1996

フランス哲学思想研究

第1号

発刊の辞 ……………………………………中村雄二郎 …1

春季シンポジウム報告「デカルトと近現代」

自由意志と利他的態度 ………………………松田克進 ……2
コギトと脱自 ……………………………………庭田茂吉 …16
自伝的なものの哲学 ……………………………澤田直之 …31

秋季シンポジウム報告「ドゥルーズとわれわれの時代」

ドゥルーズの方法論 ……………………………河津邦喜 …46
ドゥルーズ、ガタリ、芭蕉、浅田彰 …………小谷晴勇 …60

公募論文

デカルトと音楽理論 ……………………………名須川学 …75
ポアンカレと数学的帰納法 ……………………柳 和徳 ……89
『物質と記憶』における表象の存在理由 …永野拓也 …104
ベルクソンにおける知性と直感と真理の関係について …藤原 武 …118

書評

小林道夫 著『デカルト哲学の体系』………小泉義之 …133
谷川多佳子 著『デカルト研究』……………小林道夫 …137
小泉義之 著『兵士デカルト』………………安孫子信 …141
中村弓子 著『受肉の詩学』…………………本間邦雄 …145
高橋哲哉 著『記憶のエチカ』………………澤田直之 …149
加藤敏 著『構造論的精神病理学』…………宇波 彰 …152

編集後記 ……………………………………………………156

日仏哲学会

『フランス哲学・思想研究』発刊のことば

日仏哲学会会長　中村　雄二郎

このたび、会員の皆さんのご要望によって、日仏哲学会の機関誌として『フランス哲学・思想研究』を発刊することになった。これまで私たちの学会は、規模の大きさからいって、できるだけ形式性を排し、実質的かつインテンシヴに活動をつづける方針をとってきた。今後も基本的にはその方針にかわりはない。そこで、年二回のシンポジウムの成果は、機会あるたびに哲学・思想専門の月刊雑誌に発表の場を提供してもらってきた。しかし、それだけでは不十分であり、なによりも若手研究者の方々の発表の場が欲しいという、会員の多くからの強い要望がおこってきた。それに応えて今回、機関誌発刊に踏み切ったのである。

わが国でフランス哲学・思想の専門雑誌を刊行する意義は少なくないと信じるが、それだけに内容についての高いレヴェルを維持することに努めねばならない。第1号の編集には、宇波彰委員長を中心とした編集委員会に鋭意当たっていただき、ごらんのように充実した内容のものとなったと自負している。あとは機関誌としてのレヴェルをいっそう高めるとともに、他誌にない特色を出すことである。そのために、会員の皆さんのつよく持続的なバックアップを切にお願いしたい。

自由意志と利他的態度

——デカルトとスピノザの場合——

松田　克進

1．本小論の一般的な意図を説明するためには、残念ながら、やや長い前置きがどうしても必要となる。まず本節ではそのような前置きを述べることにしたい。

「自由意志を否定すること、いいかえれば決定論を容認することは、人間の自由や道徳的責任に関してどのような帰結をもたらすのだろうか」という問題は、近世哲学の最重要課題のひとつであった。そして周知の通りこの問題をめぐっては、これまで二つの立場がしのぎをけずってきた。一方は「両立論」、つまり決定論を認めるとしても自由や道徳的責任は否定されないという立場であり、他方は「非両立論」、つまり決定論を認めれば自由や道徳的責任は否定されるという立場である。両立論者ホッブズと非両立論者ブラムホールとの間に起こった一七世紀の有名な論争以来、決定論の帰結をめぐる哲学的議論は、まさに、両立論か非両立論かという二項対立を基軸として展開されてきたのである。

ところが、1962年に英国のＰ・Ｆ・ストローソンが「自由と憤り」(Freedom and Resentment) という論文を発表したことが契機となって、上に素描したような決定論の帰結の問題の様相は大きく様変わりすることになる。というのもストローソンは、決定論の帰結に関する従来の議論に見られる次のような欠陥を明確に指摘したからである。すなわちその欠陥とは、従来の哲学者は、決定論の帰結について論じなければならない問題領域として、自由や道徳的責任などの諸概念にのみ注目し、感謝・憤り・愛

などの対人的態度をまったく度外視しつづけてきた、ということである。ストローソンのこのような指摘はきわめて重大なものであった。というのも、われわれの日常的な生にとってより根本的なのは、自由や道徳的責任などの諸概念よりもむしろ、感謝・憤り・愛などの対人的態度なのであって、また決定論の真偽がわれわれの重大な関心事となるその真の理由は、決定論の認容がそれら対人的態度の可能性を一見脅かすように思われるということにほかならないからなのである。(たとえば、決定論を認めてしまえば、他者に真に感謝することが不可能になるように一見思われるということが、決定論に関するわれわれの不安の主要な源なのである。) 決定論の帰結の問題は、ストローソン論文以後、従来の問題領域を拡張し、対人的態度（あるいは「個人的感情」とよばれる場合もある）を議論の中心に置くようになり、そして今でも、ホンデリック (T.Honderich) やウェザーフォード (R.Weatherford) といった研究者たちが、そのような新方向（?）にそって興味深い研究を営々と発展させているというのが現状である。

2．さて以上がやや長い前置きなのであるが、その最後に私が、「新方向（?）」という意味ありげな書き方をしたのにはわけがある。いや率直にいえば、本小論の一般的課題は、まさしくこの一個の疑問符をある仕方で正当化することにほかならないのである。

私は、ストローソンの論文が、決定論の帰結の問題を論じる現代哲学者の研究方向を強く規定したという事実を認めるのにけっしてやぶさかではない。しかし、ストローソン論文が彼らを導いたその方向を、本当に「新方向」とよぶことができるのかどうかということについては、大いに疑問を感じるのである。というのも、決定論の帰結の問題が哲学上の本格的な問題として浮上した一七世紀にあって、すでにデカルトとスピノザとは、決定論の帰結の問題を、利他的態度という一種の対人的態度がいかにして正当化されるかという問題意識のもときわめて真摯に論じていたからで

ある。すなわち、ホッブズとブラムホールとが両立論か非両立論かという二項対立の端緒を切ったのと同じ一七世紀にあって、デカルトとスピノザは、いわばストローソンやホンデリックらとほぼ同型的な仕方で議論を展開していたのである。したがって彼らの哲学的営為を見落とさぬかぎり、決定論の帰結をめぐる議論の中心に対人的態度を置くという手法を「新方向」と呼ぶことには当然ながら躊躇せざるをえないわけである。

それでは、利他的態度の正当化に関するデカルトおよびスピノザの実際の議論はどのようなものなのであろうか。本小論の具体的課題は、まさにこの問いに一応の答えを提出するということにほかならない。ただし以後の議論をすこし先取りして、彼らの立場の大筋を言っておくとするならば、それはつぎのごときものである。すなわち、自由意志肯定論者デカルトは、「自由意志肯定論によってこそ利他的態度は正当化されうる」と考え、他方、決定論者スピノザは、「決定論を採るとしても利他的態度は明確に正当化されうる」と考える。彼らの立場はこのようにきわめて対照的である。もっとも、そのキーワードは奇妙にも一致しており、それはフランス語で générosité 、ラテン語で generositas であり、前者は「高邁」、また後者は「寛仁」と訳されるのが普通である。

3．利他的態度の正当化についてデカルトは、エリザベト宛の有名な一通の書簡（1645年9月15日付）でつぎのように述べている。

「人はただ独りでは生存できず、実は宇宙のひとつの部分であり、さらに立ち入って言えば、この地球の一部分であり、この国の、この社会の、この家族の一部分であり、人はそういったものに、居住により、誓約により、誕生によって結合されています。そして人はつねに、自らがその一部分である全体の利害を、個人としての利害に優先させねばなりません」

この一節の主旨は、「各人は集団の一部分なのだから集団の残りの部分を重んじねばならぬ」という、ややもすれば全体主義的だと曲解されかねな

いものであり、どう見ても説得力にとぼしいと思われる。実際のところ、利他的態度の正当化という問題をデカルトが本格的に考察しはじめたのは、この書簡以降のことであると想像される。そしてわれわれは、この書簡が書かれた翌年1646年の初めに草稿が成ったと考証される『情念論』のうちに、当該の問題に対するデカルトの最終的な解答を見いだすことができる。それは既述のように、自由意志というものを基軸とした解答であり、したがって当然われわれは、そもそも彼にとって自由意志とは何を意味するのかといった点から確認してゆかねばならぬことになる。

デカルトにとっての自由意志とは、本質的には、意志作用の「無差別性」つまり「非決定性」を意味する（『哲学の原理』第1部41節参照）のであるが、では意志作用の無差別性とは何であろうか。それは、思惟の主体たる＜私＞が、いかなる強制をも受けずに、何らかの観念に対して、肯定や否定や保留といった態度を選択しうるということである。ただし注意せねばならないのは、デカルトの言う「非決定性」は「自発性」とは異なり、前者は後者よりも強い条件であるということである。なぜならば「自発性」という条件は必ずしも「神の予定」(praeordinatio Dei) という概念と矛盾しないのであるが、デカルトは、「非決定性」としての自由意志の存在が、「神の予定」と論理的緊張関係に立っていることをはっきりと認めているからである（同所参照）。要するに、非決定性としての自由意志とは、外的強制のみならず内的強制をも受けない、つまりいかなる強制下にもない、真にオリジナルな意志作用のことである。人間精神の意志は「いかなる限界内にも閉じこめられていない」（『省察』第4部）のであり、そこには、真の意味での創出が存するのである。

デカルトは、その最初期の断片『思索私記』で自由意志を奇跡のひとつと見なしている。そして自由意志のうちにきわめて重い意味を認めるというのは、成熟したデカルト哲学にも一貫して見て取られることであり、たとえば彼は『省察』第4部では、「私が神のある映像と似姿とを宿している

ことを理解するのは、主として意志〔の自由〕の点からである」と述べ、また『情念論』第153節では端的に、自由意志はわれわれを「神に似たものにする」と述べている。しかしわれわれは、デカルトが、自由意志にこのように大いに感嘆するその一方で、「自由意志の使用」(usus liberi arbitrii)に関して二つの規範を設定しているということに注意せねばならない。そのうち第一規範は、われわれが真理を探求するとき「意志の決定には知性の把握がつねに先行せねばならぬ」(『省察』第4部)というものである。すなわち、明証的に認知しない事柄を肯定するとき＜私＞は、「意志の自由を正しく用いてはいない」のであって、たまたま真理に出会ったとしても「罪」(culpa)を免れないのである(『省察』第4部)。これは、「理論的慎重の規範」とよぶことができよう。つぎに第二規範は、実生活に関しては「より真なる意見を見分けることができない場合には、より蓋然的なものを採るべき」であり、「いったんそれを採ると決心したときは……それに従いつづける」(『方法序説』第3部)というものである。これは不決断ないし優柔不断を戒める規範であり、慎重さを求める第一規範とはきわめて対照的である。しかしながら、第一規範が学問研究に関係するのに対しこの第二規範は日常生活に関するものであるからして、両規範はけっして矛盾してはおらず、むしろ相補的な関係にあると言ってよい。第二規範をわれわれは「実践的勇断の規範」とよぶことにしよう。1)

4．以上でもってわれわれは、自由意志に関するデカルトの見方の大枠を確認したわけであるが、次に本節では、利他的態度を正当化するためのデカルトの議論の前半部分、つまり「高邁」をめぐる説を、『情念論』第3部をもとに考察してみたい。

周知のとおりデカルトは、基本的感情として、「驚き」「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」「欲望」の六つを挙げるが、われわれにとって重要なのはこのうちの「驚き」(admiration)である。「驚き」には、対象の重大さに注意

しようとするもの、つまり「尊重」(estime) と、対象の軽少さに注意しようとするもの、つまり「軽視」(mepris) とがある。そしてわれわれは「自己自身を尊重あるいは軽視することができる」(『情念論』54節)。自己自身に対する尊重には、「高邁」(générosité) と「高慢」(orgueil) との二種があり、他方、自己自身に対する軽視には、「謙遜」(humilité) と「卑屈」(bassesse) との二種がある。

では、われわれが自らについて高邁を感じるその理由は何か。これについてデカルトはつぎのように言う。「自らを尊重する正しい理由を与えうるものとしては、ただひとつのものしか私には見あたらない。すなわち、われわれの自由意志の使用であり、われわれが自らの意志作用に対してもつ支配である」(153節)。すなわちわれわれは、自らが、自由意志という重大なもの——それは、前節で見たようにわれわれをある意味で神に似たものにする——を我がものにしていることを確認するとき高邁を感じるというのである。要するにデカルトによると、高邁とは、自由意志の支配を理由とした自己尊重にほかならず、これ以外の理由に基づく自己尊重はすべて不当なる自己尊重、つまり高慢と見なされることになるのである。

しかし厳密に言えば、デカルトの言う高邁の規定とは以上に尽きるものではない。彼によると高邁という自己尊重は、単に、自らが自由意志を我がものにしていることだけを理由としているにすぎないのではなく、さらにもうひとつの重要な理由、つまり、自由意志を善く用いようという堅固な覚悟が出来ているという理由にも基づいているのである。そこでデカルトは、正式に高邁を規定するさいには、それはつぎのような二つの理由からなる自己尊重であると言う。すなわち第一の理由は、「自己が真に所有するものとしては自分のもろもろの意志作用の自由な使用しかない」という「認識」であり、第二の理由は、「意志を善く用いようとする確固不変の決意を自己自身のうちに感じる」という「心持ち」(sentiment)、つまり「善意志」(bonne volonté) にほかならない。もっともそうすると、意志を善く用

いる指針とはいったいどんなものなのかという問題が当然出てくるのであるが、残念ながらこれについては『情念論』には明確な説明が見られない。しかしわれわれは、デカルトは意志の善用の大きな指針として、前節で確認された二つの規範、つまり「理論的慎重の規範」と「実践的勇断の規範」とを想定しているのだろうと一応の見当をつけることができる。というのもそのような解釈は、『情念論』の大枠とすこしも抵触しないと思われるからである。

5．以上のような仕方で「高邁」という自己尊重について論述したうえでデカルトは、『情念論』154節以降の数節で、利他的態度を正当化する本質的な議論を提出する。すなわち彼は、高邁を抱く二つの理由——つまり、自由意志を我がものにしているという「認識」と、自由意志を善用しようという確固たる「心持ち」と——について、つぎのように述べるのである。「自己自身についてこういう認識とこういう心持ちとをもつ人々は、他者もまた各々自らについて、そういう認識と心持ちとをもちうることをたやすく確信する」。いいかえれば、高邁とよばれる自己尊重を自らに対していだくものは、その自己尊重の理由たる二つの条件が他者に関しても妥当するということを容易に確信するというのである。したがって高邁をいだく人間は当然ながら、自らを尊重するかぎりで他者をも尊重せねばならぬことになる。すなわち高邁をいだくものは「だれをも軽視しない」のであり、「他者がその弱点を暴露するようなあやまちをおかすのをたびたび見ても、その人を責めるよりは、ゆるすほうに傾き、他者があやまちをおかすのは、善意志の欠如によるよりはむしろ、知識の欠如によると考えることに傾く」。そして高邁をいだくものは、「他者に善をなし自分自身の利害を軽視するということをもっとも偉大であると考えるから、誰に対しても申し分なく礼儀正しく愛想よく親切である」ことになる。

さて、高邁から利他的態度の正当化を導き出す以上のようなデカルトの

議論は、必ずしも論理的に透明なものにはなっていないと思われるが、しかしその主旨は充分に明らかであろう。すなわち彼の議論の骨子はつぎのごときものである。①<私>は、自由意志の所有についての認識と自由意志の善用を目指す心持ちとの二つの事柄だけを理由として、高邁とよばれる自己尊重の念をいだく。②じかるに<私>は、<他者>もまた同様の認識と心持ちとを自らのうちにいだきうることを確信する。③したがって、高邁を抱く<私>には、他者を差し置いて自分だけを尊重する積極的根拠は何も見あたらないのである。

利他的態度を正当化するこのような議論が自由意志肯定論ぬきに成立しないことは、きわめて明白であろう。というのも、自由意志を否定するならば<私>は、自己を正当に尊重すべきいかなる理由をもつこともできないのであり、ゆえに、自己尊重の理由となる条件が他者にも妥当することを認めるということに基づいて利他的態度を正当化するという途も、自動的に遮断されてしまうからである。すなわちデカルトにとって自由意志肯定論は、利他的態度の正当化にとっての生命線なのであって、それを否定されることは彼にとってはとりもなおさず、利他的態度というきわめて重要な対人的態度の根拠を完全に喪失することにほかならないのである。

6．さてデカルトからすばやく目をスピノザに転じて、彼が利他的態度を正当化する議論を考察することにしたい。周知のとおりスピノザは自由意志というものを認めず、断固として決定論の立場を採る。そこでまずわれわれは、彼の決定論ないし形而上学がいかなるものかを大づかみに捉えることから考察を始めることにしよう。

スピノザの形而上学は一種の流出説と見なされうる。すなわち彼によると、唯一実体たる神から「運動と静止」が必然的に産出され、つぎにそこから「全宇宙の相」つまり無限宇宙が必然的に産出され、そしてさらにそのなかで一切の個物（人間を含む）が必然的自然法則にしたがって生じる。

したがって、現実世界のなかに偶然が存在しないのはもちろんのこと、そもそも現実世界とは異なる可能世界のようなものもありえないことになる。スピノザの言によれば、「事物は、現実に産出されているのと異なったいかなる他の仕方、いかなる他の秩序でも、神から産出されることは不可能であった」(『エティカ』第1部定理33)のであり、端的に言えば、現実的なるものは可能的であり、可能的なるものは現実的なのである。かくしてスピノザの決定論は、ラプラス的な普通の決定論——つまり、現実世界内での偶然性のみを排除する型の決定論——よりも条件のきびしい、きわめて強力なものである。したがって当然ながらスピノザの形而上学では自由意志肯定論は、文字どおり全面的に否定されるのである。2)

ではそうすると、デカルトをはじめ多くの人間が自由意志肯定論に立つその理由は何なのであろうか。スピノザによればその理由は、人間は「自らの意志作用および衝動は意識しているが、自らの衝動ないし意志作用へと駆り立てるその原因は知らない」(第1部付録)という点に存する。すなわち「自由意志」とはたかだか「無知」(ignorantia)の別名にすぎないというのである。しかしもしそうならば、「衝動ないし意志作用へと駆り立てるその原因」の正体は何かということが当然問題となるであろう。この問いに対してスピノザは「努力〔コナトゥス〕」(conatus)という概念によって答える。「努力」とは、各個物(人間に限らない)に内在する必然的な自己保存傾向のことであり、いわば単純物体の慣性概念が複合物体に拡張されたようなものだと一応の見当をつけておいてかまわない。この努力の性質として最も重要なのは、それは本質的に利己的なものだということである。努力はあくまでも利己的原理なのである。ゆえに「何びとも、自己の本性に反する外部の原因によって強制されるのでなくては、自己の利益の追求を、つまり自己の存在の維持を放棄しない」(第4部定理20備考)。すなわち人間が自発的に行う任意の行為は、利己的行為にほかならない。かくしてスピノザは、人間の自発的行為をすべて努力という利己的原理に帰着さ

せるのである。しかしそうなると当然、スピノザのこのような自然主義的立場ではいったいどのようにして利他的態度の正当化が可能となるのかという疑問が生じざるをえないであろう。われわれはこの点に関する彼の議論をつぎに見ることにしよう。

7．努力という利己的原理に基づきながらスピノザは、利他的態度の合理性をつぎのようにして示そうとする。まず彼は、人間の努力には二つの構えがあると言う。すなわち、「表象」(imaginatio) の構えと「理性」(ratio) の構えとである。前者が事物を混乱した仕方で捉えるのとは対照的に、後者は、事物の因果関係を正しく捉え、自らに真に有益なものを認識することができる。そしてスピノザは、人間は理性の構えをとるかぎりつぎのことを理解すると言う。

「われわれの外部には、われわれに有益なもの、それゆえ、われわれの追求に値するものがたくさん存する。そのうち、われわれの本性とまったく一致するものほど価値あるものは考えられない。なぜなら、たとえば本性をまったく同じくする二つの個体が相互に結合するならば、単独の個体よりも二倍の能力を有する一個体が構成されるからである。ゆえに人間にとっては人間ほど有益なものはない (homini nihil homine utilius)」（第4部定理18備考）。

要するに、理性的な構えをとるときわれわれは、①本性を同じくする個体が相互に結合すれば能力がより大きい複合的個体が形成されること、②ゆえにわれわれの周囲に存するもののうちわれわれの本性と一致するものがわれわれにもっとも有益であること、③したがって人間にとっては人間こそがもっとも有益であること、を認識するのである。かくして理性的な努力からは、「他人を援助しかつ他人と友情を結ぼうと、単に理性の指図にもとづいて努力する欲望」（第3部定理59）が必然的に生じることになる。そして利他的態度を生み出すこの欲望をスピノザは「寛仁」(generositas) と

名づけ、さらに「寛仁」の種として「礼譲」(modestia) および「温和」(clementia) という欲望を区別する。すなわち「礼譲」とは、「ひとびとの気に入ることをなし人々の気に入らぬことを控えようと欲する」(第4部付録) 欲望であり、また、「温和」とは、「怒りおよび復讐を抑制し」(同所参照) ようと欲する欲望のことである。

もっとも、以上のようなスピノザの議論に対しては即座にひとつの反論が生じるであろう。すなわち、しばしば人間にとって他の人間はもっとも手ごわい競争者となるのであるから、努力という利己的原理にしたがうかぎり人間は、寛仁ではなくむしろその反対の欲望、つまり他者を害しようとする欲望をいだくことになるのではないか、という反論である。これに対してスピノザは、人間どうしが対立的になるのは、彼らのすくなくとも一方が、理性の構えではなく表象の構えをとっているかぎりでのことであって、「人間は、理性の導きにしたがって生活するかぎり、そしてただそのかぎりで、本性上つねに必然的に一致する」(第4部定理35) と答える。したがって彼が「寛仁」と名づけた利他的態度への欲望は、表象の構えをとる他者をあるがままに尊重するということを含むのではなく、そのような他者を理性的な人間へと教化するという他者教育ないし他者啓蒙の方向性を内包することになる。すなわち人間は、「理性の導きにしたがう場合、必然的に、人間〔他者〕をして、理性の導きにしたがって生活させるように努める」(定理4部定理37) のである。

さて以上が、利他的態度を正当化するためのスピノザの議論である。簡単に整理するとこうなる。すなわちスピノザによると、人間の任意の自発的行為は努力という利己的原理に起因するのであるが、この努力が理性的な構えをとるとき人間は、利他的態度が自らにとってきわめて有益であることを理解し、利他的態度への欲望、つまり寛仁を必然的にいだくのである。そして言うまでもなかろうが、彼のこのような一連の議論が自由意志肯定論に依存しておらず、いやそれどころか自由意志肯定論と抵触してい

るということは明白である。スピノザの議論はデカルトのそれとはまったく対照的に、決定論の立場からの、利他的態度の正当化の試みと目されうるのである。

8．かなり駆け足でわれわれは、利他的態度を正当化するためのデカルトおよびスピノザの議論を考察した。あらためて振り返るならば、デカルトの論法は、「高邁（つまり正当な自己尊重）をいだくときの理由となる二つの条件が他者に関しても妥当する以上、高邁をいだくかぎりわれわれは、他者を尊重し利他的態度をとらねばならない」というものであった。この議論が自由意志肯定論に依存していることは自明である。他方スピノザの論法は、「われわれの必然的利己的原理たる努力が理性的な構えをとるとき、われわれは、利他的態度が自らにきわめて有益であることを必然的に理解し、寛仁（つまり利他的態度への欲望）をいだかざるをえない」というものであった。明らかにこの議論は自由意志肯定論に依存しておらず、むしろそれと抵触するものである。デカルトおよびスピノザの論法の細部に関しては、究明すべき点がまだすくなからず残っていると思われるが、もしも以上の考察によって彼らの議論の骨子が確認できたとするならば、本小論の具体的課題は一応果たされたことになる。

さて、本小論を締めくくるにあたって話を最初の話題にもどすことにしたい。すでに述べたように、近世哲学の最重要課題のひとつであった決定論の帰結の問題は、1962年のストローソン論文によって大きな転回点を迎えた。すなわち決定論の帰結の問題は、ホッブズ／ブラムホール論争以来もっぱら、自由および道徳的責任という概念が決定論と両立するかいなかという観点から論じられてきたのであるが、ストローソン論文を契機としてこの問題は、われわれの日常的な対人的態度（ないし個人的感情）と決定論との両立性という問題を議論の中心に置くようになったのである。しかし、われわれが本小論で考察したことから明らかなように、ホッブズと

同時代の古典的哲学者デカルトおよびスピノザは、すでに一七世紀にあって、利他的態度という重要な対人的態度をいかに正当化するかという問題に、自由意志肯定論ないし否定論という正反対の二つの立場から真摯に取り組んでいたのである。したがってわれわれは、決定論の帰結の問題に対する現代哲学者の切り込み方、つまり対人的態度と決定論との両立性を論じるという手法は、哲学史的に厳密に見れば、けっして斬新なものでも新奇なものでもないと言わなければならないのである。かくしてわれわれは、本小論の第一節末尾に記した一個の疑問符を正当化したわけであり、そしてこのことこそが、本小論の本質的な意図だったのである。

おそらく決定論の帰結の問題は、今後も、哲学の最重要課題のひとつであり続けるであろうが、この問題に取り組むときわれわれは、デカルトおよびスピノザの仕事を無視ないし軽視しないほうがよいと思われる。というのも、これら二人の哲学者は、自由意志を肯定するか否定するかという点ではなるほど鋭角的に対立しているのであるが、両者ともきわめて包括的な視野を備えており、決定論の帰結の問題を、人間的生の実にさまざまな場面（そこには対人的態度のみならず、道徳や、感情制御や、そしてとくにスピノザの場合には政治が含まれる）に関連させて考察しているからである。本小論でわれわれがわずかばかりの光を当てることができたのは、そのような彼らの大規模な思想の、実はごく一部分にすぎなかったのである。

註

① 本小論は、1995年3月の「日仏哲学会・春のシンポジウム」で筆者が発表した原稿を大幅に書き改めることによって成ったものである。

② デカルトのテキストとしてはアダン・タヌリ版を、スピノザのテキストとしてはゲープハルト版を用いた。スピノザの『エティカ』から引用する場合は書名をしばしば省略し、単に「x部定理y」のような形で引

用箇所を提示した。テキストの訳出にあたっては野田又夫氏と畠中尚志氏の諸訳を参照させていただいたことをおことわりしておく。

1) 「実践的勇断の規範」は、『方法序説』では単に「暫定的道徳」として示されているだけなので、デカルトの決定的道徳とは言えない、という反論があるかもしれない。しかし、1645年の8月4日および同年9月1日の二通のエリザベト宛書簡を見るかぎり、この規範は彼の決定的道徳の一環を成していると言ってよいと思われる。

2) もっとも、スピノザが完全否定しているのは「自由意志」であって、必ずしも「自由」そのものではない。本小論と直接関係がないのでこの点については詳論しないが、一言だけいえば、スピノザは、真に自由なものは唯一実体たる神のみだと主張する一方で、ものごとを理性的、つまり明晰判明に認識することによって受動感情から脱した人間をしばしば「自由な人間」と呼ぶのである(『エティカ』第4部参照)。

Le Libre arbitre et l'altruisme dans les cas de Descartes et Spinoza

Katsunori Matsuda

Depuis que P. F. Strawson a publié son article intitulé "Freedom and Resentment", les philosophes modernes souvent discutent le probleme des consequences du determinisme particulièrement sous la forme: "Est-ce que nos attitudes réactives sont compatibles avec le determinisme?". Mais cette manière de discussion n'est pas du tout originaire parce que Descartes et Spinoza ont déjà essayé de justifier l'altruisme, c'est-à-dire une des attitudes réactives d'importance, en affirmant ou niant le doctrine du libre arbitre. Je veux montrer ce fait en examinant les points essentiels des arguments que les deux philosophes nous présentent.

