

1999

フランス哲学 思想研究

第4号

春季シンポジウム報告

- 「オーギュスト・コントと現代—コント生誕200年」
オーギュスト・コントの二つの〈方法〉をめぐって……………安孫子 信
コントとピラン—ニュートン主義批判の観点から—……………望月 太郎
第三共和政下のコント社会学……………山下 雅之

秋季シンポジウム報告

- 「ポール・リクール」の物語理論とその展開」
ポール・リクールにおける歴史叙述と物語の問題……………久米 博
物語と自己の探求—物語的自己同一性をめぐって……………杉村 靖彦
リクール物語理論の射程……………堀江 宗正

公募論文

- デカルトにおける欲求 (appétit) の左遷……………小沢 明也
デカルト『音楽提要』冒頭をどう読むか……………平松 希伊子
ライプニッツの物体論……………柴田 健志
ギュイヨーにおける生命の道德について……………鈴木 由加里
ベルクソン哲学における経験の問題……………増田 靖彦

書評

- 湯川佳一郎／小林道夫編『デカルト読本』……………小泉 義之
清水 誠著『ベルクソンの靈魂論』……………坂部 恵
高橋哲哉著『デリダ—脱構築—』……………堀江 宗正
東 浩紀著『存在論的、郵便的、J・デリダについて』……………桑田 禮彰
渡辺幸博著『哲学の周辺』……………清水 誠
佐々木健一著『エスニックの次元』……………中田 光雄

フランス年シンポジウム報告

日本におけるフランス哲学研究

—デカルトを中心に—……………小林 道夫

日仏哲学会1999年活動報告

日仏哲学会入会手続

日仏哲学会論文応募規定

編集後記

目 次

春季シンポジウム：「オーギュスト・コントと現代——コント生誕200年」

はじめに	小林 道夫	1
オーギュスト・コントの二つの<方法>をめぐって	安孫子 信	2
コントとピラン—ニュートン主義批判の観点から—	望月 太郎	17
第三共和政下のコント社会学	山下 雅之	33

秋季シンポジウム：「ポール・リクルの物語理論とその展開」

はじめに	清水 誠	51
ポール・リクルにおける歴史叙述と物語の問題	久米 博	52
物語と自己の探究—物語的自己同一性をめぐって	杉村 靖彦	68
リクル物語理論の射程		
—神話・イデオロギー・物語—	堀江 宗正	84

公募論文

デカルトにおける「欲求」(appétit)の左遷——欲求の

存在論と知覚の機械論——	小沢 明也	101
デカルト『音楽提要』冒頭をどう読むか	平松希伊子	116
ライプニッツの物体論	柴田 健志	130
ギュイヨーにおける生命の道德について	鈴木由加里	143
ベルクソン哲学における経験の問題	増田 靖彦	159

書 評

湯川佳一郎／小林道夫編『デカルト読本』	小泉 義之	173
清水 誠著『ベルクソンの靈魂論』	坂部 恵	176
高橋 哲哉『デリダ——脱構築』	堀江 宗正	179
東 浩紀著『存在論的、郵便的 シャック・デリダ		

について」	桑田 禮彰	182
渡辺幸博著『哲学の周辺——世紀末を考える——』	清水 誠	186
佐々木健一著『エスニックの次元——<日本哲学> 創始のために——』	中田 光雄	190
フランス年シンポジウム報告		
日本におけるフランス哲学研究——過去・現在・未来 ——デカルト研究を中心に——	小林 道夫	196
日仏哲学会 1998 年活動報告		202
日仏哲学会入会手続きについて		203
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定		203
編集後記		204

オーギュスト・コントと現代

—— コント生誕 200 年 ——

はじめに

司会 小林 道夫

オーギュスト・コントの哲学思想は日本において、デカルト、ルソーなどと比較して十分に研究・評価されているとはいえない。これはコントが日本ではもっぱら社会学の創始者として紹介されたことに起因するかもしれない。しかし、彼の哲学思想はフランスの思想史においてデカルト哲学や啓蒙思想などに劣らないほどの大きな役割を果たしており、フランスの現今の哲学教育においても重要な位置を占める。コントは、デカルト以来の伝統的な個人の「内的観察」に依拠する認識論にかわる、科学の実証的観察の精神を認識論の核とする「実証主義」の体系を作り上げた。コントはまた、彼の人間精神の進化に関する「三段階の法則」を正当化するために諸科学の発展歴史を大規模に辿った。これは最初の本格的な「科学史」の仕事と評価される。そこでコントは科学の発展を社会的・歴史的観点から把握しようとしており、これは現代的観点からも注目すべき見解とみられる。このような実証主義の精神、あるいは科学や知識の展開を社会的・歴史的に捉えようとする精神は、デカルト主義の演繹的・体系的精神とは別の、現代に至るフランス的知性の強力な形態を構成することになるものである。さらにコントの「社会理論」は、社会の改革を科学の進歩とそれによる知的統一によって実現しようとするもので、その射程と限界を検討することは現代社会の状況の解明に少なからず示唆を与えるものと考えられる。このように、コントの哲学思想は、フランスの思想史上、極めて重要なものであると同時に、現代の思想状況からも様々な観点から注目すべきものである。このコント生誕200年記念のシンポジウムが、コントの哲学思想の意義を再発見する一つの機会になることを期待したい。

オーギュスト・コントの二つの <方法>をめぐって

安孫子 信

1

コントが実証主義の創始者であり、また他方、社会学の創設者でもあったということは思想史の事実としてよく知られたことであろう。しかしこのことから、コント思想の内実も広く知られたものであると言うことはできない。今日、思想史の中で、コントはただ「実証主義(positivisme)」や「社会学(sociologie)」といった言葉を後世に残した者として取り上げられているだけというのが実情であろう。今日の実証主義(例えば論理実証主義)にとっても社会学にとっても、コントを<創始者>として戴くことはあたかも不幸な偶然であるかのようなのである。

このようなコントに対する評価、すなわち、アランが言うところの「コントに対する忘恩」(『イデー』)の一因として、コントが創始した実証主義と社会学とが思想的に一つの像を結ばないということがあるように思われる。自然科学をモデルとして知識の全体を科学的に一元化することを目指す実証主義と、複雑な社会現象をさまざまなレベルでアド・ホックに扱う今日の社会学との間に、思想的にさしたるつながりがあるようには見えないのである。そして、このつながりの見えにくさがコント思想そのものを見えなくしているのである。しかしコントその人において、両者の創設は偶然の重なり合いではなかった。

コントにおける実証主義と社会学との結びつきは、彼自身の政治的プログラムが導いたといったいわば外側からのものではなく、内側からの

ものであった。エコール・ポリテクニクで学び、まずは自然科学（とくに数学）を実証科学のモデルとして出発したコントが新たな社会学を構想するに至ったのは、実証主義を一つの哲学として確立する際の<方法>をめぐる考察によっている。コントはそこで二つの<方法>を比較吟味し、そのうちの一つを選択することで結果として社会学の創設へと進んでいったのである。以下では、この<方法>選択の場面に絞ってコントの立論の検討を行い、コントにおいて実証主義と社会学とが結びついていったその経緯に一瞥を投じてみたい。

（ここで<方法>というのは正確にはコント自身の言葉づかいではない。コントで「方法（méthode）」と言え、第一義的には個々の科学が内部に有する科学的方法のことで、これから問題にする、科学について反省をする際のその反省の仕方といったことについては、むしろ「見地（point de vue）」とか「相（aspect）」とか「方式（mode）」とか「秩序（ordre）」といった言葉が用いられている。ただそのような科学についての反省そのものが社会学という科学に吸収されていくのであって、そのとき<方法>は「方法」になるのである。）

2

コントが吟味した二つの<方法>、より正確には、二つの「見地」というのは「客観的見地（point de vue objectif）」と「主観的見地（point de vue subjectif）」のことである [D.p37]。

ここでのそもそもの問題は、コントが哲学の本来の役割とみなす「知的統一（unité mentale）」（あるいは「知的調和（harmonie mentale）」）をどう創出するかということであった。コントは「哲学」を単に「人間の知識の一般体系（le système générale des conceptions humaines）」 [C-1.pXIV] と見なした。それは超越（論）的な場所から知識の「批判」を行うのではなく、知識の総体に「統一」をもたらすだけのもの、つまりは、それ自

身が「統一」の状態にある知識総体にほかならないものであった。そして「神学的段階」から「形而上学的段階」を経て「実証的段階」に至るという「三段階の法則」によってコントの説くのが、かつて知識に「統一」をもたらしていた神学的哲学(神々、神による「統一」)や形而上学的哲学(「自然」や「存在」といった抽象概念による「統一」)が退場していった後、その「統一」の役目を担うのは、これら二者を退場させていった当の実証科学であろうということであった。そしてそこでコントが直面するのが、実証科学が担うこの「統一」はどのようにして可能となるのかという問題である。そこにおいてコントは、カントから学んだと言う「客観的見地」と「主観的見地」に基づく二つの可能性を探ることになるのである。

「客観的見地」というのは、「現実的世界の正確な表象」という「外的用途」から科学を見た場合ということである。他方、「主観的見地」というのは、科学をその「内的源泉」から見た場合ということであって、具体的には、科学を「人間の種々の必要を満たすための、個的であるとともに集団的な知的進化(*évolution mentale*)の自然の結果」として考えた場合ということになる。そしてここで直ちに結論を述べれば、コントは、「客観的見地」からの「統一」は不可能であり、「統一」は「主観的見地」に求めなければならないと後者を選択することになるのである。それは、コントによれば、「客観的見地」からは、「根本的現象間に避けられない多様性(*diversité*)がある以上、科学は決して完全に体系化されることはない」からなのであり、他方、「主観的見地」に立って、「人間の現実的な知識を宇宙とではなく、人間(*homme*)あるいはむしろ人類(*Humanité*)と結びつけて考えれば、逆に、きわめて自然に、科学的であると同時に論理的な、完全な体系化へ向かうことになる」からなのである。[以上、D.p37-p38]

ここで、このようなコントの選択が彼の実証主義にとってきわめて重要な意味を持つことになったということは見やすいことであろう。あら

ゆる実証主義的立場がそうであるように、創設者コントの実証主義も、形而上学を駆逐して実証科学による知の「統一」を目指すものであった。しかし、今日言われる実証主義（とくに論理実証主義）がその際に、コントの言葉を用いるならばおおむね「客観的見地」から「統一」を目指すものであるのに対して、コントは「主観的見地」から「知識の、科学的であると同時に論理的な、完全な体系化」を求めたのである。ここにコントの実証主義（コントこそが創始者なのだが）の一大特徴がある。

そしてこの選択がコントにとって決定的であったことをさらに示すこととして、彼はここで続けて次のように言うのである。「その場合、結局のところ考えられるのは、たった一つの科学、すなわち人間科学（science humaine）、さらに正確には社会科学（science sociale）だけである。そこにおいては、人間の存在自体が原理であり、同時に目的でもある」[D.p38]。ここで「人間科学」あるいは「社会科学」と言われているのが、彼が創始した社会学にほかならない。すなわち、科学を「主観的見地」に置いて知の「統一」を目指すということから直接に構想されたのが彼の社会学なのであり、社会学は彼の実証主義の必然の産物だったのである。コントの社会学は、こうして現代社会学とは大きく異なり、それ自身、知を「統一」するものとして哲学（「実証的哲学」）である。また、そのフィールドも、社会の静的構造ではなくむしろ社会の動的な姿、とくに「個的であるとともに集団的でもある知的進化」である。さらに、それに固有の方法も、統計処理といったことではなく「歴史的方法（méthode historique）」となる。社会学として意味されているのはこのようなものではあるが、その社会学がコントにおいて内的に実証主義と結びついて生まれ出ていったその経緯はいまや明らかであろう。

3

こうして問題は、そのような結びつきを生むことになったコントの選

択そのものということになる。コントが「客観的見地」を取らずに「主観的見地」を取ったのはなぜなのか。コントがそれに与えている一応の説明は、くりかえせば、「根本的現象間の避けられない多様性」ゆえということであった[D.p37]。この説明の意味と妥当性を考えていかなければならない。

しかしその検討に直ちに入る前に、ここでは少し違う場面でのコントの議論に注目してみたい。すなわち、諸科学の「統一」ということではなく、一個の科学をそれとして提示する<方法>が問題となった際にも、コントはやはり二つの<方法>の比較検討を行い、「客観的見地」に重なるように見えるそこでの一方を退けているのである。そこで問題とされる二つの<方法>、すなわち、「理論的方式(mode dogmatique)」(「理論的秩序(ordre dogmatique)」)と「歴史的方式(mode historique)」(「歴史的秩序(ordre historique)」)をめぐるコントの議論を以下ではしばらく見ていくことにしたい。

まず「歴史的方式」というのは、「当該知識を人間精神が実際に獲得した際に従ったと同じ順序で、そしてできる限り同じ道筋で提示するもの」である[C-1.p63]。この「方式」に従うというのは、具体的には、「当該科学の進歩に寄与した様々の著作を、[それが書かれた]時間系列に従って学ぶ」ということになる[C.1.p64]。他方、「理論的方式」というのは、「しかるべき観点に立ち、十分な知識を備えて当該科学を全体として再構成しようとしているただ一人の人間(un seul esprit)が、今日そう着想するであろうような仕方で、知識の体系を提示するもの」とされる[C-1.p63]。それが行うのは、「それまでのあらゆる個別的な仕事を、より自然な論理的秩序の下で一つの一般体系へと形成し直す」[C-1.p64]ことなのである。諸科学の「統一」ではなく一個の科学の提示の仕方が問題であるとは言え、前者が先の「主観的」に、後者が先の「客観的」に対応していると取りあえずは言うことができるであろう。

これら二つの「方式」についてコントはまず、「生まれたばかりの科

学」については「歴史的方式」を取ることを避けられないと言う。すなわち、たとえば幾何学の創成期にそれを学ぶためには、いくつかの原典、アルキメデスやアポロニウスなどを直接に読むほかはないであろうと言う。しかし、すぐにコントは、「科学が十分高度に発展すれば、理論的方式が適用可能になる」と言う。時間が経過し知識が蓄積されていくとともに「歴史的方式」は適用が困難になるということのほかに、「新しい着想によって、それまでのもろもろの発見がより直接的な一つの視点から提示可能になる」と言うのである。このことをまとめて、コントは「歴史的秩序が理論的秩序によって置き換えられていくというのが、人間精神の変わらぬ傾向である。理論的秩序だけがわれわれの知性の完成状態に対応しうる」と主張するのである。[以上、C-1.p64-p65]

4

「歴史的方式」から「理論的方式」へというここまでの議論は、こうしてむしろごく当たり前の主張なのであるが、その直後に、実はコントは再度「理論的方式」への留保を述べ、「歴史的方式」のあらためての必要、そしてさらには広く「人類の歴史」へ訴えることの必要を説くことになる。「理論的方式」を結局は大きく退けることになるこの転換の意味、そして根拠は何なのか。

まず指摘されるのは、「理論的秩序が完全に厳密な仕方では従いえないものである」ということである[C-1.p65]。「理論的秩序」は、どのような科学についてであれ、「近々に形成された部分」については適用不可能なのであって、その部分については原典に直接当たっていくほかはないのである[C-1.p65-p66]。ここでの指摘は、「理論的方式」が本質的に従属的なものであることを暗に示していよう。「理論的方式」ということで通常連想される<ア・プリオリ>は実はそうではなく、「理論的方式」は「歴史的方式」、ひいては科学の歴史的展開の結果に依存して

いて、常に<事後的>にしか登場しえないのである。さらに、同じく連想される<普遍的>といったことも当てはまらない。科学の歴史的展開が開かれた場所で多くの人(「人類」)の手で担われ、いわばむしろ<普遍的>であるのに対して、「理論的方式」が担うその理論的整理の方は、「ただ一人の人間(un seul esprit)の着想」[C-1.p63]、つまり<個人的>以外のものではありえないのである。

「理論的方式」のこのような限界の指摘に加えて、さらに重大なこととして言われているのが、「理論的方式」は「人間の多様な知識が形成されたその仕方については何も教えない」ということである。すなわち、一つの科学の諸部分は互いに影響を与え合いながら発達するのである。また、一つの科学は他の諸科学とやはり影響し合って同時に完成されていく。さらには、科学の進歩は、技術の進歩などとも無縁ではなく、すべては人間社会の一般的な発達と密接に関係し合っているとも言うるのである。ところが、科学の諸部分の「合理的なつながり」だけを見ようとする「理論的方式」は、諸科学を一つ一つ独立に扱うのはもちろんのこと、一つの科学の諸部門も本来の相互の影響関係から切り離して、基本的には孤立させて扱っていく。ここでコントは論をさらに進めて、「歴史的方式」も実はこの点では不十分なものと指摘している。すなわち、「どんなに各々の科学の細部に配慮したとしても、一つの科学の発達を孤立したものとして扱う限り、それは最も重要な点において、全く仮説的かつ抽象的なものにとどまらざるを得ない」と言うのである。こうして「歴史的方式」をも超えて、「人類の歴史を一般的かつ直接的な仕方では学ばずには、各々の科学の真の歴史、それが構成される諸発見の真の形成を知ることはできない」ということ、さらには、「その歴史を知らずに、人は一つの科学を完全に知ることはできない」ということが主張されるに至るのである。[以上、C-1.p66-p68]

ここで「理論的方式」の内に見て取られている(そして一部「歴史的方式」にも見て取られている)限界というのは一体何なのであろうか。

「理論的方式」が「[科学的]知識の獲得(l'aquisition des connaissances)」[C-1.p66]に資するものであることは認められていた。しかしそのような「[科学的]知識の獲得」とは別の「科学を知る(connaître une science)」[C-1.p67]ということが問題なのである。そしてそれについては、くりかえせば、「その歴史を知らずに、人は一つの科学を完全に知ることはできない」[C-1.p67]と言われたのである。残念ながら、テキストのこの箇所ではこの点についてのこれ以上の言及はない。ただこのことについて、われわれは、『実証哲学講義』の冒頭で語られる概念や表現の「定義」をめぐるコントの言葉から彼の真意を学びえよう。

すなわちコントはそこで一方で、「実証的哲学」という自らの手になる新概念の定義について、「どのような概念もその歴史によってのみ十全に知られうる」[C-1.p2]と主張し、「実証的段階」へと向かう「人類の歴史」を直ちに語ることから始めようとするのである。また他方で、「実証的哲学」という表現は、本講義では、厳密に一貫した仕方でも使われており、一様の使用(l'usage uniforme)ということのほかにはそれを[改まった仕方]で定義することは余計なことであろう」[C-1.pXIII]と指摘して、その定式化を厳に退けているのである。ここでのコントは、こうして、一つ concepts の十全な理解は、それが形成されてきた「歴史」を見ることによってのみ、また、一つの表現の意味の十分な把握は、その具体的な「使用」をたどることによってのみ可能となろうということを主張している。この同じことは一個の科学についてもあてはまるのである。科学についても、それが概念として形成されてきた「歴史」の中でこそ、あるいは、それが言葉として用いられてきた「歴史」の中でこそ、われわれは理解を求めるべきなのである。コントがここで「歴史」に見ているのは、科学を始めとする人間の精神的・文化的営みをその具体性と全体性において提示する力である。それと比べると、「歴史的方式」といえども、それが一個の科学を孤立させて扱う限りは、「仮説的で抽象的なもの」[C-1.p67]しか与えないのである。ましてや「理論的方式」がわれわれに与

えるものははるかに「仮説的で抽象的なもの」にとどまるであろう。「理論的方式」が科学を十全な仕方では提示することは不可能なのである。

5

以上、「理論的方式」の限界を主張するコントの議論を見てきたが、ここで再び当初の「主観的見地」と「客観的見地」の問題に戻りたい。コントが「理論的方式」を退けるのは、一個の科学を形式的に閉じた体系と化することはできないからであった。それは<歴史的>という、科学が形成されていくその仕方によるものであった。他方、「客観的見地」の不可能については、すでに見たように、「根本的現象間の避けえない多様性」ということが主張されていた。これは世界のあり方について、その<多元性>を主張するものである。ところで、科学の<歴史性>と世界の<多元性>とは同じ一つのことではない。そうであるならば、「理論的方式」を退けるコントの議論と「客観的見地」を退ける彼の議論とを重ね合わせることは一見したところでは不適当と思われるのである。しかし、ここで注意しなければならないのは、コントが「現象間の多様性」を論じるのは科学の分類作業の過程においてであるということである。「現象間の多様性」は科学の分類作業と並行して、それと不即不離の形で主張されており、そのことから結果として、「客観的見地」の限界の主張は「理論的方式」の限界の主張とも重なり合うことが確認されるのである。以下ではその確認も視野に入れて、科学の分類問題から出発して「現象間の避けえない多様性」を説くコントの議論を具体的に見ていきたい。

現象のヒエラルキーということで、まず取り上げられるのは、有機物(生物)がもたらす現象と無機物(無生物)がもたらす現象との区別である。前者はより複雑、より特殊であり後者に依存する、すなわち、前者には後者に認められるのと同レベルのあらゆる現象(たとえば力学、化学現

象)が認められるのである。しかし他方で、前者にはそれに固有の現象、生命現象が生じていることも事実である。したがって前者は後者に依存はしても、後者に還元されることはなく、両者の区別は残るのである。[以上、C-1.p73]

若干強引さとあいまいさが残る、「区別」のこのような論じ方について、コントは続く場所で次のように述べている。すなわち、「ここでは両者が同一の本性(nature)を持つか持たないかは問題とはならない。これは解き得ない問題であり、神学的かつ形而上学的習慣[の名残]から今日でもなおあまりにしばしば問いとして立てられてしまっているのである。このような問題を実証的哲学は扱わない。実証的哲学はものの内的本性は知りえないと主張する。そして、有機物と無機物を扱う二つの研究を区別しなければならないということは、それら二つが本質的に異なる本性を持つということとは全く別のことなのである」[C-1.p73]。さらに続けて、「たとえ、力学的かつ電気学的かつ化学的な現象が、有機物に固有の構造ないし構成によってただ変化させられて生物学的現象が生じているだけだとしても、... 一般的現象が特殊な変化の前にそれとして研究されなければならないということには変わりはない」と主張する[C-1.p73-p74]。こうして、コントは「本性」の区別といったことを論外として退けた後で、現象の区別を、それを扱う「研究」上の区別とほとんど一つのこととして論じていくのである。

同様の議論が、有機物がもたらす現象の二つ、つまり固有の意味での生物学的現象と社会的現象をめぐるでも展開されることになる。前者が個にかかわり、後者は種にかかわるとされた後、種にかかわる現象、すなわち、社会的現象については次のように言われている。「社会的現象には、まず、個の生理学的法則の影響が認められるが、それに加えて、何か特殊な、生理学的法則を変化させるものが認められる。それは個体間の作用であって、人間においては、その作用はさらに、先行世代の後行世代への作用ということにより、きわめて複雑なものとなっている」

[C-1.p77-p78]。すなわち、社会的現象が生物学的現象と別のものとして立てられるのは、「世代間の作用」という歴史的・文化的出来事ゆえと言われるのである。それゆえ、両現象は、確かに「同質的」(homogène)なものではあるが、決して「同一」(identique)とはならないと主張される。コントは「種の集団的研究を個の研究の単なる演繹物(déduction)として扱うことは不可能である、なぜなら、まさに、社会的条件[特に歴史・文化]ということがそこではそれとして考察されなければならないのだから」[C-1.p77-p78]と主張している。こうして、ここでもコントは、「同質的」ということをあえて認めて「本性」の区別が問題ではないことを仄めかす一方で、「それとして考察されなければならない」といった言い方で、われわれの「研究」上での区別と現象の区別とをほとんど同じこととして論じているのである。しかし、このようにして論じられる現象のヒエラルキーは人間の知の状態にあまりに相対的で、たんに暫定的・便宜的なものに見える。「現象間の多様性」ということがそのようなことから言われていたとすれば、それはいわばカッコ付きのものであって、「客観的見地」からの知の「統一」をそれゆえに断念するといったことには到底ならないようにも思われるのである。

6

このような疑念に対する答え、それをコントは他ならぬ「歴史」に依拠して与えていくことになる。「現象間の避けられない多様性」に確証を与えるのは実は「歴史」であり、一般的に言って、コントの実証主義は、認識論上の難問をほぼすべて「歴史」によって解決へと導こうとしていると言いうる。それがどのような議論によっているか、一、二の例で見ていきたい。

たとえば、神学的精神が掲げた神々について、コントは「アポロンやミネルバの非存在を理論的に証明した者はなかったはずである。にも

かわらず、そのことは、人間精神が自らの状態に合わなくなった古い教説を決定的に捨て去る妨げとはならなかった」[D.p67-p68]として、そのような古い教説は「歴史」の中で、それらが「問題とされなくなること(désuétude)」[D.p67]を通じて、自ずから解消されていくと主張するのである。

また、形而上学的精神が掲げる「内的本性」がわれわれには到達不可能であることについて、コントは次のように述べている。「ただ経験だけが、われわれにわれわれの力の尺度[つまり限界]を知らせたのである。まず、大胆にやってみなかつたならば、人間は決してそれ以降のまっとうな知の発展を得ることはなかつたであろう」[C-1.p8]。すなわち、コントによれば、「内的本性」といったことについて、われわれが認識の限界を自覚するに至ったのは、実際にやってみての結果なのである。そのような限界の知は、それ自身がいわば歴史的な獲得物と見なされているのである。

こうして、当面の「現象間の避けられない多様性」を主張するコントの議論においても、実効ある働きをなしているのは「歴史」なのである。究極的な普遍法則を獲得して「客観的見地」から統一科学を実現しようといった野心について、コントは、「ここ二世紀の間になされた、自然を唯一の原理から説明しようという試みは、すべて、そのような試みが無効であると教えただけであった。・・・まともに自然を探求すれば、それはわれわれの知性が欲するほどには結びついたものとなっていないことがわかる」と述べている[D.p35]。そして、このような野心の将来についても、「私としては、人間精神のあまりの弱さ、そして、宇宙のあまりの複雑さからして、そのような科学的完成は決して到来しないであろうと思う」と述べるのである[C-1.p84]。「現象間の多様性」を認めず、あくまでも「客観的見地」からの知の「統一」を希求し続けるということとそのことが、「歴史」(「この二世紀の間になされた...」)についての無知、無経験の産物にはかならないと言うのである。

こうしてわれわれは、コントの議論は、「歴史」を、認識論の諸問題を裁く、いわば最終の審級におくものであることを見る。「現象間の避けられない多様性」について教え、諸科学を一挙にたばねようという「客観的見地」の限界について教えるのは「歴史」、とくに科学的実践のこれまでの歴史的蓄積である。そして事実、数学的還元を拒み、「客観的見地」を文字どおり破綻させたのも「歴史」であった。すなわち、社会的・歴史的現象は「客観的見地」からの知の「統一」に最も遠く、ヒエラルキーの最上層にとどまって、自らのために社会学という新たな科学を要求したのである。ところで、「歴史」の重さといったものを同じく評価して、科学を何よりも歴史的活動と見なすとき、先に見たように、「理論的方式」によって一個の科学を提示することは不可能となるのであった。「客観的見地」の限界は、こうして、「理論的方式」の限界と重なり合っていく。「歴史」、その重さが諸科学にわたる「客観的見地」と一科学にかかわる「理論的方式」の両者をともに破綻させるのである。二つの議論においてコントが見ているものは同じ一つのものであったと言いうる。

7

こうして、科学による知の「統一」は「主観的見地」からのものとなる。このことをコントの科学の分類に即して言うと、数学・天文学・物理学・化学・生物学・社会学の主要6科学うちで、コントは「統一」の役割を、最も単純で一般的な現象を扱う数学にではなく、最も複雑で特殊な現象を扱う社会学に委ねたということである。「主観的総合(synthèse subjective)」というのがコントの実証主義の一貫した特質なのである。

ただ、最後に指摘しなければならないことは、「主観的総合」がコントの実証主義の一大特徴であるとしても、だからと言ってそれは偏頗な

歴史主義を意味するものではないということである。コント自身がまずは数学者であり、数学こそが実証性の基本モデルとなることを彼は終生、主張し続けたのである。社会的・歴史的なものと、このように数学的・自然科学的なものとの関係、言い換えれば、「主観的見地」と「客観的見地」との関係は、実際はかなり微妙で複雑なものである。最後に一言この点に触れておきたい。

このことで示唆的なのは、「理論的方式」に対する「歴史」の絶対的優位を説いたその同じ場所で、コントが次のようにも述べているということである。すなわち、「この研究[つまり歴史研究]は、科学に固有の理論的研究とは全く切り離して考えられなければならない。科学の理論的研究がまずなければ、この歴史研究も理解可能なものとはならないであろう。... この歴史研究は[科学の理論的研究も終わった]この講義の最後、社会現象の研究に関する部分でなされることになるであろう」[C-1.p67-p68]。つまり、「歴史」に訴えるためにもまずは「理論的方式」によって、自分が「歴史」の内に求めることになるものを学んでおかねばならないのである。そのような条件が整わなければ、社会的・歴史的なものは「理解不可能」(non pas intelligible)にとどまると言われる。

このようにして、コントの実証主義は、自然諸科学に固有の「客観的見地」にまず親しみ、それによって鍛えられて「主観的見地」へ至るべきことを説くものである。あるいは、「主観的見地」に真に立つということは、まずは「客観的見地」に親しむことから始めるということを自ずから含意しているのである。このような「主観的見地」と「客観的見地」との微妙な位置関係を、コントは、「よりよく人間に立ち戻るために人間から離れる(s'écarter de l'homme afin d'y mieux revenir)」[D.p39]と表現するのである。

* 本稿は1998年3月29日に行われた日仏哲学会の春のシンポジウム「オーギュスト・コントと現代」での発表原稿に加筆訂正を施したものである。

＊ ＊ 本文中の略号[C-1]は Comte, Cours de philosophie positive, vol 1 (Œuvres d'Auguste Comte, Tome I, éditions anthropos, 1968) を、また[D]は Comte, Discours sur l'esprit positif (édition classique, Vrin, 1974) を指す。引用文中の[]内は引用者によるものである。

(法政大学)

Le choix d'Auguste Comte entre le subjectif et l'objectif

Shin ABIKO

Le positivisme a pour but d'éradiquer la métaphysique et de synthétiser toutes les conceptions humaines à force de seules sciences positives. Pour ce faire, le positivisme conduit ses pas normalement vers les sciences mathématiques dont la méthode déductive est considérée comme applicable à tout. C'était le cas chez les positivistes logiques. Mais ce n'était pas le cas chez Comte, qui a pourtant fondé le positivisme avant tous et malgré tous. En vue de "l'unité mentale", Comte a résolument écarté les sciences mathématiques pour opter pour une nouvelle science humaine, alias la sociologie. Ce choix comtien de l'unité "subjective" au détriment de l'unité "objective" était non sans fondement: c'est ce que l'article se propose de montrer.

コントとビラン

——ニュートン主義批判の観点から——

望月 太郎

オーギュスト・コントとメーヌ・ド・ビラン。共に一九世紀前半を生きたフランスの哲学者だということ以外には一見何の共通点も見いだすことができないような肌合いの異質な二人。彼らの思想を、先立つ一八世紀のニュートン主義をいかに引き受け、乗り越えようとしたかという観点から評価するならば、一定の基準に照らして比較できるのではない。両者をここではそういう発想から論じてみたい。

一八世紀のとくに後半以降、近代精神のあらゆる面に俗に言うニュートン主義が滲透していった。第一原因の探究を断念し事実の観察からの推論によって現象間に法則を発見することで足れりとする精神。天文学や物理学のみならず、化学、生物学などの領域においても「引力 attraction」に類似する原理が求められた。

コントにおよそ一代先行するビランも同じ思潮の中で思想形成した。引力であれ何であれ力についての知見は外部に適用される前に主体の内部から汲み上げられ実在性を賦与されるのであり、それゆえ内的な力の経験の学知がなければならない。それがあらゆる外的な力の作用の結果と見える現象の観察からの推論を基礎づけるのだと考えて、彼は心理学へ向かう。

コントの精神も一方では時代のニュートン主義によって貫かれていた。しかし彼は他方ではニュートン主義の無際限の拡大の困難を見抜いてもいた。諸科学の実質の差異を越えて普遍的法則が全現象を支配する

ことを示すには、そのことを各領域における個々の学説に即して客観的に詳らかにするという殆ど不可能に近い困難を克服しなければならない。さらにそれ以前に諸科学が一つの体系を成すことを実証しなければならない。しかしそれらの現実的統一を示すことはおよそ不可能であり、またそれは必要でもないとコントは考えた。「方法の統一性と学説の等質性という二重の観点」(『実証哲学講義』——以下『講義』と略称——第1講、I, 46¹⁾) から実証諸科学を「一本の幹の多数の枝」のごとくに「配置する」(I, 19)、その百科全書的順序を決定するのが「現象が一般的、単純、抽象的であればあるほど、他に依存することが少ない」(第2講、I, 83) という原則である。これに従い、数学、天文学、物理学、化学、生物学そして社会学という実証諸科学の従属関係が定められ実証哲学が体系化される。

実証諸科学がこうして社会学を「基礎づける」役割を果たす一方で、そうして基礎づけられる社会学が「自然哲学の体系を最後に完成する」(第1講、I, 19) と述べられている点に注意しよう。基礎づけと体系化という二つの仕事がいづれの時代にも哲学者に任されるが、同じ時代を生きる哲学者であっても任務の果たし方はずいぶん異なってくる。結論から述べれば、コントの場合、体系化の理念が基礎づけに先立つ。これに対してピランの場合、ほとんど基礎づけだけが問題である。基礎づけの何であるか、その意味が問題であろう。ピランにおいて「基礎づける」とは、事実の現れをその意識の始源にまで遡ることである。当然、内面へ、ということになる。しかしそのような考え方そのものがコントによれば否定されなければならない。内面性はそれ自体として成り立たない、虚構である。

知識は外在的でしかあり得ない。互いの外にある要素的な事実を関連づけて、一連の纏まりとして見えるようなものとするのが科学である。その纏まり方の法則性を明らかにするのが科学であるとコントは考えた。事象の見えは科学的理論の視角に依存している。何のために見るの

だろうか。「＜予見するために見る＞こと、将来存在するであろうものを断定するために、現在存在するものを研究すること」（『実証精神論』<15>）。未来に何を見ようとするのかによって完成が目指される体系の構えも変わってくるであろう。ということは基礎づけの順序も変わってくるであろう。体系が相対的であると同程度に、それに準ずる基礎づけも相対的である。コントの場合、目標は「人類」の科学である社会学である。社会学が不在である点に留意しよう。したがって体系化に仕える基礎づけの順序は、未だない、来るべき社会学を目標に見て、それによって導かれて現在の知識を基礎づける、そのための順序にならなくてはならない。この順序を追うことにより知の主体である人間は「人類」へ向かって脱自してゆく。そしてそれが「歴史」の順序に一致するとコントは考える。

ところでビランにおいても目標は人間学の構築であるが、基礎づけは体系化とは無縁である。しかしニュートン主義というひとつの思考のパラダイムを引き受けたにもかかわらず、何ゆえかくも異なる姿勢が生じるのか、その点が興味深い。まずは世代において先立つビランから見てゆきたい。

1 ビランにおけるニュートン主義的生物学の受容と批判 ——自我論の形成から第一哲学としての心理学へ——

ビラン哲学の骨格は自我論でありその肉付きは人間学である。ビランの歩みは、伝統的形而上学批判に始まり、意識に事実が顕現するその条件の探究を経て、その結論として心理学を第一哲学と捉えることにより一段落し、さらに意識の事実の彼方に信憑される存在の学知としての形而上学を要請する、概ねそのような歩みを辿ったと考えられる。彼自身の哲学を確立した『思惟の分解についての論文』での伝統的形而上学批判は、百科全書的意味における特殊形而上学（観念の起源、精神能力の

起源の探求)に関して、デカルトやライプニッツの抽象的学説を当時の生物学の研究成果を視野に収めつつ解体することをひとまずの目標とするが、自我や力の観念を放棄するものではない。むしろ力と同一視される自我の働きの経験があらゆる生命についての知見の根本に存するのであり、それゆえこの経験の学知すなわち心理学が人間生命の学である人間学を基礎づける役割を果たす。そのように考えて心理学に第一哲学の地位を指定することになるビラン哲学の全体構成は、結局、「形而上学的」であると批判されて仕方ないものかもしれない。ただし自我や力の観念の起源をそれなりの仕方ですべてに照らして詳らかにしようとするビランの姿勢は、観念論の潮流に属する哲学者たちとは対照的である。そこにはア・プリオリな議論を排除し、あくまで事態を事実の観察によってのみ明らかにしようとするニュートン主義的精神が受容されている。ビランもまた時代の子である。

意志し、行動し、自分自身の働きとその結果を自覚し、知的に活動する存在者としての人間固有の生命の起源を条件を明示しつつ詳らかにすることが問題である。人間も他の動物同様、感覚する存在である。感覚は、コンディヤックが論じたように、より高次の知的な働き（注意、記憶、想起等々）の条件である。そして感覚の機能は動物生命特有の生理学的諸特性に依存している。しかしながら、バルテズが考えたように動物生命の現象がニュートンの引力に似た原理を想定し、それに従った生命現象の法則的解明が可能であり、明らかにされる諸法則の斉一性が動物生命に固有の学問領域を画定するとしても、「分身を持つようになった人間 *homme devenu double*（人間性ニオイテ二重 *duplex in humanitate*）に固有の活動の領域がある」(A, III, 90)²⁾。デカルト的二元論と動物機械論を継承するブールハーフェを参照しつつ、ビランはそう考える。機能の生理学的解明は自己の存在の「自覚 *aperception*」に本質的に結びついた人間の能力の働きの解明とは異質である。生理学のオーダーに属する諸現象は心理学のオーダーに属する諸現象の条件でこ

