

2024

*Revue de philosophie française*

フランス哲学・思想研究



日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie



# 目 次

## 特集 パスカル生誕 400 年に寄せて (2023 年秋季研究大会シンポジウム報告)

イントロダクション	武田 裕紀・山上 浩嗣	1
パスカルの「幾何学序論」	三浦 伸夫	3
パスカルにおける無限——経験、操作、秩序	武田 裕紀	15
視覚イメージに基づくパスカルの説得——「説得的な証拠によって神の印を見せる」		
	川上 紘史	27
「だらしなくふんわりと死ぬこと」——モンテーニュの理想の死とパスカル	山上 浩嗣	40

## 特集 カントとフランス哲学——「自己触発」概念の現象学的展開とその諸相 (2024 年春季研究大会シンポジウム報告)

イントロダクション	宮崎 裕助	53
「自己触発」概念のアナログア	中野 裕考	56
『純粋理性批判』第二版に依拠するカント自己触発論解釈		
——ナペール、リクール、ブノワ	長坂 真澄	70
心の動揺と触発——マルク・リシールによる『判断力批判』への現象学的アプローチから		
	澤田 哲生	84

## 2023 年秋季研究大会一般研究発表要旨

マルブランシュにおける内的感覚による自由の存在証明	竹中 利彦	98
スピノザのうちでの変異の問題	佐々木 晃也	99
ベルクソンの可能性概念——様相形而上学の観点から	小田切 裕史	100
ベルクソンとハーバート・ディンゲル——相対性理論への批判	吉野 斉志	101
前期ドゥルーズの哲学における「方法」の問題	浅野 修平	102
ドゥルーズ的パースペクティヴィズム——視点と真理	西川 耕平	103
R・A 症例から聞こえてくるもの		
——フェリックス・ガタリにおける機械概念の生成	尾谷 奎輔	104
フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討	近藤 和敬	105
ジャン・ヴァールの経験論——「超越論的经验論」とは何か	押見 まり	106
遺棄されし者の夜——バタイユ思想におけるパロディの問題	梁 安吉子	107
木下空太郎における象徴主義と芸術——未刊行の詩や戯曲から	三ツ谷 直子	108
ミシェル・フーコーにおける自由の問題とその起源		
——ビンスワンガーとハイデガーを中心に	篠田 拓久	109

ラカンの「実存主義」——ラカンは、キルケゴールの「反復」をどのように読解するか？	福田 肇	110
デリダ「暴力と形而上学」再考——脱構築への途上	大江 倫子	111
関係に基づいた非・人間的なものへの道徳的地位の付与とその難点		
——ロボット倫理における応用レヴィナス哲学とレヴィナス	立花 達也	112

## 2024 年春季研究大会一般研究発表要旨

デカルト自由意志論と最善の説明への推論——自由か摂理か	田村 歩	113
ベルクソン『創造的進化』における目的論と自由	野瀬 彰子	114
「知性」を巡るジェイムズとベルクソンの割れ目		
—— W. B. ピトキンによる批判とベルクソンの応答を手がかりに	磯島 浩貴	115
ジャンケレヴィッチにおける自己指定と創造の問題	田中 優一	116
不可能なものへの乗り超え——バタイユとラカンの享楽をめぐって	林 宮玉	117
バタイユにおける東洋思想と哲学	宗政 孝希	118
シモーヌ・ヴェイユにおける母の受肉	中田 和希	119
後期メルロ＝ポンティにおける主体の位置づけについて		
——マルブランシュへの言及を手がかりとして	柳瀬 大輝	120
メルロ＝ポンティ政治哲学の航跡		
——『ヒューマニズムとテロル』の超克不可能性について	鳥居 千朗	121
まだ見ぬ民衆の形象		
——『『社会主義か野蛮か』のエピゴーネンたち』におけるフランス革命	山下 雄大	122
ジャン・ボードリヤールにおける「政治的なもの」の根源的「無規定性」について	安藤 歴	123
同時性と戯れ——レヴィ＝ストロースの構造概念	小林 徹	124
ダゴニエと科学人類学	上野 隆弘	125
ガタリのサルトル主義——実存的カオスマーズ	田中 佑樹	126
リオタールのカント解釈における触発の問題		
——ハイデガー『カント書』を参照項として	浅野 雄大	127
アガンベンがデリダをいかに引き受けたのか		
——アガンベンによるデリダ批判の再検討	竹下 涼	128
生死の差延——ジャック・デリダによる〈死の欲動〉概念の脱構築	木村 稜	129

## 公募論文

注意深く読む、そのためのリズム——ジャック・デリダのポジション	石原 威	130
フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討		
——実証主義の哲学と想像力の論理	近藤 和敬	142
絶対的秘蔵と他者——デリダ『死を与える』再考	中間 統彦	154

言語の自然性——メルロ＝ポンティのソシュール読解	野々村 伊純	166
デリダとドゥルーズ＝ガタリのイェルムスレウ言語論受容について	平田 公威	178
出来事・場所・霊		
——ミシェル・ド・セルトーにおける「発話行為」の概念について	福井 有人	190

## 書評

荒畑靖宏・吉川孝編著『あらわれを哲学する——存在から政治まで』	佐藤 香織	202
伊多波宗周著『社会秩序とその変化についての哲学』	笠木 丈	206
稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優編著『フェミニスト現象学——経験が響きあう場所へ』	中村 彩	210
岩野卓司著『贈与をめぐる冒険——新しい社会をつくるには』	井岡 詩子	213
亀井大輔・長坂真澄編著『デリダのハイデガー講義を読む』	桐谷 慧	216
澤田直著『フェルナンド・ペソア伝——異名者たちの迷路』	郷原 佳以	220
澤田直・岩野卓司編著『はじまりのバタイユ——贈与・共同体・アナキズム』	佐々木 雄大	224
Yasuhiko SUGIMURA, <i>Témoignage et éveil à soi : pour une autre philosophie de la religion</i>	Michel DALISSIER	228
渡名喜庸哲著『現代フランス哲学』	坂本 尚志	231
西山雄二・柿並良佑編著『ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界』	小田 麟太郎	234
檜垣立哉著『生命と身体——フランス哲学論考』	中原 真祐子	239
平田公威著『ドゥルーズ＝ガタリと私たち——言語表現と生成変化の哲学』	大山 載吉	243
松葉類著『飢えた者たちのデモクラシー——レヴィナス政治哲学のために』	赤羽 悠	247
森脇透青・西山雄二・宮崎裕助・テネフ、ダリン・小川歩人著『ジャック・デリダ「差延」を読む』	松田 智裕	251
山下尚一著『ショアあるいは破滅のリズム——現代思想の視角』	川口 茂雄	255

## 会員の声

モスクワ大学国際科学会議参加報告 2022 年	中富 清和	259
-------------------------	-------	-----

## その他

日仏哲学会 2023 年度 (2023 年 9 月-2024 年 8 月) 活動報告		261
日仏哲学会入会手続きについて		265
2025 年春季・秋季大会一般研究発表応募要領		265
『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程		266
「会員の声」投稿規程		267
日仏哲学会若手研究者奨励賞規程		268

日仏哲学会会則 .....	269
日仏哲学会編集委員会規程 .....	270
編集後記 .....	271
役員・理事・編集委員(2022年9月-2025年8月) .....	272
Sommaire .....	273

## 特集 パスカル生誕 400 年に寄せて (2023 年秋季研究大会シンポジウム報告)

武田 裕紀・山上 浩嗣

### イントロダクション

2023 年はパスカル生誕 400 年にあたり、フランスを中心に世界各地で記念コロックが開催された。フランスで催された 3 つのコロック (3 月 23-25 日、クレルモン = フェラン、CIBP 主催。6 月 15-17 日、パリ、CEIPREM 主催。6 月 19-21 日、パリ、Singer-Polignac 財団主催) にはいずれも日本人研究者が登壇し、日本でのパスカル研究の活況ぶりを本国にアピールすることができた。国内では 9 月 9 日に、日仏哲学会主催・日本フランス語フランス文学会共催により本シンポジウム、またその前日にはパスカル研究会主催・日仏哲学会共催によりシンポジウム「パスカルとポール・ロワイヤル」が催され、その記念すべき年を言祝ぐことになった。このように、パスカル・イヤーの本邦における中心は明らかに日仏哲学会であり、実現のための企画・運営に携わって下さった理事会の方々には、この場を借りて厚く御礼を申し上げる。

日仏哲学会でのパスカルの名を冠したシンポジウムは 2006 年以来となる。前回からの独自性を打ち出すべく、今回はパスカルの多彩な業績のうち、数学と『パンセ』に焦点を当てた。前半では数学に関して三浦伸夫と武田裕紀が、後半では『パンセ』を主題として川上紘史と山上浩嗣が提題し、質疑応答もそれぞれ別に設けるという二部構成を試みた。

内容的には、パスカルにおける「説得」の問題と、過去ないし同時代の思想との対決という、ふたつが焦点となった。「説得」に関しては、武田が、数学における無限概念を受け入れないメレのような人物を説伏するための論証構造について、また川上が、神を受け入れない不信仰者に対して神の明らかなしるしを見せるための視点へと導いていく戦略について、それぞれの学問領域に応じたパスカルの説得手法が変化するさまを示した。過去ないし同時代の思想との対決に関しては、三浦が、エウクレイデス『原論』に対する同時代の不満を受けて、新たな幾何学体系の構築を萌芽的ではありながら目指した「幾何学序論」について、また山上が、死と来世をめぐるモンテーニュの主張に対するパスカルの応答を通して、孤高の天才と見られがちであるが実は過去の偉人と真摯に対峙する思想家の姿を描出した。

さて、2016 年にジャン・メナールが逝去し、彼が生涯をかけて尽力してきた全集の刊行は完遂できなかったが、近年パスカル研究の主題はますます多様化し、その担い手も増加しているように思える。今年 3 月のクレルモンでのコロックを例にとれば、16 の発表のうち、パスカルの数学・自然学の業績に注目する研究が 4 つ、ポール = ロワイヤルの歴史や同修道院の思想家たちの業績との関連に言及する研究が 3 つ含まれていた。伝統的なテキスト分析に基づく研究も変わらず盛んだが、『パンセ』におけるイザヤ書の引用の分析 (L. プラズネ)、パスカルが言及する格言に関する

分析 (C. カニャ = ドゥブフ) など、新規の主題に取り組む姿勢が目立った。さらには、「パスカルと近代」という野心的な総合の試みも行われた (T. ゲラルト)。発表者の年齢はおおむね高めではあったが、この6月にL. プラズネとの共編で新たなパスカル著作集の校訂版を刊行 (Bouquins 社) した、1992年生まれのP. リローが加わり、パスカル研究の未来に期待を抱かせた。この催しには連日50名を超える聴衆が集まり、登壇者との間で活発な議論が交わされた。フランスではパスカルという人物が研究者に限らず多くの人々の関心の的であることに感銘を受けた。また、パリでのCEIPREM主催によるシンポジウムでは登壇者は30名に上り、(氏名から判断するに) うち少なくとも7名は外国人であった。そして、Singer-Polignac財団によるシンポジウムでは、主として哲学研究者、歴史学者による24の研究が披露され、各国語の『パンセ』翻訳を主題にした6名によるターブル・ロンドも行われた (日本からは塩川徹也氏が参加)。

このようなパスカル研究の担い手・主題の多様化は、この日の日仏哲学会が主催および共催した2つのコロックにも表れていて、本シンポジウム前日の「パスカルとポール・ロワイヤル」では、塩川徹也氏による「パスカルとキリスト教」という大きな展望を開く基調講演の後、「ベールとニコルにおける教育と無知」(谷川雅子)、「ラムスとポール・ロワイヤルの自由学芸改革——文法・修辞学・論理学」(久保田静香) といったタイトルが論じられた。また比較的クラシックなテーマであっても、「第一の回心期におけるパスカルの霊性」(望月ゆか) は、1648年4月1日の書簡をアウグスティヌスの翻訳と紐づけたうえで新たな解釈を示し、「パスカルにおける「死」の認識と「生」の希望」(鈴木真太郎) は、パスカルをボシュエと関係づけて論じるなど、間テクスト的な研究が披露された。

悲しい知らせもあった。今年 (2024年) に入り、日仏のパスカル研究者を立て続けに失った。廣田昌義氏 (1月18日逝去) とフィリップ・セリエ氏 (4月3日逝去) である。この場を借りて、お二人の功績を称え、後進へのご指導に感謝し、哀悼の誠を捧げます。

出版物に目を向けると、2023年には『小品と手紙』(塩川徹也・望月ゆか訳、岩波文庫)、および『パスカル科学論集——計算機と物理学』(永瀬春男・赤木昭三編訳、白水社) が刊行された。後者は、完成に至ることのなかった白水社版『パスカル全集』のうち、入稿されたものの未刊行になっていた原稿を編纂したものである。そして2025年に向けて、現在、『パスカル読本』(法政大学出版局) の準備が進められている。そこでは、外国人2名を含む29名の執筆者が、35本の論文と7本のコラムを通して、パスカルの複雑で多様な相貌を論じる予定になっている。フランスでのコロックと同様に、哲学、歴史分野からも執筆に参画し、数学・自然学の業績、ポール = ロワイヤルとの関連、テキスト分析に基づく研究、パスカルの思想史的意義などが、バランスよく配されることになる。

しばしば比較されるデカルトと比べて、好悪の感情が分かれ、研究者の輩出にも世代によって斑のあるパスカルであるが、近世を切り開いた重要な人物の一人であることは間違いない。こうしたさまざまなイベントを機に、若い人たちがパスカルのテキストを手に取り新たな関心を寄せてくれることを願っている。

## パスカルの「幾何学序論」

三浦 伸夫

### 0. はじめに

ブレーズ・パスカルは数学者として著名であることは言うまでもない。その仕事は射影幾何学、計算機、確率論と数三角形、無限小幾何学とサイクロイド、そして円錐曲線論などが知られている<sup>1)</sup>。しかし以上には含まれない作品がある。「幾何学序論」(*Introduction à la géométrie*)という断片である。パスカルはポール・ロワイヤルの「小さな学校」向けに古典的数学書であるユークリッド『原論』を蘇らせようとして、わずか数日で『幾何学原論』(*Les éléments de géométrie*)を書き上げたと言われている。それはユークリッド『原論』の証明をより明確で自然な証明に変更したものとされる<sup>2)</sup>。しかしパスカルはそれに不満足であったのか、それを未刊のまま火にくべてしまい、その冒頭箇所と考えられる原稿だけが残された。したがってそれは「幾何学序論」と呼ぶことができる。たった1枚(55行)の断片であるものの、数学史上きわめて重要な意味をもつ作品なのである。本稿は、従来あまり研究対象とはされてこなかったこの「幾何学序論」を紹介し、数学史上の意味を探るものである<sup>3)</sup>。

パスカルが執筆したのはユークリッド『原論』に代わるものなので、まず当時の『原論』を見る。その上で本題の「幾何学序論」を紹介し、パスカルが言う空間の科学としての幾何学という数学思想、およびパスカルにおける数学の位置づけに進む。最後に「幾何学序論」の試訳を掲載する。

### 1. 当時のユークリッド『原論』

古来数学教育での基本テキストは『原論』にはかならなかった。ここで16-17世紀の『原論』の編集出版状況を見ておこう。

16世紀にタルターリヤやラムスは自らが編集した『原論』で古代数学を美化する一方、同時代に出回っている『原論』はオリジナルからもはや逸脱し劣化しているとみなしていた。タルターリヤは幾何学をヘルメス・トリスメギストスから説きはじめ、ラムスは今日のギリシャ数学が見せる姿は、伝承の過程でゆがめられ、もはや信用できないものになっていると訴えた。

17世紀になると、懐疑主義が広まるなか、確実性を確保するため『原論』の証明法は広く様々な分野で援用され<sup>4)</sup>、ライプニッツは『原論』の証明法を用いた当時の作品名を具体的にあげている<sup>5)</sup>。このように『原論』は証明法のモデルとなるものであったが、満足のいくものではないという批判が数学者たちの間でさらに広がっていく。数学内容から見ると、17世紀における数学者たちの『原論』への批判は次のようになる。(1) 記述における原則の欠如。教育的配慮があつてしかるべきであるにもかかわらず、命題順などに確固たる方法が見られず読者に混乱を招いている。(2) 全体の構成が不統一で、不要な証明が付けられ、また使用されない定義や命題が含まれている。

(3) 比や比例関係などの基本概念が説明されていない。こうして当時『原論』を新たに編集していくなかで、記述内容の再構築が大小にわたって試みられた<sup>6)</sup>。全体構成の修正、定義の再確認、公理の増加、証明の変更などであるが、それらは局所的であり、全体の大改造というものではなく、『原論』の核心はそのまま保たれていた。当時、『幾何学原論』あるいは『幾何学新原論』という表題をもつ書物が少なからずの数学者によって書かれていた。多くはユークリッド『原論』の難点を指摘し、それに代わるものを目指していた。フランス語ではパスカル、ロベルヴァル(1675年頃)、アルノー(1667)、パルディ(1671)、ラミ(1685)などのものがある。

では、そのような時代にパスカルは『原論』をどのように改変しようと試みたのであろうか。「幾何学序論」からそれを見ておこう。

## 2. 「幾何学序論」

「幾何学序論」の執筆時期は現存資料からは特定できないが、メナールは1655年頃を提案している<sup>7)</sup>。すると「幾何学的精神について」の執筆時期と同じ頃と考えられるが、両者の関係は定かではない<sup>8)</sup>。ところで1672-76年にかけてパリ滞在中のライプニッツは、面識のある人物<sup>9)</sup>からパスカルの原稿を借受け、書き写し、それに自身がコメントを付け加えたものが残されている。パスカル自身が書いた元の原稿ではなく写しではあるが、現存する「幾何学序論」はこれ一点のみである。ライプニッツは関心のない箇所は省略しているようではあるが、コメントは元の文から区別して明示しているので<sup>10)</sup>、現存史料はパスカルの原稿のほぼ忠実な複写とみなしてよいであろう。

「幾何学序論」は、現在ハノーファー州立図書館のライプニッツ・コレクションに保存されている<sup>11)</sup>。ライプニッツ以降このテキストが注目されることはなく、ようやく19世紀末になり印刷された<sup>12)</sup>。1962年に数学史家イタールはテキストの写真付の詳細な研究論文を発表し<sup>13)</sup>、現在それが「幾何学序論」の基本文献として参照されている。今日ではル・ゲルン版、メナール版などのパスカル著作集にも解説とともに収録されている<sup>14)</sup>。

「幾何学序論」の全体は2つの部分に分けられ、前半は10の原理(principes)、後半は12の「自然に知られた定理」(théorèmes connus naturellement)からなる。今日から見ると、前半は明白なるがゆえに定義、後半は証明の必要がないとみなされる公理と考えることができよう。

では「幾何学序論」の内容にいくつか触れておこう(末尾の訳文参照)。

冒頭の原理1, 2, 3は空間についてである。原理1の前半では、空間は3つの拡がりをもつことをいう。その末尾は、「幾何学では、これらの用語はすべてそれ自体で知られている」と解釈できるであろう。その後ライプニッツは長文のコメントを付け、パスカルのいう「それ自体で知られた」概念、つまり、空間、拡がり、連続しているもの……などを改めて説明している<sup>15)</sup>。

原理2は、空間は無限であることを堂々と述べている。そのことを基礎におき、どのような数学が展開されていくのか。それについては現存史料からは見えてこない<sup>16)</sup>。原理2の「次元において」とは、空間の3方向(長さ、深さ、幅)のことである。ここでは3次元までであるが、パスカルは「デトヴィルからカルカヴィへの書簡」(1658頃)で、「4番目の次元」(une quatrième dimension)という語句に言及する<sup>17)</sup>。これは無限小幾何学において、無限小の平面を無限個加えていくと立体に

なる操作をさらに進めて、無限小の立体を無限個加えていく可能性に言及するもので、そこから成立する図形の次元を、それがどのようなものかは明言しない(できない)が「4番目の次元」と呼ぶ<sup>18)</sup>。次元論一般に論究していくことはないが、3次元を超えた次元の可能性を示唆しているという点で、時代を超えた驚くべき発想である。

原理3の後半の冒頭部分は、おそらく「面の幾何学的物体からの定義」、つまり立体から面を構成し定義することを示しているのであろう。そして同様に、面から線を、線から点を定義すると解釈できるので、後半の「面、線、点の、幾何学的物体からの定義」を、ライブニッツは自明と考えたのか、略している。『原論』では、第1巻定義1, 2, 5, そして第11巻定義1で、それぞれ次元の小さい方から順に点、線、面、そして立体を定義している。しかしそれとは異なりパスカルの順序は逆であった<sup>19)</sup>。

原理7は、点は何であるかではなく、点は位置のみをもつという事実だけを主張する。2点が異なるのはどのような場合かを述べており、間接的に点を定義している。点については『原論』の定義「点とは部分をもたないものである」は、「ではない」という否定的表現で、「である」と肯定的には定義していないことに古来批判があった。パスカルはそのことをどのように捉えていたのか知りたいところであるが、残念ながらパスカルの断片はそれを伝えていない。

原理8は、ここでもライブニッツは略しており、原理7と同様に捉えると、「線は位置、大きさ、方向をもつ」ということを示すのであろう。この後半と原理9は、直線を最短距離で定義しようとしているのであろうが、『原論』にはこれに対応するものはなく、最短距離の定義もない。

原理10では、位置、長さ、幅、中身、方向が平面の特徴であることを述べているが、点はそれらのうち位置のみに関係することが見てとれる。ここには方向という語が現れ、平面の空間上の向きを示しているのであろう<sup>20)</sup>。

次に「注意」という言葉が来る。そこでは議論を平面に限定すると述べた後、後半部分の「自然に知られた定理」に移る。しかしここでの定理は証明ができるような文面ではなく、メナールは「自然に知られた定理」を「証明の必要がない命題」と解釈しており<sup>21)</sup>、今日では公理と考えればよいであろう。たとえば定理4は『原論』III-24「等しい線分上にある、円の相似な切片は互いに等しい」に対応するが、ユークリッドとは異なり証明は必要としない。同様に定理5は半円の定義であり、『原論』I-定義18に対応する。『原論』の伝承ではこれは証明すべき命題と解されていたが、パスカルはここでは証明なしの公理と解釈しているようである。ただしパスカルの現存テキストに円自体の定義は見られない。

「自然に知られた定理」1-4と前半部の原理7, 8とは位置 (situation) に関係している。『原論』では位置については述べられていないが、ユークリッドの他の作品『デドメナ』の定義4は、「位置において与えられていると言われる点、線、および角とは、つねに同じ場所を占めるものである」<sup>22)</sup>と述べる。この著作はすでに仏訳があり、当時よく知られていた<sup>23)</sup>。メルセンヌが『普遍数学と混合数学の概要』(1644)でアルディによる『デドメナ』のラテン語訳(ただし言明のみ)を引用している<sup>24)</sup>、パスカルが利用したと仮定すると、このメルセンヌの本を参照したのかもしれない。後にこの位置の考察をライブニッツはさらに押し進め、「位置の幾何学」(geometria situs)に発展

させていくのであるが、数学の主題になることはしばらくなかった。

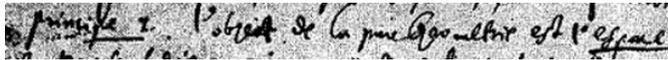
定理8-12は線や円の交点の数によって直線や円の性質を示す。これは直線や円の空間における構造的「関係」を記述するものであり、定規やコンパスによる従来の幾何学、大きさや量を問う幾何学とは本質的に異なる幾何学である。そこに見られる「こちら側-向こう側」、「内側-外側」、「中にある」という語句は、空間上の位置の相対関係を示している。

定理10-12は一見してわかりにくい表現であるが、次のように解釈できるであろう。定理10, 11は、交差する2円には交点が2つで、それ以上ではないということを述べている<sup>25)</sup>。無限直線が出てくる定理12の内容は混乱していて、イタールもメナールも納得できる解釈は与えていない。無限直線上に円の中心があるときは、その直線と円とは2点でしかも2点のみで交わるということだけは、ここから読み取ることができる。

### 3. 空間の科学としての幾何学

ユークリッド『原論』には幾何学それ自体の定義は書かれておらず、しかも何ら前置きなしに点の定義から本文が始まる。他方パスカルは、「幾何学序論」冒頭で「純粹数学の対象は空間である」と高らかに宣言する。

「幾何学序論」ライプニッツ手稿 4行目<sup>26)</sup>



principe 1. l'objet de la pure Géométrie est l'espace

従来、算術の対象が離散的な数であるのに対し、幾何学の対象は連続的な量や大きさであるとされていた。さらに加えて幾何学の個別の図形が持つ性質、つまり辺、角、面積や体積などの大きさ、さらにアポロニオスの数学に見られるような切断や接触などを対象とするものであった。以上の考え方に対してパスカルは、幾何学は空間を対象とし、その空間を扱う基本概念として次元、位置、広がり、交差および交点の数をあげている。ここでは幾何学の対象は、図形が含まれる実在的全体の領域、場所や空間ではなく、空間における図形の位置関係なのである。パスカルはまた真空などを論じた物理学者でもあり、経験的に空間を意識していたことはあるであろう<sup>27)</sup>。

今日幾何学はその対象を大きさや図形を超え、「物の形・大きさ・位置、他一般に空間に関する性質を研究する学問」(『広辞苑』より)とされている。つまり幾何学は空間の学問と理解されている。では幾何学の対象として、大きさ・量から空間への大転換は歴史上いつ誕生したのか。すでに空間自体は古くから論じられていたが、それを幾何学に初めて取り入れた一人は、ライプニッツ研究者デ・リージによると、16世紀イタリアの自然哲学者パトリッツィ(1529-97)であるとされている<sup>28)</sup>。パトリッツィ『新幾何学』(1587)の数学内容は初等的であるが、その背後に潜む数学思想、つまり空間の学問としての幾何学という観点は極めて新規な発想であった<sup>29)</sup>。一世紀離れたパトリッツィとパスカルとの結びつきは不明だが<sup>30)</sup>、16世紀には、絵画における遠近法や天文学

における新たな天体モデルの出現により、空間や場所が背景として重要であることがしだいに理解されるようになった。このような時代精神のなか、空間を幾何学に取り込み、それを軸に新しい幾何学構想を打ち立てようとしたこと、そこにパスカルの先見性が見てとれる<sup>31)</sup>。

では当時幾何学という学問はどのように分類されていたのか。16–19世紀頃の西洋では数学の分類には2種あった。まず理論数学と実用数学という分類で、これは特に問題はないであろう。また純粋数学と混合数学 (*mathématique mixte*) という分類も存在した。混合数学は当時広く用いられた用語で、17世紀末のオザナムによる『数学辞典』によると、「感覚的对象に関連する量の性質を考察する学問で、たとえば宇宙誌、力学、光学、音楽などである」<sup>32)</sup>。他にも計量学、測量術、航海術などが含まれる。純粋幾何学を見ると17世紀中頃における種類には次のものがある。ユークリッド『原論』の論証幾何学、デカルト『幾何学』における代数幾何学、カヴァリエリ『不可分者論』に見られる無限小幾何学、そして以上の3つの成功に押されてはいたが、デサルグの射影幾何学である<sup>33)</sup>。

ではパスカルは数学や幾何学をどのような意味で用いたのであろうか。「幾何学序論」と同じ頃綴られた、数学の研究計画についての未公開原稿「いとも高名なパリ数学アカデミーに」(1654)では、ラテン語 *geometria* という単語が頻繁に用いられている。当時これは狭義の幾何学の意味ではなく、広く数学を意味していた<sup>34)</sup>。パスカルが用いるフランス語 *géométrie* も同様である。彼はまたギリシャ語起源の *matheseos* を用い、「パリの高名なる数学アカデミーに」(*celeberrimae matheseos academiae Parisiensi*) のタイトルにもこの単語が含まれている。この *matheseos* そしてラテン語 *mathematica* は幾何学の上位概念であり<sup>35)</sup>、広く数学一般を指す。当時この数学一般には今日言う占星術などがまだ含まれることもあったので、厳密なる理論数学や純粋数学を示す場合は *geometria* を用いることが多い<sup>36)</sup>。

ではパスカルの研究対象はこの純粋数学のみだったのか。「いとも高名なパリ数学アカデミーに」には、日時計理論を扱った「グノーモンについて」<sup>37)</sup>、自然学の「真空について」、そして「算術計算機」の題目も見え、関心は広く混合数学にも及んでいた。すると光学や天文学などは含まれないが、パスカルは広範囲の数学に関心を寄せていたことになる<sup>38)</sup>。

#### 4. 最後に

「幾何学序論」は新たな幾何学パラダイムを形成し得る可能性を秘めていたにもかかわらず、当時アルノーやライプニッツなどの一部を除いてパスカルの周りではその内容はほとんど知られていなかったようである。ただ一人ライプニッツはそれに多大な関心を示し、この人物を通じてパスカルの断片は今日知られるようになった。17世紀前半までの数学では、定義については議論されていたが、数学議論の前提となる公理は取り上げられることはあまりなかった。しかしパスカルによって初めて構想された幾何学——幾何学的対象物が空間のなかでどのような位置関係を占めるのかを基本とする幾何学——は、空間における位置関係を中心とする「自然に知られた定理」のような基本的前提を取り上げ、新しい幾何学の可能性を孕むものであった。「自然に知られた定理」を扱うパスカルに続いて、ほぼ同時代のホッブス、ライプニッツなどはさらに公理までも証明すべきだ

と考えるようになった<sup>39)</sup>。しかし以上が、代数幾何学、射影幾何学、無限小幾何学、そして伝統的論証幾何学と並ぶような幾何学として独立して展開していくことはなかった。その構想はあまりに壮大で、それを議論の場に置く手法、つまり記号法などの数学的方法が未完成で、当時の数学研究は次々と成果を生み出していき、先に述べた既存の幾何学の方向に進んでいくことになる。パスカルの「幾何学序論」は芽を産みはしたが、花を咲かせることなく忘れ去られてしまう。

## 5. 「幾何学序論」試訳<sup>40)</sup>

円錐曲線によるパスカルの他を見よ

ビエット氏が送ってくれた、パスカル氏の幾何学序論の断片より抜粋

最初の原理 (*principes*) と定義

*原理1.* 純粋幾何学の対象は空間であり、三つの異なった方向へのその三重の拡がり (*étendue*) を考察し、これを次元 (*dimensions*) と呼ぶ。これを、長さ、幅、深さという名前で区別しているが、これらの名前はそれぞれの次元に区別せずに与えられる。ただし同じ名前が2つ [の次元] に与えられないようにする。純粋幾何学は、これらはすべてそれ自体で知られていると仮定する。

*空間* とは、あらゆる方向に部分をもつ、広がった場所 (*lieu*) である。あるいは [空間内に] 取られるある点から、あらゆる方向に部分をもつ場所である。*拡がり* とは、同時に感覚可能な部分をもっているものである。*部分* とは、あるものであるが、別のものと結合したときに、我々が*全体* と呼ぶ第三のものと同じになる。*連続*しているものは、すべての感知可能な部分を異なるだけの時間のうちにもつものである。*空間*は拡がっているものであり、それ以上のものではない。*物体* (*corps*) は、拡がっていて作用することができるものである。*作用する* (*agir*) は、変化の原因であることである。*原因* とは、ある状態とられたものがあって、その状態において、あるものがそのように存在していても、必ず別のものが起きているのであって、そういうわけで、あるものは別のものが起こる前に完全に理解しうるものである。ここで言う別のものは*結果*と呼ばれる。すなわち、「結果とは、措定された別のものに続くものであり、それ自体よりも後の性質である。先立つ性質は別のものよりも前に完全に理解されうるものである」<sup>41)</sup>。2つのものが*連続*しているは、共通の部分をもっているときである。*場所* は、その空間が他のものの空間と同じである部分をもつ部分である。ものの空間は、その拡がりもものの拡がりとも等しく、同様であるものである。そして双方の広がりの中の一方のそれぞれの部分は、他方の広がりの中のそれぞれの部分とともに知覚される。1つのものが別のものの中にあるとは、最初のものすべての部分が、別のものすべての部分と同じであるとしか知覚されない時である。したがって、ある部分はその全体の中にある：空間がそれを満たす物体の中にあるとは言わない。あるものの中にあるとは、それと一緒に存在するためには、それより前に別のものと一緒にしなければならないというように、位置づけられることである。

*原理2.* 空間は、すべての次元において無限である。

*原理3.* [……] そして、全体においても各々の部分においても不動である。面、線、点の、幾何学的物体 (*corps*) からの定義：

原理 4, 5, 6.

原理 7. 点は位置においてのみ異なる。

[原理] 8. 線は位置、大きさ、方向において。最短経路による直線。

原理 9. 2 点の距離は直線である。

原理 10. 面 (surfaces) は、位置、長さ、幅、中身 (contenu)、方向 (direction) において異なりうる。

面はすべての側が直線で囲まれ、一方から他方へとまっすぐ拡がっている。

与えられた直線間には平面のミニマはあるのか？その任意の側同士は直線のように合同 (congruere) でありうるのか？<sup>42)</sup>

### 注意

ここでは平面 (plan) だけを考える。

ある線が別の線と等しいのは、一方の線の拡がりがある別の線の拡がりと同じときである。

### 自然に知られた定理 (Théorèmes)

1. 互いに等しい直線は、位置だけが異なる。ある直線は他の点では他の直線とまったく同じだからである。
2. 半径が等しい円は等しい。そして等しい円は位置だけが異なる。
3. 同じ円の等しい弧は位置だけが異なる。
4. 2つの等しい円または同じ円の等しい弧に対する弦は、位置においてのみ異なり、また互いに等しい。
5. すべての直径は円周を2等分し、それぞれは半円と呼ばれる。
6. 2本の線の交点は点である。
7. 1本の無限直線が、すべての側を1本以上の線で囲まれた空間内に取られた点を通るとき、その空間を囲む線と少なくとも2点で交わるであろう。
8. ある直線のこちら側と向こう側に2点があるとき、一方の点から他方の点へ伸びる直線は、2つの間にある直線と1点で交差し、しかも1点のみである。
9. 無限直線が円の中にある点を通るとき、円周を2点で、しかも2点のみで切断する。
10. 二つの点を通る円周があって、その点のうちの一方は別の円の内側にあり、もう一方は外側にあるとすると、その円周は別の円と2点で交差し、しかも2点のみを切る。
11. 2つの円周が相互の円の内側に点をもつ場合、それらは2点でしかも2点のみで交差するであろう。
12. 円周の1点が無限直線の向こう側にあり、かつその中心が同じ直線の向こう側<sup>43)</sup>または同じ直線上にあるとき、円周は同じ直線を2点で切るであろう。

註

- 1) パスカルの数学に関しては次を参照。TATON, René, "Pascal, Blaise", GILLISPIE, Charles C. (ed.), *Dictionary of Scientific Biography* 10, New York : Scribner, 1981, pp. 330-42; 『パスカル全集』I, 白水社、1959, pp. 570-560 (中村幸四郎執筆)。パスカルの数学作品の一部の和訳は『パスカル全集』I, pp. 547-746 や、『パスカル 数学論文集』(原亨吉訳)、ちくま学芸文庫、2014 などに所収。
- 2) アントワーン・アルノー『幾何学新原論』(1667)の序文を執筆したピエール・ニコルの証言による。  
「この時代の最も優れた知識人の一人 [= パスカル] は数学への驚異的な洞察力を持っており、わずか数日で『幾何学原論』を書き上げました。ただし順序 (ordre) の視点をもっていなかったため、エウクレイデスの証明をいくつか変更し、より明確で自然なものに置き換えただけでした。この小さな作品が、後に『幾何学新原論』を執筆した著者 [= アルノー] の手に渡りました。著者はその著名な知識人が順序の問題に気づかなかったことに驚きました」。ARNAULD, Antoine, *Nouveaux éléments de géométrie*, Paris : Claude Savreux, 1667, préface.
- 3) 「幾何学序論」はパスカル「幾何学的精神について」、アルノー『幾何学新原論』、ライプニッツの一連の純粋幾何学手稿などとも関連付けて論じていく必要がある。本稿ではその準備として、さしあたり対象を「幾何学序論」に限定して論ずる。
- 4) ライプニッツは「多くの論争に終止符を打ち、発見術を前進させるため確実性に至るための、プロジェクトと試み」という小論で、17世紀は証明の時代であったと言う。そしてこう続ける。「しかし、我々の時代こそ、証明を得るために大いに努力しているのです。ガリレイは運動の新科学で先陣を切りました。私はリンチェイ・アカデミー会員であるステッリオラによる屈折に関する著作を見ました。数学以外の物理学でも、何か証明による進め方を見ることができます。ケプラーやギルバート、カベウス、スネリウスも同じ方法を取りました」。COUTURAT, Louis (ed.), *Opuscules et fragments inédits*, Hildesheim : Olms, 1988, p. 178.
- 5) デイグビー『靈魂の不死の証明』、アカテス・アルビウス『形而上学的エウクレイデス』、フェルデン『法学原論』、プフェンドルフ『普遍法学原論』、ヴァイゲル『エウクレイデス [から復元されたアリストテレス] の分析』、ウェー『福音主義的証明書』、スピノザ『エチカ』、デカルト『省察：第二反論に対する答弁への附録』。
- 6) MALET, Antoni, "Euclid's Swan Song: Euclid's Elements in Early Modern Europe", Paula Olmos (ed.), *Greek Science in the Long Run: Essays on the Greek Scientific Tradition (4th c. BCE-17th c. CE)*, Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 205-34. 当時の『原論』さらに幾何学への批判は、『ポール・ロワイヤルの論理学』第4部第9章にも「欠陥」として指摘されている。アントワーン・アルノー、ピエール・ニコル『ポール・ロワイヤルの論理学』(山田弘明・小沢明也訳)、法政大学出版局、2021, pp. 428-35頁。
- 7) PASCAL, *Œuvres complètes* III, MESNARD, Jean (éd.), Paris : Desclée de Brouwer, p. 431. 以下メナール版はMESと略記し、MES III 432のように巻数とページ数を入れる。
- 8) 「幾何学的精神について」をパスカルの『幾何学原論』の序論とみなす研究者もいるが、「幾何学的精神について」は一般向き、他方「幾何学序論」は数学教科書であり、目的や記述様式が異なるので、『幾何学原論』の序論となるのは「幾何学序論」のほうががふさわしい。

- 9) ジル・フィヨール・デ・ビエット (1634-1720) を指す。彼はパスカルやライプニッツと面識があり、科学アカデミーの会員で『パスカル氏の「パンセ」論』の著者でもある。
- 10) 前半の長いコメントには [ + なる記号が付けられ、付加を示している。なおコメントには下線による抹消や修正が多い。
- 11) Leibniz Handschriften, Abt. 35 : Mathematica, v.15, 1, f°13. BODEMANN, Eduard, *Die Leibniz-Handschriften*, Hannover, 1989; Rep. Hildesheim : Olms, 1966, S. 305.
- 12) GERHARDT, Carl Immanuel, "Desargues und Pascal über die Kegelschnitte", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1892, SS.183-204, とくに SS. 202-04.
- 13) ITARD, Jean, « L'Introduction à la géométrie de Pascal », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 15 3/4 (1962), pp. 269-86; Rep. in *L'Œuvre scientifique de Pascal*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, pp. 102-19. イタールはアルノーが理解できていないパスカルの独創性を明らかにしている。1962年の論文はその後修正され1964年の論文集に収録されている。写真は次にも収録。PRIMBAULT, Simon Dumas, "How Leibniz read Pascal's Geometry : The Practice of Reading as Hybrid Hermeneutics in the Materiality of Leibniz's Pascaliana", *Nuncius* 38 (2022), pp. 103-36, 121.
- 14) PASCAL, *Œuvres complètes I*, M. Le Guern (éd.), Paris : Gallimard, 1998, pp.1041-42 : MES III 429-437. ライプニッツによるコメントは省かれているが他にも次がある。DESCOTES, Dominique, *Géométries de Port-Royal*, Paris : H. Champion, 2009, pp. 85-90 ; ROMEO, Mara Vita (cura), *Blaise Pascal Opere complete : Testi francesi e latini a fronte*, Bompiani, 2020, pp. 246-47, 281-82. 管見では和訳はない。
- 15) 他に、部分、全体、物体、作用する、原因、結果、場所、ものの場所、中にある、をあげている。パリ滞在中のまだ若い頃のスコラの内容である。
- 16) 空間が不動であること (原理3の前半)、そして空間は無限であること (原理2) について、前者は「パスカルからノエル神父へ」(1647年10月29日)の書簡で、後者は「幾何学的精神について」や『パンセ』で触れられている。『メナール版パスカル全集』I, 白水社、1993 (以下MJと略記)、pp. 203-204; MES II 526.
- 17) 『パスカル全集』I, 白水社、1959 (以下PJと略記)、p. 660.
- 18) これについては次を参照。Descotes, *op. cit.*, p. 85.
- 19) ロベルヴァルも立体から始め、次元を降順に進める。JULLIEN, Vincent, *Éléments de géométrie de G. P. de Roberval*, Paris : J. Vrin, 1996, p. 74. たしかに日常生活では3次元の立体の認識から始まり、それから次元を下って平面、線へと認識していくのが普通だからからかもしれない。
- 20) メナールは、この方向は線についてであり、この箇所は与えられた点における接線の方向を示すというロベルヴァルの影響下にあると述べるが、この解釈は飛躍し過ぎで無理がある。MES III 433-34.
- 21) MES III 432. 「幾何学的精神について」には「自然に知られた定理」という言葉は見られないが、「自然の光」(la lumière naturelle : デカルト『省察』に頻出)という言葉が見える。「自然に知られた」という言葉はアルノー『幾何学新原論』にも見える。アルノーのこの書はパスカルの「幾何学序論」と同じころ書かれたが、出版は1667年。
- 22) エウクレイデス『エウクレイデス全集』IV, 東京大学出版会、44頁。他にも多くの箇所「位置において」

- (τῆ θεσει) という言葉が用いられている。
- 23) アンリオン編集の『原論』(1632), エリゴンの教科書『数学講座』I (1634).
- 24) MERSENNE, Marin, *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis*, Paris, 1644, p.373.
- 25) 定理 11 と原理 4 とは『原論』III – 10 「円が [他の] 円を 2 つより多くの点において切ることはない」に対応する。
- 26) Leibniz Handschriften, Abt. 35 : *Mathematica*, v. 15, 1, f° 13. Itard, *op. cit.*, p. 276 より。
- 27) 未完の「真空論」が「幾何学序論」とどのような関係にあったのかは不明。
- 28) DE RISI, Vincenzo, “Francesco Patrizi and the New Geometry of Space”, REGIER, Jonathan & VERNEIR, Koen (eds.), *Boundaries, Extents and Circulations*, Cham : Springer, 2016, pp. 55-106.
- 29) PATRIZI, Francesco, *Della nuova geometria di Franc. Patrizi libri XV*, Ferrara, 1587. その『新幾何学』は『自然論 2 巻』(1587) と合わさり、さらに主著『宇宙についての新哲学』(1591) に結実する。
- 30) 原理 3 では「部分」という語が出てくる。これは次のように述べるパトリツィの用法かもしれない。「空間はどの場所でも決して動かされず、本質も場所も部分においても全体においても変わらない」。Descotes, *op. cit.*, p. 86 より引用。
- 31) 同時代のアルノーは幾何学の対象を、「量または大きさ一般、この言葉が拡がり、数、時間、速度を含む限りにおいて、足したり掛けたりして増やすことができ、引いたり割ったりして減らすことができるすべてのもの一般」と考えていた。Arnauld, *op. cit.*, p. 2.
- 32) OZANAM, Jacques, *Dictionnaire mathématique*, Paris : Estienne Michalet, 1691, p. 2.
- 33) MOLINA, Jorge Alberto, “Port Royal : Filosofia de la Geometría”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, Fasc. 3/4 (2017), pp.1203-38.
- 34) 算術は連続性を表すことはできず、それができるのが幾何学なので、幾何学が優先されていたことも純粋数学を *geometria* で代表する理由の一つであろう。
- 35) 「幾何学的精神について」でパスカルは幾何学について次のように述べている。「幾何学が、主要な対象とする事柄をひとつとして定義できないのは、たぶん妙に思われるであろう。つまり、幾何学は、運動も、数も、空間も定義できない。しかしながら、これら三つの事柄は、幾何学がとりわけ考察の対象としている事柄である。そして、どれを研究しているかにしたがって、力学、算数、幾何学という三つの異なる名を取ることになる。最後の幾何学は、上位の類概念にも、下位の種概念にも属している」。MJ 403.
- 36) *matheseos* はラテン語では *mathesis* となる。ル・ゲルンは *mathématiques* (G 172)、ラフユマは *science* と訳し (L 102)、タトンも同様である (TATON, René, “L’œuvre de Pascal en géométrie projective”, *L’Œuvre scientifique de Pascal*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, pp. 17-72, 30) . 一般には 17 世紀末になっても幾何学は大きさの学問を意味していた。たとえばオザナム『数学辞典』では次のようにいう。「幾何学は純粋な数学の一部として考えられるものであり、対象や感覚的物質を含まずに、大きさそれ自身に関する学問である」。Ozanam, *op. cit.*, p. 93. この定義では、幾何学は大きさ、つまり量を扱う純粋数学ということになる。他方実用数学は測量術なども含み、別扱いされた。
- 37) これは当時盛んに論じられていた日時計論である。パスカルはフランチェスコ・マウロリコの『時間

線について』(後に次に収録。MAUROLICO, Francesco, *Opuscula Mathematica*, Venetiis, 1575, pp. 161-285) を読んで興味をもった可能性があると考えられている (G 1050)。この書は3部からなり、第3部の円錐曲線論の箇所にはパスカルは関心をもったのであろう。パスカルは「デトンヴィルからカルカヴィへの書簡」でマウロリコ [マウロリーコ] の名前に言及している (PJ 657)。ただしパスカルが実際に「グノーモンについて」を著作したかどうかは不明。

- 38) 残されたパスカルの文書には代数学は含まれていないが、クレルモンのオラトリオ会神父書庫を調査したゲリエは「代数と幾何学の図以外はほとんど何も含まれていない」と伝えている。MJ II 416; MES III 1133. この報告が事実とすると代数学関係の手稿が失われてしまったのは残念である。パスカルにとって幾何学とは何であったのか。その心中は、死の2年前のフェルマ宛書簡 (1660年8月10日付) に見ることができる。PJ 388-90.
- 39) ライブニッツ「ユークリッドの基礎について」、とりわけそのなかの「ユークリッド第1巻の公理について」では、ライブニッツがパスカルの遺産をどのように解釈したかが問題となる。ライブニッツ『ライブニッツ著作集』(原亨吉他) III, 工作舎, 1999, pp. 285-93. この点は次を参照。DEBUICHE, Valérie, "L'invention d'une géométrie pure au 17<sup>e</sup> siècle : Pascal et son lecteur Leibniz", *Studia Leibnitiana* 48, H.1 (2016), pp. 42-67. サッケーリ (1667-1733) 以降の第5公準つまり平行線公準を証明することも公理を証明するという流れにあるであろう。アルノーとの関係については本稿では取りあげなかったが、それについては次を参照。Descotes, *op. cit.*
- 40) 基本テキストはメナール版 (MES III 435-37). イタール版と著しく異なる箇所は注で示しておく。小文字はライブニッツによる付加。テキストは改行されていないが、メナール版にしたがい改行しておく。「注意」「自然に知られた定理」という語は独立して書かれておらず本文中に続けて書かれている。下線が引かれた原テキストはメナール版ではイタリック体にされており、ここでもイタリック体を用いる。[ ] 内は訳者による付加。
- 41) 「結果とは…できるものである」の箇所はラテン語。
- 42) MES III 436 : « An minima superficierum inter datas lineas? An cujus partes quibuslibet congruere possunt, ut est recta? ». イタール版 (Itard, *op. cit.*, p. 272) : « { — } minimae superficierum inter datas lineas — { — } cujus partes quibuslibet { — } possunt { — } recta ». 修正や上書きが読めないときは { — } で示されている。
- 43) 写真版テキストでは au delà と確認できるが、内容から判断すると「こちら側」(au deçà) の間違いの可能性もある。この点に関して武田裕紀氏の指摘を得た。次の箇所にもイタールの解釈としてそのことが触れられている。Descotes, *op. cit.*, p. 90, n. 21.

## **Pascal et *Introduction à la géométrie***

Nobuo MIURA

On dit que Pascal a écrit *Les éléments de géométrie* en seulement quelques jours dans le but de raviver les *Éléments* d'Euclide, livre mathématique classique, pour les Petites écoles de Port-Royal, et qu'il a changé la structure euclidienne de la démonstration pour en faire une plus claire et plus naturelle. Cependant, Pascal en était insatisfait et l'a brûlé dans le feu, le laissant inédit, et Leibniz a laissé une copie de ce qui est supposé être la première partie du manuscrit. Leibniz a laissé une copie du manuscrit, un fragment intitulé *Introduction à la géométrie*. Il s'agit d'une tentative de renverser la géométrie euclidienne traditionnelle. Au début, il déclare que l'objet de la géométrie est l'espace, et en cela nous pouvons voir le germe de la pensée mathématique comme science de l'espace qui traite de la position, plutôt que la géométrie traditionnelle qui traite de la grandeur et de la quantité. Cependant, la tentative audacieuse de Pascal en géométrie n'est pas devenue la tendance principale des mathématiques, et elle n'a jamais prospéré. Cet article, d'abord, présente l'*Introduction à la géométrie*, qui n'a pas été l'objet de beaucoup de recherches dans le passé, ensuite la place dans l'histoire des mathématiques, et enfin tente une traduction japonaise de celui-ci.

## パスカルにおける無限 ——経験、操作、秩序——

武田 裕紀

### 0. 問題の所在

「自分が、自然から与えられた肉塊のうちにあつて、無限と虚無という二つの深淵の間に支えられているさまを見つめて、その驚異の光景に恐れおののくだろう」（L199-B72-S230<sup>1)</sup>）。よく知られた『パンセ』の一節である。「恐れおののく」のがパスカル自身であるのかそれとも神を蔑ろにするリベルタンであるのか、解釈を巡る議論は尽きないとしても、彼がこうした無限大と無限小という二つの無限を感じ取っていたことはたしかである。この無限はどこから由来するのだろうか。

護教家は、「数が無限であること」（L418-B233-S680）を、「第一原理」のひとつとして挙げている。第一原理は、「われわれの魂が身体に投げ込まれる」（*ibid.*）ことで、「心（*cœur*）」（L110-B282-S142）によって見出されることを思えば、身体性を備えた実存や世界からの触発といったアプローチも考えられるかもしれない。しかし、自身のキャリアを数学から始めているパスカルならば、こうした境地に達するに先立って、何らかの数学的経験があつたのではないだろうか。

それは、コイレの言うような閉じた宇宙から無限世界へというコスモロジーの転換<sup>2)</sup>に由来するのかもしれないし、少年時代に一躍その名を轟かした射影幾何学における無限遠点にあるのかもしれない<sup>3)</sup>。とはいえパスカルは、そのような空間の無限に先立って、数の無限があるとも述べている。「自然は絶えず同じものを繰り返す」としても、それは「無限なもの永遠なものがあるわけではない」。「数々の有限なもの（*terminés*）があつて、それらが無限に増えていくのであり」、「ただそれら有限なものを増加せしめる数のみ<sup>4)</sup>が無限である」（L663-B121-S544）と。数のみ<sup>4)</sup>が無限であるとするならば、まずは数に関する数学的文書に、パスカルにおける無限の学的経験を探っていくことはできまいか。

このことは、たんに特定の数学の問題を、無限小を駆使することでアドホックに解決できたというだけでは十分ではない。なにがしかの普遍性を備えた数学的操作によって果たされなければならない。その普遍性とは、同種の問題を同一の操作方法によって解くことができるというのはもちろんのこと、「数は空間を模倣する」（L698-B119-S577）と言うように、数（離散量）のみならず広がり（連続量）をも含む、ゲヌスの異なった量にも適用できる操作でなければならない。

ところで17世紀中葉、無限は遍く受け入れられていたわけではないことに留意しておこう。数学的に厳密化されるのは19世紀を待たなければならず<sup>4)</sup>、それゆえ無限を正当化するには、受け入れをためらう人々を説得する努力が不可欠であつた。その努力は、私の考えでは、『幾何学的精神について』の中で、有限量の数秩序に無限量を組み入れようとする新しい数概念の秩序化の試みとして現れている。以上が、本稿のタイトルにおける「経験」と「操作」と「秩序」の意味である。

関連テキストに目を向けると、まずは1654年頃に執筆されたと考えられている一連の数論の論文がある。ここで展開される無限についての考察は、少し後に執筆されたと推測される『幾何学的精神について』に反映されている<sup>5)</sup>。本稿では、この1654年頃というきわめて限定された時期における一連のテキスト群にスポットを当てて、冒頭で引用したような『パンセ』にまで及ぶ無限概念の数学的な出生地を探究したい。

「経験」を論じる第1章では、有限数の導出を『幾何学的精神について』の中に確認したのち、無限を導入する契機となる学的経験として、『数三角形論』における数学的帰納法の発見を取り上げる。「操作」を扱う第2章では、『べき数の和』で示される無限の数学的操作を、「秩序」を考察する第3章では、かような操作によって特徴づけられる無限を、旧来の有限量の数秩序に対していかに布置していくのか、再度『幾何学的精神について』に戻って検討することにしよう。

## 1. 無限の数学的経験

『幾何学的精神について』は、よく知られているように、あらゆる術語を定義しあらゆる命題を証明しようと試みるのは無限遡行に陥ってしまい不可能なので（MES III, 395）、代わりに、それによって万人が「同じ対象（objet）」（MES III, 397）に思いを向けるような言葉を選び出し、これを「原始語」と呼ぶ。原始語には数のみならず、運動、大きさなどがあるが、その中でも運動がより根源的な事象とされ、そこから数と空間（広がり）が導出される。

運動を想像できるのは動く何か（quelque chose）があつてのことである。そしてこの何かは1つ（une）であるから、この1つであること（unité）が全ての数の起源である。そして最後に運動は空間なしには存在できないので、この3つの事柄が運動に含まれることがわかる。（MES III, 401）

数概念に関する歴史的背景という観点から見ると、数的に1であるということが、存在の単位としての一性unitasから取り出されている点が注目に値する。アリストテレスにおいては、数とは単位＝一なるものの倍化であり、単位そのものは数ではないとされていたが<sup>6)</sup>、16世紀後半にステフィンによって単位も数であること、また単位は分割可能であること——小数の導入——が主張されて以降、特に前者はすでに広く行き渡っていた。こうした数概念の変革を受け止めたパスカルが原始語として認めているのは、1およびその倍化としての自然数、あるいは1の分割としての分数、そしてもし加えるなら計算の過程で生成する根数に限られる<sup>7)</sup>。

さて、有限の自然数に限定された原始語は、数学的経験の観点から見れば、けっして今現在の意識の俎上にのぼるような事柄ではなく、むしろ意識の原初的な疑似体験と言えるような、推測上の起源への遡及によって見いだされる事柄である。『幾何学的精神について』が、こうした素朴な疑似体験から議論を始めるのは、すぐさま続く箇所、無限についての議論を展開する礎石を築くためであろう。

それによると、数は常に倍加することができ、同様に常に除することができ、そしてこれと同じ

関係が空間にも敷衍されることで無限が導出されるわけだが、「こうした真理のすべては論証することができない」にもかかわらず、「これらは幾何学（数学的諸学問のこと）の基礎であり、原理」である。そして再び付け加える、「幾何学は対象を定義することも、原理を証明することもできない」が、しかしこれらのものは「この上ない明瞭さの中にある」（MES III, 403）と。要するに無限数は、有限の自然数と同様に、証明できないけれども「明瞭」であるという。それでは、かように明瞭な数学的概念はいかなる経験によって得られたのであろうか。

この点に関しては、賭けの断章の一節に登場する背理法「数が有限だというのが誤りであることは知っているのに、数における無限が存在することは真実である」（L418-B233-S680）を通して実無限の概念に達したとする、カントールの説がある<sup>8)</sup>。また、J.-L. ガルディも、パスカルの無限概念は直接的推論から導かれているわけではなく、この背理法から得られたことを追認していて<sup>9)</sup>、この説は広く普及しているように思われる<sup>10)</sup>。背理法は、アリストテレス『命題論』第7～9巻や古代ギリシア数学でも馴染みの証明法であり、論証としての有効性をパスカルが認めていることは、『幾何学的精神について』においても上の『パンセ』からの引用と同様の言明を確認できることから疑いない。

ただこのことをもって、われわれがここで問うているような「無限の学問的経験」の契機と見做すことができるかとなると、一考の余地がある。というのも背理法は、ある命題を想定し、その否定命題から矛盾を導くことで元の命題が肯定されるという論証であるから、この場合、「数は有限である」と排中律の関係にある「数は無限である」という命題が予めなんらかの仕方で直観されていなければならない。そうだとすると、少なくともパスカル自身が数学を営むうえで依拠している数秩序において、無限についての数学的経験がすでに得られていなければならないであろう<sup>11)</sup>。このことは、論理学上の直観主義などというような大上段に構えたものではなく、数学を論理学に対して優位に置く17世紀の数学者にとって、己の主張の当然の前提と言ってもよいものである。以下では、その数学的経験を『数三角形論』（1654）における数学的帰納法<sup>12)</sup>の中に探ってみよう。

「パスカルの三角形」としてなじみ深い数列が登場するこの小品は、二項展開、組み合わせ、賭けの配分などの実に豊かな数学的成果を生み出すことになったが、それだけでなく、論証や数概念という点でも非常に興味深い文書である。つまりこの中で、相等関係の命題を比例関係の命題に拡張することによって、命題の対象を有限数から無限数へと広げていくのであるが、その証明法として、今日われわれが理解しているのと同じ仕方で数学的帰納法を駆使するのである<sup>13)</sup>。

『数三角形論』は、まずは「パスカルの三角形」として知られる数表を示したのち、数三角形の特性を各数の加減乗除によって展開して11個の「帰結」を得たうえで、次の「注意」を挿入する。「以上の帰結はすべて数三角形に見られる相等関係（*égalité*）に関するものである。今後はその比例関係を扱うが、次の命題はその基礎となるものである」（MES II, 1294）。こうして、それまでの加減乗除によって得られた規則を、比例関係に基づいて順次展開していく。すなわち、1)  $k=1$ の時に成り立ち、かつ、2)  $k=n$ で成り立てば $k=n+1$ においても成り立つことがいえれば、すべての自然数 $n$ について成り立つ、という数学的帰納法に訴えた「帰結第12」（詳細はMES II, 1294）を示す。これが、数学史上、数学的帰納法が明確な形で示された最初の例とされるものである。帰納法によ

る証明は、その後さらに2か所に登場し、相互に比例関係を持つ数が無限に展開していく際の簡明な証明として与えられている。

数学の論証において帰納法を用いることが可能であるということは、伝統的な論理学との対抗という点においても格別の意義を持つ。『分析論後書』第2巻19章では、エパゴーゲー（帰納的推論）と称して、経験から普遍的知識へと進む道筋を示しているが<sup>14)</sup>、数学的帰納法はこのプロセスをきわめて厳密な仕方ですすことに成功したわけだからである。論理学による推論の妥当性は認めるとしても、簡潔な数学的諸学問の論証に比して、その散漫さとあまりの煩雑さゆえに有用性において劣ると考えるパスカルは言う、「論理学に固有の規則の中に幾何学の規則を漫然と置いたところで、その結果として、論理学者が幾何学の精神を理解したということにはならない」（MES III, 425）と、さらには「非常に複雑に絡み合ったこうした結び目のあらゆるもつれを一つ一つほぐすのは、幾何学者が指示する端を引くことによってはじめて可能になるのだが、ところが論理学者たちは、自分でもどれがよいのか分からないままに、ものすごく多くの端——そこには幾何学者の示した端も含まれているとはいえ——を示しているのだ」（MES III, 426-427）と。ここには、16世紀に、そして17世紀前半に至るまで試みられていたような、三段論法の形式に数学的証明を書き直すことで、つまり数学を論理学に従属させることで、数学の学問的地位を向上させようという方向とは逆の志向性<sup>15)</sup>、つまり数学の論理学に対する優位性の宣言がある。数学的帰納法はその雄弁な証しのひとつということになるだろう。

ところで、数学的帰納法という学的経験は、たんに証明の技法というだけでなく、相互に比例関係を持つ数が無限に展開していく数秩序の経験をパスカルに供給したはずである。ポアンカレの言うように、数学的帰納法——ポアンカレの表現では「再帰的（*réurrence*）な適用」——は、「ある操作が一旦可能となれば、それが無限に繰り返される様を思い描くことのできる精神の力を証している」<sup>16)</sup>からである。とはいえ、数学的帰納法がその無限回の操作性によって、たしかに無限という数学的直観を提供する契機にはなりうるとしても、しかしながら、その数学的操作の特性を提示することができなければ、結局のところ、無限概念は伝統的な神学的議論に回収されるしかない<sup>17)</sup>。それゆえ続く第2章では、無限の操作的特性を見ていくことにしよう。

## 2. 無限の操作

これについての具体的な成果は、1654年執筆と考えられている『ベキ数の和』<sup>18)</sup>である。この死後出版の小論は、タイトルの通り、それまでは立方までに限られていたベキ数の和（たとえば平方の和なら $1+4+9+16$ ）を、一般的なベキ数にまで拡張することを目指したものである。この中で、1から始まる自然数列に関して、今日の表記に書き直せば、

$$1+2+\cdots+n : n^{1+1} = 1 : 1+1$$

$$1+2^2+\cdots+n^2 : n^{2+1} = 1 : 2+1$$

$$1+2^3+\cdots+n^3 : n^{3+1} = 1 : 3+1$$

を見出したパスカルは、1から始まる自然数列に関する一般規則、

$$1^p+2^p+\cdots+n^p : n^{p+1} = 1 : p+1$$

を得ている (MES. II, 1271)。これを現代の形

$$\int_0^n u^p du = \frac{n^{p+1}}{p+1}$$

に書き直すと、求積にも用いることができるのは明らかである。この洞察に至ったパスカルは結論部において、「あらゆる種類の放物線に囲まれたあらゆる面積が直ちに求められ、また他の無数の大きさがきわめて容易に図られる」(MES. II, 1270)と述べ、上の方法に拠って離散量に関して見いだされた規則が、連続量に適用されうることを明確に指摘している<sup>19)</sup>。

さて、操作性の観点から見るならば、パスカルの考える無限は、その前では有限が消え去ってしまう、そのような量である。より一般的には、 $n$ を無限にとる場合、「低次の数はいかなる値もないものとして無視できる」(MES II, 1272)。たとえば一つめの比例式

$$1+2+\cdots+n : n^{1+1} = 1 : 1+1$$

は、 $n$ が無限であるとする、 $\int_0^n u^p du = \frac{n^{p+1}}{p+1}$ を満たしている。しかし有限であるとして計算すると、

$$\frac{n(n+1)}{2} \times 2 = n^2$$

$n^2+n^2$ となり、最高次数以下の項を削除しないと成り立たない。これが、 $n$ を無限にとる場合、「低次の数はいかなる値もないものとして無視できる」ということの意味である。

数論的に言えば、 $n^2+n$ を $n^2(1+\frac{1}{n})$ として $n$ を無限に大きくすることに相当する操作であるが、ただしこのような数論的操作にパスカルは言及しておらず、これには、『べき数の和』の1年後に執筆されたウォリス『無限算術』(1655)を待たなければならない。この中でウォリスは、数的処理によって $n$ が無限に大きくなれば余剰項である分数の分母が無限に大きくなるから消去できるとした。しかしながらパスカルの場合、余剰項は分数ではなく、この点に関して、数論が主導的であったと考えられる文献学的根拠——パスカルならこのような数的処理は容易に思いついた可能性はあるにしても——は、見当たらない。

他方でパスカルは、べき数の和を求積に用いる際にも、数論の際と同様に「連続量においては、任意の種類の任意の量を、それを越える種類の量に加えても、後者はなんら増大しない」(MES II, 1271)と述べている。例えば、二次元(平面)に一次元(線分)のなながしかを足し合わせても面積が増えるわけではないというようなことである<sup>20)</sup>。さらに、これは「不可分者に通じた人であれば熟知したこと」(MES II, 1272)とも述べている。こうした点を重視するなら、数論ではなく幾何学的見地からこのような結論を導き出した可能性も否定できないだろう。

数論と幾何学の先後関係は文献学的には確定しがたいが、いずれにせよパスカルは、連続量にも非連続量にも同様に適用できる数学的操作を見出した。だが、それで十分というわけではない。このような仕方に対象として示された無限という量を、さらに既知の有限な数秩序に組み入れて、無限に納得しない人々を説得しなければならない。これが『幾何学的精神について』における目論見である。

### 3. 更新される数秩序

パスカルがこの未完の小品を執筆した動機としてしばしば指摘されるのは、1654年7月29日フェルマ宛書簡中で、無限に理解の及ばないおそらくはメレのことを「彼は機知に富んでいるが数学者ではない」（MES III, 1142）と難じている件である。事実、このテキストの趣旨は、同意を拒む相手に対して「真理を所有している場合にそれを論証する」（MES III, 390）方法を模索することであり、具体的な課題のひとつは無限概念を正当化することである。

さて、第1章で見たように、『幾何学的精神について』は運動から議論を開始し、運動する物体から数（自然数）と空間（広がり）を導いていった<sup>21)</sup>。テキストはすぐさま、これを無限へと展開するわけだが、任意の数はそれが何であれ倍加しうること、あるいは分割しうること、こうした真理のすべては「論証することができない」にもかかわらず、「これらは幾何学（数学的諸学問のこと）の基礎であり、原理」（MES III, 403）であると語られる。原理である以上、これに目を向けられない者はいない。だからパスカルは言う、「空間を無限に分割できると信じない（croie）幾何学者は存在しない」と。しかしながら「無限の分割を理解している（comprende）人は存在しない」<sup>22)</sup>（MES III, 407）とも付け加える。無限分割を「信じる」ための契機は既述したような数学的テクニックによってすでに得られているので、ここでの眼目はあくまで無限分割を「理解させる」ための論証ということになる。

ところで、数学的帰納法に無限を直観する精神の力を見出したポアンカレは、知識の構造という観点からは、カントに倣って、数学的帰納法に「アприオリな総合判断というものの真なるタイプ」<sup>23)</sup>を見たのだが、この点に関しては残念ながら、250年先立つパスカルの時代と同一のエピステーメのもとで理解するわけにはいかないであろう。当時はまだ、無限概念は数学的に厳密化されてはいなかったからである。

それゆえ、数学的帰納法から得られた数秩序は、たしかに無限についての数学的経験を提供したとしても、しかしながら17世紀という歴史的な脈に即するならば、論証の面においても即座にアприオリな総合判断の原型を賦与するという事はならない。数学的帰納法によって獲得された経験は、改めて説得の形式によって適切に配置されなければならないのである。これはまさに『幾何学的精神について』が負っていた任務である。

ここに於いてパスカルは、『パンセ』の断章と同様に、数が無限であることを背理法により導出する。すでに無限に関する数学的操作レベルでの成果を得ている数学者は、そのうえで無限の論証にあたって、ある命題がうまく理解できないときはいつでもその反対を検討してみることの必要性を指摘し、「反対が明らかに誤っていることが分かれば、どれほど不可解であっても、元の命題を大胆に肯定すればよい」（MES III, 404）と声明する。すなわち、分割を続けていくと「分割できない部分」すなわち「広がりをもたない部分」に辿り着くという命題を否定することで、無限分割を肯定するわけである。したがって、パスカルはたんに直観的な仕方でも有限量を無限に倍加・分割して無限量へと至りつこうとしたというわけではない。そうではなくて、学的経験と数学的操作性によって裏付けされた無限を、背理法によって、数の秩序の中へと潜り込ませようとするわけである。

彼は背理法によるもうひとつの事例を示している。それは、図形数——方形の大きさをそれが含む点で表記することによって、離散量を連続量に対応づける——を援用して、有限数（有限個の点）によって延長量を表記することの不可能性を示し、もって、数は有限でないことを示すものである。パスカルは言う、「もしも、ある広がりがある有限数の不可分者から構成されているのが本当だとすれば」、ふたつの正方形があって「一方が他方の倍だとした場合、一方は他方に含まれる不可分者の2倍の数の不可分者を含んでいることになるだろう」が、しかしながら、「点を正方形に並べていって、一方が他方の倍の点を含むようなふたつの正方形に辿り着こう」（MES III, 405）としてもそのようなことは不可能である、と。

パスカルはここから数と延長量のゲヌスの相違を引き出そうとしているのではない。そうではなくて、この事例が要求するのは、操作レベルにおける有限と無限との截然とした区別である。

無限の可分者と、それらを通るのに要する短い時間というような比例をもたない（disproportionnées）ことを比較してはいけないので、空間全体と時間全体、そして空間の中の数限りない可分者と、この時間の中の数限りない瞬間とを比較するということである。こうすれば、人は無数の可分者を無限の瞬間で、小空間を短時間で通過しているのだということに、彼らは気づくであろう。（MES III, 406）

「比例をもたない」という語は、『パンセ』における「人間の不釣り合い」を想起させるが、ここではまさしく比例関係が無限と有限の間では成り立たないことと解するべきであろう。そうだとすると、前章で見たように

$$1+2+\dots+n : n^{1+1} = 1 : 1+1$$

を有限であるとして計算すると、 $n^2+n=n^2$ となり、最高次数以下の項を削除しないと成り立たないが、しかし $n$ が無限であるとする、 $\int_0^n u^p du = \frac{n^{p+1}}{p+1}$ は成り立っている、すなわち、有限と無限では同じ等値操作、換言すれば比例＝釣り合いが成り立たないということになる。

このように、無限と有限はゲヌスが異なり、同一に扱うことができない。

不可分者（indivisible）とは、（拡がり étendue とは）まず名が異なっていて、そのことは任意にそうなのであるが、さらには、定義そのものによってゲヌスが異なっている。なぜなら、不可分者は何倍かにいくら増やしたところで一つの広がりを越えるどころか、結局ただひとつだけの不可分者を形成するに過ぎないからである。（…）今述べたこのことの証明は、「不可分者」と「拡がり」というこの二つのことの定義に基づいている<sup>24)</sup>。（MES III, 409）

ところでユークリッドの『原論』では、ゲヌスの異なる量といえば、線分、面、立体という次元の相違であった。比例論を導入する『原論』第5巻の定義3は、「比とは、同種の2つの量の大きさに関するなんらかの関係である」<sup>25)</sup>と述べて、次元の異なる量の間には比例関係を認めていない。こうした制約は、デカルトの解析幾何学によって、次元の異なる量をすべて線分で表記する方法が

開発されて以降、克服されていた。

パスカルは、無限という新しいゲヌスを導入することで、次元の相違ではなく定義の相違に基づいた新たな秩序を数の中に取り込んだ。とはいえそれは完全に独立した数の秩序ではない。というのも、有限数を無限に分割・倍化できるということで無限数は得られていたのだから。それゆえ無限は、数の秩序の重層性のうちに組み込まれる。ちょうど『原論』において、立体という同一の事象を対象に持ちながらも、そのうちのどの様態を抽象するかによって、線分、面、立体というゲヌスの異なる量が切り出され、その操作性において扱いの混同が戒められたように、同一の数の世界から切り出された異なったゲヌスとしての有限と無限は、その操作性において混同が禁じられるのである。

無限小概念が直観と妥当な操作性に裏付けられた「よく基礎づけられた虚構」にとどまる17世紀にあって、パスカルのこうした試みが数学的にどれほど成功しているのか評価は難しいが、学問の守備範囲を拡張するための科学認識論的な事例として、今なおわれわれにとって示唆的であることもまた確かである。

\* 本研究は、日本学術振興会科学研究費研究「17世紀におけるマテーシスの確実性・射程・有用性に関する研究」（基盤研究（C）：20K00282、研究代表者：武田裕紀）による研究成果の一部である。

## 註

- 1) 『パンセ』からの引用については、ラフユマ版（Lと略記）、ブランシュヴィック版（Bと略記）、セリエ版（Sと略記）の断章番号を記す。なお『パンセ』における傍点強調はすべて論者による。『パンセ』以外のパスカルからの引用は、*Blaise Pascal Œuvres complètes I-IV, établies, présentées et annotées par Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque européenne », 1964-1992*（以下、MESと略記し、巻数、頁数を記す）による。
- 2) A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, The John Hopkins Press, 1957. アレクサンドル・コイレ（横山雅彦訳）『閉じた世界から無限宇宙へ』みすず書房、1973。
- 3) 下村寅太郎『無限論の形成と構造』みすず書房、1979、pp. 52-54, pp. 178-79（沢口による解説）は、射影幾何学における無限遠点を含んだ空間概念に、近世における無限概念の萌芽があると見ている。下村はここでパスカルの名を挙げていないが、若干17歳にしてデザルグの射影幾何学を拡張した『円錐曲線論』をものしたパスカルにとって、無限のもっとも原初的な体験がここにあることは間違いない。エルヴィン・パノフスキー（木田元訳）『象徴形式としての遠近法』ちくま学芸文庫、2009、久木田英史「デザルグの双三角形定理と透視図法」『鹿児島純心大学国際人間学部紀要』第21号、2015、pp. 29-88。
- 4) パスカル自身も「それ（無限）がなんであるか知らない」（L418-B233-S680）と率直に述べている。
- 5) 『幾何学的精神について』の執筆時期については、MES III, 368-76 参照。メナールは1655年頃、ブランシュヴィックは1658-59年の文書と見ている。また本テキストは前半の「幾何学一般に関する考察」と「説得術について」に分かれているが、グイエのように前半は1654-55年、後半は1659-60年と、執

筆時期に時間的な隔たりがあると見る研究もある。

- 6) パスカルはこのことについて、『原論』においても、1は単位であって数ではないとしつつも他方で数とは単位の倍加であると言うような矛盾を含んでいることを指摘している。また、存在の単位としての一性から1という数字を引き出しているとはいえ、このことは、個物からの抽象という操作を経ているのではなく、むしろ、1という名称の定義が与えられた際に、指し示される対象が定められると解すべきであろう。
- 7) 解の導出の過程であれパスカルが小数を用いた事例はない。また、無論のこと、数の中には自然数のみならず無理数、虚数、超越数などさまざまある。そしてたとえば、 $i^2 = -1$ となる数を虚数と定義し、数概念のうちに取り入れようとするのは、それに対応する延長物などを恣意的に指定しないかぎり自由である。しかしパスカルの数学は、虚数はおろか座標平面で理解されるような負数の概念もなく、一義的には自然数の展開によって生じる範囲での秩序である。
- 8) Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalt*, Springer, 1932. p. 372.
- 9) Jean-Louis Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*, J. Vrin, 1984, pp. 117-118. 言うまでもなくカントール自身が背理法によって実無限を導いたわけではない。
- 10) 塩川徹也訳『パンセ』上、岩波文庫、2015、p. 133, 注1 参照。
- 11) 中村幸四郎も、パスカルが有限の否定によって無限に至りついたことに関連して「取り尽くし法」に触れているが、このような「帰謬法の形式論理ではじめて立証されるというのではなく、論証の前に無限というものが直観的に考えられている」と述べている。なお中村は、この「直観」として「運動に基づいた、行為的なもの」を考えている。中村幸四郎「歴史的に見た自然数全体ということについて——パスカルの場合」『基礎科学』第27号、1951、pp. 5-6。
- 12) 数学史を紐解くと、数学的帰納法を最初に明確な形で定式化したのは、プロヴァンスに住んだユダヤ人学者レヴィ・ベン・ジェルソン (Levi Ben Gerson, 1288-1344) による『計算家の技法』(1321)である。ただし、ジェルソンの方法は、われわれの考える数学的帰納法とは若干異なっていて、 $n$ が得られたと仮定して、順に $n-1$ ,  $n-2$ と手繰り寄せ、 $n=1$ まで帰着させるというものである。詳細はカツ『数学の歴史』p. 348の囲み記事「レヴィ・ベン・ジェルソンの影響について」参照。
- これに対してパスカルは、まず $n=1$ の場合で成り立つことを示し、次いで、もし $n=k$ で成り立つのなら $n=k+1$ で成り立つことを示すので、無限に数の大きさを増大させていくことになる。われわれにとっての目下の課題は、パスカルが有限の数から無限の数へどのような理路を経て展開させていくのかということであるから、この相違はきわめて大きい。
- 13) Hara Kokiti, "Pascal et l'induction mathématique", in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 15 (3-4), 1968, pp. 287-302. 原亨吉の考証によると、パスカルによる数学的帰納法の完成は、1654年7月29日から8月29日までの一か月の間である。
- 14) 『アリストテレス全集2』(高橋久一郎ほか訳) 岩波書店、2014、p. 339, 注8によると、『分析論後書』におけるこの「直観による帰納」とは別に、『分析論前書』第1巻第23章における類から種への「完全枚挙による帰納」がある。ちなみに先述した背理法も『分析論前書』で扱われるが、妥当な格を吟味する手続きはきわめて煩雑である。

- 15) 東慎一郎『ルネサンスの数学思想』名古屋大学出版会、2020。
- 16) Henri Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Flammarion, 1902 (édition originale), 2017, p. 36. 邦訳はポアンカレ（伊藤邦武訳）『科学と仮説』岩波文庫、2021、及び（南條郁子訳）『科学と仮説』ちくま学芸文庫、2022。
- 17) 数学史を見ると、14世紀に入ってから無限級数についての研究が、イギリスではスウィンズヘッド、フランスではオレームによって行われるようになり、それ以降、われわれが考えるような可能的無限（潜在的無限）および実在の無限（実無限）の区別が生まれたと考えることができる。メルツバッハ&ポイヤー（三浦伸夫ほか訳）『数学の歴史1——数学の萌芽から17世紀前期まで』朝倉書店、2018、p. 269 参照。
- 数学史家の村田全は、「パスカル私記」と題したエッセー的な書き物の中にはあるが、パスカルの無限概念において数学的帰納法が果たした役割を強調している。『現代思想』1977年9月号、pp. 204-222 所収。中村幸四郎は、自然数全体の集合というペアノの公理への先駆という観点から、数学的帰納法のもつ役割を強調している。中村幸四郎「パスカル数学の性質について」『理想』352号、1962、pp. 42-48。なお、中村幸四郎、原亨吉たちによる日本におけるパスカル研究の発展史については、中根美知代「日本におけるパスカルの数学の研究に見る文理融合」『科学基礎論研究』51、2024、pp. 75-92。
- 18) このテキストは『数三角形論』よりもやや前に執筆されたと考えられている。そうだとすると、数学的帰納法による無限の学的経験よりも、その操作性の獲得の方が先立つことになってしまうが、われわれの目的は、厳密にクロノロジックな展開を見出すことではなく、1654年頃の時期にパスカルが果たした一連の洞察の構造を別出することである。
- 19) パスカルの上記のような積分の形で示したわけではないし、積分と微分が逆演算であるという微積分学にとって決定的な洞察にまでは達していなかったもので、このことをもって、数学史上、積分の創始者という栄誉を彼に与えるのは早計である。
- 20) 市倉宏祐「パスカルの『冪数の和』をめぐって（上）」『専修大学人文学研究所月報』第133号、1990-3、pp. 1-28 は、この問題を詳しく論じている。とりわけ pp. 7-10 参照。
- また、市倉宏祐「パスカルの『冪数の和』をめぐって（下）」『専修大学人文学研究所月報』第134号、1990-6、p. 10 では、剰余項の消去の背景として、パスカルが無限系列をひとまとめにする観点を確立しており、それを可能にした条件の一つとして数学的帰納法を挙げている。
- 21) 運動から数を引き出すのは、ひとつには、ゼノンのパラドックスなど無限に関する伝統的な諸問題を想起していると考えられる。もうひとつは、無限小幾何学を展開した1658年の『A・デトンヴィルからの書簡』（MES IV, pp. 416-420）に定式化されることであるが、静力学における釣り合いのモデル——要するにモーメント——が、両辺の等しい方程式のモデル（代数）、さらに重心を決定することで容易になる求積のモデル（幾何学）へと展開されてアナロジーをなすように、運動（モーメント）と比例がパスカルの学問的方法の核心であるということにもよるであろう。Dominique Descotes, *Blaise Pascal : littérature et géométrie*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 113.
- 22) *Intelligo* と *credo* の区別は、アウグスティヌス『信じることの有用性』における認証知、信念、臆見に

由来し、アルノーがデカルトへの反論においても依拠していたように事柄としてはありふれたものであるが、これを数学的な直観的把握と論証にまで敷衍するのは、興味深いところである。

- 23) Poincaré, *op. cit.*, p. 36. また「総合」に対する価値づけも異なる。カントやポアンカレにとっての総合は、知識を拡張する方法であるが、しかし 17 世紀の総合は、すでに知られている真理を体系化し他者の「同意をもぎ取る」ための説得の術であり、知識を拡張する発見の技法とは考えられていない。
- 24) この箇所「不可分者」と、第 2 章で見た MES II, 1272 での「不可分者」とでは、意味が異なっているように見えるが、このことに関しては、Joan F. N. Cortese & David Rabouin, “Sur les indivisibles chez Pascal”, in *Passions géométriques*, Honoré Champion, 2019, pp. 425-439.
- 25) 斎藤憲・三浦伸夫（訳・解説）『エウクレイデス全集 第 1 巻 原論 I-VI』東京大学出版会、2008、p. 367。

## L'infini chez Pascal : expérience, opération et ordre

Hiroki TAKEDA

Comment Pascal a-t-il traité de l'infini dans le siècle où la notion d'infini a été considérée comme « fiction bien fondée » ? Afin de répondre à cette question, notre article examine les œuvres mathématiques de Pascal concernant l'infini numérique, à trois niveaux, c'est-à-dire l'expérience, l'opération et l'ordre numérique.

Tout d'abord, le premier chapitre est consacré à l'expérience de l'infini, qui est acquise à travers l'induction mathématique introduite par Pascal, pour la première fois dans l'histoire des mathématiques. Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous constatons que cette expérience est formalisée mathématiquement par l'opération selon laquelle « les degrés inférieurs doivent être négligés comme dépourvus de toute valeur ». Enfin, dans le troisième chapitre, nous montrons que la quantité infinie est intégrée dans le système numérique déjà connu de la quantité finie, en tant que celle qui en est différente au niveau du genre.