「無言のコギト」と「コギト、エルゴ　スム」
―メルロ=ポンテイによるコギト解釈について―

庭田　茂吉

メルロ=ポンティはデカルトの「コギト、エルゴ　スム」(cogito, ergo sum)をどのように解釈したのか。この小論では、この問題を取り上げる。よく知られているように、メルロ=ポンティは『知覚の現象学』第三部第一章「コギト」において、デカルトのコギトを検討し、彼自身のコギト概念、「無言のコギト」(cogito tacite) を提出する。それゆえ、この概念を取り上げることによって、メルロ=ポンティがデカルトのコギトをどのように考えたかが明らかになるはずである。

I

メルロ=ポンティによるコギト解釈の問題に移る前に、ここでの我々の問題設定について整理しておこう。そのためには、ジャン=リュック・マリオンの「高邁と現象学」と題された論文に簡単に触れておく必要がある。この論文は、ミシェル・アンリによる、デカルトのコギトについての画期的な解釈に考察を加え、その正当性を確認したものであるが、ここで彼はメルロ=ポンティのコギト解釈に関して興味深い指摘をおこなっているからである。マリオンはこの論文において、アンリによる解釈に触れる前に、カントだけではなく、フッサールとハイデガーによる志向性概念に基づくコギト解釈を取り上げて検討する。今問題は、この現象学のコギト解釈である。

現象学にとって、デカルトの「コギト、エルゴ　スム」の解釈がなぜ問題になるのか。そこに現象学にとって避けることのできない本質的な問題が現れているからである。しかもこの問題は、アンリによって明らかにされるまで隠され続けてきた。なぜか。問題は、現象学の志向性概念に基づくコギト解釈にある。マリオンによれば、デカルトの「コギト、エルゴ　スム」の解釈をめぐる議論は二つに分れる。第一に、《cogito, ergo sum》と言う場合に、この《sum》が何を意味しているかという議論。すなわち、ハイデガーが『存在と時間』において言うところの《sum》の意味についての問い。第二に、《cogito, ergo sum》における《cogito》が何を意味しているかという議論。すなわち、デカルトのコギトにおいて「思うこと」をどのように規定すべきかという問い。実は、マリオンが取り上げている、アンリによるコギト解釈は、この第二の議論に属す。この第二の問いを主題化しえなかったことが現象学にきわめて重大な帰結をもたらすことになる。この点については、フッサールにもハイデガーにも言えることだが、志向性の概念が彼らのコギト解釈を拘束したからである。従って、「私は思う」の「思う」をどのように考えるべきかが問題になる。

結論だけ言えば、フッサールの解釈もハイデガーのそれもいずれも自我分裂に陥り、「思惟する私」はそれ自体においてではなく、対象としてしか把握されえない。例えば、『デカルト的省察』におけるフッサールの場合、「思惟する私」と「思惟される私」との分裂は現象学的還元とともに起こり、世界に没入している〈私〉の上に「超越論的傍観者」としての〈私〉が生じるという仕方であらわになる。この「公平無私の傍観者」は、自分自身を世界に向かう〈私〉として、あるいは、予め世界に没入している〈私〉として見出す。また、『ニーチェ』第二巻においてハイデガーは《ego cogito》を《cogito me cogitare》と解釈するが、やはりフッサールと同じ分裂にさらされる。私が私を表象するとき、たしかにそこで表象されているのは表象する私ではあるが、それはどこまでいっても表象されたものとし

て私の前に置かれた対象にすぎないからである。それゆえ、《cogito me cogitare》と言うときの《me cogitare》は「思惟された私」でしかなく、「思惟する私」そのものとは言えない。そうすると、「コギト、エルゴ スム」は成り立たないということになる。思うところの私がそれ自体として私によって知られない限りは、私はあるとは言えないからである。結局、いずれの解釈も、自己の外へ脱け出るという脱自の働きを本質とする志向性及び表象作用に基づく限り、デカルト自身によって予め懐疑にかけられ、退けられたコギト解釈を反復しただけにすぎない。以上の検討から明らかになったのは、思っている私がその私によって直接的に知られない限りは、私はあるとは言えないということである。

マリオンは、ここでアンリによるコギト解釈に注目する。アンリは、意識の本質を脱自としての志向性や表象作用によって定義するのではなく、逆にそれらを可能にする「根源的内在」と考えているからである。『精神分析の系譜』におけるアンリのコギト解釈は、「第二省察」における謎めいた次の一節から始まる。「しかし、確かに、私が見たり、聞いたり、暑かったりすると私に思われる」(At certe videre videor, audire, calescere)[1]。ここでアンリは、《videre videor》という場合の《videre》と《videor》との違いに注目する。結論だけ言えば、前者は見たり、聞いたりという表象作用一般を指すのに対して、後者は逆にこれらの表象作用を可能にする「思うこと」のそれ自身に対する原初的な現れを意味する。デカルトのコギトはこの《videre videor》の《videor》という意味での「思うこと」にほかならない。だから、「私は何かを見ている」は疑いうるが、「私が何かを見ていると私には思われる」の「私には思われる」は疑うことができない。結局、アンリによる解釈から、デカルトの「私は思う」の「思う」とは自分が思っていることを脱自の隔たりを置くことなしに、直接的・無媒介的にそれ自身において知る知り方であるということが帰結する。だからこそ、デカルトはあの徹底的な懐疑から、一転して「コギト、エルゴ スム」の

確実性を言うことができたのである。

しかし、今問題はメルロ=ポンティによるコギト解釈である。マリオンの興味深い指摘に戻ろう。彼はある箇所の脚注で次のように言う。「純粋に現象学的な領野において、アンリはメルロ=ポンティがもっぱら素描しただけに終わったことを、すなわち、コギト・スムを『私と私との絶対的接触』と考えることを完全に成し遂げたと言うことができる」[2]。だが、マリオンのこの指摘をそのまま受け入れることができるだろうか。むしろ、我々は次のように考える。デカルトのコギトをどのように解釈するかという問題は、マリオンが述べるように、これまで現象学が避けてきた本質的な問題を照らしだすことになるが、このような回避、あるいはこのような隠蔽は、フッサールやハイデガーと同様、メルロ=ポンティにあっても例外ではなかったのではないか。

II

『知覚の現象学』の基本的なモチーフが何であったかを改めて自問することから始めたい。その序文によれば、問題は記述することであって、説明したり分析したりすることではないということになる。記述されるものは、科学の世界の手前にあって、私たちによって生きられた世界、すなわち「生の世界」である。メルロ=ポンティは、この二つの世界を地理学と風景との関係にたとえている[3]。我々は森や草原や川を地理学によって知るのではなく、風景によって知る。記述が目ざすものはこの風景である。では、記述は誰によっておこなわれるのか。それは「絶対的源泉」としての私によってである。それゆえ、「私の実存」が問題となる。

しかし、このように書きながら、私はある疑いをもつ。本当にメルロ=ポンティは、「私の実存」や風景についての記述に成功したのかという疑いを捨てることができない。私が私として生きていることや、あの風景とし

ての生の世界は、はたして十分な哲学的規定を得ることができたのだろうか。

メルロ=ポンティによるコギト解釈に移る前に、もう一箇所取り上げて、私の疑いを確認しておきたい。問題の一節は、マリオンが肯定的に触れた箇所であるが、第二部第二章の最後の部分である。メルロ=ポンティは次のように言う。「私と私との絶対的接触、存在することと現われることとの同一性は、措定されうるのではなく、あらゆる主張の手前で生きられるだけである」[4]。ここで「あらゆる主張」と言われているのは、知覚と錯覚をめぐる特定の主張のことを指す。これらの主張は、合理主義の哲学と不条理の哲学の二つの立場に整理されるが、いずれの主張も疑いうるから、どちらかを選ぶ必要はない。二つの主張は、真理も錯覚もともに可能にする「絶対的明証性」としての「私と私との絶対的接触」を前提とする。これは疑うことができない。なぜなら、それは疑いを入れることができる「あらゆる主張」の手前で私によって生きられているからである。そこにメルロ=ポンティは新しいコギトの可能性を見る。また続けてメルロ=ポンティはこのようにも言う。「意識は自己の措定でも自己の無知でもない。意識は自己自身に隠されていない。すなわち、たとえそれがはっきりと認識される必要がないとしても、意識のなかには何らかの仕方で自分に告知されないようなものは何もない」[5]。このような意識に基づくコギトにおいては、「世界の意識と自己の意識は厳密に同時的」[6]である。ただし、この場合の世界は個々の現われをもつ特定の世界ではなく、「世界一般」を指す。前者は懐疑可能であるが、後者は疑いえない。それは絶対的確実性をもつとみなされる。そしてメルロ=ポンティは、この章の終わりで、「前反省的コギトにおける、こうした世界の前意識的な所有」[7]の分析が必要であると言う。

このように書くと、メルロ=ポンティが「私と私との絶対的接触」を分析の主題に据え、この「新しいコギト」は哲学的規定を与えられるに至っ

たと思われるかもしれない。マリオンは、我々が先程触れたように、この「私と私との絶対的接触」という概念によって、アンリのデカルト解釈が明らかにしたコギト理解が素描されたと見ている。だが、この素描はかなり微妙である。問題はいくつかあるが、その一つは「私と私との絶対的接触」と「世界一般の絶対的確実性」、あるいは同じことだが、「前反省的コギトにおける、こうした世界の前意識的な所有」が脱自としての知覚の次元にとどまっているからである。それゆえ、それらの重要な概念はそれにふさわしい場所に置かれているとは言えない。むしろそれらの概念は、アンリの言う「根源的内在」の次元で十分な哲学的規定をもちうるのではないか。絶対的源泉としての私の生と、そしてその私が生きる原初的世界は、一瞬垣間見られ、すぐに隠されてしまったのではないか。

ここでもう一度、あの「私と私との絶対的接触」の文章に注意を促したい。特にあの「生きられるだけ seulement vécus」という表現に。この「だけ」という表現は、文脈から見て、「措定されうる」に対して《véus》を強調するために使われているのだが、同時に、私の生そのものの全面的な開示への制限をもあらわしているのではないか。このことを確かめるために、今度は第三部第一章におけるメルロ=ポンティによるコギト解釈を取り上げてみよう。

III

メルロ=ポンティはまず、自己意識における自己と自己との「直接的接触」といった考えを退ける。それはコギトの永遠化に至ると考えるからである。更に、永遠化の解釈の帰結が検討される。それは有限性及び他人との交流の不可能性に行きつく。ここから、彼は次のように言う。「永遠と、経験論のばらばらにされた時間とのあいだの道」を発見し、コギトと時間の解釈をやりなおす必要がある[8]、と。

今問題は、コギトの再解釈の方である。まず、「見る」と「見ると思う」の違いが取り上げられる。一般に人は次のことを信じている。灰皿あるいはパイプを見ていることは確実ではないが、それらを見ていると思うことは確実ではないか、と。本当にそうだろうか。この問に対するメルロ=ポンティの答えは、フッサールの場合と同様に、コギタチオはコギタートゥムなしにはありえないのだから、何かを見ていることが不確実であれば、何かを見ていると思うことも不確実だということになる。要するに、メルロ=ポンティは見るとは何かを見ることであって、見ると思うことではないと言うのである。それゆえ、灰皿を見るとは実際に灰皿を見るということであり、灰皿の存在が疑われるならば、私の見ることもやはり疑わしいと言わざるをえない。

続いてメルロ=ポンティは、「見ると思う」についての二つの解釈を提示し、いずれの場合でも、今述べた結論が確かめられると言う。すなわち、見ることの確実性は、実際に特定の何かを見ることの確実性から由来する。だからむしろ、見ることと見ていると思うこととの関係は、一般に信じられているのとは逆に考えられなければならない。実際に何かを見ていることが確実だからこそ、何かを見ていると思うことも確実だと言えるのであって、その逆ではないということである。こうして、見ていると思うの確実性は見ることの確実性へと還元される。

だが、この結論はフッサールに関する議論と同じではないか。それは志向性の脱自に基づくコギト解釈として考察された問題である。メルロ=ポンティは「視」に関して次のように言う。「視は見られた物において自分自身に到達し、自分自身に合致する。確かに、視にとって自己を把握することは本質的なことであり、もしそうしなかったならば、視は何ものかの視でなくなってしまう。しかし、視が自己を把握するのが本質的だとしても、それは一種の両義性と曖昧さのなかでおこなわれる。というのも、視は自己を所有するのではなく、反対に見られた物へ自分を脱け出すからであ

る」[9]。そして、ここで言われている「視」における自己把握の曖昧さは、知覚一般についても当てはまる。ここに見られるのは、フッサールの場合と同様に、脱自、あるいは超越の働きによってコギトを定義するという、志向性に基づくコギト解釈にほかならない。しかし、以上のことはメルロ=ポンティによるコギト解釈の前座にすぎない。検討を続けよう。

メルロ=ポンティは今度は知覚以外の現象を取り上げる。今述べたことは知覚については妥当するが、例えば感情や意志の場合にも当てはまるかどうか解らないからである。これらの分析から、結局メルロ=ポンティは次のことを確認する。それは、視の場合と同様に、私の実存は曖昧さのなかで自分を把握しているということである。すなわち、私の実存は自己意識のように自分を完全に所有するわけではない。しかし他方で、私の実存は自分について無知でもない。私の実存は両義性において自分を知る。そして、この曖昧さは外的知覚の曖昧さと同義である。つまり、メルロ=ポンティによれば、我々は同じ曖昧さのなかで物に接触し、自分に触れる。それゆえ、内的知覚（コギト）は否定されたのではなく、外的知覚と等価とみなされたのである。では、以上のことからコギトに関して何が明らかになったのか。要するに、コギトとは「行為」であるということである。すなわち、行為することにおいて、私はあるということである。例えば、私の愛は愛していると思うことが確実であるがゆえに確実なのではなく、私が実際に誰かを愛するから確実なのである。

かくして、コギトの確実性は行為の確実性に求められる。しかし、この種の議論もまた、我々はどこかで出会っているのではないか。それゆえ、メルロ=ポンティは再び別の事柄、すなわち「純粋思惟」(悟性) の問題の検討に移る。自己と自己との絶対的接触は、この純粋思惟において可能なのではないか。しかしここでもまたそれは確証されることはない。なぜなら、この思惟もまた身体の運動によって支えられており、知覚的意識に基づいているからである。更に、メルロ=ポンティはこの身体の運動に、言

葉や時間や「沈殿した歴史」を付け加える。結局、純粋思惟における自己と自己との合致もまた、身体や言葉や時間や歴史によって破られることになる。こうして、「見る」と「見ると思う」との区別から始まったメルロ=ポンティのコギト再解釈の試みは、時間の厚みをコギトに与えることでひとまず終わる。しかし、これで一体何が判明したのだろうか。探求はむしろここからではないのか。このことにはもちろん、メルロ=ポンティ自身も気づいており、続いて彼はコギトについての彼独自の概念、「無言のコギト」の問題へと移る。

探究の再開もやはり、「見ること」の問題からである。見ることの確実性は、見られた物の確実性から切り離すことはできない。しかし、この両者の不可分の結びつきのなかにも錯覚がまぎれこむ余地がある。そうなるとまた厄介な問題が生じる。もしコギタートゥムが疑わしいとなると、見ることもまた疑わしくなる。反対に、見ることが確実であれば、コギタートゥムも確実であるから、今度は錯覚や疑いは不可能になる。結局、前者からは「コギトの経験」の忘却が、後者からは「追放された内在」の復活が帰結する。従って、我々の置かれた事情は変わらない。すなわち、この二つを調停させること、自己意識における自己と自己との絶対的一致を否定しながら、他方で「コギトの経験」を救出することが求められる。では、自己と自己との絶対的一致を言わずに、どのようにして「コギトの経験」を救い出すのか。

ここでメルロ=ポンティは、デカルトが「私は疑う、ゆえに私はある」と言わずに、「私は思う、ゆえに私はある」と言ったことに注目する。このことが意味するのは、疑いを越えた「私は思う」の絶対的確実性、あるいは、「何ものかが私に現れている」のそれである。そうすると、このコギトにおいて我々は自分が思っているということを絶対的に知ることになるのか。いやそうではない。その確実性は、「私が一般的に思うこと」や「私の思惟一般」のそれであって、特定の「私は思う」の確かさではない。メルロ=ポ

ンティは、再び、私が思っていることを知るためには、実際に何かを思わなければならないと言う。しかし、この実際に何かを思う、すなわち、個々の特定の思うことはやはり懐疑の対象になりうる。要するに、「一般的に私は思う」ことと特定の「私は思う」とは循環の関係にあり、前者を知るためには特定の思うことを経由してであり、後者の「私は思う」を知るのは「一般的に私が思っている」ことを私が知っているからである。そうであれば、我々はまた同じ状況に陥ったのではないか。一方には「私の思惟一般」の絶対的確実性があり、他方に疑うことのできる個々の特定の「私は思う」が置かれ、両者の調停のなかに「コギトの経験」の救出の可能性を見出すという状況は先程と同じなのではないか。ただし今度はこの両者は主観性の構造そのもののなかに移しかえられる。

こうして、疑いうるものと疑いえないものとの対立は、主観性の構造のなかに移され、主観性の構造そのものの理解の問題へと深められた。今度は言語の例が取り上げられるが、我々はここでも同じ構造に突き当たる。すなわち「語られたコギト cogito parlé」と、それを可能にする「無言のコギト」との区別である。「語られたコギト」とは我々がデカルトを読んで得るコギトのように、「言葉化され、言葉に基づいて理解された、語られたコギト」であるが、他方、「無言のコギト」はそれを可能にするあらゆる言葉に先立つ自分自身の生や思惟との接触を意味する[10]。だから、「語られたコギト」は、私において「無言のコギト」と出会うことがなければ、例えばデカルトのテクストを読むことさえできない。要するに、「語られたコギト」がコギトのすべてではない。それは半面の真理にすぎない。人は言葉や「語られたコギト」に先立って、それ以前に予め自分自身を思い、自分自身の生と接触しているのでなければならない。つまり、「語られたコギト」以前に、既に何らかの仕方でコギトの経験が成り立っているということなのである。それをメルロ=ポンティは、「無言のコギト」という言い方で示す。そのメルロ=ポンティによれば、実はデカルトが『省察』を書く

ことによって目指していたのも、このコギトにほかならない。言葉で表わされる前に、言葉で理解される前に、既に自分自身を思っているコギト、それゆえ、言葉以前の「沈黙のコギト」、それこそが問題である。メルロ＝ポンティは次のように言う。「問題のすべては、無言のコギトを正しく理解し、そこで実際に見出されるものだけをそのコギトに残して置いて、意識が言語の所産ではないということを口実にして言語を意識の所産にしてしまわないことである」[11]。まず、「無言のコギト」を正確に理解しなければならない。ただしその際、それと「語られたコギト」との関係には特に注意する必要がある。言語以前のコギトを認めたからといって、「語られたコギト」をその所産と考えてはならない。要するに、両者の関係が重要なのである。そうであれば、この関係を解明することで、我々は「コギトの経験」の救出を果すことができるのではないか。なぜなら、この関係のあり方に、先程見た、疑いうるものと疑いえないものとの関係、思惟一般と特定の思惟との関係、主観性の依存性と不変性との関係のあり方がすべて現われているからである。だが、本当にそうか。

IV

これら二つのコギト、「語られたコギト」と「無言のコギト」との関係は、言語と言語意識との関係に従って理解される。結局、語と語の意味との関係の分析から、「語られたコギト」以前の「無言のコギト、私による私の体験」[12]が改めて認められるが、問題はその後である。確かに、言葉以前の思惟、「私は思う」はあるが、しかしこの「無言のコギト」の「私は思う」は不確かなものであって、「語られたコギト」の場合のように自分が思っているということをはっきりと知っているわけではない。メルロ＝ポンティは次のように言う。「無言のコギト、自己の自己への現前は、実存そのものであり、あらゆる哲学に先立っているが、それが自己を知るのは、

ただ脅かされた場合の限界状況においてだけ、例えば、死の不安とか私への他人の眼ざしの不安とかにおいてのみである。思惟の思惟と信じられているものは、単なる自己感情であって、まだ自分を思ってはおらず、開示される必要がある」[13]。微妙な言い方ではあるが、このように「無言のコギト」は「単なる自己感情」であって、まだ自分のことを思っていない。しかし、だからと言って、このコギトが自分のことをまったく思うことがないということにはならない。そうではなく、このコギトもまた自分が思っていることを知っているのだが、その知り方が違うのである。要するに、この「沈黙の意識」は「一般的に私は思う」としてしか自分を把握しない。つまり、「無言のコギト」における「私は思う」は思惟一般の「私は思う」であって、特定の思惟のそれではない。では、この思惟一般の「私は思う」はどのようにして開示されるのか。それは自分自身を表現することによってである。それゆえ、「無言のコギト」における「私は思う」は言葉によって表現されることで、すなわち「語られたコギト」になることで初めて自分自身を「私は思う」として確かに思うのであり、知るのである。

これで両者の関係が明らかになったのだろうか。これでデカルトの目指した「沈黙のコギト」の正しい理解がなされたのだろうか。そうではない。メルロ=ポンティの分析は取り上げる材料は違うが、同じ関係に帰着する。ここでは「無言のコギト」は、それ自体で取り上げられるのではなく、もう一度「語られたコギト」に送り返される。あるいは、両者の関係の問題に送り返される。しかしそもそも両者の関係が問題になったのは、「無言のコギト」の持分をはっきりさせるためではなかったか。そのコギトが何を持ち、何を持たないかを明らかにするためではなかったか。彼はこのような不満を予想してか、次のように言う。「このような言い方は、謎めいて見えるかもしれない」[14]。何が謎めいているのか。「無言のコギト」である「沈黙の意識」が自分自身を「一般的に私は思う」としてしか把握しない事態が謎めいているのである。だから、「個別的な私は思う」の「私は思う」で

はなく、この「一般的に私は思う」の「私は思う」の自分自身の思い方が、知り方が問題なのである。メルロ=ポンティはそれを「原初的自我」(Je primordial)と呼び、この自我に「対象的思惟を、世界と自分自身とについての定立的意識を認めることを拒否」する[15]。それらを拒否して、何が残るのか。この「一般的に私は思う」の「私」とは何か。それには何が認められるのか。どんな思惟とどんな意識が認められるのか。「原初的自我」はどのような仕方で自分を知るのか。これらの問いにうまく答えられたならば、謎はもはや謎でなくなる。メルロ=ポンティの答えはこうである。原初的自我とは、「自分自身から切り離すことのできないただ一つの経験、ただ一つの『生の凝集』であり、その誕生以来自分を明示化し、各現在においてその誕生を確認するただ一つの時間性である」[16]。これが原初の私であり、しかも最後の私である。この章におけるメルロ=ポンティのコギトへの問いかけはこの「超越論的出来事」の再発見で幕を閉じる。

以上のように、「コギト」の章における「見る」と「見ると思う」の区別から始まった、メルロ=ポンティによるコギト再解釈の試みは、「無言のコギト」を時間性として見出すことでひとまず決着する。なぜなら、このコギトは「最後の主観性」であり、「原初的自我」だからである。我々はこの「無言のコギト」によって初めに提出した問いに十分に答えることができたであろうか。ここに見られるのは、やはり、二つの自我の分裂ではないだろうか。我々の疑いを否定するためには、メルロ=ポンティは「無言のコギト」そのものの全面的な開示へと向かうのでなければならなかったはずである。アンリによるコギト解釈を間に入れて考えると、メルロ=ポンティはそれを一瞬垣間見ていたと言えるかもしれない。例えば、コギトの再解釈において、感情や意志を問題にしたとき、我々が愛することの確信をもつのは実際に誰かを愛することによってであると答えるとき、「私と私との絶対的接触」としてのコギトのすぐ近くまできていたはずである。すなわち、愛するという行為そのものにおいて、それが成立していると考え

ることで実は《videre videor》の《videor》の意味でのコギトをつかまえることができたかもしれない。また、特定の思惟と思惟一般との区別から、思惟一般における「私は思う」の開示の可能性を問い詰めることで、彼自身が言うデカルトの目指した「沈黙のコギト」に向かうことができたかもしれない。更には、哲学史における感情という概念に囚われることなく、自己感情としての「無言のコギト」において、やはり「私と私との絶対的接触」としてのコギトが成立していると考えることで、そのような意味でのコギトをつかまえる可能性があったはずである。

けれども、これで終わったわけではない。メルロ=ポンティによるコギト再解釈の試みは、その最終審としての時間性の問題を残しているからである。先程の問い、「原初的自我」はどのようにして自分自身を知るかという問題は今度は第三部第二章「時間性」において問われることになる。この問題については機会を改めて取り上げたい。

註

1) Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse,* P.U.F., 1985, pp24-25.

2) Jean-Luc Marion, Générosité et phénoménologie, Remarques sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry in *Etudes philosophiques* n.1, 1988, p.62 et n.16.

3) Maurice Merleau-Ponty, *phénoménologie de la perception*, Garllimard, 1945, p.III.

4) *Ibid.*, p.342..

5) *Ibid.*, p.342.

6) *Ibid.*, p.344.

7) *Ibid.*, p.344.

8) *Ibid.*, p.428.

9) *Ibid.*, p.432.

10) *Ibid.*, p.458.

11) *Ibid.*, p.461.

12) *Ibid.*, p.462.

13) *Ibid.*, p.462.

14) *Ibid.*, p.463.

15) *Ibid.*, p.463.

16) *Ibid.*, p.466.

Cogito et extase.

——Sur l'interprétation du *cogito* cartésien par Merleau-Ponty ——

Shjgeyoshi Niwata

L'interprétation du *cogito, ergo sum* est encore un probleme essentiel pour la phénoménologie. Husserl, par exemple, dans *Cartesianische Meditationen*, est tombé en difficulté, la scission du *Je, Ichspaltung*, en interprétant le *cogito* comme l'inséparable du *cogitatum*. De même façon, en affirmant que tout *ego cogito* est *cogito me cogitare* dans *Nietzsche II* , Heidegger a répété ce fait étonnant, cette *Ichspaltung* dans laquelle l'interprétation de Husserl était tombé. En bref, ils n'ont pas pu déterminer proprement ce que le *cogito* cartésien signifie. Car Husserl et Heidegger ont, tous les deux, interprété le *cogito* sur le modèle de l'intentionnalité ou représentation, donc, l'opération extatique, l'extase. Dans son article, «Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *Cogito* cartésien par Michel Henry », Jean-Luc Marion a démontré cette aporie de l'interprétation du *cogito* comme intentionnalité, selon l'interprétation du cogito comme auto-affection par Henry. Et alors, Merleau-Ponty ? Dans son même article, Marion dit : "Dans le champ purement phénoménologique, M.Henry peut être dit accomplir ce que M.Merleau-Ponty n' avait encore fait qu' esquisser : penser le *cogito sum* comme «... le contact absolu du moi avec le moi...»." Est -il vrai ? Mais, comme Husserl et Heidegger, Merleau-Ponty n'a-t-il pas persisté dans l'interprétation du *cogito* comme extase ?