そあり得ても、後者は前者の単なる延長線上では論じられ得ないと見るのがビランの見識である。

ここでビランが参照している生理学者たちの多くがいわゆるニュートン主義者、すなわちニュートン哲学そのものとは些か異なる趣を湛えた或る種の思考様式に変容したひとつのパラダイムを共有する者共であったことに留意したい³⁾。万有引力の概念が生命論の領域に受容されたとき、ニュートン主義はシュタールの流れを汲む生氣論と合流し、ハラーの「感覚性 *sensibilité*」「被刺激性 *irritabilité*」、バルテズの「生命原理 *principe de la vie*」等の諸概念が生まれる。ここに形成されたニュートン主義的生命論の諸原理がニュートン自然哲学の原則に反して殆どいずれも仮説的なものであること、生命現象の原因を抽象的な仕方では指示するものであること、そうして程度の差こそあれ彼らの学説が押し並べて形而上学的色彩を帯びる結果を招いているということは科学史の逆説として興味深い。原理に関して形而上学化の弊を免れていたのは唯一人ビシャと評し得るが、その点はのちにコントも触れているとおりである。

ビランの批判を要約しよう。シュタールやバルテズの「魂」や「生命原理」に訴える議論は、マルブランシュが神に訴えることにより身体の働きを説明しようとしたのと同じ袋小路に入り込んでいる。第一原因の探究を断念することを宣言し観察・実験の結果から生命現象の原理を見いだしたと主張する生理学者たちの議論もコンディヤックの感覚一元論も同類である。コンディヤックが感覚を原理としてニュートンを模範に心理学を構築しようとしたのだとすれば、それに道具を提供しているのは生理学である。ここからカバニスの生理学的観念学が誕生する歴史的必然も理解される。しかし観念学は言語主義に陥っているとビランは批判する。要素的特性であれ感覚の観念であれ、それらを分類する名辞の客観性は素朴に前提されている。しかしながら何が一般的名辞の抽象的表現に実在性を与えるのか。個人的意識の深みに発する「反省 *réflexion*」の働きが表現に実在性を与えている。そして反省は常に自覚に結びついて

いる。「惑星は天空では不変の引力の法則に従うがそれを知らない。……ところで行為の自己決定という事実は偏に自覚に結びついている。他方で様態の単なる感覚的受容性はこの事実から切り離すことができる。ここに原理（出発点）がある」（A, III, 134）。純粹な受動性は意識の事実とは別次元に位置する事実である。意識の事実とそこから離れて存する無意識の事実とを区別するとき、^{イデオロジー}トラシーの觀念学とは一線を画する「主観的觀念学 *idéologie subjective*」が始まる。これがピランの心理学であり、それは生理学からは権利上独立した領域を専らにする学問を構成するのでなければならない。

さて自覚の根本には「努力 *effort*」が存する。しかしピランは努力の原理として意志をア・プリオリな仕方方で措定する形而上学者の轍を踏みはしない。シェリングを批判しつつ、彼は次のように述べている。「……もしわれわれがこの〔意識の〕事実を絶対的な仕方で（そして専ら抽象的な仕方で）考察したいと欲さないとすれば、この〔意識の〕事実が有機的器官の特性に、そしてまずは現実的に意識されている力の（慣性的で抵抗する）適用項——それなしにはこの力も認められ得ない——に関係づけられなければならない」（A, III, 110）。生理学的事実の彼岸に意識の事実の实在を反省によって射止めつつも、ピランは生理学と形而上学とをすり合わせようとしているのである。生理学的事実と意識の事実との異質性を強調しながらも、反省のみによって絶対的な仕方での思考することを回避し、意識の事実の有機的諸条件に目を向けようとするピランの姿勢は敢えて言うならば実証的である。ただし問題とする現実の本質がコントの場合とは異なっているという点を認めた上で⁴⁾。

『自然科学と心理学の関係』に至って、心理学をもって自然科学の基礎としての形而上学となす向きが明確化される。しかし事実に立脚しなければならないという原則に変わりはない。「内奥感 *sens intime* の原始的事実」に専従し、この種の事実によって確証される主体的なものの实在性に他の外的／内的自然の知見を基づける根本的学問が心理学であ

る。あらゆる力の観念は「意志された努力」の感情から「帰納 induction」によって得られる。この知的操作が外的／内的自然の学知(物理学／生理学)を基礎づける。

心理学によって基礎を得た「生ける自然の科学」である生理学や、さらには現象界の彼方にある物自体の存在とそれ固有の力への信憑(形而上学)によって支えられる道德論を総動員して構築されるはずの人間学は、残念ながら体系的な学知として確立されていない。が、ビランが終始目指していたのが人間についての最終理論であるということは確かである。

2 コントの近代生物学史批判と心理学 ——自我論批判から社会学へ——

ところでこのようなビラン流の人間学の構想は、コントによればどのようなに評価されるだろうか。

コントは『講義』第三巻後半で一八世紀から一九世紀に至る生物学史を批判的に詳述しているが、そこから心理学批判に相当する部分を引いて生物学史批判全体のなかに位置づけよう⁵⁾。『講義』冒頭ですでに同様な批判が論理学批判の見地から展開されているが⁶⁾、これは心理学批判が単なる生物学史批判のエピソードではなく実証哲学の構想の根幹に関わるものであることを示唆している。『講義』第45講から要約する。

心理学はまず方法の観点から批判される。第一に内的観察は不可能である。自分自身の思惟を反省することは不可能である⁷⁾。心理学はその実質をもたない。よって心理学は実証科学として一部門を成し得ない虚学である。第二に心理学においては「比較 comparaison」の欠如していること、すなわち大方の心理学者が、多様な年齢層、病理的諸状態の比較を考慮せず、研究を成年健常者の場合に不当に制限してしまっている点が批判される。第三にデカルト以来、心理学は動物の知性の研究を捨

象してきたが、博物学者たちが明らかにしたように、少なくとも高等動物には情緒や知性が観察されるのであり、心理学はその点を無視するものである、と論難される。動物と人間の比較研究は心の研究には不可欠である。が、心理学は方法上の欠陥からそれをなし得ない。内的観察の方法は動物心理の研究にはまったく無効である。第四に情緒や知性は、その機能的側面から、それらの遂行器官との関連において、あるいはその遂行の物理的現象との関連においてのみ研究し得る。第五に情緒や知性の現象に関して言えば、それらの現象を司っている機能は、その過程を直接に観察することはできない。結果のみが観察の対象であり得る。そこで可能な方法はただ二つ。第一に「静学 science statique」の方法、すなわち情緒や知性が依存する器官の有機的諸条件を精確に見極めること。これは比較解剖学やそこに基礎を置く生理学の目標とするところである。第二に「動学 science dynamique」の方法、すなわち知的・道徳的活動の（歴史的）実現過程を実地に観察すること。これは博物学や歴史学の引き受けるべき仕事である。

コントの心理学批判は続いて学説の観点からなされている。いまその最も重要な部分を拾っておくならば、いわゆる自我論に向けられた批判が見落とせない。コントによれば、心理学者の論じる「自我 moi」の観念は、有機体の諸機能の均衡・調和状態から抽象された空虚なものにすぎない。自同的な「自我」の観念は妄想である。いわゆる「人格的自我」を構成しているのは、実は動物生命の一定の状態以外ではなく、そのような状態は人間以外の高等動物（脊椎動物）にあっても当然存する。

自我論を主題とする傾向を共有する心理学や^{イデオロギー}観念学に向けられた批判として『実証精神論』に興味深い個所がある。「このように嘆かわしい、しかし永続的な傾向には、普通考えられているよりも深い根があるはずである。事実、この傾向を生み出したのは、いつも個人の考察のみを追求して人類全体の研究を現実的に行なうことができなかった哲学の持

つ、必然的に個人的な性格である。……中心思想は、いつも＜自我＞の思想である。他の一切の存在は、人間存在をも含めて、漠然と唯一の否定的概念で包括され、そのあいまいな全体が＜非我＞を構成する。＜我々＞の観念は、その中では、いかなる直接的で明確な位置も占めることができない」(<55>)。コントがビランを名指しで批判することはない。それゆえここに引いた批判が直接ビランに的中するものとは言い難いかもしれない¹⁰⁾。しかし確かにビランの思想の核心は「＜自我＞の思想」にあり、そこには「＜我々＞の観念」への出口など見いだすべくもない。なるほどコントに乗じてそれを批判したところで生産的であるわけもなかろう。が、ここでもかように心理学に対して繰り返してなされる執拗かつ手厳しいコントの批判は、いったい何ゆえのものなのかを見極めておく必要がある。

ところでその前にひとつ考えておきたいのは、同じ「人間」を主題としながらも、その核心を求めて個人の自我の深みに降りてゆくビランと、反対に「人類全体の研究」へ昇ってゆくコントとにおける、各々の哲学全体の中での生物学の位置と価値の違いの問題である。ビランの場合にもコントの場合にも生物学は一種の予備学として捉えられている。先に見たようにビランの場合、生物学は生命を論じるにあたって動物生命が人間生命へ転ずるその地点を画定し、人格的自我的存在に訴える必然性を実証的に示すために不可欠の予備学と捉えられていた。他方、周知のとおりコントの場合、生物学は社会学の予備学として必要とされている。分類の原則に従ってなされた実証的根本諸科学六学問の秩序において生物学は現存の学問のなかでは最先端に位置づけられる。すなわち当時の科学としては最も複雑な現象——つまりは植物、動物、そして人間の生命現象——を扱い、そこに法則性を今まに見いだしつつある科学である。そしてそれは、未だない、来るべき社会学を最終的に基礎づけるという、歴史的に決定的な役割を担っているのであり、それゆえに価値があるとされる。人間あるいは人類についての考察以前に生物一般

についての考察がなければならないという判断は両者共に同じである。しかしこの学問に期待されている価値は根本的に異なる。すでに述べたようにコントにおいては現存の生物学は未来の社会学を最終的に基礎づける、そのゆえに価値がある。これに対してピランにおいては、生物学は時間の順序においては心理学に先行するが、事実の原始性の順序においては心理学に順位を譲る。それゆえそれは心理学によって基礎づけられなければならない。

人間あるいは人類についての考察の手前に生物学が置かれている、そのことはピランの場合にもコントの場合にも同様であると述べた。が、それでは彼らの哲学的思考に対して「人間」や「人類」はいかなる意味をもっているのだろうか。コントの場合に即して見ておこう。次のように述べている。「……世界の考察を人間の考察から進めるか、あるいは逆に人間の考察を世界の考察から進めるか、それに応じて二つのまったく異なる哲学する仕方〔があり得る〕」(『講義』第40講、III, 210)。コントが採用するのは、一見、明らかに後者の進め方である。「ときに私は、あらゆる神学的あるいは形而上学的哲学が共有する精神の核心は、世界の諸現象を説明するに際して、人間的諸現象についてのわれわれの直接的感情を原理に据えるという点に存しているのだということ、そして反対に実証的哲学は常に根底からして人間の概念を世界の概念に必然的かつ合理的な仕方に従属させることによって特徴づけられるのだということを示そうと思う」。神学的・形而上学的哲学が人間的感情を原理とし外界の現象にそれを直接的に適用し説明を試みるのに対して、実証的哲学はより複雑多様な人間の理解をより単純一様な外界の理解に従属させる。この従属関係はコントにおける基礎づけの関係に一致する。他方、次のようにも述べている。「しかし、第二の見地〔主観的見地〕からすれば、すなわち、人間の理論の内的源泉について考えるなら、事情は全く違ってくる。……人間の現実認識を、宇宙とではなく、人間と結びつけて、というより人類と結びつけて考えるならば、それは逆に、ごく自

然に科学的、論理的で完全な体系化を目指すことになる。その場合、結局のところ考えられるのは、たった一つの科学、すなわち人間科学、さらに正確には社会科学だけである。そこにおいては、人間の存在自体が原理であり、同時に目的でもある」(『実証精神論』<20>)。完成が目指されるのは、最終的に人間—社会科学に統合される諸科学の体系である。そこへ導くのは「人類 humanité」の理念である。この理念の下に論理的な体系化は推進される。自然認識は必要であるが、結局、「人間の能力を知り、人間の条件を理解するために」のみある。人間認識の自然認識に対する従属関係を見なければならないのも、実は「再び人間そのものに立ち帰るために」であって、むしろ主体のそこへ立ち帰ろうとする運動が諸学問間の従属関係を成り立たせているのだという点こそ肝要である。人間に立ち帰るといっても、無論、ピランにおけるような反省主体として内在化された人間ではなく、世界に外在化された人間主体が問題である。それがすなわち「人類」である。生物学が社会学を基礎づけるものとして機能するのは、この理念の学知としての社会学を目指す運動によって一連の従属関係が統御されているからである。

体系化の構造自体は、神学段階においても形而上学的段階においても実証的段階においても同じと言える。『実証精神論』の続く部分でコントは明確に次のように述べている。「こう考えれば、直ちに<人類>という最高概念が、実証的段階において必然的に完全な知的体系化を形成し得るということ、そして、この体系化は、神学的時代<神>という偉大な概念——これは、後に形而上学的過渡期には、<自然>という漠然たる概念によって置き換えられようとした——によって最終的に形成された体系化と比べて、少なくとも同じ程度には完全なものとなるであろうこと、がわかる」。そこでは何ゆえ心理学ではなく社会学が必要とされるのか、もはや明らかであろう。「今まで検討してきた実証的精神に見られる体系化の傾向は、近代の心理学者やイデオログたちのこうした欠陥を、根本的に無用のもの、否むしろ非常に有害なものとして

斥けることによって、ついに完全な重要性を獲得する。それは、この傾向が、実証的精神こそ人間の社会性の真の哲学的基礎となることを示すからである」(<21>)。実証的精神が社会性の基礎となり得るのは、人間知性が自ずと社会的なもの・歴史的なものを目指すからである。つまり知性自らが世界に生みだした結果の方へ向かう本性のものだからである。知性は過去を振り返るだけではない。社会学は知性が現在までに生んだ結果を通して未来に映しだす自己の姿を黙示するのであり、実証哲学とはいわば社会学の黙示によって現在に準備される自己知の体系である。これに対して心理学者や観念学者^{イデオロギー}たちの欠陥とは、直接的感情を拠り所に自我の観念を原理に置こうとする共通の傾向である。つまり精神活動の外化された結果の方へではなく、認識不可能な内なる原因の方へ向かおうとする、空間的にも時間的にもパースペクティヴを欠いた彼らの傾向である。すでに垣間見たようにコントはその傾向を徹底的に批判し続けている。

自我論は生物学のうちに吸収され消滅するとされる。生物学が社会学の基礎として機能し最も重要な意義を帯びてくるのは、最先端の脳生理学をもって形而上学的自我論に取って代わるものとなるという点においてである。コントはガルの骨相学を継承・発展させる路線——コントの呼び方に従えば「骨相学的生理学 physiologie phrénologique」——の将来に期待している。というのも、脳には人間精神の活動の痕跡が刻まれていると考えるからである。脳は精神の歴史を語る(骨相学はそれが頭蓋の形に反映すると考える。頭蓋の形は精神活動の記号である!)。

生命論においては、コントによれば静学／動学のいずれにあっても実在的なのは種の生命である。というのも、生命現象は有機体と環境の相互作用から生ずる(「生命の観念は二つの不可欠な要素——〔環境に〕適応した有機体と〔適応に〕叶う環境——の必然的相互作用 *corrélation* から生ずる」(『講義』第40講、III, 234-235)) のであり、したがって生みだされたその結果は環境との関係、つまり社会的・歴史的状況の中での

み意味をもち得るからである。実証的生物学においては、それゆえすべての植・動物存在のヒエラルキーにおける種存在とその生活環境との相互作用の静態／動態的研究が、そして体系化の途上に置かれた生物学の課題として、人類存在と地球環境の相互作用の静態／動態的研究が目論まれる。つまり医学・生理学と人類学を基礎にした人類の生態学が目指され、それが社会学の実証的基礎を造るのである。その堡壘をガルが築いたとコントは評価するのである。ところで生命の存在を生み出すかの相互作用を重視するからこそ自我論は無益だと断じられる。個人の自我の内部に沈潜する形而上学的自我論は、人間生命の静態も動態も論じることができない。そこには社会性も歴史性も欠如している。意識の事実には、その有機的諸原因と社会的・歴史的結果の外で考察されたならば何らの実質もない、とコントは批判する。

3 結論

コントもビランも、哲学全体を「人間」の理念の下に総合し構築し直そうとする企図は同じ時代精神を共有しており、その結果目指されたのがビランの場合人間学であり、コントの場合社会学だった。コントは目標に向けて諸科学の総合を試みた。総合は、世界に結果を産出し自己を外化する精神の先駆によって導かれている。ビランは人間学の全体をその根底から基礎づけようと試みた。基礎づけは、結果より手前にあると信じられる、原因として結果を産出する自己としての精神の存在を要請する。そのとき基礎づけは再び形而上学に向かわざるを得ず、スピリチュアリズムを生む。

両者の姿勢は、その相違にもかかわらず、ニュートン主義の時代にあって科学の成果全体を視野に収めることを不可避免的に要求されている哲学の、科学との関係における二様の態様を示すものとして示唆的である⁹⁾。しかし両者共、科学を軽視することなく、しかも科学的なものを

認識する人間の主観性を科学との関係において各々の仕方で再発見することにより、科学の発展に「人間」として関わろうとしたのである。哲学が依然として科学との関係を問題とし続けなければならない現状に鑑みても両者を比較することは無意味ではなからう。

注

* 1998 年春季シンポジウム（3 月 29 日、京大会館）にて発表した原稿に改訂を施した。

- 1) コントからの引用は主として次の版本により巻・頁数を本文中に記す。

Œuvres d'Auguste Comte, 12 vol., édition anthropos, Paris, réimpression anastaltique, 1968. ただし『実証精神論』に関しては、*Discours sur l'esprit positif*, nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par A. PETIT, Vrin, 1995（段落番号を本文中に記す）、訳文は清水幾太郎編『コント、スペンサー』（世界の名著 36）、中央公論社、昭和 45 年によった。

- 2) ビランからの引用は主として次の版本により巻・頁数を本文中に記す。

Œuvres, publiées avec le concours du C.N.R.S., sous la direction de F. AZOUVI, 13 vol., Vrin, 1984-.

- 3) 俗に言うニュートン主義 newtonianisme と本来のニュートン哲学 newtonisme を区別すべきだという論点に関して、次を参照。Cf. EHRARD (J.), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, réimpression de l'édition de Paris 1963, Slatkin, 1981, p.126.

- 4) 九鬼周造の表現を借りれば、コントの姿勢が "positivisme externe" であるのに対して、ビランの姿勢は "positivisme interne" であり「内的実証性」を認めたものと言えよう。『現代フランス哲学講義』（全集第八巻）、岩波書店、1981 年、132 頁参照。

- 5) 同様の試みに関して、最近の次の論文を参照。Cf. BRAUNSTEIN (J.-F.),

« Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte » in *Revue internationale de philosophie*, No.1/1998, pp.7-27.

6) Cf. *Cours*, 1^{re} leçon, I, 28-33.

7) 「人間精神はそれ自体において捉えられるならば観察の主題にはなり得ない。なぜなら明らかなことであるが各人は他人の内にそれを観ることはできないのだから。また他方各人はそれを自分自身の内に観ることもできない。……以上からそれ自体においてア・プリオリに捉えられた人間精神についてなされるいわゆる観察などというものはただの幻であること、かくて論理学、形而上学、^{イデオロジー}観念学と呼ばれるものは、どれも妄想であり夢想であることが判明する」(1819年9月24日付ヴァラ宛書簡、Correspondance, I, 58-59)。

8) しかし批判がビランに的中するものであると考えるのは、MACHEREY (P.), *Comte La philosophie et les sciences*, P.U.F., 1989, p.50.

9) ちなみに九鬼は一九世紀を科学の時代であるとし、この時代の哲学の根本問題を科学に対する態度決定であると規定している。その際「科学に対する哲学の態度には三つの態度が考へられる。1) 科学の成果の総合が即ち哲学である。2) 科学の価値、限界を批評するのが哲学である(批評哲学)。3) 科学の領域を超えて哲学の領域がある(形而上学)。科学に対するこの三つの態度又は哲学の概念に関する此三つの考へ方によって現代のフランス哲学を区分して見ることが出来る」と述べ、それぞれの態度の代表者としてコント、ルノーヴィエ、ビランを挙げているが(前掲書、121頁以下参照)、小論において試みたのは、これに照らせば第一―第三の態度間の比較ということになる。

Comte et Biran - critiques du newtonianisme

Taro MOCHIZUKI

Maine de Biran essaie de fonder les sciences newtoniennes sur la philosophie première qu'est la psychologie, étude du moi ; tandis qu'Auguste Comte critique

radicalement le psychologisme en dénonçant sa tendance métaphysique. Cette attitude comtienne n'est cependant pas un simple antipsychologisme. Le point de séparation entre les deux : fonder les sciences, ou bien les systématiser, lequel prévaudra ? Chez Comte l'idée de la systématisation précède. Il vise la future sociologie, directrice de la systématisation des sciences; et c'est parce que, pense-t-il, la société a plus de réalité que l'homme individuel qui est l'objet de la psychologie, que la sociologie importe et qu'elle seule doit déterminer le destin de toutes les sciences.

第三共和政下のコント社会学

山下 雅之

1. はじめに
2. 普仏戦争からパリコミューンへ
3. フェリーとガンベッタ
4. コントからデュルケームへ
5. おわりに



1. はじめに

Statue de Comte, place de la Sorbonne

昨年はオーギュスト・コント生誕200周年ということで、本学会で発表させて頂くことができ、嬉しく存じます。私は社会学を専門としており（フランス社会学史およびフランス現代社会論）、これまで本学会とは縁がなかったが、社会学という言葉を作ったのが哲学者のコントであり、彼はわれわれの学問の祖となっている。このようなわけで一社会学徒が哲学会に属することは自然な成り行きとも言えるが、そうした事情は他の諸学にも共通する面があると思われる。社会学のみならず、心理学、人文地理学、民族学などがおそらくは哲学や歴史学の中から分派していったのが19世紀だったからだ。私のテーマはいかに社会学が哲学から分化し、自立し、アイデンティティーを獲得していったか、という点にある¹⁾。今でこそ独立した固有の学とみなされているこれら新興諸学も、一世紀ほど前には大学に講座すらなかったというのが実状であ

る。そうした意味で19世紀後半こそ、科学の誕生を見据える格好の場といえよう。

それにしても昨年のコント生誕200周年というのは、寂しい気がした。たいていフランスでは、有名な人物の誕生や死後100年、200年などというのを祝うのがうまく、同じ昨年はドラクロワ、その前がシャトーブリアンと、いろいろなイベントがあった。祝うというのは専門家がその年に合わせて集大成的な本を出版し、ひとりの人物について何冊も出てきたりする。さらにテレビではその人物に関心を持つ多くの人々が登場して討論会を繰り広げる。あのピヴォー氏の番組などがよい例だ。シャトーブリアンの時は、作家であると同時に政治家でもあった彼の生涯を反映してゲストも多彩で、文学者や歴史家はもちろん元首相のミッシェル・ロカルルまで登場した派手ぶりだった。こうした番組が成り立つこと自体、日本とフランスの文化状況の差といえ言えるのだが……

それにしてもコントは人気がない。日本で研究者の数はおそらく数人程度（社会学と哲学合わせて）、フランスでも数えられる範囲内だ。私も招待されて発表したが、コントの故郷であるモンペリエの大学とBNが主催するシンポジウムはあったし、社会学者サイドからもソルボンヌでシンポジウムが行われた。ものの、どこことなく盛り上がりを欠いたし、マスコミに取り上げられたかといえ、知る限りでは皆無。やはりコントというと一般的には余り注目される人物でない、というのが正直な感想である。

その理由の一つは、彼の膨大な著作の読みにくさ、どこまで行っても果てしない繰り返しのような文章、また後半生に彼が向かっていった人類教という不可解なもの……であろうか。いずれにしても彼の著作をこんにち丹念に読み進むには相当な根気が必要である。簡単に現代社会の文脈に置き直すことも難しい。

そこで私が選んだ道は、コントの作った社会学が彼の死後、一方では理論的にどのような変遷を経て学問的な装いをまとっていったかを辿ること。他方で、それがコントの次世代において社会的・政治的にどう扱われたことによって、社会的な認知を得ていったか。という二つのテーマを重ね合わせたことにある。

本稿では特にこの第二点に着目し、というのもそちらの方が面白いからだが、コント思想が、彼の生前にはあまり社会的に認められず、弟子たちの間でさえ、人類教の教祖になったコントへの反発が一部に強かったのだから、そういうあまりまっとうな人物と思われていなかったコントが、どうして一定の評価を受けるに至ったか、を解明してみよう。面白いことに、それは彼の思想内容とはさほど関係のない、1870年代フランスの政治的文脈に大きく依存しているのだ。

2. コントの銅像

そこで導きの糸となるのはコント自身だが、生身の彼ではない。ソルボンヌ広場に立つコントの像である。哲学者になじみの深いヴラン社を背に、PUFの書店に向かって立つ銅像だ。ここに彼の像があるということは、ソルボンヌという学問の府にコント思想が確固たる地位を占めてきた証拠であろうか。コントの人生、彼の生み出した思想がどのような経過をたどり、どのような扱いを受けてきたかを考えると、簡単に「ウイ」とは答えられない問題である。ソルボンヌの中庭に立つ像がユーゴーとバストゥールであり、その前を通過して建物に入った最初の右手にある絢爛豪華な講義室はサル・ルイ・リアル。入り口正面の階段を上がって2階に行くと、天井に壁画が描かれ、いつも込み合っている図書室。これら一連の名前、装飾、建築を見るとすぐにピンとくるものといえ、第三共和政である。とりわけルイ・リアルといえ共和政初期の高等教育局長であり、ジュール・フェリーやフェルディナン・

ビュイッソンらとともに教育制度の確立に尽力した人物。

一言でいえば生前のコントは「変人」であっただろう。数学の天才だった若き日、ナポレオンに心酔して上京したが、ポリテクニクでは騒動を起こす。学校が閉鎖され数学者としての道は消える。いつしか社会思想を執筆、サンシモンの弟子となる。素性の知れない女性カロリーヌと結婚。なぜかボンデザールからセーヌに身を投げて自殺未遂。長大な『実証哲学講義』の執筆に10余年。そうこうしているうちに妻とは別居。母校で職を得ようと運動するが挫折、数学講師の口まで失って、生活の面倒は弟子たちの寄付に頼る。J-S. ミルやエミール・リトレら知識人の支持を得る一方、労働者への講義に熱意を傾ける。そして最愛の人となるクロチルド・ド・ヴォーとの出会い、彼女との死別。人類教の教祖となり、知識人暦や教理問答を作ったりもした。死後は遺言の執行に奥さんから裁判を起こされるわと、波乱だらけの人生。残されたのは夥しい著作とムスュールプランス通りの家、南米に渡った人類教……弟子たちも2つに分裂し、造反したエミール・リトレらは人類教を否定。未亡人の訴訟にも組みする。一方コントに忠実な弟子たちはピエール・ラフィットを中心に人類教を守る。コントの遺言もちゃんと実行しようとする。

知識人、社会思想家、教祖様、学者、インテリ、プロレタリアの味方……どんなレッテルがふさわしいのかはともかく、コントが学問の府にまともに相手にされる人物でなかったことだけはたしかだ。リトレやルナンも在野の知識人だが、同列に並べるにはどこか違うような。

コントの造語である社会学というものも、どこか怪しげだったのではないか。少なくとも1890年代にデュルケームが登場するまでは。まさかソルボンヌやコレージュ・ド・フランスにまでソシオロジーの講座ができるとは、誰が予想したろう。もっとも心理学やジオグラフィー・ユメヌなども同じ様に奇異な名称だったのかも知れないが。そしてこのソシオロジーの制度的・社会的成功の背後には、学問内容と並

んで、当時の文化的政治的文脈を忘れてはなるまい。長い間教会が支配してきた教育を国家が手中に収めること、キリスト教なき道徳をいかに基礎づけるのか。これらのイデオロギー的重要課題に答えるべく社会学は生まれ変わるのだ。

さてそこで、ソルボンヌ広場にあるコントの像をたてたのはいったい誰か。像の裏へ回ってみればすぐわかるように、それはコントの人類教を引き継いだピエール・ラフィットであった。あくまでポジティヴィスムにこだわって、後半生のコントを否定したリトレとは逆に、ラフィットらは終生コントに忠実であり続け、彼の死後も人類教の布教活動に熱心であった。彼らにとってコントは哲学者であるだけでなく、教祖なのだ。とはいえ、いくら熱心でも弟子たちが公共の広場に師の像を勝手にたてることはできない。そこで問題となってくるのは、どのようにしてこの像ができたのか、である。その前に時間をさかのぼって、コントが死去したのちの状況をまず見ておきたい。

3. 普仏戦争・パリコミュンから第三共和政へ

通称“リトレ”とよばれる辞書の作成で有名なエミール・リトレは、コントの実証主義の熱心な支持者であり、インテリ層のなかの有力な宣伝者でもあった。ル・タン紙上で実証主義についての論文を連載したり、それらを本にまとめて出版したりしている。その後、人類教とはたもとを分かったものの、コントが亡くなっておよそ10年がたち、1860年代後半にリトレは雑誌『実証哲学』を創刊した。ナポレオン3世の第二帝政が海外での介入政策、戦線拡大の道を進んでいた頃である。帝政初期のような思想弾圧は下火になったが、迫り来る戦火への不安がリトレの「雑感」に影を落としている様子が、誌面からうかがえる。プロシアの主導のもと日増しに強大となる隣国ドイツは、近代国家への道を着実に歩んでいた。これからのフランス社会はどこへ向かうのか。大革命

と近代科学が呼び寄せたはずの実証的段階を支えるのは誰か。帝政を実証的と呼ぶことはできまい。来るべき真の実証的社会に向けて何をなすか。

リトレにとってポジティヴィスムとは科学の方法論や分類術にとどまらない。それはまさしく、社会を再編し組織化していくための哲学であり、「秩序と進歩」をめざす実践そのものであった。そしてポジティヴィスムを実現する科学、それが社会学に他ならない。『実証哲学』創刊号でリトレは宣言している。「この雑誌に書かれるすべての内容が実証哲学の特徴をもち、直接・間接の関係によってそれにつながっている」と²⁾。これを単に科学方法論の謂い取るなら、リトレの下に集う人たちの著作や活動の射程をとらえることは難しい。

普仏戦争とパリ・コミュンの間も絶えることなく刊行された『実証哲学』は、共和政の安定を待ちかねたように、本格的な社会学への探求を開始する。1872年のことであった。フランスで、あるいは世界でおそらくはじめての社会学会の誕生である³⁾。なぜ社会学なのか。混乱し先の見えない社会状況の中で、何とか新しい社会のプログラムを描きたい。そんな願いが伝わってくる。

つねに出発点は前期コント思想にある。3段階の法則をベースに、社会静学と動学の区別。どのように社会をとらえるかは、一方で社会現象をどう分類するかに、他方で社会の進化をどう区分するかにかかっている。いずれにせよまだコントの影響は強大で、その再検討に至る道は険しい。徐々に批判が行われるだろう。その中から社会学の位置づけをよりはっきり示し、具体化していく作業が現れてくる。とりわけ当時の生物学の影響を受けながら。そこでの重要なテーマは、人間社会の固有性をどこに求めるのか、動物たちの集団と異なる特徴をどのように考えるのか。そもそも社会学が、生物学の基礎の上に成り立つと宣言したのは、他ならぬコントであった。その意味をより実質化し、豊富な事例で検証していくこと、また理論的に体系づけていくことが、彼らの成すべ

き仕事である。

人間の集合生活の独自性は、相互の愛情を基礎としながらも、それが集合表象を介した社会制度として確立されて行くところにある。こうした論点がリトレの社会学会で現れ始めるのは1873、4年頃からだ。

そしてこれをさらに徹底して押し進めたのは、『社会分業論』を書く以前の若きエミール・デュルケームが、ボルドー大学で出会うことになるアルフレッド・エスピナスであった。エスピナスがリトレらと親交があったかどうか知る由もないが、1877年の『動物社会』の物議をかもした序論において、エスピナスはコントの偉業を紹介している。

「このように今世紀の初めから、3つのグループの科学が同じ目標に向かって自然に収束してきた。それはまず言語学、歴史学および古生物学であり、もう一つは統計学および政治経済学、そして最後に生物学と動物学である。これらはそれぞれの観点に則って、社会を自然の有機体と見なすアリストテレス的理論に何がしかの貢献をもたらしてきた。つまり社会は他の生命体と同じ諸法則に従っており、同一のエネルギーを放出するものとされたのである。しかしこれらの科学が、われわれが喜んでつき従ってきた終点にまで達する前に、あるフランスの哲学者がこれらの動きを一つにまとめあげ、それに決定的な方向づけを与えた。彼は初めて社会科学の方法と対象を体系的に定めようと努力し、そのため、彼自身の考えに基づくものか彼の名を冠したもの以外で、この試みを革新した者は外国においても全く見られないほどである。したがってわれわれはこの人物の名を口にし、彼の理論を明らかにする必要を避けることはできない。

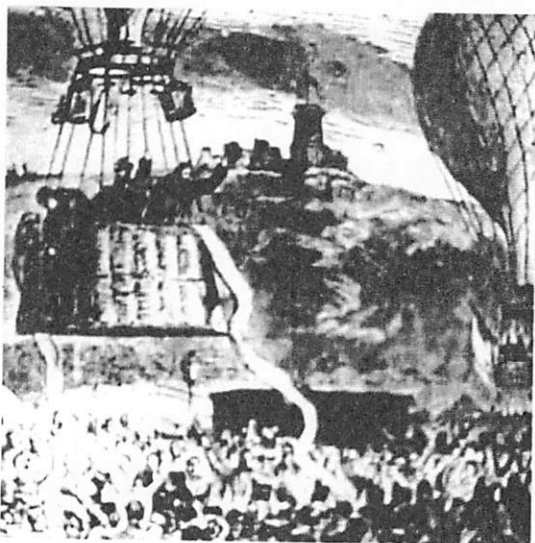
それはA. コントであるが、彼が亡くなってかれこれ20年になる。彼の作品はこんにち歴史の中に刻まれている。彼が残した巨大な記念碑は宗教、否定的形而上学、そして一つの方法論を含んでいる。⁴⁾」

もともとこの『動物社会』は、ノルマリアンであるエスピナスがソルボンヌに提出したテーズであった。当時はもちろん社会学の講座など存

在せず、エスピナス自身も哲学を学んできたし、テーズの審査に当たるのも哲学の教授たち、エミール・カロとポール・ジャネであった。とはいえこの論文は大半が生物学の事例を検討することに当てられており、哲学的論考とはほど遠いものである。だから博士論文としての審査が断られそうになるのだが、それよりもっと問題だったのは、先ほど引用した序論であった。いくら帝政の時代が終わったとはいえ、大学で審査する論文に「コント」の名前があってはならなかった。もちろん「ソシオロジー」も。なぜなら、議会で依然として多数を占める王党派、教権主義者たちからの容喙をソルボンヌの教授たちは恐れたのである⁵⁾。

こうして『動物社会』が審査を受けるための条件として、初版500部は序論をカットして出版された。コントの名前がでてくる部分だけを削除するという案をエスピナスが断ったためである。そして審査をパスし、ノーカット版の501冊目が世に出た1878年、議会では数カ月前の選挙で共和派が初めて過半数を占めていたため、もはやコントの名に危険はなくなっていたのであった。

以上のような紆余曲折はあったにせよ、エスピナスの『動物社会』こそ、社会学とコント思想をアカデミズムの中で称揚し、まがりなりにもその承認を得た最初であった。社会学がソルボンヌに足を踏み入れた第一歩なのだ。



Départ de Gambetta du pied des Buttes
de Montmartre, le 7 octobre 1870

後にボルドー大学に職を得たエスピナスは、文学部長となって多忙になる。

そこで彼は、担当していた教育学のポストに適任の若者を見つけた。これがエミール・デュルケームであった。20世紀に入り、デュルケームが初めてソルボンヌで社会学の講座をもつことになる。この1870年代後半から1900年代初頭までの、社会学の出世のスピードには驚くべきものがある。コントが作り出した怪しげな言葉ソシオロジーが、学問的・制度的にここまで成長しようとは。

4. 社会学と共和主義

占領中のベルサイユ宮殿でドイツ建国の式典が行われたときほど、フランスのなめた屈辱が大きかったことはないだろう。再びマジノ線が破られ、ヒトラーは凱旋門をくぐることになるとはいえ。「最後の授業」で黒板に書かれたフランス万歳の言葉は、すべてのフランス人がヴェルサイユ条約まで持ち続ける怨念を表している。デュルケームでさえ例外ではない。第一次大戦前夜に書かれた彼の反独パンフレット『すべてに冠たるドイツ』が学問の書であると言う人はいないだろう。時代を超えた科学というものはあり得ない……。

混乱のうちに始まった第三共和政、70年代後半、とくにマクマオン元帥の退陣から共和主義が支持を拡大し、しばし安定した政権を形づくる。その基礎を築いたのがレオン・ガンベッタとジュール・フェリーであり、意外なことにこの両者はリトレと親交が深かった。フェリーは『実証哲学』に寄稿したし、両者のフリーメイソンへの入会を見守ったのもリトレである。当然彼らが実証主義に接したのもリトレを介してであろうが、いずれにしてもコントが万人の前でその名を知られたのはまずレオン・ガンベッタのおかげである。政治家と科学者の接点がこれほど明白な例も珍しいかも知れないが、そこには、帝政下で共和主義を夢