## 視覚イメージに基づくパスカルの説得 ——「説得的な証拠によって神の印を見せる」——

川上 紘史

### 序

周知のとおり、パスカルの『パンセ』<sup>1)</sup>は、キリスト教を信仰することの正しさの説得を目標とした未完の書物、いわゆる「キリスト教護教論<sup>2)</sup>」の準備ノートを含む遺稿集である。そのいくつかの断章は、説得の方針そのものを示している。例えば、断章S46-L12<sup>3)</sup>において、パスカルは、いきなり宗教の正しさを不信仰者に認めさせようとはしていない。宗教に対する不信仰者の評価を軽蔑から不合理ではない、尊敬に値する、愛すべき、本当であることが望ましい、現に本当である、と段階的に移行させようとしている。

私たちはここで素朴な疑問を抱く。結局、「護教論」において、パスカルはこの説得をどのようにして、どこまで実現しようとしていたのか。

いわゆる«A. P. R.»の断章にこの疑問に対する一つの回答を見出すことができるだろう。この断章において、パスカルは「神の知恵」(La sagesse de Dieu)という登場人物に次のように語らせる。

この矛盾を一致させるために、私〔＝神の知恵〕は説得的な証拠によって、私のうちにある神の印を明白にあなた方に見せようと思っているのです。この神の印があなた方に私が何であるかを説得します〔……〕<sup>4)</sup>

神の知恵は、「私が何であるか」を説得する印を、不信仰者に見せることをめざしている。ここで「印」(marque)の意味を確認しておこう。十七世紀の辞書編纂者フルチエールは、この言葉を、「サイン、生まれあるいは本性からくる特別な記号、それはあるものを認識させ、それを別の似通ったものから区別させる<sup>5)</sup>」と定義している。この定義から、印は、印づけられているものを特別な個として認識させ、類似物から区別させる機能をもつことが確認できる。

神の知恵は自身の身分を不信仰者に論証しているのではない。この「私」が神であることを保証、説得するのは、「私のうちにある神の印」である。「あなた方に見せようと思っているのです」という言葉のとおり、その印の提示を神の知恵はめざしている。しかし、単に印を見せることで満足はしていない。その印は「説得的な証拠によって」示される。だが、証拠によって印を見せるとはどのようなことなのか。おそらく、それは印が印だと示すこと、ある事物が神の印であることを不信仰者たちに対して理性的に説得することである。印が印であることを認識しない者には、印は何の役にも立たないからだ。

整理すると、神の知恵は、第一に、理性に対してある事物が神の印であることを説明し、ついで、

実際に印として見せようとしている。そして、印を見たという経験から私たちは推論をはじめ、理性的に神を神と認める。

このとき、神の知恵が印を「見せる」ことをめざしている点は改めて強調に値する。「私」は神である」という判断の土台となる、印の直観的認識が問題となっているのだ。

これが神の知恵がめざす信仰への道である以上、「護教論」が行う説得もまた、この点を問題とせざるをえない。不信仰者に「説得的な証拠によって神の印を見せる」ことが一つの主題なのだ。パスカルはこれをどのように、どこまで行うのか。これが本稿の問いである。

この問いに答えるために、私たちは次の手順で議論を進めてゆく。まず、「1. 「私が見ているものとは別のもの」の存在」において、私たちは、「見えないもの」の探求の正当性をどのようにパスカルが説得するかを確認する。次に、「2. 神の印がもつ「明るさ」と「暗さ」」において、宗教の証拠がもつ「明るさ」と「暗さ」の意味を明らかにすることをめざす。最後に、「3. 神の印へ向かう視線の探求」において、キリスト教の証拠の一つである預言の認識について考察する。

本稿の問いはパスカルが視覚イメージ（「見せる」）を用いて表現した認識をめぐるものである。ゆえに、私たちは一貫してパスカルが用いる視覚イメージに注目しながら議論を進めてゆく。

## 1. 「私が見ているものとは別のもの」(autre chose que ce que je vois) の存在

神の印を不信仰者に見せることが「護教論」の一つの主題だ、と私たちは述べた。だが、その達成には暗黙の条件がある。不信仰者自身が、神の印の証拠を吟味することだ。パスカルによると、神を探求していない人々、不信仰者には神の印が見えない<sup>6)</sup>。見えないものの証拠をどれだけ提示しても、不信仰者はまともに取り合わないだろう。ゆえに、第一に、不信仰者に「見えないけれども存在するもの」があることを説得し、彼らには見えていない神の印の証拠を吟味することは正当だと認めさせなくてはならない。パスカルはこの手続きの必要性を認識していた。

人間の盲目と悲惨を見<sup>7)</sup>、沈黙する全宇宙と光なく自分自身に任せてほうって置かれ、この宇宙の片隅で、誰が自分をそこにおいたのか、自分はそこに何をしに来たのか、死にゆく自分が何になろうとしているのかを知らずに迷い、あらゆる認識をもつことができない人間を眺め、私〔＝護教論者〕は、眠っているあいだに恐ろしい無人島に連れてこられ、目覚めたときには何も分からず、島から脱出する方法ももたない人と同じような恐怖に陥る。そしてこのことについて、人々がかくも悲惨な状態にまったく絶望せずにいられることに私は感嘆した。私は同じような本性をもつ周囲の人々を見、彼らは私よりもよく知っているのかと彼らに尋ねた。彼らは私に違うと答えた。そしてこのことについて、これら哀れな迷い人たちは、彼らの周囲を眺め、なんらかの気持ちのいい対象を見たので、それに打ち込み、それに執着した。私はというと、私はそれらに執着できなかった、そして私が見ているものとは別のものがあることにいつそうの本当らしさがあるかどうかを注視して、私はこの神が神自身のなんらかの印をまったく残していないかどうかを探求した<sup>8)</sup>。

この断章では「私」という登場人物<sup>9)</sup>が回心に至る過程が語られている。死のように、人間が陥っている悲惨と、それを認識できない人間の盲目を「見」(en voyant)、沈黙する宇宙と人間の存在論的不安を「眺める」(en regardant)ことで、「私」は「恐怖に陥る」。そしてなぜ他の人々がこの恐怖を感じずにいられるのかを「私」は検討する。その結果、他の人々は現世の事物のみを認識し、それに執着していることを理解する。これに対して「私」は下線部のように振る舞う。「私」も自身の周りにさまざまなものを見た。しかしながら、他の人とは違い、「私」はそれらに執着することができなかった。ゆえに、「私が見ているものとは別のもの」の存在について「私」は「注視」する。この「注視」が他の人々と「私」の違いを明確にする。他の人々は「彼らの周囲を眺め」(ayant regardé autour d'eux)、「見た」(ayant vu)ものに執着した。言い換えれば、彼らは自分の認識に基づいて行動している。これに対して、「私」は自身の認識、行為の基盤そのものを再吟味する。しかし、それはデカルトの方法的懐疑のような、「私が見ているもの」が虚偽であるかどうかの吟味ではない。「私が見ているものとは別のもの」、私が認識していないものがあるかどうか、言い換えれば認識の範囲を拡張できるかどうかの吟味なのだ。

検討を通じて「私」は、「私が見ているものとは別のもの」の存在に本当らしさを認め、神の印の探求に正当性を見出した。パスカルは「護教論」においても同様の手続きが必要だと考えている。現世の事物に執着し、むしろ神の印がないことを望む不信者<sup>10)</sup>に神の印を見せるためには、「見ているものとは別のもの」の存在可能性を彼らに認めさせ、探求の正当性を確保しなくてはならない。では、どのような議論によって「私が見ているものとは別のもの」の存在を説得するのか。次の議論を見てみよう。

結局、極端な物事は私たちにとってそれらの物事がまったくないようなものであり、そして極端な物事から見れば私たちはまったく存在しない。極端な物事は私たちから逃れる、あるいは私たちは極端な物事から逃れる<sup>11)</sup>。

私たちが極端な物事を適切に捉えることができないために、私たちの主観においてそれらは存在しないものとなる。この結論が、「私が見ているものとは別のもの」の存在可能性へと私たちを導く。私たちが存在しないとみなしている物事は、実は、その極端な性質ゆえに、私たちが適切に認識できていない物事でありうるのだ。「私が見ているものとは別のもの」という表現はこの事態を適切に表現している。私たちに「見えないもの」だけでなく、私たちが見ていながら適切に把握していないものもこの表現は含むからだ。

パスカルは、「見えないもの」を「私が見ているものとは別のもの」というより広いカテゴリーのなかに置き直すことで、神の印が「人間の能力の範疇外にあるために存在を認識できないもの」である可能性を示し、見えない神の印の探求に正当性をもたせている。

## 2. 神の印がもつ「明るさ」と「暗さ」

しかしながら、能力を超えているために人間には神の印が認識できないのならば、やはり探求は

無駄となろう。しかし、そうではない。神の印はある人には見え、別の人には見えない。

〔心から神を探求する人々にあらわに現れ、心から神を避けようとする人々には隠されることを望んだ神は〕自らの認識を和らげた。その結果、神を探求する人々には見えるけれども神を探求しない人々には見えない自身の印を神は与えた。

見ることだけを望む人々には十分な光があり、反対の気持ちをもつ人々にとって十分な暗さがある<sup>12)</sup>。

神の印は、不信仰者には見えないが、信者には見える。この違いの原因は、印がもつ「光」と「暗さ」にある。この「光」、「暗さ」が、印を「見る」ことに明確に関連づけられている点を強調しておこう。印に基づく判断以前の段階、ある事物を印として認識することにこの光、暗さは関係しているのだ。

ここにおいて、私たちは一つの疑問を抱く。神の印がもつ「光」と「暗さ」という、視覚に結びついたイメージは、具体的に何をさしているのだろうか。不信仰者の説得という目的を考慮に入れて言い換えれば、不信仰者が受け入れることのできる神の印の「光」「暗さ」とは何なのか。一つの説明として、次の断章を見てみよう。

選ばれた人を明るくするために十分な明るさがあり、彼らをへりくだらせるために十分な暗さがある。神に見放された人を盲目にするために十分な暗さがあり、彼らに有罪判決を下し、彼らに弁解の余地をなくすために十分な明るさがある<sup>13)</sup>。

この断章の主題は「神の御業」(ouvrages de Dieu)の認識である。神の御業は「明るさ」と「暗さ」によって表現される性質を併せもつ<sup>14)</sup>。パスカルは両性質が「選ばれた人」と「神に見放された人」に対して及ぼす影響をそれぞれ簡潔に説明している。①「明るさ」は前者を明るくする。すなわち、「明るさ」によって眼前にあるものが神の御業だと認識することができる。②「明るさ」は後者を有罪とし、弁解の余地を無くす。不信仰を非難されたとき、「神に見放された人」は「明るさが無いから神の御業が見えなかった、無視したのではない」と弁解しうる。だが、神の御業は見るために十分な「明るさ」をもつので、この弁解は無効となる。

これに対して、③「暗さ」は「選ばれた人」をへりくだらせる。神が超越した存在であるからこそ理解できない「暗さ」があると理解し、自身の卑小さを認識して、彼らはへりくだる。これに対して、④「暗さ」は「神に見放された人」を「盲目」にする。彼らは「暗さ」の存在によって目の前にある「明るさ」を認識できないのだ。

この断章は神の印のもつ「明るさ」「暗さ」およびその効果の説明となっている。だが、この説明は不信仰者の説得に役立つだろうか。この説明が事態を適切に表現していたとしても、不信仰者は受け入れないだろう。パスカルは、神の印のもつ「明るさ」「暗さ」、そしてそれによって不信仰者が犯している誤りが具体的に何なのかを明らかにしなくてはならない。これを考えるために、パ

パスカルが提示する具体例、キリストの系譜に目を向けよう。

旧約聖書におけるイエス・キリストの系譜は他の多くの無益な系譜のあいだに混ざってしまっているので、キリストの系譜が区別されえないほどである。もしモーゼ<sup>15)</sup>がキリストの先祖しか記載していなかったなら、このことはあまりにも目に見えただろう。もしモーゼがキリストの系譜に印をつけていなかったなら、このことは十分に目に見えなかっただろう。しかし結局、旧約聖書を注意深く眺める人はタマル、ルツなどによって十分区別されているイエス・キリストの系譜を見る<sup>16)</sup>。

パスカルはキリストの系譜がもつ説得力ではなく、系譜そのものの見出しにくさを問題としている。もし旧約聖書のなかにキリストの系譜しかなかったならば、誰もがこの系譜を見、イエスを救世主と認めただろう。だが、実際には他の多くの系譜のなかに混ざっているため、キリストの系譜を見分けるのは難しい。もし何の印もなかったならば、キリストの系譜を見出すことは不可能だっただろう。しかし、キリストの系譜には目印となる人物がいるので、見出すことができる。

この例が神の御業のもつ「明るさ」と「暗さ」を示しているとするならば、パスカルがこの表現で問題にしているのは、神の御業そのものもつ説得力ではなく、類似物のなかに紛れた神の御業を見出すことの困難さと言えるだろう。

ここで少し類似に対するパスカルの考えについて検討したい。『パンセ』には類似を主題とした断章がいくつか見出される。一例として次の断章を挙げる。

多くの精神をもつにつれて、個性的な人が大勢いることを見出す。凡人は人々のあいだの違いをまったく見出さない<sup>17)</sup>。

人々は一人一人多かれ少なかれ違いを有している。多くの精神をもつほど、彼らのあいだの細かな差異まで認識できる。凡人は差異を無視して、誰も彼もが同じような人だとみなす。言い換えれば、類似しか認識しない人、多少違いがあっても似ているから同じだと考える人は、精神の力が少ないとパスカルは考えている。

人はしばしば類似に気を取られて差異を無視してしまう。パスカルによると、断章S258-L225にあるように、キリスト教もこの問題と深く結びついている<sup>18)</sup>。イエス・キリスト、キリスト教、聖体、これらは特別な存在なのに、無数の類似物のなかに紛れてしまい、正しく認識されない。

これらの断章が示すように、パスカルは差異を無視して類似を強調した認識に批判的である。それを踏まえて次の引用を見てみよう。

理性に従うと公言する不信仰者は理性において異様なまでに強力であるはずだ。

では、彼らは何を言うだろうか。

彼らは言う。「私たちは獣が人間のように死んだり生きたりするのを見ないだろうか。また、

トルコ人がキリスト教徒のように死んだり生きたりするのを見ないだろうか。彼らは彼らの儀式をもち、彼らの預言をもち、彼らの博士をもち、彼らの聖人をもち、彼らの宗教をもつ、私たちと同じように」などなど。

このことは聖書に反しているだろうか、聖書はこのことすべてを語っていないだろうか。

もしあなたが真理を知ることがほとんど気にかけていないのなら、ここであなたは<sup>19)</sup>休めばいいだろう。けれども、もしあなたが心から真理を知りたいと望むなら、それは細部を十分に眺めたことにはならない。それは哲学の問題にとっては十分であるが、ここではすべてがかかっているのだ……

しかしながらそんな類の軽い思索の後に人は楽しむ、などなど。この宗教がこの暗さの理由を説明していないかどうか、この宗教そのものに尋ねてみるといい。おそらくこの宗教は私たちにその理由を教えてくれるだろう<sup>20)</sup>。

パスカルが提示する不信仰者は、人間と獣、イスラム教とキリスト教の類似から、キリスト教は信じるに値しないと批判する。しかし、この類似は旧約聖書においてすでに認められている<sup>21)</sup>。ゆえに、この点を批判してもキリスト教批判にはならない。

興味深いことに、不信仰者の議論は類似の指摘に終始している。先の分析に従えば、この議論は評価に値しない。パスカルに言わせれば、真の宗教であるキリスト教と類似物でしかないイスラム教のあいだにある大きな違いに気づかず、誰にでもわかる類似に基づいて、不信仰者は議論しているからだ。

ただし、パスカルは類似の議論自体を間違いとは言わない。そうではなく探求不足を指摘する。この議論では「細部を十分に眺めたことにはならない」。類似を根拠としたキリスト教批判は、誰にでも認識できる類似にとどまり、目立たないが重大な差異を見出すに至っていない。

要するに、パスカルによれば、不信仰者は理解し難さの類似という、目立つ「暗さ」とらわれ、どれも同じ虚偽、誤りと即断してしまう。そのため、目立たない「明るさ」、唯一本当のものの印を見出すことができている。この指摘を受けた不信仰者は、少なくとも探求不足を認めなければならぬ。類似にだけ注目して、差異の検討を怠っているのは確かだから。

### 3. 神の印へ向かう視線の探求

パスカルは、「見ているものとは別のもの」の探求の必要性を示し、キリスト教に対する否定的な認識は不完全な探求にしか基づいていないことを示した。これら前提となる議論を経て、ついに「神の印」を見る方法の説得へと移る。

パスカルが「神の印」の一つとして示すもの、それは旧約聖書の預言である。

私はいくつもの相反する宗教を見ている。それゆえに、一つを除いてすべての宗教が偽物である。それぞれの宗教が自身固有の権威によって信じられることを望み、その神を信じない者を脅す。そのために、私はそれらを信じない。誰でもこのことを言う。誰でも預言者だと自

称しうる。しかし、私はキリスト教を見た。そこに私は預言を見出した。これは誰もがなしえないことである<sup>22)</sup>。

キリスト教以外の宗教は、自身の権威<sup>23)</sup>によって信じられることを望む。言い換えると、当の宗教しか自身の信憑性を保証するものがないので、これらの宗教は疑わしい。キリスト教はそうではない。なぜなら、旧約聖書でなされた救世主の預言が、イエス・キリストにおいて成就しているからだ。預言者と自称することは誰にでもできる。しかし現実には預言が成就するのは奇跡であり、神にしかできない。ゆえに、成就された預言は、イエス・キリストが真の救世主である印となる。

だが、旧約聖書自体の信憑性は何によって保証されるのか。それはユダヤ人によってである。救世主を預言している旧約聖書はユダヤ教の聖典であり、ユダヤ人はこの書物を大切に保存してきた。そして、ユダヤ教はキリスト教と敵対関係にある。ゆえに、ユダヤ人というキリスト教の敵が、旧約聖書がキリスト教に都合のいいように改竄されていないことを、保証している<sup>24)</sup>。

だがなぜユダヤ人はイエスを救世主だと認めなかったのか。パスカルによれば、預言は「表徴」である。すなわち、文字どおりの意味と象徴的な意味の二つの意味をもっている。ユダヤ人は前者の意味でしか預言を理解せず、救世主を現世的な利益を彼らにもたらす存在だとみなしていた。イエス・キリストはそのような利益をもたらす存在ではなかった。預言は霊的な意味で理解すべきものであり、イエス・キリストはまさにその意味で預言を成就している。

ここで一つ疑問が生じる。旧約聖書の預言に二つの意味が本当にあるのか。ここが争点となることをパスカルは明確に認識していた。

預言を検討するために、預言を理解しなくてはならない。

なぜならもし預言が一つの意味しかもたないと思われるなら、救世主がまだ到来していないのは確かである。しかしもし預言が二つの意味をもつのなら、イエス・キリストにおいて救世主が到来したのは確かである。

ゆえにすべての問題は、預言が二つの意味をもつかどうかを知ることにある<sup>25)</sup>。

不信仰者に神の印として旧約聖書を「見せる」ために、預言には表徴として理解すべきものがある<sup>26)</sup>ことを説得しなくてはならない。パスカルはこの説得をどう実現しようとしたのか。

表徴としての預言は文字どおりの意味と象徴的意味の二つの意味をもつ。言い換えれば、まったく異なる二つの意味が、同じ一つの表現によって表されている。このとき、「一つの現象を引き起こす原因の多様性」という、パスカル特有の問題と預言の問題が結びつく。「現象の理由」(Raisons des effets) と題されたリアスや他のさまざまな断章が示すように、パスカルは現象の理由、私たちが目にする出来事の理由について考察していた。その考察の一つに、多様な原因が同じ現象を生むというものがある。

螺旋階段。人民は生まれのいい人々を尊敬する。生半可な知識人は、生まれは人の優位ではな

く、偶然の優位だと言って彼らを軽蔑する。知識人は彼らを尊敬する。人民の考えによってではなく、裏側の考えによって。学問よりも熱意を多くもつ熱心な信者は、知識人たちに彼らを尊敬させる考えにも関わらず、彼らを軽蔑する。なぜなら熱心な信者は信仰心が彼らに与える新しい光によって彼らを判断するから。しかし、完全なキリスト教徒は彼らを別のより優れた光によって尊敬する<sup>27)</sup>。

人々は同じように貴族を敬っている。しかし、この行為へと彼らを導く認識はさまざまである。「人民」は単に高貴な生まれが真の利点だとみなし、貴族を敬っている。「知識人」は、高貴な生まれに価値がないことを知りつつ、内乱を避け、現世秩序を維持するために貴族を敬っている。また「完全なキリスト教徒」は、現世秩序が人間の邪欲から生まれたまがい物だと知りつつも、それに従うことが神の意志に叶うために貴族を敬っている。

このように、行動一つとっても、理由となる認識はさまざまである。しかし、その違いを誰もが認識できる訳ではない。「貴族を敬う」という行動しか見なければ、「人民」「知識人」「完全なキリスト教徒」の全員が同じ認識に基づいていると見誤る。言語においてもこの問題は生じる。

私たちは万人が同じように理解していると仮定している。しかし、私たちはそれをまったく根拠なしに仮定しているのだ。と言うのも、私たちはその証拠を何も持っていないのだから。(1) 私は次のことをよく見ている。これらの言葉を同じ場合において人々が適用すること、ある物体が場所を変えるのを二人の人間が見たときはいつも、彼らは二人ともこの同じ対象を見たことを同じ言葉によって表現することを。彼らはどちらも「それが動いた」と言う。この適用の一致から、人は観念の一致の強力な推測を引き出す。しかしこのことは、肯定に賭けるには十分であるにしても、決定的な確信によって絶対的に説得するようなものではない。異なった仮定から同じ結論がしばしば引き出されることを人は知っているのだから。

このことは少なくとも主題を紛糾させるのに十分である。このことがこれらの事柄を私たちに保証する自然の明るさを完全に消すからではない。新アカデメイア派は肯定に賭けたらう。(2) しかしこのことは明るさを曇らせ、独断論者を混乱させる。そしてピュロン主義の一味に栄光を与えるだろう。この一味の栄光はこの曖昧な曖昧さ、確かにある疑わしい暗さにあるのだ。この確かにある疑わしい暗さから、私たちの疑いはすべての明るさを取り去ることはできず、私たちの自然の明るさはそれからすべての闇を追い払うこともできない<sup>28)</sup>。

パスカルは認識の一致に対する疑いを指摘する。具体例として下線部(1)では「それが動いた」という言葉が取り上げられる。動いている物体の前にいる二人の人間がそう述べる時、両者ともにその物体の移動を認識してこの言葉を発している、と私たちは考える。しかし、そう信じる根拠はない。単純な事物の知覚の水準に限っても、一方が目の前の犬について語り、他方が遠くの鳥について語りうる。抽象的、表徴的な水準までも考慮に入ればなおさらである。ゆえに、言葉が一致していても、認識の一致については判断を保留するしかない。

このとき、下線部(2)に見えるように、パスカルは認識の一致に関する疑念を、「明るさ」「暗さ」のイメージによって表現している。認識の一致への確信を妨げる要素を「暗さ」、逆に認識の一致を認めるのに十分な説得力をもたらす要素を「明るさ」と呼んでいるのだ。

この引用から、「言葉の一致は認識の一致を必ずしも示さない」という「暗さ」の認識へ読者は導かれ、認識についての判断は保留するほかない、と理性的に結論づけられる。だが、パスカルはこの懐疑主義的結論にとどまらない。断章S307-L276において、パスカルは次のように述べている。二人の人間が愚かな話をしている。けれども、言葉の一致が認識の一致を表すわけではない。一方は単に馬鹿な話をしているのに対し、他方は何か重大なことを語るために馬鹿な話をういている可能性がある。しかし、二人の認識は直接にはわからない。ゆえに、両者とも愚かだと結論せざるをえない。だが、彼らは他の言説も展開している。それらによって、彼らの認識が垣間見える。というのも、パスカルによれば、人間の言行には一貫性が見出せるからだ<sup>30)</sup>。他の言説において一貫して高尚な意味を確認できたなら、その愚かな言説もまた高尚な意味をもつことがありうるし、一貫して愚かなことを述べているならば、愚かな言説は見た目どおりと判断できる。

ここにおいて、言葉の一致が認識の一致を示さないという「暗さ」の価値は逆転する。「暗さ」が言葉が二つの意味をもつ可能性を開くのだ。そしてこの価値の転倒を引き起こすのが、「明るさ」をもつ他の言説である。意図が明瞭な発言において発話者が何を語っているか、それを踏まえることで、同じ発話者の理解しがたい「暗い」言葉の真の意味を見抜くことができる。

この考えが、旧約聖書の表徴的解釈の妥当性に適用される。旧約聖書には、矛盾しているように見える文章がしばしば見出される。では、それは作者の愚かさを示しているのか。それとも隠された意味があるのか。この問いについて、パスカルは次のように述べる。

律法と犠牲が現実のものか表徴なのか知るために、預言者がこれらの事柄について語るとき、彼らの視覚と彼らの思考をそこにとどめていたために、彼らはこの古い契約しか見ていないのかどうか、あるいは彼らはそこに、律法と犠牲がその絵でしかない何か別のものを見ていたのかどうかを見なくてはならない。なぜなら肖像画において人は表徴されているものを見るのだから。そのためには、彼らがそれについて語っていることを検討しさえすれば良い<sup>31)</sup>。

パスカルは律法と犠牲に関する預言者の語りに注目する。一見すると預言者の言葉は矛盾している。なぜなら「聖書全体において律法と犠牲は〔神を〕喜ばせたり不快にしたりしている<sup>32)</sup>」から。同じものに対して神が一貫しない態度を取るのはいりえない。ゆえに、預言者が律法と犠牲について語るとき、出鱈目を語っているのか、あるいは象徴的に語っているのか考えねばならない。この問題を、パスカルは、預言者が何を「見た」か、と表現する。預言者が、どんな認識に基づいて言っているのかを「見る」ことで、預言者の言葉が表徴か否かが判断できるというのだ<sup>33)</sup>。

かくして、預言が二つの意味をもつかという問題は、預言者が何を認識していたかという問題へと移行する。このとき、象徴的な意味の探求は、語り手との視線の同化によって実現される。視線の同化が、見えていなかったものを見ることを、私たちに可能にするのだ。

この議論が正しければ、旧約聖書の表徴性の認識は、まさに「見る」ことによって獲得されていることになる。それは「見ればわかる」という単純な議論ではない。見えている人と同じ視点から見ること、見えている人と同じ認識が初めて獲得できるのだ。その意味で、旧約聖書の表徴性を説得するパスカルの議論は、次の引用が示す説得術の発展形と言えるだろう。

有益に他者を戒め、間違っていることを見せたいとき、どの面からその人が物事を認識しているかを観察しなくてはならない。というのも、物事は通常その面からは真であるからだ。そして、その人にその真理を認めなくてはならない。だが、その人に事柄が誤りである面を明らかにしなくてはならない。こうすることで彼は満足する。というのも、彼は間違っておらず、単にすべての面を見ることを欠いていたことを見るからだ<sup>34)</sup>。

この断章では、相手の誤りを認めさせるために、相手が見ていない側面の存在を指摘することが必要だと説いている。この説得は控えめなものである。見ていない側面の存在を認めさせるだけでしかなく、その側面から対象を見ることを強制しないからだ。旧約聖書の表徴性の説得は一步先をゆく。相手が見ていない側面の存在を指摘するのみならず、それが見える位置を説明し、そこに立つよう誘導するのだから。

それでも、読者には見ない自由が残されている。預言者の視点をパスカルがさし示しても、その地点に立つかどうか、さらにその地点に立ったとしても、旧約聖書を見つめるかどうかは読者の意志にかかっている。だとすると、相手が見ていない側面の存在を認めさせ、「自分が見ているものとは別のもの」が見える視点を示すことが、護教論者による不信仰者の説得の限界だ、とパスカルは考えていたのではないか。私たちはここで次の断章を思い出す。

あまりに遠く、そしてあまりに近くから見られた絵画も同様である。そして、真の場所は割できない一点しかない。他の点は近すぎたり、遠すぎたり、高すぎたり、低すぎたりする。遠近法は絵画の技法においてその点を定めるものである。しかし、真理と道徳において、何がその点を定めるのだろうか<sup>35)</sup>。

遠近法は一般的には絵画を描くための技法である。アカデミーの辞書は次のように定義している。「光学の分野、遠さが対象の形あるいは対象の色に引き起こす違いに従って対象を表現することを教える<sup>36)</sup>。」ある一点から見た景色を画布上に再現するための技法なのだ。しかし、パスカルは主客を逆転させている。遠近法は、対象を見るべき視点を「定める」(assigner) 技術なのだ。対象を正しく見るために、立つべき地点を示すのが遠近法の目的である。そして、真理と道徳において、遠近法の役割を果たすものをパスカルは求めている。それは何か。私たちが行った議論を踏まえるならば、パスカルの説得術こそが、真理と道徳における遠近法だと言えるだろう。神の印である旧約聖書を見るべき視点として、預言者の視点をさし示しているのだから。

## 註

- 1) 『パンセ』の引用は Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2004 に基づく。以下、引用の際にはセリエ版の断章番号を記号 S [Sellier] とともに示し、ラフユマ版 (éd. L. Lafuma, Paris, Luxembourg, 1952) による断章番号を記号 L とともに付記する。断章が長い場合、引用のページ数も併記する。(例: S182-L149, p. 918) なお、日本語訳はすべて拙訳である。
- 2) 以下「護教論」と略記する。
- 3) S46-L12: « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison. Vénéral, en donner respect. La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie. / Vénéral parce qu'elle a bien connu l'homme. / Aimable parce qu'elle promet le vrai bien. »
- 4) S182-L149, p. 923.
- 5) Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, t. II, s. v. « marque », p. 563.
- 6) Cf. S274-L149. この断章はもともと S182-L149、「A. P. R.」の一部であったがパスカル自身の手によって「宗教の基礎および反論への返答」のリアスへと移され、独立した断章となった。
- 7) « En voyant l'aveuglement » という表現は興味深い。「見る能力の欠如」を「見る」という撞着語法がここにある。大雑把に言えば現世の虚しさ、人間の悲惨といった明白な事柄を「認識していない」ことを「認識した」という意味になる。この理解にとどまるのであれば、「En connaissant l'aveuglement」と言い換えられるだろう。しかしながら、視覚のイメージによる撞着語法である点を私たちは強調したい。「見る」という直観的認識能力の欠如を直観的に認識する点に、この撞着語法をパスカルが選んだニュアンスがあるように私たちには思われる。
- 8) S229-L198. 強調および □ は引用者による。
- 9) 『パンセ』に登場する「私」が何者か（パスカル自身か、「護教論」作者であるサロモン・ド・テュルティエなのか、登場人物としての護教論者あるいは不信仰者なのか）を確定することは難しい。本稿では断章 S229-L198 の「私」を、不信仰者に対して、回心に至るまでの自身の道のりを語る護教論者と解釈した。
- 10) Cf. S46-L12: « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. »
- 11) S230-L199, p. 946-947.
- 12) S274-L149. □ は編者による補い。
- 13) S268-L236.
- 14) Cf. S264-L232: « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres. »
- 15) 十七世紀、モーゼは旧約聖書の最初の五書（創世記、出エジプト記、レビ記、民数記、申命記）の著者とみなされていた。
- 16) S268-L236. 強調は引用者による。

- 17) S669-L510.
- 18) S258-L225 : « Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun. »
- 19) 編者の読みに従う。
- 20) S183-L150.
- 21) 「コヘレトの言葉」、III、18-19。
- 22) S229-L198.
- 23) ここでの「権威」(autorité)は「他者を服従させる権力」ではなく、「自分では確認できない事柄に関する他者の報告に信用を与えるもの」、「信憑性」のことである。詳しくは塩川徹也『パスカル考』、岩波書店、2003年、第二部第二章を見よ。
- 24) いわゆるユダヤ人証人説である。Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, A. Colin, 1970 ; Paris, Albin Michel, 1995, Ch. 6, II、および塩川徹也『パスカル——奇跡と表徴』、岩波書店、1985年、第五章二節を見よ。
- 25) S305-L274. 強調は引用者による。
- 26) パスカルはすべての預言を表徴的に解すべきだとは述べていない。Cf. S284-L252. とくに救世主の到来の時期を示した預言は文字どおり理解できる明白さをもつとパスカルは考えている。Cf. S287-L255.
- 27) S124-L90. 強調は引用者による。
- 28) S141-L109. 強調および番号は引用者による。
- 29) S307-L276 : « De deux personnes qui disent de sots contes, l'un qui voit double sens entendu dans la Kabbale, l'autre qui n'a que ce sens, si quelqu'un n'étant pas du secret entend discourir les deux en cette sorte, il en fera même jugement. Mais si ensuite dans le reste du discours l'un dit des choses angéliques et l'autre toujours des choses plates et communes, il jugera que l'un parlait avec mystère et non pas l'autre, l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telles sottises et capable d'être mystérieux, l'autre qu'il est incapable de mystère et capable de sottise. »
- 30) S289-L257 : « Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout. »
- 31) S291-L260.
- 32) S290-L259.
- 33) Cf. S298-L267 : « Savoir si les prophètes arrêtaient leur vue dans l'*Ancien Testament* ou s'ils y voyaient d'autres choses. »
- 34) S579-L701.
- 35) S55-L21.
- 36) *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi*, Paris, Chez La Veuve de Jean Baptiste Coignard et Chez Jean Baptiste Coignard, 1694, t. II, s. v. « perspective », p. 224.

## **L'art de persuader chez Pascal avec l'image optique : faire voir des marques divines par des preuves convaincantes**

Hirofumi KAWAKAMI

Pascal a laissé une œuvre inachevée qui vise à persuader les impies de la justesse de la croyance chrétienne. L'auteur y exprime un stade de cette persuasion par les mots « faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines ». Notre article analysera ce stade du point de vue de l'image optique (l'expression optique pour exprimer l'action cognitive). Nous y trouverons trois étapes : (1) L'existence d'« autre chose que ce que je vois » : l'imperceptibilité d'une chose n'est pas causée seulement par son inexistence, mais aussi par notre insuffisance pour la percevoir. (2) La clarté et l'obscurité des marques divines : elles se mêlent aux choses semblables (=l'obscurité). Mais elles ont la différence peu apparente mais décisive (=la clarté) qui les distingue d'avec elles. (3) La présentation du vrai point de vue : la persuasion humaine ne peut faire voir aux impies les marques divines. Elle ne leur conseille qu'un point de vue d'où ils peuvent les voir.

「だらしなくふんわりと死ぬこと」  
——モンテーニュの理想の死とパスカル——

山上 浩嗣

パスカルにおける死および死後の生についての思想は、モンテーニュのそれと極端な対照をなしている。パスカルは『エッセー』の著者に対して、歯に衣着せぬ批評を行っている。パスカルは、モンテーニュがキリスト教に反した死生観をもち、「だらしなくふんわりと死ぬこと mourir lâchement et mollement」を願っているさまに強く反発している。

人生のさまざまな場面における彼 [=モンテーニュ] のやや放縦で享乐的な考え (730 頁、331 頁<sup>1)</sup>) は許せるとしても、死についての彼のまったく異教的な考えについては許容できない。なぜなら、少なくともキリスト教徒にふさわしい死に方を望まないのは、あらゆる信心を放棄するに等しいからだ。それなのに彼は、その著書全体を通じて、だらしなくふんわりと死ぬことしか考えていない。(S559-L680)

パスカルはここで具体的にモンテーニュのどんな考えを想定しているのだろうか。また、パスカル自身はどのような死が望ましいと考え、そのためにどのような生を送ることを勧めているのだろうか。『パンセ』における死の思想の本質的な部分は、①メメント・モリ (死の想起)、②「気晴らし」、③来世への希望、に関連している。そして、この三つの主題については、まさにモンテーニュも『エッセー』のなかで言及している。本論では、これら三主題についての両者の思索を比較し、モンテーニュからパスカルへの影響関係や、後者から前者への反発について考察しよう。

## 1. メメント・モリ

パスカル

はじめに、「考える葦」に関する断章を手がかりに、パスカルが勧めるメメント・モリについて見よう<sup>2)</sup>。「考える葦 roseau pensant」としての「思考 pensée」は、単なる思考ではなく、人間の尊厳をなす「規制 règlement」に適った思考である。

考える葦。

私が自分の尊厳を求めなければならないのは、決して空間によってではなく、私の思考の規制によってである。私は、多くの土地を所有したところでなんら優位をもつことにはならない。宇宙は私を空間によって包みこみ、一点のように飲みこむ。私は宇宙を思考によって包みこむ。(S145-L113)

人間の思考は、規制がなければどこまでも逸脱していく。規制に従った思考とは、多くの土地を所有したり人々を権力で支配したりする（これは、「肉的な者 *les charnels*<sup>3)</sup>」の欲望にほかならない）ための方策を考えることではない。では、それはどんな思考か。

パスカルにとって人間が「気高い」のは、「自分が死ぬことを知っている」からである (S231-L200)。彼はまた、「人間の偉大さは、自分が悲惨であることを知っている点にある」 (S146-L114) と告げている。したがって、「悲惨」とはおのれの命が有限であるという事実である。人間の尊厳をなす思考、人間にふさわしい思考とは、その事実を自覚すること、すなわち *memento・mori* にほかならない。次は、人間がそのような務めを怠っているという認識を示している（これが後に見る「気晴らし *divertissement*」の状態である）：「人間は死、悲惨、無知をいやすことができなかつたので、幸せになるために、そんなことをまったく考えないようにした」 (S166-L133)。

パスカルの勧める *memento・mori* は、単に死を念頭に置くことなく、宗教に従って永遠の生を探究するという行為への促しである。次の一節は、パスカルが仮想的対話者として想定する不信仰者のせりふである。

私は、自分がどこから来たのかも、どこに行くのかも知らない。私が知っているのはただ、この世を離れば、永遠に無のなかに落ちてしまうか、永遠に怒れる神の手のなかに抱かれるかのいずれかだということだけである。だが、この二つの状態のうちのいずれが自分に与えられるのかは知らない。[……] このことから、私はこう結論する。生涯のすべての日々を、やがて自分の身に何が起るかなど考えずに過ごすことだと。[……] しかるのちに、このような心配で頭を悩ませている連中を鼻で笑ってやりながら、何の予測も何の恐れもなく、あの大事件に挑んでみたい。そして、未来の永遠の状態がどんなものかについてはよくわからないままで、ふんわりと死まで運ばれてみたいものだ。(S681-L427, p. 1221-1222)

これを受けてパスカルは、「こんなふうに語る者と、誰が友だちになりたいと考えるだろうか」 (S681-L427, p. 1222) と憤る。それは、この対話者が、やがて死んでしまうというみずからの置かれた悲惨な状態を知りながら、それに目をつぶって「ふんわりと」死を迎えると宣言しているからにほかならない。この人物は、人間の尊厳としての「思考」の義務を怠り、生涯を「気晴らし」に捧げているのである。なお、「ふんわりと死まで運ばれる *me laisser mollement conduire à la mort*」という表現は、パスカルがモンテーニュの理想の死に方を批判する際に用いた表現「だらしなくふんわりと死ぬこと *mourir lâchement et mollement*」 (S559-L680) を想起させずにはおかない。この不信仰者のモデルがモンテーニュであることは明らかである。

パスカルにとって「規制」に従った思考とは、ちょうどこの対話者が放棄しようとしていることだ。それは、肉体の死後に自分はまったくの無に帰すのか、それとも神から永遠の生命を与えられるのかという問いについて考えることである。言い換えれば、「考える葦」としての人間の「尊厳」とは、死後に魂の永遠の生を与えられるためにはどのようにこの地上の生を生きるべきかを考える

ことである。

モンテーニュ

モンテーニュは『エッセー』の「哲学するとは死ぬことを学ぶこと」と題された章で、人間の知恵の究極の目的が「死をまったく恐れないようになること」であるとするソクラテスやキケロの考えを受け継いでいる。その上で彼は、死を恐れなくなるために「何よりも頻繁に死を念頭に置く」こと、すなわちメメント・モリを勧める。

誰もが行ったり来たり、駆け回ったり踊ったりして、死についてはまったく耳を塞いでいる。おめでたいことだ。だが、死が自分自身に、自分の妻、子ども、友人に、不意に、いかなる抵抗もできないままに襲いかかってきたときには、どれほどの苦悩、叫び、悔恨、絶望に苛まれることだろうか。[……] 死に対しては、もっと早くから備えておかなければならない。[……] その敵からよそよそしさを取り除き、それと親しくつきあい、慣れよう。何よりも頻繁に死を念頭に置こう。(I, 19/20, « Que philosopher c'est apprendre à mourir », 87-88/86)

上で語られるメメント・モリの目的は、死がいよいよ自分や近親者に迫ったときの苦悩や絶望を緩和することにとどまる。パスカルのように、肉体の死後の自己の命運はまったく意識されていない。モンテーニュはまた、「徳の主な恩恵は死の軽視である。それは人生に柔らかい平穏をもたらし、人生に純粋で快い味わいを与えてくれる手段である」(I, 19/20, 84/82)とも述べる。ここでの「徳」は哲学者の探求の対象であり、具体的にはメメント・モリを通じた魂の鍛練のことである。モンテーニュは、その恩恵が「死の軽視」であり、そのことによって、われわれの人生に「柔らかい平穏」がもたらされると言う。彼にとって、いかにメメント・モリが厳しい鍛練であったとしても、その鍛練の結果この世を平穏に過ごすことができる。苦行の成果は精神的な逸楽であるということだ<sup>4)</sup>。彼にとって、死に備えることは、現世の幸福の獲得の手段にほかならない：「命を失うことが不幸ではないと悟った者には、生涯にいかなる不幸もない」(I, 19/20, 88/87)。少なくともこのときモンテーニュは、パスカルと異なり、死後の自分の命運を問題にしていない。彼はここで、肉体の死は自分の存在を決定的に無に帰すと考えているようだ。「哲学するとは死ぬことを学ぶこと」の章の末尾で、モンテーニュは「自然」を擬人化し、人間を相手に、説教を行わせている。その弁論に含まれるルクレティウスからの多数の引用のなかの一節だけを記しておこう：「たとえ好きなように生きて、数世紀をかちとることができたとしても、永遠の死が待っていることには変わりはない」(I, 19/20, 96/94)。この「自然」は、人間の死後の救済とは無縁であり、キリスト教の神とは明白に対立する原理を体現している<sup>5)</sup>。

## 2. 気晴らし

パスカル

次に、パスカルの「気晴らし」概念の要点を見よう。パスカルは「気晴らし」という語を、苦悩

や苦勞から心理的に距離をとらせる手段や活動という一般的な意味から、おのれの死すべき運命から目をそらせる活動という特殊な意味へと転化させている。パスカルにとって、人間はみな全生涯を、後者の意味での「気晴らし」に費やしている<sup>9)</sup>。彼はこの「気晴らし」を、人間の悲慘の根源とみなしている：「われわれの悲慘を和らげてくれる唯一のものは気晴らしである。しかしそれこそがわれわれの悲慘の最たるものである」(S33-L414)。パスカルはその上で、この活動そのものがいかに倒錯的であるかを示すのに、いくつかの理由を挙げる (S168-L136)。本論で注目すべきは、次の二つである。

第一に、気晴らしにおいて、その手段と目的とが転倒してしまっているという点である。われわれはさまざまな活動を、なんらかの目的をもって行っている。それを達成するための努力や苦勞の先に幸福が待っていると信じこんでいる。にもかかわらず、そのような未来の幸福を保証している対象がいますぐ無条件で与えられることを望まない。「人は獲物よりも狩りを好む」(S168-L136, p. 906)。パスカルによればそれは、獲物そのものは、忍び寄る死からわれわれの目をそらすことができないからだ。気晴らしにおいて真に求められているのは、目的ではなく手段、未来の幸福ではなく現在の楽しみである。

気晴らしが倒錯的である第二の理由は、それが人間を「騒ぎ」のはてしない連続に追いやる点にある。人は、いま取り組んでいる活動の目的が果たせたら、「休息」が待っていると信じこんでいる。だが実際は、その活動自体が真の目的であったために、それを終えてしまうと、「倦怠」にとらわれ、また別の「騒ぎ」を求めなければならなくなる。

人はさまざまな障害と闘いながら休息を求める。だが障害を乗り越えたたとたん、休息は、それが生み出す倦怠によって耐えがなくなってしまう。休息から抜け出して、騒ぎを求めなければならなくなるのだ。(S168-L136, p. 907)

このような循環を生み出しているのは、人間の「欲望の満たされない性質」(S168-L136, p. 907)である。広い家に住む者がより豪華な屋敷を望み、恵まれた地位にある者がさらに上の役職を目指すというように、欲望は満たされるとまた別のより獲得が困難な対象を求め、そのつど肥大化する。それにつれて「騒ぎ」、つまり苦勞もまた大きくなっていく。気晴らしにおける真の目的はそのような「騒ぎ」にほかならない。さらに、仮にその(見かけの)目的が叶えられたとして、その瞬間、人は倦怠に襲われて不幸になる。気晴らしにおいて、実のところ、現在にも未来にも幸福はないのである。

#### モンテーニュ

パスカルによる上記の考察は、モンテーニュの思考ときわめて明瞭な対照をなしている。

まず、モンテーニュにとって「気をそらせること」は、批判ではなく推奨される営為である。彼はとりわけ、「ひそかに話題の向きを変え」ることで、ある知人女性の悲しみを治癒させたという(III, 4, « De la diversion », 872/831)。ただし彼は、この方策が一時しのぎであって、根本的な治療

法になりえないことを自覚して、「私は彼女の病根に斧を入れたわけではない」と断っている (III, 4, 873/831)。彼はまた、自身の経験についても記している。親友ラ・ボエシを失った悲しみを「まぎらすために強烈な気分転換が必要だったので、わざと、努めて恋をあさった」(III, 4, 877/835) という経験である。ここでも、「気分転換」は根本的な解決策ではなく、悲しみをしばし和らげるための実践的な策略、自分を「ごまかす ruser」手段である。そのような欺瞞が持続することはない。モンテーニュはそれでも、このような非力な策の有用性を強調しているのである。

次に、モンテーニュは、III, 9「空しさについて」のなかで、定めた目標に向かって邁進する姿勢よりも、定まった目的のない行為を楽しむ姿勢を尊重している。

私が旅行を企てるのは、旅先から帰ってくるためでもなければ、やりとげるためでもない。動くこと (le branle) が楽しい間、動くためである。つまり私は、歩き回るために歩き回るのである。利益やウサギを求めて走る者は、走っているとは言えない。陣取り遊びや競走のために走る者こそが、本当に走っているのである。(III, 9, «De la vanité», 1023/977)

ここでは「動き」が自己目的化している。旅の目的は特定の土地に到着することではなく、その過程を楽しむことである<sup>7)</sup>。パスカルの「人は獲物よりも狩りを好む」という観察は、モンテーニュの「利益やウサギを求めて走る者は、走っているとは言えない」(走りそのものを楽しむ者が真に走る者である) という見解を追認しているのではない。モンテーニュは目的のない行為に没頭する人間の性向を歓迎し<sup>8)</sup>、パスカルはそこに空しさを認めているのである。

もうひとつ、III, 4「気をそらせることについて」のなかで、パスカルの考えと極端な対照をなす箇所を指摘しておく。

火刑台に載せられ、熱烈な信心に満たされ、あらん限りの感覚を信仰に注ぎこんでいる哀れな人々、教えに耳を傾け、視線と両手を天高く向け、激しく途切れることのない情熱にとらわれ、高らかに祈りを唱える人々は、たしかにこの状況にふさわしい称賛すべき行いをしている。彼らの信心を讃えなければならない。だが、不屈さを讃えるわけにはいかない。彼らは死との闘いを避け、死から考えをそらせている。あたかも子どもに治療用のメスを刺すときに笑わせようとするようなものだ。(III, 4, 874-875/833)

モンテーニュは、信仰を理由に処刑されようとする者が、殉教により死後に救済されることを信じてひたすら祈りを唱えるさまを、「死から考えをそらせている」とみなしている。ここで彼は、そのような篤信の人々を外科治療の際に恐怖や苦痛から気をそらせるために騙される幼児になぞらえ、彼らに軽微な揶揄を向けている。モンテーニュは、現世の敬虔な行いの結果として来世の永遠の生が与えられるという考えには与しないのである<sup>9)</sup>。

### 3. 来世への希望

パスカル

これまで見てきたように、パスカルにとって人間の尊厳はおのれの死すべき運命を直視し、肉体の死後に魂の永遠の生を与えられるように宗教の教えに即した生を実現することにある。彼はそのような探求を行う存在をこそ「考える輩」と呼んでいる。ここでの「思考」(考えること)は単に精神を働かせることではなく、身体と心を含めた人間の全存在による信仰の行為のことである。そのような実践を妨げる行いはすべて「気晴らし」にすぎない。「気晴らし」とは、永遠の至福ではなく、肉体の死とともに無に帰す空しい幸福(富、権力、名誉)を目ざす活動である。次の一節は、「気晴らし」の生涯の悲惨な末路を端的に伝えている。

次のことを理解するのに、それほど崇高な魂は必要としないだろう。すなわち、この世に真実で確実な満足などなく、われわれの楽しみはすべてうつろなものであり、われわれの不幸は無限であるということ。そして、一瞬ごとにわれわれに迫ってくる死が、まちががなくほんのわずかな年月ののちに、われわれを永遠の無か永遠の不幸という冷厳なる必然へと陥れるということである。

これほど本当で、恐ろしいことはない。せいぜい強がっていればよい。この世でもっとも美しい生涯ですら、この結末を逃れられない。(S681-L427, p. 1220)

これに続けてパスカルは、かなり意表を突く主張を行う。

これについてよく考えた上で、次のことにはたして疑う余地があるかどうかを答えてほしい。すなわち、この世においては来世を望むこと (*l'espérance d'une autre vie*) 以外に幸福はなく、人はそれに近づくにしたがってのみ幸福であること、そして、その永遠について完全な確信をもっている者にとってはもはや何の不幸も存在しないのと同様に、それについていかなる光ももたぬ者にとっては幸福などまったく存在しないということだ。(S681-L427, p. 1220)

この世の真の幸福は、来世を「望むこと」だという。「来世」とは魂の至福の生のことである。肉体をとまなうこの世の生において純粋に霊的な幸福を味わうことはできないし、そもそも魂が不死でありうるかどうかさえも不可知である。ましてや自分が来世の生に与れるかどうかなど知りようがない。パスカルはその上で、それを「望むこと」、それに「近づく」ことが、現世における真の、そして唯一の幸福だと言うのである。しかも、この状態は、来世の存在についての「疑い」を排除するものではない：「この疑いのなかにあることは、たしかに大きな不幸である。しかし、この疑いのなかにあるときに、最低限不可欠の義務は、探求するということである」(S681-L427, p. 1220)<sup>10)</sup>。

ところで、疑いの状態にありながらも来世の存在の可能性を探求すること、それが真実であった場合に備えて日々を送ること、これはまさに、パスカルが提示するゲームに参加し、「神あり」に

賭けるという行為そのものではないか。パスカルの「賭け」は、おのれの一生を参加料とする。「神あり」を選んだ場合、生涯を通じて聖書と教会の教えを学び、神から死後に救済を与えられるようにたえず努力を重ねなければならない。彼は、そのような営為を、この世の最大の幸福だと確言している<sup>11)</sup>。

実のところ、パスカルがこの賭けへの参加を促すのは、勝ったときに与えられる配当の大きさ（「無限に幸福な無限の生」S680-L418, p. 1213）が理由ではない。いくら得られるかもしれない利益が大きくても、そのためにこの世の生涯全体を差し出す賭博には簡単には乗れないからだ。そこでパスカルは、賭けの利益を別の言葉で説明する。

言っておくが、君はこの世にいる間にその賭けに勝つだろう（vous y gagerez en cette vie）。そして、君がこの道で一步を踏み出すごとに、勝利が確実であることと、賭けたものが無に等しいこととははっきりと悟るあまり、ついには、君は確実かつ無限なものに賭けたのであって、そのために何も手放さなかったのだということを知るだろう。（S680-L418, p. 1215）

この賭けにおいて、結果を知る前に参加者は勝利を確信し<sup>12)</sup>、すでに約束の配当を得たも同然の状態になる、と読める。なぜか。それは、前掲の一節に即して言えば、参加者は探求の段階で来世への「希望」を得ているからであり、その希望は、おのれの探求の正当性への「疑い」を徐々に小さくしていくからだ。「神あり」を選んだ者は、「気晴らし」の生を避け、あたかも神から見て正しい行いに日々努めるうちに、来世への希望をますます堅固なものとしていく。パスカルは、そのような生涯こそが、神なしを選ぶ生涯よりも幸福であると言いたいのである。

このように見ると、「賭け」は、見かけに反して、未来の目標のために現在を犠牲にする行いではない。来るべき至福に対する「希望」そのものが現在を充実させ、生きるに値するものにする。「希望」がすでに現在を享受するための最善の行為であり、人間が現在において得られる最高の善そのものなのである。またそれは、すでにして来世という純然たる霊的な善の一部でもある。だからこそ、パスカルはロアネーズ嬢にこう語る：「本当に私たちのものである時間は現在だけです、神に従って私たちが用いるべきなものも現在だけなのです。われわれの思索の中心は、現在にこそ向けられるべきなのです」（Lettre 8 à Mlle de Roannez, janvier 1657, *MES*, III, p. 1044）。これは、神への祈りを通して来世の希望という善を今この瞬間に享受しようという誘いにほからならない。

フルティエールの辞書は、「希望 *esperance*」について、「対神徳の一つで、それによってわれわれは、神が一部の選ばれた者たちに約束した恩恵、すなわち永遠の至福を待ち望む」と説明している<sup>13)</sup>。これは、言うまでもなく「絶望」と反対の状態である。アカデミーの辞書1694年版によると、「絶望 *desespoir*」とは、「人間がおのれの救い、神の慈悲について絶望するという罪のこと」である<sup>14)</sup>。「希望」は「徳」であり、「絶望」は「罪」である。ロラン・ティルアンが教えるように、「絶望」という語は、17世紀において「自殺」を含意していた<sup>15)</sup>。「希望」を失った者は、文字通り絶望し、生を放棄するのである<sup>16)</sup>。

なお、未来への「希望」を抱く者が過ごす現在が、「気晴らし」を生きる人間が過ごす現在と質

的に異なるものであることは、もはや言うまでもないだろう。前に見たように、「気晴らし」にふける者は、未来の目的を設定しながらも、そこに至る手段としての現在の活動自体に享楽を見出す。その享楽は長続きせず、やがて倦怠が訪れるため、次はもっと刺激の強い活動（「騒ぎ」）に取り組まざるをえない。こうして、「気晴らし」は主体を決して充足させることはない。次の文中の、現在を蔑ろにし、つねに未来に幸福を先送りすることで、いつまでも不幸なままにとどまる「われわれ」とは、まさに気晴らしに興じる人間のことであり<sup>17)</sup>。

われわれは現在のことなど、ほとんど考えはしない。考えるとしても、未来を思いどおりにするためになんらかの光を得るためでしかない。現在は決してわれわれの目的ではない。過去と現在はわれわれの手段であって、ただ未来だけがわれわれの目的なのだ。こうして、われわれは決して生きていない。生きようと望んでいるだけである。いつも幸福でいようと努めながらも、決して幸福になれないが、それは避けられないことなのだ。(S80-L47)

#### モンテーニュ

モンテーニュは、セネカの句「愚か者の人生は不快で不安定で、未来のことばかりを考えている」(III, 13, « De l'expérience », 1162/1111) を引用しながら、未来への関心が現在の享受を妨げることに對して警告している。そして、パスカルもまた、現在を享受することを理想の生き方とみなしている。しかしながら、すでに見たように、モンテーニュは、来世への希望をこの世の最大の幸福とみなすパスカルとは異なり、熱烈な信仰をもって永遠の至福を探求する人々とは明確に一線を画している。次の一節は、そのような敬虔な人々を、未来への関心のゆえに現在を正しく享受しない者の典型と位置づけて批判の目を向けている。死後に思いを向けることを、現存するものを認識する行為からの逃避であると位置づけるのだ。

われわれは決して自分のもとにおらず、つねにその彼方にいる。恐れ、欲望、希望がわれわれを未来へと飛翔させ、われわれが今あるものを感じ、見つめるのを妨げる。そうしてわれわれは、来るべきこと、さらにはわれわれの死後へと気をそらせてしまうのだ。(I, 3, « Nos affections s'emporent au delà de nous », 38/15)

ここでモンテーニュが、現在（「今あるもの *ce qui est*」）を享受する行為を「感じ、見つめること *le sentiment et la consideration*」と表現していることには、とくに注意する必要がある。これらはいずれも身体を通じた認識のことである（フルティエールによれば、「*considerer*」は「見る *regarder*」ことだ<sup>18)</sup>）。モンテーニュは、現に知覚できない観念的な幸福（「希望」）に陶醉することはない。

彼はまた、「経験について」の章で、「自分の幸運を無気力無関心に受け取っている人々」を、「希望の奴隷となる *servir à l'esperance*」人々と断じている。彼によればそれは、「現在という今自分が保有している時を飛び出す」態度である。つまり、現在を心身を駆使して十全に享受する態度ではないということだ。未来への「希望」とは彼にとって、「想像 *fantasie*」がもたらす「幻影や空想

des ombrages et vaines images」でしかなく、感覚をもって知覚する対象ではないため、幸福の源泉とはなりえないのである (III, 13, 1163/1112<sup>19)</sup>。

モンテーニュは、おそらく来世の存在を否定するわけではないが、それを当てにして生きるのを拒否する<sup>20)</sup>。短い生涯の間に得られるだけの享楽を、精神のみならず身体でも味わうように努めるのである。モンテーニュの神は、限られた者に魂の永遠の至福を与える存在ではなく、(動物を含め) 生きとし生けるものにこの世において喜びを味わうことを許す存在である。その寛大な存在に彼は、「自然」という別名を与えている：「私は、自然が私のために作ってくれたものを、心をこめて、感謝して受け取り、喜び、満足する。[……] 彼は善なる存在である以上、彼が作ったものも完全なる善である」(III, 13, 1163-1164/1113)。

モンテーニュに反し、パスカルは現世の享楽ではなく来世の至福を得るためにメメント・モリを勧め、「気晴らし」を人間の最大の不幸とみなし、来世への希望こそが現世の最大の幸福であると説いた。パスカルはこのように、死と来世について述べる際に、モンテーニュの主張とことごとく対立する命題を論証しようと努めているように見える。似通った語彙も多く、まるでパスカルがモンテーニュに応答しているように感じられる。実際、『パンセ』で護教論者の対話相手として登場する不信仰者の少なくとも一部は、明らかにモンテーニュをモデルにしている。パスカルは説得する相手として、死後の救済に関心を示さず、「だらしなくふんわりと死ぬ」ことで満足するモンテーニュのような人物を想定していたのではないか。パスカル自身が称賛を口にするように<sup>21)</sup>、『エッセー』には読者を魅了する魔力がある。ときに異教的な考えを述べる彼は、パスカルには危険な論敵に見えたことだろう。J・メナールは、「パスカルにおいて、モンテーニュは称賛の対象であると同時に積極的な攻撃の対象である」と書いた<sup>22)</sup>。パスカルはこの論敵の文章に学ぶことで、まさにその相手に挑戦する論述を作り上げようと試みたのである<sup>23)</sup>。

## 引用凡例

- ・パスカルおよびモンテーニュの作品からの引用は下記の版から行う。

PASCAL, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par Gérard FERREYOLLES et Philippe SELLIER, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2004 [略号 FS].

PASCAL, *Œuvres complètes*, tomes I-IV, éd. Jean MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992 [略号 MES].

MONTAINGE, *Essais*, édition établie par Jean BALSAMO, Michel MAGNIEN et Catherine MAGNIEN-SIMONIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

- ・『パンセ』のテキストは FS に従い、本版における断章番号 (記号 S) とラフユマ版の断章番号 (記号 L) を並記する。また、長い断章の場合、FS における頁番号も記す。
- ・『エッセー』のテキストは上記 Pléiade 版に従い、本版の頁番号の後に Villey-Saulnier 版 (Paris, PUF, 1965, 1992) の頁番号を記す。両版で章番号が異なる場合は両方を示す。章題は初出時にのみ原語で示す。
- ・引用文中のイタリック (訳文中の傍点) による強調は、すべて引用者による。

註

- 1) この頁番号は、パスカルが使用した『エッセー』1652年版に対応している (FS, p. 1130-1131, n. 4 参照)。これらの箇所は、「死についてのモンテーニュのまったく異教的な考え」に関連すると思われるが、断章 S559-L680 の末尾に「その著書全体を通じて」とあるように、パスカルが念頭に置いているのはこれに限らないだろう。実際、『エッセー』には死についての思索があちこちに見られる。
- 2) ここでは『パンセ』における死の思索についてのみ扱う。他の作品も含めたパスカルの死についての思索の変遷について、次を参照。Gérard Ferreyrolles, « Mourir avec Pascal », dans *De Pascal   Bossuet. La littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Honoré Champion, 2020, p. 97-113.
- 3) Voir S339-L308, S761-L933.
- 4) 逸楽のための苦行という発想には明らかに矛盾がある。実際、彼は後年、メメント・モリを勧める哲学的知恵を放棄し、「現在の不幸に対する耐性と不吉な未来の出来事に対する本源的な無頓着」をもたらす「民衆の愚かさと不安のなさ」を讃えるようになる (III, 12, « De la physionomie », 1099/1052)。
- 5) モンテーニュの死についての思想とキリスト教（とくに救済、来世）との関係について、次を参照。Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, « Tel », 1984 [1<sup>re</sup>  d. 1968], p. 302-311.
- 6) パスカルは *divertissement* という語の使用に際して明らかにモンテーニュの *diversion* の語の用法から影響を受けている。Voir Jean Mesnard, « De la 'diversion' au 'divertissement' », dans *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 68.
- 7) モンテーニュは、記憶のための勉強、知識を増やすための読書、金儲けのための勉強を批判し (I, 24/25, « Du pedantisme », 141/136 ; I, 25/26, « De l'institution des enfans », 155/150)、楽しみのための学問を奨励している (III, 3, « De trois commerces », 871/829)。
- 8) Voir : III, 5, « Sur des vers de Virgile », 924/881 ; II, 12, « Apologie de Raimond de Sebonde », 538-539/510-511.
- 9) モンテーニュは、II, 12, 580-581/549 で、現世の生活と来世の救済との間の因果関係を全否定している。
- 10) 次も参照 : « L'esprance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte. » (S746-L917)。また、『罪人の回心について』では、信仰の初期段階にある者が「見えないものに対する希望 *esprance*」と「見えるものの現存 *présence*」の間で葛藤しているさまが描かれている (* crit sur la conversion du p cheur*, MES, IV, p. 40)。
- 11) 来世への「希望」が現世における幸福をもたらすという考えは、アウグスティヌスも『神の国』XIX, 20 で記している : 「もしもだれかがこの世における現在の生を、この上もなく熱心に、かつまったく確信をもって愛するかの生 [来世の至福の生] を目的としてそれへと関係づけて用いるようであれば、その人は現実においてよりもむしろ未来の希望においていまなお幸福であると正当にいうのであろう。それにたいして、その希望のない現実の生は虚偽の幸福であり、大きな悲惨である」(アウグスティヌス『神の国』(五) 服部英次郎・藤本雄三訳、岩波文庫、1991年、85-86頁 / *Saint Augustin, La Cité de Dieu*, Livres XIX-XXII, Bibliothèque augustinienne, 37, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XIX, 20, p. 136-139)。内容の類似から、この一節は、パスカルの発想源である可能性が高いと思われる (管見の限り、次の著はこの一致を指摘していない : Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ;

- Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'Humanité », 1995)。
- 12) シンポジウムの席上、望月ゆか氏から次の指摘を得た。「希望」はあくまでも「疑い」をとともう以上、完全な「確信」に至ることはない。それゆえ、上の引用の « vous y gagnerez en cette vie » の gagner は「(完全に) 勝利する」ではなく「(いくぶんかの) 儲けを得る」と解釈すべきではないか。——考慮すべき貴重な見解である。
- 13) Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690, s.v. « esperance ».
- 14) *Dictionnaire de l'Académie française*, 1<sup>re</sup> édition, 1694, s.v. « desespoir ». また、Auguste Boulenger, *La Doctrine catholique*, Première Partie : Le dogme (Symbole des apôtres), dixième édition, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1933, §290, p. 17 は、「絶望」を次のように説明している。「絶望 désespoir は、希望 espérance の完全な喪失である。信仰の欠如による神の慈悲への疑念、あるいは現世の善や快樂への過剰な執着に起因する。この絶望は、救済に向けられる場合や、神の善意や全能への信を完全に失った場合、重大な罪となる。たとえば、おのれの犯した過失 [弟アベルを殺害したこと] が大きすぎて赦しを得るのは不可能だと考えたカインの罪である。」
- 15) suicide という語の登場は 18 世紀である。Laurent Thirouin, « Le pari au départ de l'apologie », dans *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 188. なお、L. ティルアンはこの論文で、S680-L418 の « Cela ôte tout parti » (「そのこと [賭けの条件] は [「神あり」に賭ける以外の] すべての選択を無効にしてしまう) という一文を手がかりに、パスカルの「賭け」の重点は、参加料としてのおのれの生涯を差し出す miser 行為そのものよりも、(自分のわずかな「分け前 parti」を保持するために) 途中でゲームを降りないことにあると解釈した上で (ティルアンによると parti は「選択」と「分け前」の掛詞、そのことはまさに、「希望」をもち続けること、すなわち「絶望」しないことを意味すると説いている。「希望」と「絶望」の対比について、S451-L908 を参照。
- 16) パスカルは、小品『要約イエス = キリストの生涯』のなかで、イエスの臨終の言葉「わが神、わが神、何ゆえ私をお見捨てになったのですか」を、絶望ではなく希望の言葉であると強調している (*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, MES, III, p. 299)。
- 17) アウグスティヌスは『告白』第 11 巻で、「分散 distensio」と「緊張 intentio」という二つの時間のあり方に言及している。これに即して言えば、パスカルにとって、神とともにあり「来世の希望」を手にした者は「緊張」の時間を、信仰をもたず「気晴らし」に興じる者は「分散」の時間を生きていると言えるだろう。次を参照：塩川徹也『発見術としての学問——モンテーニュ、デカルト、パスカル』岩波書店、2010 年、第五章「ひとは今を生きることができるか パスカルの時間論」155-183 頁。
- 18) « S'attacher à regarder avec attention, à examiner quelque chose » (Furetière, *op. cit.*, s.v. « considerer »).
- 19) アウグスティヌスは「希望」を身体ではなく精神によって味わう善とみなし、現世において先取りできる来世の霊的な善との類似を見いだしていた。パスカルに受け継がれたと思われるそのような見地を、モンテーニュは真っ向から否定している。このとき、『神の国』の上掲の一節(注 11)を、モンテーニュが意識していた可能性はある。
- 20) モンテーニュは、II, 12「レーモン・スポンの弁護」において、靈魂不滅に関する哲学の諸説を並べ、それをすべて根拠薄弱なものとして退け、人間の理性の無力さ、哲学者の傲慢さを批判する。その上で、

「だらしなくふんわりと死ぬこと」  
——モンテーニュの理想の死とパスカル—— (山上)

靈魂不滅は神が信仰によってわれわれに与える神聖な真理であると結論づける (II, 12, 586/554)。

21) S618-L745 ; *De l'Art de persuader*, MES, III, p. 423.

22) Jean Mesnard, art. cit., p. 72.

23) 付記：本稿は JSPS 科研費 21K00416 による研究成果の一部である。

## « Mourir lâchement et mollement » : Pascal face à la mort idéale selon Montaigne

Hirotsugu YAMAJO

Les idées de Pascal sur la mort et la vie après la mort sont en contraste extrême avec celles de Montaigne. Contrairement à Montaigne, Pascal recommande le *memento mori* afin d'atteindre la félicité de l'au-delà plutôt que les plaisirs de cette vie. Il soutient que le « divertissement » est le plus grand malheur de l'homme, et que l'*espérance* d'une autre vie le plus grand bonheur de cette vie. Ses conceptions semblent aller systématiquement à l'encontre des arguments de son prédécesseur, dès qu'il est question de la mort et de la vie après la mort. Et les nombreuses similitudes de vocabulaire que l'on décèle entre les deux auteurs donnent l'impression que l'apologiste réagit contre l'essayiste. De fait, un certain nombre des incroyants qui apparaissent dans les *Pensées* pour servir d'interlocuteurs à l'apologiste sont clairement modelés sur Montaigne. Pascal a peut-être tiré de l'exemple de ce dernier le type du contradicteur qu'il faut persuader d'accorder un minimum d'intérêt au salut après la mort, et qu'il ne faut pas laisser se contenter de « mourir lâchement et mollement ».

# 特集 カントとフランス哲学

## ——「自己触発」概念の現象学的展開とその諸相——

### (2024年春季研究大会シンポジウム報告)

宮崎 裕助

#### イントロダクション

2024年は、イマヌエル・カント生誕300年にあたります。各地でカント関連の催し物があると思いますが、ドイツ、フランス、英語圏を問わず、カントほど言語を超えて影響力のある哲学者はいません。カントはドイツ語の哲学者ですが、フランス哲学の文脈でもカントの影響は多大なものがありました。日本でフランス哲学研究にたずさわる者にとっても、その影響関係のなかで、フランス哲学の展開を考慮することは不可欠になっています。

本シンポジウムのねらいとして、フランス哲学研究の側からそうしたカント受容、あるいは広い意味でのカントの影響を検討するということがあります。しかしそれだけでなく、カントを取り上げるのであれば、カント研究者とともに、ドイツ／フランスの枠組みを超えて、より直接に生産的な議論を深めることができないか、それはフランス哲学にとってのみならず、カントを読むこと、今回扱う哲学的トピックそのものにインパクトを与えることができるのではないか、大きくはそういったねらいのもとに本シンポジウムを組織するにいたりしました。

本シンポジウムの主題「カントとフランス哲学」そして「自己触発」について、簡単な趣旨説明をいたします。

まず、カントとフランス哲学について。そもそもフランス語は、外国語でのカント受容が本格的に行われた最初の言語です。まず『永遠平和のために』(原著1795年)は刊行数ヶ月後にフランス語に翻訳され、フランス革命の哲学的基礎をもたらすものだといわれて、政治家のシエイエス——『第三身分とは何か』を著した革命家——らに評価されたという経緯があります。

また、哲学的著作についても、カントの生前からいくつか解説書が出ており、ベルリン・アカデミーのフランス語圏の会員を中心に議論されていてさまざまな論争があった。当時の議論としては、観念学派的代表的論者デステュット・ド・トランのカント批判などが知られています。

また、19世紀のフランスで、メヌ・ド・ビラン以降のスピリチュアリズムや反省哲学の伝統におけるカント受容、日仏哲学会でも5年前のシンポジウムでラジュリエとルヌヴィエのカント活用が取り上げられたのを記憶しています。その流れで20世紀初めにかけは、とくにベルクソンの反カント主義が有名です。こうした受容からはフランス哲学とカント哲学とのある種の対立、ドイツ哲学に対するフランス哲学の対抗意識を読み取ることができると思います。

20世紀に入るとフランスで本格化したドイツ哲学史の研究のなかで、カントはより冷静に評価

されるようになりました。ブランシュヴィック、ゲルー、ヴェイユマンといった研究者によるカント受容があり、また他方、アレクサンドル・コジューヴや、エリック・ヴェイユといった亡命知識人によるフランスへのカント再導入といったさまざまな動きが生じるようになりました。

戦後フランスでもフェルディナン・アルキエやフィロネンコといった人々のカント研究が知られています。他方、メルロ＝ポンティ、リクール、フーコー、ドゥルーズ、リオタール、デリダ等々、狭義のカント研究者ではない哲学者にとっても、カントの哲学はつねに応答し対決し乗り越えるべき相手であり続けました。

カントの哲学は、いわばフランスという磁場を触媒とすることで、狭い意味でのカント研究には取まらないような、しかしカントという名のもとで、さまざまな化学反応をもたらしました。このフランスのカントは、ここ200年以上にわたるカント受容史のなかでけっして見過ごすことのできない大きなトピスを成しているといつてよいと思います。

日本語の哲学研究シーンでは、7年前の2017年のカント協会でも「カントとフランス哲学」のテーマでシンポジウムがおこなわれました。そのさいには、カント研究者のあつまりのなかに、フランス哲学専門の研究者がゲストとしてシンポジウムに呼ばれるかたちを取りました。京都大学の杉村靖彦さんがそのときのゲストでした。そして今回は逆に、フランス哲学研究者のあつまりのなかに、カント研究者の中野裕考さんにお越しいただいたというわけです。

カントとフランス思想との交叉を主題化することは、じつはなかなか難しく、トピックを絞らないと大雑把な受容史を俯瞰するか、でなければ、集まっても個々別々の関心がさまざまに分散してしまい、共通の哲学的な事柄についてはたいして議論できない、ということになりがちです。本シンポジウムはそういう意味では、セレモニー的なものではなく、哲学的な事柄として議論ができるよう、的をしぼって共通の論題をセットしています。それが「自己触発」というテーマです。

なぜ触発 (affection) が問題になるのでしょうか。言葉の確認から入りますと、触発とは、私たちの感性をなすところの感覚器官が、まず外界の対象によって働きかけられることです。そのようにして触発されたものが、カントでは「直観」と呼ばれます。

そのうち、自己触発と呼ばれるのは、外界の対象によって働き掛けられるのではなく、主体の心がそれ自身によって自身の内的感覚器官に働き掛けるという場合です。つまり、自分で自分に働きかけるこのあり方が、たんなる外的触発ではなく、内的触発として「自己触発」と呼ばれているわけです。

その内実は、まさにこれから、提題者の方に詳しく解説していただこうと思いますが、カントのフランス受容のなかでなぜこの論点が問題になるのか、ということは最初に説明させていただきます。

カントでは「自己触発」という言葉は実のところ『純粹理性批判』にそれ自体として登場して来るわけではなく、あくまで今述べた事態を解釈するうえで問題になってきたにすぎません。『純粹理性批判』の解釈では、つねに初版と第二版の区別が問題になりますが、初版では、自己触発そのものは問題にはなっておらず、第二版の加筆部分で読み取られる事態である。

第二版の解釈では、大雑把に言いますと、自己触発は、悟性と内的感官の作用／反作用の関係と

して理解することができ、悟性自身が内官を触発する。悟性という自発性の指揮下で内官が規定される関係のなかにこの働きは位置づけられています。

『純粹理性批判』第二版で強調された悟性の自発性の働きを、初版にさかのぼり、初版で大きな役割を果たしていた構想力の解釈によっていわば転倒させたのが、ハイデガーの『カントの形而上学の問題』でした。ハイデガーは、カントにおいて内的感官の形式をなしている時間が対象の概念を触発しているというさりげなく出てくる一文を最大限重く解釈して、「時間こそが純粹自己触発である」というテーゼを打ち出しています。

この自己触発の解釈は、感性と悟性の共通の根としての超越論的構想力の根源化を導くハイデガー独自のカント解釈に軌を一にすることになります。要するに、ハイデガーを介してはじめてカントのなかに隠れていた「自己触発」概念が積極的に取り出されたわけです。その解釈に従うにせよ批判するにせよ、あるいは表立ってハイデガーを引き合いに出すにせよ出さないにせよ、20世紀以後のフランス哲学におけるハイデガー受容と並行して、カントにさかのぼる自己触発の概念を再解釈する動きが生じてきます。

それが、本シンポジウムで扱われる、ミシェル・アンリであり、メルロ＝ポンティであり、ポール・リクールであり、ジャック・デリダであり、マルク・リシールである、ということになります。つまり20世紀フランスのハイデガー受容のなかで、自己触発という概念が、たんにカント解釈の見直しだけでなく、そしてフッサール現象学にも跳ね返っていく仕方で、カントーフッサールーハイデガーを結ぶ関連のなかで、大きな焦点となったわけです。それはどのようなものだったのか。これが、本シンポジウムが共有している大きな問題設定をなしています。

以上をもって趣旨説明に代えさせていただきます。

## 「自己触発」概念のアナロギア<sup>1)</sup>

中野 裕考

カント研究の歴史においても、20世紀フランス哲学においても、しばしば自己触発について議論されてきた。しかしそもそも自己触発とは何か。というよりも、このような問いを立てること自体、はたして何を射たことなのだろうか。「時間とは何か」「国家とは何か」「道徳とは何か」といった仕方で特定し、主題化し、その内容について考察することができるような、一つの「自己触発」概念がはたしてあるのだろうか。

カントは「自己触発 [Selbstaffektion]」という用語で一つの事柄を表立って主題化していたわけではなかった。後世の研究者が、カントが所々で行う議論を指して「自己触発」と呼んできただけである。他方で20世紀フランス哲学においては、多くの哲学者が多様な文脈で「自己触発」について語っている。その文脈やそこで語られていることはあまりにも多様なので、はたしてすべての哲学者が一つの事柄について議論しているのかどうか、疑わしく見えるほどである。これらの議論にはたいていハイデガーの『カントと形而上学の問題』(以下「カント書」)<sup>2)</sup>への言及があるとはいえ、この書で論じられていることからかけ離れた論題が扱われていたりもする。

仮に、このように多様な文脈で流通している「自己触発」概念が実は同音異義的 [aequivocus] であったとすると、いくつかの異なる内実を区別して考察する必要があるが出てくる。しかしもしそれが一義的 [univocus] であるのなら、今度は多種多様な見解が一つの事柄をめぐる対立しているのか、それとも何らかの仕方で両立しうるのかが問題になるだろう。それとも「自己触発」のアナロギア [analogia] とでも言えるようなことがありえて、何か一つの事柄に異なる仕方で関係づけられるいくつかの事態があるということになるのだろうか。

ここで参考になるのが、ミシェル・アンリ『現出の本質』<sup>3)</sup>における自己触発論である。アンリは「自己触発」概念の「あいまいさ [l'ambiguïté]」(289 / 上329)を指摘し、その「内的構造」(291 / 上332)を考察した結果、「一義的 [univoque]」な理解を提示している(304 / 上346)。本稿は以下に、メルロ＝ポンティとデリダがハイデガーのカント書を介してフッサールの時間論に見出した自己触発論を簡単に確認した後、アンリの所説を瞥見する。そのうえで、これらがカントの『純粋理性批判』の自己触発論とどの程度重なるか検討し、「自己触発」概念のアナロギアの立場を打ち出してみたい。最後に、フランスにおける自己触発論の起因となったハイデガーのカント書の功罪を指摘することで、カントと20世紀のフランス哲学との来るべき関係について考えたい。

### 第一節 20世紀フランス哲学における多様な「自己触発」

ハイデガーおよびそのカント書が大きな存在感をもっていたことから、20世紀フランスの多くの哲学者が「自己触発」に言及している。それを網羅的にたどることは本稿のなしうるところでは

ない。むしろここではただ、『純粹理性批判』の自己触発論に親和性をもちうる事例を、ごく簡単に挙げるにとどめたい。それはメルロ＝ポンティ『知覚の現象学』、デリダ『声と現象』、アンリ『現出の本質』における自己触発論である。

第一に、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』<sup>4)</sup>において一か所だけだが、「時間は〈自己による自己の触発〉である」(487 / 下329)と、自己触発に触れている。世界の内で身体として運動しつつ知覚経験を重ねていく主体にとって、この経験を再帰的な自己関係として成り立たせているのが時間である。時間のおかげで、この主体は次々と世界の新たな局面を開きつつ、次々と開かれた局面は一連の系列となってこの主体に与えられる。新しい局面を切り開く時間が、経験の系列としての時間を与える。このような意味での時間の自己触発が主観性を可能にしている。

さしあたり念頭に置かれているのはハイデガーのカント書(189)やフッサールの時間論であってカントではない。とりわけ、「時間はその本質に従ってそれ自身の純粹触発である」(189)と、自己触発を時間による時間の触発として捉えたハイデガーのテーゼが敷衍されている。後に見るように、これはカントの自己触発論とは必ずしも一致しないし、メルロ＝ポンティもカントとは関係ない事柄として理解しているようである。むしろカントは「超越論的〈我れ〉」を唱えることでこのような自己触発としての時間を捉え損ねた人物として登場している。上の引用につけられた注でも、時間そのものを自己触発として表現しているのはハイデガーであって、カントが自己触発を関係づけているのは「心 [Gemüt]」であると指摘している。

第二に、デリダはいろいろな文脈で「自己触発」に言及している。『声と現象』『グラマトロジーについて』『エコノミーシス』『触覚』などである。しかし「自己触発とは何か」といった仕方では自己触発を主題として論じているわけではない。これらの箇所の一つの同じ「自己触発」概念が堅持されているのかどうか、この問題は本稿の射程を超えている。ここではカントの『純粹理性批判』に結びつけることが比較的容易な『声と現象』<sup>5)</sup>の自己触発論を瞥見するとどめる。

もちろんこれはフッサールについての論考であり、「自己触発」もフッサールの記号論や時間論を念頭において論じられている。カントには20世紀に出てきたような記号論も言語論もないから、『声と現象』を『純粹理性批判』に結びつけるのは恣意的な読み込みに見えるかもしれない。けれどもその議論内容は、後に見るように『純粹理性批判』の自己触発論と非常に近いのである。

「自己触発」は、意味作用にとって外的な「指標 [Zeichen]」の介在を含まない純粹かつ自己完結的な意味作用の可能性を検討し、その不可能性を論じる文脈で導入される。一方でデリダは、「純粹に現象学的な観点からみれば」、意味作用が「自分が話すのを聞く」という自己現前として考えられると論じつつ、これを「純粹な自己触発」と表わしている(94 / 149)。この意味での自己触発は、外的なものや物質的なものを含まない、イデア的な意味の領域の内部の直接的で自己完結的な自己関係として捉えられている。しかし他方で、デリダが力説するのは、このような純粹な自己触発は不可能で、自己触発は必然的に外的なものや物質的なもの、他者や死を巻き込む差延であらざるをえないということである。

差延のこの動きは、超越論的主観にあとから到来するのではない。差延のこの動きが超越論的

主観を生じさせるのである。自己触発とは、すでに自分自身であるような存在者を特徴づける経験様態であるのではない。自己触発は、自己との差異における自己への関係としての同じものを、非同一的なものとしての同じものを、生み出すのである。(97-8 / 156)

ここからデリダは時間を主題化し、やはりハイデガーのカント書に言及しながら自己触発論を展開していく。一方で自己触発は、ある根源的印象が異なるものを介さずに新しい根源的印象によってしか触発されないという意味で純粹である。けれども他方で、このような自己触発によって可能になる生ける現在は、それ自身のうちで完結せず、異なるものへと変質するかぎりですれ自身でありうるという面をもつ。だからデリダは、「生ける現在の自己は、根源的に一つの痕跡である」と記し、次のように述べる(101 / 159)。

この痕跡は、生ける現在の内密性とそれの外部との関係であるから、つまり外面性一般、非自己固有性、等への開けであるから、意味の時間化は、そもそものはじめから、空間化である。[……] 空間の外面性、空間としての外面性は、あとから時間に襲いかかるのではない。それは、時間化の運動の《なかで》純粹な《外》としてみずからを開くのである。(101 / 160)

こうして、外的なものを介さない純粹な内面性を形成するかのように思われた自己触発は、その内奥において外的なものに浸透されている。というよりも自己触発は、それ自身を異化する、自己外化する以外の仕方では生じない<sup>6)</sup>。

ところで、メルロ＝ポンティとデリダが論じる「自己触発」には一義性を認めてかまわないだろう。両者ともに、ハイデガーのカント書を手がかりとしつつフッサールの時間論を読解し、時間が成り立つ際の再帰的な構造を「自己触発」として名指している。自己触発を時間による時間自身の触発と理解している点でも、両者はハイデガーのテーゼに忠実である。メルロ＝ポンティは知覚主体の身体運動に依拠し、デリダは記号や言語を主題にしているという違いはある。けれども「自己触発」という言葉で指示している事柄は同じだし、それについての理解に関しても、両者が述べていることは両立しうる。

第三に、ハイデガーのカント書に依拠した以上のような自己触発理解を正面から問い直すのが、アンリの『現出の本質』である。カント書において自己触発は、認識の対象として理解された存在者の存在を現出せしめる超越の本質とみなされている。それを実現するのが、構想力を通じた対象性の地平形成のはたらきである。『現出の本質』第24節において、アンリもひとまずはこの間の事情を確認し、「時間による時間自身の触発」を、自発性の側面「自己による触発」と受容性の側面「自己の触発」との二側面から分析している。「自己による触発」は、ひとまず「存在の純粹地平というかたちをとった時間自身」による触発であり、さらにこの地平を形成する「根源的時間」としての構想力のはたらきである(229-30 / 上261-2)。しかしアンリは「自己による触発」は、「自己の触発」のうちにその根拠があると言う。つまり、形成された純粹地平を受容することの方に、超越の本質があると言う。しかし「自己の触発」において触発される時間もまた「根源的時間」であ

る。「触発される時間は触発する時間と同じである。根源的時間は触発の時間、つまり、触発する時間であると同時に触発される時間でもあるような時間である」（236 / 上269）。根源的時間は地平としての純粹時間を形成しつつ受容する、けれどもこの超越の本質は、あくまでも触発される側、受容性の側にあるとアンリは力説している。

以上のように、ハイデガーのカント書に依拠しつつ自己触発を論じるかぎりでは、アンリの理解もメルロ＝ポンティやデリダと両立可能である。けれどもアンリは、ここから「受容性」概念を分析し、さらに「自己触発」概念を主題化しその「あいまいさ [l'ambiguïté]」（289 / 上329）を指摘し、その「内的構造」（291 / 上332）の解明へと進んでいく。

まず受容性に関しては次のように分析している。「それゆえわれわれの問題設定の帰結に従えば、二つの受容性があることになる。すなわち、まず第一に、地平を受容する受容性。そして第二に、自ら自分自身を受容する受容性。前者は表象における受容性であり、後者は内在における受容性である。両者とも本質の仕業である」（299 / 上341）。ハイデガーのカント書では前者の受容性しか捉えられていなかった。けれどもアンリにとっては、厳密な意味で自己触発を構成すると言えるのは、第一の受容性ではなく、ただ第二の受容性のみである。なぜなら超越における地平の形成と受容は外在性を介在させているため自己触発ではないからである。つまり触発する時間は、それが形成する対象性の地平を介して、触発される時間を触発する。触発するものも触発されるものも同じ根源的時間だと言っても、その間には形成の産物たる対象性の地平としての純粹時間が挟まっている。これは純粹直観であり経験的直観ではないから、存在者として表象されているわけではない。とはいえやはり純粹直観として、直観された内容ではある。それに対して根源的時間の方は、地平の形成にしても受容にしても直観された内容ではない。触発するものと触発されるものは、形成された地平を介在させている以上、両者の同一性は直接的ではない。

さらに、二つの受容性に対応して二つの「触発」をも区別すべく、アンリはハイデガーに対して次のように反論している。

しかしながら、対象化作用は、この作用を触発しこの作用が自らに對置する純粹な内容を受容するのに先立って、受容性の根源的様態に従い、当の対象化作用自身を受容しているのであり、対象化作用が触発されるのは、まず何より当の作用によってなのである。地平による超越の触発より、超越自身による超越の触発の方が根源的なのだ。[……] 触発の根源的本質は、内在の内に存しているのである。（302 / 上 344）

「地平による超越の触発」と「超越自身による超越の触発」のうち、「自己触発」と呼べるのは後者だけだ、とアンリは説く。触発するものと触発されるものが厳密な意味で同じなのは後者であって前者ではないからである。超越による超越の触発とは、アンリの言葉で言えば要するに現出の本質そのものということであり、このこと自体に超越はないから、その本質は内在だということになる。そしてこのような意味での自己触発において受容性をなしているのは、もはや対象との関係を含意する「感性」や「内的感官」ではなく、「情感性 [affectivité]」である。

以上のように、アンリにとって厳密な意味で自己触発と言えるのは現出の本質たる内在を構成する感性性だけである。この観点からすると、ハイデガーのように地平形成を通じた超越を自己触発として理解するのは正しくない。事実、デリダが論じていたようにそのはたらきは自己自身の内で完結せず、不可避免的に外的なものへとさらされてしまう。感性性は、そのようなはたらきが常にすでに前提している、はたらき自身の自己受容のことである。これだけが自己触発だという立場から、アンリは「自己触発」は「一義的」だと言うのである(304 / 上346)。

こうして、本稿の問題提起に対するアンリの回答は、「自己触発」概念の一義性に落ち着いた。この回答の是非をカントの自己触発論の観点から以下に検討してみたい。

## 第二節 『純粹理性批判』の自己触発論

カント『純粹理性批判』の自己触発論の詳細をテキスト上の根拠や多くの解釈可能性の検討とともに論じる作業は、全て既刊の拙著に委ねる<sup>7)</sup>。ここでは詳細を省き、カントの自己触発論とは要するに何だったのか、という点に絞って、できるだけカント用語を用いずに簡単に記したい。

冒頭で述べたように、カント自身は「自己触発」を一つの主題として論じていたわけではない。『純粹理性批判』執筆の時点でそのような一つの概念をもっていたのかどうかは定かではない。ただ、1781年に公刊された『純粹理性批判』初版には、主体がそれ自身に関して「触発する [affizieren]」という関係に立つ場面は出てこない。1787年の同書第二版で、超越論的感性論に加えられた一節と、全面的に書き改められたカテゴリーの超越論的演繹の後半に置かれた一節においてはじめて展開された議論が、後の読者に「自己触発」と呼ばれるようになったのである。

カントの自己触発論を構想力による対象性の地平形成のはたらきに見出したのはハイデガーの慧眼であったが、そのことをもう少しカントに即した仕方と言うと次のようになる。

「触発」とは、感性、つまり外的感官ないし内的感官が直観を受け取る際に、外的対象、または内的対象すなわち心自身から受けるはたらきかけのことである。カントによれば、外的感官が対象によって触発される形式が空間であり、外的触発によって外的直観が与えられる。それに対して、時間を形式とする内的感官は、主体自身との関係で触発作用を受ける感性である。この触発が、主体やその心がそれ自身によって触発される、という意味で、自己触発と呼ばれる。

演繹論では、カントはそのことを「悟性が内的感官を触発する」「内的感官が悟性によって触発される」などとも表現している(B153-4; B156)<sup>8)</sup>。触発する自発性を悟性と呼び、触発される受容性を内的感官と呼んでいるわけである。カントが「構想力の超越論的総合」(B153)と呼んでいるのは、悟性と内的感官の間の触発関係そのもののことである。

構想力とは、ハイデガーがそう考えようとしていたような、感性と悟性と並び立つ三本目の柱のようなものではない。感性(内的感官)、構想力、悟性とは「認識能力」であって実体ではない。「悟性が内的感官を触発する」とは、自発性が受容性に働きかける、ということにすぎない。ここで自発性とは受容性に働きかける能力であり、受容性とは自発性によって働きかけられる能力である。要するに自己触発とは、「触発することが触発されることを触発する」という、「触発すること＝触発されること」というただ一つの触発作用のことである。ここには作用とは独立に考えられるよう

な実体はない。

ヘーゲルが『信仰と知』で『純粹理性批判』第二版の演繹論を解釈する中で、構想力を磁力にたとえている箇所があるが、卓見である<sup>9)</sup>。構想力とは、自発性の側から受容性の側へ向かう、磁力のような一つのはたらき、流れのことなのである。棒磁石の上半分と下半分を色分けして+と-と書いたとしても、上半分だけ切り取ってしまえばそこにはまた+があり-がある。それは方向づけられたはたらき、流れでしかないのだから、+だけ、-だけを取り出すことはできない。+と-は、概念的には対立するが実的には同一であり、このように対立しつつ同一であるということではじめて一つのはたらきが成り立っている。

では、このような自己触発は何のためにあるのか。カントは演繹論で「主体の行為としての運動」に言及し、一本の線を引く、円を描く、互いに垂直な三本の線を描くといった例を挙げている(B154)。これは空間の一次元性、二次元性、三次元性を出現させる身体運動である。さらにカントは、一本の線を引くのでなければ時間の一次元性も表象できないと続ける。自己触発とは、このような主体の身体運動を起動し、そのうちで対象が現われる三次元空間、一次元時間を切り開くはたらきなのである。触発する自発性とは悟性のことだったから、自己触発はまた、悟性の形式であるカテゴリーに従ってもいる。とはいえこの身体運動の結果として与えられるのは直観であって判断ではないから、自己触発に含まれる悟性のはたらきは、概念的ではあっても前述定的である。こうして形成される空間、時間、カテゴリーに従う枠組みにおいて対象の対象性は成り立つのだから、自己触発が地平形成のはたらきだというハイデガーの理解は核心をついていたと言える。もっとも、すでに見たように「時間による時間自身の触発」として、自己触発を時間の自己関係と表現している点では『純粹理性批判』の文言から逸れてしまっているのだが。

ところで、「主体の行為としての運動」と言うとき、運動に先在する主体が、気が向いたときに運動するといった姿を思い浮かべてはならない。この運動は実体のないはたらきであって、それに先立って主体はない。ドイツ語で「私は動く」と言おうとして「Ich bewege mich」と言うと、ここには自発性の「私 [Ich]」と受容性の「私 [mich]」が二つあるように見えてしまう。しかしそのような二つの「私」がそれぞれ別個の存在者であるように見えるのは自己触発という運動の結果にすぎない。運動したからこそ、「私はさっきあそこだったが、今はここにいる」というような仕方、時間軸に沿って自分自身を思い浮かべることができるのである。

この運動は、メルロ＝ポンティが言うように身体を通じて実現する。自発性も受容性も、メルロ＝ポンティが考えていたカントのように身体を離れた心の能力としては理解してはならない。たしかにカント自身は「身体」などとは言っていない。カントにとって「身体」を表わす単語としては人間の身体も外的物体も区別なく指示してしまう「Körper」しかなかった。当時は、フッサールのように「Leib」と「Körper」とを明確に区別して用いるという洗練された手法はまだ考案されていなかった。カントにとって「Körper」とは、運動の結果として三次元空間のうちの特定の位置に直観された外的対象である。その対象の対象性を形成する「主体の行為としての運動」が「Körper」を通じて生じるとは言えないのである。「身体」という言葉を用いずに事実上の身体運動を論じなければならなくなっているところにカントの自己触発論の難解さがある。

この点を差し引いてカントの思考をたどると、次のような事態が浮かび上がる。「主体の行為としての運動」は身体運動だから、不可避免的に世界と触れ合い世界の側から外的感官への触発を誘発する。自己触発は外的触発を不可避免的に伴うし、外的触発を誘発しない自己触発はない。逆に外的触発の方は、主体が自分を動かすという自己触発によって誘発されなければ起こらない。

外的感官の形式は空間だが、内的感官の形式は時間である。ここで「時間」とは何よりもまず一次元的な継起を意味している。「主体の行為としての運動」は一挙に実現するのではなく、一部ずつ、しかし連続的に実現する。つまり自己触発が引き起こす身体運動を通じて、知覚の主体は世界へと分け入り、世界の側からの外的触発を受ける。この運動は継起という仕方ではしか実現しえない。というのも、この主体は身体という仕方では世界の内の特定の場所に定位していて、そのような特定の場所からしか対象にアプローチできないためである。一つの対象を知覚するにしても、その対象の一部を知覚するときには別の面が隠れるし、今隠れている面を知覚しようと思えば時間をかけてそちらに移動しなければならない。が、そうしたらまたさっきまで見えていた面は隠れてしまう。このような継起性を必然ならしめているのが身体性である。自己触発が引き起こす運動が身体を通じて実現するために対象の側からの外的触発は一部ずつ連続的にしか生じない、だから自己触発は一部ずつ継起的に運動を引き起こすしかないのである。

ここにデリダの言う差延のはたらきがある。時間は内的感官の形式である。それは、「私はさっきあそこだったが、今はここにいる」といったように、主体が自分自身を思い浮かべる仕方だということである。しかし悟性が内的感官を触発するという自己触発は「自己」の中だけで完結するものではない。それは身体運動を起動する以上、不可避免的に外界との接触を誘発する。自分自身をイメージするためであっても、外界から受ける外的触発を経由しなければならない。

カントは、線を引いてみなければ時間を表象できないと言う。線そのものは時間ではなく、時間の「外的形像的表象」(B154)である。自己触発が引き起こす線を引くという運動は時間形式に従う、つまり継起的に、一部ずつ連続的に実現する。しかしこの運動は不可避免的に外的触発を伴い、引かれた線の知覚を産出する。線を引くという運動それ自体は、時間のうちに表象されることも空間のうちに表象されることもない。この運動によって引かれた線は、空間のうちに継起的に、一部ずつ連続的に与えられる表象である。このような、空間のうちに与えられた外的形像的表象から空間性が脱落した結果として、はじめて「私が線を引いた」という自分自身のイメージが与えられる。だから物事の継起的な順序、時間的な前後関係や、持続の程度などについての理解は、すべて空間のうちに与えられた外的形像的表象を媒介にしてのみ得られる。描かれた線そのものは時間ではなく、時間の「外的形像的表象」、つまり空間的表象である。しかし空間的表象を生み出す以外の仕方では時間は生起しないし、前後関係や持続などといった時間秩序も成り立たない。時間は、そもそもの始めから、いわば空間化という仕方でのみ可能なのである。

以上のように、カントの自己触発論は、現代的な言い方に翻訳されれば、メルロ＝ポンティとデリダがハイデガーのカント書において読みとったことに通じる理論として理解できる。では、アンリの主張に対してはどう答えるべきか。

### 第三節 「自己触発」のアナロギア

上に見たようにアンリは、構想力による地平形成のはたらきに自己触発を見出すハイデガーを批判し、「超越自身による超越の触発」だけが厳密な意味での自己触発だと主張していた。前節で見てきたようなカントの自己触発論は、まさに構想力による地平形成のはたらきである。またそれが起動する「主体の行為としての運動」の直接的な産物は空間的表象、つまり自己ならぬものであった。主体の自己イメージもこうした空間的表象を介してのみ与えられる。そうだとするとカントの自己触発論は、やはりアンリから見ると「地平による超越の触発」でしかないことになるだろうか。この問題に対しては、三つの論点を確認することで答えることができる。

第一に、『現出の本質』のアンリはハイデガーのカント書に合せて、感性、構想力、悟性という能力を外在的な内容との関係で理解している。感性は、基本的には外的事物に触発されて外的対象の直観を受け取る外的感官として理解される。悟性はこうして与えられた直観を統一して認識にもたらず。超越論的構想力は、このような外的対象の認識を念頭において、このような対象が現われる対象性の地平を形成し受容する。自らが形成した地平を自ら受容する、これは厳密な意味での自己触発ではない、というのがアンリの認定だった。これ自体はもっともな指摘である。

しかしここから第二点目が帰結する。アンリはこのように認識能力を外在的な内容との関係で理解しているため、『純粹理性批判』第二版において構想力が新たな表現を与えられていることの重大さを見落としている。つまり「悟性が内的感官を触発する」「内的感官が悟性によって触発される」という表現の精妙さに気づいていない。

アンリはカントの内的感官について次のように記している。「内的感官とは、本質が地平を受容することによって自ら自分自身を触発する際の地平の投影を指し示しているのだから、[……]」(575/下645)。要するに内的感官を、構想力が形成する対象性の地平との関係で理解している。『精神分析の系譜』第四章のカント論ではもっとあからさまに、次のように書いている。「すなわち、内的感官はその本質によって外部についての感官であり、したがって外的感官であって、それ以外の何ものでもない以上、内的感官という名称を正当化するものは何もないからである」(139 / 173)<sup>10</sup>。ここでは、内的感官はもっぱら構想力が形成した地平との関係で理解されている。内的感官の受容性は「地平による超越の触発」を構成するとしても、地平は超越ではないし本質でもないのだから、厳密な意味での自己触発を構成することはない、ということになる。

しかし『純粹理性批判』第二版の内的感官は、もはや外在的な内容との関係で捉えられた能力ではなく、悟性の自発性によって触発される受容性である。ここで自発性と受容性とは、いかなる媒介もなしに同一の作用を構成する二側面であった。両者は、概念としては対立するが実在的には同一である。同じ主体の自発性と不可分に表裏一体をなす受容性だからこそ内的感官は「内的」と呼ばれる。これは、間接的な意味でなく厳密な意味でも自己触発と言ってよい事柄である。

もっとも、自発性と受容性との無媒介な同一性は、アンリが一義性を主張する自己触発とは異なっている。前節で見たように、カントの自己触発は不可避免的に外的触発を誘発する。つまり自己ではない外部へと自己自身をさらす運動を起動する、という仕方でのみ生起する。アンリが一義性を主張する自己触発は、そのものとして考察されるかぎり徹頭徹尾内在であり、外的なものとの関

係を含まない。そこに含まれる受容性は、感性や内的感官ではなく「情感性 [l'affectivité]」であり、「情感性が自己触発の本質である」(577 / 下648)。このような情感性は、外的対象を念頭に置いた地平形成においてもつねに前提されているとはいえ、自発性と一体をなす内的感官の受容性とは異なる。それは、自発性と受容性との表裏一体の関係そのものがそれ自身の存在を受容する仕方、とも言うべき受容性である。

このような、アンリの言う情感性に相当するものをカント哲学のうちに見出すことは、たしかに難しい。『現出の本質』では、アンリはカント実践哲学における「尊敬の感情」を比較的高く評価している。とはいえ全体的に批判的なトーンがその論述を支配している。

しかし第三に、『精神分析の系譜』に含まれたカント論を見ると、事情はやや異なってくる。ここでアンリは、やはり『純粹理性批判』第二版で書き換えられた誤謬推理論に含まれる一節に注目している(143 / 178)。それは、「私は考える」という思考の自発性の意識に含まれる「私はある」という自己の現存在の意識を「或る未規定的經驗的直観」と名指した注(B422)である。

カントは基本的に存在を表象に還元しようとした表象の哲学者だというのがアンリの見立てだが、B422注はこの基本路線の限界を例証しているという。というのもそこでカントは、私の現存が私自身にとって、カテゴリーを通じて規定されたものとしては与えられないことを認めているからである。したがってアンリから見ても、この注は特筆に値するのであって、表象の秩序とは次元を異にした情感性を予感させるものだったのである。

ここでカントが言及している「私はある」、すなわち「私の現存在」の意識は、「私は考える」という思考の自発性の只中に存している。ただしカントがここで念頭に置いている自発性は、身体運動から遊離した純粋に心的な作用の自発性ではない。むしろ「私は動く」といった仕方で「主体の行為としての運動」を引き起こす、自己触発において受容性と表裏一体をなす自発性である。この自発性において主体はそれ自身の存在を意識するが、この意識が「或る未規定的經驗的直観 [eine unbestimmte empirische Anschauung]」として特徴づけられる<sup>11)</sup>。カントによれば、「現存はここではまだカテゴリーではな」(B423)く、ただ「或る実在的なもの [etwas Reales]」を指すだけである。これは「現象としてでもなく、物自体 (ヌーメノン) としてでもなく、実際に現存する或るものとして、「私は考える」という命題においてそのようなものとして示されているのである」(B423)。これは要するに、私の存在が私に与えられる仕方は、カントが注意深く分類した各種の表象(A320/B376-7)のいずれにも当てはまらないということである。にもかかわらずこの「未規定的經驗的直観」は、「感覚 [Empfindung]」(B422-3)を含む、つまり受容性を通じて与えられる。『プロレゴメナ』でカントはそれを「感情 [Gefühl]」とも呼んでいる(AA4, 334)。私の存在は私自身にとって、表象しえないけれども受容性を通じて与えられるという事実を、カントもまた見てとっていた。アンリの言う「情感性」にかなり近いところまで肉薄していたということである。

B422の注を「啞然とさせられる注 [stupéfiante note]」(150 / 186)と呼びつつも、アンリにとってカントはあくまでも表象の哲学者であった。カントは、「私は考える」の「私は」という語を「知性的表象」と表現している。アンリからすると、これは情感性を表象に還元していることの印である(150 / 186)。けれどもこの評価はやや揚げ足取り気味かもしれない。『純粹理性批判』第二版

の「誤謬推理」章は、自己触発論や「観念論論駁」と合わせて、表象では捉えられない存在の意識を扱う理論装置とみなすことも可能なのである。その詳細に関しても上記拙著で論じたので参照されたい。

以上の検討をまとめると、『純粹理性批判』第二版には二つの意味で「自己触発」と呼ぶ議論が含まれていたことになる。一つはカント自身が「悟性が内的感官を触発する」「内的感官が悟性によって触発される」と表わした元来の自己触発論である。もう一つは、カント自身が自己触発と関係づけているわけではないが、アンリの言う情感性の先駆ないし萌芽形態とみなすことのできる「或る未規定的經驗的直観」の議論である。両者はともに、「主体の行為としての運動」が含む二つの異なる自己関係として捉えることができる。「悟性が内的感官を触発する」とはこの運動を起動するはたらきである一方で、「或る未規定的經驗的直観」とはこの運動の只中で受容される主体自身の存在である。これら二つの自己触発論を同一視したり混同したりすることはできない。カント自身は前者だけを自己触発という言葉で表わすだろう。メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』とデリダ『声と現象』がハイデガーとともに考察したのも、この自己触発が起動した運動である。他方、アンリが情感性を予感した「或る未規定的經驗的直観」の方は、カントにとっては自己触発そのものというより、運動する主体の自発性の只中で受けとる自己の存在の意識だった。このように二つの自己触発論は意味を異にしているが、しかしまったく無関係でもない。むしろ両者は「主体の行為としての運動」という同じ事柄の諸相である。この意味で、「自己触発」概念の一義性を唱えたアンリに反して、そのアナログアが正解だったことになる<sup>12)</sup>。

このアナログアをさらに拡張することはできるだろうか。『声と現象』以外のデリダの諸著作で言及されている「自己触発」は、ここにどう関わってくるだろうか。さらに、上に取り上げなかった哲学者たちが論じる諸々の「自己触発」を、上に論じた事柄との関係で位置づけることはできるだろうか<sup>13)</sup>。今後の研究の進展が俟たれる。

#### 第四節 ハイデガーのカント書を批判的に継承するために

最後に、以上の議論の帰結をひとつ明確にしておきたい。少なくとも自己触発論の実質に関するかぎり、カントは20世紀のフランス哲学にとって、いわば隠れた先駆者とみなされうる。21世紀現在から振り返るなら、両者は対立の構図においてではなく連続性において捉えられねばならない。このように近代哲学史を把握しようとする際に避けて通れないのが、ハイデガーのカント書の捉えなおしである。本稿は、自己触発や構想力に依拠しつつ超越において存在者の存在を理解しようとする点でハイデガーのカント書の精神を受け継いでいる。けれども『純粹理性批判』の個々のテキスト読解という点では、カント書は思考の可能性を拡張するどころかむしろ狭めてしまっているように思える。それが何を阻んでいるのか、ここに簡単に列挙してみよう。

第一に、ハイデガーは感性、構想力、悟性という認識能力を外から与えられる素材との関係で理解したうえで、構想力に優位を認めようとした。これによって感性、悟性ととも構想力がいわば実体化され、磁力にたとえたヘーゲルが見てとっていたような本来の実体性のなさが覆い隠されてしまった<sup>14)</sup>。こうして、ハイデガー経由でカントを読もうとすると、自己触発を自発性と受容性の

表裏一体となったはたらきとして捉えることが阻まれてしまう。

第二に、ハイデガーは『純粹理性批判』の初版を構想力重視、第二版を悟性重視と特徴づけ、さらに第二版のカントは構想力の深淵を覗きおののき撤退したと物語る。この読解方針は『純粹理性批判』そのものとの虚心坦懐な対話よりも、多分に新カント派への対抗という当時の時代状況に由来するものと思われる。そのためこの物語に沿ってカントを理解しようとすると、いろいろな不都合が生じる。構想力を超越における地平形成のはたらきとして理解するために、第二版にはじめて現われた自己触発論が初版にも同じくあるという強弁はその一例である。

第三に、さらに深刻なことだが、その物語のせいでカントの1780～90年代にかけての思想展開を正當に評価することが阻まれる。『純粹理性批判』初版が出された1781年には構想力重視だったカントは、1787年の第二版では構想力から撤退した、と言われる。しかし1787年の第二版執筆とほとんど同時期に、カントは1790年に仕上げることになる『判断力批判』の着想の源泉となる趣味判断のア・プリオリな原理を発見している。この『判断力批判』の前半の主要な論題は構想力である。ハイデガーの物語を採用すると、1787年のカントは、構想力から撤退したわずか数月後に構想力に復帰した、と言わなければならない。これはあまりありそうにない、というだけでなく、『純粹理性批判』第二版と『判断力批判』の間の重要概念の用法の連続性や親和性に関しても、私たちの目を曇らせる。要するに、ハイデガーの物語は、『純粹理性批判』第二版と『判断力批判』を連続的、親和的に読むことを妨げてしまう。

『純粹理性批判』第二版と『判断力批判』を連続的に捉えることができるようになると、後者における自己触発論の、カント内在的な可能性が開けてくる<sup>15)</sup>。カントの言葉として重要になってくるのは「把握 [Auffassung / apprehensio]」「総括 [Zusammenfassung / comprehensio]」である。両著作で同じ意味を保っていると思われるこれらの語は、構想力の経験的なはたらきを指し、「主体の行為としての運動」の一面として理解できる。すると、『判断力批判』のカントは自己触発に明示的に言及せずともそれを暗黙の裡に前提し、身体運動して対象と触れ合う主体の経験として美と崇高の理論を形成していると言える。「自己触発」のアナロギアはさらに拡大することになる。

最後に、『純粹理性批判』第二版と『判断力批判』との連続性、親和性を覆い隠すことで、ハイデガーの物語は間接的に、広く見られる次のような態度をサポートしている。すなわち、『純粹理性批判』は乗り越えられるべき近代主義の権化だが、『判断力批判』は現代的着想の萌芽を含んでいる、といった態度である。諸概念の用法から見るなら、『純粹理性批判』と『判断力批判』の間の異質性よりも、一方の『純粹理性批判』初版(1781)と、他方の同書第二版(1787)および『判断力批判』(1790)の間の異質性の方が大きい。1787～90年の間のカントは、最終的には世紀末の『オプス・ポストウム』に至る思想的深化の只中にあった。『純粹理性批判』第二版の自己触発論、『実践理性批判』の尊敬論、『判断力批判』の構想力論、そして『オプス・ポストウム』の自己触発論を、次の200年間の大陸哲学の歩みを予示する一貫した内的展開として示すことは、いまカント研究者に課せられた仕事だろう。そしてこのことは近代から現代にかけての大陸哲学を、対立ではなく連続の相のもとに捉えなおすことに通じている。そのためには、自己触発論を理解する際に、カント書の内容を受け継ぎつつも個別の論点においてはカントのテキストに内在する可能性を極大化する

ことの方を優先する必要がある。そうすれば、ハイデガーが著した以上にハイデガー的なカント理解が生まれる。カント書もすでに一世紀も前の古典である。カント生誕300年という節目を迎える今日、哲学的着想の源泉としてのカント書の重要性は認めつつ、個々の点に関してはそれから自由にカントを読むべき時期に来ているのではないか。

## 註

- 1) 本稿執筆の過程で古荘真敬氏から多くを学ばせていただいた。ここにお礼申し上げます。
- 2) Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 6. Aufl., Vittorio Klostermann, 1998.
- 3) Henry, Michel, *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963 / ミシェル・アンリ『現出の本質』上・下、法政大学出版局、2005年。以下、邦訳を参照した著作の引用に際しては、(原書頁/邦訳頁)と出典を記す。邦訳は一部改変した。
- 4) Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 / モーリス・メルロー＝ポンティ『知覚の現象学』1、2、みすず書房、1967年、1974年。
- 5) Derrida, Jacques, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967 / ジャック・デリダ『声と現象——フッサール現象学における記号の問題への序論』、理想社、1970年。
- 6) ジャック・デリダ『ハイデガー——存在の問いと歴史』、白水社、2020年。第八回では、『存在と時間』における「自己伝承」に内実を与えるはずの議論として、カント書の自己触発論が論じられている。アンリの自己触発論に対する否定的なコメントも重要である。いずれにせよ、メルロー＝ポンティと同様にデリダも、問題となっている自己触発はあくまでもハイデガーのカント解釈であってカントそのものではない、とみなしているように見受けられる。
- 7) 中野裕考『カントの自己触発論』、東京大学出版会、2021年。
- 8) カントからの引用はアカデミー版の巻数とページ数を記すが、『純粹理性批判』に関しては初版をA、第二版をBとしてページ数を記す。
- 9) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Glauben und Wissen*, in: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, Suhrkamp, 1986, 305.
- 10) Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, 1985 / ミシェル・アンリ『精神分析の系譜——失われた始源』、法政大学出版局、1993年。
- 11) 本稿の執筆の過程で服部敬弘の諸論考には啓発されるところが多かった。しかし一点だけ、アンリの自己触発の「直観」からの独立を強調するために、受容性から切り離された思考の意識を考えているように見える点には賛同できなかった。与えられた直観には依存しないとしても、自発性それ自身が身体に定位し受容性と表裏一体をなすからこそ、それ自身の存在は情感性という仕方与えられるからである。したがって自己触発論における「純粹思惟の王国」の復権（服部敬弘「アンリの自己触発概念の再検討」『現象学年報』32号、2016年、160）や、統覚の総合的統一に対する分析的統一の優位（服部敬弘「意識の分析的統一——アンリによるカント批判の意味」『ミシェル・アンリ研究』4号、2014年）も、本稿の理解とは異なる。

- 12) ハイデガーやデリダの自己触発論とアンリの自己触発論を、単なる対立を超えて「より包括的に捉え」ようとする亀井大輔の試みには共感した：「デリダの自己触発論の射程——ハイデガー、アンリとの対比をつうじて」『ミシェル・アンリ研究』3号、2013年、105-23。本稿は、カントの「主体の行為としての運動」を結節点として、両者を両立可能にする試みでもある。
- 13) さらに視野を広げて、マルク・リシールなどにおいて「情動性 [affectivité]」「情動 [affect]」などとともに論じられる「触発 [affections]」をも、本稿が論じた「自己触発」に関係づけられるのかどうかも要検討である：cf. マルク・リシール『マルク・リシール現象学入門——サシャ・カールソンとの対話から』、ナカニシヤ出版、2020年、128、190、239、255、258。
- 14) 宮崎裕助も「構想力がそれ自体としてひとつの独立した能力ではない」と指摘したうえで、『判断力批判』の「把握」「総括」における構想力の「自己暴力」「自己犠牲」を論じている：『判断と崇高——カント美学のポリティクス』、知泉書館、2009年、96、106、110-1。
- 15) 長坂真澄がこの可能性を追究している：長坂真澄「感性と悟性の共通の根——ハイデガー『カントと形而上学の問題』とカント『判断力批判』の交差点」『Heidegger-Forum』12号、2018年、78-94。

## **Analogia of “Self-Affection”**

Hiroataka NAKANO

This paper explores the possibility to bring the concept of “self-affection” from Kant to the 20<sup>th</sup> century French Philosophy into an analogical unity. Henry proposed its univocity through the denial of Heideggerian conception presented by, e.g. Merleau-Ponty and Derrida. This paper proposes to make the both, i.e., Henryan and Heideggerian conceptions compatible to each other from Kantian point of view. Kant’s explicit reference to self-affection treats the action which triggers the corporeal motion through which the subject enter into the material world and perceive the external objects. This is, on the one hand, the source of Heideggerian conception. On the other, Kant’s explanation that the existence of myself is given to me through an undetermined empirical intuition is, as Henry himself recognizes, a precursor description of Henryan *affectivité*. In this way, Kant can be the hinge between the seemingly incompatible conceptions.

