

新制
文
336

フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学

第三 文庫

フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学

岩田 文昭

目次

序	1頁
第一章 フランス・スピリチュアリズムの名称と定義	8頁
第一節 フランス・スピリチュアリズムの登場	8頁
第二節 フランス・スピリチュアリズムの二系統	12頁
第三節 スピリチュアリストの自己規定	21頁
第四節 心霊主義とレアリスム・スピリチュアリスト	28頁
第二章 メーヌ・ド・ピランの思索と課題	31頁
第一節 ピランの思想の基本的特	32頁
第二節 ピランの思想の問題と方向性	35頁
(a) 二つの身体と二つの能力	36頁
(b) ピランの思想の問題点	39頁
(c) ピランの思索の方向性	40頁
第三節 自我と精神的生	42頁
第四節 反省と意志的シーニュ	47頁
第三章 ラヴェッソンにおける自由の媒介としての自然	54頁
第四章 努力観の深化としてのベルクソンの宗教哲学	60頁
第一節 「新しいスピリチュアリズム」としての『物質と記憶』	61頁
第二節 『物質と記憶』のイマージュ論と努力論	65頁
(a) 逆円錐の比喻における「努力」の問題	66頁
(b) 『物質と記憶』第四章における「努力」	69頁
(c) ドゥルーズのベルクソン理解	72頁
第三節 努力観の深化	75頁
(a) 『創造的進化』の努力観	75頁
(b) 『二源泉』における努力観	79頁

(c) 努力の現実的次元と潜在的次元	81頁
第四節 ベルクソンにおける行為と宗教	84頁
第五章 ラシュリエの反省哲学とその問題点	94頁
第六章 ブロンデル『行為』における反省と宗教	101頁
第一節 行為の自己反省	102頁
第二節 反省の出現	105頁
第三節 身体への反省の展開	110頁
第四節 反省の展開とシーニュ	117頁
第五節 行為と宗教	126頁
第六節 ブロンデルとベルクソン	132頁
第七章 リクール解釈学の由来と展開	143頁
第一節 自由と自然との宥和と破綻	147頁
(a) 身体と自由	148頁
(b) 過ちと自由	152頁
第二節 反省と解釈	158頁
(a) 反省哲学と解釈学	158頁
(b) ナベールとリクール	161頁
(c) 『過ちやすき人間』の人間学	168頁
第三節 リクールの解釈学と〈反省のスピリチュアリズム〉	173頁
(a) イニシアティヴの相違	174頁
(b) リクールの現象学受容	178頁
(c) リクール解釈学の生成	181頁
(d) 結び	189頁

フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学

序

メーヌ・ド・ピランに端を発し、ベルクソンやブロンデルにおいて大きく花開いたフランス・スピリチュアリズムは、ドイツ観念論や京都学派の哲学などに匹敵する一大思想潮流である。その最も大きな特色は、哲学を制限するのではなく、哲学的探求を極限にまで押し進めることによって、人間が根本的な次元で超越的なものに対して開かれていることを示した点にある。本論文の直接的な課題は、フランス・スピリチュアリズムという一つの思想潮流に立ち入り、その内部における問題連関をはっきりとさせ、フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学を一つのまとまった像として提示することにある。そのために、本論文は、フランス・スピリチュアリズムを思想史的研究の立場から論じること、その大部分の紙数を割いている。ただし、過去の思想を一貫した観点から捉えることだけを本論文は目指しているのではない。この作業を通して、より大きな目標へ接近することを意図している。すなわち、近現代における哲学と宗教との関係の枠組みを原理的に考察し、人間の全体的あり方を問い直すための新たな視点を獲得することを見据えているのである。