見て、新たな社会の到来に身を捧げた者どうしの共通感覚が感じとれる。実証主義はそうした共通理解項の一つのバックボーンだったのではないか。科学主義、未来への希望、帝政や王政によらない民主的な共和主義政治……こうしたイデオロギー的アグレガは例えば、明白にコント思想を支持したわけではない、というよりむしろ批判的だったエルネスト・ルナンの『科学の未来』を読むことによって理解される。

実証主義の体系的・科学的側面を主として受け継ぎ、いわば理論的正統派としてその発展と普及に寄与していったエミール・リトレよりも、実証主義と第三共和政の政治家たちとの関係を考える上で大切なのは、もう一方の弟子グループを率いた人物、人類教を忠実に受け継いだ弟子ピエール・ラフィットである。1880年前後の時期、フェリーとガンベッタが政界の実力者となり、時を同じくしてリトレは他界した。リトレたちが理論志向を強めたのに対し、ラフィットの方ではより実践的・政治的関心が強かった。彼が1878年に創刊した雑誌『西洋評論』を見ると、彼らが実証主義の普及に心を注ぎ、同時にそれが現実のアクチュアルな問題にとっていかに必要であるかを訴える姿が伝わってくる。当然ながら雑誌の記事の中でも時事問題に対する言及は多い。外交、教育政策、植民地政策、軍事政策……いずれをとっても実証主義と人類教の力によって、いっそうの成果が得られるというのが、彼らの揺るぎない信念（あるいは信仰）である。そのためには、政治家たちと積極的に接触し、少しでも自分たちの考えを広げていきたい。

一方、共和派の政治家たちの側も、政策のバックボーンとなる思想、イデオロギー的基礎を見出すのに、実証主義はかなり有益であったと思われる。こうしてレオン・ガンベッタは、コントを教祖と仰ぐラフィットらの気持ちを代弁してくれる心強い政治家であった。両者の蜜月が頂点を極めたのは、ガンベッタがソルボンヌで1880年に行った演説である。これについてのラフィットのコメントを見よう。

「わが国で最も重要な政府の要人が、長らく神学の聖域でありその

後クザン氏が擁護した悲しむべき形而上学の砦となったこのソルボンヌにおいて、オーギュスト・コントが今世紀で最高の思想家であり、彼の実証科学だけが新たな文明の基礎を提供しうる、と演説したことは、決して些細な出来事ではない。」(Revue occidentale, vol.6, 1881, p.147)

こうしてみると、リトレやエスピナスが努力したコントの名誉回復という足どりを確固たるものにしたのは、学者サイドからではなかった。実証主義を必要とし、称揚した人々とは、誰あろう共和主義政治家たちであった。ラフィットの側から見れば、コントの名をソルボンヌで発した最初の人物はガンベッタなのだ。こうして「変人」であり危険思想の持ち主であったコント、彼の実証主義と新奇な学問ソシオロジーが、堂々と科学の仲間入りをし、学問の殿堂に入っていく。コントの名誉を回復したのは、地道に実証主義を唱え続けてきたリトレや、人類教を引き継いだラフィットではない。ガンベッタでありフェリーなのだ。

実証主義は政治的イデオロギーとなることで花開き、ソシオロジーがその科学的根拠を与えるベースとなってアカデミズムの認知を受ける。デュルケームの出世もまたこうした文脈から切り離すことはできない。ソルボンヌ広場に立つコントの像は、コント思想への知的評価を表すというよりも、政治的文脈における実証主義者の手腕を、そして共和主義との蜜月を意味すると解釈できる。ただそれは学問が政治的に利用されたとか、政治が学問に根拠づけの手段を見出した、というような関係ではない。両者が結びついたのは、帝政下において育まれた一つの社会像を共有することから始まっている。それを一番よく物語るのが、コントによって作り出され、デュルケームへと受け継がれていった社会学だ。

コントの生み出したものがすべて引き継がれたわけではなく、リトレやラフィットらの手を経て削られ整備され、体系化していったもの、エスピナスが橋渡しをしたものが重要である。一方における科学としての社会学、生物学の影響を色濃くもちながらも独自性を獲得していくこと

になるアイデア、すなわち社会は有機体であることと、社会的事実の自律性・客観性。他方における道徳の重要性、社会は個人の寄せ集めではなく、一定の共有項を持ちながら形成されているという観点。この二つが見事に折り重なって、「証明」され、体系立てられるのがエスピナスの『動物社会』（1877年）とデュルケームの『社会分業論』（1893年）である。言いかえればこの2冊は生まれ変わった「社会学」の上巻と下巻なのだ⁶⁾。

フーコー的な言い方をすれば、社会学と初期第三共和政との位置関係は、影響や利用ではなく、一定のディスクリブルを共有したコンフィギュレーションの、政治とアカデミスムという異なる審級における二つの表象である。

もしデュルケームが論敵ガブリエル・タルドのようにイミタシオンの理論に依拠し、社会現象を個人を基礎として説明できると考えたなら、その学問的・制度的成功はあり得なかったのではないか。デュルケーム社会学に独特の色合いをもたせる不可思議な用語、「集合意識」(la conscience collective) とは、ジュール・フェリーやフェルディナン・ビュイッソンが考えた教育の作用と目的を要約している。キリスト教によることなく、身分の違いをこえて、新たな教育制度のもとでいかにフランス社会を一つにするのか。ドイツに敗れ、コミューンで砕けそうになったアイデンティティーがそこに賭けられている。

そもそも、リセの教員であった若きデュルケームが80年代半ばに戦勝国ドイツに留学する(研究のためというより、敵国の視察を目的として)機会を得て目の当たりにしたもの、フランスに欠けていると悟ったものが、奇しくもこの集合意識に他ならない。「もしドイツの大学が生きているとすれば、それは生命の諸条件を満たしているからであり、数多くの要素が集まって全体を成しているからである。……どれかの大学に入ってみると、どこに向かっているかはたとえはつきり分からないにしても、各部分が協力し合っている一つの全体の中にいることが感じら

れる。伝統によって受け継がれたいくつかの集合的な感情が、教員と学生とから成るこの巨大な固まりを、共通の合意のもとに動かしている。⁷⁾」

これに引き替えフランス人はあまりに個性を強調しすぎると嘆いているが、なかなか笑える指摘が続く。「最初の義務はみんなと同じように考えないようにすることだなどと、学生は教え込まれていないので、ドイツ人にとっては、自分が人と違うことを示すよう駆り立て、その結果お互いをバラバラにしてしまう、われわれフランス人特有の病的な欲求を恨めしく思うことが全くない。」(同上)

こうしてデュルケームは、フランスにおける教育の重要性を指摘する。いつの日かドイツに復讐するためにも・・・「われわれが現在最も必要としているのは、われわれの中に集合生活への趣好を呼び覚ますことであることは全く反論の余地がない。わが国の高等教育を甦らせたばかりの一連の改革は、集中化への長くたゆまぬ努力でなくて何であろうか」(同 206 頁)。

大切なことは、科学としての社会学である以前に、社会を統合するモラルであり、それを実践することなのだ。「おそらくわれわれの不幸は、いつでも理屈に飢えていることである。何よりもわれわれが知りたいと思うのは、国民感情や愛国心の存在理由であり、これらが物事の本質に基づくのか、それとも・・・単なる偏見・・・にすぎないのか、という点である。それに答えるためには、学生たちに共感や結合とは何であるかを教え、それらが現実になんてなっていて、どういう利点をもつかを理解させなければならない。」(同 208 頁)

理論と実践とが不可分に結びついているところに、第三共和政下に生まれ変わった新たな社会学がある。「われわれの人格の大部分が借り物から成り立っており、それを取りまく自然的社会的環境から引き離されれば、人間は一つの抽象でしかないことを説明しなければならない。」(同上)

デュルケーム社会学における政治・道徳的側面を強調したのだが、もちろん彼の功績は、社会学を自立した科学として確立した点にあることは言うまでもない。この側面は本稿であまり論じていないが、コントの弟子ではリトレのグループが主として努力している。つまり社会現象の自律性、客観性を明らかにすることである。これはデュルケームの『社会学的方法の規準』において、「社会的事実を物として扱う」という有名な定式に結実する。社会学が科学としてアカデミズムの一員となるためにどうしても手に入れなければならなかった資格、それは社会学に固有の科学的オブジェをもつことである。個人の力では変えることのできない客観性をもちながらも、個人の意識を離れては存在し得ない非常に不思議な存在性格をもったこの対象こそ、社会学がこれまでのどの科学にも扱えなかった新しい学として成立するために必要なのだ。個人の意識でありながら全体で共有される意識、つまり集合表象、その現れである社会的規範、これこそコントからリトレ、エスピナスを経てデュルケームが結晶化させた、社会学に独自の対象である。

このように道徳と科学とは、集合意識という新たな対象の中で見事に体系化され、科学的であると同時に実践的なディスクールとして、制度的あるいは政治的な要請にしっかりと対応できる十全な姿をとることになるのだ。



Emile Littré

5. おわりに

社会学は社会を扱うものである以上、時の社会状況の中で評価を受け、意味を持つ。言いかえれば単なる科学に終わることのできない宿命にある。同時にそれが社会科学の目的であり、実践と理論との接点なのだ。

こうした観点から実証主義はリトレの手を経て第三共和政に受け継がれ、そこで奇しくも政治的文脈と交差することによって花開いたと言える。さらにこの流れの中から大輪の花を咲かせたのがデュルケームであるということはできないだろうか。たしかにデュルケームの社会学が政治的イデオロギーだというのは単純すぎよう。しかしその面を十分考慮に入れて理論的評価をやり直すことは興味深いテーマである。学問と政治、生物学と社会学、自然科学と社会科学、これらの間のアーティキュレーションは今日われわれが考えているものとはかなり違っていただから。

一方、共和政を流れるもう一つのテーマはドイツにたいする復讐とライバル意識（敬意のまなざし）である。この面からもデュルケーム社会学は、初期のドイツ留学に始まり、ドイツのスパイとされたドレフュス事件、最後の反独パンフレットと興味深いものがある。他方、日本の社会学はテニースやヴェーバーをはじめとするドイツの影響の下に開始された部分が強いようである。この面からのアプローチも重要であろう。われわれにとって集合意識は、フランス人にとってほど縁遠いものではなさそうであるから。

19世紀半ばにコントの筆から生まれたソシオ+ロジーという新造語がわずか50年ほどの間に出世していく成功物語、それは言葉をかえていえば、第二帝政期以前から生まれ始めていた様々な言表が、一つの客観科学であると同時にイデオロギーでもあるもの、すなわち社会学へ

と、学問領域と政治領域とを主な舞台としながら洗練され編成されていく、ディスカールの歴史といえるのである。

注

- 1) 詳しくは私のテーズ “La sociologie française entre Auguste Comte et Emile Durkheim” (soutenue à Paris IV en septembre 1993) とその翻訳である『コントとデュルケームのあいだ』(木鐸社、1996年)を参照。なおこの論文の一部が、同タイトルで L'Année sociologique, vol. 45, no.1, 1995, PUF にも掲載されている。
- 2) Emile Littré, “Les trois philosophies” in Revue de la Philosophie positive, tome 1, 1867
- 3) Anonyme, “Fondation d'une société de sociologie” in Revue de la Philosophie positive, tome 8, 1872
- 4) Alfred Espinas, Des sociétés animales, 3e édition, 1924, p.74
- 5) 以下の文献を参照。
André Lalande, “La vie et l'oeuvre d'Alfred Espinas” in Revue internationale de sociologie, tome 33, 1925
Georges Davy, Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, 1931
- 6) 例えばデュルケームのキーワードである有機的連帯の定義において、生物学の影響が非常に色濃く現れている。

“la société devient plus capable de se mouvoir avec ensemble, en même temps que chacun de ses éléments a plus de mouvements propres. Cette solidarité ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail.” Emile Durkheim, De la division du travail social, ed. de 1930, PUF, p.101

7) デュルケーム「ドイツにおける哲学教育の現状」邦訳 205 頁、『デュルケームドイツ論集』、行路社、1993 年

本論文に対する御意見などは yamasita@libe.kindai.ac.jp まで、お待ちしております。

La sociologie post-comtienne sous la troisième République

Massayuki YAMASHITA

La sociologie a été fondée par Auguste Comte, mais la nouvelle discipline n'était reconnue que parmi quelques disciples du positivisme comme Emile Littré, J.-S. Mill ou Pierre Lafitte. Le premier était "dissident" depuis que le maître est devenu "prêtre" de l'Humanité, le dernier était toujours fidèle en succédant au prêtre de la religion.

La sociologie n'entre dans le monde universitaire que très lentement. Premier fois qu'on puisse la trouver avec le nom du fondateur, c'est dans l'introduction de la thèse d'Alfred Espinas, "Des sociétés animales" en 1876. Les professeurs sorboniens du jury ont fait éliminer l'introduction pour qu'elle puisse être soutenu sans l'intervention d'un parti politico-religieux.

La statue de Comte à la place de la Sorbonne ne signifie pas une victoire académique de la sociologie, mais la réussite idéologico-politique du positivisme orthodoxe dirigé par Lafitte. Il a pris l'initiative à fonder la statue en se nouant avec le milieu politique républicain au début de la IIIe République. Léon Gambetta, chef de l'opportunisme républicain, a fait le grand éloge à Auguste Comte au grand amphithéâtre de la Sorbonne en 1880.

Ainsi on peut conclure que dans la reconnaissance sociale de Comte comme penseur authentique, c'est plutôt la force politico-ideologique du positivisme qui a été décisive, que l'effort d'un Littré pour élaborer théoriquement la sociologie.

ポール・リクルの物語理論とその展開

はじめに

司会 清水 誠

ポール・リクルの言う「物語」とは文芸批評上の概念というよりは哲学上の概念である。これは解釈学的現象学という現代哲学の有力な流れを分ける支流の一つを特定して、それに彼の名を冠せしめる鍵概念であると言ってよいであろう。現代の解釈学的現象学とは、ハイデガーが、もともとは聖書その他のテキストを解釈する技術であった解釈学を、現存在の解釈に、より厳密には、現存在において現象する存在の解釈に、応用したところに始まった学である。ハイデガーの基礎的存在論によれば、存在の脱隠蔽化が行われる場所である現存在は、性起すると共に世界内存在である。すなわち能動的な対自存在であると同時に受動的な対他存在である。リクルは、ハイデガーによる現存在のこの自己了解が直接的に過ぎるとして、これを構造主義的言語論、精神分析学、神話学、等々の人間諸科学により媒介化しようとしたのである。物語理論はテキストを通じて行われる自己了解すなわちミメシスとオートポイエーシスによる統合形象化の理論として、物語的自己同一性を獲得させるのである。これは差異と反復との総合を通した自己同一性であるから、ロゴス中心主義・自民族中心主義の暗礁をすり抜けることができるであろう。それはさらに<テキスト>と<行為>を繋ぐ枠組みを提供して社会的実践を可能にしてくれるであろう。

パネラーの久米博氏(立正大学)はリクルの諸著の翻訳によってつとに高名なリクル研究者であり、杉村靖彦氏(京都大学)は本邦最初のモノグラフィー『ポール・リクルの思想』(創文社)の著者であり、堀江宗正氏(東京大学大学院)は新進気鋭の若手研究者の代表である。

ポール・リクールにおける 歴史叙述と物語の問題

久米 博

この発表の主題はポール・リクルの歴史理論の中心をなす、歴史叙述と物語の問題であり、それは主として『時間と物語』の第一巻と第三巻で論じられている。しかしながらリクルの歴史への関心は初期から現在にいたるまで一貫して見られるのであり、最初の論文集『歴史と真理』(1955)には、歴史に関する論文が七篇収められている。最近の論文「過去のしるし」(1998)¹⁾でも、歴史と記憶の問題が論じられている。初期の論文から明瞭に表明されているのは、歴史とは人間の歴史であり、歴史学の対象は人間に関する主題である、というテーゼである。広義の歴史の問題はリクールにあっては、行動とテキストの問題、証言の解釈学、物語的自己同一性、など彼の哲学のさまざまなテーマと密接に関連しているからである。つまり彼の場合、歴史の認識論は必ず存在論的諸問題に発展していくのである。したがってそうしたパースペクティヴに立って彼の歴史理論にアプローチすることが必要となる。

1. 物語の一般理論

歴史叙述の問題が主題的に扱われている著書は『時間と物語』Ⅰ～Ⅲである。としても、それは狭義の歴史哲学の書ではなく、表題が示すように、物語の観点から歴史叙述が論じられている。本書が発表された1980年代のフランスでは、歴史叙述から物語を排除しようとする歴史

学界の趨勢に対する反動として、たとえばローレンス・ストーン『物語のリヴァイヴァル』²⁾が翻訳されて、「物語への回帰」をめぐって歴史学者たちのあいだで熱い議論がたたかわされていた。一見するとリクルの論は歴史学の<物語派>の主張を支持するようである。しかしリクルは歴史の読者の立場から、しかも物語の一般理論から出発して問題に迫ろうとするのである。歴史のディスクールは本質的に物語の一つのクラスに属するが、歴史叙述の物語領野への帰属は間接的、派生的であるというリクルのテーゼは、やがて歴史学者たちのあいだに受け入れられていったようである。

リクルは『時間と物語Ⅰ』第一部でまず物語一般を規定してから、その一領野として歴史叙述に接近しようとする。そもそも『時間と物語』は、著者によれば『生きた隠喩』(1975)と同時に構想され、言語による意味創造、意味論的革新の主題を追求する双子の著作の一つなのである。『時間と物語』の場合は、時間との関連で言語による意味創造が主題となる。なぜ時間と物語なのか。著者はそこで、アウグスティヌス以来のさまざまな時間論が陥ったアポリアを「物語の詩学」によって解決をはかるのであり、著者はそのために「現象学・歴史学・物語論の三者会談」に訴えるのである。時間のアポリアの解決のために物語が要請されるのは、物語られる時間は人間化された時間だからである。それをリクルはこう言い表す。

「時間は物語の仕方でも分節されるのに応じて人間的な時間となる。逆に、物語が時間経験の特質を描き出すのに応じて、物語は完全な意味をおびる」³⁾。

人間の時間経験は物語る行為と切り離せないのもであって、物語られるものは時間のなかで起こり、逆に、時間のなかで展開するものは物語られうるのである。時間は物語によって言語にもたらされ、その時間の言語表現を再形象化することによって、われわれは時間を自分の経験とすることができる。

そこで著者は、時間のなかの物語性と、物語のなかの時間性とを組み合わせようとする。まずアウグスティヌス『告白』11巻の有名な時間論から、リクールは時間のなかの物語性を取りだす。アウグスティヌスは時間のアポリアを三重の現在に訴えて解決しようとした。その三重の現在は、詩篇の詠唱によって例証される。精神は、歌唱に集中するにつれて、歌う未来、現在、過去に分かれひろがる。この精神の期待、直視、記憶という三つの志向に、物語の筋立てが対応する。

次にリクールは、アリストテレスの『詩学』から、悲劇における行動についての三つの命題を取りだして、組み合わせる。「悲劇とは行動のミメシスである」「行動のミメシスは筋立て（ミュトス）にはかならない」「筋立てとは出来事の組み立てである」。ミメシスとはアリストテレスによれば、行動の創造的模倣である。『詩学』におけるミュトスをリクールは筋立て（プロット）と解する。悲劇とは筋立ての制作（ポイエシス）である。筋立てとは人間の行為と行為の有機的連関であり、その時間的進展であり、そこにおいて物語に時間性が繰りこまれる。

こうしてリクールは、物語を構成するのは行動のミメシスとしての筋立てであるとし、その観点から、叙事詩、戯曲、小説などのジャンルを物語という大きな類に包括する。筋立てとは、一方で調和のモデルである。すなわち物語には必ず出来事の発端があり、次にその展開部があり、最後に結末で完結する。他方で筋立ては、偶発事、どんでん返しといった不調和のモデルである。物語は不調和から調和をつくりだすものである。どんな偶然の出来事も、結果として必然的なものにしてしまうのが筋立てである。そこで筋立ては次の三つの特質をそなえる。(1)いろいろな出来事から一つの筋の通った物語をひきだす。(2)状況、目的、手段、行為者など異質で雑多な要素を、一つのまとまった物語に総合する。(3)行動に固有の時間性を与える。

筋立てとは行動の説明であるとともに、その理解でもある。そこにお

いて働いているのは「物語的理解」(comprehension narrative)である。結末からさかのぼって、物語は偶然的要素も必然的なものになってしまう。そこには科学的因果性とは異なる、いわば物語的因果性が働いている。それは単なる説明をこえた理解であり、精神分析が解釈に用いるのも、この物語の論理、物語的理解である。歴史が広義の人間の行動の叙述であるなら、歴史的因果性も物語的因果性に含まれると考えられる。

2. 歴史と物語

このようにリクールは著書の第一部で包括的ジャンルとしての物語を定義してから、第二部で歴史物語を、第三部でフィクション物語をパラレルに論じるのであるが、彼はけっして歴史叙述を物語形式と直接に結びつけるような方法をとらない。歴史学のいっそうの科学性の要求、歴史学の対象の拡大は、歴史叙述の物語的性格と背反するかをめぐって論争がたたかわされてきた。そこで著者が第二部でまず扱うのは、歴史学における物語の衰退の問題であり、意図的に遠回りの道をとって物語に到達しようとするのである。

歴史叙述における物語の衰退を典型的に示す学派として著者が挙げるのは、アナール派と新実証主義派という対照的な学派である。アナール派の場合、物語の衰退は主として、歴史学の対象が個人から社会的事実へ移動したことから由来するのであるが、いわゆる事件史や、文書資料絶対主義の排除と、物語の排除とが混同されてしまったきらいがある。1929年以来いくつもの世代に継承されてきたアナール派は、特色が多すぎるのが特色と言われる。あらゆる方面に史料を求め、歴史学の対象を地理的、時間的に拡大し、民衆の動向に主体性を認め、政治・外交史至上主義を排し、「社会的時間」という概念を導入し... など。同時に、人類学、統計学、人口史など隣接学問の助けを借り、数量史、系列史、心性史というように歴史学の幅を広げていく。リクール自身はア

ナール派の方法に批判的ではなく、むしろその成果を評価する。歴史哲学と絶縁し、職人的歴史家に徹するところにリクールはフランス歴史学の特質を見る。彼は第二部の最後でアナール派の代表作、ブローデルの『フェリーペⅡ世の時代の地中海と地中海世界』を分析し、それが物語的に構成されていることを示し、ブローデルを歴史物語の作者として認めるのである。

次にリクールは歴史学における説明と理解の葛藤という観点から、英語圏の分析哲学を基盤にした歴史学の、さまざまな方法論をとりあげて一つずつ検討する。その学派は歴史学的説明を重視するあまり、物語的理解とのあいだに「認識論的切断」が生じ、そこから歴史学における物語の衰退は必然的になる。その傾向の代表は、カール・ヘンペルの「法則的モデル」による歴史の説明である。ヘンペルは歴史的出来事を自然的出来事と同一視し、それは一般法則によって説明可能とする。もし出来事の初期条件が記述され、それに法則が適用されれば、出来事の発生は論理的に演繹される、とヘンペルは考える。だがそこでヘンペルが問題にしているのは、一回限りの独自の出来事でなく、反復可能な出来事だけなのである。このヘンペルの<強い>「法則的モデル」を、ガーディナーは「法則様説明」によって弱めようとし、フランケルは「歴史における説明と解釈」で説明の不十分さを解釈によって補おうとした。しかしそれを押し進めていくと、歴史学的説明も他の科学の説明と基本的に変わらない、という彼らの基本仮説を放棄することにならないか、とリクールは批判する。

歴史学におけるこうした説明偏重を是正しようとして、物語の理解可能性の潜在能力を再評価しようとするのが、ドレイの「合法性なき説明」であり、フォン・ウリクトによる「歴史的説明」である。リクールは特にウリクトの、因果性的説明と目的論的説明の組み合わせに注目するが、そこに出来事の筋立てという考えが欠けているのを指摘する。

逆に、歴史の物語的理解こそ説明の価値をもおびる、と主張するのが

ダント、ギャリー、ミンク、ホワイトらの<物語派>である。出来事は物語に媒介されて歴史的出来事になる、したがって物語ることはすでにして説明することである、というのが彼らの第一の基本テーゼである。そこから彼らは物語的説明の潜在能力を多様化し、階層化しようとする。ダントは歴史叙述の基礎を「物語文」とする。それは「過去の遡及的再編成」である。ギャリーは物語における「話の筋をたどる可能性」を重視する。ミンクは歴史的理解が物語を通して全体的に統握する判断力の行為であることを強調する。リクールもまた、歴史が歴史であるかぎり、歴史叙述は物語の形式を排除できないとする点で、物語派と一致する。しかし彼は、物語派が歴史と物語を直結させてしまったのを批判し、物語の説明機能を彼らがあまりに多様化し、階層化していくために、説明モデルが破裂してしまうことを指摘する。

そこでリクールは第三の道を探求する。フッサールが自然科学の本質は何かと問いかけ、「遡及的問いかけ」(Rückfrage)に訴えたのにならって、リクールは歴史の歴史としての本質をなすものは何か、と問う。歴史科学も人間の行動の次元を志向するのをやめてはならないとするなら、歴史学は物語的性格を放棄できない。問題は両者の関係である。

「私のテーゼは派生という間接的な関係を主張するところにあり、この関係によって、歴史学的知は、その科学的野心を何ら失うことなく、物語的理解から発してくるのである」⁴⁾。

その派生の関係は適切な方法によれば、一步一步再構成できるのである。すなわち歴史叙述と物語とのあいだに三つのレベルでの断絶があり、それを一つずつのりこえねばならない。第一は、歴史学の概念化による説明と物語の自己説明的性格との対立である。その対立を媒介する方法として、リクールはM. ヴェーバーとR. アロンの「個別的因果帰属」を援用する。それは物語の筋立てによる説明に相当する。ただし歴史家は論証し、証拠を提示しなければならない。そこでリクールはその間接的な説明を「準筋立て」(quasi-intrigue)と規定する。第二は、物語では具

体的な人物が登場するのに対し、歴史では国家、文明、階級などが主体となる。それをリクールは歴史認識の第一級の本質体と規定する。したがってそれは「準登場人物」(quasi-personnage)となる。第三に、歴史的時間は社会的時間として、個人的時間とは異なるように見える。しかし長期持続の時間も、筋立てられた出来事の時間から派生したものであるという理由から、それは「準出来事」(quasi-événement)として規定される。こうして著者は、歴史叙述と物語り形式とのあいだには間接的、派生的な関係があることを立証する。

「準筋立て、準登場人物、準出来事の<準>は、学問的歴史学に物語のカテゴリーを使用することの高度に類比的な性格を証明する。少なくともこの類比は、歴史を物語の支配圏にひきとめ、それによって歴史的次元そのものを保持している、か細い、隠された絆を表現しているのである」⁵¹⁾。

3. 歴史の認識論から存在論へ

リクールは『時間と物語』で、歴史認識を問うだけでなく、その存在論的含意をも明らかにしようとする。それは歴史における時間の<再形象化>(Refiguration)の問題である。『時間と物語Ⅲ』の第一篇「時間性のアポリア論」で、宇宙的・客観的時間と心理的・主観的時間との分裂が露呈される。人間はそのアポリアを、歴史的時間という第三の時間を創造することによって、解決しようとした。人間はまず神話的時間、つまりいかなる実在をも包含する大時間を創造し、天体運動の周期と社会生活のリズムを相互に秩序づけようとした。それはやがて「暦法的时间」に発展する。それが歴史学の最初の媒介である。暦の時間は日常的時間を宇宙的時間に組入れる。新しい紀元を開くとみなされる創始的な出来事(キリストの誕生、ヘジラ)が基点を設定し、そこからあらゆる出来事に日付が打たれ、同時に時間を過去から現在へ、現在から過去へと

二方向に進ませる。現象学的現在もそこから借用され、今との関係で、昨日も明日も決定される。どの出来事も、日付を打たれた出来事との関係で位置づけられる。

歴史学の実践による第二の媒介は「世代連続」である。同時代者、先行者、後続者といった世代の観念は、誕生、老い、死といった人生の個人的事象を、また生者と死者の交代という公的性格を表現している。世代の観念は、暦の外的な時間と心的生活の内的時間の仲介をする。それは歴史が死すべき者たちの歴史であることを、あらためて考えさせてくれる。

歴史学は歴史的時間を構成するのに、「古文書」から出発し、「史料」を経て、「痕跡」(trace)にまで溯る。集合的記憶の装置としての史料の權威の源は、痕跡に与えられた有意味性に存する。過去は痕跡を残し、痕跡はモニュメントや史料によって、過去の証人に仕立てあげられる。歴史学とは痕跡による過去の認識である。E.レヴィナスは「痕跡は何かを出現させずに、意味する」⁶⁾と言った。痕跡は記号=効果により、過去の有意味な記号となる。歴史物語が時間を再形象化するのとは、痕跡の有意味性において、それが實在論的なものと経験論的なものとを重ねあわせるための継ぎ目となるからである。

リクールは物語を歴史物語とフィクション物語とに分けるが、両者の根本的な違いは指示対象が實在するか否かにある。歴史家が対決するのは、「消滅した」(n'est plus)が、「かつて實在した」(a été)過去である。過去とは歴史的認識が存在論的に「対面する」(vis-à-vis)ものである。その意味で、痕跡は過去に匹敵し、過去の「代理表出」(représentance, lieutenance)である。代理表出の機能は、過去の「統合形象化」(configuration)である。歴史家が構成するのは、實在した過去に近似した統合形象という<再構成物>である。實在した過去とその再構成物との関係を、歴史家は「同」「他」「類似」などの関係で捉える。コリングウッドは過去の過去性を現在との同一性として捉える。ヴェーヌはそれを現在との差異として捉え

る。ホワイトは両者を比喩的關係として捉える。ランケはこうした歴史家による過去の復元作業を「それが本来あったように」(Wie es eigentlich gewesen)と表現した。リクールはそれを、『生きた隠喩』で隠喩を「...と見る」(voir comme)と「...のようである」(être comme)の相関で捉えたのと照合し、隠喩の存在論的効力になぞらえて理解する。物語による歴史的時間の再形象化と、現実の隠喩的再記述(redescription)との連関をリクールは重視するのである。

最近の論文でもリクールは記憶と痕跡との関係について、さらに思索を深めている。記憶が忠実さを要求し、歴史が真実を要求するかぎり、それは認識論的問題であるが、過去が何を意味するかを問うとき、それは存在論的問題となる。そこで、痕跡が意味しているものを解釈せねばならない。マルク・ブロックは「歴史学は痕跡による学問である」と言った。また彼はどんな史料も歴史の証言となることで価値がある、として証言批判を歴史家の仕事とした。痕跡の意味を保証するのは証言である。証言は証明ではない。証言では信憑性、信頼性が問題となる。証人の語るのを信頼するか、どうかである。そして証人が語るのを聞く人も、第二の証人となる。証言は類似でなく、信頼にもとづく。歴史は偽の証言によって欺かれることもありうる。

「歴史における真実とは、こうして<宙づり>で、ほんとうらしく、蓋然的で、異論の余地があり、要するにつねに書き直される過程にある」⁷⁾。

4. 歴史とフィクションの交差

指示対象の實在、不在で区別される歴史物語とフィクション物語も、読解作業においては、両者は合流する。代理表出によって實在した過去を再構成しようとする歴史叙述と、テキストの虚構の世界を読解行為において読者の現実世界に移行させようとする文学制作とのあいだには平

行関係がある。歴史叙述を読むことは、拡大した読解理論に属する。歴史とフィクションとはそこにおいて、合流から交叉へと進み、歴史はフィクションから、フィクションは歴史から、互いに借用しあう。拡大した読解理論とは、リクールが『時間と物語』において、従来の「指示」(référence)を、テキストの「再形象化」、「テキスト世界と読者の世界の交叉」と言い換えたとき、それは用語法の改鑄にとどまらない理論的發展があったことを指している。それは生とテキストの循環を指している。

一方に、歴史のフィクション化がある。歴史家は痕跡という代理表出を通して、過去を思い描こう(se figurer)とする。それは想像力の活動である。実在した過去と歴史家の再構成物とのあいだには、前述のように、同・他・類似の関係がある。同の場合、歴史的想像力は過去を追体験しようとし、他の場合、共感と想像力によってなじみのないものを同化しようとする。類似の場合、歴史家は歴史叙述に悲劇、喜劇、ロマンス、諷刺などのカテゴリーをあてはめる。歴史上の不朽の名著は、大歴史書であると同時に、歴史文学であることもできる。

逆に、恐怖の記憶の場合、フィクションの役割が要請される。エリ・ヴィーゼルはホロコーストの体験を、あえてフィクションの形で語る。「フィクションは恐怖に襲われている語り手に眼を与える。見るための、泣くための眼である」⁸⁾。

他方では、フィクションの歴史化がある。フィクション物語は歴史を模倣する。歴史と同じく、物語も「それが本来あったかのように物語る」。両者は「ように」で共通する。歴史が準虚構であると同じだけ、フィクションも準歴史である。実際に起きたかのように物語るためには、筋立ては蓋然的で、細部は真実らしくなければならない。真実らしさとは、写真のような写実に徹することではない。芸術作品の真のミメシスは、その種の模倣と手を切ることにある。歴史とまじりあうフィクションの機能は、歴史的過去の実現されなかった可能性を解き放つこと

である。起こりえたであろう蓋然性は、実在した過去の潜在的可能性を包含する。歴史とフィクションの交叉は、フィクションの準歴史的契機と歴史の準フィクション的契機とが、交代しながら、相互に浸食しあうところに存する。

5. 物語的自己同一性

筋立てという出来事の組み立てを通して、行動をミメシスするときに働くのは「物語的理解」である。われわれは自分の人生を、また自分の属する共同体の歴史を、ひとつの物語として語ることによって自己理解し、自己同一性を確認する。ソクラテスは、吟味されない人生は生きるに値しないと言った。人生は解釈されないかぎり、生物学的現象にすぎない。物語られた人生は、解釈され、吟味された人生となることができる。解釈にあたって、フィクションは媒介の役割をはたす。人生の物語化は、個人史とフィクションの相互浸透から生じてくる。そこからリクールは「物語的自己同一性」(*identité narrative*)という概念を練りあげる。個人や共同体の自己同一性を言うことは、その主体は「誰か」の問いに答えることである。ハンナ・アーレントも言うように、「誰か」の問いに答えることは、「その人の人生物語を語ること」である。そこにおいて *life story* と *life history* とは重なり合う。われわれは自分の人生物語を物語るにより、自分が誰であるかを自己確認する。民族の歴史もまた繰り返し物語られるにより、民族の自己同一性を強化する。

『時間と物語Ⅲ』の結論で提示された「物語的自己同一性」の概念は、次著『他者のような自己自身』(1990)でさらに発展し、自己の解釈学のための有力な武器の一つとなる。リクールはそこで、自己同一性を、実体的に同一(*même, idem*)である自己同一性と、人格として自己(*soi, ipse*)である自己同一性とに分解して考察する。倫理的主体としての自己は、

自己性(ipséité)としての自己を維持しなければならない。物語的自己同一性は、自己の自己性を確認し、再確認する。自分の人生を首尾一貫した物語として語るとき、私は自分の人生の作者ではないが、その語り手となり、読み手となることができる。同じことは、民族や国家の主体性についても言える。イスラエル民族の自己同一性は、共同体が生み出した聖書というテキストの受容から引き出された。ここにも生からテキストへ、テキストから生への循環がある。

物語的自己同一性は、歴史とフィクションの交叉を例証する。しかしそこには内的制限が含まれている。すなわちそれは一義的に決定されたものではない。自分の人生について、われわれはいくつかの違った筋をつくりあげることが可能である。視点が移動すれば、解釈も変わってくるからである。また物語的自己同一性だけでは、自己性の問題を汲み尽くすことはできない。それは意志力よりも想像力を駆使するからである。物語的自己同一性が真の自己性に等しくなるためには、物語は自己性の倫理的責任を引き受けねばならない。物語的自己理解は、倫理的に中立ではありえない。

6. 物語ることの倫理的含意

リクールは自己同一性を同一性と自己性に分け、両者を弁証法的に対立させ、自己を探求する。時間における恒常性としての個人的、人格的自己同一性が含む逆説や難問は、ロックやヒュームによってしばしば指摘されてきた。しかしそうした逆説や難問は、リクールによれば、自己性と同一性とを区別しないところから生じるのであり、その難問は、「私はほんとうは誰なのか」を追求する物語的自己同一性と組み合わせられて解決されるのである。リクールは「自分は誰か」の問いに答えるのに、誰が語るか、誰が行動するか、誰が物語るか、誰が道徳的責任を帰属されるか、に分節して考察する。さらに行動の問題を扱うのに、リクール

はそれを、「記述する」「物語る」「命令する」の三つの次元に分けるのである。注目すべきは彼が「物語る」にこのように媒介の役割を与えて重視していることである。記述される行動は、物語られることによって、実践的内容がゆたかになる。と同時に、物語はけっして倫理的に中立的ではなく、それは道徳的判断の実験室となることができ、命令という道徳的領域への橋渡しとなるのである。

「物語理論を、行動理論と道徳理論との蝶番の位置に置いて、われわれは物語を、記述から命令へ自然に移行させるものとする」⁹⁾。

行動理論は行為者の行動を記述する。行動文は、意図、目的、理由、選択といった行動の概念的ネットワークによって、行動を記述できる。しかし行動の記述だけでは、行為者の歴史が欠けている。物語ることは行為者の行動を、筋立てによって表現することである。物語が覆う実践的領野は、行動文の意味論や語用論が覆う領野より広く、複雑である。物語ることにおいて、行為者はその歴史をもち、自己構成するのである。

他方、命令することは、義務や道徳の領野に属する。その手前に位置する物語ることは、はたして倫理的に中立を保てるか。リクールは物語ることに倫理的含意を認めるのである。

「『時間と物語Ⅲ』で私は、この点でもっとも中立的であろうとする物語形式、つまり歴史叙述の物語もけっして[道徳的]評価の零度に達することはない、とあえて言いきったのであった」¹⁰⁾。

物語に含まれるフィクションの効果も、単に非現実的想像力を働かせるためだけではなく、可能性を試す、一種の思考実験室とするためのものでもある。

「フィクションの非現実的な領域内で、われわれは行動や人物を評価する新しい仕方を探索してやまない。創造性の大実験室でわれわれがおこなう思考実験はまた、善と悪の王国でなされる探検でもある」¹¹⁾。

その意味で、物語は倫理の予備教室となれる。どんな文学的物語も、美的規定のために、倫理的規定を失うことはない。物語がおこなう経験

の交換において、行動は是認されるか、非難されるかである。作中人物に対し、どんな道徳的判断を下すことも中止することはできない。

物語が行動と倫理の媒介をするという事情は、当然歴史にも反映してくる。もっとも学問的で中立的であろうとする歴史叙述も、その物語形式において、倫理的評価の零度にとどまることはできない。そのことは直ちに、歴史家はある特定の倫理観をもて、ということの意味しない。リクールは歴史家が過去に対し負債(dette)を負っている、という言い方をする。だが歴史家はけっしてその負債を完済できない。負債とは、過去が未来に重荷を負わせることである。それをリクールは、“la dette oblige”¹²⁾と表現する。記憶は過去に対し義務を負っている。過去は「忘れないで!」「思い出して!」と叫んでいる。過去は決定的に終了したのではない。過去の未来というものがある。過去の遺産継承者であるわれわれは、過去における未来への思念を洞察しなければならない。過去の人たちが果たせなかった約束を、歴史学によって解放するのが、歴史家の務めである。とりわけ歴史家が犠牲者の極限のすがたに直面するとき、沈黙する過去の人たちへの負債の関係は、忘れてはならないという義務に変わる。物語ることの倫理的含意を、歴史叙述も引き受けねばならない。

7. 結語

リクールの物語理論の歴史学への寄与は、歴史叙述を物語という大きなジャンルにあらためて位置づけたことにある。それと同時に彼は、記述や命令と異なる、物語や物語ることの役割、機能を再認識させてくれたと言える。

彼はヘーゲル流に歴史哲学を思弁するのではなく、歴史を書く、読む視点から歴史を考えようとする。それは歴史の認識論をこえて、歴史意識の解釈学にまでいたる思索の行程である。歴史とは畢竟人間の行動の歴史

であることをリクールは初期の論文から表明してきた。人間の行動は物語ることによって歴史性をおびること、歴史認識は物語的理解に裏打ちされていること、したがって歴史叙述は物語形式と切り離せないことを彼は立証した。ただし両者の関係はあくまで間接的、派生的であることを彼は強調するのである。

そこからリクールは物語ることが認識論的機能だけでなく、存在論的機能をもつことを示す。歴史とは過去の痕跡からの歴史家による再構成物である。痕跡に意味を保証するのは証言である。そこから歴史における真理とは、真理＝証明でなく、証言の信憑性、信頼性の問題である、と彼は結論する。

リクールは指示対象が実在するか否かで歴史物語とフィクション物語を区別するが、他方で歴史とフィクションの交叉を具体的に示す。両者の交叉の典型として「物語的自己同一性」の概念を彼は提示し、それを自己の解釈学のための鍵概念に練りあげる。行動を物語ることは、それを記述することと命令することを媒介する役割をもつ。物語論は行動理論と倫理的理論の蝶番の位置にある。そのことは歴史叙述がけっして倫理的に中立でありえないことを意味する。歴史家は沈黙している過去に対し「負債」を負っているのである。

注

- 1) Paul Ricœur, «La marque du passé», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, no1, 1998, pp.7-31.
- 2) Lawrence Stone, *The Rivalry of Narrative*,
- 3) Paul Ricœur, *Temps et Récit I*, Seuil, 1983, p.85.
- 4) *Ibid.*, p.133.
- 5) *Ibid.*, p.320.
- 6) Emmanuel Lévinas, «La Trace», in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p.60.
- 7) Paul Ricœur, «La marque du passé», p.17.

