2002 フランス哲学・思想研究 第7号

春季シンポジウム報告
哲学と精神分析

はじめに ……谷川多佳子
狂気内包性思想の精神分析 ……加藤敏
有事と越境―ハイデガーのDing／ラカンのDing― …大宮勘一郎
後期メルロ＝ポンティと精神分析 ……廣瀬浩司

秋季シンポジウム報告
メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性

はじめに ……松永澄夫
抵抗の異質性―メーヌ・ド・ビランの「抵抗」概念の可能性― …村瀬鋼
反省とシーニュ―フランス・スピリチュアリスムの一系譜― …岩田文昭
身体の構成―ビラン？ビランを超えて？― ……中敬夫

公募論文

記号としての身体運動―メーヌ・ド・ビランの記号論― ……越門勝彦
コントとミルの決定論を巡る対立 ……長谷川悦宏
精神と身体の境界―「物質と記憶」における運動図式の解釈を巡って― …中根弘之

書評

塩川徹也著『パスカル「パンセ」を読む』 ……村上勝三
岩田文昭著『フランス・スピリチュアリスムの宗教哲学』 …中敬夫
村井久二著『コントとマルクス―「コント＝マルクス型発展モデル」の意義と限界―』 ……安孫子信
石井敬夫著『ベルクソンの記憶力論―「物質と記憶」における精神と物質の存在証明―』 ……杉山直樹
石崎晴巳・澤田直編『サルトルの遺産―文学・政治・哲学―』…中田光雄
内田樹著『レヴィナスと愛の現象学』 ……熊野純彦
庭田茂吉著『現象学と見えないもの―ミシェル・アンリの「生の哲学」のために―』 ……望月太郎
宇野邦一著『ドゥルーズ　流動の哲学』 ……財津理

日仏哲学会2001年活動報告
『フランス哲学・思想研究』第六号訂正
日仏哲学会入会手続きについて
大会一般研究発表応募要領
『フランス哲学・思想研究』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：—— 哲学と精神分析 ——
はじめに …… 谷川多佳子　1
狂気内包性思想の精神分析 …… 加藤　敏　2
有事と越境 —— ハイデガーのDing／ラカンのDing ——
…… 大宮勘一郎　20
後期メルロ＝ポンティと精神分析 …… 廣瀬浩司　40

秋季シンポジウム：——メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性——
はじめに …… 松永澄夫　59
抵抗の異質性 —— メーヌ・ド・ビランの「抵抗」概念の可能性 ——
…… 村瀬　鋼　60
反省とシーニュ —— フランス・スピリチュアリスムの一系譜 ——
…… 岩田文昭　75
身体の構成 —— ビラン？ビランを超えて？ —— …… 中　敬夫　89

公募論文
記号としての身体運動 —— メーヌ・ド・ビランの記号論 ——
…… 越門勝彦　104
コントとミルの決定論を巡る対立 …… 長谷川悦宏　121
精神と身体の境界 ——『物質と記憶』における運動図式の解釈を
巡って —— …… 中根弘之　138

書　評

塩川徹也著『パスカル「パンセ」を読む』…… 村上勝三　155
岩田文昭著『フランス・スピリチュアリスムの宗教哲学』……
…… 中　敬夫　161
村井久二著『コントとマルクス ―― 「コント＝マルクス型発展
モデル」の意義と限界 ――』…… 安孫子信　167
石井敏夫著『ベルクソンの記憶力論 ―― 「物質と記憶」における
精神と物質の存在証明 ――』…… 杉山直樹　172
石崎晴巳・澤田直編『サルトルの遺産 ―― 文学・政治・哲学 ――』
…… 中田光雄　178
内田樹著『レヴィナスと愛の現象学』…… 熊野純彦　187
庭田茂吉著『現象学と見えないもの ―― ミシェル・アンリの
「生の哲学」のために ――』…… 望月太郎　193
宇野邦一著『ドゥルーズ　流動の哲学』…… 財津　理　199

日仏哲学会2001年活動報告 …… 205
『フランス哲学・思想研究』第六号訂正 …… 205
日仏哲学会入会手続きについて …… 206
大会一般研究発表応募要領 …… 206
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定 …… 206
編集後記 …… 207

春季シンポジウム

精神分析と哲学

はじめに

谷川　多佳子

このテーマは20世紀のフランス哲学にとっては広く、多岐にわたる視点、方法、アプローチがある。

たとえば、ラカンと哲学といった視点からは、さまざまな著作がみられ、ユネスコによるシンポジウムも開かれている。現象学との関連では、哲学、精神医学、精神分析のそれぞれの側から重要著作がいくつも挙げられる。哲学史では、プラトン解釈、デカルトの懐疑やコギトなどにも、精神分析の側からの言及がみられ、20世紀後半フランス現代哲学との関連ではY・ブレスが、時期の区分による差異を特徴づけている。E・ルディネスコは、フランスにおける100年余の精神分析・力動精神医学の流れをフロイトとシャルコーのパリでの出会いから始まる2巻の大著で示し、浩瀚なラカン伝も著している。その他さまざまな視点や方法、さらに党派性もある。問題はあまりに広く複雑で、一度のシンポジウムで扱い切れないことは明白だが、今回は限定的に、ラカンとメルロ＝ポンティへの観点をもって、ささやかなアプローチを始めたい。

ラカンにも造詣の深い臨床医である自治医大精神医学教室の加藤敏先生、ドイツ現代思想とくにベンヤミンの専門家である大宮勘一郎さん、メルロ＝ポンティを中心にフランス現代思想の研究を進めている廣瀬浩司さんにご報告をいただく。

狂気内包性思想の精神分析

加藤　敏

I　はじめに　思想における批判的立場と熱情（一受難）的立場

筆者はこれまで臨床の場においてさまざまな精神障害者との出会いをとおし、精神障害者の存在様態に注目しつつ、精神障害を理解する座標軸を模索してきた。そこでの大きな関心は、いかに精神病という事態を内に取り込んだ主体理解を導き出すのかという問題枠であった。それは、人間に対する、より高次の了解性をそなえた方法論を導くことに他ならない。

ヤスパースは、ディルタイによる了解についての考え方をふまえつつ、神経症は了解可能であるのに対し、精神病は了解不能と規定した[16]。この二分法をいかに乗り越えるかが精神病理学の課題であった。その意味では、ラカンの精神分析理論は、ごくありきたりの了解性を尺度としたヤスパースの二分法を脱構築し、狂気内包性の主体図式を提出した点で評価に値する。

精神病理学のさまざまな理論は、ヤスパースに代表される、精神病を了解不能として、狂気を主体から排除する批判的立場と、ラカンに代表される狂気内包性の立場を両極としたスペクトラムに分布するとみることができる。これに似たことは哲学を含む思想一般にもあてはまると思われる。本稿では、筆者の見地から狂気内包性思想の成立過程に注目しながら、狂気内包性思想にひとつの見取図を与えたい。

まずはじめに、思想一般において、批判的立場と狂気内包的立場が区

別できることを指摘したい。これを知るうえで、ヤスパースとハイデガーの対立がその良い例となる。

ハイデガーはヤスパースによるゴッホやストリンドベリ論を評価し、次のように述べる。「生という対象の根源的な範疇構造を獲得するという課題と連関する点に、私は、あなたが精神分裂病的なものを生の存在意味のなかに組みこもうとしていらっしゃるそのあなたの諸研究の原理的意義を、見出したわけです[5]」。

この段階でハイデガーは、狂気を内に取り込んだ主体理解に関心を示し、あわせて、ヤスパースの取り組み方に不満を示す。それからしばらくたち、ハイデガーはヘルダーリンの詩作を解釈することをとおし、ヘルダーリンに依拠する形で哲学思想を新たに展開しはじめる。いわゆる後期のハイデガー思想の「転回」である。その問題意識は、『存在と時間』に次ぐ第2の著作であると言われる『哲学への寄与（性起について）』[10]がよく示す。そこでは、哲学は聖なる次元、つまり真の存在への飛び超え（Sprung）をしなければならないと説かれる。

こうした後期ハイデガーに対し、ヤスパースは次のように批判する。「あなたの立つ場所、それはかろうじて間接的経験によって踏み入れることができ、思考においてその場所を推定しつつ、論及されるものにすぎません」[6]。「あなたの中心的な言語の少なからぬものが私には理解できないのです。『存在の家』としての言葉_私はこれに抵抗感を覚えます」[7]。

ここに、われわれは、ヤスパースとハイデガーの思想上の決定的な距たりをみてとることができる。それは両者が、それぞれ哲学的思索をおこなう際のよってたつ姿勢の違いにもとづくと考えられる。つまり、ヤスパースは、日々、人がごく平凡に暮らす、日常的な共同世界に定位し、そのなかで自己身体をもって内的に生きられる体験を大切にし、この等身大の生にしっかり腰を据えて思考することを選ぶ。一方、ハイデガー

は、狂気とひきかえに詩作の冒険を突き進んだヘルダーリンを導きの意図にして、共同世界から離れて、真の存在を追及していこうとする。このハイデガーの姿勢は、ヘルダーリンの狂気の可能性を自らの思想的布置のうちに取り込んでいる点から狂気内包性思想と呼ぶことができる。これに対し、ヤスパースの姿勢は大局的にみるとカントの批判的立場に与する点から批判的立場と呼ぶことができる。

ここで、本論で主題的に論じることになる狂気内包性思想につきその規定を簡単にしておきたい。

幼少時から抑うつのなかで絶望、ひいてはメランコリーを人間存在の基軸に据えたキルケゴールは、次のように述べて、主体にとっての真理を狂気に連接する形で追求した。「真理をもっぱら主体性の次元の問題として規定するならば、狂気と真理は最後のところで分けることはできない」[20]。

また、デリダはフーコーに対する反論の形でデカルトのコギトには、実は狂気の次元があることを明らかにしつつ、哲学は狂気の次元ぬきにはありえないことを強調して、次のように述べる。「私は恐怖のなかでしか哲学しない。しかしそれは、狂気であると告白された恐怖である」。「狂気が、意味の沈黙しているか囁いているけれども生きている根源にいっそう近いが故に、より理性となるところの、このような危機は、いつもすでにはじまっているのであり、また終わることがないのであります」[9]。

このように、狂気を主体の真理にとり密接不可分な次元として、これを理論のうちに取り込む布置をもった思想は、筆者が別のところで述べたように、さしあたり狂気内包性思想と呼ぶことができる。それは、そこに近寄る人に不安、不気味な感情、ひいては言葉を失って茫然自失に陥る言語危機などをもたらさずにはおかない、存在強度の極めて高い、言語の外部に正当な場所を割り当てることを目指す思想である。

こうした狂気内包性思想は、近代以後、いわゆる正当な哲学、あるいは良識的な価値観に対する異議申し立てという性格を帯びる。いわゆる正統な良識的哲学にあっては、狂気はフーコーのいうように排除されてしまう。デリダはこうした「普通の哲学」にあっては、「有限の思考の支配」が認められ、「狂気を閉じ込める自己忘却」があると述べる[9]。

図式化のそしりをまぬがれないが、狂気内包性思想は、さらに自ら狂気に陥る危険をおかして思索を進めようとする熱情（—受難）的立場と、基本的には普通の人が住処とする共同世界に定位して思索を進めようとする批判的立場に区別される。熱情（—受難）的立場の代表者は、ヘルダーリン、ニーチェ、キルケゴールらである。また、批判的立場の代表者としてデリダ、ラカンをあげることができるのではないだろうか。

II　ラカンにおける狂気内包性思想

筆者は、ラカンによってはじめて狂気内包性の思想が、方法論的に定式化されるに至ったとみたい。こうみると、ラカンの思想が今日においてなお哲学や文学、精神医学をはじめとしたさまざまな分野に大きな影響力を及ぼしつづけている理由がよくわかると思う。

ラカンは、人間主体は言語に「所有され」構成されるとみる。その場合の言語は、主体にとって根本的に異質で、主体にとっては到達不能な他性の次元にあると考えられている。

あわせて、ラカンの主体図式にはもうひとつの他なるものが、主体の外部からの構成要素に据えられている[18,23]。普通は、人間が直接知ることも、出会うこともできず、不在性、喪失性を刻印されている反面、主体にとり欠かすことができず、主体の存在の中心となる（あるいは、中心となった）であろう＜もの（Chose）＞がそれである。＜もの＞は

言語の秩序の外部にあり、言語で言い表すことが原理的にできず、思考の不可能性を宿命づけられている。

ところで、分裂病においては、この主体の＜現実的なもの＞（le réel）が突出し、人間の前に顕現してくる。分裂病体験において了解不能性の核となり、しかも強度の享楽性をもたらす、非意味の沈黙の存在Xによる主体の所有は、主体の外部の中心といえる＜現実的なもの＞との出会いに他ならない。このように、ラカンは分裂病の中核病態を正常主体のうちに外在的という仕方で、したがって括弧つきで取り込み、＜現実的なもの＞として主体の重要な構成要素にするのである。ついでに述べれば、人は分裂病という特権的な病態を手がかりに、＜現実的なもの＞について多少とも窺い知ることができるのである。ラカンの思想は正常主体においてその中心に了解不能なものを据えたいという点で、方法論的自覚をもった狂気内包性思想とみることができる。ラカンが象徴界（le symbolique）と現実界（le réel）といういわゆる世界の地平の外部のふたつの他なるものを、主体の構成要素に据えるにあたっては、精神病者が自らの体験について述べ、書いている事柄に示唆された部分が大きい。とりわけ症例シュレーバーによる『ある神経病者の回想録』[29]の果たした役割は大きい。ちなみにラカンは、言語の外在的な主体構成について次のように述べる。

「ランガージュに対する彼らの位置に関する証言はそのまま受け取られるのが正統であり、ランガージュに対する主体の関係を分析するなかで、その証言は理解されなくてはなりません。こういうことが、シュレーバーが後世に残した、あの記念すべき考察に値する著作に対して私達が持つべき不変にして主要な関心です」[24]。

もっとも、ラカンの学説形成における「転移」的位相を問題にする時、パラノイア論にとって欠かせない症例エメ（本名マルグリット・アンジュー）[25]への「転移」もあげねばならない。

ラカンは精神科医は狂者の秘書であると、精神科医の位置を述べる。精神科医にとって精神病者は主体の真理について知っている人物として登場する。一部の精神科医は精神病者に抗しがたく魅せられる。そこに医師から患者への一種の「転移的」関係を問題にすることもできる。そうした現象は、精神病者が精神科医にとり主体の真理の位置を占める可能性を考慮すればよく理解できる。この点は、神経症の分析治療において、神経症者にとり分析家が主体の真理の位置を占める存在として現われ、神経症者から分析家へと愛の感情が向けられる一般の転移とは対照的である。いずれにせよ、精神病者は、精神科医にとり未知の存在Xについての知を想定された主体（sujet supposé savoir）の位置を占めるということができる。そうすると、そこでの精神病者と精神科医の関係は、主人と臣下、ないし師と弟子の関係と言うことができるだろう[17]。

このように、ラカンの狂気内包性の理論は、病者の強い確信を拠りどころにして、これに教えられ示唆を受ける形で形成されている。とりわけラカンはシュレーバーを主人の位置に捉え、自らはその臣下として思想を展開する。シュレーバーは『回想録』のなかで、自らの宗教性妄想や幻覚について語りながら、なかなか深みのある神学思想を提示しており、それ自体、狂気内包性思想とみることも可能である。

III　狂気内包性思想の系譜

シュレーバー－ラカンといった狂気内包性思想における主人－臣下の系譜は、これを拡大してみるなら狂気内包性思想一般にあてはまる。ヘルダーリン－ハイデガー、ニーチェ－バタイユ、ニーチュ－クロソフスキーなどの系譜がその好例となる。概して狂気性内包性思想の主人の位置を占める思想家のまわりには、人をつけて離さない独自の強度によって、同時代者だけでなく、後の時代の人々を含め、多くの人々がそ

れぞれの関心につき動かされて集まってくる。彼らは、臣下として主人の思想の解釈をおこなったり、主人の思想を継承・発展させようとする。

1）主人の位置にある思想家

ここでまず、狂気内包性思想の主人の位置をしめる人々にある程度共通する事柄を述べよう。

彼らは、「真の」存在を追求する情熱、あるいは「真の」存在との出会いへの情熱と意志のもとに、死を賭けた冒険の性格を帯びた思索活動、ひいては創造活動に従事する。

例えば、ヘルダーリンは自分の生活をふりかえり、「僕は信仰と観照のなかで、より高い生命を確保するために、死ぬほど苦悶したのだった」と弟への手紙に書く[13]。また、彼は、エトナ山の火口に身を投じたエンペドクレスを扱った戯曲のなかで、「自ら進んで死に赴くことによって、無限の精神と一体になろうとする決心が熟する」、「死のなかに私は生き生きしたものを見い出すのだった」などと書く[14]。これらの言葉は、エンペドクレスに仮託して、「真の」存在との出会いへの情熱を言い表したものとみることができる。

また、ニーチェはジルス・マリーアの湖畔で「大いなる正午」体験とも言われる例の「永遠回帰と呼ばれる真理の到来を啓示する」霊的出来事の前駆期に、次のように『曙光』のなかで述べている。「われわれの精神の飛行するもの？遠くへはるかかなたへ飛び立ってゆくこれらすべての大胆な鳥たち。…（中略）…われわれは一体海を超えることを望むのか？　何らかの欲望よりも、一層われわれに重要であるこの強力な欲望は、われわれはどこへ引っぱってゆくのか？」[27]。

ここには、「真の」存在追求の情熱が、精神の高みへの上昇の抗しがたい欲望として語られていることがわかる。ビンスワンガーからすると、ニーチェのこの現存在様式は、「過剰上昇（思いあがり）」

(Verstiegenheit) [8] とみなされよう。

ヘルダーリン、ニーチェ、アルトーらは思索の創造活動の途上で、急性の精神病性エピソードを体験するが、彼らの創造行為が死を賭けた冒険の色彩を呈する点をふまえると、精神病の選択がなされたということができる。精神病エピソードは、創造の冒険に出る思想家からすれば、自己破壊の危機を覚悟の、果敢な「真の」存在追求の試みである。この精神病の選択という見方は、「世間で言われているような意味での狂人となることを選んだ人間」[1] というゴッホについてのアルトーの判断と符節を合わせる。また、ニーチェが彼の分身と目されるツァラトゥストラに語らせた「私が愛するのは、自分自身を超えて創造してしようとし、そのために破壊するのだ」[28] という言葉も、精神病の選択という見方を支持する。要するに、「真の」存在への情熱が彼らにとって精神病の受難を導くのである。ヘルダーリンやニーチェ、アルトーが精神病エピソードにおいて体験するのは、ラカンの術語を用いれば<現実的なもの>が陽性化して自分に迫ってくる事態である。それは苦しみを伴なう享楽の体験である。ニーチェが描出する次のような出来事はそのよい例となる。

「今はすべてが沈黙する！　海は青ざめ、輝きながら横たわっている。それは語ることができない。…（中略）…われわれは突然不意に襲うこの巨大な沈黙は、美しく、物すごい。胸はそのためいっぱいになる」[27]。

彼らの日常的生における定常点をみておこう。ヘルダーリンにつきハイデガーは、「最も離れている山々の近くに住む」と述べる[11]。またヘルダーリンは詩のなかで、「あなたは生まれつき誠実なのだ。根源の近くに住む者はその場所を去り難い」[15] と自分のことを語らせている。

一言で言えば、彼らは俗世間にはなじめず、その外部に身ををおく。ラカンのいう裂け目としての<現実界>の近傍が彼らの定常点であり、そこから「真の」存在、根源を追求しようとするのである（図１）。

彼らは迂回路を経ずに「真なるもの」へ真すぐに向かおうとする。そこには、一切の虚偽性を排除しようとする態度がある。アルトーの言い方を借りると、怠慢な思考（pensée paresseux）[2]の拒否である。ちなみにアルトーは次のように述べる。「あのごまかしなどを何ひとつ許さずに、思考すること」。「理性と神を学ぶのは怠け者だけでしかない」[3]。

2）臣下の位置にある思想家

次に、臣下の位置にある思想家がいかに思索を進めるのか、その思索形式過程を師との関係から光をあてることにしたい。シュレーバに対するラカンの関係がそうであったように、臣下の位置にある思想家は、主人の位置にある思想家に対し、一種の「転移」的関係に入り、師に魅せられる。そして、このなかで、自らの思想の方向づけがなされる。

ラカンの見地からすれば、いわゆる「正常な」人は、みんな構造的に神経症を病んでいる。その限りで、人々は基本的には揺るぎない確信をもてず、「不確信」の状態におかれている。このことは思想形式にもあてはまると考えられる。こうした「正常な」神経症性の人が理論を進めていく際、その方向を決める局面において、強度の確信をもった人に示唆を受けることは一般的にもよくみられることだと考えられる。とりわけ狂気内包性思想の系譜にあっては、臣下の位置にある人は、主人の位置にある人の自分の生の体験に根ざす揺るぎない確信を拠り所にして、思索をおこなっていく。

そうした何よりの例は、ヘルダーリンを師とする（後期）ハイデガーである。

ヘルダーリンとの出会い、また影響について、ハイデガーは次のように語る。

「ヘルダーリンによるピンダロスの詩の翻訳や後期讃歌が出版された

時（ハイデガー21歳、25歳時）地震に襲われたような衝撃を受けました」。

「私の思惟はヘルダーリンへのある不可避な牽引の内に立っています」。「ヘルダーリンは『ヒューマニズム』には属していません。すなわち、彼はこのような『ヒューマニズム』が志すところよりももっと原初的に、人間の本質の宿命を考えているのです」[12]。

自らの思想を掘り下げるにあたって、伝統的なヨーロッパの「形而上学の言葉の助けでは間に合わなかった」[13] ハイデガーは、ヨーロッパ形而上学の伝統を打ち破った思想としてヘルダーリンに傾倒し、彼の思索に対する誠実な読解につとめ、ヘルダーリンを師として、真正な仕方で哲学していこうとしたのである。

また、ニーチェの思想の影響下で思索を展開したバタイユやクロソウスキーなども、代表的な狂気内包性の思想系譜にあげられるはずである。

バタイユは「私とニーチェとをつなぐ共同体意識」[4] があると、ニーチェへの親密な内的絆を語る。そして、ニーチェを「深淵に到達した最初の人間」[4]であるとみなし、ニーチェにならって「深淵」の方向へ進むことを目指す。「おそらく私はニーチェよりも強く非一知の夜の方へ傾倒してきた人間であろうと思う」という言葉も聞かれるが、バタイユにあっては、ニーチェとは違って限界を超えてしまうことはなく、一定の歯止めがかかっていた。

クロソウスキーはバタイユと並ぶもう一人のニーチェの心酔者であり、ニーチェの臣下としてニーチェの思想の解釈をおこなうと同時に、ニーチェの系譜下で思索を掘り下げる形で小説を書く。

クロソウスキーは、「狂気が生き方の起源にあるニーチェという精神」[21] と述べて、ニーチェの思想の狂気内包性をはっきりみてとる。しかもクロソウフスキーはニーチェの永却回帰の体験に自らの体験を見い

出し、ニーチェにおいて自分の隣人に出会う体験をもつ。クロソウスキーはニーチェの思想の核心をなす永却回帰につき、「唯一の明証性が強度にあるような体験」であり、「永却回帰が私に啓示された時、私は今ここで私自身であることをやめる。そして数えきれないほどの他者になることができる」[22] と、ドゥルースによる強度の理論を先取りした的をついた考え方を示す。

補足的に述べておくと、クロソウスキーが永却回帰の体験の基軸にみてとる強度を本質とする体験とは、ラカンで言えば先に述べた<現実的なもの>が陽性化して前面にせり立し、主体に享楽をもたらす特異な出来事をいいあらわしたものに他ならない。

ハイデガーはヘルダーリンの詩作に、他方、バタイユ、クロソウスキーはニーチェの思想に、自己の存在の「外部中心」である<現実的なもの>が浮き彫りになっているのを見い出す。そのため、彼らは師となる人の思想に、フロイトが分身について言った意味での<無気味な>(unheimlich) ものを感じ、抗しがたく魅せられる。これが狂気内包性思想の系譜における主人の位置を占める思想家に対する、臣下の位置を占める思想家の「転移」の内実である。

3) 尖端的出来事への反復的回帰

ニーチェに魅せられ、臣下としてニーチェの系譜下で思索を凝らす人は、現代においても少なくない。知的に高い分裂病者のなかにもニーチェに共鳴する人が散見されるのは興味深い。ある例では、多数の意味不明な新作言語(ネオロキ・スム)を混入した文章をニーチェの思想に触発されて書き続け、医師のところへ面接のたびにもってくる。

アルトーやクロソウスキーの思想がよい例となるが、そしてまた、いま言及したエクリチュールを書き続ける症例にも当てはまるが、彼らの思想的な営為、あるいは文章をつづる行為にあっては、ヘルダーリンや

ニーチェなどといった主人の位置を占める人の思想へと、何度となく反復的に回帰が同時になされていることに注意を喚起したい（図２）。狂気内包性思想において主人の位置を占める人への反復的回帰という現象において、ヘルダーリンやニーチェといった人々、つまり俗に言われる天才は、「真の」存在、あるいは強度の代名詞となっているといえる。つまり、臣下の位置を占める人は、主人の位置を占める人への回帰をとおし、「真の存在」、ないし純粋な強度を追求しようとするのである。

先に主人の位置の占める人の日常的生における定常点に関し、現実界の裂け目の近傍であると述べた。臣下としての思想家の定常点について述べるなら、それは主人としての思想家に比べれば現実界の裂け目から遠ざかっているが、しかし、日本でいえば義理と人情といった模範を旨とする共同体に密着的な、もっとも平均的な人々に比べるなら、より現実界の裂け目に近いところに身をおいているということができ、彼らは、主人としての思想家といわれる世俗的な平均人の中間に位置するのである。

いま、狂気内包性思想の系譜において、臣下による主人への反復的回帰の現象があることを述べた。実は、この反復的回帰の現象は主人の位置を占める人の思想的営為にも認められうることを付け加えておかねばならない。そのよい例はニーチェである。ニーチェの思想の決定的な源泉となったのは、ジルス・マリーアの湖畔での「大いなる正午」の体験である。それはミュラー＝ズーア のいう「人生の意味を電光石火のごとく根底から変化させる」[26] 少なくともごく普通の人とは分有することが不可能な特別な出来事（Ereignis）である。もはや沈黙によってしか縁どられない、きわめて体験強度の高いこの出来事は、もはや言語化不能という意味で人の体験の尖端に位置し、しかも急性の体験という性格をもつ意味で、尖端的出来事と呼ぶことができる。こうした尖端的出来事は、それを体験した人の心的組織に消しがたく刻印される。

「大いなる正午」の出来事の後、18カ月ほどで『ツァラトゥストラはかく語りき』の第一部が書きあげられ、引き続き、残りの部分が順々に仕上げられていく。『ツァラトゥストラはかく語りき』という著作は、「大いなる正午」の出来事への反復的回帰のなかで、この出来事を反芻することにより仕上げられたということができる。この著作の後に相次いで書かれた『善悪の彼岸』『道徳の系譜学』『この人を見よ』などの著作も、「大いなる正午」なる尖端的出来事への反復的回帰の所産とみることもできる（図3）。

こうみると、「大いなる正午」の出来事以前をどうみるのかということについても、ひとつの示唆が導かれるはずである。ディオニソス神の復権を図る『悲劇の誕生』は既に、ジルス・マリーアでの尖端的出来事へ向かうベクトルをそなえていることが窺われるし、『大いなる正午』の出来事の直前の『曙光』はこの尖端的出来事へと加速して陥っていくその最初の歩みを示しているということができよう。つまり、ジルス・マリーアでの尖端的出来事は、それ以前、以後のニーチェの生が逆方向からのベクトルが向かっていく中心点をなすのである。

筆者が今提示している尖端的出来事への反復的回帰という現象は、精神科臨床での経験に根ざしていることを述べておこう。ひとたび急性の精神病体験に陥った患者の一部は、この体験が終息をみて多少とも安定してから、この最初の急性体験のことを想起するような仕方で話す。さらに、2度目、3度目と急性体験が再発すること自体、最初の尖端的出来事への反復的回帰とみることも不可能ではない。

それはともかく、筆者は、狂気内包性思想における臣下、主人において、それぞれ臣下にあっては主人への反復的回帰という形で、他方、主人にあっては自分がこうむる尖端的出来事への反復的回帰という形でそれぞれ思想的営為がなされることを示した。翻ってみると、ニーチェの「大いなる正午」の出来事を想いおこすとわかると思うが、精神病性の尖

端的出来事は謎めいた未知性に包まれており、言語の外にあり言葉では表出不可能な未知の存在Xとしかいいようのない<現実的なもの>の顕現という事態を本質する。そうすると、主人の位置を占める思想家、臣下の位置を占める思想家いずれの人の思索も、未知の存在Xへの反復的回帰というベクトルに帰着するということができるだろう。この未知の存在Xへの反復的回帰というベクトルは、フロイトが死の欲動で言い表わそうとした事柄の一端にあたるということもできるだろう。

文献

(1) Artaud, A.『ヴァン・ゴッホ』(粟津則雄訳)、筑摩書房、1997年、P16.

(2) Artaud, A.:Cahiers du retour à Paris (octobre-novembre). (Œuvres complètes XXIV, p160, Gallimard, Paris,1988.

(3) Autaud, A. 『ヴァン・ゴッホ』(粟津則雄訳)筑摩書房、1997、P160.

(4) Bataille G.『無神学大全　内的体験』(出口裕弘訳) 現代思潮社、東京、1970、P72-77.

(5) Biemel, W., Saner,H.『ハイデッガー＝ヤスパース往復書簡1920-1963』(渡辺二郎訳) 名古屋大学出版会、1994、P26.

(6) Biemel,W., Saner,H. 同書 P349.

(7) Biemel,W., Saner,H. 同書 P282

(8) Binswanger,L.『思いあがり、ひねくれ、わざとらしさ』(宮本忠雄監訳) みすず書房、東京、1995、P1-12.

(9) Derrida,J.『コギトと狂気の歴史』(野村英夫訳)『エクリチュールと差異(上)』法政大学出版局、東京、1977、P118-120.

(10) Heidegger,M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). GA. Bd 65. Vittorio KlostermannÅ@Frankfurt/ M, 1989.

(11) Heidegger,M.『形而上学とは何か』(大江精志郎訳) 1969、P81.

(12) Heidegger,M.『ヒューマニズムについて』(桑木務訳) 角川書店、1963、P17-67.

(13) Hölderlin,F.「書簡　弟へ」ヘルダーリン全集4、河出書房、1972、P456.

(14) Hölderlin,F.『エムペドクレスの死』(浅井真男訳) ヘルダーリン全集3、河出書房、東京、1971、P265-414.
(15) Hölderlin,F.「さすらい」(浅井真男訳) ヘルダーリン全集2、河出書房、東京、1972、P55-71.
(16) Jaspaers,K.:Allgemeine Psychopathologie.Springer, Berlin.5 Aufl.1948.(内村裕之、西丸四方、島崎敏樹、岡田敬蔵訳:精神病理学総論 上・中・下、岩波書店、1953・54・55年)
(17) 加藤敏『出会いの様態と精神病理—精神療法』臨床精神病理21:13-14, 2000.
(18) 加藤敏『ラカン』小川捷之・福島章・村瀬孝雄編 臨床心理学体系16、金子書房、1990、P281-305.
(19) 加藤敏『分裂病の構造力動論—統合的治療にむけて』金剛出版、1999、P42-83.
(20) Kirkegard, S『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』中(杉山好・小川圭治訳) キルケゴール著作集8、白水社、1969、P18.
(21) Klossowski, P.『ニーチェと悪循環』(兼子正勝訳) 哲学書房、1989、P294.
(22) Klossowski, P. 同書 P94.
(23) Lacan, J.:Écrits. Seuil, Paris,1966.
(24) Lacan, J.:Le Séminaire livre III, Les psychoses. Seuil. Paris,1981(小出浩之、鈴木國文、川津芳照ほか訳『精神病』(上・下)、岩波書店、1987)
(25) Lacan, J.:De la Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. Seuil, Paris, 1995(宮本忠雄・関忠盛訳『人格との関係からみたパラノイア性精神病』朝日出版、1989)
(26) Müller-Suur H.:Das Schizophrene als Ereignis. Psychopathologie heute, Kranz H(hrsg), Thieme, Stuttgart,1962 , pp81-91.
(27) Nietzsche,F.『曙光』(茅野良男訳) ニーチェ全集、第7巻、理想社、1962、P307.
(28) Nietzsche,F.『ツァラトゥストラはこう言った』(上)(氷上英廣訳)、岩波書店、1967、P108.
(29) Schreber,DP.『ある神経病者の回想録』(渡辺哲夫訳)、筑摩、1990.