## 『純粋理性批判』第二版に依拠するカント自己触発論解釈 ——ナベール、リクール、ブノワ——

長坂 真澄

本提題は、カントの自己触発論のフランスにおける解釈の発展の一脈を辿るものである。カントの自己触発論のフランスでの受容には、少なくとも二つの大きな流れがあると考えられる。一方は、ナベールの論文「カントにおける内的経験」(EI)(1924)を発端とするもの、他方は、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』(以下『カント』書)(GA3)(1929)を端緒として、デリダなどに見られるように、60年代以降多面的に展開される自己触発論の解釈である。この二つの流れの大きな違いは、ナベールやその読解を参照する解釈者たちが『純粋理性批判』(以下『批判』)第二版(1787)での加筆や変更を重視するのに対し、ハイデガー『カント』書由来の議論では、第一版(1781)の議論を重視する点にある。本提題では、このうち前者、第二版を重視するナベールに依拠する解釈のうち、リクールによる80年代の議論とブノワによる90年代の議論を採り上げたい。というのも、これらの議論は、フランスにおける、ハイデガーのカント解釈に対する批判という大きな流れの中に属すものとして注目すべきものだからである。彼らの読解を通して本提題は、カント哲学の現象学的解釈は可能かというハイデガーに端を発する問いに、或る答えを提示することになるだろう。

リクールは『時間と物語』III(TR III)(1985)の一章、「直観的な時間か、それとも不可視の時間か——カントに面するフッサール」において、『批判』第二版の自己触発をめぐる議論、及び、「観念論論駁」を採り上げ、フッサールの内的時間意識に立脚する現象学的な時間論に対峙させている。その議論は、かつての彼の論文「カントとフッサール」(1955)(EP273-313)での議論を彷彿とさせながらも、とりわけ時間概念をめぐる、カント哲学を時間の現象学に対置させるものである。

対してブノワは、『カントと綜合の限界——感性的主体<sup>1)</sup>』(KLS)(1996)において、ナベールを参照し、やはり『批判』第二版を重視しながらも、ナベールに対して距離をとる自己触発論を展開する。彼は時間性的問題の特権視するハイデガーのカント読解を批判し、時間と空間の相互的な入れ子構造を明らかにするが、他方で、ナベールとは異なり、悟性による規定の手前に内官の触発があると考えられる。そのことにより、彼はカント哲学のうちに現象学的読解の可能性を保持するのである。

両者の読解を辿ることにより、フランスにおける『批判』第二版に基づく自己触発論の一端が明らかとなるとともに、カント哲学の現象学的解釈の可能性と限界があらわになるであろう。

### 1) 『批判』における空間と時間の不均衡、及び第一版と第二版の差異

本論に入る前に、議論の前提として、『批判』の中で本提題が特に着目する主要論点について確認しておきたい。まず「超越論的感性論」は、空間と時間を一見したところ並列的に扱っている

(A22ff.;B37ff.)。しかしそれに続く「超越論的論理学」においては、量、質、関係、様相の四つの軸がテキストを貫き、とりわけ図式論の章において顕著であるように、この軸は時間の問題へと収斂していく。というのも、図式論の章では、超越論的図式は、空間と結び付けられることなく、もっぱら時間の超越論的規定（時間系列、時間内容、時間順序、時間総括）として提示されるからである（cf. A145;B184f.）。「純粹悟性のあらゆる総合的諸原則の体系的提示」（以下「諸原則」）は、この図式の機能を「直観の公理」、「知覚の先取」、「経験の類推」、「経験的思惟一般の諸要請」を通して具体化するものであり、そこでは空間は論じられているが、少なくとも第一版においては、その議論は時間に対して相関的であるように見える（cf. A158ff.;B197ff.）。

同時に、本提題が扱う範囲内で、『批判』の第一版と第二版には以下の違いがある。第一に、心（Gemüt）の自己触発についての記述が、第二版「超越論的感性論」第8項「超越論的感性論に対する一般的注解」IIと「純粹悟性概念の演繹」第24項において加筆されている（B66ff.,150ff.）。第二に、第一版の「演繹」において直観、構想力、悟性へと割り当てられていた総合の機能——直観における覚知、構想力における再生、概念における再認（cf. A98ff.）——は、第二版の「演繹」においては、悟性の機能へと統一化されている（cf. B129ff.）。第三に、第二版の「経験的思惟一般の諸要請」には、「観念論論駁」と「諸原則の体系に対する一般的注解」が挿入されている（cf. B274ff., 288ff.）。ここではとりわけ上記の第一、第三の点について、該当する箇所を確認しておきたい。

i) 心の心自身による触発

「超越論的感性論」は外官の形式である空間と内官の形式である時間を論じるものである。一方で、時間は外官の対象となるような形態を持たないため、時間継起を表象しようとするならば、空間中の1本の「線」との「類比」に訴えかけるしかない（A33;B50）（①）。他方で、外官の表象を含め、あらゆる現象はそもそも時間を感性の形式として前提する。「時間はあらゆる現象一般のア・プリオリな形式的条件である」（A34;B50）（②）。第二版に加筆された「超越論的感性論」第8項IIにおいては、時間は「我々が外官の表象を心の中に措定するその仕方の形式的な条件」として「外官の表象を意識することにさえ先行する」こと（B67）、また、時間は恒常性、継起、同時存在といった諸表象間の関係以外にいかなる表象の内容も持つことはないため、直観の単なる形式であることが説明される。時間と内官の関係は、以下のように詳述される。「〔……〕直観が諸関係以外の何ものをも含まないとき、それは直観の形式である。それは、心に何かが措定されない限りは何も表象しないのであるから、次のもの以外のものではありえない。すなわち、心が自らの活動を通して、つまり自らの表象をこのように措定することを通して、従って、自ら自身を通して、触発される仕方である。それは換言すれば、その形式からして、内官である」（B67f.）（③）。つまり時間とは、表象を心の中に措定することを通して心が触発される仕方であって、ここで触発されるのは内官である。

しかし、内官の対象は単なる現象でしかありえず、それは主体の作用それ自体を直観するものではない。ここにカントは「困難」があるとする。それは、「いかにして主体は自ら自身を内的に直観できるか」（B68）という問題である。この難問を引き受けるのが、第二版「演繹」第24項である。「〔……〕〔内官〕は、我々自身さえをも、ただ我々が我々に現象するがままに、意識に呈示するの

であり、我々のあるがままを意識に呈示するのではない」(B152f)。ここで「あるがまま」の我々とは、作用の働きそのものとしての我々であり、それは現象として現れる我々とは区別されている。主体の内的直観は、それではしかし、いかにして可能なのだろうか。この問題をカントは「逆説(das Paradoxe)」(B152)と呼ぶ。というのも、触発される私は、私自身に対してあたかも他者であるかのように、「受動的に(leidend)」(B153)ならざるをえないからである。カントの答えは、「内官を規定するもの」である悟性の働きの仕方にある。「しかし悟性は〔……〕感性の直観の形式に従っていかなる多様が自らに与えられようとも、その多様に関して自ら、感性を内的に規定することができる。悟性はそれゆえ、構想力の超越論的综合の名のもとに、この働きかけを受動的な主体に対して行使する。悟性はこの主体の能力である。この働きかけについて、我々は正当に、次のように言うことができる。内官はこれを通して触発されるのである、と」(B153f) (④)。

ここで悟性の作用は「構想力の超越論的综合」と呼ばれ、悟性の能動的な権能と内官の受動性は、この綜合に重ね合わされている。このように悟性の能動性と内官の受動性が分離された上で重ね合わされているからこそ、内官の触発を通して私は現象として私自身に与えられるのである。

この悟性の働きと内官の触発とが重なり合う例が、以下に続く。「我々は、いかなる線も、それを思考の中で引いてみることなしには、思い浮かべることができない。〔……〕また時間でさえ、直線（それは時間を外的に形象化する表象であるはずである）を引くことにおいて、それを通して我々が内官を継起的に規定するような多様的综合の作用に注目するということなしには、また、それを通して、内官においてこの規定の継起に注目するということなしには、表象できない」(B154) (⑤)。時間の表象は、内官を規定する悟性の作用によって、たとえば思考の中で線を引くことによって、可能となる。それは時間というものが、空間中の一本の線との類比によってしか表象できないという「超越論的感性論」におけるカントの説明(cf. A33;B50) (上掲①)を再確認するものである。しかしここでもまた、「いかにして私、〈私は考える〉は、自己自身を直観する私とは異なりながら〔……〕、なおも同じ主体として同一であるのか」という問いが困難として再来する(B155) (⑥)。カントの答えは、「現実にそうであらざるをえない」(B156)ことを証示する、上の例にある。

さらに、時間の表象は外官の形式である空間を迂回してのみ可能である以上、時間の中での表象の順序付けは、空間内での表象の順序付けに準じてなされることになる。「我々は内官の規定を、我々が外官の規定を空間内で順序づけるのとまさに同様の仕方、時間内における現象として順序づけなければならない」(B156) (⑦)。

このように、内官の触発は外官の触発との類比において捉えられる。「もしも外官に関して、我々は外官を通して諸々の客体を、我々が外的に触発される限りにおいてのみ認識するのであるということ認めるのであれば、我々は内官についても、次のことを認めなければならない。すなわち、我々は内官を通して、自己自身をただ我々が内的に我々自身によって触発されるという仕方でのみ直観するのであるということ」(idem) (⑧)。我々は我々自身を「ただ現象として」認識するのであり、「それがそれ自身そうであるような仕方」で認識するのではない(idem) (⑨)。

このように外的直観に言わば並行的な仕方、記述される内的直観は、現象としての私をしか与え

ず、活動するものそれ自体としての私を捉えることはない。そこでは受動的な内官と能動的な悟性が区別された上で、触発を通して同一の主体として重ね合わされているのである。

ii) 「観念論論駁」

この「演繹」第24項の内的直観の問題は、さらに、本提題の論点となるもう一つの箇所、「観念論論駁」において、「實在の意識」の問題へと接続される。「諸原則」においては、「直観の公理」、「知覚の先取」、「経験の類推」、「経験的思惟一般の諸要請」が論じられるが、ここでは「経験の類推」、及び「経験的思惟一般の諸要請」に挿入される「観念論論駁」の要点のみ確認する。

恒常性を論じる「第一の類推」において、カントは次のように述べる。「我々は〔……〕〔常に継起的で変移するような覚知だけでは〕〔現象の〕多様が、経験の対象として、同時なのか、あるいは継起的に起きているのか、決して規定することができない——もしも何か常にあるもの、つまり何か存続するもの、恒常的なものが、経験の根底をなすのでないならば」(A182;B225) (⑩)。すなわち、二つの現象が継起的であったり同時的であったりするためには、「常住するような何か」とそれらが比較されるのでなければならない(cf. A182;B225f.)。次に継起を論じる「第二の類推」においては、現象の恣意的で主観的な継起（たとえば家を一望におさめる場合、私は自ら見る順序を選択できる）(cf. A190ff.;B235ff.)と、現象の必然的で客観的な継起（たとえば船は必然性に従って上流から下流に流れる）(A192ff.;B237ff.)とが区別され、客観的な継起のための条件としての或る規則の存在が提示される。規則に従わない表象の継起は「構想力の主観的な戯れ」であり、それを客観的なものと取り違える場合、私は「夢」を見ているに過ぎない(A201;B247)。最後に同時性を論じる「第三の類推」においては、第二版に加筆された冒頭部分で、次のように述べられる。「物が同時であるのは、経験的直観において、一方の物の知覚が他方の物の知覚と交互に継起しようという場合においてである」(B256f.)。視線を月から地面に、地面から月へと移すことができるのは、これらが同時存在しているからである。かくして、第一、第二、第三の類推においては、恒常性、継起、同時性が、知覚のあり方からそれが可能となる前提条件へと遡る仕方で論じられる。

それに続く「経験的思惟一般の諸要請」(物が可能、現実、必然であるための要請)において、現実性の要請を論じた後に挿入されるのが、「観念論論駁」である。カントはここで、「我々の内的な〔……〕経験でさえ、ただ外的な経験を前提してのみ可能であるということ」(B275)を「証明する(beweisen)」ことを試みる。その「定理(Lehrsatz)」によれば、「単なる、とはいえ経験的に規定された、私自身が実在するという意識は、私の外の空間に諸々の対象が実在しているということ<sup>を証明する</sup>」(idem)とされる。私が実在していると経験的に意識すること自体、外的な対象の実在なしには不可能であるとされるのである。その理由は、「時間において私が実在しているということ<sup>でさえ</sup>〔……〕そもそも恒常的なものを通して規定されうる」(idem)からであり、また、「私の外に諸事物が実在しているということ」は、「時間を規定するための条件」(B276)であるからとされる。このような見方は、自己の直観を直接的で不可疑的なものと捉え、外的な対象の実在を懐疑するデカルトとは全く逆である。「注解」1では、カントは次のように述べている。「〔……〕外的経験が本来は直接的なのである。外的経験をを通してのみ、我々自身が実在しているという意識ではないとしても、とはいえ時間の中で我々自身が実在しているということ<sup>を規定すること</sup>、すなわち

内的経験が可能なのである」(B276f.) (⑩)。やはり第二版で追加された「諸原則の体系に対する一般的注解」は、外的な対象の直観をさらに強調する。「諸事物の可能性を範疇に従って理解するためには、またそうして、諸事物の客観的實在性を証明するためには、我々は単に直観を必要とするだけでなく、それどころか常に外的な直観を必要とする」(B291) (⑪)。これらの記述はいずれも、内的直観の規定が外的直観なくしては不可能であることを主張している。

以上が、本提題の範囲内で扱う著者たちの読解の対象となる議論の要点である。

## 2) ナベール「カントにおける内的経験」における自己触発論

以上を確認した上で、フランスにおいて内官の触発の問題を大きく採り上げたナベールの「カントにおける内的経験」が提示する数々の豊かな議論のうち、本提題に関連する若干の論点のみ言及しておきたい。ナベールは、カントにおける内官という概念につき、1755年の「新解明(*Nova Dilucidatio*)」から複数の段階を経て『批判』第一版へといたるその成り立ちを振り返り、この道のりを、合理的心理学における「魂」の概念をカントが克服していく過程として提示している(cf. EI206sq.)。リクールが後に形容するように、そこでナベールは、「魂の直観の役割」を持っていた内官が、次第に「自己によって触発されるということの単なる媒体」へと変化していく様を示す(cf. TR III 85, note 1)。この過程において、たとえば就職論文(1770)においてははまだ明示的には内官の形式ではなかった時間が、1772年のヘルツ宛ての手紙で初めて、内的な感性の形式とされるという(cf. EI208sq.)。そこでは内官が、「実体として考えられていた自我の認識のために持っていたあらゆる価値」から解放される(cf. EI206)。かくして『批判』においては、〈悟性の働きであり認識の対象とはならない私〉と〈現象としての私〉、すなわち〈統覚の接近不可能な自我〉と〈内官において認識される自我〉(EI228)とが区別され、並立することとなる<sup>2)</sup>。

さて、ナベールは、後に脚光を浴びることになるハイデガーの現象学的なカント解釈を予告するかのよう、「あらゆる現象が〔……〕自我の内的で主観的な諸状態として体験されるような、我々の経験の位相」がまずあり、次いでそれらが「空間における客観となる」といったカント解釈を採り上げ、批判する(EI226sq.)。確かに、時間を内官の形式として提示するカントの議論は、「諸現象の全体を感性的直観のこの形式〔時間〕に従属させる」ものであり、ゆえに「内的な現象の流れと時間における我々の実在の意識を、我々がまず原初的に持っている」かのように思わせるかもしれない。しかし実際には、「我々の内的な変化の意識」は、一方で「超越論的な自己あるいは意識の統一性」、他方で「空間における諸対象の実在」へと関係づけられて初めて可能となる(EI227)。

このような空間への言及は、第二版の「演繹」の第24項、第25項の読解を通した自己触発論の解釈において、さらに展開される(cf. EI232sq.)。「産出的構想力の仲介のもとで作用する、悟性による内官の規定は、純粋な私による内官の触発として理解されなければならない。それは、物自体による外官の触発と相関的である」(EI232)。ナベールは、この触発を、カント(B153f.) (上掲④)に従い、自己の自己に対する触発とも表現している。「〔……〕悟性は内官を触発しもする。あるいはむしろ、主観は自ら自身を触発する。主観は自らを、自らの触発を通してしか、つまり内的直観において、一つの現象としてしか知ることはない」(EI234sq.)。ここで彼が強調するのは、〈悟性の

作用による内官の規定〉と〈内官の触発〉との間の同等性である。「悟性による内官の規定は、主体自身による主体の触発でもある」(EI235)。「内官の触発は、悟性による内官の形式の規定と一致する」(EI236sq.; cf. KSL251)。

ナベールは、「超越論的感性論」で展開される、時間が空間内の線への類比において表象されるというカントの説明(A33:B50)（上掲①）について、それを単に「時間の象徴化のために空間からもたらされる救済」(EI241)として解釈するにとどまるべきではないとする。「最も貧弱な内官の規定でさえ、運動を伴っている」(EI241)。その運動とは、空間における客体の運動ではなく、「感性的形式の純粋な多様を直観へ転換させるために空間を我々が描写する」(EI241)ということである。さらに、第二版「演繹」第24項における「線を引く」というカントの例(B154)（上掲⑤）を踏まえつつ、ナベールは宣言する。「線を引かなければならない」。それは「多様の継起的な総合の純粋な作用」である。それなくしては、「空間の直観はない」のであり、空間の直観なくしては、「継起の意識はない」のである(EI242)。かくして後のリケールも指摘するように、本論文において、ナベールは「時間的意識の規定に空間が媒介すること」を強く強調する(cf. TR III 85, note 1)。

### 3) ハイデガー『カント』書における時間の空間に対する優位と自己触発概念

このようなナベールによる読解と対照をなすのが、『批判』における時間論を強調するハイデガーの解釈である。『カント』書について、提題者は以前に別論にて論じたが<sup>3)</sup>、ここでは、本提題に関連する論点のみ再度採り上げておきたい。

#### i) 時間の普遍性

『カント』書第10節、「普遍的な純粋直観としての時間」(GA3 48sq.)と題された節で、ハイデガーは、空間（外的直観の形式）に対する時間（内的直観の形式）の優位性を主張する。というのも、あらゆる直観が内的直観を前提するのに対し、内的直観は必ずしも外的直観を必要としないからである。ハイデガーは、時間の普遍性についてのカントの表明(cf. A34:B50)（上掲②）を、『存在と時間』での自らの企図、すなわち、時間の時間化としての存在の解明という課題へと直結させる。かくしてハイデガーの論点は空間ではなく時間に絞られ、第19節から第23節においては、直観と概念を結合させる図式を扱う図式論が採り上げられ、とりわけ第22節で、時間系列、時間内容、時間順序、時間総括という時間の超越論的規定が論じられる(cf. GA 3 105)。超越論的図式論は、経験的認識ではなく純粋認識が成り立つ仕組み（ハイデガーの術語では存在者的認識ではなく存在論的認識が成り立つ仕組み）を説明しているため、ハイデガーは次のように表明する。「超越論的図式論は〔……〕存在論的認識の内的可能性の根拠である」(GA3 108)。時間に焦点を当てる彼の解釈は、さらに第33節において、第一版「演繹」の鮮やかな分析へと発展する。直観における覚知、構想力における再生、概念における再認の三つの総合は、時間性—現在、過去、未来—の構造を開くとされる(cf. GA3 183ff.)。この分析からハイデガーは、次のような主張を展開する。超越論的構想力は、総合の最も根源的な能力であり、その働きは、根源的な時間の湧出そのものに相当する、と。

#### ii) 自己触発

加えて第34節では、「超越論的感性論」第8項IIの自己触発についての記述(B67f)（上掲③）

に依拠しつつ、ハイデガーは、カントは根源的に有限な時間を論じることにより次の仕方でも成功していると査定する。ハイデガーによれば、時間という「心の変様(Modifikationen des Gemüts)」においては、心は何らかの存在者を受け取っているわけではない。心はいかなる存在者でもないもの(存在)を受け取っているのである(cf. GA3 174)。ハイデガーはそれを、「純粋な自己触発(reine Selbstaffektion)」(GA3 188)と呼び、「自己自身へと関わること(Sich-selbst-angehen)」(GA3 189)と定式化する。それは「気遣い(Sorge)」(cf. GA25 397)という「主観性の本質的構造」(GA3 189)を表している。ハイデガーの考えでは、この自己触発こそが、時間と存在を、根源的に有限なものとして捉えることを可能にする。この概念を通してこそ、カントは、独断的に無限な時間を前提してきた形而上学の伝統と手を切り、有限な時間を、無限な時間から派生したものとは根本的に異なる仕方でも考えるにいたるのである。ただし、超越論的構想力を根源的な総合とする自らの大胆さを恐れたカント自身が、第二版で「演繹」の箇所を書き換え、総合の役割を悟性に帰す、とされるのだが(cf. GA3 168f)。

かくして客観的な時間構成の手前の主観的な時間の現象学の萌芽が、カント哲学のうちに見出されるのである。

#### 4) リクールの自己触発論読解—空間への迂回

さて、このような『カント』書の解釈の対蹠点に位置づけられるのが、リクールによるカント読解である。リクールは、『時間と物語』IIIにおいて、空間の役割を強調するナベールに大きく依拠する形のカント自己触発論の解釈を展開している。

##### i) 空間内の客体への迂回の必要性

まず彼は、就職論文において論じられている時間と空間とが、『批判』「超越論的感性論」では逆転し、空間が時間よりも先に論じられていることを強調する。また、空間の「超越論的解明」で分析的には証明できない幾何学の諸命題が論じられている点、つまり空間こそが客観的認識であるようなア・プリオリな総合判断の範例を提供するとされる点に着目する(TR III 70sq.)。同時にリクールは、時間がそれ自体としては現れないこと(時間の非現象性)が、カントの時間論を通底する前提であることを喚起する。というのも分析論において、時間を表象するためには、「客体(*objet*)」への「迂回(*détour*)」が必要であること、客体の構成を通してのみ時間の表象が可能であることが示されるからである(TR III 75)。よって、あたかもハイデガーに釘を刺すかのように、リクールは指摘する。「超越論的感性論」が時間に対して拒絶しているような「現出(*apparaître*)」が図式論に登場すると期待するのは、「無益」であると。「図式論」における時間の超越論的規定についての議論は、「諸原則」に依拠しなければ、意味のあるものにはならない。例えば、「時間順序」という図式は複数の客体の中で働く因果律を論じて初めて意味をなす(*idem*)。

時間はそれ自身においては知覚されないが、空間中における客体に適用されて初めて、その間接的な表象をもたらすことができる。よって、リクールによれば、時間を表象するときに直線という形象に訴えかけるということは、外的なもので不足分を補強することではない。線を介した時間の表象は、時間の間接的な現れのための不可欠な構成要素なのである。それは、構想力を伸介として、

客体へ概念を適用させるときにこそ初めて実現するものである (idem)。

さらに、「人間の魂 (Seele) の奥底に隠された術」(A141;B180) を明るみにもたらすハイデガー (cf. GA3 101) とは逆に、リクールは、カントがこの術に何らかの解釈を与えることに対してまさに「警戒していたこと (mise en garde)」を喚起する (TR III 75sq.)。そもそも、時間と図式の結びつきから時間の直観的な現象学を引き出すのは困難である (cf. TR III 76)。というのも、範疇を図式化する作用においてしか、時間の属性は発見されないが、その範疇の図式化それ自体は、「諸原則」での議論を通過しなければ具体的にはならないからである。つまるところ、時間について、直接的にはなく、ただ間接的にのみ教えを引き出すカントの手続きは、直観がもたらすものを自らの源泉とする現象学が語るような時間論とはまったく異なるとリクールは主張しているのである。

かくして、たとえば図式論の章における時間順序の記述は、「経験の類推」で展開される議論——恒常性、継起、同時性——を迂回して初めて理解可能なものとなる (cf. idem)。まずリクールは、第一の類推で、現象の多様が経験の対象として同時なのか、あるいは継起的に起きているのかは、何らかの恒常的なものなくしては規定できないとするカントの一節 (A182;B225) (上掲⑩) を典拠に挙げ、この教えは、超越論的図式論が客体との関係で初めて具体化されることを明確に示していると指摘する (cf. TR III 77)。次に、リクールによれば、第二の類推が示しているのは、時間順序という時間の超越論的規定が、「客観的な因果関係に依拠するということなしには知ることができないということ」である (TR III 78)。時間順序は、確かにハイデガーが強調するように、構想力が産出する図式であるが、これは、複数の客体の間での因果関係を観察することなくして理解できるようなものではない。また、それができるのは、そもそも私が様々な表象の中で、現象が客観的な関係に依拠している場合 (船の例) と、主観的な恣意的な順序で継起する場合 (家の例) を、区別できることが前提できるからである (cf. TR III 78sq.)。このように客観的継起と主観的継起を区別できるということにおいてこそ、時間順序という不可視のものが、間接的に把握されるのである。この区別はまた、夢 (構想力の主観的な戯れ) と現実 (現実起きた「出来事 (Begebenheit)») の区別をも可能性にする。規則に従った継起が客体において観察されるのでなければ、それは現実の出来事ではない (cf. TR III 79)。さらにリクールは、第二の類推が、時間の不可逆性に関わっていることを喚起する。つまり、可逆的な継起 (家) と不可逆的な継起 (船) との区別ができるということは、我々が、それ自体ア・プリオリであるような、因果関係という形式的基準を持っているということを証示しているのである (TR III 81)。自然的に、時間を任意の諸瞬間の継起として捉えることと、現象学的に、現在を起点とし過去と未来とを視野に入れる形で時間を捉えること、この二つの時間の捉え方を、リクールは対置する。カントの時間論は、前者の時間の捉え方に親和性を持つが、このような時間の捉え方は、リクールによれば、外的な基準——客体——を要請する。これを基準として、主観的な継起 (「単に表象されているこの覚知それ自身」) と客観的な継起 (「継起的な覚知の対象」) が区別されるのである。最後に第三の類推、相互性についても、リクールは同様の指摘をする。「諸物の同時性は、相互作用という機会を通じてしか、知覚されない」(TR III 79)。これらの議論からわかるように、時間の超越論的規定は、あくまで結合の媒介者でしかない。「諸原則」を経由しなければ、時間は規定されえないのである (cf. TR III 80)。

かくしてリクールはカントに対し、「現象学者」を対立させる (TR III 82)。現象学者は、「範疇」に対して「図式-時間の対 (couple schème-temps)」をより根源的なものとして捉えようとする。しかし、時間化と図式化においては、時間の構成と客体の構成が結び付いているのである。この結び付きを破る場合にしか、カントの時間論の現象学的な読解はできないとリクールは主張する (idem)。

## ii) 自己触発

カントの時間論が現象学的な時間論に相容れないものであることを示すために、さらにリクールは、カントの自己触発論を読解する。第二版で加筆された「超越論的感性論」第8項 II で、カントが自己触発について語り、自己認識の問題を提起し、第二版の「演繹」第24項でその問題に答えるということを冒頭に確認したが、リクールによれば、この問題と解決は以下のように解釈される。

私は私の作用それ自身の直観は持たず、私の作用によって「内的に触発される仕方」についての直観をもつことができるのみである (cf. TR III 82sq.)。このようにしてのみ、経験的対象として私は私自身に現れる。それは、外的事物が私を触発し、私がそれを現れとして受け取るのと同様である。外的事物による触発と内官の触発は厳密にパラレルをなしている、そのようにリクールは読解する。

彼によれば、問題の解決は、カントにおける、合理的心理学の克服という課題の克服と一体をなしている。というのも、合理的心理学こそ、「自分自身の客観であるような主観 (sujet objet de lui-même)」という一種の哲学的怪物」を作り上げるものであるからである (TR III 83, note 1)。怪物を避けるため、カントは統覚と内官を分離させるが、この分離により上述の「逆説」(B152)、すなわち、私は私自身に対して「受動的に (leidend)」(B153) なるという逆説が生まれる。この逆説に対してカントが与える解決策こそが、リクールによれば、「触発すること (affecter)」と「規定すること (déterminer)」を重ね合わせることに存する (cf. TR III 83)。

自らの作用によって自らを触発すること、それはたとえば、空間の中にこれこれの図形をかくことによって可能となる。「(不可知の) 触発する私自身 (moi-même affectant (inconnu))」と、「(知られる) 触発される私 (moi-même affecté (connu))」とが、「形象化された総合 (synthèse figurée)」によって媒介されるのである。線を引くことは、時間の直観不可能性から時間の表象へと移行する行為である。これは「空間の描写あるいは構築に伴う運動」である (cf. TR III 83sq.)。

また冒頭に見たように、外官の規定を空間の中で順序づけるのと同様の仕方で、内官の規定が時間の中で順序づけられるとカントが主張していることから (cf. B156) (上掲⑦⑧⑨)、自己触発と外的な触発の間にリクールは並行性を見出す (cf. TR III 84)。空間上での操作という媒介が、自己触発における受動性と能動性の間の結び付きをあらわにする。「触発される (affecté)」のは、「作用する (agir)」からである。触発されることと産出することは、唯一の現象なのである (cf. TR III 85)。

## iii) 観念論論駁

さて、カント哲学を時間の現象学として読解する解釈に対する最後通牒としてリクールが突き付けるのが、「観念論論駁」にほかならない (idem)。というのも観念論論駁は、デカルトのように自己の存在の意識の不可疑性を語ることができるのは、そもそも外的なものの経験があってこそであることを主張するからである。ここにいたって図式を時間のみに基づいて捉えることは不可能とな

ることをリクールは主張する (cf. TR III 86)。自らの実在であろうと、事物の実在であろうと、それらは〈時間における規定〉と〈空間における規定〉を結び付けなければ語ることはできない。第一の類推においては、そのことが事物の表象（変わりゆくものと変わらないものとの表象）の水準において論じられていたが、観念論論駁においては、同様のことが「実在の意識」の水準において示される、と彼は説明する。他の事物が実在するという意識の直接的な性格は、私の実存について、時間の中で規定されたものとして私がかかむ意識の非-直接性によって、証明されるのである。本稿の冒頭に引用した観念論論駁注解1の一節(B276f.) (上掲⑩) に依拠し、リクールは主張する。ここにたって、「我々による触発が、事物による触発に対して、従属の關係に置かれる」のであると(TR III 86)。

以上に確認したように、『時間と物語』III においてリクールが語るカントの時間は、主観的な時間の対極にあるような客観的な時間へと向かう。それは自然の運動に従った時間であり、現在から過去や未来を見渡すような現象学的な時間解釈に對置される<sup>4)</sup>。

### 5) ブノワによるカントの空間時間論と自己触発論の読解

さて、このようなリクールの立場は、明快であり説得力を持つが、それはそれでカントを極度に現象学に對置させているように見える。この解釈に対して、別の解釈可能性を提示してくれると思われるのが、本提題が第二に扱うブノワによる読解である。なおブノワはリクールの『時間と物語』III における議論は参照に挙げておらず、わずかに「カントとフッサール」への参照を挿入しているのみであるが(cf. KLS167, note 3)、ナベールの「カントにおける内的経験」を継続的な参照項としており、空間の役割を強調する点、時間の普遍性を強調するハイデガーのカント解釈を批判的に採り上げる点において、リクールの読解と共通性を持つ。以下では、まずブノワによるハイデガーのカント解釈に対する反論を見た後で、次に、ナベールに対する彼の距離の取り方（それはつまるところ、リクールに対する距離でもある）を確認する。

時間性を優位に置くハイデガーの読解に対し、ブノワは問いを提起する。「時間は所与性のすべてを構造化するのに十分だろうか。[……] 所与性のあらゆる構造は、時間化の諸様態のうちに基礎付けられるのだろうか」(KLS197)。ブノワによれば、確かに図式論の章は、時間の超越論的規定しか語らないが、それは、この章の課題が「『感性的』なものにまったく相関しない諸概念を感性化すること」にあるからに過ぎない。この理由により、図式論における空間の不在は、必ずしも、空間が時間に対して優位を持つことを意味しない(KLS204)。本稿の冒頭で確認した「観念論論駁」と「諸原則の体系に対する一般的注解」(cf. B291) (上掲⑩) は明快に、我々が空間的直観を必要とすること、それなくしては「範疇はいかなる感性的なものへも送り返されえない」ことを示していると、ブノワは主張する(KLS208)。他方でブノワは、第二版での加筆は、図式論を修正する試みではなく、補足的な明確化に過ぎないと主張する(cf. KLS207sq.)。それによれば、「時間は、それ自身のみでは経験すなわち客観性を構成することができない」(KLS209)。「時間それ自身のみでは、提示の対象となることができない」のである(KLS216)。ブノワは、幾何学と算術、すなわち、空間という純粹直観に基づく純粹認識としての学問と、時間という純粹直観に依拠する純

粹認識の学問との間の不均衡を指摘する。不均衡は、量の超越論的図式としての数は「与えられる」のではなく、「図式化」されるしかないということに存する。それは空間を必要とするのである（cf. KLS224）。外延量は、諸部分の表象が全体の表象に先行することにその本質を有す。我々が一本の線を、その諸部分を、継起的な仕方でも産出することなしには表象することができないのと同様に、我々は時間を線との類比において、その諸部分を継起的な仕方でも思い浮かべることなしには形象化できない（cf. A162f.; B203）。時間は、量と同様、空間の中でしか形象化されえない。「空間は、純粋な算術の構築の提示に不可欠な媒体を構成する」（KLS224）。

しかし、ブノワによる解釈がその独自性を示すのは、とりわけ第二版の「演繹」の第24項におけるカントの自己触発概念の読解においてである。ハイデガーによる読解を警戒しながらも、ブノワは同時に、ハイデガーの対極に位置するナベールによる解釈に対しても距離を取る。第二版の「演繹」の第24項、第25項に依拠しつつ、ナベールが、悟性の作用による内官の規定と、内官の触発との間に同等性を確立すること、それはリクールにも継承されていることを、我々は確認した。それに対してブノワは、カントによれば、悟性は「自らの名のもとにはなく」「超越論的構想力として」（cf. B153f.）（上掲④）内官を触発するとされることを喚起しつつ（KLS252）、この規定の作用において、「思考は自らを」「思考ではないものに対して」「さらけ出す」と言う。思考は内官に「ゆだねられる」のである（KLS253）。時間が、思考のうちで一本の線を引くことなくしては表象されえないこと、また線が、その諸部分を継起的な仕方でも蓄積することによってしか表象されえないこと、それは、ブノワによれば、カントが語る「構想力の超越論的な作用」が「純粋に作用(acte)であるわけではない」ということを指し示している（KLS254）。この作用はむしろ、或る種の「自己からの乖離(déprise de soi)」を垣間見せる。このような自己の自己に対する間隙において、「触発は規定に先行する」（KLS254）。

ブノワはここで、〈私は考える〉は、自己自身を直観する私とは、異なっているが同一であるとするカントの一節（B155）（上掲⑥）を引きつつ、次のように結ぶ。「その『同一』であるという様態は、自らから逃れ去るということに存する〔……〕、それは主体性の感性的な構成そのものに刻印されている」（KLS255）。かくしてブノワは、主体は触発の前にあらかじめ実在しているのではなく、「触発されること」として構成されることを主張する。あるいはさらに、それは『『感覚』そのもの』である（cf. KLS245）。カントが語る自己触発は、それゆえ、ブノワによれば、「異他触発」にはかならない。というのも、私はそこで、自己を「自己とは他なるもの」として発見するからである。それは「他なるものに変容すること(alteration)」（KLS281）の過程にはかならない。ここには感性的な身体現象学の可能性が開かれるのである。

## 結論

時間は、存在者ではないため、知覚されえない。ハイデガーによる解釈も、リクールによる読解も、この点を出発点とする。ハイデガーの側から言うならば、カントが時間を、心のそれ自身による純粋な自己触発として語るとき、つまり心の自己変様として語るとき、そこでは、存在者の受け取りではなく、存在の受け取りが問題となっている。しかしながら、リクールの側から言うならば、

このような純粋な受け取りは、一種の抽象でしかないことになる。というのも、このような自己触発は、空間化の運動の中で形象化される、継起の綜合を媒介としてしか可能ではないからである。

かくしてリクールによる解釈は、カントの自己触発を、いかなる存在者も受け取ることなく存在を受け取る心の変様であるような根源的な時間の湧出として捉えるハイデガーによる読解の、言わば対極に位置するものである。しかしながら、ハイデガーがカントの議論を強引に改釈せずにはその現象学的含意を展開させることができなかつたということそれ自体が、現象学的解釈の難しさを証立している。リクール自身、カント自身の哲学のうちに、その現象学的可能性に対する強靱な抵抗を見いだすが、その理由は、現象学がいったん宙づりにし、内的な時間意識から派生するものとして記述しようとしながら秘密裡に前提しているとリクールが考える、物理学な時間、他者と共有されうる世界の時間を、カントが記述していることにある（cf. TR III 67）。

ブノワはさらに、ハイデガーに抗して時間と空間の絡まり合いを指摘しながらも、ナベールとリクールとは距離のある解釈を示す。時間が時間として構成されうるならば、それは、主体がすでに空間における客体との関係のうちにあるからにはほかならない、その点で彼はリクールと意見を等しくする。しかし他方で彼は、リクールが依拠するナベールにおける、〈悟性による内官の規定〉と〈内官の触発〉の重ね合わせを批判し、主体が綜合の手前、悟性による規定の手前であることを強調する。悟性の作用の手前の感性としての主体、それは、自己にとってどこまでも他者であるような自己である。かくして、カント哲学の現象的解釈の可能性は、時間から、時間と空間の相互的な入れ子構造へと立ち戻るのみならず、感性的な身体の間をそこに見出すことにより、再び開かれるのである。

## 註

- 1) 本提題では、文脈に応じ、Subjekt / sujet については「主観」、「主体」または「主語」と訳し、Gegenstand / Objekt / objet については、「客観」、「客体」、あるいは「対象」と訳す。
- 2) この区別は、ナベールが鮮やかに記述するように（cf. EI224）、「誤謬推論」でカントが「言い回しの詭弁」（Sophisma figurae dictionis）（媒概念多義性の虚偽）（B411）を含むと指摘する、偽の推論をまさに打ち砕くものである。合理的心理学は、「主語として以外には考えられえないもの」という媒概念を、大前提では広義に用い、小前提では狭義に用いることで、「考えるもの」は「実体である」という結論を導き出す（主語として以外には考えられえないものは実体である、考える存在体（Wesen）は主語としてしか考えられえない、それゆえ考える存在体は実体である、というのがその大意である）（cf. B410f.）。この媒概念は広義には直観にかかわるもの、すなわち内官の対象を含み、狭義には、思考の形式、統覚の統一性のみを指す。この二つを区別することにより誤謬推論は避けられる。しかし、両者を区別するがゆえに、カントは両者を仲立ちするような、「いまだ範疇ではない實在」（cf. B422 Anm.）を必要としたとナベールは考える。それはリクールが後に、カントにおける「心」の「超越論的経験」と呼ぶものである（cf. EP281）。
- 3) 長坂真澄、「無限の理念——存在と存在者の彼方で：レヴィナスによる『カントと形而上学の問題』読解より」、『フランス哲学・思想研究』21号、2016年、218-229頁。長坂真澄、「感性と悟性の共通の根——

ハイデガー『カントと形而上学の問題』とカント『判断力批判』の交差点』、『ハイデガー・フォーラム』、12号、2018年、78-94頁。Masumi Nagasaka, « L'imagination, racine commune de la sensibilité et de l'entendement ? Lecture croisée de *Kant et le problème de la métaphysique* et de la *Critique de la faculté de juger* » in : *L'Imagination. Actes du 37<sup>e</sup> Congrès de l'ASPLF (Rio de Janeiro, 26-31 mars 2018)*, 2020, pp. 425-436.

- 4) このようなリクールの見解は30年前の「カントとフッサール」での議論の延長線上にあるものではあるが、かつての議論に比べてやや極端に見える。というのも、「カントとフッサール」では、リクールは、「何かによって触発される可能性」としての「空間」に着目しつつ、「空間の現象学」の萌芽をカント哲学のうちに看取していたからである (cf. EP282)。当時のリクールは、私の実在の意識が空間における事物の存在を証明すると語る「観念論論駁」のうちに、「私が存在する」ことと「何らかのものが存在する」こととの相関性を見出し、これは現象学でいうところの「志向性」にほかならないと述べていた (cf. EP286; KLS167, note 3)。しかしそれがあくまで空間の現象学であって、ハイデガーのように時間に特化した現象学ではないという点において、かつての彼の議論は、『時間と物語』での議論と連続性を持っている。

文献引用記号（著者名は生年順に並べる。引用文中の強調は原文に属す。□内の記述は引用者による）。**Immanuel Kant** (1724-1804), **AA** : *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft*, Berlin, Reimer, 1900ff. **A** : *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage, 1781 (in : AA IV), **B** : 2. Auflage, 1787 (in : AA III). **Jean Nabert** (1881-1960), **EI** : « L'expérience interne chez Kant » in : *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1924, t. 31, n°2, pp. 205-268. **Martin Heidegger** (1889-1976), **GA** : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975ff. **Paul Ricœur** (1913-2005), **EP** : *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, [1986], 2004, **TR III** : *Temps et récit, III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985. **Jocelyn Benoist** (1968-), **KLS** : *Kant et les limites de la synthèse – Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996.

本稿はJSPS科研費18K12187の助成を受けた研究の成果の一部である。

## **L’auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist : s’appuyant sur la deuxième édition de la *Critique de la raison pure***

Masumi NAGASAKA

La notion d’auto-affection, apparue dans la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique de la raison pure*, suscita plusieurs veines d’interprétation en France, entre autres celle qui se développa en partant de Nabert, « Expérience interne chez Kant » (1924), et celle qui fleurit sous l’influence de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929). La différence majeure de ces deux courants repose sur le fait que l’un considère que la 2<sup>e</sup> édition de la *Critique* tient une place prépondérante, tandis que l’autre mise davantage sur la 1<sup>ère</sup> édition. Cet article analyse la première veine élaborée par Ricœur dans son *Temps et récit III* et par Benoist dans son *Kant et les limites de la synthèse*, qui, tous deux, s’opposent diamétralement au souffle heideggérien.

## 心の動揺と触発 ——マルク・リシールによる『判断力批判』への現象学的アプローチから——

澤田 哲生

### はじめに

「自己触発」は周知のとおり、『カント書』のハイデガーが『純粹理性批判』の「時間」に関する記述を現象学的な観点から考察し直すことで、提示した概念である（cf. GA-5, 188-192）。この概念を考案するうえで、ハイデガーは、「超越論的感性論」における（内的・外的）直観の形式としての「時間」、その内で触発される人間の感性（「心的能力（Gemüt）」、A18/B33）、さらには「純粹悟性概念の図式論」で提示された対象判断における時間の規定的な性質（A143-144/B182-183）をとりわけ参照する。

したがって、「カントの自己触発とフランス哲学」というテーマのシンポジウムで、カントの第一批判（『純粹理性批判』）ではなく、第三批判（『判断力批判』）を題材にするのは、論点を外しているように見えるかもしれない。

では、なぜ『判断力批判』なのか。第三批判の「序論」で、カントはこの書物の目的の一つを、自然概念と自由概念、言いかえるなら理論哲学（第一批判）の領域と実践哲学の領域（第二批判＝『実践理性批判』）の「連結」（cf. Ak. V, 196-197）と記している。その作業の一環としての本論の「崇高の分析論」において、彼は、第一批判で提示した人間の「心的能力」とその情動的な性質をあらためて検討し、その水準における「触発」と「自己」の問題に言及している。このように、「自己触発」——あるいは「触発」をつうじた「自己」の発生——の問題は、第一批判の感性論と分析論で完結するわけではなく、第三批判にまで延長される。

かたや、シンポジウムのもう一つのテーマである、フランス語圏の哲学を概観するなら、ハイデガー由来の「自己触発」が、後続する数多くの哲学者——とりわけメルロ＝ポンティ（PhP, 481-493）とアンリ（Henry 1963, §-§ 22-24）<sup>1)</sup>——を魅了したのは周知の事実である。その一方で、第三批判において問題となる「自己触発」（より厳密に言えば、触発から自己の発生までのプロセス）についても、20世紀半ば以降、何人かの現象学者たち——サルトル（Imaginaire, 259）、メルロ＝ポンティ（PhP, XII-XV）、リシール、ロヴィエロ（Roviello 1984, 39-60）、等々——が実りある議論を展開してきた。そのなかでも、マルク・リシールの仕事は特筆に値する。彼は、1980年代前半から2015年の逝去まで、『判断力批判』の崇高論を検討し続けることで独自の現象学を構築した。そしてその過程において、「自己」および「触発」について、一般的に論じられる「自己触発」とは別の観点を提示した。以上の展望の下、本シンポジウムでは、リシールの『判断力批判』へのアプローチを検討することで、「自己触発」という問題を考察する。

## 1. 『判断力批判』における触発

### 1.1. 心の動揺による判断力の触発

リシールは「力学的崇高」をとりわけ重視する<sup>2)</sup>。したがって、リシールがカントの崇高論において注目するいくつかのトピックをここであらかじめ拾い上げておきたい。

さし迫る岸壁、曇天に轟く雷鳴、火山噴火の轟音、荒れ狂う大海原、等々——人智を超える自然界の諸現象を、カントは力学的崇高の主要な事例として提示する（cf. Ak. V, 261）。判断主体はこうした自然の猛威を、自分がすでに持っている概念や経験則で規定することができない。カントの用語で説明するなら、崇高と呼ばれる対象には、規定可能な「形がない」（formlos, cf. Ak. V, 249, 「形のなさ（Formlosigkeit）」、Ak. V, 247）のである。

しかしカントの説明を子細に見るなら、これらの自然現象そのものが「崇高」という経験として定義されるわけではない。もし自然現象の激しさのみで崇高を定義するなら、それはロマン主義的な自然崇拜と同じものになってしまうだろう。崇高を論じるにあたり、カントは、自然の猛威の「測り知れなさ」（*Ibid.*, 261）だけでなく、その猛威にさらされた「私たちの能力」（*Id.*）にも言及する。そして下記のとおり、両者の関係のなかに「崇高」という経験の真価を読み取ろうとする。

そして私たちはこれらの対象〔自然の猛威〕を好んで崇高と呼ぶ。というのも、それらは魂の強さ〔Seelenstärke〕をその通常の平凡さを超えて高揚させ、私たちの内のまったく別の種類の抵抗する能力を発見させ、この能力が外見上での自然の全威力に競いよう私たちを奮い立たせる〔Mut〕からである（*Id.*）。

この箇所でカントは、自然の猛威を「崇高」と命名しているが、そこに条件を付けている。一方で、崇高は人智を凌駕する自然の猛威として示される。しかし他方で、人間の精神は、それに屈するのでなく、むしろそれに抵抗（「抵抗する能力」、「競いよう」能力）しようとする。つまり、崇高という経験は判断主体の心を奮い立たせ（「魂の強さ」）、通常の尺度（「平凡さ」）を超えた力を呼び覚ますのである。したがって、崇高論のカントは、崇高に関する議論を対象面に限定せず、判断主体の在り方にも拡張する。そして、その時の判断主体の在り方を「心的能力の動揺（Bewegung des Gemüts）」（Ak. V, 247）ないし「情動（Affekt）」（Ak. V, 272）と定義する。

『純粹理性批判』の超越論的感性論において、人間の「心的能力」はそのものとして、感官の受容能力（「受容性（Rezeptivität）」、cf. A19/B33）として記述されていた。それに対して、『判断力批判』において、同じ「心的能力」は外界から触発されるだけでなく、みずから動き出す。判断主体の「心的能力の動揺」こそが当の主体の自己を触発するのである。

### 1.2. 構想力と理性の対立

では、こうした触発のなかで、判断主体は崇高という出来事とどのように関係しているのだろうか。『判断力批判』において、カントは「構想力」の役割からこの問題を考察している。崇高という経験に際して、判断主体は形にできない対象に触発される。そのとき、主体の判断能力は、現実

には包括的に理解 (*comprehensio*, cf. Ak. V, 251) できないはずの対象を、把握 (*apprehensio*, *id.*) しようとしてしまう。この無謀な把握作業は、構想力の過剰な発動とともに生じる。「当初把握された感性的直観の部分表象は、構想力のなかに消失し始める」(Ak. V, 252)。実際に目の当たりにした自然の猛威、その時の視覚経験および他の感覚経験（「感性的直観」）は、すべて構想力に回収される。第一批判のカントの定義によれば、構想力は感官 (*Sinn*) とともに人間の感性を構成する<sup>3)</sup>。しかし崇高のケースにおいては、構想力が感性を飲み込んでしまう<sup>4)</sup>。このように感性の受容能力を超えた水準で成立する構想力の激しさを、カントは次のように説明している。

というのも、構想力と悟性は美の判定において、両者の一致によって、心的能力の力の主観的な合目的性を生み出すが、ここでは〔崇高においては〕構想力と理性は、抗争 [*Widerstreit*] によって主観的な合目的性を生み出すからである。それは、私たちが純粹に自立的な理性を持っているという感情、もしくは量の評価能力を持っているという感情である。その能力の卓越性は、量（感性的対象）の表象においてそれ自身限界を持たない [*unbegrenzt*]、当の能力の不十分さ以外の何ものによっても直観されない (Ak. V, 258)。

カントの記述によると、美という経験は「構想力」と「悟性」の調和（「一致」）した状態を表す。それに対して、崇高の経験において発動した「構想力」は「理性」と対立（「抗争」）する。

上記の引用によれば、構想力が発動するなかで、判断主体はたしかに、「純粹に自立的な理性」を所有している。しかし、それは判断主体の主観的な「感情」にすぎない。理性が統制的な役割を備えているとするなら、ここで問題となる理性（「自立的な理性」）は判断主体の感情の枠組みにおいてのみ成立している。この意味において、判断主体は理性の統制的な枠組みを抜け出し、その能力（「卓越性」）は無制限に拡張されてしまっている（こうした逸脱行為も結果として、目的にかなった行為（「合目的性」）に落ち着くのであるが）。こうした経緯から、主体の判断能力は、量的な規定ができないはずの対象（「崇高」）を「把握」しようとしてしまう。言いかえるなら、みずからの判断能力のリミットが外れてしまった——「限界を持たない」——状況に置かれる。このように判断主体を理性の統制的な枠組みから逸脱させる点において、崇高において発動する「構想力」は不可避的に、理性と対立した状況に置かれるのである。

### 1. 3. 自己保存をつうじた理性との和解

構想力が理性と対立するほど過剰に発動するなかで、判断主体は自然の猛威という形にできない事象を把握しようとしてしまう。この事態が続くならば、判断の当事者は構想力の過剰な発動に促されるまま自然の猛威に近づき、ついにはそのなかに消失してしまうはずである。しかしカントの議論によれば、判断主体は消失の瀬戸際で、「自己保存」の能力に目覚める。

このように、その〔自然の〕力 [*Macht*] の抑えがたさは、たしかに自然存在とみなされる私たちに、その物理的な無力さ [*Ohnmacht*] を気づかせるが、同時にその力に依存しないもの

として判定する能力と自然を超えた卓越性を私たちにあらわにする。そして、私たちの外部の自然によって脅かされ、危険へと陥らせるものはまったく別の自己保存 [Selbsterhaltung] は、この卓越性に基づいている。その際、人間はあの〔自然の〕威力 [Gewalt] に屈服しなければならぬとしても、私たちの人格のうちの人間性はおとしめられずにいる (Ak. V, 261-262, 強調の傍点は引用者)。

自然の猛威 (「威力 (Gewalt)」) に対して人間は無力である。しかし、カントの説明によれば、みずからの消失の危機に際して、人間は、自然界の一部分でありつつも、みずからが自然とは区別された存在であることに気づく。つまり「自然」に対する自己の「卓越性」および自然から独立した「人間性」を自覚するのである。この覚醒をカントは「自己保存」と呼ぶ。

以上のように、カントは崇高の終着地点として「自己保存」という概念を提示する。この地点において、「心的能力の動揺」(あるいは「情動」)は沈静化する。そして、判断主体の構想力は理性との対立を終える。なぜなら「それ〔「無情動 [Affektlosigkeit]」〕は同時に、純粹理性を味方につけているからである」(Ak. V, 272)。形にならない対象による判断主体への激しい触発と構想力の過剰な発動は、自然の猛威に脅かされた人間がみずからの尊厳に目覚め、情動が「無情動」に移行することで沈静化する。この鎮静化をつうじて、当初理性の統制的な機能と激しく対立していた構想力は、当の理性 (「純粹理性」ないし「道徳法則」、Ak. V, 275) と和解する<sup>5)</sup>。

## 2. リシールにおける崇高と触発

### 2.1. エポケーとしての崇高

議論をリシールに移してみよう。リシールはカントの崇高論から現象学を再構築しようとする。この試みを彼は、現象学の「鑄直し」(Richir 1981, 29, 2008) と呼ぶ。この試みのなかで、カントが提示した「崇高」は、現象学的な意味での「エポケー」と同じ役割を担う。主著『現象学的省察』の「第三省察」では、「誇張的な現象学的エポケーの『瞬間』はまさに、現象学的崇高の『瞬間』である」(Richir 1992, 104) と断言される。それでは、「崇高」という経験はなぜ現象学的な意味での「エポケー」と連結されるのか。その理由を、リシールは次のように指摘する。

現象学的崇高はこうした「瞬間」のことである。この瞬間、「自我」は (現象と錯覚の区別のつかない) 仮象の無一限の起動的な性質、カントが形のないものと命名したもののなかに沈み込みつつ、死に押しやられ、それまで自分を同定していた象徴的な指標を断念するようけしかけられ、文法言語も含むこれらの指標のなかに機械的なものの盲目の力 (象徴的な総かり立て体制 [Gestell]) しか見ないようせまられる [……] (Ibid., 81)。

周知のとおり、現象学的な「エポケー」は、世界における自我の自明な在り方 (「自然的態度」) が棚上げとなる事態である (cf. Hua. III-1, § 32)。かたや、すでに見たとおり、カントが提示した「崇高」という経験において、自然の猛威に曝された判断主体は、生存のためのあらゆる手立てを

失い無力化する。上記の引用において、リシールは、崇高という契機を自我のあらゆる前提（「象徴的な指標」）が中断した事態と記している。自我のアイデンティティ、自明のものとして使用されていた表現能力（「文法言語」）、等々——あらゆる前提は、「崇高」という出来事のただ中では何の役にも立たず、無効化される。現象学的な意味でのエポケーがあらゆる前提の宙づりであるのと同じく、崇高はあらゆる前提の中断を表している。この意味において、リシールはカント的な崇高とフッサールのエポケーを連結する。

ところで、上記の引用において、リシールは、カントの崇高における自我の在り方を「誇張的」という形容詞で記述している。自我は崇高という出来事のなかで、消失の危機にさらされるだけでなく、自分がかつて予期することのなかった事象と出会う。上記の引用から説明するなら、それまで自明とされていた現象は「仮象」となり、仮象と現象の区別がつかない風景が自我の前に広がる。他方で、自我は、かつて予期すらしなかった自己消失（「死」）および自己否定（「総かり立て体制」）の瀬戸際に立たされる。「崇高」の瞬間において、自我は、記憶と予期という時間の地平の外部の事象（「死」および「盲目の力」）があたかも自分に接近してくるかのような印象を抱く。自我は消失の危機に立たされつつも、みずからの可能性（記憶と予期）を超えた事象と出会うのである。こうして、その在り方は一時的にせよ、肥大化する。つまり「誇張的」な在り方に移行するのである。『現象学と象徴制度』（1988年）では、この「誇張的」な在り方こそが、現象学的な意味での「自由」（Richir 1988, 101）と定義される。

## 2.2. 二重の運動における自己

自我が目当たりにする風景が「現象」と「仮象」の混濁した状態であるなら、自我の存在（自己）はどのような状態にあるのだろうか。誇張的エポケーから生成する「自己」について、リシールは「消失」と「現出」の枠組みで説明を行う。

[……] 自己は消えることでのみ現出し、現出することでのみ消失する。したがって、自己は、消失において現出すること——逃避のなかでのその出現——と、その現出において消失すること——自分を固定する運動のなかでの消失——とのあいだで、それ自身において無際限に不安定なやり方で方向転換をすることで、螺旋状の二重運動に押しやられているのである（Richir 1992, 107）。

この箇所、リシールは、崇高という出来事のなかで、「自己」が方向の異なる二つの運動により分割されていることを指摘している。この「二重運動」は、「消失において現出すること」と「現出において消失すること」から構成される。「崇高」という経験から、それぞれを検討してみたい。前者（「消失において現出すること」）は、すでに見たとおり、自然の猛威の前で消失の危機に曝されつつも、それに抵抗しようとする自己の反発力、ひいてはその誇張的な性質を示している。

後者（「現出において消失すること」）については、さらなる説明が必要だろう。崇高という出来事のなかで、自己は現われながらも、なぜ「消失」してしまうのか。この問題について、リシ

ールは「錯覚」という観点から説明する。「匿名化により自分が無化される脅威を前にして、自己〔ipse〕は、自己—現出のなかで純粹にみずからを自己—現出させるという錯覚〔illusion de s'auto-apparaître〕を抱くことで、『自分を守る』（*Id.*）。リシールの説明によれば、崇高の終焉を告げる「自己保存」——この文脈では「自分を守る」こと——は、自己の消失の始まりを意味する。なぜなら、自己はこのように自己保存に向かうなかで、その現出が独力で達成されたかのように錯覚してしまうからである。リシールはこの自己の側で生じる誤解を、第一批判の「超越論的弁証論」を参照することで、「超越論的錯覚」（*Ibid.*, 105）と呼ぶ。崇高という出来事において、自己は、みずからの外部（「形のないもの」）を触媒として現出する。それにもかかわらず、「自己保存」の段階（崇高の終わり）に至ると、その現出が自分の内部の力にのみ由来するかのよう振舞ってしまう。その結果として、自己は「錯覚」に陥り、その本来的な在り方は「消失」してしまうのである。この時の自己の在り方を、リシールは「シミュラークル」（*Ibid.*, 101）と記述する。そしてこの観点から、彼は「第二省察」において、ミシェル・アンリが提示する「自己触発」とその内在的な性質を「存在論的シミュラークル」（Richir 1992, 32）ないし「超越論的錯覚」（*Ibid.*, 34）と規定し、それを自己の消失の契機の側に位置づける。

以上のように、崇高という出来事をつうじて、自我の在り方、つまり「自己」は、みずからの発生と消失という二つの相反する運動に引き裂かれながら生成する。この意味において、リシールは、崇高という出来事（「誇張的エポケー」）のなかで、自我は「現象」（現出）と「仮象」（消失）の混濁した世界に置かれていると指摘するのである。

### 2.3. 触発の位相

以上のように、リシールはカントの崇高論を現象学的な観点から考察する。それでは、本シンボジウムのテーマである「自己触発」については、どのような見解が出されるのだろうか。すでに見たとおり、「第三批判」のカントは、「心的能力の動揺」から「自己保存」に至る過程において、ある種の自己触発を提示していた。かたや、リシールは『崇高と自己についての変奏』（Richir 2010）のなかで、崇高という出来事から自己の生成にいたるプロセスをさらに細分化する。そして、次のとおり、このプロセスにおいて触発の位相を提示する。

実際のところ、崇高な上昇、まだ情動性〔affectivité〕でないものから急変の突端にいたるまでの増進において、肉体的なもの〔le somatique〕は、それが動物界に属するものであるかぎりで一貫性を備えていさえすれば、洪水でそうされるように一掃され、押し流される。したがって、肉体的なものは「遮断される」のである。そしてそれが崇高な急変を経て現象学的な領野に回帰するのは、情動性の触発〔affection de l'affectivité〕という形においてだけである。つまり、肉体的なものは、崇高により吐き出され、（再び）始まりつつあるまさしく人間的な経験に高められるのである〔……〕（Richir 2010, 95）。

記述的にも用語的にも難解な文章であるが、分解して説明してみたい。この箇所において、リシ

ールは、崇高という出来事を「情動性 (affectivité)」と「触発 (affection)」という用語で説明している。崇高という出来事（「崇高な上昇」）のなかで、人間は、自然の猛威であれ他の出来事であれ、形にできない外部の事象に圧倒される。あらゆる手立てが失われたこの時の状況を、リシールは「肉体的なもの」の除去（「一掃」ないし「遮断」）と表現する。この意味において、「情動性」は、人間が外部の事象に圧倒され、身動きできないまま圧縮された状態（「収縮 (systole)」、cf. Richir 2010, 81）を表す。

しかし、この圧縮された状態は、自我が硬化した状態を示しているわけではない。「肉体的なもの」の除去は同時に、自我の「心的能力の動揺」の顕在化を表している。そうした理由から、少し先の箇所、リシールは身体的なものの除去を、カントが提示した「心的能力の動揺 (mouvement du Gemüt)」（*Ibid.*, 7, 96）と定義する<sup>6)</sup>。この意味において、「心的能力の動揺」は、そのものとしては「触発」でなく、「情動性」に位置づけられる。現象学において、「情動性」は「質料」ないし「ヒュレー」の次元を表している（cf. Hua. III-1, § 85）。この水準における主体の在り方は、あくまで「受動的」である（cf. Hua. XI, § 34）。かたや、リシールはカントの崇高論から情動性という概念を引き出すことで、ヒュレーの水準における自己の受動的な在り方のなかに、特殊な運動——「肉体的なものの除去」にともなう「心的能力の動揺」——の発露を見いだすのである。

この「情動性」が「触発」の契機となる。圧縮された状態のなかで、人間は身動きが取れないながらも、自分を圧倒する事象に触発される。先に見たカントの第三批判からこのことを説明するなら、人間の構想力は理性との対立を恐れず、過剰に発動し、形のない事象を「把握」しようとする。上記の引用において、リシールはこの圧縮された状況から外部へと向かう運動を「急変 (revirement)」<sup>7)</sup>と記述する。そしてそのなかに、「触発」という現象を読み取る。この段階において、人間の行為は、その「心的能力」を揺さぶられながらも、自らを揺さぶるものへと向かう。この「情動性」から「触発」への移行を、リシールは「拡張 (diastole)」(*Ibid.*, 81)と呼ぶ。

それでは、この「触発」の位相はどのようなものだろうか。ハイデガーが第一批判から導出した「自己触発」は、「時間」と認識主体の不可分の関係を前提としていた<sup>8)</sup>。カントは時間を直観の形式としたが、ハイデガーは現象学的な観点から、時間を「地平」(GA-5, 189)と定義する。この場合、時間はおのずから「継起的なもの (Nacheinander)」(*Id.*)を生み出す。時間が絶え間ない流れから構成される地平として機能するのであれば、その形式の下に置かれた認識主体の直観はたえず、先行する直観（「……を目指すもの [Worauf-zu]」への「立ち返り」、*Id.*）と後続する直観（「自己から出て……を目指す [Von-sich-aus-hin-zu-auf]」、*Id.*）と連動して生じる。この場合、自我の自己としての在り方は、地平としての時間のなかで、たえず自己の前後に触発されつつ生成する。そしてハイデガーが結論づけるには、こうした自己触発をつうじて、人間は世界内における自己の「有限性」(*Ibid.*, 195)を自覚する。

これに対して、第三批判の崇高論からリシールが導出したある種の自己触発——厳密に言えば「情動性」から「触発」に至るプロセス——は、『カント書』のそれとは対照的である。崇高という出来事のなかで、自我は一時的にせよ、自己消失の危機という時間の外部の可能性に開かれる。この情動的な状況のなかで、自我は自己の有限性を確認するのではなく、むしろ自己の彼方（「形の

ないもの)に触発され、それを把握しようとする。そしてその在り方は「有限性」とは逆に、「誇張的」な様態に移行する。時間の継起的な性質に対する非連続性の契機、自己認識に対する自己消失の可能性、自己の有限性に対する誇張性——一連の対照関係が示しているように、リシールは、『判断力批判』における情動性と触発の問題を採りあげることで、『カント書』の「自己触発」の反転した事態を提示したといえる。

### 3. 自己保存の失敗にともなう触発

#### 3.1. 制度化

最後に、崇高の終わり、つまりカントが「自己保存」と呼んだ現象を考察してみたい。崇高という自己の消失の危機に際して、自我はみずからの尊厳と人格に目覚め、その安全性を確保する。この自己保存を、リシールは「制度化」という概念で記述する。

したがって、存在論的なシミュラクル、そしてもっと徹底していえば、謎（他者たち）のなかの謎である現象学的な崇高に代わって、（私を原因とせず、私を規定することもない）私を象徴的に制度化する象徴的な制度創設者 [l'instituant symbolique] の間接的な手段によってのみ、私は私自身に一方的にあらゆる現象学的な具体性をもたらすことになる (Richir 1992, 115)。

一方に、崇高という経験がある。そのなかで自我は消失の危機にさらされる。リシールはこれを「謎」、「深淵」(*Id.*)、「冒険」(*Id.*)等々の用語で記述する。他方で、自我が崇高という経験にとどまり続けるなら、自我は最終的に自分自身の生存を確保できなくなる。カントにしたがうなら、この限界地点で、自我は「自己保存」に目覚める。そして無謀な試みを止めて、実践理性（「道徳法則」）と和解する。「自己保存」から理性との和解に至るプロセスを、上記のリシールは、自我の象徴的な制度化と考える。そして自己を「迎え入れる」(*Ibid.*, 116) 理性という枠組みを「象徴的な制度創設者」と呼ぶ。

上記の記述にしたがうなら、この「制度化」の作用には逆説的な意味が備わっている。一方で、制度化をつうじて、自我は消失の危機から救い出される。そして、自我はそれまでの無謀な身振りを止め、自分自身の存在を具体化（「具体性」）する。『現象学と象徴制度』（1988年）からこの具体化の作用を説明するなら、人間を圧倒する形のない事象は、制度化をつうじて、人間が畏敬の念を抱く神的存在（「神への恐れ」、cf. Richir 1988, 114）と「〈法〉」(*Ibid.*, 121) に姿を変える。この手続きを経て、人間社会に「宗教」(*Ibid.*, 120, Ak. V, 264) と「文化」(*Ibid.*, 124) が制度として創設される。

しかし制度化を経た後、崇高という出来事における情動性と触発、過剰に発動していた構想力、一切の前提を解除された自己の自由かつ誇張的な在り方、要約するなら「現象学的自由」は、すべて鎮静化する。自我は自己の安全を確保しながらも、その在り方は「シミュラクル」に変容する。そして先に見たとおり、自我は自分で自分を確立したかのような錯覚（「超越論的錯覚」）に陥る。「現象学的な自由」は「象徴的な〔実質のない〕自由」(*Ibid.*, 129) に変容するのである。崇高と

いう出来事のなかで「情動性」と「触発」に留まり続けられ、自我もその自己も消失せざるをえない。しかし、自己保存に目覚め、実践理性という制度に回収され、「人間的な実践」（*Ibid.*, 124）——「法」、「宗教」、「文化」、等々——という具体的な枠組みに移行すれば、自我は、今度は、当初の自分の在り方を忘却せざるをえない<sup>9)</sup>。情動性と触発（崇高）から制度化（自己保存）への移行に潜む逆説的な状況を、リシールは「謎」と呼ぶのである。

### 3. 2. 別の触発、あるいは自発的隷従

この「自己保存」あるいは「制度化」の文脈において、リシールは、別の形の「触発」を提示する。この特殊な触発をめぐる議論は、『判断力批判』第28節の後半と第29節の考察を軸に展開される。当該の節において、カントは、判断主体の構想力と理性の和解が破綻したケースを提示している。「〔……〕後者〔迷信〕は崇高に対する畏敬〔Ehrfurcht〕ではなく、強力な存在への恐れ〔Furcht〕と不安〔Angst〕を心的能力に設える。恐れおののく人間は、その存在の意志を尊重しないまま、その意志に屈することを認める。そこから生じうるのは、善き行状の宗教ではなく、恩恵の懇願と媚びでしかない」（Ak. V, 264）。この文脈で、カントは「宗教」と「迷信」を区別している。前者は崇高への「畏敬」の念という形で成立する。自己保存と実践理性との和解を経て、自我は自分を圧倒するもの（崇高）を把握するという無謀な試みをやめ、それに畏敬の念を抱き、尊重するようになる。後者（「迷信」）の場合、自我は崇高という現象に立ち会った後、それを偶像のようにあがめ、媚びへつらい、それに対して根拠のない恩恵を求める。

第29節において、カントはこうした「迷信」の帰結として、「お涙頂戴の芝居」（*Ibid.*, 273）、「間の抜けた倫理規則」（*Id.*）、「狂信（Schwärmerei）」（*Ibid.*, 275）等々の事例を挙げている。リシールに視点を移すなら、彼は『政治における崇高について』（1991年）において、カントが提示する「迷信」のなかに病理的な現象を読み取る。そして、そこにここまで見てきた「触発」とは別の種類の触発の現象を提示する。

それ〔迷信〕は実際のところ、主体の象徴的な無意識のなかで、盲目的に作動する。この象徴的な無意識は強迫的な機制としての無意識である。この機制は、反復の自動作用（ラカン）に沿って、無意識的でありつつ、高度に重層決定され象徴的にコード化された儀礼へと際限なく回帰する。狂信〔Schwärmerei〕のカント的な意味での、ある種の「理性の狂気」である。そのなかで、諸々のコードは、絶えず盲目的に、諸々のコードのなかに記載され、跪拝はへりくだりや呪縛等々のなかに刻み込まれる（Richir 1991, 59）。

カントによれば、迷信に囚われた人間は、崇高にまつわる事象ともはや距離を取ることができず、それにみずから従属してしまう。自然の猛威であれば、こうした猛威に立ち会うたびに、それに必要以上の恐れを抱き、それを無意味に神格化し、媚び、跪拝する。

上記の引用において、リシールは「迷信」から生まれる盲目的な行為を、精神分析が提示する「反復」という病理的現象に結び付けている。「反復（Wiederholung）」は、フロイトによれば、「快原理」

に逆行する作用である (cf. GW-XV, 113-114)。トラウマを抱えた患者の一部は、実際の生活あるいは分析家とのセッションにおいて、トラウマにまつわる出来事を快原理にしたがって遠ざけるのではなく、再現しようとする。トラウマの発端となる出来事と近似した状況に立ち会うたびに、あえてそれに接近して、それを追体験しようとするのである。

リシールの指摘によれば、カントが提示した「迷信」という行為にも、同様の反復現象が確認される。「迷信」に囚われた人間は、自分を脅かした出来事が再来するたびに、それに過度な恐れを抱きながらも、跪拝、媚び、恩恵の要求、等々の手段で接近する。この場合、「崇高」という経験はそのものとして、もはや人間の尊厳を保証する現象（「自己保存」ないし「制度化」）でなく、当の人間の行為を固定する「トラウマ」(Richir 2010, 204) へと変質してしている。すでに見たとおり、「自己保存」ないし「制度化」をつうじて、人間は崇高という経験と距離を取り、その意味合いを「法」や「宗教」に変換した。それに対して、迷信に陥った人間は、フロイトの患者がそうするように、自分を脅かした出来事と距離を取ることができないまま、それにあえて接近してしまう。

このように主体が崇高という経験を強迫的に再体験しようとすることで、その行為はあらかじめ「コード」が定められているかのように、「媚」、「跪拝」、「へりくだり」等々、一定のパターンに固定される。脊椎反射にも似た行為のパターン化のなかに、リシールは、ある種の触発現象を見いだす。ただし「情動性 (affectivité)」および「触発 (affection)」と区別して、この病的な水準における触発を「情動 (affect)」(Richir 2010, 119, 2011, 573) と総称する。そして、これは今後論じるべきテーマであるが、この「情動」を、個人レベルにおいてはド・ラ・ボエシの「(自発的) 隷従」(Richir 1991, 58)、集団レベルにおいてはハイデガーの「総かり立て体制 (Gestell)」(*Ibid.*, 60<sup>10)</sup>) という概念につなげる。

## おわりに

「自己触発」は、文字どおりに捉えるなら、〈自己の自己による触発〉である。こうした自己触発の内在的な性質と、そこで成立する自己の循環的かつ直接的な在り方に対して、リシールは、自己の生そのものに伏在する異質的な要素を自己触発の契機と考える。「情動性」の水準において、自我は、自分では制御できない「動揺」に揺り動かされる。「触発」の水準において、自我は自分の心のどうにもならない変化に促されて、誇張的な様態に移行する。かたや、「情動」という水準において、自我は、自分の経験の一部でありながらも、自分の能力では昇華できない事象（「トラウマ」）に機械的に触発される。自己が自己を触発するとしても、触発する側の自己は、自分の外部の異他的な要素（崇高あるいは形にならないもの）ないし自分を脅かす要素（トラウマ）に浸食されたまま、後続する自己を触発するのである。リシールは『判断力批判』の崇高の分析論を検討することで、自己触発の内在的かつ循環的な性質を切断する契機として、別の種類の自己触発を、自己という存在の制度創設にいたる水準（「自己保存」）とそうでない水準（病理）の両面から提示したことが確認される。

## 引用文献と略号

※外国語の文献について、邦訳は可能なかぎり参照したが、論者がその責任において訳出した。

### 1. リシール (Marc RICHIR, 1943-2015) のテキスト

[Richir 1981] : Richir (Marc), *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 1981.

[Richir 1984] : « L'origine phénoménologique de la pensée », *La Liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, 1984, pp. 63-107.

[Richir 1988] : *Phénoménologie et Institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988.

[Richir 1991] : *Du Sublime en politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1991.

[Richir 1992] : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992.

[Richir 2008] : « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, pp. 199-212.

[Richir 2010] : *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2010.

[Richir 2011] : « De la figuration en Psychopathologie », *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, t. 67, 2011, pp. 569-577.

### 2. その他の参考文献 (欧文)

[GW-XV] : Freud (Sigmund), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke XV, London, Imago Publishing, 1940.

[GA-5] : Heidegger (Martin), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

[GA-25] : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), Gesamtausgabe, Bd. 25, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

[Henry 1963] : Henry (Michel), *L'Essence de la manifestation*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 1990.

Husserl (Edmund) : フッサールの著作を引用する際は、全集版 (Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, Springer) の略号 (Hua.) を使用し、ローマ数字の巻数、アラビア数字の頁数を本文中に明記する。

Kant (Immanuel) : カントの著作を引用する際、『純粋理性批判』は、第一版 (A) と第二版 (B) の頁数をアラビア数字で併記する。『判断力批判』およびその他の著作は、アカデミー版 (Ak.) を使用し、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で明記する。『純粋理性批判』については石川文康訳 (筑摩書房、2014年) とアラン・ルノーの仏訳 (Flammarion, 2006) を、『判断力批判』については牧野英二訳 (岩波書店、1999-2000年) とアレクシス・フィロネンコの仏訳 (Vrin, 2000) を参照した。そのうえで、ドイツ語の Gemüt については、文意に応じて「心」もしくは「心的能力」のどちらかで訳し分けた。

[PhP] : Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1966.

[Roviello 1984] : Roviello (Anne-Marie), *L'Institution kantienne de la liberté*, Bruxelles, Ousia, 1984.

[Imaginaire] : Sartre (Jean-Paul), *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), édition revue par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « folio essai », 2002.

[Sawada 2017] : Sawada (Tetsuo), « Liberté et institution. Sur la phénoménologie de l'*Einbildungskraft* dans la pensée de Marc Richir », *Bulletin d'analyse phénoménologique* (Web Journal), vol. 13-2, Liège, Département de philosophie de l'Université de Liège, 2017, pp. 525-544.

[Sawada 2019] : « Du sublime à l'illusion transcendantale : sur la pathogenèse transcendantale chez Marc Richir », in *Aux marges de la phénoménologie : Lectures de Marc Richir*, éd. S.-J. Arrien, J.-S. Hardy, J.-F. Perrier, Paris, Éditions Hermann, 2019, pp. 165-184.

[Strasser 1956] : Strasser (Stephan), *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Freiburg, Herder, 1956.

### 3. その他の参考文献（和文）

【相原 2017】：相原博、『カントと啓蒙のプロジェクト——『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017年。

【中野 2021】：中野裕孝、『カントの自己触発論——行為からはじまる知覚』、東京大学出版会、2021年。

### 註

- 1) 中野裕孝の研究は、とりわけメルロ＝ポンティとアンリによる受容とその問題を的確に示している。Cf. 中野 2021, ch. 4.
- 2) 美感的判断力に対応するもう一つの経験として「美」がある。この経験に対するリシールの現象学的アプローチについては、次の論文および拙論を参照。Richir 1984, Sawada 2017.
- 3) 周知のとおり、『純粹理性批判』第一版において「構想力」は「感性」の側に位置づけられ (A120)、第二版においては「悟性」の機能に属する (B164)。かたや、さらに後年に出版された『人間学』講義 (1798年)において、カントは第一版の立場を取っている (Cf. Ak. VII, § 15)。こうした背景を踏まえ、本研究は第一版の立場を採用する。両版における構想力の相違、それにまつわる議論の背景と変遷については、中野の仕事が参考になった。Cf. 中野 2021, 49-50.
- 4) 悟性についても同じである。カントは、悟性の変容を図式機能の側面から説明している。第一批判によれば、構想力が感性と悟性を総合する際、悟性に関わる概念は特定のイメージ、つまり「図式」の下で把握される (A139-142/B178-182)。これに対して、第三批判において、「[……] 構想力は概念なしに図式化する [die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert]」 (Ak. V, 287)。概念の不在は、それを把握する悟性の不在を必ずしも示しているわけではない。むしろ、悟性の認識能力は、対象の概念を把握する作業をやめ、「自由な戯れ」 (*Id.*) のなかに入っていく。
- 5) 相原博は崇高を、構想力の挫折と理性による「呼び起こし」という二つの段階に的確に区別している (相原 2017, 129-133)。この箇所の構想力と理性の関係、そしてその推移については、相原の著作を大いに参考にした。

- 6) 「心的能力 (Gemüt)」はたしかに、人間の内面とその心的な性質を表す概念である。しかしここで見たとおり、そこには外部に向かう情動的な機能も備わっている。フッサールは、『受動的総合の分析』の触発に関する箇所、「美学のおよび実践的関心」(Hua. XI, 150) から、この概念を「心的能力の領域 (Gemütssphäre)」(*Id.*)として提示している。リシール以前では、シュテファン・シュトラッサーが「心的能力」の情動的な側面(「感情 (Gefühl)」)を、語源的観点 (Strasser 1956, 124-125) と現象学的視点 (*Ibid.*, 38-39) から深く考察している。
- 7) リシールは、プラトンが『パルメニデス』の第三仮定で提示した「瞬時的なもの (ἐξαιφνης)」という概念に発想を得ることで、この箇所で「急変」という用語を使用している。Cf. Richir 1983, 92-93, 1992.
- 8) 『カント書』に先立つ『カント『純粹理性批判』の現象学的解釈』講義でも、時間と主体の協働関係が指摘される。「行動としてのこの運動は、主体の存在様式、それと同時に時間そのものとの根源的な連関のなかにある」(GA-25, 142)。
- 9) ロヴィエロはこうした逆説的な事態を、カント哲学における「理性」の逆説的な在り方から説明している。「理性は、みずからの内でみずからを超えるものを起点にしてのみ、自分自身の法を自分自身に提示できるのである」(Roviello, 37)。
- 10) リシールによる「総かり立て体制」の受容については、拙論 (Sawada 2019) を参照。

## **Le mouvement de l'âme et l'affection : une approche phénoménologique de la *Critique de la faculté de juger* par Marc Richir**

Tetsuo SAWADA

Le présent travail est une tentative de reconsidérer l'auto-affection – « auto-affection » élaborée d'abord par Martin Heidegger dans son *Kantbuch* et réduite ensuite par Michel Henry à la métaphysique de la sensibilité – à la lumière de la lecture de la *Critique la faculté de juger* par Marc Richir. Prenant appui sur le « sublime dynamique » et quelques de ses conséquences (le mouvement de l'« âme (*Gemüt*) », le libre jeu de l'« imagination (*Einbildungskraft*) » et le « conservation de soi (*Selbsterhaltung*) » au cours de la réconciliation de l'homme avec la raison pratique), la discussion richirienne consiste à les reconsidérer strictement dans une optique phénoménologique. Le « sublime » fonctionne alors comme une sorte d'« époque » phénoménologique (et hyperbolique) ; le mouvement de *Gemüt* comme « affectivité » de l'esprit humain ; l'*Einbildungskraft* qui y est en jeu excessivement comme ce qui suscite le « double mouvement » qui *affecte* le moi et son être.