- 8) Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, Seuil, 1995, p.274.
- 9) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.200.
- 10) *Ibid.*, p.194.
- 11) *Ibid.*, p.194.
- 12) Paul Ricœur «La marque du passé», p.27.

L'historiographie et le récit selon Paul Ricœur

Hiroshi KUME

Notre exposé a pour but de traiter la théorie narrative de Paul Ricœur dans ses rapports avec l'historiographie. Dans son *Temps et Récit I*, il montre que le discours de l'histoire appartient à la sphère du récit en ce que l'explication historique est inséparable de la compréhension narrative du monde de l'action. Mais il souligne que l'historiographie n'est reliée au récit que par un lien de dérivation.

Tout en distinguant le récit historique du récit de fiction, il propose l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction: les deux s'échangent réciproquement. A partir de cette union de l'histoire et de la fiction, il élabore la notion d'identité narrative, qui joue un rôle essentiel dans son herméneutique du soi. Il y montre que la théorie narrative opère des médiations entre théorie de l'action et théorie morale. D'où il conclut à l'implication éthique de l'historiographie.

物語と自己の探究

——物語的自己同一性をめぐって——

杉村 靖彦

「自己から自己への最短の道は他なるものの言葉である」(TA,29)。自らのこの言明を地でいくかのように、さまざまな哲学思潮を摂取し、多種多様な分野の議論を経由してのみ構築されるリクールの哲学は、要約不可能なものである。とはいえこの哲学は、その多様な相貌の背後に、一貫した問題意識を潜ませているように思われる。この問題意識にまで分け入り、そこからかれの個々の省察を照射することができれば、リクールが、現代思想のさまざまな論点をみごとに整理する有能な「読み手」にとどまらず、一個の「独自の」思想家であることを示すことができよう。

私のリクール解釈の基本は、リクールの思想を貫く根本問題は「傷ついたコギト」の「言葉」に照らされた自己探究である、というものである。以下の小論では、この根本問題に鑑みて、かれの物語論が切り開いた新たな地平を見定め、その意義と射程を探ってみたいと思う。

1. 言葉に照らされた自己探究

まず最初に、いま「私のリクール解釈の基本」と言った事柄について説明しなければならない。それは、実存哲学と現象学を経て解釈学的哲学の代表者へという公式的なリクール像によって覆われてしまいがちであり、かならずしも自明のことではないからである。

「自己」の問題をリクールの根本に見る解釈にとって見逃せないのは、リクールが自らの哲学をつねに「反省哲学の線上」(TA,25)に位置づけていることである。この点でとくに重要視すべきであるのがナベールの哲学との関係である。自らの哲学の反省哲学からの由来を語るとき、リクールはかならずナベールの名を挙げ、反省哲学の全てがナベールという固有名に凝縮されているかのように扱うのである。両者の関係に立ち入り、リクールの哲学が反省哲学の線上にあることの意味を探るならば、この哲学が「傷ついたコギトの自己探究」を根本に据えていることが見えてくる。

ナベールの反省哲学の特異な点は、行為する人間の悪との不可避免的な遭遇を、反省がそこから立ち上がる特権的な契機と見なすところにある。悪の経験は、行為する人間を自己自身へと振り返らせ、自己の全体を問いに付す。反省はこの自己審問と軌を一にするのであり、そこに分け入ることによってのみ、哲学は、行為する人間に悪を悪として自覚させる内的働きを見分けるのである。ナベールはこの働きを「根源的肯定」(affirmation originaire)と名づけ、そこに反省哲学の「始原」(principe)を認めている¹⁾。

深まりゆく悪の自覚と表裏をなす根源的肯定への目覚めというこの洞察を、リクールはナベールからほぼそのまま引き継いでいる。そのことは、かれが「ナベール氏の作品に対する私の負債」(HF,15)を明言している『過ちやすき人間』(1960)の論述から確かめられる。この著作は、悪を可能にする「人間存在の成り立ち」を捉える「哲学的人間学」を狙ったものであるが、そこでの全議論は「自己の自己に対する不均衡」(disproportion de soi à soi)としての人間という考えに集約されるからである。「自己」の問いに対するリクールの取り組みの原点はここに存している²⁾。自己とは全ての「究極的基礎」となるアルキメデスの点ではなく、悪の経験の深化とともに全てが根底から問い直される場である。要するに、自己の問いとは「問い」としての自己なのである。おそらく、

「傷ついたコギト」(cogito blessé)というリクール愛用の表現もここから理解されるべきであろう。それはたんなる比喻ではなく、悪の経験に巻き込まれ、そこから発する傷に促される形で自己を問うていかざるをえない人間のあり方を指すのである。

しかし、次のような疑問が生じてこざるをえない。悪の自覚において生起する「問い」としての自己とは、行為する人間から行き場を奪う袋小路にしかないのではないか。悪の経験によって自己という問いに釘付けされた人間から、いかにして何らかの能動性が蘇り、新たな行為が生じうるのか。ここにリクールの思想を規定するもっとも重大で深刻な問いが存している。そしてまさにここにおいて、傷ついたコギトの自己探究は「言葉」の問題へと導かれるのである。

この点に関してリクールの原点と言うべき考察が、『悪の象徴系』(1960)冒頭の「告白の現象学」に見出される。『過ちやすき人間』から一步踏み出して「悪の現実性」に直接赴こうとするこの著作のリクールは、悪に纏わる哲学的、神学的な全ての説明を振り払い、悪の原初的な経験から出発する。とはいえ、この経験には沈黙しか残らないのではない。悪がどれほど謎めいたものでも、それを悪として経験させるのはなお言葉の働きであるとリクールは考える。生まれ出る悪の経験には生まれ出る言葉が付き添っているのであり、そのような言葉をリクールは「告白」の名で捉えるのである。「言語は情動の光である。告白によって、過ちの意識は言葉の光のなかにもたらされる。告白によって、人間はかれの不条理、苦しみ、不安の経験のなかでも言葉であり続けるのである」(SM,15)。

したがって、リクールの反省哲学は、悪の自覚の場であると同時に言葉の光と出会う場でもあると言わねばならない。悪の自覚における根源的肯定への目覚めはその始まりから言葉に浸透されており、それによって自己の問いはかろうじて袋小路から逃れるのである。もちろん、告白という「答え」が自己という問いに取って代わると言うのではない。告

白の言葉は、折れ曲がり不透明で間接的な表現、すなわち「象徴」とならざるをえず、かえって自己意識の「謎」と「深さ」を際立たせるのである(HF,11:SM,16)。だが、この奇妙な言葉は自己の問いに行き場を与える。それに参与することによって、自己は「探究」と呼ぶに値する道筋を得るのである。それゆえ反省哲学は、「質的変形」を遂げ、言葉に導かれて進まねばならない。『悪の象徴系』を転回点として、以後リクールは「解釈学」を標榜するようになるが、かれの解釈学はこのような洞察に根をもっているのである。

それにしても、なぜ言葉はこのように自己の問いを照らし、自己探究を導く力をもつのであろうか。この言葉の「ポエティックな(poétique)」力をめぐる問いを軸にして、リクールの全解釈学は旋回することになる。象徴、テキスト、隠喩についてかれが展開する詳細な研究が、言語分析自体を目的とするのではなく、この問いからけっして切り離しえないことを強調しなければならない。「ポエティック」とはたんに言語機能としての「詩的」作用ではなく、人間存在を「創り」直し、あらためてその根底から生かしめる言葉のあり方を指すのである³⁾。あえてリクールの見解を一言で纏めるならば、言葉のポエティックな力は、現にないものを見させる「開示」の働きに存していると言えよう。どれほど現実に近い言葉でも、言葉であるかぎり、すでに現実をそれ自身からずらす「疎隔」(distanciation)の働きを秘めている。悪や苦しみに囚われて身動きがとれない人間に対して、言葉のこの働きは、その囚われに切れ目を入れ、その囚われ自体をも照らし出す可能的な次元を開示する。そこから人間は、現実を新たに生き、自己を新たに捉え直すようにという誘いを受け取るのである。この誘いはけっして確実なものではありえず、いつも偶像に取って代わられる危険に曝されているが、リクールはそれに「賭ける」と言う。そこにリクール哲学が「悪にもかかわらず」保持する「希望」の場所が存するのである。

2. 『時間と物語』における新たな展開

『時間と物語』(1983-85)は質量ともにリクール解釈学の頂点と言うべき著作であり、かれの思想の新局面を画するものである。前章で提示した見地からこの新展開の意味を探るならば、どのようになるであろうか。この大著の論述を逐一扱う余裕はないので、著作全体の骨格となる三つのテーゼを取りだし、それぞれ検討するという方法を採用ことにする。三つのテーゼとは、①時間性と物語性の循環、②時間のアボリアに対する物語の「ポエティックな」応答、③歴史物語とフィクション物語の交差である。

第一のテーゼは、『時間と物語』全体の基本枠となるもので、具体的には次のように言い表される。「時間は物語的な仕方で分節されるかぎりで人間的時間となる。逆に、物語は時間的経験の諸特性を描くかぎりで意味をもつ」(TR1,17)。このテーゼは一見唐突に見えるが、いま述べたリクールの根本問題に深く根差したものと見なすことができる。

まず、時間性の探求が「人間的時間」への分節という形で捉えられていることを押さえておく必要がある。すなわち、われわれが生まれ、生き、死んでいく時間、歴史が伝達され更新されていく時間が探求されるのである。リクールはしばしばそれを「生」と言い換えている。それゆえ、生は物語を求め、物語られることによって新たに生きられるという循環が問題になるのだとも言えよう。リクールの解釈学は、いわゆる「解釈学的循環」をモデルにして、自己という問いが言葉に照らされて形を得るという事態をさまざまに表現してきた。時間性と物語性の循環というテーゼもまた、そのような思索の延長線上に位置するのである。

こうした見地に立つとき、時間性という新たな問題設定が、リクールを動かす「自己」の問題の拡張深化と緊密に結びついているようが見えてくる。注目すべきは、循環を生きる「生」の内実が、「行為する」と

「受苦する(souffrir)」という二つの術語によって示されていることである。とくに、『時間と物語』で初めて登場した「受苦」の重要性を見逃すことはできない。この語はリクールが同時期に着手する悪論の練り直しに呼応するからである⁴⁾。リクールは悪論の重心を「犯す悪(mal agi)」から「被る悪(mal subi)」へと移し始める。『過ちやすき人間』と『悪の象徴系』の悪論は、自己が犯した過ちを起点とするものであった。だが、私の犯した悪は、私の後悔の対象であるのみならず、他者に取り返しのない害悪を被らせるものでもある。そもそも悪を犯すこと自体、私の行為の「可能性」には尽きず、私を巻き込み苦しめさせるという受動的な局面から切り離せないのである。リクール哲学と時間の問題の関係についてはさまざまなアプローチが可能であるが、この受苦という問題に伴う「傷ついたコギト」の拡張深化と連関づけることもできよう。自己を問いと化す傷は、自らの過ちやすさのみならず他者の苦にまで感応する。悪の問いのこのような拡張と軌を一にして、自己探究は人間的時間全般の問題に繋げられるのである。

さて、この「生きること、行為すること、受苦することの暗い下地」(TR 1, 86)から浮上してきて時間性を「媒介」する言語活動が物語にほかならない。リクールは、アリストテレスの『詩学』を拡大解釈して、物語を「ミュートス(筋)」の制作による「行為のミメシス」⁵⁾として規定する。筋立てを介して、人間は自らの生きる時間に言葉の力を浸透させるのである。それは時間という無定型な素材を物語の筋という鋳型にはめ込むことではない。行為し受苦する生を実質とする時間に可能なかぎり寄り添うことのできる言語形式として、物語が呼び出されるのである。物語は理論体系とは異なり、行為、出来事、動作主、原因、動機、偶然、予期せぬ結果等々、異質な諸要素を異質さを保ちながら取り纏める。この独特の綜合作用に与るには、時間をかけて物語を「辿る」しかない。受け取り手のこのような時間経験のなかでのみ、物語はその綜合作用を現実化するのである。

第一のテーゼを以上のように捉えるならば、それが自ずから第二のテーゼ「時間のアポリアに対する物語の＜ポエティックな＞応答」を呼び求めることがわかるであろう。時間性と物語性の間には、「循環」という平和なイメージには収めきれない独特の緊張が潜んでいる。第二のテーゼはこの緊張関係を明るみに出すのである。

時間性のアポリアの証人として、リクールは哲学の時間論を呼び出してくる。かれは、アリストテレス、アウグスティヌス、カント、フッサール、ハイデッガーの時間論を一つ一つ検討することによって、時間を直接捉えようとするいかなる試みも挫折を免れないことを示そうとするのである。アポリアの核心は、「魂の時間」と「世界の時間」のどちらも切り捨てられないが、両方を統一的に捉える視点にも至りえないという点にある。時間が物語の「媒介」を得ねばならないという事態は、時間の直接的把握がこのようなアポリアに直面せざるをえないという事態と表裏をなすものとして捉えられねばならない。ここで物語に託される働きを、リクールは「ポエティックな応答」として捉えるのである。

これは哲学を悩ませるアポリアが物語の力で解消されるという意味ではない。「ポエティックな」応答とは、「アポリアを解消するというよりも、アポリアからそれを麻痺させるものを取り去って生産的にする」(TR3,199)のものである。物語は、論理的にはアポリアでしかないものから、そのアポリア性を裏切ることなく、われわれが生きることのできる問いを引きだすのである。「異質なものの総合」である物語の「筋」は、この問いを問いのままに伝え知らせる構造である。筋とは直線的な説明ではなく、謎や転変、空所をも自らの構成要素とする。そうして、物語の受け取り手に答えではなく問いを伝え、その問いをわがものとするように促すのである⁹⁾。このように解すれば、時間と物語の間にリクールが捉える緊張関係は、言葉の「ポエティックな」力が傷ついたコギトの自己探究を照らし出す仕方をこれまで以上に鋭く明確に表し出すものであるとも言えよう。

さて、行為し受苦する生の時間に浸透してそれを形ある問いと化すことが物語の働きならば、その働きはできるかぎり広義に解されるべきである。リクールの物語論の独創は、歴史叙述と創作とを峻別する『詩学』のアリストテレスの禁を破り、歴史叙述をも「行為のミメーシス」としての物語に数え入れて、フィクション物語と並行して論じる点にある。こうして『時間と物語』は、哲学の時間論、文学理論、歴史叙述の「三者会談」(TR1,126)という様相を呈することになる。第三のテーゼ「歴史物語とフィクション物語との交差」はここで浮上してくるのである。

このテーゼは歴史とフィクションの垣根を取り払おうとするものではない。いわゆる「物語主義的」歴史論に抗して、リクールは過去を「本当にあったように」語るという志向を歴史叙述の固有性として保持し、そこに「過去への負債(dette)」を見る。他方、フィクションの固有性はあくまで「自由な想像変様」にあると主張するのである。しかし、それにもかかわらず、歴史とフィクションの志向性は互いの固有性を借り入れなければ全うされえない。「交差」とはそのような事態を指すのである。

一方で、歴史叙述とは本質的に「痕跡による認識」である。過去は過去である以上もはやけっして現前しないのであり、歴史叙述の手掛かりは、過去が「過ぎ去る」ことで残した痕跡しかない。したがって、不在の過去を呼び出すには、痕跡に意味を問い尋ねる以外に道はなく、想像作用が不可欠になる。逆説的に聞こえるが、過去の実在性を志向すればするほどいっそう想像力を働かせねばならないのである。ここに、歴史叙述が物語のポエティックな力を必要とし、フィクションの志向性を借り入れざるをえない理由がある。「法則」を至上の認識形態とする立場からすれば、これは歴史叙述の不確かさの表れでしかないであろう。だが、「われわれが作ったのではない過去による触発」(TR3,331)が時間的生の条件である以上、この不確かさを回避してはならない。それを積極的な探究へと転ずる手だてが、フィクショナルな契機を含む物語の力

なのである。

ここで、このようなリクルの考察における「犠牲者の歴史」の重要性に一言触れておきたい。過去への負債を「死者たちへの負債」と同一視するリクルにとって、勝者の歴史によって闇に追いやられた犠牲者の歴史は、語らねばならないという感情をもっとも強くかき立てるものである。そこで「公式の」歴史を突き破り、虐げられた者たちやおぞましい出来事を暗闇から引き出す助けになるのがフィクションなのである。そうして物語は「忘れえぬものに仕える」ものとなる⁹⁾。この考えが、先に述べた「被る悪」の問題と緊密に結びついていることは言うまでもあるまい。

他方で、フィクション物語の「自由な」想像作用は、歴史叙述における過去の実在性の拘束と無縁ではない。リクルはフィクション物語が特有の過去時制を用いて語られることに注意を向ける。『時制論』(1964)のヴァインリヒは、この過去時制に読者を日常世界から遠ざける「緊張緩和」(Entspannung)の徴を見た。しかしリクルは、それだけならばなぜ「過去形」を用いるのかが理解できないと言う。そこにいわば「起こりえたであろうこと」に対する負債を識別しなければならない。物語の過去時制は、フィクションの自由が全くの恣意ではなく、「準—過去」的な強制を背負っている徴なのである。ここにフィクションがわれわれの時間的生の可能性の探査機となりうる秘密がある。「犠牲者の歴史」におけるフィクションの働きも、このような観点からあらためて捉えられるであろう。

以上のようにフィクション物語と歴史物語の交差として物語活動を捉えることによって、リクルの物語論は、かれの解釈学を貫く言語観を最大規模で展開するものとなる。言葉の力はいわゆる文学言語の専有物ではない。傷ついたコギトの自己探究を照らす言葉は、現実の生、現実の歴史にいつもすでに染み込んでいる。それによって、人は避けえない苦しみへ耐え、過去の負債を引き受け、その都度新たな行為を始める勇

氣を得るのである。すなわち、時間のアボリアの前でただ立ちすくむのではなく、「人間的時間」を作り上げていくことができるのである。

3. 「物語的自己同一性」と「自己性」の問い

以上、『時間と物語』の主要な論点を、リクールの根本問題だと私が考える「傷ついたコギトの言葉に照らされた自己探究」との連関で検討してきた。だがリクールの思想には、物語論と自己探究の問題との結びつきを端的に示す概念が存している。それは「物語的自己同一性」(*identité narrative*)という概念である。最後にこの概念をめぐるリクールの考察を見ておきたい。それによって、リクール哲学における物語論の射程を見極めるとともに、物語論を経たこの哲学の行方を垣間見ることができるであろう。

物語的自己同一性の概念は、『時間と物語』の「結論」で初めて登場する。この「結論」は少々特異なもので、全原稿を書き上げてから一年後にリクールが行った「読み直し」の所産である。このように『時間と物語』全体への著者の反省的関わりから出てきた概念である以上、それが物語論とリクール思想全体との関係を探る鍵になることは間違いあるまい。

この概念の端緒となるのは、時間のアボリアを人間的時間へと転ずる物語の働きに「動的な自己同一性」(*identité dynamique*)の形成を見る洞察である。さまざまな変化を取り込みつつ展開する筋立ては、実体的で形式的な統一とは様相を異にする自己同一性を切り開く。そのような自己同一性のみが、行為主体が「誰」であるかという問いに応答しうるとリクールは考えるのである。「<誰か?>という問いに答えるとは、…一つの生の話を物語ることである。物語られた話は行為の<誰>を告げる。それゆえ、<誰>の自己同一性はそれ自身物語的自己同一性ではない」(TR3,355)。こうして、時間と物語の関係は、そのまま自己の問い

と物語的自己同一性の関係となる。前章のテーゼに倣って言えば、物語的自己同一性とは、「誰」の問いのアポリアに対するポエティックな応答なのである。

しかし、ここでは物語的自己同一性の概念が提示されただけで、その内実は十分に論じられていない。問題は、物語的自己同一性を求める「誰」の問いが、「自己性(ipséité)」という名を与えられるだけでほとんど説明されていない点にある。ただし、「物語的自己同一性は主体の自己性の問いを汲み尽くすものではない」(TR3,358)とは言われている。「自己性の問い」とは何か。それは物語的自己同一性とどのように関わるのか。『時間と物語』が残したこのような問いかけが、『他としての自己—自身』(1990)に結実するリクルの仕事を動かすものとなる。物語的自己同一性概念の理解に必要なかざりで、この著作の論述に立ち入らねばならない。

物語を求める人間の自己同一性の基本構造を定式化するために、リクルは二種類の自己同一性をあらためて区別する。人間の自己は、「誰」の問いを基本としながらも、事物の自己同一性と共通する諸特性に関わらずにはいない。「誰」の問い(Qui?)と「何」の問い(Quoi?)の重ね合わせが、人間の自己同一性なのである。前者を自己性と呼んだのに対して、後者にリクルは「同一性(mêmeté)」という名を与えている。両者は重なり合うがどこまでも一つにはならず、その間には「意味の空隙」(SA,150)が残る。そこに人間の自己同一性のアポリアが存するのである。そして、このアポリアを背景として、物語的自己同一性の人間の自己同一性に対する関係がより明確に浮かび上がってくる。物語とは、自己性と同一性との空隙に架橋しようとするたえざる試みにほかならない。物語は、「何」の次元でさまざまな描写を積み重ねて生を形象化する作業を通して、問題になるのが「誰」であるかを示すのである。「誰」を直接示す方法はない。「誰」の自己同一性は物語的自己同一性でしかないという、『時間と物語』の「結論」における洞察の意味は、このよ

うにして説明されるのである。

ここに至って、物語的自己同一性は主体の自己性の問いを汲み尽くすものではないという言明の意味も見えてくる。ひとは自らの生を一つの物語によって置き換えてしまうことはできない。物語は始めと終わりをもつが、生は生きられているかぎり未完結であり、たえず語り直されることを求める。そもそも、生の始めと終わりと言うべき誕生と死は、自分では語りえず、他者たちの物語に属するものである。このように、生は複数の物語を要し、他者の物語に巻き込まれざるをえないのであり、その意味で、物語的自己同一性は「未完了」で「断片的」なものにとどまるのである。

しかし、自己をさまざまな物語のたえざる追求と化す「自己性の問い」とは何であるのか。自己性に固有の自己同一性、自己探究のさまざまな転変を貫通する自己同一性はどこに存するのか。『他としての自己―自身』のリケールは、この点に関して踏み込んだ考察を展開している。かれは自己性を、他者との関わりにおいて責任ある行為の主体として自らを立てる「自己保持(maintien de soi)」に結びつける。すなわち、「誰かが私を当てにするから、私は他者のまえて自分の行為を背負うことができる」(SA,195)のであり、私を求める他者からの「君はどこだ?」という問いに対して「私はここだ! (Me voici!)」と応答することが、自己保持を告げる所作だと言うのである。したがって、私が「誰」かというのは、自己所有の確実さの問題ではなく、他に対する「誠実さ」の問題であることになる。それはたんに自己了解が他を介さねばならないということではなく、他への応答そのものが自己の証しとなることを示しているのである。「自己性そのものを構成しうるような他性」(SA,14)へと迫るこのリケールの思索が、物語論で導入された「受苦」の主題を引き継ぐものでもあり、それを通して悪の問題に繋がっていることは言うまでもない。実際、「行為し受苦する人間」が『他としての自己自身』の全論述の鍵語になるのである。

ともあれ、自己性をめぐる以上の考察によって、前章から探ってきた物語と自己の問いの関係の根幹に触れることができると思われる。以上のように考えられた自己性は、それを証示するものとして、その都度具体的な状況で「私はここだ!」という応答を求める。どれほど物語が自己探究に浸透していたとしても、この応答自体は物語をはみ出ざるをえない。それは「現在」を開く決断であり、新たな行為の始まりである。ここに物語的自己同一性が自己性を汲み尽くせない根本的な理由が存しているのである。とはいえ、この応答もまた自己性の全てを汲み尽くすことはない。「他者への」応答における自己保持であるかぎり、自己性の問いに終わりはなく、物語を媒介にする自己探究を続けねばならない。要するに、自己の問いは物語を介するが、それ自体は物語よりも深いのであって、物語と物語の限界の両方を通して証しされるのである。ここに、自己探究と言葉をめぐるリクール思想の基本的構えの最終的な要約を見ることができよう。

主観性、主体、自己といったテーマは、現代思想において厳しく根底的な批判を受けてきた。自己という問題がリクールの根本であることを強調するとき、かれの思想がこのような潮流に逆行する反動的なものであるかのように受け取られるかもしれない。しかし、リクールはいわゆる近代的主観性に立ち戻るのではない。かれの思索の中心にあるのは、たえざる問い直しの焦点としての自己である。超越論的主観性の探究が挫折したとしても、この自己という名の問いを消すことはできない。それは「行為し受苦する人間」の存在論的条件だと言ってもよいであろう。行為するかぎり、人間は悪を犯し、被り、世界規模、歴史規模で意のままにならない諸作用に曝されざるをえない。しかし、そのような状況で自己の存在基盤を脅かされながらも、人間はなお生き続け、新たに行為しなければならない。受苦から行為へのこうした転換をたえず鼓舞するものとして、リクールの思索は言葉の働きへと分け入っていったの

であり、そうして人間の自己探究に寄り添う言葉のあり方として、物語の問題に辿り着いたのである。

最後に、この自己探究と言葉の関係について、リクール自身まだ十分に展開していない問題の一つ指摘しておきたい。「自己性」に関する最近のリクールの考察は、自己の問いと他性との本質的な絆を強調しているが、そこから、自己の問いが言葉の媒介を求めるというだけでなく、自己の問い自体を根源的言語活動として見ることはできないであろうか。言葉とは何かの表現であると同時に、自己を他者に開くという活動でもあり、むしろ後者が前者を可能にしているとも言える。こうした見地に立てば、自己の問いから言葉を抜き去ることの不可能性をよりよく理解できるのではないか。このような観点をどこまで読み込むことができるかは、リクール思想の潜在的な可能性に関わる興味深い問題である。「証言」論やごく最近の「記憶」論、加えてキリスト教信仰に関するかれの諸論考が参考になるであろうが、それについては別の機会に譲りたい。

注

リクールの著作からの引用は以下の略号で本文中に示している。

HF: *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960. (『過ちやすき人間』)

SM: *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960. (『悪の象徴系』)

TR1,2,3: *Temps et récit, tome1-3*, Paris, Seuil, 1983-1985. (『時間と物語』)

TA: *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986. (『テキストから行為へ』)

SA: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. (『他としての自己—自身』)

1) Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943.

2) 1990年の対談で、リクールは「結局私がもっとも強く結びついている仕事は『過ちやすき人間』である」と明言している。"Entretien avec Paul Ricœur", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74, 1990, p.89.

- 3) これは、解釈学への展開以前に構想された「意志のポエティック」以来、リクルールの「ポエティック」概念を貫く基本性格である。Cf. Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, Introduction générale.
- 4) Paul Ricœur, *Le mal. un défi à la philosophie et à la théologie*, Geneve, Labor et Fides, 1986;
 "Le scandale du mal", in *Les Nouveaux Cahiers*, No.85, pp.6-10; "Le sentiment de culpabilité", in *Innocente culpabilité*, Paris, ed.Dervy, 1998, pp.9-29.
- 5) 物語のこの作用をリクルールは「問いそのもののポエティックな転形」と言い表している(TR1,21)。
- 6) フィクションのこの働きは、別の所で「生者と死者の間にうち立てられたコミュニティ」と言われている。On Paul Ricœur. *Narrative and interpretation*, ed. by David Wood, London/New York, Warwick, 1991, pp.186-187.

Le récit et la quête de soi. Autour de “l'identité narrative”

Yasuhiko SUGIMURA

La question du “soi” tient une place centrale dans la philosophie de Ricœur. Cette philosophie est en effet enracinée dans la tradition de la philosophie réflexive française, surtout sous l'influence de son “maître” Jean Nabert. Le lien principal de Ricœur à Nabert est la question du mal. C'est la mise en cause totale de soi dans l'approfondissement de l'expérience du mal qui constitue le point de départ pour la réflexion. Mais cela ne signifie pas pour Ricœur que la quête de soi est condamnée à sa propre accusation interminable. L'expérience du mal est elle-même constituée dans et par le langage de “l'aveu” (*La symbolique du mal*) qui l'éclaircit. On peut discerner que ce pouvoir “poétique” du langage

motive profondément l'herméneutique de Ricœur. En prenant cette optique, la présente étude se propose de situer la problématique du récit dans le développement de la philosophie de Ricœur. La notion "identité narrative" y jouera un rôle important.