図1　主人、臣下としての思想家の定常点

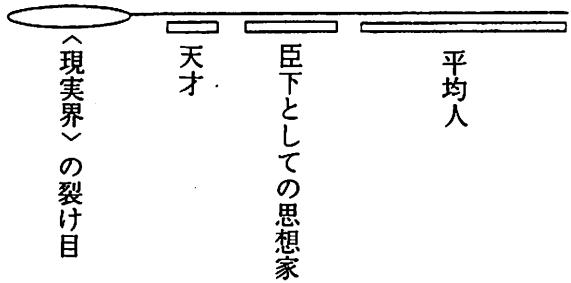


図2　臣下による天才への反復的回帰

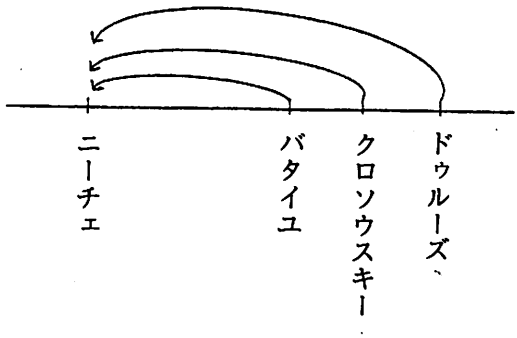
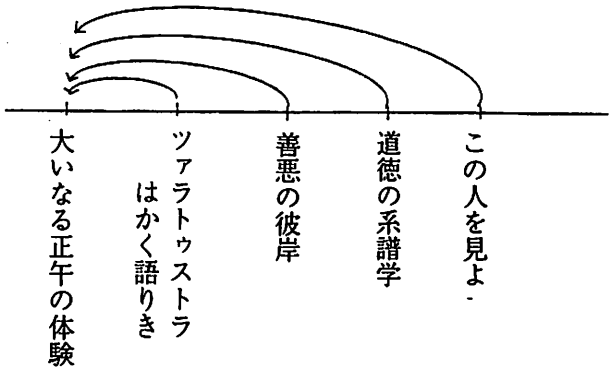


図３　天才における尖端的体験への反復的回帰



Psychanalyse de “la pensée inclusive de la folie”

Satoshi KATO

Basant ses observations sur son expérience en réalité clinique, notamment celle des psychoses, l’auteur essaie de dégager les pensées philosophiques qui incluent la folie de façon saillante, et qu’il définit comme «pensées inclusives de la folie». En effet, lorsqu’on observe le rapport entre le psychiatre et le psychotique, on peut remarquer que, dans certains cas, le psychotique apparaît comme le maître alors que le psychiatre tient le rôle de disciple. Cela est dû au fait que le psychotique incarne la vérité de l’être humain d’une manière extravagante. L’auteur note que le psychiatre, en tant que «secrétaire des aliénés» (J. Lacan), développe souvent sa théorie psychopathologique sur la base d’un “transfert» envers le psychotique. C’est le cas de J. Lacan, qui a pour maître “Aimée» (Anzieu), ainsi que «Schreber» (Daniel Paul Schreber). L’auteur estime

qu'on peut entrevoir cette sorte de relation transférentielle maître-disciple dans une dimension d'ordre philosophique. Il évoque à cet effet les relations du même ordre qui ont pu être observées entre F. Hölderlin et M. Heidegger, F. W. Nietzsche et G. Bataille, ou encore F. W. Nietzsche et P. Klossowski. Les penseurs occupant la place du maître par le choix de la folie, développent leurs théories avec une intensité considérable. Quant aux penseurs occupant la place du disciple, ils développent leurs théories dans l'inspiration de la pensée de leur maître. L'auteur décèle, tant chez le maître que chez le disciple, un phénomène de retour répétitif vers une expérience aiguë. Le sujet se trouve alors confronté à une crise du langage par le fait qu'il ne dispose que du non-sens puisque le processus de «création de la pensée inclusive de la folie» est commun au maître et au disciple.

有事と越境

—— ハイデガーのDing／ラカンのDing ——

大宮　勘一郎

—— 言語トハ言語ト言語ノ間ニ浮上スル物デアル
(Georges-Arthur Goldschmidt: Quand Freud voit la mer)

それを有事と呼ぶにせよ越境と呼ぶにせよ、本論で扱う出来事は境界線をめぐるものである。その出来事は、むろん地理的ないし政治的境界について起こったことがあるにしても、それだけではない。出来事は「独仏国境」あるいは「仏独国境」(これ自体また歴史的振動から自由であったことはないが)の単なる事実としての跨ぎ越しやそこにおける出会いだけではなく、他の様々な境界の —— 言語間の、宗教間の、あるいは諸学問分野間の、あるいはさらにディスクールの間の —— 出来事と二重、三重に絡み合っている。さらにまた、このいわば認識論上の出来事に、倫理における出来事とでもいうべきものが加わるのではないか、と考えられる。言い換えると、ある集いある出会いあるいはある衝突のような出来事を促がすような何物かが、例えば一方では哲学的思考の、他方においてまた精神分析的思考の彼岸に垣間見えるか屹立するかし、いずれにせよそれを経巡って二つの思考が相見えることとなった。そのうえでさらに「跨ぎ越しえぬものへの越境の企て」とでもいうべきものが、それが果たされてしまったのか果たされつつあるのか、今もなお逡巡され耐え抜かれ続けているのか、それとも頑なに拒絶されたままなのか、にもかかわらず知らぬ間に越境はなされてしまっているのかは

別として、「ドイツにおけるラカン／ラカンにおけるドイツ」という主題[1]には避けがたく付き従うのではないかと思われるのである。

*

認識上の越境＝有事ということを論じるのは、ラカンの精神分析がいわゆる周辺諸科学の成果や知見を大胆に採り入れているという事情によることだが、ここで問われるのはラカンと哲学との関係、とりわけ一人の「ドイツの哲学者」deutscher Philosoph つまりマルティン・ハイデガーとの関係である。この両者を結ぶ線 (einziger Zug / trait unaire だろうか) はハイデガーの1950年の講演「ロゴス Logos」及び「物 Das Ding」にあるだろう。[2] このうち「ロゴス」のほうは、ラカン手づからフランス語へと翻訳し、1956年に雑誌『精神分析 La Psychanalyse』に掲載していることが知られており、その分手掛かりとしてはより目立つものかもしれないが、ここでは敢えて「物 Das Ding」のほうを採りあげてみたい。というのも、ロゴスを「選り集めつつ置くこと」die lesende Lege と翻訳する[3]「ロゴス」論と、「物」を集いの中で立ち現れるもの、とする「物」論とは深く関わってもいるからである。

『精神分析の倫理』と題され出版された1959年11月18日から60年7月6日までのセミネール記録第7巻[4]の中で、ラカンは繰り返し「物」das Ding という主題に言及している。特に59年12月9日と16日のセミネールは、ドイツ語のまま「*Das Ding*」と名付けられている。[5] (これを以下 Ding ゼミと呼ぶ。) 定説ではラカンがフランス語の「事物」la chose と区別したうえで、ドイツ語でそのまま用いる「物」das Ding は、フロイトが「ある心理学の構想」(以下流布訳に従い「科学的心理学草稿」と呼ぶ)[6]で論じている「物」das Ding を発展的に援用したものだとされており、このことはラカン自身によるフロイトのテクストへの折々の参照の連鎖が明らかに告げてもいる。ではハイデガーについてはどうか、というと、１６日の Ding ゼミ第二部において、「das Geviert」

(数字4 vier に由来する語で、四辺形ないし平方、ハイデガーの論旨では四位一体というほどの意) という語をドイツ語のまま用いて、「ハイデガーがどこかで言っているように」[7] とある。ラカン Ding ゼミの論旨ではシニフィアンの最小数にまつわる議論である。曰く「3なしに2はありえないし、3は確実に4に伴われるでしょう」。この「どこかで」とは、ハイデガーの「物 Das Ding」講演 (以下では Ding 講演と呼ぶ) のことだと思われる。[8] Ding 講演には「我々が天といえば、すでに他の三者 (後述するように大地、死すべきものたる人間、神的なもの — 引用者) も、四の単にして純なるありかたから、一緒に考え併せているのである」[9] などとある。ラカンによるこの講演への直接の言及は、その先60年1月27日のゼミ「無カラノ *ex nihilo* 創造について」[10] においてなされる。Ding ゼミにおいては簡単な示唆以上には名指されていない。よって両者の、「Das Ding」という同じ名をもつ二つのテクスト (どちらも本来語られたものの記録である) をつき合わせてみる作業が必要となるだろう。

「距離の技術的克服は近さNäheをもたらさない」という言明から始まるハイデガーの Ding 講演は、近さの本質を語るために「物」Ding を呼び出す。この「物」Ding という言葉をハイデガーは、近代自然科学的な思考でいうところの「対象」Gegenstand、「客観物」Objekt などと厳密に区別し、対立させて用いる。「物」を語るのに用いられる例は水瓶 Krug である。人類学的にも意義深い道具であれば、この選択は強引なものではない。しかしハイデガーの「水瓶」とは、道具でも理念でもない。詳しくは触れないが、それは世界のトポロジー的生成にかかわる「物」である。同様に「靴」も、使用や所有の彼岸において考えられるのであって、それは片方あれば十分なのである。もう片方についての思弁は、文字通り蛇足であろう。[11]

水瓶は容器であり且つ空虚である。それは飲み物を集め、空虚に保持

し、そして注ぎ与える gießen。飲み物（水や葡萄酒）の注ぎ与え Guß には、泉もそうであるのと同様に天と大地との婚姻が住まって（滞在逗留して）おり、それは死すべきもの（人間）にとっては渇きを癒すものとして与えられ、また奉納の儀礼においては神へと捧げられる。注ぐとは犠牲を捧げること、供義である。この供義としての注ぎ与え Guß においては、天と大地、死すべきものと神的なものという四者が住まい、その四者が単純 Einfalt すなわち単にして純なる四位一体をなすということが起こる。水瓶の本質をあらしめるのは、このような、集わしめ注ぎ与えることにおいて、この四位一体を生起させるひとときである。このいわば原・記憶 Urmneme としての集わしめを指す古高ドイツ語が thing であり、これが das Ding の語源である。しかしここには一つの捻れがある、とハイデガーは言う。

すなわち、thing は集いであるとしても、それが多く集会とりわけ訴訟すなわち法的な争議のための集いを指していた、とする語源学的な説明をハイデガーは一旦保留する。というのも、thing を後期ギリシャ及びローマの法的世界における res、また中世の表象世界における ens、さらに近代の対象世界における Gegenstand といった語へと、それぞれ置換してゆくその後の哲学の歴史は、thing というこの語の起源において生起した出来事を忘却してしまっているからである、と。

ハイデガーは続ける。thing=Ding に、辛うじて人対人の法的な語義のみが僅かに残存する事態になったのは、このような存在忘却の結果である。同じ事情は英語の thing にも、またラテン語の res さらに causa、その末裔としてのフランス語の chose にも及ぶ。ただこれらは元来からして人間に関わる（主に法的な）事柄を指す語だったのであって、Ding とは別である、と。だからハイデガーは、res を「語りの中に立つもの」das in Rede Stehende と独自に翻訳している。すなわちディスクール内の事柄。そしてこれらに対して、ハイデガーによれば、das Ding の起源は「法

的なもの」以前に求められねばならない。Ding は法＝掟に先行する。法的案件に相当する現代ドイツ語はむしろ事象Sacheないし事例案件 Fall であり、現代語の Ding には、確かに法的なものの含意はない。

ラカンの Ding ゼミに戻ると、そこではまず、フロイトの論文「抑圧 Die Verdrängung」における対立項「語／事物」Wort / Sache あるいは「語表象／事物表象」Wortvorstellung / Sachvorstellung が捉え直される。つまりフロイトがなぜ Dingvorstellung ではなく Sachvorstellung という語を用いたか、という問いが立てられるのであった。結論から言うと Dingは表象不能である、それは快楽原則 Lustprinzip の彼方にあるのだ、ということにおよそなるだろうが、それに先立ちラカンはこんなことを言う。Ding と Sache とはどちらもフランス語の chose に対応する訳語たりえるが、語源的にみると Ding が法的案件よりはむしろある部族や民族の集いあるいは民会のことを指すのに対して、Sache の語源は、まさしく法的な紛争処理に委ねられる案件としての語義にある、と。この語義をことさらに強調したうえでラカンは、ゆえに Sache とは「人間間の紛争における象徴秩序への移行のこと」であると定め、さらに、「Sache すなわち chose とは、言語によって統括されるものとしての人間行為の所産」[12] である、と続ける。よって語表象と事物表象 Wortvorstellung と Sachvorstellung という両者は、元来結びついていることが明らかにされる。だからラカンによると、ディスクール内的なものである WortやSache に対して Ding の位置は別に求められねばならない。フランス語にはこれに対応する語はない。そこで彼は後に a-chose という Neologismus / néologisme を恃むことになるだろう。[13]

フロイトの「科学的心理学草稿」でいう「物」Ding もまた、知覚主体が、対象において理解も同化もしえぬ部分として除外するものを指しているので、この Ding が精神分析において理論上占める位置を解説するものとしては、ラカンの Ding ゼミの議論は説得的でありえただろう。

しかし、それだけではなく、この理路は明らかにハイデガーの上に引いたDing講演の議論を大幅に下敷きとしてもいるわけである。このことを最も明瞭に証し立てているのは、以上述べたようにDingの語源へと分け入ってそれを法的表象から分離する、という論の進め方の共通性だが、それだけではない。ハイデガーが中世の神秘主義的存在論の例としてDing講演に引用しているマイスター・エックハルトの言葉「神は最高にして最上の物＝存在である Der Gott ist ..."hoechste und oberste dinc"」、「魂は偉大なる物＝存在である Die Seele ist „ groz dinc"」もまた、ラカンのDingゼミに、多少不正確ながらもそのまま引かれている。また、ハイデガーのDing講演の端緒であり、結論においても立ち戻られる「距離と近さ」の逆説的関係について言えば、ラカンは主体の窮極的な欲望の対象は、近親相姦を禁じる法＝掟 Gesetz によって「隔てられた近さ」Nähe である、と定めている。[14]

言語との結びつきにおいて、すなわち「語りの中に」存在するcausa=choseに対して、das Dingは全き他ナルモノである。Dingは法＝掟Gesetzの彼方にある。このようにラカンが論じるところには、ハイデガーを招き入れることによるフロイトの発展と克服を目指している風が非常に強く感じられる。もちろん、Dingの語源を論じるあたりでは、ハイデガー的な存在の忘却の歴史への挑戦的態度は一旦差し控えて話を進めており、「語源への深入りよりも日常語としての用法のほうが遥かに重要」[15] であると念を押すなどしているが、到底そのままは受け取れない言葉であろう。

ハイデガーのDing講演にもう少し留まりたい（verweilen）。ハイデガーは「物が物する」Ding dingtという。先ほどの「天と大地、死すべき人間と神的なもの」という四位一体において水差しのような物についてひとが考えを巡らせ想起するなら、そのとき、近さの本質が近づいてきて、物が物する。物が物することにおいては、近づきの中で近さが統

括している。「近さ」、「近づき」とはさきの四位一体相互の接近のことであろう。この単純な、すなわち単にして純なる四すくみにおいては、互いが互いを鏡のように映しあい、また写しあうことにおいて自らを自らに写し戻すのだ、とある。但し、「鏡、というとラカン」という連想と、ここでいうのは全く別である。むしろ考えてみたいのは、ここより先ハイデガーの Ding 講演が、彼に一見似つかわしくない軽やかさを帯びるということである。

この鏡の写しあいは、写像関係などではなく、互いを明るみに出し合う lichten というひとつの出来事である。4 者は互いに互いを投げかけあい受け取りあう、あるいはパスしあう sich zuspielen。これを「鏡・の・戯れ」Spiegel-Spiel などとハイデガーは呼ぶ。さらに、そこにおいてこの 4 者は、解放ないし自由 das Freie へと結びつけられる binden のである、と。

存在と無とがハイデガーにあっては共起的なものであることは、よく知られている。この共起性をラカンはフロイトが『快楽原則の彼岸』で紹介する「いないいない、ばあ」Fort – Da の共起性へと、やはり Ding ゼミにおいて読み替えている[16] ことも、言い添えておくべきであろう。しかしそれだけではなく Ding 講演においてはさらに、自由と拘束の戯れにおける共起性という主題も最後に登場するわけである。この戯れの中で「世界は世界する」Welt weltet のであり、この戯れの中から、物が物するという出来事が生起するのだ、という。ここからハイデガーは、一種の言葉の戯れ Wortspiel / jeu de mots を繰り広げる。この鏡の戯れは輪舞 Reigen を踊る。そこではかの四位一体が輪 Ring になって絡まりあう ringen のだ。その絡まりあいはしなやかで恭順で重々しくない軽やかものである。そしてこのような特性を表す古いドイツ語に gering / ring という形容詞があるではないか —— およそこのような調子である。Ding – Ring – ring – gering と韻を踏みつつ輪舞 Reigen は続く。天と

大地、死すべき人間と神的なものというこの四位一体は、自由へと絡まりあいながらくるくると軽やかに巡り続けることをやめない。この鏡の戯れ別名輪舞がそして何を巡って踊られるのかといえば、それがdas Dingである。それでもこの戯れの中で、人間は常に「死すべきもの」das Sterblicheと呼ばれ続ける。なぜならば死とは人間の存在の本質をなす能力であるから。死すべきものとしてのみ人間は、Ding – ring – geringと続くこの軽やかな戯れに加わることができる。しかし例えば『形而上学入門』[17]のような第二次大戦前のテクストにおける言葉遊びがWalten – Gewalt – Überwältigen（それぞれ支配、暴力、圧倒などの意）といった、重々しく深刻なものであったことを考えれば、Ding講演のDing – ring – geringの軽やかさは――稍村祭り風ではあるが――特筆すべきではないか。また、同じく戦前の『芸術作品の起源』[18]では、作品においては世界と大地との闘争が出来事として起こる、などと言っていたことからすると、「大地」Erdeの相対的な地位下落を認めることもできよう。ただ、ringenという動詞だけは、絡み合いというよりは、格闘する、という剣呑な語義が一般的ではある。

ハイデガーの他のテクストに言葉遊びがないわけではない。ギリシャ語のlegein「語る・数える」がドイツ語のlegen「置く・横たわりへともたらす」と音が似ているから、同じ出来事を語っているのだ、というのが「Logos」講演の核をなす確信であるのもそうであるように、ハイデガーは決定的なところで地口を叩くことが多い。むしろこの地口こそが決定的なのである。だからラカンのフランス語訳「ロゴス」がいかになされたのか、なされえたのか、ということはよく考えてみる必要があろう。一体この不可能な「ロゴス合わせ＝語呂合わせ」がなぜ、いかに企てられたのか。

Ding講演の末尾における言葉遊びDing – ring – geringは、より一層翻訳を拒むものである。意味の再現を優先させれば、輪舞の中から

Dingが生起することはありえないし、音声だけを写し取れば、翻訳はまさしく鳥のように囀ることになる。あるいは詩人のように——

「存在の意味への問い」die Frage nach dem Sinn von Sein こそはハイデガーの哲学の全てであった。しかしこの「意味」Sinnは、少なくともDing講演においては、鏡の遊戯の中で映し映される一と四との間の往還と、自由と拘束との間の移ろいと、輪舞の華やぐざわめきとが続く中、未だ姿を見せぬ、あるいは不意に姿を消した主賓のようである。そして主賓は不在でも輪舞の戯れは続く。

そこでもう一度だけラカンのDingゼミに戻ると、そこには、こうある。「Das Dingこそは、(…) 表象 Vorstellungという、いわゆる快楽原則と呼ばれる一つの統制的な原理に統括されるものとしてフロイトが我々に描きだすもののあらゆる運動が、それを巡って回転する、<他>なるタームとして自らを表出し、立ち現れるものである。」[19] ラカンにとってもDingはシニフィアンによって組織化されている主体の世界の、排除された中心であり、Dingへの問いはまた、欲望の中心における開口部、すなわち欠落であり裂け目をなすものと結びついている。ディスクールはその周りを経巡って踊るものである。『アンコール』に収録されたあるセミネール記録においては、現に語られているディスクールが演奏中のディスク＝レコードと語呂を合わせられdiscours courantさらにdisque ourcourantなどと呼ばれていた。[20] ディスクールはDingという外国語の周囲を、翻訳不可能なDingを経巡って、回り踊るわけである。

いずれにせよラカンは、フロイトの位置を引き継ぐにあたり、フロイトの理論を他の様々な分野の理論に接続したわけだが、その中の目立たないかもしれないが重大な出来事に、フロイトのDingへのハイデガーのDingの招き入れがあることは、これである程度跡づけられたと考える。

しかし、ラカンがどこかで言っているように、「倫理とは彼岸において始まるのである」[21]。

*

フロイトは1920年の『快楽原則の彼岸』[22]において、先ほどのFort-Daの遊戯から「反復強迫」Wiederholungszwang いう症状を論じ、そこから「死の欲動」Todestrieb という思弁 Spekulation へと立ち至った。これは周知の「無機的なもの」das Anorganische へと立ち戻ろうとする欲動であるとされる。「無機的なもの」とフロイトの精神分析との間には、初期の頃から後期に至るまで、いわば「腐れ」縁がある。(Oxymoron!) 1896年の講演「ヒステリーの病因論」は、ブロイアーのヒステリーの原因考察に対するオマージュを兼ねたものだが、その成果を考古学的な発掘調査になぞらえ讃えて、フロイトはこう言う。Saxa loquuntur! 石ドモハ語ル！[23] こうしてフロイトは、無機的なもの＝石にまで語らせ、その石の語りさえをも聞かんとするものとしての精神分析を創出し、その途を歩み始める。そして、その歩みに対して、20年以上の後にあたかも「躓きの石」として立ち現れたのが、「無機的なもの」に対する1920年の思弁であった。[24]

『快楽原則の彼岸』におけるフロイトの叙述が極めて逡巡と優柔不断に満ちていることは、一読明らかであろう。いわば揺れ動く跛行のテクスト。実際テクストは、最後に「飛んで行かれねば跛を引いてでも」という詩文が引かれて終わる。その歩みは、学者としての道徳的要請と好奇心（Neugierde：新たなものへの欲望）との間で、あるいはまた科学的実証性への固着と思弁との間で動揺する。この動揺する跛行の彼方＝彼岸に垣間見えるのが、「無機的なもの」である。だから、フロイトはそうしなかったが、この死への欲動をハイデガーのように人間存在の開示された本来性と呼び換えて、哲学的思弁の道を選び「死の欲動の存在論」を起動させることも、十分できたわけである。

ハイデガーもまた、1953年のゲオルク・トラークル論「詩における言葉」において、この詩人の「石は語る」のだ、と明言する。それが語るのは「苦痛の言葉」Sprache des Schmerzes である。「イカニモ！ワタシハ常ニオマエタチトトモニアルダロウ。」[25]

「石＝苦痛」は、我々の傍らで常にこう語るのであり、我々はこの無機的なものから身を引き剥がすことはできない。「理解」という濾過装置が知的に遮断したところで、石の囁きは止むわけではない。ひとがそうと気づかなくとも苦痛の語りは常に既に呼びかけている。いわば存在論的試練の持続。

ラカンはさきに述べたように、フロイトをハイデガーへと迂回させて得た das Ding を、この「死の欲動」の彼岸に据えた。このことにより彼は、この「存在論化」の歩みを一歩進めたことになるのだろうか。確かにゼミ「無カラノ創造」でラカンは、はっきりとDingないしTriebが「絶対的基礎的で存在論的な概念である」[26] とも言っている。ところで——

フロイトはそうしなかったが、と言った。というのも、「死の欲動」を巡る彼の跛行がどこで収斂するかと言えば、1937年の論文「終わりある分析と終わりなき分析」に、こうあるからである。「陰茎願望と男性的抗議が示されれば、それをもって、心理学的地層は全て貫通された、＜人為以前の岩石＞へと到達した、分析作業も終わりだ、という印象を得ることがしばしばある。これは恐らく本当で、というのも、心理的なものにとり、生物学的なものは、底部をなす人為以前の岩石の役割を実際に果たすものだからである。女性的なものの拒絶は生物学的な事実以外の何ものでもありえず、それは性というものの、かの大きな謎の一欠片なのである。」[27]

こうしてフロイトは、彼の「語る石」を「人為以前」のものとして、人間の語り＝ディスクールの外部において再認する。むろん石は自らを

語るのをやめるわけではない。これはラカンによれば必然的な事柄である。しかし石は、語るにしても、謎の語り＝石の語りを語るもの、こう言ってよければ石ハ語ルとだけ語るものとなる。この謎である語りをフロイトは、解読しえぬもの、解読を許さぬものとして聞くことを選び、これを精神分析の終わりと限界を示す碑文すなわち掟とする。いわば、この先の奈落へと、まさしく das Ding の領野へと踏み越えてはならない、という禁止を彼の名において定立する。そして彼はこれ以降耳を背け、「死の欲動」を昇華の概念へとすくい取る途を進むだろう。

フロイトが「死の欲動」の思弁と相前後する時期に「自我」das Ich の概念を「超自我」das Über-Ich および「エス」das Es との関係において、つまり第二局所論として構築した[28]のは、偶然ではないと思われる。そこで「自我」にフロイトが賦与する性格が、極めて脆いものであり且つ反動的なものであることには、彼自身の、「死の欲動」という「新たなものへの欲望」の抑制の過程が反映しているかもしれない。

とはいえ反復強迫という症状は存在をやめないわけで、フロイトの掟は繰り返し侵犯行為に晒されることになる。「死の欲動」を劇化する情緒的議論も数多存在する。むしろ掟のほうが侵犯行為を誘ってしまうことを、ラカン同様[29]フロイト自身知らないわけではなかったであろう。そして、この「死の欲動の存在論」の魅力にラカンもまた捕らえられたといえるだろうか。確かに、ハイデガーを翻訳する、という行為から、いわば反復強迫的にラカンのテクストの中で繰り返し現前するのが das Ding という、翻訳不可能な語、Ding のごとき語であるとは言えそうである。というのも、ベンヤミン流にパラフレーズして言えば、作品には死の欲動が潜んでいるのであり、翻訳とはその反復強迫としての再現前別名転移に他ならないわけであるから。[30]

ハイデガーとともに Ding を語るラカンは、フロイトの掟の彼方に踏み込んでいる。Ding が法＝掟に先行することをラカンが強調すること

の意義もここにあるだろう。しかし、「死の欲動」を存在論のドラマへと構築することを、結局ラカンはしなかったのではないか。そしてそうしなかったのはまさしく、ラカンがハイデガーの「読者」であるより先に「翻訳者」であったからであろう。

ラカンのDingゼミその他において認められるハイデガーの影は、畢竟中期ラカンにおいて見逃せぬものではあるにしても、持続的に射すものではないであろう。敢えて両者の関係に必然性 nécessité を見出そうとするならば、そこでは、何ごとかが書かれぬことをやめてしまった、という偶有的 kontingent / contingent な出来事が、ハイデガー的な「有事のドラマ」に変容してしまう。ところが、「偶有性においては――とラカンは言う――語る存在にとって性関係が出会いの領域でしかないようにと指示するものが集う。」[31] さらに、「<書カレヌノヲヤメル>から<書カレルノヲヤメヌ>への、すなわち偶有性から必然性への否定のずらし、まさしくここに、あらゆる愛がまとわりつく懸吊点＝中断符 point de suspension がある。」[32] そこでラカンは、行きずりの「物」乞いに外套の半分を切り分け与えた「聖マルティン」伝説についてこう語るだろう。「しかし彼（物乞い）はもしかしたら、衣を纏うことへの欲求の彼岸において、何か別のものを乞うていたのではないか。聖マルティンが彼を殺してくれるようにとか、彼を犯してくれるようにとか。ある出会いにおいて施しの応答ではなく、愛の応答が意味するものを問うのは、全く別のことである。」[33] 「Dingという彼岸」への歩みにおいて問われているのは、確かに理論的欲求と充足の均衡ではない。それが問うのは、法＝掟の彼方の翻訳＝転移の倫理とでもいうべきものであった。

ラカンはこうも言っていた。「言語とは、他の様々な言語のうちの一つとしては、その言語の歴史がその中に存続せしめた多義性＝地口 équivoque / Äquivok の積分である。」[34] 一体ラカンは何を翻訳しようと

していたのか。

ラカンはDingについて、ドイツ語の発音規則の彼方で地口を叩いている。フランス語風に発音されたDingはフランス語のdam- dame-dangerと連鎖し、原義domniariumへと到る。「我々が誰かの支配下にあるならば、実際大変な危険に晒されていることになるわけである。」[35] ラカンによれば出会いは偶有的なものであり、性関係は「幻想」としてしか書かれぬことをやめないのであった。[36] マルティン・ハイデガーによるDingの規定からラカンは、カントにおけるDingの規定へと議論を進めている。[37] すなわちDing an sichとしてのDing。この論の移行のさせ方自体、ハイデガーのDing講演を模したものではあるが、ラカンは、ハイデガーとは異なり、カントへの移行から再びハイデガー的なDingのdomniariumへと立ち戻ることはなかった。ハイデガーによれば、カントのDingは近代の対象世界Welt des Gegenstandesの中で考え抜かれたものではあるが、ただしこの対・象の「対」Gegenを全く欠いたDingである。カントのこのDingにおいては、存在論的な四すくみはもちろんのこと、法的な意味合いも主観・客観の対立すらもない、全く形式的なDingが含意されているのであった。ここから、あらゆる人間学的な意味付けも実体主義的な根拠付けも脱色された「物の世界」Dingweltをもって本質的な世界とする思考が、観念論の彼岸において生じうることになる。そこにおいては、実体を欠いた形式としてのDingが、人も事物も区別なく、無差別に制御する。ラカンが後にいわゆるマテームを多用し、様々なメディア装置に対して「人間の語り＝ディスクール」を第二義的な地位においてしか扱わなくなっていったのは、明らかにハイデガーとは無縁の場所、あるいはハイデガーならば、即することも対することも、proもcontraもできぬ「無縁」と呼ぶであろう場所に身を置いている。実際ラカンはカントの道徳律を論じるくだりで、カントの実践哲学の正統的な理解を見事に置き去りにしつつ、

「汝の行為がプログラミング可能となるようにのみ、常に行為せよ」[38] と言い換えた。「苦痛」という主題が登場するのは、その直後である。道徳律が苦痛として作用することを論じるカントを、サドを傍らに読むラカンであれば、この論の運びは不自然ではない。しかし、苦痛の彼方に「Ding の世界」を示唆するところには、やはりハイデガーとの出会いの痕跡が残っている。あるいは、既にして痕跡でしかない、というべきか。他方ハイデガーが別のトラークル論において語る「有事としての出会い」もまた、もはや頭の隅にすらなかったであろう自らとラカンの出会いについての、これはこれで奇妙に正確なドラマとなっている。

トラークルの詩「ある冬の晩」の一節「旅人ハ静カニ踏ミ入リ来ル／苦痛ガ閾ヲ石ト固メタ。」を論じつつハイデガーは言う。「(…) 間 Zwischen における決着は持続的なものを、そしてその意味において硬い厳しさを要する。閾は間の決着として硬いのである。なぜならば苦痛がそれを石と固めたからである。」[39] 有事の決着は境界を石へと固めた。ラカンに「物」を乞われその閾に踏み入ったマルティン・ハイデガーは足早に立ち去り、その跡には石だけが残される。そして石は常にラカンのもとにあり、ラカンをして苦痛について語らしめるのだが、それは苦痛それ自体よりは、その彼岸における倫理を語り始めるためであった。石はラカンにとり、有事の碑ではなく移行の標石である。止まず書かれねばならぬことは、出会いにおいて起こったかもしれぬ何事かではなく、移行 / trans- / über- / passage という現実の必然性そのものなのである。

これ以降ラカンが示唆する「Ding の世界＝プログラムの世界＝数の世界」においては、存在も無も、生も死も、生物も無機物も、天も大地も区別はない。一方から他への移行も、それを禁止する掟も、劇的で存在論的な意味付けを持つものではありえない。Ding は移行それ自体の名となる。Ding が現実的なものである、というのは恐らくこのことで

あろう。他方ハイデガーの語りはといえば、専ら「技術」Technik をめぐって、この「一なき四」という、我々の時代の定め Geschick をめぐって発せられることになる。

「Ding の世界」への越境ならざる越境においては、ラカンが自らに望んだフロイトへの忠実さが試されてもいた。石の語りは「解釈」に対しては確かに閉ざされているが、耳に対しては自らを閉ざすことはない。その「語り」の意味を理解しようとすることをひとが放棄すれば、そのとき掟は掟であることを、既にやめている。[40] 恐らくラカンはこの限りにおいて、フロイトの掟に従わぬままに、フロイトに忠実たりえたのであり、「彼岸」すなわち「Ding の世界」において「倫理が始まる」というのは、このことであろう。倫理とはそこでは、成文の掟が運ぶ禁止でも良心の声が運ぶ存在の意味への問いでもなく、解しようもなく自らを運び移ろい行くことをやめない Ding の語りへと耳を傾け続けることである。[41] そして、「Ding の語り」を聞くことをラカンは、恐らくハイデガーの語りのテクストからも学び取っていたのではないか。それを読むことからではなく、その語りを聞き、聞くままに翻訳することから、Ding の語りをそのまま Ding と聞くことを学び取ったのではないか。Ding の語りを聞くこと — homo homini saxum—、これが精神分析がラカンを経て我々に突きつけている倫理であるのかもしれない。もちろん大きな抵抗を自覚することなしには受け入れがたい言葉だが、同時にこれは抵抗が発する言葉、抵抗の言葉でもあるだろう。とはつまり翻訳の、翻訳という移行の言葉でもある。

1）拙稿は2001年3月24日日仏哲学会例会シンポジウム「哲学と精神分析」において報告した「ドイツにおけるラカン／ラカンにおけるドイツ」に基づくものである。筆者を招いてくださった会員の方々、とりわけ谷川多佳子氏、廣瀬浩司氏、加藤敏氏、およびご助言を頂いた原和之氏に感謝したい。

2) Heidegger, Martin: Logos. In: Ders.: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart 1954, S.199-221. Ders.: Das Ding. A.a.O., 157-175. ハイデガーの「有事」の哲学の介入を誘ったのが、ひとえにラカンの側だったことは、既に伝えられていることである。

3) Ders. : Logos, S.207 et passim.

