2000

フランス哲学思想研究

第5号

春季シンポジウム報告

中村雄二郎の哲学ー『述語的世界と制度』を中心にー

序……坂部 恵

戦後思想と中村哲学……西島 建男

中村哲学と述語的世界……野家 啓一

Raison trajective et dépassement de la modernité –en hommage à Nakamura Yûjirô –……A.BERQUE

秋季シンポジウム報告

フランス・スピリチュアリスムの研究（そのー）

序……松永 澄夫

国家、教育、哲学の三位一体 –V・クザンの哲学をめぐって–……村松 正隆

実証主義とスピリチュアリテ –コントの生物学の哲学をめぐって–……安孫子 信

ロマン主義歴史学の射程 –オーギュスタン・ティエリを中心にして–……小倉 孝誠

公募論文

夢の懐疑の帰趨……井原 健一郎

ベルクソンにおける神の概念について……小林 照顕

ジャンヌ・ドゥ ロムの間いの現象学……関根 小織

書評

酒井　健著『ゴシックとは何か』……久重 忠夫

上野　修著『精神の目は論証そのもの』……佐藤 一郎

佐々木健一著『十八世紀美学史の研究』……篠原 資明

斉藤慶典著『思考の臨界』……澤田 直之

篠原資明著『エーコ』……中田 光雄

三輪　正著『人称詞と敬語』……清水　誠

日仏哲学会1999年度活動報告

日仏哲学会入会手続きについて

論文応募規定

編集後記

日仏哲学会

目　次

春季シンポジウム：中村雄二郎の哲学―『述語的世界と制度』を中心に―

はじめに …… 坂部　恵　1

戦後思想と中村哲学 …… 西島建男　2

中村哲学と述語的世界 …… 野家啓一　13

Raison trajective et dépassement de la modernité

- en hommage à NAKAMURA Yûjirô – …… A. BERQUE　29

秋季シンポジウム：フランス・スピリチュアリスムの研究（その一）

はじめに …… 松永澄夫　49

国家・教育・哲学の三位一体

――ヴィクトール・クザンの哲学をめぐって―― …村松正隆　50

実証主義とスピリチュアリテ

――コントの生物学の哲学をめぐって―― ……安孫子信　64

ロマン主義歴史学の射程

――オーギュスタン・ティエリを中心にして―― …小倉孝誠　80

公募論文

夢の懐疑の帰趨 …… 井原健一郎　96

ベルクソニスムにおける神の概念について …… 小林照顕　113

ジャンヌ・ドゥロムの問いの現象学 …… 関根小織　128

書　評

酒井　健著『ゴシックとは何か―大聖堂の精神史―』… 久重忠夫　143

上野　修著『精神の眼は論証そのもの

—デカルト、ホッブズ、スピノザ—」 …… 佐藤一郎 149
佐々木健一著『フランスを中心とする十八世紀美学史の研究
—ヴァトーからモーツアルトへ—」 …… 篠原資明 156
斉藤慶典著『思考の臨界—超越論的現象学の徹底—」 澤田直之 161
篠原資明著『エーコ—記号の時空—」…… 中田光雄 167
三輪正著 『人称詞と敬語—言語倫理学的考察—」…… 清水 誠 172

日仏哲学会1999年活動報告 …… 179
日仏哲学会入会手続きについて …… 180
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定 …… 180
編集後記 …… 181

春季シンポジウム
中村雄二郎の哲学
――『述語的世界と制度』を中心に――

はじめに　　坂部　恵

今回の春季シンポジウムは、中村雄二郎氏の近著『述語的世界と制度――場所の論理の彼方へ』（岩波書店、1998年5月）をテーマとして取り上げた。この書物は、『思想』誌上に94年1月から97年11月まで5年近くにわたって連載された一連の論考をもととした400ページ近い大著であり、半世紀におよぶ中村氏の思索・著作活動のReprise（反復・捉え返し）による、思索の場の再定礎と新たな展開をはかった意欲作である。思索の素材として、西田、プラトン、ハイデガー、デリダ、レヴィナス、ラカンらの思想がくりかえし取り上げられ、中村氏の立場から周到な吟味をうけて、これまたReprise と新たな位置づけをうる。西田の＜無の場所＞は、あらためて、＜無限の可能性を含む［リズムにしたがって振動する、多義性を帯びたデュナミスの（ダイナミックな）］場所＞、として捉え返される。

日仏の、さらには東西の哲学・思想を通底する、このスケールの大きくまた文字どおりアクチュアルな思索の成果をめぐって、お三人の提題者の方々は、それぞれに、中村氏の思想形成の過程、あるいは現代のエピステモロジーのひろい展開の場、あるいは戦後日本の思潮の展開といった観点から、示唆するところの多い展望を示され、臨床の知や演劇的知の問題を含む実り豊かな討論の素地を整えて下さった。

戦後思想と中村哲学

西島　建男

1　ポストモダン思想

西島です。私は長年朝日新聞の文化記者として思想・文化を担当してきました。中村さんにも取材や原稿の依頼などで大変にお世話になりました。私は哲学者でもないのに、こういう席にでてきたのは、その感謝の気持を表したいと思ったからです。文化記者として私は戦後思想家たちに数多くお目にかからせていただきました。丸山真男、清水幾太郎、丸山圭三郎、大塚久雄、久野収、鶴見俊輔、広松渉、山口昌男、加藤周一さんたちです。なくなられたかたもおおくなりました。

私が取材で中村邸に初めて伺ったのは、15、6年前でした。当時は魔女ランダの大きなお面が玄関の左横に飾ってあったことが印象的でした。哲学者というのはむずかしくしかめっらの人と思われていますが、大変おしゃべりのかたが多いんです。論文とおしゃべりとは別人のようです。難解な論文なのに、しゃべりだすと「私たち哲学屋としましてはね」と談論風発したマルクス哲学の広松さんなどは、その典型でした。丸山真男さんなんかもそういう方でした。

だが中村さんは論文の文章と語り口は同じでとても平易でこちらの望む核心をしゃべっていただける。新聞記者にとっては、大変有り難いかたでした。マスコミ界にもいたこともあって、時代状況にも勘がするどく、アカデミシャンであるとともにジャーナリスト的でもあり、私はとても親しみをかんじてきました。岩波新書の『術語集１、２』は、文化記者としての私にとって座右の書でした。それが哲学界では異端視され

てきた面もあるのかも知れません。中村さんが西田哲学に取り組み始めたころ、京都の西田学派からは冷ややかな目で見られていたとも聞いています。

さて私のみる戦後思想の流れでは1970年代がひとつのパラダイム転換の時期ではないかと思います。これを一言でいえば「ポスト戦後」加藤典洋さん流に言えば「戦後以後」つまりカギカッコつきの「ポストモダン」思想への転換といっていいのではないでしょうか。戦後思想は敗戦という第一のパラダイム転換で単純化していうと二つの大理論体系の信頼のもとにきずかれてきました。一つは「マルクス主義体系」であり、もう一つは「近代啓蒙合理主義」体系だったと思います。前者が近代資本主義社会を乗り越えるマルクス理論だったとすれば、後者は西欧近代社会が成し遂げた精神的市民革命の体系化でありました。どちらも戦前日本の社会にたいする批判理論でした。だがマルクス理論は、輸入された普遍性の欠陥が著しく、体系性が教条性となり、批判性が実践的には党派性になるという欠点がつよまってきました。現実の社会主義国家への幻滅も強まりました。他方「近代主義」は西欧近代のつくりだした近代市民革命の理念を「戦後民主主義」の旗印にし、近代合理主義を「科学・技術の知」として定着させようとしてきました。だがその理論も内部からはアメリカ社会科学の影響で、政策科学というテクノロジー化がつよまりました。近代主義は技術的形式が進み企業から学校まで人々の日常生活まで管理社会の様相を強めました。画一的な管理社会にたいしてその抑圧からの解放が人々にのぞまれてきました。また高度経済成長の結果は大衆消費社会としてあらわれ、ゆたかな商品は画一的商品よりもブランドもののような差異の価値を求め、無意識の深層の欲望にはたらきかける時代になりました。

とすれば「近代の知」が主題化していた明晰な意識と合理主義から、これまで負とされていた無意識や感性や情念、非合理な深層の精神世界

への転換が起こるのは当然だったのです。中村さんの1970年代にだされた三部作『感性の覚醒』『哲学の現在』『共通感覚論』は、「近代の知」である自然科学や技術の思想が抑圧してきた情念や想像力、身体、演劇や臨床の知の再検討を通じて、知識の組み替えを論じ衝撃を与えました。７０年代は技術革新による公害が日本を覆いました。その代表が水俣病でした。公害の多発は市民生活を脅かし、科学信仰という「近代の知」にたいする懐疑と「反科学」の闘争運動を激しくしました。ここにも「戦後の超克」としての日本型ポストモダン思想が登場してくる基盤がありました。

こうした日本社会の構造的変動と時期を同じくして、フランス現代思想が輸入されたのも、一つの特徴です。構造主義からポスト構造主義にいたるフランス現代思想が７０年代以後の日本ポストモダン思想におおきな影響をあたえてきました。中村さんの思想にも1968年のフランス五月革命の衝撃が見られると思います。７７年にはレヴィ・ストロースが来日していますし、丸山圭三郎さんの『ソシュールの思想』もだされています。日仏でこれらの思想がどうして好まれたのかは難しい問題ですが、日本の特殊性は別として大衆消費社会、高度管理社会、国際資本主義、さらに情報社会といった社会構造の大きな変動と絡み合って出てきたことにその地盤があるのではないでしょうか。いま問題はこの「戦後の超克」思想が９０年代のバブル崩壊、デジタル社会で退廃し「無の場所」が「空虚の場所」に、「制度」が「管理的官僚組織」に、「自己決定」が「無責任の体系」に、「技術」が「テクノ神秘主義」になってしまったことにあります。

2「情念」と「制度」

中村思想は「戦後思想」と「ポスト戦後思想」を統合しようとしてそのため両義性をもっています。たしかに情念の復権や身体やパトスの

知さらに西田哲学の再構築などをみて非合理思想であり、カオスから神秘主義にいたる近代の超克であり現状肯定の保守思想だと誤解する人もいます。だが同時に中村思想は、戦後近代主義の深まった合理主義の発展であることを見落としています。中村思想には合理と非合理の二つの極の緊張関係から成り立っています。当初から「情念」と「制度」の緊張があり、それが「述語的世界」と「制度」に発展して行っています。そのあやういバランスをこわすと、ひきさかれて分裂してしまうのです。西田哲学批判でも「制度論」の弱さをはっきりと指摘しています。私は中村思想の核心は情念に拮抗しそれに形をあたえる「制度」論にあると思っています。中村さんは戦後民主主義思想が、おおくの合理的な制度改革を過信し非合理的なものとの緊張感をうしない形骸化していくのを見て「情念論」を取り上げたといっています。

情念論と同時に「制度論的視角と日本型思想」と言う論文をお書きになっています。そこでは近代日本では制度的変革が思想をリードした反面、あるいはそのために日本の思想には制度の仕組みと働きに突っ込んだ考察がかけており、したがって自覚的に制度と思想の絡み合いをもっと重視すべきだといっています。そのことは自主的にどうしても解決できなかった日本の国内問題が外国からの外圧によって比較的簡単に解決される日本社会の特質ともかかわってきます。もちろんこの制度には日本国憲法など実定法という見える制度とともに習慣、習俗、言語、芸術など文化、礼儀など無意識のモラルも含まれています。その制度論は『述語的世界と制度』では、述語的世界つまり場所を限定する拘束条件または初期条件としてとらえられています。この拘束条件は外部からのものと内部からのものとが考えられていますが、中村思想では次第に内部で自己言及的に、自己創成的に自己の場所の境界を自己決定していくことに比重が移ってきているように思えます。それをマトゥラーナ・ヴォーレラの「オートポイエシス」理論やルーマンの法システム論で解

明しょうとしていて興味深いのです。

さらに西田哲学の自己限定とルーマンやマトゥラーナの自己言及はいずれも活動として自律的であり非線形であり作用が自己回帰的で根拠や原因をもとめないことが共通だとしています。このような内側からの自己に対する拘束条件の制度論は場所やシステムの自律性と内的活動の仕組みは明らかにできるが、過剰な場所中心主義やシステム中心主義になり、自己の客体化を通して自己を異化する視点を失い、自律性が自足性に堕する危険も指摘しています。これはマルクス主義の疎外や物神性にもつながります。９０年代はこの自足・ナルシシズム・おたく化が文化を空虚にし沈滞させています。中村さんは外的でもない内的でもない制度はいかに得られるかを「みずから他者によって外部から限定する、あるいは自己を外部から異化しつつ限定しなおす」と示唆されていますが、まだ十分にふかめられていないのが残念です。

中村思想での他者とはなにかがまだ私には十分理解できていないのかも知れません。レビナスの「絶対他者」でもないし、日本思想のように他者なき排除と差別の「場所の支配」つまり「無他者」の思想でもありません。理性は自己同一性であり、情念は自己の内なる他者なのでしょうか。パトスとは絶対他者との共感による自己言及なのでしょうか。とすると「制度」は自己と他者の相互組織化としても、主体がない場合は外部がすぐ内部化されるオウム的なマインドコントロールや酒鬼薔薇的な「最大の敵は自分自身」ということになりやすくなります。

3　西田・三木哲学と中村思想

日本思想史的にみますと、中村思想は８０年代に西田哲学と正面から取り組み脱構築しょうとなさいましたが、隠された思想家として三木清の哲学の脱構築があると思うのです。ここにも中村思想の両義性があり、西田哲学と三木哲学との緊張関係がみられます。とくに三木の『構

想力の論理』は、制度論では大きな役割を演じて居ます。三木はその制度論で人間の精神活動が慣習的になるのではなければ制度はできないとし、ロゴス的なもののうちにある自然的なもの、つまりパトス的なものが流れこまなければ制度は生まれないとしています。さらに制度は構想力で作られた表現的なフイクションであり、それは「形」だといっています。その形は強固な物質性として疎外となることもあるとも指摘しています。中村思想はこの三木哲学の深めと発展にあるのではないかと私は考えて居ます。

おもしろいことに戦後近代思想の代表者である丸山真男は『日本の思想』で「である」価値と「する」価値を対置して近代民主主義は「する」制度としてとらえています。日本では「である」論理と「する」論理が絡み合い倒錯しながらでてきていることを批判しています。丸山思想と中村思想の共通性と相違性を比較するとおもしろいのですが、時間がないのでやめます。ただ私の勘では徳川思想の比喩でいうと丸山さんは荻生徂徠であり、中村さんは、伊藤仁斎ではないかと思っています。丸山思想の「強い自己」と自力思想、中村思想の「弱い自己」と他力思想などの違いを指摘しておきたいとおもいます。

中村さんは西田哲学を広い意味の「ポストモダン」とみているところが面白いと思うのです。丸山思想が福沢諭吉の哲学によって自分の思想を逆照射しているように、中村さんは西田哲学で自己の思想を逆照射しています。西田哲学のいう「行為的直観」は、西欧近代思想の主観ー客観の分離や対立で物事をとらえようとするのではなく、全身体的に把握・了解しようとします。行為や認識や受苦が身体という場で一致します。能動（行為）と受動（直観）が一致します。それは、中村思想の「パトスの知」につながってきます。

西田哲学は西欧近代哲学がお互いに結びつきえないものと考えた諸項を結びつけました。その中核には「場所の論理」があります。近代人は

主体的自我として、できるだけ他者に依存しないで自立した個体を作ろうとしました。だが意識的な自我主体は、主体の自立と能動性で自然環境や他の人間に働きかけて支配しようとして、それらの生存基盤を突き崩してしまう危険性があります。これにたいして、主体の隠れた基盤である共同体や集団的無意識や固有環境としての「場所」が西田哲学では重んじられてきます。理性の立場では自我が主体なのですが、「共通感覚」の立場だと、自己は「場所」だということになって中村哲学になります。

4　共通感覚への着目

中村理論は、近代合理主義（近代科学の知）の知的組み替えのために、感性、情念の復権を目指すところから始まったのです。『感性の覚醒』はこうはじまります。

「およそ感性の軽視、情念の蔑視がわれわれ人間の生活と精神をどんなに危険な状態に追い込むものか、それは今や、誰の目にも明らかだろう。科学技術の無計画なあるいは非社会的な使い方による自然環境の破壊と並行して、われわれのうちなる自然である感性や情念も荒廃にさらされている。」

この危機意識が中村さんを近代科学の知の再検討に向かわせたのであり、それは70年代以後の高度経済成長以後の社会の時代思想の運命を色濃く反映していたのです。中村さんの特徴は、近代合理主義の根本にさかのぼり、理性と感性のかかわりあいを説き明かしていったことにあります。「科学の知」がなぜ自己目的になり完全な手段になるかを中村思想は詳細にたどります。科学の知が対象となる物事から感覚的なイメージ性、多義性を徹底的に奪い去ることによって、それと私たちとの生きた有機的なつながりをまったく断ち切ります。だから科学の知は、物事の認識が私たち一人一人と直接には無関係の独立した「物神性」を

もってしまう。有機的なつながりの代わりに、客体としての純粋な物体と、主体としての純粋な精神という抽象的な対極なもの同士の分裂したつながりになってしまうというのです。『魔女ランダ考』で中村さんはこう書いています。

「科学の知は、事物を対象化して操作する方向で、因果律に即して成り立っている。そしてその際、見るものと見られるものとは分裂し、そこに冷ややかな対立がもたらされる」

では中村思想は科学の知をどう組み替えようとしているのでしょうか。感性の覚醒とはなんなんでしょうか。近代合理主義とちがって感性と対立しないでそれを包み込む場所の理性として、ここに「共通感覚」が着目されます。共通感覚とは諸感覚にあいわたって、しかもそれらを統合する感覚、つまり私たち人間の五感（視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚）にあいわたってそれを統合して働く総合的で全体的な感得力をさしています。この共通感覚が人間論や芸術論での重要な基礎概念である身体、言語、風景、制度、アイデンティティ、虚偽意識などにかかわってくるわけです。

中村思想の共通感覚は、五感のもっとも基礎的な統合を「体性感覚」的な統合として捉え、触覚だけでなく、筋肉感覚や運動感覚をも含みます。近代の知が視覚の優位にあるとして、触覚の回復をふくむ活動する可能な身体による統合の回復を中村さんは主張するのです。これが中村さんの肉体言語としての「演劇的な知」の基礎になっているのは確かです。いや中村さんの演劇好きが、共通感覚論を再発見させたのかもしれません。

この発想が日本が電子メディア時代を迎えたときにでてきたことを、私は面白いとおもっています。電子メディアはマクルハーンが指摘しているように、視覚優位に見えてかなり体性感覚的だからです。だが中村さんを、電子メディア論者と分つのは、生きた現実の身体をもとにして

いる点なのです。劇場における生きた肉体の表現と共生が中村さんのユートピアとしてあるように思えてならないのです。「身体的なものとしての場所」が中村思想ではおおきな意味をもっています。同じ明治大学の教授でメルロ・ポンティの身体論から舞台芸術論に向かった市川浩さんの思想と、中村さんはある意味で親近感をもっていると私には思えるのです。

中村さんの身体論はスピノザの「身体の変様の観念」に近いのではないでしょうか。「身体の変様」とは、外部からの働きかけを受けて、つまり受動・受苦を通して身体が変っていくことを自覚する働きの精神だからです。この身体論から最近の中村さんの「悪の哲学」の解明が導き出されています。「悪」とは「善の存在の欠如」ではないのです。それは「身体の変様」による「関係の解体」だというのが、中村さんの基本的考え方です。自他の関係の解体が悪とみなされるのです。身体の各部分の運動と静止の関係が著しく変化するとき、身体は破壊され豊かな感受性がもてなくなります。

たとえばわれわれの身体の内的関係を破壊する毒物は、中毒も消化不良も毒殺も「悪」ということになります。自他の関係を解体する殺人は、自分たちと原理的に一致している同類の身体を侵して生存の基本関係を破壊するから悪ということになります。また自然環境破壊は、自然の生態系を壊し、その秩序だった諸関係を解体させ「身体の変様」をおこさせるから悪ということになるのです。

このように中村思想は共通感覚にのっとった身体の復権思想が色濃くでていて、観念論にたいする解毒剤になっているとともに、マルクス・レーニン主義の能動的行動にたいして、受動的身体の強調によって教条的実践への強制・管理への柔軟性を主張しているともいえるのです。

5　パトスの知

中村さんの思想には最初から「パトスの知」が核としてあるのです。この「パトスの知」は少しずつ位相を変えながら「演劇的知」や「臨床の知」として考え方のなかに一貫して流れています。それは科学の知に対抗する生き方を指し示しています。パトスとは情念であり、それを深く考えて行くと、外界からの身体の受動でもあります。でもパトスとは、ただ受動を指すだけでなく、受苦、痛み、病気など人間の「弱さの思想」でもあって、能動の知、アクションの知である科学の知とはちがうわけです。パトスの知は自然環境や生活世界がわれわれに示すものを読み取り意味づける方向で、シンボリズム（象徴体系）やコスモロジー（有意味的宇宙）に即して成り立っています。科学の知が冷ややかなまなざしの視覚の知であるのに対して、パトスの知は身体的・体性感覚的な知です。生き生きとした五感の統合された共通感覚の働きの知なのです。だからといってパトスの知が学問的知識とあいいれないのではありません。中村さんはここで学問の組み替えを求め、臨床（フィールド・ワーク）としての精神医学、文化人類学、動物行動学、生態学などの身体的な相互作用が学問の基盤となる「人文学」の重視を出してくるのです。戦後学問思想が、政治学、経済学などの社会科学を中心に行われてきたことにたいする批判理論でもありました。これは同時期の文化人類学者の山口昌男さんの思想と共通性があると私は思います。

学問の再編成としての臨床の知とは中村思想ではこうとらえられています。第一は近代科学の知が客観主義の立場から物事を対象化するのに対して、臨床知は相互主体的で相互行為的に他者や環境にコミットして生き生きした関係をたもちます。第二に近代科学の知が普遍主義の立場で物事を抽象的にとらえるのに対して、個々の事例や場合を重視し、物事のおかれている状況や場所を重んじます。第三に近代科学の知識が分

析的・原子論的で論理的なのに対して、臨床の知は総合的で直観的で「深層の現実」に目を向けようとするのです。

「演劇的知」も舞台という虚構の場所の設定のなかで、相互作用により人間と世界を把握するモデルを作り出す訳ですから臨床知の芸術化といってもいいかもしれません。中村思想での学問で重視されるのは、シンボリズムとコスモロジーとパフォーマンスであって、これは戦後思想では排除されてきたものでした。中村さんの思想が出現したことによって戦後思想は新しい段階に入ったと言えるのです。その後のニューアカデミズムの思想や、横断的・学際的学問の再編成による大学改革の考え方も、中村思想を淵源にして発展させてきていると考えていいでしょう。その意味でも今後日本の思想界は、中村思想の再検討をさけては通れないでしょう。

ご清聴ありがとうございました。

中村哲学と述語的世界

——西田哲学と三木哲学の彼方へ——

野家　啓一

1．中村哲学の位置

『述語的世界と制度』はほぼ半世紀にわたる中村雄二郎氏の思索の軌跡を集大成した大著であり、これまで「共通感覚」や「臨床の知」など個別のテーマに即して展開されてきた「中村哲学」が、本書において明確に一つの構造物としてその姿を現し始めた観がある。したがって、その全貌を隈なく精査することは容易な作業ではない。ここでは、蘆の髄から天井のぞくの謗りを免れないが、私の哲学的触角が及ぶ範囲で限られた問題を取り上げることで責めを塞ぎたい。

さいわい、中村氏は本書の冒頭で、場所論の考察を動機づけてきた「三つの問い」を掲げて氏自身の問題関心を明らかにしている。第一は＜深層の知＞と制度論的思考との関係、第二は制度の二つの形態（制定法と慣習法）の関係、そして第三は場所をめぐる伝統的な二つの立場（プラトンの＜コーラー＞とアリストテレスの＜トポス＞）の関係、という問題群である[1]。これら三つの問いを貫く「制度」と「場所」という鍵概念は、いずれも中村哲学の屋台骨をなしてきた重要な主題であるが、むろんこれらは氏のみの独創になるものではない。周知のように、制度については三木清の、場所については西田幾多郎の、それぞれ先駆的な考察が存在する。いわば中村氏は西田、三木の問題提起をその核心において引き受けながら、メルロ＝ポンティの言葉を借りるならば、彼らによって「考えられないでしまったこと (l'impensé)」を追思考しよう

としているのである。その意味で中村哲学は、近代日本哲学の最良の遺産を継承しつつ、その潜在的可能性を20世紀哲学の文脈の中に解き放とうとしているのだと言うことができる。

それでは、西田や三木によって「考えられないでしまったこと」とはどのようなことか。簡単に言えば、それは「制度」と「場所」との相互的な結びつきにほかならない。これら両者を通底する隠された回路を見出すことによって、中村哲学は西田哲学とも三木哲学とも異なる独自の哲学的地平を切り開きえたのである。具体的に言えば、中村氏は場所を「述語的世界」として捉え直した上で、制度にその述語的世界を限定する拘束条件（境界条件）という新たな意味を与える。それによって、場所と制度とは静態的な概念であることをやめ、両者は動態的な相互関係の中に置かれることになる。そのためにはまず、西田哲学における場所の概念をいたずらに絶対化することなく、それをノエシス的観点から「述語的世界」として言語的に構造化しておく必要があった。その述語的世界の内実とは、中村氏によれば次のようなものである。

> 「私が述語的世界というとき、それはなによりも、この世のさまざまな拘束、束縛、約束事、制度、法則などによって支配されず、そこから解き放たれた世界、カオス的でもあれば欲動的でもあり、無意識的でもあるような世界を指している。しかしそれは、まったく無垢の世界ではなく、とくに言語とのかかわりのうちで、その原初性があらわれる。」(p.40-1, 68, 129, 352)

この文章は、ほとんど同じ表現で本書の中で都合四度にわたって繰り返されている。それゆえ、この述語的世界の規定は、中村哲学を通奏低音のように貫く基本テーゼの位置を占めるものと見てよいであろう。注目すべきは、この原初的ないしはカオス的世界を「無垢の世界」として

特権化することなく、それを「言語とのかかわり」において捉え直している点である。そのことを通じて、中村氏は西田の場所論にいわば「言語論的転回」をもたらそうとしているのだと言うことができる。その点を軸にして、以下ではまず西田哲学と中村哲学との位相の違いを確認しておくこととしたい。

2．西田哲学の「言語論的転回」

周知のように、中村氏は『西田幾多郎』（岩波書店、1983）および『西田哲学の脱構築』（岩波書店、1987）という二冊の著書によって、西田哲学を現代哲学の文脈の中に甦らせる動きに先鞭をつけた。現在では、中村氏の大胆な問題提起を無視しては西田哲学の今日的意味を論じることはできないまでになっている。それは同時に、中村哲学にとっても一つの転機を画するものであった。すなわち、「場所」というトポス（論題）の発見である。

むろん、すでに『哲学の現在』（1977）において、中村氏は「場所」あるいは「場」の重要性について触れている。ただし、それは「劇的行動者（ヒーロー）と内面化されたコロス」[2]という演劇モデルを軸に、後者の中に対話の可能性を支える「場」の機能を見る、という構図においてであった。この演劇モデルを基盤にした場の概念は、次の『共通感覚論』（1979）においては、より分節化されて「根拠的なものとしての場所、身体的なものとしての場所、象徴的なものとしての場所」という場所の三つの側面へと敷衍され、さらに第四の側面として「問題の具体的な考察と議論にかかわるものとしての場所」が付け加えられている[3]。第四の場所とは、伝統的レトリックの根幹をなすトポス論のことにほかならない。そしてようやく終章にいたって、三木清のレトリック論を介しながら、トポス論と西田の「場所の論理」との関わりが今後の探究課題として提示されるのである。それはやがて、西田哲学の基本的結構を

トポス論という従来無視されてきた問題圏の中で読み解くという独自の作業へとつながって行く。その成果こそ、一連の目覚ましい西田幾多郎論であり、また広範な射程をもった著作『場所』(1989) であった。

このように見てくると、西田の「場所の論理」の再発見とそれとの対質が、中村哲学の成立にとっても決定的な意味をもつ出来事であったことがわかる。80年代以後の中村哲学は、西田哲学のポテンシャルをトポス論という磁場の中へ解き放つとともに、逆に「情念」「制度」「言語」「リズム」など中村氏が手がけてきた諸テーマを「場所論」の構図の中に位置づけ直し、それらを統一的に再編成する方向へと進んだからである。その延長線上に、本書『述語的世界と制度』が結実したことは言うまでもない。

それでは、中村氏はどのような形で西田の場所論の読み換えを行ったのか。周知のように、アリストテレスは主語となって述語とならないものを「基体」と呼び、西欧の形而上学はこの主語的基体の存在を根底に置いて展開されてきた。それに対して西田は、述語になって主語とならないものを超越的述語面 (意識野) として捉え、それを「無の場所」と呼んだ。述語は主語 (特殊者) を包摂し限定する一般者であるが、その包摂関係を述語の方向へ極限化するとき、そこに現れる超越的述語面はもはや何物にも限定されることはない。あらゆる存在 (有) を包摂し限定するが、それ自身は限定を受けない (存在として包摂されない) という意味で、それは「無の場所」として特徴づけられるのである。こうした西田の場所概念を、中村氏は次のように評価する。

> 「ここに彼[西田]は、伝統的な形而上学の共通前提であった主語的論理主義の立場から、述語的論理主義の立場へ百八十度の転換を実現した。それを通して、すべての実在を述語的基体つまり無によって根拠づけ、無の場所を有の欠如ではなく無底にして無限の可能性

と産出力を持った場として捉えなおした。」(p.337)

ここで「産出力」という言葉は、西田の言う「自己限定」の力を意味するものであろう。おそらくこの言い換えのうちに、中村氏はすでに西田の場所論に対する読み換えの作業を行っている。西田の「自己限定」の概念は、もともと論理学の包摂判断をもとにした論理的概念であり、それゆえにあらゆる領域に適用可能な汎用性をもっている。中村氏によれば、この汎用性に無自覚であったがために、西田は「本来の、意識や生命の内面的な問題領域だけでなく、物理学の問題、ひいては歴史や社会にかかわる問題までも、弁証法的一般者の自己限定によって説明するに至った」(p.36) のである。そこから日本の国体や天皇制を「無の場所」として基礎づける言説まではただの一歩にすぎない。そうした弊を避けるためには、自己限定の概念を分節化し、限定のプロセスに具体的内実を与えねばならない。それを実行しようとするのが、中村氏の拘束条件としての「制度」という視点であり、制度のもつリアリティの「産出力」への着目なのである。