リクール物語理論の射程

——神話・イデオロギー・物語——

堀江 宗正

はじめに

リクール思想のなかで物語理論が意義をもつ文脈とは、どのようなものであろうか：解釈理論の拡張という文脈、時間論の文脈、あるいは最近の自己の解釈学の文脈などなど。これらの文脈は、『生きた隠喩』（1975）、『時間と物語』（1983-5）、『他者のような／としての自己自身』（1990）などの偉大な著作から即座にひきだせる。他方、これらほどははっきりしたものではないが、『イデオロギーとユートピアについての講義』（1975）や論文集『テキストから行為へ』（1986）など、中期の行為理論や社会理論、あるいは後期にまでいたる政治論からは、別の文脈をひきだすこともできる。それは、社会的構成物としての共有されたテキストによる行為の象徴的媒介・物語的媒介というテーマである。あるいは逆に言えば、先形象化された行為の集団的統合形象化としてのテキストの構成とその再形象化としての世界の構成というテーマである。

このような観点から、リクールの物語理論の意義を考察することの利点は何か。それは、現代の思想状況との関連においてリクール思想を理解することを、他の論点の場合よりも容易にするという点である。ここでわたしが念頭に置いているのは、ポストモダニズムとの関連である。ポストモダニズムは、リオタルによって、前近代的な諸共同体の物語でも近代の「大きな物語」でもなく「小さな物語」の台頭する新しい状

況の肯定的・積極的な是認として提示されている (Lyotard 1979)。全体社会と行為主体を媒介する言説形式についての思考は、近代の政治的理念との関係性をはかる尺度とも成りうるのである。

もちろん、リクールの物語理論は、リオタールの出した類型のどれかに規範的に肩入れすることを目指したものではない。さらに、リクールの言う「物語」とリオタールの言う「物語」をそのまま重ね合わせることに疑問の声が上がるだろう。それに対する答えは次の通りである。果たして、リクールの物語理論は真空のなかで練り上げられたもので、いかなる歴史性をも持たぬ普遍理論であると言えるのだろうか。明示的には規範的主張を目指していないとしても、いかなる問題構成のなかで動いているかを画定することで、その思想的位置ばかりでなく、アクチュアルな問題に対する含意をも推し量ることができるのではないか。その際、リオタールの言う諸共同体の物語たる「神話」、同じく近代の大きな物語たる「イデオロギー」(およびユートピア、あるいは近代の政治的言語一般)に対する、リクールの特徴づけの仕方を追うこと、さらに少なからずあるリクールの政治的発言を参照することが鍵となるだろう、と。

あらかじめ「物語」という言葉について一言しておいたほうがよいだろう。リクールにおいて「物語」という言葉は二種類の使い方をされているように思われる。一つは時間的経験の人間化の形式としての物語であり、もうひとつは文学的ジャンルの一つとしての物語である。『時間と物語』のテーゼに関わるのは、当然、前者の用語法である。にもかかわらず、聖書テキストの分析において法や知恵文学とならぶ一つの文学的ジャンルとして「物語」という言葉が使われたり、マッキンタイアの実人生の物語との用語法上の差異を指摘するくだりで、文学的フィクションとしての「物語」を念頭に置いているのだということが強調される。ここでは、時間的経験が人間的となるのは物語を通じてであるが、その場合の物語とは始まりと終わりとまとまりをもつ文学的虚構として

の物語をモデルとするものの、筋立ての媒体一般に拡張することが可能である、とおさえておく。したがって、文学的ジャンルとしての「物語」に範例的価値を振り分けつつも、人間経験の一般的様態を指すものとして「物語」をとらえるのを、この語の基本的用法とする。そうすることで、物語とは、「行為—制度」を媒介し、かつそれを包含する一般概念となりうる。このように「物語」概念に幅をもたせ、控えめな修正を加えるのは、リオタールの用語法に近づけるためではない（結果的にはそうなるとしても）。むしろ、初期の「神話」論、中期の「イデオロギー」論を貫いて、後期の証しの存在論に行き着くリクルの関心事を、もっとも的確に表現するためである。近代において、自律性と虚構性をもつものとして倫理や歴史から分断された「物語」ジャンルよりも、哲学的人間学の鍵語としての「物語」概念のほうが、詩学と政治学を横断してきたリクルの軌跡をなぞる際には、よりよい導き役となるであろう。

1 神話と歴史

以下において、わたしはリクルのテキストの読解をとおして、諸共同体の物語たる神話と、近代の大きな物語たるイデオロギーとの関係において、リクル解釈学がどのように位置づけられるかを示したいと思う。その際、神話、歴史、イデオロギーなどといったテキストの形態に関する一つの歴史物語の展開に即して、読解が整序化されるだろう。

リクルの神話に関する言及は、その象徴論とともに『悪の象徴系』（1960）、『解釈について——フロイト論』（1965）など、比較的初期の著作に見いだすことができる。しかし、ここでは、M・エリアーザ編集の『宗教百科事典』*Encyclopedia of Religion* に収められている「神話と歴史」（1987）を見てゆきたい。このテキストは、すでに『時間と物語』が

登場したあとで書かれたものであり、それゆえリクールがその物語理論を展開させたうえで神話をどのようにとらえていたかについてある見通しを与えてくれるからである。

まず、リクールによれば神話とは起源創始的出来事に関する物語である。この起源創始的出来事は、歴史のなかには場所を持たず、歴史以前の時間のなかに位置づけられるものである。それは、われわれの時間を他の時間と関係づける。われわれを悩ませ驚かせる物事すべての起源について物語る。そのために、神話は、厳密な意味での文学的ジャンルとしての歴史記述と別個に併存することが可能であり、また所与の文化における人間の実存様態としての歴史一般——人間がそこで行為し受苦する歴史——を肯定的ないし否定的に評価する機能を持つことができるのである。

歴史の父と言われるヘロドトスの『歴史＝探求』^{ヒストリエー}は、起源創始的出来事ではなく、ペルシア戦争という最近の出来事を取りあげ、その原因、応報の原理を探求した。つまり出来事のはじまりとしてのアルケーではなく、出来事の原理としてのアルケーが探求されたのである。こうして権威ある伝達者への信頼ゆえに受容されるような神話の語りから、伝承の内容を批判的に吟味収集する歴史の記述が分離する。また、ヘロドトスの『歴史』は、人間たちの行為を忘却から救うことを目指し、過去の説明によって民族の自己理解を得ることを目指していた。こうして、歴史は、文化の物語的自己同一性を構成するような諸伝承の集成体のなかで誕生した。すでに、応報の原理を求めようとするやり方そのものは、歴史とソフィアの中間に位置している。やがて、トゥキディデスにおいて、論理的時間は歴史的時間の無秩序を支配するだろう。プラトンは、神話に対して闘いを挑んだが、彼自身は哲学的説話というかたちである種の神話を発明した。かくして、神話はいったん歴史によって取って代われようとするが、哲学のなかで原理の探求へと形を変えて再生するのである。

他方、ヘブライ聖書は、疑似神話や神話的断片の大きな物語への再編であり、いわば歴史化された神話である。そこでは、神話は歴史に基づいて再解釈される。イスラエル民族においてはじめて、自分自身が作者であり受容者でもあるような伝承をととしての自己理解が起こった。そこでは、物語る行為は、はじめから神学的価値をもっていた（たとえば神義論という歴史神学）。まず物語が構成され、次にそれらが疑似歴史的な物語へと編入され、やがてすべての実存に時間を超えて関わる神学的神話がそこに回帰してくる。

以上のように、古代ギリシアと古代イスラエル双方において、歴史が神話から分離し、そのうえで、ギリシア思想においては哲学的説話というかたちで、ヘブライ思想においては歴史化された神話というかたちで、神話が再創造される。神話が歴史によって非神話化され、逆に歴史が哲学・神学によって再神話化されるというこのシナリオは、近代においては役者を全面的に変えたうえで再演されるだろう。

このシナリオは、リクールを離れて別様に解釈すれば、神話が歴史との葛藤のなかで純化し、哲学と神学の誕生とともに、形を変えて歴史をふたたび支配するようになる過程である。それは、一度エクリチュールにおびやかされたパロールが、エクリチュールが目指すべき理想としてむしろエクリチュールの上に君臨し、その支配を貫徹するようになるというロゴス中心主義の生成過程でもある。このような神話の純化と復権は、歴史による非神話化がより徹底的であった近代においては、イデオロギーとユートピアいうもっと複雑なかたちで立ち現れるであろう。そこで、神話は分裂し、純化というよりは極端なかたちに戯画化されたうえで、回帰するのである。

2 イデオロギーとユートピア

しかしながら、ロゴス中心主義批判にせよイデオロギー批判にせよ、

批判と否定を混同させるような通俗的批判主義のやり方に流れないよう注意せねばなるまい。批判者も歴史に巻き込まれている以上、全否定は両刃の剣である。歴史の恐怖から神話的時間へと避難することがもはや不可能なほどに、歴史の恐怖が甚大なものであったときに、それに立ち向かってゆこうとする人間のぎりぎりの努力が歴史の記述であり、それが歴史の支配という野心に過剰に転じてゆくとしても、その道行きすべてを否定することは、起源への回帰か現世の超越にしかない。まっとうな批判者にできることは、そうした道行きに即した自己反省である。

リクールはマンハイムの『イデオロギーとユートピア』の批判的読解をとおして、またマルクスやウェーバーやハーバーマスとの対話を通じて、彼独自の「イデオロギーとユートピア」論を展開している。それがもっともよく読み取れるのは、『イデオロギーとユートピアについての講義』（1975、G・H・テイラー編1986）である。しかし、この講義録を参照しつつも、ここではリクール自身が別の論文（1976a）でおこなったイデオロギーとユートピアそれぞれについての定義と議論を紹介しておこう。

イデオロギーとは、集団の自己理解を構成し、社会統合の機能を果たすものであり、その意味ではどの社会においても見られるものであるが、病理的形態においては、支配の正当化を図るために、実践と解釈のギャップを埋めるような歪曲と偽装が施される。他方、ユートピアは、そのようなギャップの暴露と告発であり、他の社会、他の可能的現実の想像的投企であり、社会転覆の機能を果たすものであり、その意味ではやはりどの社会でも生じる余地があるのだが、病理的形態においては、実現不可能な社会の空想、分裂症的な狂気に至る。しかし、それが病氣であると同時に治療の試みである可能性は、未来が不確実である以上、誰にも否定できない。

広義のイデオロギーとユートピアはいかなる社会にも存在しうるので

あり、支配の正当化と支配への挑戦として相互に対立しあう。だが、イデオロギーにもユートピア的要素の表現が含まれ、ユートピアにもイデオロギー的側面がある。また、病的なイデオロギーを批判するためには、われわれはユートピアという「非場所」に立たねばならず、病的なユートピアを治療するためには、イデオロギーの「健全な」機能に訴えねばならない。したがって、イデオロギーとユートピアのいずれかを反対の立場から撲滅することも不可能だし、その双方を社会から排除することも不可能である。

イデオロギーとユートピアに関するこうした議論が、われわれの探求にとっていっそう興味深くなるためには、「世俗化の解釈学——信仰・イデオロギー・ユートピア」(1976b)を見ておく必要がある。そこにおいて、世俗化は、イデオロギーとユートピアに信仰が分裂する過程としてとらえ返されている。信仰はイデオロギーとして機能し、あるいはイデオロギーとして告発されることへの反発から、ユートピアであることを示そうとする。要するに、それは現在のなかにない。信仰は実践とかけ離れているが、そのギャップを指摘されても、それを埋めようとはせず、かえって実践を否定し超越する方向に転じてしまう。

より以前の論文「信仰の言語」(1964)に戻るなら、世俗化とは、合理的操作的言語が優位となり、生の起源と意味と実存の可能性を開示する信仰の言葉を圧倒する過程である。非神話化を経て、聖なるテキストから現代文化と隔たった不適切な部分をのぞいたうえで、現代文化がもっている不適切な部分を、人間に語りかけられ人間を支えている言葉と照らし合わせて矯正しなければならない。

以上、簡単に紹介したリクルのテキストは、それぞれにおいて使われている言葉やあるいは言葉の使われ方に微妙な差異があるのだが、わたしなりに本論考の文脈に引きつけながら整理してゆきたい。

イデオロギーとユートピアは、社会的機能に注目するならば統合的機能と転覆的機能をもつものとしてそれぞれ特徴づけることが可能だが、

その言語的機能に注目するならば、世界表象的機能と世界超越的機能として特徴づけることが可能である。何か——それじたい言語による構成物である世界——を代表しつつそれを超越すること。それは象徴や隠喩や物語など、リケールが考察を重ねてきた一連の形象的言語を形容するのにふさわしいとわたしが考える特徴である。のみならず、それは概念的思考についても当てはまる特徴であるだろう。したがって、取りまとめ、普遍化するロゴス（言葉＝理法＝理性）の働き一般であるだろう。

世界のなかに属する出来事でありながら、世界全体を照明すると思われるような画期的出来事、それは戦争であれ、建国であれ、宇宙の開闢であれ、記憶に値すること、語らねばならないことである。それは世界の有り様や成り立ちを説明するものでありながら、われわれの現実世界を超えており、だからこそわれわれの生きる現実を支えてくれるものである。このような物語は、われわれの自己理解を助け、自己変革をうながす。要するに、それはわれわれの自己反省を媒介するのである。そこでは単なる同一性でも非同一性でもない物語的自己同一性が、筋立てられ、揺さぶられる。

歴史の恐怖に立ち向かうとき、われわれは、自らが行為し受苦するところの歴史世界を代表しつつ超越する神話の物語に依拠し、それによって意味づけられ支持されようとする。イデオロギーとユートピアの分裂の萌芽は、私見では近代よりも古く、世俗権力が神話の言葉によって支配の正当化をはかろうとするのに対してそれを超越する神の言葉が立ち向かうような局面にすでに見られるものである。こうして登場した救済宗教が、ユートピアであることをやめ、歴史世界の再支配を目指すのは、哲学と神学の概念的思考の助けによってである。イデオロギーとユートピアを媒介する解釈的实践は、すでにこの時点から要請されている。

だが、それが緊急性を帯びるのは、近代において、すなわち「新時代」「進歩の加速」「歴史を自由にできる可能性」という三つの主題（コゼ

レック)が前面に出るとともに、経験の空間の狭隘化と期待の地平の肥大化が著しくなり、イデオロギーとユートピアが単なる緊張から決定的な分裂にいたる近代においてである。リクールは、ユートピア的期待を限定し、過去の生きられざる潜在的可能性を解放して経験の空間の狭隘化に抵抗すること、限定された期待をもって伝統から影響を受けようとすることを要請する(『時間と物語 III』1985、「歴史意識の解釈学を目指して」)。

理性と言語が、歴史をも自由にできる主体の道具として機能するようになった近代においては、歴史を支配する神の言葉に寄り添うことも、まして歴史以前の神話の言葉に避難することも、もはや不必要であり、またそれらが死んだ言葉である以上、不可能ですらある。だが、道具的理性の支配が主体そのものの支配にも転じうる近代において、われわれの現在の生を真に充実したものとするためにも、欲望を希望に転じ、信仰の言葉の意味を回復する解釈的実践が必要とされる。もちろん、それは伝統の単なる称揚ではない。まして、言葉の侮蔑的な意味における「イデオロギー」でもない。それは懐疑の解釈学を経たうえでの第二の信、第二の素朴さであり、負債の誠実な引き受けであり、過ぎ去った死者に対する喪の仕事である (cf. 堀江 1996)。

3 多声のなかの物語

以上の議論の進行を簡単に図式化するならば、神話と歴史の葛藤、形而上学による歴史の再支配、近代における道具的理性と操作的言語の優位、歴史の徹底的支配、経験の空間の狭隘化と期待の地平の肥大化(イデオロギーとユートピアの分裂)、両者を媒介し伝統を再活性化させようとするリクール解釈学、となるだろう。

先にわたしは、伝統の再活性化を図るリクールの態度を「第二の素朴さ」としたが、それは、共同体の物語へのコミットメントであり、プレ

モダンへの回帰であるととられるかもしれない。あるいは、最近の著作でのA・マッキンタイアやC・テイラーやM・ウォルツァーへの比較的好意的な言及から、彼らとともにコミュニタリアンとしてカテゴライズされる可能性もある。もちろん、この呼称が単なる保守主義の別名であるならば、それは、確信犯的なマッキンタイアならともかく、テイラーやウォルツァーにとっても、そしてリクールにとっても不本意なレッテルであろう。

こうしたレッテルが不適切であるのは、リクールの物語理論の展開の背後でH・アレントが与えた影響の大きさを確認することで明らかとなるだろう。というのも、アレントから影響を受けようとすることは、単一の声の支配する共同体や永遠の形而上学やその延長上にある近代社会・近代国家のあり方から批判的に距離をとるということをおのずから含意するからである。

以下に示すのは、『時間と物語』の公刊と同時期にリクールがアレントの『人間の条件』と「近代の歴史概念」についておこなった読解——それは忠実な紹介でありながら創造的な読解である——の要約である(1983)。とくにこの研究の扱っているテーマに関連する部分を紹介しよう。(リクールが述べていない部分も、若干アレントの著作から補った。Arendt 1958)

アレントは、古代ギリシアの政治思想に範を求めつつ、人間の条件たる活動様態のうちで最上位にある「^{アクション}行為」(邦訳では「活動」)について次のように記述している。行為とは、多数性という条件のなかでの「誰」の開示である。人間相互のやり取りでは、「何」ではなく、唯一無二の人格としての「誰」が開示される。とりわけ、それは生のストーリー *histoire racontée* を介して開示される。アクションとは、ストーリーにおいて演じることで演じ手が誰であるかを開示することである。ストーリーにおいて行為主体の誰が開示されあう空間は、現れの空間であり、それは、触知不可能だがリアリティをもつ人間関係の網を構成する。こ

の公的領域が政治的生活の条件となる。したがって、アレントの言う「^{アクション}行為」とは、すでに政治的行為のことを意味する。

ところで、^{アクション}行為や発話の結果として語られるストーリーは行為主体を開示するが、この行為主体はそのストーリーの著者ではない。行為の帰結がもともとの意図と一致することは滅多にない。個人の活動は人間関係の網に依存している。あるものが行為すると別のものがそれを受ける。人間が行為するものであり受苦するものであるということは、まさしくストーリーのなかでこそ明らかになる。

人間が死すべきものである以上、行為と人間関係の網は、時間的には「はかなさ fragility, fragilité」という性質をもつ。このようなはかなさの救済策が、ストーリーを物語ることであり、歴史を記述することである。あるいは、公的領域を持続的に構成し、想起の器官とも言えるようなポリス、都市、国家を創設することであった。このなかで、詩人は、政治的な意味での行為を創造的に模倣する、すなわちミメシスをおこなう。

古代ギリシアにおいて、歴史を書くことは人間の行いを忘却から救うことであった。そこには、自然は不死だが、人間は死すべきものという前提があった。プラトン主義とキリスト教において、不死であるのは人間になり、自然が減ぶべきものとなる。言い換えるならば、このロゴス中心主義において、不死なる痕跡に訴えることが、永遠なるものの勝利に帰着したのである。

さらに近代においては、神が自然を作るのと同じように、人間は歴史を作るという観念が生まれる。近代において歴史と自然はプロセスとしてとらえられるが、それはヘーゲルにおいて極まる「人類の地上における不死性」の概念に行き着く。人類のプロセス自体は地上から滅びることがないのである。近代における世俗国家の勃興の基底に、古代ギリシアの場合と同じく、またもや不死性へ向かおうとする衝動が潜んでいる。この不死化のプロセスは国家を超えて人類全体を包括することさえある

だろう。だが、そのなかで人間たちはふたたび死すべきものとなる。近代世界の無意味さがそれを証示している。歴史を作るという観念は、実は歴史における行為からの撤退である（歴史における受苦の否認と言い換えることもできるだろう）。そこで作られるのは歴史ではなく、せいぜいパターンである。

歴史の支配は、歴史の主体たる国家や人類といった全体性のもとで、一人ひとりの人間の「行為」が貧困化するという結末にたどり着く。それは、多数性のなかでストーリーを介して「誰」が開示されるということ、それ自体の貧困化である。多数の声が、まず一つのロゴスのもとに取りまとめられ、匿名の全体性のなかで圧殺される、ということである。それは、物語を構成するということ、<他>なるものを筋立てるということそのものに最低限含まれざるをえないある種の暴力的な——しかしもともとはローカルな——自己中心性のグローバルな帰結である。それに対して、物語ることにおいて閉域を構成しながらも、それを他者にさらけ出すかぎりにおいて開かれてあるということ、このような多数性の条件を保持することが要請されるであろう。

リクールは、「政治的言語とレトリック」(1990)において、政治的討議における葛藤、「よい政府」という目的自体の多数性、それが「よき生」の表象と結びつくような価値の地平の不確定性を、それぞれ避けられないものとし、この三つの水準において交わされる政治的言語の「はかなさ（不安定さ）fragilité」を強調し、同時に、それを積極的に保持するような形態の民主主義を擁護する。それは啓蒙の啓蒙とでもいふべき啓蒙の自己批判、啓蒙の相対化である。ヘブライのトーラー、原始教会の福音、ギリシアの徳の倫理学と政治哲学といった伝統の遺産を再活性化し、その遺産の延長上に啓蒙という企てを位置づけつ相対化するべきだと言う。そのうえで、多数性を保持する民主主義が容認されうるものとして残る。

したがって、リクールが容認する民主主義とは、多数派が幅を利かせ

るような合意をめぐる闘争としての民主主義ではなく——それは一つの声による人間の操作・支配に帰着する——、少数派の独自性が際立つような承認をめぐる相互交渉・相互行為としての民主主義であろう。これは、リオタールの「小さな物語」の是認と近くはないだろうか。リクールはまた同じ論文のなかで、「自由」「正義」「平等」といった近代の政治的言語の多義性と曖昧さとそれをめぐるアンビヴァレンツ、要するに「fragilité」を批判的に分析しているのだが、これもリオタールの「大きな物語」批判と軌を一にするものではないだろうか（ただし、リクールがこの論文のなかで関連しておこなっている個人主義のアンビヴァレンツの指摘は、通俗的に理解されたポストモダニズムにも向けられうるだろう）。

まとめるならば、リクールの物語理論の政治的含意とは、一つの声の支配する共同体の自己同一性の復権ではなく、多数の声のなかで巻き込まれつつ物語を交換するような公共性の次元の確保である。そして、こうした理念を導きだす際に、リクールはみずから埋め込まれている伝統において、生きられなかった潜在的可能性を発掘しようとするのである。もちろん、それはすでに生きられた伝統の復権とは正反対の事柄である。

こうしたリクールの姿勢が顕著に現れている例として、最後に、「ヨーロッパのための新しいエートスとは？」(1992)を紹介しよう。まず、リクールによれば、ヨーロッパの政治統合が投げかけるのは、いかにして国民国家の形態を超えるかという問い、既存の国際機関の反復にも連邦制の反復にもならない「ポスト・国民国家」のかたちとはいかなるものであろうか、という問いである。それは、同一性と他者性を結びつけるという問いでもある。そのモデルとして、リクールは、「翻訳」「記憶の交換」「許し」の三つをあげる。翻訳とは、ラングを超えたランガー・ジュそのものであり、言語のシステムが閉じたものでないことを示すコミュニケーションのア・プリオリであり、他者の言語的歓待であ

る。第二の記憶の交換とは、物語的歎待である。文化の自己同一性を含むいかなる自己同一性も固定的構造ではない。多数の物語の絡み合いのなかで、自己同一性は物語的自己同一性として構成されてゆく。同一の出来事についての多数の物語を読むこと、想像力と共感のなかで他者の物語に責任を持つこと、そうするなかで新しい物語を紡ぎだすこと。このような記憶の交換は、過去の実現されざる未来の解放をも可能にするであろう。最後に、リクールは、ヨーロッパの歴史の比類なき残酷さ、「歴史の恐怖」のなかでの苦しみに目を向ける。ここでは、自分自身の苦しみを吟味する前に、何よりもまず他者の苦しみを想像することが要請される¹⁾。その上で、互惠性の論理を超えた満ちあふれの論理から、贈与としての許しが起こる。この許しは忘却と混同されてはならない。むしろ、忘却なきところに許しが起こるのである。安易な許しの容認も忘却に行き着くのであるならば避けられねばならない。負債の廃棄ではなく、負債の苦しみの軽減として、慈愛から許しが起こるのでなければならぬ。これはすでに、政治的なもの、正義を超えた、すなわち人間のあいだで起こるような事柄を超えた過剰なるものである。こうした三つのモデルは、普遍性と歴史的差異のあいだでおこなわれている議論に資するところがある、とリクールは結ぶ。

おわりに

リクールの物語理論は、ある意味では、神話の言葉や信仰の言葉への第二の素朴さあるいは第三の素朴さを含んでいる。このことはリクールの理論的仕事に即しても言える。聖なるテキストには、歴史とフィクションと倫理的な教えが含まれている。それは近代的意識においては分断されるが、いったん分断され個別化された歴史とフィクションと倫理とが交差する様を分析するということこそ、まさに『時間と物語』や『他者のような／としての自己自身』でリクールがおこなっていること

なのである。また、イデオロギーとユートピアへ分裂した近代の言説の布置に対する批判にも、聖なるテキストへの第二の素朴さを読み取ることができるのはすでに示した通りである。だが、それは一つの声の支配する共同体の物語の復興ではなく、むしろそれへの懐疑を経たうえで、そのなかで生きられることのなかった過去の潜在的可能性を発掘することを目指すものであった。それは、一つの声の共同体の内部で沈黙している多数の声に語らせることである。そしてこうした試みは、多数の共同体が、それぞれ独自のものとして承認されるような公共性の次元で、みずからを現し、おのおのの物語を交換し、それらが絡み合うなかでみずからの物語が揺さぶられ、新しい物語が紡ぎだされてゆくという経験と、同時に起こらねばならない。多数性を生きようとするものは、多くの声に耳を傾けるあまり張り裂けてしまうかもしれない。だが、多声のなかでこそ、みずからの伝統と自分自身に対する反省はもっとも深まるのである。

本稿で示したリクルールの態度は、プレモダンへの回帰でもなければ、近代のそのままの容認でもない。しかしながら、通俗的に理解されたポストモダニズム、つまり底なしの相対主義によって終わりなきモダンを終わらせようとするものでも決してない。あえて表現するなら、それは、第二の素朴さ、啓蒙の啓蒙、物語の多声性の擁護であろう。いずれにせよ、既存の思想的ポジションのどれかにリクルールを押し込めようとするのではなしに、彼がどのような問題構成のなかを動いているのかを範囲画定し、それがアクチュアルな状況にいかに対応するものであるかを示すということこそ、本研究の眼目である。

注

- 1) この、自己にも他者にもなれる主体が、国民なのか民族なのか個人なのかは、明確ではない。しかし、それを明記しないということには、正当な理由

があると思われる。というのも、同一性と他者性を関係づけるこれら三つのモデルにおいては、国家のみならず個人の同一性さえもが相対化されるからである。

参考文献

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press). 志水速雄訳『人間の条件』（筑摩書房、1994年）。
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condition postmodern* (Paris: Éditions du Seuil). 小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』（水声社、1986年）。
- Ricœur, Paul. 1964. « Le langage de la foi », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, 16 (1964), no. 4-5, juin, pp. 17-31. 佐々木啓訳「信仰の言語」、『聖書解釈学』（ヨルダン社、1995年）。
- . 1975. George H. Taylor (ed.), *Lectures on Ideology and Utopia* (N.Y.: Columbia University Press, 1986).
- . 1976a. « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Éditions du Seuil, 1986).
- . 1976b. « L'herméneutique de la sécularisation: Foi, Idéologie, Utopia », *Archivio di Filosofia* (Roma: Atti del Colloquio internazionale), 46 (1976), no. 2-3, pp. 49-68. 清水誠訳「世俗化の解釈学」、『解釈の革新』（白水社、1978年）。
- . 1983. « Préface à *Condition de l'homme moderne* », in *Lecture I* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).
- . 1985. *Temps et récit III: Le temps raconté* (Paris: Éditions du Seuil). 久米訳『時間と物語 III』（新曜社、1990年）。
- . 1987. "Myth and History," in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (Macmillan).
- . 1990. « Langage politique et rhétorique », in *Lecture I* (Paris: Éditions du Seuil, 1991).

堀江宗正。1996年。「喪の仕事としての歴史記述——ミシェル・ド・セルトーのフロイト理解を中心として」、小此木啓吾責任編集『フロイトと精神分析の現在』（青土社『イマージ』1996年2月臨時増刊）。

La portée de la théorie narrative de Ricœur

—— Mythe, idéologie et narrativité ——

Norichika HORIE

Cet essai cherche à interpréter la thématique de la narrativité chez Ricœur en termes de théorie sociale et politique. Il cherche également à situer sa pratique herméneutique dans le contexte de la pensée contemporaine. En premier lieu, j'examine la discussion de Ricœur concernant le "mythe", que l'on peut caractériser comme le type de récit propre aux communautés premodernes, et sa discussion concernant "l'idéologie et l'utopie", deux grands modes narratifs de la période moderne. Cette relecture conduit à la reconstruction d'un schème historique de la forme narrative. Ensuite, je souligne que son attitude est en faveur de courts récits polyphoniques, qui servent à exposer le "qui" de la condition de pluralité. Après tous ces arguments, je mets en relief sa position de manière indirecte ou négative, c'est-à-dire, ni dans un retour au prémoderne, ni dans une affirmation du moderne en tant que tel, ni dans ce qui est populairement appelé le postmoderne. On pourrait caractériser cette position comme celle d'une seconde naïveté, comme une pensée des lumières au second degré, et comme la base d'une narrativité polyphonique.

デカルトにおける「欲求」(appétit)の左遷

—— 欲求の存在論と知覚の機械論 ——

小沢 明也

(序) デカルトにおける質料形相論の排除？

デカルトの自然観は質料形相論的自然観を覆滅したと言われる¹⁾。デカルトが質料形相論の否定を心身分離の立場から主張したことは明白だが、心身結合においてはどうかであったのか。事実、デカルトは精神は身体の形相であるとも言っている²⁾。さらに、デカルトは情念と精神の能動たる意志とをつなげている³⁾。では、デカルトにおける質料形相論批判は一貫していなかったのか。『情念論』は魂と身体との結合をテーマとするが、その著作においても魂は形相であり身体は質料であるという見解に沿って論は進められているのか。なぜデカルトは情念を第一に「知覚」(perception)と規定し、「欲求」(appétit)を情念の規定から排除したのか。このことは、デカルト哲学体系の根幹に関係してはいないだろうか。以上の問題を考察していく上で、デカルトが「説教家や道徳哲学者としてではなく、ひたすら自然学者としてのみ情念を説明する」⁴⁾と言っていることを忘れないようにしておこう。

(1) デカルト周辺の情念規定とトマス・アキナスの欲求の存在論

15世紀のオッカムによれば、本来的には、「情念は喜びと悲しみが由

来する欲求能力の発現(actus)と言われる」⁵⁾。このことから、「情念は認識に由来する欲求のあらゆる発現として認められる」⁶⁾。すなわち、情念は認識そのものとは区別されるが、「主体として欲求能力を持ち、自らが存在する条件として現実的な認識を要する」⁷⁾。オッカムにおいて、情念は受動的な認識を基にする魂の欲求能力の発現である。

次に、デカルト以外の17世紀の「情念」の規定を通覧してみよう⁸⁾。

Scipion du Pleixによれば、情念は「欲求の動揺、その高揚、もしくはその変様」(l'agitation, commotion ou affection de l'appétit)⁹⁾と規定されている。

Nicole Coeffeteauによれば、「ここで情念と名付けるものは、善悪の把握もしくはそれらの想像に起因する感覚的欲求(appétit sensitif)の運動以外の何ものでもなく、この欲求に引き続いて身体に起こる変化が生まれる」¹⁰⁾。

Pierre du Moulinによれば、「情念とは感覚的欲求の高揚(une commotion de l'appétit sensitif)である」¹¹⁾。

le P.Senaultによれば、「情念とは感覚的欲求(appétit sensitif)の運動以外の何ものでもなく、その運動は…善悪について想像することによって引き起こされ、自然法則に反して身体を変化させる」¹²⁾。

デカルト自身が参照したと思われる Eustache de Saint-Paul によれば、「魂の情念は…身体の何かしらの非自然的変化を伴いつつ善悪を把握することに由来する感覚的欲求の運動(motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis)と規定される」¹³⁾。

以上を総括すれば、情念とは魂が通常では起きない変化を身体にもたらし、外部のものへと向かう感覚的欲求の状態と規定される。なるほど情念はまず外部のものが作用して魂に起こる受動である。しかし、情念は魂が身体に変化を与える欲求なので、情念は身体の形相であることの有力な証拠であったように思える。このことをさらに考察してみよう。

以上の情念規定を定着させたと思われる最大の権威者は、トマス・アクィナスである。彼による情念の規定とはまさに「感覚的欲求」(appetitus sensitivi)¹⁴⁾であり、その欲求の運動ないし状態である。固有な意味での「受動」(passio)は、病気を受け入れ、健康を放出するというように、「受容」(receptio)だけではなく、「放出」(abjectio)をともなう¹⁵⁾。物体のみがこのような質的变化を受け容れるので、その放出があるのは身体のみである。ゆえに、魂には「自体的には」受動はない。情念は身体と結合した魂のみに「付带的に」存する。情念は「もの」そのものを認識するのにとどまらず欲求することにまで至るので、認識力ではなく欲求力に存するのである¹⁶⁾。では、身体に受動を与え、魂に能動的な欲求を与えるというシェーマを基づけている原理は何か。それは質料形相論である。この世界に存在する実体はすべて、本質たる形相と質料たる物質によって成り立っている。例えば、煙という物体の場合、煙の粒子という質料と上に上がろうとする(実体)形相とを持っている。ありとあらゆるものは自らに本性的にふさわしいものを「欲求」するのである。したがって、トマスの世界観は「欲求の存在論」と言えよう¹⁷⁾。人間に関しては、魂が形相であり、身体が質料である。魂こそが運動の能動的原理なので、魂が身体に作用する情念は能動的な「欲求」と定義されるのである。このことをより詳しく見ていこう。

「情念」は「身体による受動」(passio corporalis)と「魂による受動」(passio animalis)とに分けられる。前者は、身体を受動(変様)がまた魂を受動(変様)させる場合で、例えば、手が傷ついて、魂が痛みを感じるという場合である。後者は、魂の「把握」(apprehensio)や欲求によって、身体の変化が生じる場合で、例えば、魂が怒りを感じ、心臓が熱くなるような場合である¹⁸⁾。後者が本来の「魂の情念」(passio animae)であり、情念は魂が身体を動かす能動的な欲求と規定される。「魂の欲求能力の運動が形相的であり、身体の変化は質料的なもの」であり、「情念における身体の変化は魂の欲求運動に対応している」¹⁹⁾。したがって、

情念は身体を能動的に動かす力に関係するのだから、魂の受動的把捉よりも能動的欲求にその根源を持っている²⁰⁾。魂の受動の場面でも、魂の形相性は揺るぎない²¹⁾。

次に情念の能力を考察してみる。情念は感覚的欲求であり、その能力(基体)は「感能」(sensualitas)と呼ばれる²²⁾。感能または情念は欲求を基礎にして「欲情的」と「怒情的」とに大きく分れる²³⁾。

まず、「欲情的」なものは、みずからに適合したものを追求し、有害なものから逃れようとする能力や情念である。「欲情の能力の対象は善と悪である」²⁴⁾。この欲情的な能力を基にして「怒情的」能力が生まれる。すなわち、欲情的な能力の対象(善悪)に陰しさやその対象への到達し難さが加わると、怒情的対象となる。欲情を抑えるために怒情があるとも言えるので、この二つの欲求の「戦い」により多様な情念が生み出される²⁵⁾。例えば、敵から「逃げたい」という欲情を抑えるために、敵と戦う「大胆さ」という怒情が起こる。このようにして、情念や感能に関わる魂は二つの能動的能力に分けられるのである²⁶⁾。

しかし、情念が語義的にも受動である限りは、この魂の欲求の根源には受動があるのではないか。その受動はいかなるものか。すでに述べたように、魂の受動は対象の「把握」に終わる受動ではなく、「もの」そのものへと惹かれる受動である。この惹かれる状態はそのものを欲求する力によるので、情念は欲求なのである。なるほど善(快適さ)は主体の好ましく思う善さなのであるが、魂の「観念」(intentio)にとどまるものではなく、「もの」そのもののうちにある²⁷⁾。欲求されうるものの形相が欲求するものの欲求(形相)を本性的に呼び起こすのである。この情念の受動のあり方は欲求されうるものと欲求するものとの関係にあり、魂が欲求するものであることには変わりはない。では、「欲情的」「怒情的」というように魂の能力の分類から情念の分類が導き出されるとすれば、もののあり方よりも能力の方が先立っているのではないか。

ところが、トマスにおいて、能力は対象自体のあり方によって区別さ

れる。能力が現実のものとなるには、それが作用として発揮されることが必要であり、この作用や能力は対象のあり方によって分類される²⁸⁾。例えば、対象が色を持つからこそ、見る作用や視覚という能力がある。色は見ることの「始原」(principium)であり目的である²⁹⁾。人間の魂も世界全体における欲求の秩序に従わざるをえない。トマスの哲学大系はものの自体の欲求が支配する存在論なのである。情念を欲求と規定する裏には、欲求が物体から知性までを支配する存在論的体系が存している。情念も自然における欲求の一部にすぎない。したがって、情念は身体と形相たる魂の欲求能力の証であるとともに、実は、情念は対象自体の善悪のあり方が如何に個々の魂の欲求を導くかで分類されていたのである³⁰⁾。すなわち、情念を能動的な「欲求」の状態として規定することは、逆説的にも魂よりも対象自体の側に、もしくは魂を含めたものの全体の欲求に、哲学体系の原理が存することを意味していたのである。

(2) デカルトにおける機械論的かつ記号論的な情念

ではデカルトの情念の規定はどうか。デカルトによれば、情念とは「精神の知覚、感覚、興奮であり(des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme)、これらは特に精神に関係づけられ、精気(esprits)の或る運動によって引き起こされ、維持され、強められる」³¹⁾ものである。

情念の規定から「欲求」(appétit)が消え去り、そのかわりに中心概念として精神の受動的「知覚」と「精気」が挙げられている。なぜデカルトだけが「欲求」を排除したのか。この背後に、彼の哲学体系が隠されていないだろうか。

まず、デカルトが情念と欲求とをいかに分けているのか、調べてみよう。『哲学原理』では、思惟実体には知覚、意欲が、延長実体には量、延長、形などが、心身結合には「欲求」が関係付けられる³²⁾。しかし、『情

念論』では、次のように書かれている。

「感覚と呼ばれる精神の低い部分と、理性的である高い部分との間、あるいは自然的欲求と意志との間にあると通常は想像されている一切の戦いは、身体がその精気により、精神がその意志によって、同時に腺の中に引き起こそうとする運動の間の対立に存する。我々の内には唯一の精神しかなく、この精神にはいかなる部分の相違もない。感覚的であるところのものがまた理性的なのであり、精神の欲求はすべて意志なのである」³³⁾。

欲求と意志は『哲学原理』では分けられていたのに、このテキストでは分けられていない。なぜか。『哲学原理』では次のように注釈されている。

「飢えや渇きなどといった自然的欲求は胃や喉などの神経に依存するので、食べたいという意志（食欲）や飲みたいという意志（飲欲）などとはまったく異なる。しかし、こういった意志ないし情欲はそのような自然的欲求にたいしては伴うものなので、欲求と言われるのである」³⁴⁾。

あくまで精神的な意志と身体機構上の働きとは区別されている。（自然的）「欲求」とは、いわばメーターの目盛りが燃料の不足や補給を意味する場合のように、本来は或る部分の身体の或る状態が表す「記号」（胃の収縮を示す精気の運動）であり、その「食べたい」という精神的意味は副次的なものなのである。

「例えば、足にある神経が激しく尋常でなく動かされるという場合、脊髓を経て脳の内奥の部分へと伝わっていき、そこで精神にあるものを感じ覚するための記号を与えるのである」³⁵⁾。

この場合、足の「痛み」は脳（松果腺）へと至る神経内の精気の或る動きを記号として持つ意味である。精神はその記号を読み取ることで、たいていは「自然」的に「習慣」的に何かを欲したり避けたりする³⁶⁾。精神が「欲求」という意味を身体の或る状態に結びつけているわけであり、「食べたい」という「欲求」自体は精神の能動に属するのだから、先

の『情念論』19項のように、欲求は精神の能動たる意志と見なすことも可能である。ではデカルトにおいても、情念は欲求に属さないだろうか。

欲求と情念との区別も『哲学原理』において与えられていた。感覚は外的と内的に分けられ、内的感覚は情念と自然的欲求に分けられる。「情念」(pathemata)は心臓、横隔膜へと延びる神経によって引き起こされる感覚であり、「自然的欲求」(appetitus naturalis)は喉や胃などへと延びる神経によって引き起こされる感覚である。情念と欲求は神経のつながる器官の相違によって区別されているに過ぎない³⁷⁾。しかし、『情念論』においては、デカルトは欲求と情念とを次の意味で区別した。

「私は情念が<特に精神に関係付けられる>と付け加えるが、それは他の感覚から区別するためである。その或るものは、香や音や色のように外的対象に関係付けられる感覚であり、他のものは飢えや渇きや痛みのように、我々の身体に関係付けられる感覚である。また私は、情念が<精気の或る運動によって引き起こされ、維持され、強められる>と付け加えるが、それは情念を意志から区別するためである」³⁸⁾。

飢えなどの欲求は心身結合において成り立つといえども、特定の身体器官に関係づけられるものであり、その身体の或る状態が示す意味である。他方、情念は精気の運動に強く左右される精神の或る受動状態が示す意味である。例えば、胃が収縮すること(欲求)はたいていは食べたいという精神の意欲に繋がるが、悲しいときには食べたいという意欲はわからないので、特定の身体的欲求が常に精神を揺さぶるとは限らない。「悲しみ」は、或る出来事が身体器官や精気の記号化を通して知覚され涙を流すというように、精神が身体に「悲しみ」の記号を精気によって与えるという過程を経る。だが、「悲しみ」はあたかも身体を介さないかのように精神が或る出来事に対して意味づけを行う「習慣」によって生じる情念である。情念は精神に生じるので、情念が生じる場合には精神が必ず動かされている³⁹⁾。確かに、欲求と情念において身体機構の持つ記号を精神が読み取るという構図は同じである。しかし、情念はあた

かも精気を媒介としないかのように精神の内に受動的にすでに起こった状態であるのに対して、欲求は特定の身体の或るあり方を示すに過ぎないという点で、両者は異なる。

以上、「欲求」は精神にのみ関係づけられる情念よりも下位の特定の身体の或る欲求（器官運動）を表すに過ぎない⁴⁰⁾。「欲求」は精神が形相として成り立たない特定の身体器官の状態に左遷させられたのである。

