2009

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

14

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目　　次

2008 年秋季シンポジウム：『創造的進化』100 年
——いま、ベルクソニスムの意味と可能性を考える——

序言…… 中田　光雄　1
生の実在を語ること——『創造的進化』における認識論と存在論の交錯—— …… 荒谷　大輔　3
進化と霊性——ベルクソンとホワイトヘッド—— …… 守永　直幹　15
進化と不進化——ベルクソンとファーブル—— …… 中富　清和　24
ベルクソニスムと 20 ～ 21 世紀の生命論・宇宙論——＜始源＞をめぐって—— … 中田　光雄　38

2009 年春季シンポジウム：フランス哲学の日本への受容
——フランス的〈生の哲学〉と大正生命主義をめぐって——

はじめに…… 杉山　直樹　50
大正生命主義とベルクソン受容——和辻哲郎『ニイチェ研究』を中心に—— …… 鈴木　貞美　52
三木清のフランス哲学受容——大正期ベルクソン哲学受容を越えて—— …… 宮山　昌治　66
大正生命主義と生政治…… 檜垣　立哉　75

2008 年秋季大会・一般研究発表要旨

フーコーにおける倫理的・政治的主体の問題…… 手塚　博　85
ベルクソン『試論』にみる合理的な個人の仮定への批判と
　自由な行為について…… 斉藤　尚　86
ベルクソン哲学における「持続」概念の変化
　——カント的認識論の批判的受容という動機にてらして—— …… 村上　龍　87
『物質と記憶』における心理学と形而上学の関係 …… 松本　力　88
ミンコフスキーとベルクソン——「現実／実在性」との接触 …… 佐藤　愛　89
時宜と遅れ——ジャンケレヴィッチの時間性把握の特質—— …… 三河　隆之　90
自己性の身体——前期レヴィナスにおける「定位」概念の検討—— …… 平岡　紘　91
若きレヴィナスにおける現象学
　——『フッサール現象学における直観理論』をめぐって—— …… 澤田　哲生　92
祈りの真摯さ——レヴィナスの合理主義—— …… 小手川正二郎　93

2009 年春季大会・一般研究発表要旨

カヴァイエスはどのような意味でスピノチストと言われうるのか，
　あるいは言われえないのか…… 近藤　和敬　94

公募論文

デカルトにおける直接的認識――観念と意識―― …… 岩佐　宣明　95
スピノザのコナトゥス概念の思想的発展とデカルトの慣性法則の諸困難…… 藤井千佳世 105
道徳感情と法の順守の可能性
　――ルソーの政治制度論およびデリダのカント批判を手引きに―― …… 渡辺　貴史 115
古代宗教史と民衆――コンスタンとミシュレ―― …… 杉本　隆司 125
ベルクソンにおける理論的モデルと実在…… 永野　拓也 135
時宜と遅れ――ジャンケレヴィッチの時間性把握の特質―― …… 三河　隆之 144
カヴァイエスの哲学における「操作」概念の実在論的理解のために…… 近藤　和敬 153
若きレヴィナスにおける現象学
　――『フッサール現象学における直観理論』をめぐって―― …… 澤田　哲生 163

書評

石井敏夫『ベルクソン化の極北』…… 安孫子　信 173
松永澄夫『哲学史を読む 1』…… 小林　道夫 179
金森修編『エピステモロジーの現在』…… 原田　雅樹 184
小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編『ドゥルーズ／ガタリの現在』…… 千葉　雅也 188
村上靖彦『自閉症の現象学』…… 藤田　尚志 191

会員の声

第 22 回世界哲学会議　参加報告 …… 中富　清和 196
フランス語哲学会連合（ASPLF）第 32 回大会　参加報告 …… 原　和之 198
ベルクソンを通して、世界と繋がる…… 金森　修 200

その他

2008 年度活動報告 …… 202
入会手続きについて…… 204
2010 年春期・秋季研究大会一般研究発表応募要領 …… 204
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 204
「会員の声」投稿規定 …… 205
日仏哲学会会則…… 206
編集後記…… 207

2008年秋季シンポジウム
『創造的進化』100年
ーいま、ベルクソニスムの意味と可能性を考えるー

序　言

中田　光雄

われわれのベルクソンの名著『創造的進化』が刊行100周年を迎え、世界各地で幾つかの記念シンポジウムが行なわれ、われわれの学会も開催すべくして開催する運びとなった。

名著は名著となった時点で永遠の域に入り、時代からの問いを超える、と考えることは、準拠科学の旧古性をもってひとつの哲学を廃嫡することと同じく、哲学の本質に悖ることであろう。超越が、内在からの超越のみならず、内在への超越をも含意するように、永遠は、時代の天涯に飛翔すると同じく、時代の現時点との呼応に活きる。哲学やその名著とは、永遠と時代のこの不断の往還を全幅に担うことにほかならない。

論題は「『創造的進化』100年ーいま、ベルクソニスムの意味と可能性を考えるー」とし、「意味と可能性」をもってベルクソン的発想がここ100年に果たした哲学史的役割と今後の文明史一般に及ぼしうる作用力を含意させた。

論題へのパネリストたちのアプローチは、しかし、各位、独立した研究者であり哲学徒であることから、各位の自由裁量に委ねた。

パネリストたちは、論題上、現代最先端の理科学分野の専門家たちに依頼することも考えたが、ベルクソニスムと合わせ論考するかたがたは皆無に近く、他方、われわれの学会内部の人材も豊富で、かつ未だこの定例シンポジウムに参加の任を果たしていないケースも少なくないことから、後者の活用にこの機を充てた。

各位を紹介する。まず、専攻分野、ついで著書・論稿例。順序は、司会者宛てに提出された各エクスポゼ（レポート）原稿の主題上の組合せに拠る。

荒谷大輔氏は、これから活躍が始まるはずの最若の世代に属し、目下、文科省在外研修枠で在仏中だが、このシンポジウムのために一時帰国の上、参加してくれた。専攻はドゥルーズを中心とする現代哲学だが、本年刊行の最初の著作は西田哲学論であり、フランス哲学については、目下、単論文での論考を重ねている。

守永直幹氏は、ベルクソニスムについて科学史的知見をも踏まえた独自の力作論著をすでに公刊しており、ベルクソン哲学と並んで現代哲学に重要な位置を占めるホワイトヘッド哲学にも詳しく、また現代文明・現代社会の諸側面に関する論稿も多い。

中富清和氏は、法学部出身で、哲学研究はその後に独自のかたちで進め、特に最近は、ロシア、東独、ギリシャ、韓国…等の学会で旺盛な活動を行なっている。その著作・論稿の題名や発想・推論の方式は我が国哲学界の通念や慣習に齟齬するところもあるが、内容的にはベルクソニスムやフランス唯心論系譜に立脚し、東洋思想や現代科学への関説も多いことから、上記各国の研究

者たちが相当数の論稿を自国語に翻訳し、専門誌に掲載するにいたっている。新しいタイプの研究者なのかもしれない。

各位の著作・論稿例は以下のとおり。

荒谷大輔氏。

『西田幾多郎－歴史の論理学－』、講談社、2008年。

「捻れたイマージュ　ベルクソンにおける知覚と存在の錯節をめぐって」、哲学、第55号、日本哲学会、2004年。

「刻まれる差異　ドゥルーズ＝ガタリとラカンにおける創設の機能をめぐって」、『差異のエチカ』、ナカニシヤ出版、2004年。

「資本主義のリビドー経済　－ドゥルーズ＝ガタリにおける「経済学批判」の可能性」、『ドゥルーズ/ガタリの現在』、平凡社、2008年。

守永直幹氏。

『未知なるものへの生成　ベルクソン生命哲学』、春秋社、2006年。

「生命、未知なる同胞　－ベルクソンの身体図式論」、現代思想、増刊号「システム生命論の未来」、2001年。

「サブカルチャーと新しい公共性　－歴史の終わりに徳をもとめて」、『公共哲学』、第15巻、東京大学出版会、2004年。

「ベルクソン生命論と現代科学」、『ベルクソン読本』、法政大学出版、2006年。

中富清和氏。

『無と愛の哲学』、北樹出版、2002年。

Sur la Synthèse de la théorie de la relativité et de la théorie quantique

仏語版：Parerga, No.2/2008, ワルシャワ財政経営大学、ポーランド。

露語版：Discourse-P.2007/VII, ロシア科学アカデミー、ロシア。

マケドニア語版：Teme, No.3/2007, ニシェ大学、セルビア。

英語版：CzLowiek W Kulturze, ワルシャワ財政経営大学、ポーランド。

ギリシャ語版：Philosophikos Logos and Paideia, 2008, アテネ大学、ギリシャ。

Une Synthèse philosophique du Christianisme, du Bouddisme et de l'Islam

仏語版：Parerga, No.2/2009, ワルシャワ財政経営大学、ポーランド。

露語版：Discourse-P, 2005/V, ロシア科学アカデミー、ロシア。

英語・マケドニア語版：Teme, No.2/2008, ニシェ大学、セルビア。

英語・露語版：『社会-文化領域における科学と高等教育の総合 科学論文集　第3刊』、2005、クラスノーダル国立大学、ロシア。

なお、司会担当の中田光雄のレポートは、当日、時間の関係で省略したが、ここでは掲載させていただく。

パネリスト各位とシンポジウム開催関係者各位に、あらためて御礼申し上げる。

生の実在を語ること

――『創造的進化』における認識論と存在論の交錯――

荒谷　大輔

0、問題の所在

一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて、進化論的生物学が哲学的な思考に及ぼした影響は、今日の状況から想像するよりも、大きなものがあったのかもしれない。

認識批判によって切り開かれた近代哲学の方法が、超越的なものについての独断的に語ることの暴力をあばき出し、経験に即した哲学の可能性を広げていく一方で、個々の認識主体の成立自体を捉える存在論に至る道は狭まっていった。たとえばグイエが語るように、「《哲学》という言葉を消し去り、それに《感覚および観念の分析》をおきかえることによって［フランスの］立法府は、ロックを近代思想の祖とし、デカルトやマルブランシュ、ライプニッツ、スピノザの時代を、いわば第二の古代とみなすような歴史的断絶の後で、人間精神の科学的研究はフランスにあってはコンディヤックとともに始まるということを、公式に宣言した。……デカルト派のなかには依然残存しているプラトニスムとの断絶にこそ、人は〈近代人〉の特性を認めた」［グイエ、126f.］のだ。だが、そのように、与えられた経験を基礎に経験世界の有り様を記述していく「近代人」の方法は、その経験を観察する主体自身の存立については、単に前提にせざるをえない。個々に自存すると想定される「近代人」の存在の成立は、いかにして語りうるか。例えば、クーザンにおけるいわゆる「折衷主義」に代表されるように、ベルクソンの時代にあって、「心理学」と「存在論」との間の断絶を、ふたたび一つの理論において捉え直そうとする試みは、哲学において、大きな課題のひとつとみなされていたのである[1]。

そのような状況の中で、経験的な観察に基づき、様々な生物の存在の有り様を記述しうる進化論的生物学の台頭は、哲学固有の文脈においても、ある種の可能性をもつものと見なされうることになる。『物質と記憶』においてすでに、「心理学」を「導きの糸」として、「形而上学的困難」を解決する道筋を描こうとしていた（cf.『物質と記憶』初版序文、[cf.Œuvres,1941]）ベルクソンは、『創造的進化』において、進化論的生物学を援用しながら、様々な生物の存在を規定する新たな理論の可能性を探っている。すべての生物の存在を「生命の系統樹」の太い幹の派生として捉える進化論的生物学の観点は、認識論と存在論の対立を乗り越える哲学を志向するベルクソンにとって、経験科学の検証可能な観察の上に、諸存在の存在を規定する可能性を示すものだったといえよう。「実のところ、この二つの研究［認識論と形而上学］は、互いが互いに導かれるもので

ある。この二つは円をなしており、しかも、円の中心は、進化の経験的な研究でしかありえない」[EC,180]。存在者の存在を巡る問いは、『創造的進化』において、生物学という経験科学の上に、認識論と存在論の対立の乗り越えを目指すことになるのである。

だが、一般に経験科学が、対象となる経験に適用される図式の精度を、常に上げ続けることによってはじめて、学としての自らの真性を保持するものであるとするならば[2]、ある時代の限定的な成果に基づいた哲学的考察を、刊行から百年たった後のわれわれが読み直す意味は、一体、どこに存するのだろうか。「科学と哲学」という非常に大きな問題に対する、ひとつのアプローチの可能性を、ベルクソンにおける認識批判と存在論との絡み合いを軸に、検討していきたいと思う。

1、生の実在を語ること——記憶と存在

『意識に直接与えられるものについての試論』以来『物質と記憶』に至るまで、ベルクソンの論述は、徹底的に経験に寄り添うことを目指して展開されるものであったといえる。知性による概念の空間化を批判し、純粋な時間性に根源的な経験を認める『試論』を適宜参照しながら、ベルクソンは、『物質と記憶』（とりわけその第四章）において、純粋記憶と物質の関係のうちに、認識批判と存在論の対立を乗り越えようとした。概念によって知性が世界の論理を語り出す以前の経験に、ベルクソンは自らの理論的基礎をおこうとしたのである。『創造的進化』第一章において、自らの論述の方法を規定する際、参照されるのも、まさにこうした純粋な経験の次元にあるものであった。「我々にとってもっとも確かであり、我々がもっともよく認識している実在（l'existence）は、疑いもなく我々の経験である」[EC,1]。このように語りながらベルクソンは、我々の意識に与えられる「実在」を出発点に、『創造的進化』の第一章を書き始める。我々の経験に与えられるものの確実性を基盤に理論を構築しようとするこの方法は、実際、認識批判の独断的形而上学批判の公準としてそのまま用いられるものであり、近代の経験科学の根底に存する哲学的な前提を共有するものであるといえよう。ベルクソンが自らの理論の出発点にするのは、こうした意味での経験であるといえるのである。

ベルクソンが自らの理論の基礎として採用する「経験」は、しかし、経験論が経験の最小単位と考える「単純観念」の単純性の設定をも、ひとつの「独断的な前提」として批判する、よりラディカルなものになる［cf.MM,149］[3]。『試論』における意識の空間化作用への批判、『物質と記憶』に見られた連合心理学批判の論点を繰り返しながらベルクソンは、「意識の状態」の各々を「塊」と見なす傾向、認識批判が所与と考える「私」という実体を批判する［cf.EC,1f.］。多少引用が長くなるが、『創造的進化』における、過去の主要著作の論点への立ち返りを概略的に参照しながら、ベルクソンの議論の出発点を明らかにしておこう。

> ［我々の実在という］この特別な実在において、「実在する」というのは、正確にはどのようなことを意味しているのだろうか。……私はまず、私がある状態から別の状態へと移り変わ

っていくことを確認する。……私は不断に変化している。だが、そういっただけでは十分ではない。この私の変化というのは、人がまず考えるよりもずっとラディカルなものである。……内的状態の中でもっとも安定したものを考えてみよう。すなわち、動かない外的対象の視覚である。……そこでは、私の記憶が現在の［知覚］の中に、過去の何某かを押し入れている。……心的生が見かけ上不連続に見えるのは、それゆえ、一連の不連続な行動によって、我々の注意がそこに向けられるからである。……我々の注意は、意識の諸状態を人工的に区別すると同時に、それらの諸状態を人工的な糸によってまとめ上げることも余儀なくさせられる。そこで我々の注意は、不定形で、超然とした、変化することのない私を想像する。……実のところ、こうした「実体」は、現実のものではない。……心的生は、それを覆う様々なシンボルのもとで展開するものであるが、その心的生の生地が、時間であることは容易に気づかれるだろう。だが、そこに、より抵抗力のある生地だとか、より実体的な生地などというものは存在しない。なぜなら我々の持続というのは、ある瞬間が別の瞬間に置き換わるというものではなく、……未来に食い込み、徐々に膨らんでいくような過去の連続した発展であるからである。……過去とは、自ら自動的に保存されるものなのだ。……我々の存在とは、我々の性格とは、生を受けてからこの方我々が生きてきた歴史の凝縮でないとしたら、一体何だろうか。我々が誕生以前に何らかの傾向（disposition）をすでに持っているのであれば、その歴史の凝縮とは、また我々の誕生以前のものでもある。［EC,1-5（強調はベルクソン。以下、特に指示がないかぎり同様）］

こうして非常に手際のよい仕方でベルクソンは、過去の著作の成果を辿り直し、それを『創造的進化』の固有の論点へ帰着させている。内的状態を分割して考えることを批判しながら意識に直接与えられるものが純粋な持続であることを示すことは、『試論』の固有の論点であり、「私」という実体の仮構を批判しそれがある種の有用性の論理によって作られるものにすぎないとする論点は、『物質と記憶』の第一章および第四章に、そのオリジナルが認められる議論である。こうしたベルクソン議論に従えば、我々にとって最も確実な「実在」とは、個々の自我を、個的な存在として区別することもできないような「過去それ自体」であることになるのである。

だが、こうした、ベルクソン自身による、これまでの著作の「まとめ」には、すでに『創造的進化』に特有の論点が挿入されている点に注意する必要があるだろう。我々の意識に直接与えられるものについて、徹底的な認識批判がなされるとき、そこでの「我々の意識（notre conscience）」とは、あくまで、同様の「意識」を持つと想定される人々の、それぞれの意識を指し示しており、その個々の意識の批判的検討によって、我々は、自らを他と分かつことができないような非人称的な時間性に辿り着くのであった。だが、ひとたび辿り着いた非人称的な時間性において語られる「我々の持続」は、単に個々の意識がそれぞれ、自らと他を分かつことができないという消極的な規定だけでなく、あらゆる個別の持続が、その「誕生以前」に、ある種の「傾向」として、そこにあらかじめ含まれるという積極的な規定を担うものになっている。「我々の存在とは、生を受けてからこの方、我々が生きてきた歴史の凝縮でないとしたら、一体何だろうか」。先の引用の最後

に語られる事柄の前半は、個々の意識における意識の諸状態の未分化であることの帰結として理解されうるものだろう。ベルクソンは、「記憶」の不可分性を論拠とつつ、「私」という実体もそこから仮構されるような「総体的な時間」へと辿り着いたのである。だが、同様の論理の帰結として導き出されるすぐ次の事柄には、しかし、ある種の飛躍が存するといわなければなるまい。「我々が誕生以前に何らかの傾向をすでに持っているのであれば、その歴史の凝縮とは、また我々の誕生以前のものでもある」。ここでベルクソンは、徹底的な認識批判によって辿り着いた非人称的な記憶を、我々の意識の誕生以前に存した「歴史」と言い換え、記憶と同じ構造を持つものだとするのである。フランス語原文では一息で、単に付加的に挿入されるこうした事柄は、しかし、「我々の意識がその根底において他と分かつことができない」という認識批判の徹底によって至りうる規定から進んで、「私」の誕生以前に「私」の存在を方向付けるものがそこに内在していたことを示唆するに至っている。認識批判の道行きにおいて議論の足場となっていた個々の意識の経験は、議論の帰結においては、それなしにすでに存在した一つの実在、自らの存在以前に、自らの存在を方向付けるものを内包させる一つの実在に、帰着することになるのである。だが、認識批判において辿り着いた「自らを他と分かつことができない」という帰結から、その存在規定をも内包させる実在へと至る道の間には、少なくとも直ちに越えることのできない溝があるといわなければなるまい。認識批判の徹底と、その徹底から語り出される諸存在の成立の議論の間には、ある種の決定的な位相のずれが存すると思われるのである。そして、この認識論と存在論が重なり合う一点の上に、諸存在の存在を進化論的生物学を基礎に語り出そうとする『創造的進化』の企図が可能となっている。以下、概略的に『創造的進化』の主要な論点を辿り直しながら、その記述の哲学的妥当性を吟味していこう。

*

「砂糖水を作るためには、私は砂糖が水にとけるのを待たなければならない」[EC,9]。有名な砂糖水の例を用いながらベルクソンは、『創造的進化』において、宇宙が不可逆的に持続することを示す。科学が設定する可逆的な時間を、「生きられる時間」[ibid.]と対比させながら、砂糖水が溶ける現象を宇宙の持続の一例として示したのである。だが、このようなかたちで「宇宙の持続」が提示されるときにも、ベルクソンが常にその論述の根拠を、「我々の意識」の持続に求めている点に注意する必要がある。「砂糖がとける時間は、私の待ち遠しさ、すなわち、思いのままに伸び縮みさせることのできない私自身の持続の一部に対応している」[EC,10]。「宇宙の持続」の一例として語られる「砂糖水」の生成の過程は、ここでも「私の持続」の時間性を基礎に語られるのである。

ここで「私の持続」として語られるものが、「私」という個体的な存在の時間性に限定されるものであるかといえば、しかし、そうではない。前著『物質と記憶』において詳述されたように、ここで語られる「私の持続」とは、すでに「私」という仮構的な実体の批判の後に見いだされる「持続」であり、その限りにおいて、「私」とそれを取り巻く「宇宙の持続」は、不可分な連続性

を持っているものと考えられる。「我々がある対象にみとめる明瞭な輪郭は、対象にその個体性（individualité）を与えるものであるが、この輪郭は、われわれが空間のある一転に及ぼすことのできるある種の影響を素描したものにほかならない」[EC,11]。行動のために知性が描き出す「個体性」は、「私」と名指される存在に対しても批判的に適用されるのである。その限りにおいて、ここでの「宇宙の持続」は、『試論』以来の認識批判の徹底のひとつの帰結として認められることになるのである。

だが、こうした批判の徹底による「宇宙の持続」への到達から続けて、様々な生物種の発生の構造を説くことは可能であるだろうか。知性がその有用性のために描き出す「個体性」に対する批判は、しかし、そのすぐ後に展開されるような、「自然そのもの（la nature elle-même）によって個別化され（isolé）、閉じられる（clos）」「個体（*individu*）」[EC,12]、すなわち「生物体（corps vivant）」[ibid.]の個体性についてまで、同じように適用されるものではないといわざるをえない。ベルクソン自身が語っているように、こうした意味での「個体性」は、「我々の知覚に関わる分割」や「我々の科学に関わる体系の構成」とは区別される類のものなのだ[cf.ibid.]。だとすれば、ベルクソンが、生物学の知見を応用しながら、この生物体としての「個体性」を、それ自身、観察のスケールの取り方に依存して「無限の度合い」を含みものと見なし、生物全体における、ある種の「傾向（tendance）」[EC,13]に解体していくとしても、その「傾向」の有り様を、我々の純粋記憶が生活の必要に応じて対象を析出させるのと同じ論理によって語ることはできないといわざるをえないだろう。有用性のための仮構の批判は、生物体がもつ「傾向」にまでは直ちに適用できないといわなければならないのである。

しかし、ベルクソンの生物種の進化の記述は、むしろ、その主要な論点において読者に、「我々の内的意識」へ繰り返し立ち返ることを要請しながら展開されることになる。「生命は心理的な秩序に属する。心的なものの本質は、相互に浸透しあう錯綜した多数の項を内包しているところにある。……私の内的生はそういうものであり、生命一般もまたそういうものである」[EC,258-9]。「進化がおこなったことは、起源において相互浸透していた要素を、互いに分裂させ、それらを末端にまで発展させることでしかなかった」[EC,176]。生物種の進化を語るベルクソンの議論が、『物質と記憶』における記憶の理論と対比的に展開されるのは、決して偶然ではない。「生は、それが一定の種に凝縮するやいなや、生まれたばかりのこの種にとって利害のある一、二の点をのぞいて、生の他の部分との接触を失ってしまうように見える。ここで生が、意識一般と同じように、記憶と同じように振る舞うことを、認めずにいることができるだろうか。われわれは、それと知らずに、われわれの過去の全体を自分の背後にひきずっている。けれども、われわれの記憶は、何らかの面でわれわれの現状をおぎなうような二、三の思い出をしか現在のなかに注ぎ込まない。それゆえ、ある種が他の種について、ある特定の点に関してもっている本能的な認識は、生命の統一そのものに由来する」[EC,168]。アナバチや、シタリスというコガネムシの一種の幼虫などに見られる本能的な直観を説明する、『創造的進化』の最も重要な論点のひとつにおいても、ベルクソンは、生物種の本能の成り立ちと「我々の意識」における記憶の構造との一致を強調するのである。

ダーウィン、ド・フリース、アイマー、新ラマルク主義等々、当時の生物学の知見に基づき、経験科学による現実のとらえ方の一面性を、鮮やかな論述によって総合しつつベルクソンは、『創造的進化』において、進化する生を、ひとつの「エラン」として描き出すことに成功する。その試みは、実際、当時の進化論的生物学の知見に基づいて、生の原理を、最も説得的な仕方で解釈しえた理論のうちのひとつであったといってよいだろう。だが、純粋に哲学的な議論として考えるならば、右でみたような、認識批判の徹底と存在論的規定の間に存する構造的なずれは、なおそのままに残され、その「曖昧な薄雲（une nébulosité）」［EC,IX］の中に、『創造的進化』の議論の全体が包まれているといわざるをえない。生物個体を発生させる「傾向」と、知性の有用性の原理によって切り分け対象の「個体性」との間には、なお直ちには越えられない溝が残されているのである。

だが、もしベルクソンの議論が、こうした理論的構造の上に成立しているものだとすれば、その記述は、一体いかなる意味において妥当しうるものなのだろうか。その問題は、今日における『創造的進化』の読み直しの意義に直接関わるものだといえる。ベルクソンが議論の拠りどころとする「曖昧な薄雲」の構造をより立ち入って検討することによって、以下、その点を明らかにしていきたい。それはまた、哲学と科学の関係を巡る問いに直接関わるものともなるはずである。

2、哲学と科学の間——直観の問題

ベルクソンは、物事を明晰な論理で語り出す知性の働きによっては覆い被されてしまう「曖昧な薄雲」［EC,IX］の領域、「我々が我々自身にとどまっている限りにおいては、混雑した感覚としてしか感じられない潜勢的なもの」［ibid.］にこそ、我々の存在の成立の謎を解く鍵があるとする。『創造的進化』を展開していく過程において、積極的な仕方で「直観」と呼びかえられるものに、ベルクソンは、知性の切り分け以前の未分化なものを語る可能性を託すことになるのである。そして、このような知性と直観の差異が、ベルクソンにおいて、そのまま科学と哲学の領域を分かつ基準となる。

> 我々は現実の時間を考えるのではない。我々はそれを生きるのだ。生きることが知性を越えているのだから。我々の、そしてすべての事物の進化について、純粋な持続のうちで我々が持つ感覚は、まさにその点にある。その感覚が、知的表象と呼ばれるものの周囲に、闇に消えゆくような、ぼんやりとしたフリンジを描き出すのである。……未分化で朧気なものとはいえ、そうしたフリンジが存在する以上、哲学者にとって、そうしたフリンジの方が、それが取り巻いている明るい核［機械論や目的論が考察の対象とする明るい核］よりもはるかに重要であるのは間違いない。……この漠たる直観（intuition）は、事物に対する我々の行為、ただ実在の表面にのみ局限された我々の行為を導くのに、何の役にも立たないが、しかし、まさにそれゆえにこそ、それが単なる実在の表面にではなく、その深奥に働くものであることが推定されるのだ。［EC,46-7］

経験科学としての生物学が取り扱う対象は、知性によって切り分けられた明確な外延をもつものであるが、哲学にとって重要なのはむしろ、知性によっては覆われてしまう、朧気なフリンジの方である。科学が知性をもって一面的にしか捉えない「生きられる現実」に、哲学は、直観でもって辿り着きうる、とベルクソンはいうのだ。「哲学の務めは、知性固有の形式や習慣から解放され、積極的にここ［実証科学がうち立てる真理］へ介入し、実用などという下心なしに生物を検討すること」［EC,197］なのである。

それでは、こうした「直観」によって辿り着く「実在の深奥」とは、どのような資格において語りうるものなのだろうか。もちろん、ここでベルクソンは無根拠に知性以前の未分化な実在の真性を言い募っているわけではない。「実用の下心なしに」という副詞句が指し示すように、ここで「直観」の確実性とは、知性が有用性の原理によって打ち立てる仮構的な枠組みの徹底的な批判の上に成立する。ベルクソンにおける「直観」の確実性は、経験論の認識批判を徹底させる限りにおいて、経験論的な認識批判が想定する「経験」の確実性以上に、我々に直接与えられる確かなものと見なされうるのだ。いわば、知性が仮構する明確な輪郭を持たないというまさにそのことのために、曖昧さそれ自体が確かなものと見なされうるのである。

知性の有用性の帷を突き抜けたところに存する「曖昧な薄雲」の確実性を、それ自身として指し示すことが、哲学的直観のひとつの役割とするならば、その確実性の上に、生の理論を語り出すこともまた、科学に対する哲学の重要な機能のうちのひとつと見なされる。科学が一面的にしか捉え得ない生の実在の有り様を、総体的な仕方で提示することは、ベルクソンにおいて、哲学の存在意義に関わる大きな役割と見なされるのである。

だが、「曖昧な薄雲」の領域の直観の確実性に依拠しながら、様々な生物の存在の本性を、生の理論の中に「語り出すこと」――『創造的進化』はまさにそのことを目指していたわけであるが――が、なおそれ自身、知性の有用性の原理に従うものではないかと疑う余地はないだろうか。「曖昧な薄雲」における確実性が、知性による仮構を徹底的に批判した先に辿り着くものであるならば、その領域に属する事柄を理論的に「語り出す」ことは、いかにして可能なのか。「言語」によって語り出されるベルクソンの進化の理論が、自らが批判する知性の仮構性を免れるものであるのかがなお問われうる。その問いは、まさに前節で見たような『創造的進化』の議論構成の妥当性の問題にも関わるものとなるだろう。以下、「知性」の機能と強い関係をもつ「言語」についてのベルクソンの議論を検討しながら、哲学の「語り」が持つ確実性の基礎を、問い直してみることにしたい[4]。

*

『創造的進化』においてベルクソンは、言語について、次のように語っている。

> 知性にその作用域の拡大を実現させる言語は、物だけ（rien que des choses）を描くようにできている。語が可動的なものであり、あるものから別のものへと移りゆくものであるからこそ、知性が、何の上にも固定されていなかった語を、遅かれ早かれ道行きにおいて捉え、そ

れを対象に適用しなければならなかったのである。ここでの対象（objet）とは、物（chose）とは異なり、語の助けを借りて暗がりから照らし出されるまでは、隠されたままであるものなのであった。だが、語はこの対象を覆い、またしてもこれを物に変えてしまう。[EC,161]

「本能のシーニュ」[EC,160]が、固着して現実に足場をもつものであるのに対して、知性がもちいる「知性のシーニュ」[ibid.]は、可動的で直接に「対象」を捉えるものではない。言語が描くのは「物」だけであり、「対象」は言語によって、暗がりから明るみに出されるが、そのことによって「対象」を「物」に変えてしまう。ベルクソンは、こうして、「対象」と「物」とを区別しながら、言語の表象機能を言い表したのであった。これまでのベルクソンの議論を背景に考えるならば、ここでの現実の「対象」とは、実際には言語によって「物」となる以前に、それ自身独立した個体性を持つものではなく、むしろ、宇宙全体の持続の未分化な連続の中にあると考えるべきであろう。言語によって切り取られる仕方に依存して「対象」が「物」として立ち現れるのであり、その切り取りの仕方は、「対象」が固有にもつ分節から導き出されるのではなく、それ自身自由な「可動性」をもっているのである。言語記号は、現実に土台をもつものではなく、言語記号の間の関係によって意味を担う、という構造主義的言語学における「言語の恣意性」に連なる言語論を展開した上で、ベルクソンは、その言語の特性を、人間の知性の本質に属するものとみなす。「知性はみずから自己を明晰かつ判明に志向するために、非連続の形式のもとに自分をみなければならないだろう。事実、概念は、空間内の諸対象と同様、相互に外的である」[EC,161]。語は、知性の有用性の原理に従って現実対象の連続の上に切り分けられるのであり、そのことによって相互外在的で明確な区分を成立させるのだ。虹の色彩の連続的な変化の上に適用される語の区別が、語が依拠する言語体系に依存して大きく異なるものであるように、言語は、相互外在的な概念によって近似的に現実を再構成するほかない。「我々の知性は、任意の法則によって分解し、また任意の体系のうちに再構成する無際限な能力として特徴づけられる」[EC,158]のである。

こうして、我々の認識が言語体系に依存するという二〇世紀の言語論とベルクソンのそれとを（足早かつ若干恣意的に）比較してみるとき、ベルクソンの理論の射程の広さが浮かび上がると同時に、ベルクソン自身が自ら用いる言語については、「言語」の帷を突き抜けた「現実」の直接的な表現としての位置が与えられていることに気がつかされる。たとえば、ここで、「知性のシーニュ」に対比されて語られる「本能のシーニュ」は、前述のような宇宙全体の持続の直観を基礎に、現実における生物の本能的な認識を示すものとされる。生物の本能が現実を直接捉えるという事態を、ベルクソンは、まさに言語によってひとつの哲学的体系の上に位置づけているのである。だが、知性の有用性に資するとされる言語によって指し示される事柄が、どのような資格において現実の対象そのものを指し示すということができるのだろうか。そこでは必然的に、言語と現実の関係が問われることになるだろう。

問題は、しかし、それだけではない。もしも、前節で見たように、ベルクソンにおいて知性も本能もそれぞれ、宇宙全体の持続の中から、現在における様々な利害に特化して凝縮する「傾向」

のひとつだとするならば、ここで記される言語の可動性こそが、本能の固着に比して、新たな存在の創造をひらく鍵を握っている、とも考えることができる。ある生物種の存在の成立が、純粋記憶の一つの側面の凝縮によるのだとすれば、その創造の「努力」は、少なくとも記憶論の文脈においては、とりわけ「知性」の役割に帰されるものであったからである。ベルクソンのいうように、生物の個体性と認識対象の個体性の成立の間に相同的な構造が成立するとするならば、「言語」の「可動性」についてのベルクソンの議論は、そのまま既存の諸存在が全く新たな仕方で規定され直す構造を指し示すものとも考えられるのである。もしそうだとするならば、「生の実在を語ること」は、その行為自体において、ある種の「創造」の可能性をもつものであることになるだろう。しかし、それは、いかなる意味において理解すべきことなのだろうか。ベルクソンが生の実在を語るとき、その語りの努力がもつ位格はどのようなものなのか。一連の問いは、ベルクソンの哲学的直観をめぐる問題に収斂する。

*

「哲学的直観」と題された有名な講演（『思想と動くもの』に所収）の中でベルクソンは、「具体的な直観の単純性とそれを翻訳する抽象の複雑性の中間に位置するイマージュ」[PM,119]について語っている。「それは、直観そのものではないにしても、必然的に記号的な概念表現に比べれば、はるかに直観に近いイマージュ」[ibid.]である。一気にすべてを内包するかたちで与えられる「単純な直観」を「展開／説明する（fournir des《explications》）」ために、そうした中間のイマージュが不可欠だとベルクソンはいうのである。

実際、認識批判の徹底によって到達する「曖昧な薄雲」の領域における宇宙の持続の確実性が、どれほど「確か」なものであったとしても、それ自体はどこまでも未分化なままに「何」ともいうことのできないものといわなければなるまい。未分化で単純な直観は、それだけでは文字通り「何」でもありえないのだ。それゆえに哲学者は、「直観そのものではないにしても……直観に近いイマージュ」を用いる。「新しいものを理解させるには、どうしてもそれを古いものとの関係で言い表さなければならない」[PM,121]というわけだ。直観との接触に衝撃を受けた哲学者は、何とかそれを表現しようとするが、彼の表現がどこまでも近似でしかないことを知っている。「哲学者という名に値する哲学者は、たった一つのことしか言ったことはありません。いや、そのことを本当に言ったというよりも、むしろ言おうと努めたのです」[PM,122-3]。哲学の営みとは、ベルクソンにおいて、手元にある既存の知識と言葉を用いながらも、最大限の「努力」によって現実そのものを言い表そうとする試みに他ならないのである。

そこで語られる対象自体に、あらかじめ「展開」されるべき分節が内在していないのであれば、「言語」によって単純な直観を展開していく「哲学者」の作業は、それ自身、新たな概念の「創造」にほかならないといえるだろう。自らが生きた時代に強く依存した材料を用いながらも、「哲学者」は、既存の概念体系を越えた、新たな世界の記述を目指す。直観の「否定」の力に導かれつつ［cf. PM,120f.］、「哲学者」は、「より直観に近いイマージュ」によって世界を語り直そうとするのである。

既存の概念体系から導かれる「私の存在」の仮構性もまた、哲学的直観の中に解体されていた

のであれば、その新たな世界の創造は、さらに、我々自身の存在をも新たに規定し直すものであるということができる。直観を語り出す努力は、「私の存在」をも含めた世界を新たな仕方で規定し直すものであると考えられるのだ。「言語」は、その限りにおいて、単に世界を認識するための道具なのではなく、我々自身の存在を規定するものとして機能するということができよう。「直観に近いイマージュ」によって、世界を語り直そうとする「哲学者」の「努力」は、我々自身の存在を含めた新たな世界を「創造」するのである。「知性」に属する可動的な「言語」が、直観の確実性に導かれつつ、我々の存在を創造すること――先に問題となっていた「生を語ること」による創造の可能性――は、こうした意味に解する限り、十分に理解可能であることになる。

では、こうした、「生の実在を語ること」による新しい世界の創造の努力は、そのまま、生物の新たな存在を創造する努力に重なるものといえるだろうか。獲得形質の遺伝に関わる議論において、ベルクソンは、その問題に対する肯定的な解答を示している。「一定の方向に向かう遺伝的変化は、……個体の努力よりもはるかに根が深く、またより環境からも独立しているような努力に関係しているに違いない。それは、同じ種の大部分の個体に共通であり、たんに個体に内在するばかりでなく、個体の保持する胚に内属する努力である。その限りにおいて、この努力は、子孫に確実に遺伝するといえる」[EC,88]。現在の表面的な利害から隔絶し、持続する実在の深いレベルでの直観に対応する「努力」によれば、遺伝子に刻まれた「コード」の書き換えもまた可能だとベルクソンはいうのである。「直観」の領域に依拠しながら、新たな存在のあり方が創造される点において、概念の創造と生物種の創造は、同じ構造を共有していると見なされるのだ。

だが、生物の進化に関わる「エラン」が、現実において、このとおりのものであるのかについては、なお「曖昧な薄雲」の中にあるといわなければなるまい。ここでベルクソン自身が試みているような「直観を語る努力」は、それ自身、当時の生物学の知見を最大限に生かして総合的に生の有り様を記述しようとする一つの「近似」にほかならず、実在そのものを直接表現したものではないといわなければならないからだ。この点において我々は、我々自身の哲学的直観が、十全に機能しているかベルクソンに試されることになる。哲学的直観とは、ベルクソンがいうように、哲学者が「怠惰にも直線的な論理の規則によって結論を演繹したくなったとき」[PM,121]、敢然とそれを「禁止する（defendre）」能力のことなのであった。ベルクソンが語る生の理論を文字通り理解し、「曖昧な薄雲」の確実性を、哲学的体系の中での確信に還元してしまうとき、我々は決定的な仕方でベルクソンが語る直観を裏切ってしまうことになる。生物種としての我々の存在の根幹にあるコードを含めて、我々の努力が「創造」に関わりうるのかどうかという問題に対しては、すべてが不確かであることだけが確かである直観に繰り返し立ち返りながら、常に思考を紡ぎ直し続ける必要があるのである。「この種の哲学は、しかし、一日にしてなるものではない。ひとりの天才によって一塊りに提示されるような、いわゆる体系のようなものとは異なり、この種の哲学は、たくさんの思想家やたくさんの観察者の集合的で漸進的な努力によって、補われ、訂正され、改善されることによってはじめて可能になると思われる。この［『創造的進化』という］試論もまた、一度にすべての困難な問題を解決しようとするものではなく、単に方法を指し示し、いくつかの本質的な点において、その方法を適用する可能性を垣間見ることを目指してい

る」[EC,XI:傍点強調は引用者]。『創造的進化』の序論においてベルクソンが語っていたように、ベルクソンの生の理論は、生物種の存在に関わる問いの答えのすべてをそこから引き出しうるような、ひとつの哲学的体系などでは決してなく、新しい経験科学の成果を踏まえながら常に更新される哲学の可能性を、実践として指し示すものであったと考えることができる。『創造的進化』におけるベルクソンの試みもまた、その限りにおいて、それ自身、批判的検討によって乗り越えられることによってはじめて、十全に意味を持つものであるということができるだろう。

『創造的進化』から百年。その著作を読むとき我々がなすべきことは、前時代的な世界観の現れとしてこれを単に歴史的な意味に還元するのではなく、また、ベルクソンによって「語られたこと」を無邪気に信じて宇宙の神秘に思いを馳せることでもなく、ベルクソンが示した方途に従いつつ、そこで語られる体系的な記述を批判的に検討しながら、新たな哲学の可能性を切り開いていくことだといわなければなるまい。

本文中で参照した文献の略号は次の通り。

ベルクソンの著作からの引用は、生誕百年版の Œuvres, sixième édition, 2001 を用いたが、参照の便宜のため、Quadrige 版にあるものについては、そのページ番号を付した。

［EC］Bergson, L'évolution créatrice

［PM］Bergson, La pensée et le mouvant

［MM］Bergson, Matière et mémoire

［グイエ］アンリ・グイエ著、大崎博ら訳、『メーヌ・ド・ビラン　生涯と思想』（サイエンティスト社、一九九九）

［Cousin］Victor Cousin, Fragments philosophiques, Sautelet, Paris, 1826

［Lachelier］Jules Lachelier, Du fondement de l'induction et autres textes, Fayard, 1992

［荒谷 2005］荒谷大輔「ベルクソンと認識批判――イマージュ論の経験内在的記述にむけて」『フランス哲学・思想研究』第十号、日仏哲学会、2005 年

註

1）一八一七年のエコール・ノルマルでの講義要綱に見られるように、クーザンは、「意識の事実や現象」などの「原初的で現実的な主観的なものを扱う学問」を「心理学、あるいは現象学（psychologie, ou phénoménologie）」と呼び、これに対して意識の外に存在すると見なされるものを扱う学問を「存在論（ontologie）」として、両者を合わせた学問全体を「形而上学」と習わしめた［Cousin, 228-9］。「我々が外的なものを認めるのは、内的なもののうちで、内的なものによって、内的なもののとともに、なのである」［ibid.］から、外的な対象を取り扱う「存在論」は意識に内的なものを考察する「心理学」によってのみ可能となるだろう。外的な存在の正当性を問う存在論は、こうして、内的なものを扱う心理学によって基礎づけられることになるのである。

しかし、それでもクーザンにおいて「存在論」は、「心理学」とは異なる位相をもち、合わせて「形而上学」と名指されるような独自の領域を切り開くものとされる。意識する「魂（psyche/âme）」とは、それに与えられる諸々の現象とともに「心理学」的に考察されると同時に、それ自身存在するものとして「存在論」的に考察される［cf. Cousin, 241］。クーザンによれば、「魂、あるいは、現実的、実体

的な自我は、意識の作用の下に現れるものではないのであるから、客観的（objectif）である」[Cousin, 240] といわれることになる。こうして、諸々の存在の正当性を問う「存在論」が、自我の客観的存在の実体性からはじまることになるのである [cf. Cousin, 241]。折衷主義的な要求に基づくクーザンのこうした論理が、哲学的にどのくらい妥当しているかどうかはおくとしても、「心理学」と「形而上学」との間の分断と統合を巡る問いが、たとえばクーザンに対抗するラシュリエにおいてもなお重要な位置づけを与えられている（「人間の内面は二つの側面をもつ。それゆえ、そうした側面を対象とするような、互いに補いあうような二つの学問があるといっても驚くにはあたるまい。心理学は感覚的な意識の領域を対象とし、思考が感覚に対して放つ光によってしか思考を知ることはないが、思考そのものを扱う学問、つまりは、光のその源泉において考察する学問は、形而上学と呼ばれるのである」（『心理学と形而上学』）[Lachelier, 145-6]）ことを見るとき、その問いが当時の哲学の大きな問題となっていることがわかる。

2）「結局、生物変移論という仮説は、真理を少なくとも近似的に表現したものであるように思われる。この仮説は厳密には証明することができない。しかし、理論的証明や実験的証明が与えてくれる確実性の底には、限りなく増大しゆく蓋然性がひそんでおり、この蓋然性が明証性の穴埋めをするとともに、明証性の極限をめざして迫っていく。生物進化論が提示するのは、そうした蓋然性である」[EC,24]

3）この点の詳細については、[荒谷 2005] を参照していただければ幸いである。

4）実際、ベルクソン自身が、『創造的進化』の中で繰り返しこの問いを提起している。「意識の別な側面について考えることも、我々の知性を用い、我々の知性を通じてなされるのであるから、我々が我々の知性を越えるなどということはできない、とひとはいうだろう」[EC,IX]。「知性より先に進もうとしているが、むだなことだ。知性そのものによらないで、どうしてそうすることができよう」[EC,193]。そして、こうした問題に対する答えとして、ベルクソンは、先の「曖昧な薄雲」の領域の存在を指し示していたのであった。だが、ベルクソンのいう「曖昧な薄雲」の領域の確実性を認めた上でなお、ここでの問題は残り続けることになるだろう。ここでの問題は、知性と直観を巡る対立ではなく、むしろ、直観を語ることの問題なのである。

Histoire de l'existence de la vie

——le croisement de la théorie de la connaissance et de l'ontologie dans l'*Évolution créatrice*——

Daisuke ARAYA

Le problème de la relation entre la critique de la connaissance et la métaphysique est toujours une question centrale chez Bergson. En se référant à la recherche radicale de l'expérience pure dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson essaie, dans *Matière et Mémoire*, de la relier à sa pensée ontologique. *Matière et Mémoire* a montrée que la durée pure qui est donnée à notre conscience est soi-même la mémoire impersonnelle qui existe puisque l'expérience donnée avant de la construction du moi ne se distingue pas du moi et des autres existants. De la même manière, l'*Évolution créatrice* nous indique l'existence de la vie, qui est considéré comme une base de la création de toutes les créatures. Néanmoins, comment peut-on parler de la création des autres à partir de notre expérience? De quel droit Bergson parle de l'existence? Dans cet article, l'histoire de l'existence, telle que Bergson l'a décrite, sera mise en question.

進化と霊性

——ベルクソンとホワイトヘッド——

守永　直幹

はじめに

20世紀が物理の世紀だったとすれば、私たちの時代は疑いもなく生命の世紀である。ベルクソンはこれをはっきり予感し、物理モデルから生命論モデルへ哲学を適応させようと努めた。そんな生命の哲学の企てをその深遠さで凌ごうとするのがホワイトヘッドの有機体の哲学である。進化論を受け止めつつ自らの思索を練り上げた、両者には似通った発想が見受けられる[1)]。ベルクソンもホワイトヘッドも単純な物理化学主義とは袂を分かつ。だからと言って、よくある精神主義（スピリチュアリスム）にも行き着かない。物質主義でも精神主義でもない、その独自性をどこに見出すべきか。

1　持続の音楽

ベルクソン哲学において持続はしばしば音楽に喩えられる。私たちが生き、私たちを取り巻く、今この時の現実はあたかも音楽のようなものだ。生きたメロディにおいて個々の異質な音の継起は相互に融合しあう。あとから来た音が先行する音に連続的に加わることで、全体の音響が有機的に変容し、動的な過程を形成する。すでに鳴りやまんとする旋律と、これから始まろうとする旋律が、音楽の現在において差異を孕みつつ響きあう。そこでは終わり続ける過去と、始まり続ける未来が持続において混交する。それは振子の音にも似る。1つの音が独立した単位として意識されるのは稀で、通常、私たちは音が惹起する感覚的な刺激を漠然と捉えている。

> 刺激は刻々と増大し、それに先立つ刺激に加わり有機化されてゆく。その総体は音楽の一節のようなもので、いつでも終わりそうなのに、なにか新しい音が加わるごとに全体が不断に変化する（DI71）。

個々の事象が別々に意識されるより前に、無意識のうちにその総体が質的な多として連続的に把握されている。ベルクソンの用語を用いるなら、この無意識のうちに沈んだ質的多様体（multiplicité qualitative）としての持続が一方にあり、これにたいし意識化されることで空間化・記号化される離散多様体（multiplicité distincte）が他方にある。前者と後者は相互浸透により緊

密に結びつき、そこにおいて事象は、質の異なる二つの相補的な多様体の絶えず変化する配合として表現される。つねに新しいものが生起し、終わろうとするもの、始まろうとするものを共に包含しつつ全体の相貌を不断に変化させる。このとき持続はたんに心理的な次元に留まらない[2]。

ごく大まかに言って、持続における非連続的なものの連続という側面、いいかえれば質的多様体における異質な諸要素の融合という側面が強調される時にはメロディ、物質と生命の合致と離反、および潜在的な諸要素の多元的な共存という側面が強調される時にはリズムという語が用いられると見なせよう。これらは持続の多様な様相を聴覚モデルで表現したものだ。『意識の直接与件にかんする試論』（1889 年）で特権的な役割を果たすのはメロディである。上でも見たようにベルクソンにとり持続とは質的な変化の継起で、それは後から来た音が先行する音に連続的に加わるように有機化される。そこでは数や量に支配される社会から解放された内的自由の体験として持続が扱われる傾向にあり、その例証として音楽や芸術など審美的な体験が分析される。

これにたいし『物質と記憶』（1896 年）では、持続における凝縮や縮約のモメントが強調される。赤色光線は一秒間に四百兆もの振動を生じさせるが、私たちの意識により生きられる持続は一定のリズムをもつ持続で、たんなる物理的振動とは異なる。さらに言えば、持続には唯一のリズムがあるのではなく相異なる数多くのリズムがあって、これら複数のリズムの緩急に応じ、意識の緊緩の程度が示される（MM342）。物質は単調な振動に従いつつ宇宙にいわば沈殿するのにたいし、私たちの意識は高度であればあるほど独自のリズムに従い屹立する。緊張をもって多様な要素を凝縮し、自らのうちに縮約する。かくして持続は宇宙論的な次元に拡張される。

M・チャペックの見解によると、ベルクソンは時間を絵画的な視覚モデル（ゼノンの矢とかアキレスと亀といったギリシャ・モデル）ではなく、音楽的な聴覚モデルの形態変換として捉える、まったく新しい視点を提出した。音楽の比喩はたんなるレトリックではなく、その哲学の本質に由来する。知性以前に、共感や直観や情動から出発し、森羅万象を捉えようとするとき、特権視されるのは音楽である。

2　有機体とそのパターン

ホワイトヘッド『科学と近代世界』によれば、17 世紀以来の科学的唯物論の時代は相対論・量子論の登場を以て終わりを告げた。過去の宇宙論が前提とする物質とは「無感覚、無価値、無目的」で、自らの本質とは無縁の外的関係に従い、あらかじめ定まった軌道をたどる（SMW17）。物質は「たんに位置を占めること」（simple location）という性質を持つに過ぎず、空間内に瞬間的に配置される（SMW49）。知性による空間化をいち早く非難したのはベルクソンだったが、その意を汲みつつ、ホワイトヘッドは知性による自然把握の別の可能性を探ろうと有機体の哲学を提唱することになる。そこでは物質の究極的要素は振動（vibration）だ。もしエネルギーという物理概念を用いるなら、自然の基本要素とは振動するエネルギー流動からできた有機的システムに他ならない（SMW35）。実体はバイブレーションで構成され、それはベルクソンの場合と同様、音楽に喩えられる。ある瞬間に音を 1 つだけ取り出しても無に等しい。楽節の全体のなかで初め

て１つ１つの音が意味を担って立ち現われる。そこにリズムとメロディが、なんらかのパターンが認知されなければ、音楽を享受できない。

リズムやメロディ、広い意味での音響や音楽はまず何と言っても感じられるものだ。あれこれ考える以前に感じること（feeling）がなければ音楽の享受は成り立たない。それは特定の活動体（actual entity）、いわば感じる主体に強く結びついている。思考し意志する者でなく、感じ経験する者こそ主体たるにふさわしい。たとえば私は音楽に没入し、これと響き合う。そこでこそ生きているという実感を持つ。真新しい今を経験する。新しい音響に身を開き、これを知的に認識するというより抱握（prehension）し、新しい経験の内にあるとき、私は以前の主体ではなく、そこから出ている。そんな脱自態が「自己超越体」（Superject）と呼ばれる。主体であると同時に否応なくそれを超え出てしまう。つねに経験の過程にある主体＝自己超越体（Subject-Superject）の両義性こそ、私たちの生の実相に他ならない。

ひとつの出来事は存在する一切のもの、一切の他の出来事と関係している。一なる有機体の内に他なる有機体との相互作用がつねにすでに折り込まれている。出来事の統一体において抱握されつつ、ある特異なかたち（pattern）が創発されるとき、それは初発の有機体（a primary organism）と呼ばれる。出来事は諸種のアスペクトから成るパターンを統一体にもたらす（SMW119）。それは自らの内に関係の多様性を統一する（SMW123）。

宇宙の諸々の事象をすべて出来事と捉え、その出来と継起がパターンを成すと考えてみよう。瞬時にそれが消滅するのでなく、一定の期間存続し、他に影響を与えつつ自らの時を持ち、その全体の歴程に自らの姿を呈示するのであれば、そのとき出来事をパターンの経歴ないし履歴として、いわば履歴書として読み解けるようになる。それは自分と相似た諸部分を至るところに増殖させる。パターン化した価値は分有され、分かち持たれる。類似するパターンの伝播を通じ、出来事は自らを変様しつつ、自分を取り巻く環境をも変様させる。

いくつもの有機体を協働させ、美的価値を実現し、社会の進化と向上を可能にするには、創造性が他の多くの有機体と共有されねばならない。そこへ介入するのがパターンである。個々の限界を超えて創造力がスパークし、外へ溢れ出すとき、そこには一を多につなぎ、多を一につなぐ出来事が介在する。出来事は自己を実現しつつ、自らをパターンとして顕示する。たんなる瞬間ではなく、一定の持続を関する。パターンというかたちで次々に現実化される出来事、それらの持続の継起的実現こそ時間の別名にほかならない。パターンを物理学の概念に翻訳すると「振動」という術語になるとホワイトヘッドは付言し、ここでも音楽の例を挙げている（SMW133）。

振動により有機的変形（organic deformation）が生じる。それまでのパターンを変形し変様させる、そんな振動で注目されるのは、それが必ずやコントラストを構成し、審美的な価値を呈示する点だ。パターンに内包されるものが外に折り広げられる（unfolding）には一定の時を必要とする。そんな時間（ないし持続）において対比それ自体が継起し反復される。その一連の過程が享受されるのが美である。それは絶え間なく自他を変形させるリズミカルなパターンであり、ひどく音楽に似ている。

実在とは過程であり、過程の内にある出来事は決して孤立することはない。それは同時代の様々

な出来事を自らの内に映すのみならず、過去の出来事、未来の出来事とも結ばれている（SMW72）。どこかに１つの場所を占めるのでなく「いつも全てのものが全ての場所にある」（SMW91）。実在は万象と繋がっている。宇宙のなかで私の身体が動くとき、万象が万華鏡のように変化すると述べる『物質と記憶』の印象的な一節が思い出される（MM176）。とはいえ、ベルクソン哲学ではいまだ有機物と無機物を区別せんとする傾向が強い。これにたいしホワイトヘッドの説くところでは、有機的システムは生物だけの特性ではない。かたや、より大きな有機体（たとえば動物）があり、かたや、より小さな有機体（たとえば電子）があって、そのどれもが一定の環境、すなわち社会を形成している。マクロ的なものとミクロ的なものの中間には有機体の階層が幾つも想定され、それが自然界全体に押し広げられる。世界は「粒子状社会」（corpuscular society）の集合と見なされる。

幾多の粒子状社会が創造的に前進しようとするとき、そこには共鳴と調和が必要とされよう。数多の社会が相争い、たがいに滅ぼし合うことなくパターンの複合体として存続し、創造的前進を続けるには、相互の協調と協和が、端的に言って「平和」が必要だ。19 世紀末の科学的唯物論は与えられた環境と、それに適応する有機体の存在を強調した。一定の環境下で物質の量は限定され、ごく限られた数の有機体のみが利用できる。よって生存競争は不可避と化す。ホワイトヘッドは進化のメカニズムに別の一面を認める。それこそが創造性である。有機体は自分自身の環境を創造する。それには協働する有機体の社会が必要だ。有機体の哲学はそんな助け合う社会の実現をめざす。

3　形而上学的想像力

ホワイトヘッドがベルクソンの名を挙げる際、決まって「空間化」（spatialization）に異を唱える。人間知性は宇宙を空間化し、流動的なものを静的なカテゴリーに閉じ込めてしまう。この傾向を知性に付き物の必然性とベルクソンは見なしたが、それどころか逆に積極的な空間化こそクリアカットな哲学への最短ルートに他ならぬとホワイトヘッドは説く（PR209）。この批判はいささか的外れで、空間化が知性に内属するたんなる錯覚ではなく、もっと根深い知覚の本質から来ているとベルクソンは考えていた。「学問の幾何学に先立つ自然の幾何学というものがある」（EC674）。私たちが空間を表象するとき、そこにはつねに潜在的かつ内在的な幾何学が働き、これにより知性は動かされる。むしろ自然幾何学による空間化が知性以前にすでに始まっている。かつてユークリッド幾何学を可能にした様々な歴史的条件があり、今まで知性はこれを暗黙の前提としてきたが、非ユークリッド幾何の出現とともに幾何学の起源を巡る問いが哲学者の頭を悩ますようになる。同時代のフッサールとベルクソンは問題意識を共有しているのだが、ホワイトヘッドはそれに気づかない。とまれ、空間化は避けがたい。この「頑固な事実」（ホワイトヘッド）を受け容れたうえで、いまや哲学者の課題は時空をいかに表現するかである。

『過程と実在』は開口一番、思弁哲学の意義を擁護し、これが大切な知識を生み出す方法だと述べる（PR3）。語や文を普通の用法から解き放ち、想像力の飛翔に訴える隠喩により普遍的な

ものに近づくこと、それが「想像力による一般化」（imaginative generalization）である（PR5）。事象は差異により観察されるのが世の常だが、観察できる差異が事象の全てとはかぎらない。直接観察できぬものの内にも差異を認め、これを想像力により構成し合理化するのが思弁哲学の役割だ。「哲学研究とは、より広い一般性を目ざす旅である」（PR15）。それには積極的な空間化が必要とされる。一般的・普遍的な学知は宗教と科学を「合理的な思考の図式」に溶け合わせ、文明の思考を最高度に普遍的なシステムへもたらそうとする（PR17）。

ベルクソンもそれに反対はすまい。とはいえ方法が異なる。周知のように彼は哲学の出来合いの概念を嫌い、通常とは異質の概念を創造すべきだと説いた。そのとき初めて形而上学はその名にふさわしくなる。「そんな概念とは、しなやかで変化に富む、ほとんど流れるような表象であり、直観の捉えがたい様相に応じ、自在に姿を変える表象のことである」（PM1401-2）。ベルクソンが創出せんとするのは、不断に変容する直観の度合に応じ相貌を変える流動的な表象、すなわちイマージュの哲学で、エランもそんな表象の１つと考えられる。首尾一貫し体系化される概念でなく、経験を前にした直観に訴えかける。輻輳する現実を反映した多義性を持ち、一義的で機械的な定義を逃れる。反復される表象というかぎりでエランは一種のパターンを形成するが、それは必ずしも視覚的でなく、あたかも音楽のように感性や身体に直接働きかける。

語や文を普通の用法から解き放ち、可能なかぎり一般的な学知を目ざして、自らの体系の首尾一貫性と論理的な完全さを徹底的に追求する。そのあげくホワイトヘッド哲学は余人に容易に近づきがたい際立った体系性を備えるに至る。それは世界を合理化したい、可能なら公理化したいと願う。ベルクソンはむしろ逆に自然言語の豊かさに降りて行こうとする。ホワイトヘッドが空間化し、パターン化し、カテゴリー化して行く過程をベルクソンはいわば逆にたどり、空間という限定を開き、事象をイマージュ化し、運動化してゆく。パターンが閉ざすものをイマージュが開いてゆく。前者が自然という帳面の辻褄を合わせるべく躍起になるのを横目に、「なにかが生きているところでは帳面のどこかが開いたままになっている」と言って澄ました顔をしている。ベルクソンによれば、時間が書き込まれるのはそんな開いた台帳の上だ（EC508）。自然は閉じることを知らない。

ベルクソン国際シンポで、ポール＝アントワーヌ・ミケルが興味深い解釈を披露した[3]。直観はそれ自体として独立に存在はしない。自律的でなく他律的だ。それは利害を離れ、自らに意識的になった本能であり、知性に養われ、いわば寄生しつつも、それを超える。知性が説明や計測に縛られるのにたいし、直観は自然言語の多義的な深みからイマージュを汲み取る。比喩で語るときにしか本当の意味を明かさない、この思考をミケルは「形而上学的想像力」（imagination métaphysique）と名づける。このように想像力を介し科学を補完することで哲学は文明の健全な発達に貢献できるだろう。ベルクソン本人の思惑と異なり、それは科学のたんなる「延長」では恐らくない（EC807）。科学が知性にもっぱら依拠し、哲学が何より直観を方法とするのであれば、科学的知性の延長にそのまま哲学があるとは考えにくい。直観に由来する想像力を介さなければ哲学は科学を補完できず、それにまた哲学が補完すべきは自然科学ばかりでない。文化や芸術や宗教もまた、哲学による忠告と補完を求めているにちがいない。けだし直観の哲学は自分以外の

ものに取り憑き、寄生（パラサイト）することで、初めて自分自身になる。それは他者の内に侵入し浸透する。

ミケルが好むベルクソンの比喩に「ダイバーとパイロット」がある。直観の哲学はダイバーのようなもので、光が射さぬ海の底で難破船を手探りで捜索する。はるか上空で指令を送るパイロットが科学で、それが知性の役割だ。たんに一方的に指示するのでなく、知性は直観から示唆を受けて誤ちを正し、自らを立て直す。そんな「外から来る忠告」を聞き入れることがなければ知性は危うい（PM 834）。知性に還元し得ない部分、知性の光で陰になってしまう部分、にもかかわらず知性がそこからまさに湧出してくる部分、そんな「呪われた部分」（バタイユ）に哲学は降りて行かねばならない。低いところで得た知見を高みにある知性に伝え、それにより知性が自らを正し、立て直し、脱構築し、務めを果たすのを手伝う。相互の交流により文明全体が豊かになる。そんな仲介者としての姿勢にこそ、ベルクソニスムの真骨頂がある。

4　命のエランから愛のエランへ

『創造的進化』によれば、生命が運動のように物質も逆方向の運動である（EC707）。初めに運動ありき。物質は無限の振動として表象され、生命は邪魔されつつも、そこから自らの形態を切り取り、有機体として自己を実現する。いわばエントロピーが降りて行く坂道を昇ってゆく[4]。そこに生命世界が成立する。たんに環境や個体に依存するのでない、もっと奥深い衝力（impulsion）を進化に想定すべきだとベルクソンは説く（EC640）。最初のエランは潜在的に莫大な多様性を内包しつつも単一で、結局は一とも多とも表象不可能だ。いわば「音楽の主題」のようなもので「最初の主題は至るところにあると同時にどこにもない」と彼は注意する。「それを表象し記譜しようとしても無駄である。元来それは思考されたというより、むしろ感じられたものだからだ」（EC641）。身近な至るところに音楽は流れていても空間の一点に特定はされない。耳で聴くものを眼が見ることはない。最初のエランも恐らく至るところで残響している。にもかかわらず、私たちはそれを形象化され物質に翻訳された形でしか感じ取れない。

現実化されるには物質と妥協せざるを得ず、物質を受容するのは自らに反復を取り込むことなので、生命が自らを閉ざしてゆくのは止めようがない。植物の線、動物の線、人間の線は次々に屈折し円環として閉じて行く。生命は自らを反復するに至り、ついに円環的なリズムに自閉してしまう。これが生命世界の物語である。最初のエランから見れば、実際には人間も他の生物同様、失敗したエランでしかない。神秘家にのみエランの名残りが見られ、そこに精神世界の可能性が開けている。そんな物語には物質世界→生命世界→精神世界という上昇過程がたしかに読み取られる。生において2、3の太い線が物質の抵抗を貫いて前進し、自己実現する場合が一方にある。そこで獲得された生の諸形態はますます複雑化し高度化する。これが突破としての進化であり、自己組織化のプロセスである。あいにく物質の抵抗を突き抜け得たのは限られた線でしかない。実現されぬまま太い線のあいだを走り抜ける微細な線が無数にあって、そこに生じているのは反復と解体だ。下降であり沈殿だ。いわば勝ち組のエランと負け組のエラン、正のエランと負のエランに分化するわけだ。

注目すべきはこの負の方向である。上昇と下降、自己組織化と自己解体、凝縮と拡散、緊張と緩和、これらはいつも生のリズムを形作る２つの中心で切り離せない。弛緩しきって無や無秩序に見えるものにも必ずや何らかの秩序（パターンやコントラスト）が認められる。また現在時からは不可視でも一切の過去は残存し、生の潜在的な次元を形成する。進化の線を最後まで辿れなかった者たちも消え去りはしない。人間以外にも無数の生物が活発に生きて活動し、地球生態系の調和を作りあげているのは言うまでもない。滅びた種も多々あるにしても、ベルクソンのテーゼを真剣に受け取るかぎり、そんな過去の生の痕跡も潜在的には生きており、私たちの視界に入らぬだけだと考えるほかない。とすれば生命は上向きの正のエランによってばかりでなく、下向きの負のエランにも支えられていると言えはしないか。『創造的進化』の時代はエラン・ヴィタルの輝きがあまりに眩く、その陰の面が目につきにくかった。とまれ、命のエランには目的がある。それが愛のエランを目ざすと『道徳と宗教の二源泉』は明かす。

ホワイトヘッドもまた生命の目的について論じる。『理性の役割』によれば、自然界には非有機的な物質から有機的な生物が生まれ、さらにいっそう高度な有機体へ進化しようとする上向きの傾向が認められる。そこに何らかの目的を想定せざるを得ない。と同時に逆の傾向も見られ、動物たちは自分を環境に適応させるとともに、身の回りの環境改善に取り組んできた。そこにはすでに理性の萌芽がある。上向きの傾向が進化で、下向きの傾向が適応である。「理性の役割とは生きるすべを拡張することだ」とホワイトヘッドは断言する（FR2）。生命という観点から理性の働きを大きく拡張しようとする。私たちはまず生きる。次に善く生き、さらには、より善く生きようと欲する（FR5）。生きるには技芸（アート）が必要とされ、それを拡張し発展させるのが理性の働きである。

あいにく動物はむろん、人間においても疲労と倦怠は避けがたい。ベルクソンのエラン・ヴィタルはこの前進と後退という対照的な傾向を解りやすく示すものの、納得できる説明にはなっていないとホワイトヘッドは非難する（FR23）。というのも上向きと下向きの２つの傾向は切り離せず、共存しているからだと続けるのだが（FR24）、ベルクソンはむしろ解体されつつ自らを実現するエランについて倦むことなく説いた。まさに２つの傾向を包含しつつ前進するのがエラン・ヴィタルにほかならない。論難は筋違いとはいえ、なぜエランは堕落せざるを得ないのか、言われてみれば、その分析がベルクソンには不足している。ホワイトヘッドのほうは仮借がない。安定のごとく思える状態にすでに衰微が潜み、衰退が避けがたいと説きつつ、にもかかわらず物理的崩壊とは異なる、逆方向の上向きの傾向が生には存在すると力説する（FR72）。とはいえ、この上向きの趨勢とはエランではないのか。進化でも生成でも創造でも創発でもない、まさにエランというイマージュでしか語り得ない現象があるように思える。

まとめ

19世紀半ばからの進化論の隆盛、および物質観の激変から出現したのがベルクソンやホワイトヘッドの哲学である。物質と生命はもはや截然と区別できない。旧来のマクロ次元の主体の哲

学でなく、ミクロ次元での運動と生成を表現するのに両者が用いたのが音楽の比喩だが、それはたんなるレトリックに終わらず、私たちの直観や想像力に深く訴えかける。新しい方法と手法を動員し、生のミクロ的ないし潜在的な次元の探究が行なわれようとしていた。そんな時代の息吹とエランを２人の哲学は今に伝えている。あたかも黎明に輝く双子星のように。

主要文献

ベルクソンの引用は以下による。Henri Bergson, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, 1984（1959）引用には次の略号を用い、頁数とともに本文に挿入する。

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

MM : *Matière et mémoire.*

EC : *L'Évolution créatrice.*

PM : *La pensée et le mouvant.*

ホワイトヘッド（Alfred North Whitehead）の引用は次の略号を用い、頁数とともに本文に挿入する。

SMW: *Science and the Modern World: Lowell Lectures*, The Free Press, 1997（1925）.

PR : *Process and Reality*, The Free Press, 1978（1929）.

FR : *The Function of Reason*, Princeton University Press, 1929.

註

1）1938年にミリーチェ・チャペックに宛てた手紙で、自分の哲学は現代物理学との関係を考慮しなければ理解不可能だと老ベルクソンは述べる。勘づいていたのはホワイトヘッドぐらいのものだろう、と。この手紙の持つ意味については守永直幹『未知なるものへの生成――ベルクソン生命哲学』（春秋社、2006年、12頁）を参照されたい。チャペックは両者の物質観が似ているというよりほとんど同じだと述べる。それは彼らが物質の持続に脈動ないし振動という本質を見ているからだ。Milič Čapek, *Bergson and Modern Physics: A Reinterpretation and Re-evaluation*, D.Reidel Publishing Company/Dordrecht-Holland, 1971, p.305.

2）ベルクソン哲学の総体を多様体という観点から理解する企てはドゥルーズに始まるが、近年の成果に以下の著作がある。Keith Ansell Pearson, *Philosophy and the adventure of the virtual: Bergson and the time of life*, Routledge, 2002.

3）Paul-Antoine Miquel,«Le plongeur et l'aviateur--Entre Bergson et Lloyd Morgan» in Colloque inernational Bergson dans l'Université de Hôsei, 17 octobre 2007.

4）『創造的進化』の中心テーマは、生命とエントロピー法則の関わり、および進化におけるミクロ次元からマクロ次元への相転移の解明という２点だとチャペックは指摘する。Milič Čapek, "Microphysical indeterminacy and freedom: Bergson and Peirce" in *The crisis in modernism--Bergson and the vitalist controversy*, Edited Frederick Burwick and Paul Douglass, Cambridge University press, 1992, p.173.

Evolution et Spiritualité

——Entre Bergson et Whitehead——

Naomiki MORINAGA

On pourrait reconnaître quelque chose de nouveau dans la mesure où elle se montre comme pattern ou forme. Le pattern renferme en même temps la ressemblance et la différence qui se joignent, se nouent et se forment en processus; ce qui est, ni matière ni substance, une occasion ou un rythme, comme disait Alfred North Whitehead invoquant le nom de Bergson. Ici nous allons essayer d'examiner la relation entre Bergson et Whitehead. Ce dont il s'agit, c'est l'imagination métaphysique.