そのためには、何よりも「場所」の概念そのものを、産出力に見合う形で構造化しておかねばならない。中村氏が提示するプログラムは、場所を「性起し振動する場所」として捉え直す、というものである。もちろん、「性起 (Ereignis)」とは後期ハイデガー哲学を貫く根本概念にほかならず、存在の真理が現存在との共属関係のもとでそのつど立ち現れる出来事を意味する。一見する限りでは、この概念がなぜ場所と関係するのかは明らかでないが、中村氏はハイデガーの「性起とは、みずから振動している領域であり、これを通して人間と存在とは相互にそれらの本質で到達し合い、それらの本質現成 (Wesendes) を獲得する」(p.32に引用) という一文に注目する。氏によれば、存在が立ち現れるこの「みずから振動している領域」こそ、西田が「無の場所」という表現で示唆し

ようとしていた事柄なのである。

むろん、ハイデガーの「振動」という言葉が、生命現象にとっての「リズム」の根源性を主張する中村氏の年来の思考と共振したであろうことは想像に難くない。そのことは、アリストテレスによる形相-質料の二分法を排し、プラトンの「コーラー」概念をリズム振動に満ちたコスモスの生成という観点から捉え返そうとする姿勢にも現れている。コーラーとは感覚的事物を入れる一種の容器であるが、固定した箱のようなものではない。中村氏はプラトンが『ティマイオス』の中で、コーラーを「容器そのものは、ちょうど、振動を与える道具のように働いて・・・」[4] と特徴づけていることを見逃さない。すなわちコーラーとは事物を選り分けて秩序づける「振動する箕」にほかならないのである。だとすれば、われわれはそこに、プラトンのコーラー、ハイデガーの性起、そして西田の無の場所が、互いに時と所を隔てて共振しているさまを見て取ることができるであろう。そこから中村氏は「私の見るところ、プラトンのコーラーの、振動する始源的な存在を性起 (Ereignis) として継承したのがハイデガーであるのに対して、コーラーの持つ鏡の働きを具体的一般者（無の場所）の自己限定として継承したのが西田である」(pp.42-3) と結論するのである。

しかし、ハイデガーと西田がプラトンのコーラー概念の二側面をそれぞれ別途の形で継承したように、両者の思索には相反する面が見られる。それは、ハイデガーの形而上学があくまでもアリストテレス以来の主語的思考に支配されているのに対し、西田の場所論が述語的思考に基づいているという事実である。すでに述べたように、主語-述語関係をアリストテレスが主語的方向へ上昇することによって「基体」を見出したのに対し、西田は述語的方向へ下降することによって超越的述語面、すなわち「無の場所」を突き止めた。ただし、その際に西田が前提としたのは、方向こそ違え、やはり伝統的論理学の包摂判断の構造であっ

た。その点について、中村氏は「西田が使った形式論理学の包摂関係モデルは、あまりにも古めかしくはないであろうか。そのモデルは、果たして現代的な意味を持ちうるであろうか」(p.339)と問いかけている。

確かに、フレーゲ以後の現代論理学の見地からすれば、西田が依拠していた伝統的論理学の枠組みは、すでに過去のものと言わざるをえない。もし西田が現代の述語論理学の体系に通暁していたならば、どのような場所論を構築しえたかはそれ自体興味深い問題であるが、ある意味で中村氏の「述語的世界」の構想は、この西田が考えないでしまった場所論のありうべき姿を、現代論理学の知見を背景にして展開したものと言うことができる。実際、中村氏は『場所』第五章において、フレーゲに始まる述語論理学の存在論的含意を子細に検討している。その要点を引いておこう。

> 「このようにフレーゲは論理を内包的に扱うことを退け、徹底的に外延的に扱ったが、そのことは一方において、まさに意味に直接触れることによる混乱を回避して、手堅い仕方で実在に接近する道を開いたが、他方に置いて、F(x)、G(x, y)・・・が示すように、あらゆる主語を述語の場において捉えることになった。（中略）したがって、命題は主語的実体本位ではなく述語的関係性において、また、述語は埋めるべき空白を含んだ一種の場所として捉えられているわけである。」[5)]

フレーゲは述語の本質を「不飽和性 (Ungesättigtheit)」、すなわち補完されるべき空所をもった表現として捉えた。しかも、述語は性質表現のみならず多項関係をも含むことによって、空所どうしが一定の関係を取り結ぶことが可能となるのである。この洞察こそ、彼が論理学に関数表記を導入するきっかけとなったものにほかならない。中村氏はこの述語

の不飽和性を「埋めるべき空白を含んだ一種の場所」として解釈する。それによって、主語的個体は述語の場所に「於てあるもの」という西田哲学的意味を帯びるものとなる。付け加えておけば、この空白箇所は、量記号の作用を受ける「作用範囲(scope)」に含まれ、さらに多重量化が施されることによって、その場所的性格をいっそう強めるのである。

ただし、命題の内部構造にまで立ち入った分析を可能にするとしても、述語論理学が取り扱えるのはあくまでも形式的関係のみであり、そこから直ちに西田の「無の場所」に通じるような回路が開けているわけではない。そこで中村氏は非形式的推論を手がかりに「述語的同一性」の概念を提起し、そこから一挙に「述語的世界」への展望を切り開こうと試みる。氏が取り上げるのは「私は処女です/聖母マリアは処女です/ゆえに、私は聖母マリアです」のような特異な推論である。これは「P-M、S-M、ゆえにS-P」という三段論法第二格に当たる形式をもっている。しかし、この推論が妥当であるためには、前提の一つが否定命題である必要があり、したがって結論もまた否定命題とならねばならない。上の推論はこの条件を満たしておらず、いわゆる「媒概念不周延の虚偽」を犯しているのである。

それに対して中村氏は、これを「述語的同一性の論理」と呼び、それが「主語的同一性にもとづく通常の論理によって統一されている現実を問いなおし、惰性的に統一された総体に亀裂を与え、それをばらばらに分解する力を持っている」(p.40) ことを指摘する。先の推論は「欲求や願望にもとづいた<私>と<聖母マリア>との結合」(p.38) なのである。これは一種のメタファーの論理であり、それゆえ「述語的同一性」に基づく思考が分裂病者の言説や芸術的創造のプロセスに多く見られることは驚くに当たらない。いわばそれは述語的世界、すなわち「カオス的でもあれば欲動的でもあり、無意識的でもあるような世界」を貫く論理なのである。こうして中村氏は西田の「無の場所」を言語的に分節化しな

がら、それを改めて「述語的世界」として捉え直す。先に、西田哲学の「言語論的転回」と呼んだゆえんである。

3．三木哲学と制度論的思考

中村氏の哲学的出発点がパスカル研究とともに制度論の考察にあったことはよく知られている。1962年に『思想』に掲載された論文「制度論的視角と日本型思想」はその原型を示すものであり、その概要は本書にも「補説・三木清の制度論について」として再録されている。その際に中村氏が立脚しているのは三木清が『構想力の論理』において抱懐した制度論のモチーフである。三木の卓抜な洞察は、たとえば「制度は人間の作るものでありながら環境として人間に対立する。このことは制度がまさに構造を有するといふことに、そしてこの構造が物質性を有するといふことに関係している。制度は心のうちにあるものでなく、物質的な環境を形成することによって作られる」[6]といった箇所に示されている。彼の着眼は、制度が人間の作った「擬制（フィクション）」でありながら、それが「物質性」をもつことによってリアルな拘束力をもつ、という点にあった。中村氏はこの三木の議論を下敷きにしながら、『哲学入門』（1967年）の第四章「歴史的世界と制度」において、制度のもつ「疎外的客体性」のありようを次のように特徴づけている。

> 「制度はすべて『構造』をもち、その点において『習俗』と区別されるだけでなく、合理性をあらわしている。（中略）制度は人間の行動のためのものであるだけでなく、かえって人間の行動に対する一つの『環境』の意味をもち、人間のつくるものでありながら、『環境』として独自の客観的世界を形づくり、その意味で人間に対立する。制度は構造性をもつことにおいて、同じく顕著な構造性をもつ機械や物質と相通じ、そこから制度は一種の『物質性』をもつ

ことになる。」[7)]

ここに見られる「構造」「環境」「物質性」という用語を取り上げるまでもなく、三木の制度論からの影響はまぎれもない。しかし、中村氏の制度論は、その地点に留まってはいない。三木の構想力の論理が依拠しているのは、西田哲学で言えば「行為的直観」の立場である。それゆえ彼は、構想力の論理を「行為の哲学」とも「制作の論理」とも呼び換えている。そこから、制度もまた広義の「技術」の文脈に位置づけられるのである。それに対して中村氏は、本書において「制度」を同じ西田哲学でも「場所の論理」の文脈に置き直そうと試みている。「制度」と「場所」という一見無縁のトポスを往還する内在的回路を見出したことこそ、本書の独創に属するものである。三木の『構想力の論理』が後期西田哲学の可能性をあたう限り引き出した著作であるとすれば、中村氏の『述語的世界と制度』は、これまで誰もがなしえなかった西田哲学と三木哲学とのありうべき総合をなしとげた作品と言うことができる。

その「制度」と「場所」とを結合する媒介装置こそ、先に言及した「拘束条件」という概念なのである。中村氏はまず「だが、場所とは果たして、自立してそれだけで存在するものであろうか。また、場所のなかだけで果たして、何かがひとりでに生起し、具体化し、実現するものであろうか」(p.51) と問いかける。その上で、場所がいわば自己組織化される構造的契機を、数学や物理学に由来する「拘束条件」という概念に求め、それを「制度」と重ね合わせる。すなわち、拘束条件とは「場所を限定する制度」にほかならない。それを支えているのは、「原初的なものは単に無規定的なものとして、あるいは、それ自体として独立して存在するのではなく、むしろ、規定するものとの緊張関係のなかでこそ姿をあらわす」(p.169) という洞察である。

それでは、拘束条件としての制度は、西田の言う「場所の自己限定」

とどこが異なるのであろうか。中村氏によれば、西田の自己限定の概念は、限られた条件のもとでのみ成立する場所の限定の一つのあり方にすぎない。すなわち、自己限定が及ぶのは「そこで成立するものが自立性が高く、自己組織系であるような場合」(p.51) に限られているのである。そのため西田の場所の論理は、生命的自覚に関わる領域においては有効に機能しえても、歴史や社会のようにアモルフな要因が決定的な意味をもって働く系に対しては、粗雑なアナロジーの役割をしか果たしえなかったのだと言える。そこに欠けているのは「制度論的思考」、つまり「場所をいわば他者によって外部から限定する、あるいはむしろ、内部にある自己を外部から異化しつつ限定しなおす仕方」(p.168) をめぐる考察にほかならない。ここにおいて、まさに中村氏は西田哲学の欠落を三木哲学によって補完し、両者を独自の視角から架橋しようとしているのである。

そこから中村氏は制度の二つの形態、すなわち「慣習法」と「制定法」との違いに着目する。この違いは、J．サールの提起した「統制的規則 (regulative rule)」と「構成的規則 (constitutive rule)」の区別にほぼ対応する[8]。場所論の観点から見れば、前者はエチケットのように既存の行為形態を統制して場を安定化する規則であり、後者はチェスや野球のルールのように行為形態を作り出して新たな場を創造する規則なのである。中村氏はその点を、拘束条件の概念を援用しながら、慣習法が「場所の内部で生み出された制度（拘束条件）」であるのに対し、制定法は「場所の外部から設定された制度（拘束条件）」であると規定する (p.52、p.168)。それからすれば、統制的規則と構成的規則の区別をも場所と拘束条件という観点から捉え直すことが可能となるであろう。その意味で、中村氏の制度論は分析哲学における「規則論」の問題圏とも交差しているのであり、それに留まらず、そこからはたとえばクリプキが提出した「規則に従う」ことをめぐるパラドックスを制度論的視角から解明

するという展望も開けてくるはずである。

むろん、「制度」と呼ばれているものは、法や規則のような人為的規範に限られるものではない。中村氏は制度と拘束条件の「遍在性」を主張し、それを「ノモス」のみならず「コスモス」の領域へも拡張することを試みる。すなわち、発生生物学における「拘束(commitment)」概念に着目しつつ、生命の自己組織化現象をも制度論の射程に収め、オートポイエーシス・システムを「徹底して内側からみずから拘束条件、つまりは境界条件をつくり出している典型的なシステム」(p.174)として特徴づけるのである。逆にそのことは、制定法をはじめとする社会規範の「自己創成(オートポイエーシス)」的性格を照らし出すことにもなる。ここにおいて、制度論的思考は自然科学と社会科学とをともに包摂する概念装置となりうるのである。それは同時に、中村哲学が西田の場所論の圏域から一歩を踏み出したことを意味する。約言すれば、西田哲学が「場所の自己限定」の思想を無媒介に歴史や社会の領域に適用して破綻を見せたのに対し、中村氏は西田が逢着したアポリアを見据えつつ、三木哲学から継承した「制度」概念を「場所」を構造化する拘束条件として捉え返し、それを自然科学と社会科学とを貫通する鍵概念として鍛え直すことを目指しているのである。

4．残された問題

以上、われわれは西田哲学と三木哲学のありうべき総合という観点から中村哲学の結構を叙述してきたが、最後に一つだけ論じ残された問題を指摘しておきたい。それは、中村哲学における「個体」あるいは「個物」の位置という問題である。先に述べたように、西田は伝統的論理学の包摂判断を出発点にして「普遍(述語)」と「特殊(主語)」の限定関係を徹底化し、述語となって主語とならない絶対的な普遍としての「無の場所」に到達した。だが、他方で彼は、主語となって述語とならない

絶対的な特殊としての「真の個物」をもう一方の極に位置づけている。極限化された両者の関係はもはや論理的な包摂関係に納まることはできず、個物は「弁証法的一般者」の自己限定としてのみ理解可能となる。したがって、西田哲学の核心は、個物と場所との弁証法的な緊張関係のうちにこそあると言わねばならない。西田は個物のあり方について、以下のように述べている。

> 「我々に現実の世界と考えられるものは、個物の世界でなければならない。（中略）個物は一般の限定として考えられるとともに、逆に個物は一般を限定すると考えられる。しかし単にそれだけにて個物というものが考えられるのでない。個物は個物に対すると考えられねばならない。個物は唯個物に対することによって個物と考えられるのである。唯一つの個物というものは考えられない。互に相独立するものが互に相関係するということが、物と物とが互に相働くということである。」[9]

ここで西田は個物を抽象的レベルで論じているが、「個物が個物に対する」という表現を歴史的世界の中に置き直すとき、それが人間個体をモデルにした議論であることは疑いを容れない。それは西田が続けて「真の個物というべき我々の自己」[10]といった言い方をしていることからも明らかである。だとすれば、個物と場所の緊張関係と個物相互の関係とから成る世界のあり方が、ライプニッツのモナドロジーの世界に近づいていくのは理の当然であろう。その点について、下村寅太郎は「ここで西田哲学の『場所』の概念がモナドロジーの空間となる。モナドロジーは西田哲学によって完成せしめられたといってよいであろう」[11]とまで述べている。実際、西田が最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において到達したのもモナドロジーの世界であった。

「絶対矛盾的自己同一的世界においては、個物的多の一々が焦点として、それ自身に一つの世界の性質を有つのである。モナドロジーにおいてのように、一々のモナドが世界を表現するとともに、世界の自己表現の一立脚地となるのである。個と個とは、あたかもカントの目的の王国においての如く、互に表現作用的に相働くのである。」[12)]

場所論からモナドロジーへと展開した西田の歩みと対比するならば、中村氏の描く述語的世界は、拘束条件を通して自己組織化する深層の宇宙であり、一種の「モナドなき予定調和の世界」だと言うことができる。この構図からすれば、「個体」はあくまでも拘束条件によって場所から生成されるもののはずである。本書では、量子場における粒子の生成消滅のメカニズムがその一つのモデルを与えている。おそらく中村氏にとっては、場所を述語的世界として捉え、それを制度（拘束条件）によって構造化したとき、個体の問題はそこに折り込まれており、西田のような個物と場所の弁証法的関係による構造化はもはや必要ではなかったのだと思われる。

だが、一般に述語を基盤に個体を限定しようとすれば、その帰結は現象主義的世界図式に著しく近づくことになる。すなわち、個体に実体としての身分を認めず、それを「記述の束」ないしは「述語の束」へと還元する立場である。事実、現代の述語論理学に依拠する指示理論は、ラッセルの記述理論からサールのクラスター説に至るまで、基本的には個体を指示する固有名を「擬装された記述」と見なし、それを消去する方向を目指してきた。それに対して、固有名に「固定指示子」という機能を与え、個体に関する「本質主義的形而上学」を提起したのがクリプキであったことはよく知られている。この論争はいまだ決着を見ていな

いが、述語的論理の徹底化をはかり、西田哲学に「言語論的転回」をもたらした中村氏にとっても、この個体と固有名をめぐる見解の対立は「述語的世界」の存立にとって見過ごすことのできない問題のはずである。それについては、中村哲学の側からは「ヒーローとコロス」の演劇モデルに基づいた応接が可能であろうが、その構図が本書ではいささか見えにくいものとなっている。いずれにせよ、場所と拘束条件からの個体生成のメカニズムを明らかにし、個体を述語的世界の中に整合的に位置づけ終えたとき、中村哲学は西田哲学と対峙しうる真の体系性を獲得するに違いない。

注

1) 中村雄二郎『述語的世界と制度』岩波書店、1998年、3～4頁。以下、本書からの引用は、本文中に頁数のみをもって示す。
2) 中村雄二郎『哲学の現在』岩波新書、1977年、113頁。
3) 中村雄二郎『共通感覚論』岩波現代文庫、2000年、287～8頁。
4) プラトン、種山恭子訳『ティマイオス』53A、『プラトン全集』第12巻、岩波書店、1975年、所収。
5) 中村雄二郎『場所』弘文堂、1989年、168～9頁。
6) 『三木清全集』第8巻、岩波書店、1967年、160頁。
7) 中村雄二郎『哲学入門』中公新書、1967年、144頁。
8) John Searle, *Speech Acts*, Cambridge U. P., 1969, p.33f.
9) 西田幾多郎「弁証法的一般者としての世界」、『西田哲学選集』第五巻、燈影舎、1998年、37～8頁。
10) 同前。
11) 下村寅太郎「『モナドロジー』と『場所の哲学』」、『哲学』第一号、哲学書房、1988年、22頁。
12) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」、『西田哲学選集』第三巻、燈影舎、1998年、342頁。

La philosophie de NAKAMURA et le monde prédicatif

Au-delà des philosophies de NISHIDA et de MIKI

Keiichi NOÉ

La philosophie de Yûjirô NAKAMURA dans «le monde prédicatif et l'institution» est un essai de penser leurs "impensés" en assimilant avec un point de vue critique la théorie du "lieu"(*basho*) de Kitaro NISHIDA et celle de "l'institution"(*seido*) de Kiyoshi MIKI. D'abord, NAKAMURA saisit le "lieu" du point de vue linguistique comme un "monde prédicatif" qui est chaotique et inconscient. Ensuite, il cherche la possibilité d'articuler ce monde prédicatif au sein de la notion de "l'institution" qui a ses propres structure et matérialité. Pour lui, "l'institution" n'est autre chose qu'une "condition à la limite"(boundary condition) du "lieu". On peut donc dire que NAKAMURA intègre à sa propre manière la philosophie de NISHIDA et celle de MIKI en dévoilant le lien fondamental du "lieu" et de "l'institution". En ce sens, la philosophie de NAKAMURA est une entreprise pour hériter du meilleur de la philosophie japonaise moderne et pour réévaluer ses potentialités dans le contexte de la philosophie du XXème siècle.

Raison trajective et dépassement de la modernité

- en hommage à Nakamura Yûjirô -

par Augustin BERQUE
École des hautes études en sciences sociales, Paris
Université du Miyagi, Sendai
berque@ehess.fr berque@mail.sp.myu.ac.jp

§ 1. La question du lieu

Je voudrais d'abord remercier la Société franco-japonaise de philosophie de m'avoir invité à participer à cet hommage collectif au Professeur Nakamura, moi qui ne suis pas philosophe mais géographe. Il est vrai que, depuis notre première rencontre en 1984, après l'une de ses conférences au Collège international de philosophie où il était alors invité par Jacques Derrida, Monsieur Nakamura m'a souvent fait l'honneur et l'amitié de me conseiller en matière de philosophie, comme de m'inviter à dialoguer avec lui ou de participer à des groupes de réflexion dont j'ai eu la responsabilité ; ainsi, dernièrement, au programme international de coopération scientifique *Le dépassement de la modernité, hier et aujourd'hui*[1]. C'est donc en termes de philosophie que je souhaite lui rendre hommage ; car si je puis le faire aujourd'hui, c'est parce que j'ai découvert à travers ses livres ou ses articles, depuis la lecture de son *Nishida Kitarô*[2], la problématique nishidienne de la logique du lieu ; ce qui m'a conduit à la lecture des textes de Nishida, de Platon et d'Aristote sur la question du lieu. Or cette question est fondamentale aussi bien en géographie – le père de l'école française de géographie, Paul Vidal de la Blache (1845-1918), n'a-t-il pas dé-

fini cette discipline comme « science des lieux, non des hommes »? – qu'en architecture et en aménagement du paysage, disciplines que j'ai été amené à fréquenter régulièrement depuis mon premier emploi comme assistant à l'École nationale supérieure des Beaux-Arts en 1967, et qu'aujourd'hui, à l'instar de Christian Norberg-Shultz[3], on qualifie d' « arts du lieu ».

En outre, comme orientaliste, je n'ai pas manqué d'être frappé par la différence qui existe entre le verbe être (*einai, esse, sein* etc.) dans les principales langues européennes, et ce qui y correspond en chinois ou en japonais. *You* et *aru* ne sont pas à proprement parler « être », mais plutôt « y avoir ». C'est une différence essentielle, parce que cela suppose un lieu (« y »), alors qu'en Europe l'être a pu être conçu dans l'absolu. Cela entraîne d'immenses conséquences. Jacques Gernet a par exemple montré que la Chine impériale a fini par rejeter le christianisme parce que sa classe lettrée n'a pu accepter l'idée d'un Être absolu[4]. Alexis Rygaloff, à propos de cette différence et d'autres particularités connexes, a parlé de langues « lococentriques » et « impersonnelles », en les opposant aux langues « personnelles ou subjectives, égocentriques » que sont les grandes langues européennes[5]. Par exemple, en japonais, l'expression de la personne du locuteur varie suivant le contexte, c'est-à-dire suivant le lieu, alors qu'en français, « je » reste le même en toute circonstance. En français, il est indispensable d'identifier la personne qui accomplit ou subit l'action, tandis qu'en chinois ou en japonais, cela n'est pas nécessaire : dire ce qui se passe, où et comment cela se passe, est plus important.

Cette disposition a été accentuée par la poésie, notamment le *jueju* chinois[6], lequel, en supprimant la distance perspective qu'instaure la référence à la personne, restitue son unité à l'avènement du phénomène ; ainsi dans ces vers célèbres de Meng Haoran (689-740)[7] :

Chun mian bu jue xiao	*Sommeil de printemps ne sent pas l'aurore*
Chu chu wen ti niao	*Partout s'entend le chant des oiseaux*
Ye lai feng yu sheng	*Cette nuit bruyaient le vent et la pluie*
Hua luo zhi duoshao	*De fleurs tombées, qui sait combien...*

Les mêmes dispositions transparaissent dans la pensée japonaise en général[8]. Pour s'en tenir à Nishida, maintes phrases, dans ses écrits, posent des problèmes de traduction dans les langues européennes, parce que le sujet grammatical – et donc ce qui agit ou pâtit - n'en est pas clairement identifiable, alors que dans ces langues, cette identification est indispensable.

I. Histoire d'un échec

§ 2. L'absolutisation du monde

Sans m'appesantir sur ce point, toutefois, je relèverai plutôt la manière dont Nishida, tout au début de *Basho* (Lieu)[9], interprète la *chôra* platonicienne, dont il est question dans le *Timée*. Après avoir posé que « ce qu'il y a doit être dans quelque chose » (*aru mono wa nanika ni oite nakereba naranu*, p. 208), il écrit un peu plus loin : « Cela, je le nommerai lieu (*basho*), en imitant ce que Platon dit dans le *Timée* de ce qu'il faut bien appeler la chose qui reçoit les Idées (*ideya wo uketoru mono to iu beki mono*) » (p. 209).

Cette interprétation de la *chôra*, Nishida ne la modifie pas dans la suite de *Basho*. Or elle est radicalement anti-platonicienne. En effet, pour Platon, la *chôra* est ce qui accueille la *genesis*, c'est-à-dire l'être relatif, non pas l'être absolu - l'Idée ou Forme (*idea* ou *eidos*) - dont la *genesis* n'est que l'image (*eikôn*), et qui n'a pas besoin de lieu pour être. L'interprétation nishidienne de la *chôra* exprime exemplairement que *aru* n'est pas l'équivalent d'« être », mais bien d' « y avoir ». Et quand il pose qu'il y a forcément quel-

que chose pour accueillir l'être, c'est qu'il le pense comme un « y avoir », dans le *basho* de son « y »[10].

Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'un simple déterminisme linguistique ; c'est toute la construction philosophique du *basho* qui s'oppose à ce que Nishida reconnaisse que Platon, dans le *Timée*, distingue explicitement l'*idea* de la *genesis*, alors que cette distinction – c'est-à-dire la distinction entre les étants du monde sensible et l'être absolu, qui relève de l'intelligible – est même la marque essentielle du platonisme. Dans la tradition occidentale, cette distinction est non seulement à l'origine de la métaphysique, mais aussi à celle de l'esprit scientifique, dont on s'accorde à trouver la première définition dans un passage du *Timée* (29c) où Platon affirme que ce qui concerne la *genesis* relève de la croyance mondaine, tandis que la vérité concerne l'être (*hotiper pros genesin ousia, touto pros pistin alêtheia*).

La philosophie de Nishida, quant à elle, absolutise au contraire ce qui chez Platon est appelé *chôra*, et qu'il appelle, lui, « lieu » (*basho*), ou « néant (*mu*), ou « monde historique » (*rekishi sekai*), ou encore « plan prédicatif » (*jutsugo men*). Cette absolutisation du monde, chez Nishida, est tout aussi explicite que l'est, chez Platon, celle de l'être :

> Le monde (...) cela ne veut pas dire un monde qui s'oppose à notre moi. Il n'est autre que ce qui veut exprimer l'y-avoir absolu (*zettai no bashoteki u*), c'est pourquoi l'on peut dire que c'est l'absolu (*NKZ*, XI, 403).

Ce passage, que j'extrais du dernier livre de Nishida, *Logique du lieu et vision religieuse du monde* (*Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan*, 1945), révèle l'essentiel de sa pensée : l'être est *bashoteki*, c'est-à-dire que c'est un y-avoir qui suppose un lieu, et ce lieu comprend l'existence du moi, c'est-à-dire qu'il est d'une universalité plus haute que celle de l'objet conçu à la manière

occidentale moderne, laquelle oppose le monde au moi et ne peut donc saisir qu'un aspect de la réalité, non sa plénitude. Cette universalité plus haute, ou plus profonde, c'est ce que Nishida nomme ici *zettaisha* (l'absolu), ou ailleurs *ippansha* (l'universel, le général).

§ 3. Le « dépassement de la modernité », première manière

L'y-avoir absolu est une notion fascinante, en ce qu'elle promet de surmonter l'impasse évidente de l'universalité moderne, laquelle ne comprend pas le moi. Une universalité qui ne comprend pas l'existence du sujet n'est en effet pas universelle. La modernité n'a pu résoudre ce problème que de deux manières, soit comme Descartes en abstrayant radicalement le sujet par rapport au monde, soit comme le scientisme en prétendant réduire le sujet lui-même a un objet ; l'une et l'autre solution échouant à saisir la réalité de l'existence, et délabrant par suite l'existentialité du monde.

Le courant de pensée connu sous le nom d'école de Kyôto (*Kyôto gakuha*), et qui est marqué par la pensée de Nishida, se caractérise par la volonté de surmonter cette fausse universalité à la fois dans ses fondements ontologiques et dans son expression historique, à savoir l'hégémonie de l'Occident moderne. Ce double objectif est contenu dans l'expression *kindai no chôkoku*, le dépassement de la modernité. Son aspect historique est lié au nationalisme et à la guerre. Son aspect ontologique, en raison de son caractère avant tout spéculatif, semble au premier abord pouvoir en être dissocié ; mais en fait, et même sans s'attacher aux écrits politiques de Nishida, ce lien est contenu dans le principe même de l'absolutisation du monde. Celui-ci en effet, dans la pensée de Nishida, est privé de toute référence extérieure à lui-même ; il s'autodétermine sans aucune base :

> Toute chose se détermine elle-même sans base (*mukiteiteki ni*), c'est-à-dire qu'elle tient son être propre de son autodétermination même (*NKZ*,

XI, 390).

Le monde historique se forme de lui-même autoformativement (*jiko keiseiteki ni*) en tant qu'être volontaire-actif (*ishi sayôteki u to shite*) (*NKZ*, XI, 391).

Cette autodétermination absolue de la dimension mondaine, c'est-à-dire le dédain absolu de tout repère objectif, est l'argument ontologique dont se saisira le nationalisme – et ce, y compris dans les textes de Nishida lui-même - pour faire du régime impérial nippon un universel apte à subsumer toutes les nations de la terre, selon la formule *hakkô ichiu* («huit coins, un toit »). En effet, considérer le monde, ainsi que le fait Nishida, comme « existence absolue » (*zettaiteki jitsuzai*)[11], ce n'est autre que l'essence même de l'ethnocentrisme. C'est la logique à l'œuvre, par exemple, dans le nom que se donnent de très nombreux peuples : « les Hommes » (*Inuit, Ainu*, etc.), comme s'il n'y en avait pas d'autres sur la terre et qu'eux seuls eussent la qualité d'humains.

Cette logique du mépris de la différence – il faut être identique ou ne pas être -, elle se trouve également contenue dans deux formules reines de la philosophie nishidienne : « auto-identité absolument contradictoire » (*zettai mujunteki jiko dôitsu*) et « l'un c'est le multiple, le multiple c'est l'un » (*ichi soku ta, ta soku ichi*). Pour ambivalentes qu'elles soient (elles contiennent en effet l'essence de la symbolicité : *A, c'est non-A*, qui est celle de la prédicativité : *S est P*), elles reviennent en effet à dire que distinguer entre les choses est superficiel, et ce faisant abolissent toute *summetria* – ce « rapport mesurable »[12] des choses à elles-mêmes et avec les autres choses (*autô pros auto kai pros allêla*, 69b) que postule le *Timée*, et qui est la condition d'une connaissance objective : A n'est pas non-A, et S ne se réduit pas à P ; car entre ces termes, il y a des proportions.

Ce dédain de toute proportion, qui absolutise le monde en sa subjectivité, c'est la faille rédhibitoire du système nishidien. Une forme historique singulière (le régime impérial nippon) ne peut pas être un universel, et encore moins un absolu. Pour autant, l'histoire du dépassement de la modernité s'achève-t-elle dans les flammes de Hiroshima ? Et devant la fausse universalité moderne, ne nous reste-t-il plus que les faux-fuyants du *pensiero debole*, à la Vattimo, ou du « signifiant flottant », à la Derrida? Bref, ne pouvons-nous plus que jouer avec les ombres du fond de la Caverne?