Selon Richir, la conservation de soi qui se fait au bout du moment de sublime représente l'« institution symbolique » du soi dans l'ordre de la raison pratique. C'est là que le phénoménologue trouve le statut propre à l'« auto-affection » au sens heideggérien et henrien. En y étant institué, l'ego est alors piégé dans une illusion (« illusion transcendantale ») où il se comporte comme si son affection venait exclusivement de lui-même, en oubliant le fait que la nature de son esprit fasse écho à celle hors de lui-même. En évitant de réduire l'« auto-affection » à une structure immanente et circulaire, Richir tente ainsi de décrire sa structure dynamique dans laquelle l'ipséité de l'ego se trouve mise en « double mouvement » entre son surgissement inopiné au moment du sublime et son évanouissement dans l'institution de la raison.

## 2023 年秋季研究大会一般研究発表要旨

### マルブランシュにおける内的感覚による自由の存在証明

竹中 利彦

マルブランシュにおける自由を考える際、因果論的決定論と神の予定との関係を考えなければならぬ。まず、決定論的世界像との関係では、彼はデカルトの自由を継承し、決定論的ではない世界を考えているように思われる。彼の機会原因論の世界像において、一般法則に従って世界に介入する神によって、物体の運動や物体の精神への作用は必然的なものとなる。しかし、人間の意志を機会とした身体の運動は、その意志が行為選択の自由を実現するものなら、決定論的世界を破るものとなる。

次に、マルブランシュの自由と神の予定との関係はより複雑なものとなる。彼は神はあらゆることを知ったうえでそれをわれわれに自由に意志させると述べたり、他の個所ではわれわれの行為選択の自由と神の予定を両立させたいと述べたり、それができるのは「心の注意深い観察者」という、誰も理解できない神の属性のゆえだ、と述べている。

すなわち、マルブランシュにおいては決定論との関係はともかくとして、神の予定との関係では自由は（少なくとも人間の知性の範囲では）問題を含むものである。それでも、マルブランシュが人間に自由があることを擁護する。それはどのようにしてか。

マルブランシュにおいて人間は自らの精神の観念を見ることはなく、したがって観念によって明晰に知るという仕方では自らの精神に自由があることを知ることはできない。しかし、彼において自由は信仰、理性、内的感覚によって知られる。つまり自由は信仰上の真理によって要請されるものであり、神と人間の罪についての形而上学的思索からのみならず、内的感覚によってもわれわれに自由があることが知られるというのだが、とくにこの最後の点を本発表の主題としたい。

内的感覚（内部感覚）という言葉自体は伝統的なものであるが、デカルトでは「飢え」「渇き」に代表される身体内部の変容に原因をもつ感覚である。しかしマルブランシュの自由の場合、その内的感覚の原因を身体に求めることは不可能である。彼の自由に関する内的感覚は、人間精神の中で完結する感覚という非常に興味深いものである。さらに、この内的感覚は自由の存在を告げるが自由の本性は教えない。これは、デカルトが感覚は外的事物の存在を教えるがその本性は教えないとしたことと通じており、その点も考察に値する。

しかし、このような自由の内的感覚、つまり自由が意識されるということによるその存在の主張には、人々がその行動は意識するがその原因を知らないことに由来する誤った意見であるというスピノザの批判が正当に突き刺さるように思われる。マルブランシュの議論は、この批判に耐えうるものなのか。

本発表では、内的感覚による自由の存在証明がどのような議論なのかを明らかにし、この自由の意識による証明が批判にどのように答えるかを考察する。

## スピノザのうちでの変異の問題

佐々木 晃也

スピノザのテキストには、広義に「変化」と翻訳可能な四つの語が見受けられる、*variatio*、*transitio*、*mutatio*、*transformatio*である。この四語は、それらが実際に置かれているところの幾つかの主要なテキストを比較することで訳し分けできるものであり、またそうすべきでもある。そこから私たちは、スピノザが変化一般を三つの分類のもとで考えているという仮説を立てることができる。

第一に、事物がその形相の変化なしに被る変化がある。例えば「顔色を変える」や「安堵する」などの通常「我々が絶えず変化しながら生きている」ところのそれであり、この変化の管轄にある語は『形而上学的思想』では*variatio*と*mutatio*、『エチカ』では*variatio*と*transitio*である。第二に、スピノザが不可能とみなす限りの、事物がその形相とは異なる形相をとる変化がある。これは「芝が灰に変化するとか人間が獣に変化するとか」、「人間が種からも石からも形成されるとか形相はどんなものも別の形相に変化するとか」の『変身物語*Metamorphoses*』を彷彿させる劇的な変化であり、この管轄にある語は『形而上学的思想』では*transformatio*、『エチカ』では*mutatio*である。第三に、可能とみなされる限りの、事物がその形相とは異なる形相をとる変化がある。『形而上学的思想』には見られないこの変化の管轄にある語は『エチカ』と『政治論』では*mutatio*であり、この資格にあるケースとして提示されるのは、詩人の記憶喪失、幼児や子供が大人になること、ある国家がその形相を別の形相に変えることである。以上の分類を個体との関係で整理するならば、自然全体としての個体には第一の変化のみ、その部分をなす個体には第一と第三の変化のみが可能であり、第二の変化は両個体にとって不可能である。

発表者は、晩年の思想（『エチカ』と『政治論』）にて作動していると思われる分類規則に準じ、当該の四語を便宜上、次のように訳し分ける。すなわち、第一の変化（形相変化なき変化）の管轄にある用語を「変化*variation*」、「推移*transition*」、形相変化を含意する「変異*mutation*」の管轄にある第二の変化を「変身*métamorphose*」、同じ管轄かつ自然全体の構成部分のみが被りうる第三の変化を「変形*transformation*」と訳す。以上の作業仮説を踏まえて進行する本発表の目標は、変異の問題に取り組む主要な先行研究についての包括的かつ批判的な調査報告に努めることである。言い換えれば、一方で、それらの解釈傾向を整理しつつ、変異概念解釈の一般的諸条件をまとめること、他方で、先行研究にて看過されるわけではないせよ強調されない傾向にありかつ今後一層探究する必要がある論点「幼児と死骸の関係」を明示し議論することを目指す。

## ベルクソンの可能性概念 ——様相形而上学の観点から——

小田切 裕史

ベルクソンは『思考と動き』「序論第一部」および「可能的なもの」と現実的なもの」において、実在的時間としての持続の理論からの帰結として、可能性様相に関する独自の見解を提示した。その見解によれば、実在は予見不可能な連続的創造のプロセスであり、それゆえに事物は実現に先立って可能的ではない。事物の可能性を否定するこの見解に関して、ベルクソンは二種類の可能性に言及しつつ、より詳細な議論を行なっている。第一の種類の可能性は、事物の実現において障害が不在であるという意味での可能性であり、いわば消極的可能性である。第二の種類の可能性は、事物が実現する以前に観念の形でその事物が先在するという意味での可能性であり、いわば積極的可能性である。これらのうち、ベルクソンは消極的可能性については容認し、積極的可能性については否定している。これは要するに、消極的可能性と実在の創造性は両立するが、積極的可能性と実在の創造性とは両立しないということである。

本発表では、ベルクソンにおけるこの二種類の可能性概念に着目し、その区別の内実と、その区別がもつ含意について検討を行う。そのためにも、既存の解釈をとった場合に生じる難点を指摘したい。既存の解釈には大きく二つの方向性があり、またそれぞれに固有の難点がある。まず、ドゥルーズおよび彼の影響下のもとで提示された解釈は、二種類の可能性の区別をほとんど考慮しない。この解釈をとる場合には、ベルクソンの理論の枠組みのもとで可能性一般を認めることができず、その結果としてベルクソンを極端な必然主義にコミットさせてしまう。次に、二種類の可能性に言及するものの、曖昧さを残した形で解釈するものがある。こうした解釈に依拠する場合、我々が日常的に用いる可能性様相の言明のうち、どのような言明が消極的可能性を表し、どのような言明が積極的可能性を表しているのかについて判別が困難になる。様相言明の区別の曖昧さという問題は、ベルクソンの議論の本来の眼目を見失わせるだけでなく、その議論のもっともらしさを損ねてしまうことにもなる。

本発表において私は、二種類の可能性の区別に対して、様相論理学における *de dicto* 様相と *de re* 様相の区別を用いて形式的な分析を与えることができると主張する。この分析には二つの利点がある。第一に、既存の解釈で残された問題を適切な解決に導くことができる点、第二に、ベルクソンの様相理論を現代の様相形而上学へと接合することを可能にする点である。近年のベルクソン研究は分析哲学との架橋を試みてきたが、様相というトピックに関してはほとんど先例がない。そこで本発表は、ベルクソンの可能性概念に焦点をあてつつ、分析的手法を用いた解釈およびその有効性や可能性を示すつもりである。

## ベルクソンとハーバート・ディンゲル ——相対性理論への批判——

吉野 齊志

ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) は著書『持続と同時性』(1922) で、アインシュタインの相対性理論と「対決」を企てた。ここでの彼の論旨の一つは、相対論の立場は運動の相対性、それも「徹底した相互性」である以上、互いに運動する二つの系は対等であり、一方に対して他方の時計が遅れることはない、というものである。

このようなベルクソンの主張は、現代から見ると実証的に支持されない点を含むため、多くの批判に晒されてきた。今では原子時計を用いた実験などで、地球上に留まっていた時計に対して飛行してきた時計が遅れることは確かに検証された事実である。

しかし、ベルクソンが論じたような相対論への批判はけっして彼一人のものではなく、また物理学に対する門外漢ゆえの誤解とばかりも言えなかった。王立天文学会の会長まで務めたイギリスの物理学者ハーバート・ディンゲル (Herbert Dingle, 1890-1978) も、ベルクソンと類似した相対論批判を展開しており、さらには『持続と同時性』の最初の英訳 (1965年) に序文を寄せてベルクソンを支持してさえているのである。

ディンゲルはまた、自身の問題提起に対して明確な応答が同僚の物理学者から返ってこないことに対する不満を表明してもいた。このことも、ベルクソンとアインシュタインは物理学者と哲学者だから話がすれ違っていただけではないことを示唆する。

本発表では、この『持続と同時性』英訳の序文および1972年のディンゲルの著書『岐路に立つ科学 (Science at the Crossroads)』を主として扱い、ベルクソンとの比較も行いながら検証する。

ディンゲルの議論は、そもそも科学とは何であり、何であるべきかという主張と結びついて展開されている。特に彼は、数学が「経験の婢」から「主」に転じ、数学的理論が物理的真理を示すものとして提示されることを批判している。これは相対論の宇宙を「理論的宇宙」と見なし、もっぱら数学的理論として相対性理論を受け取ったベルクソンとも共通する点であるが、ただベルクソンはむしろそうした数学的認識こそが科学のあるべき姿であり、自分こそが相対論本来の精神に忠実な解釈をしていると称したのに対して、ディンゲルはそのような科学の現状を批判するのである。

さらに言えば、運動の相対性という理念の中に現実の非対称性を正当に位置づけることは、アインシュタインその人の問題意識でもあったことは、書簡などから読み取ることができる。だが、マッハの『力学史』の議論に訴えて相対性と非対称性を調和するというこの課題は、完全に果たされたと言えるのだろうか。ここになお科学と哲学両方にとって開かれた問題がある可能性を最後に示すことにしたい。

## 前期ドゥルーズの哲学における「方法」の問題

浅野 修平

本発表の目的は、フランスの現代哲学者ジル・ドゥルーズの哲学を、とりわけ「学的方法」の練り上げという観点から読み解き、特にその哲学の、初期から前期に至る過程を方法の希求とその限界への気づきの二重性として特徴付けることにある。より詳細に言えば、50年代のベルクソンに関する二つの小論（『無人島』）の中でベルクソンの「直観」概念の意義を、「潜在性」あるいは「即自的過去」とも言い換えられる「記憶」の学的探求を可能とする学的方法の提示に見る若きドゥルーズの方法への関心は、『スピノザと表現の問題』（1968）や『ニーチェと哲学』（1962）といった諸々のモノグラフィーを経て、着実に拡大、進展していく。だが同時期のドゥルーズの思考においては、そのような方法論的進展の傍らで、『ニーチェと哲学』第三章においてすでに「方法」についての明確な批判的視座が現れるとともに、『プルーストとシーニュ』（1964）では「思考のイマージュ」の文脈で「無意志的なもの（l'involontaire）」との対比において、また前期主著とも目される『差異と反復』（1968）では、第三章において中心的に論じられる「出会い（rencontre）」との対比において、思考の独断的イマージュの側で「方法」が処理されていく過程が存在している。

そこで本発表では、以上の並行する二つの過程の核心に、前期ドゥルーズ哲学における「方法」のモチーフの徹底と挫折の二重性を見て取りながら、その変動を、未だ先行研究においてはしばしばモノグラフィー期と一括りにされ、各モノグラフィーの差異については十分には精査がなされているとは言い難い個別のモノグラフィーを厳格な読解の対象とすることで、そこで水面下で生じていた方法についての理論的変遷として浮かび上がらせることを目標としたい。

より具体的に言えば、本発表において主たる作業は、50年代のベルクソン論では方法への素朴とも言うべき信頼と希求の過程が見られるのに対して、同じベルクソン論でも60年代の『ベルクソニスム』（1966）では、方法への希求が肯定的に述べられる部門の後に、方法に対する躊躇いとも言うべき最終節が設けられている点、また『ニーチェと哲学』では「ドラマ化の方法」の使い手である系譜学者／方法論者として特徴づけられるニーチェに対して一貫して劣位に置かれるカントが、逆に肯定的に方法の貫徹者として定立される『カントの批判哲学』が、それにもかかわらず「敵について書いた本」（『記号と事件』）と言われてしまう点を、方法についての理論的変遷の問題系の中で扱うことにある。こうした分析を踏まえてはじめて、方法の理論的進展とその限界への直面こそが、『プルーストとシーニュ』や『差異と反復』において確認される「出会いの理路」の理路を切り開く必然性となった点も十全に理解されるだろう。

## ドゥルーズ的パースペクティヴィズム ——視点と真理——

西川 耕平

フランス現代思想は絶対の真理を否定し、いわば「何でもあり」の悪しき相対主義を推進したと批判されることがある。しかし、フランス現代思想の一角を占めるジル・ドゥルーズ (1925-1995) のテキストからは、そうしたタイプの相対主義を称揚していることは読み取れない。むしろドゥルーズは、「パースペクティヴィズム (perspectivisme)」という語を用いて、すべての解釈を等価とみなし、さらには自らを尺度として物事を判断する陳腐な相対主義と手を切ろうとしているように思われる。そればかりでなく、『シネマ2』(1985) や『襞』(1988) の叙述の中には、「真理」についての考察の跡を見取ることができる。本発表は、これらの著作を主に取り上げながら、ドゥルーズの語るパースペクティヴィズムとその周辺の概念の付置から見えてくる真理観について論じる。

まず、『襞』において語られるパースペクティヴィズムと相対主義との関連を確認する。ドゥルーズによれば、真理が主体に対して出現する条件を問うところにパースペクティヴィズムという概念の本領がある。この点で、いわゆる相対主義とドゥルーズ的パースペクティヴィズムは一線を画している。真理が主体に対して出現するのはいかにしてかを論じるにあたって、その両者の前提ともいえる身分をドゥルーズは「視点 (point de vue)」に与えている。任意の主体が何らかの変化およびその変化の真理を把握するための条件である視点は「事例を整除する力能」と規定されるが、この力能なしには事例を十全に把握することができない。優れた視点はカオスに陥ることを防ぎ、真理へのアクセスを開くものと言える。

続いて、「最良」という語がドゥルーズにおいては「新しさ」や「創造性」に紐づけられていることを明確化した上で、芸術家による真理の創設について論じる。最良の視点を占めることになった芸術家は、その固有のスタイルでもって、これまでとは違った仕方であれわれに物事を見させ・感じさせ・思考させる。真理という主題に深くかわりながらこれに成功したのが「シネマ・ヴェリテ」の映画作家であり、彼らのなしたある意味では無根拠な集団的真理の創設をドゥルーズは肯定的に評価している。既存の枠組に回収されずに新しいものを生み出すことを可能にする視点こそが最良の視点であり、そこに身を置くことが真理の発見のみならず真理の創設の条件なのである。

しまいに、視点や価値の良し悪しを規定する根拠について若干の考察を加える。何をもちて視点が最良であるか否かを規定するかは明確ではない。その審級の差し当たりの候補としてニーチェの力能の意志の水準を挙げることはできるが、そこには実践に結びつけることの困難が認められる。しかし、少なくとも、ドゥルーズ的パースペクティヴィズムの思想は固定的な眺めからわれわれを引き離す効果を有している。

## R・A症例から聞こえてくるもの ——フェリックス・ガタリにおける機械概念の生成——

尾谷 奎輔

本発表では、『精神分析と横断性』に収録された、ガタリが彼のキャリアのなかで最初に手掛けた分裂症者のR・Aの症例報告を1956年に書かれた報告書「R・Aについての研究」を参照し、その症例報告で行われたテープレコーダーを利用した治療実践に「機械」概念の理論的萌芽を見出す。

周知のようにドゥルーズとの共著である『アンチ・オイディプス』（1972）の冒頭文「機械はいたるところにある」という文に象徴されるように、その著作全体において「機械」が核心的概念であることはよく知られる。また、いわゆる構造主義とポスト・構造主義と呼ばれる思想潮流の中に、ドゥルーズとガタリの「機械」概念を中心とした思想が位置づけられることも少なくない。フランソワ・ドスによる思想史研究の大著『構造主義の歴史』（1991-1992）によれば、むしろドゥルーズの『差異と反復』（1968）、『意味の論理学』（1969）に依拠しながら概念構築されたという見方が広く支持されており、この前提に寄って立つ「機械」概念に関する多くの研究が行われている。しかし、この前提に立つならば、ガタリによる分裂症者の治療実践から「機械」概念を導出したという事実は低く見積もられることになり、フロイトから続く精神分析史におけるその固有性を看過することになる。

症例報告のなかで、ガタリはR・Aとの対話の最中にテープレコーダーでそのやり取りを録音することを提案し、患者が録音した自分の「声」を聴かせるよう促したことを報告している。のちの『アンチ・オイディプス』（1972）では、テープレコーダーを「欲望機械」と形容し、またテープレコーダーを用いたR・Aとの治療実践を「欲望機械の侵入」と形容し、この状況をジャック・ラカンの名を引き合いにしつつ、「鏡像段階に似た」過程と称した。

そののち、『アンチ・オイディプス』（1972）の草稿のなかで、ガタリはラカンによって論じられたシュレーバーの鏡像段階の退行について触れながら、「統合失調症者を固有の身体において回復させるのではなく、他なる主観性を生産することが重要なのだ」と書き記したうえでR・Aの治療経験について振り返っている。つまり、ガタリがR・Aの「声の鏡像段階」ないし「ある種の鏡像段階」と名指したものは幻聴などに苦しんでいたシュレーバーが神の奇蹟を経て回復するに至ったその彼の技法と共鳴するものだと推察できる。以上を踏まえて、ガタリの「機械」概念の生成にラカンの精神病論における鏡像段階論の摂取が決定的であったことを示しつつ、同時に精神分析史におけるガタリの「機械」概念の固有性を明らかにする。

## フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討

近藤 和敬

戦後のフランス・エピステモロジーにおいて、その思想動向を特徴づけ、とくに現象学的な研究スタイルとの差異を明瞭にするために、「概念の哲学」という旗印が掲げられてきた。「意識の哲学ではなく、概念の哲学」という標語は、よく知られるように、ジャン・カヴァイエスの遺著『論理学と学知の理論について』の第三節の最終段落付近で、それほど多くの説明がない状態で、突如と言いうる仕方で登場するものである。戦後になると、ガストン・バシュラール、ジル＝ガストン・グランジェ、ジュール・ヴェイユマン、ジャン＝トゥサン・ドゥサンティ、ルイ・アルチュセール、ミッシェル・フーコーらによって、またとりわけジョルジュ・カンギレムによって「概念の哲学」は重要な戦後フランス哲学の指標として、ときに構造主義の哲学の旗印として掲げられてきた。

ただし、そのいずれをみても、明瞭な概念規定がなされているとはいえないうえに、彼らのあいだで共有された理解があったかどうかも定かではない。たとえば、グランジェやヴェイユマンは、「概念の哲学」としてイマヌエル・カントの哲学をその起源に据えるが、フーコーは、オーギュスト・コントの実証主義にその起源を据える。しかしそのいずれもカヴァイエスによって明瞭に指定されているわけではない。

そのため「概念の哲学」に何かしらの哲学的実体をあたえようとする1990年代以降諸解釈の試みにおいては、とくに重視されたのはカント哲学との関係だった。このような理解枠組みに基づくとき、「概念の哲学」としてのフランス・エピステモロジーの哲学的起源は、カントの認識論を科学史化した人物におくことになる。すなわちレオン・ブランシュヴィックの『数理哲学の諸段階』（1912年）である。

しかしこのような解釈枠組みは、限定されたコーパスのうえでは哲学的正当化が容易である反面、より広範なコーパスを前提した場合多くの解釈上の難点をあらわすことになる。本発表は、以上のような近年の解釈枠組みそれ自体への批判をおこない、「概念の哲学」の異なる展開の可能性を示す試みである。本発表ではそのために、カヴァイエスの図式論の検討をとおして、そこにどのような異なる解釈の余地があるのかということを見ていくことにする。そこでは身体性と想像力という観点から、想像力の集成的性格を検討する。そのうえで、概念が人間意識に内在する表象としてではなく、集成的な性格をもつものとして理解する可能性があることを提示する。以下は発表で予定される目次である。

### 発表構成

1. 問題設定：概念の哲学とは何であるといわれてきたか
2. 具体的問題の検討：カヴァイエスの図式化
3. イマジナチオと集合性

**結論：**哲学としての「概念の哲学」とはどこに問いの根幹があるのか

## ジャン・ヴァールの経験論 ——「超越論的经验論」とは何か——

### 押見 まり

20世紀のフランス思想界で枢要を占めていた哲学者ジャン・ヴァール（Jean Wahl, 1888-1974）は、しばしば「哲学史家」や「教育者」と捉えられてきた。しかし、後代の思想家たちへの影響の大きさから、近年彼についての再評価が進み、その独自の思想が少しずつ明らかになっている。

このように注目されるヴァールの思想の鍵語のひとつが「経験論（empirisme）」である。しかし、ヴァールが語る「経験論」は、経験を可能にする条件となる根源的经验を探求する「超越論的经验論（empirisme transcendantal）」にまつわる概念であり、一般的な「経験」に関する思想とは異なるという印象を受ける。

そこで本発表では、ヴァールが構想する「経験論」の姿を描き出すことを試みる。考察に際しては、ヴァールが1940年代から用いる「超越論的经验論」がどのような経験論であったのか探つてゆく。

本発表においては、以下の三つの観点から議論を進める。第一の観点は、シェリングおよびウィリアム・ジェイムズの「経験論」に対するヴァールの理解がいかなるものであったかという点だ。ヴァールは自著において「超越論的经验論」の語を用いる際、必ずと言ってよいほどシェリングを引き合いに出し、「超越論的经验論」の祖がシェリングであることを示唆する。また、ヴァールは長年ジェイムズの「根本的经验論」を研究していた。ヴァールによれば「根本的经验論」が従来の経験論と異なるのは、所与が「関係」を含むことを認める点である。つまり、ヴァールは「根本的经验論」を、「関係」としての内在的超越を肯定する経験論と捉えている。それゆえ、「根本的经验論」を範とするヴァールの「超越論的经验論」もまた、「関係」を含む所与を肯定する経験論と規定しうる。

第二の観点は、なぜ従来の「経験論」がヴァールにとって不十分なものと映ったのか、という点である。この点についてヴァールは、従来の経験論が所与を不連続なものと捉え、「関係」を認めなかったことを挙げ、これにより、従来の経験論は合理論に反駁されてしまったと指摘する。かくてヴァールは、合理論を乗り越えるために、内的な経験の基底に目を向ける「超越論的经验論」を「最も高い経験論」として提示するのだ。

だが、ヴァールがこのように経験論を拡張してまで合理論に与しなかったのはなぜなのか。これが本発表における第三の観点である。この問題についてはおそらく、内在的領域における実在を認めない合理論に対して、ヴァールが問題意識を抱いていたからと答えることができる。ヴァールは「超越論的经验論」を提唱することで、多くの哲学とは反対に、経験という内在的領域への下降を試みていたのだ。

以上のように、ヴァールの「超越論的经验論」は、多くの哲学が内在的な領域を不安定なものとして捉え、より上位にある超越的領域への上昇を目指すのに反して、経験を支える基底へ下降し、そこで「具体的なもの」を探求しようとする点で、伝統に逆行する思想と言えよう。

## 遺棄されし者の夜 ——バタイユ思想におけるパロディの問題——

梁 安吉子

本発表は、思想家ジョルジュ・バタイユ (Georges Bataille : 1897-1962) のパロディ (la parodie) の概念が、シュストフ (Lev Chestov : 1866-1938) の「地盤喪失 *dépaysement*」という思想的モチーフから発展してどのようにバタイユ思想における存在論的支柱となっていくのかという流れを明らかにする。

Sabot (2007) (Phillipe Sabot, « Extase et transgression chez Georges Bataille », dans *Savoirs et clinique*, 2007, p. 87.) は、エロティシズムの過剰に因る侵犯を、なぜバタイユが新たな無神学と結びつけようとしたのかという根本的な問いを投げかけている。そして神学から無神学へという転回が、実はシュストフがすでに行っていた作業の補完であることを明らかにした。この転回の一環として、バタイユの『太陽肛門』(1927) の「この世はただのパロディだ」(Georges Bataille, « L'anus solaire », dans *Œuvres complètes de Georges Bataille I*, 2<sup>e</sup> édition, Gallimard, Paris, 1970, p. 81) という、パロディに擬えられた人間観及び世界観があげられる。というのもこれは、我々自身の存在及び我々を取り巻く客観的世界は本来常に同一性を欠いており、それ自身(それ自体)のパロディとしてしか生起し得ないという、まるで理想主義の裏返しとしての虚無主義のような、バタイユ独自の発想だからだ。つまり、彼のパロディの概念は、精神的支柱を失った近代人の空虚な状態を示すシュストフの「地盤喪失 *dépaysement*」の概念を引き継いだものであると思われる。

ただ何人かの研究者が言うように(シュストフとの交友及び思想的別離の軌跡を扱った先行研究の例として、Michel Surya, « Tristi est anima mea usque ad mortem », dans Georges Bataille, *La Mort à l'œuvre*, Librairie Séguier, Paris, 1987, pp. 67-74)、その後の無神学の形成がバタイユとシュストフとの分岐点であり、パロディ概念も単に無神論を肯定的に発展させたものに過ぎないのだろうか。クロソウスキーが指摘したように (Pierre Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie », dans *Revue de métaphysique et de morale* (63), 1958, pp. 325-348)、バタイユの『有罪者』(1944)において「神の空位 *vacance de Dieu*」が「自我の空位 *vacance du moi*」でもあったことは、バタイユは思考の主体を常に〈遺棄された者〉として前提していたことを示している。つまり、パロディ概念の原型はまさにこの神の無化による自己の無化であり、「内的体験 *l'expérience intérieure*」や「友愛 *l'amitié*」といったバタイユ独自の精神的営為の主体には絶えずこの思想が底流として存在する。であればこの概念に引き継がれている「地盤喪失」の影響部分をより明確にすることで、バタイユにとっての思考主体の特質がより明らかになるだろう。

そこで本発表では、まずシュストフが『ゲッセマネの夜』(1923)においてパスカル解釈のうちに見出した、理解不可能性の表徴としての神とその形象としての人間という二項構造を明示し、「地盤喪失」概念の形成との関連を分析する。そしてこの二項構造がバタイユによってパロディ化されていることを『太陽肛門』(1927)によって確認し、それによって練り上げられた彼独自の存在論が、その後の『罪について』(1944)を中心に、『内的体験』(1943)や『有罪者』(1944)を含む中期の著作において、バタイユの主体の特質にどう関連しているのかを明らかにする。

## 木下柰太郎における象徴主義と芸術 ——未刊行の詩や戯曲から——

三ツ谷 直子

本発表は、2023年3月刊行『思想史研究』30号に掲載された論文を本発表用に再編したものである。明治期の皮膚医学者であり、詩・戯曲・小説などを書いた文学者でもある木下柰太郎の未刊行の詩や戯曲を扱いつつ、柰太郎の時代や精神の在り方を検討する。

明治以降の日本文化の問題は、西欧との接触の問題に要約され、その接触は大抵は、ある限られた個人によって行われてきた。その一人が木下柰太郎であり、その功績はむしろその接触の間、その媒介において位置づけられるべきであろう。この点について、加藤周一は「最近の荒涼たる時代にもっと豊かに自己を実現した精神として、鷗外と漱石との後に、特筆されるであろう」と柰太郎を精神と表現した。

実際、皮膚医学においてフランス政府からレジオンドヌール勲章を授与され、また中国・奉天南満医学堂への教授兼皮膚科部長としての赴任、さらに中国や朝鮮における仏教美術の研究など、この時代に海を渡った数少ない国際人として数々の業績を残した。その精神は彼の文学作品によく表れているといえ、未刊行を含む作品をより吟味すべきではないかと考える。

柰太郎の詩や戯曲にはある一つの共通点があり、それは西洋と東洋、また象徴主義と印象主義といった異なる世界を違和感なく一つの世界に同居させるというものである。野田宇太郎（1909-1984）は、「日本の文学史の流れの中で見落されているのは象徴詩といわれていた近代詩の知的なエコールの末期に印象主義という新しいエコールが混同されていた」と述べたが、それは例えば、柰太郎主宰の芸術座談会「パンの会」の機関誌『屋上庭園』の表紙を外光派の黒田清輝が担当したことや、柰太郎の作品世界によく表れているといえるだろう。

本発表では、柰太郎の未刊行作品「秋の午后、さなり二時頃」から始まる詩や、同じく未刊行の戯曲「波羅門と其子」のト書きを紹介しつつ、それらがどのように描かれ、どのような意味をもっていたかについて検討し、時代や精神の在り方について再考する。

## ミシェル・フーコーにおける自由の問題とその起源 ——ビンスワンガーとハイデガーを中心に——

篠田 拓久

フランスの思想家ミシェル・フーコーは、1980年代に、真理と主体の問題について語るさい、みずからハイデガーを最も影響を受けた思想家の一人として示している。こうした記述から、すでに多くの文献において、ハイデガーとフーコーの思想的な影響関係の研究が行われている。しかし、フーコー本人が述べるように、彼はハイデガーの思想自体にほとんど言及しなかったゆえに、こういった先行研究は基本的に推測に基づいたものとなっている。だが、2021年以降、初期フーコーの現象学理解に関する講義録が出版されたことで、フーコー自身によるハイデガー解釈に基づいた別の研究の可能性が開かれている。

ゆえに、本発表の目的は、1980年代の後期フーコー思想における真理と自己の関係性を明らかにするために、特に1950年代の初期フーコー思想におけるハイデガーの真理概念とその自己との関係のフーコーによる読解を明らかにし、それが後期思想における真理と自己の問題系のなかでの発展的継承へと接続していることを示すこととする。

第一章では、先行文献のいくつかを示しつつ、ハイデガーとフーコーの思想的な共通点として、有限性という概念がすでに主張されていることを確認しながら、その分析が具体的なテキストの分析にまで落とし込まれていないことを指摘する。

第二章では、第一章で指摘した有限性の概念がフーコーにとっての一つの出発点として確かに重要であるが、その当初の読解は、まずビンスワンガーによるハイデガー解釈に導かれていることを確認する。そしてその解釈が、世界と自己との関係と同時に、自己の自己による構築の関係という観点を持つことを確認する。

第三章では、こういったハイデガーの真理論が、フーコー解釈の中でさらに展開していくことを確認する。フーコーの読解によれば、ハイデガーの真理論は、いま現にあるものとしての世界の真理と同時に、それに対する反-世界としての別の真理もまた、自己によって経験されていると述べていることを指摘する。

第四章では、こうしたハイデガー読解に基づく、二重的な真理に基づいた、自己の自己構成としての主体理論が、フーコーの晩年の思想でも反復されていることを確認しつつも、むしろ彼はそれを社会的な実践の水準へと発展させようとしたことを指摘し、フーコーの主体論は、近代的な主体理論を正統な仕方でも継承しようとしたことを明らかにする。

結論部では、自由を社会の実践的領域において提起し、そのうえで歴史的な観点からその系譜を描こうとするフーコーは、〈存在〉に関して提起されたハイデガー的な二重的真理と自己構成としての自由の問題をより現実的な領域へともたらそうとしていたことを指摘する。

## ラカンの「実存主義」 ——ラカンは、キルケゴールの「反復」をどのように読解するか？——

福田 肇

キルケゴールは、『反復』（1843年）において、「想起」と「反復」を区別したうえで、想起を「後方に向かって反復される」運動、反対に反復を「前方へ向かって想起する」運動と規定している。そして両者の区別に、古代と近代のパラダイムの切断を位置づける。

その80年後、フロイトは、『快原理の彼岸』（1920年）において、戦争神経症や、逆説的な運命強迫（あらゆる人間関係が常に同一の悲劇的な結末を迎える）などの、苦痛でしかない体験を取って繰り返す症例、すなわち快原理では説明のつかない「反復強迫（Widerholungszwang）」を取り扱い、その原動力として「死の欲動（Todestriebe）」という新たな境域を発見する。

ジャック・ラカンは、1955年3月23日および同4月26日のセミナーにおいて、エドガー・アラン・ポーの『盗まれた手紙（*The Purloined Letter*）』を取り上げ、そこでのラカンの諸考察は、加筆訂正を施され、のちに1966年に刊行された『エクリ』に所収される。1954年から1955年にかけてのラカンのセミナーは、フロイトの『死の欲動』の註釈に割かれたものであり、ポーの『盗まれた手紙』は、ラカンにとって、フロイトが見出した反復強迫——とはいえ、個人の水準ではなく、相互主観的な水準での反復強迫（複数の登場人物が、同一の関係を構成する各ポジションにロンドのように次々にはまりこんでいく）——を「推理小説」という体裁で例証するものであったのにはほかならない。

『エクリ』に収録された「『盗まれた手紙』についてのセミナー」に“後続する”「序論」（！）において、ラカンは、キルケゴールによれば「反復」という新しいカテゴリーによって特徴づけられる近代哲学に、フロイトが「意識と同一視される人間的動因」から「この反復に含まれる必然性」を奪い取ることによって「決定的な歩み」を為さしめたと述べる。この「序論」で、ラカンは、反復強迫のメカニズムを、レヴィ＝ストロースから着想を得たとされる数理モデルで解明する試みをあたえるが、一見“学術的”にも思えるそれは、キルケゴールによる「反復」の謎めいた定義——「前方に向かって想起する」——を、「前未来（*futur antérieur*）」と「投企（*projeter*）」の概念によって註釈する試みでもあった。

ラカンは、フロイトをキルケゴールの「反復」の思想に解決を与えた者であるとしたうえで、ハイデッガーともサルトルとも異なる仕方でもキルケゴールの思想を受容し、そのもとでまったく新しい実存主義を構築しかけた、とはいえまいか？ だが、一方は生き残り、他方は産声をあげるやいなやすぐについでにしまった。本発表で、私は、フランス思想史のなかに「死産、したもうひとつの「実存主義」の相貌を提示する。

## デリダ「暴力と形而上学」再考 ——脱構築への途上——

大江 倫子

『エクリチュールと差異』に収録された「暴力と形而上学」は、デリダのソルボンヌ講師時代に雑誌に発表された論文であり、デリダが初めてハイデガーのテキストを参照解釈しながら同時代の思想を批判したということにおいて注目すべき論文であるだけでなく、その哲学と倫理の根本にかかわる広くかつ深い射程の論述において、いまなお倫理的考察の出発点として前提される原理的古典として意義深い論考である。フッサールの学位論文からここに至る思索の深まりはいかに形成されたのだろうか。

当時の最先端の現象学研究の関心は、フッサール現象学の発展全体を通じて一貫した意義を見出すことにあり、フッサール最晩年の論考「幾何学の起源」評価や言語の現象学にその最終形態としての学知の超越論性の根拠が求められていた。しかしその後1960-1964年にソルボンヌの講師を務めた際には、デリダは自由にテーマを選び、ハイデガーの注釈のほか、問い、現前、思惟と否定などのハイデガー的テーマを扱い、500人以上の聴講者が殺到する人気講座となった。この時期にはハイデガー中後期著作の仏訳が一挙に進み、デリダはこれらの読解からハイデガー哲学の理解を急速に深めたと推察されるが、これらの講義録は未刊であるので、1963年夏執筆翌年発表の「暴力と形而上学」がこの時期のデリダの思想形成を示す貴重な資料となっている。デリダは1961年刊行されたレヴィナスの博士論文『全体性と無限』に大いに触発されてこれを書くのだが、それは何よりもハイデガーの存在思想が開く時間性、歴史性、形而上学、有限性、他者性を自らの語法で展開するための最適の聞き手に出会ったからであっただろう。

さて英語圏の研究では、1980年代のロバート・ベルナスコーニを嚆矢として、この論文を結果的にレヴィナスのその後の思想を規定することとなった決定的批判とみて大いに肯定したり反論したりするが、英語圏ですでに確立していた「デリダの脱構築」を前提して読むこと、またその後刊行された同時期のデリダの著作すなわち1990年刊行『フッサール哲学における発生の問題』、2013年刊行『ハイデガー講義』などを黙殺することで、倫理と他者の可能性を論じており、ここでの最大の関心事は、無条件の他者の尊重と多元主義との競合である。

本稿では「暴力と形而上学」のテキストに暗黙に前提された存在の思考から、存在の問いから帰結する現存在の有限性、存在の真理の地平としての歴史性、存在忘却としての形而上学が「閉域」概念として1967年に加筆され、デリダの語法に定着することを見届ける。

## 関係に基づいた非-人間的なものへの道徳的地位の付与とその難点 ——ロボット倫理における応用レヴィナス哲学とレヴィナス——

立花 達也

近年の社会的ロボット (social robots) の市場への進出や、動物の権利に関する議論の発展にと  
もない、現代ではロボットの道徳的地位について真剣に考えようという論者が現れてきている。そ  
うした論者の一人であるガンケル (David J. Gunkel) は、道徳的被行為者性 (moral patiency) に焦  
点を当てて、ロボットがそれをもちうるか否かの議論の枠組みを整理している。そして彼は、これ  
までの枠組みはいずれも難点を抱えていることを指摘したうえで、レヴィナスの哲学を参照するこ  
とによって「別の仕方考える」必要があると主張している。レヴィナスからインスピレーション  
を得たガンケル、そしてクーケルバークの二人がロボットの道徳的地位について考える際に採用す  
るアプローチは関係アプローチ (relational approach) として知られるが、近年の海外でのロボット  
倫理の論文ではこのアプローチへの言及とともにレヴィナスが度々参照される状況にあることは、  
おそらくロボット倫理の外ではあまり知られていないように思われる。また、レヴィナスの援用が  
果たして正当かという点は先行研究では十分に検討されていない。もちろん、ガンケル自身はいく  
つかのアイデアをレヴィナスから引き出したのみであり、レヴィナス解釈に関しては興味がないか  
もしれない。だがそれでも、そうしたアイデアを果たして他の前提や難点をともなうことなく切り  
出しうるのかどうかは検討の余地があるだろう。

本発表では、まずガンケルがどのような場面でレヴィナスを召喚しているのかを確認し、そのう  
えでレヴィナス自身のテキストを経由することによって、ガンケルが標榜する「関係アプローチ」  
が既存のアプローチとどう異なるのか、どのような課題を抱えているのか明らかにする。そのため  
に本発表は以下のように進む。第一に、ガンケルによって提示される、ロボットの権利を考えるう  
えでの既存のオプションのうちで重要な二つのオプションを確認し、そのうえでガンケルが提示す  
る (レヴィナス由来とされる) 「別の考え方」がいかなるものかを紹介する。次に、レヴィナスに  
求められているものをレヴィナスが提供できるかどうかを、レヴィナスにとって「倫理」にあと  
に問題となる「正義」の観点から検討し、それによってガンケルの立場を明確化し、この立場が潜  
在的に抱えている課題を明らかにしたい。

## 2024 年春季研究大会一般研究発表要旨

### デカルト自由意志論と最善の説明への推論 ——自由か摂理か——

田村 歩

デカルトの哲学体系には論争を惹起する理説が複数あり、その主要なものの一つに自由意志論が挙げられる。これについては長年の議論があるが、その主たる課題は二つある。

一つは、デカルトにおける自由主義の見解と両立主義的見解の併存という矛盾を解消することである。デカルトは、一方では、解釈者たちが「選択可能性原理」と呼ぶところの見解（自由な主体はそうすることも、そうしないこともできる）を支持しているし、他方で、解釈者たちが「明晰判明性の決定論」と呼ぶところの見解（主体は、何かについて明晰判明な認識をもつとき、それを避けることはできない）をも支持しているように思われる。この両義性については多くの研究者たちが論じてきた（Ragland と Lennon の論争）。

もう一つは——そして本発表が扱うのはこちらであるが——人間の意志の自由と神の摂理との両立について整合的に説明することである。『哲学原理』では、人間の意志の自由と全能なる神の摂理との関係性が主題化される。デカルトは、一方では人間の意志が自由であることを、他方では全能の神がすべてを決定していることを、同時に承認している。これら二つの主張は明らかに対立しており、デカルト自身、「もしこの神の予定をわれわれの意志の自由と調和させ、両者を同時に包括的に理解しようと努力するならば、われわれは大きな困難にたやすく巻き込まれかねない」（P. Ph., AT-VIII, 20）と告白している。彼は以下のように述べている——「われわれの精神は有限であるが、しかし神が〔……〕すべてのものを永遠の昔からあらかじめ知っていたばかりでなく、それらを意志しかつ予定していたところの神の能力は無限であること、したがって神の能力は、それが神のうちにあることを明晰判明にわれわれが覚知する程度にまではたしかに十分われわれによって把握されうが、しかしどうして神が人間の自由な行為を不決定のままに放置したのかわかるのに十分なほどには包括的に理解されないこと〔……〕。」（*ibid.*）

ここで私が焦点を当てたいのは、「神が人間の自由な行為を不決定のままに放置した」という主張である。この主張は、それが正しければ、人間の意志の自由と神の予定との両立を理解できなかったエリザベト王女を納得させる鍵であるように思われる。しかしデカルトは、なぜ「神が人間の自由な行為を不決定のままに放置した」と考えられるのかについて詳細な説明を与えてはいない。そこで本発表は、「神が人間の自由な行為を不決定のままに放置した」という結論を導いたデカルトの議論の構造を明らかにすることを目指す。具体的には、デカルトは、自らの意志の自由の経験に依拠して「神は人間の自由な行為を不決定のままに放置した」と主張するにあたり、いわゆる「最善の説明への推論（Inference to the Best Explanation）」——複数の仮説の中から最善のものを選択するという、科学的な思考法——を使っていた、という解釈を提示したい。

## ベルクソン『創造的進化』における目的論と自由

野瀬 彰子

本発表では、ベルクソンの『創造的進化』（以下ECと略す）において、目的論と自由論がいかに関係づけられているのかを明らかにすることを旨とする。

ベルクソンは、最初の著作『意識に直接現れるものについての試論』（以下DIと略す）で自由を主眼的に論じ、その後の著作においても自由について言及している。自由論はベルクソン哲学において一貫して扱われているし、多くの先行研究において論じられている。他方で、ベルクソンがECで、生物進化に関して、従来の機械論と従来の目的論を批判し、従来の目的論とは異なる或る種の進化論的目的論を提示したということもよく知られている。機械論と目的論の対立やベルクソンの提示する或る種の目的論について扱う先行研究は少なくない。

しかし、ECにおけるベルクソンの目的論と自由論がいかに関係づけられるかは未だ解明されていない。確かに、ベルクソンは生物進化に関して目的論に言及しているため、ベルクソンの目的論は自由概念と一見関係ないように思われる。生物進化に関する機械論と目的論との対立において問われているのは、生物進化は偶然の産物にすぎないのか、それとも生物進化に目的があるのか否かといった問題である。これは、自由が存在するか否かや自由とはいかなる状態のことなのかといった、自由をめぐる問題とは別のものである。

それでも、ECにおいて、ベルクソンの目的論と自由論は結びついている。というのも、ベルクソンによれば、生命のはたらきが自由になるために生物進化がおこなわれてきたことになるからである。彼は「目的性を含意した言葉で言い表すならば、その意識は、自らを自由にするために、有機化のはたらきを植物と動物という相互補完的な二つの部分へと分けなければならなかったが、その後、本能と知性という二つの方向において活路を探し求めた。そして、本能には活路を見つけなかったが、知性の側で、動物から人間へと唐突に飛躍することによってのみ、活路を得たと言わねばならない」（EC 186）と述べている。さらに、彼は、必然性をもっている物質のなかにあつて「人間においてのみ、意識は自由になる」（EC 264）のであり、人間が「或る特別な意味において」「進化の《先端》であり《目的》」（EC 265）だと述べる。だが、同時に「生命は、諸々のカテゴリーと同様に、目的性を超えている」（EC 265-6）とも述べている。

本発表では、ECにおいて生物進化の「目的」とは区別されるものとして提示される生命の向かう「方向」という概念に注目しながら、以上のような記述が意味していることを読み解き、ベルクソンの目的論と自由論がいかに関係づけられるのかを明らかにする。

## 「知性」を巡るジェイムズとベルクソンの割れ目 ——W. B. ピトキンによる批判とベルクソンの応答を手がかりに——

磯島 浩貴

本発表の目的は、『創造的進化』で展開される知性論について、英語圏のベルクソン受容で展開された議論の整理と、その議論に対するベルクソン自身の介入の整理を通じて、「知性もまた実在の片面を捉える」というベルクソンの主張の内実を鮮明にすることである。

本発表で焦点を当てる「英語圏のベルクソン受容の議論」とは、ベルクソンの思想上の盟友たる W. ジェイムズのベルクソン論に対し、ジェイムズの次世代に該当するアメリカの心理学者 W. B. ピトキンが行った批判のことである。ジェイムズが『多元的宇宙』で展開したベルクソン紹介は、広く英語圏で受け入れられることになった反面、そのベルクソン哲学の紹介の中でも「知性論」については多くの疑義に晒されることになった。その疑義とは、ジェイムズの紹介するベルクソン哲学では知性による実在把握という論点を考慮する余地が全くないように描かれているが、実際にベルクソンの『創造的進化』を見る限りベルクソン自身は知性による実在把握が可能だと主張しているように見える、というものである。このジェイムズのベルクソン紹介とベルクソン自身の主張の間に存する差異をはっきりと指摘したのが、ピトキンによる「ジェイムズとベルクソン：あるいは誰が知性に反対したのか？」と題された論文である。このピトキンの論文には、当時の英語圏におけるベルクソン受容の陰影に富んだ姿と、『創造的進化』の中でも特に第3章で焦点が当てられる知性による実在の把握という主張に関する当時の理解の水準を見てとることができる。

そして、非常に興味深いのは、自らを論争の渦中に身を置くことを好まないベルクソンが、ジェイムズの代わりにピトキンの批判に応答することを通じて論争に介入することである。この「ベルクソン自身の介入」とは、まずもってピトキンが『創造的進化』を引用しつつ主張する知性もまた内在的認識によって物質的実在である客観的実在性を概念として捉えるというベルクソン解釈をベルクソン自身が全面的に否定することである。その上で、ベルクソンはジェイムズを擁護する仕方ですら知性論における物質的実在と概念の関係を「利害関係を排除した数学的關係の探究」という仕方で位置付け直すのである。この後者の論点は『創造的進化』で展開される知性論のベルクソン自身の強調点を把握するのに有益であり、特に「知性もまた実在の片面を捉える」というベルクソンの主張の内実を鮮明にすることに繋がる。

以上の検討を通じて、英語圏におけるベルクソン受容とそれに対するベルクソンの応答を描くと同時に、『創造的進化』の知性論の中でも「知性による実在の把握」という論点におけるベルクソンの強調点を抽出することを本発表は目指す。

## ジャンケレヴィッチにおける自己措定と創造の問題

田中 優一

本発表の目的は、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（1903-85）の名著『第一哲学——《ほとんど》の哲学への導入』（1953）における「自己措定」と「創造」を論じることである。

彼は、瞬間と持続の対比において「措定」を指摘した。彼によれば、瞬間は、瞬間である。これは、アレゴリーを退ける。なぜなら、アレゴリーとは、あることを別なことで置き換える、つまり、ある語を別な語で言い換えることだからである。瞬間はこの瞬間であって、あの瞬間ではない。一方、持続、つまり、諸瞬間の連続は、瞬間の固有性を問題にしない。それゆえ、この瞬間はあの瞬間と同定される。したがって、持続はアレゴリーと言えるのではないだろうか。この二つの対比からジャンケレヴィッチは、瞬間を自己措定と考え、持続をアレゴリーと考えたのである。

瞬間のそれ自身とは、主体の彼自身である。しかし、ジャンケレヴィッチは、それを客体のそれ自身とともに論じる。客体のそれ自身とは、「《フランスはフランスである》」であり、主体の彼自身とは、画家のスケッチである。「フランスはフランスである」では、「フランス」についてのさまざまな視点がわれわれの直観によって総合されている。他方、画家のスケッチでは、ひと筆ひと筆に画家の直観が反映されている。「フランスはフランスである」では、直観によって総合される材料として、ひとつひとつの視点が必要であり、絵画では、直観のひと筆ひと筆が、画家の彼自身である。「フランスは……」とスケッチの違いは、ヴィジョンによる視点の総合とヴィジョン即視点あるいは視点即ヴィジョンの違いである。

ジャンケレヴィッチは、このような自己措定を最終的に神学的に論じた。彼は、ウルガタ聖書「出エジプト記」3章14節「ある私はある」を引用し、二つのことを指摘する。ひとつは、前者はもちろん、後者の「ある」も繫辞ではないこと、もうひとつは、それゆえ、神は、「偽神学の物象化主義」を退けることである。彼によれば、「始まり」の神の自己措定は、被造物を創造することと不可分である。創世記1章3節にあるように、神の語りは、創造する。この創造は、段階的な創造ではなく瞬間における創造である。それゆえ、ひとつひとつの創造とひとつひとつの被造物は、同時である。また、神は存在しながら創造するので、被造物の創造は、神の自己措定である。したがって、この自己措定は、あくまでも瞬間であることに鑑みて、神の自己主張ではなく〈存在-させる〉である。

以上から、自己措定の創造とは、瞬間の〈存在-させる〉と言えるのではないか。

## 不可能なものの乗り超え ——バタイユとラカンの享樂をめぐる——

林 宮玉

バタイユにおける「不可能なもの」(l'impossible)という問題系は『内的体験』(1943)の中でヘーゲル哲学との対決から形成されたものである。バタイユは、ヘーゲルの「絶対知」を認識の主体が解体する経験へと変位させ、その経験にエロティシズム、神秘主義的な要素を読み込む。ただ『内的体験』から、この言語では語りえない脱自経験をいかに弁証法ではない言語で伝達するのかという問題が残存する。それに対して、バタイユは『文学と悪』(1957)に収録されている「カフカ論」(1950)で文学的言語、すなわち虚構(fiction)という方法を提示した。しかしながら、「カフカ論」の議論では、虚構という方法の提示に留まり、虚構についてのさらなる考察がなされていない。本発表はバタイユが考えた虚構という方法の内実の解明を試みる。

バタイユの捉えた虚構を考察するにあたって、本発表はバタイユにおける最も重要なテーマであるエロティシズムの議論に着目する。というのも、バタイユにとって、文学はエロティシズムの一種であるからだ。彼は「カフカ論」の中で、虚構は「超過分」(l'excédant)としての「至高な快樂」を可能にするのであると述べている。この「超過分」としての「至高な快樂」とはまさにエロティシズムの経験である。このように、バタイユのエロティシズム論を読み解くことによって、本発表はバタイユの虚構が持つ議論の射程を提示したい。

その際、ラカンの講義録『アンコール』((1972-1973))をバタイユのエロティシズム論解釈の参照軸として引く。『アンコール』はバタイユの『エロティシズム』(1957)の主題を数多く踏まえており、ラカンは女性の性的快樂を一つの余剰(supplément)と捉えており、女性の享樂を神秘家の体験に重ねる点において両者の議論は高度に一致している。つまり、ラカンにおける言語化されえない女性の享樂はバタイユのエロティシズムの経験に対応している。だが、両者は同じ問題意識を共有しているにもかかわらず、彼らが辿った結論は真逆であると言える。

本発表はバタイユとラカンがそれぞれいかに言語化不可能な享樂を言語化するのかを比較し、両者の差異を引き立てることで、バタイユが提示した虚構という方法の内実を明らかにする。

## バタイユにおける東洋思想と哲学

### 宗政 孝希

バタイユが自らの思想を形成するに際して、ヘーゲルやニーチェ、ハイデッガーなどから哲学的側面において影響を受けたのに加えて、そこには神学等の宗教的側面からの影響も見られることは『内的体験』などを読めば明らかである。また、『内的体験』でしばしばヨーガについて言及があるように、バタイユは東洋思想も大いに取り入れている。事実彼は、ルネ・ゲノンやロマン・ロランなどの西洋人を通して東洋思想を知っていたとともに、ヴィヴェーカーナンダや鈴木大拙も読んでいたのであった。それゆえ、バタイユ思想は結果としてインド宗教における実践を理解する上でも有用であると言われ、侵犯や至高性と関連させて論じられてきた。本発表では、バタイユ周辺の東洋思想を確認しつつ、彼の思想がいかに東洋思想と形而上学的枠組みを共有しているかを示し、救済を拒む否定的なバタイユ思想における肯定的な意義について論じている。

はじめに、東洋思想の根本的な図式として、行動せず純粹に観照するものたるプルシャと、プルシャの光によって顕現するプラクリティという二項対立を確認する。ここにおいて、優位なのは前者であり、これはまた「自己」とも呼ばれ、ゲノンはこれを非存在として考える。

バタイユにおける沈黙もまたこのような非存在の側に属すものである。彼は人間の個性性を批判して連続性を主張するが、それはロマン・ロランが語るような一体性として解釈すべきではない。それはむしろ一体性に先立つ不二のものであり、この意味において、バタイユは「自己」を、人間の自我を超える交流の場として考えていた可能性がある。

そして、ゲノンや大拙が、東洋思想が虚無の思想ではなくむしろ充足の思想であると主張したように、バタイユ思想にも同様の肯定的側面が見られる。交流や夜といったバタイユの概念は暗く否定的な意味合いを持つのは事実だが、そこに好運がつけ加わることに注意しなければならない。バタイユはヨーガにおける体系的手段を拒否し、偶然の好運という要素を重視した。そして好運や夜という非存在の側に位置するものは、彼にとって存在よりも豊かなものとして肯定的に描かれているのである。

ところでバタイユは沈黙について、それは到達不可能だとしつつも、一瞬到達可能であるとも述べていた。その到達の瞬間とはどのようなものであるか、幻に対する評価を通して検討する。インド思想においては、プラクリティについての相対的で仮の認識とは全く異なる認識方法でプルシャを知ることが目指されるのであり、ゲノンはそれを強調しながら、幻を相対性とみなして批判する。しかしながら他方では、その幻を通してこそ不動のものを把握できるのである以上、幻に肯定的な評価を与える解釈もある。バタイユにおいても、事物の実体性を担保するものとしての幻や変化の価値が認められており、現在の幻の瞬間は充足した瞬間として語られるのである。

## シモーヌ・ヴェイユにおける母の受肉

中田 和希

本発表はシモーヌ・ヴェイユにおける母の受肉というべき思想を明らかにすることを目的とする。後期ヴェイユの宗教的形而上学において受肉の概念は本質的な重要性をもつ。ヴェイユの（神の子の）受肉概念は脱歴史化された「神-人」と世界靈魂の二つを焦点とするところに特徴がある。ミクロコスモスとマクロコスモスの照応という思想もヴェイユにおいてはこの二重化された受肉概念に依拠している。したがってヴェイユの受肉概念は神と人間との二項関係にとどまらず、神と人間と世界との三項関係を捉えるうえで中心的な役割を果たしている。

この受肉概念の脱歴史化といわばコスモロジカルな拡張は、われわれ人間にとって何を意味するのか。ヴェイユにおける受肉概念の重要性は、ヴェイユが受肉を人間が呼応すべき神の愛の一つとして位置づけ、さらには人類が向かうべき使命として提示しているところにある。受肉の二重化に対応して、その呼応もまた「神-人」（あるいはそれに相当する「正義の人」）に倣うことと、世界靈魂に倣うことに二重化されて論じられる。

以上のように整理される議論に対して、本発表では、ヴェイユの受肉論において母の受肉というべき思想が重要な位置を占めていることを『前キリスト教的直観』や『カイエ』の読解を通じて提示する。「母」は「マリア」や「水」、「海」、「アペイロン」、「物質」などと置き換えられる術語であり、後期ヴェイユのユニークな物質理解を表現する鍵語である。母とは子を生む存在であるが、ヴェイユの受肉論に即していえば「神-人」を生む「神でもなく人でもないもの」と理解することができる。そのうえで、ヴェイユの思想が生まれる子（の受肉）への一辺倒ではなく、それに還元されないものとして、同程度に生む母（の受肉）に倣うことを重要視していることを明らかにする。

具体的には、世界靈魂概念の由来であるプラトン『ティマイオス』における生成の場（コーラ）、ヴェイユが『ティマイオス』と平行して読み解いた『バガヴァット・ギーター』におけるプラクリティ、天のアフロディテの誕生神話における海、洗礼における水などについての記述をもとに考察を進める。また、世界靈魂は上述のように「子」と同定できるものであるが、その内部構造において「母」との関係が畳み込まれていることをヴェイユの占星術的思想から明らかにし、ヴェイユの最晩年の「黙示録」読解と結びつけて考察する。

## 後期メルロ＝ポンティにおける主体の位置づけについて ——マルブランシュへの言及を手がかりとして——

柳瀬 大輝

『見えるものと見えないもの』（1959-61執筆）に代表されるメルロ＝ポンティの晩年の思想は、しばしば、前期の名著『知覚の現象学』（1945）が（身体的）主体を中心とするのに対して、肉や大文字の〈存在〉といった主体を含むあらゆる存在者がそこから派生してくる根源的な場を探求しているという仕方で特徴づけられてきた。

こうした整理は大筋として認められうるものではあるが、そのことは、後期哲学における主体の問題の消失を意味するものでは決してない。むしろ、〈存在〉という全体的構造の一契機でありながら、①そうした主体を特徴づける（身体的な）反省性はどのような機構をなしているのか、②反省的主体の成立に先立って、世界の開けという原初的な経験を遂行する主体はいかなるものであるのか、といった問いは、後期哲学における重要な論点である。

主体にかかわるこれらの点を論じる際に、メルロ＝ポンティが参照するのが、17世紀フランスの哲学者マルブランシュである。メルロ＝ポンティはマルブランシュについて前期からたびたび言及し、特に『心身の合一』講義（1947/48）において包括的に検討しているが、後期においても、先ほどの論点に対応する以下の二つの重要な箇所、その名をあげている。

第一に、メルロ＝ポンティは、触れる手と触られる手の可逆性という身体による再帰的な自己反省性によって、主体の成立を説明するのであるが、こうした議論が展開される『見えるものと見えないもの』所収の草稿においては、自己の魂の観念を獲得することはできず、ただ内的感得によってその実在をかすかに感じ取ることしかできないという「魂の闇」の教説が参照されている。

第二に、メルロ＝ポンティは、こうした反省による自己の成立に先立って、〈存在〉内部で世界がそこに開かれてくる主体を非人称的なものと捉えるのであるが、こうした原初的な主体の位置づけは、『デカルト的存在論と今日存在論』講義（1960/61）において、反省によって対象として表象される「水平的コギト」に対する、「垂直的コギト」として分析されている。そして、メルロ＝ポンティはこの「垂直的コギト」という発想をマルシャル・ゲルーの『マルブランシュ』（1955）における（マルブランシュに即せば無限に無限な神を指す）「廣大無辺な存在」を前にした「直観」という記述から導入している。

本発表では『心身の合一』講義を踏まえつつ、従来の研究が「魂の闇」の教説に集中していたマルブランシュへの言及の意味するところを、〈存在〉と主体の関係という第二の言及も含む仕方で包括的に解明することで、後期メルロ＝ポンティ哲学における主体の位置づけについて、新たな光を当てていくことを目指す。

## メルロ＝ポンティ政治哲学の航跡 ——『ヒューマニズムとテロル』の超克不可能性について——

鳥居 千朗

本発表の目的は、メルロ＝ポンティの政治哲学を理解する上で、《前期のマルクス主義から後期の新しい自由主義へ》という広く共有された見方を相対化し、彼の思想の極めて複雑なダイナミズムを復元することである。従来、前期の政治（哲学）的著作『ヒューマニズムとテロル』（1947）は、メルロ＝ポンティが当時のソ連を擁護したものであり、そこでは彼の哲学もマルクス主義の教義によって歪められていたのだと考えられてきた。これに対し中・後期以降はマルクス主義から離れ、自由主義的な政治的立場をとるようになり、彼の歴史哲学的・倫理学的思想もマルクス主義から自由になったという。しかし、このような解釈では、まず、メルロ＝ポンティはそれぞれの時期に特定の政治的立場を採択していたということを前提した上で、前期のそれと後期のそれとが異なっているのだと結論することになる。しかし発表者の見る限り、この前提は、少なくとも様々な文脈を飛び越えた上でなければ成立しない。『ヒューマニズムとテロル』や『弁証法の冒険』（1955）といったテキストを精密に読解することで見えてくる彼の思想は、特定の政治的立場を指定してそこに同一化させることを許さないものであり、むしろ、そのように一つの思想が政治的立場に回収されたり、またそこから離れたりする運動の論理そのものを解き明かしたもののなのである。そのように見たとき、メルロ＝ポンティの政治哲学は、前期から後期への転回よりも、むしろこの洞察を中核に据えたものとして一貫しているということが重要になる。

本発表は、特に『ヒューマニズムとテロル』に見られる「マルクス主義は唯一の歴史哲学である」という文言の解釈作業を通して以上のことを示す。ここでは発表者が《歴史哲学と歴史理論の原理的区別》と《歴史哲学と歴史理論の究極的な区別不可能性》と呼ぶ正反対のものが問題になる。メルロ＝ポンティは同書の中でこの二つの論理を共に働かせることで、政治と哲学の錯綜した関係を言語化しているのであり、このことは後期まで変わっていない。そして彼はこれらをこそマルクス主義哲学から学ばれたものと考えているのであり、この彼の語法に則る限りで、後期メルロ＝ポンティ哲学がマルクス主義から自由になったということとはあり得ないのである。その意味で本発表は、一般的な見解に反して、『ヒューマニズムとテロル』に著されたメルロ＝ポンティのマルクス主義が、決して通常の意味で乗り越えたり超克したりすることのできないものであることを示すことになる。しかしこれは、彼の政治哲学が時と共に変調していったことを否定するものではない。前期思想の射程を最大限に評価した上でしか、その後の変化や発展を正当に測ることはできないということである。

## まだ見ぬ民衆の形象 ——「『社会主義か野蛮か』のエピゴーネンたち』における フランス革命——

山下 雄大

『社会主義か野蛮か』の後継誌に相当する『テクスチュール』、『リーブル』、『過去-現在』に結集した同人には、カストリアディスやルフォール、より年少の世代ではアバンスール、リシール、ゴーシェ等の20世紀フランス政治哲学における重要人物が含まれることから、そのグループとしての特徴については日本でもすでに注目を集めてきた。彼らにとって全体主義批判が重要なモチーフとなっていたことに疑いの余地はないが、それだけでは共同研究を可能にした問題意識を解明するには十分ではない。本発表は、アントニオ・ネグリが『構成的権力』で使用する批判的言辞である『社会主義か野蛮か』のエピゴーネンたち』を反転させることで、グループとしての関心の矛先とそれに潜む対立の所在を際立たせようとする試みとなった。

報告者が強調したのは、当時200周年が目前に近づいていたフランス革命に対する態度である。とりわけルフォールとゴーシェの論考には、フランソワ・フェレによるマルクス主義革命史学への異議申し立て、あるいはコンスタン、ギゾー、トクヴィルといった19世紀リベラリズム復権の試みとの同時代性が見られる。そうだとすれば、フランス革命と全体主義の関係をどのように考えるかということが論点として浮上する。19世紀リベラリズムの視点を導入する場合、革命の第二幕に相当する1792年8月10日の人民蜂起、それに続く共和政の誕生から革命政府および恐怖政治へと向かういわゆる「93年のジャコバン主義」の時期は否定的な評価とならざるをえない。ヤコブ・タルモンが『全体主義的デモクラシーの起源』で展開したルソーと恐怖政治の共犯関係を全体主義の起源として設定するアプローチは今日では概ね否定されているが、当時の研究者には一定のインパクトがあったことが当事者たちによって述懐されている。

以上の観点から、本発表では同世代の政治哲学者として著名なミゲル・アバンスールとマルセル・ゴーシェを中心として取り上げた。二人はともにフランス革命研究に大きな足跡を残した人物であり、ラ・ボエシ『自発的隷従論』の校訂版の編集を共同で務めた間柄ながらも、1793年というフランス革命の転換期の解釈をめぐる最終的に決裂する。サン=ジュスト研究から出発したアバンスールにとっては、ラ・ボエシから範を得た<sup>デモス</sup>民衆の形象は1795年に蜂起したパリのサン=キュロットであった。サン=ジュストの政治哲学のなかに「解放」のモーメントを発見し、従来の研究では断絶のみがフォーカスされていた「蜂起するデモクラシー」との連続性を救い出そうとしたアバンスールには、反動の末に生まれたテルミドル派による1795年憲法を擁護し、それに抵抗した民衆の賭金を等閑に付すゴーシェの立場は許容しえなかった。このように、『社会主義か野蛮か』のエピゴーネンたち』にとって革命期に路上に登場した民衆の形象は、彼らの研究が内包するダイナミズムを暴露するひとつの問題系となっていたのである。

## ジャン・ボードリヤールにおける「政治的なもの」 の根源的「無規定性」について

安藤 歴

本発表は、ジャン・ボードリヤールにおける「政治的なもの」についての思考を、彼理論的著作および時評に探っていく。彼は一般的には「政治的なもの」についての思想家だとは認知されていないが、その一方で2010年代には彼の「政治的なもの」論を研究する著作や論文が出版されるようになってきている。本発表では、そうした研究を踏まえながら、およそ1970年代末ごろまでの著作を対象として、ボードリヤールの「政治的なもの」論の変遷を検討する。

ボードリヤールは、1978年に出版された二つの著書『フランス共産党あるいは政治的なものの人工楽園』、『サイレント・マジョリティーの陰で、あるいは社会的なものの終焉』において、社共共同路線という時事を背景に代表制および既存の組織的左翼への批判を意図して「政治的なものの終焉」(la fin du politique) という診断を提示する（ただし、この診断は『象徴交換と死』においてすでに提起されており、それ以前の著作にも同様の議論は見出される）。これは、彼のシミュラクル論に基づいて宣明される、政治を成り立たせる根拠自体が変容したことの帰結を指すが、具体的には階級闘争、イデオロギー対立などに基づく政治的行為が社会的支配に組み込まれてしまったことを指している。

本発表では1970年代中盤までの諸著作を検討し、「政治的なものの終焉」の内実を78年以前の著作から検討する。ボードリヤールはその消費社会分析（『消費社会の神話と構造』1970年）、メディア・欲望論（「メディアへのレクイエム」「交換価値における欲望の達成について」1972年）等においてすでに「政治的なもの」の「消失」について論じているからだ。とはいえ、本発表の眼目は、78年の著作以前にすでに「政治的なものの終焉」が提起されていたと指摘するだけではない。着目したいのは、ボードリヤールが「政治的なもの」を特定の領域を持たない根源的に「無規定」なものとして捉えていることだ。これは一方で「政治的なものの終焉」を補強する議論であり、また異議申し立てや対立をシステムによる管理に寄与させるような社会的支配の論理を特徴付けるものである。しかし、同時に支配システムの自壊を推し進める要因としても分析されている点では、両義的ではあるがより根本的な政治の本質の変容を言い表している。そこで、本発表では、ボードリヤールの社会的支配論の骨組みおよびその展開をマルクーゼの影響に着目し確認した上で、複数の著作を横断してなされる「政治的なもの」への散発的言及を分析することで、彼が宣告する「政治的なものの終焉」が「政治的なものの脱領域化」あるいは「無規定化」と言っている認識に伴っていることを示す。

## 同時性と戯れ ——レヴィ＝ストロースの構造概念——

小林 徹

人間の象徴的思考をめぐる議論の歴史は長いが、クロード・レヴィ＝ストロースが独自の「構造」概念によって、この流れに革新をもたらしたことはよく知られている。言語学を着想源とするこの思想については、その限界も今日まですでに長く議論されてきたとはいえ、「構造」という観点そのものが価値を失ったのかどうかという点については、改めて問い直す必要があると思われる。

いわゆる構造主義については、すでに1970年代には退潮したとされている。かつてこの潮流を先導したレヴィ＝ストロース自身も、この頃にはその形骸化を引き受け、パロディ化するような身振りを見せている。もっとも、2000年代に入ると、この思考は人類学の一潮流（「存在論的転回」）において積極的に捉え直され、思想としての力を再活性化させた感がある。しかしながら、レヴィ＝ストロースの構造人類学のうちに、その後のポスト構造主義的モチーフの先取りを読み取ろうとするこの読解は、反面として、実存主義をはじめとする、構造人類学の生誕時の同時代的思想との緊張関係を忘却させる側面がある。本発表では、同時代の哲学者としてモーリス・メルロ＝ポンティを比較対象とすることで、レヴィ＝ストロースのポスト構造的読解の可能性を改めて検討し、それを通じて「構造」概念の今日的意義を捉え直すことを目標とする。

具体的には、以下の手順で議論を進める。まず、「象徴的行動」に関する分析や、「知覚の現象学」の一環として展開された言語論を取り上げ、象徴的思考に関するメルロ＝ポンティの立場をまとめる。「同時性」の概念を中心に、知覚論と言語論を往還するこの思考は、後に「内部存在論」という形でまとめられることになる。次に、『今日のトーテミズム』と『野生の思考』における議論を参照し、象徴的思考を「内部のトーテミズム」として捉えるレヴィ＝ストロースの立場を整理する。「浮遊するシニフィアン」を「戯れ」として含み込むことによって作動する象徴的システムという発想は、知覚と言語を横断する「構造」概念の力に立脚している。この立場は、しばしば「超知性主義」などとして批判されるが、ポスト構造主義的読解に従えば、むしろ自然と文化という二分法を回避し、新たな存在論的展望を切り開くものである。この点は、同時代のメルロ＝ポンティの思想と共鳴する部分でもあるだろう。しかし、レヴィ＝ストロース自身は、哲学的あるいは形而上学的思考に対する距離を保持し続けた。「構造」概念は哲学に接近しつつも、そこから離反し続けるかのようである。そこで最後に、二つの「内部」の思考が、重なり合いつつ乖離する点を掘り下げ、とりわけ知覚論と言語論を往還する現象学的思考との対照において、レヴィ＝ストロースの「構造」概念が持つ今日的意義を明らかにする。

## ダゴニェと科学人類学

上野 隆弘

本発表では、フランソワ・ダゴニェ（1924-2015）の哲学とブリュノ・ラトゥール（1947-2022）らによって展開された科学人類学を比較し、考察する。ダゴニェとラトゥールは、共にフランス・エピステモロジーの伝統を引き継ぎ展開したが、両者の評価には差がある。

ラトゥールによる科学人類学は、実験室のフィールドワークを通じて「科学が作られているとき」を明らかにするものであった。その仕事は、のちにアクターネットワーク理論として定式化されることで狭義の科学論を超え他分野に影響を与えている。

ラトゥールが世界的に知名度のある学者なのに対して、ダゴニェは忘れ去られた学者、あるいは知られていない学者である。その最大の原因はダゴニェが明確な仕方で理論を残せなかったことにある。ダゴニェの著作には、さまざまな分野の知識が参照されており博学であることは伺えるものの、そこから導き出される主張は平板な印象が拭えない。

だが、この哲学者にはしばしば独創的な視座が認められ、その点で20世紀後半の科学論に少なからず影響を与えている。ラトゥールもその一人であり、科学人類学の仕事をおこなうにあたってダゴニェを参照している。

本発表では、はじめにダゴニェの初期の著作である『エクリチュールとイコノグラフィー』（1973）を取り上げ、図表（ダイアグラム）やタブローといった科学のエクリチュールに注目する議論を確認する。次に、その中でも「描出（inscription）」概念がラトゥールへ影響を与えていることを示す。「刻銘」や「書き込み」とも訳されるこの語は、ラトゥールにおいて研究の最も基礎的な活動を指示する概念として用いられている。このことを科学人類学の著作である『ラボラトリ・ライフ』（1979）に沿って整理する。

両者の影響関係を押さえた上で、描出概念の射程を探る。ダゴニェとラトゥールは共に科学論の文脈でエクリチュールの問題を提起しているが、それと同時にこの概念を拡張することで彼らの先行者であるガストン・バシュラールの克服を目指している。

ラトゥールの場合、その拡張は科学人類学の描出概念から導き出されるシンメトリー（対称的）な視点として展開される。カテゴリー化の手前にあるモノたちのフラットな存在論は、バシュラールの科学的な科学と前科学のアシンメトリー（非対称的）な断絶を再考することに寄与する。

ダゴニェの場合、図表はバシュラールにおける科学と詩の断絶を繋ぐものとして理解される。その試みは、イマージュを個人的なものに留めたバシュラールに対してそれを公共性へ開こうとする試みとして理解できる。

このように両者は狭義の科学論から出発しつつもそれを敷衍することでバシュラールにおける断絶の問題を問い直そうとしているのである。

## ガタリのサルトル主義 ——実存的カオスマーズ——

田中 佑樹

フェリックス・ガタリ (1930-1992) にとって、もっとも影響を受けた哲学者は共著者であるジル・ドゥルーズであったかもしれない。しかし一人の読者として、もっとも愛したのはジャン＝ポール・サルトルであった。フランスの新聞『*Libération*』のサルトル特集の中でガタリは「私にとってサルトルは、ゲーテやベートーヴェンのような作家です。私の言動はすべてサルトルの影響を受けている」と告白している。

本発表は以上のようなサルトルへの傾倒を、ガタリの晩年における最重要概念であるカオスマーズ概念の理解への橋渡しとして提示することを試みる。カオスマーズ概念の射程は多岐に及び、画一的な定義からは理解し難い。しかしカオスマーズにはサルトルの影響が多く見られ、かつ核心を構成していると思われる。以上のようにカオスマーズを実存主義的に捉えるという意味で、本発表は「実存的カオスマーズ」を提起する。

上野 (上野俊哉『四つのエコロジー——フェリックス・ガタリの思考』河出書房新社、2016年) はガタリのこうした実存主義への傾倒を、「実在」主義として解釈するべきだと提起している。上野はガタリにおける実存が、人間存在に限られるのではなく、広く物事において機械状に適用されているものだとする。しかし本発表はそれでもガタリは実存主義を維持していたという立場を取る。カオスマーズの本懐は、実存が実在に広げられることではなくて、人間の実存が至るところにあることを発見するという実在論の実存化にあるのではないか。

この実存的カオスマーズに対して本発表は二つのサルトル的観点から読解を試みる。

ひとつは主体の観点である。ドゥルーズとの共著以前の論文集である『精神分析と横断性』(1974) において論じられる主体集団/隷属集団の対がサルトル『弁証法的理性批判』(1960) における誓約集団、溶解集団、実践的惰性態の議論を引き継いでいることが知られている。しかしこの主体集団/隷属集団は晩年には用いられていない。一方でカオスマーズと深く関わるのが、主体性概念であり、これには集列性などに関してサルトルからの影響がある。カオスマーズにどう主体がかかわってくるのかを、サルトルからの影響という観点から整理する。

もう一つの観点は無と嘔吐である。ガタリにとって無は脱全体化を導いたと言及されている。ガタリはサルトルの存在/無の対に時に批判的に言及しながらも、重要に扱っている。無は1980年代前半には『千のプラトー』で主題化されたブラックホール概念と結び付けられているが、晩年にはカオスマーズと結びついている。ここでは無は晩年以前の思想と晩年の思想を結び付ける蝶番となっている。そしてそれは嘔吐概念も同様である。無と嘔吐を導きの糸として晩年に至るガタリのカオスマーズの狙いをより明確にすることを試みる。

## リオタールのカント解釈における触発の問題 ——ハイデガー『カント書』を参照項として——

浅野 雄大

本発表ではJ-F・リオタール（1923-1998）のカント解釈における「触発 affect/affection」概念をハイデガー由来の自己触発と構想力の問題から捉え直すことを通して、その特異性を明らかにすることを試みる。それによってリオタールの『第三批判』を強調する脱構築的カント読解がハイデガーの読解といかに背反しており、そしてその背反がいかなる哲学的企図と結びついているのかを明らかにする。

リオタールの「触発」概念自体は、先行研究でもリオタール思想を理解するうえで重要であると認知されており、2016年にはそれに絞った論文集が刊行されたほどである（*Traversals of Affect : On Jean-Francois Lyotard*, ed. by J. Gaillard, et al., London : Bloomsbury Academic, 2016）。本発表の第一の目的はこうした「触発」概念をカント-ハイデガー的問題圏で捉えることが可能であることを示すことともに、リオタールのカント読解の方向性と意義を示すことである。

リオタールは主体を前提としたハイデガー的自己触発に対して、主体の形成に先立つ自己触発を論じている。両者の差異は、ハイデガーが『第一批判』の超越論的図式論を中心に自己触発を論じているのに対して、リオタールが独自に『第三批判』に自己触発のモチーフを読み取る点に存する。こうしてリオタールは主体なき「浮遊した」触発を論じるのであるが、ここにはリオタールのカント読解にかんする二つの論点がある。まず『第三批判』の「序論」ないし「美しいものの分析論」において彼が見出す感覚の「自己言及 tautégorie」である。リオタールによると、感情ないし感覚とは思考の状態であると同時に、その状態についての思考に対する告知である。リオタールはこのような自己言及的な感覚のあり方をカントから読み取ることで新たな自己触発の地平を開いている。次に「崇高なものの分析論」における総合のひとつ「総括 compréhension/Zusammenfassung」である。リオタールは『第一批判』『第一版演繹論』における三重の総合を参照項として「崇高なものの分析論」において構想力の不能を引き起こす美的な総合を読み取っており、これは主体の構成に関わる総合に反する（浅野雄大、「J-F・リオタールの『判断力批判』読解に関する一考察——「崇高の分析論」の Zusammenfassung について」、第73回美学学会全国大会『若手研究者フォーラム発表報告集』、95-105頁、2023年）。だがこの二点の連関は『第三批判』そのものの問題としても、リオタールに関する解釈の問題としても見えにくい。先行研究でも明快に捉えているものはないこの問いに対して、本発表はハイデガーの自己触発論と総合の問題を参照項としながら取り組もうというものだ。

## アガンベンはデリダをいかに引き受けたのか ——アガンベンによるデリダ批判の再検討——

竹下 涼

フランスの哲学者ジャック・デリダとイタリアの哲学者ジョルジョ・アガンベンはそれぞれフランスとイタリアの現代思想を代表する哲学者である。そればかりか、ハイデガーの影響下で自らの思想を紡いでいったという点においても、また、そのキャリアの後期にいわゆる「政治的転回」をしたという点においても、多くの共通点をもっている。しかし、両者の間には奇妙なすれ違いがある。

両者の明確な対立点として、とりわけ有名なのは、『ホモ・サケル』（1995）においてアガンベンが主張する法や主権そして正義をめぐる問題である。その立論の基礎となっているアリストテレス『政治学』のアガンベンによる解釈に対して、セミナー『獣と主権者』（2001）のデリダが批判的な言及をしていることは、両者の立場の見えやすい相違を証言している。のちのアガンベンの著作『開かれ』（2002）は、そのようなデリダの批判への応答を含むものであったが、おそらくデリダはそれを知ることなく世を去った。

アリストテレス解釈において表面化している対立は、しかし実のところ、言語という両者にとっての根本問題に及ぶ根深い対立であり、それはすでにアガンベン初期の著作『スタンツェ』（1977）や『言語活動と死』（1982）から表明されていたものであった。とりわけ、ここで争点となっていたのは、ソシュールの記号学やアリストテレス『命題論』の解釈をめぐる立場の差異である。要点だけを示すならば、よく知られるデリダの音声中心主義批判に対して、アガンベンは異を唱え、形而上学における文字の優位を主張する。

こうした両者の対立点に着目した先行研究はすでに多く存在している。そこにおいてとりわけ焦点となってきたのは、上で見たように、第一にアリストテレスやソシュールの解釈であり、形而上学や言語学に関わるものである（Cf. Attell 2009）。そして第二に法や主権に関わる両者の対立である。エスポジトや岡田は、この背後にはフーコーとデリダの対立が潜んでいることを示唆している。

しかしながら、これまでのところ双方の差異や対立に多くの関心が向けられてきたために、アガンベンがデリダから何を受け取り、それをいかに発展させていったのかという問いが十分なかたちで問われてはこなかった。本発表では、先行研究を頼りに、デリダとアガンベンの相違点や共通点を整理しつつ、アガンベンがデリダの議論を単に拒絶したのではなく、その一部を引き受け、換骨奪胎しながら独自の議論を展開したのだという見解を提示しようと試みる。アガンベンの選択的なデリダ批判/継承において問われなければならないのは、「何を」と「いかに」である。このように、デリダとアガンベン、ひいてはフランス現代思想とイタリア現代思想との関係を部分的継承という観点から再解釈することで、両者の間に見え隠れする紐帯が明らかとなるだろう。

## 生死の差延 ——ジャック・デリダによる〈死の欲動〉概念の脱構築——

木村 稜

死の欲動は、『快原理の彼岸』においてフロイトが提示した概念であり、「生命以前の無機的状态への回帰」を目指す有機体の本性的傾向を指す。デリダは死の欲動に対し、精神分析の他の諸概念に比しても特権的な重要性を認めているが、デリダによる死の欲動概念の受容はある奇妙な「ねじれ」を抱えている。起源において失われたテロス（非生命）の再我有化を目指すというこの上なく目的論的・エコノミー的な概念であるはずの死の欲動を、デリダはむしろ、目的論的体制を壊乱する非エコノミー的な契機として位置づけているのである。デリダはフロイトを「誤読」したのだろうか。

本発表では、この問いを足がかりとして、デリダが死の欲動概念をどのように（批判的に）受容し、脱構築的な問題系へと組み入れたのかを明らかにすることで、デリダの生死論およびデリダと精神分析の関係を見直すうえで有益な視座を提供することを目指す。

まず「思弁する」（『郵便葉書』所収）のフロイト読解では、生の欲動とともに死の欲動が、「固有の死」というテロスの我有化を目指す「支配」のエコノミーへと還元されている。デリダは死の欲動の目的論的性格を的確に見抜いており、「誤読」の可能性は除外される。

続いて、差延や自己免疫など脱構築の主要概念との関わりから、デリダ思想全体における死の欲動の位置づけが論じられる。デリダは「エコノミーと非エコノミーの関係づけ」としての「差延」に関して、エコノミーの面に生の欲動を、非エコノミーの面に死の欲動を対応させており、この図式は、後期思想において免疫と自己免疫の対比に引き継がれる。ここでの死の欲動は、「自己を切りつけることで、他者が侵入してくるための開口部を作りだす」という自己破壊的なまでの開放性として理解される。

最後に、以上で浮き彫りになった「ねじれ」の成因が、『精神分析のとまどい』を参照して説明される。デリダは、死の欲動概念が非エコノミー的な他者への開けを記述するうえで優れた資質をもつことを認めながらも、それを十全に引きだすことなく抑圧したフロイトの態度を批判している。そこでデリダは、死の欲動がもつ開けの契機——自己保存より根源的な自己破壊への傾向性、生の核心部に侵入した死——を最大限に生かす位置ずらしによって、死の欲動を脱構築の装置へと換骨奪胎した（古名の戦略）。デリダは、現代において精神分析が生き延びるためには、政治・倫理（他者）について語りだすための「革命」が必要だと説く。デリダは死の欲動概念の脱構築によってこの革命を実践してみせるとともに、精神分析家たちに決起を促したのである。

ところで、死の欲動概念を換骨奪胎して自らの思想に取り入れたのはデリダだけではない。デリダによる受容を、ラカンやドゥルーズらによる受容と突き合わせることで、彼らの思想の本質的な差異があらわになる。こうした点にも時間の許すかぎりでも論及したい。

# 公 募 論 文

## 注意深く読む、そのためのリズム ——ジャック・デリダのポジション——

石原 威

### 序：読むことにおける「注意深さ」

デリダはその著作の中で、テキストを「注意深く」読むことを執拗に要求している。例えば彼が様々な論者を批判するときには、「注意 [attention]」の足りなさが主要な批判点として挙げられている（サール (Sarl)<sup>1)</sup>、ラカン<sup>2)</sup>、マルクスの相続<sup>3)</sup>……)。逆に彼がテキストの読み手を賞賛するとき、それはその優れた注意力ゆえである（ド・マン<sup>4)</sup>、ボナバルト<sup>5)</sup>、デリダ自身<sup>6)</sup>……)。彼が繰り返す注意深く読むことの要求、それは単なる形式的な注意喚起ではない。1970年代に入る頃から彼は、理論的含意を持たせつつこの attention という語を用いていると考えられる。

本論文では、先行研究においてほとんど注目されてこなかった、1970年代以降のデリダの議論を貫く「注意」の問題系を取り出し分析する。まず第1節で、彼が用いた概念である「差延」における、二つの「経済」の構造を確認する。続く第2・3節では、その構造と「意図=志向」および注意との間の関係を分析し、読解における注意の程度 (=リズム) の調節という論点を引き出す。その上で第4・5節では、類似の語形を持つ「待機 [attente]」および「緊張 [tension]」と注意との間の関係を確認しつつ、読解における注意の問題が彼の他者論における「ポジション」の問題にまで一貫して見出せることを指摘する。そして第6節で、5節までの議論が実は「志向性」に関するデリダの理論の限界を示すものになっていることを指摘し、結論に代える。

### 1. 差延の二つの経済

まずは、デリダの造語である「差延 [différance]」の構造を概観しておこう<sup>7)</sup>。デリダは、ソシュールの『一般言語学講義』における議論を参照しつつ、自体的に存在する意味の伝達媒体としての言語、という見方を批判する。ソシュールは、語がシニフィアン（意味するもの、記号）とシニフィエ（意味されるもの、意味）との組み合わせからなるものであり、その組み合わせが恣意的であること、そしてそれらが他のシニフィアン・シニフィエとの差異によって消極的にのみ規定される、実体のないものだということを指摘した。デリダはこの指摘をさらに突き詰め、シニフィエの次元が独立に存在する可能性を否定し、シニフィアンの無限の連鎖のみがあると主張する (MP, pp. 11-12)。或る語の意味は別の語で説明される他なく、その説明もまた別の語で説明される必要がある

……という連鎖が無際限に続くということだ。このシニフィアンの無際限の送り返し運動は、説明したい当の意味そのものとは「異なる」規定を積み重ねることによってその意味の確定に漸近しようとする、「差異」づけの連鎖である。もっとも、意味そのものは存在しないので、差異づけによる新たな規定の獲得＝差異化は果てしなく続く。意味への到達が無際限に遅「延」され、「差」異づけられていくこの運動が、「差延」と呼ばれる。現前する意味、シニフィエは、差延の無際限の運動の中に仄見える「超越論的錯覚」でしかないのだ (PO, p. 45)。

我々が差延という語によって指示するのは、それに従ってラングが、あるいは一切のコード、一切の送り返しシステム一般が諸差異の織物として〈歴史的に〉構成されるような運動である。(MP, pp. 12-13)

さて、デリダはこのような差延に二つの「経済」が存在すると考えていた。「限定経済 [l'économie restreinte]」と「一般経済 [l'économie générale]」である。

私は他のところで、バタイユを読解した際、留保なき消費、死、非意味への晒し等々に全く分け前を与えない〈限定経済〉と、非-留保を計算＝考慮し、こう言えるなら非-留保を留保するような一般経済との〔……〕関係づけとでも言えるものを指し示そうと試みた。採算の取れる差延と取れない差延の関係、絶対的損失・死の出資と混ざり合う、純粋で損失なき現前の出資。(ibid., pp. 20-21)

前者には、特定の目的や理念に収束していくようにあらゆるものを意味づけする、ヘーゲルの体系的な目的論が対応する (ED, p. 399)。シニフィアンは他のシニフィアンとの差異によってのみ規定されるので、差延の中で差異化していくことは逆説的に、より多くの規定を獲得してそのシニフィアンが「イデア化」すること、理念的＝現前的意味を持つものであるかのようになっていくことである (VP, p. 104)。差延する言語は表現する意味など持たないのだが、しかし特定のテロス＝理念的意味という仮象へ無際限に漸近していく、限定経済的意味作用を持つのだ。

後者には逆に、差延がこの目的論的運動から逸脱し、意味作用を無限に拡散・喪失させてしまう作用が対応する (ED, p. 397)。デリダはこの一般経済を「散種 [dissémination]」とも言い換えているが、それはシニフィアンの「終わりのない置換を肯定する」ものである (PO, p. 120)。差延における無際限な送り返しは終わりがなく、方向づけの理念を持たぬ彷徨である。シニフィアンはいよいよ確固たる意味を表現するものから離れ、スリッパし続ける。差延とは、理念に方向づけられ収斂していく意味作用 (限定経済) を持ちながら、同時にそれを無際限に拡散させる意味の破壊作用 (一般経済) にも晒されているという、二つの経済の矛盾した絡み合いなのである。

差延のこの奇妙な二重構造を確認した上で、デリダにおける「注意」の問題へと移行しよう。

## 2. 志向 [intention] と注意 [attention]

差延の限定経済は、理念的意味（テロス）へ向かう目的論的運動である。サールとの論争でデリダは、このテロスを「志向＝意図 [intention]」との関係において考えている。

志向＝意図 [intention] あるいは志向性 [intentionnalité] のテロスは、それらの運動を、そしてそれらの成就の、充実の、**顕在的かつ現前的充溢**の、つまり自己に対して現前し、自己に対して同一である充溢の可能性を方向づけ、かつ組織する。[……] 志向はアプリオリに（そしてまたそっけなく）差延的なのである。(LI, pp. 110-111)

テロスとしての現前的意味。それは、我々が語に見出そうと「意図」し、「志向」する目的論的極限としての仮象である。我々はシニフィアンが理念的意味を持つものであるかのように、差延の横滑りが或る意味の方へ収斂していくかのようにそれを読む。志向すること、それはテキスト（シニフィアンの集合）に意味を読み取ろうとすることである。もちろん上述のように、それは同時に一般経済的な意味の破壊作用に晒されているので、理念が十全に現前することはない。

ある反覆可能なものに向けられ、それによって反覆可能なものとして規定された志向 [intention] あるいは注意 [attention] は、いくら顕在的な充実へ向けて緊張した [se tendre] とて、構造的な理由からそれを達成することはできないのである。(ibid., p. 111)

ここで、志向が「注意」と言い換えられていることに注目しよう。この言い換えは、サールとの論争のもとになった論文においても散見されるため (MP, p. 376, p. 379)、両者はデリダの中で明確に等置されていると言ってよい。デリダは「注意」することが、志向すること、すなわち語やテキストが表現する意味を読み取ろうとすることと同一だと考えているのである。デリダが論敵の注意の足りなさを批判するということはすでに述べたが、それは批判するテキストが言わんとすることを真面目に読み取る気がない読解 (LI, pp. 244-247) を指すのはもちろん、読み手が持つ欲望とそれが読解に課す必然的な制約に無自覚であること (CP, pp. 478-479、LI, pp. 85-86) への批判でもあった。注意散漫な読解とは、テキストを不十分・限定的な枠組みの中で読解して事足りりとし (e.g. テキスト内在的な読解)、それを取り巻き構成している「縁なき」コンテキストの再構成を怠るような読解である。ラカンが『エクリ』所収の「盗まれた手紙についてのセミナー」でエドガー・アラン・ポーの『盗まれた手紙』を精神的に読解した際、『モルグ街の殺人』など他の連作との関係を考慮に入れず、特定のテキスト内在的な読解に終始したことへの批判はその最たる例であろう (CP, pp. 521-522)。逆にデリダが言うところの注意深い読解とは、無数の（コン）テキスト（時代状況や書き手・読み手の無意識的な欲望など）にできる限り目を配り、それらと読解対象のテキストとが持つ関係を精査し考慮に入れた上で、或るテキストの持つ「意味」を最大限厳密に規定しようとする読解である。ルソーの「言いたいこと」と「書いてしまっていること」のズレをテキスト横断的・構造的に読解した『グラマトロジーについて』の議論が典型的だろう (DG, p.

