

1998

フランス哲学 思想研究

第3号

春季シンポジウム

「ミシェル・アンリ哲学の再検討」

自我の内外	中 敬夫	2
ミシェル・アンリのデカルト解釈について	望月太郎	17

秋季シンポジウム

「現代フランスの女性思想」

エレヌ・シクスーの世界	松本伊理子	32
ボヴォワールからデルフィーへ	井上たか子	47

公募論文

デカルトとオカルト	那須川学	62
真理の起源と可能とに関するライブニッツ的理解	佐久間崇	76
コンティヤック「感覚論」における感覚と分析	山口裕之	93
自然と法則	谷口 麻	108
哲学と悪の問い	杉村嬌彦	122
ドゥルーズにおける経験論的思想	大崎晴英	137

書評

伊藤泰雄著『神と魂の間』	清水 誠	151
湯浅博雄著『バタイユ』	中田光雄	155
篠原資明著『ドゥルーズ』	財津 理	160
桑田礼彰著『フーコーの系譜学』	本間邦雄	164
港 道隆著『レヴィナス』	内田 樹	169
杉村嬌彦著『ボール・リクールの思想』	久米 博	173
久米 博著『現代フランス哲学』	澤田直之	178
赤羽研三著『言葉と意味を考える』	佐々木健一	183
谷川 暹著『文学の皮膚』	宇波 彰	187

1997年活動報告		192
編集後記		194

目 次

春季シンポジウム「ミシェル・アンリ哲学の再検討—その自我論を中心に」

自我 ^{エゴ} の内外 ^{うちそと} —ミシェル・アンリは変わったか	中敬夫	2
ミシェル・アンリのデカルト解釈について	望月太郎	17

秋季シンポジウム「現代フランスの女性思想」

エレヌ・シクスーの世界	松本伊瑛子	32
現代フランスの女性思想—シモーヌ・ド・ボーヴォワールから クリスティーヌ・デルフィへ	井上たか子	47

公募論文

デカルトとオカルト—「共感 <i>sympathia</i> 」理論を巡って	那須川学	62
真理の起源と可能とに関するライプニッツ的理解	佐久間崇	76
コンディヤック「感覚論」における触覚と分析	山口裕之	93
自然と法則—19世紀フランス・スピリチュアリズムの系譜の考察	谷口薫	108
哲学と悪の問い—ナベール「悪論」について	杉村靖彦	122
ドゥルーズにおける経験論的着想—「経験論と主体性」と「差異と反復」 を中心に	大崎晴美	137

書 評

伊藤泰雄著「神と魂の聞—マルブランシュにおける認識と存在—」	清水誠	151
湯浅博雄著「バタイユ—消尽—」	中田光雄	155
篠原資明著「ドゥルーズ—ノマドロジー—」	財津理	160
桑田礼彰著「フーコーの系譜学」	本間邦雄	164
港道 隆著「レヴィナス 法—外な思想—」	内田樹	169
杉村靖彦著「ポール・リクルールの思想—意味の探索—」	久米博	173
久米 博著「現代フランス哲学」	澤田直之	178
赤羽研三著「言葉と意味を考える」	佐々木健一	183
谷川 渥著「文学の皮膚」	宇波彰	187
日仏哲学会 1997 年度活動報告		192
日仏哲学会入会手続きについて		193
編集後記		194

エゴ　うちそと 自我の内外

—— ミシェル・アンリは変わったか ——

中　敬夫

1. 自我論から神の絶対的生へ —— ミシェル・アンリは変わったか

『顕現の本質』(1963)以来三十余年に及ぶミシェル・アンリの思索を追ってきた者には、昨年のキリスト教論『我は真理なり』の出現は、ひとつの驚きだったのではないだろうか¹⁾。それまでのアンリの諸著作ならば、多少の強調点の移動こそあれ、ともかくも内在と自己触発との圏域を「エゴという中心現象」(EM,p.46)に収斂させる様々な試みとして理解することもできたであろう。エゴの生から主観的身体へ、生ける労働としての実践へ、生の別名でしかない無意識へ、パトス的な芸術や主観的自然としてのコスモスへの進展は、様々な角度から見られた内在領域の踏査ならびに拡張として、それでもやはり一種の自我論として展開されてきた、と見ることもできたかもしれない。

しかし昨年のキリスト教論に至って、アンリは紛れもない仕方で自我中心の考えを放棄する。生の絶対的自己顕示の座は神に譲られ、神の大文字の「生(Vie)」とわれわれ人間の小文字の「生(vie)」が区別される(CMV,p.40)²⁾。神の生の自己性をあらわすキリストは、「第一の生ける者」「元 - 子(Archi-Fils)」と呼ばれ、ふつうの生ける者たるわれわれ人間は、「神の子」あるいは「子のなかの子」と呼ばれる。そして「実体を同じくする」(CMV,p.97,114,138)神とキリストとの関係が可逆的なのに対し、これら両者と人間との関係は、不可逆的なのである(CMV,p.81,163)。

さらに驚くべきことには、自己触発に「〔本来の〕強い概念」と「弱い概念」とが区別される(CMV,p.135-6,138)。神の自己触発が自らについての体験を自ら産出する「絶対的自己触発」(CMV,p.137-8,244)「能産的自己触発」(CMV,p.138)なのだとすれば、私の自己触発は「相対的自己触発」(CMV,p.244,263)「所産的自己触発」(CMV,p.138)でしかない。「私は自己触発されており、自己触発されている自分を見出す (je suis et je me trouve auto-affecté)」(CMV,p.136)だけなのである。

私が<生>の絶対的自己触発に対して受動的であることから、自己はまず《moi》として、対格で言い表される(CMV,p.137,171)。自我は自らの諸能力を、自ら与えたのではない。それでも一度自我が与えられたなら、自我はエゴとなり、《je》となり、「我能う(Je Peux)」となり、必然的に自由となる(CMV,p.171-6)。そして自由なエゴが自らを自らの諸能力の源泉と取り違えるという「エゴの超越論的錯覚」(CMV,p.177,etc.)から、「超越論的エゴイズムの体系」(CMV,p.213,319,320)が生まれるのである。

しかし『顕現の本質』は、「エゴの現象学的存在はラディカルな内在の圏域において遂行される根源的な顕示とひとつである」(EM,p.52)と述べ、「ラディカルな内在の圏域」を「エゴそれ自身の圏域」(EM,p.780)と規定していたのではなかったか。『精神分析の系譜』の、とりわけ第三章は、エゴを「真の根拠」とみなし(GP,p.100)、「存在はそのつど、ひとつのエゴとして規定される」(GP,p.117)と述べ、エゴこそが「始源以来開始し、絶えず開始し続ける<始源>、現れることが最初に自己に現れること、生が見えないままに自己の内に到来すること」(GP,p.123)であると言明していたのではなかったか。『我は真理なり』の立場からすれば、自己存在の根源的受動性を認めこそすれ、エゴ中心の内在領域を拡張し続けてきたそれまでのアンリの試みのすべては、エゴイズムの体系になってしまわないだろうか。逆にそれまでのアンリの立場からすれば、昨年 of キリスト教論こそが内在からの逸脱にして超越の再措定ということにならないだろうか。

ミシェル・アンリは変わったのだろうか。それともアンリには変わるこ
となき一貫した論理があって、変化は表面的なものに過ぎないのだろう
か。

2. 諸傾向の対立？

この問いに答えるために、われわれはまずアンリの諸著作のうちに見ら
れる、一見すると相矛盾する諸傾向を指摘することから始めることにした
い。「エゴの内外」というテーマに沿って整理するなら、論点は<エゴと
世界><エゴと他我><エゴと神>という三つの関係に絞られる。

第一の、エゴと世界との関係について言うなら、世界という超越に実在
性を認めるか否かに関して、すでにアンリの最初の二つの著作間に見解の
相違を認めることができる。つまり世界に表象と非実在性の場しか見ない
『顕現の本質』の基本線に対して、『身体の哲学と現象学』は身体的努力
に抵抗する項に、1)表象ではなく実在であり、2)現象学的還元を免れ絶対
確実であり、3)存在と現れが一致するような、そのような超越的要素を認
め、さらに4)触覚の特権を堅持するメーヌ・ド・ビランを批判しつつ、世
界の実在性を感官世界一般にまで広げようとする(PPC,p.26,48-9,99-105,114-
6,127,131,168)。「独自の志向性」としての身体的運動というこのような考
えは、身体的体験がわれわれの可能的体験のすべてを尽くすわけではない
という同書の控えめな発言(PPC,p.256)にもかかわらず、『マルクス』では
非実在的な表象としての「理論」から区別された「実践」と内在的実在性
との同一視(p.ex.M.I,p.283,369-70)へと拡大されてゆく。しかしとりわけこ
の傾向は、『野蛮』や『共産主義から資本主義へ』に見られる「大地
(Terre)」という考えに結実する。つまり運動の相関者として身体的に所有
された(*corpspropre*)自然こそが、真の自然だというのである(B,p.81-
85,CC,p.134-5)。

しかしアンリには、実在的世界ないし自然に関して、もうひとつ別の考えもある。すなわち『野蛮』第二章は、「感性的自然」こそが「実在的自然」であると述べ(B,p.46)、『見えないものを見る』もまた、「世界の実在性」を「芸術の実在性」と同定した上で(VI,p.233-4)、「この本源的・主観的・力動的・印象的・パトス的な自然、その本質が<生>であるような真の自然」に、「コスモス」(VI,p.236)の名を与えているのである³⁾。もちろん各々の感官の行使のうちに主観的運動を見る『身体哲学と現象学』のような立場からすれば、身体的実践と感性との間の区別は本質的ではない、という結論も生じうるであろう。しかし、たとえば「道具」という問題ひとつ取ってみても、「大地」の立場からは身体と道具との原初的な連関が強調されていたのに対し(Cf.p.ex.PPC.p.265sq,M.II.p.104sq,B.p.82,CC,p.135)、「コスモス」の立場からは逆に、道具や記号の実用的視向こそが自然の情感性を隠蔽するものとされ(Cf.p.ex.VI,p.52sq,60,235)、両者の立場の間には、乗り越えがたい隔たりがあるようにも思える。しかし、それでは世界とは、非実在的な表象なのだろうか、あるいは身体的努力に抵抗する実在なのだろうか、それとも情感的な印象なのだろうか。

第二の、エゴと他我との関係についても、少なくとも二つの異なるアプローチを指摘することができる⁴⁾。まず、「ひと(on)」は感じず、エゴのみが感ずる(EM,p.599,PPC,p.148)という『顕現の本質』や『身体哲学と現象学』の立場からすれば、「経験の主観的諸圏域の複数性、諸々のエゴの複数性は、実在的な情感的経験の諸圏域の複数性に依拠し、これに要請される」(EM,p.793)ということになる。他者の感情は、意味として空虚に視向されることはできても、実在的には共感されえず(EM,p.802)、逆にもしエゴが絶対的内在の圏域に属するのでないなら、私のエゴと他人のエゴが区別できなくなってしまう(PPC,p.53)。そこで「マルクス」や『野蛮』でも、「諸々のモノダの形而上学的外在性」(M.II,p.14)や「全ての他の生とのラディカルな外在性の関係」(B,p.153)が強調されたわけである⁵⁾。

しかし『実質的現象学』の他者論には、むしろ他者との融合体験を思わせる記述が少なくない。たとえばカンディンスキー観照者たちから成る具体的共同体においては、作品のバトスが作者によっても観照者たちによっても共有され、われわれはこのバトスに成り切る (PM,p.153-4)。母に対する幼児の関係の内には、自我としての自我も他者としての他者も含まれていない (PM,p.171)。蛇に魅入られた栗鼠は、威嚇する他者として蛇を知覚するのではなく、むしろ「動物」が力となり、力によって運ばれるような仕方で力と合致する時にのみ、このような呪縛体験が成就する (PM,p.172)。こうした記述上の変化と連動して、用語上の変化を指摘することもできる。まず『マルクス』や『野蛮』などで多用された「モノド」という語は、『実質的現象学』におけるフッサール他者構成論への批判のなかで、志向性および表象の形而上学によるエゴの定義として捨てられる (PM,p.156-7)。次に「我は真理なり」では、「エゴ」という言葉さえ、他者関係の出発点をも到達点をも構成しえないとして批判されているのである (CMV,p.317)。

第三に、冒頭で示したように、エゴと神との関係に関しても、二つの相反する観点を見ることができる。まず『顕現の本質』の真髄は、「超越神の廃棄 (le rejet du Dieu transcendant)」 (EM,p.538) をさえ含んだ、一切の超越排除の徹底性にあったのではないか。⁶⁾ 同書 (EM,p.852) に続いて『実質的現象学』が、「自我は他者によって措定された限りでの自己関係である」というキルケゴールの思想を引用するときも、まだこの場合の他者つまり神は、生ける者を「超脱 (outrepasser)」するわけではないこと、この「基底 (Fond)」は生ける者と異なるわけではない (pas différent) ということが、強調されているのである (PM,p.177)。

しかるに昨年のキリスト教論で圧倒的に目立つのは、「別の次元」 (CMV,p.257) 「別の生」 (Ibid.) 「別のもの」 (CMV,p.256,7) といった、「二つの生」 (CMV,p.208) の差異をあらわす言葉なのである。エゴの《Je Peux》

の根底には、絶対的生の「別の行為(*autre agir*)」(CMV,p.243)がある。絶対的生の超力の陶醉とエゴの無力の感情との間には、「バトス的な差異」(CMV,p.260)がある。そして各々の受苦を「超脱(*outrepasser*)」する受苦の自己能与に、「生のあらゆる内在的様態に現前する超越 (*transcendance présente en toute modalité immanente de la vie*)」(CMV,p.256)という言葉が用いられるとき、われわれは、はたしてこれが『顕現の本質』のアンリと同じアンリなのかと、訝しく思うほどなのである。

以上三つの関係をめぐる様々な諸傾向間の葛藤を前にするとき、われわれには、変化したのでも、変化しなかったのでもなくて、初めからまともろうとしてまともらない、分裂を抱えたままのアンリ像しか浮かんで来ないのではないだろうか。このような内的緊張はしかし、解決不可能なものなのだろうか。一なるアンリなど、初めから存在しなかったのだろうか。

3. 絶対者とエゴのステイタスの問題

以下、われわれはこのような外見上の諸矛盾を出来るかぎり除去すべく努めるが、相互主観性についての体系的研究はまだ行われていないというアンリ自身の告白に基づき⁷⁾、まずエゴと神、次にエゴと世界の関係を扱い、他者問題に関しては、以上二つの問題圏のそれぞれの考察の後に若干のコメントを追加する、という手順を取ることにしたい。まずエゴと神との関係をアンリ風 [もしくはエックハルト風] に問うなら、絶対者が私を見る眼と私が絶対者を見る眼は、唯一にして同じひとつの眼なのだろうか、それとも別の眼なのだろうか(Cf.EM,p.69,544,GP,p.110,112)。

まず『顕現の本質』に関して言うなら、言葉の上での主張にもかかわらず、アンリのこの主著は、必ずしも自我論として読まれる必要はなかったのかもしれない。なぜなら、特にエックハルトに関する節 (§§ 39,40,49) が強調するのは、「魂の神との合一」による超越神の廃棄だからである。合一

において消え去るのは、神だけではない。「貧しさ (pauvreté)」と「慎まし
さ (humilité)」のなかで世界をも自らをも断念し、もはや何ものでもなく
(rien) なった人間のうちにこそ、神の働きの場が開ける (EM,p.389)。この
意味では、人間もまた「空 (le vide)」(EM,p.390) なのである。

他方、昨年 of キリスト教論を注意深く読むならば、神と人間との差別と
いう圧倒的に目立つ主張のなかに、なおも神の絶対的生への人間の「合
流」「合一」「同一化」「合致」(rejoindre, s'unir, s'identifier, coïncider.
CMV,p.190,192) という主張が堅持されていることが気づかれる。「エゴの
固有の生は、絶対者それ自身の<生>に変化する。」(CMV,p.208)そして
「エゴの生が神自身の生に変わろうとする途方もない出来事」
(CMV,p.210) が、キリスト教では「第二の誕生」と呼ばれるのである。こ
こではもはや「自己(soi)」や「自我(moi)」の觀念さえ遠ざけられる
(CMV,p.214)。そしてそのことの根拠はやはり、自らを体験しつつ生きる
ことに關して無力の絶頂にあるエゴを、生の超力が浸すからであり、何も
のでもないエゴのうちでは、神がすべてであるからなのである(CMV,p.262-
3)。

従って、神との合一という本質的な出来事において、1963年の著作と昨
年の著作とのあいだに相違があるわけではない。ただ、合一において消え
去るのはエゴだというのが『我は真理なり』の立場だとすれば、神さえも
が消え去るとというのが『顕現の本質』の主張だったわけである。このよう
な観点からすれば、生の絶対的な自己顯示を『顕現の本質』のように「エ
ゴ」と呼ばなければならない必然性など、なかったということになる。し
かしまた逆にこのような観点からは、『我は真理なり』のように、人間が
自らの生の根拠でないことに気づくことを「第二の誕生」と呼ぶことも、
もはや本質的ではなくなる。なぜなら、気づいたり気づかなかったりする
そのつどの実存的態度の変化にかかわらず、存在論的にはそもそも人間
は、絶対的生に合流していなければ、生ある者たりえないはずだからであ

る。従って、絶対的自己触発と相対的自己触発との区別を想起させた後で、「結局のところ自己触発はひとつしかない、絶対的<生>の自己触発しかない」(CMV,p.263)とアンリが述べたことに、問題があるわけではない。問題があるとすればむしろ、このように述べた直後にも、まだ〈absolument autre〉とか〈autre〉とかいった、差別を表す言葉が使われ続けていること(Ibid.)の方にあるのである。

それでは絶対的生から区別されたものとしての「エゴ」のステイタスとは、どのようなものなのだろうか。若きアンリが依拠したメヌ・ド・ピランの直観に従い、また昨年のアンリのキリスト教論における〈moi〉から〈ego〉への転換の過程を見るなら、「エゴ」は意志的努力とともに、〈Je Peux〉の出現とともに現れる、ということになる。つまり内在の自己性においてはまだ区別されていなかった自我と非我が、超越の最初の運動とともに区別される。非我と区別された限りでの「エゴ」は、超越の副産物ではないのである。

このように考えるならば、『実質的現象学』で示唆されていた他者との融合体験にも、若干の光が当てられることになる。各々の者は、区別なく〈identiquement〉に彼自身でも、生の<基底>でも、この<基底>である限りでの他者でもある、というアンリの言葉は、生の内在において言われた言葉であり、生ける者たちが「エゴ」と「アルテル・エゴ」として互いに見つめ合い、表象し合い、思惟し合うならば、新しい経験次元が生まれる、という直後の彼の言葉は、超越の次元で語られたことになる(PM,p.178)。「エゴとアルテル・エゴは共通の誕生を有する」(PM,p.9)のである。そしてこのような観点からすれば、「我々は受苦するすべてのものと共に受苦することができ、考えうるすべての共同体の最も広い形式であるような pathos-avec [共・バトス]がある」(PM,p.179)という、いささか東洋の有名な言葉を想起させなくもないアンリの言葉も、彼自身の現象学の立場から、十分に理解することができるのである。

4. 実在的世界の在り処

第二の問題、すなわち真の自然・実在的世界はどこにあるか、という問いに関しては、ポジティブにはく身体的努力への抵抗の重視>とく感性ないし感覚の強調>という二つのアプローチを認めることができた。以下、われわれはこれら二つの考え方について、まずは両者の対等性をテオリアとプラクシスとの共通の基盤という観点から、次に両者の相違を感覚の特殊性という観点から、順に検証してゆくことにしたい。

理論と実践の区別が存在論的であることは、『マルクス』以外の著作でも強調されている(p.ex.B,p.37)。確かに実践は「視覚、まなざし、直観、観想、理論」(M.I,p.313)ではない。しかしまずここでわれわれが主張したいのは、もし実践を〈action [行為すなわち能動]〉ないし〈activité [活動つまり能動性]〉とみなすのであれば(p.ex.M.I,p.321-4)、アンリの表立った主張にもかかわらず、理論と実践の差異は存在論的な差別ではない、ということである。なぜなら行為の能動性も、ひとつの超越でしかないからである。

行為や意志やコーナートゥスが情感性によって根拠づけられねばならないことは、再三指摘されていることである(p.ex.EM,p.811,814-6,823,GP,p.51,217,224)。行為や努力の存在そのものを受け取るのは、行為や努力ではない。それゆえにこそアンリは「無 - 行動(non-comportement)」(EM,p.426)「無 - 為(non-action)」(EM,p.595)「努力なき努力 (effort sans effort)」(B,p.171)といった言葉を用い、「努力の感情のうちに努力は存在しない」(EM,p.595)と述べるのである。そしてこのかぎりでは、『マルクス』も認めるように、「意志の無力は意識、思惟の無力と同一」(M.II, p.29)なのである。それゆえ「生の無力な権能(puissance impuissante de la vie)」は、けっして同書の言うような「実践の特殊性」(M.I,p.393)などでは

ない。すでに『身体の哲学と現象学』や『顕現の本質』も認めていたように、理論的生にも固有の情感的性格があり(PPC,p.201,EM,p.603)、とりわけ『野蛮』第四章が強調するように、「科学的諸志向性」も自己触発し、科学それ自身がひとつの「バトス」なのである(B,p.106,120)。

この点にだけ関して言うなら、視覚が手の運動と同じタイプの認識であることを認めた『身体の哲学と現象学』(PPC,p.131)の方が、『マルクス』よりはるかに公平であった、と言うことが出来る。見ることと行為することとの差異は、同じピラン論の言葉を借りるなら、「存在論的差別」ではなく、「実存的差別」(PPC,p.228,etc.)に過ぎない。そしてこのことが、真の自然は何処にあるかという問いに対する第一の、表面的な回答を与えてくれる。感性と身体所有という二つのアプローチを共存させていた『野蛮』は、感性的なものとしても身体所有されたものとしても、本源的な自然はその居場所を「脱・自の自己触発(l'auto-affection de l'ek-stase)」のうちにもつということ、強調している(B,p.128-9,Cf.B,p.134)。身体的運動や感覚作用という超越が自己触発し、内在の実在性において根拠づけられるからこそ、超越の項たる自然にも実在性が付与される。自然の実在性は、根拠づけられた実在性でしかないのである(Cf.PPC,p.104-5)。

そしてこのような観点から感性ないし感覚の問題を見るなら、「情感性はけっして感性的ではない、感性はつねに情感的である」(EM,p.600)と、あるいはまた「情感性は感性の制約である」(EM,p.598)と述べた『顕現の本質』以来、アンリの立場は変わっていないようにも見える。『野蛮』の言うように、自然が本質的に「感性的自然」であるのは、「対象への関係がその超越そのものにおいて自己触発する」からなのである(B,p.47)。

しかしながらアンリには、感覚は脱自や志向性とは別の仕方では与えられ、印象はそのまま自己印象化する、という考えもあって、自然の問題を複雑にしている。この考えは、特に『精神分析の系譜』第四章のカント批判や、『実質的現象学』第一論文のフッサール批判において、顕著に見ら

れる。たとえば後者では、志向性は自らとは別のものを、すなわち感覚や印象を要請するかぎり、真に超越論的なものたりえていない、そしてまず感覚が自らを与え、次いで志向性は二度目にその感覚を与えねばならないというのに、志向性の現象学はこの第二の与え方しか考慮に入れていない、という批判がなされている(PM,p.25-6)。

そしてもし感覚が志向性以前に、脱自とは別の仕方与えられるのだとすれば、絵画のバトスとの融合を示唆する『見えないものを見る』の様々な表現も、理解可能なものとなろう。たとえばわれわれは諸事物の究極の本質と「同一化」(VI,p.14)し、色彩と「一体化」(VI,p.130)し、自らを熱や痛みとして体験するようにして色彩を体験する(VI,p.124-5)。ノエマ的色彩などは、事物への感覚の「投影」でしかない(VI,p.125)、等々。そしてこのように考えるなら、感覚や印象はそのまま内在に属し、感性的自然の実在性はそのまま生の実在性であるということになろう。

そしてまたこのように考えるならば、前に触れたカンディンスキー観照者共同体における相互主観性の問題にも、一定の理論的根拠が示されたことになる。アンリは作品の感情的内容を体験する際に「個人の主観性」や「諸個人によって変わる観念連合」(VI,p.64,5)が介入することを拒むが、そのことの根拠が、作品のバトスの客観性の内ではなく、見る者と見られるものとのバトス的一体感の内に、あるいはむしろ見る者も見られるものなき印象の自己印象の内に求められるべきことは、理の当然であろう。

ただしその場合、アンリの自己触発概念には若干の修正が必要となる、とわれわれは考える。内在はもはや、＜脱自的な作用が非脱自的な仕方と自らを受け取る働き＞のうちにだけ求められるのではなくて、＜初めから脱自しない印象の、非脱自的な自己印象＞というものもある。しかしその場合にはもはや、『顕現の本質』のように超越と内在の外延の同一性を唱えることも(EM,p.323-4)、『精神分析の系譜』のニーチェ論のようにディオニュソスとアポロンの同時的生死を述べることも(GP,p.313)、不可能になる

と言わなければならないであろう。⁸⁾

5. アンリの的とはどういうことか

最初の問いに戻る。アンリは変わったのだろうか、それとも変わらなかったのだろうか。

言葉だけの理解にとどまるならば、確かに自我論から神の絶対的生への変化は否定すべくもなく、振り返って様々な諸傾向間の葛藤を見るならば、一なるアンリなど初めから存在しなかったと言うことさえ可能だったかもしれない。内在における絶対的な自己顯示の場所をどこに求めるかという、アンリの中心的な問いからすれば、このような中心現象を『顕現の本質』のように「エゴ」と呼ぶ必要も、『我は真理なり』のように「神」と呼ぶ必要さえなかったのかもしれない。この意味では、正確にはアンリは彼の著作のどこにもいなかった。しかしまた逆に、このようなことを言わしめたのが彼自身の探求の内的必然性であったとすれば、むしろアンリはどこにでもいたということになる。それではこのような変わることなきアンリ、真にアンリ的なものとは、いったいどのようなものなのだろうか。

生ある者とは「主観なき、地平なき、意味なき、対象なき、ひとつの純粹な体験」(PM,p.178)である、と『実質的現象学』は述べている。すでに見たように、内在領域の貧しさのなかでは、人間やエゴでさえもが「何ものでもないもの(rien)」になるのである。「自己(Soi)」とは「存在それ自身以外の何ものも存在しないような存在」(GP,p.97)であり、「本質の赤貧は、本質が他の何ものも含まないことの内に存する」(EM,p.350-1)。真にアンリ的なものとは、<エゴでも他者でも世界でも神でもなく、それ自身以外の何ものも顕わさない一なる現象>という意味で、ひとつのポジティブな何ものでもないものなのである。その意味では、「あらゆる可能的实在

は、＜自然＞やコスモスのそれであれ、＜他者＞のそれであれ、＜絶対者＞の、したがって＜神＞自身のそれであれ、＜生＞のうちに位置づけられることによってしかその実効性を得ない」(PM,p.127)という『実質的現象学』の言葉に、＜エゴの实在もまた＞、という言葉をつけ加えたなら、最もアンリの直観に忠実な表現が生まれたかもしれない。しかしわれわれとしては、あらゆる实在のこの根源を、「生」と呼ぶ必要さえなかったのかもしれない。なぜなら、たとえばもしわれわれが＜自ずから然り＞という意味での「自然」を現象学的に探求するなら、他の何ものも必要としない自ずからなるものの現象がそこに求められている限り、たとえわれわれがアンリの表面的な発言から離れることがあったとしても、それでも、われわれもまたアンリ主義者である、とすることができるからである。

アンリ主義者であること、アンリ的であること、それ以外の何ものでもない一なる現象、一なる何ものでもないもの。Henryen – Un Rien.

註

- 1) 本稿は1997年4月2日の日仏哲学会春季シンポジウムの発表原稿に、若干加筆したものである。したがって本稿で「昨年」と言われているのは、1996年のことである。なお M. HENRY の著作からの引用は、以下の略号で示す。*L'essence de la manifestation*, P.U.F., 1963 (EM); *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., 1965 (PPC); *Marx : une philosophie de la réalité, une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976 (M.I, M.II); *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., 1985 (GP); *La barbarie*, Grasset, 1987 (B); *Voir l'invisible*, Bourin-Julliard, 1988 (VI); *Phénoménologiematérielle*, P.U.F., 1990 (PM); *Du communisme au capitalisme*, O.Jacob, 1990 (CC); *C'est moi la vérité*, Seuil, 1996 (CMV).
- 2) しかし直後には「しかしながら唯一の生しか存在しないのだから、用語のこれらのニュアンスを介してめざされているのは、一方または他方の（神的ないし人間的な）条件への指示である」と述べられている。本稿の目的のひとつは、この付加の正確な意味を理解することである。

- 3) 「コスモス」に関しては、『実質的現象学』(PM,p.11,179) も参照。
- 4) 『マルクス』には他者問題に関しても、『実践』の優位を強調する考えがある。
「共に - 有ること (l'Etre-avec) はひとつの共に - 為すこと (un faire-ensemble) であり、これに依拠している。存在として、相互主観性は実践の内にその本源的
本質を見出す。」(M.II,p.119)
- 5) もちろん諸モナドの相互外在性は、世界の外在性からは区別されなければならない。「ひとは諸モナドの複数性という形而上学的事実を表現する諸実在態や
諸顕在態の相互外在性と、客観性の場合および世界としての世界を指し示す存在
論的外在性とを、混同してはならない。客観性においては、諸モナドの複数性
はそれ自身、表象されるだけである。」(M. I,p.269) Voir aussi B,p.153.
- 6) 「神はその実在性においては、けっして超越的なものではない (Dieu n'étant en
sa réalité rien de transcendant)」(EM,p.539)。
- 7) 「これ [=相互主観性] についての体系的な研究は、以後の著作の対象となら
う。」(PM,p.12)
- 8) 筆者は1991年にソルボンヌに提出した筆者の学位論文 *L'expérience de la
passivité chez Maine de Biran* の中で、〈l'auto-affection non-extatique de l'acte
extatique〉と〈l'auto-impression non-extatique de l'impression non-extatique〉を区
別するよう提唱したが、審査員の一人でもあったミシェル・アンリ教授の理解
は、得られなかった。

Au-dedans et au-dehors de l'Ego

Yukio NAKA

La phénoménologie de M. Henry a-t-elle changé de l'égologie à la théorie d'une
Vie absolue de Dieu ? On devra d'abord examiner diverses relations entre Ego et
son Dehors : 1) le Monde est-il une représentation irréaliste, ou une réalité résistante
au mouvement subjectif, ou une auto-impression affective ? ; 2) Ego et Alter Ego

sont-ils posés en relation d'extériorité réciproque ou abîmés dans le Même ? ;

3) le Dieu transcendant est-il rejeté ou respecté ? En levant ces inconséquences apparentes, on trouvera ce qui ne change pas chez Henry : l'*Henryen*, c'est *Un Rien* positif, qu'on ne devra nommer ni Ego, ni Dieu, mais seulement Ce qui apparaît de soi-même.