II. Reconstruire le dépassement

§ 4. Nishida et Derrida

Revenons sur la *chôra*. Dans sa grande étude sur le *Timée*[13], Luc Brisson traduit ce terme par « milieu spatial ». Alain Boutot emploie aussi le terme de milieu, en écrivant que la *chôra* est « le milieu où se produit le devenir »[14]. De son côté, Jean-François Pradeau a montré que, dans le texte du *Timée*, *topos* et *chôra* sont employés dans des sens différents : *topos* signifie simplement le lieu où se trouve quelque chose, tandis que *chôra* possède un lien ontologique avec cette chose[15]. Cette différence s'éclaire si l'on se réfère à la conception aristotélicienne du *topos*. En effet Aristote, dans sa *Physique* (IV, 212a), compare le lieu d'une chose à un « vase qu'on ne peut mouvoir (*aggeion ametakinêton*) » ; ce qui veut dire que si l'on déplace la chose, elle change de lieu. L'identité de la chose, ou son être, n'a donc pas de lien avec son *topos*. Au contraire, dans le *Timée*, le lien ontologique entre l'être relatif et sa *chôra* est d'un telle prégnance que Platon compare celle-ci à la fois à une nourrice (*tithênê*, 52d) ou une mère (*mêter*, 50d) et à une empreinte dans la cire (*ekmageion*, 50c).

Il y a ainsi, entre le *topos* et la *chôra*, cette empreinte-matrice de l'existence, une différence analogue à celle que Heidegger, dans *Être et temps*, éta-

blira entre *Stelle* et *Platz*. La *Stelle* n'est que l'emplacement fortuit d'un objet quelconque, lequel pourrait aussi bien se trouver ailleurs, tandis que la *Platz* participe de l'être de la chose qui s'y trouve. Il est dans la nature de cette chose de se trouver là, et pas ailleurs. Toutefois, compte tenu des usages principaux du mot *chôra* en grec ancien, celle-ci tient également de la *Gegend* heideggérienne, la « contrée » où les choses et leur lieu partagent la même existence. D'autre part, si l'on traduit *topos* par « lieu », c'est bien « milieu » qui convient pour traduire *chôra*.

Ce que Nishida écrit du *basho* peut à cet égard être rapproché, comme il le fait lui-même, de la *chôra* platonicienne. Le *basho* est en effet aussi indissolublement lié à l'y-avoir que la *chôra* l'est à la *genesis*. Cependant, la *genesis* tient nécessairement son existence de l'être absolu dont elle est l'image, tandis que chez Nishida, l'être (*u*) est engendré par l'autonégation du lieu par lui-même, en tant que néant absolu (*zettai mu*). La *chôra* et le *basho* sont donc orientés en sens contraire : celui-ci vers le néant, celle-là vers l'être. Il y a effectivement une essentielle contrariété entre la positivité de la notion de *genesis* (naissance) et la négativité de la notion de *botsunyû* (engloutissement) que Platon et Nishida emploient respectivement pour dire le rapport de l'étant à son milieu.

Cette contrariété se retrouve dans la conception que Nishida se fait de la « logique du lieu » (*basho no ronri*) comme « prédicative » (*jutsugoteki*), pour l'opposer à la logique aristotélicienne qui repose sur le principe de l'identité du sujet. Certes, le point de vue nishidien n'est pas si opposé qu'il peut sembler d'abord à celui d'Aristote, car celui-ci concevant le sujet (*hupokeimenon*) comme un existant ou une substance, le prédicat n'existe pas à proprement parler[16]. Ce n'est pas un être (*ousia*), et en ce sens on peut aller jusqu'à le considérer comme un néant, comme le fait Nishida. L'essentielle différence, c'est que la logique aristotélicienne est orientée par le primat du

sujet, tandis que celle de Nishida l'est par celui du prédicat.

Ce primat du plan prédicatif (*jutsugomen*), chez Nishida, s'accompagne du principe d'un monde privé de base (*mukitei*), alors qu'au contraire l'image de la base – ce qui est dessous – imprègne les notions mêmes d'*hupokeimenon* (« ce qui est mis dessous »), *subjectum* (« ce qui est jeté dessous »), *substantia* (« ce qui se tient dessous »). Cette base, c'est l'être ; et c'est ce qui apparente Aristote et Platon, quand bien même Aristote refuse la séparation platonicienne entre l'être relatif et l'être absolu. De même que la *chôra* est orientée vers l'être, le prédicat suppose la substance. Il ne peut pas se refermer sur lui-même.

Refermer le prédicat sur lui-même, c'est au contraire ce qu'a fait Nishida. C'est aussi ce qu'a fait Jacques Derrida dans son interprétation de la *chôra*[17], réduisant celle-ci à la figure eschérienne d'un texte bouclé sur lui-même, autrement dit un signe sans base. L'on peut aussi considérer comme une doctrine du prédicat privé de base, c'est-à-dire une doctrine de la mondanité, la « critique postmoderne » qui s'est développée dans le monde anglo-saxon depuis les années quatre-vingt, dans le sillage du (dé)constructivisme.

§ 5. Platon et Penrose

Le trait commun aux discours nishidien et derridien, la négation de la base, contredit les présupposés de la science moderne classique, dont la double origine se trouve dans la métaphysique platonicienne et dans la logique aristotélicienne, en d'autres termes dans le primat de l'être. En outre, chez Nishida, la réduction de S à P invalide comme on l'a vu le principe même de la mesure, qui suppose l'altérité (A n'est pas non-A) et la proportion (le rapport mesurable de A à non-A). Il écrit par exemple :

> En même temps que le plan prédicat s'illimite (*mugendai to naru*), le lieu lui-même devient le vrai néant, et ce qui s'y trouve devient simple intui-

tion de soi-même (*jiko jishin wo chokkan suru*) (*NKZ*, IV, 288).

ce qui est aussi, on le voit, ramener le monde à la subjectivité. Il est révélateur que de son côté Derrida, pour boucler la *chôra* sur elle-même, tronque le texte platonicien à l'endroit exact où celui-ci va énoncer le principe de la *summetria*[18] ; troncature qui dissimule cela même que Derrida, comme Nishida, refuse de reconnaître : P (le signe) ne peut pas se refermer sur lui-même, car de par sa possibilité même d'être un signe prédiquant la chose (S), il suppose la chose et ne peut pas la subsumer (ou l'« engloutir », *botsunyû suru*, comme dit Nishida). Le sophisme derridien, en bouclant la *chôra* sur elle-même, occulte son trait le plus évident, qui est de s'ouvrir pour donner naissance (*genesis*) aux existants.

Alors, est-ce Aristote qui a raison, à la fois contre Nishida ou Derrida (c'est-à-dire par la prééminence de la logique de l'identité du sujet sur celle du prédicat) et contre Platon (en considérant l'*idea* comme un prédicat de l'*hupokeimenon* et la *chôra* comme la matière, *hulê*) ? Et la substance l'emporte-t-elle sur la relation ?

On ne peut pas répondre à cela sans tenir compte de la physique, puisque ce n'est justement pas qu'une affaire de logique du prédicat (lgP), mais bien de rapport entre celle-ci et la logique du sujet (lgS), laquelle s'illustre dans la physique. Or il se trouve que la physique actuelle, aussi bien à l'échelle quantique (au dessous de la longueur de Planck, 10^{-33}cm) qu'à celle de l'astrophysique, repose sur l'intime association du calcul mathématique à l'observation expérimentale. Et cela est possible parce que les mathématiques y atteignent une précision (c'est-à-dire un degré de coïncidence de P avec S) de l'ordre de $1/10^{12}$. Déjà, dans la cosmologie newtonienne, cette précision était de l'ordre de 1/10 000 000.

Que signifie cette « extravagante efficacité des mathématiques dans

les sciences physiques » (selon la célèbre formule d'Eugene Wigner) ? Tout simplement la réalité de la *summetria* postulée par le *Timée*. Ainsi que l'écrivait récemment Roger Penrose, on ne peut pas ne pas penser à « une sous-structure mathématique profonde préexistante dans les mécanismes de l'univers »[19] ; ce qui mène ce grand mathématicien, féru de physique quantique, à postuler comme Platon l'existence d'une monde de Formes absolues, par le truchement duquel entrent en rapport le monde mental et le monde physique :

> De telles propriétés mathématiques (...) ont existé, intemporelles, dans le monde platonicien, sous forme de vérités immuables attendant d'être découvertes – par ceux qui avaient de bonnes idées en faisant de bons raisonnements (p. 404).

§ 6. D'Espagnat, Heidegger et Laozi

Or le propos de Penrose ne se ramène pas à réduire le mental au calcul, comme le postulent les tenants de l'intelligence artificielle. Il fait en effet l'hypothèse que la conscience fonctionne comme un phénomène de cohérence quantique (autrement dit, où A est à la fois A et non-A) au niveau des microtubules des neurones. Elle est donc insaisissable par le calcul binaire des ordinateurs (où A n'est pas non-A). Aussi la correspondance entre les « trois mondes » (mental, physique et « platonicien ») est-elle mystérieuse, et « irréductible à tout système de règles algorithmiques » (p. 406).

Ainsi, la physique mène à penser deux choses. L'une, que les mots (P) et les choses (S) ont un fond commun dans la nature de l'univers, et que le sens excède radicalement le principe de l'arbitrarité du signe ; c'est-à-dire qu'il est faux de clore, comme Nishida, le monde (P) sur lui-même, ou comme Derrida le signe sur lui-même. Ils ont une base, qui est irréductible à P. C'est dire aussi que, d'autre part, cette base est mystérieuse, insaisissable par la prédica-

tion humaine. Elle est réelle (S), mais irréductible à la réalité (S/P) que nous pouvons appréhender par P.

C'est dans le même sens que le physicien Bernard d'Espagnat, à propos des phénomènes quantiques, a parlé de « réel voilé », en signifiant par là que la *réalité* empirique, celle que nous pouvons connaître, n'est pas le *réel*, c'est-à-dire la vraie nature des choses, lequel nous reste « voilé » parce que, du fait même que nous le saisissons, nous le réduisons aux termes dans lesquels nous pouvons le connaître[20]. Autrement dit, saisir S le réduit à P ; ce qui, au contraire de la conception nishidienne, signifie justement que la nature propre de S est irréductible à P. C'est ce que reconnut Wittgenstein quand il écrivit :

> Je ne puis que *nommer* (*nennen*) les objets. Les signes les représentent. Je ne puis qu'*en* parler (*von ihnen sprechen*), *je ne peux pas les prononcer* (*aussprechen*). Une proposition ne peut que dire comment est une chose, pas ce qu'elle est[21].

Tel est également le sens du propos sibyllin de Heidegger, qui s'éclaire si l'on y voit que « monde » équivaut à P, et « terre » équivaut S :

> Monde et terre sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde[22].

Le monde n'est autre en effet que les termes dans lesquels nous saisissons les choses, autrement dit un prédicat. Voilà ce qu'avait bien vu Nishida, et c'est ce qu'éclaire sa logique du lieu. Mais ce qu'il n'a pas voulu voir, c'est qu'il ne peut y avoir de prédicat, ou de monde, que dans ce que Heidegger appelle un « combat » (*Streit*) entre le monde et la terre, autrement dit entre le

prédicat et le sujet. Le monde prédique la terre, mais dans le mouvement même où il la prédique, il en perd la nature. P ne peut pas être S ; mais à son tour, S ne peut advenir à l'ouverture d'un monde que par P :

> *L'œuvre libère la terre pour qu'elle soit une terre.* (...) La terre est par essence ce qui se referme en soi. Faire venir la terre signifie : la faire venir dans l'ouvert en tant que ce qui se referme en soi (p. 50-51).

Ce combat entre S et P, c'est la dynamique de la réalité : S/P, qui n'est pas réductible à P. Quant à la véritable nature de S, on ne peut rien en dire : elle est ineffable par essence. Divine, peut-être ; car l'ineffable n'est plus affaire de philosophie, mais de religion. C'est par exemple ainsi que saint Augustin entend le « poème du monde » : *velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris*[23]. Quant à la physique, elle nous donne autant de raisons d'imaginer cette vérité ultime, comme Platon et Penrose, dans la lumière d'une Forme absolue, qu'elle nous en donne de nous borner à n'y voir, tel d'Espagnat, que l'obscurité de l'inconnaissable (*i.e.* l'imprédicable). Ce second parti, c'était déjà celui de Laozi :

Wu ming	Le sans-nom :	*S :*
Tian di zhi shi	genèse du ciel et de la terre	*nature de l'univers*
You ming	l'ayant-nom :	*P :*
Wan wu zhi mu	mère des dix mille êtres	*engendrement du monde*
(...)	(...)	*(...)*
Ci liang zhe	Ces deux-là	*ensemble font la réalité*
Tong chu er yi ming	de même source mais nom autre	*mais se combattent*
Tong wei zhi xuan[24]	s'appellent ensemble l'Obscur	*sur fond obscur*

§ 7. Médiance et raison trajective

Les géographes ont sur les philosophes et les physiciens l'immense avantage de n'avoir pas de comptes à rendre sur l'origine des choses. Il leur suffit de tenir compte de leur « il-y-a », autrement dit de leur existence en un lieu (*topos*) et dans un milieu (*chôra*). Non qu'ils puissent se contenter d'une logique nishidienne ; au contraire, ils sont les mieux placés pour savoir qu'il y a un combat entre les oeuvres humaines et la puissance de la nature, autrement dit entre lgP et lgS, ou entre le monde et la terre. Chaque médaille a son revers, toutefois : trop attachés aux péripéties dudit combat, les géographes n'ont pas le loisir d'en rechercher les raisons profondes. Ils doivent pour cela s'adresser aux philosophes ou aux physiciens.

En ce qui me concerne, je me suis adressé à Watsuji Tetsurô pour découvrir le concept de *fûdosei*, que j'ai traduit par « médiance »[25]. Watsuji a défini ce concept comme « le moment structurel de l'existence humaine » (*ningen sonzai no kôzô keiki*)[26]. Pour comprendre une telle formule, il faut avoir lu *Être et temps*, et notamment avoir en tête la notion d'« être au dehors de soi » (*Ausser-sich-sein*), autrement dit le sens étymologique d'*exister* comme « se tenir au dehors » (*ex-sistere*). Cela signifie que l'être de l'humain est investi dans la *chôra* qu'est son milieu (ce que Watsuji appelle *fûdo*), et non pas limité au *topos* de son propre corps.

Ni Heidegger ni Watsuji, cependant, ne se sont engagés dans l'analyse de la corporéité que suppose une telle conception de l'être. Cette analyse, c'est Merleau-Ponty qui l'a faite ; et il a ce faisant montré, sur les bases cliniques de la neurophysiologie, que notre « corps phénoménal » ne se réduit effectivement pas à notre « corps objectif », car il s'étend à la réalité de notre milieu en la chargeant de « prédicats anthropologiques »[27]. Lakoff et Johnson ont récemment approfondi cette analyse en montrant, sur les bases des sciences cogniti-

ves de la seconde génération[28], que la pensée (autrement dit la prédication du monde) se déploie sur un fond de « métaphores primaires » qui s'originent dans notre chair[29].

Les travaux d'anthropologie paléontologique de Leroi-Gourhan ont montré par ailleurs que l'espèce humaine a émergé comme telle par une « extériorisation » des fonctions du « corps animal » dans un « corps social » formé par le déploiement progressif des systèmes techniques et symboliques propres à l'humanité[30]. À mon sens toutefois, s'il est évident que les systèmes techniques sont une extériorisation des fonctions de notre corps animal, Leroi-Gourhan se trompe en faisant aussi des symboles une extériorisation. Au contraire, les symboles – et au premier chef le langage - sont ce qui rapatrie notre corps social dans notre corps animal. Ce retour du monde au corps s'observe exemplairement dans la symbolicité des pratiques alimentaires, et le christianisme, entre autres religions, le donne même explicitement à voir dans le sacrement de l'Eucharistie[31].

Cette pulsation de l'existence humaine – l'extériorisation de notre corporéité par la technique et son rapatriement par le symbole – est ce que j'appelle *trajection*[32]. Celle-ci cosmise notre corps par sa projection sur la terre en un monde (lgP), tout en somatisant le monde par son introjection dans le corps en une chair (lgS). Cependant, la réalité de cette corporéité-mondanité ne peut naître que dans un rapport qui suppose la nature des choses qui nous entourent (lgS) et que nous pouvons donc saisir (lgP), ainsi qu'elle suppose en même temps notre nature d'*Homo sapiens* (lgS), laquelle est de prédiquer les choses et nous-mêmes par l'action, la parole et la conscience (lgP)[33].

Cette complexe réalité, c'est celle des milieux humains, dont l'ensemble forme l'écoumène : la relation de l'humanité à l'étendue terrestre et à l'univers[34]. Elle naît de l'incessante trajection de S en P et de P en S, dans le moment structurel de l'existence humaine, qui couple celle-ci aux choses de l'écou-

mène. Autrement dit, sa base est la médiance, que l'on peut symboliser par la formule suivante : (lgS/lgP)/(lgP/lgS), dans laquelle lgS/lgP représente la réalité des choses, et lgP/lgS l'existence humaine[35].

Pour dépasser la modernité, dont la fausse universalité ne reposait que sur lgS, il ne suffisait pas de l'inverser en lgP, comme l'a cru Nishida. Il fallait reconnaître que la réalité naît d'un combat qui est la trajection de S en P et de P en S, dans laquelle s'exprime la médiance de notre existence au sein de l'écoumène. Reconnaître la logique de cet y-avoir, qui n'est réductible ni à S ni à P tout en les supposant l'un et l'autre, c'est ce que j'appelle la *raison trajective* : celle de la véritable universalité, qui comprend la prédication humaine, mais n'y réduit pas l'être[36].

Sendai, 21 janvier 2000.

1) Ce programme a donné lieu à la publication de trois volumes d'actes : A. BERQUE et Ph. NYS (dir.) *Logique du lieu et œuvre humaine*, Bruxelles, Ousia, 1997 ; A. BERQUE (dir.) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Bruxelles, Ousia, 2 vol., 2000. Les trois contributions de M. Nakamura à ces volumes – notamment la dernière : 'Au delà de la logique du lieu' - présentent au public francophone certains aspects de sa somme intellectuelle *Jutsugoteki sekai to seido. Basho no ronri no kanata e* (*Monde prédicatif et institution. Au delà de la logique du lieu*), Tokyo, Iwanami shoten, 1998.

2) NAKAMURA Yûjirô, *Nishida Kitarô*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1983.

3) Voir par exemple Christian Norberg-Shultz, *L'Art du lieu. Architecture et paysage*, Paris, Le Moniteur, 1997. Aux Éditions de l'Imprimeur, à Besançon, Philippe Nys a baptisé « arts du lieu » une collection consacrée aux paysages, à l'architecture et aux jardins.

4) Jacques GERNET, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1983.

5) Alexis Rygaloff, 'Existence, possession, présence', *Cahiers de linguistique d'Asie orientale*, 1977, I, p. 7-16. J'ai développé la question dans *Vivre l'espace au Japon*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

6) Prononcé *zekku* en japonais.

7) Reproduit dans ISHIKAWA Tadahisa, *Kanshi no sekai*, Tokyo, Taishûkan, 1975, p. 46. En japonais, le premier vers, devenu proverbial, se lit *Shunmin akatsuki wo oboezu.*

8) J'ai tenté de montrer ce lien entre la langue et la pensée japonaises dans le chapitre 17 ('Le japonais') du vol. IV (*Le Discours philosophique*, sous la direction de Jean-François MATTÉI) de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

9) *Nishida Kitarô zenshû* (ci-après *NKZ*), vol. IV, Tokyo, Iwanami, 1966 (1927), p. 208.

10) Ce que, pour faire image, il n'y a pas d'inconvénient à entendre « son nid » (en l'occurrence, comme on va le voir, le Japon).

11) *NKZ*, XI, 457.

12) Rappelons que *metreô* signifie « mesurer ».

13) Luc BRISSON, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée. *Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1994.

14) Alain BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, p. 222.

15) Jean-François PRADEAU, 'Être quelque part, occuper une place. *Topos* et *chôra* dans le *Timée*', *Les Études philosophiques*, 1995, 3, 375-400.

16) Sur ce point, v. Robert BLANCHÉ et Jacques DUBUCS, *La Logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 35 *sq.*

17) Jacques DERRIDA, *Khôra,* Paris, Galilée, 1993. J'ai critiqué cette interprétation dans 'Chorésie', *Cahiers de géographie du Québec*, 42 (1998), 117, 437-448, 'Lieu et modernité chez Nishida', *Anthropologie et sociétés*, 22 (1998), 3, 23-34,

et d'un point de vue plus large dans *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, sous presse.

18) *Khôra* s'achève en effet sur une citation du passage 69b du *Timée* où il est écrit (p. 195 dans l'édition Albert RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1985) : « Et tâchons de donner comme fin à notre histoire une tête qui s'accorde avec le début, afin d'en couronner ce qui précède », ce que Derrida utilise pour illustrer sa propre thèse (*i.e.* le bouclage du signe sur lui-même), alors que, dans le texte platonicien, cette phrase sert au contraire à introduire, en la présentant comme le *résumé* de l'idée principale, la phrase immédiatement suivante : « Or, ainsi qu'il a été dit au commencement, toutes choses se trouvant en désordre, le Dieu a introduit en chacune par rapport à elle-même et dans les unes par rapport aux autres, des proportions (*summetrias*) ».

19) Roger PENROSE, *Les Ombres de l'esprit. À la recherche d'une science de la conscience.* Paris, Interéditions, 1995, p. 403.

20) Bernard d'ESPAGNAT, *Le Réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, Paris, Fayard, 1994.

21) Ludwig Josef WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.221 ; cité par André CORET, *L'a-préhension du réel. La physique en questions*, Amsterdam, OPA/Éditions des archives contemporaines, 1997, p. 124.

22) Martin HEIDEGGER, 'L'Origine de l'oeuvre d'art', dans *Chemins qui ne mènent nulle part.* Paris, Gallimard, 1962 (1949), p. 52.

23) « Comme un grand chant à l'ineffable compositeur », *Epistulae*, 138, 5. Cité par Pierre HADOT, 'Physique et poésie dans le *Timée* de Platon', *Revue de philosophie et de théologie*, CXIII (1983), 113-133, p. 133.

24) *Laozi*, I, édité par OGAWA Kanju, Tokyo, Chûkô bunko, 1973, p. 5.

25) Augustin BERQUE, *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature.* Paris, Gallimard, 1997 (1986).

26) WATSUJI Tetsurô, *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu.* Tokyo, Iwanami bunko, 1979 (1935), p. 3.

27) Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception.* Paris, Gallimard, 1945, p. 370.

28) La première étant partie du postulat erroné de la philosophie analytique, à savoir que la vérité serait littérale, autrement dit que la réalité se réduirait à une hypostase des mathématiques. L'expérimentation a montré que ce n'est pas le cas ; d'où la seconde génération des sciences cognitives, qui en analysant le fonctionnement effectif du cerveau ont établi que la réalité suppose aussi la métaphore. Autrement dit, qu'elle est S/P, et non pas S.

29) George LAKOFF et Mark JOHNSON, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought.* New York, Basic Books, 1999.

30) André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole.* Paris, Albin Michel, 1964, 2 vol.

31) Pour autant, bien entendu, que l'on considère les religions d'un point de vue durkheimien. La logique démondanisante du christianisme est du reste ce qui, au fil de l'histoire, a permis l'émergence de tels points de vue...

32) À ce sujet, outre l'ouvrage signalé en note 25, v. A. BERQUE, *Médiance. De milieux en paysages*, Paris, Belin/RECLUS, 2000 (1990), et A. BERQUE (dir.) *La Mouvance. Du jardin au territoire, cinquante mots pour le paysage*, Paris, Éditions de la Villette, 1999.

33) Ce qui, en paléontologie humaine, s'observe dans l'interrelation entre *hominisation* (la transformation physique de l'espèce devenant humaine), *anthropisation* (la transformation physique de l'environnement par la technique) et *humanisation* (la transformation sémantique de l'environnement par le symbole).

34) Cette relation a pour base la Terre, mais elle comprend tout l'Univers, où celle-ci s'origine et se situe.

35) En termes plus imagés, l'on pourra considérer que la médiance signifie que la « moitié » (*medietas* en latin, dont j'ai tiré *médiance*) de nous-mêmes est dans le *topos* de notre corps animal, et l'autre « moitié » dans la *chôra* qu'est notre

milieu, où elle investit les choses et s'en investit par la technique et par le symbole. Cette relation trajective est nécessairement aussi écologique ; je considère donc le milieu comme notre corps *médial*, et pas seulement « social » comme l'appelle Leroi-Gourhan.

36) Ce cadre conceptuel est nourri d'exemples concrets dans *Écoumène* (v. *supra*, note 17).

秋季シンポジウム
フランス・スピリチュアリスムの研究（その一）

はじめに

松永　澄夫

19世紀前半のフランスは、思想史的にみて二つの意味で重要な時期であった。（1）ナポレオンの教育学制の中で学問の制度化が始まったこと。（2）今日に至るまで生命を保つことになる政治・社会思想の諸タイプ、具体的には、かつてからの絶対王制主義やカトリシズムに加えて、自由主義、民主主義、社会主義、共産主義等の諸タイプが出揃ったこと。そして19世紀前半のスピリチュアリスムは、教育界に人材を供給して初等・中等教育を導くことを使命とした師範学校と大学の哲学として、そして自由主義に理念を与える役割をもつものとして現われ、機能した。

大革命以降、自由という価値は諸陣営によって一致して承認されたが、その自由の成立のためにどのような秩序をどのように位置づけるかに関しては対立する試行錯誤的な諸見解があり、それらはどれもそれぞれの歴史意識に裏打ちされていた。歴史意識の高まりもこの時代の特色である。当時の保守的自由主義は革命の破壊的側面・恐怖政治の出現に衝撃を覚え、その出現に責任ある18世紀を懐疑主義の基調のもとの唯物論と道徳的相対主義の時代だと見なし、懐疑主義克服の道を歴史研究と結び付け、その試みの中で精神なるものを称揚することを目指し、これがスピリチュアリスムと目された。そして、それは新歴史学の土壌ともなった浪漫主義とも親近性をもたないわけではなかった。他方、歴史意識は新しい社会を自分たちの手でつくるのだという意欲、希望を伴い、その一つとして、19世紀後半のフランスを指導するテクノクラートの思想的基盤となることになる実証主義も現われたのであった。

国家・教育・哲学の三位一体
——ヴィクトール・クザンの哲学をめぐって——

村松　正隆

0．はじめに

フランス哲学史上でスピリチュアリスムと言う場合、メーヌ・ド・ビランからラヴェッソン、ラシュリエを経て、幾つかの線分へと分化しつつ、ブロンデルやベルクソン、ブランシュヴィック、ナベールなどへと至る系譜が強調される[1]。しかし、本稿で私が粗描したいのは、今引いた固有名の連続で描き出されるスピリチュアリスムの系譜とは別の系譜のスピリチュアリスムである。これは、19世紀前半の哲学者であり、フランスにおける哲学教育の基本的枠組みをつくったヴィクトール・クザンが唱え、大きな影響力を持ちながらも、実証主義やフランス・スピリチュアリスムの興隆の中、やがて忘れられていくものである。本稿では、この忘れられたスピリチュアリスムがどのような内実と機能を持つものであったのか、同時代の自由主義との呼応関係、教育の世俗化への貢献を視野に入れつつ、19世紀前半のフランスにおいて「哲学」に何が期待されていたのか明らかにしたい。

1．ヴィクトール・クザンのスピリチュアリスム

予備的作業として、19世紀前半の知的状況を概観する。フランス革命後の知的状況の中で懸案となったのは秩序及び教育の問題と言える。革命以来、「国民の創出」という文脈の中で、国家はいかなる秩序をと

り、それに見合ったいかなる教育制度をとるべきかが論じられてきたが、ナポレオンは後者に一つの解答を出し、1806年以降ユニヴェルシテ・アンペリアルという制度を確立していく。この制度は多くの場合「帝国大学」と訳されるが、この訳語ではその本来の意味は明らかにならない。ユニヴェルシテとは、公教育に携わる人間が加入すべき組織であり、またその教育を監督するための組織であるが、狙いは教育をカトリックから切り離して世俗化し、国家の管理下に組み込むことであった。カトリックはこれに猛反発し、以後、ユニヴェルシテと教育の権利を巡ってカトリックと自由主義派が争うこととなり(カトリックの側が「教育の自由」の標語のもと、ユニヴェルシテの教育独占を攻撃するというややわかりにくい構図がある)、クザンもその争いの中で重要な役割を果たす。彼や彼の師であるロワイエ・コラールが志向したのは、こうした状況の中、秩序と教育という問題を「哲学」によって一挙に解決するという方向性である。

彼らは、イデオロジストにもあるいは伝統主義者にも依拠することができない。革命の原因と見えた感覚論、啓蒙主義の系譜を引くイデオロジストの議論は、その内実に関わらず、道徳の頽廃を招き社会的混乱を招くものと理解され忌避される。他方、革命の成果を否定し、カトリックの権威を復活せんと目論んでいるように見える伝統主義者の哲学は、もはや革命後に取り上げることは出来ない。極端に走らぬ中庸の場(juste-milieu)を、哲学によって設定することが問題となる。彼らは、カトリックとジャコバンとの対立という政治状況と類比的に思想状況に形象を与え、これらの対立を和解させるという政治的目的を果たす役割を哲学に期待している。

だがそもそも、哲学にそんなことが可能なのか？クザンやロワイエ・コラールにとっては、むしろ哲学のみがこの要請に応えることができる。革命の成果、すなわち自由、平等を基礎付けつつ、社会的混乱を引

き起こすような懐疑論、唯物論に陥ることのない議論を理性の名において築くことこそ、彼らが哲学に期待した役割であった。換言すれば、革命によって得られた自由の概念と自由主義とを基礎付けつつ、自由の濫用とそこから生じる暴力を回避できるような制度を根拠づける哲学的議論を行うこと、さらに言えば、自由な個人を真に自由たらしめる道徳、及び自由な人間の集合たる社会を守る秩序、この両者の象徴としての神の認識を基礎付けること、これが、彼らが哲学に課した任務だった。

彼らにとり哲学とは、確実な認識を目指し思考を精密にすることではなく、時代の中で人々に共通する思考を明晰にし、そのうちで最良と見えるものを基礎付ける作業、時代の思考の自己把握であった。クザンによれば、「真の哲学とは実際のところ、常識の最上の表現なのである。」[2)]

上述のような理念に導かれたクザンの哲学とは、実際のところどのようなものであったのだろうか？　つまり、クザンにとり人間本性とはいかなるものなのか？

クザンによれば、哲学はまずもって観察によって始まるものでなければならない。革命の元凶と見なされる18世紀哲学に対して否定的なクザンだが、観察の方法が有効であるとする論点は引き継ぐ。では観察が見出すのは何か？　クザンが強調するのは外的現象と対比的に見出される意識現象であり、「心理学」がこの意識現象を分析して新しい哲学の基礎を見出すことになるとされる（クザンの「心理学」は、19世紀後半から自立する科学的心理学とは全く別ものとして理解されねばならない）。では心理学が見出すのは何か？クザンによれば、「心理学」が見出すのは感覚、意志、理性の三つの能力である。クザンの心理学の中でも位置付けが一貫しない感覚のことは脇に置き、重要なのは、意志と理性である。意志は懸案であった自由の概念を基礎付け、さらには人格の概