さらに、デカルトは情念の分類に関して欲情と怒情との二分法をとっていない⁴¹⁾。このことは「欲求」の左遷と関係があるのか。

スコラ的な情念の分類に対するデカルトの批判は次の通りである。彼は精神の内に部分の区別を認めないから、欲情と怒情とに精神の能力を分けることを許さない。もし分けるとするなら、精神の能力を欲望の能力や大胆の能力にも分けなくてはならなくなってしまう。したがって、欲情と怒情という区分から情念を分類することは間違っている⁴²⁾。では、この精神の区分の否定はいかなる意味を持つのか。デカルトにおける情念の分類法を見てみよう。

『情念論』において、心身の実在的区別が設定され⁴³⁾、その二つを結びつける仮説が提示される。その仮説とは「動物精気」の運動と神経・血管の構造⁴⁴⁾と熱⁴⁵⁾と「松果腺」⁴⁶⁾である。情念の原因に関しては、その「第一原因」は「感覚の対象」であるが、その「近接原因」は「精気の激動」である⁴⁷⁾。心身の実在的区別と生理学を基に、デカルトは、「感覚の対象」を探求することによって情念を分類している。さらに、その原因を決めるのに重要なのが心身結合した人間主体における「効用」である⁴⁸⁾。二元論が設定され、知覚対象とその効用かつ精気による機械論によって情念の分類が遂行されるのである。

デカルトにおける情念として特異なものが「驚き」(admiration)である。というのも、「驚き」は善悪の判断以前に起こる情念だからである。この驚きが他の情念の基となる第一の基本情念である⁴⁹⁾。この驚きは善悪を対象とするのではなく、事物の認識を対象とするものであり、それゆ

え純粹に知覚を基にしている⁵⁰⁾。知覚が情念の要なのである。しかし、「驚き」は善惡に先立つとしても、対象のあり方やその善惡で情念が分類されているならば、デカルトとそれ以前の哲學者とに差異はないのではないか。

否。デカルトは情念を分類する基準として、なるほど主に「有益」と「有害」を用いるが、有益（善）は対象の側にあるというよりも、身体と結合した精神が決める善である。対象の善は精気の運動を記号として解読することで得られるのであって、自らの本性に適合したと思われる外部のもののあり方それ自体としての善ではない⁵¹⁾。すなわち、デカルトが言う「対象」は事物そのもの、その形相のあり方をそのまま意味してない。したがって、もの自体の欲求の存在論から情念の区分がなされていない。

しかし、トマスにおいても情念（愛）における「善」は「本人にとっての快適ないし有用」⁵²⁾なのであり、トマスとデカルトとに差異はないのではないか。否。デカルトは主体が決める有用性までも、科学的すなわち機械論的かつ記号論的に分析し、説明しようとしている。事実、第一の基本的情念である「驚き」の原因・対象とは、「脳の内なる印象」と「精気の運動」であり、精気の運動とその読みとりを説明の手段とするのである。したがって、情念の規定はもの自体に関わる欲求によるものではなく、第一に精気を読みとる精神自体の知覚によるものだったことが再確認される。

「知覚の対象」とは事物そのものでも、主体の対象自体でもなく、脳内における印象や精気の運動という記号なのである⁵³⁾。「知覚の対象」や対象の善惡が対象自体から精気のあり方と運動という記号にとって代えられた点で、デカルトの情念論はそれ以前のものと際違った差異を打ち出している。このことには、目的（善）への傾き（目的因の探求）ではなく、物体の提示する記号を精神が読みとり、その記号に対する反応を身体へ送り返すという科学（機械）論重視の思想が読みとれる。デカ

ルトの言う対象は単なる主体の対象を意味するのではなく、生理学における機械論と記号論とによってコード化されたものなのである。

以上より、トマスにおいて、情念の中心は感覚的欲求が動かされ、自らに適した善へと向かうことに存していた。デカルトの情念論において重要なのは、身体と結合した精神が精気の提示する記号に対して意味づけを行うこと、知覚することなのである。また、デカルトが精神に部分がないと言う場合、それは精神が対象たる「もの」によって区分されないことを意味している。この意味で、精神はあらゆるものを対象とできる学の原理となるであろう。デカルト哲学は科学的説明が不可能と思われる領域をも科学的に分析していく知性主義の哲学なのである。

(結) 心身二元論と知性主義

以上より、デカルトによる「欲求」*appétit*の左遷の裏には、質料形相論が依拠する「欲求の存在論」を解任するという体系上の目論見があったとしか言えない。デカルトは、質料形相論の象徴である「欲求」を特定の身体機構が持つ特定の状態(記号)へと左遷することで、心身二元論的体系を維持し、補強しようとした。彼は、精神を身体の能動的原理として規定するのではなく、精気の運動に対する意味づけの原理として規定するために、情念を第一に受動的な「知覚」*perception*と規定したのである³⁴⁾。

『情念論』の目的とは、情念という二元論を崩壊させる危険のあるものに対して、二元論にあくまで立脚し、精神の受動と身体の能動の生理学的メカニズムを解明すること、このことを通して精神に学の原理があることを再確認することであった。これこそデカルトの知性主義の到達点であろう。逆に魂の欲求やその対象の存在論的あり方を第一に置くなれば、このことは質料形相論と「もの」優位の認識論を基礎とすることを意味しかねない。このことはまた、デカルト哲学大系の要である精神

を原理とする心身二元論ないし機械論的自然観に反する。デカルトは、形相たる魂から身体へという魂の能動の道から始めず、機械論的な身体機構からその記号を読みとる精神へという精神の受動の道を選んだ。この受動の道はあらゆるものを学の対象へと還元する知覚を指標にする道である。したがって、デカルトにおいて *passion* の規定から *appétit* が消滅した所以は、その精神の受動性の強調とは逆説的にも、精神を学の原理とする心身二元論的な知性主義にあったのである。

注

- 1) 所雄章『デカルト II』勁草書房(1971)232頁参照。
- 2) cf, Au P. Mesland, Adam-Tannery(AT), IV, p.346. 精神が身体の形相であることを個体性の観点から主張するものとしては、Geneviève Rodis, *L'indivisualité selon Descartes*, VRIN, 1950, ch.III を参照。
- 3) 特に「高適」に関して(cf, *Les Passions de l'âme* (PA).152-154.)。
- 4) 14 aout 1649, AT.XI, p.326.
- 5) cf, Léon Baudry, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Occckham*, P. LETHIELLEUX, 1958, p.193; *Expositio aurea...Bononiae*, fol,73b. *Quodlibeta septem*, II, q.15.III S loc.cit.
- 6) *ibid*.
- 7) *ibid*; *Quodl*.II, q.17.
- 8) Jean Deprun, "Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ?", *Revue Philosophique*, no.1091, 1988, n.4.
- 9) *L'Esthétique ou Philosophie morale*, Lyon, 1620, III.X.ix, p.137.
- 10) *Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*, Paris, 1620(1664')
- 11) *Les Eléments de la philosophie morale*, Sedan, 1624.
- 12) *De l'usage des passions*, Paris, 1641(Fayard, 1987). p.52.
- 13) *Summa philosophiae quadri partitia*, Paris, 1609, t.II, p.100.

- 14) Summa Theologiae(ST). I-II, Q.22, A.3; De Veritate, Q.26, A.3.
- 15) cf, ST. I-II, Q.22, A.1.
- 16) cf, De Veritate, Q.22, A.1, C; ST. I-II, Q. 22. A.2, C; 増田三彦「トマス・アクィナスにおける情念について」『島根大学法文学部紀要 文学科編』11号22頁。
- 17) 矢玉俊彦『判断と存在』晃洋書房(1998)参照。
- 18) cf, De Veritate, Q.26, A.3, C.
- 19) 渡部菊郎『トマス・アクィナスにおける真理論』創文社(1997)182頁参照;
ST. I, Q.48, A.2.
- 20) cf, ST. I-II, Q.22, A.2, AD3.
- 21) トマスは情念を説明する際に「精気」を用いてはいるが(ST. I-II, Q. 40, A. 6, C; Q. 80, A.2, C.; Q. 44, A. 1. Q. 48, A. 2, C.), あくまで情念の説明の核は欲求にあり、その精気の説明が情念の説明の原理にはなっていない。さらに、情念の説明が脳と神経といった生理学的説明に結びついてはいない(cf, ST. II- I, Q. 22-48.)。
- 22) ST. I. Q. 81, A.1. 知的欲求が意志である。
- 23) cf, ST. II-I, Q.23.
- 24) ST. II-I, Q.23, A.1, C.
- 25) cf, ST. I. Q.81, A.2, C.
- 26) cf, ST. II-I, Q.2, A.1, C.
- 27) cf, ST. I-II, Q.22, A.2, C.
- 28) cf, ST. II-I, Q.23; A.1, C.
- 29) cf, ST. I. Q.77, A.3, C.
- 30) cf, ST. II-I, Q.23, A.4, C.
- 31) PA. article(a).27.
- 32) Principia philosophiae(PP).(articulus)I. XLVIII ; cf, PA.24; M6, AT. VII, p.71, 75, 84;
4ae Responsiones, AT. VII, p.234.
- 33) PA. a.47.
- 34) PP. IV.190.

- 35) cf, *Meditatio VI*(MI), AT.VII,p.88.
- 36) cf, M6. AT.VII,p.88. 記号と意味との必然的つながりは「自然」によって与えられている。
- 37) cf,PP.IV.190;安藤正人「デカルトにおける意志と情念—知性的情動と内的情動をめぐる」『現代デカルト論集 III』(1996)236 頁参照。
- 38) PA.a.29.
- 39) 能動と受動とが同一の事柄である点については、PA.a.1;a.2 参照。
- 40) cf, PA.a.29.
- 41) cf,PA.a.68.
- 42) cf,PA.a.68.
- 43) cf,PA.a.2.
- 44) PA.a.6-15.
- 45) PA.a.4-5.
- 46) PA.a.31-5.
- 47) cf,PA.a.51.
- 48) cf,PA.II.52.
- 49) cf,PA.a.53.
- 50) cf,PA.a.71.
- 51) cf,M6, AT. VII, pp.84-5. 水腫の場合も、精神が或る精気の運動を「水を欲する」と解釈すること自体に誤りはない。なお、対象が害したり、利したりすることで情念が分類されるという形式的な面では、トマスもデカルトも差異はないかもしれない（安藤正人「情念の分析と道徳」『デカルト読本』法政大学出版局(1998)122 頁参照）。本稿が問題にしたかったのは、「感覚がその対象によって動かされる」(PA.a.52)メカニズムが基盤とする両哲学大系の差異である。
- 52) ST.II-I,Q.26,A.4,AD3.
- 53) cf, *Regulae ad directionem ingenii*, XIV : デカルトにおいては、色も延長化されて脳に刻み込まれ、それを精神が解釈する。この解釈と記号について

は、J.-L.Marion, *Sur l'Ontologie grise de Descartes*, Vrin(1975);J.Yolton, "The Semantic Relation", *Perception & Reality A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press(1996);"Perceptual cognition of body in Descartes", *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, University of Minnesota Press(1984);邦訳「デカルトにおける物体の知覚認識」安藤正人訳『現代デカルト論集Ⅱ英米篇』勁草書房(1996)2章参照。

- 54) このことは「第六省察」において精神を知性と規定したことに呼応している(cf,AT.VII,p.78,79)。なお、思惟は意志なしにはありえないという立場に関しては次のものを参照。D. Kambouchner, "La liberté chez Descartes et la psychologie", *Autour de Descartes, Le dualisme de l'âme et du corps*, publiée par J.-L. Viellard-Baron, Vrin, 1991. 意志とその働きの感得、並びに精神の身体への働きかけについての考察は今後の課題としたい。情念を機械論的に分析する見方は、デカルト情念論の一側面に過ぎないことを記しておく。

[付記] 本稿は平成10年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。なお、本論の草稿を閲覧して下さった村上勝三先生、坂井昭宏先生、花井一典先生に対して、心からの謝意を表明する。しかし本論の含む誤謬はすべて筆者に帰することを明記しておく。

L'exil de l'appétit par Descartes l'ontologie de l'appétit et le mécanisme de la perception

Toshiya OZAWA

Des philosophes avant Descartes déterminent les passions de l'âme comme appétits. En remontant jusqu'à la source de la passion, Saint Thomas dit qu'elle est l'appétit sensitif. Les passions de l'âme témoignent originellement que l'âme

est la forme du corps. La philosophie de St. Thomas se fonde sur le hylémorphisme et sur l'ontologie de l'appétit. Donc, des facultés de l'âme se classent selon la diversité des objets pris comme en soi. Par contraste, Descartes exile l'appétit de la passion de l'âme. Pour lui, l'appétit n'est qu' une signification du signe que produit un certain effet de l'agitation des esprits. C'est l'âme qui saisit le sens du signe ou donne le sens à lui. Jusqu'au bout, Descartes n'éloigne pas le dualisme de l'âme et du corps. En somme, la philosophie cartésienne attaque l'hylémorphisme et l'ontologie de l'appétit. C'est sur l'âme intellectuelle analysant tous les objets que Descartes se fixe comme but, pas sur la forme du corps. C'est pourquoi Descartes exclut le terme hylémorphique «appétit» de l'explication des passions de l'âme.

デカルト『音楽提要』冒頭をどう読むか

——名須川論文を承けて——

平松 希伊子

本誌前号にデカルトの処女著作『音楽提要』に関する名須川学氏の興味深い論文が掲載された¹⁾。私は数年前にこのテキストの翻訳を手がけた縁もあり²⁾、多大な関心をもって読んだ。ことに私が「精神」と訳出した spiritus という語は「精気」と読むべきではないかとの指摘には大きな刺激を受け、あれこれ文献を調査し問題を再検討する機縁となった。私は、冒頭部に唐突に登場する羊と狼の太鼓の例から『提要』をルネサンス魔術思想の影響下にあるとみなす傾向を決定的に退けようという名須川氏のねらいには賛成であるが、氏の解釈には同意しかねる点もある。そこで以下に私見を述べ、論じられる機会の少ないこのテキストに更なる光を当ててみたい。

1. 問題の所在

HUJUS OBJECTUM EST SONUS.

Finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus. Fieri autem possunt cantilenae simul tristes et delectabiles, nec mirum tam diversa : ita enim elegeiographi et tragoedi eo magis placent, quo majorem in nobis luctum excitant.

Media ad finem, vel soni affectiones duae sunt praecipuae : nempe hujus differentiae, in ratione durationis vel temporis, et in ratione intensionis circa acutum aut grave. Nam de ipsius soni qualitate, ex quo corpore et quo pacto

gratior exeat, agant Physici.

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 et dispathia affectuum : eadem ratione qua aiunt ovis pellem tensam in tympano obmutescere, si feriat, lupina in alio tympano resonante. (AT-X, pp.89-90; éd. de Buzon, p.55. テクストはビュゾン版に従う。ビュゾン版については名須川論文注2 参照。)

音楽の対象は音である

音楽の目的は、快くすること、そしてわれわれのうちにさまざまな情念を起こすことである。ところで同じ歌が悲しげであると同時に快いということがありうるが、このような対立に驚く必要はない。というのも悲劇の作者や演者は、われわれのうちにより大きな嘆きを喚起すればするほどいっそう楽しませるからである。

この目的のための手段、すなわち音の特質には主要なものが二つある。それは、持続もしくは時間という観点からみた音の差異と、音の高低にかかわる緊張という観点からみた音の差異とである。というのも、音そのものの性質について、音がいかなる物体から、どのような仕方で発せられるとより快いか、について論じるのは自然学者たちだからである。

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にであると思われる。やはりまた、きわめて親しい友の声の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、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。(拙訳 455 頁)

以上が問題となるテキスト原文とその拙訳である。名須川氏の論点を

私なりに整理してみよう。

1) 訳文中に傍線を付した「精神」は「精気」と改められるべきである。なぜならデカルトが *spiritus* という語を「霊」や「精神」の意味で用いた例はほとんど見当たらない（例外として AT-X, 218 と 419）し、直前の段落で音の快を論じるのは自然学者の仕事と述べていることを受けて、当該箇所も自然学的概念と解するのが妥当だからである。

2) 「精気」といっても、ルネサンスの魔術的自然観における作用媒体としての精気³⁾ではなく（デカルトは「磁力」や「母斑」など共感理論と親和性をもつ現象を一貫して微小物質の場所的運動によって説明しようとする）、音微粒子説をとるベークマンの考えるような、いわば生理学的「動物精気」と解されるべきである。

3) したがって第三段落の「共感」云々は、「精気」との適合如何の次元の問題となり（同類であれば適合し快を生む）、羊と狼の太鼓の例も、同類でないから共鳴しないという自然学的レベルで理解され、『提要』に「隠れた質」への言及を読み込む必要はないと結論できる。ちなみに *dispathia* の接頭辞 *dis-* は「対立」ではなく「分離」を表すので「反感」ではなく「非共感」と読まれるべきである。

まずこれら三点への寸評を試みておく。第一点については私自身「精神」か「精気」かで迷い、訳注でその旨を断っていた。「精気」かもしれないと思った理由は二つ、この箇所からさほど離れていないリズム論の中に明らかに「精気」ととれる用例があること（AT-X, p.95, 拙訳459頁）と、ジルソンが問題の箇所を *Esprits animaux* の項目に分類していたこと⁴⁾である。現在は「精気」の方に分があるように思うが、『提要』執筆時にはデカルトの心身二元論は未確立なので、「精神」という読みも不可能ではないかもしれない⁵⁾。

次にベークマンの精気理論および知覚理論との関連は追究されるべきであろう。しかし名須川氏の視野に入らなかった第三の理論、すなわち

ギリシャ医学思想に源を発し、デカルトが教育を受けたイエズス会の教科書にも受容された説の検討も必要と思われる。

最も問題なのは第三点である。氏は *sympathia* — *dispathia* という概念対を「愛—憎」という心理的説明方式から解放することに腐心されるが⁶⁾、これら両語にかかる「情念の *affectuum*」という名詞属格は逆に話が心情レベルにあることを示すと思われる。羊と狼の太鼓の例を単なる「共鳴現象」とみる解釈にも無理があろう。羊の太鼓は狼の太鼓が鳴っている時、単に共鳴しないばかりでなく叩かれても鳴ろうとしない、つまり積極的反発を示すと言われているのだから。私にはこのような無理を重ねなくても、テキストの悪魔祓い、すなわちオカルト的解釈からの解放は十分可能だと思われる。また、*dispathia* を「反感」と読みたくないというこだわりにも同意しがたい。*dis-*には「分離」のほかに「否定」の意味もあるし(*dissimilis*, *dispar*) プリニウスによれば *sympathia* — *antipathia* のラテン同義語は *concordia* — *discordia* なのであるから⁷⁾。

2. ベークマンとスコラにおける精気と知覚

デカルトは1618年11月にベークマンと偶然出会い、その後数週間自然落下、水力学、音楽などの共同研究をした。『提要』はその年の大晦日に完成され、年頭の贈り物、友情の証として新しい友に捧げられたもので、末尾に決して他人に見せないでほしいと述べられているように、ベークマンを唯一の読者と想定して書かれた。このような経緯から『提要』を論じる際ベークマンの影響は見逃せない。実際当時のベークマンは、音の知覚がどのようにして起こるか、どのような場合に音が快や不快を与えるかについて具体的な考えを『日記』に記していた⁸⁾。

光粒子説をとるベークマン⁹⁾は、音も音源によって分割された空気粒子が感覚器官に到達するところに成立する現象だと考える。耳管に届いた空気粒子は鼓膜を振動させ、更に内部の精気を動かす。流入する空気

粒子の様態や流入の仕方の多様性に応じて音の感覚も多様となる¹⁰⁾。精気は神経管を通じて脳とつながっていて、流入する空気粒子が脳や鼓膜や精気の集合の孔に合致すれば快が、合致しなければ不快が生じる¹¹⁾。例えば余りにも微細すぎる音粒子は、その微細さゆえに脳の精気をちくちく刺すので不快感を与えと言われる¹²⁾。

『提要』第三段落で音の快を話題にする時、デカルトはこのベークマン説を念頭に置いていたのであろうか。確かに第一文はそうととれる。その場合、人の声が快いのは、その形が万物のうちで人間の精気の孔に最も合致するからだということになる。しかしこの立場は第二文を視野に入れた途端に支持しがたくなる。友の声は孔に合致するが敵の声は合致しないと言わねばならないからである。同一人物がある時を境に友から敵になったり、あるいはその逆の場合にはどうなるのだろうか。その人物の声の粒子が変化するのだろうか、それとも聞き手の精気の孔の形が変わるとでもいうのだろうか。『提要』第三段落全体を「ベークマン的粒子論自然学」の概念である「精気」への「適合」の観点から説明¹³⁾しようという名須川氏の試みは、私にはあまり成功しているとは思えない。

『提要』第三段落がベークマン流の知覚論で読み解くことが難しいからといって、直ちにルネサンス魔術思想に頼る必要はない。若きデカルトにはこれら両者よりも遥かに親しい他の理論があったからである。学校時代に親しんでいたスコラの学説が背後に控えているのだろうか。

少なくともガレノスの昔から三種類の精気が区別されるのが常であり、スコラの学者たちもこれを大筋で踏襲していた。①静脈を通路とし無意識的植物的生を司る *spiritus naturalis*、②動脈を通り感情、情念に関係する *spiritus vitalis*、③神経管を充たし感覚や随意運動に関わる *spiritus animalis* の三つである¹⁴⁾。血液の微細な部分にはかならず①は心臓の熱で温められて②に変わる。②は動脈を通じて全身に送られるが、一部は脳でさらに精製され③へと変化する。知覚に関与するのはもちろん最後

のもの、いわゆる「動物精気」である。精気は脳から外部感覚器官へ、さらに身体の外へと流れることによって、逆に外部感覚器官から脳中の内部感覚器官へと感覚的スペキエス *species sensatae* を伝える働きをする。精気の流れが何らかの原因でせき止められると睡眠中のように無感覚となり、精気が異常な流れ方をすると幻覚や夢が生じる。このスペキエスは感覚対象と類似性 *similitudo* を有し、質料なしの形相とも言われる¹⁵⁾。

さて『提要』第三段落の第一文、すなわち人声は人の精気に適合するがゆえに快いという言明をこのようなスコラの感覚理論に基づいて解釈しようとしてもベークマン説の場合はどうまくいかな。後者においては精気も空気粒子も共に物質であり、両者の形の適否を論じることとは自然であったが、スコラの感覚説では片や物質的な精気、片や非物質的なスペキエスと両者の適合不適合が考えにくいからである。とはいえ全く不可能ではないかもしれない。というのも意外に思われるかもしれないが、こと音に関してはスコラにもベークマンと比べても遜色ないほどの機械論的説明、水面に落とした石から放射状に広がる波になぞらえて、音を空气中を伝わる波のような運動と解する説があったからである。それに聴覚のスペキエスは視覚のスペキエスよりは物質的であるとも考えられていた¹⁶⁾。

スコラには共感反感を論じる用意もある。精気によって伝達される感覚的スペキエスとは別の、非感覚的なスペキエスによって共感反感現象が説明されるのである。羊が狼を敵だとみなしたり、一般に様々な動物が睦み合ったり避け合ったりするのは、感覚由来ではないある生得のスペキエスの働きによると考えられる¹⁷⁾。このようにスコラの枠組みでも説明できる以上、共感反感という言葉だけで一気にルネサンス魔術思想を連想するのは過剰反応であろう。『提要』の他の場所にそのような結びつきを示す証拠がないのだから尚更である。

とはいえ、非感覚的なスペキエスによる共感反感の説明は、生体としての羊や狼の行動にならともかく、それぞれの皮でつくられた死せる太

鼓の反応にまで当てはめるのは無理だと思われるかもしれない。それに『提要』にルネサンス魔術思想の影を見るという傾向が生じたのには、共感反感という言葉ばかりでなく、実に摩訶不思議な羊と狼の太鼓の話の寄与が大きいと思われる。そこで次にこの太鼓の逸話について検討してみよう。

3. 羊と狼の太鼓の逸話の歴史

デカルトがどこからこの奇妙な話を仕入れたのかは不明である。アダン・アンブローズ・パレに、ロディス・レヴィスはデッラ・ボルタの『自然魔術』に典拠を求めている¹⁸⁾が、この逸話の歴史はさらに古く、少なくとも十四世紀パリ学派の巨星オレームにまで遡る。オレームによれば、狼の太鼓が近くで鳴らされると羊の皮の太鼓は破れたり壊れたりすると言われ、沈黙するだけの『提要』の例とは若干異なる。オレームはまた、狼の腸でできた弦と羊の腸でできた弦とは協和しないという別の俗説も紹介しているが、いずれのケースも彼独特の図形化理論によって説明できると考えており、共感反感に訴えはしない。そして *aliqui dicunt, dicunt quidam* という表現が示すようにこれらは伝聞情報であった¹⁹⁾。1350年頃にはこのような話が広まっていたのであろう。

したがって十六・七世紀の文献を調べたビュゾンが多くの類例に出会ったのも不思議ではない²⁰⁾。その中には羊の太鼓が破れるというものも壊れるというものもあったし、羊と狼の太鼓や弦の他にもっと奇怪な例がつけ加わっている。その最たるものは、フス派の頭目 Jan Zisca が1424年の死後自分の皮で太鼓を作らせ、その力でカトリック軍に勝利したという話であろう。注目すべきは、十六・七世紀の論者の大半がこれらを命なきものが共感反感を示す例だと考えていたことである。『提要』よりも若干時代は下るが、メルセンヌは1623年の著作で「驚くべき反感」の例として、羊と狼の太鼓（羊の太鼓は壊れる）、ボヘミア王

の太鼓（フス派のことであろう）の他に、狼の太鼓は馬を、竜の太鼓は象を遠ざける、キツネの腸で作られた琴は雌鶏を追い払う、クサリヘビの弦は婦人たちを恐れさせる、対立する動物の弦を張った二つの楽器は雑音を立てたり壊れたりする、などの事例をあげている（AT-X, p.90, note）。現代のわれわれこそ奇異に感じるが、羊と狼の太鼓の話は十七世紀初頭の人々には珍しくもなかったであろう。そしてこの話の命脈は、多くの奇妙な事例を挙げていたメルセンヌが1636年の主著 *Harmonie universelle* において、狼の皮では太鼓は作れないという職人たちの証言を紹介した時に尽きた²¹⁾。

ビュゾンによれば、反感を示す太鼓の例とあたかも表裏をなすように、弦の共鳴現象が共感を示す例として挙げられる傾向があった。『提要』においても弦の共鳴は論じられるが、冒頭の羊と狼の太鼓の例と共にではなく、ずっと後の本論においてである。このデカルトと十六・七世紀の他の論者との相違は、『提要』冒頭三段落をどう読むべきか、ひいては『提要』という著作全体をどう評価すべきかという問題と密接に関わる。

4.『提要』冒頭三段落をどう読むべきか

正確な理解のためには議論の流れをつかまねばならない。まず第一段落は音楽の究極目的を見定める。それは快をもたらしこと、情念を引き起こすことである。とすれば音楽論の最終目標も、いかなる音楽がいかなる情念を起こし快いかの解明になろう。第二文は情念と快との関係が一筋縄ではいかぬことを悲劇鑑賞の体験に訴えて注意している。

最も重要なのは『提要』の扱う範囲を限定している第二段落である。デカルトは快や情念に関わる音の諸特性のうち数量的に処理可能な、長さや高低の二つだけを論じ、それ以外の性質 *qualitas* すなわち「音がいかなる物体から、どのような仕方で発せられると快いか」などの問題は

自然学者(その筆頭にベークマンがいる)に委ねると宣言しているのである。実際『提要』の構成を見ると、いわば公理にあたる予備的注意の後にリズム論が続き、残りの部分は和音、不協和音、音階、旋法など音の高低差にまつわる種々の主題に捧げられている²²⁾。

ところが第三段落は断念するはずだった音の質を論じている。この段落と直前の第二段落との関係をどう考えるか、ここで名須川氏と私の解釈は大きく分かれる。氏は第三段落を、デカルトが質の探求を委ねたところのベークマンの粒子論的自然学を踏まえて書かれたと考えておられるが、私にはベークマンのものであれスコラのものであれ、いかなる自然学説にも依拠しない、いわば常識の見地からの発言だと思える。確かに第一文こそベークマン説で非常にうまく説明できるが、第二文についてはそうはいかないことは既に指摘した。そのうえデカルトは『提要』全体を通じてベークマンの自然学に決して全面的な信を置かず、むしろ一定の距離を置こうとしている。その姿勢が最も鮮明に表れるのは、最も完全な協和音は倍数比($1/2$ 、 $1/3$ など分子が1となる分数比)から生じることを論じた箇所である。デカルトは自分の証明は「音は多くの打撃によって耳を打つのであり、しかも音が高いほど打撃もすばやい」というベークマン説に適用できるばかりか、およそ「いかなる仕方でも音が聴こえようと考えられようと」通用すると誇る(AT-X, p.110, 拙訳472頁)。スコラに案外機械論的な音の説明があるのは既に見た。実はデカルトが独自の哲学的立場を確立した後に採用したのは、空気の疎密の波の伝播というスコラに近い説である(Cf. AT-III, pp.125-126)。デカルトがベークマンの粒子論に全面的に賛成したことは多分一度もないであろう。

人の声その他のものより快いという考え自体は擬アリストテレスの『問題集』19巻10節にも見られる古い意見である。また精気が感覚知覚を外感覚器官から脳へと伝達する働きをなすことも当時の常識と考えてよい。そこから一歩進んで両者を組み合わせ、古い意見の理由を人の声と人の精気との適合に求めることは常識の範囲に収まりうるのだろう

か、それともバークマンの立場への接近を意味するのだろうか。おそらくそのいずれでもなく、デカルトは微妙なバランスを取って、バークマンの粒子説に肩入れすることなく常識の見地から承服しやすい部分を受け入れているだけではなからうか。

友の声と敵の声についてあれこれ難しく考えるには及ぶまい。友の声が共感を呼ぶがゆえに快く、敵の声が反感を生じさせるがゆえに不快であるのは、悲劇鑑賞において悲しみの感情が大きいほど快いことに劣らず誰もが体験的に知っていることであろう。羊と狼の太鼓の話は、敵の声の場合と同類の現象、すなわち反感に由来すると広く承認されている現象として引き合いに出されたにすぎず、デカルトには名須川氏の主張されるようにこの伝聞情報を共鳴現象として説明する意図はない。弦の共鳴は、オクターヴや五度の音程差では起こるが四度では起こらない（とデカルトは考える AT-X, pp.97, 103, 拙訳 461、466 頁）など音の高低という『提要』の最重要課題に関わる本論の問題であって、余談に属する質を論じた第三段落に出番はないのである。

『提要』の真のねらいは、長さと高低という音の二つの量的側面に的を絞って音楽がもたらす情念や快を論じることにあった。この禁欲的な姿勢は、難問に取り組む年長の友への尊敬を表す一方、特定の自然学に依拠することのない自分の仕事の普遍性という独自性の確保につながる。しかし質を排除し量的側面だけに着目して情念や快を扱えるのだろうか。デカルトが足場とするのは、感覚の快は適切な比に存するというアリストテレスの『靈魂論』三卷二章からスコラに受け継がれた考えであるが（予備的注意第二項）、『提要』本論の検討は本小論の任ではない。『規則論』を見ると、規則四の特殊な質料に関わらず順序と量的関係のみを扱う普遍数学の提唱、規則十二の知覚論の仮説性など、『提要』で打ち出された研究態度はその後約十年基本的に維持されたように思われる。このように『提要』は、バークマンから刺激を受けつつも、主体性を失うことなく学問研究の道を歩み始めた若きデカルトの方向を明確に

示した著作なのである。余談として語られた太鼓の話に驚いてその真価を見誤ってはならない。

注

- 1) 名須川学、「デカルトとオカルト—「共感 *sympathia*」理論を巡って—」、「フランス哲学・思想研究」3、1998年、pp.62-75。
- 2) 「デカルト著作集」(増補版)4、白水社、1993年。
- 3) ルネサンス魔術思想におけるスピリトゥス概念については、清水純一「ルネサンス人と思想」、平凡社、1994年、「ルネサンスにおける自然哲学とコスモロジー」「魔術者の自然観」の各章参照。
- 4) E. Gilson, *INDEX SCOLASTICO-CARTESIEN*, 1912, Paris, p.99.
- 5) メルセンヌは *Harmonie universelle*(1636)の中で「精気」と「精神」の両方の意味を兼ね備えたような *esprit* — 神経のみならず身体各部を充たすが、知的で不可分な一点ともみなされうる、丁度クモが巣の中心に居ながらにして網の受けた運動を感じ取るように身体各部の状態を感受する—について語っている：«*l'esprit qui est tout dans chaque partie du corps, et conséquemment dans ledit nerf, aperçoit aussitôt le mouvement des organes de l'oreille, et juge par là les qualités du mouvement du son, et des objets extérieurs qui le produisent : or l'on peut s'imaginer que l'esprit est comme un point indivisible et intellectuel, auquel toutes les impressions des sens aboutissent, comme toutes les lignes du cercle à leur centre, ou comme tous les filets d'une toile de l'araignée qui l'a filée et tissue : car comme l'araignée sent et aperçoit tous les mouvements et toutes les impressions que reçoivent lesdits filets, de même l'esprit de l'homme aperçoit toutes les impressions des muscles, des nerfs, et de leurs fibres, et filaments*» (*Livre de la Voix*, prop.52, p.81). このような両義性を形而上学確立後のデカルトが許すはずはないが、それは十年余り先の話、「精気」か「精神」かどちらかに決めねば落ち着かぬのは、われわれ読者にデカルトの二元論がいかに深く浸透しているかを物

語っていよう。

- 6) 名須川、前掲論文 72 頁。
- 7) «de discordia rerum concordiaque, quam antipathian Graeci vocavere ac sympathian» (Plinius, *Naturalis Historia*, 37.59). デカルトがなぜギリシャ語由来の言葉の接頭辞部分だけをラテン化したのかは謎として残るが、dispathia を antipathia の同義語と解して問題はないと思う。
- 8) *Journal tenu par Isaac Beeckman*, éd. par C. de Waard, 4vols., La Haye, M. Nijhoff, 1939-53. 以下 JB と略記。
- 9) ベークマンの光粒子説については、拙稿「衝突か光か—デカルト哲学の中心問題—」、『フランス哲学・思想研究』第 2 号 pp.1-13 参照。
- 10) «Aer vero vel flatus internus percutiens membranam, quae auditus meatum occludit, etiam spiritum movet, qui, ut audivimus, continuus est. Unde sensus auditorius <oritur>, pro materiae incidentis et incidendi modo diversus, membrana dicta non tam puncta quam quassata» (JB-I, p.125).
- 11) «ex diversis instrumentis, ex quibus vox excutitur, oritur qualitas quaedam aliquando delectabilis, aliquando minus, quia aer in partes secatur quae poris cerebri, vel membrarum, vel collectionis spirituum, non respondent» (JB-I, p.177). ここで精気の集合の孔と言われているものは、鉤形で互いに絡まり一体となっていると考えられている精気 (cf. *ibid.*, p.124) の間の隙間のことであろう。
- 12) «mihi solae voces supra modum subtiles videntur injucundae, solaque subtilitate pungere spiritum cerebri» (*ibid.*, p.177).
- 13) 名須川、前掲論文、71 頁。
- 14) Cf. Galen, *On the Natural Faculties*, translated by A. J. Brock, 1916, Loeb Classical Library, introduction, pp.xxxv ; Gilson, *op.cit.*, pp.99-100.
- 15) 以上のスコラの知覚論はジルソンのインデックス (§ 168-175, 409-423) を参考に私なりにまとめたもので、過度の単純化もあろうかと思う。睡眠や夢については別説もあったようである。
- 16) Cf. Gilson, *op.cit.*, pp.273-274.

- 17) Cf. *ibid.*, p.139, § 227.
- 18) AT-X, p.90, n. ; G. Rodis-Lewis, *L'Œuvres de Descartes*, p.432, n.30.
- 19) Nicole Oresme, *Tractatus de configurationibus qualitatum eomotuum*, ニコル・オレーム『質と運動の図形化』中村治訳、中世思想原典集成 19、1994 年、平凡社、538～9 頁。ラテン語原文は M. Clagett, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions*, 1968, University of Wisconsin Presse, p.316-318.
- 20) F. de Buzon, «Sympathie et antipathie dans le *Compendium Musicae*», *Archives de Philosophie*, 1983, 43-4, pp.647-653.
- 21) «il est à propos d'avertir le Lecteur de la Fable de la peau de Loup, que plusieurs crovent (*sic*) avoir la vertu d'assourdir la peau de mouton, ou de brebis, lorsqu'on les bat sur une caisse en même temps, car on ne fait jamais les peaux du Tambour de la peau de loup, qui est tout à fait inepte, et inutile pour ce sujet, comme les Facteurs et les plus experts témoignent, qui maintiennent qu'il n'est pas possible d'accommoder cette espèce de peau, comme il faut, sur les Tambours» (Livre VII^e de la percussion, prop.27, p.55).
- 22) これら二つの量的側面は、オレームが音の外延量 *extensio* と内包量 *intensio* と呼んでいるものにはほぼ重なる（前掲邦訳 533 頁、Clagett, p.306）。デカルトが音の高低を論じるのは専ら弦の長さに即してであるため *intensio* を弦の「緊張」と考えそう訳したが、もしかすると「内包量」の意味であったかもしれない。

Comment lire le début du *Compendium musicae* de Descartes?