310)。テキストの意味を厳密に規定するためには、作者自身が設定した作品などの単位も含む限定的な読解の枠組み＝縁を越え、縁なき無数の（コン）テキストもできる限り「読み」つつ対象テキストを読むこと、すなわち最大限注意を広げることが要請されるのだ。

脱構築と呼ばれるものの定義の内の一つは、こうした縁なきコンテキストを考慮に入れるということ、すなわちそれらに可能な限り最大の鋭敏かつ広範な注意 [l'attention la plus vive et la plus large possible] を払うということ、それゆえ再コンテキスト化の運動を絶え間なく続けるということ、になるでしょう。(LI, p. 252)

しかし、実際にはテキストの意味そのものは存在しないのだった。ゆえに注意深い読解がテキストの意味を読み取ると言っても、それは何らかの理念的意味が意識へ顕現するという事態ではあり得ない。むしろそれは、自身が読み取った意味内容を説明するための新たな解釈テキストを産出する営みを指すと考えるべきだろう。「テキストの外は存在しない」(DG, p. 227) のだ。

読解は常に、著述者が用いる言語の図式において支配しているものと支配していないものとの間に存し、彼自身もそれに無自覚であるような、ある関係へと照準を合わせねばならない。この関係は [……] 批判的読解が産出すべき、意味する構造なのである。(ibid., p. 227)

読むとは、新たな意味する構造（＝テキスト）を産出する（＝書く）ことである。読むことは書くことである。そしてその書かれたテキストもまた、新たな解釈テキストを書くことで読まれる必要があり、それもまた……と無限に連鎖する。テキストは構造的に、解釈テキストの無限の連鎖、「代補 [supplément]」を要求する (ibid., p. 226)。読み＝書くこと、それは無際限に続く解釈テキストの書き込みの場＝文脈を提供し続ける、絶え間なき「再コンテキスト化の運動」である。

### 3. 読むことのリズム

しかし、ただひたすら注意深ければよいというものではない。デリダは、注意深くありすぎることにまた懸念を表明している。そこで問題となるのは、読むことの「リズム」である。

注意深い答え [une réponse attentive] が数百頁をも覆い尽くしてしまうなどということのないよう（実際そうした答えは必要なのだが、私には数百頁もの紙幅は与えられていないのだ）、私はここで自らのリズム [rythme] を加速させねばならない。(MS, p. 44)

注意深く読む、すなわちそれを取り巻くコンテキストの厳密な再構成により対象テキストが持つ意味を確定していくことは、それだけ長大な解釈テキストを書くことと同義である。それは厳密な読解のために「必要」である。しかし、長すぎるテキストは読みにくい。実際デリダのテキストは、言わんとすることを細部まであまりに厳密に書こうとするので、むしろ全体として何が言いたいの

か読み取りづらいという特徴を持つ<sup>8)</sup>。デリダはこの悪癖に自覚的であったゆえ、他者のテキストを読み、自分なりの解釈を書くことでなされる応答は、短くされる(=加速される)必要もあると考えていた。意図を正確に伝えるためには多く書く必要があるが、書きすぎてもまた理解されづらくなってしまおうというジレンマがここにはある。このジレンマが、上述した差延における二つの経済の絡み合いの構造と密接に関連している点が極めて重要となる。

長く厳密な解釈テキストを書くことは確かに、より綿密にテキストの意味を確定していく作業である。しかし同時にテキストは代補の構造を持っている以上、書けば書くほどそれを読むため一層多くの解釈テキストが要求され、意味は拡散し、その確定はいよいよ遅延される。限定経済を極限へ、テロスである意味の現前へ近づけていくことは、一般経済的な意味の破壊作用と比例して進行する。この意味で、限定経済の極限こそ純粋な一般経済なのだ。厳密に読むために無限の長さのテキストが書かれれば、それは意味の無限の横滑りを起こし、何も書かれなかったのと同じ「無意味」なテキストに成り果てる。意味の全き現前は死と同義であるとデリダは度々主張するが、それはこのような意味において解されなければならない(DG, p. 222)。

ゆえに、読み=書かなすぎること論外として、読み=書き過ぎてもいけない。すなわち注意は、浅過ぎても深過ぎてもいけない。さらに言い換えれば、読解の「リズム」は早過ぎても遅過ぎてもいけない。読解においては、適切なリズム、「拍子」を見つけることが肝要である。

読解は自らのリズム、適切な拍子 [measure]、正確なテンポ [cadence] を見つけなければならない。少なくとも、読解が十分理解できる意味を我々に与えるはずである限り [dans la mesure] で。[……]「早く読みすぎても、ゆっくり読みすぎても、何もわからない」(パスカル)。この警句が示す、有無を言わさぬ省略語法を決して忘れぬようにしよう。それにしても、いったいどれほどの速さでそれを読めばいいというのか。(ME, pp. 74-75)

ここでデリダは読解のリズム=速さ、すなわち注意の深さの程度を問題にしているように見える。この注意の程度という問題が、彼の他者論にも通底する構造であることを確認しよう。

#### 4. 待機 [attente]、緊張 [tension]、注意 [attention]

デリダはレヴィナスを論じた文章の中で次のように述べていた。

義務付けられた交渉の危険とここで私が呼ぶもの [……] 恐らく彼の注意 [attention] が、極限まで緊張し [se tend à l'extrême] 絶えず向けられるもの、それは彼が不可避な〈譲歩〉と呼ぶものでもあり [……] 常に脅かす〈裏切り〉または〈感染〉の危険なのだ [……]。(PS, p. 181)

デリダのテキストにおいて、限定経済的な意味作用の一般経済による破壊は、ある意味の体系の内部性に対する外部からの「汚染 [contamination]」(LI, p. 134) とか「侵犯 [transgression]」(ED,

p.393) というモチーフで語られる。ここではそれが「感染」、「交渉の危険」と換言され、さらにそれは内部的な「同じもの [même]」と外部的な「他なるもの [autre]」との絶えざる相互干渉としてイメージされている (PS, p. 177)。他なるもの、それはレヴィナスが論じた、主体の認識のカテゴリーや意味づけから絶対的に逃れさってしまう「他人 [Autrui]」に重ね合わされている。認識し得ぬ差延の一般経済は、絶対的他性の次元に属する作用、思考の「他者」である。

そのような絶対的他者の方へ向かうこと、それは注意を極限まで緊張させる [tendue] ことだと言われているのに注目しよう。例えば他のテキストではこの緊張 [tension] の経験が、他者の到来という出来事の (期待なき) 「待機」 [attente] とも言い換えられている。

メシア性 [……] それは、あらゆるいま・ここで、最も具体的かつ最も現実的な出来事の到来を、すなわち還元不可能な仕方で最高の異質性を持つ他性を、指示するものだ。到来する誰か (何か) という出来事に向けて緊張した [tendue] このメシア的憂慮ほど〈現実主義的〉で〈無媒介的〉なものはない。私が〈憂慮 [apprehension]〉と言うのは、出来事に向けて緊張することの経験が、同時に、期待なき待機 [attente sans attente] でもあるからだ。 (MS, p. 69)

限定経済の増大と一般経済の増大が同時に進行するという逆説は、ここにおいても確かめられる。極限まで注意すること、限定経済を徹底することは、完全なる一般経済の方へ、すなわち絶対的他性の方へ歩み寄ることでもあるのだ。他者の到来＝出来事としての純粋な一般経済、それは限定経済的な注意の緊張の極限である。しかし前述の通り、我々は極限まで注意するわけにはいかないのだった。他者論の文脈においてパラフレーズすれば、もし我々が極限まで注意を緊張させること、すなわち絶対的他者に直面することができてしまったら、それはもはや我々がその他者そのものになってしまうことであり、あくまで「私」が他者を待ち受け、出会うという倫理の可能性が閉ざされてしまうということである (DG, p. 269)。「私」が他者と出会うためには、注意はある程度緩められなければならない。だが同時に、ある程度は注意しなければならない。注意を怠るならば、すなわち雑にしか読み＝書かないならば、他者の到来は妨げられ、我々は他者と出会うチャンスそのものを逸することになる。ぼんやりした注意力で言葉少なになり、沈黙という「最悪の暴力」に漸近することもまた避けねばならないのだ (ED, p. 172)。

すなわちここには、読解と同じく、比例的に増減する二つの経済の絡み合いが過大と過小という最悪の二極のいずれにも近づきすぎぬよう調整しなければならないという、ある種の中庸の要請がある。他者を逃すまいと注意し過ぎてはいけぬ。他者が到来するための適度な余白を開けて待機することが肝要なのである。他者を適度に待ち受けるというこの事態を、他者の到来の頻度という観点から、「ポジション [positions]」の問題との関連においてより精緻に見てみよう。

## 5. 「最も適切なポジション」

デリダは1970年代後半以降、絶対的な他者とほぼ同義の言葉として「幽霊 [fantôme]」や「亡霊 [spectre]」をたびたび用いている。幽霊に関して、彼は次のように述べていた。

マーセラスは、古典的な学者では幽霊 [fantôme] に話しかけることはできない、ということ  
を理解できる状況になかったのかもしれない。彼はポジション [position] なるものの特異性  
の何たるかを知らなかったのだ。このポジションはかつて言われていたような階級の立場では  
なく、パロールの場の特異性、経験の場、あるいは系譜関係の特異性なのだが、幽霊に話しか  
けることはこうした場あるいは関係から発して初めてできることなのである。(SM, p. 33)

幽霊に話しかけるための「ポジション」の「特異性」が問題である。引用文は、『ハムレット』  
のあるくだりを論じている箇所のものである。デンマーク王子であるハムレットの友人、マーセラ  
スとホレイショーは、夜番の最中、ハムレットの父の亡霊に出会う。マーセラスに「君は学者なん  
だから話しかけてみる」と促されたホレイショーはその霊に呼びかけるが、全く反応がない。しか  
し次の日、二人がハムレットを伴い現場へいくと、果たして現れた父の亡霊はハムレットの呼びか  
けに答え、語りかけてくる。父の霊はハムレットにしか答えず、呼びかけない。学者ホレイショー  
は、「幽霊に語りかけるために最も適切なポジション」にいなかったのだ (*ibid.*, p. 33)。

デリダは、幽霊に呼びかけ、また呼びかけられる(到来を待機する)<sup>9)</sup>には、それに最適のポジ  
ションを取る必要があると考えている。さて、このようなポジションについて、その名の通り『ポ  
ジション』と題されたインタビューで彼は次のように述べていた。

他者の他性は、どんな場合にも〈位置づけられ [posé]〉得ぬものをその関連の中に書き込む  
とさえ私は言うでしょう。この観点から私が定義しているような書き込みは、単一のポジシ  
オン [position] ではないのです。むしろそれは、それによりあらゆるポジションがそのポジ  
ションそれ自体から一人でに裏をかかれてしまう(差延)ものなのです。(PO, p. 132)

ポジションという他性の「書き込み」は、それ自体により「裏をかかれ」、差延する。この問題  
意識は、前述のラカン批判に最もよく現れている。ラカンはポアの作品の登場人物が、象徴界を表  
す三項関係の図式における「位置」を次々に担う様子を精神的に読解した。デリダは、登場人物  
たち、そしてそれを読むラカン自身の「位置 [positions]」の分割可能性(「想像界」における双  
数的決闘の未完性)が読解図式自体を散種させてしまうことを指摘し、当の図式の完結性を疑わない  
ラカンの不「注意」を批判している(CP, p. 517)。つまりポジションは、取られるや否や分割され  
複数化してしまうのである。当のインタビューの最後でデリダは、ポジションが複数形でしかあり  
得ないこと、そしてそれが散種と結びついていることを仄めかしていた(PO, p. 133)。

そしてそれこそ、他者が幽霊と呼び替えられる理由でもある。我々が他者に呼びかけようとする  
とき、すでに我々はその他者の中に別の無数の他者、(無意識も含め)影響を与えた者たちの影を  
見る。或るポジションから他者に呼びかけると言っても、宛先たる他者は常にすでに複数化＝幽霊  
化し、その呼びかけが一体誰へのものなのか確定できなくなってしまうのである(「バイザー効果  
[l'effet de visière]」(SM, pp. 27-28))。これは、限定経済的に何かを読み＝書こうとしても同時にそ  
れが一般経済的な意味の拡散(散種)に取り攫われてしまっているという今までの議論と構造的に

対応している。実際、幽霊は散種されるものと言われていた (*ibid.*, p. 219)。

しかしそれでは幽霊たちへの呼びかけは、無差別にごった返す無名の他者たちへあてもなくなされる他ないのか。そうではない。無数の幽霊たちは、それぞれ「誰 [qui]」という特異性を持つ者たちであるとも言われている (*ibid.*, p. 75)。ではその特異性とは何か。それは、あたかも「周波数」のように特定の周期をもつ到来の「頻度」、「リズム」である。

幽霊の経験や憂慮 [appréhension] は、周波数=頻度 [fréquence] に、すなわち (一つならずの) 数、執拗さ、(波の、サイクルの、周期の) リズムに、一致するのである。(*ibid.*, p. 174)

蠢く無数の幽霊たちは、それぞれに固有の周波数=頻度を持っている。我々は、散種による意味の拡散作用の中でなんらかの意味を注意的に読み=書こうとしたのと同じように、複数化する幽霊の群れを前に、それでも或る頻度で到来する特定の他者へ呼びかけるために「最適」のポジションを取ろうと努めるのだ。それは位置取るや否や分割されてしまう不安定な足場の上で行われる、ほとんど不可能な幽霊の選別作業である (*ibid.*, p. 153)。意味を正確に伝達しようとするなら、我々は注意の緊張の程度を調節し、適切なリズムで読み=書かなければいけない。同様に、乱舞する幽霊たちの内の特定の誰かへ呼びかけたいと願うなら、我々はその他者が持つ周波数・リズムへと、入りの悪いラジオを合わせるように、自らのリズムをチューニングしていかなければならない。他者の呼び声に適度に注意深く耳を澄ませ、それに呼びかけ答えるための最も適切なポジションを探らねばならないのである。単数のポジションの探求は、果てしなく続くだろう。

わずかな概念的原子に要約されない問いを前に、長くなりすぎぬように [……] しかしはぐらかさないように、要点を掴むため、それゆえこの点に関する私の〈ポジション [position]〉がいかなるものであり得るかを掴むため、こう指摘することは無益でしょうか？ (PO, p. 110)

本論文では、デリダにおけるテキスト読解および他者論の中に、注意の程度=リズムの調節という構造が通底していることを見てとった<sup>10)</sup>。読解に誤解の余地を、他者との対面に出会い損ないの余地を、すなわち可能性の内に不可能性の余地を、適度に含ませねばならない。不可能性が可能性の条件を構成しているという逆説的構造をデリダが「アポリア」と名指していたことに鑑みれば、この注意の程度という問題は、「アポリアの程度」の問題としても再定式化されうるだろう。しかしここで一つの素朴な問いが浮かんでくる。ポジションが複数でしかあり得ないのなら、それでも探られるべき「最適」のポジションとは、結局いかにして規定されうるものなのか。この問いに答えるためには、志向性の正体についてのより詳細な分析が要求されることになる。

### 結びに代えて：志向性の問題

第2節において、読むことは書くことであると述べた。しかしその「である」は、両者が同一であることを意味してはいない。両者は一体だが、あくまで区別されねばならない。

今日安易にそう考えられているように、読むことと書くことにある一体性があるとしても、すなわち読むことは書くことであるとしても、この一体性は、差異のなくなった混同でもなければ、一切の休息の同一性でもない。読むことを書くことに連結するこののであるは、縫い目を解く激しい戦いを引き起こさねばならない。

ゆえにただ一つの、しかし二重になった举措で、読みかつ書く必要があるだろう。(DS, p. 80)

我々は書くことによって読む。読まれる意味は、テキスト外で自体的に存在する理念的内容などではなく、書かれる解釈テキストそれ自体でしかあり得ない。しかし同時に、たとえ仮象であっても、我々は解釈テキストとは区別される、読み取られる意味そのものがあると感じている。デリダは、読みと書きがいかに一体のプロセスであろうと、志向的に読みとられる意味と書かれる解釈テキストの間には、やはり質的な区別があると考えていたのではないだろうか。そしてここに、デリダの理論の限界が現れていると考えることができるだろう。デリダは『有限責任会社』の後記で率直に、「志向性」が彼にとって謎なままに留まっているものであることを告白していた。

限界なきこの領域における志向性の特殊性についての問いは開かれたままです。すなわち、志向性 [intentionnalité] とは何であるのか。反覆可能性の特別ないし独特の活用としての〈意図 = 志向〉 とは、そもそも何を意味しているのか。実を言えばこの謎は、私にとっていよいよ深まらばかりです。それは存在、意味、現象、意識、対象への関係一般、超越、そのものとしての現出、等々をめぐる最大の問いの数々へと通じています。[……] フッサールをはじめ、志向性に関する哲学や現象学の諸々を頻繁に参照してはみたものの、この語や形象（概念とは言いかねます）に対して一層確証が持てなくなり、不信感が募るばかりでした。(LI, p. 236)

これは、限定経済において志向される仮象としての意味とはそもそも何なのかという、志向性の正体についての問題である。前述のように、特定の幽霊へ呼びかけること（「誰」）と、テキストの中に意味を読み取ること（「何」）が構造として対応するのであってみれば、志向性の正体への問いに答えることは、幽霊の個性性とは何か、そして特定の幽霊に話しかけるための最適のポジションとは何かという問いへの答えにもなるだろう。常に一般経済によってその純粋性を毀損されながらも我々が志向する超越論的仮象としての意味、注意や緊張の程度を容れるこの志向性＝意味とは、いかなるものだろうか？この問いは実は、ごく初期からデリダの念頭にあった問いであった。『エクリチュールと差異』の巻頭を飾る最初期の論考、「力と意味作用」の一節を見よう。

現象学の中で、強度や力を思考することを可能にする概念を探しても無駄だろうし、志向性 [intentionnalité] に関して単にその方向だけでなく力能を、単にその中へという向きだけではなく緊張 [tension] まで思考することを可能にする概念を探しても無駄だろう。(ED, p. 46)

結局デリダはこの謎について結論を出せぬままに終わってしまったように思われる。デリダ内在

的な分析に焦点を絞った本論も、これより先へは進めない。今後、デリダの諦念にもかかわらず、改めて注意や志向性に関する現象学の知見を参照することで、あるいはデリダ自身が主題的に取り上げなかった哲学者の議論も参照することで、この問いに回答を与えることが課題となる。

## 註

- 1) 「Sarl が発する非難も、Sec がオースティンに対して発したと Sarl が非難する非難も重大なのだから、テキストの細部と厳格な字義性とにもう少し注意 [un peu plus d'attention] を要求する権利が、我々にあっただろう。」(LI, p. 162)
- 2) 「この縁からはみ出すテキストに対して「セミナー」はどのような特別な注意 [aucune attention spécifique] も払っていない。」(CP, p. 457)
- 3) 「スピヴァクのぼんやりとした注意力 [l'attention distraite]」(MS, p. 61)
- 4) 「記憶の能力としての未来のこの痕跡に関して、先行性の虚構に対してと同様、ポール・ド・マンは常に注意を払っていた [a toujours été attentif]。」(ME, p. 72)
- 5) 「ボナパルトは『盗まれた手紙』における語り手の位置 [position] にだけでなく、それ〈以前〉の、語り手とデュパンとの関係が成立する時点にもとても注意深い [très attentive]。その結果、分身のあらゆる現象に対してもとても注意深かった [très attentive]。」(CP, p. 488)
- 6) 「私は、ハイデガーの注意深い読み手たち [lecteurs attentifs] (そうした人がたくさんいるのかわからないが、私はそうであろうとしている者の一人だ) の中で、この点に関して私よりも控えめな人を知らないとすら、憚りながら主張する。」(MS, p. 68)
- 7) 第1節の説明は、石原(2024)における差延の説明を改稿し短縮したものである。
- 8) 宮崎(2015)はデリダの伝記の邦訳に寄せた書評で、書き過ぎるあまり誤解を招く「過剰書字」の「悪癖」について、デリダの人柄を伝える挿話として言及している。本論文は、デリダの理論そのものがこの悪癖に対する彼自身の抵抗として解釈できることを示すものとも言えよう。
- 9) 詳論できないが、デリダにとって他者＝幽霊に呼びかけることと呼びかけられることは同時的である。呼びかけることは呼び声を聞くことでもある(SM, pp. 73-74)。ゆえに他者へ呼びかけるためポジションを取ることは、呼びかけてくる他者によってそれを取らされることでもある。
- 10) 「程度」と言っても、それは安易に数直線上に位置付けられる「量的」なものではない。

## 凡例

本文および引用原文における強調は太字で、引用者による強調は下線で示す。原語の併記は □、省略は [……]、成句や語句のまとまりなどは「」、原文の二重山カッコは < > で表記を統一した。

## 参考文献

以下の略号を用いて本文中で箇所の指示を行なった。これらの文献については全て邦訳が刊行されており、基本的にそれらの訳を尊重しつつ適宜変更を加える形で訳出した。

## Jacques Derrida

DG : *De la Grammatologie*, Minuit, 1967.

ED : *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967.

VP : *La Voix et le phénomène*, PUF, 1967.

DS : *La Dissémination*, Seuil, 1972.

MP : *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

PO : *Positions*, Minuit, 1972.

CP : *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammaion, 1980.

ME : *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988.

LI : *Limited inc.*, Galilée, 1990.

SM : *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.

PS : *Psyché: inventions de l'autre*, Galilée, 1987-1998.

MS : *Marx & Sons*, Galilée, 2002.

## 他の文献

石原威「差延の二重のコスモス——デリダにおける言語使用の秩序」『哲学の門——大学院生研究論集』第6号, 61-74, 2024.

宮崎裕助「書き過ぎる、いや書き足りない——過剰書字者ジャック・デリダの肖像」『ふらんす』, 90(11), 15-16, 2015.

## **Le rythme pour la lecture attentive : position de Jacques Derrida**

Takeru ISHIHARA

Derrida prête attention au degré de “l’attention” de ses adversaires lorsqu’il les critique. Cet article vise à extraire et à analyser la problématique de “l’attention” chez Derrida, qui n’a pas beaucoup été prise en compte durant ses recherches antérieures. Le concept de “différance” présente une structure d’entrelacement proportionnel entre “l’économie restreinte” et “l’économie générale” ; l’attention étant équivalente à “l’intention” téléologique du sens des mots, elle correspond à l’économie restreinte. L’attention y est considérée comme celle dont le degré de tension doit être réglé pour assurer le rythme approprié de la lecture. Ce thème de l’ajustement de la tension de l’attention est à mettre en parallèle avec le problème de “positions” dans sa théorie de l’autre. Enfin, nous montrerons que ces discussions indiquent la limite inhérente à la théorie de Derrida concernant “l’intentionnalité”.

# フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討 ——実証主義の哲学と想像力の論理——

近藤 和敬

## 1. 問題設定：「概念の哲学」とは何であるといわれてきたか

とりわけ戦後のフランス・エピステモロジーにおいて、その思想動向を特徴づけ、とくに現象学的な研究スタイルとの差異を明瞭にするために、「概念の哲学」という旗印が掲げられてきた。「意識の哲学ではなく、概念の哲学」という標語は、ジャン・カヴァイエスの遺著『論理学と学知の理論について』の第三節の最終段落付近で、それほど多くの説明がないまま登場する。戦後になると、ガストン・バシュラール、ジル＝ガストン・グランジェ、ジュール・ヴェイユマン、ジャン＝トゥサン・ドゥサンティ、ルイ・アルチュセール、ミッシェル・フーコーらによって、またとりわけジョルジュ・カンギレムによって「概念の哲学」は重要な戦後フランス哲学の指標として、ときに構造主義の哲学の旗印として掲げられてきた<sup>1)</sup>。

ただし、そのいずれをみても、明瞭な概念規定がなされているとはいえないうえに、彼らのあいだで共有された理解があったかどうかも定かではない。たとえば、グランジェやヴェイユマンは、「概念の哲学」としてイマヌエル・カントの哲学をその起源に据えるが<sup>2)</sup>、フーコーは、オーギュスト・コントの実証主義にその起源を据える<sup>3)</sup>。しかし、いずれもカヴァイエスによって明瞭に起源として指定されているわけではない。

「概念の哲学」に何かしらの哲学的実体をあたえようと試みる一九九〇年代以降の解釈において、とくに重視されたのはカント哲学との関係だった<sup>4)</sup>。というのも、哲学史のなかで、明瞭に概念を問題にしているのは、中世をのぞけば、カント哲学のカテゴリー論であるからだ。もちろん、概念との関係において感能力である直観と表象能力の一種である図式化が問題となる。そして実際、カヴァイエスは、博士論文（『公理的方法と形式主義』1938年）やその後にかかれた論文の多くで、カントの概念と直観の関係を超越論的図式能力との関係で問題にしていた。このことがひとつの証左を与えるかたちで、カントのカテゴリー論を歴史化されたものとして、フランス・エピステモロジーを特徴づけ、「概念の哲学」を理解するということが試みられてきた<sup>5)</sup>。

また、このような理解枠組みに基づくとき、「概念の哲学」としてのフランス・エピステモロジーの哲学的起源は、カントの認識論を科学史化した人物の著作におくことになる。すなわちレオン・ブランシュヴィックの『数理哲学の諸段階』（1912年）である。そしてそこを基点として、バシュラール、カヴァイエス、カンギレム、グランジェという系譜が描かれることになる。

本論は、以上のような近年の解釈枠組みそれ自体への批判をおこない、「概念の哲学」の異なる展開の可能性を示す試みである。以上のような解釈枠組み、すなわちカント主義を保存する「概念の哲学」を仮に「概念の哲学のカント主義的枠組み」としておく。ここでいうカント主義とは、あとで見るように結局のところ超越論的統覚の絶対性を認める立場と解される。このような枠組みは、

近代哲学としての正当化を得やすいという反面、いくつかの欠点を抱えてもいる。

第一に、カント主義的枠組みは「意識の哲学」として指定されがちである現象学においてむしろ継承されており、それと対比された「概念の哲学」の特徴が明瞭ではなくなる。

第二に、カント主義的枠組みを前提した場合、バシュラールの意味で哲学的に自由な議論（たとえば彼の精神分析論や想像力論など）の意義を正当に評価できなくなる。ほかに、シモンドンの个体化の哲学とりわけ彼の技術哲学がその系譜のなかで位置づけ困難になる。

第三に、フランス・エピステモロジーの歴史を実証的に再構成してみると、ブランシュヴィックの位置づけが実際には宙に浮いていることがわかる。このときフォーコーが言うように、コントの実証主義の系譜から出てくるポール・タンヌリの古代科学史研究や、その影響を受けたガストン・ミヨールの科学史と哲学史の比較研究、ピエール・デュエムの中世哲学史研究、バシュラールの指導教員でありソルボンヌの前任者でミヨールの後任でもあるアベル・レイの実証主義と科学史の哲学といったものの意義を十分に評価できなくなる<sup>6)</sup>。

第四に、フランス・エピステモロジーをカント主義的枠組みに基づく個別科学の科学史的研究と位置付けるのであれば、戦後の英語圏の科学哲学の研究、とくに個別科学の科学哲学が盛んになっている近年の科学哲学の研究と区別が曖昧になる。

第五に、ブリュノ・ラトゥールがいわゆる科学認識論を社会から切り離された概念を指定して論じるものとして批判していることが知られているが<sup>7)</sup>、この批判に答えることができない。

以上のように、カント主義的枠組みに基づくのであれば、「概念の哲学」は、哲学的にはブランシュヴィックおよびその同時代のカント哲学および新カント派の哲学に遡ることになり、科学哲学としては、社会から切り離された真理を表象する普遍妥当な概念をあつかう個別科学史の哲学と穏当に解される。それゆえ、近年の科学史および科学哲学の方向性に埋没するものとなる。

本論はこの帰結をひとつの袋小路とみなし、そこから脱するための方策を検討するものである。解釈の方向性としては、上記第三の問題点にあるコント実証主義の系譜を正当に評価することを可能にしながら、「概念の哲学」のよりラディカルな解釈を提示する方向性を模索する道をとる。しかしながら、この作業の全体は、膨大な資料研究が必要となることが予想されており、本論では、その鎔矢を放つことのみで満足せざるを得ない。ゆえに本論ではこの目的のために、カヴァイエスの超越論的図式論の検討をとおして、そこにどのような異なる解釈の余地があるのかということを見ていくことにする。

## 2. カヴァイエスの図式論とカント批判——『公理的方法と形式主義』から

カヴァイエスは、博士主論文である『公理的方法と形式主義：数学基礎論についての試論』の序論で、ボレルやルベーグらの半直観主義と解析学上の無限集合の扱いと定義が含む未規定性の困難（非可述性）の問題を概観したのち、デカルトからライプニッツを経てカント、そしてプロウエルの直観主義の立場に至る過程をコンパクトにまとめている（MAF序論）<sup>8)</sup>。カント批判が登場するのはこの個所である。前段のデカルトの議論から、批判の方向性は示されており、それは思惟と延長といった二元論にたいする批判である。二元論そのものよりも、むしろ思惟と延長の二元論によ

って想像力の働きがア・プリオリに排除されていることのほうが批判されている。「想像力は、物体の側から完全に締め出される」（MAF26）。続いて取り上げられるライブニッツは、特にその形而上学的かつ論理的な水準と数学において認識可能なものとしての現象的な水準のあいだの神学的な区別にたいして批判されるものの、他方で、想像力が介入する余地が見出される現象的側面を用意した点では評価される。「しかし、ライブニッツはカントの図式論への道を準備していた。つまり数と空間についてのカント的な意味での現象的性格が、既に認められるのである」（MAF26）。

さて、カヴァイエスはカントの議論をどのように批判したのか。問題は超越論的図式論の自己触発構造に集約される。カヴァイエスがカントの『純粹理性批判』における数学論として明示的に参照するのは、後半部分の有名な以下の箇所である（カヴァイエスの引用性を重視するためにあえてカヴァイエスのテキストから訳す）。「数学的な考察は単純な概念によっては何ものも確立することができず、直ちに直観へと急ぎ、そこにおいて概念を具体的に in concreto 考察する。しかしながら経験的ではなく、数学的考察がア・プリオリに描出する、いいかえれば構成した直観において考察するのである。その直観において構成の一般的条件に基づいて生じるものは、構成された概念の対象に対しても同様に妥当しななければならない<sup>9)</sup>」（MAF26-27）。カントの数学の認識論を要約するこの箇所を引用したのちに、カヴァイエスはその問題点を指摘する。「もし数学者が「直観によって常に導かれ<sup>10)</sup>」ねばならないのだとしたら、直観は、その秩序がどのようなものであれ、ある構造、つまり固有の実在性を有する」（MAF27）。この指摘それ自体はもっともなことであるが、難しいのはこの指摘の含意をどのような方向性で受け取るかにある。

もし、カヴァイエスがカント主義的な悟性と感性の二元論の立場に立つのであれば、この「固有の構造」とは、感性のア・プリオリな形式のことであることになるだろう。したがって数学の認識とは、その感性のア・プリオリな形式を悟性の綜合作用を介して徐々に明らかにすることであるという解釈に至る。この解釈は、さらにそのア・プリオリ性をどのようにとらえるかによって、グランジェの立場<sup>11)</sup>となり、「カント主義」的枠組みの出発点を与えることになる。

しかし全く異なる解釈の方向性がありうる。未規定で多様なものを潜在的に内包する想像力（カント哲学では慣例上「構想力」と訳されるが、ここではカヴァイエスの意図を汲んで想像力と訳しておく）それ自体がまずあり、能動と受動が分離しない仕方で（そしておそらくは自己と他者の分離も明瞭ではない仕方で）、異他的な他者を介した触発（あるいはむしろ「経験」）によって「任意のもの」からなる多様な図式とそれを制約する形式が生み出されるという解釈の方向性である。要するに未規定な想像力が固有の〈論理〉にしたがって「任意のもの」からなる多様な図式を生み出すのであって、悟性と感性の二元性は、そのあとで事後的かつ相対的にのみ規定されるということである。本論では、この解釈の方向性に従って、その根拠を明らかにしていくことになる。要するに、本論における「概念の哲学」の新たな解釈枠組みとはこのことである。

もう少しカヴァイエスによる批判を確認しよう。その箇所は「内官のパラドックス」と呼ばれる箇所に関連した部分である（B版153-157に相当）。上記の「固有の実在性」、すなわち想像力の〈論理〉を解明することは、直観の二元性によって「解決不可能」になる。議論全体の枠組みはこうなっている。すなわち「一切の総合が時間の中でなされるがゆえに、空間の時間にたいする従属

が存在する」(MAF27)<sup>12)</sup>。それにもかかわらず、「我々は我々自身による対象であるので、我々は我々の内的生を表象するために空間を必要とする」(MAF27)。「つまり、我々は空間を通過することでのみ自らを認識するのである」(MAF29)。ここに矛盾が生じているというわけだ。時間は、空間を捨象することによってのみ得られる。にもかかわらず、空間はおのれに先行するものとして時間を必要としている。そして、この時間と空間の形式は、「同種的なもの＝等質的なもの」の直観(すなわち数の図式)から導出される。「困難はこの「同種的な直観」<sup>13)</sup>から我々の認識能力に特殊な2つの直観へと移行することであるだろう。それらの特徴付けるためには、日常経験の素朴な用語へと依拠することになるだろう。空間が「対象によって触発される(精神の)形式的性質」である一方で、時間は「継起的なものと同時的であるもの(恒常的なもの)の諸関係を含む、精神が自己自身で自己を触発する仕方である」<sup>14)</sup>(MAF27)。以上の議論のあとで、数学の位置づけに関して、3つの困難が指摘される。1. 幾何学的連続性の問題が回避されていること、2. 幾何学の独立性と固有性が正当に評価されていないこと、3. 公理が幾何学についてしかいわれず、かつ「一つの事実として立てられており、それを再認するための基準も、それを調べるための導きの糸も与えられていない」(MAF32)ことである。

以上の議論からいかなる議論を導き出すべきだろうか。「内官のパラドックス」を回避し、悟性と感性の(それに先立って時間と空間の)二元性を回復するために、カントは「日常経験の素朴な用語」に依拠している、こうカヴァイエスは批判している。要するに、能動的悟性と受動的感性の二元性は、それが含む異他性の触発を介して時間と空間の形式を産出する想像力のなかに潜在的に折りたたまれているとカヴァイエスはみている。しかし、さらにそのような二元性が触発を受けた想像力から唯一性をもって導かれるためには共通感覚のごとき「日常経験」に依拠せざるをえないことをカヴァイエスは批判していることになる。問題は、超越論的なものの純粋性が、素朴な経験によって汚染されていることにあるのだろうか。

おそらくそうなのだが、その含意はどちらに向いているのかということが問題である。その汚染は洗い流され、純化されるものなのか、それともその汚染は回避不能な本源的なものであり、唯一性は成り立たないのか。いいかえれば「経験の価値」(LTS23)が絶対的なものであるのか。カント主義的解釈は前者であるが、ここでの解釈は後者の立場であることを示したい。

### 3. 想像力の論理を展開可能にするいくつかの文脈

後者の立場で解釈するカヴァイエスの「経験の価値」を理解するうえで、重要なのは「想像力」の「論理」であると仮定してみる。このようにまとめると即座に思い浮かべられるのが、ハイデガーによる『カントと形而上学の問題』などにおけるカント解釈である。カント解釈の箇所では一度もハイデガーへの言及はなく、他の箇所や著作でもほぼないに等しい。しかし、他方で、まさにカント解釈をめぐって、新カント派を代表するカッシーラーとハイデガーが対談することになった1929年の国際ダヴォス会議にカヴァイエスは出席しており、そこでの討論の様子について、興味深いものであった旨を記している<sup>15)</sup>。しかしカヴァイエス自身は、ハイデガーの方向性、すなわち現存在分析による存在概念の探究が問題であるという方向性については同意していないように思わ

れる<sup>16)</sup>。

ところで、ハイデガーの当時のカント解釈のほかにも、「想像力」の「論理」を引き受けることのできる文脈をこの時期のフランスの学術的状况の中に見出すことができる。すなわちラディカルな経験論の哲学としての実証主義である。冒頭で触れたように「概念の哲学」の系譜は、フーコーにしたがえばオーギュスト・コントに始まる実証主義の哲学に差し戻される。デュルケムにしたがえば、実証主義の哲学は、たんに経験から出発するのみならず、経験から出発してそれを総合する仮説を提示し、その仮説を再び経験に照らして検証する「実験的方法」による哲学である<sup>17)</sup>。このとき、この仮説形成過程の内実が問題である。たとえば、ドゥルーズは『経験論と主体性』の「認識問題と道徳問題」の章で、ヒュームの議論をコント以来の実証主義と接近させながら、それ自体未規定な想像力から規定された知性を構成する観念連合の三つの原理をこの仮説形成過程の原理として論じている<sup>18)</sup>。つまり、ここでいう「想像力」の「論理」とは、規則性の多様な産出についての実証主義の哲学による説明である。ここではカヴァイエスが、以上のようなフランスの実証主義の哲学の文脈を背景に、学知へ至る想像力の論理として、数学の自律的だが予見不可能な生成について論じていたと仮定してみよう<sup>19)</sup>。

#### 4. 『公理的方法と形式主義』での「想像力」の「論理」の展開、 「振る舞い」と記号系

では、実際カヴァイエスは自身の「想像力」の「論理」をどのように考えていたのだろうか。それはいかにして数学を説明するのだろうか。数学の根本は既にみたように図式能力にある。要するに、指定された任意の規則にしたがって表象において概念を構成する能力である。たとえば、公理とはこの規則を規定する概念であり、「任意のもの」を変数とする再帰関数のように己自身の構成したものに反復適用することによって、多様な概念を構成することを可能にする。このような公理をカヴァイエスは特に「公理-図式」と呼ぶ。プラトンが『メノン』のなかで、ソクラテスと奴隷の子供との間での対話によって、対角線が数比によって表現できない場合があることを証明するとき、奴隷の子供はソクラテスが指定する方法にしたがって、対角線という概念の表象を構成する。このとき三角形の概念はいかなる具体的な感覚対象をもつことがないとしても、「同種的なもの」として表象されている。このとき「公理-図式」や指定された規則は、想像力の水準における行為を、より正確に言えば、そこで想像力において表象される対象とのあいだに成立する操作を規定する。カヴァイエスはこれを「振る舞い *gestes*」と呼ぶ。指を折ることと、羊がもつ空間的境界のあいだの「同種性＝等質性 *homogénéité*」に基づく「振る舞い」が、数を数えることの原初形態の一つに他ならない。抽象的な数はそのような身体的な「振る舞い」のあいだの「同種性」についての「振る舞い」として、記号系の所記を通じて表象される。

したがって、記号のうえでの「振る舞い」は、「振る舞いの上の振る舞いの上の振る舞いの…の上の振る舞い」(MAF178-179)であるということになる。このような特徴を持つ記号系は、振る舞いによって触発される想像力を「同種性＝等質性」に基づいて規定する質料性である。かくしてカヴァイエスはヒルベルトの記号系について次のように述べる。

能動的-知性的、感性的-受動的という二重の結びつきがここで断たれる。直観においてこそ自由な作用が現れるのだ。知性的なものあるいは論理的なもの役割は可能な限り限定される。すなわち、獲得された結果の、あるいは採用された規約の固定、自らが作ったものへの精神の忠実さという役割である。しかしここでさらに感性的なものが介入する。つまり記号の形状の内に記号の使用規則の喚起が書き込まれ、書かれた推論は、その図の内に取り除かれるべき図形が現れることになるが故に、誤らせることはできない。このようなことが記号の二重の役割であり、記号は知性-感性的混成体でもある。(MAF94)。

記号系において知性と感性のあいだで、能動と受動の関係が反転されていることに、つまり経験における異他性の重視が注目される。記号系にこそ「数学全体は起源と展開を負っている」(MAF94)とカヴァイエスは判断する。図式の源泉は、他者と共通する相互行為あるいは規則に従った「振る舞い」の可能性にある。それは感性的であるが能動的であり、知性はせいぜい参照する規則を固定する受動的役割にのみ限定される。想像力の感性的なものは能動的であるが、それが働きかける対象を必要とし、かつその対象は知性によって把握される共通する部分あるいは同種性であり表象のうちにある。表象のうちにある共通する部分、同種性にたいして働きかける感性的な作用によって想像力は図式を産出し、己の産出した対象-操作系の上に重ね合わせていく。この未規定で予見不可能な産出の重ね合わせに、「想像力」の「論理」のうえに成り立つ「数学的経験」が、自律的だが予見不可能な生成であることの最終根拠がおかれることになる。

## 5. 『超限無限と連続体』における図式の重ね合わせと概念の進展

「公理-図式」の考え方は、現在の構成主義的な議論を踏まえた数学のなかでは一般的なものである。「公理-図式」の特徴は、平行線公理のように、たんに対象領域にたいして普遍的に妥当するとか、対象領域の性質を制限するというのではなく、「公理-図式」をとおして産出される式を、「公理-図式」の空所に代入することによって、無限に多様な式を構成するところにある。このような特徴について最初に注意し、算術体系の本質的特徴としたのは、ポアンカレであり、彼の指摘する数学的帰納法によくみられる<sup>20)</sup>。公理がたんに対象領域に普遍妥当するという意味であるなら、「公理-図式」は、それが構成するものの中に無数の公理を含むということになる。このような式の無限な産出を可能にする「公理-図式」の特徴に注目すると、再帰関数が数学において本質的なものとなるのがわかる。カヴァイエスはこのような、ポスト・ゲーデル的状况における再帰関数の重要性とそれが超限無限と連続体という数学の基礎の根本問題にどのような新しい理解をもたらしているのかということを分析するために『超限無限と連続体』という論文を著したのだと、以上の文脈においては理解することができる<sup>21)</sup>。

カヴァイエスは、数学について有限主義にとどまろうとする立場を、「対象から実在そのものを作り出すことを軽視」(TFC271)しており、それがカント主義的な「還元不可能な直観」を前提としており、その事態を「思考の伴わない停止でしかない」(TFC271)と批判する。また、カント主義的な立場は、概念が予見不可能な「外部」をそのうちに内包するといった事態を認めない。

それにもかかわらず事実としての数学においては、「特異的な数学的対象の中に、その対象ではないものとの類似性のようなものが存在しており、そのことによって数学的対象はその定義から逃れ、そして数学的対象は、その外への進展を正当化する」（TFC271）。つまり、数学の概念は「任意のもの」である限りでそのうちに予見不可能な外部を巻き込んでいる。カヴァイエスは「想像力」の「論理」を根底として、自律的だが予見不可能な生成が数学にはあるということを認める自身の立場について、次のように問題を提起する。「多様性と外部性が本質において存続している直観的認識の観念と直観的構成の観念とが生じる。これらの観念はそのようなものとしてその外部性を捨てることなしにこの外部性を統一に従わせる。なぜなら、これらの観念は、概念の内部であると同時に概念の外部でもあり続けるからである。その潜在的合理性、あるいは有限である知性の概念とその潜在的合理性との紐帯が、大きな問題である」（TFC272）。知性は有限である。いわば「知られざるもの」がある。それゆえ、その「潜在的合理性」として、知性は己の外部をそのうちに巻き込んでいる。知性とは根本において自律的であり、それに対して外部とは潜在的なものにとどまり続ける経験による統一であり（LTS23）、異他性であるが、前者が後者を巻き込み、後者が前者をそのうちにもつところに、「想像力」の「論理」の根本特徴が見いだされる。

問題は、本質的に未規定なものを根底とする、つまり「任意のもの」からなるがゆえに、そのうちに「外部」を巻き込んでいる「公理-図式」を、「概念」あるいは「知性」をかいして規定すること、要するに「概念」を介して「規則」を指定することと、その「規則」を再帰的に反復することで、未知で予見不可能な対象を実効的な仕方でも構成することにある。想像力の論理とは、たんに一人の主体の中に閉じこめるのではなく、主体の内部と外部の境界が未規定な仕方でも、内と外が互いに巻き込み、巻き込まれる仕方でも、内と外とをその都度、決めていかざるをえないことを認める立場に他ならない。

このような「想像力」として、「躓き」と「不透明な物体」（LTS23）は必然的である。なぜなら、図式は、つねにそれ以前の直観的な領野にたいして相関的でしかないからだ。したがって、現にあるものはそれが巻き込んでいる外部によって常に、「躓き」に遭遇する。

すなわち移行の義務は、躓きにおいて認識され、発展の必然性は、発見されたものの未規定性によって認識される。必然性は後から現れる。個々の作用の意識をどのように分析しても予見することを許さず、同様にいかなる作用を分析しても何らかの永遠性も与えられない。直観的なものとは、実効的な（あるいは実効的であるところ）意識の同義語であり、超越論的なものとは、与えられた概念的体系に相関的である構築的な（あるいは構築している）意識の同義語である。閉じた体系が存在しないのと同様に、絶対的に超越論的なものも存在しない。すなわち形式的な一性とは作用の連鎖の連続性である。そして具体的なものとは、そのようなものとしてさらに概念的に認識される多の統一化のある新しさである。（TFC274）

ここでの引用は決定的である。「直観的なもの」も「超越論的なもの」も、言い換えればカント主義的な二元論のどちらの極も、現在にたいして相対的である。その現在を進展させる二元性こそ

が、過去である直観的なものとそれを永遠なものとして規定する超越論的なものであるが、それゆえそれらのいずれもがそれらによって駆動される現在とともに、必然的に乗り越えられることになるのである。

## 6. 『論理学と学知の理論について』におけるメタ図式論

カヴァイエスのもう一つの課題は、この想像力の論理において、無数の図式を概念による規定を介して生み出す諸図式の図式（メタ図式）を取り出すことであり、その課題が、MAFの結論や公開討論の記録である「数学的思考」において示されている。『論理学と学知の理論について』は、その一つの到達点として、メタ図式としての「パラディグム」と「主題化」の過程を取り出すのだが、これこそが、「概念の哲学」の具体的な内実をなす<sup>22)</sup>。

カヴァイエスにとって、多様な図式の自律的生成過程の解明、つまりここでいう「想像力」の「論理」の解明こそが、彼のいう「学問論」に他ならない。学問は本質的に不完全であり、生成の途上にある。したがって「学問論」は、その生成途上の学問の只中であって、その生成原理をとらえるものでなければならない。

この生成原理すなわちメタ図式についてのカヴァイエスによる暫定的回答が、「パラディグム」と「主題化」である。「パラディグム」とは要するに「公理-図式」において本質的であり、公理一般においても本質的である「任意のもの」を範例化するメタ図式である（フッサールの「本質直観」と類比される）。要するに「パラディグム」とはあらゆる図式が必要とする代入可能性それ自体を取り出すものである。それにたいして「主題化」とは、既存の「公理-図式」あるいは「図式」あるいは「振る舞い」を前提として産出される「直観的な場」に相関的な仕方、そのうえでの振る舞いの規則性を、あらたな「公理-図式」として抽出する想像力の感性的かつ産出的な能力である。この「公理-図式」の産出によって、新たな「直観的な場」が生み出されることになる。このことは、先ほどTFCで確認した見取り図を再度確認させるものである。カヴァイエスが「学問論」とは「論理学」であるというとき、その「論理学」とは、これらのメタ図式の諸要素のことであるとすれば、これらのメタ図式こそが、カヴァイエスの示す「想像力」の「論理」の内実であるということになる。

かくして、「概念の哲学」とは、カント主義的な意味で能動的な知性的カテゴリーの受動的な感性形式のうえでの歴史的展開としてではなく、「任意のもの」のうちに不可避免的に巻き込まれる異他性としての「経験」を介して、多様な図式を産出する「想像力」の「論理」の哲学として理解される。意識とは、「超越論的意識」であったとしても、この学問あるいは「想像力」の予見不可能な生成それ自体の只中において、その都度生まれ、消え去るものでしかない。ここに「概念の哲学」の始まりを告げるあの有名なフレーズがその精確な位置をもつ。

意識という項は、適用の一義性を備えていない——そして同様に、事物は孤立して取り出すことのできる一性を備えてはいない。それらの産物を産出する意識、あるいは単純にその産物に内在する意識といったものが存在するのではない。意識は観念の無媒介性の中にそのたびごとに存在し、観念において失われそして観念とともに消え行き、他なる意識の属している観念の

内的紐帯によってのみその他なる意識（人は意識の別の瞬間をこう呼びたがるようだ）と結びつくのである。進展とは物質的（matériel）であり、あるいは特異な諸本質のあいだにあり、その進展の駆動力とはそれぞれの特異な本質を乗り越える要求なのである。学問論を与えるのは、意識の哲学ではなく、概念の哲学である。発生的な必然性とは、活動性の必然性ではなく、弁証法の必然性なのである。（LTS78）

「概念の哲学」というと、感性や直観に対する「概念」優位、合理性優位の哲学ということを中心張しているように考えやすい。しかしこれまで見てきたように、そこでの「概念」の役割とは、能動的、主体的なものというよりも、己のうちに異他性である「他者」を巻き込む「想像力」による多様な図式の産出を、事後的に規定するという意味で受動的なものでしかない。むしろ中心にあるのは根底的に未規定な「想像力」が己のうちに巻き込む異他性を介した異律的な触発運動それ自体である。ただし、それは前期ハイデガーのそれとは大きく異なる筋のものであり、超越論的なものすら絶対性をもたないラディカルな経験論としての実証主義に近い。「存在」そのものへと向かう現存在分析をそこから志向するのではなく、未規定で異他性である他者を己のうちに巻き込んでいる想像力の分析こそがそこでの問題となる。そしてその分析は、産出された「事実」に基づく限りにおいて、歴史的経験の分析、つまりエピステモロジーとならなければならない。そしてそこから導出されるのは、現存在分析ではなく、「想像力」の「論理」の学としての「概念の哲学」である<sup>23)24)</sup>。

## 註

- 1) 「構造主義」の背景文脈は Peter Hallward & Knox Peden, *Concept and Form, Volume 1 : Key Texts from the Cahiers pour l'analyse*, Verso, 2012、Knox Peden, *Spinoza contra Phenomenology : French Rationalism from Cavailles to Deleuze*, Stanford University Press, 2014 をみよ。あわせて、上野修・米虫正巳・近藤和敬編『主体の論理・概念の倫理——二〇世紀フランスのエピステモロジーとスピノザ主義』（以文社、2017年）をみよ。
- 2) たとえば、Jules Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre*, t.1, Presses Universitaires de France, 1962、G.-G. Granger, *Formes, opérations, objets*, J. Vrin, 1994 など。
- 3) Michel Foucault, « Introduction par Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. III, Édition Gallimard, 1994, pp. 432-433.
- 4) たとえば、典型的には Pierre Cassou-Noguès, *De l'Expérience mathématique : essai sur la philosophie des sciences de Jean Cavailles*, J. Vrin, 2002 をみよ。カヴァイエスの哲学をスピノザとボルツァーノの線によって基礎づけようとする議論に Hourya-Bennis Sinaceur, *Jean Cavailles. Philosophie mathématique*, Presses Universitaires de France, 1994、近藤和敬『構造と生成 I ——カヴァイエス研究』月曜社、2011年がある。
- 5) たとえば、Granger 1994 の議論をみよ。また原田雅樹『量子と非可換のエピステモロジー——数学と物理学における概念と実在』東京大学出版会、2024年の第一部各章の議論もみよ。
- 6) 初期エピステモロジーの研究としては、Anastasios Brenner, *Les Origines françaises de la philosophie des sciences*, Presses Universitaires de France, 2003 および *Science, histoire & philosophie selon Gaston Milhaud*, Vuibert, 2009 をみよ。

- 7) たとえば、以下をみよ。Bruno Latour, *Pandora's Hope : Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 106-112.
- 8) 以下、カヴァイエスの主たる著作である Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme : essai sur le problème de fondement des mathématiques*, Hermann, 1937 を MAF、« Transfini et continu », in Jean Cavailles, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, 1994, pp. 452-472 を TFC、*Sur la Logique et la théorie de la science*, 2<sup>e</sup> édition, Presses Universitaires de France, 1960 を、LTS と略記し、それぞれの版の頁数を参照する。
- 9) カヴァイエスは、Cassirer 版の著作第三巻の『純粹理性批判』の頁数を記している。以下カントの引用に関してカヴァイエスによる書誌情報を記す。Cassirer, III, p.486. [B743-4]
- 10) Cassirer, III, p. 487. [B745]
- 11) Cf. Granger1994 : 53-70.
- 12) Cassirer, III, p. 157. [B203。カントからの引用はカヴァイエスの仏訳からのみ訳す。以下同様。
- 13) 「悟性概念としての量の純粹図式は、(同種である) 単位から単位への継起的付加をまとめる表象であるところの数である。それゆえ数とは、直観の覚知の中で私が時間を生み出すという事実によって、同種的な直観一般による多様の総合の統一以外の何ものでもない」(Cassirer, III, p. 144. [B182] 強調引用者)。
- 14) Cassirer, III, p. 75. [B67]
- 15) Gabrielle Ferrières, *Jean Cavailles : un philosophe dans la guerre 1903-1944*, Éditions du Félin, 2003, pp. 75-76.
- 16) たとえばアルベール・ロトマンとの書簡において、ロトマンによるハイデガーの現存在分析への傾斜を婉曲的に批判している。Cf. Hourya Benis-Sinaceur, « Lettres inédites de Jean Cavailles à Albert Lautman », in *Revue d'histoire des sciences*, 1987, tome 40, n°1. pp. 117-128, p. 123.
- 17) Émile Durkheim, *Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884*, Shs Editions, 2023, pp. 15-16.
- 18) Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, 1953, pp. 2-5 および p. 10 もみよ。
- 19) この仮定を真にするわけではないが、支持するひとつの根拠として、Jean Cavailles et Albert Lautman, « La pensée mathématique », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 40, no. 1 (1946), pp. 1-39 の「数学的経験」についてのカヴァイエスの議論が、観念論を退け実証主義の哲学的立場に近づいていることを挙げることができる。また、LTS23 前後にある「経験の価値」の議論をその関連で読むことができる。
- 20) Henri Poincaré, « L'intuition et logique mathématique », in *La Value de la science*, Ernest Flammarion, 1908, pp. 11-34, « Sur la nature du raisonnement mathématique », in *La Science et l'hypothèse*, Ernest Flammarion, 1917, pp. 9-28.
- 21) この論文については、近藤和敬「数を数えることとはどういうことか——カヴァイエスの『超限順序と連続体』読解」『現代思想』36(14), pp. 174-194, 2008 で論じた。
- 22) この点については、近藤和敬『構造と生成 I ——カヴァイエス研究』月曜社、2011 年、および中村大介『数理と哲学』青土社、2022 年を参照されたい。

- 23) カヴァイエスの立場が、「想像力の哲学」ではなく、「概念の哲学」であるのは、それが概念を産出する「想像力」の「論理」の学であり、その意味での「学問論」であるからだ。その時「想像力の哲学」というものがさらにあるとすれば、「経験による潜在的な統一化」(LTS23)を要請する「閉域」としての「構造」についての理論である「学問論」へと至らない、より多様で発散的な振る舞いをする想像力の潜在勢力それ自体を扱う哲学ということになるだろう。
- 24) 査読者の方々のご指摘を受けて本稿は改稿された。ここに記して感謝したい。

## **Revisiter la philosophie du concept dans l'épistémologie française : positivisme et logique de l'imagination**

Kazunori KONDO

Cet essai critiquera la tendance à interpréter la philosophie du concept dans un cadre kantien et tentera de démontrer la possibilité de nouveaux développements de la philosophie des concepts. Pour ce faire, cet article examine l'interprétation du « schématisme transcendantal » dans les textes de Cavaillès et confirme qu'il existe une autre direction d'interprétation. Cette direction est, pour ainsi dire, le « positivisme », qui va permettre de comprendre la base de la théorie de la science de Cavaillès en tant que logique de l'imagination.

## 絶対的秘​​密と他者 ——デリダ『死を​​与える』再考——

中間 統彦

### 序論：デリダ的宗教論の現在地

1980年を境に生じたジャック・デリダの思想の変遷、いわゆる「政治＝倫理的転回」を認めるにせよ、しないにせよ、彼の扱った主題が前期の現象学＝言語学的領野から移行したことは紛れもない事実である。本稿において分析の対象となる『死を​​与える』は、これまで「後期デリダ」の宗教＝倫理的思想の発露として理解されており、アルタイザーやテイラーを筆頭とした「脱構築的神学 (deconstructive theology)」<sup>1)</sup>、ならびにカプート、カーニー、デ・ヴリースといった影響力ある論者によって重要視されてきた (デリダの「政治＝倫理的転回」ないし「宗教的転回」はこれらの研究によって人口に膾炙された)。キルケゴールの『おそれとおののき』の分析を含む本書は、デリダの宗教論ないし贈与論の中核を成すものであり、「割礼告白」や『信と知』と並んで、後期デリダ研究において欠かせない著作となっている。このような経緯にあつて、2003年に出版された論集『デリダと宗教』に収められた対談での発言は注目に値する。デリダは、対談相手のハートに対して、脱構築と宗教的信仰の関係を踏まえつつ、次のように語っている。

おそらく、それ [脱構築が信仰の経験に対して無力であること] は、脱構築が、恩寵 (grace) とまではいかなくとも、まさしく秘​​密の可能性から、そして、あなたが恩寵と呼ぶものと比べうる或る絶対的秘​​密の経験 (an absolutely secret experience) から出発するからです。おそらくこれがあらゆる脱構築の出発点なのです。<sup>2)</sup>

本稿の目的は、このような「絶対的秘​​密の経験」から『死を​​与える』を再検討することで、デリダの発言の真意——絶対的秘​​密の経験から出発する脱構築——を明らかにしつつ、そのような脱構築がもたらす理論的可能性を探ることである。この再考は、我々に対して、『死を​​与える』の論述をキルケゴール的二項対立に引き寄せて解釈する先行研究の再吟味をもたらすと同時に、デリダがキルケゴールの思想の内に見出したフラットな他者論の可能性を明らかにするだろう。本稿は、これまで行われてきたような神学的枠組みにおける『死を​​与える』解釈を踏まえつつ、そのような解釈そのものを可能にしている根本的な視座の獲得を目指すことによって、デリダの他者論が備えている現代的意義を見通すことを試みる。

本格的な検討に入る前に、『死を​​与える』というテキストの位置づけを確認しておこう。そもそも、『死を​​与える』の出版は、1990年にロワイヨモンで開催されたシンポジウムの記録『贈与の倫理——ジャック・デリダと贈与の思想』に収録された論文「死を​​与える」に「秘​​密の文学」を追加

収録する形で1999年に成立した<sup>3)</sup>。仏語版単行本が、論文版や英訳版よりも比較的遅く出版されたこともあり、これまでの研究において「秘​​密の文学」は無視されるか、「死を与える」の補論的文章として理解されてきた。本稿では、このような解釈に逆らって、「秘​​密の文学」を「死を与える」と理論的連続性を持つテキストとして捉える。というのも、「秘​​密の文学」における記述は、キルケゴールの脱構築を巡って同じ問題系を共有しつつ、秘​​密と内面性の問題を再構成しているからである。また、本稿はデリダによるキルケゴールの脱構築的読解の過程（「絶対者」と「単独者」という二項対立の解体）を最大限尊重する。この試みは、カプートらの研究とは異なる角度から、キルケゴール的「主観性」を巡る新たな解釈に光を当てることになるだろう。

### 第一節：秘​​密とエコノミー

まずは、『死を与える』の核となる構成を提示することから始めよう。デリダが、本書を通して問題とするのは、イサク奉納におけるアブラハムの経験である。周知のように、イサク奉納は、アブラハムが自らの愛する息子イサクを神に捧げるとい​​う聖書の一節である。デリダが分析を行うキルケゴールの『おそれとおののき』では、この物語におけるアブラハムの特異な経験について焦点が当てられている。そのなかで、キルケゴールは「神」と「単独者」の絶対的関係の分析を通して、殺人とい​​う非倫理的行為が是認される可能性について論じたのであった。そして、彼は究極的な信仰の経験における「倫理の目的論的停止」を定式化するに至る<sup>4)</sup>。

デリダは、キルケゴール同様にアブラハムの特異な経験を分析することで、神と自己（アブラハム）を隔てる絶対的非対称性を強調している。キルケゴールも強調するように、神は自己の内面すべてに精通しており、その心の内から自己を捉えることで、自己を慄かせる。デリダは、パトチュカの「オノノカセル秘儀」を下敷きとしながら、次のように言う。「〈オノノカセル秘儀〉においては何が慄かせるのだろうか。それは無限の愛の贈与であり、私を見る神的な視線と私自身のあいだの非対称性である」(DM:82/117)。神は自己のすべてを把握し、あらゆる罪過を見抜いて罰する。誰もそこから逃れることはできない。このような非対称性こそが自己を慄かせるのである。デリダは、この非対称性から「二重の秘​​密」を導き出す。この秘​​密の二重性は、アブラハムは何故にそのような命令が為されるのか知らず、また、神から自らに宛てられた命令を誰にも言えないままに——あるいは、誰にも理解されえないままに——保持し続けなくてはならないとい​​う事態を指している。「信仰の騎士」アブラハムは何も知らず、また、他者に何も知らせずに供犠を実行しなくてはならない。キルケゴールの指摘する「信仰の逆説」は、まさしくこの二重の秘​​密に依拠している。なぜなら、秘​​密を抱えつつ命令に従うとい​​う信仰による知の跳躍こそが、「単独者として絶対的なものとの絶対的関係」への突入を可能にするからである。デリダは、このようなキルケゴールの議論を敷衍しつつ、次のように語る。「誰も私の代わりに死ぬことができないのと同じように、私の代わりに決断すること、決断と呼ばれるものをすることはできない。だが口を開いてしまった瞬間、つまり言語とい​​う場 (milieu) に入りこんでしまった瞬間に、ひとは単独性を失う(DM:87/125-126)」。この次元において、我々が日常的に依拠する公共的倫理の普遍性は逆説的にも責任の放棄として扱われる。とい​​うのも、自らの経験を言語とい​​う普遍性に依拠させることは、

神への応答に背く行為であるからだ。「倫理の普遍性は、責任を保証するどころか、無責任へと駆り立てる(DM:88/127)」のである。デリダは、このような逆説的關係を「責任のアポリア」と呼ぶ。つまり、一方で、責任ある行いとは、普遍性に基づいて自らの行いを弁明することであり、しかし他方で、それは「単一性、絶対的な単独性」や「沈黙と秘​​密」を要求する。普遍性と単独性のあいだには、乗り越え不可能なアポリアが横たわっているのだ。

これらの論点​​が提示される過程で、デリダの有名な「決断」の問題が出現する。デリダは、キルケゴールの言葉として「決断の瞬間は狂気である」<sup>5)</sup>を引用しながら、決断という「非時間的な時間性、捉えることのできない持続」(DM:94/137)を論じる。彼によれば、決断とはいかなる時間的連続性にも属さない。というのも、決断は過去からの演繹としての判断であってはならないからだ。決断の特異性は、プログラムの帰結、つまり、知的把持によってもたらされるものであってはならない。アブラハムが自らの息子の死を神に捧げることは、物理的強制ではなく、絶対的自発性によってもたらされなくてはならない。

他者の絶対的​​要求に従うことによって、責任を引き受​​ける。彼は決断する。しかし彼の絶対的決断は知によって導かれたり統制されたりしてはいない。まさにこれこそがあらゆる決断の逆説的な条件である。(DM:109/160)

先行研究の多くが注目するのも、まさしくこのような決断の概念である。彼らの解釈に共通しているのは、このような決断概念が、あらゆる実定的で主権的な神を想定せずに、宗教的な文脈を形成しようという点である。なかでも、カプートは、このような決断概念の内に「無条件的な責務の概念」を見出し、それを「宗教なき宗教」の構想へと接続する<sup>6)</sup>。また、このような解釈は、ロゴザンスキーのような神学​​に拘泥しない論者の内にも見られる。彼はデリダの有名な一節「すべての他者はまったき他者である (tout autre est tout autre)」と決断のあいだの紐帯を指摘し、デリダにおける宗教と正義の分離不可能性を強調している<sup>7)</sup>。このことから、脱構築における決断の重要性はデリダ研究において一定の共通見解となっていることが分かる。要するに、彼らは伝統的​​神学を覆う絶対的主権の垂直性を無化することで他者を水平化し、脱構築の核心をキルケゴール的な絶対者ならぬ「力なき神」と同一視するのだ。確かに、カプートらは、デリダの「決定不可能性」、すなわち、あらゆる他者が絶対的​​他者でもありうるという事態を強調している。しかし、このような解釈は、デリダの思想を「脱神学化したキルケゴール主義」へと切り縮める傾向から未だ脱することができない。たとえ絶対的主権者と力なき他者が現前的な仕方で識別不可能であろうとも、そこには絶対者と単独者というキルケゴール的​​二項対立が残存しているのである。カプートらの解釈を受け入れるとき、我々は次の事実を認めなければならない。すなわち、デリダはキルケゴールを正確には脱構築しておらず、大文字の他者を小文字の他者に挿げ替えているに過ぎないのだ。この他者の大文字性 (capital letter) ないし資本 (capital) の縮小は、「死を与える」後半部の「天上のエコノミー」についての分析にも対応している。

デリダの言う天上のエコノミーとは、決断に隠された計算性、すなわち、現世​​のエコノミーを超

えたはずの神の内にも見出される高次のエコノミーである。神は、アブラハムがすべてを捨てて自らにイサクの死を贈与する瞬間、すべてをアブラハムに返す。アブラハムは、息子の死を贈与し、「応答も報奨も、彼に返されるべきもの、彼に戻ってくるようなものは何も期待しないことによって」、神から報酬を受け取る(DM:132/197)。計算しないことによって、すべては返却されるのだ。デリダは、ここに「上位の計算」が忍び込んでいると指摘する。すなわち、「この上位の計算とは、もはや計算しないこと」であり、「父の法の下で、エコノミーが非エコノミーをふたたび自分のものにする(DM:133/197)」ことである。不可侵の天上的資本である神は、現世的資本へと回収される。このようなデリダの議論は、ニーチェの系譜学を賦活させる。つまり、ユダヤ＝キリスト教的伝統——自己を犠牲に捧げることですべてを得るという美徳的訓話——の内に上位の計算を看破することで、宗教的道德の「残酷さ」を告発するのである。

しかし、デリダによる脱構築の試みが、大文字の縮小というエコノミーの問いに終始するのであれば、「死を与える」はニーチェ的な身振りの誇張的な反復に留まるだろう。誤解を恐れずに言えば、デリダはキリスト教の限定的エコノミーを一般のエコノミーに折り返したに過ぎず、自身が絶えず告発してきた「位階秩序の転倒」に甘んじていると解釈することもできる。既存の先行研究における『死を与える』解釈の多くは、この地点で立ち止まり、デリダをキルケゴール的に解釈することで、デリダが「内面性の構造」ないし「主観性」と呼ぶ問題系を回避する。次節において、我々は「死を与える」と理論的連続性を持つ「秘密の文学」を参照しつつ、デリダによるキルケゴールの脱構築的読解を更に検討することにしよう。

## 第二節：秘密と内面性

既に指摘したように、アブラハムにおける秘密とは、絶対者との非対称性から生じており、そこにはキルケゴール的な二項対立の前提が潜んでいたのがあった。本節では、デリダによってこの二項対立が脱構築されていく過程を更に詳細に追跡することにしたい。

デリダによる脱構築の方途は、秘密の構造分析から始まる。ここでの秘密概念は極めて特殊なものだと言ってよいだろう。一般的に、秘密とは「隠されたもの」ないし「神秘的なもの」と解されることが多い（その語源は「分離された (secretus)」に由来する）。この場合、秘密は——探偵小説に代表されるように——特定の人物や状況下において隠蔽された真実のことを意味している。つまり、この場合、秘密の下には真理が想定されており、秘密は常にその裏側とともに扱われる。こうした一般的理解に反して、デリダが語るのは、裏側を持たない秘密、すなわち、隠されたものを持たない「絶対的秘密」である。このように本来的に暴露不可能な秘密は、先に論じたキルケゴール的な非対称性と深く関わっている。「隠れたことを見ておられるあなたの父」は、アブラハムの内面をすべて見通す。この非対称性の関係において、アブラハムは自らの秘密それ自体の存在を知らない。したがって、その秘密は神という他者に宛てられた〈私の秘密〉として位置づけられる。しかし、デリダは、次のように続けることで、その宛先の不確かさを指摘する。

他者は私の内のもっとも深い秘密の部分を見るというのに、私はそこに何も見ず、私の内に秘

密を見ることができないということ、それはどのようにして可能なのだろうか。[……] 他者にのみ委ねられたものとしての私の秘密は [……] 私が知ることも、私のものとして再び所有することもない秘密であるならば、それが〈私の〉秘密、〈私の秘密〉であるということに何の意味があるのだろうか。(DM:127/188)

この一節からも理解される通り、デリダは神だけが知る秘密を「アブラハムの秘密」として措定することの無意味さを強調する。その上で、デリダはこう結論付けている。すなわち、「秘密についての知などなく、秘密は誰にとってのものでもないものとしてあるということだ。秘密は何かの〈我が家〉に所属することも、そこに付与されることもない」(DM:127/188)。この誰にも所有されない不気味な秘密は、もはやキルケゴール的な二項対立を超過している。秘密は、アブラハムにも神にも属さない。そして、冒頭で引用したデリダの発言に従えば、脱構築はこのような秘密から始まらなくてはならない。

キルケゴール的二項対立を乗り越えんとするこの秘密は、人称的所有格に属さない以上、心的内在性においても実存するものとして対象化できない。それは「実存する (exister)」とは言えない。したがって、デリダが頻繁に言及するように、それは「そのようなものがあるとして (s'il y en a un)」という領域内でしか語ることができない。デリダが「そこに秘密がある (*il y a là du secret*)」<sup>8)</sup>と書くとき、そこでは対象化不可能な〈ある (il y a)〉が前提となっているのだ。

では、このような対象化不可能な秘密は、絶対者をどのように位置づけ直すのか。この問いに答えるために現れるのが「神の撤回 (la rétractation de Dieu)」についての分析である。デリダによれば、この撤回する神とは、迷い、苦悩し、自らの厳命を取り消すような神である。この神は、存在一神論の神でも、哲学者の神でもない。この神は、アブラハムと同様に、秘密への直接的なアクセスを遮断されている。つまり、この神は供犠に先立って「アブラハムが何をしようとしているのか知らないかのような」神であり、秘密を自らのものとすることができないような神なのだ (DM:131/194)。デリダの論述における重要な境位はここにある。アブラハムは、神の命令に従うとき、二重の秘密に触れられないままにいたるのだが、「神もまたアブラハムと同様に」、この秘密に触れることができない (LS:171/289)。このような神の位置づけは、「秘密の文学」の第一節において、はっきりと告げられている。すなわち、「神が従うことを求めるということ。ここに二重の不可能な命令がある。まるですでに神が、後悔、悔恨、あるいは改悛によって捉えられていたかのように。というのも、哲学者たちの神や存在-神論の神とは違って、アブラハム、イサク、そしてヤコブの神は、前言を撤回する (se rétracte) 神だからである (LS:168/283)」。

このような議論によって、デリダは非対称性の概念をアブラハムと神の絶対的關係とは別の形で取り出そうとしている。つまり、彼は神を自己への絶対的先行性から理解するのではなく、内面性の領域から説明しようとするのである。

私が私と秘密の関係を保持し、すべてを語らないことができたとき、私の内に、そして私のために、秘密があり、秘密の証人がいるとき、私が神と呼ぶものがあり (il y a)、私が私の内な

る神を呼ぶことが（ある）のであり、〈私が自分を神と呼ぶ〉(je m'appelle Dieu) という（ことがある）のだ。[……] 神は私の内にある、神は絶対的な〈自己〉である、神とは、キルケゴール的な意味で主観性 (subjectivité) と呼ばれる、不可視な内面性の構造 (structure de l'intériorité invisible) のことである。(DM:147/221)

ここにはデリダによるキルケゴールの脱構築の帰結がはっきりと示されている。デリダは、絶対者と単独者の二項対立を「不可視な内面性の構造」と呼ばれる秘密に基づいて解体する。彼は神を自己に命令する絶対的権能ではなく、自己の内面から生起する他者として論述するのだ。そして、秘密から出発する脱構築は、絶対的な内面性を起点として、他者と自己の関係性を攪乱する<sup>9)</sup>。すなわち、キルケゴールの主観性に即した「不可視の内面性の構造」こそが、神を含めたあらゆる他者 (tout autre) への応答を基礎づけ、まったき他者との出会いを可能にするのである。常に既に自己に対して責任を要求する他者は、自己に対する絶対的先行性を伴ってそれ自体で定立しているのではなく、絶対的秘密が〈ある〉とき、特異な他者として生起する。他者との特異な関係とは、他者それ自身がかけがえのない特異な存在であることを意味すると同時に、他者が内面性の構造に即して特異な形で生起するということを意味する。そこでは、「私が自分を他者と呼ぶ＝私が他者と名乗る (je m'appelle l'autre)」のである。

### 第三節：呼びかけと触発

これまでの分析は、我々を二つの相互に絡み合った問いへと導く。その一方には、知的把持を逃れるような不可視の構造（秘密）の所与性をいかにして否定神学から区別するのか、そして、他方には、内面性の呼びかけが他者の特異性をどのように位置づけるのかという問題が生じている。以下、この二つの問いに取り組むことによって、先に言及したカプートらの解釈とは異なるデリダ的他者論の可能性を明らかにしよう。

第一の問い（秘密の所与性と否定神学の問題）に関して、カプートやカーニーは、秘密概念を既存の神学に折り返すことによって内面性という否定神学的な袋小路を切り抜ける。一方で、カプートは、この所与性を端的に純粋な贈与として理解している。すなわち、デリダにとって「〈神〉とは絶対的秘密の別名」であり、脱構築的主体は暗闇のなかを進む信仰の求道者なのである<sup>10)</sup>。他方、カーニーは、神について何も知りえないという秘密の所与性こそが「聖性の現前を回復する」と論じ、無神論と有神論の反復が信仰を取り戻すと宣言する<sup>11)</sup>。両者に共通するのは、脱構築をユダヤ＝キリスト教的伝統へと折り返すことで、神を内面性からの生起とするスキャンダラスな図式を退けることである。確かに、この折り返しは、超越論的審級を指定しないという点において否定神学の誘惑から逃れるかに思われる。その一方で、これらの解釈は、先に見た脱神学化したキルケゴール主義という枠組みへと落ち込んでゆく。つまり、ここでも彼らはデリダの秘密概念を「力なき神」への水平化として扱うのである。我々はこれらの解釈に頼ることなしに、絶対的秘密が否定神学から区別されうると考える。勿論、人称性に属さない秘密について語るとき、我々はそこに否定的実体のようなものを想定せずにはいられない。しかし、「秘密から出発する脱構築」とは、カプ

ートの語る「力なき神」でも、後期デリダの批判者たちが語る「外部性の措定」でもない<sup>12)</sup>。デリダの他者論において最も重要なのは、我々が「場の切り初め (entamer)」と呼ぶような「内奥の秘密なき秘密」の可能性である。彼にとって、秘密とは否定的実体ではなく他者によって切り開かれた場そのものを意味する。つまり、秘密から出発する脱構築は、他者をその内実や何かしらの実体性から導出するのではなく、そのような実体を形作る場そのものを問題とするのである。デリダは、この切り開きの作用を「否認：いかに語らずにいられるか」のなかで「呼びかけ」と表現していた。

他なるものからのこの呼びかけは、つねにすでに言葉に先行しており、したがって他なるものは言葉に現前したためしなど一度もないのだから、他なるものからの呼びかけ (appel) は一種の想起=呼び返し (rappel) として前もって告げられている。こうした他なるものへの指示はつねに場をもって (eu lieu) しまっているだろう。一切の命題以前に。さらには、約束、祈り、賛辞、祝辞といったあらゆる言説一般以前に。もっとも否定的な言説は、諸種のニヒリズムや否定的弁証法のまさに彼方で、この他者への指示の痕跡を保持する。<sup>13)</sup>

デリダが、秘密という語によって表現しようとしているのは、実体的な作用因子ではなく、むしろ、そのような他者性への開けが可能になるような場=トポスである。他者への開けの可能性としての「場を持つ=起こる (avoir lieu)」ことが、デリダの語る秘密の真意なのである。このような解釈は、我々が「フラットな他者論」と呼ぶような非位階的な他者論の可能性を開く。なぜなら、呼びかけという場の切り初めが、いかなる言説にも依存しないとすれば、他者の生起——自己から他者への呼び返し——は他者自身の存在状態に制限されえないからだ。

秘密から出発する脱構築は、応答概念をその極北へと推し進める。『死を与える』で展開されるキルケゴールの脱構築は、我々を動物論のその先、すなわち、他者を人間や動物に制限することのないフラットな他者論へと導く。デリダのフラットな他者論は、その存在状態であるところの「生物/非生物」という枠組みを超えて、モノの世界を視野に収めることを可能にする。フラットな他者論は、それぞれが特異であるような他者がもたらす多元的な場に焦点を当てることで、レヴィナスの〈顔〉との差異を印づける。『死を与える』において、レヴィナスの他者論が明示的に批判されることはないものの、秘密の場の切り初めが人間のみ認められる〈顔〉の他者性を超えて、人間以外のもの、すなわち、動物や自然、更には非生物への——そこには決して十全に〈顔〉として現前することのない神も含まれる——応答を可能にすることを鑑みれば、両者の差異は明白である。デリダにおいて、他者への応答は〈顔〉への従属ではなく、内面性が切り開く他者の生起として理解される。「そこに秘密がある (il y a là du secret)」の「そこ (là)」が言わんとするところの間隔化 (espacement) は、決して〈顔〉を持つことのないモノたちとの出会いを可能にする。モノたちは、「そこに (là)、私より先に、そこに、私の近くに、そこに、私の前に——その後にいる=それを追う (suis après lui)」私へと絶え間なく生起するのである<sup>14)</sup>。

このような他者の生起を巡る論述は、第二の問い（他者の特異性の位置づけ）に接続される。『死を与える』における「赦し (pardon)」の問題系は、自己の内面性と他者の特異性の関係を繋ぎ、

デリダがアブラハムによる供犠の内に見出す「最も日常的で最もありふれた経験」（DM:97/141）を明らかにする。我々は「他の他者たちを犠牲に捧げることなしに」、特異な〈この人〉や〈この猫〉、あるいは、〈この神〉に応答することはできない。したがって、もし、生命の有無を問わない無数の〈モノ〉が、自己の内面に秘密の場を切り開くのならば、どうして、我々は〈あのモノ〉よりも〈このモノ〉を——遠くの人々よりも身の回りの家族や人々を、野良猫よりも我が家の猫を、イサクよりも神を——優先するのかという問いが避けようもなく生じる。デリダはこの特異性を巡る問いに対して、アブラハムの決意と赦しの懇願、すなわち、我々が「触発＝情動（affect）」と呼ぶ概念を提示している。

デリダの記述に従えば、触発ないし情動は赦しを巡る他者との同一化と相即するものである。アブラハムが「神への自らの義務を果たすために、すすんで最悪の犠牲を捧げたことに対して、赦しを求める（LS:168/284）」とき、この赦しの懇願は徹底的に内面的なものである。つまり、彼は神の命令に従うという罪それ自体に対して内的な赦しを求めるがゆえに、たとえ神であつても、外的な赦しを「罪の赦すことのできない本質」と和解させることはできないのだ（LS:170/288）。そして、アブラハムと同様に、神もまたこの内的な赦しの要求から逃れえない。というのも、神が、あたかも自らの過ちを悔いて自己を見直すかのように振舞うとき、その赦しはアブラハムという人間を通して自己に向けられており、人間の赦しは神の後悔を慰めえないからである。この場面において、「後悔、悔恨、改悛といった概念は、底なしの奥底にあって、神のそうした自己回顧に依存」しているのだ（LS:194/328）。デリダによる両者の分析に一貫しているのは、次のような内面性の問題である。

もし、私が他者に対して、つまり、私の過ちの、したがって、必然的に裏切りやなんらかの誓約違反の犠牲者に対して赦しを求めるとしても、私が苦しんでいる＝触発する（*m'affecte*）、私が自己－と異他－を苦しませる＝触発する（*m'auto- et hétéro- affecte*）前言取り消しの運動によって、私はその他者と少なくとも潜在的に同一化しているのである。だから、前言取り消しを通じて、赦しは常に自分自身に対してもまた他者に対しても、つまり他なる自分自身に対して求められるのだ。（LS:195/330）

赦しの懇願は、後悔という自己を触発する前言取り消しの運動を媒介し、他者へと開かれる。このような内面性の触発＝情動なしに他者の特異性は生起しえない。このことは、神からアブラハムに対する「絶対的に特異な呼びかけ（*appel*）」を「ただアブラハムの決意（*détermination*）だけに関わる問題」として強調することにも関わっている（LS:204-205/344）。つまり、デリダは、絶えず応答を要求すると同時に赦しを与えることが可能であるような審級として他者を理解するのではなく、内面的触発による同一化という観点から他者の特異性を分析するのだ<sup>15)</sup>。

このようなデリダの論述は、神学的枠組みを超えて、「信仰の騎士が持つ情熱（*passion*）」すらも、一つの特異な触発として位置づけることを可能にする。この視座からすれば、デリダにおける「信仰（*croire*）」や「信（*foi*）」の重要性は、脱構築に不可欠な要素ではあるが、唯一の要素ではない

ことが分かる。〈神〉は絶対的秘密の別名ではなく、むしろ、触発の一効果に過ぎないのだ。秘密の切り開く場とその情動から神との関係は説明されるべきであり、決してその逆ではない。これらの議論から、我々は応答に伴う不可避的な無責任性と他者の特異性について、その原因を常に他者への触発を含みこんだ内面的触発に求めることができる。すなわち、触発なしに他者への応答はありえないが、また同時に、その触発ゆえに応答は平等ではありえないのである。

デリダは、他者の存在様態（生命の有無）を問うことはない。したがって、その他者論の本質は非位階的でフラットなものである。しかし、その一方で、他者に対する内在的な触発——これは秘密を媒介するがゆえに、決してズレのない自己触発ではありえない——は、他者の生起を選別し、応答の位階を作り上げる。デリダが「絶対的他者としての猫」を語る時、執拗なまでにその特異性を強調し、更には「見られたことに対する恥」までも告白するのは、他者の生起と情動を弁別することができないからである（AdJ:18/18）。この領域において、デリダのフラットな他者論は、他者の存在様態から触発＝情動可能性へと移行する<sup>16</sup>。デリダの論述は、アブラハムを範例として、その絶対的で特異な関係が我々にとって日常的なものであることを示すのである。

### 総論：デリダ的他者論のこれから

本稿は、デリダの語る「絶対的秘密の経験から出発する脱構築」の方途を探ってきた。まず、我々は『死を与える』におけるキルケゴールの脱構築が絶対者と単独者の二項対立を解体するにとどまらず、他者への応答を可能にするような不可視な内面性の構造——キルケゴールはこれを「主観性」と呼んだ——に基づいていることを確認した。この内面性は否定神学とは峻別されるような場の切り初めを起点としており、デリダはそれを呼びかけと表現していたのであった。次に、この秘密がもたらす帰結としてフラットな他者論を取り上げることで、存在様態に左右されないデリダ的他者論の内実を明らかにした。最後に、他者の特異性を触発＝情動の問題から論じることで、デリダが強調する応答に伴う非応答の可能性が他者の生起そのものに起因していることを指摘した。

本論が明らかにしたように、デリダが「絶対的秘密の経験から出発する脱構築」と呼ぶものは、先行研究での指摘を超えた現代的意義を含み持っている。なかでも本稿で論じた触発＝情動の問題系は、グレアム・ハーマンのような美学を重視する思想とも共鳴しうる。もっとも、デリダの触発＝情動を巡る論述は決して明快なものではない。それでも、彼がこの主題に二次的な地位を与えていないことは確かであり、その更なる検討は今後の課題として残されている。

### 註

- 1) Cf. Thomas J. J. Altizer, *et al.*, *Deconstruction and Theology*, Crossroad, 1981. また、これまでの脱構築的神学の情勢を包括的に研究したのものとしては、次のものを参照。Cf. Ronald T. Michener, *Engaging Deconstructive Theology*, Ashgate, 2007.
- 2) John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Epoché and Faith : An Interview with Jacques Derrida”, in *Derrida and Religion : Other Testaments*, ed. Kevin Hart, Routledge, 2005, p. 39.
- 3) Cf. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999. (『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、

- 2004年)以下、同一書籍からの引用であるが、「死を与える」を略号DM、「秘密の文学」を略号LSと表記する。本稿におけるデリダの文献からの引用については、スラッシュの後に邦訳の参照頁数を表記した上で、必要な場合は、筆者が部分的修正を加えている。
- 4) セーレン・キルケゴール『おそれとおののき(キルケゴール著作集 第五巻)』前田敬作訳、白水社、1962年、146頁。
  - 5) この一文の引用元やその釈義を巡る問題については、次の著作を参照。宮崎裕助『ジャック・デリダ——死後の生を与える』、岩波書店、2020年、256-258頁、参照。
  - 6) Cf. John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, 1997, pp. 203-206. カブートはキルケゴールの概説書においても、デリダの解釈を重視している。Id., *How to Read Kierkegaard*, Norton, 2008, p. 49. また、テイラーについては、次の著作を参照。Cf. Marc C. Tyler, *Erring: A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, 1987, pp. 99-100.
  - 7) Cf. Jacob Rogozinski, *Faire part: cryptes de Derrida*, Lignes/Manifeste, 2005, p. 143. また、「あらゆる他者はまったき他者である」が提起する他者の水平化については、次のものも参照。佐藤啓介「あらゆる否定文はすでに神に取り憑かれている——デリダ-マリオンの否定神学論争とその現代宗教哲学的意義」、『日本の神学』第54号、23-45頁、2015年、参照。
  - 8) Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, 1993, p. 56. (『パッション』湯浅博雄訳、未来社、2001年)
  - 9) 「秘密の文学」におけるカフカを範例とした秘密と文学の根本的紐帯は、この文脈から理解されるべきである。カフカは自らの父に宛てた手紙を書くことで父を自らに取り込むと同時に、絶対的秘密に基づく内在性から父を生じさせる。デリダは、この鏡像的な生起に文学と秘密の紐帯を見出すのである。
  - 10) Cf. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 289.
  - 11) Cf. Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*, Columbia University Press, 2009, pp. 5-16.
  - 12) 例えば、ゴードンは後期デリダが外部性への批判を十分に行わなかったという指摘を行っている。Cf. Peter E. Gordon, "Habermas, Derrida, and the Question of Religion", in *The Trace of God: Derrida and Religion*, ed. Edward Baring and Peter E. Gordon, Fordham University Press, 2015, p. 127.
  - 13) Jacques Derrida, « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché: inventions de l'autre*, Galilée, 2003, pp. 559-560. (『プシュケー——他なるものの発明II』藤本一勇訳、岩波書店、2019年、247-248頁)
  - 14) Cf. Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, 2006, p. 28. (『動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある』鶴飼哲訳、筑摩書房、2014年、30頁)以下、略号AdJと表記する。
  - 15) 『ユリシーズグラモフォン』において、デリダは触発=情動(affect)を「制御したり操ったりする主体のいわゆる能動的活動性のすべてを、どんな企図、どんな意味することにも先立って計算の彼方に与えられうるものへと曝すところのもの」としている。また、それに続いて、スピノザの『神学政治学論』に言及しつつ、神を「懊惱(tourment)」ないし「すべての翻訳者でありうるものに対するア・プリオリな怨恨」として語っている。Cf. Jacques Derrida, *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*, Galilée, 1987, pp. 50-52. (『ユリシーズグラモフォン』合田正人・中真生訳、法政大学出版局、2001年、56-57頁、参照)
  - 16) このようなデリダ解釈は、グレアム・ハーマンの「オブジェクト指向存在論(Object-Oriented

Ontology)」に接近するだろう。ハーマンは、オブジェクトの退隠を強調することでフラットな存在論の構築を目指す一方、本稿におけるデリダ解釈は、秘秘から出発することで生命の有無にかかわらないフラットな他者論の構築を可能にする。デリダの論述をオブジェクト指向存在論や相関主義的見地から検討すること（ハーマンは、デリダを自らのライバルとして辛辣な批判を展開している）は、本稿の問題領域を遥かに超えているため留保するが、このような比較は、今後のデリダ研究にとっても有益なものとなるだろう。Cf. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology : A New Theory of Everything*, Pelican, 2018. Id., *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Open Court Press, 2005.

## Le secret absolu et l'autre : repenser *Donner la mort*

Michihiko NAKAMA

Notre objectif est de donner une nouvelle orientation au discours sur l'altérité chez Derrida en examinant la déconstruction de Kierkegaard dans *Donner la mort*. Dans la première section, nous présentons la dichotomie de Dieu et d'Abraham comme le cadre de *Donner la mort*, et nous montrons que les études précédentes ont considéré l'argument de Derrida comme un « kierkegaardianisme dé-théologique ». Ensuite, en examinant le secret absolu et la subjectivité kierkegaardienne, nous démontrons que l'arrivée de l'autre par le biais du secret absolu est profondément liée à l'affect. En conclusion, nous allons tirer la possibilité d'une théorie non-hiérarchique de l'altérité dans la pensée de Derrida.

