2022

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

27

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

目　次

2021 年秋季研究大会シンポジウム報告「哲学者の講義録を読む」

イントロダクション …… 西山　雄二　1
講義の時間――ベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義録を読む …… 藤田　尚志　3
メルロ＝ポンティの講義録 …… 酒井麻依子　21
哲学者の講義録を読む
　――ミシェル・フーコー、コレージュ・ド・フランス講義録 …… 八幡　恵一　33
講義におけるドゥルーズの教育実践 …… 西川　耕平　47
エクリチュールの思想家による息の教育法
　――ジャック・デリダの講義録をめぐって …… 西山　雄二　59

2022 年春季研究大会シンポジウム報告「17・18 世紀フランスの哲学と医学」

イントロダクション …… 香川　知晶　77
メランコリーと不安――デカルトからライプニッツ、その周辺 …… 谷川多佳子　80
初期近代西欧における「熱狂」（という病）をめぐる言説
　――フランス預言派、シャフツベリ、ライプニッツ …… 寺嶋　雅彦　94
コンディヤック『動物論』における生命論 …… 山口　裕之　109

2021 年秋季研究大会一般研究発表要旨

マルブランシュによるスピノザ主義拒否の背景としての神の意志論 …… 竹中　利彦　121
メーヌ・ド・ビランの「同一性」概念をつうじた「努力」概念の解釈 …… 長坂　祥悟　122
ベルクソンにおける直観と思考
　――「形而上学序説」における実在の思考としての形而上学 …… 野瀬　彰子　123
ジョルジュ・カンギレムはルイ・ブヌールの批判にどのように答えたか
　――擬人論の問題を中心に …… 宇都　広樹　124
シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒 …… 宇佐美達朗　125
『全体性と無限』におけるレヴィナス哲学の態勢 …… 小田　一彦　126
夢と歴史性
　――デリダ『グラマトロジーについて』におけるルソーの「欲望」読解 …… 森脇　透青　127
デリダのマルクス読解における隠喩・フェティシズム・憑在論について …… 山岡利矢子　128

2022 年春季研究大会一般研究発表要旨

デカルトにおける学問知とハビトゥス …… 筒井　一穂　129

精神を「かたちどる」ものとしての観念
——『省察』第二答弁附録「諸根拠」定義２再考 …… 榮福　真穂　130
デカルトの形而上学的実験とパースのアブダクション …… 田村　　歩　131
横断モナドロジー
——フェリックス・ガタリにおけるライプニッツ哲学の意義 …… 田中　佑樹　132
「同一化」概念と心理科学の再編成
——30 年代のラカンにおけるメイエルソン主義 …… 井上　卓也　133
精神分析経験と語りの条件
——セルジュ・ヴィデルマン『分析空間の構築』（1970 年）以後のフロイト派の言説
…… 佐藤　朋子　134
道徳法則の両価性——ガタリとラカン …… 尾谷　奎輔　135
物語の実存化機能について——スキゾ的還元の観点から …… 香川　祐葵　136
ベルクソン『物質と記憶』における純粋知覚理論の成り立ちについて …… 天野恵美理　137
愛と物質——『道徳と宗教の二源泉』における目的論的記述をめぐって …… 濱田明日郎　138
変化する服装の根底にあるものは何か
——バルト、ボードリヤール、ベルクソンの概念を用い、ファッションの生成変化を考える
…… 長谷川暁人　139
垂直のこころ、水平のことば——リクールの思想における象徴の半透明化 …… 菊池　壮太　140
フーコー哲学において自己を語ることについて
——作者機能からパレーシアまで …… 池田　信虎　141
ジョルジュ・バタイユの「アンファンス」について …… 林　　宮玉　142
翻訳の脱構築——ジャック・デリダ「relevante な翻訳とは何か？」について … 嶺村　　慧　143

公募論文

ベルクソン『物質と記憶』における「再認の基礎」の問題 …… 天野恵美理　144
シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒 …… 宇佐美達朗　156
『省察』の観念説における質料形相論 …… 榮福　真穂　168
反ユダヤ主義に関するジャン＝リュック・ナンシーの批判的考察について …… 小田麟太郎　179
デカルトにおける「心身の合一」について …… 三上　航志　191
「存在のゼロ」
——後期メルロ＝ポンティにおける否定的なもののカント的意味 …… 柳瀬　大輝　203
《永劫回帰》の伝達不可能性とクロソウスキーの方法
——ニーチェ、レーヴィット、クロソウスキー …… 山﨑　雅広　215

書評

宇佐美達朗著『シモンドン哲学研究——関係の実在論の射程』 …… 藤井千佳世　227

上野修・杉山直樹・村松正隆編著『スピノザと十九世紀フランス』 …… 木島　泰三　231
木島泰三著『スピノザの自然主義プログラム
　――自由意志も目的論もない力の形而上学』 …… 朝倉　友海　235
小泉義之・立木康介編著『フーコー研究』 …… 八幡　恵一　239
小林敬著『人間の絆を求めて――ガブリエル・マルセルと私』 …… 赤阪辰太郎　243
米虫正巳著『自然の哲学史』 …… 小倉　拓也　245
斎藤慶典著『危機を生きる――哲学』 …… 伊藤潤一郎　249
佐々木雄大著『バタイユ――エコノミーと贈与』 …… 郷原　佳以　253
中真生著『生殖する人間の哲学――「母性」と血縁を問いなおす』 …… 檜垣　立哉　257
中田光雄著『ドゥルーズ＝ガタリ
　――資本主義、開起せよ、幾千のプラトー』 …… 江川　隆男　260
中村大介著『数理と哲学――カヴァイエスとエピステモロジーの系譜』 …… 近藤　和敬　265
松野充貴著『ミシェル・フーコーの歴史的「批判」
　――カントと対話するフーコー』 …… 坂本　尚志　269
三宅中子著『習慣の精神史――三宅中子論文集全一巻』 …… 村松　正隆　273
村上靖彦著『交わらないリズム――出会いとすれ違いの現象学』 …… 松田　智弘　277
吉松覚著『生の力を別の仕方で思考すること
　――ジャック・デリダにおける生死の問題』 …… 西山　雄二　281

会員の声

「書評」欄について――疑義と提言（その二、承前）、全学会員に問う …… 中田　光雄　284
第 7 回国際科学会議（モスクワ大学）と書評について …… 中富　清和　286

その他

日仏哲学会 2021 年度（2021 年 9 月–2022 年 8 月 ）活動報告 …… 288
日仏哲学会入会手続きについて …… 291
2023 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領 …… 291
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規定 …… 292
「会員の声」投稿規程 …… 292
日仏哲学会若手研究奨励賞規定 …… 293
日仏哲学会会則 …… 293
編集後記 …… 295
役員・理事・編集委員（2019 年 9 月–2022 年 8 月 ） …… 296
Sommaire …… 297

2021 年秋季研究大会　シンポジウム報告
テーマ：「哲学者の講義録を読む」

西山　雄二

イントロダクション

近年、哲学者の講義録が続々と刊行されており、日本でも翻訳が出揃っている。現代の哲学者は教育者でもあった。彼らは公刊された著作とは異なる、いかなる教育実践をおこなっていたのだろうか。教育と研究の相違、話すことと聴くことの教育法、教育的語りのリズムや調性、ソクラテス的産婆術を範とする真理の教示法、研究教育制度への哲学的な問い……。本シンポジウムでは、ベルクソン、メルロ＝ポンティ、フーコー、ドゥルーズ、デリダの講義録をもとに、教育の現場に立つ哲学者の姿に着目し、互いに比較・考察をおこなった。

藤田尚志は、日本語訳の刊行が始まったベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義録を題材として、講義のあいだに流れる時間を主題化する。掲げられる問いは次の三つである。講義（録）と著作の違いとはいかなるものか。それは時代によって異なるのか。講義（録）から読み取れるベルクソン的な教育学の可能性とはいかなるものか。ベルクソン哲学から見て、未来の講義録とはどのような存在でありうるか、研究と教育のあいだでどのような位置を占めうるのか。

酒井麻依子によれば、メルロ＝ポンティの講義は、心理学、精神分析、言語学、美学、文化人類学、社会学、病理学といったさまざまな分野の成果を取り上げることで、彼自身の哲学を練り上げるものであった。「人間の科学」との対話を通した哲学の実践はメルロ＝ポンティの初期の著作から一貫している。彼の講義録はその思想が生み出される過程そのものだ。メルロ＝ポンティの講義においては、意味が不透明であった言葉が、哲学者の言語的所作とそのスタイルを通して、哲学者本人にとっても聴講者にとっても、理解可能なものになっていく。

八幡恵一は、ミシェル・フーコーによるコレージュ・ド・フランス講義に着目する。コレージュ・ド・フランスという特殊な制度では、伝統的な教育でもなく、閉鎖的で革新的な研究でもない、あるいは同時にそのいずれでもあるような営みが求められる。フーコーはそうした義務を真摯に果たそうと努める。彼はつねに明確かつ連続的なプログラムに従う一方、しかしそのプログラムにつねに修正を施す。彼の講義録は絶えざるプログラムの変化によって構成されており、フーコーが個々に論じたテーマ、その深化や発展の可能性に加えて、哲学者が何かを変えようとする、不断の（自己に対する）変化あるいは破壊への意志のようなものが感じられる。

西川耕平は、ドゥルーズが講義においてどのような教育をおこなっていたか、そして講義についてどのような考えを抱いていたかを示す。まず、講義録「基礎づけるとは何か」から浮かび上がるのは、基礎的な知識の定着を図ると同時に最新の研究動向をも紹介して生徒の知的好奇心を喚起し

ようとする、案外親切な教師としてのドゥルーズの姿である。また、『アベセデール』や『記号と事件』に収録されているインタビューにおいて、ドゥルーズは、学生を触発しうる状態になるための準備の大切さや、権威的にも見える講義形式を採用していた理由、そして哲学を理解する際の非哲学的理解の重要性について語っている。

西山雄二によれば、デリダは教育の理論と実践を通じてみずからの脱構築思想を練り上げてきたため、教育の問いはきわめて重要である。とりわけ2008年から出版が始まった膨大な講義録を通じて、デリダ研究にも新たな視座がもたらされている。デリダは高等師範学校において、アグレガシオン試験対策という制約下で教育をおこなっていたが、かなり自由に講義の内容と展開を組み立て、知の保守的な再生産に抵抗していた。社会科学高等研究院に移籍した後、彼は最晩年まで自分の主導権でセミネールを自由に開くことになる。あらかじめ執筆された原稿に息を吹き込み、律動と声調を演出しながら演劇的な仕方で講義がおこなわれた。デリダは既存の知識を伝授する権威的な手法をとらず、教師デリダの立ち位置がつねにすでに分散し、みずからに「別の息」が吹き込まれる好機が到来するがままにさせたのである。

新型コロナウイルス感染症が収束しないなか、本シンポジウムは東京都立大学からハイフレックス方式で実施された。会場に発表者だけ集めて、生配信の形でおこなったわけである。現地で運営に携わる人数は最小限に絞り、感染対策を徹底させた。発表者3名、運営担当の教員と学生の計5名が会場から参加し、地方在住の発表者2名、京都大学の事務局4名がオンラインで参加して運営をおこなった。本学会では初めてハイフレックス式を試してみたが、大きな問題もなく、かなり成功したと考えている。すべてオンラインよりも、無観客でも会場からの配信を残した方が、臨場感が伝わって効果的である。シンポジウムの記録は適切に編集されて、動画が公開されている（https://youtu.be/P7F9dTsyq14）。数多く視聴されており、学会の成果を動画形式で保存・公開することの重要性を再確認した次第である。

講義の時間
――ベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義録を読む――

藤田　尚志

> けだし舞踏者というものは、その耳を自分の爪先に持っているのだ！（……）もろもろの曲がった眼差しによって――そなたはわたしにもろもろの曲がった路を教える。もろもろの曲がった路を歩んで、わたしの足は学ぶのだ――もろもろの術策を！（……）わたしは舞踏しながらそなたを追い（nachtanzen）、たとえかすかな足跡をたどってでも、そなたのあとをつける。
>
> ［ニーチェ 1993：156-157］

書き残したものによってではなく、面と向き合い、話し言葉を交わし合うことによって魂を呼び覚ますソクラテス。そのようなソクラテスの言動を、文字を用い、巧みな言語操作を駆使して著作という形で書き残したプラトン。デリダが『絵葉書』の表紙に用いたことで有名になった図像（図1参照）は、「講義録とは何か」「講義録を読むとはどういう営為か」について考えようとするシンポジウムのポスターにふさわしいものであるかもしれない。

「講義録とは何か」について考えるのは、きわめて哲学的な営為である。なぜなら哲学とは、ある局面においては、自分の拠って立つ足場が盤石であるかどうかを確かめるために、その場所を掘り下げていくという逆説的な作業の形をとるからである。ニーチェは、「舞踏の当然のやり方」を「そなたたち自身を越えて舞踏すること」と述べていたが［ニーチェ 1993：290］、別のことではないだろう。哲学の名に値する哲学は、必ずや具体的で個別的な場面において展開されざるを得ない。だからこそ、大学や高校、各種研究所などの研究・教育機関のみならず、オンライン／オンサイトを問わず、哲学カフェや動画配信まで含めた、広義の哲学活動が行われる「場所」（lieu）、「環境」（milieu）、「媒体」（médium, média）について考えることは、語の正当な意味で「哲学する」ことである。講義録もまたそのような哲学の足場の一つであり、場所・環境・媒

体の一つであることは強調するまでもあるまい。

本稿では、以下の三つのことに取り組んでみたい。

1）過去：邦訳の刊行が始まったアンリ・ベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義録〔以下コレージュ講義録〕の特徴を簡単に紹介しつつ、彼の時代における講義（録）と著作の違いを確認する。これは前後の時代の哲学者との差異を考えるうえで基礎的な作業となる。

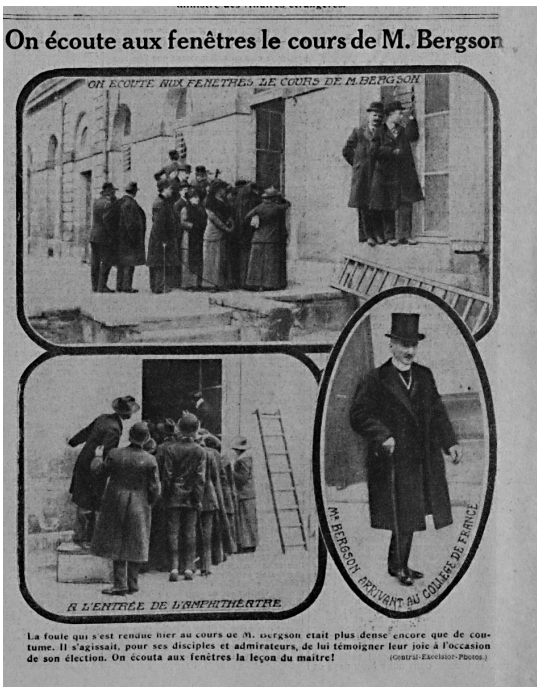
2）現在：コレージュ講義録から読み取れるさまざまな事柄のうちから、ここではいわゆるベルクソン哲学の中心的教説（持続・記憶……）に関することではなく、或る種のベルクソン的な教育学の可能性を取り上げてみたい。現在翻訳中の講義録から例を挙げて考える。

3）未来：ベルクソン哲学から見て、未来の講義録とはどのような存在でありうるか、研究と教育のあいだでどのような位置を占めうるのかを考える。

最終的には、これら三つの問いが「講義のあいだに流れる時間とはどのようなものか」を哲学的に考えることにつながればと願っている。

1．講義（Cours）と著作（Discours）
――ベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義

ではまず、ベルクソンのコレージュ講義の紹介から始めよう。ベルクソンがコレージュで初めて講義を行なったのは、一九世紀末のことである。一八九七年、ギリシア・ローマ哲学講座を担当していたシャルル・レヴェックの代講を務めた後、一九〇〇年、レヴェックの死去に伴い彼の後任教授に選出される。コレージュ教授となった者はしばしば開講講義（leçon inaugurale）を活字化する（メルロ＝ポンティの『哲学をたたえて』、フーコーの『言説の領界』、バルトの『文学の記号学』など）が、非常に奇妙なことに――ベルクソンの名講義ぶりはその後フランスのみならず世界中で話題となるが、すでに開講講義を行なう前から『形而上学・道徳雑誌』（*Revue de métaphysique et de morale*）は原稿の雑誌掲載を打診していたのだから――決して活字化されることはなく、コレージュのアーカイヴにも残されていない[1)]。いずれにせよベルクソンは、以後十一の年度にわたってコレージュ講義を行なうことになる。毎年、原則的に一二月から翌年の五月にかけて、金曜日に講義を、土曜日に演習を行なっていた（参考資料参照）。



圧倒的な教授陣を誇るコレージュの中で

も、ベルクソンが行なった講義は本当に人気であったようで、古い新聞記事から分かるように（図2参照）、聴衆が詰めかけ、窓の外からでもいいから講義を聴講しようとしている。どうにか講義を聴きたいという学生グループが嘆願書を出したり、あるいは使用されていた講義室には座席数の倍の人数が常時出席しているので、何とかソルボンヌの大講堂を使わせてもらえないかといった手紙がコレージュに寄せられる状況であった[2)]。

さて、では講義録の話に入ろう。まずは、ベルクソンとメルロ＝ポンティやデリダなど他の哲学者たちとの大きな違いに触れておかねばならない。それは、ベルクソンが遺言でその刊行を禁じていたということである[3)]。しかし、この禁止は、最初は巧妙に、やがて時が経ち、「人類の遺産」と見なされる度合いが強まるにつれて大胆に、破られてきた[4)]。ベルクソン研究の歴史はまた、このベルクソン自身による検閲を回避することに対する良心の呵責の歴史であり、またその呵責を回避するための巧妙な口実発明の歴史でもあった。

1902年-1903年度のコレージュ講義『時間観念の歴史』を校訂・刊行したカミーユ・リキエが盾にとる主要な論拠は、「ここに刊行される講義の諸特徴の一つは、著作において繰り返し何度も引用されている」[5)]ということである。では、研究者のあいだではよく知られた弟子のギトンへの教育に関するベルクソンの打ち明け話はどう考えるべきだろうか。「うまく教えられるのは、調査・研究といった個人的な仕事を題材とはしていないときだけだ。伝統的な真理、デカルトの言うような、大部分の賢人たちの意見が一致している諸々の真理を与えるような題材のときだけなんだ。私は、コレージュですらも、現在進行中の研究から講義の直接の主題を引き出さないことを信条としていたよ」［Guitton 1960：67］。だが、これもリキエによれば、一九〇四年のガブリエル・タルドの死に際して、ギリシア・ローマ哲学講座を離れ、現代哲学講座を担当することを望んだベルクソンが、異動願を実現させるべく主張した理由がひとえに、教育と個人的な仕事の「双方を可能なかぎり密接に」[6)]結びつけたいというものであった以上は、「その信条が含んでいる以上の制限〔つまり講義録を出版しないという制限〕を加える必要はないし、ベルクソンが、少なくともコレージュでは、自身の過去の研究から講義の直接の主題を、あるいは現在の研究から間接的な主題を引き出していたことを認めればよいのである」［リキエ 2019：20］。

次に、コレージュ講義録と他のベルクソンの講義録との違いを見ておこう。一九九〇年から二〇〇〇年にかけて、『ベルクソン講義録』というタイトルで全四巻の講義録が刊行されたのだが（参考資料参照）、これらはいずれもリセ（高校）の授業であり、高校生のノートを基にしている。もちろん高校の授業とはいっても、一九世紀後半の、それもかなりのエリート校の授業であって、レベルはかなり高いものだが、やはり生徒のノートを基にしている以上、どうしても要約的になっており、ベルクソン哲学の大きな魅力である生き生きとした筆致は望むべくもない。ベルクソンは、リセの教師として、つまりは第三共和政期の他の教師同様、教育省の指定する或るプログラムに基づいて諸問題を外在的な仕方で並置し、講義を書きとらせるという形で、相対的に硬直化した教育を実践せざるをえなかった。また、過去の哲学者や思想潮流について語る際には、独自の解釈を出しているところもあるものの、やはり当時のスタンダードな解釈を示すことが多いように思われる［リキエ 2019：18］。

これに対して周知のとおり、コレージュの“教育”は、「特別の規則に従って行われる。（……）教師は毎年、独自の研究を発表しなければならず、毎回新たな内容が要求される。（……）教師は、登録も学位も授けない。コレージュ・ド・フランスで用いられる言い方をするなら、教師は学生を受け持つのではなく、聴講者を受け持つのである」［フーコー 2008：iii］。むろん、「創造的でなければならない」というのもまた一つの“規則”ではあるのだが、研究の刷新を試みる研究者にとっても、その生成の現場を目撃しようとする聴講者にとっても好ましい外的制約であろう。

このような“制約”の下で行なわれたベルクソンのコレージュ講義だが、講義録として見たとき、大きく三つの重要な特徴がある。まず、『時間観念の歴史』をはじめ、PUFから刊行された四つの講義録は、速記者による速記録を基にしており、情報量が圧倒的であるという点である。ディテールがすべて鮮明に読み取れるので、あたかもベルクソンの肉声が聴こえるかのようだと言ったとしてもさほど誇張にはならないだろう。音楽で言えば、臨場感に満ちたライブ盤のようなものであるという点、これが第一の特徴である。視聴覚的現前性は今後ますます重要なものとなっていくであろうだけに、なおさらこの点は強調しておかねばならない。

壮年期の講義であるという点も見逃せない。これまでの講義録は、ほぼ一八八〇年代後半から一八九〇年代前半にリセで行われた授業であるのに対して、今回邦訳が出版されたコレージュの講義録は、そのほぼ十年後の一九〇二-一九〇三年度に語られたものだ。『物質と記憶』（一八九六年）や『笑い』（一九〇〇年）を書き上げ、『創造的進化』（一九〇七年）へと向かおうとしていたベルクソンは、自らが切り開きつつあった哲学について講義していたのである。彼の持続・自由・意識・因果性概念の変遷について考えるうえで、この講義録を読むことで得られる情報はたくさんある。ベルクソン哲学の生成過程を知るという点でも非常に重要な講義であるということ、これが二つ目の特徴である。

三点目の特徴は、特に『時間観念の歴史』に言えることだが、そこで披歴されているベルクソンの哲学史観はかなり独特なものであるということだ。紙幅の関係上、二つだけ強調しておく。一つ目は、ハイデガーばりに（いや、ハイデガーよりはっきりと先行しているのだが）「哲学の歴史とは、時間の忘却の歴史である」とされたなかで、プロティノスに非常に大きな役割が与えられているということである。時間観念の歴史は、プラトンやアリストテレスではなく、プロティノスのところで大きな転回が生じる、とベルクソンは言う。二つ目は、時間の哲学史に科学者たちが大挙して登場する、ということである。これはベルクソンの著作の中ではあまりはっきり見えていなかった点で、著作の中では「近世の科学は」と一言で語られているだけで[7]詳細はよく分かっていなかったのだが、この講義録の第16講には、ベルクソンがベネデッティ、ガリレオ、カヴァリエリ、ロベルヴァル、バロー、ニュートンといった数学者・物理学者たちの著作を時に実際に読解してみせながら、彼らの運動に関するヴィジョンや無限小理解を検討し、そこから「線の形而上学」や「計算の形而上学」を取り出そうとする姿が活写されている。「純粋持続の中に投げ入れられた測深器」としての実証科学とその歴史についての極度に切り詰められた記述は、こういった講義での試行錯誤に裏打ちされており、それらの驚くほど豊饒なアイデアに満ちたさまざまな考察が惜しげもなく展開されていた場所がコレージュ講義であったということである[8]。

ここから講義録の一つの可能性が見えてくる。これは草稿などに依拠する生成研究全般に言えることだが、或る思想家がその可能性をさらに追求したのか、それとも放棄したのかという取捨選択から、さらにその思想を深く理解することが可能になるということである。それと同時に、ここから講義と著作の違いを考えることもできるように思う。CoursとDiscoursの違いとして考えてみよう。Coursの語源は言うまでもなくラテン語のcursus（走ること）であり、Discoursは同じくラテン語のdiscursus（あちこち走り回る）に由来する。著作において（真理探究的性格を啓蒙的配慮より優先させる著作においては特に）、時間は複線的に流れ、冒頭にエピグラフとして掲げたニーチェの言葉で言えば、「もろもろの曲がった路」を丹念に追いかけることが可能である。これに対して、講義において、少なくとも教育的配慮を心がけた講義においては特に、時間は（相対的にではあるが）単線的に流れる。むろん、著作にも啓蒙的配慮はあり、講義にも真理探究的で錯綜した側面はあるのだが、総じていえば以上のような区別が考えられる。では、講義録の時間とはどのようなものなのだろうか？　こうして「講義（録）の時間」というテーマが浮上してくる。

2．ベルクソン的教育学の可能性

翻訳刊行時に行なった三つの合評会で或る程度成果が公表されているので[9]、「時間」や「記憶」といったベルクソンにとって中心的な主題の取り扱いが講義録を読むことでどう変容しうるのかといった点を直接的に扱う代わりに、ここではまったく違う可能性を開いてみたい。それは、ベルクソン的な教育学の可能性を開拓することである。これによってベルクソンの講義録についてさらに深く理解することができるはずであり、間接的ながら私たちなりの仕方で、「時間」や「記憶」といったベルクソン的な主題に取り組んでいるということも次第に明らかになるはずである。

ベルクソン研究を長年牽引してきたフレデリック・ヴォルムスは、「教師ベルクソン」（Bergson professeur）に関する重要な国際シンポジウムの基調講演で、ベルクソンには二つの教育概念、二つの教育実践があると指摘している［Worms 2014：25］。『道徳と宗教の二源泉』第一章末に見られるDressage et mysticitéと題された一節において[10]、ベルクソン自身は道徳教育について語っているのだが、ヴォルムスはこれを教育全般に拡張可能だと考えるのである。

> 教育者に開かれた道は二つある。その一つは躾（dressage）の道――この言葉をその最も高尚な意味に解して――であり、今一つは神秘的生（mysticité）の道――前者とは逆に、今度はこの語を最も控えめな意義に解して――である。第一の方法によっては、非個性的な習慣（habitudes impersonnelles）からなる道徳が注入される。だが第二の道によっては、一個の人物の模倣（imitation）、いな、精神的合一すらもが得られ、つまりある程度その人物とまったく一つのものとなりうる。（DS 99）

一方には、閉じた、反復的な、権威主義的な仕方で、不変の内容を学ぶ教育があり、他方には、開かれた、いずれにせよ内容よりもそれを教える仕方、それを教える人物が重要であるような教育、その存在の仕方によってはるかに人々を惹きつける教育があるというわけである。後で鍵になるの

で、「模倣」という言葉を強調しておく。

もちろん、これをリセの授業における教育と、コレージュ講義における教育の区別にぴったりと重ね合わせるのは、いささか性急に過ぎるであろう。たしかに、シャルル・ペギーは、倦むことなくsources（原典・原資料・出典・典拠）について語るソルボンヌの教授たちに対し、コレージュ講義でのベルクソンはsourcier（振子や棒で地下水を発見する水脈占い師）だったのだ、と述べていた。だが、すでに最初に赴任したアンジェの女子高等学校でも、生徒たちはすでに彼のことをenchanteur（魔法使い、人を魅了する人物）と呼んでいたのである[11)]。

したがって先に見た二種類の教育の区別は、他の多くのベルクソン的区別同様、後者（開かれた教育）が前者（閉じた教育）を包含ないし下支えしていると考えるべきであろう。科学的な探究に従事する二種類の研究者の区別を戒めるベルクソンの次の言葉は、教育者に区別を立てようとする姿勢にも適用できるに違いない。

> 二種類の研究者がいて、一方は下働き専門、他方は創意工夫が使命などということは、もうありません。創意工夫は至るところにあるはずです。どんな些細な事実の探究にも、どんな簡単な実験にもあるのです。個人的な、しかも独創的な努力のないところには、科学の端緒さえもありません。これがクロード・ベルナールの著作から引き出される偉大な教育的格率（grande maxime pédagogique）[12)]です。（PM 232）

このような教育的観点から、刊行に向けて現在鋭意作業中の一九〇三-一九〇四年度コレージュ講義『記憶理論の歴史』を読むと、どうなるだろうか。例えば、第七講の最後でベルクソンは、「回復への努力としての病」に関する議論を展開している。「病のさまざまな症状として現れるものは、病そのものではありません。逆説的に聞こえるかもしれませんが、より正しく言えば、それは回復に向けた努力なのです」（HTM 144）。この論点がいかに興味深いものであっても、これだけのことであれば、『物質と記憶』に見出される周知の情報である（MM 56）。この『記憶』講義の独自性は、これを有機体ないし生物体における「感覚－運動的平衡」（équilibre sensori-moteur）の話から、心における「知性の平衡」（équilibre intellectuel）の問題へと拡張する点にある。

> このことは（……）肉体的な苦しみよりも、精神的な苦しみに関して、よりいっそうあてはまること、よりいっそう明らかなことでしょう。精神的苦痛とは何でしょうか。（……）精神的苦痛を〔力の〕減少として定義するなら、それはとてもまずい定義の仕方です。（……）誰かがとても大切に思っていた親や友人を亡くしたとします。その人が感じる苦痛とはどのようなものでしょうか。（……）私たちの知性の総体によって行われる論理的な推論とは別に、抗議をする部分があり、その部分にはそれに固有の論理、切り詰められた、より単純な論理、子どもじみた論理とでも呼びうるものがあります。これは、もらえるはずのないものを要求し、取り返しのつかないものを取り返そうとするものなのですが、災いに対するこの抗議の声、この無益な努力こそが、私たちの意識には精神的苦痛という形で現れるのです（HTM 146）。

この『記憶』講義で密かに行なわれた拡張は、その後、一九一〇-一九一一年度のコレージュ講義「人格の理論」において再び取り上げられることになるのだが（M 852-853）、今はまったく別の方向に接続してみたい。ギトンは、リセにおけるベルクソンの「生徒たちに対する向き合い方」（sa manière d'agir avec les élèves）もまた「一風変わったもの」（singulière）だったと回想しているのだが、そこに見られる教育観は、ここでの「心の痛み」の捉え方と通底するものがあるように思える。

> ベルクソンは、うまくいっていない生徒たちを特に可愛がっていたように思える。絶望しているからひどいことをするのだと考えているようだった。（……）クラスの下から三分の一の中には、根っからの怠け者や、嫌気がさしてしまっている者たちに交じって、きわめて繊細でデリケートながら、挫けてしまった優秀な者たちがいることを知っていたかのようだった。［Guitton 1960：68-69］

この観察を先の一節と結びつけ、単にベルクソンの人間性の次元においてではなく、彼の哲学の教育学への展開可能性の次元において理解することを試みよう。ベルクソンは、生徒たちの悩みや苦しみ、素行不良を「回復への努力」と捉えているように思われる。そのような眼差しは、いわゆる“普通”の生徒たちの「知的平衡」を、絶えず諸力が折衝し合った末にかろうじて「精神的健康 santé morale」を構成する「動的平衡」（ES 127）と捉えることと表裏一体である[13]。ベルクソン的教育学がもし存在するとすれば、それは動的平衡の教育学にほかならないのではないか。

ベルクソンは『二源泉』で、「病気も健康と等しく常態（normal）である。ある観点からすれば、健康とは病気を予防し、病気を寄せつけまいとする不断の努力とも見られる」と述べているが[14]、『二源泉』の至るところに顔を覗かせているこの眼差しもまた、動的平衡の教育学と通底するものである。例えば「精神的な悶え angoisse morale」に関して、『二源泉』は「これもまた一般的に言えば、社会的自我と個人的自我との関係の乱れだ」と見なし、「大犯罪人の胸中にある悔いの感情」がかろうじて彼を社会に繋ぎ止めていることから、「彼はもはや余所者（étranger）ではない。彼はもはや社会とも、また自らのうちに連れ歩いている社会的なものとも、完全に縁を切ってはいない」（DS 10-11）と論じている。サンフランシスコ大地震という災厄すらも、「ひどい奴」（pervers）、「どうでもこうでも絶交というまでにはなっていない悪友」（mauvais garnement）、「いかにも悪い奴（mauvais sujet）かもしれないが、何と言っても我々といわば同じ世界の一員である。それはまったく気心の知れない相手（étranger）ではない」（DS 164）と断絶に至るまで突き放すことはしない。このような地震の人格化は仮構作用の帰結だが、やはり動的平衡の教育学と無縁ではない。その視点は、開かれた道徳と閉じた道徳とを同時に射抜いているのである。

3．講義録小史

現代において講義録が読まれるとすれば、その大きな理由として二つのことが考えられる。一つは、研究者や専門家などすでに或る思想家の思想に馴染んでいる人々にその傾向が強いと思われる

が、「既存の著作以外に、新たな情報がもたらされる」という理由である。しかし、これは「講義録」に限った理由ではない。例えば、デカルトの新資料が発見されたとすれば、それが草稿であれ書簡であれ女王への御前講義のメモであれ、専門家であれば、誰しも読んでみたいと考えるであろう。つまり新情報であれば、その形式は問わない。

もう一つの理由は、一般読者であれ研究者であれ、あまりその思想家に馴染みのない人々にその傾向が強いと思われるが、講義録は「書かれた著作より読みやすい（readable）から」ではないだろうか？　だが、いつの時代もそうであったとは限らない。よく知られているように、アリストテレスの現在ある形の著作集（*Corpus Aristotelicum*）は、リュケイオン等で行なわれた講義の講義録が、アリストテレスの死後に不確かな伝承を経て前一世紀にロドスのアンドロニコスによって「著作集」に編集されたものである。納富信留は、最近刊行されたあらゆる意味でモニュメンタルな著作において、次のように述べている。

> アリストテレスの講義録とは一体何だったのか、その基本的な点もよく分かっていない。現代に例をとると、ドイツの大学講義 Vorlesung のように事前に入念に書かれた原稿をそのまま読み上げるという形式があり、ハイデガーの講義録のように本人が編集して残された場合がある。反対に、口頭での講義を聴講者が筆記して編集して残す場合もあり、ソシュールが代表である。その場合は筆記者によって複数のヴァージョンが残ることもある。アリストテレスの場合、緊密な議論展開と熟考された内容、さらに優雅ではないにしても読み物として評価される硬質な文体が弟子の筆記によるものとは考えにくい。おそらくアリストテレス本人が講義の前か後に書き留めたもので、リュケイオンで同一主題について何度か講義された内容が修正や追加を経て今日の形にまとめられたのであろう。［納富 2021：533］

だが、古代に一般に知られたアリストテレスの著作は、本人が「外部向け著作 exōterikoi logoi」と呼び、前一世紀にキケロがその文体を「黄金なす弁舌の流れ」と褒め称え、優雅さではプラトン以上とも評価された、プラトン的な対話篇で書かれた作品であった［納富 2021：529-530］。そうだすると、アリストテレスの場合、入念に執筆された対話篇のほうが、「講義録」よりも読みやすかったということになるのではないか。

中世はどうだろうか。八木雄二は、「中世哲学独特の表現形式」である「命題集註解」――一定の順序に並べられた数々の権威的命題に注釈をつける哲学の形式――について、きわめて明快な位置づけを与えている。八木によれば、哲学書には一般に論述形式と対話形式、そして質問応答形式の三つがある。論述形式は、現在たいていの哲学書がそれで書かれている形式であって、マスプロ的教育か、個人的接触のない読者を想定している。対話形式はプラトンの対話篇のような形式で、開放的な場所での論争ないし討論を背景とし、そうした状況を見慣れた人々を読者として想定している。そしてカンタベリーのアンセルムスの作品の多くがそれで書かれている質問応答形式とは、生徒の質問に先生が親しく答える形式であって、修道院や教会付属学校で先輩修道士を先生として、キリスト教の教義を個人的に親しく学ぶ人たちを読者として想定している。そして、「「命題

集註解」は、簡単に言えば、対話形式と質問応答形式の折衷と見られる。（……）つまりアベラールによって当時の若者が論争の面白さに引きつけられているなかで、論争の形式である対話形式と、親しい教育の形式である質問応答形式とが組み合わされたのである。これがソフィストの伝統として新しく生まれた都市の大学で、哲学の教科書に適当であった。そのため、一三世紀を中心とする中世哲学の作品では、この形式が典型的なものとなった」［八木 2009：122-123］。だが、仮にそうであったにせよ、中世の大学において写本は相変わらず高価であり、「教育において口頭による方法が大きな位置を占めていた」うえに、「規約によれば、完全に作成されてはいないノートを用い、普通の口調で話すことが厳しく定められていたにもかかわらず、多くの教授が〔事前に準備した〕「講義」を口述することで満足していたのは確かである」［ヴェルジェ 1979 : 70, 66］以上、現代的な意味での「講義録」登場のための舞台はまだまだ準備が整っていなかったと言ってよい。

18世紀末のカントや19世紀前半のヘーゲルの講義録も、講義を行なう際の教科書として執筆されたり、教授が読み上げたものを学生が書き留めたものというだけであって、著作よりreadableであるといった性質は必ずしも備えていないのではないか[15)]。

19世紀前半のクザンで状況が変わるように思われる。彼の講義録は、「後に聴講者のノートをもとに出版」したものであるようだが、非常に読みやすい。1820年には政治の右傾化の中で、「彼の講義が（ギゾー、ヴイユマンの講義と並んで）非常に多くの学内外の聴講者、特に若い聴講者を集めていて、その集まりから自由主義的興奮が流れ出すことを政府が警戒した」ために、パリ文科大学での講義停止通知を受けたクザンは、1828年に大学に呼び戻され、「ソルボンヌの大講堂で講義を開始、リセの学生から老人まで、一般市民から有名な学者達まで、大聴衆が開講時間前から詰めかけた。その後も毎回二、三千人の聴衆を集めた13回の講義は毎週出版され熱狂的に求められ、それが『哲学史序論』となる（週ごとに英訳されアメリカに届けられていたが、32年にボストンでまとまった英訳版が出る）」［松永 1999：226-227］。

読みやすさ（readability）ということで言えば、このまま行けば、「講義録」は、必ずしも書かれたもの、文字でなくともよくなるのかもしれない。コロナ禍という情勢も相まって、動画で授業を配信するということが日常的になりつつある（生の講義と講義の記録の境界線がかつてなく曖昧になってきている）。すると、講義録を文字化するという作業は、単に字幕を付すという作業に置き換わるのかもしれない。教師の言葉に視聴者の要望に応じてテロップがつくようになれば、文字（エクリチュール）か話し言葉（パロール）かという対立自体が無効化され、講義と講義録の差異すら無意味になってしまう。そのような未来において、講義（録）の時間はどのように流れるのだろうか。そしてそこでは、いかなるタイプの教育がより効力をもつのだろうか。

結論に代えて――来たるべき講義（録）の時間

ベルクソンの次の文章では「手の教育」が強調されているが、mutatis mutandis、教育者の声や表情や身振りに直接触れる視聴覚教材についても、ひいては講義についても、同じことが言えるのではないか。

知性が本質的に物質を操作する能力であること（……）が忘れられている。そうだとすれば、どうして知性が手の教育から恩恵を受けないことがあるだろうか。（……）子どもには手の技を覚えさせよう。（……）知性は手から頭へ上る。（……）すべての科目において、文系でも理系でも、フランスの教育は言葉に頼りすぎている。（……）[16] 大作家の作品を論ずるのは有益である。（……）しかしそのためには、まず鑑賞され理解されなければならない。つまり、生徒がまず作品をある程度自分で作り直し、作家の着想を自分のものにしなければならない。そのためには作家の後からついて行き（en lui emboîtant les pas）、その身振りや態度や物腰を真似るしかない。そしてそれはまさに、声を出して正しく読むということである。（……）知的理解の前に構造と運動への知覚がある。（……）これを学習の最後の飾りとしてではなく最初に、そして至るところにおいて学習の支えとして用いるべきだ。（……）ついでに言っておこう。今述べたような朗読の仕方と、私が哲学者に薦める直観とのあいだには、一種の類比が成り立つ。（PM 93-95）

実際にやってみるという点が強調されていることがわかる。そしてベルクソン自身が指摘しているように、哲学的実践としての直観は、「後からついていく」という点において、「手の教育」や「朗読法」などの教育的実践と類比的関係にある――想起してもらうまでもないと思うが、「授業を受ける」「講義を受講する」ことをフランス語で suivre le cours という。文字通りに直訳すれば「講義の後を追う」となる。これまで誰も指摘してこなかったように思うが、この直観的な suivre のうちでもまた、ベルクソン的持続は作動している。大作家の着想を自分のものにするために、声に出して読むということは、時間をかけるということである。その時間は圧縮できない。講義を聞くということも時間を省くことはできない。動画配信された講義を倍速で見る学生が少なからずいる。それはその講義から単に単位習得に必要な知識だけを抽出しようとしているからだ[17]。だが、もしその講義への知的好奇心やより深く理解したいという熱意が高まるなら、つまりそれが直観において受け取られる場合、速度は徐々に通常の、つまり教師が話しているまさにその速度に近づいていくのではないか。論文「哲学的直観」において、ベルクソンは「媒介的イマージュ」（PM 130）についてこう述べていた。

私たちは、具体的な直観の単純さとその翻訳である抽象概念の複雑さとの中間にあるイマージュなら、何とか把握して定着することができるかもしれません。このイマージュは逃げ足が早く、本当に消えやすいものです。それはおそらく、哲学者本人も気づかないままに彼の精神に憑きまとい、彼の思索の紆余曲折に沿って影のように後からついて来る（qui le suit comme son ombre）のです。（……）影のようなこのイマージュをよく観察してみましょう。そうすれば影を投げかけている身体の姿勢を見分けることができるかもしれません。その姿勢をただ外から模倣するだけでなく、その姿のなかに自分が入り込もうと努力すれば、哲学者の見たものを可能な範囲で見ることができるかもしれません。（PM 119-120）

講義において与えられるのは、決して教授内容だけではない。その声、その授業姿勢、その身振り、教師のすべてが伝えられている。そしてそこには伸ばしも縮めも出来ない固有の時間が、つまり持続が流れている。

今後ますます反転授業やアクティヴ・ラーニングといった、聴講者自身が話し、実践するというスタイルの授業が増えることが予想される。そのとき、「座学」とも言われる講義は、その記録である講義録はどうなるのだろうか。例えば、ベルクソンが現代に生きていたら、どんな講義をしていただろうか。彼の主張する学説そのものよりも、彼の巧みな話術（現代の大学教育で重視される「プレゼンテーション能力」）に心惹かれる学生も多かったことだろう。これは現代に限ったことではない。ベルクソンはどのような教育経験を積んだのか。どうしたらそんな風にナチュラルに書けるようになるのか、そんな風に整然と話せるようになるのかと尋ねたジャン・ギトンに、おそらくはアンジェ時代を振り返ってベルクソンがしたとされる有名な打ち明け話によれば、彼は「非常に若い生徒たちの前で教え始めたとき、ノートを持参せずに話をして書きとらせる訓練をした」［Guitton 1960：66］ということである。

メモなしで講義を行なうというベルクソンの行為は、単なる逸話に止まらず、また単に聴講者にとって重要なのでもなく、おそらく彼の〈持続の哲学〉の本質、そのエクリチュールの本質と密接な関係がある。この点についての考えを深めることは同時に、〈講義の時間〉の本質をも露わにしてくれるだろう。理想的に言えば、講義の時間（講義中に流れる時間）は、時間の講義（時間について何らか教えるところ（leçon）のあるもの）を与えるのでなければならない。「私〔ギトン〕が駆け出しの教師だった頃、ちょっとしたアグレガシオンの授業をやるのに、授業を作り込みすぎないほうがいいよ、と彼は助言してくれました。（……）自分の内的な生のために、読書のために、個人的な思索のために、できるかぎり時間をとっておきなさい。それが生徒たちの役に立つのです。何も言わなくても、あなたの放つものすべてから生徒たちは何かを得ているのです」［Guitton 1960：67］。ここでのポイントはもちろん、授業準備に時間をかけなくていいということではない。そうではなく、普段から本を読み思索する生き方のすべてが講義に反映すると言っているのである。

ベルクソン最後の著作である論文集『思考と動き』所収の論文「変化の知覚」には、「知覚の拡張」（élargissement de la perception）と「注意の転換」（conversion de l’attention）というセクションがある。これを締め括りに引用して本稿を終えることにしたい。

> 芸術のことを考えただけでも、知覚能力の拡張が可能だということが分かります。（……）芸術家は言葉の本来の意味において「放心している人」（un « distrait »）なのです。（……）彼らは意識か五感の一面において、生まれながらに遊離しています。そしてこの遊離がどの感覚の遊離であり、どの意識の遊離であるかに従って、彼らは画家であったり、彫刻家であったり、音楽家あるいは詩人であったりするのです。（……）
>
> さて、自然が時たま気晴らし（distraction）に少数の特権者のために行なっていることを、哲学が自分の分野において、別の意味と別の方法で万人のために試みることはできないでしょうか。哲学の役割（……）とはおそらく、世界の実際的な関心の側面から注意を逸らせ

て（détourner）、それを実際的には何の役にも立たないもののほうへ向け直す（retourner）ことだと思われます。こうした注意の転換こそが、哲学そのものであると言えるでしょう。（PM 151, 153）

来たるべき講義（録）は、視聴覚だけでなくおそらくは五感に訴え、さらに能動性や双方向性、実践性の度合いを強めることで、これまで以上に知覚の拡張、注意の転換の時間を与えることに意識的となっていくのでなければならない。

参考文献

ベルクソンの著作・講義録は（）内の略号で参照表記する。

C : *Correspondances*, éd. André Robinet, PUF, 2002.『ベルクソン書簡集Ⅰ　1865-1913』（合田正人監修、ボアグリオ治子訳、法政大学出版局、二〇一二年）に 1913 年までの書簡の邦訳が収められている。参照頁数は邦訳を記す。

DS : *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), PUF, coll. « Quadrige », 2008.

EC : *L'évolution créatrice* (1907), PUF, coll. « Quadrige », 2007.

ES : *L'énergie spirituelle* (1919), PUF, coll. « Quadrige », 2009.

HTM：*Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-1904*, PUF, 2018.『コレージュ・ド・フランス講義 1903-1904 年度――記憶理論の歴史』（藤田尚志・平井靖史・天野恵美理・岡嶋隆佑・木山裕登訳）、書肆心水、2023 年刊行予定。

IT：*L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*, PUF, 2019.

M：*Mélanges*, PUF, 1972.

MM : *Matière et mémoire* (1896), éd. Camille Riquier, PUF, coll. « Quadrige », 2008.

PM : *La Pensée et le mouvant* (1934), éd. Arnaud Bouaniche, Anthony Feneuil, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin, Camille Riquier et Ghislain Waterlot, PUF, coll. « Quadrige », 2009.

ベルクソン以外の著者は［］で参照表記する。

Fujita, Hisashi (2004), « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », *Revue de langue et littérature françaises* (Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo), no. 29,

Guitton, Jean (1960), *La vocation de Bergson*, Gallimard.

Koyré, Alexandre (1959), « Jean-Baptiste Benedetti, critique d'Aristote », *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966), Gallimard, coll. « tel », 1985, pp. 140-165.

Mossé-Bastide, Rose-Marie (1955), *Bergson éducateur*, PUF.

Soulez, Philippe et Worms, Frédéric (1997), *Bergson. Biographie*, Flammarion, coll. « Grandes Biographies ».

Worms, Frédéric (2014), « Bergson professeur et la philosophie de Bergson : une différence de nature », in Alain Panero et al., *Bergson professeur*, Actes du colloque international organisé par Alain Panero, Sylvain Matton et

Mireille Delbraccio (Paris, École Normale Supérieure, 22-24 novembre 2010), Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », pp. 17-30.

ヴェルジェ、ジャック（1979）『中世の大学』（大高順雄訳）、みすず書房。

カンギレム、ジョルジュ（1987）『正常と病理』（滝沢武久訳）、法政大学出版局。

ニーチェ、フリードリッヒ（1993）『ニーチェ全集第 10 巻　ツァラトゥストラ（下）』（吉沢伝三郎訳）、ちくま学芸文庫。

納富信留（2021）『ギリシア哲学史』、筑摩書房。

平井靖史・青山拓央・岡嶋隆佑・藤田尚志・森田邦久（2021）「ベルクソンと現代時間哲学（上）」『人文論叢』（福岡大学人文学部）第 53 巻第 2 号、495-528 頁。

フーコー、ミシェル（2008）『ミシェル・フーコー講義集成Ⅷ――コレージュ・ド・フランス講義 1978-1979 年度　生政治の誕生』（慎改康之訳）、筑摩書房。

ヘーゲル、G.W.F（2017）『美学講義』（寄川条路監訳）、法政大学出版局。

松永澄夫（1999）「クザン、ヴィクトール」、小林道夫ほか編『フランス哲学・思想事典』所収、弘文堂。

八木雄二（2009）『天使はなぜ堕落するのか――中世哲学の興亡』、春秋社。

リキエ、カミーユ「校訂者序」、アンリ・ベルクソン『コレージュ・ド・フランス講義 1902-1903 年度――時間観念の歴史』（藤田尚志・平井靖史・岡嶋隆佑・木山裕登訳）所収、書肆心水、2019 年。

参考資料

I. ベルクソンのリセ・ENS での講義

Bergson, Cours, édité par Henri Hude, PUF, coll. « Epiméthée ». tome I: *Leçons de psychologie et de métaphysique*, 1990. tome II : Leçons d'esthétique. *Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, 1992. tome III : *Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, 1995. tome IV : *Cours sur la philosophie grecque*, 2000. 邦訳：『ベルクソン講義録』合田正人ほか訳、法政大学出版局。第Ⅰ巻：心理学講義・形而上学講義、1999年。第Ⅱ巻：美学講義　道徳学講義・心理学・形而上学講義、2000年。第Ⅲ巻：近代哲学史講義　霊魂論講義、2000年。第Ⅳ巻：ギリシャ哲学講義、2001年。

リセ・ENS 講義年譜（*Bergson professeur*, Peeters, 2014 所収の Matton, p. 303-304 を参考に作成）

アンジェ：アンジェ高校、アンジェ高等女学校	
1881-1883	ノート未発見（aucun manuscrit connu）。
クレルモン＝フェラン：ブレーズ・パスカル高校	
1883-1884年度	ノート未発見。
1884-1885年度	哲学講義数講（Hude, III, p. 43-53）、形而上学講義（Hude, I, p. 295-399）
1885-1886年度	当該年度の講義全体（心理学を除く）*Leçons clermontoises*, 2 tomes, texte établi par Renzo Ragghianti, éd. L'Harmattan, 2003 et 2006. 総論（Hude, II, p. 17-34）、心理学（Hude, I, p. 25-291）、論理学（抜粋Ragghianti, II, p. 191-192）、哲学史（Hude, III, p. 9-43）

1886-1887年度	講義全体のノート（抜粋Ragghianti, II, p. 193-247）*Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand*, édité par Sylvain Matton et présenté par Alain Panero, Paris : Séha-Milan : Archè, 2010, coll. « Anecdota », 8.
1887-1888年度	講義全体のノート（抜粋Ragghianti, II, p. 247-269）
	パリ：ルイ・ル・グラン高校、アンリ四世高校、ロラン中学
1888-1889年度	ノート未発見。
	パリ：アンリ四世高校
1890-1891年度	心理学？・論理学？・美学（断片）・道徳講義（Hude, II, p. 51 sq.）、形而上学三講（Hude, II, p. 395-438）
1891-1892年度	心理学講義（ノートあり。未刊行）
1892-1893年度	*Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, édité par Sylvain Matton et présenté par Alain Panero, Paris : Séha-Milan : Archè, 2008, coll. « Anecdota », 5. *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, édité par Sylvain Matton et présenté par Alain Panero, Séha-Archè, 2010, coll. « Anecdota », 7. 道徳講義（Hude, II）
1893-1894年度	心理学（Hude, II, p. 203-393）、魂の諸理論についての講義（Hude, III, p. 199-251）、ギリシア哲学史（Hude, IV, p. 79-136）、近代哲学史（Hude, III, p. 55-127）、『純粋理性批判』講義（Hude, III, p. 129-198）
1894-1896年度	ノート未発見。
1896-1897年度	心理学、道徳、自我意識、人格性の問題、外的知覚、ドイツ観念論講義（ノートあり。未刊行）
1897-1898年度	ENSフィヒテ講義（Hamelin, Bergson, *Fichte. Deux cours inédits*, publiés par Turlot et Soulez, Presses universitaires de Strasbourg, 1988.）

この他にリセ終業式での講演「専門」（1882）や「礼儀正しさについて」（1885, 1892）、全国高等学校作文コンクール受賞式での講演「良識と古典学習」（1895）など。

II. ベルクソンのコレージュ・ド・フランス講義

（全部で 11 あるが、速記録の残る 4 講義のみ刊行）

1900-1901年度	講義：原因の観念（*L'idée de temps*に聴講生のノートに収録されているが、全20講中14講のみ。編者は全19講としているが誤り（p. 183）。） 演習：アフロディシアスのアレクサンドロス『運命論』
1901-1902年度	講義：時間の観念*L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*, édité et présenté par Gabriel Meyer-Bisch, mars 2019, 240p.（第1 ～ 13講は聴講生のノート。速記録第14 ～ 19講のみ。全20講だが、前半の1講が欠落。） 演習：プロティノス『エネアデス』第六巻第九編
1902-1903年度	講義：諸体系との関係における時間観念の歴史*Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, édition établie, annotée et présentée par Camille Riquier, Paris : PUF, 2016, 395p. 演習：アリストテレス『自然学』第二巻
1903-1904年度	講義：記憶の諸理論の歴史*Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-1904*, édité par Arnaud François, janvier 2018, 392p.（第14講が欠落） 演習：アリストテレス『形而上学』第一二巻
1904-1905年度	講義：自由の問題の進展L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905, édité par Arnaud François, janvier 2017, 384p. 演習：ハーバート・スペンサー『第一原理』
1905-1906年度	休講（代講はクーチュラ）
1906-1907年度	講義：意志の諸理論 演習：ハーバート・スペンサー『心理学原理』の幾つかの章

1907-1908年度	講義：一般観念の形成と価値 演習：バークリ『人知原理論』
1908-1909年度	講義：精神の本性と脳の活動に対する思考の関係 演習：バークリ『サイリス』
1909-1910年度	休講（代講はヴォルムス）
1910-1911年度	講義：人格 演習：スピノザ『知性改善論』
1911-1912年度	講義：進化の観念 演習：スピノザ哲学の一般的原理
1912-1913年度	休講
1913-1914年度	講義：哲学的方法について、概念と直観 演習：スピノザ哲学の一般的原理

※ベルクソン自身による要約が『雑纂』（*Mélanges*）に再録されており、邦訳『ベルグソン全集』第八巻「小論集Ⅰ」（白水社）には、最後の二つを除く要約が収められている。

註

1) スーレーズはその理由を、ベルクソンがギリシア・ローマ哲学講座での職務を「暫定的な職務」と考えていたからではないかと推測しているが［Soulez et Worms 1997：105］、我々としてはそれよりも、開講講義の三か月前（一九〇〇年九月一七日）にグザヴィエ・レオンに送られた手紙に手掛かりがあると考える。「私の開講記念講義についてですが、Ch・レヴェックの著書の解題になるか、哲学についてのより総括的な見解に関するものになるか、まだ分かりません。しかしもし仮に後者を選んだとしても、この講義は『形而上学・道徳雑誌』の論文の枠内に入る性質のものにはならないと思われます。といいますのも、聴衆が私の研究を読んでいないということを仮定しなければならない――常にそうするべき仮定です――ので、輪郭の曖昧な、一般的な事実を話すにとどめる必要があるからです」（C 40-41）。ちなみに、コレージュ講義録の最終巻として最近刊行された『時間の観念』の補遺には、ジャック・シュヴァリエによるノートではあるものの、『原因の観念』の講義要約が収録されており、件の開講講演の概要を知ることができる（IT 184-187）。

2) 詳細は［平井ほか 2021：499］を参照。

3) 1937 年 2 月 8 日の日付をもつ遺言書：「私は自分が公表しようと思ったもののすべてをすでに刊行している。それゆえ、私の書類のなかや、その他で見出されるかもしれない私のあらゆる手稿の出版を、あるいはそれが部分的なものであっても一切厳禁する……。私は、かつて誰かが筆記したかもしれない、あるいは私自身がノートを控えた講義、授業、講演の一切の出版を禁止する。また同じく私の手紙の出版を禁止する……」（『ベルグソン全集』第 8 巻「小論集Ⅰ」、7 頁）。

4) ベルクソンが生前に刊行したあらゆる文章を網羅的に収録した『雑纂』（*Mélanges*）――そのごく一部が白水社版『ベルグソン全集』の第 8 巻「小論集Ⅰ」・第 9 巻「小論集Ⅱ」に収録されている――は、生前すでに公刊されていた書簡や、ベルクソンが再刊を禁じたアインシュタインとの論争の書『持続と同時性』を含んでいるが、アンリ・グイエはその序文で、こう述べていた。「1857 年、メーヌ・ド・ビランはまだ、その真の重要性をもって哲学史に位置を占めてはいなかった。その時点でかれの“日記”を

構成する著作群の包括的なエディションを刊行することは誤りであったであろう。エルンスト・ナヴィルがテクストを選び、優れた選集（*Maine de Biran, sa vie et ses pensées*）を編んだのは、誠に慧眼であった。百年ほど後に、この哲学者が哲学史に示した確たるプレゼンスは、包括的校訂版を要請したのである。同様に、ベルクソンをめぐる今日の状況が、彼の思想を知り、位置づけ、解釈したいと願う人々の仕事のために、ありうべき最良の状況が創り出されることを要請している。これが、本『雑纂』の目的である」（M viii）。また、2002 年に刊行された『書簡集』――邦訳は全 3 巻の刊行が予定されており、現在までに第 1 巻が刊行されている――の序文で、アンドレ・ロビネは、「あらゆる真摯な哲学は、伝記的側面をもつ」というグイエの言葉を引きつつ、ベルクソンの「共同体との深いつながりや鋭い理論的な高揚、驚くべき均衡を保った政治的折衝術、また彼が感じた賛嘆の念や乗り越えがたい後悔の念」が読み取れる書簡の総体には、「哲学的思索ばかりでなく、彼の感性までもが非常に広汎な公共的文脈において表現されており、それによってようやくベルクソニスムの勢力圏が、絡み合ったあらゆる層から構成されている事実が見出される」という事実を論拠として、「今や我々は『著作集』や『雑纂』や本『書簡集』から、『全集』へと移行する時期に来ているのである」とまで断言するに至っている（C vi）。

5) 論文「生者の幻」において、ベルクソンは、「ギリシア人たちによる「精確さ」の発明」に関して、「コレージュ・ド・フランスで教授したさまざまな講義、とりわけ一九〇二年と一九〇三年の講義において立ち入った説明を加え」たと述べている（ES 83, n. 1）。また彼は、『創造的進化』第四章を次のような注記から始めている。「本章の諸体系の歴史、とりわけギリシア哲学を扱っている部分は、一九〇〇年から一九〇四年にかけて、コレージュ・ド・フランスの講義、とりわけ「時間観念の歴史」（一九〇二年 - 一九〇三年）〔本書〕に関する講義において、じっくりと展開した議論のきわめて手短な要約にすぎない」（EC 272, n. 1）。

6) 1904 年 11 月 9 日付のベルクソンの行政官への書簡、「現代哲学講座への異動願」（M 638）。

7)「近世の科学は動きが独立の実体として確立された日に始まる。ガリレイが斜面上に球を転がし、（……）運動そのものをそれ自体のうちに研究しようと固く決心した日に始まる。このことは、科学の歴史における孤立した出来事ではない。偉大な発見の数々、少なくとも実証科学を変貌させ、または新しい実証科学を創造した発見の数々は、それぞれが純粋持続の中に投げ入れられた測深器であると私は思う。測深器が深く下れば下るほど、それが触れる実在は生命に満ちている」（PM 218）。

8) 例えばベネデッティという数学者はベルクソン自身が書いたものには（雑文や書簡まで含めても）一度も登場しない。ベルクソンが時間の哲学史においてこの数学者に大きな役割を与えており、アリストテレスからの大きな転換がベネデッティのところで起こったと（少なくとも 1902-1903 年の段階では）考えていたという事実は、著作だけ読んでいてはまったく分かりようのなかったことであった。ちなみに、ベネデッティについてはコイレが或る論文で詳しく紹介している［Koyré 1959］。

9) まず古代哲学・近代哲学の専門家のご協力を賜り、以下の二つの合評会を開催することができた（敬称略）。PBJ 主催「哲学と時間：ベルクソン『コレージュ・ド・フランス講義 時間観念の歴史』合評会」（納富信留（東京大学）・鈴木泉（東京大学））、2019 年 9 月 6 日。北海道哲学会主催「ベルクソン『コレージュ・ド・フランス講義 時間観念の歴史』（書肆心水）日本語版刊行記念合評会――アリストテレス・カント・19 世紀フランス哲学をめぐって」（蔵田伸雄（北海道大学）・三浦洋（北海道情報大学）・村松正隆（北

海道大学））、2019 年 12 月 22 日。また、分析哲学・科学哲学の専門家による合評会として、PBJ 主催「ベルクソンと現代時間哲学」（青山拓央（京都大学）・森田邦久（大阪大学））、2020 年 11 月 21 日（［平井ほか 2021］を参照）。前二者もそれぞれ関係誌に掲載される予定なので、PBJ の HP で最新情報をチェックされたい。https://matterandmemory.jimdofree.com/

10) 1965 年の中村雄二郎訳は「調練と没入」、1969 年の森口美都男訳は「躾と神秘的生」、1977 年の平山高次（たかじ）訳は「訓練と悟り」、2015 年の合田正人・小野浩太郎訳は「調教と神秘性」。

11) ［Worms 2014：18］は magicien としているが誤り［Mossé-Bastide 1955：25；Soulez et Worms：59］。

12) 矢内原伊作（261 頁）も、原章二（320 頁）も「教訓」と訳している。

13)「動的平衡」の原語は équilibre mobile だが、福岡伸一の一連の Dynamic Equilibrium の議論と接続することは十分に可能であるように思われる。

14) この視点は、「正常なものは、静的な概念つまり平和な概念ではなくて、力動的な概念であり、論戦的な概念である」［カンギレム 1987：221］とする『正常と病理』のカンギレムへと直接受け継がれている［Fujita 2004］。

15) 近年、学生の筆記録が各学期ごとに編集され、新しい『ヘーゲル全集』に収められることになっているヘーゲルの『美学講義』ないし『芸術哲学講義』のなかには、「報酬を得て他の学生のために講義を口述筆記していた（……）熟練した筆記者」、「専門の筆記者によって忠実に伝えられた」［ヘーゲル 2017：383, vi］ものもあるそうなので、必ずしもその限りでないかもしれない。

16) 省略部分は以下。「理科に関して言えば、結論ばかりが示されている。方法を教えたほうがいい。そしてそれはすぐに実行できる。観察し、実験し、自分でもう一度つくらせるようにすればいいのだ。そうすれば、どんなに熱心に耳が傾けられるだろう。どんなによく理解されることだろう。子どもは探究者であり、発明家である」（PM 93）。

17) むろんグールド的な「新しい形の聴き手、音楽体験において参加度を増した聴き手」のような聴講者を想定するなら話は別である。周知のように、コンサート・ドロップアウトを宣言し、後半生を革新的な録音活動に捧げたピアニストのグレン・グールドは、録音技術と聴取装置の進化・発展により、聴く側もまた音楽活動に能動的に参加することが可能になったと考え、リスナーが速度・音量・音高・音質などを自由にリミックスできる音楽キットの可能性を夢想していた（詳しくは彼の論文「レコーディングの将来」や対談「コンサート・ドロップアウト――演奏芸術における感覚の拡張と発展について」などを参照）。同様の効果を講義の動画視聴がもたらす可能性は否定できない。

Le temps du cours : lire les *Cours au Collège de France* d'Henri Bergson

Hisashi FUJITA

Quel est le temps qui court pendant le cours ? De quelle signification *philosophique* sont porteuses l'expérience de suivre les cours et celle de les lire ? Ces interrogations sont d'autant plus importantes pour le bergsonisme que c'est une philosophie de la durée qui conçoit l'intuition comme sympathie intellectuelle. Le présent article s'efforce, à partir d'une lecture du *Cours au Collège de France* d'Henri Bergson, d'étudier les trois questions suivantes : 1) quelle serait la relation entre le cours et le discours (œuvre écrite) chez Bergson ? Est-ce que cette différence évolue selon les époques ? ; 2) quelle philosophie de l'éducation – si une telle philosophie est possible – peut-on tirer de ses cours et son discours ? Enfin 3) quel serait le cours à venir, du point de vue bergsonien ? Quelle place occuperait-il entre la recherche et l'enseignement ?

メルロ＝ポンティの講義録

酒井　麻依子

メルロ＝ポンティ（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）は、1930年に高等師範学校を卒業、大学教授資格試験に合格した。その年の十月から一年間兵役に就き、その後、哲学教員としてのキャリアを開始した[1)]。初め、ボーヴェ高等中学校の哲学教授に着任し、1933年に国立学術基金の給費研究生となって、1934年から翌年までシャルトル高等中学校の哲学教授に着任、1935-39年に高等師範学校の復習教師を務めた。1938年に『行動の構造』を書き上げ、その翌年にフッサール文庫での調査を行い、再び従軍、1940年に復員し44年までパリのカルノー高等中学校で教鞭を執る。1942年に『行動の構造』を出版、1944年にサルトルの後任でコンドルセ高等中学校の教授となり一年間勤める。同年、サルトルらとともに雑誌『レ・タン・モデルヌ』創刊、1945年に『知覚の現象学』を出版した。1952、3年サルトルと断絶し、『レ・タン・モデルヌ』との関係を断つまでは、政治活動も活発に行っていた（とはいえその後も政治的論考の執筆やアルジェリア政策への抗議などをしており、政治から離れたわけではない）。以下では、哲学者としての地位を確立した『知覚の現象学』刊行以降のメルロ＝ポンティの講義について確認していく。

1．高等師範学校およびリヨン大学時代（1945-48 年）

1945年の『知覚の現象学』刊行後から49年にソルボンヌに移るまでのこの時期の講義に関しては、講義録が刊行された「マルブランシュ、ビラン、そしてベルクソンにおける心身の合一」（1947-48年）を除いて、あまり正確なことがわかっていない。グザヴィエ・ティリエットによると、高等師範学校においては上述の「心身の合一」（1947-48年）と「ソシュール」（1948-49年）の講義を、リヨン大学においては「ライプニッツにおける自由」（1946-47年）、「マルブランシュ、メーヌ・ド・ビラン、そしてベルクソンにおける心と体」（1947-48年）、「言語活動とコミュニケーション」（1947-48年）の講義を行っていたとされる。

『意識と言語の獲得』の英訳者であるヒューイ・シルヴァーマンは、フェルナン・ジャケという聴講者のノートに基づいてこの時期の講義に関して別の報告を行っている。1945-46年の講義では、心理学の方法、特に精神分析、行動主義、ゲシュタルト心理学が主題的に扱われ、それに続いてヘラクレイトス、ソクラテス、プラトンからデカルト、ロック、バークリーなどを経由して、フンボルト、カッシーラーに至るまでの言語の本性に関する議論の歴史が扱われた。さらに1946-47年には①発達心理学、②美学と絵画、③デュルケームと近代社会学に関する三つの講義が行われた。そして1947-48年には①美学と現代史（ボードレール、ランボー、マラルメなど）、②心理学・精神分析の著作解題（P・ギヨーム、フロイト、ラガーシュ）、③言語の心理学について（ティリエット報告の「言語活動とコミュニケーション」と同一と考えられる）[2)]の講義が行われたとされる。

1947-48年に高等師範学校とリヨン大学において並行して行われていた「心身の合一」講義で、マルブランシュ、ビラン、ベルクソンが扱われたことには、哲学の教授資格試験の項目に三者の名前が入っていたという外的な理由がある。この講義は、同試験の受験準備をする学生たちに対する教育という側面が大きく、講義と模範解答例、テクストの読解例によって構成されている。とはいえ、メルロ＝ポンティが三者の、とりわけ心身の合一の問題に焦点を当てたのは彼の関心によるところが大きいだろう。講義録編者のジャン・ドゥプランは複数の学生ノートをまとめた際の印象として、「簡素で確固としたメルロ＝ポンティの言葉は、しばしば学生たちのノートに全く同一な反響を残していた」[3]と記している。

リヨン大学講義についての報告を考慮すると、この時期のメルロ＝ポンティの講義は、心理学、生理学、精神病理学などを手がかりとしつつも、それらの暗黙の哲学的前提を問い直す、知覚についての哲学という『行動の構造』および『知覚の現象学』のプロジェクトの延長線上にあると言えるだろう[4]。ただし、1947-48年の「言語とコミュニケーション」、1948-49年「ソシュール」といった講義は、しばしば指摘されるようにこの時期の彼が言語理論への関心を強めていたことを示唆している。

2．ソルボンヌ時代[5]

メルロ＝ポンティが、児童心理学と教育学の講座のためにパリ大学文学部に着任した当時、彼は『知覚の現象学』の哲学者であり、『ヒューマニズムとテロル』の論客であり、雑誌『現代』においてはサルトルの相方であった。ソルボンヌ講義のBulletin de psychologie版編者であるユベール・ダミッシュによれば、着任が発表されると、学生たちは「おそらく幻滅を含んだ驚き」を覚えたらしい[6]。というのも、学生たちは哲学を、抽象的で観念的なものにのみ関わる難解で無意味なものと見なしていたためである。また本職の心理学者たちが、すぐには追い払うことのできない地位を哲学者が占めたことを憂慮したであろうということも彼は記している。しかしメルロ＝ポンティの講義は、すぐにこれらの考えを吹き飛ばし、彼らの熱望を満たしてくれたとも述べられている。

この一見奇妙な人事について言えば、当時のフランスにおいて、哲学者が心理学の教授を務めることは決して珍しいことではなかったとも言われている[7]。実際、メルロ＝ポンティがコレージュ・ド・フランスに移った後に着任したのはジャン・ピアジェであったが[8]、このポストに本職の心理学者が着いたのはこの時が初めてのことであったらしい。

講義の中には、人間を対象とする学問がどのような問題意識をもち、どのようになされなくてはならないかについての考察も見られる。また、メルロ＝ポンティはソルボンヌ講義の「子どもの心理－社会学」の講義録の初回において、発表のテーマと参考文献を複数指定している[9]。メルロ＝ポンティは学生の発表を受けて、そこからさらに彼自身のまとめを行っているため、そこからメルロ＝ポンティ自身の見解や問題関心を読み取ることができる。

『知覚の現象学』が、知覚の本性と身体の哲学的地位を考察するものであったのに対して、ソルボンヌ講義は、子どもの心理や性、知能、認識などの発達、言語習得、社会化、および子どもと大人の関わりなどをテーマとしている。これは、知覚よりも言わば「高次」な機能の発生の問題を扱

った講義であると見なすこともできるだろう。リヨン大学の時期とソルボンヌの時期は、しばしば表現というテーマ（そして同時に「肉」の概念）の発生の時期と見なされてきた[10]。

ソルボンヌ講義では教育学と児童心理学だけでなく、ゲシュタルト心理学、行動主義心理学、病理学、精神分析、文化人類学、社会学、史的唯物論、言語学、現象学など、必ずしも講座名に対応しない学問分野の成果が広範に取り上げられている。このような取り組みの背後には、「人間の科学〔Sciences de l'homme〕」との対話を通して哲学を実践するという、メルロ＝ポンティのキャリアの最初期から見られる探究姿勢を見て取ることができる。

実際、ソルボンヌ講義において取り上げられた他分野の成果は、同時期に準備されていた『世界の散文』およびその一部で刊行された「間接的言語と沈黙の声」においても再び取り上げられているし、ジョン・オニールはこの講義について、メルロ＝ポンティの「知覚の、表現の、さらには人間的諸制度からなる社会的－歴史的世界の現象学全体への序論を提供するであろう」[11]と高く評価している。またこの講義は、澤田[12]が指摘するように後期思想にも反響を残しており、われわれはその講義録の中にメルロ＝ポンティの思考の痕跡を見出すことができる。

また、ソルボンヌ講義には、哲学と他の学問分野の関係を論じるという学問論のテーマが通底している。このテーマが最も明白に扱われているのは「人間の科学と現象学」（1950-52年）であるが、これらの議論においては、ソルボンヌ講義における講義内容（ひいては彼が他の講義や著作で行ったさまざまな学問）とメルロ＝ポンティの哲学の関係性が表明されていると言える。例えば、「意識と言語の獲得」（1949-50年）では次のようなことが述べられている。

> 〔……〕心理学と哲学の間に差異はないことになろう。心理学は常に暗黙で始まりつつある哲学であり、哲学は決して諸事実との接触をし終わりはしない[13]。

これに関連して、同じ時期の論考「哲学者と社会学」（1951年）には、次のような記述が見られる。

> 解釈の瞬間には、社会学者自身がすでに哲学者である[14]。

> この同じ経験と同じ世界について科学が述べていることを忘却する権利がどうして哲学者に与えられるだろうか[15]。

これらの発言や記述を通して、メルロ＝ポンティは、哲学と経験科学の「相互包摂」[16]を唱えていると言える。

また、メルロ＝ポンティはソルボンヌ講義の中で、史的唯物論における家族の議論、児童心理学や精神分析の乳幼児期や思春期に関する研究、アメリカ人類学におけるアロール島民やナヴァホ・インディアンの子育てに関する民族誌的研究を参照しているのだが、それによって、彼ら二十世紀のフランス人にとって自然なものと見なされ、交流や認識の際の〈地〉・背景として暗黙のうちにとどまっているものを〈図〉化、つまり認識する作業を自ら行ってみせ、同時にそのような態度を

学生に促していた。ここにはメルロ＝ポンティがピアジェから批判的に受容した自己中心性と脱中心化という観念の反響を見ることができる。またこれを、メルロ＝ポンティ流の現象学的還元、つまり哲学者を「物理的・社会的・文化的世界に結びつけているつながり」[17]について否認する代わりにそのつながりを意識化し一時停止するという意味での現象学的還元を実践していると見なすこともできるかもしれない。

3．コレージュ・ド・フランス時代（1952-1961 年）

メルロ＝ポンティはコレージュ・ド・フランス教授への立候補に際して、非公式の研究計画[18]をマーシャル・ゲルー宛に送っており、そこから彼の晩年までの研究計画を窺い知ることができる。それによれば、メルロ＝ポンティは『世界の散文への序説』および『真理の起源』という二つの著作を書こうとしていた。このうち前者は、死後『世界の散文』というタイトルで未完成の草稿が出版されている。メルロ＝ポンティはそれらの著作の目的を「他者との交流や思考が、われわれを最初に真理へと導いてくれた知覚をどのようにして取り上げ直し、乗り越えるかを示すこと」[19]と記している。また、『自然』講義の編者ドミニク・セグラールの記すところでは、当時のメルロ＝ポンティにとって残されていた課題は、「真理論と間主観性論によって、知覚された世界から認識の世界への移行と、認識の世界に固有の対象を示すこと」[20]であった。このストーリーに則れば、その目的のためにまずは言語についての講義が行われ、次に科学的公準や社会制度などについての制度化の講義が、そしてその次にわれわれの認識の起源であるところの自然[21]についての講義が行われることになる。以下ではこの図式にしたがって、コレージュ・ド・フランスにおける講義を、表現（言語）、歴史、自然という三つのテーマないし局面に分けて瞥見することにしよう。

表現（言語）というテーマについて。「感覚的世界と表現の世界」講義（1952-53年）は、その第一講に記されているように、『知覚の現象学』の立場をある種の感覚主義と見なす批判に対して、その誤解を解消すべく、表現というテーマによってその成果を取り上げ直すことを試みた講義として理解できるだろう[22]。「言語の文学的用法」講義（1952-53年）においては、スタンダールやプルーストらの文学を通じた探究が行われた[23]。「パロールの問題」講義（1953-54年）は、ソルボンヌ講義で行われたような子どもの言語習得、言語の病理などの問題を扱いつつ、やはりプルーストを取り上げ、知覚された世界を表現へともたらそうとするパロールの働きについて考察している。

歴史について。「歴史理論のための資料」講義（1953-54年）と弁証法に関する二つの講義（1954-55年）は、要録のみの刊行であるため内実は不透明ではあるが、ある程度、同じ時期の（あるいは講義に先立つ）政治論文集『弁証法の冒険』（1955年）を参照することで予測することはできるかもしれない。ヘーゲル、マルクスはもちろん扱われている様子であり、この時期、立場の違いから袂を分けたサルトルについての批判的検討もなされているようである。「制度化」講義（1954-55年）にもまた、トロツキーの議論やサルトル批判といった同書と関連する話題があり、「制度化」講義は主知主義的哲学への批判であると同時に、歴史を単なる偶然の連続か、あるいは運命づけられた必然かのいずれかと見なす素朴な歴史理論の枠組みを抜け出す議論である。ただし「制度化」講義は、感情、芸術、数学、歴史・文化などの「制度化」について、プルーストやルシ

アン・フェーブル、レヴィ＝ストロースなどを通じて扱っており、表現の問題系も大いに含んでいる。「受動性」講義（1954-55年）において、主にフロイトらの精神分析を通じて扱われる睡眠や夢などは、世界に対するわれわれの一つの関係として位置づけられており、身体的存在としての主体を強調する議論であるように思われる。

自然について。三つの「自然」講義は、アリストテレス、シェリング、ホワイトヘッド、デカルトなどの自然概念を通して、自然が考察されており、そこではまた、ユクスキュル、E・S・ラッセル、ポルトマン、ローレンツ、ダーウィンといった生物学者の議論が取り上げられている[24)]。このような作業を通じて、メルロ＝ポンティは自然を意識にとっての対象や素材ではなく、意識がそこからある意味で自ずから立ち現れてくるような能産性を備えたものとして捉え直そうとしている。

4．講義録を読む意義

コレージュ・ド・フランス講義の要録集を編集したクロード・ルフォールは、メルロ＝ポンティの講義時の様子を次のように記している。彼の講義は、前もって作成された原稿に則ってはおらず、時折一瞥する手元のメモは、予想されていたよりもあっさりしたものであったため、メルロ＝ポンティはしばしば聴衆の前で思索しもすれば、メモを忘れ去るほどに脱線したという。「自然」講義を聴講していたグザヴィエ・ティリエットも、メルロ＝ポンティの講義を「半ば即興的で、議論の歩みはしっかりしているが形式的にはお喋りな」[25)]講義と評している。このような事情から、学生の聴講者ノートによるのではない、本人の講義準備ノートを元にした講義録は、必ずしも実際の講義内容とは一致していない可能性もある。同様のことは学生によるノートに関しても言える。

例えば、「自然」講義の講義録は一、二年度目が学生のノート、三年度目が本人の講義準備ノートという構成になっており、英訳者のロバート・ヴァリエは訳者前書きにおいて、この講義録を、それがいかに部分的にはメルロ＝ポンティの他の論考と一致していたとしても、あるいはいくら上手く学生によって取られたノートであるにしても、次の二つの理由から、解釈上のリスクに注意せねばならないと強調している。一つ目の理由は、いかに上手くノートを取ったとしても、それは完璧ではあり得ないということである。そして二つ目の理由は、『知覚の現象学』などで例えば主知主義と経験主義などに対してしばしば行われたように、「入念な、ほとんど哀愁を帯びたやり方で、それらの豊富さと深淵さを示し、あたかも是認してみせ、彼の欲しいものをそこから取り上げた後で、それらの立場のもっとも基礎的な前提を批判したり、第三の立場を扱うために、他の同等に練り上げられた立場と対決させたりする」[26)]、つまりある立場について好意的に説明しているかのように見えて、後に他の立場と合わせて根本的な批判に晒してみせるというメルロ＝ポンティ独特の文体ないし語り方が、読者に、「これがメルロ＝ポンティの立場である」、と容易には言わせないためである。とはいえ、同時にヴァリエは、この講義におけるメルロ＝ポンティの立場を探るリスクを取ることには十分な利益があるとも述べており、「自然」講義がメルロ＝ポンティによるテクストであるとは言えなかったとしても、彼の作動中の思索を見せてくれる素材に満ちていることを指摘している。

公刊された著作と講義を峻別する立場は文献学的には妥当なものだろうけれども、その区別に固

執しすぎることは、メルロ＝ポンティの手による著作の少なさを考慮すると、メルロ＝ポンティの思想についての理解を狭めてしまうようにも思われる。

自然講義の翻訳者の一人である加國は、同講義についての研究書『自然の現象学』の序文において、テクストの解釈者を、「文献学的正確さを重視し、著作の文意の正確な解釈を旨とするアカデミックな解釈者」[27]と「著作の提示している問題性のありかを、その著作から、他の著作や、他の著者に「線を引く」ことによって示そうとする問題史的解釈者」[28]に分類した上で後者の立場を採用している。

論者もまた拙著『メルロ＝ポンティ 現れる他者／消える他者』において、似たような立場で、ソルボンヌ講義の記述、同時期の論考、講義中で扱われる参照文献などからメルロ＝ポンティの他者論を再構成するという研究方針を取った[29]。というのも、メルロ＝ポンティ自身の言葉と講義録が一字一句違わぬことが重要なのではなく、特定の文脈において特定の問題や人物を特定の仕方で取り上げるという彼の身振りそのものが、彼の自覚を超えたところで不可避的に帯びる意味――彼が『知覚の現象学』の中で「所作的意味」[30]と呼んだ意味――を探求することこそ、彼の思想研究となると考えたからである。

このような態度でメルロ＝ポンティを読解することは、彼自身の思想からもそう遠く離れているわけではないように思われる。むしろ『知覚の現象学』の中で、彼は次のように述べている。

> 〔……〕まだあまり理解できていない哲学的なテクストも、私に対して少なくとも特定の「スタイル」――スピノザのスタイルであれ、批判主義の、あるいは現象学のスタイルであれ――を明らかにするものであり、そのスタイルはそのテクストの意味の最初の素描なのであって、私はこの思考の存在様式に滑り込むことによって、その哲学者の語調やアクセントを再現することによって、ある哲学を理解し始める[31]。

ここで彼は、哲学を理解するということは、哲学者が己の思想を展開する身ぶりの「スタイル」に同調することであると述べている。そこでは哲学を学ぶ者は、はじめのうちは理解できないさまざまな言葉――もしかしたらその言葉を用いている哲学者当人も理解できていないかもしれない言葉――の意味を、スタイルへの同調を通じて理解していくことになる。この主張はあくまでも哲学者の著作についてのものだが、ソルボンヌ講義の中では同様の主張が哲学者の講義についても行われている。

> 〔……〕哲学の教授は、まだ全ての用語が未知のままであるその講義の第一回において、学生たちが第十回に至って初めて十分に理解する用語の数々を用いざるを得ません[32]。

ここでは、哲学の講義においてもまた、初めは意味の不透明であった言葉が、講義者が遂行する言語的所作とそのスタイルを通して、聴講者にとって（そして時には講義者当人にとっても）理解可能なものになっていくことが示唆されている。

このようなメルロ＝ポンティの考えに則れば、哲学者の思想とは、厳密な文献学的読解によってのみ接近しうるものではなく、厳密な意味で書かれた事柄を越え出て、哲学者が己を取り巻く状況――それは学問的状況であると同時に社会的状況でもあるだろう――に応答する身ぶりを読み解くことによっても接近しうるものだということになる。講義録とはまさしく、このような哲学的所作の軌跡であると言えるのではないだろうか。

注

1) 以下のメルロ＝ポンティの経歴に関しては、松葉祥一「メルロ＝ポンティの生涯とその時代」、『メルロ＝ポンティ読本』松葉祥一・本郷均・廣瀬浩司編、法政大学出版局、二〇一八年、一一一七頁参照。

2) Cf. Hugh Silverman, « Translator's Preface », in *Consciousness and the Acquisition of Language*, translated by Hugh Silverman, foreword by James M. Edie, Evanston : Northwestern University Press, 1973, pp. xxxvii-xxxviii.

3) Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : J. Vrin, 1968, p. 7.

4) 両著作のプロジェクトに関しては、メルロ＝ポンティが国立学術基金に提出した研究計画および報告書から知ることができる。Maurice Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse : Verdier, 1996. メルロ＝ポンティ「知覚の本性に関する研究計画書」「知覚の本性」、『知覚の本性』加賀野井秀一編訳、法政大学出版局、一九八八年、一一二二頁。

5) 以下のソルボンヌ講義に関する記述は、酒井麻依子『メルロ＝ポンティ 現れる他者 / 消える他者――「子どもの心理学・教育学」講義から』（晃洋書房、二〇二〇年）に依拠している。

6) Hubert Damisch, « Le Versant de la parole », in *Bulletin de psychologie*, édité par Groupe d'études de psychologie de l'Université de Paris, tome 18, n° 236, 1964, p. i. 以下文献を参照する際、翻訳は基本的に拙訳による。また原書のページ数の後に、邦訳の存在するものはそのページ数を表記している。

7) 木田元・鯨岡峻「訳者あとがき」、『意識と言語の獲得――ソルボンヌ講義 1 』みすず書房、一九九三年、二八四頁参照。

8) 1952 年からメルロ＝ポンティの後任となったピアジェは、当時のフランスでは「全ての哲学者が心理学を教えることができるが、逆は真ではない」という暗黙の原理があるように思われたと述懐している（Jean Piaget, Sagesse et illusions de la philosophie, Quadrige, Paris : Presses universitaires de France, 1992 [1965], p. 42. ジャン・ピアジェ『哲学の知恵と幻想』岸田秀・滝沢武久訳、みすず書房、一九八〇年、三六頁）。

9) ピアジェ、P・ギヨーム、H・ドイチュ、レヴィン、ワロン、フロイト、バスティード、レヴィ＝ストロース、マリノフスキー、カーディナー、マーガレット・ミードらがあげられている。

10) Cf. Emmanuel de Saint Aubert, « Conscience et Expression », in Maurice Merleau-Ponty, *Le Monde sensible et le monde de l'expression*, Genève : MētisPresses, p. 8.

11) John O'Neil, « Embodiement and Childhood : a Phenomenological Approach », in *Childhood and Socialization,* edited by Hans Peter Dreitzel, New York : Macmillan, 1973, p. 65. ジョン・オニール『メルロ＝ポンティと人間科学』奥田和彦編、宮武昭・久保秀幹訳、新曜社、一九八六年、五四頁。

12) 澤田哲生『幼年期の現象学』人文書院、二〇二〇年、三八－三九頁。

13) Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Lagrasse : Verdier, p. 14.『意識と言語の獲得』、一一頁。

14) Merleau-Ponty, « Le Philosophe et la sociologie », in *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, p. 164. メルロ＝ポンティ「哲学者と社会学」、『シーニュ 1』竹内芳郎監訳、みすず書房、一九六九年、一六三頁。

15) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, p. 165. メルロ＝ポンティ『シーニュ 1』竹内芳郎監訳、みすず書房、一九六九年、一六四頁。

16) *Ibid*., p. 166. 同上書、同頁。

17) Maurice Merleau-Ponty, « Les Sciences de l'homme et phénoménologie », in *Parcours deux : 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2000, p. 59. メルロ＝ポンティ「人間の科学と現象学」、『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九六六年、一七頁。

18) « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », in *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2000, pp. 36-48. メルロ＝ポンティ「メルロ＝ポンティの一未公刊文書」、『言語と自然』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、一三三－一四九頁。

19) *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2000, p. 37. メルロ＝ポンティ『言語と自然』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、一三七頁。

20) Dominique Séglard, « Avant-Propos », in Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*, Paris : Seuil, 1995, p. 13.

21) 廣瀬によれば、この講義において自然の概念が導入されたのは、当時のマルクス主義やサルトルが自然哲学を等閑視したために陥った思想的危機から脱するためであった（廣瀬浩司「舟なき航跡としての生――メルロ＝ポンティにおける生命科学」『言語文化論集』、筑波大学現代語・現代文化学系、第四五号、一九九七年七月、一頁参照）。

22) Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le Monde sensible et le monde de l'expression*, Genève : MētisPresses p. 47.

23) 同講義については佐野泰之『身体の黒魔術、言語の白魔術――メルロ＝ポンティにおける言語と実存』（ナカニシヤ書房、二〇一九年）が詳しい。佐野はこの講義のうちに、言語の問題と実存（生き方）や政治の問題との接続を見て取っている。

24) 同講義については、加國尚志『自然の現象学 ――メルロ＝ポンティと自然の哲学』（晃洋書房、二〇〇二年）が詳しい。

25) Maurice Merleau-Ponty, « Husserl et la notion de nature », in *Parcours deux : 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2000, p. 216. メルロ＝ポンティ『言語と自然』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、一五四頁。

26) Robert Vallier, « Translator's introduction », in Maurice Merleau-Ponty, *Nature : Course Notes from the Collège de France*, Evanston : Northwestern University Press, 2003, p. xiv

27) 加國尚志『自然の現象学』、iv 頁。

28) 加國、同上書、同頁。

29) 酒井、前掲書、八頁以下参照。

30) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, p. 219. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学２』竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、二〇〇六年、二九四頁。

31) *Ibid*. 前掲書。

32) Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Lagrasse : Verdier, p. 53. メルロ＝ポンティ『意識と言語の獲得』木田元・鯨岡峻訳、みすず書房、一九九三年、七三頁。

※本稿は JSPS 科研費（20J00292）の助成を受けた研究の一部である。

メルロ＝ポンティの講義録情報

実施年	場所	タイトル	書誌情報	資料形態
1945-46年	リヨン大学	「心理学の基礎」[1]		未刊行
1946-47年	リヨン大学	ライプニッツにおける自由		草稿あり未刊行
		無題（①「発生的心理学」 ②「美学と現代絵画」 ③「デュルケムと近代社会学」）		未刊行
1947-48年	リヨン大学	「言語活動とコミュニケーション」[2]		未刊行
		マルブランシュ、メーヌ・ド・ビラン、そしてベルクソンにおける心と体		未刊行（次の講義と同じと思われる）
	高等師範学校	マルブランシュ、ビラン、そしてベルクソンにおける心身の合一	*L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson,* J. Vrin, 1968.[3]	学生ノート
1948-49年	高等師範学校	ソシュール[4]		未刊行
1949-50年	パリ大学文学部（ソルボンヌ）	意識と言語の獲得	*Psychologie et pédagogie de l'enfant : cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001.[5]	学生ノート[6]
		大人から見た子ども	*Psychologie et pédagogie*[7]	学生ノート
		幼児の意識の構造と葛藤	*Psychologie et pédagogie*	学生ノート
1950-51年		幼児の対人関係（第一部）	« Les relations avec autrui chez l'enfant », *Parcours : 1935-1951*, Verdier, 1997.[8]	学生ノートを元に本人が推敲
			Psychologie et pédagogie	学生ノート
		人間の科学と現象学（第一部）	« Les sciences de l'homme et Phénomenologie », *Parcours deux : 1951-1961*, Verdier, 2000.[9]	学生ノートを元に本人が推敲
			Psychologie et pédagogie	学生ノート
実施年	場所	タイトル	書誌情報	資料形態

1950-51年	パリ大学文学部（ソルボンヌ）	幼児の心理－社会学	*Psychologie et pédagogie*	学生ノート
1951-52年		幼児の対人関係（第二部）		
		児童心理学の方法		
		人間の科学と現象学（第二部）		
		他者経験		
1952-53年	コレージュ・ド・フランス	感覚的世界と表現の世界	*Le Monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France notes, 1953*, MētisPresses, 2011.	講義準備ノート
		言語の文学的用法の研究	*Recherches sur l'usage littéraire du langage : cours au Collège de France notes, 1953*, MētisPresses, 2013.	講義準備ノート
1953-54年		パロールの問題	*Le problème de la parole : cours au Collège de France notes, 1953-1954*, MētisPresses, 2020.	講義準備ノート
		歴史理論のための資料	*Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Gallimard, 1968.[10]	要録のみ
1954-55年		個人および公共の歴史における制度化	*L'Institution, la passivité : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003.	講義準備ノート
		受動性の問題：眠り、無意識、記憶		
1955-56年		弁証法哲学	*Résumés de cours*	要録のみ
		弁証法に関するテクストと註解		
1956-57年		自然の概念	*La Nature : notes Cours du Collège de France*, Seuil, 1995.[11]	学生ノート
1957-58年		自然の概念（続き）、動物性、人間の身体、文化への移行	*La Nature*[12]	学生ノート
1958-59年		今日の哲学	*Notes de cours : 1959-1961*, Gallimard, 1996.[13]	講義準備ノート
1959-60年		現象学の限界に立つフッサール	*Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, P.U.F., 1998[14]	講義準備ノート
		自然とロゴス：人間の身体	*La Nature*	講義準備ノート
1960-61年		デカルトの存在論と今日の存在論	*Notes de cours : 1959-1961*	講義準備ノート
		ヘーゲル以後の哲学と非哲学		

1) ジェラーツがラシェーズ＝レイのノートに基づいて報告している。Cf. Théodore F. Geraets, *Vers une*

nouvelle philosophie transcendantale : la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception, Phaenolenologica 39, La Haye : Martinus Nijhoff, 1971, p. 8. シルヴァーマンもまた詳しく内容を報告している。

2) 大学には「一般心理学に関する講読」として登録されている（『メルロ＝ポンティ読本』、(24) 頁参照）。ただし、第一節で述べるように、これとは異なるシルヴァーマンによる報告がある。

3)『心身の合一――マールブランシュとビランとベルクソンにおける』滝浦静雄・中村文郎・砂原陽一訳、筑摩書房、二〇〇七年。

4) 加賀野井は、この年メルロ＝ポンティが講演のためメキシコに滞在していたことから、この講義が実際に行われたかどうかについて疑義を挟んでいる（加賀野井秀一『メルロ＝ポンティと言語』世界書院、一九八八年、一八〇頁）。

5) 同講義は、最初に同人誌 *Bulletin du Groupe d'études de psychologie de l'Université de Paris*, édité par Groupe d'études de psychologie de l'Université de Paris, tome III, 1949-50, tome IV 1950-51, tome V, 1951-52 に収録された。それらは「他者経験」以外が *Bulletin de psychologie ; Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne ; Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, édité par Groupe d'études de psychologie de l'Université de Paris, nº 236 tome XVIII 3-6, Novembre 1964 に再録、次に Bulletin 版に「他者経験」を加えた *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952*, Grenoble : Cynara, 1988 として刊行され、同じ内容・ページ割で Verdier 版として刊行された。「意識と言語の獲得」は『意識と言語の獲得――ソルボンヌ講義 1』（木田元・鯨岡峻訳、みすず書房、一九九三年）に訳出された。

6) 講義録についてのメルロ＝ポンティの確認の有無は、澤田が著作の付録資料としてまとめている（澤田哲生『幼年期の現象学――ソルボンヌのメルロ＝ポンティ』、人文書院、二〇二〇年、三〇六－三一四頁参照）。

7) メルロ＝ポンティ「大人から見た子ども」、『意識と言語の獲得』。

8) メルロ＝ポンティ「幼児の対人関係」、『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七八年。

9) メルロ＝ポンティ「人間の科学と現象学」、『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七八年。

10) メルロ＝ポンティ『言語と自然――コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年。

11) メルロ＝ポンティ『自然――コレージュ・ド・フランス講義ノート』ドミニク・セグラール編、松葉祥一・加國尚志訳、みすず書房、二〇二〇年。

12) 同講義のうち 1957 年 3 月 14、25 日の分のみ、グザヴィエ・ティリエットによる聴講ノートが刊行されている。« Husserl et la notion de nature, notes prises au cours de M. Merleau-Ponty », in Parcours deux : 1951-1961, Lagrasse : Verdier, 2000, pp. 215-234. メルロ＝ポンティ『言語と自然――コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、一五三－一七九頁。

13) メルロ＝ポンティ『コレージュ・ド・フランス講義草稿――1959-1961』ステファニー・メナセ編、松葉祥一・廣瀬浩司・加國尚志訳、みすず書房、二〇一九年。

14) メルロ＝ポンティ「現象学の極限にあるフッサール」、『フッサール『幾何学の起源』講義』加賀野井秀一・伊藤泰雄・本郷均訳、法政大学出版局、二〇〇二年。

Les notes de cours de Merleau-Ponty

Maiko SAKAI

Dès l’origine et jusqu’à ses dernières années, Merleau-Ponty, au fil de ses cours, a élaboré sa philosophie en utilisant les travaux de domaines variés tels que la psychologie, la psychanalyse, la linguistique, l’esthétique, l’anthropologie culturelle, la sociologie, la pathologie etc. Cette pratique de la philosophie à travers des dialogues avec des « sciences de l’homme » (et même avec des sciences naturelles) est cohérent dès son premier ouvrage. Ainsi, ses notes de cours nous laissent entrevoir sa pensée naissante. Si les notes de cours n’ont pas la rigueur que l’on trouve dans ses œuvres, il est quand même possible et justifié d’y explorer des significations que portent les gestes linguistiques. Merleau-Ponty y implique que les mots qui étaient initialement opaques deviennent compréhensibles pour les auditeurs, ainsi que pour la/le philosophe elle/lui-même, grâce au style des comportements philosophiques. La pensée d’un philosophe est accessible par déchiffrage de ses discours et les notes de cours ne sont pas autre chose que les traces de tels gestes philosophiques.