自伝的なものの哲学

―― デカルトを読むサルトル――

澤田　直之

サルトル思想がデカルト的コギトを出発点とし、それを批判継承したものであるとする見解は、しばしば述べられるものであり、哲学史的常識といってよいかもしれない。実際、この二人の思想家を（sujet）という導きの糸によって結ぶことは比較的容易でもあるし、そこで問題になっているsujetが何であるかは暫く問わぬとして、議論がコギトの問題を中心に展開されてきたことも事実である。だが、サルトルにとってデカルトはただコギトの哲学者であっただけではない。「私がフランス人から受けた影響は僅かです。私の精神に深く働きかけた唯一の人はデカルトです。私は彼の系統に属し、フランスに残されているこの古いデカルト的伝統を拠りどころにしようと思うのです[1]」とサルトルは戦後間もない頃のインタビューで述べているのだが、ここでいう〈デカルト的伝統〉とは具体的には何を意味しているのだろうか。この問いを〈自由〉〈コギト〉〈自伝的なもの〉という三つのトピックを通して素描してみようというのが本論の試みである[2]。

サルトル思想の源泉として明示的に引用されるレフェランスの中で、デカルトの名前は決して最大の位置を占めるわけではない。理論的な援用が最も多い哲学者思想家は、前期においてはフッサールとハイデッガーであり、中期以降はヘーゲルでありマルクスである。デカルトへの言及は決して少なくはないが、それらは引用ではなく、名前が挙げられ、思い起こされるといった形が多い。そして、サルトルがデカルト的伝統という言葉で

示そうとしているのは端的に言えばコギトの哲学だ、ということになっている。実際、『自我の超越』(一九三七)、『想像力の問題』(一九四〇)、『存在と無』(一九四三)、『実存主義はユマニスムである』(一九四六) といった前期の著作にはコギトという言葉が頻出するし、それは直接間接にデカルトをレフェランスとしている。だが、より子細に見ればコギトが問題となるとき、デカルトの名はしばしばフッサールあるいは現象学という語と併記されていることがわかる。つまり、サルトルがコギトという場合、多くはフッサールの志向性を経た〈コギト〉なのであって、直接にデカルトのコギトが問題となっているわけではない[3]。だとすれば、どのような意味合いで、サルトルはデカルト的伝統に根差していることを主張するのだろうか。

一　自由

サルトルがデカルトの名を留保つきではあるが、他の重要なレフェランスなしに、援用する場合がある。それは自由に関する議論においてである。先ずデカルトに関してサルトルが残した唯一のモノグラフィー『デカルトの自由』を眺めてみよう。この論考は自由に関する古典叢書の第一巻としてサルトルが編集したデカルト作品集『デカルト1596-1650』の序文として書かれたものである[4]が、デカルトの自由を論じるという体裁をとりつつも、実はサルトル自身の自由論の粗描（エスキース）という観が強い。サルトルは、自由と否定性との緊密な関係に最初に注目したデカルトの功績を認めると同時に、彼が既成の秩序との一致といった観念を保持したことを批判する。自由意志を自律的な思惟の経験として捉えるデカルトの卓見はその方法的懐疑に明瞭に見て取れる。人間は否という事ができる存在である。虚偽に対して否と言い、それを徹底的に押し進めてゆく。もはや否ということの出来ない臨界点まで否を言い続ける。これこそがデカルトが真理を見出す

ために行なった手続きであった、とサルトルは分析し、『哲学の原理』を引用をする。

「われわれは自らのうちに、次のような自由――まったく確実でないもの、究明されていないものは信じるのをいつもさし控え、こうすることによって、けっして誤らぬように用心することをえしめるところの自由――があることを経験するのである[5]」

存在するものを括弧にいれることができるこの能力こそが否定性としての自由であり、デカルト以前には自由意志と否定性とのこのような関係を明らかに示したものはなかった、と言ってサルトルはデカルトを称賛するのだが、それと同時にその不徹底を責める。デカルトは真理が存在から成り立ち、虚偽はただ非存在から成り立つとする。それ故、拒否の力を専ら誤謬の拒否に限ることになる。その点がサルトルには不満なのである。

「デカルトは、自由と否定性ないしは存在の否定との同一視（それは非決定の自由 liberté d'indifférence であろう）と、単なる否定の否定としての自由裁量の概念との間を絶えず揺れ動いている。要するに、彼は生産的なものとしての否定性を考えなかったのだ[6]」

自由と否定性あるいは無を同一視し、そこに創造性そのものの根源を見ようとするサルトルからすれば、これは当然の指摘と言えよう。事実サルトルは自由におけるこの否定性というアスペクトを、デカルト論に先だって執筆された『存在と無』において徹底的に押し進めた。そこで記述された人間的現実 réalité humaine の自由とは、何よりも存在論的自由を意味するが、それは言い換えれば、対自存在の構造自体が本来的に虚無化であり脱自であり、自己自身の不断の超越であるということであった。

「人間の自由は人間の本質に先だっており、自由こそが本質を可能にしている。人間存在の本質は自由のうちに吊されているのだ。従って我々が自由と呼ぶものは人間的現実の存在と区別できないものである。人間が先ず存在し、しかる後に自由なのではない。人間の存在とその〈自由であるこ

と〉の間には違いがないのである[7]」

このような結論の前提となっているのは、「無・制限」もしくは「非・在」状態として捉えられた自由の概念である。古来非常に多義的である自由の概念は、少なくともヨーロッパ言語においては、政治的であれ一般的であれ、強い称賛的なコノテーションを持った言葉である。同一な状態に対して、それが望ましい場合に人は「自由である」と言い、遺憾であり不満な場合には「欠如している」と言う。サルトルはこのような束縛の欠如という意味での自由概念を踏襲するのみならず、更にそれを押し進め、人間は欠如存在であるが故に自由なのだ、とそれを逆転させて宣言する。つまり充足した存在、即自存在には自由など初めからありはしない。欠如であり虚無である対自存在のみが自由なのだと。そしてサルトルがこのような存在論的自由を宣言したとき、援用されたのが他ならぬデカルトであった。

「人間的現実にとって、ひとつの存在者を局外に置くことは、この存在者との関係において自らを局外におくことである。この場合、人間的現実は存在者から逃れ、手の届かないところにある。存在者は人間的現実に働きかけないであろう。人間的現実は虚無の彼方へと退いたのである。人間的現実を孤立させるこのような虚無を分泌する人間的現実の可能性、それこそがデカルトが、ストア派に続いて、自由と呼んだものであった[8]」

否定性としての自由は、だが、単なる出発点に過ぎない。存在論的自由は、否定性に依拠してはいるが、単なる否定ではなく、それ以上に意味付与、つまり真理の創造であり、投企である。神もなく、予め与えれたいかなる真理もないと考えるサルトルが、価値や意味は人間的現実の投企によって生まれると主張することは周知のとおりである。その限りにおいて自由という否定性は、同時に生産性であり、肯定性でなければならない。のみならず、倫理的なレベルにおいては、各人の自由は他者の自由と相互に依存するがゆえに、自由は目指されるべき唯一絶対の価値と見做される。

そこからサルトル特有の逆説的な結論が導き出されることになる。

「人間は自由の刑に処せられているのだ[9]」

この有名な修辞的（レトリカル）な一文によって、サルトルはそれまで自由という語が担ってきた称賛的なコノテーションを微妙にずらすことになる。自由は絶対的価値としては相変わらず好ましいものではあるが、存在論的事実としては、遺憾なものになってしまうのである。以上のようなそれ自体かなり特異な自由概念を樹立したサルトルが、デカルトの自由を次のように断定する。

「奇妙な自由だ。結局デカルトの自由は二つの場合に分解される。第一の場合には、彼の自由は否定的であり、それが自律的である。しかしその自由は、誤謬すなわち混乱した思想に対する我々の同意を拒否することに帰する。第二の場合には、彼の自由は意味を変じ、それは積極的な同意であるが、しかしそのときには意志はその自律性を失い、悟性のもっている大きな光が意志をつらぬき決定する[10]。」

ここでサルトルが問題にしているのは「第四省祭」の部分と見てよいだろう。サルトルのデカルト批判が当を得ているかどうかはさしあたり大きな問題ではない[11]。我々の関心を惹くのは、このような読解によってサルトルが何を意図しているのかという点である[12]。このデカルト論が序文となっているサルトル編『デカルト作品集』は次のような構成になっている。

一、　『哲学の原理』第一部　36～41

二、　「第一省祭」（冒頭から第3段落最後まで）

　　「第二省祭」（第3段落から第8段落最後まで）

　　「第四省祭」（第13段落から第36段落冒頭まで）

三、

　　「1644年5月2日メラン宛書簡」（部分）

　　「1646年1月エリザベット宛書簡」（部分）

　　『情念論』　40～50

『方法序説』第3部（冒頭から第5段落最後まで）

「1645年5月18日エリザベット宛書簡」(部文)

『情念論』 149～156

一見して明らかなように、年代順からは程遠く、その切り取りがかなり恣意的なこの配列は、ある方向性を想像させる。冒頭に置かれている『哲学の原理』においては、よく知られているように、非決定の自由が自由の核心とされている。それに対して、このような自由が否定的に扱われている『省察』が二番目に置かれ、最後に〈高邁 générosité〉のくだりを含む『情念論』その他のテクストが配されている。つまり、「懐疑は、早合点の意志を悟性の光に従わせることであって、意志は悟性の決定に自発的に従うことにおいて自由なのである」[13] ということを強調した『省察』を後にまわして、「それに先立って過去の早合点の判断を破壊して非決定に戻す、という任意性の自由をも、懐疑は前提している[14]」と釈く『哲学の原理』を前に置き、意志作用の自由な使用と他者の自由の承認を示唆する『情念論』を最後に据えるという構成をサルトルはとったのである。この順序でテクストを読むとき、デカルトがまず否定性としての自由を見出し、そこからいったんは後退するものの、結局は他者の自由をも含めた広い自由の顕彰を行なっている、というイメージを読者は持つ。これはサルトルのデカルト論の進め方に合うばかりか、彼がデカルトのうちに求めようとしていたものとも見事に照合する。既に見たように、サルトルは自由を、選択の自律として、否定と創造性の両面から捉えると同時に、自由自体を至上の価値として提示しようとするからである。だとすれば、サルトルのデカルト解釈における賭金は明瞭であろう。それは生産的な否定性としての自由を人間的現実の根源に据えつつ、自由の哲学の先駆者をそこに見ようとすることに他ならない。

二　コギト

だが、この自由の問題とコギトはどのような関係になっているのだろうか。まず、サルトルとデカルドの自由に決定的な相違点があることに注目しておく必要がある。それは、デカルトにおいては自由裁量あるいは意志の自由が問題となっているのに対して、サルトルが存在論的自由と言うとき、問題になっているのは意志の自由ではなく、意識の自由であるという点である。サルトルによれば意志は意識及び自我を俟ってはじめて現われるものであり、意志の自由の前提はあくまでも対自としての意識の自由である。ところで、この意識の在り方をサルトルは周知のように、フッサールの志向性の概念「意識は常に何物かについての意識である」に依拠しつつ記述している。だがサルトルはそれを〈意識は自己以外の何物かについての措定的な意識であり、同時に自己についての非措定的な意識である〉と解釈する。そして、この他性 altérité こそが意識の根源的なありかただとされるのである。それは『存在と無』では対自存在として、「それがあるところのものではなく、あらぬところのものである」という〈自己との隔たり〉として定式化された。それに対して即自存在が「それがあるところのものであり、それがあらぬところのものではない」という同一律であるとされたことは周知のとおりである。人間的現実の実存構造がなによりも対自存在としての意識の自由として記述されるのは、〈顕れ〉そのものが、このような脱自としての自由なくしてはありえないからである。そして、このように規定された意識が、サルトル独特の迂路によってコギトに結びつけられる。

「コギト・エルゴ・スムという命題は――もし正確に解されるならば――意識と現実存在が一つのものであることの直観から来ている[15]」とサルトルは述べ、デカルトを批判しつつ、コギトと意識の様態を結びつける。つ

まりコギトとは意識を表わしており、その意識は自由そのものであるとサルトルは主張する。こうして、自由とコギトの接点は一応見出されることになる。

「出発点において『私は思う、だから私はある』という真理以外にはありえない。これこそ自分自身を捉える意識の絶対的真理である。人間が自己自身を捉えるこの瞬間をよそにして人間を論じるあらゆる学説は、真理を排除する学説である。というのも、このデカルト的コギトを離れては、あらゆる対象はただ蓋然的であるにすぎないし、真理に依拠しない蓋然性の教説は無の中に崩壊してしまうのだから[16]」とサルトルが繰り返して述べるのは、このような理路においてなのであろう。だが、既に指摘したように、ここでいう〈コギト〉は、実はフッサールが示した志向性に裏打ちされた意識のことであって、デカルトのコギトではない。このコギトは第一義的には非反省的、あるいは反省以前的意識であって、それはエゴへと送り返される可能性を孕みつつも、かならずしも明示的にエゴを伴った意識ではない。『自我の超越』や『存在と無』において強調されたことは、フッサールの〈志向性〉の概念を押し進めてゆけば、反省的な意識作用に先立つ非反省的あるいは反省以前的なコギトがなければならないことになる、ということであった。言い換えれば、意識は、つねに自己以外の何物かについての措定的な意識であり、その限りにおいて、自らに関する非措定的な意識なのである。反省という行為が可能なのは意識のこの非措定的な側面に因るのではあるが、その事実は必ずしも反省自体が意識の根源的な在り方であることを意味しない。いや、それどころかむしろ、意識とは人間的現実の実存の在り方自体であり、対象を措定するあらゆる行為、認識、想像、知覚すべてが意識なのである。デカルトのコギトを〈現われ〉の装置として捉えるならば、このようなサルトルの意識の記述とデカルトのコギトは近いものになる[17]。こうして一方で現象学的コギトの正当の後継者を自認しながら、あるいはそれ故に、サルトルがここでデカルトとフッ

サールに対して強調するのは、意識の根源的な非人称性、あるいは前人称性である。デカルトにおけるコギトは、それがエルゴ・スムへと続けられる限り、明らかに人称的である。だが、このような人称性が現われるのは反省のレベルにおいてである、とサルトルは言う。反省以前的意識が反省されるとき、反省する意識が反省される意識を通して、「我」に出会うのは確かだとしても、意識の根源的な在り方はあくまで非人称であり、意識の統一を保証するものは決してフッサールが述べるような超越論的自我ではない、とサルトルは主張する。

サルトルがここで目指しているのは、コギトとスムの関係、あるいはコギトとエゴの関係の問い直しである。デカルトにおいては Je pense donc je suis は明晰かつ判明な、哲学の出発点である。揺がざる基盤である。一方サルトルににおいても、意識としてのコギトは重要な出発点ではあるが、je pense は je suis へとは続かない。それよりは、「私は思う。だから世界は存在する」といった形になるのである。というのも、意識が常に何物か、自己以外の何物かについての意識である限りにおいてしか存在しないのだとすれば、志向対象なしの意識などありえないからである。フッサールの志向性の概念を援用しつつサルトルが主張するのは、コギトに関して、何よりも思惟作用（コギタチオ）とそれによって思惟される思惟対象（コギタートゥム）の相関から始めなければならないということである。思惟作用（コギタチオ）にはその sujet であるエゴだけでなく、その objet である思惟対象（コギタートゥム）が含まれているからである。ただ、周到な理論構築を目指す現象学の提唱者が志向的相関者に留めておいたこの objet を、サルトルは意識に対する超越的存在者と見做すことを躊躇わない。かくして、サルトルにおいてはコギトの明証性は世界の実在の明証性をそのまま意味することになる。空虚な意識など存在せず、自己意識が二次的なものでしかないのだとすれば、コギトが明らかであることは、とりもなおさずその相関者としての世界の実在が明らかであることを示しているとサルトルは述べる。

その一方で、コギトの主体としての〈我〉の明証性は必ずしも抽出されない。あるのは志向対象と志向作用であって、〈我〉ではないからだ。意識自体はこのような対象を招来させる無あるいは虚無化である。いや、それだけでなく、コギトは必ずしもエゴへと送り返されることのない超越論的な領野であり、そこではエゴも一個の他者でしかない、というのが、少なくとも初期のサルトルの主張なのである。換言すれば、サルトルはフッサールと共にコギトをあくまでも他動詞的に、つまり、必ず目的語を取るものとして捉え、その対象＝目的語＝客体のほうに力点を置く。これに対して、デカルトのコギトにおいては、je pense は自動詞的であり、このような対象＝客体＝目的語は必ずしもコギトのなかに含まれていない。明証的なのは、あくまでもコギトにおける sujet であり、それがエゴなのである。サルトルはコギトの objet を強調するだけではない。コギトにおける sujet を必ずしもエゴである必然性はないと主張する点でフッサールにも背を向ける。かくして、コギトはほとんど非人称動詞と見做されることになる。つまり、絶対的に明証的なのは超越論的領野としての意識であって、自我ではない。

「反省以前的なコギトの領域に立ち戻らなければならない。けれども、コギトは、引き渡すことを求められるものをしか、引き渡さない。デカルトは、『私は疑う、私は考える』というコギトの機能的な面について、コギトに問いかけたが、この機能的な面から、なんらの導きの糸もなしに、存在的弁証法へ移行しようとしたために、実体論的誤謬に陥った[18]」とサルトルはデカルトを批判する。だが、サルトルはなぜ主体にはこだわりながらも、そこから自我を排除しようとするのだろうか。

三　自伝的なもの

この問いに答えるきっかけを与えてくれるのが、デカルトとサルトルが

共有するもうひとつのトポス、〈自伝的なもの〉であるように思われる。ジャン・ラフォンが言うように[19]、言表の唯一の主体であり、作品の統一と責任を一人で担うのが近代的な意味での作家だとすれば、その嚆矢がデカルトであり、その掉尾を飾るのがサルトルであろう。サルトル自身は、多くの文学論においても、また哲学的著作においても、エクリチュールとコミュニケーションの成立に関わる根源的な他者、他性 altérité そして非人称性に理解を示しながらも、非人称の文学を追及するよりは、一人称の神話化というきわめてデカルト的な身振りを選択した。〈自伝的なもの〉という問題系は、小説『嘔吐』、自伝『言葉』だけでなく、ボードレールからフロベール論にいたる文学論の端々にも見られる。「私とは他者である」というランボーの言葉をしばしば引用するサルトルが、一方で一人称の呪縛から逃れられなかったのは何故か。セルジュ・ドゥブロフスキーはその卓越した論文「サルトル・自画像の修正」の中で次のように述べている。「彼［サルトル］においては、自伝的なディスクールと理論的構築は相互に不可分な関係にある。というのも、両者はともにある同一の開示の結果だからである[20]」

実際、サルトルが第二次大戦動員中に綴っていたノート『奇妙な戦争の手記』には、後に『存在と無』のなかで発展してゆく様々なモチーフが、個人的な体験として記されている。間テキスト的分析によって、サルトルにおいて個人的な体験がどのように哲学的な理論へと昇華してゆくかを辿ることができる、とドゥブロフスキーは主張する。つまり、サルトルにとって自己言及は、全体的（つまり、主体的かつ客観的）真理の発現の場と根源的領野における理論となる真理への回帰を占めるひとつのありかたであり、そこでは自己が反省するものと反省されるものの最終的な一致において確証されるのである。言い換えれば、自伝的な主体 sujet autobiographique と哲学的主体 sujet philosophique とを不可分な形で記述することによって、同時に主観（主体）的であり、客観（対象）的である

ような思考を記述することこそ、サルトルが終始追い求めていたものであり、また彼がデカルトのうちに見い出そうとしたものであったように思われる。

反省する意識と反省する意識の、反射し反射されるものとしてのエクリチュール。その恰好の先例が『方法序説』である。

「私の企ては、各人がその理性をよく導くためにとるべき方法をここで教えようとすることではなく、ただいかなるしかたで私が自分の理性を導こうとつとめてきたか示すだけのことなのである[21]」とデカルトは『方法序説』の冒頭部で述べる。それは、普遍的な真理、命題を客観性の名のもとに差し出すではなくて、一つの(主体的な)体験を語るということである。だが、問題となっているのがデカルト個人の物語ではないことはいうまでもない。『方法序説』の意義はそれが独自なものでありながら、普遍化可能なディスクールだという点である。個人的な体験という装いのもとに提示されるこの物語は、実は追体験可能な祖型なのである。さらに、デカルトのコギトがたとえ主観的なものであるとしても、『方法序説』の執筆という行為によって、コギトは純粋な主観性から間主観性の地平へと横滑りする。「私は思う」という哲学的真理は他者に向かって語られ、語りかけられることによってその独我論的陥穽を脱出するのである。デカルトが自己について書くのは、他者と真理を共有するがために他ならない。

サルトルが文学の地平として構想していた問題系は、まさにこのような普遍化可能性 universalisabilité の構造の解明であった。実存主義が逢着した根本的なアポリアは、個々の実存が独自 singulier で普遍概念に通約不能だとすれば、そのような独自の体験がいかにして伝達可能なのか、ということであった。後期のサルトルはそれに答えるべく、独自である主体が同時にまた普遍でもあり得ることのパラドクスを文学論や『弁証法的理性批判』において論じた。コギトという経験が独自なものであるならば、それはどのように伝達できるのか。一体、「私は思う」の私とは誰なのか。「私」

は決してある特定の個人ではありえない。コギトの主体は独自であると同時に普遍でなくてはならない。

「自由はすべての人において等しく無限なのであるから、あるひとりの人間が他の人々よりも、より人間であるということはありえない。この意味で、デカルトほど、科学の精神とデモクラシーの精神との間のつながりを、うまく教えたものは誰もいない[22]」と、理論的な文脈を飛躍してデカルトへの親近性をサルトルが語るのは、自由の経験という共通の基盤があるからであろう。だとすれば、サルトルにおけるデカルト的遺産とは、一人称単数で語りながら、それが他者へと開かれてある、自由というコギトの両義性ではなかったか。それこそが、予め与えられた〈普遍性〉ではない〈普遍可能なもの〉としてのコギトのうちにサルトルが見出した意味だったように思われる。

注

1) « Mondes Nouveaux », n° 2, 21 déc 1944.

2) 本稿は、日仏哲学会「春のシンポジウム」での口頭発表に若干手を入れたものである。本文中のサルトルの引用は論旨との関係上、拙訳を用いた（邦訳は人文書院版全集の頁数を指す)。デカルトの引用は、野田又男編『デカルト』(中央公論社、世界の名著 22）に拠る。サルトルとデカルトを論じたものでは、Michel Kail, « Sartre, lecteur de Descartes », in *Les Temps Modernes*, N° 531-533 が興味深い。

3) そのような例を一カ所だけ挙げておこう。「それ［フッサールの言う意識］は全くの軽さ、全くの透徹性である。フッサールのコギトとデカルトのコギトの相違はそこにある」*La Transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris, 1978, p. 25.

4) *Descartes 1596-1650*, Introduction et choix par J.-P. Sartre, 1946, Genève-Paris, Traits, éd. des Trois collines, collection « Les Classiques de la Liberté » dirigé par Bernard

Groethuysen . 序文の一部はその前年の 11 月 15 日に「Labyrinthe」誌の第 14 号に発表されている。以下の引用は *Situations I*, Gallimard, Paris, 1964, rééd. coll. «Idées», 1963 に拠り、以下 *Sit I.* と略記する。

5) 『哲学の原理』邦訳 332-333 頁。

6) Sit I, p. 399-400, 邦訳 283 頁。

7) *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, éd. 1973, p.61, (以下 EN と略記)。

8) *Ibid*, p.61.

9) *Ibid*, p.565.

10) *Sit I*, p. 400, 邦訳 283 頁。

11) サルトルのデカルト解釈に関してはグリマルディがデカルト研究者の立場から批判している。Cf. Nicolas Grimaldi, « Sartre et la liberté cartésienne », dans *Volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris, 1988.

12) 無差別の自由に関するデカルトの主張が『省察』と『哲学の原理』の間で微妙に変化している指摘自体はデカルト研究における常識に属する。この点に関しては前掲のグリマルディの他に、Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, 1913/1982 などを参照されたい。

13) 野田又男「デカルトの生涯と思想」(前掲書『デカルト』所収)、五〇頁。

14) 同前。

15) *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940, p. 207.

16) *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 64.『存在と無』でも「人間存在の研究はコギトから出発しなければならない」と述べられている。EN, p. 127, 邦訳 I,231 頁参照。

17) 表象装置としてデカルトのコギトを捉えた論考としては、小林康夫「デカルト的透視法」(『現代思想』特集=デカルトの世紀(青土社)1990年5月号)が興味深い。

18) EN, p.116.

19) Jean Lafond, « Le centon et son son usage dans la littérature morale et politique » in

L'Automne de la Renaissance, Vrin, 1981, p.119. この点に関しては埼玉大学の星野徹氏に色々ご教示頂いた。同氏の「もう一つの危機」、『危機を読む』（白水社 1994年）所収を併せて参照されたい。

20) Serge Doubrovsky, *Autobiographiques de Corneille à Sartre*, PUF, 1988, p. 124.

21) 『方法序説』邦訳 165 頁。

22) *Sit I*, p. 388, 邦訳 274 頁。

Philosophie autobiographique

——Descartes lu par Sartre——

Naoyuki Sawada

Sartre a toujours reconnu l'influence de Descartes sur sa pensée : 《 Il faut partir du cogito》. Mais de quel cogito s'agit-il? Nous nous proposons ici de suivre la lecture de Descartes par Sartre. Trois thèmes s'imposent et s'entremêlent : liberté, cogito et 《autobiographique》. Il nous semble que la tradition cartésienne représente pour Sartre l'aspect universel singulier du cogito qu'est l'expérience de liberté.

ドゥルーズの方法論

河津　邦喜

ドゥルーズのテクストは、なぜあんなに分かりにくいのだろう。既知の通念から出発して一歩一歩着実に議論を積み重ね、或る結論へ導くタイプではない。結論が先に来て、実質的な論拠はかなり後で、それと分からない形でおかれていたり、問題の解決のために、全く別の研究領域での問題解決法が突然外挿されてしまう。既成の理論が詳しく批判されるに比して、彼自身の主張は、同じ命題・用語が繰り返し語られる割には、今一つ抽象的であり、読者が使いこなせるところまでは理解が進まない。研究者も、ドゥルーズ固有のフレーズをただ繰り返すに留まることが多い。特に、日本の解説者には、ドゥルーズを分かりやすく語ることを恥とし、彼と同じ高みへ高まろうとして、彼の難解な文章を模倣する傾向が強い。

我々がドゥルーズの理論を使いこなすところまで理解するためには、それをいかなる仕方で理解すればよいのか。これが拙論のテーマである。

I　ドゥルーズを読む解くためにどうしても必要な手続きの一つは、彼の論の展開がいかに連続的で内発的な発展として粉飾されていても、常に相互に独立した諸理論がかなり無理やり組み合わされていることを、分析することだろう。その良い例は、『差異と反復』第二章である。この章は、人間精神の発生論的かつ超越論的な心理学であり、心理や認識の時間性の三つの総合が論じられる。他の章に比べて具体性に富み、挙げられる事例も多いにもかかわらず、この章は少しも理解しやすくない。この章も無数のトピックのごった煮であるが、難解である理由はそれだけではなく、少

なくとも以下三つの理論が複雑に組み合わされているためではないか。

（1） 三つのうち第一の理論は、『差異と反復』全体を総括するものである (D.R. p.357) 。それは、あらゆる事象の成り立ちを、一方では形相的側面から、他方では質料的側面から、いずれも再現表象以前のレベルで捕らえ、前者を差異的諸関係とそれに対応する特異性からなる理念 (Idée) として、後者を強度的な諸セリーからなる個体化 (individuation) の場として考える。すでに個体化の場をなす諸強度は、理念をなす差異関係と特異点を表現しているのだが、強度が相互作用する中で質と延長をもつ或る事象（個体）を動的に産出するとき、それまで潜在的なままであった理念は現実化され、当の事象の質と延長を理念の側から静的に産出する。犬の理念をなす差異的関係は、経験的に現れる犬＝個体の種的性質として表象され、特異点の配分は、その犬の骨格の分節構造などとして表象されるのだが、これらの表象世界は、表層の効果に過ぎない。しかし、この表象世界は、同一性と外的差異、類似と等価などの、表象固有の経験的論理で動いており、この表象平面上に生きている我々は、その論理に絡みとられて、事象を真に説明する根拠である理念も強度も見出せないでいるのだ。

この第一の理論が人間の心理という特定の領域に適用された事例が、『差異と反復』第二章での「時間の総合」理論である。第一の受動総合は身体・習慣・欲望・エスなどを構成するが、これは個体化の場に相当する。第二の受動総合は純粋で潜在的な即自的過去を構成するが、これは理念にあたる。これら二つの超越論的条件から産出される効果である経験的な次元、すなわち、能動総合が構成する反省的表象は、個体の表層（質と延長）にあたる。ここで強調したいのは、これはかなり機械的な適用ではないかという点だ。言い換えれば、ドゥルーズが時間の総合のタイプを区別し、即自的過去の存在を時間の根拠 (fondement) として想定するという、独創的な発想をしたのは、何か深遠な時間論ないし心理学的洞察が背後に隠れ

ているわけではなく、単に、第一の理論を既存の経験領域にあてはめた結果に過ぎないのではないか。

（2） 第二の理論は、水平的・物的反復と垂直的・精神的反復とを区別する (D.R.p.31)。或る事象の形態Ａから別の形態Ｂへの変化の過程は、一つには、ＡからＢへの形態変化が水平的反復として考察され、概念ないし表象の同一性（一般性）から理解される。他方では、同じ過程は、閉鎖系が開放系へ、そして再び閉鎖系へ移る過程として考察され、途中の開放系において外部との交流の中で事象の組織Ａが解体し、組織Ｂが再組織化され、表層的形態の彼方の深層においてポテンシャル・エネルギーが再配分されること、不均衡が生産的に作用することとして、つまり垂直的反復として、特異性において理解される。そして、垂直的反復は水平的反復を生み出しながら、自らが生み出すものによって隠蔽されるが、形態ＡとＢの狭間で、底の無いもの (sans-fond) の上昇がかいま見られ、根拠の彼方に脱根拠 (effondement) が指し示される。

さて、先の「時間の総合」論では、第一総合が水平的、第二総合が垂直的反復として捕らえ直されるだけではない。例えば、そこでは、即自的過去が古い現在から新しい現在への移行を可能にするという。しかし、第一の理論だけでは、この移行を説明するためには十分ではない。潜在的なものは、継起する現実的なものの間の連続性を保証するにすぎない。第二の理論こそが、この移行の断絶性を説明するものとして想定されているに違いない。したがって、あの晦渋な「未来にかかわる時間の第三総合」が脱根拠・永劫回帰として、『差異と反復』第二章に導入された理由は、同書の至る所で第二の理論が、第一の理論を新たな視点から再編成させるべく結びつけられているからであろう。しかし、ドゥルーズ自身は、理論形成にかかわるそのような裏の事情を明らかにするどころか、時間の第一・第二総合論から当然のごとく第三総合論が出てくるかのごとき記述の仕方をしている。そのため、読者はますます理解困難に陥るのだ。

（3） 第三の理論は、諸項をセリー化する第一総合、諸セリーをパラドックス的審級の媒介によって相互作用させ内的に反響させる第二総合、諸セリーをはみ出す強いられた運動を生産する第三総合、という図式である。これは、小論文『構造主義はなぜそう呼ばれるのか』(以下『なぜ』と略記）において、構造の機能として定式化されたものだが、ドゥルーズは、時間の総合論をはじめ、さまざまな主張をこの図式で説明し直そうとする。しかし、先の第二の理論に固有の特権的モデル（それはおそらく、胚の形態形成論や、物体の組織化に関する物理学的理論であろう）があるように、第三の理論はラカンやレヴィ＝ストロースの構造変動論をモデルとしており、それが機械的に時間の総合論に応用されているのだ。したがって、「時間の総合」論においては、即自的過去ないし潜在的なものが突然パラドックス的審級とみなされ、読者は仰天させられるが、これも、第三の理論の導入の結果にすぎない。

II 次に、彼の命題・概念をどう理解すべきかに移ろう。例えば、『差異と反復』における「理念」について考えてみよう。我々がこの概念を使いこなすためには、どう理解したらよいのだろうか。

『差異と反復』や『意味の論理学』においてドゥルーズは、現象の真の（形相的）根拠へさかのぼるためにはどうすべきかを問題にしている(L.S.p.119)。彼によれば、カントやフッサールは、経験的な現象の根拠である超越論的なものを導出する際に、経験的なものをそのまま転写する。つまり、現象の単なる一般的形式をその可能性の条件とみなして、経験的多様の説明根拠として類似性や一般概念を抽出するに留まる。逆に、彼がめざすのは、経験的なものに類似せず、主体性の形式以前でかつ前個体的でもあるような、実在的な超越論的領域へ到達することである。例えば、直線と曲線とを、それぞれが独立に自己同一性をもち互いに外的にのみ差異するとしか捕らえることのできない次元（概念的同一性と時空間との二

元論に留まろうとする傾向）に打ち勝つべきである。そして、二つの間の差異が内面化された内的差異である理念が、現実化＝差異化することで、直線と曲線が生み出され、時空間が描き出される、と考える境地に到達すべきなのだ。だが悲しいかな、外的差異を「内面化する intérioriser」(D.R.p.226) などと言われても、読者にはサッパリ分からない。