4) Lacan, Jacques: Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse. Paris (Seuil) 1986.

5) Op.cit. pp.55-86.

6) Freud, Sigmund: Entwurf einer Psychologie. In: Ders: Gesammelte Werke. Nachtragsbd., Frankfurt/M. 1987, S.373-486. Ding については特に 426ff.

7) Lacan: op.cit. p.80.

8) 同じ時期の他の講演でも Geviert の語は用いられていないわけではない。Vgl.: Heidegger: Bauen Wohnen Denken. (Vortrag a.d.J. 1951). A.a.O., S.139-156.

9) Ders.: Das Ding, S.170f. 比較的短いテクストなので、参照ページは割愛する。

10) Lacan: De la création *ex nihilo*. Op.cit. p.145.

11) Vgl.: Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Ders.: Holzwege. Frankfurt/M. 1980 (6.Aufl.), S.17ff. 問われるのがその「暗い開口部」dunkle Öffnung なのであれば、帰属の明らかな靴や履かれた靴はもはや Ding ではない。

12) Lacan: *Das Ding*. Op.cit.pp.55-57.

13) セミネール『倫理』では語頭大文字の Chose も当面併用されている。ドイツ語の Unding は普通「ナンセンス」あるいは「怪物」というほどの意味である。Unsache はない。接頭辞 un- はむろん抑圧の徴なので、Unding は Ding の怪物的存在を、その無意味さのうちに指し示すことになろうか。

14) Lacan: De la loi morale. Op.cit.p.92.

15) Id.: *Das Ding*. Op.cit.p.56.

16) Ibid.p.80.

17) Heidegger: Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1987 (5.Aufl.), S.123 et passim. ラカンのセミネール『倫理』後半を占めるアンチゴネー論に、同じくソフォクレースのこの悲劇を特権的に論じたハイデガーの影を認めるのは「自然」

なことであろう。ただ、そこでは既に両者の議論は相互に全く乖離したものとなっている。

18) Ders.: Der Ursprung des Kunstwerkes. A.a.O., S.49ff.

19) Lacan: Ibid.p.71sq.

20) Id.: La fonction de l'écrit. In: Le Séminaire. Livre XX. Encore. Paris (Seuil) 1975, p.34.

21) Id.: De la loi morale. Op.cit.p.94.

22) Freud: Jenseits des Lustprinzips. In: Ders.: Studienausgabe. Frankfurt/M. 1969-75, Bd.III, S. 213-272.

23) Ders.: Zur Ätiologie der Hysterie. A.a.O., Bd.VI, S.54.

24) 『郵便葉書』のデリダは、この事情について、さらにまた別の思弁を繰り広げるだろう。Cf.: Derrida, Jacques: La carte postale de Socrate à Freud et au-delà. Paris (Flammarion) 1980.

25) Heidegger: Die Sprache im Gedicht. In: Ders.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, S.63.

26) Lacan: De la création *ex nihilo*. Op.cit.p.157.

27) Freud: Die endliche und die unendliche Analyse. A.a.O., Ergänzungsbd., S.392.

28) Vgl.: Ders.: Das Ich und das Es. A.a.O., Bd.III, S.273-330.

29) Lacan: De la loi morale. Op.cit.p.101.

30) Vgl.: Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1972-89, Bd.IV, S.9-21. ベンヤミンの「翻訳」の反復強迫的構成およびその「再現前」の機制については、以下を参照のこと。Omiya, Kan'ichiro: Über eine andere Art des Gedächtnisses — Jenseits von Sigmund Freud — . In: Evokationen. Gedächtnis und Theatralität als kulturelle Praktiken. München 2001, S.141-160. Ding と反復強迫については、cf.: Lacan: Ibid.

31) Id: Le savoir et la vérité. In: Encore, p.87.

32) Id.: Le rat dans le labyrinthe. Op.cit.p.132.

33) Id.: L'amour du prochain. In: L'Éthique ..., p.219.

34) Id.: L'Étourdit. In: Scilicet 4. Paris (Seuil) 1973, p.47.

35) Id.: De la loi morale. Op.cit.p.102.

36) Cf.: Id.: Le rat dans le labyrinthe. Op.cit.p.132.

37) 「道徳律」についてのセミネールはDingゼミに後続している。

38) Id.: De la loi morale. Op.cit.p.94.

39) Heidegger: Die Sprache. A.a.O., S.26f. ハイデガーによれば、「苦痛」とは裂開であり且つ癒合である。

40) 掟のパラドックスは特にフランツ・カフカのテクストにおいて認められるだろう。

41) この点でハイデガーからラカンへと移行したDingはマクルーハンやフリードリヒ・キットラーが「メディア」と呼ぶものに近いのである。前者は（意味や内容ではなく）「メディアがメッセージである」と喝破し、後者はハイデガーの存在論的技術論が「メディア」についての本質的思考を伏在させていることを見抜いた。Cf.: McLuhan, Marshall: Understanding Media. The Extension of Man. MIT Press 1964. / Vgl. : Kittler, Friedrich: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München 2000, S.216ff.

Incident and Transit

—— Heidegger's *Ding* / Lacan's *Ding* ——

Kan'ichiro OMIYA

Heidegger's philosophical term *das Ding* appears without translation in Jacques Lacan's Seminar "L'Éthique de la psychanalyse" repeatedly. There he attempts to situate the discourse around *das Ding*, which should make the vacant center both of the symbolic order of human language and of the desire. Further, *das Ding* by Lacan bears witness to the ethical transit of his psychoanalysis beyond the pleasure principle. However, while Heidegger considers the occurring of

das Ding as an ontological incident and dramatize it, Lacan's *Ding* can only be revealed as a contingency, which does not allow the ontologizing of the *Todestrieb*. Unlike Heidegger who does not hesitate to emphasize the death as the existential possibility of *Dasein*, Lacan discovers with his concept of *das Ding* the territory of the real, where only the speech of the inorganic can be heard.

後期メルロ＝ポンティと精神分析

廣瀬　浩司

メルロ＝ポンティにとって精神分析と現象学は、無意識の思想と意識の哲学として対立するものではない。あるところで彼は、現象学と精神分析は意識の「潜在性（latence）」という共通の課題に向かっており、矛盾したり平行したりするものではないという（PD, 283）。本稿では、この「潜在性」がどのようなものなのか、メルロ＝ポンティの「後期」（五十年代半ば以降）のテクストに沿って探っていきたい。とくに「分節化」「回転軸」といった用語に注目することによって、彼が「存在論的精神分析」（VI, 323）と呼ぶものの構造論的側面を強調することになるだろう[1]。

1960年の「言語と無意識」に関する学会のコメントにおいてメルロ＝ポンティは、以下の二つの主題において、フッサール現象学は無意識の潜在性の問題に触れているという。第一は身体にかかわる。それは「見える＝見るものとしての身体」あるいは「一種の反省」を遂行する身体と呼ばれる。第二は知覚世界との関係にかかわり、「同時性」および「遠隔（距離を持った）作用（action à distance）」という主題が挙げられている（PD, 274-275）。

この学会での彼の発言の主旨ははっきりしないが、本稿では他のテクストを手がかりに、まず第二の問題を第1節で論じ、ついで第一の問題を第2節で論じる。そして最後に、彼の存在論とフロイト的主題との関係を吟味することにする。

1．感覚の不可分性とその分節化

はじめにメルロ＝ポンティの「後期」のテキストから無意識の定義を含むいくつかの文章を抜き出し、そこに収斂している問題を整理しておこう。

まず、コレージュ・ド・フランスにおける最晩年の1959-60年の講義は「自然とロゴス」と名付けられているが、その講義要録で、無意識は次のように定義される。

> 無意識とは感覚すること（le sentir）そのものである。というのは、感覚することは感覚される「もの」の知的な所有ではなく、そのために私たち自身を所有放棄すること（dépossession de nous-mêmes）、それを認知するためには思考する必要はないようなものへの開けであるからだ。（中略）根源的な無意識は＜存在するにまかせること（le laisser-être）＞、初源のウィ、感覚することの不可分性である。このことは、自然的シンボリズムとしての人間の身体という考えに導く。（RC, 179）

無意識はここで「感覚することそのもの」、あるいは「感覚することの不可分性」のことであり、何かあるものへの肯定的で思考以前の「開け」である、と定義されている。これを見る限り、当時のメルロ＝ポンティにとって無意識は、言語や象徴界とは無縁なカオスとして考えられているように見える（「自然的シンボリズム」と呼ばれているものの内実については、本稿の最後で検討する。）

ところが、同時期に書かれた『見えるものと見えないもの』の草稿の「問いかけと直観」という章では、ラカンの有名な「無意識は言語のように構造化されている」という言葉が肯定的に援用される。

ある人[＝ラカン]が言ったように、視覚それ自体、思考それ自体も「言語のように構造化され」ており、文字以前の分節化（*articulation* avant la lettre）である。すなわち、なにもなかったり、別のものがあったりしたところに何かが現れるということである。(VI, 168)。

一読したところ、はじめの引用とは対照的に、メルロ＝ポンティはラカン的な無意識概念を受け入れ、感覚や思考の言語的構造化を一次的なものと考えているようにも見える。しかし、上の引用で「分節化」は「何か (quelque chose)」が現れるための条件、あるいは何かが現れる場そのものとしても提示されている。それは対象一般の現出の可能性と関係しているのである。このことについて彼は別の箇所で次のように言う。

こうした無意識は、私たちの奥底や「意識」の背後にではなく、私たちの前に (devant nous)、私たちの領野の分節化 (articulation) として探求されるべきだ。それが「無意識」なのは対象ではないからである。それは、それによって諸対象が可能になるようなものであり、布置（constellation)であって、そこに私たちの未来が読みとられる(VI, 234)。

メルロ＝ポンティはここで、知覚世界において、諸対象の経験を可能にする領野の分節化として無意識を定義する。それは意識の奥底や背後にある第二の思考、第二の表象として実体化されるようなものではない。かといって、それは意識のたんなる「自己欺瞞」（サルトル）すなわち「抑圧を引き受けないという決心」あるいは「想像的意識のためらい」にとどまる主観性の一様態でもない（RC, 69)。無意識とは、私たちの前に開ける領野そのものを直(じか)に分節化するものであり、知覚対象の

現出の構成要素を形作っているものなのである。言い換えるならば、無意識とは、主体が実際に遭遇する障害ではなく――それは主体を「自然的目的性」に組み込んでしまうことだと彼は言う（RC, 66)――、また自己欺瞞的な主体がなんらかのかたちで定立するものでもない。それは意識の「対象」でないにもかかわらず、意識に抵抗する「否定的なもの（ネガティフ）」である。

このような意識に内的に抵抗する否定性を、メルロ＝ポンティは「分節化」と呼ぶ。それがそう呼ばれるのは、まずある特異な「差異」として現れ、その回りに「布置」を形作るからである。「自己現前とは、差異化された世界への現前である」(VI, 245)。そしてまさにこの特異な分節化を通して、知覚主体は外部へと開かれる。この意味における分節化を彼は「回転軸」と呼ぶ。

> (初源の)知覚とはおのずからゲシュタルト化の領野の開けである。――これは知覚が無意識であるということだ。無意識とは何か。回転軸（pivot）として、実存範疇として機能するものである。そしてその意味で、知覚され、知覚されないものだ（VI, 243)。

無意識の受動性は意識を主観的世界に閉じこめるものではない。反対に意識は、まさに分節化という回転軸を媒介に潜在的世界に対して開かれ、そこにおいて「何か」がゲシュタルトとして現れるのである[2)]。そしてこの回転軸そのものは「知覚され、知覚されない」。すなわちそれは現前と不在の彼方にあって、知覚的領野をひそかに織りなしている。このように無意識とは、現前と差異で織りなされた潜在的構造への開けなのである。

そこにおいて私たちはおのれの未来を「読みとる」ことができる、とメルロ＝ポンティは言う。しかしこの未来は、現在の「主体」が投企す

る未来ではなく、私たちの「前」に広がる有限な「布置」に直に「書き込まれている(s'inscrire)」[3]。たとえば「そこ」に何かあるものがゲシュタルト化するとき、この「そこ」と「ここ」は「同時」である。すなわち、私の身体が位置している「ここ」という零点の創設とともに、「ここ」と「そこ」が同時であるような潜在的な布置が開かれるのだ。フィンクとは異なり、メルロ＝ポンティは、「そこ」は「ここ」が変様したもの（弱まったもの、派生したもの、投影されたもの）ではなく、両者は相互に分節しあって示差的なシステムを形作っているという(S, 222 n.)。このような潜在的な布置への開けのおかげで、私たちは「今ここ」(S, 212)において「そこ」に到来するであろう何かをすでに巻き込み、いわば自己を分割しているのである。

これがメルロ＝ポンティが「距離を持った作用」、「同時性」（前出）などと呼ぶものであろう。不可分な感覚的存在にたいして私たちは直接に接触することはできない。しかし無意識は、そのひそかな分節化において、「そこ」に現れるであろう「何か」とのひそかな結合（かつて彼が「潜在的な志向性」と呼んだもの）を持っている。それは潜在的世界との間接的であるからこそ根源的な結合なのである。

> 感覚的なものの次元は（中略）距離を持った存在、すなわち汲み尽くしがたい豊かさが、今ここにおいて燦めくように証されることである。（中略）事物は開示され、隠されるというかたちで私たちの前で垣間見られる(S, 212)。

概念以前で対象以前の「何か」は、開示されると同時に隠されており、後に見る二重性をはらんでいる。それは特異な分節化としてしか現れない。しかしそれは主体の概念化に抵抗すると同時に、潜在的な存在の無限定な豊かさを「今ここ」において「燦めくように」証している。「感

覚すること」としての無意識とは、こうした潜在性への開けであり、不可分な感覚的存在の「距離を持った」把握なのである。

このような問題系が、私たちの経験全体の分析をどのように変化させるのか、それをメルロ＝ポンティは体系的に展開することはできなかったが、その一端をうかがい知ることはできる。周知のように、メルロ＝ポンティにおいて、この分節化のはたらき、それによる知覚世界の構造化という問題は、身体における自己と自己との関係に根拠を持つ。

2．身体の反転可能性と回転軸としての無意識

メルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』で「反転可能性(réversibilité)」(VI, 204) を「究極の真理」だと述べていることはよく知られている(VI, 204)。ただし反転可能性といってもシンメトリー[4]のことではない。彼の哲学について、自他の対称性ばかり問題にしているという批判がなされることがあるが、反転可能性は非対称性と矛盾しないばかりか、経験的な非対称性が現れる超越論的な根拠でもある。そしてそれが——これが本節で示したい論点であるが——無意識的な分節化と深く関係しているのである。

このことをメルロ＝ポンティが範例的なものと考えている、触れる右手と触れられる左手の例で見てみよう。

> 触れることと触れられること（中略）それらは身体においては一致しない。触れるものは正確にはけっして触れられるものではない。これは両者が「精神において」あるいは「意識」のレベルで一致するということではない。結合がなされるためには、身体とは別の何かが必要である。結合は触れ得ないもの (intouchable)においてなされる。（中略）触れ得ないもの、それは事実上到達することができ

ない触れ得るものではない——無意識は事実上到達不可能な表象ではない。(中略) 触れられることと触れることを裏と表として理解しなければならない——触れることに住み込む否定性 (中略)、触覚における触れ得ないもの、視覚における見えないもの、意識の無意識 (意識の盲点、意識を意識たらしめる盲目性、すなわちあらゆる事物の間接的で転倒した把握)、それは感覚的「存在」の別の側面または裏面 (あるいは別の次元性) である。(中略) 身体図式が図式たりうるのは、それが自己の自己への接触 (というよりはむしろ非差異) であるからである (VI, 307-309)。

周知の通り、ここで述べられている経験はフッサールから借用されたものであり、その表面的な意味はごく単純なことである。私の右手が左手に触れるとき、私は左手を物理的な事物として感覚する。だがその瞬間「驚くべき出来事」(S, 210) が生起する。私の左手も私の右手を感覚し始める。「私の右手は、私の左手における能動的接触の到来 (avènement) に立ち会う」(S, 212)。ある探索能力が事物としての左手にやってきて身を置き、あるいはそこに住み込む。こうして私は触れつつある私に触れる。私の身体は「一種の反省」を遂行する。それは反省一般のモデルなのである。

ところがこの自己の自己への接触は、事実上はけっして実現せず、その間に「触れ得ないもの」がつねに介在する。上の引用でわかるように、身体の反転可能性は、反省のモデルのみならず、「意識の無意識」のモデルをも提供しているのである。このことに関して二点だけ指摘しておこう[5]。

(1) 触れるものに触れるというナルシス的な関係において、身体とは「別の何か」が垣間見られる。それが「触れ得ないもの」と呼ばれている。ただし、触れ得ないものとは、何かが事実上は触れ得ないものであ

るということだけではない。あたかも「無意識が事実上到達不可能な表象ではない」のと同じように、原理的にそれは隠されてしまっている。

他方、この自己との関係は、精神という上の水準で一致するわけでもない。一致はいわば身体と同じ水準において経験され、両者を俯瞰するような「観察者」(VI, 317)やカント的な主体は必要がない。「触れ得ないもの」とは、身体とは「別の何か」であるが、身体以外のものでもないような何かとして到来する。

したがって、能動と受動の回転軸と言っても、すでにある二項のシンメトリックな反転を思い浮かべるべきではない。正確に言えば、能動的な「身振り」[6]が、まさにその世界探索において受動的なものに遭遇すること、そしてまさにその時にたんなる物であったはずの左手に世界を探索する能力が住み込むこと、この二つの運動が同時に生起している、ということである。能動が受動になり、受動が能動になる、という相互的な「メタモルフォーズ」(VI, 194) が行われるような、「別の次元性」の生起が問題なわけである。

こうして身体的運動は、まさにナルシス的な円環が成立しようとする瞬間に、身体とは別の何か (「触れ得ないもの」) の到来に立ち会う。それは反省的な運動を可能にすると同時に、その完結を禁じるような何かなのである。この反省の可能性と不可能性の根拠をメルロ＝ポンティは「意識を意識たらしめる盲目性」と呼ぶ。

(2) 触れ得ないもの、見えないもの、そして無意識は、反省的意識にとっては「間接的」にしか把握し得ない「距離を持った」ものであるが、それはたんなる欠如ではなく、感覚的「存在」の別の側面または裏面 (または別の次元性) である、とメルロ＝ポンティは述べる。言い換えるならば、反省の盲目性は、まさにその欠如において、「距離を持った存在」を「存在するにまかせる」(前出) のである[7]。

このことは「否定的なもの」一般や弁証法についての徹底的な再考を

促すのだが、ここでは「否定的なもの」が、無意識の「回転軸」における存在の「二重化」として捉え直されていることを指摘するにとどめよう。

> 否定的なもの、無、それは二重化したもの、身体の二つの紙葉(feuillet)、相互に連結された内部と外部である——無、それはむしろ同一なものの差異である。/反転可能性＝裏返される手袋の指。(・・・)回転軸だけが与えられている——手袋の指の先が無である (VI, 317)。

感覚的存在としての身体は、一方では能動と受動の分節化されたシステムを形作る。しかしその再帰的な円環が閉じられようとする瞬間に「触れ得ないもの」が生起する。感覚に書き込まれたこの否定性において、能動と受動は距離をはらみつつ内的に接合する。そこにおいて感覚的存在は内的に二重化するのである。

こうしてメルロ＝ポンティは、サルトルが「無」と呼び、ラカンが「欠如」と呼ぶものを、感覚的存在の二重化の場として捉え返す。真に否定的なものとは無限定な欠如ではない。ある特異な場(「手袋の指の先」)において、感覚的な存在が構造的に二重化し、相互にメタモルフォーズすることなのである。この構造的な二重化を、同一性と差異の対立で語ることはできない。存在と非在、同と他が相互にメタモルフォーズするある「厚み」[8]を持った存在に開かれること、それが「初源のウィ」としての無意識なのである。

3．リビドー的身体とそのシンボリズム

最後に検討すべきは、このような身体が、精神分析のテーマとどうか

かわっているかということである。彼はそれを「リビドー的身体」の問題と呼ぶ。リビドーといっても、彼はこの概念のエネルギー論的な側面はあまり強調せず、脱中心化、骨組み（membrure)などトポロジー的・建築学的比喩を中心に議論を組み立てていく。

残念ながらこの点に関するメルロ＝ポンティの記述はひじょうに断片的であり、その体系的な展開を再現するのは難しい。晩年の講義の準備ノートなど[9]を参考に、以下の三点のみを指摘するにとどめたい。

（1）体内化と投影の分節化

まずこれはメラニー・クラインを援用しながら説明されていることであるが、メルロ＝ポンティは身体を、他者の「体内化（incorporation)」と「投影(projection)」の循環の場として捉え、内部と外部の関係のイマジネールな性格を強調する。能動と受動は鏡像的な関係であり、外部への移行は同時に他者の体内化でもある（NA, 345-346)。リビドー的身体は、自他のトポロジックな反転可能性の場なのである。

こうした論理によってメルロ＝ポンティは、サルトルのまなざし論、対他と対自の相剋論を乗り越えようとする。まなざしによる客体化というサルトルの分析には深い真理があるが、それはもっと一般的な関係の特例にすぎない（NA, 348)。対他と対自の対立以前に、見る身体そのものが、つねに鏡像的な他者のまなざしの可能性を刻み込んでいる。見ることは、同時に見られることの可能性なのである。

メルロ＝ポンティによれば、これは「イマジネール」概念の定義にかかわる。サルトルのイマジネールは、不在への現前、不在の現前であるが、メルロ＝ポンティにとっては「切迫するものの現前、潜在するもの、隠されたものの現前」(VI, 298)である。右手と左手の反転可能性と同様、切迫する他者の潜在性は、けっして事実上実現されることはない（事実上実現されたとしたら、他者経験はないであろう)。にもかかわらず他

者のまなざしは「ここ」にある身体に書き込まれている。それは一種の「距離を持った現前」であり、欲望に満ちた「テレパシー」的な体験を可能にする（VI, 299)。自他の「反転可能性」とは、今ここに切迫する他者を、その遠さと距離において「存在するにまかせる」ための根拠なのである。反転可能性とは、自他の経験的な非対称性と超越論的な対称性の共通の根拠だと言ってもよい。

このようにしてメルロ＝ポンティは、対他と対自の関係という問題をずらそうとする。真の問題は、私の身体の自己性が他者によってどのように疎外されるか、ということではなく、私の身体そのものに書き込まれたイマジネールな他者（潜在的で夢幻的なものとして切迫する他者）が――象徴的なものの媒介をまたずに――、どのように実際の他者たち（非対称的な他者）となるのか、ということである[10]。実際の他者が他者である限り、それは身体によるイマジネールな先取りをいわば裏切り、そこに死に向けた闘争が生じうる。しかしメルロ＝ポンティが示そうとしていることは、身体の自己と自己の関係において、こうした否定と闘争の可能性がすでに書き込まれているということである。

他者の到来によって生じるのは、たんに私の身体が客体化されることではなく、自他の回転軸において、内側から脱中心化が生じ、自他の境界が「二重化」することである。身体によって「他者は私の領野に滑り込み、それを内側から多数化する」(PM, 192)。言い換えるならば、経験的な他者のまなざしの経験を可能にするのは、この「私を脱中心化し、私の中心化に他者の中心化を対立させる能力」(VI, 114)である。反転可能性とは、固有な身体の自己性がすでに潜在的で夢幻的な他者によって分割され、内的に多数化していることを示しているのだ。

この自己と自己との関係、その自己多数化、それは経験的な他者の暴力よりも根源的である。「攻撃性は他人への関係である以前に、自己自身への関係である」(NC, 150)。リビドー的な身体とは、この自己の自己

に対する関係の場であり、この関係が同時に、自己と他者の根源的な関係を創設するのである。

（2）不可能なものの結晶化としての感覚器官

むろんまなざしだけが他者との関係を織りなしているのではない。身体の各部分、身体の開口部ひとつひとつが、内部と外部の回転軸となる。その各部分において、イマジネールが陥入しているのである（NA, 346)。

このことは性的な器官を含めた、感覚器官の問題と関係する。メルロ＝ポンティは、感覚器官の発生を合目的論と機械論の対立の彼方で思考しようとする。感覚器官は、純粋に内在的な生命の合目的論やリビドーによって発生するのでもなく、たんに環境との機械論的な関係から作られるのでもない。内的な力でもなく外的な作用でもない何かが働く場において、目という内部と外部の（二重の）境界が到来する。

「目が見るのではない。しかし魂が見るのでもない。（中略）何かが視覚器官に集められ、そこに場を穿つ。ひとはこの場から見るのだ」(NA, 284)。目は見ない。なぜなら、身体の凹みがはらむイマジネールな他者は、いまだ顕在化していないからだ。しかしそれを魂という精神の目が見るわけでもない。「見ること」は、目とも魂とも一致しない。視覚とは「遠隔知覚（テレ）」であり、「不可能なものの結晶化」なのである（VI, 327)。すなわち感覚器官は、自他の回転軸（接合とずれの二重の境界）において、イマジネールな身体を結晶化するものとして到来し、切迫する他者の知覚を可能にする（NA 350)。

ところでメルロ＝ポンティについてしばしば、彼は「固有な身体」の統一性を前提としている、と批判され、それに対してラカン的な「寸断された身体」が対置されたことがあった。しかしラカンが「寸断された身体」と鏡像的自我の統一を対立させていたように、メルロ＝ポンティ

が器官や感覚の多数性と身体的統一を対立させていたと考えてはならないだろう[11]。メルロ＝ポンティの語るリビドー的身体の統一性は、能動と受動の反転の場においてそのつど垣間見られるものであり、つねに到来しつつあるものとしてしか、発生しつつあるものとしてしか現れない(cf. NA, 194)。それは多数性が思考可能になるような領野の開けそのもののことであり、それ自体は一でも多でもない前個体的なものなのである[12]。

(3) 根源的シンボリズムとしての身体と意味の重層性

あるところでメルロ＝ポンティは、「フロイトの功績のなかでもっとも興味深いもの(中略)それは第二の『我思う』という考え方ではなく、根源的で原初的なシンボリズムという考え方である」(RC, 70)と述べる。感覚の不可分性、そしてそこに生じる分節化という主題は、意味一般やシンボリズムの発生という問題を提起する[13]。こうして私たちは最初の引用に戻ってきた。感覚すること、そして分節化することとしての無意識は、どのような意味で「自然的シンボリズム」なのだろうか。

分節化とは、差異が差異として現れることである。しかしすでに示唆しておいたように、この差異は、水平的な相互排除のシステムの差異ではなく、より深い「潜在性」の次元に垂直的なレフェランスを持っている。この潜在的次元において、異質な二つの要素(受動と能動、自己と他者)が互いに他と関係し、相互にメタモルフォーズしながら内的に接合すること、これが自然的なシンボリズムなのである。

こうしたシンボリズムを支えているのが、分節化という二重の回転軸である。それは概念的本質でも個体的事実でもない媒介的な場に場を持つ。この回転軸において、ある構造的な布置は、みずからを脱中心化して潜在性を呼び起こすと同時に、再中心化して新たな意味を制度化する(cf. PM, 63 n.)。分節化とは、象徴的制度の(けっして完結しない)自

己反省性の場であり、それはみずからの働きをみずから隠蔽しながら新たな意味を沈殿させる。マルク・リシールの言葉を借りるなら、ある象徴的制度はつねにそれ自身と一致せず、意味はつねに生成するものとしてしか現れないのだ[14]。

身体は、こうした内部と外部、自己と他者の分節化に基づく「根源的制度化」(PM, 63 n.) の担い手である。ある身体的な行為は、それが根源的なものであればあるほど、さまざまな象徴体系に同時に関係し、それらによって多元決定される。根源的な行為は、それ自身がそこにおいて多元化するような生成の場に、内的に連結しているのだ。したがって、その行為の解釈としての精神分析は、意味の重層性を見いださざるをえなくなる。

> フロイト主義において本質的なことは（・・・）ある行為の分析は、ある見かけに意味の複数の層を見いだすということ、それらはすべて固有の真理を持ち、複数の可能な解釈は混在した生の言説的な表現であるということだ（RC, 71)

こうした意味の重層性はすべて、「混在した生」への「初源のウィ」によって可能になる。たとえばある患者の言葉に私たちが見いだす存在者の意味は、すべて、ひとつの存在のエンブレムである(VI, 323)。存在は、つねにこうした意味の重層性として、多元的な現れをみずから要求するのである。

しかし、この多元性がたんなる経験的多義性に尽きるものでないように、存在の統一性は、ある実体の抽象的な同一性ではない。身体の能動と受動が「触れ得ないもの」の束の間の到来によって統一されているのと同じように、さまざまな存在者は、ある潜在的な「奥行き」と厚みを持った時間性において一時的に共存する。この共存は、いかなる階層性

も持たない構造的な共存のことであり、それは存在者の多数性を排除しないばかりか、それらの相互分節化によって建築学的に支えられている[15]。そこにおいて意味の生成は完結せず、内的な競合とあらたな共存の創設へと開かれているのである。

おわりに

かつてはメルロ＝ポンティの存在論は、現前と不在の彼方でそれを統一する「存在」を前提する現前の形而上学の一種としていわゆる脱構築の対象とされたこともあった。しかし、メルロ＝ポンティの哲学を生産的に継承するためには、むしろ意味の重層性と生の統一性の緊張関係に生起する分節化の思想、すなわち到来する差異とその意味の沈殿の思想（それを彼は「制度化」と呼んでいた）を救い出す必要があるだろう。そしてこの「分節化」の問題は、ロゴスそのものの可能性にかかわっている。哲学の言語とは、この沈黙の出来事をある種の語り（パロール）において継続し、「存在の証人」(VI, 167)となることだからだ。上で引用した、「文字以前の分節化」についての文章に続いて、メルロ＝ポンティは次のように言う。

> 哲学は作動する言語であり、内側から実践によってしか知られえず、沈黙の言語によって呼ばれて物にたいして開かれ、あらゆる存在の「存在」である分節化の試みを継続するのである(VI, 168)。

「分節化」そのものは、言語以前的であるとともにすでに言語の内にある。哲学という実践的な言語活動は、沈黙の言語に呼びかけられ、「文字以前の分節化」の「試み」である「存在」を継続し、それをパロールの実践によって表現にもたらすことである。現前と不在の対立以前、文

字以前の分節化の試みを、ある種の言語的実践によって継続すること、このことこそが沈黙の世界にたいして開かれていることである。言い換えるならば、哲学が開かれている沈黙の世界は、沈黙しているという形で表現にもたらされ、表現にもたらされる限りで沈黙する。無意識は哲学の言語の可能性そのものだ。メルロ＝ポンティの哲学は——そして同じ潜在性をめざす精神分析は——無意識の分節化を媒介に沈黙の世界を表現に導くのである。

付記　本稿は日仏哲学会2001年春のシンポジウムにおける口頭発表原稿を加筆訂正したものである。執筆にあたっては文部省科学研究費補助金奨励研究(A)(課題番号 13710016) の援助を受けた。なお、多く引用されるメルロ＝ポンティの著作については以下の略号を使用し、ページ数を記す。

NA : *La Nature*, (notes, Cours du Collège de France), établi et annoté par D. Séglard, Paris, Seuil, 1995.

NC : *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.

PD : *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.

PM : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

RC : *Résumés de cours* (Collège de France 1952-1960), Paris, Tel/Gallimard, 1968.

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

VI : *Le visible et l'invisible*, Paris, Tel/Gallimard, 1964.

1）本稿ではラカンとメルロ＝ポンティの関係を系統的に解明することはできない。メルロ＝ポンティとラカンの関係に関する最近の現象学的論考としては以下のものがある。Marc Richir, «Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse», *Actualités de Merleau-Ponty, Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989, pp. 155-188; Rudolf Bernet, «Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture», *Revue d'esthétique*, n° 36, 1999, pp. 37-47; R. Bernet, « The phenomenon of the gaze in Merleau-Ponty and Lacan», *Chiasmi international*, 1, Vrin/Mimesis/Memphis, 1999, pp.105-120.

2）「ゲシュタルト」と題された草稿でメルロ＝ポンティは、「それは示差的で対立的で相対的なシステム」であり、このシステムの回転軸は「<何か(Etwas)>、物、世界であって、観念ではない」と言う（VI, 259)。

3）ある草稿においてメルロ＝ポンティは、哲学は「我々の能動性の受動性」について語ったことがなかったと述べ、それは「我々の生の軸や蝶番」であり、「魂は思考しないでいることができない。なぜなら、何か(quelque chose)と何かの不在がつねに書き込まれるような領野が開かれたからだ」と述べる(VI, 274)。「書き込み」の比喩はベルグソンに由来するようである。(Cf. NA, 88)

4）上記の1960年の学会においてメルロ＝ポンティは、「無意識は意識の背面である」ということは、シンメトリーとして理解されるべきではなく、カントの「負量の概念」になぞらえられるようなものであり、「現前と不在の分節化」ないしはそれらの「同時性」に関係するという。(PD, 275)

5）身体の反転可能性の問題が後期思想において持つ意味については、伊藤泰雄「『隔たり』と『可逆性』」日本メルロ＝ポンティ・サークル『メルロ＝ポンティ研究』第五号、1999年、pp. 50-67参照。また同様の問題を「構造論的存在論」として取り上げ直す試みとしては、大滝結「間と構造」*ibid.*, pp. 68-80を参照。こうした問題が「自然」の問題全体において持つ意味については、加國尚志『自然の現象学――メルロ＝ポンティと自然の哲学』晃洋書房、2002年（とりわけフッサールとの関係についてはp.163以下）を参照されたい。

6）「肉とは、私の身体が受動的ー能動的（見えるー見る者）、即自的量塊[である]と　[同時に]身振りであることだ」(VI, 324)。ラカンは『眼と精神』を注釈しながら、「身振り」とは「中断して宙づりになるべくしてなされる」ものであり、「見るべきものとして与えられた運動」であるという。メルロ＝ポンティはこの「中断」において垂直に立ち現れるものを追求したのだとも言えるかもしれない。Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre IV, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, coll.«points», 1973, p. 130-132.