ミシェル・アンリのデカルト解釈について

望月 太郎

アンリのデカルト解釈について四点を論究する。1) アンリのデカルト解釈を見渡す。その解釈は主として『精神分析の系譜¹⁾』第一章～第三章において一応まとまった形で展開されているので、したがってここでもまず、かの「見テイルト私ニ思ワレル」« *videre videor* »の解釈に始まる研究を取り上げるが、他方、散見されるデカルト批判、とくに『身体の哲学と現象学²⁾』と『顕現の本質³⁾』に見られる身体と受動性の問題に関する批判も見落とせない。2) アンリが彼自身の哲学の始源のひとつをデカルトに見て独自の解釈に手をつけるその動機、繰り返しデカルトに立ち戻りデカルトに立ち向かうその必然性は、主著『顕現の本質』の論理に遡って考えなければならない問題である。3) アンリの解釈はデカルト的エゴの真姿を照らしているか、あるいはその姿を歪めているか。4) 最後に、アンリによって解釈されたデカルトを哲学史の中に位置づけることを試みる。

1——アンリのデカルト解釈

アンリの解釈は戦略的である。彼は彼の解釈するデカルトのコギトに存在論的一元論批判の第一の堡壘を見る。まずは『精神分析の系譜』に即して。「その究極の定式」を「見テイルト私ニ思ワレル *videre videor* という命題のうちに見いだす」(GP, 24)とされるデカルトのコギトは、「世界そ

のものの現象性」(GP, 6)のエポケー⁴⁾の後にもなお自立する「純粹現象性そのものの構造」(GP, 89)を黙示している。その構造は、「現れること l'apparaître」の<自己> Soi が「自己自身を自らに感じること se sentir soi-même」(GP, 31)として自己自身を受け取ること、「現れること」における受け取られる内容と受け取る者との「感情 sentiment」としての一致に存し、ここに自己性 ipséité が情感性 affectivité をその本質として成立する。ところで「現れることは、直接的で隔たりのない自己触発において、それゆえ脱-立や表象から独立に、それ自身に対して現れる」(GP, 96)。自己性は表象の条件であるが、「自己性は……表象によって説明されるのでも根拠づけられるのでもない」(GP, 98)、あらゆる現象性の究極の根拠であり、その本質が情感性である。それをアンリはデカルトのコギトのうちに読み取る。

アンリのデカルト解釈には彼の哲学の全貌が素描されていると言っても過言ではなかろうが、この点を裏付けるためにも他の諸著作において展開されている批判を顧みておこう。

『身体の哲学と現象学』第五章では心身問題が検討されている。アンリはこの問題が「コギトの水位において」「コギトの絶対的圏域の内」に見いだされる「身体的体験 *Erlebnisse corporels*」あるいは「情感的体験 *Erlebnisse affectifs*」(PPC, 193 sq.)の問題として立て直されるべきであると考え、その観点からいわゆるデカルトの二元論を批判する。心身問題はデカルトの体系に内在する事実の観点と理論の観点のもつれのせいで虚構された「偽問題」(PPC, 211)にすぎない。「理論的仮説としての心身結合」をもってして「体験の現象学的構造」(PPC, 195)を解明することはできない。アンリによればコギトが証示するのは自己性であり自己性の本質は情感性である。この理解をアンリは心身関係にも応用する。「精神と身体の関係はコギトの内部で完全に明解であった」(PPC, 208)。情感性はそれ自体完結した構造を有するのであるから、情感性をコギト外部の客観的实在の

作用による精神の制約と捉えるのは誤りである。「情感性そのものはそれゆえ実体的結合からは結果し得ない」(PPC, 201)。かような誤りは身体の実在を身体の表象と取り違えるところから生じるのだ、とアンリは批判する。「デカルトは有機的身体を表象され悟性によって認識された身体と取り違え、ついで主観的運動を単なる運動の表象と取り違え、運動は延長における位置変化に還元されてしまった」(PPC, 207)。しかしそれは身体の実在の、運動の実在の非実在への還元であり、「三人称で」(PPC, 203)原因と結果の関係を記述しようとする図式主義への「墮落 *dégradation*」(PPC, 207)である。「エゴの視点にはかならない……絶対的内在の視点」(PPC, 208)に身を置いて捉えるべきは、主観的運動とそれがそこに展開される場所にはかならない、身体との超越論的な「絆 *liaison*」(PPC, 207)であり、その内的経験である。この「絆」は「同一の存在論的領域」(PPC, 209)内部に維持されてあるが、識別すべきは、この同一領域にあって「絶対的内在の圏域の内に啓示されるもの」と、やはり同じ領域にあって「超越の真理において顕ならしめられるもの」とである。それらを識別し得るのが、アンリが存在論的一元論に対置する真の二元論、「存在論的二元論」——超越と内在の二元論——である。デカルトの二元論はそれゆえ「存在論的二元論の墮落」「偽りの二元論」(Ibid.)にすぎない⁵⁾。かような墮落を導くデカルト哲学の欠陥、それは「情感性についての超越論的理論の欠如」(PPC, 198)である、とアンリは批判する。かような墮落からの回復が可能になるのは「デカルト的二元論を存在論的二元論に置き換えること」(PPC, 212)によってであり、それを実際に企てたのがメーヌ・ド・ピランであったということになる⁶⁾。

受動性の問題に関する批判が「顕現の本質」では展開されていた。「デカルトが受動性の名の下に思考しているのは、ある実在の他の実在への働きかけであり、そこで受動性が指し示しているのは、その働きかけを蒙りつつ変容されるものとしての実在の状態である」(EM, 587)。アンリの批判

は続く。「身体¹の精神に対する作用と精神の受動性とを一組にして主張することで、デカルトは情感性の起源について、それを情感性の外部に、情感性の實在の現象学的実効の内容の外部に置かれた起源とし、理解不可能かつ無益な理論を推進した」(Ibid.)。それでは情感性の真の起源はどこに見いだされるのか。アンリによれば情感性は自己経験の内容であるのみならず、自己性の形式、「形式の形式」(EM, 638)である。「自己感情で有ることとは内容を持つことであり、その内容は何でもよいというわけではなく、自己自身で有るそのことを内容として持つことなのである。自己自身の形式が自己感情である情感性によって構成されるかぎりにおいて、この自己自身で有ることが形式なのである」(EM, 646)。この点に関してデカルトは事態の本質を完全に誤認した、とアンリは批判する。「……デカルト哲学においては情感性が認識の形式あるいは思惟の本質を構成してはいないということ、そのことをわれわれは次の事実に見る。その事実とは、[デカルト哲学において]むしろ情感性は形式を前提する、つまり精神の情感的あるいは感覚的諸変容——両者は混同されているが——は、それらが知性によって受け取られるかぎりにおいてのみ、顕れて有ることの実効性においてわれわれに呈示されるという事実、精神それ自身が一般的に<純粹知性を介してのみ自己自身を認める>²⁾という事実である。……デカルトはまさしく次のように理解していた。すなわち、単純諸本性のみならず、対象の資格において現れまたそのようなものとして表象ないし超越の対象性の形式の条件下にこの条件を介してのみわれわれに対して何ものかであり得るすべてのものについて、この形式を知解として、対象的把握として理解していたのである」(EM, 641-642)。デカルトがコギトにおいて垣間見その後見失った、「存在の自己経験」(EM, 586)における「自己に対する絶対的受動性」(EM, 588)は、実は「自己に釘づけにされ」た生の「受難 passion」であり、それを「耐え忍ぶこと souffrir」(EM, 590)であり、その際の「無力 impuissance」(EM, 824)である。その経験にこそ、

すべての情動的体験の内容と形式の起源として、知解されない「受苦 souffrance」の「重さ lourdeur」(EM, 827)を自らに受け留める、そこで「生が生けるものとなる場所」である、そして「実存の生地 tissu de l'existence」(EM, 828)である、自己の身体の実験が存している。

2 — 何故デカルトなのか？

何故アンリはデカルトにかくもしばしば立ち向かうのか。何故デカルトでなければならないのか。この問題を『顕現の本質』の論理に鑑みて考える。

「見テイルト私ニ思ワレル」« *videre videor* »に関するかぎり、デカルトのコギトは内在を定義するのに適した、理想的なモデルとして選定されていると考えられる。内在が十全な定義を得るのは「超越に準拠することによってであると同時に、それ自身の構造から超越を排除することによってである」(EM, 349)とアンリは述べるが、「見テイルト私ニ思ワレル」はその条件を満たす格好のモデルである。ここでは「見テイル」« *videre* »働き——超越の働き——とこの働きそれ自体を根拠づけている「私ニ思ワレル」« *videor* »の働き——内在における本質の働き——との「構造的対立」(GP, 36)が鮮かに対照される。この対照において再確認されるのは、言うまでもなく『顕現の本質』第二部で確認された「本質の事実」(EM, 299)としての二つの受容性の異質性である。すなわち、可視性の地平を創造し自らの創造した地平を内容として受け取る超越の本質に独自の受容性と、もはや何ものも脱-自的には創造しない究極の本質の内在において自己自身を受け取る自己の触発としてのより根源的な受容性との異質性である。ただそれを示すためにであれば、かの命題がコギトの究極の本質を表現するものとして発見され選び出されたのも素直に肯ける。

しかしアンリにとってデカルトのコギト、と言うよりもコギトのエゴに

訴えることはさらに深く複雑な意味をもつ。何よりも「エゴの存在の意味が現今の探究〔『顕現の本質』〕の主題である」(EM, 1)と宣言されているのであった。エゴは特権的である。「エゴのみが感覚し得る」(EM, 599)。そのことはデカルトの場合も同じである。けれどもアンリの場合、その特権性の根拠は、最終的にはデカルトの場合とは異なる地点に見いだされているように思われる。デカルトのエゴは、アンリがデカルトのコギトに読み取った情感性の主体であるという点でいかに特権的であるとはいえ、その後なお存在者であることを止めはしなかったのではないか。これに対して『顕現の本質』の論理は本質の顕現を特定の存在者に同定することを禁じる。「感覚することが正しくその<自己>-で有ること l'être-Soi の具体的可能性を汲む場所である本質の内に、自己に対する本源的存在論的受動性の内に、要は情感性の内に住まう」(Ibid.)、その資格を備えた者はすべてエゴであり、そういうエゴは本質の一性ゆえに多であることを超えて一であることを認めなければならない。本質は存在者的な差異の淵源する有限の地平に対して「無差別（無関心）indifférence」(EM, 561)を堅持するがゆえに、一にして同なる永遠の<生> Vie を生きる。実際、エックハルトを論じた箇所、エゴの形を借りて顕現するすべての生は「基底 Fond」(Cf. EM, 39)において常に同一的であることが論じられている。エゴは、究極的に言って、存在者的な差異のみならず存在者の存在を基礎づける世界地平の存在そのものを還元したところに位置する<生>の<自己>の自己性の形である。が、それにもかかわらず、他方、アンリはエゴの多数性をも論じている。「経験の主観的圏域の多数性、エゴの多数性は、実在的情感的经验の圏域の多数性に依拠しており、それによって要請されている」(EM, 793)。この要請——言い換えれば情感性のモナド的主体的性格に発する要請——にアンリがデカルトのエゴに固執しなければならない理由もおそらくは存するだろう。しかしアンリの議論は経験の主観的圏域の多数性という超越的事実の彼方へ向かう。存在者的次元にある各々の特殊的

主体の主観性の実在を根拠づけているのは、むしろ存在論的次元において捉え直されたエゴの、「その都度」「新たな」「いま、ここ」の情感性における自己性である。「感情の限定、その特殊性は、それがその本質の内に、その存在論的構造の内に根を張るがゆえに、単なる事実の特殊性とは、一般に経験的事実に属している特殊性ないし限定とは、何の関わりも持たない」(EM, 826)。単なる「ア・ポステリオリな限定」(Ibid.)と区別された、この意味でのエゴ(「絶対的エゴ」(EM, 53))の特殊性は「絶対」のものであり、したがって数的差異は問題にならない。この種の絶対・特殊のエゴの遍在にこそ、アンリのエゴ概念の核心が存すると見るべきである。アンリの自我論は汎我論ではあり得ても多元論ではあり得ない。こうした視座からすれば、たしかに一見詭弁のように思われる次の命題の深い意味も理解し得るかもしれない。「複数のエゴが同一の感情を体験することができ、逆に異なる感情が同じエゴによって体験され得る」(EM, 785)⁹⁾。

二元論批判の必然性についてはどうか。存在論的一元論批判をその主要な目標のひとつとする『顕現の本質』にとって、「偽りの二元論」を克服し真の「存在論的二元論」を根拠づけることは責務である。その作業はとくに第二部において、また結局この書の全部にわたって、超越に対する内在の構造の独立性を記述する作業を通じて成し遂げられているが、この作業は、事実上結合している両者を権利上分離する作業であり、それゆえ議論を事実の次元に連れ戻す手続きが必要になる。その手続きは情感性の問題を掘り下げる『顕現の本質』第四部の最終部分に至って漸くなされることになる。行為とその受肉が問題である。ここに至って、アンリは『顕現の本質』のそれまでの枠組みを踏み越えてゆくようにも思われる。「情感性と行為との本源的関係」(EM, 810)が詳らかにされなければならない。この関係は自然的因果性をモデルにしては捉えられない、本質(情感性)の超越への具体的関係である。この関係の実効化が行為にほかならない。「行為とは実存それ自体でありその本質である。それは<我能う> Je peux

において、その働きにおいて本源的に体験され生きられた実存を構成する力能 *pouvoir* である」(EM, 811)。「顕現の本質」では身体が存在論は究められることはないが、それを補う『身体の哲学と現象学』では、ピランを手引きに、この力能とそれが機能する根源的な場所、すなわち「実在的運動が遂行される場所」である身体の「現象学的、つまり根源的・実在的・絶対的な存在」が、それらの「主観性の圏域に」「与えられて・有ること」(PPC, 78-79)として捉え直されているのは周知のとおりである。「エゴと世界を媒介する道具ではない」(PPC, 82)、むしろ「行為を可能にする当のもの」(EM, 828)である、この「超越論的主観性の絶対的内在の圏域に帰属する根源的身体」(PPC, 80)の存在が、またそこにおいて「それ自身によって識られ」「われわれに所有され」ている運動が、「われわれが世界に対して持つ力能」の実在の超越論的根拠である。「われわれの身体が世界を識り得るのは、それが主観的身体だからである」(PPC, 101)。デカルト的二元論に代わる「存在論的二元論」に積極性を付与する、内在を根拠にして超越を支える「エゴの生のもっとも深い志向性」、それが身体である、と論じられる。ここに至って、デカルトの身体はピラン的身体によって完全に置き換えられることになるが、その必然性が哲学史のそれに一致するか否かは改めて検討しなければならない。

3——コギトのエゴと有限性

デカルトのコギトのエゴには「中間者」(「神と無との間の中間的な何者か *medium quid inter Deum et nihil*¹⁰⁾」)であるという性格がその本質的規定としてあると考えられるが、アンリの解釈はその点を完全に無視する。

デカルトがエゴの「中間者」つまり有限であることの自覚に導かれるのは神の存在証明の途上でである。例えば第二証明において次のように言わ

れている。「私が私自身に因って有るとしたら *si a me essem*、私が疑うということも、願うということも、およそ何かが私に欠けているということも、ありはしないであろう。……その場合、私自身が神であろう¹¹⁾」。驚くべきは「何かが私に欠けているということ」ではない。「私が無から出現するということ *me [...] ex nihilo emergere*¹²⁾」、しかも私が時間に流され無の淵に沈むその前に有のうちに踏み留まる、そこに私自身を維持する力を所有しないにもかかわらず、現に私が存在するという、そのことが驚くべきことである。この種の自己の存在に対する無力の、自己を有らしめる力に対する絶対的受動性の「経験¹³⁾」にこそ、エゴの「中間者」つまり有限であることの自覚の最も深い原因が存すると考えるべきである。それこそが存在論的次元における、私が被造物であるとの意識の所以であろう。

ところでアンリに従うならば、この点に関してはどう考えられるか。地平が開かれることなしには有限性の自覚は顕在化し得ない。人間精神の有限性は、認識の場所である地平の有限性に由来すると考えられる。存在それ自身が、人間精神による認識に対して存在者の存在として現象するために、有限の地平を必要としている。「もっとも本質的な有限性は、存在の地平の有限な領野において何ものかが有るために場所が開かれることが存在にとって必要であるかぎり、存在それ自身に関係している」(EM, 157)。超越の働きが地平を開き、同じ地平を受け取る。地平は、それ自身何ら存在者的なものではないゆえ、無である。しかしこの無すなわち「本質が自らに対置する地平の無 *néant* は、何も無いの無 *rien* ではない」(EM, 213)。エゴの有限性が自覚されるのも、実はこの地平の無に自ら関わる者であることに起因すると考えられる。その関与は、具体的には疑うという働きを通して示される。疑う働きを介してエゴは外在性の真理が成立する地平に関わる。その働きは超越の働きに等しい。アンリに従えば超越の働きそれ自体が有限である。「超越は、まさにそれが存在者的限定の本質そのものを構成するがゆえに、本質的に有限なのである。それに由来する限定の有

限性以上に本源的な、かような有限性」(EM, 128)、それこそが問題である。しかし超越を身に帯び有限者としての自己認識を遂行するエゴは「存在者の要求」(EM, 129)に屈したエゴである、とアンリは批判する。それは「人間」に墮落し存在の本質から疎外され、「それが原理の内に委ねられていた夜から根こぎにされ」(EM, 101)、「世界に引き渡され」(EM, 158)たエゴなのである。「有限であること、そのことはもはや自身の内に現象性の原理を保持しない人間が真理から遠ざけられているということを意味する」(EM, 253)。逆に純粹現象性の本質の下に理解されたエゴにあっては有限／無限の区別は問題にならない。實在の根拠としての自己性の本質すなわち「それ自体において考察された情感性は……超越とは何の関係も持たない」(EM, 579)からである。アンリによれば、「實在が問題である場合、もはやそこに有限性はない」(EM, 357)。外在性の真理の存在論的環境から退去したエゴの純粹現象性の相の下における自己経験の内容は、「あらゆる有限性の欠如」(EM, 358)として、またその反対概念である「横溢 plénitude」(EM, 361)によって特徴づけられる¹⁴⁾。かくしてエゴは無差別の夜闇の中に差し戻される¹⁵⁾。

しかしアンリの理解はデカルトのエゴの真姿を照らすだろうか。デカルトのエゴの特質には、それがあらゆる対象性を排除した純粹現象性と対象知としての学知 *scientia* との狭間に立つものであるという点が挙げられる。エゴ・コギトは第一原理である。しかしそれは学知の第一原理でもある。そしてそのようなものであらねばならぬことの要請が続く諸原理（いわゆる明晰判明知の一般的規則、神の誠実）を導くのである。加えて、コギトのエゴが経験論的次元で問われる存在者の数的同一性などという問題の埒外に位置することが真実であるにしても、もし、マリオンがアンリの説に乗じて論じたように¹⁶⁾、それが「高邁」の主体と読み換えられる者であるとするならば、そのような主体は時間の内に帰って来て、情動の時間の中で他者と自-他との差異を尊重する人格的關係を結ぶ者であるのでなければな

らない。かように理解することにより『情念論』を他者論として読むことも可能になるのである¹⁷⁾。

4——哲学位的位置づけ

アンリのデカルト解釈はビランのデカルト解釈を脱人間学化したものだと言える。この試みは「人間」の手垢にまみれた近代のデカルト像を洗い直し「第二省察」の始源のコギトを洗い出すという点ではたしかに有意義だが、その点を除けば結局ビランの解釈の本質に何ら変更を加えるものではない。ビランはすでに次のように述べていた。「デカルトは……＜自我＞固有の認識——意識の事実——はあらゆる対象の表象から区別され分離されているのだということを示した¹⁸⁾」。

ここでビランのデカルト解釈の詳細を論じる余裕はないが、アンリの場合と比較する際の問題点のみ挙げておきたい。両者の間には微妙な、しかし決定的とも考えられるずれがある。

第一に、エゴの個性性の問題。ビランにおいては「個体的人格性 *personnalité individuelle* についての内奥感¹⁹⁾」が初めにある。それは人間の本性に根差した内的経験の事実である。ビランの思想は一貫して人間学的である。人間の本性が哲学を限定している。ちなみにビランにおけるこの種の人間学的動機づけは一八世紀思想史の産物である。他方、アンリにおいてはビランの言う「内奥感 *sens intime* の事実」は超越論的に捉え直され、逆にそれが人間の本性を定義する²⁰⁾。思想の歴史的順序は哲学によって転倒されている。

第二に、絶対的 *absolu* / 関係的 *relatif* という対語の用語法上のずれ²¹⁾。ビランによれば「我思う *je pense*」すなわち「私は私自身に対して存在する *j'existe pour moi-même*」であり、これは「意識の事実」である²²⁾。この「意識の事実」の实在性は関係性によって定義される。つまり努力がその

直接の項である身体の抵抗を蒙り、それとの関係において感じられて有るという点に求められる。この関係性は自律的である、つまり同じ「関係 rapport」に入って来ないもの、「絶対を排除する意識²³⁾」によって問題の外に置かれた、「思惟の外部に……実体として絶対的に存在する」すべての事物の影響から独立である。ところでアンリはこの自律的關係性を彼自身の内在概念へ横滑りさせ、その基底に「絶対」を見る²⁴⁾。内在の構造的自律性は「絶対的」なく生>の受容性により基礎づけられており、それゆえ絶対的主観性という形容が成り立つ。そしてこの絶対的主観性が超越の地平に映し出された幻影にすぎない個別の主体を最終的に根拠づけているのだ、と突き詰められるわけである。しかし語用のずれがもたらすこの結果は、アンリの自我論がデカルト的コギトのエゴの存在者的独我性をよりいっそう根元的な存在論的独我論（ないし汎我論）によって肩代わりしているにすぎないのだということを証示するのではなかろうか。個々の存在者としてのエゴの主体で有ることとそれらの絶対的主観性あるいは大文字の<生> Vie が包容する自己性の共同体への帰属とが織り成すべき弁証法的過程に割り当てられる余地は、弁証法を忌み嫌うアンリの哲学には存在しない。媒介は拒絶されている。

蛇足ながら付け加えておけば、アンリがデカルト的二元論をそれによって置き換えることを主張する「存在論的二元論」の原型を求めて、われわれはフランス反啓蒙哲学の歴史をルラルジュ・ド・リニャックにまで遡ることができる。彼が「われわれの身体の〔自我との〕共存存在 coexistence de notre corps²⁵⁾」の説を唱え、いわゆる「自己の身体 corps propre」論に先鞭をつけたこと、そして彼のこの考えがピランの「原始的二元性」の知見に基づく身体論の形成に影響を与えたであろうことは、最近の研究が明らかにしたところである²⁶⁾。

註

*本稿は日仏哲学会1997年春のシンポジウム「ミシェル・アンリ哲学の再検討——その自我論を中心に」において発表した拙論の原稿に若干の訂正を施したものである。

- 1) *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985 (山形・上野他訳『精神分析の系譜』、法政大学出版局、1993年) [GP].
- 2) *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, 2^e édition, 1987 [PPC].
- 3) *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963 [EM].
- 4) 「それ[デカルトの懐疑]は世界への関係そのものを、すなわち志向性をまず揺るがす」(« *Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle* » in *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990 [PM], p. 15)。
- 5) 「デカルト的二元論とは存在論的一元論の変質である」(EM, 122)。
- 6) 「彼[メヌ・ド・ピラン]の哲学はほんものの存在論的二元論である」(PPC, 200)。
- 7) *Lettre à Elisabeth*, AT, III, 691. アンリ自身による原註。
- 8) Cf. *Marx*, 2vol. (I - une philosophie de la réalité, II - une philosophie de l'économie), Paris, Gallimard, 1976 [M]. 「マルクス」では個の實在のモナド的多様性がひときわ強調されている。しかしそこでも最終的に「自己 soi の体験と経験としての現実存在は<自己> Soi でもある」(M, II, 323)という言い方がなされている。
- 9) 最近のアンリは、明らかに小文字/大文字の生 vie /<生> Vie、自己 soi /<自己> Soi、自我 moi /<自我> Moi 等を使い分ける。最近作(『真理は<我>なり』)では、ついに強意の自己触発(能産的自己触発)と弱意の自己触発(所産的自己触発)の両概念を分離するまでに至っている(Cf. *C'est Moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 134-138)。しかしこの傾向は『顕現の本質』のエックハルト論にすでに垣間見られた。この両刀論法は、ここで指摘したエゴ概念の多重性に由来すると考えられる。なお最近はいわゆる他我問題を大文字の<生>への帰属の論理によって解消しようとする傾向が著しい(Cf. « *Pour une phénoménologie de la communauté* » in PM, 160 sq.)。

- 10) *Meditatio Quarta*, AT, VII, 54.
- 11) *Meditatio Tertia*, AT, VII, 48.
- 12) *Ibid.*
- 13) *Ibid.*, 49. 「……何らそのような力があることを私は経験することがない……」
(所雄章訳『省察』、白水社イデー選書、1996年、163頁)。
- 14) Cf. *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 92.
- 15) Cf. *ibid.*, p. 106.
- 16) Cf. J.-L. Marion, « *Le cogito s'affecte-t-il ?* » in *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991.
- 17) この点に関して、別稿で展開しておいた。Cf. « *La générosité comme principe de l'alter ego et de la communauté* » in les Actes du XXVI^e congrès de l'ASPLF, *L'esprit cartésien* (近刊)。
- 18) Maine de Biran, *Œuvres complètes*, réimpression de l'édition de Paris (1920-1949), Genève- Paris, Slatkine, 1982, tome VIII-IX, 131.
- 19) Maine de Biran, *op. cit.*, 123.
- 20) 「人間の観念が現実性[實在]を理解するうえでの条件であるのではなく、それどころか……逆に人間の観念を可能にするのは現実性[實在]の方なのである」(M, II, 97)。
- 21) アンリ自身ビランの用語法と彼による解釈の用語法とにずれがあることに関して自覚的である、と言うよりも意図的である。彼の解釈は「ビラン哲学の主要な哲学的諸テーゼをわれわれ自身の用語法の内部で説明する企て」(PPC, 16)であると公言されている。
- 22) Maine de Biran, *op. cit.*, 123.
- 23) *Ibid.*, 125.
- 24) アンリのビラン身体論の解釈に対する批判としては、次を参照。F. Azouvi, *Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1995, p. 235-240.
- 25) Lelarge de Lignac, *Les éléments de métaphysique*, Paris, 1753, 6^e lettre, p. 100 sq.
- 26) Cf. F. Azouvi, *op. cit.*, p. 231-234.

A propos de l'interprétation de Descartes proposée par Michel Henry

Taro MOCHIZUKI

La nécessité qui pousse Michel Henry à revenir à maintes reprises sur les travaux de Descartes doit être cherchée dans sa première et principale œuvre *L'Essence de la manifestation*. Trouvant après coup dans le «*videre videor*» une formule idéale, il y retrace le contraste entre deux réceptivités hétérogènes : l'une est réceptrice de l'horizon dans la transcendance, l'autre réceptrice d'elle-même dans l'immanence. Cette distinction détermine en effet originellement et essentiellement sa philosophie. S'il est vrai que son interprétation éclaire l'auto-affection du *cogito*, elle déforme toutefois subrepticement la nature de l'*ego* cartésien, car elle ne tient pas compte de sa finitude qui en est le trait distinctif. D'après Michel Henry, la finitude de l'*ego* tient à la finitude de l'horizon où fonctionne l'intellection, mais l'*ego* qui y participe n'est qu'un *ego* «dégradé» qui est «arraché à la nuit» d'immanence et ainsi «livré au monde». Par contre, la finitude ne se trouve pas dans l'épreuve de soi, parce que celle-ci se fait dans une immanence qui n'a rien à voir avec le jeu de la transcendance. Cette conception du dualisme ontologique que Michel Henry veut substituer au dualisme cartésien, se trouve déjà dans la pensée de Maine de Biran, et l'on peut en retracer la généalogie jusqu'à Lelarge de Lignac.

エレーヌ・シクスーの世界

松本 伊瑛子

エレーヌ・シクスーの文筆活動は、大きく分けて3つのエクリチュールから成立している。フィクションと、エッセイと、戯曲である。非常に粗っぽい言い方でそれぞれのエクリチュールの特徴を言うなら、自分自身とは何かという問いを、無意識のレベルにまで下降して、自分を根源的に理解しようと突き詰めていくのがフィクション。シクスーを取り巻く外部世界を分析し、女性蔑視に憤ったり、不正を糾弾したりするのがエッセイ。文学研究者としての作家論・作品論もこのエクリチュールのなかに分類できる。一人称による三人称の世界の分析といえる。3つ目の戯曲は、一人称つまりシクスーの内面世界ではなく、シクスーにとっての三人称の人物たちの住む世界である。そしてこの三つのエクリチュールが描き出す理想の世界のキーワードは、複数存在としての私 *mois*、交換 *échanges*、動き *mouvements* であり、これらはまとめて「他者との交換により常に自己増殖を繰り返す動きの中にいる私」と言うことができる。

さてこのシクスー的理想世界は、現実の社会に対立する、あるいは現実の社会を貫いている原理とは異なる原理で動くものとして想定されている。ではシクスーがどのように現実社会を捉えているかといえば、それは「*empire du propre* 専有の帝国」、あるいは「*économie libidinale dite masculine* 男性的と言われるリビドーの経済」が支配する社会である。つまり、すべてを我が物 *propre* とし、自分と同じではない者を *propre* でない、不潔な者として排斥する社会である。現実の社会は二元論で裏打ちされた二項対立の世界だとシクスーは言う。1997年5月末の日本での講演りで、シクスー

は次のように言っている。

Le monde était deux. Tous les mondes étaient deux et il y eut toujours deux pour commencer. Il y avait tant de deux-mondes.

(世界は二つでした。すべての世界は二つで、いつでも初めに二つありました。多くの二つの世界がありました。)

植民地アルジェリアに生まれたシクスーには、強烈にこの二元論の世界が目に焼き付いたのだ。植民地主義者と現地人、フランス人とアルジェリア人、アラブ人とユダヤ人、平和で愛情に満ちたシクスーの家庭、つまり内なる世界と暴力に満ちた外の世界、男と女。

この「一者」と「他者」という二項対立のなかにいる限り、「他者」は「一者」とは差異あるものとして排除・支配・抑圧するべき対象となってしまう。例えば「一者」としての男性は、「他者」としての女性を支配する。これに対してシクスーはこのような忌むべきヒエラルキーに基づく二項対立の世界から飛び出して、これとは別の世界を打ち立てようと言う。そのために、まず女性たちに向かってエクリチュール・フェミニンを実践せよと言う。つまり男性に都合の良い女性像を受け入れるのではなく、また二項対立的社会を築きあげてきた男女像ではなく、女性自身の感情・肉体・快楽・存在の在り方等を女性自身で書けと勧めるのだ。エクリチュール・フェミニンとは、まず第一に女性が自分自身について書くエクリチュールを意味し、そしてシクスー自身も、まず自分を探究することから、彼女のエクリチュールの実践を始めている。

彼女の最初のフィクション『内部』²⁾ という題が示しているように、シクスーの最初の約10年間は、主に彼女の内部、つまり彼女の内面世界の探究である。内面世界とは、最深奥部分、つまり無意識の世界、また無意識を反映するものとしての夢の世界、別の言葉に置き換えるなら、魂とでも

言える世界のことである。知的世界というより、シクスー本人を生きさせているもの、その肉体と心を衝き動かしているもの、情動の世界のことである。

内面世界の探究、自己探究、つまり「私とは誰か」と問うことは、「私」の起源を、つまり「私」はどこからやってきたのかを問うことでもある。シクスーは「私 moi」とは「他者 autre」に対立するものとしての「一者 un (e)」ではなく、「私」というのは「さまざまな私 mois」により構成されていると言う。「私とは誰か?」と言う時に、Qui suis-je?ではなく、Qui sont-je?と言うべきだと言うのだ。Qui sont-je quand je songe?³⁾ と言葉遊びをしながら、シクスーは自分とは誰かと自問を繰り返すが、「私」とは他者との関係や、他者との出会いなしには語れないと、シクスーは考える。

つまり、「私」が「私」と言う時、「私」と言っている「私」は、実は「私」の父や母、兄弟姉妹、友人、本で呼んだ台詞、そういったすべてのもので構成されているのだ。「私」は「他者」なしには考えられない。「他者」と「私」との差異が、「私」を常に変化させ、「私」に未知の「私」を付け足していく。こうして新たな「私」が誕生することになる。またそのためにも「私」は自己を開け放ち、他者との開かれた関係を打ちたて、他者を「私」に積極的に接ぎ木していくことが大事なのだ。

このようにシクスーの世界は、二項対立を越えた世界であり、「他者」は「私」の支配の対象ではなく、「私」と「他者」とが愛と母の原理に基づいて生きる世界である。愛とは他者を受け入れる原理であり、母の原理とは、現実の母親役割を指すのではなく、命を育む原理、他者を生み出す原理のことであり、その象徴でもある。これをシクスーは、現実にある愛の形、つまり愛の名を借りての一者による他者支配とは別の愛であり、また他者に対する愛であるという意味で、Amour Autre「他者愛、別の愛」⁴⁾と呼んでいる。そして「私」と「あなた」がいるこの愛の場で、シクスー呼ぶところの交換 échange が始まる。交換とは相手を理解すること。シクスーは

「メデューサの笑い」の中で、次のように言っている。

彼女は、彼、彼女たち、彼らの中に、束の間、熱烈にとどまります。彼女は、そういった滞在の気持ちが起きるとすぐに、その人たちの無意識にもっとも近いところでその人たちを眺め、その人たちの欲動にもっとも近いところでその人たちを愛することができるように、その人たちの中に住むのです。それから彼女は、この短い一心同体の抱擁に浸されたあとで、もっと遠くへ、無限へと過ぎ去ります。彼女のみがあえて内部から知ろうとするし、知ることを欲しもします。⁵¹

つまり「私」は「あなた」の心の中に入り込み、「あなた」の気持を理解する。しかも、「あなた」の無意識や欲動という、「あなた」を構成する根本のところで「あなた」を理解しようとする。「あなた」に対する根源的理解といってよい。シクスーが行う自己探究と同じレベルの探究とも言える。「私」が完全に「あなた」を理解するのだから、この瞬間には完全な一心同体が成就しているといえる。しかしシクスーはこの一心同体を「短い」ものだと規定している。もしもこの一心同体、つまり二者が融合した状態が長く続くなら、それは *Amour Autre* ではなくなる可能性があるからだ。現在、愛の名の下に、たとえば、男女は一心同体になるのが理想であるかのように言われているが、しかしそれは実際は、女性の男性への一方的な同化であることが多く、女性の自己放棄以外の何物でもないからだ。植民地主義においても同様で、たとえば文明化という名の下に、「他者」の「一者」への同化政策がとられる。シクスーの言う一心同体とは、ヘーゲル流の正・反・合ではない。「私」と「あなた」が融合して、二人共が、何か一つ別の「私・あなた」存在になるのではなく、「私」はあくまで「私」、「あなた」はあくまで「あなた」でいるのだ。「あなた」は「私」がなるべき鏡像であっても、「私」の富や投機の対象であってもならないのだ。シクスー

は次のように言っている。

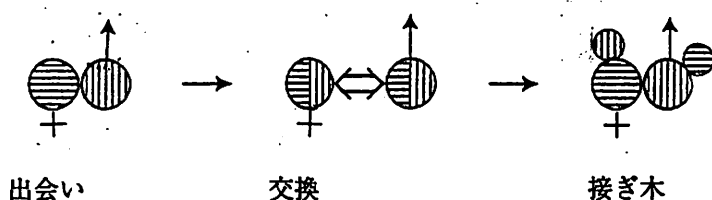
愛すること、他者の中に他者をく見つめ・考え・探すこと、脱・鏡像化すること、脱・投機化すること。このように愛することは困難でしょうか？ 不可能ではありません。それに、人生を育むものこそ愛であり、愛は、欠如に備え異質なものの見分けをつかなくしようとするあの不安な欲望によって養われるのではなく、増殖する交換に喜びを覚えるのです。⁶⁾

「私」が「私」ではない異質の「あなた」に出会ったとき、「私が慣れ親しんでいる座標とは別の座標をもった時空間」⁷⁾を目の前にすると、そこには必ず、互いを引き付けあう磁場が生まれる。このとき、「私」が一方的に「あなた」を「私」に同化させようとする、あるいは「私」が一方的に「あなた」に同化しようとする、それは主従関係を構成することになる。大切なのは、「私」が束の間「あなた」になって、「あなた」とは何かを知り、また「あなた」が「私」となって「私」とはどのような存在かを互いに知り合うことなのだ。「私」は「あなた」を理解しようとして「あなた」の心のなかに入り、「あなた」に対する根源的理解に達するが、理解に達したら、「私」は再び「あなた」から飛び出し、「私」に戻るのだ。これがシクスーの言う交換である。それは自己を支配者の位置に置くために、他者との差異を無化することでも、また他者を尊重するために自己を無化することでもないのだ。