進化と不進化

――ベルクソンとファーブル――

中富　清和

同じアンリの名を持ちながら、20世紀を代表する哲学者ベルクソンとかたや生物学・博物学の巨人ファーブル。晩年のファーブルにベルクソンは、敬服の賛辞を贈り、祝賀会を支援し、ファーブルは素直に喜んだ。両者、貴重な出会いがあったにもかかわらず、両者の学説の対決は実現していなかった。ベルクソンは、本能の理論の形成において、ファーブルを受容し、『創造的進化』[1]に取り入れた。ハチ・アリをはじめとする膜翅類が独自の生活と本能を持つことを、ファーブルから学び、膜翅類に人類とは別の独立した地位を与えた。その理論形成において、ベルクソンはファーブルを明確に受け入れ、その業績をたたえている。このファーブルの祝賀会には、ベルクソンのほかに近現代最高の数学者・物理学者といわれるアンリ・ポアンカレ、南フランスの文学者エドモン・ロスタン（アカデミーフランセーズ会員）、ロマン・ロラン（1915年ノーベル文学賞）、メーテルリンク（1911年ノーベル文学賞）らも支援し、あふれるほどほどの祝福を受けた。これは1910年4月3日、ファーブル晩年である。ベルクソンはすでに1907年、『創造的進化』を著し、生の哲学者として、ヨーロッパではセンセーションを引き起こしていた。実験と観察を第一とするファーブルが『創造的進化』を手にしていたかどうか定かではないが、ダーウインの進化論を強く批判していたファーブルは、進化の立場をとるベルクソンの学説をどう受け止め、解釈したのか？ファーブルの著作からは直接見出せないが（弟子のルグロ博士はベルクソンを尊敬している）、ベルクソンに対して嫌悪感を表明しているわけではない。不進化を貫くファーブルからすれば、宇宙進化を説くベルクソンの学説は、受け入れられないように思われる。しかし、事は、そう単純ではない。ファーブルは、ダーウィンの進化論を否定したが、生物における変化、植物における品種の改良を否定していない。ファーブルは、進化論に対して痛烈な打撃を与えながらも、他方では進化論を肯定する材料も提供しており、事態は複雑である。ファーブルがダーウィンを批判するのは少ない実験・観察のデータから大げさな（哲学的な）学説を無理に作り出そうとするところにある。一方、ベルクソンは『創造的進化』において壮大な宇宙進化論を提起した。この論考では、ベルクソンとファーブルの進化論、不進化論の探求を通して、現代哲学の重要課題である進化論を吟味し、哲学と生物学の新地平を開きたい。

Ⅰ．ベルクソンの進化論

1. 宇宙膨張論の先駆

「われわれはなぜ、全体としての宇宙について語ったりするのであろうか。宇宙は多数の太陽系の集合であり、それらの太陽系はわれわれの太陽系に類似するものであると考えられる。・・・・・われわれは、思考する存在としての限りでは、われわれの物理学の法則をわれわれ自身の世界に適用することができるし、またおそらく、孤立したものとしてのそれらの世界のおのおのに、この法則をおしひろげることもできる。けれども、物理学の法則がさらに宇宙全体に適用されるとか、あるいは、かかる主張になんらかの意味があるなどとは、誰も保障してくれない。なぜなら、宇宙はできあがったものではなく、たえずつくられるものだからである。宇宙は、おそらく、新しい世界をつぎつぎに加えながら、無限に成長しているのである。」[2)]

20世紀の初めまでは、我々の天の川銀河が宇宙の全体と認識されていた。哲学者カントは島宇宙（小宇宙）を予言し、天文学者ハーシェルはアンドロメダ銀河を研究していたが、観測と理論によって、他の銀河が確認されたのは、エドウィン・ハッブルによってである。その業績は『銀河の世界』[3)]に記されているが、他の銀河の発見、確認に伴い、遠方の銀河ほど高速度で遠ざかっていることが確認された。これは赤方偏移（せきほうへんい）―銀河の発する光が赤色（長い波長）に変化すること―によるものである。これは、銀河が遠方に移動することによって、空間が広がり、波長が長くなることを意味している。我々の銀河に接近しているアンドロメダ銀河を除いて、圧倒的多数の銀河は、光速度の半分近くの速度で遠方へ移動している。これが宇宙膨張説であり、この膨張を逆行すると、収縮、すなわち約137億年前、宇宙は限りなく小さな点（特異点）から、ビック・バン（大爆発）によって生じたことがわかる。ハッブルの膨張宇宙論は、現代のビック・バン理論の基礎となったのである。

このハッブルの『銀河の世界』の刊行に先立って、ベルクソンは『創造的進化』を著したが、そこにはすでに紹介したように、宇宙の成長、増大、膨張が記されている。この膨張を可能にするものはなにか？それは、持続である。『時間と自由』において、意識としての純粋持続が説かれた。この持続は、非決定的な自由意識と規定されたが、『物質と記憶』では記憶としての意識の流れ、実在となる。実在とは、生命の流れ、エネルギーの流れであり、人間の主観的意識を超えて生命全体の流れとなる。この生命の流れとは万物を流れる生命であり、東洋思想でいう、「道」、「大なるもの」「一なるもの」言葉の表現を超えているので「無」とも言われている[4)]。古代インドではプラーナと呼ばれ、アインシュタインも創造の根源的な力のエネルギーであるとし、ベルクソンのエラン・ヴィタールとプラーナは共通することを語っている[5)]。この生命の流れとしての持続、実在は万物につらなる。

「・・・太陽を宇宙の他の部分に結びつけている糸は、たしかにきわめて細い。それにしても、この糸をつたってこそ、われわれの生きているこの世界の最も微細な部分にまで、宇宙全体に内在する持続が伝わってくるのである。宇宙は持続する。・・・・」[6]

この全宇宙に内在する持続は、宇宙の膨張を推進するエネルギーであり、必ずしも観測にかからない。ベルクソンは、このエネルギー（含む未知のエネルギー）考えているので、エネルギー保存の法則については、われわれの太陽系、あるいは限定された部分的宇宙にしか適用されないという[7]。現代物理学では、宇宙の膨張を可能にしているのは、ダーク・エネルギーであるとしているが、ベルクソンの持続は宇宙に流れ、充満しているので、ダーク・エネルギーをも包括しうる。つまり、宇宙に充満している持続を科学的に説明する一つの例が、ダーク・エネルギーと考えると、宇宙にみなぎるエネルギーが包括的に理解される。ベルクソンの持続の概念は、このように現代物理学のエネルギー概念にも先行している。

こうしたエネルギーが、宇宙進化、増大を推進しているが、この宇宙の進化（evolution）という言葉は、ハッブルの『銀河の世界』にも使用されている。多数の銀河を発見したハッブルは銀河の系列として、楕円銀河から正常渦巻銀河と棒状渦巻銀河への進化を説いている[8]。この『銀河の世界』の中にはベルクソンの名前は見当たらないが、19 世紀末から台頭してきた進化論思想の影響がうかがえる。ハッブル自身、天文学と哲学・思想のつながりを重視し、『銀河の世界』の中で、哲学者カントの島宇宙（小宇宙、銀河）の予言をたたえている。カントのこの論文[9]を知っているということは、哲学に通じているということである。シカゴ大学では、天文学、数学とともに哲学も学び、広い思考を身に着けた。ベルクソンの宇宙進化論を知っていたかどうか、確定できないが、すくなともダーウィンやスペンサーの進化論は知っていたのではないだろうか？ evolution の語の使用は、その証拠であろう。いずれにしてもベルクソンの宇宙進化説は現代宇宙論の宇宙膨張説に先行し、ビック・バン理論を準備、予言していたことにおいて大きな意義が認められる。そして、ベルクソンの宇宙論のさらに卓越しているのは、生物進化をも説明できるからである。

2. 生物進化論

持続の流れを汲む生物は、このエネルギー、躍動で生物分化を行ってきた。エランの下降が物質化で、それは身体の形成を意味する。このエラン、躍動が生物進化を可能にした。

「こうして我われは長い回り道をしたのち、我われの出発点となった観念に戻ってくる。生命の根原的躍動という観念が、それである。生命の根原的躍動は、成体となった有機体を介して、一世代の胚から次の世代の胚へと移っていく。成体となった有機体は胚と胚とを結ぶ絆をなしているのである。かかる躍動は、もろもろの進化系統に分かれながら存続しており、これこそが、諸変異の根本原因である。すくなくとも、規則的に遺伝し、累積し、新しい種を創造する諸変異の、根本原因である。」[10]

持続の流れ、運動は根原的躍動として生物の変異を引き起こし、新しい種を創造する。現代生物学では、5億4000年前、急激に動物種が増加した。現在の全動物種の原型が突如として出現、完成した。これをカンブリア爆発と呼ぶ。3門から38門の生物が出現したのである。ダーウィンも説明できなかった進化史上の大事件である[11]。現代生物学でも探求中で、スノーボールアース説、眼の発生による捕食機能の高まりなどあるが、決定的ではない[12]。生物学者の宮田隆　元京都大学教授は、遺伝子の爆発的な変革が三回あったとかんがえる[13]。一回目は、真核生物（細胞に核がある生物）の段階で、真核生物だけがもつ遺伝子が爆発的に誕生した（時期は不明）。二回目は、多細胞動物だけがもつような遺伝子が爆発的に誕生した（9～10億年前）。三回目、脊椎動物の遺伝子が爆発的に誕生し、脊椎動物は多様な組織と器官を発達させた（5億4000万年前）。この三回目が、カンブリア爆発である。現代生物学でも、生物の遺伝子的変革（DNA、RNA）、爆発事実を指摘することはできるが、その原因を説明することができなかった。ところが、ベルクソンの「根原的躍動」の概念は、こうした生物の出現、器官の変異を説明しうる。要するに、遺伝子レベルの巨大な躍動が、こうした、遺伝子の爆発を可能にしたのである。この躍動には、様々の大小があり、それが遺伝子の変化、変異を引き起こし、新しい種、器官を出現させたのである。カンブリア紀までには、菌類、べん毛虫、カイメン程度の生物しか存在しなかったのが、一気に38門の動物が出現するにいたったのである。こうして、ベルクソンの「根原的躍動」の概念は、現代生物学でも十分生きる。

さらに、それは、限りない複雑さと単純さを持ち、人体でもっとも不可思議とされる「眼」をも説明しうる。ピント調節を行う「水晶体」、光の量を調節する「虹彩」、カメラのフィルムの役割を果たす「網膜」など、ダーウィンは、あまりにも複雑で、眼は自然選択によって段階的に進化したとは考えにくいと考えた。それはあたかも進化の歴史の中で、突然、完全な眼があらわれたように見える[14]。ベルクソンは1907年の段階で、眼の特異性を指摘し、目的論も機械論も説明できず、「根原的躍動」がその生成を説明しうると説いているが[15]、まさに予言的であり、100年を過ぎた今日でも、その学説は、有効である。躍動のアイデアは、目的論も機械論も超出し、新しい種、生命を創造する。さらに、彼はここで進化の意味を吟味する。

> 「生命が全体として一つの進化、すなわち不断の変化であることは、疑う余地がない。けれども、生命は、生命の受託者たるもろもろの生物を媒体としてしか進展しえない。ほとんど相似する幾千万の生物が、空間と時間のなかで、つぎつぎに反復してこそはじめて、この生物の作り上げる新しさが成長し、成熟するのである。それはちょうど、或る書物が数千部ずつ幾千となく版を重ねながら、その改訂へ進んでいくようなものである。それにしても、この二つのばあいのあいだには、こういう差異がある。つぎつぎに重ねる版は同一であり、一つの版で同時に刷られる一部一部もみな同一であるが、それにひきかえて、同じ種に属する成員は、空間のさまざまな点においても、時間のさまざまな瞬間においても、完全に相似することはない。遺伝は、たんに形質を伝えるばかりではなく、形質の変化をひきおこす躍動をも伝える。しかも、この躍動こそが生命力そのものである。」[16]

ここでベルクソンが、進化に対応して「不断の変化」の言葉を使っていることに注意すべきである。「進化」とは、今日、広く改良、改変、改善の意味で使われているが、そこには、ある価値概念が混入されている。「科学の進歩」というと、新しいものの発明、改善、改良を意味し、肯定的な意味で使われている。では、生物の進化という場合、すべては、新しい種の創造、改善、改良を意味しているか？ベルクソン自身が言うように、進化は創造的な面もあるが、単に前進運動であるのではない。多くの場合、足踏みがみられるし、脱線や後退はもっとしばしばみられる[17]。脱線、後退、絶滅を語るとすれば、現在生存している種よりも絶滅した種のほうがはるかに多いのである。ちなみに生物学者サイモン・コンウェイ・モリスによると現在生存しているのはおおよそ2000万種、絶滅したのはおおよそ数億から10億弱としている[18]。現在生存している種においても絶滅寸前のものが多数ある。故に、進化とは常に改変、改良とはいえない。正確にはベルクソンもいうように「変化」である。「人間は変化している。」我われ人間の体は、常に新陳代謝により変化活動している。胃腸も動いているし、眼球や耳の鼓膜も常に機能し、動いている。こうした変化活動に異常をきたすと病気、障害をきたす。血液濃度や心臓の鼓動も若干変わる場合もある。DNAにおいてもある枠内では、微妙な変化もありうる。DNAの分析グラフも、一気に完全に描かれるのではなく、何回かの反復・平均で描かれる。それは物理学の実験と同様である。こうした変化を「進化」とするのは現代生物学も同様であろう[19]。そう解釈しないと、我われは、プラトン・アリストテレス・孔子・仏陀よりも優れたものになるが、そのようなことは決してありえない。進化は、広く「変化」と解するほうが妥当である。しかも、その進化というのは様々な種の詳細な進化というより、主要な系統についてである。

> 「しかもわれわれにとって重要であるのは、それらの主要な系統だけである。なぜなら、われわれがめざしているのは博物学者のようにさまざまの種の継起の順序を再現することではなく、単にそれらの種の進化の主要な諸方向を見定めることだからである。さらに、それらの方向のすべてが同じようにわれわれの関心をひくのでもない。われわれがとくに関心をもたなければならないのは、人類にいたる道についてである。」[20]

問題なのは、細かい種の規定、関係ではなく、あくまで人類と動物、植物界全体との関係、有機界全体における動物界の位置を明らかにすることである。それによって、人類の位置が明確になる。エランの流れから、原生動物、植物、動物へと分岐してきたが、ここで人類の知性が最高知のように思われる。ところが、分析知である知性が及ばない領域が存在する。すなわち、本能である。ファーブルからの引用であるが、ハチは幼虫のえさのために、獲物を殺さず、麻痺させて、そこに卵を産む。オオハナムグリ（カブトムシの一種）の幼虫を襲うツチバチは運動中枢神経のある一点のみを刺す。コオロギを獲物にする黄色い羽のアナバチは、①首の付け根、②前胸の後方、③腹部のはじまるあたりの3箇所を刺す。ケブカジガバチはアオムシの9つの神経中枢を次々に9度刺し、最後にアオムシの頭をくわえて、死なない程度に噛む。〈殺さずに麻痺させる必要〉からである[21]。こうした麻痺をさせるために、ハチはどうして神経中枢の位置を知っているの

か？それは学習によるものであるか？否である。獲得形質は遺伝しないし、ハチの世界に学校は存在しない。知っているとすれば昆虫学者・生理学者のレベルである。ハチは、こうした知を獲得（学習）したのではなく、有機的活動として、本能的に知っているのである。ベルクソンはアナバチとアオムシの活動、共感であるとしている。

「急所のこの直観は、何ら外的知覚に負うのではなく、アナバチとアオムシがただ向かい合うだけで生まれてくるものかもしれない。そのとき、アナバチとアオムシはもはや二つの有機体とみなされるのではなく、むしろ二つの活動とみなされる。この直観は、相互の関係を具体的な形で表しているといえよう。」[22]

ハチ類は、アオムシの運動神経中枢を正確に知り、その箇所を必要（麻痺させる程度）に応じて、刺す能力は、もはや人間の知性理解力（科学）を超えている。故に、この理解は哲学の役目であるといえる。こうしたハチ類の能力に対してベルクソンは次のように結論づける。

「節足動物の進化は、昆虫、とくに膜翅類をもってその頂点に達し、脊椎動物の進化は、人類をもってその頂点に達したといえよう。そこで、昆虫の世界におけるほど本能の発達したところはどこにもないということ、また昆虫の世界でも膜翅類ほど驚くべき本能をもつものはほかにないということに気づくならば、動物の進化は、植物的生活の方向に後退したものを別として、すべて二つの異なる道にそってなされてきたといえるであろう。一つの道は本能へ向かい、他の道は知性へ向かった。そういうわけで、植物的麻痺状態、本能、知性は、要するに、植物にも動物にも共通な生命衝動のなかで同時に生じた三つの要素である。この三つの要素は、植物や動物が全く思いがけない諸形態をとって現れた発展途上で、彼らの成長というただそれだけの事実によってたがいに分裂したのである。**植物的生活、本能的生活、理性的生活は、従来、同じ一つの傾向がつぎつぎに発達した三つの段階であると考えられてきたが、これはアリストテレス以来受け継がれてきた最大の誤謬であり、たいていの自然哲学を毒してきた。実をいうと、それらは、一つの活動が大きくなることによって分裂し、三つの方向に分岐したものなのである。**三者の差異は、強度の差異ではない。もっと一般的にいえば程度の差異ではない。それは性質の差異である。」[23]

この箇所は、私見であるがファーブルの本能理論の受容が明確に反映されたところであるといえる。ファーブルの名はここに記されていないが、本能が知性を超えるものであること。ベルクソンは、その事実をファーブルから学び、その現実をベルクソンの立場から結論づけたのである。まさに、ベルクソン自身が言うとおり、本能が知性を超えるという事実をどう判断するかは、科学を超えているので哲学の領域になる。従来までは、植物、本能、理性と三段階的に理解されてきた。人間の理性が最高位で本能、植物は下位として。ところが、ファーブルの研究は、大いなる転換の機会を与えた。理性では、解決できない本能に直面したのである。それでベルクソンは、

膜翅類の本能に理性とは、独立の地位を与えたのである。これにより、植物～本能～理性と直線的進化と考えられてきた段階が、三つの独立的活動となった。それは、アリストテレス以来の誤謬を訂正する理論として提起されたのである。1900年ころは、欧米で進化論が席巻し、進化論を否定していたファーブルはそれもあって疑問視、敬遠されていた。しかし、そうした状況にもかかわらずベルクソンはファーブルの業績を認め、受容した。では、ベルクソンに影響を与えたファーブルの不進化論とはどのようなものであろうか？次に、それを探求しよう。

Ⅱ．ファーブルの不進化論

ベルクソンが壮大な宇宙進化論、生命進化論を提起したのに対して、ファーブルは地道な観察・実験を説き、大きな形而上学、あるいはダーウィンのような進化論を説くことはなかった。ファーブルの著作を読めばわかることだが、明確な体系があるわけではない。スカラベ、ハチ、クモなど昆虫の名前が出てきて、それに付随してさまざまな意見、思索、回想が語られる。たんてきにいえば生物観察・実験を通して、人生・世界を語っている。パスカルの『パンセ』、モンテーニュの『随想録』のようである。一般的にはファーブルは昆虫学者と呼ばれているが、昆虫標本を集め、分類したというより（相当収集しているが）、生きた昆虫を観察し、どのような行動をするのかを強い好奇心をもって実験した。それは、昆虫の実験心理学・生態学・行動学の開拓ともいえる。さらに昆虫だけではなく、ツバメ・スズメ、ネコ、そして植物も研究して『植物図鑑』、学校用の理科の教科書も刊行しているので生物学者、科学者である。また、人生論も語っているので生物思想家、生物哲学者とも呼べる。虫を探求することは、エサとなる草や木などの植物、住処となる土、虫を食べる動物、気候、大気、日照など自然界全体、いわば宇宙を問うことになり立派な哲学である。パスカルやニーチェのように体系はもたないが、小学校の教師としての生きた体験・思索を語ったのである。常に万物をみつめ、世界連関を考えていた。それで、生物界全体を調和ある宇宙とみなす点において、ファーブルは生態系の概念の先駆者にも思われる。ではファーブルは、進化論に対してどのような攻撃を行ったのであろうか？

1．進化論への攻撃

91年の長寿を全うしたファーブルのかなりの時間は、生物の観察・実験に注がれた。その観察は正確かつ鋭く、量においても肩をならべうる者はなく、その業績は人類の宝といえる。とくにスカラベの研究には30年近くを費やし、ファーブル研究の代名詞になっている。糞をボールのように丸めて転がし、巣に運び卵を産む。この生態は長らく謎であった。それを解明したのがファーブルであったが、調べれば調べるほど体の構造は複雑であり、習性は謎であった。偶然の進化が重なってスカラベが登場したとは、とても思えないとファーブルはいう。とくに、スカラベの跗節（ふせつ）（昆虫の肢の最終節、人間の指にあたる）は、欠けている。これはどうしてか？進化論者は次のようにいうであろう。

「スカラベは最初、昆虫の体の作りの法則とおり、すべての肢に跗節をもっていた。ところがたまたま何頭かのスカラベが、何かの拍子で役に立たずむしろ害になる、この邪魔ものの付属物を失った。失くしてみると働きやすいし、具合がいいので、こうした有利さをもたない他のものより少しずつ優位に立つようになった。彼らは指のなくなった手を自分たちの子孫に伝えて、家系の祖となった。そうしておしまいには、指のあった昔の虫が、今日の指のない虫になったのである。」[24]

これに対してファーブルは攻撃する。スカラベの仲間であるセンチコガネは、スカラベよりはるかに固い土地に穴を掘る。人の足で踏み固められた道、粘土と小石でセメントのように固いところでも深い坑をつくる。センチコガネにとって、フセツは一層邪魔である。にもかかわらずフセツを保持している、どういうことか？進化論者は説明できない。

エラスマス・ダーウィン（チャールズ・ダーウィンの祖父）は、かつてアナバチが自分と同じ大きさのハエを捕まえるのを見た。アナバチはそのハエの頭、腹を大あごでかみきった。その時、アナバチの胸部にハエの二枚の翅がついたままであった。アナバチは、やがて風が吹くと、その二枚の翅のため飛べなくなった。そうすると、アナバチは飛行を中断して、その翅を切り取った。進化論者がいうには、ここにアナバチの推理力、理性が存在すると。これに対して、ファーブルは攻撃する。アナバチが理性をもって翅を取ったのではなく、そのハチの幼虫にとって必要な部分だけをとり、あと（翅）は、立ち止まって見る値打ちもない初歩的な本能にしたがって捨てたにすぎないと[25]。皮肉をこめてファーブルは記す。「人間をおとしめ、動物を高めて接触点を作り、それから両者の融合する点を作る。これがかつて流行していた“高等な学説”のふつうの歩み方であったし、それは今でもそうなのである。ああ、この“至高の学説”、つまりこの時代の病的な嗜好である至高の学説には、重々しく確証が与えられてはいるけれど、博学なるエラスマス・ダーウィンのアナバチように、実験の光を当ててみると、笑うべき結果に終わってしまうものがどれほど含まれていることであろうか。」[26]

進化論への攻撃、第三例として、「するがしこい知恵は進化する」のテーゼに対する反論である。オビベッコウハナアブ（アブの一種）は、擬態（スズメバチに似ている）によって、スズメバチの巣に寄生し、エサを横取りする進化の事例とされてきた。ファーブルは、この説を見事に打ち破った。まず、オビベッコウハナアブより、一層スズメバチに似たハチを巣にさしだすと、たちまちそのハチは、攻撃され、巣から追い出されてしまう。スズメバチは、擬態を見抜けない愚ではない。オビベッコウハナアブは、スズメバチの巣に寄生していると考えられていたが、ファーブルの根気の長い観察によると、ハナアブは、寄生ではなく、何とスズメバチの幼虫の尻を拭いたり、巣の死骸、ゴミをなくしていたのである。つまり、ハナアブはずるがしこく化けて寄生していたのではなく、スズメバチの巣を清掃していたのである。「ずるがしこい知恵は進化する」のテーゼは破られたのである[27]。

こうした例をあげてファーブルは進化論を攻撃した。ダーウィンが読んだファーブルの資料は、ルグロ博士によると全体の十分の一にすぎないという。もしダーウィンが、ファーブルの全著作

を読んだとしたらどのような展開になっていたであろうか？それにしても、十分の一の資料でもダーウィンに自分の哲学を疑わせるに十分であった[28]。それほどファーブルの攻撃は強力だったのである。しかし、事態は複雑で、進化論への攻撃は、一転して貢献にもなった。今度は、そこを紹介しよう。

2. ファーブルの進化論への貢献

第１は、すでに前述したが、正確かつ厳密な昆虫の記録は、ベルクソンに受容され『創造的進化』において本能の理論として形成された。不進化の学説が、ベルクソンの生物進化論に貢献した。ファーブルの観察は、進化、不進化の対立を超えた根本領域に達している。

第２に、ダーウィンは『昆虫記』の第１巻におけるカベヌリハナバチの方向感覚を扱った研究に非常な興味をそそられた。両者の文通は二年近く続いた。二人は表面では、かたきどうしであったが、互いに尊敬しあっていた。ダーウィンはファーブルあての手紙の中で反駁している。「もしも本能の理論の進化について書くことになったら、私はあなたが紹介されたいろいろな事実を利用することができるでしょう」[29]。その事例として以下のものがあげられる。「盗賊（ゲンゴロウ）の攻撃をかわすために、ウスバドビゲラ（いさごむし）は、鞘をいそいで脱ぎ捨てて、底へ沈み、さっさとひっこしをしなければならない。必要は才能の母なのだ。」[30]。クシヒゲハンミョウ（クシヒゲゲンセイ）は、ツチハンミョウの中では奇妙な変則だが、蜜のかわりに肉を食べる。ラビラントグモは巣の層の中に砂の壁をおき、ヒメバチの侵入から子供たちを守る。ファーブル自身も、進化しつつある本能があるのではないかと自問している[31]。

第３は、太陽エネルギーの直接利用による未来社会への夢である。ナルボンヌの毒蜘蛛の子は、数ヶ月、太陽光線だけで生きることができる。サソリも同様で、何ヶ月でも全く飲まず食わずに生きていくことができる。ここに太陽エネルギーの直接利用による争いのない豊かな未来社会を夢みている[32]。ルグロ博士は、次のように記している。「そして、ファーブルの作品は進化論に反対のものだったが、それが行き着いた道徳的な結論は、進化論とおなじだった。それは万物が、一時も休みなく、あらゆる障害を突破しながら、《進歩》をめざす登り道を、ゆっくりと無敵の力で歩みつづけるということである。」[33]

Ⅲ．進化と不進化の対立を超えて

以上、ベルクソンの進化論とファーブルの不進化論を考察したが、進化論も不進化論の成果を受容しているし、不進化論も進化論に貢献しているのである。前述したように、進化の概念は形而上学、哲学的要素が混入しているので、物理学のようにそれぞれが独立した体系をもって、確固とした形で形成されているわけではないことがわかる。最後に、有名な例をあげて結論へとむけたい。

ハチのオス、メスの産みわけは進化か不進化か？ファーブルの観察・実験によるとハチは、卵を産むとき、広い部屋にメスの卵を産み狭い部屋にオスの卵を産む[34]。通常、オス、メスは天

の決定事項、生殖の神秘の最たるものであって、最も高等の人間でもオス、メスの産みわけは不可能である。せいぜい、妊娠中の女性が男か女かを検査によって知りうる程度である。X染色体、Y染色体の機能によることはわかっている。しかし、人間には産み分けることはできない。高等生物の人間には不可能であるが、ハチは簡単にやってのける。ファーブルは、ハチの巣に仕切りをつけて部屋を作った。大きい部屋と小さい部屋を規則的に配置した。すると大きい部屋にはメスの卵が、小さい部屋にはオスの卵が産み分けられた。何度くりかえしてもそれは反復された。ファーブルは、「ハチは、オスとメスの産みわけを意図的に行っている」と確信する。ではどうしてか？ドイツの養蜂家が答えをだしていて、ハチには精子嚢というものがあって、受精した精子をためている。この精子嚢の操作によってオス、メスの産み分けをおこなうのである。では、この産み分けができる能力は、進化か、あるいは不進化か？私の立場の答えは「なんともいえない。」である。それより、進化も不進化もひとつの解釈であって、生命の全体ではない。人間の生物との関係をみて、進化といい、不進化といっているだけである。それは生物学に限定された限定知にすぎない。表現しきれない生命、宇宙が全体であって、科学は言葉を持って、限定しているにすぎない。従来のヨーロッパ哲学の論理は、AかBかの二分法であった。真理か虚偽か？イエスかノーか？すべてこうした分析、理解で分類してきた。そしてこうした理解がすべてであるかのように哲学史、学問は展開してきた。しかし、ここで従来とは違う論理、進化といえば進化、不進化といえば不進化、進化とも不進化ともなんともいえない論理、これを私は、肯定と否定、有無を超えているので超越無の論理と呼ぶ[35]。こうした、進化と不進化理解、科学、世界理解を提唱したい。

この立場から、ベルクソンとファーブルの探求は、いかなる意義を有するか？従来まで、日本のファーブル研究は、世界でも独自で、日本人の虫好き、即ち趣味的に理解されてきた。本国のフランスでは、日本ほどではないようだ。古来、日本人は虫好きで「鈴虫寺」があるように、虫の音と風のそよめきを好む、「風情」の民族と自称している。この虫好き、風情とは感情のレベルのものにとどまっていた。しかし、虫好きとは前述したように、ファーブルに象徴されるが、虫は、それを囲む環境と連関するものであって、植物、動物、水、土、大気、気温、天候、いわば自然全体と連関するものである。日本人の虫好きとは、虫に限定されるのではなく、自然全体に連関する。即ち、虫好きとは、虫、動物、植物、水、山、自然を好むことであって、それは、自然全体に流れる命、ベルクソンでいう「エラン・ヴィタール」、古代中国では「道」・「一」・「無」、インドでは「ブラーナ」と呼ばれるものである。日本人の虫好きとは、自然、命の流れ、エラン愛好の精神であり、それは感情を超えて、自然の生命、実在との合一、即ち「直観」を意味する。従来からのヨーロッパ哲学では、この精神が明確に表現されなかった。この生命の愛好とは、日本人の直観力の鋭さを表すものであり、ファーブルの虫の生命の直観とつながる。日本人がファーブルを好む理由は、ここにある。単なる、虫好きの感情ではなく、「生命の直観」という哲学的根拠が存在したのである。この「生命の直観」は、ベルクソンの哲学そのものでもあり、ここに、ベルクソン、ファーブルが共通し、フランスという1国、さらにはヨーロッパを超えて、東洋の精神、哲学と結びつき、それはヨーロッパと東洋の橋となる。これは、学問、哲学の自由自

在の往来を可能にし、東洋哲学とヨーロッパ哲学の総合の新地平を開く[36]。

注

1）Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF,1907,142e édition: 2e trimester 1969 E.C. と略記　E.C. pp. 173~174、『創造的進化』ベルグソン全集　第4巻　白水社　松浪信三郎・高橋允昭共訳（以下、訳と略記）、pp.199~200　他に岩波文庫の真方敬道訳も参考にした。

2）E.C.　p.242　訳、pp.274~275

3）Edwin Hubble, *The Realm of the Nebulae*, 1936. Yale University Press,『銀河の世界』戎崎俊一訳、岩波文庫

4）参照　中富清和著『無と愛の哲学』、北樹出版、第一章　実在としての無

5）William Hermanns, *Einstein and the Poet- In Search of the Cosmic Man*, Branden Press p. 61　ウィリアム・ヘルマンス著、雑賀紀彦訳『アインシュタイン神を語る』、工作社、p.104

6）E.C　pp.10~11　訳　pp.28~29

7）E.C.　pp 242~245　訳　pp.275~279

8）*The Realm of the Nebulae*, pp. 45~46　訳　pp. 79~80

9）Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,1755

10）E.C.　p.88、訳　p.109

11）『ニュートン』2007年5月　ニュートンプレス　p.32

12）スノーボールアース（snow ball earth）説とは、約6~8億年前、厳しい氷河期が存在し、全地球が、凍結したとする説。これにより、原生生物、単細胞生物が大量絶滅し、それに続いて跳躍的な生物進化が発生（多細胞生物の出現）したとする考え方である。眼の発生とは、カンブリア紀の生物に初めて見られるもので、眼を有した生物が、捕食において有利な地位を占め、進化したとする説である。「眼の誕生説」（光スイッチ説）ともいう（『ニュートン』2007年5月　ニュートンプレス　p.54）。

13）『ニュートン』2007年12月　ニュートンプレス　pp.32~33

14）『ニュートン』2005年11月　ニュートンプレス　p.38

15）E.C.　pp. 88~98　訳　p.109~120

16）E.C.　p232　訳　p.263

17）E.C.　p.105　訳　p.128

18）Simon Conway Moris, *Journey to the Cambrian: the Burgess Shale and the explosion of animal life*, サイモン・コンウェイ・モリス著　松井孝典　監訳『カンブリア紀の怪物たち』　講談社現代新書　p.20

19）『ニュートン』2007年12月　ニュートンプレス　p.44「ヒトは進化しているか？」の問いにたいして、研究者達は進化を「変化」の意味として説明している。

20）E.C　p. 106　訳　p.129

21）E.C.　pp.173~174、訳　pp.199~200

22）E.C.　p.175　訳　p.201

23）E.C.　pp.135~136　訳　pp.158~159

24）J.-H.Fabre, *Souvenirs Entomologiques*, édition definitive illustrée, Paris Librairie Delagrave, 1~10, Rinsen book co. Kyoto,（以下、表記は、この全集をŒuvres、第1巻は1、第1章はⅠをあらわす。）

Œuvres 1- Ⅱ La Volière pp. 43~44

この全集の他に、次の縮刷版も参考にした。（表記は édition de poche）

Jean-Henri Fabre, *Souvenirs Entomologiques* Ⅰ・Ⅱ, Édition Établie par Yves Delange, Robert Laffont, Ⅰ première série Ⅱ La Volière pp.147~148,

『ファーブル昆虫記』第1巻（上） 奥本大三郎 訳 集英社 2「スカラベ・サクレの飼育」pp.90~91

25) Œuvres 1- Ⅸ Les hautes théories, pp. 151~152 . édition de poche Ⅰ .première série Ⅸ、p.203

『ファーブル昆虫記』第1巻（上） 奥本大三郎 訳 集英社 9「アナバチたちの獲物」p.265

26) Œuvres 1- Ⅸ Les hautes théories, p.152, édition de poche Ⅰ . première série Ⅸ、p.203

『ファーブル昆虫記』第1巻（上） 奥本大三郎 訳 集英社 9「アナバチたちの獲物」pp.265~266

27) Œuvres 8- XXI La Volucelle, pp. 355~373, édition de poche Ⅱ、huitième série XXI La Volucelle, pp.640~649

『ファーブル昆虫記』第8巻21 山田吉彦、林達夫訳「べっこうあぶ」岩波文庫 pp. 354~371

Cf. Le Dr G.-V. Legros, *La Vie de J.-H.. Fabre naturaliste*. 1914（以下、*La vie de Fabre* と略記、これはファーブル全集の別巻、第11巻を構成している。）p.192

『ファーブル伝』G.V、ルグロ著 平岡昇・野沢協 訳 講談社文庫 p.209

28) *La vie de Fabre*, pp. 203~204『ファーブル伝』pp. 219~220

29) cf. *La vie de Fabre*, pp. 198~199, チャールズ・ダーウィンからファーブルへあてた手紙、1880年1月31日付『ファーブル伝』p. 215

30) Œuvres 7- XX La Phrygane p.314 , édition de poche Ⅱ、septième série XX La Phrygane p.398『昆虫記』岩波文庫 第7巻20「いさごむし」p.328

Cf. *La vie de Fabre*, p. 199『ファーブル伝』p.215

31) Œuvres 3- XIII Cérocomes, Mylabres et Zonitis pp.274~275, édition de poche Ⅰ, troisième série, XIII Cérocomes, Mylabres et Zonitis p. 657 cf. La vie de Fabre p.199

『ファーブル伝』p.215 『ファーブル昆虫記』第3巻(下) 奥本大三郎 集英社 13.「クシヒゲゲンセイ」p.69

Œuvres 9- XV L'Araignée labyrinthe pp.199~220, édition de poche Ⅱ, nevième série, XV L'Araignée labyrinthe pp.771~783 『昆虫記』岩波文庫 第9巻15「ラビリントぐも」p.198~219

32) *La vie de Fabre*, pp. 211~212,『ファーブル伝』pp.227~229

33) *La vie de Fabre*, p.212『ファーブル伝』p.229

34) ハチのオスとメスの産み分けについて、次の章を参照のこと。Œuvres 3- XVII les Osmies~ XX. Permutation de la ponte, pp.355 ~458, édition de poche Ⅰ、troisième série、XVII les Osmies~ XX. Permutation de la ponte, pp.699~752

『ファーブル昆虫記』第3巻（下） 奥本大三郎 集英社 17「ツツハナバチ」~20「ツツハナバチの卵」pp.207~368 cf. *La vie de Fabre*, pp.177~178,『ファーブル伝』pp.194~195

35) 古代中国の老子・荘子は絶対無と呼び、西田幾多郎もそれをうけて絶対無と呼んだ。しかし、絶対無（absolute nothingness）と相対無（relative nothingness）の区別は、欧米人には難解なので、超越無のほうが、理解しやすい。それで、私は、超越無とする。

36) この立場から、物理学の重要課題の解決「相対性理論と量子論の総合について」を提起した。世界哲学会議で発表、いくつかの国で翻訳紹介された。

'On the synthesis of the theory of relativity and quantum theory' contributed paper 22th World Congress of Philosophy, section :philosophy of Natural Science

"CZŁOWIEX W KULTURZE"（ポーランド、ワルシャワ財政経営大学、英語）

"Discourse-P"（Philosophy, Politics, Power、Public relations）2007/ Ⅶ（ロシア科学アカデミー、ロシア語）
"Teme"No.3/2007（セルビア、ニシェ大学、マケドニア語）
"Człowiek I Filozofia"2008（ポーランド、ワルシャワ財政経営大学、フランス語）
"Philosophicos Logos and Paideia"2009（ギリシャ、アテネ大学、ギリシャ語、予定）
本稿は、2009年、8月2～7日、第20回オリンピア国際哲学会議（哲学と文化に関するオリンピックセンター、アテネ大学主催）で招待講演（英語とフランス語）の予定である。

Évolution et non-évolution

Kiyokazu Nakatomi

Le but de ce traité est de proposer le nouveau point philosophique entre la théorie d'évolution et la théorie de non-évolution au travers de Bergson et de Fabre. Bergson a prononcé l'éloge de Fabre et a offert son support à la réunion pour féliciter Fabre. En dépit de rencontres mutuelles précieuses, la confrontation de leurs théories n'est pas encore réalisée. Bergson a accepté la théorie de Fabre de la formation de la théorie de l'instinct et décrit les résultats de Fabre dans "L'évolution créatrice". D'autre part, comme Fabre a privilégié l'expérimentation et l'observation, il a critiqué la théorie de Darwin. Que pensa-t-il de la théorie d'évolution de Bergson? Nous ne pouvons pas découvrir l'attitude de Fabre dans ses œuvres. Mais, il n'exprime pas de mépris pour Bergson. Selon sa théorie, Fabre ne put pas accepter la théorie de Bergson. Mais, la réalité n'est pas si simple. Bien que Fabre ait nié l'évolution de Darwin, il n'a pas nié le changement et le développement des espèces vivantes. Fabre a proposé les bases d'affirmation de l'évolution. L'affaire se complique. Ce traité explique cela et le contenu est comme suit.

Ⅰ. Évolution par Bergson
1. Prédécesseur de la théorie de l'expansion de l'univers
2. Théorie d'évolution des êtres vivants
Ⅱ. Non-évolution par Fabre
1. Attaque de la théorie d'évolution
2. Contribution à la théorie d'évolution par Fabre
Ⅲ. Au-delà de la confrontation de l'évolution et de la non-évolution

Par la recherche, on peut dire que la théorie d'évolution accepta le résultat de la théorie de non-évolution, au contraire, la théorie de non-évolution contribua à la théorie d'évolution. Comme les éléments de la métaphysique et de la philosophie se mélangent l'un et l'autre sur le concept d'évolution, la théorie d'évolution ne peut pas avoir la base ferme et le système indépendant de la physique. Une telle qualité de la théorie de l'évolution rend la matière plus complexe. La question suivante est la plus difficile. Est-ce que

la répartition des sexes de l'œuf que va pondre l'abeille（Osmie）est évolution ou non-évolution? Bien que l'être humain soit plus évolué que l'abeille, l'être humain ne peut pas faire la répartition des sexes. La logique européenne ne peut pas expliquer le choix entre les deux. De mon point de vue, je ne peux rien dire（le néant）. Évolution ou non-évolution n'est qu'une interprétation de la relation entre l'être humain et l'être vivant. Le concept de la répartition des sexes dépasse la notion d'évolution et de non-évolution. Donc, je veux exposer la nouvelle logique. Si on dit que c'est l'évolution, c'est l'évolution. Si on dit que ce n'est pas l'évolution, ce n'est pas l'évolution. L'homme ne peut les confirmer par la biologie. On ne peut rien dire. Si on dit qu'il est, il existe. Si on dit qu'il n'est pas, il n'existe pas. On ne peut rien dire. Cette théorie transcende le néant et l'être relatifs. Je l'appelle "La logique du Néant Transcendant（Néant Absolu）" et elle crée un horizon nouveau de la philosophie.

ベルクソニスムと 20~21 世紀の生命論・宇宙論

――〈始源〉をめぐって――

中田　光雄

ある名著を刊行後の百年を記念して論ずるとは、どういうことか。『創造的進化』の場合、繰り返しなされてきた思想内容の分析をいまひとたび繰り返すことより、むしろ以後百年の歴史的・思想史的・激動のなかでこの名著が示しえた、あるいは示しえている、存在意義を検討することのほうが、おそらくより重要であろう。テキストの内在的分析から離れることは危険ではあるが、テキストのいわば外在的意味をも見届けることは、内在的分析を踏まえるかぎり、学的枢要事に属する。ここではもっとも近隣の領域といえる生命科学・宇宙科学のこの半世紀にわたる著しい発展を参照系として、これを試みる。まず『創造的進化』（EC）の思想内容を確認し、ついで『道徳と宗教の二源泉』（DS）のそれと重ね合わせ、これを踏まえて両科学（生命科学・宇宙科学）との関連を、やや冒険的に推量する。紙幅の関係で、焦点は〈始原〉概念に絞る。ベルクソン哲学は <commencement>（始まり）の哲学ではないとの研究はすでにあるが、これは <fondation>（創設・根拠づけ）のそれではないということであって、<source>（源泉）<origine>（起源）の概念は十全に主題化されぬままにつねに随伴する。

I　『創造的進化』について

1　EC の主題は二つある（EC.Intro.）：①認識論。知性を不問の前提とせず、問題化し、発生論的に捉えなおす（EC.358）。②存在論。伝統的な存在概念を、具体的・実証的・科学的、つまり生命論的に捉えなおす。①は②に帰着し、生命からの発生において、知性は直観と相対化・優劣化される。（なお、ベルクソン哲学とデカルト哲学は相反的に位置づけられることが多いが、物自体の認識を不可能とするドイツ系観念論・カント哲学に対して、実在認識を前提とする点で、両者はやはり同一のフランス的伝統に属する（EC.367~369）。）

2　生命概念は、この場合、多義的・多層（多相）的・多方向的である。最終的には「持続の相において」、持続の緊張度・凝集度の大小において、識別されなければならない（質的差異に関しても、直観にたいする知性と同じく、定量的説明はそれなりに有益である）が、ここでは、便宜上、六種に分類する。①霊的（spirituel）、②宇宙論的（cosmologique）、③地球・太陽系内部の（terrestro-solaire）、④生物学的（biologique）、⑤生理学的（physiologique）、⑥心的（psychique）。なお、EC は <solaire> なる語は幾度か用いるが、③はここでのわれわれによる設定であり、EC の諸問題は、ベルクソン自身の幾度びかの②（宇宙論）的な言辞にもかかわらず、宇宙における

生命の可能な範域を相当に限定する今日の宇宙論からして（も）、所詮は③（と④）の範域に帰属する問題と、ここでは考える。

3　生命へのアプローチは、二局面に向かってなされる。（A）生命の始源、（B）生命の展開。重点は（B）の論述に置かれるが、これはほぼ周知の内容であるから、ここでは省略し、（A）のみを主題化する。ただし、（B）についても、三点は確認しておこう。

（1）「創造的進化」とは、ダーウイン流の受動的な適応、スペンサー流の時間性なき段階論、に反立するための概念であるが、生物学的・社会学的というより、むしろ形而上学的概念であって、使用範囲を拡大しすぎると、ECの誤解に通じうる。

（2）実際、①地球世界における原生生物→植物→動物→人類なる（創造的？）進化など、ECの問題ではない（EC.135~136）。進化と聞けば一般のひとびとの関心をもっとも引くであろう類人猿→原始人のそれ、あの有名なミッシング・リンクにもまったく関説せず、むしろこの問題を回避するためであるかのように、問題が組立てられていく。②「創造的進化」とは、（題名ならぬ）本文中では、勝義的には例えば <pure activité créatrice >（創造的進化の純粋態）（EC.248）であり、他の文言では <se créer><se faire>（自己創造）（EC.340,242,251 他）、さらにあまりベルクソン的ではないが <évolution en général>（進化一般）（EV.129）であり、われわれはこれを <Se Créer><Se Faire>（純粋自己創成）と言い換えておこう（ベルクソニスムの商標となっている <durée>（持続）なる過去分詞語は、前期思惟（DI.,MM.）には当たるとしても、後期思惟（EC.,DS.）には至当といえない。ベルクソン的実在には、名詞や過去分詞ならぬ、再帰的というより自己推進的な代名動詞の原型もしくは現在進行形がもっとも相応しい）。さて、地球世界におけるほぼすべての原生生物・植物・動物は、ECはこれらを引っ括めて <évolution spéciale>（各種進化）（EC.129）とも呼ぶが、創造的進化の諸過程・諸階梯であるどころか、さまざまに創造性を失った生のさまざまな方向喪失的な方向としての縮退態（se défait）（EC.251 他）にすぎない。ただし、人類のみは純粋態における創造的進化の運動・力を潜在的には保持しており、やがてDSがこの潜在態の顕在化・現働化を論じ、上記の諸事象もより積極的に意味づけなおされることになる。

（3）この点、先行著『物質と記憶』（MM）のいう「われわれの通常の経験次元」とその「源」（source）の間の、「此方」と「彼方」の間の、「あの決定的な転回点」（ce tournant décisif）（MM.205）、なる発想は、極めて重要である。ECは「自然に反する苦しい努力」（EC.238）によってその「彼方」（純粋態）へ赴かねばならないといい、MMは「哲学」とはその「彼方」を「此方」へと「統合（intégration）する営み」（MM.206）であるという。メルロ＝ポンテイは「ベルクソン的還元」を顕揚するさい、その根拠を十分に証示していないが、フッサールのいう「自然的態度」に反立する「現象学的還元」に対応するものがここには見られるはずであるし、ともすれば19世紀的な平板なオプチミスムとも見られがちなベルクソニスムに、20世紀の悲劇性を代言するかのハイデガーの「転回」やゲーデルの「不確定性原理」やラッセルの「パラドクス」へと通ずる開路を指摘しうるのも、この時点からである。

4　ところで、（A）なる「生命の始原」に関しては、ECの主題ではないこともあって、言及テキストは分散しているが、一般読者には魅力的な文言が多い。幾つか例示すれば、

（1）霊的始源（cf.vie spirituelle.EC.268）をめぐって。①（諸エネルギーの源は）「時空の外」

(extra-spacial.EC.245)。直訳すれば「空間の外」で、ベルクソン的には「時間の内」ともなりうるが、通常のまた現代最先端の天体物理学からすれば、「時空の外」に該当する。②「始源のエランに含まれている二元性」(dualité de tendance impliquée dans l'élan originel.EC.255)。生と物質、霊と生・物質 ... の、実体の、ならぬ、方向の、二元論。始原は両者を含み、それゆえ両者を超える。現代動力学との対応。③「何ら物質性の無い」(néant de matière.EC.340)「この殆 - 無 (rien) が自己創成 (Ibid.)」する。④「空間のなかに不承不承 (à regret) 入ってきたかのように」(EC.93)。プラトン・プロティノス的な発想だが、他にも (「彼方」から「此方」への)「落下」の概念は多い (EC.249,251,255,267,269 他)。

(2) 宇宙論的始源をめぐって。①「諸世界 (mondes) がそこから涌出 (jailliraient) してくるような中心」(EC.249)。②「宇宙 (univers) とは、われわれの太陽系に類似 (analogues) と信じうるさまざまの太陽系の総態 (assemblage)」(EC.242) であり、他様の部分もあるかもしれないが、「この相対的に閉じた (clos) 体系に限定して考察しよう」(Ibid.EC.249)。③「宇宙の原理 (Principe)」(EC.275)。「宇宙 (univers) と同じ方向、物質性とは逆 (invers) の方向」(EC.342)。宇宙と物質性は区別されているが、全体的に宇宙を太陽系モデルで考える傾向を示していることに注意。

(3) 地球・太陽系的 - 起源 (EC.116) をめぐって。①「始源のエラン」(EC.254 他) は、この範域での生命体、つまり生物学的 - 生命体の発生に当てられることがもっとも多い。現代天体物理学でも宇宙内での生命発生可能の範域はかなり限定されたものと考えられているから、これは結果的には妥当な発想といえるが、ベルクソン自身には時代的にまだこの限定の科学的自覚はない。②生命発生を語る有名な「花火」(fusée(s).EC.249,261)「爆発」(explosion.EC.116~117)「その破片」(débris.EC.261,251) なるイメージ。多くの読者はここから現代天体物理学のいう「ビッグ・バン」を連想するが、EC では宇宙論的規模で語られているわけではなく、ややあいまいなところもあるが、おおむねこれまたこの範域内の生命体の発生に関してである。なお、「爆発」とはむしろ逆の「始源の調和」イメージも一ヶ所あるが、これは既述「始源の含む二元性」の一方で、発生には「爆発」イメージが当てられる。「有機体化の営みにはなにか爆発的なものがある」(EC.93,247)。③「涌出・噴出」(jailissement,jet.EC.248~249) は、むろんここにも当てはまる。④爆発・調和に先立つ (太陽エネルギーの)「貯蔵」(réservoir.EC.247)「微小物質」(un minimum de matière.EC.93)「萌芽状態の生命」(vie embryonnaire.EC.93) なるコンセプトも挙げておこう。現代天体物理学は宇宙発生を論ずるに最初の「10^{-33}cm」微粒子とそこからの (ビッグ・バンや) 超巨大膨張 (インフレーション) を語り、ベルクソンもさらに「有機体化は中心 (微小物質) から周辺へ」(EC.93) というが、後者は目下の地球・太陽系 - 範域内での事態である。⑤ (生命進化を押し進める)「始源からの推力」(impulsion originelle.EC.106,247 他)「背後の力」(vis tergo. EC.104)。これらも現代天体物理学 のビッグ・バン、超巨大インフレーション、ダークエネルギー等を連想させるが、EC では目下の範域内の問題である。⑥この種の力・動力は「創造力」とも言われ、後者は「無限な」(sans fin.EC.106 他) とも「有限な」(fini.EC.254) とも形容される。既述の「彼方」と「此方」の違いを、ここでも連想することがもっとも簡単な解決となるが、EC はそれと区別せずに両種発言を散在させる。「創造は一挙に行なわれるのではなく、絶えず新しい世界を加えつつ成されていく (se fait)」(EC.231~232)。「エランは一度与えられたのみで有

限（fini）である。」（EC.254）「この力は有限であることを示唆しているかにみえる」「この力は選択せねばならないのだ」（EC.142）。前者が純粋態における創造的進化であるとすれば、後者はこれまた先述した創造性を失いつつあるさまざまの縮退方向での諸現象である。現代生命科学は、生命の発生そのものが、原因不明のアミノ酸Dの廃棄とアミノ酸Lの選択の所産であるとしている。⑦これらを集約するかたちでECは「生は、巨大な潜勢態（une immensité de virtualité）」（EC.259）であるという。別言すれば、「彼方」に展開しているはずの純粋-創造的進化のディナミスムは、「此方」においては人類の内的持続に潜勢態として脈動しており、「此方」における他のすべての生命・物質-存在者はその派生的な縮退態である。「彼方」は、ECにおいては超越界ではなく潜在態であり、「此方」の諸存在者はその顕勢態ではなく、単なる（持続の）弛緩態・空間態としての可視態である。真に顕勢態と呼ぶに相応しいのは「彼方」の純粋-創造的進化-動と「此方」においてたんなる「此方」ではなく「彼方」でもある人類の保持する潜在態の前者に呼応しての顕勢化-動であろうが、これらは後のDSの問題であり、目下のECレヴェル、つまり「此方」レヴェルでは、「生」世界の全体は、「潜勢態としての巨大な生」とその多様な可視的ではあるが要するに付帯的な派生態・縮退態の総体とするほかない。

ECにおいては、「生命の始源」は、こうして、事実上の主題ではなく、また原理論的にも生命問題のいわゆる「特異点」（追って再説する）であることもあって、一義的に明確な考察はなく、「生命の展開」の側から遡及的に推料されるに止まっている。別言すれば、霊的・宇宙論的ならぬ、おおむね地球・太陽系的-範域での考察に終わっている。前二者は、ある意味では逆説的ながら後にくるDSがこれを取り上げ、一応の解決をつける。ある意味では逆説的というのは、DSは宇宙論ではなく行為論だからであるが、しかし、カント倫理学がニュートン天体物理学への補完として成立したここと を考えれば、ECにたいするDSのこの境位は十分興味深い。

Ⅱ 『道徳と宗教の二源泉』について

1 DSの主題は、題名通り、道徳と宗教という人間行為の、①源泉と、②展開、であり、これはEC生命論の構成に対応し、ただし、DSでは、ECとは逆に、②展開より、①源泉に、重点がおかれる。源泉とは、この場合、(a)神と、(b)社会、であるが、後者(b)の道徳律は、前者(a)の（神からの）「呼び掛け」の、まずまず縮退態と見なしうるものであるから、究極的には、「神」が「源泉」である。

2 DSの「神」がECの汎神論の域を出て人格神たりえているかという有名な問題には、いまは関説しない。人格神であれ他であれ、ベルクソン的には「持続の相」における規定が必要である。数点挙げる。①神は最高度の緊張・凝集態における持続である。②別言すれば、過去-現在-未来の差異と即一における「時間的総合」（cf.MM.248）（の極）である。③「永遠」も、時間と持続を超える非-時間としての「死せる永遠」ではなく、これまた「持続の相」において考察されて、持続と時間の至高態としての「生ける永遠」（éternité de vie）（PM.210他）であるが、神はこの「生ける永遠」に該当する。④神はまた、活ける至高の持続として、無尽の質的転変である以上に、既述の「純粋創造活動」「創造的進化の純粋態」である。ただし、この <Se Créer>（自己創成-動）は、

いわゆる <creatio ex nihilo>（無からの創造）とは同一ではない。ベルクソンにおいては無は偽-観念なのであるから、後者はありえず、後者のいう世界創造は、前者の永遠にして無尽の自己展開における、既述の「始源における二元性」の一所産として、帰結する。この発想は現代天体物理学の宇宙生成論になにがしか符合する。⑤ EC のいう「始源における調和」は、「始源における二元性」の一方の「活ける自己創成-動」のディナミスムに対する他方の静なる「永遠」性の謂いであるか、あるいはむしろ両者の統合態・両立態・協成態の謂いであるか、まさか創造的進化の純粋態とその縮退態のそれではあるまいが、いずれにしてもこの時点までくるともはや言語や概念による一義的な規定は困難である。⑥既述の「彼方」や「霊的始源」も、むろんこの持続の至強態としての、活ける永遠としての、神とも呼ばれる、純粋-自己創成-動の謂いである。

3　人間世界における宗教的・道徳的-行為は、結局は同一本質の、しかし二様態において為される。①「特権的個人」たちは、自らにおける「潜勢態」としての「霊的生命」を、おそらくあの「自然に反する努力」によって、活性化させ、「直観」(intuition)、ただし、瞬間的な認識(connaissance）というより、それなりに長期にわたる「自然に反する努力」によって可能となる共生（con-naissance）・協働（co-agir）の営みを通じて、神なる純粋-自己創成-動に、「あたかも二本のレールが合流し合うかのように」（MM）合流しつつ、その一流として人間世界での宗教的・道徳的-行為を行なう。②一般のひとびとは、これらの「特権的個人」たちの存在と行為によって自らの「潜勢態」としての「霊的生命」を触発され、神からの「呼びかけ」(appel）に「応え」(réponse）る「特権的個人」たちの場合とほぼ同じく、これら「特権的個人」たちからの「呼び掛け」に「応え」るかたちで、人間世界における宗教的・道徳的-行為を行なう。①②における「特権的個人」とは「神の子」（神人）であるのか「特別な人間」（人神）であるのか、宗教上のこの重要問題にはベルクソンは触れず、哲学者として「持続の相」における両者の等位性・等価性を指摘するに止まる。

目下の主題に急ぎ戻って、二点、結論しよう。① DS の神はとにもかくにも勝れて創造神であり、したがって、宇宙、地球・太陽系、... をも創造する（した）（はずである）。EC なる生命論・（不完全な）宇宙論では（その「特異点」として）当然のことながら主題化されなかった「霊的始源」は、DS なる宗教的・道徳的-行為論においてベルクソン流につまり「持続の相」のもとに明示され、加えて、EC の究極の問題であるはずの「宇宙論的-始源」も、結果的に、合わせ提示されていることになる。カント倫理学の定言命法を「特権的個人」を介しての神からの「呼び掛け」とすることによって人格神の現存性をプロテスタンティスムに抗して再興したのかもしれないが、カントが自らの問題の外として放棄（放置）する（現象ならぬ）本体としての宇宙を、ドイツ観念論が絶対自我や絶対理性や絶対精神を措定することによって超越論的に回収・再統合・一元化するにたいして、DS と EC はおのおのが実証的・直接的に認識・確認した実在の、ベルクソン自身のいう「事実の二つ（複数）の線」(ES.4 他）の並列提示とその収斂先（EP Ⅰ .149）の暗示というかたちで、後者の直接的実証は当時の天体物理学の進捗段階から当然不全・不可能であるとしても、とにかくわれわれに予料は可能（cf.EP.149）と示唆するかたちで、暗示的に提示していることになる。②その「宇宙論的-始源」は、既述の通り、神による「無からの創造」でもなければ、（無はもともと偽-観念なのであるから）宇宙自身による「無からの自生（自成）」

でもなく、純粋態における至高・無尽の自己創成 - 動からの「この宇宙」（cf.DS.338 他）の、おそらく「始源における二元性（多元性 ?）」ゆえの、ただし新たな自己創成による遡及・回帰も不可能ではない、派生による出来事（しゅったいじ）である。この、外見上の落下と回帰の思想は、しかしたんなるプロティノスの反復ではない。純粋態における自己創成 - 動は自己循環などではありえず、前者の無尽の多元性・豊饒性は落下と回帰と見えるものをもたんなる多様性の横溢としての分岐・並流・再合流への過程と、非 - 貶価的に解することを可能にする。ニーチェや今日のドゥルーズらにも通ずるベルクソニスムのこの独自性とその可能性をこそ、冒険的にであれ、今後に向けて問わなければならない。

Ⅲ　現代生命科学への関連

1　現代生命科学の隆盛は、前史はともかく、ベルクソンの死後、20 世紀半ばからである。考量すべき資料・文献は膨大であるが、目下の主題からすれば、幸い実に好個な参照系が一つ、その出発点にある。1943 年の E. シュレディンガーによる有名なダブリン講演：*What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*（邦訳、岩波書店）と、その 50 周年を祝賀する同じダブリンの同じ会場でのシンポジウム：*What is Life? The Next Fifty Years.Speculations on the future of biology*（邦訳、培風館）である。

2　シュレディンガーは「生命とはなにか」を問うて、既述のところと同じく、生命の、①発生（始源）と、②展開（維持）、別題して、①「無秩序から秩序へ」と、②「秩序から秩序へ」の、二側面から、ただし物理学者として、考察する。ここでは、まったくの略述にとどめれば、①おのおのの原子は無秩序な熱運動の裡にあるが、その膨大な数による原子団は一定の傾向性を示すようになり、ある段階で、もはや逆戻りすることのない「非周期性結晶」としての「非周期的固体性」を獲得し、そこにひとつの秩序としての生命が成立する。今日の教科書では、これをむしろ化学的に、約 48~38 億年前の大気中での水素・メタン・アンモニアのおそらく雷放電を媒介とする混淆、それによるアミノ酸・糖らの発生、海底でのその蓄積・重合による濃度高化、蛋白質・核酸らの重合反復と、既述のアミノ酸 D の放棄とアミノ酸 L の保持、そこからの酵素・遺伝子の成立、と論じ、最先端の生命科学なら、この最終段階に、複数の化学物質間のコミュニケーションの成立と、この情報生成による遺伝子固定への進化を、指摘するだろう。いずれにしても、シュレディンガーは、生物学がそれなくしては存在しえず、それゆえ不問のままにも前提する、「特異点」としての生命の「存在」を、物理学の側から、今日の自己組織化論や、量子飛躍や反エントロピー（neg-entropy）の論議にも通じるかたちで、発生論的に明示したことになる。②は、ひとたび成立した生命秩序が、無秩序へと（周期的に）逆戻りすることなく、秩序として自己維持しつつ自律的にまさしく生命の歴史を展開していくこと、原子団の「非周期的な固体性」が「分子の安定性」において自己発展していくことの謂いであるが、これは約一千個以上の原子から成る遺伝子が、崩壊回避のために、自らの構造のなかに化学的情報を「コード」として記録し伝達していくことによる、とする。今日の生命論議では、生命の三大条件は、自己複製、突然変異、新陳代謝、とされるが、この②はこの自己複製の側面を如実に語り、さて、ひるがえってベルクソニス

ムにおいては、後二者はともかく、この自己複製論議は十分になされていたかということを、われわれに自問させる。

3　目下の主題に関して留意すべきは、実際、20世紀の生命科学は、シュレディンガー以降、あるいはベルクソン以降、1953年のDNA・二重ラセン構造の発見をひとつの頂点として、ほぼもっぱらこの②のアトミスティック（分子生物学）の方向で、他の諸学の構造主義的動向とともに、進行してきた、ということである。これにたいして、①のエネルゲーティックの系譜は、EC（1907）の翌年には反エントロピー論が提示され、1908年には化学賞であるとしてもエネルゲーティック論者でもあるF.W.オストワルトがノーベル賞を授与されるものの、観察可能な事象の分析という自然科学に固有の簡便さゆえに急速に発展する②の系譜に比して、時代遅れ、あるいは科学以前の単なる思想・哲学と貶価され、この動向のなかでベルクソニスムも一般には忘れ去られがちとなった。友人のベルクソンから新著としてのECの寄贈を受けた1907年のW・ジェイムズが、「まぎれもない秀作だが、今日一般の物質観からすると、100年後にしか、本当には理解されないのではないか」と返信するところには、同時代における近代静力学の根強い残存とともに、まさしく自然科学ゆえにその後の「100年」をも席捲するこのアトミスティックの再興が予料されているといってよい。

4　だが、ベルクソニスムへの依拠を公言するI.プリゴジンの熱力学が1977年にノーベル賞を授与されたあたりを皮切りに、どうやら、まさしくジェイムズの「100年」後の今日、生命科学における上記の情報生起論や、脳科学における可塑性理論や、より広範には哲学における単なる存在論を超えるメタ存在論としての生起論 ... らとともに、①のエネルゲーティックの系譜が再びあるいは新たに息を吹き返しつつある。上記シュレディンガー記念シンポのレポート集を編纂したM.P.マーフィーは、このいとも美しく豊かで気高い学術の粋のようなシンポジウムを代表して、記している。「シュレディンガーの講演から50年の間に、われわれは〈秩序から秩序へ〉の主題に馴染み、この50年における分子生物学の驚くべき成功は、このアイデアが含んでいた問題を解決したものと見なすことができる。『生命とは何か』の高い評判は、このことによる。これに比して、〈無秩序から秩序へ〉の主題は、これまでのところあまり重視されてこなかった。だが、平衡からずらされた系や散逸構造の研究が生命系に適用されつつある今、この主題の重要性がふたたび主張されるようになった。おそらく今から50年後には、『生命とは何か』は、遺伝子の構造の予言というより、むしろ、生命系の熱力学的考察への予言と見なされているであろう」。シュレディンガー・マーフィーの物理・生物学的-観点とベルクソニスムの哲学的観点はいうまでもなく簡単に混同されてよいわけではないが、後者から出発（もしくは再開）する脱-近代としてのエネルゲーティック思惟が、しばらくの沈潜の後、新しい世紀と文明に向かうこの「100年」の時点にその成長の姿を立派に示していることは、アトミスティックの貶価を前提することなく、然るべく認めなければならない。

Ⅳ　現代宇宙科学への関連

1　現代宇宙科学は、1900年からの量子論と、1929年ハッブル天文台での宇宙膨張の発見とが

組み合わさって構築されていく、文字通り、近代の機械論的・構造論的・静力学的-宇宙論に対する、現代の、動力学的・エネルゲーティック宇宙論である。ここでも「始源」に関わる（相互に重なり合う）二点のみ挙げよう。1945年頃から本格化するいわゆるビッグ・バン（Big-Bang）論と、1980年代から前景化してくる超巨大インフレーション（Inflation）論である。1907~1932年のEC・DSとの間に文献的に実証しうる直接関係などないから、その意味での学問上の危険は伴うが、現代エネルゲーティック思惟の展開系譜のなかでの、それなりの学的必然性をもった、試行的な展望の一としてである。

2　現代宇宙科学は、神による「無からの創造」は別として、宇宙の自生的な現出・誕生を語り、それもひところの「無からの誕生」なる比喩表現は、宇宙科学・天体物理学である以上、宇宙・物質の「存在」は不問の前提ということから、避けて、ただし後者（不問の前提）なる物理学的-特異点すら撤廃するかの勢いで、「真空」「真空における量子のゆらぎ、素粒子の沸騰」「物質以前の真空のエネルギー」からの宇宙の現出・誕生を語り、つまりは、宇宙誕生以前の事態すら、少なくとも推定的には語る。それによれば、われわれの物質的あるいは四次元の宇宙がそこから現出・誕生してくる宇宙以前の状態とは、四次元を超える高次元、超高温度・超高エネルギーの、電磁波-振動の場、無尽の粒子と反-粒子の対生成と対消滅の無限反復の動態である。理論的には「絶対温度零度」（摂氏マイナス273度）における「零点振動」も想定可能とされるから、この動態性そのものがすでに何らかの付加エネルギーを前提していることになるが、さらにその先、プラス振動態である粒子-反粒子の対消滅と対生成の無尽運動にも何らかの付加エネルギーが介入して、まさしくそこで、約10億分の1の確率で、反-粒子の減勢化と粒子の優勢化という非-対称事態が出来し、これがこの物質的・四次元-宇宙の誕生への第一歩となる。（上記シュレディンガー理論も想起されよ。）

3　宇宙誕生の最初の「10^{-43}」秒間は、量子論の祖の名をとって特別にプランク期間と呼ばれ、通常は、不可知・不可解のままでも、不問に付される。天体物理学は宇宙の存在を前提にしなければ学問として成立しないが、その前提に先立つ事態、存在に到るまでの過程は問題の外と見てよく、どの学問つまりどの領域科学にも伴うこれが物理学の「特異点」である。上記したその撤廃とは、最近のホーキング博士が虚数時間なる概念をもってその可解化を試みていることを含意するが、われわれとしてはここに、この現代天体物理学のいう「相転移」の（過程というよりむしろ）瞬間に、繰り返し既述した「あの決定的な転回点」の「彼方」と「此方」に対応する事態を見ておこう。

4　このプランク期間を経て最初に現出するのは、わずか「10^{-33}」cmの微粒子である。しかし、ここから上記の二つの宇宙大ドラマが開展することになる。(1) 超巨大インフレーションについて：この微粒子は、いまだほとんど物質以前ゆえ、その無重力状態のなかで、引力ならぬ斥力のみが働き、これによって一挙に、光速の10^{22}倍の速さで膨張し、10^{-35}秒の間に$10^{60\sim100}$倍の大きさに、1秒後には現在の宇宙の約1000億分の1の大きさになる。この宇宙膨張は、その後も、137億年後の今日までも続き、それが当初の膨張力によるものか、その後それを継承するダークエネルギーによるものか、ここでも複数の説が出されているが、われわれとしては宇宙以前の高次元事態にいまだ半分属しているはずのこの微粒子から、われわれの宇宙としては全4次元

のみが現出むしろ派生（?）してきた、という事態に留意しておこう。(2) ビッグ・バンについて：ビッグ・バンが先か、インフレーションが先か、の議論は未解決らしいが、最近ではインフレーション過程の末尾か途中にビッグ・バンが位置づけられることが多いようである。インフレーションはしばらく進行すると、すでに物質も生じはじめていることから、次第に重力状態によって膨張速度を減失し、それによって膨張エネルギーが潜熱（相転移により発生するエネルギー）に変わり、そして、約 10^{-11} 秒後に、現在の太陽系の 10 倍ほどの大きさで、火の玉 - 状態になる。そこで一切が溶解し、それから改めて、つぎの段階の膨張、分散、冷却化 ... に向かう ....。ビッグ・バンはこの段階の事態に対応するという。ちなみに、ビッグ・バンよりインフレーション事態のほうが重要視されるにいたったのは、宇宙内の諸事象がたんに無秩序に分散・散乱しているわけてはなく、宇宙膨張とともにさまざまの銀河系が相互の間の距離を相互比例的に広げながら遠ざかっていくことが明らかになり、それを然るべく説明する必要からである。

5　急ぎわれわれの危険で冒険的な作業に移ろう。EC・DS の孕む宇宙観とこの現代宇宙科学のそれの、現代エネルゲーティック思惟系譜における、対比・照合の試みである。両者の直接的関係を証言する文献的根拠はないと先程いったが、EC 時点（1007 年）では現代宇宙論について参照すべき資料はほとんどなかったとしても、DS（1932 年）までの実に 25 年間という期間に、ベルクソンは公人として多くの国際的な学問人たちと接触しており、同時代の最先端の科学成果につねに注意を怠らず、天才的な先見の明もあったベルクソンにして、今日の宇宙論（へ）の展開に、まったく無知・無識であったとは思われない。現代エネルゲーティック思惟の出発点と最新点、哲学と自然科学の異同もしくは異と同、... その他、複眼的な配視を心がけながら、あくまでも試行的に指摘しておけば ....。(1) まず、一部の読者たちの脳裡に自然に浮かんでくる、生命の始源に関わる「爆発」(explosion) イメージと「ビッグ・バン」理論。これは一応切り離して考えるほうがよい。①後者は既述の宇宙論的レヴェルの問題だが、前者は地球・太陽系 - 範域のそれにすぎない。②前者は「花火」(fusée) とその「飛び散る諸破片 (débris)」イメージで語られるが、後者は「風船の膨張」比喩で語られる「インフレーション」現象内の一段階であり、かつそれ（ビッグ・バン現象）以後も、宇宙は現代科学がそこからインフレーション理論を発想するほどに、(動態的ではあれ) ある種の規則性を示しているとされる。③とはいえ、ベルクソニスムにも「始源の調和」(EC.104) や（多数の世界を創出していく）「連続的涌出」(continuité de jaillissement) (EC.249) なる観念が併存しており、これを DS の提示・暗示する霊的・宇宙論的 - 始源の観念と一体にして再考してみれば、現代宇宙科学の宇宙論とたんに切り離しておけばすむという問題ではないという思いになる。(2) したがって、思い切って、既述 3 の「彼方－此方」観念を利用しながら、こう概括してしまおう。ベルクソニスムのいう「彼方」、つまり「活ける永遠」「無尽の純粋 - 自己創成 - 動」「霊的・宇宙論的 - 始源」と、その非 - プロティノス的な「分流」としての「此方」、つまり「潜勢的には霊的エネルギーをも保持しながら、おおむね物質的外観のこの宇宙」、この両者と、現代宇宙科学のいう、「宇宙以前」、つまり、「物質以前」、「時空以前」の、「超高次元・超高温・超高エネルギー」態と、そこから現出してきた「この可視的な（わずか）4 次元の物質的宇宙」、この両者。その相互の間には少なくとも二種の相関関係が含まれている、と。①ひとつは、哲学レヴェルの独自の二元論と自然科学レヴェルでの独自の二元論

の、いわば異相 - 平行・対応 - 関係であり、これを指摘することには、とくに学問上の問題はないだろう。②もうひとつは、宇宙科学が語る宇宙以前の状態とは、当然のことながら宇宙科学の語彙と論理より以前の状態なのであるから、それら以上の事態を宇宙科学の言語と論理に還元・縮減したもの、したがって、別種たとえば哲学の語彙と論理で語る余地をも残すもの、その権利を排除しえないもの、であり、別言すれば、ここでのベルクソニスムの所論と現代宇宙科学のそれは、たんに異相 - 平行・対応するのみならず、異相 - 交錯・相互 - 補填の関係も正当に可能なもの、といえることになる。例えば、既述２の、宇宙以前・物質以前のプラス振動する「粒子－反粒子」の対称態から「粒子の優勢化－反粒子の減勢化」への変化を、同所では極く一般的に「なんらかの付加エネルギーの介入により」と（曖昧・両義的に）記した対し、本年度ノーベル賞の小林理論は、この点を、対称態への「（対称性の）破れ」の出来、さらに後者は超高温状態からの温度低下による（対生成ならぬ）対消滅の進行、後者による熱エネルギーの放出による ... と、まさしく物理学の言語で見事に説明してくれるが、しかし、この最後者のエネルギーをエネルギー保存の法則によってあらかじめ孕んでいるのであろう最初のプラス振動を可能にしているエネルギーの存在も、物理学的に説明しうるのか、そこまでいくと物理学の言語を超えなくてはならなくなるのではないか、この種の詰問の果てにはやはり哲学・宗教 - 言語のいう「永遠性」や「霊的エネルギー」なるものも想定不可避となってきうる。③ちなみに、「此方」については、現代宇宙物理学が壮大なインフレーション態において語るに対し、EC はどちらかというと生物学的に、地球・太陽系 - レヴェルで、しかも結構（創造的進化ならぬ）上記の縮退論で語り、DS は人類における純粋 - 自己創成 - 動の潜勢態から顕勢態への転換の可能性を語るが、年代的にもややペシミスムと要請論の傾向が強く、やはり上記②の始源論とちがって、この③の展開論は、積極的な対比考察には誘わず、とりあえず現代宇宙科学と倫理学の異相性を見ておくほかない。④興味深いのはむしろ「彼方」と「此方」の「転回」点、もしくは西欧思惟伝統に特有・共通の「中間」者の問題であろう。簡述に止めるが、現代宇宙科学のいう上記の最初の宇宙 - 現出体で「10^{-33}」cm なる極小・微粒子は、われわれの４次元宇宙を瞬時に開展・開闢させるとともに、残る５次元以上を宇宙以前に返還したのか、それともいまだ宇宙内または宇宙の際（きわ）なる自らに具備しているのか、それともわれわれ人類の潜勢態のなかに注入・留保してくれているのか、その甚大・法外な力と存在の不可思議さのアウラのよって、キリスト教・宗教一般の「神の御子」（神人）や DS のいう「特権的個人」（人神）を（も）彷彿とさせる。（さらに極言すれば、いわば今様モナドとして、主権在民の現代民主主義世界においてその絶対的尊厳を認められている個々の個人のモデルとすら、見なしうる、あるいは見なすべき、かもしれない。個々人の人間人格は四次元以下のものではないはずであるから。）EC も DS も「彼方」から「此方」への分岐の如何については十分な論述がないが、EC が生命の始源に「或る極小物質」（un minimum de matière）（EC.93）を指摘し、それをさらに「何ら物質性なき（néant de matière）」（EC.340）「この殆 - 無（rien）が自己創成する」（Ibid.）とするとき、それが DC の霊的 - 宇宙創成への敷衍可能性を胎んでいることは既述した。考えてみれば、これらの発想は、G・デュメジルのいう印欧語族に共通の（先述の中間者の導入による）三対論より、G・ユングのいう全人類に共通の「大いなる神」と「小さき神」の問題に帰属する問題なのかもしれない。ベルクソニスムは現代宇宙科学の所説を一定

範囲内で哲学的に先取りし、現代宇宙科学はそれと知らぬままにベルクソニスムの諸問題を物理学レヴェルに還元・縮減しつつ、より精緻に実証しつつあるように思われる。

現代哲学は、élan, événement, don, générique, fiat, Ereignis, Ur-Sprung, Lichtung, Es gibt=Sich-Geben (se faire, se faisant, Se Créer), Welten, quantum leap, phase transition,... 等、根拠無き生起から出発しての、ただし合理性と根拠づけのそれなりの有意義性をも認める、動態性の思惟に満ちている。ベルクソニスムと現代宇宙科学の対比・照合をここでは控えめに行なったが、この現代思想の大海原に置き直してみるとき、ここでの試みはより自由で開放的な市民権を認容されうるはずである。

V　結語

結語は、より安全な良識レヴェルに戻って、二点に絞ろう。

1　哲学とくに近代哲学は、近代初頭に自らから独立した自然科学との競合において、自らの正当性を自証しなければならなかったが、R・ローティの指摘するところ、近代中期のヘーゲル以降、文学化の道を辿り、ハイデガーの思索＝詩作にいたって、その悪弊は極まった。われわれは現代思想の文学化を、①近代批判として近代テキストの再読・批判に多くの精力を注がなければならなかったこと、②現代自然科学が狭義専門的になりすぎ、ために知としての一般性の域を超え、哲学徒すらフォローしえないものになってしまったこと、その好例がベルクソンのアインシュタイン論に見られる、として、一応は弁護しなければならない。しかし、最先端の自然科学との競合はいまなお重要であり、ECは、後に続く初期メルロ＝ポンティやバシュラール・ホワイトヘッド等を希少な例外とする、いわばその最後の哲学として、100年後のわれわれへの警告となっている。

2　哲学は、ベルクソンの指摘するところ、「あの決定的な転回点」の「彼方」を「此方」に「統合」(intégration) することにある。このことは、「彼方」への転回と「此方」への再転回をも含み、常識的にはDSにその典型が見られよう。しかし、ここではEC・DSの始源論が現代宇宙科学の宇宙以前論と上記のように交錯・相補・関係をも成しうるところから、思い切ってつぎの三点へと纏めたい。①現代宇宙科学はおそらく現代最高度の学であり、ある意味では哲学もそれには遠く及ばない。しかし、かってニュートン宇宙物理学への哲学の及び難さを知ったカントがその認識論的「統合」を経て倫理学へと自己限定的に完成していったように、現代哲学も現代宇宙科学の諸成果の独自・哲学的な「統合」の道を進まなければならない。②ベルクソニスムは、EC・DSの始源論を半世紀後の現代宇宙科学がそれと自覚・意図せぬままに物理学に「統合」していくように、哲学としての自らの力では十分に確定しえないその始源論を、カントと同様、DSの宗教・倫理学として、哲学的に「統合」した。③さて、現代最先端の自然科学と競合すべくして然るべく競合するための独自・哲学的な方途は、カント・ベルクソンにおけるように倫理学へのそれしかないのであるか。これがEC・DSが今日のわれわれ哲学徒に突き付けているおそらく最大の問題である。（了）

後注は紙幅の関係で省く。

なお、本年度ノーベル物理学賞の小林誠氏の『消えた反物質』等を擁する講談社 <Blue Backs> 叢書と、当代宇宙インフレーション理論の首唱者である佐藤勝彦氏グループがしばしば編纂に参画する特集誌「ニュートン・ムック」叢書は、門外漢アマチュアとしての筆者の常なる喜びである。安易な引照は危険ゆえ、今回も控えているが、別途、この機を借りて、日頃の謝意と賛辞を表しておきたい。

Bergsonisme et les sciences de la vie et de l'univers au XX~XIX^{e} siècle

——autour de la notion de «source» ou d'«origine»——

Mitsuo NAKATA

Pour célébler le 100^{e} anniversaire de *L' Évolution Créatrice*, nous en soulignerions le sens et la valeur probablement ou au moins possiblement anticipateurs par rapport aux sciences de la vie et de l'univers d'aujourdhui.