7）この問題は、メルロ＝ポンティにおいて「否定性」と「超越」の問題が結

びついていることに関係するだろう。あるところで彼は「超越」を「原理上距離を持った存在」、「それにたいしては距離とは結合であるが、それとの一致はありえないような」存在と規定している（RC, 79)。

8）「同と他の問題に私は何をもたらすか。同は他の他であること、同一性は差異の差異であること。このことは1）止揚を実現しない。それはヘーゲル的弁証法である。2）それはその場において実現する。蚕食によって、厚みによって、空間性によって」(VI, 318)

9）以下ではNA, 343-362の議論の組み立てを参考に、他にその講義要録（RC, 177-180)、およびVIの関連草稿を主に参照している。また、NC, 149-156にも精神分析の哲学的意味についての短いノートが採録されている。

10）言い換えるならば、問題は、固有化と疎外の関係ではなく、また外界に不適合な自我を適合させることでもなく、「夢幻的・ナルシシックな他者を、存在する他者（現実原則）に結びつけること」なのである。(NC, 153).

11）Cf. Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966, p. 97.

12）「キアスムは、あらかじめ統合されながら差異化しつつある諸総体を裏と表のように結びつける。したがって世界は、客観的な意味では1でも2でもない――それは前個体的なもの、一般性である」(VI, 315)

13）メルロ＝ポンティは、レヴィ＝ストロースの「浮遊するシニフィアン」という概念にこうした意味の地平の（言語的分節以前の）分節化の機能を見ている。浮遊するシニフィアンとは、概念的な意味は「何も分節しないが、可能な意味の領野を開く」ものであり、それが社会において個人自身と「他者たちとの制度的な均衡関係」との「隔たり」の経験としての社会的「交換」を成立させる点にシンボリズムの本質があるという（S, 146)。

14）リシールによれば「ラングという象徴的制度」は「おのれ自身と動的な不一致」にあるにもかかわらず、構造主義はシニフィアンを物化してしまい、「時間化・空間化」としての「言語の現象」をとらえ損なっているという。Marc Richir, «Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse», p. 180,186.

15) メルロ＝ポンティによれば、新たな存在論による世界のモデルは、ルネッサンスの遠近法的な絵画ではなく、むしろバロック的なものである。「事物はまなざしをその稜線で削り、おのおのが絶対的な現前を要求し、他の事物の現前と共不可能である。しかしながら、そのすべては布置の意味のおかげで共に共存しているのだ。(・・・) このバロックな世界は精神の自然にたいする妥協ではない。」(S, 228)

La psychanalyse dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty

Koji Hirose

Pour bien saisir l'importance accordée à la psychanalyse dans la dernière pensée de Merleau-Ponty, il convient d'examiner les définitions apparement contradictoires qu'il donne à l'inconsient. L'inconscient se définit d'abord comme indivision du sentir, mais il se définit aussi comme une articulation quasi linguistique. Ce double statut exprime notre contact à distance avec l'être sensible, contact qui est assuré par la réversibilité du corps où l'inconscient joue un rôle de «pivot». Nous avons enfin essayé de comprendre comment cette question conduit à ressaisir le symbolisme primordial du corps.

秋季シンポジウム

メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性

はじめに

松永　澄夫

フランス哲学の歴史で重要な地位を占めているにも拘わらず、日本でのメーヌ・ド・ビラン研究の層は非常に薄かった。それが、最近、論文数も増え、立派な研究書も幾つか刊行された。佐藤博之氏による『人間学新論』を除けば全くなかったビランの著作の翻訳も、抜粋をも含めれば、少しずつ出てきた。そこで、日仏哲学会のシンポジウムの主題として、およそ２０年ぶりに、メーヌ・ド・ビランが選ばれたわけである。

タイトルを『メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性』としたのは、メーヌ・ド・ビラン哲学を理解しようと努力することは、それを発条に、論ずるに値する豊かな問題群の、ビラン自身がなした以上の掘り起こしと、その解決の方向性を構想することへと必然的に進むはずだと、見越してのことである。そして、実際に三人の提題者の報告はそれぞれ、その期待に添ったものであった。

抵抗の異質性

——メーヌ・ド・ビランの「抵抗」概念の可能性——

村瀬　鋼

1　受動性の問題と「抵抗」概念

メーヌ・ド・ビランの哲学を、〈私〉が生きる世界の基本的な成り立ちの描出の試みとして眺めることができる。身体的条件に先立たれた〈私〉が、だが身体的なものには還元不可能な「超有機的力」として目覚め、自らが動かす身体を手段に、自らを核とした経験と認識との世界を構築しゆく、その経緯を、自ら〈私〉たる者として反省的・反復的に描き直すこと、この作業がビランの諸著作の胴体を成している。だからビランの読者は、自らその〈私〉の地点に身を置いて自己と世界とを一から了解し直すよう促されるのであり、そこにビラン哲学の或る不易な魅力がある。またビランのこの描出の委細には、〈私〉の世界構成に関わる様々な哲学的議論の豊かな資源も見出されよう。

だが問題は、この描出の中心に置かれた〈私〉そのものにある。そこでは〈私〉の世界の豊かさにも拘らず〈私〉自身は奇妙に貧しいもののように思われるのである。ビランの基本的な定式では、〈私〉とは能動的な意志、身体から「分離」されはしないものの「区別」される、身体を動かす意識的力としての意志であり、一切の受動的なものは〈私〉ではない。「自分ではない、或いは自分に由来するのではない一切から、つまり受動的である一切から区別された〈私〉」とビランは言う（X-2

269)。成程、たんに受動的なだけの〈私〉は〈私〉ではあるまい。ビランのコンディヤック批判の最大の眼目も、後者の理論では〈私〉がたんに受動的なものとしてしか提示されえない故に、〈私〉と〈私〉の世界との存立とが理解されずに終わる、というところにある。が、〈私〉がまた受動的なものでもあること、受動的な享受や受苦が〈私〉の或る本質的な内実をなしていて、そこに〈私〉の存在の具体的な豊かさもあること、これは誰にも明らかなことではないか。

ビランでの受動性の理論の不全さとその再構築の可能性については、すでに度々論じられてきている[1]。アンリが指摘するように、ビランでこうした問題が生じたのには様々な事情がある。即ち、ビランは、〈私〉の存在を実質的に無化するコンディヤックらの諸理論に抗する意味から、〈私〉を本質的に能動的な者として立てた。そして、本来は〈私〉の二様態である能動性と受動性、意志と感性は、脆弱な身体を持つビランの実存的動機やこれに促されての生理学への関心にも引き摺られて、心理学的なものと生理学的なもの、モラルなものとフィジークなもの、内的なものと外的なもの、といった二項対立と不整合に重ね合わされ、これら一連の対の前者のみが〈私〉の取り分に指定されることになった。そこで、体験としてはやはり否定しようもない〈私〉の受動性について、「二重」の存在たる「人間」と「単純」な存在たる〈私〉との奇妙な差別を含んだ曖昧な扱いが生じ、勝れて受動的な〈私〉の生についてのビランの根本的把握までもが見づらいものになった、というわけである。

だが、もしここから、能動的意志へのビランの固執をビランの本源的思考には疎遠なものとみなし、ビラン自身の記述にやはり記入されざるをえなかった受動性の現象の思考から、ありうべき本来のビラン哲学を勝れた意味での受動性の理論として再構築することに向かうとすれば、それは〈私〉の実際の受動性という観点からは正当な試みではあっても、ビラン哲学の或る中心を欠き落とす危険を持つだろう。〈私〉の本

質的な受動性を考慮しながら、意志として語られる〈私〉の固有の内実をも救うことが、ビラン哲学固有の可能性を探る一つの相応しいやり方ではあるまいか。

そこで私はビランの「抵抗 [résistance]」の概念に着目してみたい。ビランによれば、〈私〉である意志という力は、行使される力への抵抗との関わりでこそ顕現し現存するのであり、力なしの抵抗がありえないのと同様に抵抗なしの力は力として存在しえない。ここで「抵抗」とは、意志がそれとの関わりでこそ意志である当の相手であり、そこには能動的な〈私〉にとって不可欠な構成要件になっている或る種の受動性が認められる。それはいわば能動性と受動性との継ぎ目なのである。だから、ビランの〈私〉がどんな抵抗との関わりに置かれているのかを見ることが、意志として語られる〈私〉の内実をその受動性を込みにして捉え直すことに繋がるだろう。これが本稿の試みである。ただ、ビランでの「抵抗」という語の主要な用法はごく限定されている故に、我々の作業はビラン自身の「抵抗」概念の批判的吟味と拡張的使用とを含むことになる。

2　フィジークな抵抗とモラルな抵抗

ビランは〈私〉の成立の恒常的な現場を、身体の抵抗に出会う運動努力のなかに見る。〈私〉は、「抵抗する項」としての「有機的身体」内に産出された「或る結果すなわち運動」に相対的な原因として自分を感知することで初めて「個的人格」として自己覚知し、〈私〉として存在し始める（VII 9）。「〈私〉がその原因である有機的抵抗ないし筋肉感覚から分離されえぬ意志された努力の事実」こそが、あらゆる事実を認識すべき当の〈私〉を存立せしめる「内感の原初的事実」である（VII 479）。かくて〈私〉は「我々が意志と呼ぶ或る能動する力」、「身体を動かす現

勢的な力」（VII 9.）として規定される。

ここで、〈私〉に抵抗するものは運動的身体、動く身体であり、逆に〈私〉とはまさにそれを動かす者のことである。むろん身体は同時に感性的身体、感じる身体でもあり、動く身体はそのまま諸感覚の座でもあるのだが、抵抗するのはあくまで動くかぎりでの身体である。また〈私〉は、むろん様々な感覚や情感やを同伴しているにはしても、まさに〈私〉たるかぎりでは、身体を動かすかぎりでの、動かすこと自身において動かす力として感知されるかぎりでの或る者である。ビランは特に、身体運動に対する意志の実効性を無化する諸議論、即ち機会偶因や予定調和で心身関係を説明する諸議論を反駁する文脈で、身体を直接動かす力こそが意志の本質であることを殊更力説する。「意志とは動かす力能であり、それで全てだ」（XI-3 341）。かくて、動かす力と動く身体との対、これがビランが繰り返し主張する〈私〉と抵抗との最も原初的な関係なのである。

むろん、動かすとは、身体内外の自然に触発されて自ずと動いてしまう身体を、引き留めておくことをも含む。このとき、身体を目立って動かすのではなくむしろ不動に近く保つ、いわば身を持する恒常的な努力は、一見精神性の高い営みにもみえる。ビランがしばしば「内在的努力」という言葉でしるしづけて描写する、外界からの全刺激の理想的な鎮静のなかで身体は不動なまま自我が覚醒しているといういわば純粋な自己覚知の場面（IV 137f., VII-2 230, etc.）には、そうした営みの純粋状態が見られるかに感じられる。だが、そこでも実は、自我の覚醒を成立させているのは、まさに「全筋肉が或る意志された努力によって収縮されている」といった事態なのにほかならない（id.）。

さらにビランの基本的見解では、身体とは無記であるかにみえる意志的知性的作用、「観念」を用いた思考でさえも、直接項たる動く身体への能動を通じてこそ間接的に諸々の効果をも産む。例えば、知性的作用

の第一のものである「注意」は、やはり或る「努力」として「惰性で抵抗する何らかの有機的項に対して展開される」ものであって、「注意の項」となる「何らかの記号や運動」を必要とする以上、「動かされる一切の器官から分離された精神」のみに所属する注意などありえない（XIII-3 641）。またいわゆる思考は、「孤独な省察」でさえ、必ずや身体的運動によって本源的に構成される「記号」の使用と不可分な、或る種の「語り」であり、これは「内的だからといって、音声的運動たることを減じ」はしない（II 154n.）。

かくてビランでは、知性をも担う、〈私〉であるこの意志は、それ自体はむろん超有機的な力であっても、その力の直接的な効果は専らフィジークなものでしかないようにみえる。少なくとも表面上は、それがビランの一貫した考えである。晩年の『人間学新論』でも、「能動する力が[…]有機体の諸部分に対して行使する直接的作用ないしフィジークな影響力」は「意識の事実の、人間的〈私〉の実存そのものの事実の、表現そのものである」とビランは語る（X-2 232）。

だが、ここで我々は素朴な疑問を持つ。ビランのこうした見方は、成程、身体を我が物にしつつ能動的に行為する、そんなごく現実的な在り方における〈私〉の基本的身分を的確に指示しているだろう。しかし、もし〈私〉が、動く身体の抵抗に出会うかぎりでだけそれと規定される力であり、厳密にそれ以外ではないのだとすれば、〈私〉とは身体を動かすだけの者でしかない。むろんその力はそれ自身を知る力であるが、知られる中身は、身体を動かす何か、ということだけであろう。そんなものが本当に全き〈私〉なのか、或いは「意志」ですらあるのか。それは精々、何をどう意志する動機も意味も知らぬ盲目で空虚な意志であるだけだ。むしろ〈私〉は、たんにフィジークなもののではなく、これとは異質な何か精神的ないしはモラルなものの抵抗にも出会いつつモラルな力を繰り広げるなかでこそ、真にその内実を持ちうるのではないか。

ところが、上に見てきたことにも拘らずビランにとって常に最重要の問いはまさにモラルなものについての問いであったことは、幾つかの点から明らかである。まず、ビランの読者には周知のように、初期からのビランの一連の思索は強く幸福の探求として意図されたものであった。ビランが生理学に関心を持ち身体を盛んに取りざたしたのも、外界の影響を被る身体の状態によって始終転変する自分の心理状態に悩まされていた彼が、自らの能動で情緒を支配できるその範囲と方途とを探ろうとしたからであった。またビランは、中期の諸著作ではモラルなもの固有の問題圏に深入りする手前で筆を控えるのを常態とするものの、やはり常に、〈私〉の能動的力を、その行使が徳や幸福を養いまた齎すかぎりでこそ真に重要なものと見、逆に道徳性は能動的力の或る行使そのことにしかありえぬものとも見ていた(cf.「ひとは人間精神の道徳性の芽を発展させずにはその能動的諸能力の育成に取り組みえない」VII-1 59)。身体を動かす意志の力が称揚されるのは、熾火に手を突き入れて無畏の不動心を示したスカエヴォラのような行為においてこそなのである(III 415, VII-1 124, etc.)。

そして実は、ビランは目立たない仕方でではあるが、動く身体というフィジークなもののそれとは異質な、だがやはり直接的な抵抗の存在を、確かに考えてもいた。晩年のものと思われるビランの或る言葉がある。「努力はその項に関して有機的なものを何を持たないこともありうる。抵抗は、観念や心像や習慣や嗜好やと、あらゆる雲を切り開いてもっと純粋な光を受け取ろうと傾く魂の力との対立のなかにしかない」[2]。慥かに、ビランの心身の衰えと遠からぬ死は、青春期以来再浮上してきたように見えるモラルなもの固有の問題を満足に解き述べることをビランに許さなかった。いわゆる「三つの生」の考えが十分な解答がたりえているとも思われない。しかし改めて眺めるならば、ビランの語り続けた〈私〉は、モラルな性格を持つ直接的抵抗に絶えず出会って

いたのがわかる、と私は思う。それはビランが「情念」――たんなる受動一般ではなく、受動的感情としてのパシオン――について語る場面でである。「観念や心像や習慣や嗜好」――これらはビランでは単純ではない構成を持つ――の抵抗も、その直接性の局面では情念の抵抗として解されうるに違いない。実際、晩年に近いビランは文字通り情念の抵抗について語ってもいるのである、「モラルな自由」は「個人的自由が異他的または有機的な抵抗を乗り越える努力の感情によって顕現するのと同様に、対立する情念の抵抗に抗して果たされる義務の感情によってそれ自身に顕現する」と（X-1 112）。

ここには或る受動性の問題があるのだが、私は、ビランの語る受動性の諸現象のなかでも、経験される世界全体を染めて拡がるような局在化されぬ純粋な「情感（アフェクシオン）」や、動く身体の拡がりに局在化されつつ〈私〉が運動を介してその様態を多少とも左右する「感覚」やではなく、〈私〉のいる〈ここ〉で感じられるがごとき感情や情念にこそ着目したい。〈私〉である力の覚知、この力の現実性そのものと一つであるこの覚知は、ビランではそのまま〈私〉の実存の「感情[sentiment]」である。〈私〉である力は、ビランが繰り返し嘆くように〈私〉の基本的な受動性一般に関して極めて無力であるとしても、それ自身の肉である感情というものに関しては直接的に働きかけられないとは考えられず、直接的な抵抗を受けないとも考えられない。ビランは、〈私〉の受動的な諸様態を〈私〉が幾分か支配する方途を、基本的にはいつも、〈私〉が身体に直接産出した運動の、諸器官や諸記号を媒介にした間接的効果に求めるが（VI 148, X-1 23, etc.）、他方、目立たぬ形で、「意志」が「精神の諸々の働き」に対して遂行する「直接的な努力」があることを明確に認めてもいる（VI 151）。〈私〉が〈私〉自身の感情に作用するのにも運動や記号を媒介にするほかはないというのは不条理でもあろう。感情としての情念についてのビランの議論がここでの我々

にとって大切な検討材料と目されるのはそれ故である。

ヴァンクールはそのビラン論の付論で、運動的努力に固執するビランの基本的立場がモラルな努力の身分を十分理解させうるかを問い、立ち入って吟味している[3]。その議論は我々の関心に重なるが、ヴァンクールは主に、モラルな抵抗も必ず有機的抵抗を伴うことをビランが示しえたかの検証に向かっている。だが我々はむしろ、有機的とは異質な抵抗のビランでの在り方そのものを、特に情念という事柄のなかに探りたい。

3　情念の抵抗

ビランの多くの諸著作は、人間の諸経験の原初的で単純な諸様態から高度で複合的な諸様態までの展開を段階的系統的に辿るという体裁を持つが、そのなかで、情念の主題的な分析は、高度な知性的能力の感性との複合が問題にされる地点で主に試みられる。また行程のなかの比較的前の方で単純なアフェクシオンと〈私〉との結合仕方が取りざたされる箇所にも、情念に関わる議論が見出される。これらを最初の資源としてビランでの情念の在り方を見てみよう。

初期の『習慣論』以来のビランのいつもの基本的見方、すなわち能動的なものと受動的なものとの二元論――前述のように、モラルなものとフィジークなもの、意志的知性的なものと動物的感性的なもの、心理学的なものと生理学的なもの、といった一連の対と不整合に重ね合わせられた二元論――が、情念に関しても適用される。ビランによれば、情念とはまさに、この二つのものの交差点、両者が協力しあったり抗争しあったりする場所である。そこでは「人間の知性的な、モラルな、そしてフィジークないし有機的な諸機能が、格別な仕方で競合し、互いに影響しあい、代わる代わる他に対して主導権や優位を握る」、そのような「混成的諸現象」が「一般に情念と呼ばれる」ものである（IV 195）。

我々は、受動的なものをフィジークなものや生理学的なものと等置することで端的に〈私〉ならぬものと見做そうとするビランの傾きを割り引いて、当面の問題に関しては、受動的なものを〈私〉の経験する当のそれとして考えるべきだし、そう考えてよい。その最低限の保証はビランの言葉から得られる。ビランは上述の二つのものの原理となる二つの力について、「一方が他方へと変容されることなしに、それぞれその領域のなかで、一緒に作用し、対立しあい、戦って、交互に勝つ」と語りつつ、「我々は誰しも各瞬間に、こうした内的場面の観客かつ俳優であるのではないか」と語る（IV 72, III 90, VI 132. cf. VII-2 214, X-2 193f.）。こうした記述のなかでビランは「情念に関わる一切は有機的生に所属するなどとどうしてあえて言えようか」とも問うが、それはまさに「各瞬間に我々をこれらの内的場面の証人にする内感の証言」からしてのことである（X-2 193）。情念とはまさにこうした「内的場面」の一現象なのである。

立ち戻り、ビランは多くの場合、諸情念や諸感情を、能動的な要素と受動的な要素との勢力関係の差異に従って種別化しているが、価値論的見方も加わっているこうした分類自体は、一定してもおらず、十分明確に整理されてもいない。ただ、或る情念において二つのものが抗争しあいながら時には一方が他方を圧倒し時には一緒に混ざり合う、その仕儀についてのビランの記述は、情念の経験を或る種の抵抗の経験として考えることを支持してくれるように思われる。

或る場合には、文字通り受動的なものとしての情念が意志を圧倒して〈私〉を呑み込んでしまう。例えば、〈私〉を引き摺ってゆく強い趨勢を持った情念においては、〈私〉は「唯一の情念に呑み込まれ魅了されて、この情念のうちにまたこの情念によってしか生と運動とを持つことがなくなり」、ついには「自分の意志とともに固有の構成的な力を失う」（VII-2 257）。そこには「内的感性」の〈私〉の能力に対する「抵抗不可能な［irrésistible］支配力」が働いているとビランは語るのだが（id.）、

それは、まさに情念が意志に対する抵抗として現われるから、それゆえ実はまた、意志は情念に直接働きかけつつ抵抗することもできる——抵抗できるからこそ抵抗し難さをも体験しうる——からでなければならない。意志が情念に呑み込まれうるというのは、意志と情念との間の抵抗の端的な不在ではない。呑み込まれる、という事態がありうるのは、アンリ流に言えば意志の作用と情念とが存在論的には等質だからであり、この両者の抗争が、同じ一つの内的場面のなかで能動的感情と受動的感情との葛藤として演じられるからにほかならない。

また別のときには、意志が情念に対して優位に立つ。そうした場合の感情としてビランは「美」や知的な「賛嘆」などを挙げるが、それ以上に特に注目されるのは、デカルトの『情念論』での「魂の内的情動」についての記述——たとえそれが悲しみであれ、我々は或る情念が自分のうちで生じているのを感じることで、知的な喜びを持つ、という——が引かれている部分である（IV 200, VI 153）。そこでビランは、意志と情念との強い対立関係、いわば両者間のまさに抵抗の関係のなかに、極めて意志的知性的な、従って〈私〉の自己覚知が際立つ仕方での感情のあり方があることを見ている。「情念の知性的なものが極めて明白に際立つのは、魂が、或る反省的な行為によって、自分の体験する直接的諸感情で自分を触発し、しかもこれらの諸感情には反対する仕方でそうする場合である。例えば、或る異他的原因によって自分のうちに産出される悲しみ苦しみを魂が喜ぶという場合、自分が感じて断罪する不穏な歓びを悲嘆するという場合である」（IV 200）。ここには、受動的感情に抵抗するまさにそのことで能動的感情を産出する意志の力がある。

さらに、情念は、意志とただ対立するのみでなく、意志に協力するもの、或いはむしろ、意志を内側から養い、意志に動機と中身とを与えるものでもありうる。〈私〉が身体から抵抗を受けつつ身体を動かすとき、〈私〉は身体と区別されはしても或る意味では身体と一体となって動い

ているのでもあるように、意志が情念と共に一つの感情を構成することがある。実際ビランは、一つの感情のなかで二つの要素が識別不可能に混ざり合うような事態のことを語る。それは例えば「愛という混成的感情」の場合である。この感情は「二つの機能秩序に、またいわば二つの異なった生に等しく由来し」、このとき「しばしば、両者が或る共通の産物において不可分に協力していて、主導権や優位が二つのどちらに属しているのかを指定できない」のであって、そこでは「フィジークとモラルが、同じ鎖のなかに一緒に織り込まれ、あらゆる地点で繋がりあい触れ合って、互いに分離されえない」(IV 198f. cf.VI 154)。

これに類するビランの把握としていっそう注目されるのは、「道徳感覚 [sens moral]」に基づく「道徳感情 [sentiment moral]」についてのそれである。ビランの考えでは、道徳感覚は社会生活や教育や習慣によっては(陶冶や堕落はあっても)つくられも毀たれもしない「本性的にモラルで社交的な存在に固有な一種の本能」である。そしてそれは、或いはむしろただそれだけが、「共感」を通じて「人と人とを編みあわせ」、個人に義務の感情を生ぜしめると共に人間相互のまた共通の幸福を齎す(IV 200f.)。この道徳感覚は、まさに〈私〉の能動性によって担われ行くとともに、能動性の内実を養いもするものである。道徳感情は「反省の遂行に見事に寄与しつつ反省によって強められ倍化する」とビランは言う (III 247)。

ビラン晩年の入口にある『道徳と宗教との基礎についての断片』でさらに立ち入って扱われることになるこの道徳感覚と道徳感情は、ビランにおいて或る特異な位置を占めている。道徳感覚は一種の本能であり、能動的な意志に由来するものではない。だが、それが齎す共感や義務の感情こそが、〈私〉を強い意味でモラルなつまり道徳的な主体とし、真に人間的な意味での幸福をも齎す。そして、このことの現実的な成就はむろん実際の社会生活を待たねばならないとしても、道徳感覚そのもの

は〈私〉にとって外来のものでもなければ身体のものですらない。ビランは上記の『断片』や同時期の日記のなかで、たんに有機的抵抗との関係で成立する「個人的人格」ないし「人格的意識」と、道徳的感情と共に成立する「道徳的人格」ないし「道徳的意識」とを区別している（J-II 122, X-1 108ff.）。ビランによれば、人間関係において働く「真にモラルな或る能動性と、さらには或る感受性さえも」があり、これらは「異他的な死せる抵抗に抗して展開される単純な能動性とも、[…] フィジークな感受性とも、等しく異なっている」のである。そしてこれを支えているのは道徳感覚が携える「原初的な共感、つまり個人的実存と同時的な共感」である（X-1 110）。そこには運動的努力とは異質な努力において原初的に成立する或る〈私〉がある。

この〈私〉がやはり或る抵抗との関係で成立するとすれば、そこにある抵抗はもう有機的な抵抗ではない。ビランは、義務の道徳感情において〈私〉が出会う、〈私〉の行為を制限する力を、たんなるフィジークな抵抗力からはっきり区別している。ビランによれば、そうした振舞いにおいては「個人的領域」は「これ以上拡がったら権利を傷つけ感受性を侮辱することになるその地点でそれ自身を制限する」が、それは「それ自身で自らを止めるのであり、或る反対の力の衝撃や、蜜蜂たちが巣のなかで調整しあって共通の行動を形作るように仕向けている圧力と同じような或る対立的な等しい圧力によって、制限され止められるのではない」（X-1 111）。そこにあるのはモラルな抵抗、道徳感覚が齎す道徳感情が意志に対して齎す抵抗である。そしてまた、この道徳感情に導かれ養われさえした意志は、この感情に逆う諸々の「情念の抵抗」（X-1 112. 既引用）と出会いつつこれに抵抗することで、それ自身道徳的な〈私〉として自己覚知するのである。

安易な重ね合わせは慎むとしても、このようなところで出会われているる抵抗は、レヴィナスが語る、物理的抵抗とは異質な、他者の「倫理

的抵抗」[4]——レヴィナス的な自己覚知である「私はここに[Me voici]」と不可分なもの——とひどく懸隔があるわけではないとさえ思われる。ビランは異他的つまり外的物体の〈私〉にとっての根源的な成立をやはり運動努力への抵抗のなかに求める。「物質ないし異他的物体と呼ばれるものの本質的属性ないし本質そのものは、現実的また本来的には、努力に対する抵抗力のうちにのみ存する」(IV 155)。だがビランは外的物体の抵抗を話題にした一節にこう註記してもいる、「恐らく、我々が自身の諸限界をまず認識ないし感知するようになったのは、無機的諸物体の惰性に我々の能動を対立させることによってよりも遥かに、我々と類似した諸存在の生きた力にいわばぶつかることによってである」(III 200n.)と。こう言われうるのは、「我々と類似した諸存在」は、たんなる物理的とは違う或る人間的な意味を持つ抵抗を我々に与えるからではないのか。ビランは晩年近くの日記で、自分が研究の上で孤独な個人的人格ばかりに固執してきて、年老いた今に至るまで道徳や社会のことを閑却してきたことを反省している (J-II 86)。ビラン哲学の一つの決して十分には素描されなかった可能性は、人間的な意味が孕まれる場所である感情的抵抗との〈私〉の関係をもう一つの原初的事実として取り入れて、〈私〉の経験世界全体の構図を引き直すところにあったのかもしれない。

4　終わりにかえて——意志の在り処

こうしてみると、ビランの「意志」とは、本当はたんに身体を動かす力のことではなくて、与えられた感情を担いこれに養われさえしながら新たな感情に向かうことで自己を知る、そのなかでこそまた同時に身体を動かしもする、そんな〈私〉のことであっただろう。

ただ、この「意志」そのものは、身体でないのと同様にたんに諸々の

感情の一つあるのでもない。「意志」の恐らく最終的な位置は、有機的であれ感情のであれともかく一切の抵抗からたしかに「区別」される〈私〉の地点にあるのでなければなるまい。それはどんな地点なのか。

もはや満足に論じる紙幅はないが、一つだけ引けそうな線がある。それはきっと〈今〉という地点なのである。ビランはしばしば、特には時間の長さを越えて未来を指向する情念としての「欲望」との対比で、意志が「瞬間的」であることを強調し（VII-1 121, X-2 180f., etc.）、またしばしば、〈私〉とは変化する多数多様な諸現象のなかで常に「一」にして「同一的」で「恒久的」なものとして「留まる」ものであることを語る（III 75, 123, X-2 76, 120, etc.）。そのようなものを呼ぶ言葉を探すとすれば〈今〉以上に相応しい言葉があるだろうか。もしここに或る最終的な「抵抗」を見出そうとするなら、この〈今〉が様々な変化のなかで同じもので在り続けることそのもの、つまり〈時間〉こそがそれである、と言えるかもしれない。感情の有為転変にどうしようもなく翻弄され、自らの無力さを嘆き続けるビランの『日記』の〈私〉、そんな自分を消すこともできずに繰り返し「自らが存在していることを感じる」この〈私〉は、この抵抗をたぶんよく知っていた。「一切が抵抗だ、打ち克ち難い暗さだ。一切が包み込まれ、展開する力は圧迫されている」(J-II 121)。

註

○メーヌ・ド・ビランからの引用は略号と頁数で出典を示した。略号は、ローマ数字は Œuvres, publiées sous la direction de F. Azouvi, 13vols., Vrin, 1984- の巻数であり、J は *Journal*, éd. par H. Gouhier, 3vols, Bacconière, 1954-1957 を示す。尚、強調は全てビラン。

1）特筆すべきものとしては、M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, puf, 1965, chap.VI、および、中敬夫『メーヌ・ド・ビラン　受動性の現象学』、

世界思想社、2001年。

2）ナヴィルによる引用（*Œuvres iédites de Maine de Biran*, t.I, publiée par E. Naville, 1859, p.LXXXVI）にのみ見出される言葉。1822年7月19日のビランの日記に前日のE. Bagessenの話を敷延するという形で記されている一文（J-II 362）がこれに近似しているので、恐らくはこの時期以降のものと推測される。

3）R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Aubier, 1944, Appendice A.

4）E. Lévinas, *Totalité et infini*, Kluwer, 1971, p.173、また *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, ch.5, 2° 等を参照。

Hétérogénéité de la résistance chez Maine de Biran

Kô MURASE

Le moi birannien se définit comme une volonté en tant que force agissante sur un terme résistant. Pour Maine de Biran, ce terme est principalement le corps organique et mobile. Mais quand il s'agit d'un sujet proprement moral, nous devrions considérer une tout autre sorte de résistance importante. Cet article est consacré à mettre au jour une pensée birannien concernant cette résistance qui est celle de passions ou de sentiments passifs. En effet, il y a dans les œuvres de Biran de nombreuses remarques sur de telles passions. Selon ces remarques, d'un coté, la volonté lutte contre des passions, mais de l'autre coté, parfois elle est considérablement nourris par une certaine passion, et même constitue avec celle-ci un sentiment actif. C'est là qu'on peut constater un fait aussi primitif chez Biran que celui de la volonté motrice relative au corps.