哲学者の講義録を読む
――ミシェル・フーコー、コレージュ・ド・フランス講義録――

八幡　恵一

・はじめに

ミシェル・フーコーのいわゆる教歴は、1951年に高等師範学校で心理学の復習教師を務めたときからはじまる。その後、52年にリール大学のやはり心理学を担当の助手、1955年にはフランスを離れ、スウェーデンでフランス語の講師となり、1960年にはクレルモン＝フェラン大学で心理学の准教授（のちに教授）、66年に今度は（はじめて）哲学の教授としてチュニジアに赴き、68年にヴァンセンヌ大学の同じく哲学の教授に任命される。

すでにこの経歴において、フーコーは複数の「講義」を行っており、そのうちのいくつかは、タイトルを『ミシェル・フーコー思考集成』の「年譜」で確認することができる。それによれば、フーコーの講義はかなり自由で、リールでは、心理学の担当でありながらいわゆる心理学ではなく、カントやニーチェを講じたりしている。いずれの講義も多くの学生や聴衆を集めたことが記されているが、D・エリボンによれば、たとえばクレルモンで心理学を教えていたときのフーコーは、非常に魅力的でありながらとても（一般的な意味で）理想的な「教師」ではなかった[1)]。

ともあれ、これら50年代と60年代にフーコーが行ったさまざまな講義を、われわれは（少なくとも公刊されたかたちで）「読む」ことはできない[2)]。われわれが読むことができるのは、70年代に入ってコレージュ・ド・フランスで行われた一連の講義の記録である。ここでは、主としてフーコーのこのコレージュ・ド・フランスの講義録について、それが講義として（あるいは講義の記録として）いかなる性質のものであるか、われわれ現代の読者やあるいは当時の聴講者にとって、そしてフーコー自身にとってどのような意味をもつものであったのかについて述べる。各講義の内容を詳細に論じた研究は、近年すでに大部かつ貴重なものが日本で刊行されており[3)]、ここでは、繰り返すが講義としてのいわば外在的な性質にあらためて注目してみたい。

・フーコーのコレージュ・ド・フランス講義録

ミシェル・フーコーは、1970年にコレージュ・ド・フランスの教授に選任され（担当講座名は「思考のシステムの歴史」）、1984年に亡くなるまで、そこで（研究休暇を得た1976-77年度を除き）講義および演習を行った。当時（そして現在も）、コレージュ・ド・フランスで教員は年間に二十六時間の教育活動を行うことが義務づけられていたが、フーコーは（演習を廃止しすべての時間を講義にあてた最後の数年を除き[4)]）そのうちのおよそ半分、すなわち十三時間を講義にあて、一回につき一時間程度で、例年、十三回前後の講義を行っている。残りの十三時間は演習にあてられるが、このうち講義録として出版されているのは講義の部分のみであり、演習は、その内容につ

いては講義の要旨に（ほとんどはごく短く）書かれているものの、そこでのフーコーの発言は記録として読むことはできない。ただしピエール・リヴィエールの犯罪を扱った1971-72年度の演習は、翌年の演習で研究の成果がまとめられ、フーコー自身の論考を収めて出版されている（参考までに、各年度のフーコーの講義の表題および演習の内容と同時期に刊行された主たる著作のリストを本稿末尾に記しておく）。

70年代に入ってから亡くなるまで、コレージュ・ド・フランスの講義と著作を比べた場合（それら以外にも数多くの講義や講演が行われ、批評、インタビューなどの小論が発表されていることは承知のうえで）、前者の方が圧倒的に豊富である。『安全・領土・人口』の訳者解説で高桑和巳が述べるように、フーコーの（とくに著作のない76年以降の）講義録を「いわば存在しない単行本の副読本、幻の単行本のプログラム」[5]として位置づけることができるなら、フーコーの「著作（œuvre）」は、講義録によってほぼ倍の量になる。事実、単純にボリュームだけをみても、講義録は著作に劣らない。これほど著作と比肩しうるかたちで公刊されている講義録はまれであると思われる。

ところで、公刊されている講義録について、最初の二年の講義（1970-71年度の「〈知への意志〉講義」と1971-72年度の「刑罰の理論と制度」）は録音が残されておらず、フーコーが講義で用いたノートが講義の草稿として編集され出版されているが、それ以降の講義は、すべて録音から文字に起こされたものが出版されている。フーコーは、講義のためにノート（草稿）やカードを準備しており、それらをもとに講義を行っている。講義では、ときに予定していたところまで話し終えないことがあり、その場合は編者の注で話されなかった部分のノートが収録されている。「〈知への意志〉講義」と「刑罰の理論と制度」の本文を含め、ノートは断片的で欠落も多く、理解が難しい箇所が多いが、録音から書き起こされた文章とはちがって、さまざまな概念やアイディアが図式的かつ可視的に表されていることがあり、かえってシンプルな理解が可能な場合もある[6]。

フーコーの講義録は主として三つの要素から構成されている。すなわち、講義本文、講義要旨、そして編者による「講義の位置づけ（situation du cours）」である。このうち、少なくとも当時の聴講者が「読む」ことができたのは、コレージュ・ド・フランスの『年鑑（annuaire）』で発表された講義の要旨であるが（ときに講義の一部が海賊版として流布していたことはべつにして）、この要旨は、講義録各巻の共通の緒言で「講義の最良の紹介文」とされているにもかかわらず、往々にして講義本文の内容を反映していないことがある（さらにいえば講義のタイトルと講義の内容が異なることもある）。たとえば、1971-72年度の「刑罰の理論と制度」は、講義はそのおよそ半分が、17世紀にフランスで起こった民衆の反乱（とくにノルマンディーの「ニュ＝ピエの反乱」）とそれに対する国家（当時の大法官セギエ）の抑圧を扱っているが、要旨にそのことはいっさい書かれていない。要旨は講義終了後、数か月たって（六月ごろに）書かれているが、これは講義の内容を要略したものというよりも、むしろフーコーが回顧的に講義にあたえようとした新たな意味、新たな研究計画の一端と解する方が適切ではないかと思われる。そのためフーコーの講義要旨は、その年度の講義よりもむしろ翌年の講義との関係をそこに見出す方が容易である[7]。あるいは、フーコーの講義がこれまで要旨のみによって一般に知られていたことを考えるなら、本文と要旨のこのずれ

は、講義録の刊行の価値をより高めるものと考えることもできる。

「講義の位置づけ」は、各巻の編者がとりわけ「その講義が行われた実際の状況が忘れられることによって生じかねない誤解」を避けるべく付しているものだが、編者によって濃度の差があるとはいえ、その年度の講義が置かれている位置が、政治的・思想的な状況や人間関係などから縷説されている。この「講義の位置づけ」は、たしかに読者の過度に恣意的な解釈を防ぐ役割を果たす一方で、フーコーが「道具のように」用いてほしいといっていたかれの思想の可能性を、いくぶんか縮めてしまうように思うところもないわけではない。しかしこれは、フーコーの思想がそれほど強力にその時代の状況（アクチュアリテ）に結びついていたことを示すものでもあり、ほかならぬフーコーの講義録に特徴的な編者の「解説」であるといえる。フーコーの手によるものではないが、この「講義の位置づけ」と、同じ編者による詳細をきわめる注（とくにフーコーが講義で依拠する大量の文献や歴史的事実を網羅するもの、フーコーは講義中にこれをいちいち示していない）がなければ、フーコーの講義録はおそらく成立しない。フーコーの講義を「読む」ものとして成立させ、その価値をひときわ高めているのは、これら編者の解説や注である[8)]。

ところで、コレージュ・ド・フランスの講義は、そのほかの研究・教育機関における一般的な講義とどのようにちがうのだろうか。それはまず、教員にとっては「独自の研究を発表しなければならない」こと、すなわち毎年、研究の内容を（講義に耐えうるかたちで）新たにしなければならないということである。これは裏を返せば、講義に定められた枠がないことを意味する。そのつど新たにかつ自由に内容を考えることができ、またそうしなければならない。

これと関連して、コレージュ・ド・フランスで講義を開始するにあたっては、事前に計画書の提出が求められる。これは、コレージュにおける研究の計画書であると同時に講義の計画書であり、どのような研究＝講義を行うかがまえもって知らされる[9)]。さしあたりのプログラムが定められると同時に、そのプラグラムをつねに更新するかたちで、研究より以上に講義を行うこと、それもバカロレアやディプロムをもった学生ではなく、不特定多数の聴衆に対して行うことが要求される。コレージュ・ド・フランスという場所を知る者にはあらためて指摘するまでもないことだが、そこでの講義は、しかしそもそも教育（これを既存の有用な知識を伝達、教授することと考えるなら）ではなく[10)]、かといって純粋な研究（極端に高度かつ専門的、閉鎖的であることを非難されない）でもない。のちほど述べる通り、フーコーはこの二つの要求をおそらくは見事にかなえている。

・講義と著作の関係

次節で特定の講義の内容にややわけいって、フーコーにとって講義がどのような意味をもつものであったのかを述べるが、そのまえにここで講義と著作を（やはりごく一般的に）比較するなら、フーコーの講義録は著作よりも時を感じさせる。それは一方で、講義のなかで時間が経過していること、特定の時間に瞬間的に著されたもの（著作は往々にしてそのように受け取られる）ではなく、一定の時間の流れのなかで連続的につくられたものであることを意味する。十三回前後からなる講義では、以前の回の誤った情報や当初の方向性の訂正・修正があり、まれに聴講者から質問があった場合はこれに答える。体調不良で講義が早めに切りあげられ、予定していたところまで進まない

こともある。

他方でそれは（うえとやや矛盾しつつ）、特定の時代に強く根差したものであることも意味する。たとえば、1971-72年度の「刑罰の理論と制度」は、1971年11月24日から1972年3月8日まで全十三回が行われたが、この時期はフーコーがGIP（監獄情報グループ）を組織してさまざまな（とくに警察的な）抑圧とまさに闘っていた時期であり、それを反映するかのように、「刑罰の理論と制度」では「国家の抑圧システム」の系譜学的（とおそらくいっていい）分析がなされている。17世紀の民衆の反乱に対処すべく、国家がかつてなかった大々的な「抑圧システム」を組織する、そしてそれが洗練され、新たな（国家が主導権をにぎる）司法[11]、警察、監禁に代表される近代的なシステムとなる、その歴史が当時の状況に重ね合わされていたことはたしかだと思われる。なによりいうまでもなく、翌年の「処罰社会」は、時代をやや下りつつ「監獄の誕生」を扱っているのである。

一般に講義というのは、時間性から比較的自由な著作とちがって、資料として不安定な（普遍的でない）ものと思われるが、フーコーにおいては、講義がはらむこの時は、むしろポジティブな性質であり、なぜなら、われわれはそれによってフーコーの思考の流れを読むことができ、そしてなにより、講義録各巻の緒言にあるように、かれにとっては講義でその時代のアクチュアリテを、人々が意識せずにひたっているその時代の異様さを、過去の出来事の分析によって見えるようにすることがひとつの目的だったからである。すべての講義がそうだとはいえないが、少なくともそのいくつかは「歴史的な迂回が〔現代の〕批判の役割を果たす」ものになっている（そしてだからこそ「講義の位置づけ」が重要となる）。

エリボンによれば、コレージュで教授となるまえのフーコーは、「教育と著作という二つの発言の領域における相手を混同していない」[12]、つまり教育は著作とはべつであり、そのものとして行われるべきであることを意識していた。したがってそこでは、『言葉と物』などの著作に結実するテーマが扱われるとしても、学生に対する教育的な配慮が失われることはなく、端的にそれは「授業」であった。しかしコレージュでは、講義は著作とはべつものでありながら、他方でそれがあくまで研究である限り、著作を準備するようなものとなっている。「処罰社会」が『監獄の誕生』のプロトタイプであったことは、用いられている資料などから編者の指摘をまつまでもなく明らかであり、また後述するように、コレージュの最初の数年の講義が、『監獄の誕生』のみならず『性の歴史』第一巻の権力の理論を先取りしていることも同様に明らかである。なにより最後の数年の講義は、公刊を前提に行われている[13]。

まとめるなら、フーコーにおいて講義は、一方で、著作がもちえない時間性をポジティブな要素として組み込む「講義」でありながら、他方で、その先に著作を予感させる（それが予感にとどまるとしても）「研究」であり、そのいずれにも振り切ることのない独特な（しかしコレージュ・ド・フランスの要請に従った）ものとなっている。

最後にもうひとつ、講義と著作との関係について述べるなら、フーコーは講義のなかで、講義以前に著された作品の再定義、あるいはそれに対する新たな意味付与を行っている[14]。フーコーはコレージュ・ド・フランスという場所に圧されるようにして、講義でみずからの研究の切断と接続を

同時に試みているように思われ、直前の講義（研究）との差異を示しそれを過去のものとしつつ、ずっと以前の研究（著作）を現在のものに組み入れる（1972年には『臨床医学の誕生』と『狂気の歴史』の第二版が刊行されている）。次節で明らかにするように、フーコーは講義を通じて、つねにみずからの研究の道筋を、過去も未来も含めてつなぎなおそうとしており、ときにそれが、過去については「回顧的な展望の運動」[15]、未来については直後に変更される思いつきのようなものになっているとしても、これほど自身のプログラムやその変更について多くを語る哲学者は少ないように思われ（それを可能にする、あるいはむしろ強制するのがコレージュ・ド・フランスという場所であった）、そしていうまでもなく、そのプログラムにはつねに著作と講義の両方が含まれる。

・コレージュ・ド・フランス講義録の意味

最後に、講義がフーコー自身にとってどのような意味をもっていたのかについて述べたい。コレージュ・ド・フランスの講義は、フーコーにとって、教育の場というよりも（どれほどわかりやすく話されたとはいえ、講義の内容をそのときの一時間ですべて理解できた者がいたとはとても思えない）、自身の変化を、あえていえば「切断」を示す場であり、すなわち「自分がすでに以前の自分ではないことを示す」場であった。たとえばフーコーは、1979-80年度の講義（「生者たちの統治」）で、つぎのように述べている。

> 〔講義でイデオロギー的な分析の批判を繰り返すことを断ったあと〕つまり私にとって理論的な作業とは〔……〕私が身を置くさまざまな立場の総体を確定したり固定したりすることでもないし、（こうしたさまざまな立場のあいだの）結合が首尾一貫したものと想定され、体系をかたちづくることにあるのでもないということです。私の問題、というよりはむしろ私が自覚している理論的作業の唯一の可能性は、私がさっきいた場所にもはやいないという運動の痕跡を、できるだけ明瞭な企てに沿って、残していくことにあると思います。そのようなわけで、こうした移行点を指摘するという絶えざる欲求というか、必要性というか、欲望が生じてしまうのです[16]。

続く箇所でフーコーは、自身を「否定神学（théologie négative）」になぞらえて「否定理論家（théoricien négatif）」だというが、自身がかつて打ち立てた理論を、「できるだけ明瞭な企てに沿って（selon le dessin le plus intelligible possible）」否定していくこと、理論そのものよりもその「痕跡」を残していくことこそ、かれの講義の（フーコーはここで講義の分析について語っている）目的のひとつである。

したがってここからは、フーコーにとって、そしてわれわれにとってコレージュ・ド・フランスの講義がもつ意味を明らかにするという目的のもと、かれが講義においていかに変わっていったか、それもごく短い期間に、いかに以前とちがう研究に着手していったかについて、あるいは正確には、フーコーがいかにして過去の自分をつくりあげていったかについて、いくつかの講義をもとに確認していきたい。いいかえるなら、講義の本体というよりも、その接続部分、つなぎ目に注目してみ

たい。かれの思想を統一し貫通する単一の原理のようなものを探るのではなく（フーコーは過去の発言や態度について現在との連続性を求められることを嫌がる）、その原理が一定の区切りや切断（しかし同時に接続であるような切断）、つなぎ目でもって成り立っていること、そしてそれが講義のなかにあることを示したい。

フーコーは、講義において（あるいは講義のなかでのみ）、みずからの研究にいくつかの切断＝接続を発生させている。ここでは、そのうちもっとも代表的かつ顕著と思えるものをひとつ明らかにする。すなわち、権力の問題である。

そもそも権力の問題はフーコーにおいてどのように生じたのか。著作だけに着目するなら、それは1975年の『監獄の誕生』、そして翌年の『性の歴史』第一巻で、すでに明確なかたちで定式化されて登場する。しかし実際は、この二つの著作の権力論は、講義におけるいくつかのプログラムの変更を経て到達されたものにほかならない。

そこでまず注目したいのは、1971-72年度の講義、「刑罰の理論と制度」の「講義要旨」である。すでに述べたように、まさに講義と講義のつなぎ目であるこの要旨は、講義本文の内容を忠実に要略していないが、それがかえって、フーコーが講義にどのような意味をあたえようとしたのか（それが実際にどのようなものであったかにかかわらず）を理解させてくれるものとなっている。

その要旨でフーコーは、1971-72年度の講義が中世に固有の「権力-知」の形態である「調査（enquête）」の分析にあてられたと述べている。実際は、「調査」が登場するのは講義のほぼ最後なのだが（前半はすでに述べたようにニュ＝ピエの反乱の抑圧の分析が行われる）、重要なのは、要旨で、この「調査」を中心として、前年の「〈知への意志〉講義」が古代の「測定（mesure）」というべつの形態の、そして翌年の講義（「処罰社会」）が近代の「検査（examen）」というさらにべつの形態の分析に、それぞれあてられた（あてられる）とされていることである。初年度の「〈知への意志〉講義」の冒頭にも今後の研究の計画がふれられているが（「知への意志の形態学のための諸断片」[17]）、「刑罰の理論と制度」の要旨はそれ以上に、コレージュにおけるフーコーの最初の研究＝講義計画書となっている。

ところで、講義においてフーコーが権力というものをそれとして名指すのは、「〈知への意志〉講義」において権力と知の（いまだ密やかな）結びつきが登場する箇所である。しかしそこでは、翌年の講義要旨で述べられるように、「測定」が「権力-知（あるいは真理）」の形態であるとは、明確な仕方では述べられない。「測定」は、たしかに講義の中心的な場所に登場するものの、さして目立った概念ではなく、権力と知あるいは真理がその結びつきを解かれたり戻されたりするなかで現れるひとつの形式にすぎない。

さらに翌年の「刑罰の理論と制度」でも、「調査」は要旨に書かれているほど中心的な概念としては登場しない。「調査」が権力-知の（あるいは「法的-政治的母胎」の）形態として主題的に論じられるのは、ようやく最終回の講義（1972年3月8日の講義）においてである。そこでフーコーは、「測定」と「調査」を対比させ、さらに近代における「検査」の登場を予告することで、講義を（少なくともその草稿を）終えている[18]。

おそらく1971-72年度のこの最終回の講義ではじめて、前年の講義ではまだ明確ではなかった権

力と知の相互的（あるいは余剰的）な強化、いわゆる「権力-知（pouvoir-savoir）」の理論が形成され、それが回顧的に、前年度の「測定」を古代におけるその形態のひとつとする[19]。権力は、言葉としてはすでに「〈知への意志〉講義」に登場しているが、「刑罰の理論と制度」では、大法官セギエが軍と司法の権力をあわせもつ「司法軍（justice armée）」を率いて反乱を抑圧する、その「途方もない権力」が語られており、それも純粋に抑圧的な権力として語られている。講義ではそこから、次第に強力かつ強制的になる司法の権力と、その権力による代表的な操作、すなわち「知の抽出＝調査」が、相互に絡み合うものとして語られ、そこにいたってはじめて「権力-知」という言葉が登場する[20]。

重要なのは、コレージュにおけるフーコーの計画が、初年度の「知への意志の形態学のための諸断片」から、17世紀の国家の抑圧システムの系譜学（「家系学（dynastique）」）を経て、やや唐突に「権力-知」の理論へ変わることであり[21]、そしてその理論の登場が、講義の最後における「調査」の発見に関係づけられることである。「権力-知」は、いうまでもなくその後、『性の歴史』の第一巻にいたるまで、そして「統治性」の登場のあと「生者たちの統治」でそこからの脱却が宣言されるまで、フーコーの思想を支配する理論であり、70年代のフーコーの（あえていえば）もっとも安定した主題として語られるが、それはじつは、講義におけるいくつかの曲折を経て、しかし徐々にというよりは不意に形成されている。

そしてここで、というのは「刑罰の理論と制度」の要旨において、フーコーは自身の講義のプログラムを上書きする。「知への意志の形態学のための諸断片」であった初年度の講義は、古代における権力-知の最初の形態である「測定」の分析へ、「刑罰の理論と制度」は、ようやく最後にそれが登場したにすぎないにもかかわらず、中世の「調査」の分析へ、そして翌年の講義が（「規律」よりも先に）近代の「検査（examen）」の分析へ、それぞれ差し向けられる[22]。こうしてコレージュの講義において、年度をまたぎ、そしてなにより講義と要旨をまたいで、フーコーの計画は切断と接続が同時に試みられ、それが『監獄の誕生』や『性の歴史』第一巻に続く権力-知の理論の礎となる。

さらに忘れてはならないもうひとつの切断が、「規律権力」の理論化である。これが変化というより切断であるというのは、これによって失われてしまったようにみえるものがあるからである。「刑罰の理論と制度」では、権力は国家あるいは国家がその機能を奪い取っていく司法が担うもの（国家の抑圧装置、抑圧システム）として登場するが、「処罰社会」では、権力が国家の特定の機関や組織のなかに位置づけられるものではないことが明確に述べられ、よりミクロなかたちで作用する「規律権力」が登場する。必然、権力は国家による「抑圧」という概念（これが当時のアクチュアリテに結びついた1971-72年度の講義のもっとも大きな主題であったことは明らかである）から解放されることになり、フーコーがその後、執拗に権力のこの抑圧的な側面を回避し、生産的な側面を強調すること（性の歴史の研究とは生産的な権力あるいは「権力関係」のメカニズムの分析である）は、すでに周知の通りである[23]。

さらにいえば、処罰の権力と結びついた規律の権力は、まずは「検査」という、一見してその権力の機能のひとつにすぎない知の形態に先んじられている[24]。「処罰社会」は、前年の「刑罰の

理論と制度」の抑圧的で大々的な権力（そこでは大法官セギエによる「権力の顕示（manifestation du pouvoir）」のさまざまな儀式の分析がなされる）からミクロな規律の権力へ舵を切った講義だが、これも当初は、まずは「検査」の分析が行われることが予定されていたところから、検査をその形態のひとつとする、よりミクロで遍在的な処罰＝規律の権力の分析へと、年度をまたいで計画が上書きされている[25]。研究の計画の一部を切り離し、べつの一部をつなぎなおす、そしてつなぎなおしたその部分を新たに主たる計画にすえる。わずか三年の講義における度重なる計画の切断＝接続と上書きにより、70年代初期のフーコーの権力理論は完成している。

その後、続く「精神医学の権力」や「異常者たち」、「社会は防衛しなければならない」についても、あるいは晩年の講義においてすら、同様に大小のプログラムの変更、切断、上書きを明らかにできると思われるが[26]、最後に、すでにふれた「生者たちの統治」における、権力に関するより明確かつ重要な切断について簡単に述べたい。

コレージュの講義開始からおよそ十年たった1979-80年度のこの講義は、うえで述べたものよりもさらにはっきりと、フーコーが自身の計画に区切りをつけるものであり、というのも、そこでフーコーは「権力-知の理論からの脱却」を宣言するからである。「いうまでもなく重要なのは、知-権力という使い古され、安っぽくなってしまった主題を、議論の中心から外してしまうことです」[27]。過去数年の講義で「統治（gouvernement）」に関する問題（国家理性、内政、自由主義）について論じ、権力から統治性へという重心の移動を予感させていたフーコーは、この講義で明確にうえのように述べ、これに「真理-統治」あるいは「真理による統治の概念」を代える。この講義では、いわゆる「アレテュルジー（alèthurgie）」、すなわち「真理の現出化の手続き」の概念が導入され、それとともに、権力が、規律権力のような人々の身体にミクロかつ恒常的に作用するものではなく、それを行使して統治する者という観点（しかしフーコーは権力を特定の人物や組織によって所有され行使されるものとする観点は放棄していたのではなかったか）からとらえられ、そしてそこに必然的にともなう「真理の現出化」と、その真理の現出化が必要とする「私」という要素が、フーコーの研究の前線に歩み出る。権力の行使に求められる真理の現出化の手続き（アレテュルジー）、「アレテュルジーにおける一人称の始動」、「〈私自身〉と〈真なることの語り〉の関係の歴史全体」[28]、これらが、「権力-知」に代わるフーコーの新たな研究の対象となる。

さらに数年後、1982年のあるテクストで、フーコーはいよいよ（またも回顧的に）権力を研究の主題から外し、そこに主体（化）を置こうとするが[29]、「生者たちの統治」の講義は、権力-知と統治-真理の、そしてその先にある新たな主体性の理論の研究のつなぎ目にあり、それらの切断＝接続が行われた講義である。権力と知は、言葉としては放棄されず[30]、しかし知の概念を真理の概念へと練り上げていくことが一方で説かれ、他方で権力は、それによって統治を行うもの、そしてなによりそこから逃れなければならないもの（権力の非-必然性を暴く「アナルケオロジー」の試み）として再構成される。重要なのは、すでに述べたようにフーコーがこれを明確に「権力-知」の理論からの脱却として語っていること、くわえてその舞台のひとつに、ソポクレスの『オイディプス王』を選んでいることである。この戯曲は、フーコーが初年度の講義で論じていたものであり、そこでかれは、オイディプスにおける権力と知の結びつき（いまだ「権力-知」ではないたんなる

帰属関係）あるいは真理と純粋さの関係を語っていたが、そのおよそ十年後の講義では、『オイディプス王』の「アレテュルジー的読解」がなされ、それは権力の行使・統治と真理の現出化の関係を明らかにする目的で論じられる。二つの（著作ではなく）講義をまたいで、分析の形式も用いられる言葉もほぼ同じなかで、アレテュルジーという観点だけが、権力-知（真理）の図式を切り離し、統治-真理（-主体）のそれへと結びなおすことで、過去の分析を上書きする。そこから、主体やパレーシアを主題とする晩年の研究が開始されることはいうまでもない。

・おわりに

フーコーの講義録は、かれの研究がいかに過去の計画の切断＝接続、上書き、更新によって進展してきたかを、かれ自身の言葉で明確に示す資料である。フーコーの研究の進展は、われわれが思う以上に直線的ではなく、講義に残された理論の「痕跡」の正体がすぐ直前にあるとは限らない。知から権力へ、そして規律へと、一見して段階的に進んできたかにみえる最初の三年の講義も、じつはその内部に多くの往復の運動を含んでいる。講義開始から約十年を経て、今度はその成果が、やはり講義のなかでさらに組み換えられる。

F・グロがいうように、フーコーが講義で示すのは、「自身の研究の成果であり、偶然性（aléas）であり、その曲折（détours）」である[31]。研究のこの偶然的・曲折的進展は、フーコーにとっておそらくコレージュ・ド・フランスでしか可能ではなく、したがってわれわれにとっては講義録のなかでしか読むことができない。コレージュの教授とならなければ権力や統治性、主体性の理論が形成されなかったとまではいえないにしても、しかし他に類をみないこの教育と研究のはざまのような場所で、無数の聴衆の（一方的な）期待をまえに不断に新たな研究を要求され、それを十三回の講義に組み換え、草稿に沿って話を（あるいは研究の「公的な説明」を）し、終われば要旨を書く、そのような（かれ自身もやがて嫌気がさす）状況のなかでのみ、フーコーのこの驚異的な研究の進展は可能となったはずである。フーコーの思想が、つねに「自分自身から身を引き離そうとする企て」、「自己からの離脱の努力」であったことは、論者の指摘に[32]、あるいはフーコーの言葉のなかにある通りだが[33]、その努力をフーコーになかば強いたものがあるとすれば、それはコレージュ・ド・フランスではなかっただろうか。また、これも論者の言葉にならうなら、フーコーを「使う」論文や著書が多くあるなかで、かれの「思考を『読む』」ことを試みよう（フーコー自身が望んだのは前者であることは承知のうえで）とすれば[34]、そのためにわれわれが立ち返るべきは、やはりコレージュ・ド・フランスの講義録ではないだろうか。講義においてつねに現在を過去にし、過去を現在にするという、切断と接続を同時にかつ繰り返し行って、フーコーはわれわれが著作によって知る場所へたどりつく。

ミシェル・フーコーのコレージュ・ド・フランス講義録を読む、それも著作とは区別される講義として読む際には、フーコーがそれぞれの講義でなにを論じたのかという個々の内容のレベルにくわえて、かれがそのつどなにを変えようとしたのかという、その（テーマではなく）プログラムの変化のレベルで理解することが重要であり、なによりそこに、コレージュ・ド・フランスの講義の意味があると思われる。

・コレージュ・ド・フランスにおけるフーコーの講義および演習のテーマと同時期に刊行された著作のリスト

年度	講義のテーマ	演習のテーマ	著作
1970-71	「〈知への意志〉講義」	19世紀フランスの刑罰制度について	『言説の領界』
1971-72	「刑罰の理論と制度」	19世紀の法医学、とくにピエール・リヴィエールについて	『狂気の歴史』（第二版）
1972-73	「処罰社会」	ピエール・リヴィエールに関する研究の刊行準備	
1973-74	「精神医学の権力」	18世紀における病院の制度と建築、および法医学鑑定について	『ピエール・リヴィエール 殺人・狂気・エクリチュール』
1974-75	「異常者たち」	刑事精神鑑定の変容の過程について	『監獄の誕生』
1975-76	「社会は防衛しなければならない」	犯罪精神医学における「危険人物」のカテゴリの研究	
1976-77	講義なし（研究休暇）		『性の歴史I』
1977-78	「安全・領土・人口」	18世紀ドイツの「内政学」について	
1978-79	「生政治の誕生」	19世紀における法思想の危機について	
1979-80	「生者たちの統治」	19世紀の自由主義思想について	
1980-81	「主体性と真理」	要旨に記載なし[35)]	
1981-82	「主体の解釈学」	演習なし	
1982-83	「自己と他者の統治」	演習なし	
1983-84	「真理の勇気」	演習なし	『性の歴史II・III』

注

1) D・エリボン『ミシェル・フーコー伝』田村俶訳、新潮社、1991 年、208 頁以下。エリボンはクレルモンのフーコーについて、「すべての授業がきわめて教育的であった」としながらも、かれが学生を魅惑すると同時に恐れさせる存在であったことを記している。

2) これは正確には「読むことができなかった」というべきで、というのも近年、60 年代にクレルモン＝フェランとヴァンセンヌで行われた「性（sexualité）」に関する二つの講義の記録が刊行されている。Cf. M. Foucault, *La Sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964), suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2018. さらにその後、1950 年代にフーコーがリール大学で行った同じく二つの講義の記録も相次いで出版された。Cf. M. Foucault, *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2021 ; *Phénoménologie et psychologie. 1953-1954*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2021。BnF や IMEC に預けられている資料をもとに今後も同様の刊行が続く可能性はあるが、しかしいずれもフーコーの手書きの草稿を転写したものであるため、少なくともここで論じる（決められた枠組みのなかで十年以上にわたって連続的に行われ、一部を除き録音が残されている）コレージュ・ド・フ

ランスの講義録に比しては、多少とも慎重で注意深い読み方が必要になると思われる。

3) 以下を参照。重田園江『統治の抗争史――フーコー講義 1978-79』勁草書房、2018 年。小泉義之・立木康介編『フーコー研究』岩波書店、2021 年。佐藤嘉幸・立木康介編『ミシェル・フーコー『コレージュ・ド・フランス講義』を読む』水声社、2021 年。いずれも講義録を論じたものについて大いに参考にさせていただいた。

4) フーコーは、「主体性と真理」の講義が開始される直前、1980 年 12 月に、演習を廃止して代わりに講義の時間を一時間から二時間にすることを決定している（ダニエル・ドフェール「年譜」石田英敬訳、『ミシェル・フーコー思考集成 I』筑摩書房、1998 年、67 頁）。

5) ミシェル・フーコー『安全・領土・人口』高桑和巳訳、筑摩書房、2007 年、499 頁。

6) ところで、エクリチュールに関して確固たる信念をもち、フーコーと同時期にコレージュ・ド・フランスで講義を行っていたロラン・バルトの講義録は、「話し言葉の宿命である偶発性や一時的なはかなさ」を避けるべく（ロラン・バルト『いかにしてともに生きるか』野崎歓訳、筑摩書房、2006 年、V 頁）、録音ではなくあえてノートを主軸に編まれている。

7) すでにふれた「刑罰の理論と制度」の講義要旨では、その講義が、中世の国家の形成を主題に「調査（enquête）」という「権力 - 知（pouvoir-savoir）」の形態を明らかにする目的で行われたとされ、次年度はそれに続いて、「検査（examen）」が近代以降の産業社会における排除や処罰のシステムに固有の形態として分析されるといわれている。Cf. M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2015, pp. 231-232.

8) こういった講義そのものに外的な要素を読者に対するいわば不純物とみなす考えもありうるが（ラカンの「セミネール」の記録のように）、後述のように、フーコーの講義の理解には編者の解説や注はきわめて有用である。

9) もっともフーコーの場合、この計画書は多分に形式的なもので、少なくともそこに書かれている通りには実行されていない。フーコーはそこでさしあたり遺伝に関する知を論じると述べているが、実際に最初の数年の講義で遺伝の問題は扱われない。以下を参照。ミシェル・フーコー「研究内容と計画」慎改康之訳、『ミシェル・フーコー思考集成 III』筑摩書房、1999 年、293-299 頁。

10) フーコー自身、はっきりと、コレージュ・ド・フランスは教育機関ではなく研究のための組織であると述べている（ミシェル・フーコー『社会は防衛しなければならない』石田英敬・小野正嗣訳、筑摩書房、2007 年、3 頁）。かれはコレージュの講義を自分の研究の「公的な説明（comptes rendus publics）のようなもの」と考えていた。同じく 1978 年のあるインタビューで、やや文脈は異なるが、フーコーは「教え（enseignement）という語を拒否」し、自分の著す書物がそうした価値をもっていないと述べている（ミシェル・フーコー「ミシェル・フーコーとの対話」増田一夫訳、『ミシェル・フーコー思考集成 VIII』筑摩書房、2001 年、201 頁）。

11) 講義の後半では、近代よりさらに時代を遡って（たとえば中世の「平和の制度（institutions de paix）」に関して）、正義＝司法（justice）が公の権威や王に管理されていく過程について述べられている。

12) エリボン、前掲書、208 頁。

13)「主体性と真理」の講義要旨には、冒頭に講義の公刊を予定していることが書かれており（ミシェル・フー

コー「主体性と真理」石田英敬訳、『思考集成 VIII』、443 頁）、また「自己と他者の統治」の講義も、同じタイトルの著作の刊行が構想されていた（「年譜」、『思考集成 I』、71 頁）。

14) たとえば後述する「生者たちの統治」の講義を参照。そこでフーコーは、『狂気の歴史』や『監獄の誕生』を新たな研究の方向を示す「アナルケオロジー（非 - 権力容認的考古学）」のなかに組み入れようとする（ミシェル・フーコー『生者たちの統治』廣瀬浩司訳、筑摩書房、2015 年、91-93 頁）。

15)『生者たちの統治』、391 頁。

16)『生者たちの統治』、87-88 頁。

17) ミシェル・フーコー『〈知への意志〉講義』慎改康之・藤山真訳、筑摩書房、2014 年、3 頁。

18) *Théories et institutions pénales*, p. 215.

19)「刑罰の理論と制度」の最終回の講義では、「〈知への意志〉講義」を明確に権力関係の分析に、そして権力 - 知の分析に差し向けようとする記述がみられる（*Théories et institutions pénales*, p. 213）。

20) *Théories et institutions pénales*, p. 209.「測定と同様に調査も権力 - 知の形式のひとつである。つまりこの知の獲得および行使によって権力は確立される」。

21) しかし最終的には、「〈知への意志〉講義」から「社会は防衛しなければならない」までの六年間の講義が、ひとまとめに、「処罰という昔ながら法的手段から徐々に知と正常化の権力が形成されていく過程」をテーマにしたものとされ、「社会は防衛しなければならない」の講義でもって、そのプログラムの終了が告げられる（ミシェル・フーコー『異常者たち』慎改康之訳、筑摩書房、2002 年、363 頁）。

22) なお「規律」という言葉は「刑罰の理論と制度」の講義には（少なくとも「規律権力」の意味では）登場しないが、「規範（的）（normatif）」という言葉は「検査」に特有のものとして登場する（*Théories et institutions pénales*, p. 215）。

23) しかし他方で、「刑罰の理論と制度」の前半では、セギエによる抑圧を語る際に、権力の機能を「戦術（tactique）」や「戦略（stratégie）」、あるいは「力関係（rapport de force）」といった観点から分析するということが行われており、これはいうまでもなく、『性の歴史』の第一巻で、性に関する言説の「戦術的生産性（productivité tactique）」や「戦略的統合（intégration stratégique）」が語られる場面を想起させる（ミシェル・フーコー『性の歴史 I――知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986 年、131 頁）。なお（すでに開講記念講演の『言説の領界』に登場していた）言説の分析と、権力 - 知の理論の結びつきが最初に示唆されるのも、「刑罰の理論と制度」の最終回の講義である（*Théories et institutions pénales*, pp. 213-215）。

24) すでに述べたように、「刑罰の理論と制度」に「規律」という言葉は、少なくとも「規律権力」の意味においては登場しない（ニュ＝ピエがみずからの組織する軍に「厳格な規律」を課していたことを述べる箇所で一度だけ登場する）。

25) 実際に行われた「処罰社会」の講義では、「検査」は数えるほどしか登場しない。むしろその講義のあと、1973 年に行われた講演、「真理と裁判形態」で、検査はより明確に言及され、さらに「一望監視方式」と結びつけられる。「一望監視方式は、もはや調査にもとづいているのではなく、それとはまったくちがったなにか、私が検査と呼ぶものにもとづいた権力の一形態です」（ミシェル・フーコー「真理と裁判形態」西谷修訳、『ミシェル・フーコー思考集成 V』筑摩書房、2000 年、158 頁）。

26) とくに「社会は防衛しなければならない」では、初回の講義でそれ以前の研究に対して（それらを清算するように）まとめて否定的な評価を下している（『社会は防衛しなければならない』、6 頁）。また晩年の「自己と他者の統治」では、以前の研究を三つの軸（知と言説の理論、権力と規範性の理論、主体性の理論）に従ってまとめているが（ミシェル・フーコー『自己と他者の統治』阿部崇訳、筑摩書房、2010 年、51-52 頁）、そこでフーコーは、最初の知と言説の理論の軸を、知と「真実を語ること（véridiction）」の関係の分析へ密かにシフトさせているように思われる（しかしこの「真実を語ること」についてはすでに「刑罰の理論と講義」でふれられている）。

27)『生者たちの統治』、13 頁。

28)『生者たちの統治』、56 頁。

29) ミシェル・フーコー「主体と権力」渥海和久訳、『ミシェル・フーコー思考集成 IX』筑摩書房、2001 年、10 頁。「それ〔過去 20 年の研究の目標〕は、権力現象を分析することでも、その分析の基礎を築くことでもなかった。私の目的は、そうではなくて、私たちの文化において人間が主体化されているさまざまな様式について、ひとつの歴史を構想することであった」。

30) やや時代を遡るが、すでにふれた 1978 年のインタビューにおいて、フーコーは「知（savoir）」と「知識（connaissance）」の区別として、前者はそれによって「主体が変容を被るようなプロセス」であり、後者は「識ることが可能な対象を増やす」が、「調査する主体の固定性を維持」するものであると述べており、知が主体との関係、主体の変容との関係においてとらえなおされている（「ミシェル・フーコーとの対話」、『思考集成 VIII』、215 頁）。

31) Frédéric Gros, « Introduction », in M. Foucault, *Œuvres*, Tome I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, pp. IX-XXXI, p. XI.

32) 慎改康之『フーコーの言説』筑摩書房、2019 年、266 頁。

33)「ミシェル・フーコーとの対話」、『思考集成 VIII』、194 頁。そこでフーコーは、「経験（expérience）」について、「経験とは、それをやり遂げたとき、自分自身が変化を被っているなにか」であるとし、それをふまえて、「私は、自分自身が変わるために書き、以前と同じことを考えないために書くという意味で、経験者＝実験者（expérimentateur）なのです」と述べている。

34) 重田、前掲書、16 頁。

35) すでに述べたように、フーコーは 1980 年 12 月に、演習を廃止して講義の時間を一時間から二時間にすることを決定しているが、この講義はそれまでと同様、一時間のものが十二回しか行われておらず、また講義要旨に演習に関する記述がないため、実際にどのような演習が行われたのか、あるいは行われなかったのかが定かではない。「年譜」には、F・エヴァルドを責任者のひとりとする「法の社会学の月例演習」が実施されたとあり、これを従来の演習に代えたものと推測する。

Lire les cours au Collège de France de Michel Foucault

Keiichi YAHATA

Comment peut-on lire les cours au Collège de France de Michel Foucault, dont tous les volumes sont maintenant à notre disposition et dont chacun possède une signification absolument singulière et actuelle ? Qu'est-ce qu'ils nous donnent ou enseignent surtout par rapport aux livres ? Foucault y aborde en effet une multiplicité de problèmes, mais si nous voyons la totalité des cours, ils semblent consister plutôt en une *modification de projet* qu'en une analyse unique des problèmes historiques et épistémologiques. Dans les cours, Foucault parle de manière assez éloquente de ce changement de ses projets de recherche, et il y laisse volontairement diverses *traces* à partir desquelles il dépasse les recherches précédentes et nous pouvons découvrir ses nouveaux thèmes de recherche. Rendre possible ce dépassement pour le philosophe et cette découverte pour nous, c'est là où se trouverait le sens des cours au Collège de France de Michel Foucault.

講義におけるドゥルーズの教育実践

西川　耕平

はじめに

本稿は、講義録や講義に関するインタビューを素材に、ドゥルーズが講義においてどのような教育を行っていたか、そして講義についてどのような考えを抱いていたかを示す。本稿は二つの部分に分かれているが、第1節においては、「基礎づけるとは何か」という講義録をベースに、ドゥルーズがどのような教育を行っていたかを把握することを試みる。そして、第2節においては、インタビューをもとにドゥルーズの講義における指針を浮き彫りにする。これらはドゥルーズのなした教育実践の一端を明らかにするだろう。

1．「基礎づけるとは何か」にみる教師ドゥルーズ

ドゥルーズのなした講義のうち、現状のところ邦訳が存在するのは「基礎づけるとは何か」（1956–1957）、「ヒューム講義」（1957–1958）、「ルソー講義」（1959–1960）の三つのみである[1)]。本節では、「基礎づけるとは何か」を主たる参照先として、教師としてのドゥルーズの姿を垣間見ることを試みたい。

「基礎づけるとは何か」は、パリのルイ＝ル＝グラン校での高等師範学校準備学級向けに行われた講義である。したがって受験を想定しての講義という性格を有しているが、それと同時に、ドゥルーズが自身の著作で論じてきた、あるいは論ずることになる議論も多く含まれている[2)]。そのため、この講義はドゥルーズが自身の研究を深めるための場でもあったとみなすことができる。

しかし、同じ論点について述べていても、講義と著作とでは語り方に相違があり、講義の方が親切で付加的な情報が多いように思える[3)]。たとえば、「基礎づけるとは何か」には「主体」と言う語に関して『経験論と主体性』（1953年）の内容を補足するような文言が見られる。ドゥルーズは、「基礎づけるとは何か」の第二章第一節の冒頭で、ヒュームが「主体」という語をめったに用いないと述べた後で、ヘーゲルやハイデガーも同様であると付け加えてから次のように言う。

> ハイデガーもヘーゲルも、主体とは自らを展開することだ（le sujet c’est se développer）と言っている。ヘーゲルは弁証法的に主体を分析する。自らを展開すること、それは自らを変化させていくことである、といったように。そこでは本質的なのは媒介（médiation）だ。ハイデガーが言うには主体性の本質とは超越（transcendance）である。ここには新たな意味が込められている。以前にはそれは超越している何ごとかの状態を意味していたが、ハイデガーにおいてそれは自らを超越する運動を意味する。それは自らを超越しているものへと向かう運動の存在様態のことだ。ヒュームは「認識するとは何か？」と問うている。彼はこの問いに、認識すると

は所与を超え出ることだと応えた。認識は超出として定義される。三人の著者たち〔ヘーゲル、ハイデガー、ヒューム〕には類似点が見られるわけだ（ドゥルーズ 2018, p. 24［強調：引用者］[4]）。

この文言を、次の『経験論と主体性』の第5章冒頭のそれと比較してみよう。

経験論の本質は主体性に関する明確な問題のなかに見出されると、われわれは信じてきた。しかし、まず、主体性はどのように定義されるのかとたずねよう。主体は、ある運動、すなわち自分自身を展開する運動（mouvement de se développer soi-même）によって、またそうした運動として定義される。自分を展開するものが主体である（Ce qui se développe est sujet）。そこにこそ、主体性の観念に与えうる唯一の内容がある。すなわち、媒介（médiation）、超越（transcendance）である。だが、自分自身を展開する運動、あるいは他のものへと生成する運動は、二重の運動であるということに注目しよう。すなわち、主体は自分を超出する、そして主体は反射する、という運動である。（ES, 90 / 邦訳 , 127［強調：引用者］）

「基礎づけるとは何か」と『経験論と主体性』のどちらにおいても、主体を「自らを展開するもの」あるいはそうした運動とみなしていることに違いはない。しかし、『経験論と主体性』の引用部だけで「媒介」と「超越」が意味するところを十分に理解することができるだろうか。ドゥルーズが同書においてこの二つの語を主体との関連で用いている箇所は上記の引用を除いて存在しない。さらには、同書においてはヘーゲルやハイデガーの名はただ一度として挙げられていない。それに対して「基礎づけるとは何か」においては、ドゥルーズはこの二語をそれぞれヘーゲルとハイデガーの哲学に紐付けて語っている。

この違いは何に起因するだろうか。『経験論と主体性』におけるヘーゲルとハイデガーの名の不在は、当時のフランス哲学界の状況によるものと言えるかもしれない。ヘーゲルとハイデガーは、フッサールを加えたいわゆる3Hのうちの二人である。哲学研究者を読者として想定した著作においては、「媒介」や「超越」と書けば自ずとそれらの語を用いる哲学者が読者によって想起されるだろうから、あえて彼らの名を挙げる必要はないとドゥルーズは考えたのかもしれない。その一方で講義においては、生徒がそうした前提知識を共有していないであろうことを考慮して、より多くの説明を加えていたのではないだろうか。フッサールについてもその意識の志向性に関して、「意識とはすべて何ものかについての意識である」というおなじみの定義を「基礎づけるとは何か」では示している（cf. ドゥルーズ 2018, p. 37）。これらのことから、ドゥルーズは生徒に基礎知識を授けることを意識しながら講義内容を組み立てていたと推察することができるだろう。

とはいえ、ドゥルーズは教科書的な知識だけを生徒に提供していたわけではない[5]。最新の研究書の知見を語ってもいる。「基礎づけるとは何か」における次の文言はそれを示していよう。

デカルトについてのアルキエの著書を参照しよう。アルキエによれば、デカルトには思想の大きな発展がある。デカルトは、認識を基礎づけるには数学的な方法では十分ではなく、形而上

> 学的な真の基礎が必要であると少しずつ気づいていったというのだ。だが、アルキエが言うには、デカルトはこれによって自らが科学について抱いていた考えを完全に覆す方向へと導かれていく。基礎の探究はつまり、予期していなかったものを我々にもたらすのである。そうしたもののことを驚きとか失望と呼ぶことができるだろう。（ドゥルーズ 2018, p. 41）

アルキエの著作というのは、この講義が行われていた1956年に刊行された『デカルトにおける人間の発見』であろうと思われる[6]。ドゥルーズはやはり同年にこのデカルト論の書評を書いてもいるが、その中に同じ趣旨の文章が見られるからである[7]。そこでドゥルーズは、デカルトは科学者として出発し、「基礎として利用するために、彼は形而上学よりむしろ数学型の方法に依拠する」（LAT, 118 / 邦訳, 164–165）が、しだいに「形而上学的な基礎、科学の基礎という観念に導かれる」（LAT, 119 / 邦訳, 165）といった具合に、アルキエの描くデカルトの道行きを整理している。また、そうした探究のもたらす驚きについても、「科学こそがある意味、哲学を呼び求めるのだが、ただし哲学が科学に差し出すのは、科学が期待していたのとはまったく別のもの」であり、「哲学はたんに驚きから生まれるばかりではなく、その帰結によって別の驚きへと導いてゆく」（LAT, 120 / 邦訳, 166）という考えをアルキエの著作から引き出している。この著作の読解が講義に反映されているのは明らかだろう。

同様に、イポリットの『論理と実存』（1953年）の読解の跡もこの講義録に見て取れる[8]。ドゥルーズはヘーゲルの『大論理学』への参照を指示しつつ、「開始」について次のように語っている。

> なぜ開始は見せかけのものなのか？　なぜなら、開始は絶対的な直接性として定立される何かを要請することであるからだ。媒介も無媒介も含んでいないものなど存在しないのである[9]。／「学（知）にとって重要なもの、それは開始ないし純粋な直接性であるというよりも、第一のものが最後になり、その逆に最後のものが第一のものになるような絶対的に閉じられた循環をその総体が表すという事実なのである[10]」（ドゥルーズ 2018, pp. 121–122［強調：引用者］）

傍点部で強調した一文から段落を改めての引用は、『論理と実存』でヘーゲルにおける学の開始についてイポリットが論じている頁においても引かれている文章である[11]。講義を組み立てるのに際して、ドゥルーズがこのページを参照したことはほぼ間違いない。これらのことから、ドゥルーズは最新の研究動向の一端をも生徒に示していたことがわかる。

以上から、「基礎づけるとは何か」に見られるドゥルーズの講義の特徴を二つ取り出すことができる。一つ目は、著作では省略しがちな基礎的な事柄の説明が講義においてはなされていることである。このことからは、生徒の基礎的な知識の定着に寄与する一般的な教師としての姿が浮かび上がる。二つ目は、最新の研究動向をも生徒に紹介していることである。これは、哲学に強い関心を抱いている生徒に向けて追加学習を促しているようにも思える。ドゥルーズは案外親切な教師だったと言えるのではないだろうか。

こうした親切なドゥルーズは、別の言い方をすれば、著作に比べてより手の内をさらしてくれる

ドゥルーズでもある。節を閉じる前に「ヒューム講義」（1957–1958）の冒頭での記述に少しだけ立ち入ろう。そこでドゥルーズは、大きく認識と実践の二つに分けられるヒューム哲学全体の理解を試みる際に採用しうる三つの解釈を紹介している。まず懐疑的解釈はヒュームには整合性が欠けているとするものであり、次に伝統的解釈は認識論を重視する立場だと紹介する。そして最後に「本質的なのは実践である。諸々の原理が自ずと理解されることはありえない」（LAT, 122 / 邦訳, 170）と主張するラディカルな解釈に触れて、「これこそノーマン・ケンプ・スミスの解釈である（1941年）」（*ibid.*）と付け加える。認識論に属すると思しき観念の連合原理も、最終的には情念論や道徳論で展開される実践の次元に回収されるという解釈である。

ここで着目したいのは、ケンプ・スミスの名が挙げられていることである。ドゥルーズ自身も認識に対する実践の優位を主張する解釈を採用しており、それは『経験論と主体性』をはじめとして、ヒュームに関するいずれの論考においても維持されている[12)]。このケンプ・スミスの解釈は現代においてもヒューム研究に影響を与えている重要なものだが[13)]、ドゥルーズがそのヒューム論の中でその名を挙げることはただの一度もない。いくらかは影響を受けていると思われるはずなのに、ケンプ・スミスは参照先としては隠されているのである。このように、著作には明示されていない哲学史的な影響関係を引き出すことが他の講義録からも可能かもしれない。

2．講義について語るドゥルーズ

1987年のライプニッツについての講義を最後にドゥルーズは教壇を降りる。そして、引退した後に彼は、『アベセデール』や『記号と事件』に収められたインタビューにおいて、自分が講義をどのように行っていたのかを語っている。本節では、この二つのインタビューを素材に、講義や教育についてのドゥルーズの考えを示していく[14)]。

準備について

ドゥルーズによれば、「教師の役割をなすのは［……］リハーサルと本番でのひらめき（inspiration）[15)]」（ABC, « P »）である。リハーサルないし準備を十分にしなければひらめきを得ることはできず、ひらめきの時間がなければ講義には意味がないとドゥルーズは言う。彼は毎週の講義の準備に多くの時間をかけていたことが伝えられており、150分の講義をほとんどメモを見ずに進めることができた程であったようだが[16)]、そのうちの5分か長くとも10分のひらめきの時間を得るためにそうしていたとのことである（cf. *ibid.*）。

それでは、どのような準備をしていたのだろうか。ドゥルーズの言葉を信じるならば、相手がリセの生徒だろうとパリ第8大学の多様な学生だろうと、準備の仕方は変わらなかったようだ。彼にとって準備とはいつでも、「自分の喋る題材にどっぷり浸かり」（*ibid.*）、その題材を面白いと思い、熱意をもって喋ることのできるようになるまで自らの状態を高めておくことである。教師は自分の語る内容を頭に入れて、それを面白いと思っていなければならない。このドゥルーズの考えはある程度の一般性をもっているように思われる。語る当人が面白いと思っていないことを、どうしてそれを聞いている人が興味深いと思えるだろうか。哲学に限らず、何かしらの触発を学生に与えたけ

れば、教師自らが触発を促すことのできるものになっていなければならないだろう。

講義の形式

上で見たように、ドゥルーズは熱心に講義の準備をしていたし、講義は好きだったと振り返っている。反対に講演会〔学会〕（conférence）は嫌いだとも告白している（cf. ABC, « P » ; PP, 190 / 邦訳, 280[17]）。ドゥルーズの学会嫌いおよび議論嫌いはよく知られているものの、その理由まではあまり知られていないように思われる。彼はここで、誰かと前後して喋らないといけないから講演会は嫌いだと言っている。限られた時間の中で十分に理解の深まらない中で応答を繰り返さなければならない。そうした「議論」は哲学には相応しくないとドゥルーズは考えているのだ。彼は次のように言う。

> そもそも哲学は議論とはいっさい関係をもたないはずです。誰かが問題を提起するとき、その問題はどのようなものであり、どのようなかたちで提起されるのか。これを理解するだけで一苦労するわけですから、ただ一つ必要なのは提起された問題を充実させることなのです。（PP, 191 / 邦訳 , 281）

ここに、講演会や学会そして議論を嫌う所以がある。それに対して、より持続した時間で、それも週をまたがって行うことのできる講義をドゥルーズは好んでいたのである。

そのため、ドゥルーズは講義においても質疑応答をあまり行っていない。スピノザ講義（1980–1981）の第13回講義がガリマール社から二枚組のCDとして刊行されており、そのDisc 2（56分間）は学生との質疑応答で占められているが、そうしたことが常態化していたわけではない[18]。むしろ、ドゥルーズは講義を途中で遮られることを嫌っており、教室をある意味では権威的に支配しつつ喋り続ける講義（cours magistral）を行っていたようである。ドゥルーズは、学生ないし聴衆による即座の反応や質問を促すことを目的とする講義の形式があり得ることを認めているが、彼自身がそのモデルを採用する選択肢はないと言い切っている（cf. ABC, « P »）。

というのも、ドゥルーズは学生－聴衆が一回の講義のその場かぎりで理解することを求めてはいないからである。むしろ、理解することを待つことをドゥルーズは求めている。それゆえ彼にとって理想的な学生は、次の週に質問する学生である。「この点についてもう一度お願いします」というメモを渡されていたらしく、ドゥルーズは後から理解する可能性に賭けて待っていたそうした学生を評価している（cf. *ibid.*）。そのメモに従って答えることはなかったと自身では振り返っているものの、毎週の講義を重ねる中で間接的に答えていた可能性はある。

例えば、ライプニッツ講義（1986–1987）の第18回（1987年5月19日）において、バロックの定義に関してドゥルーズは次のように語っている。

> 結果として私は戻ってきました、誰かが前回私に尋ねたように、私が次のように言っていたところに戻ってきました。つまり、バロックはそれを定義することがあまりに難しいということ

はないだろうと言っていたところです。そして、私は、バロックというのは二つの階層をもった家で、二つの階層がなければならないのだとも言っていました。そして、二つの階層のうちの一つは物質の折り目に差し向けられ、上の階は魂の中の襞に差し向けられます。まさに、物質の折り目があるように、魂の中に襞があるのです。これはおそらく一つの階からもう一方への奇妙な循環で、これがバロックの世界を構成することになるのです。[19)]

ドゥルーズは、著作と同じく講義においても、形を少し変えながら同じ主題に幾度も立ち戻る。すでに第10回講義でも、ライプニッツのモナドと二つの階層を関連付けながら、バロックを規定するのに「襞」が重要な位置を占めていることを講義中で示唆している[20)]。こうした反復によって、待っていた学生は理解に導かれるということがあったかもしれない[21)]。

講義の理解に関して、ドゥルーズは「最初から最後まですべて理解されるべきだとは思わない」（ABC, « P »）と言う。ドゥルーズの講義には、学年が何であれ参加することができたし、あらゆる学科に開かれていた。それどころか、学生以外の人も参加しており、年齢層も幅広く、職業もさまざまな人々が集っていた。そのため、参加者全員が理解する講義を提供することなど無理な話だろう。たしかに「誰にも合わない講義というのは良くない」が、「授業のすべてが誰にでも当てはまることはありえない」（*ibid.*）のである。150分という長丁場のため途中で寝ている参加者もいたが、各人にとって必要と思われる箇所でしっかりと聞いて、自らに合うものをつかみ取っていけばよいとドゥルーズは述べている。

ドゥルーズは聴衆が多様であることを重視しているが、その所以がここにある。「関心をもつ人が次から次へと移り変わっていくのが感じ取れる」（*ibid.*）からである。彼は、講義を音楽のコンサートになぞらえているが、聴衆の反応に合わせながら即興で演奏をするジャズのスタイルに特に似ていると言うことができるかもしれない[22)]。このように多様な参加者が集まることが可能だったのは、講義が行われていたのがパリ第8大学であったことが関係している。とりわけ、哲学科が「知識の漸進性」という原則を拒否していたことは大きいだろう（cf. PP, 190 / 邦訳, 280）。一年生が受ける教養科目として「哲学」がカリキュラムに組み込まれていたわけでも、入門を履修した者のみが受講資格をもつ科目だったわけでもない。そこでは自由な探求が可能であったとドゥルーズは振り返るとともに、大学が研究機関としての場ではなくなっていくことに対する危惧を表明してもいる（cf. PP, 190 / 邦訳, 280 ; ABC, « P »）[23)]。

非哲学的理解の重要性

最後に、哲学はどう理解されるべきかという主題に関するドゥルーズの語りに耳を傾けよう。まずドゥルーズは、哲学は、哲学者にも哲学を専門としない人にも等しく差し向けられるべきであること、そして哲学を専門としない人に対しても内容を単純化せずに提供することを前提に置く。その上で、彼は「哲学には二つの聞き方がある。哲学的なものと非哲学的なものだ。その両方がないとダメだ。でないと哲学には何の価値もない」（ABC, « P »）と言う。別のインタビューにおいても、「講義を続けるうちに私は、哲学には概念による、通常の哲学的理解が必要なだけではなく、被知

覚態（percept）と変様態（affect）によって成り立つ、いわゆる非哲学的理解も絶対に必要だということを理解した」（PP, 191 / 邦訳, 281–282）と述べている。

通常の哲学的理解というのは、哲学研究者のなすような、ある一つの概念の分析や概念同士の関係の精査をもって得られる類の理解だろう。それに対して、非哲学的理解は芸術作品を介してなされるような感性的な回路を通っての理解と言えよう[24)]。上で述べたように、パリ第8大学において多様な聴衆に恵まれたこともあってか、ドゥルーズは非哲学的理解を不十分なものとはみなさない。逆に、知的な理解に終始すると哲学のどこか重要な点を取りこぼしてしまいかねない。それゆえ、非哲学的理解も哲学を理解するために不可欠であると考える。哲学は哲学者以外の人にも開かれており、だからこそドゥルーズは「哲学的理解と非哲学的理解のどちらも欠かせない。哲学は哲学以外のものと本来的で肯定的な関係にある」（*ibid.*）と主張するのである。

おわりに

本稿を簡単に振り返ろう。まず、第1節においては生徒の理解に配慮しつつ、より高度な学習へと導く親切な教師としてのドゥルーズの姿を描き出した。第2節においては、ドゥルーズの講義に対する姿勢や、講義の形式、学生に求めていたこと等を提示した。学生を触発しうる状態になるための準備の大切さや、権威的にも見える講義形式がもたらしうる効果、そして哲学を理解する際の非哲学的理解の重要性に関するドゥルーズの考え方のいくつかは、本稿では十分に展開することはできなかったものの、教育法という観点から、いまでも無視できない示唆が含まれているだろう。

資料　ドゥルーズの講義年譜

	ルイ＝ル＝グラン校[25)]
1956–1957年度	Qu’est-ce que fonder ?（基礎づけるとは何か）：The Deleuze Seminarsに掲載されている（https://deleuze.cla.purdue.edu/node/232）[26)]. 邦訳は『基礎づけるとは何か』（ちくま学芸文庫、2018年）pp. 9–182.
	ソルボンヌ大学
1957–1958年度	ヒューム講義：Cours sur Hume in *Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2015, pp. 121–168. 邦訳は『書簡とその他のテクスト』河出書房新社、2016年、pp. 168–227.
1958–1959年度	講義資料未発見。
1959–1960年度	ルソー講義: The Deleuze Seminarsに掲載されている（https://deleuze.cla.purdue.edu/node/286）. 邦訳は『基礎づけるとは何か』ちくま学芸文庫、2018年、pp. 183–253. ベルクソン講義：Cours sur le chapitre III de l’*Évolution créatrice* de Bergson in Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes II*, PUF, 2004, pp. 166–188.
	パリ第8大学[27)]
1969–1970年度	ベルクソンにおける多様性の理論（Théorie des multiplicités chez Bergson）：Web Deleuzeに掲載されている（https://www.webdeleuze.com/textes/107）.
1970–1971年度	講義資料未発見
1971–1972年度	アンチ・オイディプス講義I：The Deleuze Seminarsに掲載されている（https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars）[28)].
1972–1973年度	アンチ・オイディプス講義II

1973–1974年度	アンチ・オイディプス講義III
1974–1975年度	講義資料未発見
1975–1976年度	千のプラトー講義I
1976–1977年度	千のプラトー講義II：線分性の二つの形式
1977–1978年度	千のプラトー講義III：連続的変化 カント講義：総合と時間
1978–1979年度	千のプラトー講義IV：国家装置と戦争機械（1）
1979–1980年度	千のプラトー講義V：国家装置と戦争機械（2） ライプニッツ講義：哲学と概念の創造 アンチ・オイディプスおよびその他の振り返り
1980–1981年度	スピノザ講義：思考の速度　*Spinoza : immortalité et éternité*, Gallimard, 2001（2枚組CD）［第13回講義 1981年3月17日］. 絵画と概念の問い
1981–1982年度	シネマ講義：運動イメージ
1982–1983年度	シネマ講義：記号の分類と時間
1983–1984年度	シネマ講義：真理と時間――偽造
1984–1985年度	シネマ講義：映画と思考
1985–1986年度	フーコー講義
1986–1987年度	ライプニッツ講義：ライプニッツとバロック *Leibniz : âme et damnation*, Gallimard, 2003（2枚組CD）［第10回講義 1987年2月24日］）.

※ *Le cours de Gilles Deleuze, 1979-1987*, en 5 volumes ; volumes 1 à 3 : Notions et concepts ; volumes 4 et 5 : Les philosophes et leur philosophie, Eidos Editions, 2017. という書籍がフランスにおいて発刊されたようだが、現在は入手不可能である。

凡例：

ドゥルーズの著作からの引用は主に以下の略号を用いて、邦訳のそれとともにページ数を指示する。引用に際して邦訳を参照しているが、発表者の責任において変更を加えた箇所もある。

ES : *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.〔邦訳『経験論と主体性』木田元・財津理訳、河出書房新社、2000年。〕

PP : *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, 1990.〔邦訳『記号と事件――1972年–1990年の対話』宮林寛訳、河出書房新社（河出文庫）、2007年。〕

ABC : *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, Editions Montparnass, 1996.〔邦訳『ジル・ドゥルーズのアベセデール』國分功一郎監修、角川書店、2015年。〕

ID : *L'ile déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2002.〔邦訳『無人島』（全2冊）宇野邦一ほか訳、河出書房新社、2003年。〕

DRF : *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2003.〔邦訳『狂人の二つの体制』（全2冊）宇野邦一ほか訳、河出書房新社、2004年。〕

LAT : *Lettres et autres textes*, édition préparée par David Lapoujade, Minuit, 2015.〔邦訳『書簡とその他のテクスト』宇野邦一・堀千晶訳、河出書房新社、2016年。〕

後注：

1) 詳しくは文末の資料を参照されたい。なお、『書簡とその他のテクスト』には「教授資格試験用講義――ヒューム『自然宗教に関する対話』」（1960）と題されたテクストが収められているが（LAT, 185–194 / 邦訳 , 245–256）、これはあくまでアグレガシオンの取得のための文章であり、学生に向けての実際の講義の記録のようには思われない。

2) この点に関しては、小林卓也『ドゥルーズの自然哲学――断絶と変遷』、法政大学出版局、2019 年、pp. 110–111 を参照。小林は、ドゥルーズによるカントの超越論哲学の捉え直しという主題がこの講義で展開されていることを続く箇所で詳らかに論じている（cf. *ibid*., pp. 110–128）。

3) 1978 年のカント講義においてもドゥルーズが著作では省略しがちな哲学的概念の説明を十分になしていたことが、得能想平によって指摘されている（cf. 得能想平「ドゥルーズのカント講義を読む」『hyphen』第 1 号、2016 年、DG-Lab、p. 27）。

4)「基礎づけるとは何か（Qu'est-ce que fonder?）」はフランスの出版社によっては公刊されておらず、この講義に出席したピエール・ルフェーブルのノートをもとに再現されたテクストがリシャール・ピナスの運営する「Web deleuze」（https://www.webdeleuze.com/textes/218［最終アクセス日：2022 年 5 月 30 日］）に掲載されているのみである。本稿において参照ページを示す際には、邦訳（ジル・ドゥルーズ『基礎づけるとは何か』國分功一郎・長門裕介・西川耕平訳、ちくま学芸文庫、2018 年）のページ数を、（ドゥルーズ 2018, p. XX）の形式で記す。

5) 当時の生徒の一人、ミシェル・シマンの証言によれば、ドゥルーズの講義が古典的な詰め込み式のものでないことを心配している級友もいたらしい（cf. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, 2009, p. 132〔邦訳フランソワ・ドス『ドゥルーズとガタリ――交差的評伝』杉村昌明訳、河出書房新社、2009 年、pp. 122–123〕）。

6) アルキエのこの著作の原題は *Descartes, l'homme et l'œuvre* であるが、翻訳に際して邦題は本文にも記したように『デカルトにおける人間の発見』に改められている。

7) この書評は、「フェルディナン・アルキエ『デカルト、人と作品』」という題目で、『書簡とその他のテクスト』に収録されている（cf. LAT, 117–120 / 邦訳 , 163–167）。

8) イポリットのこのヘーゲル論を対象とするドゥルーズによる書評、「ジャン・イポリット『論理と実存』」は『無人島』に収録されている（cf. ID, 18–23 / 邦訳 , 上巻 23–31）。

9) この傍点強調の箇所の原文は « il n'y a rien qui implique aussi bien l'immédiateté que la médiation. » であるが、イポリットの『論理と実存』を参照の上、« il n'y a rien qui *n*'implique aussi bien l'immédiateté que la médiation. » と否定辞を付け加えて訳している（cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, PUF, 1953, p. 84）。この脱字はこの講義録が当時の生徒のノートを復元していることによるものと考えられるが、こうした欠如があることから、この講義録の一次資料としての信頼度には疑問の余地があると言わざるを得ないことも確かである。

10) ヘーゲル『論理の学　第一巻　存在論』山口祐弘訳、作品社、2012 年、p. 56 を参照。

11) Cf. Jean Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, PUF, 1953, pp. 84–85.

12) Cf. ES, 150 ; ID, 227 ; 236 ; DRF, 341. この点に関しては、米虫正巳によるドゥルーズのヒューム論につ

いての研究を参照されたい（cf. 米虫正巳「結果＝効果としての受動的な主体――ヒューム解釈から見たドゥルーズ哲学の発生と進展（１）」『関西学院哲学研究年報』通号 44、関西大学哲学研究室、2010 年、pp. 1–33 ;「情念の情況――ヒューム解釈から見たドゥルーズ哲学の発生と進展（３）」『関西学院哲学研究年報』通号 47、関西大学哲学研究室、2013 年、pp. 1–34）。

13) 例えば、ヒューム研究者の伊勢俊彦は「ヒューム哲学の全体的理解における道徳論の意義については、さらに明らかにすべきであり、明らかにできることが多く残されている」（伊勢俊彦「ヒューム、その道徳哲学の視野」『ヒューム読本〈新装版〉』中才敏朗編、法政大学出版局、2011 年、p. 228）と述べているが、脚注で「ヒュームの哲学の全体像における道徳哲学の重要性は、ケンプ・スミスの問題提起（Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, 1941）以来のヒューム再評価の流れを形作った主要なテーマの一つである」（前掲書、p. 229）と付け加えている。

14) より具体的には『アベセデール』の « P » comme professeur と『記号と事件』におけるレーモン・ベルールとフランソワ・エヴァルドを聞き手とするインタビューのごく一部である（とりわけ PP, 189–191 / 邦訳 , 279–282）。この二つのインタビューに着目して教師としてのドゥルーズの姿を描いている先行研究として、Ronald Bogue, “The Master Apprentice”, in Inna Semetsky and Diana Masny (eds), *Deleuze and Education*, Edinburgh University Press, 2013, pp. 21–36. がある。本節を執筆するに当たって多くを学んだ。

15)『記号と事件』においても、ひらめきの重要性とそのためには準備が必要であることが語られている（そこでは « inspiration » は「興に乗った状態」と訳されている）（cf. PP, 190 / 邦訳 , 280）。

16) Cf. Dosse, *op. cit*., pp. 419–420〔邦訳 , pp. 365–366〕.

17)『記号と事件』の邦訳においては、« cours » が「授業」、« conférence » が「講義」と訳されている。前節の叙述も含めて、本発表では一貫して « cours » を「講義」と訳している。

18) Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza : immortalité et éternité*, Gallimard, 2001. なお、ダニエル・スミスやチャールズ・スティヴァルの責任の下、ドゥルーズの講義の録音を収集し、文字起こしとその英訳を作成している「The Deleuze Seminars」というサイトが存在する（https://deleuze.cla.purdue.edu）。そこでの文字起こしをもとにスピノザ講義の全 15 回を調査したところ、全く質問がなかった回が 3 回、質疑応答が 10 分に満たないのが 4 回、10 分から 30 分が 6 回、30 分超えが 2 回であった（ドゥルーズは質問への応答からシームレスに次の話題に移ることも多いため、カウントの仕方によってこの結果は変わりうる）。さらに付け加えれば、質疑応答の時間が長くなった場合、ジョルジュ・コンテスやリシャール・ピナスといった何年にもわたってドゥルーズの講義に出席していた「常連」とのやり取りが多いことも指摘できる。

19)「ライプニッツ講義 第 18 回 1987 年 5 月 19 日」（https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-and-baroque/lecture-18［最終アクセス日：2022 年 5 月 30 日］）

20) Cf.「ライプニッツ講義 第 10 回 1987 年 2 月 24 日」（https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/leibniz-and-baroque/lecture-10［最終アクセス日：2022 年 5 月 30 日］）

21) ドスによれば、ズーラヴィクヴィリはこのドゥルーズのやり方に魅力を感じていたようである（cf. Dosse, op. cit., p. 424〔邦訳 , pp. 369–370〕）。

22) ドゥルーズ自身はロックのコンサートに似ていると言う。しかし、講義中に興に乗るような仕方でひら

めきを得られるというのであれば、むしろジャズに似ていよう。

23) 教員が運営業務に忙殺されて準備の時間を取れなくなってしまい、毎年同じ講義をするか、もう講義をしないかどちらかになってしまうのではないかとも案じている。

24) バロックについての次の言明はドゥルーズのこの考え方をよく示しているように思われる。「襞を無限にまで高めるのがバロックであり、エル・グレコの絵画やベルニーニの彫刻を見ればわかるように、被知覚態と変様態による非哲学的理解への道を開いてくれるのも、やはりバロックなのです。」（PP, 210 / 邦訳 , 314.）

25) ドゥルーズは、これに先立つ 1948–1952 年はアミアン高校、1953–55 年はオルレアン高校で教鞭を取っていたが、いずれにおいてもいかなる講義資料も発見されていない。

26) 注 18 でも触れたが、The Deleuze Seminars（https://deleuze.cla.purdue.edu）はドゥルーズの講義録を収集している現在最も信頼できるサイトである。ただし、一つ一つ指摘はしないが、年度によっては数回の講義しか掲載されていなかったり、仏語の文字起こしよりも英訳が先行していたりと、不十分な点もある。

27) 1960–1964 年は CNRS の研究員として教職を離れていた。その後の 1965–1969 年にかけて、ドゥルーズはリヨン大学に籍を置いたが、講義資料はいずれの年度のものも未発見である。

28) これ以降のパリ第 8 大学におけるドゥルーズの講義は、講義資料が未発見のものを除いて、全て The Deleuze Seminars に掲載されている。煩雑さを避けるために以降はリンクを省略する。

Les pratiques pédagogiques de Deleuze dans les cours

Kohei NISHIKAWA

Le présent article a pour but de montrer comment enseignait Deleuze dans ses cours et ce qu'il pensait des cours. Nous allons d'abord essayer de comprendre son style d'enseignement, en examinant la transcription du cours « Qu'est-ce que fonder ? ». L'image de Deleuze qui en ressort est celle d'un professeur attentionné qui aidait les élèves à acquérir des connaissances de base et s'efforçait d'éveiller leur curiosité intellectuelle par la présentation des dernières recherches. Nous allons ensuite nous pencher sur les entretiens dans *L'Abécédaire et Pourparlers*. Deleuze y parle de l'importance de la préparation pour susciter l'intérêt des étudiants, des raisons pour lesquelles il a adopté un format de cours apparemment autoritaire, et de la nécessité de la compréhension non philosophique pour comprendre la philosophie. En clarifiant la signification de son discours, nous mettrons en lumière certains aspects de la philosophie éducative de Deleuze.

エクリチュールの思想家による息の教育法
――ジャック・デリダの講義録をめぐって――

西山　雄二

1．ジャック・デリダと教育

教育の問いは私の仕事の全体を貫いています。学校、大学、メディアを問わず、私の政治・制度的な取り組みのすべてを貫くものです。――デリダ『パピエ・マシン』

ジャック・デリダは1960年から亡くなる前年の2003年まで、43年ものあいだ、たえず教育に携わってきた。教育の理論と実践を通じて、デリダはみずからの脱構築思想を練り上げてきたため、教育の問いは彼にとってきわめて重要である。ただし、サミル・ハダドによれば、「とはいえ、教育はデリダの著作においてもっとも探究されていない主題のひとつのままである。わずかな数の専門書しかこの論点を扱っておらず、デリダの著作に捧げられた入門的著作においてもさほど議論されず、もしくは言及すらされない」[1]。

デリダは1960年から、ソルボンヌ大学で「一般哲学・論理学」講座の助手を務め、授業も担当した。フッサールの『幾何学の起源』の翻訳と序文がジャン・カヴァイエス賞を受けたことを契機に、1964年に国立科学研究センター（CNRS）への入所が決定する。だが、デリダはこれを辞退して、イポリットとアルチュセールの招聘によって母校・高等師範学校の講師となる。デリダは主にアグレガシオン準備学級「哲学史」の担当を務め、20年間この講師の身分にとどまることになる。この間、デリダの活動はヨーロッパ内外に大きく展開していき、数十の大学で定期的あるいは不定期に講義を担当する。1968年7月にベルリン大学でセミネールを開いたのを皮切りに、ジョンズ・ホプキンズ大学、さらに1975年以降は、ポール・ド・マンのいるイェール大学でも毎年数週間のセミナーを実施するようになる。1984年、デリダは高等師範学校を離れて、社会科学高等研究院（EHESS）に転属し、最後までこの地で教鞭をとった。

本稿では、現在までに公刊されている講義録と著作を参照しつつ、教員としてのデリダの教育実践の独創性を明らかにする。

講義録刊行の意義

2004年にデリダが没し、2008年から講義録の出版が始まった。印刷すれば約14,000頁分にもなる原稿があり、全43巻に上るという。晩年の講義から遡る形で、『獣と主権者 I & II』（2001-03年）を皮切りに、順次刊行されている。膨大な講義録が刊行されることで、デリダ研究にも新たな視座がもたらされている。

まず第一に、100冊以上に及ぶ既刊の著作群を読み直す可能性が生まれる。デリダは探究途上に

ある思索を講義で披露し、その一部分をさらに練り直し、講演会などで発表して再検討した後、著作や論考として公刊した（授業の一回分が独立した論考として準備される場合もある）。講義中、時間を節約するために、ある論点に関してある既刊著作を参照するような指示がなされる場合はあるが、逆に、過去の自著から講義での主題が選択されることはまれであった。一連の講義を読み解くことで、教育現場での作業中の思考から、いかに著作の形になったのかがわかる。「異なる著作のオリジナルの序列を再構成すること、そして、既刊著作と、セミネールで生々しく練り上げられる研究に着目することで、ジャック・デリダの思想の一貫性をより良く理解すること」[2)]ができる。

第二に、教育者デリダの技法を体感することができる。後述するように、デリダはその教育活動において声や声調を重視していた。講義録を通じて、エクリチュールの思想家による声の教育実践を考察することができる。

そして第三に、43年分の講義録を通じて、デリダ思想の変遷や一貫性を発見することができる。デリダ思想を理解する上で、初期（現象学研究と文芸批評）／中期（実験的テクスト）／後期（政治的・宗教的転回）といった区分が用いられてきた。ただ、講義録を繙いてみると、さまざまなアイデアがそうした時期区分とは関係なく見出される。従来の段階論は無効になるとは言わないが幾分緩和され、アイデアの連続的な散種によるデリダの思想変遷の広がりがみえてくるだろう。

2．講義――ひとつの口と多数の耳

耳は応答しない。〔L’oreille ne répond pas.〕――デリダ『耳伝』

講義とセミネールの区別

刊行されているデリダの講義録は便宜上、「講義」と「セミネール」に区別されている[3)]。ドイツや英米圏、日本の大学では、講義とセミナーの区別は一般的だが、フランスの場合、事情が異なっている。

cours（講義）はラテン語currere（走る）に由来し、運動や移動の観念を含意している。この語は14世紀から教育分野で用いられるようになり、「時間を通じた発展」という含意から「講義、授業」を意味するようになった。秩序立った知識を教師が一方的に教えることから、cours magistral（講義式授業：CM）という表現も一般的である。

séminaire（セミネール）はラテン語seminarium（苗床）に由来し、「源泉、起源、原因」といった意味合いをもつ。この語は16世紀に宗教教育において使用され始め、聖職者養成のための「神学校」を指すようになる。19世紀末にドイツ語Seminarからの影響で、séminaireは、教師の指導によって特定の知識を得るための実習作業を意味するようになる。1950年頃からséminaireは専門家の会合といった意味の広がりを得るが、フランスの大学ではむしろtravaux dirigés（実習授業：TD）の呼称が一般的である[4)]。

デリダの最初の職歴と授業形態

1960-64年、デリダはソルボンヌ大学で助手として、自分の希望する主題と計画に沿って、自

由に授業を運営することができた。助手職の任期が切れる頃、デリダは国立科学研究センター（CNRS）のポストがほぼ確約されていたが、自分から辞退して高等師範学校での講師職への誘いに応じる。デリダ自身は苦々しい学生時代を過ごしたし、母校の保守的な教育制度への批判的な考えを抱いていたものの、CNRSで研究だけに没頭するよりも、学生との教育活動に従事できる職に強く惹かれたのだった。

1964年、デリダは高等師範学校で講師として勤め始めたが、彼の教育活動はアグレガシオン試験対策という制約下にあった[5]。毎年、告知されるプログラムに沿って、彼は受験対策用の講義を提供していた。初年度の1964-65年度、彼はアグレガシオンの受験準備講義と、プログラム外の自分自身の講義「ハイデガー――存在の問いと歴史」を担当する。アグレガシオン用の講義と自分のセミネールの同時開講という並行方式は1968-69年度まで続けられた。ただし、「講義とセミネールの呼称は、そのさい両者のあいだで混乱を来たし始めた」[6]ようである。当時、ドイツやアングロサクソン諸国とは異なり、フランスの高等教育機関ではセミネールという形式は一般的ではなく、教授が主導して、選ばれた参加者の発表と対話による研究グループにしか用いられていなかった。国外の大学でもすでに教育活動を展開していたデリダはセミネールの形式に馴染んでいたのだろう。

アグレガシオンの歴史と効果

アグレガシオン（中等・高等教育教授資格）はフランスの哲学の研究教育に対して特異な影響を及ぼしてきた。アグレガシオンを取得すると、当該研究分野において高度な専門知識と教育法を習得していると認められ、高校や大学で教鞭を執る上で優遇的な処置がある。アグレガシオンは1766年にルイ15世の治世下で創設され、フランス革命によって一時廃止された。1808年にナポレオンによる教育制度再編とともに復活し、1821年に三つの専門分野（文学、文法、科学）が組織化される。1828年には哲学、1830年には歴史、1840年には数学、物理学が新たに加えられ、現在、その部門は多岐に渡る。受験生は師範学校や大学のアグレガシオン準備学級で試験対策の講義を受けるなどして、一年間を受験勉強に費やす。選抜試験は二度に分けて実施され、長時間の筆記・口述試験からなる。選抜試験は超難関なので、複数年かけて合格するというのが一般的である。国民教育省が提示するポスト数と連動しているため、合格率はつねに低い[7]。1950年に中等教育教員適性証書（CAPES）が設置されたものの、アグレガシオンは哲学教育において特権的な資格であり続けている。一年前に告知されるアグレガシオンのプログラムは教員と学生に多大なプレッシャーを課す。学生は予告された主題や哲学者の学習のために丸一年間を費やさなければならず、この集中的な訓練がのちの研究活動の主題や方針にも影響する場合が少なくはない。教員の方も学生の試験対策のために授業を組み、大学のいくつかの授業内容がアグレガシオンの主題と合致する場合もあるという[8]。

受験用講義の自由な改変

1969-70年度以降はアグレガシオンの主題が掲げられてはいたが、デリダはまったく自由に講義の内容と展開を組み立てた。受験用の学習を目標とするものの、自分の研究成果を授業に密輸入し

たのだ。「私はまるで自分の研究が存在しないかのように振舞っている。だから、私の出版物を読んだ者だけがその骨組みを再構成することができる。表面には出ないけれども、この骨組みは当然、私の教育と出版されたテクストを結び合わせている」（DP124/1-111）。たとえば、1973-74年の主題「芸術」からは、絵画を成立させる周縁的枠組みを論じる著作『絵画における真理』に相当する内容の講義がおこなわれた。1974-75年の主題「社会」から「GREPH（フランス・イデオローグにおけるイデオロギー概念）」が講じられ、マルクスやアルチュセールを援用しつつ、フランスの哲学教育の歴史における「資本」「再生産」「イデオロギー装置」が社会学的に分析される。1973-74年の主題「生と死（La vie et la mort）」は、ヘーゲル的な弁証法を誘発しかねない対立の論理を避けるべく接続詞etを省略して「生死（La vie la mort）」と変更され、ニーチェの自伝からジャコブの生物学、フロイトの死の欲動が論じられる。1977-78年の主題からは「時間」とマルセル・モースがいわば効率的に接合されて、モースの贈与という主題を前景化させることで講義「与える――時間」が生まれたという[9]。「生死」講義の初回でデリダは受講生を前にして堂々とこう告知している。

> ここ数年来〔1969-70 年度以来〕、毎年、セミネールの冒頭で、みなさんのうち何人かはご存じでしょうが、自分の研究をアグレガシオンのプログラムに合わせる際に感じる自分なりの不満について説明しています。アグレガシオンの制度に抗して、ここかしこで、所与の条件下でこの制度と交渉するべく自分がとる戦略的な決断にならおうとする際の不満です。〔……〕アグレガシオンのプログラムが示す題目を分析することで、私はこれに順応するのではなく、むしろ本セミネールの――脱構築すべき――対象にしたいと思います[10]。

知の再生産への不満

「みなさんのうち何人か」、つまり（デリダの斬新な受験講義のせいで？）昨年度受験に失敗した浪人生を除く大多数の学生、すなわち、難関のアグレガシオン合格に向けてやる気のみなぎった初年度学生の驚きと不安がいかほどであったのか、想像に難くはない。すでに1974-75年度のセミネールにおいて、デリダは自分の「不満」をこう分析している。

> 生産することが革新すること、変形すること、新しいものを到来させることを少なくとも意味するならば、反復者〔répétiteur〕たるアグレジェ復習教師〔agrégé-répétiteur〕は何も生産してはならない。復習教師はもろもろの形式、規範、内容をみずから反復し、〔学生に〕反復させ、みずから再生産し、〔学生に〕再生産させる。（DP122/1-109）

復習教師（通称「カイマン」）はアグレガシオンという熾烈な選抜試験の奉仕者であり、学生らを支配的な権力の要求に従わせる者である。知の再生産の体系を体現することがその責務であり、教師と学生は受験という目的のために知を反復するにとどまる。反復と再生産による教育法を、デリダは「教育の記号論的構造」「教育的関係の実践的に記号論的な解釈」と呼んでいる (DP130/1-117) 。enseignement（教育）とsigne（記号）は同じラテン語の語幹から来ている。教育活動にお

いて、記号の助けがなければ知識の伝達はできないだろう。教師は学生に数々のシニフィアンを提示し、学生の方はそれらを実践的に解釈する。もろもろのシニフィアンが超越論的シニフィエへの信を可能にするならば、この教育法は形而上学的な特徴を帯びうる。デリダはこうした記号論的コミュニケーションによって学習者のうちで内面化される教員の権威――もろもろのシニフィアンのシニフィアンがもつ権威を問うている。

受験対策として回答を先取りし予測する、教師と学生の共犯関係。新しい出来事が到来しない再生産式の教育には未来が欠落している。講義形式の授業に関して、デリダはニーチェの『私たちの教育施設の将来について』を参照し、教育活動における耳の意義（フランス語entendreには「聞く」と「理解する」の意味がある）を強調する。

> ある外国人が私たちの国の大学制度のことを知ろうと思ったならば、彼はまず、力を込めて、「あなたのところでは、学生は大学とどのように関係しているのですか」と尋ねるだろう。私たちは「耳を通して、聴講者としてです」と答える。外国人は驚く。「耳を通してだけですか」と彼は再び尋ねる。「耳を通じてだけなのです」と私たちは再び答える[11]。

ニーチェによれば、一方で、教師は自分の好きなことを語ることができるし、他方で、学生は自分の好きな講義を聞くことができる。アカデミックな自由が保障されているようにみえるものの、その背後には国家の監督的統制が機能している。制約のない自由が認められているかもしれないが、まさにそうした自由放任の背後で国家による「一層残忍で冷酷な強制」[12]が機能しているのではないか。少なくとも、アグレガシオン受験講義を担当していた頃のデリダはニーチェにならってそう分析している。

テクストの公正で忠実な読解と実験的エクリチュール

アグレガシオン用講義を担当していた1970年代、デリダはさまざまな実験的テクストを書いた。1968年5月の出来事が起こった後、大学の反動的権威が復活し始める秋頃から、デリダは大学制度にますます距離を置くようになった。伝統的な博士論文の形式にしたがい、学問的権威によって承認され評価されるという儀礼から彼の気持ちは離れてしまったからだ。また、同じ秋口に指導教官イポリットが急逝したことはデリダに深い悲しみを与えたからでもある[13]。アグレガシオン受験用の授業はたしかに、デリダに不満を募らせた。試験対策向けに教えるためには、まずテクストを実直に読まなくてはならない。アグレガシオンの主題を自由に変奏させていたとはいえ、指定テクストの読解は基本的な準備条件となる。しかし逆に言えば、テクストの「公正で忠実な読解」の教育法に縛られていたからこそ、彼の自由闊達な実験的エクリチュールがあの程度で済んでいたとも言えるのではないだろうか。

> 自分の経験に即して一言で言うならば、結局、私が公正で忠実な仕方で読解し、読解テクストに反証を加えられるのは、ひとえに、このテクストを教えているとき、それに関して書いているとき、その数行に関心をもっているときです。たとえば、アグレガシオン用に『社会契約

論』を読解し勉強するとき、それは完全に私の視座のもとにあり、学生のためにその数行の説明を準備するとき、はじめてこのテクストを読んでいる気がします。また、テクストが要求するリズムで読み、最初のページから始めて最後のページで終わるといったやり方――そんなことはできません――ではかつてはけっして読めなかったという気がします[14]。

3．セミネール――息と声の教育法

1984年、デリダは社会科学高等研究院（EHESS）に移籍し、2004年まで自分の主導権でセミネールを自由に開くことになる[15]。授業は1991年までは高等師範学校の大教室（Salle Dussane）、それ以後は社会科学高等研究院の階段教室で、水曜日の夕方五時から七時まで、つねに定刻通りに開始された。聴衆の数は年を追うごとに増え続け、250席の巨大な階段教室はいつも超満員の聴衆で溢れていて、授業開始30分前には席を確保しなければならなかった。階段部分にも聴衆が座り込み、遅れて来た者はデリダの教卓の周囲一杯に床に座る、あるいは、そんな床の隙間がもはやない場合は入室さえできない。一部の聴衆によって教卓にはウォークマンなどの録音機器が何台も並べられていて、授業が始まると各自がおもむろに詰め寄り、録音のスイッチが押された。

授業は「公開セミネール」と「限定セミネール」の二本立てでおこなわれた。「限定セミネール」の方は、博士課程の学生や研究発表を希望する者が参加した会である（定年退官する1998-99年度『偽誓と赦しII』以降、「限定セミネール」は開かれなかった）。例年、11月初めから6月末まで授業がおこなわれ、3月末から4月初旬にかけてはアメリカの大学でのセミネールのために休みとなった。「公開セミネール」では質疑応答の回が設けられ、聴衆――学生や研究者だけでなく、会社員や作家など多種多様な人々――から次々と質問が繰り出された[16]。

律動と調性の実験

デリダ自身はみずからの教育法をこう回顧的に語っている。

> 私は次の二つをいつも結びつけようとしてきました。一つは、知を伝達し、学生たちの手助けをすること。このときは、私自身が多様なテクスト――規範的なものも、そうでないものも、文学や哲学、歴史や法律学など――を読み直すことになります。もう一つは、目的は同じであれ、一回ごとの授業を一種の劇場とし――観客の度肝を抜くような筋書きを用意するという意味ではありません――、授業で取り上げる当の論理や伝統に還元できない時間へと変えていくことです[17]。

授業中、教師は参照テクストをめぐって、一方では事実確認的に、字義通りの解釈をおこなう。他方で、文脈に沿って、あるいは文脈を離れて批判的考察を加え、今日性（アクチャリティ）を引き出していく。それは例えば、ヘーゲルを読解するときに、ヘーゲル的方法と非ヘーゲル的方法を二重に用いるやり方である。読解される当のテクストに対して賛同と反対の署名を付加し、忠実と

不忠実を示すことは、なるほど、通常の哲学講義では見慣れた光景であるだろう。デリダの教育実践が独特なのは、むしろ、「一回ごとの授業を一種の劇場とする」その手法によってである。

> 四十年以上、私は、最初の言葉から最後の言葉に至るまで、自分が教える内容を文章に書いてきました。あらかじめ律動や調性を実験しておいて、大教室では即興の振りをしながら、これに「声を吹き込む〔vocaliser〕」のです。決して私は沈黙したまま文章を書きません。自分の声に耳を傾ける、あるいは、別の声、ひとつ以上の声による口述を聞き取るのです。それはいわば、発音された言葉、息、「声調の変化」を演出し、舞踏させ、その舞台装置を設えることです。セミネールを準備することは、まるで自由への道です。そのとき、私は自分を語らせるがままにすることができます。文章を書くことで、自分に与えられたすべての時間を費やすのです。出版される場合、文章のジャンルが著しく異なるわけですから、その都度、声調の帯域が変化します[18]。

デリダは夏のバカンスのあいだに、あるいは、授業と授業のあいだの一週間で、講義用の原稿を準備したと言われる。フランスでは、たとえば将来刊行する著作の草稿として、教員が講義原稿を用意することは珍しくない。ただ、デリダの場合、口頭で読み上げられることを予測しながら原稿が準備されている点が独特である。最初に刊行された講義録『獣と主権者I』では、編者による「序言」に方針がこう記されている。「どのような場合であっても、われわれの第一の目的は、話されるべくジャック・デリダによって書かれたとおりにセミネールのテクストを提示することである」[19]。刊行された講義録を読むと、デリダが教室で即興的に語ったこと、編者があとで音声データをもとに加えたようにみえる表現があるが、実はデリダ自身が事前に原稿中に書いていたものである[20]。そうした意外な事例を列挙しておこう。

演技指導

実際、デリダの原稿には演出家の目線でさまざまな「演技指導」が適宜記されている。（板書）（朗読）（再び朗読）（註解すること）（即興で註解すること）（各語を註解すること）（強調すること）（くり返すこと）（翻訳すること）（展開させること）（説明すること）（続きを読むこと）（沈黙）（長い沈黙）（かなりゆっくりと）（あらゆる声色でものまねをしてくり返すこと）（ここで講義を再開する）（沈黙の時間を目立たせること）……。舞台役者のデリダがいかに演技するのかを予測して、シナリオ作者のデリダが数日、あるいは数週間、数ヶ月前に演出法を記載しておくのである[21]。通常の授業と比べれば、ここには「ジャンルの掟とアカデミズムの掟に対する演劇的な違反行為」[22]さえ感じられる。みずからを操り人形（マリオネット）に見立てて、教室で講じる未来の自分をあらかじめ脚色しているかのようである。

連続ドラマの時間性

デリダの講義録には慣れるまで独特の読みにくさがある。死後刊行なので本人が再検討すること

なく、編者による最低限の手直しだけで、誤字や欠落、文の不整合なども含めてほぼありのままの形で刊行されているという事情もあるだろう。デリダの長大な伝記を上梓したブノワ・ペータースは実際、講義録を読んだ感想を日記風テクストにこう記している。

> 〔講義録『獣と主権者 I』を読み始めた〕当初、苛立ちばかりが募っていた。あまりに多くの脱線、あまりの紆余曲折、延々と先延ばしにされる議論。話がだらだらと長引いて、堂々巡りで先に進まないという印象をもっていたのだ。しかし、少しずつ、熱中してきた。彼のリズムに順応してきた。晩年のセミネールにおける奇妙なセレモニーの作法や規則を受け入れているのだ。まるで理論的な連続ドラマのようだ。話の冗漫さや空回りはさておき、一種のサスペンスを持続させていて、ある授業から別の授業へにかけて本当に思いがけない事態を案配しているのだ。ルソー、シュミット、ラカン、ドゥルーズ、ヴァレリー、ツェランを検討するべく告知された主題（寓話「狼と子羊」の注解）は果てしなく遅れ、このセミネールは大声で披露される省察の冒険、公然たる思考のスペクタクルを提示している[23)]。

デリダの講義録は読みにくいものの、ペータースが証言するように、慣れてくれば「連続ドラマ」のように感じられ、引き込まれるところがある。もちろん、各回の続きものである構成はすべての教師の講義録にも当てはまるのだが、デリダの場合、随所にナレーションが入っていることで、次回以降に伏線が張られていく。「この点は再論します」「のちにわかるでしょう」「再び議論します」「あとで思い出してもらいます」「今後、詳細に検討することにします」……。これらの告知は必ずしもすべて回収されるわけではなく、数回後、さらには次年度にその展開がみられる場合がある。授業の最後には、「次回は……について再論することにします」と予告がなされることも多い。このように議論展開の可能性を示唆することで、聴衆の興味関心が持続することになる。

他方で、時間は縮約される。時間がないという理由で、議論が先延ばしされることなく、いささか唐突に節約される。時間が許せば可能だった作業は聴衆自身に委ねられる。あるいは、デリダの過去の著作が参照されて、関心がある向きに一読が推奨される。時間が縮約されることで、ありうべき問いの広がりが余韻として示される。「再論や要約に時間を費やしたくありませんので、こう喚起するだけにとどめておきます」（142/119）[24)]。「もし時間があったら、このアナロジーを洗練させるための仮説をいくつか想像することができることでしょう」（167/143）。「もしも時間があったならば、私は喜んでこの問いを一般化したことでしょう」（182/156）。「本来はいくらでも時間をかけ全文を引用して検討すべきテクストです」（281/255）。

デリダの講義は長大な迂回や脱線が多く、直線的な論証手続きを経て、目的論的に議論が進展するわけではない。その年度の最終回で、一定の論証を踏まえた、一定の結論が示されるわけではない。むしろ問いが螺旋状に広がったまま授業の最後を迎える印象さえある。目的への到達があらかじめその不可能性に曝されている遅延や迂回の思考を、デリダは destin（運命）と errance（彷徨）のカバン語「運命彷徨＝宛先誤認 destinerrance」で表現していたが、彼の講義ではこの感覚を味わうことができる。ニコラ・コットンはデリダの講義録を「遅延される物語〔le récit différé〕」と名づけ、

講義自体が「遅延される思考のナラティブな波及効果」つまり、「差延（différance）」の効果をもたらしているとするが、適切な解釈である[25]。

さまざまな主語のフィクション的演出

原稿において、議論を進行する主語は基本的にnous（私たち）とje（私）が用いられ、聴衆を前に講義をおこなう自分の姿が想定されている。jeは司会進行役を担うことが多いが、マリカ・テマールによる『獣と主権者I』の調査によれば[26]、jeには次のような用いられ方がある。①まず、聴衆に対して指示を出す「私」である。「……を熟読することをお勧めしておきます」（27/22）。「筋の再構成はみなさんにお任せします」（30/24）。「この長い章の詳細には立ち入りませんので、みなさんは自分で読んでおいてください」（69/58）。②また、教師の立場を緩和して、参加者との同意を確認することがある。「僭越ながら……を指示させてもらいます」（36/30）。「……と強く勧めるわけにはいきません」（43/35）。「ここで、そうしたフランス語表現について、みなさんに考えてもらいましょう」（60/50）。「次の点にだけ留意しておきます」（69/58）。③そして、個人的な経験を語り出す「私」がいる。「私はたとえば「9.11」の数日後にニューヨークに滞在していたときにテレビで観たことを思い出します」（65/55）。

また、原稿では人称代名詞nousとvous、onが適宜用いられており、①執筆段階であらかじめ未来の聴衆が想定され、呼びかけられている。「みなさんがご存じのように」「みなさんが想像するように」「みなさんはおわかりになるでしょう」「みなさんが読んでみると」……。②講義が継続されるなかで、聴衆と一緒に議論を進めている共同体の効果が醸し出されている。「狼を私たちは何度も論じることになります」（26/21）。「これから私たちは……の考察を試み続けていきます」（29/24）。「私たちが獣と主権者を話題にする随所で、私たちは……を目にすることでしょう」（34/29）。「このことを私たちはできる限り考察してみることにします」（37/31）。③そして、毎年出席している聴衆がいることを知っていて、数年越しの論点を参照しつつ呼びかけがなされる。「死刑に関するここ数年のセミネールを聴講された方々はお分かりでしょうが」（19/15）。

このように主語を事前に講義原稿で書き分けておく効果はいかなるものだろうか。その効果として、原稿の段階ですでに、聴衆が対話者として思索過程に参与しているようなフィクション性が生まれている。原稿の署名者＝デリダだけが、発話者＝私を占有することなく、さまざまな視点からの呼びかけによってしばしば置き換わっている。署名者＝教育者たるデリダだけが知的な審級を支配することを避けて、呼びかけと応答による思考が事前に仕組まれているのである。

息と言葉

先に引用したように、デリダにとって、講義原稿を用意する際に重要なのは、「別の声、ひとつ以上の声による口述を聞き取る」ことで、「発音された言葉、息、「声調の変化」を演出し、舞踏させ、その舞台装置を設えること」であった。テクストに声を吹き込む（vocalisation）作業は単純なものではなく、声、息、言葉（parole）、書記（graphique）、書込（inscription）、エクリチュールの区別や関係に注意が払われている。『グラマトロジーについて』では言葉とエクリチュールの関係

が問われているが、ルソーを論じる文脈で、文字学的なもの（le grammatologique）は霊気学的なもの（le pneumatologique）と対置される。「自然的な文字言語（L'écriture naturelle）は直接、声と息に結びついている。その本性は文字学的なものではなく、霊気学的なものである。それは神聖なもので、『信仰告白〔*Profession de foi*〕』の内的で神聖なる声、自己に還帰することで人々が聞き取る声にきわめて近い」[27]。この場合、「自然的な文字言語」は意味へのより密接な接近をもたらす音声的エクリチュールである。息切れすることで色褪せてしまった死んだ文字のエクリチュールではなく、魂の声が充満した良きエクリチュールである。プラトンからソシュールまで、息を声に変え、言葉に昇華させる深い関係があり、それゆえ、西欧の伝統的思考はロゴス中心主義であるだけでなく、音声中心主義だと診断される。ただし、そうした音声ロゴス中心主義が依拠する前提は、「〈意味されるもの〉の秩序はけっして〈意味するもの〉の秩序と同時的ではなく、せいぜいその裏側、あるいは巧妙にずらされたその並行物――息の時間――である」[28]。〈意味されるもの〉と〈意味するもの〉の同時性――自己現前の秩序――を巧みにずらした「息の時間」とは何だろうか、とりわけ意味の伝達が欠かせない教育の実践においては。

言葉と息の複雑な関係について、デリダは1965年の「吹きこまれ掠め取られる言葉〔La parole soufflée〕」――「差延」という表現がはじめて登場した印刷テクスト[29]――で、アルトーの残酷演劇におけるsouffleurの行為の重要性に着目する。「アルトーは自分の肉体から離れた言葉が、自分から掠め取られ自分に吹き込まれる〔soufflée〕のを禁じようと望んだ」[30]。

souffleurには二重の意味が込められている。一方で、「奪い取られる、取り上げる」の含意がある。肉体から発せられる言葉は盗み取られる。言葉は意味作用をもつ以上、伝達されると、聞く人、読む人、受け取る人によって所有されてしまう。盗みが盗みとなるのは、共通に了解された一定の言説を通じて、その対象が意味と価値を得ている場合である。それゆえ、「盗みとはつねに言葉、テクスト、痕跡を盗むことである」[31]。言葉を掠め取ることは盗みの一種ではなく、「盗みの基本的な構造」なのである。

多方で、souffleurには「息を吹きかける」「（風が）吹く」といった意味がある。デリダが演劇に即して、プロンプター（souffleur）の事例を出しているのはわかりやすい。プロンプターは観客に見えない場所から、舞台上の俳優に台詞を伝達し、その動きのきっかけを教える。役者は「ある<u>他の</u>声から<u>吹き込まれる</u>〔*inspirée* depuis d'une *autre* voix〕」ことで、書かれたテクストを再現することができる。ただ、アルトーが意図していたのは、脚本の文字がプロンプターの息を介して俳優の身体に具現化される演劇ではなく、「プロンプター＝吹き込む人という仕掛けが吹き飛ばされること」だった。

舞台上の「私」はsouffleurの二重の動きの狭間にある。プロンプターによって息が吹き込まれることで書かれたテクストが蘇るものの、その言葉は意味の受け手によってその都度掠め取られる。デリダによれば、ジャック・リヴィエール宛のアルトーの手紙に記された「無能力〔impouvoir〕」の主題はこうした「私」の立場に関係している。「言葉の不在ではなく、言葉の根本的な無責任性であり、言葉の力能および起源としての無責任性なのだ。私が自分と関わりをもつのは、ある言葉のエーテルのなかでだが、その言葉はつねに私から掠め取られ〔私に吹き込まれ〕、そして、その言葉が私を関わらせるまさに当のものを、その言葉は私から窃取してしまう」[32]。アルトーに関す

るデリダの議論は、言葉の窃取以前に肉体の窃取が生じていること、吹き込み（インスピレーション）の構造を破裂させた後、自己固有性を問い直す「良きインスピレーション」が可能となることとさらに進んでいくが、ここでは詳細を辿ることは控えておこう。

息は魂と身体だけでなく、テクストと読者、脚本と聴衆の分離と連関をしるしづける。アルトー論で示された、言葉が吹きこまれ掠め取られる「私」の無能力をデリダによる息の教育法に認めることはできるだろうか。すでに書かれたテクストにしたがって息を吹き込まれるのでもなく、発せられた息の言葉が意味伝達されて掠め取られるのでもなく、教育者デリダは「別の息」を吹き込み、「息の時間」を生み出そうとしたのではないか。「それがどこから来て、誰が語っているのかを私自身が知らないような言葉の積極的な侵入」[33]による息の教育法を彼は意識していたのではないか[34]。

他者教育――教育者と署名者の不一致

デリダはあらかじめテクストをその異なる律動と声調を考慮しながら書き上げる。授業中は、さらに異なる律動と声調を加えて読み上げることで、このテクストに新たに何かを到来させようと試みる[35]。即興的な語りに聞こえる授業中のコメントも、原稿のオリジナル性に二次的に付加された事後的説明ではなく、原稿執筆時にすでに実験された多様な振り付けの一種にすぎない。テクストの差出人と宛先人という緊張状態に身を置きながら、デリダ自身に作者と読者の関係を脱構築する他者が到来する場を聴衆に垣間見させることが、彼のきわめて特異な教育法なのである。

> 教育と署名、教育者と署名者のあいだには、おそらく、弁証法的な矛盾以上の両立不可能性がある。思考されるにまかせることと署名されるにまかせること、この二つの操作は、おそらく、どんな場合にも、けっして一致することはありえない[36]。

講義のために原稿を書き上げて署名を記す人物と、教室でこの原稿に息を吹き込み、その言葉が掠め取られるがままにする人物。「この〔教育者と署名者〕区別はもはや確実なものではなく、その実践を形作る前提と同じくらい漠然とした問いである」[37]。二人のデリダの差延効果こそが、彼の教育への汲みつくしえない力を与えていたのだろう。

> いまや自明のことですが、教育しているとき、私は自分を普遍的な教育法の透明な道具と化して、真理そのものを教えているわけではありません。みなさんと私とで、みなさんと私を通じて、ここで表現される一定数の願いでもって、一定数の問題を解決しているのです[38]。

デリダのやり方は知識や技能を会得するべく自己形成を学習者に促すという教育法ではない。また、師が過去の先達の思想を批判しつつ、その方法を伝授する権威的な手法でもない。そもそも、他ならぬ教師デリダの立ち位置がつねにすでに分散し、みずからに「別の息」が吹き込まれる好機が到来するがままにさせることで、多様な律動と声調が共鳴する場にとって代わっている。完成者の形姿に一致しない教師と学習者がともに、他者を介するように誘われるこうした教育をデリダは

hétérodidactique（他者教育）と呼んだのだろう[39]。

> 生きることを学ぶ＝教えること、それをひとりで、自分から学ぶこと＝自分に教えること、自分自身で学び＝自分自身に教えること（「私は終に生きることを学びたい＝教えたい」）、これは生ける者にとって不可能なことではないだろうか。生きることは、その定義からして、みずから学ぶこと＝教えることはできない。自分で、生を通じて生から、そうしたことはできない。それができるのは、他者を通じてであり、しかも死によってである、いずれにせよ、生の縁にある他者を通じてなのだ。内側の縁なり、外側の縁なりにある他者を通じて。それは生と死の境の他者教育なのである[40]。

デリダの脱構築的な教育法は教育メソッドとして広く用いることは難しい。脱構築的な教育法がもたらす帰結はいかなるものだろうか。最後のインタビューで、「生き延びのエクリチュール」について、デリダはこう答えている。

> 私が「私の」本を残す（公になるにまかせる）とき（誰にも強制されるわけではありません）、私は、出現しつつ消滅してゆく、けっして生きることを学ばないであろう、教育不能のあの亡霊〔ce spectre inéducable〕のようなものになるのです[41]。

ひとりで生きることを学び終えることがない限りにおいて、この「教育不可能な亡霊」が教師と学習者、師と弟子に取り憑く。生と死の縁でこうした他者による教育の試練に曝されること――これこそが、エクリチュールに異なる声調と律動で息を吹き込むことでデリダが試み続けた教育実践だった。

ジャック・デリダの講義録一覧

本稿でおもに言及した社会科学高等研究院（EHESS）移籍以後の講義とその著作・日本語訳を記す。

1984-1985年（EHESS、イェール大学）
「他者の幽霊――哲学のナショナリティとナショナリズム」"Le Fantôme de l'autre : nationalité et nationalisme philosophiques" 全13回
（1984-87年度の大主題は「哲学のナショナリティとナショナリズム（Nationalité et nationalisme philosophiques）」）

1985-1986年（EHESS、コーネル大学、イェール大学ほか）
「比較文学と比較哲学――哲学のナショナリティとナショナリズム：ミュトス、ロゴス、トポス」

"Littérature et philosophie comparées : nationalité et nationalisme philosophiques : mythos, logos, topos" 回数不明

1986-1987年（EHESS、ニューヨーク市立大学、コーネル大学ほか）
「神学政治的なもの――哲学のナショナリティとナショナリズム」"Théologie–Politique : nationalité et nationalisme philosophiques" 全9回

1987-1988年（EHESS、UCI、ニューヨーク市立大学、コーネル大学ほか）
「カント、ユダヤ人、ドイツ人――哲学のナショナリティとナショナリズム」"Kant, le Juif, l'Allemand : nationalité et nationalisme philosophiques" 全8回

1988-1989年（EHESS、UCI、ニューヨーク市立大学ほか）
「友愛のポリティックス」"Politiques de l'amitié" 全11回
（1988-90年度の大主題は「友愛のポリティックス（Politiques de l'amitié）」）

1989-1990年（EHESS、UCI、コーネル大学ほか）
「他者を食べる――友愛のポリティックス」"Manger l'autre : politiques de l'amitié" 全12回

1990-1991年（EHESS、UCIほか）
「カリバニズムの修辞学――友愛のポリティックス」"Rhétorique du cannibalisme : politiques de l'amitié" 全8回

1991-1992年（EHESS、UCI、ニューヨーク市立大学ほか）
「秘密に応答責任を負う――責任の問い」"Répondre du secret : questions de responsabilité" 全12回
（1991年度以降の大主題はすべて「責任の問い（questions de responsabilité）」）

1992-1993年（EHESS、UCI、ニューヨーク大学）
「証言――責任の問い」"Le témoignage : questions de responsabilité" 全11回

1993-1994年（EHESS、UCI、ニューヨーク大学）
「証言――責任の問い」"Le témoignage : questions de responsabilité" 全9回

1994-1995年（EHESS、UCI、ニューヨーク大学）
「証言――責任の問い」"Le témoignage : questions de responsabilité" 全10回

1995-1996年（EHESS、ほか）

「敵対／歓待――責任の問い」"Hostilité/hospitalité : questions de responsabilité" 全10回〔*Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, éds. Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, Seuil, 2021.〕

1996-1997年（EHESS、ほか）
「敵対／歓待――責任の問い」"Hospitalité/hospitalité : questions de responsabilité" 全8回

1997-1998年（EHESS、ほか）
「偽誓と赦し――責任の問い」"Le parjure et le pardon : questions de responsabilité" 全10回〔*Le parjure et le pardon. Volume I*. Séminaire (1997-1998), éds. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019.〕

1998-1999年（EHESS、ほか）
「偽誓と赦し――責任の問い」"Le parjure et le pardon : questions de responsabilité" 全8回〔*Le Parjure et le Pardon. Volume II. Séminaire (1998-1999)*, éds. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2020.〕

1999-2000年（EHESS、ほか）
「死刑 ――責任の問い」"La peine de mort : questions de responsabilité" 全11回〔*La peine de mort. Volume I*, éds. Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit, Galilée, 2012.『死刑 I』高桑和巳訳、白水社、2017年。〕

2000-2001年（EHESS、ほか）
「死刑――責任の問い」"La peine de mort : questions de responsabilité" 全9回〔*La peine de mort. Volume II*, éds. Geoffrey Bennington, Marc Crépon et Thomas Dutoit, Galilée, 2015.〕

2001-2002年（EHESS、ほか）
「獣と主権者――責任の問い」"La bête et le souverain : questions de responsabilité" 全12回〔*La bête et le souverain. Volume I*, éds. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Galilée, 2008.『獣と主権者I』西山雄二・郷原佳以・亀井大輔・佐藤朋子訳、白水社、2014年。〕

2002-2003年（EHESS、ほか）
「獣と主権者――責任の問い」"La bête et le souverain : questions de responsabilité" 全10回〔*La bête et le souverain. Volume II*, éds. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Galilée, 2010.『獣と主権者II』西山雄二・佐藤嘉幸・荒金直人・亀井大輔訳、白水社、2016年。〕

註

1) Samir Haddad, « Derrida and Education », *A Companion to Derrida*, Willey Blackwell, 2014, p. 490. デリダと教育に関する専門書としては、Peter Pericles Trifonas, *The Ethics of Writing : Derrida, Deconstruction,*

and Pedagogy, Rowman & Littlefield Publishers, 2000 ; *Derrida, Deconstruction and Education*, John Wiley & Sons, 2004. Simon Morgan Wortham, *Counter-Institutions : Jacques Derrida and the Question of the University*, Fordham University Press, 2007. Gert J. J. Biesta and Denise Egéa-Kuehne, *Derrida & Education*, Routledge, 2011. Vivienne Orchard, *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*, Routledge, 2017. 日本語文献としては、西山雄二「ジャック・デリダと教育」（『条件なき大学』月曜社、2008 年）で網羅的に論じられている。

2) Derrida, *Le parjure et le pardon. Séminaire (1997-98)*, éds. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019, p. 17.

3) Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'histoire*, dir. Thomas Dutoit, Galiée, 2013, pp. 9-10.『ハイデガー――存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、2020 年、iv-v 頁。

4) cours と séminaire の語義の歴史については、*Dictionnaire historique de la langue française*, dir. par Alain Rey, Le Robert, 2006 を参照した。

5) 高等師範学校のアグレジェ復習教師はジャン・カヴァイエス（1931-35 年）、モーリス・メルロ＝ポンティ（1935-39 年）、ジョルジュ・ギュスドルフ（1939-45 年）、ルイ・アルチュセール（1948-80 年）など。

6) Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'histoire, op. cit*., p. 10.『ハイデガー――存在の問いと歴史』、v 頁。

7) 2019 年度、登録者 1273 名から筆記試験を受けた 669 名のうち合格は 160 名で、口頭試験を経た最終合格者は 73 名（11%）。他の科目と比べて、哲学は受験者数の割にポスト数は少なく、合格率は低い方である。

8) Alan D. Schrift, « The Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, 46-3, 2008 を参照。

9)『時間を与える II』の編者 Rodrigo Therezo による談話から。

10) Derrida, *La vie la mort. Séminaires (1975-1976)*, Seuil, 2019, p. 25.

11) ニーチェ『私たちの教育施設の将来について』、第五講。このテクストに関する豊かな脱構築的な読解として、藤田尚志「耳の約束――ニーチェ『われわれの教養施設の将来について』における制度の問題」、西山雄二編『人文学と制度』、未來社、2013 年を参照されたい。

12) Derrida, *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*, éds. Claude Lévesque et Christie V. McDonald, Montréal : VLB, 1982, p. 104.『他者の耳』Cl. レヴェック・C. V. マクドナルド編、浜名優美・庄田常勝訳、産業図書、1988 年、56 頁。

13)「このとき、予想していた何かが確実なものとなり、〔大学制度から〕遠ざかる勢いに拍車がかかりました」（DP451/2-177. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.『哲学への権利』全二巻、西山雄二・馬場智一・宮崎裕助・立花史・津崎良典・藤田尚志訳、みすず書房、2014-15 年。本稿では DP の略号で示す）。

14) Derrida, « Entre le corps écrivant et l'écriture ... », Entretien avec Daniel Ferrer, *Genesis*, 17, 2001, pp. 68-69. サイモン・クリッチリーもデリダのテクスト読解の技法に彼の教育法の精髄をみている。「デリダは傑出した読解者だったので、その事例に習うことは困難だが、それでも私たちは試みなければならないと思う。奇妙にみえるかもしれないが、これがデリダの作品に含まれている教育法的命法だ。脱構築とは教育法である。デリダは教育者だった。このことは実は、彼の仕事が受容される際に、ほとんど指

摘されなかった。私たちが学生とともに修練しようと試みることは、読解の厳正なる実践である。つまり、テクストの言語、論法、展開、思索の動きに注意して、言い淀み、逆説、アポリア、括弧、省略、脚注、概念の不一致や混乱を虎視眈々とうかがい続ける実践である。」Simon Critchley, « Derrida, le lecteur », *Contre-jour. Cahiers littéraires*, n° 11, 2006, p. 83.

15) デリダのセミネールに関しては、19 年間授業に出席し続けた浅利誠の著作がもっとも詳しい。『ジャック・デリダとの交歓――パリの思索』文化科学高等研究院出版局、2021 年。

16) 参加者との討論が重視されるセミネールが開始されてから、デリダの思索に「応答」「応答可能性＝責任」の主題群が重要性を帯びてくる。

17) Derrida, « La vérité blessante », *Europe*, mai 2004, p. 17.「傷つける真理」逸見龍生訳、『現代思想』2004 年 12 月号、66 頁。強調引用者。

18) « Du mot à la vie : un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous », *Magazine littéraire*, nº 430, avril 2004, p. 22.

19) Derrida, *La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, éd. Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Galilée, 2008, p. 11.『獣と主権者 I』西山雄二・郷原佳以・亀井大輔・佐藤朋子訳、白水社、2014 年、9 頁。

20) 筆者自身、デリダが授業中に思わず口にした表現だと思い込んでいたものが、事前に原稿に記されていることを現代出版資料研究所（IMEC）で確認して驚いたことがある。

21) こうした演出と演技によって、原稿を読み上げるスタイルにもかかわらず、デリダの授業には生き生きしたパフォーマンス性があった。難解な議論が展開されていても、ふとした瞬間に会場の笑いや爆笑がしばしば生まれた。講義録では『偽誓と赦し』以来、編者が［笑い］のしるしを記入している。

22) Derrida, *L'oreille de l'autre, op. cit*., p. 87.『他者の耳』、43 頁。浅利誠もこの技法を、「デリダの聴衆をひきつける《技》は、私には演劇術の極意のようなものとしてあったのである」と賞賛している（『ジャック・デリダとの交歓』、31 頁）。

23) Benoît Peeters, *Trois ans avec Derrida*, Flammarion, 2010, p. 129. アレクサンダー・ガルシア・デュットマンもこう語っている。「著作と比べると、デリダの講演やセミネールはさほど省略的なスタイルではありません。セミネールでは哲学的跳躍があり、哲学の自由が体現されており、後戻りすることなく、何度も繰り返し思考する傾向がみられました。」（ドキュメンタリー作品『ジャック・デリダ――思考の勇気』、2014 年）

24) 以下、事例の列挙に関しては、『獣と主権者 I』の原書／日本語訳の頁数を丸括弧内に記す。

25) Cf. Nicholas Cotton, « « à pas de loup » : incidences narratives de la pensée différée dans les séminaires de Jacques Derrida », *Philosophiques*, Vol. 47-N 2, 2020.

26) Malika Temmar, « Oralité et parole philosophante dans les notes de séminaire de Jacques Derrida », *Genesis*, 39, 2014. 以下、テマールが挙げている事例をもとに、西山が『獣と主権者 I』第 1-2 回を精査して、大幅に増補した。

27) Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1969, p. 29.『根源の彼方に――グラマトロジーについて』上巻、安立和浩訳、現代思潮社、1972 年、42 頁。

28) *Ibid*., p. 31. 同前、46 頁。

29) Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge U. P., 2011, p. 201.

30) Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1979, p. 261.『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013 年、351 頁。

31) *Ibid*., p. 261. 同前、352 頁。

32) *Ibid*., p. 263. 同前、355 頁。

33) *Ibid*. 同前。

34) アルトーの残酷演劇において、役者による息の修練は不可欠である。あらかじめ書かれたテクストから情念を受け入れて、みずからの身体を通じて感情として表現するために、呼吸の運動を統制する必要がある。「感情の競技〔un athlétisme affectif〕」と題された特徴的な章では、息の演技論が記されている。「レスラーが自分の筋肉を利用するようにその情緒を使うためには、人間存在を「分身」のように、エジプトの「ミイラの霊」のように、情緒の力が輝く不滅の幽霊〔un spectre perpétuel〕のように見なければならない。／造形的でけっして完成しない幽霊〔Spectre plastique et jamais achevé〕であり、真の俳優はそのもろもろの形を真似るが、彼は自分の感性の形とイメージをそれに押しつける。／演劇はこの分身に影響を与え、この幽霊の像に形を与える」（『演劇とその分身』鈴木創士訳、河出文庫、2019 年、215 頁。熊木淳『アントナン・アルトー――自我の変容』水声社、2014 年における「息と叫び」の節も参照）。息と呼吸、分身と幽霊といった主題はデリダの教育法にも共通しており、残酷演劇の視座からデリダの演劇的な教育実践を解釈することは可能である。

35) デリダは饒舌な教育者だったが、彼は話す際の多様な「音色、呼吸、音素」に大きな享楽を覚えていたのだろう。「複数ではなく、差異を示さないような生き生きとした享楽を私は想像することができません。これは音色、呼吸、音素がすでに差異を示す振動であるという事実によって、最小限の仕方でしるしづけられています」。Derrida « Dialangues », *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 146.

36) Derrida, *Glas*, Galilée, 1974, p. 7.

37) *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, dir. par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Galilée, p. 667.

38) Derrida, *La vie la mort, op. cit*., p. 48.

39) フーコーはデリダへの反論の末尾で、その読解法を、古典的解釈者たちの伝統に連なる「つまらぬ教育法〔une petite pédagogie〕」と痛罵している（「私の身体、この紙、この炉」、『フーコー・コレクション 3』、ちくま学芸文庫、2006 年、436-437 頁）。「教師たちの声にあの果てしない至上権〔souveraineté〕を与える教育」「その声が際限なくテクストを語るのを可能にする教育」と教師デリダの権威性が指摘される。しかし、本稿で示したように、教師の声の至上権を脱構築する演出に満ちたデリダの教育法は、フーコーの見立てとは逆である。

40) Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 14.『マルクスの亡霊たち』増田一夫訳、藤原書店、2007 年、11 頁。強調引用者。

41) Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Galilée, 2005, p. 33.『生きることを学ぶ、終に』鵜飼哲、みすず書房、2005 年、34 頁。強調引用者。

Une pédagogie du souffle pratiquée par le penseur de l’écriture : autour des séminaires de Jacques Derrida

Yuji NISHIYAMA

Sa vie durant, Jacques Derrida a élaboré sa pensée de la déconstruction à travers la théorie et la pratique de l’enseignement. Depuis 2008, la publication des nombreuses transcriptions de ses séminaires a aussi permis d’apporter une toute nouvelle perspective sur la pensée derridienne. De 1964 à 1983, Derrida donne des cours à l’École Normale Supérieure, et bien qu’il réponde aux contraintes de la préparation à l’agrégation, il résiste à la reproduction conservatrice du savoir, et compose à sa guise le contenu et le développement de son cours. Après avoir été muté à l’École des hautes études en sciences sociales en 1984, de sa propre initiative, il organise librement ses séminaires jusqu’à la fin de sa vie. Sa pédagogie consiste à insuffler la vie à un manuscrit déjà écrit, et à représenter ses séminaires d’une façon théâtrale, par une mise en scène du rythme et de la tonalité de son propos. Derrida n’adopte pas une pédagogie autoritaire par laquelle le professeur transmet aux étudiants un savoir établi. Il brise la figure classique du professeur afin de rendre possible l’émergence « d’un autre souffle ».

2022 年春季研究大会　シンポジウム報告
テーマ：「17・18 世紀フランスの哲学と医学」

香川　知晶

イントロダクション

2022年3月19日（土）の春季研究大会はコロナ禍のため全面オンラインで開催された。シンポジウムもZoomを用いて行われ、谷川多佳子氏、寺嶋雅彦氏、山口裕之氏の三氏に「17・18世紀フランスの哲学と医学」というテーマをめぐって、それぞれデカルト・ライプニッツ、フランス預言派・シャフツベリ・ライプニッツ、コンディヤックを核とする報告をしていただいた。

古典期・啓蒙期の哲学が本学会の大会シンポジウムで取り上げられることは比較的少ない。そこで、今回の大会では多くの会員にこの時代の哲学の面白さを知っていただきたいということで企画が始まり、「17・18世紀フランスの哲学と医学」というテーマが設定された。ただし、「医学」とはいっても、必ずしも狭義の医学研究に関わる哲学思想のみを念頭に置いていたわけではない。意識されていたのは、広い意味での医療・医学さらには生物学に連なる領域であり、そこで問題となる基本概念であった。こうして、本シンポジウムは病気や生命といった概念を中心に検討する多彩な報告から成ることとなった。

今回対象とした時期のフランス哲学を考えると、そうした「医学」研究はさほど活発ではなかったように思われる。哲学史研究が組織的に緻密に展開され、学問性・専門性を高めていくなかで、この領域は比較的未開拓なまま残されてきた。そのこともあって逆に近年、若手の研究者たちを中心に注目が集まるようになってきた。哲学と医学をめぐる浩瀚なモノグラフ、その多くが学位論文を基にした著作の継続的な刊行がその証左である。それらのじつに詳細な研究は、哲学史研究の専門的な深まりを如実に示しているといえるだろう。しかし、従来の哲学史研究の落穂拾いに徹しすぎて、「本体」(?) が霞んでしまったかに見える場合もなきにしもあらずであったようにも思われる。ともかく、そうした動きには哲学の領域における学問的専門化の微妙さを意識させるところがある。しかし、もちろん、そうして詳細な研究が出てくることで古典期・啓蒙期の哲学をめぐる理解に新たな光がもたらされつつあることもまた確かである[1)]。そのことが今回の企画の背景にはある。

若い研究者を中心として、この時期の哲学・思想を医学・生物学的観点から再検討する動きがさまざまな国から出てきている。そこには哲学（史）研究の現在がはっきりと示されている。それは狭義の科学史・医学史研究に見られる変化とも連動している。

よく知られているように、20世紀の科学史研究は世紀半ばに登場したバターフィールドの「科学革命（scientific revolutions）」の概念に大きな影響を受けてきた。「科学革命」の特徴のひとつは科学の展開に断絶を認めるところにあった。しかし、そのことによって科学史研究は「科学」の複数性を認めるよりはむしろ、現在の科学の水準から過去の科学を眺め、現代的な科学的思考の起源

を探るといった方向に傾くことになった。

そうした観点からすると、医学は17世紀に始まった科学革命のうちでもっとも遅れてやってきた「科学」として理解される。学問の自然科学化は17世紀の物理学に始まり、18世紀に化学に及ぶ。その後の19世紀になってようやく「科学」となるのが医学だというわけである。この見方からすると、それ以前の時代、17・18世紀の医学思想は「科学」以前の営みにほかならず、科学史研究の周辺へと追いやられる。もちろん、17世紀においても、ウイリアム・ハーヴィが発見した血液循環説のような「科学的」知見はなかったわけではない。しかしそうした知見が注目されるのはあくまでも医学における科学革命が成立した後の視点からのことであった。その発見が「革命」以前にもっていたはずの文脈と意味はほとんど関心の外に置かれてきたのである。

さすがにこうした科学史・医学史研究のありかたは20世紀末には反省され、「自然科学的医学」といった物差しをいったん外して、その時代の医学・生物学を捉えることの必要性と意義が認識されることになる。そうして生じつつある医学史・科学史研究の転換と近年の近世哲学史研究における医学・生物学思想、さらには生命論への関心は密接に関係しているはずである[2)]。細部にわたる検討を踏まえた多様な研究が今や古典期・啓蒙期の哲学思想の理解に対して、新たな展望をもたらそうとしている。

今回のシンポジウムでは、三人の登壇者によって、17・18世紀を焦点としながら、古代から現代に至るまで、また地域的にもフランスのみならず、当時のヨーロッパを視野に収めた、広い観点を含む報告がなされた。報告にあたっては、事前に報告原稿を相互に検討し、やり取りを行った。その作業はオンラインでの開催ということもあって、対面開催時よりもかなり入念であった。その際、興味深いさまざまなトピックスが話題に上った。

たとえば、ヒポクラテス以来とされる四体液説はなぜ四なのか、そこにピュタゴラスの伝統はどうかかわるのか、四体液説にはインドからペルシャを経てギリシアへという系譜を考えるのはどれほどの妥当性をもつのか、パラケルススの三元素説との関係はどのようなものなのか、デカルトの場合には四体液説が情念の病気に結びつけられているがそれは「精神病」の始まりなのか、そもそも精神病とは何か、それは論理の異常なのか事実認識の異常なのか、精神の病が語られるときにはどちらに重点があるのか、また精神の病の原因はどのように理解されてきたのか、精神の病と憂鬱や熱狂はどう関係するのか、シャフツベリのいう熱狂を笑う自由とは具体的にはどのようなことなのか、またその自由はどれほどの有効性をもつのか、そもそも熱狂の治療はいかにして可能なのか、そう問うことで陰謀説が蔓延する現代に何らかの対処の道筋は示されるのだろうか、そもそもenthousiasmeは熱狂なのかあるいは狂信なのか、病への対処として分析と総合という視点から何がいえるのか、精神の病とアニミズムとの関連はどのようなものなのか、また原罪と救済の教義とアニマとの関係はどうとらえるべきなのか、動物の魂はどのように理解されていたのか、動物霊魂説と原罪・救済の教義との関係を考えておくことが重要ではないのか、《魂＝知性＝心》といった理解はライプニッツにはあてはまらないことにも示されているようにこの時代における魂と知性あるいはまた魂と精神との関係は再検討されるべきなのではないか、実在的区別・経験的合一・相互作用の三つの次元を区別するデカルトの心身論はデカルト以降どのように展開されていくのか、ライ

プニッツが運動法則によって否定した心身の相互作用はデカルト自身というよりもクレルスリエらによるデカルト没後の整理に基づいたものではないのか、コンディヤックとライプニッツとの関係はどのようなものなのか、コンディヤックのいう機能とは何か、等々。

病気とは何か、特に精神の異常とは何か、哲学史をどのような概念を基軸にすえて理解していくべきか、大小さまざまな話題をめぐって登壇者間の事前の質疑応答は尽きることがなかった。残念ながら、ここでそのやり取りをそのまま再現することはできない。読者には今回の三氏の論考によって多様な論点の主な部分を楽しんでいただけることを期待している。

註

1) ちなみに、本シンポジウムの直後の 2022 年 3 月 31 日に Centre d'études cartésiennes はイタリアの Lecce で “Philosophie et médecine. Santé, maladie, salut à l'époque cartésienne” をテーマとするシンポジウムを開催している。

2) 同様の観点は、2014 年に当時の若手研究者を中心に編まれたアンソロジー、*Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, sous la direction de Rphaële Andrault, Stefanie Buchenan, Clarie Crignon et Anne-Lise Rey, Paris, Classiques Garnier にもはっきりと示されている。

メランコリーと不安
――デカルトからライプニッツ、その周辺――

谷川　多佳子

1. 四体液説、黒胆汁――メランコリーの医学

メランコリーは西洋において、古代ギリシア以来、医学的には四体液説により説明される。それはヒポクラテス（前460-370）医学を基に、ローマ時代のガレノス（129 ? -200頃）に受け継がれ、そのあとアラビア医学を経由して、11世紀コンスタンティヌス・アフリカヌス（1015 ? -1098 ?）によって、ヨーロッパに還流する。そしてルネサンス、17世紀にいたるまで、ヨーロッパ医学の基礎をなす。

『ヒポクラテス集典』のテクストでは、メランコリーについてこう述べる。「恐怖感や抑うつが長時間執拗に続くなら」、それは、黒胆汁性の病、メランコリーである（『箴言』VI-23）。黒胆汁があらわれ、濃くて、侵食性のある、陰鬱な物質、文字どおりに黒い体液を示している。それは人体の自然的な体液で、四体液の体系は、ヒポクラテスの娘婿ポリュボスによるとされる『人間の自然性について』で明確に示される。そこでは、人体の自然性をつくるものが、粘液・血液・黄胆汁・黒胆汁の四つであるとする。病気の原因とこれらの体液相互の関係に、年齢や季節などの外的要因が加えられて説明される。「人間の体には血液、粘液、黄胆汁、黒胆汁がある。これらが人体の自然性をなし、そこから病気も健康も生じてくる。人体が最も健康になるのは、これらが互いに混和と性能と量において適切な状態にあり、最もよく混和しているときである。一方、病気は そのうちのどれかが少なすぎたり多すぎたりするとき、または体内で遊離して全体と混和していないときである」（『人間の自然性について』四）。人間は、血液と粘液と黄胆汁と黒胆汁からできている。病苦も健康もこの混和から生じる。黒胆汁が過剰になれば、メランコリーという病気の症状があらわれる。

古代ローマの時代になると、ガレノス（129-200 ?）がそれまでの医学および関連文書を集大成した。メランコリーについてはヒポクラテス医学を基礎に、医学理論と治療法を展開する。ヒポクラテスの『人間の自然性について』1-8節の四体液を叙述する部分を、ヒポクラテスのすぐれた真作部分として受け継ぎ、後世に広めていく。人間の体液は血液を基本に、血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁の四つから成る。憂鬱質は、脾臓と精巣で作られる黒胆汁の過剰により引き起こされるとする。ガレノスは、エフェソスのルフス（80 ? -150 ?）[1]の『メランコリー論』を賞賛した。ルフスは、メランコリー患者に抑鬱、悲しみ、恐怖を見る。血液の冷却によって生まれた黒胆汁と、黄胆汁の燃焼によって生じる有害な黒胆汁とを区別し、メランコリーを、生まれつき持った体質によるものと、悪い食生活によるものとを区別している。この書は残存しないが、アラビアの医学者らに伝えられた断片がある。

古代のギリシア・ローマ医学は全体にヘレニズム科学として、シリア人やアラブ人がビザンチン

文化圏から受け継いでいる。それらはアラビア語に訳され、イスラーム世界のすぐれた医学者を輩出する基にもなる。9 ～ 10世紀のイスハーク・イブン・イムラン、イスハーク・アル・イスラエリ、アブー・バクル・ラーズィ〔ラテン名ラーゼス〕、11世紀のイブン・スィーナー〔ラテン名アヴィセンナ〕などが挙げられる。

アヴィセンナ（980-1037）の、最も重要な医学書『医学典範』では、ガレノス医学の考えかたがみられ、生命的諸機能が心臓に、神経的諸能力が脳に、栄養的諸能力が肝臓におかれる。四体液を生成する根源的器官は肝臓となり、生成された四体液は体内各部に及ぶ。ただし血液の中に他の三体液が混入しているという特徴がある。アヴィセンナの理論は中世後期から17世紀頃までヨーロッパの諸大学で教えられた。

ルフスの説は、9世紀アラビアの学者たちによっても信奉され、その一人、イスハーク・イブン・イムラン（？ -903 ～ 909頃）[2]は、「満足して読める唯一の古代の本」と評している。そしてイムランのメランコリー論は比類ないものと言われる。ルフスにも依拠した彼のメランコリー論が、11世紀のコンスタンティヌス・アフリカヌスの仕事の基礎となる。コンスタンティヌスはアラビアの医学文献をラテン語に訳して、ヨーロッパにもたらす。コンスタンティヌスはカイルアン（現チュニジア）に留学し、ここでギリシア語原典やアラビア語になったテクストに接した。これをラテン語に訳した。そしてこれらの医学書は、様々な思想や文化との交流、医学者たちによる再解釈などを経て、17世紀にいたるまで、ヨーロッパにおけるメランコリー論の基礎をなす。身体医学の面ではヒポクラテス=ガレノス系の四体液説がもとにあり、黒胆汁によるメランコリー論は、ガレノスとルフスを継承している。

2．デカルト、マルブランシュ

16世紀末から17世紀、この病は、やはりメランコリー体液と結びついて捉えられ、恐れや悲しみをともなうものとして、ヨーロッパの医師たちの関心を引いていた。著名な医師たちが、メランコリーにかかわる著書や論文を刊行している。フランスでは、アンリ4世の侍医だったアンドレ・デュ・ローラン（？ -1609）の*Discours des maladies mélancoliques et du moyen de les guérir*「メランコリーの病とその治療法について」が収録された書物は、1597年の刊行から1630年まで版を重ね、メランコリーの病を分類し、その症状を述べ、メランコリーは、フレネジー、マニーとともに、「魂 âme を冒す」病であると言い、魂に影響を及ぼすと指摘される。スイスのフェリクス・プラター、オランダのペトゥルス・フォレストゥスといった著名な医師たちも、メランコリーにかかわる著書や論文を刊行し、そして、脳や魂に影響を及ぼす病理的な面を強調し、フォレストゥスは「脳の病について」という章でメランコリーに触れている[3]。

デカルトにあって伝統的な四体液説は、狂気や、悲しみ、怒りなどを説明するとき用いられる。『情念論』では、四体液説は、情念の生理学的説明に残存している。悲しみは、脾臓から来る血液により、脾臓の濃くて粗大な血液が悲しみを生じさせる（126節）。憎しみは、肝臓の下部から来る黄胆汁と脾臓から来る黒胆汁を、心臓から動脈を通ってすべての静脈にいきわたらせる（184節）など。黄胆汁と黒胆汁への言及は、伝統的な体液説を受け継いでいる。ただし脳と神経の働き

は動物精気によって説明される。

四体液説の残存は各テクストでみられるが、動物精気の理論が脳や神経の説明に用いられる。『人間論』の脳についての記述で、血液のうち「最も活発で最も強力、かつ最も微細な粒子は脳の空室へいく」。それらは「脳実質を養い、維持するばかりでなくそこで〈動物精気〉と名づけられるきわめて微細な風……を産出する」。脳、神経、身体のつながりは、この動物精気によって説明される。

脳は、狂気が黒胆汁によって説明される場でもある。「第一省察」の以下の一節は、感覚的なものへの懐疑の文脈のなかで、疑われえないものとして挙げられる――「たとえば、現に私がここにいること、炉辺に座っていること、冬着を身につけていること、この紙を手に握っていること、およびこれに類すること」。さらに、「この両手そのものやこの身体全体が実のところ私のものとしてあること」。そして、これを否定し得ないとして、こう述べる。「私をもしかして、黒い胆汁から膨れ出てくる蒸気で頭脳がひどくぐらつかされている……気のおかしくなった者（insanus）に擬して考えようというのでなければ」。ここには伝統的にメランコリーが説明されていた黒胆汁がみとめられ、また当時メランコリーは狂気に結びついていた[4]。

「第一省察」のテクストはさらに続けて、これらの狂人たちは、「赤貧の身でいるそのときに自分は国王であるとか、素裸でいるそのときに紫衣をまとっているとか、粘土製の頭を持っているとか、全身が南瓜であるとか、ガラスで造り上げられているとか、終始言い張っている」と記されているが、こうした例は、先ほど触れたエフェソスのルフスやアヴィセンナにおいてみられた[5]。デカルトの未完の対話篇『自然の光による真理の探究』にも、「自分を水差しであるとか、体の一部がとほうもなく大きいとか思いこんでいる狂人たち（mélancoliques）」の記述がある。

マルブランシュにおいても、メランコリー、狂気は、黒胆汁による説明がみられる。『真理探究論』第二巻は「想像力について」であるが、メランコリーは想像力にかかわる。そしてデカルト同様、黒胆汁による説明がなされる。旧約聖書『ダニエル記』四章に出てくる新バビロニアの王ネブカドネザル王は、バビロンの捕囚で知られ、預言のとおり最終的に、人間社会から追放されて牛のように草を食い、毛は鷲の羽のようになり、爪は鳥の爪のように生え伸びた、と伝えられる。マルブランシュはこう述べる。「人間が自分自身のことを雄鶏、山羊、狼、牛だと想像するには、……想像力の甚大な乱れを要する。もっともそうした精神の激変は、聖書がネブカドネザル王について述べているような神の罰によってか、あるいはまた、医学の著作にみられる諸例のように、脳内のメランコリー〔黒胆汁〕の自然的な充満によって時に生じる……」（『真理探究論』II, III, 6）。

3．メランコリーの治療――ブライト、バートン、デカルト

デカルトでは晩年のエリザベト王女への書簡で、メランコリーの病理は心身の相互作用によって説明されたり、心理的な治療法が示されたりする。休息や気晴らしなど、実際的な注意点や治療法は、当時のメランコリー論とかなり共通している。しかしそれらの根底にあった神学的・宗教的な視点が、デカルトにおいては消失することに注意したい。

当時、近代の始まりにおいて、古代のヒポクラテス以来の体液理論を受け継ぎ、ルネサンスのフ

ィチーノの伝統をもつような多くのメランコリー論があった。そのなかで16世紀末、医者であり神学者であった、ロンドンの聖バーソロミュー病院の医師ティモシー・ブライトは、メランコリーの自然本性、原因、結果、そして治療についての書を著している。その『メランコリー論』（1586）の内容は、身体的な医学の視点と、神学的な視点とをもつ。この書は冒頭から、次の二つのレベルを区別している。身体にかかわり、医師の治癒しうるメランコリーの病と、神学者のみが正すことのできる、罪の意識、信仰に結びついた魂の状態である。

オックスフォードの聖職者ロバート・バートンの大著『メランコリーの解剖』（1621）にも、ブライトと同じく、神学と医学の視点がみられる。憂鬱はまず、原罪以来、神から離れてしまった人間の条件の弱さのしるしとして示される。人間は、「病、憂鬱、狂気……」を持ち、「苦しみと悲惨」に満ちていて、魂が安らぐことがない。

バートンによれば、憂鬱はさまざまな程度においてすべての人間にかかわっている。「病んだ脳を持たない人があろうか。逸脱、憂鬱、狂気は一つの同じ病であり、« delirium »（錯乱・熱狂）の語はすべての人に適用される」。憂鬱は死と偶然とに結びついているから、すべての人間とその魂に傾向として存在する。これが永続的な「状態」とならないように、哲学者として、医者として、バートンは省察していく。

メランコリーを永続的な「状態」にしてしまうのに大きな役割をはたすのが想像力だ。感覚によって与えられたものを空想によって集め、魂に恐ろしいイメージを表示して苦しめる。バートンはメランコリーを「黒胆汁」を意味する語源から定義し、医学的な体液による説明をつみあげる。メランコリーは「黒胆汁」によって引き起こされ、通常は、熱のない狂気と定義される。恐れと悲しみが伴っている。メランコリーの極端な形態が、精神の錯乱、あるいは苦悶である。熱がないのは、この体液が「冷たくて乾いている」ことによる[6)]。

バートンの提示する治療法について詳細を述べることはあまりに長大となるので控えるが、死の恐怖にむすびついた恐れと悲しみを和らげる治療法の基本は、医者に見てもらう前に、祈ることである。神がメランコリーを治癒するのだから。しかし神は媒介的に、活動し作用する。したがって、医師の助けが必要である。

節制は治癒のための本質的な美徳である。精神的あるいは身体的な訓練も必要である。スポーツや狩もよい。セネカが引かれる。気晴らしや、演劇、舞踏が勧められる。特に有効なのは精神的な治療で、読書や芸術作品の鑑賞が挙げられる。これらは先ほどのブライトの書にもみられた。

バートンの大著には古い時代のものも同時代のものも、さまざまな著作家が引用されている。同時代では、マーロウ、シェイクスピア、ジョルダノ・ブルーノ、ガリレオなどの引用がある。しかし、ウィリアム・ハーヴェイの引用がみられないことは注意しておきたい。この書の最後では神への祈りが強調されている[7)]。

デカルトにおいて、神学的な視点はもはやない。デカルトは『方法序説』第5部で基本的にはハーヴェイに依拠して心臓と血液の運動を述べ、身体の「さまざまな体液（divers humeurs）」が血液から作られるという（AT. VI, 53-54）。初期の『人間論』では冒頭、「私は、身体を、神が意図してわれわれにできる限り似るように形づくった土の像、あるいは機械にほかならないと想定する」と

述べ、そこでも、心臓の収縮と血液、そして血液の最も微細な部分が動物精気をつくり、神経や脳の働きが説明される。そこではまた「腺H」が述べられ、それは『情念論』において、精神と身体の相互作用の場「松果腺」となる。

晩年エリザベトへの書簡でメランコリーの病理は心身の相互作用によっても説明される。休息や気晴らしなど実際的なことはこれまでみたような当時のメランコリー論とも共通したところがあるが、それらの根本にあった神学的視点は消失している。動物精気などによるいわば機械論的な生理学による説明があり、それからモラルへ向かい、そして理性（精神）による情念の統御がめざされていく。

エリザベトは1643年5月、「人間の精神は、いかにして身体の精気（esprit）が意志的な運動をするよう決定しうるのか」と、デカルトを「私の魂にとって最良の医者」として尋ねる。デカルトはエリザベトに宛て、精神には二つのこと、「精神が思考すること」と、精神が身体に合一しているゆえに「身体に作用し、身体から作用される」ことがあると認める。これまでは精神と身体の「区別を証明すること」に主な意図があった。しかし、ここで「精神はいかにして身体を動かす力をもつのかを説明しよう」と言う。

「悲しみ」やメランコリーに触れるエリザベト王女との手紙では、脾臓や心臓と「悲しみ」の関係が語られ（1645）、そのつぎの手紙の冒頭に「メランコリー」の語もみられる。エリザベトは、精神の統御やスパの鉱泉水を考えたり、デカルトは、精神の動揺を眠りによって鎮めるような「鎮静作用」にふれたりしている。

エリザベトの不調の原因が「悲しみ」にあるとみたデカルトは、徳の実行や精神の満足をえることで体調の改善を期待する。そこでは情念を統御することが示唆される。「自然学者として（en physicien）」、情念を研究する『情念論』の執筆がめざされていく。

4．不安 inquiétude――ライプニッツへ

ライプニッツには体液説と結びついたメランコリーという概念はほとんどみられず、「不安（inquiétude）」が取り上げられる。この言葉はデカルトにも散見されるが、僅かしかなく、「気質/体液（humeur）」の語と結びつくことが多い[8]。例えば『方法序説』第2部――「あの騒々しく落ち着きのない気質の人たち（humeurs brouillonnes et inquiètes）」（AT. VI, 14）。エリザベト宛書簡で、エピクロスの快楽について、「人は快楽の名をしばしば偽りの喜びに与え、それには不安（inquiétude）や悲嘆や悔恨が伴いつきまとう」（18/8/1645, AT. IV, 276-277）などがある。動物精気による生理学的説明が既に『人間論』にあり、動物精気の量の豊かさや動揺の激しさ、粒子の大きさなどにより、善意や愛、大胆、自信などが説明され、反対の場合が、悪意、鈍重、不安などで、「沈んだ気質（humeur triste）」は、「鈍重」と「不安」から構成される（AT. XI, 168）[9]。

ライプニッツの「不安」をみると、「微小表象（petites perceptions）」が説明の基礎となる。「表象（perception）」はライプニッツにおいて、意識から無意識まで、知覚や表象までを含む広い領域があり、本稿では、「知覚表象」の訳語を用いることもある。

ライプニッツは人間の性質の記述に、「体液」や「気質」といった体液病理学に由来する語を用

いている。ただし散発的な使用にすぎず、さらに、気質の数を「無数」に拡大していることが注目される。この点で伝統的な体液病理学の基準を大きく離れていると言われる（『医事に関する諸指示』著作集II-3, 184頁以下）[10]。

まず『人間知性新論』（1704、以下『知性新論』と略す）。「無数」について第II部で、液内の「無数の渦動」が述べられている。「それらを完全に止めることはできない」とし、そのあと「無数の目立たない知覚表象（perceptions）」が語られる（II, 1, 9）。「意識表象も反省もない無数の表象が私たちのうちに絶えずあり、それは魂そのものにおける、私たちが意識していない諸変化である」。微小な、気づかれない、無数に多くあっても識別されない微小表象の例として、ライプニッツは海岸で聞こえる波の轟を挙げている。波の音やざわめきは、全体として聞こえていても、一つ一つの波のざわめきは、私たちには気づかれず、意識の上では表象されない。

こうした意識されない知覚表象は、力学上の「運動がけっして静止から一挙に生じることはない」（『知性新論』序文）という考えに対応している。力学においてデカルトが運動と静止を対立するものとして捉え（『哲学原理』II-44ほか）、その連続ないし中間状態を欠落させたことへのライプニッツの批判があったが、静止が無限に小さな速度とみなされるように、意識されない表象も、無限に小さな表象とみなされる。ライプニッツの微分法的な発想といえる。

そして微小表象こそが、「周囲の物体がわれわれに与える無限を含む印象」を形成し、「個々の存在が宇宙の他のすべて」とのあいだにもつ関係をかたちづくる（『知性新論』序文）。微小表象はモナドを、他の存在や宇宙への関係につなげ、不安は、こうした微小表象によって形成されている。

意識されない（気づかれない）知覚や思考という指摘は、ライプニッツが最初ではない。同時代、ポール・ロワイヤルのピエール・ニコルによる « pensées imperceptibles »が挙げられる。19世紀にフランシスク・ブーイイエFrancisque Bouillierは、モンテーニュの « imperceptible »な知覚（視覚や触覚など）（Essais, II, chap. xiv）に言及し、カドワースの「弱い知覚」の例などを挙げる。だが意識のこの薄暗い領域で、ライプニッツほど深い探求をした人はいない、とブーイイエはライプニッツの微小表象の深さを強調している[11]。ライプニッツの「表象」は、意識や知覚よりもはるかに広大な広がりと深みを持つ。意識では気づかれない、無限なほど多数で多様な微小表象が生起し、存在しているのであり、いわば無意識的な表象が、意識と連続していくことになる。ライプニッツは「魂がしばしば意識的表象なしに存在する」ことを指摘したが（バーネット宛書簡1706/5/26）、ベラヴァルはこれを20世紀、「無意識的思考が存在する」と言い換えてよいという[12]。

不安は実生活での行動に関わる。「不安」は「意識されない微小な苦痛」とも言い換えられる。たとえば飢餓と食欲の関係で、食欲という「不安」がわれわれに食事をとるよう促さなければ、われわれは飢餓という真の苦痛にいたる。われわれがこのような「意識されない微小な苦痛」としての「不安」を有するのは「本能によってより速やかに行動」するためだ。

意志の決定に資するのも、切迫した不安、落ち着かなさである。「私たちを急かす現在の不安こそが意志に働きかけ、私たちが皆すべての行動で目指すあの幸福のために意志を自然的に決定する」ことについてライプニッツは、そこでの「非可感的表象」、つまり「認識せずとも感じている……不安」を強調する（II, 21, 36）。根底にある不安は、無限の宇宙につらなる動的な微小表象に

よって構成されている。意識にのぼらない微小な表象であり、それが、魂の痕跡を形成している。

5．熱狂〔狂信〕、想像力

狂気や熱狂、神秘体験については、ライプニッツの言及は多々ある。『知性新論』では第４部の19章が「enthousiasme（熱狂、狂信）について」である。その始まりは、推論が冗長で骨が折れ、必ずしも良い結果にならないのに比べて、「直接的啓示がより容易で簡潔であること」だ。「いつの時代も、献身と混じりあった憂鬱が自惚れと結びつき、その結果、自分は神に対して」、特別で親密な関係をもっていると信じ込んだ人々がみられる（『知性新論』IV, 19, 1）。

熱狂〔狂信〕enthousiasmeは、情念が空想や怒りなどと共に、神的な熱狂に連なり、それは、「何か神的なものの力による精神の乱れ（dérèglement de l’esprit）を意味し始めた。というのも、預言者や巫女は、ウェルギリウスの作品にあるキュメのシビュラのように、彼らの神が彼らの心をとらえるとき、精神の離脱状態（aliénation de l’esprit）を呈していたからだ」（IV, 19, 16）。

熱狂enthousiasmeという語はデカルトの若い頃のノートにもみられるが、そこでは「私は熱狂に満たされ、驚くべき学問の基礎を発見した」とあり、「詩人たちが熱狂と想像の力によって」、「哲学者たちの書いたものより一層深い深い意味をもつ章句」を書き記した、と言う（『思索私記』AT. X, 179）。

ライプニッツもこの語が「初めは良い意味だった」こと、「ある神的本能」だったことを認めつつも、神的な力による精神の狂乱、神的な使命を語る妄想家について述べていく。そこで大きな役割をになうのが想像力である。人々を驚嘆させた著名な神秘家や熱狂者の例が挙げられるが、預言や神秘主義は、「情念の掻き立てる強い想像力（une forte imagination）」と、「預言の書の語り口を……留めた良い記憶力」に起因している。こうした方向で、預言や幻視について、宗教家たちの例が挙げられる。アントワネット・ド・ブリニョンAntoinette de Bourignon（1616-1680）はフランス生まれの神秘家。魔女の疑いが晴れたのち、生地リールを離れ、アムステルダムに赴きそこに定住。当地で彼女は大評判となり、年老いたコメニウスの心をとらえて一派をなした。19巻本で出版された彼女の著作（1679-86）をみると、彼女はありふれたタイプの神秘家であり、大胆で粘り強い主張をした点でのみ、際立っていた。ライプニッツは同情的な好奇心をもって彼女の後半生を見守った（A. I-3, p. 355 sq., p. 462 sq.）。

つぎに挙げられるロザムンデ・フォン・アッセブルクRosamunde von Asseburg（1672-1712）の例。「自分はイエス・キリストに話しかけ、まったく特別な仕方でイエス・キリストの妻であると信じていた」。彼女の満足と喜びはすばらしいもので、「その賢明さは振る舞いに現れていた」。「しかし事態が昂じて、彼女は、われらの主〔イエス・キリスト〕に宛てられた手紙を受け取り」、「自分が受け取ったかのように封印して返事を送り返す」というようなことが生じてきた（『知性新論』同）。

ロザムンデは、リューネブルク出身の貴族。ライプニッツの庇護者であったハノーファー選帝侯妃ゾフィー――先ほどデカルトとの文通でみたエリザベト王女の妹――が、ハノーファーの宮廷にいたロザムンデの姉から話を聞き、ロザムンデに会い、嬉しく思ったという（R&B, xlix）。ゾフィーはロザムンデの予見力や神秘的能力についてライプニッツに意見を求める。ゾフィーとライプ

ニッツのあいだで活発な文通が続く。預言、想像力、出生前に胎児が母親の想像力から受ける影響……。ライプニッツは、諸現象は自然的な説明ができると結論し、偏狭な神学者たちが主張するように彼女を処罰するのでなく、珍しい骨董品のように慈しむべきだ、と言う（A. I-7, p. 30 sq.）。そうした諸現象は、自然的な説明ができる、想像力の自然的な結果だ、という（Ibid.）。ロザムンデの幻視や預見は、想像力の身体への「自然的効果（effet naturel）」であり、さらに、胎児の身体への母親の想像力の働き[13]が述べられる。これについては多数の例があると言う。さらにライプニッツはロザムンデについて、「スペインであれば、もう一人の聖テレサになっていたでしょう」と言う（『知性新論』同）[14]。聖テレサの神秘体験については、「ほぼ同様に自然的なものだ」と言い、神秘家の幻視や狂気は、身体的な想像力の力に由来するという（エルンスト・フォン・ヘッセン＝ラインフェルス方伯宛書簡、13/11/1691、A. I, 7, 190）。

想像力については当時、先ほど触れた著名な医師フェリクス・プラッターも、病の原因と治癒手段のなかで想像力を重要なものとしていたし、想像力についての著作や論文は、当時、多数あり、ベルギー人フェアンスの『想像力の力』（ルーヴァン、1608）[15]では、想像力が、想像作用をおこなう血液や精気に力を及ぼし、それらに緊密に結びついた卵子や胎児にも影響を与えることが説明されている。16 ～ 17世紀に生理学的ないし医学的な意味のあった想像力は18世紀末までその意味を持ち続けているようだ。たとえば、1784年のメスマーに対する王立審査委員会の報告書には、メスマーの動物磁気論を説明する箇所にこのような「想像力」の概念が用いられ、治療効果は「想像力」の力に帰せられている[16]。

マルブランシュに戻ると、想像力は、魔女や憑依を説明する。『真理探究論』第二巻「想像力について」の最終章は「想像力による魔女〔魔術師〕と狼男について」述べている。マルブランシュによれば、「想像力」は、「一般に悪魔の力に依存すると想像されているすべてのこと」について、「乱れた恐怖」を生み出す。これにより、たくさんの魔女が存在すると信じられ、サバトが現実のものとみなされ、魔女が火あぶりになっているのである。そしてこう付け加える。「人間たちは恐怖を与えられることが好きだ。……彼らは想像力による病人に似ている」。マルブランシュによれば、魔術は大部分が「想像」の産物であり「迷信」である。魔女のサバトも単なる夢にすぎない。夜に見たサバトに参加する夢を、普通の人なら夢を現実と区別するのに、魔女たちは「想像力のせいで、サバトが夢であるかどうか判別できないのである」。想像力の乱れは、メランコリー、さらには憑依の狼男にも説明を与える（『真理探究論』II, III, 6）。

こうした想像力は当時の宗教批判の地下文書にも援用されることがある。たとえば、文法学者としても知られたデュマルセの『宗教の検討』（1705年頃執筆）。この書は18世紀をつうじて最もひろく読まれたキリスト教批判の地下文書の一つであった。「キリスト教は理性の墓場である」（10章）と記すこの書は、フランスのみならずドイツなどでも反響をよんだ。そこでは冒頭からマルブランシュの『真理探究論』の引用がみられ、人間は感覚と想像力のせいで本性上、誤謬から逃れられないというマルブランシュの感覚および想像力論の影響を受けつつ（ただしマルブランシュの生得観念説は批判する）、キリスト教が人間たちの想像力、つまり、「思索も検討もできない民衆の迷信と信じやすさ」から生まれたのだ、とする（5章）[17]。

地下文書のキリスト教批判や無神論に対しては、宗教を擁護する立場の人々からの攻撃文書がある。その中で最も著名なものの一つ、フランスのイエズス会士ガラス神父の『当代才子の奇怪なる教義』（1623）は、無神論者にある憂鬱症の心理的＝生理的原因を挙げている。「黒く憂鬱質の煙気」が脳を冒し、無神論を引き起こす可能性があるのだ、と。ローマのパッサレーリ病院で精神病を研究したことが、ガラス神父に二つの現象の関連を確信させたようだ。またガラスのこの著作が出たのは、バートンの『メランコリーの解剖』の二年後だった[18]。

6. まとめと補遺――近現代の（精神）医学へ

デカルトの『省察』において黒胆汁説は狂気の説明に用いられ、さらに狂気の具体的描写に、エフェソスのルフスやアヴィセンナの用いた例が挙げられていた。だがデカルトの「省察(メディタチオ)」は当時の宗教的な「瞑想（メディタチオ）」から一線を画したものとなる。当時多くのメランコリー論にあった神学の視点は消失し、心身の相互作用による病理的、心理的な説明がなされる。

ライプニッツになるとこのような、いわば直接的な生理学を有するメランコリーは見あたらず、バロックの動的なイメージをもつ微小な表象から構成される「不安」が示される。黒胆汁による説明はなく、魂やモナドの微小な表象がもとにある。実際の生活につながる不安が問題となる。

これに呼応するかのように、近代以降の医学において、黒胆汁の体液説は訣別されて、実際の不安や抑鬱が問題となっていく。メランコリーが黒胆汁の過剰とされていたような体液説はもはやなくなり、メランコリーは不安や抑鬱、デプレッションとしてとらえられるようになる。精神医学の成立とともに、18世紀末から19世紀、狂気やメランコリーの概念の分類がなされる。そうしたなか近代の精神医学におけるメランコリーをめぐる分類と位置づけは、かなりの混乱がみられ、変遷があり、病としての狂気とメランコリーは、近代の都市や郊外で、病院や医者によって治療されるものとなる。

なおデカルトによる心身（精神と身体）の相互作用という考えかたは、近代医学に大きな影響を及ぼしている。たとえば近代精神医学の創設者ピネルにおいても主要な問題軸となる。ピネルは「モラル療法」と呼ぶ心理的な治療を提示している。モラル療法のモラルとは、「身体（le physique）」という概念に対する「精神（le moral）」であり、両者の関係を明らかにすることは当時の医師、哲学者たちが取り組んだ問題だった。ピネルは、狂気＝精神の病を、精神と身体の双方から説明しようとした。かれの言う「モラル」とは、こうした精神と身体という問題構制の上で、情動や精神に重点をおくことを意味した。つまり、それまでの身体拘束や瀉血、下剤、灌水療法などを中心にしたものでなく、患者の観念や情念に直接働きかける治療法なのである。ピネルや、かれに続くエスキロルは、患者の治療に、散歩、旅行、退職、都市の虚栄からの隠遁、環境を変えたり、気分を転換することなどを勧めたりしている[19]。

他方ライプニッツの微小表象は、無意識的思考の存在を表すものといえる。また 精神医学者たちでライプニッツの名を引く者もある――19世紀後半、シャルコーはフロイトへの書簡でライプニッツの名を引いているし[20]、シャルコーの弟子ピエール・ジャネは科学と宗教の両面を総合し得た理想としてライプニッツを挙げている。そして19世紀末に力動精神医学という概念が確定され

ていくとき、その「力動（dynamique）」という語は、ライプニッツが力学に用いたものが心理学に転用されていった過程が元にある。

註

1) 酒井 2010, 1257-1258 頁。なおエフェソスはエーゲ海に面した小アジアの都市で、女神アルテミス（ディアナ）の大神殿跡が残る。フロイトはこれについて短い論文を書いている（「偉大なるかな、エペソス人のディアナ」高田珠樹訳、『フロイト全集』11 巻、287-289 頁）。

2) イムランは、サマラ（現イラク）で生まれ、バグダードに行き病院長となり、つぎにカイルア（現チュニジア）の宮廷医となる。のち処刑されたとも伝えられる。

3) Bitbol-Hespériès, 2008, p. 20, n. 34；『モリエール全集』 5 巻、臨川書店、2000、pp. 278-280.

4) 当時「メランコリー」は狂気につながり、ロバート・バートンも『メランコリーの解剖』で、逸脱・憂鬱・狂気を同じ一つの病としていた。全体的に狂気は、メランコリー的な異常に強く結びついて説明されていた。

5) Darriulat 1966 を参照。

6) Burton 1621, 仏訳 2000, p. 54, p. 274.

7) Starobinski 2000, p. xvii.

8) Deprun 1979, p. 188 p. 338.

9) Alquié t. I, p. 438, n. 1. この注によれば、デカルトが、ヒポクラテス以来の四体液説とその組み合わせによる気質の理論に替えて、動物精気を中心にした人体の生理を説明の基礎にしているとしても、気質や性格が、人体にある《液》の本性、動き、組み合わせに依存していることから、ヒポクラテス以来の伝統医学を受け継いでいるという。

10) 長綱啓典「解説」、『ライプニッツ著作集』II 期 3 巻、193 頁。

11) Bouillier 1862, pp. 353-354.

12) 谷川 1993、p. 335; 谷川 2001、pp. 100-101.

13) Pelletier 2010 を参照した。胎児への母親の影響はデカルトも、母親の身体の中での胎児の「共感（sympathia）」による器官の形成と記憶を説明し（*Generatio animalium*, AT. XI, 518）、また「母親の想像力によって子供に刻まれる母斑」については手紙で触れている（AT. I, 153-154）。現代、日本においても、中井久夫は「子どもの脳波は明らかに父親よりも母親に似ている。父とくらべて母と子の相互作用は、すでに子宮内から始まり、思春期まではるかに密接である」と述べているし（『中井久夫著作集 』 6 巻、岩崎学術出版社、100-101 頁）、母体心拍聴取時における幼児の反応についての論文もみられ（立本千寿子「母体心拍音聴取時における幼児の心拍数の変化に関する基礎研究」、『保育学研究』56 巻 3 号、2018）、聴取時の脳血流パターンなどが言及されている。

14) アビラの聖テレサ（1515-1582）については、以下に言及がある。魂の表現的本性がその個体的特質を成し、実体の各々が自分自身の仕方で宇宙全体を表現し、外的事物の表象も、魂自身の法則によってちょうど折よく魂において生じる、という重要な箇所で、それは聖テレサの用いた語を借りれば「あたか

も（comme si）神と魂以外、何も存在しないかのようである」（『実体の本性と実体間の交渉ならびに魂と身体のあいだにある結合についての新説』14）。

15) Thomas Feyence, *De viribus imaginationis*, Louvain, 1608.

16) しかし 19 世紀になると、この意味での想像力はほぼ消失し、主要な医学辞典などからも姿を消している。そして 20 世紀の精神分析になると、たとえばフロイトの『夢判断』の事項索引にも見いだせない。以上は Starobinski 1988 の指摘。代理表象機能としての「想像力」については別の角度からの考察が必要。

17) イエスやパウロをはじめ、教父や法王、それを奉じる信者たちにまで、熱狂、無知、恐怖というような想像力に囚われた人間の姿を示す（6 章）。

18) Minois 1998、邦訳 304 頁。

19) 江口 1993、2007 参照。

20) 親愛なるフロイト博士 ライプニッツが言っていたように、「可能な世界のうち最善世界においてはすべてがこの上なくうまくいっています。」……ドイツの読者の方々に対して、あなたが私の翻訳者になってくださることを嬉しく存じます。順次校正刷をお送りいたします。敬具　1892 年 1 月 21 日シャルコー（『フロイト宛書簡』*Bull. Hist. Med*., 1988, 62）。

使用テクスト（）内は略号

Descartes

―― *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 13 vols., Paris, 1897-1913, rééd., Vrin, 1964-74 (AT)

―― *Œuvres philosophiques de Descartes*, éd. F. Alquié, 3 vols, Paris, Garnier, 1973 (Alquié)

―― 山田弘明訳『デカルト＝エリザベト往復書簡』ちくま学芸文庫、2001

―― 谷川多佳子訳『情念論』岩波文庫、2009

Leibniz

―― *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 vols. Berlin, 1875-90, Olms, 1978 (GP)

―― *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenchaften, Göttingen/Darmstadt/Leipzig/Berlin, 1923ff. (A)

―― *New Essays on Human Understanding*, tr. Remnant & Bennett, Cambridge, 1981 (R&B)

―― 谷川・福島・岡部訳『人間知性新論』上・下、『ライプニッツ著作集』4 巻、5 巻、工作舎、1993、1995

―― 谷川・岡部訳『モナドロジー他２篇』岩波文庫、2019

―― 長綱啓典訳「医事に関する諸指示」、『ライプニッツ著作集』II 期 3 巻、工作舎、2018

―― 松田毅訳「シュタール医学への反論」、同上

Malebranche

―― *De la Recherche de la vérité, Œuvres*, I, Gallimard, 1979

参考文献

アヴィセンナ『医学典範』檜學・新家博・檜晶訳、第三書館、2010

Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1960；岡部・伊豆蔵訳『ライプニッツのデカルト批判』上・下、法政大学出版局、2015

—— « Perception, » in *Études leibniziennes*, Gallimard,1976

Bitbol-Hespériès, Annie, « Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth, » in *Une philosophie dans l'histoire : hommages à Raymond Klibansky*, édité par Bjarne Melkevik et Jean-Marc Narbonne, Québec, Les presses de l'université Laval, 2008

Bouillier, Francisque, *Du principe vital et de l'âme pensante : ou examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, J. B. Ballière et Fils, 1862

Burton, Robert, *Anatomie de la mélancolie*, trad. Bernard Hoepffner et Catherine Goffaux, José Corti, 2000

Busson, Henri, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin,1933

Darriulat, Jacques, « Descartes et la mélancolie, » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 4, 1966

Daval, René, *Enthousiasme, ivresse et mélancolie*, Vrin, 2009

Deprun, Jean, *Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Vrin, 1979

デュマルセ『宗教の検討』逸見龍生訳、野沢協監訳『啓蒙の地下文書 I』法政大学出版局、2008

江口重幸、「エスキロールとフランス精神医学の黄金時代」、『女性と狂気』平凡社、1993

――『シャルコー――力動精神医学と神経病学の歴史を溯る』勉誠出版、2007

フロイト『フロイト全集』11 巻 , 岩波書店、2009 年

ヒポクラテス『新訂ヒポクラテス全集』1 巻、大槻真一郎編、エンタプライズ、1997

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy : Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art,* Nelson, 1964； 仏 訳 *Saturne et la melancolie : études philosophiques : nature, religion, médecine et art*, trad. Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Gallimard, 1989；『土星とメランコリー――自然哲学、宗教、芸術の歴史における研究』田中英道監訳、晶文社、1991

Koselnik-Antoine, Delphine et Pellegrin, Marie-Frédérique, dir., *Elisabeth de Bohème face à Descartes : deux philosophes* ?, Vrin, 2014

黒川正剛『魔女とメランコリー』新評論、2013

Minois, Georges, *Histoire de l'athéisme*, Fayard, 1998；『無神論の歴史』上、石川光一訳、法政大学出版局、2014

小田部胤久、「モナドロジー的世界観の美学的意味」、『モルフォロギア』37 号、ナカニシヤ出版、2015

Pelletier, Arnauld, « Leibniz et la raison des corps : à propos du fou et de la théologie mystique, » in *Dix-septième siècle*, n. 247, 2010

—— « Leibniz et la folie, » in *Philosophie*, 103, 2009

酒井明夫、「双極性（感情）障害の精神医学史――西欧古代の文献に関する一考察」、『精神経誌』112 巻 12 号、2010

ショーター、エドワード『精神医学史事典』江口重幸・大前晋監訳、みすず書房、2016

Starobinski, Jean, *L'encre de la mélancolie*, Seuil, 2012

—— « En guise de conclusion » in *Phantasia~Imaginatio*, Ateneo, 1988

—— « La leçon d'anatomie (préface) » in *Anatomie de la mélancolie*, José Corti, 2000

谷川多佳子、「微小表象の示唆——『人間知性新論』瞥見」、『ライプニッツ著作集』4 巻、工作舎、1993

——「ライプニッツと意識・記憶・表象」、『思想』930 号、岩波書店、2001

——「中世における魂（心）への視点——プラトン主義とアリストテレス主義」、『哲学 05 心／脳の哲学』岩波書店、2008

——「メランコリー、省察の表象とデカルト」、『思想』1086 号、岩波書店、2014

——『メランコリーの文化史——古代ギリシアから現代の精神医学へ』講談社、2022

Mélancolie et inquiétude : de Descartes à Leibniz

Takako TANIGAWA

Depuis la *Collection Hippocratique*, la mélancolie est expliquée par la théorie des quatre humeurs. Le traité *De la nature de l'homme* signale : « le corps de l'homme a en lui sang, pituite, bile jaune et noire ; c'est là ce qui en constitue la nature et qui y crée la maladie et la santé ». Ce texte, développé par Galien, a connu un rayonnement important en Europe jusqu'au début de l'époque moderne, mentionnant la « bile noire », humeur devenue particulièrement importante tant en médecine qu'en philosophie.

Au début de l'époque moderne, la mélancolie continue à retenir l'attention des médecins en Europe. Si cette affection reste liée à « l'humeur mélancolique », des médecins célèbres, tels que Du Laurens, Forestus et Plater, insistent aussi sur l'aspect d'une pathologie affectant le cerveau et l'âme. Descartes, dans un passage célèbre de la *Première Méditation*, décrit « des fous dont le cerveau est tellement ébranlé par les vapeurs de la bile noire ».

Chez Leibniz, on trouve moins « la mélancolie » que « l'inquiétude », que Descartes ne mentionne qu'en de rares occasions et qu'il explique physiologiquement par les humeurs. Leibniz exprime l'image dynamique de l'inquiétude et l'explique par les petites perceptions. Les petites perceptions relient les âmes individuelles à l'univers. Elles forment « l'impression de l'infini » et la relation que les âmes entretiennent avec tous les autres êtres de l'univers. Nous essayerons d'examiner la question de l'inquiétude et en outre de l'imagination chez Leibniz, en mettant en lumière la différence avec Descartes, ceci dans la perspective de l'histoire de la médecine.

初期近代西欧における「熱狂」（という病）をめぐる言説
――フランス預言派、シャフツベリ、ライプニッツ――

寺嶋　雅彦

はじめに

本稿の目的は、G. W. ライプニッツ（1646-1716）の思想における「熱狂」（enthousiasme）という概念のあり方を、その言及のきっかけとなったシャフツベリのそれと比較することで明確化することである。さらに、その背景として、シャフツベリが「熱狂」に対し言及するきっかけとなったフランス預言派の言説も提示する。これによって、ある一定の固有性をなす初期近代西欧における「熱狂」（という病）をめぐる言説の糸を示す。

ただし、以下の論述では、直線的に考察を進めるのではなく、螺旋的に考察を進める。つまり、フランス預言派、シャフツベリ、ライプニッツのそれぞれが提示する「熱狂」に対する言説をすぐさま示し、考察していくという直線的な順序ではない。まずは、そもそも「熱狂」について研究を行う理由を示す（第1節）。次に、初期近代西欧世界における「熱狂」をめぐる言説に対する先行研究を提示する（第2節）。比喩的に言えば、この二つの段階で、すでに本稿のテーマを一周したこととなる。その後、フランス預言派における「熱狂」に対する言説を提示し（第３節）、シャフツベリとライプニッツによる「熱狂」に対する言説の比較を行う（第４節）。以上のような順番で、本稿のテーマに関して螺旋的に、深度を変えて提示していこう[1)]。

第１節　「熱狂」を研究する意義

まずは導入として、今日における「熱狂」という事象や言説のあり方を、ごく簡単に整理することから始めよう。「熱狂」とは、何かに対する強い執着であり、その執着の対象である何かは、自分の外側にあるか内側にあるかという二つの観点から整理できる。一方で、自分の外側にある何かの場合は、文化的対立（例：スポーツ観戦における熱狂的なサポーター）、政治的対立（例：ある政党ないし国家等の熱狂的な支援者）、宗教的対立（例：ある宗教ないし宗派等の熱狂的な信者）などを挙げることができる。例えば、二つ以上の選択肢がある中で、なんらかの自分を超えた大きなもの（スポーツチーム、政党、宗教的信念など）と自身とを結びつけ、その存在を他の選択肢よりも優れたものとして示そうとすること、と規定することができる。ただし、二つ以上の選択肢という条件は、「熱狂」という事象のありさまを明瞭にはするものの、必ずしも必要な条件ではないだろう。というのも、対立なしに、ある特定の一つのものに「熱狂」することも可能であるからだ。他方で、自分の内側にある何かの場合は、創作活動（例：芸術作品や思想等の創造者）を挙げることができる。つまり、自分の内側に湧き立つものを外在化させ、何らかの製作物として生み出すというあり方である。ただし、この場合、今日の標準的な日本語の用法に照らすと、「熱狂」して何かを生み出す、という用法よりも、「熱中」して、「没頭」して、「集中」して何かを生み出すとい

う用法の方が適切であろう。

簡易的な仕方であれ、このように整理することができる「熱狂」という事象や言説を研究することには、どのような意義があるのだろうか。それは、人間にある程度固有で一般性のある出来事を研究するという人間研究としての良さである。「熱狂」という事象や言説は、人間において今後も幾度となく生じるであろう。そういった繰り返し生じる出来事に対して一般性のある説明を与え、「熱狂」に対する具体的な対処の仕方を提示することができれば、説明、予測、制御に対する指針を与えるという点で意義があるだろう。ただし、本稿では、「熱狂」という事象そのものを考察することは主たる目的としない。そうではなく、初期近代西欧におけるいくつかの「熱狂」をめぐる言説を紐解くことによって、「熱狂」という概念の研究を行う。

次に、なぜ初期近代西欧のうち、フランス預言派、シャフツベリ、ライプニッツの言説に取り組むのかを示そう。その理由は、三者が密接につながっており、固有の言説空間を形成しているからである。フランス預言派によるロンドンでの活動に伴い、それを論評する数多くの文書が出版された。その一つがシャフツベリによる「熱狂に関する ***** 卿への書簡」（*A Letter concerning Enthusiasm to my Lord* *****）である（以下、「熱狂に関する書簡」と表記）。ライプニッツは、シャフツベリの『熱狂に関する書簡』に対し批評を残し、さらに、その『熱狂に関する書簡』も収録されたシャフツベリの『諸特徴』の全体に対しても批評を残している（ライプニッツのテクストに関して、詳しくは本稿の注５で紹介する）。したがって、これらの三者による言説は密接に結びついており、「熱狂」をめぐるひとまとまりの議論として線を描くことができる。このようなひとまとまりの議論を描くことによって、「熱狂」に対する複数の異なった言説を取り出すことができ、論点の相対化、明確化につながる。

第２節　先行研究の概観――初期近代西欧における「熱狂」に対する研究

本節では、初期近代西欧における「熱狂」に対する研究のうち、四つの文献を紹介する。それを通じて、本稿の位置付けを明確にするとともに、初期近代西欧における「熱狂」に対する見取り図も示す。

(1) Claire CRIGNON, *De la mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*, 2006.

Crignonは、題名にあるように、ロバート・バートンと第三代シャフツベリ伯爵（アンソニー・アシュリー・クーパー）を軸にしつつ、同時代の医学、宗教、思想といったさまざまな文献を用いて多角的かつ通時的な仕方で、「憂鬱」および「熱狂」を提示している[2)]。ライプニッツに関しても、同時代における「熱狂」の一般的な意味およびシャフツベリへの批判という文脈でほんの少し言及している（Crignon, *De la mélancolie à l'enthousiasme* , 26-7 ; 163 ; 480-1 ; 494-6）。例えば、この後の本稿第４節でも示す、「陽気さ」が宗教の基礎になりうるというシャフツベリと共通する点、「からかい」は熱狂の予防薬にはなるものの治療にはならない点などである。ライプニッツ研究者からすれば、こういった「憂鬱」や「熱狂」に対する大きな見取り図をもとに、さらに踏み込んだライ

プニッツの情報を付け足してみたいところである。

(2) Daniel J. COOK, « Leibniz on Enthusiasm », 1998.

では、ライプニッツ研究者は、彼の「熱狂」に対する言説をどのように取り扱っているのであろうか。Cookによる論文は、ライプニッツにおける「熱狂」、あるいはライプニッツとシャフツベリについてライプニッツ研究者として専門的に論じた、おそらく唯一の論文である。この論文は、『ライプニッツ、神秘主義、宗教』（*Leibniz, Mysticism, Religion*）という論文集に含まれている。そういった背景もあり、近代合理主義の代表的人物であり、プロテスタントとカトリックの調停に向けた活動をしていたライプニッツが、「熱狂」という合理的なあり方からはかけ離れているように思われるものに対し、どういう立ち位置を取ったのか、非常に明瞭な分節化を行いながら描いている。ライプニッツの立ち位置は、「ライプニッツは、自身の成熟した哲学体系の発展において、神秘主義に影響を受けることはなかった。とはいえ、彼は時折、この伝統から比喩表現を借りた」（Cook, « Leibniz on Enthusiasm », 125）というまとめに象徴されている。このように、Cookの論文は、ライプニッツが「熱狂」という一種の神秘主義的なあり方に対して保ったスタンスを俯瞰的に描くことに焦点が置かれているため、シャフツベリの「熱狂書簡」に対するライプニッツの批評の取り扱いは、ごくわずかな箇所を示すにとどまっている。ライプニッツ研究としては、Cookのように、ライプニッツが「熱狂」に対してどのような立ち位置を取ったのかと俯瞰的な視点から描くことに加え、ライプニッツがシャフツベリに対する批評において「熱狂」に対し具体的にどのように言及していたのかという考察を通じて、ライプニッツの「熱狂」に対するより具体的な見方を示す研究もある方が良いだろう。

(3) Lionel LABORIE, *Enlightening Enthusiasm : Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth-Century England*, 2015.

次に、フランス預言派とシャフツベリに関してはどうであろうか。Laborieは、18世紀初頭にフランス預言派がイングランドへ到達した後に、その影響を広げていく様子を、種々の未刊行文献を用いつつ非常に明瞭に論じている。フランス預言派に関するこれまでの研究は、Schwartzが1980年に刊行した*The French Prophets : the History of Millenarian Group in Eighteenth-Century England*が、標準的な研究成果であった。しかし、Laborie自身も言及しているように、*Enlightening Enthusiasm* では、フランス預言派を新たな観点から描くことで、Schwartzの研究成果を更新している（cf. Laborie, *Enlightening Enthusiasm*, 7）。例えば、第６章では、「医学化する熱狂」（Medicalising enthusiasm）と題し、18世紀前半にイングランドにおいて、「熱狂」が医学的な仕方で語られるようになるありさまを描いている。第6章の冒頭を引いておこう。

> これまでに見たように、熱狂は、特に優れた啓蒙主義的な中傷の語彙として、当初の宗教的問題から社会的に認知された脅威へと展開した。18 世紀の変わり目に、熱狂は、科学革命を推進力として、医学的な観点から問題化されるようにもなった。つまり、広範囲にわたる物理的

> な現れを通じて、神的な霊感を身体化する病気として問題化されるようになった。とはいえ、この医学的な議論は大陸において数世紀以上も遡ることができる。デカルトの体系は、魂から身体が分離しているがために、宗教的な熱狂の医学化において重要な役割を果たした。[……] この二元論的アプローチによって、人間の理性には、精神的な不調の自然的な原因を探し求めることが委ねられたが、魂と身体間の相互作用は依然として大いに議論の余地があり、特に熱狂の事例においてはそうであった。（Laborie, *op. cit.* 204）

魂と身体の関係について補足しておこう。デカルトによる魂と身体の実在的区別（cf. AT. VII, 78）と松果腺や原初的概念に基づく結合（cf. AT. XI, 354-355 ; AT. III, 664-5）、あるいは、魂による身体の方向変化という一種の「神話」（cf. Garber, *Descartes Embodied*, 144 ; 松田,「デカルト主義の発展」, 314-321 ; cf. GP. VI, 620-1）、スピノザによる観念の秩序および連結と事物の秩序および連結との並行論（cf. E2P7）、マルブランシュらによる魂と身体の結合の法則に対する機会原因説（cf. OC. II, 312 ; OC. VII, 319）、ライプニッツによる実体間の一致および魂と身体の結合としての予定調和説（cf. GP. VI, 496 ; GP. VI, 620）といったように、魂（心）と身体との関係は17世紀の哲学史において極めて重要な位置を占めていた。さらに、18世紀初頭に共にハレ大学医学部の教授として魂と身体との関係に関し全く逆の主張を行ったシュタールとホフマンの対立を挙げつつ、カントは、「医者［の役割］は身体の治療を通じて病んでいる心のためになることであり、他方で哲学者［の役割］は心の統御を助けること通じて傷ついた身体のためになることです」（AA. XV/2 , 939-940）と、身体を通じて心に関わる医者と、心を通じて身体に関わる哲学者というそれぞれの役割を対比し、哲学的養生術によって身体が健康になる可能性を示している。このように、デカルト以降のある一定の枠組みにおいて、哲学と医学を問わず、魂と身体の関係は常に問題視されており、とりわけ「熱狂」は、魂と身体の相互的な関係にとって興味深い事象だったのである（ただし、本稿では、こういったいわゆる「心身問題」にこれ以上深入りしない）。

(4) 菅谷基,「シャフツベリ『熱狂に関する書簡』における理性、機知、自由」, 2017.

最後に、シャフツベリの『熱狂に関する書簡』に関する本邦の研究を紹介しよう。菅谷は、同書簡に対し、「この著作の独創性は、熱狂者の主張に限らず全ての宗教的意見を自由に「笑いの試験」（the TEST of Ridicule）にかけることで、「真正かつ誠実な」宗教が社会的に選り抜かれるという主張にある（LE 49）」（菅谷,「シャフツベリ『熱狂に関する書簡』における理性、機知、自由」, 48）と、著作全体の特徴を示しつつ、「笑いの試験」を「真面目に抱かれている意見を機知が糾弾を込めて陽気に相対化し、理性がその逆説について思考し結論を下すという過程からなる吟味方法であった」（菅谷, *ibid*., 52）と解釈している。このような菅谷の研究に加え、ライプニッツがシャフツベリの『熱狂に関する書簡』に対し書いた批評に基づいた研究があれば、日本語で初期近代西欧における「熱狂」に関して考えたいという（あまりにも珍しいであろう）要望に応えることができるであろう[3)]。

以上で示した四つの先行研究によって、初期近代西欧における「熱狂」のあり方が朧げながら浮かび上がってきた。次に、初期近代西欧における「熱狂」に対する言説そのものへと立ち返り、さらに考察を進めよう。

第３節　フランス預言派の言説

まずは、同時代の辞書において「熱狂」はどのように規定されていたのかを確認することから始めよう。1694年に初版が刊行された『アカデミー・フランセーズ辞典』（*Le dictionnaire de l'Académie française*）には、「熱狂」に対する項目がある。

> 熱狂　精神の並外れた活動。それによって詩人、弁士、天才的な仕事をする人がいわば自身を凌駕すること。
> ENTHOUSIASME. s. m. Mouvement extraordinaire d'esprit, par lequel un Poëte, un Orateur, ou un homme qui travaille de genie s'esleve en quelque sorte au dessus de luy-mesme.
> （Dictionnaires d'autrefois［https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/publicdicos/navigate/3/6370/］2022/5/31 閲覧）

17世紀後半のフランス語における「熱狂」という用語は、本稿第１節の冒頭で示した、今日の日本語における「熱狂」の意味と比較すると、自分の内側に湧き立つものを外在化させ、何らかの製作物として生み出すというあり方に近い。ただし、この後見ていくように、自らの内側にある何かを自ら外在化させるというよりは、むしろ、何者か（とりわけ神による霊感）によって動かされ、並外れた活動をする、という方が、より適切である。

さて、ごく簡単にではあるが、フランス預言派に関する必要最低限の歴史的経緯を確認しよう。1598年、アンリ4世はナントの王令を公布した。その結果、「制限付きではあるもののプロテスタントに信仰の自由を認め、宗教戦争を終結させた」（林田,「近世のフランス」, 154）。ところが、1685年、ルイ14世はフォンテーヌブローの王令を公布した。その結果、「ナントの王令の廃止が宣言され、プロテスタントの全ての礼拝が禁止され、教会の破壊と牧師の追放が命じられた」（林田, *op. cit.*,168）。プロテスタントに対する迫害がさらに強まったのである。こうした弾圧、迫害の下、1702年7月24日、セヴェンヌ地方におけるプロテスタントによる反乱、通称カミザール戦争が勃発した（cf. 二宮フサ（訳）,『フランス・プロテスタントの反乱』, 略年表1）。カミザール戦争に参加していたエリー・マリオン（1678-1713）は、1706年9月16日、迫害を逃れロンドンへ到着した（cf. Laborie, « Marion, Elie (1678-1713) », page 1 of 3）。その後、ロンドンで黙示的な預言や警告を行う。1707年4月には、これらの預言や警告を集めた『預言的警告』（*Avertissements prophétiques*）が刊行され、英訳もすぐに刊行された（cf. Laborie, *op. cit.*, page 2 of 3）。

Laborieは、フランス預言派に対し、以下のように規定する。

> フランス預言派は、常に自らを非セクト的な宗教運動 non-sectarian religious movement である

と印象付けていた。彼らはいかなる教義も導入しなかったが、その代わりに典礼や儀式よりも、宗教的体験（預言、異言、奇術）、歌うこと、踊ることを強調した。これによって彼らは、神学的、社会的、人口統計学的、政治的に非常に多様な聴衆の支持を得ることができた。（Laborie, « French Prophets », page 2 of 8）

このような規定から、フランス預言派は、なんらかの主張を行う集団ではなく、宗教的実践を強調する集団としてその影響力を広げていたことがわかる。では、宗教的体験として、どのような預言や警告を多様な聴衆に対し、伝えたのであろうか

次に、マリオンによる『預言的警告』の冒頭を見てみよう。

神の霊が私を捉えようとした時、私は心の内やその周辺に大いなる熱を感じた。この熱はときおり、全身の震えの後に到来した。別の時には、全くその予感を抱くことなく、私は突然捉えられた。私が捉えられた状態にある時、私の眼は直ちに閉じ、この霊は身体の揺れを引き起こし、あたかも呼吸困難であるように、大きなため息を吐かせ、断続的に嗚咽させるのだ。［……］（Marion, *Avertissements prophétiques*, vi）

ここでマリオンは、神が到来する予兆としての身体の震え、神が到来した際の熱、神がかった状態としての身体の揺れ、大きなため息、嗚咽など、通常の人間の状態からは逸脱した宗教的体験を提示している。このようなあり方は、すでに確認した『アカデミー・フランセーズ辞典』の用法に即せば、神によって突き動かされ、精神の並外れた活動として預言行為を行っていることとなる。

さらに、『預言的警告』には、マリオンらがロンドンに到着して間も無く、次のような演説を行ったことが記録されている。

1706 年 9 月 18 日水曜、ロンドン、ダウデ、ポルタレ [4)]
悪魔は間も無く滅びる。私はあなたがたに素晴らしい約束をしなければならない！ラッパが鳴る。火、雷、四角矢が敵に向け備えている。興味本位によってしか来ない人が多い。そういった人々には私の言葉を示さないようにしたい。同志のもとへいき、そこでかつてない戦いをするために、この地をただちに離れる準備をせよ。（Marion, *op. cit.*, 1）

ラッパの音は、新約聖書『ヨハネ黙示録』の象徴の一つである。マリオンは、来るべき戦いに備え、準備をするよう警告すると共に、その悪魔を倒すことができると約束している。マリオン自身は、上記の箇所で「熱狂」という言葉そのものを使うことはない。しかし、こういった状態、すなわち、神がかった状態になり、預言や警告を発する状態は、「熱狂」と呼ばれ、批判、論評されることとなる。

第４節　ライプニッツとシャフツベリ――「熱狂」を巡って

まずは、「熱狂」という状態のあり方の位置付けを確認しよう。ライプニッツは、『人間知性新論』（*Nouveaux essais sur l'entendement humain*）第4部第19章において、次のように「熱狂」という用語の歴史的変化を示す。

> 熱狂 enthousiasme は、当初よい名称でした。詭弁 sophisme は本来、知恵の行使を示しているように、熱狂は、我々のうちに神性 divinité があることを意味しています。我々ノ内ニ神ガオラレル。また、ソクラテスは、ある神あるいはダイモーンが自身に内的な警告 avertissements intérieurs を与えると主張しており、したがって熱狂は神的な素質 instinct divin ということになるでしょう。しかし、人々が自らの情念 passions、空想 fantasies、夢想 songes、さらに激怒 fureur に至るまで神的な何かであると認めるようになると、熱狂はそれ［神性の力］によって苦しめられた人々において想定されるある神性の力に帰せられた精神の不調 dérèglement d'esprit を意味し始めました。というのも、ウェルギリウスの作品におけるキュメのシビリのように、占い師や巫女は彼らの神が彼らを捉える時には精神の離脱状態を起こしていたからです。それ以来、人々はそれ［熱狂］に、自らの行動は神に由来していると根拠なく信じている人々のことを結びつけてきました。（A. VI, vi, 504-5）

ライプニッツは、ソクラテスと占い師や巫女を具体例として挙げることによって、「熱狂」という名称がその意味を変化させたことを示している。ソクラテスの例において、ソクラテスは理性的（あるいは知性的）な状態を保っており、自らのうちにおける神（en theos）は、真理の認識のために手助けしてくれる存在である。これに対し、占い師や巫女の例において、占い師や巫女自身は情動的な状態にあり、自らのうちにおける神（とみなしているもの）は、情念、空想、夢想、激怒といった、たんなる「精神の変調」にすぎないものをもたらしているだけである。この点から、ライプニッツは同時代における「熱狂」という概念が指し示すものを、理性ないし知性ではなく、情動などに基づく神がかりの状態としての「精神の不調」として捉えていることがわかる。ライプニッツはこのように、「熱狂」という語彙の意味が変化したこと踏まえ、『熱狂書簡への言及』においては、「熱狂」を「病気」（maladie）と呼んでいる（Dutens. V, 47）[5]。

シャフツベリもまた、パニック状態における「熱狂の感染contagion of enthusiasm」（菅谷a, 83/ LW 9）や「熱狂の治療cure enthusiasm」（菅谷a, 87/ LW12）というように、「熱狂」を感染したり、発症したりするような病気の比喩を用いて表現している。ただし、シャフツベリは「熱狂」に肯定的な側面も見出しており、「神的な熱狂divine enthusiasm」（菅谷b, 80/ LW, 27）や「高貴な熱狂noble enthusiasm」（ibid./ LW, 28）などとも表現している。したがって、シャフツベリは「熱狂」を表現するために病気の比喩を用いているとはいえ、必ずしもそこから治るべき事柄としてのみ「熱狂」を捉えているわけではない点に注意が必要である。

次に、「熱狂」の予防と治療に関して見てみよう。ライプニッツは、以下のように、シャフツベリの見解と比較しつつ、自らの見解を提示している。以降の考察で焦点となるのは、「熱狂」に対

する「からかい」の役割である。

> ①「熱狂に関する書簡」が私の考えと同意見であるのは、この病気に対する予防薬として上機嫌 bonne humeur を勧めている場合であり、[これには] 多くの人が同じ意見でしょう。②しかし、「からかい raillerie によって熱狂者を治す」という口実の下、最も聖なるもの les plus saintes と最も神聖な者 les plus vénérables をからかうことが許されていると主張していることに同意する人は少ないでしょう。（Dutens. V, 47）※番号は筆者による挿入

①では、シャフツベリが「熱狂に関する書簡」で示した見解と自らの見解が重なる点を示し、②では重ならない点を示している。まずは①の論点を確認しよう。ライプニッツは、「熱狂」の発症や人伝いの感染を防ぐためには「上機嫌」が必要であり、この点に関してはシャフツベリと同意見であるとしている。実際、シャフツベリは、「明朗な気分（good humor）こそ熱狂に対する最善の防備であるのみならず、敬虔さと真の宗教心の最善の土台（the best foundation of piety and true religion）である」(菅谷a, 88/ LW 13)と述べ、「熱狂に対する最善の防備」として上機嫌/明朗な気分を勧めているため、ライプニッツのこのような認識は正当なものである。

次に②の論点を確認しよう。シャフツベリは、以下のように、からかい/冗談（raillery）を治療法として、「真剣な異常さや鬱屈した気分」を持つ熱狂者を治すことを想定している。

> 真剣な異常さや鬱屈した気分 serious extravagances and splenetic humours に対しては冗談 raillery 以外に治療法がないのですから、冗談の自由 freedom of raillery が奪われているところには機知 wit の自由もあり得ないのです（菅谷 a, 86/ LW12）

ここで重要なのは、シャフツベリは、からかい／冗談を予防薬ではなく、治療法としている点である。つまり、からかい／冗談は、すでに鬱屈してしまった人をそこから回復させることができる手段であると捉えられている[6)]。

それに対しライプニッツは、このようなシャフツベリによる「からかい/冗談」がもつ「熱狂」に対する役割に対し、疑問を示す。

> 熱狂へ通じるこの憂鬱で陰気な病気を治すために、からかいは、成功して役立ちうる唯一の治療法であるということに関して、私は疑っています。たしかに、からかいは彼らがそこ［憂鬱や陰気、さらに熱狂］に陥る前、あるいは少なくとも彼らがそれを強固にする前には、人々を悪徳から遠ざけることにとても合致しているのはたしかです。しかし、彼らがある点に来てしまった時には、からかいは彼らを怖気付かせ（effaroucher）さらに彼らを罵ることになります。（Dutens. V, 50）

> からかい raillerie は、かの悪徳 vice に対して良い予防薬 préservatif にはなると思います。しかし、

人々をそこから治すのにふさわしいとは全く思いません。それどころか、からかいのうちに含まれている軽蔑は、彼らによって苦痛や迫害であるとみなされるでしょう。（Dutens. V, 39）

この箇所から明瞭なように、ライプニッツは憂鬱症や鬱屈症という病気が熱狂へと通じることを示しつつ、すでにそれに至ってしまった人々を「からかい」によって治療することができるのか疑っている。「からかい」は、「上機嫌」と同じく、憂鬱や陰気、さらに熱狂といった悪徳を防ぐことには繋がるが、そのような状態に至ってしまった人を治すことはできないと示している。つまり、一方で、未だ憂鬱や鬱屈な状態、さらには熱狂状態に至っていない人をからかうことで、彼／彼女らに自らの状態を自覚させ、偏狭な状態、立場へと陥らないよう注意を与えることになる。しかし、他方で、すでにそのような状態に陥ってしまった人にとってからかいは、怖気付かせたり罵ったりすることにしかならず、自らの状態を自覚させ、偏狭な状態、立場から抜け出すきっかけとなることはなく、さらに鬱屈の度を深めてしまったり、迫害を受けていると感じさせる状態になってしまうとライプニッツは示しているのである。

ライプニッツがこのように、「からかい」の効用をそれが「熱狂」に対する予防になるという点においてある程度認めつつも、それによって「熱狂」という脱すべき状態から覚まさせる効果は持たないと考えていること、それに対し、シャフツベリは、熱狂に対する治療にもなると考えていること、という見解の不一致が生じている背景には、すでに提示した引用箇所の②の後半部分に対するシャフツベリとの見解の相違がある。すなわち、「最も聖なるものles plus saintesと最も神聖な者les plus vénérablesをからかうことが許されていると主張していることに同意する人は少ないだろう」という点に対するシャフツベリとの見解の違い、すなわち宗教を「からかうこと」や、宗教と道徳との関係をめぐる見解の違いである。

ライプニッツは、以下のように、「笑い」や「からかい」のあり方を示す。

笑い、すなわち軽蔑 mépris と共通点があり、対象の観念を低める何らかのものは、真理を認めるのに役にたつ試金石 pierre de touche であるとも私は思いません。まだ知らないことを軽蔑することは、追い出されるべき偏見 prévention です。（Dutens. V, 48）

からかいは、非正統派 Hétérodoxe を改宗させる手段であるとは思いません。宗教に関してからかう人々は、からかっている人々の精神において、単にからかわれた宗教の敵へと進むだけではなく、さらに、あらゆる宗教の敵、一言で言えば無信仰者／冒涜者 impie へと進むのです（Dutens. V, 50）。

また、私が気づいたのは、宗教に関する思い違いや不合理がからかわれる際に、それを重要視する人々を非常に苛立たせ、そういった人々の精神のうちでからかう人を無神論者だとみなすのにぴったりの方法である、ということです。（Dutens. V, 40）

ライプニッツは、笑いは軽蔑に通じるものがあるとし、対象の観念を低めることを示している。したがって、宗教を笑ったりからかったりすることは、宗教を冒涜することになり、さらには神をも冒涜する無信仰へと至るのである。したがって、ライプニッツによれば、「最も良いものと最も重要なものは笑いものにされうる」ので、「こっけいさridiculeを適用することが良い試金石となるのかどうか」わからないということになる（Dutens. V, 40）。ライプニッツにとって「からかい」は、一方で「熱狂」へと陥るのを防ぐ予防薬になるとともに、そのからかう対象を誤ってしまうとからかう人自身が無信仰へと陥ってしまう、極めて危険な側面を持っているのである。

さらにライプニッツは、なぜ無信仰へと陥ってしまうと問題があるのか、という点まで示している。ライプニッツは、確かに道徳はある程度宗教から独立してありうるが、完全には独立していないと主張している。ライプニッツによれば、道徳性を高めるには、「神の摂理や魂の不死」、すなわち神がなぜ可能的な世界ではなく、この現実世界を選び創造したのか、その意志を考察したり、あるいは、この現世だけではなく、いわゆる死後と呼ばれている世界においても魂は死なないという点を考察しなければ、道徳性は高まらないのである（cf. Dutens. V, 44）。つまり、道徳はその程度の高いところでは宗教的な基礎と結びつかなければならないのである。その点において、無信仰や無神論へと至ることは問題があることとなる。

おわりに

以上、本稿では、とりわけライプニッツの思想を軸にしつつ、初期近代西欧における「熱狂」に関する言説を考察した。その結果、ライプニッツは、「熱狂」を一種の「病気」とみなしていること、その予防には「からかい」が役立つ可能性があること、とはいえ、「からかい」は治療には役立たず、むしろからかう人自身が無信仰へと至ってしまう危険性があると示していることが明らかとなった。また、「熱狂」の治療に対するシャフツベリとの見解の違いは、「からかい」の位置付けにあることも明らかとなった。シャフツベリは、宗教といった真剣な営みでさえも笑いの試験にかけ、吟味することを主張する。ライプニッツは、そういった真剣な営みをからかうことは宗教を貶めることにつながり、さらにはからかっている当人が無信仰へと至ってしまうことを危惧する。このように、「熱狂」に対する予防や治療といった医学的ともとれる対処法は、「上機嫌」、「笑い」、「からかい」といった心のありようや言葉によってもたらされ、さらに、宗教や道徳に関する考察へと繋がるという点において、哲学も密接に関わっているのである。

「熱狂」という事象や言説は今日の世界においてもさまざまな場面で存在する。本稿では、思想史を振り返ることによって、「熱狂」とはそもそもどのような状態でありどのような仕組みで生じるのかといった論点、「熱狂」に対してどのような対処法がありうるのかといった論点を、その背景とともにひとつながりの言説として取り出した。これらは歴史に埋め込まれた産物であって、そのありようをそのまま抽出し、今日の「熱狂」に対する一般性のある説明として当てはめることはできない。しかし、ひとつながりの言説として取り出したことによって、「熱狂」に対してありうる可能的な言説の範囲をある程度覆っていることも確かである。人間研究の一環として、また、シャフツベリやライプニッツが危惧していたように、迫害や弾圧などが繰り返されることがないよう

に、我々は今後も「熱狂」という医学にも哲学にも関わる事象や言説に対する研究を進めていく必要があるだろう。

参考文献

＜一次文献＞

Burton, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. London, 1838.（※初版は 1621 年。1651 年に著者が最終訂正した版に基づいている）

Descartes, René. *Œuvres complètes*. Édité par Charles Adam et Paul Tannery. 11 vol. Paris : Vrin, 1996.（※「AT」と表記）

Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Édité par Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 vol. Berlin/Leipzig : Walter de Gruyter, 1900-.（※「AA」と表記）

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Gothofredi Guillemi Leibnitii Opera Omnia*. Édité par Louis Dutens. 7 vol. Geneva : De Tournes, 1768.（※「Dutens」と表記）

———. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Édité par Karl Imannuel Gerhardt. 7 vol. Berlin : Weidmann, 1875.（※「GP」と表記）

Malebranche, Nicolas. *Œuvres complètes de Malebranche*. Édité par André Robinet. 20 vol. Paris : Vrin, 1958.（※「OC」と表記）

Marion, Elie. *Avertissements prophétiques d'Elie Marion, l'un des chefs des protestans, qui avoient pris les armes dans les Cévennes*. Londres, 1707.

Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinion, Times*. Édité par Lawrence E. Klein. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.（※「LW」と表記）

Spinoza, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Édité par Carl Gebhardt. 4 vol. Heidelberg : Carl Winter Verlag, 1924.（※参照する『エチカ』は、慣例に沿って、例えば第２部第５定理の場合「E2P5」と表記）

翻訳者：菅谷基 .「第三代シャフツベリ伯爵『熱狂に関する書簡』和訳と解説（下）――1708 年版の 38 頁から終わりまで」.『ICU 比較文化』, no. 49 (2017 年): 61–92.（※「菅谷 a」と表記）

翻訳者：菅谷基 .「第三代シャフツベリ伯爵『熱狂に関する書簡』和訳と解説（上）――1708 年版の始めから 38 頁まで」.『ICU 比較文化』, no. 48 (2016 年): 63–98.（※「菅谷 b」と表記）

＜二次文献＞

Cook, Daniel J. « Leibniz on Enthusiasm ». Dans *Leibniz, Mysticism and Religion*, édité par Allison P. Coudert, Richard H. Popkin, et Gordon M. Weiner, 107-35. International Archives of the History of Ideas, 158. Dordrecht/Boston/London : Springer, 1998.

Crignon-de Oliveira, Claire. *De la mélancolie à l'enthousiasme : Robert Burton (1577-1640) et Anthony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury (1671-1713)*. Paris : Honoré Champion, 2006.

Garber, Daniel. *Descartes Embodied : Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

Laborie, Lionel. *Enlightening Enthusiasm : Prophecy and Religious Experience in Early Eighteenth-century England*. Manchester : Manchester University Press, 2015.

———. « French Prophets ». Dans *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford : Oxford University Press, 2018.

———. « Marion, Elie (1678-1713) ». Dans *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

カヴァリエ .『フランス・プロテスタントの反乱――カミザール戦争の記録』. 翻訳者：二宮フサ . 岩波書店 , 2012 年 .

管谷基 .「シャフツベリ『熱狂に関する書簡』における理性、機知、自由」.『ピューリタニズム研究』, 第 11 号 (2017 年): 48–55.

林田伸一 .「近世のフランス」.『フランス史』, 編集者：福井憲彦 . 山川出版 , 2001 年 .

松田克進 .「デカルト主義の発展 」, 300-333.『哲学の歴史』5. 中央公論新社 , 2007.