念を基礎付けるものとされる。そして、クザンがさらに強調するのは、理性の概念である。理性は思惟を分析し、また総合する能力として規定されるのだが、その理性が働く際の原理として、因果性と実体の原理が見出される。人間は観察をなすに際して、必ず因果性の原理と実体の原理を用いてしまうではないかというわけである。クザンによれば、これらの原理は我々の思惟において常にすでに働いており、思惟を規定する以上、普遍的なものでなくてはならない。そしてこれらの原理を現象の全体に適用すれば（あるいは諸原理の創造者を考えれば）、世界の原因としての神が見出される、といった具合で議論が展開される。

多少駆け足で見たのでもう一度確認しておく。クザンが乗っ取るのは観察であり、観察によって見出される現象のうちで、意志と理性が強調される。そして意志は自由と人格性を基礎付け、理性は普遍的な認識を基礎付けつつ神を見出すとされる。別の言い方をすれば、自由によって諸個人の存在が特徴付けられるが、他方で思惟の普遍性を保証する、諸個人の共通の場として、思惟を支配する理性の原理が言われ、この共通の場の究極的根拠として「神」が要請される。クザンの哲学の中では、この議論で言われた意志、及び理性こそが外的現象には還元されないものとしてスピリチュアリテの名で呼ばれるのである。整理すれば、外的現象に対しての意識現象の独立性、及びそこで見出される意志と自由を言うためにスピリチュアリスムが主張されるという事になる。

クザンの議論の問題点は脇に置き[3]、ここで注意すべきは、クザンがこうしたスピリチュアリテに関する議論から、信仰の問題を徹底的に排除していることである。確かに神は理性の確実な認識の対象としての立場を保持しているが、人格神の契機が論じられることはなく、また人間が神を信じるに至る精神の遍歴の記述もない。たとえばそこに、キリスト教の神に至るための、自らを罪あるものとして認識するという契機は全く存在しない。例えば悪の問題や、具体的で精緻な心理観察にのっ

とり人間の精神を記述していこうという姿勢もない。クザンの言うスピリチュアリテは、「信仰」の契機を持たず、外的現象と対比的に見出された理性的な契機だけで神を見いだすための仕掛けとなっている。

貧しいと言えばあまりに貧しいスピリチュアリスム、ヴェルムランはクザン哲学の位置付けについて「それ自身ではないものによって否定的に規定されるもの」[4] と評しているが、これはスピリチュアリテを巡るクザンの議論にも当てはまる。クザンのスピリチュアリテはまず「外的現象ではないもの」というネガティブな規定を受け、徐々にそこに自由、理性、神などが投げ込まれるが、「信仰」の問題は注意深く排除される。

しかし改めて注意すべきは、このスピリチュアリスムが、当時の若者に大いに好評を博したことであろう。例えばアメリカの歴史家スピッツァーは7月王政前後に活躍した世代についての『1820年のフランスの世代』という書物の中で、クザンのことを「グルのごとき教授」と呼び、その人気ぶりに注意を喚起している[5]。ここで考えるべきは、宗教的な契機の欠けたスピリチュアリスムが若者たちにアピールする事の出来た状況に、具体的な象りを与える事だろう。

別の論者、ゴールドシュタインによれば、「彼［クザン］を賞賛するユニヴェルシテの若者にとって、クザンの哲学は神学の助けがなくとも真理に到達できる理性の能力を代表し、政治においては立憲君主制を代表していたのである。」[6] クザンの講義に集まる若者たちが求めていたのは、宗教なしで、つまり啓示に拠らずに人間の自由を確立でき、さらには真理に到達できるとする哲学であった。そしてクザンの哲学は、こうした使命を果たすものと見なされたのである。哲学と宗教との厳密な分離を目指すクザンの哲学が[7]、当時の自由主義を鼓舞するにおいて大きな役割を果たしたことは想像するに難くない。もちろんクザンを単純に反カトリックの陣営に位置付ける事はできない。例えばラムネーとの

書簡における論争の中で、クザンは自らのスピリチュアリスムが決してカトリックを否定するものではないこと、自らの哲学がキリスト教的なものであることを強調している[8]。

しかしクザンのテキストを、カトリックに擦り寄るものではないものと読むことは十分可能である。むしろ、宗教が民衆の哲学としては必要だと言うことで表向きはカトリックに握手を求めながら、裏では、濃厚な自由主義的雰囲気の中、哲学の宗教からの独立、あるいは理性的な契機のみによる神認識を言うことで、脱宗教化を目指す立憲君主制の根拠付けを目指しつつ、大きな影響力を保っていたカトリックを相対化することに貢献したものと解釈することもできる。そして特に教育の場面においてこうした効果を発揮したことは確実である。この論点については後で触れることする。

スピリチュアリスムがその形成の初期においては、宗教からの哲学の自立性をいうために機能し、自由主義体制の基礎付けを目指していたこと、これは哲学史的にみてきわめて興味深いものであるし、スピリチュアリスム研究上記憶されて良い事柄だろう。

2．文明史の中でのスピリチュアリテ——哲学史の位置付け

1820年のベリー公暗殺以後右傾化した政治状況の中教育の現場から追放され、1824年にはプロシアに拘束されるなどの迫害の結果自由主義の殉教者としてのイメージを強固にしたクザンは、1828年再びソルボンヌに復帰し、哲学史講義を行う。学生および一般市民にまで熱狂を引き起こしたこの講義においては、スピリチュアリテが歴史の中で論じられるようになり、この枠組みの中、哲学史研究が正当化される。

この講義によれば、人間の心理学的分析は、人間の本性の必然的欲求として有用性、正義、美、完全性の概念を見出すものである。そしてこれらの概念は各々自然学と産業、国家、芸術、宗教を生み出すものとし

て規定される。ところで有用性、正義、美、完全性とは、外的現象の側にではなく人間の意識現象に、即ちスピリチュアリテの側に見出されるものである。整理すれば、人間のスピリチュアリテは、自然との関わりの中で自らを明かすものとして自然学と産業、国家、芸術、宗教を作り上げていくということになろう。クザンの言葉を引いておく。「自然は事物、すなわち価値なき存在者しか作り出さない。人間は事物に形式を与えることで事物に変容を加え、少なくとも自らの人格の刻印を刻み込む。そして事物を自由と知性の類似物にまで高め、それにより事物に、自由や知性に存する価値の一部分を伝える。」[9] 改めて言えば、自由、知性とは、クザンがスピリチュアリテを論じるに際して代表的なものとして引くものに他ならない。すると、スピリチュアリテとは、事物の中に人間的な価値の世界を構築していく能力として考えられていると理解することが出来る。スピリチュアリテは、宗教的な価値と出会う人間の意識のあり方としてではなく、自然との関わりの中で科学や諸制度を製作していくものとして理解されている。

ところで自然科学と産業、国家、芸術、宗教など、人間が作り上げてきたものはそれぞれ歴史的に展開するものである。ここからクザンは哲学と歴史とを並行して論じる可能性を導き、哲学史研究を正当化する。思惟の自己理解である哲学は、科学や諸制度を製作するスピリチュアリテの自己理解として規定される。従って哲学とは孤独な思索者の内省として規定されるのではない。ある時代の哲学とは、歴史的なものとして現われ確証される同時代の自然科学や産業などなどとの関わりの中で、すなわち文明において論じられる。一時代の哲学とは、同時代において自然科学や産業、国家、芸術、宗教を創り出すスピリチュアリテの自己理解であるのだから、哲学のあり方を理解することによって、ある時代の技術的な知のあり方や芸術、宗教などをよりよく理解することが可能になる。そして、スピリチュアリテの自己把握の歴史を研究する哲学史

はまた、現代の人間のスピリチュアリテを理解するのにもそのまま役に立つのであり、従って哲学史とは哲学それ自身でもある。哲学を思惟の自己理解として確保しながら、同時にこれを精神史とでもいうべき広い視野の中に取り込んで論じていくための方法論がここで垣間見られている。哲学史研究は様々な文明の在り方を理解するために有効な方法として称揚され、人間のスピリチュアリテの現われを文明史の中で確証していく営みとしてその地位が確保される[10]。

こうして地位が確保された哲学史研究は、クザンの弟子たちの間で様々な成果を生み出していく。諸概念を精緻に研究することで哲学史を豊かなものとするという現在まで続く研究スタイルは、少なくともフランスにおいては、クザンによって最初の枠組みが引かれたこと、これは確実に言えることである。

3．国家の統一のための哲学

しかしクザン自身は、自らが論じたこの可能性、哲学史を文明史の中で記述するという可能性さらに追求することはなかった。1830年の7月革命以降、自由主義の殉教者と見なされていたクザンは、哲学以上に政治の世界と関わりを持つことになり、中等教育で教えられる哲学の内容を決定するなどフランスの教育界に強い影響力を及ぼす。彼が哲学教育に何を託したのかも見ておこう。

彼のフランスの教育界への貢献で重要なのは、教育の宗教的中立性を守るために7月王政期を通じて奮闘したことである。このことを見て取るためには、1844年に出版された『ユニヴェルシテと哲学の擁護』を取り上げるのが良いだろう。この書物はクザンの上院議会での演説を集めたものだが、次のような経緯の中で形成された。1840年ごろからユニヴェルシテや中等教育における哲学教育に対して保守派やカトリックから激しい攻撃が加えられるようになる。ユニヴェルシテにおいて宗教

を攻撃するような講義がなされるのはけしからんというわけである。クザンはこれに対して哲学教育の宗教的中立性を守るために上院議会において哲学教育擁護のための演説を奮うが、この中では、クザンの哲学教育への考えが剥き出しで現われている。クザンの議論を簡単に再構成してみよう。

クザンはまず、ユニヴェルシテの教育が国益には反さない事を言う。「ユニヴェルシテの仕事は二重のものです。ユニヴェルシテは19世紀のフランスの若者に、彼らに適切な教育を与えなければならなかったのです。ユニヴェルシテは特に若者に、私たちの時代と私たちの国家の欲求、精神、性格に適した教育を与えなければならなかったのです。」[11] そして、ユニヴェルシテの教育が優れたものであるのは、実は哲学を教育しているからだということが強調される。「このこと［哲学教育］に関して人々は特にユニヴェルシテを攻撃しています。それがどのような激しいものであるかは皆様ご存知の通りです。しかしながら恐らくはこの点においてこそ、ユニヴェルシテが公的な評価を受け社会の信用を得ている最高の資格があるのです。」[12] では、哲学教育は一体何を教え、またどのような効果をもたらすのか？クザンは、生徒が哲学から何を学ぶ事を期待したのだろうか？「私たちは生徒が、〔中略〕哲学によって以下のことを学ばずにコレージュを卒業することを望みません。人間性を繙める哲学によって、何が真実人間であることなのか、一体どのような法則が知らず知らずにその精神とその心を支配しているのか、生徒が胸のうちに脈打つのを感じるこの魂とはいかなるものであるのか、私たちが創り出したわけでもないのに私たちに課されているこの義務の聖なる法則がいかなるものであるのか、そして人間のみに与えられている素晴らしい自由がいかなるものであるのか、その不完全性と限界にもかかわらず、眼には見えないながら魂に現前している無限の存在、創造者、立法者、裁くものにして人間の父、諸社会の調停者を思い予感する理性

がいかなるものであるのかを学ばずしてコレージュを卒業することを望まないのです。」[13] 神の存在を見て取らせ、かつ各人の精神に宿る義務の法則を喚起する哲学は、必然的に国家の統一のために役立つものである。哲学は宗教的対立を超えたトポスを見出し、ここで国家の統一を確保する。「哲学はすべての宗派に役立つものであり、特定の一つの宗派に奉仕するものではありません。ここには高貴な使命がないでしょうか？そして、このような教育の性格を変えることは、公的な危険であり不幸ではないでしょうか？そんなことをしたら、私が前回の演説で述べたように、ユニヴェルシテが広め、また保持しなければならない国家の統一とはどのようになってしまうでしょうか？」[14]（強調は引用者）

もうクザンの言葉を追う必要はないだろう。ここでクザンが哲学教育を称えているのは、「国家の統一」のためである。諸党派の抗争を止揚する哲学というイメージがそのまま国家に持ちこまれ、哲学は国家の統一を可能とする場所を開くがゆえに意味のあるものとされる。繰り返しになるが、クザンの哲学はまず何よりも、革命の成果を基礎付けつつ、当時のフランスにあった様々な諸潮流の和解の表現であろうとした。そして、その和解がなされる統一の場として、「国家の統一」の象徴としての哲学教育がせり上がってくる。[15]

4．終わりに

私は、先ほどクザンのスピリチュアリテを特徴付けるに際して、「貧しいと言えば余りに貧しい」という表現を用いた。だが、この貧しさは力でもあった。クザンのスピリチュアリスムは諸潮流の和解の表現を目指したがゆえに、そして時代の要請に答えようという意図のゆえに様々なものを含みこんだのである。「外的現象ではないもの」というスピリチュアリテの規定ゆえに、クザンのスピリチュアリスムは様々な機能を果たすことになるが、私はこの事態の中心に「国家、教育、哲学の三位

一体」を見出してみたい。

哲学はまずもって国家の政治的対立と類比的に、様々な思想の対立を和解へと導くものとして規定されつつ、公教育において教えられることで国家の統一へに貢献する。そして(本稿で触れる暇はなかったが)、国家の成員の階層は哲学によって記述される人間の能力の階層と類比的に捉えられ、国家の統一を象徴しつつこれを導くエリート層は、哲学を学ぶことによってこそ聖化される。クザンの哲学において、国家、教育、そして哲学の三項はいずれが欠けることもできない一体をなしている。そしてこの国家、教育、哲学の三位一体を核として、自由主義や歴史、哲学教育といった様々な要素が配置されていく。

しかし、様々な要素を飲みこむクザンのスピリチュアリスムは、ある人々には、積極的な基準を持たぬもの、猥雑なものと見えた。哲学のみならず歴史や文明の解釈の問題、そして自由主義の基礎づけといったことまで目指した、好意的に言えば総合的で人文的な人間学であろうとしたクザンのスピリチュアリスムだが、ラヴェッソンやラシュリエは彼の「半スピリチュアリスム」に対抗しつつ、「フランス・スピリチュアリスム」の系譜を作っていく。クザンのスピリチュアリスムといわゆる「フランス・スピリチュアリスム」との間にいかなる継承関係があり、またいかなる対抗関係があるかはまた別に論じるべき問題であろう。

そして、「フランス・スピリチュアリスム」の興隆と共に、あるいは哲学に対抗する社会学や実証主義の興隆と共に、クザン、あるいはその周辺の人々の目指した自由主義を第三共和政に向けて媒介していく役目を担った、クザンの直接の弟子である「自由主義的スピリチュアリスム」とでも言うべき系譜は、クザンの名と共に忘却されていく[16]。

しかしこうした忘却に身を委ねて良いのだと、クザンを忘れて良いのだというわけではないと私は思う。哲学の自己規定、そして哲学史のあり方、あるいは哲学と教育の関係、哲学と政治の関係といった興味深い

問題系が、フランスにおいて哲学史研究が大学において確立する時代において、素朴に、時に剥き出しの形で現われている。そしてこうした諸問題を考察するにあたって、クザンの哲学とその周囲の社会的状況とは、尽きせぬ材料を提示している。

注

1) 「フランス」という形容語をつけて論じられるフランス・スピリチュアリスムの名称、及びその形成過程に関しては、既にまとまった先行研究がある。岩田　文昭「フランス・スピリチュアリスムの名称と定義に関する考察」大阪教育大学紀要　第Ⅰ部門第45巻第1号 pp.19-34.

2) Victor Cousin,*Philosophie populaire*,Pagnerre,1848,p.9

3) 観察する主体が誰であるのかという問題はまったく論じられない。理性の諸原理を経験論的に導きながら、なおそれを普遍的と考えることの困難さも自覚されていない。クザンの推論は多くの場合、次のような形式を取る。前提Aを取る。必然的にBが帰結する。しかるにBは常識に反する。ゆえに前提Aは受け入れられないといった具合である。

4) Patrice Vermeren, *Victor Cousin,Le jeu de la philosophie et de l'état*, L'Harmattan,1995.p.131.

5) Alan Spitzer, *The French Generation of 1820*,Princeton University Press,1987, Ch.3.

6) Doris.S Goldstein, "Official Philosophies in Modern France: The example of Victor Cousin" in *Journal of social history*, Spring 1968,p261.

7) 哲学と宗教との関係を巡るクザンの立場は微妙である。クザンが、フランス国民の大多数が信仰するカトリックを否定しようなどとは考えていないことは確かである。しかし、カトリック信徒が『真・美・善』の末尾に「哲学なくしては最も純粋な宗教でも迷信を逃れることが出来ない。従って、宗教からは最良の精神が逃げ出してしまい、徐々に残りの人々を引きつけていく。」(Victor Cousin,*Du Vrai Du Beau et Du bien*,Didier,1894 (27ème éd.),p.429) といった文章を見出すとき、クザンの哲学が危険なものと映ったことは十分予想される。

8) クザンの言葉は以下の通り。「見かけ上、私たちが人間の意見においては両極端にいることを隠してはいけません。あなたは権威から出発なさり、私は個人から出発するのです。あなたは信仰から出発し、私は自由な探求から出発します。私たちは世界の両端からやってきたように見えるのです。しかしキリスト教が、思弁的にして実践的なキリスト教が私たちの間にあります。(…中略…) お分かりでしょうか、私は少々御寛恕を必要とするキリスト教徒です。しかし真剣に繰り返しますが、私の哲学はキリスト教的なものです。諸理念の基礎と実体においては、私たちはあらかじめお互いに理解しあっているのです。すべての議論は、私が現代の精神に借りてきている方法のみを巡るものなのです。」(Lettre de Cousin à Lamennais du 4 août 1825)

9) Victor Cousin,*Cours de l'histoire de la philosophie* ,Fayard,1991.,p.24

10) 当然ヘーゲルの哲学史が想起されるが、クザンの哲学史とヘーゲルの哲学史の違いに関しては次の記述が参考になる。「既に見たように、クザンはここで根本的にヘーゲルと分離するのである。なぜなら、前もって磨きぬかれた理念から哲学の歴史をア・プリオリに導くのではなく、クザンは前もって与えられた歴史から一つの哲学を帰納するからである。この歴史を実験することから、彼は出来合いの哲学、一つの証明書を引き出すのだ。彼のエクレクティスムの概念、およびこれと相関的な、もはやいかなる独自な学説も哲学においては現われないという観念に、クザンはここで歴史の哲学と哲学の歴史についての独自な展開を付け加えるのである。」(Patrice Vermeren,*op.cit.*,pp.131f)

11) Victor Cousin,*Défense de l'université et de la philosophie*,Joubert,1844,pp.50f

12) *ibid.*,p.61

13) *ibid.*,p53

14) *ibid.*,p150

15) 別の視点からこのことを特徴付けておけば、国家の統一のために必要なエリート層は、不偏不党の精神のもと哲学を学ばなければならない。クザンに「近代社会の貴族」(*ibid.*,p.51) と呼ばれるエリート層は、哲学によって

こそ聖化される。

16) この忘却をアメリカの歴史学者ローグは、自由主義が自らの基礎付けを求める基準を哲学から社会学に移行させたことによるものというテーゼを提出している。William Logue,*From Philosophy To Sociology*.,Northern Illinois University Press,1983, 邦訳『フランス自由主義の展開　1870-1914』（ミネルヴァ書房、1998年）を参照頂きたい。

La trinité de l'état,de l'enséignement et de la philosophie.
La philosophie de Victor　Cousin.

Masataka　Muramatsu.

Après la révolution française, il s'agissait ,pour les philosophes, de recréer un nouvel ordre politique et une institution d'enseignement convenable à celui-ci. Pour Victor Cousin, il n'y a que la philosophie qui pouvait remplir cette mission. Convaincu que la philosophie pouvait fonder le libéralisme, la liberté, et la morale, Cousin a élaboré une philosophie tournée vers l'enseignement public, et il a commencé de penser un système d'enseignement qui repose sur le rationalisme philosophique. Pour ceux qui s'intéressent à la relation de la philosophie avec la politique et l'enseignement, la philosophie de Victor Cousin et les circonstances sociales de son temps sont de riches matériaux à méditer , encore aujourd'hui.

実証主義とスピリチュアリテ

——コントの生物学の哲学をめぐって——

安孫子　信

1

19世紀フランス哲学の主要な潮流としての実証主義とスピリチュアリスムは、通常、対立する立場と見なされている。例えば九鬼周造は『現代フランス哲学講義』の中で「１９世紀は科学の時代である」とし、一方で「科学の成果の総合がすなわち哲学である」とする「実証哲学」と、他方で「科学の領域を超えて哲学の領域がある」とする「形而上学」(つまりスピリチュアリスム)とを、「批判哲学」を間に挟んで、対置して論じている。[1] ここで、スピリチュアリスムの赴く「科学の領域を超えた領域」に位置づくものをスピリチュアリテと呼ぶとすると、「科学の成果の総合」に留まると言う実証主義はスピリチュアリテを排除する立場ということになろう。

創始者コントによる実証主義の提示もこれ以外のことを語ってはいないように見える。コントは、「神学的」→「形而上学的」→「実証的」という精神の発展を説く「三段階の法則」によって、実証的精神の優位を主張するが、その際に、神学・形而上学的精神と実証的精神とを分かつのは、前二者が、説明のために観察事実の背後にそれを生み出している超越者（「原因」と呼ばれる）を求めようとするのに対して、後者は、観察事実相互の恒常的関係（「法則」と呼ばれる）を確認するだけでよしとするという点なのである。観察の領域の内と外ということでやはり「科学の領域」と「科学の領域を超えた領域」とが区別され、後者に位

置するスピリチュアリテ——ここでは「原因」——は、「事実の単なる叙述に還元されないいかなる命題も、現実的で理解可能な意味を持たない」を規則とする実証的精神によって(D.19)、無意味なものとして端的に排除されていくのである。[2)]

ここでどのようなものが「原因」とされていたかを一瞥すれば、まず指摘されるのが、神学的精神の、「人間類型（type humain）を到る所にもたらそうという原初的傾向」である（D.4)。神学的精神は、「われわれ(人間)が自ら生み出しており、その限りで熟知していると直観的に見なしている諸現象と、どのような現象をもすべて同一視しようとする」のである(D.4)。この点をその第一段階であるフェティシスムに即して見れば、「(フェティシスム)は外部の一切の物にわれわれの生命に似た生命、しかも通常はわれわれの生命より強力な生命を付与することに存する」と言われている(D.4)。すなわち、原初のスピリチュアリテは「(われわれの生命に似た)生命」だったのである。そして神学的精神がフェティシスムから多神教、一神教へと進むにつれて、「生命」は「神々(神)」へと転じていくが、それが擬人的性質を減じ、やがて「人格化された抽象概念（abstractions personnifiées)」(D.13）といったものになるとき、神学的段階は形而上学的段階へと進むことになる。そして一般に「本性」といった形を取る形而上学的段階でのスピリチュアリテの最終形態が一般者としての「自然（la Nature)」である(D.14)。フェティシスムの「生命」に始まり、多神教や一神教の「神々（神)」を経て、形而上学的段階の「(大文字の)自然」に至るまでのものがこうしてスピリチュアリテということになる。そして実証的精神はこれらのスピリチュアリテを全面的に駆逐していく精神なのである。

2

実証主義の基本をこのように確認した上で、しかしながら、コントの

仕事を全体として見るとき、この実証主義が自然科学的手法を徹底的に敷延する方向は取らず、新たな社会学を導入して「人類」の概念による諸科学の「主観的統一 (unité subjective)」を図ったということ、そしてまた、「精神的権力(pouvoir spirituel)」の重要性を説き、「愛他(altruisme)」の感情を梃子に新たな宗教――「人類教 (la religion de l'humanité)」――を唱えるに至ったということがある。このようなこと――つまり「人類」、「主観的統一」、「精神的権力」、「愛他」、「人類教」といったこと――の内には、観察事実の整理に留まるという実証主義の基本とは相容れないもの、つまりはある種のスピリチュアリテの容認を認めざるをえないのである。事実コントは後に自らの「人類教」を、旧来のカトリックとの対比で、「新たなスピリチュアリスム (le nouveau spiritualisme)」と呼ぶことにもなる(S-I.218)。

こうして、コントの実証主義が一方でスピリチュアリテを厳しく排除するものであったとして、それが他方でスピリチュアリテを大きく呼び込むものであったことも事実なのである。実証主義とスピリチュアリスムとの関係は、コント思想全体に関して言えば複雑で微妙である。これは、コントが実証主義のまさに創始者であっただけにそれだけ厄介な事態と言いえよう。

通常のコント解釈では、この問題は前期コントと後期コントとの連続 - 不連続問題として論じられている。『実証哲学講義』(1830-42以下『講義』)が代表する前期コントの科学の立場と、『実証政治体系』(1851-54以下『体系』)が代表する後期コントの宗教の立場との間になお何らかの連続性を認めうるのか、それとも、両者間には断絶しかないと言うべきなのか、それが問われるのである。断絶しかないとした場合、コントその人には当初の立場を捨てたという意味で変節を言わなければならなくなるが、実証主義そのものはスピリチュアリテの排除ということで一貫しており、無傷のままということになる。反対に連続を言う場合、

コントの態度には何らかの一貫性を認めうることになろうが、実証主義そのものはスピリチュアリテを退けながらまたそれと別途繋がるという、理解がむずかしい立場になってしまう。その時には、コントの実証主義は全体としてどのような立場だったのかが改めて問われることになるであろう。また、それ以前に、水と油のように見えるコントの前後期を連続したものとどう主張しうるのか、そのことの説明が求められよう。

ここでこの点に関してのコント自身の見解はどうであったかを見てみれば、彼自身は連続を明言していた。「『講義』で科学から引き出された哲学が、『体系』では宗教へと変じられたのである」(S-I.448)として、コントは、科学から哲学そしてさらに宗教へという自身の歩みの一貫性を主張しているのである。ロマン派の詩人ヴィニの「偉大なる生涯とは何か、若き日の思想が壮年になって実現されるということ」を、彼は、『体系』のエピグラフとして掲げてさえいる(S-I.1)。そうであるからわれわれとしてはコントの前後期は連続していたということを一応受け入れて、その上で、そこから生じる上記の問題を考えていくことにしたい。コントの実証主義はそのとき全体としてどういう立場になるのかということが問題であった。また、それ以前のこととして、そもそもそのような連続をどのように主張しうるのかが問題であった。事柄の順序からして、以下では後者の問題に絞って考察を進めていくが、その際、問題の要点をさらに取り出して言うとすれば、<スピリチュアリテ、あるいはそれへ導く契機といったものが前期コントの議論のどこかに、前後期をつなぐ形で存在していたと果たして言いうるのか否か>といったことになるであろう。

3

この問題で例えば九鬼周造が与えている解釈がある。九鬼は実証主義を「科学の成果の総合」の試みと見なしていた。しかるに彼は、実証主

義のこの試みそのものが実はスピリチュアリテへの契機を含むものであったと主張するのである。「synthèse des sciences positives ということは形而上学的世界に行かなければ止まないということ(であった)」と述べられている。[3] コントが既存の自然諸科学に加えて社会学を設立したのはこの「科学の成果の総合」のためであったが、こうして九鬼に言わせれば、実証主義とスピリチュアリテとはこの社会学の構想の中で接合していったということになる。

この問題にまた別の解釈を与えているのがラヴェソンである。ラヴェソンは『19世紀フランスの哲学』(1867)の中で、コント思想の前後期を「幾何学的マテリアリスム」から「一種の神秘主義 (mysticisme)」への移行であるとして次のように述べている。

> 「オーギュスト・コントが、諸科学すべてを総覧する一連の百科全書的仕事の中で、無機物の考察から生物のそれへと移行したとき、彼はさらにもう一歩大きな歩みを行った。というよりも彼は全く新しい道が自らの前に開かれるのを見たのである。その道は当初彼が身を置いていた観点とはほぼまったく対立する観点へと彼を導き、幾何学的マテリアリスムから徐々に一種の神秘主義へと彼を誘うことになったのである。」[4]

ここでラヴェソンは、コントの実証主義が「一種の神秘主義」に接近していった地点を社会学ではなく、科学の分類でそれに先行する生物学に置いている。九鬼が見たように、コントの社会学の構想が「科学の領域」を超えていくようなものであったとしても、そのことは、ラヴェソンに従えば、すでに生物学において準備されていたこととなるのである。

さて今、スピリチュアリテの登場をより溯って探っているということで、ラヴェソンの解釈をしばらく俎上に載せて検討を進めるとすれば、そのとき、次に問われるのは、それでは生物学の何がそのような転換を

もたらしたのかということになるであろう。生物学が他の諸科学から分かたれる事情をどのように解釈するのかが問題となる。この点でのラヴェソンの主張は以下のようなものである。

「コントは、機械的で物理的な事物の領域においては、諸現象を順に一つずつ考察していけば十分であると考えていたのであるが、生命を前にしてそれでは十分ではないということ、そうではなくて、それに加えて秩序と全体（l'ordre et l'ensemble）を特に考慮しなければならないということを理解したのである。」[5)]

つまり、ラヴェソンによれば、コントが生物学において出会った新たな事態とは「秩序と全体」ということであり、そのことゆえにコントは、「諸現象を順に一つずつ考察する」という物理・化学の方法を捨てざるをえなくなったというのである。ところで、生命現象の特質についてのこの指摘はコントも引用しつつなされており、当然のことながらコントの言とも重なるものである。ここでラヴェソンも引いているコント自身の発言を取り上げれば、それは次のようなものであった。

「生物学の領域においては、多様な現象のすべては、連続した内的統一（intime solidarité continue）によって明らかに特徴づけられており、どのような分析的作業も、最終的総合(の作業)に大なり小なり必要な準備としてしか容認されないであろう。…。研究対象の本性がこうしてここでは以前の研究体制の根本的な変更を要求するのであり、これまで支配的であった、部分の精神(l'esprit de détail)の代わりに、徐々に、全体の精神（l'esprit d'ensemble）を上位へと引き上げていくのである。」(C-VI.777)

両者がともに語る生命現象の特質（「連続した内的統一」(コント)、「秩序と全体」(ラヴェソン)）を以下<全体性>と一言で呼ぶとすれば、生物学が物理・化学と分かたれるのは、こうして、生命現象の<全体性>ゆえということになる。

この確認の上で以下ここで問題とすべきことはしかし両者の微妙な違い、すなわち、コントが<全体性>をあくまでも現象の単なる多様性の一例として、実証科学の枠内で論じているのに対して、ラヴェソンがそれをコント思想に哲学的な大転換をもたらした契機として、いわば拡大解釈している点である。コントが語っているのは「部分の精神」から「全体の精神」へというあくまでも「研究体制の変更」であったが、ラヴェソンはその「変更」に、「幾何学的なマテリアリスム」から「一種の神秘主義」へという哲学的な転換を重ね合わせているのである。このようなラヴェソンの解釈は果たして許されるのか。「全体の精神」というのを、ラヴェソンがそうするように、「一種の神秘主義」といったものに繋げて解釈していくことは妥当か。この問いに答えるためには、<全体性>ということでコントが語っていることをさらに詳しく見ていく必要があろう