反省とシーニュ

——フランス・スピリチュアリスムの一系譜——

岩田　文昭

メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性を考察するには、いうまでもなくビランのテキストの内部に沈潜し、ビランとともに思索することが必要であろう。しかしながら、そのような仕方だけで必ずしもビラン哲学が持つ可能性を十分に捉えることができるとは限らない。とりわけ、かれの宗教哲学的側面を念頭におくときには、その思想的後継者への影響という点を鑑みる必要があると思われる。

ビランは人間と宗教との関係について思索し、示唆深い考察を提示している。しかしながらその思索は、重大な問いを提出してはいるものの、体系だった理論を構築するにはいたらなかった。ところが、ビランの宗教哲学的課題は、その後のフランスの思想家によってさまざまな形で受け継がれ、展開されていった。とりわけ、フランス・スピリチュアリスムに属する思想家の中に、ビランの思想が孕んでいた可能性を豊かに開花させた具体的実例を認めることができる。

いうまでもなく、ビランをフランス・スピリチュアリスムの創始者とみなすことは、後世のスピリチュアリストがかれら自身の哲学的立場からなしたことである。そもそも、スピリチュアリストがビラン自身の思索を正確に理解していたかに関しては、議論の余地がある。しかし、ビランのテキストを読み替えながら、スピリチュアリストが繰り返しビランの名に言及したこと、ビランをいわば神話化して自らの思索の源泉として捉えたことにも、また積極的な面を認めることができよう。ビラン

の側から見れば、それはかれ自身の哲学の変容、あるいは変質とさえいえるかもしれないが、観点をかえれば、それはビランから新たな可能性を取りだした試みであった。以下においては、思想的後継者の存在を念頭におき、問題史的な眼差しをもってビランの哲学の可能性を考察していきたい。

1

まず、ビランが残したと考えられる宗教哲学的課題の内容を明らかにしておこう。晩年のビランは人間の生を「動物的生」「人間的生」「精神的生」の三つにわけた。そして「動物的生」から「人間的生」へ、さらにかれ自身の神秘的体験を背景に、「精神的生」へと達することが必要であると主張した。しかし、ビランはこの主張を整合的に説明することに成功しなかった。このことは、ビランのテキストの中では「動物的生」と「精神的生」とを区別することが困難である点に端的に表われている。「動物的生」と「精神的生」との内容は極めて類似しており、ビランは二つの生の内容に関し、首尾一貫した区別をすることができなかった。ビランは二つの生を別のものだとする。しかし、この二つの生は「人間的生」を経たものか否かという観点から形式的に区別されているに過ぎず、実質的には、その違いは明らかにされていない。そして、ビラン自身、「動物的生」と「精神的生」との類似を十分に承知しており、両者を区別できないことに苦闘していた。1823年10月の日記ではその困難さが明確に表明されている。「神秘的なこの感情が［身体的なものなのか神の霊によるものなのか］どちらの原因によるのか確証することが人間性を考察する上での、私の最大かつ最も困難な問題となっている」（［　］内は論者）[1]。しかも、ビランはかれ自身が以前に構築した哲学とこの精神的生が相入れないものであることに困惑していた。1818

年12月28日の日記などにはその苦悩がよく示されている[2]。

このようなビランの苦闘は、二つの問題が折り重なったものとして捉えることができる。その二つとは、＜二元論の原理的問題＞と＜「自我」を越えた宗教的生の導入＞である。この二つの問題は、ビランの思想の根幹をなすものと関わっている。ビランの思想の中心をなす概念は、いうまでもなく「努力」である。「努力」は、根本概念であるだけに、ビランの思想の可能性という点においても、また逆に問題点に関しても、議論の焦点となる。ビランの残した宗教哲学的課題を明確にするという目的に限って、ビランの「努力」の性格に触れておこう。

『心理学の基礎』の中の次の一文は、ビランの表立った体系の根幹に関わるものについて述べている。

> 「この原初的な努力はさらに内奥感（官）の事実である。なぜなら原初的な努力は、＜努力が直接に適用される項＞から出ることなく、私たちの器官の惰性それ自体にとって＜異質である要素＞をなんら認めることなく、内的にそれ自体で確証されるからである」（＜　＞は論者）[3]。

この文章には、ビランの思想の二元論的前提が明確に表現されている。それは、＜自らの努力と努力が直接に適用される項＞と＜それと異質である要素＞から成り立つ二元論である。原初的な努力は、能動的に働く意志とそれが直接に適用される身体の抵抗のみで成立し、それ以外の「異質な要素」の介入を許さない。このことを前提にした上で、努力においては、能動的な「意志」は自らを「抵抗」と区別しつつ、なんらの「異質な要素」を認めることなく、「内的にそれ自身で確証される」のである。ここにおいて、能動的な意志と同一視される「自我」は、自らの働きを、自らのものとしてそのまま知ることが可能となる。つまり、「働

くこと」と「知ること」とが一致するという特殊な「事実」が努力だとビランは捉えているのである。ビランはこの事実をもとに、認識論のみならず、幸福や自由など倫理学的問題にも取り組む。その論述の基本的な考え方は、意志の自律性を強調し、能動的な意志の領域を拡げようとするものである。

このような、能動的に働く「自我」の立場に立つならば、「動物的生」と「精神的生」とが区別できないことも、「神」の現前の問題に苦慮することも当然のこととなる。「精神的生」を構成する感情も、能動的な自我を原因とするのでなければ、それと異質な領域から生じるものとしてのみ判断される。「自我」を越えた、しかもよりすぐれたものとして、その異質な領域を捉える理論的基盤がここには存在していないのである。

以上のように、ビランにおいては宗教と人間の関係を考察する上で、大きな課題を残していた。ところが、ビランは問題をたんに残しただけではなく、思索の手掛かりとなるものも与えており、後世の思想家の思索に刺激を与え、新たな思索を産み出す源泉となってきた。フランス・スピリチュアリスムという思想潮流には、ビランの思想に示唆を受け、その思想を読み替えながら、かれの宗教哲学的課題に応えたという側面がある。その応え方の方向性から、スピリチュアリスムを大きく二つの流れに分けることができる。その一つは「直観のスピリチュアリスム」という名によって捉えられるもので、ラヴェッソン、ベルクソンらをその代表とする。もう一つは、「反省のスピリチュアリスム」という系譜で、モーリス・ブロンデルを代表にして、ナベールを経て、現代の解釈学者リクールにまでその流れが認められる[41]。後者の流れは、ベルクソンを代表とする系譜に比べ、それほど目立たないものであるが、ビランの可能性を独自に掘り起こしたという点において、注目すべき内容を含んでいる。「反省のスピリチュアリスム」への展開という観点から、ビ

ランの思想を論じてみよう。

2

「反省のスピリチュアリスム」への展開という観点からみると、『心理学の基礎』においてビランが「反省」を二つの文脈で用いていることに目が向けられる。

まず、ビランは原初的事実における「直接覚知」を「反省」としばしばならべて表現している。たとえば、「反省の主体すなわち内的覚知の主体」(le sujet de la réflexion ou de l'aperception interne) などと両者を同一視する表現がいくつか認められる (E, p.146) [5]。この反省には学を基礎づける能力もある。ビランは、原初的事実の諸要素をさまざまな角度から取り出すことでえられる原因・存在などの観念を反省的観念と名づける。これらの反省的観念は、原初的事実において直接に感じられるものなのである (E, p.219)。

ところが、「反省」を原初的事実と完全に同一視することもできない。ビランは「反省」を分析の方法の一つとして位置づけている。『心理学の基礎』第二部第四節「反省の体系」は、哲学の学的方法としての「反省」を展開することをうちだしている。そして、「反省の体系」冒頭における「反省」の定義には、異質な感性的領域へと反省が拡大される萌芽が看てとれる。

> 「反省とは、それによって諸感覚のグループの中やいくつかの諸現象の結合の中に、すべての諸要素から根本的な単一性への共通関係を精神が覚知する能力である。その共通関係とは、多くの様態や性質から単一な抵抗への関係、さまざまな多様な結果から同一の原因への関係、不安定な変容から同一の自我・一貫する主体への関係、

とりわけ反復された運動から同一の産出的力――すなわち同じ意志である自我――への関係のようなものである」(E,p.476)。

この文章には、自己をより広い領域で捉えていく可能性が窺われる。しかしながら、実際にはビランはそのような可能性を追及していない。先に述べた二元論の枠組みを維持し、異質な感性的領域と自己とが積極的に関わる原理をビランは提示することはなかった。そのため、この第二の意味での「反省」ということを取り立てて、論じることはあまり意味がなく、ビランが論じる「反省」の本来の意味は、第一の意味において考えるべきだという意見が当然のようにでてくる。ところが、「反省のスピリチュアリスム」の系譜から見ると、この拡大への方向性を積極的に評価し、さらに領域の拡大だけではなく、そこに、「学の方法として展開される反省」の可能性を看てとることができる。そこで、ビランがどのような形でこの第二の反省を導入しているかをもう少し詳しく考察していこう。

ビランは努力という事実において、意志の能動性を強調する。ところが、他方で、ビランは努力が受動的なものと切り離しがたいことを認めている。たとえば、次のように明言している。「努力感(官)は、本性上、私たちの受動的印象の器官から、けっして分離できない」(E,p.478)[6]。注意しなければならないのは、受動的なものと切り離せないことを、ビランは肯定的な意味では表現していないことである。たとえば、ラヴェッソンは、努力は「能動」と「受動」の二要素から成り立っているとしたが[7]、ビランは「受動」を努力の不可欠の要素とは述べない。逆に、ビランはその哲学体系の構築のため、努力の能動性を強化する方へと向かう。

ビランは、特別な一つの関係、発声と聴覚との関係に注目する。発声と聴覚の関係の特殊性は、自ら声を出すという能動性が別の器官である

耳において能動的にそのまま受けとることができることにある。通常の努力感においては、受動的な印象の影響を免れることはできず、また、原因である意志の働きをそのまま受けとることができない。しかし、自らの声は外界の他の音と区別され、自らのものとして明確に弁別して聞くことができる。ビランはそのように考えて、この発声と聴覚との関係に反省の起源を見る。「声の運動を直接に産み出す能動性が聴覚の中で反射される。声を発しかつ聞く人は自らの能動性を二重に知る。自らの意志が決定する自由な行為の反復の中で、その人は行為を遂行する能力についての意識をもち、その結果において原因を、その原因において結果を覚知する。かれはこの根本的な関係をもつ原因と結果という二項についての判明な感情をもつ。すなわち、反省する」(E,pp.482-483)。

反省が発声と聴覚の感官を介して可能になるとビランが考えるのは、「内奥感の事実」である努力の特色がここにおいて十全に発揮されるからである。発声と聴覚の感官を介することにより、意志の能動性は二重に折り重なり強化される。そこには異質な力の混入は一切認められない。それゆえ、原因としての自我の働きが自我にそのまま現前するのであり、意志の働きがそれ自身で働きそのものを確証するのだとビランは考えたのである。

この発声と聴覚との間の特別な関係に基づいて、「意志的シーニュ」が制定される。意志的シーニュとは、意志の能動性が二重に折り重なる発声と聴覚との特別な関係に基づいて制定されるシーニュである。そのため、意志的シーニュは外的な印象に左右されず、あくまで意志的な主体の働きに従い、主体の働きのみを開示するとビランは捉える。そのため、意志的シーニュはたんなる感覚的存在でなく、「感性化された意志作用」だと述べる (E, p.485)。

この意志的シーニュによって反省的観念が判明に捉えられるとビランは考える (E,pp.492-493)。すでに述べたように、反省的観念は原初的事

実において直接に感じられる。しかし反省的観念は、それ自体では他の反省的観念と判明に区別されず、混雑したものにとどまってしまう。ところが、意志作用が二重に折り込まれた意志的シーニュと結びつくことで反省的観念は判明に捉えることができる。それゆえ、厳密な意味での反省には意志的シーニュが必要だとビランは主張するのである。

ビランのシーニュ理論の核心は、シーニュと意志的行為とを密接にむすびつけ、意識の構成要素を開示する点に、シーニュの積極的な働きを捉えたことにある。精神の働きをたんに外的・受動的に表現するのが意志的シーニュではない。シーニュを意志的に使用することは、シーニュを使用する精神をそのシーニュに結びついていた原初の行為へと立ち還らせる。ビラン自身の言葉にしたがえば、シーニュを使用することによって、「かつてなされた抽出・結合の行為そのものに精神が回帰する」(E,p.503) のである。

ビランのシーニュ理論には、そこには「自我」を内的で純粋な領域に封じ込めず、感性的なより広い領域において見いだすという立場へ進展する可能性が秘められている。そのため、ビラン自身は、そのようなことを意図することはなかったにしろ、シーニュという存在を介して、自己を捉え返すという主張をビランから読み取ろうとする思想家が現れてきた。このような可能性をビランが持ちえたのは、限定した仕方ではあれ、抵抗という形で自己を最初から身体に開かれていた地点で捉えていたからである。しかし、そのような試みはビラン自身においては追及されることはなかった。かれは、一個の具体的な人間が生きるということ、あるいは原初的事実に繰り返し立ち戻ったのである。

ビランにおいて独自のシーニュ理論と結びついていた「反省」は、「反省のスピリチュアリスム」の系譜のなかで興味深い形で展開されていく。ブロンデルでは、それは学を基礎づける自然的能力としての「反省」と有機的に連関して、体系的な学が形成されていく。ところが、ナベー

ルを介して、リクールになると学としての反省が前面にでるようになり、反省が解釈となり、人間の自然的反省は背後に退いていくのである。

「反省のスピリチュアリスム」の系譜におけるビラン哲学の可能性は、ブロンデルの1893年の著作『行為』において、一つの現実的な姿として現れた。ビランの思想のどのような点にブロンデルは触発されたのか、そしてそれをどのように読み替えて、さらに展開させたか。このことを示すことで、ビラン哲学の可能性を一つの事例によって明らかにしたい。

3

ブロンデルの思想形成にビランは特別な役割を果している。ブロンデルは過去の少なからぬ哲学者の思想を自らの哲学形成にいかしたが、かれ自身が明確に哲学的な影響を認めているのは、ビランとライプニッツのみである。ブロンデルがビランの思想を学んだのはディジョン市でのリセ時代にまで遡る。ビランに傾倒し、ビランの『未刊行著作集』を編集もしたベルトラン教授からビランについて学ぶ機会をえたのである[8)]。またエコール・ノルマルで、オレ＝ラプリュヌ教授はその演習にビランの『心理学の基礎』を取り上げた。これらの授業を契機に、ブロンデルはビランの理論に深く傾倒していった。

ブロンデルがビランから掴みとったもの、それは第一に、ビランの努力の理論における意志と身体の役割の重要さである。自己の働きが感性的・身体的なものと切り離すことができないことに関して、ブロンデルはビランからの大きなものをえている。そしてそれとともに、ビランの意志的なシーニュの理論からも重要な示唆を受けとっている。

ブロンデルはビランの思想を大胆に読み替え、自身の哲学の中に組み

込んで行く。ブロンデルはビランの「努力」の二元論的前提を否定し、努力を、さまざまな要素が動的に連関する大きな文脈の中で捉え直す。ブロンデルにとって、努力とはなにかの不足・欠如を示すものであり、「現実の自己」と「求められている自己」との不一致を表わすものである。ブロンデルのタームでは、「現実の自己」と「求められている自己」との不一致は「意志される意志」と「意志する意志」との不一致として表現される。「努力の意識」において、有機体的抵抗という仕方で、克服されるべき受動性として現れるもの、それが「意志される意志」である。そして努力が存することは同時に、根源的意志である「意志する意志」が、自ら意志していることに直ちに達しないことを証示するものだとブロンデルはいう。「なされるべき努力が存在するのは、生の始まりからずっと、意志する意志と意志された意志との間に不均衡が生じているからである。そして有機体的抵抗という、克服されるべき受動性という形式において、一方の意志が他方の意志に対して出現するのである」[9]。

ブロンデル自身の思想そのものの是非については、別に考察する必要があろうが、少なくとも努力という事実に、なんらかの不足や欠如をみるという点において、かれには理があると思われる。努力という事実をもとにして、人間存在を捉えることには、人間が能動的であるが、同時にそれ自体では充足できない存在であることが含意される。ビランの思想においては、たとえそれが表立っては論じられていないにしても、そのような人間観をブロンデルは看てとったのである。

ブロンデルは、このような不一致を孕む人間の意志的運動に関して「反省」を展開していく。ブロンデルの場合の「反省」においては、現実に行為して生きる人間と学問的反省が有機的に連関されている。そして、さまざまな領域における、自己自身における不一致を反省し、最終的に、超自然的なもの・宗教的なものが人間存在に不可欠であることを

提示する。アンリ・グイエは、ビランの後継者の中で、その人間学の本質を発見するには、ブロンデルの登場をまたねばならなかったと述べているが、これはビランの「努力」が前提にしている二元論を著作『行為』が一貫した方法によって捉え直したことを念頭においたものである[10]。

このような「努力」の捉え直しと連動するような仕方で、シーニュ理論の捉え直しをブロンデルは試みている。自己自身の不一致を描き出す過程の中で、相当の頁を独自のシーニュ理論にブロンデルは割いている。その中で次の言葉はビランを意識したものと思われる。「内奥の働きの原初的シーニュは、私たちの前に私たちの自発的意図を投射することによって、その意図を判明な認識へと提示する」[11]。

ブロンデルは、ビランのシーニュ理論を変容させるが、それは努力観の変容に対応している。ブロンデルにとって、原初的シーニュはあくまで根源的意志が限定されたものであり、そこに行為を突き動かす根源的意志である「意志する意志」と「意志される意志」との不一致が読み取られるのである。

ブロンデルがシーニュと呼ぶもの、それは身体の振舞い・声・作品のみならず自然的な環境など、どのようなものでもそこになんらかのかたちで主体の働きが印され、「主観的生を表現する象徴」となったものである[12]。シーニュには無論、主体の側からの働きかけの痕跡があるが、ブロンデルはさらに、自然世界からの反響や他者との出会いもシーニュ解読という観点から論じる。ブロンデルがシーニュという観点から問題にするのは、広い領域にわたっており、自己を理解するためにシーニュを媒介にしなければならないという解釈学の主張に近いものが認められる。ブロンデルは、およそすべての感覚的所与を象徴のようなものとして、「解読されるべきシーニュの体系」として把握しなければならないとさえ述べている[13]。

このように広大な領域においてシーニュが問題となりえるのは、人間

の根源的意志が孤立した自我ではなく、そもそもそれが自然世界や他者と関わるものだとブロンデルは考えるからである。自己自身の不一致の現れは努力に限らずに、より広い自然世界や他者との中にも見いだされる。逆に言えば、「努力」という事実が明確に示している自己の不一致の原因を、意志と身体の抵抗という狭い枠から解放することによって、自己を豊かに捉える可能性が開かれるのである。

ブロンデルの思索は、ビランに必ずしも忠実なものではなく、その思想を読み替えて展開させたものである。その思索は、一つの具体的な立場を示しているが、もちろんそれがビラン読解の唯一の可能性というわけではない。ビランの哲学にはなお豊かな思索の源泉があると思われる。だがもし、ビランのさまざまな読解の可能性を否定し、ビランの思想を整合的に理解するということにだけに限ってしまえば、かれの思想の可能性をいちじるしく制限することになろう。とりわけ、人間と宗教との関係に関しては、ビランを変容しつつも、その問に応えることが必要ではないかと私には思われるのである。

(本稿は2001年9月の日仏哲学会シンポジウムにおける同名の発表に若干の加筆を施したものである。)

1) Maine de Biran, *Journal II*, éd., H. Gouhier, La Baconnière, 1955, pp. 391-392.

2) *Ibid.*, p.197.

3) Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, éd., P. Tisserand, TomeVIII-IX, Slatkine, 1982, p. 27.以下、本書からの参照・引用箇所は、Eという略記号で表す。

4)「直観のスピリチュアリスム」と「反省のスピリチュアリスム」の意味内容、ならびに本稿の背景となるフランス・スピリチュアリスムの理解の詳細は拙著『フランス・スピリチュアリスムの宗教哲学』(創文社、2001年)参照のこと。

5）ビランが「覚知」と「反省」とを等置させている例をアズヴィは五例挙げている。F. Azouvi, *Maine de Biran*, Vrin, 1995, P.88.

6）そのほかに、p.251やp.477にも努力感と受動的なものとの関係についての論述がある。

7）Cf. F. Ravaisson, *De l'habitude*, Alcan, 1933, p.22.

8）ブロンデルがベルトラン教授から受けた講義の内容と、ブロンデルの著作『行為』との具体的関係については、ブロンデルの講義ノートを調査した以下の論文を参照のこと。J.-M.Hennaux, «A. Bertrand, professeur de philosophie du jeune Blondel», in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 98 Numéro 3, 2000.

9）M. Blondel, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, 1973, p.154.

10）H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin, 1987, p.24.

11）M. Blondel, *op.cit.*, p.210.

12）*Ibid.*, p. 204.

13）*Ibid.*, p. 483.

La réflexion et les signes volontaires : une généalogie du spiritualisme français

Fumiaki IWATA

Au point du vue de la philosophie de la religion, Maine de Biran a posé de grands problèmes, mais ne les a pas bien résolus. Car le «fait primitif de sens intime» constitue une sorte de dualisme qui ne permet pas une vie religieuse sans inconvénient. Toutefois, malgré ces difficultés philosophiques, Biran avait offert aux spiritualistes de nouvelles possibilités qu'ils ont réellement développés.

Nous mettons en lumière la «réflexion» que Biran a fondée sur les sens de l'ouïe uni à la voix, parce que celle-ci institue des signes volontaires, c'est-à-dire des actes de vouloir sensibilisés et qu'elle ouvre la voie à une nouvelle dimension de la compréhension de soi avec ces signes. Enfin, nous abordons la philosophie de M. Blondel en vue de confirmer l'élargissement du sens de la «réflexion» et des «signes» que Biran a insuffisamment traités.

身体の構成

——ビラン？　ビランを越えて？——

中　敬夫

ビラニスムに於ける「身体」の問題の可能性を最も創造的に切り拓こうとしているのは、M.アンリであろうかと思われる。既に『身体の哲学と現象学』の中で「主観的身体」「有機的身体」「客観的身体」の「三つ」の身体を区別していたアンリは[1]、近著『受肉』[2]に於いて、六つの身体を区別するに至る。この試みは、正統なビラン解釈なのだろうか、それともそれは、恣意的なかこつけに過ぎないのだろうか。いずれにせよアンリの身体構成論は、ビラン自身の身体構成論を再考する機会を与えてくれる。以下、まずビラン自身のテクスト[3]を確認することから始めることにしよう。

第一章　ビランの身体構成論

ビランは「連帯して動く唯一の塊とみなされた身体の、一般的な移動」の内にあるとされる「共通的努力」[4]から始める。この共通的努力の単一的な展開には、「まずもって漠として限定されざる一種の内的延長」が対応しているのだが、ちょうど「外的空間」が「諸対象や非情感的諸様態の場所」であるように、「自己の身体のこの内的空間」は、「個体によって感じられた情感的諸印象の場所」とされる(ŒIII, p.432)。

ところで、もし人間身体がこのような「唯一の塊」のままなら、身体諸部分の場所や身体諸部分によって受け取られる諸印象の場所は、決し

て明瞭には画定されえず、自我はこの「抵抗する連続体」から自らを区別しうるとはいえ、「並置された諸部分」をそこに区別することはできないだろう。しかし我々の筋肉系は分離された諸部分に区分されているので、各々の「特殊的努力」が「行為の項」を「局在化」し、「抵抗する連続体」の内に「諸々の分離点」を記してゆく。そしてこのような「抵抗する諸点の第一次的画定」のみが、「継起的にそこに局在化されにやって来るであろう異他的諸印象の画定」を生ぜしめることができるのである (*Ibid.*, pp.432-3)。

このことをビランは、或る医師の報告によって例証しようとする。卒中によって半身不随になった患者の指を医師がベッドのカバーの下で強く圧したとき、患者は痛みを感じて叫びを上げたが、どこにも痛みを特定できない。しかし運動能力が戻ったとき、特定できるようになった。そこからビランは、「空間形式」は「感性やあらゆるアフェクション一般には内属していない」と、また「有機的な或る部位や身体の或る場所に関係づけられた全てのアフェクション」は、既にして「第一次の複合体」であると結論する(*Ibid.*, pp.433-4)。身体諸部分への諸印象の局在化や、身体諸部分自身の認識ならびに画定は、「魂に生得的な諸観念でも、全く外的な感官の行使の諸産物でもない」(E.pp.211-2)のである。

そこでビランは、次に「生得観念」説[5]と「外官」説の具体的な検討と批判とに移行するのだが、ここでは後者のコンディヤック批判のみ採り上げることにする。周知のようにコンディヤックの立像は、「手がその固有の器官であるところの触覚感官の特殊的行使」が得させる「固体性の知覚」によって、「異他的諸対象」や「自己の身体の諸部分」を限定してゆく。手が手と同じような感性的部分の上に置かれるなら、「感情の応答」があって、自我は自らに属する身体を認める。「感情の応答」なしに触れられたものは、もはや自我ではない —— この説明は、「身体の固有で外的な諸部分の客観性の現象」をきわめて巧妙に解き明

かしてはくれるが、しかしそれ以前に身体の器官は、「努力の展開の運動的な項」として、「努力の主体の内的覚知の内に」既にあったのではないか、とビランは反論する(ŒIII, pp.435-7)。『試論』の表現に倣うなら、「意欲された努力と、意志に譲る、もしくは服従する有機的抵抗との応答にのみ基づいた、自己の身体についての直接的認識がある」のであって、「二つの受動的諸感覚の応答だけでは、この第一次的認識を根拠づけるに十分ではない。なぜなら、何よりもまず、如何にしてこれら二つの諸感覚が区別され、局在化され、一方が他方の外に置かれうるのかを、知らなくてはならない」(E, p.215)からである。

ビランはここで、一つの思考実験を行う。仮に「私の両手」が、「外的感情」について麻痺していても、「意志的な運動ないし移動」については不随になっていないとする。もし私が一方の手を他方の手に抗って動かすなら、私は両者が相互に障害となるのを感じ、「接触の感覚の応答」がなくても、この「抵抗の応答」だけで、私は両手を「同じ一つの意欲された努力」の「二つの項」として区別し、同じ私の身体の部分とみなすことができるだろう。片手だけ麻痺している場合でも、「感性的な手」は「そうでない手」に、他の全ての異他的物体と同様の「固体性の感覚」しか体験しないが、しかし「努力の同時的展開」の中で「二つの抵抗」が対立し合うなら、「異他性」は消失する。「自己の身体の延長が内的に自らを顕し、画定される」のは、「抵抗の応答によって」なのである(ŒIII, pp.438-9)。

ビランの結論は、以下の通りである。「触覚感官の特殊的行使」が表面上に客観化しつつ限定し・画定し・形象化する身体の延長とは別に、「イマージュなしに直接覚知される別種の身体的延長」がある。そしてこの「第一次的で直観的な認識」は、「触覚の感覚よりはるかに一般的な或る感官の行使」に基づいている。「努力のこの一般的な感官」の行使の外では、触覚も含め、「感性の全ての諸印象」は「単純で受動的で

絶対的」、すなわち異他的存在や主観の存在への「関係を欠く」ことになろう。「異他的存在の問題」も、「人格的存在」を根拠づけるのと同じ条件の内に、その解決を見出すのである (*Ibid.*, p.439)。

第二章　アンリの身体構成論

ビラン解釈に基づくアンリの身体構成論は、『受肉』第31節「交差配列法(キアスム)への回帰。《触れ - られること》が意味するもの。自己の身体の構成論の完成としての肌の現象学」に於いて提示されるが、その前に、以下の六つの註記を付しておきたい。第一は、chairとcorpsは、感じるものと何も感じないものとして術語的に区別されるが、肉は「快」や「苦」の諸印象として捉えられているということ(I, pp.8-9) —— ただし同書では、アンリがcorpsを「肉」の意味で用いているケースも、多々見られる。第二に、相変わらずアンリは、「現れることの基礎的で還元不可能な二つの仕方、即ち世界のそれと生のそれ」を区別しているということ(I, p.137)。第三に、アンリはビランのコンディヤック批判を採り上げ、手によって画定される身体諸部分ではなく、触れる手の方を「根源的身体性」と呼んでいること(I, p.202)。第四に、「抵抗する連続体」は「最初の外在性」を定義するが、この外在性は「世界の外在性」には全く疎遠で、それへの関係を「志向性」、例えば「運動的志向性」の言葉で記述しうるか否かは問題だということ、また「有機的身体」の実在性や、「絶対的抵抗」としての「宇宙の諸物体」の実在性は、「見えない実在性」なのだということ(I, pp.211-3)[6]。第五に、「我々の肉」は「その根源性に於いて」考察されるなら、「構成するもの」でも「構成されるもの」でもないということ(I, p.222)。第六に、キネステーゼは「有機的身体」の内に、感官の諸印象は「客観的な自己の身体」の内に局在化されるとアンリが考えていること(I, pp.226-7)。

第31節は、自らに触れるという「キアスム」の問題を再検討することから始まる。ビランに従い、アンリは「触れられるもの」は触覚感官によって触れられるのではなく、それは「抵抗する連続体を動かす力能を実効化しつつ、突然動かすことが不可能になるような瞬間に於ける、抵抗する連続体」のことだと述べる。そしてその瞬間こそが、私の中で「私の自己の有機的身体」が「物的身体(*corps chosique*)」になる瞬間だというのである。肉は、「乗り越え難き壁」のような「不可入的身体」としての自己の有機的身体にぶつかりに来るとき、有機的身体に行使する圧力の内部で、「自己の物的身体」に「外から」働きかける。従ってこの「外」は、「世界の外在性」ではない。そして触れるのも触れられるのも「同じ根源的肉」なのであって、それ自身に於いては自己の物的身体は、触れも触れられもしない。それゆえメルロ＝ポンティのように、私の左手に触れていた私の右手が反対に左手によって触れられるとき、右手はその支配力を放棄して、宇宙の全ての物的諸物体に類比的な任意の触れうるものへと吸収されると主張するのは、全く不正確だということになる。触れる手が触れられる手になっても、それは「根源的肉」という条件を保持している。「触れる」と「触れられる」の違いは、自由に力能を展開する幸福と、それを妨げる強制という、「情調性」の相違に過ぎないのである (I, pp227-31)。

ところで、「肉の圧力への絶対的障害」として打ち建てられるとき、「有機的連続体」がそれへと変化するところの「物的身体」は、まだ肉の圧力の内での「見えない実践的一規定」でしかない。しかしこの乗り越え難き壁は、「世界の現れること」の中では、他の諸物体に類比的な「客観的な物的身体」として現れる。そこでアンリは、「現れることの二重性」に従って、「有機的身体」を、暫定的に以下の「三つの要素」に区分する。1)「我々の根源的肉の内的圧力に服従している我々の自己の有機的身体」、2)「この圧力に自らを対置させつつ、この圧力の限界に於

いて物的身体になるこの有機的身体」、3)「もはや肉的圧力に於いてありのままに体験されるのではなく、世界の内で外から自らを我々に示すこの同じ物的身体」(I, pp.231-2)。

このように「我々の自己の物的身体」は、「肌」と呼ばれる見えかつ見えない境界線を有しているが、根源的な印象が構成されるとき、構成された諸感覚は、この「肌」に関係づけられることになる。まず「我々の諸感官の諸感覚」は、構成されて自己の物的身体に関係づけられるなら、世界の内で現れて、「我々の物的身体の外面」の上に構成される。しかし物的身体は両面を有しているのだから、「第二の構成」が物的身体の「内部で」行われる。このような「肌の内部にある感性的諸印象」は、テーブルの冷たさに手の冷たさが対応しているように、「物的諸感覚の応答」のようなものだという。次に「キネステーゼ的諸感覚」もまた、手の「内」、肌の「下」に位置づけられることになる(I, pp.232-4)。

以上総括するに、我々の諸印象は、或いは「我々の根源的肉」に、或いは「有機的身体」に、或いは「我々の物的な自己の身体」に関係づけられる。そして構成された諸印象が関係づけられる諸項もまた当然構成されているのだから、以下の六つの身体が区別されることになる[符号は我々による補足]。まず「我々の根源的肉」(ⅠA)は「構成された肉」(ⅠB)によって、次に「我々の有機的身体」(ⅡA)は「構成された有機的身体」(ⅡB)によって、最後に「我々の自己の物的身体」(ⅢA)は「構成された物的な自己の身体」(ⅢB)によって、それぞれ二重化される。例えば有機的身体の「準 - 延長」や、その中での諸感覚の「拡散」や「伝播」について語られるとき、思念されているのは「構成された有機的身体」(ⅡB)、つまり既に「表象された身体」であって、「根源的な有機的身体」(ⅡA)は「構成」も「表象」もされない。また「我々の根源的肉」(ⅠA)と、*Leibkörper* が「肉によって住みつかれている」と言われるときの「肉」(ⅠB)との関係も、同様である(I, p.235) —— さて、このようなアンリの

解釈は、ビラニスムの内に見出されるのだろうか、それともそれを越えてしまうものなのだろうか。

第三章　ビラン解釈としてのアンリの身体構成論

以下、この理論のビラン解釈としての妥当性を、順に検討してゆくことにする。まず根源的肉（ＩＡ）は、『身体の哲学と現象学』で「主観的身体」と呼ばれていたものに相当し、従ってもし主観的身体の存立が認められるなら、その表象としての構成された肉（ＩＢ）の存立を認めることにも、何ら問題はないだろう。主観的身体というアンリのこの解釈については様々な批判がなされてきたが、我々は別の所で、言葉ではなくても、このような考えそのものは、確かにビラニスムの内に見出されると主張してきた[7]。ここでは、「運動」は「道具」でしかないと主張するバエルチに対しては[8]、「手」は「道具」として用いられる以前に知られうると述べているのはビラン自身なのだと（E, p.382）、また「相対的でない内的経験から自我を湧出せしめる」のは「不可能」だと批判するアズヴィに対しては[9]、問題なのは一性から二元性を湧出せしめることではなくて、意識的二元性が成り立つ所には常に一性が前提されていること[10]を示すことなのだと、指摘するだけに留めておく。

第二に、有機的身体（ＩＩＡ）と構成された有機的身体（ＩＩＢ）に関しても、前者が表象されないものであることさえ示されたなら、後者がキネステーゼ的諸感覚を伴って客観的空間の内に構成ないし表象されることは、容易に理解される。我々は第一章で、ビランが「イマージュなしに直接覚知される」身体的延長について語っているのを見た。ビランはこうも述べている。「諸筋肉を収縮させる力に諸筋肉が対置する種類の抵抗は、いかなる仕方でも、客観化されたり外に表象されたりすることはできない」(E, p.381)。