しかし交換を終えた「私」は、交換を体験する以前の「私」とまったく同じわけではない。たとえば戯曲の創作において、シクスーは、彼女自身には裏切り者の性質があるとは思わないが、「裏切り者には裏切り者の理由がある」⁸⁾と言っている。つまり、裏切り者の心を理解した「私」は、裏切りをいわば体験したようなものだから、「私」は裏切り者の他者と交換し

あう以前の「私」とは異なっているはずである。このように他者との交換を行うことで、「私」は自己拡大・自己増殖を重ねることができる。融合・同化という一者による他者の支配ではなく、自分を保ちながらも、他者理解によって自己を拡大・変質させていくのだ。⁹⁾ 「私」に「あなた」を接ぎ木していくのだ。自己と他者との適切な距離を置くことで、自己は自己以上のものへ向かうことができる。新たな自己を出産できるのである。

「私」と「あなた」を男女に置き換えて見ると、交換により男と女も互いを理解しあうことができる。理解しあえるということは、前述したように、一心同体にその瞬間はなっているということ。つまり男のなかに女性性が、女のなかに男性性が存在することを確認すること。あるいは今まで自分には未知であった領域を自分に接ぎ木することである。出発点は男と女という二項対立として捉えるとしても、互いに交換しあった結果、到達点では互いにそれぞれの一部がそれぞれの内にある、あるいはそれぞれに接ぎ木されていることが分かるのだ。この結果、男女はそれぞれの性のうちに閉じ込められているのではなく、両性具有存在であることを確認することになる。交換は対を強固なものにしたり固定したりするのではなく、両性具有という対を越える結果になるのだ。



この「私」と「あなた」は、すべての対に置き換えることができる。それは男と女であり、地球と月であり、「私」と「私」の飼っている犬や猫であり、「私」と「私」の兄弟姉妹、「私」と「私」のボーイフレンド・ガールフレンド、日本とフランスといった具合に、置換可能である。このよう

にシクスーの世界は、対を基本にした二元論だが、この対は、対立した二項ではなく、「私」が外界の世界と向き合ったときの、「私」の視線の、思考の対象となるものを指している。例えば「私」が猫と交換しあうということは、「私」が猫を一人の他者として捉えるということにとどまらず、猫が「私」を一人の他者として捉えるということでもある。でも現実にはそのようなことはないから、実際には、猫の立場に立って、「私」を考えてみることである。つまり「私」のなかにある「他（者）性 altérité」を発見することだ。シクスーは、「猫から私はすでに多くを学んだ。猫は魂の形成に私を近づける」¹⁰ と言っている。自分のなかに他性を発見することが、自己をさらに成長させるのだ。「視点によっては偉大なもの取るに足りないものであり、取るに足りないものを偉大なものと見る」¹¹ こともあったと、シクスーは言う。つまり対立すると思っていたものが、実は共通する部分を兼ね備えていることに気付くことができる。また、「私たちよりもっと豊かで、偉大で、強い者は、私たちにとって敵でも脅威でもなく、私たちをもっと豊かで、偉大で、強くしてくれる」¹² とも言っている。他者が、「死や、死の欲動、暗殺でない限り」¹³、他者こそ私たちの成長に必要なのだ。そして「私」には無数の「あなた」がいるのだ。

「私」を常に無数の「あなた」に対して開かれた状態にしておくことが重要である。なぜなら他性の発見は、自己の成長に役立つだけにとどまらず、「私」が世界に存在するすべての生き物や事物と交換しあうことが、「私」を宇宙の一部として、宇宙の構成員の一つとして認識することにもなるからだ。

人間でありながら、宇宙の他の部分なしで済ませないということ。それは宇宙を構成しているものと響きあえることです。[中略] 自分の小さな持続のなかに、自分の小さな家のなかに、自分の小さな車のなかに、自分の小さな性のなかに閉じ込められるのではなく、自分が一

—私たちのあらゆる思考の——《移動》に値する全体の一部であると
知ることです。¹⁴⁾

他者は「私」をよりよく知るために必要不可欠な存在であり、多くの他者との交換により、「私」はよりよい人間になることができる。私たちが生きているのは、シクスーによれば「より人間的になるため、世界をもっと読めるようになるため」であり、「私たちが作られているものに、私たちが作り出せるものにより忠実」¹⁵⁾ になるためである。それは、「より親切になるとか、よりヒューマニストになる」¹⁶⁾ という意味ではなく、人間とは何かという根源的な問いに答を与えることであり、そしてその答えを出すために、二者の、「私」と「あなた」との交換が、対話が必要だというのだ。それぞれの性という小さな井戸のなかに閉じ込められるのではなく、「大海」を知る、つまり人間とは何かを知ること。そして人間とは当然男性と女性を含む。つまり人間は男性性／女性性と私たちが普段言っている性質の両方を兼ね備えて初めて本来のあるべき姿になるということである。自分の視点から出て、視点を「移動」させ、他者の視点から自分を眺めてみることで、世界とは何か、人間とは何かを知り、私たちが宇宙内存在としてのあるべき姿を探究しなければならないと、シクスーは主張しているように思われる。このように出発点は二元論であっても、それは二元論を乗り越え、二元論・二項対立を意味のないものにしてしまう地点へ達する結果になるのである。

さてこのように、「私」は他者との交換により自己増殖・自己変革を重ねていくのだから、「私」は常に動きのなかにいる。動きのない不動のもの、固定したものとしての「私」など、存在しない。閉じられた世界は動きを欠いた、停滞した世界で、それは死に通じる。死に通じるという意味で、それはこの現実世界を貫く原理にも通じるのだ。シクスーにとって、過去でも未来でもなく、現在を生きることが重要で、現在を生きるとは、動き

の中にいることなのだ。

シクスーはまず自己探究からエクリチュールを始めたと言った。自己探究が他者の発見につながり、「私」はどこから来たのかという起源を探すが、「私」が実は「他者」によって作られていることの発見へとつながったのだ。つまり「私」は他者との出会いによって織り出された織物のようなものである。その限りに於いて、「私」は他者の入ってくる場 *lieu*、機会 *occasion* そのものである。この、他者に耳を傾けるという体験、これこそが彼女に戯曲の創作を可能にさせたものだ。自己を開け放つことによって、「他者の場面、他者が織り成す歴史の場面を描けるようになる」。劇場というのは、「女性蔑視の度合が一番少ないところだ」¹⁷⁾とシクスーは言っている。なぜなら作者も、演出家も、俳優も自我を捨て、「『あなた』に誕生の機会を与える」からだ。普段なら見向きもしないような人物にさえ、作者も俳優も「ウイ」と言い、その人物に「おいで」と言い、その人物に耳を傾けねばならないからだ。そして作者も俳優も、自我を捨て貝殻となった自分のなかに、他者——同性の、あるいは異性の——を導き入れる。私たちは他者を感じる場となる。他者を感じる心は、男女両性にとっての共通の性(器) *sex* だ。シクスーが歴史の場面を描くとき、普通大文字の歴史には登場しない「書くことのできない人をどのように書くのかといえば、彼らが話すがままにさせる」。そのためには「*de moins en moins de moi de plus en plus de toi*」だと、シクスーは言っている。¹⁸⁾

数々のフィクションやエッセイを書いた後で、シクスーは戯曲を書き始めている。最初は、フィクションやエッセイの延長のような内容だが、ついには歴史を舞台に、しかも現代史を舞台とした戯曲を創作している。¹⁹⁾ シクスーによれば、戯曲家は「今とここ」を書かねばならず、時代に対する「差し迫った責任を負って」²⁰⁾ いる。これにはこの現実世界に正義をもたらし、平和をもたらすという緊急の課題があるのと同時に、現代を忘却から救い出すという意味もある。作品としては『カンボジア王ノロドム・

シアヌークの恐ろしい未完の物語』²¹⁾ や、インドの独立とパキスタンの分離を扱った『インディアッド、あるいは彼らの夢のインド』²²⁾、エイズ問題を扱った『不実の町、あるいはエリニユスたちの目覚め』²³⁾ 等がある。戯曲ではなくフィクションだが、ネルソン・マンデラとロシアの流刑詩人マンデルスタムを扱った『マンデラ家のマンデルスタム家のマナ』²⁴⁾ という作品もある。これらはまさに、他者との交換によって、あるいはそれ以上に、他者そのものになり切ることによって、成立した作品であるといえるだろう。演劇とは、自己とはまったくの別人を生み出す場だという意味において、母の空間そのものであり、「別の愛」の実現を今この時点で阻むものを告発する場でもあるのだ。

そして演劇において、私たちは私たちの神的部分を再発見できる。「希望や、名誉、歓喜、繊細さ、信頼、感動の沈黙、詩情に対する権利」²⁵⁾ を再び手にいれることができる。

演劇は私たちの真の大きさ、深さ、高さ…… [中略] …… を私たちに返すことができる。そこにおいて、私たちには神々を再発見するチャンスがある。劇場の空気は神々で一杯だ。神々？ つまり、私たちを越えていて、私たちの心を引き付けるもの、そして私たちが盲目的に訴えかけるもの。²⁶⁾

「私たちを越えていて、私たちの心を引き付けるもの」、これは神だけではない。「あなた」は「私」とは異質だからこそ、「私」を「越えて」いて「私」を「引き付ける」のだ。異質な二者だからこそ互いに引き付けあい、分かり合おうとする場が二人のあいだに生じるのだ。この二者をヘーゲルのように外部から見つめてジンテーゼするのではなく、二者が二者としてとどまるからこそ、交換しあうことができ、そして私たちを私たち以上の存在へ導くことができるのだ。「私」が「一者」としての「私」にとどまる

のではなく、他者を受け入れ、「複数存在としての私」になることで、私たちはより神に近づけるのだ。

このようにエクリチュール・フェミニンの世界は、現実世界を動かしている敵対的な二項対立の世界とは別の原理で動いている世界である。激しくも詩的で大変美しいエッセイ「メデューサの笑い」は、このエクリチュール・フェミニンの宣言の書であったが、このフェミニン「女性的、女性の」という形容詞や、「占有の経済 *économie du propre*」としての「男性のリビドーの経済」といったときの「男性」、あるいは、命を育むものとしての「母」の強調などのために、シクスーは *essentialiste* であるという誤解を生みだす基となった書でもあった。エクリチュール・フェミニンの世界では、他者は支配・抑圧・専有・占領の対象ではなく、「私」と交換をし、両者が互いに成長しあう。それは愛の空間であり、この世界は新たな「私」と他者を生むという意味で母の空間でもある。またこのような人間存在としての在り方を、シクスーは女性的エコノミーと呼んでいるのである。従ってそれは男性／女性という解剖学に基づく性に固有の性差ではなく、あくまで人間存在のタイプの分類にしか過ぎない。彼女の主張は解剖学に基づく運命だという誤解を避けるべく、シクスーは *économie libidinale dite féminine/masculine* という言い方をしたりもするが、これとてやはり相変わらず誤解を生みやすい言い方に変わりない。男性的／女性的と言わず、青とか緑、あるいはヒットラー的とかクライスト的エコノミーと言った方が誤解が少ないのであろうが、あえてシクスーは男性的／女性的という言い方をする。それは、フロイトが、子供は両性具有的存在であるが、象徴界に入ることによって男性的リビドーや女性的リビドーを身につけると言っているからだ。つまりシクスーは人間は元来両性具有的存在であるのに、歴史的・社会的・文化的等々の要因のために、男性的、女性的と彼女が呼ぶ経済の在り方を身につけやすいと主張しているのである。そしてジェンダーが、肉体の差に基づいて形作られてきた以上、男性的、女性的という言い

方もまた、避けることができない、と考えているのである。

問題はエクリチュールによって、言語活動を通して、こういう二項対立的考えを覆えすことである。なぜならこの現実社会を規定する法は、言語によって成り立っているからである。言語の侵犯、これもエクリチュール・フェミニンの特徴の一つである。たとえば、シクスーが「母」と言う時、それは現実の母親役割ではなく、命を育み育てる者という隠喩であり、したがって男性がそのような在り方をする限り、男性にも当てはまる。エクリチュール・フェミニンもこのような人間関係を描く限り、男性にも可能なエクリチュールだし、女性だからといって *phallique* な女性には書けないものなのだ。したがってエクリチュール・フェミニンも、「女の書くエクリチュール」という意味から、「女性的エクリチュール」、あるいは「女性性の、女性性による、女性性のためのエクリチュール」というように意味がずらされていく。男性の言語を盗み、意味を飛翔させ、別の空間へと運び去ること。このようにして私たちはこの現実世界を構成している様々な紋切り型の思考を変えていくことができる。紋切り型の思考を変えることは、人間存在の在り方、社会の在り方、他者との関係の在り方を変えることにつながる。

このようにシクスーは言語そのものの意味をずらし、言葉や法やジャンルを侵犯していく。戯曲は別として、シクスーのフィクション、エッセイ、文学批評には、私たちが普段考えているような明確な境界はない。シクスーのすべてのエクリチュールでは、あらゆるジャンルのものが混じり合い、互いに響き合っている。

ただ単に *exister* 生存するのではなく、*vivre* 生きること。生きるとは、過去ではなく、今を、この瞬間を生きること。他者に向かって自分を開け、そしてアイデンティティなどとは無縁の、常に変化の状態で自分を置くこと。これがシクスーの世界であり、この他者との交換や、刻々と変化する

自己を、喪失から救い出し永遠の命を与えるものが、エクリチュール・フェミニンである。血や涙や笑いや怒りが、つまり生身の人間が息づいている世界である。二項対立的法を侵犯し、新たな価値や意味を生み出す創造の世界である。

私たちはすべてを交換できるのかという問題が最後に残る。他者が「死や、死の欲動、暗殺でない限り」交換はほとんどの事柄において可能であろう。ただし男女の間では、交換不能な点の一つだけあるとシクスーは言う。それは性的快楽である。生物学的差に根差す以上、性的快楽は交換不能である。でもこの差異が、私たちをまた他者へと向かわせる結果になるのだ。

最後に一言付け加えるなら、シクスーの世界は、一見したところ、我々日本人にとって、割合なじみある世界と言える。「母なるもの」に対する信頼や、「他者へ心を開いて、他者を受け入れる」といった、「場」を大事にする我々日本人の生き方に連なる態度である。しかし私たちと決定的に相違しているのは、私たちに個の意識が希薄であるのに対し、シクスーはあくまで個の意識が明確であるという点である。明確な自我意識のもとで、他者との交換を行い、新たな自己の誕生を目指しているのである。この点をきっちりと抑えずにシクスーが分かったような気になっては、大いなる過ちを犯すことになるであろうし、又、この点をこそ我々日本人は学ばなければならないのではないだろうか。

注

- 1) Hélène Cixous: *Mon Algérie* 1997 年 5 月 28 日同志社大学、5 月 29 日名古屋大学での講演。
- 2) Hélène Cixous: *Dedans* (Grasset, 1969)
- 3) エレーヌ・シクスー『狼の愛』(紀伊国屋書店、1995) p.189 と p.189 の訳注 28、p.190 と p.191 の訳注 29 参照。

- 4) エレーヌ・シクスー『メデューサの笑い』(紀伊国屋書店、1993) 44 頁
- 5) 同上、36 頁
- 6) 同上、45 頁
- 7) Hélène Cixous & Mireille Calle-Gruber: *Photos de Racines* (des femmes, 1994) p.14
- 8) Hélène Cixous: *L'auteur entre le texte et le théâtre in Hors Cadre* (PUV Saint-Denis, 1990) p.39
- 9) もちろんこれは「裏切り」を肯定することでも、ましてや自分も裏切り者になるという意味ではない。そうではなく裏切り者には裏切り者の論理があることを、理解することである。
- 10) エレーヌ・シクスー「盲目で書く」(『現代思想』1997 年 9 月号、34 頁)
- 11) エレーヌ・シクスー『狼の愛』56 頁
- 12) Hélène Cixous: *Photos de Racines* (des femmes, 1994) p.23
- 13) Ibid.p.23
- 14) Ibid.pp.41-42
- 15) Ibid.p.39
- 16) Ibid.p.39
- 17) Hélène Cixous: *Démasqués!* in Michel de Manassein: *De l'égalité des sexes* (Centre national de documentation pédagogique, 1995) p.76
- 18) このパラグラフに関しては、F. Rossum-Guiyon & M. Diez-Diocretetz (éds): *Hélène Cixous, chemins d'une écriture* (Presses Univ. de Vincennes, 1990) pp.15-34 を参照のこと。
- 19) シクスーは 1972 年に最初の戯曲 "La Pupille" を書き、上演した。その後、
"Le Portrait de Dora" (1976) や "Le Nom d'Édipe, chant du corps interdit" (オペラ作品) (78 年) 等も書いているが、これらはフィクションやエッセイの延長——シクスーの心の反映という意味で——である。完全な他者を登場人物とした作品は、1985 年の "L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk roi du Cambodge" 以後である。
- 20) Hélène Cixous: *Apparitions*. 1997 年 5 月 27 日 鏡と日仏会館での講演原稿
- 21) Hélène Cixous: *L'Histoire terrible mais inachevée de Norodom Shianouk, roi du*

Cambodge (Théâtre du Soleil, 1985)

22) Hélène Cixous: *L'Indiade, ou L'Inde de leurs rêves* (Théâtre du Soleil, 1987)

23) Hélène Cixous: *La Ville parjure, ou le réveil des Erinyes* (Théâtre du Soleil, 1995)

24) Hélène Cixous: *Manne aux Mandelstams aux Mandelas* (des femmes, 1988)

25) Hélène Cixous: *Le chemin de légende in Théâtre* (des femmes, 1986) p.9

26) Ibid.p.9

Le monde d' Hélène Cixous

Isako MATSUMOTO

Vivre, c' est s' ouvrir aux autres, et se mettre dans un état de métamorphose: le moi opère l' union avec un autre et il la quitte. En répétant ce va-et-vient, il fait des progrès et se transforme sans arrêt. L' écriture féminine, c' est décrire ce moi, et le sauver de la perte et de l' oubli. Le monde d' Hélène Cixous, c' est un monde qui crée de nouvelles valeurs et un sens.

現代フランスの女性思想

——シモーヌ・ド・ボーヴォワールから クリスティーヌ・デルフィへ¹⁾——

井上 たか子

1.1. 全体テーマ「現代フランスの女性思想」は、その主体も対象も「女性」である思想、「女による、女についての思想」であるというだけでなく、「女のための思想」でもあると理解した。その意味で、「フェミニズム思想」と言い換えることもできる。また、「現代」というのは、ボーヴォワール以降と理解した²⁾。「フェミニズム」という用語は、シャルル・フーリエの造語だという説があるが、必ずしも厳密な定義があるわけではない。フェミニズムをバカにして、*féminisme* は *humanisme* (人間主義=男性主義) の裏返しであり、「男」になりたい女の主張であると批判する人もいる。しかし、これは誤解である。私の考えるフェミニズムは、女が「自分とは何か」を考えるときに会おう「女」であることによる「居心地の悪さ」、「矛盾」の原因を追求し、女の置かれている状況を再検討しようとする思想であり、運動である。ボーヴォワールが『第二の性』を書いたのも、最初は個人的な「告白録」を書く予定だったのが、「自分とは何か」を考えるには、まず、自分が女であることの意味を考えなければならない、と気づいたからだった³⁾。もしボーヴォワールが男だったとしても、「自分とは何か」を考えるときに、男であることの意味から始める必要があっただろうか。フェミニズムはまさに、人間=男性であることに異議を唱える思想である。ボーヴォワールの新しさは、「女」は男を基準にしてつくられたものであり、本質的なものではないことを明らかにしたことだった。

1.2. 人間＝男性ではないことを主張するために、二つの考え方が対立してきた。一方は、いわゆる「差異派 particularisme」で、日本で「フランス・フェミニズム⁴⁾」の名で呼ばれているシクスー、イリガライはこちらに分類される。彼女たちは、女≠男であることを主張して、「女性的なもの」の価値を称揚し、「男性的なもの」に対置させることで、女性の復権を計ろうとする。それに対して、いわゆる「普遍派 universalisme」は、人間を「男」と「女」という二つの価値によって二分することを問題にする。ボーヴォワール、デルフィは後者に属しており、「性的差異」は社会・文化によってつくられたもので⁵⁾、「女性的なもの」という女性に固有の性質は存在しないと考える。「女性的なもの」がないということは、「男性的なもの」もないということであり、仮に「男」になりたくても、なりようがない。「差異」は個々人の差異であって、性による差異ではないのだ。別の言い方をすれば、イリガライとシクスーは、前者が家父長制の成立以前の過去のなかに、後者は家父長制を超えた未来のなかに、それぞれ、「女性的なもの」を探究し、「男」とは異なる「女」の価値を主張しようとするのに対して、ボーヴォワールやデルフィはあくまでも現在にとどまって、現に存在する男女間の「差異＝差別」を問題にし、それを生み出した社会制度（家父長制）の変革によって、平等をめざしている。

1.3. ボーヴォワールは、『第二の性』で二度もランボーの一節を引用しているが⁶⁾、後にこれについて、「いつか女性が平等を獲得したときに、女性に特有の価値が展開されるとは思わない」「女性解放は人間関係の新しい形態をつくりだし、それによって女性も男性も変化する〔…〕男女の差異は女性どうし、男性どうしに見られる個人的差異に較べれば重要ではない⁷⁾」と述べている。しかし彼女は、「男性的性質」と「普遍的価値」を混同してはいけない、切り離さなくてはならないと警告しながらも、「普遍的価値」そのものを否定してはいない。また、『第二の性』の段階では「女の“思想の世界”が男のそれと異なるかどうかは確かではない。なぜなら、女

は、自分と男たちを同列に置くことで(en s'assimilant)、解放されるからだ」と記しており、あいまいである。

これに対してデルフィは、「価値は社会的に構成されるというパラダイムにおいては、〈男性的なもの〉も〈女性的なもの〉も、ジェンダーの序列に基づく社会によってつくられた文化的被造物である。[…]
〈男性的なもの〉や〈女性的なもの〉が独自に存在すると推定し、社会構造が変化する前の、つまり現在の特徴や価値が、変化後の未来にも投影されると前提するような[…]
観点は、変わることはない普遍的な人間性というものを想定しており、もはや支持することはできない⁸⁾」と述べ、「普遍的な人間性」、「普遍的価値」そのものを否定している。

このように、ボーヴォワールとデルフィの考えには違いもあるが、固定した「女性特有の性質」というものはない、社会が変われば価値も変わるという点では一致している。彼女たちが「性的差異」を認めないのは、第一に、「女性的価値」を認めることは本質主義や自然主義に陥る危険をはらんでいること。第二に、「女性的価値」を認めることはそれがどんなものであれ、ふたたび「新たな規範」の強制となり、新たな抑圧になるからである⁹⁾。

2. 次に、ボーヴォワールとデルフィの思想を個別に見ていきたい。ボーヴォワールについては、日本でもある程度知られていると同時に誤解も多い。そこで、まず、ボーヴォワールについて私が理解したことを述べて、その後、デルフィの思想の紹介という順で進めたいと思う。

2.1. ボーヴォワールは『第二の性』の「序文」で、二度「女とは何か」と問うている。最初の答えは、「女を定義するのに、雌の機能だけでは不十分である。また、〈永遠の女性的なもの〉によって説明することも拒否する(1. p.9)」である。しかし、現実には女がいるかぎり、男と女は同じだというわけにはいかない。二度目の問いに対する答えは、「女は〈他者〉である

(p.11)」である。彼女はさらに、こうした歴史はいつ始まったのか、なぜ女は他者であることにあまんじているのか、男はどのように自分たちの優位を維持してきたのか、といった問いを重ねていく。これらの問いは明らかに「女＝他者」という定義が女の本質に由来するものではないという前提に立っている。実際、彼女が採用したのは、サルトルを中心とする実存主義の観点、「すべての主体はさまざまな投企を通して、絶えず自らを超越する。人間には予め定められた本質はなく、みずから作るところのもの以外の何ものでもない」という観点だった。「実存が本質に先立つ」、「人間はまず先に実存し、そのあとで定義される」のだとすれば、「実存主義の考える人間（女）は最初は何ものでもなく、後になってはじめて人間（女）になるのであり、人間（女）はみずからつくったものになるのである。このように人間（女）の本性は存在しない¹⁰⁾」。女も人間であるかぎり、予め定められた女の本質というものは存在しないはずである。

このように一見『第二の性』は、「女は自由である。女も男と同じように主体として生きなければならない」と主張する本であるように見える。しかし、これは一面的な読み方である。

2.2. ボーヴォワールが本当に問題にしているのは、女が生きる現実の「状況」である。女も人間として自律した自由な存在であるにもかかわらず、男によって他者として定められ、受動性として生きることを強いられているという矛盾である。

「ひととは女に生まれない。女になるのだ」という第Ⅱ巻冒頭の有名な一節は、上の『実存主義とは何か』の一節とは似ているようでまったく異なっている。すぐ後に、「社会において人間の雌がとっている形態を定めているのは、生理的宿命、心理的宿命、経済的宿命のどれでもない」、そうではなくて「文明全体」が「女」をつくりあげるのだと書かれているように、「女になるのだ」のなるはつくられるという意味である。ボーヴォワールはまた、第Ⅰ巻の「序文」でも、「であるとは、なったということ、つまり現に

あるようにつくられたということである (p.20)」と書いている。このように、「女はみずからつくったものになるのである」と言うことはもはやできない。人は社会によって女につくられる。現代の用語で言えば、ジェンダーとして規定されているのだ。ボーヴォワールは、「他者」として、「第二の性」として定義されてきた「女」が、本質的なものではなく、社会的なものであり、したがって恣意的なものであることを明らかにした点で先駆的だったが、それと同時に、この社会的な性、つまりジェンダーもまた、女を「他者」として規定し、固定する危険をはらんでいることを見抜いていた。

もちろん、個々の実存と状況との葛藤の問題は女だけのものではなく、男にとっても同様である。男も女と同じように、さまざまな条件によって拘束されている。サルトルの言うアンガージュマンも、人間が拘束されていることを認めたうえで、自分を積極的にそこに巻き込む、拘束することを選択することである。違っているのは、女には世界に参加するための手段が限られていること、男性と同じ権利が与えられていないということだ。サルトルは『存在と無』で、「人間存在にとってであるはなすに帰着する[……]人間存在が、世界の何か先行の状態もしくは自己自身の先行の状態によって行動へと決定されることを容認するならば、それは、結局、この系列の根源に一つの所与を置くことになる¹¹⁾」と記している。このようにであるとはなすであり、所与を無化することであるというサルトルに対して、ボーヴォワールは「人間はあらかじめ与えられている条件を否定することはできない (I. p.60)」と言うのである。「女は文明がつくりあげたものである。[……]女は、ホルモンや謎めいた本能によって定義されるのではなく、自分でない意識を通して、間接的に、自分の身体や世界との関係を理解するそのやり方で、定義される。青年期の男女を隔てる深淵は、子ども時代のごく初期の頃から周到に準備され、掘られてきた。後になって、女がつくられたとおりのものにならないように試みてももう遅い (II. p.614)」

とも書いている。

2.3.『第二の性』でもう一つ注目したいのは、ボーヴォワールは決して女の「身体性」を軽視してはいなかったという点である。「生物学的条件」の章で、彼女ははっきりと「生物学的条件はきわめて重要である。これは〔…〕女の状況の主要な要素となっている (I. p.57)」と書いている。また同じ章で、「女も男と同じように身体である (p.54)」と書いているが、ここには原注として、メルロ＝ポンティの、「したがって私は、少なくとも私がある既得物をもっているという限りにおいて、私の身体である。また逆に、私の身体は自然的な主体のようなもの、私の全的存在の暫定的な素描のようなものである」という一節が付されている。この引用の文脈を見ると¹²⁾、メルロ＝ポンティは、「私たちの身体の実験は、デカルト的伝統による精神と物質の二元対立に反して、両義的な実存様式を示す」と言っている。つまり、「私は身体である」というのは、「私は、一つの対象であると同時に意識でもある不可分の統一体として存在する」ということである。身体は「自由であると同時に性的存在であり、文化によって変形されると同時に自然に根づいている」というのだ。

ボーヴォワールは「精神分析の見解」の章でも、メルロ＝ポンティの、「身体、それは一般性だ」を引用して、「存在論的なものと性的なものとのつながりには一般的な傾向があるはずだ (p.73)」と記している¹³⁾。彼女が拒否したのは「生物学的条件が女にとって固定した運命だとする考え方 (p.57、強調は井上)」であって、「ボーヴォワールは女の身体を否定した」というような批判は不適切である。「ボーヴォワールは母性を否定し、女を消し去った」という批判もよく耳にするが、彼女が告発したのは、女を母性のなかに閉じ込め、それ以外の選択を困難なものにしていた状況である。ボーヴォワールは人工授精についても何度か言及しているが¹⁴⁾、母性を否定する人が、人工授精に関心を示すとは思えない。彼女が願ったのは、「女が母性を自由に選択できるようになること」だった。

以上のように、『第二の性』には、少なくとも三つの、矛盾した要素が含まれている。第一に、女も男と同じように主体であり、自由である。「女らしさ」という本質はない。第二に、「女」は社会的構築物である。しかし、女がつくれ、生きている状況と男の状況には序列がある。第三に、女と男の身体には差異がある。

「自分とは何か」という問いから出発したボーヴォワールの、「女とは何か」という問いに対する答えには、この三つの要素が複雑にからみあっている。

3.1. デルフィ (1941-) は、MLF (公式には1970年に誕生したフランス女性解放運動) の胎動期から実践と理論の両面で貢献してきた。一口にMLFと言っても、さまざまな立場のフェミニズムが含まれるが、デルフィたちのグループは、ラディカル・唯物論フェミニズムと称し、1977年には、グループの理論誌『フェミニズム問題』(発行人ボーヴォワール、編集委員デルフィ他5名)を創刊している。創刊号に掲載されたマニフェストによれば、「女性の抑圧を資本制の階級矛盾に帰することはできない。また、単にイデオロギー的なレベルで性差別的な考え方や制度に異議を唱えても、この闘争の基盤を女性抑圧の唯物論的分析の上に置かなければ、不十分である。性差別的な考え方や制度や法律を、それらを支えている社会・経済的構造と関連づけて考えなければならない。こうした諸構造は、資本主義システムに対して固有のシステムを形成しており、私たちはそれを家父長制と呼ぶ (強調は井上)¹⁵⁾」とあるように、ラディカル・唯物論フェミニズムとは、女性の状況を「抑圧」と呼び、そのシステムである「家父長制」を構成している制度や社会慣習を告発し、社会を「根本から」変えていこうとする思想である¹⁶⁾。また、「ラディカル」であるだけでなく「唯物論」でもあると言うのは、観念論との対決を明確にするためである。個々の女

の状況は、客観的实在によって直接、規定されるにとどまらず、主観的に意味づけされたり、また、相互主観性をとおして表象やイメージとしても現れる。しかし、デルフィはあくまで唯物論の立場から、そうしたイメージを生み出すもとにある制度や習慣、具体的・客観的な基盤を見つけ、改革することが先決であると考えている。ラディカル・唯物論フェミニズムはまた、二つの対立するフェミニズムの中間に位置している。すなわち、資本制による階級矛盾こそが女性の抑圧の原因であるとする階級闘争優先派（マルクス主義フェミニズム）と、「女性的なもの」の復権をめざす性的差異派の二つの勢力の両方に対抗する¹⁷⁾。

前述の、「第二の性」の三つの要素に即して言えば、デルフィがボーヴォワールから受け継いでいるのは、もっぱら第二の要素である。「女」は社会的構築物であり、だからこそ、女の状況の改革が重要になるのだ。彼女は、「フェミニズムは何よりもまず社会運動であり、女性のおかれている状況の変革をめざすものである¹⁸⁾」と言っている。これは「この状況が社会的起源をもつものであると信じることを意味している」。彼女もまた、「女らしさ」という本質はないと考えるが、それは実存主義によるのではなく、「男」と「女」を社会的な集団として、「階級¹⁹⁾」として考えているからである。「男」と「女」は社会的に名づけられ、社会的に区別されたものだからである。したがって第三の要素についても、後述するように、生物学的性別（セックス）までも社会的なものであるとして、自然主義を徹底的に排除している。

3.2. 家父長制の「物質的基盤」の一つとして、デルフィが着目したのは女性が担っている無償の家事労働である。彼女は、社会学者として、世襲財産の研究をするうちに、市場を介さないで行われる交換に関心をもつ。そして、フランスの小規模農場の家内制生産における妻の労働の夫による搾取に注目する。それまで一つの単位として考えられていた家族内での個人の関係、男と女の序列的な関係を問題にしたのである。夫が妻（をはじめ

とする家族)の生産を自分のものにし、市場で交換する生産様式、デルフィはこれを、「資本制生産様式」と区別して、「家内制生産様式²⁰⁾」と名づけた。産業化にともなって、家内制生産が衰退すると、家事労働の部分だけが残される。より正確に言えば、夫による妻の労働の搾取がそこだけに限定されるようになる。家事労働が無償なのは、家事労働に交換価値がないからではなく、夫を補佐する妻の労働が間接的に、夫によって夫の労働として市場に売られている、夫が扶養とひきかえに妻の労働を搾取しているからである。要するに、家事労働の市場からの排除は、労働の性質によるのではなく、その行為者(妻=女)の排除なのだということを明らかにした。家事労働が無償なのは、市場から排除されているからである。「家事労働の市場からの排除は、家事労働が不払いであることの原因であって、結果ではない。」

これまでの日本でのデルフィ紹介は、この功績を重視するあまり、「デルフィ=家内制生産様式=経済的基盤」という図式に陥る傾向があった。しかし、デルフィ自身は、「家父長制」の物質的基盤を「家内制生産様式」という経済的基盤に限定しているわけではない。彼女は、「物質的基盤」という語をかなり広い意味で用いており、「個人の意識の外にあって個人の行動を支配する、具体的かつ客観的な諸要因」を指している。

上に引用したマニフェストの「単に...しても不十分である」という表現や、「性差別的な考え方や制度や法律を……社会・経済的構造と関連づけて考えなければならない」からも分かるように、決してイデオロギーを軽視しているわけではない。デルフィは、女性差別的なイデオロギーもまた家父長制の物質的基盤の一つであると考えており、「〈女性差別〉は制度化された抑圧のイデオロギー的表現であり家父長制が表面に現れたもので〔…〕制度的構造と同じように具体的かつ客観的で、個人的行動の外あるものである²¹⁾」と記している。また、「自分の分析領域外のものはあるが」と断ったうえで、「セクシュアリティにまつわる側面はすべて経済的抑圧と同じく