La notion biologique et cosmologique d'<origine> de *EC* se double de celle religeuse et spirituelle de <source> de *DS*, et au bout de la ligne de leur convergence, on trouve l'un après l'autre les deux points d' arrivé ou plutôt de départ de nos sciences biologiques et astrophysiques. L'un: ce que W. James a prévu en 1907 et que M.P.Murphy, directeur du symposium célébrant le 50^{e} anniversaire de la lecture bien connue de Schrödinger, a déclaré, c'est-à-dire un (re-)commencement probable de l'ère du nouvel Energetics après 50 ans de l'ère de la biologie molléculaire. L'autre: c'est ce que la plus grande prudence s'impose d'en faire mention, une analogie indéniable de la notion bergsonienne de source, non pas de la vie et de notre Planète, mais de notre Univers, avec la supposition logico-théorico-hypothétique de l'émergence de l'Univers chez les astrophysiciens de nos jours, comme s'il s'agissait du premier point embryonnaire et du dernier point pleinement scientifique de la nouvelle généalogie de l'Energetics (mise à part l'identification naive et erronée de la notion bergsonienne d'explosion et de celle astrophysicienne de Big-Bang).

Notre conclusion est une question à nous poser: n'y a-t-il que l'éthique ou la morale comme chez Kant et chez Bergson pour que la philosophie puisse bien se mesurer avec la science astrophysique contemporaine comme science la plus avancée de l'époque?

2009年春季シンポジウム
フランス哲学の日本への受容
ーフランス的〈生の哲学〉と大正生命主義をめぐってー

はじめに

杉山　直樹

本シンポジウムは、「フランス哲学の日本への受容」という大きなテーマをひとまず引き受けつつ企画された。「受容」という問題系が一般に持つ哲学上の重要性に関して、ここで繰り返す必要はないだろう。どのような哲学思想も、受け継がれ、手渡され、受け取られることなしには歴史的に存在できない以上は、哲学史なき哲学、受容史なき哲学などはあり得ない。

とはいうものの、単に編年史的な通覧が問題なのではない。今回のシンポジウムはフランス哲学、中でも特に19世紀末からのいわゆる〈生の哲学〉――それを代表するのはもちろんベルクソンだが、そこにジャン＝マリー・ギュヨー、あるいはフイエその他の哲学者を加えてもよいはずだ――この思潮の受容を、ひとまず我々の歴史のある限定された時期に即して、扱うこととした。この選択には、大きく二つの意図が込められている。

副題に「大正生命主義」というタームを使用させていただいたが、これは提題者の一人となる鈴木貞美氏が90年代初頭に主題化し展開させた概念である。大正期を中心として文化史・文学史のみならず社会思想や政治思想にも広く目配りを行うことを可能にするこのタームは、同時にまた、1970年以降に現れてくるある種の新しい「生命主義」の位置と価値を見積もるという現代的関心を託されたものでもあった。本シンポジウムも、こうした二重の関心を引き受けるものである。すなわち一つには当然ながら受容史的な考察――大正時代からその後、数多くの無惨な死を引き連れてくるあの時期において、我々がどのようにフランス的な〈生の哲学〉を受容していたのか、それがいかなる関心に駆動され、どのような効果を目指しつつ行われたものであったのか、そうした回顧が行われるだろう。そこから我々自身の過去についての、一つの肖像画が与えられてくるはずである。

そしてもう一つ――しかし以上の作業は、単に我々の色褪せた過去を描き出すばかりではないだろう。それ以後何が変わったのか、あるいは何が変わらぬままなのか。当時の受容で議論された論点はすべてその問題性を失ってしまったのか。〈生の哲学〉は、教科書的には、程度に差はあれ非合理主義的で、また反科学主義的な性格を帯びたものとして19世紀後半に生じた一群の歴史的産物としてパッケージングされるが、しかし今日でも、「生／生命」あるいは好んで「いのち」とも記されるこの観念には、何か魔術的な、そして時には外見上のイノセンスなどからはほど遠

い、危うさ込みでの独特の魅力と喚起力がそのままに残されているように見える。ベルクソンが、あるいはドゥルーズが読まれ続ける背景、今日も継続中のそうした「受容」の背後にも、多かれ少なかれ、広義の「生命主義」的な関心があると言っておそらく間違いにはなるまい。そして先の受容史的考察は、今日の我々の肖像を独特の角度からあらためて浮き彫りにしてくるものともなることだろう。言いかえれば、このシンポジウムのもう一つの目的は、系譜学的であれ考古学的であれともかく、堅実かつ視野の広い「受容史」的諸考察から出発しながら、現在の我々の位置を確認し、さらにはそれを揺動させてみようというものであった。

以上の趣旨から、本シンポジウムでは鈴木貞美（国際日本文化研究センター・総合研究大学院大学）、檜垣立哉（大阪大学）、宮山昌治（西安交通大学）の三氏に提題をお引き受けいただき、それぞれの観点から「大正生命主義」の周囲に組織されたフランス的〈生の哲学〉の活用や変貌、その評価について語っていただいた。ロゴスの他者としての「生命」、「生命」が孕む解消しがたい質料性の問題。一種実体化された「生命」概念に託された超越と内在との連接とその帰結。あるいは今日的な「生－政治」的問題への系譜学的問い、そして「生命」を挟む形で対峙する人間主義と非人間主義との関わり、等々…。三氏の提題が喚起した主題は多様であり、しかもそれぞれが我々を諸問題の極めてラディカルな水準へと一気に導くものであった。予定時間を大きく超過しながら活発に行われた討論は、提題そのものとあわせ、この「生命」概念の変わらぬ豊穣さと今日的な問題性をいっそう浮き彫りにした、と言ってよいだろう。哲学的な刺激に満ちた場を開いて下さった提題者の三氏、ならびに討議に参加された会員の方々に、あらためて感謝したい。

大正生命主義とベルクソン受容

——和辻哲郎『ニイチェ研究』を中心に——

鈴木　貞美

1　いま、なぜ、生命主義か

1970年代から、地球環境問題が浮上し、生物全体の生存が危ぶまれる状況が生まれている。西欧近代が生んだ科学技術による自然支配の思想と人間の利害によって他の生物を犠牲にしてもよいという考えでは、もう人類の生存が立ちゆかないことが明確になっており、環境を破壊するテクノロジーの無政府的な発達に対して、環境保護に向かうテクノロジーの開発が新たな競争を生んでいる。しかし、環境問題は、テクノロジーだけでは解決できない。生物学的生命の存続を第一の目標に掲げる考え、いいかえると一種の「生命主義」が問われている。しかし、それには国家間の利害と地球規模での生命に対する価値観の相違を調整することが不可欠であり、一朝一夕に解決しうる問題ではない。

他方、フランスの分子生物学者、ジャック・モノー『偶然と必然』（Jacques Lucien Monod, *Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Ed. du Seuil, Paris, 1970）は、西欧近現代を支配してきた法則性への信仰を、ランダムな分子の働きを明らかにすることで告発し、人間が自らの価値を選びとる自由な存在であることを訴えた。今日、分子レヴェルでは木村資生（Kimura Motoo, 1924-94）がそれ以前から唱えていた中立説が国際的に広く支持されるようになり、モノーの説も強力に支持されているかに見える。しかし、それは、そもそも分子と細胞、臓器、個体のレヴェルを無視した議論であり、それらの間のギャップは、当分、埋まりそうにない[1]。それはともかく、クレムリン製の生物学に対するモノーの鋭い反発の裏には、ジョルジュ・カンギレム『生命の認識』（Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, 1952, deuxième édition revue et augumentée, 1965）の議論の影が射しているかもしれない。カンギレムは生物学の歴史を読み直し、ルネ・デカルト（René Descartes, 1596-1650）の生物 - 機械論とその理解とを批判し、生気論（vitalisme）の有効性を突きだしていた。そののち、フランスの哲学界に活躍したジル・ドゥールーズ（Gilles Deleuze, 1925-1995）は、アンリ・ベルクソン（Henri Bergson, 1859-1941）についての論文から出発した人で、系譜としては、ヴァイタリストに属するといってよい。ミシェル・フコー（Michel Foucault, 1926-84）も、たしか、アメリカでのインタヴュー集だったと思うが、ヴァイタリズムのインディケーターとしての有効性を述べていたと憶う。

これらとは異なる流れにあるが、和辻哲郎『風土』（1935）序文に登場する「存在の契機としての風土」という観念をヒントに「風土学」を提唱し、国際的に活躍しているオーギュスタン・ベルク（Augustin Berque, 1942-）は、『風土』序文がハイデッガー（Martin Heidegger, 1889-1976）のいう「死への存在」という観念に対して、それが個体の、また時間的な概念にすぎないとし、地理的空間的な実践者としての人間の「生への存在」を対置していることに示唆を受け、地球環境危機に対して、これを生物環境論などに敷衍する提案をしている。それをめぐって、日本とヨーロッパのフランス語圏の様ざまな分野の研究者のコロックが昨年、2008年夏にスリジーラサール（Cerisy-la-Salle）で開催された。ベルク氏は、あいにく病で出席できなかったが、わたしはベルク氏の提案に対して、和辻哲郎の「生への存在」という観念は、ある種の危険性をはらんでおり、それをチェックすべきであることをつけ加える役割をはたしたつもりでいる。

端的にいえば、和辻哲郎の「生への存在」という観念は、「民族の生命」という観念への契機をはらむものである。『続日本精神史』（1935）の「日本文化の重層性」の章には、祖先崇拝や神社崇拝と仏教との重層的な統一が、日本民族が〈世界史的使命〉を遂行するための〈重大な生の契機〉と述べられている。和辻は、若いときから明治期後半にさかんになった家族国家論の系譜に対して反発していたが、それが、このような文化構造論に行きついたと考えてよい。和辻のいう〈世界史的使命〉は、直接、天皇崇拝や国家神道に対するファナティクな高揚に結びつくものではなかったが、「社会集団の生命」という観念を伴うものであることはまちがいない。そして、いかなる種類のものであれ、「集団の生命」を第一に考える思想は、個人をたとえば新陳代謝する細胞のように見なすことになる。今日では、インプットされ、プログラムにあわせて変換され、アウトプットされ、フィードバックされる情報のように見なすことにつながる。

これは、大正生命主義とその展開について、可能性と限界とを明らかにする作業からわたしが得た結論のひとつである。なお、ヨーロッパ語のヴァイタリズム、ヴィタリスムの語は、生命本位の思想一般や力動感あふれる気風、医学では延命主義を、科学史では生気論を意味し、機械論と対立させることが多いが、20世紀への転換期に国際的に渦巻いた生命主義は、根源的ないしは普遍的な「生命」を原理とする思潮であり、ベルクソン『創造的進化』（*L'évolution créatrice*, 1907）もそのひとつである。その日本的形態が大正生命主義であり、先に紹介した和辻哲郎の文化哲学もその展開である。

今日、ヴァイタリズムめぐる議論以上に、あらゆる種類の近代主義と近代化主義を超える地平に立つことが求められているとわたしは考えている。それには同時に、近代が生む阻害や疎外の克服を目指した知の運動の再点検も問われる。マルクス主義も日本の戦時期の「近代の超克」もそのうちに数えられる。反資本、反帝国主義の「大東亜共栄圏」構想を掲げた戦時期の「近代の超克」思想は、神がかった軍部のイデオロギー——天皇を「宇宙大生命」の表れとする東京帝国大学憲法学教授、筧克彦に代表される皇道思想を吸収したそれ——をもふくめて、大正期の「近代の超克」思想である生命主義が「マルクス主義の経験」を媒介にして別の形で展開したものと考えてよい。今日、その意味でも、20世紀前半の日本を席巻した「生命主義」の問題は、避けて通れない。

そして、それは、ベルクソンの哲学の影を様ざまに宿している。ベルクソン『物質と記憶』（*Matière et mémoire*, 1896）については、夏目漱石が早い時期から関心を寄せ、講演に何度か引用しているが、『創造的進化』の章題に登場するエラン・ヴィタール（élan vital）という語は、1910年代に大流行した。それゆえ、第二次大戦後、大正期の哲学や思想については、ベルクソン受容という観点から何人かの人びとが取り組んできた[2]。『創造的進化』について、金森修『自然主義の臨界』（2004）所収の論文は、ネオ・ラマルキスムとの関係を詳しく論じているが、それは根本的には、突然変異説に依拠したもので、機械論を超える偶然性の哲学といってよい。大正アナーキストの大杉栄（1885-1923）がダーウィンの、そしてそれを批判したクロポトキンの進化論からベルクソニスムに移ってゆくのも、いわば偶然性に賭けたからである。

西田幾多郎もまた、『善の研究』（1911）――フィヒテ『人生論―恵まれた人生への道しるべ』（*Die Anweisung zum selingen Leben, oder auch die Religionslehre*, 1806）が説く神が与えてくれる「真生命」やシュライアーマハー『宗教講演』（Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799）の説く神との一瞬の合一などの宗教的観念を、禅宗の「悟り」の経験や中国、明代に王陽明の説いた天と向きあう主体の観念をリセプターにして受け取り、人間の本然としての「神との合一」の欲求という観念を説いた――を意識の内部だけに関心を寄せた心理主義と反省し、『自覚における直観と反省』（1918）で人間の客観的存在と取り組み、前半はフィヒテ（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）の「事行」を、後半はベルクソン哲学を検討しようとして悪戦苦闘した。西田幾多郎「美の本質」（1920）などは、完全にベルクソンに依拠している。「場所」という概念も、まずは『創造的進化』から得たものと考えられる。ただし、西田幾多郎は『善の研究』にまとめる諸稿を書いていたときには、ベルクソンを読んでいなかったと記している。西田は、ジェイムズ「純粋経験の世界」（William James, "A World of Pure Experience", 1904）をアメリカの哲学雑誌で読んで、それをヒントに「純粋経験」の様ざまを「一即多」の論理を用いて、主客同一の意識の状態こそが「実在」の本質とした。それに対して、高橋里美（1886-1964）がジェイムズの議論とのちがいに疑問を呈したが、西田は「一即多」の論理で逃げ切ろうとした[3]。それゆえ、大正期の思想については、ベルクソン『創造的進化』の受容以前に、のちに現象学として発展する「意識の哲学」の波頭が日本の哲学界に届いていたことから問題にすべきである。多くの若い知識人たちが読んだことで知られる明治期の巨大総合雑誌『太陽』の臨時増刊「十九世紀」（1900）に、明治哲学界の大御所、井上哲次郎が寄せた「十九世紀の哲学」は、純理哲学――ドイツ観念論のこと――が唯物論全盛の時代を経て、新たな純理哲学の時代に移ってきていると論じている。ドイツの「生の哲学」の流れや新カント派の動きをとらえたものと見てよい。人間の精神活動の価値を評価する新カント派の動きは、のち、1917年暮からの文化主義の提唱となって本格化する。日本のベルクソン受容を考える際にも、これらの受容を無視できない。

ここでは、和辻哲郎『ニイチェ研究』（1913）をとりあげ、それが大正生命主義（Taisho Vitalism or Life-centrism）とその昭和戦前期の展開にはたした役割について、考えてみたい。それはニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）の哲学についての日本における最初の本

格的な研究書であり、同時に西田幾多郎『善の研究』（1911）とならぶ、大正生命主義を哲学的に代表する書物だからだ。ベルクソン受容史にとっても大きな意味をもつ。そして、その検討は、今日、国際的に見られるニーチェ・リヴァイヴァル現象を照らし返すことにもなるだろう[4]。

2　和辻哲郎『ニイチェ研究』とベルクソン受容

『ニイチェ研究』は、和辻の哲学者としての出発点をなす書物であり、同時に、日本におけるはじめての本格的ニーチェ哲学の研究書である。本論第一第一章の冒頭に生命主義の立場および自己表現としての哲学という和辻哲郎自身の哲学観の披歴がある。〈真の哲学は単に概念の堆積や整斉ではなく、最も直接な内的経験の思想的表現なのである〉と端的に述べられ、〈直接な内的経験をもし直覚と呼ぶならば、この直覚は「生命そのもの」として生きることなのである〉、〈もとより「宇宙生命」は不断の創造であるから、直接な内的経験もまた創造的に活（はた）らく。自己表現はこの創造である。芸術や哲学は皆ここから生まれる〉と。その哲学は、〈その材料となっている感覚思惟など〉もまた〈根本力の創造〉の産物であるゆえ、それ自体は〈生の本質を暗示しているに過ぎない〉、それゆえ〈哲学者の直覚の表現〉は〈暗示的象徴的〉になると述べられ、「真の哲学者」たるものは〈価値の根源たるものの一層完全な表現に努力し、観念や思想を使役して常に流動し成長する者の歩む新しき道を開くのである〉と課題が示されている[5]。そのような哲学の一例としてニーチェの哲学をあつかう、と和辻はいう。

序論では、ニーチェの限界の指摘も行われている。それは、しかし、ニーチェのことばは芸術的、すなわち認識において直観的であり、表現において象徴的であり、〈体系的連絡の能力〉に欠けている、あるいは感情にまかせて、「概念に関する不精密」におちいっているということに終始している。こうしたニーチェ哲学の欠点の指摘は、ドイツの新理想主義の哲学者で生の哲学の流れに位置するオイケンが『大思想家の人生観』（Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker : eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890）で、ニーチェの「学者としての無能力」を指摘したことを受けていわれている[6]。つまり、ニーチェの作品群に類まれなる哲学的思考と芸術表現の融合を見てとった和辻哲郎が、ニーチェ自身が体系化できなかった世界を、ニーチェになりかわって「体系的に叙述しよう」とした書物が『ニイチェ研究』だった。

その序論は、『ツァラツストラは、かく語りき』（*Also sprach Zarathustra*, 1883-85）について、ニーチェの〈「自由に意欲する自己」「宇宙生命としての個人の生」の主張において、燃ゆるがごとき理想が科学の地盤の上に輝いている〉[7]と簡潔にまとめている。「自由に意欲する自己」とは、自分を物質的、精神的に支配し、征服しようとするものどもから自由になり、反攻する力を発揮しようとする意志、すなわち「権力意志」のことである。〈科学の地盤の上に理想が輝いている〉とは、ニーチェが宗教や道徳の支配に対して自然科学を参照することで、それらの虚偽性を暴露したことを指している。しかし、ニーチェは『権力への意志―すべての価値転換』（*Der Wille zur Macht; Die Umwerhtung aller Werthe*）では、自然科学の解明する法則性をもフィクションと見[8]、

世界も自己も、活動そのもの、生成、流動がすべてであり、いかなる「実体」も「実在」も、フィクションにすぎないとした[9]。和辻は、それもよく了解していた[10]。

和辻は〈もとより「宇宙生命」は不断の創造〉と述べていたが、「宇宙生命」なる観念は、ニーチェの作品群のどこにも登場しない。それは、和辻哲郎その人がア・プリオリに世界の原基にすえた実体概念にほかならない。「宇宙生命」は宇宙の創造性、活動性を概念化したもので、実体概念ではないという反論がなしうるかもしれないが、ニーチェは『権力への意志』の認識論において、「概念」は〈存在の本質にふれることがない〉ものとしている。「概念」は、「存在の本質」を「事物」化してとらえる認識の方法と考えるからだ[11]。

ただし、和辻は、ニーチェも、ときに徹底しえないと指摘している。同一、因果、必然、制限などの概念をあげて、〈永久回帰をただ思想として論理的に検すれば、ニイチェがその認識論において斥けた多くの概念を再び宇宙の生に注入しているのを見いだすことができる〉と。「宇宙の生」を一切の活動のように置き換えるなら、この和辻の指摘は適格である。そして、和辻は〈永久回帰は思想としてはニイチェ自らにとっても未熟〉[12]という。「永久回帰」については、あとで検討するが、ここでは、こうして和辻哲郎が、ニーチェの芸術的な書き方の「失策」を救っていることを見ておけばよい。和辻哲郎は〈原理によって諸概念に統一を与える体系哲学〉――たとえばヘーゲル哲学のようなものを考えればよい――に対して、〈最も直接な内的経験の思想的表現〉としての哲学を「真の哲学」として対置し、ニーチェの哲学も、そのひとつだと述べていたが、実際は、彼の考える「真の哲学」に最も近いものとして、ニーチェの作品群と取り組んでいることはあきらかである。和辻哲郎は、そのような「真の哲学」たるニーチェの世界を、自分自身の「宇宙生命」という〈原理によって諸概念に統一を与える体系哲学〉として解説してみせるという論理的には実にアクロバティックなことを企て、実行したのである。なぜか。

和辻哲郎は『ニイチェ研究』本論第一第二章「認識としての権力意志」で、ミツバチの生活をつぶさに観察し、それに学んだメーテルランク（Maurice Maeterlinck, 1862-1949）ら、「新ロマン主義」の先駆者としての位置をニーチェに与えている[13]。同じ章では、アメリカのプラグマティズムの流れに属するウィリアム・ジェイムズ（William James, 1842-1910）の考えとニーチェのそれとの類似をも論じている。〈ニーチェが意識と呼ぶ者は感覚から資料を与えられて思惟によって整理せられた者〉であり、それゆえ、彼は、意識とは〈幻影的な、生の本質と何ら触るる所がないもの〉と述べているとして、和辻は、これをジェイムズが『心理学原理』（*Principles of Psychology*, 1890）で、「内部活動」そのものは意識ではとらえられないと述べていることと類似する考え方だという[14]。和辻哲郎が依拠したのは、遺稿『権力への意志』の断片477（クレェーナー・ポケット版の番号を用いる）だろう。〈私たちが意識するすべてのものは、調整され、単純化され、図式化され、解釈されている、――内的「知覚」のほんとうの経緯は、諸思想、諸感情、諸欲望の間の、主観と客観との間の因果的結合は、私たちからまったく隠されており――そしておそらくは一つの純然たる想像であろう〉[15]。

ここでニーチェのいう意識は、認識内容をつくりあげる働きを指している。「知覚」自体に、本人の自覚しえない因果的結合が働いているということだ。断片474には〈私たちの意識するも

のの尺度は、意識化の粗雑な有用性に全面的に依存している〉とあり、断片476には〈私たちの内的世界もまた「現象」である！〉[16]とある。ニーチェは因果律も一つの迷妄とする[17]ので、断片477の「因果的結合」は、何らかの連関作用くらいの意味で考えてよい。実際には、生理的な働きとの対応が想定されている。

和辻は、また科学の解明する法則性をフィクションと見たニーチェを、『創造的進化』において目的論と機械論とをもろともに超えたベルクソンの先駆者と論じている[18]。ベルクソンは、そこで、突然変異、すなわち偶然性を原理としても、「進化」をいう以上、それは一定の目的を想定するため、目的論から完全な超越とはいえないとことわっているが、その点において闘争に向かう権力意志を説きながら、進化という「物語」を説かなかったニーチェを、より徹底していると評価している[19]。「精神の自由」と法則性ないしは自然科学的思考法との格闘の歴史の上に、ニーチェを位置づけるからである。つまり、和辻哲郎は、主我主義のように片づけられたり、狂人の世迷いごとのようにさえいわれたりしていたニーチェの哲学を20世紀初頭の哲学や思潮の先駆と見、評価している。それをいうために彼は、メーテルランクやジェイムズやベルクソンらが世界の原理として想定している「宇宙生命」を導入した。いや、実際のところは、彼らの哲学から得た「宇宙生命」の観念を自らの哲学の原理とした和辻哲郎が、ニーチェが、それを拒否したことを承知の上で、「宇宙生命」の観念をニーチェ哲学の原理に据えて解説したのだった*。

*実は、ニーチェ『権力への意志』断片1063に〈エネルギー恒存の原理は永遠回帰を要請する〉[20]と記されている。一切の科学を仮説と退けるニーチェの「永遠回帰」は、実は19世紀後半のヨーロッパの物理学界を席捲したエネルギー一元論（Energetic）を前提にして成り立っていた。和辻ならずとも徹底していないというべきだ。なお、20世紀への転換期には、国際的に「生命主義」が渦巻いたが、エネルギー一元論と生命の観念との結ぼれに、「宇宙の生命エネルギー」という観念が容易に浮上するのが特徴である。この「生命エネルギー」の考え方は、フロイト（Sigmund Freud, 1856-1939）の精神分析学にもおよぶ。計量化できない「生命エネルギー」の観念が、自然科学の色彩を帯びて人文諸学に浸透した。

メーテルランクは世界の背後の闇から降りくだる神秘的な生命を "la vie profonde"（1896）と呼んでいたし、ジェイムズ『心理学原理』は「意識の流れ」（stream of consciousness）の底に「生命の流れ」を論じていた。ベルクソン『創造的進化』は、エネルギーの語を用い、物質を貫きながれる「生命」という「流動的な実在」（la réalité fluide）を「宇宙の生命」（Celle［la vie］de l'univers）と呼んでいる[21]。これらのうちでは、ベルクソン『創造的進化』こそ、「宇宙生命」を原理とする哲学体系と呼ぶに最もふさわしいものである*。ただし、20世紀への転換期における生物進化論の動向分析からはじまるベルクソン『創造的進化』は、〈最も直接な内的経験の思想的表現〉とはいえない。

*よく知られるように、ベルクソンは第一次大戦の危機に対して敬虔なカトリックの立場を

全面に出し、神秘的な形而上学に基づく道徳律を説きはじめる。それを考えると『創造的進化』にいう世界の創造的進化を進める「宇宙生命」の跳躍も、創造主によって造られた世界の、その後の運動についての原理であり、第二原理というべきかもしれない。が、しかし、この時点で、ましてや絶対的超越神の観念をつかむことが苦手な日本人にそれを読み取れと注文するのは無理というものだろう。

3　和辻哲郎のニーチェ論の特徴と大正生命主義

次に、和辻哲郎が「宇宙生命」の観念を獲得するまでの過程を見ておきたい。そこに、この時期に生命主義がさかんになる下地が塗られてゆく過程を見通す手がかりが見えるからだ。和辻哲郎が18歳のとき、第一高等学校の『校友会雑誌』に寄せたエッセイ「霊的本能主義」（1907）は、日清戦争前後するころから知的青年たちを襲った煩悶、すなわち「人生（ないしは人性、人間の本質）いかにあるべきか、いかに生きるべきか」の問いに対する答えを霊性（精神性）の改革にすえ、「個性の宗教」を訴え、低俗をののしっている。そこには、ニーチェの哲学にヒントをえて、「肉の本能」に立つことを主張した高山樗牛「美的生活を論ず」（1901）への対抗意識がうかがわれる[22]。

ただし、ニーチェは「肉の本能」に立つことなど主張したことはない。ニーチェを金髪の野獣と罵倒したのは、キリスト教会の側であり、ニーチェが宗教や道徳批判の際に生理の働きを用いたからだ。だが、ホイットマン（Walt Whitman, 1819-92）の詩想に引かれた高山樗牛は、本能的欲望を解放すべしと、それを受け取った。その主張は、和辻哲郎より六歳上の一高の先輩、阿部次郎（1883-1959）らには、まるで「個人主義」のラッパのように受けとめられた[23]。高山樗牛の筆の力は、早熟だった和辻哲郎が早くから標的として不思議はない。

和辻哲郎のニーチェへの関心は、1910年、「ショーに及ぼしたるニイチェの影響」あたりから明らかになる。帝国大学に入学した時期の和辻は、小説や戯曲を書き、また内外の小説や戯曲、日本での演劇上演について、東京帝国大学文科大学の同人雑誌『帝国文学』の編集委員として書きつづっていた。このエッセイはイギリスで人気の高い劇作家、バーナード・ショー（George Bernard Shaw, 1856-1950）の戯曲を論じるにあたって、まずショーが『バーバラ少佐』（*Major Barbara*, 1905）の序文で、ニーチェの影響を否定していることにふれ、しかし、ショーの『人と超人』（*Man and Superman*, 1903）にしても『バーバラ少佐』にしても、ニーチェの『すべての価値転換』などを念頭において読むとき、生彩を放つものになると述べている*。和辻は、ニーチェの遺稿を妹が編集した『権力への意志』などをナウマン・ポケット版（全10巻）で読んでいたと『ニイチェ研究』に記している[24]。

*ショーは『バーバラ少佐』序で、自分はニーチェのキリスト教批判の文章を読んでいないと言明し、イギリスではニーチェについて「金髪の野獣」というフレーズをふくむ文章ばかりが流布し、ショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）と同じように生贄にさ

れているといい、自分が「超人」の語をニーチェから借りたのは、ナポレオンのような「超人」的な独裁者から社会を救済すためであり、そうしたものに対する昔ふうの熱狂の馬鹿らしさを注意深く指摘したはずだ、と弁明し、キリスト教に対する批判として、その隆勢を一時期のものとするバックル（Henry Thomas Buckle, 1821-62）の進歩発展史観や、カール・マルクス（Karl Marx, 1818-33）などの名もあげている。なお、ショーの "life force" は、『人と超人』Act Three で、Don Juan が The Devil と交わすやりとりのなかで、"Life Forth" ないしは " Forth of Life " として登場する。そして、それは、" the universal creative energy" と言いかえられてもいる。"In the sex relation the universal creative energy, ……overrides and sweeps away all personal consideration ". というように[25]。

「歓楽の子」を自称し、狂熱的な個性に憧れる当時の和辻哲郎は、ショーの戯曲の翻訳や、それにヒントをえながら、恋情を肯定する戯曲や小説を試みてゆく。1911 年に入って、演劇や戯曲、小説を離れた関心は、「象徴主義の先駆者ウィリアム・ブレイク」（同 2 月号）と「田中王堂『書斎より街頭へ』について」（同 6 月号）の二篇に示されるくらいだが、両者ともにニーチェが登場する。前者は、ほぼ同時期の若手の芸術批評家、ヒュネカー（James Gibbons Huneker, 1857-1921）[26] とアイルランド出身の詩人、イエーツ（William Butler Yeats, 1865-1939）によるブレイク論の翻訳である。イエーツは、ブレイク（William Blake, 1757-1827）とニーチェとの類似を指摘している。

翌年、「ショーとエデキントとの比較」（同 1912 年 1 月号）は、ショーとドイツのネオ・ロマンティシズムスの劇作家で、ニーチェの影響を受けて、性欲の力とそれがもたらす悲劇を書いた作家として知られるヴェデキント（Frank Wedekind, 1864-1918）を並べて論じたドイツの評論を紹介しながら、和辻哲郎はためらいなくショーに軍配を上げている。和辻は、ヴェデキントの思想が性欲に限定されているに比べて、ショーはちがうという。〈ショーは宇宙根本の実在として life force というものを認めた。彼の「生活力」はちょうど「電子」とニイチェの「力」を調合したようなもので、昔の人の信じた神のような勢力を持っている〉[27] と。ここに和辻哲郎の脳裏に「宇宙生命の力」という観念が宿ったことが認められる。和辻は、このときには、ニーチェの原理として、「力」、すなわち「権力」を認識しているが、それを「宇宙生命」という観念と結びつけていない。

すでに、和辻は「イプセンの『野鴨』を読みてまさに来たらんとする人の世の悲劇を思う」（同 1908 年 2 月号）のなかで、こういっていた。〈科学はすべて仮説の上に立っている。その仮説を信ずるのは吾人の自由意志である。（中略）吾人は光の波や、音響の波や分子の力などを考える時、果して肉眼の認め得ざる奇しき力――神秘の力を感ぜざるを得るか。一つの電燈の光、そのエネルギーの出所は幾万年以前の太陽の光であるか解らない。この時と空間との「無限」は神秘の感を以てびしびしと身に迫るように覚える〉[28] と。和辻哲郎は、このように神秘的世界観と「力」やエネルギーという物理学の観念を結びつけ、イプセン（Henrik Ibsen, 1828-1906）やメーテルランクらネオ・ロマンティシズムの精髄を述べていた。そして、和辻は「宇宙生命」の観念を、当

初はバーナード・ショーの戯曲から得、やがて、それに哲学体系として裏打ちを与えてくれるものとして「宇宙の生命エネルギー」を原理とするベルクソン『創造的進化』を得たといえよう。

しかし、ニーチェやベルクソン、ジェイムズなどを総動員しても、「真の哲学者」は「直接な内的経験」を表現する者であり、その表現は「暗示的象徴的」なものになるという和辻哲郎の哲学観は成り立たない。「直接な内的経験」という表現には、阿部次郎のいう「内生活直写」の直接性の重視が響いている*。

* 『帝国文学』に歌舞伎や「自由劇場」について書いていた和辻が阿部次郎に関心を寄せないわけはない。阿部次郎は和辻より六歳上だが、一高文芸部委員、東京帝国大学哲学科、そして『帝国文学』編集委員としても先輩で、1907年にスピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-77）の哲学について論文を書いて卒業し、歌舞伎を趣味とし、「自由劇場」を創始した小山内薫（1881-1928）と親交をもっていた。阿部次郎は1919年に『ニイチェのツァラツストラ解釈並びに批評』を刊行、1930年には「『悲劇の誕生』―その体験及び論理」を著すことになる。またなお、和辻の著作のなかに阿部次郎の名が現れるのは『ゼエレン・キェルケゴオル』（1915）自序などがある。和辻は阿部次郎と長い親交を結ぶことになるが、安倍能成は、そのはじまりを和辻の大学卒業後のこととしている[29]。

1911年8月、阿部次郎「内生活直写の文学」は、ニーチェ『悲劇の誕生』（*Die Geburt der Tragödie*, 1871）をヒントにして、文芸を作品の造形に心を砕く「アポロン型」と内面の蠢きを提示する「ディオニソス型」のふたつに類型化して、後者を「内生活直写の文学」と呼んで、内側から沸きあがってくるものの表出にかける方向を訴えた。そして、翌年2月、「内生活直写の文学（再び）」では、それを、より詳しく論じた。内心の不定形な蠢きを外に出すことに苦心するというのが「直写」の意味である。和辻哲郎が「内的経験」を吐露するニーチェの作品群を「真の哲学」の姿と論じたのには、これが働いていると見てよい。、和辻のいう「内的経験」が、ジェイムズらの意識の働きへの関心より、はるかに「人格」と結びつくものだったのも、阿部次郎の「内生活」と同じためだろう。ただし、阿部の主張は、芸術や哲学は〈根本力の創造〉の産物ゆえ、それ自体は〈生の本質を暗示しているに過ぎない〉という和辻哲郎の象徴芸術観とは結びつかない。

和辻哲郎はニーチェを論じていう。〈知識、道徳、宗教すべての自由な生を抑圧するものを追い払い、永久の渾沌、争闘、征服、創造たる権力意志を赤裸々に肯定し、この純粋な生として、すなわち宇宙の本質と合一した生として、生きる所に、この生の永久がある。かくのごとく、現前の瞬間において永久の生と個人の生とを合一せしめようとする所に、ニイチェの此岸教がある。不断に流動するこの生活に対しての強烈な愛情、絶えず経過する各瞬間の絶対価値、――これが彼の哲学の頂点である〉[30]と。ここには、「宇宙の本質と合一した生」という観念が、また「各瞬間の絶対価値」の観念がある。

ニーチェは、諸もろの観念で塗りこめられた汚らわしい世界を無垢に戻すことを企て、何もか

もが、すなわち世界とは、個々人の生の意欲に発することを主張した。それは、ショーペンハウアーの「宇宙の意志」なるものを、ひたすら自己の内へと帰す営みだったといえるかもしれない。ニーチェの「超人」の観念が「内在超越」となるのはそのためである。しかし、ニーチェは、「永遠回帰」を和辻のように「宇宙生命との合一」とは説かない。「永遠回帰」に伴って、ツァラツストラの覚える「吐き気」は、超越志向のはてに訪れた生の普遍性、同一性という自己の凡庸さを自覚することによって起こる生理的反応にほかならない。「永遠の今」の感受は、「いま、ここ」の瞬間が永遠の、その地点が無限のひろがりのひとつにすぎないという凡庸な自覚の訪れを意味する。それは「超人」に向かうきっかけにすぎない。「超人」とは、その自覚された「永遠回帰」の思想を、それに気付かぬ凡俗どもからの悪罵に耐えて説きつづける「未来の立法者」へ向かって旅発つ者である。

「各瞬間の絶対価値」をもってニーチェ哲学の頂点とするのは、ニーチェの「永遠の今」、「永遠回帰」の誤解に立つ評価である。ジェイムズにもベルクソンにも、「宇宙生命」との「合一」という命題はない。それゆえ、そこには西田幾多郎『善の研究』が宗教の本質として説く「永久の真生命との合一」の影と見ないわけにはいかない。そして、「各瞬間の絶対価値」には、「私という現象」は刹那の感情の燃焼以外の何ものでもないとし、それに絶対価値を置く岩野泡鳴『神秘的半獣主義』（1906）の影が見てとれる。『神秘的半獣主義』は、〈メーテルリンクの思想上の兄弟分〉[31]を標榜するところからはじまり、その神秘的象徴主義の外皮を次つぎに脱ぎ捨て、「生々欲」を世界の原理におきながら、刹那の感情の燃焼こそがすべてと説く。その冒頭近く、「自然主義が深まると神秘に向かわざるをえない」と述べている[32]が、19世紀後半に自然主義の流れにくみしたヨーロッパの作家たちが、イプセンにしろ、ハウプトマン（Gerhart Hauptmann, 1862-1946）にしろ、ユイスマンス（Joris Karl Huysmans, 1848-1907）にしろ、みな神秘におもむいてゆくのを見てとったドイツの美学者、ヨハネス・フォルケルトが『美学上の時事問題』（Johannes Volkelt, *Asthetische Zeitfragen*, 1895）で「後自然主義」（Nachnaturalismus）と名づけ、それを森鷗外『審美新説』（1900）が抄訳していた。泡鳴の主張は「人生観の自然主義」などと呼ばれたが、表現論としては象徴主義に属する。その刹那の感情の燃焼も「絶えざる生々欲」の現れとされるため、何を書いても「絶えざる生々欲」の象徴となる。そして、岩野泡鳴は、ニーチェとともに極力、概念化を嫌った。制度も概念も抜け柄にひとしいと泡鳴はいう[33]。「超人」など持ちださない泡鳴の方が、ニーチェより徹底している。

そして、和辻哲郎の芸術を暗示象徴と見る見方には、『帝国文学』に和辻がしばしば論じていた田中王堂（1867-1932）の象徴主義人生論の影響や、気分情調の形成をもって象徴とするドイツ感情移入美学を参照したことも考えられる。が、ここでも直接経験を主客合一と論じた西田幾多郎『善の研究』の影が勝っていよう。和辻自身は次の一文に端的にまとめている。〈花を見て美しいと感ずるのは、その瞬間に花の生命と鑑賞者の生命とが交流するからである。かくのごとく生が、自由に流動し得るほど強烈でなければ、美感はない〉[34]。

それ以前、実作においてヨーロッパ象徴詩の移入を試みた蒲原有明は、その第三詩集『春鳥集』（1905）「自序」で、日本語表現の可能性を拓き、五官の官能を交錯させて「近代の幽致（ゆうち）」を表現

すべきであると主張し、〈元禄期には芭蕉出でて、隻句に玄致を寓せ、凡を錬りて霊を得たり。わが文学中最も象徴的なるもの〉[35]と述べている。ほんの一句に宇宙の根源をことよせ、ありふれたことこどもを錬りあげて神妙の境地に達しているというくらいの意味である。そして、蒲原有明「仙人掌とAPPRECIATION」（初出『屋上庭園』第二号、1909年10月）は〈真生命の流動を感知し、これを多様異常なる技法によつて永遠の苑に移植する〉[36]ことこそが芸術であると述べている。ここに、生命主義の指標である「真生命」が用いられ、それを永遠の芸術表現の相において開示するという大正生命主義の定式化がなされたことになる。その間に、ヨーロッパの象徴主義全盛を知り、そして表現主義が芽吹いているのを見て帰国した島村抱月は、「今の文壇と新自然主義」（1907年6月）で、「新自然主義」ないしは「純粋自然主義」を唱える際に、禅宗の無我の境地を引きあいに出して、〈無念無想後の我の情、我の生命は、事象と相合体して、生きた自然、開眼した自然の図を作つて来る。物我融会して自然の全円を現じ来たるとは此の謂ひである〉[37]という。和辻哲郎の「花と鑑賞者の生命の瞬間的交流」こそ、美を生むという理論化は、これに前後してなされたものだった。

その後、歌誌『潮音』を率いた和辻哲郎よりひとまわりほど齢上の歌人、太田水穂（1876-1955）は、〈例えば牡丹の花の生命に触れると云ふことは、其の牡丹の旺盛にして爛漫たる本性に自己の心を同化させるのである〉「心の静謐を保つの要」1915）[38]（といい、〈自然界の現象は、たゞ単なる物の塊では無い。一木一草、一石一葩（いっせきいっぱ）、皆尽く宇宙の生命と声息を通わせてゐる〉（「万象の生意と詩人芭蕉の心」1916）[39]ともいう。これらは、和辻の説く「路傍の小さい草花を見て、瞬間的に宇宙生命との合一を感ずるというごとき境地」によく通うことばである。それは、やがて、斉藤茂吉『短歌に於ける写生の説』（1920～21）に「実相に観入して自然・自己一元の生を写す」というよく知られた命題を生む。

4　結びにかえて

和辻哲郎『ニーチェ研究』は、同時代の哲学・思想をたっぷり吸いこみながら、以前から持ちあわせていた彼自身の志向を鍛え、また日本の芸術家たちに要求されていた象徴美学の新理論として、かつ当代哲学の先駆となる哲学のかたちを開示するものとして企てられ、彼の哲学の体系にあわせて、ニーチェの哲学的な文芸作品の背後にひそむ概念を整除したものであり、そこには、その後の和辻哲郎の文化哲学の歩みの志向と方法の原基を胚胎させていた。『ニイチェ研究』初版「自序」の最後に、和辻は、自分は〈真正の日本人の血にニイチェと相通じるもののあることを信じている〉[40]と書いている。ニーチェと相通じるものを〈最奥神秘なる生の本質〉のように考えるなら、それは普遍的なもののはずで、日本に限るものではない。和辻哲郎は、ニーチェが古代ギリシアのアポロン的な明るい秩序を生みだす地盤として想定したディオニソス的観念、すなわち熱狂し、陶酔し、破滅にも向かう生命観に通うものを「真正な日本人の血」にも見いだしうると考えていたのかもしれない。そのような想定が、やがて彼を儒学や仏教の影響を受ける以前の日本へ、また日本における仏教文化へと赴かせる契機となったといってもよいだろう。

そして、和辻哲郎の体系化志向には、方法としては、アーキタイプを抽出したり、一種の構造主義的方法を見せたりすることの芽生えが見てとれる。アーキタイプを抽出とは、『原始キリスト教の文化史的意義』（1926）、『原始仏教の実践哲学』（1927）、『孔子』（1938）と続く仕事をいう。一種の構造主義的方法とは、『続日本精神研究』（1935）で、他地域と日本とを相対的に比較するそれまでの方向から転じて、いわば日本精神を垂直に降りるような態度を見せ、その「日本文化の重層性」の章では、祖先崇拝や神社崇拝と仏教とが〈重層的に統一〉されたしくみを論じていることをいう。このような文化哲学が大正生命主義の展開として生まれたことは明らかだろう。そして、和辻は、祖先崇拝や神社崇拝と仏教とが〈重層的に統一〉されたそれを日本民族が〈世界史的使命〉を遂行するための〈重大な生の契機〉と述べている。やがて、日本民族の「世界史的使命」という語が、京都学派の左派として鳴らした三木清が近衛秀麿のブレイン・トラストである「昭和研究会」に参加し、「東亜協同体」論を説く際や、また高坂正堯、高山岩男、西谷啓治、鈴木成高の『中央公論』での三回の座談会（1941 ～ 43）で「大東亜共栄圏」や「大東亜戦争」を語る際にも口にされる。それは、いずれも普遍的な価値をもつものとして語られる。普遍的な価値をもつ「民族の生命」という和辻哲郎の観念は、それらの導水路のような役割を果たしたといってよい。「民族」を一個の生命体のように運命共同体として考えるなら、それにいかなる価値を埋め込もうと、どのようにも変奏がなされうるということを常に考えに入れておかなくてはならない。

注

1）今日の生命観の問題については、鈴木貞美『生命観の探究―重層する危機のなかで』（作品社、2007、以下『探究』と略称）序章および第12章を参照されたい。
2）船山信一『大正哲学史研究』法律文化社、1965、田中保隆「解説」『日本近代文学大系　近代評論2』角川書店、1972など。
3）『探究』第六章を参照されたい。
4）本稿は、『探究』刊行後に取り組んだ「和辻哲郎の哲学観、芸術観念、生命観―『ニイチェ研究』をめぐって」（『日本研究』第36号、2008年秋）を元稿にしている。
5）『和辻哲郎全集』第1巻、岩波書店、1961、41頁。
6）同前359頁。
7）同前32頁。
8）『ニーチェ全集』第12巻、理想社、1962、79頁。原佑訳。
9）同前27頁。
10）『和辻哲郎全集』第1巻、前掲書、79頁。
11）『ニーチェ全集』第12巻、前掲書、36頁。
12）『和辻哲郎全集』第1巻、前掲書、148頁。
13）同前53頁。
14）同前55頁。
15）『ニーチェ全集』第12巻、前掲書、17 ～ 18頁。

16）同前 17 頁。
17）同前 72 頁。
18）『和辻哲郎全集』第 1 巻、前掲書、89 頁。
19）同前 121 ～ 122 頁。
20）『ニーチェ全集』第 12 巻、前掲書、461 頁。
21）『探究』第三章三節を参照されたい。
22）『探究』358 頁を参照されたい。
23）同前、346 頁を参照されたい。
24）『和辻哲郎全集』第 1 巻、前掲書、380 頁。
25）Penguin Books, *Man And Superman; A Comedy and a Philosophy*, 1946, p.161.
26）拙稿「和辻哲郎の哲学観、生命観、芸術観—『ニイチェ研究』をめぐって」では、未詳としていたが、ドイツ・ハイデルベルク大学、ウォルフガング・シャモニ教授より、著者名のつづりまちがいではないかと指摘をえた。ショパンやブラームスなどの音楽批評で名高いアメリカ人で、20 世紀初頭に、ゴーギャン、ゴッホ、ニーチェらについて批評に活躍していた。
27）『和辻哲郎全集』第 21 巻、岩波書店、増補改訂 1991、9 頁。
28）『和辻哲郎全集』第 20 巻、前掲書、146 頁。
29）安倍能成「解説」、『和辻哲郎全集』第一八巻、岩波書店、1963、463 頁。
30）『和辻哲郎全集』第 1 巻、前掲書、148 頁。
31）『岩野泡鳴全集 9』臨川書店、1995、4 頁。
32）同前、26 頁。
33）『探究』第七章一節
34）『和辻哲郎全集』第 1 巻、前掲書、206 頁。
35）『明治文学全集 58』筑摩書房、1967、286 頁。
36）同前、358 頁。
37）『明治文学全集 43』前掲書、37 頁。
38）『太田水穂全集』第三巻、近藤書店、1957、本の友社復刻版、1999、12 頁。
39）『太田水穂全集』第三巻、近藤書店、1957、本の友社復刻版、1999、12 頁。同前、28 頁。
40）『和辻哲郎全集』第 1 巻、前掲書、92 頁。

Le vitalisme de l'ère Taishô et la réception du bergsonisme

——autour de l'*Étude sur Nietzsche* de Watsuji Tetsurô——

Sadami SUZUKI

L'ouvrage de Watsuji Tetsurô, *Étude sur Nietzsche* (1913), a beaucoup contribué à donner un fondement philosophique à ce grand mouvement culturel qu'est le « vitalisme de l'ère Taishô (Taishô Seimei Shugi) ». L'ambition de Watsuji consistait à reconstruire un système cohérent de la pensée de Nietzsche, qui déprécie les notions philosophiques en raison de leur caractère purement fictif et nominal et qui paraissait refuser par là toute systématisation. Aussi Watsuji a-t-il cherché un fil conducteur pour sa lecture dans les pensées vitalistes au Japon ainsi que chez les philosophes allemands de la *Lebensphilosophie*, mais c'est au Bergson de *L'Évolution créatrice* (1907) et surtout à son idée d'*énergie vitale* universelle que Watsuji a fait appel pour mener à bien son projet. Son interprétation de Nietzsche ainsi orientée nous permet alors d'envisager de façon synthétique les dimensions variées de la vogue du vitalisme à cette époque.

三木清のフランス哲学受容

――大正期ベルクソン哲学受容を越えて――

宮山　昌治

はじめに

日本の戦前期におけるフランス哲学受容を語る時に外すことができないのは、大正期前半、すなわち1910年代のベルクソン哲学の大流行である。この流行を契機に、それまでほとんど触れられることのなかったフランス哲学が比較的注目を浴びるようになった。もっとも、この流行におけるベルクソン哲学解釈には大きな偏頗があり、それをいかにして超克するかの課題を負ったのが、1930年代のフランス哲学受容であった[1]。本稿では、この超克に終生を賭けた三木清（1897～1945）のベルクソン哲学論とフランス哲学論に注目することにしたい。

大正期前半には注目を浴びたベルクソン哲学も、以後はそれほど注目を集めなかった。1932年にはベルクソンの『二源泉』が刊行されたが、久々の大著にもかかわらず、これも単に梗概が紹介されるか、社会学者がわずかに触れて批判する程度の反響しかなかった。田辺元「社会存在の論理―哲学的社会学試論―」（『哲学研究』1934・11―1935・1）が比較的大きく取り上げているが、ほぼ批判に終始するもので、田辺にとってベルクソン哲学は通過点に過ぎなかった。ベルクソンから多大な影響を受けた九鬼周造でさえも、『二源泉』にはわずかにしか言及していない。大正期の流行からベルクソン哲学（に代表されるフランス哲学）に継続的かつ積極的に関心をもちつづけた哲学者はごく少数でしかないのである。

そのなかで、三木は折に触れてベルクソン哲学について言及しており、また「倫理と人間」（『思想』1933・6）などで『二源泉』にも触れている。大正期の流行から継続的に影響を受け続けた数少ない例である[2]。したがって以下に、三木のベルクソン哲学観、またフランス哲学観を参照しながら、1910年代から30年代に至るフランス哲学受容の変遷を考察することにしたい。

1. ベルクソン哲学の流行と課題

西田幾多郎は「我国では明治の初年は如何にあつたか知らないが、大体二十年頃以前は英国哲学の影響を受け、二十年頃以後はドイツ哲学の影響を受けて、今日に至つたといひ得るであらう」（「フランス哲学についての感想」『思想』1936・12）と述べているが、戦前の哲学界は一貫してドイツ哲学に基軸を置いていた。したがって、フランス哲学はずっと残余のような存在でしかな

かった。

ただし、明治期（初期を除く）はほとんど俎上に登らなかったフランス哲学が、大正期以降は散見されるようになったという変化はあった。その変化の契機となったのは、大正期初めの1912年から15年にかけてのベルクソン哲学の大流行であった。この時期には、諸雑誌にベルクソン哲学に関する論文が多数掲載されて、研究書、概説書も叢出した。哲学科の講座にフランス哲学を掲げるものが増加するのもこの頃である[3]。ただし流行はじきに終わり、しだいに論文は逓減の一途をたどり、結局ドイツ哲学の優位は揺らがなかった。だが、フランス哲学の講義は続いたし、三木清や九鬼周造といった若い世代にフランス哲学への強い関心を植え付けたという点からも、大流行の影響は決して小さなものではなかったのである。

流行を契機に、フランス哲学の紹介も以前よりは数を増すようになり、1910、20年代には『哲学雑誌』がラランドやパロディのフランス哲学史を抄訳して紹介している。そして、現代フランス哲学史であるパロディの『現代仏蘭西学派の哲学』（三宅茂訳、春陽堂、1925）[4]も翻訳刊行された。1930年代になると、フランス哲学に関する断片的な論文だけではなく、フランス哲学の全体像を俯瞰したものが散見されるようになる。それは、大きく二つに分けることができる。

一つは、各派に分けて大まかな紹介を試みるものであり、フランス哲学の特徴を浮上させるより、事典的な紹介が主目的である[5]。もう一つは、フランス哲学の全体像を大胆な構図で捉えたもので、三木や九鬼、西田などによるものである。そして、これらはつねにドイツ哲学と対比される形で語られた。その対比をとりわけ強調したのは、次の吉岡修一郎『ベルグソンと科学精神』（野田書房、1936）の一文である。

> フランス人は本来開放的（非完結的、非自足的）な、現実と共に動いて行かうとする性格を多分に持つてゐる様だ。（中略）ドイツ哲学が、ぢぢむさい論理の繰言の単なる量的堆積を誇るならば、フランス哲学者は、事物そのものに接する耳目の聡明さと、エスプリの潑溂さを以て対抗することが出来る。（p.50）

吉岡は、ドイツ哲学は「論理」の堆積であり、「観念遊戯的、非実証的」（p.53）だと批判する。それに対して、フランス哲学は経験的知識の集約であり、「現実と共に動いて行かうとする」性質があると高く評価する。吉岡のドイツ哲学批判は少なからず極端なものであるが、この独仏哲学の対置の構図は、三木も九鬼も共有するものである。

このドイツ哲学批判は、実はベルクソン哲学の流行時に端を発するものであり、そもそも1910年に始まったベルクソン受容は、アカデミズムを埋め尽くしていた新カント派認識論に対抗することを目的としていた。ベルクソン受容は、新カント派は悟性の範囲でしか世界を語ることができず、観念的で論理に堕しており、それでは生き生きとした生命について説くことはできないと批判したのである。そして、ベルクソン受容は論理と悟性を排除して、生命を絶対視するに至った。

しかし、生命を〈観念〉として絶対視すれば、それはそれで生命一元主義という観念主義とな

ろう。そもそも、〈生命〉はそうした観念の外にあり、観念を侵すものですらあったはずである。芥川龍之介は「大正八年度の文芸界」(『毎日年鑑大正九年版』大阪毎日・東京日日新聞社、1919)で、文壇の「此処二三年の傾向」として、「真」「善」「美」といった絶対的観念を掲げてそこに従属する思想的傾向があると述べているが、こうした傾向は、大正期を通じての文壇や論壇でとくに顕著なものであった。この思潮と軌を一にしたのが、ベルクソン哲学の流行であったが、こうした絶対的観念の支配は大正期後半には急激にすたれてゆく。

その代わりに叫ばれたのが、観念に堕さない、生き生きした〈生命〉を捉えるために〈現実性〉を重視すべきだという主張であった。先の吉岡も、ベルクソンの「生命」に〈現実性〉を読み取ることで、流行時の解釈のような観念論から距離を取ろうとしたのである。

だが、観念や論理を侵す生命が〈現実性〉という新たな装置にうまく収まるのであろうか。そして、三木はこの問題にどのように取り組んだのであろうか。

2. 三木清におけるフランス哲学

大正期に学生時代を過ごした三木や九鬼らの世代にとって、乗り越えなければならなかったのは大正期の観念主義であった。したがって、三木や九鬼のフランス哲学観には、〈現実性〉の重視という課題が重くのしかかっている。

九鬼周造は「仏蘭西哲学の特徴」(日仏文化協会主催講演ノート、1930・3)で、フランス哲学の特徴を「一、内的観察の尊重　二、科学との密接なる関係　三、二元論　四、社会的」にあると述べている。そして、「此等すべては一言で云へば抽象を避けて現実に即すると云ふ特色に帰する」とまとめている。また、抽象化という観念主義を避けて、現実に密着するのがフランス哲学で、これに対して、観念主義的なのがドイツ哲学だと、九鬼は言うのである。

この独仏哲学の対立図式は、大正期においては、アカデミズムと反アカデミズムの対立を反映したものであったが、1930年代においては、そこに、国家主義と共に高まっていた〈日本哲学〉の創生の気運が関わっていた[6]。そしてそこでは、フランス哲学が〈日本哲学〉なるものの創生の切り札になるとも考えられたのである[7]。西田幾多郎は「フランス哲学についての感想」(前掲)で、

> 我々日本人の心には何となくフランス人のそれに似通ふものがないであらうか。哲学は我々の生命の論理的自覚でなければならぬ、我々の心の底から溢れ出るものでなければならぬ。我々の国民的自覚の上に立つ我国の哲学には、それ自身に特異な物の見方考へ方ができなければならない。その場合、フランス哲学が何物かを貢献するかも知れない。

として、日本人の精神とフランス哲学の類縁性を主張し、新しい「国民的自覚」に立つ哲学像には、ドイツ哲学よりフランス哲学の寄与が大きいはずだと言うのである[8]。

三木も「非合理主義的傾向について」(『改造』1935・9)で、「今日ドイツ哲学において非合理

主義的傾向が益々著しくなりつつある機会に、日本の哲学も従来のドイツ哲学の傾向について反省し、フランス哲学へ注意を向ける必要があらう」と述べている。三木はここで、ドイツ哲学の非合理化を指摘して、これに対して、日本の哲学は「合理追求」の「実際的」なものであるべきだと言う。なぜならば、非合理化したドイツ哲学の継承は、大正期思想の悪しき部分をそのまま継承することになるからである。三木は「現代哲学思潮」（三木清編『現代哲学辞典』日本評論社、1936）でも、「ファッシズムは観念論的で有機体説的である」が、

> ファッシズムはその権威の思想によつて有機体説を離れざるを得ない。なぜなら有機体説は内在論であり、権威は何等か超越的なものでなければならないからである。その場合、有機体説はヘーゲルにおけるが如き合理性を失つて非合理主義に転化する。かかる非合理主義は有機体の具体的な形象が生物であるやうに生物学主義となつて現はれる。種族乃至民族が、即ち血と血が神秘説化されて哲学的原理にまで高められる。ナチスの代表的理論家ローゼンベルク（中略）の『廿世紀の神話』がそれである。

として、ファシズムはナチスの血の神話のように一見して有機的だが、実際には非有機的であると言う。それは内在で完結せず、空虚な超越を必要として、決して自己完結はしないからである。この批判の矛先は、1930年代のドイツ哲学とそれに依拠する日本の哲学だけではなく、大正期の観念主義にも向けられている。それは、生き生きとした生命を観念化して、内在性を失った超越に変えて、生命一元主義という観念主義を拵えてしまった。超越的な生命という観念に依拠して、しかもその超越を、あたかも内在であるかのように語ることで見せかけの〈生命〉を提示したが、観念としての〈生命〉に生命が包摂されることはないのである。

そこで、三木は〈現実性〉を提示して、独自の〈実存主義〉を提唱する。三木は「シェストフ的不安について」（『改造』1934・9）で、「現代の哲学、特にあの実存の哲学は、もはやリアリティの問題を、旧い形而上学のやうに、実在と現象、本質と仮象といふ如き区別をもつて考へない」として、観念と生命のような対立を無化する。さらに、

> 非合理性は合理性の剰余といふ如きものでないことが理解されねばならない。我々がその上にしつかり立つてゐると思つてゐた地盤が突然裂け、深遠が開くのを感じるとき、この不安の明るい夜のうちにおいて日常は無いと思つてゐたものが唯一の現実として我々に顕はになる。このものはもとより日常的な意味ではどこまでも非存在である。即ちそのとき我々は現実の領域を去つて「永遠の、根源的な非存在」に近づく。

として、本質と現象といった対立は過去の形而上学のもので、代わりに日常と非日常の対立を置いて、この世界を崩壊させるような非日常に耐える実存が重視されなくてはならないと述べた。この非日常こそが、それまでの旧い対立に基づいた観念主義では取り上げられなかったものである。すなわち、非日常を扱うことは、生命を扱うことでもあるのだ。

そしてこの実存主義に、三木はベルクソンとカントを参照するのである。三木は「現代哲学思潮」（前掲）で、「生の哲学」を「ロマンティシズム」、「審美的」、「認識論」だと切り捨てた上で、ベルクソン哲学はいわゆる生の哲学とは異なり「実存主義と共通するものを含んでゐる」と指摘する[9]。そして、カントの「構想力」を実存主義として読み替えるのである。三木は「新時代の知性」（『知性』1938・5）で、

> 構想力は、感性と悟性が抽象的に区別されたものとして先づあつて、これらを後から統一するのではない。構想力はそのやうな仕方で感性と悟性を媒介するのではない。媒介するものは媒介されるものよりも本原的である。構想力のこの本原性に基いて創造は可能である。（中略）構想力は直観的であるといつても単に非合理的なものでなく、それ自身知的なものである。知性の特徴とされる経験の予料、仮説的思考といふ如きものも、構想力なしには考へられないであろう。創造的知性は単に推理する知性でなく、構想力と一つのものでなければならぬ。

と述べている。そして、「「思索人の如く行動し、行動人の如く思索する」というベルグソンの言葉」を実存主義の理想だとして、この理想は「構想力の媒介によつて可能である」と言うのである。三木は「充足的経験論」（『思想』1941・4）では、「ベルグソンは直観は創造的であるといひ、或ひは真理は発明であるといふとき、それはかやうな構想力の独創性であると考へることができる」と述べて、ベルクソン哲学の直観と三木の構想力論を重ねているのである。

しかし、ここで問題となるのは、構想力は「それ自身知的なもの」とされていることである。そして、それは「非合理」なものではない。もちろん、これは非合理で知的ではなく、〈現実性〉がないとされたドイツ哲学に対するアンチテーゼである。だが、合理的で知的と言われたものは、大正期初めにおいては、ベルクソン受容が敵対したアカデミズム、すなわちドイツ哲学のテーゼではなかったであろうか。そうであれば、構想力論はかつてのベルクソン受容のように、再び観念主義に陥ることはないのであろうか。

三木は、その陥穽から身を引き離すために、構想力が「自由」であるという点に、生き生きとした現実を固定して抹殺してしまう観念主義との差異を見る。

> 構想力の自由な戯れは、それが概念と一致する場合、言ひ換へると、悟性に適つてゐる場合、規則に合つてゐる場合、天才と称せられるのであつて、さうでない場合には単なる空想もしくは妄想に過ぎぬ。しかしその一致は決して悟性或ひは規則の拘束のもとに立てられたものでなく、全く自由に、全く自然的に立てられてゐるのであつて、悟性は天才の作品を分析することによつてあとからそこに規則を認識するのである。（「充足的経験論」前掲）

感性と悟性の〈一致〉を創出するのが構想力である。その〈一致〉が成り立つための規則は構想力の創造の結果、事後に現れるものだと言う。そうでなければ、構想力の「自由」は保障されな

い。だからこそ、感性と悟性という区別自体、構想力によって切り分けられるもので、事後に現れるものなのである。

しかし、そこには〈一致〉しかないのだろうか。三木は「さうでない場合には単なる空想もしくは妄想に過ぎぬ」という一文で、悟性に適合しない構想力の逸脱の可能性について触れている。ここで、三木の『二源泉』論を参照する必要があるだろう。三木は「倫理と人間」（『思想』1933･6）で、

> 人間的倫理といふものがなほ種々の曖昧さをもつてゐることは争はれない。そしてそれは、一方では英雄主義的乃至ニーチェ流の超人的倫理に、他方では神秘主義に陥る危険を免れ難い。ベルグソンが人類的倫理として説くところのものに実際にかやうな曖昧さ、かやうな危険が含まれてゐることは見逃せないであらう。むしろ彼はみづから進んでその倫理の英雄主義及び神秘性について語つてゐる。

と述べて、「倫理」の危険性を指摘する。そして、

> 倫理の含む根本的な曖昧さは客観的な限定によつては克服され得ないものである。（中略）アガペは主体的方向の極限におけるパトスとロゴスの統一である。このやうなアガペの限定によつて初めて倫理は真に限定され得るやうに思はれる。

として、その危険を回避する方法として「アガペ」に注目する。この「アガペは我の体験といふ形式に入るものではない。アガペは我と汝の間に生ずるのである」として、主観と客観の対立を逃れるものという位置を与えている。だが、「アガペ」論にはこれ以上の定義はなく、結局これは「構想力」の言い換え以上の意味は持たず、論理の循環に止まった。

三木は大正期受容がぶつかった難問から逃れるために、悟性と生命を対立させて、その一致を説く、といった方法ではなく、内在から切り分けることで構想力の実存主義にたどりついた。三木はカントに依拠しているが、その解釈にはフランス哲学の影響、とりわけベルクソンの哲学が大きな影響を及ぼしている。三木は「新時代の知性」（前掲）で、「媒介するものは媒介されるものよりも本原的である。構想力のこの本原性に基いて創造は可能である」と述べたが、これこそ「充足的経験論」（前掲）で示しているように、ベルクソンの「持続」や「直観」から得た着想だからである。そして、ベルクソンと同じく、〈愛〉を説いたという点で、三木はもっともフランス哲学の影響を受けた一人であったと言うことができるであろう。

ただし、「充足的経験論」で触れられた、構想力の創造が規則をうむことのない「妄想」となる可能性を排除するにはどうしたらよいか。三木は一方で、そのためにアガペを導入したが、結局、構想力論においては放棄されている。

この逸脱の可能性は、もともと構想力論の原基であったと言う〈技術論〉において、とりわけ問題となるところであろう[10]。三木はその早すぎる晩年においても、なお〈技術論〉に注目し

ており、「技術学の理念」（『科学主義工業』発行年不詳、1941?42?）で次のように述べている。

> 技術は道具を契機として含む行為として、媒介的であることを特色としてゐる。媒介的といふことは先づ、直接的でないことを意味してゐる。技術はつねに過程的であり、また方法的である。次に媒介的といふことは主体と環境、従つて主体と客観とを媒介するといふ意味である。技術は主体と環境とを媒介して、主体の環境に対する能動的な適応を可能にするのである。

この〈技術論〉は明らかに構想力論の延長線上にある。だが、ここにおいても、なお逸脱をいかに考えるかについて踏み込んだ考察はない。ここで、技術の逸脱の可能性は預料の外に置かれているが、世界大戦が数々の不幸の事例においてよく示したように、技術の逸脱はそのまま生命の破壊に直結する。だが厄介なことに、技術と生命は対置の関係にあるわけではない。すなわち、構想力は創造と共に破壊をもたらすものでもあり、だからこそそれは生命を射程内に入れることができるのである。

しかしここで、この不即不離にして反馳の関係を調停するために、超越的な倫理を立てようという、大正期以来繰り返されてきた志向の復活を回避するのは困難なことである。その早すぎる最晩年に、三木は遺稿『親鸞』（1944?）において、倫理に関してはカントのように超越を認めている。三木は遺稿の末尾で、「我々にとつて何よりも必要なことは先づこの絶対的真理を把捉することである。信とはかくの如き超越を意味してゐる」と述べているのである。

大正期初めは、新カント派の知性主義に対して、ベルクソン哲学の生命論を対置させることで、知性に取り込まれないものを提示することができた。だがその後、生命と知性の一致が当然問われることになる。とは言え、そもそも生命と知性をはっきり分離した時点で、これらを一致させることは困難だったのである。ただし、そこに超越を立てて見せかけの一致をもたらすことはできる。この操作は、しだいに弁証法などの導入によって、より巧妙になってゆく。

しかし、生命も知性も超越的観念という意味では同じものであり、ベルクソン哲学の流行後は、これらはまとめて非合理的なものと捉えられるようになる。そこで、〈現実性〉の反映が叫ばれるようになった。だが結局、観念主義を超えるものは現れず、三木は1930年代のドイツ哲学、そしてその影響の強いアカデミズムは、大正期思想の陥穽をそのまま継承していると見た。この陥穽は超克されなければならない。先には知性的とされていたドイツ哲学は、今や非合理的なもの、反知性的なものであり、それを超えるものは合理的で、知性的なものとなる。ここで召喚されたのは、再びベルクソン哲学であり、フランス哲学であった[11]。

三木はベルクソン哲学に依拠して、カントの構想力を独自に解釈することで、かつてとは異なるベルクソン解釈によって、取り込みに失敗した生き生きとした生命の恢復を企図したのである。だが、その基本はカント哲学なのであり、それは大正期初めのベルクソン哲学の流行もそうであったように、内部と外部の区分が自明であるという条件のもとでは、〈生命〉に迫る問いの困難は避けようがなかったのではないだろうか。そのなかで、三木は構想力論において、自明の区分

を取り払おうとしたわけであるが、その未完に終わった試みは、我々によって継承されなければならないだろう。

註

1）戦前期のベルクソン哲学受容の経緯と問題点については、拙稿「大正期におけるベルクソン哲学の受容」（『人文』2006・3）、「昭和期におけるベルクソン哲学の受容」（『人文』2007・3）を参照されたい。

2）ベルクソン哲学の流行時、三木は中高生であったが、坂田徳男は「私共のいた田舎の中学校ですら、議論好きな三木清君など（中略）ベルグソン、オイケンを口にして勢よく論じまくつていた」（「私の回想のうちのベルグソン」『ベルグソン研究』勁草書房、1961）と回想している。

3）『哲学雑誌』（1892年-）、『哲学研究』（1916年-）の各号にある帝国大学講義題目一覧の調査による。題目にはベルクソン、コント、タルド、デュルケーム、メーテルランク、デカルト、ブロンデル、パスカル、ギュヨーなどが取り上げられている。ベルクソン哲学に関する講義は、1912年—1915年に連続して開かれて、その後は散発的に開かれている。

4）D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Alcan, 1919.