4

生命現象の<全体性>について、生物学の哲学(主に『講義』第3巻)におけるコントの説明は二段構えになっている。そこでは<全体性>は、まず(a)物理・化学現象との比較で説明され、次いで生物に植物と動物との区別がなされた後では、(b)植物的生と対比されるより高度な動物的生に即して論じられている。

(a) コントの科学の分類は、そもそも、対象となる現象の特殊/一般の程度差によるものであった。物理・化学と生物学との区別は従って『講義』第1巻では次のように説明されていた。

「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である。…。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ことに変わりはない」(C-I.73)。

ここでコントは、生物学と物理・化学は研究として区別されるとしながらも、それぞれが扱う現象間には特殊/一般の差しかないということを認めているように見える。このような立場からは生命現象に殊更に<全体性>を言うといったことは生じないであろう。

現象の特殊/一般という第1巻での基本原理によりながらも、生命現象に関して、第3巻ではもう一歩踏み込んだ説明が与えられている。それが生命現象の「極端な複雑さ」(C-III.275)や「絶えざる変化」(C-III.419)を言う議論である。生命現象にこのように「極端な複雑さ」や「絶えざる変化」を主張するとき、例えば数値をそれに適用することはできず、法則を数学的に定立することもできないということになる(C-III.417)。また物理学が用いる実験の手続きも枠組みとして一定不変の条件の設定を求めるのであり、生命現象には適用困難である(C-III.322)。さらに化学的現象との違いも明瞭になって、化学的現象が「瞬間的」、従って間欠的であるのに対して、生命現象は絶え間なく更新されていくと言われることになる(C-III.378)。こうして、数学、物理学、化学が採用している、それ自身は変化しない単純要素に分解して進んで行くという方法(つまり分析)は、生物学においては適用されえないことになる。生命現象はその複雑さと変化ゆえにある種の<全体性>を保つのであり、決して分解を許さないのである。

(b) コントが第3巻の続く箇所で、生命の機能に、吸収や排泄といった「植物機能」と、移動や感覚といった「動物機能」、さらに高等動物にのみ見られる「知能・感情機能」の三つを区別し、第一のものは基本的に

は物理・化学的なものであり、後二者はそれに反して固有の意味で生命現象に属するとするとき（C-III.669)、生命現象の特質をめぐっての議論ももう一段変化することになる。複雑さの度合いではなく、存在の仕方そのものが問題となるのである。ここでのコントの議論を要約するのが「一定の有機体」と「適切な環境」の二項を認めてそれの「調和」が生命現象を構成すると主張する「環境（milieu)」の理論である（C-III.301)。無機的現象（剛体の落下など）が具体的状況の如何に関わらず地球上の到る所で起こりえて、その限りで「環境」を持たないのに対して、有機体は地球上どこででも生息しうるわけではない。それは「生命の自発性」を有する一方で、「環境」の「一般的限界」の制約下にあるのである（C-VI.824)。「環境」を有するということが有機体を特徴づけており、「環境」と有機体との相互作用が諸々の「機能」、すなわち生命現象一般を構成しているのである。

それではこのような「環境」の理論から、生命現象の<全体性>ということでは何が言われることになるのか。そこでは以下三つのレベルで<全体性>が指摘されうるように思われる。

(i) 一定の「環境」内にある一個の有機体にまず認められるのは、それの諸器官が協力して有機体を生存させているということである。コントは諸器官が一致して有機体の存続に働くことを(目的因という言葉を退けて)「存続条件の原理（le principe des conditions d'existence)」と呼んでいる（C-III.460)。「環境」の理論からまず言われるのは、「存続条件の原理」という形での一個の有機体に内的な<全体性>である。

(ii) 有機体の存続はまた、「環境」と有機体相互間の働きかけの結果としてもある。働きかけが片務的で二項の一方が他方を圧倒してしまえば、有機体の存続は不可能となる。コントは「環境」の理論をカントの主観 - 客観図式(コントはそれを「偉大な二元論（grand dualisme)」と呼ぶ)を引き合いに出しつつ論じているが（S-I.441)、カントの主観と客観

との総合に重なるような、有機体と「環境」との「調和」がもう一つの<全体性>を成す。

(iii)「環境」の理論から言われるさらにもう一つの<全体性>は、個々の有機体ではなく、諸々の有機体の全体、すなわち「生物学的ヒエラルキー（hiérarchie biologique)」(C-III.293) に関わるものである。コントは、「環境」の理論とこのヒエラルキーの結びつきを次のように説明している (C-III.291以下)。一方で、下等動物は「環境」を選ばないという点で独立的であるが、「環境」に働きかける能力において劣るという点では依存的である。他方で、高等動物は限定された好都合の「環境」でしか生存しえないという点で依存的であるが、「環境」に働きかけるより大きな能力を持つという点では「環境」から独立的である。こうして、「環境」の理論が説く「環境」と有機体との双務性(有機体が「環境」に対して決定的に独立も依存もしないということ)は、ヒエラルキーの各段階でのそれの異なる現われ方を確認して初めて主張されうるのである。反対にこのヒエラルキーの知識を欠けば、双務性を把握できずに、有機体か「環境」か二項のいずれかを決定的と見なすことになるだろうと指摘されている (C-III.293)。この意味で「環境」の理論と「生物学的ヒエラルキー」とは不可分である。コントは「生物学的ヒエラルキー」のこのような役割をより一般的な形で論じて、「比較解剖学の発展は、有機体の系統全体の考察にわれわれを慣れ親しませて、生命というものの抽象的概念の確立を促したのである」(C-III.294) と) とも述べている。「生命」の概念そのものが広くこのヒエラルキーに依拠して成立していると示唆しているのである。

5

「環境」の理論から言われる生命現象の<全体性>はこうして、(i)「存続条件の原理」、(ii)「偉大な二元論」、(iii)「生物学的ヒエラルキー」の

三レベルにおいてのものである。そのいずれもが、現象の複雑さから言われた単に分解不可能性と同義の〈全体性〉とは異なり、より積極的な形を持つものと言いえよう。スピリテュアリテとの繋がりが問題となるのもこの＜全体性＞ということになるであろう。

その意味でまず確認されることは、この＜全体性＞（特に(ii)）ゆえに生命現象に関してコントは「マテリアリスム」(あるいは「機械論(mécanisme)」・「物理・化学派 (l'école physico-chimique)」)を明確に退けるということである。ここで「マテリアリスム」（C-VI.846, S-I.52, S-I.568）と言うのは、生命現象を物理・化学現象に還元しようとする立場、つまり、「環境」が一方的に有機体の在り方を決定すると説く立場である。「有機体 - 環境」を「上 - 下」と置き換えて、コントはそれを「上からの統制 (discipline supérieure) を一切欠く下位者を考えることに固執すること」（S-I.420）とも述べている。例えば、感覚機能を「下位者」から物理的にのみ説明しようとしたラマルクに対しては、コントは、「ラマルクがこの安易な仮定をどのように複雑なものに仕立て上げても、彼は高々神経末端に生じた圧力の機械的伝播を漠然と表象しうるだけであろう。その際、感覚現象の最も本質的要素である知覚の作用は決して説明されず、かくして常に手付かずのままに残るであろう」と批判を行っている。(C-III.700)。

それではこのような「マテリアリスム」批判は、直ちにスピリチュアリテの容認へと導いていくのであろうか。しかし事柄は他方でそのようにも進んでいないのである。コントは「マテリアリスム」に対立する立場、すなわち、生命現象は物理・化学現象から独立であるとか、あるいは、有機体は「環境」を自由に改変する力を有するとかを説く立場をまさに「スピリチュアリスム」(あるいは「生命主義 (vitalisme)」・「形而上学派 (l'école métaphysique)」)と呼んで、同じく手きびしく批判するのである (C-III.288,C-III.646,C-VI.846,S-1.52,S-I.568,)。「下位者」を無視して「上

からの統制」のみを押し立てていくのは、その逆の場合と同様にやはり生命現象の<全体性>（特に(ii)）に反することなのである。そうであるから、ここで取りあえず結論づければ、コントが生命現象に認める<全体性>は「スピリチュアリスム」と直接には結び付いていかないということになる。それでは逆にこの<全体性>はスピリチュアリテとは無縁の代物と言うべきなのか。しかしそうともまた言うことはできない。コントの「スピチュアリスム」批判は、その議論そのものが、実は、間接的に、実証主義とスピリチュアリテとの橋渡をなすものにもなっていると言いうるのである。以下ではこの点の確認を行っていきたい。

生命現象の内に直ちにスピリチュアリテを見ようとする立場、すなわち「生命主義」をコントが批判する最大のポイントは、それが有機体と「環境」との関係を「戦い」(lutte) ないし「敵対」(conflit) と捉えるという点にある (C-III.288)。ここでコントが見るのは、両者の関係を「戦い」とするのは、一方で生命現象の特質である<全体性>を際立たせようとする結果であるが、「戦い」という言葉が示すように、他方ではそのことは<全体性>（一種の調和）を裏切るものともなっているということである。すなわち、「生命主義」は、生命現象の<全体性>を一つのレベル（(i)「存続条件の原理」のレベル）で絶対視し、そのことでもう一つのレベル（(ii)「偉大な二元論」のレベル）ではそれを捉え損ねていると言うのである。

「生命主義」のこの不都合の原因をさらに探って、コントは、生命現象レベルでの<全体性>が実はきわめて不完全なものであったと指摘することになる。これは生物学において実効ある「死の一般理論」(C-III.688,S-I.589) が見当たらないことと裏表のこととして示されていく。すなわち、「生命主義」が生（有機体)と死（「環境」）を「戦い」（いわば、決死の戦い）と見て、その限りで死を「生の不可避的帰結」として示していくのは、コントに従えば、形而上学的精神による空疎な「客観

的統一」の結果に他ならないのである（S-I.589）。死は生物学レベルでは生に対する異物であり続け、<全体性>の内に実効ある仕方で統合されえないでいる一方、形而上学的精神はそれでも「統一」を求めて、数学から借りてきた演繹的必然性を生と死との間に無理にも適用していくのである（S-I.588）。コントは、生物学的には、生と死はむしろ偶然的繋がりしか有していないと主張する。例えば、生が活性化と衰退とを交互にいつまでも繰り返していくとしても、そこには理論的には何の矛盾も生じないと言うのである（S-I.589）。生物学のレベルでは「死の一般理論と生の一般理論とは全く独立」（S-1.589）であり、そうであるからこそ、生命現象の<全体性>（(ii)）も、「偉大なる二元論」という言葉が示すように、あくまでも二元性を抱え込んだ未完なものに留まっていたのである。こうして、死（「環境」）を全く無化しない限り、生と死との間に無理に「統一」を図っていかざるをえない「生命主義」は、「マテリアリスム」に対する「神学的・形上学的精神の側からの自然発生的な抵抗」（S-1.52）の産物以外何ものでもないということになる。

それでは真の<全体性>はどこに存するのか。また、それと生命現象に言われる<全体性>とはどう関わっているのか。<全体性>の真の在り処としてコントが認めていくのは結局「人間」である。「人間の一般概念だけが、その本性からして、われわれに直接与えられている唯一の一般概念であり、従ってそれは必然的に、他の有機的組織—それがいかなるものであれ—を多少とも正確に評価しようとする際にわれわれが依拠しうる唯一の根本的統一（単位）（la seule unité fondamentale）となっている」（C-III.311）とコントは述べる。「存在条件の原理」（(i)）の形での第一の<全体性>が直接与えられるのは、唯一「(個としての)人間」においてなのである。また、生と死との不統一の問題も、「(人類としての）人間」においては「死者が生者を支配する」（S-IV.36）という仕方で、歴史の中で、「主観的統一」（S-I.589）が図られ解消されていくこと

になる。「偉大な二元論」((ii)) の形での第二の<全体性>も「人間」においてはもはや不完全ではない仕方で実現されていくのである。こうして生命現象に指摘される<全体性>の真の出所は「人間」であり、「人間」の<全体性>がいわば範型として働いて生命現象にも<全体性>が言われることになっているのである。このことは「生物学的ヒエラルキー」の基点を成しているのも「人間」である、ということを意味しよう。「生物学的ヒエラルキー」((iii)) の形での第三の<全体性>もそれを要の位置で支えているのは「人間」なのである。コントはこのことを、「人間が出発点としてまた目標として、生物学の全体系を支配しなければならない」(C-III.311) と述べている。

さて、このように「人間」の一般概念がいわば範型として働いているということは、コントも認めているように、実は「原初の哲学の本質的観点 (le point de vue essentielle de la philosophie primitive)」、つまりフェティシスムの「人間類型」に戻っているということでもある (C-III.312)。そしてこのことを知るとき漸くわれわれは当初の問いに一応の答えを与え得ることになる。すなわち、生命現象の特質である<全体性>が「人間」に発しており、その「人間」がフェティシスムの「人間類型」と重なる役割を果たしているとすれば、生命現象の<全体性>にスピリチュアリテを言うことも必ずしも的外れなことではないということになるのである。ただその場合<全体性>が直接に与えられているのはあくまでも「人間」においてであり、生命においてではない。従って、実証主義とスピリチュアリテとの接合も、生物学においてではなく、むしろ社会学において探られるべきということになるであろう。生命概念は本来「人間」なしでは存立不可能なのである。[6]

こうして、コントの実証主義はその展開の始点と終点で二つのスピリチュアリテによって大きく画されていたという解釈が可能である。一つのスピリチュアリテ、すなわち、「原因」として働く「人間類型」(フェ

ティシスム)を、数学から社会学までの実証諸科学の展開によって、別のスピリチュアリテ、すなわち、「全体」として働く「人間」(「人類教」)へと鋳直す一貫した作業、それがコントの実証主義であったと解釈することが可能なのである。

(本稿は1999年秋の日仏哲学会シンポジウムでの発表原稿に加筆を施したものである。)

注

1) 九鬼周造『現代フランス哲学講義』(岩波書店、1957)p121 以下。

2) 以下を含めコントからの引用あるいはコントへの参照の箇所は文中に次の略号を用いて示していく。ローマ数字は巻数、算用数字はページ数を指す。なお引用中の( )内は引用者の加筆である。

C: *Cours de philosophie positive*, 6 vols (Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969, reprint)

D: *Discours sur l'esprit positif* (Paris, Vrin, 1974, reprint)

S: *Système de politique positive*, 4vols (Paris, La Société Positiviste, 1929)

3) 九鬼前掲書 p135

4) F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle* (Paris, Vrin, 1983, reprint), p74. なお、ベルクソンは「ラヴェソンの生涯と業績」中でラヴェソンのこのコント解釈も取上げているが、ラヴェソンが une sorte de mysticisme としているところを spiritualisme と置き換えている(Bergson, *La pensée et le mouvant* (PUF), p274)。

5) Ravaisson 前掲書 p80

6) ラヴェソンも結局はコントのスピリチュアリテの出所が la nature humaine、しかも le genre humain dans l'histoire におけるそれであることを認めている(Ravaisson 前掲書 p83)。つまり、コントのスピリチュアリテは生物学的ではなく社会学的であることを認めている。それでも生物学が決定的であったとの所説を維持しているのは、自らのスピリチュアリスムの立場にコントを引き付けようとしてのことであろう。

Le positivisme d'Auguste Comte et la spiritualité

Shin Abiko

Dans l'histoire des idées, il n'y aurait pas d'antagonisme plus net que celui entre le positivisme et le spiritualisme. Pourtant le cas d'Auguste Comte nous intrigue, d'autant que ce premier positiviste entame une nouvelle religion(la religion de l'humanité) sans se renier aucunement. D'où la polémique bien animée au sujet de la continuité ou de la discontinuité dans la pensée de Comte qui a apparemmennt vécu sa vie philosophique en deux temps. Pour reconsidérer la question, l'article se propose d'examiner la philosophie comtienne de la biologie et notamment l'idée de **l'esprit d'ensemble** que le fondateur du positivisme a mise en avant afin de faire valoir la biologie par rapport aux autres sciences inorganiques. C'est que, d'après Ravaisson, la biologie aurait ouvert devant Comte «une voie toute nouvelle qui devait de son matérialisme géométrique le faire passer par degrés à une sorte de mysticisme».

ロマン主義歴史学の射程

——オーギュスタン・ティエリを中心にして——

小倉　孝誠

村松、安孫子の両氏は哲学研究者としての立場から、それぞれクーザンとコントの哲学思想におけるスピリチュアリテの問題を論じた。筆者（小倉）は文学研究者として、文学史あるいは思想史の観点から、オーギュスタン・ティエリ(1795-1856)という一人の歴史家の著作に焦点をすえて、19世紀前半のロマン主義歴史学の意義について考えてみる[1]。ティエリの場合、クーザンやコントほどスピリチュアリテの問題が重要性をもっていたわけではなく、宗教についてもほとんど論じていない。歴史家としてティエリの関心は別のところにあったからである。しかし19世紀前半にスピリチュアリテの問題を論じたのは、哲学者だけではなかった。バンジャマン・コンスタンのような作家・政治家、ギゾーのような歴史家、サン＝シモンのような社会主義者もまた、フランス革命後、社会、政治などさまざまな領域における価値体系が揺らいだこの時代に、新しい「精神的権力 pouvoir spirituel」を樹立することが大きな課題であるという認識をもっていた。コントやサン＝シモンの場合、宗教的なスピリチュアリテ（《人類教》や《新たなキリスト教》）を体系化しようとしたのに対し、ギゾーやクーザンは非宗教的なスピリチュアリテこそ必要なものだと強調した。そのような違いにもかかわらず彼らは、哲学者とならんで詩人（芸術家）や歴史家にも、スピリチュアリテをになう役割を付与していたのである。

ティエリは一時期サン＝シモンの弟子兼秘書だったし、ギゾーやクー

ザンとは同じ自由主義派の論客として親しい間柄であった。19世紀前半に共有されていたこのような知的風土のなかで、彼の歴史家としての仕事が展開されていったのである。ロマン主義時代を代表する歴史家の一人である彼の一連の著作は、それまで支配的であった歴史叙述にたいする強い異議申し立ての証言であり、同時に、王政復古期における反体制派であった自由主義陣営の政治闘争のねらいがいかなるものであったかを、照らし出してくれる。

歴史認識の刷新

1820年7月13日、ティエリは『フランス通信』にフランス史に関する第一書簡を寄せ、新たな歴史学の理念を次のように表明している。

> 近代の作家たちが作りあげたようなフランス史は、わが国の本当の歴史、国民史、民衆の歴史ではない。その歴史はいまだに同時代の年代記の埃のなかに埋もれているのであり、上品なアカデミー会員の御歴々も、そこから真の歴史を生み出そうなどとはしなかった。フランスの歴史の最良の部分、もっとも重要で有益な部分はまだ書かれていない。われわれに欠けているのは、市民の歴史であり、臣下の歴史であり、国民の歴史にほかならない[2)]。

ここで提起されているのは、歴史の主役は誰かという問いである。古典主義時代の歴史学は全体としてみれば、権力と制度の中枢に位置する者たちの個人的な決定や情念を記述する政治史、あるいは事件史だったが、ロマン主義時代の歴史学は、諸集団の力学と利害関係をあきらかにしなければならない。こうしてティエリにとって、歴史の中心的な推進者は王侯や征服者ではなく「人民大衆 peuple」であった。君主の年代記

ではなく、言葉と声を奪われてきた民衆の歴史。宮廷や王家の年代記ではなく、名前をもたない人々の歴史を書くことが、いまや歴史家たちの務めになる。固有の意志と運動をもつ集合体として国民一般を歴史のプロセスの内部に組み入れ、集団としての民衆の力を強調する点で、ロマン主義時代の歴史学はそれまでの歴史叙述からはっきり区別されるのである。

国民全体を歴史の対象にすべきだというティエリは、中世から18世紀にいたるまでのフランスの代表的な歴史家にたいして、きわめて批判的である。中世の歴史家は、挿話やほとんどありそうもないことがらを羅列することに終始するため、そこでは歴史が年代記や伝説に包摂されてしまう。ルネサンス期や古典主義時代には、古代ギリシア・ローマの歴史書に範をとったために、歴史叙述は戦争や政治事件の因果関係を解読しようとはするが、フランス国民一般の風俗や精神についてはほとんど何も教えてくれない。18世紀の歴史家、とりわけブランヴィリエ、マブリーらは、史料の照合による検証作業を怠り、先行する作家たちの著述にもとづきながら抽象的議論や推論をそこに付け加えたにすぎない。ティエリにとっては、中世的な年代記でもなく、思弁的で哲学的な歴史でもないもの、国民の生と精神をその全体性において析出させるような叙述を創りだすこと——それが、新しい歴史学の目標として設定されることになるだろう。

歴史学における布置の転換は、新たな叙述のスタイルを求めずにはいない。実証的な知を尊重する立場から、それまでの歴史家の学殖の欠落を嘆き、抽象的論述に反対したティエリは、絵画的な細部こそ歴史の本質的な意味をはらみ、時代の風俗と心性を示してくれると考えた。そして、そのような細部を表現するための手段として「物語 (récit)」という言説を採用する。この説話的歴史は、いろいろな社会集団の行為を記述し、細部の真実を保証するのに役立つだろう。すなわちそれは、具体的

であると同時に全体的な俯瞰図をあたえてくれるという点で、個別的なものの普遍化と一般的なものの個別化が結びつく場となるはずである。ロマン主義歴史学はひとつの修辞学を必要としたのであり、エピステーメーの転換は形式の転換をともなった。

歴史学と文学の交流

ティエリの仕事は、歴史研究と文学創造が交錯する空間に成立していたと言えるだろう。たしかに、西欧世界は長いあいだ歴史を文学史の一章として位置づけていたが、いま重要なのはそのことではない。両者の差異が意識され、なかば戦略的にその差異が強調されるようになり、近代歴史学の基礎が確立していく19世紀の初頭に、ティエリという現象が歴史学と文学の相互的な浸透作用をあざやかに証言してくれるという点が、ここでは肝要なのだ。

シャトーブリアンも見抜いていたように、歴史的な見方にたいする関心があらゆる知の領域に及んでいった1830年前後のフランスにおいて、歴史は当時の文学形式にも否定しがたいインパクトをあたえた。「論争、演劇、小説、詩など、今日ではすべてが歴史の形式をまとうようになっている[3)]」。当時、歴史小説がどんなに流行したか思いおこしてほしい。ロマン主義歴史学が、さまざまな出来事の継起を諸集団の葛藤という視点から理解しようとすれば、歴史小説もまたしばしば、多様な民族あるいは社会集団の争いを個人の運命をとおして物語る。

ティエリは、ウォルター・スコットの作品でそのような特質がみごとに実現されていると考える。18世紀イギリスの歴史家たちが、凡庸な政治哲学を解読格子として援用しながらノルマン人とサクソン人の抗争を歪曲してしまったのに対し、スコットはそれを適切な視点から復元してくれた。「ウォルター・スコットは事実の検証に深くたち入りながら、

対立する利害関係と異質な生活様式、たがいに反発する人間集団、ふたつの国民、二重の言語そして風俗をわれわれに示してくれる[4]」。ティエリにとって、歴史叙述は実証的な手続きと文学的な実践が出合うところで構築されるのであり、年代記の秩序と詩学を兼ねそなえるディスクールであった。『歴史研究十年』(1834)の序文でティエリは言う。「わたしは、誠実で緻密な学識によって得られた史料をもちいて、科学と同時に芸術を実践したいという野心、ドラマを描きたいという野心をいだいていた」。「芸術」という言葉は、ここでは文字どおりに受け取られるべきだろう。ロマン主義歴史学は、ひとつのレトリックを要請するのだ。歴史認識は詩学の問題とからまり、叙述方法を確立するための努力は新たな文体の模索と並行したのである。

そのとき、歴史小説がもたらしうる貢献に歴史家たちは無関心でありえなかった。小説と歴史学は、王政復古期には虚構／真実として排除しあうのではなく、相互補完性と競合の関係にあった。歴史書の価値は、主題の重要性や分析の整合性のみによって定まるのではなく、同時にその美学的な側面と説話的な特質にもおおきく依存していたのである。他方で小説の方は、物語るという行為に満足することなく、歴史的な分析をおこない、国民の社会生活と私生活に関する正しい証言をもたらすよう要請されたのであり、そのかぎりにおいては、政治史を特権化しがちだったそれまでの歴史叙述の欠落を補うことを期待されていたのである。

歴史のパラダイムの転換——フランス革命の衝撃

歴史の認識と叙述におおきな変革をもたらす契機になったのは、フランス革命とナポレオン戦争の時代である。18世紀末から19世紀初めにかけての数十年は、単にフランス社会にとって決定的な転換期であった

ばかりでなく、人間と歴史の関係をおおきく変化させた時期であるということを、あらためて想起すべきであろう。歴史は国民全体のなまなましい体験となり、絶えざる運動と変転のプロセスとして、人類の生と個人の存在を否応なく規定していると自覚されるようになったのである。

古典主義時代と異なり、歴史はもはや永遠の相のもとに捉えられるのではなく、「進化 (évolution)」の相のもとに理解されなければならない。歴史のなかに「進化」という概念が導入されたのは、19世紀になってからのことにすぎない。現在は過去によって説明され、未来は現在のうちにすでに胚胎している、という歴史の連続性の意識は当然強まるだろう。革命によってもたらされた未知の社会空間に足を踏み入れた19世紀初頭の人々は、歴史の意味と方向を問わざるをえなかった。かくして19世紀前半は、革命後の不安定な社会に見取り図をあたえるために、さまざまな歴史哲学が定式化された時代である。サン=シモン主義者は歴史が「有機的な時代」と「危機の時代」の交替をくり返すと考え、コントは人類の歴史を「神学的段階」、「哲学的段階」、「実証的段階」の三つに分け、ギゾーは歴史を「文明」の進歩のプロセスと見なした。歴史的な思考は文学や哲学、そして科学思想や社会思想の領域においても、特権的な知の相貌をまとうようになる。そのような状況が、歴史叙述の文法に波及しないはずはなかった。「この50年間に起こった前代未聞の出来事が、中世の諸革命を理解することや、年代記の文面のうちに事物の本質を見きわめることをわれわれに教えてくれた[5)]」とティエリは断言してはばからない(『フランス史についての考察』、1840)。

かくして歴史意識は、19世紀初頭の人々の感性と存在にとって不可欠の要素をなす。そしてフランス革命をめぐる解釈は歴史思想上の問題であるばかりでなく、同時に、政治的・イデオロギー的確執を先鋭化させる触媒でもあった。今日では、1789年の革命がフランス近代史の出発点と見なされている。しかし、1815-1830年の王政復古期には状況は

まったくちがっていた。王党派から見ればフランス革命は贖うべき罪、歴史の偏向、人間性の不可解な逸脱にほかならず、したがってブルボン王朝の復活は理性への回帰と見なされたのである（たとえばジョゼフ・ド・メストル）。自由主義派の歴史学は、フランス革命を歴史の断絶と見なすこのような考え方に反駁し、歴史と理性の対立という図式を転倒させようともくろむ。ティエリ、ギゾー、ミニェ、ティエールなど、フランス革命の基本的な意図と結果を受け入れる歴史家たちにとって、1789年はまさに歴史の論理的な発展に合致するものであり、歴史と理性の和解にほかならない。

ティエリによれば、フランス革命は「抗しがたい運動」であり、「市民における法と地位の統一[6]」を実現した出来事である。歴史的理性の顕在化によってその存在と力を十分に正当化された第三身分（ブルジョワジー）は、他の階級と同じような意味でひとつの階級なのではなく、その後のフランスの国家統一と「文明」の進歩を担う階級として定位される。ブルジョワ階級の勝利は歴史の必然的な流れであり、その運動は19世紀の社会において最終的な段階に達するだろう……。フランス革命を正当化することは、みずからが帰属するブルジョワ階級の政治的・社会的な上昇を正当化することにつながっていた。

第三身分を完全に復権させるためには、彼らの歴史を新たな視点から書き直さなければならない、と自由主義派の歴史家たちは考える。王朝や支配者の立場からではなく、市民と被支配者の立場から歴史を再構成し、第三身分に社会的アイデンティティーと集団的な記憶を取り戻させること――歴史家ティエリの仕事はそのような自覚にもとづいている。

> わたしは第三身分の祖先、中産階級や下層階級のために一種の名誉回復を望んでいたのである。庶民として生まれたわたしは、歴史学においても庶民にたいしてその栄光の分け前を返してやるよう求め

たし、また平民の名誉、市民の力と自由の記憶をていねいに集めることを要求した。一言でいえば、愛国心と科学を使って、古い年代記から民衆の心の琴線を強く揺さぶるような物語を紡ぎ出そうとしたのである[7]。

市民階級出身の歴史家によって書かれる、市民階級のための、市民階級の歴史。18世紀までの歴史家たちによって沈黙を強いられていた者たちに声をあたえてやり、「真のフランス史」を構築すること、それがティエリの唱える「新しい歴史学」の課題にほかならない。

そのティエリにとって、フランス史のもっとも大きな課題はフランス国家の起源をめぐる問題であった。

近代フランスの起源をめぐる考察

19世紀は「起源」の探求に魅せられた時代である。起源を探求することによって真理に到達できると考えた時代である。博物学者キュヴィエは化石の研究をつうじて動物界の根源を見きわめようとし、ナポレオンのエジプト遠征に端を発する近代考古学は文明の起源に遡ろうとし、ルナンは『キリスト教の起源の歴史』を、ダーウィンは『種の起源』を書いた。

歴史学も例外ではない。フランス国家の成立をどの時点に位置づけるかは、19世紀前半にしばしば議論の対象になったテーマであった。フランスのみならず、フランス革命とナポレオン戦争がヨーロッパ諸国のナショナリズムを刺激したという状況のもとで、歴史学が国民史の集大成をめざすというのが19世紀ヨーロッパ史学の支配的な趨勢であった。歴史学の発展は、国民性の自覚や国家意識の勃興と密接に結びついているのである。そのような国民史の典型はフランスのミシュレによる記念

碑的な『フランス史』、ドイツのランケによる『宗教改革時代のドイツ史』(1839-1847) と『プロイセン史』(1847-1848)、そしてイギリスのマコーリーによる『英国史』(1848-1861)などである。

ティエリはフランスの起源を他の歴史家たちよりも遅い時期、カロリング朝が崩壊してカペ王朝が成立した時期 (10世紀) に見ようとした。すなわち、カペ朝の成立を分水嶺として、ティエリはフランク族によるガリア支配と、固有の意味でのフランス王国の歴史をはっきりと区別する。彼にとってフランク族が支配した時代は、本当の意味でのフランス史の一ページではなく、せいぜいその前史にすぎない。そして10世紀以降になってはじめて、フランスの国家的アイデンティティーが確立したとする。諸々の部族国家がたえず武力抗争をくり返す無秩序と混沌から、統一された国家の明快な秩序への移行、断絶から連続性への移行——ティエリはそこに歴史の論理を見たのだった。