このような目標に到達するために、本論文の取った方法論とその意義について以下においていささか立ち入って説明しておきたい。

そもそも、本論文の取る方法論は、メーヌ・ド・ピランの展開した思想を宗教哲学の観点から深く捉え返そうとする私の学問的要求から生じたものであった。いうまでもなく、特定の思想家の思想を深く研究しようとする場合には、対象とする思想家のテキストを検討することがなによりも必要である。しかしそれだけでその人の思索の深さ、問題の拡がりを汲み尽くすことができるとは限らない。一思想家のテキストだけではなく、その思想を受け継いだり、あるいはそれに対して批判や対立をなした別の思想家のテキストを考察することによって、その思想の意味をより明確にできることは少なくない。それゆえ、特定の思想家を含む思想潮流を研究することは、その思想家個人の思想解明に寄与できると一般的にいうことができる。ところが、フランス・スピリチュアリズムの創始者と見なされるメーヌ・ド・ピランの思想を宗教哲学の観点から十分に考察するには、その思想を展

開させた一群の思想家を射程に入れることは、たんに有意義であるというにとどまらず、不可欠であると思われた。というのは、ピランは宗教に関する大きな問を提出したが、その回答は未解決なままとなっているからである。そして、ピラン以降のスピリチュアリストの思想を考察することで、ピランにおいていまだ萌芽状態でしかなかった宗教哲学の可能性がどのような果実をもたらしたかを知ることができるからである。

ピランの宗教哲学的問いに対する回答を求めることが本論文を貫く方法論上の問題設定となっている。本論文は、スピリチュアリズムの代表的思想家としてベルクソンやブロンデルらを取り上げ、かれらの宗教哲学の特色を解明するが、その考察を突き動かす主要な関心は、ピランによって提起された問題をかれらがいかに深め、展開したかを捉えることにある。このことは、スピリチュアリストの思想の唯一の源泉をピランに求めようとしていることとは異なる。本論文は、あくまで問題連関の上で、かれらの思想がピランの問いに対する一つの答えの可能性であることを指摘し、その意味を考察する試みなのである。それゆえ、本論文において、ピランからの直接的影響を指摘したり、スピリチュアリスト相互の実際上の影響関係を論じる場合においても、それは問題連関を明確にするために補足的に言及されているにすぎない。また、もしフランス・スピリチュアリズムの包括的研究を目指すのであれば、当然論じなければならない数多くのスピリチュアリストの思想家が本論文で論じられていないのも、おもにこの理由にもとづく。

私は、メーヌ・ド・ピランのテキストに三年ちかくのあいだ沈潜し、それと知的格闘するなかで、上述の方法論を見いだしたのであるが、この方法論にもとづきスピリチュアリストの諸思想を実際に考察するうちに、このような方法論は研究史上においても、きわめて積極的意義があると確信をするようになった。スピリチュアリズム研究の中で本論文の占めるであろう位置を簡単に記しておこう。

日本におけるフランス・スピリチュアリズムの研究は、西田幾多郎や九鬼周造がメーヌ・ド・ピラン、ラヴェッソン、ベルクソンを紹介することから始まった。そして、その後、澤瀉久敬、三輪正、増永洋三、長谷正當、山形頼洋らによってすぐれた研究がなされてきた。これらの研究に本論文が多くのことを負っていることはまぎれもない事実である。しかしながら、これらの研究者は、時代的制約や本人の関心のあり方などさまざまな理由はあるにしろ、結果として、フランス・スピリチュアリズム全体を一貫した問題意識をもって論じ、スピリチュアリズムを一つの像として提示する著作をものすることはなかった。日本の研究状況がこのようなものであることを踏まえるなら、本論文は日本のス

スピリチュアリズム研究を一段階前に押し進め、そこに明確な位置を占めるものといえる。

それでは、フランスにおける研究状況のなかでは、本論文はどのように位置づけられるであろうか。いうまでもなく、フランスにおいては個々のスピリチュアリストに関する研究はきわめて進んでおり、また、スピリチュアリスト相互の影響関係についての研究書・論文などをいれると、まさに汗牛充棟というべき感があり、これらの著作すべてに目を通すことは不可能であるといってもいい状態である。しかし、この中のかなりの割合を占めるのは一人のスピリチュアリストにまとを絞った研究書であり、それらを除外して、スピリチュアリズム全体を見渡している著作に限れば、おおよそ次の二つの傾向にまとめることができると思われる。