らい重要かつ物質的である²²⁾」と言っている。さらに、強制的異性愛による結婚制度についての分析を通して、家庭内での女の労働の搾取はヘテロセクシズムによって支えられていることにも言及している。

3.3. ここで、強制的異性愛の問題とも関連して、彼女のジェンダー論について述べたいと思う。ジェンダーというのは、ふつうは、生物学的な区分としてのセックスに対して、社会的につくられた性という意味で使われているが、デルフィはさらに進んで、「ジェンダーのみならずセックスも、社会的につくられた区分である」と考える。

彼女が「ジェンダーはセックスに先行する」と最初に言ったのは、1980年で、次のように説明している。「私たちは、抑圧がジェンダーを作りだすと考え。つまり、論理的には、分業の階層的序列が技術的分業に先立って存在していて、この序列が技術的分業、すなわちジェンダーと呼ばれる性別役割を作りだしたのだと考える。そして、人間の階層的な二分が解剖学的差異を社会慣行に適合した区別に変化させるという意味において、今度はジェンダーが解剖学的セックスを作りだしたのである。社会慣行が、しかも社会慣行のみが、一つの自然的事象を思考カテゴリーに変化させるのだ²³⁾。」分業を決定する社会関係（序列）が、技術的分業（性別役割）より先に、つまりジェンダーより先に存在し、その後で、ジェンダーがセックスを識別した（作りだした）と言うのである。

それまでジェンダーは、性別役割、つまり生物学的性別（セックス）による社会的分業から生じたと考えられていた。しかし、デルフィは、なぜ生物学的性別が社会的分業の原因になるのか理解できないと言う²⁴⁾。第一に、「生物学的な差異、とくに生殖という機能の差が、必然的に分業を生じさせる」という説明では、なぜ産む者が必然的に育てるのかを説明できない、さらに、なぜ分業が生殖とは直接関係のない領域——たとえば家事労働——にまで拡大されるのか説明がつかない。第二に、生物学的性別の、男と女という分類そのものへの疑問。たとえばレヴィ＝ストロースのよう

な、人間は分類する能力によってはじめて自然の状態から文化の状態に移行するといった、いわば認識論的な説明では、さまざまな身体的特徴のなかでなぜペニスの有無だけが分類の対象になったのか説明できない、また、なぜそれが社会的分業をもたらす分類となりえたのかも説明できない。ペニスは、子どもを宿せない人の一部分を区別するだけであって、生殖機能上の差異を示す「顕著な」特徴にはなりえない、と言うのだ。

こうした疑問を提起したうえで、デルフィは「ジェンダーがセックスに先行する」という仮説を立てる。この仮説によれば、セックスはジェンダーという社会的分割、社会的序列を示す標識である。ところで、セックスをそのような標識として役立てるためには、生物学的に見ると連続変数のようなものであるセックスを、あらかじめ女と男という二つの性に分割しておかなければならない。すなわち、セックスもまた、社会的につくられた区分であるということになる。このようにデルフィの推論には、人間をペニスの有無だけによって、二つの、二つだけのセックスに分類することへの批判が含まれている。

ジェンダーは社会的な区分であると定義されながら、ベレー帽が伝説的なフランス人の頭の上ののっているように、いつもセックスと対になっていた。デルフィは、「ジェンダーがセックスに先行する」という仮説を立てることで、ジェンダーを生物学的な起源から完全に切り離したのだ。これは同時に、「序列（ジェンダー）」が「分割（セックス）」に先行する、ということにもなる。要するに、現在あるようなジェンダー序列を望まないなら、女を「女＝他者」という状況から解放したいと願うなら、ジェンダーを無くすしかない、そして、ジェンダーの序列が無くなるということは、今あるようなセックスの二分割もなくなる、ということである。このように、デルフィが求める「男女平等」とは、女性の男性化の要求でもなければ、——これは裏返せば、たとえばイリガライのように女性的な価値を復権して、女性集団のなかで維持するという考えを生む——また、家事労働

の無償性や強制的な異性愛による結婚制度はそのままにして、女が主婦をやりたくないのなら、主夫をやりたい男がやればよいといった、役割の入れ替え、互換性の要求でもない——これは、たとえばシクサーのように女性的な価値と男性的な価値を、男女にかかわりなく分配しなければならないという考え方につながる。デルフィは、「男と女の集団の地位が変化しても、すべての個人が一つのモデルで画一化されたり、二つのモデルがうまく混合されたりすることにはならない」と言っている²⁵⁾。

デルフィは、序列のない社会での価値や文化がどのようなものになるかを想像するのは難しいが、それでも想像しなければならない、と言っている。そして、そうした社会が可能であると信じて実践するとき、それらの実践が価値を生み出し、別の実践は別の価値を生み出すだろう、と結論している²⁶⁾。とりあえずは、一つ一つ具体的な改革を実践しなければならない。これは30年前の5月革命の合言葉、「いますぐ行動しよう」と変わらばえない。デルフィはもう古いのだろうか。私はそうは思わない。男女の差別が残っているかぎり、家父長制が残っているかぎり、彼女の主張は新しいのだと思う。

注

- 1) 本稿は、1997年9月の「日仏哲学会・研究大会」での口頭発表をもとに書き改めたものである。
- 2) Maité Albistur, Daniel Armogathe : *Histoire du féminisme*, Ed. des femmes, 1977, p.414
«Il ne faut pas avoir peur de dire que tout le féminisme contemporain procède du Deuxième Sexe». フェミニズムの歴史を語るときによく用いられる時代区分に「第一波フェミニズム」「第二波フェミニズム」というのがあるが、「第一波フェミニズム」は1920年頃までの自由主義的・改良主義的な女性運動を指し、これと区別して、1960年代の終わりに始まった、よりラディカルな女性解放運動（フランスではMLF）を「第二波フェミニズム」と呼んでいる。ボーヴォワ

二の性』の出版は1949年で、年代的には約20年のずれがあるが、「第二波フェミニズム」の理論的基盤となったことは知られている。

- 3) Simone de Beauvoir : *La Force des Choses*, Gallimard, 1963, p.109
- 4) 「フランス・フェミニズム」とは、アメリカで命名され、日本に輸入されたもので、フランスにはこうした名称で呼ばれるフェミニズムは存在しない。97年春に来日したシクスーは、あるインタビュー（『週刊読書人』No.2193）で、フェミニズムを不当に批判し、フェミニストと呼ばれることを拒否する一方で、「アメリカでは、フェミニストはほとんど女性の同義語です。アメリカでは、私はフェミニストだと言います」と述べている。この発言は、彼女の意図とは逆に、「フランス・フェミニズム」が「非常に限られた政治的意味をもつ」フェミニズムであることを露呈している。
- 5) 差異派のなかにも、「女性的なもの」と言っても自然的なものではなく、社会的につくられたもの、あるいは象徴的なものであると主張する人がいるが、ある価値にことさら「女性的なもの」という名前を与えることは、そうした価値と女性とのあいだに何か本質的なもの、固定的なものを認めることになる危険をはらんでいる。
- 6) 第Ⅰ巻の終り（p.348）と第Ⅱ巻の「結論」の直前（pp.601-2）。なお、本文中 *Le Deuxième Sexe* からの引用はすべて、『決定版・第二の性』Ⅰ、Ⅱ、新潮社、1997のページで示す。
- 7) Alice Schwarzer : *Simone de Beauvoir aujourd' hui*, Mercure de France, 1984, pp.48-9
- 8) Christine Delphy : *Rethinking sex and gender*, Women's Studies International Forum, Vol.16, No.1, 1993, p.7
- 9) その恐ろしい一例として、Luce Irigaray : *Je, tu, nous*, Grasset, 1990, p.13 〈Vouloir supprimer la différence sexuelle, c'est appeler un génocide plus radical que ce qui a pu exister comme destruction dans l'Histoire. 〉ここでは、性的差異を認めないこととショアーが同一視されている。
- 10) Jean-Paul Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, 1946, pp.21-2
- 11) J.-P. Sartre : *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1943, pp.555-6
- 12) Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p.231

- 13) 他にも、『第二の性』で、身体やセクシュアリティの重要性について言及している箇所は多い。たとえば、I.p.59, p.71、II.p.564, p.620
- 14) たとえば、I.p.177, II.p.326, p.580 など
- 15) *Questions féministes*, No.1, novembre 1977, p.7
- 16) 『第二の性』執筆当時のボーヴォワールは、女性の問題は社会主義社会になれば解決されると考えていた。彼女が、階級闘争とは別の、女性固有の闘争が必要だと考えるようになるのは、1970年11月、中絶の合法化を求めるキャンペーンへの協力を呼びかけたデルフィたちMLFとの出会い以降である。
- 17) *Ibid*, p.8 なお、これまでデルフィは、上野千鶴子氏によって、「マルクス主義フェミニスト」として紹介されてきた。上野氏の言う「マルクス主義フェミニスト」は、一般に用いられているマルクス主義フェミニストとは違うが、それにしてもかなり紛らわしい命名である。
- 18) *Pour un féminisme matérialiste*, 1975. (『なにが女性の主要な敵なのか』所収、勁草書房、1996.)
- 19) デルフィは「ジェンダー」と並行して「階級」という語を用いているが、これは単にジェンダーと言ったのでは表現しきれない支配関係を強調するためである。資本制において資本家と労働者という階級があるように、家父長制には男と女という階級があると考えている。
- 20) 「家内制生産様式」については、特に *L'ennemi principal*, 1970 と *Travail ménager ou travail domestique?*, 1978 (いずれも、『なにが女性の主要な敵なのか』所収) に詳しい。
- 21) *Un féminisme matérialiste est possible*, 1980. (『なにが女性の主要な敵なのか』、pp.226-7)
- 22) 同、p.217
- 23) *Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles*, 1980. (『なにが女性の主要な敵なのか』、p.183-)
- 24) *Rethinking sex and gender*, pp.4-5
- 25) この一節は、本稿の初めて、デルフィが「普遍的な人間性」というものを信じていないことに触れたときの引用の最初の省略箇所 […] にあたる。
- 26) *Rethinking sex and gender*, pp.8-9

Les pensées des femmes françaises contemporaines

—Simone de Beauvoir et Christine Delphy—

Takako INOUE

«Qu'est-ce qu'une femme?» La question posée par Simone de Beauvoir en 1949 est toujours là. Les deux féministes qu'on présente ici pensent qu'il n'existe pas de valeurs féminines spécifiques et figées. Elles s'opposent donc au particularisme.

Beauvoir a montré, avec la fameuse expression «on ne naît pas femme, on le devient», que la femme est le produit de sa situation et que jusque là la femme était l'Autre. Christine Delphy a poussé cette idée jusqu'au bout. Pour lutter contre le patriarcat, qui est le système de l'oppression des femmes, elle a essayé de rechercher les bases matérielles du patriarcat et a principalement travaillé sur l'une de ces bases : la base économique qu'elle a appelée "le mode de production domestique". Ainsi elle se situe comme féministe radicale et matérialiste. Elle a aussi formulé une hypothèse «le genre précède le sexe», en s'appuyant sur les idées du constructivisme social.

デカルトとオカルト —「共感 *sympathia*」理論を巡って—

名須川 学

デカルトは生涯にわたってオカルトを肯定したことはなかった。オカルト現象はもとより、自然現象のオカルト的な説明に対してさえも、彼は嫌悪の念をあらわにした。そして、スコラ哲学における「実体的形相」をも、新たな機械論的自然学を武器に、彼は排斥したほどであった。

しかし、デカルトの最初期の著作においては、周知の通り、一見してあたかも彼が自然現象のオカルト的説明に何らの抵抗をも示さずしかもそれをそのまま受け入れているかのようにさえ思われる記述がある。それは彼の処女作『音楽提要 *Compendium Musicae*』（1619年）の第1章¹⁾ 第3段において「共感 *sympathia*」現象に関して言及している箇所である。

このテキストにおけるデカルトの真意は、一体どこにあるのだろうか。

この単純でありながら今に至るまで決定的な答えが出ているとは決して言い難い問いに対して、あたう限り整合的な解釈をもって答えること、これが本稿の目的である。

1. 原テキスト及び各訳

さて、問題のテキスト箇所を、ミッデルブルク写本を底本としたビュゾン編の校訂本²⁾ から引用して以下に記す。

Id tantum videtur vocem humanam nobis gratissimam [reddere], quia omnium maxime conformis est nostris spiritibus. Ita forte etiam amicissimi gratior est,

quam inimici, ex sympathia & dispathia affectuum : eadem ratione qua aiunt
ovis pellem tensam in tympano obmutescere, si feriat, lupina in alio tympano
resonante.

この箇所の邦訳文は、私の知る限り、現在まで3つのものがあり、それぞれ、田中仁彦氏、石井忠厚氏、平松希伊子氏によってなされている³⁾。公平を期するために、以下、これらの訳を3つとも記す。

「人間の声が他の生物の声よりも快く感じられるのは、それがわれわれの精神の本性によりよく適合しているからに過ぎない。同様にして、友人の声が敵の声よりも快く思えるのも、この気質と性向の共感と反感に基づくものであろう。羊の皮を張った太鼓は、狼の皮を張った太鼓を鳴らすと響かなくなり沈黙するそうだが、それも同じ理由によるのである。」（田中訳）

「人間の声をわれわれに最も気に入るものとしているのは単にそれがあらゆるもののうちでわれわれの精神に最も適合しているが故にだと思われる。恐らくそのようにしてまた情念の共感と反感から最も親しいものの声は敵のそれよりも快いのであろう。太鼓に張られた羊の皮は別の太鼓で狼の皮が鳴り響いているときは、叩かれても沈黙するとイワレルのと同じ理由からである。」（石井訳）

「もっとも、人間の声がわれわれにとって最も快いのは、ひとえに万物のうちでそれがわれわれの精神に最も適合するがゆえであると思われる。やはりまた、きわめて親しい友の声が敵の声よりも快いのも、おそらく情念の共感や反感のゆえにであらう。太鼓に張られた羊の皮は、別の太鼓で狼の皮が鳴り響いていると、たたかれても鳴ろうとし

ない、と言われるのも同じ理由からである。」（平松訳）

次に、この箇所を解釈するに及んで、ある意味で仏語訳の影響というのは見逃せないように思われる。これまでのところ、私の知る限り、これにも3つのものがあり、それぞれ、ポワッソン、ビュゾン、デュモンによってなされている。

"Et il semble que ce qui fait, que la voix de l'homme nous agréé plus que les autres, c'est seulement parce qu'elle est plus conforme à la nature de nos esprits; C'est peut-estre aussi cette sympathie ou antipathie d'humeur & d'inclination, qui fait que la voix d'un amy nous semble plus agreable, que celle d'un ennemy; par la mesme raison, qu'on dit qu'un tambour couuert d'une peau de brebis, ne resonance point & perd entierement son son, lors que l'on frappe sur autre tambour couuert d'une peau de loup. " [par Poisson, 1668]

"Il semble que la voix humaine est pour nous la plus agréable pour cette seule raison que, plus que toute autre, elle est conforme à nos esprits. Peut-être est-elle encore plus agréable venant d'un ami que d'un ennemi, du fait de la sympathie et de l'antipathie des passions; pour la même raison que, dit-on, la peau d'une brebis tendue sur un tambour reste muette si une peau de loup résonne sur un autre tambour." [par Frédéric de Buzon, 1987]

"Il semble que si la voix humaine nous est la plus agréable c'est seulement parce qu'entre toutes elle est la plus conforme à nos esprits. C'est peut-être aussi à cause de cette sympathie et cette antipathie des passions que la voix d'un ami très cher est plus agréable que celle d'un ennemi : c'est pour la même raison qu'un tambour couvert d'une peau de mouton, à ce que l'on dit, ne rend

pas de son s'il est battu lorsque résonne un autre tambour couvert en peau de loup." [par Pascal Dumont, 1990]

2. ルネッサンス共感理論

これらの訳文を読むならば、もはや言うまでもなく、問題のテキストの内容は、デカルトの記したものとしては異様な雰囲気に含まれていると誰しもの思うことであろう。この著作がデカルト22歳の折の若書きであるがゆえに、彼のルネッサンス魔術への共鳴、そして、その思想的未成熟の現れとして取り沙汰されてきたというのも無理からぬ話ではある。

それでは、翻って、デカルトのこのテキストに反映されたと言われている「共感理論」とは、一体、如何なるものなのであろうか。これが理論と言われる以上、それは一つの体系をなし、当の体系において、その各々の術語は固有の意味を有し、かつ、それら相互に密接な意味連関をもつ、いや、もたねばならないはずである。従って、*sympathia*の一語が現れるからといって、そのことをもってこの語がそのまま共感理論におけるものであると速断することは許されず、当の共感理論体系における論理構造をもそこに読み取りえなければならないことは必須である。

そこで、デカルトその人が当時の「共感理論」をどのようなものとして捉えていたのかということを検討することにしよう。

彼が『規則論 *Regulæ ad directionem ingenii*』において、「隠れた質 *qualitas occulta*」を前提する当時の学問の説明方法を批判する際に例として引き合いに出しているのは、主として、磁力 (*magnetis vis*) や星辰の影響 (*astrorum influxus*) などの遠隔作用に関してである (AT-X, 402-3)。これは、当時のイギリスの自然学者ギルバート (William Gilbert, 1544-1603) が『磁石論 *De Magnete*』(1600年) を著して以来、天体の運動原因は「磁力」にあると考えられるようになったからである。こうして「磁力」が当時の自然学上の

話題の一つであったため、デカルト自身も、ドイツの神秘主義的自然学者キルヒャー (Athanasius Kircher, 1602-80) の磁力に関する著作を読んだ際のメモを残しており (AT-XI, 635-9)、コンスタンティン・ホイヘンス (Constantijn Huygens, 1596-1687) 宛での 1642 年 1 月 31 日付け書簡において、この著作に関しての所感を述べている (AT-III, 520-525)。

こうした「磁力」を巡るデカルトの一連の思索は、『哲学の原理 *Principia Philosophiæ*』第 4 部第 133 節以降に纏め上げられることとなった。そこにおいて、デカルトは一切の遠隔作用を認めず、この「磁力」すらも、彼自らが「第一元素 *primum elementum*」と称するところの微小粒子の接触作用のみによって全て説明がつくものとしている。第 187 節においては、「隠れた質」に結び付けられて考えられている「共感」と「反感」などを持ち込まずに、こうした「第一元素」の物質によって成る粒子の運動原理のみによって引力などが説明されうると明確に主張している。

あと一つ、この「磁力」を巡る自然学的現象とは別に、生理学的現象においても「共感現象」は取り上げられる。それは、胎児の形成について述べられた『動物の生成に関する第一考察 *Primæ cogitationes circa generationem animalium*』においてであるが、そこでは、「動物精気 *spiritus animales*」の運動及び母親のこうした身体的運動との「共感 *sympathia*」(AT-XI, 518) が主要な役割を果たすと考えられている。しかし、そうではあっても、そこに現れる「共感」が果たす役割は決してルネッサンス的「想像力理論」におけるような神秘主義的なものではなく⁴⁾、あくまでも身体を形成する物質の運動のみによって理解しうるものである。実際、例えば『人間論 *L'Homme*』では、母親の抱いた観念 (*idée*) が胎児形成において物質的な運動を通じて何らかの影響を与えた結果として「母斑」ができあがるとされており (AT-XI, 177)、「共感」の語が一切用いられずに説明されていることからわかる通り、デカルトが「共感」の語を生理学的現象において用いる場合においても、それは比喩以外の何ものでもないのである。

このように、デカルトが「共感」という語を用いているテキストの周辺に目を向けてみるならば、彼が自然学や生理学の説明をする際に、何故かくも、物質の運動、しかも彼の言う「場所的運動」のみを認めるという徹底したある意味で挑戦的のともとれる態度をとり続けたのか、ということがおぼろげながらわかってくる。それは、当時の魔術思潮において、「磁力」における「遠隔作用」や「母斑」における「想像力」などの作用は、広くはいわゆる「精気理論」という枠組みで語られるのが常であったからである。つまり、デカルトが自らの運動原理を立てた背景に、このルネッサンス的「精気理論」の解体という目的があったように思われるのである。

それでは、この「精気理論」とは一体如何なるものであったのか。

16世紀の魔術的著作を調べ上げ、それらの主題を整理することによって、決して厳密とはいえないその論理構造を概括したウォーカー(D.P.Walker, 1914-85)は、これを次の様に纏めている⁵⁾。諸惑星の影響力(influxus)は、術者の想像力(vis imaginativa)に直接作用するか、さもなくばその他もろもろの力(vis)(=像の力、言葉の力、音楽の力、事物の力)を通じて間接的に作用する場合があるが、いずれにせよ、想像力だけは根本的な力であり、常に働いている。この全過程を通じて「精気spiritus」と呼ばれるものが伝達媒体となっており、これには人間精気と世界精気とがある。また、術の効果が生ずるや、それは想像力ないし靈魂の内に留まる純粹に心理的なものか、想像力を通して肉体にも作用する心身相関的なものとなるため、他の生物やその体にまで及ぶと考えられる。白魔術と黒魔術とを区別する大きな基準は、前者においては、惑星の影^{インフルエンス}響力や術者が、想像力の媒体たる精気よりも高次のものには直接作用することができないとするのに対し、後者においては、天使やダイモンなどの超自然的媒体を介在させることによって、作用が可能になると考えられていたところにある。白魔術すなわち自然魔術においては、純粹に心理的なものか心身相関的なものに限定される傾向が強い。こうして、術者は何らかの、図形、

言葉、文字、記号を用いることによって「想像力」を強め、これが媒体たる「精気」を通じて力を及ぼすことになるのである。このうち「音楽」の効果は、天体運動との照応関係を説明する際に用いられるものであって、「弦の共振」との類比によって、全宇宙は音楽的比例を基に秩序付けられているとされ、最も一般的に精気理論の理論的基盤を提供したものであったのである。

我々は、『提要』第1章第3段にルネッサンス的「共感理論」を読み込むためには、必然的に、そこに現れる *spiritus* の語がこの体系におけるものであることが保証されねばならない、という結論に到り付く。

3. 第3段の "*spiritus*"

これ迄、それが肯定的な立場であれ否定的な立場であれ、この第3段と「共感理論」との関わりについて言及してきた論者⁶⁾の全てが、その直後にある羊と狼の奇妙な事例にのみ目を奪われ、当の「共感理論」にとって理論的支柱となるべき *spiritus* という概念に対して関心を払ってこなかったということは指摘されてもよいであろう。事実、ここで上に記した6つの訳文を見直すと、この *spiritus* の語に対して、和訳では3つとも「精神」の訳語が宛られ、仏訳では3つとも *espirits* の訳語が宛てられている。和訳の場合、「精神」という訳語は「精気」の意味をもちえないということは明らかである。一方、仏訳の *espirits* の場合には、「精神」と「精気」との双方の意味をもちうるため、このどちらを指すのかが不明瞭となる。

そこで、この *spiritus* という語のデカルト的用法がいかなるものであるのかを押さえておく必要がある。

先ず、『提要』そのものにおいて、この第1章以外では6回の使用が認められるが (AT-X, 94; 95; 115; 116; 129; 135)、このうち一箇所 (AT-X, 95) を除いては、明らかに歌唱における「息」を意味している。そして、この

一箇所というのは、音を自然学的観点から空気の「振動現象」として捉え、この振動が更に我々のspiritusを振動させ、また、これによって動物でさえも音楽に合わせて踊ることができるといわれていることから、生理学上の「動物精気」の意味で用いられていることは確かなことである。

また、それ以降のデカルトの著述において、このラテン語spiritusが「精神」という意味を表すことはむしろ希なことであって、『思索私記 *Cogitationes Privatae*』の中では、例えば、聖書における象徴について述べられた断片において「風は霊を表す *ventus spiritum significat*」(AT-X, 210) とあり、また、『規則論』の中では、「物体的諸事物にも精神的諸事物にも *modo rebus corporeis, modo spiritibus*」(AT-X, 419) と、やはりただ一箇所、それも一般的な事柄を述べるに際し、対句的表現として用いられている程度である⁷⁾。「精神」について最も多くの事柄が論じられているはずの『省察』本文においては、驚くべきことに、spiritusの語は、ただの一度も現れない⁸⁾。従って、デカルトの著述において、spiritusの語が「霊」もしくは「精神」という意味で用いられるのは、むしろ、例外的なことであって、それらの例外を除いては皆無であるといつてよい。

今我々が問題としている『提要』第1章第3段に関する限り、その前段において、音自体の「質 *qualitas*」の探求が「自然学者たち *Physici*」に委ねられ、これを受けて書かれているということは考量されるべき事柄であろうと思われる。従って、この第3段において現れるspiritusが自然学上の用語であり、「精気」を意味するものと考えて、ほぼ間違いはなさそうである。しかし、今に至るまで、このspiritusの用法が自然学上のものであるという明確な指摘は受けてこなかったのである⁹⁾。

こうして、我々が次に解決すべき問題は、この「精気」が、ルネッサンス魔術の用語であるのか、それとも、後のデカルトの機械論的生理学につながる「動物精気」であるのかということである。

まず、デカルトはイタリアの有名な音楽理論家ツァルリーノ (Giuseffo

Zarlino, 1517-1590) の『ハルモニカ教程 *Le istituzioni harmoniche*』(1558年)の内容を知っていたと思われる¹⁰⁾。そして、この著作の中においては、たびたび「人間精気」と音楽との関係に言及されるが、ツァルリーノは「精気」を多義的に用いており、明らかにフィチーノ (Marsilio Ficino, 1433-99) が『三重の生について *De triplici vita*』(全3巻)において述べているルネッサンス精気理論を彷彿とさせる使い方がなされる箇所¹¹⁾、心身相関的な用法がなされる箇所¹²⁾、また、「精気」という意味を離れて「霊」という一般的用法となっている箇所すらも見受けられるのである¹³⁾。

この様にツァルリーノの用語法は多義的であるために、この著作から『提要』への影響を云々したところで、それは決定的な根拠はもちえないであろう。それと同時に、H. F. コーエンが、アンドレ・ピロの言葉を援用して¹⁴⁾、「幾何学様式のツァルリーノ Zarlino, *more geometrico*」と『提要』を評価したが¹⁵⁾、デカルトが伝統的な弦の分割論とは全く異なった分割原理を持ち込みこれが彼の独自の思考法の現われであると考えられるということは、これまで私が何度か論証を試みてきたことである¹⁶⁾。従って、ツァルリーノからの影響の筋を強調することはできないように思われる。

我々は、石井氏や平松氏も指摘される通り¹⁷⁾、この著作が、当時のデカルトの親友であった自然学者ベークマン (Isaac Beeckman, 1588-1637) に、個人的に献呈されたものであったことを、第一に考慮すべきであろう。ベークマンは、1616年頃には音の「粒子説」の立場をとっており¹⁸⁾、空気による鼓膜への作用が音の知覚へと転換するプロセスは、この粒子の運動変化が脳内にある「動物精気」に一致することであると考えている¹⁹⁾。そして、デカルトが『提要』において自然学的な説明を添えている箇所では、音の振動 (AT-X, 95)、「打撃 ictus」(AT-X, 110)、空気の分割 (AT-X, 115) など、殆どベークマン的用法を思わせる言葉が用いられている。このことから、第1章第3段における spiritus も、このベークマン的用法、すなわち、「動物精気」の意味であろうと推定されるのである。

4. 隠れた質 (qualitas occulta) の排斥

さてそれでは、改めて、この第3段における真意はどこにあると考えればよいのであろうか。我々はデカルトの論述の順序に即してこの第3段の論理の流れを追うことにしよう。

この段落は2文よりなるが、先ず第1文においては、我々人間にとって、我々の「同類」である人間の声が最も快適であるという体験が、ベークマン的粒子論的自然学の概念である「精気」への「適合」の観点から説明される。このとき、「同類であれば一致し、この一致から快が生ずる」という快の発生の論理構造が浮き彫りにされている。

次に、第2文から第1文へと移るに際し、「その様な仕方ではIta」という副詞によって引き継がれているが、このことから、第1文の「適合」論の論理構造がそのまま適用されていると考えうる。しかし、第1文における「適合」は、「同類」同士において成立するものであったのに対し、第2文前半（コロン「:」よりも前の部分）においては、「同類」同士における「適合」の程度差に視点が移されている。実際、デカルトがそこに例示しているのは、「無二の親友のもの[声] amicissimi」と「敵のもの[声] inimici」という最大の対立を示す2項である。この対立は、「愛—憎」という心理的次元の対立であり、伝統的自然学における「四大元素」の体系においては、「質」的な対立として捉えられてきたものである。

ここで我々は、デカルトが、「敵の声」を「不快」の例としてではなく、「無二の親友の声」の比較項として例示しているということに気付かねばならない。つまり「一致しないならば、快は生じない」という否定的な例の典型であるに過ぎず、議論の柱は相変わらず「適合」にあるのである。

加えて、sympathiaとdispathiaとの概念対に注目する必要がある。翻訳者たちはこぞってこのdispathiaを「反感antipathia」と読み替えている。だが、

厳密に言えばこれら *dis-pathia* と *anti-pathia* とは等置できない。というのも、*dispathia* における接頭辞 *dis-* は「分離」の意味を表しこそすれ、*anti-* の如く「対立」を意味すると解することには無理があるからである。この箇所はどの写本においても *dispathia* となっており異同はない。

この *dispathia* は単に「非共感」と読まれるべきであろうと、私には思われる。つまり *sympathia—dispathia* の概念対は、「共感—非共感」という二値論理を示すものであって、このことによって、「共感—反感」の説明体系におけるような「愛—憎」という心理的説明方式を徹底的に排することができ、また、「質」という論理的に不透明なものを前提する必要もなくなり、あくまで、「同類であれば快が生ずる」という第1文の「適合」論からの一元的説明が可能となるのである。第1文の論理を第2文に引き継ぐにあたって、「はからずもまた *forte etiam*」という婉曲な表現が用いられているのも、こうした「質」に関わる問題へと展開することへの配慮の現れであろう。

第2文後半に「これと同じ理由から *eadem ratione*」と言われるのも、「同質」を基準として分析された「異質」における「非共感」の論理を、更に、民間伝承への説明に適用しようとの目論見からであったと考えられる。石井氏も指摘された通り²⁰、「言われる *aiunt*」という表現は、格言・伝承などの引用をする際の用法と考えうる。このとき、ここに「共感現象」というオカルト的要素までも見る必要はなく、単に「共鳴現象」の例として引き合いに出したものであると考えられる。つまり、第2文前半における「同類ならば共感する」という論理を受けて、端的に「同類でないならば共鳴しない」場合の典型を引き合いに出していると考えられるのである。

以上から、第3段の全体は、「同類ならば一致し、この一致から快が生ずる」という一貫した論理が前提されており、このことによって、対象の「質」そのものが何たるかを直接議論の対象にせずとも、自然学的議論が成立しうるということを予見している様に思われる。

このことは、将来のデカルトの哲学体系にとって大きな意味をもっていたに違いない。何故ならば、体系を支える論理そのものをメタ・レベルで反省し、「隠れた質 *qualitas occulta*」を排斥することによってこそ、彼の新たな機械論的自然学は誕生しえたからである。その意味で、「最も適切と自分に思われる語を自分の意味へと転用しよう *illa transferam ad meum sensum, quæ mihi videntur aptissima*」(AT-X, 369) というデカルトの哲学的態度を、我々は、早くもここに認めることができるのである。

注

- 1) 章番号は Adam-Tannery 版の全集にのみ見られるのであるが、しかし、あくまでも便宜上、章番号はこの AT 版に従うことにする。尚、本稿においてデカルトのテキストを AT 版によって引用もしくは参照する際、その箇所を (AT-巻数頁数) という記号法によって表記することにする。
- 2) RENÉ DESCARTES, *ABRÉGÉ DE MUSIQUE Compendium Musicae*, Edition nouvelle, traduction, présentation et notes par FRÉDÉRIC DE BUZON, PUF, 1987, ミッデルブルク写本 (la copie de Middelburg) というのは、デカルトとバークマンが不和を起こし、デカルトがこの『提要』の返却を求めた際、バークマンが筆写させたものである。通例テキストの引用には AT 版が用いられるのではあるが、そこに収められた『提要』は、デカルトの死後、その弟子の一人の写本に基づいて 1650 年にユトレヒトから出版された印刷本を底本としている。デカルトその人の手稿が失われてしまった今となっては、このどちらの版が正確であるのかについて決定的なことは言えないが、AT 版はミッデルブルク写本を十分に参照しておらず、これに対して、Buzon 版ではこの写本を底本としながらも AT 版を含む他の写本を参照しているため、本稿においてはこの Buzon 版から引用をすることにした。だが実際のところ、引用箇所に関して言えば、Buzon 版では [reddere] という補足が見られる以外、全く異同はない。
- 3) 田中仁彦著『デカルトの旅／デカルトの夢』、岩波書店、1989 年、73 頁；石井忠厚著『哲学者の誕生—デカルト初期思想の研究—』、東海大学出版会、1992 年、216 頁；平松希伊子訳、『[増補版] デカルト著作集 4』、白水社、1993 年、

455 頁。

- 4) 谷川多佳子著『デカルト研究—理性の境界と周縁—』、岩波書店、1995年、201～8 頁。
- 5) D.P.Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958. 田口清一訳『ルネサンスの魔術思想—フィチーノからカンパネッラへ』、平凡社、1993 年、91 頁以下。
- 6) もっとも、この第3段の共感現象について論じている文献というのは、僅少ではある。邦人によるものには、田中仁彦氏、石井忠厚氏の前掲書の2冊が数えられるに過ぎない。また、諸外国においては、Gérard Simon, "Sur un mode de méconnaissance au XVI^e siècle : Porta et l'occulte", *Pensées*, n220, 1981, pp.50-59; Frédéric de Buzon, "Sympathie et antipathie dans le Compendium musicae", *Archives de Philosophie* 46, 1983, pp.647-653 ; —, "Note sur deux antipathies cartésiennes", *Revue philosophique*, n1, 1985, pp.27-8 ぐらいであろう。そしてこれに、Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Vrin, 1971 を加えるべきか。
- 7) このことを調べる上で、J.-R. Armogathe et J.-L. Marion, *INDEX DES REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII DE RENÉ DESCARTES*, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1976 を参照した。
- 8) このことを調べる上で、Katsuzo Murakami, Meguru Sasaki & Tetsuichi Nishimura, Preface by Takefumi Tokoro, *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia*, Olms-Weidmann, 1995 を参照した。
- 9) ただし、平松氏は慎重にも、この spiritus の語が「精気」と訳される可能性について、その訳注4において触れておられる。この平松訳は、この他にも、その訳注及び解説においてあう限りの配慮が施され、科学史、音楽史、数学史、思想史にまたがるが故にその全体像をつかむことが決して容易ではないこの『提要』の内容を、我々の前に明らかにしてくれた労作であろうと思われる。
- 10) Rodis-Lewis, *op.cit.*, p.442, n84.
- 11) Gioseffo Zarlino, *Le istituzioni harmoniche*, A Facsimile of the 1558 Venice Edition, Broude Brothers (New York), 1965, I. Cap.4.
- 12) *Op.cit.*, I. Cap.7.
- 13) *Ibid.*

- 14) Andre Pirro, *Descartes et la musique*, Minkoff, 1973, p.47.
- 15) H.F.Cohen, *QUANTIFYING MUSIC : The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution, 1580-1650*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.163.
- 16) 拙論「デカルトと音楽理論」、「フランス哲学・思想研究」、第1号、日仏哲学会、1996年、75～88頁；「デカルト『音楽提要』における「緊張 ntensio」について」、「科学史研究」、第Ⅱ期、第36巻 (No 204)、日本科学史学会、1997年、201～208頁。
- 17) 石井、前掲書、219頁以下；平松、前掲書、500頁注3及び505頁注35。
- 18) Cohen, *op.cit.*, p.120.
- 19) *Ibid.*, p.141.
- 20) 石井、前掲書、222頁。

Descartes et l'occulte : autour de la théorie de "*sympathia*"

Manabu NASUKAWA

Cet article a pour but d'exposer ma réflexion à props de l'usage du mot "*sympathia*" dans le <<*Compendium musicæ*>> de Descartes.