18世紀以来、ガリアを征服したフランク族がその貴族となり、征服されたガリア=ローマ人が第三身分を形成したというのが通説であり、王権とのからみで貴族と第三身分がどのように歴史の流れにかかわってきたかというのが、歴史学の大きなテーマであった (たとえばブランヴィリエとデュボスの論争)。フランク族とガリア=ローマ人という民族の争いは、貴族と第三身分という「階級」の争いに転化する。階級の争いという表現は時代錯誤的な表現ではなく、ティエリや、彼の友人でやはり自由主義歴史学を代表するギゾーが実際に使っている言葉にほかならない。マルクスがティエリを階級闘争理論の先駆者と見なしていたのは、そのためである。

ここには歴史認識の問題のみならず、同時代の状況にたいする立場表明の問題も絡まっている。フランス国家の起源に関する一連の論文は、19世紀前半のフランス社会の分裂を認識することから始まったのである。「われわれは一つのまとまった国民だと思っているが、じつは同じ

大地に二つの国民、つまりその記憶において敵対し、その企図において和解しえない二つの国民が生きているにすぎない[8]」。貴族は、かつてガリア地方を征服したフランク族にまで遡る系譜をもち、征服によって確立した社会秩序を永続化させようと努め、国家統一や正当な自由の要求を拒みつづけている。他方、征服されたガリア人の子孫である第三身分＝ブルジョワジーは従属を強いられてきた。ティエリが帰属し、一体化する第三身分は、そのような秩序と特権の廃絶を求めて久しいのであり、社会階級の対立は歴史のプロセスの主要な動因だとされる。要するにティエリは、歴史を動かす根源的なファクターは諸民族の対立、諸階級の抗争であると考えた。フランス革命は貴族にたいする第三身分の復讐だ、というわけである。第三身分は、外部からの侵入者であるフランク族の子孫である貴族階級によって不当にも支配されてきた。フランク族が支配した時代は、したがって本当の意味でのフラン史ではありえない。ティエリにとってフランス史は、フランク族が衰退し、真にフランス的な王朝（カペ朝）が成立し、第三身分が歴史の表舞台に登場してきた10世紀に始まらなければならない。

その後12世紀に隆盛をむかえる中世自治都市の歴史にティエリが関心を示したのも、同じような問題意識にもとづいている。ティエリにとって、中世自治都市の市民は近代ブルジョワジーの遠い祖先であり、その精神と原理は19世紀の中産階級のそれを予告するものであった。したがって彼の意図は、たんに第三身分の栄光ある過去を復元することにあったのではなく、同時に、自分が帰属する19世紀の社会集団の現在と未来の布置を定めることにもあったはずである。

> 法の前の平等、社会のそれ自身による統治、そしてあらゆる公務への市民の参加は、中世の主要な自治都市が力強く実践し、守っていた規範である。われわれの現在の制度はその歴史のなかに見いださ

れるし、おそらく未来の制度もまたそうであろう[9]。

ティエリがこのように書きしるしたのは1840年のことである。「現在の制度」は1789年の革命理念の現実化であり、したがって1789年は12世紀における都市の解放を、18世紀末の新たな状況のもとで再現した出来事だということになる。このようにブルジョワ階級の起源と到達点を説明する歴史家に残された仕事は、両者をへだてる数世紀間の経験と記憶を喚起し、中世から18世紀にいたる歴史的流れの持続と発展を叙述することになるだろう。ティエリが最後の著作『第三身分の形成と進歩の歴史』(1853)のなかでおこなったのは、まさにそのことであった。

ティエリが第三身分の歴史を綴ったのは、第三身分を国民的統一の受託者、自由と革新の推進者と見なしたからである。そして、国民的統一と市民的平等に向かっての歩みこそが歴史の究極的な目標であるとされるとき、第三身分の歴史は単なる一階級の歴史にとどまるどころか、フランス社会全体の歴史そのものになっていくだろう。国民的統一と市民的平等を実現したのはフランス革命であった。そのとき第三身分の使命は果たされたのであり、その名称と実体は消滅することになり、第三身分の歴史も終焉を迎える。ティエリによれば、1789年以降の歴史は、諸階級の差異がなくなり、完全な国家的同質性を獲得したフランスの歴史になるはずであった。中世から18世紀にいたるまでの歴史は、第三身分が自由と平等に接近し、あらゆる人間活動の領域において発展をとげていく過程、すなわち緩慢だが着実な進歩の歴史であり、それはまさに歴史の合理性に一致すると考えられたのである。

ティエリの最後の著作は、ブルジョワ階級に捧げられたオマージュであり、その主導権を歴史的に正当化しようとしたものである。ブルジョワ王政とも呼ばれる七月王政期にこの著作を執筆した彼にとって、ブルジョワ階級に代表される第三身分とフランス国家全体を同一視すること

は、同時代の現実によって保証されているように見えたにちがいない。ティエリや自由主義派の歴史家たちにとって、フランスの歴史を書き直すことはイデオロギー的必然であり、歴史叙述と政治哲学は不可分に結びついていた。そして七月王政の成立により、いまや現実は正当な権利を承認し、歴史は理念に追いついた……。このような歴史哲学にはヘーゲルとの類縁性を見てとることも可能だろう。

歴史家は現在をどう捉えたか

これは、ティエリの歴史叙述の構造をあきらかにしてくれるばかりでなく、彼が生きた19世紀前半の状況にたいする彼自身の反応をも説明してくれる。ティエリやその他の自由主義派の歴史家にとって、フランス革命は歴史の論理にきっちり当てはまる出来事であった。恐怖政治のような過激な突出は断罪するにしても、本質的な原理と成果は受けいれなければならない。フランス革命は、それまで抗争状態にあった社会の諸階級の和解に道を拓くはずだった。ところがその試みが完成しないうち、1815年に始まる王政復古が歴史の論理を乱し、和解にいたる道は閉ざされてしまった、とティエリは嘆く。「ルイ18世は、もはやふたたび巡って来ないような千載一遇の機会を取り逃がした。憲章を公布したときでも、彼はフランスの現在と過去、純粋理性と歴史が平等に、かつ決定的に結びつく、という想念にまでたどりつくことはなかった[10]」。歴史と理性を結合する可能性を打ちくだいた王政復古時代は、歴史がフランスに課していた使命に背いてしまった。王政復古は嘆かわしい誤謬、阻止すべき逆行にほかならない。

したがってティエリらによれば、王政復古を終焉させた1830年の七月革命は、1789年に端緒が開かれた運動を継承するものであり、15年間の空白をおいて、フランス革命の精神と理想を聖別する出来事だっ

た。国民大衆の支持によって誕生した立憲王政は、単なる政治事件ではなく、歴史の必然性を確認する政体にほかならない。ブルボン王朝にオルレアン家のブルジョワ立憲王政が取って代わったという事実は、盲目的な反動にたいする歴史的理性の勝利を裏づけるものではないか。七月革命を成就させた「栄光の三日間」は、破綻したかに見えた歴史の法則を復活させたのではなかったか。

七月革命は、それ以前の革命運動の意味と方向を定着させ、現在の状況を正当化する。歴史の流れはようやく事物の秩序に合致するようになった。1830年に頂点に達した歴史は、それ以降、すでに描かれた軌跡の上をなぞっていくだけで十分なはずだった。歴史は理性と論理をとり戻し、いまやその終局にいたったかに見える。第三身分は権力を正当にも掌握し、国民の統一をもたらしたではないか。自由主義者たちの歴史哲学によれば、歴史の運動はそこで停止するはずであり、ティエリ自身「12世紀以来の数世紀にわたる営みの摂理のような終息[11]」に立ちあっていると確信していた。

しかし、もちろん歴史は停止しない。そして中世から18世紀にいたるまでの歴史を、絶えざる発展と進歩の過程と見なす自由主義派の歴史家たちは、逆説的にも同時代の現実に直面したときにきわめて静的な認識しかもちえなかった。彼らは、19世紀に台頭してきた民衆、すなわち「第四身分」の政治的・社会的主張にたいしては多少の苛立ちを覚えはするものの、全体としては無理解を暴露し、その台頭の意味を見きわめることができなかった。かくして、七月王政を崩壊させた1848年の二月革命は、彼らにとって理解しがたいまったくの突発事件であり、不幸な偶然にほかならない。ただひとりのトクヴィルを除いて、彼らは二月革命が提出した新たなイデオロギー上の与件を歴史の流れのなかに組み入れることができず、彼らの歴史体系は同時代の可視的な現実を目のあたりにして無残にも潰滅するだろう。二月革命は、彼らがフランスの

歴史に認めてきた合理性を突如として混乱させてしまった。歴史のプロセスはいまや理解しがたいものとなり、自由主義派の歴史学は現在を説明することができない。自由主義派の歴史家たちにとって、1848年は歴史の解読可能性が失われた瞬間である。1830年は、国民の統一を最終的に実現したわけではなく、歴史と理性の和解をうやうやしく完成させたのでもない。歴史はその運動をやめることなく新たな段階にふみだすが、それは自由主義歴史学の理論的射程を越える問題であった。

注

1） ティエリをはじめとする自由主義歴史学の文学史上の価値について、筆者は別のところで詳しく論じたことがある。小倉孝誠『歴史と表象』(新曜社、1997年)、第1～3章。本稿ではおもに歴史叙述と認識論の問題を論じる。最近ティエリを（部分的に）論じたものとしては、Michel Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Gallimard/Seuil, 1997. がある。これはフーコーが1976年度にコレージュ・ド・フランスでおこなった、国家と権力の問題に関する講義の記録である。また19世紀の歴史学と歴史叙述の諸問題一般については次を参照のこと。Hayden White, *Metahistory. The historical imagination in the nineteenth century Europe*, Baltimore, J.Hopkins U.P., 1973; Jean Walch, *Les Maîtres de l'histoire*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1986; Sophie-Anne Leterrier, *Le XIX^e siècle historien*, Belin, 1997. またティエリを論じてはいないが、19世紀フランスにおける歴史哲学に関しては、飯塚勝久『フランス歴史哲学の発見』(未來社、1995年)が詳しい。

2） Augustin Thierry, *Dix ans d'études historiques* (1834), Garnier, s.d., p.302.

3） Chateaubriand, *Etudes historiques* (1831), *Œuvres complètes*, Garnier, s.

d., t.IX, p.50.

4) Thierry, *op.cit.*, p.39.

5) Thierry, *Considérations sur l'histoire de France* (1840), Garnier, s.d., p.181.

6) *Ibid*, p.130.

7) Thierry, *Dix ans d'études historiques*, pp.11-12.

8) *Ibid.*, p.275.

9) Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, p.282.

10) *Ibid.*, p.156.

11) Thierry, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État*, Furne, 1853, p.X .

Augustin Thierry et les enjeux de l'histoire romantique

Kosei OGURA

C'est au XIX[e] siècle que l'histoire s'est constituée en tant que science à part entière; et l'école romantique française a apporté une contribution capitale à cette mise en place de l'histoire. L'œuvre d'Augustin Thierry, qui en est une grande figure, montre bien ce qui était en jeu sur le plan politique, idéologique et historiographique. Pour lui comme pour d'autres historiens libéraux, la Révolution française s'inscrit dans une logique historique moderne et inaugure une ère nouvelle en ce qu'elle a érigé le «peuple» en acteur principal du processus historique: il s'agit désormais de retracer l'histoire du peuple et non les hauts faits des rois ou monarques. Cette perspective exige de Thierry une écriture qui relève à la fois de l'épistémologie et du «récit». Discours historique et discours littéraire s'y trouvent étroitement liés. Thierry étudie ensuite l' évolution du Tiers État

qu'il considère comme élément central de la nation française pour constater, voire même justifier son ascension sociale. Une telle vision trouve à ses yeux une consécration idéologique dans l'hégémonie réelle de la bourgeoisie sous la Monarchie de Juillet.

公募論文

夢の懐疑の帰趨

井原 健一郎

「第六省察」の最終局面において、デカルトは「第一省察」において導入された夢による懐疑を解消した [AT.VII, 89-90]。「第六省察」のデカルトによれば、夢と現実は諸経験の連続性ないし一貫性によって区別され得る。すなわち、現在の経験が私の過去のすべての経験と連続的であればそれは夢でないと言えるが、そうでなければそれは夢なのである。本稿においてわれわれは、デカルトが採用したこの基準が正当であるか否かを検討したい。そして、この作業は、この基準が夢と現実を区別する上での必要かつ十分な条件であると言えるか否かを考察することによって遂行される。

1　夢をめぐる二つの言説

いわゆる方法的懐疑において、デカルトはその懐疑理由の一つとして夢を採用した。なるほど、夢は懐疑理由としてありふれたものではある。夢は伝統的な懐疑理由であって、デカルトのオリジナルでも何でもない。また、少なくとも『省察』においては、夢は幾つかの懐疑理由のうちで究極のものでもない。感覚に対する懐疑を一般化するために導入されたこの懐疑理由は、夢の中でも真と見做し得る数学の明証性によっ

て凌駕され、欺く神というより強力な懐疑理由を要請することを余儀なくされる。しかし、だからといって、夢による懐疑が有力であることには何ら変わりはない。実際、夢と現実の境界を曖昧にすることによって、この懐疑はわれわれを底なしの不安に陥れる。「第一省察」を読む限り、われわれにはどうすればこの懐疑から逃れることが出来るのか見当もつかない。

ところで、この懐疑は、『省察』の結末において解消される。そして、懐疑を解消するための道具立てとしてデカルトが導入したのは、現在の出来事と生涯の他の諸瞬間の出来事の連続性という視点であった。「第六省察」の最終局面において、デカルトは次のように言う。「今は私は、目ざめているときに立ち現われてくるもののように、夢が生涯のそれ以外の活動のすべてとは記憶によって結合させられるということはけっしてないという点で、両者の間にはすこぶる大きな差異のあることに、気づくのであって、というのも、誰かが、私の目ざめている際に、睡眠中に生ずるように、忽然と現われ出てきて、その後すぐに消え失せ、全くのところ彼がどこから来たのかもどこへ去りゆくかも私にはわからないというふうであるとしたならば、その者を本物の人間というよりはむしろ妖怪、もしくは私の脳のなかに作りなされた幻像であると私が判断するとしたとしても不当ではないであろう、からにほかならない。しかし、判明に、どこから、どこで、そしていつ、私のもとにそれが到来するのかに私が気づいていて、それについての知得を何らの中断もなくそれ以外の全生涯と私が連結するところの事物の立ち現われてくるという場合なら、睡眠中にではなくて、目ざめているときにそれらが立ち現われてきているということを、全面的に私は確知する」[AT.VII, 89-90]。すなわち、現在の出来事が生涯のこれまでの出来事と連続的でなければそれは夢かもしれないが、それが連続的であればわれわれはそれを現実と見做してよいのである[1]。夢と現実の区別についての以上の基準を、

われわれは「連続性の基準」と呼ぶことにしよう。

しかしながら、これには反例があり得るように思われる。実際、われわれは過去の出来事ときわめて連続的な夢を見ることがあるし、反対に信じ難いほど突飛な出来事を現実に体験することがある。すなわち、この基準を充たすことは、これが現実であると言えるための必要条件でもなければ、十分条件でもない。実際、「第六省察」における懐疑の全面的解消が理論的な難点をもつことは、数多くの論者が指摘するところであった。例えば、ロディス・レヴィスによれば、感覚に対する懐疑の自然の傾向性による解消は、自然の光によるそれとは全くの別物であり、夢の懐疑の解消は「実践的解決」でしかない［Rodis-Lewis (1971), 374］。また、山田弘明氏は、懐疑の全面的解除がなされているのは「生のレベル」においてであって、「認識論的レベル」においてではないと言う［山田 (1994), 353］[2)]。いずれにしても、少なくとも表面的に見る限り、デカルトによる懐疑の解消は、理論的に正当であるとは言えないように思われる。

しかし、「第六省察」における懐疑の解消は、本当に理論的に支持し難いものなのであろうか。もちろん、懐疑が解消されるのは心身合一の場面においてであり、解決が「実践的」であっても別に問題はない。しかし、当然のことであるが、この実践的解決の背後には、それを可能にした理論的考察の厚みがある。われわれはまず、その厚みを測定しなければならない。

2　懐疑の解消の二つの条件

さて、われわれは夢による懐疑の解消が理論的に正当であるか否かを検討しなければならない。われわれはまず、当の理論的正当性が言えるための二つの最低限の条件を取り上げる。すなわち、懐疑の解消のため

の認識論的な条件と存在論的な条件である。

ところで、連続性の基準によれば、現在の出来事が過去のすべての出来事と記憶によって連続的に結合されるとき、われわれはそれを現実と見做してよい。しかし、現在の出来事と過去の出来事が本当に連続的であると言えるためには、過去の出来事についての記憶が信頼に値するものでなければならない。記憶が信頼に値しなければ、われわれが出来事を連続的に結び付けたと思っても、それは信頼に値しないであろうからである。すなわち、デカルトの基準においてこれが夢ではないと言えるための条件の一つは、われわれの記憶が信頼に値するということである。

ところで、ラッセルは『心の分析』の中で、記憶に関するある有名な懐疑的議論を展開した [Russell (1921), 159-60]。ラッセルによれば、記憶はあくまでも現在の出来事であって、それが言及する過去の時点での出来事ではない。したがって、世界が、これまでずっと存在してきたという記憶を植え付けられた人々と共に今から五分前に突然創造されたのだと仮定しても、そこには何ら論理的不整合はない。また、現在の出来事や未来に起こるであろういかなる出来事も、過去が五分前に出来たのではないということを保証してくれはしない。すなわち、論理的には記憶は過去そのものとは別物であり、われわれは過去など存在しなくても過去についての記憶をもち得るのである。

さて、デカルトの欺く神であれば、このラッセル的状況を作り出すことなどわけもない。実際、「第一省察」では記憶への懐疑が主題的に取り上げられることはないが、「第二省察」冒頭における「第一省察」の回顧では、記憶は疑い得るものの一つに数えられる [AT.VII, 24] [3]。一般的に言って記憶は感覚同様に必ずしも信頼の置けないものであるし、欺く神であれば、実際には過去が全く別様であったり全く存在しなかったりしたとしても、現在われわれがもっている通りの記憶をわれわれに

刻み込むことなどわけもない。そして、方法的懐疑の精神からすれば、われわれはむしろ積極的に記憶を虚構と見做すべきであろう。かくして、方法的懐疑という誇張された懐疑においては、記憶は過去そのものとは無縁である。むしろ、それは欺く神の捏造した単なる虚構なのである。

しかし、『省察』の最終局面においては、もはやこの点について懸念するには及ばない。そして、この懸念を不要にしたのは、「第三省察」で証明された神の誠実性に他ならない。実際、明証性の規則を保証した当の神の誠実性は、「第五省察」において、単に明晰判明に知得されるものだけでなく、当の知得についての記憶の確実性をも保証した[AT.VII, 70]。また、神がそれ自体で誤り得るような認識能力をわれわれに授けたはずはないのであるから、他の能力を協働させてそれを正しく慎重に用いる限り、知性以外のわれわれの能力もそれなりに信頼に値する。実際、「第六省察」は、このような仕方でかつての誇張された懐疑を一笑に付したのである[AT.VII, 89]。すなわち「第六省察」の最終段階においては、もはや記憶は懐疑の対象とは見做されていない。欺く神がわれわれに誤った記憶を植え付けているのではないかと心配する必要はもはやないのである。

もちろんこの記憶の信頼性についての論証が本当に正当であるか否かについては疑う余地がある[4)]。しかし、われわれの論点はここにはない。われわれが検討したいのは、記憶が信頼に値すると言えれば、デカルトによる夢と現実の区別の基準も正当と言えるか、ということである。そして、もちろん、これに対しては否定的に答えなければならない。実際、どんなに記憶が正確であっても（あるいは、記憶が正確であるからこそ）、現実の出来事が実際に連続していなければ、現在の出来事と過去の出来事の記憶は連続するはずがない。連続的なものが現実であると言えるためには、実際に現実の出来事が連続的でなければならないの

である。記憶が信頼に値することを夢と現実を区別するための認識論的条件と呼ぶことが出来るとすれば、実際に現実が連続的であることは、その存在論的条件と呼ぶことが出来るであろう[5)]。

現実が実際に連続的であることは当然ではないか、とひとは言うかもしれない。しかし、実際上も理論上も必ずしもそうは言えない。とりわけ、デカルトの場合にはそう言えない特別な理由がある。そして、その理由とは、いわゆる連続創造説に他ならない。連続創造説は様々な文脈において様々な表現をもつが［cf. AT.VI, 45, VII, 109, 165, 369-70, VIII-1, 13, etc.］、『省察』においてはいわゆる結果からの第二の証明において導入される。デカルトは第二証明において「神の観念をもつ私」の原因を問い、最終的にはそれが神に他ならないことを証明するのであるが、その途上で「私ははじめからずっと存在していたのであって、私の原因を問う必要などないのではないか」という仮想の反論を提出する。しかし、デカルトによれば、問わなければならないのは私の「存在の原因」であって、「生成の原因」ではない。私が今存在することは確実であるが、このことは私がかつてあったということに全く依存しないからである。「生涯の全時間は、無数の部分へと分割されることができ、そしてその一つ一つの部分は残りの部分へはいかなる意味でも依拠してはいないからして、何らかの原因が私をいわば再度この瞬間に創造する、言いかえるならば私を維持する、というのでないかぎりは、少し前に私があったということからは、私が今あらねばならぬということは帰結しない、のである。すなわち、時間の本性に注意する者にとっては、どのような事物であろうとも、それが持続するところの一つ一つの瞬間において維持されるためには、このものがまだ存在してはいないとした場合に、これを新たに創造するのに必要なのと全く同じ力と活動とが必要である、ということは分明なのであって、維持とはかくて独り視点の上でのみ創造と相異なるにすぎない、ということも、自然の光によって明瞭

なもののまた一つなのである」[AT.VII, 48-9]。もとより、第一証明において導入された因果律からして、われわれが通常理解しているものとは異なっていた。常識的にも哲学的にも、因果律は時間的継起において考えられるのが通例であるが[6]、デカルトの場合はそうではない。原因と結果は同時的であって、因果の間には論理的な前後関係はあるが時間的な前後関係はない。原因が原因であるのは、それが結果を生み出しつつある限りにおいてなのである[7]。それどころか、連続創造説は因果が異なる瞬間の間に適用されないことを積極的に主張する。実際、現在の瞬間は直前の瞬間にいささかたりとも依存しないのであるから、現在の出来事は過去の出来事の結果ではあり得ない。逆に言えば、過去の出来事と現在の出来事があたかも通常の意味で因果的であるかのように見えるためには、瞬間ごとに神が介入しているのでなければならないのである[8]。

したがって、現実の継起的出来事の連関が実際に連続的であることは、とりわけデカルトの場合には自明ではない。実際、この瞬間は直前の瞬間に依存せず、神にとって維持することと創造することは同じだけの力しか要しないのであるから、神は瞬間ごとに全く別の世界を創っても構わない。例えば、私は別に次の瞬間にいなくてもよいし、直前の瞬間にいなくてもよかった。神がわれわれを、これまでずっと存在してきたかのような記憶を植え付けてこの瞬間に創造したのであれば、われわれは、自分はずっと存在してきたし、これからも存在し続けると信じて疑わないであろう。そして、神が欺く者であれば、世界を瞬間ごとに全く別様に創り直しているにもかかわらず、われわれの記憶を操作してそれが連続しているように見せかけることなど、きわめてたやすいことである。

ところで、神の誠実性は証明済みである。神は欺かないので、偽りの記憶を植え付けてそれを信じ込ませることはない。また、神の誠実性からすれば、神は世界を瞬間ごとに全く別様に創り直すこともない。例え

ば、アルキエの事例を用いて言えば［Alquié (1972), 206-7］、転がっているビリヤードの球が地点A、B、Cを通過するとき、われわれはAからBへの運動はBからCへの運動の原因だと言いたくなる。しかし、デカルトによれば、実際にはそうではない。球は自らの運動の継続を説明するような固有の力を何らもたないのであるから、当の運動の継続は専ら神の力に依存する。したがって、神が欺く者であれば、別に球を規則的に動かさなくてもよいし、そもそも「持続する事物は各瞬間に存在することを罷めうる」［AT. VII, 370］のであるから、球を突然消してしまっても構わない。逆に言えば、もし神が欺く者でなければ、神は何の理由もなく球を突然止めることも、突然消すこともしないはずである。すなわち、AからBへの運動はいささかもBからCへの運動の原因ではないのであるが、神はその都度、あたかもAからBへの運動がBからCへの運動の原因であるかのように、この世界を創るはずである。ところで、神が誠実であることはすでに証明済みであるから、神は実際に、あたかも通常の意味での因果律が働いているかのように、この世界を創る。すなわち、デカルトの因果律は通常の因果律とはある意味で別物であるにもかかわらず、結果的には現実の連続性という同一の結果をもたらすのである。

世界が連続的であることへの神の介入の証は、自然法則についてのデカルトの所説にも読み取れる。なるほど、デカルトは運動の特殊な原因としての自然法則を認めている。しかしながら、これらの自然法則もまた、一瞬たりとも神と独立に措定され得るようなものではない。例えば、『哲学原理』第二部26によれば、運動の普遍的で第一の原因としての神は、「はじめに物質を運動および静止と同時に創造し、今も、神自身の平常の協力だけでもって、はじめに立てたと同じだけの運動と静止とを保ちつづけている」［AT. VIII-1, 61, cf. AT. IV, 328-9］。そして、第二原因としての自然法則は、第一原因としての神の不変性であることに

全面的に依存しており、その意味では、神の連続的介入は自然法則一般にも当てはまる。自然法則が第二原因たり得ているのも、実は神の連続的介入のおかげなのである。

とすれば、デカルトによる夢の懐疑の解消は、決して単なる実践的解決ではない。この懐疑の解消を理論的に支えていたのは、記憶が信頼に値することと現実の出来事が実際に連続的であることの神の誠実性による保証であった。例えば、「第三答弁」によれば、無神論者であっても自分が覚醒していることを記憶を頼りに論決することは出来るが、しかし彼はそのことを決して確実に知ることは出来ない。これが現実であることを確実に知り得るのは、真に神を知る者のみなのである［AT.VII, 196］。

3　懐疑の解消は正当か？

ところで、デカルトの提出した連続性の基準には素朴な反論の余地があった。すなわち、出来事が連続的であることは、これが現実であるための必要条件とも十分条件とも思われなかったのである。とすれば、デカルトの所説が正しいと言えるためには、少なくともそれが夢と現実を区別するための条件として必要十分であると言えなければならない。われわれが最後に検討したいのは、これまでのわれわれの成果がこのことを保証するか否かである[9]。

まず検討したいのは、連続性の基準を充たすことがこれが現実であることの必要条件と言えるか否かである。さて、神の誠実性からして、われわれの記憶はそれを正当に用いる限り信頼に値する。また、連続創造説の検討からわれわれが導いた結論によれば、神は瞬間ごとに世界を全く別様に創り直すことが出来るにもかかわらず、そうしない。すなわち、神はその都度この世界を必ず直前の瞬間と連続的に創るはずであ

る。とすれば、現実であれば必ず連続的なのであるから、出来事が連続的であることはこれが現実であることの必要条件だと言える。したがって、「現実であれば出来事は他の出来事と連続している」の対偶、「出来事が他の出来事と連続していなければそれは現実ではない」も確実に言える。例えば、デカルト自身が挙げた事例のように、ある人物が何の理由もなく突然現われ、忽然と姿を消したとすれば、それは必然的に現実ではないのである[10]。

しかしながら、これが十分条件と言えるか否かは、きわめて疑わしい。実際、十分条件と言えるためには、夢であれば出来事は必ず不連続でなければならないが、デカルト説においてこれが言えているとは思われない。デカルトが夢は不連続だというのは実際の夢の経験を根拠にしてのことかもしれないが、そして夢が総じて不連続であることはその通りであるが、そうだとすればこれには論理的必然性はない。とすれば、デカルトの基準による限り、出来事同士が不連続であればそれは現実でないとは言えても、連続的であれば現実であるとは言えないことになる。

ところで、ホッブスは、その「第三反論」の最後の反論の中でこの問題を取り上げている[AT.VII, 195-6]。ホッブスはデカルトに対して、一連の過去の出来事と結び付いた夢は可能ではないかと問い、可能だとすればそれは真と見做されてしまうことになると反論した。しかし、ホッブスに対する答弁は総じてそうであるが、デカルトはこの反論に対してもきわめて冷淡に答えている。すなわち「夢を見る者は、夢に見ることを過去の事象の観念に、自分が連結している夢を見ることはできるにしても、実際に連結することはできません。眠っている者が誤ることはありうる、ということをいったい誰が否定するでしょうか。けれども、その後で目が覚めたとき、彼は自分の過誤を容易に認知するでしょう」[AT.VII,196]。しかし、少なくともわれわれには、この答弁が説得的で

あるとは思われない。例えば、デカルトの答弁によれば、夢見る者が夢の中の出来事を過去の出来事に結合しても、それはそう思い込んでいるだけであって、実際に結合しているわけではない。しかし、そもそも問われていたのは、夢か現実かがはっきりしていない状況においてこれが夢でないと言えるような基準があるか否かであった。夢と現実を区別する基準は連続性であるが、これが本当に連続的であると言えるのはそれが夢でなく現実であるときだけだというのであれば、これは循環である。あるいは、夢見る者は目覚めたときにその誤りに気付くと言われるが、そもそもその夢がいつか覚めるという保証はない。また、目覚めたと思っても、それがまた夢でないという保証はないのであるから、彼は再び記憶によって現在の出来事を過去の出来事と結び付けてみなければならない。そして、デカルトの言い方では、われわれは夢の中で諸経験を正しく結び付けたと思い込むことがあり得るのだから、それらを連続的に結び付けたと思っても、それが正しい結び付きであるとは言えない。いずれにしても、デカルトのホッブスへの答弁を見る限り、デカルトの論証はとても説得的とは言い難いのである。

*

ところで、デカルトの方針で、それでもこれが現実であると言えるための方法がないわけではない。神が、現実を必ず連続的に創るだけでなく、夢を必ず不連続に創ればよいのである。但し、少なくとも現在の段階では、われわれは神の誠実性がそこまで保証してくれると言える根拠を見出せてはいない。

注

* デカルトからの引用はアダン-タヌリ版（ATと略記）の巻数と頁数で示す。尚、訳文は『デカルト著作集』（白水社）に従ったが、文脈上表現を変えた

箇所がある。

1）この主張から、われわれは大森荘蔵の所説を想起しないではいられない。大森の立ち現われ一元論によれば、夢か現実かはそれ自体で実在論的に決まっているわけではない。それ自体は真偽無記の立ち現われがある。同一体制にまとめ上げられるとき、われわれはそれを現実と見做し、反対にそこから排除されて孤立すれば、われわれはそれを夢と見做すのである。また、当の同一体制について言えば、われわれはどのような同一体制を採用しても構わないが、大抵の場合、連続的な立ち現われを現実と見做すという同一体制を採用する。「長続きする持続の同一体制にあること、それは「実在する」ことである」[大森 (1976), 152]。すなわち、われわれは連続的なものを現実と呼ぶのであって、現実だから連続的だというわけではないのである。