第三に、物的身体（ⅢA）と構成された物的身体（ⅢB）に関しても、前者が非表象的なものであることが、それもアンリの論証の手順に従って、キアスムの問題構制の中で示されるのが望ましい。ビラニスムが抵抗一般を非表象的なものとみなしたのは周知の事実だが、第一章でも見たように、ビランはキアスム問題[11]に於いても、両手や片手が麻痺したケースに於いて想定されたように、外官を捨象してさえ、抵抗の「二重の応答」(E, p.384)さえあれば、自己の身体は発見されうると考えている。有機的身体は既にⅡの段階で知られているのだから、Ⅲの段階でその絶対的障害の不可入性が内から体験される身体を「物的身体」と呼ぶことも、あながち不当ではなかろう。ちなみにこのような「二重接触」によって初めて器官の形や位置についての「客観的認識」が得られるという考えもビランにあるが(Œ Ⅲ, pp.210-1)、これは(Ⅲ B)に関わる認識であろう。

しかし、物的身体に関するアンリのこの問題構制に対しては、差し当たり次の二つの疑問が浮かんでくる。第一は、ビランに於ける絶対的抵抗の問題構制は、自己の物的身体にではなく、異他的物体の存在に関わっていたということである。この場合の絶対的抵抗が、自己によって触れられる自己の物的身体であっていけないということにはならない。しかしビラニスムに於いては、キアスム問題が生じる以前に、既に異他的物体の絶対的抵抗との出会いの中で、自己の有機的身体が同時に物的身体として感じられる可能性はないのだろうか。なぜなら異他的物体の不可入性にぶつかるためには、自己の身体の不可入性が前提されると考えられるからである。例えばビランは、有機的抵抗を伴った努力の自己覚知の段階の次の段階について、こう述べている。「自我はその原因性の発展と、受動的諸様態のコントラストとによって、外的対象に対して自らを限定し、それ自身にとって対象となる」(Œ XI-3, p.106)。―― 第二の疑問は、ビラニスムに於いては絶対的抵抗が介入する以前に、既に

有機的抵抗の段階で身体諸部分が区別され、そこに外官の諸印象が局在化されていたのだから、ここでもまたキアスム現象は何ら特権を有していないのではないか、ということである。この点については、既に第一章で見た。

しかしこのことはさらに、有機的身体、とりわけその空間の問題構制についての再考を我々に促す。アンリは有機的身体の「準 - 延長」は、構成された有機的身体（ⅡB）にしか属さない、と主張していた。しかしテクスト的には、この解釈はビランの考えに反する。なぜなら第一章でも見たように、ビランは、たとえ表象された外的延長とは区別されはしても、根源的な有機的身体（ⅡA）は、既に内的延長ないし内的空間を有していると考えていたからである。実際我々は、例えばアンリの実例に倣い、意志的な吸気によって胸を膨らませるとき（I, p.214）、外的に表象しなくても、身体空間の一種の内的な広がりを感じないだろうか。それにもし、たとえ漠として限定されざる仕方であったとしても、根源的な有機的空間を有していないのであれば、どうしてそれを表象したからといって、非空間的なものから空間的なものを構成することができるだろうか。

このことはさらに、「構成」に対する或る疑問を喚起する。『身体の哲学と現象学』に於いては、アンリは「抵抗する連続体の構成」や「有機的身体の構成」(PPC, p.115,177)について語っていた。『受肉』が構成の対象を（ⅠB）（ⅡB）（ⅢB）に限定したのは、同書では「構成」が「表象」と同一視されているからに過ぎず、外在化されるという意味では、やはり（ⅡA）（ⅢA）の抵抗も、既にして非表象的構成の対象なのである。では、一体誰が構成するのか。根源的肉（ⅠA）は構成しも構成されもしないと述べていたのは、アンリ自身ではなかったか。そしてもし肉の内に、構成しないもの、表象的構成者、非表象的構成者の三つを区別しなければならないとするなら、我々は六つの身体ではなく、八

つ、もしくはそれ以上の身体を想定しなければならなくなる。――さらにもう一つの疑問。アンリは根源的肉(I A)の実質を、快苦の諸印象とみなしていた。しかしそれは、ビラニスムに於いては「アフェクション」と呼ばれていたものである。しかるに『受肉』は、ビランに於けるアフェクティビリテの問題には一切触れずに、肉と身体の構成との問題に着手しているのである。さて、以上のごときアンリの身体構成論は、それでも正統なビラン解釈なのだろうか、それともそれは、そこからの大いなる逸脱なのだろうか。

第四章　構成の根拠としての構成しも構成されもしないもの
――身体構成論の再構成――

アンリに於ける「肉」の想定されるべき三つのステイタスが、実際にビラニスムの内に見出されることは、認めねばならない。即ち構成しもされもしない肉は「努力の感情」に、非表象的構成者は「努力」に、表象的構成者は文字通り「表象」に相当する。しかし、アフェクションはどうなるのか。なぜなら単純で絶対的なアフェクションは自我と非我の区別の手前に位置し、この意味ではそれも、構成しも構成されもしないものとみなされうるからである。しかもそれは、空間性一般の問題とも無関係ではない。

空間一般の問題構制は、ビランの場合、「直観」の問題として扱われるが、しかし直観は、自我と結合する以前には、アフェクションと一体となっていると言われている(E, p.315)。そして自我が成立する以前、自我に外的と言われえない空間――「原初的空間」――は、「未区分で不可分の一つの全体」(Œ XI-3, p.19)とみなされている。次いで自我が「受動的証人」として成立したときでさえ、それは「直観を言わば全く出来上がったものとして受け取る」(E, p.316)だけで、空間はまだ「漠とした

もの」(E, p.393)に過ぎない。その後「運動」によって空間の区分が始まるが、もちろん運動は、原初的空間を前提している(ŒXI-3, pp.18-23)。「原初的空間は、全てに先立つ独立した所与」(ŒXI-3, p.18)なのである[12]。

では自己の身体の内的空間の場合にも、自我が成立する以前の空間性は認められるのだろうか。ヴァンクールは「動物的生の有機的延長」ないし「動物的有機的空間」の存在を主張したが[13]、我々は、ビランの回答は「原初的空間」の場合ほど明瞭ではない、しかし原初的空間との平行性を維持するなら、その可能性は排除されない、と答えてきた[14]。たしかにヴァンクールが依拠するテクストには、身体の空間性に関して若干の問題があるのだが[15]、しかし別の或るテクストでも、ビランは「自我ないし認識主観が存在しないとき」に、「その延長に於いて、あるいは判明ならざるその諸部分のどれかに於いて、触発され、忍苦もしくは享受する」有機体の存在を認めているようである(ŒXI-3, p.2)。そこで今回はヴァンクールの主張に従い、彼が引用したビランのテクストの一つを引いておくことにする。「動物的もしくは有機的な生の全ての様態に結びついたこの種の漠として昏い感情は、動物的人間にとって、彼の身体の延長の存在ないし現前についての感情と異ならない」(ŒX-2, p.256)。そしてこのような感情は、『習慣論』以来ビランが繰り返し主張し続けている「存在の基本的感情」に他ならない。

以上の考察を踏まえ、アンリの身体構成論の成果をも取り入れつつ、ビランの身体構成論を再構成するなら、以下の五段階を区別すべきかと思われる。(1) 自我の成立以前、努力の誕生以前には、身体全体の広がりについてのアフェクティフな基本的感情がある。(2)「共通的努力」の成立とともに自我は有機的身体から区別されるが、この身体の空間は、未だ漠として限定されざる内的延長のままである。(3)「特殊的努力」により、有機的身体の諸部分の内的局在化が始まる。(4) 異他的物体の

絶対的抵抗との衝突により、物的身体の諸限界が内から画定される。(5) キアスム現象によって物的身体の外形が認識され、異他的物体と自己の身体の外面的区別が完遂される。

続いて諸印象の関与を考察するなら、まず外官の諸印象は、(1) ではまだ基本的感情と区別されず、(2) では自我からは区別されるが局在化はされず、(3) に於いて初めて身体諸部分に内的に局在化される。(4) に於いては局在化された諸印象は内と外に、即ち身体の諸感覚と物体の諸性質とに区分され、(5) に於いては (4) の諸印象が身体の外面にも関係づけられる。次にキネステーゼ的諸印象は、(2)以降に於いて外官の諸印象と同様の運命を辿るが、しかし (4) (5) で身体の外に位置づけられることはありえない。

以上を顧みるに、アンリのビラン解釈には、i)キアスム問題をあまりに特権視し過ぎ、ii)アフェクションや空間性に於ける受動性の経験の問題を軽視し過ぎているという、二つの欠点があるように思われる。しかし、アンリに対して疑問を呈した我々は、我々自身に対しても、こう自問しなければならないだろう。アフェクションに原初的空間性を認め、さらにはそこに受動性の経験を読み取ろうとする我々の試みもまた、ビラン解釈からの大いなる逸脱ではないだろうか。それともそれは、それでも、メーヌ・ド・ビラン哲学の可能性を探る一つの道たりえているのだろうか。chez Biran? ou au-delà de Biran?

註

1) M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965 (M.アンリ『身体の哲学と現象学』中敬夫訳、法政大学出版局), pp.179-82. 以下、本書はPPCと略記する。

2) M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000. 以下、本書はIと略記する。

3) ビランのテクストに関しては、アズヴィ編集の『メーヌ・ド・ビラン著作集』(Maine de Biran, *Œuvres*, publiées sous la direction de F. AZOUVI, 13vols., J. Vrin, 1984-) は、以下 Œ と略記し、ローマ数字で巻数を示す。それ以外に用いたテクストの略号は以下の通り。(A) : *De l'aperception immédiate*, éd. par J. ECHEVERRIA, J. Vrin, 1963. (E) : *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres de Maine de Biran*, éd. par P. TISSERAND, t.Ⅷ et Ⅸ, Alcan, 1932. なお、ビランに於ける「自己の身体」の構成に関して基礎となるのは、内容的に重複する以下の三つのテクストである。(1)『思惟の分析』附論Ⅱ、(2)『ベルリン覚書』第二部第一篇第二章第五節、(3)『心理学の諸基礎』第一部第二篇第三章。

4) ここでは「共通的努力」は、一塊とみなされた身体の一般的な「移動」への努力として捉えられているが、「覚醒状態に於いて、運動的な力の活動圏域のうちに帰する全ての諸器官へ同時的に行使される、共通的努力」(E, p.350. Cf. p.321) という考えもあり、後者は「一般的努力」(p.ex., ŒⅢ, p.148, ŒX-2, p.267)「非意図的な努力」(E, p.321) 等と同じ意味になる。「覚醒時にはつねに、表明的な意図なしにとはいえ、(…) 諸筋肉を動かす、もしくは収縮させる一般的な意志がある」(ŒXⅢ-2, p.344)。

5) ビランが「身体との魂の合一の生得観念」(ŒⅢ, p.435) を唱えたと批判しているのは、奇妙なことに、生得観念一般を否定したマールブランシュである。Cf. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre Ⅲ, Seconde Partie, Chap.Ⅳ.

6) 抵抗を「外在性」(超越) とみなしつつも、それでも抵抗に「実在性」を認める態度は、『身体の哲学と現象学』と同じだが、しかし後者では「運動」は「独自ノ志向性」と呼ばれ、従って「運動的志向性」について語られている (Cf. p.ex., PPC, pp.99-100)。なお、『受肉』が「運動的志向性」に対して疑問を呈するのは、「あらゆる志向性」は「一つの意味付与」であるのに対し、「《われ能う》の内在的な自己-運動に於ける抵抗する連続体のこの純粋体験の内には、いかなる意義も、いかなる理念性も、介入しない」からである (I, p.212)。

7) 拙著『メーヌ・ド・ビラン。受動性の経験の現象学』世界思想社、192頁な

らびに拙稿「メーヌ・ド・ビランとミシェル・アンリ」(M.アンリ『身体の哲学と現象学』上掲書所収の「解説」) 395-6頁を参照。

8) B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, p.82.

9) F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, J. Vrin, 1995, p.238.

10) 「意欲された行為は魂の内的覚知であり、そこに於いては主観と客観が完全に同一化される」(Œ XI-2, p.74)。

11) ビランに於けるキアスム問題に関しては、註3で挙げた三つのテクストのほか、次の箇所も参照。ŒIII, p.200, 210-1, E, pp.382-4, ŒX-2, p.279.

12) 拙著『メーヌ・ド・ビラン』上掲書172-6頁、ならびに拙稿「一にして不可分の空間(の)経験——スピノザ、フッサール、ビラン」『愛知県立芸術大学紀要』24号、43-74頁、特に61-7頁を参照。「自我が存在する以前、もしくは自己自身を行為し思惟する力として内的に覚知する以前には、非人格的な諸直観と諸感覚があって、感受的な魂は、色彩を帯びた空間や延長と同一化される」(ŒIX, p.281)。

13) R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Aubier, 1944, pp.184-5.

14) 拙著『メーヌ・ド・ビラン』上掲書、194-5頁参照。

15) 例えばこのテクストは、一方では「諸感覚が局在化される、もしくは身体の或る場所に関係づけられるための、努力の感官の介入の必要性」を強調しておきながら、他方では「人間的人格の活動全体を別にして、その生を構成する印象的諸機能のおかげだけでも、動物的人間にとって、その自己の身体と様々な諸器官とについての直接的直観と私が呼ぶものが存在し、そこに外からの諸感覚が継起的に局在化されに来るであろう」と述べている (ŒX-2, p. 261, 254-5)。なお、ヴァンクールはクーザンの誤解に基づいてこのテクストを『ベルリン覚書』とみなしているが、実際にはそれは、『存在の観念についてのノート』である。

La constitution du corps propre

— chez Biran? ou au-delà de Biran? ——

Yukio NAKA

Dans son dernier ouvrage sur l'*Incarnation* (2000), M. Henry effectue de nouvelles interprétations sur la constitution du corps propre chez Maine de Biran ; ces idées se confirment-elles vraiment dans le biranisme ? Revenant aux textes mêmes de Biran, nous critiquons ces idées sur ces trois points : 1) la constitution du corps propre chosique comme la localisation de nos impressions sont déjà pratiquées *avant le chiasme* sur lequel Henry nous semble trop insister ; 2) notre corps organique *originaire* a déjà une *spatialité* intérieure ; 3) Henry ne tient pas assez compte de l'expérience de la passivité en ce qui concerne les problématiques biraniennes de l'affectibilité et de l'espace primitif.

公募論文

記号としての身体運動

——メーヌ・ド・ビランの記号論——[1)]

越門　勝彦

はじめに

フランスで記号を主題とする言説が出現し始めた時期は、コンディヤックが『人間認識起源論』という記念碑的著作を世に問うた18世紀半ばにまで溯る。そして、彼が強く喚起した記号への関心を承けて、フランス学士院は1798年に、「記号が観念の形成に及ぼす影響を決定せよ」という懸賞課題を提起する。メーヌ・ド・ビランは、実際にはこの課題に応募しなかったが、応募のための準備草稿（以下『草稿』と呼ぶ）を作成している。そして翌1799年、学士院は「習慣が思考能力に及ぼす影響について」という課題を出し、ビランはこれに応募して、首尾よく受賞する。彼は、習慣の影響を主題とするこの応募論文（以下『習慣論』と呼ぶ）に、『草稿』で涵養した記号に関する知見を適用している。思考能力—具体的には、記憶、判断、推論—とは記号を操作する能力であり、また、習慣の影響は記号を変質させるものだ、と彼は論じているのである。

ところで、そこで規定された記号概念は、音声や文字ではなく、物体を撫で回す手の動きや、舌を操り喉を震わせての発声といった身体運動

そのものを、いわゆるシニフィアンと同一視する、一見奇妙な記号概念である。そこで、本論のテーマは、その奇妙さの原因を、如上の歴史的背景を含めていくつかの側面から解明し、『思惟の分解』などの、『習慣論』以降のテクスト群も視野に収めつつ、この記号概念の整合的な解釈を試みることである。

1　コンディヤックの記号論とそれが抱える問題

記号が音声や文字ではなく、音声を発する身体の運動そのものであるというのは、奇妙である。では、なぜビランは身体運動を記号（ビランの用語では「人為的記号」）と規定するに至ったのか。

冒頭でも述べたように、ビランが『草稿』と『習慣論』を執筆した時期は、コンディヤックの哲学が大きな影響力を有していた。彼が標榜する感覚主義経験論は、経験が認識を富ます資源であると主張する以上、過去の経験がいかにして知識へと生成するのか、より具体的には、かつての知覚がいかにして観念を形成するか、を説明する必要がある。学士院はこうした問題意識の下、習慣が過去の経験による知識形成を説明するとの前提に立って上記の課題を出題したと思われる。その前提を共有しつつ、ビランは、知覚、想像、記憶といった諸能力に対して習慣がどのような影響を及ぼすのかを『習慣論』で主題的に論じ、そこに、記号についての議論が組み込まれているわけである。経験論の枠組みでは、知識とはすなわち特定の過去の経験が記憶によって必要なときに呼び戻されることであるが、ビランによれば、記号はこの呼び戻しにおいて重要な役割を果たす。記号に関する彼の考察は、この一点に向けられる。そこで彼は、記号を、他人との意思疎通という観点からではなく、一個人が自己のかつての経験を呼び戻すという場面（知識形成の場面）でのみ理解することになる。このような事情が背景にあって、『習慣論』に

おける記号概念の特殊性がもたらされたと見ることができる。ただし、コンディヤック自身は身体運動を記号と規定したことは一度もなく、これはビランの独創である。ビランは、コンディヤックの記号論の不備を指摘する過程で、件の独特の記号概念を生み出したのである。その記号概念が出現するまでの過程をたどってみよう。

コンディヤックは、『人間認識起源論』のなかで、過去の経験を現在へ呼び戻す能力を想像と記憶とに分けて説明する。想像は、「様々の知覚それ自体を思い出す」能力であり、記憶は、「知覚の記号、あるいはそれが置かれていた状況を呼び戻す」能力である。[2]「知覚の記号」とは、ここでは知覚対象である事物の名前のことである。例えば、目の前にあるバラの匂いを嗅いで、かつて嗅いだバラの匂いそのものを思い出し、それとの対照によって現在の知覚を補足していくのが想像の働きであり、他方、「バラ」という名前や、かつてバラの匂いを嗅いだときの周囲の状況を思い出すのは記憶の働きによる、というわけである。このように過去を呼び戻す仕方を二つに分けた上で、コンディヤックは、知覚そのものは思い出せないが、事物の名前やかつて知覚したときの状況だけは思い出せるという事例があることに注意を促す。これは、前後の文脈から判断するに、事物が現前していない場合にその事物の名前や関連する過去の事柄によって事物の知覚を再現しようとすることであると思われるのだが[3]、コンディヤックはここに記号の働きを見て取る。彼によれば、事物が不在のとき、事物そのものに代わって、名前や関連する事柄が記号となって、過去に経験した事物を呼び戻すのである。

では、ある事柄（名前のみならず、匂いが色を呼び戻すという場合の匂いなども含めて）は、いかにして別のある事物の記号たり得るのだろうか。換言すれば、記号は記号で表されるものとどのような関係で結ばれているのだろうか。それは、注意とその場の欲求とに基づいた、知覚と知覚の結合 liaison によってである、とコンディヤックは言う。ある

事物を知覚する際、その事物の様々な側面、さらにはそれを取り囲む環境が同時に私に対して現れる。私がその知覚状況において関心を引くいくつかの側面（環境も含めて）に注意を向けると、それらの側面の諸知覚の間に結合が形成される、というのである。

コンディヤックの記号論を特徴付ける要素として、「偶然的記号 signe accidentel」、「自然的記号 signe naturel」、「恣意的記号 signe arbitraire」（あるいは「制度の記号」signe d'institution）という三区分があるが、それぞれの記号の特性の違いは上の結合の様態の違いに対応していると思われる。（コンディヤック自身の定義[4]は極めてあいまいである。）つまり、諸知覚の結合の仕方は一様ではなく、いくつかバリエーションがあり、それが記号の三種に対応していると、そう理解できるのである。ある物体は常に赤くて甘い香りがする。赤さと香りは物質的自然によって結合されているとしても、赤さの知覚と香りの知覚の結合は自然によるものではない。というのは、例えば、何と何が結合するのかを決定する注意が赤さと香りの関係から香りと甘さの関係に移行するなら、この場合、香りの知覚によって呼び戻されるのは赤さ（の観念）ではなく甘さ（の観念）となるからである。そこで、香りの知覚は赤さ（ないしは甘さ）の「偶然的記号」である。また、赤さを「アカ」という言葉で、さらには香りや赤さや甘さ等の知覚からなる複合体としての物体を「リンゴ」という言葉で名指す場合、これらの言葉は、指向対象と恣意的に結合している。それで「恣意的記号」と呼ばれる。（「リンゴ」、「apple」、「pomme」と様々な言葉で名指され得るという意味で、恣意的なのである。）これに対し、痛みの知覚があるときには叫びの知覚があり、叫びがあるときには痛みがある、というように、叫びと痛みが自然によって結合されている場合、叫びは痛みを表出する「自然的記号」である。

ここでまず注目したいのは、コンディヤックにとって、記号とは現前しているもの、つまり知覚される対象であり、記号で表されるものとは

不在のもの、換言すれば専ら観念として思い浮かべられるものであるということ（現前しているものが不在のものを呼び戻すという構造）、そして、香りの現前が色の観念の記号となるというように、現前し知覚されるものであればなんでも、それと結合関係が成立している観念を呼び戻す記号となり得ること、である。ただし、それは「偶然的記号」である。コンディヤックは、われわれが一般に記号ということで想定する言葉に関しては、「恣意的記号」と呼んで「偶然的記号」から区別している。では、呼び戻しの機能における「恣意的記号」の特権性とはいったい何か。例えば、不意にりんごを見つけて「あ、りんご」と言う場合、換言すれば、りんごの知覚をきっかけとして「リンゴ」という言葉を呼び戻す場合のように、「恣意的記号」も記号で表されるものとなり得る。つまり、結合関係の網目のなかの一つの結び目に過ぎないわけである。そのような事実があるにもかかわらず、「恣意的記号」がやはり呼び戻す側としての性格を強く持つのだとすれば、それはなぜか。

対象に名前を付与することによる知覚の収集の促進という観点を提示することで、コンディヤックは一つの解答を与えていると、私は考える。彼は次のように述べる。「もしこれらの諸性質〔黄色く、熱で溶けるなどの金の性質〕を一挙にまとめた一つの観念を、私が誰かに伝えることができないのならば、私が自分自身に対してそれらの諸観念を呼び戻すに際しても、それらを精神の前で一つ一つ枚挙するしかないであろうことは確実である … この混乱状態から抜け出すために、私は「金」という語を作り出し、かつて列挙したすべての観念をこの言葉に結びつけるのに慣れていく。」（Condillac133-134）彼によれば、色、形、香りなどの諸性質の区別を確固たるものとし、また、それら諸性質から構成される複合観念に固定性を与えるのも記号である。[5] 記号を諸単純観念に与えることで[6] それら相互の区別が、また、「りんご」という記号を複合観念に付与することで、諸単純観念を纏め上げる枠組みの固定が

可能となる。つまり、単なる赤さではなくりんごの赤さとして知覚するというように、記号は、複合観念（りんご）に帰属するものとして単純観念（赤さ）を収集するための確かな枠組みを、知覚主体に提供するのである。このことは同時に、知覚主体に、結合関係が成立している諸観念を一挙に呼び戻す手段を提供することでもある。呼び戻しにおける「恣意的記号」の特権性は、名前のこのような「一挙に呼び戻す」働きに由来すると思われる。

2　意志的運動としての記号

だが、以上のコンディヤックの議論は、「恣意的記号」の特権性の説明ではあっても、厳密には、呼び戻しの機能における特権性についての説明、言い換えれば、なぜ「恣意的記号」は常に記号（現前するもの・知覚の対象）の位置に来るのか、についての説明にはなっていない。コンディヤックに対するビランの批判の矛先もこの点に向けられる。ビランは言う。「･･･制度の記号を持つ人と持たない人の間には程度の差しかない。その記号を持たない人に関して、知覚を呼び起こすことの不可能性を言うとしても、同じように、記号を持つ人に関しても、語あるいは記号を呼び戻す能力〔の不可能性〕を言い得るのである。」[7] コンディヤックは「恣意的記号」それ自体の呼び戻しには言及せず、呼び戻しという媒介を経ずに記号を操作できるかのように語っていると、ビランは指摘するのである。そして彼は、そもそも記号の創設、すなわち、記号相互のあるいは記号と観念との間の結合関係の確立は「上位の能力」[8]を前提すると述べ、この能力を「意志的（であること）volontaire」の内に求める。「記号の設立以前には悟性の働きのうちにいかなる意志的なものも存在しないのだとしたら、記号はどのようにして作り出されたのか。」[9]　意志的（であること）はさらに、「人為的記号 signe artificiel」

(コンディヤックの「恣意的記号」にほぼ対応する)の実相として規定される。「〔この著作の導入部で区別された二種類の記号のうちの〕一つは、元来、そもそもの初めから感覚的印象と結び付いたすべての意志的運動から構成されるもの」。[10] 「能動的な印象を形成し、あるいは主としてそれらを判明にするのに協働してきた意志的な運動は、さらに呼び戻しの手段もしくは呼び戻しの唯一の主体でもある。それゆえ、それら諸運動は、それらが区別する印象の記号であり、それらが呼び戻すところの観念の記号であると言い得る」。[11] 能動的な印象を形成し、それを判明にするとは、要するに知覚するということである。ビランによれば、知覚とは身体の能動的な活動によって抵抗項としての外的対象の印象を受け取る働きであり、触れることと発声は、その能動的な活動に含まれる。そこで、接触や発声は現前する対象の知覚を構成する主要な要素であると同時に、その対象が不在のときにその観念を呼び戻す記号、「かつてあった状態に個人が再び身を置くのに役立つ」[12] 記号として機能するというわけである。

意志的(であること)ー具体的には意志的運動ーの観点の導入は、呼び戻しの機能の特権性に関する問題に対してビランが与える解答でもある。「人為的記号」は意志的であることにおいて特権的な記号なのである。身体運動に固有の意志性、あるいはロメイエ-デルベイの表現を借りればその「自由さ」[13] は、どのような状況においても、自由に、意のままに観念を呼び戻し得る、言い換えれば、他の何物をも契機とすることなく、いかなる外的要因からも独立に、己自身が呼び戻しを開始・遂行することができる、ということである。そしてそのような能力を備えているのは意志的運動のみだ、とビランは考えるのである。甘い香りがりんごの観念の記号となることはあるが、その場合、実物のりんごが身近に存在するのでなければならない。これに対し、りんごを手にとって撫で回す際の手の動きや、「りんご」という語の発声は、実物が不在の

状況でも自由に再現、反復できる。(ただし、「人為的記号」と呼ばれるのは後者のみである。) この性質ゆえに、常に意志的運動が記号、甘い香りや赤さの観念ないしはそうした諸属性を持つ物体の観念は記号で表されるもの、というように役割が固定するのである。

3 「人為的記号」をどのようにして獲得するのか ——聴覚印象と発声運動の複合的現象への注目

事物の色や形やにおいは、知覚、感覚の対象であるか、さもなければ記号によって呼び戻されるものでしかない。それらの諸性質は、当の事物が現前していれば知覚や感覚の対象となるが (そして呼び戻す側に立つこともあるが)、現前していなければ、記号となるものを媒介にして、観念として呼び戻されるほかない。他方、事物の名前を発声する運動は、事物が現前しない状況でも意のままに実行できるがゆえに、特権的な呼び戻しの記号として機能する。上で見てきたこうした議論から、個人は、「人為的記号」、すなわち呼び戻しの記号を自由に行使できるがゆえに、現前する諸々の事物からなる周囲の環境の変動に完全に身を委ねることなく、意志を持った自立した存在たりうるのだという、人間の現存に関わるビランの根本的な主張を読み取ることができよう。

だが、「人為的記号」についてはさらに検討すべき問題が残っている。それは、個人がどのようにして発声運動を「人為的記号」として自己の内に定着させていくのか、「人為的記号」はいかにして利用可能となるか、という問題である。この記号が特権的な呼び戻しの手段であるのは、それが外的事物の現前非現前に左右されない意志的な運動だからであった。しかし、発声運動のすべてが意志的なものではない。その例としてビランは、幼児の泣き声、痛みや喜びの叫び—コンディヤックの言う「自然的記号」—を挙げている。これは、不定期に訪れる生理的欲求

あるいは外部からもたらされた刺激が原因となって生じた発声運動であって、自分あるいは他人に何らかの観念を呼び起こすという目的へ向けて調整された発声運動でないがゆえに、意志的ではないのである。すると、やはり、「人為的記号」としての意志的な発声運動を所与のものと見なすわけには行かず、その運動がいかにして意のままに行われうるようになるのかが問題となる。

この問題を考える上でわれわれが参照すべきは、自分が発した音を聴き、かつまた、聴いた音を自ら発する（模倣する）という複合的現象についてのビランの記述である。「個人が意図して音声器官を行使するとき、彼の自我は相即する二つの人格にはっきりと分割されている。一方の人格は話し、他方の人格は聴く。一方は運動を実行し、他方はその実行を判断し、知覚し、成果を詳しく検討する･･･。」（A II p.218）このように彼は、自我を、声を発する自我とそれを聴く自我とに二分し、自分の発した音を聴くという通常単一の行為と見なされている事態を、殊更に聴覚器官と発声器官の複合的現象と捉える。[14] 人間は、自分が発した声も外からやってくる物音も等しく聴覚器官を通じて知覚する。しかし、発せられた声が、単なる物音から区別され、私が発した私の声であるということが確認されるのでなければ、声は偶然与えられる物音であり続ける。 私の声であることの確認は、声の原因が発声運動であるという事実の確認に他ならず、同時に、発声運動の方も、声という形でその結果が確認できることで、知覚面で何の成果も伴わない空虚な行為たることを免れ（努力の感情だけは、音声の知覚とは別に常に伴っているが）、声の原因としての地位を確固たるものとする。[15] 意志に基づく自由な呼び戻しの手段としての「人為的記号」の成立は、聴覚印象と発声運動のこうした相互的な基礎付け関係を前提とするはずであり、ビランはそれを明らかにしようとするのである。彼のこうした着想は、『習慣論』においてすでに見られるが、『直接的覚知について』、『思惟の分解』、

『心理学の諸基礎』など、後期のテクスト群により詳細な記述がある。彼はそこで、方法論的「反省」により自我を二分し、件の複合的現象に定位しつつ、「人為的記号」がいかにして利用可能となるかを主題的に論じているのである。

4　聴こえてくる音を模倣する

発声運動が原因、声の聴覚印象が結果であるとの確認に支えられて、自分の発した音を私の声として聞く、という複合的現象が、「原初的事実」の一形態として語られていることは明白であり、またそうであるからこそ、ビランは聴覚印象の発声運動への随伴の事実をテクスト中で何度も強調する。また、「反省」への関心とも相俟って、研究者も好んでこの現象を取り上げる。しかし、当面の問題を考える上で、筆者にはむしろ、この複合的現象の逆の関係、すなわち、聴こえてくる音を模倣するないし繰り返すredoublerという事実のほうに注目すべきだと思われる。ビラン自身、この事実を、自分の発した声を聴くという現象と同じかそれ以上に繰り返し指摘している。「これ〔発声の器官〕は外部からの音を反復し、聴覚に反響を引き起こす。」(A Ⅲ p.173)「発声器官の対応する部分のキーをたたく瞬間的な運動決定状態が、外部に向けられた聴覚が受け取る音の個々の印象に応ずる。つまり、外部からの音は模倣され、繰り返される。」(T Ⅷ－Ⅸ p.480)「外部からの」とわざわざ断っているのは、「内的な音」と対比されているからであり、この「内的な音」とは自分の声である。聴こえてくる音を模倣するという、言わば逆方向の複合的現象は、「人為的記号」を意のままになる呼び戻しの手段として獲得する過程について二つの重要な事実を教えてくれるのだが、その二つの事実は、聴こえる音が「外部からの音」である場合と「内的な音」である場合とにそれぞれ対応しているのである。

擬声語のような例外もあるが、模倣される「外部からの音」とは、具体的には他者の声であろう。個人は他者の声を聴き、それを模倣するのである。ビランは、「草稿」から『心理学の諸基礎』に至るまで、記号を操作する能力（具体的には意志）と記号の実質（個々の語句）とを分離し、前者が後者に先行すると一貫して主張しているが、それが正しいとしても、個々の語句はやはり他者から学ぶよりほかない。それはまさしく、聴こえてくる他者の声を模倣するという仕方でなされるのである。発声運動の聴覚印象への随伴（逆ではない）という一見生理学的な記述は、その実、記号獲得の過程に他者が介在するという側面についての原理的な説明となっているのである。

われわれは、ビランの記号論におけるこの他者存在への開けの契機を見逃すべきではない。「草稿」や『習慣論』では、「人為的記号」は自己によって自己へ向けて観念を呼び戻す手段に限定されていた。しかし、少し考えてみれば分かるように、誰に話しかけるでもなく、何かの事柄の観念を呼び戻すために言葉を発するという状況など、実際にはほとんど存在しない。何かある事物の諸属性やそれに関係する様々な事柄を思い出そうとするときに、われわれは、わざわざその事物の名前を声に出して言わないだろう。名前を発音するとき、当該観念の呼び戻しはすでに行われてしまっている。つまり、発声運動が伴わなくとも、呼び戻しは実行されるのである。したがって、発声運動が特権的な呼び戻しの手段となる場面を自己内部での呼び戻しと同一視するのは現実にそぐわず[16]、不在のものを他者に呼び戻させる場面、より一般的に言って、他人との意思疎通の場面にまで拡張することが妥当であると思われる。個人は、身体構造に深く根ざした件の模倣によって他者から新たに記号を学ぶと、今度は、その記号を意のままに用いて、他者に観念を呼び戻させるわけである。