注

1) このように螺旋的な順番で提示する理由は、本稿がシンポジウム発表を原稿化した成果だからである。すなわち、研究成果の最も先端的な箇所を論文という形で提示するのではなく、他の提題者とともに、シンポジウムのテーマ「17・18 世紀フランスの医学と哲学」に関する議論を提示することで、フロアの聴衆者と共に考える素材を提供するためである。実際、当日の発表後の質問やその後のオンライン懇親会において、「17・18 世紀のフランスの医学と哲学」というシンポジウムタイトルから予想していたものとは（良い意味で）異なるものだったとのご感想をいただいた。したがって、なぜ本発表が「医学と哲学」として妥当であるのかを示すためにも、また、研究上の情報を広く共有するためにも、螺旋的に巡っていくのが適切であると判断した。なお、「熱狂」に関する初期近代西欧における言説のみを知りたい場合、第 3 節および第 4 節を独立して読むことができる。

2) ロバート・バートンは、1621 年に初版を刊行した『憂鬱の解剖学』（*The Anatomy of Melancholy*）の著者として知られる。同書では、「憂鬱」（melancholy）の原因を体系的に分類し、リスト化している。例えば、第一の区分としては、原因を「一般的」（general）か「三つの種類に特殊的」（particular to the three species）かに分ける。前者の一般的な原因はさらに第二の区分として、「超自然的」（super natural）か「自然的」（natural）な原因として分類される。後者の三つの種類に特殊的な原因はさらに第二の区分として「脳の憂鬱」（head melancholy）、「心気症的あるいは、ガスのたまる憂鬱」（hypochondriacal, or windy melancholy）、「身体全体にわたるもの」（over all the body）という三つの種類に分類される。これらの分類ののちにも、さらに分類が続いていく（*The Anatomy of Melancholy*, p. 78）。

3) シャフツベリ、および、フランス預言派に関する文献に関して、菅谷氏から多くの情報をいただいた。また、本稿（正確には本シンポジウムでの発表）の一部は、2018 年に ICU で開催された研究会で、筆

者が口頭発表した内容に基づいている。さらに、その 2018 年の研究会での発表は、それよりも前に、菅谷氏から、ライプニッツがシャフツベリに対する批評を残していることを教えていただいたことに遡る。したがって、本稿の内容に関する責任は筆者にあるものの、菅谷氏から得た情報、および、研究成果に多くを負っていることを明記しておく。

4)『預言的警告』では、場所を示した後に、D、F、P という三つのアルファベットが記載されている。1706 年 9 月 18 日の場合は D と P のみである。これらは、ロンドンでマリオンらを支援した Jean Daudé、Nicolas Fatio、Charles Portalès のイニシャルを指している。おそらく、その場に居合わせ、マリオンの言葉をメモするなり、記憶しておくなりしたために、ここに記載されているのであろう。

5) ライプニッツがシャフツベリの著作に言及したテクストに関して、詳しく紹介しておこう。というのも、この二つのテクストに対し言及されることは、ライプニッツ研究上ほとんどないからである。

少なくとも二つのテクストを確認することができる。一つ目は、『1711 年に諸特徴という名の下、イギリスのロンドンで刊行されたシャフツベリ伯爵の著作に関する判断』（*Jugement sur les œuvres de. M. le Comte de Shafetsbury, publiées en anglois à Londres en 1711, sous le titre de Characteristicks, etc*., 以下『著作に関する判断』と表記）と名付けられたものであり、1712 年に執筆された。これはシャフツベリが 1709 年に初版を刊行した、『諸特徴』の全三巻に対してコメントをしたものである。ライプニッツがこのコメントを残した直接的な理由は、ジョン・ロックの『人間知性論』（*An Essay concerning Human Understanding*）を仏語訳したことで知られるピエール・コストに促されたからである。『著作に関する判断』はコストへ宛てた手紙に含まれていたものであった。『諸特徴』の全体が仏語訳されるのは 1769 年であり、ライプニッツはその大部分をフランス語訳ではなく、英語の原文で読んでいたようだ。このことは、ライプニッツが『著作に関する判断』の末尾で、全三巻が一つ目の作品、すなわち『熱狂書簡』のように仏語に翻訳されることを強く望むと述べていることからも裏付けられる（cf. Dutens. V, 46）。

『著作に関する判断』の全体像を、『諸特徴』の全体像と重ね合わせつつ確認しよう。ライプニッツは『諸特徴』第一巻の冒頭に含まれる「熱狂に関する書簡」から第三巻の「雑文集」に至るまでページ順を示しながらコメントをしている。全体的な基調として、ほとんど全ての論点に対してライプニッツはシャフツベリの見解に「賛成」しており、シャフツベリの見解は「正しい」と論じている。とりわけ、『諸特徴』第二巻に含まれる「ラプソディー」と名付けられた対話篇の箇所に関して、大絶賛をしている。ライプニッツは、ラプソディーのうちに「ほとんど私の『弁神論』を見出した」と述べ、その一致する論点として「全体との関係における現実の悪の消滅、真の実体の一性、他のあらゆるものが単なる発出と模倣に過ぎないところの最高の実体の大いなる一性」という三点を挙げている。

もう一つは、『熱狂に関する書簡と題されたイギリスの小翻訳書に関する言及』（*Remarques sur un petit livre traduit de l'anglais, intitulé Lettre sur l'Enthousiasme*, 以下『熱狂書簡への言及』と表記）と名付けられたものであり、正確な執筆年代は特定できていない。シャフツベリの『熱狂に関する書簡』は『諸特徴』の冒頭に含まれているものである。この書簡は P. A. Samson によって、1709 年に仏語へと翻訳されている。ライプニッツは、この翻訳書を読みコメントを残していると思われる。というのも、上述したように、ライプニッツは『熱狂書簡』の仏語訳の存在を知っていることを提示しているのに加え、ライプニッツはパラグラフ番号を提示しながらコメントをしているのだが、1708 年版の『熱狂書簡』の英語原文

にはパラグラフ番号が書かれていないのに対して、仏語訳版にはパラグラフ番号が書かれているからである。

ライプニッツは『熱狂書簡への言及』においてIからXXXIXまでの番号をふっている。Iでは、全体に関する主張を述べる。その後、II ～ XXXIXにかけて、「熱狂に関する書簡」に対して、仏語訳版のページ数や§番号を表記した上で順にコメントしている。ライプニッツは、『著作に関する判断』においてほぼ全ての点で賛成していて、さらに、一部に関しては大絶賛をしていた。『熱狂書簡への言及』においても賛意を示している箇所は多くあるが、『著作に関する判断』と比べると明らかにそうした手放しでの賛成は影を薄めているように思われる。その理由の一つとして、書いたものが本人に伝わるかどうか、また、読んでいる著作は誰が書いたものなのか知っていたのかどうかという点が関わると推定できる。つまり、『諸特徴』の著者はシャフツベリであることがコストによって明らかにされた上で、コストからこの著作に対してコメントを求められ、その返信の中に含まれていたものが『著作に関する判断』であった。したがって、そのコメントが直接本人に何らかの形で伝わるであろうこと、さらにこれが学術雑誌に掲載されるであろうことはおそらく織り込み済みであった。これに対し、『熱狂書簡への言及』は、おそらくコストに宛てた手紙に同封されたものではないため、シャフツベリ本人にライプニッツの考えが伝わるのかどうかわからないのに加え、『熱狂に関する書簡』は最初匿名で出版されたため、その著者が誰なのかまだ判断がついていなかった可能性がある。つまり、相手が誰であるかを見極めた上で、ライプニッツは主張の強さをどの程度打ち出すか決めていたと言えるかもしれない。

6) 菅谷は、以下のように、シャフツベリの「熱狂」に対する対処法を示している。「この熱狂という現象への対処法としては、自由による牽制という考えが一貫して支持されている。この対処法は次のように論じられる。熱狂する自由を認めると同時に、これを牽制するように熱狂を吟味する自由、そしてその極致として熱狂を笑う自由を保証することは、熱狂に対する効果的な試金石である。こうした吟味の自由が十分に信頼されるためには、その対象に例外があってはならないのだから、いかなる権威も吟味されうること、そして笑われ得ることが原則として要求される。一方で、この自由そのものも吟味されること、つまり、笑いが笑いそのものにも向けられることから、自由の品格もまた変化成長していくことが期待される。こうした自由と吟味の環境は、熱狂に由来する暴動を予防すると同時に、吟味に耐え抜く優れた熱狂の活躍の場を残すだろう」（菅谷a, 65）。

Discours sur l’enthousiasme à l’âge classique : prophètes français, Shaftesbury et Leibniz

Masahiko TERASHIMA

Le but de cet article est de clarifier le concept d’"enthousiasme" dans la pensée de G. W. Leibniz en le comparant à celui de Shaftesbury. Nous présentons également les discours des prophètes français, qui ont incité Shaftesbury à écrire de "l’enthousiasme". Cela nous permet de montrer les fils du discours autour de "l’enthousiasme" qui constituent une certaine spécificité à l’âge classique. Enfin, nous soulignons que la différence entre le point de vue de Leibniz et celui de Shaftesbury sur le concept d’"enthousiasme" réside dans le rôle du concept de "raillerie".

コンディヤック『動物論』における生命論

山口　裕之

はじめに：18 世紀の生命論

18世紀から19世紀にかけてのフランスでは、現代の医学・生理学・生物学につながる生命論が展開された。現代の生命諸科学は生命にかかわる諸現象を物理化学的な法則によって説明しようとしている。その点で、それら諸科学はデカルト的な「機械論」の末裔だと一般的に思われているが、実はデカルトから現代生命諸科学へと直線的につながっているわけではない。

まず、デカルト自身は、「生物は機械だが、それは神が作った機械であって、複雑すぎるので人間が作ることはできない」と考えていた。単純な機械仕掛けから生物の運動を説明しようとしたのは、その後の「デカルト主義者たち」である[1)]。そうした動物機械論は17世紀に流行するが、18世紀には飽きられる。その象徴的な言葉がコンディヤック『動物論』[2)]冒頭に記されている。

> 動物についてのデカルトの見解はとても古臭いものになっているので、その信奉者はもはやほとんどいないと思われる。(『動物論』序文 p. 431 : p. 1）

18世紀には、生命には独自の自然法則があるという、後に「ヴィタリスム vitalisme」[3)]と呼ばれる諸思想が語られた。これを経由して、現代的な生命諸科学が、20世紀中ごろまでかかって形成されてくる。そうした歴史的経緯に鑑みると、18世紀生命論を検討することで、現代の生命諸科学が暗黙の裡に前提としていることを明らかにし、さらにはそれらとは別の見方を考えるきっかけが得られよう。本稿ではコンディヤックの生命論を検討することで、その第一歩としたい。

1．コンディヤックの「分析」理論の重要性と多義性

18世紀後半から19世紀初頭の諸学問には、コンディヤックの「分析」という方法論が大きな影響を与えた。科学史家のアルバリーは、コンディヤックの言う「分析」がヴィック・ダジュールやラヴワジエ、ピネル、ビシャの理論に与えた影響を論じている[4)]。

コンディヤックは、最初の著作である『人間認識起源論』[5)]から晩年の『論理学』[6)]に至るまで、「分析」という方法の重要性を繰り返し強調している。そして彼が示すその定義も、基本的には変わっていない。すなわち、観念の分解と再構成である。コンディヤックは、複雑な絵に描かれた構成要素に順次注目することで分解し理解する例(『起源論』, I, II, I,§12, p. 13 : 上巻p. 53)や、複雑な機械を部品に分解して再構成することで理解する例(『論理学』, I, III, p. 377 : p. 48)などを挙げて、分析とはどのような方法かを説明している。こうした例は、我々の日常的な理解のやり方を振り返って考えてみても、なかなかもっともらしいものだと思われる。

しかし他方でコンディヤックは、分析は「唯一の原理を出発点とする体系を作ること」であると

も考えていた。『人間認識起源論』や『感覚論』[7]などで展開される「人間知性の分析」の議論は、人間知性の諸機能を感覚という唯一の起源を出発点として、「知覚、意識、注意、想起、想像、観想、記憶」といった諸機能が派生してくる過程をたどるものである。こうした「唯一の起源を出発点とする体系」と、「複雑な絵の構成要素への分解と再構成」や「機械の分解と再構成」とは、実は異質なものである。絵の構成要素も機械の部品も唯一ではないからである。

さらに、晩年の『論理学』では、分析は「よくできた言語」によって、数学をモデルとする論理的な推論によって遂行されるものだという構想を示している。

要するに、コンディヤックの「分析」という方法論は、その一見の分かりやすさとは裏腹に、多義的なものだということである。なぜこのように多義的なのか。一つの理由は、「分析」という方法を発想するもととなったものが多様だからである。

まず、一見して明らかなとおり、「分解と再構成」という方法はデカルトの『精神指導の規則』の第五規則を受け継いでいる。デカルトもまた、複雑な対象を構成要素に分解し、それを組み合わせて再構成することで、対象を正確に理解できると主張していた。

他方ルロワは、コンディヤックの哲学は「ロックが切り開いた心理学的な領域に対してニュートン的な方法を適用することで成立した」と論じている[8]。ロックからは観念連合という発想を受け継ぎ、それを発展させた。他方、ニュートンからは、天体の公転運動と地上での落下現象を万有引力の法則という唯一の原理によって統一的に説明するという方法論を受け継いだ。その両者が融合して、コンディヤックの分析という方法が成立したということである。

コンディヤック自身は、ニュートンとロックとは双方とも「経験論的」という点で同じ立場を体現していると考えていたのではないかと思われる。ロックの観念連合説は、複数の観念を同時に経験することによって、人間は物事の間の事実的な関係を認識するという発想を含んでいた。そうした事実的な関係は、数学的論理的な関係では説明できないものである。卑近な例で考えてみれば、「崖の穴」から「ヘビ」が出てきたのを見ることで、「崖の穴にはヘビがいる」という事実を認識する。穴とヘビとは論理的には関係がないが、事実としてヘビは穴に住んでいるので、その経験の後に人間は、穴を見ればヘビを警戒することができる。こうして、偶然的な関係に満ち溢れている世界において、人間は次に起こることを予測して適切に行動することができるのである。そして、ニュートンの万有引力の法則も、質量と引力という論理的には関係がない事柄同士の間に事実として成り立っている関係を、経験によって明らかにするものであった。

「分析」という発想の起源についてさらに加えると、数学を諸学問の理想とする西洋哲学の伝統的な発想を受け継いでいることも明らかであろう。少数の公準や公理から演繹的に定理を証明していくユークリッド幾何学が、古代以来の学問のお手本であった。コンディヤックは明言していないが、そうした演繹的な体系の例として、ニュートンの万有引力からケプラーの3法則を導出することが念頭にあったのかもしれない。

コンディヤックは、『人間認識起源論』では算術を、『論理学』では代数学を例に挙げて、分析的方法を説明している。前者においては、単位の観念をいくつも束ねて大きな数の複合観念を作り、それに記号を当てはめることで適切に数を扱う思考ができること、後者においては、連立方程式を

解くのと同じように推論することが「分析」であると論じている。いずれにせよ、推論とは計算であり、計算によりつくられた諸定理の体系が学問体系だということである。

これら異質なものをひっくるめて「分析」なるものが構想されているため、分析についてのコンディヤックの説明や実践には多義的な側面が入り組んでいる。たとえば、彼がいつも論じる感覚という唯一の原理からの人間知性の諸機能の派生の議論は、①人間知性を要素的な諸機能へと分解してそれを組み合わせて再構成するという「デカルト的」側面、②感覚を万有引力の法則と類比的なものと考え、唯一の原理からの数学的な計算による導出だと考える「ニュートン的」な側面、③その推論過程は計算といった普遍的な過程ではなく、同時に経験したことで連合した観念の鎖をたどることだと考える「ロック的」側面という、少なくとも三つの側面を含んでいる[9)]。

2．分析の継承者たち

アルバリーは、「革命期においてコンディヤックの伝統を受け継いだ哲学者たちとコンディヤックの伝統との繋がりは、学説上のものというよりは方法論上のものであった」(Albury, p. 28) と述べる。つまり、分析という方法が受け継がれたということである。アルバリーは、「1740年代に生まれたフランスの科学者たちにとって、コンディヤックの哲学は彼らが教育を受けた文化の主要な部分であった。その結果、その世代が成長した1770年代には、博物学の構造がコンディヤックの認識論に適合する形で再編成され始めた」(*ibid*., p. i) とまで言う。

とはいえ、コンディヤックの分析という方法が多義的であることから、それを受け継いだ人たちによって、その解釈もまた多様なものとなった。アルバリーがコンディヤック理論の継承者として取り上げて論じているのはヴィック・ダジュールとラヴワジエ、ピネル、ビシャの4人だが、ここでは引き継いだものの違いが見やすいラヴワジエとビシャについて概観する。

まず、ラヴワジエは、物質を化学的方法によって単体に分解し、その組み合わせによってもとの物質を再構成することで、物質について理解できると考えた[10)]。その際に、コンディヤックから受け継いだのは、単体に記号を当てがい、その記号の組み合わせによって化学反応を推測するという方法であった。また、単体は、物質の本性として単純であるわけではなく、物質を分解するという人間側の作業によってそれ以上分解できないものであると考えたことも、コンディヤック的な思想の継承である。つまり、ラヴワジエの受け継いだ「分析」とは、「複雑な機械を部品に分解して組み立てなおす」「部品に記号をあてがって、その代理として操作することで推論する」ということであって、必ずしも「唯一の原理から派生する体系」という側面ではない。

次にビシャ[11)]を見てみよう。ビシャは、唯一の原理ないし「生命特性」から生命現象全般を説明しようとする。つまりビシャは、「唯一の原理から派生する体系」という側面を主に受け継いでいる。またビシャは、ラヴワジエ同様、その「原理」は物質の本性ではなく、人間が認識可能な現象であると考えている。現象の「第一原因」（マルブランシュが「神」と名指したもの）は不可知であり、人間にはマルブランシュの言う「機会原因」しか認識できないのである。

ビシャはこうした考えを、おそらくニュートンに帰している[12)]。ビシャは、生命現象が従う原理は、ニュートンの万有引力の法則と同様、論理的に説明はできないが事実として成り立つものだと

考えている。万有引力とは、質量と引力という、論理的に考えれば関係がない事柄同士の間に、どういうわけか成り立っている関係である。つまり、万有引力の法則が成り立っていることの原因は不明である。近代科学における法則の概念は、原因の概念を排除することで成立したのである[13]。ビシャは、そういうものとして生命現象が従う自然法則を考えている。

まとめると、ビシャが受け継いだ「分析」とは「唯一の原理から派生する体系」であり、その原理は物質の本性ではなく、人間の知性によって認識可能な現象間の関係性のことであった。

このように、18世紀末から19世紀初頭の諸科学にはコンディヤックの分析という方法が大きな影響を与えるのだが、それぞれの学者たちが受け継いだ「分析」は、その方法そのものの多義性を反映して多義的であった。

以下では、コンディヤックの『動物論』で展開されている「生命（âme）論」について考察する。同書でコンディヤックは人間と動物の魂の機能が基本的に同じであることを論じ、そのうえで人間と動物は何が違うのかについて検討している。これは、アリストテレスの『プシューケーについて』[14]に強い影響を受けた古典的なプシコロギア（生命・魂についてのロゴス）が、現代のサイコロジーに変化していく前夜における議論の一つの典型例であると思われる。

3．『動物論』はなぜ書かれたか

コンディヤックが『動物論』を書いたのは、前年に出した『感覚論』がビュフォンから剽窃だと非難されたからである。それで、『動物論』第一部は、ビュフォンの理論が剽窃する価値もないような混乱したものだということを示すために費やされる。コンディヤックの批判点を一言でまとめると、「デカルトと同様にビュフォン氏は動物の行動をすべて機械論的に説明すると主張しているにもかかわらず、動物に感覚の機能があると認めている。その感覚の機能というのがどういう意味なのか、私には理解不能だった」（『動物論』I, II, p. 435 : p. 13）ということである。感覚とは魂（心）が感じるものなのだから、動物の行動を魂抜きで説明するというなら、感覚の機能を論じることはできないはずだということである。

こうして『動物論』は、17世紀的な単純な「機械論モデル」への反論となっている。そうした動物機械論は17世紀に流行するが18世紀には飽きられており、日常的な実感をもとに「動物も感じるし考えている」「動物にも魂（心）がある」と論じる人たちが増えていた[15]。

しかし、動物にも魂があるとなると、キリスト教的には都合が悪い。原罪と救済の教義と齟齬をきたすからである。まず、人間に苦痛の感覚があるのは原罪への罰だとすると、原罪を犯していない動物が苦痛を感じるのでは、神の公正さが疑われる。また人間は死後、神の審判を受けて天国に行くか地獄に落ちるかが決まるが、動物に魂があるというなら動物の死後はどうなるのか。そうしたことが問題となった。そうしたことから、動物に人間同様の魂があると主張するのであれば、同時に人間と動物の違いを明示する必要に迫られるのである。神父であったコンディヤックにとっては、これが大きな動機だったのではないか。それゆえに、単純な機械論モデルが時代遅れになった時点においてあえてこのような書物を書く必要があったのではないかと思われる。

コンディヤックの基本的立場は「人間と動物との差は程度の差異にすぎない」ということである。

コンディヤックも言語（ロゴス）の有無に人間と動物の差異を見るアリストテレス以来の伝統に従っており、『人間認識起源論』その他の著作では「人間が自由を獲得するのは言語のおかげである」と主張するが、この『動物論』では「動物は言語を持つ」とさえ主張している[16]。

しかし彼は、そう論じた後に唐突に、「諸動物はその本性において異なっている」「動物は人間になるための本性を持っていない。天使が神になるための本性を持たないのと同様である」（II, IV, p. 487 : p. 98）と主張する。さらに、「人間は神の存在を認識できる点で動物より優れている」として神の存在証明の議論が付け足され、「動物の魂は可死である。といっても、それは物質的なものではない」（II, VII, p. 509 : p. 136）という、もはや矛盾していると言わざるをえない議論を展開する。

また、動物が苦痛を感じることについては、「自己保存のために必要だからだ」と言い、たとえ動物がときに自己保存につながらないような激しい苦痛を受けることがあるとしても、「それは神が適切だと判断して定めた自然法則の帰結である。動物のためにその法則を変更すべきではない」（*ibid.*）と言い放つ。

神の存在証明の議論は『論理学』でもなされるが、そちらはかなり簡潔である。人間と動物の連続性を強調する『動物論』では、内容の説得力はともかくとしてかなりな字数が費やされている。この本を書いた主要な動機の一つが「キリスト教対策」だったのではないかと推定するゆえんである。そのほかにも、この『動物論』には、その他の著作とは食い違うことが書かれていたりする（「動物は言語を持つ」などもその一つ）ので、コンディヤック解釈上、興味深い著作である。

4．魂とは何か

『動物論』の主題は、生命は単純な「機械論モデル」では説明できないという日常的実感にもとづいて、「人間以外の動物も魂（心）を持つ」と主張することである。しかし、「魂」とは何か？ここでは「魂」の後ろにカッコをつけて「心」と書き、先ほどは「コンディヤックの生命（âme）論を検討する」と述べ、通常は「魂」と訳されるâmeを「生命」の言いかえとした。魂という概念がこのように多義的であるのは、それが歴史的に大きな変遷を遂げてきたからである[17]。当時の生命論の背景を理解するために、「魂」という概念の歴史的変遷を概観しておきたい。

言うまでもなく、「魂」は古代ギリシア哲学における「プシューケー」に由来する。プシューケーとはもともとは「息」「生命」「魂」ということで、おおむね同じ意味のラテン語「アニマ」と訳された（フランス語のâmeに相当）。それがどうして「心」という意味になったのか。

西洋哲学の魂論（プシコロギア）に大きな影響を与えたのは、アリストテレスの『プシューケーについて』である。アリストテレスは、生命（プシューケー）には栄養摂取し成長するという植物的な在り方、感覚し行動するという動物的な在り方、知性を持つという人間的な在り方の三種があると論じた。さらにアリストテレスは、こうした生命の在り方の原理をも「プシューケー」と呼んだが、それは身体とともにあり、身体とともに滅びるとされた。しかしアリストテレスは同書第3巻第5章で、知性のうちに、後に「能動知性」と「可能的知性」と呼ばれるようになる区分を行い、「知性的な魂のうち、能動知性は身体が死んでも神とともに永遠に残る」と論じた。

こうしたアリストテレスの魂論・知性論はスコラ哲学に受け継がれ、キリスト教に取り込まれた。

それに対してデカルトは、アリストテレスの三種類の魂のうち、身体と分離可能な「能動知性」のみが「魂」であり、残りは身体に属するとした。それ以降、「魂」は知性的なものであり、動物は持たないということになったのである。また、デカルトが「われ思う、ゆえにわれあり」という原理を確立したことによって、「魂」は「自分が存在していることを自分で感じている心」という意味を帯びることになった。ありていに言って、「魂（プシューケー、アニマ）」が「心」という意味になるのはこれ以降のことである。

17 ～ 18世紀、動物は「魂」を持つかどうかが論じられたのは、こうした文脈においてである。それゆえその議論は、動物は知性を持つか、動物は自己意識としての心を持つかという、二つの面が入り組んだ仕方で展開されることになった。

コンディヤックは、デカルト的な「魂＝知性＝心」という考え方を受け入れたうえで、動物もそれを持つことを主張している。さらに、アリストテレスやデカルトが知性とは区別した「感覚」を、知性の起源であると位置づけた。そうすることで、動物的な生命の在り方と人間的な生命の在り方を連続的なものとして捉えようとしたのである。

また、デカルトが心身を別の実体としたことから、いわゆる心身問題や独我論の問題が生じるが、これらの点について基本的にコンディヤックは常識的な立場に立ち、我々の周りには物体が点在する世界が広がっており、我々は肉体を持っており、そこに心があると考えていたのだろうと思われる。そして、コンディヤック哲学の全体的なモチーフは、人間は世界と自分自身についてどのように理解し行動するものなのかという事実を分析し、それをもとに、我々はどのようにそれらを理解し行動すべきなのかを提唱することにあったと思われる。

5．魂の機能

『動物論』におけるコンディヤックの基本的な発想は、生命は単純な「機械論モデル」では説明できないということである。機械はいつも同じ動作を繰り返すが、動物はそうではない。状況に対してある程度柔軟に対応する。

> 「発明する inventer」という言葉が、判断し、比較し、発見するという意味であるなら、動物は発明する。さらに、それ以上の意味でも動物は発明する。すなわち、その言葉を、自分がこれからすることについてあらかじめ思い浮かべるという風に理解するのであれば、動物はそうしたこともできる。（『動物論』II, II, p. 476 : p. 82）

ところが、『人間認識起源論』以来のコンディヤックの基本的な主張は、言語がなければ人間は外的対象に対応して行動するだけの「従属状態」にあるということであった。これは、言語がなければ人間も動物も状況に対して「機械的に」反応を返していくだけということだから、つまりは「人間も動物も機械だ」ということになるのではないのか？　まずはコンディヤックが考える魂の仕組みについて概観することで、機械と異なる魂の機能について考えることにしよう。

コンディヤックの考えでは、人間を含む動物の魂の仕組みは「観念連合」であり、これは言語の

有無にかかわらず作動する。複数の観念を同時に経験することによって、人間は物事の間の事実的な関係を認識するのである。そして、連合した観念が次々と魂の中に保存されていき、偶然的な関係に満ち溢れたこの世界において、次に起こることを予測することができる。

ところがこうした状態は、コンディヤックによると「従属状態」なのである。観念連合は、何らかの外的状況が与えられるや、人間の精神と身体機構の本性に即して自動的に形成される。そして、それと同じ状況が知覚されると、それと連合した魂の中の観念が、いわば機械的に呼び戻される。観念同士が鎖のようにつながっているので、端にある観念を一つ引っ張るとそれにつながった観念が引っ張り出されてくるといったイメージである。たとえば、「崖の穴」と「ヘビ」が一緒に現前したときに我々が両者に注意を向けると、「崖の穴の観念」と「ヘビの観念」、そのとき感じた「恐怖の観念」が連合する。それで次回、「崖の穴」が現前したときに、それと連合した「ヘビの観念」が呼び戻され、さらに「ヘビの観念」と連合した「恐怖の観念」が呼び戻され、我々はそこから立ち去る。これが、コンディヤックが考える魂の機能である。

こうした機能は外的な状況に応じて、いわば機械的に作動する。それをコンディヤックは「魂に働きかける諸対象への魂の従属状態」(『起源論』, I, II, V,§47, p. 22 : 上巻p. 90) と呼び、言語を獲得することで人間はそうした状態を脱却して「自由」になると論じる。つまり、言語がなければ、現前する対象の知覚を起点としてのみ観念連合の仕組みが作動するが、言語があれば、対象が不在の時にもそれらの観念を思い出し、それらについて語り考えることができるのである。たとえば、言語がなければ崖の穴やヘビが現前した時にのみそれらについて考えることができるが、言語があれば、それらが不在の時にも「崖の穴」や「ヘビ」といった言葉を使ってそれらについて考えることができる。コンディヤックの言う「自由」とは、このように、現前する状況とは関係ないことについて思考を始めることができるということである（ただし、思考を開始した後の推論の過程は観念連合に従って必然的に推移していく）。

人間の言語の著しい特徴は対象が不在の時にも使われる点にあるというのは重要な論点だが、ここでは、言語がないときの「従属状態」における観念連合の作動と、機械の作動とは、どう違うのかという問題について考える。つまり、魂の作用と力学的作用はどう違うのか？ 『人間認識起源論』など他の多くの著作では「人間の」認識の起源が扱われているのに対して、人間と動物の差異や動物と機械の差異が焦点化されている『動物論』の中にはその手掛かりになる部分があるかもしれない。そこで『動物論』を見てみると、

> 五感を持つ動物は、……我々と観念の基礎を共有している。しかし、かれらは我々とは異なった仕方で身体が組織されているので、まったく異なった欲求を持つ。それぞれの動物種は、彼らを取り巻くものとそれぞれ別個の関係を持っている。ある動物にとっては有用なものが、他の動物にとっては無益だったり有害であったりさえする。別種の動物たちは、同じ場所にいながら、同じ環境にいるのではない。(『動物論』II, IV, pp. 483-4 : p. 94)

ここから読み取れることは、動物は力学的な力によって運動するのではなく、自分を取り巻くも

のの有益性や有害性といった自分の生存にとっての意味を感覚し、有益なものを欲求し、有害なものからは逃避するといった仕方で行動するということである。

先に、コンディヤックのビュフォン批判の要点が、ビュフォンが動物に感覚の機能を認めた点にあることを見た。コンディヤックにとって感覚とは、感覚器官への単なる物理的な刺激ではなく、それを感じる動物にとっての意味づけ込みの概念だったのである。そしてその「意味」は魂によって直接に感じられ、観念として保存され、次の機会の行動の際に活用される。

たしかに、このような仕組みを、力学的な力によって作動する機械として製作することは不可能だろう。しかし、それは単に技術的な限界ではないのか？　現代であれば、カメラなどのセンサー（感覚器）を用いて対象の形や距離を認識し、前車が急停止したときにブレーキをかけてくれる機械が存在している。また、囲碁や将棋を指して人間を負かす機械も存在している。そうした機械は、力学的な力の伝達によって作動するのではなく、外的状況の「意味」を読み取ってそれに反応しているように見える。動物は、それらと類比的な「情報処理機械」ではないのか？

もしもコンディヤックが現代に生きていたら、現代の認知科学者や心の哲学者たちと同様に、そのように考えたかもしれない。彼は、同じ種に属する動物は同じような身体構造や欲求をもって生まれてくるので、結局のところ周囲の環境から同じような意味を読み取り、同じように行動すると考えている。

> 同じ種に属する個体たちは、同じ原理によって動かされ、同じ目的のために行動し、似たような手段を使うので、必ずや同じ習慣を身につけ、同じことを同じような仕方ですることになる。（『動物論』II, III, p. 479 : p. 86）

これは結局のところ、動物は神の作った機械だということなのではないのか。そして、デカルトがそう考えたように、人間が動物を機械として作れない理由が単に複雑さの問題であるならば、神ならぬ人間の技術であっても、長い進歩の果てにはこうした機械を製作できるのではないか。そして、コンディヤックがそう考えていたように、人間も動物も魂の基本的な機能は同じだとするならば、最終的に人間は「人間機械」を製作できるのではないか。

6．人間と動物と機械の違いは何か

現在、動物や人間の身体は酸素や水素や炭素や窒素といった通常の物質で構成されており、それらが組み合わさった諸器官にも、通常の物質が従うのと異なった特別な自然法則など存在しないということが確認されている。それゆえ、原理的には動物や人間の身体を機械として、通常の物質の組み合わせで作れない理由はない。人間の魂（心）の働きについても、情報処理機械として再現できるのではないかと考えている人が多いだろう。心の働きが記号の操作であるという発想は、観念連合説の子孫である。

そうした現代版の「人間機械論」に対する反発もまた、18世紀と変わらず続いている。ニューラルネット型のAI（人工知能）が広く使われるようになった最近では「AI脅威論」が語られ、「AI

には何ができないのか」といったことが、哲学書だけでなく一般向けのビジネス書や教育書などでも論じられている。そこで持ち出される「人間にしかできないこと」は、デカルトやコンディヤック以来の「自由」や「創造性」である。

デカルトは自由な思考は人間しか持たない知性的な魂の働きであると考えた。それが事実かどうかはさておき、図式としてはすっきりしている。それに対してコンディヤックは動物も魂を持つとしたために、動物にもある程度の自由な思考を認めざるをえず（「動物も不完全ながら言語を持つ」）、そのうえで動物と人間の違いを考える羽目に陥った。しかしそれは、魂の働きを「情報処理機械」と見なす方向を示すものでもあった[18]。現代は、そうした方向の延長線上にある。動物についても人間についても「魂（心）」の働きは情報処理機械の働きで説明できるというのが、現在の大多数の認知科学者や心の哲学者の基本方針となっている。

では、そうした基本方針のもとでは説明できない、機械や動物にはできない「人間にしかできないこと」はあるのだろうか。あるとしたら、それはどんなことだろうか。あるいはそもそも、そうした基本方針でどこまでうまくいくのだろうか。そこでコンディヤックに戻ると、『人間認識起源論』などでは「言語が人間を自由にする」とされていた。しかし、『動物論』では「動物も不完全ながら言語を持つ」と言ってしまったので、自由の根拠を言語に求めることができない。また、動物の魂も人間の魂も、ともに観念を操作する「情報処理機械」だと考えるとやはり、無造作に言語を「人間にしかできないこと」とするのは難しいだろう。

そこで『動物論』では、習慣によって「機械的」に遂行されるようになった行動から脱却して、新たな探求をする点に人間の自由が求められる。コンディヤックはあらゆる生得的な知識を認めないので、動物の「本能」も生得的だとは認めない。動物は生まれてきた後で、周囲の状況を感覚し、観念連合を形成し、その観念連合に従って行動する。同じような状況が繰り返し、それに対して何度も行動を返していうちに、観念連合が強化され、行動が習慣化する。この習慣化した行動が「本能」だという。

> 実際のところ、動物が本能を獲得するのは反省することによってである。しかし、動物は少ししか欲求を持たないので、反省が教えることをすべてやってしまう時がすぐに来る。そのあとは、動物は毎日同じことを繰り返すだけなのである。（『動物論』II, V, p. 489 : p. 104）

それに対して人間は多数の欲求、とりわけ「好奇心」を持っているために、習慣的な行動を繰り返すだけではなく、ときに新しい探求をしてみる気になる。「習慣をどれぐらい乗り越えて反省を行うかというところに、我々の理性というものがあるのだ」（*ibid*., p. 490 : p. 104）。

要するに、人間以外の動物であれば、周囲の環境について関心を持つべき側面はおおむね固定されている。動物は、自分たちの欲求と関わらないものが周囲に現れても、それに関心を持たず、気づくことすらないだろう。先ほど引用した言葉を繰り返すと、「別種の動物たちは同じ場所にいながら、同じ環境にいるのではない」のである。それに対して人間は、自分の生存には直接関係ないようなことについても関心を持ち、それについて詳しく知りたいと思う。そうした探求への欲求を、

コンディヤックは「好奇心」と呼ぶ。好奇心の有無、あるいは好奇心の量の圧倒的な差が人間と動物を分かつと考えているのである。

こうした線引きは妥当なものだろうか。現代の情報処理機械について考えてみると、情報処理機械は入力された情報を処理するのであって、処理すべき情報を自ら収集したり、自ら作り出したりする仕組みはない。たとえば囲碁を指す機械は、囲碁しか指さない。機械は、「なぜ自分は囲碁を指さねばならないのか」とか、「囲碁には飽きたから将棋でもやろう」などとは思わない。そして、その機械を使わないで放置しておいたからといって、自分から囲碁を指しはじめるということもない。囲碁を指す機械が囲碁を指すのは、人間がそのように設計し、囲碁を指させるからである。つまり、（少なくとも現時点において）情報処理機械は「好奇心」を持っていない。それどころか、何らの自発性も持っていない。それゆえ、「好奇心をもつこと」や「それにもとづいて探求すること」は「人間にしかできないこと」だというのは、さしあたり妥当だと思われる。

こうした情報処理機械の在り方は、コンディヤックが『感覚論』で論じた「立像」の当初の在り方と似たもののように思われる。周知のようにコンディヤックは、人間と同じ身体構造を持っているが未だ何の観念も持っていない立像を想定して、そこに感官を一つずつ与えていくという独特の思考実験を行った。そしてコンディヤックは、立像は最初は自分から動くこともなく、与えられた対象についての感覚を味わうだけだと想定する。囲碁を指す機械の在り方は、この立像の最初の在り方と同様に、純粋に受動的であり、与えられた情報を処理するだけである。

コンディヤックは、そうした受動的な在り方を出発点として、知性や意志などが生じてくる過程を描くのだが、囲碁を指す機械が受動的な在り方を出発点として意志を持つようになることはない（囲碁の腕が上達することを「知性が発展した」というのであれば、機械にも「知性」が生じ発展すると言ってよいかもしれないが）。コンディヤックの「立像」が、やがて意志を持つようになるのは、最初から「感覚」が「快不快」を伴うと想定されていたからである。コンディヤックは、快不快が感覚において受動的に感じられるかのように語っているが、それらが欲求の対象になるということを前提とすることで、感覚のうちに能動性をこっそり持ち込んでおいたのである。そして、『動物論』においてそうした空想上の立像ではなく動物の在り方について考えたとき、動物が本能を獲得するときには、まずは能動的に反省することが必要だと語ってしまったのである。先に挙げた引用も思い出しておくと、動物は外的状況に対する適切な行動を「発明する」のである。

結局のところ、単なる「情報処理機械」では人間の魂も、動物の魂さえも、うまく再現することはできないようである。情報処理機械は、受動的に情報処理をさせることで「知性」を発展させるかもしれない。しかし、意志を持つようにはならない。

こうして、コンディヤックの言うことをもとに考察するなら、魂を機械で再現するためには、単なる受動的な感覚ではなく、快不快という感情を感じる機械を作らなくてはならないようである。そして快不快は身体の自己保存、つまり「死なないようにすること」との相関で感じるものであるから、感情を感じるためには「生きている」ことが必要である。

原理的には動物や人間の身体を通常の物質の組み合わせで作れない理由はない。しかし、（遠い将来に）そうして作った機械は、もはや単なる機械ではなく、「生きている機械」あるいは端的に

「生物」だということになるだろう。

注

1) François Dagognet, “L’animal selon Condillac”, dans Condillac, *Traité des animaux*, Vrin, 1987.

2) 初版は 1755 年。引用は 1987 年刊の Vrin 版（1796 年版のリプリント）より。邦訳は古茂田宏訳『動物論』（法政大学出版局、2011 年）。本論における訳文は拙訳だが、参考のため訳書のページも記す。

3) 小松によると vitalisme という言葉の初出は 1780 年だという（小松美彦「科学的生命観の歴史的再構成――ハイデガー生命論の討究のために」、*Heidegger Forum*, vol.15, 2021, pp. 47-90, http://heideggerforum.main.jp/data2021/Komatsu.pdf）。

4) William Albury, *The Logic of Condillac and the Structure of French Chemical and Biological Theory 1780-1801*, Doctoral John Hopkins University, 1972.

5) Condillac, *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, 1746, dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, Vol. 1, PUF, 1947, pp. 1-118（小茂田宏訳『人間認識起源論』岩波文庫、1994 年）. 本論における引用の訳文は拙訳だが参考のため訳書のページも示す。

6) Condillac, *La logique ou les premiers développements de l’art de penser*, dans *Œuvres*, Vol. 2, 1948, pp. 371-416（山口裕之訳『論理学――考える技術の初歩』講談社学術文庫、2017 年）.

7) Condillac, *Traité des sensations*, 1754, dans *Œuvres*, vol. 1, pp. 219-317（加藤周一・三宅徳嘉訳『感覚論』創元社、1948 年）.

8) George Le Roy, *La psychologie de Condillac*, Boivin, 1937, pp. 84-87.

9) ここで三つの側面にデカルト、ニュートン、ロックを対応させたが、これはあくまで図式的な整理であって、彼らそれぞれの思想の内実がこのように単純なものではないことは言うまでもない。

10) ラヴワジエ『化学原論』（柴田和子訳、朝日出版社、1988 年）。

11) ビシャ「生と死の生理学研究」、『十八世紀叢書 VII――生と死』pp. 177-333 所収。ビシャについては同書末（pp. 401-507）に掲載された小松美彦「グザヴィエ・ビシャと『生と死の生理学研究』の歴史的所在」や、松永澄夫「二つの生命と二つの生命特性――ビシャの生命思想とその論理」「生命と意識――ビシャの生命論」（松永澄夫『哲学史を読むⅡ』東信堂、2008 年）など優れた研究がなされている。

12) 小松前掲論文、p. 452 による。

13) 松永澄夫『知覚する私、理解する私』（勁草書房、1993 年）第 4 章などを参照。

14) アリストテレス『魂について』（中畑正志訳、京都大学出版会、2001 年）などいくつかの邦訳がある。

15) 前掲の Dagognet のほか、金森修『動物に魂はあるのか――生命を見つめる哲学』中公新書を参照。

16) II, IV, p. 484 : p. 9 や p. 486 : p. 97 など。

17) 山口裕之『語源から哲学がわかる事典』（日本実業出版社、2019 年）でその変遷の概略を論じた。

18) 今回論じたことだけからそのように言うのはいささか勇み足だが、コンディヤックは『論理学』では「よくできた言語」による計算に類似した推論の方法を提唱していることから、彼が結局のところ「魂とは計算機械である」という境地に至ったことは確かだと思われる。

La théorie de l’âme dans le *Traité des animaux* de Condillac

Hiroyuki YAMAGUCHI

Dans cet article, nous avons traité la théorie de l’âme chez Condillac pour éclairer les suppositions implicites des sciences biologiques modernes. En premier, nous avons passé en revue l’analyse, la méthode de Condillac, et l’évolution historique du concept de l’âme. Sa méthode, l’analyse, semble claire à première vue, mais elle est en réalité ambiguë. D’une part, cela signifie la décomposition et la recomposition des idées, mais d’autre part, elle implique l’explication des phénomènes à partir d’un seul principe. Lavoisier a principalement hérité le côté précédent, et Bichat a principalement hérité le dernier. Le concept de l’âme dans la philosophie occidentale doit à *De l’âme* d’Aristote. Il a classé l’âme en trois types : végétative, animale et intelligente. Mais Descartes a rapporté les deux premiers au corps, en affirmant que seul le troisième fait partie de l’esprit, attribué uniquement à l’homme. En outre, le principe du « *Cogito ergo sum* » le mène à l’idée de l’esprit comme conscience. Les philosophes ultérieurs, y compris Condillac, ont attribué à l’âme ces deux aspects : l’intelligence (entendement) et la conscience de soi. Dans le *Traité des animaux*, Condillac a critiqué Buffon, qui prétend que les animaux ne sont que des machines, mais d’autre part il pensait que l’âme est une sorte de machine qui crée les liaisons des idées. Ce point de vue est à l’origine de l’idée de l’esprit comme un dispositif de traitement d’informations.

2021年秋季研究大会 一般研究発表要旨

マルブランシュによるスピノザ主義拒否の背景としての神の意志論

竹中　利彦

ニコラ・マルブランシュは、その独自の形而上学のために、自らは論争を好まないにもかかわらず、生涯に多くの論争を行なうことになった。この発表では、そのうち、ドルトゥス・ド・メランとの間に交わされた、マルブランシュの哲学がスピノザ主義的であるというメランの主張と、それに対するマルブランシュの拒否に注目し、その背景にマルブランシュの神の意志論があることを明らかにする。

この論争は、マルブランシュの最晩年、1713年から1714年にかけての往復書簡で行なわれた。メランはマルブランシュにたいして、彼の哲学とスピノザ主義との区別ができるのか、ということについて質問する。すなわち、マルブランシュに対してスピノザ主義であるという主張をしたのである。メランの書簡は、マルブランシュとスピノザに対して敬意をもったものであったが、オラトワール修道会士マルブランシュにとっては、自らの思想がスピノザ的ではないかというメランによる主張は「嫌疑」であり論駁すべきものであった。

この書簡の往復はメランから始まり、マルブランシュからの第四の返答まで続いている。メランは最初の手紙で、自分が数学・自然学から宗教の研究に進む際に、最初はデカルト、パスカル、マルブランシュに従ったと述べる。しかし、（危険思想であるはずの）スピノザを読むと、その幾何学的証明に反論することができなくなった、と言うのである。そこでメランは、マルブランシュにスピノザの議論を攻撃してくれるようにと頼んだのである。それに答えてマルブランシュは、スピノザの誤りは、神のうちにある「被造物の観念」と「被造物」とを混同していることにある、と述べる。マルブランシュの思想では、神のうちに「叡知的延長」があり、それが被造物の観念として、創造された延長すなわち物質的事物のモデルとなっている。しかし、叡知的延長と創造された延長との区別はメランにとってはあいまいなものであり、様々な困難を覆い隠すためのものに見える。すなわち、メランによれば、これら二つの延長は、マルブランシュの思想においても実は一つのものであるべきであり、その意味ですべてを神のうちに存在させるスピノザ主義と同様ではないのか、ということになる。本発表では、マルブランシュによるこの二つの延長の区別に、彼の神における意志論がかかわることを示す。

メーヌ・ド・ビランの「同一性」概念をつうじた「努力」概念の解釈

長坂　祥悟

本発表は、メーヌ・ド・ビランにおける「努力（effort）」概念の意義を自我の「同一性（identité）」概念との関連において、解釈することを目的とする。

たしかにビランは「努力」を、行為するときの「意志（volonté）」とそれに対して「有機的抵抗（résistance organique）」として現れる「身体（corps）」との関係において規定している。しかし、ビランの「努力」概念には単なる行為的な「努力」以上の意義が認められる。

実際、そこに自我の「同一性」の問題をさしはさむとき、「努力」を行為的な位相からのみ理解することは困難となる。自我の「同一性」は「努力」のなかに直接的に見出されるとビランは言う。だがそこには、その都度の行為において認められる行為的な「努力」は非連続的なものであるのに、そこから連続性を含んだ「同一性」がいかにして見出されるのかという困難が生じる。

この問題は、これまでの研究でも指摘されてきた。そうしたなかには、この問題をビランの中期哲学の一種の限界とみなすものもある。しかし、こうした困難は「努力」を専ら行為的なものとしてみなす限りで生じる。ところで、ビランの「努力」には行為的な「努力」のほかに、『心理学基礎論（*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, 1812）』において打ち出されている「非志向的努力（effort non intentionné）」がある。それは、行為がないとき、これを準備する潜在的な「努力」である。それゆえに、自我の「同一性」は行為の有無にかかわらず保証される。この「非志向的努力」における「意志」と「身体」は行為的な「努力」における意味と異なる。では、「非志向的努力」における「意志」と「身体」はどのようにとらえられるべきだろうか。そして、これらがいかにして「同一性」の現出に関与しているのだろうか。

そこで本発表では、まずビランが記述する「非志向的努力」における内的経験に即して、そこでの「意志」と「身体」の意味を予備的に考察する。次に、「努力」のうちに直接的に導出される「第一の諸概念（les notions premières）」としての「同一性」概念に着目する。とりわけ、ビランの「同一性」の概念が「混成的（mixte）」な概念であるということ示すことは、上述の問題を解決するうえで、重要な手がかりとなる。

このようにして本発表は、ビランの「混成的」な「同一性」の概念を解析することを通じて、行為的位相からは見えてこない「努力」の意義の解明を目指す。さらに、そこにビランの後期哲学の萌芽を見出しうるだろう。

ベルクソンにおける直観と思考
――「形而上学序説」における実在の思考としての形而上学――

野瀬　彰子

本発表の目的は、ベルクソン哲学において実在はいかにして思考され得るのかという問題に、「形而上学序説」（1903年）において実在についての思考を可能にするものとして提示されている「イメージ」と「動的概念」がいかなるものか、そして同論文で示されている科学と形而上学との関係を明らかにすることで、一つの答えを提示することである。ベルクソンは、「形而上学序説」で、われわれには「分析」と「直観」という二種の認識があるということを初めて明確に述べる。そして、ベルクソンによれば、われわれが実在を認識するのは、通常の認識たる分析とは区別される直観である。だが、われわれの思考は分析によって作り出される「概念」を用いたものである。こうした二種の認識の区別からは、一見、われわれが実在を思考することなどできるのかが疑問に思われる。しかし、ベルクソンは、もう一方で、実在についての直観を表現するものとしてイメージというのを提示している。確かに、イメージは、われわれが既にもつ直観を、分析してそれとは別の類のものである概念などに置き換えるのを妨げるにすぎない。それでも、イメージがいかにしてわれわれを直観にとどまらせるのかを読み解くことで、われわれが直観している実在とはいかなるものなのかを論じることができる。実在の直観は独特の質を帯びており一般化も抽象化もできず、イメージは具体的な形で当の直観を表現せねばならない。そして、実在の直観が複数のイメージによって表現されねばならないのは、当の直観が、抽象性と一般性を帯びている各々のイメージとは別の類のもので、複数の側面を同時に含むからである。しかも、イメージに表現することには、直観が当のイメージによって表現しきれないものであることに気づかせるというはたらきがある。このように、われわれはイメージによって実在について思考することができる。だが、ベルクソンは、われわれの精神についての直観を表現するために哲学者がつくり出すイメージだけでなく、われわれの精神以外の実在についての直観に至り、しかもそれらの直観を統合しようとする形而上学において用いられる動的概念というものも提示する。この論文においてベルクソンが科学と形而上学が結合すると述べるのは、科学も実は直観に基づいており、形而上学は科学の根底にある直観をも統合し「形而上学的直観」に至ろうとするものと位置づけられるからである。動的概念はイメージと同じ仕方で形而上学的直観を表現するものである。ただし、動的概念はあくまで形而上学的直観に至った後にそれを表現するためのものであり、形而上学者が形而上学的直観に至る方法についてはこの論文では十分に説明されていない。本発表においてこうした「形而上学序説」の問題点も明らかになる。

ジョルジュ・カンギレムはルイ・ブヌールの批判にどのように答えたか ――擬人論の問題を中心に――

宇都　広樹

2011年に入り、ジョルジュ・カンギレムの全集がヴラン書店から公刊されはじめ、彼が膨大な量の論文を執筆していたことが明らかになったが、そのテクストを総体としてどのように読解できるか、という研究は現在進行中である。本発表はこのような現行の試みの一部である。

とりわけ、本発表は1943年と1952年の間にあると想定される、知的関心の推移の存在とその背景を探求する。カンギレムは、医学博士論文『正常なものと病理的なものに関するいくつかの問題についての試論』（1943、以下『試論』）の提出・発刊の後、1952年に『生命の認識』を刊行する。前者は医学論であるが、後者は生物学的認識論の論文集である。概括的に見れば、1943年の医学論から1952年の生物学的認識論の探求への、大きな方向転換ではないにせよ、知的関心の重心の移動があったと考えられる。しかしなぜそのような移動がなされたのか、という点に関してはこれまで十分に検討されてこなかった。本発表は、1943年～ 1952年の理論的変遷に関して、その存在と背景を一定程度の確実性をもって論じることを目的とし、彼のテクスト同士の関係とはどのようなものか、という問いに対する解答を、限定的ではあるが試みるものである。

具体的には、本発表は、生物学者ルイ・ブヌール（Louis Bounoure, 1885-1966）が『生物の自律（*L'autonomie de l'être vivant*）』（1949）で行った『試論』に対する批判的意見を踏まえ、それに対する応答として『生命の認識』は書かれた、という仮説を検証する。

まず、ブヌールの批判の内容を確認する。それは『試論』において、カンギレムは擬人論に陥らないよう注意しているにもかかわらず擬人論に陥っている、というものである。言い換えれば、ここでは、両者はともに擬人論を排除するべきだと考えていることになる。

次に検討するのは、ブヌールが本当に擬人論を避けることができているのか、という問いである。本発表では、『生物の自律』を検討し、カンギレムへの批判にもかかわらずブヌールもまた擬人論的な考察を行っていることを確認する。

最後に、カンギレムの論文「機械と有機体」（『生命の認識』所収）を読解することで、彼が、擬人論は避けるべき非科学的理論である、という前提自体を問いに付していることを確認する。むしろ擬人論は機械論の構築の母体となるものであって、積極的な意味が付与される。結論として、「機械と有機体」は、ブヌールの批判の前提だけでなく、『試論』の前提をも問いに付すという論文であることを明らかにし、『試論』から『生命の認識』へは、問いの変更という意味で、理論の深化がみられることを指摘する。

シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒

宇佐美　達朗

種々様々な展開をみせるフランスの技術哲学においてジルベール・シモンドンの学位論文の副論文『技術的対象の存在様態について』（1958年、以下『技術的対象論』とする）には古典としての位置が与えられているが、にもかかわらず、この著作が実際どのような理論のもとでどのような論点を提示しているのか等々については、十分に解明されているとは言い難い状況にある。本発表の目的は、『技術的対象論』の全篇にわたって用いられる「技術性 technicité」という概念を取り上げることで、この概念がその定義において前提としている（そして著作そのものについてもしばしば指摘される）一種の人間主義に対して積極的な評価を与えることにある。

ここで「技術性」を取り上げるのは、人間と世界のあいだの関係のあり方として定義されるこの概念が、技術的進化（あるいは技術的対象の具体化のプロセス）を説明する際にも用いられているからである。技術の発展を進化として捉える立場にはいくつかのヴァリエーションがあるが、シモンドンはその説明に他のさまざまな概念とともに「技術性」を組み込むことで、技術的対象の存在様態そのものを議論の俎上に載せつつ、しかし技術的対象の進化には人間の活動が介在しているという論点を維持しているということになる。技術的進化にみられる生物学的進化との微妙だが決定的な相違は、そのままサイバネティクスの評価にも見出される。シモンドンによれば、ノーバート・ウィーナーの学際研究プログラムには自動制御機械を生物と同一視するという瑕疵があり、哲学はそうした誤った前提を排除したうえでサイバネティクスの試みを引き継がねばならない。そしてその鍵として指摘されるのが、第三部で取り上げなおされる「技術性」である。この概念の検討はそれゆえ『技術的対象論』の企図の一つに光をあてるものとなる。

シモンドンは技術的進化と生物学的進化、あるいは技術的対象と生物とを、それらの相違を際立たせるようにして比較する。ただし、そのように相違が強調されていることから、機械と生命がまったく別のものとみなされていると考えるのはやや早計だろう。そもそも技術的進化には「技術性」というかたちで人間という生物が関わっている。この生物は、技術的対象をうみだすとともに、その対象がそこに位置づけられるネットワークとしての技術的環境をもうみだし、そしてみずからもそうした環境のうちで生きる生物である。この点を十分に踏まえるなら、「技術性」にはたんなる人間主義ではない側面が、つまり人間のイメージを自然や技術に当て嵌めるのではなく、むしろそれとは逆の方向から人間という生物の活動を捉えなおすという意味で顛倒した人間主義をシモンドン哲学のうちに見出すことができるだろう。

『全体性と無限』におけるレヴィナス哲学の態勢

小田　一彦

エマニュエル・レヴィナスが主著『全体性と無限』で開陳した哲学に対する批判的理解として、次のような診断がある。その主要概念である〈同〉と〈他〉のうちの〈他〉についての規定には、顔に関する分析にみられる「現象学的道徳的規定」と思弁的で抽象的な議論を展開する「形而上学的規定」とがあり、これらの間に齟齬、乖離があるという批判だ[1)]。一見すると、このような解釈は、レヴィナスの〈他〉は道徳にかかわる実践的なものと理論的なものを相いれない形で負わされているという批判だと理解できる。

それではレヴィナスは、こうした批判を想定していなかったのだろうかと問えば、そんなことはない。『全体性と無限』の序文で次のように述べているからである。

> 理論と実践を混同しているように見える危険を冒してでも、われわれは、理論と実践を形而上学的超越の様態として取り扱う。見かけ上の混同は意図されたものであり、本書の主題の一つを成している[2)]。

レヴィナスの方はというと、〈他〉との関係を打ち立てる形而上学的超越が、理論と実践という、通例では区別され、混同されてはならないとされるものによって、無理に規定されているという批判は織り込み済みだった。むしろ、そうした「見かけ上の混同」こそが、レヴィナスの企図の一つであったのだ。こうした事情を考慮すれば、論者が上記のレヴィナスの哲学的姿勢をどう受けとめていたかは別として、われわれとしては上述の批判を、レヴィナスは自身の企図を『全体性と無限』で充分に実現することができていないと主張するものだと理解するべきである。

はたして、そうなのだろうか。このように問う前に、レヴィナスの企図を掘り下げるべきだろう。本発表は、レヴィナスが『全体性と無限』の一主題とする、理論と実践の「見かけ上の混同」が、そもそもより具体的にはどういうものなのか、それがどのような哲学的な構え・態勢を意味しているのかを問題とする予定である。

1) 佐藤義之『レヴィナス――「顔」と形而上学のはざまで』、講談社、2020 年、第三章から第五章で展開されている。

2) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Librairie générale française, 1990, p. 15.

夢と歴史性
――デリダ『グラマトロジーについて』におけるルソーの「欲望」読解――

森脇　透青

本発表はジャック・デリダの著作『グラマトロジーについて』（1967）の第二部「自然、文化、エクリチュール」を論じ、デリダにおけるルソーの位置づけを論じることで、デリダの企図を可視化することを目的としている。従来、『グラマトロジーについて』の第一部「文字以前のエクリチュール」は「脱構築」の理論的説明として重要視されてきた。しかし第二部のルソー論については、第一部の倍以上の紙幅を費やして議論が展開されているにもかかわらず、研究上着目されることは少なく、脱構築のプロジェクトにとってルソーという固有名がいかなる必然性があるのか、という構成の問題は明確に論じられてこなかった。

本論考はこの問題を取り扱うために、「欲望」という論点から第二部を考察する。デリダはルソーの言説の中に「明言」と「記述」の分裂を見出し、ルソーは知らず知らずにエクリチュールの破壊的性格を「記述」しているが、しかしそれを「明言」によって覆い隠しているとみなす。この際問題となるのが、エクリチュールの地位を貶め、内部と外部の透明な関係を回復したいというルソーの欲望である。本発表はまずデリダによるこの「欲望」理解を検討するため、まずデリダの『告白』読解を扱う。

一方、この論点を究明するためには、先んじてルソーの欲望に焦点を当てていたジャン・スタロバンスキー『透明と障害』（1957）との関係が明らかにされねばならないだろう。本発表ではまず『透明と障害』が提出した枠組みを検討し、デリダの読解が概ねその枠組みに沿っていることを検証した上で、デリダがルソーにおける「代補」の概念をスタロバンスキー以上に拡張していることを、欲望の観点（とりわけルソーにおける性的欲望の観点）から示す。

次に本発表は、デリダとスタロバンスキーの読解の差異を示す。デリダは『グラマトロジーについて』で「批判的読解の諸問題」を扱っており、このメタ読解的な問題もまさに『グラマトロジーについて』第二部の中心を成している。スタロバンスキーの「内的批評」と、むしろルソーの欲望の「裏」を読み込もうとする脱構築的読解の差異を示した上で、デリダの関心が形而上学の歴史とルソーのテクストの関係へと向けられていることを確認する。ここで最終的に、デリダがルソーの「欲望」を、ルソー個人の欲望から形而上学の歴史全体の欲望へと拡張していることが明らかになる。この歴史的読解において、ルソーはその欲望においては形而上学との連続性を示し、その代補の理論においては形而上学から切断するものとして位置づけられる。デリダはこの代補の理論をルソーから遺産継承したのである。

デリダのマルクス読解における隠喩・フェティシズム・憑在論について

山岡　利矢子

ジャック・デリダは「白い神話」（1971年）（『哲学の余白』所収）において、隠喩の問題について論じているが、そこでマルクスによるフェティシズム批判を取り上げていることは注目に値する。というのも、隠喩問題の根底にある語源主義とは、まさにこのフェティシズムに関わる現象だからである。このマルクスの言説に関して、デリダは主に「白い神話」の註において詳述しているが、そこでデリダはマルクスが『資本論』において「商品に魂があること」や「商品が口をきく可能性」について語っていることを指摘している。それは、まさにマルクスの「踊るテーブル」の例にみられるように、資本主義において、商品がその使用価値を離れ、剰余価値として人々を振り回すようになる現象のことである。この「白い神話」執筆の二十二年後にデリダはマルクスに関する商品の物神化（フェティシズム）について『マルクスの亡霊たち』（1993年）において分析をしている。本論では、とりわけその最終章である第5章において、デリダがマルクスの『ドイツ・イデオロギー』におけるシュティルナー批判を取り上げていることに注目した。さらに、デリダによる存在論ontologieにおける亡霊の厄払いに対する批判とその亡霊を払いのけないという仕方でデリダが提唱した「憑在論hantologie」について明らかにした。また、デリダがこの憑在論と商品のフェティシズムとの関わりについて指摘し、そこにおける商品の交換価値における亡霊性というものが、他者との関わりで「根源的な反復可能性」を持つことについて論じた。この他者あるいは亡霊との関わりの空間は準–「メシア的な」空間であると言われ、他者との交換において救済を可能にする場であると考えられる。

さて、このように亡霊に取り憑かれた空間について、デリダは決して修辞学や隠喩として捉えてはならないと述べていることに着目したい。修辞学やレトリックは、起源となるものを捨象し抽象化することで言語を生成するものであるが、それはアリストテレスなどの形而上学にみられる言語の修辞学的働きであると言える。それに対して、隠喩とは、とりわけハイデガー読解においては語源主義的な側面を持ち、語源や起源への回帰を重視するがゆえ反形而上学的であると言われる。デリダが憑在論において亡霊や再来霊を追い払わないことは、修辞学や隠喩における存在論的な還元に対する批判とその思考が通低していると思われる。つまりデリダの憑在論においては、原初の亡霊もその再来霊も、現象学や修辞学がしたように「追い払う」ということはせず、とはいえ、隠喩の語源主義におけるように起源への懐古を目指すのではなく、あくまでもその「二重性」を維持することであると言えるだろう。そのような空間にこそ、デリダはおそらく語りの可能性や救済の可能性を見ていたと考えられるのである。

2022年春季研究大会 一般研究発表要旨

デカルトにおける学問知とハビトゥス

筒井　一穂

本発表は、デカルトにおける学問知（scientia）の基礎をめぐる考察の一部をなす。その目指すところは、その基礎に知的な習得態（habitus）を見出し、学問知の獲得がある仕方で習得態に依存すると示すことにある。そのための手続きとしては、「第四省察」における「過たないためのある種の習得態」の意義を明確にすること、そして、『規則論』における習得態批判との整合性を見出すこと、概して二点である。

『省察』本文では、習得態との語は「第四省察」に一度のみ登場する。そこでは、明証性の規則に厳格に従うという学問探究上のひとつの態度によって、「過誤を避けるための一種の習得態habitus」が獲得されると言われる。この場合の習得態の役割は、『省察』に打ち込む以前から私に染み付いた「習癖consuetudo」を脱することで、真なる学問知の蓄積を可能にする点に求められる。

『省察』において習得態を学問知の根底に位置付けるわれわれの解釈は、『規則論』「第一規則」でデカルトが伝統的な習得態の概念を批判していることといかに折り合いをつけるのかという問題に直ちに行き当たる。そこでは習得態は身体に帰属され、一種の技術知と関連づけられたうえで、霊魂に属する学問知から切り離される。これをもってデカルトは、Jean-Luc Marionなどの研究によれば、伝統的に受け入れられてきた「学問の習得態」を拒否するとされる。それでは、デカルトは『規則論』において一度は学問知の習得態への依存を否定したものの、『省察』にいたってこれを撤回したということになるのだろうか。こうした問いに答えるためには、『規則論』において伝統的な習得態概念のどの点が批判されていたのか、より解像度の高い考察が求められる。そのさい、『規則論』においてもハパックスであるこの概念を展開するための手がかりとなるのは、記憶をめぐる議論であろう。伝統的な習得態概念には習慣という要素が含まれるのであって、またデカルトにとって、ごく大摑みに言えば記憶とは（類似の形象を脳内に描く精気の運動の反復ないし）習慣だからである。つまり、伝統的な習得態概念とデカルト的な記憶理論が、習慣性という一点を蝶番として結ばれる。ところで、「第三規則」でデカルトは演繹を通じて得られる学問知が記憶に依存すると認めているのであって、記憶を習慣へ、習慣を習得態へと置き換えることが少なくとも部分的には可能であるとすれば、『省察』の習得態概念へとつながるひとつの理路が拓けるのではないか。つまりデカルトは、特定の思惟の習慣化として理解される限りの習得態を拒否してはおらず、こうした習得態の概念は、デカルト独自の改訂を加えられた上で、『規則論』においてはあくまでも隠然的に、『省察』においては顕然的に、学問知を支えるものとして稼働するのではないか。本発表を通じて吟味を深めたい。

精神を「かたちどる」ものとしての観念
――『省察』第二答弁附録「諸根拠」定義2再考――

榮福　真穂

『省察』において「観念 idea」に与えられるさまざまな規定のうちでも、「定義」として与えられた第二答弁附録「神の存在と魂の身体からの区別とを証明する幾何学的様式で配列された諸根拠」（以下「諸根拠」とする）における規定は、間違いなく最重要なものの一つであろう。もっとも端的に言えば、そこでは観念が「思惟の形相 cogitationis forma」であると定義される（AT, VII, 160）。この箇所について、たとえば小林道夫『デカルト哲学の体系』（1995）は、「思惟の形相」を「思考の働き」という意味において理解し、「その点では諸観念の間には何の差異もなく、同じ仕方で私自身に由来し、同じ私の思惟の形相という性格を持つ」と述べている（小林, 1995, 188頁）。小林のこうした解釈の前提となっているのは、第三省察において観念の「表象的レアリタス」と対比されて言われる「形相的レアリタス」と同じ意味において定義2の「形相」を理解しうる、という理解である。たしかに、観念は「思惟の形相」であって「表象像だけを観念と私は呼んではいない」という定義2の記述からは、第三省察における「形相的」と「表象的」との対比と同型のものを見出しうるようにも見える。ということは、デカルトは「読者への序言」で明言したような観念の二つの側面を認めつつ、だが本質的には「形相的レアリタス」ないし「思考の働き」の側のみを定義として認めたのだ、と解釈すべきなのだろうか。

しかし、当該の定義を精査するならば、以下の根拠からそのような解釈は不可能であるように思われる。鍵となるのは、当の定義2において見られる「それが脳のその部分へと振り向けられた精神そのものをかたちどるというかぎりにおいてのみ、観念と呼ぶ」（AT, VII, 161）という記述である。デカルトはいくつかの書簡において、人間の魂が形相として、質料である身体を“informare”するという事態について言及している（AT, IV, 166-168; 346）が、それらにおける informare は「形相を与える」、あるいは平たく言えば「かたちどる」という意味で理解されるものであろう。このことを踏まえ、「思惟の形相」もまた、質料形相論的な意味において理解すべきであるように思われる。私たちの解釈が仮に正しいとすれば、そのように解された「思惟の形相」は、観念の「形相的レアリタス」ないし「思考の働き」としてのあり方とはむしろ相容れないものである。なぜなら「形相的レアリタス」や「思考のはたらき」として捉えられる観念は、「思惟の様態」である以上の規定をもたず、それゆえ相互に区別されえないものであるからだ（AT, VII, 40）。そうではなく、むしろ素材に形相を与えるように、思惟の様態に「何か或るものの観念」としての規定を与えるのが、「思惟の形相」としての観念の役割なのである。

デカルトの形而上学的実験とパースのアブダクション

田村　歩

通説では、デカルトはそれ以前の哲学的伝統と決別し、独自の哲学をもってして近世哲学を切り拓いたとされてきた。研究が進み、デカルト哲学はストア学派やスコラ哲学といった古代・中世の哲学思想との緊密な関係性を有していることが明らかにされた現在においても、その哲学は、スコラ哲学の最終形態として中世の最後尾に列せられることはなく、やはり近世の先頭に祭り上げられるのが常である。その最大の理由は、精神と物体との事象的区別によって自然を機械論的に捉え、近代自然科学の発展の礎を築いたということであろう。古代・中世の哲学思想に多くを負っていたデカルトが、14 世紀のウィリアム（オッカム）や 16 世紀のスアレスを差し置いて「近世哲学の父」と称される資格があるとすれば、まさにこの点によってである。

他方で、デカルト形而上学の終盤（『省察』最終章の「第六省察」）で提示される機械論的自然観に至るまでの諸論（「第一省察」から「第五省察」）については、先述のとおり、古代・中世の哲学思想との緊密な関係性がすでに指摘されている。たとえば、デカルト哲学に固有の特徴として、〈私〉という代替不可能な一人称主体がいわゆる近代的自我として哲学体系の起点とされたという点が挙げられるが、しかし周知のように、この特徴はすでにアウグスティヌス『告白』において認められるものであり、『神の国』においては「私が欺かれるならば、私は存在する」という極めてデカルト的なテーゼが見出されるのだ。また、矛盾律をも犯しうるデカルト的神の全能性もモンテーニュ『エセー』のうちに見出されるものである。

それでは、機械論的自然観がそこから導出されるところの形而上学的諸論（方法的懐疑、コギト論、神論、自由意志論）のうちには、「近世的」と形容されうる要素は見出されないのか、また見出されるとしたらそれは何であるのか――本研究の課題はこの問題を究明することにある。つまり、デカルトの形而上学は、自然科学の発展に寄与したことはもちろんだが、それ自体極めて自然科学的な手法によって推進されている、ということを論証する。そのために論者は、デカルト形而上学の方法論を、当時目まぐるしく発展していた自然科学のそれとの類比で検討していく。すなわち、観察ないし実験を行いその結果を解釈するという自然科学的方法、および、チャールズ・S・パースが唯一科学的発見に役立つ推論として提唱した「アブダクション」が、デカルトの形而上学とりわけ方法的懐疑およびコギトをめぐる一連の議論（「第一省察」および「第二省察」前半）にも採用されているということを論証し、デカルト形而上学の方法論的な新規性を究明する。

横断モナドロジー
――フェリックス・ガタリにおけるライプニッツ哲学の意義――

田中　佑樹

本発表はフランスの精神分析家・思想家・活動家であるフェリックス・ガタリにおける横断モナドロジー概念の内実を明らかにしながら、ガタリにおけるライプニッツ哲学の影響を提示することを試みる。横断モナドロジーはガタリが遺著『カオスモーズ』（1992）において基幹概念であるカオスモーズの展開のさなかに位置させている概念である。この横断モナドロジーからガタリを見ることの意義は二つある。

一つはライプニッツ的ガタリを提示することの意義である。ガタリは江川隆男らの解釈により、ドゥルーズと並行する形で、スピノザ的な面が強調されてきた。しかしながら特に後期のドゥルーズにおけるライプニッツの重要性が明らかになるに伴って、ガタリでもハンジョー・ベレサムなど近年の研究がライプニッツからの影響が少なくないことを明らかにしている。ライプニッツ的なガタリ像の提示は、ガタリへの違ったアクセスを可能にする。

横断モナドロジーからガタリを見ることのもう一つの意義は、カオスモーズの解明に資する点にある。カオスモーズは晩年のガタリにおける最重要概念であるが解明が進んでいるとは言い難い。その原因として考えられるのはカオスモーズそれ自体の難解さもさることながら、同時期の他の重要概念との連関が見えにくい点にある。カオスモーズの記述は存在論的な文脈や精神病に関する文脈において頻出するが、エコゾフィーや美的倫理的パラダイムなどの社会政治的な文脈とどのように関係しているか判然としない。横断モナドロジーを端緒としてカオスモーズ概念を明らかにすることで、カオスモーズの持つ意義を提示する。

横断モナドロジーの内実を明らかにするために、まずなぜガタリが晩年モナドロジーをこのような重要な位置に置いたのかをガタリが影響を受けた諸々のライプニッツ解釈を追跡することで示す。『カオスモーズ』に加え『アンチ・オイディプス草稿』などその他の文献におけるガタリのライプニッツ解釈を整理し、それらにおいてガタリが先行するライプニッツ研究をどのように参照しているかを見ることで、横断モナドロジーがガタリに占める意義を確認する。

その後『カオスモーズ』のシステムのなかにおいて横断モナドロジーが持つ位置を明らかにする。『カオスモーズ』のシステムとともに、横断モナドロジーがカオスモーズや横断性、エコゾフィーなどの概念とどのように関係を結んでいるかを提示する。

「同一化」概念と心理科学の再編成 ——30年代のラカンにおけるメイエルソン主義——

井上　卓也

ラカンが著作やセミネールで召喚する数多の哲学者のなかでも、初期に参照されるエミール・メイエルソンの名はやや孤立した印象を与える。そもそもラカンによるこの哲学者への言及はほぼ30年代に限定されており、実際フリュトー・ド・ラクロによる研究などを除いて、両者の関係は十分に注目されてきたとはいいがたい。しかし、若き精神科医が示したメイエルソンへの傾倒は、彼が精神分析と接近していく時期と重なるだけに、この点を検討することでラカンによる「フロイトへの回帰」の理解に新しい展望がひらかれる可能性がある。本発表では、さしあたり「同一化」という概念に注目し、メイエルソン哲学がこの時期のラカンの精神病論、および精神医学・精神分析の科学性にまつわる独自の反省に対して果たした寄与を明らかにしたい。

まず、『同一性と実在』、『科学における説明』、『思考の歩み』といった著作から、メイエルソンにおける「同一化の図式」について検討を行う。メイエルソンによれば、理性が現実を合理化し説明しうるのは、多様な現象を能う限り一つの原因ないしは実体へと還元することによってである。こうした主張の背景には、もっぱら現象間の関係の確定（法則の定立）に科学の役割を限定し、実体的原因による説明（存在論）を排除しようとするコント以来の実証主義に対する批判がある。ここではメイエルソンがこの同一化を狭義の科学のみならず、常識、形而上学、さらには（レヴィ＝ブリュールが論じた）「未開心性」に共通する傾向とみなしたことを確認し、同時代の人間科学におけるその射程を検証する。

科学と常識、文明と未開という二分法をこえた知性の構造を明らかにしようとするメイエルソンの哲学は、「狂気とは思考の現象である」という着想から出発する当時のラカンにとって重要な参照項となる。たとえば医学博士論文『人格との関係におけるパラノイア精神病』（1932）において、ラカンはパラノイア性の思考がその論理的不正確さにもかかわらず、さまざまな形象を一つのプロトタイプとなる現実に同一化し（「反復的同一化」）、妄想を組織化するという概念構造を備えているという。ここには、メイエルソン（および彼により再解釈されたレヴィ＝ブリュール）を介して精神分析における同一化概念を拡張し、精神病の諸現象をたんなる欠損ではない、ポジティヴな対象として規定する試みがみられる。さらにメイエルソンの「同一化の図式」は、フロイトのリビード概念を科学理論として正当化するうえでも引き合いに出される。精神医学の対象たる妄想的認識を、科学的認識そのものから区別しつつ、積極的な認識行為としての平行性を両者にみてとるこの時期のラカンの新しい心理科学構想において、メイエルソン哲学が果たした役割を明示することが本発表の目標となる。

精神分析経験と語りの条件
――セルジュ・ヴィデルマン『分析空間の構築』
（1970年）以後のフロイト派の言説――

佐藤　朋子

セルジュ・ヴィデルマンが1970年に発表した『分析空間の構築』は、フランスのフロイト派（＝非ラカン派）精神分析界において刊行直後から広く関心を集めると同時に論争を引き起こし、分析実践のあり方、とりわけ分析実践において解釈がもたらすと想定されている「知」の真正性をめぐる考察や議論をその後も長く触発してきた。本発表では、同書のテーゼと同書に対する批判や異論を検討、整理し、精神分析史、ついで思想史的関心の観点から評価することを通じて、一見したところ高度にテクニカルにみえるその言説から、方法論や研究対象を異にする人文学諸分野とのあいだで共有されうる論点を発掘することを試みる。

『分析空間の構築』にみられるのは、分析の空間あるいは場の構造という観念と、実験室内の実験にも比較しうる分析経験の観念である。同書によるなら、患者（＝分析主体）において生じる転移にならんで、患者を相手とした分析家による過去の情動的関係の反復、すなわち「逆転移」が分析実践では重要な役割を果たす。分析実践では、セッティング（i.e. 寝椅子と自由連想、肘掛け椅子と聴取、時間、頻度等）によって作動の仕方において規定され、互いに差異化された二つの無意識が遭遇する。遭遇を通じて明るみにだされる過去は、患者の歴史よりもむしろ分析の場の構造に由来し、かくして人為的に設定された条件のもとでのみ現実性をもつ。他方、1973年に開催されたコロックで各発表者が展開した批判的考察とそれへのヴィデルマンの応答（『フランス精神分析誌』38巻2･3合併号所収）では、二つの無意識の遭遇が分析の場の設定に先行し、分析の場を規定する可能性が示唆されている。ここに認められる一つの逆転からは分析経験の構造という観念を引き出すことができる。

分析経験の構造というこの観念によって、精神分析を経験するとはいかなることか、精神分析を通じて語られるにいたった歴史の「真理」はいかに担保されるかというフロイト以来の問いを引き継ぎ、精神分析史の文脈の外でも共有できる論点とともに再論することが可能になる。すなわち、この観念の参照により、(1)「分析経験」は、既定の「経験」概念を前提としたうえで「精神分析的」という形容詞に相当する特殊性を画定することで定義されるものではなく、「経験」概念についてのあらたな問題提起を含意するものとして現れる。また、(2) 分析の場で語られる歴史の真理性は、患者の個人史上で実際に起きた出来事か、分析の場で作りあげられた語りかという二択の問いと、患者と分析家の無意識の成り立ちとその根拠という問いの重複において追究されるものとして現れる。

道徳法則の両価性
――ガタリとラカン――

尾谷　奎輔

「主体（sujet）」ないし「主体性(subjectivité)」という主題はカント、ヘーゲルの思想などにおける西洋の哲学・政治思想の歴史的課題であるだけなく、今日続く臨床的実践に関わる主題でもある。20世紀以降の現代思想に多大な影響を与えたジャック・ラカンは、神経症の治療を主眼とする精神分析と伝統的な哲学的系譜と交差させながら「主体」についての議論を深化させた。しかし、この伝統的かつ臨床的主題のなかで、神経症治療を本来の目的とする「精神分析」において、神経症のネガとして定位される精神病の治癒に関して構造的問題を抱えていた。他方で、ジャン・ウリの勧めでラカンの理論を摂取し、その理論から多大な影響を受けたフェリックス・ガタリは、この問題背景のなかで、1955年から勤務していたラ・ボルト病院での集団活動を通じた精神病者（およびその下位区分に位置づけられる統合失調症）の治癒経験を足場にしながら、そのキャリアのなかで彼自身の理論的立場である「スキゾ分析（分裂分析）」を練りあげ、「主体（性）」について問い直している。

ガタリは「ナルシシズム機械」と題された草稿のなかで、ラカンの「カントとサド」における道徳法則に着目し、その受容と変形を通じて主体と集団というテーマについて展開する。カント由来の道徳法則、すなわち自然法則による因果性から独立した人間の行為に関する法とその主体の在り方を問いているラカンは、カント哲学に精神分析を接合させ、精神分析の倫理を哲学の系譜に刻み付ける。ラカンにおける道徳法則は、シニフィアンの論理によって主体を論じる1950 年代のラカンの理論図式から、快原理＝シニフィアンの論理の彼方に定位される領野と主体の関係を論じるために用意された概念であるが、それと同時に、主体と集団の在り方を問うために準備された概念でもある。とりわけ、フロイトが『集団心理学と自我分析』のなかで示されるナルシシズムと結託した指導者と同一化される集団を批判する意図がこめられており、精神分析集団によって共有される法について再考を促す意図がこめられている。

ガタリは、ラカンの道徳法則がカントの「内なる声」あるいは自然法則のアナロギアではなく、「言表の主体(sujet de l'énoncé)」と「言表行為の主体(sujet de l'énonciation)」という二重の条件によって成立していることに着目している。ただし、ガタリはラカン理論からの多大な影響を受けながらも、言表行為の主体が罪責性に基礎づけられているというその理論的前提を拒否することになる。

本発表では、まず『精神分析と横断性』所収の、ガタリが彼のキャリアのなかで最初に手掛けた統合失調症のR・Aの症例報告を1956年に書かれた報告書「R・Aについての研究」を参照することから出発したのち、ガタリの「言表行為の主体」批判の妥当性について議論する。

物語の実存化機能について
――スキゾ的還元の観点から――

香川　祐葵

フェリックス・ガタリは、思想家であると同時に、精神療法家、社会活動家として、理論と実践の両面から分析を行ってきた。そうした彼の分析は、哲学者ジル・ドゥルーズとの共著によって有名になった「スキゾ分析」という言葉により要約される。しかし、スキゾ分析の内実は、その名の知名度に反し、ドゥルーズ＝ガタリ研究およびガタリ研究が醸成されつつある昨今においても十分に解き明かされていない。

ガタリは晩年の分析において物語の重要性を強調する。彼によれば、物語の機能の本質とは、起こった出来事を合理的に説明することではなく、出来事の共存性を支えることにあるのだと言う。宗教的神話や精神分析的神話などの物語が、歴史的に見てなぜこれほどまでに多くの人々の心に住み着き、生活のあらゆる次元におけるモデル化を引き起こしてきたのかは、記憶と出来事の共存性を支え、物事を実存化する物語の機能によって説明されうるというのである。そして、この物語の実存化機能により自己や他者の在り方を立て直すことを「スキゾ的還元」と呼んでいる。

本発表の目的は、晩年のガタリの物語機能の分析から、彼が「スキゾ的還元」と呼ぶものの実態を明らかにすることで、未解明なスキゾ分析の一端を解き明かすことである。分析方法としては、まずガタリの晩年思想における物語に関する記述を整理し、ガタリにおける物語の定義、および物語のスキゾ分析における役割を確認する。次に、実際に物語機能が症状の回復に重要な役割を果たしたガタリの分析例（R・A症例）を参照する。それらを踏まえて最後に、物語の観点から現代におけるスキゾ分析の可能性を示す。

ベルクソン『物質と記憶』における純粋知覚理論の成り立ちについて

天野　恵美理

本発表においては、ベルクソンが『物質と記憶』第一章で提示する「純粋知覚」概念の由来が、第二章で説明される「注意的再認」において見出される「反射」の仕組みに求められることを示し、この点を通じて純粋知覚理論の解明に寄与することを目指す。

ベルクソンは『物質と記憶』第一章において、「純粋知覚」という独自の概念によって「事物についての我々の認識の基礎」（MM30）を説明する。「事実上」は知覚には記憶の働きが入り込んでいるが、「純粋知覚」とは、記憶の働きが排除された先にある「権利上」の知覚である。この知覚は、物質の「瞬間的かつ直接的なヴィジョン」であり、「現在に閉じ込められ、他のすべての働きを締め出して、外的対象に自らを適合させる（se mouler sur l'objet extérieur）ことに没頭している」（cf. MM30-31）。

石井は、出どころが不明な「純粋知覚」の概念の出自を問いつつ、『物質と記憶』第二章においては「「純粋知覚」の観念を示唆するものは何も見あたらない」（石井［2001］, p. 126）とする。しかしながら、我々の考えでは、第二章の再認論の緻密な検討を通じて、注意的再認についての議論において示される「反射」の仕組みに純粋知覚の由来を見ることができる。

注意的再認においては、知覚の大まかな輪郭がまず描かれ、次いで、そうして出来た輪郭ないし「鋳型（moule）」（MM107）へと、「現在の知覚を解釈することのできるイメージ記憶」（MM113）が嵌まり込む。注意的再認はこのような二段階から成る。「現在の知覚を解釈することのできるイメージ記憶」が、自らが選択される所以である外的対象へと「帰還」し、「対象の輪郭へと嵌まりにきて（vient de se mouler）」、「自らを外部へと投射」し、つまり「自らを外化（s'extérioriser）」して、それ自身もまた外的知覚の対象となる仕組みは、「反射」と呼ばれる（cf. MM112-4）。

反射の仕組みは、主に注意的再認の第二段階について語られているが、我々の見るところ、イメージ記憶の介入がなされる手前の段階である第一段階からしてすでに成立している。別言すれば、「再認の基礎」（MM101）においても、反射の仕組みは成り立っている。

以上を確認した上で、「再認の基礎」に見出される「反射」の仕組みを極限まで切り詰めたものが、「外在性そのもの（extériorité même）」（MM69）において見出される、「事物についての我々の認識の基礎」たる「純粋知覚」であることを示す。さらに、「注意的再認」における事情を敷衍し、「純粋知覚」の解釈に適用する。

愛と物質
――『道徳と宗教の二源泉』における目的論的記述をめぐって――

濱田　明日郎

本発表が追及するのは、ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』（以下DS）で示される物質（性）の「存在理由」（DS273）とは何か、という問いである。

ベルクソン自身は同箇所で、物質の「存在理由」とは「生の流れ」であると書く。一見そこに曖昧さはないかのように見える。たしかに『創造的進化』（以下EC）においても、「生命とは原物質matière bruteに働きかける傾向である」（EC97）という定式が示す通り、生命は常に物質と共に思考されるものであった。しかしECは、物質が生命のために存在するとは主張しなかった。ECが生命性と物質性という相反する運動の不可分性を語る（EC11）としても、DSがそうするように、両者のあいだに相補的な関係（cf. DS272）を見ることはなかった。

発表者の見るところ、ECがかつて論じた生命と物質（性）の関係性は、DSにおいて改めて提起され、DSという著作に固有の主張を構成するしかたで答えられた問題である。実際、ベルクソンが自らDSの「結論」とする記述は、創造的情動［＝愛］がもたらす帰結（DS271）として「この情動の補足となる諸生物の出現、さらにまた、これらの生物が現れてきうるためにいなくてはならなかった無数の他の生物の出現、最後に、生命が可能となるために不可欠であった広漠たる物質性の出現」を述べるものである（DS271-272）。ここで物質性の出現とは、「愛」の帰結であると同時に、生命の可能性の条件でもあるのだ。ECで思考された生命と物質の関係は、道徳・宗教にかんする研究から取り出された「愛」という項を含んで、DSに固有の仕方で再組織化されているのである。

本発表は、DSにおける物質の「存在理由」の問題を論じるための観点として、「回顧的目的論」（藤田尚志［2007］「ベルクソンと目的論の問題」）と呼ばれるベルクソンの方法論に着目して論述を進める。EC第一章にて進化の「最良の説明」（EC52）として提示されるその方法論は、「人間あるいは超人」を「目的」すなわち立脚点とした回顧によって、この地点に至るまでの道筋を「かのようにcomme si」の節で描くものだ（EC266-267）。われわれはまず、ECとDSがどちらもこの方法を採用していることを、ベルクソンの「自然に」・「自然そのものによって」といった記述に注意しつつ、示す。ここから、ECを「自然に相補する」（DS272）ものとしてDSの結論を述べるベルクソンは、ECの議論の全体をまさに「回顧的目的論」のもとで捉え返している、という見立てを得る。そして、DSにおいて見出される神秘家という範例が体現した、DSに固有な意味での「個体」という「目的」からの「回顧」によって、「神とは区別される」（DS273）ものとしての生命の個体化の条件として、「物質」が意義づけられた次第を明らかにする。

変化する服装の根底にあるものは何か ――バルト、ボードリヤール、ベルクソンの概念を用い、ファッションの生成変化を考える――

長谷川　暁人

本論は、ロラン・バルト、ジャン・ボードリヤール、そしてアンリ・ベルクソンの概念を用いながら、現代的なファッションの背景を分析する試みである。

そもそも衣服は身体の保護という機能的な面を持ってはいるが、それ以上にある社会的な身分を示す記号、あるいは権威の象徴として用いられてきた。これに対し、近代以降に誕生したファッション、つまり流行の装いに関する社会的なシステムは、近代的な資本主義のもとで生まれてきたものである。このファッションは個人が個性の発露として自らの身体感覚を拡張させるため、あるいはある（羨望の）対象と同一化するための道具としての側面を持ち、また短いサイクルで変化し、反復するものでもある。こうした新しい現象としてのファッションを哲学的に考察する試みも、ポスト構造主義以降盛んになってきている。

とりわけ、ロラン・バルトの記号論的な考察は、ファッション論の出発点となるものである。バルトは、ソシュールの概念を引き継ぎつつ、ファッションを記号論的な分析の俎上に載せる。衣服は、具体的で物質的な素材、すなわちシニフィアンと、それが結び付けられるイメージ、すなわちシニフィエとから成っている。そして、シニフィアンが変化することで、シニフィエもまた変化していく。とりわけ、パリ・コレクションなどにおけるモードブランドは、そのような変化を自覚的に、また積極的に体現しようと試みているように思われる。

しかし、なぜファッションは変化していくのだろうか。その変化の源にあるものとはいったいなんなのだろうか。現代のファッションにおける急速な変化の大半は、ボードリヤールが『消費社会の神話と構造』で述べているような、記号消費のための人工的な流行（モード）のサイクルでしかない。しかし、その奥底には、真に創造的なデザインを形にしようとする動きがあるはずであり、それはいわば衣服における生成変化であると言える。その生成変化の根底には、ベルクソンがとなえた持続があるはずであり、そうした潜在的な持続が現働化する働きのうちに、ファッションにおける自己表現や自己変革があるのだという仮説を提示したい。

垂直のこころ、水平のことば
――リクールの思想における象徴の半透明化――

菊池　壮太

現代において対話を定義することは可能だろうか。あらゆる自然に神が遍在するという信仰の時代から、あらゆる場所に情報があるとするIoTの技術文明時代へと社会が移行しているとすれば、現代における対話の構造も必然的に変容せざるを得ない。対話とは、かつてのように自然や神への祈りといった超越的な対象を眼差すものではなく、目に見て分かり、誰もが反復可能で、それでいて信頼性が高いデータを通して行われる営みとなりつつある。そこでは、人と人とのあいだを隔てる距離が縮まり、なくなるところに成立すると考えられる。しかし、対話という術語が「ダイアログ（dialogue）」、つまり、人と人とのあいだを横断（dia）する言葉（logos）を語源に持つならば、それは分離や切断、あるいは距離や不在の上に成立する対話があることも見逃してはならない。分断にもかかわらず、むしろ分断においてこそ生々しく、真にリアルとなる対話がある。そうした対話は不透明な言葉で、洗練されていない色調を帯びているが、しかし、その不器用さにおいて対話は純化され、透明化されてくる。そのような不明瞭で洗練されていない言葉との出会いの方向に対話を突き詰めたところに、対話の根本のありようがある。では、そのような対話のありようを私たちはどこから探し求めることができるだろうか。

本稿はこうした探究のもとでリクールの初期の思想に着目する。フランス反省哲学の潮流に位置するリクールの思想は、現実の悪の苦しみを被る人々の言葉と向き合うという、一見すると非常に狭い戸口からはじまっている。しかし、そこには人間の根源的な問題に関する深く豊かな考察を得ることができる。それは被悪の経験に根差した説明不可能で不透明な世界と、その不透明な世界でもなお言葉として表現を可能にする生命の底を流れる透明性が、互いに混在する形で編み出された媒介態ともいえる言葉のありようである。リクールの思想の独特な点は、被悪の苦しみを介した垂直向きの自己審問が、その根底で超越的な言葉のはたらきに照らされることによって、他者に伝達されることを求めて水平方向に向きを変える点にある。こうした垂直方向と水平方向に超越性が二重化したあらわれをリクールは象徴と言い、その特徴を「象徴は、世界のエレメントそのもの（les éléments du monde）が透明（transparents）になるのに応じてしか、ことばにならないのである。」と述べる。象徴が透明になるとは何を意味するのだろうか。本稿ではリクールにおける象徴の透明化、つまり、半透明化する象徴について考察を行い、現代における対話の可能性について論じてみたい。

参考文献

Paul Rocœur, ‘Parole et symbole,’ in *Revue des sciences religieuses*, année 1975, tome 49, fascicule 1-2, pp. 142-161.