Kiiko HIRAMATSU

L'article stimulant de M. NASUKAWA, «Descartes et l'occulte : autour de

la théorie de "sympathia"», publié dans le dernier numéro de cette revue, m'a incitée à réexaminer les trois premiers alinéas du *Compendium musicae*. Tout en approuvant son intention de démontrer le caractère étranger du texte cartésien aux sciences occultes de la Renaissance, je me trouve en désaccord avec lui sur l'appréciation de l'influence de Beeckman sur le jeune philosophe: alors qu'il estime que le troisième alinéa s'appuie sur la physique corpusculaire de Beeckman, je pense que Descartes ne cesse pas de garder une certaine distance avec celle-ci. L'indépendance de son esprit se manifeste dans le deuxième alinéa, où il limite son champ d'investigation aux aspects quantitatifs du son, laissant les aspects qualitatifs aux physiciens, à savoir à Beeckman. De ce point de vue, la totalité du troisième alinéa traitant des qualités, dans lequel on rencontre les mots embarrassants, *sympathia* et *dispathia*, et l'anecdote des tambours de brebis et de loup, n'est qu'une simple digression.

ライプニッツの物体論

柴田 健志

1 機械論と生氣論

ライプニッツは機械論的自然学の理論的枠組の中で物体现象の原因に関する考察を進めていった結果、物体现象の真の原因としての「力」という要素を、自然学の限界に見出した。限界ということの意味は、それ以上の推論が自然学の領域をこえ、形而上学的な思弁になってしまうような地点ということである。しかし「力」という概念は、その根拠に精神と同質のモナドが存在しているという形而上学的な着想をライプニッツに与えずにはおかなかつただろう。なぜならライプニッツは、自然全体が生命原理によって満たされているという生氣論的思想を、ルネッサンスの思想家たちから受け継いでいたからである。ライプニッツの実体論がいくつかの重要な点でプロチノスの説に類似しているということは、つとに研究者たちの指摘するところであるが、プロチノスに由来する生氣論思想は、ライプニッツの思想的源泉のひとつであるルネッサンスの哲学に頻繁に見出されるものなのである。哲学史家エミール・ブレイエは、この点を指摘して次のように述べている。「ルネッサンスにおいて、プロチノスに由来する一種の宇宙論的な生氣思想ほど頻繁に見られるものはない。この思想は、自然の中にある諸力が、曖昧で混雑ではあるが人間精神に類似した一種の認識作用をもっているとするものである」¹⁾。ライプニッツは、デカルトやホイヘンスから機械論を学び、それを自然研究の正しい方向として受け入れる以前に、すでにこうした思

想風土の中にいたのである。このように、ライプニッツの中には、機械論と生氣論という正反対の思想が混在していた。それゆえ、ライプニッツが機械論的自然学から出発し、その内在的な問題点を検討することで初めて生氣論の世界像へ到達したという直線的な解釈は正しくない。むしろ、容易に結びつき難いこの二つの傾向が、長い時間を経て関係づけられたと理解すべきである。いまいちどブレイエの言葉を借りていえば、「これらの傾向は、この強靱な頭脳の中で相互に結びつけられながら、徐々に変化していった」のである²⁾。物体論におけるライプニッツの思考の大きな流れをたどると、このようなことになる。もっとも、方向としては機械論から生氣論へという形でこの二つが統合されていくのであって、決してその逆ではない。そうでなければ、この統合は全く独断的な神秘主義と化してしまうだろう。このような方向づけの決定的な出発点となったのは、物体の本性に関する考察である。

2 物体概念の改変

ライプニッツにとって、自然学の対象である物的世界とは人間精神に対して現れるもの、すなわち現象である。自然学の目的は、この現象がどのような原理によって生じているかを明らかにすることである。そこで当然、多様な現象を生じさせる物体の本性は何かということが、哲学的に重要な問題になる。ライプニッツがデカルトの自然学を批判したのも、まずその物体概念についてであった。デカルトが物体の本性を幾何学的な「延長」とみなし、それを原理にしてあらゆる現象を説明しようとしたのに対して、ライプニッツはその不十分さを指摘し、「力」の概念を含んだ新しい物体概念を提出したのである。ライプニッツはさらに、この新しい物体概念から、現象の基礎には実体が存在するという主張を導き出すことになる。我々は、この一連の議論の内容を、①デカルトの物体概念の批判②新しい物体概念の提出③新しい物体概念にもとづ

く実体の想定、という三つのステップに分けて再構成してみることにしよう。

よく知られているように、デカルトは人間知性が明晰・判明に認識する事柄は神によって創造されうるという観点から、我々の意識の外側に存在する物質的事物の實在的性質として「延長」をとり出した。ライプニッツが批判するのはまずこの点である。ライプニッツによれば、延長が實在的な性質であるとしたデカルトの議論は誤りである。延長という性質は人間精神が現象を理解するための主観的な概念にすぎない。すなわちそれは、精神から独立に存在する事物がもつ性質などではなく、精神に相対的な概念にすぎない。なぜならライプニッツは、部分に分割されないようなもの、すなわち「一なるもの」のみを、實在的なものつまり実体とみなすからである。ライプニッツは実体をモナドの名で呼ぶが、モナドとはもともと「一なるもの」を意味するギリシア語の「モナス」から採られた言葉である。「モナスとは一性ないし一なるものを意味するギリシア語の言葉である」(PNG1)。こうした用語法から示唆されるように、ライプニッツにとって実体の名に値するものは一性をもつもの、一なるものなのである。またライプニッツは、実体は全て一性をもつ、と主張するに止まらず、同時に一性をもつものは全て実体であるという。結局ライプニッツにおいて実体と一性をもつものとは同義とみなされるのである。例えば、ライプニッツはそれを次のような言い方で示そうとしている。「真に一なる存在でないものは、また真に一なる存在でもない」(GII97)。ところが延長にはこの一性が見出されない。それゆえ延長とその様態（形・位置・運動）のような一次性質も、色や熱などの二次性質と同様に、人間精神の機構のみに根拠をもつ「想像的なもの」であるといわれるのである。デカルトが確信したのとは逆に、我々は延長という概念によって、自然の實在的構造でなく、ただかその主観的な像を手にするにすぎないのである。

しかしながら、ライプニッツによるデカルトの物体概念の批判はこれ

が全てではない。ライプニッツは、デカルトのいう延長が、我々が現象を理解するための主観的な概念にすぎないと主張するのみならず、それは現象の説明原理としても不十分なものであると批判するのである。ライプニッツは、デカルトのいう延長を、それが主観的な概念であるとみなされる限りで受け入れるが、実際に現象を説明するためには延長だけでは不十分であることに気付き、延長を越えた「力」の概念を含む新しい物体概念を提出することになる「私は、経験が知らせるところの自然の諸法則を説明するために、機械論の諸原理そのものを掘り下げようと試みたとき、延長せる物塊のみでは不十分であり、さらに力の概念を用いなければならないということに気付いたのである」(GIV478)。この批判は、上でみたたんなる概念上の批判ではなく、具体的な現象の説明に関連してなされたものであり、自然学の議論としてはより重要なものである。ではデカルトの物体概念に対するこの第二の批判から導き出されるライプニッツの新しい物体概念とはどのようなものなのか。我々は、物体の運動と相互作用に関する議論に注目して、この点を考えていくことにしよう。

3 力の発見と新しい物体概念

問題は、物体のいかなる本性からかくも多様な現象が生じるかである。この点からみたライプニッツのデカルト批判のポイントは、もしデカルトが主張するように「物体の本性がただ延長のみに存する」(PrII4)とすれば、我々が経験するような現象の多様性は生じないであろう、という主張に要約しうる。その議論をみてみよう。デカルトは物体の本性を幾何学的な延長とみなし、また同時に、物体現象の多様性は全て「運動に依存する」(PrII23)と考える。しかし、物体の本性をただ延長としてのみ考えるデカルトにとって、運動は本性上は延長と区別されない。「運動および静止は運動せる物体の相異なった様態であるにすぎない」(PrII27)のである。こうして運動は、相対的な位置の移動に還元される。

さてライブニッツの指摘によれば、このような物体は「運動・静止に対して全く無差別なもの」(GIV466, 467)であり、それによつては我々が経験するような現象は説明することができない。「物体の本質が延長に存するとすれば、物体のあらゆる変様を説明するために、この延長だけで十分であるはずである。しかし、そうはなっていない」(GIV464)。そこで次に、いかなる意味でそうなっていないかを、二つの点で確認しよう。

第一に、ただ延長として考えられた物体が、運動・静止に対して無差別であるということから、次のような事態が考えられる。静止している物体は、それがいかに大きくても、それに衝突してきた小さな物体に何ら抵抗せず、またその速度を何ら減ずることなしに、それに運び去られるということになる。「運動している物体Aが、静止している物体Bに衝突した場合、もし物体Bが運動・静止に無差別であれば、物体Bは物体Aに押されるがままになり、それに抵抗したり、その速度を減じたり、あるいはその方向を変えたりすることはできないことになる。そしてこれらが接触した後、Aはその進行を続け、Bはその前をいっしょになって進んでいくであろう」(GIV465)。だがこのようなことは明白に経験に反する。つまり「自然の中ではそうはならない」(*ibid.*)のであって、実際には「Bが大きければ大きいほど、それはAがもっていた速度を減じ、BがAよりも大きい場合にはAをはね返らせる」(*ibid.*)のである。このような矛盾が生じるのは、物体の質量に比例する抵抗力が延長規定には含まれていないからなのである。

第二に、運動が相対的位置変化に還元されるとすれば、物体の運動においては相互に区別されないもの同士が入れ代わっているにすぎないということになる。したがって、そこには均一な空間が存在するだけで、あたかも一切の変化は生じていないかのごとくになってしまうであろう(GIV513)。換言すれば、運動している主体が何なのかが決定できないであろう。「運動において厳密にかつ形相的に含まれているもの、つまり

場所の変化しか考察されないなら、運動は完全に実在的なものであるとはいえない。また多くの物体が互いに位置を変えるとき、それらの変化を考えるだけでは、その内のどれに運動と静止を帰すべきなのかを決定することは不可能である」(DM18)。だがこの帰結もまた我々の経験に反する。

このような経験との矛盾をとりのぞくために導入されたのが「力」の概念にはかならない。具体的な物体現象を説明するためには、延長規定に加えて、「能動・受動」(GIV466)の原理、すなわち力が、物体の本性として認められなければならないと主張される。「物体が延長から成るとすれば、それは運動と静止に無差別でなければならない。しかし実際には無差別ではないので、延長概念以外に力の概念を用いなければならない」(GIV467)。ライブニッツは、運動は相対的な位置変化に還元しうるものではなく、各々の物体に内在する能動・受動の力の作用によるものであると主張するのである。こうして、幾何学的な延長を越える、力の概念を含んだ新しい物体概念が提出されるのである。

しかし「力」という概念そのものは、上のような物体の相互作用に関する議論とは独立に考えられていた。自然法則の恒常性を確保するためには、物体の運動を引き起こす力がつねに一定に保たれていると仮定しなければならない。ライブニッツは、この点を「結果は十全な原因に等しい」³¹⁾ という形而上学的原理によって基礎づけようとした。結果が原因に等しいということは、外部との相互作用が存在しない孤立系の中では、時間的に前の状態(原因)の中にある力と後の状態(結果)の中にある力とが等しくなるということを意味する。したがって、ある物体がもつ力は、それが未来において生み出しうる結果によって表現されなければならない。ライブニッツはそれを物体の質量と速度の二乗の積(mv^2)という形に定式化し(DM17)、さらに宇宙全体は外部のない孤立系とみなしうるがゆえにこの原理が適用されうると考え、あらゆる物体現象を通して宇宙の中には同一の力(mv^2)が保存されていると主張したの

である。「宇宙の中にある力はずねに同一である」(GMVI440)。

4 実体形相の意味

ではなぜ宇宙の中に保存される力は、相互作用の考察を通して物体に内在するものとして理解されることになるのだろうか⁴⁾。この点を考えてみよう。そもそもライプニッツは、デカルトの延長概念を批判した議論から、現象の外部の實在的世界を否定するような実証主義的な觀念論へ進んでいたのではない。ライプニッツは物体現象には實在的な根拠がなければならないと考えた。しかもそれは、魂と同じような活動能力を備えたものでなければならないと考えたのである。ここでライプニッツは、デカルトの機械論哲学が自然の中から排除したはずの、スコラ哲学のいう「実体形相」をもちだしたのである。「物体の全本性は、延長すなわち大きさ、形、運動のみにあるのではなく、魂と関係をもった、一般に実体形相とよばれている何物かが、そこに当然認められなければならない」(DM12)。ライプニッツはこの「実体形相」を想定せざるをえなかった経緯を回顧して、次のように述べている。「ただ物質の中だけに、つまり受動的でしかないものの中に、真の一性についての諸原理を見出すことは不可能である。というのは、そこでは全てが部分の集合ないし寄せ集めでしかなく、無限にそうになっているのだから。ところでこの集まりは、その實在性を真の一性からしか得ることができない。... それゆえこうした實在的な一性を見出すためには、私は實在的でいわば生気づけられた点、あるいは完全な存在をなすための形相的かつ能動的なものを含んでいるはずの実体のアトムへ、訴えざるをえなかったのである。こういうことで、今日かくも非難されている「実体形相」を、それを理解可能なものにし、そのしかるべき用い方をそれについてなされた濫用から区別するような仕方と呼び戻し、またいわば復活させなければならなかったのである」(GIV478-479)。

このように、ライブニッツは、もし実在的世界が存在するなら、それは魂に類似した力の作用を含むものから成っていると考えたが、それはたんなる形而上学的な想定以外のものではなかった。それゆえに、「実体形相」を認めつつ、個別的な現象の説明にはそれが用いられてはならないと考えられたのである。「こうした形相の考察が、自然学の細部においては何の役にもたらず、個々の現象の説明に用いられてはならないという点には賛成である。この点でスコラ哲学者は間違っていた。そして昔の医者たちがその例に倣って、身体がどのように作用するかを調べもせずに、その形相や性質に言及することで、身体の諸特性を説明したと信じていたが、それはあたかも、時計にはその形相からでてくる示時性があるという、その示時性たるものが何に存するかを考えずにすませているようなものである」(DM10)。「実体形相」の濫用とは、このようなことを意味している。しかしまた、このような濫用から区別される限りにおいて、物体現象を説明する原理として、何らかの実在的なものが存在するという観点そのものは、捨てられてはいなかった。「自然の個別的な現象はすべて、それを理解する人たちによって、数学的、機械論的に理解されうるものだとしても、物体の本性に関する一般原理、自然そのものの一般原理は、幾何学的というよりも形而上学的であり、物質的な延長せる塊に属するというよりも、現象の原因としての、何らかの形相あるいは分割できない本性に属する」(DM18)。

それで、上でみた相互作用の考察から、その説明のために力の概念が不可欠であることが見出されると、ここでふたたび「実体形相」が注目され、物体現象において作用する力と、精神の欲求作用のあいだの類比から、物体現象の中に見出される力の作用の源泉として実体が想定されるのである。すなわち、精神の本性である作用する力が、次々に新しい表象へ向かう欲求として現れるのと同様に、運動変化の各瞬間における傾向性は、我々の精神に類似の、実在的な力の主体の存在を示唆すると考えられるのである(GIV512)。こうして物体現象の基礎に想定された実

体を、ライブニッツは「物的実体」(GII71-72,77)と呼んだ。物体现象の基礎には、思惟や意志のような高次の能力はもたないが、作用の主体という点で、人間精神と同様の本性をもつ実体が存在すると主張されるのである。ここで、「実体形相」を濫用から区別して、理解可能なものにする、というライブニッツの真意が明らかになる。「実体形相」を、例えば時計を時計たらしめている示時性とか、その他個々のものをそのものたらしめている形相というような仕方、で、個物の分析的な考察を都合よく棚上げするために、意味を曖昧にして使用するのではなく、「実体形相」とはただ「力」を本性とするというように一義的に定義することが、その意味を理解可能にするということなのである。「私はこうして、実体形相の本性が力にあるということ、そしてそこから思惟や欲求に類比的なものが結果してくるということを見出した。そしてこのように考えて、それらは我々が魂についてもっている概念に倣って考えられなければならないということを見出したのである」(GIV479)。このように、相互作用の考察によって物体に内在する性質としての力という側面が現れ、それが宇宙の中に保存される力(μ^2)と結びつき、さらにそれによって「実体形相」の意味が規定されるが、同時に力(μ^2)が物体の本性とみなされる契機として「実体形相」という考えがあった。ライブニッツの物体概念はこうした概念間の複雑な関係から成り立っているのである⁵⁾。

5 受動性の問題

以上はライブニッツの物体論の再構成の作業である。ライブニッツの議論の帰結は、いわば「力の实在論」⁶⁾というべきものになっているが、この帰結に関する問題点を指摘してこの論文を終えることにしよう。

ライブニッツの物体論における最も大きな転回点は、神という形而上学的原因を想定することで物体そのものの外部に置かれていた力(μ^2)

と実体形相が、ともに物体に内在するものとして考えられるようになった点に存する。そしてこのような文脈の中でみると、「実体形相」の意味が物体に外的なものから物体に内在するものへと変化した契機として、相互作用（衝突）に関する考察の重要性が増す。とりわけ、物体の衝突において作用する抵抗ないし弾性という受動的な力の作用への着目が、「実体形相」の意味の変化に対して決定的な役割を果たしたと考えられる。というのも、それは大きさと形という物体概念には含まれていないものであると同時に、運動力のように物体の外部からつけ加わるとも考えにくい性質だからである⁷⁾。

ライプニッツの自然学的探究に決定的な転機をもたらした出来事は二つある。1672年から1676年のパリ留学と1690年のイタリア滞在である。パリにおいて、ライプニッツは当時の自然学の最新の成果を驚くべき短期間で自分のものにしていく。ライプニッツの自然学の展開は、このパリ留学抜きにはありえない。さらにイタリア滞在を契機にして、物体概念に根本的な変化が生じる。受動的な力への着目によって、「実体形相」が物体に内在する原理となり、その意味は力(mv^2)であると明言されることになる。しかしなぜこの時期までライプニッツは物体の受動性に着目することができなかったのだろうか。その理由は、ライプニッツのデカルト批判の中に含まれている。ライプニッツがデカルトの物体概念を批判する際、それがたんなる「受動的な延長」にすぎないという言い方がつねになされ、それに対して作用する本性が持ち出されている。つまり受動性はただか延長の性質にすぎないとみなされ、この点が強調された結果、力の概念との結びつきに全く注意が向けられなかったのではないかと推測できる。この時期のライプニッツは、受動性をただ否定的にのみとらえ、その動的な側面を意識していなかったのだろう。そこで問題は、イタリア滞在を契機に物体の受動性が重要な意味をもつと考えられるようになったのは何故かである。この点を明らかにすることが、ライプニッツの物体論を解釈する上での最重要問題であると

思われるが、それは今後の課題としたい。

凡例

ライブニッツ、デカルトの参照テキストは以下の略号を用いて文中に挿入してある。

LEIBNIZ, Gerhalt (ed) *Die Philosophischen Schriften*, 7vol.(略号 G)

Gerhalt (ed) *Die Mathematische Schriften*, 7 vol. (略号 GM)

Principe de la Nature et de la Grâce. (略号 PNG)

Discours de Métaphysique. (略号 DM)

DESCARTES, *Principia Philosophiae*. (略号 Pr)

* G, GM は各巻をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。PNG, DM は節番号をアラビア数字で示す。Pr は各部をローマ数字で、節番号をアラビア数字で示す。

註

1) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie Allemande*, Payot, 1921 p.28

2) *ibid.* p.29

3) «effectus aequipollet causae plenae» *La Réforme de la Dynamique*, pp.344-345

4) 宇宙の中に保存される力が物体に内在し、物体そのものが運動と静止の原理であると考えられるにいたるのは、1670年代における力(mv^2)の定式から10年以上経た後の1690年以降のことである。この点は、註5でみる「実体形相」に関する事情と平行している。つまり1690年以前には、結果と原因の同等性の原理により、物体の前の状態と後の状態には内的な関係が認められていたが、その関係はたかだか自然的なものであって、形而上学的原因は神であると考えられていた。「形而上学的な厳密さをもっていえば、世界の前の状態は次の状態の原因ではなく、神がその原因である。たとえ前の状

態が次の状態が続いて生じることの確実な指標であるとしても」(*La Réforme de la Dynamique*, vrin, 1994, pp.145-146)。このように、諸物体の運動は物体の本性によって確実に説明できるが、それらを相互に調整することで宇宙の中に同一の力を保存し、かつ自然法則の恒常性を維持しているのは神であるとされるのである。ここでは、実在的な原因性を神のみに認め、自然的事物から一切の原因性をはぎ取ったマルブランシュのいわゆる機会原因論が緩和されて採用されている。この点については次の研究を参照。Michel Fichant, “La notion de système dans la physique de Leibniz”, *Science et Métaphysique Dans Descartes et Leibniz*, PUF, 1998 pp.259-262

- 5) ライブニッツが「実体形相」を物体に内在する力であると考えたに到った時期は極めて遅く、力(mv^2)を定式化した後、ホイヘンスの影響の下に物体の相互作用に関する考察を独自に深化させていった果てにようやくこのような考えにたどりついたものと思われる。その時期は『形而上学叙説』から数年後の1690年以降であるとするのがライブニッツ研究者の一般的な見解である。もっとも、「実体形相」という概念は、すでに1660年代の手稿ないし書簡の中に現れている。ただしそれは物体に内在する運動の原理としてでなく、大きさや形によって規定される物体に外からつけ加わるものとして解釈されていた。ライブニッツは、機械論を徹底させるという意図の下でスコラ的な意味をあえて「実体形相」から排除したと思われる。それで、物体の運動の原理は物体そのものではなく「実体形相」にあるとされるが、「実体形相」は物体の観念として神の中にあると考えられたのである。こうして物体と物体が因果的に作用しているようにみえるとき、そこで生じている運動の真の原因は神であるとされる。ライブニッツは一種の機会原因論をたててその中に「実体形相」をとり入れていたのである。以上の点に関する歴史的考証として次の研究を参照。Michel Fichant, “Mécanisme et Métaphysique: le rétablissement des formes substantielles”, *Science et Métaphysique Dans Descartes et Leibniz*, pp.170-183

- 6) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie II*, PUF, 1993, pp.215

- 7) この点に関しては次の研究から重要な示唆を与えられた。山本信『ライプニッツ哲学研究』東京大学出版会 1951 年 p.322

Théorie leibnizienne du Corps

Kenji SHIBATA

Les années 1690s ont vu un changement radical dans la conception de Leibniz sur le corps. Jusqu'à cette époque se posait la cause du mouvement en Dieu qui est le principe de toutes les choses. Mais depuis ces années leibniz a reconnu au corps la puissance de se déterminer lui-même au mouvement et au repos. Ce changement nous paraît très important parce qu'il est étroitement lié à l'inauguration de sa «Dynamique». Nous rechercherons donc, en examinant les apports théoriques de ses arguments sur la force et sur la forme substantielle à la formation de son concept du corps, ce qui a rendu possible cette déplacement de la cause.

ギュイヨーにおける生命の道德について

鈴木 由加里

ギュイヨーは、道德、教育、宗教、美学と多岐にわたる著作を残した哲学者である。それは通俗性と理解され、現在アカデミズムにおいて採り上げられることは少ない。しかし、日本においては、早々とその著作が翻訳され、「生命主義」の流行の中で生命の哲学者として受容されていた。特に大杉栄は、ギュイヨーの『義務も責務もない道德についての素描』（以下『素描』と略）の結論部をいち早く訳出し、紹介文を書いている¹⁾。ギュイヨーの全集はドイツとロシアで刊行されていること、ニーチェやクロボトキンが、それぞれの著作においてギュイヨーの思想に言及していることを例にあげ、大杉はその影響力の大きさを指摘している。

ギュイヨーの思想で特筆すべきは、大杉栄も着目していた生命を基本においた道德論である²⁾。しかし、その思想を、神秘的な生命主義として片づけてしまうことはできない。あらゆる宗教的権威に依拠せずに、道德に価値を与えようとしたギュイヨーの試みは、人間存在の意味を捉え直す試みでもあり、その問いかけは現代においてもまた意味を持つものである。

本稿では、ギュイヨーの道德論を検討することによって、生命を原理とする道德思想を批判的に考察し、その現代的意義を検討したい。

1 ギュイヨーの生命論の特徴

リッケルト³⁾によれば、両者の活躍した19世紀から今世紀初頭にか

けての思想状況において、生命(vie)という概念は流行のものであった。もっとも、生命現象をめぐる言説は哲学思想において繰り返し著され、生命の本質は身体メカニズムにあるか精神の活動にあるかという問題設定もお馴染みのものでもある。ただし、18世紀後半から19世紀にかけての近代的な科学の発達、解剖学的所見と生物の観察(比較解剖学)によって支えられた進化論は、生命と道德についての問題を哲学者達に提出し直すことになる。進化論という科学的言説は、キリスト教の創造神話を揺るがし、人間の地位の低下をもたらしたのである。このような状況の中で、人間にトータルイメージを与え得るものとして、生命の概念が時代的な関心をよんでいたと考えることは妥当であろう。

生命とはまず、有機体組織の化学的な反応として我々の生命活動を探求するいわゆる生物学的方向において考察されるものである。もう一つは、あらゆる生命現象あるいは生の世界を基礎づけるダイナミズムという精神的な、たぶん形而上学的なイメージを持つものだ。生命を身体的なもので説明するか、身体を動かす精神的な力と捉えるか、という二元論的枠組みは、生命概念をも縛るものなのである。この二元性をどのような形で引き受け、生命概念を設定するかによって、道德論の方向性が定まってくる。

ジャンケレヴィッチは、ベルクソンとの比較において、以下のようにギュイヨーの「生命」概念を特徴付けている。

「ギュイヨーは、部分的に敵対する生物学的哲学の二つの伝統の双方から同様に影響を受けた。それに対して、ベルクソンは一方を決然と選びとった。それというのも突き詰めて考えるなら、彼の仕事はおそらく、実証的諸科学の進化のために生命の生成の根源的素朴さを改竄してしまった機械論や唯物論の最後の一粒をも精神性から除去しようとする壮大な努力にほかならないからだ。かたやギュイヨーは二つの相矛盾する傾向の板挟みになってもがき続けた。二つの正反対の影響に引き裂かれていたがゆえに、ギュイヨーはベルクソンほどにはこれらの影響の二

元性を克服するには至らなかった」⁴⁾

ジャンケレヴィッチによれば、ギュイヨーは折衷的で曖昧さの残る生命論を展開しているということになる。しかし、ギュイヨーは有機的的身体を持つ存在にいかにか精神的な独自性を回復させるか、という心身二元論の古典的な課題の前で暫定的な道徳を提示したわけではない。以下において、ギュイヨーの道徳論を粗描し、検討を試みたいと思う。

2 ギュイヨーの生命の道徳論

ギュイヨーが『素描』で目指したことは、人間が道徳的に振る舞う根本的な理由を事実に基づいて実証的に検証することであった。形而上学的な根拠、超経験的実在という設定を排除することを目的としながら、ギュイヨーは経験的に与えられたもの、彼独自の経験的所与、科学的知識をそのまま事実として取り扱う。このような方法を形而上学的でないという意味で科学的と称するのである。

科学的ということについて、疑いを持たずに論を展開しているギュイヨーに、実証主義に支配されている19世紀後半のフランスの知的雰囲気を見て取ることができよう。ただし、ギュイヨーの観点からすれば、道徳法則の形式の厳密性を問題にすることは重要なことではなかった。むしろ、道徳的責務の感情によって他者の利益を考えて行動することの根拠を提示することが目的であった。換言すれば、良心と名付けられる自然的感情の原理となるもの、その根拠を提示することが、ギュイヨーの目的なのである。

ギュイヨーにとって、道徳的行為とは利他的な振る舞いであり、利他的な行為こそ道徳的価値を持つものである。利他主義へのこだわりは、イギリスにおける功利主義的倫理学の、利己主義的な快楽をいかに社会の要請と一致させるかという発想への批判ととることができる。

「道徳的利他主義」(l'altruisme moral)の実践は、「他の人々の意識をよ

く理解し、いわばその中に入り込む」ことである。そのために必要なのは、「何よりもそれらの意識と共感 (sympathiser)」することであり、「感性の共感こそは、意識拡大の萌芽である」⁵⁾。A・フィエは、知性そのものに無私性 (désintéressement) が存在するとし、それによって他人のうちに自らをおくという「知的利他主義」を主張している。ギュイヨーはそれも「道徳的利他主義」の一局面であるとし肯定するが、道徳性を知性ではなくより根源的なものである生命 (= fécondité) に根拠づけようとしていた。そのために、彼は人間の行動全般の目的を定義することから出発する。

ギュイヨーにおいて行動とは、意識的な行動だけではない。道徳においては意識的な行動が問題とされるが、ギュイヨーは意識の働きは生命および行動において限られた働きしか持たないとし、むしろ行為の根源を無意識的な本能の側に位置づける。どのような反省的で意識的な行為であってもその根源は無意識的領域にあるとする。換言すれば、すべての行為の原理と起源は本能や反射運動のうちにあるということになる。この考え方からすると、「母胎内における胎児の胎動から老人の臨終の痙攣にいたるまで、人間のあらゆる活動は進化する生命を原因とする。我々の行為の普遍的な原因は、別の観点からすれば恒常的な結果であり目的である」⁶⁾ という見解は、人間だけでなく他の生物の行動原理としても通用することになる。行動においては、人間と他の生物との区別を設けない。そして、未だ意識的な行為ではない何らかの「動き」という段階において身体的なものか精神的なものが先であるかという問いはギュイヨーの道徳論においては問題にはならない⁷⁾ のである。人間においては道徳的行動を為さしめるものとして、より根源的な身体的なかつスピリチュアルな現れをもたらし力として生命が想定されているのである。生命とは豊穡であって、それ故に他のものに対して拡大的であるとされる。生命は単に栄養摂取するものというだけではない。生産し繁殖するということなのであり、生きる (生命活動) ということは何かを獲

得することだけでなく消費することも意味する。ギュイヨーの生命の拡大という概念はスピリチュアルなものであるが、その根底に生物学的な生命の基本法則が存在しているのである。

このような生命論に基づいた道徳学を、ギュイヨーは、生命を物的並びに知的に維持し増大させるべき一切の手段を対象とする科学である、とする。この道徳の最高の法則は、形而上学的な普遍的規範ではなく、生命そのものの最も根源的な法則と一致するものとされるのである。法則の最も根源的なもの、生存本能というようなものは他の生物にも当てはまる。このような身体的なレベル、ギュイヨーの言葉で言えば、物的なレベルでの生命の維持という見解に生物学主義 (biologisme) をみることができるが、ここから、いかにして道徳的責務の感情が生じてくるものなのだろうか。

ギュイヨーにおいて「生きる」ということは行動することである。功利主義的な快楽を目的とした行動ではない。生命は絶えざる発展の渴望によってそれ自体自己の法則となり、生命は自己の行動力によって行動することを責務とする。生命を増大させるとは、あらゆる形態の元で、それぞれの生物が持つ力の回復に応じて生命の活動の領域を拡大することである。より活発に活動するということは、内的生命の中心をより拡大することを意味する。しかし、この生命の増大は一見すると利己的な行為に結びつくように思われる。経験に照らしてみても快楽の充足のために行動すると思われる場合は多々あるし、生命ある存在だからといって必ず道徳的な行動へ導かれるというものではない。

ギュイヨーの説明によれば、思惟も人間の活動の主要形態の一つであって、一切の物質を離れた純粹な行為ではなく、思惟は凝集された行動であり、生の最大限の発展となる。この生命の現れの多様性、行動の多様さが高等生物の特徴となり、人間とそれ以外の生物とが区別されるのである。この行動の多様さには道徳的行為も非道徳的行為も含まれている。生存のための本能のレベルでの非道徳的行為 (過剰な本能の充

足)は生存を危ぶませるものとして、生命の原理に反するし、意識的な非道徳的な行為は責務の感情に逆らうかのような行動は自己自身と争うことになり、分裂し欠損した存在(生命の原理に反する)となってしまう。

つまり、生命は自己の責務を創り出し、自己の制裁も生じさせている原理とされているのである。ギュイヨーは「本能や習慣や不確実な知覚の無意識的領域」と「推理や反省的意志の意識的領域」という二元論的枠組みにおいて、無意識的領域と意識的領域が相互に影響を与えあうことを前提としている。この影響の結果、様々な具体的行為が人間において発現してくるのである。

また、生命は望まれるであろう善の原初的で普遍的な形態であるだけで、現在の生命を持つ存在が必ず道徳的な行為に自発的に向かうということにはならない。人間は、環境や人間相互の影響関係において、道徳的な行為や悪とされる行為をいかようになし得る。従って、個人のレベルにおいては道徳的な教育が必要とされ、進化という時間軸で考えれば、人類は道徳的な面においてもその途中であると考えられる。生命によって、人間の内に可能態としておかれている様々な傾向が、環境との相互作用とその具体的な反省的行動において、いかなる現象を顕現させるかということを研究することが科学的道徳の仕事とされる。それ故、ギュイヨーにおいては、宗教論、芸術論、教育論は、科学的道徳の形成との関連で考察され、個人の成長と人類の道徳的進歩が宗教や教育、芸術の目的となるのである。何よりもギュイヨーの哲学全体を支配するのは、生命の原理と道徳への志向なのである。

実践的な道徳において問題となる人間の持つ社会性もまた生命によって根拠づけられるものとなる。人間は生殖(*sexualité, génération*)において他者を求め、そこから有機的集合を作り、家族を形成し社会を組成するのである。快楽や幸福というものは生命の拡張・充実によって得られると考えられ、生命が原理である故に社会性を前提するとされる。そ

れ故、社会を破壊するような利己的行為は、根本にある生命という原理に反することになり、完全に利己的な行動は不可能であるとギュイヨーは主張する。ここで注目すべきは生命を生殖という身体レベルのことに社会性の基礎を置き、そこから快樂や幸福について語るという理論立てである。

しかし、生物学的な生命論から道德について語るということは、そこに生物学的決定論を呼び込んでしまう可能性を持つ。特に、当時の常識を「科学的道德」によって強化してしまう傾向は、ギュイヨーの論にも散見される。このような種類の決定論を抱え込んでいるにも関わらず、ギュイヨーが理想とするのは自由な個人主義的な道德である。ただし、この自由という言葉は、予見不可能な創造という意味での自由ではない。まず、形而上学的な超経験的な原理、責務や制裁を押しつけてくるようなものからの自由であって、自分の中に原理を持つ「自主的」という言葉に近い意味をもつのである。自分の生命以外に理由を持たない道德的な責務の感情を説明し、絶対的なものとして正当化することがギュイヨーの目的なのである。

3 道德的主体と社会性

前節で見たようにギュイヨーの道德論は、まず、個人の自発的發展を目標とした個人主義的なものと考えられている。『素描』において生命は社会性を持つということに言及しているが、社会そのものがどのような形で個人的な存在に関わっているのか、ということについての十分な考察はなされていない。道德的主体と社会性の関係について原理的な説明を試みるのは、死後發表された『教育と遺伝』⁸⁾においてであった。

ここで述べられている教育とは道德教育についてであり、ギュイヨーは、道德と教育を成り立たしめる原理を提示するのである。あらゆる道德の權威から自由であり、かつ義務も制裁も必要のないものとする

ギュイヨーが、教育の可能性の原理としておいたのが、「暗示」(suggestion)である。

催眠術による暗示が精神的な治療法として実施されていたのは、女性の精神病患者を収監していたサルペトリエール精神病院である。催眠術による暗示によって、道徳的に墮落した女性の性質が、劇的に変容した例が報告されていることをギュイヨーはとりあげている。しかし、ギュイヨーはその効力を認めながらも、神経症や精神疾患の治療における催眠術の過大評価に対しては距離を置いている⁹⁾。また、見せ物的な催眠術師が、施術者の意志に反したことを行わせることについても一時的なものであって、教育の場に応用することは出来ないという態度を示している。ギュイヨーが道徳と結びつけて、その効力を考察しているのは、社会における様々な行為や出来事に対する情報が持つ暗示の力である。

ギュイヨーは、社会が個人を形成するのか、個人が社会を作り上げるのか、という問いに対して、社会は「相互的暗示」¹⁰⁾であるとしており、社会性とは他者との調和を意味すると答える。相互に暗示を与え合うということは、個人が言語や振る舞いを通じてイメージを与えあうということだけではなく、新聞などのメディアを通じて知らされる事柄、犯罪や流行の記事なども、道徳的感情の育成あるいは退廃に影響を与えるのである。このような暗示とその繰り返しは、習慣として個人の内に浸透し、観念-行動を作り出すのである。それ故、暗示や教育は、道徳的本能を修正することが可能ということになるのである。

ここで注意しなければならないのは、道徳的本能の身分である。ギュイヨーによれば道徳的本能とは遺伝的なものであり、遺伝的なものとは、獲得された習慣の積み重なりである。ギュイヨーの言う遺伝とは、生物学的な形質が遺伝子を介して子孫に伝えられることではない。また、生得的なもの＝遺伝的なものとして、教育の及ばない決定性のあるものとする考え方を拒否するものである。獲得された習慣がいかにして、次世代に共有されるのか、ということについては言及しないのであ

る。が、獲得された習慣がある人種に共有されるのは、社会を形成する各個人からの「相互暗示」によってであるならば、ギュイヨーの言う遺伝は、伝統や慣習を背負った社会構成員どうして伝え合うものであり、生物学的な決定論を排除するものであると言える。

また、生命に由来するものとはいえ、個々人の内に存在する遺伝的なものは、単なる「傾向」(penchant)であり、それがどう発現するかということは、教育や環境によってことなるのである。道徳的なレベルにおいては、本能にしても遺伝的なものにしても可変的であり、教育可能な進化するものなのである。前節でみたように、生物学的な生命の概念を説明原理として保持したまま論を展開すると、当然「遺伝」や「本能」の道徳的行動に対する支配力が問題になってくる。それ故、「本能」「遺伝」「進化」という生物学の用語を使いながら、その意味するところは自然科学者達が認めないような、スピリチュアルな生命に内在する力を想定した議論をギュイヨーは展開しているのである。