それらの概念が生み出された舞台裏をテクストから再構成すべきだろう。前述の二著をそれに先行する小論『なぜ』と比較するなら、理念とは、構造主義者のいう構造を受け継いだものだと分かる。この概念の内実は、構造主義的方法論なのだ。その方法をドゥルーズは、『なぜ』の中で、「実在的なもの・想像的なもの・象徴的なもの」の三領域を区別しつつ、語っている。[詳しくは拙論[1] を参照のこと。]

現象学が意味の内在野という自らの研究対象を生み出す超越論的還元や形相的還元という方法をもつように、この意味の領域から出発して、構造主義は、いわば構造主義的還元によって構造という自らの研究対象を生み出す。(実証主義が実在的なものを、現象学が想像的なものを、構造主義が象徴的なものを研究対象とするのであり、還元操作はそれぞれに先行する領域からの離脱の運動によって後続の領域を産出する。) ドゥルーズは、構造主義的還元によって、意識や意味という想像的なレベルに留まる分析の仕方を批判するが、その仕方が我々の自然な傾向である理由を説明しもする。つまり、構造（理念）は、想像的意識のレベルを自ら産出し、それを説明する力能をもつが、厄介なことに、構造は自らが生み出すものによって隠蔽される。現象は、構造を現実化するとともに、構造が現れるのを妨げるというパラドックスがあるのだ。

それでは具体的にどうしたら、構造主義的還元をなしうるのだろうか。そのヒントを捜すと、『意味の論理学』の中に次の内容の箇所が見つかる(L.S.p.149) 。言語の真の根拠である意味そのものは、言語の意味作用・指

示作用・表出作用のどれにも還元できない。それら三つの作用が互いに前提しあう悪循環的回路の中に留まるなら、意味を間接的にしか推論できない。この回路から意味へと超越し、次に意味の現実化につき従うような、往還運動をする必要があるが、その運動は、「メビウスの環に裂け目を入れて円を伸ばすこと」になぞらえられる。(『意味の論理学』において、構造に該当する意味が現実化することは、現実の次元において、ノイズから音声を、音声から有意味な発話を、そして先の三つの作用を、互いに区別することで可能にする働きを指す。細胞膜のような働きだ。)

この箇所が教えてくれるのは、① 悪循環の発見を通路として構造(理念) へ飛躍できるのではないか、ということと、② 構造 (理念) の次元で様々に可能な区別の仕方の中から或る区別の仕方だけを選択して実現することで、現実の次元 (表象平面) に、統合された現象つまり同一性と外的差異が現われることである。それゆえ、構造 (理念) へ到達するには、次の三段階のステップを踏めばよいのではないか。

(1) 第一段階:経験的な意識のレベルで、互いに外的に区別される諸項が与えられていて、それらは外延的な関係をとり結ぶ。直線と曲線とが外的に区別されるだけでなく、例えば、対象と再現表象との表象関係や、起源と派生物との一方的な因果関係があげられる。

(2) 第二段階:意識下のレベルでは、それら諸項が内包的な関係にあるのを見出す。直線と曲線とは、取り尽くし法に似た無限の過程を通じて、一方から他方へ互いに移行し合う。言語の意味・指示・表出作用が互いに前提しあう悪循環回路をなす。対象と表象、起源とその派生物が互いに相互浸透し合う。

(3) 第三段階:構造をなす観念的要素の諸セリーをとにかく想定し、それらセリーの間にありうべき関係のうち、どれかを選択することで、第二段階が生じ、最終的に第三段階が生じるようにすること。dx と dy の間の関係の選択の仕方から、直線と曲線が内的に区別されていく。名を動植物

のそれと部族のそれに区別し（セリー化）、一方のセリーの項と他方のセリーの項との結合しか認めないように条件を課すことで、トーテミズムが可能になる。

この三つの段階を歩み抜く例として、フロイト論を取り上げてみよう(D.R.p.162)。第一段階で、過去が現在を決定するのか、現在が過去を製作するのか、という二者択一の中に留まるとき、精神分析は、幼児的精神が大人の中に無意識として実体的に隠れているとみなし、それを、現在を規定する過去とみなす。神経症の外傷説に立った初期フロイトは、現在の症状の原因を、過去に実体としてあったとみなされる外傷体験に求めたのである。次に、第二段階として、過去と現在が相互に規定し合う循環過程を見出すとき、無意識は、現在の彼方にあって決してそれ自身は現前しないという存在の資格を得ていく。外傷説が挫折したとき、フロイトは、患者の神経症の原因であったはずの過去の外傷体験が現在において創作されたものであることを知ったし、その後も、原体験は、性的に成熟する以前の出来事の記憶が性的に成熟した後の出来事の知覚と結びついて、性的意味を初めてもたせられ、外傷体験として「後から」構成されるという遡及作用を発見した。最後に、第三段階として、ドゥルーズは、フロイトが見出したのは、過ぎ去った現在のセリーと現実の現在のセリーとが、両セリーを横断し媒介する「パラドックス的審級」によってコミュニケートし、その運動をセリーや項の中に内的に反響させ、それによって幻想が産出されるプロセスだった、とする。

このような第三段階を考えるに際して、前章で述べたような、三つの理論が総動員されるだろうことは想像に難くない。しかし、それのみならず、ドゥルーズは、諸段階を経て現象の根拠へ溯行していく過程そのものをテーマにすることもある。例えば、『プルーストとシーニュ』においては、プルーストの主人公マルセルは、シーニュの解釈を習得していく諸段階において、社交界・愛・感覚・芸術のシーニュを順にたどる。そして、シー

ニュの意味の発見を期待し挫折し失望することを、主観主義と客観主義との間を往来しながらくり返すことで、次第に、シーニュとその意味が互いに外的であるレベルから、内的に一致するレベルへ溯る。最終的啓示に到達した後では、それまでの現象の真の意味ないし本質（「絶対的な差異」）が現実化して、シーニュを発する事物とそれを解釈する主体とをともに個体化していくプロセスが溯行的に見出される（M.S.chap.7)。

III　もちろん、ドゥルーズは構造主義に留まるわけではない。彼には、構造主義的還元とともに、いわばニーチェ主義的還元がある。それは、想像的意識のレベルを構造主義とは別方向へ乗り越えて、諸力の闘争の場へ到達するものだ。この場は、『なぜ』における「実在的なもの」にあたるが、実証主義が扱う「実在的なもの」と区別して、前者を②、後者を①としよう。実在的なもの②は、『差異と反復』における個体化の場にあたる。(ニーチェ的還元は、ドゥルーズを構造主義批判へ導き、構造主義的還元とその成果を取り上げ直し、再編成する。この二つの還元が全面的に統一されるのは、『アンチ・オイディプス』以降であるように思われる。)

この場合についても、我々はいかにして、この力の場を発見すればよいのか。この問題について、ドゥルーズのテクストは何も教えないように見える。テクストの中で、強度・諸力の場は、現象の説明として突然持ち出されるのだ。しかし、昨年の拙論で述べたように[2]、ニーチェ的還元の方法論がないわけではない、と思われる。概略すれば、構造主義的還元に媒介されてこそ、ニーチェ的還元もなしうるのであり、意識のレベルで事象のモル的表面を成り立たせる関係の網目を、分子的なレベルにまで構造分析するからこそ、分子的深層という実在に②まで到達できる。そのよい例は、レヴィ=ストロースによる親族構造の分子（父一子などの対立軸）の分析である。具体的には、(1) 先ず、差異関係の外延的使用（「外延的体系」）とは区別されるような内包的使用（「内包的状態」）を深部に措定する

ことで、実在①とは区別される実在②を見出せる。(2) 次に、実在①には、誤謬推理が与えられており、その構造をニーチェ的に分析し転倒させることで、実在②を内包的状態として見出せる。

一方向的・排他的・固定的な関係が外延的であるのに対し、両方向的・非排他的な関係が設定されては流動的に設定し直される場である内包的状態とは、「猫がコウモリを食べると同時にコウモリが猫を食べる」レベル「私が自分の父でも息子でもある」レベルである。それは、単に純粋に思考されるだけでなく、身体的に生きられる次元でもある。だが、それだけでなく、構造主義的還元を媒介にしてニーチェ的還元を遂行するという操作そのものが、社会的に生きられるのではないか。例えば、『プルーストとシーニュ』では、凡庸な女優がその役に苦悩が含まれているというシーニュを示すために泣く。逆に、歌うラ・ベルマは、うまい演奏者が音楽の現れに必要な儀式をするように、自分の役が身体にも観念にも還元できない美的本質として抽出されるように、自分の所作を精妙にする (M.S.pp.49-52)。『アンチ・オイディプス』では、コロンブスが「踊る娼婦を真似る偽の総督」の真似をする。また、リシュモンが、自分こそルイ１７世だと語っていた人物たちを自ら体験した状態の一つとして引き受けるなど、自らのアイデンティティという仮面ないし差異関係をあえて演技することで、それを多くの他の仮面とともに、外延的体系から内包的状態へ移行させると、身体そのものも内包的状態へ移行し、強度の生を生きる(A. Œ.pp.104-105)。

IV　最後に、別の側面から、もっと具体的にドゥルーズの方法論を抽出しよう。我々の普通の思考は、現象の多様性の統一の根拠として、なんらかの同一性（本質・法則・一般概念・意味）を措定する。逆に、ドゥルーズは、『ベルクソンの哲学』にあるように (L.B.chap.1)、(1)　現象相互を比較し、偽りの差異を解体し、それまで混同されていたものの間に真の本性上の差異を見出す。(2)　次に、それを様々に転移させる。(3)　最後に、内

的に反響させる。こうして、医者の診断書のような、差異の複雑な表を作りあげる。

例えば、『マゾッホとサド』において、サディズムとマゾヒズムは、経験的な現れのレベルでは、相互に補足する関係にあり、一方の中にあるものが必ず他方にも見出される。そのため、この二つをフロイトは、サド=マゾという単一の臨床的単位の二契機とみなしたり、単なる「攻撃性の反転」によって両者が区別される、とみなした。このような研究状況を前にしてドゥルーズは、 先ず、二つの徴候群という多様体の間の真の差異は、先入観に満ちた医学書の臨床的判断によって見落とされ、サドとマゾッホという二人の偉大な芸術家の文学的批評によってこそ発見された、と考えることに賭ける。(これは賭けであって、最初から十分な理由がドゥルーズに与えられていたと考えるのは、誤りだろう。)

(2) 次に、彼らの作品に現れている、父－母－子の三者関係や、神話的な自然・社会・歴史観や、被害者ないし拷問者との制度ないし契約関係等々の諸側面において、彼らの間の真の差異を転移させる。つまり、或る側面において漠然とこんな差異が本物ではないかと思いついたら、別の側面の中にも同じ差異が見つかるかどうか試してみる。 (3) 最後に、各側面の中で差異を内的に反響させていく。例えば、彼らの自然観が互いに外的に差異するなら、同じ側面において、二種類の自然が各々によって区別されていることを知る (P.S.p.49)。サドは、二義的自然から本義的自然へ、絶えざる運動と制度創設によって移行するし、マゾッホは、粗野な自然から偉大なる自然へ、芸術や契約によって移行する。

(4) そしてここでドゥルーズは、自分が内的反響させた差異は、サド達の中で働いていた運動の産物だ、とみなす。つまり、先の「二種類の自然」の間の差異は、彼らが移行という運動を起こすことで、運動の出発点と到達点として生み出された、と考える。いわば、現象の或る平面から他の平面へと横断する運動は、それが各平面に残した痕跡＝多様体の間の差異の

発生的根拠なのだ。その運動とは傾向性であり、それが実現した結果としての痕跡（多様な特徴の集合）によっては、十分に定義されない。むしろそれは、或る特徴の集合から別の特徴の集合への変化群と、それら変化の間の関係によってのみ、定義される。

しかも、この傾向性は、単純であることは決してなく、常に多様な諸傾向の間の複雑な関係からなる。例えば、サディズムとマゾヒズムという二つの大きな病理的単位をその痕跡として生み出す、二つの大きな傾向の中には、同じ要素的傾向が多く含まれている。しかし、要素的傾向の間の関係ないし組合せ方の違いがあり、その違いは、大きな傾向がめざす方向の違いとして現れる。例えば、マゾヒズムの中にサディズムが見出されたとしても、「マゾヒズムに含まれるサディズムは、罪を贖うまいとする限りにおいて形成される」とドゥルーズが分析するように(P.S.p.35)、マゾヒズムという大きな欲望の戦略（大きな傾向性）の中で、サディズムという要素的傾向が、どんな方向へ向けて利用されているか、我々は考えねばならない。

これらの点をよく押さえておかないと、ドゥルーズに騙されることになるのではないか。例えば、『シネマ２』において、第二次大戦後の映画、特にアラン・レネなどの映画を取り上げて、そこでは「時間が運動への従属から解放されて、見えるようにされている」とされたり (C.2p.129)、『感覚の論理学』において、「見えない力を見えるようにする」(F.B.p.39) とする文章を、我々は安直に信用すべきではない。『去年マリエンバードで』のどんなイマージュもショットも、或る瞬間の人間の顔の特徴が怒りを表現するような仕方では、純粋な時間を表現することはありえない。フランシス・ベーコンのどの絵を見ても、そこにあるのは、色であり線でしかない。

『マリエンバード』を見て、「この映画では、連続的で一方向的な物語的時間が解体されている」と誰もが言う。ベーコンの絵を見て、「日常的な文

化の衣が全て脱ぎ捨てられ、剥き出しになった人間の身体が、恐怖に駆られ絶叫している」と誰もが言い、これらポスト・モダン芸術を、第二次大戦後の社会・文化の解体の表現として、誰もが位置づける。それに対して、この常套句を抜け出すべくドゥルーズが努めるのは、誰もが秩序の解体しか見ないところに、古い秩序によって抑圧されていた事象の真の根拠を解放して、我々に感じ思考させるように仕向ける創造的な力を見出すことだ。この目論見は素晴らしい。とはいえ、それが本当に実証されるかどうかは、我々の検証を要するはずだ。しかし、ドゥルーズ研究者には、目論見の素晴らしさが検証を不要とするかのようなところがある。

検証できるような仕方で、ドゥルーズを理解せねばならず、そのためには、(1) ～ (4) の彼の方法論を前提しなくてはならない。つまり、彼が或る作品に現前する特徴を語っているように見えても、本当は、他の作品、他の作家との違いについて、それ以上に、その違いを現象平面上に痕跡として生み出す傾向性について、語っている。例えば、ベーコンの絵のどこにも力は現前していないが、ドゥルーズは、単独では奇妙でしかないその絵を、(1) 具象画・抽象画・抽象表現主義との差異関係の中におく。(2) そしてその関係を、美術史家リーグルのいう古代エジプト・古典ギリシア・末期ローマの美術様式間の関係、ギリシアの古典的均衡からのビザンチンーバロックへの線とゴチックへの線への分裂、ゴッホとゴーギャンとの間での分裂とそれを統合するセザンヌ、などといった他の差異関係と比較し、それらへ転移させてみる。(3) (4) すると、あらゆる西洋絵画という現象平面を絵から絵へと横断する二つの傾向性として、手の触覚的カオスへ向かう傾向と、目の純粋光学的空間へ向かう傾向を抽出できる。そして、この二つの傾向を要素として含み、それらの組合せ方によって区別されるような、より大きな諸傾向（絵画戦略）を見出し、それらをベーコンの作品間や、一つの作品上の諸要素の間にも検出する。例えば、ビザンチンへの変化傾向とゴチックへの傾向を抽出した上で、それらをベーコンの

絵の中で、一色塗りからフィギュールへの収縮の運動（輪郭によってフィギュールが外から孤立し物語性から切り離される運動）と、フィギュールから一色塗りないし物的構造への収縮と膨脹の運動（フィギュールが輪郭によってデフォルメされ、輪郭に開いた穴から逃走し、外へ消失する運動）とへ、内的に反響させる（F.B.p.25)。こう考えれば、ドゥルーズが「見えるようになる力」と呼んでいるものは、傾向性のことだと分かる。要素的傾向同士は、おのれを実現させるために、葛藤や妥協という政治的闘争をくり返すから、そのことを「力」というタームで語る必要があったのであろう。

しかし、ドゥルーズが、絵画上で目と手が葛藤しているかのように語ったとしても、そんな比喩に騙されるべきではない。我々が一つの絵をどんなにじっくり見、絵から受け取った印象をどんなに反省し分析したとしても、彼の言うようなドラマは決して見出されはしない。ところが、彼は、原理的にはそれを発見できるかのように語る。しかも、発見できない理由として、『差異と反復』にあるような認識論、つまり、絵から送られてくる強度の波動が我々の身体の中を貫くにもかかわらず、象徴的構造にせよ、実在的なもの②にせよ、現象の真の根拠は、自らが生み出した表層的効果である意識表象によって隠蔽される、という理論を持ち出す。例えば、ベーコンの絵についてドゥルーズは、「恐怖を描いているのではなく、叫びを描いている」と主張し、「ベーコンは恐怖を描いている」と常識的に考える人々を批判する（F.B.p.41)。その際、彼は、「叫びがそれを引き起こす力と関連している面を見るべきなのに、叫んでいる人が見ているらしい風景に叫びを関連させたりするから、再現表象のレベルに留まるのだ」という趣旨のことをいう。しかし、これらの深遠そうな認識批判論が突然持ち出されるの（F.B.p.37）を読んだときに、読者がドゥルーズの炯眼に恐れ入ってしまうとしたら、ずいぶん馬鹿げたことだろう。なぜなら、その読者は、彼がその主張を語る順序に騙されているからだ。つまり、ベーコン論では、

具象画・抽象画・抽象表現主義との関係が12章に、リーグルやビザンチン・ゴチックは14章に、セザンヌは13章に出てくるが、むしろこれらの美術史的考察こそ、ドゥルーズがベーコンを研究する際の出発点にしたのではないか。そこから見出された諸傾向をベーコンの各作品の背後に読み取って初めて、叫びを風景から切り離して、力と結びつけうるのである。

このような (1) ～ (4) の方法論へ向かわせるものとして理解するなら、「実在的なもの②」とは何かということも、分かってくるのではないだろうか。

L.B.; Le Bergsonisme, 1966 P.S.; Présentation de Sacher Masoch, 1967

D.R.; Différence et répétition, 1969 L.S.; Logique du sens, 1969

M.S.; Marcel Proust et les signes, 1970 A.Œ.; L'ANTI- Œ DIPE, 1972

F.B.; Francis Bacon, Logique de la sensation, 1981 C.2; Cinéma2, 1985

注 (1) 『ジル・ドゥルーズの理論の内的論理』(『哲学』第４６号・日本哲学会編、1995) pp.233-234 (2) 同 p. 235-237

La méthode chez Gilles Deleuze

Kuniki kawazu

Pourquoi le discours de Gilles Deleuze est-il si difficile comprendre? En premier lieu,c'est parce que le-dit discours combine forcément plusieurs théories indépendantes. Par exemple, son étude des trois synthèses du temps dans Différence et répétition" est composée d'au moins trois théories. En outre, pour que nous comprenions ses théories afin de pouvoir les manier, il nous faut les considérer comme les prémisses de sa méthode systématique. Cette méthode opère selon deux réductions: l'une montre ce que sont les Idées, et l'autre ce que sont les champs d'individutaion. Chacune d'elles possédant ses propres méthodes et ses étapes. Elles ont pour point commun le fait de découvrir des conditions intensives derrière un système enextension.

ドゥルーズ=ガタリ・芭蕉・浅田彰

小谷　晴勇

1、ドゥルーズ=ガタリとは誰か？

ドゥルーズ=ガタリとは、言うまでもなく哲学者のジル・ドゥルーズと精神科医のフェリックス・ガタリのふたりのことをさす。これをハイフンでむすんでドゥルーズ=ガタリとかいているのだが、このような表記の仕方は、欧米ではないようだ。これにたいしてわが国では、『アンチ・エディプス』や『ミル・プラトー』の著者を、ドゥルーズ=ガタリとかいたり、呼んだりするのが慣例となっている。しかし、拙論でこのようなタイトルの表記を選んだのは、必ずしも慣例にしたがってではない。そのような表記が極めて適切であると考えたからである。『アンチ・エディプス』や『ミル・プラトー』の著者であるドゥルーズ=ガタリとは、ひとりの哲学者であるドゥルーズと、ひとりの精神科医であるガタリとの、たんなる算術的な和ではない。これらの作品において、哲学者としてのドゥルーズは自己同一性を失っている。同様のことがガタリについてもいえる。かれらがいみじくもかいているように、雀蜂と蘭とがおたがいに絡み合って、雀蜂は雀蜂でなくなり、蘭は蘭ではなくなって、生成変化をとげている、それとおなじことではないだろうか？ドゥルーズとガタリが互いに捕獲しあうことによって、ドゥルーズはドゥルーズでなくなり、ガタリはガタリではなくなって、互いに異質なものへと生成変化を遂げる。そこにうまれたのが、ドゥルーズ=ガタリである。だからそれはふたりの単純な和では決してない。そういうことを作品そのものが示している。ドゥルーズ=ガタリの作

品は、そのエクリチュールにおいて、あきらかにドゥルーズその人の作品とは異なる。緻密な論理の積み重ねからなる息詰まるような思考の展開がドゥルーズの作品を特徴づけているとすれば、ドゥルーズ=ガタリの作品では特異な諸概念がキー・コンセプトとして駆使されつつ力づよくスピード感をもった文章で、つまり強度と速度を兼ね備えた文章で、アナーキーな思想が展開されてゆく。また、ガタリの作品や思想の特徴が全面的に継承されているわけでもない。飛躍に富み、まとまりがつかないほどたくさんのアイディアが散乱しているのが、ガタリのエクリチュールである。ドゥルーズ=ガタリの作品はもっとずっと構成的である。もちろん閉じた体系ではなく、開かれた体系が提示されているわけだが。このようにドゥルーズ=ガタリの作品世界は、ドゥルーズ的でもなく、ガタリ的でもなく、さらにいえばドゥルーズとガタリ的ですらない。それはやはりドゥルーズ=ガタリ的と言わざるをえないのである。そこにある独自性は、一人の主体がもつ独自性ではなく、生成変化の末に生じた非人称的な特異性なのだ。かれらの言葉でいえば此性 heccéité である。

この意味でドゥルーズ=ガタリの作品は、普通の意味での共著ではない。共著には普通、境界線がはっきりとしかれているものである。A氏の担当する執筆箇所はここからそこまで、B氏の担当する部分はどこからどこまで…、と。しかしドゥルーズ=ガタリの作品には、こういった分担・境界線がない。どこをドゥルーズが書いたか、どこをガタリが書いたかは不分明である。というより、そういう詮索そのものが無意味なのだ。いいかえれば、全体がドゥルーズ=ガタリによってかかれている、ということである。

なにかあたりまえのことをくどくど反復しているようだが、すくなくともこのような共著は「あたりまえの」ものではない。ためしにかんがえてみるがいい。おのおの独立して体験をつんだ個人と個人とが、二人で同時に一冊の本を分担せずに書くということを。第一に、その制作過程が体験

的に想像しづらい。ふつう本や論文はこんなふうにしてかくわけではないから。第二に、歴史的な先例もなかなかおもいうかばない。まずは、マルクス=エンゲルスぐらいであろうか。ある意味では、共同研究がとりうる可能な形態の極致である、ともいえる。このようなドゥルーズ=ガタリの諸作品が、ドゥルーズの作品系列のなかで、いちばんラディカルであり、輝いている、というのがわたしのかんがえである。ドゥルーズ=ガタリの作品なくして、今日のドゥルーズの世界的名声はありえない。

2、リゾーム、または戴冠せるアナルシー

「我々は、多がなにかに従属することをやめ、実名詞の状態にまで高まったときに、なにをはらんでいるかを、まだ知らないのである。」[1] これは『リゾーム』のなかの一節だが、かれらの仕事の方向をよく示している言葉である。多を実名詞の状態にまで高めるということは、絶対的な多をつくりだすということである。ドゥルーズ=ガタリの仕事のラディカルさは、端的にいえば、絶対的な多を概念化したことにある。絶対的な多とは、決して一、一者に起因することも、収束することも、支えられることもないような多のことである。このような多を、かれらは多様性 multiplicité とよぶ。つまりかれらは多様性の哲学を創造したのである。

巨視的にみて西洋の哲学的伝統は、究極的存在としての一、一者の探究であり、それをめぐっておこなわれた思索の歴史であった。パルメニデスにはじまるこの伝統につらなる哲学は、プラトンのイデア論、アリストテレスの存在を存在せしめるものの探究としての第一哲学、超越的一神教としてのキリスト教の哲学化たる教父哲学、神学と哲学の統一をこころみたトマスを頂点としたスコラ哲学、コギトを出発点としたデカルトの哲学、超越論的主観を認識の根源とするカントの哲学、運動する「精神」を根源にすえたヘーゲルの哲学、等々枚挙にいとまがない。一、一者こそ、あら

ゆる存在と価値の源泉であり、またそのようなものとしての一、一者を探究することが、哲学の使命であり役割であった。これにたいし、ドゥルーズ=ガタリは、探究されるべきものは一、一者ではなく、いかなる一をも前提とすることなく、またいかなる一にも収束することがない多様性こそが哲学的探究の課題である、とかんがえる。哲学が概念化しなければならないのはこの絶対的な多としての多様性であり、さらに哲学はそれを肯定すべき価値として主張しなければならない。そして、多様性を概念化しつつ、同時にさまざまな領域の実践において多様性を創造し、実現しなければならない、というのがドゥルーズ=ガタリの主張である。

かれらが、このような多様性の概念を獲得したのは、無意識とよばれている領域を探究する過程を通じてであった。これはきわめて重要なことである。いうまでもなく、近代哲学の出発点は人間の意識にあった。彼らはその背後にある領域に大切なものをみいだした。『アンチ・エディプス』においてかれらは、深層心理学で無意識とよばれている精神領域を再検討し、それを欲望する機械 machines désirantes とよんでとらえなおし、概念化した。ここで機械とは、異質な諸要素の組み合わせ、または組み込みのことである。その諸要素、諸部分は全体から独立しており、なんらかの統一性に還元されることはない。また欲望するとは、いまここにはないなにかを求めることではない。欲望とは機械と同義で、諸要素の組み合わせ、組み込みを意味している。例えば、乳房と産出されるミルク、ミルクとそれをうけとめる口、それらの組み合わせ、組み込みが、欲望する機械なのである。そこには中心がなく、異質の諸要素（例えば、乳房・ミルク・口など）の自由な組み合わせ、組み込みがあり、全体といえるものがもしあるとすれば、それはたんに最後に付加されるものにすぎない。したがって、さきにのべた文脈にしたがって、欲望する機械とは絶対的な多、すなわち多様性である、ということができる。[2)]

無意識の動的な多様性が欲望する機械として概念化されたのち、かれら

はこの概念の抽象化・普遍化をおこなう。そして創造された概念がリゾーム rhizome である。リゾームとは、異質の多様な諸要素の組み込みからなる、いかなる中心も原因も原点も目的ももたない、全体性・統一性をもたない絶対的な多様性である。かれらによれば、その特徴は第一に、異質の諸部分・諸要素からなりたっていること、第二に、それらの諸部分・諸要素はそれぞれ自由に結合することができるということ、第三に、リゾームを構成する諸要素は全体から独立して自律的であり、いかなる統一性にも従属しないこと、第四に、任意の点で切断可能であること、切ったり折ったりするのが自由であること、第五に、内閉的・自己完結的なものではなく、外部をもち、外にむかって開かれていること、第六に、複写の対象とはけっしてならず、いかなるモデルとも関係がないこと、それは再現の対象ではなく実践において構築するものであること、などである。簡単にいえば、リゾームとは中心をもたない多様体であり、それは一、一者という原因あるいは原点や中心をもとに、整然たる階層秩序を構築せんとしてきた伝統的な哲学的思考からみれば、まさに反対のアナーキーなものの概念化の試みである。そして、それがドゥルーズ=ガタリにとっての哲学なのだ。この哲学の試みは、無意識を概念化することから出発した。そしてそれがさらに抽象化されて創造されたのが、リゾームという概念である。別な言い方をすれば、リゾームとは存在論的なアナルシーの哲学的概念表現である。古代ローマ皇帝のヘリオガバルスを評してアルトーがのべた言葉を転用すれば、リゾームとは戴冠せるアナルシーである。さきに引用した「多がなにかに従属することをやめ、実名詞の状態にまで高ま」るとは、このような状態をさしていたのである。

以上はドゥルーズ=ガタリがおこなった仕事のもっている様々な側面のうちから、あくまで筆者の関心によって選びだされた一断面にすぎない。けっしてこれによってドゥルーズ=ガタリの核心をとらえたとか、究極的な課題を指し示した、などというつもりはない。「複写の対象とはけっして

ならず、いかなるモデルとも関係がない」リゾームを、彼らの仕事のモデルとしてしまったら噴飯ものである。

3、『ミル・プラトー』と日本

アカデミックな哲学史家あるいは思想史家ならば、ここで欲望する機械からリゾームへと展開し抽象化された絶対的な多、多様性のよってきたるところ、発想の源泉を追究する作業に、おそらくなんの疑問も抱くことなくとりかかることだろう。ドゥルーズ=ガタリのいうリゾームや欲望する機械、すなわち多様性という概念は、どこのだれに、なんという哲学者に由来しているか?それが「まっとうな」研究課題というものだ。もちろんそれには、容易に想像される答えがある。たとえばベルクソン。差異の概念を視座としてあれほどベルクソンの哲学を研究したドゥルーズが、みずから潜在的多様性と注釈する持続の概念から、なんの影響もうけないはずはない。同様のことは、スピノザにもニーチェにも、そしてプルーストにもいえるにちがいない。しかし筆者は、そのようなある観念の体系とべつの観念の体系の間の影響関係、またそれらの類似性や差異を研究することによって、実在の論理をとらえられる、と安易に信じることができない。観念の体系と、観念の体系との影響や類似、その他諸々の関係を研究することで実在をとらえることができるというかんがえは、率直にいって逆立ちしている。哲学や思想の研究は、もっと唯物論的であってよいのではないか?すくなくとも、ある著作でみずからの立場を唯物論的と規定したドゥルーズ=ガタリにしたがうのであれば、思想的影響関係など二次的であるはずだ。