フーコー哲学において自己を語ることについて
――作者機能からパレーシアまで――

池田　信虎

ミシェル・フーコー（1926-1984）がその晩年、「パレーシア（parrêsia）」と呼ばれる古代ギリシアにおける自己を語る技法に着目していたことは、既に周知の事実であろう。彼がパレーシア概念を練り上げた1980年代、すなわち、先行研究において後期フーコーと区分されるこの時期の思想変遷は、資料の乏さから未解明の部分を残していた。それゆえ2008年以降、フランスで刊行された二つの講義録『自己と他者の統治』（2008年刊行、邦訳は2010年刊行）、『真理への勇気』（2009年刊行、邦訳は2012年刊行）によってその仔細が明らかとなったパレーシアは近年のフーコー研究において国内外を問わず重要視されている。

しかし、一方で、今日においてパレーシア概念の重要性は相対化しつつある。たとえば、1981年に行われた講義録『悪をなし真実を言う――ルーヴァン講義1981』（2012年刊行、邦訳は2015年刊行）では、西洋文明全体を視野に入れ「真理叙述（veridiction）」、つまりは自己に関する真理を語る技法全体が問題となっており、パレーシアと同様の観点が、特にキリスト教における告白という実践を対象としつつ様々な時代変遷と地域を参照しながら論じられている。もちろん、コレージュ・ド・フランスにおける講義を二年間も費やして論じられたパレーシアは後期フーコーを考える上で未だ無視することの出来ない重要な概念である。だが、同概念はフーコーが着目した唯一の語る形式ではなく、言説を介した主体形成に関するあくまで一つの理論であることを忘れてはならない。

パレーシアに関する資料の刊行から十年以上が経ち、国内外において十分な研究の蓄積がなされた現在、改めて自己についての語りによる主体形成という問題を、フーコーの哲学全体において考える必要があるだろう。本発表では自己の語りとその主体という独自の着眼点から、彼の思想的な時期区分を越えた語る主体の概念規定を試みる。まず、作者という語る自己を主題として行われた1969年の講演「作者とは何か」を確認することで、先行研究で示唆された本講演が持つ主体論の萌芽という側面について具体的な分析を行う。続けて、1983年にパレーシアとその主体との関係について論じられた講義『自己と他者の統治』を確認することで、語る主体の成立にあたり、政治的な闘争が条件となることを示す。以上の議論を踏まえることで、フーコーが1960年代から最晩年まで着目し続けていた語りの主体について、差異を生じるものであると概念規定を行う。

ジョルジュ・バタイユの「アンファンス」について

林　宮玉

本発表は、ジョルジュ・バタイユ（1892-1962）における「アンファンス」（enfance）という概念に着目し、その内実を明らかにすることを目的とする。

『無神学大全』時期のバタイユにとって、ヘーゲル哲学との対峙は紛れもなく一つの重要なテーマであった。というのも、バタイユはヘーゲルの論じた、人間が絶対精神となるために乗り越えなければならない死という「絶対的な引き裂き」を問題化し、その問題を彼の中心テーマである「内的体験」として理論化したからである。しかしながら、この時期のバタイユの思考から一つの難題が浮かび上がった。つまり、主体の死である絶対的な引き裂きの体験を主体がいかに語るのか、という問いである。この問いに対して、「実存主義から経済学の優位性へ」（1947）の中でバタイユは二つの可能な道を提示した。一つは芸術・文学という道であり、もう一つは個別科学としての経済学という道である。

バタイユにおける体験の語り方について考えるために、本論は彼が提示した芸術・文学の道に目を向けたい。唯一の自選評論集『文学と悪』（1957）の序文において、バタイユは文学を「ついに見出された子供期」（l'enfance enfin retrouvée）と定義している。つまり、バタイユは文学という営みを子供性の現れだとみなしている。さらに彼は同書に所収されている「カフカ論」（1950）において、カフカは作家の中でも一番子供らしい存在であると評価する。また、『内的体験』においては、体験が起こるための前段階として「子供性」を捉える彼の記述が散見される。『内的体験』ではまだ十分に理論化されていないが、「子供性」という概念が「内的体験」と深く関係している。

したがって、本論はバタイユのカフカ論を取り上げ、そこからバタイユがカフカに見出した子供性を読み解き、カフカの子供性と彼の文学の関係を明らかにすることで、子供性がいかに体験の語りを可能にするのかについて論じる。先行研究は、「（父親の）圏内で――排除された者として――生きること」（c'était vivre dans la sphère–*en exclu*）というバタイユの定義したカフカの生存状況に着目し、カフカの無力さと悲惨さをその文学の前提条件として論じた。対して、本論は一義的なカフカ像の代わりに、バタイユのex-clu（外へ向かいながら留まる）が意味しうる、相反する二つの運動の間に引き裂かれたカフカを描き出すことを試みた。

翻訳の脱構築
――ジャック・デリダ「relevanteな翻訳とは何か？」について――

嶺村　慧

デリダの「バベルの塔」は、ベンヤミンの「翻訳者の使命」について論じたテクストであるが、ベンヤミン読解の前に、そのタイトルにもなっている旧約聖書の伝説の分析から始まる。デリダによれば「この物語もしくは神話は、一つの言語が他の言語に不適合であること」、そして「言語活動がそれ自身と意味とに不適合であることを語っている」という（『プシュケー Ⅰ』、282頁）。バベルという特異な形象、あるいは固有名詞でありながら普通名詞でもあったこの混乱した語によってもたらされるのは、まさしく翻訳をめぐるアポリアに他ならない。翻訳を命じると同時に禁じる固有名詞を前にして進退窮まることは、まさしく翻訳者の試練と呼ぶべきものである。

バベルの神話を待つまでもなく、一般に固有名詞は翻訳不可能なものと考えられていると言ってよいだろう。しかし固有名詞でなくとも、翻訳不可能な語ないしイディオムというものが当然存在する。本発表が焦点を当てるデリダの「relevanteな翻訳とは何か？」というテクストは、まさにそのような語relevantをキーワードに展開される、「バベルの塔」と並んで重要なデリダの翻訳論である。

デリダがタイトルに採用したrelevantという語は、一般的には「関連がある、適切な、妥当な」といった意味をもつ形容詞で、その「所属」を言うなら英語であり、フランス語の辞書にはそのものとしては登録されていない語である。しかしこの語はフランス語の動詞releverの現在分詞形と見ることも可能であり、このように見るとき、relevantという語の所属の決定不可能性によってこのテクストのタイトルは翻訳不可能となる。デリダは「翻訳の諸理論は一つの言語から別の言語への移行ばかりを論じていて、一つのテクストにおいて複数の言語が二つ以上の仕方で含意される可能性を十分に考えることがない」と述べているが（『プシュケー Ⅰ』、289頁）、本発表の企図は、まさにこのような語を用いて翻訳を語ることによって、翻訳の脱構築とでも言うべきものをデリダが目指そうとしていることを示すことである。

このテクストにおいてデリダは、『ヴェニスの商人』第1幕第4場の名高い裁判の場面を集中的に論じているが、そこでのポーシャのセリフを、彼がかつてaufhebenの訳語として提唱したrelever を用いて翻訳を行っている。これによって翻訳の問いがユダヤとキリスト教の対立の問いに、そして赦しや偽証の問題に接続するものでもあることが確認される。

公　募　論　文

ベルクソン『物質と記憶』における「再認の基礎」の問題

天野　恵美理

序

本論文の目的は、ベルクソンの第二主著『物質と記憶』（1896, 以下MM）において示される「再認の基礎」の内実を明確化することである。

再認とは、ある知覚対象を既知のものとして同定する働きであると差し当たり言うことができる。再認の問題は、第一主著『意識の直接与件についての試論』（1889）において純粋持続の相のもとに現れる世界を示すことから開始されたベルクソン哲学があとに残した課題に対処するにあたり、重要な位置付けを占める。にもかかわらず我々の見るところでは、後に示すように、MMの再認論について先行研究において十分に論じられているとは言い難い。

以下では、第一に、『試論』が残した課題に対処するにあたり再認論が重要な位置付けを占めるという点、第二に、ベルクソンが再認を独自の仕方で規定するに当たりポイントとなる「再認の基礎」が、一見してそう思われるほど単純なものではないということを、順次説明していく。

まず第一の点について。『試論』においてベルクソンは、「我々の自我の内部」と「我々の自我の外部」とを截然と区別し（cf. DI81）、前者において「純粋持続」を見出した。しかし、石井がいみじくも指摘するように、『試論』が描く「「純粋持続」の相の下に現れてくる世界」は、ベルクソンに、「外的事物の同一性の問題」を残した（cf. 石井[2001], p. 12）。石井に即してこの問題を説明すると次のようになる。「「純粋持続」の相の下に現れてくる世界」においては、例えば、「私がバラの匂いを嗅ぐと、たちまち、幼少期の混然とした記憶が私に蘇る。〔……〕私は匂いそのもののうちにそれらの記憶を嗅ぐ。〔……〕他の人であれば異なる仕方でそれを嗅ぐだろう」（DI121-2）。私と他の人とは異なる持続を生きているゆえ、私と他の人とで「意識の直接与件」が異なるというわけである。しかしそうすると、石井の述べる通り、バラの匂い一般についての認識がそれとして現に通用している所以を説明する必要が出てくる。このようなわけで、「「再認」の問題」は、「「純粋持続」理論から不可避的に生じてくる問題」なのである（cf. 石井, *ibid*., p. 13）。

次いで第二の点について。再認をどのように説明すべきか、当時の心理学において盛んに議論されていた。当時主流であったのは、ベルクソンが「連合論的」と目する理説であり、ベルクソンによれば、それらの理説は、結局は「再認のプロセス」を「知覚から記憶への連合」でもって説明する（cf. MM96-8）。しかしその一方で、次のような二通りの事実が存在する。すなわち、記憶の意

識的喚起ができ、したがって記憶の残存が認められるにもかかわらず、再認が不可能である（記憶があるのに再認できない）場合と、記憶の残存が認められないにもかかわらず、ある種の再認がなされている（記憶がないのに再認できる）場合とである。それゆえ、「実際には、ある知覚からある記憶への連合は、再認のプロセスを説明するのには全然不十分である」（MM98）。

そこでベルクソンは、「では、結局再認とは何であって、それをどのように定義していけばよいだろうか」（MM100）と改めて問い、独自に「再認の基礎」を見出すことで、再認の再規定に取りかかる。彼によれば、「再認の基礎」には、「運動的領域に属する現象」（MM101）ないし「運動的傾向」（MM103）がある。つまり、再認とは記憶と知覚との連合に基づくものではなく、ある対象を再認するためには、身体がその対象に相応しい運動傾向をとる必要があるということである。

問題は、「再認の基礎」にあるとされる「運動的領域に属する現象」の内実である。実際、MMにおいては、身体の運動メカニズムに存する記憶力が示される（cf. MM86-7）。この記憶力により、「生の一般的な目的である適応」、つまり受けた刺激に対する「自動的」で「適切な反応」がなされる（cf. MM89）。受けた刺激に対する「適切な反応」とは、例えば、こちらに向かって危険物が飛んで来るのが見えれば咄嗟に身を躱す、といったものである。こうした適応が生きるために必要なのは言うまでもない。「生きているだけで満足するような生物であれば、それ以外のものを必要としないであろう」（*ibid.*）。こうした適応は一種の再認である。この種の再認を①としよう。①は単なる身体的自動反応によって知覚を利用することに終始する。

さて、人間にあっては再認は①に尽きることはない。ベルクソンはMM第二章において、もう一つ、「注意的再認」と呼ばれる再認を提示する。この場合、「再認の基礎」に、イメージとしての過去の記憶（「イメージ記憶」）が「付け加わる」（MM103）。例えば、ある人物と会話する際には、我々は、単に言葉を聞き分けるのみならず、その人物がかつて言っていた事柄などを、具体的なイメージ記憶として、聞き分けられた言葉という枠組みへと介入させている（cf. MM110-1）。耳に入る音を、単なる雑音としてではなく言葉として聞き分ける作業は、身体運動傾向により自動的・習慣的になされるのであり、こうして運動を通じて弁別された枠組みは「運動図式」（MM212）と呼ばれる。そして、この「運動図式」へとイメージ記憶が入り込む。対象へと注意を向けるこちらの再認を②とすると、②「注意的再認」は、②–⑴身体傾向により自動的に「運動図式」が見出される段階と、②–⑵図式へとイメージ記憶が介入する段階との、二段階から成ると言える。

確かにベルクソンは、「再認の基礎」に「運動的領域に属する現象」を位置付ける。だから、「イメージ記憶」が介入する再認の「基礎」にも「運動的領域に属する現象」がある。その点は問題ない。その上で我々が問題とするのは、「再認の基礎」における①と②–⑴との区別である。

ヴォルムスによれば、「再認の基礎」にあるのは、対象を利用する記憶力による再認であり、ヴォルムスはこうした記憶力を「生物学的記憶力」とも呼ぶ（cf. Worms [1997], p. 114）。つまりヴォルムスは、「再認の基礎」にある運動的要素を、「生の一般的な目的である適応」、つまり受けた刺激に対する「適切な反応」（①）と同一視しているわけである。

しかし、受けた刺激に対して「適切な反応」を返す、という再認（①）は、身体反応それ自体ですでに完結し、完遂されている。言ってみれば、①には何も後続しない。対して、②は、対象を「再

構成」し（cf. MM115）、対象の認識をより深めることへと向かう。だから、②においては、受けた刺激に対して「適切な反応」を返して済まそうとするという①における運動傾向そのもの、ヴォルムスの言う「生物学的記憶力」の働きそのものに、イメージ記憶が付け加わりに来るわけではない。そうである以上は、「再認の基礎」において、「イメージ記憶」が介入する再認の「基礎」たる「運動的傾向」、そこにイメージ記憶が付け加わりにくる場合のベースとなる運動傾向（②–(1)におけるもの）と、刺激に対して反応を返すことで再認を完遂させようとする運動傾向（①におけるもの）とを、区別する必要があるだろう。要するに、ヴォルムスのように「再認の基礎」に①における運動傾向を認めて済ませるのではなく、「再認の基礎」において、①における運動傾向と②–(1)におけるそれとを見分ける必要がある。にもかかわらず、「再認の基礎」にこれら二つの運動傾向の区別を見分ける研究はこれまでなされてこなかった。

とはいえ我々の主張はさほど突飛なものではない。すでに平井は、我々がこれから1節で扱う例に即して、次のような区別を主張している。そこへとイメージ記憶が付け加わりに来るところの「覚知された対象の分節を見抜く習慣」（MM106-7）、「図式」を描く習慣、つまり「対象を運動的に認知する習慣」（平井[2013], p. 8）と、「対象を運動的に利用する習慣」（ibid.）、つまり対象を運動的に利用することに尽きる習慣とを、区別すべきだということである。我々の区分に従えば前者の習慣は②–(1)における運動傾向に、後者の習慣は①におけるそれに、それぞれ対応する。

平井の指摘は大変示唆的であるが、解釈をさらに前進させることができる。対象を既知のものとして認知することへと向かう運動傾向が②「注意的再認」の基礎にあるなら、先に第一の点として述べた事柄に関連して、ベルクソンは『試論』で自らが残した問題、対象の一般的な認識の問題について、とりわけ「注意的再認」の規定を通じて解答を試みていると言えるだろう。「注意的再認」は、バラの匂い一般の認識を可能にするものなのである。バラの匂いを嗅いで個人的記憶が蘇るという個人的再認については、MMではほとんど言及されていないが、ベルクソンは、1903-4年度コレージュ・ド・フランス講義『記憶理論の歴史』（以下記憶講義）においては、①単なる身体的自動反応によって知覚を利用するだけの再認、②注意的再認、③個人的再認という三種類の再認を提示し、①とともに②を、③からははっきりと区別している（cf. HTM119-120）。「注意的再認」およびその「基礎」にある身体運動傾向は、『試論』で示された「純粋持続」の相の下に現れてくる世界に留まることなく、MMにおいて外的対象を認識し理解することへと歩みを進めたベルクソン哲学にとって決定的に重要な意味合いをもつと言えるだろう。にもかかわらず、ヴォルムスの理解からも伺えるように、「再認の基礎」に②–(1)における運動傾向も認められることは、MMにおいてどういうわけか非常に見えづらい仕方で示されてしまっている。その原因は、我々の見るところ、次のようなものである。ベルクソンはMMを書物としてまとめる段階に至ってはじめて、①における運動傾向とは異なるものとしての②–(1)におけるそれをも、「再認の基礎」として括ることに意識的になった。

MM成立の事情について簡単に確認していこう。MMの四つの章のうち、第二章と第四章とは、MM公刊の数ヶ月前に発表された論文をヴァリアントとしてもつ。第二章のほぼ全体を占める記述は、「記憶と再認」（以下MR）と題され、「近日中に出版予定の書物の第一章の抜粋」とし

て、1896年3月・4月に『哲学誌』に掲載された。また、第四章の大部分を占める記述は、「知覚と物質」（以下PM）と題され、同年5月に『形而上学・道徳誌』に掲載された。MRに対しては相当数の、PMに対しては若干の手直しが加えられた上で、書物としてのMMに組み込まれた。これらの論文に対する研究はほとんどなされておらず、MMの成立過程は当書の読解に全く活かされていない。確かに、『試論』出版前からベルクソンは、「『試論』の結論が身体と精神との関係についての特別な研究を要請する」ことを見通していた（cf. Chevalier [1959], p. 278）。石井が推測する通り、ベルクソンはその時点で、「安定した外的経験が構成される過程に身体が寄与していることを予想」（石井, *ibid*., p. 122）していただろう。しかしより解像度を上げて見るなら、雑誌論文執筆後、MMを書物としてまとめる段階で、再認の問題に対する思考の深化、再認において働く身体運動傾向についての思考の深化があったことが分かる。そしてベースとして用いたMRのテキストとの間に土壇場で生じたギャップゆえ、「再認の基礎」の内実が却って見えづらくなっている。

以上を踏まえ、本稿では、まず、MMにおける「再認の基礎」には、①における運動傾向と②–(1)におけるそれとの双方が含意されることを示す（1節）。次いで、MRからMMにかけて、「再認の基礎」に①における運動傾向以外のものすなわち②–(1)におけるそれが含まれることを意識した仕方で修正が行われていることを示す（2節）。

1.「再認の基礎」に認められる二種類の運動傾向

1節では、まず①と②との種別化について確認し、その上で、MMにおいては「再認の基礎」に、①における運動傾向と②–(1)におけるそれとの双方が含まれていることを示す。

まず、二種類の再認の種別化について確認しよう。「再認の基礎」の提示と並行して、「自動的再認」と「注意的再認」という二種類の再認の区別が示される。我々が①および②としたものはそれぞれ、以下の二つの引用で「自動的再認」および「注意的再認」とされているものと対応している。すでに述べたように、注意的再認には二つの段階（②–(1)、②–(2)）がある。この点を踏まえつつ、二種類の再認の間での種別化の基準を検討していく。注意的再認と言えば、過去のイメージ記憶の介入がなされる再認として特徴づけられることが多いが[1]、二種類の再認の種別化については次の二通りの基準が示されていることに留意すべきである。

種別化の第一の基準は次のようなものであり、そこでは確かに、「注意的再認」は「イメージ記憶の規則的介入を要求する再認」として規定されている。

> 我々はいまや、自動的再認、とりわけ運動によってなされる再認から、イメージ記憶の規則的介入を要求する再認へと移行せねばならない。第一のものは散漫なままなされる再認（reconnaissance par distraction）だが、第二のものは、〔……〕注意的再認である。（MM107）[2]

②注意的再認について言えば、こちらの規定は、主に②–(2)に関わるものであると言える。こちらの規定はそれゆえ、「再認の基礎」の内容にそのまま関わるものではない。

種別化の第二の基準は次のようなものである。

> 自動的再認においては我々の運動は知覚を延長してそこから有益な結果を引き出し、こうして我々を覚知された対象から遠ざけるのに対し、ここ〔引用者注：「注意的再認」〕においては反対に、我々の運動は我々を対象へと立ち戻らせ、対象の輪郭を強調する。（*ibid.*）[3)]

ここで言われているのは、随伴する運動が知覚対象に対してもつ関係が、「自動的再認」と「注意的再認」とにおいて、逆だということである。前者においては、有益な反作用でもって再認は完結されており、我々はもはや対象を能動的に再構成して対象の認識を深めることはないが、後者においては、運動は、我々を対象の「再構成」へと向かわせ、我々は対象の認識を深めていくことになる。なお、②–(1)もまた自動的な身体運動傾向によってなされる再認であり、紛らわしいため、以下では「自動的再認」という呼称は用いず、①②の区別を引き続き用いることとする。

留意すべき点は、この第二の基準において示される②注意的再認の特徴づけ――対象の再構成――は、②–(1)をも含めた特徴づけだということである。というのも、②–(1)図式形成の段階においてなされているのは、「最も日常的な輪郭の組織を直ちに見抜く」（MM106）こと、「外的知覚の大まかな輪郭を描く」（MM111）こと、対象の「際立った輪郭をしるしづける」（MM123）ことだからである。「最も日常的な輪郭の組織を見抜くこと」が、すなわち、「図式」を描くことなのである（cf. MM106）。要するに、②–(1)においてすでに、随伴する運動は「対象の輪郭を強調」しているわけである。さらに、それがいかにしてなされているかというと、当の対象に相応しい運動を、「発生状態の運動」（MM121）として、「意識において」（*ibid.*）「能動的」（MM130）に「素描」（MM124）することによってである。注意的再認においては、我々がなすべき、対象に相応しい動きを見抜くことにより、対象の組織を見抜くのである。そして、②–(1)においてこうして「能動的」に描かれた「対象の輪郭」へと、②–(2)においてイメージ記憶が「嵌まりに来る」（cf. MM112）。

序で言及した、記憶（イメージ記憶）があっても再認できないケースにおいては、例えば患者は自らの住む街の地理的状況についての視覚的な記憶を何一つとして失っていないが、にもかかわらず、いざ通りに出ると、それらを再認することができない（cf. MM99）。こうしたケースでは、そもそも②–(1)における運動が、つまり、対象の再構成の端緒となる運動、そこへと記憶が嵌まりに来るところの対象の大まかな輪郭すなわち図式を描く運動が、不可能になっていたわけである。

以上のように、対象の能動的再構成に向かうか否かという点で、②–(1)をも含めた②と①とは、方向性を異にする。その上で、以下では、「再認の基礎」にあるとされる運動的要素には、①における運動と②–(1)における運動との双方が含まれることを示す。

序でも記したように、ベルクソンは、「では、結局再認とは何であって、我々はそれをどのように定義していけばよいだろうか」との問いかけを契機として、「再認の基礎」を示していく。この問いかけの直後から、「再認の基礎」に運動的要素がある、ということが繰り返し確認されるパート（MM100-7）が始まるのである。この問いかけのすぐ後に位置し、「再認の基礎」について示されている、次の例を見ていこう。以下の街の例については、すでに言及した平井の説明（cf. 平井, *ibid.*, p. 4.）を大いに参照している。（なお、次の引用中の記号付けは引用者による補足である。）

［A］たとえば私が、初めての街を歩いているとする。私は街角ごとに、どこに行くのか分からなくてためらう。私は確信のもてない状態にあり、そのことを自分でこう理解する。すなわち、諸々の選択肢が私の身体に提起されていること、私の運動はその総体において非連続的であること、諸態度のうちのひとつの態度のうちに、来るべき諸態度を告げ知らせ準備するものは何もないということである。［C］その後、街に長く住んだ後では、私はその街を、私がその前を通り過ぎる諸対象の判明な知覚をもつことなしに、機械的に歩き回るであろう。さて、この二つの極端な条件のうち、［A］一方の条件においては、知覚は、それに伴う定まった諸運動をまだ組織していなかったし、［C］もう一方の条件においては、随伴する諸運動は私の知覚を無用にするほどまでに組織されているのだが、［B］両者のあいだの中間的な条件もあるのであって、そこにおいては対象は覚知されているが、しかし対象は、相互に連結していて、連続的で、互いにコントロールしあう諸運動を、引き起こすのである。私は、［A］私の知覚しか判別しない状態から始めて、［C］ついには私の自動運動しかもはやほとんど意識しない状態に至る。［B］中間においては、混合的状態、発生状態の自動運動によって強調された知覚があったのである。さて、もし後続する諸知覚（［B］［C］）と最初の知覚（［A］）との違いが、後続する諸知覚（［B］［C］）は身体を適切な機械的反応へと導く、という点にあるなら、また、他方では、この新しい諸知覚（［B］［C］）は、馴染んだないし再認された諸知覚を特徴づける独特な相貌をもって精神に対して現れるのであるなら、我々は次のように推測してしかるべきではないか。運動的随伴が規則正しくなされているという意識、組織された運動的反応の意識が、ここで馴染み感の基底にあるのではないかと。それゆえ再認の基礎には、運動的領域に属する現象が、確かに存在するようである。（MM100-1）

この例では、街を初めて歩く［A］の状態、道を覚えつつある［B］の状態、街を「機械的に歩き回る」までになった［C］の状態という、三つの状態が示されている。その上で、当の街についての再認が全くなされていない［A］と、いかなる仕方であれ再認がなされている［B］・［C］とが対比される。そして身体運動について見れば、［A］とは異なり［B］・［C］においては「知覚が身体を適切な機械的反応へと導く」ということ、また、精神が把握する限りでは、［A］とは異なり［B］・［C］は「熟知ないしは再認された諸知覚を特徴づける独特な相貌」を携えているということから、「馴染み感の基底」に「組織された運動的反応の意識」があるとされる。このことから、最終的に、「再認の基礎には運動的領域に属する現象が存在する」ことが帰結されるのである。

まず、［C］の状態においては、我々は知覚を単に身体的自動反応において利用するだけであり、この場合、「随伴する諸運動は私の知覚を無用にするほどまでに組織されている」、つまり、随伴する諸運動は「我々を覚知された対象から遠ざける」。それゆえ、［C］の状態においてなされている再認は①に当たる。この点は見易い。

注目すべきは、中間状態である［B］の状態である。確かに、［A］、［B］、［C］の順で街に馴染んでいくわけだから、［B］が［C］へと至る途上ないし「中間」に位置づけられているとひとまずは言える。しかし［B］は、単に［C］への途上だというのみならず、それ自身積極的な規定をもつ。

というのも、そこにおいては「発生状態の自動運動」が「知覚」を「強調」しているとされるからである。したがって、［B］の状態においては、（種別化の第一の基準に照らしてみるなら、そこにおける「イメージ記憶の規則的介入」について積極的に示されているわけではないものの、）種別化の第二の基準の基準に照らして、②「注意的再認」がなされていると言えるのである。

［C］において認められる「自動運動」と、［B］において認められる「発生状態の自動運動」との双方が、「再認の基礎」にあるとされる運動的現象として括られていることから、上の引用箇所では、平井の主張する通り、①と②との双方について「再認の基礎」が確認されていると言える。

いま引用した直後の段落では、「日用品」の再認について、「再認の基底」にある運動的要素が確認されている（cf. MM101）。短い段落であるため、段落全体を引用する。

> 日用品の再認とは、とりわけそれを利用できることにある。確かにその通りであり、初期の観察者たちは現に精神盲と呼ばれるこの再認の疾患に対し、失行症という名を与えたほどである。しかしその対象を利用できるということはすでに、その対象に適応する運動を素描することであり、ある一定の態度をとることかあるいは少なくともドイツ人たちが呼ぶところの「運動衝動」によって、その傾向をもつことである。対象を利用する習慣はそれゆえ、最終的には運動と知覚とをまとめて組織するに至るのであり、反射的に知覚に伴おうとする発生状態の運動の意識が、ここでもまた再認の基底にあるだろう。（*ibid*., 強調引用者）

まずは最後の文を見てみよう。「ここでもまた」というのは、街の例と同様に、日用品を扱う場合についてもまた、ということであり、「ここでもまた」、「再認の基礎」ないし「基底」に、運動的要素があることが確認されるのである。

さて、「失行症」とは、引用部で示されていることから明らかなように、日用品を利用できないという症状である。失行症についての言及の直後に「しかし」とあるのは、「日用品を利用できるということ」――失行症の患者はこれができない――と、「その対象に適応する運動を素描すること」（強調引用者）との間に、一種の落差があるからであろう。この後者の事態が、「「運動衝動」によって」「ある一定の態度」の「傾向をもつこと」（強調引用者）と言われている。つまり、「素描」のためには「その対象に適応する運動」すなわちその対象を「利用する」運動を実際に遂行する必要はないということである。そうすると、「その対象に適応する運動を素描すること」として問題にされているのは、対象を利用することそれ自体ではなく、対象に適応する「図式」を描くこと、対象に適応するために我々がなすべき運動を見抜くことであり、要するに②–(1)における運動傾向だと言える。なお、記憶講義において「注意的再認」が説明される際にも、「運動衝動」とは、「実行された運動ではなく」、運動へと向かう「傾向」であり、「各運動をそれに対応するフォルムにおいて特徴づけるのに十分なもの」だと言われる（cf. HTM100-1, 強調引用者）。

したがって、引用箇所では、対象を認めるや否やそれを「利用」する運動を発動させる場面（①）と、「その対象に適応する運動を素描する」場面（②–(1)）との双方について、「再認の基礎」が「反射的に知覚に伴おうとする発生状態の運動の意識」にあることが説明されているのである。

以上を踏まえて、今度は、再認の定義についての件の問いの直前に立ち返り、記憶の残存が認められないにもかかわらず、ある種の再認がなされている場合についての記述を見てみよう。以下の例は、「シャルコーによって研究され、視覚的イメージの完全な翳りとして典型となった症例」（MM99）であり、「古いイメージの介入」（MM100）がなくとも、「再認の基礎」たる運動的要素が機能していればある種の再認は可能であることを示すべくして持ち出されているものである。

> 彼はもはや彼の妻や彼の子どもたちを再認しない。しかしながら、彼はそうした対象を覚知しつつ、対象が女性であるとか幼児たちであると言うことはできた。語の絶対的な意味において精神盲が起こっていたのであれば、これらのことはすべて不可能だったはずである。廃棄されていたものは、〔……〕再認の能力全般ではなかったのである。（MM100）

ヴォルムスは、この症例について、そこで廃棄されずに「残っているもの」は、再認の「基礎あるいは基盤」であると言う（cf. Worms, *ibid*., p. 113）。この点については我々としても異論はない。問題はここにおける「再認の基礎」の内実である。ヴォルムスはそれを、「純粋に生物学的な記憶力」による「対象を利用する習慣」、つまり①の再認だと理解している。

我々にとってここで注目すべきだと思われるのは、患者が、再認すべき対象が「女性であるとか幼児たちであると言う（dire）ことはできた」、という点である。対象が「女性」や「幼児」であると「言う」、というのは、認識に属する事柄であり、自動運動でもって単に対象を利用しているという事態すなわち①の再認や、そこで生じる漠然とした自動感とは、区別されるべきである。そして実際、記憶講義においてもシャルコーの同じ患者について言及されており、そこである種の注意的再認がなされていたと見なされている（cf. TM119）[4]。つまりシャルコーの患者がなしていたのは、①ではなく、ごく基礎的なレベルでの②注意的再認であり、この症例から存在が示唆される「再認の基礎」とは、②–(1)における運動的要素だということである。①のみならず②–(1)もまたイメージ記憶の明示的な介入なしでなされるにせよ、両者は区別されねばならないだろう。

2. MR から MM にかけての修正

以上、「再認の基礎」にある運動的要素について繰り返し確認されるパートにおいて、①単なる身体的自動反応によって知覚を利用するだけの再認と②注意的再認との双方について「再認の基礎」が確認されていることを見てきた。

2節では、MRからMMへの修正において、「再認の基礎」には①におけるものとは異なる運動傾向、すなわち②において認められる、「対象の輪郭を強調する」ことへと向かう運動傾向があることが意識されるようになった、という点を確認していく。

まず確認すべきことは、「では、結局再認とは何であって、我々はそれをどのように定義していけばよいだろうか」との問いの直後から、「注意的再認」についての節が開始されるまでの、「再認の基礎」にある運動的要素について繰り返し確認されるパート（MM100-7）が属する節が、MRとMMとで異なっていることである。

概して、MRとMMとでは記述の内容は少なくとも一見したところほぼ同様のものだと言える。そして実際、再認についての先の問いかけまでは、両テキストで事情はほぼ同じである。MRとMMとに共通して、「再認一般について」（MM96）と題された節において、まず、再認についての連合主義的な説明が示される。それから、その同じ節の中で、対応する記憶があるにもかかわらず再認が不可能となっているケースと、対応する記憶が見出されないにもかかわらずある種の再認が可能になっているケースとが示される。そこから、「では、結局再認とは何であって、我々はそれをどのように定義していけばよいだろうか」と改めて問われ、件のパートが開始される。

MRとMMとの間で違いが生じるのはここからである。再認についての上の問いかけの直後、MRにおいては、それまで続いていた「Ⅱ再認一般について」という節が締め括られて、「Ⅲ再認と不注意（*inattention*）」（MR237, 強調引用者）と題された節が開始され、「Ⅳ再認と注意」の節に引き継がれるまでは、「不注意」について扱われることに名目上はなっている。対して、MMにおいては節区分の修正がなされ、「再認と不注意」と題された節は撤廃されて、先の問いかけの後も「Ⅱ再認一般について」の節が継続される。そして、MMにおいて、「Ⅲ記憶から運動への漸進的な移行。再認と注意」（MM107）と題された節がMRの「Ⅳ再認と注意」とほぼ同じ位置において開始されるまでは、「再認一般について」の議論がなされていることに、節区分上なっている。要するに、様々なパターンについて「再認の基礎には、運動的領域に属する現象が存在する」旨が繰り返し確認されるという、概ね同様の記述が、MRにおいては「不注意」についての説明だとされ、MMにおいては「再認一般」についての説明だとされる。その後で、両者ともに、注意的再認についての節（「再認と注意」）に引き継がれるのである。

MRにおいては、再認についての先の問いかけの直後、「人は散漫なまま再認する（reconnaitre *par distraction*）こともたしかにできるのであり、この再認こそを、はじめに扱おう」（MR237）として、件のパートが始まる。こうして始まる「不注意」についての説明という枠組みの中に、上で見た街の例も日用品の例も置かれていたのである。しかし我々が前節で見てきたように、そこには②–(1)を示す記述も確かに含まれていたのであった。シャルコーの症例も、街の例も、日用品の例も、書かれている事柄はMMと同じであるから、MRのテキストにおいても、②–(1)における運動傾向は示されてはいたのだが、MRにおいては、当該パートには「散漫なまま」なされる再認ないし「不注意」という括りが充てがわれ、ベルクソン自身が②–(1)を①でもって塗り潰すかのような措置をとっていたため、そこで②–(1)をそれとして認めることは絶望的に困難であった。MMにおいては、上述の節区分の変更ゆえに、現にテキストにおいて述べられている内容に相応しい仕方で、自動的な身体運動によって成る「再認の基礎」――「再認一般」（強調引用者）の「基礎」――として、①における運動のみならず②–(1)における運動傾向もまた認められることが、よりよく示されるようになったのである。

我々の見るところ、こうした修正方針にしたがって、MRからMMにかけて、当該パートにおいて下記の具体例が段落ごと削除されている。以下の記述は、MRにおいて、我々が上で見た日用品の例の直後にさらなる具体例として置かれていたものである。

> たとえば職業上頻繁に会う人物たちを前にした時、何が起こっているかを分析してみたまえ。言葉はあなたの口へと機械的にやって来るし、あなたはまた、ある態度をやはり機械的に採用する。人はかつて次のように言うことができた。我々の性格は固定されたものではなく、前にしている人々によって異なる反応を与えるのだと。印象が新しい時にはこれらの反応は不確かで漠然としていて非連続的であり、また反対に、いったん人物が知られているのならば、反応は決定されており組織されている、というのであれば、我々の再認の感情はまず、我々の身体的態度において強固にされたものと、一致するはずではなかろうか。（MR238）

ここで、「反作用は決定されており組織されている」ということが表している事態とは、「言葉はあなたの口へと機械的にやって来るし、あなたはまた、ある態度をやはり機械的に採用する」という事柄である。ここで示されているのは、対象を素描するという認知的な習慣（②–(1)）ではなく、単なる身体的自動反応を遂行して知覚を利用するだけの再認（①）なのである。だから、この例においては、街の例で示したところの［A］（当の対象の再認が全くなされていない状態）と、［C］（①の再認がなされている状態）のみしか提示されておらず、［B］（②–(1)がなされている状態）が示されていない。とすると、この例が削除されたのは、MRからMMにかけての節区分の変更すなわち「不注意」についての節の撤廃と連動して、「再認の基礎」がもっぱら①を指すものとならないようにするためであり、「再認の基礎」に、①における運動以外のものすなわち②–(1)における運動傾向を認めることにベルクソンが意識的になったためであると考えられるのである。

結論

以上の考察から、「再認の基礎」には、①における運動ないし運動傾向、つまり定まった機械的反作用ないしそれへの傾向からは区別される、②–(1)における運動傾向、「対象の輪郭を強調する」ことへと向かう運動傾向が認められること、また、この点について、元々のMRの記述をMMに組み込む段階において、ベルクソンが意識的になったことが示された。ベースとなるMRの記述において、「再認の基礎」としてはとりわけ①が念頭に置かれていたゆえ、細かな修正を経たMMのテキストにおいても、ヴォルムスらの解釈が示すように、「再認の基礎」における身体運動傾向に、①とは異なるもの、つまり対象の再構成へと向かう運動傾向もまた含まれている事実は、なお見えづらいものに留まってはいる。とはいえ、こうした運動傾向についての思考の深化は、外的対象を理解する営みに関して、「自我の内部」の「純粋持続」に発するベルクソン哲学の発展をしるしづける重要な契機であり、この深化はMRとの比較を通じて初めて見出されるのである。

注

1) 例えば、HTM348におけるアルノー・フランソワの校訂注159。

2)「自動的再認」と「注意的再認」を区別する基準を端的に言い表しているこの記述自体はMMに独自のものではあるが、言われている内容はMRにも共通するものである。MRにおいても、MM同様、「注意的再認」は、「現在の知覚に類似した諸々のイメージ〔……〕が、規則的に〔……〕この鋳型に流れ込み

にくる」（MM107）ような再認として規定されている。

3) この記述は厳密には MM 固有のものであるが、ほぼ同様の記述が MR237 に認められる。

4) なお記憶講義では、対応する記憶なしでなされる再認としては偽再認における漠然とした自動感が挙げられており（cf. HTM82）、シャルコーの患者はもはやこの文脈では用いられていない。

凡例

DI：*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 2007, PUF.

MM：*Matière et mémoire*, 2008, PUF.

MR：« Mémoire et reconnaissance », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1896.

HTM：*Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-1904*, 2018, PUF.

文献表

Frédéric Worms [1997], *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, PUF.

Jacques Chevalier [1959], *Entretiens avec Bergson*, Plon.

石井敏夫［2001］、『ベルクソンの記憶力理論――『物質と記憶』における精神と物質の存在証明』、理想社

平井靖史［2013］、「〈感情〉と〈意志〉のあいだ――ベルクソンの時間心理学における凝縮・拡張のダイナミクス」、第 32 回ベルクソン哲学研究会（発表原稿）

Sur la « base de la reconnaissance » dans *Matière et mémoire* de Bergson

Emiri AMANO

Comment la reconnaissance, c'est-à-dire l'acte d'identifier un objet quelconque comme le « même » que ce que l'on a perçu dans le passé, est-elle possible ? Cette question constitue l'un des moments capitaux qui marque l'évolution de la pensée bergsonienne entre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889 et Matière et mémoire de 1896. Car, si Bergson ne la pose que de manière implicite dans l'*Essai*, c'est que l'hétérogénéité radicale de la durée pure semble incompatible avec l'acte de reconnaître. Par contre, il cherche à résoudre ce problème dans *Matière et mémoire* en considérant une certaine tendance de notre corps comme la « base de la reconnaissance ». La présente étude vise à clarifier cette « base », peu remarquée d'ailleurs par les chercheurs, à travers la lecture d'un article publié en 1896 qui s'intitule « Mémoire et reconnaissance ».

シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒

宇佐美　達朗

多様な展開をみせるフランス技術哲学にあって『技術的対象の存在様態について』（以下『技術的対象論』）と題されたジルベール・シモンドンの1958年の著作[1]はいまや「古典」の一つと目されているが[2]、しかしその検討はいまだ十分とは言い難い。じっさい、道具や機械といった技術的対象（つまりはモノ）に着目し、その独自の発生と進化を捉えようという試みを評価する見方は、全三部からなる『技術的対象論』の第一部をもっぱら重視する点でこの著作を部分的にしか捉えていない。極限ではモノ本位の非人間主義に行き着くように見えるその試みは、人間と技術的対象の関係を扱う第二部、そしてなにより人間の思考体系の生成という枠組みにおいて技術を捉える第三部でいわば裏切られる。第一部のみを評価する「古典化」では、議論構成上の難点として指摘されてきたギャップ[3]が黙殺されてしまうのである。『技術的対象論』全篇で用いられる「技術性 technicité」に着目することで本稿が試みるのは、このギャップを解消するような観点――生命論としての技術論――を可能なかぎり内在的に提示することである。

以上のもくろみはたんに人間主義的側面を指摘ないし強調するのでは達成されえない。そうした側面はすでに指摘されてきただけでなく、その強調しだいでは『技術的対象論』の問題の地平を大幅に狭めることになるからだ。ここで懸念されているのは、シモンドンの技術論も現代社会での人間のあり方を主たる対象としているとの結論である。たしかにこの結論を裏づけるような記述は『技術的対象論』に容易に見いだされる。だが同時に、人間を議論の問題圏に含みつつもその限界としないような記述もそこに指摘できる。そうした人間主義でも非人間主義でもない顛倒した人間主義こそ本稿の強調したい論点である。以下では、肯定的にも否定的にも扱われてきた人間主義的な側面についてそれぞれバルテレミーとセバーの議論を通じて確認することから始め（第1節）、技術的進化と人間の思考体系の両方に関わるという「技術性」概念の二面性を見たうえで（第2節）、技術的進化をめぐるシモンドンの立場を踏まえ（第3節）、「技術性」を一種の目的性として解釈し（第4節）、人間主義の顛倒の可能性を探る。

1.『技術的対象論』の「人間主義」的側面

シモンドン哲学に「人間主義」的側面を見いだし、積極的なものとして評価し展開しようとしているのがジャン=ユーグ・バルテレミーである。このシモンドン研究者は『技術的対象論』で糾弾される「安易な人間主義」（MEOT, 9）――教養（culture）と技術、人間と機械を対立させる通念――とは異なる「困難な人間主義」としての「発生論的百科全書主義」を提案している[4]。バルテレミーはこれらを厳密に定義してないが、その戦略は比較的わかりやすいだろう。『技術的対象論』の第一部というよりも、それが組み込まれるより大きな枠組みを重視する戦略である。バルテレミーの重視する枠組みとは、第二部でその意義が語られる百科全書主義的精神であり、現代の状況に

見合った「新たな百科全書主義」――その片鱗はウィーナーのサイバネティクスに見いだされている――である。シモンドンは百科全書主義についてこう述べている。

> 人間主義ということで次のような意志を意味するなら、あらゆる百科全書主義は人間主義である。すなわち、人間存在によって疎外されてきたものに自由の身分を回復させることで、人間的なもので人間と無縁なものなどない[5]とする意志である。ただし人間的な実在のこうした再発見は異なった意味でなされうるのであり、時代ごとに、ともあれ或る程度はその状況に合った人間主義がつくりなおされることになる。人間主義は、文明についてまわる、あるいは文明のうみだす疎外の最も深刻な側面を対象とするからだ。（MEOT, 144）

このように理解される人間主義は『技術的対象論』の大きなテーマの一つである教養の再編に関わるもの――「完成された教養とは、よそものを人間として［l'étranger comme humain］発見することを可能にするものである」（MEOT, 10）――であり、したがって副論文の最も大きな枠組みと言える（本稿はこの枠組みについて新たな解釈を提出する）。学位論文の主論文である『形態と情報の概念に照らした個体化』（以下『個体化論』）をもこの枠組みのもとで捉えようとするバルテレミーの見方には懐疑的とならざるをえないが、とはいえ副論文に「人間主義」的な側面があることは紛れもない事実であり、この点でその着眼は正当と言える。

だが、こうした見方に楽観的なところがないわけではない。そもそも『技術的対象論』は1950年代後半――現代の技術哲学が新たに出現してきた時期でもある――に執筆されたのであって、とうに半世紀を過ぎたその「現在性」をそのまま受け取るのは、たとえそこに射程の長い考えが含まれているとしても、やや素朴な態度と言わざるをえないだろう。シモンドンの「新たな百科全書主義」やバルテレミーの「困難な人間主義」には啓蒙主義由来の楽観的な側面があることを指摘したのがフランソワ＝ダヴィド・セバーの『「テクノサイエンス」とはなにか？』である[6]。セバーは『技術的対象論』よりのちに現れた「サイボーグ」という概念を着想源の一つとしつつ、いわば反転的な読解をおこなうことで、よりラディカルな見方を引き出している。シモンドンの「機械のうちにあるのは人間的な実在、つまり［機械の］作動する構造へと固定され結晶化した人間の身振りである」（MEOT, 13）という言葉をうけて、セバーはこう述べる。

> 反対に、こう理解してはならないのだろうか？　技術的対象が人間の身振りの結晶化したものであるのなら、逆にいえば、或る意味で人間はすでに技術的対象のようなものである、と。重要なのは、それら二者がともに属しているような生成しつつある連続体の常に既に［le toujours déjà］なのではないか？　さまざまな個体化が激しく押し寄せるなかで個体化はいつでも横断－個体化なのであって、それゆえいかなる個体も「純粋」ではなく、他なるものとのつながりをつねにみずからのうちにとどめている――見方によっては、個体はすでにこの他なるものなのだ。これが共－個体化の働きの決定的な帰結の一つである。ここから、人類と技術的対象の本来的な交雑［hybridation］という考えを――シモンドンのテクストにはその語やテー

マさえ明示的に見当たらないのだが――引き出す可能性が生じてくる。[7)]

人間もまた生成する存在であり、それゆえ「純粋」ではない――人間は物質であり、生命であり、精神的な構造をもち、他者との関係によって変化してゆく――のであるから、人間と技術的対象も切り離して考えるのではなく、むしろ両者はハイブリッドであると考える、というのがセバーの引き出す主張である。バルテレミーが一種の学問論的な枠組みを重視するのに対して、セバーは技術的対象の議論を徹底させていると言えるだろう。この反転的な読解は、その専門とするレヴィナス哲学に引き寄せられているものの、シモンドンの立場から出発しておこなわれる。つまりその反転は、上記引用文に付された註で示されるように、「人間的なものから自然的なもの、自然的なものから人間的なものへの変換可能性は、技術的な図式機能を通じて確立される」（MEOT, 333）との記述に、とりわけその「変換可能性 convertibilité」に依拠している。このように、セバーによる反転的読解はシモンドンの技術論を非人間主義的な方向に展開するもの、あるいはその構想に残る人間の優位を問いなおすものであると言える。

こうしたラディカルな展開は、技術的対象を人間と世界の媒介とみなす『技術的対象論』の構図（人間－技術的対象－世界）について、とくに人間と技術的対象の境界を問いなおす点できわめて重要である。ただし、人間の身振りが結晶化したものとしての技術的対象という出発点は、たしかにシモンドン自身の言葉ではあるのだが、副論文で分析される技術的対象の存在様態を必ずしも十分に捉えるものではない。くわえて、人間の身振りと技術的対象のむすびつきを強調する見方はエルンスト・カップの器官投影（Organprojektion）のようなシモンドンが採用しない考えに行き着きうる。人間と技術的対象の本来的交雑という考えを引き出す反転的読解は、その問題化の鋭さの代償として、シモンドンの企てを部分的にしか捉えていないと言える。これを補完するには、楽観的な人間主義との距離を保ちつつ、『技術的対象論』の問題系をより十全な仕方で捉えねばならない。その鍵となるように思われるのが「技術性」概念である。

2.「技術性」概念の二面性

『技術的対象論』の全篇で用いられるこの概念がそれ以後も鍵語であり続けたことは『技術について』に収録された講義録や論文、対談などからわかる[8)]。だが、こうした「息の長さ」に反して、この概念にはあいまいなところがある。そのあいまいさは、たんにその語義が厳密に定義されていないのにくわえ、二つの異なる役割が担わされているように見える点にある。おもに序論や第一部で技術的対象の進化に関わるものとして導入され、技術的対象に内在する本質のようなものを意味していたこの概念は、しかし第二部の終わり（MEOT, 208）で人間と世界の関係として捉えなおされ、「技術性の本質」と題された第三部では、そうした人間－世界関係としての思考体系にみられる位相（phase）の一つを意味するようになる。構成上のギャップが反映されているこの二面性を、概念の適用範囲を安直に拡大しようとした結果とみなすのはたやすい。だがそのように第二の側面を切り離すことは、技術性を人間と無関係な本質とみなすことであり、シモンドンの企てを非人間主義へと切り詰めることであるだろう。ここではシモンドンによる概念化の水準を低く見積もるの

ではなく、鍵語であり続けたその意義を可能なかぎり掬い取る。

安直な拡大にも見える第二の側面には『技術的対象論』の位置づけに関して少なくとも二つの意義がある。第一に、たんなる技術論に閉じないということであり、そして第二に、生命論に接続しうるということである。前者はシモンドン自身が明言するところであり、後者は本稿がテクストに依拠して示そうとする視座である。第一の点はまさに技術性の二面性が登場する場面に確認される。技術性をより大きな観点から捉える必要性を説くシモンドンは、その理由に、「技術性は単独で把握されるなら、支配的なものになってすべての問題に答えを与えようとする」（MEOT, 208）ことを挙げている。当時はサイバネティクスがその傾向を示しているとされる、すべてを技術によって解決可能とする態度、技術的な次元に閉じた態度は、シモンドンのめざすところではない。こうして技術性は世界に対する人間のあり方の一つとして、それ以外のあり方との関係のもとで捉えなおされる。第三部の導入（MEOT, 214）でも繰り返されるこの主張は、みずからの技術論をほかならぬ哲学として提示するものであったと言わねばならない。その目的は技術の礼賛でも排撃でもなく、人間という生物が世界に対してとる態度の一つとして、そうした「個体－環境」関係の総体（これが教養と呼ばれる）へと統合する点にある。

人間と世界の関係、あるいは「個体－環境」という観点には、すでに生命論的なニュアンスが含まれている。ただしこの関係は「次第に安定してゆく平衡状態を発見する自動制御的な目的性の法則に縛られているような、たんなる適応［adaptation］ではない」（MEOT, 215）。サイバネティクスとの距離を感じさせる記述はこう続く。「この関係の進化――技術性は他の存在様態とともにこの進化に参与している――は反対に、段階を踏んで増大しながら進んでゆく進化の能力を、つまりみずからをさらに進化させうる新たな形態や力を発見するのであって、みずからを安定化させ、揺らぎが次第に小さくなるようにするのではない能力を示している」（*ibid.*）。こうした人間－世界関係の進化は、これに先立つ箇所の記述（MEOT, 214）から明らかなように、主論文である『個体化論』で示された個体化の一様態として考えられている。ここから、主論文で扱われた「生物の個体化」、つまり生命的・精神的・集団的な三つの継起的水準からなるそれについて、副論文のとくに第三部は、人間という最も身近で事例の豊富な生物を主たる考察対象とすることで議論をさらに深めているとの見通しが得られる[9)]。この見通しに立つなら、人間と技術的対象の関係をより大きな観点のもとで、生物と技術的対象の関係として捉えることができる。つまり『技術的対象論』でのシモンドンの試みを、人間という枠組みを外して、一種の生命論に接続する可能性が引き出される。

この可能性を検討するまえに、技術性のもう一つの側面を確認しておく必要があるだろう。技術的進化に関わるこの側面については三点を押さえておきたい。第一に、技術性には度合いがあり、その度合いを高めることが真の技術的改良にあたること（MEOT, 12）。これについては興味深い論点が多く詳論はできないが、技術性が機械の作動の自動化とは別のものとして考えられている――それゆえ一種の機械論が斥けられている――点は指摘しておきたい。つぎに、「過去におこなわれた技術的存在の進化は技術性というかたちでこの存在のうちに本質的なものとして残存している」（MEOT, 22n1）こと。技術性は技術的本質として、ただし技術的進化によって新たに獲得ないし変化していく本質として考えられている。そして最後に、技術的対象は要素・個体・総体の三つの水

準で把握されており、技術性の存する水準は技術的進歩とともに要素から総体へと推移あるいは拡張すること（MEOT, 101）。この最後の点で、技術的対象を人間の身振りの結晶化したものとみなす見方だけではシモンドンの企てを捉えるのに十分でないことがわかる。シモンドンによれば現代の技術的対象は職人的ではなく産業的なそれ——各種インフラなどの大規模な技術システムを前提とした技術的対象——であって、それを人間の身振りという観点だけから捉えるのには限界があるだろう。シモンドンは人間と道具というよりも、むしろ生物と機械を比較している。この点でシモンドンの立場はサイバネティクスと緊張関係にあるが、まずは技術的進化という『技術的対象論』の第一部で扱われるテーマから見るのがよいだろう。

3. 技術的進化と生命

技術的進化、つまり技術が進化しているという考えは、技術哲学に限らず広く一般に浸透している一方で、無条件に正当なものとして受け容れることのできる根拠はなく、さまざまな批判が差し向けられる考えである。ここではそうした技術的進化をめぐる議論の詳細に立ち入ることは差し控えるが[10]、この考えは技術を捉えるうえでそれでも有力でありうること、そしてシモンドンもこの考えを採用する一人であるのは言うまでもないだろう。このテーマにはいくつもの論点が含まれるが、ここでは生物と機械の比較に絞って見ることにしたい。

まず確認しておくべきは、シモンドンが類と種による分類を一貫して斥けている点だろう。『技術的対象論』第一部の冒頭は、技術的対象の発生を記述するにあたり生物学から「進化」という概念を採り入れつつも、類と種という、生物の分類に関していまなお力をもっている観点についてはその記述にそぐわないとして斥けている。シモンドンによれば、用途のような外的な基準により区別される技術的対象の「種」は、機械の作動における真の類比を捉えるには至らず、たんなる外的な、あるいは言葉のうえでの類似による間違った比較を許してしまう。

ウィーナーのサイバネティクスもこの点で批判される。この学際研究運動は、技術的対象を扱う最初の帰納的研究であり、専門分化した個別科学の中間領域の研究である点で評価される一方で、「自動機械の種」を想定し、それに見合った「いくつかの技術的対象の研究から出発したために、その調査領域をあまりに専門化してしまった」（MEOT, 59）として批判される。つまり機械の自動性を基準とすることで「類と種に従って立てられた基準のもとでの技術的対象の分類」という「技術論が拒否すべきものを出発点として容認してしまった」（*ibid.*）とされる。こうして「技術的進化」に含まれる生物と技術的対象の比較については別の方針が立てられる。

> 自動機械といった技術的存在の一分類を考察するのではなく、さまざまな技術的対象が束の間にみせる進化を通じて具体化の線を辿らねばならない。この途に従うときにのみ、生物と技術的対象の比較はあらゆる神話を脱して本当に意義あるものとなるのだ。〔地球上の人間という〕生物によって思考され実現される目的性なくしては、〔自然においては準安定状態が存在しているところには変調をおこなうさまざまな構造（緩和発振器、増幅器）が存在しており、そしておそらくはそれが生命の起源の一側面であるにもかかわらず、多くの場合、[11]〕物理的因果

は積極的で有効な具体化を単独で生み出しえないだろう。（MEOT, 60）

「具体化 concrétisation」とは、技術的対象の「機能上の下位総体［sous-ensembles fonctionnels］が［その対象の］全体的作動において組織化されること」（MEOT, 41）を意味するシモンドンの鍵概念である。その典型例としてはギャンバル・タービンの発明（MEOT, 66–68）が挙げられるが、ここではさしあたり、発明や改良を通じて技術性の度合いが高められてゆく過程を意味する用語として理解すれば十分だろう。シモンドンは具体化が生物の目的性なしにありえないと述べることで、人間という生物が思考し実現する目的性の必要性を明言し、技術的発明が生命の活動であるとの考えを表明している（この目的性については次節で詳しく見る）。

じつのところこの考えは『技術的対象論』の序論がより大きなスケールで提示していたものである。それによれば、「機械という、組織化の活動、情報の活動は、生命と同様に、そして生命とともに、乱雑さに逆らうもの、宇宙から変化の力を奪ってゆくような、あらゆるものの均等化に逆らうもの」であって、つまり機械とは「人間がそれによって宇宙の死に逆らうところのもの」（MEOT, 18）であるとされる[12)]。シモンドンにあって生物と技術的対象の比較は、生物をモデルに機械を考えるのでもなく、あるいはその逆に機械をモデルに生物を考えるのでもなく、両者を連続的だが異なったものとして捉える態度のもとでおこなわれる[13)]。

ただし、生物と技術的対象を十把一絡げに扱ってはならない。「極限への移行をおこなって、技術的対象をあたかも自然物であるかのように語るべきではない」（MEOT, 60）。じっさい、たとえば「器官 organe」（臓器や装置）のあり方は同じでない。「生命の領域では、器官は種から切り離すことができない」のに対して、「技術的領域では、要素［＝器官］はまさしく作られたものであるがゆえに、それをうみだした総体から切り離すことができる」（MEOT, 82–83）。たしかに科学技術の発展によって生命の領域でも臓器移植などとしてそうした切り離しは部分的に実現されている。また、人工心肺のような装置や、それほど高度でなくともメガネや義歯などのような、臓器の機能を代替するものも少なくない。だが、技術的対象の要素の切り離し可能性や互換可能性と比べるなら、それらもかなり制限されたものと言わざるをえないだろう。シモンドンは技術的対象――これは要素・個体・総体の三つの水準で捉えられたのであった――にも器官という要素を想定し、その水準での研究を「一般器官学」（MEOT, 80）として打ち出す一方で、あるいはそのためにこそ、生物と技術的対象の安易な同一視を慎重に回避している。

最大の相違はおそらく、先の引用箇所にある「〔地球上の人間という〕生物によって思考され実現される目的性」（MEOT, 60）に、つまり発明される目的性に求められ、そしてこの目的性はほかならぬ技術性として理解することができるように思われる。

4. 発明される目的性としての技術性

技術性については第2節で三つの点を確認した。第一に、その度合いを高めることが技術的対象の改良、つまりは技術的進化あるいは具体化に対応していること、そしてその過程で得られたものが技術的存在のうちに一種の本質として残されていること、最後に、そうした進化に伴って技術性

の見いだされる水準が要素から総体へと、つまりパーツとなる装置から大規模な技術システムへと移行していることである。これらは互いに連関しているが、以下ではとくに、技術性そのものの特殊なあり方を表しているように思われる第二の点を取り上げる。

ところで、生物の進化と同様、技術的進化においても数知れぬ発明（新種）が現れては消えていったこと、そして今後もそうであることは想像に難くない。ただし技術的進化に特徴的な点もある。「多くの技術的対象が放棄されてきたが、それらは開かれた潜在性のようなものとして残る未完の発明なのであって、別の領域へと延長されたなら、それらの根本にある意図、つまりそれらの技術的本質に従って再開されうる」（MEOT, 48–49）。生物の進化とは異なり、あるいはすくなくとも生物の進化よりも顕著に見られることとして、技術の進化には再開可能性が認められるのであり、そしてそれを可能にするものこそ「根本にある意図 intention profonde」たる「技術的本質 essence technique」、すなわち技術性にほかならない。じっさい、放棄された技術的対象が再び進化の線に乗るとき、その復活は部分的であろうことは想像に難くなく、そしてその部分が製作者の意図の込められた技術的本質――これが技術性と呼ばれたのであった――であろうことも同様である。いわば技術的進化の主役は技術性なのである。

この「本質」には注意が必要だろう。この語は、あたかも製作者とは無関係な形而上学的実在によって技術的対象が生み出されるかのように思わせるからだ。『技術的対象論』にはこれ以外にも「絶対的起源 origines absolues」や「絶対的始まり commencement absolu」のような不用意とも言える表現が見られるが、これらはあまり強い意味で理解すべきではない。じっさい「技術的本質」について言えば、それは発明の過程でつくりだされるものであることが（上記の表現が見られる箇所で）明言されている（MEOT, 50）。技術的本質あるいは技術性は、製作者から独立して発明以前からそれ自体で存在しているのではなく、むしろ「開かれた潜在性」（MEOT, 48–49）として保存され、あるいは発明されるものとして理解されねばならない[14]。「哲学は発生的本質の発見だけではなくその産出をも目指すだろう」（MEOT, 291）と述べるように、シモンドンは「本質」を発生し発明されるものとみなす。個物としての技術的対象でもその背後に想定される不変不動の理念的形式でもなく、技術的進化において変化する統一性が問題なのである[15]。

こうした進化のさなかでうみだされ保存される技術的本質、技術的対象の「根本にある意図」（MEOT, 49）は「生物によって思考され実現される目的性」（MEOT, 60）として理解することができるだろう。つまり「目的性 finalité」を、あらかじめ定められているようなものではなく、生物が試行錯誤を重ね、場合によっては先達の遺したもの（「開かれた潜在性」）を再利用することで達成しようとするその都度の「目標」や「ねらい」として理解するということである。そのとき「目的性」はいわば世界の仕組み（物理的因果）の側にではなく、その仕組みに介入しようとする生命の積極的な活動の側にあり、状況に応じて発明されるものとなる[16]。

発明される目的性として理解されることから技術性の二面性を説明することができる。技術性は技術的進化に関わると同時に、思考体系の展開（人間－世界関係の進化）にも関わるものとされた。つまり、技術的対象のあり方を規定しているような一種の本質として導入される一方で、人間が思考し存在する様態の一位相としても扱われていた。たしかにこの二面性は、技術的進化を人間とい

う生物の介入なしに進められるものとみなすなら、つまり技術的進化を人間の活動から過度に切り離してしまうなら、概念の不出来さや運用の迂闊さを示すものでしかなくなるだろう。じっさいには、技術性は生命と技術を連続的に、ただし両者を完全に混同することなく捉える態度のもとで導入された概念であり、生物が宇宙に介入する一つの起点として位置づけられている。その二面性の背後には、人間の思考を個体－環境のもとで捉え、具体化という技術的対象の進化を生命の活動の延長線上で捉える観点、生命論としての技術論とでも言えるような観点が見いだされる。この観点は人類と技術的対象の本来的な交雑という考えを許容するだろう。

おわりに

人間と技術的対象、あるいは生命と機械の区別を問いなおす点で、技術性という概念は『技術的対象論』の大きな方針――技術を人間と対立させて人間の思考体系たる教養とは相容れないものとみなす「安易な人間主義」を斥け、現代にふさわしい教養を立ちあげなおす――と本質的にむすびついたものとなっている。この点で技術性はシモンドンの技術論を体現する概念であるとさえ言えるだろう。最後に、この概念およびその理論的な前提に人間主義の顛倒の可能性を見ることで本稿を締めくくることにしたい。この可能性は、技術的進化をめぐる生命論的な技術観と、シモンドンが「人間主義」に与えている（きわめて古典的とも言える）定義から導かれる。

人間が機械を通じて宇宙へ積極的な影響をおよぼすことができるというシモンドンの考えにはたしかに楽観的なところがある。だが、機械が生命とともに複雑な「自然」を構成し、そのなかで作動することでその「自然」に働きかけ、ということはつまりそこに生きる生命である人間自身に働きかけているという観点には、人間中心主義的な楽観主義を、すなわち人間を自然の支配者とし、それによってよりよい世界をうみだすことができるとの考えを斥ける側面がある。人間の技術的活動を生命の生存戦略の一種として、すなわちみずからの環境の改変として捉えるこの技術観は、シモンドンが人間主義に与えた定義である「人間存在によって疎外されてきたものに自由の身分を回復させることで、人間的なもので人間と無縁なものなどないとする意志」（MEOT, 144）と組み合わさるとき、あるいは「完成された教養とは、よそものを人間として発見することを可能にするものである」（MEOT, 10）という主張と組み合わさるとき、宇宙論と言ってよいような立場を示すことになる。「人間的なもの humain」、つまり人間と関わりのあるものであれば積極的に関わろうとする態度としての「人間主義」は、技術性という概念の背景に見いだされる生命論としての技術論のもとで「人間的なもの」の範囲が拡大され、技術的対象のような、人間ではないがその生存に関わるものをも含むとき、「人間」を相対化しつつ世界に位置づけなおすものとなるだろう。この立場からすれば、人間という生物の生存圏が技術的進化を通じて拡大してゆくにつれて、他の生命や機械、さらには宇宙空間といった人間にとってのよそものも、その生存圏と関係するかぎりで人間と無縁でないもの、すなわち「人間的なもの」とみなされ、疎外されているなら解放されるべきものとなる。シモンドンにあって「人間主義」は、不動の理念として捉えられた「人間」に依拠するのではなく、むしろ人間と非人間との関係様態に、あるいはその一種の交雑のあり方に依拠しようとするものである。そこになお残っている楽観主義はしかし理想と呼ばれるべきだろう。

註

1) Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958], Paris, Aubier, nouvelle édition revue et corrigée, 2012. 以下では略号「MEOT」を用いて引用・参照をおこなう。

2) フランス語圏の研究者により編まれた論集（*French Philosophy of Technology : Classical Readings and Contemporary Approaches*, Sacha Loeve, Xavier Guchet and Bernadette Bensaude Vincent (eds.), Cham, Springer, 2018）でシモンドンは « objet technique » への着目に始まる「モノへの転回 thing turn」の源流に位置づけられている。また「バカロレア入り」と前後して刊行されたアンソロジー（*La technique*, textes choisis et présentés par Jeanne Guien et Hélène Vuillermet, Paris, Flammarion, 2018）でも『技術的対象論』は取り上げられており、さらには部分的な註解（Hadi Rizk, *La technique : l'activité technique et ses objets*, Paris, Vrin, 2018）も刊行されている。いずれも研究よりも教育のためのものだが、それゆえにシモンドンの技術論の「古典化」をよく示しているだろう。ただしこうした状況はあくまで現れつつあるものであって、その「再発見」は途上にある。

3)『技術的対象論』の第三部とそれ以前とのギャップは早くから指摘されてきた。この点については廣瀬浩司「生成する機械の身体」（『現代思想』1996 年 7 月号、171–181 頁）および「技術的対象の現象学」（『外国語科研究紀要』第 43 号、1995 年、25–45 頁）を参照。たんに第三部の「発生的な哲学的人間学」（ジルベール・オトワ）にとどまるのではなく、自然と人間という根本的な対立についての議論を深化しなければならないとの指摘はいまなお真摯に受け止められるべきである。なお前個体的実在に関して提起される問いはその相対性により解消されうる。この相対性については拙著『シモンドン哲学研究』（法政大学出版局、2021 年）を参照されたい。

4) Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, p. 4, 152–153.

5) 原語は « rien d'humain ne soit étranger à l'homme » で、テレンティウス『自虐者』にある « *Homo sum. Humani nil a me alienum puto* » すなわち「私は人間だ。人間のすることは何ひとつ私にとって他人事とは思わない」（城江良和訳、『ローマ喜劇 5』京都大学学術出版会、126 頁）を下敷きにしたものと考えられる。「自分には何のかかわりもない他人事を気にかけるなんて」への返答であるこの台詞は 1953 年のテクスト « Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau » でも引かれている（Gilbert Simondon, *Sur la philosophie*, Paris, PUF, p. 71）。本稿はいわば « humain » のたがを外すことで「人間主義」的側面を反転的に捉えなおすことを試みる。

6) François-David Sebbah, *Qu'est-ce que la « technoscience » ? : une thèse épistémologique ou la fille du diable ?,* Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 131.

7) *Ibid*., p. 130.

8) Gilbert Simondon, *Sur la technique (1953–1983)*, Paris, PUF, 2014. 本書に収録されたものでは、明らかに副論文を引き継ぐ 1960 年度のリヨン大学講義「技術性の社会心理学」や、それと同時期の論文「技術におけるハロー効果」（1959 年）や「教養と技術」（1960 年）などに多く見られるが、晩年と言ってよい 1981 年の対談「技術的対象を救うこと」でもこの語が用いられている。本書に技術性という語についてはシャトーの寄せた解説（*ibid*. p. 1–21）も参照。

9) この見通しは主論文の草稿「個体化という概念がもたらす帰結についての補足的註解」のとくに第二章

「個体化と発明」（Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [2005], Grenoble, Gérôme Millon, 2017, p. 339–355）によっても支持される。『個体化論』の結論に続くものとして執筆されながら最終的には組み込まれなかったこの草稿は、主論文から副論文への連続性をシモンドンがたしかに考えていたことを示している。

10) 技術的進化をめぐる議論や、技術の「進化論者」に対して投げかけられてきた問いについてはグザヴィエ・ギュシェの研究（Xavier Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, Clamecy, Léo Scheer, 2005）が技術史ないし技術論の広い観点から整理している。ギュシェによれば「技術的進化」という用語は次の三つのことを意味しうる。第一に、古人類学の立場として、技術は生物（とりわけ人間）の進化の一環をなしていること、第二に、生物の形態が従う進化の法則と同等のものに技術の形態も従っていること、最後に、技術の発展は主体なしにおこなわれる自然なプロセスであること（*ibid*., p. 23）。本稿は必ずしもギュシェの整理に従うわけではないが、しかしこうした整理を含め、シモンドンが位置づけられる技術論の系譜を把握するのに有益である。

11) 〔 〕内は初版校正刷で検討された修正で、2012 年の改訂新版で編者により挿入された。

12) ここから、生命の活動としての技術的活動が宇宙あるいは「自然」の現在の姿を構成しており、それゆえにそれを改変しうるとの考えを引き出すことができる。

13) 生命と機械を連続的に捉える見方はフランスの現代哲学を特徴づけるテーマの一つである。詳しくは米虫正巳『自然の哲学史』（講談社選書メチエ、2021 年）を参照。その系譜の重要人物にジョルジュ・カンギレムがいるが、おそらく詳細かつ慎重な検討が必要となるシモンドンとカンギレムの比較はここではおこなわず、後者が『生命の認識』でこの系譜に属する哲学者としてベルクソンの名を挙げており、その『創造的進化』を「一般器官学の概論 une traité d'organologie générale」と呼んでいる（Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* [1965], Paris, Vrin, 2009, p. 161, n. 3）ことに言及するにとどめたい。なお、技術的発明を生命の活動の延長線上に置く考えをシモンドンが持っていたことは 1965 年度のパリ大学講義『想像力と発明』（Gilbert Simondon, *Imagination et invention* [2008], Paris, PUF, 2014）によっても支持される。

14)「技術性は技術的対象に先行し、そうした対象を超えている」（MEOT, 226）と言われることからもわかるように、技術的本質あるいは技術性であるこの「開かれた潜在性 une virtualité ouverte」（MEOT, 48–49）は個体化論でいう前個体的実在に相当する。

15)「技術的対象とは、その生成に先立つものではなく、この生成の各段階で現れるものである。一なる技術的対象とは生成の統一性なのだ」（MEOT, 22–23）。進化のもとで技術的対象を捉える――ここで問題とされているのは個別の技術的対象ではない――この絶妙な定式をデューリングは「プロトタイプ」として取りあげなおした（cf. Élie During, « Prototypes : un nouveau statut de l'œuvre d'art », *in* coll., *Esthétique & société*, Colette Tron (dir.), Paris, L'Harmattan, 2009, p. 30）。

16)「開かれた潜在性」として発見される技術的本質、発明される目的性である技術性は、パリ大学での一般心理学講義、とくに 1965 年度講義での発明の議論と無関係ではないだろう。想像力と発明というテーマについては中村大介「シモンドンの技術論におけるイマージュと構想力」（『数理と哲学』青土社、2021 年、289–304 頁）がカントおよびバシュラールの問題系を指摘しているが、さらにそこに、ベ

ルクソンが『精神のエネルギー』所収の論文「知的努力」で示した発明論の系譜を付け加えることができるだろう（詳しくは前掲書『シモンドン哲学研究』の第四章も参照されたい）。そのとき技術性はベルクソンの「動的図式」に相当するもの、あるいは独自に展開されたものとみなしうる。じっさいベルクソンにあって動的図式は、その最も高次の形態が発明の努力である知的努力に介入し、より具体的なイメージへと展開されるものとして概念化され、のちに『創造的進化』や『道徳と宗教の二源泉』に結実する生命あるいは進化の問題系へと結びつけられている。詳細な検討は別稿を期すほかないが、註 13 で触れた生命論的な技術論の系譜をシモンドンに探ることは十分に可能であるように思われる。

本研究は JSPS 科研費 20J00134 の助成を受けたものです。

Technicité et humanisme renversé chez Simondon

Tatsuro USAMI

Bien qu'insistant sur une certaine indépendance des objets techniques, la thèse supplémentaire de Gilbert Simondon, intitulée *Du mode d'existence des objets techniques*, montre évidemment l'aspect « humaniste ». Après avoir élaboré une théorie de l'évolution des objets techniques, elle déclare dans sa troisième et dernière partie une nécessité de considérer la technique comme une des phases du développement de la pensée humaine. On peut se demander ainsi qu'elle se met du côté des objets techniques comme l'indique le titre, ou au contraire du côté de l'humain, à savoir qu'elle est inhumaniste ou humaniste. Pour résoudre cet antagonisme, nous reprenons le concept de technicité, dont l'ambiguïté semble refléter ces deux tendances opposées, et tentons d'y trouver une perspective qui nous conduirait à considérer l'activité technique comme activité par laquelle le vivant intervient à l'univers.

『省察』の観念説における質料形相論

榮福　真穂

序

デカルトの思想において重要な概念である「観念（idea）」は、その豊かな用例と彼の思索時期による意味内容の変遷のゆえに、統一的な説明を与えることが困難なものであり、17世紀当時から現在に至るまで探求の対象となり続けている。とはいえこうした困難は、『省察』における観念には「二義性（aequivocatio）」があるとデカルト自身が明言していることを踏まえれば、ある程度までは取り除かれうる[1)]。この二義性は「読者への序言」（以下「序言」とする）において端的に定式化された形で提示される。また、第三省察における神の実在のアポステリオリな証明においても二側面の区別が明瞭に示されており、そこでは読み手の混乱の契機は少ない。後述するように、それら二つの箇所においては用語の差違こそ見られるものの内容上の不一致はほとんどなく、じっさい多くの解釈者が両者を同一視している。

しかし、「反論と答弁」まで視野を広げると、「序言」と第三省察とを通して形成された整合的な理解から逸脱するような記述が見られるようになる。それは「質料的虚偽」をめぐるアルノーの批判に応答する第四答弁と、観念の「定義」が述べられる「諸根拠」の記述である。じっさい、解釈者たちの間でも、これらの箇所については「序言」および第三省察の該当箇所に比べて明らかに合意が形成されていない。『省察』の観念説を包括的かつ整合的に理解するためには、そうした第四答弁と「諸根拠」の両方をうまく説明する解釈を試みる必要があるが、本稿では紙幅の都合上、前者すなわち第四答弁のみを取り扱う。質料的虚偽をめぐる議論の中で展開される観念のいわば「質料形相論的」な規定の解釈を通して、『省察』における観念説の包括的理解のための見通しを得ることが、本稿の目的である。

1. 問題の背景：「表象的／質料的」・「表象的／形相的」・「質料的／形相的」

『省察』における「観念」を理解するには、その「二義性」を理解することが必須である。本節ではまず、この「観念の二義性」を表現するのに用いられる３つの対概念――「表象的／質料的」・「表象的／形相的」・「質料的／形相的」――の用法を整理しよう。

第一に、「序言」において、「「観念」という語のうちに二義性が潜んでいる。すなわちこの語は、一方では質料的に（materialiter）、知性の作用と解することができ、この意味においては私よりも完全であるとは言えないが、しかし他方では表象的に（objective）、そういう作用によって表象されたもの、と解することができる」（AT, VII, 8）と言われる。この箇所の「質料的／表象的」と第三省察における「形相的／表象的」とを内容上同一のものとみなす解釈は、概ね一般的なものになっている[2)]。それらが同一視されうるのは、以下の点においてであろう。「序言」からの先の引用が述べているのは、（a）観念は表象的には、「私より完全」なものを表象対象とすることによって表

象内容上「私より完全」であることができるが、質料的にはあくまで私の知性の作用でしかないため、「私より完全」であることはできない、ということである。他方で、「形相的／表象的」は第三省察の神の実在のアポステリオリな証明において、観念の「形相的実在性／表象的実在性」という仕方で現れる。そこでは、観念の「何を表象するか」の側面が表象的実在性と呼ばれ、観念そのものが「何か或るものとして何であるか」の側面、すなわち「思惟の様態」が形相的実在性と呼ばれる（AT, VII, 40）。そこでは、両者のうち表象的実在性だけが、「私」よりも大きな実在性を持った外的事物すなわち神を原因として持つことができると言われ、どの観念も一律に「思惟の様態」であるという形相的実在性の画一性と対比される。ここには明らかに、「序言」における（a）の主張と同型のものを見出せよう。このように、「質料的／表象的」も「形相的／表象的」も「それ自体として／何を表象するかにおいて」（何であるか）に対比軸がある、という共通性が取り出せる。

さて、このような「質料的／表象的」と「形相的／表象的」との重ね合わせからは、「質料的＝形相的」という図式的な同一が帰結する。しかし伝統的には、質料と形相は重ね合わせられるものではなくむしろ対概念であった[3]。デカルトがアリストテレス・スコラ的な質料形相論による自然観を棄却した、という教科書的理解をひとまず受け入れるならば、デカルトは自然学にとどまらずあらゆる領域から質料形相論を一掃したのであり、それゆえ「質料的」と「形相的」とが同じ意味になろうが問題にはならないように思われるかもしれない。しかし、『省察』の「反論と答弁」に目を向けるならば、次のような言明が見出される。「何ものかを表象するという限りにおいて観念が考察されるその度ごとに、観念は質料的にではなくて、形相的に解される」（AT, VII, 232）。ここには明らかに「質料／形相」という対比が認められる。このように『省察』という1つの著作において、「表象的／質料的」「表象的／形相的」「質料的／形相的」という3つの対概念のあいだに齟齬があるのである。

上記のようなテキスト読解上の明らかな困難があるにもかかわらず、このことを充分に説明した研究は見出されない。「質料的／形相的」という表現の存在自体が無視されることすらしばしばある[4]。これはおそらく、この区別を持ち出すと話が複雑になりすぎる反面、この区別は一見すると必ずしも重要ではないものに思われるからであろう。しかし後述のように、こうした見立ては妥当ではない。次節では、「質料的／形相的」の区分がどのような文脈において現れるのか、そしてそれがいかに無視されえない規定であるかを明らかにしよう。

2. 第四答弁における「質料的／形相的」と「質料的虚偽」の問題

上述のように、「表象的／質料的」・「表象的／形相的」に比べて、「質料的／形相的」の解釈は先行研究においても定まっていない。その要因は、後者の対比が用いられる第四答弁の「質料的虚偽」論の難解さにあるように思われる。

2.1. 質料的虚偽をめぐるアルノーとの論争

第四答弁において現れる「質料的／形相的」の対概念は、特殊な経緯のもとにある。というのもこの対概念が現れる箇所は、同時代の神学者アルノーによる第四反論における批判への応答の箇所

であるが、アルノーによる当該の批判はデカルトにとっては誤解にもとづいたものであり、さらにその「誤解」は、もともとはデカルトによる第三省察における不用意とも言うべき言葉遣いに起因しているからだ。第四答弁における「質料的／形相的」を理解するには、こうした入り組んだ議論を一つずつ追っていく必要がある。

（1）デカルトによるもとの主張、およびアルノーによる反論

第四反論におけるアルノーの批判は、第三省察におけるデカルトの「本来の意味での（proprie）虚偽、言うなら形相的虚偽は判断のうちにしか見いだされえないと少し前に私が書き記しておきはしたものの、しかし、観念が事物でないものをあたかも事物であるかのように表象するという場合には、まさしく或る他の質料的虚偽が観念のうちにはある」（AT, VII, 44）という主張に対して向けられたものである。アルノーはそこで、「欠如」である「冷の観念」を「積極的なもの」として表象する観念を「質料的に偽」と見なすデカルトを批判し、「もし冷が欠如にすぎないとするならば、私にその冷を積極的な事物として表象するような、いかなる冷の観念も与えられえないのであって、ここでは、判断が観念と混同されている」と言う（AT, VII, 206）。ここでは「積極的」という語がひとつのキータームとなっており、アルノーがこの語をどのように捉えているかを明らかにする必要があるだろう。それは、後続する以下の箇所から推測することができる。

> (a) もし冷が欠如にすぎなければ、冷の積極的な観念（idea positiva）は決してありえないでしょうし、したがって、質料的に虚偽であるいかなる観念もありえないでしょう。［……］(b) 観念は、それが思惟の様態としてもっている有（esse）によって、積極的と言われるのではなくて――というのは、その思惟の様態によれば、すべての観念は積極的であるから――、そうではなく、［観念が積極的と言われるのは］その観念が有していて我々の精神に表示している、表象的有に由来するのです。（AT, VII, 206-207）

まず、(b) 以下に着目しよう。1節に確認したことを踏まえれば、観念が「思惟の様態として持つ有」とは観念の形相的側面を指していることが分かる（cf. AT, VII, 40）。つまり、いかなる観念であれ「思惟の様態」としての一定の実在性あるいは有を持つことは言うまでもなく当然であるので、もしデカルトがこの意味で「積極的」を用いたのだとすれば、何も限定を加えない無意味な形容を行なっていることになってしまう。そうではなく、「表象的有」つまり表象内容にしたがって、各々の観念が積極的であると言われたり積極的でないと言われたりするはずだ。以上のような (b) の主張を踏まえることで、(a) の主張が理解できる。すなわちアルノーにとっては、「〈積極的〉という性質を実際にもつ事物」を表象対象とする観念が「積極的な観念」であるので、積極的事物でない「冷」を表象対象とする観念は、「積極的な観念」とは呼ばれえない。もしその観念が〈積極的〉という性質を表示するなら、それは冷ではなく何か別の対象の観念であり、その別の対象の観念としては真である[5)]。別のものを表象する観念が冷の観念として誤って受け取られる場合、そこでの虚偽性はその観念を「冷の観念だ」と判断する判断に属するのであり、観念に属するのでは

ない。「それゆえ、その観念は冷の観念でないことはありえても、偽ではありえないのです」（AT, VII, 207）。アルノーにとって、「実際は積極的でないものを表象する積極的観念」はそもそも事態として成立しえないのである。

（2）デカルトによる再反論

しかし先述のように、そうした理解は「誤解」であるというのが、デカルトによる再反論の基本方針であった。デカルトは、第三省察において「質料的虚偽」という語を用いたとき、「観念それ自体における虚偽」はまったく意図されていなかったのだと弁解する。我々が問題とする第四答弁の「質料的／形相的」も、まさしくこの弁解がなされる箇所に現れる。

> （ア）［……］何ものかを表象するという限りにおいて、観念が考察されるその度ごとに、観念は質料的にではなくて、形相的に解されるのです。しかし観念が、このものやあのものを表象しているのに応じてではなくて、ただ単に知性の働きであるのに応じてのみ見られるとしたならば、それは質料的に解されていると言われることがなるほどできはするでしょうが、しかしその場合には、いかなる意味でも対象の真偽が顧慮されることはなくなってしまっていることでしょう。（イ）それゆえ私には観念が、すでに私の説明した意味以外の意味で、質料的に偽であると言われうるとは思えないのです。つまり、［……］冷の観念そのものが私に過誤の素材（materia erroris）を［……］提供することになる、と私は言っているのです［……］。（ATVII, 232-233）

アルノーの誤解に寄り添う論調の前半部では、「何ものかを表象するという限りにおいて」、すなわち1節で「表象的」と言われていたものが「形相的」と言われ、「ただ単に知性の働きである」限り、すなわち1節では「表象的」と対置されて「質料的」や「形相的」と言われていたものが「質料的」と言われる[6]。「質料的／形相的」の対比が「質料的／表象的」や「形相的／表象的」とほぼ同じ内容を持った対比として現れるのである。これに対し後半部では、デカルト自身の主張がより明示的に展開され、第三省察で質料的虚偽を観念に認めたのは、〈過誤（すなわち虚偽の判断）の素材を提供する可能性がある〉という意味にすぎなかったのだ、と説明される。確かに「形相的」の方も、第三省察では「本来の意味で」と言い換えられていた。したがって、第三省察における虚偽の「形相的／質料的」の対比は、「本来の意味での虚偽」と「それ自体虚偽ではないが虚偽の素材を提供しうる」との対比であり、1節に見たような観念の二義性の対比（「表象関係において」／「それ自体で何か或るものとして」）とは何の関係もないことが明らかである。

しかし前述のように、ここでのデカルトの用語法は煩雑と言わざるを得ない[7]。デカルトの第三省察における用語法の問題点は、観念に関係する話であるにもかかわらず観念の二義性と何ら関係のない意味で「質料的」という語を用いたことと、「本当は事物ではない」ことの言い換えとも取られかねない（しかし本当はそうではない）箇所で「欠如」という語を用いたこと、この二点にある。前者にかんしてスクリバーノの表現を借りれば、「判断なしの虚偽（質料的）と判断における

虚偽（形相的）の対立が、観念の質料的側面（誤りの原因となりうる）と観念の形相的側面（今や、そして第三省察に反して、決して誤りとはなりえない）の対立に二重化され」ているのだ[8)]。

ここから、アルノーはたしかに誤解していたが、その責任はデカルトの用語法の煩雑さにもあったとする理解が導き出される。確かに、このように解釈すれば、デカルトの表現形態の拙さへの批判は免れないとしても、主張内容の一貫性はひとまず保たれることになるだろう。しかし我々は、デカルトの第四答弁での弁明を無条件に受け入れ上記の仕方で一貫性を擁護することの、そもそもの妥当性を問うてみなければならない。というのも、第三省察との主張内容の一貫性が保証あるいは棄却されてはじめて、第四答弁における「質料的／形相的」を我々がどの程度深刻に受け止めるべきかが明らかになるからである。

2.2. 質料的虚偽論における第四答弁の優越性

前節では、第四答弁において「質料的／形相的」の対概念が用いられる経緯と、そこでのデカルトの意図が明らかとなった。すなわち、確かに第四答弁において「質料的／形相的」という対概念は「質料的／表象的」あるいは「形相的／表象的」と同義のものとして用いられているが、もともとの第三省察の虚偽論においてデカルトは「形相的／質料的」を観念の二義性とも質料形相論とも無関係に「本来的な／たんに素材としての」という意味で用いていたのであり、第四答弁の質料形相論的な用例もアルノーの誤解に対する譲歩という限定的な文脈でのみ現れるにすぎない、ということである。ここから、第四答弁の質料的虚偽論を第三省察の読解のための補助的な箇所と捉えることも一見可能であるように思われる。もしそうであれば、第四答弁の「形相的／質料的」を『省察』の観念説にとってきわめて周縁的な記述と見なす多くの解釈者の読解方針も正当化されるだろう。

こうした解釈、すなわち第三省察の質料的虚偽論がデカルトの本来的主張であり、それをアルノーにも理解してもらうために表現形式の上で譲歩したものが第四答弁の記述であるという解釈（それは表面上正しい）は、両者の主張内容の一貫性を前提とする。しかし本稿の見るところ、この一貫性を精査してみるならば、そうした理解は保持されえないように思われる。というのも、第三省察と第四答弁のそれぞれの質料的虚偽論の間には、虚偽の所在をめぐって確かな齟齬が認められるからだ。まず以下の箇所に着目したい。

> 事物の観念としてでなければいかなる観念もありえないから、もし冷が熱の欠如にほかならないことが真であるとすれば、私に冷をあたかも事物的で積極的な何かであるかのように表象する観念が偽であると言われても不当ではない［……］。（AT, VII, 44）

アルノーが理解したとおり、ここでの「積極的」は観念の対象がもつ性質のことであり、「欠如」と対比されている。ここで言われていることは、本当は「欠如」という性質を表象しているはずの観念について、その観念が「積極的」という性質を表象しているのだと誤って「判断する」、ということではない。注目すべきは下線部である。「事物の観念としてでなければいかなる観念もあ

りえない」。つまり、冷が欠如すなわち〈積極的な何かでないもの・事物でないもの〉であるなら、冷の観念など存在しえないのだ。したがって「冷の観念」なるものは、厳密には観念ではない。それは真正の観念としての資格を欠いた、いわば擬似観念とも呼ぶべきものである。ここでは真正の観念と擬似観念との区分という次元で真偽――というよりむしろ真贋――が成立するのであり、この真偽は判断に至る手前の真偽である。この意味での観念の「質料的虚偽」は、「観念それ自体における虚偽」であり、「判断に過誤の素材を提供する」という意味をもはや逸脱しているのは明白だろう。それ自体がじつは観念でない擬似観念は、確かに判断に過誤の素材を提供しもするかもしれないが、偽（にせ）であること＝虚偽性は観念それ自体のうちにすでに内在しているのである。アルノーの「誤解」は、第三省察の質料的虚偽が観念それ自体に帰されていると理解した点においては、実は誤解ではなかった。ただし、そこで問われているのが観念の真偽というよりむしろ真贋であると理解できなかった点では、確かに誤読があったのだと言えよう。

このように第三省察における質料的虚偽論は観念そのものに内在する虚偽性を確かに提示していたのであり、したがって「判断に過誤の素材を提供するにすぎない」とする第四答弁の質料的虚偽論との間に内容上の一貫性を見出すのは困難である、と我々は結論づける。そこで次に考えられなければならないのは、整合的でない二つの質料的虚偽論のどちらをデカルトの本音とみなすべきか、ということである。この問題について我々は、『省察』の他の箇所の記述との整合性の観点から、第四答弁でなされた主張のほうを本筋と見なすべきだと考える。スクリバーノと同様に、第三省察における主張が体系全体にとって都合の良いものではないことに気づいたデカルトが答弁においてより穏当な主張に修正した、と考えるのは無理のない推量であろうし、我々はじっさいに以下のような不都合を指摘できる[9]。すなわち、第三省察で提示された〈観念そのものが虚偽である可能性〉によって、直前の箇所で遂行されたばかりの神の実在の証明の確実性が著しく損なわれてしまう、ということである。第三省察における神の実在のアポステリオリな証明では、私が神を対象とする明晰判明な観念を持っていることから出発して、その観念のうちに私の実在性をはるかに超える実在性が観念内容として含まれていることから、結果にそれをもたらせるほど大きな実在性を持った原因としての神が私の外に措定されることが帰結していた。この論証は、明晰判明性という性質のみによって真なる観念の真理性が保証されていないならば、成立しないものである。というのも、もしそれが保証されていないなら、いかにその観念の表象内容が明晰判明であったとしても、「その観念がそもそも観念ではないかもしれない（擬似観念かもしれない）」という可能性が残ってしまうからだ。このように、観念そのものに内在する虚偽は、第三省察においてなされた神の実在の証明に確実性を与える試みを、根本的に覆してしまうのである[10]。

対して、虚偽を厳密に判断だけに求める第四答弁の質料的虚偽論は、『省察』における観念の他の重要な規定と衝突することはない。さらに、第四答弁の質料的虚偽論は、その中で展開される観念の「質料的／形相的」あり方の対比も含め、優れて定式化された明瞭なものである。「思惟の様態」としてのあり方を「質料的」と呼んで素材と見なし、そこに内容的規定を付加することで「何かの観念」にする側面を「形相」と見なすことは、表象内容としては多様でありうるが「思惟の様態」としては画一的である、という『省察』本編での観念の二義性のあり方とも整合的であり、か

つ説明モデルとして成功しているように思われる[11]。

以上のことから、我々は、むしろ第四答弁の方を『省察』におけるデカルトの質料的虚偽論の最終見解と見なすべきだと考える。したがって、第三省察と第四答弁との主張内容における一貫性を見出し、第四答弁における質料形相論的な「質料的／形相的」を『省察』の観念説にとって周縁的な記述と見なす解釈は妥当なものではない。それどころか、『省察』の観念説の整合的な読解を求める限りで、当該の記述こそが「質料的虚偽」論の解釈への起点とすべき箇所であると、我々は結論するのである[12]。

2.3.「形相的」の多義性

最後に、ここまでの議論で取りこぼされた論点として「形相的」の意味の多義性に触れておかねばならないだろう。スクリバーノは「質料的」の意味の変化を正しく指摘している一方で、「形相的」の意味の変化には言及しない。しかし実際、「形相的」は「質料的」以上に多義的である。まず、第三省察で「形相的実在性」と「表象的実在性」とが問題になるとき、そこでは「（表象関係とは独立に）それ自身で」あるものと「表象関係において」あるものとが対比されていた。同じ第三省察でも、質料的虚偽論における「形相的」はやや意味が異なる。そこでは、「本来の（判断による）虚偽」としての「形相的虚偽」が、「観念それ自体における非本来的虚偽」である「（観念の）質料的虚偽」と対比されていた。とはいえ、こうした本来性は、「形相的実在性」の場合の「それ自身で」あるあり方と通底する意味をもちうるだろう。第三省察にはさらに、「優越的に」と対比される「形相的に」の用例もあり（そこでは「より大きい／まったく同じ」の対比が表される）、これもまた本来性の一環として理解されうるように思われるが、観念の直接的な規定ではないので本稿では問題にしない。

これに対し、第四答弁における「形相的」はまったく異なる意味をもつ。前述のように、そこでは「質料的／形相的」の対比が「質料的／表象的」や「形相的／表象的」とほぼ同じ内容を持った対比として現れる。ここでは観念の「形相的」側面は、「何を表象するか」に依存するのであり、「形相的／表象的」の対比においてまさに「表象的」が担っていた側面を「形相的」が担うという、同内容の対比における役割の反転が起こっている。この「観念が何を表象するか」にかかわる「形相」性は、「それ自体では相互に区別されえない」質料としての思惟に内容的規定を与えて「何かの観念」たらしめる、まさしく質料形相論的な「形相」である。このように、「形相的」は観念の規定として与えられたものの中でなお、まったく反転した意味を持っている。

結び

ここまでの議論をまとめよう。『省察』における観念の二義性は、「表象的／質料的」・「表象的／形相的」・「質料的／形相的」の間の齟齬によって、整合的な理解が難しいものとなっていた。それらの用例を読解していくと、「表象的」の意味は基本的に一定であるのに対し、「質料的」と「形相的」という語はとりわけ第三省察と第四答弁の間で意味が変化しており、かつその変化は用語法の揺れといったトリヴィアルなものとして処理できるものではない、ということが明らかになった。

したがって上記のような齟齬は、「質料的」「形相的」のそれぞれの語が持つ多義性に起因していると考えられるのである。

以上のことを観念の二義性の観点から捉え直すならば、以下のようになるだろう。すなわち、「序言」の「表象的／質料的」・第三省察の「表象的／形相的」・第四答弁の「形相的／質料的」の区別はいずれも、「表象関係において／それ自体で」、さらに「（内容的な）多様性／画一性」という同じ対比のポイントを持った同じ「二義性」のさまざまな現れとして理解されるべきだ、ということである。ただし、そこでは「形相的」の内容だけが反転するのである（繰り返しになるが、第三省察における虚偽の「質料的／形相的」の区別は観念の二義性とは無関係であり、したがって「質料的」の多義性はここでは問題にならない）。

最後に、そのような「形相的」の多義性がなぜ生じたのかということについて、その源泉と考えられる二つの概念史的文脈について示唆しておきたい。我々は本論において、「形相的」に二つの主要な用法を見出した。「何かとして規定する」という点に焦点が当てられる場合と、「（表象と無関係に）それ自体で何か或るものである」という点に焦点が当てられる場合である。このうち前者は、アリストテレス、あるいは少なくともスコラによって図式化されたアリストテレス主義にもとづく伝統的用法に淵源していると思われる。たとえばトマスの自然学においては、受動性・未規定性をもつ質料（素材）を「何かとして規定する」役割が形相には与えられていたと見てよいだろう[13]。ここでは当然、「形相的」の対立概念は「質料的」となる。これに対し、後者すなわち「それ自体事物として」という意味での「形相的」は、近世スコラに固有の用法と思われるが、ここでは、「形相的」の対立概念は「表象的」である[14]。しかし、そうした哲学史的伝統が具体的にいかにしてデカルトへと流れ込んだのかについては、実証的な検証を待たねばならない。古代ギリシャに淵源し、カント以降も「形式／内容」[15]として維持され続けるこの対概念の変遷において、デカルトがどのような役割を果たしたのか。こういったことは、今後取り組まれるべき課題である。

註

デカルトの著作は、Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, Adam, Ch. et Tannery, P. (ed.), vol. VII, Vrin, 1996 を用い、慣例に倣って「AT, 巻数 , ページ数」と略記した。なお、日本語訳は基本的に『デカルト著作集 2』所雄章ほか訳、白水社、1973 を参照し、適宜訳語を変更した。引用中の［］は引用者による挿入を表す。また、下線や（A）、（B）といった符号も引用者によるものである。

1) デカルトにおける観念の二義性の重要性はすでにある程度共有されており、たとえば Sorell (2000) や Kambouchner (2011) などの概説書においてもしばしば言及される。また、より詳細に論じたものとして Gueroult (1970) が挙げられるが、いずれにせよ本稿が指摘する用語法の不整合の問題は主題化されていない。例外的に村上（2004）は、第四反論・答弁を中心とする質料的虚偽の議論を簡単にまとめつつ、「反論と答弁」における「形相」の多義性について触れている。村上の説明に大筋では同意できるが、第三省察の「形相的実在性」との決定的なズレを説明していない点において不十分に思われる。

2) Cf. Alquié (1992), p. 391 ; Scribano (2001), p. 269 ; 山田（2006）, 157 頁 .

3) 伝統的なスコラ哲学では、「質料／形相」は対概念として用いられ、個体化の原理は質料か形相かという

問いも盛んに論じられてきた。ロディス＝レヴィスはこの問題系に取り組み、中世の個体論における質料形相論の枠組みがデカルトの心身合一の理論に継承されていると論じている。しかしそうした記述が見られるのは書簡（AT, IV, 166-168 ; 346）においてであり、少なくとも『省察』においてそのような記述は見られないので、この問題についてはこれ以上立ち入らない。

4) たとえばソレルは、デカルトにおける観念の二義性を説明する際に「質料的／形相的」の区別を持ち出さずに済ませており、またナドラーはこの区別に言及はするものの、他の区別との関係を説明することはない。Cf. Sorrel (2000), pp. 71-76 ; Nadler (1989), p.129.

5) スクリバーノはウェルズの研究に依拠しつつ、アルノーのこうした発想の源泉をスアレスの「単純な理解（simplex apprehensio）」説に求めている。Cf. Scribano (2001), p. 265.「単純な理解」説の内実の説明は Wells (1984), pp. 29-30 を参照。

6) スクリバーノや山田も第三省察の「形相的」と第四答弁の「質料的」の意味上の同一性を指摘している。Cf. Scribano (2001), p. 262 ; 山田（2006）, 157 頁 .

7) 武藤もこの用語法の煩雑さを指摘している。なお、武藤は『省察』の質料的虚偽論に内容上の一貫性を認めている点で本稿と立場を異にする。Cf. 武藤（1992）, 259-261 頁 .

8) Scribano (2001), p. 268.

9) *Ibid*., p. 274 ; p.277. また、ここで本稿のスクリバーノとの差分を示しておこう。スクリバーノも本稿と同じく、第三省察における質料的虚偽は判断の虚偽ではなく観念の虚偽であると考えている。ただしそこでは、デカルトとアルノーが共有していたスアレス的「単純な理解」説を基準に、その枠内で例外として「無」（否定や欠如）を対象とする観念を説明することができるかに焦点が合わせられる（*ibid*., p. 272）。しかしそもそも、「思考の外側にある無なるものは、常に何かしらの事物であるかのように表象されるが、その観念は他の何かの観念になるのではなく、この無の観念にとどまる［ゆえに偽となる］」（*ibid*., p. 271）という仕方で説明された虚偽は、観念の表象内容と対象の実際の性質との不一致によるものである。こうした〈観念の表象内容と対象の実際の性質との不一致〉による虚偽とは、結局のところ判断の虚偽にかぎりなく近づくだろう。そうではなく我々は、観念の真贋が問題になるまさしく観念の虚偽と呼ばれうるものが第三省察における質料的虚偽なのだと考える。

10) さらに言えば、第三省察の当該の証明は、「考える私」だけが存在するいわゆる独我論的段階から、外界の事物の存在にアクセスするための最初の経路が拓かれる契機でもある。この意味で、観念そのものに内在する虚偽は、神の実在についての知だけでなくそこに基づいて展開されるあらゆる学知の確実性を脅かすものですらある。

11) さらに、「諸根拠」定義 2 における「思惟の形相」としての観念の定義に鑑みれば、この定式は単なる比喩以上のものと見るべきだろう。この「形相」は小林のように「形相的実在性」と同じ意味においてではなく、質料形相論的な意味で理解されなければならないと我々は考えるが、これは稿を改めて論じるべき事柄である。Cf. 小林（1995）, 188 頁 .

12) なお、第三省察から第四答弁にかけてのデカルトの心変わりの原因にはここでは立ち入らない。たとえばスクリバーノは第三省察の質料的虚偽論を、「感覚的性質の観念から思惟外的な可能的存在を推論することの禁止へと向かう」道程の途上の、暫定的なものとして解釈し、その移行はアルノーの批判に

起因するというよりも『省察』にもともと組み込まれていたかのように捉えている。Cf. Scribano (2001), p. 274 ; p. 277.

13) とはいえ、トマスの個体化論は質料が形相を受け入れるという一段階のみにおいて説明されるものではない。ステンベルゲンによれば形相は「種的規定の原理」であり、そうして規定された延長の同種的部分をさらに数的に区別する「量的に指定された質料」が、究極的には個体化の原理であるという。Cf. ステンベルゲン（1990）, 64 頁 ; 70-74 頁 .

14) ゴクレニウスやスアレスといった近世スコラのテクストに「表象的／形相的」の対概念が見られることは周知の事実であろう。彼らの「表象的概念」とデカルトの「表象的実在性」との間の継承関係については村上（2004), Ariew & Grene (1995) を参照。

15) ここにも「ねじれ」が潜んでいる。というのも、ライプニッツ・ヴォルフ学派およびカントにおける認識の「質料」とは、まさしく表象内容と言うべきものであろうが、デカルトにおける認識の「質料的」側面は表象内容をまったく含まないからである。

参考文献

Alquié, F. (ed.), Descartes, R., *Œuvres philosophiques*, tome II, Garnier, 1992.

Ariew, R. and Grene, M., “Ideas, in and before Descartes”, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 56-1, pp. 87-106, 1995.

Buzon. F., et Kambouchner, D., *Le vocabulaire de Descartes,* Ellipses, 2011.

Gueroult, M., *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, George Olms, 1970.

Nadler, S., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester University Press, 1989.

Rodis-Lewis, G., *L’individualité selon Descartes*, Vrin, 1950.

Scribano, E., « Descartes et les fausses idées », in *Archives de philosophie*, 64-2, pp. 259-278, 2001.

Sorrel, T., *Descartes : a Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2000.

Steenberghen, F., V., *Le thomisme*, PUF, 1983（邦訳：F. V. ステンベルゲン『トマス哲学入門』、稲垣良典、山内晴海訳、白水社、1990）.

Wells, N. J., “Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez”, in *Journal of the History of Philosophy*, XC, pp. 25-50, 1984.

小林道夫『デカルト哲学の体系』、勁草書房、1995.

武藤整司「デカルトにおける「質料的虚偽」概念の検討」、『高知大学学術研究報告（人文科学）』41 号、253-264 頁、1992.

村上勝三『観念と存在』、知泉書館、2004.

山田弘明（訳）、『省察』、筑摩書房、2006.

Sur l’hylémorphisme dans la théorie des idées des *Méditations*

Maho EIFUKU

Dans la Préface des *Méditations*, il est dit que les idées ont deux aspects : « matériel » et « objectif ». Ces deux aspects, que Descartes appelle « aequivocatio », apparaissent dans la Troisième *Méditation* comme « réalité formelle » et « réalité objective ». Il s’agit de distinctions ayant à peu près le même contenu, et il en résulte que les termes « matériel » et « formel » ont des significations identiques ou similaires. Cependant, dans la *Troisième Méditation* et la *Quatrième Objection* et *Réponse*, il existe des textes dans lesquels l’aspect « matériel » et l’aspect « formel » de l’idée sont contrastés par rapport à la « fausseté matérielle ». Comment interpréter ces textes apparemment contradictoires ? À travers l’interprétation de la théorie de la « fausseté matérielle », je montrerai dans cet article que l’aspect hylémorphologique de la théorie des idées chez Descartes ne peut être négligé.