## 言語の自然性 ——メルロ＝ポンティのソシユール読解——

野々村 伊純

### はじめに

1940年代の末、M・メルロ＝ポンティはF・ド・ソシユールの言語学を積極的に受容していた。この受容から紡がれた思索は、1952年の論放「間接的言語と沈黙の声」などで公表されたが、言語に関する探究はその後も続けられた。彼が1953-54年にコレージュ・ド・フランスで行った「パロールの問題」講義では、ソシユールやその学派の言語学、あるいはK・ゴルトシュタインらの失語症研究について、より詳細な検討が行われている。

この講義のために準備されたノートの中かで、メルロ＝ポンティはソシユールの思想が、言語理論を提供するだけに留まらないという評価を下している<sup>1)</sup>。「要するに、自然と文化の関係についてこそ、ソシユールが我々に改めて検討することを強いるのであり、それは確実である。その証拠に、言語と自然との関係について彼が述べることがある」(PbP, 86)。ソシユールが登場する以前には、言語についての古典的な思弁や科学的実証主義があった。すなわち、名称とその意味の関係についての自然主義と慣習主義の論争、および語を観察し、その変化の法則を捉える比較・歴史言語学である。ソシユールの思想は、言語をそれらとは異なる仕方理解する方法を提供したと言われてきた。しかしメルロ＝ポンティがここで論じるのは、ソシユールがもたらす言語の一般理論だけでなく、言語と自然の関係、そして文化と自然の関係についての根本的で新しい洞察である。この洞察は二つの段階を経て引き出される。まず、従来の言語に対する理解が批判され、言語を生きた形で取り出される。次に、こうした従来の言語理解の成立に関する発生論的解明が行われる。後者は、『知覚の現象学』で言語の「回顧的錯覚」と特徴づけられた経験様態のさらなる考察である。メルロ＝ポンティは、自らが親しみ流ちょうに扱う言語において、なぜ名称にはその指示対象や意味と自然的な関係があるかのように我々は経験するのかを、現象学的に論じている。このように彼は、ソシユールの思想を解釈することで、言語を自然と対立する文化の一つとみなす通念を無条件に是認せず、むしろ人間にとって言語が文化的なものでありながら、自然的なものとしても経験されるという両義的なあり方を解明しようと試みているのだ。

本稿は、メルロ＝ポンティが「パロールの問題」講義で取り上げるソシユールの「相対的動機づけ」に着目することで、言語が人間にとって「第二の自然」となるという主張の内実を明らかにし、それによって彼が論じる言語の自然性を検討する。この講義ノート以前に公刊されたメルロ＝ポンティの議論に対して、ソシユール言語学に対する理解が不適切であるとしばしば先行研究において指摘されてきた (cf. 加國 2022)。しかし彼は、この講義において相対的動機づけという概念に着目している。これはソシユールの思想において最も根本的な役割を果たしているとも言われる概念

である（cf. Gadet 1990）。そのため、この講義での議論は、メルロ＝ポンティがソシユールの『一般言語学講義』を子細に読解し、その内的連関を的確に捉えていることを示すだろう。この概念を通じて展開された彼の思索は、このノートが2020年に公刊されて初めて広く明らかとなった。そのため本稿では、検討の範囲を『パロールの問題』に限定することにした。

本稿は以下のように議論を進める。第一節では、この講義でのソシユールの位置づけを明らかにするとともに、ソシユールの思想からさらに進むべきとメルロ＝ポンティが捉える方向性、すなわちなぜ存在と名称が一致していると素朴に捉えられているのかを解明するという方向性を論じる。この目的へと達するには、言語記号の恣意性を検討する必要がある。そのため第二節では、ソシユール言語学において最も基礎的であると同時に、最も論争的な概念のひとつである言語記号の恣意性について、相対的動機づけの観点を含めたメルロ＝ポンティの見解を明らかにする。第三節では、言語の自然性に関するメルロ＝ポンティの考えを論じる。彼はソシユールの恣意性を、起源の忘却としての「伝統」に結びつける。この結びつきを相対的動機づけの観点から検討することで、メルロ＝ポンティにおける言語の主観主義の発生論的解明を論じる。

## 一 講義におけるソシユールの位置づけ

『パロールの問題』の序論では、言語に対する様々な見方が論じられる。メルロ＝ポンティはこれらの見方を「主観主義」と「客観主義」に整理し、両者の不十分な点を指摘することで、ソシユールの言語学をこれらの統合的立場として導入する。本節では、二つの見方の各特徴を概観したうえで、メルロ＝ポンティが捉えるソシユールの立場の要点とその課題を明らかにする。

### （一）主観主義

「主観主義（subjectivisme）」とは素朴な言語意識をもつ人たちの態度に当たる。素朴な言語意識とは、さしあたり大抵我々が自らの母語に没頭しているときの意識状態である。それには自分の言語こそ存在者を適切に指示できると考える点に際立った特徴がある。この特徴に関して重要なのは、自分の母語には他の言語と比べて存在者を表す語彙が数多くあると知っているという点ではなく、存在者の自然な分節に対応する言葉があると主体が経験しようという点である。

ラングとの癒着、つまり非客観化は、存在そのものを模しており、存在と共通の外延をもっている。私の言語的状況は、還元でもなければ反省でもなく、生きられたものであるため、絶対的なものとして見なされる。（PbP, 41）

次のような事例を挙げることができるだろう。例えば日本語では、「水」と「お湯」が区別されているが、英語では文脈から明らかな場合、いずれも“water”を用いて表現でき（e. g., “She placed the tea bag into the water”『オックスフォード新英英辞典』）、必要なときに“cold water”や“hot water”などによって区別する。このことを初めて知る日本語母語者は驚くのではないだろうか。そしてこの驚きの感情は、先に挙げた例文の“water”を「水」と訳したり、“hot water”を「熱い水」と訳した

りするのが、単に日本語として不適切だという表現上の問題だけでなく、「水」と「お湯」が指すものはいわば「犬」と「狼」ぐらいそれ自体で決定的に異なるように思えるという感覚に由来するだろう。逆に、公園にいるような鳩と白く美しい銀鳩を、英語ではそれぞれ“pigeon”と“dove”と名づけるのは過剰な区別のようにも思える。このように、自分が日常的に使いこなしている言語の場合、我々は言葉が他の言語以上に存在者を上手く指示しているように見え、逆に他の言語で表現される場合そうではないと思えるという、言語に関する経験が見出せる。

このような経験を指摘したうえで、メルロ＝ポンティは、そうした素朴な言語意識と論理に対する理解が相即の関係にあると指摘する。「我々の文法的・言語学的カテゴリーは論理のカテゴリーである」（PbP, 41）。素朴な言語意識をもつ主体は、日々の言語使用を通じて、自身の言語が存在者を暴き出し、存在を正しく捉える意味で「無色（blanc）」であるのに対して、他の言語は表現によって存在を歪めてしまうという意味で「色づけられている（coloré）」と考える（cf. PbP, 41）。そして自身の言語は存在と正確に一致している以上、その言語を存在の規範と見なせると思い込む。つまり、名詞や動詞などの品詞分類、時制や数などの屈折素性といった文法的カテゴリーが、言語分析を超えて包括的に作用する論理のカテゴリーとして捉えられるようになる。しかし「まさに（いわゆる）論理的明晰さは、この論理学者がインド・ヨーロッパ諸語を話すという事実の状況からその光をひき出しているにすぎない」（PbP, 51）。すなわちメルロ＝ポンティによれば、存在者の必然的なあり方を哲学的に探求する上で、通常の言葉遣いの代わりに論理的な明晰さに依拠した考察を重視する「論理主義（logicisme）」は、実は言語と論理の一体性を想定する素朴な言語意識に基づいているのである。具体的な経験を越えて世界の本質を厳密に解明できると考えるとき、我々は自身の言語的状况を知らぬ間に特権視している。そうした論理主義は、素朴な言語意識がもつような独断的態度をもっている点で、主観主義なのである。

## （二）客観主義

主観主義のような言語に対する独断的態度を回避するためには、自らの言語体系と癒合した状態から距離を取ることが求められる。こうして、主観主義に対置された「客観主義（objectivisme）」が導入される。客観主義のなかでも高度に発達したものが、言語の科学的探究である。それは、「我々のラングを外国語として外部から考察し、逆に我々から非常に遠い諸ラングも同じように重要なものとして考察する新しい習慣」（PbP, 56）である。すなわち、言語の科学的探究は、自分の言語を特権視せずに、他の言語と同列に扱う反省的態度にほかならない。

このような言語の科学的探究では、言語は思考する主体の意味作用の痕跡として捉えられる。つまり、人間の行動が自然法則に支配されるように、言語活動は主体の思考が自然法則に基づいた結果というわけだ。例えば、言語の聴覚像は、物理的・生理的構造体に基づいて生じると見なされる。こうした見方の下では、自然法則とは異なる、言語を統制する本質的精神といったものは否定される。実際、言語を批判的に検討すれば、ある言語体系の「真髓」（PbP, 52）は見出せない。例えば、フランス語には他の言語よりも論理的な明晰さと正確さがあると見なされる<sup>2)</sup>。しかし、言語学者C・バイイが論じるように、厳密には未来や過去のことも含まれている出来事を現在形で語る事例

(e. g. « Le Rhône coule à Genève ») や、厳密には複数に当てはまることを複数形で示さない事例 (e. g. « le chien est l'ami de l'homme ») がある (Bally 1926, 64-65)。フランス語のうちには、論理的に明晰であるとは言えない表現が多く見出せる (cf. PbP, 55)。このように、客観主義からすれば、各言語がもつ固有の特性といったものは幻想にすぎないのである。

言語を客観的に探求することで、言語に対する素朴な理解に対して批判的に向き合えるようになるだろう。とはいえ、メルロ＝ポンティによれば、言語の科学的探究は自身にとっても不都合な事態を帰結させる。その一つが、語の同一性に関する懐疑である。客観主義が対象としている語の同一性も批判的に考察されることで、この立場が想定している前提自体が疑わしいものとなる。例えば、昔からある語が、今ではいくつもの意味をもつようになったと語源学者が主張するとき、語の通時的同一性が想定されている。しかし、語の意味が文脈によって大きく異なるのであれば、それは果たして同じ語と言えるだろうか。メルロ＝ポンティは « rapporter » という動詞を例に挙げる。この動詞は、主語と目的語の内容に応じて、その意味が「を持って帰る」「をもたらす」「を物語る」と大きく異なり、もはや同音異義語とも見なしたくなる。別の観点からの例も挙げてみよう。[dā] は、文脈に応じて、« dans » にも « dent » にもなる (Gadet 1990, 61)。口音としては同じだが、意味は異なる<sup>3)</sup>。これらの例は、客観的に言語的対象を観察したとき、その対象が何であるのかをそもそも同定できないことを示している。しかしそうであるなら、比較することも分析することも、もはやできなくなるだろう。こうして「結論のように思われるもの、それは懐疑主義である」(PbP, 57) と言われる。これは単に主観主義への懐疑ではない。語の同一性が問題になる以上、客観的探究の前提までもが同時に懐疑に晒されているのである<sup>4)</sup>。

### (三) ソシユールの立場

主観主義は、自分の言語を特権視することで他の言語を等閑視してしまい、他方で客観主義は、言語を思考する主体の痕跡としてしか扱わないため懐疑主義へと陥る。メルロ＝ポンティの見立てでは、主観主義と客観主義は、どちらも言語が正当にもつ現象の一側面だけを誤って言語の本質と見なしてしまっている。「それら〔徹底的な主観主義と徹底的な客観主義〕は、二つの現象の絶対化であるため、まさに二つの誤謬である。一つは、私が話すラングの特権性、存在に達するという思い上がりを私に与えるその能力である——もう一つは、別の諸ラングの抵抗、それらの不透明さである」(PbP, 58-59)。こうした誤謬に陥らないうえで重要なのは、言語現象の一面だけを絶対化するのを避けること、つまり主観主義と客観主義の出発点をどちらも認めることである。

メルロ＝ポンティの考えでは、自分の言語が存在へと達するという経験、および言語体系の多様性という、言語の二側面を正しく捉えることができる現象が、ソシユールにおける「パロール」としての言語行為にはかならない。なぜなら、作動している言語行為へと接近することができるのは、言語記号を、対象や概念的意味を指示する実定的な像としてではなく、「対立的・相対的・否定的な存在者」(CLG, 164) として捉えるときだからである。

### ソシュールの進め方

一) 外部から見られるラング、偶然的で並置される諸事实在存在する——しかし、それは一側面でしかない。通時的で歴史的な側面。さらに、体系的で組織的な別の側面がある。現在のうちでそれと結びつく語る主体にとってのラング。それは、パロールである。二) しかし、この体系的な側面は、合理的秩序、より正確に言えば論理主義に抗うものではない。(PbP, 59)

ソシュールは、名称目録の言語観を批判し、関係のうちに成立するラングを構想する。これは、主観主義から距離を取って自身の言語を外部から見る態度である。しかしそれは、従来の科学的客観主義とは異なり、質料的同一性ではなく構造的同一性を捉えることで、ラングの要素を、それ自体で観察し同定できる独立した実体としてではなく、関係的形式として組織的に見る態度である。こうすることで、客観主義から帰結する語の同一性についての懐疑主義が避けられる。

しかし、上記の引用において重要なのは、「二）しかし、この体系的な側面は、合理的秩序、より正確に言えば論理主義に抗うものではない」と記されている点である。すなわち、『パロールの問題』では、語る主体におけるラングと結びついたパロールを指摘するだけでは、「論理主義」に対して十分な批判にならないと考えられている。なぜなら、論理主義が依拠している素朴な言語意識において、なぜ言語が存在と一致しているのかについては、差異としての体系からでは説明されていないからである。とはいえメルロ＝ポンティは、ソシュールの考えのうちにこの問題を解決する方途を見出している。それが言語記号の恣意性における自然性をめぐる考察である。メルロ＝ポンティは、恣意性についての議論を取り上げることによって、言語の主観主義がもっている出発点をその立場とは異なる仕方捉えようと試みているのだ。

## 二 ソシュールにおける恣意性と相対的動機づけ

前節では、『パロールの問題』におけるソシュールの位置づけを明らかにした。それによって、ソシュールの差異としての体系は客観主義を捉え直せるが、他方で、主観主義のように素朴な言語意識は、なぜ言語が存在を暴き出せると思えるのかに関して十分に答えられていないという課題が浮かび上がった。この課題に対するメルロ＝ポンティの考察は、第三節で取り上げることにして、本節では、この課題に取り組むためにメルロ＝ポンティが検討している論点、すなわち恣意性および相対的動機づけから捉えられるラングの規則性の内実を明らかにする。

前節で十分に確認できなかった、「語る主体にとってのラング」であるパロールに、まずは目を向けよう。『一般言語学講義』によれば、ラングとパロールは言語の相異なる構成要素であり、ラングに即してパロールは実現する。このときパロールは、ラングに対置されているだけでなく、二次的なものとして軽視されている。しかしメルロ＝ポンティは、「ラングは実体ではなく、語る主体のうちにしか存在しない」(CLG, 19; cf. PbP, 60) という記述に言及して、ラングはパロールの外部にあるという考えをソシュールが修正していると主張する。つまり、パロールは単にラングの因果的な結果でもなければ、またラングもパロールと無関係な構造体でもないというわけだ。パロールは、単に言語の心理状態ではなく、むしろ「語るという生き生きとした操作のうちに含意されて

いるような、〔……〕ラングを取り上げるという意志〔volonté〕（PbP, 74）にほかならない。なぜなら、ラングが体系であるのは語る主体がそれを取り上げるときだけであり、その実現がパロールだからである。とはいえ、言語の科学的探究が明らかにするように、ラングはその精神<sup>エスプリ</sup>の現実化ではない。また多様な言語体系は、各言語が歴史的で偶然的であることを示している。そのため、客観的に見れば、ラングには必然性も合理性もないように思える。それにもかかわらず、ラングが語る主体のパロールにおいて体系的であるというのは、どういうことなのだろうか。

メルロ＝ポンティは、パロールにおける類推作用を通じたラングの規則化に言及する。ソシュールによれば、ラテン語の honor（名誉）の成立には類推が関与している（cf. CLG, 221-228）。もともとその語は honōs であり、その対格が honōsem であった。しかし後者が [s] の r 音化によって honōrem に変化すると、ōrātor（弁論家）と ōrārem（対格、弁論家を）などと結びつけられることで、これらに対応するように honōs が honor に変化した。このとき、honor は honōs に由来しているわけではない。なぜなら、後者のうちには前者へ変化する理由がないからである。あくまでも語る主体が他の語から類推することで規則化され、この語は変化している。ラングが規則化し、体系化するのは、語る主体のパロールにおいて類推が作用する限りにおいてである。つまりこの類推は、原像-模像関係から成るアナログンとは別の、ネットワーク化の機能を表している。

こうした類推作用の点から、メルロ＝ポンティは、ソシュールの体系ないし構造の概念におけるパロールの重要性を見出す。この見解は、『パロールの問題』において初めて見出せる。それゆえ、この講義ノートでは、規則性と平仄が合わないように思える原理、「恣意性」が詳細に検討されている。「言語記号は恣意的である」という主張の意味には、メルロ＝ポンティによれば、「arbitraire」の用法からして、言語が意志によって自由に決定されるという意味と、言語が非自然的であるという意味の二つの意味で理解できる<sup>5)</sup>。恣意性はそのうち「非自然的」の意味で理解されている（cf. PbP, 86-87）。記号が自然的であるというのは、オノマトペに見られるように、シニフィアンとシニフィエの間に直接的なつながりが見いだせるということだ。例えば水が激しく落ちる音を「ザーザー」と記号化することで、それは激しい雨を表現する。しかし、印刷された紙を綴じた製品が必ずしも「本」と呼ばれる必要がないように、概して言語記号には、シニフィアンとシニフィエの関係にオノマトペのような直接的なつながりがあるとは言えない。シニフィアンとシニフィエにつながりを定めるものがないことが、非自然的という特徴である。

そのうえで、ソシュールの非自然性としての恣意性は、単なる慣習的な取り決めではないということが強調される。「恣意的とは、物理的ないし自然的必然性と対照的な偶然的ということの意味しているが、しかし契約や決定の帰結としての慣習的ということの意味しているわけではない」（PbP, 87）。すなわち、言語とその指示対象のつながりは個々人の意志を超えており、特定の人のたちだけで記号の意味を好き勝手に定義できるものではないのである。とはいえ、「非自然的」という特徴づけは、自然主義と慣習主義の古典的な論争に基づいて解釈される恐れが残る。そのため、こうした誤解を避け、単なる人為的な規約というあり方から区別するために、ソシュールは「非自然的」という言葉を「無動機的（immotivé）」と言いかえることを提案するようになる。

単純語にはシニフィアンとシニフィエの間の結合理由が見出せず、両者の関係はラング全体のう

ちでのみ規定される。このようなソシュールの議論は、これまでも様々なところで取り上げられてきた。しかし、明らかにすべての語が同じように恣意的であるわけではなく、むしろ多くのシニフィアンは、何らかの理由に基づいて成立している。例えば、「本棚」といった複合語や「再登場」といった派生語を考えてみよう。これらは複数の形態素の合成によって成立しており、それらのシニフィアンとシニフィエのつながりは全くの無関係ではなく、シニフィエに当たるものの一部をきっかけに、それに関連するシニフィエのシニフィアンが形成されている。その制作物が「本棚」と名づけられるのは、本を並べて置く棚であるからといったように。メルロ＝ポンティは、こうした完全に恣意的ではない多くの語に関するソシュールの議論にも注目している。

完全に恣意的ではない語を、恣意性に関する議論のなかに位置づけるために導入されるのが、「相対的動機づけ (relativement motivé)」という概念である。この概念は、言語記号の恣意性には程度があることを示しており (cf. Norris 2004, 226)、ソシュールが恣意的を無動機的と言いかえることで提示できるようになった。彼は相対的動機づけに関して次のような例を挙げている。

poirier [梨の木] についても同じで、それは単純語 poire [梨] を想起させ、接尾辞の -ier は、cerisier [桜桃の木] や pommier [林檎の木] などを思い起こさせる。それに対して、frêne [トネリコ] や chêne [コナラ] などには、同様のものはない。(CLG, 181)

poirier という言語記号が完全に恣意的なものではなく、相対的に動機づけられていることが指摘されている。しかし、ここで重要なのは、接尾辞の -ier だけでは木という意味がなく、その語の意味全体が要素の合計ではないという点である。このような接尾辞をもつことで梨の木を意味するのは、poire や cerisier や pommier といった、別の語同士の関係が想定、比較され、接辞が規則化されることに由来する。こうした点からすれば、frêne や chêne には他の語を思い起こさせるようなものがない点に特徴があるといえよう。このように、ラングの語には完全に動機づけられていない語と、その恣意的な程度が低く、他の辞項によって動機づけられている語がある。

メルロ＝ポンティは、ソシュールの次の言葉を引用して、相対的動機づけによるラングの規則性に言及する。「ラングの体系全体は、記号の恣意性という非合理的な原理に拠っている。〔……〕しかし精神は、諸記号の集合体の一定の部分のうちに秩序と規定性の原理を導入することに成功しており、それが相対的動機づけの役割である」(CLG, 182; cf. PpP, 69-70)。ラングは、無動機性としての恣意性という非合理的な原理に基づいているが、「精神」は、相対的動機づけを通じて、そこに合理的な規則を打ち立てることができる。このような規則化には、すでにみたパロールにおける類推作用が働いている。ここで重要なのは、類推は主体の自由な関連づけではなく、既存のいくつもの語が動機づけている関連づけであるという点にほかならない。このようにメルロ＝ポンティは、この講義以前の論攷と同様に、ラングを取り上げる意志としてのパロールに着目するが、言語記号が相互に動機づけられている点に注目することで、パロールにおけるラングが規則を具えた体系として成立しているという実相へと接近し、自身の議論を精緻化させたのである。

### 三 第二の自然としての言語

本節では、パロールの現象学における第二段階である主観主義の発生論的解明について、これまでの検討をもとに明らかにする。前節では、相対的動機づけの観点から、メルロ＝ポンティがソシュールの「恣意性」に向けた見解の内実を明らかにした。メルロ＝ポンティは、この相対的動機づけに着目することで、ソシュールの思索をさらに展開できると考えている<sup>6)</sup>。

二) ソシュールよりも遠くへと進むことがおそくできるだろう。動機づけられ、類推的で、派生的な自身の部分のなかで、ラングはひとつの全体であるだけでない。偶然的に固有語が与えられるごとに、frêne という事実の存在は他の樹木の名前や同じ活用語尾の別の名詞に影響を与える。したがって、この偶然的なことはフランス語を語る主体にとって第二の自然となる〔……〕。(PbP, 70)

メルロ＝ポンティは、ラングという体系に偶然的変容が加わることで、相対的動機づけという仕方ではfrêneという語が別の語に影響を与えようと指摘する。そうすることで、この偶然起きたことは語る主体にとって「第二の自然」になると言われる。しかしfrêneは、相対的動機づけの元々の議論では、poirierと異なり動機づけられていないと言われていた。それにもかかわらず、なぜメルロ＝ポンティはここでfrêneに言及するのだろうか。これは、単なる誤読ではないように思われる。彼の考えを理解するには、直後に記される次の主張が手がかりとなる。

別言すれば、恣意性とは、単に別のものでありえた選択ではなく、別でもありえたが後になってみると避けられないもの〔inévitable〕として現れる選択、あるいは少なくとも未来の選択を誘導する選択である。(PbP, 70)

frêneは、poirierといった語のように他の語によって動機づけられていない点で、恣意性がより強い。しかしこのことは、この言語記号が独立した記号だということを意味するわけではなく、むしろその記号は、ラングが変動していくうえでの土台となりうるということが示されている。なぜならある記号は、他の記号に対しての原因や結果ではなく、語る主体の類推作用を通じた相対的動機づけという仕方では、つねに影響を与えうる要因だからである。恣意性とは、孤立し、他のものから作用を受けることも、他のものに作用を及ぼすこともないような、動機づけと無関係なものと考えべきではなく、むしろこれから語を選択する上で、全体との関連のなかで促しを与える効力として理解されなければならない。この点に着目すれば、体系内の恣意的な要素であっても、それによって形成が可能となるという意味で素材のようなものであると言える。

そしてまた、動機づけ関係を確立している諸々の要素は、パロールの類推作用によって規則化し、記号同士が相互に密接に連関する限りにおいて「避けられない」という意味で、必然的であると見なされる。この必然性は、アプリアリとしての必然性のように、具体的な経験に先立って他のあり方を不可能にさせることを意味しない。むしろこれは、他のあり方が可能であるとしても、それと

別の仕方を取ることが困難であり、その意味でそうならざるをえないという規定を表現する。言語の体系内には、アプリアリとしての必然性と比べると弱い、それでも主体にとってある種の必然性をもたらす強制力がある。そして、frêneといった語であっても、類推の過程において相対的に動機づける可能性がある以上、ラングには語る主体にとって規則性をもった必然的関係が喚起させられるのである。

このように、非自然性や無動機性とされた恣意性に基づいている言語には、素材としての側面と必然性としての側面があることが明らかとなる。メルロ＝ポンティは、そこから恣意性を新たに捉え直している。「恣意性＝伝統つまり起源の忘却、＝自明なこと」（PbP, 70）。さらに、「文化が第二の自然として与えられている」（PbP, 88）と議論を展開させる。ここでメルロ＝ポンティは、ソシユールが恣意性を「伝統」と呼んでいることから、この伝統を、フッサールが論じたメルロ＝ポンティが考えている起源の忘却として解釈している。そうすることで、主体にとって当然なものとなっている自身の文化が、第二の自然となることを主張している。

以上の議論を展開できる理路は、これまでの考察に依拠することで明らかとなっているだろう。シニフィアンとシニフィエの関係は、第一義的には無動機的であった。しかしあるラングに属する語は、類推を働かせる語る主体に対して、素材としての他の語によって相対的に動機づけられ、避けがたいものとして必然的に形成されたものとして現前する。素材と必然性を主体に与えるというのは、自然の主要な性格である。そのためこうした性格をもつ言語は、語る主体に自然なものとして経験されうだろう。メルロ＝ポンティがフッサールとソシユールの思想を結びつけて主張するのは、言語記号における偶然的で非自然的な起源が忘却される伝統にあっては、言語という文化的産物が第二の自然として語る主体に現前するということなのである。

こうして、素朴な言語意識としての論理主義において、なぜ言語が存在を暴き出すものと捉えられるのかを、メルロ＝ポンティは発生論的現象学の観点から説明していると言えよう。言語の非自然性が忘却されている伝統のうちにいる素朴な言語意識にとって、語は言語的素材であるか、その所産である。自身の言語に囚われてしまっている場合、その所産と指示内容の関係は、動機づけに由来する結びつきであるにもかかわらず、あたかも自然法則と同じような必然的な結果として経験される。そのような実感に基づいて自身の言語を絶対化させることで、素朴な言語意識は、自身の言語が存在と一致し、その文法的カテゴリーが、普遍的な論理のカテゴリーとも一致しているとみなすようになるのである。メルロ＝ポンティは、ソシユールの思想をフッサールの現象学と結びつけて発展させることで、主観主義と客観主義の両者が期待するような特定の現象を絶対視した言語理解には到達できないとしても、両者が捉える出発点、つまり固有の言語の透明性と偶然性を認めることのできるパロールを、発生論的に論じることができたのである。

## おわりに

本稿は、メルロ＝ポンティの『パロールの問題』におけるソシユール読解から、言語における自然性について、メルロ＝ポンティの考えを明らかにすることを目的とした。メルロ＝ポンティは、自身の言語を絶対視する主観主義と、そこから離れて対象を観察することで明らかになるものを絶

対視する客観主義の両者の出発点を、正しく捉えようとする。そのために彼は、言語記号の恣意性とパロールにおけるラングの相対的動機づけを、この講義で初めて取り上げ、これらの観点から、関係的形式としてのラングと言語における自然性を論じた。すなわち言語は、相対的動機づけを通じて、必然的所産として語る主体に現前しているのである。メルロ＝ポンティが、こうした第二の自然としてのあり方を起源の忘却としての伝統と捉えていることは、生きられた世界での伝統を単なる派生的な文化ではなく、人間にとってある種の自然性を具えたものとして捉えていることを示している。そのため本稿が明らかにした彼の見解は、その後の「制度化」という概念や「自然」講義で論じられる象徴機能の考察にも、重要な手がかりをもたらすだろう。

## 註

- 1) 略号については文献表を参照。なお、『パロールの問題』における下線強調は煩雑となるため省略している。また、以下の引用文はすべて、邦訳のあるものについてはそれを参考に行っているが、新たに原文から訳し起こしているため必ずしも既訳の文言と一致していない。
- 2) 合理性にフランス語の真髄を捉える見方は、18世紀フランスの作家A・リヴァロールが残した有名な言葉、「明晰ならざるものはフランス語にあらず」に表れている。
- 3) より厳密に言えば、物理的な音を測定すれば音声は毎回異なる波形で測定されるため、音素を想定しなければ発音が同一とは言えない。
- 4) 言語を思考する主体の痕跡としてしか捉えない客観主義は、言語伝達が見かけのものに過ぎないという懐疑主義にもなる。この点は『世界の散文』でも論じられる（cf. Apostolopoulos 2019）。
- 5) 小野（2018）によれば、ソシュールの用法が考慮されていない19世紀後半に編纂されたフランス語辞書では、「arbitraire」の第一義が「意志による」「自由な選びによる」であるとされ、ソシュールに大きな影響を与えたW・D・ホイットニーは、言語の自然主義と慣習主義の伝統的論争に依拠して、言語記号を“arbitrary”と“conventional”という語を用いて説明する。以上を踏まえれば、「arbitraire」に「意志による」「非自然的」「慣習的」という三つの側面が見出される。メルロ＝ポンティはそれらのうち、「意志による」と「慣習的」を一つにまとめ、「非自然的」だけがソシュールの立場に適うものであると捉えている。
- 6) L・アンデンは、メルロ＝ポンティによって論じられた、記号の恣意性における相対的動機づけが明らかにする真理概念を、フッサールのそれと比較している（Andén 2018）。本稿では、彼女が論じていない、相対的動機づけを通じて言語は「第二の自然」であるという、ソシュールよりも先に進んでいるとメルロ＝ポンティが主張する洞察の内実を明らかにしている。

## 文献表

- Andén, Lovisa (2018) "Language and Tradition in Merleau-Ponty's Reading of Husserl and Saussure," *Studia Phænomenologica*, XVIII, pp. 183-205.
- Apostolopoulos, Dimitris (2019) *Merleau-Ponty's Phenomenology of Language*, Rowman & Littlefield.
- Bally, Charles (1926) *Le Langage et la vie*, Payot.

Gadet, Françoise (1990) *Saussure : une science de la langue*, PUF.

Merleau-Ponty, Maurice (2020) *Le Problème de la parole : cours au Collège de France notes, 1953-1954*, Metis Presses. \* PbP と略記。

Norris, Christopher (2004) "Saussure, linguistic theory and philosophy of science," *The Cambridge Companion to Saussure*, edited by Carol Sanders, Cambridge University Press, pp. 219-239.

Saussure, Ferdinand de (1972) *Cours de linguistique générale*, texte établi par Charles Bally et Albert Sechehaye, Payot. 『新訳ソシュール一般言語学』町田健訳、研究社、2016年。\* CLG と略記。

小野文 (2018) 「« arbitraire » は「恣意的」か——予備的考察」『21世紀のソシュール』松澤和宏編、水声社、185-208頁。

加國尚志 (2022) 「密着における乗り越え——メルロ＝ポンティ『パロールの問題 一九五三・一九五四年 コレージュ・ド・フランス講義 ノート』についての一考察」立命館文学 680号、45-64頁。

**[付記]** 本研究は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラムJPMJSP2108、JSPS科研費23KJ0442の支援を受けたものである。

## **À propos de la naturalité du langage : Merleau-Ponty lecteur de Saussure**

Izumi NONOMURA

Cet article examine la naturalité du langage, que Merleau-Ponty aborde dans *Le Problèmes de la parole* au Collège de France en 1953-54, et se réfère pour ce faire au syntagme « relativement motivé » emprunté à Saussure. Dans les notes de ce cours, Merleau-Ponty s'efforce non seulement de dégager les grandes lignes de la linguistique de Saussure, mais aussi de formuler une série de propositions nouvelles et fondamentales quant aux rapports entre le langage et la nature, et plus largement entre la culture et la nature. Cette analyse se fait en deux étapes. La première est une critique de notre conception ordinaire du langage afin de retrouver le langage sous une forme vivante. La seconde est une explication génétique de la façon dont un tel concept s'est établi. Cela signifie que la langue comme tradition est présente pour le sujet parlant comme matériau et inévitable en tant que « relativement motivée ».

# デリダとドゥルーズ＝ガタリのイェルムスレウ言語論受容について

平田 公威

## はじめに

コペンハーゲン学派の泰斗として知られる言語学者ルイ・イェルムスレウ（1899-1965）は、フェルディナン・ド・ソシュールを祖とする構造言語学を批判的に発展させて独自の言語論を構築しており、その理論は、1960年代から1980年代にかけてのフランス思想界では重要な参照点とされてきた。ロラン・バルトによる受容が嚆矢となり、そのあとに、ポール・リクール、ジャック・デリダ、ドゥルーズ＝ガタリらが続いていることはよく知られている。ところが興味深いことに、その受容のされ方は一様でない。とくにデリダとドゥルーズ＝ガタリは、どちらも構造主義から距離を取るためにイェルムスレウを参照しながらも、対照的な評価を与えている<sup>1)</sup>。すなわち、デリダは、イェルムスレウを構造主義の完成者とみなしつつその限界点を指摘し、ドゥルーズ＝ガタリは、構造主義には還元されない思想的意義を見出し、自らの議論に取り入れているのである。とはいえ、いずれの論者も、イェルムスレウを構造主義以降の思想形成のためのスプリングボードにしている点では一致しており、その意味で、イェルムスレウの言語論は二十世紀後半のフランス思想における磁場のひとつであると言えるだろう。

こうした事実は、江川が指摘しているように<sup>2)</sup>、デリダとドゥルーズ＝ガタリの思想の交差を浮き彫りにするものであるが、それにもかかわらず、イェルムスレウの難解さゆえか十分には研究されていない。そこで、本稿では、イェルムスレウの言語論に照らして、デリダとドゥルーズ＝ガタリの対照的な評価を検討し、かれらの思想的な試みの内実を解明する。そうして、構造主義以降、デリダとドゥルーズ＝ガタリが何を問題にし、イェルムスレウの何をめぐり対立しているのか、イェルムスレウの思想的意義はどこにあるのかを検討する。これにあたり、まずは、構造言語学との関係を考慮しつつ、イェルムスレウ言語論の特徴を整理することからはじめたい。

## 1. イェルムスレウの内在主義について

イェルムスレウの言語論は難解で知られる。かれの名著である『言語理論の基礎づけについて』（1943）は、言語学の基礎づけのために、伝統的な用語には頼らず、さまざまな概念を定義して、理論体系を構築しているのだが、その議論は抽象的かつテクニカルであり、具体例に乏しいこともあり読みにくい。しかしながら、そのモチベーションと発想は比較的シンプルであり、要点は次のようにまとめられる。（1）厳密な科学としての言語学は、言語外のを排して、固有の対象を研究しなければならない<sup>3)</sup>。（2）そのような内在主義の言語学が探究すべきは、哲学や心理学や物理学の対象となるような思想や音ではなく、「形式」（forme）である。というのも、ソシュールが指摘したように、形式がなければ、思想や音が分節されることはなく、言語事実が与えられること

はないからである<sup>4)</sup>。(3)つまり、言語分析の目的は、思想や音という質料をもったテキスト、すなわち「実質」(substance)から形式を抽象することであり、その形式は、ただ「関係」(rapport)によって定義されるものである<sup>5)</sup>。(4)それゆえ、言語学者はまずもって、テキストに見出されるさまざまな関係を記述しなければならない。

敷衍しておこう。イェルムスレウが唱える内在主義的言語論は、「言語素論」(glossématique)と呼ばれるが、それにしたがえば、たとえば、フランス語の限定辞(冠詞、指示詞、所有詞)と名詞、そして形容詞は次のように記述される。まず、限定辞と名詞は、両者が共に現れるときにしか文中には現れず、一方が現れるときには必ず他方も現れる。これに対して、形容詞と名詞の関係はそうではなく、形容詞がなくても名詞は文中に現れうるが、名詞がなければ形容詞は現れえない。つまり、名詞は、文に現れるために限定辞を必要とするが、形容詞はそうではない、といった規則が認められるのであり、そのような関係性によって、言語の要素は定義されるのである<sup>6)</sup>。

イェルムスレウの内在主義にかんして注目すべきは、言語分析の関心が関係だけに向けられるため、「言語記号」(sémiotique)の定義にも、音声などは不要だという点である。たとえば、構造主義的な音韻論なら弁別特徴によって定義する「p」のような要素は、それが音節のなかで占める位置や、他の要素との結合の可能性によって定義される。こうした考えは、言語素論が提唱されはじめるよりも一年前に明言されている。イェルムスレウは「音素論」を、「音声学」とも「音韻論」とも区別して、こう述べている。「したがって、音素の定義において、個人の言語意識を考慮すべきではありません。心理学的な方法と主観的な方法は、純粋に体系的な方法と客観的な分析に取って替わられる必要があります」<sup>7)</sup>。この主張にしたがえば、もはや音素といった伝統的な語法を用いる必要はない。それゆえ、イェルムスレウは、伝統的に用いられてきたシニフィアンとシニフィエ、音素といった用語を廃して、「表現」(expression)と「内容」(contenu)、「表現言語素」(cénématème)と「内容言語素」(plérematème)といった用語を導入するのである<sup>8)</sup>。

このように、イェルムスレウは、ソシュールの発想にしたがって自らの言語論を構想しており、この点において、ソシュールを祖とする構造言語学と新和的にみえる。だが、イェルムスレウはソシュールの見方を徹底するあまり、その言語理解は根本において、アンドレ・マルティネのような構造主義的な言語学者とは相容れない。実際、マルティネは、イェルムスレウの『言語理論の基礎づけについて』への書評で、構造主義的な立場から一定の評価を与えつつも、音韻論を切り捨てる主張には疑義を呈しており、イェルムスレウの方も、その書評への応答としてマルティネに私信を宛て、音韻論に対する距離を強く表明している<sup>9)</sup>。内在主義にしたがえば、記述されるべきは、表現や内容と名づけて相互排他的な仕方では区別するしかない体系なのである。

## 2. 二つの分析について

引き続き、基本的な論点をまとめよう。イェルムスレウの内在主義的言語論は、形式の記述を目的とする。形式は、組み合わせ可能性にかんする規則により定義されるため、個別的な音声などには還元されない。そうした個別的な言語事実を可能にするような「恒常性」(constance)が問題なのである。イェルムスレウは、この恒常性の分析の手続きを理論化している。

言語素論の分析手続きは、複雑な概念体系によって定義されているのだが、基本的に「換入（commutation）」というテストによって、表現と内容の面の要素を記述していくことになる。たとえば、「自転車で来た」という文があるとしよう<sup>10)</sup>。言語素論にしたがえば、この文は、表現面に／自転車で来た／をもち、内容面に〈自転車で来た〉をもつことになる。換入テストでは、表現面の／自転車／を／車／で置き換えてみて、内容の面でも変化が生じるかどうかを確認することになる。換入により、一方の面での変化に他方の面でも変化が伴えば、テストした要素は関与的な単位であることが明らかになる。そうして、文の水準から単語の水準へ、単語の水準から形態素の水準へ、形態素の水準から（いわゆる）音素の水準へと、記述を進めていくのである。

ところが、このような分析を進めるなかで、例外的なテキストに出くわすことがある。たとえば、「チャリで来た」という一文があるとしよう。換入テストを行い、文中の／チャリ／を／車／で置き換えれば、やはり内容面にも変化が生じることになる。それでは、今度は、／チャリ／を／自転車／で置き換えたならどうだろうか。言語素論の分析においては、その場合には、内容面には変化が生じないと考える。つまり、／チャリ／も／自転車／も、あくまで表現の仕方が違うだけで、どちらも内容面に〈自転車〉をもつというわけである。しかしながら、その表現の差異は、たとえば、表現面／自転車／を高い声と低い声で言い分けたときとは同じではないだろう。そこで、この差異を記述するために、言語素論では、第二段階目の分析をすることになる。そうすると、「チャリ」という言語記号——表現面／チャリ／と内容面〈自転車〉からなる記号——は、それが〈通俗な日本語〉という価値をもつことが明らかになる。言語素論ではこれを、言語記号そのものが表現になり、〈通俗な日本語〉という内容をもつと考える。これは次のように示せる。

共示記号	
表現面	内容面
「チャリ」	〈通俗な日本語〉
表現面	内容面
／チャリ／	〈自転車〉

表1

つまるところ、なんらかの表現面と内容面からなる言語記号が、それ自体で表現の面になると考えるのである。これが「共示記号」（*sémiotique connotative*）である（それに対して、表現面も内容面も言語記号ではない、いわゆるふつうの言語記号は「表示記号」（*sémiotique dénotative*）と呼ばれる）。言うまでもないが、共示記号の概念は、「表現」と「内容」の対概念によって可能になっている。つまり、いまだ聴覚映像と概念をモデルにしていたシニフィアンとシニフィエに対して、表現と内容は相互排他的にのみ区別されると強調して形式的に定義されるからこそ、言語記号そのものが表現面をなし内容面を伴うと論じることができるのである。ここに、マルティネのような言語学者にみられる音声中心主義を離れる意義のひとつがあるのだ。

いささか込み入った議論ではあるが、要するに、言語分析を進めていくと、さまざまなニュアンスをもつテキストに出くわすことがあるため、そのニュアンスを記述するために、さらなる分析が

なされるというわけである。イェルムスレウによると、そうした分析によって、文体や地域性や社会性などが明らかになるという<sup>11)</sup>。先の例で言えば、「チャリンコ」という言語記号は〈通俗な日本語〉のような内容面の形式、つまり社会的な価値をもつというわけである。こうして、言語素論の分析は、内在主義の観点からは一度は排除されたもの（実質の差異、変異体）を、言語的要素のひとつとして位置づけなおすに至るのである。

### 3. デリダのイェルムスレウ評価について

これまでの論点を整理しておこう。イェルムスレウの言語論は、「内在主義」を唱えるものであり、言語外の現実を徹底的に排除して、「形式」の記述をねらうものである。言語素論の分析は、まずもってテキストから恒常性を抽出するものだが、その分析ののち、一度は排除されたものが別の分析によって、すなわち共示記号の分析によって取り上げなおされる。このように、言語事実の分析は、複数回にわたってなされるのである。

言語素論の基本的な発想は以上の通りなのだが、その革新性は、「表現」と「内容」の概念に表れている。すでに述べた通り、表現の面と内容の面は、音声学や音韻論、意味論からは独立に定義されるものであり、それぞれの面の形式は、音声も観念も必要とはしない。たしかに、分析の対象となる言語事実の水準では、音声や観念はあるが、分析のあとには、そうした音声や観念的な認識を規定する形式だけが抽象される。さらに、表現面と内容面が相互排他的にしか定義されない以上、どこに表現面と内容面を認めても、何を分析の対象としてもよく、この対概念があるからこそ、共示記号の概念と共示分析も可能なのである。

このように、イェルムスレウは、ソシュールに由来する構造主義的なプロジェクトを徹底し、表現面と内容面からなる言語の内在領野を切り拓いている。本稿の関心事であるフランスでの思想的な受容は、この達成をめぐっており、たとえば、バルトは「共示」(connotation) 概念を中心に記号論的な意義を評価している。とくに、かれの『神話作用』(1957) や『モードの体系』(1967) は、実際に共示分析を試みる著作であり、ソシュールの用語を混入してはいるものの、フランスでのイェルムスレウ受容に先鞭をつけた仕事である。また、きわめて興味深いことだが、『S/Z』(1970) は一歩進んで、同じ共示の概念を用いて、現にある構造の記述には尽くされない、「テキスト」の理論を提示している（この点については後述する）。とはいえ、イェルムスレウの構造主義的な達成を誰よりも正確に評価しているのは、デリダの『グラマトロジーについて』(1967) である。デリダは、イェルムスレウが言語に内在的な厳密な科学を確立したことの意義を見定め、そのうえで、構造主義を完成させたがゆえに浮かび上がる限界を指摘しているのである<sup>12)</sup>。

繰り返しになる点もあるが確認しておこう。デリダは、イェルムスレウを評価するにあたり、その理論的な特徴を、ソシュールの「形式主義」と「価値」の系列に位置づけて理解している<sup>13)</sup>。すなわち、ソシュールに由来する差異の原理に基づく、構造主義的な理論的結晶として、イェルムスレウの言語論を理解し、とりわけ表現と内容の対概念の意義を高く評価しているのである。その際、デリダは正しくも、イェルムスレウがマルティネやヤコブソンらにみられる音声中心主義と手を切っていることを強調して、表現の概念によって、文学的テキストの構造分析など、エクリチュール

の科学的な記述が可能になったことを指摘している<sup>14)</sup>。

こうしたイェルムスレウ理解は、当時の言語学界の状況も踏まえたものであり、バルトによる紹介を踏まえて、より厳密さを期したものだと言えるだろう。しかし、デリダはそこから踏み込み、言語学の核心に位置するにもかかわらず、イェルムスレウが問うことすらなかった問題があると指摘している。すなわち、何によって表現面と内容面が総合されるのか、両者の差異を作り出しかつ総合する分節＝接続のはたらきとは何か、こうした問題をイェルムスレウは提起すらしなかったと指摘するのであり、その問題に自ら「原エクリチュール」の概念によって答え、自らの思想を提示している。それは、形式と質料を結びつけるとともに、表現と内容の間の結びつきをも構成するが、それとしては現前することのない「差延化」の運動、「原総合」としての原エクリチュールの思想である<sup>15)</sup>。翻って言えば、デリダは、差異の原理から徹底的な帰結を引き出したイェルムスレウの死角を指摘し、当の差異そのものを問題にしているわけである。

一見すると、デリダの立論は我田引水のようにも思えるが、その指摘は、イェルムスレウの到達した地点に立つことで可能になる、的を射た問題提起である。イェルムスレウの分析は、言語記号を表現面と内容面の形式へと還元するが、それは自然的で必然性をもつように思われた言語経験を宙吊りにすることであり、表現面と内容面の総合が無動機的であることを浮き彫りにする。その分析ののち、もはや、ソシュールにいまだ認められる「直観的意識の心理学」や音声中心主義的な図式は維持できないわけだが<sup>16)</sup>、しかし、言語意識に訴えないのであれば、何によって表現面と内容面の総合は説明できるのか。何によって、無動機的であってもなんでもありではないような、表現面と内容面の分節＝接続は説明できるのか<sup>17)</sup>。イェルムスレウの達成がソシュールの着想の徹底であるならば、こうした問題がたしかに迫り上がってくる。ただし、そうした問題提起は、言語学の核心に関わるとしても、言語経験の科学的分析を目指すかぎりでの言語学の目的に資することはない。デリダ自身が認める通り、原エクリチュールの概念は、言語学にとっての「条件」ではあっても、「〔……〕体系そのものの科学的、実証的、（イェルムスレウ的な意味での）「内在的」な記述を少しも豊かにするものではないだろう」<sup>18)</sup>。あくまでもデリダは、科学の可能性の条件への関心から、イェルムスレウが切り拓いた見地に立って、超越論的な問題を提起するのである<sup>19)</sup>。

#### 4. ドゥルーズ＝ガタリのイェルムスレウ評価について

イェルムスレウは、差異の原理に基づいて言語経験を分析し、表現面と内容面からなる言語の内在領野を切り拓いた。この達成について、ドゥルーズ＝ガタリは、デリダと同様の理解を示しながらも、対照的な評価を与えて自らの思想に取り入れている。かれらは『アンチ・オイディプス』（1972）において、原エクリチュールと同様の原的な総合のはたらきを「欲望」によって論じているのだが、そのうえで、イェルムスレウのように内在領野を記述することがもつ、構造主義的な分析には還元されない帰結と意義を追究するのである。

要点を確認しよう。『アンチ・オイディプス』の議論は複雑であるが、そのイェルムスレウ評価の焦点は、やはりソシュールの着想を徹底したことにある<sup>20)</sup>。すなわち、（1）ソシュールは、価値からなる言語の内在領野を発見していたが、（2）それにもかかわらず、音声中心主義的な伝統

のもとでシニフィアンを超越化し、意識をモデルに言語の内在領野を記述してしまっている。それに対して、(3) イェルムスレウの言語素論は、特権的な座標なしに、内在領野を記述するものであり、(4) その理論は、ドゥルーズ＝ガタリの考える「欲望」の理論に適うため、この理論にしたがえば、表現と内容（のそれぞれの形式と実質）を欲望の流れに返すことができる。

ただちに分かるように、ドゥルーズ＝ガタリの評価はある程度までデリダと重なるものである。しかし、(4) の点で、ドゥルーズ＝ガタリは、デリダとは明確に異なる評価を与え、言語素論を自らの思想のうちに積極的に取り入れている。すなわち、ドゥルーズ＝ガタリは、欲望を総合のはたらきにより定義し、とくに、「……と……と……」のように、異質なものを接続し延伸していく欲望の流れを論じているが<sup>21)</sup>、デリダのように、イェルムスレウに欲望の問題がないことを指摘するのではなく、むしろ、言語素論のおかげで、言語記号を構成する表現面と内容面は、欲望の流れにしたがい、新たに多様な仕方て接続しはじめるというのである。要するに、言語素論の分析によって、自然的かつ必然的にみえていた記号の結びつきが無動機化されるなら、そのもとにある欲望のはたらきが迫り上がり、表現面と内容面は多様な総合に開かれるというわけである。

こうしたイェルムスレウ評価は、デリダとは異なる問題関心を反映している。そもそも、『アンチ・オイディプス』のねらいは、欲望のはたらきを意識の総合に閉じ込める見方を批判し、欲望の自由な総合のはたらきを回復することにある。精神分析批判はその一環にほかならず、そのうえで、精神分析を「分裂分析」で取って替えることで、抑圧された欲望の解放が目指されるのである。ドゥルーズ＝ガタリがイェルムスレウに注目するのは、この点においてである。というのも、精神分析（そしてソシユール）が記述するシニフィアンとシニフィエでさえ、言語素論にしたがえば無動機的な表現面と内容面へと分析され、欲望による多様な接続のはたらきへと返すことができるからである。それゆえに、言語素論は、精神分析的な「表象の劇場を、もとの欲望する生産の秩序のなかに戻すこと」<sup>22)</sup>を目指す「分裂分析」に役立てられうるのである<sup>23)</sup>。

## 5. 分析から総合へ

まとめておこう。イェルムスレウは、差異の原理に基づいて、内在主義的な科学として言語素論を打ち立てた。デリダとドゥルーズ＝ガタリは、どちらもイェルムスレウをソシユールの完成者とみなしながら、対照的な評価を与えている。前者は、超越論的な問題関心から、科学的な分析の可能性の条件そのものについて論じており、後者は、内在領野の記述が生み出す結果に注目し、その帰結としてもたらされる多様な総合の可能性について論じている。デリダはその問題関心から、原エクリチュールが科学的な内在主義の記述に資することはないとしていたが、ドゥルーズ＝ガタリは反対に、欲望を役立てるかたちで、内在主義的な記述が、構造分析から折り返して、新たな総合の検討にまで開かれると論じているのである。

この二つのイェルムスレウ受容は、各々の問題関心の帰結であるため優劣をつけることはできないが、それでも、ドゥルーズ＝ガタリは言語素論をさらに前進させようとしていると言える。実際、ドゥルーズ＝ガタリが言及しているわけではないが、イェルムスレウは、言語学者の務めが現にある表現面と内容面の構造分析に尽きず、可能な表現面と内容面の計算も含むと明言している<sup>24)</sup>。も

もちろん、イェルムスレウが想定しているのは、点字などの体系が接続される可能性の記述であり、ドゥルーズ＝ガタリが考えるような分裂病的なものではないだろう<sup>25)</sup>。しかしながら、それでもたしかに、言語素論の仕事のうちに、総合の可能性の記述も含まれるのである。

ところで、イェルムスレウは内在主義的な記述の手続きを理論化しているのだから、当然、分析から総合へと記述を転回させる操作も定義している。すなわち、「媒入」(catalyse)である。この操作をドゥルーズ＝ガタリ（およびデリダ）が実際に取り上げることはないのだが、かれらの議論に照らせば、媒入は、欲望のはたらきを言語記述のなかに折り込む操作として理解できる。翻って言えば、媒入を軸にすることで、ドゥルーズ＝ガタリとデリダの対照的なイェルムスレウ評価を整理することができるのである。双方の争点をより明確にし、かれらの評価の妥当性とイェルムスレウの思想的な意義を詳細に検討するためにも、媒入について確認しておこう。

媒入とは、大づかみに言えば、目の前のテキストには現れていないが、そのテキストが前提にしているはずの要素を補う操作のことである<sup>26)</sup>。イェルムスレウは、ラテン語の前置詞 sine を例に説明している。ラテン語の前置詞 sine は奪格を前提にするが、あるテキストにその奪格が現れていないとしよう。その場合、言語学者は、言語分析を行う前に、その sine に奪格を補ってやる。言語素論の操作としては、ラテン語の文中に現れる sine は、「sine + 奪格」と置き換えても変化をきたさないため、正確な記述のために、テキストの欠損などを補うわけである。

以上はテキスト内の要素を対象にした例であるが、なにより重要なのは、媒入が、言語分析の開始以前に、テキストそのものに対してもなされるということである。すなわち、「テキスト」を媒入し、「テキスト+恒常性」に交換するのである<sup>27)</sup>。言語学者は、なんらかの対象を前にして、それが特定の形式をもつと考えて分析を開始するわけだが、その対象の決定は、媒入によるのである。このことは、共示記号にも言われることである。つまり、分析が進んだのち、一旦は同じものと結論づけられた二つ以上の言語記号を取り上げて、それらが「共示体」(connotateur)——「チャリンコ」における〈通俗な日本語〉のような内容面の要素——において異なるはずだと考えて、分析を再開するときにも、媒入がなされるのである。すなわち、最初の分析により明らかにされた「表示記号」を、「表示記号+共示体」と交換するのである。さらに言えば、言語の総合の可能性の記述を導くのも媒入であり、この操作により、一度は明らかにされた表現と内容の面の体系に、新たな体系が付け加わる可能性が補われて、実際の検討が開始するのである。

このように、媒入は、言語学者の仕事のはじめになされる操作であり、その操作の仕方により、分析なのか総合なのかという、研究の方向性が決定される。この操作は、言語学そのものにとって決定的に重要であるが、その意義を十分に理解することは容易ではない。イェルムスレウ自身が明示しているわけではないが、媒入の意義は次の二点にまとめられるだろう。

第一に、言語学者が前提にしている認識や、科学以前の（伝統的な）知や臆見を自覚することである。媒入はまずもって、何を言語学的分析の対象とするべきか、その決定に関わる。そしてその決定は、前科学的な認識や知、言語学者の関心を含まざるをえない。言語素論は、そうした決定を媒入として定義することで、科学とその前提の關係に自覚を促すわけである。つまり、媒入は、デリダの問題設定の一手手前で、言語学の内部に留まりながら、何が言語として自明視されているの

か、言語学の内部と外部の境界を明確化するのである。この点で、媒入が科学的な記述そのものに資することはなく、それゆえにマルティネからの批判を招くのである<sup>28)</sup>。

第二に、言語学者が前提していなかった認識や、言語と認めていなかった要素を、言語に取り入れることである。媒入は繰り返されることで言語の総合を導き、言語学者はその都度想定していなかったものを言語のうちに数え入れることになる。媒入によって、非言語的とみなされていた要素や、そもそも考慮すらされていなかった要素が、言語と接続されていく。ドゥルーズ＝ガタリ風には、媒入は欲望のはたらきを原動力に、言語素論の記述を継続していくのである。

まとめよう。媒入は、言語学の境界の（再）画定に関わる。媒入は、言語学という科学にとっての自明性を問いに付し、また媒入を繰り返すことで、言語学は外部を取り入れて変形していくことになる。それは、デリダが言うように、言語学の可能性の条件自体を問題にすることではなく、それゆえにある種の限界を示すが、その可能性を可塑性にすることで、ドゥルーズ＝ガタリが言うように、言語と非言語的なものの接続という、多様な総合の可能性が開かれるのである。

### おわりに

以上で、「はじめに」で掲げた目的は達成できただろう。端的に言えば、デリダは構造主義もろともイェルムスレウの内在主義的な記述の試みを問いに付し、ドゥルーズ＝ガタリは構造主義に尽くされない内在主義的な記述の意義を見出している。そして、こうした対照的な評価は、言語素論の観点からは、媒入の思想的なポテンシャルをめぐるものとして理解できる。

本稿では、このように、媒入の概念を、デリダとドゥルーズ＝ガタリの立場を明確にする虚焦点あるいは試金石として論じたわけだが、この概念に照らして検討すべき思想家がもう一人いる。バルトである。というのも、媒入により内在主義的な記述の方針が決定されるわけだが、バルトは、媒入に明示的に言及しているわけではないものの、二つの仕方で媒入し、二つの異なる仕事をしているからである。本稿の行ってきたイェルムスレウ受容の検討をより包括的なものにするためにも、さいごにバルトについて確認したい。

問題なのは、先にも言及した、『モードの体系』（1967）に代表される1960年代までの仕事と、『S／Z』（1970）に代表されるそれ以降の仕事である。両者の間には、構造分析から「テキスト」論への移行があり、ここに構造主義からポスト構造主義への転向をみる向きもあるのだが<sup>29)</sup>、興味深いことに、どちらの仕事の核心にも共示の概念が据えられている。つまり、ひとつの同じ概念に基づいて、異なる二つの仕事が行なわれているのである。この事実は一見すると奇妙だが、本稿の考えでは、媒入により説明できる。すなわち、共示記号にかんする媒入の操作が一度だけであれば、その記述は構造主義的になり、それ以上であればテキスト論的になるのである。

簡単に見ておこう。『モードの体系』は、モード誌のテキストを分析するものであり、その基本的な方法は言語素論に基づいている。すなわち、バルトは、換入テストを採用しながら、表示記号と共示記号の概念に依拠して<sup>30)</sup>、第一部では表示記号の分析を、第二部では共示記号の分析を行なっているのである。そうしてバルトは、モード誌のテキストからひとつの構造を取り出しているわけだが、テキストに形式を補う媒入は二回である。すなわち、はじめにモード誌をテキストとして

自覚的に選択するときと、共示記号の分析を開始するときである。つまり、共示記号にかんしては、媒入は一度だけなされるのであり、それゆえ、テキストからは構造がひとつだけ取り出されるのである。

これに対して、『S / Z』で問題になるのは、テキストの複数性である。『S / Z』は、バルザックの『サラジーヌ』を分析する著作だが、そのねらいは、唯一の意味やひとつの意味を明らかにすることではない。問題なのは、むしろ、あるテキストから複数のテキストを獲得することであり、そうして、意味の複数性を肯定することなのである<sup>31)</sup>。バルトは、そうした読解のために、共示概念に依拠しつつ、「レクシ」(lexie) という概念を提示している。レクシとは、共示をすくい取るための単位であり、たとえば、『聖書』における節のような、恣意的な長さをもった単位のことである。こうした単位への分割は恣意的であるがゆえに、読むひとによって、原テキストから複数のテキストが得られることになる。もちろん、同じひとによる再読であっても構わない。こうした読書の理論を支えているのは、言語素論の観点からみれば、複数回の媒入の可能性である。つまり、どこに共示体を見出すのかという媒入が、複数回なされることが折り込まれているのであり、それが、レクシによるテキストの複数性を理論的に可能にしているわけである。それに伴い、原テキストは、特定の表現と内容の構造だけをもつテキストではなくなり、構造化あるいは生産のはたらきそのものに返され、「書きうるテキスト」<sup>32)</sup>として、多様な共示記号と接続されるようになるのである。

以上のように、媒入によって、バルトの二つの仕事は説明できる。この二つの仕事の間には、構造主義からの理論的な転回が認められるが、それは、デリダのように言語素論の限界点を指摘することによってではなく、ドゥルーズ=ガタリのように、言語素論的な記述に賭けつづけたことの帰結である。かくして、イェルムスレウの言語素論は、内在主義に留まろうとするものの欲望を作動させ、構造分析とは異なる記述の方へと向かわせるのである。

## 註

- 1) 本論では、リクールによるイェルムスレウ評価は取り上げない (cf. Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans *Esprit* (35), Esprit, 1967)。簡潔に述べておくと、「言わんとすること」を問題にし、構造ではなく「機能」を重視するかれの見方は、機能主義を唱えたマルティネのイェルムスレウ批判を反復するものであり、それにはイェルムスレウ自身がすでに応答している (cf. ルイ・イェルムスレウ『新言語学試論』平田公威訳、水声社、2024年、266-270頁)。本論でも述べるが、たしかにリクールが整理するように、イェルムスレウの第一の関心は意味論などが扱う「実質」にはないが、実質の記述で扱われる「規範」(norme) や「慣用」(usage) が無視されるわけではなく、分析の段階を複数に分けて記述されることになる。
- 2) 江川隆男『アンチ・モラリア——〈器官なき身体〉の哲学』河出書房新社、2014年、261頁、注13を参照されたい。
- 3) Cf. Louis Hjelmslev, *Prologomènes à une théorie du langage*, traduite du danois par Una Canger avec la collaboration d'Annick Wewer, Minit, 1971, pp. 12-15.
- 4) Cf. *ibid.*, p. 15 ; pp. 134-135 ; p. 166 déf 51.

- 5) Cf. *ibid.*, p. 135 ; p. 166 déf 52.
- 6) Cf. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dan Sperber et François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Seuil, 1968, p. 71.
- 7) ルイ・イェルムスレウ、前掲書、153 頁。
- 8) Cf. 同上、184 頁。
- 9) Cf. 同上、228-231 頁。
- 10) この例は、セミル・バディル『イェルムスレウ——ソシユールの最大の後継者』町田健訳、大修館書店、2007 年、43-44 頁の訳者補注を参考にしている。
- 11) Cf. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, chap. 22.
- 12) デリダのイェルムスレウ評価については、小川歩人「イェルムスレウとデリダ——言語素論と原エクリチュール」『コメント通信』第 39 号、水声社、2023 年に詳しい。
- 13) Cf. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967, p. 84.
- 14) Cf. *ibid.*, pp. 87-88.
- 15) Cf. *ibid.*, p. 88.
- 16) Cf. *ibid.*, p. 60 ; Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot & Rivages, 1995 [1967], pp. 27-32.
- 17) Cf. Derrida, *op. cit.*, pp. 68-69.
- 18) *Ibid.*, p. 88.
- 19) Cf. *ibid.*, pp. 42-43.
- 20) Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972, pp. 287-288.
- 21) Cf. *ibid.*, chap. 1.
- 22) *Ibid.*, p. 324.
- 23) このイェルムスレウ的な分裂分析は、実際に『千のプラトー』で行われることになる。また、『千のプラトー』ではイェルムスレウ受容がもう一段階進み、原的な総合の役割を担う「抽象機械」もまた言語素論の図式で説明されることになる。本稿ではそこまで確認できないが、これらの点については、拙著『ドゥルーズ = ガタリと私たち——言語表現と生成変化の哲学』水声社、2023 年の第六章および第八章で検討を行った。
- 24) Cf. Louis Hjelmslev, *op. cit.*, p. 133.
- 25) たとえば、『千のプラトー』で挙げられる例ではあるが、英語の表現面と内容面に、フランス語の表現面や、食物という面を接続してしまう、ルイ・ウルフソンを想起されたい (cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980, p. 334)。
- 26) Cf. Louis Hjelmslev, *op. cit.*, chap. 19.
- 27) Cf. *ibid.*, chap. 20.
- 28) たとえば、ラテン語の *sine* の例にかんしてだが、マルティネは媒入の必要性と正当性を疑っている (cf. ルイ・イェルムスレウ、前掲書、221-222 頁)。
- 29) たとえば、グレアム・アランは、バルトのポスト構造主義的な仕事を、科学的かつ客観的な方法論の

放棄によって特徴づけて、その萌芽を『S / Z』にみている (cf. グレアム・アラン『ロラン・バルト』  
原宏之訳、青土社、2006年、138頁)。

30) Cf. Roland Barthes, *Système de la mode*, Seuil, 1967, chap. 3.

31) Cf. Roland Barthes, *S/Z*, Minuit, 1970, p. IX.

32) *Ibid.*, p. 6.

\* 本研究は JSPS 科研費 JP22K19974 の助成を受けたものである。

## **Sur l'acceptation de la théorie du langage de Hjelmslev chez Derrida et Deleuze-Guattari**

Kimitake HIRATA

Louis Hjelmslev, linguiste danois, a développé radicalement l'idée structuraliste présentée par Ferdinand de Saussure pour construire une théorie du langage, nommée « glossématique », et ses ouvrages ont fait référence pour des philosophes français, notamment Derrida et Deleuze-Guattari. Il est toutefois intéressant de noter que Derrida et Deleuze-Guattari apprécient différemment la théorie hjelmslevienne, bien qu'ils partagent une critique de Saussure : Derrida considère l'œuvre de Hjelmslev comme l'aboutissement du structuralisme en soulignant sa limite théorique, tandis que Deleuze-Guattari trouvent chez Hjelmslev un potentiel philosophique qui fuit du structurisme. Cet article vise à clarifier l'acceptation de Hjelmslev chez Derrida et Deleuze-Guattari, ainsi qu'à explorer une signification philosophique de la glossématique.

## 出来事・場所・霊 ——ミシェル・ド・セルトーにおける「発話行為」 の概念について——

福井 有人

### はじめに

『プラトンからラカンまでの純粹愛』においてジャック・ルブランが詳しく跡づけているように、ある種の神秘主義の伝統のうちには、自己の欲望や傾向性の放棄という一般的な意味での受動性（passivité）を突きつめたところに実現される最高度の受動性における行為という、きわめて歪な形象が確認される。フェヌロンやギユイヨン夫人の言を借りて、ルブランはこれを« passivété »と呼ぶ<sup>1)</sup>。中世や初期近代のみならず、ブスケやヴェイユ、ブランショやデュラスなど20世紀の作家にまで及ぶと考えられる« passivété »のモチーフは、たとえば、自己贈与や歓待、神の意志への同意、詩作といった形で表出することもある。神秘主義におけるこのような受動的行為が、言語の水準においてどのように現れるかということに、本稿の関心は置かれている。

以上の問題意識のもと、本稿は、ミシェル・ド・セルトーの神秘主義論における「発話行為（énonciation）」の概念について、その思想的な意義の解明をめざしている。主なコーパスとなるのは、かれの神秘主義論の集大成といえる『神秘のものがたり』（1982年）である。成立事情を考慮するなら、この未完の主著は、既発表の論文の集成という側面をもつ。ただし再録にあたってセルトーは加筆・修正をおこなっており、その書き換えは、代名詞への置換やフォント操作から、段落の分割、パッセージの追加にまで多岐にわたる。以下では、こうした修正点にも注意を向けておきたい。

ところで、ある概念に注目してセルトーのテキストを読む作業は、自明なことではない。セルトーの思想にはさまざまなキーワードを挙げるができるが、いずれも一義的な意味で用いられてはいないからである。セルトー自身が理論的な道具立てとして意識的に概念化を試みている「戦略」「戦術」などを脇に置くならば（*IQ*, 57-63）、キーワードの意味は文脈依存的である。もっとも、こうした事情は、特定の概念をとおしてセルトーのテキストを理解することを妨げるものではない。むしろ、概念をプリズムとしてセルトーの思想の奥行きを発見することを助けてくれるはずである。わたしたちは、先行研究の成果をふまえつつ<sup>2)</sup>、自明視されてきた主題の前に立ち止まり、概念の内実に眼差しを向けてみたい。

それでは、「発話行為」の概念に注目するのはどうしてか。この概念には、セルトーの神秘主義論のエッセンスが凝縮されているからである。それゆえ、「発話行為」をどう理解するかが、つまるところ、セルトーの神秘主義論をどう解釈するかを決定するといっても過言ではないのだが、かれ自身はこの語の含意を必ずしも詳しく説明しているわけではない。そこで本稿では、セルトーに

における「発話行為」概念を、いくつかの意味のモニター・ジュとして理解してみたい。一義的な、はっきりと定義可能な意味を与えるのではなく、並立する複数の含意を取り出すことは、セルトーの議論の多層性を考慮するなら妥当な選択であろう。最終的には、「発話行為」概念を解釈することをおして、セルトーの神秘主義論のオリジナリティを浮き彫りにすることを試みる。

## I. 「神秘主義的発話行為」（1976年）

『神秘のものがたり』の元となる諸論文のうち、理論的な核となっているのが、1976年、『宗教学研究』誌に発表された「神秘主義的発話行為」である。この論文には、『神秘のものがたり』の序論第2節の大部分、第3部の冒頭、第5章の理論的なパートと第6章のテキスト読解、これらの原型となる部分が含まれている<sup>3)</sup>。「神秘主義的発話行為」にはトドロフやバンヴェニストの言語論、ルジュンヌの自伝論、ジャン＝ルイ・シェフェールのアウグスティヌス論などへの参照が数多く含まれており、当時の最新の思想潮流を反映した神秘主義研究という性格も色濃い。神秘主義理解の枠組みをセルトーが初めて具体的に提示した重要な論攷であるから<sup>4)</sup>、本節ではその枠組みを概観することで、次節以降の考察の準備としたい。

神秘主義研究におけるセルトーの先行者としては、H・ベルクソン、H・ブレモン、L・コワコフスキ、J・オルシバルらがあり、セルトーはかれらに対して独自性よりもむしろ負債を多く語っているが、基本的な認識が示されるとき、先行者との差異はおのずと明確になる。以下のパッセージは、1976年の論文から『神秘のものがたり』の序論にほぼそのまま再利用されている。

まず初めに問われるもの、それは語りの型式であり、エクリチュールによる跡づけ（歩み、*Wandern*）である。前者は場所の境界を画定させ、後者は「スタイル」を、あるいは「歩みぶり」を示すものである——「歩き方によって女神であることが明かされる」とウェルギリウスが述べたのと同じ意味において。（*EM*, 186 / *FMI*, 28. 強調は原文による）

神秘主義は、独自の言語によって神秘主義として認められる——これがセルトーの神秘主義論の核心である。つまりここに示されているのは、神秘主義を神秘主義たらしめているのは、その言語であるという理解である。まず、「語りの型式 [formalité du discours]」という表現に目を向けてみよう。ここには、神秘主義を教説の「内容」ではなく言説の「形式・形態 [forme]」から考察するというセルトーの目論見が暗示されている。「語りの型式」とは、神秘主義を実体的に捉えることを可能なかぎり避けつつも、神秘主義でありうるため（神秘主義として理解しうるため）のミニマルな条件を指すものと考えられる。

では、「型式」が「場所の境界を画定させる [circonscrire un lieu]」とは、どういうことか。ここには、セルトーの議論においてしばしば暗黙裡になされている主張が反映されている。それは、言葉が生じるためには、そのための場所や空間がなくてはならない、というものだ。言葉はそれが維持されるべき空間を必要としている。そこで「発話行為」は、言葉が交わされるための場所を「創設 [instaurer]」するものとして位置づけられる（*EM*, 186）。セルトーは、「発話行為」の様態の如

何によって神秘主義の言説「型式」は規定されると考えているようだ（EM, 198）。

神秘主義を実体的に理解することを回避する意図は、「跡づけ [un tracer]」、「歩み [un marcher]」という語にも現れている。これらの語が動詞の不定形に由来することが示唆するように、神秘家のテキストは一連の「運動」として捉えられる（EM, 188）。いいかえれば、テキストの背後に「在るもの [ce qui est]」（ラカンの『精神分析の倫理』のセミナーを受けて、「物自体 [das Ding, la chose même]」とも言われる）を想定することを、セルトーは周到に避けている。セルトーは言う。「それ [テキストを組織している他なるもの] を別個に位置づけること、それを語ることに腐心するテキストから他なるものを孤立させて取り出すこと、それは、固有の場所や名前を与えて他なるものを悪魔祓いしてしまうことであり、既存の合理的な言説によって置き去られた残りものとして同定することである」と（EM, 185-186）。そうではなく、<sup>ヴィジョン エクスターズ</sup>幻視や脱我、キリストの現前をめぐる経験を語るために、いかなるモダリティやリズム、比喩やイメージ、そして詩が用いられ、いかなる言いよどみや引用が含まれているかにこそ、セルトーの関心は置かれている。

## II. 〈わたし〉から〈あなた〉へおくる言葉——「発話行為」の諸相（1）

はじめにわたしたちは、セルトーにおける「発話行為」概念が、複数の意味のモニタージュとして理解できると述べた。それぞれの位相は重なり合う部分を持つが、区別して論じることで、セルトーの議論の多層性をうまく示すことができるだろう。

それでは、セルトーは「発話行為」の概念をどのように理解しているのか。「発話行為」そのものにセルトーが注目する契機となったのは、おそらくツヴェタン・トドロフの主幹による『ランガージュ』誌の「発話行為」特集（1970年）であろう。このことは、論文「神秘主義的発話行為」において、特集の巻頭言にあたるトドロフの論文と、エミール・バンヴェニスト「発話行為の形態的装置」<sup>5)</sup>が大きな参照元となっている点からうかがえる。「西洋的」な言語観念、すなわち「透明かつ外在的、表現的かつ道具的な言語というイメージ」あるいは言葉を行為の「手段」とする見方への批判、話すことがすなわち行為することであるというテーゼ、指呼詞 (indiciel) への注目、修辞学との関連、バンヴェニストの言語論の重視など<sup>6)</sup>、セルトーは多くの点でトドロフの論点をふまえている。ただし、セルトーはトドロフの議論を厳密に踏襲しているというよりも、核心を引き出して自分なりにアレンジして用いているといったほうが正しいだろう。

まず一般的にあって、発話行為とは、だれが語るか、いかにして語るかが問題化される言語行為である。このことは、教説の内容ではなく「型式」に着目するというセルトーの基本理解と通底している。以下のパッセージを注釈しながら説明を試みたい。

「真理」という基準にもとづいて諸々の発話内容を取りまとめ、特殊で一貫した全体を構成することが神学の任務だとすれば、〔神秘主義の発話行為は〕それとはまるで異なっているし、ましてや、猛威をふるう世界の秩序それ自体を、（個人的な経験からいっさいの妥当性を排してしまう）ひとつの物語として語らせるような神智学の務めとはかけ離れている。神秘主義において問われるのは、現在になされる話しかけ [allocutions] や契約 [alliances] のネットワーク

クへと言語が変容する可能性を問題化する問いから発して、共通の言語活動（技術的専門性を備えた部門ではなく）を取りあつかうことにほかならない。（EM, 199）

原文では一文に凝縮された濃密な一節であるが、『神秘のものがたり』に流用される際には加筆と修正が施され、三つの文に分割される。ここで問題となっているのは、神秘主義の（1）神学との差異、（2）神智学（théosophie）との差異、（3）言語活動の観点から見た場合の独自性、の三点である。はじめに、「真理」という基準〔des critères de « vérité »〕の直後には、「聖書、教導権、大多数の信仰実践という三重の審級によって与えられる〔fournis par la triple instance d'une Écriture, d'un Magistère et d'une pratique croyante majoritaire〕」と付記されて、既存の価値基準やフォーマットに則った知の集積としての神学の活動が強調される。ここには、「すでに発話された言葉／発話内容〔énoncé〕」と「発話行為」をめぐる原理的な、そしてセルトー独自の区別が示されている。トドロフの場合、前者が後者の結果であるという仕方では両者は紐づいており、「発話行為」のレベルを考慮することなしに「真理」を考へることはできないとしている<sup>7)</sup>。それに対してセルトーは、真偽の検証可能性を考慮しうる言葉と、それを超えた水準に位置する言葉を腑分けし、「発話行為」を後者に位置づける。そのパラダイムとなるのが、祈りの言葉である（EM, 197）。立ち止まって考えてみれば、祈りの言葉は、ある教説に則って正しいか否かを判定できる基準とは別のレベルにある。その基準はむしろ内在的であり、呼びかけが真に他者へ届きうるものであるか否かにある。このように、セルトーにおいて神秘家の「発話行為」とは、今ここで〈わたし〉から〈あなた〉へと送られる言葉なのだ。パンヴェニストへの執拗な参照は、こうした人称性やモダリティを概念的に一般化するための方途とみなしうる（EM, 199-200 / FMI, 223-225）。

次に、神智学との差異について考えてみよう。『神秘のものがたり』では、「個人的な経験からいっさいの妥当性を排してしまう」と括弧に括られていた文言が変更されて、「証人——宇宙という大海のざわめきがかれをとおして聞かれるところの口——であることのほかに、〔物語の〕語り手たる主体はいっさいの妥当性をもたない〔dont le sujet locuteur n'a pas d'autre pertinence que d'être le témoin, - la bouche par où se font entendre ces bruits océaniques du cosmos〕」と、正確を期した表現へと書きなおされる（FMI, 224）。たとえばヤーコブ・ベームにおいて、世界創造の原理は神の「怒り」であり、ベームは一連の幻視<sup>ヴァイジョン</sup>をとおしてそれを直観する。その叙述において主題化されるのは、ベーム自身の経験というより、創造の原理や秩序そのもののほうである。セルトーがこのことをわざわざ仄めかしているのは、神秘主義において主題化されるのはむしろ「個人的な経験」のほうであり、語りは〈わたし〉と〈あなた〉とが交わり合う物語となるからであろう。

だからこそ、使用される言葉そのものへの問いが前景化することになる。先の引用文に戻れば、『神秘のものがたり』では、「共通の言語活動を取りあつかう〔traiter le langage commun〕」にはイタリック強調が施され、直後には「ありふれた人々〔tout le monde〕あるいは「誰でもよいだれか〔n'importe qui〕」の言語」と付記される（FMI, 224）。ここから明らかであるように、神秘主義を神秘主義たらしめる言語とは、日常的な——たとえば恋人へ呼びかけるような——言葉にほかならない<sup>8)</sup>。折にふれて、セルトーは「ありふれた人々」の言語活動の重要性を強調している<sup>9)</sup>。

以上から引き出せるのは、セルトーにおける神秘主義の「発話行為」概念には、第一の側面として、呼びかけや祈りの基軸となる人称性が含まれているという点である。〈あなた〉へと語る〈わたし〉の存在が主題化することは、見方を変えれば、今ここでなされる発話に重きをおく現在主義が神秘主義の言語行為の核となっていることを示している。したがって、バンヴェニストの論文「言語における主体性（De la subjectivité dans le langage）」（1958年）をセルトーが参照していることも納得がゆく。バンヴェニストは、主体性、すなわち話者がみずからを〈わたし〉として設定するポテンシャルを言語におけるもっとも根本的な力として定めており、主体の自己意識・時間意識はほかならぬ言語的な主体性から産出されるものであると述べている<sup>10</sup>。

しかしながら、神秘主義文献の人称的性格を一般化するためにバンヴェニストが参照されているとしても、ここには厄介な問題が潜んでいる。この〈あなた〉とはいったいどれか、という問題である。神秘主義文献における二人称は、A. 神的他者（「大他者 [l'Autre]」）とB. 読者（「他者たち [des autres]」）のあいだを揺れ動くことが常であり、セルトーは両者へ宛てられる言葉を区別せず、一様に「発話行為」と呼んでいる。さらにややこしいことに、「発話行為」という語が、 $\alpha$ ) 言説空間を創設する言葉、 $\beta$ ) 創設された空間で交わされる言葉、この両方の意味で用いられていることによって、事態はより複雑になる。A/Bならびに $\alpha/\beta$ の区別をとくに明示することなく議論が進められるため、セルトーの「発話行為」論はより理解しにくく、独自性が見えにくくなっているように思われるのだ。そこでわたしたちは、これらの区別に注意を払いつつ、議論を進めてゆくことにしよう。セルトーの議論のオリジナリティは、これらの区別をふまえた上ではじめて理解される。 $\alpha$ の意味、すなわち神秘主義のテキスト空間そのものを立ち上げる始原的な言葉を論じる場面にこそ、かなり特異な主張が唱えられ始めるからである。

### III. 神秘家の根源的意志——「発話行為」の諸相（2）

論文「神秘主義的発話行為」の4番目のセクションは、「契約（「ウォロー」）、主体（「わたし」）、形象（島）」と題されている。「契約」とは、作者と読者の間のテキスト上の関係を指すため、以上にみた区別のうちでは、Bに向けられた $\alpha$ の「発話行為」に関わると考えられる。セルトーの議論において特異なのは、この「契約」が神秘家の意志によって成立されるとしている点である。セルトーはその根源的な意志を〈我望む [volo]〉と名づけている（EM, 201）。契約成立の初源に位置づけられるこの意志は、テキストの宛先を明示する神秘家の言葉（「わたしの言葉の宛先となるのは……者たちだけである [je ne m'adresse qu'à ceux qui...]」）に読み取られている。エックハルトやスラン、さらにはリジューのテレーズに基づいて概念化される〈我望む<sup>ウキヨ</sup>〉をめぐる議論は、『神秘のものがたり』第5章第2節に組み込まれて加筆されている（FMI, 225-242）。その際、スピーチ・セオリーにおける行為遂行的発話との関連で論じられることに注目しよう。

オースティンが述べているように、命名や約束、説得などの遂行的発話は、発話者を取り囲む具体的な状況に成功の可否がかかっている。対話者の同意や決められた手続き、慣習的な言葉遣いなどの条件を満たすことではじめて発話は成功するのであって、遂行的発話はそうしたコンテキストに依存する<sup>11</sup>。けれども、セルトーいわく、神秘家の volo はそうした「周囲状況の排除」をおこな

う（*FMI*, 238）。むしろ発話の成功の基準となる文脈をみずから破壊する、つまり脱文脈化する力を〈我望む〉にみるというわけである。このことは、価値基準が内在的なものと示唆される祈りの言葉の性質と並行している<sup>12)</sup>。別の角度から言いなおせば、神秘主義の語りは、何を知っているかではなく、みずからに生じたことをともかく証言しようとする意志——「知によっては与えられないア・プリアリなもの」（*FMI*, 227）——に根拠を置く。したがってそれは、「最終的には支持（回心など）を、すなわち宛先の意志における変化を得ようとする」護教論や説教とも、教典の威光を借りる神学や司牧の言葉とも異なる形を取る（*FMI*, 228, 244）。

注意しておかなければならないが、セルトーは名詞 *volonté* ではなく動詞 *vouloir* のほうを自覚的に用いている（そもそも *volō* とは、ラテン語において「意志する」を意味する直接法現在一人称単数形の動詞である）。このニュアンスの差異をどのように理解したらよいだろうか。おそらく、セルトーは名詞の使用を回避することによって、神秘家の意志を実体的に、心理学的な実質としてではなく、書く／話す行為と切り離すことのできない心のはたらきとして捉えているのだと思われる。つまり〈我望む〉とは、書くこと／話すことと共に発動する意志の動的な発現であって、厳密には、意志することは「発話行為」そのものではなく、言葉の生起にとっての「第一の可能性の条件」（*FMI*, 227）であると言わねばならないだろう。それゆえセルトーは、次のように〈我望む〉を再定義することで、神秘主義の語りとは「あなた」に語る「わたし」によって、今ここで、ゼロから立ち上げられるべきものにほかならないと強調するにいたる。

〈我望む〉とは、いかなる瞬間にも何かが誕生しうることの肯定である。それは現在における起源であり、始まるということの原理である。（*FMI*, 232）

このよどみのない一節は、セルトーの神秘主義論における、既存の知への依拠や回収を拒むラディカルな現在主義というべきものを告げている。「起源」は現在にあるのであって、フォーマットや規範を提供してくれる伝統や慣習の側にあるのではない。このことを、セルトーはプロティノスを援用しつつ、意志が「わたしたちにかかっている [dépend de nous]」唯一のものであると強調することによって跡づけてもいる（*FMI*, 235-236）。時はつねに「始まり」で満ちている（「いかなる瞬間にも何かが誕生しうる [à tout moment il peut y avoir naissance]」）——それゆえ、「誕生する」あるいは「始まる」ために必要なのは、ただ意志することだけである。神秘主義の「発話行為」論という文脈をふまえるなら、ここで問題となっているのは、書く／話すことの根源的な自由を肯定することにほかならない。ただしその自由は、自律的な主体の自発的な意志としての内的自由とは異なるものだ。というのも、実のところ、セルトーはこの主体の身分に曖昧さを認めているように思われるからである。神秘主義的な「発話行為」の主体は、自律的な意志に基づいて言葉を告げる主体ではなく、少なくともそれだけではなく、ある種の「空虚な」主体としても表象されている。実際、「発話行為」には出来事的な側面があるとされているのだ。次節においてわたしたちが「発話行為」の第三の位相として考えてみたいのはこうした側面である。

#### IV. 霊が語る言葉——「発話行為」の諸相（3）

言説空間を創設する〈我望む〉の主体、〈わたし〉とは、いったい誰なのか。初めの手掛かりとなるのは、『神秘のものがたり』第6章の冒頭のパスセージである。

〔神秘主義的な語りの〕価値は、ただの次のような事実にのみ、すなわち〈大いなる話者〔Locuteur〕〉、〈霊〉、話す者〔*el que habla*〕が話すまさにその場所においてこの霊的な語りは生まれる、という事実のみ根拠をもつ。この語りのみならずから権威を与えるのは、「靈感を受けた」発話行為、「経験」という語によっても示されるこの発話行為の場となることによるのである。神秘主義の語りが上演しようとするのは、〈言うこと〉の現在の行為＝今ここにおける一幕〔*acte présente du Dire*〕なのだ。（*FMI*, 244. Cf. *EM*, 203）

ここに挙げた一節は、神秘主義の語りが、既存の「制度」とは別の場所から告げられることを問う文脈に位置している（つまり先の区分でいえば、問われているのは $\alpha$ ＝言説空間を創設する言葉である）<sup>13)</sup>。「まさにその場所〔*la place même*〕」、「この発話行為の場〔*lieu de cette énonciation*〕」、「上演する〔*mettre en scène*〕」といった空間的な含意をもつ言葉の頻出は、セルトーがその場所を焦点としていることを示す。前節の議論と考えあわせるならば、この場所を準備するのが〈我望む〉であるとみなしてよい。さきに論じた〈我望む〉の現在主義は、「〈言うこと〉の現在の行為」という表現に圧縮されている。ここまでは前節の内容とおおよそ一致するが、立ち止まって考えてみたいのは、「話す者」としての〈霊〔*Esprit*〕〉についてである。この理解は、十字架のヨハネ『カルメル山登攀』の序文の記述に基づいている。ただし、聖書の言葉は聖霊の言葉である（から真理である）というのがヨハネの主旨であるのに対し<sup>14)</sup>、セルトーはそれを独自の意味で用いている。「経験〔*expérience*〕」や「靈感を受けた〔*inspirée*〕」といった語は、〈霊〉と連動して現れているものと考えてよい。これらの語からは、「発話行為」が、たんに現前する意志によって統御された〈わたし〉が語る言葉ではなく、〈霊〉によって吹き込まれた言葉として捉えられていることがうかがえる。より正確にいえば、〈わたし〉をとおして他なるものが語る、つまり〈わたし〉個人のイニシアティブを超えて言葉が到来してしまう、出来事的な位相がここで示されているように思われる<sup>15)</sup>。この点は、セルトー自身が特段強調しているように思われなため、かえって重要である。ただし、すでにみたように、神秘家の主体性をもセルトーが重視していることをふまえるなら、「発話行為」をたんに憑依された言葉として理解して済ましてしまうこともできない。「話す者」としての〈霊〉の含意をふまえて、あらためて問うてみるならば、つまるところ、神秘主義のテキストにおいて話しているのは〈わたし〉＝神秘家そのひとなのか、それとも、〈わたし〉以外の何ものかなのか。ここで参照すべきと思われるのは、1976年の論文には現れず、『神秘のものがたり』の第5章において加筆された以下のパスセージである。

「純粋な」意志すること、あるいは意図は、精神や言語の活動のうちに、規定された内容の不在を導き入れる。この意志することは、ひとつの空白、〔すなわち〕バンヴェニストによれ

ば「空虚な」場所であるとされる「わたし」によって跡づけられる。[……]「わたし」とは〈我望む〉の代理であり、〈我望む〉が「私」を行為者とする。すでにこの「わたし」のうちに、言語を横断することで意志が言語のなかに生じさせる穴が見て取れる。穴は、この通過の言語的な効果であるとともに、望む主体たるこの通過者が言語上において「現出」する、その形式を与える開口部（入口にして出口）でもある。こうした点からすれば、「わたし」とは言語活動の他者である。それは、つねに言語が「忘却している」ものであり、話者に言語を忘却させるものにほかならない。〈我望む〉と言うこと、かくなる主体の場所を開くこと、それはこの忘却のなかへ入ってゆくことである。主体とは、言語が分節して語らしめることの忘却そのものである。（*FMI*, 238. 強調は原文による）

わたしたちの推測に沿って、ここでは、〈我望む〉（「純粋な」意志すること）が充実した内容を含むものではなく、むしろその不在であって、特定のものを望むという意志を放棄することによってある種の「空白 [blanc]」を言語のなかに生じさせる事態であることが明かされる。それを受けてセルトーはバンヴェニストの名を挙げているが、「空虚な [vide]」という形容詞は、「言語における主体性」あるいは「代名詞の性質」などの論文でバンヴェニストが用いている語である。その行論によれば、個々のディスクール（「個別発話事例 [instance de discours]」）において、話者がそのつど「わたし」という座を占め、「いま」という時を指示し、「ここ」がどこかを定める以上、そうした代名詞はつねに「空虚」なままで、いわば話者によって内容が満たされるまで待機状態にある<sup>16)</sup>。セルトーはバンヴェニストの主張を自由に解釈して、神秘主義の発話主体の「空虚」さに独特な意味を与えている。それは〈……について言う〉あるいは〈……しようとする〉といった規定された意図をそぎ落とされた——「あらゆる既知のもの、既得のものから解き放たれた」（*FMI*, 231）——意志の純粋状態における〈わたし〉であり、彼／彼女はいわば言語活動のゼロ度に身を据えている（「言語が分節して語らしめることの忘却そのもの」）。したがって、ここでいわれる〈わたし〉とは、発話能力を統御しうる一般的な意味での意識主体ではない。むしろ、「わたし」と言う自発的な運用能力を手放したところに生じる通り道のごときものである。

それでは、何が通るための道か。ここでは想起すべきは、「御言葉自身が、それを待ちのぞむ空虚 [le vide] のうちに生まれなければならない」（*FMI*, 14）という、『神秘のものがたり』序論で告げられる一節であろう。あるいは、同書の第5章においてこれと軌を一にする問い——「この声は、いかにして、そしてどこで語るのだろうか。声が鳴り響く場所である空隙 [le vide] を、どのようにして設えたらよいのだろうか」（*FMI*, 218）——を思い起こしてもよい。原語を挿入した箇所は、さきにバンヴェニストから引かれていた形容詞« vide »と呼応する。ここから、神秘家の「空虚な」〈わたし〉とは、霊という他なるものの声が到来する場所の謂いでもあると考えられる。論文「神秘主義の発話行為」より3年後の論攷から、わたしたちの解釈を補完するパッセージを引こう。

到来を探し求めてやまない、いくつもの空虚な場所。そしてついに、「それがおとずれる」——〈わたしにそれが与えられました〉。受けるという行為が、突如として、期待の言葉を動揺させる。

まず一発を食らわせられる——傷、触れること、声。つづいて、数々の打撃が浴びせられる。「霊たち」、打ちつける者、ざわめき、動きといった複数のもの。「それが語る。」〈霊〉とは話すものである。それは声 [de la voix] にほかならない。（強調は原文による）<sup>17)</sup>

さきの引用文とは打って変わり、ぼつぼつと連なるような短いフレーズによって、「空虚な」主体に訪れるものが描かれる。到来するのは「傷、触れること、声」であり、触覚的・聴覚的な特徴に目が向けられている。「一発 [un coup]」「数々の打撃 [les coups]」といった一連の語が暗示するのは、神秘家にとってある種のショックにほかならない。「それがおとずれる [ça arrive]」、「それが語る [ça parle]」といわれるように、この衝撃をもたらしてくる何ものかは無形の主体である。それこそが〈霊〉である。最終文の「声」に伴う部分冠詞は、「それ [ça]」としか言えず、断定や同定を受けない対象の不確定性を示している。このように、〈霊〉の言葉が生起する場面にこそ、神秘主義の語りの起源は位置づけられる。出来事としての発話——「受けるという行為 [acte du pâtir]」——は、「空虚な場所 [lieux vides]」においてなされ、それは言葉の襲来という形をとる。アビラのテレサ『霊魂の城』から「わたしにそれが与えられました [Se me ofreció]」という一節が引かれているのは、「発話行為」の出来事的な様相を際立たせるためであろう。

「発話行為」において語るのは、〈わたし〉なのか、それとも〈霊〉という他なるものなのか。本節の議論をふまえるなら、この二者択一的な問いに単純に答えることはできないことが了解される。セルトーの神秘主義論は、まさにこうした問題設定そのものの有効性を崩してしまう言葉の次元を評価しようとするものなのだ。意志を手放したところに生来する言葉を語るとき、「わたしとはひとりの他者である」(EM, 209)。このように、セルトーはバンヴェニストらの「発話行為」論に触発されつつ、それをアレンジするどころか、独自の言語論に彫琢し、神秘主義論を構成する要素として組み込んでいる。

## 結論

本稿の議論を辿りなおそう。セルトーの神秘主義論における「発話行為」の概念は、三つの意味のモニタージュとして理解できる。すなわち、(1) 〈あなた〉＝神的他者／読者へと言葉を告げる〈わたし〉自身のポジションが問題化される語り（人称的性格）、(2) 言葉が交わされるテキストの空間を創設しようとする、今まさに書く／話すことを試みる〈わたし〉の純粋な意志の発露（読者との「契約」）、そして、(3) この「空虚な」主体の〈我望む〉によって準備される、〈霊〉が語る言葉の到来。わたしたちが「発話行為」にモニタージュという比喩を与えたのは、(1)～(3)のいずれも、それだけを取り出してみても十分に意味をなさず、三つの様相はセットで理解されなければならないことを示唆するためである。冒頭に提示した問題意識に立ち返るならば、ルブランが« passivité »という語に象徴させている受動的行為は、言語の水準においては、以上のうち(2)と(3)の様相に関わる、つまり、「空虚な」主体を通して発話される出来事としての言葉という形をとると言える。ただし厳密には、「passivité」は神秘的経験における最高段階の形象であるか

ら、テキスト空間の創設という初発の位置に置かれる「発話行為」とは区別すべき点も少なくない。「*passivité*」の概念をどれだけ一般化できるかということ自体を測るために、キエティズムの教説とセルトーの議論とを比較考察する試みも必要である。とはいえ、セルトーの神秘主義論の一つの帰結を、「発話行為」概念を通して捉えることができたとすれば、本稿の主たる目的は達成されたと言えよう。

以上の総括をふまえて、一点、注記をおこない結論に代えることとしたい。『神秘のものがたり』は、近世における学知としての神秘主義 (*la mystique*) の成立と零落、そして残存を描く歴史書として理解されてきた。しかし、本稿が跡づけたように、同書には歴史的展開の叙述とみなして済ますことのできない考察が確かに含まれている。わたしたちは、そうした考察をセルトーの「哲学」と呼ぶことを躊躇しない。では、いかなる「哲学」であろうか。それは、言葉やイメージや感覚を出来事として被るショックにもかかわらず、なおもそれを〈わたし〉のものとして引き受けられるような、徹底的な受動性と主体性が両立する特異な経験にアプローチする「哲学」である。「特異な」と述べたが、そのような経験は歴史上、枚挙にいとまがないだけでなく、わたしたちの日常において絶え間なく生じている。こうした展望からみられたとき、*énonciation* をたんに「発話行為」と翻訳することはできないだろう。それは、われ知らずに言葉が湧き上がってくることでありながら、それでもなおわたしのものでありつづける言葉の経験にほかならない。

### ミシェル・ド・セルトーの著作の略号

**EH** = Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002.

**EM** = *Id.*, « L'énonciation mystique », *Recherches de science religieuse*, 64/2, 1976, pp. 183-215.

**FMI** = *Id.*, *La Fable mystique I, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle* [1982], Paris, Gallimard, « Tel », 2003.