「内的な音」とは自ら発した声のことであり、したがってこの場合、ま

ず発声運動が起こり、それを自分の声として聴き、さらにその声を模倣するというプロセスが生じている。しかし、自分の声を模倣するとは一体いかなる状況なのか。それは、ビランによれば、本能や欲求に任せて泣き喚くだけの幼児が言語を獲得していく状況である。(cf.A Ⅲ p.179) 幼児は、最初は泣く(発声運動)ことだけに終始するが、次第にそれを自分の発する声として聴くようになる。そしてさらに、その声を自分の欲求や感覚から切り離して客体化し、養育者に自分が望む行動をとらせる(養育者に観念を呼び戻させる、と言っても同じことである)手段として意のままに用いるに至る。この過程には、自分の発する声を聴きそれを模倣するという、発声運動と聴覚印象の間の二重の連絡が含み込まれているのである。また、この過程は、コンディヤックの言う「自然的記号」としての叫びから、自己の要望の観念の名前となってそれを表す、あるいは他者にその観念を呼び戻させる「恣意的記号」への移行にも該当している。

発声運動を客体化し道具として用いる段階に至ったとき、反復という事柄の意味に変化が生じることにも注意したい。幼児が空腹を感じるたびごとに泣くのは、観察者の視点からのみの反復であるが、空腹に限らず何らかの要望を表す手段として泣くあるいは発声する段階では、幼児はかつて効果のあった発声運動を意図的に<反復>しているのである。幼児は、その発声運動がかつてと同じものであり、同じ効果をもたらすことを理解した上で、<反復>するのである。そして、ビランによれば、「可能性についての第一の自覚sentiment」(A Ⅳ p.179)、すなわち我能うということの自覚が、この<反復>を可能にする条件となっている。だから、本論第二節で規定した意志的運動の「意志的」とは、一定の効果をもたらす運動の<反復>を対象とし、それを目指すという意味であり、また、意志はそれ単独で発動されるものではなく、我能うということの自覚に支えられているのである。

このように見てくると、ビランは「外部からの音」と「内的な音」という二つの観点から記号獲得の過程を説明していることが分かる。つまり、幼児は、他人が発する音声の模倣と、自分が本能的に発した声の反復という二通りの仕方で「人為的記号」すなわち言語を獲得して行き、最終的に意のままに用いるに至るのである。(他人の音声の模倣に限定すれば、このことは、外国語の初学者にも当てはまるだろう。) そして、記号の使用が意のままになる、つまり「意志的」であるとは、他人が手本を示してくれなくとも、あるいはまた、欲求や痛みに突き動かされなくとも、必要に応じて自らその記号を発声することができる状態のことである。

結語

本論は、まず「人為的記号」が意志的運動として規定されることに焦点を当て、そのような規定の歴史的思想的背景を明らかにした。だが、筆者には、運動がそのまま記号として機能するという『習慣論』での議論の前提となる事実が自明だとは思えなかったので、『習慣論』以降のテクストにもさらに踏み込んで、そうした意志的運動としての記号がいかにして獲得され、使用可能になるのかを、聴覚印象と発声運動の複合的現象に定位しつつ検討した。

ところで、ビランの記号論は、以上述べた内容にとどまらない更なる広がりを持つものであり、例えば彼は、情感を喚起するモラルの観念の言語と正確さ・厳密さを範とする数学の言語とを差異化した上で、後者の基準から前者を評価することを批判したり、記号の二義的使用が哲学に無用の論争をもたらしていることを指摘したりもしている。本論は、そのような広汎なビランの記号論の原理にあたる部分を論じた次第である。

注

1）ビランの記号論ないし言語論を扱った論文、研究書で、参考にしたものを次に挙げておく。Madinier, G., "Conscience et mouvement", Nauwelaerts, 1967. Romeyer-Dherbey, G., " Maine de Biran et les signes", in Revue de Métaphysique et de Morale, 1983, p.514-541. Grimsley, R., "Sur l'origine du langage", Librairie Droz, 1971 .松永澄夫、「記号における運動の発見」、『西洋における言語観の変遷の研究』(1992年科学研究費補助金研究成果報告書)所収。北明子、『メーヌ・ド・ビランの世界』、勁草書房、1997年。

2）Condillac, Œuvres complètesI-II, p.46

3）常識的に考えても、知覚—とりわけ匂いや味—をそのまま思い出すことは不可能である。実際、『起源論』においても、呼び戻されるかつての知覚は観念として規定される。「記憶という働きは、われわれがすでに見たとおり、観念の記号〔先ほどの引用箇所では「知覚の記号」といわれていたことに注意〕、もしくはその観念にかかわる状況を呼び戻す能力の中にしか存在しない」(Condillac, p.57〔 〕内と下線は引用者) なお、ビランは再生された知覚は観念であると明確に定義している。「この二番目の知覚、それは最初の知覚とは区別されるものであるが、最初の知覚に依拠するものである。すなわち、複製であると認識されているものがオリジナルに依拠するように、最初の知覚を前提としている。私が観念と呼ぶのは、このような複製のことである。」Œuvres, publiées sous la direction de F.Azouvi, t.II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*（以下ＡⅡと略す）p.150

4）Condillac,p.55

5）ある事物の諸性質が区別されてあることは、われわれは常にそれらの少なくともいくつかを同時に知覚するのであってみれば、自明な事柄ではない。だから、コンディヤックは、それらを分節するためには記号が必要だと主張するのである。ビランはそれに対し、正当にも、感覚器官の間での区別が記号による区別を基礎付けているのだと指摘する。cf. Œuvres, éd. par P. Tisserand, t. II, *Le premier journal*（以下ＴⅠと略す), p.263

6）「アカイ」という記号は、諸々の事物の間の他の性質の差異を無視し、赤

いという共通の性質だけを抽出することで形成される抽象観念に付与された記号である。

7) T I p.289〔 〕内引用者

8) T I p.280

9) T I p.283

10) A II p.216〔 〕内引用者

11) A II p.152　意志的運動でありさえすれば、発声でなくても、例えばりんごを撫で回す手の動きでもいいわけである。実際、ビランも意志的運動の一例として手の動きを挙げる。だが、彼にとって、以下のような理由により、手の動きから「人為的記号」すなわち発声運動への移行は必然的である。

記号の使用はそのつど意志の発動と努力を要求し、慎重に行われる。これが理想の状態である。しかし、使用が繰り返され習慣化すると、それは容易に迅速に行われることとなり、当初記号使用に随伴していた意志も努力も感じられなくなる。結果、想像力が記号を支配するところとなり、記号は、当初緊密に対応していた特定の観念以外の諸観念とも結びついてしまい、意のままにならぬものへと変質する。そこで、失われた意志性を回復するために、記号を新たに創設する必要が生じ、手の動きに代わって発声運動が記号の機能を果たすことになる。発声運動は、手の動きと違って指向対象と自然的な結合関係を持たないので、これを記号として使用する主体はそのつど意志の発動と努力が要求される。このことは記号の理想的状態を保持するのに都合がいい。

ビランはこのように、手の動きと発声の、記号としての働きの相違について述べるのだが、こうした説明だけでは不十分であろう。両運動の記号としての資質の相違は、身振り言語と音声言語の違いという枠組みにおいて、エネルギーの経済性など様々な観点から論じられるべき重要な問題である。

12) A II p.152

13) Romeyer — Dherbey, G. *Maine de Biran et les signes,* Revue de Métaphysique et de Moral, 1983, p .538

14) この二分化を可能にするのは「反省」である。ビラニスムにおいて、哲学

の方法としての「反省」とは、一見そう思われるように、自分の発した音を聴くことそれ自体ではない。むしろ、聴くことと音を発することを区別し、その両方が自我に属することの理解の所作こそが「反省」である。それは次のような記述から明らかである。「… 反省は、もはやそれ自身単純なものとは見なされず、そうではなくて二つの要素からなる一種の複合体として現れるところの根源的な感覚に近づいた状態にあった …」(Œuvres, publiées sous la direction de F.Azouvi, t. Ⅳ, *De l'aperception* p.36)「私は、それによって精神が以下のものを覚知するところのこの能力を反省と呼ぶ。」以下のものとはすなわち、「いくつかの異なる結果が同一の原因に対して」、「様々に変化する諸様態が同一の自我に対して」持つような、「すべての要素が基礎的な統一性に対して共通に持つ関係」である。(Œuvres, éd. par P. Tisserand, t. Ⅷ-Ⅸ, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, p.476)

15) ビランが発声運動と聴覚印象との間に因果関係を指摘するとき、その因果関係は、自然現象に見出される因果関係ではなく、われわれが「原初的事実」において確認する constater ところの、努力を伴う運動と抵抗感との間の因果関係である。

16) ただし、ビランは「草稿」において、記号の発生論的起源を「自分の考えを理解してもらうことへの欲求」(T Ⅰ p.244) の内に看て取り、「人為的記号」の目的を「一連の思考ないし感情を表現し、それを他人にとって感じられるものにすること」(T Ⅰ p.281) に求めてはいる。また、記号ないし言語は、それを受け取り、解釈する知性にとってのみ機能を果たすと述べてもいる。cf. Œuvres, publiées sous la direction de F.Azouvi, t. Ⅲ, *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques, Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.179

Le mouvement du corps comme signe

Katsuhiko Koemon

Maine de Biran définit la fonction du signe ; en formant des idées, il rappelle notre expériences passées. L'originalité de ce concept consiste au positionnement lui-même du signe, qui n'est autre chose que le mouvement volontaire du corps. Seuls mouvements volontaires de la main et des organes vocaux peuvent rappeler à notre disposition, ce qui nous est arrivé antérieurement.

Une autre thème plus importante concernant le concept biranien du signe, c'est le role d'autrui au cours de notre acquisition du signe. Nous nous arrêterons, d'abord, à l'énoncé *'le son du dehors est imité et redoublé'*, et, ensuite, essayons de comprendre *'le son du dehors'* comme voix d'autrui, en vue de montrer, finalement, que notre emploi du signe est, dès le commencement, structuré par les existence des autruis.

コントとミルの決定論を巡る対立

長谷川　悦宏

コントとミルはともに19世紀の実証主義を代表する思想家であるが、ミル研究者の側から両者の思想的対立の指摘もなされてきた。即ち両者の間には自由の問題を巡って調停し難い対立がある。ミルは自由を擁護する議論を展開し、コントは権威主義と決定論によって自由を否定する、という対立である[1]。本論はこのミル研究者によってなされてきたコントとミルの相違の主張のうち、後者の、これまで余り検討に付されることの少なかった決定論を巡る対立を明らかにすることを目指す。但し本論で取り上げる決定論は、いわゆるラプラスの悪魔という形で表現されるような自由意志、形而上学的自由と対立する決定論ではなく、ミルが『自由論』で取り扱った政治的・社会的自由と対立する決定論の範疇に入る（もっとも自由意志の問題が全く無関係とは、特にミルの場合、言えないのだが、この点は後に論じる）。

この決定論の問題は、コントとミルの間では、具体的には男女両性間の関係（平等か不平等か）をいかなるものと見做すのかという形で表れ、両者の間で交わされた往復書簡において激しい議論が展開された。ミルは両性の平等を主張し、仮に両性間に能力の差異があるとしてもそれは生まれながらの差異ではないと主張した(CC,II,396)。このミルの主張に対してコントは、両性間の関係或いは能力の差異は生物学的に、取り分け脳によって決定されているとした。そしてそれは骨

相学によって明らかにされたとコントは考えた(CC, II,179)。かくしてコントは生物学的決定論を主張し、ミルは、後に詳しく検討するが、経験や教育による人間能力の可変性を強調した。その際ミルは生物学の重要性を認めつつも、心理学、就中、彼が創始した性格学に依拠した(CC, II, 401-2)。こうした往復書簡に見られる両者の主張から、従来コントとミルの決定論を巡る対立は、しばしば骨相学と心理学（性格学）の対立に還元される嫌いがあった。本論の狙いは以上のような従来の解釈に対し、両者の決定論を巡る対立は骨相学と心理学（性格学）の対立に止まらず、両者が同意している（はずの）実証主義の在り方そのものにまで及ぶという点を明らかにすることにある。　以下、先ずミルの心理学（性格学）に関する見解を、主として彼の主著の一つである『論理学体系』の第6巻に沿って検討する。次いでコントの主張する生物学的決定論の意味を明らかにする。そして最後に両者の見解を比較検討することによってミルとコントの相違を明らかにし、併せて19世紀実証主義が持つ多様性の一端を明らかにしたい。

1　ミルの経験主義に基づく決定論の回避

ミルの心理学及び性格学に関する見解は、主著『論理学体系』の第6巻人間科学の論理学の中にその概要が見られる。第三章においてミルは人間科学が扱う現象を「人間の思考、感情、行動」と規定し、それらの予知が「天文学が天体の位置と食の予知をするのと同一の確実性」に達することに人間科学の理想があるとする(CW,VIII,846)。しかしこの人間科学の理想はついに達成されない。というのも「人間の思考、感情、行動」の予見のために必要な二つの要件、外的・内的要件が完全に満たされることが期待できないからである(CW, VIII, 846-7)。即ち①外的要件である研究対象の人物に関係する環境（circumsutances）を全てを予

見することは不可能であり、また②内的要件である研究対象の人物の性格のサンプル間の同一性が期待できない(全く同一の性格など有り得ない)。そして人間行動の科学的探求はこれら二点以外は考えられないのである。従って「人間の思考、感情、行動」の予知は普遍的命題としては成立せず、「ほとんど」という形の一般的命題にしか到達し得ない(もっともミルの考えでは、たとえ人間科学の命題が一般命題に止まろうとも、実践上はそれで十分であるのだが)(CW,VIII,847)。とはいえ以上のミルの主張は、科学としての人間科学の存在に疑いを持たせかねないように思われる。ミルもその危惧は認め、人間科学の科学性の保証として、上述の一般的命題が「人間の性質の普遍的法則からの系として示される」(CW,VIII,848) ことを加える。ミルの人間科学の論理を基底において支えているものは、この人間の性質の普遍的法則であり、それを探求する科学と考えられる。ここで人間の性質の普遍的法則とはミルの体系においては心理法則であり、具体的には観念連合の法則を指す。以上からミルの体系における人間の科学的理解において、心理学は決定的位置を占めると言いえるように思われる。

だが『論理学体系』の中には、以上の人間の科学的理解における心理学の位置付けに疑問を持たせかねないような議論も見出だされる。それは生理学と人間の性質の普遍的法則との関係を巡って展開される。第四章においてミルは人間科学の基礎部門である心理学の対象、精神現象を「思考 (Thought)、感情 (Emotion)、意志 (Volition) 及び感覚 (Sansation)」に分類する(CW,VIII, 849)。これらのうち感覚は身体現象ではないのかと疑われるかもしれないが、それはあくまで精神現象であり、「身体であれ、外的自然であれ感覚を生み出すメカニズム」とは明確に区別されるとミルは主張する(ibid.)。以上の分類を前提としてミルは、ある精神状態の原因は他の精神状態か或いは身体の状態かのどちらかにあり、前者の関係の探求が心理学、後者の関係の探求が生理学に属するとする。そ

してミルは上記の精神現象の中で、感覚は明らかに生理学の領域に入るとし、思考、感情、意志については決定を保留する(CW,VIII, 850)。ミルは心理学を重視してはいるのだが、それが取り扱う対象、精神現象は何かを明確な形で指定してはいないのである。とはいえ結局ミルは①精神現象の存在が不可疑であることと②精神現象の解明に関しては生理学よりも心理学の方が成熟していることとの二点を挙げ、生理学から独立の心理学の法則の存在を確保している(CW,VIII,851)。だがこれらの理由はどれも決定的な理由とはなり得ないのではなかろうか。前者は論点先取の疑いが濃厚であり、後者は二つの学問の関係に関するミルの現状認識の表明にすぎないだろう。精神現象である感覚が生理学の法則に従うと考えられるとすれば、どうして精神現象の他の分野もそうではないと言えるのか。精神現象と身体的原因、心理学と生理学の関係に関するミルの態度は曖昧で、説得力を欠くように思われる。

以上のように精神現象の解明における心理学と生理学の関係は曖昧なのだが、他方ミルは人間精神の形成においては心理学的原因が生理学的原因を凌駕する点に関して確信を持っていたように思われる。ミルは18世紀の哲学を再評価しつつ、(ドイツ観念論とともに) コントの生理学偏重を批判する。そして自身の立場として、「少なくとも人類にあっては、教育と外的環境における相違とが、性格の最大部分に対して十分な説明を与えることができる」と断言する(CW,VIII,859)。こうした教育(外的要因) 重視の姿勢は、ミルが自ら創造した学問である性格学(Ethology) に顕著に見られる。性格学とは彼が新たに提唱した心理学の一分科であり、人間の性格形成 (formation of character) の法則を探求する学問と定義される(CW,VIII,869)。ミルはこの新しい学問が発展する条件として二つの手続を挙げるのだが、そこにはこの新しい科学における生理学的要素の位置付けが明瞭に示されている。

「第一は、境遇の特殊な事情から生ずる性格的帰結を理論的に演繹し、これらの帰結を一般に認められた共通の経験の結果と比較する手続きである。第二は、これと逆の操作であって、世界に見出だされる人間性質の種々の型の研究を促進させることである。……（中略）……そうしてそこに何らかの剰余物の残ることが証明されるならば、それだけが生来の傾向を説明するもの見なされる。」(CW,VIII, 873)

精神現象の説明とは異なり、性格学の段階では「生来の傾向」（身体的要因）には「剰余」の部分しか割り当てられない。還元的、従属的或いは独立にしろ曖昧であった二つの領域の関係は、性格学においては心理学の生理学に対する基本的優先という形で明確となる。ミルはこの変化の理由を明示していない。従ってその理由は推測するしかないのだが、前後の記述から私見では以下の二点に変化の理由が求められると思われる。第一点目には性格学が心理学以上に多くの要因に関係する点である。ミルは現実には「形成される性格を積極的に予言する程度に、正確にその場合の事情を知りつくすことは期待できない」(CW,VIII, 869)とする。性格学は心理学以上に複雑な要因（人を取り巻く環境や経験）を考慮する必要があり、そこでは生理学の役割は相対的に低下することが予想される。従ってもはや心理学でその可能性が考慮された、精神現象の生理学的要因による説明への一元化は、非現実的で考えにくいことになる。今一つの変化は恐らく性格学には実践的契機が含まれているという点である。ミルは心理学と性格学の関係を力学と自然諸科学の関係に例えて、性格学が心理学と比べ学問の性質上、より具体的・実践的性格を持つことを示唆する（CW,VIII,870)。またミルは性格学の研究テーマは人間の性質の起源の探求であり、この人間の性質とは「我々にとって関心のある」性質であると主張し、その目的はそれらの性質の促進或いは阻止にあるとする。人間の性質の「原因の秩序」ではなく、様々な人

間の性質が「生じ又は阻止することを望む結果の秩序」によって、性格形成の法則を体系化することを通して性格学は技術としての実践的教育学の基礎を準備する(CW,VIII,873-4)。つまり性格学は、教育のための目的論的体系化が望まれる学問なのである。

以上から性格学における生理学的要因(＝決定論的要因)の可能な限りの排除には、二つの経験主義が垣間見られよう。一つは性格形成における経験的要素の増加の主張に見られる経験主義であり、今一つは実践の優位と改良可能性の主張に見られる経験主義である。前者は生理学的要因即ち内的要因に対し心理学的要因即ち外的要因＝経験を重視するという意味での経験主義である。しかしこの種の経験主義は、生理学的要因の排除には有効ではあろうが、外的要因に基づく心理学的決定論という新たな決定論を招くことになるのではないだろうか。実証科学は法則定立をその使命とするのだから、どの科学であるかということは、心理学か生理学かは実は決定論回避の問題に関しては程度の差に止まると思われる[2)]。もっともミルは『論理学体系』第二章において形而上学的自由の問題を論じており、そこで心理学的決定論と環境決定論を峻別し、前者を受入れ後者をオーエン主義と呼び激しく非難している。彼によれば環境決定論の誤謬は明らかである。我々はたとえ環境によって決定されているとしても、「もし望むなら、自分自身の性格を変更することができる」のだから (CW,VIII,840) [3)]。しかしこの望めば変えられるというミルの主張は、彼が悪しきものと見做すような決定論への反駁としては明らかに論点先取である。ミルがもし決定論回避に成功しているとするならば、それは後者の経験主義に基づくときのみと思われる。即ち経験的要因を重視することが経験へとほとんど無限と言っていい程に開かれている、従って改良可能性へと開かれていることを意味する場合である。そして望めば変えられるという主張も結局、この無限の可変性への確信の表明ではなかろうか。だが経験と教育によっていかようにも

変わり得る人間とは一体何であろう。ミルが前提とする人間、それは人間の科学的探求によっては明らかにされず、むしろミルによってその前提とされている、形而上学的存在ではなかろうか。

ミルは人間の科学的解明において生理学か心理学かで逡巡したが、彼の経験主義がミルをして心理学をより重要視させた。彼の経験主義はまた心理学から生じるかもしれない悪しき決定論を回避させた。経験によって人の性格は無限に変えることができるのである。だがこのような経験主義は明らかに実証科学の範疇を越える。それはミルの中に残る、18世紀啓蒙の精神の残滓、経験主義と功利主義に基礎をおく人間精神の改良と進歩という構想を示してはいないだろうか。ミルは先に触れたように、ドイツ観念論とコントの生理学偏重を退ける際、18世紀の思想の再評価の必要を指摘しているのである (CW,VIII,858-59)。次にコントの生物学的決定論を検討する。そこには恐らく19世紀の純粋な実証主義の精神がが見出だされるであろう。

2　コントの決定論——諸科学による人間の科学的解明——

コントの生物学的決定論を検討する前に、コント実証主義の体系内において人間或いは人間を扱う科学がどのように位置付けられているかを一瞥しておきたい。コントにはミルの『論理学体系』第6巻のように、人間科学を独立で扱った著作はない。そもそもコント実証主義においては諸科学はヒエラルキー構造をなす数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学の六つの基本諸科学に分類されるが、それらは全て同質の科学である。従ってミルのように自然科学と区分される人間科学という分野は、元来コント実証主義の体系にはない。但しそこには無機物の科学と有機体の科学との区分があり、生物学と社会学からなる後者の対象の中には人間も含まれている(D,XI,103-4)。またコントは社会学を「人間の

科学、さらに正確には社会の科学」(D,XI,24) とも言っている。更にコント実証主義のいわゆる後期においては、先の六つの基本諸科学に第7番目の基本科学として道徳学が付け加えられ、この新たな基本科学をコントは「真の人間学 (anthropologie)」であるとする (S,VIII,437)。つまりミルが人間科学の対象と考えた諸現象は、コントの実証哲学においては生物学、社会学そして人間学に分散されて論じられていると見做し得る。そしてこれらの諸科学は、各々人間をその対象として含むことによって、決定論の問題と関係することになる。先取りして言うならばコントにとって生物学的決定論は重要な観点ではあっても、それは人間の科学的考察の全観点ではないのである。コントの決定論を問題とする場合、生物学のみならず、社会学及び人間学をも同時に問題とせねばならない。以下順次検討して行き、コント実証主義における決定論とはどのようなものなのかを明らかにする。

コント実証主義の体系において生物学の対象は、生命現象一般であるが、コントはそれを大別「植物的或いは有機的生命」と「固有な意味での動物的生命」、そして「知的道徳的或いは大脳的機能」に分類する。その中で人間に固有に関係する分類項は、「知的道徳的或いは大脳的機能」である(C,III,380-82)。コントはその研究において「直接に外的なあらゆる機関を欠いた脳神経に固有の内的感受性の様々な現象を、経験的合理的研究において、考察」せねばならないとする(C,III,609)。即ち人間精神の探求は、内観法のような形而上学的方法ではなく、脳の実証的研究に基づいて行われなければならない。ここで脳の実証的研究とは具体的には骨相学を指し[4]、内観法のような形而上学的方法とは心理学を指す。内観法を形而上学の特徴的な方法と見做す理由、その方法の本質的欠陥とその存在根拠の危うさとして、コントは以下の三点を指摘している。即ち内観法は①そもそも不可能であり (「考えている自己を眺めてる人間という唯一の仮定が示しているひどいナンセンス」)、その上それ

は②健全な大人のみしか扱えない(様々な年齢の或いは病理学的な状態の、さらにはその延長としての人間以外の動物の知性・道徳性の研究がそこにはない)(C,III,613-14)。また内観法の最も堅固な根拠と思われる③「我の統一性 (l'unité de moi)」に関してもそれは様々な人間の諸性質の「平衡状態 (équilibre)」にすぎず、内観法の根拠たり得ない(C,III,620-21)。コントは以上のように手厳しく内観法を退けることによって、その方法に依拠している心理学をも同時に退ける[5]。かくして人間精神の機能を科学的精神に基づいて解明しようとする試みは、骨相学によって遂行されることになる。

だが心理学を退け骨相学を採用したからといって、そのことからコントを骨相学を中心とした生物学主義者と見做すことはできない。コントは人間の精神活動も含めた全体が生物としての人間存在に還元できるとは考えてはいない。彼の考えでは、生理学の正当な研究範囲は「個的人間 (l'homme individuel) の研究」に限定され、個体を越えた「集団的発達の中で考えられる人間種の研究」は社会学によって初めて研究可能となるのである。例えば人間精神の活動、発達には必要不可欠の言語活動は、集団的・社会的な営みと言えよう (S,VII,635)。そのような対象が生理学のみによって処理可能であろうか。コントは人間に関する現象を「個的人間の研究」から、全て演繹的に説明出来るとする立場を妄想として退ける(EB,X,221)。では言語のような集団的・歴史的な対象は、いかに処理されるのだろうか。諸科学のヒエラルキーと並ぶコント実証主義のもう一つの原理、三段階の法則は、まさに人間精神の集団的・歴史的次元を表す法則にほかならない。三段階の法則とは、人間精神の全ての分野が、先ず神学的段階に始まり、次いで形而上学的段階を経てやがて実証的段階に至るとする法則である。コント実証主義における社会学とは、社会の研究であるとともに、取り分け生物学的レベルに還元され得ない集団的・歴史的なものとしての人間精神の研究でもある(C,I,2-3)。

またコントは各々の現象は、より複雑になるにつれ新たな方法を必要とすると主張する。例えば天文学においては観察でことたりたが、物理学になると実験が付け加えられるというように。そして社会学において新たに導入される方法は、コントによれば「歴史的方法（méthode historique）」(C,VI,729) なのである。この方法を用いることによって初めて、最も複雑な現象即ち人間の精神現象は解明可能となる。以上コント実証主義の人間科学は、基本的には個体としての人間を扱う骨相学と、集団としての人間を扱う社会学とから構成されることが示された。そしてミルの批判の対象は前者であって、ミルが彼の性格学によって強調した可変的な人間精神の領域はコント実証主義においては後者において取り扱われており、従ってミルの批判は妥当性を欠くと考えられるのである。何故ならコントの三段階の法則、それは男性にも女性にも等しく当て嵌まり、人間精神が一定の制約の下で可変的であることを示しているから。このことは人間精神が教育によって改良し得ることを示しているとも言えよう。とはいえミルが批判したコント実証主義における、男性と女性との間の従属関係はそれでもなお残る。この問題を解く手掛かりとして後期思想においてコントが新たに導入した、道徳を扱う人間学に注目したい。

道徳は前期思想においては社会学の対象とされていた。三段階の法則が示しているように前期思想においてコントは、人間の様々な活動を主として規定しているのは、その人の持っている知性であると考えていた。例えば人が病気になった場合に祈祷師を呼ぶべきかそれとも医師を呼ぶべきかは、その人の知識の性格よって決定されるであろう。神学的知識の持ち主は祈祷師を、実証的な知識の持ち主は医者を呼ぶであろうから。このように前期思想においては、人の行為がその人の持つ知識に基づくとされ、その結果コントは道徳を社会学によって確立されるものとした(C,VI,804-5)。しかし後期思想において道徳は、社会学の対象から

人間学の対象へと修正される。コントの後期思想の特徴は「知性に対する感情の優位」として特徴付けられるが、それはまたコントによって「愛情によって行為し、行為するために考える」とも表現される(S,VII,688)。思考は確かにいかに行為すべきかを教えるが行為の源泉、その目的を教え得るのは感情である。従って道徳を考える上で最も重視すべきは、人間の持つ感情的な側面となる。但しそれのみでは未だ不十分である。コントによれば「人間の性質（la nature humaine)」とは、身体（corps)、知性（l'esprit)、心情（cœur）が不可分な全体を形成している(S,VIII,437)。道徳を扱う学問はそれら全てを含む総合的学問でなければならない。即ち「植物的動物的機能の研究により生物学が人間存在の研究の輪郭を描き、次いで集団的発展においてのみ十分見分けられ得るようになる、知的道徳的な人間の属性を社会学のみが知らしめる。それから、真の最終科学、道徳が、生物学的と社会学的、二つの観点の間の適切な結合によって、人間の個的性質の特別な認識を体系化することが可能となるのである。生物学的と社会学的、二つの観点はそこに必然的に関わっているのだ」(S,VIII,,438)。道徳規則を定める役割を担う人間学の対象は、生物学同様再び個人だが、それは社会学の対象ともなり得る個人である。即ち身体（corps)が関係する以上個体であることは間違いないが、その対象は、主として人間精神に関わるのだから、社会学の対象とも重なる。そしてこの二つの観点は感情の下に統合されるのだが、コントによればこの感情の優位を教えてくれるのが、再び骨相学なのである（S,VII,681)。この人間学における感情の優位は、人間精神の可変性は認めつつも、人間精神の基底に厳然として存在する生物学が課する制約を、コント実証主義は重視していることを示しているものと言えよう。[6)]

以上からコントの人間科学の体系を整理する。先ず生物学（骨相学）が人間科学の個的部門に当たる。そこでは生物としての人間、個体とし

ての人間が扱われる。次いで社会学が人間科学の集団部門に当たる。そこでは社会的・歴史的存在としての人間が扱われる。ここでは単なる有機体を越えた人間の精神現象が主題となる。言語がその典型例である。そして最後に人間学が道徳を扱う。そこでは再び個人が問題となるが、この場合の個人とは社会学同様、単なる有機体としてのそれではない。そこでは精神現象が、但し社会学におけるような集団的な面即ち知性が主題ではなく、精神現象における個人的な面即ち感情が主題となる。かくしてコント実証主義においては、人間精神は徹頭徹尾実証科学によって解明される対象である。ミルの議論に見られたような経験によっていかようにも変わり得る、法則化を許さないような何かは存在しない。そこにあるのはあくまで現象を観察し、その現象の法則性を見出だす純粋な実証的態度であり、コントはその態度を例え対象が人間であっても貫徹したのである。取り分けミルが実践的目的の下で折衷的態度(二つの経験主義)を取ったことと比較する時、コントが道徳においても実証的であった点は重視されてしかるべきであろう[7]。とはいえコントもまたミル同様人間精神の教育を通しての改良可能性を認めていた点は見落としてはならないであろう。逆にミルの生理学尊重の態度はコント実証主義に通じる面がないとは言えない。最後にこの点も含め、両者の対立の構図を整理したい。

3　コントとミルの相違——二つの実証主義——

コントとミルの決定論を巡る対立を論じる際、序でも触れたように骨相学と観念連合論の対立が先ず目につく。だが骨相学と性格学の対立は果たして、コントとミルの生理学的決定論を巡る対立において決定的要素であろうか。既に述べたように決定論は、コントとミルとの間では、男女の平等、不平等の問題として具体的で活発な意見の交換がなされ

た。そこでは確かにコントは生理学的に男性の優位を主張したのだが、それをもって生物学的決定論がコント実証主義の体系における男女関係を決定しているとは言えない。コント実証主義の諸科学のヒエラルキーにおいては、次に社会学が、そして最後に人間学が来る。人間学においては感情が重視されるが、この点でコントは女性の優位を主張している(S,VII,210)。コント実証主義における生理学的決定論は、人間精神の全てが生物学によって解明される生物学主義を意味しない。その限りミルはコントを誤解しているように思われる。少なくとも生物学に基づく決定論という非難は、コント実証主義に全面的に適用することは困難である。だが他方、例えばコントが人間学に基づいて女性の優位を主張したとしたならば、ミルはその主張に賛意を示したであろうか。それはミルの立場からは生物学的決定論に代わって、人間学的決定論が提示されたにすぎないと映るのではなかろうか。コントがいかにヒエラルキーを精巧に組み立て人間精神を解明しようと試みようとも、人間精神の形成が経験とそれに基づく可変性へと開かれていない限り、結局ミルにとってはどんな理論も受入れ不可能であるように思われるのである。逆に無限に経験へと開かれているというその態度こそが、コントには受入れられないのである。何故ならば三段階の法則による教育とは、実証的精神の、自分自身も含めた世界に対する実証的態度の確立であり、そしてそれは決定論的世界像の受容をも意味するから。一度実証的精神が確立されれば、非決定論的世界像、ミルの考えるような漸進的改良の余地は存在しない。或いは存在したとしても二次的なものにすぎない。コントの考える教育による人間精神の改良とはそのようなものである。

ミルの主張、経験を介しての可変性・改良可能性へのほとんど無際限な信頼は、人間科学が長足の進歩を遂げた今日、科学と衝突せずに決定論を回避する一つの方向を示しているのかもしれない。その限りミルの実証主義はいまだ魅力的である。だがコントにはそれは、実証的という

よりは形而上学的と映ったはずである。何故ならそのような主張は「あらゆる人間の知的能力を外的感覚活動のみ」に求め、人間の精神的能力は元来必然的に平等だとする、17·8世紀の啓蒙の形而上学を前提としているから。[8] もちろんミルも19世紀の思想家であり、生理学の重要性を認め、人間は科学的探求されるべきだと考えた。だがそれでもなお経験や教育を通して人間精神は無限に進歩し、完成へと向かい得るという人間観をミルは堅持する。それがミルの実証主義であった。コントの実証主義は実証的態度を貫徹することで経験主義も含め形而上学的なものの一切を実証主義から排除する。そこには非決定論のために残される避難所は存在し得ない。コントとミルとの決定論を巡る対立とは、どこまで実証主義を押し進めるのか(形而上学と妥協するのか、或いは新たな形而上学を打ち建てるのか、それとも形而上学と決別するのか)を巡っての対立のように思われる。少なくともコントはこの点で自覚的であった。コント実証主義の三段階の法則は、この問題に対する彼の解答と考えられるから。[9]

注

コントとミルの間の往復書簡に関しては、CCと略記し、巻数とページ数を付記した。

Correspondances générales et Confessions,8 tomes,Paris,Mouton/Vrin,1973-90.