反ユダヤ主義に関するジャン＝リュック・ナンシーの批判的考察について

小田　麟太郎

はじめに

フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーの思考がハイデガーの議論に対する批判的な応答を通じて展開されているということは広く知られている[1)]。その中でも、『ハイデガーの凡庸さ』（2015）という著作は反ユダヤ主義的主張を含んでいるとして物議を醸したテキスト「黒ノート」の初めの3巻[2)]へと応答したものであり、ハイデガーと反ユダヤ主義の結びつきという問題に対するナンシー独自の主張を理解するためにも、1930年から40年頃にかけてのハイデガーの存在の歴史的思索に対するナンシーの批判点を知るためにも、そしてまた2000年頃以降のナンシーの議論において重要な位置を占めている「キリスト教の脱構築」というテーマの射程を明らかにするためにも、非常に重要な著作だと言える。

とはいえ、管見の限り、先行研究においてこの著作の議論を検討したものは未だ見られない。そのため本稿では、『ハイデガーの凡庸さ』に加え、そこで提示されている「自己憎悪としての反ユダヤ主義」というモチーフを更に発展的に論じた著作『私たちの内なるユダヤ人を排除して』（2018）[3)]に着目し、現時点で未だ邦訳のない両著作の検討を通じて、上述の論点を明らかにすることを試みたい。

私たちは先ず、1.『ハイデガーの凡庸さ』8節までの議論を検討し、「黒ノート」におけるハイデガーの議論が「始元 Anfang」というモチーフに依拠していること、そしてそこでは反ユダヤ主義それ自体の由来が問われてはいないこと、という二点をナンシーが問題視していることを確認する。次に、2.『私たちの内なるユダヤ人を排除して』における反ユダヤ主義の由来を巡る議論を検討し、ナンシーの主張する「自己憎悪としての反ユダヤ主義」が如何なる特徴を有するものであるのかを明らかにする。そして、3.『ハイデガーの凡庸さ』9節以降の議論を中心的に検討することで、「始元」というモチーフに対する批判が、反ユダヤ主義の由来を巡る議論とどのように結びついているのかを明らかにする。最後に、4.ナンシー自身が参照しているジャック・デリダ『ハイデガー――存在の問いと歴史』（2013）の議論を念頭に置きつつ、ハイデガーの語る「存在の歴史」を「反ユダヤ主義の由来」という観点から捉え返すナンシーの議論がいかなる性格を有するものであるのかについて検討する。

1．ハイデガーの凡庸さ、「始元」のモチーフと反ユダヤ主義

ナンシーは「黒ノート」におけるハイデガーの議論が、凡庸な反ユダヤ主義をその内に含むものである、即ちヨーロッパの内に無批判に取り憑いている反ユダヤ主義に、同じく無批判に依拠するものであるということを指摘しつつ、「いかなる実体的あるいは名詞化可能な所与（正に、「存在

［l'être］」のような）にも還元されない、来ること、到来、出来事（*Geschehen*）そして送り（*Geschick*）として［動詞としての］「存在［être］」を活動させておくことの内に、ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力が存している」（BH, p. 14）のだと述べる。そして、そうした限りにおけるハイデガーの思考は、「決して反ユダヤ主義の憎むべき凡庸さを指し示すものではない」（BH, p. 15）のだと主張している[4)]。そのため、「ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力」ではない如何なる要素が反ユダヤ主義と結びついたのかという点が問題とされることになる。

ナンシーは、「黒ノート」の議論においては、「存在の歴史」（存在が人間に対して自らを隠蔽すると同時に明らかにする歴史）の「新たな始元」が問題とされており、そうした「新たな始元」に対立するものとしてユダヤという民族が想定されているのだという点を指摘する[5)]。そして、ペーター・トラヴニーによる「存在史的反ユダヤ主義」という「黒ノート」解釈に賛同しつつ、次のように述べている[6)]。

> 何よりも、「存在史的反ユダヤ主義」という形容が全くもって正当だということは明らかである。［……］ユダヤ民族は、それ自体として、「存在の根扱ぎ」における決定的で、原初的でさえある役割を演じるのである。［……］それは西洋の衰退の特権的な行為者なのであり、あるいは少なくとも、そうしたものの最も特徴的な形象（「典型」、種類、様態）を示しているのである。（BH, p. 26）

しかし、そうした行為者が何故ユダヤ民族として特定されなければならなかったのか、という点が更に問題となる。ナンシーは、ハイデガーがユダヤ民族を「巨大なるものの形象の最も隠された一つであり、おそらくは最も古いもの」（BH, p. 33, GA95, p. 97）だという形でしか捉えていない点を問題視する[7)]。そして、「反ユダヤ主義の運動は（実に「存在史的」である）その全ての意味と全ての射程を、ユダヤ人が西洋の自己解体の最も古い形象であることが明らかとなっている時点から掴み取っている」（BH, p. 48）、即ち、ハイデガーは「新たな始元」に対立するものがユダヤ民族であるということを単なる所与としてしか解していないのだという点が指摘される。

このようにハイデガーの議論を解釈したうえで、ナンシーは二つの応答が可能であると述べている。一つは、「始元」というモチーフの問題点を検討するものである。ナンシーは、「始元」というモチーフに依拠するハイデガーが、歴史が目的や終末に向って進歩的に発展することを想定する「目的［＝終末］指向性téléotropie」と対称的な危険を有する、「始元指向性archéotropie」に従った歴史理解の内に捕らわれているのではないかと疑う[8)]。そうした歴史理解において、新たな始元のために現行のものの終末が必要とされ、終末をもたらす者の形象（＝ユダヤ民族）が必要とされているというのである[9)]。

第二に、ナンシーは、ハイデガーが問わなかった反ユダヤ主義それ自体の由来を問う必要性を主張する。『ハイデガーの凡庸さ』において、そうした反ユダヤ主義の由来は、キリスト教的な「西洋の自己憎悪」（BH, p. 54）として特徴づけられている。それは即ち、ユダヤ教に端を発するキリスト教が自らを普遍的なものと成す過程でユダヤ的アイデンティティを拒絶しようとする運動で

ある[10]。ハイデガーは自身の存在の歴史的思索において単なる歴史家的な問いを退けたため、こうした由来を問わなかったのだろうとナンシーは推測している[11]。しかし、以下で確認するように、『私たちの内なるユダヤ人を排除して』においては、こうした自己憎悪としての反ユダヤ主義（antisémitisme）が、宗教的対立としての反ユダヤ教（antijudaïsme）にのみ特徴的なものではなく、ユダヤ、ギリシア、ローマの諸要素が密接に絡まり合う中で展開された、西洋の全体に特徴的なものなのだということが主張されることで、ハイデガーの思考そのものを自己憎悪としての反ユダヤ主義という観点から捉え返すことが試みられている。

以上までは『ハイデガーの凡庸さ』8節までの議論に関して、その要点を確認したものである。9節以降は第一の論点、即ち「始元」というモチーフの検討が中心的に行われており、反ユダヤ主義の由来を巡る議論は『私たちの内なるユダヤ人を排除して』に詳しい。私たちは次節において、先ずはこうした反ユダヤ主義の由来を巡るナンシーの議論を検討し、その後に、再び『ハイデガーの凡庸さ』の議論へと立ち戻ることで、「始元」というモチーフに対する批判が、反ユダヤ主義の由来を巡る議論とどのように結びつくものなのかという点を明らかにすることとしたい。

2. 自律と他律、自己憎悪としての反ユダヤ主義

『私たちの内なるユダヤ人を排除して』において、ナンシーはフィリップ・ラクー＝ラバルトの著作『政治的なものの虚構』（1988）を参照しつつ、反ユダヤ主義を「存在史的」かつ「精神的」とする彼の解釈に同意し、それを西洋の歴史の内に深く埋め込まれたものとして捉えることを試みている[12]。ナンシーは反ユダヤ主義をある集団に外的な者に対する憎悪ではなく、内的かつ有害と見做された者に対する憎悪だとして特徴づけ、その発端を西洋の起源にまで遡って捉えることを試みるのである[13]。

そうした反ユダヤ主義の発端は、「ギリシアのロゴス、ラテンの技術、ユダヤの一神教」が混ざり合い、「キリスト教、そして帝国主義」と名付けられる混合物が形成される「ローマの竈」に求められる[14]。ナンシーは先ず、ユダヤとギリシアの誕生に共通する意義として、現世と彼岸の区別を挙げている。両者の誕生において、「彼岸」から区別されたものとしての「現世」が現れたとされるのである[15]。そして、これら両者の相違点に関しては次のように述べられる。

> こうした［現世と彼岸との区別という］現象は非常に異なった二つの外観を有する。一方では、物事の真の形態を識別することが問題となる。それは視線を方向づけ焦点を合わせるという問題である。こうした真の形態はイデアと名付けられる。即ち、視線に与えられる外見、形態のことである。もう一方では、まったく別のこと、自らを聞かせる呼び声が問題となる。それは聞くことを要求する。それはシェマ、ヘブライ語で「聞け」である。もちろんそれは、それがイスラエルと名付ける者へと宛てられるのである。（EJ, p. 37）

ナンシーはこれらの一方を自律的なもの、一方を他律的なものとして特徴づけ、両者の間に非両立的な性格を見て取る。ギリシア的自律においては自らを超えたものが参照されつつも、そこでは

常に自己への回帰が問題となるのに対して、ユダヤ的他律においては外部へと身を曝すことが根本的な問題となるのだと指摘される[16)]。

そして、こうした非両立的であるはずの二つの側面が、キリスト教において両立的なものとして望まれることによって、ユダヤ人に対する構造的な敵意が現れることになったのだと主張される。即ち、ユダヤ教に由来するキリスト教は、哲学というギリシア的なものをも取り込みつつ、ユダヤ的他律とギリシア的自律を自らの内で両立させんと試みる。しかし、そうした両立の試みが、キリスト教の自己基礎づけ的傾向の内で、ユダヤ的他律の拒絶へと結びつくこととなるのだと指摘される[17)]。ユダヤ教が人間的なものと神的なものの「王国の区別」（A, p. 52）を説く（神的なものの他性を認める）のに対して、キリスト教は「神を人間となし、人間に神的生を約束した」（EJ, p. 42）というのである[18)]。このように、自律と他律の二重性の内にありつつ、自己基礎づけ的に他律を抑圧、否認するあり方こそが、キリスト教と共に発展した西洋的主体のあり方なのだとして、次のように述べられる。

> この内的対立は主体が投企的で生産的であることを妨げはしない。それどころか、こうした内的対抗においてこそ、主体の特徴たる投企的で生産的な力の弾みが得られるのだ。自律は自然の主人となり所有者となることを要求する。他律はこの投企を理念的なもの（完成、超人の充溢［plérôme］）の要請へと導くよう要求する。各々の要求は絶えずもう一方を無効化する。二つの側面の非両立性は、自律のより可視的でより操作的な力と結合して、第二の側面の代表であるユダヤ人の内的排除というおそらくは独自であろう現象を引き起こしたのだ。（EJ, pp. 54-5）

西洋的（キリスト教的）主体において、その他律的側面は最終的に抑圧、否認され、より強固な自律性へと転換されるのだ、ということがここで指摘されている。ナンシーは、このような形で反ユダヤ主義の由来を描き出すことで、そこに西洋的主体の自己基礎づけという問題を見て取っているのである。

3.「始元」のモチーフと西洋的主体としての「存在 Seyn」

前節の議論を踏まえるならば、反ユダヤ主義的性格を有するハイデガーの議論はそれ自体、西洋的主体の特徴を逃れられないのではないかという点が疑われる。私たちは本節において、『ハイデガーの凡庸さ』9節以降の議論を検討することで、「始元」というモチーフに対するナンシーの批判点を明らかにし、そうした批判と反ユダヤ主義の由来を巡る議論との結びつきを明らかにすることとしたい。

「始元」というモチーフに対する批判は、「黒ノート」という著作に限らず、1930年から40年頃にかけての、ハイデガーの存在の歴史的思索全体に対して向けられたものである[19)]。ナンシーはそうした存在の歴史的思索に二つの側面を認め、次のように述べている。

> 歴史はなんであれ自らに固有な原理を含むのみであり、その原理は歴史を完成へと、つまりは歴史の不在へと解消されるべく運命づけるのか、あるいは不意の到来があらゆる原理の原理、デリダの語である宛先彷徨［destinerrance］の無 - 始元［an-archie］なのであろうか。（BH, p. 64）

ナンシーはここで、ハイデガーの思考の内で、歴史が一つの原理によって、つまりは始元から終末に至るまで一貫した形で展開されるようなものとして理解される側面と、無 - 始元的に、つまりは根拠づけられることなく生起するような出来事として理解される側面とを区別しつつ、どちらの側面がより支配的であるのかを問うているのだ。後者の側面は「彷徨（誤り）Irre」という術語の内に部分的に認められている[20)]。

ハイデガーは「存在 Seyn」が性起する、即ち存在それ自身が人間に対して自らを明らかにする歴史として存在の歴史を描いている。そのように明らかにすることは同時に隠蔽を伴うものでもあるため、存在の歴史は人間にとっての「彷徨 Irre」とならざるを得ないのだ、とハイデガーは主張している[21)]。

しかし、ナンシーはこうした彷徨としての存在の歴史においても、最終的に「存在［*Seyn*］の真理が基盤を得ること」（BH, p. 58, GA95, p. 34）が前提となっているという点を問題視する。即ち、存在の歴史的思索においては、その「始元」が前提とされると共に、人間に対して他なるものであるはずの「存在 Seyn」が結局のところ名詞的なものとして想定されてしまっているという点が問題視されるのである[22)]。そして、そうした「存在 Seyn」の想定は、それと対立するものであるユダヤ人の排除と結びついている[23)]。というのも、ナンシーの見立てによると、ハイデガーの議論においてユダヤ人は「「存在」を忘却することを決断している人間の形象、典型」（BH, p. 30）とされているからである。このようにして、ナンシーは、ハイデガーが西洋的主体の自己憎悪の内に捕らわれているということを指摘している。「ハイデガーの *Seyn* は、自己 - 存在あるいは自己としての存在を超え出るものなのだと言える。しかし、そのハイデガーが、「黒ノート」においては、それ以外の全ての者にとって脅威であるような自己の一種へとそれを誤らせたのである」（BH, pp. 59-60）と述べられる通りである。ナンシーの見立てによると、こうした側面は「ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力」には属さないが、存在の歴史的思索の内には、西洋的主体であるような「存在 Seyn」の一貫した自己展開として「存在の歴史」が理解されてしまうような側面もあり、「ハイデガーが反ユダヤ主義の凡庸さを拾い集めて悪用したということは、彼が存在者の形而上学の決定的な要素、第一のもの、根拠と根源、本来的なものと固有なものという前提に（少なからぬ）余地を残したということを示している」（BH, pp. 62-3）のである。

4. 存在の歴史的思索を批判するナンシーの身振りについて

前節までにおいて、私たちはナンシーの主張に寄り添いながら「黒ノート」への応答としてなされた議論を検討してきた。ナンシーは「存在の歴史」を巡るハイデガーの議論の内に「始元指向性」を見て取り、それが西洋的主体の自己基礎づけという問題の内にあるという点を指摘している。そ

うした自己基礎づけにおいて排除されるのがユダヤ的他律なのである。ナンシー曰く、「ハイデガーは反ユダヤ主義の理由と由来を問うことができただろう。［しかし］彼は問うていない」（BH, p. 43）。そのために、「彼は、以後『シオン賢者の議定書』の非常に憎むべきで極めてグロテスクな言説となった凡庸さを、西洋の送りの所与として受け入れるのである」（BH, p. 43）。ナンシーは、ハイデガーがこのように所与としてしか捉えることのなかった「反ユダヤ主義」を、キリスト教的西洋の自己憎悪という由来にまで遡って検討することで、反ユダヤ主義と決別する可能性を「根源」や「本性」、「主体」といった原理との決別という形で見定めるのである[24]。

ハイデガーが自ら明確に認めることのなかったその思考の宗教的由来を巡る議論は、特に現代フランス哲学に目を向けるのであれば珍しいものではない。ナンシー自身、そうした議論の一つであるマルレーヌ・ザラデル『思考されざる債務』（1990）を参照している[25]。とはいえ、ザラデルはハイデガーの思考がヘブライ的な伝統に多くを負いつつそれを隠蔽しているということを指摘しつつも、何故それが隠蔽されなければならなかったのかという点を問題にしてはいない[26]。既に確認したように、ナンシーはそうした点を西洋的（キリスト教的）主体の自己憎悪としての反ユダヤ主義の内に求めるのであるが、ギリシア的なものとユダヤ的なものとが絡み合ったキリスト教的西洋というこうした視座に、私たちはナンシーの議論の独自性を認めることができるだろう。

とはいえ、そうした視座の正当性はいかにして担保されるというのだろうか。ナンシーは反ユダヤ主義の由来を描くにあたって、それを証拠づけるような資料をほとんど参照しないのであるが、具体的な史実に則してそうした由来の正当性を検討する作業が改めて必要とされるだろう。また、そうした作業に関しては紙幅の関係もあり本稿では断念するとしても、「反ユダヤ主義の諸々の根を明らかにしなければならない」（BH, p. 85）と語り、その由来のひとつを「キリスト教（＝西洋）」という観点から捉えんとするナンシーの議論そのものが、自らの批判する「第一のもの、根拠と根源、本来的なものと固有なものという前提」の内に囚われてはいないだろうか、という点がなおも疑われる。最後にこうした懸念点に関する簡単な検討を行うこととしたい。

既に述べた通り、ナンシーの議論はハイデガーの語る「存在の歴史」を「キリスト教（＝西洋）」という観点から捉え返すものであると言える。ナンシーは『ハイデガーの凡庸さ』において最終的に次のように述べている。

> 最後に、存在［*être*］がいかなる「存在論」にも服しないことを理解するだけでは十分でない。それを、あらゆる命名からと同様、*Seyn* という命名からも引き離さねばならない。そして、おそらく全ての名が引き連れているであろう宛先から引き離さねばならない。（BH, p. 85）

性起するという動詞的な性格において、人間に対して他なるものであるはずの「存在Seyn」を、「存在Seyn」として名付けること、名詞化（substantiver）すること、そのこと自体に「存在者の形而上学」へと陥る危険性は既に含まれているのだと言える。そのため、「存在Seyn」という名はもはや保持しがたいものとされるのである。とはいえ、それを「他なるもの」と言おうが「存在［*être*］」と言おうが、何らかの名を与えることもまた不可避であろう。事実、ナンシーは「存在の

歴史」を「キリスト教（＝西洋）」という別の名の下で捉え返しているのである。

しかし、反ユダヤ主義の由来をめぐるナンシーの議論は、決してそうした名を絶対視するものではない。「自己憎悪としての反ユダヤ主義」というモチーフは、「黒ノート」出版に先立つ著作『アドラシオン』（2010）の内でも既に予告されているように、2000年代以降のナンシーの議論において中心的となる「キリスト教の脱構築」というテーマの下にあると言える[27]。ナンシーはその『アドラシオン』において次のように述べている。

> 「キリスト教」はここで、「私たち」にとって、一つの（それも極めて一時的な）名に過ぎない。［……］キリスト教から、私たちを身ごもり生み出したものを引き出さなければならない。そして可能であれば、宗教的な事柄の地盤よりもさらに奥深い地盤から、宗教がそこから姿を取るであろうと共に、誤認されるであろうものを引き出さなければならない。（A, pp. 39-40）

即ち、「キリスト教の脱構築」、そしてそのテーマの下で検討される「反ユダヤ主義の由来」は、決して何らかの宗教的な事象を絶対視するものではなく、「宗教的な事柄の地盤よりもさらに奥深い地盤」へと向かって行くための一時的な名に過ぎないのである。

『ハイデガーの凡庸さ』において、ナンシーはハイデガーの存在の歴史的思索の内に「始元」というモチーフに還元されないような歴史の「分裂」を認めたものとして、デリダの講義録『ハイデガー――存在の問いと歴史』を挙げているが[28]、デリダはそこで、存在者とは異なるものであるはずの存在を存在者的隠喩で名指してしまうことの不可避性を指摘している。しかし、デリダは、そうした隠喩を超え出ることは不可能であるにせよ、一つの隠喩を決定的なものとせず、それが飽く迄も隠喩でしかないことを明らかにするために、「ある新たな隠喩において、以前の隠喩がそれそのものとして現れ、その起源とその隠喩的機能、そしてその必然性において告発される」（Derrida[2013], p. 278）という形で、それを「脱隠喩化」（Derrida[2013], p. 278）することが可能だと主張する。即ち、ハイデガーは「存在の歴史」という隠喩を語っているのであるが、それを別な隠喩で捉え返すことで、非絶対的なものとすることができるというのである。ナンシーがこうしたデリダの議論をも念頭に置いていたと考えるのであれば、私たちは、ハイデガーの描く「存在の歴史」を「キリスト教（＝西洋）」という観点から捉え返すナンシーの身振りを、「*Seyn* という命名」からの決定的な引き離しではなく、「脱隠喩化」という戦略における、一つの引き離しを行う運動として解釈することが出来よう。そこでは、「存在の歴史」とは異なる、「キリスト教（＝西洋）」という「新たな隠喩」が不可避的に語られるが、それは絶対的なものではなく、「さらに奥深い地盤」を目指して進んで行くための暫定的な名なのであり、更には動詞としての「存在 être」という、「ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力」に忠実であろうとする身振りなのである。

おわりに

本稿では、先行研究で未だ扱われることのなかった、「黒ノート」に対するナンシーの応答に関して検討した。ハイデガーに対する批判の妥当性や「キリスト教の脱構築」というテーマの拡がり

に関しては、当然のことながら更なる検討が必要であろう。また、ナンシーの描く「反ユダヤ主義の由来」が決して宗教的史実を目指すものではないにせよ、史学的観点、そしてまた神学的観点からの批判的考察は有益かつ必要だと思われる[29]。とはいえ、本稿では「存在の歴史」というモチーフに対するナンシーの批判点を明らかにし、そうした批判を「キリスト教」という観点から行うナンシーの身振りを「脱隠喩化」的なものとして明らかにした。ナンシーの思考がハイデガーの議論に対する批判的な応答を通じて展開されているという点に関しては、これまでも多くの先行研究で指摘されてきたが、上述の点、そして「キリスト教の脱構築」というテーマにおけるハイデガー批判の射程に関しては未だ十分に明らかにされていなかった[30]。本稿ではこれらの点の解明を成果とし、爾余の問題に関しては今後の課題としたい。

註

1) Morin[2012], pp. 22-47, 澤田 [2017] など参照。

2) 全集 94-6 巻、以下特に断りのない限り「黒ノート」はこの 3 巻を指すものとする。

3) 原題 Exclu le juif en nous はいささか破格な表現であり訳出が困難であるが、本稿では主語を省略した複合過去と解釈し、『私たちの内なるユダヤ人を排除して』と訳出した。解釈に際しては、市川崇先生、柿並良佑先生のご教示を参考にさせて頂いたが、訳語選択の責任は無論筆者にある。

4)「凡庸さ」というモチーフは、ハンナ・アーレント『エルサレムのアイヒマン――悪の凡庸さについての報告』（1963）に由来するものである。ナンシーは、アーレントのアイヒマンに対する評価に関して、それがアイヒマンの側の弁護によってゆがめられているという点を問題視しつつ、とはいえユダヤ人虐殺が凡庸さの様態において、即ち無批判的なかたちで行われたという事実が変わることはないのだと主張している。BH, pp. 9-14, EJ, pp. 9-16 参照。

5) BH, pp. 16-21 参照。ナンシーは、「黒ノート」における反ユダヤ主義的記述として、特に GA95, p. 97 や GA96, p. 243 を参照している。BH, p. 21, 33 参照。ナンシーが「黒ノート」におけるユダヤ人を「民族」という仕方で特徴づけるのは、「世界ユダヤ人組織の役割に対する問いは、人種的な問いなのではなく、まったく何ものにも縛られずにあらゆる存在者を存在から根扱ぎにすることを世界史的な「課題」として引き受けることの出来るような、人間存在の種類に対する形而上学的な問いなのである」（GA96, p. 243）という記述を踏まえてのことであるが、管見の限り、少なくともナンシーが参照する箇所の周辺において、ハイデガーがユダヤ人を「民族」という形で特徴づける直接的な記述は見られない。とはいえナンシーは、民族を「自らの神と出会う集団である」（E, p. 209）とするハイデガーの特徴づけに、「ユダヤ教の非常に強い一側面に対してハイデガーが近しいことの症候」（E, p. 209）を見て取っており、「民族」という語それ自体の内にも、「ユダヤ教との深い敵対関係」（E, p. 209）が看取されているという点には注意する必要があろう。また、ハイデガーの存在の歴史的思索に関しては安部 [2002], pp. 91-108 や細川 [1992], pp. 460-70 を参照。

6) とはいえ、ユダヤ教に対するキリスト教的態度である「反ユダヤ教」と 20 世紀の生物学的「反ユダヤ主義」を区別し、「近代の反ユダヤ主義は反ユダヤ教からは遠く離れたものであり、反ユダヤ教をはるかに超え出てしまっている」（トラヴニー [2015], p. 158）のだと主張するトラヴニーに対して、ナンシーは両

者に共通する特徴を西洋的（キリスト教的）主体の内に求めることで、ハイデガーの思考それ自体をキリスト教的西洋の内に位置づけることを試みている。ナンシーは単なる一つの反ユダヤ主義のあり方として「存在史的反ユダヤ主義」を捉えるのではなく、あらゆる反ユダヤ主義をその「存在史的」射程において捉えなくてはならないのだということを主張しているのである。E, p. 207 参照。また、本稿で「存在史的」と訳した historial は、「世界史的［weltgeschichtlich］」（GA96, p. 243）を仏訳したものであるとナンシー自身によって述べられているが、加えてトラヴニーの述べる「存在史的［seinsgeschichtlich］」（Trawny[2015], p. 31）に対応するものでもあり、ナンシーが参照するラクー＝ラバルトの著作では「歴史的［geschichtlich］」を訳したものとなっている。BH, p. 22, Lacoue-Labarthe[1988], p. 85 参照。本稿では、単なる「歴史家的［historien］」（BH, p. 49）と明確に区別する意図で、「存在史的」と訳出した次第である。

7) BH, p. 43 参照。

8) BH, pp. 50-1 参照。

9) BH, p. 28 参照。

10) BH, pp. 51-4 参照。

11) BH, pp. 49-50 参照。

12) EJ, pp. 17-21 参照。とはいえ、ラクー＝ラバルト自身それらの語を括弧に括って用いたように、「存在史的」や「精神的」という形容は議論の余地のない十全なものというわけでは決してないのだ、という留保が付されている。EJ, p. 20 参照。

13) EJ, pp. 22-6 参照。

14) EJ, p. 31 参照。

15) EJ, p. 36 参照。

16) とはいえ、この両者は一方でギリシア的なもの、他方でユダヤ的なものと明確に区別されることは出来ず、「新しい人間」を内的に構造化する二重性なのだという点が慎重に指摘されている。EJ, pp. 41-5 参照。そうであるからこそ、反ユダヤ主義は「投企や計算の才覚」といった「主体の反転した形象」を「ユダヤ人」に帰せしめ、「主体の自己憎悪」という様相を呈することとなるのだ。EJ, p. 60 参照。また、こうした特徴づけの正当性に関してはより詳細な検討が必要であるが、私たちはジャック・デリダ「暴力と形而上学」（『エクリチュールと差異』（1967）所収）の内に、これと類似した特徴づけを認めることが出来る。そこでは（レヴィナス解釈というかたちにおいてではあるが）ギリシア的ロゴスの自閉的性格にユダヤ的な無限的他人の経験が対置されている。Derrida[1967], p. 226 参照。ナンシーは「キリスト教の脱構築」（『脱閉域』（2005）所収）において、「デリダが「暴力と形而上学」の末尾で述べている「ユダヤ－ギリシア人」（デリダはこれが私たちの歴史であると言う）とはキリスト教徒のことではないか、と問うことが出来るかもしれない」（D, p. 204）と述べている。加えて、ナンシーはユダヤ的他律に関して、デリダが『最後のユダヤ人』（2014）において示した「帰属無き帰属」（Derrida[2014], p. 81）というユダヤ性のことを念頭に置いてもいる。EJ, p. 45 参照。デリダは自身のユダヤ性を巡る考察において、「私は私に帰属しないものに帰属するのだ」（Derrida[2014], p. 59）と述べている。ここでは、決して自己へと回帰、還元し得ない他なるものとの関係が問題とされているのだと言えよう。

17) EJ, pp. 41-52 参照。

18) ナンシーが明確な参照を与えているわけではないが、こうした特徴を、神（イエス）殺しの民としてユダヤ人を見做す初期キリスト教会の内に認めることが出来るだろう。Poliakov[1981], p. 37 参照。因みに、ナンシーはポリアコフの著作に関して、「「存在史的－精神的」な問いを真に開きはしなかった」（EJ, p. 21）ものの、アドルノとホルクハイマー、アーレントやミルネールらと並んで、「反ユダヤ主義に当てられた最良の分析」（EJ, p. 21）を成すものであるとしている。また、ユダヤ教が王国の区別を説くという点に関しては、『アドラシオン』の記述より補った。

19) BH, pp. 58-9 参照。

20) ナンシーはデリダの「宛先彷徨」という語がハイデガーの「彷徨」に由来するものであるという点を指摘しつつも、両者の間に重要な隔たりを認めている。ハイデガーは「彷徨」を語りつつも「存在」に主体的ステイタスを与え続けてしまったのであるが、デリダがそうした罠に嵌ることはなかったというのである。BH, p. 58, E, pp. 192-4 参照。また、「宛先彷徨」と「彷徨」との関係に関しては、松田 [2020], pp. 207-48 も参照。

21) 存在の歴史的思索に関しては安部 [2002], pp. 91-108、細川 [1992], pp. 460-70、「彷徨」というモチーフに関しては GA5, pp. 337-8, GA9, pp. 196-8, GA95, p. 34 を参照。

22) BH, pp. 68-72 参照。

23) BH, pp. 47-9 参照。

24) EJ, pp. 68 参照。

25) BH, p. 70 参照。

26) Zarader[1990], p. 176 参照。

27) A, p. 54 参照。

28) BH, p. 51 参照。

29)「キリスト教の脱構築」をキリスト教神学の議論と比較検討する研究として、Smerick[2018] を参照。

30) Morin[2012] は、「キリスト教の脱構築」がキリスト教という観点からハイデガーによる「存在論の歴史の解体」を捉え返すものであるという点を指摘しているが、（本稿で検討した二冊の著作が出版される以前の研究ということもあり）それが「存在」という名を引き離しつつ、「キリスト教」という名をもまさに引き離さんとする「脱隠喩化」の運動を描くものであるという点を見て取ってはいない。Morin[2012], pp. 55-9 参照。

参考文献

既訳の有るものは適宜参照した。引用文の訳は全て筆者による。原文における斜体による強調は引用の際、省略した。引用文中の［ ］内は筆者による補足。省略は［……］で表わした。ナンシーの著作は引用の際、下記略号を用いた。ハイデガーの著作は慣例に従い全集版の巻号を記載した。

Nancy, Jean-Luc,

A: *L'adoration (déconstruction du christianisme, 2),* Galilée, 2010.

BH: *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

D: *La déclosion (déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005.

E: « Entretien », *Derrida lecteur de Heidegger (après les Cahiers noirs)*, par Cristina de Peretti *et al*., Palimage, 2018, pp. 191-210.

EJ: *Exclu le juif en nous*, Galilée, 2018.

Derrida, Jacques, *Heidegger : la question de l'être et l'histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013.

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

Derrida, Jacques, *Le dernier des Juifs*, Galilée, 2014.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1976ff.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois, 1988.

Morin, Marie-Eve, *Jean-Luc Nancy*, Polity, 2012.

Poliakov, Léon, *Histoire de l'antisémitisme. Du Christ aux Juifs de cour*, Calmann-Lévy, 1981.

Smerick, Christina, *Jean-Luc Nancy and Christian Thought. Deconstructions of the Bodies of Christ*, Lexington Books, 2018.

Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann, 2015.

Zarader, Marlène, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, 1990.

安部浩『「現」／そのロゴスとエートス――ハイデガーへの応答』、晃洋書房、2002.

澤田直「ジャン＝リュック・ナンシー――ハイデガーとの終わりなき対話」、『Heidegger-Forum』、第 11 号、2017、pp. 104-18.

トラヴニー、ペーター「「ハイデガーの思索は反ユダヤ主義的か？」という問いに答えるための一つの試論」、陶久明日香訳、『ハイデガー哲学は反ユダヤ主義か――「黒ノート」をめぐる討議』、水声社、2015、pp. 155-166.

細川亮一『意味・真理・場所――ハイデガーの思惟の道』、創文社、1992.

松田智裕『弁証法、戦争、解読――前期デリダ思想の展開史』、法政大学出版局、2020.

本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものです。

La réflexion critique de Jean-Luc Nancy sur l’antisémitisme

Rintaro ODA

Cet article a pour but d’examiner les arguments de deux ouvrages de Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger* (2015) et *Exclu le juif en nous* (2018), afin d’indiquer les points de critique de ce dernier sur le motif de l’« histoire de l’être » chez Heidegger et d’identifier le caractère du geste dans cette critique. D’abord, nous précisons que Nancy s’interroge sur deux choses : le problème du motif de l’« Anfang » dans la réflexion historiale de Heidegger et le fait que Heidegger assume l’antisémitisme sans s’interroger sur sa provenance. Ensuite, nous examinons l’argument de Nancy qui interprète la provenance de l’antisémitisme comme « haine de soi » de l’Occident chrétien. Nous examinons également les propos de Nancy sur la manière dont cette « haine de soi » peut être perçue dans le motif de l’« histoire de l’être » de Heidegger. Enfin, nous interprétons ces réflexions critiques de Nancy comme un geste de « démétaphorisation ».

デカルトにおける「心身の合一」について

三上　航志

はじめに

一般に、デカルトによって、res cogitans（思考するもの）とres extensa（延長するもの）の間に「実在的区別」がなされた時、いわゆる「心身問題」が生じたとされる。デカルトにとって両者は、「存在するのに何ら他の事物を要さないような仕方で存在する事物」（AT. VIII-1. 24）すなわち「実体（substantia）」であり、両者とも一方なしに他方を明晰判明に認識することができる。しかし、他方で、デカルト自身、この二実体の合一を語っており、「私は、それ〔私の身体〕と極めて密接に結ばれており、いわば混濁しており、それとある一つのもの（unum quid）を成している程なのである」（AT. VII. 81）と述べられているように、デカルトは、延長実体である身体・物体（corpus / corps）と思考実体である精神・魂（mens, esprit / anima, âme）との間に、直接的で不可避な相互関係、すなわち「実体的合一（unio substantialis）」（AT. VII. 228）を認めている。従って、延長を持たない魂がどのようにして身体の内に運動を引き起こすのか、あるいは、身体的運動がどのように魂の内に感覚や情念を引き起こすのかという、いわゆる「心身問題」が生ずることになる。本稿ではこの問題に焦点をあて、第一に、1643年5月から7月の間にエリザベトとの書簡において交わされた「心身の合一」に関する議論を、時系列に従って、その問いと答えを明瞭にしながら精緻に読解し、そこで提示されている「原始的概念」の議論の射程を明確にする。続いて第二に、「心身の合一」という概念に帰属される「力」という概念に与えられた規定を、「重さ」との類比に着目しつつ、「第六答弁」及び『情念論』を参照することで十分に解明する。

1．問題の所在――エリザベトとの対話に則して

まずは、エリザベトとの書簡で提示された「心身の合一」に関する議論を詳細に理解しよう。

1.1. エリザベトからデカルトへ（1643年5月6日付書簡）（AT. III. 660-662）

エリザベトは、レギウスの『生理学、あるいは健康の知識（*Physiologia, sive cognitio sanitatis*）』を読んだことで、魂と身体の実体的合一を理解することの困難さを感じ取り、以下のような疑問をデカルトにぶつけた。「（考える実体でしかない）人間の魂はいかにして身体の精気を決定し、意志的な行為を引き起こすことができるのでしょうか。というのも、運動のあらゆる決定は、動かすものによって動かされるという仕方で、動かされたものの衝突によってなされるように見えますし、あるいは、その決定は、動かすものの表面が持つ性質変化や形に依存しているように見えるからです」（AT. III. 661）。つまり、エリザベトの問いとは、『省察』で提示された、思考を本性とする魂と延長を本性とする身体（物体）の実在的区別をふまえ、身体の運動には衝突や表面の性質変化や形が必要であり、また、衝突や表面の性質変化には接触や形が必要なのであるが、接触も形も魂の

持ちえない様態であるため、これらは「両立不可能（incompatible）」なのではないかというものである。そのため彼女は、デカルトに、「あなたが『省察』で提示された定義よりも個別的な魂の定義をあなたに求めます」と述べ、アポリアを乗り越えようとする（AT. III. 661）。

1.2. デカルトからエリザベトへ（1643年5月21日付書簡）（AT. III. 663-668）

以上の問いに対してデカルトは、まず、魂の内に二つの区別を設けることから応答し始める。つまり、「人間の魂の内には二つの事柄があり（……）その一つは、魂は考える（elle [sc. l'âme] pense）ということであり、もう一つは、魂は身体に合一したものとして、身体に働きかけたり、身体から働きを被ったりしうる（elle [sc. l'âme] peut agir et pâtir avec lui [sc. le corps]）ということ」である（AT. III. 664）。そして、今までの自身の探究は、心身の区別を証明することにあり、前者を専ら問題にしてきたために、これまで後者に関してはほとんど何も語ってこなかったと認め、ここで後者に関して、つまり「私はどのように魂と身体の合一を把握する（concevoir）のか、そして魂はどのようにして身体を動かす力を持つのか」という点に関して説明するために、「原始的概念（notions primitives）」を導入する（AT. III. 665）。

デカルトによれば、我々の内にはいくつかの原始的概念があり、これらを原型として我々が持つあらゆる認識は成立する。このような概念の内、最も一般的なものは、「存在」「数」「持続」といったものであり、これらは我々が持ちうる全ての事柄に適合する。次に、身体に個別的に関わるものとしては、我々は「延長（extention）」という原始的概念しか持たず、この概念から「形」や「運動」といった概念が生ずることになる。そして、「魂」に関しては、我々は「思考（pensée）」という原始的概念しか持たず、この概念の内には「知性による知覚」と「意志の傾向性」が含まれる。最後に、「魂と身体の全体（l'âme et le corps ensemble）」に関しては、我々は「合一（union）」という原始的概念しか持たず、「魂が身体を動かし、身体が魂に働きかける力（la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme）」がこの概念に依存する（AT. III. 665）。デカルトによれば、これらの概念は、「原始的である以上、それらの各々はそれ自身によってしか理解されない」のであり、「これらの概念のある一つを他の概念によって説明しようとする時には」誤謬に陥る（AT. III. 666）。さらに、これらの概念は誤って適用されることがある。つまり、「日常的に我々はこれらの概念を使用して、それらの概念が帰属していない事柄を説明しようとする」のであって、このような場合、「我々は誤りを避けることができない」のだ（AT. III. 666）。注目すべきは、このような例として「重さ」が挙げられているという点だ。つまり、アリストテレス＝スコラ的伝統においては、重さとは物体とは独立に実在する「実在的性質（qualitas realis）」あるいは「実体的形相（forma substantialis）」の一つであり、これが地球の中心を目的地として物体を運び込む力を持つために、落下という現象が起こるとされたのであった。しかし、デカルトの体系においてはこのような重さといった性質は決して実在的なものではなく、運動とはあくまで「ある〔物体の〕表面が他方の〔物体の〕表面に実在的に接触することによって」引き起こされるものである（AT. III. 667）。それではなぜ、我々が重さという概念を今まで保持してきたのかというと、「魂と身体の全体」にのみ帰属されるべき「合一」や「力」という概念を、誤って身体（物体）の領域に適用してしまい、

「魂が身体に働きかける力の概念と身体が他の身体に働きかける力の概念を混同してきた」からに他ならない（AT. III. 667）。従って、「人間が持つ全ての学は、これらの概念をよく区別して、それらの各々をそれらが帰属している事柄のみに帰属させる、ということだけに存する」と主張されるのである（AT. III. 665）。以上をふまえ、デカルトはこの重さという誤用に基づく概念から、やや迂遠な仕方で、合一という概念の把握の仕方を説明する。つまり、本来、「魂が身体を動かす仕方を把握させるため」（AT, III. 668）に与えられた概念が、物体に誤って適用されているという事態は、既に我々は「合一」や「力」という「ある特別な概念を持っているということを我々自身の内に経験している」ということを、理解させるのである（AT. III. 667）。

以上、本書簡で述べられている議論をまとめると以下のようになるだろう。デカルトは、エリザベトから提出された、魂はいかにして身体を動かすのかという問いを受けて、どのように「合一」という概念を把握するのか説明しようとする。その際呼び起こされるのが、「原始的概念」であり、「心身の合一」という原始的概念は「魂と身体の全体」について用いられるべき概念でありながら、「身体」の領域に誤用されることで、「重さ」という概念を生み出している。しかし、この事態は、逆説的にも、我々が自然的態度において「心身の合一」および「力」という概念を既に把握していることを、意味しているのである。

1.3. エリザベトからデカルトへ（1643年6月10日付書簡）（AT. III. 683-685）

しかし、先の応答は、記述そのものも簡潔に過ぎ、エリザベトにとって分かりやすく説得的なものではなかった。エリザベトは依然として「（延長せず非物質的な）魂がどのように身体を動かすことができるのか、ということを我々が判断する観念を理解できない」と打ち明け、また、重さという誤用に基づく概念によって、我々は、魂が身体を動かすということが不可能であるということに納得するのではなく、「身体は非物質的な何かによって動かされうるということを確信する」にいたるのか理解できないと述べる（AT. III. 684）。そして、「打ち明けて言うのですが、魂に物質や延長を認める方が、魂に身体を動かしたりそれによって動かされたりする能力を認めるより、いっそう容易であるように私には思われます」と述べる（AT. III. 685）。このように、エリザベトはあくまでも「心身の合一」という概念を存在論的に説明するよう求めるのだ。

1.4. デカルトからエリザベトへ（1643年6月28日付書簡）（AT. III. 690-695）

さて以上のエリザベトの反応はデカルトから新たな応答を引き出すことに成功した。デカルトは先に送った手紙における議論が不十分なものであったことを認め、以下の三つの点について一層の解説を加える。つまり、a)三種類の原始的概念の間にある違い、及び、それらの三つの概念を獲得する魂の操作（opération）の間にある違い、b)それらの三つの概念のそれぞれを我々にとって親しみやすく容易にする方法、c)「重さ」との比較を用いた理由の説明、である。

まず、a）に関して、デカルトは各々の原始的概念を把握するために必要とされる認識様態の区別を行う。つまり、「魂は純粋知性によってのみ把握されます。物体つまり延長、形、運動は、知性のみによっても同様に認識されますが、想像力によって助けられた知性によってはるかによく認

識されます。最後に、魂と身体の合一に属す事柄は、知性だけによっても、想像力によって助けられた知性によっても、曖昧にしか認識されませんが、感覚（sens）によってとても明晰に認識されます」と述べられる（AT. III. 691-692）。

ここからb）に関する言及が引き出される。つまり、「純粋知性を働かせる形而上学的思考は、魂という概念を我々にとって親しみやすいものにするのに役だちます。また、形と運動を考察して主に想像力を働かせる数学の研究は、我々がきわめて判明な物体の概念を形成するよう馴染ませます。最後に、魂と身体の合一を把握するようになるには、日々の生活と交流（la vie et les conversations ordinaires）だけを用いて、省察することや想像力を働かせる事柄を研究することを差し控えることにおいてなのです」と述べられる（AT. III. 692）。ここにおいて、魂や思考といった概念には、純粋知性による形而上学的思考が対応し、物体や延長といった概念には、想像力によって助けられた知性を用いた数学の研究が対応し、心身の合一という概念には、感覚に基づく生活と日々の交流が対応していることは明瞭である。このように、デカルトは「心身の合一」という概念を、知性の光に照らされた形而上学的思考によって明晰にすることを拒否し、前反省的な自然的態度における感覚を通してのみ明晰に把握される概念とみなす。つまり、「決して哲学することがなく、感覚しか用いない人は、魂が身体を動かし、身体が魂に働きかけるということを決して疑わない」のである（AT. III. 692）。それにも関わらず、エリザベトが「心身の合一」に関する概念を曖昧であると考えるのは、「あまり注意力を要しない思考というよりこの省察」が原因であると主張し、「感覚を緩め、精神を休ませる」ことを勧めるのである（AT. III. 693）。

最後にc）に関して言及しておこう。まず、デカルトは「人間の精神は、魂と身体の間の区別とそれらの合一を、とても判明にかつ同時に把握することができるようには見えません。なぜならば、そのためには、それらをただ一つのものとして把握すると同時にそれらを二つのこととして把握しなければならず、このことは矛盾である（se contrarier）からです」と述べる。しかし、「この主題のために（……）私は前便において重さ及び他の性質との比較を用いたのです」と述べ、重さとの比較は、心身の合一とその分離が両立する、ということを説明するために持ち出されたと明確にする（AT. III. 693-694）。つまり、前反省的な自然的態度に立ち返り、生と日々の交流を通して「心身の合一」という概念を経験した後に、形而上学的な省察を行い、「魂と身体の区別を証明する論拠」（AT. III. 693）を明晰判明に把握すれば、「心身の区別」に確信を持つことができるのであって、認識方法を区別し、両者を違った時に遂行すれば、両者の両立は大変に容易なのである。これはちょうど、前反省的な自然的態度においては重さが実体的形相であるように思われるが、「一生に一度」（AT. III. 695）形而上学的省察を行えば容易にこのような概念の虚偽を明らかにできるのと同様なのである。

1.5. エリザベトからデカルトへ（1643年7月1日付書簡）（AT. IV. 1-3）

さて、以上のような議論にエリザベトは納得したのであろうか。答えは否である。「感覚は、魂が身体を動かすことを私に示しているが、どのような仕方でそうするのかは（知性や想像力と同様に）私に教えない」のであって、エリザベトは「そのため、我々に知られておらず、あなたが『省

察』で（……）私に説得したことをひっくり返しうるような、魂の性質があるのではないかと私は思います」と告白するのである（AT. IV. 2）。このように、デカルトの説明にエリザベトは納得することはなく、あくまで心身の合一に関して、「魂の性質」に定位した説明を求めているのである。そしてこのような問いかけにもはやデカルトは答えることはなく、続く書簡では急激に幾何学の問題へと話題は転換されているのである。

さて、以上の議論を手短にまとめておこう。魂は身体をいかにして動かすのか、というエリザベトからの質問に、デカルトは心身の合一という概念の把握の仕方を説明することで答えようとする。この心身の合一という概念は、それ自身によってのみ知られ、また、他の概念によっては説明しきれない、原始的なものである。また、この概念は「魂と身体の全体」にのみ適用されるべきであり、その下位には力という概念が帰属する。我々はこのような概念を、前反省的な自然的態度において、つまり日々の生活と交流における感覚によって、明晰に把握することができるのであり、知性や想像力はこの概念をむしろ曖昧にしてしまう。このようにデカルトは、心身の合一という概念を、概念の認識の仕方に定位して――つまりは認識論的な秩序に従って――説明しようとするのだが、他方、エリザベトは魂の性質に則して――すなわち、存在論的な仕方で――それを説明することを求めるのである。

2.『哲学原理』第１部 48 項、52 項における「心身の合一」

ここからは、これらのエリザベトと交わされた書簡とほぼ同時期に執筆が進められた『哲学原理』（1644年）第１部48項および52項に目を向け、原始的概念の持つ議論の射程を明確にする。

デカルトは、まず47項において、先入見から解放されるためには、我々の認識内容を形成する単純概念（simplex notio）を枚挙し、それらを検討すべきであると主張する（AT. VIII-1. 22）。これを受けて48項において、我々の認識を形作る事物として「実体」「持続」「数」「順序」を挙げたのち、このような事物の「最高の類」に関して以下のように述べる。「しかし、私は、事物の最高の類については、二つしか認めない。つまり、一つは、知性的すなわち思考的事物の類であり（……）もう一つは、物質的事物の類である（*Non* autem *plura quam duo* summa genera rerum *agnosco* : unum est rerum intellectualium (……) aliud rerum materialium）」（AT. VIII-1. 23）。以上の内容は、先の1643年5月21日の書簡と概ね同一であるように見えるかもしれないが、この引用文での限定には注意をはらう必要がある。つまり、「魂と身体の全体」は、この二つの事物の類と同等の資格をもって語られておらず、「しかしながらまた、密接で内的な精神と身体の合一に由来する（ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione）あるほかの事物を（……）我々の内に経験する」（AT. VIII-1. 23）と述べられるにとどまるのだ。このように、エリザベトとの書簡と異なり、『哲学原理』第１部48項では、三つの概念ではなく二つの事物が問題にされているのである。

さらに、同48項では、「知性的すなわち思考的事物の類」に「知覚、意欲、知覚の様態、意欲の様態」が帰属され、「物質的事物の類」には「大きさすなわち長さ、幅、深さにおける延長、形、運動、位置、諸部分の可分性」といったことが帰属されるという点にも注意しよう（AT. VIII-1. 23）。「各々の実体には一つの主要属性がある。精神の思考と物体の延長というように」と題され

た第1部53項で、「長さ、幅、深さにおける延長が物体的実体の本性を構成し、思考が思考的実体の本性を構成する」と述べられた後、「形」、「運動」といった様態が「延長する事物」を前提としなければ理解されず、また、「想像」、「感覚」、「意志」といった様態が「思考する事物」を前提としなければ理解できない（AT. VIII-1. 25 / cf. 62項 AT. VIII-1. 30）と述べられていることを考慮に入れるならば、48項において枚挙された「事物の類」とはまさしく、このような実体―属性―様態という存在論的秩序に従って、枚挙されていたと考えることができるだろう。

以上簡単に概観したが、ここで提示された枚挙と、エリザベト宛書簡で提示された原始的概念の枚挙を比較することで、原始的概念の議論の射程がより明確になる。すなわち、原始的概念とは、それらは事物とどのような関係を取り結ぶのかという存在論的な問題意識に従って枚挙されているのではなく、それらはいかにして明晰に把握されるのかという認識論的な問題意識に従って枚挙されているのであり、存在論的な議論を避け、概念の明晰化という認識論的なレベルの議論にとどまり続けるデカルトの姿がここでも確認できるのだ。

さらにまた、『哲学原理』第1部52項の記述に従えば、原始的概念とは事物の本性や主要属性を意味してはいない、ということもまた認められなければならない。52項で「実体は、ただそれが存在する事物であるということだけから、最初に気づかれうるわけではない。なぜなら、それだけでは我々を触発しないからだ。しかし、我々は、実体のどのような属性からであっても、容易に実体を認識する。（……）というのも、何らかの属性が現にあると認識することから、属性がそれに帰属されうる何らかの存在する事物、すなわち実体もまた必然的に現にあると、結論するからである」（AT. VIII-1. 25）と述べられているように、デカルトの体系において、事物や実体の認識は、その本性や主要属性の明晰判明な認識によってもたらされる。思考や延長という概念は、それぞれ魂や物体という実体の本性や主要属性を表し、これらが知性や想像力によって明晰判明に認識されることによって、我々はその実体の存在を認識しうるのだ。しかし、エリザベトとの書簡で記述された「魂と身体の全体」とは、先ほど確認したように、魂・精神や身体・物体と同じ資格で事物や実体として位置づけられているのではなく、さらにまた、これに帰属される「心身の合一」という原始的概念や力という概念は、あくまでもその明晰化が目指されるにとどまるのであって、それを超え出て事物や実体の存在の認識に至るものとしては捉えられてはいない。従って、エリザベト宛書簡における原始的概念とは、実体の認識を可能にするその属性や本性を表した概念なのではなく、それらの概念の明晰な把握のための認識方法を指摘し、それらの混同を避けるようエリザベトを誘導するという意図に基づいて、説明された概念なのである[1)]。

3.「重さ」と「心身の合一」：『省察』「第六答弁」（1641 年）に着目して

ここまでは、エリザベト宛書簡で展開された「原始的概念」の議論の射程を明らかにしてきたが、以下では、合一を重さとの類比を用いて説明している『省察』「第六答弁」を参照し、合一に帰属される「力」の概念に、より厳密な規定を与える。

デカルトは、『省察』「第六答弁」において、自身の精神の内から先入観や誤謬を排除した方法について述べる文脈で、重さと心身の合一の比較に言及し、以下のように述べる。かつては、重さ

を物体の実在的性質として捉えており、「私は、重さを、重さを持った物体全体に広がっていると想像していた」が、「重さが、重さを持った物体に広がったままでいながらも、重さは、物体のどのような部分においても、その力の全てを発揮しうると考えていた」（AT. VII. 442）。そして、「私は、確かに今、精神全体を身体全体に、精神全体を身体のどのような部分の内にもあると理解するが、これは〔重さと物体について理解させた理由以外の〕他の理由によるのではない（Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto, et totam qualibet ejus parte esse intelligo）」（AT. VII. 442）。このように、デカルトは、自然的態度における重さと物体の関係についての理解と類比的に、精神と身体の合一を説明する。そして、「この重さという観念は、部分的には、私が持つ精神の観念から引き出された」ということを明らかにする理由として、「重さは、あたかも自身の内にこの地球の中心についての何らかの知識を含んでいるかのように、物体を地球の中心に運び込むと私は思った」（AT. VII. 442）という点を挙げる。つまり、重さとは、心身の合一という概念に属す力を物体に誤って適用した概念なのだが、なぜこのような誤用に基づく概念が生じたのかと言えば、物体が落下するという現象が、「あたかも自身の内にこの地球の中心についての何らかの認識を含んでいるかのように」（AT. VII. 442）、つまり、志向的性格／目的論的性格を持っているかのように見えるからなのである。言い換えると、例えば、我々が意志的に身体運動を引き起こすとき、精神は何らかの認識を持ちそれに基づいて何らかの目的を達成しようと意志するが、物体の落下も、これと同様に、その物体の内に地球の中心についての認識があり、その目的を達成しようとする運動であるかのように見える。両者が見かけ上、志向的性格／目的論的性格という共通点を持つために、「魂が身体に働きかける力」の概念が、物体の内に置きいれられ、「重さ」という誤用に基づく概念が形成されるのである[2)]。

4.『情念論』における「心身の合一」

本章では、前章で確認された、心身間の志向的性格／目的論的性格を持った力の概念が、人間論の中で実際にどのように動作しているのかを、『情念論』（1649年）に則して解明する。

4.1.「心身の合一」と松果腺仮説

まずは『情念論』第30項（AT. XI. 351）に注目しよう。「魂は、身体のあらゆる部分と、身体と協同しながら合一している」と題されたこの項で、魂と合一した身体の諸器官は、緊密に繋がりあって、不可分で一なる全体を作り上げていると述べられた後、『情念論』第31項（AT. XI. 351-352）で、魂と合一した身体の内には「魂が他の部分よりいっそう特別にその機能を果たす何らかの部分」を持つと述べられる。それが松果腺である。これは「一つの極めて小さな腺で、脳実質の中心に位置し、脳の前室の動物精気が後室の動物精気と連絡する通路の上に垂れている」ために、脳室内の動物精気の運動に影響を与え、また逆にそれから影響を被る。そしてデカルトはこの松果腺を介した魂と身体の相互関係について、続く第34項（AT. XI. 354-355）等で、生理学的な説明を与えていく。これらの機構を前提とした上で、魂と身体の間で働いている力に焦点を当てるために、『情念論』第44項に目を向けよう。

4.2. 連合の原理——自然と習慣

『情念論』第44項でデカルトは「我々の内に何らかの運動あるいは何らかの効果を引き起こそうという意志が、いつでも我々の内にそれを引き起こさせることができるわけではない」（AT. XI. 361）と述べ、魂の意志とそれに応じた身体運動の結びつきは、そのものとしては、意志の作用の外にあることを主張する。注目すべきは、デカルトは、この理由として「各々の意志は自然によって（naturellement）何らかの松果腺の運動に結び付けられている」と主張している点である（AT. XI. 361）。具体例を見てみよう。例えば「我々が遠くの対象を見ようとする時、この意志は瞳孔を拡大させる。そして、とても近い対象を見ようとする時、この意志は瞳孔を狭めさせる。しかし、単に瞳孔を広げようと考える場合、いくらその意志をもっても、これによって瞳孔は拡大しない」のである（AT. XI. 361-362）。この事態をデカルトは、「自然（nature）は、瞳孔を拡大させたり狭めたりするために必要な仕方で精気を視神経の方に押しやる松果腺の運動を、瞳孔を拡大させたり狭めたりしようとする意志には結びつけず、遠くの対象あるいは近くの対象を見ようとする意志に結び付けた」（AT. XI. 362）として説明する。つまり、デカルトは、ある意志作用の働きと松果腺の運動の結びつきは、意志作用の外にある「自然」によって決定されていると考え、ある意志を持ったとしても、この自然による連合作用に反している限り、その意志に基づいて身体運動を遂行することはできないと主張しているのである。このようにデカルトは、魂の意志や思考と松果腺の運動の間の直接の相互作用は、「自然」によって決定されているとみなすのである。

しかし、我々はこの連合作用を「習慣（habitude）」によって変化させることもできる。デカルトはこの習慣による連合作用の変更を、言葉を例にとり説明している。我々は言葉をしゃべるとき、舌の動きや唇の動きを考えるよりも、言葉の意味を考える方がいっそう素早くうまく言葉をしゃべることができるが、これは、「我々がしゃべることを学んで獲得した習慣が（……）舌や唇を動かしうる魂の行為を、〔舌や唇の〕運動そのものではなく、（……）言葉の意味に結び付けたからだ」（AT. XI. 362）。つまり、言語をしゃべるために必要な身体運動——つまり舌と唇の運動——を引き起こす松果腺の運動は、自然によって、先天的に、ある「舌や唇を動かしうる魂の行為」に結びつけられている。しかし、後天的に訓練を繰り返したことで、習慣が、この「舌や唇を動かしうる魂の行為」に、「言葉の意味という思考」を結びつけたのである。こうして「言葉の意味という思考」と「舌と唇の運動を引き起こす松果腺の運動」が連合したのである。このように、デカルトは、「魂の内の習慣」によって魂と身体の連合関係を変更させ、自身にとって望ましい行為を容易に引き起こしうると考えるのだ（cf. 第50項 AT. XI. 368-370）。このように、デカルトは、魂の意志や思考と松果腺の運動をつなぐ原理として、「自然」および、それを補い完成させる「習慣」という概念を用いるのである。

4.3. 自然・習慣・心身の合一

さて、ここで注意すべきは、感覚対象から身体を通って松果腺に与えられる運動とは、自然法則と作用因によって——つまり機械論的に——決定されており、それ自体では単なる物理的運動に過ぎないという点だ。従って、機械論的に決定されて生じた身体的運動は、それ自体では単なる

物理的運動に過ぎないにも関わらず、自然と習慣によって、「意味」を志向するように変換させられたと言うことができる。こうして、前章で確認した心身の合一に帰属される力の持つ志向的性格／目的論的性格は、自然そして習慣に基礎を置くと言えることとなる。さらに、心身の間で働く力は、「習慣」という、生きられ、幅を持つ時間の中で捉えられている、という点も重要である。「我々はこれまで、魂が身体に働きかける力の概念と身体が他の身体に働きかける力の概念を混合してきた」（AT. III. 667）と指摘されているように、心身の合一に属する力と、物体間ではたらく力とは、区別されるべきであり、前者は、志向的性格／目的論的性格を持ち、時間的厚み（épaisseur temporelle）のうちで変化する、可変的な力の概念として考えられなければならない[3]。そして、ここで、デカルトはエリザベトに以下のように述べていたことも思い出そう。「人間の魂の内には二つの事柄があり（……）その一つは、魂は考えるということであり、もう一つは、魂は身体に合一したものとして、身体に働きかけたり、身体から働きを被ったりしうるということです」（AT. III. 664）。このように、デカルトは「（思考としての）魂そのもの」と「身体に合一した魂」を区別しているのであり、後者は、時間的厚みという契機を媒介にすることで身体と結びつき、物体間で働く力とは異なった、志向的性格／目的論的性格を伴った可変的な力を成立させているのだ。

5. 結論

最後に、以下の二点にわたって結論を提示し、本稿を締めくくりたい。

1）まず、エリザベトとの対話において交わされた、心身の合一に関する原始的概念の議論は、存在論的含意を持ってはおらず、概念の明晰化という認識論的な問題意識にのみ基づいている。1643年6月28日の書簡において、デカルトがエリザベトに書き送っていることは決定的だ。「殿下は、魂に物質と延長を帰属させるほうが、魂に、物質なしに、身体を動かしたり身体によって動かされたりしうるという能力を帰属させるよりも、より容易であるとおっしゃっておりますので、どうぞご自由に、この物質と延長を魂に帰属させてください。というのも、このことは魂を身体と合一したものとして把握することに他ならないからです」（AT. III. 694）。このように、デカルトは、あくまでも「心身の合一」という概念の明晰化を説いているのであって、その存在論的な説明を試みているのではない。そもそも、「心的なもの」と「物的なもの」の間にある関係とはどのようなものであるのかと問い、それを何らかの仕方で理解するということと、基礎的な存在者に関する理論に訴えてその関係を説明するということとは、問題として区別されるべきであって[4]、だからこそ、現代の心の哲学においても、存在論的には（物的）一元論を取ったところで問題は解決せず、機能主義、非法則論的一元論、消去主義的唯物論など、多様な立場が生まれるのである。デカルトの議論とは、確かに後者の問いに積極的に答えるものではないが、前者の問いに関して、心身の間にある種の因果性を認めたうえで、それは日々の生活と交流における感覚によって最も明晰に認識され、このような過程において、心身の合一という事実が把握される、と主張するものに他ならない。従って、心身の合一に関する原始的概念の議論は、存在論的ではなく認識論的な含意を持ったものとして解釈することが肝心なのである。しかし、この点に関する解釈史には混乱がある。例えば、ゲルーは、幾分不用意に「精神的実体、延長的実体、心身の合成的実体」と列挙し、心身の合

一を一つの実体として扱っているように見えるし（Gueroult, 1953; 1968, t. II, p. 147 et *passim*）、ラポルトは、「心身の合一とは、思考や延長以上でもなく以下でもなく、実体なのである」と明確に認めている（Laporte, 1950, p. 235）。さらに、コティンガムは、確かに心身の合一を実体と認めることはできないとしながらも、「三元論的図式に含まれる諸カテゴリーないし諸概念のうち少なくとも一つは、実体的にではなくむしろ属性的に解釈されるべきだと思われる」（Cottingham, 1985, p. 229 / 邦訳、p. 194）と述べ、心身の合一とそれに帰属される力の概念を、実体―属性―様態という存在論的カテゴリーのもと解釈しているように見える。このような解釈はデカルトの議論の射程を捉え損なっているのだ。

2）本稿の分析に従えば、心身の合一という概念に帰属される力という概念には、時間的厚みに支えられた志向的性格／目的論的性格が与えられていた。ここにおいてデカルトが、心身の合一を親しみやすいものにするために、「日々の生活と交流」の必要性を説いた意味合いが解釈できる。つまり、心身の合一に属す力の概念とは、時間的厚みといった不純な契機を孕んでいるからこそ、それは、純粋知性による形而上学的思考や、想像力と知性による幾何学的自然学の探求によっては汲みつくされえず、前反省的な自然的態度において我々にとって親しみやすいものとなるといわれるのである[5)]。しかし、この点も看過されがちであったと思われる。例えば小林によると、デカルトは「心身合一の事態そのものは、実際に、自分が意志して手を動かすという行為によって、直接体得されるほかない」と考えていたと述べる（小林, 2009, p. 103）。この解釈は誤りとまでは言えないものの、心身を媒介する時間的厚みといった不純な契機を考慮に入れていない。そのため、デカルトが、単に「各々の身体操作の感覚」によってではなく、「日々の生活と交流」によって、この概念が親しみ深いものになると主張した意味合いが失われている。そもそも、デカルトの自然学の体系において、物体間ではたらく機械論的な力とは、神の無時間的な創造のもと永遠真理として設定されるのであって[6)]、志向的性格／目的論的性格を持ち、さらには時間的厚みの中で変化していく可変性を持った力を、この体系の中に還元することはできない。デカルトは、前反省的な自然的態度のなかで事実的に働いているこの力を、物体間ではたらく力に還元することができなかったために、「心身の合一」という昏い領域を必要とし続けたのである。

注

1) カンブシュネルによれば、心身の合一という概念は、魂や身体と同様な意味での実体の概念でもなく、また、実体の本性や様態を表した概念でもなく、「純粋な事実（un pur fait）の概念」なのである（Kambouchner, 1995, t. 1, p. 47, cf. pp. 44-48）。

2) 重さと合一の類比的説明は「1648 年 6 月 29 日付アルノー宛書簡」においても一貫して述べられている（AT. V. 222ff.）。また、いわゆる作為観念の議論についても参照のこと（cf. AT. VII. 37-38）。

3)「時間的厚み」とはメルロ＝ポンティからの借用である（Merleau-Ponty, 1945 ; 1976, p. 459 / 邦訳、t. II. p. 288）。彼の用法を踏まえ、コギトの無時間性とも機械論的自然学の背景にある永遠性とも区別される、心身の合一が持つ幅のある事実的な時間を示す用語として、これを用いる。

4) 哲学史上、この両者の問題を明確に切り分けたのは、デイヴィドソンの功績によるものだ（Davidson,

1980, pp. 213-214 / 邦訳、pp. 272-273）。

5) カンブシュネルによれば、心身の合一においては、魂は魂の本性と全く異質な身体一般に関係づけられ、「総合」という事態が問題となる。従って、それは、純粋で単一な概念として表象されることはなく、分析的な知性でも、想像力でもなく、経験全体における感覚（sentiment）によって把握されるのがふさわしいと解釈している（Kambouchner, 1995, t. 1, pp. 48-51）。心身の合一に、このような魂にとって不純な契機を強調している点において、本稿はこの解釈に賛同する。

6)「永遠真理創造説」に従えば、自然法則や数学的真理は、他の被造物と同様に、神によって設定されたものであり、全面的に神に依存する（cf. AT. I. 145）。これは、一般に、機械論的自然学に形而上学的基礎づけを与えるものと解釈される（Rodis-Lewis, 1971 ; 2013, pp. 125-133 / 邦訳 pp. 136-153）。また、神の創造は時間に制限されないという点は「第六答弁」を参照（AT. VII. 431-432）。

文献リスト

デカルトの著作は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Adam, Ch. et Tannery, P., Paris, J. Vrin, 11vols., 1964-1974 ; 1996 を使用した。引用に際しては、略号 AT の後に巻数とページ数を付した。引用文中の強調は引用者による。また訳文は拙訳だが、代表的な既訳も参照した。

Cottingham, J., « Cartesian Trialism », in *Mind*, vol. 94, no. 374, 1985, pp. 218-230.（「デカルト的三元論」、倉田隆（訳）、『現代デカルト論集 II 英米編』、勁草書房、1996 年、pp. 176-198）

Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.（『行為と出来事』、服部裕幸・柴田正良（訳）、勁草書房、1990 年）

Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Paris, Aubier, 1953 ; 2e édition, 1968.

Kambouchner, D., *L'homme des passions : commentaires sur Descartes*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 1995.

Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1945 ; 1976.（『知覚の現象学』、全二巻、竹内芳郎他（訳）、みすず書房、1967-1974 年）

Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971 ; rééd., 2013.（『デカルトの著作と体系』、小林道夫・川添信介（訳）、紀伊國屋書店、1990 年）

小林道夫、『科学の世界と心の哲学――心は科学で解明できるか』、中公新書、2009 年

Sur l’union de l’âme et du corps chez Descartes

Koji MIKAMI

Dans l’histoire de la philosophie, on dit que le dualisme de Descartes a donné lieu à ce qu’on appelle « le problème de la relation entre l’âme et le corps ». La principale objection au dualisme cartésien est qu’il est difficile de comprendre comment une substance pensante peut causer des mouvements dans une substance étendue et comment les mouvements dans celle-ci peuvent produire certaines pensées dans l’âme. Dans cet article, après avoir exposé l’argumentation selon laquelle Descartes traite ce problème dans les lettres à Élisabeth, nous soutiendrons les deux points suivants. Premièrement, les discussions sur « les notions primitives » ne doivent pas être interprétées dans un sens ontologique. Deuxièmement, nous préciserons que la force entre l’âme et le corps est conçue comme une force intentionnelle ou finalisée, tout comme l’explication scolastique de la pesanteur, et qu’elle est également conçue comme changeable dans « l’épaisseur temporelle ».

「存在のゼロ」
——後期メルロ＝ポンティにおける否定的なもののカント的意味——

柳瀬　大輝

はじめに

後期メルロ＝ポンティの重要性の一つは、「顕現せざるものの現象学」と呼ばれうるような思索に道を開く[1]「見えないもの（l'invisible）」あるいは否定的なものに関する独自の議論をおこなったことにある。こうした議論は、これまでハイデガーとの関係から論じられてきたが[2]、その影で、否定的なものに関するメルロ＝ポンティのカントへの言及は十分に検討されてこなかった。

メルロ＝ポンティは『見えるものと見えないもの』[3]（1964年）所収の「作業ノート」において、知覚と知覚でないもの、すなわち見えるものと見えないものの関係を「カントの実在的対立」（VI, 318）であると述べ、また1960年秋にボヌヴァルで開かれた精神分析に関するコロック[4]の要録（以下「ボヌヴァル・コロック」[5]）において、「実在的対立」もそこに由来する、前批判期カントの小論『負量の概念を哲学に導入する試み』[6]（1763年）（以下『負量の概念』）を論じている。「実在的対立（opposition réelle）」や「負量（grandeur négative）」といったカント的概念を通して、メルロ＝ポンティは否定性に関する自らの思索を語ろうとしていたのである。

こうしたことから、晩年のメルロ＝ポンティは、ハイデガーとカントの交差する地点において否定的なものについての思索を展開していると言うこともできるであろう[7]。けれども、カントへの言及が『見えるものと見えないもの』を中心とする晩年のメルロ＝ポンティの哲学においてもつ意味については、これまでほとんど論じられてこなかった。というのも、主たるテクストである「ボヌヴァル・コロック」の題材が精神分析的無意識であるため、カントへの言及も、メルロ＝ポンティによる精神分析理解という側面から検討されてきたからである[8]。これに対して、メルロ＝ポンティ自身の理論との関係から論じる例外的な研究も、その一つはカントのテクストとの突き合わせを怠っているが故に、恣意的な解釈に終わっている[9]。また、我々の知る限り、否定性という主題に関して、カントへの言及をメルロ＝ポンティ固有の哲学と結びつけて解釈している唯一の研究であるロッカ[10]による検討も、知覚の機構の説明に終始してしまっており、否定性一般や、それを可能にする差異や〈存在〉（l'Être）にかかわる存在論的水準にまで議論が及んでおらず、カントへの言及の価値が低く見積もられている。これに対して本稿の目的は、カントのテクストを適切に踏まえつつ、存在論的水準をも射程に収めたうえで、晩年のメルロ＝ポンティによるカントへの言及の意味を明らかにすることである。こうした検討によって、メルロ＝ポンティにおける潜在性、差異、差異化に先立つ「存在のゼロ」としての〈存在〉という諸概念にカントを介した新たな光が当てられることになるだろう。

本稿は次のような構成をとる。まず「ボヌヴァル・コロック」における記述が、否定性に関する

他のテクストと接続されうることを示し、次にカントの『負量の概念』を検討することによってメルロ＝ポンティにおける「実在的対立」の概念の意味を示す。最後にそうした議論が存在論的水準において有する射程を検討する。

第一節　「ボヌヴァル・コロック」の位置づけ

本稿の中心的な課題は、『負量の概念』について最もまとまった言及が見られる「ボヌヴァル・コロック」における次の箇所を注解することである。

> 無意識に関して、それが意識の裏面であると言うことは、対称の観念に準拠するならば、確かに誤っている。むしろ、カントが負量という概念について述べたことを考えるべきである。メルロ＝ポンティは、発言の最後において、思想史における無意識概念の系譜に関するその重要性を強調している。負量が反対符号の量であるのは、またカントが、例えば、憎しみとは負の愛情であるとか盗みとは負の贈与であると言いうるのは、まさに分節化、すなわち現前と不在の同時性を認めているからなのである。（P2, 274-275）

この箇所で論じられている主題は、さしあたり精神分析における無意識の概念である。そうだとすると、まず、ここでの議論がメルロ＝ポンティ自身の哲学とどのように結びつくかが検討されなければならないだろう。具体的な注解に入る前に、本節では「ボヌヴァル・コロック」の記述を後期哲学の中で位置づけていく。その際、見えるものと見えないものの概念についての一般的な確認もあわせておこなっていく。

引用に先立つ箇所で、メルロ＝ポンティは無意識についての自らの理解を提示している。それによれば、精神分析が見出した無意識は、「脱構造化された意識」（P2, 274）という仕方で意識主観の延長線上で捉えられるものでもないし、物理的対象とその相互関係から成立しているものとして自然科学的な仕方でも捉えられない。むしろ、無意識は「意識の裏面」（P2, 274-275）として、すなわち意識という表にとっての裏として理解されなければならない。

この表と裏とは、晩年のメルロ＝ポンティが知覚の最も基礎的な構造とみなす見えるものと見えないものの関係にほかならない。生前に発表された最後の著作である『眼と精神』[11)]（1960年執筆）において、メルロ＝ポンティは次のように述べている。

> 〔……〕見えるものに固有のこととは、厳密な意味で見えないものという裏地（doublure）を有していることであり、見えるものはそれを或る種の不在として現前させるのである。（OE, 85）

或る事物が現前する際に、それは、単独かつ純粋な対象として、主体としての私と一対一の関係にあるわけではない。私の視界の周縁にあるもの、対象の見えない側面、あるいは視界を超えて私を取り巻いているもののような「見えないもの」という不在を背景とすることによってのみ、事物は「見えるもの」として現出してくる。知覚は、図と地あるいは現前と不在の関係を必然的に伴

って成立しているのである。それゆえ、こうした知覚の一般的構造において、「見えないもの」は、現前の可能性の条件となるが、それ自体は「根源的に現前しえないもの」（VI, 281）である。こうした事態を比喩を用いて説明するならば、或る事物の表面が知覚されている際には、裏面は必然的に見えなくなっており、その限りにおいて、表面は表面として現れていると言うことができる。このような意味において、メルロ＝ポンティは、「見えるもの」は、「見えないもの」という「裏面（envers）」（VI, 190 n., 200, 303）によって必然的に「裏打ち＝二重化される（doublé）」（VI, 199）関係にあると述べるのである[12]。

言うまでもなく、この表と裏という構造は、「ボヌヴァル・コロック」における意識と無意識についての記述と完全に同型のものである。このことからわかるように、「ボヌヴァル・コロック」での無意識に関する議論は、メルロ＝ポンティ自身の否定性に関する理解に則ったものであるから、否定的なものという主題にかかわる他のテクストと直接結びつけて論じられうるのである。

第二節　カントの実在的対立

以上で検討に必要な手続きが踏まえられたとして、本節からは「ボヌヴァル・コロック」の内容を検討していく。先ほどの引用において「無意識に関して、それを意識の裏面である」ということから「カントが負量という概念について述べたことを考えるべき」（P2, 274-275）であると述べられていたが、この記述は「作業ノート」における次のカントへの言及と対応するものである。

> 交差配列、可逆性とは、あらゆる知覚は反知覚（contre-perception）によって裏打ち＝二重化されており（cf. カントの実在的対立）、二つの面を備えた作用である〔……〕という考え方である。（VI, 318）

カントに即して論じられているのは、前節で確認された見えるものと見えないものの裏打ち関係である。では、これらのテクストにおいて言及されている「負量」や「実在的対立」とはいかなる概念であり、メルロ＝ポンティはそれによって何を語ろうとしているのだろうか。この点を明らかにするためにはカントのテクストを検討することが必要である。

ここで念頭に置かれているカントの『負量の概念』は、「負量」という数学的概念を導入することで哲学の可能性を拡張することを目的とする論考である。負量とは数学におけるマイナスのことであるが、同概念が「正（＋）」との相関関係においてのみ「負（−）」とされる以上、この関係を理解することが必要である。

カントによれば、二つのものの対立関係には「矛盾による論理的対立」と「実在的、つまり矛盾なしの対立」（AA II, 171）が存在する。「論理的対立」とは「同一の事物について、何かが同時に肯定され否定される」という対立を指し、その帰結は矛盾律に即して「まったくの無」あるいは「表象不可能な」（AA II, 171）無である。例えば、或る事物が運動しつつ運動していないという事態を想像することはできないのだから、そうした状態にある事物は存在しない。カント以前の哲学においては、あらゆる対立はこうした「矛盾」の関係であると考えられてきた[13]。これに対して、カ

ントは異なるもう一つの対立様式が存在すると主張する。それが「実在的対立（Realopposition）」である。

> 第二の対立、つまり実在的対立は、一つの事物に付く二つの述語が対立しているが、矛盾律によってではない。ここでも、一方が他方によって定立されたものを打ち消している。しかしながら、その結果は（思考されうる）何かである。（AA II, 171）

ここでの「実在的（real）」とは、realitasというラテン語の伝統的な意味、すなわち或る事物（res）が何であるかにかかわるという意味で用いられている[14]。それゆえ、実在的対立とは或る事物の属性間の対立として理解される。矛盾と比較するならば、或る事物が運動しつつ運動していないという事態は表象不可能な矛盾である。けれども、カントによれば、「運動力」（AA II, 171）という潜在的な観点から見ればそこに矛盾はない。カントは、或る事物が静止しているという事態を、或る方向へ向かう力と、それと同じ大きさで反対方向へ向かう力が拮抗している状態として理解する。この場合、或る事物は、対立する二つの運動を含みつつも、静止した事物という表象可能な「何か」である。正負の量が拮抗した状態もまた無と呼ばれうるものの、表象可能であるという意味で矛盾とは異なっている。カントはこうした無を「ゼロ（Zero＝0）」（AA II, 172）と呼ぶ。

実在的対立は、典型的には、数的な仕方で表される。カントの例に従えば、或る人物がA氏に100ターレル貸し、B氏に100ターレル借りている場合、その貸付を+100、借入を−100と考えることができるので、両者の総和は「ゼロ」である。このような関係を踏まえるならば、負量は他の量との実在的対立においてのみ認められる量である。或る量が他の量と無関係に単独で存在するものとして捉えられた場合、それは実定的なのであって、それが負量となるのは対立する量を正と規定し、この正の量との関係に入ることによってのみである[15]。例えば、北を正の方向とするならば南は負の方向となり、南を正の方向とするならばその逆となる。カントはこうした正負の関係を数学的・自然科学的領域を超えて、より一般的な事象のうちに見出していく。例えば、「嫌悪を負の欲求、憎しみを負の愛情」（AA II, 182）などと言うことができる。事物の運動におけるのと同様に、「憎悪」は、潜在的にはつねに「愛情」との対立関係にあるのであり、その意味において「負の愛情」と理解されるのである。

以上が『負量の概念』における「実在的対立」と「負量」の内実である。次に、これらの概念のメルロ＝ポンティ哲学における意義を明らかにしていく。

メルロ＝ポンティにおいてもやはり、「実在的対立」は、「矛盾」とは異なる対立様式と捉えられている。彼は次のように矛盾的対立を棄却している。

> あらゆる見えるものは見えないものである〔……〕と私が言う場合、――それを矛盾という意味で理解してはならない――〈即自〉（en Soi）として完全に規定された見えるものに或る不可視なもの（un non-visible）を付け加えているなどと考えてはならない（それは客観的不在に過ぎないであろう）、（すなわち他のところ、即自的な他のところでの客観的現前である）。不可

視なものを含んでいるのは、可視性それ自体であるということを理解しなければならない。（VI, 300）

見えるものと見えないものの関係を即自的な存在者の現前と不在の関係として理解してはならない。もし、見えるものを実定的な対象的実在として語るならば、両者が或る存在者において同時に認められることは矛盾している。というのも、その場合、或る存在者が「見え、かつ、見えない」ということになるからである。カントの言うように、そこでは別個に把握された二つの事態が対立しているのだから、この関係は「矛盾」であり、その帰結は「全くの無」である。また、「見えない」ということが「見える」と別個のものとして把握されるならば、その意味は「他のところ」にあるという意味での客観的不在の関係であることになる。というのも、通常あるはずの場所に、「机が見えない」と言う場合、その机は別の場所に移されてしまったか、廃棄されてしまったかである。前者の場合には机は別の場所にあり、後者の場合にも、たとえ廃棄されて解体されたとしても、対象的物質としてはどこかに存在する。これに対して、メルロ＝ポンティが主張しているのは、第一節で述べたように、見えないものは見えるものの現出の条件として、必然的にそれに伴っているということである。

見えるものと見えないもののこうした関係を説明するのが「カントの実在的対立」（VI, 318）という概念である。先述の例によれば、「憎しみ」の感情は「愛情」という負量と潜在的な「実在的対立」の関係にあるのであった。これと同様に、メルロ＝ポンティにおいても、見えるものは見えないものとの、すなわち実定的なものは否定的なものとの潜在的な対立関係にあるのである。実際、彼は「見えないもの」を見えるものに対する「潜在性（latence）」とした上で、「見えないものは別の見えるもの〔……〕、単に不在の実定的なものなどではない」（VI, 305）と述べている。ここでは、先ほど検討した「矛盾」への批判が繰り返されている。見えないものが対象的存在者であるならば、それは見えるものと矛盾の関係に陥ってしまうのだから、両者は共立しえない。これに対して、見えないものが実定的なものではなく、潜在的なものであるならば、相対立する見えるものと共立することが可能である。あるいはむしろ、カントにおいてそうであったように、実定的なものには必然的に潜在的なものが伴っているのだから、見えないものは見えるものをつねに裏打ちしていることになる。メルロ＝ポンティが「カントの実在的対立」という概念によって語ろうとしているのは、現前がはらむこうした潜在性としての否定性の領域なのである。

第三節　分節化と存在のゼロ

本節では、「ボヌヴァル・コロック」におけるカントへの言及の後半部分の注解をおこなう。そこで問題となるのは、カント理解の存在論的帰結である。メルロ＝ポンティは、憎しみと愛情がそうであるような正負の対立関係を認めるということは、「分節化（articulation）、すなわち現前と不在の同時性（simultanéité）を認める」（P2, 275）ことに他ならないと述べていた。

先行研究はいずれもこの箇所を注釈する際に、「分節化」と「同時性」のうち後者についてのみ言及してきた[16]。けれども「ボヌヴァル・コロック」の文脈を正しく踏まえるならば、むしろ「分

節化」の方にこそ目が向けられるべきである。

実際、同コロックの前半において、分節化という概念は「見えるものと見えないものの関係」とともに論じられていた。そこで、メルロ＝ポンティは言語的なものによって一切を捉えようとする立場を批判しつつ次のように述べている。

> まさに、この原初的な象徴化は、厳密な意味での言語のうちにではなく〔……〕或る種の知覚的分節化、見えるものと見えないものの関係〔……〕のうちに見出されるべきではないだろうか。（P2, 273-274）

何かが或る存在者として現出してくるのは、それを取り巻く様々な事象から切り分けられることによってである。こうした示差的な構造化は言語において典型的に見られるものであるが、メルロ＝ポンティは視覚の水準においてそうした事態がすでに生じていると考える。例えば、遠くに見える木が「木」として現出してくるのは、それが「木」という形態として視界の中で浮き上がってくるからである。もちろんここでは「木」という名称が前提されている。けれども、或る事象が名づけられる初発の場面を考えるならば、それが名づけという行為の対象となるためには、まずもって、他の既に名づけられた諸事象と差異化されなければならない[17]。よって知覚の水準において既に分節化がなされているのである[18]。「あらゆる存在者の〈存在〉」（VI, 168）すなわち存在者の可能性の条件であるこうした言語以前の分節化が、ここでは「原初的な象徴化」という概念によって語られているのである。

正負の関係が、こうした分節化の範型となるのは、それが差異の最も原初的な帰結だからである。或る共通の場に基準となる差異がひとたび挿し入れられるならば、その基準となる差異に対して正（＋）と負（−）の分節化が生じる。それが表現するのは、差異が挿し入れられたという事実それ自体である。例えば、「憎しみ」と「愛情」という正負が生じるのは、他者に対する好悪の感情という共通の場に両者を分かつゼロという基準が設定されることにおいてであろう。カントが温かさと冷たさの例をあげていることからもわかるように（AA II, 185）、正負の関係は本質的に内包量的な関係なのである。

これをメルロ＝ポンティに即して語り直すならば、意味や或る存在者が個別的なものとして存在するのは、全体的〈存在〉に差異が導入されることによってなのであるが、地盤を共有したうえで生じる正負という対の記号は〈存在〉への「差異の到来」（VI, 270）の最も形式化された初発の帰結の指標だということになる。

そして、「現前と不在の同時性」という表現もこの文脈において理解されなければならない。メルロ＝ポンティにおいて「同時性」は非常に含蓄のある概念ではあるが[19]、この箇所においては、文字通り、現前と不在あるいは見えるものと見えないものが、まさに同時に生起するということを指すものと解するべきである。正と負が差異の導入によって生じるのであれば、その成立は厳密に同時である。というのも、正負が時間的先後関係にあるのは、両者を分節する差異との関係においてのみだからである。ここで、差異それ自体は、二項対立に先立ち、それを可能にするものである

限りにおいて、実定的とも否定的とも規定されえないものである。

では、こうした差異とその場としての〈存在〉については、本稿の文脈において、どのように語ることができるであろうか。この点を論じるためには、『負量の概念』の存在論的帰結を見る必要があるであろう。

そこにおいて、カントは数学的・物理学的領域を超えて、憎しみと愛情のようなより一般的な事象へと負量の議論を拡張していったのであった。こうした一般化を推し進めるならば、すべての事象はそれに対する負の事象との潜在的な対立関係において捉えられることになる。ここからカントは『負量の概念』に特有の特異な世界理解を導き出す。

> 世界のすべての自然的変化で、一致する（対立していない）定立は加えられ、実在的に対立している定立は差し引かれるという仕方で計られるならば、実定的なものの総和は増えも減りもしない。（AA II, 194）

カントによれば、変化は、存在しなかったものが生成するか、存在していたものが消滅するかのいずれかの場合からなる。或る事象が生じる際には、必然的かつ潜在的に、それと相関する負の事象もまた定立されるのであるから、変化の前後において負と正の量は総和としては同じである。また或る事象が消滅する場合には、負量と正量が現実に打ち消しあうのだから、正負の総和はやはりゼロである。変化以前の世界の状態をゼロとするならば、どちらの場合でも変化の前後で世界の状態は総和としてみればゼロでありつづける。無数に多くの生成や消滅が生じているとしても、正負の関係から見た場合には世界は不変化のままであるという事態がここで述べられている。

けれども、世界それ自体の成立を考えるならば、事情は異なってくる。カントによれば、正負の実在的対立が成立しているのは内世界的な事象の場合である。これに対して、世界自体は内世界的な事象には含み込まれない。ここでカントは神による世界創造をもち出してくる。世界は神によって創られるのであるが、神は世界の外に存在すると想定される以上、内世界的秩序に服するものではない。よって、神によって創造される世界の存立は負の世界を伴うものではないのである。この意味において、世界は世界の外との形而上学的関係においては正であり、内世界的事象同士の自然的関係においてはゼロである。

こうした存在論的水準において、まず、カントとメルロ＝ポンティの差異を測るならば、後者の理論においては超越的な神が積極的な地位を担うことはないということがあげられる。カントにおいて、世界は、外的な神との関係における有限な一として捉えられている。これに対して、メルロ＝ポンティにおいては、分節化の地盤として想定される差異ゼロ[20]としての〈存在〉は、神のような外的根拠を持たない。メルロ＝ポンティは起源の問いを拒絶する自らの立場を「見えるもののコスモロジー」と名づけ、その内実を次のように述べる。

> 〔見えるもののコスモロジーに定位するのは、〕私にとってはもはや起源の問題も、極限の問題も、第一原因へ向かう出来事の系の問題ももはやなく、永遠につづく〈存在〉の単なる炸裂だ

けがある、という意味においてである。（VI, 318）

メルロ＝ポンティは、無限を対象化して事物のように語る近世哲学に対して、知覚された対象が必ず見えない側面を含んでいるように、あるいは眺められた風景がどこまでも果てしなく続いていくように、知覚の地平的構造あるいは未完結性こそが、対象化されえない「真に無限なもの」（VI, 223）であると主張していた。彼はこうした世界の開けを〈存在〉の無限性として語っている[21)]。そうだとすると、〈存在〉あるいは世界は、無限な創造者や第一原因としての神の問題をもはや要請しないことになる。というのも、世界それ自体が未完結な実無限であるならば、それを一つの完結した対象的存在者として外的な立場から定立することはもはやできないからである。世界の現出は唯一の原因に起因する出来事の系ではなく、無限の〈存在〉が無動機的かつ恒常的に分節化されていくという仕方で把握されることになる。

他方でメルロ＝ポンティがカントに接近する地点を見るならば、カントが世界全体としての正負の量の総和をゼロと語っていたように、メルロ＝ポンティは差異による分節化に先立って想定される「存在のゼロ」について語っている。

> 問いかけとしての哲学〔……〕は、無ではない存在のゼロ（un zéro d'être）から出発して世界がどのように分節化されるかを示すこと、すなわち、〈対自〉（le pour Soi）のうちにでも〈即自〉（l'en Soi）のうちにでもなく、存在の縁に、継ぎ目に、世界の多くの入口が交差するところに身を据えるということにしかありえない、ということを示すこと。（VI, 314）

カントが実在的対立を「全くの無」ではないものとしていたように、差異ゼロの平面は「何もない」ではない。ゼロがあるのだ。「存在のゼロ」は神や主観の対象などではない。原初的なものは、ただ「存在のゼロ」としての〈存在〉とそこに差し入れられる差異だけなのであって、あらゆる存在者は、それがどれほど特権的なものであろうと、そのゼロから分節化されることによってはじめて存在するのである。ここで〈存在〉は、そこに差異が引かれる場として捉えられている。そうだとすると、哲学は、主観すなわち対自に定位することも、対象すなわち即自に定位することもできない。メルロ＝ポンティが自らの哲学の呼称として用いる「問いかけとしての哲学」は、そうした二者択一ではなく、分節化によってそれらが生じていく過程をこそ問題とするのである。ここでは、もはや差異は何者かによって引かれるものではなく、無動機的に自己運動するものと捉えられている。哲学がなすべきことは、その運動の様式を明らかにすること、あるいは彼のパウル・クレーへの言及（OE, 74）を踏まえるならば、〈存在〉のゼロ平面を分節化する線としての差異、存在者を「見えるようにする」線としての差異が自ら歩む仕方に寄り添うことに他ならないのである。

おわりに

本稿は、晩年のメルロ＝ポンティの思索における、否定的なものに関するカントへの言及の意味を検討してきた。そこで明らかにされたのは、メルロ＝ポンティが「カントの実在的対立」という

表現を用いて語ろうとしていたのは、見えないものが潜在性としての否定性である限りにおいて、見えるものと共立しうるということであった。また、その議論の存在論的意義として、実定的なものと否定的なものを可能にする差異と、その場である「存在のゼロ」としての〈存在〉という水準が明らかにされた。以上の議論によって、「負量」や「実在的対立」というカント由来の概念が晩年のメルロ＝ポンティの哲学においてもつ意味は明らかにされたと考える。しかしながら、冒頭で述べたように、メルロ＝ポンティはカントを、否定的なものに関するもう一人の思想家であるハイデガーと交差させているのであって、カントとの関係によって否定性にかかわる議論が尽きるわけではない。本稿では、これまでほとんど辿られてこなかったカントの『負量の概念』という道を辿る以上のことはできなかったが、それがハイデガーと交わる地点が見定められなければならないだろう。これについては今後の検討課題としたい。

凡例

引用文中の強調はすべて原文による。引用者による補足や省略は〔〕によって示す。略号については初出の際に注において指示する。

注

1) Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Paris, Encre marine, 2001, p. 9.

2) 代表的な先行研究としては以下を参照。Françoise Dastur, « Lecture de Heidegger », *op. cit*., pp. 191-212. Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 215-246. 加國尚志「見えないもの、隠れたもの——後期メルロ＝ポンティにおけるハイデガー読解をめぐって」、『沈黙の試法——メルロ＝ポンティと表現の哲学』、晃洋書房、2017 年、81-98 頁。

3) *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. 以下 VI と略記する。また、本稿ではそれぞれの引用に関して執筆時期を記すことはしないが、基本的には、1960 年以降の草稿を扱う。

4) 同コロックに関する一般的な情報については以下を参照。Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, Paris, Seuil, 1986 ; réédition, Paris, Fayard, 1994, pp. 317-328.

5) メルロ＝ポンティの発言は、ポンタリスによる要録という形式で、以下の報告論集に収録されている。Henri Ey (dir.), *L'inconscient (VI^e colloque de Bonneval)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 143 ; Maurice Merleau-Ponty, « Langage et inconscient », *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 273-275. 参照指示に関しては、再録版（P2 と略記）を用いる。

6) Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. II, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1912, S. 165-204. 以下 AA II と略記する。引用においては、既訳（「負量概念の哲学への導入」、田山令史訳、『カント全集 3』、福谷茂ほか訳、岩波書店、2001 年、121-166 頁）を参照しつつ、必要に応じて適宜変更を加える。

7) Françoise Dastur, « L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Pony », *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, textes réunis par Marie Cariou, Renaud Barbaras et Etienne Bimbenet, Milano, Mimesis, 2003, pp. 209-220, p. 217.

8) 代表的な先行研究としては以下を参照。Pierre Rodrigo, « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme "grandeur négative" », *Chiasmi international*, n° 4, 2002, pp. 27-48. Thamy Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse. La consonance imparfaite*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012, pp. 142-146.

9) Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2014, pp. 401-402. コロンナは『負量の概念』を「運動」や「時間性」という問題系において論じるが、後に改めて触れるように、これはテクストに即すれば不適切な解釈である。

10) Ettore Rocca, *L'essere e il giallo. Intorno a Merleau-Ponty*, Parma, Pratiche, 1993, pp. 85-89.

11) *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964. 以下 OE と略記する。

12)「表」と「裏」や「裏打ち＝二重化」といった語は、前期や中期においては、自他関係を指すものとして用いられていたが（Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 406. *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 197）、存在と無を峻別するサルトルの哲学との対決が遂行される 1950 年代半ば以後、存在論的文脈において用いられるようになっていく。

13) 檜垣良成『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として』、渓水社、1998 年、21、45 頁。

14) Gérard Granel, « Remarques sur le "Nihil privativum" dans son sens kantien », *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, pp. 163-181, pp. 169-170. 前批判期カントが前提としている real の意味については、檜垣（前掲書、13-24 頁）を参照。

15)「本当のところ、どんな量も、それだけで負とは言えず、+a と−a とは互いの負量であると言うべきなのである」（AA II, 174）。

16) コロンナは、同箇所にライプニッツの「共立不可能性」の概念を読み込み、共立不可能なものが「同時性」においてぶつかり合うことによって運動すなわち時間性が生じるとしているが（Colonna, *op. cit*., p. 402）、前節で示した通り、カントへの言及の眼目は相対立するものが潜在性において共立することを可能にする「実在的対立」にあるのだから、こうした解釈は適切とは言えない。またロッカは、知覚において「見えるものと見えないものが〔……〕見えるもののうちに同時に存在する」（Rocca, *op. cit*., p. 89）という事態を指したものであるとし、本稿が前節で述べた「実在的対立」を総括的に述べた箇所と解しているが、「分節化」については検討しておらず、その結果、後述する差異や〈存在〉についての議論への視角を欠いている。

17) メルロ＝ポンティは「名を介する」（VI, 215）ことを、事物の客観性の条件であるとしつつ、そのように名によって規定された事物は、我々の本来経験している事物ではないと主張する。

18)「視覚そのもの、思考そのものが、そう語られてきたように、「言語のようにして構造化」されているのであり、言語以前の分節化であり、何もなかったあるいは別のものがあったところへの何かの現出なのである」（VI, 168）。こうした理解は、加賀野井秀一（『メルロ＝ポンティと言語』、世界書院、1988 年、244-245 頁）が指摘するように、ソシュール言語学の知見を知覚へと一般化することによってもたらされたと考えられる。

19)「同時性」という概念については以下を参照。Colonna, *op. cit*., pp. 381-405. 川瀬智之『メルロ＝ポンティの美学——芸術と同時性』、2019 年、青弓社。

20) メルロ＝ポンティは、自己、世界、諸事物、諸次元、時間、ノエシスとノエマといったあらゆる分節化

に先立つ「先行的統一」を「非差異（*non-différence*）によるそれらの深い結びつき」（VI, 315）と述べている。

21)「私にとって問題となりうる〈存在〉の無限性とは、作動しつつある活動的な有限性、すなわち環世界（*Umwelt*）の開けである」（VI, 305）。

Un zéro d’être : le sens kantien du négatif chez le dernier Merleau-Ponty

Hiroki YANASE

Cet article a pour but de clarifier le sens des concepts kantiens, « grandeur négative » et « opposition réelle », chez le dernier Merleau-Ponty, en lisant ses « notes de travail » dans *Le visible et l’invisible* et le « résumé » du VI^{e} colloque de Bonneval. D’abord, nous tentons de montrer que Merleau-Ponty ne considère pas le rapport du positif et du négatif comme contradiction, mais comme opposition réelle. Cela signifie qu’il traite le négatif comme latence. Ensuite, en examinant « une articulation » qui suscite la paire du positif et du négatif, nous essayons de mesurer la portée ontologique des notions kantiennes. Ainsi que Kant parlait d’un « zéro » du monde qui résulte de sa théorie de l’opposition réelle, Merleau-Ponty trouve un « zéro d’être » avant toutes les articulations des êtres au niveau le plus originaire.

《永劫回帰》の伝達不可能性とクロソウスキーの方法 ――ニーチェ、レーヴィット、クロソウスキー――

山﨑　雅広

はじめに

ニーチェの《永劫回帰》は1881年8月、ジリス・マリーアという特定の時と場所が刻まれた、伝達不可能で共有不可能な体験として彼を訪れる。だが他方で彼は、そこにひとつの存在論的外観を装わせ、万人に伝達可能な教説として内実を改変していった。この態度は、《永劫回帰》をめぐるニーチェのテクストの内に、伝達不可能な特定の体験と伝達可能な存在論的教説との間で生じるゆがみをもたらす。ニーチェ解釈史上、その点を厳しく突いたのがレーヴィットであった。クロソウスキーは、そうしたレーヴィットの解釈のきわめて強い影響下で《永劫回帰》を捉えることから出発する。だがクロソウスキーは、ニーチェ哲学は上述のゆがみゆえに結局は伝達可能性を失って瓦解しかねないとするレーヴィットの見解を、擬態（シミュラークル）なる語とそれに即した表現方法を用いて批判していくことになる。そして、ニーチェ解釈をめぐるこうした展開は、まさにクロソウスキーが彼自身の思想とその表現方法を形成していく過程と重なり合っていた。それゆえ本稿の目的は、ニーチェ、レーヴィット、クロソウスキーの諸テクストを年代順にたどることで、クロソウスキーのニーチェ解釈の方法上の特徴を提示することにある。

クロソウスキーのニーチェ解釈の内容面についてであれば、すでに先行文献によるある程度の蓄積がある。具体的には、スラフェン・ヴァエルティは、刺激や音調といった強度のさざめきが意味へと通訳可能になるという、クロソウスキーの《永劫回帰》解釈の前提となる記号論的側面を注釈したうえで、ウィトゲンシュタインやハイデガー、バタイユの思索と関連づけながらその解釈の特徴を見定めようとしているし[1]、筆者自身も、《永劫回帰》体験それ自体を必然的に忘却することの必要性から、私（ニーチェ）の自我同一性を壊乱していくという彼の《永劫回帰》解釈の核心部を、通常の伝達可能な論理に即す仕方で描出してきた[2]。これに対して本稿の類例をみない点があるとすれば、それはこうした内容面ではなく、あくまでそのような内容を導きだす前提となる、クロソウスキー自身の身体を賭けた演劇的な身ぶりの方法を描出せんとすること、またそれをレーヴィットとの関連において行おうとすること、この二点にあると言えよう。

ニーチェにおける《永劫回帰》の二重性とレーヴィットによるその問題視

I：ニーチェ、1881年8月の体験と問題的な一節　ツァラトゥストラの基本構想、すなわち「およそ人が到達しうるかぎり最高の肯定の形式」（*KSA*, IV, 335/ IV(II), 382）である《永劫回帰》がニーチェを襲ったのは1881年8月のことだった。この思想はさっそく「一枚の紙片に走り書きされ、

「人と時の彼方六千フィートで」と附記されている」（*KSA*, IV, 335/ IV(II), 382）。『この人を見よ』でそう指示された紙片ではないが、遺された断想の書かれていたノートに、この走り書きがみつかる。そこでは、ある種の高揚とともに、さまざまな「崇高の状態」（*KSA*, IX, 495/ XII(I), 82）をニーチェが味わったことがわかり、グロイター版全集の配列を信頼すると、この高揚した断片の直後の断片にはすでにこうある――「私の語り方は啓示を受けた者のようだというのか？　それならば私を軽蔑し、耳を傾けてくれるな」（*KSA*, IX, 496/ XII(I), 82）。

したがって、それが妄想のような質を帯びたものであれ、《永劫回帰》はある日付と場所の刻まれた、ニーチェの特に個人的な体験を源泉にもっており、彼の哲学の一部として頭でこしらえられたものではない。実際、いくらかの友人に対して、ニーチェがこの体験に眩惑されたことを口頭あるいは手紙で語るとき[3]、そこにあるのは、人がなにかに高揚しつつ語るときのような、ある種の伝播する力であり、その力はルー・ザロメが見事に記述しているように、彼自身によって、声のトーンだとか身振りによって演劇的に演出されて模倣されることとなる[4]。

私の話を聴くなというメモのすぐあとには、こうつづく――「「だがもしいっさいが必然だとしたら、私は自分の行動に関してなにができるというのだろう？」この思想と信仰は、他のいっさいの重しとならんで、いやそれらよりいっそう、おまえにのしかかる重しである。［……］――もしおまえが、この思想の中の思想をおまえの身に体現したならば、それはおまえを変えるだろう。おまえが、なそうとするいっさいのことに関して、「これは、私が無限の回数にわたってすることを欲するものなのか」という問いが、最大の重しである」（*KSA*, IX, 496/ XII(I), 82-83）。ここではすでに、そしてこの部分を元にしたと思われる『華やぐ智慧』の「最大の重し」のアフォリズムでもそうであるように、自分にとって同じものが永劫に回帰してくるということはまったくの真正さで現象してきたのに、それを人に語るさいには、ひとつの信仰、あるいはすくなくとも行動指針のようなものとして語らねばならないというゆがみが示されている。だが、体験によってその真正さを確信したニーチェにとって、「もしおまえがその思想を体現したら、その思想に圧倒されたら」という条件節によって、控えめに《永劫回帰》を導入することは一種の妥協にほかならず、体現-圧倒されたらではなく、体現-圧倒されるものであり、もっといえば体現-圧倒されねばならないものこそが《永劫回帰》なのであった。ニーチェはやがて、くりかえし《永劫回帰》を科学的に証明しようとしはじめるだろう[5]。それからマイヤーやボスコヴィッチの理論を援用して、あるいはウィーン大学に自然科学を学ぶ目的でルー・ザロメとともに入学する計画を立て、《永劫回帰》が万人に適用可能なものであり、万物を襲う暴力でもありうることの裏づけを手にしようと努力するだろう。

つまり、遺された断想等でみられる《永劫回帰》に関するあらゆる命題の往々にして怪しげな性質は、この体験／教説の二重性から生じている。実際、このような教育不可能であり、到底人間の訓育の基礎に据えることのできぬようなわたしの体験が、どうして私たちにとって関わりがあるなどということが言えようか。そして次の箇所は、この矛盾がニーチェのなかにあらわれる決定的な一節である。

私の教義は次のようにいう。あたかももう一度生きようときみが望まざるをえないように生きることが、きみの課題である――いずれにせよ、きみはその生をもう一度生きることになるのだから！（*KSA*, IX, 505/ XII(I), 93）

この教義において、《永劫回帰》ははじめ、ひとつの行動指針・思想というかたちで、「あたかも……のように」という節を伴って、ひとつの呼びかけとして導入されている。だが次の瞬間、ニーチェは必然性を混入し、私たちに暴力を行使せんとする。「いずれにせよ」、きみはふたたび同じ生を生きるだろう――だが、これは前文の理由になってはいない。このように、《永劫回帰》をめぐる遺された断想の怪しげな性質、体験という異物感をはらんだままの存在論という無理筋な議論、ニーチェの個人史がひそかに体系に挿し込まれる奇妙さ、こうした問題がすべてこの一節に結集しているのである[6]。

II：レーヴィット、1935年の著作　ニーチェ解釈史上で、この体験／教説のギャップをもっとも深刻に受け取った者のひとりがレーヴィットである。レーヴィットは、人間の側からみられた《永劫回帰》と世界の側からみられた《永劫回帰》との間には矛盾があり、先の一節はその断絶をもっとも明白なかたちで示すと考える。先のニーチェの一節の「あたかも……のように」と「いずれにせよ」の隙間に挿入されるダッシュとは、彼によればただのダッシュではなく、ニーチェの「思想の断裂面」[7]なのである。

またレーヴィットは『この人を見よ』から、ニーチェが神性の嵐のなかで完全な忘我の境に達し、比喩と形象とが自分の思いのままにならず、ただの比喩と形象以上のものになってしまったという、ニーチェ自身の霊感的な体験の告白を引用しつつ（*KSA*, VI, 340/ IV(II), 388）、そこに次のような注釈をくわえていく。

そのためにはしかし、ニーチェ自身がその神に通暁していなければならないし、この「存在の最高の種」と一体になっていなければならないだろう。比喩的説話の形而上学的真理は、哲人ディオニュソスとディオニュソス的哲学者としてのニーチェが同一であるということにのみ依拠していることになろう。現在在るすべてのものにおいて、存在そのものが言葉へなろうとするとき、そのときにこそ、「もっとも月並みなもの」が「未曾有の物事」を語るのだ。

［……］最終的には永劫回帰の予言となる、比喩における真正な説話の必然的な偶然のうちにある霊感的な真正性はしたがって、結局のところ、あやしげな狂気の真理を指し示す。存在の最高の種たるディオニュソス神が、それを演じた俳優としてのニーチェを通して語るときのみ、［……］ニーチェのディオニュソス的哲学において存在そのものもまた語るのである。だが、ニーチェが、ある神の演ずる役柄（ペルソナ）であったか――あるいは「彼自身の理想を演ずる俳優」であったかは、どうして決めることができようか。とりわけツァラトゥストラの説話には、直接的に発見された詩的完全性のある比喩とならんで、いかにもわざとらしい転用や、マンネリズムに陥ったたとえが含まれている。そして比喩へ向けて「ひとつのものへと創りあげる」力

> が彼のもとを去り、彼が己の教説を概念的に根拠づけようとするやいなや、以前には最高の必然性と見えていたものが、たちまちまたしても「断片」となり、「恐ろしい偶然」となってしまう。永劫回帰の形而上学的比喩における統一性は、人間の側と世界の側の、二重の方程式に分割される。しかし回帰の教説の問題は、ある目的への人間の意志と、世界の目的なき循環とのあいだの、このような分裂の統一性なのである[8]。

こうしてレーヴィットによれば、ニーチェがディオニュソス神を／が演ずる俳優であった場合、その口からは最高度の比喩とともに「いっさいの存在の言葉」（*KSA*, VI, 340/ IV(II), 388）が漏れでてくるのだが、逆にニーチェがディオニュソス神ではなく、ただ己自身の理想をみずから演ずる俳優であった場合、《永劫回帰》の科学的証明のときのように、ニーチェの語り口はわざとらしい表現と怪しげな性質を帯びてしまうことになる。この断絶はレーヴィットにおいて、それぞれおおむね人間の側から語られる《永劫回帰》（神から由来する真理ゆえに到来する「意志せよ！」）と世界の側から語られる《永劫回帰》（世界はいずれにせよかく循環するのだ）に対応しており、私たちが先のふたつの場合のどちらなのかを決定できないことと並行して、このふたつの《永劫回帰》も各々に分裂してしまっている。そしてレーヴィットが示唆するように、この分裂はもともと、先に述べたニーチェの《永劫回帰》における体験／教説の二重性に由来するのである。

本稿との関連で、先のレーヴィットからの引用において重要な部分を強調しておくなら、レーヴィットは、あらかじめ同一性を保ったニーチェが、同様に同一性をもったディオニュソス神を演ずるという水準で、ニーチェの演技の問題を考えている。つまり、ニーチェとディオニュソスとがすでにして截然と分かたれた演技空間において俳優の問題を思考しているのである。本稿が着目するのは、まさにレーヴィットの解釈を支えているこうした前提にほかならない。なぜならば、逆に後のクロソウスキーが擬態（シミュラークル）の問題を考えるときに念頭におくのは、こうしたレーヴィット的な役者／役の二分法が壊れてしまった演技空間だからである。

クロソウスキーによるレーヴィットの継承とその批判

III：レーヴィットの著作への1937年書評と50年代、60年代における継承　クロソウスキーは、『アセファル』誌第2号に載せたレーヴィットの『ニーチェ、同じものの永劫回帰の哲学』の書評において、同書がディオニュソスおよび狂人としてのニーチェという厄介な両義性を浮き彫りにしようとしていたことに注意をうながし、《永劫回帰》の（科学的証明などの）合理的な研究の困難がこの両義性から生じてくることや、《永劫回帰》の教義が「ニーチェとディオニュソスの同一性の度合い」[9]にしたがうかたちでしか価値をもたないということを、レーヴィットの主張としてまとめている。この書評は堅実な要約といった体のもので、こうした整理はレーヴィットの主張をなんらゆがめていない。またこの書評には、「あたかも無限にその瞬間をふたたび生きるのを欲することができるかのようにして、あらゆる瞬間をふたたび生きることを意志せよ――この［《永劫回帰》の］倫理的命法と永劫回帰の必然性の観念そのものとの間にある内的矛盾」[10]といった表現で、レ

ーヴィットがその《永劫回帰》解釈において絶えず問題視する、人間の目的への意志と世界の目的なき循環との間の断絶を言い換えている。このように37年書評の段階では、クロソウスキーはあくまでレーヴィットの主張をまとめているだけだと言ってよい。

ところがその後クロソウスキーは、レーヴィットが重要視するニーチェとディオニュソスとの間の分裂――あるいは倫理的命法としての行動指針と世界の運動の絶対的な必然性との間の分裂――を綺麗に受け継ぎつつも、その力点を少しずつずらし始め、50年代から60年代にかけて、《永劫回帰》の啓示的な性格とそれゆえに生ずる伝達不可能性の問題として新たに展開してみせることになる。

実際、クロソウスキーは『かくも不吉な欲望』所収の1957年論文で、次のように書いている。

> 実際、われわれが知りたいのは、生きられた体験、つまりニーチェに固有の体験――そこにおいては自我が不意にして一であり全、一であり多となるような永劫回帰の恍惚（エクスターズ）という彼の体験――、このような生きられた体験が証明の対象となりうるのかどうか、また道徳的訓育の出発点になりうるのかどうか、ということである（*SFD*, 201/ 218）。

> 万物の永劫回帰という恍惚的な瞬間における自我の永遠性の体験は、実験の対象になりえないだけではなく、理性的に築き上げられた解明の対象にもなりえないだろう。同様に、この生きられた解明不可能な――ということは、伝達不可能な――体験は、［……］生きられたものを望まれたものへ、再び望まれたものとなす倫理的命法にはなりえない。生きられた体験、つまり観想（*contemplation*）に暗黙裡に属す体験というものは（*SFD*, 214/ 233）。

また彼は、『ニーチェと悪循環』所収の「同じものの永劫回帰の生きられた体験における忘却と回想」（1964）においても、レーヴィットも引用していた先のニーチェの「あたかも……のように」から「いずれにせよ」へと飛躍してしまう断片を引きつつ、啓示された内実と倫理的教説として言語化されたその内容の「暗黙裡のアンチノミー（antinomie implicite）」（*NCV*, 93/ 121）に、57年論文の頃から一貫して[11]注意を促しつづけるようになる。クロソウスキーのニーチェ論では、こうした断絶を強調する箇所がそれこそ無数にみつかり、また著作内の他の箇所でさえ、レーヴィットがこだわるニーチェの断片が俎上に載せられている以上、この論点はレーヴィットから受け継いだものであると考えてよい。

そうだとすれば、伝達不可能な観想にひそかに根ざした体験を基にする以上、《永劫回帰》はやはり訓育のための試金石や万物に適用可能な存在論になることができない、ということなのだろうか。たしかに、『かくも不吉な欲望』の段階では、体験／教説の断絶はひたすら強調されるだけであり、後年のニーチェ論（1964）にあるような、《永劫回帰》体験に〈私〉が今まさに襲われてそれに応対しているかのごとき記述（擬態（シミュラークル）の戦術）はみられない。だが、一箇所だけであるにせよ、クロソウスキーの歩みを考察するうえで、第一級の重要性をもつ記述がある。そこでは、レーヴィットが批判されつつ、その真正性を支えるために他のなにをも必要としないようなこうした伝達不可能なはずの体験について、その伝達可能性が示唆されているのである。

IV：1957年のレーヴィット批判　重要なのは、『かくも不吉な欲望』所収の論文「ニーチェ、多神教、パロディ」（1957）におけるひとつの記述である。全体としては体験／教説の断絶を維持しつつも、クロソウスキーはそこで、ニーチェが晩年にその自我同一性をみずから壊し、それまで対立していたはずのディオニュソスとキリストを自身の内に併存させるようになったことに着目し、次のように述べている。

> ここで私たちは、伝達不可能ではあるが真正なもののもつ問題へと立ち戻っていることが理解される。そしてまさにこの点に関して、永劫回帰に関するそのもっとも重要な著作のなかで、カール・レーヴィットはニーチェの教説についての信憑性に問いを投げかける。つまりレーヴィットは、もしニーチェがディオニュソスでなければ、あらゆる体系は瓦解するというのだ。けれどもここにおいては、どのような意味で擬態（シミュラークル）（simulacre）が真正なものの説明を可能にし、あるいはまた可能にしていないのかということが理解されていない、と私は言いたい（*SFD*, 219-220/ 240-241）。

ここでわれわれは、この論文集としてはきわめて稀なことに、突然、〈私〉、つまりクロソウスキー本人が顔を出すことに注目したい。つまり、ここでクロソウスキーは冷静な記述者であろうとするよりも、擬態（シミュラークル）の戦術という己の賭け金――それが失敗に終わる可能性も考慮されている以上、それは賭け金にほかならなかった――を白日にさらしているのである。ただし、この擬態（シミュラークル）についての説明は、これにつづく文章には出てこない。それゆえ私たちは、クロソウスキーがこれ以後、伝達不可能でありながらも真正である《永劫回帰》体験を具体的にどのような語り口で語るかを参照し、そこからこの擬態（シミュラークル）の戦術がいかなるものであるかを逆照射していかなければならない[12)]。

クロソウスキーにおける《悪循環》の実現による《永劫回帰》の伝達

V：1964年のニーチェをめぐるコロックにおける語り　1964年のニーチェをめぐるコロックでクロソウスキーが行った発表において、彼の《永劫回帰》体験の語りは決定的な変化を示す。それが本稿の主題となる擬態（シミュラークル）の戦術である以上、〈少なくとも一見する限りは〉という留保をあらかじめつけておくが、クロソウスキーはそこで決然と自分をニーチェと同一視しながら語り出すようになるのである。

> 私（ニーチェ）（moi (Nietzsche)）は、円環の永遠性が頂点を極めるその決定的な瞬間に、必然的な回帰の真理が私に啓示されたまさにその時に、自らが回帰していたことに気づくだけではない。それだけではなく私は、回帰の真理を忘れてしまっていたがゆえに、私が今あるものとは別の何ものかであったこと、したがって、それを知ることによって私が別の何ものか（一個の他者）になったこととを、同時に知るのである。私はまた変わるのだろうか。そして私は――

あの啓示を改めて知ることになるその時まで――必然的に永劫にわたって変わるであろうということを、私はいま一度忘れるのだろうか（*NCV*, 94/ 121）。

この発表でクロソウスキーは一貫して、自らニーチェを模擬し、〈私〉、ニーチェが語ります、という語り口を採用する。このある意味では滑稽なパフォーマンス――精緻な読解といった体のものとそれは正反対だ――に対して、クロソウスキーがニーチェの演ずる役柄（ペルソナ）のひとつであるのか、それとも「彼自身の理想を演ずる俳優」であるのか、どうして決めることができようかと、そうレーヴィットのように疑問を呈すこともできるだろう。しかし、レーヴィットのニーチェ批判をよく知っており、そして擬態（シミュラークル）をもってレーヴィットを批判しようとする以上、クロソウスキーの擬態（シミュラークル）の戦術がそうした既知の素朴な水準で展開されているかといえば、それはかなり疑わしいはずである。また実際この発表は、鹿野祐嗣が指摘するように、ドゥルーズに強度と一貫性のモチーフを与えたという点において、ニーチェ論として一定の効力をもっていた以上[13]、擬態（シミュラークル）の戦略はここで成功したとみなしてもよいはずなのだ。

VI：ニーチェの《悪循環》（1886 ～）　では、上述の発表の身ぶりにおいて伝達不可能性が超えられているとすれば、またそれが擬態（シミュラークル）の戦術の成果だとするならば、それはいったいどういうことなのだろうか。1953年の小説『ロベルトは今夜』では、伝達不可能性について、「それにしたがえば、一個人の存在はほかの複数の個人には帰属しえず、またそれが、その人自身と同一な人格（ペルソンヌ）を本質的に形成しているような原則」（*LH*, 127/ 120）のことだと述べられている。だとすれば逆に、この原則が壊れてしまった空間においては、伝達不可能性は超えられるということになる。

そしてこの空間こそ、『善悪の彼岸』（1886）でクロソウスキーがもっともこだわる断片[14]の中に描かれた《永劫回帰》の空間に他ならない。その断片においてニーチェは、《永劫回帰》を《神トイウ悪循環》と呼ぶとともに、そこでは役とそれを演ずる俳優、演出家、脚本家といったすべての役割の者が、同一平面に置かれて乱舞するよう望まれていなくてはならない、と語っていたのである。

またこの者［もっとも世界肯定的な人間がもつ理想に対して眼を開いた者］は、たんにかつてあり、現にあるものに甘んじそれと馴染んでうまくやってゆくことを学んだだけでなく、かつてあり、現にあるものをかつてあり、現にあるがままの状態でふたたび所有することを欲し、永劫にわたって、ただ自分に対してだけではなく、この作品全体と演劇全体に向かって、そして、ただ一個の演劇に対してだけではなく、結局はこの演劇をまさに必要としており――そして必要なものにしている者に対して（なぜなら、この者はたえずふたたび自らを必要としており――そして必要なものにしているのだから）、飽くことなきダ・カーポ（初めからもう一度！）を叫ぶのだ。――どうだろう？　これこそが――、神トイウ悪循環（circulus vitiosus deus）ではなかろうか（*KSA*, V, 75/ II(II), 97）？

ここでニーチェが《神トイウ悪循環》と呼ぶ「これこそ」の「これ」とは、たんに世界肯定的な理想に至った者がダ・カーポを唱えるということにとどまらず、前までの文章全体がそれの指示内容だと解釈すべきだろう。すなわち、演劇もその脚本も、舞台裏にいる演出家（≒演劇を「必要なものにしている」者）、それからさらに重要なことだが、それらの回帰を望んでいる私自身と、その私のダ・カーポそれ自体ですら（なぜなら、「飽くことなき」ダ・カーポと言われているのだから）、すべては同じようにしてふたたび回帰し（というのは、「飽くことなき」ダ・カーポである以上は、回帰が望まれる以前に、すでに回帰が成立しているのだから――そしてここでは、回帰が行われることと回帰が望まれることの差異がほとんど無になっている）、そこで展開してくる世界こそが《神トイウ悪循環》である。自分自身をふたたび望むことは、自分自身をふたたび演ずることになり、ここにおいて役者（ニーチェ）と役（ディオニュソス）のレーヴィット的な二分法は失効している。こうして《神トイウ悪循環》においては、ダ・カーポが叫ばれることで、演劇の外のメタ視点にいる者もその循環のなかへと引きずり込まれ、それにともなって、互いにもっていたはずの自我同一性が相互浸透することで壊乱し、先の原則が壊れることで、伝達不可能性が超えられてしまうことになるのである。むろん、これは自らをカエサルやナポレオンといった歴史上のあらゆる名としてしまうことで《永劫回帰》を体現した、ニーチェの晩年の世界そのものである。クロソウスキーの擬態（シミュラークル）とは、まさにこの水準の問題なのである。

というのも実際、擬態について、『ニーチェと悪循環』でクロソウスキーは、ニーチェの晩年の自我同一性との関連で次のように言っていた。「ニーチェは自身が置かれた固有の状況についての概念を決して失わなかったように思われる。彼は〈ディオニュソス〉や〈十字架に架けられた者〉に擬態している（*simule*）のであり、そうした常軌を逸した壮大さをおおいに楽しんでいるのである。狂気の本質はまさにその大いなる楽しみにある。どの程度までその擬態[15]が完全であり絶対的であるか、それを判断できるものはだれもいない。その判断基準が存在するのは、ニーチェが擬態することに感じる強度のなか、エクスタシーにまでいたる強度のなかである」（*NCV*, 334/ 450）。さらにこのあとの文章ではまた、ここで言う擬態を、あきらかにニーチェという個体の同一性を失効させた文脈において用いており、ここでも擬態は、レーヴィットとは異なり、《神トイウ悪循環》の水準のものだと読めるようになっている。《神トイウ悪循環》においてニーチェが到達したのは、彼によれば、「当面は忘れられているひとつの次元、なにかを参照することのない、つまり、言表化するにあたって検証の必要がないような、そうした真正さに対応する唯一の次元」（*NCV*, 174/ 235）であった以上、この《悪循環》における擬態（シミュラークル）において伝達不可能性を超えること、それがクロソウスキーの方法であり、《永劫回帰》の伝達法であると言えよう。

とはいえ、《永劫回帰》の次元をニーチェが身をもって体現した（これはクロソウスキーのニーチェ論の結論でもある）、つまり一言でいえば自我同一性を失って発狂してしまったのに対して、私たちが知るように、クロソウスキーまでそのように生きたわけではない。そうだとすれば、この《悪循環》を可能にする水準へと実際に到達してしまったと見せかけること、あるいは、この《悪循環》のうちへ至ってしまったと読者に錯覚させること――それを狙って、クロソウスキーのあらゆる作品は、読者を巻き込む陰謀として組み立てられることになる。これによって、彼の1964年

における「〈私〉、ニーチェが語ります」というパフォーマンスは裏打ちを得ることになろう。「どの程度までその擬態が完全であり絶対的であるか、それを判断できるものはだれもいない」ということから、レーヴィットが指弾する、ニーチェがディオニュソス神であるのかそれともただ自らの理想を演じているだけなのかわからなくなるという問題について、その不分明さに開きなおるのではなく、ニーチェの体現した《悪循環》の「等価物（équivalent）」[16]を、なしうるかぎりの仕方でその作品世界において自らつくりだし、模倣という身ぶりにより演劇的空間の中で偽装すること――それこそがクロソウスキーの方法なのであった。

ここで強調しておかねばならないのは、64年のパフォーマンス以前に『歓待の掟』三部作がすでに出版されていたことであろう。詳細な分析については他日を期さねばならないが、これら三部作では、小説という形式それ自体や、絵画という素材を用いながら、私が読んで／描いていると思っていたら、私こそが読まれ／描かれていた、しかし、その読んで／描いている人物もまた読まれ／描かれていた……というような、メタ視点への無限後退の目眩のうちで、作者も読者も、《神トイウ悪循環》へと落下していく。こうした三部作のパフォーマティヴな効果を通して行われる、紋中紋構造の駆使による読者の意識改革によって、みずから自身をさえ、ひとつの人格としてしか数え上げない《悪循環》に堕ちた人間に対してのみ、クロソウスキーは64年、ニーチェになる、語りかける――共犯者を探すように（そして実際、ほとんど当惑に包まれた参加者たちのうちから、65年3月にクロソウスキー論を発表するため、おそらくクロソウスキーを読んでいる最中であったドゥルーズが釣れたのだった）。ある断想でニーチェは言う、「群衆を動かそうと思うなら、ツァラトゥストラは自分自身を演じる俳優であらねばならぬ」（*KSA*, IX, 596/ XII(I), 211）、と。この言葉より、クロソウスキーにふさわしいものはないであろう。

⑴ニーチェと⑵クロソウスキーの文献については、以下の略号をもって指示し、「略号, 原典ページ数/ 邦訳頁数」の順で表記する。

⑴ *KSA* = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke : kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1967-1977, 1988. ※グロイター版全集からの引用に際しては、原典の巻数と白水社版『ニーチェ全集』の刊行期・巻数をあわせて付記する。

KSB = Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe : kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, 1986.