5）たとえば、河野与一『現代仏蘭西哲学』（岩波書店、1933）、小関藤一郎「フランス哲学」（三木清編『現代哲学辞典』日本評論社、1936）、高山岩男『現代仏蘭西哲学』（経済図書、1940）、串田孫一『仏蘭西哲学雑記帖』（風間書房、1942）などが、事典的な平板な俯瞰を試みている。

6）アカデミズムの哲学はドイツ哲学と不即不離であったことから、1930年代の国家主義の興隆と共に、日本哲学なるものの規定を望む声が高まっていた。高山岩男「世界観の問題」（『哲学研究』1929・9）などはその理論的基軸となるものであった。その高潮期は1930年代半ばであり、鈴木貞美氏は「「日本的なるもの」の流行の渦」は「一九三五年前後」に発生したと指摘している（『生命観の探求 - 重層する危機のなかで』作品社、2007、p.634）。

7）戦前期において、こうした直接に政治的な哲学観がもたらした問題点については、鈴木由加里「日本におけるジャン - マリー・ギュヨーの受容について」（『人文』2007・3）が詳しい。

8）ただし、西田は『日本文化の問題』（岩波書店、1940）で「私も日本文化が情の文化であると云ふ如きことを否定するものではない。（中略）理論的に東洋文化の事物を論じて居る人々の多数も、西洋文化のそれによつて論じて居るのではなからうか。然らざるものは、特殊を直ぐ一般として用ゐて居るに過ぎない。主観的な希望とか要求とかを直に原理の如くに考へて居るのである」(p.286) と述べて、特殊を超越的原理にしてしまう日本文化論に警鐘を鳴らしている。また、西洋に対するアンチテーゼとしての日本文化論は、結局テーゼの分身でしかないという点も指摘している。

9）だが一方で、三木は「充足的経験論」（前掲）では、ベルクソン哲学は「創造的構想力」を提示したものとしながら、「観想的」に止まるとも批判している。ベルクソン哲学が「観想的」という評価は九鬼や西田、和辻哲郎も下したものである。三木のベルクソン評価は概ね肯定的なものであるが、完全に一定しているわけではない。「ベルグソンについて」（『改造』1941・2）では、ベルクソン哲学はファシズムに利用されやすい要素を有すると述べている。

10）『構想力の論理　第一』（岩波書店、1939）の「序」で、三木は構想力論を構想中に、その論拠を支える基盤がないことを自覚していたが、最終的に、その基盤を技術論に見出して、満を持して構想力論を打ち立てることができた、と述べている。だが、それは循環論であり、基盤の不安定は、一致しな

いところに一致を見出そうとしたところに起因するものであろう。この構想力と技術論という問いは中井正一が継承している。

11）だが、召還されたベルクソン哲学、フランス哲学の日本における位置は、一貫してドイツ哲学を補完するものにすぎなかった。1931年から48年にかけて、日仏会館より『日仏文化』という雑誌が刊行されており、その発刊の辞には、従来の芸術に偏したフランス文化紹介を改めて、アングロサクソン文化とは異なるフランス文化と科学を紹介したいとある。実際的な学問を尊ぶ雑誌であり、この雑誌が取り上げたのは、法学、科学、社会学、心理学などの論文で、哲学の論文はごくわずかであった。日本でのフランス哲学の位置が定まらず、その有用性がはっきりしなかったことが関係しているであろう。1937年1月には、『思想』が「仏蘭西哲学特集」を組んだが、その特集号の編集後記に「翻訳や紹介を多くしたのは、日本の哲学界の現状では、フランス哲学研究者が比較的少いからである」とあり、フランス哲学の位置はなお低いものであった。これは、カントを通じてフランス哲学を導入することになった受容史的経緯にも起因するところが大きいであろう。

※本稿は、日仏哲学会春期研究大会（於同志社大学、2009年3月21日）のシンポジウム「フランス哲学の日本への受容――フランス的〈生の哲学〉と大正生命主義をめぐって」の提題原稿を改稿したものである。提題者の鈴木貞美氏、檜垣立哉氏、ならびに参加者各位からは多大な御教示を賜った。ここに、改めて感謝の意を記しておきたい。

La réception de la philosophie française chez MIKI Kiyoshi

――après la vogue du bergsonisme à l'ère Taisho――

Masaharu MIYAYAMA

Dans la vogue de Bergson dans les années 1910, les bergsoniens japonais accordaient communément au vitalisme une grande importance pour critiquer l'épistémologie néo-kantienne qui avait été dominante dans le monde académique. Cette critique, fondée sur une ontologie vitaliste, portait sur l'impuissance foncière où est l'idéalisme allemand de saisir la vie en tant que fondement de ce monde réel où nous vivons. Mais on s'aperçut assez vite que cette pensée vitaliste était elle-même une sorte d'idéalisme dans la mesure où elle réduit la vie à une des idées transcendantes. La tentative de Miki dans les années 1930 consiste à remplacer ce vitalisme idéaliste par une logique originale du réel, qui serait capable de comprendre le monde tel quel il nous est donné et vécu. Il est vrai que cette tentative a fini par enfermer de nouveau le monde vécu et vivant dans un ordre logique en s'écartant de l'excès qu'a la vie, réfractaire par essence à toute harmonie logique. Cependant on pourrait voir se dégager clairement, dans cet échec même, le problème central que la philosophie japonaise à cette époque n'a pas pu esquiver.

大正生命主義と生政治

檜垣　立哉

〈はじめに〉

このシンポジウムの主題は、ベルクソンの日本における影響関係において、大正生命主義の果たした役割を再検討することだとおもいます。その際に、私自身でいえば、ベルクソンや西田幾多郎のテクストは、最低限ある程度読んだといえますが、西田と同時代の、あるいは西田周辺の大正期の日本思想のテクストについては（今回は、倉田百三、大杉栄、平塚らいてうは一応参照しますが）、とてもではありませんが素人の感想以上のものがいえるような読み方はしていません。しかし今回は、「大正生命主義」という呼称そのものの産みの親ともいえる鈴木貞美先生を招いてのシンポジウムということですし、また司会の杉山直樹さんから与えられたテーマも、生命概念を再検討する手だてを大正生命主義から引きだすことが中心だということでした。私も、ベルクソンや西田を読んでいる端くれとして、これらの生命主義的思潮が、特殊な日本的な論脈において何故受容されたのか、それはどのような意義があり、またどのような限界があるのか、気にかかることは多々あります。

それゆえ、この発表ではおもに次の二つの点を明確にできれば、私としての責任は果たせるのではないかと考えています。

第一には、生命という事例が大正期においてとくに強調され、それがベルクソン受容や、それと連関した西田哲学と結びつくのであれば、そこでの生命概念のもっていた射程を明確にすることです。これは、この発表の表題からも推測いただけるとおもいますが、現在的（二一世紀的）な生政治的な状況が、この時代に言説化されてきたこととも重なっています。

第二には、膨大な資料を駆使した鈴木先生の大著『生命観の探求』（作品社）などをベースにしながら、大正生命主義の現在性について問いを立ててみることだとおもいます。これは鈴木先生が、さまざまな著作のなかで、大正生命主義における生命概念と、現在的な生命を巡る諸情勢との関連に目配りをされていることからも必須な論点であるといえるでしょう。大正生命主義が導いた「いのち」にまつわる概念が、現在においてもなお顧みる価値があるならば、それはどの点においてなのでしょうか。

〈西田幾多郎と大正生命主義との折り重なりの諸相〉

さしあたり、西田幾多郎の生命主義から考えてみます。

西田幾多郎が、ベルクソニスムの受容において果たした役割は、さまざまに整理できるとおもいますが、最低限二つの位相を区別しないわけにはいきません。

第一に、『善の研究』や『自覚に於ける直観と反省』の時期の西田哲学があります。『善の研究』はジェイムズ的な「純粋経験」をおもな参照点にしており、ベルクソンの直接的な影響は少ないとしても、きわめてベルクソン的な生の哲学のスタイルに密着したものといえます。私はすでに何度か論じているので詳しくは繰り返しませんが（拙書『西田幾多郎の生命哲学』講談社現代新書など）、西田の『善の研究』での「連続性」と「潜勢力」、さらにはそれを受けた『自覚』での「微分」に関する議論は、そのままベルクソン的な生の哲学の潜在性―現実化という存在区分や、さらにはベルクソンからドゥルーズがとりだしてきた微分や分化のロジックに明確に繋がるものがあり、また「場所論」における、そうした連続性の無限重層的な重複モデルの設定においても、「純粋記憶」論と結びつくという点で、両者の連関は看過しえないものがあると述べてきました。

しかし第二に、西田は、これもよく知られているように、所謂中期以降の議論のなかで、ベルクソンに対する批判を明確にします。とりわけそこでは、エラン・ヴィタルという連続的な一性の存在論的位相や、そこでの個体化論的な契機の欠落について、強く論難がなされます。西田の術語でいえば「非連続の連続」「永遠の今の自己限定」という表現、あるいは「死」を含む「生」という仕方で描かれている、連続性の断絶と、そうした断絶において描かれるボイエシス的な「個体」の位相が重視されるようになります。中期のこの議論（『無の自覚的限定』周辺の作品群）は、後期における「行為的直観」「絶対矛盾的自己同一」の原型をなしており、西田の生命哲学は、むしろベルクソンに接近しながらベルクソンから離れることにおいて独自の完成に向かっていくともいえます。だから西田は、確かに生命の問題を思考の第一義に置いてはいるのですが、ベルクソンとの関係についていえば、一種の屈曲を経ていると考えるべきだとおもうのです。この際、強く大正生命主義と折り重なるのは、あくまでも前者の西田であることは考えなければなりません。

とはいえ、西田の思想のポイントが、終始進化や流れと連関する生命という事象そのものにあったことも確かであり、その点でベルクソニスムとの連関を見出すことも必要です。生命を標語とした世界的思潮は、一九世紀以降にある明確なラインを形成していることも事実で、総じて西田が、数学や科学に対する愛好も含め、このようなモダンな潮流になかに、ベルクソンと共同歩調をとるかたちで位置を占めていたことも踏まえるべきです。

そうした流れを、私自身は（これらの思考における微分の濫用や、あるいは潜在的な「無限」のロジカルな処理が不可避になる構成をもっていることも含めて）、哲学の「バロック性」と呼びたいとおもいます（この言葉自身は、坂部恵『モデルニテ・バロック』哲学書房を参考にしています。さらにいえば、こうした十九世紀的文脈の強調はピエール・モンテベロなどドゥルーズに関連する研究者たちが想定していることとも繋がります）。こうしたバロック性は、西田の議論における宗教的位相（いわゆる「無の直観」等）にも深く関わり、またその現代的なヴァージョンをドゥルーズなどに跡づけることも可能であるかぎり、非常に有効なキーワードたりうるとおもいます。それは、ベルクソン－西田の思考の位置づけを示す指標でもあります。

しかし、西田哲学そのものを考えたときに、そこに日本的な文脈や自然観がかなり強く介在していることも事実です。そこで鈴木貞美先生が提起しておられる、大正生命主義という、これもまた別種の「潮流」を重層させることは、こうした世界的なバロック性を思考する上でも、意義のあることとおもいます。西田は、確かに大正生命主義の潮流に置かれることによって、その思考の意義を明確にされうる部分をもっています。

たとえば、西田の『善の研究』の日本における「普及」については、現在ではもはや史実的にしか参照されない倉田百三の役割が決定的であったということもあります。倉田の『愛と認識との出発』が、西田哲学の「通俗化」において、重要な意義をもっていたことを考えれば、そこでの西田の「読まれ方」は、その正否はともあれやはり着目されるべきでしょう。この書に収められている「生命の認識的努力」は、西田の議論が、まさに当時の自然主義的潮流のなかに深く位置づけられることを明確にしています。そこで倉田は北村透谷とも重なる「内部生命」という術語を利用し、生命について「己れ自らの中に含蓄的（implicit）に潜める内容を次第に分化発展して我らの内部経験は日に日に複雑になって行く」（『愛と認識との出発』岩波文庫 48 ページ）と記述していきます。経験と生命を重ねあわせる発想も、西田に存在するプラグマティズム的思考にとどまらない生命論的な一体性を強調する姿勢を強く提示しています。

そして「異性の内に自己を見出さんとする心」（この表題については後に検討します）において、あの有名な西田における「独我論」からの脱出の発見が語られます。『善の研究』冒頭の「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」という言葉がここでクローズアップされています。そこでは自然主義的発想が、何からの脱出であったかが鮮明に示されます。それは（明治期に輸入された未熟なものであれ、充分に近代的自己意識を備えた）意識的自己からの自然に向けた脱出であり、ロマン主義とも繋がる、自己の非人称的な基底への解脱なのです（それが同時に、自己妄想拡大的な分裂症的色彩をもたざるをえないことはいうまでもありません）。

このように西田を読むことは、一面では正当です。しかし同時に、そこには西田哲学の解釈としてある種の偏向が含まれます。その両面について考えてみましょう。

生命論的な論述の核心を、こうした自然への自己解体に見ることは、本質的に正当な部分をもっています。そこで自己の無限同一化ともいえる、そうした事象がはらむ分裂症的な流れに到ることは、大正生命主義的な思潮全体の内容でもあるでしょう。

ここでアナーキストの大杉栄や、あるいは日本におけるフェミニズムの創始者的存在であった平塚らいてうの主張を重ねることは、あながち間違いではないでしょう。

大杉栄は、ダーウィンの『種の起源』の翻訳者でもあり、後にその「自然淘汰」という発想からクロポトキン的な「相互扶助論」へと移行します。しかしそこで生命の進化に、少なくとも当初は、明らかな個的存在からの「解放」を見ていたことは事実でしょう。「生の拡充」がそこでのひとつの標語であったことは、やはり看過できません。「僕の生のこの充実は、また同時に僕の生の拡張である。そしてまた同時に、人類の生の拡充である。僕は僕の生の活動の中に、人類の生の活動を見る」（『大杉栄評論集』岩波文庫 67 ページ）。これはまさに、自己という存在を、生命という方向に押し広げると同時に、そこに全体が（全人類が、あるいは全生命が）そこに折

り畳まれているというバロック的なアイデアを原理としています。大杉にとって、創造する本能とはそれ自身生命論的な原理に基づくものであり、その後に生じる社会ダーウィニズム的な優生学批判をはじめから突き抜けた、進化＝解放的議論にほかなりません。

さらに、平塚らいてうの「元始女性は太陽であった」も、同種の愚直ともいえる生命主義に貫かれています。「我れ我を遊離する時、潜める天才は発現する。／私どもは我がうちなる潜める天才のために我を犠牲にせねばならぬ。いわゆる無我にならねばならぬ。（無我とは自己拡大の極致である）」（『平塚らいてう評論集』岩波文庫 21 ページ）

逆にいえば、これ以降の哲学が（二〇世紀の主流の哲学が、あるいは日本の昭和期以降の思想が）、こうした「自己犠牲」における「自己解放」という発想を端的に否定し、ベルクソン－西田的な自然哲学とは真逆でもある「意識の哲学」に再度向かっていったという歴史的経緯とも関連します（「バロック哲学」という呼称そのものを多用する坂部恵は、さらにこの時期の大正期の哲学を「束の間の小春日和」と形容します。参照「束の間の小春日和―大正時代の哲学思想」『日本の哲学　第９号　大正の哲学』昭和堂。それは、いつでも思考の「隠された」系譜に回帰するものでもあります）。

これは一般化されたベルクソニスム批判にもダイレクトに重なります。さまざまなベルクソン批判は、その自然主義的な方法論の脆弱さの指摘もさることながら、生命主義がそもそも個の意識や主体性の領域を低く見積もりすぎていること、それゆえそれは、中心なきアナーキー性に行き着くか、あるいはその補完物でしかない全体主義的な保守主義に折り重なるか、その両極しかとりえないのではという点で非難される側面が大きいです。進化論と優生学の折り重なりの議論もそうですし、平塚を中心とする母性主義が、全体主義的ファシズムと一面では親和性をもつとみなされ、また大正期の女性解放史が（大杉と伊藤野枝の関係などのスキャンダル的側面の強調に見られるように）ある種の刹那性やハプニング性としてしか把捉されえないということもあるでしょう。これでは、生命主義は、自己脱出を逆手にとった道徳的な逸脱か、その裏返しのような体制順応にしかなりえないのではないかというわけです（これがドゥルーズ＝ガタリに対して、一般的にもたれている見解に酷似していることにも気がつかないわけにはいきません）。

しかし、こうした議論はいったん措きます。ベルクソン的な生命主義が、西田を媒介に導入されたときに、このような脱我的な自然への解放という文脈で読まれたことは確かです。それに西田の『善の研究』の第四章の文章も、こうした生命主義の潮流のなかにあってこそ、よく理解できるものでもあります。それ自身は、私にとって一種の驚きでありました。私は、西田の思想は、基本的にきわめて強固なモダニズムの産物と考えています。しかし、いささか詰めとしては甘い第四章の西田の生命主義が、こうした日本的な地盤のなかでしか描かれなかったということは、彼の禅体験などを云々するより必要な時代的文脈かともおもいます。

しかし同時に、こうした重ねあわせが、どうにも単調であることにも注意を払わざるをえません。

たとえば倉田の議論は間違いではないのですが、逆にいえば、結局は『善の研究』の、第四章をクローズアップするだけのものではないのでしょうか。純粋経験の連続性は、そうした連続性

の「一性」にだけではなく、同時にそこでの「潜在性の分節化」や、そうした「一性」の処理しがたい分裂症的無限にも直面しなければならないはずです。しかしそのロジックは、倉田の議論にも、大正生命主義にも欠落するように見えます。だが、これを考慮しないと、西田の生命論におけるさまざまな力動的「転回」、とりわけ個体とポイエシス論の契機の導入に到る理由が明確にはできません。そこに絡む、ベルクソン批判の生命論的内容を考えないわけにはいかないのです。

とはいえ、大正生命主義が、ベルクソンや西田のもつ哲学的精緻さをもたず、それゆえ、その後の歴史的展開においてさして生かされなかったと述べるだけでは、それはあまりに一面的に過ぎるでしょう。これらの関係をもう一歩踏み込むと何が見えてくるでしょうか。

〈ベルクソン－西田に欠落しているもの／大正生命主義にも欠落しているもの〉

少しまとめます。ベルクソンや西田の生命主義については二つの方向を押さえるべきだとおもいます。

ひとつはまさに、意識の哲学を相対化し、主体を、主客未分化な場所やエネルギー性のなかに解消していく方向です。これは単純な自己解脱としての自然主義を支える思想的根拠として機能しています。

しかし同時に、そこでの「一性」の無限性の底知れなさや、それが個体的に分岐するロジックについての考察も要請されるはずです。何故自然が個に分化しなければならないのかが当然に問われるからです。

そこで踏み込むべきは、こうした一なるものの分散の契機が、その外側から接ぎ木のように提供されたり、そうして見出される矛盾・相克のような（それこそロマンチシズム的な無限者にありがちな）方向で提示されたりするのではない、一そのものが含む多、あるいは一性自身に入り込む物質的・質料的な分散に視線を注ぐことです。西田が、ベルクソン受容の当初（『自覚』論）から、微分と分化の役割に着目していたこと（自覚とは、一者である自己による自己の限定、分裂を内包した自己言及的・パラドックス的な分節化にほかなりません）、のちのベルクソン批判でも、連続性に対する非連続を、瞬間的切断の根拠となる「空間」的（「場所」）・「質料」的（「行為的自己」としての「身体」）契機から捉えていたことが、『善の研究』の結論とは対比的に検討されるべきです。それは一に対する多ではなく、一なるものの内部にある多を、矛盾の論理ではなく解釈することが必要になってくるのです。西田的にいえば、一即多、内包即外延というロジックが要請されます（ドゥルーズでいえば離接的綜合がこれに結びつきます）。

これは、大正生命主義的な自然主義が、半面に備えているロマン主義的な人格主義的色彩を払拭しうるのかという問題にも関わってくるとおもいます（倉田が西田を「人格的自然主義」と評していることはそこで象徴的です。前掲書73ページ）。ロマン主義的な議論は、人格の一性と自然の一性とを、ただただ重ねあわせる傾向をもってしまいますが（人格の理念的統一と、自然的統一との平板な重合が特徴になるとおもいます）、人格の一が自然の一と連関したときに、人格

には収まりきれないその無限を、分裂症的に引き受けることも必然であるとおもえます（ドゥルーズであればそこでヘルダーリンなどを想定します）。

こう考えていくと、大正生命主義における自然の描き方は、自然の無限性の含む自己分裂・自己分化的契機をいささか看過しすぎているようにおもえます（それは『善の研究』第四章のロジックの甘さと同質です）。普通、そうした自然を生きることはできません。これを突き詰めなければ、そこでの自然主義は、やはりまったくの反社会的装置か、あるいはべったりと保守主義的な傾向に繋がってしまうことになりかねないでしょう。少なくとも西田やドゥルーズ等のベルクソン生命論の継承的な思考は、こうした一性自身の分散性に、きわめて鋭敏です。

しかし、その裏面のようなものであったとしても、大正生命主義が、ベルクソニスム的な自然哲学に改めて突きつけたものはなかったのでしょうか。

そこで目につくのは、まさに倉田が、西田哲学から「愛」という事情を、しかもどちらかといえば「性欲」という事態に収斂するような、自然的身体のセクシュアリティーという方向からもってきていることです（鈴木先生の本のなかでは、田山花袋などの自然主義的小説が、一種の露悪趣味や自己諧謔のような仕方で、性の主題化に向かっていること、あるいは自然主義ということで述べておけば、一九世紀的な遺伝学を小説のなかで描きだしたゾラが挙げられていましたが——ゾラにおける自然主義とそこでの「遺伝」については、これもドゥルーズが『意味の論理学』の補論で着目していることです——そこでも身体の生物性としての性という事態が軸になっていることが、これと関連するとおもいます）。倉田の議論の主題が「異性の内に自己を見出さんとする心」なのですから、それ自身、自己の解脱と自然化というテーマが、性としての身体と他者、つまり自然生態的な身体とその欲望というテーマに向かうことはきわめて理解しやすい展開です。

このことは、大杉の生命主義が社会体制の問題に向かうときに、やはり労働する身体に関連させたり、また平塚の母性主義が、産む者としての生殖する身体をテーマ化したりすることとも結びつきます。大正生命主義は、質料的な資源性としての身体への視線を、たんなる人格主義的な理想の裏面（人格主義にとっては路悪趣味にしかならないもの）ではなく、議論の俎上に上げる側面が確かにあるのです。

セクシュアリティーや労働における、あるいは産出するもの・交換するものとしての身体＝資源性が、現在的なバイオポリティカルな思考のなかで重要なテーマであることは改めて述べるまでもありません。しかし翻って考えれば、性と労働という生命的身体にとって看過すべからざるテーマを、ベルクソンから西田へという、哲学的な生命論の系譜のなかに直接見出そうとしても、それはむしろ困難です。

ベルクソンについていえば、進化について議論される生命体（＝質料的身体）の位相が、エラン・ヴィタルの痕跡としてしか解釈されず、いわば多様化していく力の残存物としてしか捉えられないことが強く効いているとおもいます。『物質と記憶』での身体概念が、潜在性と現実性を繋ぐ抽象的な点に切り詰められてしまい、また後年「愛」を語るとしても、やはりそれ自身は、逆に無限者への開かれのようなかたちでしか見出されません。愛の質料性については語られないとお

もいます。

これが西田になると、議論に若干の違いはあります。西田の中期以降の議論が（「私と汝」に典型的に見られるように）他者論的「転回」を秘めており、そこでは他者への「愛」こそが重要なテーマになるからです。この議論は、先に述べた西田のベルクソン批判と軌を一にするものであり、そこで、自己垂直化的な無限深化として描かれていたバロック的な議論が、水平的なポイエシス的相互性の方に強く引き寄せられていく点が着目に値します。そうした他者と自己との関連は、自己が汝の底に自己を見、汝が自己の底に汝を見るという、場所の議論の「転回」的なヴァリアントとして描かれていきます。

これは倉田の語る愛や、あるいは平塚の論じる母性と折り重なる部分をもちます。場所論は、はっきり質料的な身体性に関連しますし、そこでの西田の他者の語り方が、一種の妊娠のイマージュに繋がっていることも踏まえるべきです。自己が自己の底に汝を含み、汝のその底に自己が含まれるのは、端的に自己に内在する他者のテーマ化です。そして西田が「働くもの」としての身体をとりあげ、行為的直観の概念に移行するときに、こうした内なる他者論は大きな役割を演じています。

とはいえ、ここで西田がアガペーとして述べる他者への「愛」は、端的に倉田が描いていたような「異性への愛」でもなければ、田山花袋が描いたような欲情的な煩悶でもありません。しかしこれについても、むしろ彼らが提示していたテーマの方が、より一般的な意味での生物学的身体において見落とすことのできないものではないでしょうか（西田はおそらく倉田のような、旧制高校生の悩みの類と自己の思考が重ねあわされることを、実際にはあまり理解できなかったのではないかとおもいます。労働についてもパラレルで、西田の行為概念が、マルクス主義に傾倒していく弟子たちからの刺激によってテーマ化された側面はありますが、そこでの社会に関する議論はかなり形式的です）。

つまり西田において、身体の行為論的な主題化は、ベルクソン批判としては効いているのですが、しかしそこでの行為を、生物学的な生殖性や、それとリンクする情動性に連接するという発想はほとんど見いだせません。しかしそれらは、生命の哲学を考えるときには、実は不可欠のテーマではないでしょうか。

何故ベルクソンにおいても西田においても、進化論や生物学の議論が採用されながらも、こうしたテーマに入り込めなかったのでしょうか。ベルクソンにおいては、先に述べたように、「身体」という主題系の希薄さが問われるべきですし、西田についていえば、西田自身の思考の核に、ベルクソン主義からの実践性（個体性）への反省があるのですから、そこはもう少し掘り下げるべき内実があるようにもおもえます（政治哲学的には別のかたちでの批判がさまざまに行われたのでしょう）。

しかしこの点は、西田やベルクソンに不満を述べるのではなく、今後はそれを引き受けて、むしろわれわれが考えるべき事柄になっていくかとおもわれます。そこで押さえられるべきポイントとして、さしあたり、以下のことが挙げられると私は考えます。1）生命論が、無限と自己の問題に収斂していったときの、その無限についての思考に、質料性を重ねていくロジックを考え

ること。2）無限に他者性を見出していくのであれば、そこでの他者性が、観念的な愛だけではなく、他者の無限性であるかぎりで含むべき質料性（いいかえれば生殖の問題）に到る議論をとりだすこと（セクシュアリティーはたんに構築主義的な話ではないはずです）。3）身体を論じるかぎり、自己の身体が、環境や他者にとっての資源としてもありうるという、自然の質料性そのものを、自己の自発性との境界を際だたせつつ描きだすこと（いってみれば自然への自己没入という自然主義的事態が本当であるならば、自己の存在の自然性とはどこまでか、自然史的スケールを踏まえ正確に推し量ること）。これらは、生命哲学が自然哲学である以上、不可避の課題ではないでしょうか。そして、大正生命主義は、西田やベルクソンにはおそらく欠落していたこうしたテーマを、精緻ではないにせよ、思考すべき主題群として突きつけていった、そうした意義があるのではないでしょうか。

〈生の哲学の現在への反照〉

これらの考察は、鈴木先生の『生命観の探求』における最後の章、つまり新たな生命主義が要請される現在的な論脈のなかで、大正生命主義をどう評価すべきなのかという主題に直ちに重なります。そこでとりだされる「いのち」というテーマは、さらに、フーコー的にいえば生政治学的状況との絡みあいにも展開してこそ、より先鋭に具体化可能なものとおもわれます。

一頃よく、三十年代（昭和初期）のファシズム的状況と、現在の状況との類似性や親近性が述べられました。これとある意味でパラレルに、激動の時代であった三十年代以前に、まさに「小春日和」のように、素朴な仕方でしか描かれなかった大正生命主義が、現在においてそのテーマ性から見出し直されるべき局面があるのではないでしょうか。セクシュアリティーや労働、そこでの身体資源や資源性を巡る問い、これらはまさに現在的なものであり、生命哲学が、いわばそこに追いつくべきものにほかならないからです。

しかし生命の哲学は、先に述べたようにその段階への道筋を描き切れていません。先に列挙したことと関連させていえば、1）については、遺伝子であれ卵細胞・胚細胞であれ、最近ではiPS 細胞の議論ではあれ、生命科学はすでに、生命の質料的産出的な無限性に、ベルクソンや西田の考える無限をもっと先端化させた別のイマージュを折り込んでしまっています。自己･他者･時間の議論においては、それを真に受けるべきではないでしょうか。ここでは、ある種のオートポイエシス的な自己組織化ロジックが、つまり「動く身体」としての質料性から身体性を再定式化することが課題になります。2）については､彼らの論脈のなかに見出せる「愛」という主題を、そのままセクシュアルなもの、あるいはまさに生殖する物質という自己の水準に立ち返って捉えることが要求されます。身体の自然性についての問いは、近年の構築主義的ジェンダー論の彼方としても、あるいは自然史的・生態系的な知見の身体論への接合としても、また根源的には、生きつづける「いのち」とはそもそも何かという主題においても捉え直されるべきです。それは直ちに､生と時間の連続と非連続の問いであるべきです。3）は､身体の自己あるいは所有権を巡る、政治倫理的な主題に繋がっています。それらは具体的には脳死や臓器、あるいはALS の身体な

どといった、倫理的に生命を論じる局面で顕著に主題化されているものですが、そうした倫理的事態の根拠も、自己と他者の身体の自然性と、その個体性についての原理的問い詰めに求められることは明らかでしょう。そこでの親密圏的な位相の画定や、法的な所有の明確化や、これと絡む贈与や交換の原理化が最優先の課題です。来るべき生命哲学は、そのベルクソン的・西田的ヴァージョンを越えて、こうした唯物性としての身体を探る原理的哲学を提起するべきものです。

こうした点から見れば、大正生命主義の評価はきわめて両義的なものたらざるをえません。大正生命主義が「いのち」を、「性」あるいは「労働」として主題化しえたとしても、そのテーマを原理化する内容をもちえたかといえば危ういし、それだけを現在的な生命論の場面で述べても（日本において固有な生命論として特徴づけられえても）正直インパクトには欠けるとおもいます。しかし生命哲学が、ベルクソンや西田においては、ある種の観念化を避けえない限界をもっているならば、大正生命主義はそこに、きわめて質料的なテーマ、まさにマティリアルに情動的な事態を突きつけたことに意義があるのではないでしょうか。その意味で、この発想は、思想にとってつねに異物であるし（昭和において、政治思想的にもフェミニズム的にも黙殺されていくという意味でもまさに異物であったわけですし）、それ自身がマティリアルな主題を論じつづける点で、価値をもつのかともおもいます。

それは現在の状況に、水準を異にして折り重なるものです。生政治学的な状況は、生命の生体としての受動性や、それが自己という圏域を形成することの自然史的環境的圏域を限定することを必要とします。しかし、功利主義的であったり、構築主義的であったり、対話主義的であったりする倫理学や政治哲学では、おそらくこうした生政治的な内実を、つまりは身体のいかんともし難い自然的質料性を、扱い切ることはできません（それは構築主義的ジェンダー論への批判においても、人間の本能と制度を巡る自然生態学的探求においても、いくらでも問題を立てることのできるものです）。人間がどこまで自然か、あるいは人間とは自然なものではないかという問いは、いつも言葉による人間の探求を裏切ります。生命主義は、いつもこれらの「健全」な発想への毒のような作用をもってきたし、もちつづけるに違いありません。大正生命主義の歴史的成果は、往々にして通りのよい、微温な道徳性を喚起する「いのち」という言葉で片付けるのではなく、ともすれば奇矯なものにしか見えないそうした毒の部分を、体裁の良い理論に押し込めずに引き立てつづけることにあるのではないでしょうか。

Vitalisme japonais à l'ère Taisho et Bio-politique

Tatsuya HIGAKI

Dans cet article, j'ai tenté de comparer le courant de la philosophie de la vie depuis la fin du 19ème siècle（celles de Bergson et de Kitaro Nishida en particulier）avec la tendance intellectuelle appelée *Taisho-Seimei-Shugi*（vitalisme japonais à l'ère Taisho）, qui s'est étendue largement au Japon sur les

domaines de la littérature, de la critique, de la philosophie politique et même du féminisme naissant. Il est vrai que ce courant n'a pas suffisamment approfondi l'essence de la vie comme Bergson et Nishida l'ont fait, mais il a mis en avant certains thèmes philosophiques tels que le « désir sexuel », la « fécondité » ou le « corps travaillant », lesquels prennent une importance toujours croissante pour analyser notre situation actuelle à partir de l'idée de *bio-politique*. C'est d'une manière assez naïve qu'on les a traités à l'ère Taisho (1912-1926), mais nous trouvons chez eux beaucoup de choses à retenir, non seulement pour réfléchir sur la généalogie de la philosophie japonaise depuis cette époque, mais aussi pour philosopher aujourd'hui sur la vie.

2008年秋季大会・一般研究発表要旨

フーコーにおける倫理的・政治的主体の問題

手塚　博

フーコーは「権力の内面化」を論じたのではない。『監視と処罰』における「監獄の失敗」の議論に着目した場合、そのように主張することができる。『知への意志』において提示された、生規律と生政治という二つの生権力の形態は共に、人間の生物学的側面のみを対象としていたのだと理解されなければならない。だがそうだとするならば、晩年のフーコーが権力を主体化との関係で考察しようとした理路を追うことが不可能になる。権力分析のフーコーは「袋小路」に行きつき、その思考には「断絶」があったのだという解釈を裏打ちすることになるだろう。だが実際には、『監視と処罰』において既に、フーコーは「生権力」とは別の形態の権力について論じていた。それは社会編成を通じて、〈真理の現実化〉を為すような権力である。生権力にとって有用である限りの人間諸科学の権力としての側面ではなく、人間諸科学が真理として機能しうる条件としての権力が問題とされなければならないのである。人間諸科学が提示する対象は、正確な認識であるがゆえに真理の地位を獲得するのではない。逆に、それが真理の地位を獲得しえるように現実が編成されるのである。フーコーの論じた権力がこのようなものであることを捉えることではじめて、それが主体の問題系と関わることが理解できるようになる。そのときに鍵となるのが「反省」の概念である。晩年の主体化の議論は、権力に関する考察の延長上にしか出現しえない。主に講義『主体の解釈学』で展開された自己認識と自己の実践との対立は、「反省」における〈真理の現実化〉の形態の差異であり、権力に対する主体の二つのあり方の差異である。

批判や自己の実践といった晩年の主題は、以上のような文脈に位置づけることができる。真理が真理でありうる条件を明るみに出し、同時に、自己認識を自己の実践の内部に位置づけなおす。だが、批判と自己の実践という倫理に関わる問題が、権力への探究から導き出されたことは見通せるにしても、それが政治といかなる結びつきをもつものなのかということは、いまだ不明瞭である。社会編成を通して真理が真理としての地位を獲得されるならば、自己の実践もまたそこに接続される問題として構想されていたのであろうことを推察することはできる。それがいかなるものであるのかを明らかにすることが、残された課題である。

ベルクソン『試論』にみる合理的な個人の仮定への批判と自由な行為について

斉藤　尚

本報告は、『意識に直接与えられたものについての試論』の解釈を通じて、経済学が前提とする合理的な個人の仮定を批判するとともに、ベルクソンにおける自由とは何かを論じることを目的とした。ベルクソンは『試論』で自由の問題を扱う。かれによれば、意識の諸状態は相互に比較不可能であり、それらは互いに浸透し、そして人格の全体を形成する。自由な行為とは、このような人格の全体が発現されるような行為のことを指す。ベルクソンは次の二つの自由の概念を批判しながらみずからの自由の概念を形成する。一つは決定論であり、もう一つは「相反する二つの行為ないし意志作用が同程度に可能である」という自由の概念である。本報告は、ベルクソンの特に後者への批判が、経済学の合理性あるいは経済的自由への批判を包摂しうると解釈した。さらに、『試論』は、合理的な個人の仮定が想定する、「可能なすべての意識の諸状態があり、それらは互いに比較可能である」という完備性の条件に対する反論として解釈しうることを示した。

まず、合理的な個人の仮定においては、意識の諸状態が相互に比較可能であり、可能なすべての意識の状態を、その効用の大きさにしたがって順序付けることができると想定される。しかし、ベルクソンによれば、意識の諸状態は「質」であるために、「量」として扱うことはできず、それゆえにそれらは互いに比較不可能である（第一章）。次に、ベルクソンのそのような見方の論拠を示す。ベルクソンによれば、時間と意識の諸状態を量的に比較可能とみなすことは、持続するもの、あるいは実在性を、そこで数が表される理念空間、すなわち「等質空間」上に置き換えることである。そして、持続するものが「等質空間」では表現不可能であることは、ゼノンのパラドックスによって、背理法という形でその論拠を与えられる。このパラドックスは、科学的な測定が実在するものを規約するにすぎず、それが客観性をもつわけではないことの論拠でもある。つまり、ベルクソンの批判は合理的な個人の仮定が実在性を表現しうるという立場に向けられる（第二章）。他方で、完備性の条件の論拠は「無限に小さな差異を等しいものとみなす」というライプニッツ原理であるが、それは同一律に反しており、そうであると仮定するとゼノンのパラドックスが生じるため、妥当な論拠ではない。ベルグソンによれば、完備性の条件とは持続するものを空間化することであり、そのような選択行為とは、継起する選択を諸瞬間において抽象したものにすぎない。そして、人が行為の選択を持続する全人格を反映させるようなかたちで行うときに、そのような選択が予測不可能な自由な行為である（第三章）。

ベルクソン哲学における「持続」概念の変化

――カント的認識論の批判的受容という動機にてらして――

村上　龍

本発表の目的は、ベルクソン（Henri Bergson, 1859-1941）の術語体系の一定の変化が、カント哲学の批判的受容の意図に動機づけられていた点を明らかにすることであった。ここでいう術語体系の変化とは、処女作『意識に直接あたえられたものについての試論』（一八八九年）（以下、『試論』）から第三主著『創造的進化』（一九〇七年）にいたるまでの「持続」概念の変化、とりわけ「空間」概念との関連にかかわるそれを指す。また、カント哲学の批判的受容については、いわゆる物自体の認識可能性の回復が争点となる。考察にさいしては、近年公にされつつある、講義録等の補助的資料も積極的に活用した。

発表者はまず、二〇世紀初頭までの主要な著作と論文を年代順にとりあげて、「持続」概念の規定を、とくに「空間」概念との関連に着目して検討した。ベルクソンは『試論』で、統一の原理としての持続と、知性の準拠枠ともなる、分割の原理としての空間をきびしく峻別し、やがて二〇世紀初頭には、知性とは対照的な、持続にそくした認識方法として「直観」概念を提示する。しかし他方で、彼は『物質と記憶』（一八九六年）以降、「度合い」概念をつうじた両原理の連絡にも努めており、その努力は、「形而上学序説」（一九〇三年）をへて『創造的進化』にいたり、一なる持続から多なる空間への分散のシェマに結実する。

次いで発表者は、物自体の認識可能性をめぐるカントへの批判的言及に注目しつつ、二〇世紀初頭までの講義の記録等、すなわち「心理学講義」（一八九二 - 一八九三年）、「『純粋理性批判』についての講義」（一八九三 - 一八九四年）、「心理 - 生理平行論と実証的形而上学」（一九〇一年）を、諸著作とも照合しつつ考察した。当初ベルクソンは、それ自体としての自我を叡智界にまつりあげるカントに自身の立場を対置するのみだった。しかし、一九世紀末から二〇世紀初頭にかけて、彼はカント的な二元性を度合いの差異に還元し、さらには、多様な現象へ分散する統一として鍛えなおされた自我それ自体を自身の「持続」概念に重ねあわせ、知性とは対照的な認識方法である直観をこれにあてがうようになる。

以上より発表者は、「持続」概念にかかわる上述の変化が、カント哲学の批判的受容と表裏一体だったとの結論をみちびいた。カントとの接点を本格的にもとめたとき、持続と空間の連絡なき二元性は、二元的世界観の修正のためにおのずと解消された。「持続」概念を練りなおし、一なる持続から多なる空間への分散を語ることは、同時に、カント哲学を換骨奪胎して物自体への通路をひらくことを意味したのである。

『物質と記憶』における心理学と形而上学の関係

松本　力

『物質と記憶』の第三章までで語られていた「精神の生における身体の役割の定義」と第四章で語られる「魂と身体との結合の問題」とは、まったく別の話なのだろうか。ベルクソンは次のように述べている。「われわれの研究は、とりわけ心理学的であるとはいえ、この形而上学的問題を解決する手段ではないにしても、少なくともどの側面からその問題に取り組むかということを、何度かわれわれに垣間見させてくれた」。この引用の中で、第三章までの議論を心理学的なものと呼び、第四章で取り扱う問題を形而上学的な問題と呼ぶことでなんらかの区別が行われていることは確かである。また、心理学と形而上学は、人間的精神を共通の研究対象としており、そしてその研究対象である人間的精神を実践の有用さに向けられた状態で捉えるか否かという点で異なっているとも言われている。しかし実際に、心理学的と呼ばれた『物質と記憶』の第三章までの議論と形而上学的と呼ばれた第四章の議論との間にも、この引用で言われているような関係が成り立っているのだろうか。

本発表において、私たちは、『物質と記憶』の第三章までの議論と第四章の議論との関係を、上で見た心理学と形而上学という観点のもとに、考察していく。その際、心理学と形而上学との違いとして言われていた実践での有用性の意味に着目しながら議論を進めていく。また、『物質と記憶』の第三章までの議論と第四章での議論との比較をするにあたって、本論文においては、二つの主題を扱うことにする。ひとつは、『物質と記憶』の第四章の主題となっている二元論への対応についてである。この二元論への対応の違いから、『物質と記憶』の第一章と第四章の議論との係わりを見ていくつもりである。そしてもうひとつの主題は、『物質と記憶』第三章で述べられている意識の諸平面と記憶の緊張という考えと第四章での持続の諸相と意識の緊張という考えについてである。どちらも精神の緊張を軸として議論がなされているが、語られている事柄は非常に異なっているように思われる。これら二つの主題を取り上げながら、『物質と記憶』の第三章までの議論と第四章での議論との間の類似と差異を見ていくことで、両者の関係を探ることにする。

ミンコフスキーとベルクソン―「現実／実在性」との接触

佐藤　愛

ウージェーヌ・ミンコフスキーは、自身の著作において繰り返しベルクソンについて言及しており、『生きられる時間』では、統合失調症の精神病理学に向けられた自身の最初の研究が「ベルクソンから着想を得たものである」ことを明言している。しかし、そうであるならば、ミンコフスキーが自らの統合失調症研究の中心に据える「現実との生命的接触」概念もまた、ベルクソニスムの射程内において検討し直される必要があるのではないだろうか。したがってここでは、ミンコフスキーの「現実との生命的接触」概念及びこれと「共通点をもつ」とされるベルクソンの「生活への注意」に着目し、この問いについて論じる。

「現実との生命的接触」の「喪失」とは、ミンコフスキーによれば、われわれが「周囲とともに前進している」という「共時感」を失うことである。一方ベルクソンは、精神的な病とは「外的生活への注意」の「変質」ないし「減退」した状態であるとしている。では、ミンコフスキーはベルクソンの「生活への注意」のいかなる点に注目し、また、なぜこれを自身の統合失調症研究の中心に位置づけるに当たって「現実との生命的接触」の「喪失」として練り直したのだろうか。

「現実との生命的接触」の代表的現象としてあげられる「観想」についての記述に示されるように、ミンコフスキーにとって「現実」とは、われわれと対象とがともに「生気づけ」合うあり方のなかにある。ミンコフスキーは、ベルクソンの「外的生活への注意」が「自然な記憶力の前向きの運動」によってわれわれが「行動へ、生活へ」促されることによって成されるものである点に注目し、この促しを失った状態を「現実との生命的接触」の「喪失」として提示することによって、精神疾患において失われているのは、通常そこに感触としてあるはずの「現実／実在性」との「接触」及び、それによって得られる「共時感」であることを強調する。これによってミンコフスキーは、われわれが日々何気なく得られるはずの「行動へ、生活へ」の促しと「現実／実在性」との「接触」が分かち難いものであることを示しつつ、患者の生活する世界の様相を看取しようとしたと考えられる。

時宜と遅れ

――ジャンケレヴィッチの時間性把握の特質――

三河　隆之

本発表では、ウラジーミル・ジャンケレヴィッチ（1903-1985）がその独自の哲学を最も鮮明に打ち出した著作のひとつである『なんだかわからないものとほとんど無（*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*）』（1957年）を分析対象に、その独自性に関して、彼の時間性把握の特徴を抽出することを通じて明確化することを試みた。

ジャンケレヴィッチは時間の時間性を「あらわれ（apparence）」の理解を通じて把握しようとする。あらわれは、ある時点において、そのようなしかたで自体的にあらわれているという事実性を不可避的に帯びている。そこで問われることになるのは、何があらわれているのか（本質）よりはむしろあらわれかた、副詞的な「様態（manière）」のほうである。つまり、あらわれが見定められようとする要因は、あらわれるものの内容ではなく、さまざまなしかたであらわれるということそれ自体のほうにあったのである。

このような「あらわれ」は、ジャンケレヴィッチにおいては「実効性＝現実性（effectivité）」であり「魅力（charme）」であり、そして「なんだかわからないもの（le Je-ne-sais-quoi）」である。つまり、あらわれはそれ自体が何らかの価値づけを伴い、それを経験する者を動かす"力"をもつ。このことが時間のよしあしという問題と相即するのである。時間のよしあしとはタイミングのことであり、時宜（occasion, tempus, kaïros）であり、これ自身は古代から扱われてきたテーマではあるが、そうした言説が強調したような狭義の「好機（opportunité）」にはとどまらない。

時の幸福なあらわれをうまく捉えられない事態のことを、ジャンケレヴィッチは「錯認（méconnaissance）」と呼び論じている。錯認は、それについての知識の欠如である無知とは異なり、知識があることをもって知ったことにならないような認識のありかたである。つまり、錯認者は知っていると思うことによって却って知らない者に他ならない。しかし、このような錯認理解は、自律的な知の獲得の不可能性、タイミング的要因の不可避性を認めることでもある。

ジャンケレヴィッチはこうした認識論的見地を行為論にも適用し、倫理において時宜の逸失が不可避であることを強調する。ただし、時間の終わりを確定できない以上、錯認や誤解は、それが露見した時点からさらに時を経ることによって、いつしか解消に向かい、適切な再認識が得られることも可能であると想定できることになり、これは予定調和的な楽観論に接近する。

とはいえ、現実的要請はしばしば、そのようにして受動的に好機を待ちつづけることに徹してはいられないという切迫性を生じさせている。これに対して好機の時間論はいかにさらなる応答を行なうのだろうか。本発表は最後に、この発展的な問題点を指摘して発表を終えた。

自己性の身体

――前期レヴィナスにおける「定位」概念の検討――

平岡　紘

本発表の目的は、前期レヴィナスの思考において定位という概念がもつ内実を、実詞化論の構図における位置づけという視点から考察し、前期レヴィナスの身体論の、これまで注目されてこなかった側面を明るみに出すことであった。

「定位」概念は、動詞としての存在である「ある」から実詞としての自我が出現するできごとである「実詞化」というできごとの、空間的な側面を形作るものとして提示される。それは、「ある」のなかに「ここ」という場所が成立し、自我がそこに局所化するというできごとである。しかしレヴィナスは実詞化論において、「自己であり、かつ自己を所有する」という自己関係として規定される自我の構造を、もっぱら、「現在」の「瞬間」の成立という実詞化の時間的側面から論じる。現在は、つねにすでに過ぎ去って消失してしまうことによってのみ所有される。現在の瞬間が達成されるのは、消失と所有という自己関係の運動によってである。そしてレヴィナスは、このような現在の構造をそのまま自我の構造へと移しこむのである。自我と現在を強く結びつけるこうした構図において、それでは、定位はどのように位置づけられるのか。

この問いに対して本発表が注目したのは、自我と定位における「存在」と「所有」の関係である。自我の自己関係においては、自己であることと自己を所有することは、互いに等しいものではない。現在の構造において、消失が所有を条件づけ、その逆が成り立たない以上、自我にあっても、存在と所有は互いに異なり、前者が後者を条件づけることで自我の自己関係を形作るのである。これに対し、定位論においてレヴィナスは、「ここ」を所有することが「ここ」に存在することに等しいことを論じる。定位においては、所有は存在に等しく、さらには存在へと還元されるのである。このことが意味するのは、定位にあって自我はたんに自己であるということ、言い換えれば定位は、自我の自己関係における存在の契機に位置づけられるということに他ならない。定位とは、匿名的・非人称的な「ある」のなかに、人称的な「自己」の次元が生起することなのである。

『存在するものへ』のレヴィナスは、自我の身体を定位によって意味づけている。定位としての身体において、自我は自己を所有することなしに、たんに自己である。身体とは、自己性の獲得、自己という次元の生起として、自我の自己関係それ自体を条件づけるものに他ならない。つまり自我は、気づけばその身体を生きているのであって、自我がその身体であることに対して自我の能動性は作動しえないのである。身体を定位として意味づけることで、レヴィナスは、身体であることそれ自体に対する自我の根底的な受動性を思考していたのである。

若きレヴィナスにおける現象学

――『フッサール現象学における直観理論』をめぐって――

澤田　哲生

1930年に出版された『フッサール現象学における直観理論』において、エマニュエル・レヴィナスが、エドムント・フッサールの現象学にマルティン・ハイデガーが『存在と時間』で提示した「実存」という概念を導入したことはよく知られている。『存在と時間』の実存概念を導入することで、『直観理論』のレヴィナスは意識が存在するという事実、つまり意識の志向性と、その対象との「出会い rencontre」をフッサールの現象学の最も重要なテーゼとして提示している。

『直観理論』のレヴィナスは、実存的な意識の特殊な役割を主張している。著者によると、実存的な意識は、世界からの「独立」あるいは世界への「従属」という立場上の対立に対して本質的に超越した態度を取る。またこの特殊な意識に備わる「志向」は対象を、「反省」という機能を媒介とせずに、事実的に定立する。またフッサールが提示する直観概念は、レヴィナスにとって、意識が対象の「存在」に極めて直接的に「到達」するプロセスを意味している。

レヴィナスによると、「意志」や「心情」のような非理論的な領野に属する活動こそが意識の最も本質的な作用である。『イデーン1』のフッサールによると、「意志」と「心情」は一種の集合表象である。この作用に特徴づけられた意識の志向は、対象を個別に定立せず、複数の対象を「一つの作用で」包括する。これに対して、レヴィナスは、この作用が自らの特徴を認識するプロセスを経ることなく、志向対象と関係を築く事態を重要視している。つまり「自らを超越すること」が、「意志」や「心情」という作用の特徴なのである。これらの作用が遂行される場合、われわれの意識は、「反省」、「カテゴリー」、等々に代表される高次の判断機能を行使することなく、対象を志向している。こうした事態を、『直観理論』のレヴィナスは、「出会い」の現象と呼び、その時の対象を「生の事物の何物か」と記述する。

以上のように『直観理論』におけるレヴィナスのフッサール解釈を検討してみると、著者は、「理念」、「反省」、「カテゴリー」のような高次の判断機能に対して極端に批判的なスタンスを取りつつ、その下部に位置する非理論的な諸作用（「意志」、「心情」）と対象関係（「出会い」）を重視していることが理解される。こうしたスタンスは、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの立場と非常に近いものがある。メルロ＝ポンティも、『知覚の現象学』において、フッサールの主張する超越論的構成を批判することで、意識の働きを「不透明性」という水準に定位し直している。初期のフッサール受容は両者ともに共通した特徴を備えているのである。そしてこうした批判的な受容の作業がフランスにおける現象学運動史の大きな潮流を作り出したのである。

祈りの真摯さ

――レヴィナスの合理主義――

小手川正二郎

レヴィナス（Emmanuel Levinas, 1906-1995）の思想における「倫理」に関して書かれた論考は、国内海外を問わず膨大な量になっているなかで、レヴィナス哲学の土台をなす「合理主義」（rationalisme）を真正面から論じている論考は、意外なほど少ない。たいていの場合、レヴィナス自身が「合理主義への忠誠」（『全体性と無限』）を一貫して保持し続け、繰り返し、自身を「哲学者」として位置づけていることは、なおざりにされたままである。本論は、このような背景のもと、レヴィナスの哲学全体を意味論を軸に一つの緻密な合理主義の体系として捉え直すことを目標とした。

具体的には、まずレヴィナスが初期から一貫して、「言語」（langage）の本質に「祈り」という構造を見て取っていたことを指摘し、この宗教的な形象の背後にある厳密に哲学的な諸定義を抽出した。その際、レヴィナスが「語が何かを意味する」という自明な事実に対する根本的な懐疑の可能性（〈ある il y a〉）を終始念頭に置いていたこと、それによって「誰かに対して語でもって何かを意味する」という事態において「語が何かを意味する」という想定が宙吊りにされても、なお成立しうる「誰かに対して意味する」という純粋な方向性（orientation）のうちにレヴィナスが〈意味〉の本質構造を読み取っていたことが指摘された。この側面は、「語が何か現実的な対象を意味する」という想定に対する根本的な懐疑の可能性を指摘したクリプキの議論と彼がこうした真理条件的意味論に代えて提案する、語の使用の正当化条件という問題次元と比較検討された。このような比較を通じて、レヴィナスが語の「使用」の正当性ないし適法性というクリプキ的観点からではなく、主体が誰かに対して語る際の「真摯さ」（sincerité）という観点から、クリプキ的懐疑論をある意味ではクリプキよりも徹底して考えて抜いていたことが指摘された。

次に、こうした「真摯さ」を要請する構造が検討された。レヴィナスによれば、こうした「真摯さ」は具体的な場面においては、「他人」（言葉の宛て先としての「誰か」）から要請されるが、事実上は、「当の〈誰か〉が不在であるかどうかとは関わりなく」要請される。それゆえ、ここで問題化される語りの「主体」の構造は語ることによって自らを一つの主体として立てること、つまり、自らに命令するよう命令するないし、そのように命令されることとして定式化される。

レヴィナスによれば、このような語りの主体は、誰かに対して、言葉を発することを強いられるという構造をなしており、この「強制的」な契機こそ言説の普遍性の端緒となる。レヴィナスの言葉を用いれば、こうした契機は、「合理主義が切に求める言説の端緒、〈聞こうとしない者〉さえも説得し、それによって理性の真の普遍性を基礎づける〈力〉」なのである。

2009年春季大会・一般研究発表要旨

カヴァイエスはどのような意味でスピノチストと言われうるのか、あるいは言われえないのか

近藤　和敬

本発表の目的は、カヴァイエスの「概念の哲学」とスピノザの哲学との間にあるとされてきたある曖昧な関係をはっきりさせることにある。

カヴァイエスの死後、彼の哲学（これを彼自身の言葉から「概念の哲学」と呼ぶ）を論じる際に、スピノザの哲学との関係が、しばしば論じられてきた。そのような関係に言及する論文は、カヴァイエスに関する論文数全体から見て、少なくない割合を占めている。このことは、生前のカヴァイエスを知る同僚たちの証言や、彼の弟子であったグランジェなどの論文に触発されているところが大きいと考えられる。

それにもかかわらず、カヴァイエスの哲学の内部にまで踏み込んで、彼の「概念の哲学」とスピノザの哲学の間で、いったいいかなるところが、どのような理由で関連しており、どこまでの範囲でその関連付けが意味をもつのかということについて、実質的な分析がなされたことはない。その理由は、1. カヴァイエス自身が、生前に残した文章の中では（手紙を除けば）たった二回しかスピノザの名には言及していない（うち一回は引用中である）こと、そして2.「概念の哲学」の中身そのものが誰にでもわかる仕方では明示されなかったことという二点である。

このような状況下にあって、最近、カスー＝ノゲスはカヴァイエスとスピノザの哲学を関連付けることに関して、一定の留保を置くべきである旨の主張を行っている。しかし結論から述べれば、発表者は彼の考えには賛同できない。むしろ彼とは反対に、カヴァイエスの「概念の哲学」の内部を忠実に再現することで、確かにカヴァイエス自身が積極的にスピノザの哲学を継承しようとしていたことを示すことができると発表者は考えている。ただし、先にも述べたように、カヴァイエス自身が、その関連についてはっきりと説明していない以上、こちらでその内容に踏み込んだ解釈を行う必要がある。

したがって、本発表の真意は、この主張を支えることのできる「概念の哲学」の一貫した解釈を示すことにある。ここでいう「一貫した解釈」とは、すなわち、スピノザの哲学と重なり合いながら、「概念の哲学」の内部として筋が通っている解釈ということである。ただし、この一貫性には、一定の制限が与えられることになる。すなわち、1. スピノザの哲学との間に一定のズレを認めること、2. カヴァイエス自身の言葉の用法（「観念の観念の重ね合わせ」）を一部訂正することである。これらの制限の正当性は、解釈の一貫性によってのみ示されることとなる。

公　募　論　文

デカルトにおける直接的認識

――観念と意識――

岩佐　宣明

1. はじめに

デカルトのコギトは伝統的に、自身の思惟や存在にかんする直接的な認識の透明性を表明するものだと解されてきた。たしかにいかなるコギト解釈といえど、コギトをいっさいの内観的基礎なしで説明することは不可能だろう。近年、コギトの確実性を説明するのに「私は思惟する」「私は存在する」などの文がもつ特性、疑うにも否定するにもその文について考えるならその文は真である、という特性に訴える解釈も盛んだが、これとて例外ではない。いったい、自分が当の文について考えているという事実は、いかにして知られるのか。ここで必要なのはもはや言語にかんする認識ではなく、まさに自身の心的行為にかんする認識である。とはいえ、自己認識の直接性と言えば、あるいはそれを「私と私の絶対的接触[1]」「根本的内在の自己触発[2]」などと呼び換えれば、それで謎が解消するわけでもない。現代の一部の論者には、これらの言葉はむしろ謎の上塗りのように響くだろう。

直接的な認識とは何か、それはなぜ確実なのか。デカルト哲学という起源にまで遡って、この問いに可能なかぎり明確に答えること、これが本稿の目的である。なるほど、明晰判明性という概念に比べて、直接性という概念は彼の哲学の主題ではない。しかし、いかに明晰判明な認識といえども疑いうるというのが彼の懐疑の、そしてその状況においてさえコギトは疑いえないというのが彼の第一原理の、教えだとすれば、この非主題的な概念がデカルト哲学のうちで事実上決定的な役割を担っている可能性は、十分に考えられる。まずは分析の大枠として、デカルトにおいて直接的な認識の対概念をなすのは観念媒介的な認識であること、そして、直接的な認識が成り立つのは精神が精神自身を認識する場合にかぎられること、この二点を確認しておこう。

『省察』出版の半年後、彼はジビュー宛にこう書いている。「私が私の外にあるものにかんして何らかの認識をもちうるのは、それらのものにかんして私が私の内にもっている観念を媒介にしてのみである、と確信したので、私は、私の判断をそれらの事物に直接的に（immédiatement）

関係づけぬようよく用心するのである」（III474）[3]。「観念を媒介にして」という規定が「直接的に」という規定と対比的に用いられている。ただ、観念媒介的でないような認識の可能性については明言されていない。観念を一般に「認識の形相」（VII181）とする第三答弁の一節からすると、何かを認識することとその何かの観念をもつことは同義であるようにも思われる。しかし一点、上の引用はそこに重要な保留を付している。すなわち、観念媒介的にしか認識しえないのは、あくまで「私の外にあるものにかんして」である。というのも第二答弁の思惟の定義によれば、私の内にあるものにかんしては、私はたしかにそれらを直接的に認識しうるからである。「思惟という語で私は、われわれが直接的に（immediate）意識するという仕方で、われわれの内にあるすべてを包括する」（VII160）。観念そのものもまた一つの思惟様態である以上、その例外ではない。「観念という語で私は任意の思惟の形相、その形相の直接的な（immediatus）認識によって私が当の思惟それ自体を意識する、そうした思惟の形相を理解する」（VII160, cf. VII75, 181）。

一方、ときに「意識」とも名づけられる直接的な自己認識の在り方については、デカルトはそれをほとんど主題的に論じていない。他方、非直接性という点で意識と対をなす「観念」については、彼はそれに多くの議論を費やしている。そこで以下の分析の手順として、まずは彼の観念説の基本構図を明らかにする。次いで本題である意識のほうに目を転じ、その直接性の本来的意味を、意識と観念媒介的認識との本質的な差異を通して明らかにする。結論として、デカルトが明晰で判明な知性的認識と曖昧で混乱した感覚的認識という周知の対立の手前で、それよりもさらにいっそう根本的な認識論的対立をたしかに見て取っていたことが、証されるだろう。

2. 観念

デカルト哲学はまず私の存在の確実性を発見し、次いで私以外のものも存在するかどうかを探求する。この探求は第一に、探求される事物が私に、ある何らかの仕方において、すでに与えられていることを条件とする。たとえば、この蜜蝋は本当に存在するのか、と私が問うことができるからには、当の蜜蝋は何らかの仕方で私に与えられているはずである。だが第二に、私に与えられているものがかりに蜜蝋それ自体であるというなら、それが真には存在しないかもしれないという可能性はそもそも排除されている。そこで必要なのは、私に与えられてはいるがしかし真には存在しないこともありうる、というそうした対象の与えられ方を言い当てるための語彙である。まさにこの地点でデカルトは観念という語を導入し、自身の探求をこう定式化する。「私の内にその観念がある事物のうち、何らかの事物が私の外に存在するかどうか」（VII40）。

観念は事物の「似像（imago）」ないし「似姿（similitudo）」であり、事物の似像として、観念は事物それ自体ではなく、あくまで事物を「表現する（repraesentare）」ものである。寓話が架空の世界を表現するように、何かを表現することは、表現されるその何かの存在を前提しない。あるいはデカルト的により正確な語彙を用いれば、表現されるその何かの「形相的な」存在を前提しない。というのも、私がキマイラを想像するとき、想像されたキマイラはたしかにまったくの無ではない。想像されて「いる」という以上、そのキマイラはやはり何らかの意味では存在して

いなければならない。この何らかの意味のことを、デカルトは、事物が「形相的に」存在することと対比して、事物が観念として「知性の内に対象的に」存在する、と言い表す。

第一答弁においてデカルトは、カテルスがこうした事物の形相的存在と対象的存在とを区別し損なった点を非難している。「私は「観念とは、知性の内に対象的に存在するかぎりでの、思惟された事物それ自体である」と書いた。しかし（…）彼が言うには、「知性の内に対象的に存在するとは、知性の作用を対象として限定することであり、この限定はたんなる外的命名であって事物には関しない」。ここで留意すべきは、彼が知性の外にある事物それ自体に着目していることであって、たしかにこの見方をすれば、事物が知性の内に対象的に存在することは外的命名である。だが私が語っているのは、知性の外にはけっして存在しない観念についてである。（…）太陽の観念とは、知性の内に形相的に、あたかも空に存在するがごとくに存在する、太陽それ自体ではたしかにない。それは知性の内に対象的に、つまり対象が知性の内に通常存在するような仕方で存在する、太陽それ自体なのである」（VII102-103）。

デカルトの意図が、太陽の観念、すなわち知性の内に対象的に存在する太陽を、知性の外に形相的に存在する太陽から区別する、という点にあることは明白である。だが、引用冒頭の「観念とは、知性の内に対象的に存在するかぎりでの、思惟された事物それ自体である」という主張には曖昧さが残る。この主張は読み方次第では、観念とは事物の似像などではなく事物それ自体であり、そしてこの事物それ自体が知性の内にあるのだ、という意味にも解釈されよう[4]。これでは彼の意図と正反対である。後に第四答弁で同じ主張をめぐりアルノーと論争したとき、デカルトはまさにこの曖昧さを取り除こうとしたように思われる。関連するテキストをまずは既存の邦訳で引用し、その訳文の問題点を考えつつわれわれの読みを提示する。

「尊敬すべき筆者が、「冷の観念は、知性のうちに対象的にあるものとしての、冷そのものである（ideam frigoris esse frigus ipsum prout est objective in intellectu）」と述べておいでになる場合については、そこに区別が必要であると私は思うのです。と申しますのは、しばしば、不明瞭かつ不分明な観念――そのなかには熱の観念と冷の観念も数え入れられるべきなのですが――においては、それらが実際にそれの観念であるところのものとは別の或る何かへと、それらが関係させられる、ということが起こるからです。そのようにして、冷が欠如にすぎないとするならば、冷の観念は、知性のうちに対象的にあるものとしての冷そのものではなく（frigoris idea non est frigus ipsum, prout est objective in intellectu）、別の或る何かなのであって、この別の何かが間違ってそうした欠如として解されているのです。つまり、それは知性の外にはいかなる存在をももつことなき或る種の感覚なのであります」（VII233）[5]。

この訳に従うと、デカルトがここで必要だと言う「区別」とは、冷や熱などの明晰判明でない観念には、「観念とは、知性の内に対象的に存在するかぎりでの、思惟された事物それ自体である」という主張は適応されない、という意味であるかにみえる。だが、明晰判明でないならそもそも観念ではない、ということさえ含意しかねない大胆な発言を、彼はここで行なっているのだろうか[6]。問題の主張は上の引用で肯定文と否定文のかたちで二度言及されるが、原文によく注意すると、二度目の否定文では“prout”の前にコンマが付されている。このコンマに着目するなら、

その否定文を「冷の観念は冷それ自体ではない、この場合冷は知性の内に対象的に存在するものであるかぎり」と読むことも可能だろう。すると全体の理解もガラリと変わる。

「尊敬すべき筆者が「冷の観念は、知性の内に対象的に存在するかぎりでの、冷それ自体である」と言うさいには、区別が必要だと私は思う。というのも、しばしば曖昧で混乱した観念――そのなかには熱の観念と冷の観念も数え入れられるべきだが――においては、それらの観念が、それらが実際にそれの観念であるものとは別の何かへと関係させられる、ということが起こるからである。こうして、冷が欠如にすぎないとすれば、冷の観念とは――この場合冷は知性の内に対象的に存在するものであるかぎり――冷それ自体ではなく別の何かだが、これが誤ってそうした欠如だとみなされる。が、冷の観念とはもちろん、知性の外にはいかなる存在ももたない、ある種の感覚なのである」。

要するに、デカルトは「冷の観念は、知性の内に対象的に存在するかぎりでの、冷それ自体である」という命題に二つの読み方を区別し、自分の意図が観念と事物それ自体との同一視にはないのだという点を、はっきりさせたかったのである。かりに、事物の観念とは事物それ自体であるという前提のもとで、冷がじつは熱の欠如であると判明したとしよう。すると、何もこうした発見によってわれわれの感覚それ自身が変化するわけでもないのに（VII232）、われわれは、冷の観念はじつはある欠如を表現しているのだとか、あるいはまた、冷の観念とはじつはこの欠如それ自体なのだとか、「誤って」考えてしまうことになろう。それゆえ、そんな不条理に口実を与えたりせぬよう、問題の命題にかんする二つの読み方をはっきり区別する必要がある、と。

こうして、デカルトが言う観念媒介的な認識は、＜思惟－思惟された対象＞という二項関係ではなく、＜対象を思惟する思惟－知性の内に対象的に存在するかぎりでの思惟された対象－知性の外に形相的に存在する思惟された対象それ自体＞という三項関係である[7]。彼は前二者を多少曖昧に、しかし完全に自覚的に、いずれも観念と呼ぶ。「観念という語には二義が潜んでいる。一方ではこの語は質料的に、知性の作用として解されることができ、（…）他方ではこの語は対象的に、その知性の作用によって表現された事物としても解されることができる」（VII8）。

ここで質料的に解された観念と区別して、対象的に解された観念と呼ばれているもの、デカルトが観念を「思惟された事物」と規定するさいに考えていたのは、この後者の意味での観念だろう。もっとも、これら二つの意味における観念は一方が他方なしにありうるようなものではあるまい。太陽の思惟は知性の内に対象的に存在する太陽なくしては不可能であり、逆に、知性の内に対象的に存在する太陽は太陽の思惟なくしては不可能であろう。これはつまり、両者が同じ事態の二つの側面にほかならない、ということである。

これにたいして、太陽の思惟も知性の内に対象的に存在する太陽も、知性の外に形相的に存在する太陽なくしても可能であり、逆もまた然りである。そしてとくに前者のような場合に、「ある観念が、事物ではないものをあたかも事物であるかのように、表現する」（VII43）という事態、デカルトが質料的虚偽と呼ぶ事態が成立する。しかしいかにすれば、ある事物の観念がその事物を表現し損ねる、というようなことが起こりうるのか。というのも、たとえばある観念が太陽を表現し損ねているのなら、その観念はそもそも太陽の観念ではないのではなかろうか。

この種の反論に答えるには、観念が何かを「表現する」ということには、思惟された事物ということに二重の意味があったのに対応して、二つの意味があるのだ、という点に注意する必要がある。一方でたしかに、太陽の観念はつねに正しく、知性の内に対象的に存在する太陽を表現する。すなわち、質料的に解された観念はつねに正しく、対象的に解された観念を表現する（cf. 上記VII8引用）。しかし他方で、太陽が知性の外に形相的存在をもたないとすれば、知性の外に存在する太陽を正しく表現する観念などありえない。そしてこの後者の観点において、太陽の観念が太陽を正しく表現しないということは、たしかにありうるのである[8]。

アルノーとの応酬はこの点にかんしても示唆的である。冷が熱の欠如だとしよう。さて、「尊敬すべき筆者は、私が質料的に偽だと言ったその冷の観念が、いったい私に何を表示するのか、と問い詰める。「実際、その観念が欠如を表示するなら、ゆえにその観念は真であり、もし積極的なものを表示するなら、ゆえにその観念は冷の観念ではない」と。それはそのとおりである。しかし、私がその観念を質料的に偽だと呼ぶのは、その観念が曖昧で混乱しており、それが私の感覚の外に存在する積極的なものを私に表示するのかどうかを、私が判断できないということ、それゆえ、もしかして冷がたんなる欠如にすぎないとした場合でも、冷は積極的なものだと判断する機会を私がもつということ、ただこのことのゆえにのみなのである」（VII234）。

「それはそのとおりである」という譲歩の意味を、正確に理解しなければならない。冷が欠如にすぎないとすれば、冷を積極的なものとして表現する観念が表現しているのは、たしかに知性の外に形相的に存在する冷それ自体ではない。そしてこの意味において、それは冷の観念ではないと語ることも、たしかに可能である。だがそれは、冷を積極的なものとして表現する観念はありえないということではなく、その観念がたんに偽であるということにすぎない。実際、表現ということに二重の意味を認めるなら、冷を表現する観念が冷を表現しないと語ることに、一つの理解可能な意味が与えられるのである。質料的虚偽については、デカルトがその疑いをかける筆頭候補である感覚的観念に、そもそも何かを表現するという性格を認めうるのか、ということがしばしば解釈上の争点をなしてきた[9]。だが、問題の二義性を明確に押さえたうえでテキストに当たるなら、この種の論争を引き起こす種など実際には何もないのである。

3. 意識

デカルト観念説の基本構図は以上で押さえられたであろう。観念媒介的な認識においては、思惟は思惟の外に形相的に存在する事物に到達するために、思惟の内に対象的に存在する事物という第三項を経由しなければならない。それゆえ直接的な認識とは、逆にこの第三項を介さない認識ということになる。そしておそらく、それが可能なのは唯一、思惟の外に形相的に存在する事物と思惟の内に対象的に存在する事物とが、まったく同一であるという場合だけであろう。しかし両者が同一であるとは、いったい何を意味しているのか。

一見、この同一性はカテルス流に観念の外的命名説を採るなら、簡単に説明できるように思われる。たとえば、太郎という名のある人物は、彼が自宅の内にいるときにかぎり、ターボーとい

うあだ名で呼ばれるとしよう。ここでターボーとはあくまで太郎の外的命名であり、実際には太郎とターボーは同一人物である。同様に太陽の観念とは、太陽が思惟の内に存在するときにかぎり太陽に付される太陽の別名であり、実際には太陽と太陽の観念とは同一の事物である、と。だがこのアナロジーは成立しない。事実カテルスでさえ、太陽が思惟の内に存在することと外に存在することとは、太郎が自宅の内にいることと外にいること同様、異なる事態であることは認めるだろう。ところで太郎の場合、彼が自宅の内にいることと外にいることとは両立しえない。だが同様に、太陽が思惟の内にあることと外にあることとは両立不可能だと言えるだろうか。太陽が思惟の内にあるとき、つまり太陽が認識されているとき、太陽は思惟の外にはありえない、つまり太陽は認識から独立な存在をもちえないと言えるだろうか。言えないとすれば、思惟の内なる太陽と思惟の外なる太陽は、現に異なる二つの事物なのである。

以上から次のことが帰結する。すなわち、pだと認識することと実際にpであることとが異なる事態だと認められる場合にはいつでも[10]、その認識はデカルト的な意味で観念媒介的な認識なのである。ここからまた、デカルトの言う直接的認識が、いかなる意味で単純な公理や数学的命題の直観と区別されるべきなのかが理解される。解釈者たちはしばしば直接性を、「それ自身で知られる」という『規則論』以来彼が単純者の認識を特徴づけてきた成句的表現で理解しうるものと考えてきた[11]。だがデカルトは一度も直観を直接的とは形容していない。実際、上の基準に照らせば、公理や数学的命題の認識が観念媒介的であることは明白だろう。それらはすべて永遠真理の認識である。ところがかりに私が矛盾律を認識することと矛盾律が真であることとが異ならないというなら、私の死とともに矛盾律は真ではなくなるだろう。そういうわけで、デカルトははっきり「永遠真理の概念ないし観念」（VII194）について、あるいはさらに「それ自身で知られると言われるあらゆる真理の観念」（III424）について語っているのである。そしてこのことがまた、デカルト的懐疑がきわめて明晰判明な数学的認識をも脅かす理由であろう。pだと認識することとpであることとが異なるなら、つねに一方は他方なしに生じうるのである。

筆者が知るかぎり、デカルトが明確に直接的認識として規定している認識は、彼が意識と呼ぶ認識を除いて他にない。意識は精神の自己認識の一種である。一種である、というのは、一般に精神の自己認識と呼ばれうるもののうち、その大部分が外的事物の認識同様、観念媒介的なものであることは、一見しただけでも明らかだからある。たとえば精神の分割不可能性など、精神の本質にかんする認識。これはある種の永遠真理の認識である。さらにまた、自分自身の個別的な事実にかんする認識でも、過去や未来の事実を対象とするもの。いったい、私が昨日しかじかを疑ったということと、そのことを私が現在認識していることとが、同じであろうか。もちろんそうなると、過去の諸事実からの帰納にもとづく自己認識も同類ということになる。ライルは、自分自身の能力、性格、傾向性といったものの認識が、帰納的な推論によって獲得されるものであることを、かなり説得的に論じている[12]。

デカルトの言う意識は、これら観念媒介的な自己認識すべてと種を異にする。意識は、私の内で「生起する」（VIII[1]7）ものの認識として本質認識とは異なり、それ自身と同時的な思惟の認識として記憶や予期とは異なり（V221）、思惟の現実的な作用の認識としてそのたんなる能力

の認識とは異なる[13]。現在の心的状態にかんする認識と言っても、まだ絞り足りない。思惟を定義するものとして、意識はあらゆる思惟につねに伴う（VII49, 107, 246, III273, V221）。この特徴は意識を、ごく一般に自覚とか内省とか呼ばれる認識から区別するに十分だろう。デカルトもある箇所でこの種の自己認識に言及している。「われわれがそれによってあることを信じる思惟作用は、われわれがそれによって自分がそれを信じていることを認識する思惟作用とは異なるので、両者はしばしば一方が他方なしにある」（VI23）。

このように、一般に精神の自己認識と呼ばれうるもののうち、その大部分が観念媒介的な認識なのだとすれば、デカルトが他の諸々の観念と並んで、「私自身を私に表示する観念」（VII42）について語るのも、当然である。私自身を表現する観念であるとはいえ、それもまた一つの観念である以上、この観念もまた、形相的に存在する私それ自体との差異という条件を、免れるわけにはいかない。たんに、「精神の内には、私がそれについていかなる観念をももたない、多くの性質がありうる」（III478）というばかりではない。テキストを具に検証するなら、私が自らの自己認識において、しかも現在の心的状態の自己認識においてさえ、誤りうる、という証言をデカルトのうちに見出すことは、けっして珍しいことではないのである[14]。

しかし、同じく観念媒介的な認識でも、それが私の外にあるものを対象とする場合と、私自身を対象とする場合とでは、両者を取り巻く状況に一点だけ大きな違いがある。私の外にあるものを認識対象とする場合、観念媒介的な認識が許された唯一の手段である以上、私は自分の認識の真偽を対象それ自体と比較して確かめる、などというわけにはいかない（cf. III474-475）。これにたいして、私自身の自己認識が問題である場合、少なくとも私自身の現在の心的状態の認識が問題である場合、私には観念媒介的な認識の他にもう一つ、いかなる観念をも媒介とすることなく直接的に対象を認識する、ある特権的な対象への接近手段が許されている。つまりそれが、意識としての精神の自己認識である。いかなる観念の媒介をも知らない直接的認識として、意識は私を私それ自体に出会わせるのでなければならない。

デカルトが意識の直接性の本質について語った、究極の言葉を聞くことにしよう。Pだと認識することとpであることとが異なるということが、当の認識が観念媒介的なものであることの基準だとすれば、直接的認識に要求されるのは逆に、pだと認識することとpであることとが同一であるという条件であろう。『情念論』第1部第19節において、デカルトはたしかにこうした認識の可能性を肯定している。「われわれが何かを意志することは、まさにそのことによって自分がそれを意志していることを認識せずには不可能である。そしてたしかにわれわれの精神からみれば、何かを意志することは能動だが、同様に、自分が意志していることを認識することは、われわれの精神における受動であるとも言うことができる。がしかし、この認識とこの意志とは、実際には同一の事柄にほかならない」（XI343）。

ここで語られる意志の認識は、すべての意志につねに伴うものなのであるから、デカルトがここで念頭に置いているのが、意識としての自己認識であることは明らかである。ところが、「この認識とこの意志とは、実際には同一の事柄にほかならない」。つまり、私が自分が意志していると意識することと、私が実際に意志していることとは、同一なのである。そして、思惟とその

思惟の意識とは同一である、というこの洞察をデカルトはまさに彼のコギトにおいて手に入れたのだということ、こうした推察を支持するいくつかの痕跡が、彼の形而上学的主著のうちに残されている。たとえば第二省察の後半、有名な蜜蝋の分析の一節でデカルトは、「見る」ことと「見ると思惟する」こととを、自分は「もはや区別しない」と語っているが（VII33）、この発言は、彼がすでに第二省察の冒頭、あのコギト定立の決定的な場面で、pだと認識することとpであることとが同一であるような特権的認識の可能性を見て取っていたことの、証拠ではなかろうか。さらにまた、『原理』第1部第9節では、「見る」ということで、身体の作用をではなく、「感覚それ自体、すなわち、見ることの意識（ipse sensus sive conscientia videndi）」を理解するなら、「私は見る、ゆえに私は存在する」という推論は絶対確実である、と語られている（VIII[1]7）。思惟それ自体と同一であるような思惟の意識こそ私の存在の確実性を支える拠所であるということ、デカルト哲学の第一原理がこの根本洞察と深くかかわっていることに、疑いはない。

4. むすび

思惟と思惟の意識とは同一である。デカルトが意識に認めた直接性の究極的な意味とは、まさにこの同一性にほかならない。同一性とは表現関係の、したがってまたそれに内属するあらゆる不安定性の、徹底的な排除である。この同一性のあるところには、事物それ自体があり、この同一性のないところには、事物の似像だけがある。単純だが、この同一性という基準によって、直接的認識としての意識と、観念媒介的なそれ以外のあらゆる認識との間に、明確な線引きがなされる[15]。この線引きをもとに、伝統的なコギト解釈の可能性をもう一度見直すべきである。

注

1）M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.342.