**FMI I** = *Id.*, *La Fable mystique II, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2013.

**IQ** = *Id.*, *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire* [1980], éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1990.

### 註

1) Cf. Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 146, 152, 155.

2) セルトーの言語論に関心を置く研究は数多く存在するが、そのなかでも、本稿と主題や内容の面で関連する論攷論考を以下に挙げる。渡辺優「「パロール」とそのゆくえ——ミシェル・ド・セルトーの宗教言語論の輪郭」『天理大学学報』70巻1号、2018年、1-28頁；Clément Duyck, « Le faire poétique chez Michel de Certeau », *Les Dossiers du Grihl*, n° 2, « Michel de Certeau et la littérature », mars 2018 (<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6825> 最終アクセス日：2023/12/31)；Denis Pelletier, « Histoire, littérature et psychanalyse. Michel de Certeau et l'école des Annales (1974-1975) », *Ibid.* (<http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6840> 最終アクセス日：2023/12/31)；Andrés G. Freijomil, *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

3) 最終節「始原あるいは詩」は『神秘のものがたり』には組み込まれておらず、論文「詩とその散文」（« Le poème et sa prose » [1983], *FMI*, 123-147）へと再利用される。

- 4) ただし、1976年以前にも神秘主義論の基本線は各所で部分的に提示されてはいる。Cf. *EH*, 292 ; Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Ligugé, Mame, 1973, pp. 54-70.
- 5) Émile Benveniste, « L'appareil formel de l'énonciation » [1970], *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974.
- 6) Tzvetan Todorov, « Problème de l'énonciation », *Langages*, n° 17, « l'énonciation », 1970, pp. 3-11.
- 7) *Ibid.*, p. 8.
- 8) そのパラダイムとなるのは、十字架のヨハネ『霊の賛歌』である。Cf. *FMI*, 14, 217, 224.
- 9) Cf. « Les révolutions du "croyable" » [1969], *La Culture au pluriel* [1974], Paris, Seuil, « Point Essais », 1993.
- 10) É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Paris, Gallimard, 1966, pp. 259-263.
- 11) J.-L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, pp. 13-24, 35-38, 60-61.
- 12) セルトーが「内面」に与えている哲学的な含意については、展開の余地があると思われる。Cf. Vincent Descombes, « Un dedans derrière ce qui est le dedans », *Rue Descartes*, 43, « L'intériorité », dir. par Corinne Enaudeau et Marie-Claude Lambotte, PUF, 2004, pp. 8-15.
- 13) 福井有人「ミシェル・ド・セルトーにおける「場所」の問題——歴史記述と神秘主義をめぐって」『フランス哲学・思想研究』第25号、2020年を参照のこと。
- 14) 「聖書のなかで語るものとは聖霊であるのだから、それに従うならわれわれが道を誤ることはない [la divina Escritura por la cual guiándonos no podremos errar, pues que el que en ella habla es el Espíritu Santo]」(San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo, Obras completas*, 6a edición, Madrid, EDE, 2009, Prólogo, 2 [十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』奥村一郎訳、ドン・ボスコ社、2012年、32頁])。
- 15) 本稿では取り上げる余裕はないが、『歴史のエクリチュール』第5章におけるジャン・ド・レリ『ブラジル旅行記』の分析を参照のこと。Cf. *EH*, 269.
- 16) É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, *op. cit.*, p. 254, 263.
- 17) « Récits de passions » [1979], *FMI*, 222. 強調は原文による。

## Événement, lieu et esprit : sur la notion d'« énonciation » chez Michel de Certeau

Arito FUKUI

Comme on sait, la notion d'« énonciation », développée par É. Benveniste et T. Todorov, désigne la forme d'une action de parler, en tant que facteur qui permet d'analyser les modalités du locuteur. Tandis que, dans les grands lignes, Michel de Certeau applique cette notion à la lecture de la littérature mystique, il semble y insérer délibérément quelques sens uniques, sans doute propres aux paroles des mystiques. En se concentrant sur l'analyse de son traité organisé autour du thème d'« énonciation » mystique, le présent travail cherche à élucider les différents aspects qui la composent. Cette recherche permet de déterminer la pertinence de notre hypothèse qui dit que l'on peut interpréter la notion d'« énonciation » mystique dans les œuvres de Certeau comme une sorte de *montage* (au sens cinématographique) dans lequel sont intégrés les trois sens. Enfin, nous allons les clarifier et les ordonner comme suit : 1) la parole de nature personnelle (les mots adressés du « Je » au « Tu »), 2) la manifestation d'une volonté instauratrice de l'espace discursif (le « *volo* »), 3) l'avènement d'une parole de l'Esprit (« celui qui parle ») préparé par un sujet « vide » qui dit « je veux ».

# 書 評

荒畑 靖宏・吉川 孝編著

## 『あらわれを哲学する——存在から政治まで』

(晃洋書房、2023年)

斎藤慶典は、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティをはじめとする現象学研究、レヴィナスやデリダの精緻な読解に由来する「自由」「正義」「責任」といった概念の探究、さらには井筒俊彦が取り組んだような東洋思想に関する研究によって——本書の「はじめに」によれば、その「強靱で揺るぎない思考スタイル」を通じて——日本の哲学界の中で独自の地位を築いてきた。本書は、斎藤の定年退職に伴い、かつてその指導下にあった人々、あるいは共に学んできた人々が寄せた十五の論考、および斎藤による論考「自由と政治」から成る。

表題における「あらわれ」は現象学にとってこれ以上ないほどの広い主題であるとともに、斎藤が常に立ち戻る思考の出発点でもある。斎藤は処女作『思考の臨界』（2000）において、構成分析こそがフッサール現象学の第一の課題であると見定めた（『思考の臨界』8頁）。より近年の著作である『生命と自由』（2014）では「生命」を〈何ものかが何ものかに対して姿を現すこと〉と規定し、「ある＝存在する」ことの問いへと向かった（『生命と自由』「はじめに」）。

「私たちがそのなかで生きている現実」を「AがBに対してCとして現象する」（本書「はじめに」）という形式として捉えることから始めるという本書の選択は、斎藤が常に立脚している地点と一致する。そうした出発点のもと、本書では「ある」「あらわれる」「かんがえる」「よくいきる」「ともにある」という五つのカテゴリーのうちに各論考が配置される。本書を通じて見えてくるのは、私たちの生きる現実に関する存在論的な問い、そしてその現実の成り立ちを知ろうとする認識論的な営み、さらに思考を通じて得られたものを踏まえて他の人々とともによく生きるための倫理的な取り組みが絡み合うという事実である。存在論と認識論と倫理学が交差するこのあり方こそ、斎藤が継続的に探求してきた事柄であり、そしておそらくは氏とともに学び、その教えを受けてきた人々が引き継いできたものであるのだろう。

本書の魅力はその多彩さにある。各論考は各々の論者のスタイルで、各々の関心に沿って執筆されている。各論者は、斎藤から受け継いだ現象学を基盤とする粘り強い思考の方法を通じて、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、田辺元、デカルト、アウグスティヌスといった哲学者に関する基本的な主題、もしくは、魔術、差別、水俣、ヤングケアラー、死別といった、

現代を含む各時代や文化、個別の出来事との深い関わりを持つ主題を、人間の生の根本的な部分まで掘り下げることに力を注いでいる。同時に、各々の主題は各部のうちで、あるいは各部を超えて、斎藤の過去の著作と互いに呼応し、補い合い、一冊の書物を構成する。以下において、斎藤のこれまでの議論と各論考の繋がり、または各論考どうしの繋がりを評者なりに描き出してみたい。

斎藤は『思考の臨界』第Ⅱ部第三章において、「場所論（トポロジー）」という観点からハイデガー「真理の本質について」（1930）を論じていた。ハイデガーの真理論という主題を、本書では、荒畑靖宏論文（第一章）および秋葉剛史論文（第二章）が扱っている。『思考の臨界』出版から二十年以上経って、荒畑はハイデガーの真理論に対する現在の評価やその位置づけに配慮しつつ、「哲学的論理学」という観点から『存在と時間』第四十四節の真理論の狙いを問い直し、秋葉は、「存在論的多元主義」の複数のモデルを検討する。真理論は、秋保巨論文（第八章）でも、デカルトの「永遠真理創造説」を検討するという形で扱われる。斎藤は、「真理」とは或るものの「ありのままの姿」であるとは本当か、「ありのまま」とはそもそもいかなる状態のことか、「ありのまま」であることとそれが「絶対に疑いえない」こととははたして同じか」といった疑問が発せられざるをえない「ぎりぎりの地点まで」デカルトの思考が達していると見ていた（『デカルト』2003, 32頁）。秋保は、斎藤が探求した問題と同じ問題を「合理主義」の射程を見極めながら突き詰め、「自分たちの思考が可能になっているこの条件そのものを思考する」ことを、デカルトは「合理主義の枠組みそのものの臨界を確定し、もってすでにその外部を示した」（本書133頁）ことによってなしえた結論する。

また、斎藤はメルロ＝ポンティを論じつつ、「絶えず自らを乗り越えてゆく運動」として、「生き生きた現在」——反省によっては直接に捉えられないもの——を提示していた（『思考の臨界』98頁）。本書でメルロ＝ポンティを扱う二つの論考は、「否定性」の構造に関する斎藤のこの議論と呼応する。岡嶋隆佑論文（第三章）は、メルロ＝ポンティがコレージュ・ド・フランスにおける『自然』講義（1959-1960）で行ったベルクソン批判を扱う。岡嶋は、ベルクソンの時間論には「否定性」の働きの価値を認める契機が欠けているというメルロ＝ポンティの指摘を検討した上で、ベルクソンは、メルロ＝ポンティが時間意識に見取っていた構造が生じる手前の「行為の未完了相」を見出そうとしていたとして、ベルクソンを擁護する。ベルクソンの時間論を「相」から理解することに関する岡嶋の議論は、『思考の臨界』の最終章における「進行中」と「完了」についての議論とも関連するだろう。小林徹論文（第九章）は、メルロ＝ポンティを導きの糸として「世界の中で思考すること」と「思考された世界」の間の「埋め合わせることのできない時間的ずれ」（本書137頁）を思考し、「新たな世界が出現しつつあるとき、私たちは内側からその構造化に参与している」（本書144頁）ことを確認する。

また、植村玄輝論文（第六章）は、フッサールの「像客体」に関する数々の議論を検討する中で、「象客体」を「媒介」という出来事として論じる田口茂の議論を取り上げる（本書95頁）。その田口は、本書第四章においてこれまでの自著における議論を発展させ、「意識を意識する」という課題のもと「媒介」という出来事を詳述していた。村田憲郎論文（第五章）において扱われるニーチェの永劫回帰についての議論は、斎藤の著書『私は自由なのかもしれない』（2018）の第二章に

おけるニーチェ読解に現れる「運命愛 (amor fati)」を捉え直すものとして読むことができる。村上暁子論文(第十二章)は、斎藤が『力と他者』においてレヴィナスを通じて〈よさ〉を論じていたのに対して、レヴィナスの議論の中で「苦痛」としての「悪」が「善」に結びつく契機を検討する。佐藤真基子論文(第十五章)はアウグスティヌスにおける共同体論を扱いながら、「善く生きる自由が与えられること」と「善く生きる自由を求めること」の相関関係を見出だす(本書244頁)。この議論は『私は自由なのかもしれない』第四章のアレント論における「倫理は行為たりうるか」という問いへの応答という位置づけにあたるだろう。

斎藤がこれまで扱ってきた主題を現在の社会的課題のもとで論じ直すものも多い。「見え方の変容」という出来事の分析を行う小手川正二郎論文(第十一章)は、斎藤の何冊もの著作を参照しつつ、マードックの『善の至高性』からも引用を行いながら、「私の見え方」が他者によって問い直される場面に着目する。吉川孝論文(第十章)は同じくマードックの議論における「自己のヴィジョンを問い直す」という道德形式を採用しつつ、水俣病をめぐる被害者の証言が、科学者や企業によって軽んじられてきたという事実を暴き出し、「公害に第三者はいない」という立場を肯定的に検討する。吉川におけるこの「中立性への批判」という議論と、「他者に現れる現実の諸側面」(本書178頁)を「他者ととともに」見る仕方の獲得を肯定する小手川の議論は相補的な関係にある。武内大論文(第七章)においても「見え方」が主題化され、魔術が非科学的なものとして斥けられるべきものであるというよりは、世界を見る方法の一つであることが示唆される。

中村佑子論文(第十三章)は、自分の学部時代に斎藤が行っていたウィトゲンシュタインに関する授業を丁寧に振り返っている。例えば斎藤は、『力と他者』の序章で、『論理哲学論考』のウィトゲンシュタインが「思考に限界を引こうとしている」ことに着目し、「語らないと言う仕方でも何か——何事かが——示されたのであれば、それはやはり語りうるものだったのではないか」(『力と他者』22頁)と問うていた。これを受けるかのように、中村は、「もっと言葉の果てを、言葉のなかで探っていくたかった」(本書203頁)として哲学研究から離れた過去を告白する。そして中村は、自著『マザリング』において提出した、「自分は自分だけの選択で、生を選び取っているのだろうか」(中村佑子『マザリング』、184頁)という問いを、本書では家族のケアを担う子ども(ヤングケアラー)の問題のうちで深める。中村のこの議論は、現実の社会の中で苦痛を被る人間に着目するという点において、水俣病を扱う吉川の議論や、女性や黒人への「歪んだ見方」を扱う小手川の議論に通底する。他方、自己を「病の人間」かつ「ケア的主体」であるという二重のあり方を持つものとして提示することに中村の議論の特徴がある。中真生論文(第十四章)においては「大事な人の死」が論じられる。斎藤は『力と他者』の終章「他者の／と死」で、極めて親しい人に対して述べられる「もはや他人とは思えない」という言葉が「レトリック」として成り立つことについて考察し(『力と他者』192頁)、その上で他人の「死」の意味を探求していた。中は斎藤が扱う議論の先へと歩を進め、極めて親しい他人との死別という出来事から「故人との繋がり」へと議論を展開する。

そして第十六章の斎藤論文においては、『生命と自由』『私は自由なのかもしれない』に引き続き「自由」の問題が扱われる。本論文における特に新しい論点は、民主主義に関するものである。斎

藤はこれまで、とりわけデリダとレヴィナスの思想的連関を論じるときに、政治と国家という主題を扱ってきた。『私は自由なのかもしれない』においては、「民主主義」は「デーモス・クラティア」つまり「民衆（デーモス）という複数の、無数の中心ないし地点（生命の乗り物としての個体＝自己）を尺度として立て、この尺度に則って全てを測る（司る：クラティア）こと」（『私は自由なのかもしれない』75頁）であると説明されていた。自己の自由は共同体において複数の人々のもとで相対化され、調整される。本書において斎藤はこの点についての議論を深化させ、「自己解体と自己維持＝再建の間を絶えず往還し続ける中でかろうじておのれであろうとする運動」（本書260頁）として民主主義を捉え直すと同時に、ナンシーの「無の共同体」に言及しながら「共にする何ものももたない」ような「共同体」の次元への考察へと進む。これまでフッサールの時間論に特別な注意を払ってきた斎藤は、『実在の形而上学』の最終章において「瞬間」の「原始偶然」性を論じ、そして『私は自由なのかもしれない』の第二章において〈いま・ここで＝現に〉における偶然性と必然性の重なりを見極めた上で、「単なる・純粋な可能性」のうちに、「自然の見地からは予想も演繹もできない次元」（『私は自由なのかもしれない』107頁）つまり形而上学の次元における自由を見出だしていた。本書に至って斎藤は、他人と〈ただ共にある〉ことのうちに「到来すべき」ものとして「自由」を思考することになる。

こうして本書においては、論考の中で明示されてはいない場合であっても、これまで斎藤が論じてきた主題を再び取り上げ、あるいは斎藤の主題を発展させ、あるいは斎藤の仕事への応答と問いかけを提出するということが各論文においてなされている。本書は独立した一冊の書でありつつ、斎藤のこれまでの著作へと読者をいざなうのである。そうして本書の読者は、私たちが共によく生きるために、世界のうちに現れるものをいかに見ることができなのか、思考することへと導かれるだろう。

（佐藤 香織）

伊多波 宗周著

## 『社会秩序とその変化についての哲学』

(東信堂、2023年)

本書はその表題が端的に示す通り、社会秩序およびその変化を考察する試みである。ただし、こうした主題について哲学者や思想家たちが何を述べてきたかを論じるのは本書の目指すところではない。もちろん、随所に垣間見られるように、著者の研究対象であるブルードンをはじめとする思想家たちの議論が本書の豊かなバックグラウンドをなしているのは間違いがない。しかし、本書が目指すのは何よりも、思想家たちを直接に論じ、解釈することではなく、社会秩序とその変化という「事柄そのもの」(p. i) について理解するということである。こうした本書の姿勢は、叙述のスタイルにも反映されている。事柄そのものを手繰り寄せ、明確化させていく著者の叙述はきわめて平明であり、かつ丁寧である。このような考察および叙述のスタイルは、本書をきわめて風通しのよいものとしている。というのも、著者の思考に並走しながら自分自身でも考える用意があるかぎり、誰もが直ちに社会をめぐる本書の考察のただなかへと参与できるからである。

事柄そのものをクリアに解き明かしていく本書で鍵となる概念もまた、きわめてシンプルで見通しが良い。本書は、相互性・共同性・社会性・集合性という四つの概念だけを、「過不足ない」(p. iv) 道具立てとして採用する。もちろん、分析は緻密である。これら四概念から取り出される諸論点同士がさらに結びつきあい、論点同士の参照関係が綱目のように張り巡らされながら考察が積み重ねられていく。だが、基本概念自体は明確であり、また議論が一段落するたびごとに設けられる整理の懇切さにも助けられて、読者は道に迷うことなく読み進めることができる。

本書の構成としては、まず第I部(第1～3章)・第II部(第4～6章)において主要四概念を順に用いて社会秩序のありようが紐解かれ、それを踏まえた第III部(第7～9章)では、社会秩序の変化が解き明かされていく。以下では、その足取りについて見ていきたい。

著者は第I部において、社会秩序の基礎部分である相互性と共同性について考察する。まず、相互性に関して言えば、それは個別具体的な二者関係において見られる性質であり、そこで二者間の「納得」が形成されていく点に特徴がある。相互性において得られるこの「納得」は、どこまでも相互性において当事者同士が「積み上げてきたこと」の結果でしかない。つまり、二者間で形成される「納得」は、二者間においてのみ形成されたものだけから成り立っているのである。相互性のこうした性格は、規範性との関係に着目することで明確化される。二者間において、たとえば「互いの等しい人格を尊重せよ」(p. 21) といった規範性が見られることもある。しかし、この規範性は実のところ、当事者同士の関係の外部——続いて述べる共同性という位相——から持ち込まれたものにすぎない。それゆえ、相互性において当人同士だけによって積み上げられてきた「納得」はどこまでも規範性とは異質なものであり、そのように捉えられた「納得」とは、つまるところ「そ

れでよければそれでよい」ということなのである。以上のような「納得」が二者間で形成される相互性という位相は、後に語られる社会の変化においても重要な位置を占めることとなる。

続いて、共同性について。相互性が当事者同士の二者関係（「人と人」）から成り立つのに対して、共同性とは二者関係に限らない集団（「人びと」）が持つ性質である。この性質は、「想念」によって規定される。すなわち、「特定の人びとにおいて「共に生きる」という想念が効力をもっているということ」（p. 29）こそが共同性の内実をなすのである。ただし、この「共に生きる」という想念は、期限のある契約関係とは異なるものであり、無期限で永続的なものとしてイメージされる。著者はこうした共同性が顕著に見られる典型として家族を取りあげ、世代をまたぎつつ、期限なき永続性の想念のもとに生きられる共同性のありようを浮き彫りにしていく。このように特徴づけられる共同性はまた、先に触れたように規範性の源泉となる。その典型は職人集団における、「気質」の共有を通じた「特殊な職業道徳」である（p. 128）。「共に生きる」という想念を共有した「人びと」のあいだで、何らかの規範性が道徳として共有され、各人の行為を規制し、方向づけることになる。

続いて第Ⅱ部では、社会秩序の上層部分をなす社会性と集合性の考察が行われる。まず、社会性について。「想念」からなる共同性とは対照的に、社会性は「領域的全体性」とそれがカバーする「制度的構築性」によって規定される。このことは、政治という観点から理解することができる。政治は、権力および資源の配分を行う諸制度を創設することで、社会としての安定性を目指す。これらの制度が強制力をもって機能する領域において見られる性質が社会性である。

社会性については、共同性との関係が重要である。両者は一方では、緊張関係にある。社会性は制度が強制力を及ぼす領域を一元的に包摂しようとするが、そこに含まれる諸集団の共同性にはそれまで培われてきた規範性があり、それは社会性による制度的な包摂に抗う力——「文化の強度」（p. 131）——を備えている。だが、近代社会において顕著に見られるのは、両者の一体化である。社会性の成立は、教育制度などを通して共同性の想念形成に影響を及ぼし、他方で、共同性の側もまた社会性のもたらした制度的枠組みに実質を与えてきた。こうして「国民共同体」（p. 137）が形成されてきたのが近代社会なのである。

共同性と社会性が表裏一体となった以上のような社会のありようを、著者は「成り立ったものとしての社会」と呼ぶ。しかし、これが社会のすべてではない。社会はまた、人びとが「成り立たせていくもの」でもあり、こうした社会の側面を考察するには、すでに述べた相互性と、次に見る集合性との連関こそが手がかりとなる。

集合性とは、「無縁の人たちが個々別々に集まって何かを「共に為す」集団が持つ性質」（p. 141-142）であり、その典型のひとつに「会社」がある（p. 142）。ただし、「無縁の人びと」が生み出す集合性は、決して無前提には成立しない。そこには「社会性」の持つ「単位化の力」が前提されている。「無縁の人びと」は「個人」という単位から構成され、諸「個人」と雇用の契約を行う「会社」もまた「法人」という単位である。徴税や契約など、制度がその役割を安定的に果たすために、社会性はこうした単位化の力を振るう。それゆえ、「成り立たせるものとしての社会」を捉えるためには、「成り立ったものとしての社会」である社会性からの——つまり「上」からの——規定力の及

ばない集合性の領域を探らねばならない。その典型を著者は「社会運動」のうちに見いだす。社会運動に見られる集約的な実践は、「上」からの規定力とは別様に、言わば「下」から、みずからを単位として生成させるのである。

このとき、集合性と一体となって機能するのは、「人と人」のネットワークを形成していく相互性である。相互性もまた、すでに成立している共同性の規範性をすり抜けていく点で、集合性ととも、「成り立たせるものとしての社会」を形づくる。相互性のネットワークが拡大するとともに、その「ハブ」として位置づけられる集合性それ自体も強化されていくという点、さらには複数の集合性のあいだにも相互性が結び結ばれるという点に光を当ててことを通して、著者は「成り立たせるものとしての社会」の姿を提示していく。

以上のように四概念によって社会秩序の考察を行った後に、第Ⅲ部では、社会秩序それ自体がどのように変化するかについて検討が行われる。第9章において著者は、技術の伝播・普及による社会秩序の変化とあわせて、「納得の拡がり」による社会秩序変化について語る。この章の結論部分を読むかぎり、より力点が置かれていると思われる後者の「納得の拡がり」に焦点を当てたい。著者は、先立つ第7章の社会運動論を踏まえながら、社会が変化する際には、変革を希望する「声の集積」(p. 253)があることを指摘する。この「声」は相互性によって生み出される。相互性は二者間での「納得」を生み出すが、集合性を経た「納得の拡がり」こそが、既存の共同性をすり抜けつつ、それを更新していく力を持つ。そして、新たに作り出された共同性は、それ自体が持つ「文化の強度」によって、社会性へと抗う力となりうるのである。こうした「納得の拡がり」に賭けられた希望は、「相互性の希望」と著者が呼ぶものであり、第Ⅲ部の議論はこうした希望とともに閉じられる。

ただし、著者の考察は「おわりに」において、さらに繰り延べられる。そこでは、「相互性の希望」だけではなく、「社会性の希望」が語られる。この「社会性の希望」は、著者の師である松永澄夫との対話のなかで紡ぎ出されたものである。松永哲学を論じた論考(第8章と同内容の論文)においてまず示唆されたこの「希望」には、その後、松永からの詳細なコメントが付されるが、さらにそれを踏まえた著者の応答が「おわりに」での議論なのである。かくして語られる「社会性の希望」は、本書全体を締めくくる主題だという点を鑑みても、その重要性は決して見過ごされてはならないように評者には感じられる。

「社会性の希望」とは何か。それは、社会性の本質である「制度的構築性」を、「自分たちが創造していると捉える」(p. 264)という希望である。とはいえ、こうした希望を手放して語ることはできない。松永が指摘するように、これまで社会性の変化の希望が託されてきたもの、たとえば「基本的人権」のような理念もまた、すでにして制度的構築性に規定された「個人」を前提としてきた。それは、西洋近代という特定の時代の価値によって「規格」化された人間像であり、批判的な再考の余地を残す(加えて著者は、資本制などにおいて「個人」と階層化が結びつく危うさをも指摘する)。だが、規格としての「個人」像であっても、それはたとえば身分制社会に抵抗することにもなりうる。そうした「個人」像の「納得」が形成され、拡がり、それを求める「声」が集積されていくかぎりにおいて。この意味で、私たちは、規格化された「個人」でもありと同時に、相

互性を通じた「納得」の主体——それは〈私〉と呼ばれる——でもある。それによって、社会性の位相で生き、その規定力を被ると同時に、みずからの生きる社会性それ自体を変化させていく「納得」を形づくり、それを広げていくことができる。この「個人」と〈私〉の二重性のなかにこそ、「社会性の希望」が見出されるのである。

本書によってなされた以上の考察は、すぐれて実践的な意義を含むように評者には思われる。それは、本書が「社会を変える」ということの展望を提示しているという点である。上述したように、著者は一方では「相互性の希望」について語る。当事者同士の「納得」が形づくられる相互性は、社会を変化させていく立脚点たりうるのは確かである。だが、一面では相互性を生きているわれわれは、社会性による「上」からの単位化・規格化をすでに被っている。こうした事態を正面から見据える著者は、それゆえに相互性の「水平的連なり」からなる社会構想には批判的である。「下」からの相互性が、真に社会の変化を生み出していくには、「納得」の形成が既存の社会性と無関係にとどまるのではなく、社会性へと関与し、その秩序に「新たな層」(p. 269)を加えていく必要がある。本書の締めくくりにおいて、「相互性の希望」だけではなく、それと一体となった「社会性の希望」が語られたことを想起しよう。そうである以上、現状の社会を脇に置き、そこから言わば逃走したり、別個のユートピアを夢想することは問題にならないだろう。当事者自身が積み上げていく相互性の位相に足場を置きつつ、そのうえで、「社会と関わり、それを育てようとして生きること」(p. 269)——本書の最後に置かれたこの言葉からは、「社会を変える」ということのヴィジョンを、さらには、著者が本書に託した希望そのものを読み取ることができるのではないだろうか。

(笠木丈)

稲原 美苗・川崎 唯史・中澤 瞳・宮原 優編著  
『フェミニスト現象学——経験が響きあう場所へ』

稲原 美苗・川崎 唯史・中澤 瞳・宮原 優編著

## 『フェミニスト現象学——経験が響きあう場所へ』

(ナカニシヤ出版、2023年)

本書は2020年に同じ編者たちによって刊行された『フェミニスト現象学入門——経験から「普通」を問い直す』<sup>1)</sup>の第2弾というべき著作である。『フェミニスト現象学入門』が入門書と銘打っていたため読みやすく、大学の授業などで教科書として使用できる内容になっていたのに対し、本書はより学術的で、執筆陣もより数が多く多彩な顔触れで、14本の論考と6本のコラムから成っている。

フェミニスト現象学はボーヴォワールの『第二の性』に端を発し、メルロ＝ポンティの身体論にも大きな影響を受けつつ、1980年代以降は『女性の身体経験について』<sup>2)</sup>のアイリス・マリオン・ヤングをはじめとする研究者によって作られてきた分野である。それまでの現象学が男性中心に考えられていたことを批判的にとらえ、「女性の生きられた経験」の一人称的な記述から出発し、そこでどのような社会の構造や規範が作用しているのかを考察することで、「女性」固有の経験のあり方を浮き彫りにすること。これがフェミニスト現象学のめざすところであるとされる。とはいうものの近年のフェミニスト現象学は「女性」の経験のみを記述の対象とするわけではなく、様々なジェンダー・アイデンティティ、セクシュアリティ、人種、エスニシティ、障害に関する研究とも接続しながら社会の構造や規範を問い直す営みとなっている。

本書はこうしたフェミニスト現象学の視点を土台にしつつそれをさらに広げていく試みであると言える。全体を概観しておくとして、第一部「女らしさ、男らしさ」ではまず中澤瞳と小手川正二郎がそれぞれ「女らしさ」と「男らしさ」についてフェミニスト現象学的手法を用いて考察している。続く第二部「身体、性、時間」には身体をめぐる経験に関する論考が収められ、その多くは男女の二項対立を覆すものとなっている。扱われているのは、産後一年の育児（宮原優）、更年期の心身の「揺らぎ」（稲原美苗）、トランスジェンダーが出生時に割り当てられた性別を周囲に読み解かれないように行う「パス」の実践（藤高和輝）、他者に性的に惹かれないアセクシュアルの経験と強制的（異）性愛規範（松浦優）、固定化されないセクシュアリティの構造、その「ままならなさ」（古怒田望人／いりや）についての経験と考察である。

「他者、家、自己」と題された第三部では、身体から離れ、第二部よりもさらに多様な経験が記述・分析の対象となり、コロナ禍における「ステイホーム」の政治の経験（池田喬）、他者とのか

- 1) 稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優編『フェミニスト現象学入門——経験から「普通」を問い直す』、ナカニシヤ出版、2020年。
- 2) Iris Marion Young, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford University Press, 2005.

かわりという観点から分析する老いの経験（中真生）、とりわけ女性が被害者となることの多いドメスティック・バイオレンスの被害経験と性役割やジェンダー規範との関係（山本千晶）、ジェンダー規範と結びついた自らの占いへの惹かれの経験（佐藤愛）、単なる属性の束ではないアイデンティティの交差性と差別の経験（酒井麻依子）、決断や行動に向けて見通しを立てる際に何かを「考慮に入れる」こととコミットメントの問題（川崎唯史）が取り上げられている。

また第二部・第三部ではコラムにおいて、論考部分では扱われていないいくつかの体験についてのフェミニスト現象学的手法を用いた考察が行われており、河島忠朗がペトロスの経験について、そして赤阪辰太郎が「装う」こと、すなわち着衣の経験について検討している。

最後の第四部「方法」は、フェミニスト現象学の方法論の問い直しであり、フェミニスト現象学が重視する「経験」による知というものが、これまでのフェミニズムにおいてどのように特権視されるとともに批判されてきたかを問う佐野泰之の論考のほか、隣接分野の研究者のコラムが3本含まれている。

多様なテーマと参照項を扱う本書の論考に共通するのは、「経験の記述」から出発しているという点である。本書の貢献は第一に、そうした経験の記述と分析により、社会の構造や規範を個別の経験との関連においてとらえ直すことにあると言えよう。これに加え注目すべきは、本書においてフェミニスト現象学の方法論をめぐる議論が意識的に行われているという点である。少なくともこれは現象学を専門としない筆者にとってはとりわけ興味深く、また『フェミニスト現象学入門』では十分には行われていなかった部分だとも思われる。

方法論をめぐる大きな問いのひとつは、フェミニスト現象学の言うところの一人称の観点からの「女性の経験」とは何なのか、というものである。社会学・ジェンダー研究が専門の江原由美子はコラム「女性の経験」と「フェミニスト現象学」において、「女性の経験」はそれまでの主流の（男性中心の）現象学から見落とされてきた経験であるという前提をもつものの、それが何か、という問いはひとつの正しい回答を必要とするものではないと述べる。むしろ「女性の経験」とは何かをめぐる社会的コミュニケーションこそが、「フェミニスト現象学」の一つの営みだ」（47頁）と言うのだ。また小宮友根は「女性の経験」は必ずしも統計的に「典型」と言えるような経験ではなく、「女性であるがゆえの経験」（293頁）、「女性というカテゴリーのもとで生じ、また本人にとってそう理解されていること」（294頁）であるとし、それを記述することの意義は認めつつも、しかしそれは小宮が専門とするエスノメソドロジー／会話分析の手法がそうしているように、一人称視点を取らずともできるのではないかと、とも指摘している。

フェミニスト現象学は何を対象とするのか、という点についても本書は問いを投げかけている。これまでフェミニスト現象学では身体的な経験について記述・分析されることが多く、また研究者が自らの当事者としての経験を取り上げることが多かったように筆者には思われる。そうした研究は本書の第二部で中心的に取り上げられているが、同時に本書の第三部ではそうした身体的な経験以外の経験を取り扱う論考が集められている。実際に川崎は「いわゆる身体経験以外の事象を取り上げることで現象学がなしうる貢献もあるのではないか」（252頁）と述べ、コミットメントという身体経験ではない事象を扱っている。そうした意味で、本書はフェミニスト現象学の対象を身体

以外へと開いていく可能性を提示していると言える。

もうひとつの大きな問いは、経験を記述することがいかにして政治になりうるのか、というものである。本書でそれに正面から取り組んでいるのが佐野の論考「「経験から「普通」を問い直す」とはどういうことか? ——「経験」のポリティクス」である。それによれば、1960年代から70年代のラディカルフェミニズムにおいては「経験」を語り共有することが政治的アクションとして重視されたのに対し、その後のポスト構造主義の議論においては経験も言説として構築されているとされ、だからこそ言説を分析することが重要なのだ、という主張がなされた。こうした理論的展開を経てフェミニスト現象学はなお経験から出発するが、それは経験が「決して完全に言説に汲み尽くされるものではない」(275頁)く、既存のカテゴリーにあてはまらないものを表現するための言説が必要とされるからだとして佐野は述べている。

このほかにも経験を記述することの政治性と方法論的問題については、様々な執筆者が多様な応答をしている。岩川ありさのコラム「(他者の) 一人称の記述」を読むこと——フェミニスト現象学とフェミニズム文学批評をつないで」もこの問いをめぐって展開し、「記述」の仕方や語り方の問題として現象学的な「記述」を捉えなおす必要があるのではないだろうか」(299頁)と問い、文学研究者ならではの視点で文体についての問いを提起するとともに、不均衡なジェンダー構造があるからこそ、経験を言葉にする際には難しさがともなうのだ、とも指摘している。また『フェミニスト現象学入門』の書評において魚住洋一はフェミニスト現象学が「近視眼的に「現場」にばかり目を向けすぎではないか」<sup>3)</sup>と問い、たとえばコロナ禍で多くの女性たちのおかれた厳しい状況などにもっと目を向けるべきだ、と述べていた。今回の『フェミニスト現象学』における池田のステイホームの政治をめぐる議論は、この批判に対する明確な応答のひとつと言えるだろう。また本書末尾には、こうした方法論に関するコラムおよび『フェミニスト現象学入門』に関して書かれた5本の書評に対する、宮原優の応答が含まれている点も重要である。

このように本書は、フェミニスト現象学とは何なのかという問いについて、ひとつのまとまった明確な答えを提示するものではないが、フェミニスト現象学が自らを批判的に問い直し続けるための豊かな議論の場となっている。以前拙稿で、近年の英語でのフェミニスト現象学の議論においては、「現象学の手法や概念に厳密に立脚することでディシプリンとしてのフェミニスト現象学を明確に打ち立てたいという立場」と「フェミニスト現象学は常に自らを問い直す批判的な営みであるべきで、他領域との対話や融合は積極的に推し進めるべきとする立場」<sup>4)</sup>があるように思われる、と記したことがあるが、本書は明確に後者の立場を取るものである。今後の日本におけるフェミニスト現象学を豊かに開いていく著作となりうるだろう。

(中村 彩)

3) 魚住洋一「フェミニスト現象学の「限界」——稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優編『フェミニスト現象学入門』を読む」、『倫理学研究』、vol. 7、no. 1、2021年、104頁。

4) 中村彩「ボーヴォワールから見るフェミニスト現象学」、『現代思想』2020年3月臨時増刊号(総特集「フェミニズムの現在」)、2020年、269頁。

岩野 卓司著

## 『贈与をめぐる冒険——新しい社会をつくるには』

(ハウレーカ、2023年)

マルセル・モース以降、幾度かの流行を経て、贈与論はいまや現代フランス哲学に不可欠の要素となった。もちろん、贈与論の源泉は人類学の成果だけではない。たとえばニーチェは、没落への意志をもつ者たちを列挙するなかでこう述べた。「わたしが愛するのは、その魂が気前よくできている者だ。ひとから感謝を求める気持もなく、返礼などを知らない者、というのは、かれはつねに贈物をするのであって、自分のために何ひとつ残して置こうとしないからである」<sup>1)</sup>。このような自己破壊的な人物像は、ポトラッチやバタイユ的な蕩尽を思い起こさせ、いわゆる贈与論の代表的なイメージと符合するように思われる。しかしながら、みずからの所有物を他者に与えること自体に根本的な自己破壊があったとしても、それはあくまで有限な贈与の一側面であるだろう。人口に膾炙したこのひとつの型に捕らわれずに「贈与をめぐる」のなら、贈与の全体像を浮かび上がらせることができるだろうか。

岩野卓司氏はこれまで、その著書『贈与の哲学——ジャン=リュック・マリオン思想』(明治大学出版会、2014年)や『贈与論——資本主義を突き抜けるための哲学』(青土社、2019年)を通して、多彩な贈与論を読み解きながら「贈与」という行為、出来事、現象を詳らかにしてきた。贈与論の第一人者とも言える著者がより身近でアクチュアルな問題として贈与に取り組もうとするのが、今回われわれが繙く『贈与をめぐる冒険——新しい社会をつくるには』(ハウレーカ、2023年)である。

本書は、贈与と社会、贈与と資本主義に関心をもつひとを対象とした一般書である。資本主義の価値観と齟齬をきたすようにも思われる「贈与」の社会的役割や可能性を明らかにすることで、社会の新しいかたち——あるいは資本主義の乗り越え——が模索される。もともと十代向けの本として企画された経緯もあってか(最終的には、世代を問わず問題を共有できる内容になっているのだが)、平易で明瞭な文体と構成である。「プロローグ」と「エピローグ」に本書のおおまかな内容と主張がまとめられているのも非常に親切だ。この箇所は、読者が「贈与」を鍵に自身の関心や問題と向き合う際の羅針盤ともなるだろう。読みやすく、実生活に馴染みやすい本書であるが、問題を単純化しているわけではなく、必ずしもポジティブなだけでなく贈与の力が多様に描き出されている。それらの具体的な理解を支えているのが、本書の魅力のひとつでもある身近な事例の分析である。その一部を紹介すると、精神的な負荷や反発を生じかねない贈与(与えられるもの)の例として義理チョコや校則、人間関係に影響を及ぼす贈与と返礼の例として香典やLINEでのやりとり、

1) フリードリヒ・ニーチェ『ツアラトウストラはこう言った(上)』氷上英廣訳、岩波文庫、1967年、20頁。

贈与の新しい可能性を問うには都内のカフェが実践するギフト・エコノミーの例、自然からの贈与に対する日本人の態度を示す例としては草木塔や鯨供養などが挙げられる。これらを渡り歩くうちに、それがもたらす感情や関係性を含めて「贈与」の概念が実感されるのである。

本書がとりわけ重視するのは、贈与がもつ交流の力である。「エピローグ」によると、贈与が示す三つの可能性、つまり、資本主義の「変質」、根本的な共同性、人とモノの精神的な交流を理解し、これからの社会に活かすのが本書の狙いだ。利益と効率のみを追求する資本主義に贈与を対峙させる目的は人と人あるいは人と自然のきずなを取り戻すことであるので、資本主義の「変質」もやはり贈与の交流の力を抛り所とする。しかしながら、交流を生み出すのは贈与だけではないだろうし、昨今「SNS疲れ」などの言葉が頻繁に聞かれる背景には交流過多（つながりすぎ）への懸念も認められる。資本主義やコロナ禍が「切断」をもたらしたとして、それをただつなぎ直すだけで社会の新たなかたちが立ち現れるわけではないのは明らかだろう。贈与における交流にはどのような特徴や利点があるのだろうか。本書の議論にしたがって、その交流の在り方を見てみたい。

日常的な贈与を扱った第1章では、贈り物（プレゼント、お祝い、バレンタインデー、おごりなど）とお返しやり取りに、人間関係を作る役割が見出される。大人から与えられるだけの子供と比較して、友達どうしのプレゼントの交換やメッセージのやり取りが「水平な関係」と述べられるが（22-23頁）、この点が贈与における交流の肝であるように思われる。本章では社会的立場や権力に差のある者のあいだでの贈与とお返しや、相手に一種の心理的負担や経済的負担を与える贈与、相手への悪意を含む贈与などが言及され、「贈与の毒」に話が及ぶのだが、対価として貨幣を支払う場合と違って贈与が「毒」を生みかねないのは、相手と「水平な関係」でありたいという心理がはたらくからだろう（もちろん、立場の違いからあえて贈与されるだけの関係が選択されることもある）。「水平な関係」が脅かされるとき、その構築に失敗したときに生じる心の染みのようなものが「贈与の毒」なのではないか。次元はやや異なるが、第2章でも校則や法律の例を通して、一方的に与えられることに反発したくなる心理や、他者から与えられたものを変化させる選択の必要が説かれる。与えられたものに対する何らかのリアクションは「水平な関係」の希求だろう。

いっぽうで、第2章では、文法や知識、言語のシステム、結婚のシステムが、誰かが意図的に作り出したわけではないがわれわれに与えられており、個人がそれに変更を加えるのが困難なもの、あるいは無数の他者からの贈与と捉えられてもいる。これらは、われわれが自覚なしに受け取る贈与の例であり、第5章「自然の贈与」と関連付けられるだろう。第5章では、気候変動への関心から生じた「生態系サービス」や「自然資本」という考えの人間中心的で功利的な側面が批判されたうえで、草木塔や鯨供養、宮沢賢治の作品などの例を通して、自然の恵みへの感謝に焦点が絞られる。自然を、人間が支配すべきものではなく贈与されたものと考えerことで感謝が生じ、「自然と友達の関係になる」というのである（157頁）。これは自然との「水平な関係」と言うこともできるだろうが、より重要なのは、第2章と第5章に共通する、贈与の自覚によって他者や自然との関係に入ってゆくことが可能になるという観点だ。実際にモノをやり取りせずとも、贈与を受けていると認識すれば無数の他者や自然とつながり、人類の歴史や地球の一部となることができるのである。

さいごに、「贈与と資本主義」をテーマとする第3章、第4章を見てみよう。第3章では、贈与の慣習と商業的交換を通して村社会と資本主義社会の違いが描き出される。あえて単純化するなら、贈与に支えられているのが村社会であり、人間関係を希薄にするほうへ向かいがちで商業的交換を推し進めるのが資本主義社会である。お金さえあれば取引が可能になる資本主義は、封建制度における身分の違いを無効化して民主主義的な自由と平等の実現に一役買った。しかし同時に、すでに身近な問題となって久しい経済格差や無縁社会をもたらした。そこで、資本主義社会に「新しい贈与のかたち」を導入し、人間どうしのつながりを回復する可能性を探るのが第4章である。ここでは社会保険、ギフト・エコノミー、ボランティアが具体例となる。これらの構造や目的は一樣ではないが、個人と個人のあいだで交わされる一対一の贈与と異なる、開かれた贈与としての側面をもつ点に共通性があるだろう。著者によれば、これらの例が示すのはわれわれの「根本的な共同性」である（122-123頁）。社会保険やボランティアの動機は必ずしも贈与と直接的に結び付けられる場合ばかりではない（例えば、著者が言うように就職活動で有利になることを期待して学生がボランティアに参加する場合もある）。しかし、これらを贈与とみなすことによって、「みんなでつながり助け合いたいという気持ち」（120頁）をわれわれがもつという事実が立ち現れるのだ。それゆえ贈与は、その存在を考慮する者を何か根本的な大きなつながりへ導くのである。

以上のように、本書では、贈与の交流の力とそこから生じる関係がさまざまなレイヤーで論じられ、まさに贈与の全体像が描き出されようとしている。そのなかで、贈与の関係を自覚することそれ自体がその関係のなかに身を置く手段であり、「新しい社会」をつくる第一歩であるのが示されているように思われる。つまり、本書を開くことが第一歩なのである。

（井岡 詩子）

亀井大輔・長坂真澄編著  
『デリダのハイデガー講義を読む』

亀井大輔・長坂真澄編著

## 『デリダのハイデガー講義を読む』

(白水社、2023年)

『デリダのハイデガー講義を読む』(2023年)は、2020年に日本語訳が刊行されたジャック・デリダの1964-1965年の講義の講義録『ハイデガー——存在の問いと歴史』(以下、本稿では『ハイデガー講義』と略記)についての6本の論考を収めたものである。それぞれの論考は、2020年と2021年に行われた『ハイデガー講義』についての合評会とワークショップでの発表を下敷きとしている。講義録の日本語訳にも携わった亀井大輔と長坂真澄を編著者として、デリダやハイデガーを研究の対象とする6名が集まり、それぞれの観点から『ハイデガー講義』の読解が提示されている。

デリダがその思想形成において、ハイデガーの影響を強く受けていたことは、かねてよりよく知られている。「脱構築 (déconstruction)」の着想限の一つはハイデガーの「解体 (Destruction)」であり、「現前性」の批判というデリダの主要テーマも、『存在と時間』などで提示された通俗的時間概念の批判を独自に受け継ぐものであった。しかし、デリダは1960-70年代にはまとまった形でのハイデガー論を著しておらず、この時期に彼が実際どのようにハイデガーを読み、そのハイデガー読解が彼の思想形成においてどのような役割を果たしていたのかについて、資料が乏しい状態が続いていた。このような状況に変化をもたらしたのが、講義原稿を基とした『ハイデガー講義』(2013年)の刊行であった。『存在と時間』に正面から取り組んでいるこの講義の記録にアクセスすることができるようになり、デリダとハイデガーの関係について、新たな読解の可能性が大きく開かれたといえる。

そのような可能性を具体的に示してみせたのが、本稿で取り上げる『デリダのハイデガー講義を読む』である。日本語訳が公刊されてまだ日の浅い講義録について、このように充実した論集が早くも出版されたことは、快挙といってよいだろう。本書は『ハイデガー講義』を読み解くためにも、デリダやハイデガーについての理解を深めるためにも有用であり、今後のデリダ読解やハイデガー読解の進展に寄与することが期待される。以下では、評者の関心にそって、同書の内容を簡単にまとめてみたい。なお、それぞれの論考については、「はじめに」において亀井が適切な要約を提示しているため、そちらも参照することをお勧めする。

峰尾公也が執筆する第1章「存在を問う者たち——形而上学の乗り越えがたさ」では、「存在の問いの歴史性」に着目するという『ハイデガー講義』の基本的枠組みが丁寧に示されている。峰尾によれば、存在を語る言語が隠喩的であらざるをえない点、形而上学の単純な乗り越えが不可能であることを認めている点などにおいて、デリダとハイデガーは方向性を共有している。しかし、『ハイデガー講義』における「問う者としての私たち」というテーマには、デリダが後に行うこととな

る、ハイデガーのある種の人間主義への批判を先取りする面が認められるという。ここでは、講義のタイトルに含まれ、後年の『精神について』の副題にも現れる「問い」という語が、デリダのハイデガー読解にとって、そしておそらくはデリダの思想全体にとって重要なテーマであるということが示唆されているように思われる——たとえば、この講義に僅かに先立つ「暴力と形而上学」の冒頭部分でも、「問いの共同体」という問題が語られている。

第2章「後退する歩み——デリダは何を受け継いだか」の著者加藤恵介は、デリダがハイデガーから何を受け継ぎ、何を受け継がなかったのかを詳細に検討することで、デリダの思想形成を跡付け、「解体」と「脱構築」の異同を明確にしようとしているように見受けられる。たとえば、デリダは後期ハイデガーから形而上学の超克不可能性というテーマを受け継いでいるのだが、「現前の形而上学」という彼の問題系において「形而上学」と名指されているのは、ハイデガーが「眼前存在の存在論」と呼んだものに近く、それはハイデガー自身が1930年代以降頻繁に用いた「形而上学」という用語とは必ずしも一致しない。またデリダは、本来的時間性を思考するという方向には進まず、フッサール現象学へと立ち戻りそれを内部から揺り動かすことを試みる。デリダはしばしば、ハイデガーの用語を受け継ぎつつも、自分なりに意味を読み替えたうえで活用している。このような身振りには戦略的理由があるだろうが、場合によっては、彼の議論の正確な理解の妨げともなりうるように思われる。デリダとハイデガーを丁寧突き合わせる加藤の試みは、両者の議論を関係づけて理解するうえで有益な出発点となるだろう。なお評者としては、この論考を読みつつ、なぜデリダは「形而上学」というこの古い語に拘ったのかという問いを、あらためて考えさせられたということを付言しておく。

第3章「「歴史」をとおして存在の問いを「揺り動かすこと」——忍耐強い思考のために」において、齋藤元紀は、『存在と時間』を「中間」や「移行」として読むというデリダの遡行的アプローチが、同書において議論されている時間性や歴史性の構造自体に基づいていることを鮮やかに示している。同時に齋藤は、あらゆるテロスや統一性の不在、「還元不可能な多様性」を強調するデリダが、「多様化の増幅だけはつねに現前しうる」ものとして描いており、それによって現前の閉域へと陥る危険があるのではないかと指摘している。これはすなわち、評者の理解が正しければ、差異や多様性を一元的に特権化することには、形而上学的な閉じた議論へと再転落する危険があるということではないだろうか。著者は、『存在と時間』においては、「脱自的」でありながらも「限定」をつけられた「脱自的統一態」が問われていたこと、つまり統一と多様性が共に思考されていたことに注意を促す。差異や多様性を強調しがちなデリダやその同時代の思想家たちにとって、こうした批判的問いは無視できないものであるだろう。おそらく、デリダ自身が『差異とエクリチュール』所収の諸論文において、フーコーやレヴィナス、アルトーをやや批判的な仕方でも論じているのも、伝統の転覆をめざす思想が陥りがちな危険性について思考するためであったと考えられる。齋藤の議論を通して、読者も自ら「忍耐強い思考」を遂行するよう誘われるだろう。

第4章は「テキストの思考へ——デリダのハイデガー講義を牽引するもの」と題された亀井大輔の論考であり、デリダにおける「テキストの思考」の生成を『ハイデガー講義』に読み取り、それがこの講義全体を密かに牽引していることを示そうとするものである。デリダは第4回講義におい

てテキストという概念についての考察を提示しているが、これは彼のこの概念へのまとまった言及としては、おそらく最も早い時期のものである。デリダによれば、複数のものの「合成的な多様体」たる織物としてのテキストは、総合の働きの還元不可能性を示すものとして、時間や言語の可能性の条件である。『ハイデガー講義』において、このテキストの思考は、現存在の歴史性の核にある Geschehen や自己伝承の運動とも密接に関係づけられる。「テキスト外というものはない」というデリダの言葉は有名だが、その思想がハイデガー読解を通して練り上げられたものであるということは、これまであまり知られていなかったように思われる。テキストというデリダにとって重要な概念の生成を明らかにしている点で、意義の大きな論考であるといえるだろう。

第5章の長坂真澄の論考「想像力と事実——歴史概念の新たな相貌」は、「歴史」という概念の歴史のなかにハイデガーとデリダを位置づけ直すことで、両者の議論を読み解こうとする試みであるといえる。歴史性を現存在の時間性に根差したものとする『存在と時間』の議論を、デリダは同書の「息切れ」の理由の一つとみなしていた。また、いわゆる「転回」後のテキストにおいては、存在の歴史性が論じられるようになる。しかしこの議論の変化は、歴史性の時間性への根差しという考えが退けられたからではなく、むしろその根差しの必要性を思考することから生じたのだとされる。長坂はそのことを、カント、ヘーゲル、ニーチェ、フッサールらにおける歴史概念の変遷も参照しつつ示していく。このような歴史的な読解を経由することで、デリダやハイデガーは超越論的哲学の伝統を単に放棄したのではなく、その批判的継承を通して自らの思考を練り上げたのだということが明らかとなる。この論考は、『ハイデガー講義』をさらにその外へと開き、歴史という概念、そしてとりわけ歴史と私たちとの関係という大きな問題の再考を目指しているように見受けられる。

第6章におかれた須藤訓任の「逆説超越論（デリダ）と超=超越論（ハイデガー）——デリダ著『ハイデガー 存在の問いと歴史』を出発点として」は、講義録のテキスト校訂作業における揺れをも利用してハイデガーとデリダの議論を捉えようとする、大胆な論考である。まず須藤は、フランス語版、英語訳、日本語訳が、それぞれ異なった形で解説している講義手稿中の一文に着目し、三つの異文がいずれも成り立ちうると示す。そして、それらのヴァージョン間の差異にも依拠しつつ、デリダの議論は、「問い」や「非メタファー」といった否定的なものによって肯定的なものを可能にするところの「逆説超越論」であるという解釈が提示される。しかし、ハイデガーをそのような超越論に囲い込むことに疑義が呈され、ケーレ以後のハイデガーの議論は、自己の以前の超越論的立場への批判を通して立ち現れる「超=超越論」であるとされる。超=超越論とは、超越論的可能性の条件が最終的には成立不可能であることを、「存在の真理」と「真理の存在」の相互反転的循環関係において捉えようとする試みであるという。テキストの異文をめぐるアクロバティックな読解から出発して、デリダとハイデガーの思想の根本に迫ろうとする刺激的な論考であるといえる。

前述のように、本書は6人の著者たちが、それぞれの視点から『ハイデガー講義』を読み解いたものである。確かに、「隠喩」や「形而上学の超克不可能性」といった問題が繰り返し取り上げられ、全体としてテーマがやや重複気味という感がないわけではない。しかしそれは、異なる論者により、そのたびごとに異なった仕方でも重要な問いが深められているということでもあるだろう。大

まかにいうならば、評者の印象としては、第1章（峰尾）、第2章（加藤）、第4章（亀井）はデリダ思想の展開に『ハイデガー講義』を位置づけることに重点を置いており、第3章（齋藤）と第6章（須藤）においてはデリダとハイデガーの試みの比較検討が中心的主題をなしており、第5章（長坂）はデリダとハイデガーから出発して歴史の概念を新たに捉え直す試みとして読めるように思われる。本書は、デリダの思想形成に関心のある読者、デリダとハイデガーの関係について興味をもつ読者、歴史という概念の新たな可能性を考えたい読者といった、幅広い読者の関心に応えうるだろう。

最後に、個人的な関心を述べることを許していただくならば、評者としてはとりわけ「問い」というテーマが興味深く感じられた。「問い」が開かれていることを否定的に捉える者はほとんどいないだろう。しかし、そのような「問い自体の開け」を結論のようにして議論を終える身振りは、それ自体が閉域への囲い込みや問いを「閉ざす」ことにもなりうるのではないかと、とりわけ齋藤や須藤の論考を読みつつ考えさせられた。『ハイデガー講義』の「結論」のようにも見える「問いの開け」は、その後のデリダのテキストの多様な展開の「出発点」の一つとも捉えるべきであろう。「問いが開かれている」と述べて満足するのではなく、デリダがどのように「問い」を展開し、さらにはそれを变形させていったのかを、具体的に検討することが重要となるのではないだろうか。

いずれにしても、本書で展開された多様な議論に応答し、考察をさらに深めていくことは、評者も含めた読者たちの今後の課題となるだろう。

（桐谷 慧）

澤田直著

## 『フェルナンド・ペソア伝——異名者たちの迷路』

(集英社、2023年)

### 評伝という形

サルトル研究を牽引し、20世紀フランス思想・文学研究で八面六臂の活躍をする澤田直氏が本書で取り組んだのは、何とポルトガルの詩人、フェルナンド・ペソア（1888-1935）の評伝である。なぜフランス思想・文学研究者がペソアなのか、という疑問には、本書の冒頭で偶然の出会いという答えが与えられている。フランス留学中に書店で手に取った一冊の本がきっかけとなってペソアを知り、その詩に一目惚れのように惹かれ、著作を集め始め、ポルトガル語を学び、ポルトガルを訪れ、とこの特異な詩人から離れられなくなっていったようだ。凡人なら初手で放棄しているところだが、偶然の出会いから新しい言語を身につけ、膨大な書簡資料や研究書を読み込み、評伝を書くに至る熱意と行動力には舌を巻くしかない。実際、澤田氏はすでに『ペソア詩集』や断章集『新編 不穩の書、断章』の翻訳者である。

しかし、20世紀フランス思想・文学研究者がペソアの試みにどうしようもなく惹かれた理由は、やはり偶然だけではないだろう。著者が研究する時代の徴候をヨーロッパの西部で先鋭的な仕方では現していたのがペソアだったと言えるのだ。そのことは本書で次のように明記されている。すなわち、ペソアが詩作を始めた時代はモダニズムの時代だった。モダニズムの時代とは、認識主体としての自己同一的な自我への信頼が揺らいだ「近代の終焉と個人主義の終焉の始まりの時代」（141頁）であり、「パーソナルな個性の表現としての芸術の終焉」（141頁）の時代である。ドゥルーズがプルーストやカフカと並べて、あるいはコクトーやミショーと並べてペソアの名を挙げるのも（470頁）、作者がひとつの「影」でしかない創造のあり方をそこに見出したからだ。したがって、根本的な問いは「わたしとは何か」という形而上学的な問いである。しかし、日仏哲学会の学会誌で明言するのは若干憚られるが、著者がペソアに取り憑かれたのは、詩人がその問いに「哲学とは異なる形で応答する」（488頁）からに他ならない。

詩における「自我」神話の解体はすでに19世紀にランボーやマラルメによって始められていたが、「ペソアはこのような流れを詩の分野において、きわめて斬新に、そして特異なかたちで体现している」（141頁）のだという。こうした文脈で想起されやすいマラルメやランボー、また同時代ではプルーストやジョイスだけでなく、著者がヨーロッパの「周縁」にあたる南欧の作家たちの例を挙げているのも見逃せない（141-143頁）。南欧には、ペソアの営みに接近するようなメタ小説的な試みが、ピランデッロの他にも多々あるようだ。思想家としては、時代を遡ってキルケゴールが挙げられているのが重要だろう（143-144頁）。その著作は「沈

黙のヨハネス」、**「アンティ・クリスマス」**といった偽名<sup>1)</sup>で発表され、主著『あれか、これか』は、「見出された原稿の出版」という形式を何重にも重ねた入れ子構造になっている。かくして、ペソアは時代の流れと無縁に突然変異的に現れたわけではなく、19世紀からの歴史的な文脈に十分位置づける作家であることがわかる。そして実際——これも本書によって教えられたことであり、無知な評者はペソアに、俗世を離れた隠遁者のイメージを抱いていたが——、ペソアは詩人であっただけでなく、戦争やポルトガルの不安定な政治情勢を背景にして、モダニズム路線の『オルフェウ』など、自ら創刊した数々の雑誌——商業の雑誌まで創刊していたというから驚きだ——を舞台に、政治に芸術運動に積極的に発言する批評家でもあった。

しかし、以上のことは、ペソアが20世紀西洋の思想・芸術潮流に綺麗に収まる作家であることを意味しない。ペソアはやはり突出しており、それは彼の生み出した数多の異名者たちの故である。その歴史性と特異性を、著者は評伝という形で明らかにすることを選んだ。ペソアはリスボンで生まれたが、少年時代を南アフリカで過ごし、英国で暮らすことを夢見ながら果たせず、失意のうちに帰国した後に執筆活動を始めている。後には英語でリスボンのガイドブックまで書き、「コスモポリタニズムに通じる愛国主義」(370頁)を示したという。著者はこの姿勢に、「あらゆるものであるために、なにもものでもないことを目指す」彼の「詩法の中核」(371頁)とのアナロジーを見ている。読者はこうしたペソアの生涯を、19世紀末から20世紀初頭にかけてのポルトガルの歴史的、政治的状況のなかで追いながら、それと同時に、異名者たちがいかに生まれ活動したのかも追うことになる。これは評伝としても特異な試みだろう。

## 異名者たち

あらためて確認すれば、ペソアは、実名だけでなくいくつもの「異名」で作品を発表したことで知られる詩人である。評者は、ペソアの「異名」とは筆名や偽名と正確にはどう異なるのか、という素朴な疑問をもって本書を読み始めた。いうまでもなく、本名と異なる名前で作品を発表している作家なら無数に存在する。筆名で活動していれば、むしろ一般には本名まで知られていないことのほうが多い。『赤と黒』や『パルムの僧院』の作者スタンダールは誰もが知っているが、スタンダールの本名アンリ・ベールは誰もが知るわけではない。『アンディアナ』や『愛の妖精』の作者ジョルジュ・サンドはよく知られているが、本名アマンティーヌ=オーロール=リュシール・デュパンを言えるのは研究者くらいだろう。作家として認められるために男性名を用いたわけだが、同様の例としては、『ミドルマーチ』の作者ジョージ・エリオット(本名メアリー・アン・エヴァンズ)もいる。すでに名の知られた作家が別の領域やジャンルに挑戦する際に別名を用いる場合もある。栗本薫/中島梓(いずれも本名ではない)のように、小説と評論で名義を使い分ける場合もある。先述の通り、キルケゴールは宗教的著作以外では著作ごとに別の名を用いた。より時代の近い

1) 著者はキルケゴールに関して、「この身振りは、作品の責任者としての作者(author)という発想の枠組み内にあるのであり、近代芸術によって重視されるオリジナリティ神話とも密接につながっている」(144頁)と述べているが、この点はキルケゴールをペソアから分けるものということだろうか。

ところで想起されるのはパタイユである。その主著はジョルジュ・パタイユという実名で発表されたが、小説『眼球譚』はロード・オーシュ、『マダム・エドワルダ』はピエール・アンジェリック、「夜」はディアヌスという名で発表された。こうした事例とペソアの「異名」はまったく異なるのか、あるいは、グラデーションをなしているのだろうか。

この問いに完全な答えが出たというわけではないが、本書を読んで理解したのは、ペソアの場合、ペソアがいくつもの異名で作品を発表していた、と言うのは正確ではなく、ペソアが生み出した数多の異名者が——次の異名者に引き継がれて消えてゆくこともままある——ペソアと共にそれぞれの作品を発表していた、と言うべきだということである。書いているのはペソアではなく異名者だからだ。この点が、おそらく上記の作家の大部分と異なっている。ただ、キルケゴールやパタイユとは通じる部分もあるかもしれない。キルケゴールは別名での著作には自分の言葉を認めず、自分は第三者でしかないと述べているし、西谷修によれば、「パタイユとディアヌスとはオルタナティブな名前」であって、「テキストを書くときパタイユはディアヌスになる」<sup>2)</sup>。したがって、他に同様の事例がないわけではないと思われるが、しかし、ペソアにおける異名者の氾濫とその根源的他者性、そして彼らの「文学的實在」(96頁)性が群を抜いているのは明らかである。

「なにものかであることは牢獄だ」(412頁)と、ある詩に書き残したペソアは、百を下らない異名者を創造していた。なかでも代表的な異名者が三人いる。まず、1914年、ペソア25歳の年に、彼のうちで啓示のようにして生まれてきた彼自身の師、異教的な詩を書くアルペイロ・カエイロである。次に、同時に生み出された古典的詩人、リカルド・レイス、そして、未来派詩人でマラーノの風貌を持つ詩人、アルヴァロ・デ・カンポスである。カエイロはペソアだけでなくレイスやカンポスの師でもある。カンポスはカエイロとの出会いから始まりペソアを含む四人の錯綜した関係を描いた「我が師カエイロ追想のための覚書」を発表している。思想的には、カエイロの「パガニズモ」を後の二人が受け継いでいるようだ。「パガニズモ」とは、キリスト教の一神教的世界観に対し、神々も実在も複数的な汎神論的世界観に回帰しようとする思想である。本書には、異名者たちが雑誌に発表した作品——詩だけでなく、評論、小説、断章——が豊富に引用されているが、異名者ごとに文体も主題も異なっている。のみならず、ポルトガル語、英語、フランス語と、発表言語も異なっている。異名者はそれぞれ、国籍、母語、性別、そして経歴を異にしているのだから、当然と言えば当然だろう。同じ雑誌にペソアと異名者たちが一堂に会することもある。さらに、異名者の他に〈半-異名者〉と呼ばれる存在もいる。「ぼくから推論や愛情などを引いた」(200頁)存在とペソアが説明するベルナルド・ソアレスだ。彼は断章形式の未刊の書、『不穩の書』の作者である。

ところで、本書第八章はいったん作品を離れ、ペソアの遅咲きの初恋をめぐっており、主題からして伝記的性格の強い章かと思われるのだが、驚くべき仕方でそこにも異名者が登場する。先述の異名者、カンポスである。何と、カンポスはペソアの恋人オフェリアに、ペソアへの批判に満ちた手紙を送りつけ、二人の恋路を邪魔したというのである。ついに二人は破局してしまう(247頁)。ここでもまた、レギーネ・オルセンと破局したキルケゴールが想起されているのも興味深い(250-

2) 西谷修『不死のワンダーランド』青土社、1990年、2002年、96-97頁。

251頁)。

かくして、異名者たちはペソアと同じ資格で雑誌に寄稿する詩人や作家たちであり、ときにはペソアの恋愛を妨げもするのだから、その「文学的実在」性は疑いえない。それどころか、カエイロの代表作『群れの番人』における、「事物の唯一の隠れた意味は／隠れた意味などまったくないということ」(327頁)といった一節、カンポスの評論における、「ふりをする事、それはみずからを知ることである」(402頁)といった一節は、その創作を通して複数の異名者たる彼らの存在のありようを示すと同時に、その思想的根拠をペソアなる人物に求めることの無効をあらかじめ宣してでもいるかのようだ。

このことは、晩年の書簡でペソアが異名者たちの現出を「旅」に準えていることにも通じていよう。著者によれば、ペソアにおいて生じているのは垂直方向のビルドゥングスroman教養小説的な人格の形成ではなく、水平方向の人格の変化なのだ(444-445頁)。教養小説的に上昇してゆく自己ではなく、水平的に入れ替わってゆく「脱人格化現象」(444頁)。そこから生み出されたテキストに魅了された人たちのなかには、カエイロの『群れの番人』をドイツ語に訳したパウル・ツェラン、ペソアとその異名者たちを小説のなかに書き込んだジョゼ・サラマーゴ、イタリアにペソアを導入すると共に自らの小説にも頻出させたアントニオ・タブッキら、多くの作家や芸術家たちがいる(462-473頁)。そして著者もその一人だ。「何がそれほどまでにペソアに没入させたのか。この本は、それに対する答えでもある」(489頁)と著者は「あとがき」に書いているが、ペソアとその異名者たちの行動と言葉を時代の布置のなかで丁寧に豊かに描き出すことで、本書は文字通り、この問いに答えるものになっている。

(郷原佳以)

澤田直・岩野卓司編著

『はじまりのバタイユ——贈与・共同体・アナキズム』

(法政大学出版局、2023年)

本書は、新型コロナウイルス感染症の影響の下——本書のそこかしこにその影を落としている——、2020年10月10日に公益財団法人日仏会館主催で行われたオンラインのシンポジウム「共同体と贈与——ジョルジュ・バタイユの思想から」を元にして、新たに執筆陣を加えた論集である。とはいえ、統一的なテーマのもとによく構築された「論集」を期待して本書を読むと、読者は少なからず当惑するにちがいない。というのも、形式面についていえば、本書は「資料」と呼ばれる4つの部に分けられ、資料1が対談、資料2と3が論文と解説（資料2がシンポジウムでの発表に該当する）、資料4が「バタイユ頌」と題されたバタイユや執筆者らの文章からの抜粋集となっている。資料2・3はおおむね、シニアの研究者と（必ずしもバタイユの研究者ではない）世間に名の知られた論者が論文を担当し、その解説と図書ガイドを（相対的に）若手の専門の研究者が担当する構成になっている。ただし、論文・解説双方を担当する者がいたり、狭義のバタイユ研究者ではない者が解説を担当したりすることもある。他方で、内容面についていえば、まえがきには「共同体」と「贈与」に関する問題〔2 以下、本書の頁数は亀甲括弧内に数字のみ示す〕が本書の共通テーマである旨が記されているが、副題は見ての通り「贈与・共同体・アナキズム」であり、さらに、実態を見れば、そこに「文学」という第4のテーマが加わっている。要するに、本書は一読して形式的にも内容的にも雑多な印象を受けるのである。

しかしながら、注意深い読者であれば、次のことに気づくかもしれない。まず、まえがきに『クリティック』誌や『アルク』誌のバタイユ特集の響みに倣った〔3〕ことが示されており、また、各「資料」の扉は『ドキュマン』誌の表紙のパロディとなっている。さらに、酒井健「バタイユにおけるメディアと贈与：『ドキュマン』から『至高性』へ」は、バタイユによる『ドキュマン』の編集という営みのうちに有用性と無用性という「メディアの両面性」〔75〕を見出している。これらの事実が共通して示唆しているのは、本書は論集ではなく、雑誌として読まれるべきだということである。そう考えるならば、冒頭の対談に始まり、次に諸論考や解説が並び、最後に付録がついている本書の構成にも合点がいく。江澤健一郎「雑誌という共同性の場」が指摘するように、『ドキュマン』『社会批評』『アセファル』『クリティック』において果たしたバタイユの役割（あるいは逆に、バタイユにとって果たした雑誌の役割）に鑑みるならば、バタイユをテーマとした本書が「共同性の場」〔111〕として雑誌の体裁をとっていることは、いかにも正当といえよう（なお、江澤は雑誌を「見知らぬ執筆者と見知らぬ読者」〔*ibid.*〕の共同性の場としているが、雑誌は執筆者同士の共同性の場でもあるのではないか）。

さて、本書の企図は、まえがきによれば、「いわゆる「バタイユ論」を執筆するのではなく、むしろバタイユの思想から未来への可能性を汲み取ろうとすること」〔3〕であり、そのための方法は、執筆陣をバタイユの専門家に限定せず、「自由に語っていただくこと」〔*ibid.*〕である。とはいえ、自由に語ることは、必ずしも結果の自由さを保証しない。自由に語ることで、かえって定型句に墮してしまうということも、ままあるものである。それゆえ、本書の目論見が成功しているか否かは、ひとえに、結果として「未来への可能性」が汲み取られているか否かにかかっている。ここで「可能性」とは二重の意味で考えることができる。それはひとつには、規定のパラダイムの内部で欠落を埋めていく作業（「文化的雪かき」）、いわば〈可能なもの〉としての可能性（可能性Ⅰ）であり、もうひとつには、バタイユの読み方——狭義にはバタイユ研究、広義にはその思想の活用法——にとって、従来にない新たなパラダイムを設定すること、つまり、〈不可能なもの〉としての可能性（可能性Ⅱ）である。本書の目的が、「未来」すなわち、たんなる現在の可能的延長ではない、不可能な到来への可能性であるかぎり、目指されるべきは可能性Ⅱの方であろう。

本書の美点は、贈与・共同体・アナキズム・文学をめぐる、様々な背景をもった執筆陣による多様な論文もさることながら、何よりもまず、それに対する若手研究者による解説にこそある。それらは、きわめて少ない紙幅という制限のなかで、論文に対する明晰にして的確な解説となっており、かつ、論文に対する専門的な見地からの検討が加えられ、適切な批判ともなっている。ここでは特に以下の4つの解説を挙げたい。

横田祐美子「白いインクで書くとすれば」は、親子関係（とりわけ父子）における生の贈与を論じる澤田直「生を与える：家族と共同体」に対して、生の贈与を論じる際に「子宮という場」〔186〕が不可視化されていることを鋭く突き、伝統的な形而上学の親子関係から「女性」や「母」が排除されていることを批判する。福島勲「窓のその青い空、転落と飛翔」は、小説『空の青み』——この邦題自体が問題含みであるのだが——をザ・ブルーハーツの歌詞と結びつけながら自由に論じる陣野俊史「青空論：終わらない物語について」の意図をすくい取り、デュラスに拠りながら丁寧に敷衍してみせた上で、「アカデミズムの立場」〔275〕から、陣野の誤読に釘を刺すことを忘れない。井岡詩子「供犠、悲喜劇的経験としての」は、死と悲劇の関係を論じる郷原佳以「舞台、経験、〈文学〉：ラクー＝ラバルトにおけるバタイユ」が最後に引用したまま素通りしてしまった「ヘーゲル、死と供犠」における「喜劇」という語をけって見逃すことなく、そこから「悲劇的にしか死を眺めることのできない」〔308〕真面目なヘーゲルとそこに喜劇をも見ることのできるバタイユという鮮やかな対立図式を取り出している。石川学「モラルとしてのアナキズム」は、バタイユの贈与と共同体に関する議論をモースの側から読み解く山田広昭「全般経済学と純粹アナキー原理」が、結論部においてバタイユの態度を唐突に「純粹アナキー原理の探求」〔341〕と呼ぶことについて、その含意を適切に汲み取り、「政治的アナキズム」と「実存的アナキズム」〔347〕として明確に整理してみせる（ただし、山田がバタイユの戦前の思想と戦後の『呪われた部分』を一応の留保をつけつつも直結させている点、また、『贈与論』の読書が全般経済学の端緒となったこと

を述懐している注に関して、その続く箇所ではバタイユが「ポトラッチのなかに解決できない要素も残っていた」と述べていることを山田が見落としているように思われる点を、バタイユ研究の側から指摘しておくべきだったろう。

もちろん、「限定経済から全般経済へ」以降のデリダのテキストのうちに、バタイユを徴候的に読み解く鶴飼哲「笑いの感染：「留保なきヘーゲル主義」以後、デリダはバタイユとどう付き合ったか？」や、「もっとも忠実なアリストテレス学徒」というラクー＝ラバルトによるバタイユ評価の内実を丹念に検証する郷原論文が、これまで十分に考えられてこなかった側面に光を当てる貴重な仕事であることは言を俟たない。とはいえ、「未来への可能性」という観点からすれば、これらの仕事は可能性Ⅰの範疇に分類されるだろう。評者としてはむしろ、字数制限からしてもアカデミズムという枠からしても、けっして「自由に語って」いない、上述の若手研究者たちによる解説のなかに窺える兆し——すなわち、フェミニズムの視点からの内在的読解、文学作品としての再読、悲劇を含む喜劇論、アナキズムとしての共同体論——にこそ、バタイユを読むことの可能性Ⅱを認めたい。

近年、この国の出版界では贈与論が活況を呈している。フランス思想関連で表題に「贈与」の文字を含むものだけでも、岩野卓司『贈与論：資本主義を突きぬけるための哲学』（2019年）、同『贈与をめぐる冒険：新しい社会をつくるには』（2023年）、森山工『贈与と聖物：マルセル・モース「贈与論」とマダガスカルの社会的実践』（2021年）、同『「贈与論」の思想：マルセル・モースと〈混ざりあい〉の倫理』（2023年）、荒谷大輔『贈与経済2.0：お金を稼がなくても生きていける世界で暮らす』（2024年）が挙げられる。皮肉にも「贈与産業」とでも呼べるような状況にあり、「贈与と市場」は飽和ぎみである。「贈与」をテーマとして掲げる本書は当然ながら、こうした状況に一石を投げられているかが問われよう。

中沢新一×岩野卓司対談「バタイユの考古学」のなかで、中沢——『純粋な自然の贈与』や『カイエ・ソバージュ』によって、この国の一般読者の贈与論理解に大きな影響を及ぼした人物の一人といえる——は、贈与物は相手でも自分でもない「中間領域」ないしは「壁」であり、贈与とは「自分を開いていくこと、つまり壁を一部開いていって、相手の壁の一部を自分の中に採り入れていく」〔52〕ことだという、ユニークな理解を示している。こうした「中間領域」「壁」は、バタイユの「コミュニケーション」や森山工の「混ざりあい」としての贈与の議論とも接続しうる可能性を有する。しかし、対談相手の岩野によっていったんパラフレーズされつつも、「多くの人たちがバタイユの贈与について抱いているイメージとはちがう贈与」〔54〕として話を引き取られてしまい、それ以上、展開されなかったことが惜しまれる。

また、岩野卓司「逸脱していく贈与：モースとレヴィ＝ストロースを危険に読むバタイユ」は、ポトラッチとインセスト・タブーをめぐる議論から「規則やシステムに従っているものは、それらを狂わせる可能性をもっている」〔375〕というテーゼを導出する。バタイユの議論のなかにそうした契機があることは評者も同意するが、それがいかなる機序によるのか、その理路は論文中で示されていない（私見では、それは『無神学大全』における否定性の二重性から生じる）。解説の大森晋輔「贈与の危険は引き金であり安全装置である：「逸脱していく贈与」

の余白に」もまた、このテーゼを既定事項として扱い、クロソウスキーの場合はさらにひとひねりして「逸脱を繰り返すことでその認識からもさらに逸脱していく」〔388〕と指摘する。しかし、「ルールは自身を逸脱するものを内包する」というテーゼは大森の『ピエール・クロソウスキー：伝達のドラマトゥルギー』第2部の中核的な議論にも関わるだけに、より突っ込んだ検討が必要であるように思われる。

大杉栄とバタイユの思想をアナキズムという観点から比較する栗原康「そうさ、いまこそアドベンチャー！：バタイユのアナキズム思想」に対して、その解説の澤田直「自由に書くということ：大杉栄＝栗原康にならって」は、紙幅の多くを栗原の文章の形式的な自由さへの称賛に割いているが、この解説は専門の若手研究者に委ねるべきだったかもしれない。そうすれば、『エロティシズム』における「侵犯が禁止を完成させる」という記述を「絶対的秩序」の探究であると見なす栗原の読み方は不正確であること、栗原がもっぱら『エロティシズム』の連続性・不連続性と関連づけた大杉の有機体論は、むしろ「迷宮」や聖社会学で論じられるような「複合存在」(être composé)と比較した方がよいこと(澤田論文が提起する「エコロジー」的読解は、実をいえば、この「複合存在」という観点から、バタイユ研究のなかですでになされている)、栗原論文はタイトルに示されているように『ドラゴンボール』の主題歌からの引用が基調をなすが、「他人に生殺与奪の権をにぎらせない」〔138〕は『鬼滅の刃』——コロナ禍の痕跡である——からの侵蝕であることを指摘できたにちがいない。

とはいえ、本書が雑誌であるかぎり、その目標(「未来への可能性」)を達成しえたか否かは、個別の記事に即してではなく、雑誌全体として総合的に評価されるべきであろう。これまでバタイユ研究者はバタイユが雑誌を創刊・主宰したことの意義をどれほど真面目に考えてきただろうか。また、バタイユに倣って実際に自ら雑誌を立ち上げようとしたバタイユ研究者はどれほどいたのだろうか。本書は、そうした問いをも喚起しているように思われる。

(佐々木雄大)

**Yasuhiko SUGIMURA**

***Témoignage et éveil à soi : pour une autre philosophie de la religion,***  
**Paris, Presses Universitaires de France, « Chaire Etienne Gilson », 2023.**

Cet ouvrage constitue la *Darstellung* de la nouvelle philosophie de la religion que projette l'auteur, orateur à la chaire Gilson, professeur de philosophie à l'université de Kyôto, où il y dirige le département de philosophie de la religion.

Celle-ci présente l'originalité de puiser aux deux sources de la (post-)philosophie française de tradition phénoménologique et de la (quasi-)philosophie de l'École de Kyôto. Yasuhiko Sugimura nous convie à une méditation inouïe, laquelle ne congédie pas tant la philosophie qu'elle ne la ressuscite à la lumière de deux concepts-phares, à savoir ceux de témoignage et d'éveil à soi. Il nous convie finalement à une philosophie des diverses morts (celle des vivants, celle de la philosophie, celle de la religion), à condition de l'entendre sans doute à l'instar d'une « mort-résurrection » (p. 227), à une philosophie si l'on ose dire « post-mortem », laquelle permet de « reformuler autrement l'acte de philosopher » (13), en particulier en ce qui concerne la religion. Car du post au quasi, c'est encore la philosophie qui prime, et de vive voix, en laissant de côté l'épineuse question de la contribution à une telle entreprise des philosophes français qui seraient « pré-heideggériens » et des philosophes japonais qui ne seraient pas rattachés à « l'École de Kyôto ».

Dans une veine inimitable, Y. Sugimura souligne tout d'abord des coïncidences stimulantes entre ces deux horizons philosophiques occidentaux et orientaux, de nature contextuelle, historique et notionnelle. Il suit ainsi des problématiques métaphysiques centrales, telle celle de la mort, à charge de se demander ce que devient pour lui et les auteurs qu'il mobilise, la métaphysique elle-même (135), après et contre Heidegger. La mise en regard de la phénoménologie française qui résulte de ce *Versuch* d'une nouvelle philosophie de la religion est saisissante. Elle rejaillit également, par ricochet, sur l'intelligence de la pensée heideggérienne, avec par exemple l'évocation de ce phénomène insigne du « se corporaliser » (133), lequel ne constitue ni une simple incorporation ni une simple incarnation, et questionne la problématique heideggérienne de la corporéité dès l'aube des années 1930.

La démarche de l'auteur présente ensuite l'intérêt d'aborder la « philosophie japonaise » non pas en soi, en bloc, telle une doctrine établie, mais de la problématiser au prisme d'une question personnelle, celle de l'attestation, née de sa méditation continue de la philosophie française, principalement chez Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas et Jacques Derrida. Ce faisant, l'ouvrage réalise le tour de force d'introduire le lecteur, de manière limpide, à cette philosophie de l'École de Kyôto, notoirement difficile et obscure, et cela au prisme des grands moments historiques qui l'ont constituée, telle la critique tanabéenne de Nishida, ou au travers des grandes articulations conceptuelles qui l'ont instituée, tel le néant absolu. Enfin, l'auteur souligne avec courage et conviction, ce qui est loin d'être une tendance dominante parmi les études, l'actualité de la pensée

japonaise pour envisager notre actualité, mieux, « notre vie » (195).

Cette enquête est aussi fascinante en ce qu'elle prête le flanc à de vives réactions. Du côté de chez Michel Henry, comment parler par exemple d'une hylétique qui serait « a-phénoménologique' (145) à partir d'un ouvrage intitulé *Phénoménologie matérielle*, enquête phénoménologique qui se radicalisera et sacralisera en promouvant la Phénoménologie au statut de *modus operandi* de la réalité divine, dans *C'est moi la vérité ?* Du côté de chez Hajime Tanabe, et non pas seulement chez Henry (191), l'on pourrait se demander également ce qu'il demeure de la thématique du lieu, à la fois heideggérienne (*Ort*) et nishidéenne (場所 *basho*, *per se*, sans doute, avant d'être *chôra*). En clair, la *Bewegtheit* de l'être (121) ne constitue-t-elle pas de nouveau une forme de « lieu », s'il est vrai que, ainsi que le déclare l'auteur : « Le 'fond' ainsi considéré ne peut pas être le lieu serein de l'unification totale, mais plutôt la mobilité profonde d'où se produit le renversement incessant des choses qui n'apparaissent qu'en disparaissant. » (124, je souligne) ? Autrement dit, si le geste critique tanabéen reconduit le néant absolu à « un universel absolu », celui-ci ne consiste-t-il pas encore à « englober, dans sa négativité absolue le mouvement de l'individu » (137), dès lors, quel statut topique ou topologique accorder à un tel englobement ? Le recours viscéral au lieu dépasse d'ailleurs Tanabe lui-même, s'il est vrai que les trois parcours de Ricoeur, Derrida et Tanabe, – est-il confié *in fine* – « convergent, en empruntant des voies différentes, vers un 'lieu' qui ne cesse de se produire au fond de notre être même, avant que nous ne le comprenions comme un lieu de rencontre » (229).

Les six leçons professées par Y. Sugimura nous initient en outre à une autre question, tout aussi abyssale : en effet, par quel cheminement problématique et discursif la notion de « talité », d'imprégnation bouddhique, rejoint-elle celle de « l'hylétique absolue » (150), d'extraction phénoménologique ? Autrement dit, les faits « tels qu'ils sont » (75), voire le « c'est ainsi » – cette référence persistante à l'être demeurant à interroger –, mieux donc, les faits qui « se déterminent d'eux-mêmes » (185), rejoignent-ils vraiment la matière phénoménologique pure, profane ou sacrée ? En bref, en quoi l'auto-facticité ou factuelité serait-elle l'auto-affection, et pourquoi, c'est-à-dire comment le *montrer* ?

En effet, et pour finir, la question cruciale de la méthodologie est abordée par l'auteur dans une veine critique constante qui honore son propos. Ainsi, l'auto-éveil constitue une « méthode comme abandon de la méthode » (79), d'une manière toutefois si différente que chez Gadamer. En définitive, l'éveil (ou l'action) se substitue méthodiquement à l'argumentation (188), et ce au risque de l'intelligibilité. *A contrario*, à quelle méthode nous invite cette autre philosophie post-mortem de la religion ? S'agit-il pour l'auteur de mettre au jour « un certain parallélisme tant historique que philosophique », permettant un éclairage réciproque (151-152), et comment conceptualiser ce geste ? Plus généralement, comment penser un tel « entrecroisement » de deux approches à propos d'une problématique toujours singulière, lequel « nous reconduit de façon inattendue » à un espace de pensée toujours nouveau (228, je souligne) ? S'il ne s'agit heureusement plus d'une plate comparaison (13), convient-il de voir dans un tel geste une nouvelle version de la réduction phénoménologique, ou bien une approche « chiasmique » ? N'est-ce pas bien plutôt à une autre méthode que nous sommes conviés, que n'épuise ni une action aveugle, ni un témoignage aporétique, ni un éveil à soi

Yasuhiko SUGIMURA

*Témoignage et éveil à soi : pour une autre philosophie de la religion.*

ineffable ?

En toutes ces questions qu'il soulève, Yasuhiko Sugimura commence à nous faire comprendre que le croisement de deux traditions n'est pas un simple chassé-croisé sans avenir, ou encore un rendez-vous manqué, mais représente un dialogue et un séjour de l'une et de l'autre, qui s'ouvre en ces lignes, dont on a hâte de lire la suite.