⑵ *SFD* = Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Éditions Gallimard, 1963.『かくも不吉な欲望』大森晋輔・松本潤一郎訳、河出文庫、二〇〇八年。

LH = Pierre Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Éditions Gallimard, 1965.『歓待の掟』若林真・永井旦訳、河出書房新社、一九八七年。

NCV = Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.『ニーチェと悪循環』兼子正勝訳、ちくま学芸文庫、二〇〇四年。

註

1) Slaven Waelti, *Klossowski, l'incommunicable : lectures complices de Gide, Bataille et Nietzsche*, Librairie Droz, pp. 240-268. ただしこの研究のクロソウスキーの《永劫回帰》読解には、思想史上でクロソウスキーをどのように位置づけるかという点については目端が利いているものの、自我同一性の崩壊の入り口となり、その過程そのものでさえもある「忘却」という、彼の《永劫回帰》解釈の核となるテーマが十分に主題化されていないという難点がある。このテーマについては、次の註の論文を参照のこと。

2）山﨑雅広「クロソウスキーのニーチェ解釈の諸特性について――ニーチェ病跡学への寄与」、『日本病跡学雑誌』第 95 号、二〇一八年。

3）《永劫回帰》体験からさほど日数が経っていないだろう 1881 年 8 月 14 日ガスト宛書簡のなかでは、ニーチェは「体験」を受けた後の恍惚のうちにいる。この思想が立ち昇ってきたと語った直後、「粉々になってしまうかもしれない機械の一部」として己を感じると告白するニーチェは、「あらゆる人間に先がけてぼくがつかむひとつの新しい展望に満たされて」、散歩中、「歓呼の涙」を流しつづけている（*KSB*, VI, 112）。

4) Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Verlag von Carl Konegen, 1894, S. 222. 邦訳『ルー・ザロメ著作集３ニーチェ――人と作品』原佑訳、以文社、一九七四年、二七五頁を参照のこと。

5）その最初のものは、「諸力からなるこの世界に減少はありえない」（*KSA*, IX, 498/ XII(I), 85）からはじまる断想であると思われる。

6）のちの本稿の展開にとって重要なことだが、クロソウスキーはこの一節を 1964 年の発表「同じものの永劫回帰の生きられた体験における忘却と回想」で引用している（cf. *NCV*, 97/ 126-127）。

とはいえハイデガーによれば、この一見した水準での矛盾は、実は矛盾ではない。この一節でニーチェが重点をおいているのは、これが「きみ（du）」への語りかけであるという点であり、ここでニーチェが言わんとしているのは、「やがて生成してくるものが、私の生においてすでに存在したものの回帰にすぎないからには、いまなにが存在し、今後なにが存在することになるのかは、まさにこの現存在のなかで、現存在のなかから決断されるべきである」（Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band 1, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961, S. 397. 邦訳『ニーチェⅠ――美と永遠回帰』細谷貞雄監訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、四七一頁）ということである。つまり、いずれにせよいっさいが回帰してくる以上、あたかも現存在がイマココデ行ったことが千回万回とくりかえすかのように覚悟して決断することが、将来においてもおそらく実際に回帰してくるから、そのつもりでいるように、と「きみ」に呼びかけているのである。ただしこの読解は、ニーチェがダッシュのあとで、《永劫回帰》がいずれにせよ必然的に起こると言っているようにみえることの謎（体験から教説へと飛躍していること）に解決を与えてくれるわけではなく、そこでは、同じものの《永劫回帰》は端的な真理としてすでに承認されてしまっている。

7）Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Verlag Die Runde, 1935, S. 87. レーヴィットの研究書は、おおもととなる主張は同じであるとはいえ、版によって相当の異同がある。本稿では、クロソウスキーが書評を書いたときに熟読し、参照したことから、1935 年版を用いることにする。

8）*Ibid*., S. 62-63.

9) *Acéphale*, n° 2, Éditons G.L.M., 1937, p. 30. 邦訳『無頭人（アセファル）』現代思潮新社、兼子正勝・中沢信一・鈴木創士訳、

一九九九年、一〇六頁。

10）*Ibid*., p. 30. 同前、一〇七頁。

11）実際、「ニーチェ、多神教、パロディ」（1957）においても、『ニーチェと悪循環』と同様の文脈で、アンチノミーという語がみられる。Cf. *SFD*, 214/ 233.

12）クロソウスキーにおけるシミュラークルの用法については、かならずしも一意に定めることができない。たとえば大森晋輔『ピエール・クロソウスキー――伝達のドラマトゥルギー』左右社、二〇一四年や Waelti, *op. cit*., pp. 108-114 がそうしているように、主として『ニーチェと悪循環』や『ルサンブランス』所収の一連のテクストなどの最も明快な定義的記述に頼って理解すれば、シミュラークルとは、諸衝動が形成したファンタスムをさらに模造した対象であるとはいえ、この定義だけでもって、クロソウスキーが用いるシミュラークルの語全体を包摂することは難しい。端的に言えば、この語は、模造物としての意味だけではなく、擬態することという行為の水準での意味をもふくみもっているからである。本稿では、それをひとつのパフォーマンスの戦略と位置づけたうえで、その観点を支持可能な箇所からの引用に絞る。実際、クロソウスキーは『ニーチェと悪循環』で、シミュラークルを「俳優の身ぶり」（*NCV*, 335/ 452）と言いかえている。

また、バタイユの側から、クロソウスキーのシミュラークル概念を逆照射した重要文献として、吉田隼人「観客的実存と俳優的実存――ジョルジュ・バタイユとピエール・クロソウスキーにおける演劇の問題」、『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』第 27 号、二〇一八年を参照のこと。この論文において筆者は、クロソウスキーにおける俳優の問題を、真の人格（＝演じる役者）と偽の人格（＝演じられる役柄）との区別が失効した、ニーチェの狂気における「役者症」と関連づけており、本稿が提示する見方に近い。筆者がその見方を示すのは、バタイユとの比較においてであくまでも重心はそちらにあるが、本稿ではよりニーチェとクロソウスキーの記述することに即して考察していく。

13）鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究――出来事、運命愛、そして永久革命』岩波書店、二〇二〇年、序論第二節「クロソウスキーのニーチェ解釈、あるいは「強度」の概念と「一貫性」の着想の起源について」、三三 - 三九頁を参照のこと。

14）クロソウスキーはこの断片を、1956 年の論文の段階で引用している（cf. *SFD*, 26/ 29）。また、彼がたえずくりかえし使用するニーチェ論における「悪循環」は（『ニーチェと悪循環』（1969）、「悪循環」（1972））、この断片のなかの表現が元となっている。

15）ここで擬態と訳した原語は simulation であるが、次ページで simulacre が同様の文脈で「俳優の身ぶり」（*NCV*, 335/ 452）と書かれる以上、これらふたつの語はともに、同じ対象（擬態）を示すと考えてよい。

16）「等価物」については、次の研究を参照のこと。大森、前掲書、第四部「『歓待の掟』における伝達」、一九九 - 二四二頁。

L’incommunicabilité de l’Éternel Retour et la méthode de Klossowski : Nietzsche, Löwith et Klossowski

Masahiro YAMAZAKI

Partant d’une expérience d’extase de l’Éternel Retour en un lieu et en un temps donnés, Nietzsche tenta de transformer cette dernière en une ontologie faisant figure de principe universellement partagé. Ce faisant, le concept de l’Éternel Retour prit deux aspects : celui d’une expérience incommunicable et celui d’une doctrine communicable. Löwith attacha une haute importance à cette division qui, selon lui, ébranle tout l’édifice, y voyant là une rupture entre la volonté humaine pour un but et le cycle du monde sans aucun but. Influencé par cette interprétation, Klossowski concevait lui aussi l’existence d’un tel fossé, se montrant toutefois critique envers Löwith. En effet, le simulacre dans la dimension du Cercle Vicieux à laquelle Nietzsche est finalement parvenu pourrait bien passer outre cette incommunicabilité.

書　　評

宇佐美　達朗著

『シモンドン哲学研究――関係の実在論の射程』

（法政大学出版局、2021 年）

1．本書の意義

本書は、本邦初のジルベール・シモンドンの体系的研究である。国内外の先行研究を渉猟し、批判的に検討した上で、関係の実在論――「関係は存在の身分を持つ」――を公準としてシモンドン哲学が体系づけられる。シモンドンは、これまでは他の哲学者との関係において、その思考を部分的に切り取る形で研究対象とされることが多かった。これは、シモンドン哲学が――体系的であることは理解できるが――体系的に語りにくいことにも起因する。シモンドンは学位論文の序論において自らの思考を体系的に示しているが、シモンドンの著作では、哲学史の諸概念が現代諸科学との連関において領域横断的に、独自のニュアンスでもって、冗長かつ晦渋な叙述スタイルにおいて使用される。シモンドンの思考を全体として語るには、哲学史だけでなく多岐にわたる現代諸科学の専門用語と、それらに対するシモンドン独特の捉え方を理解する必要がある。本書は、シモンドン自身の表現の曖昧さに由来する誤読の可能性を丁寧に分析し回避しながら、シモンドンの諸概念（特に難解なアラグマティクス、前個体的実在、トランスダクション、メタバシスを中心に）を関係の実在論を軸に整理し、諸概念の重なりつつも異なる射程を浮き彫りにする。本書が示す諸概念の射程及び熟考の上に選定された訳語は、今後のシモンドン研究にとって大きな導きの糸となるだろう。

解釈の方向性として、本書は、ドゥルーズ哲学やスティグレール技術論とは一定の距離をとり、シモンドン独自の体系をテクスト内在的に分析することに注力する（スティグレールのシモンドン受容の概要は補論二に纏められている）。個体化論や技術論という冠ではシモンドンの体系は捉えきれないというスタンスから、この両側面の根底にある関係の実在論を解釈の軸に据える。こうしたアプローチは、フランスにおいて2000年前後に発表されたいくつかのシモンドン研究と方向性を同じくするが、本書は、関係の実在論を、フランス科学認識論とは異なる系譜から紡ぎ出されたものとして示そうとする点に特色がある。この傾向は、第一章ではシモンドンのアベラール評価、第三章ではメルロ＝ポンティの問題提起、第四章ではシモンドンのベルクソン理解が扱われている点に確認できる。本書全体を通して、関係の実在論の射程は、個体発生や技術の発明といった存在

論的生成の次元にとどまらず、存在論的生成と同時的な認識論的生成の問題にまで及ぶことが明らかにされる。

方法論としては生成史的研究の手法がとられる。1958年提出の学位論文の主論文（本書の記載に合わせて以下『個体化論』）と副論文（『技術的対象論』）、学位論文の準備草稿が主な分析の対象とされる。とりわけ『個体化論』に補遺として収録されている草稿をシモンドン哲学おいていかに位置づけるかという問題に対し著者が提示する見通しは、シモンドン研究として極めて重要である。また『個体化論』の長大な補論「個体概念の歴史」――哲学史としては大部分が「教科書的」で、哲学的にも「皮相」と本書は形容する（p. 221）――の要点が（特に本書の補論一でまとまった形で）整理されている点は、現代フランス哲学以外の哲学史研究者がシモンドン哲学に接近する際にも役立つだろう。

2．本論各章の概要

第一章において焦点が当てられるのは、関係の実在論の認識論的射程である。シモンドンの関係の実在論へのバシュラールの影響は先行研究によって指摘されてきたが、本書は、「科学認識論とは異なる文脈」（p. 39）としてシモンドンのアベラール評価（普遍論争解釈）に注目する。『個体化論』及びその準備草稿である「個体性の基準の分析」、「個体概念の歴史」におけるアベラール評価の分析から、普遍概念が「機能し使用される限りで」（p. 54）実在性を持つものと規定された点が唯名論の進化として評価されていること、シモンドンにとって普遍論争は「事物と同等の実在性をもつ精神の領野」（*ibid.*）を切り開く限りで重要性を持つことが帰結される。

第二章の主要な論点は二つある。第一に、シモンドンが真の関係の認識にとって合理的な方法とみなす類比の三つの条件、「働きにおける比例の一致」、「個別性の尊重」、「発見に役立つ手段」を学位論文と学位論文の準備草稿「アラグマティクス」における類比の定義の比較から明確化することである。第二に、『個体化論』にも登場するアラグマティクスというシモンドンの造語――類比の対象となる連絡・交換様態――は、その体系に必要な概念ではないという大胆な見通しが立てられる。『個体化論』における用例を逐一確認した上で、アラグマティクスは（真の）関係や内的共鳴に置き換え可能な概念であると結論づけられる。さらに草稿の分析から、元々は普遍的サイバネティクスとして構想されていたアラグマティクス構想が、シモンドン哲学の練り上げの過程においてサイバネティクスの重要性が減じていくことで不要になったという仮説が立てられる。

第三章では、シモンドンの前個体的実在を、相対性と二重性をもつものと理解することによって、メルロ＝ポンティの問題提起――あらゆる個体化（特に物理的・生物的個体化と集団的・精神的個体化）を同じ前個体的なものに由来すると考えてよいのか――に答える。注目されるのは、自然を極限とする極大方向の前個体的実在と、素粒子やウィルスのような極小方向の前個体的実在があり（二重性）、前物理的かつ前生命的な前個体的実在は、後者であるという点である。この極小方向の前個体的実在は、考察の対象となる個体や領域に応じて変動することから、前個体的実在の作業仮説的性格と更新可能性が導かれる（相対性）。さらに極大方向の自然は、前物理的でも前生命的でもない前個体的実在として、「あくまで人間を典型とするような主体としての個体に関わる限りで

導入されている」（p. 126）点が強調される。

第四章では、「発明の真の歩みを規定」し、「発見を行う精神の歩み」とシモンドンが称するトランスダクションが、ベルクソンの「発明の努力」――問題を解決済みのものとみなす仮説形成性と、仮説と実現可能な状態との隔たりを埋める「試行錯誤を伴う擦り合わせ」（p. 163）――という考え方の継承であることが示され、この考え方の延長線上にシモンドンに特有の「同時性」と「循環的因果」が見出される。

両者の違いとして、ベルクソンにおいて仮説は発明者の精神において具体化されるのに対し、シモンドンにおいて具体化の過程は技術的対象の進化に見出される。抽象的技術的対象から具体的技術的対象への進化は、「ばらばらであった異質な要素のシナジーが実現されることで、一連の問題が同時に解決」（p. 160）することである。この具体化のプロセスに、技術的存在が自ら作り出す環境が技術的存在を条件づけるという循環的因果性が見出される。

発明者の心的作動と発明機械の物理的作動の間には、真の類比関係としての等価性が認められる。この等価性は、発明における循環運動に思考を従わせることである。この発明における具体化のプロセスに、本書は、シモンドンに特有の同時性と循環性を見る。「潜在的なものとのあいだに循環的因果を打ち立てるこの「同時性」こそ、〔……〕直接的現場性（空間的共存を前提とする現場性）とは別の現場性を、つまり仮説形成あるいは「認識の個体化」に見合った現場性を提示する」（pp. 163-164）。

第五章では、個別領域の成果に領域横断的な普遍性を与える類比範例主義の観点から、メタバシス、サイバネティクス、哲学的思考の反省性についてのシモンドンの考え方が明らかにされる。

シモンドンは、アリストテレスが否定した「他の類への移行」を、「他のものへの移行（メタバシス）」として、各領域の個別性を尊重した類比において領域間の移行が成立する限りで肯定的に理解する。この移行の考え方が、サイバネティクスの受容――シモンドンにとってサイバネティクスは、「さまざまな個別の専門分野を横断して成立する技術的な探求」（p. 187）として意義を持つ――と同時に練り上げられる。

シモンドンにとって「自発性から反省性への移行」を意味するメタバシスは、「現状では解決することのできない問題を解決するために「オーダー変更」として」（p. 188）要請される。このようなオーダー変更、水平的ではなく垂直的メタバシスを、シモンドンは哲学的反省の問題と理解する。本書はこの垂直性を「上昇したのちに再び下降するような往還的垂直性」（p. 191）と理解する。「メタバシスの垂直性には、「長い廻り道」のイメージが、つまり具体性から抽象性へ進み、構成された具体性へ戻ってくるという運動のイメージが読み込まれねばならない」（*ibid.*）。この哲学的反省における「長い廻り道」は、本書第四章におけるトランスダクションの思考の歩みに重なる。「シモンドンが理想とする哲学は、範例が探究としての思考の発展と同時的であり、この発展とともにその範例としての価値が高められ、またこの思考の発展そのものの価値を高めるような哲学である」(p. 196)。

3．シモンドン哲学の体系的理解と独自性

各章とも、学位論文におけるシモンドンの記述から出発して、そこへと至るシモンドンの紆余曲折の思考の歩みに寄り添うように議論は展開される。どの章においてもテクストの緻密な分析に基づく説得力のある議論が展開されるが、特に第四章四節の分析から導き出された特異な同時性と循環性は、存在論的生成と同時的な認識論的生成という観点からシモンドンの関係の実在論を特徴づける本書の解釈の要となる。

ただし、本書全体を通して浮き彫りになった関係の実在論の骨子は、シモンドンに独自のものと言えるのか、また、それは科学認識論とは別の系譜から形成されたものなのかという点に疑義が生じた。

本書では、シモンドンが言及していない哲学者との比較は基本的に避けられる。しかしシモンドンのトランスダクションや類比範例主義には、バシュラールが『適応合理主義』（*Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949）において展開する「領域画定的合理主義」の影響が顕著である。バシュラールはこの考え方に基づき、「知の合理主義的学説の中に複数の互いに分離した領域を設置することの哲学的有益性」（*ibid*., p. 119）、異なる諸領域における「あらゆる確然性の本質的連繋」(ibid., p.121)、異なる二つのオーダーの現象を説明する「横断的合理性（transrationalité）」(*ibid*., p. 125)など、本書第五章の類比範例主義に重なる思考を展開している。また「技術的に調整された目標」(ibid., p. 124)や「本質的に暫定的であり、必然的に改訂されるべき探求の枠組み」(*ibid*., p. 137)、異なる方法や実験によって確認された合理主義における「思考と技術の整合状態」(*ibid*., p. 130)、仮説と技術的発明の関係や、具体的なものと抽象的なものに関しても本書の第四章に重なる考え方が『適応合理主義』には散見する。

本書第一章二節でもバシュラールの関係の実在論との射程の違いは簡潔に示されている。「バシュラールの関係は論理–数学的なものであり、実在の予測に役立てられるのに対し、シモンドンの関係はそれ自体が実在であり、存在の発生を意味する」（p. 43）。本書の各章の主題に鑑みるなら、バシュラールとの関係が簡単に処理され過ぎたように思われる。本書において「科学認識論とは異なる系譜」として示されたものは、ある意味バシュラールを下敷きにした、普遍論争解釈、ベルクソン解釈、サイバネティクス解釈とも言えるのではないだろうか。本書によると、類比範例主義の萌芽は、学位論文提出よりもかなり前の草稿にも見出される。それを独自の思考の萌芽とみなすには、より詳細な比較研究を要するだろう。

シモンドン哲学には、体系的に把握するとその思考の独自性が失われてしまうようなところがある。これは、シモンドン哲学を体系的に語ることの難しさにつながる。しかし、本書各章における従来のシモンドン解釈に対する批判及び論争的な主張は、今後シモンドンについて語る上で必ず参照し言及すべきものである。本書が提示した体系によって、今後シモンドンについて語る土俵が整ったことは間違いない。それは同時に関係の実在論に回収できない側面からシモンドンについて語る道も開かれたことを意味する。

（藤井　千佳世）

上野　修・杉山　直樹・村松　正隆編著

『スピノザと十九世紀フランス』

（岩波書店、2021 年）

本書は共同研究「二つのスピノザ・ルネッサンスの狭間――十九世紀フランス哲学におけるスピノザの影」の成果の書籍化であり、同じく上野修が主導した二つの共同研究、すなわち18世紀末ドイツの「汎神論論争」以降のスピノザ再評価の時期を取り上げた「近現代哲学における虚軸としてのスピノザ」と、1960年代フランスにおけるスピノザ再登場の時期を取り上げた「フランス・エピステモロジーの伏流としてのスピノザ」の「狭間」の時期のスピノザ影響史を主題にしている（前者は「特集スピノザというトラウマ」（『思想』2014年4月号）、後者は上野・米虫・近藤編『主体の倫理・概念の倫理――二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』（以文社2017年）としてその成果が公表されている。なお前者を引き継ぐ共同研究の成果が、加藤泰史編『スピノザと近代ドイツ――思想史の虚軸』（岩波書店2022年）として最近刊行された）。加えて言えば、本書はヴェルニエールの大著『スピノザと大革命前のフランス思想』（1954）に続く時代のフランスのスピノザ影響史を追跡する書物でもあり、「一個の不気味な塊」としてのスピノザが通過した跡を辿るという方法論においても、同書に倣おうとしている。つまり本書「序」によれば、ヴェルニエールの課題は「本当のスピノザ哲学は脇において、むしろある豊かな誤謬を研究すること。そして理解されないスピノザというものが、十八世紀の革命が実はさまざまな不安と矛盾、躊躇、形而上学的試みを孕んでいたことを示す指標となるというメリットを証明すること」（p. vi）であったが、本書はこの課題を、フランス19世紀哲学史という、（著名なヒーローの名で彩られていない、という意味で）「実にくすんだ」「よくわからない時代」を、大革命後の「混乱からの秩序回復の絶えざる試練に翻弄される十九世紀フランスの孕む対立、躊躇等々を、まさにスピノザを通過させることによって浮き上がらせる」（*ibid.*）試みとして実行する。ゆえに本書は「「本当のスピノザ哲学」を関心事とするいわゆるスピノザ研究ではないし、スピノザ主義の系譜的な思想史的研究でもな」く、むしろ「スピノザのあれこれのテキストがもたらしえたさまざまなサイドエフェクトによって十九世紀フランス思想の特徴づけを試み」る（*ibid.*）ことで、「アカデミックな学説受容史でも支配的思想の影響史でも」なく、「通過する異物のもたらすさまざまな効果から哲学史を描き直すこと」を目指す研究である（p. xx）。

構成は、編者3人による「序」と、ピエール＝フランソワ・モローによる「概観」を冒頭に置き、その後第1章から第4章までの第一部が19世紀前半を、第5章から第11章までの第二部が19世紀後半を扱う。巻末には「十九世紀フランスにおけるスピノザ関連年表」が付される。

「序」では、スピノザを軸とした世紀全体の概観をモローの「十九世紀フランスにおけるスピノザ主義をめぐって」に委ねた上で、激動の19世紀フランス史を政治体制の観点から、第1帝政

（1804-1815/15）、復古王政（1814/15-1830）、7月王政（1830-1848）、第2共和政（1848-1852）、第2帝政（1852-1870）、第3共和政（1870-1940）に分け、1848年の2月革命に「前半」と「後半」とを分かつ境界線を引いた上で、19世紀フランス哲学史をその背景の中に位置づける作業がなされる。この整理は評者のような門外漢には非常に有益であり、評者は本書全体を、この時代区分を記載したページ（p. vii）を絶えず参照しながら読み進めた。ポイントを評者なりに絞り込むと、フランスのアカデミックな哲学研究は、一方で革命後のフランスにおける教育権の問題をめぐり保守的なカトリック教会と対立し、他方でアカデミックな哲学の外部で成長しつつあった社会主義、唯物論、無神論などのより過激な動向とも対立するという「中道」を目指して進んだ、というのが大きな見取り図となろう。

この「中道」の姿勢を世紀前半で代表するのがヴィクトル・クーザン（1792-1867）であり、ドイツ観念論経由の「汎神論」の思想に大きく影響されたクーザンと教会側との政治闘争の産物が、教会側からクーザンにかけられた「汎神論者」「スピノザ主義者」の「嫌疑」をクーザンとその支持者が晴らそうと試みるという構図の、フランス版「汎神論論争」である。そしてその「嫌疑を晴らす」試みの1つとしてクーザン派のエミール・セセ（1814-1863）によるスピノザ仏訳著作集（1843）が公刊され、これがフランスにおけるスピノザ理解の質の向上につながっていく、というのが世紀前半の重要なイベントである。第1章伊藤道生「「ドイツ哲学史導入」におけるスピノザ像と汎神論の広がり」、第2章村松正隆「「汎神論論争」の中のスピノザ」がその詳細を論じている（なお、セセの翻訳に先立ち、「忘れられたスピノザ主義者」である社会主義者ジュール・プラト（1823-1895）の手になるスピノザ著作集の仏訳が存在していた、という貴重な報告を第5章でベルナール・ポートラが行っている）。

一方、これは前掲村松論文でも触れられた点だが、世紀後半になると制度的哲学外部でのより過激な、唯物論や無神論にも親和的であるような実証主義者ないし科学主義者の力が強まり、彼らによる「スピノザの簒奪」を食い止めるべく、哲学者の中に「汎神論者スピノザ」「スピリチュアリスト・スピノザ」を肯定的に評価する動向が生まれる。同様の動向の延長線上とも見られるのが、1885年に「精神科学・政治科学アカデミー」が提出した懸賞論文の課題「スピノザの道徳」であり、また同賞の受賞者の1人であると共に、1893年に『形而上学道徳雑誌』を創刊した若い哲学者の一人でもあるレオン・ブランシュヴィック（1869-1944）に典型的に見いだされるスピノザ理解である。この主題を詳しく紹介している第10章近藤和敬「ヴィクトル・デルボスによるスピノザ解釈の特異性」は、タイトル通り主流派のスピノザ解釈に対するデルボス（1862-1916）の解釈の「特異性」を強調するが、その前段で示されるブランシュヴィックらの、当時スタンダードだったとされるスピノザ解釈の叙述も十分に興味深い。それによればこの時期、主にスピノザの『神学・政治論』に依拠して、「合理性が重んじられ、信仰の自由が保証され、哲学と宗教が分離されることで、互いの連帯が保証された社会、つまり合理主義、ライシテ、連帯主義を実現した社会」（p. 252）という理想をスピノザの中に読み込む解釈が若い哲学者たちの間で有力であったという。スピノザがこのような理想の旗印として掲げられた時期が存在した、というのは色々な意味で看過できない事実であり、また何の翳りもない「正しい社会」の理想をスピノザに読み込む、というその姿勢に

は、思想内容の大幅な隔たりを見失わない限りで、現代におけるネグリ／ハートのスピノザ称揚と似たものを指摘できるのではないか、と感じる。

他に「序」において世紀後半の哲学におけるスピノザ論の焦点として指摘されるのが、『エチカ』のスピノザの決定論的思想である。「序」によれば、「クーザンらの世代にとって「自由」はむしろ社会的・政治的なレベルで論じられるべき概念であった」が、世紀末が近づき、産業革命と共に科学主義的な思潮が強まる中で、「それは、「自由意志」という形而上学的な水準――ある意味では古くからの神学的な水準――で論じられるテーマへとシフトする」（p. xvi-xvii）。生前に著作を刊行せず、死後シャルル・ルヌヴィエ（1815-1903）の手で唯一の主著が公刊されたジュール・ルキエ（1814-1862）を取り上げた第7章村瀬鋼「ルキエにおけるスピノザの影」や、アランの師であり、カンギレムへの影響も指摘されるジュール・ラニョー（1851-1894）の哲学における必然性と無私性を主題とする、第9章中村大介「第二次スピノザ・ルネッサンスの胎動」は、このような自由と必然性の問題をめぐる19世紀フランス哲学の中でのスピノザを考察している。

以上の、いわゆる講壇哲学「を通り抜けた異物」としてのスピノザの追跡以外に、本書はまた19世紀フランスにおいて、アカデミックな哲学研究の周縁やその外部に位置する人々のスピノザとの出会い（またはその不在）の数々も収録されている。狭義の哲学研究の枠に収まらない著述活動を展開したイポリット・テーヌ（1828-1893）のスピノザ主義を取り上げた第3章杉山直樹論文、第4章上野修の「フランス社会主義におけるスピノザの不在」、文学者フローベール（1921-1880）とスピノザを論じた第6章山崎敦論文、第8章の心理学者であるガブリエル・タルド（1843-1904）とテオデュール・リボー（1839-1916）、および社会学者ピエール・デュルケム（1858-1917）らのスピノザ論を取り上げた米虫正巳「十九世紀末フランス哲学周辺のささやかなスピノザの影」がそうであり、アカデミズムの外で活動した思想家のスピノザ論という点では、第11章佐藤紀子「社会問題を軸に見るシモーヌ・ヴェイユにおけるスピノザ」もそうであろう（前掲第5章のプラトもそれに属する）。「序」で、スピノザの「時流にお構いなしに顔を出す反時代的ポテンシャル」（p. xvii）と名指され、「跋」では「アカデミズムにおける傍流、そして非哲学者への直接的な近さ」ゆえに「研究者からは難解とされる『エチカ』に、かえってアマチュアがやすやすとアクセスする」と表現されるスピノザ思想の独特の性格がここに垣間見られる（p. 296）。これは、同所で暗示されるように、さらなる影響史研究の重要なテーマとなりうる主題である。

本書の概観は以上である。以下では、19世紀フランス哲学については不案内な評者が、スピノザ読者としての関心から思い至ったコメント、ないし感想を述べてみたい。

全体を読み進めながら得た大きな印象は、セセの仏訳著作集の出版前とその後を比べたときの、スピノザ理解の質の隔たりである。これはセセの翻訳だけの功績ではなく、研究全体の蓄積の貢献もあるはずだが、ともかく世紀前半のフランス版「汎神論論争」におけるスピノザ理解は、論争のどちら側を見ても、言ってしまえば「スピノザのテキストを読まなくとも言えそうな」水準に留まっているという印象を受ける。一方、世紀後半になると、スピノザのテキストを慎重に読んだのでなければ出てこないような理解が見られる。一例だが、第7章のルキエはデカルトの連続的創造という、普通に考えて非常に主意主義的な説を「スピノザ主義の第一の基礎」と解している（p.

178)。これは一見奇妙だが、実際スピノザは『エチカ』第1部定理33備考2において、神が万物を善の考慮の下に行うという（ライプニッツのような）主知主義的神理解を、スピノザが批判する主意主義的神理解よりもさらに不条理な説であると断じており、ルキエの論調はそのようなある程度立ち入った読解を踏まえたもののようにも思われる。他にも、スピノザのテキストを自身は読まず、もっぱらデュルケムおよびリボーのスピノザ論からスピノザの知識を得ていたとされるタルドが、「感情の模倣」という（リボーであれば読んでいたはずの）『エチカ』第3部定理27で明確に述べられている思想に、どうも独自に到達したらしい、ということを第8章は示唆する。これもまた、この時代のスピノザとの出会いとすれ違いの記録として、スリリングな話題である。

最後に、評者なりの関心からもう少し知りたいと思った欲張りな願望を言うと、当時の進化論的人間観とも結びついていたという（p. xix）、世紀後半の実証主義、科学主義、自然主義に与する（テーヌ、タルドを越えた）最過激な人々がスピノザをどのように取り込もうとしたのかの具体例も、見られるとよかったと思う。想像だが、そこでもまたスピノザは、（単に神や精神を積極的に語った、という以上の）異物感を、彼らの喉に与える存在ではなかったかと思うのである。

（木島　泰三）

木島　泰三著

『スピノザの自然主義プログラム ――自由意志も目的論もない力の形而上学』

（春秋社、2021 年）

本書でのスピノザ解釈は、大きく見れば英語圏での研究状況、とりわけ分析形而上学を背景とした解釈の流れの中に位置づけられる――ように見える。本書で示されているスピノザ解釈は、特定の解釈の流れを限定してその中で行われているわけではなく、むしろスピノザのテキストに真剣に向き合う中で行われていることは明白であるが、日本では前世紀以来、フランス語圏での研究を重視したスピノザ解釈が多くを占める状況が長く続いたため、あるいは英語圏での研究動向の紹介に本書の価値を見出す読者も多いかもしれない。少なくとも、本書がもたらす議論の活性化に対して大きな期待が寄せられることは確かである。

とはいえ、本書は決して特定の文脈を選択してその中で行われているものではないことを最初に述べなければならない。本書が提示する諸々の論点は、例えば「本質」概念をめぐる議論などが典型的であるが、いかなるスピノザ解釈の「流派」であろうとも無視できないものとなっている。英語圏を主とした解釈が参照されるのは、筆者があくまでも形而上学的な関心によってスピノザに向き合っているからであり、参照される諸々の理論は、行為者因果にせよ四カテゴリー存在論にせよ、あるいは力をめぐる現代形而上学にせよ、あくまでも筆者の解釈を明確化するために用いられている。形而上学者としてスピノザが提示したものを現代の様々な議論を考慮した上で整合的に再構成する試みとして、本書は独自の解釈をいくつも含んでいる。

スピノザ哲学の根幹をなす因果概念は行為者的なものである――このことを示そうとする第I部「スピノザの決定論的行為者因果説」へと目を向けよう。因果として通常想定されるのはいわゆる出来事因果であるが、それに対して行為者因果を対置することができる。そして、本書で描くところのスピノザ哲学の根幹をなす因果概念は、出来事的ではなく行為者的なものである。これが本書の根幹にある論点となるが、しかし、なぜ行為的因果がそれほど重要となるかは見えにくいかもしれない。ずっと後になって筆者はその理由を簡潔にこう述べている、「個物の現実的本質としてのコナトゥス」が「自然全体を主体とする行為への力であ」るからだと（153頁）。

筆者が注意を促すのは、二つの因果概念の違いが、スピノザ解釈においてよく用いられる区別――水平因果と垂直因果との区別――に重なっていることである。出来事因果が水平因果に対応するのに対して、本書が行為者的な因果を強調するということは、垂直因果にこそ因果の原初的な姿を認めるということにほかならない。つまり、わたしたちが神の一部であるという汎神論的かつ無神論的なスピノザ哲学の根幹を指して、筆者は「自然主義プログラム」と述べているのである。こうした考え方は「自然主義」という語が与えるイメージとは大きく異なっているかもしれず、どの

ような読者を想定するかで語り口を変える必要があるのかもしれない。

では、水平因果を述べているように思われる『エチカ』第一部定理二八は、どう理解すればよいか。有限者の相互限定を「水平因果」の語のもとに出来事因果と見るというメジャーな見解に対して、著者は「水平的でしかない因果関係はスピノザにおいてはそもそも場をもたない」（87頁）と主張する。そこにはすでに「ミニマルな垂直的因果が含まれている」のである（86頁）。穏当なものとも言えるこの理解を支えるのが、本書が提示する因果の三項性である。

「三項的因果モデル」とは、因果関係において１）変様をもたらすもの、２）変様されるもの、３）後者が前者によって変様される様式、の三項を不可欠のものとする考え方である（29-30頁）。これが行為者的であるのは、２）の「変様されるもの」が内在的因果的寄与をもつからである。つまり、変様はそれをもたらすもの（他動的因果）の外的な連なりによって、つまり出来事の水平的な連鎖によって説明されるのではなく、変様されるものが常に内的な因果関係をもっているのである。この寄与分が加わることで、いわば「内在的原因と他動的原因の協動的因果の連鎖」（50頁）として因果はとらえられる――ここで、内在的因果とはいわゆる内属関係に相当している。

内属関係と因果関係との関係はスピノザ形而上学をめぐってこれまでも議論の対象となってきた。本書が明確に示すのは、内属関係が因果関係の一部分であるという点である（62-63頁）。つまり、因果を行為者的なものとして捉え直すことで、内属関係はその一部として位置づけられることになるのである。この点は本書では、これまでの多くのスピノザ解釈の検討を通して慎重に論じられている。

先に挙げた命題、すなわち＜個物の現実的本質としてのコナトゥスが、自然全体を主体とする行為への力である＞ことを示すためには、個物の本質とは何かという問題をクリアせねばならない。この問題に最初に取り組むのが第II部「コナトゥスの形而上学」であり、そこではスピノザに即して考え直された四カテゴリー論が示される（第５章）。ここでロウの四カテゴリー存在論が援用されるが、ロウの所論はすでに行為者因果をめぐる考察でも大きな役割を果たしており（52-57頁）、本書の理論的背景としてもっとも重要な参照軸の一つとなっている。

本書が示すスピノザ形而上学の四カテゴリーを列挙すれば、１）「現実存在するもの」としての事物そのもの、２）事物の変状（個別的なものとしての諸々の様態を含む）、３）「抽象的存在者」として事物の抽象的本質、そして４）事物の特質、となる。四カテゴリーの中でも前二者は特にスピノザを深く読み込んでいない読者にとっても馴染み深いものだろうが、後二者はそうではない。

ここで、個別的本質に対して抽象的本質がこの枠内で取り上げられていることが、まずは目を引く。それは言い換えれば類種的本質である。これをスピノザの体系の中にどう位置づけるかという問題に対して筆者が論じるのは、第一に、様態の本質は個別的本質としては活動する様態の力・行為であり、それのみが「永遠本質」の名で呼ばれるものだということである。第二に、それを具体的なあり方から捨象したものが様態のいわゆる本質つまり抽象的（類種的）本質であるということだ（115-118頁）。この点をめぐっては、本書の第IV部にさらに議論が続けられる。

つぎに、共通概念を成り立たせるもの、つまりその「平行論的な対応物としての「共有特質」」（120頁）が、事物の本質がもつところの性質として位置づけられている。それもまた類種的本質

だと考えられるかもしれないが、筆者の解釈によればむしろ、類種的本質に依存した性質として捉えられるのである。つまり、現実存在する行為者とその変状をそのまま抽象的にスライドさせることで、本質と特質の依存関係を、前者のあいだの因果的関係を抽象的に取り出したもの、とするのである。

以上の議論によって、＜個物の現実的本質としてのコナトゥスが自然全体を主体とする行為への力である＞という命題に近づくのだが、「力」の概念に対する解釈が与えられるのは実はまだ先である。第III部「コナトゥスの自然学への基礎論」では、スピノザの「自然主義プログラム」がどのようなものかが論じられており、コナトゥスの非目的論的な性格、目的的偶然としての必然性概念、『エチカ』における有機体の位置づけなどが論じられている。ただし、これらの論点をめぐる筆者の議論は、必ずしも本書全体の構成に馴染んでいないような印象を与えるかもしれない。コナトゥスは個々のものがもつ「力 potentia」である。「力能」とも訳されてきたこの語を、現代の力 power や傾向性の形而上学との対比で明らかにするのは、第IV部「スピノザ主義的な力の形而上学」なのである。

筆者自身が認めるように、本書にとって重要な「力」の位置づけは、実は最終部まで引き延ばしされている（195頁）。終盤となる９章および１０章の議論こそが、本書全体の中でも要となるような位置づけをもっていることに少し注意が必要かもしれない。この部はまた、力をめぐる現代形而上学に言及する点も誤解を生みやすい。なぜなら、スピノザが言う力は現実に働いている力であり、可能的なものではないからだ。本書が中心的に言及するモルナーもまた、「このような力についての思想を退ける」（202-203頁）。現代形而上学における力の概念は、むしろスピノザ自身なら力と呼ばないものだろう（224頁）。本書が現代形而上学の議論を俎上にあげるのは、「アリストテレス主義に結びついた、可能態と目的論を核心とする力の概念のアンチテーゼとして……現動的で非目的論的な力の概念」（249頁）を提示するためなのである。

事物の自己保存のみならず、事物がなす行為もまたコナトゥスとしての力による。しかし有限様態は自由を欠いており、行為は完全に自己の自発性によって決定されるわけではない。行為は自己ならざる原因によって決定されている。つまり行為には、自らなすという側面だけでなく、他から決定されるという側面（デテルミナチオ）がある。言い換えれば、内在的原因に関連した側面と、他動的原因に関連した側面とが区別される（192-193頁）。以上をまとめるならば、内在的原因に関連して、１）「自己保存のコナトゥス」と、２）「行為へのコナトゥス」が区別されるとともに、後者に関する他動的原因の側面として、３）「行為へのデテルミナチオ」がある。しかし、ここになお欠けているのは、自己保存に関する他動的原因の側面である。それは、４）「自己表現としてのデテルミナチオ」である（194頁）。最後の項を明示的に指摘するのは本書に独自の論点である。

力をめぐる考察は、本質の存在論的身分についての先行する議論を引き継いでいる。現実存在していないものについての考察の中で、本質といっても現実存在する本質（コナトゥス）への依存関係（因果関係）に程度の差があることに注意が向けられる。現実存在と、現実に存在しないもののあり方（いいかえればその本質）という二項だけの対比で考える点に、これまでのスピノザ解釈の難点があった。しかし、現実存在と、現実に存在しないものとのあいだには、「無数の変状の階層」

がある（229頁）。すべての行為は神の内に包容されているとしても、例えばある歩行という行為について、現実に人間が存在するという状況のもとでいま歩行へと決定されることと、そうではなく数十億年の進化を経ることではじめて歩行が現実のものとなることとは、決して同じではない（同）。現実に存在しないものを一律に「事物の本質」と呼ぶことで、無数の階層状になった因果の連鎖を抜きにして、一律に本質が神の内にあるかのように表象するのは避けねばならない。

本質をめぐって抽象の効力を肯定的に捉えるところに、本書のスピノザ解釈の大きな特徴の一つがある。本質に関する真理とは、いわば無限知性からの抽出物として、抽象の無限大のタブローの一部である（221-224頁）。本質と特質の帰結関係の知識は、『エチカ』そのものの論証がそれに基づくにも関わらず、しばしばスピノザ哲学解釈においてあまり注意が払われない場合があるが、本質から帰結する特質に共通概念が基づくとしても、論証に不可欠なのは抽象的本質であることを本書は示している。一方で、本書は直観知ないし第三種認識について論じることを避けてはいるのだが、それは本書の議論の欠陥とはならない――なぜなら、因果をすべて行為者的なものとして把握するという立場は、むしろ最初から第三種認識に定位するものと考えられるからだ。

本書は現代形而上学を主に参照しているという点で、従来多く見られたフランスを中心とした研究を引き継ぐ流派とは相容れないもののように思われるかもしれない。そうした先入観に対しては、本書で行われていることは決して単に流行思想の輸入先を変えたというようなものではなく、議論の必然性があることを重ねて強調しておきたい。スピノザの形而上学を現代の様々な議論を考慮することで蘇らせる真摯な試みとして、本書は日本のスピノザ研究史上、疑いなく重要な成果である。

（朝倉　友海）

小泉　義之・立木　康介編著

『フーコー研究』

（岩波書店、2021 年）

おそらくはミシェル・フーコーほど、「思想家の研究」が果たしてなにを意味するのかということについて考えさせる者はいない。思想家と呼ばれる人々は、いずれも少なからず難解なテクストに少なからぬ謎を（意図的であれ非意図的であれ）残し、われわれはその謎に魅了され、それを解き明かすべく奮闘する。あるときはテクストの難解な一節を解明すべく、あるときは奇妙な概念になんらかの意味を見出すべく、研究者たちは思想家のテクストを耽読し、あるいはかれに影響をあたえた人物や出来事を調べ上げる。

フーコーは、この謎をほとんど残してくれない。フーコーのうちに難解で不明瞭なものが存在しないわけではない。『言葉と物』や『知の考古学』、あるいは『狂気の歴史』ですら、そのすべてが完全に理解されているとは到底思えず、とりわけ70年代に入って幾度も変更された研究プログラムが、哲学者の早すぎる死によって最終的に完成をみなかったというのであればなおさらである。しかしながら、フーコーという思想家を研究しようとする際にまずもって抱かれるのは（とくに評者のように最初からフーコーを研究していたわけではない者にとって）、フーコーが残した問いでかれ自身が答えていない（あるいは答えようとしていない）ものが果たしてあるのだろうかという、軽い困惑である。フーコーは、自分で問いを立て、そして（ときに長い時間を経たのち）その問いに自分で答える。その問いも答えも、読者を試したり欺いたりするようなところはほとんどなく、つねに真摯で、なにより自分を理解してもらいたいというかれの強い思いが伝わってくる。もちろんこれは、多くの対談、インタビューを収めた『思考集成』や、やはりかれ自身の言葉をそのまま伝える『講義集成』（今後はそこにコレージュ・ド・フランス以前のものもくわわるだろう）という、他の思想家にはない膨大な資料の存在が大きいが、しかしそれによってフーコーの問いと答えの真摯さが減じられることはなく、むしろいっそう強く感じられる。評者にとってフーコーは、狂気、監禁、権力、セクシュアリテ、統治性、主体性といった概念の創案者である以前に、かくも多くのことをかくも真摯に（ときにユーモアを交えて）語ったほとんど唯一の思想家であり、しかしそれだけに、かれを研究するということについては、繰り返すが軽い困惑がある。

さて、本書のタイトルは「フーコー研究」である。編者の小泉氏が「まえがき」で、本書が『ルソー研究』（桑原武夫編、岩波書店、1951年）の伝統をリレーするものであると述べているが、それを措くとしてもこのタイトルからは、上記のような評者の困惑を正面から吹き飛ばしてくれる予感と期待が伝わってくる。ひとりの思想家を、なかんずくフーコーを研究するというのは、いったいどういうことなのか。

延べ30本もの論考が収められた500頁を越える本書について、そのすべてを平等に評することは

いうまでもなく不可能である。かといって、特定の論考だけを取り上げ、その妥当性や価値を検討、強調することも（いずれの論考も等しく重要であるように思われるだけに）さほど意味のあることとは思えない。したがってここでは、ごく大雑把な書評であることは承知のうえで、ある思想家を研究するということがどのような意味を、そして可能性をもちうるのかについて、本書の論考をもとに考えてみたい。特定の思想家がこれほどストレートな表題で論じられる、それもこれほど大部の書物でもって文字通り総合的に論じられることはきわめて稀であり、思想家を研究するということの可能性を追求するのにこれ以上格好の書はないように思われるからである。

本書は、「フーコーについての総合的で系統的な研究」を目指すものであり、かつそれは入門書の類、「教科書的な定型化した解説」とは一線を画すべく編まれている。ふつうどの研究書も、幾分かは入門書的で教科書的な記述を含まざるを得ないが、本書は、それをほぼ排して、徹底して研究のレベルにとどまり、かろうじて第一部から第七部までにあたえられた系統的な（しかし必ずしも著作の時系列に従わない）テーマが、多少ともフーコーを知る者に読書の手がかりを示すのみである。これもふつう、入門書と研究書は、全体として前者が総合的で系統的、後者が専門的で個別的となることが多いが、すでに述べたように本書は「総合的で系統的な研究」であり、一般的なテーマからやや特殊なテーマまで扱われることはいうまでもなく（あえていえば啓蒙もといカントにやや強く意義深い偏りが設定されている）、いまだ翻訳のない作品（とくにクレルモン＝フェランでのセクシュアリテに関する講義）が用いられ、時代を問わずフーコーを囲むさまざまな文献が議論の俎上に載せられる。「いまだに僅かしか書かれていない」ことは十分な理由がある「フーコーについての総合的で系統的な研究」を、本書はたしかに実現している。

他方で、先に述べた通り本書のより重要な意味は、それがひとりの思想家を研究することの可能性を徹底的に追及しているところにある。もとより、フーコーが述べているところから発して、フーコーが述べているところを経由して、フーコーが述べているところにたどりつくこと、それが果たして「フーコー研究」となりうるのか、これも先に述べた理由から、フーコーの研究者はつねにこのことに疑問を抱かされる。かといって、フーコーの論にやみくもに異を唱え、かれの知をみずからの知で囲繞し補い、あるいは修正するだけでも（それはつねに可能であるように見える）、フーコーを研究する営みとはいい難い。フーコーを「使う」ことや、あるいはフーコーのように研究すること（その困難さは計り知れないが）も、やはり厳密な意味で「フーコー研究」とはいえないように思う。では、果たしてフーコー研究とはなんなのか。

そうした（個人的な）戸惑い、疑念をもって本書、『フーコー研究』を読むと、一方でその戸惑いが、払拭されるよりもむしろ共有されるものであること、他方でしかし、問題はその戸惑いの先にあることが理解される。本書に収められた論考は、いずれも極度に（必要以上に）新奇で独創的な材料や手法を用いて研究を行っているわけではない。比較的なじみのある著作、概念、問題系、出来事などから出発する真摯で、そしてあまりにも精緻な探究が、フーコーの記述や発言、フーコーに関係のある他の人物、組織、概念を丹念に追うなかでそれらをより明確に関連づけ、深め、ときに退ける。半世紀もまえに打ち出された概念の現代性が問われることがあれば、フーコーに欠けていたものを補い、フーコーが隠していたもの、前提としているもの、乗り越えられなかったものを暴こ

うとする。純粋に理論的な研究があり、社会的・政治的な立場や実践に焦点を当てた研究があり、理論と実践を関連させようとする研究がある。

しかしながら、本書は紛れもなく「フーコー研究」であり、したがって問題は、評者のように研究の手法に素朴な戸惑いや疑念を抱き、それでもってかえって研究の可能性を狭めたり閉ざしたりしてしまうことではない。そうではなく、本書が教えてくれるのは、フーコー研究が、フーコーによってわれわれが〈動くようになる〉ことを促すものということである。もちろんその動きは、社会的・政治的な実践に限定されるものではなく、知的な動きでもそれこそ内的な自己の変容でもかまわない。フーコーのさらなる読解に、新たな資料の発掘に向かわせる動きもある。そのような（陳腐な表現であることは承知のうえで）動きを誘発することを、フーコー研究は、そして思想家の研究は目指すべきではないか。フーコー研究のあり方につねに戸惑いを感じていた評者に本書が示してくれたのは、このことである。

これは、本書がたんに今後の研究の礎になるというだけではない。そうではなく、より多くの研究を、探求を誘発すること、編者の小泉氏が高校の図書館で『ルソー研究』を手に感じたことを、より多くの読者に感じさせることである。そう思ってあらためて本書を読み返すと、評者の戸惑いのずっと先に、数多くこの誘発の契機が含まれていることがわかる。未公刊、未翻訳の資料の教示と読解、一見してフーコーから隔たっていると思われる問題とフーコーの思想の近さの発見、あるいは逆に、これまで重要と思われてきたが必ずしも明らかにされなかった問題の追究、フーコーの思想の現代性がわれわれに鳴らす警鐘、フーコーとともにいまわれわれができることの示唆。いずれの論考も、あれほど多くを語っていたフーコーをして、まだ語り足りていなかったかのように思わせる。なによりわれわれに対して、まだ研究や探求の余地が無数にあると思わせる。礎が強固な土台を意味する言葉であれば、本書は礎というよりも誘惑に近い。

本書が入門書とは異なると冒頭で述べられている理由も明らかである。入門書はふつう、よくも悪くも固定された解釈を定着させようするが、本書は、ひとりの思想家に対する研究の態度をほぼ汲み尽くす一方で、その態度をすべてなんらかの誘いに開いておくことで、われわれをさらなるフーコー研究へ向かわせようとする。入門書でもあまりに個別的な研究でも十分にはなしえない、より多くの者に〈フーコーを研究したい〉と思わせること、あれほど多くの者を動かしてきたフーコーをして、さらに多くの者を動かそうとすること、奇妙な言い方だが、それが「フーコー研究」のひとつの答えであることを、まさに比類なき仕方で本書、『フーコー研究』は示しているように思う。

ところで最後に、本書は京都大学人文科学研究所主催の「共同研究の成果」であるとされているが、この「共同研究」のもつ（あるいはもちえた）意味が、評者には若干、物足りないと感じられた。もちろん、本書が共同研究の成果であることは疑いなく、それぞれの論考も、「あとがき」で編者の立木氏が記している講演会やシンポジウムがあってこそ書かれたものであるだろう。しかしながら、幾人かの執筆者が他の執筆者の過去の研究を参照していること以外では、執筆者間でどのような「共同研究」があったのか、その痕跡をうかがい知ることが難しい。本書の内部においても、対談や鼎談を思わせる論考間の相互的な参照（あるいは生産的な批判）のようなものが少なくともあれば、共同研究の可能性を示すことができたのではないかと思う。フーコー自身、コレージュ・

ド・フランスで匿名の聴衆をまえに孤独な講義を続けながら、つねに少人数による共同研究という作業を望んでいたことはよく知られており（『ピエール・リヴィエール』はその成果のひとつである）、フーコーに関して、共同研究という形式で成果を発表することは特段の意義があるように思われる。本書の論考は、各部のまとまりのなかにあって、しかしそれぞれがほとんどべつの方向を向いている印象を受ける。もちろん、それが研究の個性であり多彩さでありなにより自由を表しているともいえ、またそれがなければ先ほどの誘いの効果もないだろうが、しかし共同研究の成果とされる以上、読み手にその可能性を示すようななにかが欲しかったというのが正直な思いである。各項目がばらばらに収められた事典のような論文集ではない、しかし個性も自由も誘いも失われることのない、そのような共同研究の成果を、おそらくは今後も続くであろう本書の伝統の先に期待できればと思う。

（八幡　恵一）

小林　敬著

『人間の絆を求めて――ガブリエル・マルセルと私』

（共同文化社、2021 年）

本書は『存在の光を求めて――ガブリエル・マルセルの宗教哲学の研究（１）』（創文社、1997年）などによってマルセル研究者として知られる著者による、第二の単著である。

その内容は大きく、前著より継続されてきたマルセル研究の成果の報告（A巻）、著者の勤務校における講義内容を編集・採録した「講義録」（B巻）、そして、マルセル研究者・教育者でありながら現代日本を生きるキリスト者でもある哲学者としての著者独自の哲学的省察の記録（C巻）という三つからなっている。このように紹介すると、構成上のいびつさを感じさせもするし、一見して内容上の統一を欠いた書物のようにも思われるかもしれないが、けっしてそのようなことはない。本書はマルセル研究の進展によって剔出されるに至った「我・汝」を軸とする対他関係をめぐる省察が、いかにして徹底化され、さらに人間の「絆」を復興する著者独自の思想へと逢着したかを追ったドキュメントとして読みうるようなテクストなのである。本書評では、学会誌の性質に鑑みて主にA巻とC巻の内容を見てゆくことにしたい。

前著において著者はマルセルの宗教哲学の「前神学的」性格を指摘していたが、本書のA巻では「誠実」と「信仰」という他者――「誠実」な関係を結ぶ具体的な他者と、「信仰」においてかかわる「絶対の汝」たる神としての他者――との関係のあり方に焦点を当てつつその内実に迫り、この領域で展開されるマルセルの宗教哲学の構造的な理解を提出している。「我・汝」と「我・それ」、「超問題」と「問題」という対概念、そして「信仰」・「誠実」・「コンスタンス」という三つ組の概念などの枠組みを導入しながら、著者は地上の人びと（隣人）との具体的な交わりが「絶対の汝」たる神への信仰へと至る道程をマルセルの著作群のなかに見出す。

ひとが誰かとかかわる際、その相手との関係はかならずしも「我・汝」関係であるとはかぎらない。そうではなく、かかわっている相手をつきはなして対象化し、他の諸事物と並列しうる「それ」と見なしてかかわるような事態が多く存在する。そこでは、関係の成立に先立って我があり、確固たる我が対象を把握する、という構図が描かれる（「我・それ」関係）。我とそれとの関係性は、自己意識が組み立てた観念との関係にほかならず、それがどのようなものであるか、客観的な仕方で真理性の検証の俎上にのぼらせることができる（「問題」）。これに対し、「我・汝」関係においては、汝という具体的な相手の存在があって関係そのものが自発的に生起してくるのであり、そこでの他者との結びつきは客観化可能なものを超えている。この関係は、通俗的な道徳や慣習、儀礼といった形式的なもの（「コンスタンス」）を超えた、「誠実」な結びつきである。そこで、我は「問題」の範疇に収まらない相手と向き合うなかで「超問題」たる「神秘」と出会っている。形式性に支配された「我・それ」関係へと転落しうる危険に常にさらされながらも、「汝」へと向き合うこと

は、「誠実」（fidélité）と縁語である「信仰」（foi）へと、すなわち、「絶対の汝」たる神との関係へと、我をひらいてゆく。著者が強調するように、神との関係は「地上の汝たち」たる「隣人」との誠実な関係の根底に存在するのであり、その意味で、信仰は具体的な人びととの交わりと別のところにあるものではないのである。

このような構造化は、日記体で著されるマルセルの思想と、まさに「誠実」に向き合いながら行われる。その意味で、本邦においてまとまった形でなされることが少ない貴重なマルセル哲学の研究であるのみならず、詳細に日記の本文を検証し、ときにその概念の起源や変遷を初期著作にさかのぼって追いながらなされるA巻の研究の軌跡は、まさに小林氏がマルセルを「汝」として見据えながら紡がれた関係の軌跡とも見なしうるものだと言えよう。

C巻で展開されるオリジナルの哲学的省察は、マルセル研究の成果を血肉化した小林氏が、「我・汝」関係に批判を加えたレヴィナスの思想や、東日本大震災以降アンビバレントな仕方で言及されるようになった人びとの「絆」をめぐる状況と向き合うことで紡がれている。そこで描かれる「絆」関係は、単独の我の内部に閉じこもった一人称的なものでも、他者との関係を遠くから眺めた三人称的なものでもなく、また非本来的な二者関係とも呼びうる「しがらみ」とも区別されるような、まさに我と汝が向き合う関係性である。

上で紹介しなかったB巻の記述にも、著者のマルセル読解を背景から支えるキリスト教思想や哲学史への理解が展開されているが、それだけでなく、具体的に生きられた「絆」が失われつつある現代を生きる学生たちに「汝」として向き合う著者の姿勢があらわれている。通読に際して記号の用い方や形式上の不統一による読みづらさはあるものの、一貫した関心に貫かれ、ときに狭義の哲学研究の枠組みを押し拡げながらなされた著者の思考の努力には心打たれるものがあるし、また、その営みが著者と、著者が「汝」として向き合ったマルセルや「若き友ら」たる学生たちとの関係のなかから紡がれていることにはすなおな感動をおぼえずにはいられない。研究・教育・自らの生のいずれも抑圧せず、視野から外さずに語り、生きる著者の姿に触れ、評者自身も襟を正さなければと思わされた。

（赤阪　辰太郎）

米虫　正巳著

『自然の哲学史』

（講談社、2021 年）

自然を思考することは容易ではない。自然ほど私たちの思考にとって「自然な」ものはなく、しかしそうした「自然さ」においては、自然は自然として思考されないからである。自然を思考するには、そうした「自然な」自然の了解、つまり〈自然のイメージ〉と手を切る必要がある。本書は、西洋哲学における自然概念の歴史を批判的に読み解きながら、自然概念を、論究されようとしている当の自然の本性にしたがって――ということは、それに抗ってということになるのだが――「反自然的に」捉え、探究し、その先に来たるべき自然の哲学を展望するものである。

このような仕方で自然を思考するために、本書は、具体的に二つの退けられるべき〈自然のイメージ〉を見定める。一方が、〈自然／人為〉という二分法において捉えられるような純粋無垢なものとしての自然である。他方が、あらゆる存在者をその部分として包括し、しかしそれ自体はそうした部分には還元不可能な〈一なる全体〉という自然である。これらは、日常においても、哲学史において、陰に陽に私たちの思考を捕らえて放さない。

本書は、古代から現代までの自然の哲学史をたどりつつ、哲学史がいかにそうした〈自然のイメージ〉に強く係留されているのかを確認しながら、しかしほかならぬその哲学史によって、その内部に存在するそれ自身を切り崩していくような契機をすくい出していくことによって、そうした自然のイメージを相対化し、退けていく。こう言ってよければ、〈自然のイメージ〉から〈イメージなき自然〉へと向かうドゥルーズ的とも言える本書の試みは、このような一貫した脱構築的な手法において、きわめてデリダ的とも言えるだろう。

500頁に迫る本書の構成を簡潔に記しておこう。本書のボディ部分は、6部28章（＋「幕間」と題された補論）からなり、局所的な逆行をともないながらも総体としてはおおむね時系列的に古代から現代までの自然の哲学史が扱われる。前半部分に当たる第Ⅰ部から第Ⅲ部は「過去編」とされ、古代ギリシアからニーチェにまで至る自然の哲学史を論じる。デリダに関する補論を「幕間」としてはさみ、後半部分に当たる第Ⅳ部から第Ⅵ部が「現代編」とされ、ベルクソン、カンギレム、シモンドン、ドゥルーズらを中心とした20世紀以降の自然の哲学史と来たるべき自然哲学を論じるという構成になっている。本書のボリュームとここでの紙幅ゆえに、細かな内容の整理はできないが、以下では部ごとに最低限の整理をしておこう。

第Ⅰ部「〈自然〉と〈人為〉」（古代～ 17世紀）では、まずはプラトンが取り上げられ、その自然と技術の関係が論じられる。プラトンは『法律』などで、〈自然／人為〉の二分法を前提として前者を一次的、後者を二次的とする考えを退け、むしろ魂に属すものである技術が自然に先行するとしているが、本書によると、プラトンはここで〈自然／人為〉の二分法を切り崩しており、その二

分法の手前にある「自然であると同時に人為である」ものをすでに思考しているという。そして、そうした思考の線が、反対に技術を自然の模倣にすぎないと断じたアリストテレスとの対比をとおして、古代ローマ、中世を経て、同じく技術に注目することで〈自然／人為〉の連続性を主張したベーコン、そしてその反復者たるデカルトやライプニッツにまで見いだされることが論じられる。

第Ⅱ部「問い直される自然／人為と〈一なる全体〉という自然の浮上」（18世紀）では、技術革新と産業革命による「機械の時代」を背景に、技術による自然の完成を主張し、自然と人為をともに含むものとしての自然の概念を提示したディドロの哲学に光が当てられる。そして、文明による自然の汚染と堕落を嘆いたルソーが、実はディドロと共鳴する自然–技術観を展開していることが、デリダの脱構築的テクストとともに論じられる。こうして、〈自然／人為〉の二分法によってことに当たる第一の〈自然のイメージ〉をひそかにしかしたしかに退ける哲学史における思考の線が浮き彫りにされる。しかし同時に、そのキーマンであるディドロには生気論的な影があり、前批判期のカントおける自然史的宇宙論と自然神学の混合体とともに、〈一なる全体〉という第二の〈自然のイメージ〉が浮上してくることが指摘される。

第Ⅲ部「〈一なる全体〉ならぬ〈自然〉」（17 ～ 19世紀）では、第二の自然のイメージに抵抗する思考が、そのイメージの浮上以前からすでに潜在していたことが、スピノザの「神すなわち自然」の批判的読解とともに指摘される。本書によれば、しばしば〈一なる全体〉の典型のようにみなされるスピノザの神すなわち自然は、しかしその内実において〈非–一なるもの〉、〈非–全体的なもの〉にほかならないという。前部でその前批判期が論じられたカントにおいても、その批判哲学が〈一なる全体〉としての自然の実在を措定することを禁じることになる。そもそも、そうした自然のイメージは、すでにヒュームにおいて決定的に退けられていた。17世紀から19世紀のあいだ、〈一なる全体〉としての自然を批判する思考はつねに存在し続けていたのであり、それは有機体的な自然を指向するドイツ観念論の展開のなかでもひそかに生き続け、やがてニーチェの「カオスすなわち自然」においてひとつの頂点に達することになる。

「幕間」（後述）をはさみ、第Ⅳ部「自然かつ人為としての非人間的な〈自然〉」（20世紀以降）では、ベルクソンとカンギレムの生命と技術の哲学が論じられ、技術をその知性的側面ゆえに非創造的なものとしたベルクソンの批判的読解とともに、「生命か技術か」ではなく「生命かつ技術」、つまり〈自然かつ人為〉という境域が両者に見いだされる。そしてこうした境域が、20世紀以降、哲学的思弁にとどまらず私たちが生きる具体的現実となったということが、タルドの『社会論理学』の「世界」論、とりわけ「潜在性」とその「実現」の議論を参照しながら、現代生物学の達成などを例として主張される。18世紀のカントの批判哲学、そのコペルニクス的転回が抱えた「人間的形相主義」が、いまや科学の展開とともに、自然の「非人間的思考」へと転回するのである。

第Ⅴ部「現代的な自然哲学の条件」と、第Ⅵ部「来たるべき自然哲学のために」は、以上の自然の哲学史の探求の延長線上に、それぞれシモンドンとドゥルーズの哲学を集中的に論じるものとなっている。前者では、シモンドンの個体化論と技術論の読解から、〈自然／人為〉の二分法の手前にあり、〈一〉以上のもの、〈全体〉ならぬものである「前–個体的存在」としての自然が、現代的な自然哲学の条件として論究される。後者では、シモンドン的なバックグラウンドの解明とともに、

ドゥルーズがガタリとともに展開した「機械圏」の概念、そして「内在平面」の概念が、ドゥルーズの未完に終わった「一種の〈自然〉哲学」の自然概念として見定められ、その果たされぬ企図の継承が、例えば今日的な生物学の展開も念頭に、絶えざる「生の実験＝経験」というドゥルーズ自身の言葉とともに、期されることになる。

本書で提示される該博な哲学史の知見は、著者が専門とするエピステモロジーのそれを含め、学術的に深くかつきわめて啓蒙的である。その事柄の個々の正否については評者の能力に余るところがあるが、評者は、本書の最も注目すべき点が、その哲学史と自然概念とを貫く方法にあると考える。本書の哲学史は総体として時系列的に構成されているが、決してリニアなものではない。それは本書が、退けられるべき〈自然のイメージ〉に対する賛成と反対を単に哲学者ごとに並べていくのではなく、哲学史のなかに潜在しながら間歇的に姿を現す〈イメージなき自然〉をめぐる思考の線を、しかも、ときにひとりの哲学者のなかの種々のテクストをとおして、その哲学者の多面性として、浮かび上がらせようとするからである。読者によっては煩雑に感じるかもしれない時系列的な記述の局所的な逆行は、それゆえ本書にとって必然的なものだと言える。

そしてこのことは、本書の自然概念のあり方と深く関わっているように思われる。この点で、「幕間」のデリダ論は、ある意味で本書の方法を明かすものとみなせる。そこで示される〈自然／人為〉の「代補」の関係や、みずからが〈一なる全体〉であることを不可能にする「差延としての＝差延における自然」、そしてそれらによる〈自然のイメージ〉の脱構築は、本書の出発点であるプラトン読解からすでに徹底されていることが分かるが、この脱構築の作業は、当の作業そのものにある制約を課すはずなのだ。つまり、二分法や統一性や全体性をみずから逃れていく自然を論じようとする言説は、当の自然を二分法的、統一的、全体的な仕方で、ひとつの完結した代替物として提示しないためには、それ自身の二分法や統一性や全体性に慎重でなければならない。本書の自然の哲学史は、論究されようとしている当の自然の本性にしたがって、それ自体が〈哲学史のイメージ〉を退けるように、脱構築的に構成されるのである。本書は、数千年の哲学史を、対象の本性が要請する方法で記述し、論じ切った、見事な仕事だと言っていいだろう。

さて、シェイクスピア『冬物語』の解釈や、ドゥルーズ＝ガタリ『哲学とは何か』の解釈など、評者として議論したいこと、すべきことはいくつかあるのだが、紙幅の都合でひとつだけ大きな問いを提出しておきたい。それは、本書が、〈自然／人為〉の脱構築の突破口として、「人為」を「技術」で代表しており、そこに恣意的ではないと言い切れない選択が存在しているように見えるということである。本書では、「人為の中で最も人為的なものと見做される技術」（p. 246）や、その類似表現が繰り返し出てくるが、それが十分に正当化されていないように思われるのである。例えば、同じく「人為」の最たるものとみなしうる「言語」や「意味」はどうなるのか。「人為」のうちに、より適切な人為と、そうでない人為とが区別されるのだろうか。

ベルクソンとカンギレムを論じるくだりで、「生命かつ技術」を〈自然かつ人為〉へと跳躍させる際に、「自然的なものの最たるものである生命と人為的なものの最たるものである技術の間でさえそのような関係が成り立っているなら、それ以外の自然的なものと人為的なものすべてについてはなおのことそうである」（p. 273）と述べられているが、この演繹は、技術の人為としての真正

性と特権性を前提しなければ成立しない。これはある種の〈人為のイメージ〉とは言えないだろうか。それはベルクソンとカンギレムの選択なのかもしれないが、本書の選択でもある。なぜなら、本書の出発点であるプラトン読解から、人為は一貫して技術によって代表されており、それ以外の人為的なものはほとんど登場しないからである。本書は、リクールとシモンドンの「すれ違い」に言及する箇所（p. 349）で、たしかに「言語」と「意味」の問題を意識しているように思われるが、この問題は、二人の「すれ違い」の話とは別に、「人為とは何か」というより一般的な問題、そして、それを技術によって代表する本書の企図それ自体の可能性の条件の問題として、なお問うことができるはずである。

以上、評者が重要と考える本書の達成と批判とを提示した。批判に関しては、一定の妥当性があると信じたいが、仮にそうだとしても、当の選択から引き出された本書の成果は、批判に比してはるかに大きなものである。そもそも、この批判は、本書の問題設定の範囲内で答えられていなければならないものでもないだろう。人為とは何か、それは技術に尽きるものなのか、言語や意味をその射程に含める自然哲学はいかなるものでありうるのか、こうした問いは、本書に600頁、700頁……と、さらなる頁を割かせるべきものではなく、評者を含む読者が自分自身のものとして、今後も構築されていくことになる開かれた自然の哲学史の一頁を構成するものとして、練り上げていくべきものである。

（小倉　拓也）

斎藤　慶典著

『危機を生きる――哲学』

（毎日新聞出版、2021 年）

パンデミックは歴史を振り返れば何度も起こっている。その点では、今般のコロナ禍も数あるパンデミックのうちのひとつにすぎないだろう。パンデミックに限らず「危機」と呼ばれるような事態全般にまで視野を広げれば、それこそ歴史は危機から成り立っているのではないかと思えるほど危機にあふれており、「危機」とはその語の響きとは反対にきわめてありふれた事態だとシニカルに言い放つことさえできるかもしれない。

にもかかわらず、危機に関する言説がとどまるところをしらないのは、それぞれの危機がその渦中にある人間にとってはつねにはじめてのものであらざるをえないからだ。危機はそれを生きるひとにとってはつねに一回限りの新しいものであり、手持ちの物差しでは測ることのできない他性をともなって現れる。そうであるがゆえに、哲学者たちもまた危機に応答しようとしてきた。ジョルジョ・アガンベンやジャン＝リュック・ナンシー、スラヴォイ・ジジェクらヨーロッパの哲学者たちが新型コロナウイルスをめぐる状況について積極的に発言してきたことは記憶に新しい。斎藤慶典『危機を生きる――哲学』も、哲学者によるいわゆる「コロナ論」のひとつと思って手に取るひとが多いのではないだろうか。ただし、本書を読み進めれば、その期待はよい意味で外れるにちがいない。たしかに新型コロナウイルスの話は随所でなされているのだが、著者の視線は刻々と移り行く具体的な出来事よりも、むしろ世界や死すべき存在としての人間の存在構造に向けられており、そこから「危機」なるものを捉え返す重厚な原理的考察が一章ごとに積み重ねられていく。出版時期やタイトルからしてコロナ禍についての何らかの議論を想像させるにもかかわらず、世界の存在構造をめぐる体系的な思考が展開されている点に本書の第一の特色があるといえよう。世界や存在といったテーマを根本から考え抜くことこそ哲学の営みだとするならば、本書はまさに哲学者にしか書くことのできない危機についての書だといえる。

本書のもうひとつの特徴として挙げられるのが、過去の哲学者やその概念について論じるというかたちをとっていない点だろう（そのため註も一切ない）。もちろん西田幾多郎やジャンケレヴィッチをはじめ哲学者への言及はあるが、それと同時に柳家小三治や石垣りん、雪舟、杉本博司などジャンルも時代も異なるさまざまな人々を対話相手とすることで著者自身の議論を深めていくという自在な筆の運びが展開されている。本書刊行後のインタビューで、著者が「これまで人のふんどしで相撲をとってきましたが、そろそろ自分の言葉で語ってもいいかな」（『朝日新聞』、2021年10月2日朝刊）と述べていたこともふまえれば、本書はまさに斎藤慶典という哲学者固有の哲学体系の提示として読むべきだろう。それゆえ、本書で展開されている議論をフッサールやハイデガーやレヴィナスといった著者がこれまで論じてきた哲学者の概念によって理解してはならない。これら

の哲学者について知っているとどうしても哲学者たちの名や概念が頭をよぎるが、まずは目の前のテクストを丹念に読み解くことこそ、「自分の言葉」で語るというスタイルをとる本書の求めるところにちがいない。実際、各章のはじめに当該章の概要と他の章との関係を示す導入が置かれ、一度出てきた話題がちがった角度からくりかえし論じられるなど、読者への配慮が各所でなされており、フッサールやハイデガーなどについて知らなくとも根気強く読めば議論を理解することは可能なはずである。

それでは、そのようにして提示される著者の哲学体系とはいかなるものなのか大枠をまとめておこう。本書は、第一部「あたりまえの生き方が崩れる」と第二部「死すべき者たち」に分けられ、それぞれが四章ずつの計八章から構成されている。大まかにいえば、第一部が世界の存在構造を描くパートであり、第二部はタイトルのとおり「死すべき者たち」のひとりである「私」が世界の存在構造といかなる関係にあるのかを示すパートだといえる。

さらに仔細に見ていけば、まず一章「分かれる――危機」では、タイトルの「危機」が存在という観点から考察され、「危機」とは、現在の状態が別の状態へと転じうる＝分かれうるということであり、「ある」がつねに「ない」に晒されていることだと指摘される。つまり、「危機」を具体的な出来事ではなく、存在の無根拠性として把握しなおす姿勢が最初から打ち出されるわけだが、つづく二章「ある――存在」においては、存在がより詳細に論じなおされ、「単なるある」と「現にある」という二つの次元に分けられていく。前者は世界の根本をなす「力」であるとされるが、この万物の根源としての「ある」はいまだ分節化されざる塊にすぎない。そのため、「単なるある」という力は、「現」に「象（かたち）」あるものとなった「現にある」へと移って行かなければ明らかにならないのである。このようにして、いわば存在から現象への移行が問われているわけだが、三章「溢れる――過剰」では、この次元の変化が「視点」ないし「原点」という視角から辿りなおされる。現象がそれに対して姿を現すような「視点」こそ、現象以前の「単なるある」の次元と現象の次元の境界にあって、前者から後者への突破を可能にする「開け」なのだとされるが、それと同時にここで「生命」というキーワードが登場する。栄養摂取や排泄などからわかるように、生物は現象する「何か」とのやり取りにおいてみずからの存在を維持するが、それはすなわち「何か」が現象するということが生命の存在にとって不可欠だということを意味している。それゆえ、「何か」が「ある」ということが生命の次元として特徴づけられることとなる。第一部を締めくくる四章「味わう――享受」では、「現象の二重化」という事態が俎上に載せられる。「何か」が現象するとき、それはただ単に姿を現すだけでなく、当の「何か」を受け取る際の「感じ」がそこに織り込まれており、これが「現象の二重化」と呼ばれている。「感じ」は「味わい」ともいわれ、実際に口にする食べものからさまざまな芸術へと議論は広がりつつ、第二部の「死すべき者たち」へと移行していく。

第二部に関しては、章ごとに議論を追うよりも、その核心を取り出したほうが著者の議論を明確にすることができるだろう。単なる「ある」という第一段階から「生命」という第二段階への移行という世界の存在構造を描き出した第一部に対し、第二部において問われるのは、「視点」ないし「原点」と先に呼ばれていたものが「主体」として「ある」第三の段階である。「死すべき者たち」という第二部のタイトルにもあるように、そこでの鍵となるのはまさに「死」にほかならない。

「私」は死すべき者であるがゆえに、私に現れる世界が、ただ一回限りのものであって、私が死ねば永遠に失われるかもしれないという可能性に直面する。そしてそれゆえに、私に対して現れた唯一の世界を私が証言するということ（「主体」として「ある」ということ）が重大な問題として浮かび上がってくる。このように、死をとおして「ある」の外部としての端的な「ない」を垣間見ることによって、世界の存在構造は、単なる「ある」という第一段階、「何か」が「ある」という第二段階、「主体」として「ある」という第三段階、そしてそれらすべての「ある」を囲繞する「ない」の段階というかたちで最終的に描き出されることとなる。

むろん、以上の概要はあくまで概要にすぎず、「味わう」や「死」などひとつひとつの概念がさまざまな角度からの検討に値するだけでなく、ほかにも味読すべき興味深い論点がそこかしこで提起されている。ここではそのなかから二人称というポイントだけを簡単に取り上げておきたい。

本書は、序文にあたる部分が「あなたに」と題されているように、読者ひとりひとりに呼びかけるスタイルで書かれており、このような二人称への呼びかけは、本論の議論と密接に関わっている。先に見たように、死すべき者としての私たちは、各人が死ねば永遠に失われてしまう唯一の世界の現出に立ち会っており、そうであってみれば、あるひとりのひとが死ぬことは、そのひとに現れていた世界がまったき他なるもののまま失われるということを意味している。この厳然たる事実を前にして抱かれる「畏敬の念」と、「この畏敬の念を介してのみかろうじて繋がっているような関係、この畏敬の念を介してのみそれと関わるような関係」（271頁）を、著者は「あなたへ」と呼んでいる。「この本は、あなたに向けて書かれた」（4頁）という冒頭の一文からして、この二人称単数との関係性が本書の中核であることはまちがいないだろうが、評者にとって違和感を禁じえなかったのがまさにこの二人称に関してであった。あるひとの死によって、そのひとに現れていた世界がまったき他なるもののまま失われ、それゆえに「あなたへ」という二人称関係が発生するという議論の流れや、そこに共同体の可能性を見ることは理解できる。本書でも名前が挙がっているナンシーの共同体論を知る者からすると、議論の内容はわからないものではない。しかし、二人称関係の実践、つまりテクストの振る舞い方という観点からすると、そこには少なからず問題があるようにみえる。本書は、「この本は、あなたに向けて書かれた」という文言からして、二人称関係について説明するものであると同時に、その関係を実践するものとしても書かれている。あなたに語りかけることを意識した文体は、「あとがき」によれば書き直しの作業のなかで採用されたもののようだが、これは本当に必要な文体だったのだろうか。「やっぱり、ちっとも分からない？　ごめん、ごめん。本論でもう一度、考え直すことにするよ」（123頁）といった語り口が、本書では何度も登場するが、このようにして語りかけられる二人称とは、「畏敬の念」をもって関係する「あなた」なのだろうか。少なくとも私の語感ではそのようには感じられないし、むしろ年少者や未熟な者に教えてあげるというニュアンスをこのような言葉づかいからは感じざるをえなかった。これが評者の個人的な語感の問題であったとしても、はたして本書で語られるような二人称との関係は、二人称への語りかけをあからさまにすることによって成し遂げられるものなのかという問題は残るだろう。かつてパウル・ツェランは詩を「あなた」という二人称への語りかけだと述べたが、それにもかかわらずツェランが書いていた詩がきわめて難解なものであったことはよく知られている。つま

り、明示的に語られずとも、そして非常に難解なものであろうとも、二人称への語りかけは成立しうるのである。内容と実践が一体となったものであるがゆえに、本書には文体への意識がもう少しあってもよかったのではないだろうか。

とはいえ、本書の内容が刺激に満ちたものであることにかわりはない。依然として先の見えない状況がつづくなかで、著者の重厚な思考は世界を根本から捉えなおす心強い道しるべとなるだろう。

（伊藤　潤一郎）

佐々木　雄大著

『バタイユ――エコノミーと贈与』

（講談社、2021 年）

超越論的エコノミーとエコロジー

ジョルジュ・バタイユの活動が理論と実践にまたがり、また哲学、人類学、経済学、芸術、文学といった多様な領野にわたり、執筆形式も批評、断章、虚構作品と変化し、考察の主題も多岐にわたる――共同体、供犠、聖なるもの、至高性、内的体験、死、エロティシズム、芸術の起源、等々――ことは言うまでもない。本書はそのバタイユの著作を「エコノミー」という主題で一貫して読解する試みである。この主題そのものは新しくはない。バタイユがモースの『贈与論』を介してポトラッチという闘争的な贈与の風習に注目し、通常は「経済」のうちに数え入れられないような非生産的な浪費の営みをなおも「エコノミー」の名のもとに考究したことは、80年代に栗本慎一郎が「蕩尽」のキーワードと共に経済学的観点からバタイユを導入し、浅田彰が『構造と力』において「バタイユ 一般経済学」を「ポストモダン」の範例として提示した日本では、むしろよく知られてきたはずだ。しかしその後、様々な視角からバタイユの著作に取り組む学術的な研究が陸続と現れてきた。けれども、本書を読んで評者は、やはり「エコノミー」こそバタイユ思想の核心だという思いを強くしている。そのことはそのまま、現代においてバタイユを読む意義に繋がっている。計算可能性を前提とする有用性の追求がますます自明のこととされる資本主義の世界において、バタイユを読む意義は最大限に高まっている。

以上のことは、しかし、バタイユの数ある著作のなかで、「エコノミー」が主題的に論じられる『呪われた部分――一般エコノミー試論』（1949）――未完に終わった構想の第一部で、本書では第四章で分析される――がもっとも重要だということを必ずしも意味しない。本書は『呪われた部分』に至るエコノミー論構想の軌跡を、『有用なものの限界』と題されたその草稿のみならず、20年代の「松毬の眼」草稿から始めて再構成しつつ、『内的体験』、『宗教の理論』、ヘーゲル論、『エロティシズムの歴史』、『エロティシズム』、『至高性』などをエコノミーの観点から論じている。本書が示唆するのは、「エコノミー」はバタイユの主題のひとつというよりも、あらゆる主題を貫く問題であり、バタイユの主題はすべてエコノミーの問題として言い換えられるということである。事実、供犠も聖なるものも芸術も性行為も、純粋な損失を目的ならぬ目的――ここが問題含みではあるのだが――とする非生産的な消費の追求であり、その無用な損失は、他の何ものにも有用な手段として奉仕することなく、それゆえ生を隷属的なものにしないという意味で、至高性である。そして至高性の時間とは、未来を目指す企図とその主体が解体する現在の「瞬間」である。「企図」とはバタイユにとって、「未来に対する現在の、主体に対する対象の、目的に対する手段の従属」（204頁）に他ならない。企図を解体する消尽は、通常の意味でのエコノミー、すなわち未来に向

けての獲得と保存を目的とする生産的経済に奉仕する生産的消費の対蹠点にあり、それをも考慮に入れるエコノミーがバタイユの提唱する「一般エコノミー」である。

ただし、これだけでは、「一般エコノミー」は遊戯や賭けのような非生産的活動をも経済の用語で捉えられるようにするための拡大的枠組みのように見えてしまう。本書の功績のひとつは、「一般エコノミー」がけっしてそのようなものではないことを、第一章と第三章を通して明白に示した点である。「一般エコノミー」は利益の合理的追求としての経済学を非生産的活動にも拡大したものではなく、「過剰」を必然とする非生産的な消尽の方が生産的な経済活動に根拠を与え、それを包摂しているのであり、だからこそ、生産的な経済活動をそれのみで成立しているとみなす経済学は「限定エコノミー」と呼ばれるのだ。とはいえ、経済学が対象を既知の概念体系へ関連づけて解明する客観的な学問であろうとする限り、それは不可避の事態でもある。ゆえに、翻って、「一般エコノミー」は「学問一般の根拠を問うもの」でもあり、だとすれば、「自らの可能性の条件を問題とする超越論的なエコノミー」（201頁）であるという本書第三章の指摘は肝要である。

しかし、「一般エコノミー」が超越論的エコノミーとなる理路は、一見すると経済学からかけ離れたバタイユ独特の参照項によって成立している。すなわち、宇宙と地上の植物や動物の生との関係をエネルギーの流れにおいて捉える生態学である。「エコロジーとエコノミーが「エネルギー」という概念の下、同じ議論の平面に載せられる」（193頁）ところにバタイユ的「エコノミー」の独創性はある。バタイユの「エコノミー」は壮大な宇宙論でもあるのだ。ではなぜそこから超越論的エコノミーの構造が引き出されるのか。そこにバタイユにとって不可欠の特権的形象があるからである。すなわち、太陽である。人間の内には太陽を凝視するという非合理なエネルギー浪費を行う「松毬の眼」という器官があり、それは人間を、見返りなしに自らの存在を放射する太陽のような「過剰」な存在へと変態させうる。「太陽のエコノミーの原理」こそが「消尽」なのである。対して、「地上のエコノミー」は生産的消費による自己保存により成り立っている。ただし、それを可能にしているのは「太陽のエコノミー」である。なぜなら、地上の生物は太陽からのエネルギーを原資として生産的消費を行うからである。ところが、生産的消費だけでは太陽のエネルギーを吸収しきれないため「剰余」が出じる。その「剰余」を非生産的消費という「過剰」によって消費することができるのは、バタイユによれば、地上でただ人間のみである。かくして、「太陽のエコノミー」が「地上のエコノミー」の可能性の条件であるように、「一般エコノミー」は「限定エコノミー」にとって、「自らの可能性の条件を問題とする超越論的なエコノミー」である。「松毬の眼」から『呪われた部分』に至る軌跡から、本書はこうした理路を取り出す。驚くべき理路だが、巻末の補論「エコノミー概念小史」では、19世紀に「自然のエコノミー」から生態学（エコロジー）と生態系（エコシステム）の概念が生まれ、生命圏が「太陽エネルギーを吸収し変換していく」（338頁）システムとして捉えられるようになったことが紹介されている。

目的－手段連関および反転の論理とその問題

「エコノミー」がバタイユ思想を貫く核心だと思われるのは、また、そこにバタイユに一貫する思考法が典型的に現れているからでもある。本書が信頼に足る理由のひとつは、バタイユのエコノミ

ー思想生成の軌跡を辿り、その思想を明解に提示し直すのみならず、バタイユの思考があるパターンを踏襲していることを指摘し、そのロジックを批判的に吟味していることである。その吟味は一挙にではなく順を追ってなされる。まず第二章の結論部で、「エコノミー論をめぐる諸問題」として、『有用なものの限界』等におけるバタイユのロジックが真に成立しているのかについて疑問が投げかけられる。続く第三章では、『内的体験』や『宗教の理論』を対象にそれらの疑問が検討され、最終的に、それらの解決が確認される。そしてそこで示される〈不可能なもの〉という鍵概念を携えて第四章の贈与論の考察が始まる。というのも、「贈与とは〈不可能なもの〉」（253頁）だからである。

第二章の最後に示される疑問は、実際、バタイユを読むとき、あるいは本書におけるバタイユ思想の提示を読み進めながら多くの読者が抱くものだろう。ここではバタイユ思想全体に関わる重要な疑問を二点挙げるが、それらは共に、バタイユの思考がつねに二元論の図式から始まることに関わっている。たとえばバタイユは、宗教－社会形態を「救済のエコノミー／供犠のエコノミー」に――「救済のエコノミー」批判はニーチェとマックス・ウェーバーの延長線上でなされる犀利なキリスト教批判であり、デリダの『死を与える』に繋がりうる興味深い考察である――、人間の行動様式を「有用な振舞い／栄光の振舞い」に区分する。後者に関しては、バタイユは「有用な振舞い」に生産的で合理的な思考、企図する主体の態勢、資本主義システムを、「栄光の振舞い」に生命や財産を非合理的に浪費する供犠や祝祭、賭けや遊びを割り当てる。しかし、すぐさま浮かぶのは、非生産的とされる振舞いは本当に非生産的なのか、有用性を逃れることは本当にできるのか、私たちの日常生活が事実そうなっているように、儀礼も遊びも容易に有用性と生産性の資本主義システムに回収されるのではないか、という疑問である。本書はその懸念を認める。バタイユ自身も「絶対的有用性のパラドクス」と名づけられた断章においてその自覚を示していたという。ではなぜバタイユは自家撞着に陥ってしまうのか。「バタイユ自身が栄光や浪費を目的として設定しているからであり、それらを目的－手段連関の下で把握しているから」、「有用性を批判する当の思考自身が有用性の枠組みにしたがって思考しているから」（55頁）である。無意識を意識的に表出させようとするシュルレアリスムの試みが陥るのと同型の逆説だが、この点は、今日私たちがバタイユに倣って有用性批判を試みるときに十分に自覚しておかねばならないことである。次に、第二の疑問も二項対立図式に関わっている。本書によれば、バタイユがそのような図式を立てるのは、一方を徹底させたうえでその圏域を確定し、そこで排除されたものの方に「資格認定」（32頁）をして価値を顚倒させるためである。この発想はバタイユに典型的であり、人間の知がヘーゲル的な絶対知に達したときに「非－知へと反転する」（131頁）という理論もこの「反転の論理」によるという。しかし、『有用なものの限界』の段階ではこの反転がなぜ起こるかは説明されていないとして、第二章は閉じられる。

続く第三章では、『内的体験』や『宗教の理論』、ヘーゲル論などにおいて、非－知、瞬間、非生産的な否定性、幸運、純粋記憶をめぐる思考の深化や「死の不可能性」をめぐるレヴィナス、コジェーヴ、ブランショなどとの関係が論じられる。ただ、これらの著作や主題はバタイユ研究で繰り返し論じられてきたものなので、本書が従来の理解に対していかなる新たな解釈を付け加えたのかを明示してほしかった。あとがきによれば、本書は一般書という性格のために注を大幅に削ったという。先行研究に対する独自性を知るためには、注を十分に読みたかったところである。とはいえ、

本書の論点として重要なのはおそらく、バタイユが思考の論理に〈不可能なもの〉の審級を導入することにより、上記の疑問を解決するに至ったという点だろう。すなわち、第一の「有用性のパラドクス」は、消尽を〈可能なもの〉の水準で理解することをやめ、〈不可能なもの〉と捉え直すことで解消されたとされる。第二の「反転の論理」については、〈可能なもの〉の圏域の拡大が極限に達したときに、もはや何ごとも可能ではないという〈不可能なもの〉が開示されるのだが、それは〈可能なもの〉の成立のうちにすでに〈不可能なもの〉が孕まれているからだと説明される。ただ、そうだとすれば、第三章においても知の非－知への「反転」さらには「転落」といった表現が用いられることには疑問を覚えた。「一般エコノミー」が「超越論的エコノミー」であるような仕方で二元論が転位されるのでなければ〈不可能なもの〉は現れえず、二元論が転位される以上、知の極限で非－知が開かれるとは言っても、知の完遂そのものが妨げられるため、反転という図式には収まらないのではないだろうか。