2）M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p.52.

3）デカルトの著作からの引用はすべてアダン・タヌリ版全集により、巻数と頁数を示した（たとえば、III474は第3巻の474頁をあらわす）。

4）cf. A. Kenny, *Descartes : A Study of His Philosophy*, Random House, 1968, p.116.

5）邦訳は、白水社『デカルト著作集』（1973年）の廣田昌義訳による。ただし、objectiveの訳語については、本訳書中の「思念的に」を「対象的に」に変更した。

6）実際そうした大胆な読みを採る解釈者もある。C. Normore, "Meaning and Objective Being : Descartes and His Sources", in *Essays on Descartes' Meditations*, ed. by A. O. Rorty, Univ. of California Press, 1986, pp.228-229.

7）cf. V. Chappell, "The Theory of Ideas", in *Essays on Descartes' … op. cit.*, pp.184-194.

8）R. W. Field（"Descartes on the Material Falsity of Ideas", in *The Philosophical Review*, v.102（1993）, pp.310-312, pp.322-323.）も、表現対象が知性の内にあるか外にあるかで、各々を対象的表現・形相的表現と呼び分けている。が、彼がこの区別を、表現対象が本質存在であるか現実存在であるかの区別に重ね合わせている点、筆者の解釈と混同されるべきではない。

9）解釈者たちの見解はじつに様々である。N. J. Wells（"Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez", in *Journal of the History of Philosophy*, v.22（1984）, pp.37-38.）は何も表現しないと、M. Bolton（"Confused and Obscure Ideas of Sense", in *Essays on Descartes' … op. cit.*, pp.396-401.）は表現するが通常の類似にもとづく表現ではないと、J.-M. Beyssade（"Descartes on Material Falsity", in *Minds, Ideas and Objects*, ed. by P. D. Cummins and G. Zoeller, Ridgeview Publishing, 1992, pp.12-14.）は何かを表現するかどうか判別不可能だと、L. Alanen（"Sensory Ideas, Objective Reality and Material Falsity", in *Reason, Will and Sensation*, ed. by J. Cottingham, Oxford Univ. Press, 1994, p.242.）は何を表現しているのか判明に特定できないと、主張する。

10）pは任意の命題。デカルトによれば、あらゆる観念は名でも命題でも表現されうる（III395）

11）cf. E. Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode, texte et commentaire*, Vrin, 1925, p.197., B. E. O'neil, "Cartesian Simple Natures", in *The Journal of the History of Philosophy*, v.10（1972）, pp.161- 179, esp., p.171.

12）G. Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, 1949, pp.168-174.

13）「われわれは、自身の精神の現実的な作用はつねに現実的に意識しているが、その作用の能力は、可能的にというのでなければ、つねに意識しているわけではない。可能的にとは、われわれがある能力を使用しようとするや直ちに、もしその能力がわれわれの内にあるなら、われわれは現実的にその能力を意識することになる、ということである」（VII246-247）。能力は意識のあくまで可能的対象である。能力は作用として現実化されうるかぎりで、意識もされうる。むろん現実化されている能力とは結局作用そのものなのだから、それはつねに意識の対象となる

14）われわれはときに、自分が信じていないものを信じていると思い込み（VI23）、自分が実際には明晰に認識していないものを明晰に認識していると思い込み（VII35, VIII[1]32）、さらにときには、自分が何の思惟ももたないとさえ思い込む（VII427）。

15）ただし、この線引きがデカルトにおいてつねに明確であったかどうかには、さらなる議論の余地があることを付言しておく（cf. III295）。

La connaissance immédiate chez Descartes

——l'idée et la conscience——

Nobuaki IWASA

La notion de la connaissance immédiate, nommée souvent par Descartes «conscience», n'est guère des sujets de sa philosophie, faisant contraste avec celle de la claire et distincte. Mais durant l'histoire du débat sur son Cogito, cette notion a toujours fait une des questions la plus cruciaux : qu'est ce-que, ou bien est-ce qu'il y a, l'immédiateté rendant tout transparente la connaissance qu'on a de sa propre vie intérieure? Quand des philosophes contemporains cherchant à y répondre s'écartent plus ou moins du texte cartésien, cet article veut trouver la réponse la plus nette dans Descartes lui-même. D'abord, ayant confirmé que la connaissance immédiate s'oppose à la connaissance «par l'entremise des idées», mettons en relief le cadre essentiel de la théorie cartésienne de l'idée. Eclairons ensuite une différence radicale entre ces deux types de connaissances, en vue de comprendre le sens exact de l'immédiateté.

スピノザのコナトゥス概念の思想的発展とデカルトの慣性法則の諸困難

藤井千佳世

はじめに

スピノザは晩年の書簡（1676年）において、デカルトを次のように批判する。「デカルトが解したような延長から、即ち静止する質量（moles）としての延長から諸物体の実在を証明するのは［…］全く不可能です。というのは、静止する物質は自己においてある限り静止に固執し、そして外部の自己より力能ある原因によってでなくては運動へと駆り立てられないからです。」（Ep81）ゆえにデカルト自然学の諸原理は無用であると断言される。この次の書簡では、デカルトの「単なる延長概念」による物質の定義は事物の多様性を証明し得ないという理由から不当とされ、「物質は永遠無限の本質を表現する属性によって説明されなければならない」（Ep83）といわれていることから、先の書簡の批判も延長を神の一属性とするスピノザ形而上学に基づいてなされていることは言うまでもないが、これらの書簡から、スピノザが、形而上学的議論に留まらず、自説を十分には展開するまでには至らなかった自然学に関してもデカルトとの根本的な見解の相違を強く意識していたこと、それが特に事物の多様性を理解させる物体の実在や運動の原因についての考え方に深く関わることが分かる。

畠中はこのデカルト批判に関し、『デカルトの哲学原理』（以下PPC）を書いた時代のスピノザはデカルト自然学を全面的に受け入れるかに見えたが、晩年に意見を変えたと指摘する（cf.『スピノザ往復書簡』、岩波文庫、1958、p.421）。確かに、1663年に出版されたPPCはデカルト哲学の解説という性格上、デカルトの見解に概ね則った形式で書かれているのだとしても、1665年の書簡32でもスピノザはホイヘンスの批判に対しデカルトを擁護しているし[1]、『エチカ』でも単純物体論に関してはデカルトに従っているように見える[2]。ただし晩年のデカルト批判がスピノザの見解の変化かというと、PPC付録の『形而上学思想』（以下CM）における生命に関する記述に、既にデカルトの延長概念とは相容れないようなディナミックなマテリアリスム[3]が見られることも事実である。本稿ではこのディナミスムの根底にある事物の活動の力についての考え方に注目する。CMの生命概念から『エチカ』のコナトゥス論への思想的発展を追いながら、晩年におけるデカルト批判の射程を検討しつつ、事物の多様性の地平を開く活動の力の理論をスピノザがどのように形成していったのかを明らかにする。

第一節　CM における生命概念

1）スピノザの生命概念の二つの起源：CM においてスピノザは生命を「諸事物が自らの存在に固執しようとする力(vis)」(CM2/6no3)と定義し、この力は神にとって本質に他ならないゆえに「神は生命である」(*ibid.*) と主張する。この生命概念に関し、ザックは「『神は生命である』という主張――スピノザは直接的には［…］マイモニデスから借用している――は、実際アリストテレスの考えを表現している」(S.Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, 1963, p.22) と指摘する。『形而上学』第 12 巻第 7 章には「生命は神に属する。というのも知性の現実態は生命であり、神はこの現実態そのものである」(1072b27-29) という記述がある。

スピノザの生命概念は一方でアリストテレス思想との対峙から形成されるのだが、他方で、「諸事物が自らの存在に固執しようとする力」という生命の定義が、デカルトの慣性法則からの派生であることは明らかである。スピノザはこれらの先駆的思想の再検討から彼固有の生命概念を形成していった。

2）アリストテレスの生命概念批判：スピノザはアリストテレスの生命概念を次のように分析する。アリストテレスは「熱気を以って栄養を育む魂の在住」(CM2/6no1) と生命を定義して、成長的、感覚的、知性的という三つの魂を仮定し、これをそれぞれ植物、動物、人間にのみ帰したが、そうすると、その他のものは生命を欠くことになり、精神そのものと神に生命を帰すことができない。そこで、精神や神が生命を欠くという帰結に陥らないために、アリストテレスは精神にのみ特有の別の定義、即ち「生命は知性の現実態／活動（operatio）[4] である」(*ibid.*) を与え、この意味で神に生命を帰した。

アリストテレスの生命概念は二点において批判される。まず、三つの魂はフィクションでしかないといわれる。「物質には機械的な組織と活動（operatio）以外の何ものもない」(*ibid.*) からである。ここでは一見、近世的機械論の立場からアニミズムが批判されているように思える。次に、知性の現実態／活動という意味で生命を神に帰す考え方に対しては「神の生命がなぜ、意志や他の活動（actio）ではなく、知性の活動であるのか分からない」(*ibid.*) といわれ、知性の活動に対する特権視が問題にされる。ここでは、「生命とは知性の現実態／活動である」という主張にある種の恣意的選択、後のスピノザの言葉を用いれば「案出の技術」(E3P2S) が含まれることが告発されている。スピノザはこの恣意性を介在させないために、生命の定義において知性の活動の優位性を認めなかった。「生命という言葉は[…]精神と合一していない物体的事物にも、物体から切り離された精神にも帰されるべきことは疑いがない」(CM2/6no2)。こうして生命は、物体的事物にも精神にも同等に帰される。

このように物体にも生命を帰すディナミックなマテリアリスムはアニミズム批判から導かれるが、この考え方が物体を不活性とするデカルト機械論とも対立することは明らかである。スピノザはアニミズムの多義的な生命概念が依拠する「案術の技術」を機械論的立場から批判するが、この立場は、初期においても、物質を「単なる延長」と見なすデカルト的機械論とは一線を画す

ることが分かる。

3）神の生命と事物の活動の関係：アニミズム批判からディナミックなマテリアリスムを導いた後に、生命は「事物が存在に固執する力」と定義される。『エチカ』において、「各々の事物が自己の存在に固執しようとする努力」（E3P7）であるところのコナトゥスは、「事物そのものの活動的本質（actualis essentia）」（*ibid.*）であるのに対し、CMでは「この力は事物自身とは異なるものであるから、＜事物自身が生命をもつ＞という表現は適当である」（CM2 /6no3）といわれ、生命である力と事物は区別される[5]。そして力をもつ事物に対し、神にとって力は本質であるから、「神は生命である」といわれる。CMの生命概念と『エチカ』のコナトゥス論の間には明らかな思想的断絶が伺えるが、CMでも、神にとって本質である生命と、あらゆる事物がもつ生命は同じ定義によって一義的に理解される。スピノザはこの生命の一義的な理解によって、アリストテレスの多義的な生命概念に介在する恣意性、人為的な操作の力を払拭しようとする。スピノザはアリストテレス同様「神は生命である」という表現を用いるが、この表現が含意しているのは、1/ 生命活動における精神の優位性の排除、2/ ディナミックなマテリアリスム、3/ 神の本質である力と事物のあらゆる活動の一義的理解である。

4）スピノザの生命概念の射程：スピノザにとって生命活動は事物の外部から規定された運動を意味しない。そこで作用因である精神が不活性の物質に力を与えるという図式を、「案出の技術」という人為的な操作の力の介在を理由に排除する。この観点から『エチカ』ではアニミズムと同様にデカルトの心身合一論が批判されるが、CMの生命概念にも既に事物の存在の力を恣意的な力概念から解放しようとする企図が読み取れる。この企図からスピノザはあらゆる事物に生命を認めるディナミスムに至り、従来は生命がないと考えられていたものを力の概念システムに組み込むことから出発しようとする。これは生の活動を不活性の物質システムに還元して理解する機械論とは逆の発想である。この生命概念による統一的な事物の活動の理解に、「生命のオリジナリティを認めるとき、物質を生命の中に、端的に科学であるところの物質の科学を生体の活動性の中に＜包含して理解する＞べきである。」（G.Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, 1965, p.95）というカンギレムの生命概念――それはまた、アニミズムと機械論を共に擬人主義として批判する――にも相通ずる考え方を見出しうる。

ただしCMにおいて生命は一義的に「事物が存在に固執する力」と定義されるが、実際ここに慣性法則以上の内実は与えられていない。「存在に固執する力」の能動性は、アリストテレスの生命の定義における「現実態／活動」という概念に依存している。この限りで、スピノザに固有の力概念は、CMにおいて事物の活動の外部からは規定されないものとしてネガには構想されていたものの、ポジに規定されているわけではなかった。「事物が存在に固執する力」が、事物の多様性という観点から慣性法則に留まらない能動性をもつには、『エチカ』のコナトゥス論と連動した一連の議論が必要となる。

第二節　デカルトの慣性法則の問題点

CMでは、「神は生命である」ということで生命が神の本質であると考えられていたのに対し、『エチカ』では「神の力能は本質そのものである」（E1P34）といわれる。CMから『エチカ』への発展において生命概念は力能概念へと展開し、この神の力能をある一定の仕方で表現する様態である個物の「活動的本質」が、「自己の存在に固執しようと努める力能ないし努力（conatus）」（E3P7D）と呼ばれる。コナトゥスは次の定理において定式化される。「各々の事物は、自己においてある限り自己の存在に固執するように努める」（E1P6）。「自己においてある限り（quantum in se est）」という表現に注目したい。この表現はデカルトが慣性法則の規定に用いたものだが、ロッカはスピノザもデカルトと同じ意味で用いていると解釈する（cf. M.Della Rocca, "Spinoza's metaphysical psychology", in *The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge* University Presse, 1996, pp.192-266, p.197）。確かにスピノザがデカルトの用法を知っていたことはPPC第2部定理14から明らかであり、この表現がデカルト物理学からの影響を示唆していることは疑い得ない。しかしこの表現は、PPCと同時期に書かれたCMの生命概念には見られない。若きスピノザはデカルトの用法を知った上で、自らに固有の思考を示す際にこの表現を用いなかった。にもかかわらず『エチカ』のコナトゥス概念にはこの表現が用いられる。そこで《quantum in se est》の含意を、デカルトの用法と比較しながら確認した上で、慣性法則とコナトゥスの関係を考慮しながら、『エチカ』における力能概念の展開を見ていく。

1）デカルトの慣性法則＝コナトゥス：慣性法則は『哲学原理』第2部において定式化されるが、慣性法則の基盤となる運動量保存の一般原理が定立される36節が『哲学原理』第2部の転換点となる。36節までに物体の本性は幾何学的延長と規定され、位置変化としての物体の相対的運動は円環運動によって理解されるが、36節から力の研究へと移り、幾何学的延長としての物体の活動の基盤に神の超越的活動が置かれる。全ての運動の普遍的第一原因は神であり、神の恒常性と不変性（immutabilitas）に基づいて運動量保存の一般原理が定立された上で、第二原因、即ち個々の物質における運動の原因として三つの自然法則が立てられる。第一法則と第二法則を合わせたものが所謂慣性法則である。

《quantum in se est》という表現は第2部37節の第一法則で用いられる。「各々の事物は、自己においてある限り（quantum in se est）、常に同じ状態に固執する。このようにして、一度動かされたものは常に運動し続ける」（ATVIII, p.62）。《quantum in se est》は、仏訳では「出来る限り」（cf. ATIX, p.84）とも訳される。しかし第一法則の内容が「各々の事物は単一で分割されていない限り、自己においてある限りは常に同じ状態に留まり、外的原因によってでなければ決して変化させられない」と言い換えられていることや、また39節の「別々に見れば（seorsim spectatam）（ATVIII, p.63）」や、41節の「それ自体において見れば（in se sepectatum）（ATVIII, p.65）がほぼ同じ意味で使われていることから、《in se est》は「外的原因によって」という意味と対置され、「外的原因を考慮に入れずその物質そのものに関する限りは」という意味をもつと考えられる。スピノザ

はPPCにおいて、デカルトの第一法則を「各々の事物は単一で分割されず、それ自身のみにおいて考察される限り（in se sola consideratur）、即ち自己においてある限りで、常に同じ状態に固執する」（PPC2P14）と記述し、「自己においてある限り」の前に「それ自身のみにおいて考察される限り」という表現を補う。これはデカルトの《quantum in se est》を内容的に補って解釈していると考えられる。

《quantum in se est》は慣性法則の前提となる。第二法則では、あらゆる運動は、それ自らとしては直線運動であるといわれる。単純物体は、外的原因に妨げられない限り同じ状態に固執し、直線運動し続ける。これは神の不変性の直接的結果であり、神は各瞬間に直線運動を保存する。ガーバーは、デカルトの関心は「円の軌道を動く物体が旋回の中心から離れる努力、傾向、コナトゥス」（Garber, *op.cit.*, p.46）にあると指摘する。デカルトは従来の円運動を基本運動とする考えに対し、円運動を二つの直線運動、即ち円周上のある一点における接線方向の運動（慣性運動）と法線方向の運動（遠心力）に分解し、この合成によって円運動を理解する。これは光現象の幾何学的解釈と関わり、『哲学原理』第三部では、円運動をしている微小球体の「中心から遠ざかろうとするコナトゥス」（ATVIII, p.111）によって光の本性が説明される。このコナトゥスに関しデカルトは、「どこからコナトゥスが生じるかという考えがこれらの球体に帰されると私は思わない。そうではなく、それらが他の原因によって阻まれないなら、それらは実際に中心から離れる状態にされ、運動へ駆り立てられると考える」（ATVIII, p.108）と述べる。コナトゥスは他の原因という障害がない限りで運動へ駆り立てられる。ジャコブは、慣性の法則は「あらゆる障害の理想的な排除」（P.Jacob, " La politique avec la physique à l'âge classique, principe d'inertie et conatus ", *Dialectique* 6, 1974, pp. 99-121, p.105）を仮定し、「物体の運動に対するあらゆるコンテクストの影響を抽象によって取り除いている」（*ibid.*, p.104）と指摘する。

ジャコブは、デカルト物理学における円環運動或いは渦状運動に従う物体の身分と慣性の運動に従う物体の身分の間の乗り越え難い矛盾（*ibid.*, p.106）を指摘する。デカルトは、第2部36節の力の研究に至るまでに、物体を幾何学的延長に還元し、「本来の意味での運動」に関する一連の理論を25節から展開した後、33節において「いかなる物体も円環的にしか動かされ得ない」（ATVIII, p.58）と帰結する。この円環運動の理論は真空とアトムの否定、物質の無限分割の考え方と連動している。ジャコブは、36節までに展開される円環運動の理論を「実際に実現される」運動と位置づけ、36節以降展開される慣性法則との関係を、デカルトによる「本来の意味での運動」と「運動への傾向」の区別の観点から解釈する。運動への傾向であるコナトゥスをもつ微小粒子の相互作用は二つの物体の衝突理論に還元されるが、隣接関係における接触によって理解される二つの物体の出会いの理論は、固体モデルで理解されており、ここでは遠隔作用、言わば衝突の現象を取り囲むコンテクストが除外されている。この固体としての粒子の考え方は、円環運動の理論と連動した真空とアトムの否定、物質の無限分割の考え方と相容れない。また慣性法則は「あらゆる障害の理想的排除」を仮定する以上、実際に障害との出会いが媒介した結果実現される円環運動の理論は、「慣性運動の実現を禁止しそれが潜在的なものに留まるように強いる」（Jacob, *op.cit.*, p.106）。デカルトのコナトゥスは、《quantum in se est》という前提によって、周囲

の状況の影響を排除して考察される限りで、また固体モデルで理論付けられる限りで、ある種の抽象化から免れ得ない。障害との出会いの中で生じる実際の現象の観点から見たとき、運動への傾向としてのコナトゥスは潜在性の次元を抜け出るものではなかった。

2）慣性法則に対するライプニッツの批判と抵抗の力：ライプニッツは1699年のデ・フォルダー宛て書簡において、デカルトの慣性法則を抵抗の力という観点から批判する。「物質の中に、自己の状態を維持する力があるとするなら、確かにその力を延長だけから導くことは何としてもできない。確かにいかなるものも、変化の理由があるまで自己の状態を保ち続けることが形而上学的な必然性をもった原理であることを私も認めます。しかし、あるものは変化を与えられるまである状態に留まるが、どの状態にも無差別である、あるものは、このほうがもっと重要であるが、無差別なのではなく、ある状態に留まる力と傾向性をもっていて、動かされることに抵抗している」（G2, 170）。与えられた状態に留まり続ける単なる傾向からは、変化に対立し、同じ状態に身体を保ち続ける力や傾向があることは推論出来ない。物質はどの状態にも無差別であるがゆえに変化を与えられるまで状態を維持するという考えに基づく運動規則体系は抽象的で、可能性世界としてしか想定できないから、状態の保存は、物質の無差別からではなく、物質に内在する抵抗の力から導出すべきとライプニッツは述べている。

デカルトは『哲学原理』第2部43節において、抵抗の力は「各々の事物が自己においてある限り、そのある状態に止まろうとする傾向をもつことに存する」（ATVIII, p.66）と述べる。ここで変化に抵抗する力は、自然の第一法則から推論される（慣性法則→抵抗の力）。これは慣性法則の根幹に物質に内在する抵抗の力を認める（抵抗の力→慣性法則）ライプニッツとは逆の道筋である。以上、慣性法則の問題点を、《quantum in se est》という条件、運動と運動の傾向の区別、抵抗の力に注目して考察した。神の不変性からの直接的帰結である慣性としてのコナトゥスは、実際の現象における障害との遭遇という観点から見たとき、コナトゥス発動の条件においても、出会いの理論においても、障害への抵抗の観点からも抽象的潜在性の次元に留まる。この限りで、慣性法則と同一視されるデカルトのコナトゥスは実際に実在する事物の活動の内的な作用原因になりうる力ではなかった。

第三節　『エチカ』のコナトゥス論

1）《quantum in se est》：PPCでは、《quantum in se est》に「それ自身のみにおいて考察される限り」という内容が補われていたのに対し、『エチカ』定理6の証明では、《quantum potest, et in se est》というように、《quantum in se est》に「出来る限り（quantum potest）」（E3P6D）という内容が補われる。スピノザは、同じ表現に対し、デカルト解釈と自らのコナトゥス概念の説明では別の言葉を補い、後者には「それ自身のみにおける考察」という限定は与えていない。また定理7の証明でコナトゥスが「事物が単独で或いは他のものと共にあることをなし或いはなそうと努める力能」（E3P7D）といわれていることを考慮するなら、《quantum in se est》は、デカルトのように「それ自身のみにおける考察」という「あらゆる障害の理想的排除」を意味するわけではないと考え

られる。

むしろ定理6において《quantum in se est》は、「出来る限り」に等価な意味として示される。『神学政治論』では、「各個物はなしうる全てのことに対し最高の権利をもち、各々の物の権利はその物の定められた力能が及ぶところまで及ぶ」(TTP16)といわれる。コナトゥスは「なしうる全て」に対し「力能が及ぶところまで及ぶ」権利である。《quantum in se est》はこの権利の考え方と連動している。

2）コナトゥスと神の力能の関係：デカルトの場合、慣性法則としてのコナトゥスは神の不変性からの直接的帰結であった。恒常性は神の超越的な力によって保証され、物質の運動システムの安定性は事物の活動の外から与えられる。スピノザも「事物が実在に固執する原因」(E1P24C)を神に帰す点はデカルトと同様であるが、コナトゥスは神の不変性の結果ではない。事物が自己の存在に固執するのは、個物が「神の属性をある一定の仕方で表現する様態」、即ち「神が存在し、活動する力能をある一定の仕方で表現する事物」(E3P6D) であるからである。神の力能とは全てのものが存在し活動する原因であり (E1P34D)、「神の力の中にあると考えられる全てのものは必然的に存在する」(E1P35)。この全ての活動の原因であり、本性の必然性から「なしうることを全てする」神の力能を、個物はある一定の仕方で表現する。スピノザは個物が神の力能の表現である限りで、「存在する全てのものからある結果が生起しなければならない」(E1P36D) という。このように、様態が神の力能の表現であることから、それ自身が結果を産出する様態の因果的活動性が導かれる。リンは、「スピノザは被造物の因果的活動性を排除しない仕方で神の協力を理解する。」(M.Lin, "Spinoza's Metaphysics of Desire", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, pp. 21-55, p.34) と指摘する。スピノザにとって神の協力と被造物の因果的作用の力は両立し、神と被造物は同じ結果の原因となる。この神の力能の表現として様態の因果的活動性を肯定する考え方は、晩年の書簡におけるデカルト批判に繋がる。静止に固執する「単なる延長概念」が批判されているとき、ここで問題になっているのは物体の因果的不活性である。神が本性的必然性からなしうることを全てするように、スピノザのコナトゥスは存在の保存のために力の中にある全てのことをすることを事物に強いる。このように個物が神の力能の表現であることから、出来ることを全てするというポジティブな意味での自己保存の概念が獲得される。神の力能の表現としてのコナトゥスは、言わば神の出し惜しみない必然の力の肯定である。

個物は神と同様に因果的活動性によって結果を産出し、なしうることを全てするが、しかし神とは違って「ある一定の仕方」、即ち有限な仕方で行う。この個物が有限である限りで課される制限は、同様に有限な実在をもつ他の原因から「実在または作用に決定される」(E1P28) という点にある。よって個物の表現が「ある一定の仕方」で行われるものである限り、コナトゥスは外的原因からの作用と切り離して考えることはできない。周囲の状況の影響の只中で、コナトゥスはなしうる限りをなす力として外部の力に対抗するのである。この抵抗の力は、ライプニッツがデカルトを批判するように、状態に留まろうとする力から導かれるのではない。スピノザは外的な状況の影響において、なしうることを全てする力、即ち様態が神の力能の表現である限りでもつ能動性について言及した上で、抵抗の力を導く。コナトゥスの抵抗の力は様態そのものの活

動の能動性に基づいて理解される。

3）個体論：慣性法則とコナトゥスの関係の理解のために、慣性法則が適用される単純物体と、コナトゥスが適用される個体の関係を検討する。『エチカ』第2部定理13備考の物体論における単純物体の考え方は、デカルトの固体の衝突に基づく自然法則の理論と対応していると一般に解釈される。しかし、ジャコブは「最も単純な物体の物理学的身分はデカルトの固い粒子とは同一視出来ない」（Jacob, *op.cit.*, p.116）という。スピノザの単純物体は全体を構成する諸部分である限りでしか実在し得ない。この全体、即ち諸部分から構成される複合物体が個体であり、次のように定義される。「同じ或いは異なった大きさのいくつかの物体が、他の諸物体から圧力を受けて（coerceo）、相互に支え合うようにされているとき、或いはそれらの物体が同じか異なった速度で運動して、自己の運動をある一定の割合で相互に伝達するようにされている場合、我々はそれらの物体が互いに合一しているといい、全てが一緒に一物体或は一個体を構成しているという」（E2P13Ax2Def）。個体を構成する諸部分は、周囲の圧力によって互いに寄り掛かり、運動と静止の一定の割合を保持することで個的同一性を形成する。このように個体としての合一は、周囲の圧力と諸部分の内的な構成の関係において理解される。デカルトの場合、物体における諸部分の結合は諸部分相互の静止によって理解され、全ての構成部分が相互に静止している物体は固体であるといわれる（cf.ATVIII, p.71）。即ち固体の理論は静止の力の肯定を前提する。それに対しスピノザは個体の諸部分の合一を、周囲の圧力と、構成部分に維持される一定の割合において理解する。ジャコブは、この圧力による合一において個体を構成する単純物体は「個体の微分以外の身分をもち得ない」（Jacob, *op.cit.*, p.117）という。圧力と運動と静止の一定の割合の維持による合一の考え方は、無限小の観点と矛盾することなく、軟体、流動体にも適用され、個体としての本性の維持は、周囲の状況の影響を抽象によって分離することなく理解することが可能となる。スピノザにとって個体は、いくつかの単純物体から「構成された全体」であると同時に、他の個体を「構成する部分」でもある。この構成されつつ構成するという関係は、第二、第三の個体へと最終的に全自然が一つの個体となるまで無限に進む（E2P13L7S）。構成された全体としての個体は、構成部分の運動に「ある一定の割合」が維持される限りで、構成部分の絶えざる変化にもかかわらず、全体としての本性を維持し続ける。ドゥルーズは、実在する様態を全体において特徴付ける関係には「柔軟性」（G.Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1968, p.202）があると指摘する。複合物体のコナトゥスは、その物体の実在を定義する運動と静止の関係を維持するための努力であるが、この関係は「常に更新される諸部分」（*ibid.*, p.210）から構成される。全体としての個体の合一は、運動と静止の「一定の割合」として理解される限りで、この個体を構成する複合の程度のより下位の個体の合一を維持するが、全体的な合一は下位の合一をより多く取り込めば取り込むほど、「ある一定の割合」を維持しながら、部分はますます微分化され、全体はより多様に構成される。

個体の合一は、運動の「一定の割合」として理解される限りで、この個体を構成する複合の程度の下位の個体の本性も維持するので、単純物体の慣性法則は複合物体を維持する「ある一定の割合」から理解できる。即ちコナトゥスという実在する個体の保存の原理、より具体的なものの

法則が、慣性法則というより一般的な法則を包括するのである。ここに具体的なものとしての全体性、抽象ではない一般性という観点がこの個体概念において確立される。

結び

CM において既に、あらゆる事物の活動を生命の観点から統一的に理解しようとしていた点にスピノザ固有の力概念の萌芽が見られたが、CM の生命概念にはまだ慣性法則以上の内実は与えられていなかった。また、生命である神に対し事物は生命をもつといわれることで、事物の自己保存は神の自己保存の積極性から区別されていた。『エチカ』において、神の活動と個々の事物の活動は「なしうることを全てする」という能動性において内的な連関をもつ。コナトゥスは神の出し惜しみのない必然の力の肯定であり、この限りで神の力能が神の本質であるように、それは事物の活動的本質である。

物体の実在の力を考察するのに、上に神の超越的な力を、下に外的障害の排除を仮定したデカルトに対し、スピノザが事物の活動の形而上学的基盤にするのは表現の概念であり、物理学的基盤にするのは個体論における「割合の維持」、言わば外的にも内的にも維持されうる「配列の安定性」（Garber, *op.cit.*, p.59）である。表現の概念によって事物自身に内在的な能動性が基礎付けられ、個体論ではこの事物に内在的な能動性を前提に一つの事物を個体として安定したものにする有機的構成化のシステムが導かれる。デカルトにおいて定常は外から与えられるのに対し、スピノザのコナトゥス論では活動の維持と安定性は事物の活動の内部から理解される。力と活動は同じ平面に置かれ、コナトゥスと事物の活動の間に、抽象と具体、可能と現実の断絶はない。

よって事物の活動を支えているのは、神の外的な力による統御、即ち不変性としての恒常性ではなく、個々の事物に内在的ななしうる限りをなす力である。この個物に内在的な力が、外的環境を自らの存在維持の活動に巻き込みながら個体としての安定性を構成していく。存在維持のための個体としての安定性とその基準は事物の活動において、まさに活動の現場において構成される。コナトゥスは正のフィードバックを行いながら存在を維持しようとする個体の活動である。このコナトゥス論によって、生命あるものを不活性の物質に還元するのではなく、物質の科学を事物の活動の観点から理解しようとするディナミックなマテリアリスムは具体的内実をもつ。スピノザにとって物質科学の理論を支える諸概念は事物の実在の活動との連続性において理解されることで初めて有用性をもつ。事物の多様性を証明し得ないというデカルトに対する「単なる延長概念」の批判の背景にあるのは、事物の実在の背後においてではなく、実在の活動そのものの地平において展開される力の理論である。

凡例

スピノザのテクストからの引用はゲプハルト版に拠り、次のように記す。E3P6D：『エチカ』第３部定理６証明、C：系、Ax：公理、S：備考、L：補助定理、Def：定義、Ep81：書簡 81、CM2/6no2：『形而上学思想』

第2部第6章3節、PPC2P14：『デカルトの哲学原理』第2部定理14、TTP16：『神学政治論』第16章。アリストテレスの引用はベッカー版に拠り、頁数と行数を示す。デカルトのテクストの引用はアダン・タヌリ版に拠り、ATの後に巻数と頁数を示す。ライプニッツの引用は、ゲアハルト版に拠り、Gの後に巻数と頁数を示す。なお、引用文中の強調と省略は全て引用者による。

註

1）書簡32では、ホイヘンスが運動に関するデカルトの諸規則をほとんど全て誤りとしたのに対し、スピノザは第6法則だけを誤りと考えると述べられる。

2）ガーバーは、スピノザの複合物体論にデカルト機械論の発展形として興味を示すが、複合物体論は単純物体の理論に支えられている限りで機械論的な限界に留まると結論づける（D.Garber, "Descartes and Spinoza on persistence and Conatus", *Studia Spinozana 10*, 1994, pp.43-67）。

3）所謂並行論によって精神と身体/物体の同等性を主張するスピノザをマテリアリストと呼ぶことは通常の用法には反するが、この同等性が認められない伝統において「身体/物体に精神と同じだけの重要性を与えたということだけも既にマテリアリストの均衡を取り戻す膨大な努力である」（P.-F. Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Vrin, 2006, p. 65）というモローの用法に倣い、ここではこの語を用いた。

4）スピノザはこの章において、アリストテレスの現実態を《operatio》と訳し、《actio》と同義に用いているので、ここでは原意が分かるように《operatio》を「現実態／活動」と訳した。

5）CM第1部第6章では、自己保存の努力は形而上学的善ではないという、『エチカ』第1部付録と第4部序言に繋がる目的論批判の観点から、事物とコナトゥスは区別されない。

L'évolution du concept spinoziste de *conatus* et les difficultés du principe d'inertie cartésien

Chikayo FUJII

Il semble que Spinoza suive presque la physique cartésienne dans toutes ses oeuvres ; néanmoins, il critique l'étendue de Descartes et ses principes de la nature dans quelques lettres de ses dernières années, pour la raison qu'ils n'arrivent pas à expliquer la cause de l'existence des corps et de leur mouvement et la variété des choses. Cette critique s'appuie sur le matérialisme dynamique propre à lui, qui est déjà ébauché dans l'idée de vie des *Pensées métaphysiques* écrites par le jeune Spinoza, et plus tard se concrétise en concept de *conatus* dans l'*Éthique*.

L'objet de cet article est, en mesurant la portée de sa critique envers l'étendue cartésienne, de savoir comment Spinoza élabore dans le développement de ses pensées son dynamisme qui ouvre des horizons de la variété des choses.

道徳感情と法の順守の可能性

――ルソーの政治制度論およびデリダのカント批判を手引きに――

渡辺　貴史

1. はじめに

ルソーの良心論は、理性よりも道徳的な感情を重視する。理性は可謬的で不確実なものとされ、道徳感情こそが正しい判断を行うために不可欠なものとされる。また政治制度論では、法制度の基盤に道徳感情が据えられる。しかし、感情という一見不確実なものを道徳や政治の指針にする彼の考え方は一般にほとんど省みられず、ルソー以前・以降の道徳哲学は理性に基づいた道徳判断の可能性を探る試みが主流であった。例えばロックやホッブズは、理性的な人間によって発見される一般法則として自然法を捉え、自殺の禁止や他者への危害の禁止など、具体的に道徳的行為を規定しようとする。カントは、ルソーのいう道徳感情を傾向性として排除し、理性の働きを重視して道徳を語ろうとする。しかしながら「市民に法を遵守させるものは何か」という法制度の根本問題を検討するとき、これら感情を排除して理性を重視する考え方には問題が生じるように思われる。本論ではこうしたことを考えてみたい。

2. ルソーにおける理性批判と道徳感情の位置づけ

ルソーが理性よりも感情を優先するのは、理性には避けることのできない可謬性があると考えるからである。ルソーによれば、対象を知覚し観念を形成する過程に誤りは生じえない。なぜなら、受動的に感覚される限り、感覚は対象を「自然の中にあるように、別々の、孤立したものとして」（*Émile*, *OC*, t. IV, p. 573）[1] 示すからである。ところが感覚に意味を持たせるために、能動的にそれら相互を比較し関連を見出そうとすると、誤りが生じるとルソーは言う。こうして誤謬を生み出す原因は、感覚にではなく、感覚の比較を行う判断力に帰せられるのである（cf. *ibid.*, p. 572）。では、判断力に誤謬を引き起こさせるものは何か。ルソーはその原因を「私の感じていることをよく検討したりしなかったりする自由」（*ibid.*）にあると言う。「真理は事物の中にあって、それを判断する私の精神の中にはないということ、そして、私が行う判断に自分のものを持ち込むことが少ない程、私はより確実に真理に到達することができるということを私は知っている」（*ibid.*, p. 573）。こうして諸感覚を比較し判断を下す理性に可謬性が帰せられる。

その一方で、ルソーは憐れみの情を「あらゆる反省に先立つ自然の純粋な衝動」（*Inégalité*,

OC, t. III, p. 155）と規定し、理性に伴う可謬性から切り離している。自然状態に生きる自然人の自然な感情は、そのまま自然秩序に属しているがゆえに無謬だとするのである。そしてこの感情は、自己愛とともに道徳感情の構成要素とされ、誤りなき良心の基礎となる。こうして理性よりも感情を道徳判断の拠り所とするルソーの主張が正当化される。

このような考え方は、彼の政治制度論においても貫かれている。例えば、一民族や国家の形成の際に重要視されるのは習俗や祖国愛であるが、これらは外部からの圧迫に抗するために集団内部での結束が強められた結果として形成されるのであり（cf. *Économie*, *OC*, t. III, p. 254）、ここで作用するのは共通の利害と、共通のみじめさに対する憐れみの情である[2]。憐れみの情から育まれる市民相互の友愛の感情が、善良であることを彼らに教えるのである。「我々の愛する人々が欲することは、我々も喜んで欲する」（*ibid.*, p. 254）。

3. カントにおける傾向性の排除とデリダのカント批判

このように、ルソーにおいては、可謬的である理性よりも、不可謬である感情の方に信頼が寄せられている。ところがカントにおいては、道徳的判断は、自己愛や憐れみの情などの諸感情を傾向性として排除することで成立する。カントにおいて機能するのは、理性と理性概念が自らつくり出した感情としての尊敬の念だけである[3]。

また、カントにおいて行為が道徳的価値を持つのは、道徳法則が意志を直接的に規定する場合である。真に道徳的な行為は、意志規定が「法則を目指してのみ」起きるのでなければならない[4]。この道徳法則は、経験によって知られるのではなく、アプリオリに知られ[5]、尊敬の念を生じさせる。道徳法則は、尊敬の念の原因でありかつ対象ともなる。それは絶対確実な法則であり、感情や傾向性などのような薄弱な根拠をもつものではない。つまりカントは、ルソーの道徳の根拠である感情を退けた上で、絶対確実な道徳法則の存在を要求するのである。では、このような考え方に問題はないのだろうか。ここで、道徳法則や尊敬の念などのカントが用いる概念に対するデリダの批判を見ておきたい。

第一に、デリダは、カントの道徳法則では道徳的な行為をなし得ないと言う。そしてその原因は、道徳法則が尊敬の念などの可知性の原因によって生み出される道徳的感情によってアプリオリに知られ、それに則って行為すれば良いとされる点にあるとする。なぜなら、もしアプリオリに知られる道徳法則に則って行為するだけでよいのであるならば、これは自明の道徳的行為の実践にすぎず、単なる計算問題・技術問題にすぎなくなるからである。「道徳の「感覚」をもっているから、あるいは法の高さの「感覚」を持っているから道徳的である（責任ある振る舞いをする）というのは、ほとんど道徳的ではない」[6]。道徳的困難に直面したとき、単に道徳法則に適った行為を自動的に行うだけでよく、いかに対処すべきかについて苦悩することもないのであれば、これはもはや道徳的な問題とは言えないだろう。

第二に、デリダは、法の創設は同時に特異な他者を排除してしまうと言う。法の創設によって法に庇護される者の範囲が限定されることで、法の外部に位置する者の権利が排除されてしまう

のである。デリダによれば、この問題は、主体による他者の固定化によって他者の他者性を排除してしまうことに起因するとされる。固定化とは次のようなものである。すなわち、他者と関わろうとすれば、必ず主体による他者の固定化の運動（自同者（le Même）への回収の運動）に巻き込まざるを得ない。この運動は、他者の特異性、固有性を排除し、主体の理解の範囲内に回収し、他者の現前を不可能にしてしまうのである。「他者を認識しながら、彼を同一視しながら、彼を同化しながら、他者なしで済ませること、それは自身を孤独のうちに閉じ込めることであり、倫理的超越を抑圧することである」[7]。他者を同一視し同化することは、他者を私の認識能力、理解力の及ぶ範囲で把握することであり、このとき他者は、私の都合のよい他者へと貶められている。

これと同様の事態が、法の制定においても生じる。すなわち、カントの道徳法則に限らず、法は誰に対しても一様に例外なく適用されねばならないが、これは他者の特異性の排除を前提している。他者の特異性の排除は、他者との何らかの関わりがあるところでは必然的に生じる根源的な暴力であり、他者と関わる限り避け様がない[8]。こうした事態を克服する必要をデリダは訴える。「他者を軽視し無視することの彼方へ、言いかえれば、他者を評価し把握すること、理解し認識することの彼方へ赴く積極的運動を、レヴィナスは形而上学あるいは倫理学と呼んでいる」[9]。

そもそも他者は、それぞれが私に自同化されてはならない、秘密を備えた到達不可能な他者であり、そして他者それぞれが交換不可能な特異な他者、他から切り離された絶対的な全き他者（tout autre）である。この他者個々の特異性が、彼らに対する主体の一般的な責任を不可能にする。全き他者に対しては、唯一絶対の他者に対する代替不可能な責任が私に課せられるのである。自同化におさまらない他者への責任は、反復される自同化に応じて無限に生じる。この責任を果たそうとする限り、他の他者への責任を取ることは不可能であり無責任とならざるを得ない。

しかもデリダによれば、この責任は私に可能な範囲で果たされる責任であってはならないとされる。責任を果たそうとする決断は、「その現象態においては、私が行う能動的で自由な決断でありながら、しかし私の潜在性ないし素質の「私にとって可能な」ものの単なる展開であってはならない。一つの決断であるためには、この「可能なもの」を中断し、私の歴史＝物語を引き裂く必要がある。したがって、まず最初にそれはある異様な仕方で、私における他者の決断であり、他者に由来し、私における他者を目指してやってくるものでなければならない」[10]。私が決定するためには、他者からの呼びかけへの応答を否定しなければならない。しかし、これでは他者を自同化し、自己を決定の起源とみなすことになる。そこでは主体は他者を計算可能なものに矮小化しており、十全な他者との関わり、決定不可能なものの経験の可能性を拒否している。そして決定不可能なものを主体が経験するとき、それは主体の決定権が失われ、他者へと決定権が移るときとなる。道徳法則を計算問題・技術問題として退けるデリダは、計算不可能な問題としての他者への関わりとして「決定の他律性」の問題を導き出す。

4. 感情としての友愛の欠如

デリダのカント批判は、道徳法則の概念に依存した道徳論の危うさを示している。では、デリダ自身の道徳や法についての主張はどのようなものであろうか。

(1) 友愛の欠如について

デリダによれば、法は法が規定する成員内部で通用する規則であり、法の外部に置かれた者へは適用されない。いかなる法も全ての外部を内包して全ての他者に対して適用されることはあり得ず、常に法の外へ、法の定める正義から追放された者を生み出してしまう。それゆえ法は、法として制定されると同時に無限に外部を生み出し、外部の者に対しては暴力にならざるを得ず、決して真の正義を実現することはない[11]。したがって道徳的であるためには、法を超えた決定がなされねばならない。全き他者への無限の責任とは、このように、法を超えた決定不可能なものの決定をすることであり、決して到達できない正義へと近づこうとすることとなる。このようなデリダの考え方に対しては、次のような疑問が生じる。

全き他者への無限の責任を果たさねばならない、たとえそれを全うすることが不可能であるとしても、その都度、条件的なものと堕した法的・政治的・倫理的な歓待の責任を果たすべく決定し続けなければならない——こうデリダが言うとき[12]、既に他者は、果たすべき義務を主体に課すものとしてのみ捉えられている[13]。主体と他者との関わりは、自同化に伴う暴力的な関係であり、こうした関係のあり方を解消すべきものとして捉えたときに、デリダは全き他者への無限の責任という考え方に至るのである。しかし、他者との関わりを義務の側面からのみ捉えることには問題がないだろうか。デリダが描き出すこのような他者との関係は、むしろ他者を必要としない、他者に友愛を感じない状況、それにも関わらず他者と関係せざるを得ないような状況（例えばイスラエルとパレスチナのような）を前提しているように思われる。しかし、これでは、後述するように、法の遵守という法の根本に関わる問題が触れられず解決されないままに残されるのである。

デリダの論述からは、論理的な帰結としての他者の優位性、全き他者への無限の責任が主張される。しかし、主体は常に「～せねばならない」という義務の思考法へと連れ戻され、なんら肯定的な感情なしに、それらの義務を受け入れなければならない。この構図は『友愛のポリティクス』でも変わらない。そこでは「愛さねばならない」という全き他者への無限の義務としての友愛が示されることになる。「我々が同質兄弟的で男根ロゴス中心的な図式を越えて考えようとして来た友愛」[14]というときの友愛は、全き他者へ拡大される友愛である。つまり我々は、全き他者へと愛を向けなければならないのである。

ところで、このような愛はその対象を知らず、他者との親密な関係を通じて培われる感情を必要としない。しかし、そうであるとすると、我々を全き他者への無限の責任へと向けさせるものは何であろうか。この不可能な責任を全うすべく法として決定し更新していくとして、この歓待

の掟を我々に尊重させ遵守させるものは何であろうか。このような見知らぬ者への友愛は、本当に可能なのだろうか。論理的帰結としての「～せねばならない」が、人々を法の遵守へと向かわせるだろうか。しかし、この「～せねばならない」が、友愛の感情を伴わないままに他者への無限の責任を負わせるということは、果たして道徳的であるのだろうか。それとも、見知らぬ者への友愛は、到達されるべき理念として脱構築の彼方に想定されるのだろうか[15]。

(2) 道徳性の根拠への問いの欠如

いずれにせよ、デリダにおいては、道徳性の問題から感情が欠落するように見える。以下、このことについて考えてみたい。例えば、デリダが法を論じる場合、まず法の内部と外部の対立が示され、この対立を脱構築すると、到達不可能な彼方に「全き他者への無限の責任」が見出される。ところが、このような脱構築によって法の議論は、脱構築する対立項の内容に囚われてしまうのではないだろうか。つまり、法の議論が法の内部と外部という対立項の範囲に限定され、感情など他の可能性が入り込む余地がなくなるのではないだろうか。法についての議論の根底に、脱構築されるべき対立を置くために、その対立に囚われて法の議論から他の可能性（例えば感情などが入り込む可能性）を排除してしまうのではないだろうか。そして、この対立を前提した結果、「全き他者への無限の責任」を果たすことで法の内部と外部の対立を解消しようとする行為と、この行為から外れる行為の対立が生じるのではないだろうか。

すると、道徳性から感情が欠落するという問題は、法に守られた人と除外される人との区別からのみ法を語ろうとしたことに由来するのではないだろうか。問いを立てる際に法が持つ性質の一部だけを取り上げると、その問いから排除される要素（例えば道徳感情）が生じるのではないだろうか。そもそも問いのはじめに「法とはいかなるものか」という定義の問題があり、定義の多様性を認めることから始めねばならないのではないか。ところがデリダによる法の定義は、法に守られる者と法から除外される者との対立という見方にのみ基づいており、脱構築はこれに従ってなされるにすぎない。これでは「脱構築は正義である」というデリダの主張は、法に関する一つの見方に由来するにすぎないものとなろう。すると脱構築を正義とみなさせるのも、感情を法から排除するのも、すべて最初の法の定義次第であることになる。定義は恣意的で多様に選択可能であるから、デリダの主張は法の恣意的な定義に基づくものとなるだろう。

こうしてデリダにおいては、「法は常に全き他者に対する無限の義務を果たすべきである」という法の理想の姿が措定されるが、そもそも法はそうあるべきなのか、そうあることが道徳的なのかが問われないまま残されるように思われる。デリダにおいて全き他者への無限の責任は、決定不可能な決定を繰り返して歓待の掟へと近づいていく。しかし、その掟は義務的に歓待を命じるばかりである。論理的帰結として義務が見出されたがゆえに、その義務を果たさねばならないのである。すると、義務は、義務であるがゆえに果たされねばならないのだろうか。では義務を果たすよう義務づけるものは何なのだろうか。功利的な計算であろうか。義務に対する尊敬の念だろうか。すると未だに、なぜこの掟を守らねばならぬのか、その理由は見出せないままとなりはしないだろうか。

政治制度論におけるルソーの根本的な問いは、まさにここにある。何が人々に法を遵守させるかということこそがルソーの政治制度論の中心課題であり、義務論的あるいは功利主義的な政治制度論に対する批判の帰結として、習俗や祖国愛、そしてそれらを基礎づける道徳感情としての憐れみの情に法の遵守の条件を求めざるを得なかったのである。ところがデリダの場合、決定不可能な決定をくだす際、彼は他者への歓待の「義務と責任」の議論へと逸れてしまう。「～せねばならない」というカントと同じ論法へ合流し、この行為が義務から発したもの（aus Pflicht）であり、義務に順応したもの（pflichtmäßich）ではないかどうかは、決して確定できない秘密に止まると言うのである[16]。しかも、そのときでさえ行為の動機の秘密とは、「義務から発したか否か」を問うにすぎない[17]。デリダにとっての問題は動機の真摯さに止まり、動機に伴う感情は問われない。その義務がなぜ発せられなければならないのか、その義務を果たそうとする意志のよって立つところが何であるかは問われないのである。これでは、何が人々に法を遵守させるのか、という問いに答えたことにはならないのではないだろうか。

5. 根源的暴力と道徳感情

そもそも、自同化を暴力とみなせば、自同化を限り無く排除する行為は道徳的とみなされ得るが、このとき既に何らかの前提が混入しているのではないだろうか。自同化が即暴力であるとなぜ言い得るのだろうか。同様のことは法の暴力性についても言い得る。法に根源的な暴力性を認めるとき、なぜ暴力を振るってはならないのかという疑問が生じる。我々が暴力を否定的に見る理由、すなわち我々に暴力を嫌悪させるものは何かを問う必要が生じてくる。すると、既にそこには論理の枠組みを超え出てしまう感情の問題が混入してくるのではないだろうか。ところで、デリダは、法に根源的な暴力性を認めるところから「全き他者への無限の責任」を果たすべく決定不可能な決定をくだし続けねばならないと論を進めた。上述の通り、この論理展開中に感情の入る余地はなかったけれども、実はこの一連の論理展開の最初に、既に暴力性という感情が混入せざるを得ない概念、論理の枠組みには収まり得ない概念をデリダは導入していたと考えられはしないだろうか。デリダにあっても、感情的なものを抜きにして法について論じることはできなかったのではないだろうか[18]。

一般に、他者との親密な関わりによって生じる愛情や好悪の感情は、不安定で非普遍的な感情であるとして、道徳を論じる場から排除される。しかし、法が命じる義務を守り責任を果たす意志を確立する基礎が、それら以外に見出せないとしたらどうだろうか。もしそうであれば、こうしたものを、法の遵守を可能にするもの、道徳性の基礎を成すものとして受け入れざるを得ないのではないだろうか。そもそも、個別の人間への具体的な関わりなしに、一般化された法に対して何らかの真摯さが伴い得るだろうか。法を遵守しようとする意志の根底には、やはり他者に対する友愛の感情がなければならないのではないだろうか。そしてこの感情は、個々人の具体的他者との関係を通して培われるものではないだろうか。

既に述べたように、これら法の存立の要をなす友愛は、ルソーにおいては、生得的な感情とし

ての社交性の感情（cf. *Émile*, *OC*, t. IV, p.600）すなわち憐れみの情に基づくのであり、憐れみの情はルソーにおいては道徳感情と呼ばれるものであった。もしこうした感情が基底にあるとすれば、そしてそれらによって友愛が他者との間に培われていれば、全き他者への無限の責任という義務に直面した場合にも、この義務を、友愛へと発展する道徳感情から肯定し得るのではないだろうか。そのとき既に、義務は義務としてみなされ果たされるのではなく、むしろ自発的な好意から果たされるのではないだろうか。

確かに、憐れみの情などの普遍性をもつとは考えにくい感情に、道徳性の基礎を求めることは不安を感じさせる。全く憐れみの情を感じない人間もいようし、憐れみの情を感じる対象が個々人で異なることも考えられよう。しかし、なお、これらの感情なしには道徳は成立し得ないのではないだろうか。むしろ、これらの感情に基づいてこそ法は語られ得るし、遵守され得るのではないだろうか。

すべての他者に友愛や愛情を感じることは不可能である。ルソー自身、このことを認めており、そのために国家内部での友愛の醸成の可能性を語りこそすれ、国家間の友愛の成立には懐疑的な見方をとっていた（cf. *E. Paix*, *OC*, t. III）。したがって、好悪の感情が他者との関係に差別を持ち込むことは避けられず、そうなれば、友愛や愛情に基づく道徳判断は、普遍性を失うだろう。しかし、例えばカントの道徳法則が、これ以上に普遍的に現実の事柄を裁定するわけではないことは既に見た通りである。カントのいう普遍的道徳法則であれ、それが法則として固定化されたときに、その適用からはみだす外部は常に生じる。かといって、デリダの言う歓待の掟が、果たしていつまで友愛の感情も愛情もないままに他者への無限の責任に耐え続けられるだろうか。これは個人的な友人関係や家族への愛を否定するものではない。ただし、それらに見られる親密な感情はそこに見出されない。見も知らぬ全き他者に対して、家族や友人に対すると同じような愛情は抱けないからである。すると、感情を伴わない友愛は、もはや義務の一種として捉える他ないだろう。

「歓待の掟が実定法に書き込まれるために、あらゆることをしなければならない。それが不可能なら、各自が良心の命ずるままに、時にはプライベートな仕方で、やらなければならないことを（いつ、どこで、どのように、どの地点までを）、法なきところで、あるいは法に反して判断しなければならない」（傍点筆者）[19]。このデリダの良心は友愛の感情に基づくものではなく、歓待の掟を守る義務を理性的に肯定するものとしての良心であると考えられる。こうデリダが言うとき、彼は意図せずとも友愛の感情なき責任の脆弱さを認めているのではないだろうか。

6. 法の遵守の問題

法理論に現実味を持たせるためには、まず法の遵守の可能性を問わなければならないはずである。しかし、カントもデリダも現実に適用することを度外視して、法の法としての可能性を求めていくにすぎない。デリダはカントの道徳法則の固定性に批判を加え、その結果自身の考える法には常に更新されていく柔軟性をもたせたが、実はその点でカントの道徳法則と異なるにすぎない。どちらも現実に適用される場合のことを考えていない。だからこそ、感情を排除した論理的

整合性をもつ法を論じることができるのである。

なぜこうした事態が生じるのだろうか。それは法を、法の条文とその適用対象との関係としてのみ捉えるからではないだろうか。そうやって、法の成立条件を無視した議論の場が設定されるからではないだろうか。そして、そうした事態が生じるのは、二項対立の図式を、本来実践において多様な側面を考慮すべき概念に適用することで、その多様性を奪ってしまうからではないだろうか。もし、この多様性を奪う働きが理性にあるとすれば、ルソーが指摘する「理性の可謬性に基づいた哲学」という問題は、未だ乗り越えられていないことになるだろう。

以上のことから、法も義務も、法の遵守の可能性という極めて脆弱な基礎の上に建てられるものであることを認めないわけにはいかないだろう。しかし、そうであると認めれば、法や義務と我々の心情との間の密接な関係について、我々はなお問い続けることができるのではないだろうか。道徳に関する理性に片寄った探究によって排除されてきた道徳感情が、幾分かの立場を回復できるのではないだろうか。

注

1）ルソーのテクストからの引用は、以下のような省略記号を用いて本文中に示した。

OC : Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau, B.Gagnebin et M.Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, 5vol., Gallimard, 1956-1995.

Économie : Discours sur l'économie politique

Émile : Émile, ou de l'éducation

E. Paix : Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint Pierre

Inégalité : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Langues : Essai sur l'origine des langues

2）詳細については拙論「ルソーにおける憐れみの情の機能について」『西日本哲学年報』10号、平成14年10月、西日本哲学会、13～27頁、参照。

3）「たとえ尊敬が感情であるとしても、それは影響を「感受して」生じた感情ではなく、理性概念が「自らつくり出した」感情である。私が法則として直接に認識するものを、私は尊敬の念とともに認識する。この尊敬とは、法則の下で私の意志に「従属し」、私の意識への他の影響を介さない単なる意識を意味する。法則による意志の直接的規定、そしてそのようにして生じる意識が「尊敬」である」（Kant (Immanuel), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, Bd. 519, Meiner, 1999, S. 20）

4）「道徳法則のために生じたのではないけれども道徳法則にかなう行為は、文字の上では道徳的に善であるにすぎず、精神（心意）の上では善ではないと言い得る」（Kant (Immanuel), *Kritik der praktischen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Bd. 38, Meiner, 1999, S. 84）。

5）「理性的存在者は、第一に、感性界に属する限りでは自然法則（他律）のもとにあり、第二に、仮想界に属するものとして、自然に依存せず経験にも基づかないが、理性に根拠をもつような法則のもとにある」（Kant (Immanuel), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Philosophische Bibliothek, Bd. 519, Meiner, 1999, S. 83）

6）Derrida (Jacques), *Passions*, Galilée, 1993, p.39.

7）Derrida (Jacques), *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, p.136.

8）Cf. *ibid.*

9）*Ibid.*, p.137.

10）デリダ「トマス・アホイヤーとの対話」、『現代思想』、青土社、1999年3月、70頁。

11）Cf. Derrida (Jacques), *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, 1994.

12）Derrida (Jacques), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, p. 77.

13）デリダによれば、義務的な歓待は、すでに歓待ではない。歓待が純粋に歓待であるためには、義務的であってはならないことになる。「もし私が（単に義務に適うだけでなく）義務によって歓待を実践するならば、負債の返済としてのこの歓待は、もはや絶対的な歓待ではなく、負債やエコノミーを超えて無償で提供されるものではないし、思いがけない訪問者の到着の特異性に対して考え出される歓待でもない」（*ibid.*）。デリダはこのアポリアの脱構築へと論を進めるが、これについては稿を改めて論じたい。

14）Derrida (Jacques), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994., pp. 339-40.

15）デリダは純粋現前の理想を立てることに異は唱えず、単に、全き他者への無限の責任を果たすという法の理想が達成し得ないことを示すにすぎない。「私は啓蒙の味方、進歩の味方であり、「進歩主義者」です。法は完成可能であり、私たちは法を改善できる、と私は考えています。（…）私たちは完成可能性への欲望を持っており、この欲望は純粋な歓待という無限の極によって統制されています。（…）この無条件のものという観念は、カントの統制的理念の観念と似ていますが同一ではありません。それはつまり、条件付きのものと無条件なものとの間に終わりない不一致があり、そうしたものとしての統制的理念がある、到達不可能な法がある、ということです」（デリダ『デリダ、脱構築を語る――シドニー・セミナーの記録』谷徹他訳、岩波書店、2005年、122～123頁）。

16）道徳感情は、決して他者には見通すことのできない秘密であり、他者にとっては、ある者の言動からの推測と解釈によって判断する他ないものとされる。（cf. Derrida (Jacques), *Passions*, Galilée, 1993.）

17）Cf. *ibid.*, p.88.

18）デリダにおいては、脱構築の作業はすべて暴力を排除しようと試みる作業とみなされることになるが、ここで暴力という語を使用することは、この語を字義通りに受け止めれば、暴力を苦痛とみなす感情を前提とした立場を前提することになるのではないだろうか。

19）「トマス・アホイヤーとの対話」梅木達郎訳、『現代思想――特集デリダ』1999年、青土社、72頁。

Considération sur la relation entre le sentiment moral et la possibilité de respecter la loi

——guidée par la pensée politique de Rousseau et par la critique de Kant par Derrida——

Takashi WATANABE

Dans sa théorie de la conscience, Rousseau donne plus d'importance au sentiment moral qu'à la raison. Il affirme que la raison est faillible parce qu'elle se fonde sur l'entendement qui mêle ses propres erreurs à la vérité des sensations en jugeant les rapports entre elles, qu'il faut donc écouter la voix de la conscience comme sentiment moral. Mais il y a peu de philosophes qui prêtent attention à son opinion. Par exemple, Kant préfère la raison au sentiment moral qu'il réduit à un penchant. Quand Derrida parle de la responsabilité envers le tout autre, il ne semble pas qu'il considère le sentiment humain qui, comme dit Rousseau, s'affaiblit en s'étendant sur toute la terre. Mais si l'on étudie le problème de la fondation de l' institution politique selon Derrida et celui de la motivation pour laquelle le citoyen veut respecter la loi, on pourra voir pourquoi Rousseau insiste sur le sentiment moral.