ミルのテキストは『著作集』を用い、CWと略記し、巻数とページ数を付記した。

Collected Works of John Stuart Mill,ed.by John M.Robson ET al. (Tronto:University of Tronto Press,1963-91)

コントのテキストはAnthropos版を用い、巻数とページ数を付記した。

Auguste Comte,Œuvres,12 tomes,Paris,ed Anthoropos,1968-70.

コントの引用テキストは複数に渡るため、( )内冒頭に引用テキスト名を以下の略語を用いて明示した。

C：Cours de philosophie positive.

S：Système de politique positive.

D：Discours sur l'esprit positif.

EB：Examen du traité de Broussais sur l'irritation.

1) コントの権威主義に対する現代における代表的な批判者としては、ミル研究者としても著名であったハイエクが挙げられよう。F. A. Hayek, The counter-revolution of science, Free Press,1952, part two VI Sociology:Comte and His Successors 参照。コントとミルの決定論を巡る対立に関してのミル研究者からの典型的なコント批判は、「生物学的な優劣を男女間に下そうとするコントの決定論的、宿命論的な見解」と「人間の自由は、外的要因と自由な意志とによって実現される」というミルの見解との対比による批判であろう(矢島杜夫「『自由論』の形成」(御茶の水書房、2001) p.315)。本論はこうした見解への反駁の試みである。

2) ミルは性格学が人間の自由な生き方と対立し兼ねないことに気付いていたとするミル解釈も存在する。John Gray,Liberalismes:Essays in Political Philosophy,Routledge, 1989, p.245 参照。グレイよれば、ミルの主著の一つである『コントと実証主義』は、ミルが知と自由とのそのような深刻な相剋の問題に取り組もうとした著作として解釈可能である。

3) ミルの観念連合論と自由意志論の矛盾に関しては、長岡成夫『ミルの心理学』(『J・S・ミル研究』、御茶の水書房、1992) p.161-65 参照。

4) 骨相学とは頭蓋骨の凹凸を調べることで、人間精神の諸能力が脳中にどのように分散、機能しているかを探求する科学である。それは今日疑似科学であることが判明しているが、他方脳機能局在を初めて明確に主張し、後の脳科学の発展に寄与した当時の最新の脳に関する理論でもあった。脳科学の発展史における骨相学の位置付けに関しては、浜中淑彦・大東祥孝共訳『大脳

局在論の展開』(医学書院、1983) "Evolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales " H.Hecaen,G.Lanteri-Laura,Desclée De Brouwer,1977. II F.J. Gallと骨相学を参照。もっともコントは骨相学について、それはガルによってその原理のみが確立されたにすぎない未熟な学問であり、動物的生理学から独立に研究してはならない状態にあると理解していた。以上の理解に基づき、コントは骨相学には生理学の監視と補助の必要があると主張した (S,III,610)。

5) コントは心理学を形而上学として退けたが、ミルにとって心理学とは直観に頼るような学問ではなく、いわばコントも認めるであろうような実証的心理学を念頭におき、目指していたことは留意されるべきである。即ちミルにとっての心理学とは、コントにとっての骨相学同様、来るべき科学という側面を持っていた思われるのである (An Examination of Sir.Willlam Hamilton's philosophy, CW,139-41)。コントとミルの内観法を巡る対立に関しては、Robert C. Scharf, Comte after positivism,Cambridge University Press, 1995, Part I: Comte Then 1 Mill versus Comte on Interior Observation 参照。

6) コントは既に前期思想において「両性の上下関係、年齢の上下関係」(C,IV,452)を家族の科学的考察の基礎と見做しており、その基礎をガルの理論に求めている (C,IV,455-56)。これらの問題はコント実証主義においては社会静学 (社会の共時的研究) の範疇に分類されているのだが、『実証哲学講義』において社会静学が論じられるのは50課のみであり、やや簡略に過ぎる嫌いがあった。『実証政治学体系』においてはこの不満は解消されており、本論でも基本的に後期思想に従うこととする。

7) 先に指摘したようにミルは性格学の説明において、それが持つ実践的目的との緊密な関係を強調している。さらにミルは『論理学体系』末尾において技術を論じる際、「である」と「べきである」は区別されなければならないとし、道徳を科学と区別される技術の領域に属するものと主張している (CW, VIII, 949-50)。

8) コントは功利主義の祖エルベシウスが犯した「多様な人間知性の必然的平等性についての銘記すべき錯誤」の源を、ロック、ホップスの「外的感覚の活動のみに関係付ける」「人間悟性の不毛な形而上学的理論」に求められる

と指摘している (C,V,597-8)。もっともコントはエルベシウスが全く誤っており、ガルが全面的に正しいと考えていたわけではない。ガルは「教育の影響を余りに無視しており...エルベシウスは過度にそれを推奨しすぎた」のであり、「真理は確かに二人の間にある」とコントは考えていた (CC, II, 208)。

9) コントの実証主義とその基本原理である三段階の法則は、理論による導きと検証によって経験主義を退ける。コントの実証主義は経験主義とは一線を画す。安孫子信『実証哲学の誕生』(『自然観の展開と形而上学』、紀伊国屋書店、1988) p.275-76 参照。

La divergence de vues entre Comte et Mill concernant le détermisme biologique

Etsuhiro Hasegawa

La question du détermisme biologique,entre autres,celle de savoir si le sexe féminin est fatalement inférieur au sexe masculin,a soulevé une vive polémique entre deux positivistes,Comte et Mill.Mill a critiqué Comte qui etait censé détermiste,mais qui ne l'etait pas en fait.Certainement il a respecté la biologie,mais il n'a pas pensé qu'elle ait le dernier mot sur cette question.La sociologie et l'anthropologie doivent la supplanter.La vraie divergence consiste dans la difference de style du positivisme.Mill n'a pas accepté que la science de la formation du caractère, l'éthologie, soit déterministe.En fait,sous forme de la science dite éthologie,il a refait la métaphysique qui a été rejetée à jamais par Comte.

精神と身体の境界

――『物質と記憶』における運動図式の解釈を巡って――

中根　弘之

序

本稿はベルクソンが『物質と記憶』で提示した精神と身体の関係を再認現象の検討によって、とりわけ「運動図式」(schème moteur) の解釈を通して考察することを目的とする[1]。ベルクソンは再認一般を「身体だけで可能な再認」(reconnaissance dont le corps tout seul est capable) と「注意的再認」(reconnaissance attentive) に区別しているが、本論の注目するのは後者の再認に他ならない。「注意的再認」は、精神と等しくみなされる記憶力が関与しているだけではなく、「この再認もまた運動によって始められる」(MM244) と指摘されていることからも明らかなように、身体が精神と共同して働いていなければならない。従ってこの再認を検討することは精神と身体の関係を明らかにするだけでなく、一見して不可分に進行する再認においてその質的な差異の境界を開示することになる。本稿が試みるのはこの再認における精神と身体の境界を「運動図式」の解釈を通して再検討することに他ならない。

1　運動機構と出来事の記憶

ベルクソンは再認を論じるにあたり、その不可欠の契機である記憶について独自の理論を展開する。それが記憶力の二形式の立論である。一

般に記憶が論じられる場合、その保持の働きと意識への現前の働きは脳の働きに還元される。しかしベルクソンは記憶の二形式について論じることで、脳を含めた身体の働きのみでなく、それに還元出来ない記憶の保持と現前の働きを主題化しているのである[2)]。

ベルクソンにとって記憶力は、端的に運動機構の働きと出来事としての記憶の働きに区別される。運動機構は記憶力として、身体の神経組織が可能にする過去の身体運動の再活動にのみかかわっている。この記憶力は過去に身体が行った一連の運動を保持し、一定の感覚が成立すれば、いつでも同じ身体運動を行うことを可能にしている。これに対して、その内容として過去の出来事以外のものを含まない記憶力の働きがある。身体運動のみ保持し、現前させる運動機構に対して、この記憶力は過去の繰り返すことの出来ない出来事そのものを保持し、現前させる。しかもこの出来事の記憶は、身体運動が持つ「情感的な色合い」(MM251) までも含み、いかなる細部もないがしろにせずに、存在し続けるとされている。

ベルクソンの記憶理論で特徴的なことは、後者の記憶力が身体から独立して働く点である。つまり出来事の記憶は、身体から独立して「それ自体」(MM290) として存在し、現前すると主張されているのである。ベルクソンによれば、身体はあくまで外界からの運動に対して運動で応じるイマージュに過ぎない。身体は「表象を作り出す、または準備しさえする働き」(MM183) を持つものではなく、運動を伝達する「伝導体」(MM223) でしかない。従って出来事の記憶を思い出す働きは身体の能力に還元できないのである。

この一見して奇妙なベルクソンの主張は再認疾患の事例検討によって論証される[3)]。本稿は身体から独立した記憶力の論証部分の解釈を差し控え、その正当性を議論しないが、この論証こそ『物質と記憶』の理論構成に重要な意義を持っている。何故ならベルクソンが後者の形式を採

る記憶力を取り扱うことで目的としていたのは、精神の実在の論証であるからである。

一般に心、魂、精神と呼ばれるものは身体から明確に区別され、しかも身体と不可分な関係を保ちながら働くものに他ならない。従って身体が運動を伝導するものである限りで、身体から独立して働く記憶力の実在を証明することによって精神の実在を証明することが出来る。以下の論述はこのベルクソンの意図を端的に表している。

「仮に精神が実在であるならば、我々が実験的に精神に触れるはずであるのは、正しく記憶力の現象においてである」(MM220)

ベルクソンは記憶力の二形式の立論で、身体と精神の二元論を構想しているのであり、「記憶力の現象」の考察、つまり再認現象の考察は心身関係の考察に直接寄与するものなのである。

II　注意的再認

ベルクソンは日常的に成立している、出来事の記憶を用いた再認を「注意的再認」と呼んで「身体だけで可能な再認」と区別する。この2つの再認の区別は先に見た記憶の二形式から自然に導き出されるものである。一方で記憶が完成した運動機構として保持されるのならば、この運動機構の自動的、機械的な活動が成立することによって再認が成功する。しかし他方で、身体から独立して記憶が存在し、意識に現前する限りで、精神の活動を必要とする再認がある。それが「注意的再認」であり、その特徴は記憶による対象の再構成に他ならない。つまり現在目の前にした対象に出来事の記憶が投射され、記憶が対象を「二重化し」(MM247)、記憶の「総合の努力によっての再構成」(MM248) がこの再認の本質とみなされるのである[4]。

しかし出来事の記憶はその細部まで失わないものであるから、この記憶がありありと意識に現前することは、現在与えられていない契機が意識を占めることにもなる。それ故この記憶が投射されることは、現在の状況に直面する主体の「知的均衡を根本的に乱す」(MM233) 可能性があるので、出来事の記憶は本質的に現前の働きを抑圧されていなければならない。そしてこの抑圧を加えるものとして「知覚と行動の間に張られている神経組織の感覚 - 運動的均衡」(MM242) が挙げられてる。つまり現在の状況に対して身体運動を返す運動機構の正常な働きが出来事の記憶の勝手な現在への現前を抑制していることになる[5]。

しかし出来事の記憶の再認は実際に成立している。そして注意すべきは、先とは逆に「感覚 - 運動的均衡」の保証する身体運動がそれを可能にしていると指摘されていることである。

> 「しかしある面で運動はイマージュを準備するのに貢献している。何故なら仮に我々の過去の総体が現在に居合わせているとしても、全ての生じえる表象の中から現在の知覚に似た表象が選ばれる必要がまたあるからである。実行されている、または単に生まれかかりの諸運動がこの選択を準備し、少なくとも我々が摘み取りに行くイマージュの領域を決定する」(MM241)

この一見して矛盾する論述は、身体運動に全く異なる働きが認められていることに起因する。本来「感覚 - 運動的均衡」は現在に適切な身体的態度を採らせるものであり、その主たる目的は対象から有用な結果を導くことである。つまり「感覚 - 運動均衡」は現在の状況に対応して適切に行動することを可能にしているのであって、対象そのものに固執することを目的としていない。

しかし身体運動の選択肢が無数であった場合を考えてみよう。その場

合どの運動機構を動かすことが最もその対象に適しているかを検討しなければならず、排除すべきであった過去の経験を頼りとして現在の行動に最も適した行動型が選択されねばならない。従って出来事の記憶は身体運動にとって有用になりえるのであり、記憶全体の中でもその対象にまつわる様々な内容を持った記憶が有用なものとなるのである[6]。

この場合、身体運動は記憶内容を選択し限定する為に働かなければならない。何故なら記憶が現前するのは身体運動の為だからであり、ここでその選択を導かなければならないからである。この特殊な働きをする身体運動は、「感覚 - 運動的均衡」に支えられながら、対象から引き出す利益に気を散じさせるものではなく対象の「輪郭を強調する為に我々を対象に連れ戻す」(MM244) ものに他ならない。そしてこれまでの立論からこの特殊な身体運動は、過去の出来事を演じる運動であると容易に推論されるだろう。出来事の記憶の現前が排除されるのは、それが基本的に現在の状況に対応して行動することを妨げるからである。従って身体の運動を妨げない内容を持った出来事の記憶は排除されず、その意味で過去の出来事を演じる身体運動は出来事の記憶を積極的に引き寄せることが出来るのである。

III　運動図式

しかし勿論上の推論だけでここで扱われる身体の特殊な運動を説明したことにはならない。何故なら身体運動が現実に行われている間は、決して記憶を受け入れないからである。ベルクソンがリボーを引用しながら注意しているように (MM246-247)、記憶の現前の為には身体運動は停止し、「裂け目」が感覚と運動の間に生じていなければならないのである (MM241)。

従ってベルクソンは「注意的再認」の条件とも言えるこの身体運動を、「発生状態」(naissant) にあるものとして実際に行われている運動

と区別している（MM255）。つまりそれは現実に身体が演じる特定の運動ではなくして、この運動に延長されることが出来るものなのである[7]。

この「発生状態」の身体運動をベルクソンは、対象の輪郭線を運動で辿るものという意味で「模倣運動」と呼び、それこそが現在与えられている「知覚と思い出される諸イマージュに共通の枠組みの役割を果たす」（MM248）ものとみなしている。そしてまたこの特殊な身体運動は、「運動図式」とも呼ばれる。「運動図式」は対象を模倣する運動が為され、その主要な輪郭線が強調されている時に展開される「発生状態の筋肉感覚の形で意識に展開されているもの」（MM255）に他ならない。「運動図式」は与えられる対象の全体的な図式を描くものであり、対象が自分に向かって話されている言葉であれば、その輪郭を発音によって際立たせる胸郭の運動感覚、口唇の運動感覚などがそれに当たるのである。

また更に注意すべきなのは「運動図式」が、生得的に獲得されるものではないことである。初めて接する外国語を聞く時、それは「雑然とした一連の音」（MM254）としか聞こえないが、その外国語が学ばれ、繰り返し発音の訓練されると聞き分けることが出来るようになる。ここには明らかに経験的な努力が存在しており、それなしに未知の言語の単語はその輪郭を各感覚によって強調されない。言語習得の過程で繰り返し行われる一連の努力は「それぞれの要素的運動に、それなしには有効なものとならない他の運動との連帯性を保持しながら、確実さを保証するその自律性を与える」（MM256）ものなのである。

Ⅳ　機械的な作用以上のものとしての運動図式

「運動図式」の活動は習慣運動と同じく、自動的、機械的なものである。それは繰り返す訓練によって可能になり、同じ外国語が話されれば自動的、機械的に対象の輪郭線を強調する。従ってこの特殊な身体運動

は、身体の運動機構の働きに明らかに結びついている。更に「運動図式」は脳障害と深い関係を持つことも指摘されており（MM245）、当然身体の運動機構と同じ構造を持っていると読むことが出来る。従って「身体だけで可能な再認」だけでなく、「注意的再認もまた同じように、運動によって始められる」とベルクソンが述べる時、自動的、機械的な身体の運動機構の働きの後に出来事の記憶の現前が始まると一般に理解されるのである。

しかし重要な論点がここで生じる。ベルクソンはいわゆる「言語反響症」を検討しながら、「これらの様々な症状の中には、完全に機械的な作用以上のものがあり、意志的な記憶の喚起以下のものがある」（MM258）と述べている。そしてこの機械的作用以上、意志的な記憶の喚起以下と呼ばれているものについて、「聴覚的言語印象を発音の運動に引き次いで行く傾向」が主題化され、以下の特徴が挙げられる。

> 「我々の意志の習慣的なコントロールから明らかに逃れておらず、原初的な弁別をおそらく含みさえし、健康な状態では聞かれた言葉の目立つ特徴を内的反復によって表現する」（MM259）

そしてこの知覚を運動に引き継ぐこの傾向をベルクソンは「運動図式」に他ならないと言っているのである。

この論述は一つの謎を開示する。運動機構は自動的、機械的に働くものであり、それは「運動図式」においても同じである。しかし「運動図式」は、自動的、機械的な要素以上のものを持っている。しかも以下の文章はそれを更に明示する。

> 「一方でこの自動的な傾向は－先に述べたように－ある原初的な知性的活動（un certain travail intellectuel rudimentaire）なしには活動

しない。仮にそうでなくして異なった高さ、異なった声色で発音された類似した言葉の全体を同定出来、従って同じ図式でそれを辿ることが出来るであろうか」(MM260)

この主張に従うならば、「運動図式」は知性的な活動なしに成立しない。そしてこの知性的な活動が何かと問うならば、回答は一つしかない。身体が運動の「伝導体」でしかない限りで、それは精神的な記憶力の働きなのである。

この回答はこれまでの論述と矛盾する。何故なら精神的な出来事の記憶は、勝手に現前することを抑止され、「運動図式」なしに現前出来ないはずだからである。精神は身体運動を選択の基準とする限りで、記憶内容の限定を行い、現前させることが出来るのであり、この身体と精神の関係が「生への注意」(MM312) の議論を可能にしている。従ってこの特殊な身体運動以前に、記憶力の働きを認めることは今までの論述と矛盾するのである。

V　記憶力の現前しない働き

しかし勿論身体に神秘的な知性的活動を認めることは出来ない。ベルクソンは先の論述のすぐ後の箇所で (MM262)、脳によって異なる声色や調子で発音された言葉を類概念として捉えることが不可能であると述べているからである。

従って「完全に機械的作用以上のもの」とは明らかに精神的な記憶力以外のものではない。石井はこの点に関して「運動図式」の選択に関与する記憶の働きに注意している。

「ところで、記憶力が知覚の呼びかけを合図に、身体にしかるべき運動的反応を遂行させるにあたっては、どのような運動的反応を身

体に遂行させるべきかを決定する指針を、知覚のうちに見分けなければならないだろう。さもないとその選択はまったくのあて推量によって行われてしまうからである」[8]

この解釈を要約すると、記憶力自らが知覚に「運動図式」を選択する指針を見出すことになり、つまるところ精神が自動的、機械的な身体運動を監督することになる。

本論は石井のこの解釈を受け入れるが、その場合この解釈の元で先の矛盾を解決する必要がある。それが不可能ならば、先の解釈は出来事の記憶が、自ら何らかの選択を行い、身体運動に先行して投射されるというベルクソンが批判する論点になりかねないからである。

ここで我々が注目するのは、注意的再認において「最早脇役ではない、主たる役割」(MM244) を出来事の記憶が演じるとされている箇所である。ここから逆に推論すれば、運動機構の再認の場合身体が主役を演じ、出来事の記憶を用いた再認の場合身体は脇役を演じると読むことができる。つまり運動機構が発生状態で記憶の喚起に寄与すると言われている時、あくまでその働きは脇役的なものなのであって、主役として優勢な働きをするのは記憶力、つまり精神なのである。

従って先の箇所で、身体の働きを一切排除して記憶の投射が成立すると理解する必要はない。脇役として働く身体運動を想定し、「運動図式」の形で働いていない、「原初的な知性的活動」に対応する<原初的な身体運動>を考えることが出来る。それは対象の「運動図式」を描く傾向の発端にあって、「模倣運動」たりえない身体運動に他ならない。このように考えると、まず初めにこの運動が何らかの記憶の投射を喚起し、その記憶が自動的、機械的に働く「運動図式」を完成する為に働いていることになる。我々が通常問題にする記憶の現前はこの段階を経た上でのことなのである。

ここで注意すべきは、前者の記憶力の働きが、意識に現前しないことである。この点をウォルムスは「正しく運動図式は身体における精神の定着点、《脳的な無意識》における《個人的意識》の定着点である」と論じ、この記憶力の働きの特殊性を示唆している[9]。もともと出来事の記憶の現前が抑圧されなければならなかったのは、それが現在の状況に対応して行動する上で混乱を生じさせるからである。従って意識に現前せずに働く限りで、精神的な記憶の働きが抑圧されなければならない理由は解消するのである。

この記憶力の働きについて確認することはテクスト上可能である。学課を暗誦しようと繰り返す際、それが一度目であるにもかかわらず「意識の深い暗闇から一種の警告を受け取る」(MM232) ように、間違いに気が付くことが出来る事実の論述に注意しよう。この時「我々が運動によって再構成しようとしている視覚的、聴覚的諸イマージュは既に我々の精神の内に、不可視的であるが現前しているのではないか」(MM232) と述べられ、そうであるが故に、繰り返すべきお手本をいちいち参照しなくとも学課の暗誦のような習慣運動の獲得が可能になると述べられているのである[10]。

結局出来事の記憶の「ただ一つ規則的で確実な役割は、現在の状況と似ているその状況に先行したものと後続するものを示すことであり、その選択を照らし出すことなのである」(MM234)。つまり対象から何らかの刺激が与えられ、<原初的な身体運動>が働き出せば、記憶が意識に現前しないにもかかわらず身体運動の「選択を照らし出すこと」はベルクソンの立論の中で矛盾するものではないのである。

Ⅵ　精神の自律的な活動と身体

しかし<原初的な身体運動>と意識に現前しない記憶力の働きは、「運動図式」のテクストに直接見い出されない。逆に「反復と再認の内

的なこの運動は、意志的な注意の前奏曲（prélude）である」（MM260）と述べられている箇所は、出来事の記憶が身体運動によって可能になると読むことが出来る。

しかし身体、とりわけ脳は知覚と運動を繋ぐ求心神経と遠心神経の「中央電話管理局」（MM180）であっても、自分で運動機構を選択するものではない。従って我々は記憶力の自律的な働き、つまり精神の身体から独立した働きに注意を向けるべきである。確かに、再認である限りで精神は対象との接触を必要とし、それは身体運動を伴っていなければならない。しかしここで主たる働きをしなければならないのは、出来事の記憶を保持し、行動の為に現前させる精神なのである。

ここでゴルトシャイダーとミュラーの実験を解釈している箇所（MM248）に注目してみよう。一連の単語の中で欠けた綴りや誤った綴りを混ぜておいても、正確な単語の形で被験者はそれを読んだと実感する実験は、一見すると身体運動の自動的な働きによって説明されるはずである。しかしベルクソンはこの実験結果を精神の予見の一環として解釈し、ごくわずかな身体運動で活動する精神の働きに注目している[11]。

この精神の働きに関して以下の記述を参照することが出来る。

> 「注意の努力において精神は常に全体で与えられるが、精神がその展開を果たす為に選んだ水準に従って単純化されたり、複雑化されたりする。我々の精神の動向を決定するのは一般に現在の知覚である。しかし我々の精神が採用する緊張の程度、精神が身を置く高さに従って、この現在の知覚は我々の内で大小の数のイマージュとしての記憶を展開する」（MM251）

精神は自ら現在の状況に対応して活動することが出来るのであって、その精神の自律的な働きが、身体によって与えられた対象の情報に記憶の

投射を可能にするのである。

実際、精神の活動に対して知覚の働きに「一般的に」という制限が付けられていることは注目されて良いだろう。「注意的再認」において身体運動は、精神にその活動を促しても、その全てを決定するものではない。逆に極めて高い緊張度を持っている精神、つまり保持した全ての記憶から行動にとって有用な内容の記憶を現前させようと待ち構えている記憶力は、身体のほんのわずかな反応を手掛かりにして身体運動を導き、有用に思われる記憶が現前する機会を増やそうとしていると考えることが出来る。現実に我々の生活を振り返ってみるのならば、このようにして生じたと思われる錯覚の事例は容易に列挙可能なのである。

結び

以上の検討から、本稿が掲げていた問題に解決を与えるとすれば、以下のようになるだろう。

テクストを記述そのままに追えば、精神と身体の境界を「運動図式」に置かなければならなくなる。「運動図式」は記憶の現前する活動の「前奏曲」の役割を果たしているからである。従って「運動図式」は身体、その以後の記憶の現前は精神に分けられるだろう。しかし我々の検討は、境界の変更を提起する。身体から独立して存在し続け意識に現前する記憶力の働き、つまり精神の働きに注意するならば、境界は「運動図式」以前の、知覚が運動へと転じる傾向の出発点に変更されなければならない。再認における身体の働きは＜原初的な身体運動＞に限られ、精神はその活動以後の再認の過程に必ず関与しているからである。

この解釈がもたらす影響は、様々なテクストの検討に波及するであろう。その一つとして挙げられるのが「身体だけで可能な再認」の解釈である。この再認は運動機構の自動的、機械的活動として解釈されてき

た。しかし身体の「運動機構」を働かせるものが、完全な同一性を持っているものと考えることは出来ない。何故ならこの再認の事例は、街を歩くことで成立する再認と日常品の使用による再認であるが、そもそも街や日常品が完全に同一の刺激をもたらすものと考えることは出来ないからである。むしろこの事実は異なる刺激を同一のものと認め、同一の身体運動を行わせる精神の活動を認めなければ説明がつかない。従って身体と呼ばれているものは極めて限定され、最終的に同一の運動を身体に行わせる物質的契機以外のものではなくなる可能性がある。つまりこれまで我々が純粋に身体的なものとしてテクストに読み込んでいたものが、隠れた精神の働きなしには成立しないことも考えられるのである。

また精神、記憶力の意識に現れない働きという論点は、当然本稿で十分論じなかった問いを惹起する。つまり意識に現前しない記憶の内容の検討がそれである。「運動図式」の完成以前に精神の活動があると認めるにしても、ここで働く記憶の内容が特定できないとすれば、精神の働きの本質は不明なままにとどまるであろう。本稿はその見通しとして、『物質と記憶』第三章で論じられる一般観念の諸論考が（MM296-311）、この問題を検討する上で重要な契機になると予想しているが、この点については更なるテクスト解釈が不可欠であり、身体の再解釈を含めて新たな課題として今後取り組みたい。

注

1）本稿がベルクソンのテクストとして用いたのは、HENRI BERGSON ŒUVRES 5 e édition（Presses Universitaires de France 1991）である。*Matière et mémoire* の引用、参照については略字 MM を用いた。また引用した箇所にある強調下線はベルクソンによってイタリックの強調を付されていた箇所である。

2）ベルクソンによる記憶の二形式の立論は、当時の記憶研究において広く受

け入れられていた。何故なら当時の連合主義心理学者の一人、Théodule Ribot も記憶の二形式の立論を行っているからである。S.Nicolas,a. Les idées sur la mémoire d'un contemporain de Bergson :Théodule Ribot (1839-1916), I Ribot et Bergson , *Cerveau et mémoires : Bergson, Ribot et la neuropsychologie* (Éditions Osiris 1998) pp.11-42.

3) この点についてベルクソンが行っている検討を全て扱う事は出来ないが、特に注目すべきは、MM263-266 に述べられている事例検討である。しかし一方でベルクソンの再認疾患の事例検討に関して、ベルクソンと同時代の Pière Marie の資料解釈から反論する論点を Missa は開示している。JEAN-NOËL MISSA , UNE CRITIQUE POSITIVE DU CHAPITRE II DE MATIÈRE ET MÉMOIRE DE BERGSON , *BERGSON ET LES NEUROSCIENCES* (Le Plessis Robinson 1997) pp.73-83.

4) ベルクソンの再認理解の最も特徴的な点はここにある。ベルクソンは連合主義心理学の知覚から記憶内容に直線的に進む再認理解を批判し、記憶力の遠心的な活動に注目している。
B.ANDRIUE , a. La réécriture de la neurologie par Bergson en 1896, II LE CERVEAU HIER ET AUJOURD'HUI, *Cerveau et mémoires :Bergson, Ribot et la neuropsychologie* pp.55-68.

5) この点に関しては、逆に「感覚-運動的均衡」が正常に働かない場合の考察としてMM312-314に夢や精神障害の事象が検討され、それが後にLe rêve と Le souvenir présent et la fausse reconnaissance (pp.878-930.) で再び取り上げられている。

6) 冒頭MMの p.169以降ベルクソンは知覚を行動の利益に結びつけて論じてきた。しかしこの利益はあくまで対象に対する行動の自由と不可分である。人間の脳は、*L'évolution créatrice* の pp.717-720. でも主題化されるように、無

数の行動型を蓄積可能なので、その利益は外的に規定することは決して出来ない。ここで内的にその利益を規定する項としてベルクソンは、少なくとも人間の意識に関して、記憶の存在を行動の有益さと結びつけて考えているのである（MM212-213）。

7）この発生状態の身体運動と現実の身体運動と全く異なっている点は注意すべきである（MM256-257）。「模倣運動」や「運動図式」と実際に同じ行動を繰り返す運動機構の働きは連続性を主張される一方で全く別様な意味を持っているのである。

8）石井は更に「知覚の呼びかけに応える精神の記憶力によって始動の合図が与えられるこの種の運動的反応は、自らを始動させる記憶を意識から締め出したままにしておきながら、当の記憶の現実化を準備しもする」、と述べて、この記憶の働きが意識に上らない形で行われていることに注意している。石井敏夫『ベルクソンの記憶力理論：『物質と記憶』における精神と物質の存在証明』（理想社 2001）pp.157-163.

9）Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*（Presses Universitaires de France 1997）p.129.
Worms は記憶の先行投射を終始積極的に論じていないが、逆にそれを排除もしない。先の「≪脳的な無意識≫」という表現によって、機械的に見える脳の活動に無意識的な精神の働きの示唆を読むことは解釈上無理があるとは思われない。
またこの箇所の伝統的な解釈は、ベルクソンがテクスト上で積極的に取り上げていない事もあって十分に行われていない。しかし Jankélévitch は記憶内容が身体の制限を越えて働く可能性を認めている。Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* 2 ^{e} édition Quadrige (Presses Universitaires de France 1999 邦訳『アンリ・ベルクソン』阿部一智、桑田禮彰 訳　新評社 1988) pp.94-96. しかし一方で Deleuze の解釈は身体と精神の間にある存在論的な差異に力点が

置かれているので、本稿の解釈と別の方向に向う解釈に思われる。Gilles Deleuze, *LE BERGSONISME* (Presses Universitaires de France 1966 邦訳『ベルクソンの哲学』宇波彰 訳　法政大学出版局 1974) pp.45-70.

10) この習慣の獲得過程について「身体の知性」、「身体の注意」といった術語(MM256) がテクストに見出される。しかしこれらの術語が指示している事柄は、ここでの「原初的な知性的活動」とは全く異なる性質のものである。PARK-HWANGはそれらを既存の運動機構を新しい運動機構に組替える為のものと解釈し、運動図式の立論と区別している。Su-Young PARK-HWANG , *L'HABITUDE DANS LE SPIRITUALISME FRANÇAIS :MAINE DE BIRAN, RAVAISSON, BERGSON* (Presses Universitaires du Septentrion1998) pp.281-287.

11) この論点に関してL'effort intellectuelの中で論じられる「動的図式」(schèma dynamique) の検討が重要な示唆を与えてくれる。ベルクソンはここで用いたのと全く同じ事例を扱いながら、意識に現前しない記憶力の働きに注目する見解を提示している (941-946)。その意味で本稿の論述は、後のベルクソンの思考の方向性と近接していることが裏付けられるであろう。

La frontière entre l'esprit et le corps

Hiroyuki NAKANE

Nous examinons ici la relation du corps à l'esprit chez Bergson. Dans *Matière et mémoire* , Bergson decrit sous de multiples aspects cette relation , et suggère la frontière entre l'esprit et le corps par le schème moteur. Dans notre essai, nous nous posons la question de savoir , jusqu'où l'esprit travaille dans ce schème.

Car , le schème moteur est «plus que des actions absolument mécaniques , mais moins qu'un appel à la mémoire volontaire». Nous nous proposons de montrer que l'esprit dirige virtuellement le corps vers certaines attitudes.