〈不可能なもの〉としての贈与

第三章で引き出された〈不可能なもの〉を受けて、第四章は『呪われた部分』および以降の著作に取り組み、〈不可能なもの〉としての贈与に焦点を当てる。第四章でまず強調されるのは、モースもマーシャル・サーリンズもマリノフスキーもレヴィ＝ストロースも、ポトラッチやクラ交換、また近親相姦のタブーを分析するにあたって、けっしてそれらを贈与そのものとはみなさず、「互酬性」の論理に基づく「贈与－交換」とみなしたのだということである。その意味で、彼らの「贈与論」は生産的エコノミーのなかに贈与を回収する議論でしかないとされる。また、一見贈与に見える行為も何らかの形で返礼給付が念頭に置かれている限りは贈与ではなく、「純粋な贈与」というものがあるとすれば、それは「誰かが何かを誰かに与える」という贈与の条件を無化するのでなければならず、ゆえに現前化しえないもの、〈不可能なもの〉である、ということになる。このような前提のうえで、バタイユの贈与論およびエロティシズム論が贈与－交換とは異なる純粋贈与の追求として読解され、最終的には、「〈誰でもない者〉が〈何でもないもの〉を〈誰でもない他者〉に与える」至高者のコミュニケーションが〈不可能なもの〉としての贈与だという結論に至る。バタイユに即して正当な整理だと思われるが、前提となる議論は『時間を与える』などのデリダの贈与論に依拠しており、デリダの贈与論、ひいては〈不可能なもの〉をめぐる思考がバタイユの贈与論の延長線上にあることを示唆するものとなっている。

ただ、ここ数年、岩野卓司『贈与論』、山田広昭『可能なるアナキズム――マルセル・モースと贈与のモラル』、湯浅博雄『贈与の系譜学』、森山工『贈与と聖物』と、立て続けに贈与論が刊行され、バタイユの贈与論と共にモースの贈与論を再考する気運が高まっている。そのなかで、贈与と不可分なものとしての交換に功利主義的システムを逃れる鍵を見出す視点も提出されている。本書をこれらの考察と共に読み、本書の描き出すバタイユやデリダのように贈与を交換から峻別し、いかなる交換可能性にも取り込まれない「純粋な贈与」を追求することのみが真に資本主義批判なのかどうかについて、再考することもできるかもしれない。

（郷原　佳以）

中　真生著

『生殖する人間の哲学――「母性」と血縁を問いなおす』

（勁草書房、2021 年）

生殖とは死と同様に、この世に存在する以上、人間にとって避けがたい原事実である。しかしながら、生殖についての哲学的考察は数えるほどしかない。生殖は、それをへなければ私は私ではありえないのに、すでに私はそれを通過してしまっている。だが死はそうではない。また生殖につきまとう「子供」というテーマについても、母子関係やフェミニズムを含むさまざまな言説が溢れかえりながらも、では「産まれた」ことや「産む」こと（中は、「産む」ことを「生む」ことと区分し、後者には養育という社会的な関係を包含させる）とは、「私」にとって何であるのかはあまり語られない。私は、女性であっても男性であっても現状ではひとりでは生殖できない。また私もひとりからは生殖されなかった。さらに子供がいかに「血肉」を分けた存在であれ、年を経ればただの「他人」であり、そうした子供を「産む」ことが私の存在にどのような意味があるのか、一見して明確ではない。一体ある他者が自分の子供であるということはどういうことなのか。それは私があることとどう関連するのか。もちろん遺伝子上のつながりは二〇世紀の生命科学がさまざまに解明した。とはいえその「形而上学」的意義について、真顔で研究がなされているわけではない。

いくつかの例外はある。エマニュエル・レヴィナスは、「他者への倫理」というキャッチフレーズによって一世を風靡したが、その実は自我論にほかならない『全体性と無限』において、最終章ではエロスおよび生殖を自我論としてあつかっている。そしてその後の作品である『存在するとは別の仕方で』においても、明らかに妊娠をおもわせる記述（「同のなかの他」など）をなしている。中が正しく指摘するように、そこでレヴィナスの記述の主体が、むしろ男性から女性に切り替わり、そこから考えてみれば自我ははじめから女性的ではないか（本書、一一四頁）と指摘することも重要だ。

もともとレヴィナスの思想を研究していた中が、「母性」や子育てという「生む」という論脈に踏みこみながら、至る所でレヴィナスの議論に立ち返り、生殖として「産む」ことと、人間の関係性や社会性のなかでの「生む」ことを腑分けしながらクロスして記述することはよく理解できる。レヴィナス研究と、子育てにかんする生殖の議論の拡がりとの接合は意味があるようにおもえる。レヴィナスの議論を深めるだけでは、その強烈な形而上学的スタンスがもつ限界にいきあたるだけだろう。一面では「生殖するとは何か」という問いを大上段に構えながら、同時に個々具体的な「親になること」の場面について仔細な区分をおこなう中の記述は大変にバランスがとれたものにみえる。『生殖する人間の哲学』というタイトルも、生殖という機能がもつ生物学・生理学性を無視しえないが、同時に人間的な関係性や意味、あるいは個人としてのそれぞれが直面する生殖にまつわる諸問題に向かいあうあり方をよく示しているし、そこでは考察すべき内容が抽出されてい

るとおもわれる。

さて、このことを前提として、中の考察をより深めるために必要とおもわれるポイントをあげておきたい。

まずは、やはりレヴィナスについてである。レヴィナスの『全体性と無限』第四章は、日本に導入されたときの「他者の倫理」の書という理解からあまりにずれ、そこでの「男性ジェンダー中心主義」の強さゆえに、黙殺される傾向にさえあった。ところが近年、初期草稿研究が展開していくと、エロス論は最初期からのレヴィナスのテーマであり、レヴィナスの生殖論がけっして非本来的なものではないことがはっきりしてきている。むしろ「私とは私の息子」であるという、通常では理解不可能な言明が、生殖という時間（世代）のデカラージュを経た上での、他者を介することで自己が自己になるというテーゼとして重要であることは明確になってきている。だが、レヴィナスはこの段階では、どう読もうとも、生殖の問題を男性的な、あるいは家父長的な視線からなしている。エロスや愛撫という主題にかんしても、ここでの記述が男性ジェンダーによることは比較的明瞭だ。すでにのべたように、『存在するとは別の仕方で』における、他者にさらされた主体のあり方は、逆に女性的であるし、そこから照射しかえして『全体性と無限』をどう読むかという問題はあるが、それでもレヴィナスの記述の男性中心主義性は確かなこととおもわれる。

こうした記述において中は、上記のジェンダー性についてさしあたり不問に付したうえで、これを「同一性」なるものの「攪乱」（本書、一九頁）という方向から、いわばすべてを中性化してとらえている。これは読みとして一面では正当とおもう。だがここで、やはりユダヤ家父長の堅持者であるレヴィナスであればこそ、あえてこうした自己同一性の解体がいえたと考えられはしないか。もちろんフェミニズム的視点からみれば、ここでのレヴィナスの「息子」と「私」の記述は大問題であろう（何故、娘ではだめなのか、普通は理解できない）。しかしレヴィナスが生殖にこだわることには、このユダヤ的なイデオロギー的基盤が背景にあるから可能になったともいえはしないか。この部分に踏みこまずして、レヴィナスが本当に読めるのか実は疑問がある。さらにいえば、自己と子供として「ある」という主題において、身体そのものの情動性ともいえる「エロス」や「愛撫」について、中が深い論及は回避していることも気になる。もちろん生殖医療の進展によって、身体をめぐる状況は現在おおきく変貌を遂げている。しかしエロスや愛撫の記述において現れる他者は、「顔」の倫理の他者とは異なる独自なものである。ここでレヴィナスの記述が男性ジェンダー的な「偏向」をもつことをも含め、逆にたとえばイリガライなど「差異派」――クィア・スタディーズの全盛によって、すでに歴史的に退けられてしまった、女性にとって固有な経験の男性性との差異を重視するフェミニスト一派――との関連は、イリガライの両義的なレヴィナス評価も含め、あらためて考察されなおされるべきではないか（中も、本書一四七―一四八頁の注で「差異派」に言及している）。

これはつぎの論点にもかかわる。それは中が現象学に依存していることにも関連するのだが、産む親ときりはなし再解釈した「第一の親」を提示し、養育やジェンダー性にまつわる個別的な場面を丁寧に考え、腑分けする中の筆致には価値があるとおもう。しかし、経験論的な記述にもおもえるこの仕方では、ことが「先鋭的な政治性」の色彩を帯びてきたときに、対応できないのではない

かとおもわれる。

端的に考えてみる。中がレヴィナス的な形而上学的問題に接続しようとしているのは現状の社会的・テクノロジー的状況（生殖医療、さまざまな養育のありかた）のなかでの個別問題である。だが中もさまざまに記しているように、産む／生むというのは、自分が生まれて死ぬということとかさなりあう問題でもある。近代のリベラル社会のなかでこの問題をどうあつかうかは、近代社会とそこでのジェンダー平等という理念的な規定があるかぎり大筋の結論はみえている。男女、あるいはクィア的存在者で子供を欲する者も等しく「平等」である「べき」に決まっているからだ。近代化された社会であれば、無論さまざまな「反動」や「無理解」がありながらも、近代の理念としての「平等性」に収斂するだろう。あとはたかだか「労働」の「配分」の問題にすぎないのではないか。だが、人間が群れをつくり、家族性を形成し、そこで家父長制を生みだし、あるいはそれを拒否する社会を繁茂させたことは、短くみても四万年以上の歴史性がある。さらにいえば、現状の世界はリベラルイデオロギー一色ではない。二一世紀は、イスラムと中国の時代ではないかといわれもする。すると「白人エリート女性」が主体のリベラルイデオロギーと、それにのっかった「経済大国の女性」同士で、あれやこれやの「問題」を論じることにはどこか限界がないだろうか。ユダヤの伝統的共同体を「墨守し」ながら生殖論を考えるレヴィナスに、こういう議論が意味をもつだろうか。あるいはレヴィナスと同時期に、『アンチ・オイディプス』をガタリとともに書き、フロイトが依拠するやはりユダヤ的な古層を視界にいれつつ「家族の解体」を考えたドゥルーズは、こうした「古層」が、フロイトの考察だけではなく、現在の我々にまでまといついていることは自覚していたはずだ。さらにはまったく異なった視界から家族構造を描きなおしたレヴィ＝ストロースもいた。ある時期以降「子育て」は場合によっては霊長類研究をも視野にいれるべき研究領域だともいえるだろう。

繰り返すが、中のような現象学的で経験論的な記述には一定の価値はあるだろう。だが私が子育て、生殖、さらには子捨て、子殺しという問題を考える時、胸を去来するのはこうした途方もない古層が「いまだに」もつ力であり、われわれと無関係とはいえないイデオロギー・レヴェルでの対立抗争である。中はおそらくこうした母子関係、家族関係、父子関係の歴史的イデオロギー性をあえて踏まえず現場性を重視する。それはレヴィナスの「ユダヤ保守主義」を不問に付すことの別の側面であるようにもみえる。だがそれで、ジェンダーをめぐる問題がイデオロギー的「空中戦」になったとき（実際、ポスト・コロニアルのグローバル化社会ではこうした「空中戦」にはリアリティがあるだろう）、中の記述はそれに対応できるのだろうか。これはたんに中の記述を批判したいのではない。生殖を社会のなかで考えるとき、現状やはりこの点がさまざまな議論に棘のようにつきまとっているように私には感じられるのである。

（檜垣　立哉）

中田　光雄著

『ドゥルーズ＝ガタリ――資本主義、開起せよ、幾千のプラトー』

（水声社、2021 年）

本書は、ドゥルーズ＝ガタリの二冊の大著――『アンチ・オイディプス』（以下、AŒ）と『千のプラトー』（以下、MP）――について論じた著作であり、また研究書というよりも、むしろ高度な概論書であると言うのがもっとも相応しいように思われる（著者自身は、自らのこの考察を何度か「解説」と称している）。本書は実は批評することの難しい著作であり、その理由はまさにこうした点にあると言えるだろう。本書は、ドゥルーズの主著である『差異と反復』（以下、DR）と『意味の論理学』（以下、LS）を論じた著者の前著『ドゥルーズ――魂の技術と時空・生起-動』（水声社、2019年）と同様、きわめて特異な仕方で書かれた著作である。いずれにしても、これら四冊の大著全体を対象にしたこうした著作は、世界的に見ても稀である。本書は、例えば、博士論文や研究書のような、或る特定のテーマのもとでテーゼを形成し提起し、またそれらを論証していくような仕方ではなく、対象となるその著作全体にわたって一貫して一つのレジュメのような形式で書かれていく。それゆえ、本書では、まとまった論題や主題を整理するためにいくつかの番号や文字――①や②、（A）や（B）、（ｉ）や（ii）、等々――を用いて多くの記述が整理されるとともに、そのなかでその都度諸概念が提示されることになる。

ドゥルーズとガタリが二人で書いたMPは、言わば〈内在主義的倫理学〉あるいは〈自然主義的内在論〉の最大の著作の一つである。本書は、諸々の特異な概念やその思考のイマージュについて、たしかにAŒとMPの全体をカバーしうる仕方で取り扱っているが、それだからと言って、単なる注釈書などではない。それは、言わば著者が有する哲学的な分析かつ総合の視座からの高度なまさに概説的書法――それゆえむしろテクストに対する直接的な対峙がそこで実現されている――とでも称すべき論述によって成立したものである。本書がそのような形式で書かれたものである以上、取り上げられる諸対象に対する評価は、したがって基本的にはきわめて肯定的なものになる。この書評では、ドゥルーズ＝ガタリの哲学的全体像を一気に提示しようとする本書の意義についてとりわけ明らかにしていければと思っている。ただ紙幅も限られているので、とくにMPに向かってどのような論述がなされているのかを中心に考察していきたい。

〈本書の特徴を理解するために〉

本書の最大の特徴は、端的に言うと、第一にAŒとMPにおけるドゥルーズ＝ガタリの思想をDRとLSにおけるドゥルーズの哲学からの連続性のもとで一貫して論じ、理解しようとする点にある。また第二の特徴は、この最大の論点を表現するための書法としての概説的論述である。さて、こう

した書法あるいは論述は、例えば、ドゥルーズの「何を構造主義として認めるか」(『無人島』所収)における構造主義の諸規準についての記述に比せられるであろう。差異を肯定するこの哲学は、いかにして対象性について言表を認めるのか、あるいは内在性という圏域をどのような概念あるいはイメージで創建するのか、あるいはその圏域でいったい何を見出すのか、あるいはどのようにそれらを再抽出すべきなのか……、等々、言わばこれらについての「再認識の形式的諸規準」を構造主義に関して列記する必要があるのだ。さらに言うと、MPの最後の「15 結論――具体的規則と抽象機械」のような特異な記述の仕方も、これと同様の意味をもつであろう。つまり、MPの最後では、改めて結論を立ち上げるのではなく、すべての内容を結果として再表現するという意味での言わば再認可能な概念集が付加されており、それら概念あるいはイメージがどのプラトーで機能しているのかが示されている。前者は構造主義の総体が形成されるべき潜在的な超越論的領域の諸々の規準や特性の列挙であり、また後者は器官なき身体における多様な強度からなる一つの構成平面とそこにおける諸領域の間を接続するリゾームの線とを総体化した、もっとも具体的かつ抽象的なパラグラフの集合体である。これらは、たしかに再認可能にするために整序された言わば結論的論述にほかならないであろう。しかし、それらは、或る全体性を対象にする際にはじめて作動しうるような或る種の遠近法主義の成果であるとも言える。本書は、こうした言わば抽象的諸規準と具体的諸特性とを全体論的視座から提示することで、まさに再認可能性のもとでの形式的論述から成立した著作である。本書のこうした諸特徴に触発された読者は、著作の全体はけっして諸部分の統一などではないことを知り、それと同時に逆に〈諸部分の傍らにあるべき（著作の）全体とはどのようなものであるか〉という問いの様式を引き出すことができるであろう。

〈具体的特徴一〉

まず本書において、AŒがとくにDRとの連続性（あるいは類似性）のもとでいかにして捉えられているかという点に触れなければならない。というのも、著者は、このAŒを「ドゥルーズの思想そのものの新たな局面での展開」として、その思想の原理的な位相から考察しているからである(pp. 37-38)。DRにおいては、簡略化して言うと、潜在的な超越論的領域（理念）から現働的な経験的領野への現働化の運動は、一つには個体における絶えざる個体化として捉えられ、また潜在的に微分化＝差異化された差異が現働的に異化＝分化する差異化の過程として描出される。こうした微分化＝差異化（t動態）とその現働化としての異化＝分化（c動態）との間の関係は、〈c/t〉動態として表記される。本書では、この動態と同じ〈関係＝比〉を保存した仕方で、AŒにおける分子的諸要素の作動配列を〈molé〉、また同じ諸要素のモル的集合体を〈mol〉と記され、これらを〈mol/molé〉動態として捉えていく。ここでは、その限りで〈c：t〉=〈mol：molé〉という形式が成立することになる――「〈t〉動態圏域と〈c〉動態レヴェルへの現働化」から、すなわち、〈c/t〉動態から「〈mol/molé〉動態への移行・展開」(pp. 58-59)。ただしこれは、単に理論的観想にとどまる類似形態などではなく、著者によれば、例えば、右辺は分子生物学・生命科学という「具体的な科学事象」への展開として論じられることになる。ここから、〈mol/molé〉動態の具体的な「内実構成」が論じられる。それは、ほぼ〈mol-molé〉様態の言わば非対称的並行論という事態として

理解されうるであろう。何故なら、それは、同じ諸要素の異なる連結からなる多様体と全体との間の差異であり、それらの並行論の成立に、つまりこの両者の相互現前論に依拠しているからである（AŒの第四章の「図」を参照されたい）。本書では、劇場的哲学から工場の哲学へとドゥルーズ思想の線がそのまま延長され、またこの思想の多様な渦が新たに展開され、またその諸課題が的確に整理されていく。

ところで、構造主義とカント哲学との親和性は、ポール・リクールが早い時期に構造主義を「超越論的主観性なきカント主義」という言い方で見事に表現し指摘していた。潜在的なものと現働的なものとの間の現働化であれ個体化であれ、あるいは超越論的なものと経験的なものとの間の図式化であれ、あるいは分子状の超越論的無意識からモル的集合体としての意識の実現であれ、それらの思考の様式はきわめて類似したものである。構造論から機械論への言わば脱–超越論化の思考が改めて刻印されたのが、AŒであることはたしかである。フーコーは、AŒを最初から「倫理学の書」であると言っていたことを思い起こされたい。また同様に著者は、AŒを「事実論的–実践論の書」として的確に提示している。こうした実践論は、しかしながら、或る特定の理論をそのまま前提としたり、あるいはそのまま保存したりすることなく、むしろそれを実践の具体的諸規則のなかにより多く巻き込んで、過酷にもそれをより多く変形し転換しうるような或る分裂的様相を言語化するものでなければならないであろう。

〈具体的特徴二〉

さらに本書では、MPも同様に、それ以前の著作（DR, LS, AŒ）との連続性（あるいは類似性）のもとで論究されていく――「『千のプラトー』においても、ドゥルーズ＝ガタリ世界あるいは実在事象の全体は、これら三極「同一態」「差異態」「同異態」の相互連関となっており、この三局連関構造のなかの各所に、直接の考察主題が位置づけられるかたちになる」［強調、引用者］（p. 216）。この三極の相互連関は、すでにDRにおいて見出されていたものである。MPの多様な問題は、本書では言わばこうした〈三つ組〉のなかですべて展開されたものとして理解されていく。ここでは、とりわけMPを整理する際に本書で再提起されるこれら三つの主要概念――「同一態」、「同異態」、「差異態」――に焦点を当てたい。というのは、これら三つの様態に、前三著作の表現と内容とが連続的に流れ込んでいると考えるのがまさに本書の基本特性だからである。この三つの〈態〉は、たしかに「三局連関構造」を構成するものとして捉えられうる。しかしながら、本書のMPを扱う第二部では、実際には「同一態」と「差異態」についてはわずかな紙数しか与えられておらず、そのほとんどが「同異態」についての考察に費やされている。何故か。その理由を評者が理解する限りで述べるなら、言わば地層化の〈表面〉は、単なる同一態の表層ではなく、むしろ相反する、つまり逆の方位をもつ二つの領域がともに通過する圏域という意味での異同態の〈平面〉であり、同一態と差異態との間の本質的な媒介様態として捉え直されるからである。つまり、こうした地表の表面は、一方ではたしかに同一性を示す諸表象によって形成されるがままとなるが、しかしそれと同時に、他方ではこの同一化の表層を打ち破るようにして非同一性の差異動が変様し実現される同異態そのものになるからである（p. 218）。この後者の運動のうちにこそ、まさに反道徳主

義的な実践論の意義が見出されるであろう。

「同一態」、「同異態」、「差異態」によるこの三つ組は、MPにおいてより本質的でもっとも戦略的な仕方で展開されることになる。①差異態は下方に位置する「地下的–差異動」として、②上方に位置する同一態は差異の弛緩態と称され、「地上的–同一態」として、③同様に上方に記されるが、しかし同一態と相反する同異態は地下的深層に対する「宇宙的–差異動」（これは、きわめて鋭い表現であると思われる）としてそれぞれ捉え直される。この三つ組は、ここではより複雑な構成関係を形成することになる。著者によれば、地下的差異と宇宙的差異は循環していて、その限りでわれわれはその差異の弛緩態という地上に存在するのである。さらに、この循環において、「われわれは地上的–同一態から出発して地下的–差異動へと回帰し、それを介して地上的–同一態を打破して宇宙的–差異動へと開起する」［強調、引用者］（p. 218）。この三極それ自体は、一見すると、LSにおける基本的構図――深層、高所、表面――にきわめて類似したものである。しかし、それらの関係は、まったく異なるであろう。LSにおける深層から高所への動的発生はここでは表面を突き破る限りでの脱–地上的開起であり、また高所から静的に発生した表面はむしろ地下へと潜り込む重度をもった逆の脱–地上的回帰となる。これらは、実践論に基本的視座が設定されている限り、すべて「同異態」において生起する事柄である。この「同一態」から出発して「差異動」を介して、つまりリゾームとして地表面に浮上するとき、それは条理化された表層を打開し、大地が内部性の形相の象徴だとすれば、大気はそれを脱領土化する宇宙的差異として大地を被覆し、その上を旋回するであろう。著者のこうした諸概念の「連関構造」を用いると、例えば、ガタリの『分裂分析的地図作成法』における四つの存在論的機能素――言わば諸カテゴリーの間の横断性の思考――について新たな遠近法が一つの事例として見えてくる。すなわち、〈Φ〉（機械状系統流）と〈U〉（非物体的宇宙）は絶えず相互に循環しており、それゆえ地上の〈F〉（流れ）から〈Φ〉への脱領土的回帰は、まさに〈T〉（実存的領土）の閉域を打破して〈U〉へと脱領土的に開起することになる。この連関構造がもつ諸々の線は、たしかにガタリの最後の著作にまで共可能的に引き延ばされうるであろう（ただしこれは、本書の思考に触発された評者の一解釈にすぎない）。

〈諸特徴の再検討〉

本書の基本的枠組みは、たしかに一つのアナロジーの思考様式に依拠したものである。しかし、この場合の類似性は、再現され再認されるべき関係性とはまったく異なる諸結果として産出されたものである（これについては、ドゥルーズ『フランシス・ベーコン』の「アナロジー」を参照されたい）。本書におけるドゥルーズの哲学からドゥルーズ＝ガタリの思想への連続性は、ここで論じたような仕方でまさに〈産出された類似性〉として理解されなければならない。そこでわれわれは、〈表面–深層〉という対立もなければ、深層や高所や表面も、あるいは地下や地上や宇宙も存在しないような〈同異態〉論のさらなる展開を今度は考えなければならないであろう。というのも、本書の「再認識の形式的諸規準」の力強い提示を経て、改めてそこでの接続不可能な切断線を引き延ばすこと、そしてそれらの思想的意義を思考することができるようになるからである。いずれにしても、ドゥルーズの差異の肯定の哲学を、MPにおいてもけっして手放すことなく、一貫して書か

れた本書は、それ自体が一つの存立平面であるとさえ言えるだろう。

本書において頻出する著者独自の造語や訳語、括弧つきの語や原語の挿入の多さに、ストレスを感じる読者も多いと思うが、しかしその背後にある諸概念の流れにぜひ触れていただきたい。本書の論述の仕方は、すでに述べたが、きわめて高度なレジュメ的書法からなっている。著者は、この意味においてドゥルーズ＝ガタリの研究者に向けて本書を書いているのではなく、むしろ新たな読者に向けて書いているように思われる。何故なら、本書は、それ自体で完結した研究書などではなく、まさにドゥルーズ＝ガタリの次の読者あるいは理解者を新たに生み出すように書かれた、言わば手渡し可能となったコンパクトな〈バトン〉のような、言い換えると、余計な媒介物をほとんど含まない直接様態のような書物だからである。著者の前書『ドゥルーズ』からの〈バトン〉がまさに本書『ドゥルーズ＝ガタリ』を成立させている以上、本書はそれ自体でなおさらそうした意義を有するものであろう。しかしながら、そうしたバトンを渡す或る身体は、実はその連結の連続性を切断し、それをむしろ不可能にするような別の身体、つまり〈器官なき身体〉であるかもしれない。

（江川　隆男）

中村　大介著

『数理と哲学――カヴァイエスとエピステモロジーの系譜』

（青土社、2021 年）

中村大介氏による『数理と哲学――カヴァイエスとエピステモロジーの系譜』は、日本のフランス・エピステモロジーの研究水準を新たにする高著であることは疑いない。日本ではいまだ十分にしられていないジャン・カヴァイエスの数理哲学の内実に迫る第一部、そして知られざる戦後フランスにおける数理哲学の系譜と現象学のせめぎ合いを丁寧に読み解いていく第二部、中村氏独自ともいえるエピステモロジー観を垣間見せる第三部の技術論を一つの軸としたエピステモロジー読解など、読む者に多くの果実を与えてくれることのこれほど確かな書物は稀有であろう。補論におさめられた探偵小説論もまたエピステモロジー研究の応用の拡がりを感じさせてくれるものであり、たんに生真面目に科学史の詳細に分け入っていくだけの固い研究というイメージを和らげてもくれるだろう。なによりも、中村氏の文章の明晰さ、決して簡単とは言えないそれぞれの議論のたびに提示される要約の的確さと簡潔さは、読む者を確実に議論の奥深くへと導いてくれる。

以下の書評では、個々の議論について詳細に論評するよりも、むしろ中村氏の議論全体にみられるはっきりとは提示されていないものの明確にあると思われる図式について論じることをとおして、エピステモロジーが提起する哲学上の問題がいかなるものであるのか、ということについて考えてみたい。

エピステモロジーの哲学上の問題の焦点は歴史にある、というのは見やすい。「エピステモロジーは科学を対象とする哲学としての「科学哲学」を一部含むが、しかし科学と分離した哲学の水準を確保することに拘泥せず、とりわけて科学史を通して科学と哲学を各自の仕方で「混淆」させる――あるいは「重ね合わせ」る――ところにその特徴をもつのであり、その混淆のさせ方により、様々な思考の様式が生まれるということになろう」（本書11-12）という著者によるエピステモロジーの概括からわかるように、エピステモロジーにとって科学史という歴史が問題である以上、歴史が焦点になったとしてもなんらおかしなことはない。しかし、ここで言われる歴史は、思いのほか簡単ではない。もちろん、ここで言われる歴史は、カンギレムによって歴史をもたないとされる科学者が標的とする「科学の対象」の歴史ではなく、「科学的言説の歴史性こそがエピステモロジーの科学史の対象」（同書、278）であると言われるような意味で、第一には理解されることになろう。しかし、この言説の歴史は、博物学的興味を越えて、その背後にある「内的規範性」（同書、286）の断絶の歴史の探求でもあることにも注意しなければならない（もちろん、このことによってフーコーの仕事を想起するべきである）。このような意味での歴史は、バシュラールやカンギレムによって問題化されたのだと理解することができる。しかしそれだけではないことが真の問題なのだ。

エピステモロジーの問題化する歴史は「科学的言説」の歴史であり、かつ「内的規範」の歴史であるだけでなく、数学的概念の歴史（カンギレム）であり、技術的対象の歴史（シモンドン）でもある。このようなエピステモロジーの扱う歴史が含む「横断性」は決して看過してはならないだろう。なぜなら、このことは、二つの極において歴史が問題となることを示しているからだ。すなわち、数学的概念は無時間的なものであるというドクサ、そして技術的対象も無時間的なものであるというドクサ、これら二つのドクサがこの歴史の横断性によって打ち破られることを意味しているということである。人間の社会や政治形態が歴史をもつというのは、そもそもの歴史という語の使われ方と結びついているので理解しやすい。しかし、その理解の裏では、暗にいつも歴史をもたないもの、非歴史的なものとの対比の図式が機能してきたと言うべきだろう。そしてその非歴史的なものの極における特権的な具体例こそが、数学的概念と技術的対象であるのだから、これらが歴史の側に再編されることには、背後で機能する図式そのものにとって大きな意味があることになる。つまり、エピステモロジーが問題にする歴史の横断性によって、歴史と非歴史的なものからなる図式そのものが、いわば歴史という思考のイメージそれ自体が更新されるということである。

数学的概念は、もちろん言説の水準においても歴史をもつのだが、概念それ自体の内的水準においてすら歴史をもつ。このことこそ、カヴァイエスが明らかにした最大の哲学上の問題である。歴史をもつということは、それはつねに途上のものであり、開かれたものであり、絶えざる更新可能性に晒されているということである。カヴァイエスが明らかにしたことの要は、それが数学的なものの不完全性、未完結性によるのではなく、数学的なものの本性それ自体によるということにある。同時にこのことは、数学的なものが永遠にして非歴史的なものに見せかけるということの説明を要求することにもなるだろう。数学的概念の統一性を与えるのは、歴史的な概念の更新のあいだに生じる、「上からの統一」と「下からの統一」と呼ばれる概念間ネットワークのその都度毎の更新である（同書、第五章）。これによって概念はその意味を新たにしながら、その歴史的統一性を保持する。集合論以前の数は、集合論以後の数と同じネットワークのなかで位置づけられてはいないが（それは濃度であり、順序であり、写像である）、かつてのネットワークにおいても機能しているという意味では同じである（「１」が数ではなくなったわけではない）。しかしこの現在の歴史的統一性が無条件的で無時間的なものへと無自覚に拡張されるところに、イデオロギーが関与する。そのひとつの具体例がヒルベルト・プログラムであり、そのイデオロギーは、ゲーデルの数学的技術性によって覆される運命にあったというのが、カヴァイエスの診断となる（同書、第二章、第六章）。逆に言えば、数学の歴史性は、現実的に、非歴史的なもののイデオロギーを輻射する。あるいは、非歴史的なものとは、数学の歴史性が輻射するイデオロギー効果であると言ってもよい。

シモンドンは技術的対象を無時間的な「構成済みのもの」としてとらえるのではなく、「それについての発生が存在するところのもの」であり、「歴史的次元」を備えたものとしてとらえている（同書、285）。このシモンドンの認識は、西洋文化における技術的対象にたいする認識の誤りを訂正するという啓蒙的意図が隠されていない。その誤った認識とは、いずれにせよ技術的対象がもつ歴史性を否認する考え方と結びついている（同書、276）。技術的対象が歴史性をもつということ、そしてそれが絶えざる人間の介入に開かれているということは、技術的対象を人間が完全に道具と

してコントロールできるという考え方も、同時に、人間が技術的対象に完全に支配されるという考え方も同時に誤りとして退けられるということである。技術的対象は、人間の完全なコントロール下に置くことも、逆に人間が完全にコントロール下に置かれることもない、互いに互いを巻き込みながら巻き込まれるような関係にあると言える。そしてこの関係それ自体が歴史的であり、それは決して完成しない。

カンギレムは科学者があつかう科学の対象には、歴史性がないことを認めている（同書、78）。しかしこれは科学的対象そのものに歴史性がないというよりも、科学者が科学的対象を非歴史的なものとして扱うように訓練されていることの結果として、それを理解することもできるのではないか。その場合、現実の科学的対象が歴史的であるのかどうかが問題なのではなく、科学的対象を生み出そうとする科学者の実践にともなうイデオロギーが、それを非歴史的なものとして扱わせているということになるのではないか。それは現在を永遠なものと取り違えるかぎりにおいて、やはりイデオロギーの一種でしかないのではないか。

さて、ここまで歴史の問題の横断性を拡げてくると、ひとつのより大きな問題が目に入ってくる。すなわち真理と呼ばれるもの、非歴史的なものの理念的極であるものの歴史性という問題である。そしてこの問題は、歴史の問題が開く相対性の極限の問題を引き起こすことになる。数学的概念にせよ、技術的対象にせよ、科学的言説にせよ、それらが歴史的なものであり、逆にそれらが非歴史的なものであるとみるわれわれの信念が、現在を永遠なものと取り違えさせるイデオロギー効果に過ぎないのだとすれば、あらゆるものごとは歴史的であり、したがって、非歴史的なものは存在しないということになるのではないか。そのとき、実のところ、歴史的なものすらも、変化の基盤としての変化しないものを失うことで、自己崩壊することになるのではないか。

この問題は、おそらくカヴァイエスも考えていた問題ではないかと推測される。そしてこの問題への応答が、スピノザ哲学への彼の傾倒を導くように思われるのだ。著者の中村大介氏が、カヴァイエスの議論を敷衍しながら、数学的概念の内的歴史性を駆動する要因として「概念のコナートゥス」と呼ぶ概念を導入することには注目すべきである。カヴァイエスにとって、数学的概念が存在するということは、その概念上の振る舞いを「継続する」ことができるということである。「コナートゥス」とは、スピノザ哲学において、個的様態の現実的本質であり、自らの存在に固執する傾向性を意味する。この傾向性が生じるのは、個的様態は、自らの原因によって存在していないことによる。つまり各様態の存在原因は、様態に非ざるものに求められなければならない。歴史をもつということは、滅びゆくということである。そして滅びゆくがゆえに、歴史は、歴史を織成すものの「コナートゥス」によって、自らを自らが更新し継続していく、その内的必然性によって、紡がれていく。

技術的対象も、数学的概念も、科学的言説も、歴史的であり、それぞれの「コナートゥス」をもつということは、それはいずれも滅びゆくということであり、滅びゆくことが決定されているがゆえに、それらは内的な歴史をもつということの裏返しでもある。先取りされた死こそが、自律的な変化の内的必然性をもたらすことは、デュピュイの「カタストロフ論」（同書、第十三章）と「重ね合わせ」てみることもできるだろう。ここに、単なるイデオロギー効果ではない非歴史的なもの

の次元が置きなおされることになる。すなわち、歴史的な次元を産出するコナートゥスと、非歴史歴な次元としての、その存在の原因であると同時に、それゆえに様態の次元においては死を、歴史の次元においては崩壊を意味する（なぜなら、様態の次元においては、それは存在原因の欠落から生じる必然であるので）ところのものである。

歴史は、あらたな横断的次元において展開されることで、かつての図式における非歴史的ものは、現在のイデオロギー効果として理解しなおされるだろう。それと同時に、歴史と非歴史的なものの新たな図式において非歴史的なものは、常に可能的な死に向き合う「コナートゥス」の絶えざる存続の「内的必然性」の帰結として新たに理解しなおされるだろう。それが相対性の極北あるいは相対性の極限的定点であるところの、歴史と歴史に非ざるもののあいだの新たな図式となるのではないか。中村氏の著書が喚起するエピステモロジーの新たな歴史哲学が示している歴史概念の哲学的問題は、以上のような豊かな含意をもたらしてくれるのではないかと評者には思われるのである。

（近藤　和敬）

松野　充貴著

『ミシェル・フーコーの歴史的「批判」――カントと対話するフーコー』

（2021 年、ミネルヴァ書房）

ミシェル・フーコーの思想の研究は、彼の知的な歩みにおける多様な変容をどのように扱うかという問いと切り離せない。古代から現代までを横断して現れる対象の数々、知や権力、主体、真理のような概念、そして考古学、系譜学のような名称で知られる方法の変遷を詳細に理解することは、研究の重要な目的でありつづけている。

1994年にフーコーが生前に刊行許可を与えたテクスト群が刊行され、1997年にコレージュ・ド・フランスの講義録の出版が開始されたことによって、フーコーのコーパスは質・量ともに大きく変容した。

2013年以降は彼が残した手稿が閲覧可能となり、未刊の講義や幻に終わった博士論文の計画書などが、綿密な編集作業をへて世に問われている。こうした多様な資料群によって、フーコーの思想の生成と変容の解明が目下進んでいる。

フーコー研究における大きな問題のひとつに、フーコーの思想の一貫性と断絶のそれがある。すなわち、多様な側面を持つその思想の展開に、一貫した計画を見るべきなのか、それともいくつかの断絶を認めるべきなのか、という問いである。

ここで取り上げる松野充貴『ミシェル・フーコーの歴史的「批判」――カントと対話するフーコー』は、まさにこの一貫性と断絶の問題を取り上げている。2017年提出の博士論文をもとに刊行された本書は、フーコーの思想がカントの哲学との「対話」によって展開してきたこと、それゆえに一貫性を持つことを主張している。松野氏はこの「対話」の出発点を、国家博士副論文『カント『人間学』への序論』（1961年、以下『序論』）に置いている。「フーコーは生涯を通じて1961年の『カントの人間学』のなかで見出したカントとの対話のうちで自らの試みを練り上げていった」（同書244ページ、本書の引用は以下ページ数のみを示す）という結論に明らかなように、フーコーはカントの哲学的遺産を受け継ぎ、発展させた哲学者であることを論証することが本書の課題である。

本書は、「書かれたもののみを取り扱う」（v）という方針のもと分析対象のテクストを選択している。この基準に従い、インタビューや講義は、「必ずしも著作ほど練り上げられたものではない」(v)ために対象とされない。したがって、「書かれたもの」とは、いくつかの例外はあるものの、著作を意味している。

本書の構成をまとめておこう。

第一章「「批判」の思想史とフーコーの「批判」」では、カントからバシュラールを経てフーコーへと至る「批判」の系譜が描き出される。そしてフーコー晩年のテクスト「啓蒙とは何か」（1984

年）が分析され、カントとの終生変わらぬ思想的関係が明らかにされる。

第二章「若きフーコーのカント解釈と「批判」の経験化」では、『序論』の綿密な読解に基づき、「フーコーが経験的批判、および言語を通した「批判」の可能性をカントの『人間学』の解釈を通じて見いだしていた」（52）ことが示されている。

第三章「経験的「批判」の歴史化」は、『臨床医学の誕生』を分析している。臨床医学の歴史が、カント的な「感性、悟性、構想力からなる三項構造」（60）が出現する場として理解される。

第四章「エピステーメーとそのモデル」ならびに第五章「批判的思考の三様態」においては『言葉と物』が扱われ、カントの批判と、超越論的–経験論的二重体としての「人間」の差異が分析される。松野氏によれば、先行研究においては人間学的思考の源泉に位置づけられていたカントは、むしろ人間の近代的形象の批判者であり、フーコーはその後継者である。

第六章「第三の批判的思考様態としての考古学」では、『知の考古学』が分析され、考古学が「意味内容」と「事物の知識」を対象としない方法として定義される（147）。

第七章「技術論と認識論の円環と対象化された対象」においては、『監獄の誕生』でフーコーが展開する「権力の技術論」が生み出す魂という対象が、言説の領域に移行されることで、構想力の不在という問題を解決したことが主張される。

第八章「自己にかんする技術論」では、『性の歴史』2、3巻における主体性の技術論が、『序論』の議論と比較された上で、これまでの議論を支えてきたフーコーのカント解釈の不十分さと、新たな解釈の可能性が提示される。

このような議論を通じて、松野氏はフーコーがカントへと持つ特権的関係を、『序論』を出発点に明らかにしようと試みている。以下では、本書の射程を明確にするため、いくつかの論点についてコメントしたい。

1．先行研究の整理

上述のように、松野氏はフーコーの思想に一貫性を見出している。氏によれば、先行研究のほとんどが「断絶説」に立っており、そこから生まれる「通俗的な解釈」は、「フーコーの言説の一部だけを取り上げ、それを各々の研究の権威づけのために使用」している（iv）。

このように先行研究の不備が批判される一方で、具体的な研究には一切言及がなされていない。本書の元となった博士論文の審査において松野氏は、「内外のフーコー概念の応用研究はほぼ断絶説にたっており、全てを明示する必要はない」との立場を示している[1)]。

しかし、「全てを明示」しないにしても、重要な先行研究に言及した上で、それらが「断絶説」に立っていることを提示することは、研究の独自性を明示するのに必要な手続きではないだろうか。フーコーのコーパスが拡大した現在においては、「断絶」の間の変遷を丁寧にたどることが可能になっている。こうした「断絶説」批判は、90年代前半までの研究水準であれば妥当であろうが、2010年代後半には当を得ないものである。

1)「博士論文審査及び最終試験結果報告書」8 ページ（http://id.nii.ac.jp/1124/00001911/）

2．コーパスの問題

冒頭で述べたように、松野氏の研究は「書かれたもの」、特に著作に限定してフーコーの思想を分析している。著作はおそらくもっとも信頼性のおけるテクストであろう。

しかし、講演や講義については、原稿が残されている場合も多い。コレージュ・ド・フランス講義では、原稿と録音が比較対照され、フーコーが用いた典拠も確定されている。統治性やパレーシアなど、著作からはうかがい知れない考察の軌跡がそこには存在している。『監獄の誕生』から『自己への配慮』『快楽の活用』刊行の間の期間は、松野氏が言うような「8年間の沈黙」（213）ではない。それは資料の不在によって生じた偽りの沈黙である。講義等を含めた同時代の多種多様なテクストを分析することによって、そこには断絶というより微細な変化の積み重ねがあることが明らかになる。「書かれたもの」のみを分析対象としていても、新たなコーパスの内容や、それに関する先行研究の成果を踏まえることは可能だっただろう。

そもそも、『序論』の位置づけも問題含みである。2008年に出版されるまで、この博士副論文は決して「著作」ではなかった。「書かれたもの」に、出版されていない『序論』はなぜ含まれるのか。コレージュ・ド・フランスにおける講義と「同じ仕方で編集し出版され」（23）た『序論』は分析対象に含む一方で、講義は含まないという区別については、本書の議論の根幹にかかわる部分だけに、より詳細な方法論的説明が必要であったように思われる。

さらに、本書で『カント『人間学』への序論』と同年に出版された、間違いなく重要な「書かれたもの」である博士主論文『狂気の歴史』には一切言及されていない。松野氏自身のこの「沈黙」についても説明が必要ではなかっただろうか。

3．「批判」と批判――フーコーは何を受け継いだのか？

フーコーによれば、カントの『人間学』は、彼の超越論的な批判の問題系を、経験的領域において、すなわち「人間とは何か？」という問いのもとに捉えなおそうとした試みである。超越論的批判と人間学における経験的批判は同一ではない。フーコーがカントを受け継いだとすれば、それは経験的・歴史的領域における批判である。たとえば『言葉と物』で用いられる「歴史的ア・プリオリ」という言葉にそれは端的に現れている。

松野氏もまた、「実践、言語、ある種の経験的計画という三項構造」（39）という計画の継承者としてフーコーを位置づけ、それぞれの著作においてその問いがどのように解決されたか、あるいは課題を残したのかを論証しようとしている。同時に、本書の議論はカントの経験的批判だけでなく、超越論的批判そのものの歴史的形成を解明しようとするフーコーの努力にも言及している。たとえば、『臨床医学の誕生』においては、病状論的臨床医学の登場以前には、感性、悟性、構想力からなる「認識論の三項構造」（61）が成立しなかったと松野氏は論じている。氏によれば、カントの超越論的批判の構造それ自体が歴史的産物であることをフーコーは示している。

しかし一方で、文学論においては、フーコーは感性、悟性、構想力という「カントの「批判」の構造を維持しようと努めている」ことが指摘されている（83）。フーコーが受け継いでいるのは、超越論的な批判なのか、それとも経験的批判なのか、あるいはその両方なのか、本書の論述には揺

れがある。

さらに、松野氏は、『言葉と物』が批判した人間の形象とそれを基礎づける有限性の分析論とカント哲学の断絶を強調している。松野氏は、『序論』の議論をたどりつつ、カント以降の哲学が、カントが厳密に区別した「認識論の有限性と存在論の有限性」（124）を混同したことに近代の人間中心主義的思想の起源を見出している。

しかしながら、フーコー自身がこうした混同の出発点をカントに見出していることを指摘しておきたい。「その出発点と具体的地平が人間についてのある種の人間学的考察によって定義されているそれらの哲学すべて」において機能しているのは、「カント以来の西洋哲学に固有のある「錯覚」」であるとフーコーは言う。それは「カント以前の形而上学が内包していた超越論的錯覚」と対をなす「人間学的錯覚」である（*Introduction à l'anthropologie,* p. 77）。つまり、カント哲学は人間学的錯覚の起源である。

こうした言及を考慮するならば、「フーコーは著作群のなかでカントを否定的に論じたことなど一度もない」（2）という主張は再検討されねばならない。そもそも、カントとの「対話」とは、カントの主張を全面的に受け入れることではなく、カント哲学の限界を画定した上で、その刷新の可能性を探ることである。松野氏自身もフーコーがカントを「乗り越えようとした」（141）と指摘しているが、そのためには乗り越える対象の一種の否定が必然的に要求されるだろう。

むしろ問題は、カントの批判と人間学の限界を痛感しつつも、フーコーは晩年に至るまでカントと決別しなかったという両義的な態度ではないだろうか。カントへの肯定と否定の間で揺れるフーコーは、決してカントの忠実な弟子ではない。「私が何者かと問わないでください、同じであり続けろと言わないでください」（*L'archéologie du savoir,* p. 28）と述べたフーコーを、カントとの「師弟関係」へと常に結びつけること、それはフーコーの思想のダイナミズムを平板化することではないだろうか。

4．参考文献について

本書の参考文献リストには、フーコーの著作の訳者名や、仏語原題、その他の人名や文献情報の表記に無視できない数の間違いが見られる。博士論文の審査委員や編集者などの目に触れてきたはずの原稿が、なぜここまで初歩的なミスを残してしまったのか。本書の可読性に大きな影響を与えているこうした誤植については、本文中の誤字脱字等もあわせて、増刷等の機会に抜本的な修正を要望したい。

ともあれ、本書はフーコー思想の「一貫性」という重要な問題を追究した業績であることは疑いない。これから問われるべきは、ある著者の一貫性を問うとはどういうことなのか、そもそも一貫性とは何を意味するのか、という思想史的な問題構制の中で、フーコーの思想を多角的に解明していくことであろう。

（坂本　尚志）

三宅　中子著

『習慣の精神史――三宅中子論文集全一巻』

（西田書店、2021 年）

中学の頃か高校の頃であったか、小林秀雄の「無常という事」を読み、「彼は、モンテエニュがやった事をやったのである。モンテエニュが生れる二百年も前に。モンテエニュより遥かに鋭敏に簡明に正確に」という兼好への評と出会って、当時は当然ながら未読だったモンテーニュについて、そうしたものかと思った記憶がある。長じて『エセー』を読むにあたり、この言葉は、多少とも役に立った。日本の作家なり思想家なりを欧米の作家や思想家と比べる作業は、もちろんある種の危険を伴いはするが、節度と共に行われるならば、やはり意味を持つのではないか。本書を読みながら、先の小林秀雄の言葉を思い出しつつ、そうしたことを思った。

読者の多くの方がご存知のように、三宅中子氏は、これまで弛むことなく習慣や懐疑主義をテーマとする書物を書き継がれてきた（なお、本書の内容の一部をよりアカデミックな形で扱う『習慣と秩序』（南窓社、1995年）については、本誌第２号に中村弓子会員が行き届いた書評を寄せられているので併せて参照されたい）。本書は氏が、これまで研究してきた様々な主題を巡り、一般の方向けの雑誌『あとらす』で半ばエッセイ風に記した諸論考をまとめたもので、もとの掲載誌の性格の故か三宅氏自身の身辺雑記なども含んでいる。そうした身近な話題から、すっと哲学の話題へと移っていく筆の運びは、採り上げられている様々な思想が三宅氏の血肉となっていることを伺わせよう。

本書の内容を、順を追って紹介する。第一編は「祇園精舎考」と題され、初期仏教やその周辺の思想を辿りながら、インド思想に潜む様々な可能性を発掘しつつ、特に「懐疑主義的」とも呼びうる契機を浮き彫りにしていく。これを受ける第二編は「ピュロニズムの系譜」と題され、三宅氏が長年取りくんでいるピュロニズムの流れを描き出す。第三編は「本居宣長解読――医師としての宣長を中心として」と題され、宣長やその周辺の人物の「実証主義的」とでも呼び得る思想の系譜を発掘しつつ、著者ならではの、宣長と近代フランスの思想家との比較を行うものである。第四編は「神、神の不在と神の死」と題され、近代における超越的なものの不在とそれが人間精神に引き起こした事態の分析が語られる。第五編は「タルド『模倣の法則』をめぐって」と題され、著者の得意とするパスカルをきっかけに話はファッションの流行へと緩やかに移り、そこから「模倣」の概念を媒介としてタルドが呼び出され、彼の議論をきっかけに、日本の近代化を巡る問題へと話が移行していく。最後、第六編は「モーゼと一神教を中心として」と題されており、スケール大きく、エジプトの宗教抗争から話が始まり、最終的に、この書物の冒頭で触れられたアレクサンドロス大王の東征へと話題が回帰していく。

このように見ると各編の独立性が高いようではあるが、実際は、ある時は理論的な契機が、またある時は三宅氏自身の経験が各編各章を貫く緯糸となっており、そうした緯糸を見出し辿ることがそのまま読書の歓びへと繋がっていく。そして、様々に話題が変化するなかにも、「習慣」「懐疑」などの主題が絶えず立ち現われてくる。評者は本書に触れ、様々な国や地域の旋律を取り上げながらそのうちにいくつか同じ動機を忍ばせる、手練れの作曲家による一連の組曲を聴いているかのような思いに誘われた。

本書のクライマックスの一つは、第三編にまとめられた本居宣長論であろう。様々な話題を論じてきた三宅氏だが、本居宣長に関する考察を書物の中で述べられるのは初めてのことではないか（正確には、紀要論文が一つあるとのことだが）。

氏が宣長のうちで注目するのは、その「医学者」として営みであり、彼の持つ「近代性」とでも呼びうるものである。宣長の「近代性」というテーマは既に古典的なものであり、例えば、丸山眞男が、荻生徂徠のそれとの連関の中で宣長の近代性を論じた仕事がすぐに浮かぶ。ところで、大まかに言うのであれば、丸山の仕事はドイツの学問を背景としつつ、宣長の文献学的方法の近代性を探ろうとするものであった。三宅氏の仕事は、これを背景としたときに、その特質を明らかにするものとなろう。即ち三宅氏は、自然科学者としての宣長の姿を際立たせようとするのであるが、これは、フランス哲学の専門家による、新たな宣長像の提示の試みとも言えよう。

例えば三宅氏は、学問の方法論という観点から、宣長、モンテーニュ、デカルトの三者の共通点として「権威を無自覚に受け入れることを戒めた点」（231頁）に着目する。宣長の朱子学批判には様々な評価があろうが、こうした「懐疑主義」の系譜から光を当てる作業は、その積極面に人の目を向けるものであろう。

また、医師としての宣長に着目しつつ、彼の医論の核心をなす「真気の察知」（312頁）を、クロード・ベルナールやベルクソンと比較する作業は、宣長理解の文脈を江戸時代の医学史という背景から解き放ち、彼の医論を新たな視角から照らし出すものと思える。

その他三宅氏が着目するのは、「物のあわれ」を知る心とパスカルの言う繊細の精神の類似である。この議論は、必ずしも全面的に展開されてはいないが、三宅氏自身が「物のあわれを認識する働き」を考えるに際して、パスカルを参考にしたいと、はっきり述べられている（269頁）。これは、『排蘆小船』に現われる、和歌の内容を「唐土の議論厳格なる文字にたくらべて、とかく云ふは、たとえば矩を以て円きものに臨みて、歪めりと責むるがごとし」という言葉のうちに、パスカルの「幾何学的精神」と「繊細の精神」を巡る議論との、ある種の平行関係を見るものだ。明示できる論理的秩序には収まらぬものを重要と考え、これを捉える精神に寄り添おうとする姿勢は、確かに宣長とパスカルに共通していると言えよう。

しかしまたこうした比較は、「「物のあわれ」を認識する働き」が捉えるものと「繊細の精神」が捉えるものは同じだろうか、という問いを自ずと生みもする。パスカルの「繊細の精神」は、サロンでの会話や処世術を背景としつつ、人間の振る舞いや言葉の背景にある動因を感じとる能力として捉えるなら、世態人情を深く感じとるという意味において、「「もののあはれ」を知る心」と通じるものであろう。しかし、宣長のそれが、「好色のことほど人情の深きものはなきなり」（『排蘆小

船』）という言葉にあるように、性愛をその本質とする男女の恋愛の機敏への傾斜を隠さぬものであることを思えば、違いはやはり際立ってこよう。

とはいえ、この点は三宅氏の論を批判するために記しているのではない。思想の「比較」という作業は、各々の思想家の違いを際立たせる時に一層意義深いものとなる。三宅氏が本書で示している様々な比較も、この点を踏まえつつ採り上げる思想家たちの個性を際立たせることを狙うものと、評者には見える。

また、こうした比較の意義として、学生や社会人の方にフランスの哲学や思想を説明する機会の多い本会の会員に、豊富な材料を提供していることを挙げておきたい。フランスのそれに限らず、外国の哲学や思想の説明には、様々な工夫が必要だが、対象となる思想と、義務教育などの機会を通じて多くの人が親しんでいると想定し得る日本の作品との共通点を指摘することで、聞き手の関心が高まることもしばしばあろう。本書は、そうした効果を発揮しうる話題を数多く提供している。「「もののあはれ」を知る心」の傍らに置かれることで、「繊細の精神」が学生の関心を掻き立てることもあるかもしれないではないか。

この論文集はその性質上、一人の研究者の人生の記録という意味も持つ。通常、こうした書評の執筆にあたり、著者の実生活への参照には慎重であるべきだろう。しかし本書については、三宅氏が、しばしば自身の子ども時代や学生時代について語り、あるいは、阪神淡路大震災などに思いを馳せているがゆえに、そうした参照も多少は許されるであろう。

その上で、三宅氏が語る事柄の少なからぬものが、本会の会員の大半にはもはや言葉の上でしかわからぬものであることに注意しておきたい。特に、戦争を巡る記憶がそれに当たる。第二次世界大戦末期、小学生だった三宅氏は疎開先の鳥取で、二年前まで住んでいた神戸が爆撃を受け、「かつての遊び仲間のうち疎開しそびれた一人が背中とリュックサックの間に焼夷弾が落ちてきて全身火だるまになった」（102頁）ことを知る。相変わらず戦火の絶えぬ世界であるとはいえ、こうした経験を持つ人は、現在の日本ではほとんどいないのではないか（それはもちろん幸いなことだが）。

また、敗戦直後に、「先生の指図通りほとんどのページを黒くしていった」（12頁）経験のある三宅氏は、次のようにも記す。

> 昭和二十年八月十五日以来、朝礼からして変わってしまった。第一、先生方の様子が変わってしまった。自信なげで、指図をあまりしなくなったように思えた。先生だけではなく、大人に何をきいても歯切れが悪く、大人には頼れないとするとどうしたらよいのだろうかというような不安が、あの真黒なページの上に重なるようになった。（13 頁）

一つの権威の崩壊を幼くして目の当たりにし、幼いがゆえにその崩壊をまっすぐに受け止め、既存の権威に取りすがってきた大人たちの無様な態を静かに観察していた少女、この少女が長じて、懐疑主義の研究を倦まず続けられたことの重みを思う。

また、こうした言葉を記す三宅氏が「大学の授業で多くの若い学生に接して気がついたことがあ

る。彼等のほとんど全部に、ピュロニズムなどというものを理解する素地が無いのではないかということだ」（103頁）と述べていることにもはっとさせられる。世代的に、三宅氏の言う「若い学生」に私が含まれていてもおかしくはないだけに、一層その思いは強まる。なるほど、この二十一世紀の日本には、三宅氏が見たような強烈で暴力的な権威はさしあたっては存在しないと言ってよかろう。しかし、そのゆえに逆説的にも、私たちの「懐疑」の力は弱くなっているのかもしれない。私たちが自由に選び取っていると思うもの、そうしたものでさえ、何かしら、隠微で精妙な形で、実のところ「権威」として機能し、私たちの思考を抑圧し、損なっているのであり、私たちはただ、それに懐疑を向ける力を失っているのかもしれない。氏の折々の述懐は、そうした反省へと読み手を誘う。

このように、様々な意味で材料を提示するものであり、また示唆に富む書物である。会員の皆さまにはぜひ手にとっていただければと願う。

最後に、この書物を読みながら浮かんできた問いのうち、二つを記しておきたい。

一つは、三宅氏がメーヌ・ド・ビランやラヴェッソンの習慣論にどのような評価を下していらっしゃるのかという問い。彼らの習慣論は、「習慣」を獲得し得るものとしての人間ないし生物の存在様態を分析するという趣が強く、そこに「懐疑」という契機は薄いように思う（メーヌ・ド・ビランの習慣論のうちには、「懐疑」への志向を見出すこともできるが）。長年習慣について研究を重ねてこられた三宅氏がビランやラヴェッソンの習慣論をどのように見ていらっしゃるのか、機会があればご教示いただきたいところである。

もう一点、タイトルに現われる「習慣」と、三宅氏が絶えず立ち戻られる「懐疑」とが、究極的にはどのような関係にあるのかという問い。雑駁に言えば、懐疑は、惰性的となった習慣を打ち砕くものであり、かつ、この懐疑の姿勢自体が習慣化されねばならない。そして、この懐疑の習慣自体が、形式的なものに堕すことなく生き生きとしたものであり続けるよう、メタレベルの「懐疑」とでも言うべきものが、己を吟味するのでなければならない。そうした関係を三宅氏ならばどのように描くのか、という問いが自ずと浮かんできた。

もっとも、この問いに対しては、この書物が既に豊富な材料を与えてくれている。これは、本書を手掛かりに、読者が自分自身で考えていくべき問いなのであろう。

付記：メーヌ・ド・ビランに関する記述のうちに、「サルラで生まれた」とあるが（477頁）、正確には、サルラより西方数十キロのベルジュラックの生れである。また、同頁で、ビランの没年について「一八二七年」とあるが、こちらは「一八二四年」である。些事ではあるが、私がメーヌ・ド・ビラン研究に携わっていることもあるので、指摘をお許しいただきたい。なお、本書評の執筆に際しては会員の水野浩二氏（札幌国際大学前教授）と武田裕紀氏（追手門大学教授）のお力添えを得た。記して御礼申し上げる。

（村松　正隆）

村上　靖彦著

『交わらないリズム――出会いとすれ違いの現象学』

（青土社、2021 年）

これまで著者が医療福祉の現場のフィールドワークに取り組み、現象学とケアの実践をつなぐ数々の試みを世に問うてきたことは知られている。本書は、昨年刊行された『ケアとは何か――看護・福祉』（中公新書、2021年）の姉妹編にあたり、「ケアの背景にある行為の存在論とでもいえる領域」（277頁）を模索した書である。

著者によれば、私たち一人ひとりの経験には「多様なリズムがきしみ合い響き合っている」（11頁）。たとえば、人との付き合いのなかで波長が合うこともあれば、合わないこともあるが、それは他の人のリズムと自分のリズムが合ったり合わなかったりするということでもある。あるいは、締切が刻一刻と近づいているが何もできておらず焦ってしまうときのように、自分の生活のリズムが社会で要請されるリズムとうまく噛み合わないこともしばしばある。このように、一人ひとりの経験は数々の異質なリズムが折り重なって形作られているのであり、したがって、人間の経験を貫いているリズムは複数のリズムが交差する「ポリリズム」である。この点で、「私たち一人ひとりの経験は複数の異質なリズムがからみあったポリリズムであり、そして対人関係もまた異質なリズムがぶつかり合うポリリズムである」（16頁）。本書全体をつうじて描かれるのは、人間の行為実践がこうしたポリリズムによって形作られているということであり、それらの実践のなかに身体、人間関係、記憶、社会といった多様な文脈の絡みあいを読みとり、それを「リズムの存在論」（24頁）として理論化することが本書の狙いとなる。

そのための方法が現象学である。著者によれば、現象学とは、「人間の経験を作っている〈目には見えない運動〉を、その〈内側〉から捕まえて描き、加えて、その動きを成り立たせている経験の背景・スタイルや、社会的条件がもつ形を含めて描き出す営み」（16頁）である。現に本書では、医療の現場における多様な語りに加え、ファン＝エイク、芥川龍之介、齋藤陽道、ジュネの作品が取りあげられながら、語りや作品のスタイルをとおして、そこに潜む数々の異質な文脈の絡みあいを読み取るという手法が用いられている。その過程で、ルソー、ベルクソン、バンヴェニスト、マルディネ、中井久夫、木村敏らが参照されながら、現象学の方法論それ自体も改訂されていく。このように、多様な文脈を横断しながら、現象学という方法を既存の枠組みとは異なる仕方で再構築しようとした本書は、まさしく現象学の実践であると言えるだろう。

内容をごく簡単に概観しよう。

本書は四つのパートからなる。第一部では、中井久夫と木村敏をとおして日常生活や対人関係を貫くポリリズムが描かれる。第一章では、統合失調症の回復プロセスをリズムという視点から捉えていた中井久夫が取りあげられる。その過程で、人間の経験が複数のリズムによって形作ら

れるだけでなく、「それを秩序付ける土台となるテンポ」（41頁）としてのリズムの場（ベースのリズム）があることが示される。第二章では、ポスト・フェストゥムやアンテ・フェストゥム、そして「あいだ」といった木村敏の中心概念が、非人称的で集合的な「生命」としてではなく、複雑な文脈をもった対人関係や社会におけるリズムの調和やすれ違いとして捉え直される。それを踏まえて第三章では、フリースクールや居場所型デイケアをつうじて、居場所が緊張に対する弛緩（リズムのゆるみ）や「居ることができる」という存在の肯定として機能し、「遊び」、「無為」、「沈黙と対話」といった問題との関連から、居場所とポリリズムの関係が刻銘に描かれる。

第二部ではリズムの調和とすれ違い、そして様々なリズムを編成し直す「タイミング」の問題が扱われる。第四章では芥川の『藪の中』が取りあげられる。ある男が殺害された事件をめぐり、四人の目撃者と現場に居合わせた容疑者、被害者の妻、被害者の霊の三人の証言の食い違いから出発して、様々な状況の絡みあいには「理解不可能な死角」（94頁）があり、こうした死角もしくは状況の穴に促される仕方で行為が形成されていくことが示される。第五章では、精神科病院に入院した経験をもつ元患者、臨床心理士、ソーシャルワーカーの語りを分析しながら、リズムの再編を促す「移行対象」の問題が論じられる。元患者にとって、はじめは「迫害的な非人称的環境」（136頁）であった病棟での対人関係が、ピアノの練習やバンド演奏をとおして人格的交流へと変容し、ピアノがウィニコットの言う「移行対象」として機能していたことが指摘される。第六章では、予後告知や看取りの事例をつうじて、ポリリズムと対人援護職の関係が問われ、支援者が当事者にとって状況や関係の変容を促す「変化の触媒」という役割を担っていることが指摘される。

第三部では、「生の力動の発露」（164頁）としての歌とメロディーが取りあげられる。第七章では、齋藤陽道が語る「ことばの前のことば」、意味伝達のツールとしての言語の手前にある「声」をつうじて、「一義的な言葉の意味に縛られない多様な「意味」をはらむ母胎」（170頁）としての歌や静けさ、沈黙が考察される。第八章では、メロディーのなかに人間の本質を見たルソーの読解が行われ、彼において歌が人と人をつなぐことで経験の連続性を生みだす力であり、「情念という「意味」、他者、人間的世界、表現する身体といった人間固有の領域を作り出すような、創造の一撃」（192頁）であることが示される。第九章では、ジュネの作品の分析をつうじて「独りになる力」としての歌に焦点があてられ、ルソーにおいて歌が人と人をつなげる力であったのに対して、ジュネにおいて歌は「対人関係を絶たれた孤立のなかにあってなお自分自身を保つ力」（198頁）であったことが指摘される。

第四部では本書の締めくくりとして、現象学、ベルクソン、マルディネを経由しながら「ポリリズムの哲学」が理論化される。第十章では、著者がこれまで取り組んできた「現象学的な質的研究」を踏まえ、「現象学のベルクソン化」が図られる。フッサールをはじめとする古典的な現象学は「すでにできあがった認識の成り立ちを示す層構造」（220頁）を探究したがゆえに、動的に変化する事象のダイナミズムを十分に考慮できていない。対してベルクソンは、「持続」や「生命の飛躍」という概念をとおして動的な事象の変化を探究しており、ベルクソンを導入することで、現象学的な質的研究はたえず変動する動的な事象を扱うための理論的な基盤をえることができる。

第十一章では、マルディネのリズム論と著者が試みるポリリズムの哲学との接続が試みられる。マルディネにとってリズムは、居住不可能なカオスから、形をもち、居住可能な世界が生成する運動であるが、彼においてカオスと形は社会的な秩序の手前にある「感性の秩序」（260頁）として想定されている。これに対し著者は、マルディネの語るカオスと形を「生死と社会関係、行為からなる状況」（268頁）にかかわるものとして捉えたうえで、第六章で取りあげられた看取りの事例をつうじて、世界変容の基点となるような出来事の受容とタイミングの関係を考察する。

このように、本書は取りあげる主題の多様さからしても大変読み応えのある内容となっており、議論の運びも明快である。

ところで、本書を一通り読み終えたあと、ふと頭に浮かんだ問いがある。それは、ケアの実践現場をフィールドワークし記述する記述者自身も、本書で語られる「変化の触媒」のような役割を果たすのだろうか、という問いである。第六章で語られるように、看護の現場において支援者は外側から当事者と接しているのではなく、当事者の状況に巻き込まれながら実践を行う。このように状況に巻き込まれつつ距離をとることで、支援者は当事者に変化を促すとともに、「支援者自身も変化しさまざまに関係を組み替えていく」（160頁）のであり、当事者と支援者はお互いに生成変化しあう。とすれば、実践の現場に赴き、語りを聴き、記述する記述者もまた状況のなかに巻き込まれ、自分自身を変容させていることになるのだろうか。

こうした視点から本書を改めて読み返してみると、この問いをすでに見据えていたかのような記述が散りばめられていることに気づく。「私は看護師ではないし、今のところ病も持っていないが、しかし看護師の実践や患者の経験の語りは私を触発する」（239頁）。「そして私自身の研究もまた、現場に巻き込まれた状態でそのまま記述を試みるようになってきている」（264頁、強調は評者）。「本にまとめる作業を進めるなかで自分が何を考えていたのか段々と整理していった〔……〕」（278頁、強調は評者）。

本書のなかで「だんだん」が経験のリズムとして語られていたことを念頭におくなら（12頁）、ここでの「段々と」も、現場の状況のなかに巻き込まれながら自らを生成変化させていく記述者自身のリズムを表しているように思えてならない。

とすれば、本書にとって「記述」は状況の外側から対象を描くようなものではないし、本書が描き出そうとするポリリズムもそのような意味での記述の対象ではない。本書にとって現象学という方法は、「生の動きを内側から捕まえる」（16頁）ことであった。この場合の「内側」には、データに潜むダイナミズムを質的に捉えるという意味だけでなく、実践現場の状況に自ら巻き込まれるという意味もあるようにも読みとれる。もしそうした解釈が許されるなら、本書においては「記述すること」それ自体が、実践の現場に折り重なっている複数の文脈に巻き込まれ自らを変容させていくような、ひとつのポリリズムであると言えるかもしれない。

本書の後半部では、ポリリズムと「読者」の関係が言及されている。「患者や医療者が持つ個別の経験から読者が触発されるということは、人間にもともと備わった力である。これは人間が潜在性において共有している経験の地平があることを示している」（240頁）。読者は患者や医療者の語りをとおして、自分が経験するかもしれないものを潜在的に経験しうる。このことは、本書

の読者にも当てはまるものだろう。本書の「記述」をとおして読者は、私の可能性を超える他者の経験に、そしてそれを形作る複数的な文脈の数々に、文字通り触発されはずである。

（松田　智裕）

吉松　覚著

『生の力を別の仕方で思考すること――ジャック・デリダにおける生死の問題』

（法政大学出版局、2021 年）

本書はフランスの思想家ジャック・デリダにおける生と死の問題を、1975-76年度の講義録『生死』（*La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Seuil, 2019）といった新資料とともに読み解く著作である。講義録『生死』が刊行されて以来、デリダと生物学の関係、生と死の主題に関する研究が注目を集めてきた。

筆者がこうした研究動向に気づかされたのは、2年周期で開催される国際会議デリダ・トゥデイでのことだった。カリフォルニア大学アーヴァイン校でデリダ・アーカイヴが公開されてから草稿研究が進み、とりわけ「生死」講義への関心が高まった。2014年にニューヨークで開催されたデリダ・トゥデイ会議では、そうした研究成果が披露される発表が目立っていた。分子生物学者フランソワ・ジャコブの『生物の論理』（1970年）を参照しつつ、デリダは遺伝子（痕跡とテクストの隠喩）に書き込まれた「非音声的エクリチュール」に即して「再生産」や「プログラム」を論じる。「生死」講義における生物のテクスト的な解釈から、初期デリダにさかのぼり、差延や原エクリチュール、痕跡、一般テクスト（「テクストに外はない」）といった諸観念の構造を直接的ないし間接的に解明することが可能だと知って、感嘆した記憶がある。

本書もこうした最新の研究を踏まえた上で、哲学のみならず、生物学、精神分析、翻訳論、法理論、政治理論の領域で「生死」の問いを果敢に論じている。デリダのまったく新しい側面を照らし出す本書が日本の読者にもたらす恩恵は大きい。

序論では、まず先行研究の整理がなされたあと、デリダが仮想敵としていた生の概念が叙述される。初期の著作『声と現象』においてすでに問題は提起されており、それは、不純な媒体によって汚染されていない無媒介的で純粋な自己現前である。フッサールが解明しようとした「生き生きした現在」は現象学的な還元を経たあとの「超越論的生」として、確固たる「生の哲学」を構成する。デリダはこうした自己現前の生を可能にしている「生きること」をさらに別の仕方で思考しようとした。

第一章「フロイトの読者、デリダにおける時間、生、リズム」では、デリダのフロイト論が参照され、リズムや周期性の主題が有機的な生と心的な生にいかに関係するのかが述べられる。デリダは時間と空間を産出する位相を「間隔化（espacement）」と表現したが、リズムによる時間的・空間的な分節化作用はまさに「間隔化」に関わる。

第二章「開放系としての生命――デリダの『生命の論理』読解から」では、デリダがフランソワ・ジャコブを議論した「生死」講義の三回分が集中的に取り上げられる。本章は新資料「生死」講義

に基づいて、新しいデリダ研究の知見が披露される貴重な箇所である。生物学の背景もわかりやすく説明されているため、ジャコブに対するデリダの立ち位置がよくわかり、読み応えのある章となっている。ジャコブが遺伝子をプログラムとみなすことで生命をテクストになぞらえていること、有性生殖における死を生命に対する非本質的なものとみなすことなどがデリダによって批判される。デリダにとって、生命とは、組織化されると同時に分散されていく、開放的なシステムである。

第三章「「自由エネルギー」をめぐるフロイトの誤読？――デリダとラプランシュの『快原理の彼岸』」では、再びフロイトが取り上げられ、その難解なテクスト『快原理の彼岸』がラプランシュとの比較を通じて読解される。フロイトは熱力学における「自由エネルギー」「拘束エネルギー」の対を誤読し、反対の意味でみずからの精神分析理論に応用する。デリダによれば、こうした議論の混乱にこそ重要な論点が潜んでいる。心的エネルギーを留めておく拘束と、エネルギーを解放する脱拘束の両義的な動きこそが生の運動をなしているのだ。

第四章「翻訳・生き延び・正義――デリダのベンヤミン読解から」では、翻訳論と正義論の主題に即してデリダのベンヤミン解釈が検討される。ベンヤミンが原作の翻訳を通じて純粋言語を獲得する運動を志向したのに対して、デリダは翻訳の不可能性こそが原作の生き延びをもたらすと主張する。デリダは『法の力』でベンヤミンに言及しながら法と暴力の関係を問う。ベンヤミンが神的暴力のような高次の位相に訴えていたのに対し、デリダは法を無限に変革していく運動に正義の責務をみる。

第五章「生（の力）を別の仕方で思考すること？――デリダの民主主義論における自己免疫性について」では、デリダ晩年の『ならず者たち』のような民主主義論が参照され、自己性の破壊という視点から議論が展開される。民主主義の運動は、外敵から自己を守るはずの免疫が逆に自己を攻撃し、場合によっては死に至らしめるという意味で自己免疫的である。デリダは民主主義がつねにみずからを危機に曝す理念と運動であるとし、そうした危険性によってこそ民主主義がより良い方向へと向かうと考えた。

本書で論じられるのは「生と死の混淆」（3頁）、「生と死の絡み合い」（6頁）である。よって、早くから「生死」講義の読解に取り組んできた研究者フランチェスコ・ヴィターレが「生脱構築（biodeconstruction）」という呼称で名指すような、生物学的な生だけを扱う先行研究の不十分さが指摘されている。ただ、紙幅の都合上仕方がないことだが、本書では死の問いの論究や位置づけは十分だろうか。伝統的な生の哲学に対する反論は語られているが、伝統的な死の哲学がいかなるもので、それに対してデリダがいかに反駁したのかは示されていない。たしかに、生物学における生殖と死、フロイトにおける死の欲動、自己免疫による自殺などには言及されている。しかし、デリダがハイデガーをあれほど論じたにもかかわらず、本書でハイデガーの参照がなく、その生死の存在論が援用されていない点は驚きである。また、「生と死の絡み合い」という表現を用いるとヘーゲル的な弁証法との共通性や相違がどうしても気になってくる。否定性が止揚されて自己展開するといったヘーゲル的な弁証法に抗して、デリダは「差延」概念を練り上げただけになおさらである。「脅威に晒されることのない生」、「そうした伝統的な意味での生」（250頁）にデリダは反論したが、すでにヘーゲル哲学において、そうした生のあり方は刷新されていた。「死の脅威につねに晒され

ながら時間において存続する」（251頁）という本書の定義はヘーゲル的弁証法とも解されかねないので、相違点に力点を置く記述がどこかにほしかったところである。

構成について言えば、全五章はデリダの著述に即して、時系列的に配されている。第一部「「生死」概念の形成」は「生死」講義を軸として、精神分析と生物学との関連で適切にまとまっている。ただ、第二部「「生死」概念の展開」の構成は改善の余地があったのではないか。ベンヤミンの翻訳論との比較やブランショ論の参照から「生き延び」の概念を読み解くのは、第一部からの続きとして説得的である。これらの議論は1970年代のもので、「生死」講義からの発展として十分に関連づけられるからだ。ただ、法と正義や暴力の関係を批判的に読み解く『法の力』に「生死」の議論を当てはめるのは、第一部と文脈が違いすぎて妥当性に欠ける。実際、生の概念はほぼ参照されておらず、結尾では「それ〔＝生死概念の議論〕と同様に、テロスにいたることなく、絶えず法体系を変えるという運動性にこそ、正義の可能性がある」（203頁）と類比的にしか結論が示されていない。

第五章ではデリダによる民主主義と自己免疫性が論じられている。民主主義の自己免疫的解釈が1970年代の「「生死」概念とパラレル」（240頁）とされ、「1970-80年代のデリダのフロイト読解の延長線上にある」（241頁）と結論づけられる。ただし、両者は「完全に同じものでもなく」「自己破壊の側面あるいは変化の可能性が強調されている点では拡張されたとも考えられる」（241頁）。この「拡張」については短く済ませるのではなく、この論点こそ詳述すべきではなかっただろうか。実際、序論においてヘグルンドの解釈、つまり、1960-70年代と最晩年のデリダの思想を、「あたかもデリダの思考が一枚岩であるかのように扱ってしまっている」（5頁。強調は原著者）と違和感が表明され、「差別化」（6頁）が予告されているからである。

本書の考察を踏まえると、「生死」の問いをめぐって、デリダの著作をさらに豊かに読むことができるだろう。たとえば、『アポリア』（1996年）におけるハイデガーによる死の規定との対決は重要だろう。「不可能性の可能性」とされる死との関係を現存在はもっているのか、動物などの生きものとの相違は何か、という論点を考えることができる。『精神分析のとまどい』（2000年）では残酷さの問いから死の欲動が考察されるが、これは自己免疫による自己破壊の主題を理解する一助になるだろう。『獣と主権者Ⅰ』（2008年）では、アガンベンによるビオスとゾーエーの区別に対する執拗な論難から、デリダが固執した生の概念がうかがえるだろう。『獣と主権者II』（2010年）で論じられるロビンソン・クルーソーはまさに「生死」を生き延びる形象だ。無人島で生活するこの孤独者に死の強迫的幻影がつきまとう様子は、ジョン・ダンの詩を引用して「私は死に向かって走り、死も負けずに急いでやってくる」と表現される。デリダが晩年に取り組んでいた死刑の問いは人間の生と死を線引きする社会制度であるし、動物や獣の問いは生きもの一般の問いを含むものであった。本書を糸口にして、デリダの脱構築思想を多様な視座から読んでいきたい。

（西山　雄二）

会　員　の　声

「書評」欄について——疑義と提言（その二、承前）、全学会員に問う

本稿第一稿は本誌第26号本欄に掲載して頂いた。編集委員会からの直接の対応はなく、拙稿も礼節上の緩和表現と紙幅制限ゆえの簡略化を心がけているため、ここで第二稿をもって補完させて頂く。申すまでもなく単なる個人的料簡によってではなく、学会・学会委員会運営の公務をめぐる問題としてである。

既述「委員長書簡」は「2019年1月1日から12月1日までの学会員の刊行物（翻訳を除く）総数60数冊」を網羅したリストを作成し、書評対象書「19冊」を、「編集委員全7名の投票」によって選出した、という。一年間に「総数60数冊」の刊行とは慶賀すべきことだと当方は記し、書評対象書以外の全冊も、少なくとも題名・著者名を本誌に掲載してその業を顕彰すべきだ、幸い第21号より「書評欄」第一頁が空白になっている、それを活用すべし、とも記した。学会とは、学会内部で学会員たちに甲乙評価を行う場ではなく、むしろ学会外としての世界に向かって学会員たちの所業を紹介・提示し、また後代へと記録を残す場のはずである。

他方、委員長書簡は、「編集委員がなすべきことを怠ったということはない」「職務の範囲にない事柄を彼らに求めることは、〔……〕。従いまして〔……〕〔中田光雄著『ドゥルーズ』を「書評対象書」に〕推薦しなかった理由を述べよとの今回のご要望には編集委員会としてはお答えできない〔……〕」ともいう。だが、「書評対象書」の選出にあたって「編集委員の為すべき」「職務」とは、この場合、なによりもまず、「総数60数冊」をきちんと学問的に査読・閲読し、「選出」（推薦）・「非選出」（非推薦）の学術的理由・根拠を明確化し、後者に疑義・異論が発生すれば、著者・研究者は研究者生命を賭けて執筆・上梓しているのであるから、その同じ学術上の僚友への畏敬の念をもって、きちんと学問的に対応する、たとえば然るべき学術文書をもって根拠説明をおこなう、それが学術界において審査者の立場に立った人間の「為すべき職務」ではあるまいか。楽な職務ではなく、この責任遂行に失敗すれば斯界からの追放・失脚もありうる、しかし、それを為しえぬようなものは、はじめから審査者の立場になど立つべきではない、学術界とはそういう厳しい不文律が漲っている場のはずである。この厳しい前提を踏まえぬかぎり、投票だの多数決などというものは、単なるまやかし操作にすぎない。

委員長書簡は、「制度運営における原則維持」に反することは「制度そのものの崩壊を招きかねない」ともいう。だが、ここにいう「原則」とは、「選出は編集委員全7名の投票によって行う」という、どうやら委員長が思いついた案の謂いらしい（本誌第25号276頁参照）。学術や学会の上記

のような本質とは本質的な関係のない、別言すれば学会の「原則」などというものではありえない、姑息な事態処理方策案である。ヒトラー・ナチスがニュルンベルク法を制定して、「この原則を維持しなければ第三帝国の崩壊を招きかねない」と高言しているようなものである。旧拙稿も「多数決とは、民主主義の金科玉条であるが、私的料簡による責任回避の隠れ蓑ともなりうる」と記した。最悪の場合、「編集委員全7名もしくはその数名」が、学問的理由・根拠とは関係なく、なんらかの恣意的な多数派工作によって、一定の学会員の研究著作を「非選出」とし、一方では「委員会決定」として決定者の責任・引責を回避するとともに、他方では「学会活動の一たるに値しない所業として、学会委員会によって否認された」との印象を世に振りまく、ということがありうる。そのようなことはない、というのであれば、上記の通り、学会・学術界に相応しい対応をしなければならない。

委員長は、他にも、複数の「原則」違反を、侵している。①「書評」欄は、本誌経費縮減のためという学会原則によって第21号より第25号まで、Web掲載に変更、本誌上は一頁白紙、となっていた。筆者は、一頁白紙は異様の観あり、これを、「選出」方式明示と、「総数60数冊」の題名・会員著者名掲示をもって、経費過多となることなしに、埋めるべし、と提案した。学会原則に相応しい代案と考える。この案にそのまま従う必要はないが、ところが、委員長は、Zoom総会で、「白紙放置に異論もあり、今回〔第26号〕は最後だからと、私〔委員長〕が依頼して、「書評」〔11篇、全43頁〕を掲載してもらいました」という。これは掲載方式変更・経費縮減の原則に成功した第21、22、25号と、掲載方式変更の原則に則ったが本誌全体の総頁数は（喜ばしくも）増大であった第23、24号、に対して、掲載方式変更の主旨・原則に反し、委員長個人の恣意的な「依頼」によって（本誌総頁数の再増加による）経費再増加をも招いた、いってしまえばいわゆる「暴挙」もしくは「軽挙・愚挙」である。②第26号「編集後記」で沢崎氏の翻訳書と中富氏の著作への「書評」の不掲載に陳謝と慰労の言を記しているが、応募「総数」（本年も「60」数冊？）から「選出」書11篇とこれら二名のみを特記して、他の「総数47名（？）」を抹消するかたちになる（する）のは、学会委員という公人たることの（公平・公正の）原則に反する。特に、沢崎書は翻訳であり、委員会原則は「書評対象作の推薦について」（会報95号参照）でも「翻訳書は〔……〕対象外」と明示しているのであるから、あえて、他の「47名（？）」を犠牲にしてまで公記するのは原則判断に関する誤謬・錯誤である。③同「編集後記」は、また、自分（委員長）が「校務多忙」のため「前号と同じく本号も〔……〕副編集委員長に多大の負担をかけることになった」と記しているが、「校務」とは小中高校用語のはずであるから、ここでは日本語の原則に反し、それ以上に、我らが学会の編集委員長職という上記の通りきわめて重要な公務を、他の公（校？）務に比して軽んじ、副委員長に「多大の負担をかける」ほど委託しているとは、我らが学会に対する言語道断の非礼、学会・学術レヴェルでの良識・倫理という原則への背反である。④「会員の声・投稿規定」は「掲載の可否」は「編集委員会に一任」とあり、これは従来からの規定であるが、これはあくまでも全学会員・全学会委員が学会・学界・学術に関する常識・良識・見識・倫理という原則に則って言動することを前提とするものであり、この原則に反して恣意的に言動する得手勝手な委員長・委員会への「一任」を意味するものでない。

本件、全学会員・全学会同僚に、然るべく御一考・御熟考のほど、御願いいたします。

（中田　光雄）

第7回国際科学会議（モスクワ大学）と書評について

2021年6月15-18日、モスクワ大学で上記会議（Zoom）が実施された。ロシア科学アカデミーやローマ・クラブなどの国際科学機関の主導のもと、8つの国際学会が合同で、10セクションの部会が開催された。今回のテーマは、Topical Issues of Global Studies : Global Development and “Limit to Growth” in the 21th century で、私が参加したのは第22回 Biocosmological Association 国際シンポジウムで、この Association は本学会誌第25号で紹介済みである。シンポジウムの発表は、一冊の本を基盤として、近代ロシア宇宙論の祖と呼ばれるウラジミール・イワノビッチ・ヴェルナッキーの理論を発表論文の中に必ず入れるというものである。ヴェルナッキーについては、我が国ではなじみが薄いが、地球が一つの生命体であることを初めて、地質学的理論で説明した人物である。地球生成において、太陽から分離した地球は地質が形成された（地圏）。その後、水、海が形成されたが、その水を作ったのは、微生物であり、水ができて植物が発生した。光合成が行われ、酸素、空気が生成され、生物が登場した（生物圏）。最後に人間が出現し叡智圏が形成された。要するに、地球は、物質と生物の相互作用によって形成され、物質と生命体は一体、有機的に結合している。それで、地球は一つの生命体であり、ガイア理論の先駆なのである。ロシア有機宇宙論の祖とも呼ばれ、最近、はやりの人新世の先行ともいえる。地球環境問題の提起者として、今回、光を浴びた。私は、Idea of Transcendent Law and Noosphere Studies のテーマで、発表し、その後、論文を送り、審査を通過して、モスクワ大学論文集（Collection of Articles）に掲載された。

このヴェルナッキーであるが、じつは、1920年代、パリでベルクソン、テイヤール・ド・シャルダン、ル・ロイと対談している。ベルクソンは1907年に『創造的進化』を著し、世界的にセンセーションを起こしている。ヴェルナッキー、テイヤール・ド・シャルダン、ル・ロイもその影響を受け、生命、宇宙進化論を発展させていった。

テイヤール・ド・シャルダンは、ベルクソンの忠実な継承者とも言える。だが、テイヤール・ド・シャルダンは、古生物学、地質学、考古学の素養があり、ヴェルナッキーとともに地質学研究でも実績を重ねている。その有名なのが、北京原人の発掘で、そのグループで指導的な役割を果たした。猿人、原人の人骨を辛苦を重ねて発掘した。そうした中で、刊行されたのが『現象としての人間』（みすず書房）である。私も、30年前、これを読んだが、壮大な宇宙進化論と叡智圏の概念が印象的だ。それが、ヴェルナッキーとの研究の中で、再現してきた。彼の伝記『神父と頭蓋骨』（早川書房）は極めて興味深い。神父としての働き、カトリックの弾圧、恋愛の苦悩が生き生きと描かれている。今後、光を当てる価値がある。

次に、書評について提案する。1案：1冊、1ページにする。ケースによっては次号にまわす。2案：すべての希望図書の一覧表を掲載する。その際、著者の100字程度の紹介をつける。

私は、2020年 *Nothingness and Love of Japanese Philosophy*（Lambert Academic Publishing）を上梓し、本学会の書評掲載を申し込んだ。あいにく、掲載されず、合田正人教授から、配慮の言葉を頂いた。ところで、中田光雄筑波大学名誉教授の「会員の声」を読んで驚いた。中田名誉教授の本『ドゥル

ーズ――魂の技術と時空・生起-動、＜意味＞を現働化する』が書評から除かれた。この本は、毎日新聞の「今年の一冊」に村上陽一郎東京大学名誉教授によって推薦されたものである。中田名誉教授によるとこの年、書評希望が60数冊あり、編集委員の多数決で、上位19冊が選ばれたとのことである。これは、システムとして論文審査と同じである。審査員の多数決で決める。多数決が真理基準である。しかし、本誌26号で私は、論文審査について提言をした。独創性は、最初、少数である。多数であれば、それは、常識で新しくはない、創造的ではないのだ。日本人の論文が海外で翻訳紹介されない理由はこれである。独創性があるならば、日本人の論文、本が世界を席巻しているはずだ。現実は、そうではない。ということは、独創性が薄く、海外の研究者に評価されないということである。この状況を本学会は露呈したことになる。私の本も、書評の選から漏れたが、幸運にもフランスのチャポテイエ名誉教授により、*Revue philosophique de la France et de l'étranger*（2021/3, PUF）に掲載された。

（中富　清和）

日仏哲学会2021年度(2021年9月―2022年8月)活動報告

(1) 秋季研究大会

2021年9月11日(土)に秋季研究大会を東京都立大学にて開催しました。新型コロナウイルスの感染対策上の理由で、シンポジウムのみハイフレックス方式の無観客開催、その他のプログラムはオンライン開催となりました。詳細は以下の通りです。

［一般研究発表］

第一部会　9時50分～ 13時　司会：①②村松　正隆／③④平井　靖史

①竹中　利彦　マルブランシュによるスピノザ主義拒否の背景としての神の意志論

②長坂　祥悟　メーヌ・ド・ビランの「同一性」概念をつうじた「努力」概念の解釈

③野瀬　彰子　ベルクソンにおける実践と思考

④宇都　広樹　ジョルジュ・カンギレムはルイ・ブヌールの批判にどのように答えたか

第二部会　9時50分～ 13時　司会：①②米虫　正巳／③④長坂　真澄

①宇佐美　達朗　シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒

②小田　一彦　『全体性と無限』におけるレヴィナス哲学の態勢

③森脇　透青　夢と歴史性――デリダ『グラマトロジーについて』におけるルソーの「欲望」読解

④山岡　利矢子　デリダのマルクス論における隠喩・フェティシズム・憑在論について

［総会］　13時50分～ 14時50分

［シンポジウム］　15時～ 18時30分　司会：西山　雄二(東京都立大学)

テーマ：哲学者の講義録を読む

提題者：藤田　尚志(九州産業大学)　ベルクソン

酒井　麻依子(筑波大学)　メルロ＝ポンティ

八幡　恵一(関東学院大学)　フーコー

西川　耕平(文京学院大学)　ドゥルーズ

西山　雄二(東京都立大学)　デリダ

(2) 春季研究大会

2022年3月19日(土)に、春季研究大会をオンラインで開催しました。新型コロナウイルス感染対策のため、全面的にオンラインでの開催となりました。詳細は以下の通りです。

［一般研究発表］

第一部会　9時30分～ 12時40分　司会：①②武田　裕紀／③④上野　修

①筒井　一穂　デカルトにおける学問知とハビトゥス

②榮福　真穂　精神を「かたちどる」ものとしての観念――『省察』第二答弁附録「諸根拠」定義2再考

③田村　歩　デカルトの形而上学的実験とパースのアブダクション

④田中　佑樹　横断モナドロジー――フェリックス・ガタリにおけるライプニッツ哲学の意義

第二部会　9時30分～ 12時40分　司会：①②原　和之／③④小倉　拓也

①井上　卓也　「同一化」概念と心理科学の再編成：30年代のラカンにおけるメイエルソン主義

②佐藤　朋子　精神分析経験と語りの条件――セルジュ・ヴィデルマン『分析空間の構築』（1970年）以後のフロイト派の言説

③尾谷　奎輔　道徳法則の両価性――ガタリとラカン

④香川　祐葵　物語の実存化機能について――スキゾ的還元の観点から

第三部会　10時～ 12時20分　司会：杉山　直樹

①天野　恵美理　ベルクソン『物質と記憶』における純粋知覚理論の成り立ちについて

②濱田　明日郎　愛と物質――『道徳と宗教の二源泉』における目的論的記述をめぐって

③長谷川　暁人　変化する服装の根底にあるものは何か――ドゥルーズ、バルト、ベルクソンの概念を用い、ファッションの生成変化を考える

第四部会　9時30分～ 12時40分　司会：①②越門　勝彦／③④岩野　卓司

①菊池　壮太　垂直のこころ、水平のことば――リクールの思想における象徴の半透明化

②池田　信虎　フーコー哲学において自己を語ることについて

③林　宮玉　ジョルジュ・バタイユの「アンファンス」について

④嶺村　慧　翻訳の脱構築――ジャック・デリダ「relevanteな翻訳とは何か？」について

［シンポジウム］　14時～ 17時30分 司会：香川　知晶（山梨大学）

テーマ：17･18世紀フランスの医学と哲学

提題者：谷川　多佳子（筑波大学）　メランコリーと不安――デカルトからライプニッツ、その周辺

寺嶋　雅彦（早稲田大学）　初期近代西欧における「熱狂」（という病）をめぐる言

説――フランス預言派、シャフツベリ、ライプニッツ
山口　裕之（徳島大学）　コンディヤック『動物論』における生命論

（3）編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2021年度（第九回）受賞者は、榮福　真穂氏に決定しました。2022年9月10日の総会時に授賞式を執り行う予定です。

（4）『フランス哲学・思想研究』第27号2022年9月1日刊行
今号からオンラインジャーナルとしての刊行となります。

（5）その他
2021年秋季大会の前日に、日仏哲学会提案型ワークショップが開催されました。
題名：カトリーヌ・マラブーの哲学
日時：2021年9月10日（金）18時～ 20時30分
開催形態：オンライン（Zoom）
主催：脱構築研究会
後援：東京大学「共生のための国際哲学研究センター」(UTCP)
助成：東京都立大学
司会者：西山　雄二
講演者：カトリーヌ・マラブー（コメント：郷原　佳以、中村　彩）
共同討議参加者：鵜飼　哲、増田　一夫、星野　太、佐藤　朋子、藤本　一勇、
宮﨑　裕助、小川　歩人

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」（書式自由）を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・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、直ちに下記事務局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4,000円です（会則第9条による）。

（事務局） E-mail : secretariat@sfjp-web.net

郵便振替口座記号・番号：00120-6-194046　加入者名：日仏哲学会

2023年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2023年の春季大会は3月に、秋季大会は9月に、それぞれ開催しますが、依然として新型コロナウイルス感染症に関連する諸事の収束は見通せず、したがって日時、開催校、そして開催形態は未定です。いずれも決定次第、会報等でお知らせします。発表希望者は、春季大会に関しては2022年12月末日、秋季大会に関しては2023年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots 以内（いずれもタイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む）の発表要旨（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの）を事務局までメールで送付して下さい。その際には、「応募メールを送った」旨を伝える簡単な確認メールも別途同時に事務局までお送り下さい（E-mail : secretariat@sfjp-web.net）。

また発表要旨は当該年度の機関誌に掲載されます。フランス語の場合は、あらかじめネイティブ・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いて下さい。また修正を希望する場合は、各大会終了後1 ヶ月以内に、修正した発表要旨（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots以内、いずれもタイトル、発表者名、改行に伴う空白を含む）を編集委員長までメールでお送り下さい（氏名ならびに連絡先は、次期役員改選選挙結果の総会承認後に周知予定）。

『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．応募原稿の形式：ワープロソフトによる完全原稿のPDF。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370行以内。注はワープロソフトの脚注機能は使用せず、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、……をつけ、本文の後に置くこと。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。氏名、住所、電話番号、E-mailアドレス、生年月日（若手研究者奨励賞対象者確認のため）を記した応募者情報を、別紙のPDFとして添付すること。
4．原稿作成上の注意：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．応募期間：2022年12月1日～31日。件名を「フランス哲学思想研究公募論文」としたメールに原稿等のファイル（本文・仏語レジュメ・応募者情報）のPDFを添付し、編集委員長宛に送付すること。
6．原稿送付先：編集委員長宛（氏名ならびに連絡先は、次期役員改選選挙結果の総会承認後に周知予定）。
7．審査：掲載の可否は編集委員会で決定し通知する。掲載決定の場合、応募者は指示された期日までに、原稿（本文・仏語レジュメ）の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談）を添付ファイルとしてメールで編集委員長宛に送付すること。

「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形で取り上げ、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。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。投稿期間は、2022年12月1日～31日。
3．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。
4．原稿送付先：編集委員長宛（氏名ならびに連絡先は、次期役員改選選挙結果の総会承認後に周知予定）。

日仏哲学会若手研究者奨励賞規定

1．新年度開始時（9月1日）に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2．公募論文の投稿締切時点（当該年度の12月31日）で40歳以下の者を選考対象とする。
3．掲載が決定された公募論文執筆者で前項に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。
4．表彰式を次年度開始時（9月）の秋季大会の総会時に行なう。
5．表彰式出席のための交通費（日本国内に限る）が必要な場合は学会が補助する。
6．正賞として賞状、副賞として3万円を授与する。
7．受賞できるのは1回のみ。

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

『フランス哲学・思想研究』第27号をお届けする。第25号の編集後記で、セート岬の海辺の墓地を訪れたことを書いた。それから2年と数ヶ月、今、私はパリのアムステルダム通りでこの後記を書いている。

本号には、2021年秋季大会ならびに2022年春季大会でのシンポジウムの記録と発表要旨23篇、公募論文7篇（応募数15篇）、書評15篇、「会員の声」2篇が収められている。実質的には今回も、副編集委員長の津崎良典氏に編集作業のほとんど全てをお任せすることになった。異例であるかもしれないが、この場をお借りして深謝申し上げたい。

日仏哲学会の機関誌は今号から新たな時代に突入した。2021年度総会でご承認いただいた電子化が実現され、また、J-STAGEサービスの利用申請が完了したのである。更に、若手研究者奨励賞選考の手続きも新たに定められ、「会員の声」が示しているように、機関紙における書評のあり方についても継続的な議論が展開されている。ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』について云われたように、まさに「進行中の作品・仕事」(work in progress)なのである。

何処へ向けて――それを予見できる者などいないかもしれない。ただ、個人的な希望としては、機関誌の外国語版の速やかな創設を求めたい。単なるフランス語版ではない。一方で英語圏の数多の潜在的読者を意識しながら、他方では、特にアジア諸地域での言語をも視野に収めた版であることが望ましい。その点で敢えて言うなら、応募論文のフランス語要約に私は大きな不満を抱いている。ボロ雑巾のように何重にも全身を捻じられるような痛苦な、しかし愉快な経験の跡がほとんど感じられないのである。第二に、言うまでもないことだが、公募論文の制度は若手研究者の登竜門たることだけを目的としたものではない。時に数年もかかるような本格的な査読制度を採用しつつ、私のような高齢者も、選ぶ側ではなく選ばれる側につねに身を置いて、どう評価されるのか心配で眠れない夜を過ごさねばならないのだろう。

2021年度、私は仲間たちと共に、Springer社から、JEAP（Journal of East Asian Philosophy）の第1号を発行することができた。ウェブ上で公開されているので是非ご覧いただきたい。この仕事は私にとって、本機関誌の編集と切り離すことのできないものである。今、Okinawa-studiesの特集号を企画中である。実を言うと、JEAPの編集は中国語の学習を私に促した。～の手習い？！「気づくのが遅すぎるなあ」、とは94歳の父の言葉である。

2022年7月3日

日仏哲学会編集委員長　合田　正人

役員(2019年9月-2022年8月)

会長：安孫子　信

副会長：香川　知晶、檜垣　立哉

事務局長：杉村　靖彦

理事(2019年9月-2022年8月)

安孫子 信、上野 修、香川 知晶、加國 尚志、合田 正人、河野 哲也、米虫 正巳、澤田 直、杉村 靖彦、杉山 直樹、谷川 多佳子、津崎 良典、中 真生、長坂 真澄、西山 雄二、檜垣 立哉、平井 靖史、廣瀬 浩司、藤田 尚志、村松 正隆、山田 弘明(五十音順)

編集委員(2019年9月-2022年8月)

合田　正人＊、河野　哲也、藤田　尚志(以上二期目)、津崎　良典＊＊、長坂　真澄、西山　雄二、平井　靖史(以上一期目)(編集委員長＊、副編集委員長＊＊)

Sommaire

Colloque en automne de 2021 : Lire des séminaires des philosophes

Yuji NISHIYAMA, Introduction ····· 1

Hisashi FUJITA, Le temps du cours : lire les *Cours au Collège de France* d'Henri Bergson ····· 3

Maiko SAKAI, Les notes de cours de Merleau-Ponty ····· 21

Keiichi YAHATA, Lire les cours au Collège de France de Michel Foucault ····· 33

Kohei NISHIKAWA, Les pratiques pédagogiques de Deleuze dans les cours ····· 47

Yuji NISHIYAMA, Une pédagogie du souffle pratiquée par le penseur de l'écriture : autour des séminaires de Jacques Derrida ····· 59

Colloque au printemps de 2022 : Philosophie et médecine aux 17e et 18e siècles

Chiaki KAGAWA, Introduction ····· 77

Takako TANIGAWA, Mélancolie et inquiétude : de Descartes à Leibniz ····· 80

Masahiko TERASHIMA, Discours sur l'enthousiasme à l'âge classique : prophètes français, Shaftesbury et Leibniz ··· 94

Hiroyuki YAMAGUCHI, La théorie de l'âme dans le *Traité des animaux* de Condillac ····· 109

Résumé des communications au congrès en automne de 2021 ····· 121

Résumé des communications au congrès au printemps de 2022 ····· 129

Études:

Emiri AMANO, Sur la « base de la reconnaissance » dans *Matière et mémoire* de Bergson ····· 144

Tatsuro USAMI, Technicité et humanisme renversé chez Simondon ····· 156

Maho EIFUKU, Sur l'hylémorphisme dans la théorie des idées des *Méditations* ····· 168

Rintaro ODA, La réflexion critique de Jean-Luc Nancy sur l'antisémitisme ····· 179

Koji MIKAMI, Sur l'union de l'âme et du corps chez Descartes ····· 191

Hiroki YANASE, Un zéro d'être : le sens kantien du négatif chez le dernier Merleau-Ponty ····· 203

Masahiro YAMAZAKI, L'incommunicabilité de l'Éternel Retour et la méthode de Klossowski : Nietzsche, Löwith et Klossowski ····· 215

Comptes rendus ····· 227

Opinions ····· 284

Éditorial ····· 295

『フランス哲学・思想研究』第 27 号
発　行　2022 年 9 月 1 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
〒 101-8301 東京都千代田区神田駿河台 1-1 明治大学文学部
合田　正人
頒　価　9,340 円

Revue de Philosophie Française N° 27, 2022
Société franco-japonaise de philosophie
ISSN 1343-1773