古代宗教史と民衆
――コンスタンとミシュレ――

杉本　隆司

「今日ではよく民衆の上昇と進歩が野蛮人の侵入と比較される。野蛮人！私の気に入るところだ［…］。野蛮人とは未来のローマを目指して歩む旅人なのである」
ミシュレ『民衆』、一八四六年

はじめに

大革命以降のフランスの宗教思想の特徴として、キリスト教神学・啓蒙理神論の衰退、カトリック＝王権体制の崩壊と、19世紀のロマン主義宗教論の出現、世俗宗教の勃興という両時代の知的・社会的断絶を指摘できる。実際、19世紀前半の思想家たちはこの断絶を念頭に前世紀とは異なる思想の独自性を強調した。カトリック教会に代わる新宗教の創始を目指した、サン＝シモン（派）やコントらの科学的ユートピア思想はこの断絶に最も敏感な思想グループであったし、新宗教まではいかずとも教会権威を新たに鍛え直そうとしたネオ・カトリック思想も、革命による社会的無秩序の原因を18世紀の啓蒙無神論に帰すために、やはりこの図式に倣ったといえる。

確かに彼らは社会体制の存立根拠を前者が科学の権威に、後者がキリスト教の権威に求める点で相違があったが、ルソー流の人民主権論への批判とそれが破壊した「精神的権威」の再興という基本的姿勢を共有していた。"19世紀の新精神的権力の復興"の歴史的証明のために、ネオ・カトリック陣営が組みあげた宗教史がキリスト教的普遍史に依拠したのは勿論のこと、晩年に「新キリスト教」を唱えるサン＝シモンとその弟子たちや人類教の創始者コントが執拗なまでに古代から近代の科学史を考察した理由も、精神権力の歴史的普遍性という主題に大きく関わる[1]。そして精神権/世俗権の二元論や社会組織における宗教制度（教会）の重要性という主題を、独自の聖俗論や宗教定義へと結実させたのが、19世紀末のデュルケームの宗教社会学であった点は、もはや学説史の常識として多言を要さない。

このようにフランス宗教社会学の主流はカトリック思想と実証主義思想を出自として誕生したが、この大きな系譜を前に余り顧みられない、いわば第三の宗教思想として自由主義の潮流がある[2]。啓蒙思想との断絶ではなく、18世紀の反教権主義と革命期イデオローグの流れをくむ彼らは、マイノリティ（プロテスタント）の立場から単一の「精神的権威」への世俗権力の従属を批判し、個人の信仰の自由を最大限に確保しようとした[3]。ここにはプロテスタントの潮流がフ

ランス宗教社会学の主流から弾かれてきた（あるいは社会学ではなく「政治学」と呼ばれてきた）理由があるといえるが、しかしリベラル派は決して宗教を無視したのではなく、広い意味での独自の宗教史を構築し、積極的にカトリシズムや実証主義の宗教史に対抗しようとした。「精神的権威」の問題は、復古王政とカトリックの再国教化という政治的次元だけでなく、権威の起源・到来の必然性を正当化する歴史哲学的次元とも結びついており、その理論闘争の場こそ宗教史研究であったからである。

本稿ではこうした実証主義や特にカトリシズムの“権威の宗教史”との対抗という視点から、二人の反教権主義者コンスタンとミシュレの古代宗教史を検討する。確かに一般的に他の二つの思想潮流に比べて自由主義の宗教論は多産ではなく、そもそも学問的な“宗教史研究”と呼ぶにはあまりに文学的・ロマン主義的な色彩が強いとみなされてきたし、宗教論というより同時代のギゾーのように「文明論」という名称のほうが通りがよいかもしれない。この二人も19世紀を代表する政治思想家・作家であり、大歴史家として知られるが、彼らに宗教論があることさえあまり知られていない。以下ではまずコンスタンの宗教思想と古代宗教史を検討することにより、カトリック＝ロマン派宗教史との対抗関係を明確にする。次にコンスタンの問題意識の延長線上にミシュレの宗教史研究を位置づけ、“民衆の宗教史”とでも呼ぶべき系譜を発掘することにしたい。

一　コンスタンと古代宗教史

1. 感情と形態の相克としての宗教史

バンジャマン・コンスタン（1767-1830）は19世紀の政治的自由主義の代表的論客であり、小説『アドルフ』の作者として知られる。彼の『宗教論』（全5巻 1824-1831）の出版は最晩年であり、その続編『ローマの多神教』（全2巻 1833）に至っては遺稿となったが、これらの著作は実は構想の点では政治論や小説よりもはるかに早く、約40年にわたり書き継がれてきたライフワークに相当する。後世への影響では、現在まで政治思想家・作家コンスタンには遠く及ばないが、本人にはこの『宗教論』こそ主著となるべき書物であった。

宗教への彼の関心は啓蒙思想と信仰の葛藤、つまり人間精神の進歩の観念と、宗教なき人類などこれまで存在したためしはないという人間の本源的な宗教性の洞察の間の葛藤に由来する。このジレンマに折り合いをつけた考えが、宗教観念の変遷を知性と感情の進歩と見なす宗教進歩論である。「人間に起因するものはすべて必ず進歩する[4]」ならば、政治、道徳、産業における改善可能性の進歩法則は宗教にも妥当せねばならない。この議論を支えているのが宗教感情と宗教形態への宗教の分割である。前者は未知の力と交流したいという人間の欲求であり、後者はこの交流手段を強固にしたいと人間が感ずるそれである。人間は内的感情を満たすために外部から承認を与える宗教形態を必要とし、それは宗教を日々再生産させるいわばイデオロギー装置の役割をもつが、常に断絶・危機に陥る可能性をはらんでいる。「それまではいかに満足のゆく制度的形態であったとしても、すべて未来の進歩と対立する萌芽を含む。形態はそれ自体で、発見の面

で知性に従うことを拒否し、また日々純化される感情の面で魂に従うことを拒否するという教義的・静的特徴を帯びる。〔…〕この時、宗教感情はいわばこの硬直した形態から分離する。宗教感情は、自らを害さないまた別の形態を希求し、それを見つけるまでこの感情は動き回る。これこそが宗教史である[5]」。

「一時的ではかない」宗教形態からの「永遠に破壊できない」宗教感情の離脱を進歩とみなす弁証法的歴史観こそコンスタンの宗教史の理論的枠組みである。「宗教にはその本質において歴史的なものは何もない。だがその発展において全ては歴史的である」(Rel:617)。歴史的、つまりこの離脱の動きこそまさに宗教改革であり、フランス革命であった。こうした大事件は悲劇的な暴力も生み出したが、「宗教の歩みは各時代の進歩とおのずと均衡している」とすれば、宗教自体は善でも悪でもない。宗教に悪があるとすればこの均衡を理解しない人間の側にあり、宗教権威は中立を保たねばならない（教権中立論）。コンスタンにおいては、宗教と知性の進歩の二者択一が問題なのではなく、宗教感情の普遍性を立証することで宗教の実在性を確保する一方、知性の進歩に応じた宗教形態の変遷、すなわちフェティシズム（野生状態）、多神教（野蛮状態）、一神教（文明状態）という三つの宗教形態の移行が説かれるのである。

2. 聖職多神教批判

第一巻で以上の著作全体の方法論が示されたのち、第二巻以降のほぼ全考察がフェティシズムから多神教への歴史的な宗教形態の検討に充てられる。宗教の起源であるフェティシズムは最初の宗教感情の現れであり、決して無知や野蛮の批判の対象ではない。だがタブーや自己犠牲の精神をもつこの崇拝も御利益を得る打算手段へと変質し、ついには宗教感情が形態から離脱する。原初の野生人のフェティシュは「孤立した人間の神」であり、野蛮状態への移行に伴い一民族に共通の神々（多神教）へと集合する。だが離脱した宗教感情は全ての多神教に宿ったのではなく最初から「二つの道」に分かれていた。つまり「自分自身の力と本能に従う人間が辿る道」であるギリシア・ローマの独立多神教と、「聖職者階級が人間を誘い込む道」であるオリエントその他の聖職多神教である。前者はオリンポスの神々への人間精神の正常な歩みだが、後者は天体崇拝や基体崇拝の道への逸脱であるとされ、両宗教の相違として彼が強調するのが司祭権力を基盤としたカースト聖職団の有無である。

聖職多神教では天体・基体崇拝から天文学と物理学という科学が生まれ、それを司るためにフェティシズム状態にはなかった司祭聖職団＝精神的権力が創始される。司祭たちは科学を自然現象の予知＝予言に利用して民衆の心を虜にしてその支配を拡張する。それゆえ聖職多神教では科学の前進はカースト内部でしか働かず、聖職団の登場こそが人間精神の進歩を停止させたとコンスタンはみるのである[6]。「古代民族の聖職団はその起源から宗教を権力手段にできると自負していた。バラモンもヘリオポリスの神官もジャグラー同様、崇拝は商売であった。〔…〕天文学の知識を使って司祭が神の怒りとして日食の再来を伝える際に、彼が宣した原因がでたらめであることを自分で思い違うはずがない。民衆がひれ伏す一方、司祭は民衆の情熱の中にある宗教的なものとは無縁なところに留まる。自分も聴いたこともないような声の解釈を宣して恐怖を

誘うのだから司祭はその恐怖も希望も共有しない。彼は騙そうとしていたのであり、そうであるならどうして彼は何かを信じえようか？こうして聖職団はそれが宗教を利用して貶めたというこの唯一の理由で、宗教感情の能力を失うことになった」(Rel:255-256、傍点筆者)。

宗教感情は常に民衆の側にあるのであって聖職団や権力者にあるのではない。科学や聖職団の発展のなかに「進歩」を見るコントのような歴史哲学とは反対に[7]、コンスタンには、知識に精通し科学を創始するが「民衆の情熱の中にある宗教的なもの」に無感覚な聖職団よりは、フェティシズムのような低級な崇拝ではあれ、何かを熱心に崇拝している民衆のほうが遥かに好ましいのである。「宗教には二種類ある。一つはそれを押さえつけ停止させる組織団に従属したもの。もう一つはいかなる組織からも自由であり、漸次、自らを改善するものである」(Rel:563-564)。形態からの宗教感情の離脱とはいわば民衆による聖職団の廃棄の云いに他ならず、ベルクソンに倣えばコンスタンの民衆と聖職団とはそれぞれ動的宗教と静的宗教に他ならない[8]。それゆえ、コンスタンによれば後者の宗教には宗教感情が渇望する神性との交流を遮断する共通の特徴が見られるという。曰く、人間の生来的堕落を説くインドの原罪と悪魔学の教義、中国やペルシアの天上と地上を結ぶ媒介神、インドのブラーフマー・ビシュヌ・シヴァの三位一体の教義、世界の破滅に関する黙示録的教義とカースト位階制、エジプトや中国の処女懐胎神話、そして地上の罪を金銭で贖うインドのバラモンやオルフェウス秘儀の贖宥状の認可等々——。すでに明らかなように、形態から感情の離脱に「進歩」を見るコンスタンの宗教進歩テーゼは、司祭が支配する古代聖職宗教からの民衆の離脱の必然性を描くことで、暗黙裡にフランス革命後になおも残存する聖職団、すなわち同時代のカトリック教会への強烈な批判を喚起する仕掛けになっているのである。

二　ミシュレとオリエント

1. オリエンタリズムとカトリック・ロマン主義

『宗教論』はあくまで宗教史研究の体裁をとり、19世紀の政治状況への言及はあまりない。だがコンスタンの意図は明白であり、宗教史の叙述は単なる歴史的記述を超えて同時代批判の政治的な武器となる。聖職団＝精神的権力が当該社会の指導的役割を担うことは、宗教史的にみれば「二つの道」の一方にすぎず、決して人間精神の進歩の必然的な歩みとはいえない。むしろ現在の精神的権力＝ローマ教会の起源を辿れば、ギリシアの独立多神教ではなくそれを抑圧してきたオリエントの聖職多神教にその源があったと考えざるを得ない。宗教改革やフランス革命がこのルートを修正してきたにも拘わらず、革命後の世界に神権政治の再興を画策するカトリシズムこそ、古代の聖職多神教の末裔に他ならないというのがコンスタンの認識である。

オリエントの古代宗教にギリシア多神教を対置させ、あくまで後者の系譜の延長上に革命フランスを位置づけようとするその姿勢は彼がなお新古典主義や初期ロマン主義の影響下にいたことを示している。これはドイツ亡命以降の宗教思想の形成において彼が心情的に啓蒙プロテスタント思想—ヴィーラント、シュライエルマッハー、カント、ゲッチンゲン学派等—に惹かれていた

ことと無関係ではない[9]。だがこの反オリエント主義は『宗教論』が出た1820年半ばのフランスの思想状況では完全に孤立した。その原因は、人文・古典主義の刷新を使命としたいわゆる「オリエンタル・ルネサンス」（E・キネ）と呼ばれる一大文芸運動の影響である。

サイードの名著『オリエンタリズム』は意識的に研究対象から外しているが、当時フランスの知識人に多大な影響を与えたのがドイツのオリエント神話学・宗教史研究である[10]。この時代、ゲレスの『アジア世界神話史』の仏訳（1819年）を皮切りに、クロイツアーの『象徴学』仏訳版の刊行（1825年）、そして「印哲ブーム」の火付け役ヘルダー『人類史の哲学考』の仏訳版（1827年）がハイデルベルクでクロイツアーとゲレスに師事したキネによって刊行される。これらの特徴は、「インド＝ゲルマン語族」論から人類単一言語仮説を唱えたW・ジョーンズを踏襲し、ほぼ例外なく人類史（宗教史）の原初時代をアジアにおき、そこに高度文明を想定する点にあった[11]。神話学の影響はシュレーゲル兄弟を筆頭に、ブレンターノ、ティーク、シェリングといった後期ロマン主義者にも広がり、彼らは創世記の楽園をインドへ、神与言語をサンスクリット語という「異質な他者へと偽装[12]」させて創世記の原始的啓示の物語をアレゴリーで正当化し、1800年以降、多くの者が新教からカトリシズムへと改宗してゆく[13]。古典主義の破棄により、啓蒙主義のルーツであるルネサンスと宗教改革が破壊した中世カトリック世界への回帰が彼らの心を捉えたのである。

スタール夫人のコッペのサロンでコンスタンとも交流のあったシュレーゲル兄弟の兄アウグストの事例を見てみよう。コンスタン批判が念頭にあったといわれる1805年の仏語論文で彼は啓蒙主義を徹底的に批判した[14]。それによれば人類の原初状態は前世紀が吹聴したルソー流の野生状態＝自然状態では全くなく、子供の教育に必ず大人が要るように無知な民族を指導した教養民族が原初に実在したという。「白痴状態から救われた人々の末裔は教養ある異邦人をまさに半神のように崇拝した」。これが神話の起源であり、神話とは現実の出来事のアレゴリーである。そしてジョーンズの単一言語＝単一民族起源仮説に依拠しつつ、彼も定石通り教養民族の出自をインドに探しにゆく。最太古の時代のインドに「非常に賢明且つ明晰な一民族が実在した」のは歴史的事実であり、その後の人類史は進歩ではなくむしろ堕落の過程である。我々はいまやこの人類史の謎を解く「普遍史上の大発見前夜」に到達したのだ。「制度や習慣は改善可能性の名の下にすべて進歩の障害だとされ、その安定性に異議が唱えられてきた。だが我々の改善が大いに吹聴されているが、大抵は単なる流行のための美名にすぎぬと我々は認めるべきである。何度も向きを変えたり、今日創ったものを明日破壊することが前進なのではない[15]」。こうした主張は当時の言語学上の新発見に基づく科学的成果という体裁をとったが、ゲーテやハイネのようなプロテスタントに踏み留まった作家たちは、そこに「カトリックの陰謀[16]」を嗅ぎとっている。

18世紀末のヘレニズム文化からオリエント文化への視線の転換は、単一言語＝民族起源仮説、宗教の原始啓示説、異教神話のアレゴリー解釈の流行と中世の再評価、すなわちシェンクのいう「ロマン主義とカトリシズムの同盟[17]」を生みだし、フランスでもボナール、ド・メストル、ラムネーら教権主義者がこの“カトリック＝ロマン派宗教史”に合流していった[18]。政治的にも20年代の王政復古体制を支えるイデオロギーとなったこの宗教史観を、オリエントの聖職多神

教批判という体裁で内部から突き破るために世に問われた書こそコンスタンの『宗教論』だったのであり、この時代的雰囲気の中で思索活動を開始するのが若きミシュレである。

2.『人類の聖書』の歴史哲学

コンスタンよりも30歳後輩のジュール・ミシュレ（1798-1874）は1825年にデビュー作『近代史年表』につづき、コレージュの演説をまとめた小著『科学の単一性についての叙述』を出版し、V・クザンの勧めでこれをコンスタンに献本したのが彼との最初の接触である[19]。返礼にコンスタンも同年出版の『宗教論』第二巻を贈っており、ミシュレはこの頃すでに彼の宗教思想に触れていた[20]。だがこの数年後に他界するコンスタンと特に深い交流があったわけではない。27年にエコール・ノルマルの教授に就任、ヴィーコ『新しい学』の抄訳出版、33年から大著『フランス史』（～67年）を刊行、『革命史』、『民衆』その他多くの作品を著わし、歴史家ミシュレの名を不動のものにするその後の経歴はよく知られている[21]。だがこの間、彼と宗教との関係は常に政治的・論争的なものであり、ようやく研究の対象として結実した作品こそ晩年の『人類の聖書』（1864）である。だがこの書は、王政復古の政治状況からすでに30年以上も経過し、一見するとコンスタンが格闘した問題意識はすでに風化してしまったかの印象を受ける。

実際、そこでのミシュレの構えはコンスタンとは対照的である。後者がオリエントと“インド狂”に対して激しい闘争的態度を示したのに対し、ミシュレはむしろ意識的な非戦闘的姿勢と全世界の諸宗教の和解を強調しているからである。それによればオリエント研究の進展の成果は古代民族の不一致ではなく調和であり、各民族がそれぞれ一節づつ書き込んでいるような人類に共通する一冊の聖書がある。「本書の中に否定的なものは何一つない。…これは一見そうと思われるような宗教の歴史ではない。宗教史を他と切り離して特別扱いすることはもはやできない[22]」。宗教史は家庭、法、産業といった精神活動の全てを包含した精神史の一部にすぎず、宗教はこの精神活動の原因ではなく結果に過ぎない。人間の精神活動（心情）という原因から宗教（信仰）という結果がいかに生まれたのかを問うのがこの書の主題であり、その課題に応えられるのは狭隘な宗教史ではなく歴史哲学なのである。ヘーゲルの歴史哲学がハイデルベルクの後期ロマン主義神話学・宗教史批判を含んでいたように[23]、両者は別物というより対抗関係にあるのだ。

1831年の『世界史入門』の時と同様、ミシュレは人類史の出発点をインド人（＝アーリア人）におき、ペルシア、ギリシアという“光の民”を経由し、“薄明の民”であるエジプト、シリア、フリュギア、ユダヤへと考察を進める。特にコンスタンとの比較で注意を引くのは、『宗教論』では「二つの道」とされたインド（アジア）とギリシアという“光の民”の密接な関係である。ミシュレによれば、18世紀のジョーンズやデュペロンの功績に帰される古代アジアの発見は、同時に「ヨーロッパの母」の発見であり、「アジアとヨーロッパの完璧な一致」、いやヨーロッパどころか原始インドは「世界の母体」でさえあったという。「インドは、ギリシア、ローマ、近代ヨーロッパにとって人種、思想、言語の主要かつ支配的な源泉だった。さらにはセム族の動き、つまりユダヤ＝アラブの影響はいかに考慮すべきものであったとしても副次的だった」（Bib:21）のであり、「我々の正当な祖先は光の民、アーリア人である」（Bib: 29）と主張される。ここには

コレージュ・ド・フランスの同僚ビュルヌフをはじめ、クロイツアー、A・シュレーゲル、M・ミューラーなどのドイツの学識に依拠したオリエント研究の影響がはっきりと表れており、確かにヨーロッパにおける反ユダヤ主義の思想的土壌が垣間見える[24]。啓蒙思想以来、キリスト教批判は異教主義の相対的復興を伴い、程度の差はあれ常に“アーリア神話”につきまとわれてきた[25]。

やはりサイードがいうようにミシュレは盟友キネと共にこうした「ヨーロッパのロマン主義的共同事業[26]」に何の疑いもない多くの協力者の一人だったのだろうか？しかし、人種理論から距離をとるミシュレ[27]がオリエント学者に負っているのは厳密にいえば史料だけであり、彼らの思想ではない。彼はインドの経典『ラーマーヤナ』の中からバラモンの支配カーストに抵抗する“自由な精神”に注目する。最初の宗教は「心の必要から生まれた」ものであり、宗教が専制的・非生産的となったのはのちに聖職者組織が煩わしい掟で縛り上げたからにすぎない。「最初はまず神々が結果だったこと、人間の魂の産物だったことをはっきり証明するのが非常に重要である。さもないと天から降りてきて神々に好きなように支配させると、彼らは歴史を抑圧し、のみ込み曇らせてしまう。以上がまことに明晰かつ信頼できる近代的方法である」(Bib:59)。宿命や神慮ではなく人間が歴史を作るというヴィーコの近代的方法に寄り添いつつ、ミシュレはその主人公である民衆をインドの中に探し求める。「『ラーマーヤナ』は、バラモンや戦士だけでなく商人たち＝ヴァイシュヤにも向けられている。ヴァイシュヤは語源学によればもともとは民衆を意味していた無限に数の多いカーストだった」(Bib:51)。それゆえ神の慈悲から除外されるものは奴隷や動物といった「弱い素朴なものたち」を含めて誰もおらず、「カースト廃止に力強く寄与した」『ラーマーヤナ』こそ自由な精神の胎動が初めてみられた書であったと主張されるのである。

確かにミシュレのインド評価は非常に高いが、しかしそれは彼独自の思想解釈が施されたものであった。同様の解釈はインドにつづき“光の民”の系譜とされるペルシア、そしてギリシアにも施されてゆく。だが18世紀末の“オリエントの発見”がヘレニズム文化の刷新を呼び、古典主義からロマン主義への転換の大きな契機だったとすれば、インドとギリシアの結合というミシュレの構想はオリエンタリズムの構図とは異質である。つまり『人類の聖書』は、インドとギリシアの結合という体裁を取って、むしろカトリック＝オリエント主義に抗してギリシア・ローマの古典主義の再生（「ルネサンス」の発見者ミシュレ!）に主題が置かれていたとみるべきなのである。最後にギリシアとコンスタンへのミシュレの評価を一瞥して、この点を確認しておきたい。

結びにかえて——古代ギリシアから革命フランスへ

ミシュレにおいて、インドの『ラーマーヤナ』に息づいていた自由な精神が「世界を救う精神」としてはっきりと姿を表す場がギリシアである。“薄明の民”フェニキアやバビロニアの偶像崇拝の侵入を撃退し、アジアに対するヨーロッパの永遠の勝利をもたらしたこの「生命の力こそ、二千年後、鉛のような長い年月の後にルネサンスをうみ出す遥かなるギリシアの面影」(Bib:

112)である。それは中世を粉砕するルネサンスの遠因であり、ギリシアの自由に他ならない。「インドの内的魂は、外見は聖職者の桎梏が極めて強かったにもかかわらず、ドグマに抗して自由をいかに保持し続けたことか。だがこの自由はさらにどれだけ多くギリシアに存在したことか！ギリシアにはこういう桎梏は何一つなく、絶えず自らの手で自らを幾度も作り上げてきたのである」(Bib:138)。ギリシアがインドよりも自由に恵まれていたのは、「ギリシアにはどんな時代も、現実的且つ正規の聖職団は存在しなかった」(Bib:131) からである。

ここではじめてコンスタンの『宗教論』が引き合いに出される。「コンスタンのしばしば皮相な書はここでは力強く大きな注目に値する…」。ミシュレが「皮相」と呼ぶのは、オリエント聖職多神教へのコンスタンの時に過剰な戦闘的態度に由来している。「まだ私が若いころに経験した、ギリシアの起源に関する自由と神権政治の間の、真実と偽りの学識の間の忘れがたき決闘は終了した[28]」(Bib:128)。ミシュレにとって、もはや宗教闘争の時代は終了し、諸宗教が調和を保ちつつ一つの聖書へと和解の段階に入いらねばならないのだ。しかしこのミシュレの批判は、決してコンスタンへの本質的な批判を意味しない。むしろコンスタンがギリシアにみた独立多神教と聖職権威からの民衆の解放という宗教史を、"光の民"はもちろん"薄明の民"を含めた全世界の宗教伝承にまで拡張しようとするミシュレは、『宗教論』の思想に忠実でさえある。

その後、このインド＝ギリシアの自由はローマに引き継がれ、この後継者はオリエントにも門戸を開き、人類全体の祖国となった。「最初のストア主義者ゼノンはすでにいっていた。『愛がシテを救う神である』と。愛、つまり相互の友情であり、人間の友愛である。当初から明確に聖なる三位一体が出現していたのだ。魂の自由—平等の自由（それは奴隷まで及ぶ）—愛（万人の万人に対する）である」(Bib:334)。この古代のトリニティは、キリスト教的中世を粉砕し、ルネサンスと革命への希望をつなぐ「インドから89年〔大革命〕までの光の奔流」となって19世紀フランスへと流れ込んでゆく——。『人類の聖書』は中世の叙述で終わっているが、中世以降の宗教史はいわば彼自身によってすでに書かれていた。なぜならミシュレにとって、『フランス史』はフランスという一つの宗教[29]の歴史にほかならなかったからである。

注

1）P. Bénichou, *Le temps des prophètes :Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977, pp.223-323

2）D. G. Charlton, *Secular Religions in France 1815-1870*, Oxford University Press, 1963, pp.1-37

3）E. Harpaz, *L'Ecole libérale sous la Restauration*, Droz, 1968, pp.51-60

4）B.Constant, « Du développement progressif des idées religieuses », in De *la liberté chez les modernes : Ecrits politiques*, présentés par M.Gauchet, Hachette, [1826] 1980, p.523, Cf.,p527

5）B.Constant, *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, présenté par T.Todorov et E.Hofman, Actes Sud, [1824-1831] 1999, p.53. 以下、Rel と略記し頁数を文中に示す。

6）Cf., B.Constant, « Du développement progressif...», in *ibid.*, pp.532-536

7）コンスタンとコントの宗教史観をめぐる政治思想的対質については以前に論じたことがある。T. Sugimoto, « L'histoire des religions et la pensée politique sous la Restauration : A. Comte et B. Constant devant

le *fétichisme* », in *Annuaire de la Société japono-française de sociologie*, No.18, 2008, pp.67-83

8）ベルクソンにおける動的宗教と民衆の関係については次参照。拙稿「ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』におけるキリスト教の位置」『フランス哲学思想研究』日仏哲学会編、第12号、2007年、pp.116-118

9）P.Deguise, *Benjamin Constant méconnu : Le Livre De la Religion*, Librairie Droz, 1966, pp.116-134

10）R.Schwab, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950, pp.277-308; J-R.Derré, *Lamennais ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique : 1824-1834*, Klincksieck, 1962 , pp.39-54

11）H.Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3e éd., 1929, t.1, p.275-298 ; R.Schwab, *ibid.*, pp.9-17

12）U. エーコ『完全言語の探求』村上・廣石訳、平凡社、1995年、p.157

13）G. Reardon, « German Catholic theology in the Romantic era », in *Religion in the age of romanticism*, Cambrige university press, 1985, p.117-145

14）A.-G. Schlegel, « Considérations sur la civilisation en général et sur l'origine et la décadence des religions», in *Œuvres de M.Auguste-Guillaume de Schlegel, écrites en Français*, t.1, Leipzig, ［1805］1846

15）Ibid., p. 314

16）H. ハイネ『ドイツ・ロマン主義』山崎章甫訳、1965年、未来社、p.73

17）H.G. シェンク『ロマン主義の精神』生松・塚本訳、みすず書房、1975年、p.124

18）H.Pinard de la Boullaye, *ibid.*, p271-286

19）立川孝一「史料としての書簡集—青年ミシュレにおける歴史と哲学（1820-1827）」『一橋大学社会科学古典資料センター年報』24号、2004年、p.36

20）J. Michelet, « A Benjamin Constant, 22.oct.1825 », in *Correspondance générale*, Honoré Champion, 1994, t.1, pp. 225-226

21）Cf., 大野一道『ミシュレ伝-1798-1874』藤原書店、1998年

22）J. Michelet, *Bible de l'humanité*, *in Œuvres complètes de J. Michelet*, Paris, 1893-1898, t.36, pp.4-5. 以下、頁数はBibと略記し文中に示す。傍点はすべてイタリック。

23）R.-P. ドロワ『虚無の信仰』島田・田桐訳、トランスビュー、2002年、p.123

24）工藤庸子『ヨーロッパ文明批判序説』東京大学出版会、2003年、pp.310-343

25）Cf., L. ポリアコフ『アーリア神話』アーリア主義研究会訳、法政大学出版局、1985年

26）E. サイード『オリエンタリズム』今沢紀子訳、平凡社、1993年、上巻、p.318

27）Cf., J. Michelet, « Préface de 1869 », in *ibid*, t.1, pp.xi-viii

28）この「決闘」とはコンスタンとカトリック思想家エクシュタインとの20年代半ばの論争を指している。これについてミシュレはBib:352でも触れており、それをまとめたノートも残っている（« Note de Michelet sur le baron d'Eckstein », in *Correspondance générale*, ibid., pp.356-357）。ミシュレは心情的に常にコンスタンの側におり、彼自身の『フランス史』ものちにエクシュタインから批判された。この論争の性格については分析したことがある。Cf., 博士論文『フェティシズムと近代フランス宗教思想に関する歴史的考察』（一橋大学、2007年10月）。

29）J. Michelet, « Chap. VI : La France est une Religion », in *Le peuple*, Paris, ［1846］1866, pp.274-280

Histoire de l'ancienne religion et Peuple

——B. Constant et J. Michelet——

Takashi SUGIMOTO

Notre étude a pour objet de repérer chez Constant et Michelet la filiation des les idées libérales dans l' histoire des religions ; chez ces deux grands anticléricaux, existe-t-il des études « savantes »? Au début du XIXe siècle, l'histoire des religions est moins l'objet de recherches académiques – contrairement à aujourd' hui – qu'un dessein politique et historique qui détermine le bien-fondé de l'autorité religieuse, sur laquelle repose la société française: c'est une vague de néo-catholicisme qui essaie d'affirmer l'autorité de l'Eglise moribonde dans son histoire universelle (catholique) ; le positivisme, ou le courant saint-simonien, cherche le renouveau du pouvoir spirituel (nouvelle Eglise) dans l'histoire des sciences. Si l'on peut définir une « histoire des religions de l'autorité », ces deux idées - néo-catholicisme et positivisme - qui deviennent par la suite la base de la sociologie religieuse, nous tentons de démontrer que le libéralisme de l'époque, qui devient, lui, la base de la philosophie politique, vise à construire, disons-nous, l'« histoire des religions du peuple » contre l'empire sacerdotal.

ベルクソンにおける理論的モデルと実在

永野　拓也

ベルクソンは科学の理論が、どのように実在を認識できると考えていたか。『持続と同時性』の序文でベルクソンは、物理学と哲学との「対決（confrontation）」を通じて、両者が「互いに補完しあう（se compléter）」ことを示すと言う（M.59）[1]。この対決は、特殊相対性理論を構成主義的に理解するという、補完というにはつましい結果に行き着くように見える。だがベルクソンは他のところで、物理学的な科学理論の実在性を認めている。本稿は、ベルクソンの相対性理論解釈についての批判を定式化したあと、物理学的な科学理論の実在性に関する、ベルクソンの考え方を検討する。このベルクソンの実在論を踏まえ、相対性理論をなぜベルクソンが誤解するのかについて、一つの推測を提示してみたい。

1. 実在の時間と虚構の時間

ベルクソンは特殊相対性理論を考察するとき、一貫して、実在する時間とは意識によって生きられる時間であると主張する。特殊相対性理論のうちで、基準系から運動系の状態を知るためには、ローレンツ変換を用いた計算が行われる。ここに測定があるとしても、この測定は間接的である。ベルクソンはこうした測定の結果が虚構であるとして、基準系の観察者の体験する時間と、この観察者が、運動系にある他者について「見積もる（évaluer, attribuer）」時間との差を強調する。そしてここからベルクソンは、それぞれの系にある観察者がそれぞれに知覚する時間は等しい、という自分の主張の要を導こうとする。

しかし、物理学者の側から見ると、ローレンツ変換とは、基準系からの知覚と、運動系内の知覚との差を作り出す規則ではなく、むしろ、系同士の距離によって生じる「視差」（parallaxe）を正す規則である。遠くから見える経路の長さは、視差を含む長さであり、そのままでは本来の長さより短い。この長さを測る人が測量士であれば、基準点から経路の諸点までの距離と、基準点に対して経路上の二点のなす角度を測り、幾何学を用いて本来の経路の長さを算出する。これは間接的だが、虚構の測定ではない。これと同様に、ある現象がある系のある場所で起こるのを、別の、この系がそれに対してが相対的に運動する系から観測するとき、本来の仕方でない測定をすると一種の「視差」が生じ、値は本来の値と違ってしまう。ローレンツ変換は本来の値を導くために、測量士が用いる幾何学と同じ意味で必要なのだ[2]。

また、ベルクソンが望むように、「持続の知覚」そのものは、確かにどちらの系にとっても同じである。双子のパラドクスでは、地球にとどまる系の時計と、地球から出て戻る系の時計とで、

それぞれの系の内での進み方が違うわけではない。だが、一度分かれた二人が再び出会うとき、「全体として経過した時間」は実際に違っている。つまりこの時間の経過総量の差は、単なる計算結果ではなく、実在的である[3]。

以上は、明らかにベルクソンが理論を誤読する点である。しかし『持続と同時性』のベルクソンは、物理学者に虚構の時間を捨てよとまでは要求しない。むしろベルクソンは、数学的記法（notation）（「見積もる時間」、四次元の時空、一般にローレンツのメトリック）が「実在について、私たちに予期しない手がかりを与えるだろう」（M.205-206）と言う。

ここで言われる実在が何なのかについては、最後に取り上げることにしよう。その前にしばらく、ベルクソンが物理学的な科学理論の実在性を、どのようなものと考えるのかを確認したい。

2. 知性的表象と行動

『創造的進化』において、知性的な「表象（représentation）」の実在性は、表象と実在との厳密な対応によってはもたらされない。対応を説く哲学上の立場は、知性による現象の構成を見過ごす点で批判される[4]。だが他方で『創造的進化』のベルクソンは、表象を全く知性の構成物とする、知性主義の立場を受け入れるわけではない。ベルクソンは、行動（action）を知性の基礎に置く[5]。『創造的進化』において、表象の存在は、意識の存在と重ねられる。そしてベルクソンは、表象一般を、「行動の表象」と定義している。行動が自動的であるとき、行動そのものに置き換えられてしまうために表象（意識）は消える[6]。したがってベルクソン自身が記すように、「行為は完全に表象と似ていて、表象に正確に組み込まれる」（617）のである。行動が実在的であるかぎり、表象は即座に実在的であることになる。

この意味で知性は、行動を表象に置き換えざるをえない。知性の場合、行動は逡巡しないわけにゆかない。というのは、行動が「道具（instrument）」の「製作（fabrication）」だからである。道具の製作は、習慣化しないかぎり、ためらいとともに進む[7]。そこで、知性にとって、表象は本質的なものとなるのである[8]。

行動と交換可能な表象は、理論的な表象の実在性に基礎を与える。ベルクソンは製作のうちで積み重ねられる操作（manipulation）を、「最終的な操作」と「現在の操作」に分けている。「現在の操作」とはいま行われる製作の営みであり、「最終的な操作」とは、無際限に続けられてもよい分割と再構成の操作の極限である[9]。ベルクソンは、表象される対象の実在性を、「一時的に決定的」と見みなすことが、現在の操作の場合には必要であると述べ[10]、またこのときの実在性について「実際的な意味で実在的である（effectivement réel）ように見える」（626）と言う。現在の操作の、この実践的な実在性が、分割・再構成をさらに進めることを許すだろう。

この関係を整理するため、I. Hacking が科学的対象の実在性について述べることを参照しよう。Hacking は、因果関係がはっきりしていて、何か別のものを見出す「道具」に使える対象は、実在すると信じてよいという基準を提示している[11]。この基準は、Hacking が例としてあげるように、電子や陽電子のような、知覚できない対象の実在性を言う場合には説得的である。クォークを検

出するために電子や陽電子を吹きつけるとき、クォークの実在性は怪しいかもしれないが、道具である電子や陽電子という対象が実在しないとは言いがたい。

「一時的に決定的な」「実際的な意味での」実在性が説かれるのは、これと近い事情によってだろう。製作は道具の製作であり、道具の製作は常に、再度、道具によって行われる。表象が無限に微細化するのも、無限の微細化を進めるために、現在の表象が実在的である必要があるのも、製作がこのように再帰的な営みであるためだと、『創造的進化』は見ているのではないか。実際、『創造的進化』では、知覚の対象ではないエーテルや電気の実在性が、根底では、行動と交換可能な知覚レベルの表象の実在性によって支えられると言われる[12]。

3. 理論的モデルと物質

知性的表象の基礎を行動に置く立場に対抗して、表象を知性による構成とみなす知性主義は、「行動は常に認識を手本にする」[13]と主張するだろう。これに対してベルクソンはこう反論する。つまり、認識が知性の行う「綜合的統一（unification synthétique）」[14]であるとみなすなら、知性は自閉して絶対化するだろうが、表象は知性に相対的になる、と[15]だが、どちらの立場も決定的ではない。そこで『創造的進化』は、「物質と同時である知性の発生を、哲学がどこまでたどれ、またどういう方法でたどれるか」（625）を問うことになる。

この問題について考察するためには、無限に続けられる分割と再構成にも、知性的表象が関係するとみなくてはならない。その表象とは、空間という、可能な行動の図式（schéma）である[16]。これは、道具の勝手の悪さのせいで常に仕事を付加し続ける知性が持たねばならない、余力[17]の表象であるとも言える。この余力は、習慣化する製作から失われる寸前で、言語によって維持される[18]。言語の可動性の力を借りて、知性的表象は概念化、理論化の道をたどる[19]。知性的表象はこうして、空間と論証を、等価なものとして組み合わせた形をとる。これは一般的には「理論的モデル」と呼ばれるシステムである。理論的モデルは、入力される条件とその結果を方程式で繋いだもの、または座標系の作る空間（相空間）とそこに描かれる軌跡である[20]。このモデルの効用は明らかである。現象のうちから選ばれた変数を入力すれば結果を予測できる[21]。『創造的進化』でも、この意味での理論的モデルが予測に役立つと指摘される[22]。

問題は、このような理論的モデルの集積の実在性を、「現在の操作」以外の何が告げるのかである。ベルクソンは、「事物にはこういたぐいの図式〔空間〕に入り込む自然な傾向（tendance naturelle）がある」（628）と述べている。この「傾向」を見極めるには、まず、理論的モデルの構成を、消極的なことがらとみなさねばならない。『創造的進化』によれば、なんらかの積極的な発展が知性と物質の双方にあると考えれば、一致は確率の低いことになる[23]。だが、一致を可能にするのが単なる反復という消極的な過程だとすると、一致はそれほど奇妙なことではない。生命の世界では、反復と見えることのうちでも、変化の可能性が引き継がれ累積される[24]。したがって、生命の世界に本当の反復が成り立つのは、偶然によることである。これに対して、無機物の世界では反復が本質的である[25]。

反復によって安定する物質的実在の傾向を端的に示すのは、『創造的進化』によれば、熱平衡の状態へと向かう物質の基本的傾向について述べた熱力学第二法則である[26]。この法則は、規約によらずに、物質の傾向とじかに対応する表象を提示するとベルクソンは見ている[27]。この点を踏まえて注目しておきたいが、法則を確率論的なモデルに展開するボルツマンの原理は、反復が物質の本質をなすことを示す。原理は、孤立系の熱平衡という巨視的状態に、閉じた箱の中の粒子の微視的状態を対応させる。熱平衡の状態では、粒子の配置のあらゆるパターンは等しく可能である。だが、粒子が偏って存在する配置よりも、均等に分散する配置のほうが、同じパターンの場合の数が大きい。そして、粒子の数が増すほどに、確率分布は安定したガウス分布になる。ボルツマンの原理が示すことはこうである。「ある系のエントロピーが増大するということは、場合の数が最も大きい状態へ向かって、つまり存在確率の最も高い（安定した）分布の場合の数が大きくなるように、系が変化するということと等しい」。P. -A. Miquel が指摘するように、ここに見てとれる、度数が増せば確率分布が一定になり、系が同じ状態へと推移する傾向（propension）は、大数法則と一致する[28]。反復ごとに時間経過のもたらすゆらぎは縮小し、時間経過はその重要さを減少させる。この傾向が、理論的モデルによる予測に裏づけを与える。ベルクソンが第一著作『意識に直接与えられたものについての試論』（以下『試論』と略）で指摘するとおり[29]、予測は、事の始まりと終わりを関数でつなぎ、実際の時間経過を無視することによって成り立つのである。

だが、この物質の傾向についての議論は、理論的モデルと実在の傾向との一致を結論するにとどまらない。この議論からは、熱平衡へのプロセスの発端をつきつめると、生命のプロセスの参照が不可避となることが導かれる。ここから行動が知性的表象の基礎であること、知性的表象が物質の傾向と重なることに根拠が与えられる。

4. 理論的モデルの実在性

『創造的進化』にとって、理論的モデルは熱平衡へのプロセスと不可分だが、このプロセスの逆行を、つまり、平衡までの過程の発端にある非平衡の成立を扱えない[30]。他方で、生物の進化にとって、反復は本質ではなく、ゆらぎは偶然ではない[31]。つまり生物の進化は、時間経過が意味を持つプロセスであるため、こちらも反復しか扱わない理論的モデルによっては説明されない。そこでベルクソンは生物進化の源泉を「生命の原初の躍動（*élan originel* de la vie）」（569）と呼び、この躍動が可能にする進化は「ものが出来てゆくプロセス」（703）であるとする。これに対して、平衡への傾向を持つ物質は「壊れてゆくもの」（703）である。この構図のうちで、躍動はまさに「定義上」（703）、物質の傾向によって汲みつくされない、余分のエネルギーでなくてはならない[32]。こうして「余力」が、生命現象の特徴として取り出される。植物は自分で使いきれないほどにエネルギーを蓄え（710-711）、動物は選択せねば行動できないほどに、運動メカニズムを複雑に発達させ（718）、人間の知性にとって意識と表象が現われる。

行動と等価であることにより、知性的表象は実在性を得るのであった。『創造的進化』は両者

の等価の理由を、生命の躍動が、「ひとつの努力」(703) であり、「自らを中断させるだけで物質を創造する者」(703) であることのうちに見出す。表象を特徴づける製作という行動の性格が、生命の躍動によって決定される。物質の崩壊を遅らせるため、「メカニズムを圧倒するメカニズム」(719) を求めて、製作は物質を相手にするのである。生命の躍動が物質を造りだすのと同じ中断と反転によって、行動は理論的モデルを作り出す。このように『創造的進化』においては、知性的表象の実在性を示すには、この表象を構成する者を生物として位置づけなくてはならず、そのためには生命のプロセスの参照が不可欠となっている。

5. 理論的モデルの構成者の理論

生命のプロセスは、理論的モデルが構成されるために不可欠でありながら、原則として理論的モデルによって扱えない。したがって、理論的モデルは、単独では自らの実在性を明かせない。こうした考え方の発端が、『試論』にある。人物ピエールが、人物ポールの将来下す決定を、相手に同化せずに知ることは、相手の心理状態について理論的モデルを構成して予測することに等しい (122-123)。そのためには各心理状態の重みを決めねばならない。これが決まるのは、決定者の全生涯のうちでの、当の状態の地位が分かるときである (123)。しかしこれではもはや予測にならない (123)。物理学の理論的モデルには、発端の値と終端の値ををつなぐ関係式があるが、決定者の各心理状態には、結果を予測させる関係式などない。決定は心理的同化によってしか知られない (124)。

決定者をモデル化したいのであれば、何らかの因果的なメカニズムの表象を伴う人間像が必要である。上に見た『試論』の決定者への同化を、生命の躍動への同化と読み換えることによって、人間像に物質の過程という因果的なメカニズムを授けるのが『創造的進化』である。決定はここでは、知性的表象を選ぶことに等しい。ある知性的表象と等価な行動が、身体という因果的な装置によって許されるときに、この表象は選択されるだろう。理論的モデルの構成が説明されるのも、この路線においてである。理論的モデルが構成されるとき、熱平衡に向かう物質の傾向が、因果的なメカニズムとして参照される。

『創造的進化』の枠組みのうちでは、理論的モデルの構成が、その選択よりも積極的な何かであることはないだろう。この点を踏まえたうえで参照したいのは、実在論を擁護する形で、科学のうちでの理論選択者をモデル化しようとする、R. N. Giere の議論である。選択の合理性の観点から、ベイズの定理を取り入れた関数によって理論選択者をモデル化すると、その振る舞いは実際の理論選択と食い違う。実情に配慮すると、理論的モデルの与える値と、実験装置という因果的メカニズムのもたらすデータの幅の重なりを「満足」とみなして、満足な理論的モデルを選択する者、という形で、選択者がモデル化される。どういう幅のデータを与える傾向 (propensity) を持つかを、選択者が特定できる因果的な装置が、選択には不可欠である[33]。

この議論は、科学的理論の実在性を論ずるとき、『創造的進化』が何を堅持しようとするかを見やすくしてくれる。ベルクソンは、理論的モデルの構成者が頼みにする因果的メカニズムとし

て、物質の熱平衡へ向かう「傾向（tendance）」を取り出す。だが、これがモデル構成者をモデル化するためのファクターであると分かるためには、生命というファクターが必要である。ベルクソンの展望のうちで理論的モデルは、前者とは対応するが、後者を与えることは決してない。

6. 相対性理論と理論的モデルの構成者　－　結語にかえて

以上を踏まえて考えると、特殊相対性理論において、基準系の観測者が運動系について見積る時間の実在性にベルクソンが同意しないのは、次のような理由によるのではないだろうか。

ある系が基準系となるとき、この系にある物理学者ピエールは、この系から見た世界について、理論的モデルを構成する。相対性理論で仮定されるように、この理論的モデルによって扱われる系には物理学者ポールがいて、自分の系を基準系とし、ピエールの系を扱う理論的モデルを構成する。このように特殊相対性理論では、まったく物理学的観点のみから、理論的モデルの構成者が、理論的にモデル化されるように見える。知覚される時間と見積もられる時間が等価ではないとすれば、モデル構成者の物理学的モデル化に無理があるからだ、とベルクソンは考えるのではないか。『持続と同時性』は、見積もられる実在的時間を、見積もられる非実在的時間と、生きられる実在的時間に還元できる、という議論を基調としている[34]。この議論の骨格は、決定の予測を、空転する物理学的・理論的モデルと、実在する決定者との同化に還元する、『試論』の議論と等しい。そして『持続と同時性』の場合、物理学的な観点からモデル化されない特権的基準系で、時間を生きなくてはならないのは、理論的モデルの構成者なのである[35]。

『持続と同時性』では、特殊相対性理論という数学的記法が与えることになる「新たな物理的真理」（M.211）は、光を含む電磁気現象の、系の運動に左右されない同一性である[36]。実験装置の示す因果的メカニズムもこれである。だが、実験と理論のネットワークのなかで、特殊相対性理論が担う発見的で多産な役割は、以上の制約によって大幅に縮小されてしまう[37]。相対性理論において数理の比重は確かに大きいが、ベルクソンも理論的モデルの適用可能な領域をを予め限定しすぎている。だがこの状況は単に否定的に見られるばかりではないだろう。特殊相対性理論に対するベルクソンのこのような過剰反応からは、理論的モデルの実在性と適用範囲の制限をめぐる議論が、ベルクソン哲学の核心部分にあることを推測できるのではないかと思う。

凡例

1）ベルクソンの著作からの引用と参照については、括弧内に *Œuvres*, PUF, 1re édition: 1959, 6e. édition: 2001. におけるページ番号を記した。例：(1) 等。

2）『持続と同時性』については、これを収録した *Mélanges*, PUF, 1re édition: 1972. を用いた。引用と参照については、括弧内に M. という略号を用い、ページ番号はこの略号の後に数字で示した。例：(M.1) 等。

3）引用箇所の〔　〕内は引用者による補足である。

注

1）ベルクソンの「実証的形而上学」と科学との関係については：cf. J. Gayon, 'Bergson entre science et métaphysique' in *Annales bergsoniennes III Bergson et la science*, PUF, 2007, pp. 175-189.

2）cf. J. -M. Lévy-Leblond, 'Le boulet d'Einstein et les boulettes de Bergson' in *Annales bergsoniennes III Bergson et la science*, PUF, 2007, pp. 249-250.

3）cf. *Op. cit.*, pp. 253-254. 具体的な事例については：*op. cit.*, p. 247. 双子のパラドクスが特殊相対性理論の枠内でも扱える点については：内井惣七、『アインシュタインの思考をたどる　時空の哲学入門』、ミネルヴァ書房、2004 年、39-40 頁。

4）「そして、いま私たちが眼にするような、特殊な分解の様態が与えられるや否や、知性が、いま与えられるような仕方で与えられることになる。というのは、実在的なものがこの仕方で分解されるのは、知性との、知性だけとの関係によってだからである。」(805)

5）「逆に、私たちは人間の知性を、行動の必要に相対的だとみなす。行動を前提してみよ。知性の形式はそこから導かれる。〔中略〕認識は知性の産物であることをやめて、ある意味で、全体に不可欠な（intégrant）部分となる。」(624)

6）「現実の行動はないまま、多くの行動が等しく可能であるとき、意識は強度が高い。実際の行動が唯一の可能な行動であるとき（夢遊病におけるような活動性や、より一般的には自動的な活動性のように）、意識は無になる。」(617)

7）「様々な反対を受けるのが知性の本質そのものである。」(618)

8）「知性の原初的な機能は無機的な道具を製作することであるから、知性は幾多の困難を経て、この仕事のため、場所と時、形態と素材を選ばなくてはならない。しかも知性は完全に満足することがない。というのも、新たな満足が常に新たな欲求を生み出すからである」(618)

9）「たしかに私たちにとって、最終的な操作のためには、それぞれの対象が、任意に分解された部分へと分解できるとみなし、またそれらの部分それぞれも私たちの空想力（fantaisie）のうちでさらに分割される、というふうに無限に続くとみなすのが、効率がよい。」(625)

10）「だが私たちの関わる実在的（réel）対象、対象をそこへ解消する実在的諸要素を、一時的に決定的とみなし、それらがある数だけある単位として扱うことが、なによりも、現在の操作には必要である」(625)

11）I. Hacking, *Representing and intervening*, Cambridge University Press, 1983, pp. 23-34.

12）「進歩するほどに物理学は、すべての物体の基礎である蓋然性が高いエーテルや電気といった特性を、私たちが認知する物質の特性を手本にして表象することはできないと示す。〔中略〕しかし哲学は、エーテルよりもっと高くまで遡る。エーテルは、私たちの感覚がとらえる現象同士の関係を、図式的に形にしたもの（figuration schématique）にすぎない。」(803)

13）L. Brunschvicg, 'La philosophie nouvelle et l'intellectualisme ', in *Revue de métaphysique et de morale*, 1901, p. 462 .

14）L. Brunschvicg, *Op. cit.*, p. 461.

15）ベルクソンは「「統一（unification）」とはあいまいな語である」(624) と説き起こして次のように批判する。「知性がもうなにものにも依存しないなら、全てが知性に依存する。〔中略〕悟性の認識は、知性が一種の絶対となる瞬間に、相対的なものとなる。」(624)

16）「この空間はそれゆえ、何よりまず、事物に対する私たちの可能な行動の図式である。」(628)

17）「この製作はある手段を用いなければ可能ではないが、この手段は、対象に正確に尺度をあわせて裁断されていないので、製作は対象をはみ出し、知性が余分の労働、利害をはなれた労働をできるようにする。」(630)

18）「言語がなかったら、知性は自分が関心を持って考えていた物質的対象に釘付けにされていたことだろう。知性は夢遊状態で自分の外を、自分の仕事の催眠にかかって生きていたことだろう。」(630)

19）「知性がひとたび、自分の歩みを反省して、自分が観念を創造する者だと認め、自分が表象一般を行う能力だと認めると、実践的行動に直接の関係があろうがなかろうが、あらゆる対象について知性は観念を持つようになる。〔中略〕実際、知性だけが理論を気にする。知性の理論は〔中略〕すべてを包括しようとする。」(630)

20）cf. F. Suppe, *Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, 1989, pp. 105-106.

21）cf. F. Suppe, *Op. cit.*, pp. 82-83, p. 95.

22）「要するに、方程式を図形と置き換えるということは、〔中略〕ある任意の瞬間に、曲線の図面のどこに人が達しているかを知ることである。」(778)

23）「もしも数学的な秩序が、積極的な事柄であるなら、もしも物質のうちに、わたしたちの法典になぞらえることのできる法則が存在するなら、私たちの科学の成功は、奇跡によることになるはずだ。」(681)

24）「遺伝は形質を伝達するだけではない。遺伝は形質が変様するための躍動も伝達する。そしてこの躍動が生命力そのものである」(691)。

25）「私たちが一般化するための基礎となる反復は、物理学の秩序のうちでは本質的である（essentiel）が、生命の秩序のうちにおいては偶有的（accidentel）となる。前者は「自動的」な秩序である。」(691)

26）「この法則が本質として表現するのは結局、あらゆる物理的変化が下降して熱になる傾向にあり、熱自体が均一な仕方で諸物体の間に割り振られる傾向にあるということである。」(701)

27）「だがこの法則は、漠然とした形で定式化することができただろう。〔中略〕この、あまり精密ではない形では、この法則はあらゆる規約に依存しなくなる。」(701)

28）P. -A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, 2007, pp. 100-104.

29）「ところで、天文学者が例えば月食を予言するとき、〔中略〕天文学者は、時間が10倍、100倍、1000倍早く進むよう命じる。そして天文学者はこのことを命じる権利がある。というのも天文学者は、このことによって、意識される間隔の本性を変えるだけだからだ。そしてこの間隔は、仮説からして、天文学者の計算には入ってこない。」(127)

30）「私たちにはどうしてもこう思われてならない。〔中略〕差異は単なる偶然ではないと。」(567-568)

31）「だが実際には、ボルツマンの計算によれば、この仮説の数学的確率は、あらゆる想像力を超えて低く、実践的には、絶対的な不可能と等しい。」(702)

32）「私たちは生命活動のうちに、逆方向の運動のうちに残る順方向の運動、壊れてゆく実在性を通じて出来てゆく実在性を見る。」(705)

33）R. N. Giere, *Explaining Science*, The University of Chicago Press, 1988/ Paperback edition 1990, pp. 145-156, pp. 160-168.

34）「ボールによって生きられる時間は、参照されるボールの時間ではなく、参照するボールの時間である。こちらはまさしく、さきほどピエールが身をおいていた時間である」(M.130)

35）「だがもう一度言うが、相互性を前提するところから始めるにしても、数学的に自分の考えを述べる

ことは、特権的な系の仮説のうちでしかできない。」（M.131）

36）「この〔一方の系に対する他方の系の〕遅れは、私にこう信じさせる。つまり、光が間隔を通りぬけるためにかかった時間は、つねに同じ速度に対応する時間であると。」（M.164）

37）実験という行動の上に特殊相対性理論の実在性を基礎づける方向については：cf. I. Hacking, *Op. cit.*, pp. 254-261.

La réalité du modèle scientifique chez Bergson

Takuya NAGANO

Dans *Durée et simultanéité*, Bergson nie la réalité du temps calculé avec la transformation de Lorentz, mais il reconnaît à la science une fonction bien réelle : la théorie scientifique aurait pour tâche de prédire les phénomènes en élaborant les modèles qui contiennent un paramètre temporel et qui nous apportent une structure causale. À la base de la réalité de ces modèles, Bergson trouve la force intervenant, qui est la vie ou l'acte libre. Quant à cette force même, si l'on tente de la représenter par quelques modèles scientifiques, à chaque fois on perd la base réelle qui devient plus ou moins arbitraire. La théorie de la relativité restreinte semblerait pour Bergson tomber dans ce cercle vicieux. À l'exception de son décalage du foyer, qui a amené Bergson à commettre une bévue, la critique bergsonienne de cette théorie nous montre l'indispensabilité de son analyse du modèle scientifique pour sa doctrine toute entière.

時宜と遅れ

――ジャンケレヴィッチの時間性把握の特質――

三河　隆之

本論は、ときに“分類しがたい哲学者”と称される、20世紀フランスの哲学者ウラジーミル・ジャンケレヴィッチ（Vladimir Jankélévitch, 1903-1985）の思考の特徴を、時間性に関する彼の把握の重点の置き方に焦点を絞って、できるかぎり明瞭に析出することを試みるものである。具体的には『なんだかわからないものとほとんど無（*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*）』（初版1957年、増補版1980年）を扱う。同書は『第一哲学――「ほとんど」の哲学・序説』（1953年）と並ぶ盛期ジャンケレヴィッチの哲学的精華であり、また出版時期的にもいわゆる「フランス現代思想」を準備する位置づけを担っているにもかかわらず、従来主題的な解読に恵まれずにいる[1]。本論はこの研究史上の不備を補うと同時に、たとえその叙述の機微を多少損なってでも、あえて主題を明確に画定したうえでジャンケレヴィッチ哲学の一面を解析することで、その問いを先鋭化させることもまた目指している。

1　あらわれとしての瞬間

時間はたんなる量的表象からのみで十分な把握に至りうるか。もちろん、これに対しては即座に否定的な応答をすることができる。数直線的に時間軸を設定し、任意の二点が先後関係および時間の長さを表わす――そのような図式は、確かに計量可能性の範囲内での時間性の表象には一定程度成功するかもしれない。あるいは、ある特異な一点を「現在」として設定し、その前後をそれぞれ過去、未来とする類の理解もありえ、現にこうした時間観そのものが哲学的には多く論じられてきている。しかし、いずれにしろ、時間性がそれらの把握のみには尽きないように感じられてならないのは、ひとつには、時間の長さには客観的に計測可能なそれだけがあるのではないという主観的な感触を排しがたいこと、そしてもうひとつには、時間が実際に受け取られるときには、必ず何かの時間として、つまり、時間それ自体ではなく何らかの内容における時間として受けとめられるということによる。これらは確かにごく素朴な日常的直感に基づく見方ではあるが、多面、精緻化を目指すタイプの時間論が、その精緻化志向ないし本質把握的志向ゆえにかえってすくいとれない素朴さでもあるのではないだろうか。

ジャンケレヴィッチはこの点に、「あらわれ（apparence）」の理解を通じて迫ろうとしている。あらわれ（仮象）とは一方で、ある時点における表面的な見え、見かけでしかない。とはいえ他方で、

そのときにおいて確実にそのようなしかたでそれがあらわれているという事実については、たとえ主観的な感触であったにせよ、その当人にあっては抗いがたい。もちろん、そうした「あらわれ」が幻覚、錯視、妄想その他である可能性は常に担保される。しかし、ともかくも何らかの像ないし現象があらわれたという感触が得られたことそれ自体までを斥けるわけにはいかない。

> なんだかわからないものと呼ばれるに値するものが、存在の諸属性や諸様態ではなく、むしろ実体、いわば主体それ自身であるというところに意味がある、というのも、この主体の自体性（ipséité）はあらゆる述定の見えない限界であり、根源的なしかたで述定不可能ないし表現不可能なのだからである。つまり、存在論的に名づけることのできない主格は、存在するという動詞の主語そのものであり、定義されえず、引き合いに出すくらいしかできない。こうした主格はもはや目的語でも補語でもなく、われわれの呼びかけの呼格でしかないのであって、この「そこにあるもの（＝現存在 être-là）」は、奇妙にも非存在に似てしまうのである。（1-17f.[2]）

つまり、常に述語と繋辞との関係を伴っている「存在論的な」主体とは異なり、自らたんに生じるだけのたんなる主体として、あらわれは突如現出するのだ。そこで問われることになるのは、あらわれることのしかた、様態（manière）である。ここでの“たんなる主体”の眼目を求めて、考察は不動の実体から属詞、形容詞、動詞といった［広義の］修飾語句（épithète）へと移行し、最終的には主体の行為のもつ副詞的様態へと伸びてゆくことにならざるをえない（cf. 1-28[3]）。というのも、とりたててあらわれが扱われるのは、その内容のヴァリエーションではなく、あくまであらわれてしまうそのありようを取り扱うことによってしか迫ることができないものが狙われているからである。

あらわれに関してこのような把握が模索されなければならないのは、時間のもつ性質になるべく忠実であろうとするがゆえのことである。仮にあらわれを、たとえばスナップショットや静止画像のように、毎回全く同じものとして反復的に再認することも可能なものとして捉えたとしよう。この捉え方によって、あらわれた内容を事後的に検証できるようになるという点で、再認可能な瞬間について、少なくともそうでない瞬間に比して厳密な把握が可能となるかのように考えることもできる。しかし、このように瞬間をいわば切り取る操作によって、実際にはそれに先立つ時点から生成変化したものであり、また同時に、次の時点へと生成変化しつつもあるという、瞬間が湛える持続的な性質はすでに捨象させられていることにもなる。

したがって、この点について、「「なんだかわからないもの」とは、何であるか［＝本質］に関する真のコト性（Quoddité）である。それゆえ、この、触知しえず、また賦与可能な一切の内容を欠いたものは、出来事あるいは出現（apparition）として、閃光のうちで束の間現われる（entr'apercevoir）ことしかない」（1-26）とまとめられることになる行文は、念のために確認するならば、何らか人知を超えた超常現象のごときものを肯定する言説とは似ても似つかないものであり、じじつ、とりわけ戦後のジャンケレヴィッチが多用する「神秘（mystère）」その他の用語にもまた、

そのような含意はない。むしろ、事実認識のしかたの再考を促すものだと捉えるべきである[4]。つまり、あらわれの基盤に具体的な事物（あらわれるものの実体）が必ず想定されなければならないわけではなく、現にあらわれていること（これは視覚的表象には限定されない）の現象性をそのまま認めるという、デカルト的懐疑を意図的に逆行ないし少なくとも停止させた観点の提示に他ならない。

とはいえ、なぜそのような特異な観点があえて提示されざるをえないのかという疑問が即座に提起されることにもなろう。ジャンケレヴィッチの時間把握の特質は、まさにこの点に関わる。

2　時宜に適う――ジャンケレヴィッチのカイロス理解

ジャンケレヴィッチの理解によれば、あらわれ（いくつかの箇所ではこれが「なんだかわからからないもの（le Je-ne-sais-quoi）」とも言い換えられる）は、「実効性（effectivité）」であり、さらには「邂逅（＝魅力 charme）」でもある。すなわち、あらわれとは、それがあってはじめてその当の事物がこの世界において何らかの効果＝結果を刻むことができると言えるようになるもののことであり、またこのことは、特にあらわれが「わたしとあなたとの関係であるときに、つまり邂逅であるときに」いっそう妥当するという。というのは、実効性や邂逅＝魅力は「まったくコミュニケーションのうちなるものであ」り、「自分自身をまったく持たず、コミュニケートすることで創造を行なう」（1-94）からである。もちろん、ここでは相関項に対する相関関係そのものの先行性が提示されており、こうした理解が最終的には、「複数の絶対（absolu plural）」としての「われわれ（Nous）」という逆説（cf. 3-69）にまで至ることになる点も看過できないが、本論としては、あらわれそれ自体が、少なくとも何らかの特殊な価値づけを担わされているということ、あるいは、こう言ってよければ、あらわれにはそれを受け取る者に対して相関項という身分を賦与することをはじめ、それだけにはとどまらない何らかの作用・はたらきが備わっているということに、より注目したい[5]。議論を先取りして言うならば、あらわれのもつこうした性格が「時」のよしあしという問題に連なっているのである。以下、この問題が登場する理路を整理しよう。

この問題の簡便な理解にとりかかるには「タイミング」という言葉が便利である。事柄としては同じことが起こるかのようでありながら、ある時には特別の帰結を何ら招来しないのに対して別の時には重大な帰結が引き出される、といったことがある。こうした違いが生じる原因は、時間の計測可能ないかなる性質を精査しても解明されえないが、同じことが起こるのである以上、生じる事柄の内容そのもののうちに原因があるわけでもない。あえて言うならば、出来事が生じる瞬間における状況の布置全体の特異性が、そのまま帰結の差異を生じさせているとしか言いようがない。この点において、タイミングのよしあしは、前節で概観したような意味における、生成としての時間性そのものの一性格であるとみなすことができよう。

この点に関してジャンケレヴィッチは、近代スペインのモラリストであるバルタザール・グラシアン（1601-1658）を盛んに引き合いに出しながら、政治や季節といった具体例を交えて輪郭

づけを試みている。というのも、政治にしろ、四季の移ろいに左右される農業にしろ、急げばいいわけでもなければ完全な規則性にしたがっていればいいわけでもないことに関する好例だからである。「時間に譲歩すること（*tempori cedere*）とは、二つのことを意味しうる。ひとつは、進化や成熟の圧縮不可能な期間を知恵でもって受け入れること、そしてもうひとつは、さまざまな状況、また、結びつきがもつ予見不可能な奇抜さ、これらに適応することである。季節という語が意味するのは、期間・間隔である一方、機会（時宜 occasion）・瞬間でもあるのだ」（1-114）。したがって、機会は自ずから訪れる、その意味では出来事であり到来である。

だが、この出来事が適切なしかたで受け止められるかどうかは、出来事自身にも、ましてや、仮にそれに出会えればグッド・タイミングに浴することができることとなる当の者にとっても、意のままになるはずはない。だからこそ、機会はここでは必ずしも狭義の好機（opportunité）のことを指すとは限らないのである[6]。

> 悪とは生成したものではないか？ 残念なことだ！ つまずく機会、予見や見通しを欠く機会が頻繁であることは、端的な好機が例外的であることと同様に言えることなのである…。そのような悪は、罪の「機会」であり注意散漫の原因である。つまり、これは断続的ではあるが、たえず繰り返される出来事なのである［…］。勝義の好機は「まったく他なるもの（Tout autre）」であり、つねにわれわれの意のままになるわけでもなければ、われわれ向きにたえず更新されるわけでもない、実に貴重でありがたい幸運の贈り物なのである。（1-117）

ここでは機会一般が、「つまずく機会」としての否定的な機会と「勝義の好機」とに分けられている。確かに、このような分節化には一理あろう。上で挙げたようなグッド・タイミングとバッド・タイミングの区別が、機会のよしあしはともあれ、それを摑むことと摑み損ねることの違いであるのに対して、ここで提出されている分節は、摑むか否か、それを享受する者には関係なく、機会そのものが、それ自身としてあらわれる「時」として、幸運なものであるか不運をもたらすものであるかという違いに照らしてなされるのである。そして、ジャンケレヴィッチ自身による古代文献群の丹念な抽出[7]をもって捉えられている「好機（kaïros, tempus）」の系譜もまた、そうした分節化によっていわば純化された「時」のことである点では一貫している。それはまさに「あらわれ」に他ならないから、ただ一度、「最初で最後の回」として、生成の無限小としか言いようのない「瞬間」に、前もってその出現を計算することが不可能なしかたにおいて、ひとたびあらわれてしまえば「あらわれてしまった」という完了態の事実性として認めるほかない不可逆性を伴って生じる、そのような「出来事」に他ならない[8]（cf. 1-133ff.）。

しかし、仮にそのような古典的カイロス理解を受け入れるにせよ、こうした「瞬間」の性質が狭義の「好機」、至福の瞬間にのみ妥当するとはまだ言えないはずである。言い換えれば、機会一般から「つまずき」という否定的要因を除去することによって抽出されるのは、しかし時宜に適う喜ばしい瞬間だけではないおそれを排除できないのだ。当然ながらジャンケレヴィッチはこの点をよく理解しており、『なんだかわからないものとほとんど無』は第2巻に「錯認と誤解」が、

第1巻「様態と機会」に倍する分量で配されている。享受することしかできない者の立場からすれば、機会の純粋性はそもそも、実際にはほとんどつねに汚染されているのである。

3　時宜を逸する——錯認の不可避性

それでは、機会の不純さとはどのような事態を指すのだろうか。これは、そのものとしての出来事の幸福な顕現に十全なしかたであずかることができないという意味において、あらわれを"正しく"認識できていない事態であると考えられる。つまり、機会を機会そのものとして享受することの不可能性である。ジャンケレヴィッチはこの事態を「錯認（méconnaissance）」と呼ぶ。

錯認はたんなる無知とは異なる。無知とはたんに「何であるか」を知らないだけのことである。これに対して錯認は、「何であるか」に関する理解の有無にかかわらず起こる。たとえば死について、どれほど医学が発達して死因の解明（すなわち、死の事実をもたらした要因に関する「何であるか」の明確化）が進んだとしても、そのことは、死（ぬ）という出来事そのものに関する納得をいささかももたらさないことがあろうように、たとえ「何であるか」が分かっていても、それをもって十全な認識が得られたことにはならないという場合があるのだ。

> 錯認とは何か。錯認は、あるしかたで無知な知なのだが、この場合には、「知ある無知」を作り出す矛盾と逆対称をなしている。つまり、錯認と「知ある無知」は、知っていると同時に知っておらず、知っていることなしに知っており、全てを知っていながら何も知らず、しかし両者は相互に逆方向を向けられている、ということである。すなわち、知ある無知者は無知だと信じつつも知っているのに対し、錯認者は知りもしないのに知っていると思っているのだ。さらに言えば、錯認は何を知っているのか知らない。そして知ある無知のほうは、何を知らないのか知っている。[…] 結局のところ、錯認者は正しいという点で間違っているのだ。(2-14f.)

「知ある無知」は神認識の問題に直面してクザーヌスが提起した概念である。神などいないなどとは言えない。だが具体的に神の内実を認識することはできない。なぜなら神は人間の知解能力を絶対的に超えた、まさしく最大のものだからである。しかし、このようにして神を知解することができないということを知ることはできる。——これが「知ある無知」の大まかな図式である。したがって、これと「逆対称」とされた錯認のほうは、当該の物事についてどれだけ具体的な知識や理解を持ち合わせていようと、それをもって知っていることにならないような認識のありかたである。むしろ、そうした知識や理解があるだけ物事を理解していると信じ込んでいる点そのものが、より根深い無知もしくは誤謬だとすら言える。

ジャンケレヴィッチは、クザーヌス流の、そしておそらくは否定神学的と形容することもできるような錯認理解を、神認識からカイロス享受一般の問題へと拡張ないし移行させて用いている。だが、もしその通りであるならば、ひとが何かを十全に知ろうとするためには、確実に摑むしか

たも、いつやってくるかもわからない好機を待ち、もしそれが到来すればそのときにそれを摑み取るということ以外に方法はないというのだろうか。ジャンケレヴィッチがとる立場の徹底性は、この絶望的な問いかけに対して、「そうだ、そのとおりだ」と応答しきってしまうところにある。だからこそ、ジャンケレヴィッチ倫理学においては悔恨（remords）が重要な位置を占めることにもなる。悔恨は、起こったことの過去性を真に受ける（prendre au sérieux）道徳的意識のことであるが、これは後悔（regret）が、過ぎ去ったことをあくまで現在の立場から反実仮想的に残念がるしかたであるのとは対照的である[9]。いずれにしろ、すでに起こった出来事に対する道徳的意識は、原理上常に遅れて生じるものなのだ。

とはいえ注意しておくべきは、以前の行為（もしくは不作為）の不適切さ、ないし少なくとも非理想性に由来する意識でありながら、タイミングを外してしまっていることを顕在化させることができる悔恨が、かえって出来事の時間性を適切に受け取ることに成功する契機を担ってもいるとも考えられている点である（cf. 2-104ff.）。ジャンケレヴィッチにおいては、まさしくこの点において、倫理における避けがたい「遅れ」の契機が決定的な重要性をもつ。あらゆる事態に際して、ことごとく時宜に適いつづけているのでないかぎり（そしてこれは事実上不可能である）、時機を逸した状態は必ず生ずる。その過ぎ去った機会に対する意識は、この状態の発生に必然的に先立たれる。しかし同時に、このような事態が不可避なのであればなおさら、このようにして時宜を逸してしまっていること、つまり、現状において錯認や誤解（malentendu）が残存していることがわかれば、かえって自己と世界を過信せず、より真摯に理解しようとすることも期待できる（「誤解にはつねに明日があるのだ」（2-207））。このように、誤解に対して、その解消に至る余地を残しているのもまた時間の移り行きであると言える。この点で、再認識は錯認や誤解という遅れに対するさらなる遅れでもある一方、この再認識こそが「出来事の倫理的な変容」（2-125）のチャンスもまた開きうる。もちろん、この「変容」は「チャンス」である以上、恣意的に選びとることができるようなそれではない。

> ――結局のところ、創造者のみならず、[…] あまねく全ての人間を触発する形而上学的な錯認があるのだ。この錯認は人間一般の無限の複雑性と自体性（ipséité）とを包む何か雰囲気的なものに由来する。というのも、自体性はつねに自身と別のものであるからだ。（2-154f.、傍点引用者）

ここには、自分自身でありながら、いやむしろ、忠実に自分自身でありつづけることそのものとしてこそ、つねに自分自身からずれていくようなありかたとして、自己同一性（identité）とは異なる再帰性、いわば反省的ならざる再帰性が示されている。こうしたずれはしかし、反省的主観の陥りやすい自己の根本的分化のような一種の危機を引き起こすのではなく、むしろ自由な行為そのものとしての意志（volonté）のはたらきを駆動させる役割を果たすものと考えられる。なぜなら、無反省的に、一挙に実現される意志＝行為の直接性は、もはやおのれの他方に取り置かれる我を想定しないからである[10]。

4　再認識の好機へ？ ——結語に代えた発展的問い

このようにして、時宜の逸失は、ほとんど——なぜなら一挙に好機を摑む潜在性はつねに保たれていると言わざるをえないから——必然として確保されることになるが、しかし、逸失状態が永続することはないと期待しつづけることも許される、というのがジャンケレヴィッチの最終的な見解である。なぜそういえるのか。「時に終わりはない」(2-155) からである。確かに、その時点では癒えることのないように思われる錯認も、時が経つにつれて解消してより適切な認識へと至ることはしばしばあったし、重要な事柄であればあるほど、いずれ錯認是正への要請が顕在化する潜在的可能性は大きく、じじつそうしたことは起こってきた。そのかぎり、われわれは避けられぬ遅れに対して、極めて長期的な視野においてはオプティミストでいることもできる。

しかし他方、遅れてやってくる好機をただ待ち望んでばかりもいられないという切迫した要請がしばしば湧き起こってくることもまた事実ではなかろうか[11]。そうした状況下で人が陥りがちな行動の一つとして、ジャンケレヴィッチは好機の捏造を挙げる。それは悪意の業である。このときひとは、無知に耐え切れず誘惑に屈し、好機でないものを好機と思い込むよう自らを騙し込む (1-129f.)。しかし、たとえ不正な手段であっても、ひとたびこの罠——ないしエコノミー——に自らはまり込んでよしとすれば、もはや好機を待ち続けていなくても当座は済むかもしれない。

それでは、こうした悪意を作動させることもなく、クロノロジカルな意味での刻限が迫ってきている状況下で、好機を摑むかそれに相当する“解決”をなおも待望しつづけるかしようとする場合、ただ受け取るしかできない“遅れる者”は、いかなる戦略性ももちえないのだろうか。「なすことの技法 (arts de faire)」(セルトー) にも似た、「受け取ることの技法 (art de recevoir)」に対する、絶えまない低声の要請に応える術はあるのだろうか。しかし、ジャンケレヴィッチ研究の範囲の内外に関わらず、これを探求することはもはや次なる、そして巨大な課題である。

註

1）ただし、例外として原章二「ジャンケレヴィッチを読む——『なんだかわからないものとほとんど無』」(ただし連載第1回のみ標題は「『なんだかわからないものとほとんど無』を読む」、『教養諸学研究』107-115, 117号、早稲田大学政治経済学部教養諸学研究会 1999-2004年) を挙げておく。「注解でも祖述でもなく、読んで頭に残ったことを、ジャンケレヴィッチの行文を尊重しつつ、できるだけ忠実にわかりやすい日本語にうつす」ことを試みた同論考は、事実上の縮約的翻訳であるが、一貫性を追いにくい面のあるジャンケレヴィッチの理路を、枝葉に囚われずに把握するに際し裨益するところ大であった。

2）本論では、Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 3 vols., Seuil, ₂1980. の指示については、このように（巻数・頁数）の要領で示す。なお、同書の初版は *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Seuil, 1957. であるが、両者のテクスト上の異同は、初版第2章 « Le Malentendu » の前に、その三

倍の分量の « La Méconnaissance » が加筆されて双方が改版第2冊を構成していることだけであり、初版第1章および第3章は、異同なくそれぞれ改版の第1冊および第3冊となっている。そこで、本論では改版3巻本を決定版とみなし、参照先もそちらに統一した。

3）また、こうした"たんなる主体"の品詞的追究としては、接続詞に別の道筋を求めることもできる。じっさいジャンケレヴィッチは『二者択一』（*L'Alternative*, Alcan, 1938）第1章の同名論文において、Ou, Et, Ni という接続詞に本位を置く一種の"形而上学"を試みている。この点については、発表「ジャンケレヴィッチの哲学におけるいくつかの接続詞の役割について」（哲学会第47回研究発表大会、2008年10月26日、於東京大学）において若干の分析を行なった。

4）この点について、哲学史的には、たとえばパルメニデス的な存在／非存在の本質主義に対するヘラクレイトス的な万物流転の世界観の復権を試みたものと評価することも、また、ベルクソニスムを引き継ぎつつドゥルーズの見解に連なっていくものと捉えることも、俯瞰的視点からはいずれも不当ではないと思われる。だが、本論はあくまでジャンケレヴィッチ自身の行論のもつ微細極まる射程の内在的追究に徹することのほうを優先したため、そうした哲学史的位置づけについてはこだわらなかった。cf. 2-157.

5）だからといって「魅力」が肯定的な"力"であるとここで即断（速断）するのは性急である。少なくともこの点において、メティス的な策略的かつ非同一的な効果の哲学を引き出したヴェルナンとデティエンヌ、ならびにそれを各々摘出し援用したミシェル・ド・セルトーと今村仁司の考察は、いずれも「最小の力をもって最大の効果を収めること」（セルトー）を結果的にもくろみながら、いわばゼウス的権力／暴力に対する「抵抗」の徴候を見出そうとする視点を初めから前提したうえで議論している（cf. Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Flammarion, 1974 ; Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Union Générale d'Editions, 1980, ch. 6 ; 今村仁司『排除の構造：力の一般経済序説』青土社1985年、特に第一部III）。これに対して本論は、そうした「抵抗」の一歩手前に踏みとどまって、カイロス的突発時の特質そのものをまずは中立的に見定めることに努めた。

6）この点について、好機のギリシャ的源泉である kaïros の古い語義をホメロスの『イリアス』（IV, 185 ; VIII, 84, 326 ; XI, 439）に求めると、そこではこの語はもっぱら「急所」ないし「（致命）傷」の意味で用いられており、立場（攻撃者／防御者）によって肯定と否定が入れ替わるような含意において用いられているばかりか、時間的というよりはむしろ場所的な含意を帯びていることも分かる。この用法はすでに後代のプラトン（たとえば『法律』IV, 709b）においてすら見られない。cf. L.Brisson, « kaïros » in *Les Notions philosophiques*, tome. 1, PUF, 1990, p. 1415.

7）扱われているテクストは、ピンダロス『ピュティア祝勝歌集』、ソフォクレス『オイディプス王』、プラトン『ピレボス』『ポリティコス』、キケロ『義務について』『善と悪の究極について』『弁論家について』、プロティノス『エネアデス（VI, 8）』、ヨアンネス・クリュソストモス『神の把捉不可能性について』など（1-131ff.）。

8）戦後ある時期を過ぎたジャンケレヴィッチの思索、とりわけ『死』（1966年）やそれ以降の新刊や改版の著作群（音楽論を含む）においては、こうした出来事の一回性・不可逆性というモチーフが至るところで展開されることになり、それだけにかえって、その理路が単調かつ平板に受け取られてしまうおそれがある。しかしこうした結論そのものよりはむしろ、この結論へと導かれざるをえなかった思索の過程のほうを追及する必要があろう。本論はその一環である。

9）後悔、悔恨、加えて悔悛（repentir）の区別については、Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Alcan, 1933, ch. 2. を参照。この点に関する要を得たまとめとしては、久重忠夫『罪悪感の現象学』弘文堂 1988 年、186 頁以下がある。

10）じっさい、『なんだかわからないものとほとんど無』の最終章は、このような意志の自体性こそが唯一の希望であるかのようにして、欲する意志（vouloir vouloir）という「たやすい困難（la difficulté facile）」のもつ“全能（l'omnipotence）”へと誇張的に傾斜してゆくことになる（3-67sq.）。ただし、これは上で述べたような錯認の契機を括弧入れしてのみ成立する結論である。このように、ジャンケレヴィッチの議論には意志的契機の手放しの肯定が表明されることがあり、この傾向は晩年に至るにつれてより前景化してくることになる。

11）このような「事実」は、ジャンケレヴィッチの著『赦し』（*Le pardon*, Aubier, 1967.）に典型的に見られる。同書は、実定的な次元での容赦（excuse）、たとえば犯した罪に対し、それに見合う罰を宣告され、それに服すことによって得られる許しの次元と、それを超える次元の赦し（pardon）、理由なしにすべてを赦す赦しの次元とを区別し、後者を強調したものである。しかし、同書はその末尾に至り、そのような赦しによってもなお赦されえないものがあることを告発し、それは罪を犯しながら疚しい意識を持たぬ者およびそうした者のなした事柄であるとするのである。ここには、一方で赦しの時の遍在を「より厳密に哲学的な」見地から提起しようとするジャンケレヴィッチと、他方で錯認の閉塞状況と是正の遅れにもはや我慢ならない実存的なジャンケレヴィッチとが、まさしく同衾しているとみることができる。

Kaïros et le retard

——Une particularité de la compréhension sur le temps chez Jankélévitch——

Takayuki MIKAWA

Dans son œuvre *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Vladimir Jankélévitch tente de capter la temporalité singulière par l' « apparence », parce que celle-ci est la quoddité de l'apparition comme telle et apparaît soudainement dans une manière sans étant concret. Cette temporalité de l'apparence s'appelle l'occasion (*kaïros*), cependant elle n'est pas toujours reçoite en elle-même comme *bonne* chance (opportunité) ; qu'on manque de prendre l'occasion de l'apparence, c'est la méconnaissance, qui ne signifie pas seulement l'impossibilité du contrôle parfait du temps mais l'inévitabilité de retarder sur l'événement kaïrosienne. Mais, d'autre part, puisqu'il est impossible de déterminer la fin du temps lui-même, on ne peut jamais nier que la méconnaissance serait corrigée et deviendrait reconnaissance adéquate un jour. Il faut donc reconsidérer la possibilité éthique du retard.