現在の筆者の関心はとりわけ『ミル・プラトー』にある。しかし、筆者はそれを研究するのではなく、実践してみたいのである。リゾームとは複写する対象ではなく、なによりも実践の対象である。筆者は、筆者なりに

『ミル・プラトー』を実践してみたい。

周知のようにこの書物はイントロダクションとして、さきに出版されている『リゾーム』に若干の修正を加えておき、最後の結論をのぞいて13の章ならぬプラトーとよばれる部分から成立している。内容は多岐にわたり、彼らの関心に従って、精神分析、言語学、国家・政治、芸術等々たいへん多様な問題が、独特のターミノロジー（たとえば、成立平面 plan de consistance, 器官なき身体 Corps sans Organes, 脱領土化 déterritorialisation, 抽象機械 machines abstraites, 等々）によって、論じられてゆく。ところで、かれらがそれをなんと呼んでいるかというと、哲学なのである。のちに発表された『哲学とは何か？』のなかで、かれらは哲学を概念の創造と定義している。だとすれば、まさに『ミル・プラトー』は哲学にちがいない。それがかれらのいうとおり哲学であるか否かという、ジャンルの帰属にかんする議論はともかく、この作品は質量ともに無類の出来ばえである。ドゥルーズ、ガタリ、ドゥルーズ=ガタリの全作品を通じて、もっとも特異で魅力的でブリリアントな作品であると、筆者だけでなく多くのひとが(ただし奇妙なアカデミズムの慣習にとらわれているひとは別)かんじることだろう。それを十分認めたうえで、ここではあえて不満な点を問題にしたい。それは日本あるいは日本文化・思想にかんする記述が貧弱である、という点である。もちろん、日本にかんする言及が全然ないというわけではない。思いつくところをあげても、6番目のプラトーである「1947年11月28日――いかにして器官なき身体を獲得するか」のなかに、日本に道教の本が集められたという一節があるし[3]、また10番目のプラトーである「1730年――強度への生成、動物への生成、知覚しえぬものへの生成…」のなかに、俳句に関する記述がでてくる[4]。また、相撲の力士にかんする記述もある[5]。しかしながら、いずれもエピソードの域を出ないのである。『ミル・プラトー』は世界的・世界史的さらにいえば宇宙論的な広がりをもった書物である。筆者などは、その博識に驚嘆の念を禁じえない。世界

的な見地からすれば、極東の島国にかんする論述がすくない、などということは些末的問題にすぎない、とかんがえられるかもしれない。しかし、ここでもういちどかれらがつくりだしたリゾームという概念を想起してみたい。中心なき錯綜した多様性という概念に、日本文化の特徴といわれてきたイメージが、交錯しないだろうか？筆者は日本文化がおしなべてリゾーム的である、などといっているのではない。そうではなくて、かれらが創造した概念を駆使してもっと日本のことを論じてくれたならば、『ミル・プラトー』はよりいっそう魅力あふれるすばらしいものになったにちがいないと、いいたいのである。なお、余談であるが、『ミル・プラトー』にはケルトにかんする論述も、皆無ではないが、極端に少ない。この東西のはての地域文化にかんする無関心の符合は、偶然というよりなにか象徴的な感じがする[6)]。

いま筆者は『ミル・プラトー』には日本への関心が欠けている、とかいた。しかしながら、これはドゥルーズ=ガタリに期待するより、われわれ自身の課題とすべきことである。筆者は、かれらの概念を流用して、いわば私家版の日本文化に関する『ミル・プラトー』をつくりたいと、かねてから願っていた。いささか唐突ではあるが、ここで『ミル・プラトー』をつかった実践の端緒として、芭蕉を論じてみたい。「芭蕉のノマドロジー」という実験をこころみたい。

4、芭蕉のノマドロジー

ノマドロジー nomadologie とはドゥルーズ=ガタリのターミノロジーである。定住民に対する遊牧民のことだが、名称はライプニッツのモナドロジーのパロディーになっている。その運動性・遊走性が統一的イエラルシー（これがリゾームの対極の状態である。ただしかれらは両者をマニ教的善悪二元論でかんがえてはいけない、とつねに注釈することをわすれな

い。) からの逃走・脱出をしめすところが、ノマドの意義である。ノマドは固定した制度からすりぬけてゆく。それは、制度や組織や固定化して運動性を失ったものから逃走・脱出をはかる。逃走は逃避ではない。生死をかけた脱出の運動である。それはむしろ積極的な攻撃であり、批判の方法でもある。逃走・脱出は、そのことによってイエラルシーや組織や制度の批判となる。それは内的批判であり、内側からの根底的な攻撃でもある。ノマドロジーとは、国家・組織・階級制度批判の宣言である。ノマドとは、逃走・脱出によって、制度や国家や組織の内的批判者となる。

さて、この意味において、芭蕉はノマドそのものである。伊賀の人芭蕉はすでに20代半ばに主家を脱走した。すなわち、封建制度から逃走線 ligne de fuite をひいたわけである。そしてかれの逃走線のひきかたは徹底していた。江戸にでたかれは、世間並の俳諧師としての点者生活も拒否して、37才にして深川の草庵に入ることになる。都市生活者の日常性からも逃走線をひいたわけだ。しかし、かれはまだここにも満足しない。隠遁生活もまた、そこにとどまり、固定化することによって、社会制度を補足するようになってしまうからである。ドゥルーズ=ガタリ流にいえば再属領化 reterritorialisation の危険ということになる。そこで芭蕉は、旅にでる。漂泊の境涯に身をおくことによって、さらにノマドとしての生を徹底させようとするのである。芭蕉の生きかたは、風流人の典型・鏡であると、ふつうかんがえられている。それは世捨人の境涯であり、現実社会の政治力学の場から身をひいて、そのなまなましい力が及ぶ外側に遊ぶものである、と。それを脱俗清高の境涯と評するひとがいても不思議ではない。しかし、そうよぶことによって、芭蕉の生を非政治的なものとかんがえてしまうことはないだろうか？またそういうかんがえを助長することはないだろうか？芭蕉の風流を、非政治的なものとかんがえることにならないだろうか？芭蕉をノマドとしてとらえかえせば、かれの風流の本質がみえてくる。ノマドの運動は、統一的な国家・社会秩序からの脱出の運動である。風流

を、世俗的な生活からの隠遁における、たんなるあそびととらえてはならない。すでにのべたように、芭蕉の生の軌跡はすぐれて社会批判的なものである。別言すれば政治的なのだ。芭蕉のミクロ政治学。その風流は政治的運動である。芭蕉の風流を端的にしめす有名な例をあげてみよう。『奥の細道』のなかに、「荒海や佐渡によこたふ天河」という有名な発句がある。芭蕉の風流を誤解していれば、これを雄大な自然の写生としてかんがえてしまうかもしれない。しかし、そうではないのだ。これは客観的な情景の描写でも、主観的な感情の詠嘆でもない。ここで、佐渡が流人の島であったことを思い出さなければならない。すなわちこの佐渡の情景には、封建時代の民衆のかなしみがこめられているのである。芭蕉はノマドとして生き、ノマドロジーを徹底させていった。かれは旅に生き、さまざまな人々と連句を巻いた。旅と連句が芭蕉の武器であり、方法であった。最後にその連句を問題にしよう。連句こそは、日本文化における真の多様体なのである。ドゥルーズ=ガタリにならっていえば、連句は詩的機械 machines poétiques とでもいえるのではないだろうか？ この詩的機械が画期的なのは、第一に創作の主体がひとりではなく、複数であることだ。連句は、集団創作の文芸である。連句においては長句（五七五）と短句（七七）が交互に登場し、全体としては三十六句から構成されるが、しかし一貫した物語や筋やテーマがあるわけではない。前句と付け句の関係において、ある詩的世界が出現するのである。しかし、出現した詩的世界が、完結することはけっしてない。完結しようとするかの時に、その付け句を前句と見たてた次の付け句が、そこに付加されるからである。前の付け句と次の付け句とによって、また新たな詩的世界がそこに出現する。先の詩的世界とこの詩的世界の関係は、いわば不連続の連続なのである。別言すれば変化・飛躍の連続である。このようにして歌仙一巻三十六句が成立する。作品は中心となるテーマをもたない変化・飛躍の連続体である。リゾームとは中心や統一性をもたない多様体のことであった。だとすれば、作者が複数で

あることにおいて、三十六句の組み合わせのなかからさまざまな異質の世界が出現することにおいて、それらが中心的観念や一定の思想の表現に収束しないで多様なまま継起してゆくことにおいて、連句はまさにリゾマティックではないだろうか。すなわち、連句は芸術としてのリゾームなのである。それはおそらくは、世界的にみても、芸術的表現としての多様性の極致であろう。芭蕉は旅先のさまざまな場所で、その土地土地の弟子とともに、連句を巻いていきた。かくしてノマドロジーとリゾームとが遭遇し、芭蕉の生において一体となっているのである。[7)]

5、ドゥルーズ=ガタリの日本における受容について

最後に、ドゥルーズ=ガタリの哲学の日本における受容についてかんがえてみたい。今日では、ドゥルーズやドゥルーズ=ガタリにかんする研究書が、ずいぶん出版されている。国内外合わせるとすでに１０冊以上になるだろう。フーコーやデリダにくらべれば、まだ少ないかもしれないが、どうやらかれらも哲学や思想史の研究対象として認知されつつあるようだ。しかし、率直にいえば、あまりおもしろいものはない、というのが筆者のいつわらざる感想である。ドゥルーズ流にいえば、差異なき反復がくりかえされている、といったところだろうか。あるいは、先の言葉を流用すれば、複写することに終始しているといったらいいすぎだろうか？ 全ての本がそうだとはいわないが、概してそういう印象をうけることは否めない。これがデリダだと、かれのいうデコンストリュクシオンを方法的にもちいることによって、たとえば文芸批評のような異質の領域でめざましい成果をあげている、といったことがすぐおもいうかぶ。デリダの周辺で、退屈な差異なき反復ばかりがおこなわれている、といった印象はない。フーコーの周辺も、おそらくデリダと同様であろう。では、なぜドゥルーズやドゥルーズ= ガタリにかんする本だけ、要約・紹介・概説といった域をで

ないのだろうか？筆者としても答えかねるので、これはひらかれた問いとしてのこしておくことにしたい。

わが国での受容に限定して、もうすこしかんがえてみたい。ドゥルーズにかんしていえば、田島節夫氏や蓮實重彦氏の論文がはやくからかかれていたし、宇波彰氏によるたくさんの翻訳もあった。だが、ことドゥルーズ=ガタリにかんしていえば、浅田彰氏の業績を第一にあげなくてはならない。しかし、あの『構造と力』という本は、十数万部売れて、いったいどうなったのだろうか？その後何をうみだしたのだろうか？筆者は、『構造と力』（または『逃走論』）にかんする内在的な理論的批判、すなわちよいところを継承し、悪いところを修正して仕事をひきつぐという批判を読んだことがない。超越的な批判ならあるが、それでは仕事を継承することにはならない。ところがあの本は、著者じしんが「チャート式参考書のように明快に書くことを心がけた」という本なのである。すなわち参考書として自由自在につかいこなして、仕事を継承してほしいという希望の表現であろう。そして、この希望は見事にうらぎられた、というほかない。その原因は、なにか？継承すべき人間が無能なのか、それとも本の内容に問題があるのか？安直に答えを決めることはできないが、つぎのようなことはいえるであろう。すなわち、それが構造主義とそれ以降の思想的展開をあまりにも見事に、構造主義、構造とカオスの二元論、ポスト構造主義、といったように、情報整理してしまったために、修正の余地がなかった、補助線すらひく余地がなかった、ということである。構造主義とそれ以降の思想的展開を整理する、とひとことでかんたんにいうが、構造主義とは周知のように言語学を端緒として、数学から人類学までおよぶ広い諸領域におよぶ思潮であり、それをひととおりよみこなすことすら容易ではない。それを、三段階に整理してしまったのだから、著者はやはり大力量のひとであったといわざるをえない。『知の最前線』といったたぐいの翻訳とくらべてみれば、その明快さは、すなわち著者の力量は、一目瞭然である。しか

し、その力量とは、外来の情報を自己流に整理しなおすといった、たんなる情報整理能力にすぎなかったのではなかろうか？とすれば、『構造と力』は、明治以来、否、仏教伝来以来の、日本人の外来文化を巧みに受容する伝統の現代における持続をものがたるのではないだろうか？それがチャート式参考書のようにではなく、もっとリゾーム的に書かれていたなら、あるいは著者の希望はうらぎられなかったかもしれない。

これとはべつに、浅田氏はたとえばスキゾ・キッズなどというキャッチフレーズをつくりだしたことで、みずから「ドゥルーズは表層の戯れの哲学者ではない」というような弁明をせざるをえない状況をつくりだした。キャッチフレーズをつくることがわるいというのではない。つくったキャッチフレーズの方向が間違っていたのである。あまりにも思考の軽やかな運動を強調しすぎて、スキゾフレニーという極限状態とむすびついてはじめてうみだされることが可能であったドゥルーズ＝ガタリの思考がもつ、生死とはかりあえるほどの強度と器の大きさが等閑視されてしまったからである。これはかれこれ１０年以上も前のはなしであり、もう厳密にはわれわれの同時代ではないかもしれない。ただし『冬の日』と『逃走論』（または『構造と力』）のどちらがドゥルーズ＝ガタリ的であるかということをかんがえてみるのは、きわめて今日的・同時代的な問題であると筆者はかんがえる。

これに対して２年前出版された『ミル・プラトー』の邦訳に、宇野邦一氏はこう書いている。「たぶんいちばん必要なのは、もはやこの本の図式を理解することでも、それを使用することでもなく、その思考の流線の渦にまきこまれ、その深みにもぐっていくことだ。[8)]」しかし筆者は、このことばに賛成することができない。たとえば、ドイツ観念論の「思考の流線の渦にまきこまれ」たひとが、なにをうみだし、どうなっただろうか？ドイツ観念論を深く愛しつつも、けっしてその「思考の流線の渦にまきこまれ」ることはなかったひとだけが、何かを産出したのではないか？10年前

に、チャート式と浅田彰とスキゾ・キッズの時代があった。今、われわれの目の前には『ミル・プラトー』の邦訳とかれらの思考の渦への誘いがあるようだ。しかし、ドゥルーズ=ガタリと同時代は第三の道へ向かっているようにかんじられる。

注

1）Gilles Deleuze et Félix Guattari, Mille plateaux, Les Èditions de Minuit, 1980, p.10.（以下、MPと略記）
宇野邦一、小沢秋広、田中敏彦、豊崎光一、宮林寛、守中高明訳『千のプラトー』河出書房新社、1994年、15頁。

2）かれらが無意識を欲望する機械とよぶのは、ひとつにはフロイト流の精神分析が無意識を象徴的に解釈することによって、いかに無意識を歪曲してとらえてしまうかということを批判するためである。しかし、ここではそのことにはふれないでおく。

3）MP，p.194. 邦訳180-181頁。

4）MP，p. 319. 邦訳301頁。

5）MP，p. 344. 邦訳324頁。

6）多田道太郎氏のご教示による。

7）この芭蕉論にかんしては、広末保氏に多くをおっている。

8）『千のプラトー』654-655頁。

Deleuze-Guattari, Bashô, Asada Akira

Haruo Kotani

Deleuze et Guattari ont écrit entre autres l'Anti-Œdipe et Mille plateaux dans une collaboration tout à fait unique au sein de laquelle ils ont créé leur philosophie du devenir et de la multiplicité.

Il est toutefois dommage qu'il n'y ait pratiquement pas de références à la culture japonaise dans leurs ouvrages. En effet, on trouve dans cette culture, par exemple, le poète Bashô que l'on peut considérer lui-même comme "nomade" selon leur expression, ou encore la forme poétique dite rénku qui est produite en équipe, constituant ainsi un bon exemple d'expression artistique du devenir et de la multiplicité. Ou, à l'inverse nous pouvons retrouver la nouveauté et l'intensité de la vie de Bashô grâce à leurs concepts de "nomade" et de "multiplicité".

Maintenant que la mode qui entourait la lecture de leurs œuvres est passée, il n'est plus nécessaire de chercher à mettre leurs idées en ordre, d'essayer d'en tirer des slogans faciles, et encore moins de se laisser engloutir dans le tourbillon de leur pensée. Il reste aujourd'hui à chercher un autre chemin, que nous pouvons entrevoir, dans la rencontre de leur pensée avec la culture japonaise.

デカルトと音楽理論

名須川　学

デカルト (René Descartes,1596-1650) は22歳の折に、『音楽提要 *Compendium Musicae*』(1619年)[1] と題して小冊子を物し、この頃自然学的問題を共同研究していた友人ベークマン (Isaac Beeckman,1588-1637) に、新年の贈り物として捧げた。この著作は（以後、『提要』と略記する)、事実上、彼の処女作となるが、その題名からも察せられる通りに、「音楽理論書」である。

ところで、哲学史の舞台においては、「音楽」はそれ程目立った役割を果たすことはないのであるが、しかし、精神史的観点をもってするならば、「音楽」は中世的学問体系である数学的「四学芸 quadrivium」の内に数えられ、超越的神的秩序を「数」によって認識、更には、観想する為の1つの手段として、常に、形而上学的問題を提起し続けてきた。

この様にして、「音楽」と「神学」「形而上学」とが結び付くことが可能となった背景として、ピュタゴラス主義的・数的音楽観の影響を考慮に入れる必要があるであろう。これは古代ギリシアのピュタゴラス派の教義に由来する数的神秘主義の立場をとるのであるが、それは、「数」が実在の究極的構成要素であり、これによって世界の調和的秩序が根拠付けられ、また、音楽的調和が齎されるという信念に支えられている。そして、かのボエティウス (Anicius Marlinus Boethius,480a-525) がこの立場から数学的諸学を整備して以来、キリスト教思想にとってこの数的神秘主義は小さからぬ役割を果たしてきたのであった[2]。こうした「数」そのものの実在を信じ、これによって音楽的調和が根拠付けられるとする音楽思想を、今は仮

に、「数的音楽観」とここでは云っておく。

それでは、このデカルトの『提要』は、この伝統的音楽観の上に立って書かれているのであろうか？

コーエン (H.F.Cohen) は、『提要』を「幾何学様式によるツァルリーノ (Zarlino, *more geometrico*)」[3] と評価した。然し乍ら、この著作を詳細に分析してみるならば、単に伝統的知識を公理系の形をとって整理したものではなく[4]、幾つかの点においては、伝統からの明らかな逸脱がみられるということも、また事実なのである[5]。

本稿は、デカルトの『提要』をこの「数的音楽観」と比較検討することによって、彼がこの伝統を如何にして批判し、如何なる原理的な克服を計ろうとしたのかを明らかにしようとするものである。

1。伝統的音楽・宇宙論

デカルトの当時、最も有名であった音楽理論書は、『提要』にも一度その名が現れている[6] ツァルリーノ (Gioseffo Zarlino, 1517-1590) によって著された『ハルモニア[7] 教程 *Le istitutioni harmoniche*』(1558年) であった。そして、例えばこの著作の第Ⅱ部第29章の挿入図には「音階」と「天体」とが対応付けられ[8]、或いはまた、協和音の完全性を「セナリオ Senario」[9] と称した6連数によって根拠付けようとしていること等から、一般に、このツァルリーノは「ルネッサンス魔術」の影響を受けたと考えられがちである[10]。しかし、このツァルリーノという人物が、当時の対抗宗教改革を推進した急進的なカトリック会派の一つである「カプチン派」の修道僧であったということは記憶されるべきである[11]。

こうした、ピュタゴラス主義的な「音階」と「天体」との対応付けは、ルター派宗教改革に対しての有力な反対者であったドイツのカトリック神学者ヨーハン・エック (Johann Eck, 1486-1543) が編纂した『アリストテレ

ス天体論』の挿入図の内にも確認され得るのであり[12]、従って、当時の正統的な宇宙観であったのである。

これは、ボエティウスがその書『音楽教程 *De institutione musica*』第Ⅰ巻第２章において、かの有名な３種の音楽の区分を敷いて以来の伝統でもあった。

先ず、第１番目のものは、「宇宙の音楽 (musica mundana)」と称され、「4 (quaternion)」という数的原理に支配される。というのは、１＋２＋３＋４＝10であることから、「４」には、数の絶対的本質であり完成であると考えられた「10」の一切の力と勢力とが潜在しているとされ、また、この数は最初の立体であるところの「四面体」を生む為、物質的延長の原理を司ると考えられたからである[13]。ここから様々な事物の「四性（テトラド)」が生ずる[14]：「元素（＝地・水・火・風)」「季節（＝春・夏・秋・冬)」「人生（＝幼・青・壮・老)」「体液（＝血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁)」「気質(＝多血質・粘液質・胆汁質・黒胆汁質)」等。

また、「四大元素」は「四大元質（＝温・乾・冷・熱)」から生じ、更にまた、それらが作用させられるという仕組みになっている為[15]、「テトラド」の説明図には必ずその四隅にこれらの「元質」が記され[16]、更に、対角線上にあるもの同士が解消不可能な対立者、即ち、「対立するものども contraria」であることが示されるのが常である[17]。

ボエティウスは『算術論 *De institutione arithmetica*』第Ⅱ巻33章で、まさにこのことを述べているのである：「万物は、対立するものどもより (ex contrariis) 成り立つが、ある種のハルモニアによって、結び合わされ組み合わされるということには、多言を要しない。というのは、ハルモニアとは、多から一 (plurimorum adunatio)、解け合わされぬものの一致 (dissidentium consensio) であるからである。」[18]

これは「感覚世界」が本質的には「矛盾」によって支えられていることを意味するが、この「矛盾」を「無に等しい状態」と解すとき、キリスト

教的創造論である「無からの創造 (Creatio ex nihilo)」との論理的整合性が保たれることとなるのである。

ツァルリーノも『ハルモニア教程』第Ｉ部第５章において、「音楽とはハルモニア (Harmonia) 以外の何ものでもない。そしてそれは（…）不調和の調和 (una discordante concordia) であって（…）」と、殆ど同様のことを繰り返しているのである。

これらのことからも、伝統的音楽観において「音楽」の本質であるところの「ハルモニア」は、「不調和の調和 concordia discors」という根源的統一の原理である、と捉えられているということが理解されるのである。

この「宇宙の音楽」に続く第２番目の音楽は、「人間の音楽 (musica humana)」と称されるが、これは非物質的な「理性」と物質的な「肉体」との間の「解け合わされぬものの一致」である[19]。

これら最初の２つの「音楽」によって、大宇宙（マクロ・コスモス）と小宇宙（ミクロ・コスモス）とが照応関係をもつこととなるのである。

２。比 (proportio)

第３番目の音楽は、これらの非可聴的な２つの音楽に対し、可聴的であり、「機関の音楽 musica instrumentalis」と称される[20]。これは、非可聴的な２つの音楽「宇宙の音楽」「人間の音楽」の本質である「不調和の調和」という「ハルモニア」の原理が、「物体的機構」、即ち、「楽器」「音響器具」「発声器官」等を通じて、具体的に感覚化、或いは、音響化する際の、「発音原理」そのもののことを指している。

そればかりか、ボエティウス自身が彼の『音楽教程』においてこの第３番目の音楽として扱っているのは、「カノン canon」若しくは「モノコルド [一弦琴]」と称される、非常に原始的な音響実験器具上において実証され、しばしば、「カノンの分割 (sectio canonis)」と称される「弦の分割論」

である。「カノン canon 」というのは、ギリシア語をその起源とする語であって、ボエティウスがこの語に対して「定規 regula 」というラテン語を当てている通り[21]、実際、12等分された目盛りが振ってある定規に一本の弦が張ってあり、この弦に沿って動くことが可能な駒によって、或る音の高さに対応する弦長を測定することができる様にした、非常に原始的な「音響実験器具」であった。この様な構造を有する「モノコルド」上において、「感覚」において協和として捉えられる2音の高さを、それらを発する弦長に置き換え、ここからそれら相互の比を求めるのである。

実際、「ディアパソン」（＝1：2）は、「ディアペンテ」（＝2：3）と「ディアテッサロン」（＝3：4）という不均等な部分にのみ分かたれるのであるが、しかしそれにも拘らず、全体としては「ディアパソン」として調和しているということがわかる。しかも、これらの協和音が、全て、「テトラド」による、即ち、1～4の自然数のみによる超過比（n：n＋1の形の自然数比）で表現されているのである。こうして、まさに「不調和の調和 concordia discors 」という「ハルモニア」の原理が、「モノコルド」上で、「理性」と「感覚」とによって実証された訳である[22]。

それ故、ボエティウスは、『音楽教程』第Ⅴ巻第2章において、この弦の分割論を扱う学問「ハルモニカ」について、次の様に述べているのである：「ハルモニカとは、感覚 (sensus) と理性 (ratio) とによって、諸音の高低の差異 (differentia) を裁定する能力 (facultas perpendens[23]) である。事実、感覚と理性とは或る種何らかのハルモニカの能力を有する機関 (instrumentum) なのである。」[24]

ここで、「理性 ratio 」と「感覚 sensus 」とは、決して対等な関係ではない。というのは、これら両者には厳格なヒエラルキーが存し、これは第Ⅰ巻第9章の表題にも明確に見てとれる：「全ての判断 (iudicium) は諸々の感覚 (sensus) によって為されるべきではなく、却って、理性 (ratio) に対して、より大きな信頼がおかれるべきこと；この点に於ける感覚の誤謬

(fallacia) について」[25]

ツァルリーノも、『ハルモニア教程』第4部最終章の表題で、これとほぼ同様のことを反復している：「諸々の感覚 (sentimento) の誤謬 (fallacia) について；従って、判断 (giuditio) はそれら［諸々の感覚・感情］のみによって為されることはないということ：却って、理性 (ragione) が伴われるべきこと。」[26]

ここで、「理性 ratio」はそのラテン語義に「比率」の意味をも包含することからも察せられる通り、「数」的比例関係を認識する能力である。つまり、「感覚 sensus」が「音」という可感的な混乱した現象そのものを蓋然的に捉えるのに対し、「理性」はその内に開示された非可感的な超越的・神的秩序を「数」として認識する。その結果として、これら「理性」「感覚」の2つの認識能力の間にヒエラルキーが形成されるのである。

こうして、数学的学問としての「音楽」において扱う対象は、ボエティウスの『音楽教程』に依れば、「比 proportio」であり、この「比」は「数」で表された比率である。

デカルトの『提要』においても、《比 proportio》の概念は中心的な役割をはたしており、第2章「予備的諸注意 PRAENOTANDA」に掲げられ、かつ、この後に続く各論を展開する上での公理的役割を果たすことになる、8つの命題において、これが分析されているのである。

実際、この《比》という術語は、第2命題と第5・6命題とに現れているのであるが、しかし、そこで分析される《比》は、最早、それ迄の伝統的音楽理論における様な「数」的比率を意味してはいないのである。

先ず、第2命題では、「視覚」が「太陽光線」の直視によって損傷することを例に引きながら、「騒音」が「聴覚」に損傷を齎すということが説明されており、こうした「感覚器官」と「対象」との間にある「釣合」のことを《比》と称している。

次に、第5・6命題においては、「感覚」が「対象」を把握するに際して

「疲弊」しない為に、その「対象」の「部分」同士の間に必要とされる「釣合」であって、それら「部分」間の《差異 differentia》を「量」的に比較することを意味するものとして用いられている。従って、ここにおける《比》は、既に、「数」的な対象について直接的に関わるものではなくなってしまっているのである。

確かに、第6命題に「数的音楽観」を読み込む解釈者もあるが[27]、しかし、そこにおいてデカルトが主張したかったのは、決して、「《算術的比》ならば必ず《快》を齎す」ということではなかったのである。実際、第11章においては《不協和音》について整理されているのであるが、そこには古典的対位法理論においては厳禁であった《トリトヌス》が《算術的比》として挙げられていながら、デカルト自身によって《不快である》とされている。

第6命題における真意は、《感覚》は《対象》の把握に際して、「複雑さ」に起因する《疲弊》を回避しようとする性質があり、例えば、《幾何的比》を成すところの2量を比較する際、《単位》の取り尽しにおける無際限性故に、「概算」によって、《数学的比》として捉えてしまい、数学的厳密性を犯してしまうという事実である。

この分析が適用される一例として、第11章「不協和音について」においては、実践において、《スキスマ schisma》と称される純正音程からの「ズレ」を無視し、それを《協和音》そのものとして捉えているという事実が挙げられている[28]。

この様に、全体の公理的役割を果たす第2章の諸命題において、伝統的な「音楽理論」を支えてきた《比》の理論を、「数」の存在を前提せずに、ただひたすら「感覚の弱さ」という消極的な条件によってのみ根拠付け得ることが明らかとなり[29]、このことによって、伝統的音楽観において信じられていた様な「音楽」と「数」との直接的関係を認める必要がなくなったと同時に、「数」の認識能力としての「理性」が「音楽」に関わる必要も