ところで、道徳的本能の発達段階とはいかなるものなのだろうか。『素描』において、道徳的本能とは、道徳的な感情として述べられている。『教育と遺伝』では、その発達を具体的に三段階に分けて説明している。まず、一時的に意識に現れて、盲目的傾向または非理性的感情として表される機械的衝動である段階、次に、妨げられても破壊されず、それ故意識に進入し、絶えず感情として表され、持続する強迫感を生じさせる傾向を持つ衝動である段階。最後は、イデ-フォルス「観念力」が効力を発揮できる段階である。イデ-フォルスの思想はA・フィエのものであり、知性と行動を分けずに、観念を得ることがすでに可能的行動の始まりとするものである。ギュイヨーは、意志することがすでに、行為の目的をも含んでいるというこの理論によって、意志—行為という因果性を解消し、道徳的行為をあらゆる外的決定要因から自由にするのである。

この段階において、道徳的感情は情動の中心であり、反省の対象とも

なる。この道徳的感情は、最大限にその強度を強め拡大していく生命の原理に基づいた行動を促す諸力と自らの力によって実現しようとしている傾向を持つ諸観念、そして人類及び宇宙に存在する感性あるものにしみ込もうとし、社会化される傾向を持つ諸感情をも周囲に集めているものなのである。それ故、この段階で感じられる道徳的責務の感情は、複雑な様相を示すことになる¹¹⁾。

換言すれば、強度を強め拡大していく生命の基本的意志と我々の精神に存在するあらゆる傾向性を帯びた感情の衝突や調和の結果、道徳的責務にまつわる諸現象が生じるということになる。具体的には、理性的に説明のできない良心の声に従うことの心地よさ、あるいは従わないことの決まりの悪さという形で生じてくるものである。

教育によって道徳的本能がこの段階まで発達すれば、前節で述べたように道徳的行為は精神的な能力や感情の調和として現れることになり、道徳的主体に統一性をもたらすものになる、反対に不道徳は内的欠陥あるいは存在の分裂として意識されることになるのである。

また、『教育と遺伝』においては、新たな視点が導入されている。不道徳なことを意志することによる良心の呵責は、内的な生存の分裂が原因であるだけでなく、人間が社会的な存在であることから生じるとされている。ギュイヨーは人間は社会を形成している以上、「標準的な人間の典型 (type humain normal)」という観念を多少とも明確に考えている¹²⁾ としている。これは観念力の一つであり、この観念を持つことは少なくとも、それを実現しかかっていると考えられるものである。

社会性を重視し、「標準的な人間の典型」を想定して、それから外れることに恥や良心の呵責を感じて行動の規範にするという見解は、社会的規範の単なる肯定や社会の道徳主体に対する支配性を認めるものであるように思われる。

しかし、一方でギュイヨーは「個人の意識を社会の意識の中に埋没させて」「道徳的傾向を社会に還元」¹³⁾ してしまうことを、拡大解釈とし

て批判するのである。この曖昧さは、ギュイヨーがその社会観を明確にしていないことに起因している。根源的に社会の存在は生命の傾向から生じ、道徳感情も生命から生じるとされている。それを理由として、生命ある存在であれば「標準的な人間の典型」の正当性を感知し得るとしてしまふのは、論理立てとして説得力に欠けるものだ。

ギュイヨーは社会を人間が作り上げている集団と素朴に理解し、階級性や経済格差、血縁等々といった関係性を意味づけるものや集団のタイプについては問題にすることはないのである。自らが属している集団における「標準的な人間の典型」は、自明のもののように語られているが、標準性を証明する根拠を見いだすことはできない。例えば、その集団に盗みをすることが標準であると考えるタイプの存在が多く存在していれば、他の集団では社会病理と考えられる窃盗癖のある人間は、自らを標準的なタイプと感じ、居心地の良さを感じるであろう。ここにギュイヨーの道徳論の弱さが露呈していると言えよう。

4 ギュイヨーの道徳論の限界と生命論の可能性

以上見てきたようにギュイヨーの社会観は明確な輪郭を持たないものではあるが、その道徳論において重要な位置を占めるものであった。美学、宗教論についての他の著作においても社会学的視点から考察を試みている。その宗教論である『未来の非宗教』では、自ずから感じられる道徳的責務の感情によって道徳的利他主義が実現され、あらゆる道徳的規則を権威づけるものから自由である社会、個々の人間が自由を享受しつつ相互に認め合うという共同体（association）を理想の社会として想定している。ギュイヨーの言葉によれば、理想の社会とは以下のようなものである。

「あらゆる共同体がとるべきタイプは、社会主義の理想と個人主義のそれを同時に実現するものでなくてはならない。すなわち、各個人に現

在と将来に関する最大の保障を与えると同時に最大の自由を許すものでなくてはならないのだ」¹⁴⁾

ここからギュイヨーが、19世紀ヨーロッパ社会を前提とした発展形態を来るべき未来の理想社会として想定していることが分かる。人間の理性と文明の発達によって、無限に進歩する可能性を秘めた進歩史観の延長に道徳的理想と理想社会が構想されていることは、歴史的限界として認めなくてはならないだろう。

ギュイヨーの道徳論とその延長上にある社会論の理想は自由と平等であり、その根拠を理性を持った人間を前提とした人権思想にではなく、生命にもとめた点にギュイヨーの独自性が存在する。フランス大革命において理想とされた自由と平等ではあるが、人種論や精神病理論といった人間を分類しヒエラルキー化する科学的言説は、理性ある人間というイメージを解体するのに十分な力を持っていた。その中で、あらゆる形而上学的権威をはずしたところで、西洋的な、たぶんキリスト教的な道徳規準を人類に拡大適用するのとは違った形で人類に共通の道徳を説明することをギュイヨーは試みたのである。社会が成立する根拠を「生殖」という身体的レベルの「生命」の機能から説明することによって、現在の状況と来るべき未来の道徳の連続性およびヨーロッパ近代社会と非ヨーロッパ文明圏の社会も視野におさめた普遍性をもつ道徳的価値の成立の可能性が浮かび上がってくるのである。

しかし、ギュイヨーの道徳論の持つ問題点もここに存在する。まず、自由と平等という極めて西洋近代的な概念を理想において、人類の目指す道徳を構想するのは、ギュイヨーの意図に反して、西洋近代という一つの権威を持ち出すことに他ならないだろう。社会の進化、知性や文明の発展という進歩のモデルを基準にして非西洋文明社会を未発展形態と捉えていることは、ギュイヨーの思想における時代的な限界性として指摘できる。

次に、生命を身体的レベル、精神的レベルという二重性のもとで原理

とすることそのものに、ある種の危険性が存在する。

生命という概念は、形而上学的な道德規範あるいは道德的感情が科学的言説に対して力を失い、道德的实践の無価値化をもたらしている状況に対して、人間そのものへと回帰させるに有効なものである。それ故、現代社会においても重要な概念として語られている。しかし、身体的レベルの「生命」についての科学的言説と道德的価値の連携は、遺伝や身体的自然という言葉によって、過剰な意味づけがもたらされ、それを説明原理として現在存在している道德観の安易な肯定を生じさせるのである。例えば、ギュイヨーは、生物学的に産む性を持つ女性に対して、身体的な特徴からその道德的規範や教育の在り方を考察している。『素描』ではアメリカの女性達が将来の母性を知的豊穰性によって阻害されているのではないかということを心配する言説¹⁵⁾が見られる。また、『遺伝と教育』の女性の教育の項では、母性に必要なもの以外を教育することを否定している¹⁶⁾。身体的な「生命」のありかた＝自然という単純な図式から、現実に応用されるべき規範を導き出してしまうことは、生命を原理とする思想が陥りやすい危険なのである。これはギュイヨーの時代的な限界性というより、時代を超えたところで生命を原理とする思想には常に存在する危険性として考える必要がある。

無条件に思想と科学の領域において、現実性と具体的個性性を回復させるスーパーコンセプトとして生命の概念を提示することには、警戒が必要であろう。

しかし、「生命」を原理とすることによって、道德的な感情がそれ自体として存在することを保障することが可能になるであろうというパースペクティブは、十分に評価されなくてはならない。独断的な信仰からの道德規範の押しつけを拒否し、懷疑主義あるいは相対主義による道德の無価値化を避け、道德的問題群に問いを開いたままにしておいたという点でギュイヨーの功績を評価することができる。

今世紀初頭の日本において、西洋近代思想を積極的に受容した大杉栄

のような無政府主義者がギュイヨーに魅力を感じたのは、このような道徳論の持つ可能性への希望が存在するからではないだろうか。

ギュイヨーは人間の道徳的可能性を提示したが、それはあくまでも可能性であって、単純な性善説を説くものではない。むしろ、生命を原理とすることによって、必然的に道徳的なことに立ち向かう努力を我々に要請するものなのである。

現代における道徳の役割が、乗り越えなくてはならない様々な課題に対峙し、思想的な産出を試みることであるとするならば、その可能性を保障するものとして生命という概念は現代的意義を持ち得るのである。

注

- 1) 大杉栄「生の道徳—ジャン・マリー・ギュイヨー」『大杉栄全集』（第二巻）現代思潮社、1964年（復刻版1995年）pp.26-40
初出は、『近代思想』第2巻1号（1913年）
- 2) 大杉栄の道徳論とギュイヨーの関係については本稿の目的とするところではない。しかし、近代日本における生命の哲学の受容史において、大杉栄の仕事は看過できないものであろう。
- 3) リッケルト『生の哲学』 小川義章訳 改造社 大正12年（1923）
原典 1920年
- 4) ジャンケレヴィッチ「二人の生の哲学者—ベルクソンとギュイヨー」『最初と最後のページ』合田正人訳 みすず書房 1996年 p.10
(Deux philosophes de la vie :Bergson et Guyau, Premières et dernières pages, Le Seul, Paris,1994) 初出は、Revue philosophique de la France et de l'étranger,1924, p.10
- 5) Guyau,Jean-Marie Esquisse d'une morale sans obligation,ni sanction, Corpus de Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1985.p.73（以下、Esquisseと略す）
この著作は1885年に出版され、その後フィエによって補筆され1890年に第

二版が出版される。Fayardのテキストは、第二版による。しかし、フイエによる序言は掲載されていない。引用ページは、このFayard版による。

『義務も制裁もなき道徳』長谷川進訳 岩波文庫(1954)を参照したが、本文中の引用は拙訳による。

6) *ibid.* p.79

7) *ibid.* p.78「すべての意欲された動き (*mouvement*) とは盲目的に行われる自発的運動として開始されたものなのである、なぜならば、それは抵抗が少ないからである。従って一切の意識的欲求はまずは本能であったのだ」

ここで問題になるのは、ギュイヨーが本能という言葉で何を想定しているかということである。ギュイヨーによれば、本能は習慣によって変化しうるものである。

8) Guyau, Jean-Marie, *Education et hérédité étude sociologique*, 6e, éd. Paris, Felix Alcan 1902(1889) (以下、*Education* と略す)

9) *ibid.* pp.8-9

10) *ibid.* p.30

11) *ibid.* pp.64-65

12) *ibid.* p. 54

13) *ibid.* p. 58

14) Guyau, Jean-Marie *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Felix Alcan, 1887, p.340

15) *Esquisse*, p.88

16) *Education*, p.197

Considérations sur la morale de la vie d'après Guyau

Yukari SUZUKI

Guyau est le philosophe qui a trouvé le principe de la morale dans la vie. En

analysant l'idée de la vie, nous considérons le problème et la possibilité de sa théorie de la morale. Selon lui, c'est la conduite altruiste qui a la valeur morale. La vie peut donner lieu à l'altruisme morale, parce qu'elle encourage tous les êtres à s'accroître vers l'autre. Les sentiments, l'instinct et la coutume de la morale en proviennent. Bien qu'elle ne soit pas libre du besoin physique, et que la vie physique introduit le déterminisme dans la morale, la moralité se dégage de l'autorité religieuse et l'hypothèse métaphysique. La vie est "la forme primitive et universelle de tout bien désiré", et elle assure qu'il y a la possibilité d'évolution de la morale.

ベルクソン哲学における経験の問題

増田 靖彦

1. イメージの存在論に内在する問題の位相

ベルクソンが『物質と記憶』の冒頭で我々を含む存在一般をイメージという概念で規定したことは周知の通りである¹⁾。このイメージはなによりもまず物質であり、そして持続する存在(existence)として知覚される。また、我々の脳や身体もイメージであるが、それらはいずれも世界という「イメージの総体」から、知覚の中心として帰納的に導出された「特権的なイメージ」という位置づけを持っている(MM, pp.45-47)。ベルクソンにおけるこのようなイメージの存在論の企図は、第一に、個体的な意識を我々の思考の出発点に置いていた『意識に直接与えられるものについての試論』におけるデカルト主義的な立場からの理論的な脱却にあると考えられるだろう²⁾。すなわち、イメージが始めに存在するからこそ、我々はそこから出発して認識論的な諸問題を思考することができるのであって、そうした審級を顧慮することなしに、個体的な意識が任意の対象を表象や事物といったかたちで把握するその仕方を問うべきではない、ということである。イメージはいわばコギトに存在論的に先行する。そしてベルクソンは、そのかぎり、イメージの存在を絶対的に肯定的なものとみなすのである(DS, p.217)。

とはいえ、もしそうだとすれば、そのような存在に対し、もともと模像、心像、幻影、仮面等といった意味を持つイメージという言葉を充たさせるのはあまり相応しくないことのように思われる。ベルクソンは

いったいなぜ、このイマージュという言葉が存在の表現として選択したのか。また、たとえイマージュが自体的に存在するものであるとしても(MM, p.2)、なんらかの審級における意識が知覚しないかぎりそれをイマージュと呼ぶことはできないのだから、少なくともそこにはある種の超越論的な意識が前提されているように思われる。いやむしろ、そのような意識がなければ、ベルクソンの主張するイマージュの存在論自体がそもそも成立しえないのではないだろうか。もっとも、ベルクソン自身、『物質と記憶』の四半世紀後に上梓される『持続と同時性』ではそうした事態を想定し、持続する存在には非人称的な審級の意識が要請される旨を叙述している(DS, pp.55-56)。しかし、もしそうだとすれば、ベルクソンのいうイマージュは当初の規定に反してなんらかの超越論的な意識によって既に構成されたものとしてしか現出しえず、しかも我々の個体的な意識はそれを再認することしかできない、ということになってしまうのではないだろうか。

イマージュという持続する存在をめぐってなされる、あるいは上述した意識の二重性に関するベルクソンの思考には、このような動揺が常につきまといっている。そして本論考の目的は、この動揺の源泉を『物質と記憶』で詳述された持続ないしイマージュの持つ時間結構に看取し、その結構の吟味を通じて、ベルクソンが〔時間の〕経験というものに与えている概念規定およびその意義を解明することにある。換言すれば、我々はこの動揺を時間の経験の問題という観点から積極的かつ統合的に評価しようとするわけである。我々はさらに、それと並行して、ジャンケレヴィッチに代表されるような、『物質と記憶』という書物の構成自体を批判する見解³⁾——第一章から第三章までは連関しているのに第四章はそれらと乖離している——に対しても、ささやかながら異議を申し立ててみたい。

2. イメージの知覚とその時間結構について

我々は、そのためにまず、イメージの知覚に関するベルクソンの当初の規定から詳細に検討し直す必要があるだろう。ベルクソンはイメージの知覚について次のように規定している。「私はイメージの総体を<物質>と呼び、またこの同じイメージのうちで、私の身体というある特定のイメージの可能的な行動に関係づけられたものを<物質の知覚>と呼ぶ。」(MM, p.17)この場合、イメージの総体である物質とは、私の身体を含む、その都度現在＝現前する事物の世界を指している。換言すれば、物質的世界は多様な持続を持ちつつ共存する諸事物の総体なのである。そしてそのなかから、私の身体が、知覚という作用に対するいわば反作用の可能性の中心として帰納されてくる。さらにベルクソンによれば、知覚とは優れてこうした物質の知覚でしかありえないのだから、私の身体の側ではなく事物の側にあることとなり、そのなかで私の身体の行動に関わる部分だけが意味を帯びて私の身体に反射してくる、というわけである。すなわち、イメージの知覚とは、イメージの総体である世界から私の身体の行動との関係において取り出されたイメージの部分を目指す。ところで、私の身体はこのイメージの知覚になんらかの意味を見出すのだから〔ベルクソンはこの弁別作用を「生への注意」と呼んでいる(MM, p.7)〕、そこには知覚に意味を賦与する働きがなければならない。ベルクソンはそれを記憶に求める〔これはさらに記憶内容 (souvenir) と記憶作用 (mémoire) とに細分される⁴⁾〕。このことは、イメージの知覚が必然的に時間存在である、ということの意味している。つまり、イメージの知覚は、現在の知覚と過去の記憶という時間の異なる二つの位相が結晶した、いわば複合体として現出するわけである。

このように、ベルクソンは知覚を二つに区別して考えている。一つ

は、記憶内容がいささかも混入していない権利上の知覚、つまり物質としての「純粹知覚」であり、もう一つは、記憶内容が混入している事実上の知覚としての「実際の知覚」である(MM, pp.30-31)。前者が権利上の知覚であるのは、それが行動の「不確定の中心」(MM, p.33)としての私の身体に依拠しないもの、換言すれば、なんらの意味賦与も行われていないものだからである。もちろん、この区別の必要性は、知覚と記憶とに本性上の差異を見出すというベルクソン自身の思考に由来している。ベルクソンによれば、知覚が事物の側にあり、そのかぎりで空間性や客観性を有するのに対し、記憶は私の身体の経験に根ざすのだから、そのかぎりで時間性や主観性を持つ。それゆえ、一つの項だけから成立する「純粹知覚」と異質な二つの項の結晶である「実際の知覚」とは相互に区別されねばならないのである。

では、このイマージュの知覚ないし「実際の知覚」はどのような存在様態を持つのか。この知覚を形成する二つの項のうち、純粹知覚については、さしあたり問題は生じないだろう。なぜなら、純粹知覚は持続するその都度の現在として常に事物の側に存在するからである。けれども、記憶内容に関しては事情が異なる。というのも、記憶内容は純粹知覚とは本性上の差異を持つのだから、事物の側に存在しないのはもちろん、脳や身体のうちにも——前者も後二者も共にイマージュなのだから——存在しないことになるからである。いやむしろ、記憶内容がどこに存在するのかと問うこと自体、両者の本性上の差異を否定する誤った推論なのかもしれない。ベルクソンはあくまでも隠喩だと断った上で、記憶内容が精神のなかに存在する(ES, p.55)とか、あるいはそれ自身で保存されている(PM, p.80)などと主張しているが、それらはいずれも曖昧な感を拭えない。そこで我々は次に、「実際の知覚」の時間結構を、ベルクソンと共に検証しながら、この記憶内容の存在に関する問題に接近してみたい。

3. 「実際の知覚」——現勢的なものと潜勢的なもの

ベルクソンによれば、「実際の知覚」は異なる二つの作用に従って形成と分解を繰り返している。すなわち、我々は、一方で現在＝現前するイメージに意味を賦与するために過去の記憶に跳躍し、そこから当のイメージに親和性のある特定の記憶内容だけを現勢化してそのイメージに流入させながらも、他方でそうやって成立する「実際の知覚」を絶えず記憶内容のかたちで潜勢化して保存する手続きをとっているのである(MM, pp.86-88)。「実際の知覚」はこの意味でまさに「感覚－運動的な」(MM, p.153) 持続である。もちろん、前節でみたように、この「実際の知覚」は現在の知覚と過去の記憶とからなる複合体なのだから、そうした特性はそれら異質な二つの項の共存に起因している。従って、「実際の知覚」の持つ時間〔持続〕は現在であると同時に過去であると言えるだろう。けれどもこのとき、少なくとも理論上は共に現勢的な(actuel)ものであるはずの現在の知覚と過去の記憶との相互異質性、すなわち本性上の差異を保証するものはいったいなんだろうか。

我々は再度、ベルクソンの叙述を繙いてみよう。「しかし、過去がイメージになるやいなや、過去は純粹記憶(souvenir pur)の状態を離れて、私の現在のある部分と混じり合う。それゆえ、イメージとして現勢化された記憶内容は、この純粹記憶とは根本的に異なる。イメージは現在の状態でありながらも過去を分有しうるのだが、それはこのイメージが記憶内容から出発してきた場合のみである。』(MM, p.156) この叙述から理解されるのは、第一に、ベルクソンが記憶内容を二つに区別している点である。一つは知覚による喚起を受けずに潜勢的な(virtuel)状態にとどまっている純粹記憶であり、もう一つは、そのうちで知覚による喚起に応じて記憶作用が現勢化した記憶－イメージ(image-souvenir)である⁵⁾。そして、この後者の記憶－イメージと現

在＝現前する知覚－イマージュ (image-perception) とが差異を保ちつつ結合することで、「実際の知覚」が成立する〔ただし、現在と過去が同時に形成されるというベルクソンの主張に鑑みると(ES, p.130)、この記憶－イマージュは、「実際の知覚」が成立する瞬間から、いわばその分身として新たに産出される記憶内容にも妥当するだろう〕。そして第二に理解されるのは——これが極めて重要な点なのだが——、これら二つの過去のうちで、ベルクソンが純粹記憶の方を優れて本来的な過去、あるいはより過去の時間様態とみなしているらしいことである。というのも、記憶－イマージュは純粹記憶から出発するかぎりでのみ過去を分有するからであり、またこのイマージュは、たしかに現在＝現前する知覚－イマージュとは異質なものであるが、それでもイマージュとして現勢化された以上いくらかは現在＝現前的なものであり、その意味で、この記憶－イマージュはもはや純粹な過去とはいえないからである。従って、ベルクソンの表現を援用して言えば、「実際の知覚」を構成する二つの要素である知覚－イマージュと記憶－イマージュは共に＜現勢的に存在するもの＞であるが、それに対し、記憶－イマージュがそこから出発するところの本来的な過去である純粹記憶は＜潜勢的に存在するもの＞である。こうして、我々はようやく、先に提示しておいた記憶内容の存在に関する問題に接近することができる。

さて、この問題はいまや、ベルクソンにおける記憶内容の二つの存在様態、すなわち現勢的な存在〔記憶－イマージュ〕と潜勢的な存在〔純粹記憶〕の差異の解明の問題として位置づけられるだろう。もっとも、これら二つの記憶内容の本来的な存在様態が後者にあると規定されている以上、我々の究極的な射程がこの後者の存在様態を吟味することになるのはいうまでもない。しかしその前に、我々は、ベルクソンによる現在＝現前する時間の身分規定を確認しておく必要があるだろう。彼はそれについて次のように言っている。「貴方達は現在を存在するものと恣意的に規定している。けれども、現在は単に生起しつつあるものであ

る。もし貴方達が現在の瞬間というものをもって、過去と未来とを分離するこの不可分の境界と考えるなら、これ以上に存在しないものはない。我々がこの現在を存在するはずのもの (devant être) と考えるとき、それはまだ存在していない。そして我々がそれを現実存在するもの (existant) と考えるとき、それはすでに過ぎ去ってしまっている。](MM, p.166) この叙述は、ベルクソンが持続としての現在を、点的な今ではなく一定の厚み、すなわち現在とは異質な時間を包含するものであると規定しながらも、依然として現在という特定の時間様態を中心に持続を理解しようとしている態度を示すものである⁶⁾。

しかし、ベルクソンはその直後に次のように主張する。「それに対し、貴方達が、意識を通して実際に生きられる具体的な現在を検討してみれば、この現在の大部分は直前の過去であると主張できるのである。〔中略〕従って、貴方達の知覚〔「実際の知覚」のこと：論者〕は、それがどれほど瞬間的なものであろうと、数えきれないほど多くの回想要素から成立している。そして、実を言えば、どんな知覚も既に記憶なのである。我々は、実際には、過去しか知覚しない。というのも、純粋な現在とは未来へと食い入る過去の把握しがたい進行だからである。](MM, pp.166-167)ベルクソンは、この叙述では、前段の引用とは異なり、知覚を事物の側から私〔の意識〕の側に置換することを通じて、当初の規定、すなわち知覚を現在＝現前するイマージュと規定し、「実際の知覚」を二つの現勢的な存在の複合体とする規定から、それらを共に記憶であり過去であるとする新たな規定へと移行してしまっているかのように見える。換言すれば、ベルクソンは、持続としての時間が一定の厚みを持ったものであるという自らの主張をいわば逆手にとって、現在と過去の境界を、知覚－イマージュと記憶－イマージュの間〔この観点こそ現在＝現前性を中心に時間を解釈する発想である〕から記憶－イマージュと純粋記憶の間へ、ひそかに位置ずらししているように思われるのである。ベルクソンのこの——見たところの——理論的な動揺はいったいな

にを意味するのだろうか。結論をやや先取りして言えば、我々は、この問題に対するベルクソンの解決の戦略が彼の精神および物質に対するある存在論的な時間解釈に依存する、と考えている。そしてそこに窺われる彼独特の時間解釈こそが、ベルクソンの持続の本性および経験の問題を理解するための要諦であることを示唆したい。しかし、我々は次節で、そのための予備段階として、当該の問題圏、すなわち持続する時間存在としてのイメージの存在論における二つの記憶内容〔記憶－イメージと純粹記憶〕の存在様態の差異について、換言すれば、現勢的な存在と潜勢的な存在の存在論的差異の問題を探究しておく必要があるだろう。

4. 夢見の分析にみられる純粹記憶の存在様態

我々はこの問題に対し、ベルクソンにおける夢見の分析に関する考察から接近したい。というのも、ベルクソンは夢見をくだんの「生への注意」という弁別作用が弛緩した状態と位置づけているからである(ES, p.91)。この状態の重要性はひとえに、それが物質としてのイメージの知覚をほとんど欠いていることから、「実際の知覚」を構成する二つのイメージの結晶の<ひび割れ>⁷⁾を我々に垣間見させる点にある。ベルクソンによれば、我々が夢を見ているとき、記憶内容は現在＝現前する知覚－イメージの喚起を明確に受けないため、不完全にしか現勢化されえない。そしてその場合、記憶－イメージと純粹記憶のどちらでもない状態にあるものが準意識的なものとして浮遊することになる。しかしベルクソンはこの不安定性に積極的な意義を見出す。なぜなら、我々はたしかにそのとき、現勢的な存在〔知覚－イメージおよび記憶－イメージ〕とも潜勢的な存在〔純粹記憶〕とも形容できないものに直面していることになるわけだが、それはかえってベルクソンの規定した各々の時間存在の純粹な存在様態を看取することを容易ならしめる好

機となるからである(ES, p.136)。ではいったい、ベルクソンはこの夢見の分析から、どのようにして現勢的な存在と潜勢的な存在の差異を抽出するのだろうか。

ベルクソンは、純粹記憶が記憶－イマージュとして現勢化する瞬間について次のように隠喩している。「そのとき〔睡眠時：論者〕、これらの動いていなかった記憶内容〔純粹記憶：論者〕は、私が障害物を取り去り、それらの記憶内容を意識の地下室に閉じ込めていた揚げ戸を引き上げたのを感じて、動き始める。それらの記憶内容は起き上がり、歩き出し、無意識的なものの暗闇のなかで、華々しい死の舞踏を踊るのである。」(ES, pp.95-96)ここで我々は、記憶－イマージュの存在様態についてあらためて吟味しておく必要はないだろう。記憶－イマージュは、その程度に相違はあれ、現在＝現前する存在に準ずるものとみなしてよい。それに対し、純粹記憶の方は少々厄介である。というのも、ベルクソンにとって、純粹記憶は、忘れられ、消え去ってしまったように思われるが、本当は記憶の深淵に隠されている過去、もしくは不可視な亡霊として記憶－イマージュの限界に寄り添いつつそれを支える過去のはみ出し(ES, pp.94-95)だからであり、それが凝縮されれば記憶－イマージュとなるところの「觀念の雲霞」(MM, p.135)だからである。そもそも、こうした奇異な表現からも理解されるように、ベルクソンのいう純粹記憶ははっきりとした存在様態を賦与されていない。それどころか、ベルクソンは純粹記憶について「従って、純粹記憶は、隠喩の言葉を用いて、曖昧な仕方でしか叙述されえないだろう。」(ES, p.136)とまで語っているのである。

純粹記憶の存在が隠喩的な仕方ではしか形容できないというのはおそらく、純粹記憶が記憶－イマージュに現勢化され、そのイマージュが現在＝現前する知覚－イマージュと結晶して「実際の知覚」を形成した事後的にのみ、それらのイマージュおよび意味がそこから出発してきたところの先行的な時間〔存在〕であったことが理解されるといった存在様態

を持つからであろう(PM, p.111)。換言すれば、純粹記憶とは、そういう廻行的な仕方では、その存在を思考することができないものなのである。しかし、ベルクソンによれば、この純粹記憶は、潜勢的な存在であるかぎり、二つの現勢的な存在を逸脱しつつもそれらの現勢化の可能性および完全な結晶化を意味として背後から支えるものである(ES, pp.170-171)。従って、現勢的な存在は純粹に現在＝現前する存在とはいいきれず、今としては決して与えられないものとなるだろう。先に引用した、我々の知覚は過去である、というベルクソンの主張を、こうした文脈から解釈することも決して不可能ではないのではないだろうか。

さて、もしそうだとすれば、いまやあらためて問題となるのは、この先行的に存在する純粹記憶をそのように存在せしめる事後的なイメージとしての現勢的な存在を知覚すること、つまり「実際の知覚」の見方(vision)ないしそれをくみる>ことにひそむある種の循環結構であるだろう。というのも、先に見た通り、ベルクソンによれば、いわば精神的である潜勢的な存在の潜勢性をくみる>ためには、現勢的な存在、なかでも優れて現勢的である物質を媒介しなければならないからである。そして、この両者の間の解消不可能な時間の差異を経験の思考という観点から解読することこそ、本論考の最終的な目的にほかならない。

5. 時間の経験と思考の問題

ベルクソンのいう純粹記憶は、それが先行的に存在することを事後的にしか考ええないうかぎり、現勢的には存在しない時間である。けれども、この純粹記憶こそが現在＝現前するイメージの意味を担うのだから、イメージの知覚とは実は純粹記憶の意味の志向としてしか現出しえない存在である、ということになるだろう。このことは、ベルクソンにとって、持続するイメージがいわゆる<ありのままの存在>ではなく、常に既に<なんらかの意味を帯びた存在>としてのみ現出するこ

とを指示している〔それゆえ、存在はくイマージュ>なのである〕。イマージュの知覚はこの意味でも過去の的なものでしかありえない。要するに、我々はイマージュの知覚に際し、なんらかの経験的な審級を免れないのである。

ところで、イマージュの知覚が我々の個体的な経験の反射である以上、その意味を形成する純粹記憶の存在を遡行的に思考することは、我々の経験の本質をいわば超越論的に検証する作業に繋がるだろう。さらにその作業は、我々の経験の形成過程を開示することでもあるのだから、我々の個体的な経験を基礎づける経験それ自体の領域を垣間見る試みともなるだろう。そしてまさにそれこそが、ベルクソンの追求する哲学的営為にはほかならない(MM, p.206)。ベルクソンは言う。「——けれども、試みるべき最後の企てが一つあるだろう。それは経験をその源泉へと、あるいはむしろ、経験が我々の有用性の意味＝方向に屈曲し、まさしく人間的な経験となるこの決定的な転向点を越えて、探求しにいくことであるだろう。」(MM, p.205)しかし、本論考の冒頭で我々が略述した、ベルクソンによる物質的世界という「イマージュの総体」から我々の個体的な身体という「特権的なイマージュ」を導出する作業自体、実はこうした思考の反転から成立していたとは言えないだろうか。そして、もしそうだとすれば、我々の指摘するイマージュの存在論において、純粹記憶はパラドクシカルにも物質と合致しうるのではないだろうか⁸⁾。

我々の主張は次の通りである。すなわち、ベルクソンのイマージュの存在論はまず、我々の個体的な身体を導出する基盤であるイマージュの総体としての物質の存在を肯定することから始められた。しかしそのためには、当の個体的な身体がその物質から導出されている必要がある。これがベルクソンにおける経験の一つである。ところが、そうして導出された我々の個体的な身体は、おのれの身体を媒介して沈澱していく純粹記憶が現勢化する場面を存在論的に分析することを通じて、そしてそこから純粹記憶の存在様態を思考することを通じて、我々の個体的

な経験を越えた非人称的な経験それ自体の領域を垣間見ることができる。これがベルクソンにおける経験のもう一つである。前者が経験それ自体から個体的な経験への移行の経験であるのに対し、後者は個体的な経験から経験それ自体への遡行の経験であると言えるだろう。要するに、純粹記憶と物質は、ベルクソンのいう「真の経験論」(PM, p.196)の立場からすれば、まさに共通の側面を提示しうるのである(PM, p.39)。もちろん、この両者はまったく同じ審級にあるというわけではない。なぜなら、物質がその都度現在＝現前するイマージュであるのに対し、純粹記憶は潜勢的に存在する過去であるからだ。両者の間には解消不可能な時間の差異がある。しかし、我々の個体的な経験は、上述した二つの経験概念のどちらに鑑みても、時間の経験の再認ないし反復にすぎない。それゆえ、ベルクソンは、私の身体の内なる純粹記憶の徹底的な内化が私の身体の外なる物質であり、私の身体の外なる物質の徹底的な外化が私の身体の内なる純粹記憶であるという、あたかも私の身体を闊としたくクラインの壺>のような時間の存在論的結構を構想することで、両者の差異の問題を差異として肯定的に解決するのである。ベルクソンは『物質と記憶』の末尾を「過去は物質によって演じられ、精神によって想像される」(MM, p.251)という言葉で結んでいるが、これもそうした見方から解釈されるべきだろう。すなわち、『物質と記憶』という書物は、我々の主張する時間の経験の問題という観点に集約して読解すれば、全体を通して十分に整合的な書物なのであり、批判すべきはむしろそこにみられる整合性そのものの方にあると思われるのである。

註

- * < >は論者による強調、[]は論者による補足をそれぞれ指す。なお、ベルクソンの著作からの引用頁数は現行のPUF版に依拠しており、その略号は下記の通りである(ただし引用中の< >や強調はすべてベルクソン自

身による)。

MM: *Matière et mémoire*, 1896.

ES: *L'énergie spirituelle*, 1919.

DS: *Durée et simultanéité*, 1922.

PM: *La pensée et le mouvant*, 1934.

- 1) 『物質と記憶』の冒頭にみられるイマージュの諸規定を参照されたい(MM, pp.1-2 et p.11)。もちろん、この概念規定自体、それだけで独立した一つの論考をもって分析するに値する問い——特にフッサール現象学との関係において——であるが、ここでは、フッサールのいうノエマを深化させたものがベルクソンのいうイマージュと通底するのではないか、という暫定的な見通しを定立しておくにとどめたい。
- 2) このことは、ベルクソンの『講義録』(ただし彼自身の草稿やノートの類でなく、当時の受講生の記録をもとにしたもの)の編者であるユッドも指摘している。Cf. Henri HUDE, *Bergson II*, Universitaires, 1990, pp.14-20
- 3) Cf. Vladimir JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p.116
- 4) 周知の通り、ベルクソンは *souvenir* と *mémoire* を厳密に区別して使用している。前者が自体的に存在する記憶の中身を示すのに対し、後者はその中身を現勢化する働きを指しており(ES, p.94)、本論考のような訳語をあてた。ただし、*mémoire* に関しては、知覚との対比関係で *souvenir* をも包含する記憶一般くらいの意味で使用される場合もあるので、本論考では文脈により適宜訳し分けることにした。
- 5) ベルクソンはこれを、ときには記憶—イマージュ (*image-souvenir*) と綴り、ときにはイマージュ—記憶 (*souvenir-image*) と綴っているが、論者は両者を暫定的に同じものとみなしておく。
- 6) この規定は、デリダの指摘通り、その審級に相違はあれ、そしてそれに対するハイデガーの批判とは異なる意味においてはあがあるが、やはりアリストテレスの『自然学』にみられる時間論の枠組みを踏襲するものと言えるだろ

う。Cf. Jacques DERRIDA, *Ousia et grammè in Marges—de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p.66

- 7) この表現は、ドゥルーズが『シネマ2 時間—イマージュ』の第四章でジャン・ルノワールのシネマを論じる際、ベルクソンのイマージュ概念を援用しつつ形容した言葉に依拠している。cf. Gilles DELEUZE, *Cinéma 2 L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p.113
- 8) ベルクソンは実際に、『物質と記憶』で専心する問題を「経験の諸事実」(MM, p.163)と明記しており、さらに当該の引用文の直後で、個体的な経験の領域と経験それ自体の領域との審級の相違を、物質の諸概念に関わる術語の区別(例えば、corps/matière, étendu/extension等)から始めている。

Le problème de l'expérience dans la philosophie de Bergson

Yasuhiko MASUDA

La lecture ontologique de la philosophie de Bergson a pour enjeu l'élucidation de la structure temporelle de la perception de l'image. Selon Bergson, notre perception réelle est composée d'image-perception comme présent et d'image-souvenir comme passé. Tous ces images sont actuelles, mais l'une tient à la matière, existence à chaque fois présente, et l'autre au souvenir pur, existence virtuelle. C'est cette dualité temporelle ou existentielle inhérente à la perception de l'image qui constitue notre expérience du temps. D'ailleurs, Bergson avance qu'une recherche radicale de l'expérience du souvenir pur comme passé nous permet d'entrevoir le vrai sens de l'expérience de la matière comme présent. Ce qu'il vise à faire par là, c'est une acceptation positive de l'union de la mémoire et de la matière.