(Michel DALISSIER)

渡名喜 庸哲著  
『現代フランス哲学』

渡名喜 庸哲著

## 『現代フランス哲学』

(筑摩書房、2023年)

近年、20世紀のフランス哲学の輪郭をより明確に提示する著作が相次いで出版されている。千葉雅也『現代思想入門』（講談社、2022年）、川口茂雄他編『現代フランス哲学入門』（ミネルヴァ書房、2020年）岡本裕一郎『フランス現代思想史——構造主義からデリダ以降へ』（中央公論新社、2015年）などの著作は、「現代フランス哲学」あるいは「現代フランス思想」という知の枠組みをそれぞれに異なった視座から描き出している。これらの著作のおかげで、フォーコー、デリダ、ドゥルーズといったいわゆる「現代思想」のみならず、その前史、そしてそれ以降の思想の展開の全体像を把握することが、さらに容易になったと言えるだろう。

本書『現代フランス哲学』も、いわゆる「現代思想」以降の（フランス語で発表されたという意味での）フランス哲学の展開を扱っている。本書の目的のひとつは、20世紀後半から21世紀にかけてのフランス哲学の多様な分野における展開を追いかけて、その現況を提示することである。コロナ禍以降の思想までも射程に含めた叙述は、現代フランス哲学の最新の成果をわれわれに示してくれる。

### 〈68年5月〉から「現代思想」以降へ——本書の構成

第I部「構造主義とポスト構造主義」では、実存主義から構造主義まで（第1章）、そしていわゆるポスト構造主義の時代（第2章）までを簡潔にまとめつつ、〈68年5月〉がそれ以降のフランス哲学の展開に対して持つ重要性を「従来の東VS西という二項対立の図式がもはや成り立たないことを示し、人々が第三世界、性やジェンダー、自然環境などさまざまな「他者」や「差異」に目を向ける契機」（52-53ページ）として提示している。

第II部「転換点としての80年代」においては、〈68年5月〉の影響が顕在化するのが1980年代であるとの立場から、この時代の特徴を、ポストモダンと新自由主義（第3章）、「政治的なもの」（第4章）、「宗教的なもの」（第5章）という3つの視点から浮かび上がらせている。

ここまでが編年体の記述であるとするならば、第III部「科学と技術」はフランス哲学において独特の位置を占める科学哲学（第6章）（ここで扱われるのはエピステモロジーだけにはとどまらない）と技術哲学（第7章）がテーマとして取り上げられる。

第IV部「変容する社会」においても、こうしたテーマ別の叙述が続く。ジェンダー／フェミニズム思想（第8章）、エコロジー思想（第9章）、労働思想（第10章）がそれぞれ取り上げられることで、現代フランス哲学が取り扱うテーマ、対象の多様性が明確に示されることとなる。

第V部「フランス哲学の最前線」では、哲学史研究を踏まえつつ展開される、「現代思想」以降のフランス哲学の展開が整理される（第11章）とともに、戦争、カタストロフ、COVID-19などの現代的な課題に切り結ぶ哲学者たちの営為が示される（第12章）。

以上の構成からも明らかなように、本書の記述の主眼は1980年代以降のフランス思想にある。「現代思想」以後のフランス思想については、各領域において翻訳が進んでいることは本書が示している通りである。しかしそれらを一つの視座に収めて俯瞰することは容易ではない。著者が行ったのは、まさにそうした力業である。

### 「乗り越えられるべき名著」としての本書の意義

68年5月と1980年代という二つのターニングポイントに焦点を当てつつ、フランス哲学の多様なテーマを簡潔に整理する著者の手際は見事であるが、それに加えて、「できるかぎり邦訳のあるもの」（11ページ）を中心に取り上げるという本書の原則もまた重要である。これは本書の成り立ちが著者の講義にあるという理由が大きいのだろう（随所に挟まれる補足に、著者の息づかいが感じられる）。しかし同時にこの方針は、日本における現代フランス哲学の導入がどのような領域において進んできたか、そして今後どのような方向に進むことが可能であるか、という重要な論点も提供している。その意味で本書は、「現代フランス哲学」という領域を描き出すと同時に、その日本での受容のあり方も鮮明に浮かび上がらせている。著者はこの二つの層の重なり合いを丁寧に叙述することに成功している。

本書を通読すると、1980年代以降のフランス哲学の多様化と同時に、その日本への導入が着実に進んでいることを読者は感じるのではないだろうか。既に邦訳された著作を中心に紹介するという原則は、本書を出発点に現代フランス哲学をより広く、深く知ろうとする読者や、これから研究を始めようとする読者にとって貴重な手がかりを与えている。興味のある分野だけでなく、その隣接分野や関連分野を参照しつつ、フランス哲学という領域を、読者は立体的に理解できるだろう。こうした多面的な紹介に加えて、「おわりに」で整理されている4つの「思考の型」（デリダ型、フーコー型、ドゥルーズ型、現象学型）は、現代フランス哲学のより基礎的な図式を描きだしたものだと言える。もちろん、この図式は万能ではないにしろ、一定の見通しを与えてくれるという意味で、よい入門書の条件を満たしている。

とはいえ本書は決して単なる入門書にはとどまらない。本書が示しているフランス哲学の現状と日本におけるその導入の見取り図は、フランス哲学の諸論点を明らかにするとともに、日本においてははまだ本格的に取り組まれていないいくつかの問いもまた示唆している。第一にそれらの問いは、フェミニズム、エコロジー、労働、カタストロフやパンデミックなどの諸領域にまたがる同時代的な問題にかかわるものである。同時に、日本語によってはまだ読むことのできない、フランス哲学の重要な著作群の存在にも注意を向けさせるものでもある。たとえば評者の個人的な関心からすると、フランソワ・ダゴニエの博士論文『理性と治療薬 (*La Raison et les remèdes*)』（PUF、1964年）などは翻訳されてしかるべきエピステモロジーの重要文献であろうし、そうした意味ではフランス哲学のさまざまな領域において、日本の研究

渡名喜 庸哲著  
『現代フランス哲学』

者がやり残していること、これから取り組むべき課題を提示してくれてもいる。

もちろん、著者も認めているように、アフリカのフランス語圏における哲学や、「人類学、精神分析、美学・芸術論」(321)への言及は不十分である。それでもなお、多くの分野において、本書は2023年現在での日本におけるフランス哲学研究の最前線を鮮やかに描き出している。とはいえ、これは現時点での最前線にすぎない。本書が提示した現代フランス哲学の見取り図を出発点として、これから多くの研究や翻訳が生まれることは間違いないだろう。その意味で本書は乗り越えられる宿命にあり、乗り越えるべき境界を明確に示しているからこそ、名著と呼びうるのではないだろうか。

(坂本 尚志)

西山 雄二・柿並 良佑編著

『ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界』

(読書人、2023年)

本書は、2021年に亡くなったフランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーをめぐる翌年9月17日、18日に東京で開催された国際シンポジウム「ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界」の記録である<sup>1)</sup>。当日は、国外からオンラインで参加した研究者も含め、ベテランの研究者たち（その多くはナンシー本人とも交流をもっていた）が発表を行ったが、その前日には若手を中心とする研究会がプレイベントとして開催された<sup>2)</sup>。あわせて3日間にも及ぶイベントは、この哲学者が日本の読者たちに強いインパクトを与え続けてきたことを物語っているように思われる。

本書ではそれらの発表をもとにした論考が内容ごとに再編成されているが、限られた紙幅の中でそれらを隈なく検討することは不可能である。また、それぞれの論考の概要に関しては、編者が既に序文で紹介を行っている。そのため、本稿ではそれらが収められている4つの章立てをごく簡単に紹介するとともに、本書全体の基調をなしていると思われる、ある身振りについて言及することとしたい。

「Ⅰ ナンシー哲学の原像」では、「他化する同」（柿並）、「単数複数」（澤田）、「分有」（西谷）、「人間と非人間」（レーブル）、「共同体」（ロゴザンスキー）といった、ナンシー哲学の中心的テーマを扱った論考が配置されている。読者は自身の関心に適った論考を読むことで、ナンシー哲学をめぐる提起される複雑な問題を深く考察することができるだろう。「Ⅱ 同時代への参与」では、「政治的なもの」（松葉）、「ヨーロッパ」（西山）、「戦争」（鶴飼）といったテーマに関して、ナンシーが同時代の状況にどのように応答したのか、あるいはナンシー哲学が今日の状況にどのような光を投げかけることができるのか、といった観点から書かれた論考が配置されている。読者はこれらの論考を読むことで、彼の議論が常に同時代的な問いの内にあっただということを知ることができるだろう。「Ⅲ 思考の共同性のなかで」では、「スピノザ、デリダ」（合田）、「ブランショ」（郷原）、「レヴィナス」（渡名喜）、「バディウ」（市川）といった哲学者、思想家との思想的関係が問われている。読者はこれらの論考を通して、これまでに着目されることの少なかったナンシーと他の哲学者、思想家との意外な接点を知ることができるだろう。「Ⅳ ナンシーと共に生きる」では、「超越論的形式」（マルタン）、「アナスタシス」（マンチェフ）、「別れ（Adieu）」（小林）をテーマとしつつも、

1) 一部の発表は脱構築研究会の YouTube チャンネルでも公開されている。参照：[https://www.youtube.com/watch?v=NG8W72K15tI&ab\\_channel=%E8%84%B1%E6%A7%8B%E7%AF%89%E7%A0%94%E7%A9%B6%E4%BC%9AAssociationforDeconstruction](https://www.youtube.com/watch?v=NG8W72K15tI&ab_channel=%E8%84%B1%E6%A7%8B%E7%AF%89%E7%A0%94%E7%A9%B6%E4%BC%9AAssociationforDeconstruction)（閲覧：2024/05/16）

2) プレイベントの記録としては、以下を参照されたい。『Limitrophe』、第2号、東京都立大学西山雄二研究室、2023年。

ナンシーその人へと宛てられたオマージュという性格の強い論考が配置されている。これらの論考は、論者たちにとって、ナンシーが単なる研究対象ならぬ対話の相手であったことを示している。

以上のような4つの章立ては、しかし、後に編者によって設定されたものであり、自由に発表されたそれぞれの論考は必ずしもそれらの章立てに収まるものとはなっていない。多くの論考は、極端に言えば、「ナンシーと共に生きる」というタイトルを付された最終章に収められ得たようにも思われる。例えば、ロゴザンスキーは「死によって中断された対話を、沈黙と不在にもかかわらず続けることはできるか」<sup>3)</sup>という問いから始めており、松葉もまた、「われわれはどのようにナンシーの死を受け取ることができるのか」<sup>4)</sup>という問いを立てている。明示的に、あるいは隠された仕方、多くの論考は学術論文としての質を保ちつつも、ナンシーその人との対話という性格を残しているのではないか。

実際、これまでナンシーの哲学をめぐる出版された論考は、彼のテキストを著者から切り離してアカデミックに論じるというよりも、ナンシーその人を囲いつつなされたシンポジウムの記録が多かったように思われる。少なくとも、他の哲学者に比べて、そうした対話の記録は驚くほど多い。彼の死後、世界各地で開催されたシンポジウムはそうした対話を彼の死後になおも行わんとする困難な身振りを描き出しているように思われる<sup>5)</sup>。本書においても、「ナンシーと共に生きる」という奇妙なタイトルと、ナンシーその人へAdieu（さようなら）（小林は「神へ」という訳語をあてている）と呼びかける小林論考を最後に配置した編者の欲望が、本書全体に（仮に幾人かの寄稿者がそれを望んでいなかったとしても）死者との対話という一つの基調を与えている。「ナンシーと共に生きる」という一見素朴なタイトルは、それが「ナンシーと共に」でも「ナンシーの後に生きる」でも「ナンシーと共に生きた」でもないということに気がつくとき、その奇妙な、あるいは危うい性格を浮かび上がらせる。「奇妙な」というのは、そこに生者と死者との何らかの共同性があり得るということがほのめかされているからであり、「危うい」というのは、そうした共同性への欲望が、ともすれば松葉の批判する「個人の生の意味をたとえば国葬によって取りこむような政治的な共同体」<sup>6)</sup>へと行きつくものにも思われるからである。そして、本書の最後の言葉Adieuに「さようなら」ではなく「神へ」という訳語が説明もなく唐突にあてられていることが、「アデュー [adieu] とは、言い換えれば、神 [Dieu] の下での出会いを意味するものでは全くないはずだ。それは、全く反対に、決定的な別れであり、他なる死者が消滅へと、生き残った者が何らかの来世 [=余生 *survie*] [……] のあらゆる希望を厳格に剥奪された状態へと、いかんともしがたく放棄されるということなのだ」<sup>7)</sup>

3) 本書 93 頁。

4) 本書 119 頁。

5) 本書巻末附録 21 頁を参照。本書の重要な功績として、その詳細な文献目録と略年譜のことも指摘しなくてはならない。

6) 本書 119 頁。

7) Nancy, Jean-Luc, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 147. (大西雅一郎訳『脱閉域——キリスト教の脱構築 1』、現代企画室、2009 年、196 頁)

と述べたナンシーその人へと宛てられた言葉であると気づくとき、その奇妙さ、危うさは困惑を引き起こすものとなる。死者がそこへと保存され、再会を可能にするような、「この世」ならざる「あの世」を「神」や「彼岸」といった語の下で実体化することこそ、ナンシーが形而上学の閉域として批判したものであったはずだ<sup>8)</sup>。彼の哲学はそうした「神」を徹底して退けるある種の無神論のほうである。そうであるならば、そして、そうしたナンシーの議論に対して差異を演じつつも寄り添った議論を行なうのであれば、小林はなぜ「神へ」などと言い得たのか。「説明不能の祈り」という小林自身による説明なき説明とは異なった仕方、その点に僅かなりとも迫ってみたい<sup>9)</sup>。

「アデュー [adieu] と言うこと、それは不可逆的な、撤回不可能な分離を言うことである」<sup>10)</sup>とナンシーは述べる。マンチェフが重要な参照項としている著作『ノリ・メ・タンゲレ』においても、そうした生者と死者との絶対的な分離が説かれている。ナンシーは「私に触れようとするな [Noli me tangere]」というイエスの言葉を次のように解釈する。

君は何もつかまない [tenir]、君は何もつかむことができないし、引きとどめる [retenir] こともできない。これこそ、君が愛し、知らなくてはならないことだ<sup>11)</sup>。

そのように分離された死者をつかんでおくことができないということ、引きとどめておくことができないということは、生者がそのつかめないということの内に自らを保つことであるともされる。「彼を信頼すること、したがって信のうちにあること。それは、死体の再生がありうると信じることではない。それは、死を前にした「姿勢維持 [tenue]」の確信のうちに毅然として自らを保つこと [se tenir] である」<sup>12)</sup>とナンシーは述べる。

しかし、ナンシーはそのように分離された死者に関して、例えば、サルトルの死を前にして「彼の死は私たちを分離する。私の死が私たちを結びつける [réunir] ことはないだろう」<sup>13)</sup>と述べ、毅然として分離の内に自らを保つボーヴォワールとは、いくらか異なった身振りの可能性を示唆してもいる。

8) Cf. *Idem*, p. 16. (同上、19頁)

9) また、「祈り」が直ちに「神」に結びつくわけではない、という点も指摘しなくてはならない。「祈り」というテーマは、ナンシーの後年の論文「「脱神話化された祈り」」においても問われているが、そこでの問いは「いったい誰が、現代から、この時代を自らのものとして生きる神なきものである今日の私たちから、ひとつの祈りを要求することができるだろうか」というものである。*Idem*, p. 189. (同上、257頁)

10) Nancy, Jean-Luc, *Une Pensée finie*, 1990, p. 325. (合田正人訳『限りある思考』、法政大学出版局、2011年、387頁)

11) Nancy, Jean-Luc, *Noli me tangere*, Bayard, 2003, p. 61. (荻野厚志訳『私に触れるな——ノリ・メ・タンゲレ』、未來社、2006年、53頁)

12) *Idem*, p. 33. (同上、31頁)

13) De Beauvoir, Simone, *La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p. 159. (朝吹三吉、二宮フサ、海老坂武訳『別れの儀式』、人文書院、1983年、157頁)

私の母はある日、父の死から何年も経った頃、復活についての会話の終わりに次のように言った。「彼と再会する場所があると思わせておいて」。うまいこと言ったものだ。その場所が世界の空間や、世界の空間を敷衍した彼方の空間にあるとは言わなかったのだから<sup>14)</sup>。

ここではいくらか屈折した身振りが問われている。死者と再会しうる場所を此岸や彼岸に設定することなく、そのような場所があると思うにまかせること。以下の節が、そうした身振りに関するナンシーの考察をなしている。

私は他なる世界がないということをよく知っている、しかし、信じている、信じたいと思っている。可能なものの素描、あるいは寧ろ、不可能ではないものの素描を思い浮かべてしまう。意味をなす未聞の振る舞いの素描を、あるいは意味でさえなく、単に自らを保つ [se tenir] こと、執着すること [tenir à]、無-物 [rien] へと、この欲望に他ならないもの、あるいは信じるといふこの欲望そのものとしての無-物へと単に自らを保つこと、執着することといふ未聞の振る舞いの素描を思い浮かべてしまう<sup>15)</sup>。

se tenir (自らを保つ) という語が、ここで tenir à (執着する) と言い換えられている。死者をつかんでおくことはできない、そのことに留まらねばならない、しかし、そうした身振りは死者との再会に執着することはないにせよ、そのような場への欲望、無に等しいような、そうした欲望そのものには執着するのである。そして、ナンシーはそうした身振りの内に、分離された死者との(結合 [réunion] ならぬ) 関係 [rapport] の可能性を認めている<sup>16)</sup>。

このように、tenir という「未聞の振る舞い」をごく簡単にではあれ迎えることで、ようやく先程の小林による訳語のある種の正当性がひとつの仕方では明らかになる<sup>17)</sup>。ナンシーの死に面して「神へ」と言うこと、それは決して、彼と再会しうる場を「神」の下に想定することではない。しかし、それはそのような「神」、「彼岸」の不可能性にもかかわらず、なおも「神へ」と言ってしまう自らの欲望を禁じることなく、単にそのようなものとして肯定することなのであろう。「わたしのテキストは、ジャン＝リュックの哲学についての学術的な研究というよりは、本書全体への「反歌 envoi」のようなものです」<sup>18)</sup>と小林は述べる。このように小林が、そしてある意味では本書全体が、必ずしも事柄として明確にすることなく送った tenir の身振り、死者との共同性へと開かれた身振

14) Nancy, Jean-Luc, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, pp. 132-133. (メランベル ジェ真紀訳『アドラシオン——キリスト教的西洋の脱構築』、新評論、2014年、200頁)

15) *Idem*, p. 137. (同上、208頁)

16) *Cf. Idem*, p. 133. (同上、201頁)

17) tenir という語に関する以上の解釈は、以下の発表をもととしている。Rintaro Oda, « Le problème du discours à la sortie du nihilisme. Jean-Luc Nancy et Nishitani Keiji », *La phénoménologie et « l'oubli du Japon »*, Université de Strasbourg, le 26 mars, 2024.

18) 本書 324頁。

西山 雄二・柿並 良佑編著  
『ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界』

りを、事柄として究明することが、今後の研究に課されているのだろう<sup>19)</sup>。

(小田 麟太郎)

19) 小林は *se tenir* という語の重要性を単に示唆するに留めている。本書 340 頁を参照。

檜垣 立哉著  
『生命と身体——フランス哲学論考』

檜垣 立哉著

## 『生命と身体——フランス哲学論考』

(勁草書房、2023年)

本書は、著者が1991年以降30年以上に渡ってさまざまな機会に発表してきた論文に、書き下ろしを加えた全24編からなる論文集である。これまで著作に未収録だった論考をあつめたという本書には、著者の「思考の理路」を提示するのにもっともふさわしい題名として『生命と身体』というタイトルが与えられた。著者も述べているように、本書は24編の論文がゆるやかなテーマごとに4部でまとめられており、かつ、論文が書かれた年代は、近年から古い方へとおおむね遡っていくという構成になっている。そのため、生命や身体という主題をめぐる、著者の30年にわたる思考の軌跡をたどることができる。

本書の各部のタイトルと、収録論文数、書かれた年代は以下のようにになっている。

第Ⅰ部「ジェンダーと身体」(7編、2006～2022年+書き下ろし)

第Ⅱ部「動物と人間」(4編、2009～2021年)

第Ⅲ部「生の哲学」(9編、2011～2017年)

第Ⅳ部「身体と生命」(4編、1991～2002年)

各部の内容紹介は、著者による「まえがき」で行われているので、本稿では、各部の特徴と論じられている思想家をまとめておこう。第Ⅰ部は、ジェンダーや生殖を主題にした論考で構成されており、扱われる思想家は、グロス、バトラー、イリガライ、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、フーコー、デリダ、アガンベンらである。この部は、収録されている論文の公刊年にもっとも幅がある。本書のために書き下ろされた最新論文もこの部にあり、2006年に発表された二つの論文も収録されている。ジェンダーや生殖という領域が継続して著者の関心にあり、いまもあり続けていることがうかがえる。

第Ⅱ部は、動物と人間、あるいは人間の動物性を主題とした4編の論文が並ぶ。扱われるのは、ドゥルーズ＝ガタリ、デリダ、ハラウェイ、ハイデガー、アガンベン、フーコーらである。関心は生物としての人間が生きる環境にも広がり、環境／身体／意識の曖昧な境界をどう捉えるかに迫る「私／世界を生命／環境としてとらえると何がでてくるか」(2009)<sup>1)</sup>が収録されている。

第Ⅲ部は、2010年代に書かれた9編の論文で構成され、シンポジウムでの発表や、共著、雑誌特集への寄稿論文が中心となっている。いわゆる「生の哲学」とされるベルクソンやドゥルーズに

1) 本書に収録されている論文名には、初出年を括弧書きで併記した。

関する論考と、彼らとの関連において、サルトルやヒューム、レヴィ＝ストロースの議論が取りあげられている。

第IV部は、1991年から2000年代初頭に発表された、現象学、そして現象学を下敷きとした生命論を主題とする4編の論文からなる。生命論の現状を概観した「思想としての生命論」(2002)をはじめ、フッサールを起点にして、後続の現象学者らの「私」をめぐる議論の展開をたどる「私」を語るいくつかの現象学的な仕方について——「触発」の議論を中心に(2000)、そして、メルロ＝ポンティを解釈する1990年代の論文2編によって構成されている。

これら各部を構成する24の論考は、論じる対象も発表された場面もことなる独立した論文である。だから、そこに一貫した読み筋を見いだすことは困難であろうし、そうした筋を取って見いだすのは読み手として不誠実な振る舞いかもしれないとも思う。しかし、本書を冒頭から読んでいくと、著者の思考がつねに戻ってきてしまう、あるいはくりかえし発見してしまう問題があるように思えてくる。

それはなにか。取えて単純化してしまえば、近代的な自我である「私」が、同時に物質(身体)として存在しているという両義性をもつこと、言い換えれば、自分自身が身体であり、ひいては生殖する生物として存在していることの受動性に対する着目が、つねにあるように思われるのである。

第1部「ジェンダーと身体」を題材にみてみよう。たとえば、第3章「イリガライとバトラー」(書き下ろし)では、ジェンダーはおろかセックスも構築されたものとみなすバトラーと、性的差異に注目するイリガライを対峙させつつ、両者が物質としての身体をどう捉えていたかが取りあげられる。さらに、第2章「身体の何が構築されるのか」(2006)では、バトラーの徹底した構築主義に対して、「生殖」の論点を対置させることで、構築や言語を可能にする「認識」の水準を脱し、脱構築不可能な圏域、すなわち生命として「ある」身体のありようを著者は語ろうとする。また、そうした身体のありようは、認識の手前にあるだけではなく、倫理の基底をもかたちづけていることが、レヴィナスの生殖論を扱った第7章「顔の彼方の生」(2006)で指摘される。レヴィナスの生殖論が「倫理的言説の底に存在する質量性の議論」(108頁)<sup>2)</sup>であると論じられる。このように、著者はつねに、知性的な存在者として生きる人間の認識や倫理が見過ぎてしまう人間のありかたを、物質である身体という次元に定位して捉えようとしているのである。

人間の生の原初的なあり方を、身体に軸をおいて捉えようとする著者の思考は、1990年代に書かれたメルロ＝ポンティ解釈の論考にもすでに現れている。第IV部第23章「沈黙のコギト」についての試論——メルロ＝ポンティにおける主体性の問題(1992)では、知覚以前の「最初の一瞥」である「沈黙のコギト」概念を検討し、認識の始点としての堅固さ(不拔さ)をもちながらも身体としてあるがゆえの脆さをもつ、両義性において成立している主体を呈示する(390頁)。主体のそうしたあり方は、「根源的に受動的な生」(391頁)として営まれていくとされる。そして、本書の掉尾を飾る第24章「メルロ＝ポンティにおける身体の知覚経験について」(1991)においても、

2) 本書からの引用については、頁数のみを記した。引用にあたっては、傍点強調を削除している。

「他者と共にする知覚世界の解体・構築を、自己の身体において不可避免的に受けとりつづけること」が強調される（408頁）。この二つの論考で著者の視線は、「わたし」という主体が、この世界に対して逃れがたく受動的な身体としてまず成立していることに、向かっていくのである。

そうした身体＝物質という主題と共鳴しながら本書で幾度か展開される議論として、テクノロジー論にも着目しておきたい。第Ⅱ部第8章「動物と人間——わざ論の視角から」（2021）においては、ハラウェイの「伴侶種」をめぐる思考を参照しつつ、人間と動物との間で起こる「物質的-記号的交換」を論じている。ハラウェイは、人間や機械、動物というカテゴリーがあらかじめ決定されるのではなく、行動において両者がかかわるなかで意味生成が行われていくとした。それを踏まえて著者は、人間と動物とで行われる競技としての競馬を引きあいにだしながら、競馬における「わざ」が、騎手である人間の個人的才能のみによるのではなく、まわりの環境や馬とのあいだで状況に応じた「物質的-記号的交換」がつねに起こって成立していることを指摘する。ここでもまた、人間の知性や能動性を重視するのではなく、環境や動物の状況を適切に受けとめることで、優れた技術が成立していることをみだす著者がいる。また、第11章「私／世界を生命／環境としてとらえると何がでてくるか」（2009）においては、人が生きていく環境をどう捉えていくか、その方法が検討される。検討の対象となるのは、文化構築主義、進化ゲーム論、そして後期フーコーの生権力論である。自分が生きる環境が言語によって構築されたものだと捉え、捉えきれないものを外部として処理する文化構築主義のやり方ではなく、もっぱら生物的な主体を指定する進化ゲーム論とも違う仕方で、フーコーの「自己のテクノロジー」が「圧倒的な受動性のさなかにおいて、自己であることを統御し能動化させる」ものとして論及される（202頁）。テクノロジーとは、人間の知性や能動性では捉えきれない、物質としての身体が置かれている環境を、どのように統御していくかという問題なのである<sup>3)</sup>。

全体をとおして、著者の思考の歩みはスリリングで、とくにジェンダー論を扱う冒頭の3章で展開される、現代思想に知悉した著者にしかなしえない現代フェミニズム思想の整理は、非常に勉強になった。

一方で気になったのは、著者の30年の思考が、物質である身体が根源的にそうであるところの受動的なありかたに繰り返し立ちかえり、そうした受動性がどのように倫理、認識、技術といった人間のありかたの基礎でありうるのか、そうした受動性をどのように受けとめて人間の生を紡ぎうるか、といった問いのまわりをめぐるように思われる点である。なぜ物質としての身体に、その受動的な生のありように、著者はたびたび目を向けていくのだろうか。

こうした論点の切りだしは、いかにも乱暴なものであり、著者の長年にわたる探究の蓄積のなかで展開される複雑な思考を、過度に単純化していることは評者も自覚している。しかし、これまで

3) そのほかの論考でもテクノロジーという主題はくりかえし論じられ、第Ⅰ部第6章「曖昧さの新たな倫理へ——インターフェイス論によせて」（2007）、第Ⅲ部第15章「ドゥルーズ＝ガタリのテクノロジー論」（2016）でも論じられている。第18章「ベルクソンにおけるテクネー論——生命のテクネーとは何か」（2013）においては、ベルクソンが物質を障壁としか捉ええなかったことが、そのテクノロジーをめぐる思考の限界として指摘される（308頁）。

著作に収録されていなかったという理由でまとめられた24編の論文のなかに、共通するモチーフが幾度も繰り返されてくることに、評者はどうしても惹かれ、疑問を抱いてしまった。というのは、徹底して物質としての身体を受動的な生に立ちかえることで、私たちが思想的に何を求めるのか、あるいはそれが著者にとってどのような意義があるのかが掴みきれなかったからである。私たち人間の生において、敢えて物質の側面に注目することは、たとえばジェンダーの文脈であればバトラーが回避しようとした生物学的な本質主義を呼びこむことにもつながりかねない。そのようなある意味で危険な議論に、著者はなぜ挑みつけているのだろうか。

その答えは、本書を読むだけでは見えてこない。いずれの論考でも、著者自身も、明瞭な結論をみずからに許さない。ほとんどの論文は、さらなる問いを提起するかたちで終わっている。著者自身も述べるように、本書は「折り返し」の「中間報告」なのだ (iv頁)。著者の今後の研究を心待ちにするのと同時に、本書を受けとった次世代の研究者が、著者が築きあげてきた仕事の全体を見渡していく研究がこれから求められるだろう。

(中原 真祐子)

平田 公威著

『ドゥルーズ=ガタリと私たち——言語表現と生成変化の哲学』

(水声社、2023年)

ドゥルーズ=ガタリの思考は、それを読む者たちに「解放」、「闘争=逃走」、「革命」といった実践=実験的なテーゼを陰に陽に、実に多様な形で掲げさせる力に溢れている。確かに、宇宙それ自体である無限に多様な渦動に我が身を遡行させ「我」も「身」も全く異なるものへ変成させることを求めるその思考は、理論や観念を埒もなくこねくり回すこととは無縁に、身体を通じた実践=実験へ移行させる強大な効力を有するものである。しかし、その効力が絶大な分だけ、いきおい読者は「非人称的」、「非人間的」、あるいは「超越論的」と言われる次元に一足飛びに達しようとすることもまた事実であろう。本書によれば、そのとき一足飛びにされるのは、①同一性に基づく「表象」、②「人間」を形成する「地層」、③「社会心理学的な類型」を反映する「オピニオン」である。しかし、①～③をあたかも存在しないものであるかのごとく扱う瞬間移動のような芸当は、ただ経験的なものと超越論的なものを対立する二項として立てた上で、前者を否定し後者を称揚するという認識上の手続きでしかない。そうした手続きにおいて見落とされているのは、我が身がどうしようもなく、表象/地層/オピニオンの三幅対に雁字搦めにされてしまっている現実や、私たちが時間をかけて「我」も「身」も変成させていくことの難しさそのものではないか。常識や日常的感覚に否応なく浸って生きる私たちが、果たしてそんな生本来の潜勢力に易々と達することなどできるのか、できるとすればどのような方法が採られるべきなのか……。本書の独自性は、まづもってこうした筆者自身の切実で真摯な問題意識に貫かれているという点にあると思われる。

本書が提示する解答は、「批判すべきものに抗しつづつも、たんに手を切るのではなく、むしろそれを前提条件として利用するかたちで伴うという戦略」(24頁。傍点本書。以下同様)であり、これを基礎づけているのは、三幅対に「抗しつづつも伴う」、あるいは「伴いつづつも抗する」という「抗」と「伴」の同時並行の運動を展開する« contre- »の思想である。さらに着目すべき点として、本書が「常識」や「日常的感覚」と向き合いながら« contre- »の思想を展開する具体的な土俵として、言語(学)を選択していることが挙げられる。その大きな理由は、ドゥルーズ=ガタリが「私たちの経験を言語学的なモデルによって論じているから」(25頁)であり、「「表象」も「オピニオン」も——さらに『千のプラトー』での人間形態的「地層」も——言語学的なものとして説明される」(25頁)からである。これまでのドゥルーズ=ガタリ研究においては、言語(学)が主題にされるにしても、それは例えば特定の著作を対象としたものであったり、あるいは文学や精神分析などにおける言語の機能の仕方を論じる研究が主流をなしていたが、『意味の論理学』、『千のプラトー』、『哲学とは何か』というそれぞれに問題の平面が異なる著作群から言語や記号の問題を抽出し、それらを変奏させながら「非人間」的なものに変成するための媒質として扱う点に本書の画期性が見

出される。加えて、本書ではドゥルーズ＝ガタリにおける言語や記号の思考の源泉となってきたルイ・イェルムスレウやギョームなどの言語学者たちの仕事が丁寧に参照されることで、彼らがそこから何を引き継ぎ、どのような概念を新たに再-創造したのかということが、浮き彫りにされている点も特筆に値する。

これらのことを踏まえて、以下に本書第Ⅰ部、第Ⅱ部、第Ⅲ部を順に概観しながら、「*contre-*」の運動がどのように変奏されていくか、そして、この運動によって私たちが搦めとる三幅対それ自体の内側に「表現」へ通ずる道がいかに見出されることになるのか見ておこう（本書の構成は、『意味の論理学』（第Ⅰ部）、『千のプラトー』（第Ⅱ部）、『哲学とは何か』（第Ⅲ部）という三つの著作が主題的に配置され、それぞれの著作の問題圏に入っていくためのゲートとして、各部の冒頭は順に『差異と反復』（第一章）、『アンチ・オイディプス』（第五章）、『襞——ライブニッツとバロック』（第九章）が置かれている）。

第Ⅰ部では、『差異と反復』で忌避すべきものとして否定されていた表象が、『意味の論理学』では、「表象のうちには、表象と混同されるべきではない表現が含まれているのである」（61頁）とされる。すなわち、ストア派における「表象の使用」や「把握的表象」と言われる「表象のうち、超越論的なものが位置づけられている」ゆえに、私たちは「表象から出る必要がない」とされ（58頁）、表象の言わば裏の使用法において表現を見出す道、つまり「表象に伴いつつも抗する戦略」（63頁）が論じられることになる。

本書は物理的な状態のどこにも位置付けられない出来事としての不定法の時間（アイオンの時間）に着目し、ギュスターヴ・ギョームの時間発生論からこれを解析している。それによれば、時制は「準名詞的叙法」、「接続法」、「直説法」の三つの叙法に分けられるのだが、「何がいつどこで何を（した/するだろう）」といった具体性を伴わない不定法、現在分詞、過去分詞が「準名詞的叙法」とされる（68頁）。とりわけ、既に完了してしまい現在時点と完全に隔絶した不活性の過去分詞がその威力を発揮する複合過去形（avoir「持つ」の現在形+過去分詞）が、「その非物的な時間を表現するほどまでに、現在形は形式化され、さらに、人称は非人称化される」（75頁）事態が分析されることで、表象のうちには表現に達する道があることが明らかにされる。

さらに、こうした非人称的で非物的な出来事が現実実現されるとき、「*contre-*」の思想は、出来事の非物体性をいっそう肯定し、出来事たちの系列を無限に発散させるために「実現に「伴う」操作」として、「伴-実現」（*contre-effectuation*）を提唱する（79頁）。それは物理的な因果関係の中で、人格＝人称としての〈私〉の圏域に制限され、ありえたかもしれない可能性を思い煩う生の裏側に、物理的因果においてはありえないはずの出来事ですら、自ら選択しその到来を意志する自由を生きる生を見出す操作であり、これによって私たちは「この地上に生まれ落ちなれ」（86頁）ことができることとされるのだ。

しかし、経験的次元と超越論的次元を明確に区別していた『意味の論理学』における出来事の非物体性は、結局は表象の圏域に留められ、平凡な日常によって覆われてしまうことを受けて、本書第Ⅱ部において「機械一元論」（101頁）を提唱する『アンチ・オイディプス』がまず援用される。宇宙におけるありとあらゆる一切の事象や事態は、それが物質的であろうと心的であろうと全

てが機械であり、これら機械たちは無限に多様な形で連関し合うのだが、問題はそれらの連結関係によって機械たちの機能もそのつど多様な変化を見せるということである。この「機械一元論」が「記号論的にパラフレーズ」(104頁)されるととき、ルイ・イェルムスレウが召喚されることになる。なぜならば、彼の言語素論においては、互に対応関係も還元関係も有さないと言われる表現面と内容面という二つの平面における最小単位たち(=記号素)は、それ自体では固有の機能も意味も有さず、かつ、他の記号素との「関係」によってのみそれらがそのつど、(こう言ってよければ)たえず一時的なものとして決定されるからである。すなわち言語素論は、機械一元論と同様に宇宙全体における「多様な接続の可能性を開く」(111頁)ものとして捉えられているのである。

本書の刮目すべきイェルムスレウの言語論の精緻な解説を通じて、この言語素論が『千のプラトーン』において様々な領域に適用されていることが明らかにされていくのだが、その際に鍵となるのは「地層」、とりわけ「人間を取り巻く、社会的なものや政治的なもの、制度的なものが表現面と内容面に割り当てられ」て、固定的に組織化された「人間的形態的地層」である(115頁)。こうした地層においては、絶えず「質料」を「地層化」させる運動と「脱地層化」の運動が同時に生起しているのだが、この点においてこそ「地層化に伴いつつも抗する戦略」(153頁)が見出されることになる。具体的には、質料を脱領土化させることで得られる「表現の質料」(118頁)を抽出し、それらを別の「表現の質料」と組み合わせて様々なアレンジメントに開いていくことが指摘された後に、リトルネロ、器官なき身体、「個別のアレンジメントを成立させる」(170頁)テーマとしての抽象機械、そして「生成変化」の別名(172頁)としての対位法(« *contrepoint* »)が慎重に順を追って説明され、「外部との出会いを対位的に組織することで、私たちは、私たちのうちに走る逃走線に導かれて生成変化する」(175頁)ことの内実が明らかにされる。そこではもはや出来事の実現を意志する〈私〉ではなく、マジョリティに浸りながらも、既にして異質な要素たちの異形の連結としてマイノリティへ変化し続ける「私たち」が描き出されている。

第三部においては、『哲学とは何か』がこの対位法をさらに発展させながら、マイノリティの「ために」(*pour*)という価値を新たに導き入れていることが指摘される。最初に、ライプニッツの哲学を通じて、不共可能的なものや共立不可能な出来事たちがいかに調和するかが明らかにされた後に、この調和において出会う異質の他者たちのために「生成によってことにあたる」(216頁)哲学と芸術が無限速度において思考する意義が確認される。しかし、私たちは、個々人の知覚と感情のアンサンブルでしかないはずの一般論や世間の常識としての「オピニオン」に染まりきっている」(208頁)こともまた事実である。かくして、生成とは無縁の「オピニオンに伴いつつも抗する戦略」(208頁)が提唱されることになるが、具体的な技法として希求されるのが、「« *contre-effectuation* »と« *contrepoint* »の再創造である(221頁)。まず、芸術においては、バフチンのパロディ論が援用され、例えば異なる社会階級に属す人物たちの各々の言表が合成=創作されることで、それらが識別不可能になる変成を遂げることが確認された上で、そうしたパロディの技法をその一部に含みこむ「対位法によって、現にこうでしかないものは他性の表現になる」(238頁)。このとき、芸術家はオピニオンとして捉えられていた芸術のマテリアルに「表現性」(236頁)を与え、「感覚的生成」を可能とするのである。

他方、哲学において鍵となるのは「反-実現」である。オピニオンとしての社会心理学的類型に包摂された私たちが、生成変化としての概念的人物に変成し、「内在平面の創建と概念の創造に至る」(248頁)ためには、出来事それ自体を抽出する「反-実現」の操作が必要とされる。第Ⅲ部におけるこの「反-実現」が第Ⅰ部の「伴-実現」と大きく異なる点は、「あなたたちに「直面して」、あなたたち「のために」」(261頁)という観点を有していることであろう。「伴-実現」においては、〈私〉を解体させるような出来事であっても、それを意志することで実現それ自体を肯定しながら非人称的なものへの変成が図られたが、ここでの「反-実現」においては、「あなたたち」のために、「あなたたち」に直面して思考することで新たな「私たち」へ変成することが求められているように思われる。この点において、本書末尾でやや唐突に「沖縄」の名が持ち出されるとき、これを筆者の出身地（これは本書の「著者紹介」に記載されている）と関連付けて捉えることほど表象/地層/オピニオンに塗れた読みはないと言えるだろう。

いま沖縄にいる「あなたたち」、いつか沖縄にいた「あなたたち」、いつか沖縄にやってくる「あなたたち」、沖縄にまだ足を踏み入れたことのない「あなたたち」、生涯沖縄という名を知らないで過ごす「あなたたち」……。そんな「あなたたち」のために私たちは思考し、出来事の時間としての合-間でいつも新たに出会い直すことで（たとえ実際に一度も出会ったことがなくても）、沖縄はいかなる捕獲装置にも捉えられない〈沖縄〉として表現され、「私たちとあなたたち」(266頁)が思いもかけない形で動詞的に立ち現れてくるだろう……。

本書はそんな表現＝変成を可能にする実践の書物である。

(大山 載吉)

松葉 類著

## 『飢えた者たちのデモクラシー——レヴィナス政治哲学のために』

(ナカニシヤ出版、2023年)

本書は、レヴィナスの思想を一つの政治哲学として読み解く試みである。二つのタイプのレヴィナス読解——その倫理学を、「他者」を尊重すべきという主張に切り詰めてしまう「他者主義」的な読解と、性差やシオニズムをめぐるその個人的な見解にはあえて踏み込まず、もっぱらその哲学的言説のみを扱う「非政治化」された読解——をともに退けつつ、レヴィナス哲学のうちに見られる「政治的なもの (le politique)」の思考を明らかにすること、それが本書の目的であった。

だがそれは、単にレヴィナスの研究書というだけではない。冒頭に置かれた、著者自身と物乞いとのやりとりをめぐる印象的なエピソードからも窺えるように、著者はここで、倫理と政治の関係についてのより一般的な問いに向き合っており、その際の見通しを示してくれるものとして、レヴィナスを読み解いている。このように明確な方向性をもった本書は、レヴィナス研究のみならず、広く政治思想や政治哲学の観点からみても、興味深い論点を多く含んでいるといえよう。ここでは、評者の専門でもあるその政治哲学の視点から、その意義について述べたい。

本書は三部構成である。第一部「複数性」では、倫理学に特権的位置づけを与えるレヴィナス哲学において、他者との倫理的関係に還元されない政治的次元が存在している点が示される。たしかにレヴィナスは、他者との倫理的関係から政治的主体を考える。だが、他者の顔が現前するとき、実は「第三者」、すなわち別の複数の他者たちもまたそこに現前しているのであり、そこに他者と第三者の比較の問題、すなわち「正義」の問題が生じる。著者は、我-汝関係に倫理と正義をともに読み込んでしまうブーバーへの批判や、「他者への無限責任」とは区別された「制度における有限責任」をめぐる議論を検討しつつ、レヴィナスが、他者との倫理的関係と第三者たちとの政治的関係のあいだのジレンマを見ている点を明らかにしている。レヴィナスの主体は、他者への応答責任を負う倫理的主体だが、第三者たちに対峙し正義の問いに巻き込まれた政治的主体でもある。そしてその二側面は、どちらか一方に還元されることはない。

第二部「物質性」では、「飢え」に焦点が当てられる。レヴィナスの倫理において主体が応答すべき他者は、ただ隔時性によって特徴づけられた現前不可能な他者なのではない。それは、飢えつつあるという具体的な時間を主体と共有する他者でもあり、それゆえ主体と他者は、「切迫」を介して関係することができる。このような「物質主義」に基づくレヴィナス的な政治の可能性が、そのユートピア概念やユダヤの普遍主義の検討を通じて明らかにされる。この「物質主義」から導き出される政治とは、主体が飢えつつある存在であるという前提のもとに、パンを分配する政治であるとされる。

レヴィナス倫理学と政治との不可分の結びつきがこうして示された後、第三部「デモクラシー」

において、レヴィナス自身のデモクラシー思想が検討される。レヴィナスは、倫理学の中にとどまっていたわけではなく、国家という政治領域の必要性を認めており、あくまでそのなかで倫理を思考している。これは本書を貫く主張でもあるが、そこで鍵になるのが「デモクラシー」の概念である。レヴィナスにとって、それは一つの政体ではなく、あらゆる政体の中で働かう倫理的本質であって、既存の秩序をたえず問い直す「そのつどよりよいものへのデモクラシー」（143頁）を意味していた。倫理は、つねに政治、あるいは国家との「せめぎ合い」（167頁、213頁）の中にある。それゆえ、政治が倫理的関係へ回帰するたえざる運動が必要となるが、その運動こそが「デモクラシー」と呼ばれているのである。

このようなレヴィナスと政治哲学の組み合わせは、やや意外でもある。実際、著者も認める通り、「デモクラシー」のような概念については、レヴィナス自身、まとまった形で論じているというわけでは必ずしもない。したがって、著者は、レヴィナスの様々なテキストを丹念に読み解き、ときにクセナキスのような作曲家とのつながりも手がかりとしながら、いわば潜在しているレヴィナスの政治哲学を浮かび上がらせ、そのデモクラシー思想としての可能性を引き出そうとしているといえよう。テキストの丁寧な読解を踏まえつつも、ときにそれを越えて政治哲学者あるいはデモクラシーの思想家としてのレヴィナス像を大胆に提示する、というこの点に、本書の特色と面白さもある。とりわけ、レヴィナスとアバンスールの「無始原」概念をめぐる分析などは、既存の秩序を問い直すデモクラシーの運動が、他者との倫理的関係のあり方と交錯する地点を示すもので、非常に興味深いものといえるだろう。

だが他方で、本書では、レヴィナスの「デモクラシー」思想のいわば奇妙さが、十分には論じられてはいないようにも感じられた。レヴィナスの「デモクラシー」思想は奇妙である。というのも、そこでは、一般に「デモクラシー」とされる人民の政治について語られていない、つまり人民が主体とされていないからである。実際レヴィナス自身、「デモクラシー」の本質を、主体が立法者であるという点にではなく、「法が主体に語られる」点にみているのだ（150頁）。だが、この「人民に面するデモクラシー」（158頁）は、字義通りのデモクラシーに照らせば矛盾した概念ではないだろうか。人民に面しているのは必然的に人民ではなく、したがってこの場合、政治の主体の位置にあるのは人民とは別の何者かである。「デモクラシー」とは、「為政者が避けがたく人民に向き直ること、そして圧政に墮するのを嫌悪しながらふたたび政治を行うこと」（152頁）だとも言われているが、ここでも、政治を行う主体あるいは「デモクラシー」を実現する主体は、あくまで人民とは別の為政者である。

もっとも、デモクラシー論においていわゆる人民主権の問い直しがなされることは珍しくない。たとえば、本書でも言及されているルフォールは、全体主義の経験を経て人民主権が孕む危険性、デモクラシーの両義性に注意を喚起していたし、アバンスールの「国家に抗するデモクラシー」の議論もまた、人民主権とは異なるデモクラシー概念の提示とみることができよう。レヴィナスがこのような問題意識を共有していたと考えることは、なんら不自然ではなく、これらの政治哲学にレヴィナスを引き寄せて読解すること自体はきわめて妥当であろう。だがそれでも奇妙に映るのは、政治哲学の議論が一般に、人民の政治というデモクラシーの定義を前提としたうえでその両義性を

指摘したり、人民主権に対するオルタナティヴを検討したりしているのに対し、レヴィナスにおいては、そもそも人民が主体の位置から遠ざけられているようにみえるという点である。

この奇妙さは、レヴィナスの政治哲学があくまで倫理を起点としている、という根本的事実にかかわっているようにも思われる。つまり、主体としての人民が不在なのは、倫理的主体が政治的主体としての人民から必然的にずれるからではないだろうか。実際、本書をみても、共同体の担い手について扱うとされていた第一部で語られていたのは、自ら積極的に共同体の政治に参与していく主体ではなく、個人として他者へ応答する責任を負った主体であったし、第二部で「パンを与える」という倫理が論じられた際も、飢えた者たる人民は、主体ではなく他者あるいは第三者の側にいたのであった。つまり、そこで問題になっていたのは、あくまで「飢えた者たちのための政治」(130頁)であった。パンを与える倫理的主体は、飢えた者たる人民ではなかったのである(たしかに、われわれみなが飢えうる存在であるという点も強調されているが、飢えた者に「パンを与える」という倫理と、飢えうる存在が「パンを分け合う」ためのルール設定という政治のあいだには、やはり隔たりがあるように思われる)。飢えた者に応答するなかで立ち上がってくる倫理的主体と、デモクラシーにおける人民という政治的主体とのあいだには、このように齟齬がある。著者は、レヴィナスにおける倫理的関係への回帰としての「デモクラシー」が、ジレンマを抱えた政治と倫理をいわば分節化している、と考えているように思われるが、上記のような奇妙さは、むしろ倫理とデモクラシーとのあいだに存するジレンマを明らみに出しているとはいえないであろうか。だとすれば、政治と倫理のあいだの溝は、著者のみている以上に深いものであるかもしれない。

なお、これは評者の憶測にすぎないが、この「デモクラシー」概念の独自性には、ユダヤ的伝統も反映されているようにみえる。レヴィナスは、「デモクラシー」が存在する国家の一例として聖書時代のイスラエルを参照しているが、そこで「デモクラシー」を支えているとされるのは、「トーラーの精神」である。圧政への抵抗の根拠となる正義、つまりあるべき法は、そこでは、人民と無関係に、「トーラーの博学な師」により理性的に把握されうる類のものとして、あらかじめ与えられている。この「メシア的政治」は「ポピュリズム」と対立するとされるが(146頁)、それは、理性や知を重視する政治として、人民の意志を重視し人民を立法者とする政治そのものに対立しているといえよう。今日、それが人民の政治であるという理由でポピュリズムに一定の評価が与えられることがあるが、レヴィナスの「デモクラシー」は、それを真っ向から否定するものでもある。こうしたポピュリズム評価の是非は措くとしても、ここで少なくとも指摘できるのは、イスラエルを範とするこのような「そのつどよりよいものへのデモクラシー」が、自律の概念と結びついた、いわばギリシアに端を発するデモクラシーとは相当に異質だということ、そしてそれはむしろ、トーラーの存在を前提としつつ、その解釈は論争につねに開かれているという、ユダヤ教の伝統のあり方により近いように思われるということである。なお著者は、特定の政治体制に還元されないレヴィナスの「デモクラシー」が、イスラエルのような王政においてすら成立するという点を強調していたが、以上の点に注目すれば、それは、民主政ではなくイスラエルのような王政においてこそ実現するのだともいえるのではないだろうか。仮にそうだとしても、それは、この「デモクラシー」概念が不当であること、あるいはユダヤ特殊なものであることを意味しないが、少なくともそ

ここに、レヴィナスの「デモクラシー」概念の特異性を見出すことはできるように思われる。

本書を通して浮かび上がるのは、政治と倫理のはざままで思考するレヴィナスが生み出した、独自の「デモクラシー」概念である。この「デモクラシー」が、レヴィナスにおいて政治と倫理の関係を定めるものであるということ、そしてそれがアバンスールのような政治哲学におけるデモクラシーの思想と交差することを、本書は説得的に示しているといえよう。だが他方で、レヴィナスのこの概念の奇妙さも、やはり同時に目を引く。それは、その奇妙さが、政治と倫理のはざままでレヴィナスが思考している点に由来しており、それゆえ、その政治哲学の独自性を示すもののように思われるだけになおさらである。

「飢えた者たちのデモクラシー」とは何なのか。残されているのは、この問いである。それは、「飢えた者たちのための政治」と同じものなのか。政治のなかで、飢えた者たちは結局どこにいるのか。この「飢えた者たちのデモクラシー」の概念は、それ自体、政治と倫理のあいだで揺らいでいるようにも思われるが、その概念をさらに探究していくことで、レヴィナスの政治哲学の意義と独自性は、より明瞭に浮かび上がってくるのではないだろうか。

とはいえ、政治と倫理の関係をめぐるのこのような重要な問いが浮き彫りになるのも、レヴィナスの政治哲学を、そしてその奇妙な「デモクラシー」概念を、さまざまな補助線を引きつつ取り出そうとする著者の粘り強い思索があってこそであろう。その意味で、本書の価値はやはりきわめて大きいといえよう。

(赤羽 悠)

森脇 透青・西山 雄二・宮崎 裕助・テネフ、ダリン・小川 歩人著

## 『ジャック・デリダ「差延」を読む』

(読書人、2023年)

本書はデリダの入門書としては風変わりな本である。彼の思想については、高橋哲哉『デリダ——脱構築』（講談社、1998年）や林好雄・廣瀬浩司『知の教科書——デリダ』（講談社、2003年）、ニコラス・ロイル『ジャック・デリダ』（田崎英明訳、青土社、2006年）をはじめ、これまでも数々の素晴らしい解説書が刊行されてきた。そしてその多くは、デリダが歩んだ人生を丁寧に紹介しながら、『グラマトロジーについて』や『法の力』といった主要著作をとおしてその思想をわかりやすく解説するという体裁をとっている。だが、タイトルからもわかるとおり、本書が解説するのは彼の「主要著作」とみなされたテキストではない。1968年のフランス哲学会での発表をもとにした論文「差延」である。

もちろん、「差延」論文を選ぶこと自体はそれほど奇異なものではない。この論文でデリダは、それまで問題としてきた数々の論点を「差延 (différance)」という語を軸に取りあげ直しており、その意味で「差延」論文は、デリダの思想のエッセンスが詰め込まれたものでもある。ところが本書は、そもそも解説や入門が一種の「蛮行」であると述べるところから話のはじまる。デリダはつねに誰かの著作を参照しながら数々の問題を結びあわせるように議論を進めるため、色々な論点が散りばめられたテキストはとっつきにくく、「差延」論文もその例外ではない。そのようにして作られたテキストから「鍵語」だけをとりだしてそれ以外の要素を排除し、能率よく理解しようとするなら、それは「「コスパよく」済ませたいという欲望」にとりつかれた「蛮行」である（5頁）。だが著者によれば、「差延」論文を読み、その内容や背景をわかりやすく整理しようとする本書の試みもまた「蛮行」であるという。テキストをエコノミカルに理解したいというのは普遍的な欲望であり、デリダですらそうした欲望を否定したわけではないからである（5頁）。要するに、解説するという自分の行為そのものが取捨選択を伴うエコノミカルなものであることを認めつつ、そのようにしてでも読み進めるといふ「読むことへの不滅の欲望」（6頁）に衝き動かされながら書かれたことを辿っていく、本書はそんな本なのである。

本書は2022年に開催された合宿「ジャック・デリダ「差延」を読む」をもとにしており、二つのパートからなる。ひとつは森脇透青による解説のパートであり、もうひとつは西山雄二、宮崎裕助、ダリン・テネフ、小川歩人、そして会の来場者との討論のパートである。簡単に概要を紹介しておこう。

森脇による解説は、四つの章から構成されている。最初の章では、前置きとして、差延を語ることがなにを意味するのかという問いとともに、「差延」論文の冒頭箇所が読解される。知られるとおりデリダは、差延を *différence* ではなく *différance* と表記し、差延がその性質からして理解される

ことも説明されることもないと述べることから話をはじめ。彼の晦渋さを象徴するような話の切り出し方だが、森脇によれば、デリダはなにも聴衆や読者を迷わせようとかいう言い方をしているわけではなく、「哲学にとって（あるいは、私たちの「日常」にとって）基礎的な、「理解すること」や「説明すること」、さらに「定義」や「判断」の次元そのもの自体に問い尋ねるといふ「戦略」をとっている」（32頁）。「理解」や「悟性」を意味するフランス語の *entendement* は、*entendre*（聞く）という動詞に由来し、聴取のイメージを強くもつ言葉である。そして「説明すること」も、*exposer* というフランス語の表記からもわかるように、もともとは「内にある何かを外に置くこと」（24頁）を意味する。しかし、*différence* と *différance* の違いは耳で聴き取ることはできないし、外に置くことで現れるようななにか、つまり「もの」でもない。要するに、「〇〇でも〇〇でもない」といふ言い方をすることで、デリダはなにか語りえないものを問題にしているわけではなく、わたしたちが日常的に使う「理解」や「説明」といふ言葉がなにを意味しているのかを、*différance* という表記をとおして問うているのである。こうした観点から第一章では、音声（中心主義）や現前性、否定神学など、「差延」論文の主要テーマを交えながら、彼の発想がどこにあるのかが解説されていく。

第二章では「差延」といふ言葉の語義分析が行われる。周知のとおり、「差延」はフランス語の動詞 *différer* にある「異なる、意見対立する」と「遅らせる」といふ二つの意味をもとに、それを現在分詞 *différant* にして名詞化したものである。そのため、争いと延期、そしてその力動的な動きをも含意できるという点では、「差延」は「非常に便利で「コスパ」のいい、「エコノミック」な概念」（36頁）である。しかし森脇によれば、「差延」はあくまで「何かを交代させていくプロセス」（39頁）であって、なにかの起源であったりその結果であったりするのではない。デリダがソシュール記号論に依拠するのも、能動／受動の関係に回収されることのない中動的な交代のプロセスを思考するためなのであり、こうした視点から第二章では記号という主題を中心に彼が問題にしようとしたことが明瞭に示されていく。

第三章では「差延」論文の中半部を読みながら、哲学的な観点から差延の系譜が考察される。デリダはヘーゲルの差異概念（さらにその動性を強調したコイレ）、ニーチェにおける諸力の闘争と永遠回帰（そしてドゥルーズのニーチェ解釈）、そしてフロイトとバタイユにおけるエコノミーの問題やレヴィナスの言う「絶対的過去」など、さまざまな論点を織りあわせながら議論を進めていく。森脇が述べるように、こうした人々はデリダにとって「差延」を語るための重要なリソースであり（52頁）、それらを縦横無尽に駆使しながら、彼が現前性の秩序に内部から揺さぶりをかけていくような差延の運動を語っていくさまが刻銘に描きだされる。

第四章では、ハイデガーとデリダの関係をとりあげながら、「差延」論文の後半部が解説される。この箇所ではデリダはハイデガーの「アナクシマンドロスの箴言」に依拠しながら、差延の運動を語っている。この点で、デリダにとってハイデガーはまさしく差延の思想の先駆者でもあるわけだが、しかし差延はハイデガーの言う存在論的差異や存在のエポケーの単なる焼き直しではない。森脇によれば、デリダにとっては「存在論的差異」や「エポケー」といった名称すらも「本質も固有性ももたない名の置換運動」（114頁）であり、「終わりのない営為」（112頁）である差延によって出現した存在者的な名称であり、この点でデリダはハイデガーに強く依存すると同時に、そこから脱し

ようともしているからだ。こうして第四章では、形而上学、ロゴス中心主義、翻訳などさまざまな主題をとおして、存在を存在者としてしか語れないという必然性を強調したハイデガーにデリダがどう立ち向かったのかが浮き彫りにされていく。

このように、森脇による解説は「差延」論文を前から読み進めていくという体裁をとっている。デリダの問題にする個々の論点やその背景が丁寧に解説されており、説明もわかりやすい。また、合間に挟まれたコラムでデリダの思想上の用語や、『グラマトロジーについて』や「堅坑とピラミッド」といったテキストとの関連性についても解説があるため、「差延」論文以外の著作や論文についても理解を深めることのできる構成となっている。

討論のパートでは、森脇による解説を踏まえて、西山、宮崎、テネフ、小川がそれぞれの視点から発言を行っている。言及されるトピックも多岐にわたっているため、ここではそのすべてに触れることはできないが、とくに印象に残ったものに触れておくと、フランス哲学会でパランやヴァール、ゴールドマンらがデリダに向けた質問を西山が紹介しているが（125-135頁）、当時の討論は未翻訳であるため、この紹介は「差延」論文が当時のフランス思想界でどう受けとめられたかを考えるうえで貴重なものであると言えるだろう。また、この論文であまり展開されていない問題、そして以降も展開されなかった問題に関するテネフの指摘（152-153頁）も、「差延」論文の射程を考えるうえで興味深い。テネフが言うように、この論文のなかでデリダは「経験論」という言葉に触れつつも展開はしていないし、『グラマトロジーについて』でルソー論を書いているのに、「差延」論文ではルソーの名前は登場しない。この指摘は、デリダにおける「超越論的なもの／経験的なもの」の位置づけ、さらに近代フランス哲学に対する彼の態度を考えるうえで、きわめて重要なものと言えよう。さらに、来場者による質問も記録として掲載されており、とくに差延とコンピュータの情報処理との関連づけに関する議論（181-183頁）は、専門的・内在的な文献研究を超えて、工学的な文脈のなかで「差延」論文の射程をどう考えるかという問題にまで広がるようで、たいへん面白い。

気になったところを一点だけ挙げるとすれば、解説者の森脇が彼の言う「読むことへの不滅の欲望」に促されてなにを選択し、どう決断しようとしたのかという点だろうか。すでに触れたように、本書の冒頭で森脇は、自分の解説もまたある部分を要約し、他の部分を省略するようなエコノミカルなものだと言っている。そのため、ある特定の観点を選び、他の観点を斥けるような選択的な読解であるわけで、そもそもそうした取捨選択のまったくない透明な解説など存在しない（高橋哲哉の入門書でもまた、「私は、いずれにせよせざるをえない選択を思い切って大胆にすることにした」（高橋哲哉『デリダ——脱構築（新装版）』、講談社、2003年、2頁）と言われていたことを思い起こそう）。ではなにを選択したのか。討論のなかで「読むことの実践であり、政治性」（172頁）と言われていることからして、「差延」論文の政治性を問題にするということが、ひとまずその答えとなるだろう。実際、解説には、「差延」という語そのものに潜む政治性の強調がいくつも見られる——「繰り返し現れる二項対立的な「制度」における差延的な「力学」（二項の政治経済）」（68頁）、「存在論の帝国主義」の歴史の全体」（85頁）への揺さぶりとしての差延、「デリダのテキストが要請するのは、さまざまなテキストを具体的かつ「革命的」に〔……〕読み直し〔……〕」（116

頁)、等々。だからこそ、「コスト」と「エコノミー」が強調されるのであり、森脇の解説には、政治経済論的な観点から「差延」論文を読み解くという明確な戦略があると言えるだろう。解説の冒頭では「きわめて機械的に、そしてできるだけわかりやすく内容と文脈を整理し、デリダのテキストを解剖するよう試みたい」（6頁）と言われてはいるが、それは中立的で偏りのない解説では決してない。むしろ、著者の選択と戦略が文章の隙間から滲みでてくる点に、この解説の面白さがあるように思われる。

このように本書は明快な解説に加えて、多様なトピックを深めた討論の記録も掲載されており、非常に拡がりのあるものとなっている。この点で本書は、デリダが書いた一編の論文をとおして、哲学や思想に入門するとはどういうことか、解説とはなにをすることなのかという大きな問いに読者を誘うよき道案内であると言えるだろう。

(松田 智裕)

山下 尚一著

## 『シヨアあるいは破壊のリズム——現代思想の視角』

(ナカニシヤ出版、2023年)

『レ・タン・モデルヌ』誌の編集長などを務めたクロード・ランズマン監督の映画『シヨア』(1985年)は、およそ九時間半というその異例の長さ、ほとんどが証言者が証言を語る様子の映像に限られているという内容の異例さによって知られており、ナチスドイツによるユダヤ人虐殺という途方もない惨事について考えるうえで・知るうえで、きわめて重要な映像作品である、と評価された。日本で最初に上映されたのは10年後の1995年になってのことであったが、絶賛する評がいくつも書かれ、当時は『『シヨア』の衝撃』など関連出版物も広く話題を呼んだ。

今日にいたるまで、ナチス時代のユダヤ人迫害という深刻な負の歴史については、社会においてつねに一定以上の関心が払われてきたと思われる。——他方で、近年は、映像作品『シヨア』について言及がなされる機会や場というのは、めったにない。

「2023年1月現在、『シヨア』のDVDやブルーレイは入荷見込みがないようで、鑑賞しにくい状況にあります。また映画のフランス語テキストを邦訳した本(『シヨア』高橋武智訳、作品社)がありますが、こちらも絶版になっているようです」(1-i)。

おそらく、歴史学や政治学などの授業の一環で、図書館や教員が所蔵する映像媒体を用いて『シヨア』の一部を視聴して、それについて解説や議論を試みるという形式で『シヨア』を活用することは、世界各地の大学・大学院で、散発的に実践されているのではないかと推測される。そのようにして、(実証的な学問分野の見地における)資料として『シヨア』は活用されている。だが逆に言えば、そうした場でもないと、この映像作品に触れる機会はなかなかないというのが実情であろう。

本書『シヨアあるいは破壊のリズム』は、長大な『シヨア』を一つひとつのセクションごとに丁寧に追ってゆき、その画面づくりと音声内容を解説するだけでなく、1940年代前半当時の状況についての補足解説等をわかりやすい言葉づかいで細かに加えてゆくというかたちで構成された、労作である。著者は監督ランズマンが『シヨア』制作にかけた労力の膨大さをよく汲み取っており、その労力に敬意を示しつつ本書を編んでいったように見える。そこには、“労力をかけて作られたものは、同様に労力をかけて分析される必要がある”という当たり前だが容易ではないことが、当たり前実践されているという着実さを感じさせずにおかないものがある。この点で本書もまた一目置かれるべき労作と評価されうるものであろう。

そうは書かれていないが、本書のスタンスは、ランズマン研究、作家研究・監督研究というスタンスでの映画研究であると見受けられる。しばしば著者はランズマン自身の著述やインタビュー記事の言葉を引用し、『シヨア』の映像だけを見たのではわかりにくい諸要素について、あるいは『シ

『シヨア』の映像では必ずしもうまく表現しきれていない諸要素について、適宜補足解説する。そうした解説は読者（あるいは、これは講義をベースにした著書であるとのことをふまえるならば、受講者）にたいして一定の説得力をもち、また、ランズマンという制作者の意図について読者に納得をもたらさう。「戦争やホロコーストの問題を根源的なレベルで考察」（1-ii）するという本書の趣旨についても。

一方で、そのようなスタンスによる本書の一連の分析・解説が、映像研究としてどのように成り立っているのかは、また別の事柄であると言えるだろう。

本書でおこなわれている解説の多くは、ナチ政権によるユダヤ人迫害・虐殺の経緯と実態にかかわる知識を読者に伝えるものであり、そうした知識を微に入り細を穿って提供している点では明らかに有意義である。しかしながら、そこに一つ屈折した問題がある。それら解説内容は、『シヨア』という映像作品それ自体を繰り返し注意深く鑑賞することによって獲得できる面が少なく、むしろ、映像『シヨア』以外の歴史学的書物やその他論文・資料等の調査閲覧から得られるものである割合がほとんどなのだ。

映像『シヨア』は、自身がどのような種類の映像であるのかをみずから提示しない種類の映像であり、そこが異例と認知され評価されたのでもあるが、残念なことに、そうした説明不足という側面において、インタビューするランズマンとインタビューされている証言者とのあいだで事前にもどのような合意や相談があったのかについては画面内・作品内ではほぼなにも明らかにされていない。それゆえに、画面づくりにおける演出の程度、いわゆる“やらせ”と形容しうるような要素の程度にかんしては、さまざまな疑問が早くから提起されていた。画面づくりにかんするこうした疑念は、証言者の証言の信頼性や真実性とはひとつ別の次元のものである。だがやはり、画面を鑑賞する鑑賞者の側にとって、資料としての価値はあっても、映像作品としての評価には留保すべきところがあるという認識ないし困惑を持たせうるものではある。

本書は、かつて1990年代頃に、『シヨア』を“一切の演出を廃した純然たるドキュメンタリー”として称賛したタイプの評価からは、明確に距離を置いている。著者は最初の章ではっきりこう述べる。「今後の講義で見えていきますが、ランズマンは人々にインタビューするときに、自分の求めているものを実現できるような演出をしています」（1-6）。したがって本書は、『シンドラーのリスト』を“フィクションにすぎない”とけなして、『シヨア』を手放して称賛する、といった単純な論者や論法とは明らかに一線を画している。そうした単純な論に当時適切にも苦言を呈し、ドキュメンタリー／フィクションという便宜上の二分法を無批判に前提するのではなく、まず映像を映像として分析することに立ち戻る必要があると喝破したのは映画研究者の加藤幹郎であったが（初出1996年、のちに加藤幹郎『映画とは何か——映画学講義』に収録）、本書はこの加藤幹郎の論も引用し、取り扱っている（06章6節）。著者の視野の広さがうかがわれる。

本書はランズマンの著述や発言などを引用し、また『シヨア』についての研究文献等を引用しながら、『シヨア』は「フィクションじゃないし、ドキュメンタリーでもない」（1-41）、「現実的なもののフィクション」（2-25）である、といった見解を——本書の著者が提示する見解であると同時に、監督ランズマン側が映像作品外で言語化した公認見解でもあるものとして——先回りして読

者（受講者）にたいして提示する。各章冒頭などで先回りしてそうした見解を提示された読者（受講者）の側としては、“なるほど、そういうふうにして制作された映像なのか”と納得をすることになるだろう。かくして、読者（受講者）が当該映像を鑑賞する経験において、映像の演出・画面づくりに疑問や違和感をおぼえる可能性は大幅に減少する。ただ、映像『シヨア』の鑑賞経験としては、その場合の経験は、質的にやや異なる経験なのではないかという気はする。たとえば歌を歌う様子を映した箇所や、理容店の場面の箇所（最も印象的であると同時に、なんらかの不自然さを最も推測させる箇所）等を視聴する際に、個々の鑑賞者の意識にのぼりえたはずの疑問は、疑問として生じる前にあらかじめ封じられてしまうように思われる。それでも“もし先生のこの解説を先に聞いていなかったら、自分はこの映像を事前打ち合わせなしでいきなり撮影したものとして受け取ったのではないか……？”といった問いをみずから立てうる人はよいが、そうでない場合、たとえば映像リテラシーについてこの講義が読者（受講者）になにを伝えたことになるのかは、悩ましい点がある。

念のために言えば、演出の“有無”が問題なのではない。演出ゼロ・編集ゼロの映像というのはそもそも存在しえないからだ。そうではなく、当該映像の演出の程度やあり方について鑑賞者が自分で判断するための材料を画面内・作品内で十分提示していないという不誠実さないしは一個の作品としての自律性の不足が、『シヨア』の画面づくりにかんして、正当に疑問を投げかけられるべき点であることになろう。しかるに本書は、ランズマン研究としてある種の真摯な誠実さを一貫して持つがゆえに、映像研究としてはやや弁明的な側面を積極的に背負ってしまった部分があるとは言うだろう。言い換えれば、作家研究の講義としてはとても分厚く丹念であるが、映像リテラシー論やジャーナリズム論としての側面はやや薄いというふう形容すればよいだろうか。

「フィクションでもドキュメンタリーでもない」（1-40）ということは、〈フィクションでもドキュメンタリーでもある〉ことなのかどうか。また、〈フィクションでもドキュメンタリーでもある〉ということは映像『シヨア』に例外的に特有のことであるのか、それとも映像作品一般がすべからずそうであるのか。こうしたメディア哲学的な点に、本書はさらに思いきって先進的に踏み込んでいただいてもよかったのかもしれない（たとえばリクール『時間と物語』は、歴史記述とフィクション記述との形式上のさまざまな共通性について詳細に論じている）。

証言者が言葉に詰まること。沈黙。「『シヨア』という映画は、何か新しい知識をもたらしてくれるわけではありません。そうではなくて、[……]『シヨア』は、「知る」とはどういうことなのかをあらためて考えさせてくれます」（2-38）という著者の評言は、映像『シヨア』とその鑑賞経験について、本質をとらえた的確な指摘であると考えられ、評者はこれに共感せざるをえないものである。

だが同時に、それは、この世にある他のすべてのドキュメンタリー映像・インタビュー映像にも同様にあてはまることではないのかが、学問研究の手続きとしては、一度問われる必要はあるだろう。また、1985年ないし1995年と、現在2020年代とのあいだには、デジタル情報技術の急激な普及という断絶が横たわっている（おそらく本書はこの事柄に触れていない）。カメラを任意の人物に向けて実写動画を撮影することは、今日、いつでもいくらでも全く簡単に安価に可能な

山下 尚一著  
『ショアあるいは破滅のリズム——現代思想の視角』

ことである。そして編集も。すでに、現在大学生である年代の人々は、物心ついた時からYouTubeやiPhoneが存在する世界で生きている（このことは、著者と同世代である評者にとっても、なかなか直感的に理解が行き届かない事柄ではある）。なんらかの短い実写動画に性急に特権的な意味づけを付与することへの誘惑と警戒は、おそらく、人間と人間社会の認知的・倫理的・歴史的問題等々に根本的にかかわる、今日的な重要なテーマの一つでありえよう。「私たちが生きているこの現在について考える、今私たちはどんなふうに住んでいるのかということを考える」（2-274）著者の試みが今後さらにどのような展開を見せるのか、期待申し上げたい。

（川口 茂雄）

# 会 員 の 声

## モスクワ大学国際科学会議参加報告2022年

開催主体は、モスクワ大学グローバル・スタディーズ学部で、日程は10月4-7日、テーマは「持続可能な開発のための国際協力」で発表本数は、約60本（zoom）。参加国は、ロシア、中国、アメリカ、ポーランド、イタリア、スペイン、イラン、日本などであった。

本誌第27号の本欄で紹介した第23回生命宇宙論国際シンポジウム（Biocosmological Association）もこの中で開催され、筆者は、このシンポジウムで発表した。

当初は、6月を予定していたが、2月にロシアのウクライナ侵攻があり、開催が危ぶまれた。かろうじて10月開催となった。開催が延びたおかげで、さらなる発表依頼が来て2本発表した。発表に際しては、モスクワ大学の大学院生がスライド操作に協力してくれた。日本とロシアは、ウクライナ戦争を機に、日本の経済制裁で冷たい関係にあるが、学術関係ではその影響はなく、友好的であった。雰囲気として、ロシアの研究者も平和を望んでいる。その後、発表論文は、*Collection of Articles International Scientific Assembly*（Moscow State University, 2023）に掲載された（審査あり）。戦争当事国としては、平和論は耳が痛いところで、拒否される可能性を感じたが、幸い受け入れられた。論文の刊行は、2023年3月で、簡潔に内容を紹介する。

### Theory of Peace by Montesquieu

モンテスキューが生きた時代は、ベルサイユ宮殿に象徴されるルイ14世-ルイ15世の治政であった。しかし、権力にまかせて拡大戦争に疲弊した時代でもあった。この時代、法服貴族のモンテスキューは、『ペルシア人の手紙』で王の政治、生活を批判。それを正し、恒久平和のために、『法の精神』を書きあげた。その過労で、白内障で視力を失う（無に遭遇）。しかし、困難を克服して『法の精神』が完成、法とは事物のルール、関係、世界連関である。それは宇宙論に及ぶ。すべて世界は、連関している、人類は、みな兄弟、家族、平和を目指す論文である。

### Approaching World Mutual Understanding - The Route of Aristotle and Montesquieu in the Field of Justice

正義論は裁判の在り方への問いである。現在のロシア、中国のような厳しい法律は、民衆を苦しめるだけである。日本の生類あわれみの令、第二次大戦時での治安維持法は、その悪例である。モンテスキューは、ローマ時代のスラの独裁、16世紀英国のヘンリー 8世の悪例を挙げて批判した。特に、ヘンリー 8世については、妻がいるにもかかわらず若いアン・ブーリンと結婚。カトリック

から破門され、イギリス国教会を建てあげた。それに反対したトマス・モアは、処刑。国王に再三死刑と脅されてもトマス・モアは、ひるむことはなかった。裁判官の独立と良心に従う精神は、現在の日本国憲法に生きている。

発表は、2本の論文で40分であるが、活発な意見が続き1時間が瞬く間にすぎた。参加者には、中国の研究者が多く、活力があった。Peter Zhang (Grand Valley State University, USA)教授は、プラトンのKhoraと禅の認識論を考察したユニークな発表（‘Deleuze and Khora’）をした。Peter Zhang教授は、フランス哲学が専門であるが、日本文化、禅宗、武道、茶道に関心を持ち、特に、時間論、「間」について思索を深めている。

この場を借りて、小生がモンテスキューを研究する理由を伝えたい。単なる、文献研究ではない。今日、ロシア、中国を見ると強権的、半ば独裁的傾向にある。そして世界でも強権国家が増えている。この強権的、独裁的政治を防ぐ方策の一つが、三権分立である。中国では、共産党に権力が集中しているので、三権分立がない。また、ロシアは、旧ソ連時代は強力な共産党体制だったので、権力分立の考え自体がなかった。それでロシアは、この伝統が薄い。中国、ロシアは独裁を招きやすいと言える。この独裁を防ぐ方策として三権分立を説いたのがモンテスキューであり、それを導入したのが、アメリカ、日本である。この三権の中で、特に弱いのは司法権である。司法権は、選挙によって一般民衆の直接的支持によって形成されない。国家体制に依存し、国家の首脳次第である。この裁判所に権限を持たせたのが、違憲立法審査権であり、アメリカのアレクサンダー・ハミルトンにより提唱され合衆国憲法に実現された。私は独裁政治、恐怖裁判所を防ぐ哲学として、モンテスキューを研究している。

(中富 清和)

## 日仏哲学会2023年度(2023年9月—2024年8月)活動報告

### (1) 秋季研究大会

2023年9月9日(土)に秋季研究大会を大阪大学豊中キャンパスにて開催しました。全プログラムを対面とオンラインのハイフレックス方式にて実施しました。

#### [一般研究発表]

第一部会 9時20分～12時30分 司会：①②津崎 良典／③④平井 靖史

- ①竹中 利彦「マルブランシュにおける内的感覚による自由の存在証明」
- ②佐々木 晃也「スピノザのうちでの変異の問題」
- ③小田切 裕史「ベルクソンにおける可能性概念——様相形而上学の観点から」
- ④吉野 齊志「ベルクソンとハーバート・ディンクル——相対性理論への批判」

第二部会 9時20分～12時30分 司会：①②小林 卓也／③④信友 建志

- ①浅野 修平「前期ドゥルーズの哲学における「方法」の問題」
- ②西川 耕平「ドゥルーズ的パースペクティヴィズム——視点と真理」
- ③尾谷 奎輔「R・A症例から聞こえてくるもの——フェリックス・ガタリにおける機械概念の生成」
- ④近藤 和敬「フランス・エピステモロジーにおける「概念の哲学」の再検討」

第三部会 9時20分～11時40分 司会：①松葉 類／②③郷原 佳以

- ①押見 まり「ジャン・ヴァールの経験論——「超越論的经验論」とは何か」
- ②梁 安吉子「遺棄されし者の夜——バタイユ思想におけるパロディの問題」
- ③三ツ谷 直子「木下杢太郎における象徴主義と芸術——未刊行の詩や戯曲から」

第四部会 9時20分～12時30分 司会：①②坂本 尚志／③④合田 正人

- ①篠田 拓久「ミシェル・フーコーにおける自由の問題とその起源——ビンスワンガーとハイデガーを中心に」
- ②福田 肇「ラカンの「実存主義」——ラカンは、キルケゴールの「反復」をどのように読解するか？」
- ③大江 倫子「デリダ「暴力と形而上学」再考——脱構築への途上」
- ④立花 達也「関係に基づいた非-人間的なものへの道徳的地位の付与とその難点——ロボット倫理における応用レヴィナス哲学とレヴィナス」

[総会] 13時30分～14時30分

[シンポジウム] 14時45分～17時45分

テーマ：パスカル生誕400年に寄せて

プログラム：

1. 司会：山上 浩嗣（大阪大学）

三浦 伸夫（神戸大学）：「パスカルの「幾何学序論」

武田 裕紀（追手門学院大学）：「パスカルにおける無限——経験、操作、秩序」

2. 司会：武田 裕紀

川上 紘史（奈良女子大学）：「視覚イメージに基づくパスカルの説得——「説得的な証拠によって神の印を見せる」

山上 浩嗣：「「だらしなくふんわりと死ぬこと」——モンテーニュの理想の死とパスカル」

全体討議

後援：日本フランス語フランス文学会

## (2) 春季研究大会

2024年3月23日（土）に、春季研究大会を東京大学駒場キャンパスにて開催しました。全プログラムを対面とオンラインのハイフレックス方式にて実施しました。

[一般研究発表]

第一部会 9時～11時55分 司会：①鈴木 泉／②③中原 真祐子／④合田 正人

①田村 歩「デカルト自由意志論と最善の説明への推論——自由か摂理か」

②野瀬 彰子「ベルクソン『創造的進化』における目的論と自由」

③磯島 浩貴「「知性」を巡るジェイムズとベルクソンの割れ目——W. B. ピトキンによる批判とベルクソンの応答を手がかりに」

④田中 優一「ジャンケレヴィッチにおける自己措定と創造の問題」

第二部会 9時～12時40分 司会：①②③井岡 詩子／④⑤酒井 麻依子

①林 宮玉「不可能なものの乗り超え——バタイユとラカンの享楽をめぐる」

②宗政 孝希「バタイユにおける東洋思想と哲学」

③中田 和希「シモーヌ・ヴェイユにおける母の受肉」

④柳瀬 大輝「後期メルロ＝ポンティにおける主体の位置づけについて——マルブランシュへの言及を手がかりとして」

⑤鳥居 千朗「メルロ＝ポンティ政治哲学の航跡——『ヒューマニズムとテロル』の超克不可能性について」

第三部会 9時～11時55分 司会：①②渡名喜 庸哲／③④近藤 和敬

- ①山下 雄大「まだ見ぬ民衆の形象——『社会主義か野蛮か』のエピゴーネンたちにおけるフランス革命」
- ②安藤 歴「ジャン・ボードリヤールにおける「政治的なもの」の根源的「無規定性」について」
- ③小林 徹「同時性と戯れ——レヴィ＝ストロースの構造概念」
- ④上野 隆弘「ダゴニェと科学人類学」

第四部会 9時～11時55分 司会：①②小倉 拓也／③④桐谷 慧

- ①田中 佑樹「ガタリのサルトル主義——実存的カオスマーズ」
- ②浅野 雄大「リオタールのカント解釈における触発の問題——ハイデガー『カント書』を参照項として」
- ③竹下 涼「アガンベンはデリダをいかに引き受けたのか——アガンベンによるデリダ批判の再検討」
- ④木村 稜「生死の差延——ジャック・デリダによる〈死の欲動〉概念の脱構築」

[シンポジウム] 14時～17時30分

テーマ：カントとフランス哲学——「自己触発」概念の現象学的展開とその諸相  
プログラム：

宮崎 裕助（専修大学）：シンポジウムの趣旨の説明

中野 裕考（お茶の水女子大学）：「カントにおける「自己触発」概念の展開」

長坂 真澄（早稲田大学）：『『純粹理性批判』第二版に依拠するカント自己触発論の現象学的展開」

澤田 哲生（東北大学）：「触発と構想力——マルク・リシールによる『判断力批判』への現象学的アプローチから」

全体討議

(3) 編集委員会と理事会で審議の結果、日仏哲学会若手研究者奨励賞2023年度（第11回）受賞者は、福井 有人氏に決定しました。2024年9月8日の総会時に授賞式を執り行う予定です。

(4) 『フランス哲学・思想研究』第29号を2024年10月1日に刊行予定です。第27号からオンラインジャーナルとしての刊行です。

(5) その他

以下のシンポジウムを共催しました。

題名：パスカルとポール・ロワイヤル

日時：2023年9月8日（金）14時～18時5分

場所：大阪大学豊中キャンパス文法経講義棟41教室にて対面＋配信のハイフレックス方式

プログラム：

\* 開会の挨拶

望月 ゆか（武蔵大学）

\* 基調講演

塩川 徹也（東京大学・日本学士院）「パスカル生誕400年を記念して」

\* 研究発表

司会：山上 浩嗣

鈴木 真太朗（大谷大学）「パスカルにおける「死」の認識と「生」の希望」

谷川 雅子（松山大学）「ペールとニコルにおける教育と無知」

望月 ゆか「第一の回心期におけるパスカルの霊性」

久保田 静香（日本女子大学）「ラムスとポール・ロワイヤルの自由学芸改革——文法・修辞学・論理学」

\* 閉会の挨拶

望月 ゆか

主催：パスカル研究会

## 日仏哲学会入会手続きについて

本学会への入会希望者は、下記事務局まで「入会申込書」（書式自由）を、原則として電子メールでお送り下さい。入会申込書には、氏名・郵便番号・住所・所属・専門分野・正会員の推薦者名（会則第5条による）を記載して下さい。入会が承認されましたら、直ちに下記事務局口座に会費のご納入をお願い致します。本会の正会員の会費は年額4,000円です（会則第9条による）。

（事務局） E-mail : secretariat.sfjp@gmail.com

郵便振替口座記号・番号：00120-6-194046 加入者名：日仏哲学会

## 2025年春季・秋季研究大会一般研究発表応募要領

2025年の春季大会は3月に北海道大学（札幌キャンパス）にて、秋季大会は9月に立教大学（池袋キャンパス）にて、それぞれ対面方式で開催する予定です。いずれも詳細は、会報等でお知らせします。

発表希望者は、春季大会に関しては2024年12月末日、秋季大会に関しては2025年6月末日までに、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots 以内の発表要旨を学会公式ホームページ内の「研究大会への発表応募フォーム」よりお送り下さい。なお、同一年度に連続して発表を申し込むことはできません。また、応募に際しては、発表時の会計年度を含めた会費を納入済みであることが求められます。

なお、発表要旨は、当該年度の機関誌に掲載されます。フランス語の場合は、あらかじめネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておいて下さい。また修正を希望する場合は、各大会終了後1ヶ月以内に、修正した発表要旨（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、日本語の場合は1200字以内、フランス語の場合は300 mots以内）を編集委員長（津崎良典）までメールでお送り下さい（E-mail : tsuzaki.yoshinori.gn@u.tsukuba.ac.jp）。

## 『フランス哲学・思想研究』公募論文応募規程

1. テーマ：フランス哲学・思想に関するもの、日仏両哲学界の交流に寄与するもの。
2. 応募資格：日仏哲学会会員（ただし機関誌最新号に公募論文が掲載された者は次号には応募できない。また、投稿時の会計年度を含めた会費を納入済みであること。）
3. 応募原稿の形式：完全原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談）。論文は、和文・仏文を問わず、1行全角43字（半角86字）かつ1頁36行の設定で横書きし、タイトル、注、図表、空白の行を含めて369行以内に収めること。注は、本文の該当箇所に通し番号1)、2)、.....をつけ、脚注ではなく文末脚注として本文の後に置くこと。和文・仏文いずれの場合も仏語レジюме（上記設定でタイトルを含め11行以内）を本文以降に、ページを改めて付すこと。氏名、住所、電話番号、E-mailアドレス、生年月日（若手研究者奨励賞対象者確認のため）、これまでの制度上の指導教員名、さらに日本学術振興会の特別研究員の場合は受入研究者名を記した応募者情報を、別紙のPDFとして添付すること。
4. 原稿作成上の注意：欧文のハイフンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。仏語レジюмеは、ネイティブ・チェックを受けるなど、著者が責任をもって点検を済ませておくこと。論文と仏語レジюмеには、氏名と所属、ならびに関係者/団体への謝辞をいっさい記載しないこと。自著を参照する場合も、著者名や三人称を用いて他の文献と同様の形式で参照し、自著であることを仄めかすような記述を避けること。
5. 応募期間：当該年度の12月1日～31日（JST）。件名を「フランス哲学思想研究公募論文」とした電子メールに電子ファイル2点（本文+仏語レジюме、応募者情報）を添付し、編集委員長宛に送付すること。仏語レジюмеを含む論文のファイル名は「日仏\_査読論文レジюме\_論文タイトル」とし、応募情報のファイル名は「日仏\_応募情報\_姓名」とすること（波下線部のみ各自で適宜入力）。
6. 原稿送付先：津崎良典（tsuzaki.yoshinori.gn@u.tsukuba.ac.jp）
7. 審査：掲載の可否は、二重匿名査読ののち、編集委員会で審議・決定し、理事会における承認を経て通知する。
8. 掲載決定の場合、応募者は編集委員長によって指示された期日までに、掲載用原稿（本文・仏語レジюме）の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合は要相談）を電子メールに添付して編集委員長宛に提出すること。なお、本文は、タイトル、注、図表、空白の行だけでなく、査読のために除去した氏名、自著についての情報、また、謝辞なども含めて370行以内に収まるように修正すること。仏語レジюмеは、査読のために除去した氏名を含めて12行以内に収まるように修正すること。

## 「会員の声」投稿規程

本コーナー設置の趣旨は、会員の意見を多様な形で取り上げ、学会の活性化を図ることです。以下の規程に従いご投稿下さい。

1. 内容は、海外の学会活動、研究動向の紹介、日仏哲学会活動への意見・提案、機関誌掲載の論文に対する意見、書評への意見、等。なお、ご自身の哲学的主張を前面に出す投稿の場合は、本コーナーへの掲載ではなく、研究大会での研究発表を代わりにご提案することがあります。
2. 枚数は、概ね2000字以内。投稿者は原稿の電子ファイル（Microsoft Word 2013以降のバージョンで作成したもの、それ以外の場合はご相談下さい）をメールの添付ファイルとして送付すること。投稿期間は、2024年12月1日～31日（JST）。
3. 寄せられた原稿の掲載の可否については、編集委員会に一任とする。
4. 原稿送付先：編集委員長宛（E-mail : tsuzaki.yoshinori.gn@u.tsukuba.ac.jp）。

## 日仏哲学会若手研究者奨励賞規程

1. 新年度開始直後（10月1日）に発行予定の『フランス哲学・思想研究』に掲載が決定された公募論文に基づいて選考を行なう。
2. 公募論文の投稿締切時点（当該年度の12月31日）で40歳以下の者を選考対象とする。
3. 掲載が決定された公募論文執筆者で前項に該当する者の中から、編集委員会が候補者を1名選定し、理事会で承認・決定する。
4. 表彰式を次年度開始時（9月）の秋季大会の総会時に行なう。
5. 表彰式出席のための交通費（日本国内に限る）が必要な場合は学会が補助する。
6. 正賞として賞状、副賞として30,000円を授与する。
7. 受賞できるのは1回のみ。

## 日仏哲学会会則

- 第1条 本会は、日仏哲学会（Société franco-japonaise de philosophie）と称する。
- 第2条 本会は、フランス哲学・思想に関心をもつ研究者たちのために、共同研究の場を設け、フランス哲学・思想の研究、ならびに日仏両哲学界の交流を促進することを目的とする。
- 第3条 本会は、前条の目的を達成するため、次の諸事業を行なう。
- イ 年次総会、研究発表会、講演会、等の開催
  - ロ 研究機関誌の刊行
  - ハ 日仏間の研究者・思想家の交流
  - ニ その他
- 第4条 本会は、次に定める会員をもって、これを構成する。
- イ 正会員
  - ロ 賛助会員
  - ハ 名誉会員
  - ニ 本会は、また、顧問を置くことができる。
- 第5条 本会の会員ならびに顧問は、正会員1名以上による推薦と、理事会での議を経て、これを承認する。
- 第6条 本会は理事会を置く。理事は計20名とし、全会員による選挙と、年次総会での議を経て、これを決定する。任期を3年とする。理事会は本会運営方針について審議・決定する。
- 第7条 本会は、会長1名、副会長2名、ならびに事務局長1名を置く。会長・副会長・事務局長は、理事会がこれを互選し、年次総会での議を経て、決定する。任期を3年とする。会長は会を代表し、副会長はこれを補佐し、事務局長は事務を総轄する。
- 第8条 本会は、研究機関誌編集委員会を置く。編集委員長1名、副編集委員長1名ならびに編集委員若干名は理事会がこれを選出し、年次総会にて報告する。任期を3年とする。
- 第9条 本会の会費は、正会員 年額4,000円、賛助会員（個人）年額10,000円、賛助会員（法人）年額20,000円以上とし、名誉会員・顧問は納入の義務を課せられない。会費の滞納が会計年度5年を超えた会員については、会員資格が失効する。会費の滞納により会員資格が失効した会員は、権利失効年度の会費と新年度の会費を納入した時点で、再入会することができる。
- 第10条 本会の事務所は、東京・日仏会館内に置く。
- 第11条 本会則は、年次総会での議を経て、変更することができる。
- 付則
- 1 本会則は1998年9月1日をもって一部改正した。
  - 2 本会則は2003年9月15日をもって一部改正した。
  - 3 本会則は2007年9月8日をもって一部改正した。
  - 4 本会則は2023年9月9日をもって一部改正した。

## 日仏哲学会編集委員会規程

- 第1条 本会は、研究機関誌『フランス哲学・思想研究』を年1回、秋に刊行する。機関誌は、研究大会でのシンポジウム報告、公募論文、書評、「会員の声」などで構成される。
- 第2条 機関誌の編集（執筆依頼・査読のとりまとめ・校正を含む）は、理事会の委嘱を受けた7名の編集委員から成る編集委員会が行なう。
- 第3条 編集委員の任期は3年とする。ただし再任を妨げない。
- 第4条 編集委員会には、編集委員長1名、副編集委員長1名を置く。委員長、副委員長の選任は理事会の推薦による。
- 第5条 編集委員会は、公募論文1本に対し約3名の査読者の選任を行なう。その際、公募論文のテーマに応じ、理事を中心とする会員が、専門性に照らし合わせて査読者に任命される。編集委員会は査読者の査定をとりまとめ、公募論文の掲載の可否を決定するほか、若手研究者奨励賞の受賞者を決定する。
- 第6条 編集委員会は、会員が公刊した新刊の研究著作について、書評の担当者を会員から選定し、依頼を行ない、寄稿された書評のとりまとめを行なう。
- 第7条 編集委員会は、会員から寄せられた「会員の声」の掲載の可否を決定する。

付則

- 1 この規程は2023年3月19日より実施する。

## 編集後記

装いを新たにした『フランス哲学・思想研究』の第29号をお届けする。

本号には、2023年秋季大会ならびに2024年春季大会でのシンポジウムの記録9篇（イントロダクションを含む）と一般研究発表の要旨32篇、公募論文6篇（応募数24篇）、書評15篇、そして「会員の声」1篇が収められている。公募論文については、その導入をここ数年、検討してきた二重匿名査読制を本号から導入した。このことにより、応募論文で考究されている主題に最も詳しいと思われる会員を中心に査読態勢を組むことが可能になった（これまでは、査読者を主に理事から選出してきた）。

昨年度と同様、今年度もまた、一般研究発表ならびに研究論文に多くの応募をいただいた。これは、活況を呈する学会員の堅固な研究活動を反映したものと見え、会員諸氏には深い敬意を表する。また、公募論文の匿名査読者を務めてくださった会員諸氏に、さらには、会員が昨年に公刊した、フランス語を含む研究書に、やはりフランス語を含む評をお寄せくださった会員諸氏に篤く御礼申し上げる。僣越ながら、また、自明のことながら、あえて申し上げれば、学会というもの、会員相互の真に学問的な反論と答弁の積み重ねによっていっそうの輝きを見せるものだからである。

このことに関連して読まれるべきは、ハイデガーが『思惟とは何の謂いか』においてニーチェについて述べていることである。

「〔……〕われわれはもちろん次のことを認めざるをえない。すなわちそれは、たとえニーチェは発見されていても、言いかえればたとえこの思想家の或る思惟が性起したということは熟知されていても、ニーチェをまず見出すことは、われわれにとっても困難でありつづけるということである。それどころかわれわれは、この熟知されたことによって、ニーチェを見出さないといういっそう大きな危険のうちに立っている。なぜならばわれわれは、探し求めることをすでに免れていると思っているからである。われわれは、半世紀このかたニーチェに関する文献が増大しているということによって、ニーチェの思惟が見出されているというような意見を、騙されて信じ込まないようにしよう。」（『ハイデッガー全集』第8巻所収、四日谷敬子＋ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2006年、63頁）

私たちの学会が刊行する『フランス哲学・思想研究』がこれからも、そのような「意見」に追従しない者たちが集う場であることを願う。

2024年8月1日

日仏哲学会編集委員長 津崎 良典

役員(2022年9月-2025年8月)

会長：檜垣 立哉

副会長：上野 修、長坂 真澄

事務局長：西山 雄二

理事(2022年9月-2025年8月)

上野 修、小倉 拓也、加國 尚志、亀井 大輔、合田 正人、郷原 佳以、米虫 正巳、澤田 直、杉村 靖彦、杉山 直樹、鈴木 泉、津崎 良典、渡名喜 庸哲、長坂 真澄、西山 雄二、檜垣 立哉、平井 靖史、廣瀬 浩司、藤田 尚志、村松 正隆(以上、五十音順)

編集委員(2022年9月-2025年8月)

村松 正隆(以上、三期目)、津崎 良典\*、平井 靖史(以上、二期目)、小倉 拓也、亀井 大輔、郷原 佳以、渡名喜 庸哲\*\* (以上、一期目)(編集委員長\*、副編集委員長\*\*)

## Sommaire

<b>Colloque en automne de 2023 : Pour commémorer le quadricentenaire de la naissance de Blaise Pascal</b>	
Hiroki TAKEDA et Hirotsugu YAMAJO, Introduction .....	1
Nobuo MIURA, Pascal et <i>Introduction à la géométrie</i> .....	3
Hiroki TAKEDA, L'infini chez Pascal : expérience, opération et ordre .....	15
Hirofumi KAWAKAMI, L'art de persuader chez Pascal avec l'image optique :	
faire voir des marques divines par des preuves convaincantes .....	27
Hirotsugu YAMAJO, « Mourir lâchement et mollement » : Pascal face à la mort idéale selon Montaigne .....	40
<b>Colloque au printemps de 2024 : Kant et la philosophie française : concept d'“auto-affection”, son déploiement phénoménologique et ses différents aspects</b>	
Yusuke MIYAZAKI, Introduction .....	53
Hirotsuka NAKANO, Analogia of “Self-Affection” .....	56
Masumi NAGASAKA, L'auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist :	
s'appuyant sur la deuxième édition de la <i>Critique de la raison pure</i> .....	70
Tetsuo SAWADA, Le mouvement de l'âme et l'affection :	
une approche phénoménologique de la <i>Critique de la faculté de juger</i> par Marc Richir .....	84
<b>Résumés des communications au congrès en automne de 2023</b> .....	98
<b>Résumés des communications au congrès au printemps de 2024</b> .....	113
<b>Études :</b>	
Takeru ISHIHARA, Le rythme pour la lecture attentive : position de Jacques Derrida .....	130
Kazunori KONDO, Revisiter la philosophie du concept dans l'épistémologie française :	
positivisme et logique de l'imagination .....	142
Michihiko NAKAMA, Le secret absolu et l'autre : repenser <i>Donner la mort</i> .....	154
Izumi NONOMURA, À propos de la naturalité du langage : Merleau-Ponty lecteur de Saussure .....	166
Kimitake HIRATA, Sur l'acceptation de la théorie du langage de Hjelmslev chez Derrida et Deleuze-Guattari .....	178
Arito FUKUI, Événement, lieu et esprit : sur la notion d'« énonciation » chez Michel de Certeau .....	190
<b>Comptes rendus</b> .....	202
<b>Opinions</b> .....	259

<b>Éditorial</b> .....	271
------------------------	-----

『フランス哲学・思想研究』第29号

発行 2024年10月1日

発行所 日仏哲学会

事務所 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内

事務局 〒192-0397 東京都八王子市南大沢1-1 東京都立大学  
人文科学研究科 西山雄二研究室内

編集 日仏哲学会編集委員会

〒305-0857 茨城県つくば市天王台1-1-1 筑波大学大学院

人文社会科学研究群 哲学・思想サブプログラム 津崎良典研究室内

頒価 3,000円