さて、これは奇妙なことでもあり皮肉なことでもあるが、大森がこの説を反デカルト的なものとして提起しているのとは裏腹に、この説明は表面上は「第六省察」のデカルトの説に類似している。実際、両者がこれが現実であることの証として採用したのは、継起的な出来事間の連続性であった。大森は「第一省察」のデカルトとは相容れないが、「第六省察」のデカルトとは親和的なのである。

しかし、この類似は表面上の類似でしかない。実際、大森哲学の骨格である反実在論的傾向をデカルト哲学に読み取ることは難しい。小林道夫氏も強調することであるが、デカルトはあくまでも実在論者なのである [cf. 小林 (1996)]。

2）もちろん、彼らもデカルトによる懐疑の全面的解消の理論的側面を全く認めていないわけではない。例えば、彼らも懐疑の解消が神の誠実性を理論的な支えにしていると指摘することを忘れてはいない [cf. Rodis-Levis (1971), 375, 山田 (1994), 19]。

3）奇妙なことであるが、「第二省察」冒頭における「第一省察」の回顧の箇所には、「第一省察」には見当たらない記憶に対する懐疑が見出される。しかし、理由の順序からすれば許されることではないが、「第六省察」での懐疑の解消から逆算すれば、夢による懐疑は記憶に対する懐疑でもあったと見做すことも出来なくない。実際、夢の懐疑を解消するための条件の一つは、記

憶が信頼に値することだったのである。

4）例えば、Nakhnikian はデカルトによる懐疑の解消を不当と見做すが、彼がその理由の一つとして挙げたのは、記憶が信頼に値することの論証の不備であった［Nakhnikian (1978), 282-3］。

5）この二つの条件を充たせばこの基準は正当であると言えるか、と更に問うことも出来る。というのも、一旦出来事が実際に連続的に起こり、それをわれわれが正しく記憶していたとしても、その過去の出来事を後になって変えることが出来るのであれば、この基準は正当とは言えなくなるからである。これは興味深い問題であるが、デカルト哲学の内部では心配するに及ばない。デカルトは「第三省察」において「私があるということはすでに真なのであるから、私のいまだかつてあったことはないということがいつかは真であるという事態を・・・しつらえることはけっしてできはしないであろう」［AT.VII, 36］と言い、「第六省察」では「なされたことはなされなかったことではありえない」［AT.VII, 82］と言う。また、後者とほぼ同義の発言は、「第二答弁」や『哲学原理』でも繰り返される［AT. VII, 145, AT. VIII-1, 24］。とりわけ、『哲学原理』では、当の命題は公理ないし共通概念の一つに数えられる。

6）例えば、カントの「第二類推」によれば、「原因は結果を、時間において後に生じたものとして規定し、単に構想力において先行する（或いは全然どこにも知覚されない）かもしれないような或ものとして規定するのではない」［Kant (1787), B234］。

7）例えば、「第一答弁」では次のように言われる。「自然の光は、作動因の理拠にはそれが時間的にその結果より先にあることが要求される、と言い立ててはいない。というのも、逆に、本来的に作動因が原因たるの理拠をもつのは、ただそれが結果を産出しつつあるかぎりにおいてだけなのであり、したがって作動因は結果よりも先にあるのではないからです」［AT.VII, 108］。

8）連続創造説における神の介入という考え方はマルブランシュらの機会原因論を準備するものであるが、この点についての見通しを与えてくれるものとして Alquié (1972), pp. 207-10 を参照。

9）夢の懐疑の解消の成否を問うからには、理由の順序において先行する物体

の存在証明がその根拠になっているか否かを検討しないわけにはいかない。そして、現実の連続性を論じたときわれわれは現実の存在を前提していたのであるから、これなくしては夢の懐疑の解消があり得ないことは疑いない。しかし、詳論する余裕はないが、少なくともわれわれには、物体の存在証明が夢の懐疑を解消する上での決定的論拠たり得ているとは思われない。それどころか、物体の存在証明はわれわれの経験するものが夢でないことを前提しているという見方すら出来なくない。さて、物体の存在証明は、われわれの感覚の受動性に着目し、当の受動に対応する能動が私の内にはあり得ないということを論証の一つの柱にしている（「第三省察」では、当の能動が私の内にあるかもしれないという可能性は否定されなかったが［AT. VII, 39］、「第六省察」においては否定される。そして、その根拠が心身の実在的区別にあることは、数多くの論者が指摘するところである［e.g. Rodis-Levis (1971), 346-7］）。しかし、山田弘明氏も指摘することであるが［山田 (1994), 360］、夢はこれに対する有効な反例になり得るように思われる。夢はおそらく精神の受動であるが（われわれは大抵、夢を見ようとして見るのではない）、それに対する能動が私の外にあるわけではないからである。これに対して、例えば、問題とされるのは外的対象の働きかけによって生じる感覚であって、当の働きかけによらない想像力の所産である夢ではない（感覚と想像の区別については、例えば『ビュルマンとの対話』における説明［AT. V, 162］を参照）と反論するとしても、現在問われているのは感覚と想像力を異ならしめている外的対象の存在そのものなのであるから、この区別を現段階で持ち出すことは出来ない。また、想像が可能であるためには一旦感覚されたのでなければならないという反論も、それが当の区別を維持する限りは不当な論点先取であることに変わりはない。また、感覚のもつ生動性を根拠に感覚と夢を区別するとしても、「第一省察」の夢による懐疑が夢のもつ生動性を支えにしていたという事実がそれを許さない。また、仮にこの証明が正当であり、物体的事物が存在していることが確実だとしても、なるほどこれによってすべてが夢かもしれないという仮定は不要になるかもしれないが、今現在のこの経験が夢でないということに保証を与えるわけではない。

10) もちろん、「私は夢を見ている」と確実に言えるか否かについては、異論の

余地がある。例えば、マルコムによれば、「私は眠っている」とか「私は夢を見ている」という言明は無意味である。「私は眠っている」という言明が真だとすると実際に私は眠っていることになるが、眠っているひとが判断するということはあり得ないからである。すなわち、「私は眠っている」という言明は自己論駁的なのである［Malcolm (1959), 10-1, 36］。これに対して、ケニーは、覚醒している人が誤って「私は夢を見ている」と発言するときにはこの言明は偽であり得るので、これを無意味とは見做さない。しかし、彼は眠っている人には判断が出来ないという点ではマルコムに同意し、「私は夢を見ている」という文は偽でしかあり得ないと主張する。反対に、彼によれば、「私は覚醒している」が正当な判断であるためには、当の人物は必ず覚醒していなければならないのであるから、「私は覚醒している」は必然的に真である［Kenny (1968), 29-31］。

もちろん、このケニーの主張に対する批判は少なくない。例えば、David Blumenfeld と Jean Beer Blumenfeld によれば、まず第一に、必ずしも夢見ている人が判断できないとは限らない（実際、夢の中でも数学の論証は真であると見做しているところからすれば［cf. AT. VII, 20, 70-1, AT.VI, 39, etc.］、デカルトは夢においても判断することは出来ると考えていたと思われる。但し、デカルトにおいては、夢の中で正しく判断できるのは２＋３＝５のような数学の命題であって、彼が「私は眠っている」と正しく判断できると考えているとは思えない）。第二に、私に自分が判断していると思われても、夢の中で判断していると思いこんでいるのではないという保証はない。これには夢の中でも判断は判断だという反論があり得るが、睡眠中の判断を認めないケニーにはこの反論をする権利はない。また、「私は判断していると判断している」と屋上屋を重ねても、われわれはやはり「私は判断していると判断している」と夢見ているのかもしれないと疑うことが出来る。そして、こうした想定が可能である限り、どんなに屋上屋を重ねても無駄である［Blumenfeld & Blumenfeld (1978), 238-9］。

文献表

Alquié, F. (1972), "L'Idée de Causalité de Descartes à Kant", in *Histoire de la Philosophie 4: Les Lumières* (ed. F. Chatelet), Hachette.

Blumenfeld, D. & J. B. Blumenfeld (1978), "Can I Know That I Am Not Dreaming?", in *Descartes: Critical and Interpretive Essays* (ed. M. Hooker), The Johns Hopkins University Press.

Kant, I. (1781, 1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag (『世界の大思想10・カント（上）』高峯一愚訳、河出書房、1965年).

Kenny, A. (1968), *Descartes: A Study of His Philosophy*, Random House.

小林道夫 (1996),「デカルト形而上学の基本構造――観念論から実在論へ――」『思想』1996年11月号、岩波書店

Malcolm, N. (1959), *Dreaming*, Routledge & Kegan Paul.

Nakhnikian, G. (1978), "Descartes's Dream Argument", in *Descartes: Critical and Interpretive Essays* (ed. M. Hooker), The Johns Hopkins University Press.

大森荘蔵 (1976),『物と心』東京大学出版会

Rodis-Lewis, G. (1971), *L'Œuvre de Descartes* I, Vrin (『デカルトの著作と体系』小林道夫・川添信介訳、紀伊国屋書店、1990年).

Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*, Routledge (『心の分析』竹尾治一郎訳、勁草書房、1993年).

山田弘明 (1994),『デカルト『省察』の研究』創文社

Les conséquances du doute du rêve

Kenichirô IHARA

A la fin de la *Sixième Méditation*, Descartes a éliminé le doute causé par le rêve

qu'il avait introduit dans la *Première Méditation.* D'après lui, on peut distinguer la veille du rêve par la continuité ou la cohérence des expériences; on peut dire qu'un homme ne rêve pas si toutes ses expériences passées sont liées à so n expérience présente, mais que sinon, il rêve. Notre but dans cet essai est d'examiner si ce critère adopté par Descartes est vraiment légitime. Nous accomplirons cette tâche en nous demandant s'il est vrai que la continuité des expériences est la condition necéssaire et suffisante pour vérifier que nous sommes éveillés.

ベルクソニスムにおける神の概念について

――「緒論 - 第二部 -」の批判を介した神の概念の考察――

小林　照顕

1．　従来の哲学における神の概念への二つの批判

「緒論 - 第二部 -」(1922年脱稿[1])。以下、「緒論」と記す）においてベルクソンは、従来の哲学者が述べた宇宙論的神は宇宙を説明する観念に過ぎず、人間の祈りを考慮するような宗教的神と同一視されない、と批判している（cf.1290)。ところが、『創造的進化』(1907年出版)においてベルクソンは積極的に宇宙論的神について言及するが、この神は『道徳と宗教の二源泉』（1932年出版。以下、『二源泉』と記す）における宗教的神秘主義の神と同一視される。ベルクソンは彼自身が従来の哲学者に行った批判を克服しているのであろうか。そこで本考察ではベルクソニスムにおける宇宙論的神と宗教的神との同一視について論じる。

まず、従来の哲学での神の概念に対する「緒論」の批判点を検討しよう。「緒論」で批判される従来の哲学での宇宙論的神は「普遍的説明の原理」(1290)と呼ばれ、この原理は「主知主義 intellectualisme」(1287-1288)の流れを汲む。この主知主義とは、ある言葉の中に前もって保存されていた諸概念に基づいて先験的に推論を行い、精神に「超感覚的実在」を明らかにするような形而上学を意味する(cf.1289)。主知主義的傾向を持つ推論に対するベルクソンの批判点とは、推論の出発点自体仮説的であり、その上、この推論が諸事実よりもむしろ概念に基づいているために、その演繹的帰結も仮説的にとどまってしまう(cf.1288-1289)という点

にある。

主知主義的傾向を持つ近代哲学が考察に宗教をも含んだ結果、その演繹体系の頂点に「神性」(1289)の概念を置かざるを得なくなり、神は理性によるすべての演繹が可能となり全体を包むような観念として作り上げられた(cf.1289)という。従来の哲学の神とは、世界の諸事象の演繹を可能にするような主知主義的な神、すなわち「宇宙論的な普遍的説明の観念としての神」なのである。しかし、この従来の哲学者が立てた宇宙論的な普遍的説明の観念としての神は宗教的神ではない、とベルクソンは見なす(cf.1290)。というのも宗教的神とは、人間に関心を抱くものであり、祈りが捧げられるものであるが、宇宙論的な普遍的説明の観念としての神は理論的に万物を包摂するが我々の苦しみや祈りに無関係であるかのような存在、人間の祈願を全く考慮しない存在であるからである(cf.1290)。従来の哲学者は「説明的観念と活動的原理との、人間精神に自然な混同」(1290)をおかし、宇宙論的な普遍的説明の観念としての神と宗教的神とを不当に同一視してきたのである。ここで従来の哲学の宇宙論的な普遍的説明の観念としての神に対する「緒論」の批判点を次の二点にまとめておこう。

批判①：普遍的説明の観念に含まれる主知主義的傾向；

体系の頂点としての神の概念は仮言的であり、神と世界諸事象との体系化を行う推論自体、諸事実に基づかない演繹体系である。

批判②：説明的観念と活動的原理との混同；

宇宙論的な普遍的説明の観念としての神は、我々の祈りを引き起こすような活動的原理としての宗教的神であるとは言えない。

2．　主知主義が導く決定論的宇宙論

ではベルクソニスムにおける神は先の批判を免れているのであろうか。ベルクソンが「神」の語を積極的に初めて用いるのは上の批判以前の『創造的進化』においてであるが、この神は諸世界の連続的「湧出 jaillissement」(706)の中心として、一種の宇宙論的神（以下、「湧出の神」と記す）として登場する。湧出の神と普遍的説明の観念としての神にはどのような差異が認められるのだろうか。

ここで普遍的説明の観念としての神についてもう少し詳しく調べてみよう。普遍的説明の観念としての神の特徴は、その宇宙論が演繹体系である、という主知主義的傾向であったが、この傾向は従来の哲学だけでなく今を生きる我々にも根強い。なぜなら、主知主義的傾向の起源は、我々人類の進化の主要方向である「知性intelligence」に求められるからである。ベルクソンによれば「知性の役割は行動を司ること」であり、この知性と行動との関係は我々の意識の現れにも影響し、「我々の活動性の落ち着く終局だけが我々の精神に明確に表象される」という(cf.747-748)。例えば、意識の現れの一つである知覚は我々の身体が物質界へ働きかける能力に応じて、本来流動している不安定な世界から質や物体といった安定した様相を構成する。知覚への知性の影響は我々の認識や言語にも及び、質をそなえた物体は形態や本質で特徴づけられ、質や物体はそれぞれ形容詞や実詞で固定されてしまう(cf.748-751)。本来、世界は変化・生成・運動であるにも関わらず、我々の日常の知覚や思惟では知性によって分割・固定され、状態・形態といった安定した様相をとるのである。さらに我々は状態・形態といった安定した様相を用いて変化・生成・運動を再構成する性質を持ち、この性質は「映写機的性質」と呼ばれる(cf.753,770)。しかし、この映写機的性質では、変化・生成・

運動の開始から結果までが一連の状態で再構成されることが前提されており、その結果は既に決定されていることになる。知性に起源を持つこの認識の決定論的性格はプラトン以来宇宙全体に拡大され、アリストテレスの古代哲学やスピノザなどの近代形而上学や近代科学にまで影響を及ぼす。変化・生成・運動が概念や法則といった一定不変の関係に還元される限り（cf.776-777）、哲学も科学も「すべては与えられているTout est donné」という前提で、世界の諸事象を説明することを試みていたのである(cf.699-700,786-787)。

このように普遍的説明を可能にする主知主義的傾向は、イデア・形相・原理・法則による演繹体系を持つ決定論的宇宙論を導き、そこでは時間は何の存在意味も持たなくなってしまう。この決定論的演繹体系の頂点に神の観念が立てられるのなら、批判②は当然回避されない。なぜなら、この宇宙論では神の救済も決定されてしまい、「私の祈り」という行為の存在意味が失われてしまうからである。実は、従来の哲学の宇宙論がこのような決定論に陥ってしまった理由は批判①に関わっている。従来の哲学者は諸事実に基づいていなかったのである。「すべては与えられている」という前提も、変化・生成・運動の知性による分割・固定化も、どちらも時間（持続）の実効性(cf.781-782)という事実を見落としてきたのである。すべてが与えられているのならば（もしくは与えられているものとして未来が決定されているのならば）、時間（持続）は何の効力も持たなくなってしまう。従来の哲学者はイデア・形相・原理・法則といった状態・形態を決定的なものと誤認する主知主義であったために、変化・生成・運動という時間（持続）の実効性という事実を見落としてきたのである。これに対し、ベルクソンは変化・生成・運動といった時間的なもの（持続）とイデア・形相・原理・法則といったものとの地位を逆転させる。ベルクソニスムという持続の宇宙論では決定論は認められない。決定論を打破する典型にベルクソンは我々の「意識

conscience」を挙げるが、これは意識の「創造するcréer」という時間的な「力force」による（cf.781-782）。しかし、創造という時間（持続）の実効性を意識という心理的時間に認めるにしても、物質界に認めることは困難ではないだろうか。なぜなら物質界の諸事象は主知主義が認めてきたように決定論的であり、物質界の未来の事象は既に現在において「すべては与えられている」ように予測されるからである。時間（持続）の実効性と「すべては与えられている」という決定性、この相反する物質界の二性質をベルクソンはどう説明するのだろうか。

3．『創造的進化』における持続の宇宙論と湧出の神

前節の疑問を解く鍵は「知性と物質は次第に相互適応し、最後に共通形式に定まった」(670)というベルクソンの言葉にある。ベルクソンは物質界についての知性的認識の可能性を完全に否定したのではなく、むしろ実践的生や利便性といった側面においては一定の評価を与えている。というのも、知性の役割は行動を司ることであり(cf.747)、「行動は非実在の中では動き得ない」(491)からである。『創造的進化』で人間の知性にはその活動性から二つの起源が見出される。起源の一つ目は、物質が精神を促して精神の持つ物質への傾向をたどらせた事実であり、これは身体の機械的な期待や反応によって起こる（cf.666-667）。身体の機械的な期待や反応において知性は、実在する宇宙に活動する生として反省以前に接し、本来流動している世界から反復相を抽象しているのである。それに対し二つ目の起源は「空間性を終極とする運動」（679）といわれ、この運動によって知性は身体の機械的な期待や反応の表象をもとに演繹や帰納を行う、という。この二つの起源を持つことで知性は演繹的・帰納的因果関係を求めて、本来流動する世界に蓋然的な秩序ordreを立てる。ベルクソンによると秩序とは「主観と対象との間にある一致」であ

り、物質界とは「我々の思考を満足させる程度に応じて秩序づけられている」ものである（684）。特に物質界を対象とする物理学は「宇宙の中で物質点の系を孤立化させ、この各物質点をある一定の瞬間に知られるようにし、続いて我々が任意の瞬間にその位置を計算できるようにする」（789）ことを理念としている。そのため、「すべては与えられている」ように見える物質界の決定論的性格はこの秩序付けの作為性に多くを負うていることになる[2]。

ベルクソンは逆に物理学が発見したエネルギー散逸の法則から、物理学が物質界に与えた決定論的性格や「すべては与えられている」という前提を覆し、物質界を含め世界全体に時間（持続）の実効性を認める。エネルギー散逸の法則が本質的に表すのは「すべての物理的変化は熱へと減損する傾向を持ち、その熱自身は物体間に一様に分配される」という点であるが[3]、この法則をベルクソンは「世界の進む方向を我々に指摘するという点で物理学で最も形而上学的な法則」と評価する(701)。このエネルギー散逸の法則が示す、減損され消費されていく世界内の変動量の根源についてベルクソンは幾つかの物理学の説を検討するが、エネルギーの根源を物理学の領域である空間（延長を持つ粒子）に求める議論はすべて論駁される(cf.702-703)。というのも、消費されるエネルギーを補うエネルギーを別の空間点のエネルギーの根源に求める、という物理学の想定は無限背進に陥り解決にはならないからである[4]。したがって物質は「空間外extra-spatial」の過程にエネルギーの根源を求めざるを得なくなる（cf.702-703）。この帰結は、知性の物質認識の前提、「すべては与えられている」という決定論的前提に致命的打撃を与える。というのも知性が物質界に認めた決定論的因果関係はエネルギーを含めたすべてが与えられるための「空間」を前提していたが、エネルギー散逸の法則は空間外にエネルギーの根源を求めてしまうからである。「すべては与えられている」という前提は否定され、決定論的に見えた物質界さ

えもその存在において時間(持続)の実効性に支えられていることが明らかになったのである。ベルクソンによると比較的安定したものとして認識されている物質は、物質性特有のエネルギー散逸の事実が意味する「崩壊するse défaire」という運動と、空間外のエネルギーの「自己生成するse fair」という生の運動という、真反対の二つの運動のせめぎ合いと考えられている(cf.703)。

また、この時間(持続)の実効性は生命進化にも認められる。有機組織も同様に「物質性matérialité」という運動と「生vie」という相反する運動の二項対立の図式をとり(cf.707)、生命進化とは「必然性そのものである物質性を生の躍動がとらえ、物質性に可能な限り多くの非決定性と自由を導き容れる」(708)ことであるという。さらにこの時間(持続)の実効性は凝縮途上にある多数の星雲といった「諸世界mondes」の「噴出fusée」にも認められ、この噴出する諸世界自体を創造する時間(持続)の実効性として「湧出jaillissement」(706)が考えられる。この諸世界を産出する連続的湧出の中心こそが「神Dieu」(706)と呼ばれ、『創造的進化』における宇宙論的神、湧出の神が見出される。

しかし、湧出の神は普遍的説明の観念という主知主義的な神同様に、一元論的決定論を導かないのだろうか。この疑問は次の二点から払拭される。まず、決定論を導くような、持続を認めないスピノザの汎神論が同著で否定されている点である(cf.791-795)。第二点目としては、トンケデック神父J. de Tonquédecの問いに対するベルクソンの返答である。この返答では、神が生の流れや躍動から区別される根拠は既に『創造的進化』で挙げられ[5]、神と諸世界を形成するはたらきとは区別されている、と述べられている(cf.M.766)。

また、湧出の神の持続の宇宙論では我々人類は特権的存在と認められている。本節で我々は物質界にも時間(持続)の実効性を確認したが、蓋然的であれ物質界が決定論的傾向を持つことは否定されない。実はこ

の決定論的傾向は生物にも認められる。というのもいわば生と物質性の「共存形態」(707)である「種」は物質性の決定論的性格を帯び、その意識は「種属の習性」といった決定論的な「自動性 automatisme」に囚われるからである(cf.718-719)。しかし生物種の中でも人類種の意識のみ、決定論的な自動性に囚われず、顕著に時間（持続）の実効性が認められる。人類は結果的に生命進化の終局であり生の存在理由である、と言えるほどに生命は人類で進化したのである(cf.720)。人類の営みや意志的行為や自発的運動は世界に新しいものをもたらし、それらは「創造 création」という語でまとめられる(cf.698)。それまでの空間に存在しなかったものをもたらす空間外のエネルギー、時間（持続）の実効性の一つとして、人類種の創造的な意識が認められているのである。

行動・実践的生といった観点から知性と物質の関係を明らかにしたベルクソニスムは主知主義の宇宙論を乗り越え、批判①を回避して湧出の神を立てたのである。では、批判②は回避されたのだろうか。湧出の神の宇宙論では「私」の意識が時間（持続）の実効性として存在することから、祈る行為主体としての「私」が許容され、湧出の神と宗教的神との一致の道は開かれたかも知れない。しかし以上は、湧出の神の宇宙論と「私」の行為との関係が非決定論的である、という消極的評価に過ぎず、湧出の神が我々の祈りに関わるのかどうか自体には何も触れられていない。実際『創造的進化』で導かれた神は「神としか呼ばれ得ない原因 Cause」でしかなく、人々が祈る時に思うような完全な神ではない、とベルクソンは述べたらしい（cf.E.B.63)。しかしながら、『創造的進化』で提示された神の考えは、祈りの時に人々が呼びかける完全な神の肯定に反しない、とベルクソンが補足したとも伝えられている（cf.E.B.65)。よって湧出の神は批判②に対し不十分ではあるが、宗教的神へつながる部分的な見解であったと推測される。

4．『創造的進化』の湧出の神と『二源泉』の神秘主義の神との接合

それではベルクソンはいかにして湧出の神を我々の祈りに関わるような宗教的神と認めたのだろうか。宗教的神秘家達の神秘的直観をもとにした『二源泉』の結論は『創造的進化』の結論を越えてさらにこれを補い、「神秘主義 mysticisme」の神と湧出の神を同一視する(cf.1193-1194)という。しかし、神秘主義や神秘家とは本質的に例外的であり(cf.1156)、その信憑性がまず問われるべきであろう。ベルクソンは神秘家達の経験の証言、神秘的直観の信憑性が高いことについて次の二つの理由を挙げている。第一は「真の神秘主義が語る時には、多数の人々に気づかせないうちに彼らの奥底で響かせるものがある」(1157)という理由である。つまり、一般人の魂の奥底が響くことが神秘主義の一般性を証明している、というのである。第二は神秘家達に見出される「知的健康」である(1169)。神秘家の忘我・見神といった状態を異常な状態や病的状態から区別することは確かに困難であるが(cf.1169)、忘我・見神を経験した後の神秘家の「行動への嗜好」や「環境への適応能力や再適応能力」からは神秘家の精神の健康は安定したものであると認められる。神秘家の精神は「上級の良識」を持ち(cf.1169)、偉大な神秘家は「行動の人であり、上級の良識を持つ人」である(cf.1183)という。実は上記の二つの理由は「人類愛 humanité」という歴史的事実と不可分である。一般的には、集団・社会の大きさに比例して、愛は家族愛から同胞愛へ、そして同胞愛から人類愛へと拡大する、と考えられている。しかしこのような一般的見解は誤りであるとベルクソンは主張する。なぜなら家族・国家というある特定の集団・社会の保存や利益のためにはたらく家族愛・同胞愛は、個々の集団・社会の間に争いを引き起こすため、人類

愛にまで拡大し得ない(cf.1001-1002,1007,1020-1021,1174)からである。人類愛は「社会的本能」(cf.1001,1174)に端を発する家族愛・同胞愛と本性的に区別される。では人類愛はいかにして一般に認知されてきたのか。「神の愛」(cf.1174)を知った神秘家が人類愛の原理を一般人に説くという歴史的事実があって初めて、一般人は神秘家の言葉に無関心でいられなくなり(cf.1158)、人類愛を認知してきたのである。

このように歴史的事実から神秘的直観の信憑性の高さが主張されても、神秘的経験は科学に比べその反復可能性・検証可能性は劣る、という批判が残るだろう(cf.1183-1186)。これに対し神秘的経験の反復・検証は権利上可能であり(cf.1183)、また、各時代の教育に影響されない神秘家達の証言の一致は神秘的経験の真実性や神秘的直観の同一性を検証している、とベルクソンは強調する(cf.1184-1186)。神秘主義は確かに例外的ではあるが、人類愛という歴史的事実によって認知されてきたことから、潜在的に真理であり一般性を持つ、とベルクソンは主張するのである。もっともベルクソン自身、神秘的経験がそのまま哲学者に決定的確信をもたらすと考えていた訳ではない(cf.1185-1186)。神秘的直観は感覚的経験やそれに基づく推論といった別の道によって、真実味のあるものとして認められねばならない(cf.1185-1186)という姿勢をベルクソンはとる。さらにベルクソンは「認識の源泉は経験以外にはない」と述べ、「決定的に形而上学を進める唯一の方法」として「交切線法 méthode de recoupement」を挙げる(1186)。「諸事実の諸線 lignes de faits」の「各々は十分遠くまで進まないので真理の方向だけを示す。それらの二つを交差する点まで延長すると、しかしながら我々は真理に達するであろう」(1186)。このような考えの交切線法によってベルクソンは神秘的直観と『創造的進化』の結論との相互強化・補足を試みるのである(cf.1186-1188)。

この交切線法から神についてどのような見解が得られたのか。神の本

性について神秘家達は「神は愛であり、神は愛の対象である」、「神の愛は神の何かではない。神の愛は神そのものである」と証言している(1189)。この神の愛について神秘家達は「我々が神を必要とするように、神は我々を必要とする」(1192)と口を揃える。神はその本性が愛であるがゆえに愛するために我々を必要としたのである。ここで『創造的進化』の湧出の神と『二源泉』の神秘主義の神との接合が行われる。「万物創造は、被造物を創造するための神の企てとして、神の愛に値する存在を得るための神の企てとして、哲学者に現れる」(1192)。宇宙は神の愛及び愛の欲求の目に見え手で触れる姿にほかならない、と神秘主義から示唆される(cf.1192)。以上の神秘的直観から湧出の神への接合とは逆向きに『創造的進化』の生命論的宇宙論は『二源泉』の神秘主義の神の見解を補強する。『創造的進化』の考察では人類は結果的に生の存在理由である、という結論が引き出されていたが(cf.720,1192, 本考察第3節)、これは人類の意識のみが物質や身体から自由になった、という事実による(cf.718-719)。本来生物の意識はその種の行動の自由の度合いに応じて目覚め、その心理的状態は限定される(cf.717-718)。人類種以外の生物では意識はその身体の習慣的行動(自動性)だけに囚われてしまうが、人類においてのみ意識は習慣(自動性)に囚われず、自由を獲得していたのである(cf.719)。もし我々人類の意識が自然による本能的なものにしか過ぎなかったのなら、我々の愛は社会的本能に由来する家族愛・同胞愛に止まっていたはずである。しかし、人類では、社会的本能を越えた神の愛に基づく人類愛が知られている。人類愛は神秘家の魂が神と合一する神秘主義に端を発していたが(cf.1173,1176)、それは人類の意識が自動性から自由になって初めて可能になったことである。人類の意識の自由は神秘家の魂と神との合一を条件的に説明し、存在すべてを愛する、という人類愛が認知されてきたのである。人類は生の存在理由である、という『創造的進化』の結論(cf.720,1192)は『二源泉』での「神

の愛に値する存在を得るための神の企て」(1192)という神秘的直観を補強する。『創造的進化』の生命論的宇宙論と『二源泉』の神秘的直観という双方向から、湧出の神と神秘主義の神との接合が行われたのである。

5．生への活動的原理として部分的に同一視される神秘主義の神と宗教的神

しかし、湧出の神と同一視された神秘主義の神は神秘家に知られたとしても、一般人の祈る宗教的神と同一視されるのだろうか。確かにしばしば「超越的」(1155,1186,1198)という語で形容される神秘主義は、一般人の自然社会での宗教として挙げられている「自然的」・「静的」と呼ばれる宗教（以下、「静的宗教」と記す）とは区別されている。この静的宗教の起源は神秘主義の神ではなく、人類種の「仮構機能fabulation」という「潜在的本能」[6](1068-1069)に求められる。静的宗教とは人間知性に由来する次の二つの危険に対する防御反応である(cf.1133)。死を知っている知性の予見からは生に対する「意気消沈 dépression」や生の運動の抑制という危険が引き起こされる(cf.1085-1086)。また、人類の行動は自由である反面、知性は行動の失敗を危惧し、「予見不可能なこと imprévisibilité」に対し意気消失という危険を招いてしまう(cf.1092-1094)。これらの知性による生への危険に対し、仮構機能は知性内で表象としてはたらき(cf.1076)、我々を生へ向かわせる。こうして静的宗教の宗教的表象は「生の推力poussée vitale」(1094)から発していると見なされ、静的宗教の神は神秘主義の神とは起源が区別されるはずである。というのも湧出の神とそこから産出された諸存在が区別されたように(cf. 本考察第3節)、神との合一である神秘主義は自然社会と同一視され得ないからである。

しかし、神秘主義の流れを汲み、静的宗教に寄生した宗教の存在、「混合宗教」(1157)の存在をベルクソンは認める。神秘主義は静的宗教の宗教的表象を利用し、自然社会に教団や修道院や宗教教育を残存させる(cf.1175-1178)。自然社会に残存した混合宗教の宗教的表象は祈りなどの宗教的行為で一つの「契機」として利用され、一般人を神秘主義の神へ導くのである(cf.1146)。「巧みな冷却化によって扱われた情熱的な神秘主義が人類の魂の中においたものの結晶化」(cf.1177)が宗教なのである。結果的に混合宗教は神秘主義を普及させるための通俗化と見なされ(cf.1178)、一般人が祈る対象である混合宗教の神は神秘主義の神へ導くステップとして神秘主義の神と部分的に同一視される。静的宗教と神秘主義はその起源を異にしつつも混合宗教として歴史的に結びついているのである[7]。しかし起源を異にする静的宗教と神秘主義がなぜ「宗教」という同じ語で呼ばれたのか。それはどちらも、我々人間の魂から「不安 inquiétude」(1153) を取り除き、「自信 confiance」を与える(cf.1155-1156)、という共通点を持つからである[8]。よって神秘主義の神と宗教的神は我々から不安を取り除き自信を与えることで我々を生へ向ける活動的原理として部分的に同一視される。

こうしてベルクソニスムの宇宙論的な湧出の神は、神秘主義の神への接合やそれを介した宗教的神との部分的同一視によって、我々の祈りに関わる活動的原理として認められ、批判②は回避されるのである。

注

ベルクソンの著作からの引用・参照箇所等はすべて Œuvres,édition du centenaire, PUF.,1991. により、本文中にページ数のみを記す。なお、引用の訳出については「ベルグソン全集」(白水社) を参考にした。

その他の文献からの引用・参照は、次の略号と項数の併記によって示す。

M. : Henri Bergson, *Mélanges*, P.U.F., 1972

E.B. : Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Librarie Plon, 1959

1) 1922年脱稿の「緒論」は現行版（1934年出版の『思考と動くもの』に所収）までに幾つか加筆が行われているらしい。

2) この点については拙論「持続と系—ベルクソニスムにおける物質観—」(『待兼山論叢』第33号哲学篇,1999）を参照。

3) これはエントロピーの増大の事実と同一視される。cf, Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*,cerf,1994,p.309-310

4) この他に、延長を持つ粒子つまり現在与えられた空間のみにエネルギーの根源を求める想定が二つ挙げられているがいずれも論駁されている。cf.702-703

5) 返答での参考箇所のページ付けは戦前版であると思われる。これは現行版の703-708にあたると考えられる。

6) 各個体が自由な意識を持ち得る人類には「潜在的本能」の語が用いられている。それに対し、各個体の自由が認められない昆虫には「現実的本能」という語が使われている。cf.1068-1069

7) とりわけキリスト教にはすぐれて神秘主義との相互の条件付けが認められている(cf.1178-1179)。ベルクソンはキリスト教以外の宗教にも神秘主義の流れを認めるが、神秘主義の達成度からキリスト教を最高位に置く。神秘家の魂が思惟や感情にとどまるか、意志・行動にまで達するか、によって神秘主義の達成度は測られている(cf.1170-1171)。

8) 静的宗教による「安心と平静 securité et sérénité」と神秘主義による「歓喜の中の歓喜joie dans la joie」・「愛でしかないものの愛」はともに不安を取り除き自信を与える。しかし神秘主義やその流れを汲む混合宗教が関わる「生一般 vie en général」(cf.1156)は静的宗教が関わる人類種という社会的生とは別物なので生についての自信の内容や質は異なるかも知れない。cf.1157

La conception bergsonienne de Dieu

Teruaki KOBAYASHI

Dans son «*Introduction*» *(Deuxième Partie)*, Bergson critique la conception intellectualiste de Dieu, en disant qu'elle ne reflète pas le Dieu religieux : elle conduit au déterminisme et entraîne une confusion entre une idée explicative et un principe agissant.