カヴァイエスの哲学における「操作」概念の実在論的理解のために

近藤　和敬

カヴァイエスの「概念の哲学」[la philosphie du concept] を理解する上で、初期から遺稿に至るまで一貫して「操作」概念が重要な位置を占め続けている。そしてこの「操作」概念の解釈をめぐって、現在、二つの立場（以下で規定する意味での観念論と実在論）が並立している。これら立場の並立は、第一節で論じるような「操作」の遂行的側面にのみ注目する限りでは、本質的な対立を引き起こさない。しかし、「概念の哲学」において最も重要な主張であるところの数学の生成、あるいは真理の歴史的進展のプロセスを説明するというより大きな枠組みと関連付ける時、この立場の違いは「概念の哲学」全体の解釈を決定づける分岐点として現れることになる。

最初に以下のことを断っておかなければならない。本論文で使用する観念論という語は、哲学の中での複雑な含意とは別に、「概念の哲学」の解釈に関する限りで、真理の歴史的進展のプロセスの説明根拠を（超越論的であれ、現象的であれ）数学を行う人間の意識の次元に求める立場を表している。ここでいう実在論は、それに対して、真理の歴史的進展のプロセスの原因が、「操作」を遂行する意識とは独立に、意識の外の何らかの実在と関わっていると主張する立場を表している。これらの立場の違いは、数学的真理の歴史的進展を説明する際のスタイルから生じる表面的なものではなく、本論が明らかにするように、真理の本質を何として理解するかということに起因する実質的な違いである。一方の観念論は、真理の本質を、意識に対して真理が現前する仕方とその機構に基づく現れの「明証性」に求める。それに対して実在論は、真理の本質を「概念」によって把握されると同時に「概念」によって他なるものとして疎外されるような「無尽蔵」[inexahstive] な「規則」が引き起こす「問題」に求める。かくして、「操作」概念の観念論的解釈に対する実在論的解釈の優位を擁護する本論文では、自己超克的に生成する真理のプロセスにおいて、「問題」という審級が本質的に機能しなければならないことを指摘することとなる。

第一節では、真理の自己超克的生成に関する観念論的解釈と実在論的解釈に共通する範囲で、カヴァイエスの「概念の哲学」における「操作」概念の本質的特徴を明示する。第二節では、カスー＝ノゲスによって論じられた数学の生成の観念論的解釈と、メルロ＝ポンティ現象学を介入させた「操作」概念の解釈を検討する。第三節では、「操作」概念の実在論的解釈を擁護するために、真理の自己超克的な生成プロセスにおける「問題」という審級の不可欠性と、その審級とカヴァイエスが「外」として名指すある場所との関係について論じる。最後に結論で、筆者がここで用いた「実在」という語の意義と、一般的な実在論および数学的実在論での意義との区別を行う。

第一節：観念論的解釈と実在論的解釈に共通する範囲での「操作」概念の特徴規定

カヴァイエスは「操作」概念を一貫して重視する。しかし、カヴァイエスがなぜ「操作」概念を重視するのかということには説明が必要だろう。カヴァイエスは「数学は特異な生成をなしており」、その「数学の生成は、自律的であり」、かつ「この生成は、本物の生成として展開する。すなわち、それは予見不可能である」と主張する（各引用はCavaillès［1939］, pp. 600-1.）。数学の歴史とは数学的真理が自己超克的に生成するプロセスであるという理解は、カヴァイエスの「概念の哲学」の最も基本的な考えの一つである。これに対立する立場は、数学一般を論理的定義に置き換える論理主義と、一つないし複数の形式体系と定理導出手続きに置き換えるラディカルな形式主義の立場である。なぜなら、これらの立場は、「操作」概念が含意する構成的プロセス（ある種の綜合作用）を排除するからである。しかしこれらの立場は、ゲーデルの二つの不完全性定理などの数学的事実から維持不可能である。それゆえカヴァイエスは、構成的プロセスとしての「操作」が再び焦点化されることになると考えたのである（cf., Cavaillès［1939］, pp. 598-9.）。

では次に、この「操作」概念を、カヴァイエスがどのようなものとして規定するのか確認しよう。カントの「直観における構成」というアイデアは、数学の「操作」に対して初めて哲学的に注目したものとみなされうるだろう。カヴァイエスは、この「直観における構成」のアイデアを、証明のための「積極的構成」の概念として現代数学に蘇らせたブラウアーの直観主義を高く評価している（Cavaillès［1938a］, pp. 32-44.）。その一方でカヴァイエスの立場からは、直観主義の本質的な欠点は、直観主義が主張する「積極的構成」にブラウアーがこだわる余り、公理的方法が示す非可述的定義の役割を看過していることにあると指摘される（Cavaillès［1938a］, p. 43-4.）。つまり、カヴァイエスの立場とブラウアーの直観主義との本質的な違いは、「操作」に対して「概念」が持つ「操作」の拡張という役割を積極的に認めるか否かという点にあることになる。

直観主義との違いを形成する「概念」の本質的な役割については第三節で詳細に論じるとして、ここでは、このようなカント哲学とブラウアーの直観主義から敷衍されるカヴァイエスの「操作」概念の基本的な特徴についてまとめておこう。その特徴は以下の三つにまとめることができる。

1. 遂行される「操作」は意識において明証的に現前している。この意識に対する明証的な現前としての確実性をカヴァイエスは「実効的」［effectif］という語によって把握していたと考えられる。ただし「実効的」とは、「操作」が主観的に把握されているという印象のことではなく、何らかの「規則」に則った「操作」がなされているという具体性の経験を意味している。換言すれば、実際に5に7を足して12をえるという数学に固有の経験であり、実際に明示的な手続きに則って「操作」を遂行し、何らかの結果を現実に手にすることができるという経験である[1)]。

2. 実効的に遂行される「操作」は直観的、あるいはむしろ構成的である。これによって一連の「操作」は、数学的対象の産出のプロセスとして理解される。

3. 2に基づいて、数学的対象は、「操作」の実効的で構成的なプロセスに対して相関的にのみ存在が認められる。したがって、実効的な「操作」の遂行の伴わないような虚構的な対象（例え

ば、「丸い四角」といったもの）は、論理的矛盾によらずに、その存在が認められないことになる。

以上のような「操作」概念の特徴は、互いに一体のものであり、どれ一つを欠いても数学の生成を論じることが不可能になるような特徴である。また、これらの「操作」概念の特徴は、認められるべき数学的真理に対するある種の制限条件でもある。なぜなら、この制限を設けなければ、数学的真理は最初から全て見渡されている（つまり、数学的認識は、地理学的な発見と同じになる）ことになり、数学の生成ということを全く考えられなくなってしまうからである。

第二節：観念論的な仕方で「操作」と数学の生成を理解する可能性の検討

次に、以上のような「操作」概念の特徴を踏まえたうえで、カヴァイエスが主張する数学の生成、すなわち真理の生成を、観念論的な立場から説明するカスー＝ノゲスの議論を検討しよう。彼の試みの最終的な賭金は、カヴァイエスの「概念の哲学」を現象学的に拡張すること、あるいは、現象学を「概念の哲学」的に変容させることである。

彼はCassou-Noguès[2001]で、カヴァイエスの「操作」概念を三つの水準へ分析している。まず「操作」は一般に「振る舞い」[geste]として規定される。「振る舞い」は一般に、規則と相関的に数学者よって遂行される記号の上での経験として規定される。その上で「振る舞い」は、①「感性的振る舞い」、②「結合的振る舞い」、③「操作的振る舞い」の三つに分類される。

①は「感性的対象としてのみ見做された記号の取り扱い」(Cassou-Noguès［2001], p. 12.）を意味しており、これは最初にヒルベルトによって指摘された記号の役割であるとされる。これは②や③に至る準備段階としてのみ評価され、それ自体は哲学的には重視されない。

②は、カヴァイエス固有の概念である「結合空間」[espace combinatoire]によって定義される。「結合空間」は、単なる「感性的対象」ではなく「理念的統一」と見做された「記号」と、「記号」の使用様態を規定する「使用規則」からなる「記号使用」(「規則的綜合」と呼ぶ）によって描き出されると同時に、当の「規則的綜合」が書き込まれるところの抽象空間でもある。この抽象空間を可能にするのが、「形式化」[formaliser]という手続きであり、これはヒルベルトらによる公理的方法と形式体系の研究に基づいたものである（ただし、ここで最も重要な役割を担うべき「概念」の機能の分析がCassou-Noguès［2001］からは抜け落ちている。それゆえ、「形式化」に伴う必要条件の分析やそれが引き起こす様々な効果については考慮されていないように思われる）。

Cassou-Noguès［2001］に従えば、この「結合空間」とは、カントの「直観の中での構成」から純粋悟性概念と直観形式という外的制約が取り除かれることで、「内的条件」にのみ従う「構成」が可能となった空間である。そして、この「結合空間」によって「経験の延長」が実現され(Cassou-Noguès［2001], p. 12 et pp. 106-112.)、前節に述べた明証的「操作」が遂行される。

③の「操作的振る舞い」は「数学者の思考作用であり知的活動である」(Cassou-Noguès［2001], p. 12.）とされる。あるいは、「理念的統一」としての「記号」から区別された水準の「意味」を扱う経験であるとされる。これはつまり「操作」の全体が開示するような操作体系の「地平」で

あり、「操作」全体の意味的統一である。カスー＝ノゲスは、この「結合的振る舞い」から区別される「操作的振る舞い」によって開かれる地平的水準を、本来的な語義での「意味」（カスー＝ノゲスはここで、現象学的な「地平」概念との連関を考えているようである）と呼び、カヴァイエスの「操作」概念ではこれを解明できないと論じている（Cassou-Noguès［2001］, p. 187.）。

こう論じた後で、カスー＝ノゲスはこの欠点を補うことを理由にして、「概念の哲学」を現象学に接続する。しかし彼は、フッサール自身の「志向性」の議論と直接的には接続しない（カヴァイエスが「この方向に参与している」（Cassou-Noguès［2001］, p. 210.）と述べるにとどまっている）。その代わりにカスー＝ノゲスは、メルロ＝ポンティの議論に接続する[2]。そこで重要な概念となるのが「侵食」［empiétement］、「表現」［expression］、「自己自身に透明でない意識」である。

簡略化して説明しよう。例えば、集合論の公理系があり、それを学習した人が集合論の「操作」を記号規則に則って明証的に遂行したとしよう。その段階は、②の「結合的振る舞い」の段階である。しかしその「操作」を遂行する中で、人は、現に「操作」されている記号の背後に隠れてはいるが、未だうまく記号化されていない「集合論の操作全体が前提するところの意味的統一」といった意味地平を経験するようになる。この意味地平は、「結合空間」の中の「結合的振る舞い」として実現されてはおらず、当の「結合空間」によって「非本来的」にのみ「表現」されていると考えられる（「潜伏的」［latent］と呼ばれる。例えば、カントールが前提していた「一貫した多様体」）。そして、この「非本来的」に「表現」されている内容を綜合するために、既存の記号規則を書き換えたり、それを違反したりする思考作用が生じる（例えば、ツェルメロによる「選択公理」の措定）。これを彼は「侵食」と呼ぶ。「非本来的」に「表現」されていた「潜伏的」な「意味」、つまり、操作体系の意味的統一としての意味地平は、「侵食」という「綜合作用」によって、新たに設定される記号と記号規則からなる「結合空間」の中で明証的な真理として受肉することになる。この時、意味地平が「潜伏的」であることを可能にしているのが、意識の「不透明な反省性」である。意識は、真理を「結合空間」によって明証的にするが、意識の志向性が不可避的にもつ地平構造のために、すべての真理を一挙に明証的なものとして把握することはできない。したがって、観念論の立場からは、真理の生成は、この意識の「不透明な反省性」が「侵食」を引き起こすことで実現されると説明されることになる（Cassou-Noguès［2001］, pp. 174-197.）。

かくして、カスー＝ノゲスは、メルロ＝ポンティ的な現象学にカヴァイエスの「概念の哲学」を接続することで、観念論的な立場から、すなわち（超越論的な）意識の内的機構の問題（非顕在的意味地平が記号的に表現されることによる明証化）として、数学の生成を説明するのである。

第三節：数学における「問題」の審級とそれに対する「解」による応答という弁証論的プロセス

以上のカスー＝ノゲスの解釈は、カヴァイエスの議論を現代の現象学の議論に接続することを可能にし、また、カヴァイエスの謎めいた「概念の哲学」に対して、何かしら理解しやすい描像

を提供するという点で評価できるかもしれない。しかし、筆者は、このような利点を認めた上でもなお、欠点の方が大きいのではないかと考える。その欠点とは以下のものである。

1. 数学の生成の本質的特徴とされる「予見不可能性」と「内的必然性」という互いに対立する二つの特徴によって維持されている数学の歴史に固有の緊張関係を、十分に説明できていない。

2.「概念」の役割が不当に軽視され、その分析が不十分なままである。

特に数学の哲学一般の観点からすれば、2の欠点は非常に大きい。「概念」の役割が不当に軽視されるということは、数学的な「定義」や「公理」に関わる重要な論理的問題（公理の内包性の問題や非可述的定義の問題）について議論する余地を失うということである。しかしながら、カヴァイエスは、第一節で述べた直観主義との本質的な差異として、公理系の設定における「非可述的定義」の役割を重視している[3]。したがって、直観主義との差異を理解するうえでは、カヴァイエスがどのような意味で、「操作」概念に、「概念」の役割を相補的に対置させたのかということを理解することが不可欠であると筆者は考える。また、1の欠点は、カヴァイエスの「概念の哲学」の解釈ということにおいて本質的である。というのも、カヴァイエスはこの「予見不可能」だが「必然的」であるというところに数学の生成の本質的な特徴を見てとっているからである。そして、この「予見不可能」な「必然性」を理解するためには、原理的に解けない「問題」が、それにも関わらず解けるようになるというパラドックスに向き合う必要があると筆者は考える。

以上の点を考慮して、筆者は、「操作」に加えて、「概念」[concept]、「規則」[règle]、「問題」[problème]、「解」[solution]、「弁証論」[dialectique]というカヴァイエス自身が使用する用語との連関を考慮することで、「概念の哲学」における数学の生成、あるいはむしろ真理の自己超克的生成の説明を提示することができることを示そうと思う。

筆者の解釈においては、「問題」という用語が非常に重要な役割を担っている。実際、カヴァイエスは、1939年のフランス哲学会の終盤のやり取り、特にポール・レヴィとロトマンとのやり取りの文脈の中で、自らの「問題」という概念について次のように解説を加えている。

> 「歴史の中にいる偶然的な数学者は、疲れてやめることができるが、問題の要求は、それを解決することになる振る舞いを数学者に求め続ける。このことこそ、認識の実在性ということで私が示そうとしたことだといってよいと思う。これは人間学あるいは人間形成の哲学の観点からは、人間的宿命を逸脱した奇跡であるといわれるものかもしれない。しかし、生活世界の中の生から独立している内的必然性によって解を要求し、今あるものの外へと導く問題が現前しているのである」(Cavaillès [1939], p. 629.)。

この引用中でカヴァイエスは、数学の歴史的な生成の自律性を「問題」の要求に対する「解」の応答の運動として把握しているように思われる。そして、第一節でも述べたように、そもそもカヴァイエスが「操作」という実効的で構成的である数学的経験を意味する用語にこだわった理由は、この「問題」という審級を真剣なものとして考えることにあったと考えられるのである。この「問題」が「今あるものの外へと導く」ということを正確に解釈することが、ここでの本質

的な課題である。つまり「今あるもの」と「外」に当たるものを数学の事例において具体的に理解することが肝心である。実際に、数学の例を見ながら検討していこう。

ここで扱うのは、数を数えるという「操作」の事例である。ここでの「操作」は、実効的かつ構成的（つまり「明証的」）である。したがって、数という数学的対象は数えることによってのみ構成されていくことになる。自然数というカテゴリーに含まれる対象は、0から始めて1を加えていくことで順次構成することができる。もし仮に、数を数えることがこの0から順次数えていくことによって構成される数によって完全に尽くされうるのであれば、なんら「問題」は生じなかっただろう。しかし事実はその反対である。カントールが明らかにしたように、仮に自然数の全体に一つの集合としての存在を認めたとしても、その集合の要素に対して一対一対応する集合のみから数学が成り立っているわけではない。少なくとも実数連続体上の解析学が成り立つということを認めるのであれば、その実数連続体は、この自然数全体の集合でもってしても数えること、つまり一対一に対応付けることができない。ここに、構成的特徴を伴う数を数えるという「操作」によっては解くことのできない「問題」が提起される。既知である数を数える「操作」（自然数集合に含まれるような対象を構成していくこと、あるいはその集合と一対一対応を付けること）では、数えることのできないものを数えるにはどうするべきであるのか、あるいは実数連続体を含む順序をどのようにしたら我々は考えることができるのか、という「問題」が提起される。

この「問題」に対する「解」の歴史的な詳細をここで述べることはできないが、その「解」が提示されるための形式的条件を取り出すことはできる[4]。ここでは、再帰的に定義された超限順序数を考えることにする。実効的で構成的な「操作」を拡張するために、カヴァイエスは「概念」の働きに注目する[5]。「概念」とは、「操作」の遂行によって非明示的に（あるいは部分的に）実現されている「規則」を、明示的に普遍化する働きを持つ。例えば、ここで0から1ずつ数え上げていく「操作」が従っている「規則」は、後続者関数「S」による再帰的定義として明示化される。カヴァイエスは、この「概念」による「規則」の明示化のことを、「理念化」[idéalisation]として考えている。「理念化」は、第一に、「操作」をその質料的な制限から切り離し、第二に、極限移行のような構成的な範囲を超えている「操作」を公理的に定義することを可能にする。ただし、その際に、二つの制限条件が伴う。1.「理念化」された「概念」は、「操作」の遂行が伴わない場合には、対象を産出することができない。2. その「概念」は、「操作」が実現していた「規則」を普遍化したものである。第一節で述べたような直観主義との間の本質的な違いは、以上のような「理念化」による「非可述的定義」を積極的に認めるという点において生じる。

「理念化」の第二の効果によって、極限移行の「操作」は、後続者関数の極限として公理的に定義される。かくして、自然数全体の集合としての「ω」が「操作」の極限として定義される。さらに、このようにして定義された「ω」が、再び、「理念化」の第一の効果と「主題化」によって「操作」「S」の出発点となる。この既存の「操作」そのものを新たな「操作」の土台ないし出発点とするという「概念」の働きを、カヴァイエスは「主題化」[thématisation]と呼んだ[6]。

ここでは、「概念」による「理念化」と「主題化」のための制限条件について十分に議論する余裕はない。しかし今理解することが必要なのは、「操作」と「規則」と「問題」と「概念」の

間の関係である。「操作」は第一節でみたように、何らかの「規則」に従って構成的に遂行される。このときそれが従っている「規則」は、その遂行によって示される範囲でのみ知られる。したがって、無条件的な「規則」としてはどのようなものか分からない。それを明示化し自覚することを可能にするのが、「概念」の一つの役割である。後続者関数「S」による有限順序の再帰的定義は、有限の範囲での数を数えるという「操作」が従う具体的「規則」を、その限りで明示化したものと考えることができる。しかし、超限順序の範囲で考えるとき、そのように自覚された有限順序の「規則」は、より大きい「規則」全体（超限順序）の部分にすぎないことになる。そして、このような全体への拡張を可能にするのもまた「概念」の役割であった。かくして、超限順序の「操作」が従っている「規則」が「概念」によって明示されることになる。しかし、それでも数を数えることの全てが知られ尽くしたわけではないことは、その「概念」の設定が新たな「問題」（例えば連続体仮説という問題）を提起することから知られることとなる。そうであったとしても、この超限順序の概念的定義が単なる恣意的な虚構から区別されるのは、それによって当初の「問題」であった可算無限を超える数を数えるにはどうすればよいのかという「問題」を、この概念的定義によって、部分的ではあれ、確かに数学的に解決することが可能になるからである[7]。

数学において不可避的に発生する「問題」という審級は、実効的で構成的な「操作」が従っている「規則」の潜在的な実在性とでもいうべき「無尽蔵性」[inexhaustivité] の反転的現れとして理解することが可能である。「問題」が完全に消滅するということは、数学的には数学全体を完全に形式化できるということを意味しているが、ゲーデルの証明した事実が示すように、このことは成り立たない。このことから、この「問題」という審級が永遠に消滅しないことが知られる[8]。

新たな「問題」は生成する数学の本性から不可避的に提起され、「概念」の力によって証明という形で「解」を生み出すことを要求する。しかしその一方で、この「概念」が新たな「問題」を提起し、それが新たな「操作」と「概念」による「解」を要求することになる。この一連の「問題」と「解」の間の「弁証論」的プロセスこそが、カヴァイエスが「今あるものの外へ」と表現していたものである。数学において「問題」が存在する場合には、その時点で与えられている「明証的」な手続きによってはそれを原理的に解くことができない（つまり、今あるものの「外」にある）がゆえに、解けるようになる契機において、「概念」によって「操作」を拡張することが、つまり、今あるものの「外」へと出ることが要求される。現に解けない「問題」の存在は、意識の「明証性」の「外」にある「実在」が潜在的な仕方でそこにあることを示しているのである。

観念論がそうするように意識に現れる「明証性」を真理の基準とする限りは、真理が「明証性」としての「操作」の「外」とつながっているというこの事態を、そして、「明証性」の範囲を超えて進み、「明証性」の範囲そのものを確定しなおすことのみが、実効的な「明証性」の範囲にまで「真理」が下りてくることを再び可能にするというこの事態を、われわれは理解することができない。ここに、「真理」の歴史的進展のプロセスの説明を、意識の次元にのみ求めることが不可能であることの理由が存在する。少なくとも数学における「問題」の審級とそれに対する「解」による応答という弁証論的プロセスを理解するには、意識の「外」に潜在的にある「実在」を認

める必要がある[9]。

結論：「概念の哲学」において「実在」の意味するところ

以上の議論をまとめると次のようになる。数学の生成においては、「問題」の審級が不可欠であり、その「問題」の本質が、現に与えられている「操作」の「明証性」においては解けないということであるからには、その「明証性」の「外」へと出て、その「操作」の本質をなすところの「規則」を、新たな「概念」によって把握しなおすことが不可欠である。そして、この「問題」と「解」の弁証論的プロセスにおいてこそ、数学の生成の、「予見不可能」であるにも関わらず「必然的」であるという相反する特徴の緊張関係が、真の意味で理解可能になるのである。

したがって、ここで筆者は、観念論的な解釈では、「問題」とは本質的に解けないものであるということを厳密に理解できないと指摘していることになる。そして筆者は、この解けない「問題」という意味でのみ、つまり意識の「外」を表すためにのみ「実在」という語を用いている。それゆえ、筆者が論じた実在論的立場は、通常の実在論とは全く異なったものであることになる。

通常の実在論は、認識論の一つの立場である。したがって、認識内容と認識対象という二分法を予め認めたうえで、認識対象が認識内容からは独立に存在しているということを主張する立場である。この立場は、多くの場合、日常的な水準での知覚経験をそのモデルとしている。

通常の数学的実在論も、この日常的な知覚経験のアナロジーからなりたっている。すなわち、数学的概念や命題が意味している外延が、認識や証明から独立に、何らかの仕方で実在しており、概念や命題の意味は、それらが指示する外的実在としての外延であるという考えである[10]。

これに対して、「概念の哲学」における数学的対象は、「操作」の遂行と相関的にしかその存在が認められない。この立場は、むしろ、通常は反実在論あるいは構成主義と呼ばれる立場に近い。それらの立場との違いは、「概念の哲学」が「概念」による部分的な俯瞰（つまり非可述的定義の制限付き使用）を認めることにある。したがって、「概念の哲学」における実在論的解釈は、通常の意味での実在論とも、また数学的実在論とも異なっているどころか、むしろそれらと対立する。

それにもかかわらず、筆者が本論文で提示する立場を「実在論的」と敢えて呼ぶのは、「概念の哲学」が主張する数学の生成を理解するためには、「問題」という審級によって示される意識の「外」を認める必要があるからであり、そしてこの「外」として示されるものという意味においてのみ、もっぱら「実在」という語が理解されているからである。

文献表

Brouwer［1930］, *Die Struktur des Kontinuums*.

Cassou-Noguès［2001］, *De l'expérience mathématique*, J. Vrin.

Cavaillès［1938a］, *Méthode axiomatique et formalisme*, P.U.F..

Cavaillès［1938b］, *La formation de la théorie abstraite des ensembles*, P.U.F..

Cavaillès［1939］, « Pensée mathématique », dans Cavaillès［1994］, pp. 593-630.

Cavaillès［1940］, « Du collectif au pari », dans Cavaillès［1994］, pp. 631-652.

Cavaillès［1947a］, *Sur la logique et la théorie de la science*, P.U.F..

Cavaillès［1947b］, « Transfini et continu », dans Cavaillès［1994］, pp. 451-472.

Cavaillès［1994］, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann.

Troelstra & van Dalen［1988］, *Constructivism in mathematics an introduction*, Elsevier Science Publischers B. V.

近藤［2008］、「数を数えるとはどういうことか――カヴァイエスの『超限無限と連続体』読解」、『現代思想　特集：数の思考』、11 月号、2008 年 11 月、青土社、pp. 174-194。

近藤［2009］、「ヒルベルトの数学における公理的方法からカヴァイエスの概念の哲学へ」、『哲学　第 60 号』、2009 年 4 月、日本哲学会、pp. 169-184。

註

1）カヴァイエスはこの特異な経験を「数学的経験」と呼んだ（Cavaillès［1939］, p.　601.）。

2）ここでメルロ＝ポンティの議論に接続することの正当性について、1940 年から 1942 年にかけて、カヴァイエスがメルロ＝ポンティと定期的に接触をもっていた実証的事実が、その根拠として挙げられている（cf. Cassou-Noguès［2001］, p. 319, note.）。

3）カヴァイエスは実際以下のように述べている。「直観主義数学と古典数学の間の分離は解析学と非可述的定義（換言すれば、無限体系をその出発点とする定義であり、排中律はそこで未だいかなる役割も演じない）とともにのみ現れるのである」（Cavaillès［1938a］, p. 155.）。

4）超限順序数の定義、およびそれをめぐる歴史的経緯とその周辺の事態、そしてそれとカヴァイエスの哲学との関係、以上に関する詳細は、近藤［2008］を参照のこと。

5）ブラウアー自身のこの問題に対する解決は、「意志の作用」と「自由選列」のアイデアによってえられることになる（Brouwer［1930］）が、カヴァイエスはこの直観主義的解決を批判して、「概念」による解決を提示している（Cavaillès1938a］, pp. 176-9.）。

6）「主題化」のより適切な例として、例えば、位相変換の間の位相的関係を扱うホモトピーや、関数を要素とし、その間のノルムが定義される関数空間などを挙げることができる。

7）また、この超限順序を利用したゲンツェンの算術体系の無矛盾性証明やゲーデルの連続体仮説の相対的無矛盾性証明から、超限順序の構成が恣意的なものではないことが知られる。

8）この「問題」と可解性および数学の生成との関係については、近藤［2009］を参照のこと。

9）単に「ある」ではなく敢えて「潜在的にある」と述べたのは、「現実的にある」ということからの区別を明示するためである。もしそれが「現実的にある」のだとすれば、そのことは、「概念の哲学」のような構成的な立場においては、「操作」の遂行が伴っているということを意味し、したがってそれは「解」として「ある」ということになってしまい、「問題」は消滅してしまうだろう。

10）これは数学者に多くみられるが、ゲーデルによって明示的に主張された立場である。

Pour la compréhension réaliste de la notion d'*opération* dans la philosophie de Cavaillès

Kazunori KONDO

À la base de la philosophie mathématique de Cavaillès, il y a la notion d'opération. La manière dont nous l'interprétons constitue donc le problème important auquel nous faisons face. Dans cet article, nous insistons sur le fait qu'il est en effet possible d'interpréter cette notion au sens réaliste, et que notre explication peut encore être bien admise. À cette fin, dans la 1ère partie, nous essayons de faire l' interprétation du concept d'opération, qui est commune au réaliste et idéaliste. Dans la 2ème partie, nous présentons l'argument idéaliste de Cassou-Noguès [2001] qui contredit notre interprétation développée dans la 3ère partie. Enfin, dans la 3ème partie, pour défendre l'interprétation réaliste du concept d'opération, nous confirmons que l'instance de problème est indispensable au processus génétique de la vérité et que cette instance se rapporte au lieu que Cavaillès appelle « dehors ».

若きレヴィナスにおける現象学

――『フッサール現象学における直観理論』をめぐって[1]――

澤田　哲生

序論

1930年に出版された『フッサール現象学における直観理論』（再出に『直観理論』と略記）において、エマニュエル・レヴィナスが、エドムント・フッサールの現象学にマルティン・ハイデガーが『存在と時間』で提示した「実存」（「自我が現存在の本質的規定である場合、その規定は実存的に解釈されるべきである[2]」）という概念を導入したことはよく知られている。『存在と時間』の実存概念を導入することで、『直観理論』のレヴィナスは意識の志向性とその志向対象の認識に妥当性を付与する「理念性」ではなく、意識が存在するという事実（「実存 existence」、TIPH., p. 53 ; p. 57 ; p. 76 ; p. 139 ; *et passim*）、つまり意識の志向性と、その対象との「出会い rencontre」（TIPH., p. 63 ; p. 139 ; p. 189 ; p. 218 ; *et passim*）をフッサールの現象学の最も重要なテーゼとして提示している。

『直観理論』出版当時、ドリオン・ケアンズとアロン・グールヴィッチはレヴィナスによる実存概念の導入に対して批判的な態度を取った[3]。さらに近年では、ジャン＝フランソワ・ラヴィーニュが、こうした存在論的転回を厳しく批判している[4]。『直観理論』のレヴィナスは意識の実存という問題を強調するあまり、『論理学研究』第5・6研究を「心理学主義」（TIPH., p. 146）への回帰と規定してしまい、そこですでに示唆されている超越論的観念論の側面を捨象し、『イデーン1』との概念的なつながりを覆い隠してしまった、というのがラヴィーニュの批判の内容である[5]。

講義草稿までをコーパスに収めた今日のフッサール研究からレヴィナスのフッサール解釈を検討するならば、確かにラヴィーニュの批判は正鵠を射ている。しかし意識の本質を意識が存在するという事実に定位するレヴィナスの試みを、ハイデガー存在論のフッサール現象学への移植と単純に看做すのではなく、その哲学的ないし現象学的な意義を検討することも、若きレヴィナスの思想と現象学を考察する上で重要であろう。ゆえに本研究では、本論で、レヴィナスが提示する実存的な意識における志向性概念（I, II-1）とその作用特徴（II-2, III）を分析し、結論部分で、その成果を踏まえて、『直観理論』とレヴィナスの後期思想とのつながりおよびフランスの現象学運動における位相を提示する。

I　意識の志向性

初めにレヴィナスが意識の「志向性」という概念をどのように考えていたかをフッサール現象学の意識概念との対比で考察してみたい。フッサール現象学における「意識」は、概念的に、超越と内在という二つの側面を備えている。このことはフッサールの時間論（『内的時間意識の現象学』, Hua. X, 1905、『イデーン 1』, Hua. III, 1913）が明快な説明を与えている[6]。フッサールによると、時間的な現象において、われわれの意識は現在に起きていることのみならず、過去の経験の保存（「過去把持」、Hua. X, §-§ 12-13）と未来に起こりえる出来事の予見（「未来予持」、Hua. X, § 24）との連続的な統一のなかで（Hua. X, S. 29）現前する。意識が現在の経験のみならず、過去と未来を含む連続的な流れ（「時間流」）のなかで各対象を意識する点において、意識は諸体験の時間的な連続性に内在している。ところで意識が時間の各局面（現在、過去、未来）に同時に関わる事態は、その志向が現在存在する対象のみならず、過去と未来のそれも視野に収めていることを示している。すでに存在した経験ないし現在のさらに先で生じうる経験までも意識の志向が関わる点において、その時の意識の特徴は時間の各局面に対して超越的である。『イデーン 1』（Hua. III, 1912）の表現を借りるならば、あらゆる時間的存在は「一人の私のために」（Hua. III, S. 101）与えられているということである。

内在と超越という意識の二側面を軸に考察すると、『直観理論』におけるレヴィナスが超越の側に対して独特の解釈を与えていることは、著者の議論の進め方から明瞭である。まず、彼はフッサールが『イデーン 1』第 49 節で提示した絶対的な内在性を次のように検討する。「フッサールは、そこ［『イデーン 1』第 49 節］で、世界なしの意識、純粋に内在に還元された意識を提案するような仮説を可能なものとして提示している」（TIPH., p. 79）。純粋に内在的な意識は外部世界の存在なしに自律的に成立する意識であり、この仮説は『イデーン 1』において「現象学的還元」の後に残る純粋自我の分析（Hua. III, § 57）を経て後半部分における理性的な特徴を備えた意識（「理性意識 Vernunftbewußtsein」、Hua. III, S. 335）による対象定立という超越論的観念論のテーゼに結びつく。レヴィナスは、「［…］こうしたテーゼのなかにあるフッサールに追随することは考えられない」（TIPH., p. 80）と言い、世界なき意識を別様に――あるいは条件付で――解釈する。

> 諸事物が意識を必要とするのと同じように、意識は現実に存在するために諸事物を必要とする、とわれわれは考えていない。この点において、われわれはフッサールに同意する。しかし、われわれがこの最後の点においてフッサールに追随するとするなら、それは意識が、彼においては、以下のような一面において理解されはしないからである。つまり世界に対する従属あるいは世界からの独立について語ることが一つの意味を備えているようなある一面において（*ibid.*）。

世界と関わらない純粋に内在的な意識は、世界から完全に独立している。このことは、逆から見るなら、意識の外部の諸事物が、意識に関わることなく独立して存在していることを示してもいる。フッサールの純粋意識が提示する二項（意識と世界）の相互に背反した事態をいかに解決するかという問題に対して、上記の引用で、レヴィナスは、意識を世界に「従属」させることもあるいはその逆（「独立」）も解決としては不十分であるとする。なぜなら、著者によると、われわれの意識が関わる諸現象は、外部世界の存在／不在という二者択一以前に、「一つの積極的な意味を有し、必然的に一つの意識を示唆している」（TIPH., p. 81）からである。そしてこの時、「意識は、一度世界が破壊されても、超越的な意義 signification transcendante を持ち続けるだろう」（*ibid.*）と、著者は付け加える。レヴィナスの分析において、意識は諸体験が形成する固有の意味（「超越的な意義」）に直接的に――特定の時間や世界に内在した形でなく、それらに超越した形で――関わることが理解される。こうした超越的な意義を付与する作用こそ、『直観理論』のレヴィナスにとって、意識の「志向性」に他ならない（「意識が志向性なしに不可能であること」、*ibid.*）。

> 意識は、自我の導入に伴い、『自分自身に基づいた実体』、自らを超越するために志向性を必要とするような実体と再びなるのではない――意識は第一に志向性である（引用者による強調）。この現象の内部でのみ、そしてその超越論的な実存様態を大いに尊重することで、われわれは主体的な側面と客体的な側面、自我と対象を区別することができるのである（TIPH., p. 84）。

意識の志向性は、内在的な意識に後から付け加えられるような超越の契機ではなく、意識と超越は概念的に不可分な形で結びついているとレヴィナスは主張する。つまり意識はそのものとして志向性なのであり、志向性は「意識の基本構造」（TIPH., p. 85）なのである。

またレヴィナスによると、フッサールが提示する「直観」という概念が示すのは、まさにこの超越的な水準における意味（「超越的な意味」）へと向かう意識の志向を活性化する作用のことである。この直観概念に関して、彼はまず、フッサールに即して直観作用は意識のあらゆる志向（単純な思念から高次の理論的な志向まで）を活性化（フッサールの用語で「充実」LU II/2, S. 52）することで、意識と志向対象の関係を構成すると言う。「直観がその対象を思念する純粋な志向を現在化すると言うことは、直観においてこそわれわれはその対象に直接に関係しているのであり、それに到達していると言うことである。」（TIPH., p. 103、強調は引用者）。次いで、意識が対象を志向するうえで、この志向性が重要な役割を担うと提示する。「フッサールは真理と理性の第一次的な現象を探求したのであり、彼はそれを存在に到達する志向性として理解された直観のなかに見出した」（TIPH., pp. 134-135）。このようにレヴィナスが提示する「直観」の位相は、志向性が存在に達するという事実に結び付けられる。そして、この存在への到達が真理と理性を構成する。フッサールは志向性という用語に関して、対象に向かう単純な志向（「狙う abzielen」志向）とその対象関係の実現（「充実 Erfüllung」、「達成 Erzielung」）された水準における志向を理論的

に区別しているのに対して（LUII/1, S. 379）、レヴィナスにとって、意識の志向の本質は、こうした区別を超えて、志向対象の「存在」との直接的な関係に位置づけられる[7]。

この超越的な意識の存在様態こそがレヴィナスにとって「実存」という概念に他ならない。この様態において、各体験におけるわれわれの意識はその体験に対する「反省以前に」（TIPH., p. 64）、「自らに対して」（*ibid.*）現前している。これに対して、上記の引用では、内的な意識、自我の水準におけるその心理的な諸作用は「客体的な側面」ないし「客体」との対立という枠組みのなかにある以上、二次的な水準に位置づけられる。レヴィナスがフッサール現象学から引き出す「志向性」概念は、世界の存在／非存在という二元的対立に対する意識の超越的な態度・その超越的な意義・志向と対象の直接的な関係（対象存在への到達）、という三つの契機から構成されることが理解される。

Ⅱ　実存の位相

Ⅱ－1　意識の実存

それでは、このようにレヴィナスがフッサール読解から引き出した意識の「実存」とはいかなる概念であるのか。この概念の発想そのものが、ハイデガー存在論から来ているのは確かであろう。実際に、レヴィナスは、『直観理論』で自らが提示する実存概念をハイデガーのそれと近似的なものとしている（TIPH., p. 187）。しかしレヴィナスは、意識が対象と現実に出会っている事実を「現存在」の超越的（「存在者」が「そこ」に投げ出されていること[8]）な存在様態と同一視してはいない。なぜなら、『直観理論』の記述は「意識」という概念を決して放棄してはいないからである。むしろ『直観理論』を仔細に検討すると、この概念が意識の志向性に独特の特徴を与えていることもまた理解される。『直観理論』の第二章における「内在知覚」の分析を手がかりにしてこの問題を考察してみたい。

内在知覚とは、意識の諸体験の連続性の内部で自我が自らの対象と「反省」（Hua. III, S. 85）を通じて関係する作用のことであり、その時に対象を見ている私の眼差しと当該の対象の関係は「一致」（TIPH., p. 53）である。『イデーン 1』期のフッサールは、この内在知覚の作用をあらゆる自我の活動のなかでもとりわけ「絶対的」（Hua. III, S. 101）な活動と規定している。すでに見た純粋な内在意識と同様に、この内在知覚の絶対性も『イデーン 1』の超越論的現象学という構想に結びつく概念である[9]。

レヴィナスはこの概念を次のように解釈している。「内在知覚の分析は、意識の絶対的な立場、その実存を否定することが不可能であることへと、われわれを到達させる」（TIPH., p. 53）。レヴィナスによると、内在知覚の絶対性は、超越論的観念論に結びつく概念ではなく、意識が現実に存在している事実とその実存の絶対性（意識の「実存を否定することの不可能性」）の演繹に至るのである。つまり、彼は内在知覚という自我の活動から――先に見た内的意識の議論で彼がそうしたように――意識の実存という問題を提示しているのである。

さらに先で、レヴィナスは、「フッサールは内在知覚の一致の特徴に訴えることで、コギトの

絶対的な明証性を理解可能なものとしたことのみならず、彼の思想においては、意識の絶対性こそが一致した知覚そのものを可能としている、ということの提示されるのがわれわれにとって重要なのである」（TIPH., p. 54）と言う。この主張に従うなら、内在知覚の絶対性に関する議論から引き出された実存意識の絶対性が、今度は翻って、内在知覚の一致の形式を支える概念となる。こうした内在知覚と意識の実存の位相の逆転は、レヴィナスにおける「実存」という概念を考察する上で重要な示唆を与えている。レヴィナスに従うなら、意識は、見る者のまなざしとその対象が一致している（内在知覚）かしていない（「外部知覚」のケース、cf. Hua. X., S. 357）かという事態に感知しない。レヴィナスは意識と世界の関係を見るものとその対象の一致／不一致という枠組みからではなく、「偶然性」の関係としている。「偶然性は、ここでは、対象の本質と実存の連関ではなく、実存そのものの内的な規定である」（TIPH., p. 48、強調は引用者）。フッサールにおいて、あらゆる対象判断（実然的なものから必当然的なものまで）は、当該の判断対象が別様に在り得ないという「明証性」（Hua. III, § 137）によって包摂されているのに対して、レヴィナスは、意識と対象の関係を不確定な水準（「偶然性」）に定位している。同じく、意識上の諸体験を構成する「現象」も、意識に対して一致した形を取らず、「不一致」（TIPH., p. 48）の可能性を含む。

こうした意識の特殊な活動性を基礎づけるのが、「意識の実存」の絶対性である。ゆえに彼は、「意識とは、フッサールにとって、第一次的な領域であり、この領域のみが『客体』と『主体』――すでに派生したタームを可能にし、了解可能にする」（TIPH., p. 64）と結論する。この結論に従うなら、まず意識の実存が絶対的な事実としてあり、これに対して主／客の諸々の関係（内在知覚、外部知覚）は派生的である。レヴィナスが提示する「実存」という概念は、意識が主／客、内在／外在という二項の派生以前に、「世界を前に」（TIPH., p. 139）存在しているという事実に他ならない。

Ⅱ－2　非理論的作用の領野

それでは、『直観理論』が提示する「実存」という意識の極めて特殊な存在様態は、志向的な側面において、どのような活動性を備えているのか。『直観理論』においてレヴィナスは、「実存」という意識の存在様態に最も適った作用として、「心情 Gemüt」ないし「意志 Wille」を提示している。

『イデーン 1』の説明によると、「心情」と「意志」は非定立的な作用のことである。対象判断において、心情のようなある一定の気分に取り巻かれた意識は、その志向を個別の対象ではなく、各対象ないし各文の主節と副詞節をつなぐ連辞に向ける。「これらの『と und』、『あるいは oder』、『～ならば wenn』ないし『～だからである weil』、『そのように so』の綜合［ドクサ的な綜合］は、要するにまずドクサ的に与えられた綜合であるが、これらの綜合は単純にドクサ的というわけではない」（Hua. III, S. 297）。心情を伴う意識における志向対象は、論理的に（A は B であると）規定された対象ではなく、規定するものとされるものの両方である（A と B、A ならば B、等々）。

こうした特殊な意識の作用を具体的な体験の水準において説明するために、フッサールは母親

の子供たちに対するまなざしを一例として提示している。「例えば、母親が自分の子供たちに愛らしくそのまなざしを向けるとき、彼女は、愛情という一つの作用で、それぞれの子供を単一的かつ全体的に包括している」（Hua. III, S. 298）。母親が子供たちを前にして、愛らしい感情を抱く。この時、彼女のまなざしは子供たちの一人一人を個別に意識しているのではなく、むしろ「一つの作用で」子供達全員を包括している。対象を個別に定立しないという点において、意識の特徴は集合的（連辞的）であるが、愛される対象への志向ではなく、「愛するということそのものが集合的である」（*ibid.*）以上、この作用は意識の集合表象として単純に定義されることもない。同じ文脈で、レヴィナスはこの特殊な作用を以下のように解釈する。

> 作用のなかで、意志的で心情的な諸要素は、自らの外部で何物かへと向かうところの全くに特別な態度、自らを超越する se transcender という特別な態度のことである（TIPH., p. 73）。愛情の作用は一つの意味を有している――しかしこのことは、その作用が愛されている対象の表象と、この表象に付随するような純粋に主観的で、意味を欠いた感情を抱合しているということではない。愛される対象に固有なものは、まさに愛情という志向 *intention d'amour*、純粋に理論的な表象に還元することのできない志向のなかで与えられていることにある（TIPH., p. 75）。

この二つの記述を考察すると、『直観理論』におけるレヴィナスがフッサールの「心情」という概念をいかに理解したかは明瞭である。まず、この作用は自らの外部で自らに固有の対象と関係を持つ。このことは、自己が自らの意識の特徴を理解した上で対象を把捉するというプロセスが踏まれずに、対象が志向されている事態を示している。つまりその作用の特徴は自己超越的（「自らを超越すること」）である。

次いで、対象面において考察すると、その対象（愛される対象）は理論的な枠組み（「理論的表象」）のなかで与えられることはない。理論的な規定を通じて主題化されることを必要とせずに、意識の志向は自らに固有の対象に結びつく。この場合、意識の志向と対象の関係は、理論的な媒介が介在しない以上、極めて直接的である。この時の意識の志向は、対象を「愛された対象」として理論的に定立することで、その志向内容を表象しているのではない。むしろこの場合、志向そのものが「愛情という志向」である。心情において、私の志向（「愛情という志向」）と行為（愛情）は直接的な関係にあり、このことは、意識の作用が志向対象と極めて実践的（非理論的・非定立的）な関係を築いていることを示している。フッサールは心情に取り巻かれた意識の集合的な特徴を提示しているのに対して、レヴィナスはその自己超越的な特徴と志向対象との実践的な関係を強調していることが理解される。

レヴィナスがこうした心情（と意志）における意識の作用を、意識の実存にとって最も固有の活動性としたことは、『直観理論』の後半部分の記述から明らかである。「[…] それ［『イデーン1』］が肯定するのは、非 - 理論的な諸作用が存在論的に新たなそして還元することのできない一つの構造から対象を同じく構成することである。判断と表象の諸作用のみならず、これらの諸作

用もまた、『客観化を行う』作用なのである。われわれは志向性について語ることで、われわれの説明の初めからこの帰結を引き出していたのである」（TIPH., p. 190、強調は引用者）。この記述において、レヴィナスはまず、非理論的な意識の諸作用（心情と意志）における対象構成がフッサール現象学において極めて重要な（「新たな」、「還元不可能な」）価値を備えていることを主張している。そしてこうした帰結は、意識が事実として存在すること（意識の実存）と、概念上、極めて緊密に結びつくと言う。つまり『直観理論』のレヴィナスにとって、意識の活動性を語ることは第一に心情と意志の領野における作用を語ることなのである。そして意識の実存というテーマを、非理論的な対象領野（心情、意志）に結びつけることで、フッサールの現象学が「豊饒化され、認識論 Théorie de la connaissance の彼方に移転される」（*ibid.*）と『直観理論』の著者は主張する[10]。

Ⅲ　出会いの現象学

それでは心情のような情動的な意識のなかでわれわれは対象をいかに対象として認めている（「客観化」）のだろうか。この問題に関して、レヴィナスは、意識が自らの志向対象の備える特徴を理論的に理解することなしに志向対象と事実的に結びつく事態を重要視し、こうした事態を「出会い rencontre」と呼ぶ。彼はこの用語を『直観理論』のあらゆる箇所で使用しているが（TIPH., p. 63 ; p. 139 ; p. 189 ; p. 218 ; *et passim*）、下記の記述はその特徴をとりわけ明瞭に説明している。

> 対象の超越――そのものとしてのこの超越――は、意識との関連において、諸々のカテゴリーを用いた構築に還元不可能な何物かであり、それは諸々の関係に変わることはない。言い換えると、世界の存在 *existence* はその本質を構成する諸々のカテゴリーに帰着するのではなく、言うなれば、意識によって出会われているという事実 *le fait d'être rencontré par la conscience*（引用者による強調）に存するのである（TIPH., p. 139）。

この文脈でレヴィナスは意識が対象と出会う実存現象を、対象の側から説明している。意識が出会う対象は、カテゴリーによって分類され、本質的な存在として構成されるのではない。むしろこうした上位の対象判断を経由せずにわれわれの意識は直接に自らの活動に固有の対象と出会っている。『直観理論』の最終的な結論で、レヴィナスはこの時の対象の位相を、「生の事物の何物か quelque chose de la chose brute」（TIPH., p. 223）と規定する。この「生の事物」とは、認識の対象ではなく、「価値の対象」（*ibid.*）である。この対象と意識の志向が出会う時、意識の作用（心情、意志、価値）は対象を個別に定立していない以上、対象の側の超越は保存される。翻って、意識の作用は心情（自己超越性）に定位される以上、それは個々の対象を自らの内面で表象しない。実存としての超越的な意識とその志向対象（「生の事物」）は、互いの超越性を保持したまま出会うのである。こうした出会いは、「われわれの生の具体的な織物」（TIPH., p. 213）の内部でのみ達成される。反対に、われわれの意識が志向対象の超越性を内面化しようとすると、生の対

象への「反省」（TIPH., p. 197）が生じ、その超越性が意識の内部で「修正」（*ibid.*）される。このようにレヴィナスが提示する「出会い」という概念は、意識が自らの背後に一切の理念的な前提（本質、カテゴリー）を持たない水準で、生の対象と接触する現象であることが理解される。

結論にかえて：意識の実存の歴史的位相

最後に、『直観理論』と後のレヴィナスとの関連およびそのフランス現象学運動における位相について簡単に考察してみたい。『直観理論』の主要な特徴の一つに、意識と対象の事実的な関係（「出会い」）がある。意識の実存という事実性を重要視するレヴィナスの立場は、以上に見たように、高次の諸概念（本質、理念、カテゴリー、内在知覚の一致の形式）の媒介に対する批判的なスタンスと対応している。このスタンスは、レヴィナスの後期の作品においても維持されている。とりわけ『存在するとは別の仕方で』において、レヴィナスは、心情も含むフッサール現象学の情動性概念を再度論じるようになるが、この文脈において、フッサール現象学における意識の志向性が「感性 sensibilité」から出発しつつも、最終的に――目的論的に――「感性の形相 eidos」を主題化する作用（「エイドスへの導きの糸」）となることを批判している[11]。『直観理論』における高次の諸概念に対する批判的なスタンスは、著者の後期の仕事にも通底していると言うことができる。

他方で、こうしたスタンスは、『知覚の現象学』（1945）におけるメルロ＝ポンティの立場と非常に近いものがある。若きレヴィナスが主張する出会いの現象学において、意識の志向性と世界の関係は、「偶然性」（TIPH., p. 48）の関係となる。同じくメルロ＝ポンティも、『知覚の現象学』でフッサールの超越論的構成を批判し、意識と世界の関係を「不透明性 opacité」という水準に置き換えている[12]。意識と世界の関係を不確定な水準に定位する作業は、両者に共通した特徴である。後年レヴィナスは、メルロ＝ポンティの間身体性の現象学を批判するようになるが[13]、フッサール現象学に対する最初のアプローチの仕方は両者とも共通しており、この共通点はフランスにおいてフッサール現象学を導入した最初の世代の大きな特徴であると言うことができる。本質、理念、等々、高次の諸概念の媒介を十分に必要としない不確定な水準（「出会い」）に意識の活動性（「心情」）を初めて定位した作業が、『直観理論』の大きな功績と言うことができる。

註

1）本論が扱うレヴィナスのテクストは、『フッサール現象学における直観理論』（Emmanuel Levinas, TIPH : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, J. Vrin, 2001）に限定される。理由は、この著作はレヴィナスの諸著作の中でもフッサール現象学の諸概念を最も精緻に論じているからである。ジャン＝フランソワ・ラヴィーニュが、フッサール書簡集におけるレヴィナス（「リトアニアの学生」）への言及箇所から的確に推測しているように（cf. Jean-François Lavigne, « Lévinas avant Lévinas : L'introducteur et le traducteur de Husserl », in Emmanuel Lévinas, *Positivité et Transcendance*, suivi de Lévinas et la phénoménologie, Paris, coll. « PUF », pp. 49-72, en particulier, p. 59, n° 3 ; 同じくロベール・

ルグロの研究も参照：Robert Legros, « Le temps chez Husserl et Lévinas (Séminaires) », *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n° 1, Israël/France, Institut d'études lévinassiennes, pp. 207-217）、このテクストの執筆（1929年）以後、レヴィナスはフッサール現象学への関心を極度に低下させる。つまり『直観理論』の執筆以前と以後のレヴィナスの思想は全く異なるのであり（ラヴィーニュの表現を借りるなら「レヴィナス以前のレヴィナス」）、本論が主題とするのは前者のレヴィナスである。ゆえに議論を『直観理論』限定する。

フッサールの著作は、それぞれ本文中における最初の言及で書名と出版年を明示し、以後は全集版（Hua. : Husserliana, Martinus Nijhoff, Kluwer, Springer ;『論理学研究』は Max Niemeyer 版を使用し、LU と略記）の巻数とページ数を本文中で表記する。

2）Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (1927), siebzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, S. 117. 強調は著者。

3）Cf. Aron Gurwitsch, *Esquisse de la phénoménologie constitutive* (1937), éd. par José Huertas-Jourda avec une introduction de Lester Embree, Paris, J. Vrin, coll. « textes philosophiques », 2002, p. 346, n. 4 ; Dorion Cairns, « Observations sur la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl de Levinas. Peut-elle servir d'introduction à la phénoménologie ? » (1932), *Alter*, n° 15, Dijon, Editions Alter, 2007, pp. 339-354. 前者はレヴィナスの実存概念導入を批判している。後者の批判は、フッサールに提出されたレポートであり、フッサールのレヴィナスに対する否定的な評価の原因となった。

4）Cf. J.-F. Lavigne, art. cit., p. 59 ; p. 67 ; *et passim*.

5）*Ibid*., pp. 69-70.『論理学研究』第5-6研究と『イデーン I』の概念的なつながりに関しては、アントニーノ・マズの研究を参照。Antonino Mazzù, *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, vol. IV, 2003, pp. 48-52.

6）ここで時間意識の説明を用いるのは、内的時間意識という問題がフッサールによって1905年の講義から『イデーン I』（とりわけ第81節）、『ベルナウ時間草稿』（Hua. XXXIII, 1917-1918）と『受動的綜合講義』（Hua. XI, 1918-1926）を経て、30年代のC草稿（Hua-M., VIII）まで一貫して論じられるほど、現象学にとって「時間」とは「意識」と不可分な概念であるからである。レヴィナスも「意識の時間における構成、時間そのものの構造、時間の内的意識、そしてこうして意識を特徴付ける歴史性、これらの主題はその現象学的諸研究においてフッサールが懸念とするものであった」（TIPH, p. 65）と、時間という現象がフッサールにとって中心的な課題であることを認めている。

7）ラヴィーニュは、『直観理論』において、このように直観が存在を「志向すること viser」が、そのまま直観が存在に「到達すること atteindre」に帰結する点を厳しく批判している。Cf. J.-F. Lavigne, art. cit., p. 67.

8）M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit*., S. 135.

9）この内在意識の純粋性は、現象学的還元がその存在論的な性格を「遮断 Ausschaltung」（Hua. III, § 57）することで、超越論的自我の構成に至る。また還元の後も残る自我の存在領域の問題は『イデーン II』（Hua. IV, 1924-1925）で扱われるとフッサールは予告する。

10）レヴィナスはドクサ的な定立を理論的な作用と看做している、とケアンズは批判する（Cf. D. Cairns, « Observations··· », art. cit., pp. 346-347）。『直観理論』における心情に関するレヴィナスの分析を考慮する限り、この批判には疑問が残る。

11）E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 111. エイドスに結びついた意識の志向性を批判することで、レヴィナスは意識という概念そのもの（「～についての意識」, p. 110）も批判する。この問題については、論者の次の研究に残された課題である。

12）Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, coll. « tel », 1998, p. 419, n. 1.

13）E. Lévinas, « In Memoriam Alphonse de Waelhens » (1984), in *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, pp. 154-156.

La phénoménologie selon le jeune Levinas

——autour de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*——

Tetsuo SAWADA

La tâche de ce travail est d'examiner la portée phénoménologique de la « conscience » fondée sur l'« existence », telle qu'elle est présentée par E. Levinas dans sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Cette conscience particulière se trouve devant le monde sans qu'elle ait une position d'« indépendance » ou de « dépendance » à son égard. Son caractère d'acte est défini comme « acte d'affect (*Gemütsakt*) » et la manière de viser tel ou tel objet est celle d'un « se transcender ». Le regard de la conscience ne saisit pas alors tel ou tel objet susceptible d'être conçu intérieurement dans la réflexion, mais elle le « rencontre » dans une certaine « contingence ». Le jeune Levinas insiste ainsi sur le caractère existentiel de la conscience. Une telle tentative est faite pour éviter d'expliquer la conscience à partir des conceptions dites supérieures (idée, catégorie ou réflexion). Elle rejoint sur ce point celle de la *Phénoménologie de la perception* (1945) de M. Merleau-Ponty. C'est en ce sens qu'elle inaugure l'histoire du mouvement phénoménologique en France.

書　　評

石井敏夫著

『ベルクソン化の極北』

(理想社、2007年)

本書は2005年11月に、当時、在外研究で長期滞在中であったフランスのニースで急逝された石井敏夫氏(1960 - 2005)の論文集である。全部で10本の論考が、I「<悪>と<笑い>」、II「社会の哲学」、III「自然と作為の<あいだ>」、IV「ベルクソニスムとその彼方」の4章に分けて収められている。氏が生前にさまざまの機会に発表していたものから9本が選ばれており、それらに、未完の遺稿である「ベルクソン化の極北—そこから見えてくるベルクソンと世界」が付け加えられた。

本書のこのような構成は、石井氏の死によりベルクソン研究が失ったものの大きさを痛切に知る、氏の学問的友人たちの手によってなされた。本書冒頭の「編集方針並びに編者註」(村山達也氏)から引けば、「石井の残した仕事の内で前著[『ベルクソンの記憶力理論』(理想社、2001年)]には含まれなかった側面をまとめるべく、主として倫理学に関わる代表的な論考を精選」したと言う(p13。以下をふくめ注記がない場合、ページ数は本書のもの。また[　]内は引用者による)。選ばれた「倫理学に関わる代表的な論考」では悪の問題、さらには死の問題が扱われている。期せずしてといったことなのか、このような編集方針の内には、石井氏の突然の、そしてあまりも早い死に対する、編者たちの悲嘆と哀悼の意とを感じざるをえない。本書に収められた論考には、たとえば次のような一節が含まれるのである(「ベルクソン哲学入門」、p204 - p205)。

> …。その力が皆さんの老化を刻一刻と推し進めているのだとすれば、世界を存在させる力が、とりもなおさず、皆さんに長い老化の過程を経過させ、ついには皆さんを死に至らしめるということになります。世界を存在させ、私を存在させている力が、私から存在を奪うわけです。私がいくらもっと生きたいと思っても、命は奪われるときには奪われるのです。
>
> では、私は私の死をもって、私が受け継いだ力を使い果たしてしまうのでしょうか。…。…。皆さんから皆さんの存在を奪う力は、皆さんの存在の一部を通して、皆さんとは別の存在へと生き続けていきそうなのです。そのような仕方で生き続けていきそうな力が、皆さんから、皆さんの存在を奪いとるわけです。

ただもちろん本書は編者たちの、いわば情だけの産物ではない。本書には先の「編集方針並びに編者註」に加えて、編者たちによる序や跋が、石井氏の論考を取り囲むように置かれている(「序」(斎藤慶典氏)、「石井敏夫氏の作品について」(杉山直樹氏)、「あとがき」(戸島喜代志氏))。とくに収録諸論考についての杉山氏による解題は、ベルクソンと石井氏両者の思考の内側に立って、石井氏によっては残念ながら展開されずに終わった部分にまで説き及ぶものとなっていて、貴重である。そこではたとえば、本書に見る石井氏のベルクソン倫理学への問いかけと、『ベルクソンの記憶力理論』における同氏の、心的実在をめぐる『物質と記憶』の議論の徹底解明とはどうつながるのかといった、一見したところではわかりづらい、しかも石井氏の研究の継承ということでは死活的に重要な点についても示唆が行われている。それによれば、本書が収める倫理学的諸論考の観点からすれば、「あの『ベルクソンの記憶力理論』は、氏の関心のごく一部にのみ対応する、ある意味で序論的な研究であったと見ることすら可能かもしれない」(p295)、ということになるのである。すなわち、編者たちは、本書によって、『ベルクソンの記憶力理論』を貫き、それを超え出ていた、石井氏によるベルクソン研究の真の射程を提示しようとしているのである。

*

さてこうして、編者たちの手による説明が四隅に配されている本書には、書評は不要であろう。石井氏をよく知る編者たち以上に本書について語りうる者はいない。ただそのような編者の一人、杉山氏の次のような指摘に少しく触発されて、以下では、蛇足を加えることを承知の上で、本書について、私なりの若干の所感を記してみたい。すなわち、本書を通読して、私にも、石井氏のベルクソン読解のポイントは次のことの内にあるように思われたのである(p295)。

> 時に「無や否定を知らない存在充溢の哲学」などと形容されるベルクソン哲学だが、石井氏は相当に早い時期から、この哲学のただ中に、そのような楽天的なフレーズでは割り切れないもの感知している。

このような観点から、私には、収められている論考では最初期のものである「ベルクソン哲学における悪の問題」(1990)の末尾に置かれた「備考」が重要であるように思われた(p57 – p61)。そこで石井氏はアンリ・グイエが『ベルクソンと福音書のキリスト』(1962)の中で行っている、ベルクソンをあまりに「パスカル化」することへの警告に留保を行い、逆にベルクソンをあまりに「デカルト化」することの問題点を指摘しているのである。

すなわち、グイエはフランス・スピチュアリスムの流れの中に、「パスカルの影響下にある共通の反発、科学主義というものに対する共通の反発」を見て、「ベルクソン哲学の精神はそのようなところにあるとは思えない」とし、ベルクソンの言う「直観」はあくまでも「哲学的方法」であり、「このような直観が方法となっているような哲学は、些かも科学(シアーンス)の彼方にあるものを表してはいない」と主張したのである(p57 – p58)。グイエによれば思想史的にはベルクソン哲学は「デカルト的な方法精神の新たな形態」(p58)であり、その「実証形而上学」はあくまでも実証科学の延長線上にあるものなのであった。

このようなグイエの見解に対して石井氏は、とくに『道徳と宗教の二源泉』を念頭に置きつつ、それは「ベルクソンをあまりに「パスカル化」しすぎるかわりに、今度はあまりに「デカルト化」しすぎることにならないだろうか」（p58）との疑義を呈し、グイエに対して以下３つの問題点を指摘している。

①一つ目は、とくに『二源泉』で触れられてくるような「神秘的直観」を「哲学的直観」と同一視できるのかということである。「「神秘的直観」の正しさを確かめるための客観的な方法などというものは、厳密に言えばもはや科学のうちにも哲学のうちにも存在しないのではないだろうか」（p58）とした上で、石井氏は「我々のうちに「神秘的直観」に応答する何らかの場所があるとすれば、それは「心がそれ自身の理性を持ち、意志がそれ自身の不安を持ち、行動がそれ自身の経験を持つような人間の生の領域」以外のものではない、ということにならないだろうか」（p59）と述べる。ここでの「人間の生の領域」とは、パスカリアンたちが依り拠にしていると、グイエが指摘する場所である。

②二つ目は、このような「神秘的直観」に、「神の存在と本性の問題（…）、生命の意義ないし創造の目的の問題、悪の問題、永生の問題」を解決する光が求められるとして、その際に理性はだからと言って「啓示」の前に立っているのではないということである。石井氏は、「ベルクソンのいわゆる聖者の「神秘的直観」に基づく哲学的思惟は、もしかりに「啓示」なるものが存在するとしても、あたかもそうした「啓示」が存在していないかのように、神および神と世界との関係について「実証的」に探究することを目指している」と言う（p60）。この「神秘的直観」は、理性にも信仰にも回収されない、「奇妙に曖昧な性格」（p60）を持つとされる。

③三つ目は、「形而上学的思惟の試みがこうした曖昧さに引き寄せられ、こうした曖昧さのただ中で幕を閉じたという事実」を理解するためには、一方では、「形而上学的な思惟」の他に、「社会哲学的考察や歴史哲学的見地からの考察、あるいは政治哲学的見解」なども含んでいた、当時のベルクソンの問題関心の「性質と広がり」を再確認すること、他方では、「ベルクソンがどんな問題に直面しても自分の哲学的資産［―方法論および基本思想―］に変わらぬ効力を認めていたかどうか」を問うことが重要であると、石井氏は指摘する（p60 － p61）。

*

論考「ベルクソン哲学における悪の問題」の、「備考」に先立つ本論で論じられたのは、『二源泉』第３章末尾近くに置かれた「悪の問題」の項での、「愛児が息を引き取る際を看とったばかりの母親」を前にした哲学者の例であった。しかるに、「パスカル化」に反対し、ベルクソン哲学をあくまでも「デカルト的な方法精神の新たな形態」と見なすよう主張する際に、グイエもベルクソンのこの一節を無視はしていなかったのである。ただグイエは問題を分け、「ベルクソンは人間として考えたことと、哲学者として知ったこととを区別する。哲学者として知ったことを彼は本に記す。しかし、人間として考えたことは、自らのこととして秘す」（H.Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin, 1999, p37）とするのである。悪の問題に答えはない。ベルクソンは、「人間として」は、この問題に呻吟しつつも、「哲学は科学であり、科学は忍耐である」からして、この未解決問題にも、「哲学者として」は、清明を保ち寡黙を守った、とグイエは見なすのであ

る（ibid. p38）。

そして石井氏が「備考」で疑義を呈するのは、ベルクソンの「哲学的方法」にこのようにして一貫性を主張する、グイエの立場なのである。上に見たように、石井氏は、ベルクソン哲学（とくに晩年の）について、①「哲学的方法」は超えられるということ、しかしだからと言って、②「哲学的方法」に全く別次元のものが対峙されるわけではなく、問題は「曖昧さ」だということ、③その「曖昧さ」は、具体的な新たな問題に触れての「哲学的方法」の「効力」の消失の形で現われること、を指摘していた。本書で石井氏が展開するのは、グイエによるベルクソンのデカルト的読解に対しての、この、おそらくはパスカル的と呼びうる読解なのである。

*

たとえば、最初の「哲学と笑い」（p17 − p37）で石井氏は、ベルクソンの『笑い』について、そこで表向き示されている「笑いに向けられた哲学」以上に、「哲学に向けられた笑い」を問題にしていく。社会のこわばりに向けられる笑いは、まずは「哲学的方法」であるが、石井氏はその「哲学的方法」それ自身が、簡単にこわばりに転化し、逆に笑いの対象となる様子を問題にしている（①）。そこには新たに「哲学の倫理」の問題が生じているのである（③）。しかも、その問題の出所は、笑いが「懲罰」であって、「「善のために悪を利用」する「自然」の矛盾」（p35）（つまり「曖昧さ」）を抱え込んでいるからだとされる（②）。この「哲学に向けられた笑い」ということからは、パスカル『パンセ』の「二つの顔」の断章（p26、ブランシュヴィック版［以下B版］断章133）以上に、「哲学をばかにする」の断章（B版断章4）が想起される。

また、「ベルクソンにおける悪の問題」（p39 − p62）や「ベルクソンにおける悪の問題再論」（p63 − p83）での、『二源泉』第3章「悪の問題」を扱う際の石井氏の議論にも、構造として同じものが確認される。石井氏によれば、「悪の問題」の一節では、「無限に複雑で広大な宇宙の存在理由が生命にあり、生命の存在理由がパスカルが「考える葦」と呼んだこの小さな人間」のうちにあるという「オプティミズム」がまずは提示されている（p65）。しかし「愛児が息を引き取る際を看取ったばかりの母親」の苦悩といった、「身震いのでるほどの現実中の現実」を前にしたとき、悪をただ「ア・プリオリな仕方で善の欠如」と見なすような「哲学的方法」は、「オプティミズムにすぎる」（p66、ベルクソンの本文では 'un optimisme unsoutenable'）ことになる（③）。ここでベルクソンが提示するのが、「哲学的方法」を超えた、「経験の事実に即したオプティミズム」（p48）である（①）。「経験の事実」と言われるのは、「人類は生に執着しているのだから、生を善いものとみなしている」ということと、人類の歴史には「神秘家」と呼びうる、「快苦の彼方にある純粋な歓喜の状態」に到達した人がいる、ということの二つである（p67）。ただ石井氏の関心が向かうのは、事柄のこのような帰趨そのものにではなく、その背後に潜む重大に「曖昧な」事態にである（②）。すなわち「神秘家」が最後には「創造的自由」を証してくれているとして、それは「身震いのでるほどの現実中の現実」である「苦悩」を経てなのであった。そのことは逆に、「人間における原初の自由」は自らに対して「自己破壊的に振る舞いつつ」、普通にはみずからを「深く覆い隠して」いることを示しているのである（p80 − p81）。「原初の自由の最初の自己破壊的な発動」（p80）といったことが、「曖昧さ」の極として、悪の背後には想定される。ここでは

原罪への言及もなされている（p80）。問題は、「あらゆるもののなかで最も不可解なこの［原罪の］秘儀なしには、われわれは自分自身にとって不可解なものになってしまう」（B 版断章 434）とするパスカルに重なってくる。

さらに「『道徳と宗教の二源泉』における「自然」概念について」（p135 － p146）や「本質と偶然の＜あいだ＞」（p147 － p164）では石井氏は、「哲学的方法」が失効し（③）、乗り越えられていかざるをえなくなる（①）、その下にある「曖昧さ」（②）をそれとして論じることになる。前者の論考では、道徳の場面でその問題が扱われる。「自然」は「死ぬな」と「殺すな」とをともに命じるが、私が「死ぬ」か、私が彼を「殺す」かの二者選択が迫られるような状況が想定される（③）。そこでは「自然」は「沈黙」し、非「自然」の決定が、たとえば「献身」（①）といった形で生じてくることになる（p145）。ただここで石井氏が強調するのは、「自然」と非「自然」の亀裂ではない。むしろ、「自然が非「自然」の解決を許す」（p144）のであって、非「自然」は「何か不「自然」な「自然」として私たちのうちに深く住み着いてしまっている可能性すらある」（p145）ということなのである（②）。

この「曖昧さ」は、後者の論考では、＜あいだ＞として概念化されて、ベルクソンの生の哲学の全体にわたって論じられていく。生の哲学では、数学的秩序は物質界の「全き本質」とも、「偶然」ともどちらとも見なされない（p148）。一般観念も、「純粋に客観的なのではないが、たんに主観的であるのでもない」（p150）。持続と空間との関係でも、「空間性は純粋持続の本質には属さないにしても、純粋持続が自らを自由行為として顕現させるのに必要不可欠な媒体」である（p151）。そして空間そのものついては、「現実の具体的延長は「連続性」をもつ。ところが、私たちはそれらには「明確な境界」が「あると見なす」のである」（p151）と言われる。一言で言って、「＜あいだ＞を産出することは、生きることそのものではないにしても、生きることの根幹」であって、「「生の運動」は本質と偶然の、客観的なものと主観的なものの＜あいだ＞を産出」し、「これらの＜あいだ＞は世界を生へと、生を世界へと媒介する世界と生との＜あいだ＞として機能し、…生を支えて」いくのである（p152 － p153）。さて、ここでも、前面に押し出されてくるこのような＜あいだ＞に、私は、「自然のなかにおける人間」を「無限に対しては虚無であり、虚無に対してはすべてであり、無とすべてとの中間である」と見なして、このような「広漠たる中間に漕ぎいでている」がゆえに、「確実に知ることも、全然無知であることもできない」で、人間は「常に定めなく漂い、一方の端から他方の端へと押しやられている」と主張するパスカルを思わざるをえないのである（B 版断章 72）。

*

最後に、このような＜あいだ＞との関係で、哲学は（ベルクソン哲学は）、次のように見なされてくる。哲学は「真の認識」の運動として、「生の運動」とは「さしあたっては別のものに見える運動」だとしても、だからと言ってそれは＜あいだ＞性を「隠す」ものではなく、それを「浮き彫り」にしていくものである（p153）。哲学は、そのようにして「生の運動」に属していき、それ自身が一つの＜あいだ＞を産出していく（p154）。石井氏によれば、ベルクソンはこのような哲学に、「あいだにとどまる者」のモデルを与えていると言う（p155）。すなわち氏に従えば、

ベルクソン哲学は、「しっかりした足場」に立って「無限に高くそびえ立つ塔を築」いていこうとするデカルト・モデルにではなく、「自然が各人を置いたその状態で。じっとしている」とするパスカル・モデルに明確に属していることになるのである（cf.B 版断章 72)。繰り返せば、前者は＜あいだ＞を「決定的に隠し」、後者は「＜あいだ＞をありのままに＜あいだ＞として捉え直」していく（P154)。石井氏のベルクソン読解は、こうして、哲学の「進展」(p154) を、そしてさらには「創造的進化」そのものをも、進歩にではなく、「あるがままに捉え直す」(p154) こと（パスカルの言う「後ろ側の考え」(B 版断章 337)）に引きつけて見ていこうとするものであったと、おそらくは言いうるのである。