En général on a estimé que l'usage de ce mot démontre une influence des sciences occultes de la Renaissance, et en cela signifie l'immaturité de ses pensées philosophiques à cette époque. Mais en examinant plus précisément l'usage de ce mot, il est manifeste que Descartes en excluait intentionnellement le sens occulte. En effet le mot "*spiritus*", qui se trouve dans le même paragraphe, était d'un grand soutien pour la théorie de "*sympathia*" dans les sciences occultes de la Renaissance, mais Descartes l'a transformé en "*spiritus animales* (esprits animaux)" à l'usage de sa nouvelle philosophie mécanique.

De la sorte, cette précision montre que les pensées philosophiques de Descartes avaient déjà commencé dans le <<*Compendium musicæ*>>.

真理の起源と可能とに関するライプニッツ的理解

『モナドロロジー』の「第四三節」から

「第四六節」までをめぐって

佐久間 崇

1 序

本論文では、ライプニッツの真理論と様相との関わりを吟味し、その上でライプニッツにおける一つの重要な様相概念である「可能 le possible」について考察する。またこの考察は、ライプニッツの晩年に位置し、重要な著作の一つである『モナドロロジー (*Principes de la philosophie ou Monadologie*.)] (1714) において真理について述べられている箇所を中心的に吟味することでなされる。そしてこの可能が永遠真理から諸事物の存在までを貫く重要な概念であることを示し、それが永遠真理と切り離すことができないことを考察する。

さて、ライプニッツにおいては真理は必然的真理 (*la vérité nécessaire*) と偶然的真理 (*la vérité contingente*) とに区別されるが、このことが『モナドロロジー』において述べられるのは「第三三節」である。我々はその二種類の真理のそれぞれの始源が神に存することを確認した上で、その内実を問う。

2 真理の始源

『モナドロロジー』の「第四三節」において明らかにされるのが、諸真理

の根拠としての神である。「また神のうちには諸現実存在の源泉が在るばかりではなく、諸本質の源泉もまた在るが、それらの本質は実在的なものとして、あるいは可能性において実在的なものとしてあるものという限りにおいてである、というのは正しい」¹⁾。このことによって示されるのは、現実存在の源泉である偶然的真理と可能性において実在的である本質の源泉すなわち必然的真理とが共に神を始源とするということである。このこと自体は決して目新しいものではなく、諸真理の起源を神に帰すという伝統的理解のうちにあると言える。先程の言に続けてライブニッツは「なぜならば、神の知性は永遠の諸真理の領域、もしくは永遠の諸真理が依存している観念の領域であるからで、また神なくしては諸々の可能性のうちに実在的なものは何一つないことになろうし、また現実存在するものとしてあるもの何一つないことないことになるばかりか、可能的なもののさえも何一つないことになろう」²⁾と述べる。ここで神を始源として必然的真理からあらゆる偶然的な事物までを可能という様相が貫いていることが示されている。ただしこの時必然的真理と偶然的真理との間には神との関係をめぐって何らかの区別があるのではないか問題が生じるが、このことがデカルトの永遠真理創造説 (la théorie de la création des vérités éternelles) との対比を視野に入れて述べられるのが「第四六節」である。「しかしながら、或る者達と一緒に、永遠の諸真理、それらは神に依存しているが、それらが恣意的で、神の意志に依存しているとは、丁度デカルトがそう考え、ついでポワレ氏もそう考えたようだが、そのようには想像しては全くならない。そのことが本当であるのは、偶然的な諸真理についてだけであって、その原理は適合ないし最善なものの選択である。そのかわり、必然的な諸真理はもっぱら神の知性に依存し、神の知性の内的対象であるのだ」³⁾。ライブニッツのこの見解に対して、山田弘明は偶然的真理を神の意志によって根拠づける点にライブニッツの斬新さを認めている⁴⁾。しかし単純に、必然的真理は神の知性に、偶然的真理は神の意志に依存するという安易な図

式的理解を導入するのは問題である。まず、ライプニッツが「第四三節」の先の箇所において述べる、知性が存する「永遠の諸真理の領域、もしくは永遠の諸真理が依存している観念の領域」とは何かという問題がある。この観念は通常の観念、例えば『形而上学叙説 (*Discours de Métaphysique.*)』(1686)の「第二四節」や「真理、認識、観念についての省察 (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis.*)」(1684)で言われるような「観念」ではない。つまり明晰さや判明さ等を、あるいは真偽を問うことのできるような観念ではない。真理の成立そのものに関わる観念であって、通常の観念ではない。また、このような永遠真理に関わる知性については、ライプニッツにしたがって「端的な観知の知 *la science de simple intelligence*」と呼ぶこともできる。彼は神の知性をその知性の対象とするものに依じて、三つに区分している。すなわち、可能的にして必然的な諸真理についての知を「端的な観知の知」とし、現実が生じた出来事について及び現実存在へといたった世界ならびにその世界の過去、現在、未来の一切についての知を「直視の知 *la science de vision*」とする。そしてもう一つ、可能的で偶然的な諸真理についての知を「中間知 *la science moyenne*」とする⁵⁾。

神の知性についてこのような三つの区別を認めるのは、ライプニッツに従うと、「神が未来の偶然的な様々な出来事についての一つの確実な知をもつことがいかにしてできるのかを説明すること」に端緒をもっているとされる⁶⁾。未来についての神のこの予見を保証するものは神の決定があらかじめ定まっていることとすることだ、として先定説を主張する一派に対してルイス・デ・モリナ (*Luis de Molina* 1535-1600) が神の知性を三つに区分することでこれを説明することを試みた。モリナは、可能的な出来事についての神の知を「端的な観智の知」、宇宙に現実が生じた出来事についての知を「直視の知」としそして、条件的な出来事すなわち或る一定の条件が現実化するとその条件の結果として生起するような出来事についての知を「中間知」とした。これは「中間知」を「直視の知」と「端的な観智の

知」との間に置いた立場であるとライブニッツは指摘する⁷⁾。ライブニッツは神の予見に関して、神の決定はあらかじめ定まっているという先定説の立場を認めながら一方でその決定に関わる神の知性についてはモリナの立場を採用することでこの問題の解決を図ろうとする⁸⁾。そのとき「中間知」についてモリナの理解とは若干異なる見解を彼は展開している。モリナの神の知の区分の仕方では、神の予見を成立させるには、可能的なものについての知である「端的な叡智の知」さえあれば十分であることになり、「中間知」は不要なものになるという批判を行い、彼は「中間知」の意味を変えて用いている⁹⁾。彼は「端的な叡智の知」が扱うものを可能なもののうちの必然的なものに限定し、「中間知」に可能なもののうちの偶然的なものを割り当てた¹⁰⁾。

さて、ライブニッツによる神の知性についての三つの区別にしたがうと、可能的なものについての知は「端的な叡智の知」と「中間知」であり、偶然的真理についての知は「中間知」と「直視の知」ということになる¹¹⁾。しかしながらこのように知性を区分しようとも事柄は明確にはならない。この「端的な叡智の知」もしくは「永遠の諸真理が依存している観念の領域」の内実を明らかにする必要がある。このことは、必然的真理の領域における可能と、偶然的真理の領域における可能とについて明らかにすることでもある。ここで我々が想起するのはデカルトの「永遠真理創造説」における神の観念である。ここではエドウィン・M・カーリー (Edwin M. Curley)の永遠真理創造説の理解を用いてこの問題を考察する。その上で可能についての考察を行う。

3. 永遠真理創造説と多重様相

デカルトの「永遠真理創造説」は周知のように、一六三〇年四月一五日付のメルセンヌに宛てた書簡に表明され、それを含めた同年代の四つの書

簡で代表される難問である。「数学的諸真理、あなたはそれを永遠的と名づけるが、それらは神に打ち建てられ、また完全に神に依存しており、他の被造物一切と同様である」¹²⁾。この永遠真理についてのデカルトの次のような考えがいったい何を意味するのかをカーリーの理解を参考にしながら考える。「またあなたは神がこれらの真理を創造するにあたって必然であったかを尋ねる。そして私は、円の中心から円周に引かれたすべての線分が等しくなるようなことが正しくないようにすることも、世界を創造しないことも自由にできた、と言う」¹³⁾。永遠真理についてのこのような可疑性は、丁度ライブニッツにおける永遠真理への不可疑性と表裏一体の関係にある。ライブニッツにおいて、可能的事物が必然的、あるいは偶然的と言われるには、その事物の可能性いかに関わっている。すなわち、或る可能的事物の反対の場合が不可能であり矛盾を含むと判断される場合は、当の事物は必然的であり、一方、反対の場合も可能であり矛盾を含んではないと判断される場合には、そのものは偶然的であると見なされる¹⁴⁾。したがって、必然的真理の必然性はその真理の反対が不可能であることに存していることになるが、なぜ不可能であるのか、その問題の回答は、デカルトによるこの必然的真理の創造の問いと並行するものであり、それはまさに必然性の成立ないし可能性の成立によって答えられるのである。カーリーはこれをめぐって、デカルトの永遠真理創造説という考えのうちに多重様相 (iterated modalities) という考え方を見いだす。

「デカルトの永遠真理創造説は、必然的真理があることの否定を含意するのではなく、必然的である真理が必然的に必然的であることの否定を含意すると解さなければならないのである。永遠真理を創造された真理と考えることは、それが必然的ではないと考えることではなく、またそれが必然的ではなかった時があったと考えることでもなく、それが必然的であることが必然的ではないと考えることである」¹⁵⁾。このような無時間的な仕方
で永遠真理の別な可能性を考えること(そのことが我々に真に可能である

とは考えられないが)、そこに現れるのが多重様相である。デカルトが永遠真理創造説において主張することをカーリーは次の様に指摘する。「事実上不可能であるが可能であったかもしれない命題があることと、事実上必然的であるが必然的ではなかったかもしれない命題があることを認めようとしていることは明白であろう。ここでのかもしれないは認識様相ではない。われわれは「これらのことは必然的であるように見えるが、われわれはよくは知らないにしても、それらは必然的であるのではないかもしれない」と言っているのではなく、「それらは必然的であるが、そうであることに必然性はない」と言っているのである。」¹⁶⁾

カーリーによって示されることを理解する上で重要であるのは、永遠真理とは何を、あるいはいかなる事柄を指すのかということ把握しておくことが必要であるということである。デカルトは単に $2 + 3 = 5$ が $2 + 3 = 7$ であるような可能性について語っているのではない。これは単に記号ないし表記の恣意性を語っているにすぎない。 $2 + 3 = 7$ であるような数論の体系は $2 + 3 = 5$ の数論の体系に置換可能、翻訳可能である。それは結局二つの数論の体系が同一の原理ないし根本的な概念、加算原理ないし加算概念あるいは同一律や矛盾律等に根ざした同一の数論理解に基づいているからである。そのような根本的な概念、我々の知性の内部においてはそれが「何であるか」をもはや説明できないような、しかし「ある」と言わざるをえない、もしくはそのようにしか言表するしかないような根本的なもの¹⁷⁾、その創造可能性すなわち必然性の成立を永遠真理創造説は問題にしているのである¹⁸⁾。カーリーが示すのは、そのような根本的なものが必然的に必然ではないこと、しかし神にいったん創造された以上は、絶対的に必然的なものとならざるをえず永遠にすなわち無時間的に真となり続けるということである。これがカーリーの言うデカルトの多重様相である。

デカルトにおいては永遠真理の必然性はこのように問題になるが、ライプニッツは、この根本的なものの創造については語らない。彼が問題にす

る永遠真理の変更可能性はあくまでこの根本的な秩序に対する記号ないし表記の変更可能性である¹⁹⁾。したがって、もしここで可能世界ということを考えるならば、デカルトのそれとライプニッツのそれとでは明らかに性格を異にしている。デカルトにおいては各可能世界における永遠真理は翻訳不可能である。ただしそのような可能世界は我々には事実上思考不可能である。ライプニッツにおいては、各可能世界の永遠真理は翻訳可能であり、いわゆる「貫世界同一性」が保証されている。ライプニッツが永遠真理は「世界が存続するあいだ妥当するだけでなく、神が他の仕方でも世界を創造したとしてもまた妥当する」²⁰⁾と述べているとき、それはこの永遠真理の翻訳可能性を考えていると思われる。また「端的な観知の知」がこの判断に与っているのであり、「永遠の諸真理が依存している観念の領域」とはこの領域に他ならない。

4. ライプニッツの永遠真理と多重様相

ライプニッツでは永遠真理の変更可能性はあくまで表記ないし記号の恣意性として示される。彼の可能世界論も或る定まった永遠真理の枠組みの中での偶然的な諸可能世界として理解されてよい。ここからまた、「端的な観知の知」と「中間知」との間にはレベルの違いがあることも容易に理解されよう。永遠真理は可能世界よりも論理的に先立っており、したがって「端的な観知の知」の成立があって初めて「中間知」が成立すると言うことができる。ところで、ライプニッツにおいてはデカルトのような永遠真理への可疑性もしくは変更可能性が問題にされないため、彼の真理論に様相が多重的に現れることはないのではないかという問いが生じる。またライプニッツが永遠真理は神の知性の内に在ると言うとき、そのことは永遠真理は神の知性の内にあってそれは神の創造に先立っていて、神の創造の範型としてあると考えるような伝統的な「範型主義」的理解の内にライ

ブニッツがいることを意味するのだろうか。これについてはライブニッツが無からの創造 (creatio ex nihilo) を認めていること²¹⁾、また永遠真理のその真理性の保証を事物の内に認めていること²²⁾から、したがって万物の創造以前の何ものかによって永遠真理の真理性が保証されていると言うことはできないため、彼は「範型主義」の内にはないと言える。永遠真理は神の内に現実存在する²³⁾とされ、それは神の本質の内に含まれているものである。それゆえライブニッツにおいては永遠真理は神の現実存在と同時に成立していると考えられている。したがって、彼の永遠真理の様相の在り方は神の現実存在と同様の在り方をしている。すなわち永遠真理は神と同様に必然的に必然的な存在なのである。ただし彼は永遠真理の様相をこのような多重的な仕方で語ることはしない。デカルトのように永遠真理の別な可能性を考えることは、ライブニッツにおいては我々においても、神においても不可能な思考である。そのような思考の外側への思考が有意味的に成立することはない。デカルトのように偶然的にして必然的なという仕方で様相が多重的に永遠真理に関わるのは、ライブニッツにおいては永遠真理の表記ないし記号についてである。つまりはライブニッツにおいても必然的真理の様相が多重的であることは否定されず、永遠真理は必然的に必然的な真理である。このためデカルトのようには必然的真理の様相は多重的に、すなわち偶然的に必然的なとは、考えられない。そのことが可能であるのはライブニッツにおいては永遠真理に対応する記号に関するものである。

5. 可能について

我々はここまで可能性という語を明確に定義する事無く用いてきたが、これはライブニッツにおいて知解可能性 (可知性) とされる。「不可能とは可能ではないことである。ないしより簡潔には、可能とは知解されること

ができるということであり、(可能ということの定義に「できる」という語を用いないようにすると)注意深い精神によって明晰に知解されるということである」²⁴⁾とライプニッツは規定する。このような規定は決して目新しいものではなく、むしろ伝統的でさえある。

近世スコラ哲学の大家の一人であるスキピオン・デュプレックス (Scipion Dupleix) は、『形而上学 *La métaphysique*』(1610)の「第一部」「第四編」の「第一十六章」にて不可能性、可能性について論じている。それらはまず存在、非存在 (non-être) との関わりで示される。非存在は四つに分けられる。絶対的否定、潜勢的存在 (l'être potentiel)、可能であるにもかかわらず決して存在しないであろうもの、不可能なもの、が非存在の四区分である。一番目のものは、単純にして本性的な存在の欠如ないしは絶対否定 (例えば、何もない、もしくは無という場合) であるか付帶的 (偶有的) な存在の欠如ないし絶対否定 (例えば少しも理性的ではないとか、徳がないとか、幸せでないという場合) であるような場合を指す。二番目は、現実にはまだ存在していないが、それでも存在しうるし、いつか本当に存在するであろうものを指す。三番目は、存在可能であり、しかも諸事物の本性と相容れないことも全くないにもかかわらず、決して存在しないであろうものを指す (例えば私がインドの王であることも可能だが、それは私の質からしてありえないことである)。四番目は決して存在しないであろうし、決して存在しえないものを指し (例えば、もう一人の全能なる神や、もう一人のイエス・キリスト)、この種の非存在が本来的に不可能と言われる²⁵⁾。デュプレックスのこの理解にしたがうと、不可能とは矛盾律に抵触し、正しく知解されえないものを指すと考えられる。この点はライプニッツの見解と同様である。すなわち不可能とは論理的に必然的に不可能であることを指す。またデュプレックスにしたがうと、矛盾律に抵触せず、正しく知解されるならば、つまり可能である事物は、現実存在するか現実存在しないかのどちらかであるということである。彼は、非存在と不可能と

を安易に同じものとすることに注意を促していると理解される。つまりは可能なものどもは全て存在可能であり、それらの間の違いは実際に現実存在するかしないかに過ぎない。ライプニッツの立場はもう少し慎重である。彼においては、可能なものは必然であるか偶然であるかに分類され、必然であるものについてのみ、もはや存在しないと考えられえないものとして現実存在が確定される。ただし偶然的な事物については、その事物の可能ということから単純に現実存在を導き出すことはしない。彼は先程の可能の定義の後に続けて次のように述べている。「もし事物の本質が抱懷されえ、それが明晰判明になされえさえすれば（例えば奇数足の動物の種類とか不死の獣）、その時その事物は可能なものと見なされる。しかしながらおそらくはそれは、現実存在や諸事物の調和や神の現実存在とは対立し、またしたがって、その事物は世界のうちに居場所が決してないが、それはたまたま不可能であるようにされているだけのことなのだ」²⁶⁾。彼は事物の可能性と現実存在とは分離して扱っている。また、ここで注意せねばならない一つの差異が二人の間にはある。それはデュプレックスが非存在の三番目に挙げるものと、今とりあげたライプニッツの見解との間の相違である。それは諸事物の秩序に相容れているかいないかという点であるが、これはまた例えば伝説上の「ユニコーン」や「鵄」を存在においてどのように扱うかという問題でもある。デュプレックスはこれら架空のものについては何も述べていないが、分類においてはこの三番目に入れることができると考えられる。というのはそれらは結局、事物の本質に関わることで彼は考えるであろうからだ。「鵄」は二人においては等しく可能な事物であるが、デュプレックスにおいてはさらに諸事物の本性とも相容れているにもかかわらず、現実存在しえない事物とされる。猿や虎や蛇は現実存在し、猿と虎と蛇とが合体するようなことが可能であったとしても、そのようなことは猿や虎や蛇の本質から不可能なものであると言われよう。しかし、「鵄」はライプニッツにおいては可能ではあっても諸事物の本性と相容れな

いがゆえに、つまりこの世界の秩序と相容れないがゆえに決して現実存在しえない事物とされる。ところでまた「恐竜」や「ドードー鳥」の場合はどのようになるであろうか。デュプレックスにおいてはおそらく二番目に分類されるであろう。かつては現実存在し、今は潜勢的存在へと転化した事物として説明されよう。しかしライブニッツにおいては架空の事物同様、諸事物の本性に相容れないために現実存在をやめたものと説明されよう。この二人の違いは何であるのか。まず、デュプレックスにおいては可能であるものは諸事物の本性と相容れると考えられていることである。そして可能で偶然的である事物が現実存在するか否かの決定はその事物の本質に委ねられている。この立場は可能な事物がいかに現実存在するかということの追究よりも、どちらかというところと可能でありながら現実存在していないものをどの部類に分けるかに終始していると見ることもできる。これに対してライブニッツは架空の事物であれ、かつて存在したものであれ、それらを、可能ではあるが現実存在しないものと現実存在する他の諸事物との関係として一元的に扱いうる立場に立っている²⁷⁾。ライブニッツにおいては可能であることと諸事物の本性と相容れることとは明瞭に区別され、可能な偶然的な事物が現実存在するか否かは、諸事物の本性と相容れるかもしくは世界の秩序に適合するか否かに存している。このことは次のようにも言われる。「それぞれの可能的なものは、それが包含している完全性の度に応じて、現実存在を要求する権利をもっている」²⁸⁾。そしてこの完全性とは積極的実在性の大きさ (*la grandeur de la réalité positive*)²⁹⁾ のことでもあり、したがって各々の可能的な事物は各事物の実在性の程度にしたがって全て現実存在しうるのだが、実際には現実存在できないものもあるのは、「それが不可能であるからではなく、不完全であるからであり、そのことがそのものを斥けるのである」³⁰⁾ とされる。すなわちこの不完全とはその現実存在できない事物の完全性もしくは実在性の程度が現実存在する他の諸事物の完全性ないし実在性と不整合であることを指す。可能で偶然的な各事

物のそれぞれの完全性の度が相容れ合うこと、つまりは諸事物の本性と相容れること、それをライブニッツは適合 (*la convenance*) と呼ぶ³¹⁾。すなわち可能で偶然的である事物が現実存在するか否かを決定するのは、この各完全性同士の適合であり、あるいはまたそれが諸事物の本性と相容れることである。そしてこれはまた共可能 (*compossible*) とも言われうる³²⁾。或る可能な事物が現実存在へと引き上げられるとき、その事物は他の現実存在する諸事物と共可能な関係にある、すなわち可能な事物同士が結びついた全体との整合性のうちに考えられた可能という事態にある、とすることができる。すなわち彼は各事物の可能性から出発して、その可能同士の結合を完全性や実在性同士の適合ということを通して捉えることで、可能という様相を軸に可能的存在から現実存在までを理解しようとするのである。そして架空の事物とはライブニッツにおいては、単に仮想上の事物を指すのではなく、或る可能的事物に対して何らの根拠もなく現実存在をつまり共可能性を認める場合を指すのである³³⁾。

6. 永遠真理と可能

我々はここまでで、永遠真理の設定をめぐる様相の多重性と、可能性について考察したが、これをライブニッツが区分けした神の知性との関わりで再度考察しなおせば次のようになる。永遠真理の設定に関わる神の知性の領域は既に示した通り、「端的な叡知の知」である。ここで必然的真理が設定されると同時に可能性そのものが規定される。この知性の領域とレヴェルを異にして可能的にして偶然的な事物の領域としての「中間知」と「直視の知」がある。「中間知」においては諸事物の完全性が神に考量されたうえで、他の諸事物の完全性との適合、すなわち現実世界との適合が考量されることで事物の現実存在が決定される。そして現実存在した世界についての知は「直視の知」ということになる。さて、これらのことを『モ

ナドロジー」を通して考察する。

「第四三節」によって表明されるのは、神が一切の可能的なものの起源であるということ、それはまた可能性そのものの成立をめぐる言説である。すでに我々が述べたようにそれは神と同様に必然的に必然的な永遠真理の現実存在を意味する。そして「第四四節」においてよりはっきりと永遠真理と神との関わりが表明される。「第四五節」においては、あらゆる可能的なものどものうちから、必然的にして可能なものとしての神の現実存在が確定される。可能な一切の諸事物のうちから可能でありかつ必然的でありその上必然的に在る事物すなわち神と永遠真理とが区別される。「第四六節」はデカルトの永遠真理創造説の立場を批判しながら自説を展開している。デカルトの永遠真理創造説と同様に永遠真理の様相を多重的に考える場合には、ライブニッツの永遠真理の様相も多重的であることはすでに示した通りである。永遠真理がいったん永遠真理として機能した以上は、神としてそれを変更することはできないし、そもそも別な永遠真理というような思考が有意味的に我々のうちには成立することはない。結局彼がここで主張しているのは、まず必然的真理と偶然的真理とはその成立する次元が異なっているということ、そして偶然的真理の原理が「適合ないし最善なものの選択」であるということである。

またライブニッツは神の知性を三つに区分けしたが、その区分は神の知性の対象とするものに依じてなされるものであることは先に示した通りであるが、つまりは神の知性の区分によって明確にされるのは、レヴェルの異なる諸対象があることを示すことである。これが神の知性を区分することの真意である。これら二つのことがこの「第四六節」に集約されるとき、永遠真理と偶然的真理との間のレヴェルの差異を神における非意志的、意志的という仕方であ端的に表現したものと考えられる。

次にこの節では、偶然的真理の原理として「適合」が言われるが、このことは我々が先に明らかにしたように、諸事物の本性と相容れることある

いは各完全性同士の両立であるが、ここで「適合」が「最善なものの選択」とライブニッツによって結び付けられるとき完全性と最善性との関わりが問われることになる。これは、共可能ということと「適合」ということを柱にして完全性や最善性によって考えることでもある。ところでこの「適合」を可能にして偶然的な事物が現実存在するための十分条件とみなすこともできる。この場合、必要条件は、可能であることということになる。これについてエミール・ブートルー (Émile Boutroux) は矛盾律が真理と現実存在との必要条件であるという立場を取る³⁴⁾。ただしこのように理解する場合には、無矛盾性そのものもしくは可能性そのものの起源、すなわち永遠真理がこのことを支えていることに注意せねばならない。「適合」ということによって各可能性は全体のうちでの可能性へとその次元を引き上げられることになるが、その根本には、この可能性あるいは可知性そのものが事物を事物足らしめているということがあり、それが事物の存在を可能性によって一元的に説明しようとするライブニッツの立場を際立たせるのである。またそのことによって「適合」を十分条件とみなすことができるのである。つまり神と永遠真理とを始点として諸事物の可能性から世界という共可能性までを統括的に扱う理論的構造がライブニッツのうちにはあるのである。だが注意せねばならないのは、このような可能を軸とする一貫性は形式的なものであることを免れえないということである。「端的な叡智の知」と「中間知」との間にはレベルの違いがあり二つの領域でのそれぞれの可能とを無差別に同一視することは許されない。しかしここではその一貫性を確認することで、永遠真理の成立がライブニッツの存在論の一つの基点となるものであることは理解されよう。

以上より、『モナドロジー』において可能や現実存在という様相を問う上で、「第四三節」から「第四六節」が大変重要な位置にあることを示しえたものと考ええる。

略記号について

G = *Die philosophischen Schritten von Gottfried Wilhelm Leibniz*, I-VII, hrsg. von C.I. Gerhardt. Berlin 1875-1890. Rprint : Hildesheim 1960-79.

C = G.W. Leibniz, *Opusculs et fragments inédits, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, édités par Louis Couturat. 1903, 1988 Olms.

AT = *Œuvres de Descartes*, publiées par Chrls Adam et Paul Tannery. Paris J.Vrin. 1996.

MO = *Principes de la philosophie ou Monadologie*. なお用いたテキストは *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la philosophie ou Monadologie*. Pub. par André Robinet. Paris P.U.F. 1954: 3^e édition revue. であり、頁数はこの版にしたがう。

DM = *Discours de Métaphysique*. なお用いたテキストは Leibniz, *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Introduction, Texte et Commentaire par Georges Le Roy. 5^e, Paris J.Vrin 1988. であり、頁数はこの版にしたがう。

CP = *Confessio philosophi*. なお用いたテキストは G.W. Leibniz, *Confessio philosophi. La professiön de foi du philosophe*. texte, traduction et notes par Yvon Belaval., Nouvelle édition revue et augmentée, seconde tirage, Paris J. Vrin 1993. であり、頁数はこの版にしたがう。

註

- 1) MO. § 43., p.95.
- 2) ibid.
- 3) MO. § 46., p.97.
- 4) 山田弘明 「真理基準をめぐる (下) — ライブニッツとデカルト —」(『名古屋大学文学部研究論集 哲学 4 1』1995.) p.79.
- 5) G. VI., pp.440-1.
- 6) G. VI., p.124.
- 7) G. VI., pp.124-5.
- 8) G. VI., p.126.
- 9) G. VI., p.129.
- 10) 「中間知」をこのように捉え直すことでライブニッツは、この知を可能なもの

から現実的なものへと事物が移行することについての知とする。このことによって、事物の生起と神の予見とをめぐる問題においては「中間知」が彼にとっては重要なものになる。このためライブニッツにおいて神の知性と意志とを繋ぐものとして「中間知」を理解せねばならないこと、またむしろ意志が知性のうちに内在的にあるということをこの「中間知」によって考えることができようが、この問題については稿を改めて扱いたい。

- 11) G. VI., p.441.
- 12) AT. I., p.145.
- 13) AT. I., p.152.
- 14) DM. § 13. pp.47-8., C. p.374., et CP. p.54.
- 15) E.M.Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths", in *The Philosophical Review*, XCIII, No.4 (October 1984) ., p.581. (なお訳出は小泉義之の邦訳にしたがった)
- 16) op.cit., pp.582-3.
- 17) 思考の規則等と言うこともできようが、ここではこのような言い方をするにとどめる。このものをライブニッツは諸事物への関係 (relatio ad res) と言う。(Dialogus de connexion inter res et verba et veritatis realitate.) G.VII., p.193.
- 18) cf.op.cit., 村上勝三、『デカルト形而上学の成立』(勁草書房 1990) pp.25-34.
- 19) G.VII., p.193
- 20) C., p.18.
- 21) Jacques Jarabert, *Le Dieu de Leibniz*. P.U.F. 1960, Garland Publishing 1985. pp.187-8. G. VI .p.439.
- 22) 註17 参照。MO. § 44., p.95.
- 23) G. VII .,p.305. (De rerum originatione radicali.)
- 24) CP., p.54.
- 25) Scipion Dupleix, *La metaphysique*. Librairie Artheme Fayard, 1992. pp.287-8.
- 26) CP., p.56.
- 27) G. V ., pp.246-7. (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*.)
- 28) MO. § 54., p.103.
- 29) MO. § 41., p.93.

- 30) DM. § 13., p.49.
- 31) *ibid.*
- 32) G. V., p.246. (*Nouveaux essais sur l'entendement humain.*)
- 33) cf. G. V., p.247. (*op.cit*)
- 34) E.Boutroux. *Leibniz, la Monadologie.*, Delagrave 1991. p.159.

Une considération leibnizienne sur la source des vérités et le possible Du § 43 au § 46 dans la *Monadologie*

Takashi SAKUMA

Chez Leibniz une modalité du possible traverse toutes les choses qu'ils existent ou non. Car quand on considère une origine des vérités nécessaires et vérités contingentes, selon Leibniz, on conçoit que même Dieu doit suivre des vérités nécessaires ou éternelles. Ici nous pouvons envisager un rapport avec la théorie de la création des vérités éternelles de Descartes. Et nous prenons l'établissement des vérités éternelles pour l'établissement du possible. Nous montrons que cet établissement est très important dans l'ontologie leibnizienne, en centrant la *Monadologie*.