なくなってしまったのである。

3。理性 (ratio) から精神 (animus) へ

ところで、既に見た通り、ボエティウスは『音楽教程』第V巻第2章において「ハルモニカ」を定義して、「理性」と「感覚」とにより考量する (perpendens)「能力 facultas」であると言っていた。ここに用いられている「能力」という語は、プトレマイオスの著した古代ギリシア音階理論の集大成『ハルモニカ *Harmonica*』におけるギリシア語「デュナミス」に対して、ボエティウスが訳語として選んだラテン語である[30]。従って、「ハルモニカ」というのは、単に「学問」を指して云うのみならず、人間の「精神的力」をも指すことになる。そして、それは、「理性」が伴う以上、「数」との関わりの中で発揮される能力である。

これに対して『提要』のデカルトは、前節においても触れた通り、「音楽」の根拠を「数」に置くことはなかった。却って、『提要』第2章第6命題において理解される通り、「音楽」における数理的性格を、「感覚」における「疲弊の回避」という観点からのみ捉え、この否定的・消極的な条件によってのみ根拠付けているのである。従って、勿論、「感覚」それ自体が積極的な根拠となることは不可能である。

それでは、「音楽」の根拠を、デカルトは何処に求めているのだろうか？『提要』第2章第7命題に、《精神-animus》の語が初めて現れる。しかし、この《精神》が一体如何なる働きをするのかについては、この前後においても、また、『提要』全体においても明記されることはない。

しかし、第6命題において「感覚の疲弊」の問題が取り上げられた際、《注意する adverto》という働きが明記されていることから察するに、この能力が《精神》の主要な働きであると捉えることもできるであろう。

確かに、この第6命題に現れた、この《注意する》という能力は、《視

覚〉の、従って、〈感覚〉の能力に限定して用いられているとも考え得るであろうが、しかし、それと同時に、〈差異 differentia〉を比較する上での〈単位 unitas〉に、この能力が向けられているということを見落としてはならない。

それればかりか、〈感覚〉は、同一の〈精神〉の働きの別様な現れであるのであって、2つの全く異なる能力がある訳ではない[31]。何故なら、〈感覚〉とは、「身体」と「物的対象」——『提要』において、これらは形而上学的反省を挟まない、素朴なものとして捉えられている——との関わりの中において成立する〈精神〉の能力であるからである。

この様に、〈感覚〉の直接的「対象」を離れて、〈単位〉に〈注意する〉という働きこそが〈精神〉の能力であると考えられているのである。この為、〈構成 compositio〉に関する諸規則が掲げられる第12章及び第13章(最終章)においては、この能力が〈注意 attentio〉と名詞化され、更に、この能力の分析が為されていくのである[32]。

そしてこの結果、数的音楽観においては神的秩序に混乱を招くものとしてあれ程迄に禁じられていた〈不協和音〉を、〈注意〉を喚起させる為に必要不可欠なものとして定め、また、〈不協和音〉→〈協和音〉という近代的な「和声進行」に関する原則迄をも根拠付けることが可能となったのである。

『提要』において、「音楽」の根拠は、〈情念〉の〈変化〉が伴われることによって、〈精神〉が、自らの〈運動〉、即ち、〈精神の運動 motus animi〉[33]を自覚することにある。そして、〈精神〉の〈注意〉の能力は〈単位〉を見出し、これを基準として数えることによって初めて、〈数〉が導き出されるのである。このとき、「数」自体の存在を前提する必要もなく、また、それを認識する為の〈理性 ratio〉の様な特別な能力も必要ではなくなる。ただ、それは〈精神〉の働きの一つの現れに過ぎないのである。

この後数年に渡って間欠的に記されることとなる未完の『精神指導の規則 *Regulae ad directionem ingenii*』(以下、『規則論』と略記する)におい

て、デカルトは、《精神》の能力そのものを、「音楽」という個別的学問から離れて、学問全般の広がりの中で分析しようとしている。実際、第1規則には、次の様に云われる：「諸々の研究の目的は、立ち現れるあらゆることに関し、確実で正しい判断 (judicium) を下す様にと、能力 (ingenium) を教導することにある。」

そればかりか、第1規則の説明を読む限り、諸々の《知識 scientia》の究明は、ひとえに、《良識 bona mens》即ち《普遍的叡智 universalis Sapientia》に寄与することにおいて価値をもつとされている[34]。この《叡智》に至る為の《判断》を養わねばならないのである。

この為に、第3規則においては、認識能力である《知性 intellectus》のもつ、《直観 intuitus》及び《演繹 inductio》の2つの作用が殊更に取り上げられる[35]。そして、ここに云う《直観》とは、《純粋で注意深い精神 mens pura & attenta》における《把握作用 conceptus》であり、更に、《個々のものを明確に直観していく、連続的でどこも遮られていない思惟の運動 (cogitationis motus)》である《演繹 deductio》を伴うことによって、《知性》が充分よく行使され、《知識》の完成を目指すことが可能となるのである[36]。こうして、第5規則以降、精神や知性の力の鋭敏さを如何にして増すことができるのかについての論究が続いていく。

結。

以上の様に、『提要』のデカルトは、「数」の比例関係によって支えられてきた伝統的音楽理論を、人間の《精神》の能力に対する反省を経ることによって批判し、この結果、「音楽」が「数」の認識能力としての《理性 ratio》から自由となる契機を与えた。そしてこれはまた、人間の認識能力に新たな光を投げかけた『規則論』を予感させるものとなっている様に思われるのである。

註

1) *ŒUVRES DE DESCARTES*, publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY, tome X, Vrin, 1974, p.79-153. 以下これを、AT- X , 79-153 と略記する.

2) このピュタゴラス主義的宇宙論と西欧におけるその受容の歴史に関しては、S.K. ヘニンガー Jr. 著、山田耕二他訳『天球の音楽』、クリテリオン叢書、平凡社、1990年を参照のこと。

3) H.F.Cohen, *Quantifying Music——The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution, 1580～1650*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.163.

4) 特に、André Pirro, *Descartes et la musique*, Minkoff, 1973 以来、『提要』に「合理主義美学」を読み込み、それを批判するという形の評価が定着した様に思われる。因に、ピロ (André Pirro,1869~1943) は、ドイツのシュヴァイツァー (Albert Schweitzer, 1875~1965) と並んで、20世紀初頭におけるバッハ (Johann Sebastian Bach,1685-1750) 研究のフランスにおける第一人者であり、*L'Esthétique de Jean-Sébastien Bach*, Minkoff, 1907 がその代表的著作として知られている。

5) Cohen, *op. cit.*, p.164.

6) AT- X , 134.

7) この「ハルモニア」の語意に関しては、丸山桂介『バッハ——ロゴスの響き』、春秋社、1994年、142～146頁を参照のこと。

8) Zarlino, *LE ISTITUTIONI HARMONICHE*, A Facsimile of the 1558 Venice Edition, Broude Brothers (New York), 1965, I , Cap. 6 , p.14.

9) *Ibid.*, p.23, Cap.14.

10) Cohen, *op. cit.*, p.7.

11) 長尾義人「16世紀の音楽史的意味」、『美学』、第120号、1980年、62頁。

12) 前掲訳書『天球の音楽』、436頁、図版21。

13) 同訳書、98/9頁。

14) 更に、キリスト教的聖書的世界観にあっては、「楽園の4つの河」「4福音記者」等とも関係付けられることとなった。丸山、前掲書、173～182頁には、こうしたハルモニアの数的存在論と聖書的世界観とが見事な結び付きを見せたもののルネッサンス的典型例として、ラファエロ (Raffaello Santi, 1483-1520) のフレスコ画『アテネの学堂』が取り上げられている。

15) この為、テトラドの体系は、徹頭徹尾「質」的な世界観に貫かれることになる。

16) 例えば、Zarlino, *op. cit.*, Ⅰ, Cap. 6, p.14 における上述した図は「四性」の典型的な表現である。

17) 2つの対立する「元素」対は、第3番目の元素を「中項」として挟めば結合され得るが、しかし、対角線上に対峙している「元質」同士、即ち、「乾一湿」「冷一熱」という2対は、「対立するものども Contrarij」と称され、対立の極みであって、結合不可能なのである。

18) Boethius, ANICII MANLII TORQUATI SEVERINI BOETII *DE INSTITUTIONE ARITHMETICA* LIBRI DUO / *DE INSTITUTIONE MUSICA* LIBRI QUINQUE, Edidit Godofredus Friedlein, Lipsiae, MDCCCLXⅦ, Minerva G.M.B.H (Frankfurt a.M.), 1966, p.126.

19) この概念の「幾何学」化の一つが、所謂「円積問題」と称されるものである。「円」は神聖かつ霊的なものを表す図形と考えられ、「正方形」は物体的身体的なものを表す図形と考えられたが、これらを相互に等積変形することが可能か否かという問題が関心を呼んだのである（前掲訳書『天球の音楽』、122/3頁）。

20) ここに用いられているラテン語形容詞 "instrumentalis" は、しばしば誤解されて「楽器の音楽」と訳されているが、ボエティウス自身は、ラテン語 "instrumentum" を、ギリシア語 "organon" の訳語として自覚的に用いている。

21) Boethius, *op. cit.*, p.196, Ⅰ, 10.

22) 前掲訳書『天球の音楽』、162頁。

23) ここに現れた動詞「裁定する perpendo」の原義は、「重り (pondus) を介して (per) 考量する」ことであって、図像学 (Iconology) 的に云えば、正義 (iustitia)

或いはキリスト教的終末論の最後の審判における天使の持ち物(attribute)であるところの「天秤 libra」と、殊更に結び付けられる。

24) Boethius, *op. cit.*, p.352.

25) *Ibid.*, p.195.

26) Zarlino, *op. cit.*, p.344, Ⅳ, Cap.35.

27) この第6命題は、数学的法則性という前提を立てずに《比》を規定しようとする試みであった様に思われる。従って、ピュタゴラス主義の様に神秘主義的なもののみならず、数学的厳密性を要求する様な「合理主義的美学」の立場からの解釈も成立しないと思われる。こうした数学的法則性の前提を許す解釈には、前掲の Pirro の著書の他、次の様なものがある。

Basch V, "Y a-t-il une esthétique cartésienne? ", *Congrès Descartes* Ⅱ, 1937 ; Locke AW, "Descartes and Seventeenth-Centry Music", *The Musical Quarterly*, n21, 1935 ; Mercadier E, "Les théories musicale de Descartes", *Revue d'Histoire de Critique Musicales*, n4 avril, 1901. 関連する問題に関しては、石井忠厚『哲学者の誕生——デカルト初期思想の研究——』、東海大学出版会、1992年に詳しい。

28) AT- X, 130.

29) 以上の『提要』における《感覚》の分析については、拙稿「感覚と精神」、『哲学・思想論叢』、第14号、筑波大学哲学・思想学会、1996年1月を参照のこと。

30) *Fundamentals of Music* ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, Translated, with Introduction and Notes by Calvin M.Bower, Edited by Claude V.Palisca, Yale University Press (New Have & London), 1989, p.163, n4.

31) 前掲拙稿、23～24頁。

32) AT- X, 132.

33) AT- X, 95/139/140.

34) AT- X, 360.

35) AT- X, 368.

36) *Ibid.*

Descartes et la théorie musicale

Manabu nasukawa

Á l'âge de 22 ans, Descartes a écrit un essai sur la musique intitulé 《*Compendium musicae*》. Dans la tradition européenne depuis Boèce, la théorie musicale avait été formée sous l'influence de la théorie pythagoricienne du nombre-mystique. De plus la capacité de la raison (ratio), qui saisit l'ordre céleste comme le nombre (numerus), était consideree comme ayant de l'importance.

Contre ce courant traditionnel, dans cette brochure, Descartes a fondé tout l'ordre de la musique sur la capacité de l'attention (attentio) qui appartient à l'esprit (animus) humain. Cette idée évoque celles de ses nouvelles sciences, exposees dans le 《R*egulae*》 qu'il tenta de fonder non pas sur la raison, mais seulement sur l'esprit humain.

ポアンカレと数学的帰納法

柳　和徳

ポアンカレの数学の基礎に関する哲学的立場は、構成主義的でありカントの哲学に近いものであった。彼は、カントールの集合論によってその存在が主張された実無限を、パラドックスを引き起こす原因となり不確定なものであると否定した。

また、彼は論理主義に対して批判的であり、数学の諸原理は論理学の法則に還元されるものではない、とりわけ数学的帰納法は論理的原理ではなく先験的総合判断であるとした。これらの問題は、現代の数学の哲学においても議論され、ポアンカレの立場に与するものとそうしないものとがおり、解決していない問題である。

1 パラドックスと実無限・非述語性

十九世紀の後半、カントールの集合論とフレーゲやデデキントによる数学を論理学へ還元するプログラムが生まれるが、すぐにこれらからパラドックスが生じることが発見され、数学の基礎に対し根本的危機が生じたかにみえた。

このパラドックスによる危機をめぐって、ポアンカレはラッセルやツェルメロ、ヒルベルトなどと活発な議論をおこなった。ポアンカレは、ラッセルと同様にパラドックスの原因は非述語的定義にあると考え、数学における対象の定義は述語的でなければならないとした。非述語的定義は、対象を定義するとき、その対象を含むクラスが用いられる場合をさす。その

当時知られていたパラドックスはすべて非述語的定義をふくんでおり、ラッセルやポアンカレがパラドックスへの対処策として非述語的定義の禁止を提案したのは自然な対処であったといえる。しかし、非述語的定義がつねにパラドックスをうむわけではないこと、および数学のいくつかの重要な部分で非述語的定義が避けるのがかなり難しい形で用いられていることが知られるようになると、当初に提案された非述語的定義の禁止をそのままの形式で守る必要はないということが主流の見解となった。一方で、ポアンカレ以後もその禁止則をそのまま守って古典数学を再構築する試みは続けられているが、他方では非述語的定義を許しつつ知られているパラドックスをすべて阻止する枠組み（公理的集合論）が与えられたのであった。

ポアンカレが非述語的定義を禁止するとき、その理由は定義式の中に被定義項のクラスが現れることによりそのクラスが不確定となりパラドックスが生じるおそれがあるからであった。この定義においてクラスへの分類が不確定になることは、彼によれば実無限を認めることと密接に関連している。無限クラスは、絶えず新しい要素が加わるゆえに確定しないものであり、非述語的定義の中に無限クラスが現れることによって、定義が不確定となるのであった。ポアンカレが実無限・無限クラスを拒否するのは、このようなパラドックスへの対処だけではなく、先験的総合判断の対象として無限を認めないという認識論的動機もあった。以下では、ポアンカレの数学的帰納法についての議論を中心にみていき問題を整理してみたい。

2 論理主義と数学的帰納法

ポアンカレは、論理主義に対して、数学的帰納法は先験的総合判断に外ならず、論理主義はまさにその数学的帰納法に依拠せざるをえない点で誤っていると批判する。フレーゲやデデキントなどの論理主義者は、無限クラスの存在が論理的原理から導かれるとし、その存在を用いて数論の論

理法則への還元がなされたと主張した。この点において、当時の論理主義の誤りは明白と思われるが、ポアンカレの論理主義への批判は数学的帰納法の性格をめぐっておこなわれる。

『科学と方法』においてポアンカレは、論理主義の満足しなければならない二つの条件をあげている。

一つめの条件は、以下のとおりである。論理主義者は、数学的帰納法が整数の定義にすぎないと主張する。しかし、ポアンカレによれば、一つの対象を定義することはその定義が矛盾を含まないことを主張することになる。したがって論理主義者の果たさなければならない条件は、整数の定義が無矛盾であることを示すことになる。しかし、無矛盾であることを示すためには、例証によって示すか、あるいは、例証ができないとき、数学的帰納法によって示すしかない。もちろん、整数の定義の無矛盾性は例証によって示すことができない。ここで無矛盾であるかどうか検討されているのは、ほかならぬ、整数の定義・数学的帰納法であるから、論理主義者は難点におちいる。

二つめの条件は、二つの定義が同じ外延をもつことを示すことに関する。整数について二種類の定義が与えられる。一つは、始元０を出発点として次々に＋１を加えて得られるものであるとする直観的定義である。もう一つは論理的定義である。すなわち、フレーゲやデデキントのおこなった、帰納法が成立するものとしての整数の定義である。ポアンカレによれば、この二つの定義が同じ外延をもつことを知りうるのは、先験的総合判断によってのみである。純論理的方法によっては、一方から他方へとうつることができない。彼は論理主義者が二つの定義の同じ外延をもつことを示す必要があるとする。

彼に従うなら、論理主義者は、この二つの条件を満たしていないので、帰納法の原理に関し誤っていることになる。

まず、第一の条件について見てゆく。ポアンカレは、論理主義者の定義

が定義される対象の存在を述べる公準であるとする。J．Sミルにとって存在は物質的経験的存在であるが、ポアンカレにとっては数学における存在は矛盾を含まないことであった。ここでポアンカレは、公準（postulate）と公理（axiom）とを区別している。彼は、公準の無矛盾性が証明不可能ならば、その公準を自明な公理として認めなければならないとする。彼が無矛盾性の問題をどのように考えていたかは注意を要する。彼は数学的帰納法が（その無矛盾性についても）証明不可能な原理・公理であり先験的総合判断であると考えていた。論理主義者たちが無矛盾証明を要求されたのは、ポアンカレにとって彼らの定義・公準が自明でなかったからである。自明でないのは、彼ら（フレーゲ・デデキント）が非述語的定義と無限クラスを用いたからである。

しかし、カント主義者・直観主義者は、彼らが先験的総合判断とみなすものに対し、無矛盾証明の必要を免れうるのであろうか。彼らにとって、直観的数学のほうが論理学よりも基本的なのである。論理学を構成する形式言語・証明・定理は、帰納法によって定義されるゆえに、帰納法のほうがより基本的なのである。ポアンカレと直観主義者はこのように考え、帰納法を証明不可能な自明の公理としたのである。ポアンカレは、ヒルベルトがユークリッド幾何学の公理系に対して与えた無矛盾証明（実数論を無矛盾と仮定したもとでの相対的無矛盾証明）を評価している。このような相対的無矛盾証明をさかのぼってゆけば、絶対的無矛盾的証明の可能な理論にたどりつくか、あるいは、それ自身の無矛盾証明の不可能な理論にたどりつくかどちらかであろう。後に、ゲーデルの第二不完全定理が示したのは後者であった。したがって、無矛盾証明の必要を免れた自明な公理が存在するというポアンカレの立場は、ゲーデルの定理によって強められるとみることができる。

一方、論理主義者の側では、その中に非述語性と実無限を保持しているかぎり、ポアンカレの無矛盾性に関する批判が有効であるが、ラッセルの

ように非述語的定義を禁止するか、後でみるように無限クラスを用いずに整数論を構成すれば、それほど有効ではなくなる。

次に、二つの定義をめぐる議論をみていく。整数について直観的定義と論理的定義が与えられたとき、論理主義者は二つの定義が同じ外延をもつことを示さねばならないが、そのためには数学的帰納法が必要となるとポアンカレは議論する。この議論のもとになっているのは、先ほどふれた、論理学よりも直観的数学（その中に帰納法は含まれる）のほうがより基本的である、なぜなら論理学を構成する形式言語・証明・定理は帰納法によって定義されるからであるという議論である。すなわち、直観的数学についての理解のほうが論理学についての理解に認識論的に先行することは、論理学と帰納法との関係から帰結するという議論である。このポアンカレの議論は、後にヒルベルトによってメタ言語の中の帰納法と対象言語の中の帰納法を区別していない誤りであると批判された。しかし、二つの定義についての議論は、メタ言語と対象言語を区別しても、論理主義者に対し有効であるようである。二つの定義の外延の同一性を示すためにはメタ言語における帰納法が必要となるが、この帰納法は論理へと還元できないからである。

しかし、論理主義に同情的な哲学者スタイナーは、論理主義者は同じ外延であることを認識さえしておけばよい、それを示す必要はないと反論する。スタイナーによれば、論理主義の主張は、算術の知識を論理のみによってえることが可能であるということであり、直観的数と論理的数が一致するというメタ理論的知識を欠いている人がいて算術を論理のみによってしか知らなくても問題ない。このように解釈され擁護される論理主義は、フレーゲが主張した論理主義より明らかに弱いものである。したがってポアンカレの議論は強力であり、少なくともメタ理論的知識に関して論理への還元は困難であり直観的認識が不可欠となるようである。

3 ツェルメロによる帰納法の証明とポアンカレ

ツェルメロが1907年『有限集合と完全帰納法について』で行った数学的帰納法の証明は、無限集合を前提とせずに行っている点で画期的である。

ツェルメロ以前に論理主義者の行った帰納法原理の導出は、無限クラスの存在を前提にしていいる点で、還元という目的にとって決して好ましいものではなかった。無限クラスの存在が、論理的原理から要請されることは、説得力をもたないからである。

しかし、ポアンカレが帰納法原理の証明を批判するとき、無限クラスの使用よりもむしろ非述語性に批判の焦点があてられているようである。彼がツェルメロの証明を評価しなかったのは、その証明に現れる非述語性にのみとらわれ、無限集合を使用していないことに目がゆかなかったと思われる。

ツェルメロは、数学の基礎づけをめぐる哲学的論争に中立の態度をとっていた。彼の関心は、帰納法については、それが公理的集合論から導かれる論理的構造を明らかにすることであった。また、カントールのつくった集合論については、それを公理的集合論の枠の中におさめ知られているパラドックスがおこらないようにした。ツェルメロは、ポアンカレの帰納法が先験的総合判断であるという主張にたいし、帰納法を得るために必要な集合論の前提を明らかにすることで、その主張を検討するための状況を整理したのである。

以下、ツェルメロの証明をみていく。彼はまず、集合Mが〈単純鎖〉であることを次の二つの条件で定義する。

① Mの二つの部分集合M_0とM′の間に一対一対応が存在する。M_0は、M_0＝Mの場合と、M_0＝M－{f}の場合がある。後者の場合、fを終元とよぶ。M′はM′＝M－{e}である。eを始元とよぶ。

② Mを空でない互いに素な二つの部分集合に分割したとき、どちらか一方の少なくとも　一つの元は、他方の部分集合の中に、①の対応による像をもつ。この性質をMはその対応によって分離されないという。

①の条件のなかの二つの場合は、Mが無限集合になるときと有限集合になるときとに相当する。ツェルメロは単純鎖Mが終元をもつとき、Mを理論内で「有限集合」と定義している。終元をもたないときMとその真部分集合M′との間に一対一対応が存在することになり、直観的有限集合ではもちろんおこりえない。デデキントは、有限集合と無限集合の区別を、集合とその真部分集合との間に一対一対応が存在するかいなかでしていたが、ツェルメロは、単純鎖を用いて区別した。単純鎖の定義は少し分かりにくいが、表示すれば、矢印の左側をMoの要素、右側をM′の要素として、M＝{始元・→・→・→・終元}、M＝{始元・→・→・→・→…………}と表せる。前者は終元をもつ単純鎖の一例であり、後者は終元をもたない単純鎖であり、……の部分は限りなくつづくことを表す。単純鎖がこのような構造をもつことはツェルメロの集合論の中で(帰納法が示された後)証明される。分離性の条件は、元とその像の対応が上に示したように線形の鎖状になることを巧妙に表現するものである。

このように定義した後、単純鎖に関する帰納法が定理1として証明されるが、そのとき終元をもつ単純鎖（有限集合）と終元をもたない単純鎖とを判然とわけていない。そのため、無限集合を用いずに帰納法を導いたことがわかりにくくなっている。

以下では、単純鎖は、終元をもつもののみをさすとして、証明を見ていく。まず確かめておきたいことは、単純鎖の定義がポアンカレの厳しい構成主義的基準からみても問題ないものであるということである。ポアンカレによると定義は定義されるものの存在を主張する。この定義は、一対一対応と集合の帰属関係のみを使って述べられるので、無限集合を用いずに

表現される。また、あらかじめ与えられたMについて述べられるゆえに、非述語的でもない。定義を満たす集合は、無限公理なしの集合論の中で簡単に構成できるので、存在という要件をも満たす。

定理1は、Mが単純鎖であるとき、始元eを含み、各元の像を含むような部分集合がMと一致することを主張する。この定理からMの元についての帰納法、Φ（e）∧∀a∈M（Φ（a）→Φ（a′））→∀x∈M（Φ（x））が成立する。

その証明は、まずM_1を、eを含み、各元の像を含むMの部分集合M_2（これは一般的に複数存在するかもしれないが、最終的にはM自身しかないことがわかる。）の共通部分とする。（このM_1の定義をポアンカレは、非述語的と批判した。）

このM1について、二つの性質（1）M_1のどの元も、その像はM_1の中にある、（2）eを例外としてM_1のすべての元はM_1の他の元の像である、が示される。（1）はほとんど自明なので略す。（2）については、もし（2）が成立しないとすると、M_1からeと異なり、他の元の像ではない元を取り除くことができる。取り除かれた残りの集合はM_2の一つとなり、これはM_1の定義と矛盾する。したがって（2）は成立する。ここでの取り除かれた残りの集合というツェルメロの表現は、一見曖昧に見えるが、分出公理を用いればM2の部分集合としてその存在が導かれる。この分出公理をもちいるとき、非述語的定義が形式上現れるので問題となる。

（1）と（2）からM_1のどの元もR＝M－M_1の元の像ではないことがでてくる。もしRが空でないとすると、Mが分離されることになりMの定義と矛盾する。したがってRは空となり、M_1はMと一致する。以上のように定理1の証明は得られる。

この証明にたいしてポアンカレは、M_1の定義が（ベルンシュタインの定理の証明のときの共通集合の定義と同様に）非述語的であることに批判的であった。またM_1の定義の前のM_2の定義にも見かけ上の非述語性が

あった。

しかし、ポアンカレの定義が述語的でなければならないという要件は、定義による分類が確定すること、すなわち新たな対象の導入によって分類が乱されないことに眼目があった。見かけの非述語性ではなく、分類が確定することに意義があるとすれば、ツェルメロのM_1の定義が、与えられたM_2を乱すかどうかが問題になる。M_2の定義は、非述語的であるが、外ならぬM自身がM_2の定義を満たすゆえにツェルメロの証明を、非述語性をできるだけ含まないように短縮することが可能になる。

まずMがM_2の定義条件を満足していることはMの定義から明らかである。(次に共通集合M_1をとることをせず)、背理法の仮定としてM以外にMの部分集合Kが存在して、M_2の条件を満足すると仮定する。このKの部分集合として、M_2の条件を満たし、なおかつ、eを例外としてすべての元は他の元の像になるという条件（2）を満たすものLを構成する。ここで分出公理が用いられる。定義は、$L=\{x \mid x \in K \wedge [x=e \vee \exists y \in L\ (x=y')]\}$ となり非述語的である。このLと$R=M-L$によってMは分離されるので矛盾。ゆえにM_2の条件をみたすものはMのみとなる。以上のように証明は短縮できる。

ツェルメロの証明と短縮した証明のどちらも形式上、非述語的定義が現れる。ポアンカレが『無限の論理』でツェルメロの分出公理を批判するとき、その焦点となったのは定義の非述語性である。与えられた集合から分出公理（分出公理は、集合が与えられたときその部分集合で、ある確定的性質を満たすものが存在することを主張する。）を用いて「確定的性質」を満たす部分集合をつくるとき、その「確定的性質」がその曖昧さゆえに非述語的定義を許してしまう恐れがあるという点を彼は批判した。この帰納法の証明では、まさにそこで非述語性が現れている。しかし、ツェルメロの証明で無限集合の存在は用いられていない。したがって、ツェルメロのつくった公理的集合論Ｚから無限公理を除いた弱い集合論Ｚ－Ｉから数学

的帰納法を導くことができる。Z－Iでつくられる集合は有限集合のみであるから分出公理についてポアンカレが指摘した問題（実無限と結びついて不確定的となる恐れ）は、ほとんど消える。有限集合の部分集合の個数は、高々有限であるから、それらの部分集合はすべて確定したものとして存在する。それらの確定した部分集合について、与えられた条件（形式的には非述語的定義であっても）を満たしているかどうか調べることができ、定義しようとする集合は確定するからである。有限集合のみの世界では、分出公理はこのように正当化される。ポアンカレがその公理を批判するとき、批判の根拠は実無限とかかわるものであったから、彼はツェルメロの証明を批判する理由を失う。

弱い集合論Z－Iからの帰納法の導出において、非述語的定義を避けることは、困難でありおそらく本質的に困難と思われる。別の公理、正則公理をつけくわえれば非述語的定義を避けることは容易にできる。しかし、正則公理は集合が下から繰り返しつくられていくことを述べる公理であり、集合の成員関係∈についての帰納法の成立を述べる公理であって数学的帰納法を∈によって言い換えたにすぎないとみなせるので、それを用いて非述語的定義を避けることに意義はない。非述語的定義が避けれないとすると、その理由は以下のようであろう。個々の有限集合の事例について、帰納法が成立することは（弱い集合論の中で）具体的に確かめることができる。しかし、任意の有限集合について帰納法が成立することを示すためには、Mと一致しないKの存在から矛盾を示さねばならないが、そのために、Kに属さない元aの逆像（直前元）a^{-1}がLに含まれないと仮定すると矛盾が生じることを示さなければならない。aから逆のぼって、くり返し直前元をとっていくと始元eに到達することは、直観的に明白であり、そのことこそ数学的帰納法の本質とも言えるのであるが、任意の有限集合の場合にさかのぼって始元に到達できることを示すのは困難である。帰納法そのものにたよるという論理的循環を避け、形式的証明を与えるためには、