（安孫子　信）

松永澄夫著

『哲学史を読む 1』

（東信堂、2008 年）

松永澄夫氏によって大著『哲学史を読む』全２巻が刊行された。この書評では、その全２巻の内容の濃密さと非常に多岐にわたる豊かさゆえに、一人の書評者によって全２巻を対象とした書評を一度でこなすというのは不可能に近く、また内容に立ち入ることもできないであろうから、本書評は『哲学史を読む 1』（これだけで 371 頁ある）に限せていただく。

本書は松永氏が、これまで特定の哲学者や著作ないし哲学史について書いてこられた諸論稿をまとめられたものである。それらは、（第１部）「背景のイメージをつかむ」、（第Ⅱ部）「トピックで流れを読む」、（第Ⅲ部）「著作家の思考をほぐす」という三部でまとめられている（第Ⅲ部が（1）と（2）からなり、その第（1）までが第１巻に、（2）が第Ⅱ巻にあてられている）。

まず初めに、本書を読了したところでの感想を先に一言、述べずにおれない。それは第一に、著者松永氏の、哲学史の歴史的・社会的文脈に関する驚嘆すべき詳細で緻密な知識である。読者は、哲学史上の社会的状況を解説される論考において、大げさにいえば、みずからがその世界にいるような印象すら覚えるであろう。第二は、松永氏が様々な哲学者の著作をとりあげて、その著作に展開されている「思考をほぐす」場合の、鋭利さと明快な分析力である。そこに読者は、哲学者の著作の単なる解説ではなく、「解きほぐされた」哲学者の思考の筋道をみいだすことになるであろう。

まず「背景のイメージをつかむ」からみていこう。ここでは、まず、「十八世紀の英仏哲学」の背景が総論的に呈示され（第１論文）、ついで、背景がフランスに限定されて「十八世紀のフランス・哲学思想」（第２論文）と「一九世紀のフランス哲学・思想」（第３論文）が論述される。そこで著者は、初めの論文で十八世紀の英仏における「言葉の力の蓄積」ということをとくに強調し、「言論の沸騰」の模様を紹介する。そこで、著者は、ヴォルテールを初めとする当時のフランスの知識人が英国を賞賛したのは、「何より人間の活動の新しい舞台が用意されていることこそ」（17 頁）に気づいたからであると指摘し、十八世紀において「西欧の知識人たちは人間を解明」しようとし、とりわけ人間を、その「内なる自然（本性）」（18 頁）というものを鍵として解明しようとしたのであると指摘する。

ついで、十八世紀、一九世紀のフランスの哲学・思想の背景が詳述される。そこで十八世紀については、とくに「文化の政治的社会的環境」がとりあげられ、そこで「啓蒙と進歩の理念」が、理性・歴史・自然・教育・キリスト教批判の面でどのように展開されたかが追求される（ここで、王妃マリー・アントワネットがルパリから 40 キロ離れたルソーの墓を訪れたという興味深い事

実が紹介されている。30頁)。そのなかで、私がとくに関心をひかれたのは、コンドルセが「教育が持つ大きな可能性を信じ、重視し」、そのコンドルセの教育理念が、その後のフランスの公教育に大きなインパクト与えたという点の紹介と論述である(34-35頁)。

そして一九世紀フランスの哲学・思想の背景については、「哲学研究と教育の制度化」(44頁以下)が取りあげられ、パリ文科大学(ソルボンヌ)や高等師範学校の制度化のプロセスが詳述される。そしてヴィクトル・クザンが教育行政上で統率者として果たした役割に言及される。そして、松永氏は、一九世紀フランスの、ルヌヴィエ以下の哲学者たちにおいて、「人間の自由」ということが主題化し、その主題に取り組む際の彼らの特質は、カント哲学の流入や影響のあとも、「自由を叡知的領域に隔離」したり、「超越論的主観を現象的・心理的な個人の主観から分離」したりはぜずに、「認識主観を行為主観に統合する途を探ることにあった」(61頁)と解説する。以上の論文で読者はまず、哲学・思想の「背景のイメージをつかむ」ことになる。

ついで第二部「トピックで流れを読む」に移り、ここで様々なトピックについての著者自身による分析と思想が展開される。その第一(第4論文)は「意識と我」と題される重要な論考である。そこで著者は、デカルトの思想を念頭において意識と我という二つの概念の絡み合いを考察し、とくに「我の現存知」、ついで「対象的意識」、そして「情感」というものの在り方の考察へと論を深める。そこで松永氏の主張は、私が誤解していなければ次のようなことである。

デカルトが最初に不可疑の知としてとりだしたのは「我の現存」であったが、これが「思うこと」あるいは「意識」に繋げられた。ところが、この「思うこと(直観)」あるいは「意識」は当然、「思うことの対象」あるいは「意識内容」へと向う。そこで結局、「我の現存知」は「対象的意識の形式」のもとで、「対象への志向性」に吸い込まれ蒸発してしまうことになる(73-74頁)。いいかえれば、「我の現存知の明らかさは、まずはいわば第一に判明な意識事実と解された」のであるが、「しかしながら、次に、思いの構造を下敷きにした意識概念の洗練化に従って、意識内容の傍らで我自身はむしろそれとしては現われぬものであるごとく解釈されるようになるしかなかった」のである。そこで著者は「西洋近代の展開の関心が、大筋として、実のところ決して我の現存知の有りようにあったわけではな」く、「その関心は、対象的現れの構造の限定と。それを通じて対象性への真理性の返し与えとにあった」(84頁)と解する。

このような「意識と我」についての分析の結果、著者が明るみに出し重視するにいたるのは「情感」というものの独自な存在、すなわち「何ものも表象せず、ただ己の自己享受のうちで動いている」情感というもの存在である(85頁)。こうして松永氏が到達したのは、「我の本質を、思うことにではなく、情感の享受に見出す」(87頁)地点なのである。

このような見解は、著者自身の思想の要因を構成するものとなっているように思われる。ここで、本書の構成の順序から離れてのべると、本書の第Ⅲ部の初めの論文(第11論文)「世界の私性格について」(初出1975年)で著者はすでに、ここでもデカルトをめぐって、次のように述べているのである。「感情こそ思惟実体と延長実体との実体的合一そのものの表れ」であり、「形容的我の意識の全幅を満たすものである。感情こそが現存する我(形容的我)の内実であり、我の現存の知である」(242頁)。

また、第Ⅱ部の「広がりと質とをどう捉えるか」という論文（第7論文）で著者は、「対象性を成立させる広がりの様態を持ったもの」としての「知覚的質」と、「それが崩壊して己における出来事となり（…）、肉体の様態としての広がり（…）に重なる配置を取る質」としての「感覚的質」とを峻別し、それぞれを「対象に帰属」するものと「肉体に帰属」するものとして区別する（107頁）。そして自分の叙述では「肉体が大事な論点として登場」するのであり、「動物として生き、活動する肉体における「私」の誕生という仕方でこそ問題が立てられるべきで、それは、（…）行為主体の発生と、それと相即的な情感性、ゆったりとした幅のあり現在の享受を可能にし「私」の最も深い内実をつくる情感性と、これらをたずねることでもって果たされる」（114頁）という。ここでも著者にとっては人間の最も置く深い内実を構成するものは「情感性」と考えられるのである。

さて、本書の構成の順序に戻って書評を進めよう。第Ⅱ部では先の第4論文のあと「事実の概念が隠し持つもの」（第5論文）という論文が続き、そこでは「真理の概念」と「事実の概念」とをつなぎ、また隔てるものとを、「秩序と存在との二つの言葉」（88頁）で解明しようという興味深い試みがなされている。ついで「経験主義」（第6論文）が扱われ、そこで「経験主義」の要点が手短に呈示されるとともに、「経験主義がデカルト批判として現れるにしても、諸観念の来歴を問題にするということはデカルトの観念論の地盤上で動いている」（100頁）ことなのだとする事など、適切な注釈が呈示されている。

次の論文は「法則概念の優位という思想状況」と題されるもので（第8論文）、ここでは、「法則概念」と「原因概念」の関係という認識論上の中心概念がとりあげられる。そこで著者は、カント主義、マルブランシュの機会偶因論、さらには実証主義に言及し、これらの哲学的見地における、（原因概念に対する）「法則概念の優位という状況」を確認する。それに対して著者は「現象の秩序に属していてなおかつ始まりとしての原因であるものを認めるべき」と主張し、「そのことは法則の概念の意義を制限することを必然的に要求する」（124頁）という。そして最後に、因果性を法則性の弱まった規則性に還元したヒュームにも言及した上で次のようにいう。「法則の内部におけるものではないけれども、かといって現象の秩序に属してはいないわけではない原因概念が既に働いていること、しかも、むしろ法則の概念を成立させるものとしても働いていること、これを明るみに出し、法則の概念によって原因概念の虚妄性が暴かれ要らないことが分かったどころではないこと、を確かめよう」（127頁）。私はこの点、まったく同感である。

さて続く二つの論文は一九世紀のフランスの哲学界の思想状況を詳細かつ生き生きと呈示する論文である、その第一は「一九世紀フランスへのスコットランド哲学の流入」（第9論文）というタイトルのもので、そこでとくにロワイエ＝コラールの活動と思想が取りあげられ、彼がいかにして、ロックを継承した感覚主義者コンディヤックから帰結すると考えられる懐疑主義に反駁しようとして、その反駁の根拠すなわち人間の自由と道徳とをスコットランドの思想家トマス・リードの著作に発見し、「自由主義の旗頭」として活動したかが紹介・論述される。読者はここで、一九世紀フランスの哲学界にいかにスコットランドの思想が影響を及ぼしたかを教えられることになる。

その第二は「エクレクティスム」という題の「ヴィクトル・クザン」の思想と活動についての論文である。クザンは名前こそわれわれの国でもよく知られているが、その活動や思想は十分に知られてないと思われる。われわれはまず、著者のこの論文によって、クザンが驚くべく精力的に、ナポレオン学制を骨格としたフランスの研究・教育体制の確立・世俗化に働いたかということが極めて細かな史実をもって教えられる。また彼が古代から当時にいたるまでいかに幅の広い知識を有し、彼のいう「エクレクティスム」が、混淆主義のごとき文字通りの折衷主義ではなく、「啓蒙（開明）されたエクレクティスム」なのだということも教えられる。そして哲学研究とそれを広める言論の次元においても、いかに精力的に活動したかを知る。彼を核としてなされた哲学の研究と教育の連携の確立が、その後の哲学を中心としたフランスの公教育の（われわれにはうらやましい限りの）体制を形成することになるのである。

さて本書には、以上のような「トピックで流れを読む」というタイトルのもとでの諸論文が呈示された後で、＜付論１＞として「生命思想」という短い論文と、＜付論２＞として「近代科学の分析の方法と生命科学」という論文が収められている。そこで特に＜付論２＞において、松永氏の生命現象や生命概念についての並々ならぬ知識とメタバイオティクスについての見解が展開されている。ただし、本書評では、紙幅の関係と書評者の知識の限界ゆえに、またその内容は第Ⅱ巻の方にとくに関係するということから、取りあげるのは控えたい。

そこで本書は第Ⅲ部「著作家の思考をほぐす」に移る。その初めの論文「世界の私性格について」（第11論文）についてはすでに触れた。その次にくるのが「観念の理論と感覚の問題」と題するトマス・リードの常識哲学についての本格的な論文である。そこで著者はまず、リードが論駁しようとする「懐疑主義」の根はデカルト以降の観念の理論にあり、リードは「懐疑主義への進行の出発点がデカルトにあるとみてい」たということを指摘し（251頁）、それが何故であるかということを解明する。そして、リードにとっては観念の理論の批判が懐疑主義の批判につながると考えられていたことが明快に説明される。その二つの批判が結びつくのが「知覚の理論」である。そこでリードによれば「観念の理論」が「懐疑主義」をもたらすというのは、そこに「類推的思考」が働くからである。すなわち、知覚の対象は神経や脳にある刻印（印象、観念）をもたらし、これが知覚の対象に類似していると考えられことから、知覚の直接的対象は観念であるとする「観念の理論」が形成され、そこから懐疑主義が帰結することになるのである（262-270頁）

そこで著者は、「実に彼（リード）が精神と物体との二元論のうえに立って論を展開している」ということを明らかにする（270頁以下）。リードは断固として「知覚は物体から出発して理解されてはならない。知覚は精神の、己固有の本性に従った活動」だと考えるのである。それでは「知覚対象の現存の信憑」はどう説明されるのか。著者はこの本質的な点を、知覚における、信憑、想念、明証性、判断、感覚といった側面から克明に解明する。そこで、著者によれば、リードが最終的に言うのは、ある知覚対象によって身体にある刻印がもたらされ、その知覚対象の現存を信じるとされる際に「この一連の作用において自然は暗がりで仕事をする」であり、「我々はそれらの作用のどれについても原因を知らないし、互いの間の必然的結合も少しも知りはしない」ということである（290頁）。「リードは結局、知覚の明証性を「自然からの贈り物」として受け

取り、それ自体で固有の権威を持つことを認めねばならないと主張するのである」(291頁)。また、一番の批判の対象である「観念の理論」についていえば、「観念というものが、持たれたり持たれなかったりするものとして、(観念を)持つという作用から独立してあるのではな」く、「観念は、持つという作用の対象であるのではなく、観念を持つということ自身が一つの作用をなしているのである」(297頁)。

私が理解した限りでの本書の内容の主な論旨は以上のようなことである。この書評を読まれた方には、ここに何らの批判的視点も込められておらず、批評としての書評になっていないとお叱りになる方もおられるかもしれない。デカルト哲学の専門家である私などからすれば、デカルトの認識論あるいは形而上学について、その全体に対する著者の解釈を求めたくなってもいいかもしれない。しかし、松永氏が展開される、これだけの十八世紀以後のヨーロッパの思想・社会状況についての極めて豊かで精緻な知識、および日本ではこれまであまり研究されてこなかった様々な思想家の思考についての極めて明快な「解きほぐし」に接して、ただ圧倒されるばかりなのである。とにかく、本書によって、(私個人にとって)松永氏の哲学的見解に触れえたのと、日本における西洋の哲学史研究の欠落の大きな部分が埋められたことを心から喜びたい。

[注記] 本文中の引用部分の傍点はすべて著者松永氏によるものである。

(小林　道夫)

金森修編

『エピステモロジーの現在』

(慶應義塾大学出版会、2008)

編者である金森修氏を含む計9人によって執筆された本書『エピステモロジーの現在：L'épistémologie française et son actualité』は、序論、第一章から五章を含む第一部、第六章から九章を含む第二部から構成されている。目次をみたところ、フランス・エピステモロジーの本ならば、そこに見出すであろうポアンカレ、デュエム、バシュラール、カンギレムといった名前を見出すことができない。そのかわりに、デカルトやベルクソンといった哲学者、そして、フランス心理学や中世アリストテレス主義といった主題が取り上げられていることに驚かされる。狭義でのフランスのエピステモローグといえるのは、第三章の扱うジャン・カヴァイエスと第五章の扱うフランソワ・ダゴニェのみである。その意味で、本書は、狭義でのフランス・エピステモロジーの本ではない。

そこでまず、フランス哲学の文脈におけるエピステモロジーとは何かを問わなければならない。金森氏は「現代フランスの主知主義的伝統」というタイトルのついた序文において、フランス・エピステモロジーとは何か、また、その歴史的位置づけについて分かりやすく述べている。エピステモロジーは哲学一般でいう「認識論」ではない。「フランスのエピステモロジーとは、科学的言説の科学性の根拠や特性を記号論理学的に形式化したり、一般的に議論するというよりも、個別科学の歴史的発展に即しながら、ある時代の科学的言説がもつ哲学的含意を具体的に抽出する一種の認識論」、簡潔には、「〈科学史的な科学哲学〉、または〈科学哲学的な科学史〉」である (2)。

また、狭義でのフランス・エピステモロジーは、20世紀初頭に始まるが、フランスの20世紀哲学において、「エピステモロジーを一つの軸として置き、もう片方の軸に現象学・解釈学的な伝統を対置」(13) することができるという考えを金森氏は受け入れている。そして、彼によれば、前者は「知、合理性、概念の哲学」であり、後者は「経験、意味、主体の哲学」であって、二つの哲学は交わることのできない別ものである (449、註27)。本書で取り上げられている題材はというと、それは、現象学・解釈学に代表される「主体の哲学」の対立軸としてとらえられたエピステモロジーからは、大きくはみ出している。このような本書の構成を否定的にとらえるか、肯定的にとらえるか。この事実を、単なる主題の散逸ととらえるか、あるいは、エピステモロジーの広がりととらえるか。エピステモロジーの広がりとしてとらえるならば、上記のように20世紀フランス哲学を明確に二分することに対して、再考する必要があろう[1]。金森氏の意図に反することかもしれないが、本書はこのような再考を呼び起さずにはおかない。

この書評では、「概念の哲学」と「主体の哲学」の二つの哲学的系譜に関する上記の問いを念

頭におきつつ、本書を通観していきたい。第一章で、香川知晶氏は、「デカルト哲学の中での医学」を扱う。いうまでもなく、デカルトは、意識的主体の哲学と近代合理主義哲学の祖であり、意識の明証性に基づく超越論的現象学も、科学的合理主義を重視するフランス・エピステモロジーも、デカルト哲学なしにはありえない。デカルトにとって、実体には、精神と物質の二つがあるが、幾何学的明証性が、精神に現れる観念の世界と、機械的物質世界をつないでいるといってもよい。人間の身体は物質世界に属し、本質的には機械であり、生命原理としての霊魂とは無縁である。このような意味で、デカルトにとって、医学は機械論的な自然学の延長上にあるが、そこにとどまらず、それが目的論的な要素をはらんだ生命論を介して、心身合一の理論へと広がっていく可能性を秘めていることを、香川氏は示す。

第二章で、村松正隆氏は、19世紀に生きたフランス人、クールノーにおける偶然の確率概念に関して論ずる。フランス哲学においては、「偶然性」に対して親近感を持つ「主体の哲学」の系譜と、「偶然性」を究極的には否定しようとしている「概念の哲学」の系譜の区別がされると、村松氏は述べる。しかし、クールノーは、「実証科学の進歩を尊重しつつ『偶然』の実在を肯定する」(63) という意味において、「人間の認識が持つ限界をも意識しながら、出来事の偶然性と、この偶然性に立ち向かう人間の在り方を考慮」(92) しようとした。この意味において、クールノーは上記の二つの哲学的系譜の明確な区別を乗り越えていると、村松氏はいう。時代的には狭義でのフランス・エピステモロジーの誕生に先立ち、「科学的認識の構造を手がかりにした人間の理性批判」(62) というまさにエピステモロジーの方法論をとりながら、クールノーは、一方で「『偶然』の実在性を論じつつ、それを数学的に扱う可能性、ならびにその偶然的事象の確立を扱う統計的手法に基礎を与え」、もう一方で、「理論と実在の一致に対する主観的確信を意味する、『哲学的確実性』を巡る議論」(87) をするのである。

第三章では、フランス・エピステモローグの一人であるカヴァイエスの数学の哲学が、近藤和敬氏によって展開される。カヴァイエスこそが、「概念の哲学」を、カントの超越論的哲学やフッサールの現象学といった「意識の哲学」と区別して導入した。彼の「概念の哲学」にとって非常に重要な「主題化」そして「範列構造」という哲学的概念と、彼がエピステモローグとして対決をした当時の数学的集合論と形式主義との間の内的連関を、近藤氏は探る。一方で、〈対象〉の要素を考え、その〈性質〉を抽出したうえで、〈対象〉の特殊性を捨象し、〈対象〉を一般化していくという論理主義的態度が「範列構造」に連なる。もう一方で、〈性質〉そのものを〈対象〉として導入するという形式主義的態度が「主題化」に連なっている。「範列構造」と「主題化」の弁証法によって、数学の概念は構成されていくのである。このことを、近藤氏は、テキストに即して、丁寧に示していく。このような観点からすると、「概念の哲学」にとって、概念の構成の問題と、意味や数学的経験の問題とは切り離しえないのである。そして、私見からすると、フッサール現象学を「意識の哲学」でなく、「意味の哲学」ないし「経験の哲学」としてとらえることで、また、現在の現象学においてノエシスに置かれている重点をノエマの方向へと移行させることで、「概念の哲学」と現象学の間の亀裂は、緊張関係をはらみながらも乗り越えられるように思われる。

三宅岳史氏によって執筆された第四章の「神経学とベルクソン哲学」は、第一章で論ぜられた「デカルト哲学の中の医学」の19世紀末、20世紀初頭のヴァージョンとして読むと面白いかもしれない。デカルトにとって、身体は本質的に機械であるが、医学の研究によって目的論的要素が加えられ、生命論に包摂されるようになる。そのような生命論に包摂された身体を、思惟の明証性と意思の自由に特徴づけられた精神と合一させる、というのがデカルトの哲学体系のプロジェクトであった。第四章で、三宅氏は、ベルクソン哲学における有機体と意志との関係について次のように述べる。「ニューロンのシステムは、因果的偶然を示し、その偶然性は自然科学の扱う範囲である。つぎに、この偶然性と結合することによって導入される意思による目的性に関しては、ベルクソン哲学では形而上学の領域である。そして、この両者をつなぐのがこの計算不可能な、測定不可能なエネルギーなのである」(181 - 182)。人間の自由は、デカルトにとっても、ベルクソンにとっても、重大な哲学的問題であって、二人ともその問いを、その時代の医学と対話をしながら、形而上学的に考察するのである。

第五章の金森修氏によるダゴニェに関する論文は、実証主義者ダゴニェによるベルクソン批判と、彼の強い意味での実証主義に対する批判に焦点が当てられている。ダゴニェは、まさに「主体の哲学」と明確に区別された実証主義としてのエピステモロジーを、生物学、医学を用いながら実行していく。彼は、実証主義を特徴づける匿名的認識作用一般を顕揚し、「自我・自己・私などの、世界の意識的構成や、絶対確実な認識の根源の主体としての哲学的審級」(227) に対する哲学的議論を無視する。金森氏によれば、そのようなダゴニェの実証主義は素朴すぎ、〈批判〉哲学としての側面を欠いている。あるべきエピステモロジーは、〈批判〉哲学を取り込むことで、実証主義を越えなければならず、そのことによって、自然科学的知識を他の知識群の中に位置づけなければならない、というのが金森氏の立場である。

紙面の関係上、第二部の四つの論文に対して、一つずつコメントをすることができないことをお許し願いたい。ここでは、タイトルと著者を列記させていただく。第六章：フランス心理学の誕生—なぜフランスでは「実験心理学」が成立しなかったのか（河野哲也）；第七章：生命の認識（山口裕之）；第八章：「自然の作品は知性の作品である」—中世アリストテレス主義的自然哲学における「生成」の論理（高橋厚）；第九章：地質学と起源の夢想—十九世紀フランスにおける文学と科学（荒原由紀子）。このように、第二部の主題は第一部のそれにもまして、エピステモロジーの域を超え出ている。もっとも、山口氏執筆の第七章「生命の認識」においては、フランス・エピステモローグの代表ともいえるカンギレムが取り上げられている。そして、山口氏は、「生命とは何か」という問いは、「自己とは何か」という問いと切り離せず、さらにその問いは倫理的問題にまで広がっていると考えることで、カンギレム的なエピステモロジーを主体の哲学に接近させる。これは、第一部で取り上げられたデカルトやベルクソンの問題設定にも近づく。このようなエピステモロジーについての考察を促す点はあるものの、第二部全体を、金森氏が「あとがき」で述べるように、「〈無用な拡散〉ではなく、〈豊穣な可能性の指標〉」(402) とし、それぞれの論文をエピステモロジーにつなぎとめておくことは可能だろうか。このことは、本書の扱っている主題だけでは、見えにくいように思われる。

「主体の哲学」と明確に区別された「概念の哲学」としてのエピステモロジーと、〈科学史的な科学哲学〉、または〈科学哲学的な科学史〉としてのエピステモロジーとの間には大きな差異がある。本書に所収された諸論文は、このエピステモロジーの意味の差異を露呈しているように思われる。前者の意味でのエピステモロジーを、本書は大きく超え出ている。後者の意味でのエピステモロジーは、あまりにも広すぎて、科学的知識を否定的にとらえる限られた哲学的潮流に属さない多くの哲学者の科学論のほぼすべてを包含することになってしまう。この差異を埋め、特に第二部の論文をフランス・エピステモロジーにつなげるには、以下のような論文が加えられることが望まれる。本書では取り上げられていない哲学者フーコーにおけるエピステモロジーと主体の哲学の関係、アリストテレス主義に接近した数学者ルネ・トムのエピステモロジーや、哲学者ジャン・ラルジョのエピステモロジー、さらには、構造主義的ないし解釈学的テキスト論とエピステモロジーとの関係などに関する論文である。現実的には、出版事情など困難な問題がいろいろあるだろうが。

注

1）ドイツ人現象学者 Bernhard Waldenfels の著書 Phänomenologie in Frankreich（1983）の中では、「現象学的認識論のアポリア」として、バシュラール、カヴァイエス、ロトマン、グランジェらのフランスのエピステモローグがとりあげられている。（邦訳、ベルンハルト・ヴァルデンフェルス、『フランスの現象学』、佐藤真理人監訳、法政大学出版局、2009、426 頁以下）

（原田　雅樹）

小泉義之・鈴木泉・檜垣立哉編

『ドゥルーズ／ガタリの現在』

(平凡社、2008年)

豊穣である。メインの論考は29本というボリューム、それに鈴木泉によるドゥルーズ／ガタリ研究史のまとめが付く。気になるタイトルからあちこちへジャンプしていけば、ドゥルーズ／ガタリという「多様体」がキュビスムばりに輝きだすだろう。では、どう読んでいくか。評者なりのルートを考えてみた。

米虫正巳「ドゥルーズ哲学のもう一つの系譜について」は、出発点としてじつにいい。米虫によれば、「潜在性の現実化」という人口に膾炙したドゥルーズのテーマは、そもそもフランス科学認識論の系譜（G. シモンドン、R. リュイエ、A. ロトマン）のなかで醸成されたものである。米虫によれば、そこに付加されたドゥルーズの独創性は、それ自体としての潜在性のリアリティを「出来事」において肯定するという理路であるという。シモンドンとの関係を詳しく扱っている廣瀬浩司「機械は作動するか」も参照しておこう。また、原一樹「「強度」概念再考」は、ドゥルーズがいう「強度」の由来を知覚の心理学（J. バリアール、M. プラディーヌ）へと遡って解釈する希有な試みであり、ひじょうに勉強になる。その上で、檜垣立哉による「前書き」へ。ドゥルーズおよびドゥルーズ／ガタリは、その「形而上学」がいわばまさしく「メタ自然学」であることにおいてアクチュアリティをもつ。檜垣によれば、「(……) 意識の細部に入り込む自然の力が、同一性の底にすくう無意識の襞として、間欠泉のように沸き上がってくることへと視線をそそいでいく」(3頁) ようなスタンスが、バロックそして19世紀の哲学から、ドゥルーズ／ガタリへと継承されているのである。

では、そのメタ自然学は、どのような基盤をもつのか。まず、数学との関係をはっきりさせておこう。近藤和敬「『差異と反復』における微分法の位置と役割」によれば、かつてソーカルらに非難されたように、ドゥルーズによる微分法の理解は、やはり混乱していたと言わざるをえない。しかし近藤によれば、肝要なのはドゥルーズがいう潜在的な「理念」すなわち「問題」の次元であり、微分法はその例示の一つにすぎない。つづいて、分析哲学とドゥルーズの出会い。上野修「意味と出来事と永遠と」は、ラッセルやデイヴィッドソンとの比較によって『意味の論理学』のポイントを濁りなく示してくれる。膝を打ったのは、ドゥルーズがいう「非物体的」な「出来事」と「物体的」な「事物の状態」との関係を、「スーパービーニエンス」の概念を用いて整理したくだりである——出来事は「事態の上にスーパービーンする非物体的な属性である」(28頁)。これと連関して、近藤智彦「「出来事」の倫理としての「運命愛」」。近藤は、ドゥルーズがいかなる経路からストア派を取り込んだのかを検証し、E. ブレイエのみならず、V. ゴルトシュミット

の重要性にも光を当てる。ドゥルーズによれば、出来事の時間とは、現在をもたず過去と未来へひたすら延びていく「アイオーン」だとされるが（この概念が、ゴルトシュミット由来である）、それを再分析するため、いったんマクタガートの時間論へと立ち寄るのが、郡司ペギオ幸夫＋太田宏之＋浦上大輔「ただ流れる時間へ」である。以上に、『差異と反復』での時間論を、フッサールおよびメルロ＝ポンティとの比較によって再検討した杉本隆久「ドゥルーズと現象学：出会いのための序章」をつなぎたい。

このあたりで、小泉義之「来るべき民衆」へ。短いながらも挑発的なテクストである。小泉によれば、『アンチ・オイディプス』がいう無意識とは、実のところ「DNA の場」そのものを指すのであり、さらに『千のプラトー』では「遺伝子工学」と「進化論」が導入される――「この世界のわれわれに為しうることは、内在的な生を新たな仕方で受肉するであろうもののために個体化の場を、科学技術的に作り変え芸術的に創作することであり、そして、古い生き物でしかないものとして死んでゆくことである」（391 頁）。ひたすら唯物論的に「生成変化」のリアリティを理解する小泉は、ドゥルーズ／ガタリ的ラディカリズムの一つの方向を示していると言えるだろう。これと連繋しうるのが、江川隆男「器官なき身体とは何か」である。抽象的な議論ではあるが、江川にとって問題なのも、やはり身体のマテリアルな異化であると思われる。スピノザの認識論的な心身並行論を超えて、「自然のうちに一つしかない並行論、〈分裂的 - 身体的〉な並行論」へと向かうこと、それは「（……）唯一の属性（延長属性）において無数の実在的区別の間の連結や交流、亀裂や断絶を実現するための〈身体 - 機械〉論である」（157-158 頁）。評者は、突出して過激であると言ってよい小泉と江川のスタンスから大いに刺激を受けた。また、この二者は、遠藤彰「ドゥルージアン／ガタリアン・アニマル」における生態学のパースペクティヴとも共鳴している。

つづいて、ドゥルーズ／ガタリによる資本主義批判を検証したものへ。荒谷大輔「資本主義のリビドー経済」および佐藤嘉幸「器官なき身体から抵抗へ」は、一組として読まれるべきだろう。新古典派そしてマルクス経済学との関係から『アンチ・オイディプス』のオリジナリティを位置づけなおす前者は、初心者へのガイドとしてもお薦めできる。他方、「器官なき身体」の政治性をめぐる後者は、ドゥルーズ／ガタリによる精神分析への批判と依拠の錯綜したバランスについても考慮している。また、ドゥルーズ単独での思索から『アンチ・オイディプス』以後への展開をめぐっては、大山載吉「表層・深層・抽象機械における言語」そして檜垣立哉「ドゥルーズ哲学における〈転回〉について」。前者の読みは、粘りづよくテクストに密着しており、様々なディテールに気づかせてくれる。他方で、後者によれば、ドゥルーズがそもそも問うていた「個体化」の「垂直的なダイナミズム」は、『アンチ・オイディプス』以後失われてしまい、「スピノザ的な平面への、かなり単純化された希求」（374 頁）が目立ってくる。そうした帰趨はスラヴォイ・ジジェク『身体なき器官』も指摘しているが、ガタリとの出会いによるドゥルーズの変節については、評者も今後あらためて考えていきたい。

さて、ひじょうに貴重であると思われたのは、ジョルジョ・アガンベンが「手付かずのままである」と述べていたドゥルーズとハイデガーの比較、その一歩を踏みだした増田靖彦「思考と哲

学」である。増田は、両者のニーチェ解釈をていねいに対比した上で、『差異と反復』の「思考のイメージ」論におけるハイデガー批判の狙いを明らかにしてくれる。ところで、アガンベンとドゥルーズは多くの接点をもつが、両者をダイレクトに出会わせて、そのあいだで思考する試みは未開拓である。その糸口を与えてくれるのが高桑和巳「剥き出しの生と欲望する機械」である。また、大胆なことに、ドゥルーズを論敵としたアラン・バディウの哲学を『千のプラトー』と出会わせた松本潤一郎「公理と指令」も注目されるべき仕事。そして、藤本一勇「ドゥルーズとデリダ」。藤本によれば、デリダの脱構築とは、存在者の具体性を「概念」によって殺しながら絶対知へ上昇していくヘーゲル的「供犠の概念論」に抗して、その残余つまり「亡霊」たちを救うことであった。ところが「ドゥルーズはこの概念の自己否定（ヘーゲルにはこれが自己超克と映る）という供犠の論理を、ヘーゲル／デリダとは違って、概念＝犠牲という地図自体を書き換えることによって批判し、概念それ自体がもつポテンシャルを再活性化しようとするのである」(572頁)。犠牲へと抗するデリダは、それゆえに犠牲の磁場のリミットに留まるのだが、ドゥルーズならば、犠牲からすっかり逃走することを選ぶ。

そして、評者がとりわけ面白く思ったのは、美馬達哉「構造主義の臨界」でのラカンとの比較である。美馬によれば、ラカンによる「想像界」の位置づけと、ドゥルーズのそれは大きく違っている。「精神分析は、主体が知らない間に作動している想像的な誤認を解釈によって言語化することで、想像界を批判的にとらえ直すことに相当している（想像界に対する象徴界の介入）。先験的な認識図式や本能の世界である想像界に対する否定的な契機（象徴界）をもつことこそが、動物とは異なった言語的存在としての人間固有の条件である。誤認のメカニズムとしての想像界というラカン派の考え方は、ドゥルーズのいうできごとの領域としての想像界という発想とはほとんど正反対といってもよいほどだ」(133頁)。ドゥルーズにおいては、出来事の領野こそが想像界なのであり、それは同一化を促す「鏡像」のイメージではなく、生成変化してやまない「映画」のイメージなのである。少なくとも1950-60年代のラカンにおいて、想像界はつねに象徴界よりも下位に置かれるが、とはいえ70年代以後になると、とくに「女性の享楽」という問題をめぐって想像界の位置づけが複雑化してくる。そうした文脈をドゥルーズと交差させることも一案だと思われる（また、想像界と動物性のつながりをふまえて、ドゥルーズの芸術論における「動物への生成変化」を再考することもできるだろう）。そこで、映画論のほうへ。廣瀬純「シネキャピタル、シネコミューン」は、世界そのものを「メタ映画」としてとらえるドゥルーズが、「労働の拒否」という抵抗を、いかにイメージの次元において肯定したのかを明らかにしている。より具体的に「ハリウッド・ミュージカル」へと焦点を絞った木村建哉「ミュージカル映画における「世界の運動」」とあわせて読みたい。

以上、すべての論考をフォローしたわけではないが、評者なりのガイドを試みてみた。今後のドゥルーズ／ガタリ研究へのバネとして、ぜひとも活用していただきたい一冊である。評者は近年、いっそう唯物論的なドゥルーズ／ガタリ解釈へと向かっており、本書のそこかしこに感じられるメタ自然学の息吹には、とても勇気づけられた。

（千葉　雅也）

村上靖彦著

『自閉症の現象学』

(勁草書房、2008年5月)

「そもそもなにも知覚することができないのに、どうやって人間を知覚すればよいのだろう？僕の周りの人間はその外見を失っていた。彼らの目は空気の中に消えてしまった。彼らの顔を霧が覆い隠した。彼らの声は蒸発してしまった。世界はまだ僕の目に見えていたけれど、その中にいる彼らはほとんど目に見えない存在だった。僕は二つの存在を区別することを覚えた。一方がいい生き物たちで、これは鮮やかな影。もう一方は僕に脅威を与える生き物たちで、これはコウモリ」 ——アクセル・ブラウンズ[1)]

現象学のアノマリー(野蛮と野生)　ジャン＝リュック・マリオンは、ベルクソンのことを「野蛮な現象学者」と呼んだ、とどこかで読んだ気がする。その事の真偽はともかく、私たちは村上靖彦氏を、語の最良の意味で「野生の現象学者」と呼ぶことができる。野蛮人(barbare)とは、訳の分からぬ言葉を話す異邦の者(bárbaros)であり、出自において非野蛮人から決定的に区別される。野生人(sauvage)は、それに対して、森の中を自由に渉猟する者(salvāticus)であり、非野生人との差異は生来の出自ではなく、むしろこれからとりうる方向性の自由闊達さ、その解放性＝開放性(Lichtung?)にある。実際、村上氏の著作をどのように読み解くにせよ、彼の著作がまず第一に与える印象、それは澄んだ、瑞々しい空気、さわやかに吹き抜ける風のような感覚であり、現象学の森の中に開かれた未知の空間を軽やかに進む感覚である。

「他者」の飽和　この瑞々しい感覚は、しかしながら、村上氏の新たな二冊の著作が現象学(ないし哲学)を、精神病理学(ないし精神医学)と結びつけたという事実に由来するのではない。そのようなことであれば、現象学的精神病理学、あるいは精神医学的現象学の試みにはすでに多くの蓄積があり、フッサール以来、ビンスヴァンガー、ブランケンブルク、メダルト・ボス、マルディネ、木村敏に至るまで長い歴史をもっている。そして、こうして名前を挙げてみて気付かされるのはむしろ、その多くが精神科医であったこと、そして現象学と精神病理学の関係が往々にして(強調しておくが「常に」ではない)、純理論・抽象的思弁の経験的・実践的な領野への適用・応用、「現象学は精神病理に何をもたらしうるか」という視点から捉えられていたということである。いかに異種格闘技戦を繰り広げてみても——現象学界は「～の現象学」で溢れているが、そもそも〈非哲学〉との接触、自分自身からの絶えざる脱出・逃亡、哲学自身の形而上学的性格に対する徹底的な批判は近現代哲学の根本特徴の一つである——、そこで現象学の理論的

な核心そのものが深刻な衝撃を受けることなしには、真の意味での「出逢い」などないだろう。〈現象学の他者〉と向き合うことではじめて、現象学は、〈他者の現象学〉としておのれを展開しうる。

現象学の自閉症　現象学を臨界にもたらす「他者」を露呈させるべく、村上氏が野生の現象学者として選んだ分析対象は、逆説的にも「自閉症」であった。一見自らの内に閉じこもっているかに見える自閉症者を研究することが、依然として「間主体性」や「間身体性」に執り憑かれている現代現象学にとってなぜ、いかに決定的な重要性をもつのか。

他者と目が合わない一歳から二歳の自閉症児は、欲しいものがあるとき、それが自分の手の届くところにある場合でも、他の人の手を掴んでとろうとする。また、指さしを行なうときでも人の手を使うことがしばしばある。「クレーン現象」と呼ばれるこういった症候を示す自閉症児には、村上氏によれば、「非人称的欲求」はあるが、「行為主体」や「行為の統覚」はない。超越論的主観性はあるが、行為主体にも想定されるはずの純粋自我はない状態、欲求を含む体験の統一、束は成立しているが、そこに能動性の極はなく、あたかも自我がその束を傍観しているかのような一見矛盾した状態、したがって他者が現出しない原初的領分とは、実は自我極もない非人称の領域でもあると経験的に示すもの、それが自閉症である。「フッサールが考えたのとは異なり、他我極なしの自我極は、経験的にのみならず、論理上［現象学の論理上、と厳密を期しておこう――引用者］不可能である」（以上、159頁）と明証的に示す経験的な手がかりとなりうるがゆえに、自閉症は、現象学の特権的な「他者」の一つたりうるのである。他者との本当の出逢いは、自閉症（autism）における「自己 auto」をめぐる問いの徹底的な再検討から始まるのだ。

こうして村上氏は、「精神病理は現象学に何をもたらしうるか」と視点を逆転させることで、現象学と精神医学の関係を真に双方向的なものとする。フッサールが自閉症理解を助けに来るのではない。自閉症がフッサール（とその限界の）理解を助けに来るのである。「フッサールの考えとは異なり、現象学の枠内で考えたとしても、恐らく時間とは単一の構造ではないし、一つの根源的時間のようなものに還元できるものではない。［…］フッサールの感性的な時間論は、むしろ自閉症の世界の記述に似る。と同時に、定型発達と自閉症の差異を考えるときには、フッサールが論じることがなかった感性以外の時間性を探索する必要が生じてくる」（52-54頁）[2]。フッサール現象学を多かれ少なかれ神聖不可侵なものに祭り上げようとする趨勢、言ってみれば「現象学の自閉症」からの解放こそが、『自閉症の現象学』に瑞々しい感覚を与えている[3]。本書は、「随所に記されたフッサール批判にもかかわらず、ある意味で非常にフッサール的」であるというよりも、「まさにそれらの徹底的な批判のゆえに、フッサール的」なのである。

自閉症者の世界　このようなパースペクティヴから自閉症者の世界および現象学は次のように再構築される。

1）重度の自閉症の世界は、「人のいない世界」であり、すべてが判然と区別されない「模様の世界」だが、これは「経験がまだ重層化していない単純な世界」、「感性的直観以外の次元を持たない表面的で一次元的な」世界、要するに感覚一元論の世界である。自己意識が成立していないため、

文字通り「我を忘れて」、例えば大人がタイヤと呼ぶ黒くて丸いものの回転に没頭する自閉症児の感覚遊びは、「能動的自我の解除と身体的な自己感の欠如、あるいは自我未成立の現象」であり、フッサールが「受動的総合」と呼んだものの真の射程をさらけ出してくれる（11頁）。感覚刺激に没頭する自閉症児の世界は、自我不在のままで感性的印象が自己組織化する受動的総合が裸出する経験である。

2）多くの自閉症児は、やがて成長に伴って、他者の存在に気がつくようになる。つまり目が合うようになる。これが、自閉症と定型発達の差異を理解するための第一の鍵として村上氏が強調する「視線触発」（affection d'appel）の次元である。しかし、視線触発が誕生するだけでは、まだコミュニケーションは成立していない。目も合わず他者というものを知らない重度の自閉症の次には、他者の存在に気づいてはいるが、その視線を怖がったり、怖がらないまでも、コミュニケーションにぎこちなさを残す段階がある（この段階の重要性については後で触れる）。視線触発を通じて他者の情動性と身体性が私の身体において体験されるという「間身体性」の次元が「成立」はしているが、未だ秩序づけられた仕方で「組織化」され、諸次元が相互浸透しつつ、統一事象として身振りや表情に分節化される「図式化」――これが自閉症理解の第二の鍵である――にまでは至っていない段階で引き起こされる状態、それが「視線恐怖」である。諸次元の相互浸透による図式化とその多元的な構造は、「発生的現象学」に対して「反省を超える可能性を追求することを論理的に要求する」ことで、「現象学の方法に重要な改変を要求する」（49頁）。

3）高機能自閉症においては、定型発達の場合と同様、現実は感性の次元の現象ではなく、了解不能で予期不能な出来事が、他のいかなる次元にも還元できない固有の次元を形成する。定型発達との違いは、現実を受容する力に限りがあるために、未来に対する不安に曝されやすく、そのため独自の防御策を講じる必要に迫られる、ということである。自閉症によく見られるさまざまな特徴――「流れない時間」「過去のフラッシュバック」（第3章）、「平らな空間」すなわち奥行きや立体感の欠如（第4章）、「ミニカー並べ」「曼荼羅」（第5章）、「エコラリア（オウム返し）」や視覚優位の「イメージ思考」（第6章）、「クレーン現象」や「人称代名詞の使い間違い」（第7章）、などなど――がこの観点から説明される。

一つだけ例を挙げれば、空間論においては、「なぜ自閉症児は旅を好むのか」が取り上げられる。自閉症児が幼少時から、一人でふらふら歩いて迷子になりやすいのはよく知られている（画家山下清の放浪）。見知らぬ場所を恐れ、幼稚園から帰る道順すら変えることのできない自閉症児と、このような旅の愛好を示す自閉症児の例は一見すると矛盾するが、実は、旅好きな自閉症は、旅における環境の変化を楽しんでいるのではなく、暗記した路線図が現実に対応していることを確かめることで、見知らぬ空間を秩序化しようとしているという点で、場所の変化を嫌う自閉症と共通している。つまりどちらの場合も、不測の事態において現実的なものが急襲してくる可能性を可能な限り消そうとしているのであり、「意味の秩序」による空間の整序を欠いた自閉症児が、自分なりの「知覚の秩序」によって世界を構造化しようとしているのである。

この「現実の次元化」のレベルでも、フッサール現象学の時間論・空間論をはじめとして、大小さまざまな論点に関する批判と新たな概念の鋳造を通して、村上氏は「構築的現象学」の彫琢

を試みている。

人間性の他者　最後に一つ、ないものねだりを承知で指摘しておきたい。補論「他者の現象学の再構想」において、村上氏は、フッサール現象学の欠点と氏に思われるものをこう要約している。「フッサールの議論においては、他者と『出会う』経験あるいは他者が『向かってくる』経験の特異性が議論されていない。目の前に他者がいるという認識と、その人と眼があったときの経験との差異が判明ではない。[…] フッサールが行なったのは他者経験 Fremderfahrung の現象学つまり認識論であり、対人関係の現象学ではなかった」(38 頁)。そうだとしよう。そして、たしかに村上氏自身、自閉症における「対人関係の現象学」の試みに着手している。感覚一元論の世界から出発して(第 1 章)、視線触発に開かれ、次いで身体感覚と情動性へと開かれ(第 2 章)、最終的には、時間(第 3 章)・空間(第 4 章)・想像力と知覚(第 5 章)・言語とイメージ(第 6 章)・自我ないし人格の発達(第 7 章)など、さまざまな世界の構造化の手段を通じて不測の事態としての現実を受容する力を身につけ、論理構造を創設する(第 8 章)。この村上的『感覚論』(『人間認識起源論』ではないとしても)に沿って、着実に高次の現実の次元化を達成し、異なる手段を用いてではあれ、定型発達に限りなく近づいていく。そうだとしよう。だが、こうして自閉症の「脆弱性」(179 頁)とそれへの自閉症独自の対応に注目するだけでは、それでもなお解消されない自閉症の核のような部分は依然として捉えられないように思われる。「自閉症の核のような部分」とは、自閉症者が脆弱性を克服すべく複数の戦略を駆使して防御策を編み出した後にも残る根本的なずれの感覚であり、エピグラフとして引いた「どうやって人間を知覚すればよいのだろう?」、あるいは「私が人間種を拒絶する背景には彼らをどう扱うのかについての完全な混乱と恐怖がある」(16 頁、強調評者)といった言葉に見られるような、まさに自閉症児が人間の人間性自体に対してもっている「他者経験 Fremderfahrung」の強固な(絶対的な、ではない)還元不可能性である。この点については、脆弱性よりも、脆弱性がにもかかわらず構造化され持続するという事実、つまり脆弱さのある種の堅固さが重要性を帯びるように思われる。この問題について村上氏は、知能の高い自閉症の人たち(アスペルガー障害および高機能自閉症)が「日本にはじめて来た英語しか知らない日系アメリカ人[=見た目は日本人だが、文化的・社会的共通了解がかなり異なる人]」に譬え(189 頁)、問題を「了解可能性」のレベルで捉えている。だが、ここで問題とされる「現実との出逢い損ね」は、本当に「言語的・文化的問題」(同上)なのだろうか。了解はできるが自分のものとして引き受けられない、ということこそが問題ではないだろうか。

もう一つの「共鳴動作」へ　同じことを少し角度を変えて言えば、氏が示唆するように、「形の次元」――知覚と空想を包摂し、一定の運動や形が現出し継起する次元(111 頁)――というすぐれて認識論的にも見える「本書の到達点から出発し直して、ポジティヴに、否定性を媒介することなく、自閉症を記述することが可能になる」(204 頁)のだろうか。他者経験の認識論的構造ではなく、対人関係の現象学こそが重要だという立場に立てば、むしろ、「視線触発」とと

もに「対人関係の二つの還元し得ない要素」であるとされながら、氏の好む表現を用いれば、本書の「建築術」(architectonique) の中に必ずしもうまく取り込まれていないように見える「共鳴動作」――対人関係がそこに由来するとされる原初的な共存在・共現前・自他未分の共同性――こそが問題の鍵を握っているのではないか。村上氏が第一作『現象学者レヴィナス』(*Lévinas phénoménologue*, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002) の出発点となった「倫理の思想家レヴィナス」への（きわめて正当でもある）強烈な拒否感を乗り越え、むしろレヴィナスにおける「倫理」を徹底して現象学的精神病理学の観点から捉え直すことで、本書と同時に刊行された第二作『誇張法。レヴィナス的精神病理学のために』(*Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinasienne*, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008) に到達し得たように、本書『自閉症の現象学』は、メルロ＝ポンティ／ワロン的なシンクレティズム、共鳴動作の問題系を徹底的に捉え返すことで、フッサール以上にフッサール的な野生の現象学の次なるステージへの新たな冒険を開始するのではないだろうか。

＊すでにかなり長くなってしまった。同時に刊行された『誇張法。レヴィナス的精神病理学のために』の書評については、別の機会を俟つことにしたい。

＊＊『自閉症の現象学』に関する専門的な書評については、現象学の側からは山形大学の田口茂氏によるものが『実存思想論集』第24巻（2009年6月）に、精神医学の側からは名古屋大学の鈴木國文氏によるものが『精神療法』35巻3号（2009年6月）に、それぞれ掲載されている。

注

1）アクセル・ブラウンズ『ある自閉症青年の世界　鮮やかな影とコウモリ』(浅井晶子訳)、インデックス出版、2005年。強調は引用者。

2）引用頁はすべて『自閉症の現象学』のもの。

3）**方法論的速度**　この瑞々しい感覚は、文体の歯切れの良さ以上に、氏の方法論的な厳密さに由来する。実際、人は容易に罠にはまる。よりテキストに密着すれば、より読みの解像度を上げれば、哲学したことになるのだ、と。軽快に通り過ぎれば、それだけ読みは粗雑になり、安易な思考に身を委ねることになるのだ、と。そして次のような言葉を冒涜的と考える。「議論を始める前に、大ざっぱにフッサールの時間論をまとめておこう。[…] 本書の課題のためには以上の大枠の理解があればよいので、フッサールが残した複雑に変化する議論と膨大な二次文献をフォローする必要はない」(53、55頁)。だが、見かけに騙されないようにしよう。厳密であることと自由闊達であることは矛盾しない。フッサールの言う「厳密な学」は、訓詁学の勧めではない。ラルゴやアンダンテが必要な場合もあれば、モデラートやアレグロが適切な場合もある。大切なのは、自らの哲学のそれぞれの局面において必要な方法論的速度を見つけることだ。

（藤田　尚志）

会　員　の　声

第 22 回世界哲学会議　参加報告

2008 年 7 月 30 日～ 8 月 5 日、世界哲学会議（World Congress of Philosophy）が韓国ソウル国立大学で盛大に開催された。109 年の歴史を有する世界哲学会議（ユネスコ支援）の初めてのアジア開催ということもあり、参加者約 3000 名（韓国当局のニュースによる）で前回のトルコ（イスタンブール）の 1800 名を大幅に上回り、大きなトラブルもなく、大成功であったといえるであろう。前回のトルコの大会では、アメリカのイラク攻撃によるテロ危機から、開催自体が危ぶまれ、発表者も多数のキャンセルがあり、日本からの参加者も十数名であったことを考えると大きな前進であろう。今回は、アメリカに次いで参加者が多く、134 名が参加、日仏哲学会の会員の方々も、参加・発表、活躍されていた。なお、公用語は、英語、フランス語、ドイツ語、ロシア語、スペイン語で国際色豊かで、語学の研修には最適である。

今回のテーマは、"Rethinking Philosophy Today" で、哲学がヨーロッパで誕生し、展開してきたのに対し、東洋の思想・哲学との相違・溝をどのように克服するかが課題となった。こうした課題・視点は、日本では比較思想学会が探求してきたが、アジアで開催となった韓国の世界哲学会議ではじめて取り上げられた。会議は、全体シンポジウム、ラウンド・テーブル（三ヶ国の提題者で構成されるセッション）、54 の分野のセクション等からなり、発表論文はゆうに 1300 本は超える、文字どおり世界最高・最大の会議である。全体シンポジウムは 4 回設定され各テーマは次のようである。

'Rethinking Moral, Social and Political Philosophy'

'Rethinking Metaphysics and Aesthetics'

'Rethinking History of Philosophy and Comparative philosophy'

'Rethinking Epistemology, Philosophy of Science and Technology'

今回の日本にとっての大きな成果は、日本哲学会が韓国、中国、台湾と共同シンポジウムを開催したことである。これは第 1 回パリ大会（1900 年）開催以来、初めての快挙である。この会議には、代表を派遣しているものの、個人的な参加にとどまり、日本哲学会が公式に参加し、シンポジウムを構成したことは筆者の知る限りなかった。遅きに失する感はあるが、日本哲学の国際化前進の事実を評価したい。合同シンポジウムの名称は次のようである。

'East Asian Country Philosophical Associations Joint Conference 1'

なお、ここで世界哲学会議とフランス哲学研究とのつながりを是非紹介したい。この世界哲学会議は、第 2 回（1904）ジュネーブ大会（名称は国際哲学会議）から、ベルクソンが参加し、「脳

と思考」を報告、第3回（1908）ハイデルベルク大会では総合テーマとして心身平行の問題を提起、第4回（1911）ボローニャ大会では「哲学的直観」を講演。こうした国際会議での活躍により、1922年には国際連盟の知的協力国際委員会（現在のユネスコ）の議長に推薦され、キュリー夫人、アインシュタイン、新渡戸稲造らとともに学問、科学、文化の国際的保護、発展に貢献した。1928年ノーベル文学賞受賞。第9回（1937）パリ大会（デカルト『方法序説』出版300年記念学会）では、病弱ながらも名誉会長となり、大会の成功に働いた。この大会は、3人の20世紀哲学の巨星、ベルクソン、フッサール、ハイデガーが出会うチャンスでもあった。『ハイデガーとナチズム』で有名なファリアスの研究によると、ハイデガーは世界哲学会議の参加が決まっていた。しかし、ドイツの団長を画策していて、自分より格下のハイゼ教授が団長になり、ハイデガーは副団長となった。この人事を不服としたハイデガーは不参加。このとき、フッサールは、ユダヤ系ということで除外されていた。もし、人事問題、戦争による差別がなければベルクソンとハイデガー、フッサールの対談が実現していた。実り多い議論がなされたように思う。その後、第二次世界大戦で中断したが、世界哲学会議の名称となり、5年に1回の開催となり今日に至る。

最後に、筆者は自然科学哲学のセクションで「相対理理論と量子論の総合について」発表し多数の海外の学者と交流できた。前述したように、今回は、日本人研究者の参加が、飛躍的に増え、世界に対する関心が高まったように思える。この勢い、情熱を加速させ、日本の哲学を世界に広め、さらには世界の学問を活性化するためにも、世界哲学会議の日本開催を提案していきたい。次回は、2013年、ギリシャ、アテネ。

（中富　清和）

フランス語哲学会連合（ASPLF）第32回大会　参加報告

本哲学会も加盟しているフランス語哲学会連合（ASPLF）の大会は二年に一度のペースで行なわれているが、2006年のブダペストに続いて2008年大会は、チュニジアのカルタゴにおいて開催された。主会場となったのは、チュニスから車で半時ほど北西に進んだ海岸にあるリゾート地ガマルトの「ホテル・カルタゴ・ル・パラス」。地中海に面したこのホテルに、8月28日から9月1日にかけておよそ140名の加入哲学会に属する哲学研究者が参集し、大会テーマ「普遍と人間的なものの生成 L'universel et le devenir de l'humain」のもと、4セクション10分科会に分かれて4日間にわたり研究発表やシンポジウムが行なわれた。

初日は開会式のため、主催者の準備したバスに揺られてカルタゴの「チュニジア科学・人文・芸術アカデミー」へと赴くことになった。カルタゴの丘麓の海辺に位置するアラビア風の瀟洒な建物で（かつてはここに住んでいた将軍の名前をとって「ザルーク宮」と呼ばれていた由）、パティオのような開放的な空間に集まった参加者を前に、アカデミー会長のAbdelwahab Bouhdiba氏の歓迎の言葉に続いて大会運営委員長のAli Chenoufi氏、ASPLF会長のJean Ferrari氏からの開会挨拶があった。Ferrari氏は、哲学会の活動をめぐる困難にふれ、経済的な問題のほかに、業績をあげよという圧力や大学での用務の多忙のため、こうした活動の運営に積極的に参加してくれる若手が得られにくくなっている状況があることに言及した。また、20年前にやはりチュニジアで開催された時と比べて、前回はこれほどイスラームの固有性と普遍性といったテーマが強調されることはなかったという発言もあり、哲学をとりまく状況の変化を示す言葉として印象に残っている。（ちなみに久米前会長からうかがったところでは、ちょうど前回チュニジアのハマメットで開催された大会の際の総会に田島先生、清水誠先生、久米先生が出席されて本哲学会の加盟が実現したということで、正式会員としての参加はその次のポワチエ大会からであったということだ。）

開会式はこのあと哲学とイスラーム世界の関係をめぐって展開されたAbdou Filali Al Ansari氏の基調講演で締めくくられたが、翌日からはBernard Bourgeois氏の基調講演 « L'homme universel » を皮切りに、複数の会場で平行して行なわれた個別発表のほか、夕方からは連日「ドイツ観念論」「自然の人間化」「歓待と倫理」「翻訳」等多彩なテーマについて複数のシンポジウムが開催され活況を呈した。（3日目の午後にはカルタゴ遺跡のエクスカーションも行なわれた。）本哲学会の会員からは、久米前会長以下6名が司会や研究発表という形で参加したが、詳細はASPLFから刊行される予定のActesに譲ることとして、最後に二点付け加えたい。

一つ目は、閉会式においてFerrari会長から、ASPLFの活動をより活発にしてゆきたいので、二年に一度の大会以外にも、より小規模なシンポジウムを開催するなどさまざまな企画を考えてゆきたいという話があったという点。この件はその後、大会のない年に行われるcolloque intermédiaireの開催という具体的な形で正式な依頼があり、本哲学会としては3月の理事会で三

人の委員を選任し、その開催について検討をお願いしている。

もう一点は次回大会についての情報で、開催地については今回大会３日目の総会ですでにヴェネチアに決まっていたが、先日これに関するより詳細な資料が届いた。それによると、次回ヴェネチア大会は、« L'Action – Penser la vie, 'agir' la pensée » を総題として、ヴェネチアの Centro Congressi San Servolo を会場に 2010 年８月 17 日から 21 日にかけて開催されるようだ。参加をご予定の方は、ここ数回通例となっていた８月末から９月初めにかけての時期よりも早めの時期に設定されているのでご注意いただきたい。

（原　　和之）

ベルクソンを通して、世界と繋がる

2008年10月9日から11日にかけての3日間、法政大学と明治大学でベルクソンを主題としたシンポジウムが開かれた。このシンポジウムは、その前の年に行われた『創造的進化』刊行100周年記念シンポジウムを引き継ぐ形で行われたもので、総題は「東アジアにおけるベルクソン」という。その総題から分かる通り、フランス人以外にも、韓国と中国の研究者とも合同で行うことが予定されていたが、諸般の事情で中国からの参加者はなく、フランス、日本、韓国の研究者たちが集まってベルクソンを論じる、という会になった。私自身は2007年でのシンポジウムでは発表をしたが、2008年のシンポジウムでは、一部で司会を務めさせていただいたことをのぞけば、単に参加者の一人にとどまった。

参加者としての視点から、全体の印象を述べてみたい。まず、この「東アジアにおけるベルクソン」は、2007年のシンポジウム「生の哲学の現在」、さらには2009年秋に開催が予定されている3つ目のシンポジウムとの全体の中で、位置づけられるものだということがある。その意味では、まだ3回目のシンポジウムが開かれていないので、中間的な報告にならざるをえない。「生の哲学の現在」は、『創造的進化』を中心的テクストとして明確に見据えて、それぞれの論者がその本を焦点としながら、多様な道筋でそこを目指すという姿勢が貫かれていたために、全体としてのまとまりもあり、ベルクソン研究の現状の一端が明瞭に開示されていたという点で、大きな成功をおさめたといっていいと思う。それに比べると、「東アジアにおけるベルクソン」は、主題的にはやや散漫になった。というのは、東アジア、より特定的には韓国におけるベルクソン受容という視点は、ベルクソン研究そのものの現在というよりは、ベルクソン研究史の一部に触れるという性格のものであり、それが、ポスト・ドゥルーズ期でのベルクソン研究の現在という、もう一つの視点とは、直接には繋がらないということがあったからである。これは、なかばやむを得ない限界だっただろう。また、率直に言うなら、韓国の研究者たち個人個人の水準は、それほど我が国とは変わらないといえるだろうが、研究の蓄積と研究者層の厚みでは、やはり我が国の方が上回っていると考えてよさそうだ。シンポジウムで話を聞いて、妙に「安心」してもあまり意味はないわけで、その点からも、若干の物足りなさは残った。とはいえ、いうまでもなく、韓国の研究者たちとの交流は今後重要になるだろうと予想され、しかも我が国での受容史にはない展開が今後出てくる可能性はもちろんあるわけだから、それは比較哲学史的にみても、きわめて興味深い問題になりうるだろう。今後の展開が楽しみだ。

また、もう一つ言っておきたいことがある。それは、2008年のシンポジウムでは、30代や40代前半の若い研究者たちが中心となった運営・発表が行われたということだ。そもそも、この種の煩瑣なネットワーク作りには、長い視点から見た大枠の学問的構想と、人的折衝のエネルギーという、異質な才能が両方ともバランスよく備わっていなければ、なかなかできるものではない。その点、参加した若手の研究者にはその種の構想力もエネルギーも兼ね備えた貴重な人材が何人

もおり、彼らが中心となって、このかなり大がかりな国際的シンポジウムが実現したということがある。これは、少し前の、また私のように絶えず傍観者的スタンスを抱え込んだまま生きてきた人間には、まぶしいまでに立派なことに思える。この積極的なスタイルを今後とも持ち続け、我が国でのフランス哲学研究の勢いを一層力強いものにしていってほしい。

実をいうなら、この数年、COEなどの期限付き制度や、大学間へのかなり大規模な傾斜配分などによって、一部では使えるお金がふくれあがり、それが「お祭り的な会議」の林立という状態をも生んでいるということがある。研究者として見るなら誰もが同意してくれると思うが、最も深く考えられたものは、おそらく一人でいるときにしか湧いてこない。その意味では、お祭り会議に振り回されて疲労するということには、負の側面もついてまわる。だからこそ、シンポジウムを企画するときには消化的なものではなく、刷新的、冒険的なものが必要になる。「東アジアにおけるベルクソン」は、人的交流の妙と、若干の主題的拡散という欠陥とを混在させた〈玉虫色〉のものになった。とはいえ、それがベルクソン世界における、東アジアの研究者ネットワーク作りのほぼ最初のものだとするのなら、お祭りであってもいいではないか。あとは、そのお祭を契機として、参加者の存在を揺さぶるようなものに成長させていくという、次の作業が残っているだけなのである。

（金森　修）

日仏哲学会2008年度(2008年9月—2009年8月)活動報告

(1) 秋季研究大会

2008年9月8日に東京大学本郷キャンパスで総会および秋季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表]

A会場　10時40分～12時40分　　司　会：村松　正隆

大橋完太郎：ビュフォン『博物誌』に見られる自然認識と記述の問題

手塚　　博：フーコーにおける倫理的・政治的主体の問題

鈴木　康則：デリダ『フッサール哲学における発生の問題』から『幾何学の起源』への発展について

B会場　10時～12時40分　　司　会：中村　弓子（前半）、杉山　直樹（後半）

斉藤　　尚：ベルクソン『試論』にみる合理的な個人の仮定への批判と自由の概念について

村上　　龍：ベルクソン哲学における「持続」概念の変化
——カント的認識論の批判的受容と言う動機にてらして——

松本　　力：ベルクソン『物質と記憶』における心理学と形而上学の関係

佐藤　　愛：「ミンコフスキーとベルクソン——「現実／実在性」との接触——」

C会場　10時～12時40分　　司　会：澤田　　直（前半）、久米　　博（後半）

三河　隆之：時宜と遅れ——ジャンケレヴィッチの時間的把握の特質——

平岡　　紘：前期レヴィナスにおける「定位」概念の検討

澤田　哲生：若きレヴィナスにおける現象学
——『フッサール現象学における直観理論』をめぐって——

小手川正二郎：祈りの真摯さ——レヴィナスの合理主義——

[総会] 13時30分～13時55分

[シンポジウム] 14時～17時40分

テーマ：『創造的進化』100年——いま、ベルクソニスムの意味と可能性を考える——

司　会：中田　光雄

荒谷　大輔：生の実在を論じること
——『創造的進化』における認識論と存在論の交錯——

守永　直幹：進化と霊性——ベルクソンとホワイトヘッド——

中富　清和：進化と不進化——ベルクソンとファーブル——

中田　光雄：ベルクソニスムと20～21世紀の生命論・宇宙論
[但し、時間の関係で割愛]

(2) 春季研究大会

2009年3月21日に同志社大学今出川キャンパスで春季研究大会を開催しました。詳細は以下の通りです。

[一般研究発表] 10時30分～12時30分

司　会：松葉　祥一

近藤　和敬：カヴァイエスはどのような意味でスピノチストと言われうるのか，あるいは言われえないのか

小嶋　洋介：差異と無限――メルロ＝ポンティと道元における「自然」

武田　宙也：フーコーにおける創造性の契機について

[シンポジウム] 14時から17時

テーマ：フランス哲学の日本への受容
――フランス的〈生の哲学〉と大正生命主義をめぐって――

司　会：杉山　直樹

鈴木　貞美：大正生命主義とベルクソン受容
――和辻哲郎『ニイチェ研究』を中心に――

檜垣　立哉：大正生命主義と生政治

宮山　昌治：1930年代のフランス哲学受容――大正期ベルクソン受容を越えて――

(3)『フランス哲学・思想研究』第13号発行　2008年12月31日

日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」を、原則として電子メールでお送り下さい。そこには氏名、郵便番号、所属、専門分野、正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4000円です（会則第9条による）。

（事務局）〒102-8160　千代田区富士見2-17-1　法政大学80年館608号　安孫子信
TEl:03-3264-9758　FAX:03-3264-9840（安孫子宛と明記のこと）
E-mail:abiko@hosei.ac.jp
郵便振替口座　記号　番号　00120-6-194046　加入者名　日仏哲学会

2010年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2009年の春季大会は3月27日に京都大学吉田キャンパスで、秋季大会は9月上旬に東京（会場未定）で開催される予定です（正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします）。発表希望者は、発表要旨（3000字程度）3部および80円切手を貼った返信用封筒を、春季大会希望者は2009年11月末日までに、秋季大会希望者は2010年5月末日までに、下記事務局宛にお送り下さい。

（事務局）〒102-8160　千代田区富士見2-17-1　法政大学80年館608号　安孫子信

なお発表要旨を当該年度の機関誌に掲載しますので、**発表後に改めて**1200字以内（タイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む。仕上がり1ページ以内）の要旨を機関誌編集委員長宛てに、電子ファイルでお送りください。締め切り及び送付先は、公募論文応募規定をご覧下さい。

『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定

1）テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの
2）応募資格：日仏哲学会会員
3）原稿の形式：ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）の設定で横書き、タイトル、著者名、注も含めて300行以内。和文・仏文いずれの場合も仏語

レジュメ（上記設定でタイトルと著者名も含め 12 行以内）を本文とは別のページに付すこと。以上を A4 版 1 ページ 43 字× 36 行でプリントアウトしたものを 3 部提出。原稿は返却しない。応募者の連絡先（住所、電話番号、E-mail アドレスを含む）を明記した別紙を同封すること。

4）原稿作成上の注意：アクサンやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などは赤線で囲うこと。欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。また仏語レジュメは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。

5）原稿締め切り：2009 年 12 月末日、郵送必着

6）原稿送付先：〒 177-0033　練馬区高野台 3-15-35　サンクレスト石神井公園 503 号
鈴木　泉
(E-mail: IzumiSZ@aol.com)

7）審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿の電子ファイル（Microsoft Word バージョン 2000 以上を推奨。それ以外の場合は、使用したソフトウェア名を明記し、テキスト形式で保存したファイルとともに保存した CD-R を郵送すること）を上記宛先に送付すること。郵送（CD-R）あるいは電子メール（添付ファイル）、どちらの方法でもよい。

「会員の声」投稿規定

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様なかたちで取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規定に従い、ご投稿下さい。

1．内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見等。
2．枚数は、概ね 2000 字以内。
3．投稿の締め切りは、2009 年 12 月末日。
4．寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。

原稿送付先：〒 177-0033　練馬区高野台 3-15-35　サンクレスト石神井公園 503 号
鈴木　泉
(E-mail: IzumiSZ@aol.com)

日仏哲学会会則

第１条　本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。

第２条　本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。

第３条　本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。

イ　年次総会、研究発表会、講演会、等の開催

ロ　研究機関誌の刊行

ハ　日仏間の研究者・思想家の交流

ニ　その他

第４条　本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。

イ　正会員

ロ　賛助会員

ハ　名誉会員

ニ　本会は、また、顧問を置くことができる。

第５条　本会の会員ならびに顧問は、正会員１名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。

第６条　本会は理事会を置く。理事は計 20 名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を３年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。

第７条　本会は、会長１名、副会長２名、ならびに事務局長１名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を３年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。

第８条　本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長１名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を３年とする。

第９条　本会の会費は、正会員　年額 4.000 円、賛助会員（個人）年額 10.000 円、賛助会員（法人）年額 20.000 円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。

第10条　本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。

第11条　本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。

付則

1　本会則は 1998 年９月１日をもって一部改正した。

2　本会則は 2003 年９月15日をもって一部改正した。

3　本会則は 2007 年９月８日をもって一部改正した。

編集後記

第14号をお届けします。既に会報等でお知らせした通り、前号に引き続いて異例の遅延を経ての刊行となりました。編集委員長個人の事情に加え、校正作業その他に関して迅速な処理が出来なかったことが原因です。とりわけ執筆者の皆様には多大な迷惑をおかけしました。ここに深くお詫び申し上げます。次号に関しては、編集体制を見直し、既に編集作業に入っております。どうかご海容下さい。

さて、本号もまた会員の皆様の活発な研究活動によって、公募論文や書評なども含めて極めて充実したものとなりました。今後も本誌の活性化に向けてご協力頂ければと存じます。

（編集委員　鈴木（委員長・文責）、香川、金森、澤田、杉村、杉山）

理事（2007年9月より、五十音順、会長*、副会長**、事務局長***）

安孫子信*** 香川知晶 金森 修 久米 博 小林道夫** 財津 理 坂部 恵
澤田直之 塩川徹也 杉村靖彦 杉山直樹 鈴木 泉 谷川多佳子 中村弓子
庭田茂吉 松永澄夫* 松葉祥一 望月太郎 山田弘明** 湯浅博雄

編集委員（2007年9月より、五十音順、委員長*）

香川知晶 金森 修 澤田直之 杉村靖彦 杉山直樹 鈴木 泉*

Sommaire

Colloque auromne 2008 :

Mitsuo NAKATA, Introduction ····· 1

Daisuke ARAYA, Histoire de l'existence de la vie
— le croisement de la théorie de la connaissance et de l'ontologie dans l'*Évolution créatrice* —····· 3

Naomiki MORINAGA, Evolution et Spiritualité —Entre Bergson et Whitehead— ····· 15

Kiyokazu NAKATOMI, Évolution et non-évolution ····· 24

Mitsuo NAKATA, Bergsonisme et les sciences de la vie et de l'univers au XX ~ XIX[e] siècle
— autour de la notion de «source» ou d'«origine» — ····· 38

Colloque printemps 2009 :

Naoki SUGIYAMA, Introduction ····· 50

Sadami SUZUKI, Le vitalisme de l'ère Taishô et la réception du bergsonisme
— autour de l'*Étude sur Nietzsche* de Watsuji Tetsurô — ····· 52

Masaharu MIYAYAMA, La réception de la philosophie française chez MIKI Kiyoshi
— après la vogue du bergsonisme à l'ère Taisho — ····· 66

Tatsuya HIGAKI, Vitalisme japonais à l'ère Taisho et Bio-politique ····· 75

Brefs résumés des communications ax colloques 2008/2009 ····· 85

Études :

Nobuaki IWASA, La connaissance immédiate chez Descartes — l'idée et la conscience — ····· 95

Chikayo FUJII, L'évolution du concept spinoziste de *conatus*
et les difficultés du principe d'inertie cartésien ····· 105

Takashi WATANABE, Considération sur la relation entre le sentiment moral
et la possibilité de respecter la loi
— guidée par la pensée politique de Rousseau et par la critique de Kant par Derrida — ····· 115

Takashi SUGIMOTO, Histoire de l'ancienne religion et Peuple — B. Constant et J. Michelet — ····· 125

Takuya NAGANO, La réalité du modèle scientifique chez Bergson ····· 135

Takayuki MIKAWA, *Kaïros* et le retard
— Une particularité de la compréhension sur le temps chez Jankélévitch — ····· 144

Kazunori KONDO, Pour la compréhension réaliste de la notion d'*opération* dans
la philosophie de Cavaillès ····· 153

Tetsuo SAWADA, La phénoménologie selon le jeune Levinas
— autour de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* — ····· 163

Comptes rendus ····· 173

Opinions ····· 196

Éditorial ····· 207

『フランス哲学・思想研究』第14号
発　行　2010年5月31日
発行所　日仏哲学会
事務所　〒150-0013　東京都渋谷区恵比寿3-9-25　東京日仏会館内
編　集　日仏哲学会編集委員会
　　〒177-0033　東京都練馬区高野台3-15-35
　　サンクレスト石神井公園503　鈴木　泉 気付
頒　価　1000円

Revue de Philosophie Française N° 14, 2009
Société franco-japonaise de philosophie
ISSN 1443-1773