コンディヤック「感覚論」における触覚と分析

山口 裕之

1. 「起源論」と「感覚論」の矛盾 視覚のみによって外的対象の認識は成立するか。この問題は、1693年にモリヌクスがロックに提起して以来、一連の論争を引き起こす。ロックは、視覚の成立には触覚の助けが必要であることを論じたが¹⁾、コンディヤックは1746年の「人間認識起源論」においてロックを批判している。例えば彼は、ロックは「球体を見ているときに目の中に描かれる像は平たい円形にすぎないことを前提としているが、これは正しい。……しかし、私自身の経験によると、ある球体を見るときには、平たい円形とは別のものを見ているのである。」(Œuvres vol.1,p.54)²⁾とか、「浅彫りのレリーフを見るとき。しかし私はそれが平面に描かれた絵であることを疑いなく知る。それを触ってみたのである。それにもかかわらず、……自分は凸状の形を見ているという感じは妨げられないのである。」(ibid.)などと議論する。つまり、視覚による外的対象の認識を認めているのだ。

しかしながら、1754年の「感覚論」において、コンディヤックは「起源論」での見解を翻し、自己批判する。「われわれが、見ることや聞くこと、味わうことや匂いを嗅ぐことや触ることを学んだ、と言うのは、もっとも奇妙な逆説にきこえる。……私が人間認識起源論を出版したときには、こうした偏見の中にいた。」(Œ.vol.1,p.221)そして、ロックの主張を取り入れ、視覚は経験を経なければ外的対象を認識できない、と主張するのである。視覚を含む「感覚は対象の質そのものではなく、それらはわれわれの心の変様にすぎない。」(ibid.,p.244)「触覚の性質を考察することで、触覚はこの

(外部の)空間を発見することができ、また他の感官に感覚を空間中に広がる物体に帰するよう教育することができることがわかるだろう。』(ibid.)このように、外的対象の認識を与えるのは触覚のみであり、視覚は触覚の教育を経て初めて外的対象を認識することができる、というのだ。

なぜコンディヤックは主張を翻したのか。あるいは、「感覚論」の執筆の動機は何か。ルロワの説明によると、デイドロの批判がきっかけとなったという³⁾。デイドロは「盲人書簡」において、「起源論」のよってたつ原理とパークリのそれとの類似性を指摘し、それにも関わらず両者の帰結が正反対であることを指摘した。ロックにおいて「観念」⁴⁾ というものは、対象の表象(イマージュ)という側面と、認識の素材あるいは悟性の対象という側面(要するに、精神の内側にあるという側面)の二義性をはらんでいた。しかし、コンディヤックは「起源論」においてこの二義性を十分意識しないまま議論を展開している、とデイドロは批判した。

こうした批判に答え、人間精神の全ての発展を唯一の原理たる感覚から始めるという立場を徹底するために、コンディヤックは「感覚論」において、観念の対象の表象としての側面を排除し、感覚(彼によると全ての観念の起源である)を精神の内側にあるもの、とのみ規定した。彼の言葉で言うと、感覚は「自己の変様」に他ならないのだ。その結果、彼は外在性の問題に直面することになる。つまり、感覚が自己の変様であって精神の外には出ないのなら、そうした感覚が外的対象の表象という側面をいかにして持つのかを説明する必要があるからである。そして、パークリが観念論にとどまったのに対し、コンディヤックは外在性を確保しようとした。以上が「感覚論」執筆の経緯についてのルロワの説明である。

さて、こうしたわけで「感覚論」では「起源論」を自己批判することになるのだが、私としては、「起源論」と「感覚論」は本当に矛盾するのか、という疑問をあえて呈したい。つまり、「感覚論」で言うところの「触覚の教育を待ってはじめて視覚は外的対象を認識するようになる」ことと、「起

源論」で言うところの「視覚のみによって凸状の形を見ている感じが与えられる」こととは本当に矛盾しているのだろうか。私にはどうも両者は別のことを述べようとしていて、必ずしも相矛盾してはいないように思われる。一つには、「起源論」と「感覚論」とでは、議論の性格が微妙に異なると思われるからだ。二つには、「感覚論」の議論を認めたとしても、視覚における立体感、奥行き感は触覚によって与えられたものではなく、視覚独自のものであるとしても不都合はないからだ。つまり、ある対象が外的なものだと分かることと、まさにいま見えているように見えていることとは同じことではない。

なお、日常的な感覚としては「起源論」の方にむしろ説得力があり、むしろ「感覚論」の方が何を議論しているのかよくわからない。つまり、われわれの日常的な経験によると、むしろ触覚の方が視覚に導かれており、視覚が触覚から何か教えてもらうにしても、それは例えばどれぐらいの奥行き感のときに手が届くか、といったいわば副次的なことだけなのである。そこで以下では、「起源論」と「感覚論」とは本当に矛盾しているのか、「感覚論」はといったい何を述べようとしているのか、という問題について、外的対象を発見し、さらには視覚をはじめ他の感官を教育するという触覚の特権性の考察を軸に、「感覚論」を検討していく。

2. 触覚の特権性 まずは、問題となっている、触覚による外的対象の発見と視覚の教育についての「感覚論」の議論を簡単にまとめておこう。周知のごとく、「感覚論」における議論は、人間と同じような有機的組織を持つ思考実験上の装置である「立像」に、感官を一つ一つ与えていったときに、その立像がどのような認識を持つかを検討する、という形でなされる。そうした検討の結果、コンディヤックは、触覚以外のいかなる感官も「自己の変様」たるにとどまり、外的対象についての認識を与えない、と結論する。触覚のみがそれを与えるのである。

では、触覚はどのようにして外的対象を発見するのか。コンディヤックの議論を一言でまとめるなら、運動に対する抵抗として発見するのである。したがって、温感や痛覚などといった、運動を伴わない触覚は、他の感官の場合と同じく「自己の変様」にすぎない。つまり、特権性があるのは運動を伴った触覚のみなのである⁵⁾。それゆえ、実は特権性を持つのは触覚そのものではなく、運動なのであり、触覚は運動と深く関わるがゆえに特権性を持つにすぎない、ということができる。

さて、触覚を獲得した立像は、そうして発見した外的対象を操作することで、それがいったいどんなものであるか、意味付けしていく。コンディヤックの言葉で言うところの「分析する」のである。ここでその立像に視覚を与えてみると、立像は、触覚／運動がとらえる外的対象と視覚において見えているもの（視覚の感覚）を連合させる。対象を運動させるとその運動に対応して視覚に変化が生じるからだ。そうした連合の習慣化の結果、視覚のみによっても外的対象を認識することができるようになる。そしてさらなる分析によって、外的対象についての認識が深められる。ただし、ここで「認識を深める」というのは、対象の側にはじめからあるものを単に発見するのではない。コンディヤックにとって認識とは、対象の本質ではなく、人間がその対象との関わりの中で規定する相対的な質なのである。

「感覚論」における、触覚による外的対象の発見および視覚の教育についての議論は、大まかに言って以上のごとくである。ここでわれわれは、コンディヤックの議論における触覚／運動の役割の二重性について注意しておかななくてはならない。すなわち、外的対象の発見という側面と外的対象の分析という側面である。この両者は、彼の議論における人間精神の発展諸段階の系列、つまり発生的系列の中で順に位置づけられているが、本来不連続なもの、異質なものである。つまり、後者すなわち分析の進展という側面については確かに人間精神の発生の議論であると考えられるが、前者すなわち外的対象の発見という側面についてはそうは考えにくい。

もちろん、当面の関心に主に関わるのは前者、すなわち外的対象の発見という側面である。しかし、「分析」とはコンディヤックが終生こだわりつづけたものであるから、「感覚論」は何を述べようとしているのかを検討するにあたって後者の側面を避けて通ることはできない。そして彼の議論の中における分析の位置や内実、触覚の場合よりもさらに複雑である。もちろん、コンディヤックの言う分析とは、ある対象を要素に分解し、再び組み立て直すことで、その対象についてよりよく理解することである。ただし、そうした分析は、まずは議論を展開する彼自身の方法である一方、人間の思考の内実でもある。そして彼にとっては人間精神とは思考する認識主観にほかならないので、人間精神を分析しようとする彼の議論は、分析を分析する、という二重性を帯びることになる。

分析にまつわる二重性はそれだけではない。先に「ある対象を要素に分解」する、と述べた。コンディヤック自身はそうした要素を「単純観念」と呼び、「起源論」ではそれらが分析に先立って対象の側にはじめからあるとして議論しているが、「感覚論」の触覚／運動による分析では、そうした要素は運動によって初めて画定されるのである。このことは、先に述べた通り、コンディヤックにとって認識とは対象との関係によって人間が規定する相対的な質である、ということからも明らかであろう。つまり、運動によって対象を分析することは、はじめから画定された対象を操作するのではなく、操作することそのことが対象を画定し、その画定された対象を操作する、という二重性ををはらんでいるわけである。

このように、分析の位置づけや内実はかなり複雑なものであるが、触覚／運動は分析の手段である以上、こうした分析の複雑性が絡まってくることは避けられず、事態はいっそう複雑になる。そこで、以下では触覚／運動について、外的対象を発見する側面、対象を分析する側面を順に検討していく。そうすることで、コンディヤックのこだわる「分析」についての理解を深めていくこともできるだろう。

3. 外的対象の発見 まずは外的対象を発見するという側面から検討を開始しよう。先に執筆の動機を述べたとおり、触覚のみが外的対象を認識し、他の感官を教育するという「感覚論」の議論は、自己の変様に他ならない感覚からはじめて外在性を確保すべく、つまりはパークリ主義に対して回答すべくなされたのであった。つまり、「感覚論」執筆の動機は、哲学的問題に対する論理的考察なのである。このように解釈するなら、触覚は、実際に外的対象の認識を視覚など他の感官に与えているというよりは、むしろ外的対象の認識を保証する論理的根拠と考えるべきである。つまり、コンディヤックは、外的対象の認識を確保するには論理的に考えて何が必要はなすかを考察した結果、触覚を持ち出したのである。

とすると、外在性の確保に関するコンディヤックの発想には、現代風に言うなら認知心理学に近いものがある。ここで私の念頭にあるのはデヴィッド・マーの「計算理論」である。大まかに言って彼のやり方は、まず、それが実際に脳内の処理過程であるかどうかは問わずに論理的・数学的に視覚の理論を構築する。つまり、網膜上の光の配置から対象の情報を抽出するにはどういう処理をしなくてはならないはずかを考察するのである。そしてその理論を使って実際の脳の機能を考察する⁶⁾。もちろん現代の心理学とコンディヤックの議論とはその中身がまったく異なる。しかし、理論を、それが現実の過程であるかはとりあえずさておいて論理的に構築する点で、両者の基本的な発想は同じである。実際、現代の認知心理学の研究論文において、先行研究としてコンディヤックの名が挙げられることもある⁷⁾。なお、現代の認知心理学について、また、コンディヤックの議論における人間精神発生の「理論」として側面についてはのちに改めて述べる。

結局、このように考えてみると、「感覚論」の議論は外的対象の知覚の可能性についての論理的回答であるという点において、知覚についての日常的理解にもとづく「起源論」の議論とは必ずしも矛盾しない、と言うこ

とができるだろう。

4. 外的対象発見の議論に対する評価 触覚による外的対象の発見についての「感覚論」の議論は、外在性の確保を目指した論理的なものなのであった。とすると今度は「感覚論」の議論が成功しているかどうか、すなわちコンディヤックの議論によって本当に外在性が確保できるのか、という点について考察せねばなるまいが、結論を先に言ってしまうと私は彼の議論は成功していないと思う⁸⁾。

まず第一に、運動に対する抵抗を言うためにはその運動の意図を言わねばならないはずなのに、コンディヤックにはそうした問題意識がない。先にみたようにコンディヤックの議論によると、外的対象は運動に対する抵抗として認識されるのであるが、運動の意図を考えなければ抵抗は抵抗として認識されないはずだ。なぜなら、ある運動が引き起こす結果はきわめて多様である。例えば、向こうにあるものをつかもうと軽く手を動かしただけで、空気からも抵抗を受けるし、近くを舞っているほこりを吹き飛ばしたりもする。しかし、そうした多様な結果は普通は抵抗とは認識されず、例えば手がガラスにぶつかってはね返されたことだけが「抵抗」と認識される。こうした現象を説明するためには、運動に対する抵抗とは実はその運動の意図に対する抵抗である、と考えなければならないのだが、コンディヤックにはそうした問題意識は希薄である⁹⁾。

ただし、たとえこのように修正したとしても、バークリに「抵抗も感覚である」と言われたら反論できないであろう。実際のところ、「感覚論」に対しても、先に述べた「起源論」に対するデイドロの指摘と同じことを繰り返さなくてはならない。すなわち、「同じ議論から正反対の帰結が生じている。」なぜなら、運動による外的対象発見という議論は、奇妙なことに、バークリの議論を下敷きにしているからである¹⁰⁾。ルロワは、「コンディヤックはバークリとともに観念論に至ったのか、バークリに抗して實在論

に戻ったのかは「感覚論」解釈上解決すべき問題である」と述べているが(α.vol.1,p.244脚注19)、これは要するに、コンディヤックの議論によって外在性が本当に確保できるかどうかは怪しい、ということである。

最後にいま一つ問題を提起するなら、意図に対する抵抗という点によって外在性を確保するのなら、触覚のみを特権化する理由は特にない。つまり、何かが意図に対して抵抗してきたときに、つまりは何かが思い通りにならないときに初めて「私」なるものと「その外側」という分節がなされるのだと私は思うが、触覚に限らず、視覚であれ聴覚であれ、思い通りにしようとしてもそうはいかないものだからだ。例えば、見たくないものから目をそむけることはできるが、視覚の対象を自分の意図によって作り出すことはできない¹¹⁾。コンディヤック自身は、視覚において見えているものも、想像や記憶が生み出す像も、「自己の変様」という同じ身分で扱おうとするがゆえに、両者の間に本質的差異がないかのように議論している¹²⁾。しかしながら、自ら作り出す想像や記憶の像と、自らの意図のおよばない、受動的に受け取るしかない視覚の感覚を同列に議論することはできないし、実感としてわれわれは両者の間に明確な区別を立てている。もしも想像や記憶が生み出す像が視覚と区別できなくなったなら、心理学者ルリアが報告する患者Sのように発狂してしまうだろう。

以上の点から、外在性の確保という問題意識に関しては、コンディヤックの議論は成功していないと言えよう。

5. 外的対象の分析 次に、触覚／運動の、対象の分析手段としての側面について検討する。触覚／運動による分析とは、先に見た通り、端的にいつて対象を操作することでそれがなんであるかと意味付けするのであった。触覚／運動による視覚の教育について言えば、まず、触覚／運動が発見した外的対象の操作と視覚において見えているものの変化を対応させることで、見えているもの(視覚の感覚)が外的対象の表象であると知る。

その上で、さらに外的対象／見えているものについての分析を進めるのであるが、その場合、分析はもはや単に見えているものの分析ではなく、外的対象の分析としてなされる。

ここで視覚の感覚について注意すべきことは、それに二重の意味付けがなされていることである。まず第一に、外的対象の表象という意味付けがなされ、第二に「見えているもの＝外的対象」がいったいどんなものであるのかということに関する意味付けがなされていく。そして視覚と触覚をめぐる「起源論」と「感覚論」の矛盾について考察するためには、第一の側面が問題になる。

ところで、「起源論」においてコンディヤックは、視覚が外在性を触覚の助けなしに直接認識していることを述べようとしたのだが、本論冒頭での引用から明らかなように、彼が実際に論じたことは、視覚における「凸状の形を見ているという感じ」は触覚の影響を受けない、ということであった。そこで、論じられていたことをそのまま受け取り、「起源論」の論点は視覚には独自の立体感があることだ、と解釈するなら、「起源論」は「感覚論」と整合的に読むことができる。

まず、コンディヤックは「感覚論」において、触覚と視覚との連合の結果、視覚のみによってであっても外的対象が認識されるようになる、とは言うが、その際見えているものの見え方については何も言っていない。しかし、私が思うに、変化するのはその「意味」なのであって、見えているものの見え方そのものは変化しないのである。

意味付けが変わるが見えているものは変わらないことについては、例えば「だまし絵」というものを考えてみるとよい。一見して何が描いてあるか分からないように描かれた絵である。そうした絵を見ていると、ふと描いてあるものが「見える」瞬間がある。そして、例えばそれが顔だ、とひとたび分かってしまうと、もはやその絵は顔にしか見えない。しかしこの場合でも、像の形が変わったから顔に見えるのではない。見えている像は

同じである。ただ、はじめは無意味に見えた線について、この線が目、この線とこの線をつなぐと口、という具合に意味付けがなされたのである。

このように、意味付けの前後で見えているものそれ自身は変化しないということを認めるなら、そして「起源論」で主張されたのは単に、視覚における立体感は触覚の教えによらずとも成立するということである、と考えるならば、「起源論」は「感覚論」と必ずしも矛盾しない。つまり、視覚の感覚の中には立体感（のちに呼ばれることになるような見え方）もあらかじめ含まれており、触覚／運動はその立体感に対して対象の外在性という意味を付与する、と考えるのだ。こうすれば「起源論」と「感覚論」はとりあえず整合的に読むことができる。ただし、先に論じたように触覚／運動が本当に外在性を確保できるのかどうかは怪しいし、事実の問題として、触覚によって教育されない視覚は、いかなる対象認識も含まない単に見えているだけの状態なのかどうかという点についても疑問がある¹³⁾。

というわけで、コンディヤックの触覚による視覚の教育の議論について評価すべき点があるのはもっぱら第二の側面、すなわち「見えているもの＝外的対象」の意味付けという側面である。そして、中でも特に評価すべき点は、触覚／運動による分析の二重性を指摘したことである。すなわち、先に述べた通り、触覚／運動ははじめから分割された要素を単に操作するのではなく、操作することそのことが要素を画定することになるという側面があるのであった。コンディヤックの言う分析の、こうした二重性を指摘した上で、現代の心理学について一言述べておきたい。実験による認知心理学では、多くの場合、対象がなんであるかをあらかじめ知っている実験者が、その対象を被験者の脳がどうやって再構成するのか、という枠組みで実験を行う。つまり、実験の枠組みの中で、対象はあらかじめ画定されているのである。それゆえ、その対象がなんであるかを実験者自身がそもそもどうやって知るのか、という問題は不問に付される。

かつてクワインは、行動心理学に対してまさにこの点を批判したが、認

知を実験的に研究する現代の神経生理学においても同じような枠組みで実験が行われている。例えば、サルの脳細胞に電極を刺しても物を見せる。そして「手」を見せたときにその細胞が「発火」したとしよう。実験者はその細胞が「手」の認識に関わる、と結論するだろう。しかし、ひょっとするとその細胞は「親指の爪」や「手のひらの右側半分」に対して反応するのかもしれない。こうした実験においては、「手」が認識の対象であるということは、実験者が暗黙の内に前提としてしまっている。いわば、実験者の主観が客観的なはずの実験に持ち込まれているのである¹⁴⁾。

ではいかなる枠組みで実験すればよいのか、そもそも他のやり方で実験できるのか、という点に関しては私にはまだ定見はないが、一つ言えることは実験や議論の視点を明確に自覚し、主観的な事柄と客観的な事柄をきちんと見分けることであろう。そしてコンディヤックの議論は、主観において対象が現れるとはどういうことか、対象を理解するとはどういうことか、ということに関する手がかりを含む点で、現代の心理学に対しても寄与すると思われる。

6. コンディヤックの精神発生理論の評価 最後に、人間精神の発生の理論としてのコンディヤックの議論について述べておこう。触覚による視覚の教育の第二の側面、すなわち「見えているもの＝外的対象」の分析という側面についてのさらなる検討である。

先に、彼の議論において人間精神の発展諸段階が論じられていることに触れた。しかし、実は彼の議論は、実際の幼児の精神発生を観察した結果構築されたものではない。このことは、「感覚論」の議論が、五官をはじめからすべてそなえた人間の精神発生ではなく、「立像」という装置に一つ一つ感官をつけ加えていく、という奇妙な形をとることからも明らかであろうが、「論理学」という著作の中ではコンディヤック自身が明言している。すなわち、幼児が精神的諸機能を獲得していく過程を実際に観察するのは

困難であるので、「知識を獲得するときに、今日われわれがいかにして自身を導くかに探求を限定する。」(CE. vol.2,p.374) というのである。その「知識獲得の方法」とは分析に他ならない。そして、「ある観念の分析の順序は、その観念の発生の順序と同じ」(ibid.,p.378) であるゆえ、人間精神についての分析が人間精神の発生の理論となる。

彼の言葉から明らかなように、コンディヤックは、われわれの知識獲得の方法という既知の領域の枠組みを当てはめることで、人間精神の発生という未知の領域についての理解を図っているわけだ。人間があらたな知識を獲得するときには、既知の知識をもとに、その知識を分析することで先に進む。ここで彼の念頭にあるのは、個人における知識の増大ではなく、科学的知識の進展といった事態である。科学的知識の場合、ありふれた現象をよく観察し、分析することで知識が進展するのである。そうした知識の進展は、ある意味で人間精神の発展ととらえられるから、本来の人間精神の発展すなわち発生との間に類似点を認めることができる。彼は、そうした類似点をテコに、知識の進展の仕方モデルとした人間精神発生の理論をつくったわけだ。しかも彼はその理論の構築にあたって、その理論を徹頭徹尾分析的なものにしようとした。すなわち、彼は人間精神をいくつかの要素に分解し、それら諸要素の論理的展開をたどることでもとの人間精神を組み立て直そうとするのである。

このように、ある未知の事柄の理解を図るために、それと類似した、よりよく知っている事柄をもとに枠組みをつくり、その枠組みをその未知の事柄に当てはめてみるというのは、学問的な「理論化」の本質的な側面である。コンディヤックはまさにこうした発想で人間精神の発生についての理解を深めようとしているのである。つまり、「感覚論」におけるコンディヤックの議論は、実際の人間精神の発生を直接論じたものではなく、類似にもとづいて論理的に構築した、発生の「理論」なのである。

ただし、ある事柄について理論を構築したなら、その理論が本当にうま

くいつているか検証しなくてはならないし、むしろ未知の事柄についてどういう観点からどういうことを検証すべきなのかが分かるという点に理論の価値もあるのだが、コンディヤックはそこまではやっていない。

ルロワに言わせればこのように心理学を理論化することはむしろコンディヤックの欠点に他ならない。コンディヤックは複雑な心理的諸現象を唯一の原理に還元して理論的な体系を構築しようとした結果、体系に収まりきらないような諸事実は切り捨てた、というのである。しかし、ルロワが何と言おうと、コンディヤックの理論は、物理学から出発した操作科学的方法をより複雑なものにも当てはめていこうとする時代の流れの中に置くことができる。複雑なものを科学的に研究するには理論化、単純化は不可欠なのである。彼の後には生物学の誕生がつづき¹⁵⁾、さらにその流れは現代の複雑系の科学にまでつながっている。いずれの場合も基本的な発想はコンディヤックと同じである。すなわち、複雑な対象をある理論的枠組みにあてはめ、しかるのちにその対象を要素に分解して、それら諸要素を実験的にであれ数学的にであれ操作し、それから全体を再構成するのである。

注

- 1) 「人間知性論」第二卷第九章 § 8
- 2) 以下、コンディヤックの著作の引用は、ルロワ版全集 (*Œuvres philosophiques de Condillac*, P.U.F., Paris, 1947 (vol.1), 1948 (2), 1951 (3)) の巻数およびページ数で示す。
- 3) Le Roy, 1937, *La Psychologie de Condillac*, Boivin, Paris, ch.3
- 4) 当時の言葉遣いとしては、精神の中にあるものは感覚であれ知覚であれ概念であれ何でも「観念」と呼ばれる。
- 5) 触覚による外在性の獲得についての議論は、「感覚論」初版 1754 と第二版 1778 では若干の差異があるが、ここでは第二版の議論をもとにまとめた。
- 6) Marr, 1982, *Vision*, W.H.Freeman and Company, New York (乾敏郎他訳「ビジョ

ン」産業図書)

- 7) たとえば、P.Sinha et al., in *Nature*384, p.460, 1996 など。
- 8) そもそも話を「自己の変様としての感覚」から始めてしまったら、そこから外的対象に至ることなど不可能なのではないか。
- 9) 言うまでもなく、意図あるいは意志についての議論は、メーヌ・ド・ピランを待たねばならない。
- 10) ルロワによると、直接にはヴォルテールの「ニュートン哲学の基礎」におけるバークリの分析を参考にしているという (CE.vol.1, p.244 脚注 20)。
- 11) ただし、自分の身体の見え方は、身体を動かすという間接的な仕方であれ変化させることができる。「感覚論」においても、自分の手を見ることが、視覚による外在性認識獲得の議論の中で重要な位置を占めている。
- 12) なお、こうした見方は、現代の脳科学において再び現れている。たとえば、茂木健一郎 1997「脳とクオリア」日経サイエンス社などを参照。
- 13) たとえば E. ギブソンが、幼児は視覚のみから断崖を認識できることを示した実験が有名であろう。
- 14) 実験者の日常的知識がもっとも貧困な味覚や嗅覚について、研究がもっとも立ち後れていることは象徴的である。
- 15) ラマルクが「生物学」という語を創案するのは 1802 年のことである。

Le toucher et l'analyse dans "Traité des Sensations" de Condillac

Hiroyuki YAMAGUCHI

Dans cet article, nous exposons la signification de "Traité des Sensations" de Condillac, en examinant la contradiction entre "Essais sur l'Origines des Connaissances Humaines" et le "Traité " au sujet du problème de Molyneux. Notre conclusion est; 1) L'argument sur l'acquisition de l'idée extérieure dans le "Traité" est une réplique logique contre l'idéalisme de Berkeley. C'est à dire, le toucher est

le fondement logique de l'extériorité plutôt que actuel. 2)Le "Traité" indique un chemin pour la psychologie moderne, parce qu'il comprend une considération sur l'articulation de l'objet. 3)La théorie de Condillac sur le développement de l'esprit humain se situe le courant de la méthode scientifique dont l'objet devient de plus en plus complexe.

自然と法則

19世紀フランス・スピリチュアリズムの一系譜の考察

谷 口 薫

19世紀フランス・スピリチュアリズムの思想の継承発展は、精神の創造性や能動性が、行為のいとなみや認識のいとなみの中でどのように発現されて行くかを問う流れとして捉えることが出来よう。この論文では、ラシュリエ、ブートルー、ベルクソンを取り上げて、中でも、自然の實在と、ものを法則性に従って理解するという精神のいとなみとの関係が彼らにとってどう位置づけられるのかという問いに焦点を当てて考察を進めるものとする。

1) 19世紀スピリチュアリズムの三世代

そもそも、フランスのスピリチュアリズムは、メヌ・ド・ピランの見出した「自我の努力」が、「原因としての意志」とその基盤となる有機的身体の「生命的自発性」との不可分の結びつきのうちに見出されたことを出発点として、その両者の関係を明らかにしようと試みる流れとされている¹⁾。この論文では、ラシュリエ、ブートルー、ベルクソンという三人の思想が、それぞれの仕方で意志と生命との、あるいはより広く言うならば、精神と自然との不可分な結びつきを問う思想である点で、またその結びつきの中で精神や意志の持つ能動的自発性を重視した点で、スピリチュアリズムの流れの一つであると捉えたい²⁾。この三人の思想家は、周知の通り、ブートルーがラシュリエに、ベルクソンがブートルーに、それぞれエコー

ル・ノルマル時代に師事しており、いわば19世紀フランス・スピリチュアリズムを担い継ぐ三世代に当たっている。彼らが、それぞれ精神と自然との関係をどのように捉えていたのかを問うことは当時の一つの確かな流れを追いかける作業になるだろう。

この問題に取り組むために、この論文ではまず、彼らが自然の实在とそれを捉える際の人間による法則的な理解とをどのように位置づけているかという問いに焦点を当てる。というのも、ラシュリエ、ブートルー、ベルクソンのそれぞれが、機械的で必然的な法則性についてその効力を制限したり批判したりしているからだ。そこで、彼らが機械的で必然的な法則性をどのように捉えたかを通して、精神による自然への関わり方としての、法則的な理解というものを彼らがどのように位置づけていたかを探りたい。そのことによって、彼らが、自然と精神による自然の理解との関係をどのように考えていたかについて、かいまみることが出来るだろう。

2) ラシュリエ (1823～1918)

博士論文である『帰納法の基礎』(1871年)において、ラシュリエは、法則性について次に概略するような研究をしている。彼は、帰納法を単なる論理操作とは考えなかった。彼によれば、法則的な理解とは、偶然的な個々の事実や現象から普遍的で必然的な知へと到ることなのである³⁾。しかし、こうした普遍的で必然的な知とは必然的な因果関係を法則として理解することに留まるわけではない。ラシュリエは、自然を真に法則的に理解するには、因果関係に加えてもう一つの関係が必要だと考えた。というのも、自然は二つの原理に支えられ、諸現象間には二種類の関係が見出されるからである。第一が動力因の原理あるいは動力因的な関係であり、これが因果関係に対応する。動力因の原理においては、諸現象が時間上に機械的で必然的な因果連鎖の系列をかたちづくり、先行する存在が後続する

存在を決定づけている。一方で、二つ目として目的因の原理あるいは目的論的な関係を考えなくてはならない。目的因の原理においては、諸現象の系列は自然の調和的で体系的な統一を形成し、この体系的統一の中では全体の観念が部分の存在を規定する。目的因において体系の調和の存在は絶対的に要求されるが、調和が成立するにはいつも同じ要素が必要とされるのではない。この意味では、必然性に支配される動力因に対して、目的因は生命が持つような偶然性に支配されている（FI 15, 65 など）。ラシュリエによれば、従来の論理学の問題点は、帰納法を因果関係のみに基づいて、つまり第一の原理にのみ即して、捉える点にある。彼にとって、自然とは、この二つの原理を反映して、必然的な因果関係によって決定づけられているだけでなく、目的因の偶然的法則に依存するものとしても捉えるなくてはならない⁴⁾。さらに、その自然を構成する諸存在もまた、動力因と目的因による、動的で包括的な統一体であると、彼は考えたのである。

ラシュリエについて特徴的なのは、自然全体も諸存在も共に思惟に他ならないと考える点であろう⁵⁾。彼にとって思惟と実在は同じ一つの全体であり、同じ一つの体系をなし、個々の部分は相互連関の中で普遍的な全体の作用に結びついている。思惟とは、知の機構の全てが世界の他の全ての部分と完全に相関し合う動的な統一である。

さらに、彼は全て存在を精神の発展形態とする。なぜなら、存在のアプリオリな根拠は思惟する精神にあり、あらゆる存在や真理の最後のよりどころは精神の絶対的自発性であると考えからだ。存在は観念を創出する認識主観としてこそ創造的で自由な存在たりうるのである。「自然の奇蹟とは、私達においてであれ私達の外においてであれ、観念の創出あるいは産出である。この産出は、その最も厳密な意味において、自由である。なぜなら、各々の観念はそれ自体、先立つものに対して絶対的に独立なものであり、何から生まれるわけでもない。ちょうど世界がそうであるように（FI 86）」彼にとって「真の自然哲学は、（唯物論的観念論とは）逆に、ス

ピリチュアリズム的实在論である。その視点からは、全ては力であり、全ての力はそれを通して意識がより完全な意識へと向上してゆく思惟である(FI 88、括弧補足筆者)」。

以上にまとめたところから、ラシュリエの『帰納法の基礎』では次のような視点が確立していると言えるだろう。繰り返しになるが、彼は、自然とは科学が取り扱うような機械的で必然的な因果連関として秩序づけられるばかりではないとした。自然の諸存在は、全体的な視野において捉えることで、生命の自発性や人間の自由をも絶対的な調和のうちに位置づけ出来るような、目的論的連関としても秩序づけられる、と述べた。これはつまり、決定論を含意するような絶対的で法則的な理解が自然の实在の全てを覆うものではないことを自覚している視点である。しかし彼はこの自覚を、自然と自然についての法則的理解との差異を強調する方向にはつなげなかった。むしろ彼の哲学は、自然と自然を理解する精神との関係に、両者の隔たりをなくす仕方で行き届いた哲学であった。实在と思惟はラシュリエにとっては同値概念であり、实在是思惟の観念としてこそ存在する。自然の实在とそれを理解する精神とは、段階が違ふことはあっても包括的な全体を構成する同一の思惟の運動として位置づけられており、その意味で違いを解消されてしまっているのである。彼にとって、観念や思惟の合理性とは、単に因果的な法則性や必然性のみを指すのではなく、もっと偶然的で包括的な要素も含んでいる。しかし、それでもやはり合理的思惟だけが、観念の創出の運動として、絶対的な重要性を持つのである。

3) ブットルー (1845~1921)

自然と法則の問題を取り扱うのに際して、ラシュリエが認識の方法としての帰納法にあくまで関心を寄せたのに対して、ブットルーは科学的実証性や決定論をモチーフとして議論を展開した。1874年に発表された『自然

法則の偶然性について』という著作の中でブットルーは、自然のうちには、現象を支配し、まさに法則のかたちで存在する、絶対的な必然性などは存在しないと主張する。科学の実験や分析は、あたかも絶対的で因果的な必然性を相手取っているように見える。しかしそこで見出されるような、判然とした法則的必然性は、現象や事物について観察や計量化が可能な要素のみを操作した近似的なものに過ぎない、という。「…この法則（因果法則）は、私達にとって、与えられた事物について観察可能な性質から導き出された諸関係についての最も一般的な表現でしかない……こうして科学は、存在の本性を予測しえない、純粹に抽象的で外的な形式を対象にするものである（CL 23）」。従って、自然法則が示すのは、現象を支配している絶対的な必然性ではなく、現象の運動のリズムのようなものである。彼においては、必然的な法則や恒常性を見出すはたらきは、精神が創造性を発揮するいとなみではなく、習慣によって不動化するはたらきであり、習慣の受動的な停滞性を引きずるいとなみであることが指摘されている（CL 165など）。とはいえ、法則は、単に停滞であるのでもない。必然的法則は、変化や生命の創造の「結果」⁶⁾であり、「自発性そのものの一樣態（CL 170）」としても位置づけられているからである。彼は「諸法則は事実の奔流がその上を通り行く河床である。諸事実はこの河床に従うが、これを掘りつけたのは諸事実である（CL 39）」と言う。つまり、自然法則は、実際の現象が持つ調和的統一は示しえないものの、実在と別の何かではなくその一樣相である、ということだ。

このような彼の法則観からわかるように、あらゆる実在を貫いているのは、枯れることのない生命と変化なのである。「実在する事物は尽きることのない生命と変化をその根底に有している（CL 60）」。彼は、実在に1) 存在の一形式、2) 類や観念、3) 物質、4) 諸物体、5) 生物、6) 人間、という六つの発展段階を区別した。そして、存在のどの形式もより高次の段階を準備するものであるが、しかし実現される高次の段階は先行する段階に

対してあくまで偶然的なものでしかないことを強調する。より高次の段階に到る度に偶然の入り込んだ創造が存在しており、各々の段階の実現は常に新しく創造的なものである。自然の現象のうちには、判然とした必然性ではなく、偶然性と自由が至るところに浸透している、とブットルーは考えていた。