分出公理と非述語的定義にたよらざるをえない。

4 帰納法はアプリオリか？

ツェルメロの証明は論理主義にとって有利である。弱い集合論は、無限公理を含んだ公理系よりは、論理法則とみなすことに説得力があるからである。もっとも、ポアンカレの二つの定義に関する議論はいぜんとして適用できることを忘れてはならない。

ポアンカレは、ツェルメロの公理について無限公理を除いた残りの六つの公理は（有限の対象しか問題にしないとき）明白であると述べている。この明白性は、もちろん論理法則としてのそれではなく、直観的明白性である。他方で、ツェルメロ自身は「帰納法原理が分析的判断であるかいなかは、証明に用いねばならなかった集合論の公理の本性に依存する。集合論の公理が純粋論理の原理かそれとも特別な種類の直観であるのかという、哲学的問いには、私は決定をひかえる。」と述べており、公理の本性への態度決定をひかえている。彼の証明のおかげで、帰納法原理の性格はその証明に必要な弱い集合論の公理の性格に依存するようになったとみなせる。その性格に関し、論理主義とポアンカレのような直観主義者の見解は、平行線をたどったままである。

ツェルメロの証明は、ポアンカレにとって必ずしも不利なわけではない。少なくとも整数論（したがって整数の対として表せる有理数論も）を導くために、無限クラスは必要でなくなり、このことは実無限を拒否するポアンカレにとって好ましいことであるからである。つまり、実無限は追放されたことになる。しかし、古典的実数論をそっくりそのまま展開しうるためには無限クラスが必要となる。ツェルメロがその公理系の中に無限公理をいれたのは、そのためであった。ポアンカレの述語性の要件を守って、実数論・解析学を構成するのには非常な労苦を要し、今日にいたるまで努

力がつづけられているほどである。しかし、真に実無限を拒否する者はその哲学的立場を堅持して有限主義者に徹すべきであろう。カントールの超限集合論はツェルメロの集合論を改良した公理的集合論の中で、知られていたパラドックスはすべて防止しつつ、展開することが可能であるが、すべての構成主義者はそれを無意味であると拒否するであろうし、必ずしも構成主義者でない多くの数学者と哲学者にとってもその正当性はあやしいものである。超限集合論を除いた数学の諸領域が、構成主義的観点からみて、どこまでが正当であり再構成されるべきかはそれほどはっきりしているわけでない。種々の構成主義があってそれぞれの流儀でもって古典数学を再構成しようと努力がつづけられているのが実情である。有限主義は、超越的対象を認めないという点で、哲学的に首尾一貫した立場であるが、それによって数学の多くの部分が失われると言われる。しかし、構成主義・直観主義の多くは古典数学のできるだけ多くの部分を再構成しようとして、実無限に関し中途半端な妥協的態度をとっている。有限主義によって失われる部分がそれほど多いのか、またそれらの部分の正当性と意義がどの程度のものかは、検討されなければならない課題である。物理的世界に無限は存在しないことと、その結果物理数学に無限は必要でないはずであることは、少なくとも有限主義を支持する。

しかし、有限主義に徹しても矛盾から絶対的に安全ということにならない。非述語性によるパラドックスはリシャールのパラドックスのように有限の世界でも生じた。これは数学内のパラドックスではなく、意味論的パラドックスと呼ばれ、メタ言語と対象言語を区別することにより対処された。矛盾からの安全が完全に保証されないのは、ゲーデルの第二不完全定理による。有限集合だけの世界でも、そこで整数論が展開できるなら、その理論の無矛盾性は証明不可能であるからである。絶対的に安全でないことは、その意味で整数論が確実である保証がないいうことである。それでも、整数論が無矛盾であることを本気で疑うものはよほどの懐疑論者でな

いかぎりまずいないであろう。つまり、我々の多くは数学とりわけ整数論が確実なものであると思っている。しかし、この確実性への信頼はどこから由来するのか。ポアンカレと論理主義者は、整数論がアプリオリであるという点で一致している。両者は、ともにこの信頼がアプリオリな知識であることから由来するととらえている。アプリオリな知識であるならば、その知識に無矛盾証明の必要がうすらぐ。両者が無矛盾証明の必要を意識しないのは、そのゆえである。

確実性への信頼を信頼を捨てると、ミル流の経験主義的立場が生ずる。それに従えば、整数論・帰納法は経験によって知られ、弱い集合論の公理は物を集め分類することについての経験的知識を記述したものである。もちろんこの立場は有限主義である。いまだ論駁されれていない哲学的に可能な立場である。

数学の哲学において論理主義・直観主義・経験主義の三つの立場は、今日でも検討に値するものである。いづれも、基本的に有限主義的であり、実無限のような超越的対象が許容される余地はない。数学的帰納法がいかなる性格であるのかという問題は、公理の哲学的認識論的性格についてさらに探求することによって解明されねばならない。

（文献）

Dedekind, R.

1888 Was sind und was sollen die Zahlen?

Braunschweig. 邦訳『数について』（河野伊三郎訳）岩波文庫

Hallett, M.

1984 Cantorian set theory and limitation of size, Clarendon Press.

Heinzmann, G.

1986 Poincare, Russel, Zermelo et Peano (texte sur les fondements des mathematiques, reunis par G. Heinzmann), A. Blanchard.

小林道夫

1991「ポアンカレにおける「述語性 (predicativite)」の概念と構成主義的
数学観」
Poincare, J. H.
1906a Le mathematiqiues et la logique, RMM (13-14, 1905-1906), sous forme modifiee dans Poincare 1908, in Heinzmann1986
1908 Science et la methode,Paris、邦訳『科学と方法』(吉田洋一訳) 岩波文庫 1 953.
1909a Reflexions sur les deux notes precedentes (par Shonflies et Zermelo), Acta mathematica 32, in Heinzmann1986
1909b Uber transfinite Zahlen, in Heinz mann1986
1909c La logique de l'infini, RMM, 17 in Heinzmann1986 ,邦訳『無限の論理』(小林道夫) 1991
1912 La logique de l'infini, Scientia12 in Heinzmann 1986
Quine,W.V.0.
1963 Set theory and its logic, Cambridge Univ. Press, 邦訳『集合論とその論理』(大出、藤村訳)、1968 岩波書店
Resnik, M.D.
1980 Frege and the philosophy of mathematics Cornell Univ. Press.
Steiner, M.
1975 Mathematical knowledge, Cornell Univ. Press.
Zermelo, E.
1907 Sur les ensembles finis et le prin cipe de l'induction complete,in Acta Mathematica 32 in Heinzmann 1986
1908 Untersuchungen uber die Grundlagen der Mengenlehre. Ⅰ. inMathematische Annalen 65, i n Heinzmann 1986
1909 Supplement in Acta Mathematica 32 in Heinzmann 1986

Poincaré et l' induction mathématique

Kazunori Yanagi

H. Poincaré a consideré le principe de l' induction mathématique comme un 〈jugement synthétique a priori〉 en suivant l' épistémologie Kantienne. Afin de défendre cette opinion. il a critiqué de divers essais contemporains de déduire l' induction mathématique de principes. logiques. Cependant la preuve de l' induction proposée par E. Zermero était grave contre l' opinion de Poincaré. Poincaré a critiqué et n' a pas estimé haut la preuvepar Zermero prétendant qu' elle contienne une définition ou un principe non-prédicatif (circulaire). Mais la preuve par Zermero faisait époque à l' egard de ce qu' elle était déduite par une théorie des ensembles moins forte qui ne se servait pas d' ensembles infinis. Et encore la definition non-prédicative utilisée dans cette preuve était une telle sorte de définition inoffensive que Poincaré acceptait lui-même, donc il n' y avait pas de problèmes pour Zermero aussien ce point-ci. Par conséquent on peut dire que la preuve par Zermero avait assez de succès en déduisant l' induction des principes formels (axiomes) les moins forts possibles. Cependant si l' induction est synthétique (intuitive) ou non dépend de comment on juge caractère des axiomes eux-mêmes. Ilest difficile de décider cela.

『物質と記憶』における表象の存在理由

永野 拓也

1、固有名と身体の一般性

『物質と記憶』には、品詞分類を病が知っているかのような失語症の一例が登場する (265)。この失語症において、患者は固有名にはじまって次に普通名詞、最後に動詞という順で、語の記憶を失う。この事例が示唆的なのは、一における多の統一という意味での表象を、ベルクソンがどう捉えているかを示す点だ。この症例はどう解釈されるのか、まずはそれを確認したい。

「文法的な順序にしたがって」記憶を失うという場合、外見の上で患者に不可能なのは、ある語を発する（書く、話す）ということである。考えられる解釈はふた通りある。つまり記憶はすべて身体に保存される物理的過程であるとするか、記憶が身体に保存されることはなく、ただアウトプットされないだけだとするかであるが、後者を支持するベルクソンにとって有利なのは、品詞の消失する順序がこの語の一般性の度合いに、つまり外延の広さに対応するということである。『物質と記憶』が批判するように、「語の音声的形態的特徴が脳の皮質細胞に蓄積されているとしたら、この系統性はほとんど説明できない」(265)。しかしたしかに語の一般性は、原則的には反復できるという身体運動の特性と類縁がありそうである。語の外延が広ければ、それだけ多くの場面でその語を使用できるからである。語の一般性をなんらかの形で身体に担わせ、個別を意味する語の記憶は精神に保存されるとすれば、比較的自然に語の消失の系統性を説明できるは

ずである。身体における保存と精神における保存を分ければ、身体運動と結びつきのつよい一般を意味する語は、発話行為の頻繁さゆえ身体に定着しているから喚起されやすく、個別を意味する語はそうでない分消失しやすいと言えるだろう。これが『物質と記憶』における、この症例の解釈である。「模倣可能な行動を表す動詞は、言語の機能がまさに脱落しようとしているそのときに、身体的努力がとらえさせてくれる言葉なのだ」(265)。それに対してもっとも一般性の低い固有名詞は、それだけ模倣すべき動作を身体のうちにみいだせないということになる。

しかしことはそう単純ではないように思われる。確かに、脳の中に言葉の音声や形態が残っているという仮説は、忘却の系統性を説明しない。しかし言語を刺激として受容した場合、それに反応する傾向が脳に蓄積されていると考えるのはさほど無謀なことではないし、語の一般性を身体運動の反復可能性によって説明するという方向つきつめれば、人間が全ての発話を自動的に行う機械だと考えることもできる。この立場からすれば、例えば「捜している名詞を普通はまったく見つける力のなくなった失語症患者が、その名詞にかえて適切な婉曲法を用い、その中には他の名詞や、ときにはどうしても見つからなかった当の名詞さえ含まれる」(265) ような場合、患者は語の再認を達成しているとしてもよいだろう。しかし実際にはこうした再認は異常なものであるし、『物質と記憶』が固有名詞を取り上げるのは、むしろ語の一般性が身体運動の反復可能性に全面的には依存しないということを示すためであろう。語の再認はなぜ身体のみでは説明できないのか。この問題は、『物質と記憶』とそれ以降の著作において、表象というものが演ずる役割の重要性を測るための、格好の尺度だと思う。

2、反復による統一

ベルクソンの哲学を通覧すれば、純粋記憶とよばれる精神以外に存しな

い記憶の役割は、まさに人間のもつ表象の存在理由を説明するところにあろうと思われる。しかしそれはどういう意味でなのか。それを探る前に、『物質と記憶』においては、人間の表象の存在理由はむしろ身体保存の必然に求められるということを確認しておきたい。そうであるからこそ、上記のことが問題になるのである。

いうまでもないことだが、人間のおこなう表象は言語も含めて、人間に某かの仕方で実在の真相を告げるはずである。表象が無媒介であればその存在理由は認識にあり、媒介があれば存在理由は実用にあるだろう（そうでなければ媒介のあることが不明である）。ところでどんなかたちにせよ、われわれの表象は多を統一する。したがって表象の実際に設ける分節が、多かれ少なかれ実在のそれに対応する必要がある。日常的には当然のことと感じられるこのことを説明するにあたって、認識論はつねに懐疑論と背中合わせである。そんな懐疑に目をつむることを命じながら、『物質と記憶』の第一章は、外界のあらゆる実在もわれわれの表象もイマージュだという、一見すると不明瞭な仮説から出発する (161)。仮説の有効さは明らかである。表象と実在が同じくイマージュであれば、身体の自己保存という原理は、物質的実在の現在における多を、現在の知覚へと統一してしまうことになるのである (190)。ベルクソンにとって、知覚という表象は身体保存という実用のために存在する。しかしどんなに仮説でないと説かれても、イマージュという語が一般になにものかの像を意味する以上、像が即自的な物質だということは実感しにくい。

著作が第二章へ進むとき、用語の射程があきらかになってくる。ここでベルクソンが最大の関心を示すのは再認 (reconnaissance) である。とくに言語の再認を取り上げるのは、言語の能力が記憶の能力を最大限に行使するからだとベルクソンは言う (253)。なぜ再認が問題なのか。ベルクソンは、第一章における知覚が権利上のもの、純粋知覚 (perception pure) であって、実際の知覚は再認であるとする。『物質と記憶』において再認がど

う説明されるかを知らなくとも、再認ということばでわれわれが理解するのは、現われているひとつの事象に、先立つ同類の諸事象を結びつけるということであろう。第一章の知覚論においても、身体による現在の分節の適用と、過去における分節の適用とが合致しないなら、われわれの身体は自己保存などしていないことになる。知覚における再認は、身体によって行われる筈であり、実際『物質と記憶』は、身体が自動的に反復運動することを再認と呼ぶ (224)。

しかし運動が物質的であるかぎり、そうした意味での再認の結果となる知覚は、まだわれわれの知覚とは思われない。だからこそイマージュという用語に首を傾げるわけである。そこで冒頭の固有名詞の例にもどりたい。あきらかに、固有名詞の再認すら身体に委ね、語の再認を身体運動だけで説明するほうが、説明は簡単である。身体運動だけで見事に言語を操るかのような人間がいるとしよう。彼において、規則は身体に刻み込まれ、自動的に発動するから、彼は一定の音に別な一定の音でこたえることができる。しかしこうした仮説が某かの意味を持つのは、物質と身体に知覚を還元するかぎり、つまりわれわれの知覚が外とつながっているかぎりでの話である。それを認めないと、ただ言語をあやつる自動機構は無用の機械になってしまう。自動機構に外界の表象を認めなくてはならない。そのかぎり、言語も物質的実在の有用な表象である。それならば、感覚運動機構によって言語は外界を指示するといえばよいのである。それが「再認」だとしても、結果となる知覚はイマージュである必要があろうか。『物質と記憶』はおそらくこの点で技巧を駆使しており、症例を巧みに振り分けていって「運動図式 (schème moteur)」なるものを結論するのである (255)。運動図式は、「聴覚印象が自動的に運動へ発展しようとする傾向」(256) であり、印象と運動の途上で「想像する＝イマージュをつくる (imaginatif)」図式 (257) なのである。実質的にはそれは分節のイマージュなのであるから (254, 260)、純粋知覚がイマージュだという意味でのイマージュに等し

い。しかしなぜ知覚がイマージュである必要があるのか。実にこの点に、固有名詞の再認が、身体に刻印された規則に還元されない理由がある。

3、諸イマージュの本性差の統一

そこで、仮に物質＝知覚＝イマージュ説を認めるとして、再認はどんな意味で表象なのだろうか。身体は物質を再認しつつ表象する。言語における再認は何を表象するか。ベルクソンの用いるのに近い例で考えよう。外国語の翻訳をする際、原語のバラバラなアルファベット（ベルクソンの好む事例である）を前にして、日本語の文を再認するのが困難であり、既視感だけがある場合、われわれは成功した翻訳の例を思い出そうとする。このとき最後にあらわれるのが、過去の適切な日本語の分節の記憶像なのである。母国語では何が再認されるのか、再認が成功した時点ではよくわからない。知覚に至ってはもっとわからない。けれども、錯誤の間にはやはりイマージュによる当て推量があるのはたしかである。たしかに再認において表象されるものは不明瞭である。しかし再認の成功は、目前のイマージュ（相手の言葉や今の知覚イマージュなど）によって、蓄積された膨大なイマージュを探ることに存する（そうでなくては見つからないかもしれない）。それならやはり、再認は多を統一するには違いないし、結果は明らかに有用である。こうした表象において素材となるイマージュの多を、ベルクソンは純粋記憶 (souvenir pur) と呼ぶのである。

純粋記憶の役割を確認しよう。純粋記憶は、「・・・我々の日常生活で起こる出来事が展開するにつれて、それらを記憶イマージュの形で記録するものである。つまりこの記憶はどんな些細なことも見逃さず、個々の事実や動作に、その場所と日付を与えるだろう。有用性や実用の胸算用はぬきにして、その本性的な必然のみにしたがって、この記憶は過去を貯える」(227)。純粋記憶は、無差別に出来事を保存しつつ、現在の出来事と同居し

ているのである (241)。イマージュの多は、もともと属していた文脈(過去における諸現在)をひっくるめて、文脈間の差異をそのままに保存されている。いわばすべてのイマージュがここでは、固有名詞を以て蓄積さているのである。

しかし無差別な保存なら、再認において現在の知覚イマージュとともに統一される諸イマージュは、他のイマージュとどう識別されるのだろう。「言葉はいつもそれにともなう言葉と接合しており、その言葉を成分とする文の歩みや運動に応じて様々の局面を呈する」(262)。としたら、「現在の知覚 にどこかしら似ている無限個の記憶の中から、いかにして選択が行なわれるか」(303)。イマージュの類化=一般化が問題であり、それによって表象としての再認が成立する。

『物質と記憶』において、過去の諸文脈は、ある種の自律的機構を備えている。すなわち、「瞬間の状況に自らを向け、その状況にもっとも有用な側面を現す」(308) という回転 (rotation) の運動がそのひとつである。結果、イマージュからなるさまざまの文脈は、必要な「支配的記憶内容」(310) を過去の文脈ごと提示する。こうした動きが幾回か、より一層の「拡張」(ibid.) を以て続けられれば、われわれはいずれイマージュの限定 に成功する。適切なイマージュは、「全体として経験に向かってゆき、行動(作用)のために、分かれることなく多少とも収縮する」(307-308) という置換 (translation) の運動によって、現在の知覚に重なる。

しかし過去のイマージュをいくら選別してみても、過去の特殊な文脈から切り離してみても、その結果再認が成功するには、現在の知覚と記憶内容とが、類という形で統一されなければ十分ではない。そのための規則、定義が必要である。ベルクソンはこのことを承知である。実際、「わたしたちの精神生活が、ただ感覚ー運動機能だけに還元される」場合をベルクソンは想定しているし、一般性はそこでは「演じられ、生きられる」という (306)。「記憶力が自然発生的に抽出された類似に差異を継ぎ足す」(301) と

き、われわれが「行動の領域と純粋記憶の領域とを不断に行き来する」(ibid.)ときに、純粋記憶に生じた差異を、現在の知覚につなぐ規則は、それゆえ身体にある。運動の反復的同一性が統一の規則となって、原初的な類概念を記憶の中に投入するのである。

われわれは問題点に気付く。再認においてイマージュを統一するのが何かというと、それは身体なのである。われわれは一度、物質をイマージュだと認めたのだから、身体に規則を還元すれば、純粋記憶なる一見怪しいものに、これまた怪しい機能を授けるよりも事態は明晰である。なぜそういえないのか。

それがいえないのは、忘却されるイマージュに対して努めてするタイプの再認を、ベルクソンが相手にしているからである。イマージュという用語の射程がここに見えている。再認が努力をともなうとき、再認の達成途上にあらわれるイマージュは、現在の知覚に合致しないという点で、まったくの心像＝イマージュなのある。身体は原理上忘却しないのに、これらのイマージュは身体の前から勝手に消え、しかもまた現われるのである。身体が記憶を失うのは、障害が起こるからに他ならない。すべての記憶を規則として身体に委ねるならば、身体になんらかの障害があるかぎりにおいて、記憶の消失を説明できる。しかしひとつも障害がなくても、固有名詞という唯一無二のイマージュは忘却されやすい。しかもそれは再認されるのである。そんなイマージュは存在しないのだ、もっと一般的で、身体機構だけで説明できる諸語の束と、それは等価であり、原則的には諸語の束と置き換え可能なのだと言えるかもしれない。しかしわれわれはそうした置き換えをしない。置き換えることが可能だと言い切るには、もっと徹底した還元が必要なのである。そうでないうちは、再認の規則を身体に刻印することはできない。

そうなると『物質と記憶』の再認論＝言語論はいささか不十分に見える。イマージュというひとことでは、再認における統一は保証されない。イ

マージュが記憶イマージュを含む場面では、表象の存在理由を身体にとっての有用性に求めることは本来やめにしたほうがよいのである。問題は、「無限の個別的対象に有限数の反応をさせる」(301) 規則あるいは原理が、身体でなくてむしろ統一される多のうちにあるとしたら、それはどういう多であり、どういう統一なのかということである。

4、多そのものの統一力

ベルクソンは純粋記憶を「無力」(impuissant) だという (271)。ここにいう有力性は、煎じつめれば身体にとっての有用性である。有用なものは実際に使われるから「現実的 (actuel)」だという見解がここでは徹底している。それとの対比で、純粋記憶の実践的無力さは「潜在的 (virtuel)」(272) とも表現される。ところが同じく物質も、身体がなければ「潜在的作用」(188) にとどまると言われるのである。両者ともに、人間の身体がなくては役に立たない。無力さ＝潜在性とは、身体にとって役に立たないものを含むということである。つまり物質のイマージュは、表象を行なう存在からみて無限の多である (「音の塊の連続性」256)「もろもろの知覚は、表面上の細部でどんなに異なっていると想定してもかまわない」300) かぎり無力なのであり、記憶されるイマージュも無限の多である (「無数の個別的イマージュという・・・側面を呈し、その脆い統一はいまにも個別的イマージュへと崩壊しそうである」301) から無力なのである 。しかしすでに見たとおり、身体は再認において統一を行ないえないし、むしろ統一されるべきイマージュを提供するに過ぎない

それならば、身体の働きを統一と思わせるのは、物質自身が行なう多の統一と、純粋記憶自身が行なう多の統一のどちらなのか。物質そのものが身体の自動機構を作り上げると言う権利が、われわれにはあるはずだ。この方向を徹底してみよう。物質が (補助的装置があるとしてもよいが) わ

れわれの知覚するとおりなら、知覚は認識としての表象である。イマージュを忘却するのは、時間に関してわれわれが欺かれているからである。時間は存在しない。忘却されたつもりでも、イマージュは物質の中に今もあるはずである。だから再認の規則は知覚そのものである。イマージュの忘却があると思う場合には、物理法則に再認の規則をもとめればよい。この点で語の再認は、ひとつの方向を示唆する。物質がわれわれの身体を作る働きと、語において多が統一される働きとは同根で、物質は本質としては類の体系なのである。かくして「法則の一般性と類の一般性が同じ語によって指示され、同じ観念によって包括され」、「法則の一般性が類のそれにより、類の一般性が法則のそれにより説明され・・・」(687) る。そう指摘する『創造的進化』のベルクソンとしては、統一を純粋記憶に委ねることにしたはずである。その意味でドゥルーズが言うように、純粋記憶は太古からの存在論的記憶力であり、純粋記憶への飛躍は存在論への飛躍であって、心理生理学による再認メカニズムの説明はすでに不十分である[1]。

ところで多の統一は身体そのものを作り上げることでなくてはならないし、再認は多数者の類的統一を要請する。この点からだけでは、物質と純粋記憶のどちらに軍配があがるかはわからない。物質の多と記憶の多との決定的な相違はなにか。それは次のことであろう。すなわち、イマージュとしての身体（および知覚）が物質の多へと分解されることは、生きた人間にとって死以外ではない。しかし純粋記憶の多は、おそらく人間が生きているかぎり無限に増殖すはるずである。ドグマティストが、物質は先に述べたような組織力を持つといくら力説しても、その組織力を決定的に把握するには物質のところへ行かねばならないし、そうするとわれわれは死んでしまう。それが論理的に妥当な結論であっても、その結論しかないと断定するには論理そのものが実在でなくてはならない[2]。逆に、純粋記憶の増殖は忘却と一対になった再認から推察できるし、再認の営みは生きているかぎり可能である。とすれば、再認における多の統一を、純粋記憶に

おいて、しかも生命一般という方向から考察することは、われわれ生きた人間に許されるひとつのすべである。そうなると『物質と記憶』の問題設定そのものを越えなくてはならない。表象と物質を同質とみなし、表象の存在理由を身体に求めることはこの際助けにならない。こたえはやはり「知覚を事物の中に、つまり諸生物の系列全体の中に置きなおすことを核心とする」、しかも「それが生ずる特殊な状況」だけを問題とする『物質と記憶』を離れ、生命そのものを問題とし、「認識についての理論と生命の哲学を切り離さない」で「今度は全体として捉えられたひとつの組織化作用、つまり生命の中で」知覚を考察するところにあるのではないか[3]。表象の存在理由は、人間自身の存在理由となるであろう。

5、生命という表象へ

ベルクソンはこの純粋記憶におけるこの統一をどのようなものと捉えるにいたるか。もちろんドゥルーズの指摘するように[4]、『物質と記憶』における置換と回転の運動と、全体としての純粋記憶の統一を混同するわけにはいかない。記憶全体の統一は、『物質と記憶』では、発話理解において「(発話の聞き手が) 諸観念の中に一気に身を置く」(261) 必要に見て取れる。それならばイマージュは人格として統一されることになろう。しかし統一は、類をなすような統一でなくてはならない。後の小論「知的努力」において初めて本質的なことが言われる。ここに述べられる「力動図式 (schème dynamique)」とは、さまざまの仕方でイマージュに展開しうる「単一の表象」である (936)。それはまさしく、統一を旨とする、という意味での表象なのである。つまり力動図式は、純粋記憶における最多の統一性は言うに及ばず、同時に様々な段階での多の統一としても機能するのである。然々の語の再認にとっては、成文化された規則なしに働く規則である。語といえば、固有名詞はどうか。「わたしがある固有名詞を思い出したいと

き、わたしはまずこの固有名詞についてわたしがもっている一般的な印象に向かって行く。この印象が『力動図式』の役割をはたす。すぐに、たとえばあるいくつかのアルファベットの文字に対応するさまざまの要素的イマージュが、わたしの精神にあらわれる。これらの文字は、・・・いずれにせよ力動図式の指示に従って互いに組織しあおうとする。しかししばしばこの仕事の間に、適当なかたちで組織するのが不可能だとわかってくる。そこで図式はだんだん変化することになる。この変化を要求するのは図式が喚起したイマージュそのものであるが、イマージュのほうも変化したり消滅したりすることを余儀なくされる場合がある」(952)。固有名詞を再認するとき、われわれはそれ自体固有名詞的な言語イマージュを動員することによって、純粋記憶全体の、図式としての統一力と、それが様々な図式になるという伸縮の自在さを、同時に測っているのである。

しかし重要なのは、「知的努力」という小論が、知解と想起だけではなく、発想あるいは制作をも力動図式によって説明する点である。機械をつくろうとする人間は、その機械の働きを示す抽象的な「表象」から出発し、機械の要素的運動はイマージュとして現われ、この動きを行なう各部品のイマージュ、ひいては組合せによる機械全体のイマージュが出来上がる(947)。このとき機械という「表象」が存在することに意義をを与えるのは、機械の働きの「表象」なのであり、それが力動図式である。ここでベルクソンは、少なくともアナロジーによって、図式を創造者とみなす。力動図式からイマージュへの働きかけを「知的努力」はつぎのように述べるのである。「この働きかけは生命の働きかけそのものであり、それが成り立つのは、より実現していないものから一層実現したものへ、緊密なものから広がったものへ、部分相互の活性化から並列へ徐々に移行するところにおいてである」(959)。存在論において、力動図式の性格は「『動力』因と『目的』因との中間」(ibid.) である。. 生命はそれ自身の制作者にして目的であり、生命がわれわれの表象の真の存在理由となる。知覚を行なうこと、

表象を作ることは、生命に由来し、生命を目的とする。

表象としての生命を、物質そのものに委ねてはならない。「意識の緊張弛緩の程度」(342) が知覚と物質を分けるという『物質と記憶の』テーズの延長線上で、『創造的進化』のベルクソンは次のように言う。「実際われわれのあらゆる分析は、物質が下降する坂をよじ登る努力を生命のうちに示している。・・・この過程は、それ自体を中断するだけで物質を創造するのである」(703)。物質はつまり、表象しないイマージュなのである。それは表象がこわれてできる無意味な多である。イマージュだという物質の性格は失われない。表象に利用されないとき、物質は限りなく空間に近付くが、空間そのものは知性が表象を作るための網の目なのである (666-667)[5]。ベルクソンの物質論は、先に見たように知性批判でおわる。

こうして表象は、身体をつきぬけて身体そのものにすら存在理由をあたえる生命にまで遡行した。表象の存在理由は、表象の自己目的性に解消される。不可避に論点先取の観がつきまとうのは、出発点にはわれわれの生があるからこそである。やがてこの事情は、アドルフが言うような直観＝「ねじれ (torsion)」のうちに定式化されるはずである[6]。直観とは、人間として行為することにおいてする思惟であり、意志のそれ自体に対するねじれから生ずる (708-709)。ベルクソンは、われわれが生きるために表象するという事情を逆手にとって、生命は表象そのものである、表象することは生命による創造の過程を続けることだ、と仮説をたてることにより、彼自らが生命そのものを表象しようというのである。「直観の言語表現」とはそうした表象であろう。ここで最初の例の重要性が確認できる。固有名の再認は、自覚なしにする直観の言語表現、生命の表象なのである。たしかにこうした説明は人間本位である。しかし、人間本位の説明をベルクソンが不可避とみるならば、それはおそらく、われわれ人間の生を拒み、死の恐怖を与える実在など想定しても意味がないと考えるからなのだ[7]。

＊ベルクソンの著作のページ数は、P.U.F.版の *Œuvres* のものを用いた。

註

1) Gile Deleuze, *Le Bergsonisme*, P. U. F., 1966, p. 53.