Dans les autres ouvrages de Bergson, Dieu, vu sous l'angle de la durée, est conçu comme centre du jaillissement des mondes. Cette conception réfute le déterminisme. En outre, ce Dieu est identique au Dieu mystique parce que c'est de l'amour divin que résulte la création qu'est le jaillissement. Le Dieu mystique s'identifie encore, en partie, au Dieu religieux : dans les deux cas le principe divin agissant nous dirige vers la vie.

ジャンヌ・ドゥロムの問いの現象学

関根　小織

1．ドゥロムとレヴィナス

人が哲学的思索を始めるのは「驚異」からである、といったのはアリストテレスである。人が身辺における奇異なものに驚異を感じ、自らの無知を悟ることから知への欲求が生じるのだと[1]。いわば哲学とは驚嘆や悲鳴にも似た「なぜ」の問いから生じるのだということになる。警句的に言うなら、「最初の思想家は、最初のなぜの偏執狂だったにちがいない」[2]。そこでは問いは思考を作動させるものとして働く。

ところでこの「問い」そのものの発生起源についての哲学的考察を行なったものに、ダンケルク生まれのフランスの哲学者、ジャンヌ・ドゥロム（Jeanne Delhomme 1911-1985）を挙げることができる。彼女はサルトルとほぼ同時代人で、ベルグソンやニーチェの研究に多くの業績がある[3]。ドゥロムは哲学の個別研究者の面も強いが、他方で独自の思想も展開しており、それはエマニュエル・レヴィナスの思想に影響を与えているといわれる。彼女はレヴィナスとポワチエ大学で同僚で、とくにその独自の思想展開をしている二つの主著『問定思考』(*La pensée interrogative*,1954,PUF,Paris)と『思考と実在――存在論批判』(La pensee et le réel : Critique de l'ontologie, 1967, PUF, Paris) はレヴィナスの著作でも重要な箇所で言及されている[4]。

ドゥロムの思想は、問いという判断様態が発生する場面への具体的な分析を通して、哲学の動機としての問いの起源に、他者との関係を見

ていくという形を取っている。因果連鎖の遡行要求としての「なにゆえ」に還元しきれない驚異と悲鳴にも似た「なぜ」・問いこそが哲学という思考を作動させる作動力・動機であるとしたら、その発生の起源に自己とは他なるものへの関係がおかれるというドゥロムの発想は、他者との関係としての倫理が第一哲学そのものであるというレヴィナスの主張にもつながる。ただしドゥロムの場合は哲学活動そのものがむしろ一切の実在から離れた一種倫理にも似た創造活動としてとらえられるという方向の逆転がある。また彼女の思想はレヴィナスの思想のなかでも主体性の問題（享受と可傷性という感性的主体論）と言語（存在への準拠なき倫理的言語）の問題と関連する面を有している。

本稿は、日本では顧みられることの少ないドゥロムの思想を検討し、レヴィナスとの関係を明らかにする一助となすことを目的とする[5]。以下ではまず問いという判断様態の一般的な考察を行ない、次いでドゥロムの思想の基本構想を「問い」に即して明らかにしていく。

2．問いという判断様態の経験における発生論

問いというものを考える際に、これをまず命題における疑問形として考える場合から見ておく。この場合文法的には文の様態、論理的には判断の様態として問いは扱われる。「Ｓはｐであるか」という疑問形命題はその中心に「Ｓはｐである」という基本命題を含んでいることに変わりはないからであり、「～か」という命題形態をとる判断の在り方はこうした基本命題の取りうる変形態の一種、一つの様態である。こうした見方によると実体たる基本命題の様態として疑問形命題は考えられるということになる。実体と様態という形而上学的な二項概念によって疑問形命題をとらえるこの見方はフッサールに至るまで続いている。フッサールは、疑問形に限らず否定や推測などの諸判断を判断の諸様態と考

えた。しかし彼はこうした判断の様態化の発生起源について、述定判断のさいに基本命題が様態化される場合のみならず、判断述定以前の経験(前述定的経験)のさいにすでにこの様態化がなされる場合も考察した。こうした経験次元に判断の様態化の起源を探求する仕方は、のちにサルトルが否定の起源についての考察を行なうときに依拠したものであり、ドゥロムの問いについての考察もサルトルを介してこうした仕方に倣っていると考えられる。

フッサールによれば[6]、言語表現に定着した判断は述定判断となり命題という形を取るが、この命題化される以前の経験段階ですでに広い意味での判断は形成される。この前述定的経験における判断では判断対象(述定段階における基本命題にあたるもの)は原ドクサ・存在信憑によってあくまで受動的に知覚に与えられるが、この段階で自我はすでに最低次の能動性を判断対象への注意の向け方として有している。この能動性は関心と呼ばれる。知覚において対象は一面的にしか与えられず自我は運動感覚や時間的連続によって対象を全面的に捉えようと注意関心を展開するが、この関心が何らかの形で阻害されたときに判断の様態化が生ずる。例えば否定は、カントのいうように判断の基本性質のひとつというよりも、この関心の充足過程で予測や習慣によってあらかじめ描かれていた期待に関心が合致せず失望し、期待されていた意味の抹消がなされるときに生ずる判断の様態のひとつであるとフッサールはみる。また問いは対象の全面的把捉へ至らず知覚が分裂したまま未決定にとどまっているときの判断様態である。これが分裂の解消・知覚の整合統一化へと向かうときには決断への努力として述定段階で疑問形として措定される[7]。否定や問いは、対象を統一的全体的に把捉して確信的な判断に至ろうとする自我の関心が阻止されたときに生じる判断の様態となる。

このように言語による述定化以前の経験次元において判断は様態化

される素地があり、それは知覚の一面性とそれにもかかわらず対象の全体性を求める関心にその発生起源があるとフッサールは見た。ドゥロムの問いの考察もこうした発想を土台にもち、問いの発生起源を人間の有限性と可能的全体性の想定に見ている。「問題や可能物のみが総体をあらわれさせる、問いをたて、かつ驚嘆すべき不確実さの忍耐のなかで待機する意識のみが全体性を配慮する。知覚や行為もこうした規則を逃れない。(…)問いをたてること、それは場の総体を可能化することである」(PI11)[8]。ドゥロムの思想は問いの現象学ともいうべきものである。本稿の以下の部分をその内実の解明に充てたい。

3．問いの現象学

その著『問定思考』において、ドゥロムは一方で問いが発生する経験的状況の具体的分析を行い、問いの経験構造における他者と主体性の新たな意味を示している。他方でドゥロムは、問いの発生起源を人間の有限性と可能的全体性の想定に求めるが、この可能的全体性を実定化するあらゆる実定思考 pensée positive に対して批判を行い、これに対して問定思考 pensée interrogative を対蹠的なものとして主張する。この問定思考は一致ではなく表現にその真理の基準をもつ。この点をさらに展開したのが次著『思考と実在――存在論批判』であり、こうした問定思考たる哲学はカテゴリー表の拡張活動として位置付けられる。以下ではこの概観に沿って見ていくことにする。

Ⅰ）問いと他者

問いと他者はどのように関わるのだろうか。ドゥロムは、サルトルの他者経験の分析を問題にする。サルトルでは他者のまなざしによって

主体は対自的な自己が対象化され、この「根源的失墜」[9]の感情が「恥」[10]とされた。それは見るだけで見られない自己の自由そのものが否定され、対象性へと転落したという感情である。公園の芝生を通り過ぎる他者の一瞥や鍵穴から部屋のなかをのぞく私の姿を廊下からやってきた他者に見られる、といった経験がこうした主体の自由が否定される経験として『存在と無』では述べられた。

ドゥロムはこのサルトルの他者経験の分析に異論を投げる。「誰かが私の書斎に入ってきたとき、仕事をはやく片付けたいという私の意図に逆らうものの現前によって、剥奪された dépossédée と感じることがありうる。だがこの私が覚える感情は第一のものではない、それは根底としてもっと根源的な感情をもつ。それは問いただされている une mise en question という感情であり、私を取り囲む事物と私自身についてのものである。世界と同時に私を揺るがすもの、それが問定 l'interrogatif である。私の書類、灰皿、この部屋の家具はたしかににサルトルのいうように即自の実定性から引き離されるが、しかしだからといってそれらは厳密な意味において否定されているのではない。それらはむしろ実定と否定のあいだに宙吊りにされ、問いただされる」(PI18、強調引用者)。他者の登場は私をはっとさせ、私が没入していた周囲事物と私自身を問いただす。通りすがりの他者が近づいてくるときも、「もし他者が向かってくるのが私の方にであるなら、私は私の世界と同じく私にかかわる問いを感じる」(PI19)。それは実定の平穏さからの覚醒ではあるが、単なる実定の対立物、否定であるのではない。他者の登場は私を否定するのではなく、「私に課せられた個人的な問い」(PI20)となる[11]。

それゆえ他者そのものは、たしかに自己の認識を超えるものであるとはいえ、サルトルがいうような「世界の穴」つまり単なる認識上の欠落部分と解されたり、自己を否定する力つまり弁証法的な自他の相克を引き起こすようなものとして解されたりすることはできない。他者は実定

的に規定できないとはいえ「ない」のとは異なるし、また他者は主体を揺るがすものであるとはいえ実定的な力によって関わるのではない、とドゥロムはみる。「もし彼が現前しており単に現前しているなら、私は彼をひとつの対象として認識することになる。もし彼が不在で不在であるだけなら、彼のなにものも私に関わらないことになる。(…)それゆえひとつの意識が存在の穴だと言うだけでは十分ではない。その意識があらわれるときに溝がひらかれた距離は距離であるだけではないし、無の距離であるのではない、それは実定的に規定できない実在の距離である」(PI20)。「実際、他者の現前はあらゆる対象性を超越する力を意味するのではなく、不在と化すことでそれ自身を超える力を意味する」(PI20)。他者は主体にとっての認識上の単なる欠落否定物でもなく、とはいえ主体を否定する力でもない。他者と主体は相互否定の関係にではなく「相互問定 interrogation réciproque」(PI58)の関係として考えられる。ここから主体の可傷性 vulnérabilité という特徴がでてくる。

Ⅱ）問いと主体性

ドゥロムは、実存の哲学は主体の還元不可能性にその強調点をおいているが、主体を特徴づけるものはむしろその可傷性、さらされていること、他性へと開かれていること、であると考える[12]。「実存の哲学はあらゆる客観性への主体の還元不可能性に強調点をおく。(…)そのように理解された主体性は還元不可能な個室、不可侵の親密性である。(…)ところですでに我々が強調したように、主体性を特徴づけるように思われるものはそれとは逆に主体性はさらされている *exposée* ということであり、それは例えば家がきちんと防がれていないとか家が風にさらされているとか他所から来るものによって絶えず衝撃を受けるとか絶えず傷つき従って本質的に可傷的 vulnérable で打撃をこうむる entamée といったことを言うような意味においてである」(PI34)。また主体の我 je は「述語

の基体としての単なる論理的主語」(PI35)でもなければ、「我思う je pense の構成要素」(PI35)でもない。このような主体のとらえかたもその堅固な固体性によって主体の可傷性という特質と反するからである。「そのような我 je の《固体性 solidalité》は我々が根本的なものとして認めたもの、つまり可傷性とは正反対のものである」(PI35)。主体はその何ものかにさらされていること exposé à、何ものかに拘られていること concerné par (PI37)によって示されるため、主体の至高性はそこでは示すことができない。ここにさらにドゥロムとサルトルとの違いがある。ドゥロムでは主体は第一のものではない。「その全面的開けは本質的多数性や根本的他性の別名である」(PI37)とさえ言われるからである。

Ⅲ）実定思考（問いの合理化と純粋経験化）と問定思考

こうした経験構造のなかで、他者は問う者として主体は問われているという感情として示される。しかしこの問う者としての他者は「超越者」(PI90)として実定化されてはならず、問われているという感情も「純粋経験」(PI56)として実定化されてはならない、とドゥロムは強調する。前者の道は超越者をたてることによって問いというものを知の合理化や神学化へと委ねる道であり、後者の道は感情の動揺的で可傷的な本質を軽視することによって宗教感情の根源性に依拠した別の神学化へと至る道である。ドゥロムはこの前者の道にデカルト、ヤスパース、マルセルを、後者の道にベルグソンやマルセルをみている。マルセルは両方を兼ねて反駁される。

前者の合理化では、問いはある脅威 menace を前にしたさいに生ずる感情ではあるがこの感情は結局のところ有限者の超越者に対する訴え appel として理解される。この検討のためにドゥロムは、病床についた友人を看つつ思わず内心つぶやいてしまうような問い、つまりある状況の受け入れ難さを表現する悲鳴にも似たものとしての問い、を挙げる。

「私は病気の友人を看ており、彼の方へ身を乗り出す。一言も発する必要なしに私は問う。正確には私が答えを、あるいは彼の医学的ケースの解決案を期待しているとは言えない(…)。ここでは何かが賭けられており *en jeu*、私が抱いている問いは、それ自体でそれ自体によって脅威の理由を私に与えるはずの——あるいはそうらしい——存在へ向かう。こうした探求を次のように言って結論づけることはあまりに安易だろう、つまりあらゆる実存者にのしかかる苦悩を前にした私の問いは、たとえそれがそのようなものとして知られることを欲してないとはいえ、超越者が私を助けてくれるように、脅威が払い除けられるように、保証ないし別の秩序の希望が私に与えられるようにという、超越者への訴えであるのだと。ガブリエル・マルセルにとって希望はこの自我に依存しないものへの訴えであった」(PI89-90)。

苦痛のなかでの問いは感情そのものであって有限性の経験、「存在の一時性（危うさ）précarité」(PI94)を開示する感情だとドゥロムはみる。この問いは「何故に」や「何のために」へと還元されない。しかしマルセルでは、デカルトでの無限の観念への依拠のように、有限性の経験が超越者への呼び求めを直に含み、不可解な事態に面しての感情としての問いは高次の整合性への媒介として合理化される。問いは無限へと至る中間手段として「中立化」(PI90)され、無限は不可解で了承困難な事態を高次化した視点から説明可能にする思考の後盾となる。「無限は保証的である、なぜならそれは説明的である」(PI112)。問いを超越者への訴えとして合理化するこうした仕方は、問いが単なる質疑応答の説明要求以前にまず感情として生きられる点を軽視する、とドゥロムは考える。

だが後者の感情を純粋経験化し、それ自体で自己充足的なものとして見る仕方も問題がある。それらは苦痛の感情の否定的性格に対して、歓び joie の感情の実定的 positif 性格を強調する。だがドゥロムは先の例での病床の友人の意識が戻って目を交わした場合にもたらされる歓び

の感情を挙げ(PI114f)、歓びは背後に脅威を秘め、つかのまであることでいっそう一瞬の強さをもつことに着目する。歓びは単なる快や平穏ではなくそれ自身のうちに歓びの一時性を含んでおり、永遠に継続する歓びはありえずその危うさの影が歓びの強度を高めている(PI125)。それは一種の落差や対比の強度を含んだ感情であり、苦痛同様に存在のprécarité（一時性、はかなさ、つかのまさ、危うさ）を、有限性を示す。「歓びは苦痛と同様に有限性を開示する(…)、歓びにおいて激しく抑えがたいその一時性 précarite の感情があるからである」(PI125)。歓びという感情は「明日なさ sans lendemain」(PI115)[13] を本質にもつ。

感情のこうした非自足性の仕組みが、感情を端的な純粋経験とみるマルセルにドゥロムを対立させる。絵画を前に感動した、という一見端的な経験でさえ主体と対象の融合ではなく反省の介入なき純粋な経験ではない。「だがこの動揺、私を自己防御や自己の構造の外に出す圧力のようなもの、この侵入ないし任命などを純粋経験ないし純粋直接者と呼ぶかは私は分からない(…)。絵画と私という我々は関係におかれた諸項ではないが、おそらくまた関係が第一のものではないし、ひとつの我々に没入もしない」(PI56)。絵画に感動したという経験においては、「私はこの絵画を実存する J'existe ce tableau」(PI57)といった他動詞的な実存という構造があるが決して主体が消失したわけではない。「絵画は私のうちで問われ、私は絵画のうちで問われる」(PI58)という相互問定の関係がある。これは経験がすでに反省と化しているような「経験が思考であり、思考が経験である」(PI59)という次元であり、それが問いが反省かつ感情たる所以である。

このようにドゥロムは問いの感情を、前者のように思考の中間者つまり高次の整合性への媒介とも、後者のように思考と無関係な純粋経験たる感情とも見ない。問いを、問いを可能にする全体性から捉えること（合理化）や、全体性の想定なき自足的経験とみること（純粋経験化）

は、思考と経験をそれぞれ純粋化し実定化する。「ところで思考とet経験はない。それが純粋直接者の信奉者達や、分離され思弁的な我思うの信奉者達が見誤っているものである」(PI58)。問いは思考と経験の不可分な共働性の上に成立する。ゆえにドゥロムでは、問う者としての他者は超越者に帰されず、問われているという感情としての主体性は純粋経験に解消されない。この両者を別々にたてることは問いの二元性を否定性と混同する。この点にマルセルやレヴィナスに対するドゥロムの相違がある。

Ⅳ）問定思考の真理

ドゥロムにとって問いは哲学的思考の範型である。「思考が肯定形で現れようと、思考はそれ自身、実定的で肯定的な構造ではない。(…)思考は幸せな明証性のうちでの自己肯定 affirmation de soi ではない、思考は自己問定 *interrogation sur soi* である」(PI48)。だが本来、問いは答えを待って始めて意味が決定される。答えなき問いの表明それ自体は、もしそれが言語の修辞的技巧としての反語でないのなら、意味は決定されずにとどまる。それゆえ問いを思考の範型と考えるこのドゥロムの「問定思考」という構想は、意味の不決定性に居直ることで、真理を扱えない相対主義に帰すおそれがある。極端に言えば疑問命題だけで書かれた思想著作にいかなる意味があるか、そこにはいかなる真偽もないのではないか、ということである。

そこでドゥロムは実定思考がその真理の基準を「一致」(PI178)や「適合」(PI211)に求めるのとは違って、問定思考の真理の基準を「表現」(PI150)や「自己開示 dévoilement de soi」(PI211)に求める。真理の基準を一致に求める場合、真理は判断と対象の一致であり、道徳判断や価値判断では規範との合致ということになる。だが、この机は黒い、という判断と黒い机の一致が真となるなら、判断と対象を比較する第三者を想定

しなければならず一致の真理は別のものへと送り返される。真理は何ものかへの準拠 référence という構造をもち、伝達における標示言語 langage signal はこの構造に従う。それに対し真理が何ものかへの準拠ではなく何ものにも送り返さない表現や創意という構造をもつとき、それは意味言語 langage sens と呼ばれる(PI211)[14]。問い合わせとしての問いは準拠的真理へ向かうが、ドゥロムの着目する反省感情としての問いは表現的真理にとどまる。しかしそれが表現である限り、意味の不決定は無意味ではなく開かれた意味、開かれた真理を示す。ドゥロムは哲学を芸術同様この表現的真理に基づくものと見る。「哲学は芸術同様、意味、それ自身の意味であって自己開示の真理である」(PI211)。

この準拠的な真理観への批判が存在論批判の名で徹底して行なわれたのが、ドゥロムの次著『思考と実在――存在論批判』である。そこでは準拠的な真理観は「真理の実在論」(PR42)とさえ呼ばれる。哲学は準拠物から開始するとき形而上学化し背後世界の想定へと至るが、準拠物はむしろ回顧的、レトロスペクティブなものとして捉えるべきだという。「現実、存在、経験は哲学者が語るものからレトロスペクティブな準拠物として湧き出る」(PR97)。だが哲学は芸術のような純粋に表現や創意であるだけでなく、各哲学者の先行者への準拠を回顧的に有する、という形での準拠的真理をもつ。哲学では先行哲学者の観念への準拠による準拠的真理と、その観念の表現の「仕方」が別の観念になるという表現的真理がある。だが哲学の準拠者は存在ではなく観念であるため、新たな仕方で表現された観念は存在の基本様式たる存在のカテゴリーではなく、先行観念のカテゴリーと化す。哲学は存在から離れた思考の自律によって「わずかに、非常にわずかながら、カテゴリー表と悟性の形式を拡張する」(PR153)探求と言われるのである。

4．ドゥロムの位置

以上見てきたドゥロムの問いの現象学と表現としての哲学観に、ハイデガーの影を見ることは容易である。そしてデリダが指摘したような[15]、フランスでのハイデガー読解の人間主義化の傾向がこの哲学者にもみられる。ドゥロムの思想は『存在と時間』の現存在分析での情態性や良心の呼び声を「問い」のうちにみて解釈し直したものであるといえようし、一致という伝統的真理観に対して非隠匿性（アレーテイア）の真理を「問い」をめぐって解釈し直したものであるといえよう。ドゥロムは直に引用や参照でハイデガーの思想の中核に言及していないが、類似は否めない。呼び声が本来的実存へ向わせるように、問いは問定思考へと向わせる。ドゥロムの思想の独創性は「問い」を思考活動における頽落（合理化や純粋経験化）からの脱出を求める呼び声として見做す点にあると言うことができるだろう。

そしてそれゆえドゥロムの思想とレヴィナスとの相似は、ハイデガーとレヴィナスとの相似の程度を越えないものに留まることが予想される。しかしこの点についてはさらに考察を必要とする。本稿ではドゥロムの思想の解明にとどめ、今後の課題としたい。

注

1) アリストテレス『形而上学』982b

2) E-M・シオラン『生誕の災厄』紀伊國屋書店、1976、53頁(E-M. Cioran, De l'inconvénient d'être né, Gallimard, 1973)

3) J.Delhomme,"Dureé et vie dans la philosophie de Bergson", dans *Les Études bergsoniennes*,t.II, PUF, 1949. / "La représentation de la vérité: Nietzsche et Bergson", dans *Les Études bergsoniennes*,t.VII, PUF,1955. / *Vie et conscience de la vie.Essai*

sur Bergson, PUF, 1954. ベルグソンやニーチェ以外でも "Témoignage et dialectique", *dans Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947. ／ *Temps et destin.Essai sur Malraux*, Paris,Gallimard,1955. 等。

4) 「ジャンヌ・ドゥロム氏の『問定思考』は様態の問題を刷新したが、この問題を介し、範疇的判断やコギトの確信にさえ様態を測る権利を拒否することで独断論と批判主義の問題を刷新した。確信そのものが意識そのものの開始たる問いによって測られるのでなければならない。〈曙光〉と呼ばれるものは、一挙に目が眩むほどに、ひとつの《私は自問する je me demande》であって、《私は存在了解する je comprends l'être》ではない、そしてこの自問の《je me》は最初の反省であるだろう。まさにこれらの点で、痕跡を無（存在と同時的な！）にも再ー現前によって復帰しうる不在的充実の記号にも還元されない空虚としてとらえる我々自身の試みは、その努力のまったく異なる方向にもかかわらず、ドゥロム氏の問いと結びつく。」(E.Levinas, *En découvrant l'exsistence avec Husserl et Heidegger*, J.Vrin, 1967, p.209-210)「『思考と実在』においてジャンヌ・ドゥロムが示したのは、哲学的な語られたこと Dit は語ること Dire の様態であって諸々の学説の単なる対象化ではない、ということであり、かくして語ることは存在を表象するひとつの仕方であるだけではない、ということである。同書の表題の《思考》と《実在》は認識の問題を示すのではなく二つの様態を示し、そこでの《思考》は本書〔*Autrement qu'être*…のこと。引用者注〕で《存在とは別様に》と呼ばれるものに似た何かを意味するだろう。ただしジャンヌ・ドゥロムは語ることを様態化する力を哲学的な語られたことにしか与えてないのだが。」(E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff,1974, p.60), 他にも E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J.Vrin, 1982, p.185. またレヴィナスによるドゥロム論に次のものがある。E.Levinas, "Jeanne Delhomme/Pénélope ou la pensée modale", dans *Noms propres*, Fata morgana, 1976, p.69-77

5) しかし本稿ではレヴィナスとドゥロムの直接比較検討は紙幅の関係から行わず、レヴィナスの思想へ関連すると思われる箇所を参照注で示すに止める。関連が見込まれるとはいえ両者の強調点には違いもある。

6) E.Husserl, *Exprérience et jugement*, tr., Denise Souche-Daugues, PUF, 1970, § 21, § 66-79

7) ただしフッサールでは述定判断における判断の様態は、知覚の整合的統一化の決断の様相として考えられているので、この決断そのものを促す中間者として位置付けられる疑問命題はいまだ決断に至る前の踏切板・移行段階であって決断そのものとはみなされない。従って述定段階では「問いの現象は確信の様態化にこそ起源をもつ」(ibid. § 78,p.373)とはいえ、「問いそのものは判断の一様態ではない」(ibid.p.374)とも言われている。

8) ドゥロムからの引用は、略号を付して本文中に記す。
J.Delhomme, *La pensée interrogative*, 1954, PUF, Paris (PI)、*La pensée et le réel: Critique de l'ontologie*, 1967, PUF, Paris (PR)。

9) J-P.Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard,1943,p.302

10) ibid.,p.328

11) 自己を問いただすものとしての他者についてはレヴィナスの次の箇所と関連。cf., E.Levinas, *Totalité et Infini*, 1961, Kulwer Academic Publishers, SectionáT-C Vérité et Justice,p.54-75,p.58 et passim.

12) 主体の可傷性についてはレヴィナスの次の箇所と関連。cf.,E.Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974,Nijhoff,Chapitre Ⅱ, Ⅲ ,p.61ff., p.94ff et passim.

13) 歓びの危うさについてはレヴィナスの享受論の次の箇所と関連。*Totalité et Infini*, Section Ⅱ -C Moi et Dépendence,p.116-125,p.124

14) 準拠なき言語についてはレヴィナスの次の箇所と関連。*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,Chapitre Ⅱ, Ⅴ, p.58ff.,p.185ff.

15) J.Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit,1972, p.140.

Phénoménologie de l'interrogation chez Jeanne Delhomme

Saori SEKINE

Cet essai a pour objet de mettre en lumière la pensée de JeanneDelhomme qui concerne celle de Levinas à propos de l'autre et le sujet sensible. La pensée originale de Delhomme consiste à traiter l'interrogation dans plutôt l'experience que la proposition. Selon *La pensée interrogative* (1954), l'expérience d'interrogation montre que l'autre est un moteur d'interroger et que le sujet provient du sentiment de s'interroger. Mais cela ne veut pas dire que l'autre soit le transcendant et que le sujet soit remplaçable par l'expérience pure comme chez Marcel. Delhomme conteste toute manière de prendre l'interrogatif pour le négatif ou le positif. Et l'interrogatif ne fonde pas sa vérité sur la référence au réel. C'est pourquoi il y a une critique de l'ontologie dans *La pensée et le réel* (1967).