さらに、ブットルーにとって、自然の個々の諸形式や実在の諸段階の全体が偶然性に貫かれながら、なおもそれぞれ調和的な統一として成立しているという事実が持つ有無を言わせない重みは、この調和的な統一が神的自由のあらわれであるからに他ならない。神は自然を全く別様に創ることも出来たはずであるが、まさに調和的な統一として創ったのである。私達は理性によって、現象の総体のうちに偶然性に貫かれた調和的な統一を見出すことが出来る。これは神的自由を見出すことであり、神の課した倫理的義務の物的象徴を見出すことである。この神的自由がアプリアリな原理であるとブットルーは言う。従って、彼にとって、理知的反省は、単に現象の認識のみならず同時に善の実践知でなくてはならないのである。例えば、ブットルーは、法則が停滞性を持つ習慣の産物と知ることこそが、行為や法則の停滞性に安住しないことであり、法則をより高い完成に向かう私達の意志の支配下に置くことであると考えた (CL 162,170)。このように完成に向かい続けることで私達は神の完全性をめざすことが出来るのである。

ブットルーの思想においては、具体的存在が常に変化と生命を含むもので、科学的な形式にはおさまりきらないという視点、また、必然的な法則性とは計測可能な科学の対象のうちにのみ存在するという視点が確立している。つまり彼は、ラシュリエとは異なり、認識の形式と実際の存在とは隔たりあるものだという可能性を、その主張を通して示唆することになる。ブットルーの思想においては、法則的な理解について、その絶対的な必然性が奨励されているのではない。法則をその停滞的な側面を併せて理解することを含めて、自然が偶然性に満ちた調和であると知ることが、創造神

の完全性を目指すことにつながって行く以上、精神による認識のいとなみは相変わらず重要性を保つことになる。

4) ベルクソン (1859～1941)

実在と私達によるその理解についての、ベルクソンの一貫した主張は、良く知られたところだが、おおよそ次のように要約出来る。実在とは彼にとって動的な連続としての持続であり、この動的な実在を等質的で不動の記号表現に置き換えることは実在そのものの理解と混同されてはならない。ベルクソンが概念的認識や法則や記号に従った把握に対して、一見批判的な態度を取った背景には、実在とは不断の連続であり創造的な運動である、という『直接与件論』以来のベルクソンの根本的な立場が反映されている。ベルクソンは、ものごとをこの持続において捉え考えることこそを最も重要とした。ところが、等質的で空間的な記号は、判然としていて不動である以上、不断の運動である持続を表わしえないのである。

そこで、ベルクソンはことあるごとに、記号表現に過ぎない観念や概念を、実在を表わしているかのように錯覚することに対して批判を繰り返している。すなわち、概念的認識や等質的で空間的な表象による実在の近似的な理解と、実在を真正に把握することとを混同することが批判されているのである。別の言い方をすれば、ベルクソンが本当に危惧し批判しているのは、実在を離れることである。記号によって構築された概念を、あたかも実在そのものであるかのように考えることは実在を見失うことに他ならず、回避すべき批判の対象である。記号は、実在そのものを表わすのではなく、実在についてある観点に即して捉えた一側面を表現する媒体である。従って当然のことながら、実在そのものの一部ではない。記号表現は、どのように緻密に構築していても、実在を再構成するには到らずに実在から遠ざかってしまう、とベルクソンは言うのである⁷⁾。

彼にとって、法則的な理解とは、等質的で幾何学的な空間を前提すると共に構成しているという、記号や概念がどうしても含んでしまう弱点をそのまま受け継いでしまう。ベルクソンにとって、概念化し概念的に認識するということは、等質的な空間を表象するということに必然的に結びついているのである⁸⁾。つまり、概念を用いて認識することは、対象から時間と空間の特殊性を消去し均質化して、記号に等置できるようなかたちで対象を捉えるということである。ベルクソンにとって、概念的認識は、個々の対象に固有の時間性と空間性とを消し去ざるえない認識、つまり「今、ここ」の固有性を考慮に入れない認識として位置づけられている。このような記号や概念は、等質的で、並置したり重ね合わせるなどして人為的に操作することが矛盾なく出来る。このような記号的概念によって構成される世界は、図式的な序列や体系として構築された世界であり、記号操作によって構築されただけの概念世界である⁹⁾。記号や概念はこのような数量化や序列化・体系化のための要素としてこそ切り出されるものであり、記号と記号との関係操作によって初めて意味や内容を与えられるものである。このように実在を記号的に捉える捉え方では、対象を豊かな実在として捉え、その内的持続に一致するような、ベルクソンの目指した実在の把握とは全く異なってしまうのである¹⁰⁾。

とはいえ、人間にとって法則性に従った理解や一般化をすることが有用であることはベルクソンも認めている。概念的認識を批判の対象とする一方で、ベルクソンは、概念的認識の必要性を、あるいは、少なくとも私達にとって通常不可避な役割を担っていることをあっさりと認めている。対象について一般化をして捉えたり、固定して図式的に理解したりすることは、どんな仕方であれ、生命が生存のためになす非常に基本的な把握だとベルクソンは考えている。「…あらゆる生物、もしかするとあらゆる器官や組織でさえ、一般化、つまり分類を行うことが分かる。というのは、生物は自らの生きる環境の中で、きわめて多様な物質や対象物の中から、自ら

の持っているとする欲求あるいは別のとする欲求を満たす諸要素や諸部分を収集することが出来るからだ。生物はその他の部分を見捨てるのである。従って、生物は、関心を引く性質を分離するのであり、共通の特徴に直行する。換言すれば、分類し、抽象し、一般化するのである」(PM55)。生物として生きて行く中で自らの欲求を満たすために行動しなくてはならない場面において、一般化して捉え法則や概念として活用することが人間にとって実際に有効であることは否定しようもない¹¹⁾。法則や概念は、人為的な操作のために、人為的に操作が可能なものとしてこそ、戦術として実効的な意義を持つものである。概念や法則は、それ自体が批判されるべきものでもなく、ベルクソンの評価も批判色一辺倒にはなっていないのである¹²⁾。

ラシュリエやブットルーにおいては実在の一部とみなされていた法則について、ベルクソンは新しい局面を強調することになる。つまり、法則は、実在そのものではなく、人為的に構築された記号体系なのである。彼においては、法則は、個々別々の対象を一般化して扱うことで成立する記号の体系としてこそ問題にされる。そこで理解を助けるはずが制限するものとして働いてしまっている記号化という新しい問題が浮上するのである。言い換えれば、自然の実在とその理解の問題は、ラシュリエやブットルーのように、精神の創造性、認識というはたらき、対象としての自然という三極ではなく、ベルクソンにおいては、記号および記号化という四極目を加えて考察すべき問題へと移り変わるのである。

5) まとめ

以上で概述してきた、ラシュリエ、ブットルー、ベルクソンそれぞれの思想の中で、思惟の意味するところや、ひいては精神の能動性や創造性の置かれている文脈が、次第に次のように変わって行くのである。

ラシュリエは、自然には、法則的な理解に端的に表れると考えられている必然的因果連関の原理という、つまり動力因の原理のみではなく、調和的統一を支える目的因の原理との二つ目の原理があることを強調する。彼においては、法則的理解は、自然が動力因と目的因の二原理に支えられている点さえ見誤らなければ、それ自体は至極妥当なものとして評価されていた。法則的に理解することで、漠としたものが対象として規定される。この規定の運動そのものが、対象に存在を与え生み出して行く運動として持つ創造性を、ラシュリエは、精神が思惟を通して発揮する創造性だと考えた。精神は、思惟することを通してその創造性をいかに発揮するし、思惟は法則的な理解として成立している。思惟は精神のいとなみとして絶対的な重要性を持っているのである。

ところが、ブットルーに至ると、この枠組みに若干の変化が生じる。彼は、偶然性の原理こそが自然を貫くものだと考えた。法則として表れるような必然性はもはや自然の原理ではなく、偶然性の原理の「結果」として一段下位に退くことになる。そして、このことに併せて、思惟の意味するところも変容して行くのである。ブットルーにとって、精神がその創造性を発揮するような思惟とは、もはや法則的な理解ではない。むしろ、偶然性に貫かれた自然の調和的統一を理解し、それを実践としても反映させてゆくことが、かれにとっての思惟である。法則的な理解は、精神の創造性の発現ではなく、習慣に安住した精神の停滞の側面である。とは言え、ブットルーにおいても、認識のいとなみや思惟はあくまで重要性を持つ。彼によれば、認識すること、例えば、習慣の停滞性を問題にしその停滞性を知ることは、再度その停滞を能動的で創造的な意志の支配化に置き直す力を持つ。認識や思惟は、神の完全性のあらわれである調和的統一を見出す実践的いとなみとして決定的重要性を持つのである。

さらに、ベルクソンに至ると、変化はさらに進む。彼にとって、法則的に理解することは、記号という不動の要素から人工的な組立の作業をする

ことでしかない。そこで構築された必然的法則性は、自然の实在との根本的隔たりを強調される。ベルクソンは、法則的理解について、ラシュリエが評価するような創造的側面は認めずに、むしろブットルーが指摘した停滞の側面に集中するのである。そして彼の議論においては、法則的理解の停滞性に二つの側面があることが明らかになって行く。法則的な理解に基づいて対応したり処理したりすることは、行動や運動を停止させることである。しかしこの停止はいわば運動の中の一状態としての停止である。このことと、法則をはじめから停止したものとして記号によって再構築することとは全く別のこととして区別されなくてはならない。ブットルーは前者の停止を問題にした。しかし、ベルクソンが強調するのは後者の停止である。この停止は停止でしかない恒常的な停止であり、停止したものとして操作可能である変化しない停止なのである。ラシュリエやブットルーの思想を継承しながらベルクソンは停滞性の問題を、記号の停滞性や不動性の問題として、つまりは後者の停止が持つ停滞性の問題として新たに表面化させたのである。

また、ベルクソンに至ると、精神の能動性はより広い文脈の中に起き直されることになる。精神の能動性や意志の能動性は、認識や思惟の能動性に必ずしも結びついたかたちとしてではなく、そもそも生物が行動の中で発揮する能動性や行為の能動性として捉えられ、能動性や創造力そのものが認識や思惟と一旦切り離したかたちで議論の主題になるのである。思惟は、ベルクソンにとって、行為など人間がなす多くのいとなみの一つに過ぎない。精神の創造性は、認識の場面だけではなく、生物の行動全体において発現されるのである。

こうした能動性の拡張は、スピリチュアリズムの特性として三人において三様に重要視されている精神の創造性が、次第に思惟の創造性と同一の広がりを持つにとどまらず、より広い広がりを獲得して行く流れとして捉えることが出来るのである。19世紀フランス・スピリチュアリズムとは、

自我論的な観点からいうと、思惟や認識をする主観としてこそ能動性を發揮する私から、生存し続け適切に行動するいとなみのうちに既に認められる能動性を担う私へと向かう流れをなしているのである¹³⁾。

引用箇所は引用末尾の括弧に示した。その際に次の略号を用いた。なお、ベルクソンの著作については、PUF Quadrige 版の頁を挙げた。

FI : J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Fayard, 1902 (初版 1871)

CL : E. Bouroux, *De la contingence des lois de la nature*, PUF, 1905 (初版 1874)

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

MM : H. Bergson, *Matière et mémoire*

EC : H. Bergson, *L'Évolution créatrice*

PM : H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*

- 1) この論文では、スピリチュアリズムという潮流について哲学史的な背景を十分に考察したり、その哲学史上の意義を考察したりすることは出来なかった。フランス・スピリチュアリズムについてこのような取り組みをしている文献としては、増永洋三著『フランス・スピリチュアリズムの哲学』創文社刊と、岩田文昭「フランス・スピリチュアリズムの名称と定義にかんする考察」大阪教育大学紀要第一部門第45巻第一号所載を参照されたい。
- 2) 先取りになるが、三人の思想家のうちラシュリエが、ラランドの哲学事典の中で、「スピリチュアリズム」の項目中で、この思想を次のように定義しているので挙げておきたい。「…自然そのものの説明を精神のうちに求め、自然のうちではたらく無意識の思惟が私達のうちで意識的になる思惟そのものの…」(Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Alcan, 1926)
- 3) 「諸事実から法則を結論することは、従って、個から普遍の結論に至ることであるばかりでなく、偶然から必然の結論に至ることである。従って、帰納法を単なる論理操作と考えることは不可能である (FI 11)」。
- 4) 「こうして自然は、思惟が諸現象に適應する二法則に基盤を置く二つの存在を有

する。自らが対象となる科学と同一であり、動力因の必然的法則に立脚する抽象的存在。思惟の美的機能とでも呼ぶべきものと同一で、目的因の偶然的法則に立脚する具体的存在である (FI 71-2) 。

- 5) 例えば彼は「しかし、私達が中心をなすこの現象の世界では、思惟と存在は普遍的で永久な必然性の二つの名でしかない (FI 49)」などと述べている。
- 6) 「恒常性はその (変化の) 結果に過ぎない (CL 27)」。
- 7) この批判は、ベルクソンが『直接与件論』からずっと論じてきた点や線などの幾何学的な空間的表象の批判 (DI 68～)、空間的な多数性と持続の多数性との混同の批判 (DI 56～) を、当然背景に持つものである。
- 8) 例えば次の箇所などを参照されたい。『創造的進化』の中に「動物が明確に演繹しないのは、また明確に概念を作成しないのは、彼らが等質的空間を表象しないからである」(EC213) という記述がある。また、概念的な認識について『物質と記憶』の中で、類的一般性を概念的に認識することには、対象から時間と空間の特殊性を消す反省のはたらきが含まれている、としているくだりがある (MM176)。
- 9) このような概念によって構成されている等質的な世界の典型としては、幾何学的空間を考えればよいだろう。点や線という概念は、幾何学的空間を構成しているが、厚みやひろがりも持たなければ時間的あるいは空間的規定も持たない。点や線は幾何学的空間の中で自由に組み合わせたり入れ替えたりすることも出来る。しかし、私達は実際に幾何学的空間の中を動き廻りはしないのである。また、別の例としては、数値化できる力学的な運動によって構成されている、従来の力学や物理学的空間を考えることも出来よう。
- 10) ベルクソンは絶対的な認識に到りうる直観を例えば次のように説明している。「私達がここで直観と呼ぶのは、対象のもつ固有のもの、従って表現しえないものに一致するために、それによって私達が対象の内部へと自らを移し入れる共感 *sympathie* である」(PM 181)。直観とは「動いているもののうちに身を置き、諸事物の生そのものを採る…」ように捉えることであり、対象についての絶対的な把握である、という (PM 216)。
- 11) 別の箇所でベルクソンは、概念を用いることで知性は、本来直観知が与える内

容を、接触によって確認することが可能になる、という言い方などもしている (PM65⁷)。

- 12) この点に関しては、概念や記号の取り沙汰する類的一般性と生命や事物のうちに見出される類的一般性とがどのように連続的たりうるのか、あるいは断絶しているのが明らかにされねばなるまい。類的一般性と概念的認識の関係については拙論「ベルクソンにおける知覚と概念的認識について」(東京大学哲学研究室論集 16号掲載) でより詳しく取り上げている。
- 13) この点については、知的思惟の積み重ねをあくまで重視するか、あるいは直観的な認識の重視するかという方法論上の立場の違いに絡めて議論することも肝要であろう。紙幅の都合上もあり、次回の課題に譲こととする。

La nature et ses lois

le courant du spiritualisme français au 19e siècle

Kaoru TANIGUCHI

Le courant du spiritualisme français au 19e siècle peut être considéré comme un courant de pensée qui réfléchit sur la relation entre la nature et la façon de la concevoir. Lachelier affirme que les lois naturelles se fondent non seulement sur le principe de la cause efficiente, mais encore sur le principe de la cause finale. Pour Boutroux, les lois ne sont qu'une connaissance approximative, la nature étant imprégnée de contingence. Quant à Bergson, il considère les lois comme une construction artificielle, de même pratique pour les besoins de la vie. A travers leur pensée, nous découvrons un nouveau contexte où se trouve la question de la nature et ses lois.

哲学と悪の問い

—— ナベール『悪論』¹⁾ について ——

杉村 靖彦

1. 問題の位相

古来、哲学は悪の問題にさまざまな仕方であつてきた。哲学にとって、悪は無視することの許されない事柄であつた。それは、すべてを説明しようとする哲学の企てのまえに立ちはだかり、その企てを根底から震撼させるからである。そのような挑戦を受けて、哲学は、何とかして悪を自らの体系のうちに位置づけようと努めてきた。しかし、哲学の悪に対するこのような関係は、はたして哲学と悪の双方にふさわしいものであろうか。

悪をめぐる哲学的教説の歴史を繙くならば、その多くが、意図するとならないに関わらず、悪を悪ならざるものにすり替えることでこの問題が突きつける困難を回避するという方向に進んできたように見受けられる。哲学体系を揺るがせずに悪をそのなかに収めようとするとき、最終的には、悪から説明を拒むく悪しき性格を剥ぎ取り、それにもつぱらく欠如的・否定的な規定を与えるしかないからである。たとえばプロティノスにとって、悪とはかれが究極の原理とする＜一者＞から見れば＜無＞にすぎないものであるし、またヘーゲルにしたがえば、それは＜絶対精神＞の自己実現を促す＜否定的媒介＞の一種でしかないことになる。もちろん、たんなる欠如や否定としては済まされない悪のリアリティーを、西洋哲学がまったく無視してきたわけではない。たとえばアウグスティヌス、カント、

キェルケゴールなど、キリスト教的伝統と緊密に結びつく思想家たちは、
＜悪を犯しうる自由＞の謎を考え抜くことを自らの思索の務めとした。だが、アウグスティヌスが認めているように、悪には＜犯す＞という局面だけでなく＜被る＞という局面もある²⁾。他人がもたらす害悪であれ、故なき災いであれ、ひとは悪を被らずにいることはできない。悪のこの局面は、＜犯す悪＞の問題に執心した思想家たちさえも等閑視した。多くの場合、それはたんに人間や世界の有限性の問題として処理されたのである。

しかしながら、現代の哲学を規定している状況は、悪をこのように扱い続けることが、悪という事象に対してはもちろんのこと、哲学自身に対しても不誠実であることを告げているように思われる。すべてを説明するという哲学の全権要求に対する深刻な懐疑が、今世紀の哲学を貫いている。この意味で、それは＜哲学の死＞の哲学であると形容することさえできる。たとえばデリダは言う。「哲学は昨日死んだのだということ、ヘーゲルやマルクス、ニーチェやハイデgger以来そうなのであり、哲学はなおもその死の意味へと向かって彷徨わねばならないだろうということ、そしてそれは、永遠の哲学を謳い上げる言葉自体の影のなかで沈黙のうちに告げられている事柄であること、…それらは、生来そして少なくとも一度は、哲学に対して、それが解決することのできないものとして提出される問題である³⁾」。哲学が自己の死を自覚しつつ哲学するというこの尋常でない状況は、一義的に解釈して済ませられないが、少なくとも、いかなる哲学体系をも引き裂く＜絶対的な悪＞の諸形象が現実化してしまったという時代状況と無縁ではありえない。もはや、確固たる善の存在を前提に、それとの対比でのみ捉えられる悪が問題なのではない。「無益な苦」(レヴィナス)⁴⁾として、悪はむき出しの姿でわれわれを脅かすのである。

とはいえ、哲学の死の哲学はなお＜哲学＞であって＜死＞ではない。むしろそこで起こっているのは、哲学が、自らを全面的に問い直すことを通して、その根源の問い、それ自身はもはや哲学ではないが哲学を突き動か

す始まりの問い、「問いの可能性に関わる問い」⁵⁾ (デリダ) へと連れ戻されるという事態ではないか。その意味で、あらゆる体系に異議を申し立てる悪のリアリティーへと真に自らを曝すことが、いまあらためて哲学に求められているのではないか。すべてを説明するよりまえにくすべてを問いに付す>ことが哲学の原点であり、むき出しの悪を真摯に受け止める思索はそのような地点に立たざるをえないように思われるからである。⁶⁾

II. ナベールの思想

以上のような問題関心から見るとき、ナベール Jean NABERT (1881-1960) の思想が、われわれにとってきわめて魅力的で数多くの示唆を含んだものとして立ち現れてくる。

リクールが「私の師」として言及し続けることでその名がかりうじて知られているこの<マイナーな>哲学者⁷⁾が、現代哲学の根本問題に触れる思索を展開しているという主張は、いかにも唐突な印象を与えるにちがいない。かれは、ラシュリエ、ラニョー、ブランシュヴィックらを代表とする「フランス反省哲学」の継承者を自任している⁸⁾。現在ほとんど忘れ去られてしまったこの思潮は、カントやフィヒテの哲学を、デカルトを祖としメヌ＝ド＝ビランに引き継がれるフランス特有の内観的思索の伝統に取り込むことによって成立した。その特性を手短に纏めるならば、自我を成り立たせる「精神的はたらき」へと還帰する<反省>を哲学の基本とし、そのはたらきをすべての事象の根底に見分けることを通して絶対的な確実性を手に入れようという試みである。観念論的な傾きを強くもつこのような思考様式は、たとえばラシュリエやラニョーの知覚論に対するメルロ＝ポンティーの厳しい批判⁹⁾が示すように、現代哲学によってすでに乗り越えられてしまったように見える。そもそもそのような思考は、悪のリアリティーに直面するということからもっとも遠いものではないか。

しかし、われわれの見るところでは、ナベールの思索は、反省という事態そのものに立ち止まりそれを突き詰めることによって、従来の反省哲学の枠組をいわば内から突き破るものである。そうしてこの思索は、哲学的問いの原点にあらためて立とうとするのである。反省とは何であり、どこからどのように始まるのか。自己が真の意味で自己に関わるとは、いかなる事態を言うのか。反省という作用を人間精神に固有のものとして素朴に前提する従来の反省哲学は、このような問いを素通りし、感覚へのとらわれや先入見といった障害を払いのけさえすれば反省は自ずから起動するように考えてきた。ナベールによれば、その理由は、反省を最初から真理の探究、絶対確実な認識の基礎付けに結び付けてきたことに存している。だが、真理認識を担う主体の作用は一切の個人性を除かれたく無名の>ものでなければならない以上、そこではこのわたしの「意識の証言」が飛び越され、わたしのわたし自身への生きた関わりが見逃されてしまわざるをえない（『自由の内的経験』（1924）序言¹⁰⁾）。ナベールの反省哲学は、この点に対する異議申し立てから出発するのである。

では、真に具体的な反省の現場に立ち会いつつしかもそこに哲学活動の原点を認める思索とは、どのようなものであろうか。ここにおいてナベールは独自の道を切り開く。反省哲学を起動させるわたしのわたし自身への特別な関わりを、かれは、過ち、挫折、孤独といった「道徳的否定性」の感情のうちに探るのである（『倫理のための要綱』（1943）¹¹⁾）。それは、真理探究の途上で出会う誤謬のように、解決されるやいなや忘れ去られる相対的な否定性ではない。たとえば過ちの感情は、たんにある規範を侵犯したという事実を告げるのではない。悔恨のなかで、ただ一つの過ちが「自我の原因性の全体を触発」し、自我の「全面的問い直し」を引き起こしするのである¹²⁾。そのようにして、道徳的否定性はわたしをわたし自身へと釘付けにしつつすべてを問いのなかに巻き込むのであり、そこにナベールは、「反省を養いその素材となる」¹³⁾ 根本経験を見出すのである。したがっ

て、真の反省哲学の務めは、すべての認識の支点となる精神の自己定立を確保することではない。道徳的否定性においては、くわたしはあるべき自分に等しくない>という痛切な自覚がどこまでも深化されるのであり、それを飛び越える確実性は存しない。ただこの自己の無力を内側から照らし知らしめるはたらきのみが確実である。ナベールにとっては、このはたらきこそが反省哲学の<始原＝原理>principeとなるべきものなのである。かれはそれを<根源的肯定> affirmation originaire と名付けている。

「自らを問いと化す意識」を「哲学の始まりそのものであるはたらき」と等置するこの思索（草稿「意識は自己を了解しうるか」（1934）¹⁴⁾）が、悪への鋭い感覚と不可分であり、むきだしの悪に直面するところからあらためて哲学を出発させようという企てになることは、容易に推察されるであろう。とすれば、ナベールの生前最後の著作が『悪論』（1955）と題されるものとなったのは、かれの道程の当然の帰結であったと言える。この著作は、控えめな題名が連想させるように、出来上がった思想を悪という特殊なテーマに<適用>するものではない。それは、自らの思索活動の根ともいべき問題を顕在化することによって、著者が自己の思想全体を捉え直し、その立場を掘り下げようという試みになるのである。この意味で、『悪論』は、ナベールの哲学の核心に分け入るためにも、また本論文の冒頭に述べたわれわれの問題関心にとっても、比類なき重要性をもつ著作である。本稿の以下の部分を、その内容の検討に充てることにしよう。

Ⅲ. 『悪論』¹⁵⁾

どこまでも悪の経験の深化に重ね合わせて哲学を遂行するというナベール独特の思考様式を、この著作は、かれの他のどの論考にもまして鮮やかに浮かび上がらせる。それは、遺稿集『神の欲望』（1966）に収められた一草稿の巧みな言い方を借りれば、「方法の反転」 renversement de la méthode

と表現しうるものである。「方法の反転。わたしは秩序の原理が何かを問い、その後に無秩序を説明しようとするのではない。逆に、わたしはまず義となしえないもの l'injustifiable と悪とについて判断し、その判断および反応の根にあるものを見出すために、それを権威づけるものは何かを問うのである¹⁶⁾」。この〈反転〉のみを方法とする省察は、いかなる秩序にも助けを求めずに悪を悪として感受させる原初の感情のなかに入り込むことによって、一切の体系構築を断念し、悪の最初の衝撃へと向かってひたすら撤退していくかのような様相を呈する。だが、そのような断念と撤退のみが切り開く展望があるのであって、そこにナベールの思索の積極的な意義が現れるのではないか。この問いかけが、これからわれわれが行う『悪論』の読解を導いている。

(1) 義となしえないものの感情

〈義となしえないものの感情〉を絶対的な所与として自らに引き受けること。そこに『悪論』の省察が自らに選んだ出発点がある。それは、わたしに〈そんなことがあってはならない〉と叫ばせる悪の衝撃の原点であり、いわば悪の経験を織りなす生地である。

この出発点の選択は、二つの注目すべき洞察を含んでいる。第一に、悪とはわたしの意志や行為の邪悪さだけの問題ではない。無意味な殺戮の始まりを告げる戦争の勃発、他者のいわれなき苦しみ、愛する者の死といった、災いや不幸に分類されがちな事柄もまた、〈義となしえない〉という感情に染められる以上、悪の経験に数え入れねばならない。〈そんなことがあってはならない〉という叫びは、〈犯す悪〉のみならず〈被る悪〉にも及ぶのである。『倫理のための要綱』の〈道徳的否定性〉をめぐる考察も、このより広い場に置き直されることになる。第二に、いま述べたことと密接に結びつくが、義となしえないという感情は、悪を〈規範の侵犯〉として規定する一切の試みを踏み越え、その不十分さを告げ知らせる。こ

の感情は、主体が＜義＞の確固たる規定を手中にしていることを前提するものではけっしてない。もしそうだとすれば、主体は義となしえないものと義とを引き比べうる無記の自由を得て、悪の衝撃を免れる安全な場所に立つことになり、この感情は真剣さを失うからである。いったい、愛する者の死を＜あってはならない＞と言わせる規範の認識を想像できるであろうか。この感情はあくまで「原初的」primitifなものであり、その原初性こそが「規範によって描かれる諸対立から独立したより根元的な矛盾」(22)を露呈させるのである。とはいえ、いわゆる＜形而上学的悪＞として、有限な人間が被らざるをえない必然性が問題になるのでもない。「形而上学的悪の特性は自己の外に自らの存在理由をもつことである」(55)とナベールは言う。有限性の徴へと還元されるとき、悪は人間の判断を超える秩序のなかに置き直される。そうして、義となしえないという感情においてほかならぬこのわたしに食い込んでくる悪は、＜なぜ悪があるのか＞という一般的な問いの対象とすり替えられ、外から説明されてしまうのである。ナベールにとって、それは、悪の問いの解決ではなく解消でしかない。

「思考の帰結と感性の自発的反応の乖離が顕著になる」(50) この地点において、ナベールはあくまで義となしえないものの感情の真正さに固執し、あらゆる形の思考を敵に回す危険を冒しても、この感情の自我に対する抜き差しならぬ関わりを追求していくという道を取る。義となしえないという感情のリアリティーは、それを引き起こす事柄がどこから来るのであれ、その感情のはたらき自体によって支えられるのであり、ただ自我へと廻りそのはたらきを深めるように求める。この感情が文字通り一切の正当化を拒む絶対的な告発ならば、その深化を途中で止めることはできない。それは「自我の存在に書き込まれた乗り越ええない矛盾」(56)の終わりなき自覚と化すであろう。だが、その過程を通して、この「絶対矛盾」を告知する感情自体の確実性を形成する内的なはたらきが自我を貫いている。そのはたらきは、理知的論証によって支えられなくとも、「自己からのみその保

証を得、義となしえないものとその表れである諸悪についてのわれわれの判断を基礎付け、われわれの感情の確証となる」(54) ものである。こうして、ナベールの思索は、悪を悪として経験させる可能条件にのみ自らを繋ぎ止め、ただ悪を感受し苦しむ自我の確実性にのみ反省哲学の＜根源的肯定＞を認めるのである。ここに、かれがそれまで探究してきた独特の思考様式が、凝縮した形で纏め上げられているのを見ることができよう。それは、悪のリアリティーに自らを全面的に曝す哲学の張りつめた姿である。

(2) 罪

悪の「全く熱い経験」(88) は、義となしえないものの感情を場として、自我をその内奥に折り畳むように深化していく。その深化にどこまでも付き従おうとするこの著作のナベールの省察自体は、どのように深化し、どこへ向かうのであろうか。義となしえないものの感情がどれほどの広がりをもつのであれ、＜反省＞を事とするこの省察にとって親しい手掛かりとなるのは、やはり主体が自らの犯した過ちを悔いて＜罪責性＞の感情を研ぎ澄ませていく道程である。だが、ナベールは、＜犯す悪＞に纏わるこの反省を突き詰めることによって、その根に＜被る悪＞へと通底する事態を見出す。それはわたしが被る悪のみならず他者が被る悪にまで関わってくる。その事態を言い当てるために、ナベールはあえて＜罪＞という語を選ぶのである。『悪論』の主要な議論は、この語を軸に旋回することになる。

さて、罪責性の感情をめぐる考察は、道徳的生においてはただ一つの過ちが自我の＜原因性＞に反響し自我全体を問い直させる、という『倫理のための要綱』の議論を引き継ぐものである。だが、ここでのナベールは、現実の過ちから「より根源的な罪責性」(69) へと連れゆくこの自己審問に長く踏みとどまり、誇張的とも言える表現で、そこで生起する事態を際立たせることに努める。自らの原因性自体を悔いるまでに至った罪責性の感情とは、わたしは「いつも」「いかなる状況でも」自らの義務を裏切ってき

たという痛切な自覚である。この二つの言い回しによって、ナベールは、その裏切りがいかなる意味でもわたしの〈選択〉の事柄ではないことを強調する。深化された罪責性の感情は、選択するわたしの意志が動き出す瞬間、わたしに選択肢を得させる「可能事の発出」*surissement des possibles* にまで遡り、そこに働く〈自愛〉を「不純な原因性」として告発させる。こうして、過ちを犯した者は、いわば「自分がしなかったことに対して支払わねばならないような負債」(76) を自己の奥底に識別することになる。自分の意志によらないのに自己を自己と化すものとして責めを負わされる原初のはたらき。これをナベールは〈罪〉と呼ぶのである。それは「あらゆる可能な意識の根にあるために反省的意識の把握を逃れる」(95) がゆえに、わたしがただ被り苦しむしかない「根源的事実」であって、この事実を相対化する秩序や善性を背後に探ることはもはや許されない。だが、少なくともわたしはこの事実に〈苦しむ〉のであり、ナベールの徹底的な反省哲学はこの点にのみ固執する。そしてそこに、この苦しみをそれとして気付かせるはたらきを識別するところまで進む。そのような逆説的な仕方でのみ、この哲学は自らの〈始原〉に接するのである。そのとき、罪の名の下に自我の自我性を全面的に断罪する作用を通して、その自覚の底に「義認の欲望」*désir de justification* が透かし見られる。この洞察が、悪論と一体化したナベールの反省哲学の第一の到達点である。

しかし、以上の議論は、罪をめぐるナベールの省察のまだ半分でしかない。義となしえないものの感情は、他者の苦しみや愛する者の死にまでも及ぶのであった。悪を〈犯す〉者がかれ自身であり続ける以上逃れえず〈被る〉罪は、他者が〈被る〉悪へのこうした感受性とどのように関わるのであろうか。この点についてのナベールの論議は曲折し晦渋なものだが、それが基軸とする見解ははっきりしている。「意識の内密性における罪は意識相互の関係における断絶 *sécession* と同一」(118) であり、前者からのみ罪を規定するのは自我をそれが現に生きる場から切り離す抽象だと、かれ

は主張するのである。自我を自我とする原初的な意味での〈自己愛〉を罪と呼ぶならば、この「自我が自己自身に付けた傷」(88)は、同時に自我を他者たちから引き離す裂け目になるはずではないか。したがって、過ちの感情から導かれた自我の全面的自己審問は、他者たちとの断絶の源泉として自己の存在を断罪する作用と相即するはずではないか。とすれば、ナベールが罪の考察を介してのみ触れた始原のはたらきは、自我に他者との断絶を感知させその責めまでも負わせる「一性の始原」*principe d'unité*でなければならないことになる。もちろん、〈一性〉や〈断絶〉という語は、いかなる意味でも「存在論的」に解されてはならない。一性の始原とは何か神話的な無垢の全体性であり、自我は現実化された分離を確認するだけだという考えは、反省哲学の原則からして拒否されねばならない。問題はあくまで自我を自我たらしめる作用であり、それがそのつど他者との断絶を生み出していることを自覚させるはたらきとして、一性は触れられるのである。「全ての失樂園は困窮のなかにのみ見出される。われわれが一性を意識しうるのは、それを裏切るはたらきによってのみなのである」(123)。