2) ベルクソンは論理を、項の間の無限の排他性つまり空間に還元する。しかしベルクソンは記号論理学を知らない。古い通俗プラトニスムをはなれれば、論理はむしろドグマティスムに結びつきにくく、周知の分析哲学は論理学による人間内在的な探求である。とはいえそのとき、埒が明かないとしてイマージュといった心的なものが排除されるのは事実である。

3) Alain de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, P.U.F., 1990, pp. 166-167.

4) Gile Deleuze, *Op.cit.*, pp. 60-63.

5) 空間を通して数学が知覚の世界へ入ってくる。ベルクソンはイマージュのみのの論理を生命と呼ぼうとしているのだ（「二つの秩序」(cf., Œuvres, pp. 692-696))。

6) Lidie Adolphe, *La dialectique des images chez Bergson*, P.U.F., 1951, p. 89, p. 91.

7) ベルクソンの「潜在性」は、なんでもありの潜在性ではない。絶滅の恐怖は行為を萎縮させるだけだ。潜在性はおそらく、不測の事態への人間の覚悟を促すだけなのだ。この点でカントとベルクソンの違いは、内在主義者が存在論というフィクションを有効とみるか否かの、紙一重だが重要な違いであろう。ベルクソンがカントの「超越論的感覚論」を精読していることは注目に値する。cf., 'III - Leçon sur *La critique de la raison pur* ' *in Henri Bergson, cours III*, éd. par Henri Hude, P.U.F., 1995, pp. 131-198.

La raison d'être des deux représantations dans *Matiére et Mémoire*

Takuya Nagano

Pourquol existe la représentation humainę. en tant que l'unification de la multiplicité. Tant qu'elle est considerée dans la dimension d'utilité. il n'y a pas de problèmes. Elle est la

perception du présent. Mais dans le cas de reconnaissance, plusieurs difficultés apparaissent. Elles resultent de la différence de nature entre image du présent et celle du passé. Mais le souvenir pur qui est l'image multiple de passé, s'Il tend à faire corps avec l'image du présent, la reconnaissance et la perception sont egales. Or le corps n'est utile qu' à l'homme vivant. et le souvenir pur y s'accroit. Et la vie est *un* mouvement qui à la fois diversifie et unifie les êtres vivants. Il faut que le souvenir pur se comporte comme la vie. C'est la raison d'être même de la représentation.

ベルグソンにおける
知性と直観と真理の関係について

藤原　武

ベルグソンの哲学を知る上で避けて通れないのが直観である。直観によってベルグソンの問題の大部分が解決されるからである。ところがベルグソンにとってこれほど自明でありながら、これほど表現しにくいものはなかった。なぜなら直観を本質的に理解するにはまさに直観するしかなく、言語でそれを表現しようとしても、そうされることによってもはやそれは直観ではなくなってしまっているからである。それゆえベルグソンはこれの対概念として知性を置き、知性の否定によって直観を消極的に記述しようとした。

彼の第一主著『意識の直接所与に関する試論』(以下『試論』と略記）は、直観と知性の対照を最も極端なかたちで示したものである。『試論』の着想はもともとゼノンのパラドクスという数学上の難問の分析から得られたものであるが、次第に彼の着眼点はアキレウスと亀の間に無数に打刻される点よりも、それ以前の無傷の線、さらにこの描線を可能にした現実の運動そのものへと遡及していき、ついに問題の所在は時間的な運動を幾何空間的な点の移動として知性的に処理しようとした、認識論上の錯覚にあるという結論に達したのであった。つまり運動の本質を捉えるには、「意識」は「知性」的であってはならないのだ。なぜなら時間的な運動は一瞬一瞬が切れ目なく、しかも各瞬間が新しく異質であるのに、知性は対象を空間的に分解し、一般法則性に従ってそれらを同質のものとして再構成しようとするからである。

そこでベルグソンは如上の真の運動を「純粋持続」と呼び、それを捉える唯一の方法を件の純粋直観に委ねたのであった。こうして彼は直観と知性の二分法を徹底させることにより直観にのみ基づく意識とその所与の直接性を回復させ、両者の二元論的断絶の壁を取り払うことができると考えたのである。ところがこの極端な結論の裏返しとして、『試論』では知性的認識がまるで虚偽の認識であるかのような印象を残してしまった。しかし現実にはある程度運動を数学的物理学的に捉えることは単に可能なだけでなく、日常生活上必要な方法ではないのか。それに通常行使される知性の認識は常に高度に数理論理的な抽象性を帯びているというわけでもないだろう。知性は、直観から区別されなければならないとしても、その内実には人間生活上端倪すべからざる意義と機能があるはずで、それについてはもっと詳しく考察される必要がある。

そこでベルグソンの第二主著『物質と記憶』は、知性に関するこれらの問題の解明を専らとした労作と見なされる。ところで同書には「知性 intelligence」という語は主要な概念としては殆ど登場しない[1]。しかしやがて見るように、ここで言われる知覚の中に知性の機能のあることは明白である。それでは『物質と記憶』が勝れた意味での知性論を含んでいることの証拠を示すために、まずその知覚論に触れよう。

「知覚が存在する真の理由は身体の運動への傾向のうちにある。」(«Matière et mémoire» p.44 以下 MM. と略記) ベルグソンは身体と精神を区別するため身体を物質界に所属させる。身体は一つの物質として外の諸物質と相互に影響を及ぼし合う。知覚は身体と他の物質との件の影響関係の表現にほかならないとされる。したがって知覚は差当り精神には属さないのである。ベルグソンがこの極端な図式を採用したのは、これにより思弁的知性の萌芽たる知覚とその質料たる物質的事物の、つまり精神と物体の対応とか接触がなぜ可能かという伝来の認識論的二元論の神秘のヴェールを剥ぎとるためであった。彼はこの目的のために、さらに知覚を感覚およ

び感情という個人的なものから区別することで、それに非個人的な性質を帰する (MM.p.69)。こうして得られた純粋知覚に残された特質は、身体が外の物質対象に対してとる態度の表現そのものに尽きる。つまり純粋な知覚は思弁的知性の萌芽どころか身体行為の表現に限定されるのである。

しかし以上はあくまで知覚の本質を見極めるために行なわれた捨象による図式化である。現実の知覚は感覚的であるし多くの場合個人的な感情をも含んでいる。さらに人間の身体は既に特殊な物質であるから、その身体と物質の影響関係は、たとえば下等動物の身体と同じ物質との影響関係とは違ってくるはずである。実際神経系の発達の程度に応じて、人間の身体は下等動物の身体に比べて遥かに多種多様な態度で物質に関係し得る。ベルグソンによれば人間の意識的知覚こそ下等動物の身体的態度との最たる違いを見せつけるものである。すなわち下等動物の知覚が物質の触発に直ちに反応する単純な反射を意味するのに対し、人間の意識的知覚とは、複雑な神経回路を媒介して物質からの影響に対する反応を遅延させ、最善の反応の仕方を選択する行為、いわば可能的行為 action possible (MM.p.59)[2] のことなのである。「意識して知覚するとは選択 choisir を意味し、そしてこの意識はともあれ件の実践的な判別 discernement pratique に依存している。」(MM.p.48)「知覚は～運動や行為の非決定 indétermination を表わし、それを見積る。」(MM.p.66) ところで如上の「反応の遅延」ないし「行為の非決定」とは、身体に物質からの距離をとらせる行為である。しかもそれは単に空間的な距離のことではなく、時間的な距離のことをも意味している。つまり常に現在に生きる下等動物に対し、人間は未来のことを考えながら行為の選択を行い、そのために過去の経験に訴えることのできる存在なのである。意識的知覚はもはや物質界にとどまることができない。しかもこの知覚こそ実際的な人間の唯一可能な知覚なのである。こうしてベルグソンは知覚に物質界との繋がりを確保させた上で、今度はそれに精神界との繋がりを回復させようとするのである。なぜなら意識的知覚は今や

「選択」行為、「実践的な判別」行為というきわめて能動的・精神的な規定を受けているからである。

ところでこれらの規定は後の『創造的進化』や『道徳と宗教の二源泉』における人間知性の発生論的説明の場面で用いられる表現と同じものである。すなわちそこでベルグソンは有機体や蟻塚の秩序と範囲における選択の余地なき自然必然性の発生論的根拠を本能に求めた後で、人間生活あるいは人間社会の秩序と範囲における選択の自由の発生論的根拠を知性に求めたのであった。本能と知性はいずれも生の保存を目的とすることで同一の根をもつものであるが、それにも拘らず後者には単なる生存でなく、より快適な生活への志向をもつという柔軟で積極的な面が認められたのである。

こうして意識的な知覚に知性の萌芽が胚胎していることは明らかとなった。だが「選択」「実践的判別」という積極的な機能を帰された『物質と記憶』の知覚は、『試論』における消極的な意味での知性とは全く接点のない知性の萌芽なのであろうか。この疑問に答えるには「選択」「実践的判別」の意味を問う必要がある。然る後その意味から逸れるところに知性の消極的な意味が見えてくるはずである。

ベルグソンが意識的知覚という概念を用いたのは、非個人的な純粋知覚という権利上[3]の概念に対して、事実上の知覚を特徴的に際立たせるためであった。したがって意識的知覚は何よりもまず個人的知覚である。個人的知覚とは、既述のように感情や感覚(特に痛みのような)を伴った知覚のことである。しかしながら感情や感覚はすべて身体に属し、精神や知性への入り口を探す当今の意識的知覚の議論にとっては何ら寄与するところがない。しかもそれらは現在の瞬間を占めるのみで、選択に必要な時間の幅をもちえない。そこでベルグソンは記憶という現象に目下の問題の所在を発見しようとしたのである。

ベルグソンの記憶論は非常に多くの頁を記憶が脳中に保存されていると

する大脳生理学の通俗的見解への反論に専ら費やしているが、ここではその結論だけを紹介して、それをベルグソン自身の立場と見做せば十分であろう。つまり彼によれば記憶は過去に属する全く時間的な性質のものゆえ、脳髄という現在に属する物質の中に在るはずがないのである。こうして彼は記憶論に到って己れの二元論的立場を鮮明に表白した。脳髄、身体、純粋知覚をすべて物質界に還元した上で、漸く記憶という精神の一表現を確保したのである[4]。しかし彼の心身二元論は橋梁を残していた。意識的知覚である。しかもこの知覚が選択という知性的役割を担うものであるということが、それに件の橋梁たる資格を得させるのである。

ベルグソンは記憶を運動記憶と形象記憶に分けた。運動記憶 souvenir-movement は習慣 habitude と言い換えられる。一方形象記憶 image-souvenir というのは、過去の風景や人物の像が脳裡に浮かぶこと、つまり想い出のことである。一般に記憶と言えば後者のことだが、ベルグソンは前者のほうが遥かに重要な記憶だと言う。いかなる意味で重要かと言えば、行為することを考えた場合である。行為とは、触発してくる物質に対して己れのとるべき態度を選択し、それを実行する一連の過程の総称であるが、この選択を意識的知覚が、そしてこの実行を身体がそれぞれ果たすことは既に見たとおりである。ところが既述のように意識的知覚とは行為の非決定のことであった。これに反し行為の理想は、ある物質対象への態度をできるだけ迅速に決定することである。しかも下等動物の反射のように自然必然的に決定されているという非個性的態度ではなく、当事者の過去の経験や性向に基づいた賢明な態度を瞬時にとることが要求されるのである。人間の行為にこのことを可能にさせるのは習慣である。習慣は行為の選択を待つことなく瞬時に対象に対してとられる態度である。

しかし習慣から行為選択の過程が消滅しているように見えるのは、実に習慣そのものが選択された運動回路だからなのである。習慣を身につける前には意識的な努力が必要である。たとえば外国語の習得を例にとってみ

よう。ある未知のフレーズを聞いてすぐ意味が理解できるまでに一外国語に習熟するには、反復と分析が求められる。反復はそのフレーズへの反応を「身体で覚える」ための方法である。これが狭義の運動記憶の過程である。これに対し分析は、フレーズ中の単語一つ一つの意味を文節しながら聞き分け、あるいは辞書や記憶と参照させながら、「頭で覚える」方法のことである。これがベルグソンの所謂形象記憶の想起に当たる。両者が相俟って初めて外国語の習得は能率的な進歩を見る。ところで後者が意識的知覚による選択・実践的判別行為を意味することは明白であろう。それゆえここで意識的知覚は過去と接触をもち、常に新たな現在である反復に精神的な厚みを加えることになる。ただし分析は早晩終わらなければ、外国語は単なる知識に留まって、生きた言語習慣として身につかない。形象記憶は運動記憶に取って代られなければならないのである。つまり習慣とは過去の現在化、換言すれば精神の身体化なのである。

さらにそれは意識的選択から無意識的選択への移行としても規定される。習慣においても選択はなされるが、それはもはや知性的な選択ではなく、身体的反射としての選択であり、その意味で本能に近づくことになる。

こうして習慣において行為の一つの完成が見られるように思われる。なぜなら一般に行為とは可能的行為たる知性的選択と現実的行為たる身体的運動の総称であるが、習慣にはこれら二つの要素が同時に働いているからである。習慣がいかに外見上本能に似ていようとも、そもそも習慣自体が選択された運動回路である以上それはどこまでも知性的な特性を残している。

以上により次の諸点を確認することができる。まず行為は習慣となって一つの完成に達する。次に習慣は本能に近づく。そして両者を区別する根拠は、それが知性的選択によって獲得されたかどうか、という点にある。これらから逆に次のことが帰結しなければならない。すなわち習慣的行為が知性の積極的役割の限界となる、ということである。言い換えれば、知

性は習慣的行為の面から選択機能としての役割に限定されるのである。

しかしある習慣が選択される基準はどこにあるのだろうか。というのも知性はこの基準に則って選択の判断をしなければならないからである。それに関してはベルグソンが動物一般の感覚の次元で、物質が動物に「利益 avantage を約束し、危険 danger に曝す」(MM.p.29) と言ったことが、そのまま習慣形成の場面にも妥当するであろう。つまりおよそ物質との関係というものは、動物の知覚から人間の習慣にいたるまですべて利害関係なのである。ただ下等動物はその都度個々の対象に利害いずれかの知覚で応じなければならないのに対し、人間の場合、ある時は有害な物質に対して、別のある時は有益な物質として関係する行為の選択の自由と多様性を有しており、しかもそのように自己に出来るだけ有利な行為を習慣によって恒常的なものとすることができる、という違いがある。そしてこれらの違いは総じて知性の程度の違いに由来するのであるが、しかしそれはあくまで程度の違いにすぎないのである。それゆえ一般に知性的選択は物質との利害関係を基準として行なわれる、と言うことができる。

さて知性の積極的役割がここに尽きるとすれば、ものの本質を究める能力、つまり真理を知る能力としての知性という伝統的な考えは『試論』においてと同様、『物質と記憶』においても、もはや捨て去られるべきなのであろうか。これに答えるためにはベルグソンが習慣獲得の場面を詳述している次の引用を参照すれば十分であろう。

「身体訓練を行なうときわれわれは～全体的に運動を模倣することから始める。そのときわれわれの知覚は混雑していた。となるとそれを反復しようとする運動も混雑したものであることになろう。しかし～形象を模倣しようとする件の混雑した運動はそれだけでもう潜在的分解であり、いわばまさしくそれを分析する analyser ものである。～ところで習慣が努力の反復によって獲得されるというのはその通りであるが、～いつも同じものの反復ではないとしたら、～まさしく最初に分解 *décomposer* が、次に再組織

recomposer が、最後に身体の知性的理解力への語りかけ parler à l'intelligence du corps が行なわれるのである。それは新たに行なわれるたびに不毛な運動を開拓する。それは各回数ごとに今まで知らずに過ごしてきた新しい細部に身体の注意 attention du corps を向けさせ、これらの細部を分割 diviser、クラス分け classer し、本質的なもの l'essentiel を浮かび上がらせる。そしてそれは運動全体の中に、その内的構造を目立たせる線を一本一本再発見 retrouver していく。この意味において、運動とは身体がそれを理解した後から獲得されるものである。」(MM.p.122)

ある形象を身体で理解すると言う場合、それが単に感覚的・感情的理解にとどまるのではなく、どれだけ知性的な分析力（分解、分割力）と選択力（クラス分け、再組織、再発見）に与っているかということがはっきりと読み取られるであろう。そしてこのような身体的理解が深まるにつれ、ある形象と身体の運動とは本質的部分において（たとえ該当例のように模倣関係に制限される場合があるにせよ）直接的に関係し合うのである。

身体的理解とは直ちに知性的理解である。知性は身体に帰属させられて、物質の本質把握力としての機能を回復する。なぜなら身体は物質であり、それゆえ身体における知性は物質に直接的に関係し得るからである。ただし知性の物質理解があくまで身体と物質の利害関係の範囲に制限されることは避けられない。なるほど身体は物質界の中心であるが (MM.p.17)、だからと言って身体は物質界全体を支配することはできない。却って身体は物質界に対して部分と全体の関係に相対化されている (MM.pp.74)。そして知性の範囲もこの関係にアプリオリに制約されているのである。

知性に全宇宙を包囲し得るパスカル的思惟能力を取り戻させようと望む者はこの結論に満足しないであろう。そういう者は身体の制約を超越して全く自由独立に思弁に専心する純粋知性の存在を夢見ているのである。しかしベルグソンによれば、純粋数学や純粋自然学において実際にこのような純粋知性が働いているように見えるのは、如上の知性の分析および選択

機能を物質との利害関係から離して抽象的にのみ用いる仕方であって、そこから得られる知識は一般に、行為にとって不必要ないし余計な知識なのである。もちろん純粋数学の中にも純粋の度合が無数にありえよう。その中で、より物質に接近する知識は行為にとってもより有用であり、したがってその範囲で物質の本質に関わるであろう。これに反して物質からより遠ざかる知識は行為とはいよいよ無縁になって静的観照や論理的思弁の態度を取らせることになるが、これらの態度が物質の真理にも無縁であることは以上のことから既に明白であろう。ベルグソンはその最たる観念遊戯の弊害をゼノンのパラドクスに見たのであった。すなわちこのパラドクスのパラドクスたる所以は、運動を理解するのに運動をもってせず、知性の分析機能だけを働かせて運動を静止に変え、観照的に運動を理解しようとしたことにあったのである。ところが分析機能にはたかだた選択機能と連動して「運動全体の中に、その内的構造を目立たせる線を一本一本再発見していく」役割しか課されていないのである。

本来知性の分析力は眼前の物質対象から離れて静止している虚空の中で働くのではなく、まさしくこの物質の中へと緊張収斂していく深みにおいて動的に働くものなのである。それゆえ知性の根底には注意する意志が置かれていなければならず、この意志が抽象的な対象に流れて行きやすい知性に、本来己れに相応しい物質的・具体的対象を選択させるわけである。かくて知性が身体に属するというところから主意主義は必然的に結果する[5]。けれどもまた、身体行為が単に「利益を約束し、危険に曝す」物質対象との利害関係の確立にとどまるのではなく、さらに真理の関係を確立するはずのものならば、単なる主意主義を越え、知性的理解の面からの説明が依然として必要とされるのである。

それならばベルグソンは、身体に制約されるという条件つきで知性の真理ないし本質理解力としての復権を果たすことで十分満足し、その結果真理ないし本質の無制約的・全体的認識の可能性のほうは断念してしまった

のであろうか。純粋直観こそその打開策であると一般に考えられている。ベルグソン自身がそれを認めるであろう。ところが『物質と記憶』の立場からは必ずしもこの打開策がすっきりと打ち立てられないように思われる。なぜなら元来直観は錯覚に導く認識たる知性との対照によって端的な真理の認識として表現され得るとされたのに、ここでは知性にも部分的に真理との関係が認められ、もはや知性は虚偽認識の源泉とは言えず、その結果真理認識としての直観の独自性が失われ、今や知性と直観はたかだた真理に対して部分的関係をもつか全体的関係をもつかという点で区別され得るだけであるかのように思われるからである。

最後にこの問題に取り組むにあたってまず注意しておかなければならないのは、『物質と記憶』において「純粋直観」という表現は全く登場せず、代わりに「直観」という表現が随所にしかも非主題的に現れているということである。けれどもこの「直観」は純粋でない直観であるなどと言おうとしているのではない。それは十分純粋な直観なのであるが、ベルグソンが他の著作で主題的に論じるさいの「純粋直観」[6] とは同一のものでないように見えるのである。

直観なる表現は純粋知覚を論ずるところに散見される。「瞬間的な直観の地盤」(MM.p.68)「実在性そのものである如上の直接的な直観」(MM.ibid.)「比較的単純な直観」(MM.p.72)「われわれは純粋知覚に際して実際に自己の外に置かれ、しかもそのまま直接的な直観において対象の実在に触れる。」(MM.p.79)「対象の実在というものが直観的に知覚される。」(MM.ibid.) これらの語句の単純列挙からさえ直ちに察せられるのは、直観が純粋知覚とほとんど同一視されているということである。その意味でのみこの「直観」は「純粋」なのである。ところが本論の劈頭で断っておいたように、「純粋知覚」というのは心身の分離を単純図式化するために、知性の萌芽たる意識的知覚から感情·感覚という個人的な要素および記憶という時間的·精神的相を捨象して成り立つ権利上の抽象物にほかならない。この

純粋知覚と同一視される「直観」がベルグソンの所謂純粋直観と同一でないことは明白であろう。

もちろんこの直観の直接性は、主客の分離を越えて実在そのものに触れるということで真正の純粋直観に似ている。けれども如上の直観の主客未分化は蓋し実在に触れながらその実在の真理を未だ明晰に直観せず混沌の中に埋没している状態にすぎないのであって、その意味でこれは直観というより純粋知覚、つまりまだ意識的でない知覚として一括しておけばよいのである。

それにも拘らずベルグソンが直観を純粋知覚と並記したのは、彼自身が純粋知覚に既に認めていたその「権利上」の存在根拠を同様にして直観にも保証しておきたかったからだと考えられる。すなわちこの「権利上」の直観は、完全に意識的となった事実上の主観的直観がいかなる個人的紆余曲折を経ても最後には客体的なものとの乖離を乗り越えて純粋さと直接性を回復し得るということを保証するための原理的根拠として予め演繹されておく必要があったわけである (7)。ここには循環があるかのようだが、「権利上」の直観と「事実上」の純粋直観は同一のものではないので結局その循環は回避されている。そして両者の間にあってその懸け橋となるのが、意識的となった知覚および知性的となった身体行為なのである。

事実上の純粋直観は知性より前ではなく、その後に現れる。それゆえ純粋直観は知性と同様身体行為の範囲内でのみ真理に与ることができる。しかし両者は真理への関係において単に全体と部分の相対的関係にあるわけではない。知性の真理はどこまでも身体と物質の利害関係に制限されている。換言すれば知性の真理とはプラグマティックな真理、生活者の真理である。この帰結は『物質と記憶』の主張を越えるが、ベルグソンが常々ウィリアム・ジェイムズのプラグマティズムに共鳴していたことから自然に引き出される結論である。

他方純粋直観の真理とは時に芸術家の真理として具体的に表現されるこ

とのあるものであるが、しかし芸術家もまずは一生活者である。芸術家も日頃は大概知性的に物質と関わり合っている。人間は生きることが基本である以上、知性の真理は人間の生に本質的でさえある。それゆえ芸術家ならざる一般大衆がこの真理の段階に安住して一歩も外に出ないとしても何ら非難される謂われはないのだ。ただ芸術家と呼ばれる若干の人々が、単に「利益を約束し、危険に曝す」ものとしてのみ物質対象に関わることに飽き足らなくなって、生の保存のためでなく、生の充実のためにこの同じ物質にもっと深く関わろうとし始める。純粋直観の真理は生の必要からはみ出た生の余剰として新しく創造されると言ってよかろう。しかしこのような真理に到達することは現実に可能であろうか。まだここで無条件の断案を下すことは出来ないが、本論からの可能な帰結として、知性的行為との対比から、物質に対する、利害関係を離れた身体行為というものを純粋直観の態度として思い描いてみることができるであろう。それはカントの所謂無関心的関心 Interesse ohne Interesse とは全然似て非なるものである。カントによれば崇高の感情は生命の危険を完全に免れた安全地帯にあってのみ生じ得る（“Kritik der Urteilskraft”SS.103)。これに対し純粋直観の真理を生きる人は、例えば冬の海岸に出て、激しく打ち寄せる怒涛に対峙しながら生命の危険に曝されていることに些も関心を示さない者の如く、むしろその危険すれすれの自己放下的無我の境地に立たされているからこそ、却って益々生の充実を感じるであろう。しかしながら、件の美学的、宗教的生の真理[8]に言及するときわれわれはもう『物質と記憶』の主題を完全に超え出てしまっており、創造的進化の哲学に入る準備をしているのである。

註

«Matière et mémoire» の頁数は Presses Universitaires de France1985 版による。

1）cf. MM. p.86, p.92, p.109, p.114　ただし p.128 には数少ない知性の積極的働きに

関する記述が見られる。

2) cf. MM. p.36, p.47 et p.57　可能的行為は潜在的行為 action virtuelle とも言われ、現実的行為 action réelle から区別される。

3) MM.p.31「事実上よりもむしろ権利上存在する純粋知覚 la perception *pure*～qui existe en droit plutôt qu'en fait〔斜字体強調は著者〕」cf. p,67「外的知覚に関して示してきた単純化された図式的理論～それは純粋知覚 *perception pure*〔同上〕の理論であろう。～われわれの意識が特に外的知覚においてその役割をもつということは、生ける身体の定義自体からアプリオリに演繹され得る déduire *a priori*〔同上〕ことである。」これにより純粋知覚理論とは総じてこの知覚の演繹つまり権利づけのために簡素化された理論であったことが確認される。なおこの演繹は本論後半の直観理論においても重要な意味をもつことになる。

4) cf. MM. p.76-77「それゆえ精神がひとつの実在性であるなら、われわれこの記憶現象においてこそ精神に経験的に触れるのでなければならない。」

5) cf. MM. p.94, pp.107, p.112

6) ただしMM. p.72「実在論と観念論の問題は～直観によって par l'intuition 乗り越えられねばならない。」この箇所の「直観」は『物質と記憶』中唯一「純粋直観」に相当する用例である。またp.85「精神の直観 une intuition de l'esprit」はドゥルーズが重視していた方法としての直観に即応するが、本書中では極めて稀な用例である。

7) 註 (3) を参照されたい。

8) 西田幾多郎『無の自覚的限定』(岩波書店、1932年) 参照。特に210頁と573頁。そこにおいて西田はベルグソンの直観が「芸術的」意義に止まって倫理的、宗教的意義、つまり彼の所謂「行為的自己の自己限定」の意義に達しないと言って批判している。しかしこの批判は、西田が「ベルグソンの自己といふのは、単なる直観的自己であって行為的自己ではない」と述べて直観と行為を区別したことに基づいていた。私は本論で直観と行為がともに身体をもつ人間の生の発現として同じ前提に立つということを主張ならびに証明して如上の批判に答

えたと考えている。とりわけ知性が生の保存の道具であるのに対して直観は生の充実の表現そのものであると結論づけることで、それが直ちに倫理的、宗教的生を満たすとは言えないとしても、とにかく直観的行為なくしては倫理も宗教も完成しないと主張するための基礎は確立し得たと思う。元来美学的、倫理的、宗教的直観はいずれも生の充実―創造的進化―の表現として質的に同一の目的をもつものなのである。

«Sur la relation entre intelligence et intuition et vérité dans Bergson»

Takeshi Fuziwara

Cet essai a pour but d'éclairer la fonction de l'intelligence dans «Matière et mémoire», le deuxième chef-d'œuvre de Bergson, par conséquent, et de mettre en lumière la caractère spécifique de l'intuition de lui. Bien que Bergson passe pour un anti-intellectualiste, il ne nié pas immédiatement la relation entre l'intelligence et la vérité. Il reconnaît la vérité au niveau de l'action qui répond à l'exigence de la vie. Il accepte donc la vérité en tant que pragmatique.

Suivant Bergson, l'exigence de la vie consiste à demander l'avantage et à éviter le danger. Sur ce point, il n'y a aucune différence entre l'homme et tous les autres animaux. Mais celui-là est supérieur à ceux-ci au point de vue du développement de cerveau et de la complication du système nerveux. Par conséquent, la perception de l'homme réside dans le pouvoir de choisir et d'analyser; elle devient ainsi consciente. Cette perception consciente constitue le commencement de l'intelligence. L'essence et le role de celle-ci se réduit à choisir et à analyser l'action et son objet pour remplir l'exigence de sa vie. C'est seulement en ce sens qu'elle a rapport avec la vérité.

Au contraire, l'intuition a rapport avec elle sans avoir égard à l'avantage ou le danger. Mais elle ne demande point de prendre une attitude négative contre la vie. Tant s'en faut.

Elle manifeste une nouvelle vérité au travers de son évolution. Nous appellons cette essence de la nouvelle vie, parvenue à cette vérité, enrichissement de la vie à la place de remplissage de l'exigence d'elle. Ces deux essences de la vie appartiennent alors à l'être des deux vérités en tant que conséquence de la séparation de l'intelligence et l'intuition par l'évolution créatrice .