こうしてナベールの悪論は、悪しき自我の奥へ奥へと入り行くことによって、かえって自我を他者たちと逆説的な仕方に関わらせ、その関わりにおける葛藤や挫折をすべて自己自身の負い目とする無限の責任意識を目覚めさせるものとなる。この点で、それまでの反省哲学の伝統と一線を画した、かれの思索の異様とも言うべき相貌が際立つのである。これはもはや哲学などではなく病理的な意識にすぎないのではないか、という問いがあるかもしれない。だが、〈義となしえないものの感情〉を妄想として除き去るのであれば、この意識がわれわれの日々の経験と無縁ではないことを認めざるをえない。たとえば、道端で苦しむ見知らぬ人のそばをうつむいて足早に通り返るときにわれわれが感じる重苦しさの意味は、そこから照らし出されるであろう。あるいは、〈罪〉を軸とするこのような思索は、もはや哲学ではなく原罪や業を事とする宗教の領域に入るのではな

いか、と言われるかもしれない。しかし、ナベールの考えでは、人間の罪深さをどれほど強調しても、宗教は、最終的には救いとの対比でそれを相対化する教説を支えとするものである。その点で、かれが固執する「悪の反省的経験」(158) からすでに遠ざかっているのである。この経験のみを掘り下げることですべてを問いのなかに巻き込むナベールの思索は、哲学の臨界点に立ち続ける。それは、哲学を問いに付す哲学としか言いようのないものとなるのである。

(3) 他者との邂逅

しかし、ますます深く広くなる悪の経験から一步も外に出ようとしなないナベールの省察は、袋路に入り込むだけではなかろうか。たしかに、この経験のただなかでいっそう強くかき立てられる<義認の欲望>を見分けるといのがかれの反省哲学の特徴であり、その意味で罪の自覚はすでに「自我が自らを救い始める契機」(141-2) である。だが、いったいこの欲望は現実化しうるものであろうか。自我が反省によって悪の全重量を引き受けて自らの「意識の具体的歴史」(140) を作り上げていく道程が、ナベールにとって義認の欲望が感知される現場である以上、悪の重荷を相対化する道はすべて拒否されねばならない。「過ちの重荷を下ろさずに自我が自己との何らかの和解へと進む」(137) ことははたして可能であろうか。最後にナベールはこの問いを自らに突き付けざるを得ないのである。

悪の経験の深化の果てにく罪>として自覚されるのが自我を自我と化する原初のはたらきであるとすれば、さしあたって、義認の欲望が求めるのは「自我の排去」*éviotion du moi* (108) であると言える。この範囲内では、自我が自らの悪しき根を絶って新たに生まれ変わることが問題であろう。これは悪しき自由を主題とする多くの悪論が関心事としてきたことでもある。それだけであれば、自我の<再生>が何を意味し、いかに検証されるかという難問はあるが、少なくとも義認はわたし一人の<改心>の事柄に尽き

るように見える。だが、ナベールにおいて、罪とは他者との関わりにまで及ぶ事態であり、その自覚は他者の被るすべての苦しみをわたしにのしかかる重荷と化すところまで進まずにはいなかった。それゆえ、「義認は単一の自我を超え出る」(149)と言わざるをえない。この事態は、かれの反省哲学が識別した義認の欲望の無力さを決定的に告げるのではないか。言い換えれば、「われわれは〔悪の〕判断と告白においてのみ自由なのであり、実質的かつ現実的にはまったく自由でないのではなからうか」(162)。この嘆きにも近い問いかけを引き起こすとくに悲劇的な事態として、ナベールが繰り返し立ち返るのは、わたしの意志的行為が他者に悪を被らせる場合である。わたしの行為が他者の身の上にもたらした帰結は、いかにしても消し去ることはできない。わたしがどれほど深く自らの行為を悔いて生まれ変わろうとも、それは他者が被った悪の償いにはけっしてならないのである。ここにおいて、悪は<絶対的>になり、義認の欲望は完全に塞がれてしまうのではなからうか。

しかし、『悪論』の最後に置かれた諸考察は、その曲折のなかで、微かではあるが一筋の希望の光を垣間見ている。ナベールの反省哲学は、被った苦しみをその無意味を承知のうえで進んで我が身に引き受ける「他の意識の無償の行為」との出会いを待ち望むのである。「問題になるのが不幸な者であれ、罪責ある者であれ、もししかるべき時に他の意識の無償の行為が来るのでなければ、悪は倍加されてしまう。その無償の行為は、宥めの源泉、義認の約束になるのである」(166)。この洞察が厳密に何を意味するかは必ずしも明瞭ではない。だが、少なくとも言えるのは、無意味の極とも言うべき悪の苦しみのただなかで、その苦しみを挟んでのみ生起しうる自我と他者との特別な邂逅が、ただ一つ可能な意味の曙として求められているということである。義認とは、失われた全体性への再統合でもなければ、超越的な存在の加護によるものでもない。罪の自覚の果てにすべての悪を自己の事柄として感受する自我が、その苦しみを分かちもつ存在として他

者に出会うという稀有な経験、どこまでも「偶然的」でしかないこの法外な交わりのみが、「絶対的なものの通過と息吹」(170)として、義認の可能性を押し開くのである。

以上のことから、悪のリアリティーに自らを曝し続けることを選んだナベールの哲学が、まさにそれによっていかなる問題を切り開くものであるかを看取することができよう。それは、かれが遺稿に書きつけた語を用いれば、「絶対的間主観性」¹⁷⁾「他なるものの欲望」¹⁸⁾といった問題である。ナベールが跡付けたこのような道筋は、自らの死を哲学するかのような現代の哲学に対して、一つの重要な指針を与えるものではなかろうか。また、すべてを説明するという看板を素朴に掲げることができなくなった哲学と同じく、安んじて道徳法則に依拠できなくなった倫理や、安んじて超越者に依拠できなくなった宗教に対しても、それは意義深い示唆を与えるであろう。かれの残した多くの遺稿を詳細に研究すれば、そういった点がさらに具体的に浮かび上がるはずである。ともあれ、思索の可能性の極点で思索するこのラディカルな思想家から、現代の哲学に携わるわれわれは、数多くのことを学び取ることができるし、また学び取らねばなるまい。

注

- 1) 「悪論」からの引用は、第二版に基づき、本文中に直接頁数を記した。

Jean NABERT, *Essai sur le mal*, seconde édition, Paris, Aubier-Montaigne, 1955-1970.

- 2) Augustinus, *De libero arbitrio*, 388-395, 1.1.1.
- 3) Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Coll. Tel Quel, Paris, Seuil, 1967, p.117.
- 4) Emmanuel LEVINAS, "La souffrance inutile", in *Giornale di Metafisica*, 4, 1982, pp.13-26.
- 5) Jacques DERRIDA, op.cit., p.118.
- 6) 哲学と悪とのこのような関わりを追究した最近の省察として、たとえば以下のような書物を挙げることができる。

久重忠夫『罪悪感の現象学』 弘文堂、1988年。

Jerome POREE, *La Philosophie a l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, J.Vrin, 1993.

中村雄二郎『悪の哲学ノート』 岩波書店、1995年。

- 7) リクールとナベールの関係については、以下の拙著を参照されたい。杉村靖彦『ポール・リクールの思想—意味の探索』、創文社、1998年。
- 8) Cf. Jean NABERT, "La philosophie reflexive", in *Encyclopédie française*, t.19, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, 1957, p.19.04-14~19.06-3.
- 9) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.256 et passim.
- 10) Jean NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924, pp.3-6.
- 11) *Eléments pour une éthique*, Paris, PUF, seconde édition, 1943-1962.
- 12) Ibid., p.22.
- 13) Ibid., p.20.
- 14) Jean NABERT, "La conscience peut-elle se comprendre?", manuscrit de 1934, in *Le désir de Dieu. suivi d'un inédit: La conscience peut-elle se comprendre?*, présenté par Emmanuel DOUCY, Paris, CERF, 1996, p.416.
- 15) この章の論考は以下の拙論と一部重複する。杉村靖彦「倫理的主体性をめぐって—レヴィナスとナベール」、『哲学研究』第565号、京都哲学会、1998年、27-57頁。
- 16) Jean NABERT, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p.70.
- 17) Ibid. p.161.
- 18) Jean NABERT, "Inédits", in Paule LEVERT, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Segher, 1971, p.136.

[付記] 本稿は平成九年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

Philosophie et Question du mal

— Autour de l'*Essai sur le mal* de Jean Nabert —

Yasuhiko SUGIMURA

Comment la philosophie peut-elle s'affronter à la question du mal? Autrement dit, comment la philosophie peut-elle aborder la réalité même du mal, sans jamais l'incorporer dans son système pour lui donner une "explication"? Cette problématique est importante dans la philosophie contemporaine d'autant plus que, étant affectée par les figures du mal profond qui caractérisent ce siècle, celle-ci n'échappe pas à la remise en cause de son propre statut.

C'est dans ce contexte que mérite d'être appréciée la pensée originale de Nabert, laquelle culmine dans l'*Essai sur le mal* (1955). Sa "philosophie réflexive" s'identifie à l'approfondissement sans fin de l'expérience du mal par une "méthode de renversement", consistant à rechercher son "principe" seulement sous la forme de condition de possibilité de cette expérience. Le présent article essaie d'éclaircir la signification et la portée de cette pensée tout à fait singulière.

ドゥルーズにおける経験論的着想 ——『経験論と主体性』と『差異と反復』を中心に——

大崎 晴美

現代フランスにおける代表的な哲学者の一人ジル・ドゥルーズは、一九八六年のインタビューで、同世代の他の哲学者達からは区別される彼自身の哲学の独自性を、経験論への立脚という仕方でも語っている。

「おそらく、彼は次のように言いたかったのである。つまり、我々の世代の哲学者達の中で、私が一番ナイーブである、と。我々全員において、多様体、差異、反復といった主題が見出される。だが、他の哲学者達が多くの媒介を用いて仕事をするのに対して、私はこれらの主題について、ほとんど未加工の諸概念を提示している。(中略) 私は、諸概念の直接的な開示を行う一種の経験論と縁を切っていないのである。」(P,p.122)

実際、ドゥルーズにとっての経験論の重要性は、彼の最初の著作から既に表れている。この最初の著作とは、一九五三年に出版された『経験論と主体性—ヒュームあるいは人間本性』(以下『経験論と主体性』と略)であり、そこでは、単に経験論者の一人としてではなく、経験論の本質を把握した哲学者として、ヒュームが位置付けられる。のみならず、この著作に続く、ニーチェ、スピノザ¹⁾といった他の哲学者を論じた著作においてもまた、各々の哲学者の内に存する経験論的な着想についての言及がなされる。そして、こうした哲学史の研究の集大成であると同時に、ドゥルーズの主著でもある一九六八年の『差異と反復』では、超越論的経験論という独自の経験論が提示されるに至る²⁾。

本論では、『経験論と主体性』と『差異と反復』を中心に、ドゥルーズ

における経験論的な着想を解明することを試みる。そのために、まず、特に経験的なものと超越論的なものの間の関係に注目して、『経験論と主体性』におけるヒュームの経験論の立場を明らかにする(1)。次に、同じ観点から、『差異と反復』における超越論的经验論の立場を明らかにする(2)。最後に、両者の著作に共通する経験論的な着想が、同時期のニーチェ論、スピノザ論をも貫いていることを示す(3)。そこから、ドゥルーズの哲学における基本的な立場を説明することの可能性が示唆される。

1. 『経験論と主体性』におけるヒュームの経験論

『経験論と主体性』でドゥルーズの提示する経験論は、通常の意味での経験論とは全く異なる。ドゥルーズにとって、「認識は経験から生じる」という古典的な定義は、経験論を不十分にしか理解させない。何故なら、その場合には、経験から認識を生じさせる主体が予め想定されているからである。従って、認識の成立を問題にするのであれば、主体の成立もまた問題にされる必要がある。この限りにおいて、経験論の問いと主体性への問いは一致する。それが、『経験論と主体性』という表題の所以である。では、ドゥルーズ自身の考える経験論とは何か。それを知るために、経験論の古典的な定義の不十分さをもう少し細かく考察してみよう。経験から認識が生じることは、知覚あるいは観念の寄せ集めから、それらを結び付ける連関が生じることに他ならない。このため、経験論の古典的な定義の不十分さは、知覚あるいは観念を結び付ける連関が、それらの寄せ集めである経験そのものからは生じないにもかかわらず、そこから生じると見なされている点に存するのである(ES,p.121)。

以上より、ドゥルーズにとっての経験論は、知覚あるいは観念に対して連関が外在的である限りでの、諸々の知覚あるいは観念と、それらの間の連関の二元論によって定義される。また、この二元論は、知覚の原因と連

関の原因、すなわち、一方での、自然の隠れた威力と、他方での、連合の原理と情念の原理という人間本性の原理の二元論としても理解される。そして、これらの原理が産出する連関によって、諸々の知覚あるいは観念が体系化されることにおいて、認識と主体が同時に成立することになる。

「経験的な二元論は、項 (les termes) と連関 (les relations) の間にある、あるいは、より厳密には、知覚の原因と連関の原因の間に、自然の隠れた威力 (les pouvoirs) と人間本性の原理の間にある。この二元論のみが、(中略) 経験論を定義し得るし、また、〈どのようにして所与の内で主体が構成されるのか〉というこの根本的な問いにおいて、経験論を提示し得る。所与は自然の威力の所産であり、主体は人間本性の原理の所産なのである。」(ES,p.122)

このような仕方では理解された経験論における、経験的なものと超越論的なものの間の関係を考察してみよう。そこでは、あたかもすべてが経験的であり、超越論的なものは排除されているように見える。

「精神の内で人間本性を超出するものが何もない、つまり、超越論的な (transcendental) ものが何もないのは、人間本性がその諸原理において精神を超出するからである。」(ES,p.5)

だが、超越論的なものが何もないということは、項と連関、項の原因と連関の原因という、二つの二元論を構成する契機全部について妥当するのだろうか。項としての知覚あるいは観念は言うまでもなく経験的である。また、連関、あるいは、その原因である連合の原理と情念の原理は、経験そのものには由来しないが、人間本性に属することにおいて、決して経験を超えることはない。ただ、この箇所には、「精神の内で」という条件が付いている。実際、超越論的なものは何もないということは、項の原因として知覚あるいは観念を与える、精神の外にある自然の隠れた威力については妥当しない。この自然の隠れた威力について我々は何も知り得ず、それ故に、それは「隠れた」威力と言われる。このこと自体が既に、この威力

が経験を越える、つまり、超越論的なものであることを示している。

しかし、逆に言えば、人間が自然の隠れた威力そのものについて何も知り得ないことは、人間が超越論的なものについて何も語り得ないことを意味する。その意味では、精神の内にある経験的なものが人間にとってのすべてなのである。従って、自然の隠れた威力は、精神の内で精神を越えるものに、すなわち、知覚あるいは観念から連関を生じさせる人間本性の原理に、合目的的に一致するものとして想定されるしかない（ES,p.77）。そのため、人間本性の原理と自然の隠れた威力のこの合目的的一致は、次のような両義性を表す。つまり、一方で、精神の内ではすべてが経験的なものであると同時に、他方で、精神の外に超越論的なものが想定される。

「自然と人間本性のこの関係、所与の起源にある威力と、所与の内で主体を構成する原理のこの関係を、まさに一致として考えなければならないだろう。何故なら、一致が事実だからである。この一致の問題は経験論に真の形而上学を与える。それは、合目的性の問題である。」（ES,p.123）

この箇所で、経験論と形而上学が並置されていることは、合目的的一致のそのような両義性を端的に示している。何故なら、形而上学とはまさに、超越論的なものをその対象とするような学問だからである。

以上のことから、『経験論と主体性』でのヒュームの経験論における、経験的なものと超越論的なものの間の関係が明らかになる。つまり、そこでは、あらゆるものは経験的であり、超越論的なものは経験的なものの外に、その外であるという以外には何も語り得ないようなものとして想定されるのである。このことを表すのが、人間本性の原理と自然の隠れた威力の合目的な一致である。そして、この一致に基づけば、人間本性の原理によって可能となる、認識あるいは主体の成立は、そのこと自体で自然の隠れた威力を想定することになる。

「感覚可能な質と自然の威力の間に、我々は、知られていないつながりを推論する。（中略）主体は、一般にそれを触発するものから、現実的な行使

から独立な威力を、言い換えれば、純粋な機能を引き出す。(中略) 次のようなものが主体性の二重の“力”(la puissance)である。すなわち、(中略) 秘密の威力を推測することと、抽象的な、区別された威力を想定すること。』(ES,p.91)

経験的なものと超越論的なものの間のこうした関係は、この著作では、超越あるいは超越的という語の内に集約されている。

「ヒュームの問題は専ら事実に関わる。それは経験的である。(中略) 認識の事実とはどのようなものか。それは超越 (la transcendence) あるいは超出である。私は私が知っている以上のことを主張する。私の判断は観念を超出する。別の言い方をすれば、私は主体である。」(ES,p.11)

「経験論は本質的に、精神の起源の問題ではなく、主体の構成の問題を定立する。更に、経験論は、精神における主体の構成を、発生の所産ではなく、超越的な (transcendants) 原理の効果と見なす。」(ES,p.15)

前者の箇所では、所与としての観念の超出、あるいは、認識と主体の成立が超越と呼ばれ、後者の箇所では、主体の成立を可能にする人間本性の原理が超越的と呼ばれている。従って、ここでは、超越とは、人間本性の原理によって可能となる、認識あるいは主体の成立を指して言われる。このことが、経験的な事態であるにもかかわらず超越と呼ばれているのは、その内で、人間本性の原理と合目的に一致する自然の隠れた威力が想定されるからである。従って、この場合の超越とは、経験的なものの内から、その外として想定される超越論的なものへと超出することを意味する。この限りにおいて、『経験論と主体性』では、超越という語が、経験的なものと超越論的なものの間の前述の関係を集約していると言える。

2. 「差異と反復」における超越論的经验論

さて、次に「差異と反復」における超越論的经验論を検討しよう。ドゥ

ルーズの主著の一つである『差異と反復』は、同一性ではなく、差異と反復に定位した思考様式を創出する試みであり、それがこの著作の表題の所以である。そこでの超越論的経験論とは、どのような立場であり、『経験論と主体性』におけるヒュームの経験論とどのような関係にあるのか。

「我々が、感覚可能なものの内に、感覚されることしかできないもの、感覚可能なものの存在そのもの、すなわち、差異（中略）を直接的に把握する時、経験論は超越論的になる。（中略）諸々の質がそれらの根拠を、また、感覚され得るものがその存在を見出す、諸差異の強度の世界はまさに、より高次の経験論の対象である。」（ES,p.79～80）

ここで言われる差異とは、所与の内にはしか見出されないにもかかわらず、決して所与ではない、所与を与えるものの存在を指す（DR,p.286）。その存在は、所与との差異そのものとしてしかとらえられないことの故に、差異と呼ばれる。超越論的経験論とは、この差異を、つまり、所与を与えるものの存在を所与の内で、言い換えれば、感覚可能なものの存在を感覚可能なものの内でとらえるという立場を指す。従って、それは、経験的なものの内に経験を超越する超越論的なものの顕現を把握する立場なのである。

それでは、このことはどのようにして可能となるのか。それを知るために、『差異と反復』において、超越論的なものと経験的なものの間の関係がどのようにして決定されるかを見てみよう。そこで両者の間の関係を決定するのは、項と連関、要素と関係という二つの二元論である。

「観念的な多様な結び付き（une liaison）、差異的＝微分的な（différentiel）関係（un rapport）は、その諸要素（éléments）が種々の諸項（des termes）や諸形態の内に現実的に具現されるのと同時に、時空的な多様な諸連関（des relations）の内に現実化される。（中略）発生は、（中略）潜在的なものからその現実化へ、すなわち、差異的＝微分的な諸要素とそれらの観念的な結び付きから、現実的な諸項と様々な実在的な諸連関へと進行する。」（DR,p.237～238）³⁾

一方で、ヒュームの経験論と同じ用語で語られる、項と連関の二元論は、現実的なものの内に存する。他方で、要素と関係の二元論は、現実的なものによって具現される潜在的なものの内に存する。また、前者の二元論は経験的な次元、後者の二元論は超越論的な次元に属し、前者における項と連関が、後者における要素と関係にそれぞれ対応することによって、経験的なものの内に超越論的なものが顕現することが可能となる。以下、各々の次元における二元論とそれらの間の関係をより詳しく見ていこう。

まず、超越論的な次元での二元論は、理念 (l'Idée) と呼ばれるものの内に存する。理念とは、感性を起点として行使される各々の能力が、把握不可能なものとして把握するしかないような審級のことであり、超越論的な次元での二元論を構成する要素と関係は、理念を構成する三つの契機の内之二つとして援用されている。要素とは、それら自体としては未規定な状態にある各々の差異であり、関係とは、これらの差異を結び付けるものである。この関係によって結び付けられることで、各々の差異は相互に規定可能となり、それぞれが固有な特異性として十分に規定される。この特異性が、理念を構成する三つ目の契機である。

このような要素と関係の二元論は、「理念の経験論」とも言われる。

「従って、理念の経験論が存するのである。我々は、非常に様々な場合において、観念的な諸要素、すなわち、形象も機能もない、だが、差異的＝微分的な諸関係の網の中で相互に規定可能な諸要素にまさに直面しているのかどうかを問わなければならない。」(DR,p.356)

ここで言われる経験論の意味は、ヒュームの経験論の枠組みを踏まえなければ理解されない。つまり、ここでは、項と連関、項の原因と連関の原因という二つの二元論の並立が想定されており、超越論的な次元での要素と関係の二元論は、項の原因と連関の原因と同一視されると同時に、それ自体で既に、経験的な次元での項と連関の二元論との結び付きを含意するものと見なされているのである。実際、そうでなければ、超越論的な事態に

ついて、経験的なものへの定位を表す経験論という語は妥当し得ない。

こうして、超越論的な次元での二元論は不可避免的に、経験的な次元での二元論へと移行する。経験的な次元での二元論は、潜在的なものとしての理念の現実化の内に存する。現実化とは、先の引用箇所（DR,p.237～238）でも見たように、理念における要素と関係が、経験の内に与えられる項と連関によって具現されることを指す。より具体的には、項とは、現実的な事物を構成する部分や延長であり、連関とは、こうした部分や延長の間の結び付きとして実現される質や種である。そして、これらの部分や延長、質や種によって現実的な事物が構成される（DR,p.357）。

以上のように、潜在的なものの現実化においては、現実的な事物を構成する項と連関は、潜在的な理念における要素と関係に対応する。このことが、経験的なものの内への超越論的なものの顕現を可能にする。従って、この場合には、現実的な事物の成立そのものが、経験的なものの内への超越論的なものの顕現を表すことになる。

「あらゆる事物は、言わば、二つの《半身》を持ち、（中略）各々の半身はそれ自身が二つに分割される。すなわち、理念的な半身は、潜在的なものの内に潜み、一方で、差異的＝微分的な諸関係によって、他方で、それらに対応する諸特異性によって構成されている。現実的な半身は、一方で、これらの関係を現実化する諸々の質によって、他方で、これらの特異性を現実化する諸部分によって構成されている。」（DR,p.358）

さて、『差異と反復』における、経験的なものと超越論的なものの間のこうした関係もまた、再び超越的という語の内に集約されている。そこでは、超越的という語はどのような意味において理解されるのか。

「ある能力（une faculté）の超越論的な（transcendantale）形式はこの能力の（中略）超越的な（transcendant）行使と一体をなす。超越的とは、能力が世界の外にある対象に向けられることを意味するのでは全くなく、能力が、専らこの能力に関わるもの、この能力を世界へと生み出すものを世

界の内にとらえることを意味する。」(DR,p.186)

ここから、超越的という語が、何らかのものを生じさせるようなものを、経験的な世界の外ではなく、その内で把握するという意味において理解されていることが分かる。そして、その限りにおいて、何らかのものを経験的な世界に生じさせるものが超越論的であると言われる。つまり、経験を超越するものは経験の内ではしか顕現しないのであり、そのことを言い表すのが超越という語なのである。従って、ここでもまた、超越的という語は、経験的なものと超越論的なものの間の関係を集約している。

それにしても、この箇所而言及されている諸能力の超越的行使とは、どのようなものであるのか。超越的行使とは、各々の能力に対して所与を与え、その所与の内にのみ見出されるが、決して所与そのものではないようなもの、つまり、各々の能力にとっての差異を把握する諸能力の行使を指す(DR,p.186)。従って、この行使は、各々の能力が把握不可能なものとして把握するしかない審級としての理念を把握するのである。

だが、そもそもどのようにして把握不可能なものを把握することが可能となるのか。そのことは、超越的行使が、ある特定の能力に限定されるのではなく、あらゆる能力に関わること、つまり、必然的に「諸」能力の行使であることによって説明される。実際、ある能力にとっての差異は、把握不可能なものとして把握されるしかない限りにおいて、不可避免的に他の能力へと伝達され、この他の能力が差異を把握するように促す。従って、ある能力の超越的行使は、あらゆる能力によって繰り返される。しかし、差異は、どの能力によってもそれ自体として把握されることはないため、各々の能力の行使もまた絶えず繰り返される。逆に言えば、あらゆる能力の行使が絶えず繰り返されることが、把握不可能なものを把握不可能なものとして把握することを可能にするのである。言い換えれば、差異が差異として存在するのは、それが反復される限りにおいてのみなのである。

「あらゆる能力を貫き、どの個別的な能力の対象でもないような、諸々の

理念が存する。(中略) 感性から思惟へ、思惟から感性へと移行し、各々の場合において、それらに属する秩序に従って、各々の能力の限界の対象、あるいは、超越的な対象を産出することができるような諸審級に、理念という名を割り当てることが必要である。」(DR,p.190)

この箇所では、明らかに諸能力の超越的行使が想定されており、この行使によって把握される対象が理念であることが言明されている。

ところで、この箇所では、超越的行使において把握される理念が超越的对象を産出すると言われている。超越的という語の先の考察に従えば、超越的对象とは、超越論的なものが経験的なものの内で出現することによって成立する対象のことである。とすれば、理念が超越的对象を産出することは、理念が自ら自身と同時にその現実化を出現させることを意味する。そして、このことを可能にするのが、諸能力の超越的行使なのである。

では、諸能力の超越的行使は、どのようにしてこのことを可能にするのか。超越的行使において各々の能力が把握する差異は、一方で、所与を与えるものとして、決して所与ではないと同時に、他方で、所与の内にしか見出されない。前者の側面は超越論的な次元を、後者の側面は経験的な次元を、それぞれ特徴付ける。そして、これらの二つの側面を持つ差異が、各々の能力の間で伝達され、反復されることによって、超越論的な次元においては要素と関係が、経験的な次元においては項と連関が、同時的に出現する。従って、諸能力の超越的行使において、理念とその現実化の同時的な出現、すなわち、経験的なものの内への超越論的なものの顕現を可能にするのは、差異の反復という契機なのである。

以上のように、「差異と反復」では、経験的なものの内への超越論的なものの顕現を言い表す超越という契機の内に、このことを説明するための装置として差異と反復という着想が導入されている。その限りにおいて、この著作は、経験的なものの内への超越論的なものの顕現がいかにして可能となるのかという問いに答える試みとしてもまた理解される。

3. 経験論的着想の一貫性

今までの検討をもとに、『経験論と主体性』におけるヒュームの経験論と、『差異と反復』における超越論的经验論の間の関係を考えてみよう。

まず、両者の共通点として、二つの二元論によって経験論が定義され、これらの二つの二元論の間の結び付きが、超越論的なものと経験的なものの間の関係を決定することが挙げられる。

ただ、両者の著作の間には、二つの二元論が結び付けられる仕方についての相違点が見出される。『経験論と主体性』では、まず、経験的な項と連関が、連関の原因である、経験的な人間本性の原理によって結合され、次に、この人間本性の原理と、項の原因である、超越論的な自然の隠れた威力が、合目的的に一致する。この場合には、超越論的なものが経験的なものの外に想定される。それに対して、『差異と反復』では、経験的な項と連関は、超越論的な要素と関係にそれぞれ対応する。この場合には、超越論的なものが経験的なものの内に顕現する。

しかし、こうした相違はあるものの、両者の著作には一貫した枠組みが存する。何故なら、認識あるいは主体の成立であれ、現実的な事物の構成であれ、経験的な事象の実現そのものによって、超越論的なものが体现されるという点では同じだからである。これが、二つの著作を貫く経験論的な着想であり、二つの著作の間では、その同じことを語るための装置が変化しているにすぎない。そして、冒頭の引用箇所で、ドゥルーズの定位する経験論が、「未加工の概念を提示」し、「概念の直接的な開示を行う」ものであると言われていたのは、実はこの着想を指してだったのである。つまり、ここで言われる経験論とは、経験的なものを未加工の概念として提示し、そこに超越論的なものを直接的に開示する立場なのである。

更に、この経験論的な着想は、『経験論と主体性』と『差異と反復』と同

じく、哲学史の研究を主とするドゥルーズの初期に書かれた、ニーチェ論とスピノザ論においても登場する。

一九六二年の『ニーチェと哲学』においては、ニーチェの哲学の中心概念である“力”への意志（*der Wille zur Macht*）を、ドゥルーズが独自の仕方で解釈し直した、“力”の意志（*la volonté de puissance*）が、「より高次の経験論」の対象として位置付けられている。

「もし逆に、“力”の意志が妥当な原理であり、経験論を原理と和解させ、より高次の経験論を構成するとすれば、それは、この原理が（中略）各々の場合に自らが規定するものによって規定される、本質的に可塑的な原理であることの故にである。」（NP,p.57）

“力”の意志とは、事物を構成する諸力（*les forces*）の関係付けの原理である（NP,p.56）。それは、自らが規定する諸力の関係付けによって初めて、この関係付けの原理として規定される（NP,p.70）。そこから、諸力の関係付けは、“力”の意志から不可分なその現れとして理解される。こうした事態が、「より高次の経験論」という仕方と言い表される。

一九六八年の『スピノザと表現の問題』においては、ドゥルーズは、実体と様態に共通の本質である、スピノザの“力”（*la puissance*）の概念（SE,p.81）に注目し、この“力”を増大させる十全な観念を、「合理論に役立つ経験論」の立場を示すものとして位置付ける。

「スピノザの逆説の内の一つは、新たな合理論（中略）に役立たせるために、（中略）経験論の具体的な力を再び見出したことである。スピノザは問う。我々の“力”を妨げる（中略）多くの非十全な観念が、我々には必然的に与えられているにもかかわらず、どのようにして我々は、十全な観念を形成し、また、産出するに至るのか。」（SE,p.134～135）

様態は、不完全な“力”しか持たないが、十全な観念を形成することで、神の“力”を表現する（SE,p.258）。別の言い方をすれば、様態による十全な観念の形成は、神の“力”そのものの現れなのである。こうした事態が、

「合理論に役立つ経験論」、つまり、経験を超えたものへと到達するために、経験的なものから出発することという仕方で言い表される。

以上のように、ニーチェ論、スピノザ論のいずれの内にも、『経験論と主体性』から「差異と反復」へと引き継がれた経験論的な着想が見て取れる。そして、このことから、経験的な事象の実現によって経験を超えるものが体現されるという意味での経験論を、ドゥルーズの哲学における基本的な立場として位置付けることへの展望が開かれる。

最後に、本論での議論を振り返っておこう。『経験論と主体性』での経験論とは、認識あるいは主体の成立において、経験的なものの外に超越論的なものを想定する立場である（１）。それに対して、『差異と反復』での超越論的经验論とは、現実的な事物の構成において、経験的なものの内に超越論的なものの顕現を把握する立場である（２）。しかし、両者の立場は、経験的な事象の実現が超越論的なものを体現すると考える点では共通しており、この同じ経験論的な着想は、同時期のニーチェ論、スピノザ論の内にも見出される。そのことは、ドゥルーズの哲学における経験論的な着想の重要性を示している（３）。

註

- 1) ドゥルーズは、哲学史の研究を主とする彼の初期の著作がスピノザとニーチェの同一性を目指すものであったと語り、これらの二人の哲学者に対して特別な重要性を認めている。それについては、P.p.185、また、拙論「ドゥルーズにおけるスピノザとニーチェの同一性—哲学における実践と批判の結合の試み」、九州大学哲学会『哲学論文集』第三十輯、一九九四年、五九～七五頁参照。
- 2) ドゥルーズの初期のこれらの著作に関しては、経験論的な着想の展開と並行的に、独自の主体性の枠組み変遷を辿ることができる。それについては、拙論「ドゥルーズの哲学における主体の死と再生」、日本哲学会『哲学』第四九号、一九九八年、二八〇～二八九頁参照。

- 3) 一般に、構造主義は、諸要素とそれらの間の関係によって構造を定義する。その意味で、この箇所の内には、ドゥルーズの構造理解が表れている。潜在的なものの現実化の内に見出される『差異と反復』での構造理解を、ピアジェにおける構造概念との対比において位置付ける研究に、Tim Clark, "Deleuze and structuralism-Towards a geometry of sufficient reason", *Deleuze and philosophy-The difference engineer* (ed. Keith Ansell Pearson), Routledge, 1997 がある。

凡例

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968 (DR)

Deleuze, Gilles. *Empirisme et Subjectivité-essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., 1953 (ES)

Deleuze, Gilles. *Nietzsche et La philosophie*, P.U.F., 1962 (NP)

Deleuze, Gilles. *Pourparles-1972~1990*, Minuit, 1990 (P)

Deleuze, Gilles. *Spinoza et Le problème de l'expression*, Minuit, 1968 (SE)

La conception empirique chez Deleuze

——Sur *Empirisme et Subjectivité et Différence et Répétition*——

Harumi OOSAKI

Gilles Deleuze parle de l'importance de l'empirisme, qui traverse en effet toute sa philosophie. D'abord il élabore sa conception empirique dans son travail sur Hume qui s'intitule *Empirisme et Subjectivité*. Il développe cette conception dans les études qui suivent, et elle se présente comme un "empirisme transcendantal" dans *Différence et Répétition*, le chef-d'œuvre en sa première période. Nous montrons que l'empirisme, que Deleuze trouvait chez Hume, subsiste aussi dans sa propre pensée. A partir de cette interprétation nous suggérons la possibilité d'expliquer la position fondamentale de la philosophie deleuzienne.