第一の傾向は、特定の時代の思想家を網羅的に論じる哲学史の著作である²¹。フランスの哲学を詳しく紹介する著作が、フランス語圏の人々の手によって多数発表されてきた。しかしながら、さまざまな思想家を幅広く綿密に論じる著作は、総花式に取り上げようとするあまり、個々の問題を掘り下げて探求を深めることが少なくなるという憾みがある。このようなことは、研究者と研究対象との距離がきわめて近い場合において、しばしば生じる一般的な問題ともいえる。距離が近いことは、当然ながら、研究対象がよく見え綿密な研究をなすのには好都合である。しかし、距離が近すぎるがゆえに、かえって、それほど重要と思えないことにまで言及して、研究対象の特色をみえにくくすることがおこりがちである。そうであるなら逆に、極東の地にいるものが、フランスの思想潮流を思い切った仕方でも描くことに、一定の意義がでてくるのではないだろうか。遠く離れている以上、気づかずに見過ごしてしまう問題も少なからずあるにしろ、遠くにいるがゆえに一つの思想潮流のきわだった特色をはっきりと指摘できるというプラス面もあるのではないだろうか。このことは、一つの山脈を描くことに譬えていうことができる。たしかに、一つの山脈を細かく測量し、綿密に描くことは大切なことであろう。しかし、一定の角度から、高い峰を中心に山脈の全体像を描くことによって、その山脈の存在意義がはっきりと理解できることがありえるのである。

以上がフランスにおける第一のタイプの研究状況に対しての本論文の意義である。ところが、第二のタイプの研究状況を鑑みてみると、本論文にはさらに積極的な意義があるよ

²¹ このタイプの著作として早い時期のものとしては、パロディの著作を挙げることができる。また、ジュネーブで哲学史を講じたベンルビの著作は、多くのスピリチュアリストの思想を網羅的に紹介しているという点で、このタイプの著作を代表するものといってよからう。D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Felix Alcan, 1919: ドミニック・パロディ『現代仏蘭西学派の哲学』(三宅茂訳)春陽堂、1925年。I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Felix Alcan, 1933.

うに思える。フランス・スピリチュアリズムを広く見渡しなが、特定の問題連関を追求しようとするこの第二のタイプには、透徹した思索を巡らしたすぐれた研究書も存在している²²。しかし、その思索を宗教哲学にまとを絞り、フランス・スピリチュアリズム全体についての考察を展開している著作を、私は見いださないまま今日にいたっている。この種の著作が目に入りにくい大きな原因は、フランスにおける宗教哲学のおかれている状況に求めることができるのではないだろうか。ドイツや英米に比べて、フランスでは宗教哲学が不信の眼差しで眺められており、それが学問として広く認められているとはいいがたい。ジャン・ラクロワが1960年代の著作で指摘しているように、フランスにおいて宗教哲学は、信者の立場からすれば、十分に宗教的なものではなく、信仰を拒絶する人からは、哲学的とは映っていないのである²³。このようなフランスの思想状況には、カトリックが大きな影響力を持つなかで、政治や教育といった分野で世界に類例をみないほど聖俗の分離が試みられてきたという歴史的背景が大きく影響していることは容易に想像できる。このような状況を踏まえつつ、あえて宗教と哲学との両面に対して、緊張状況にたつという点に本論文の立場がある。そして、このような観点からフランス・スピリチュアリズムを考察することこそ、この思想潮流に望まれ、相応しいことと思われるのである。

そもそも、フランスに限らず、近代の思想の大きな流れは、哲学と宗教との領域を明確に区別する方向にある。一般に、近代の哲学者は自然理性によって接近できる真理に専心し、他方、神学者は信仰によってのみ受けとられるべき、理性の力を超えた真理に向かおうとしてきた。そして、真理のこの二つの次元は、おのおの固有の内容を守りつつ、しばしば葛藤を引き起こしてきた。哲学は、宗教を完全に否定しないにしても、宗教を思惟の劣った段階に位置づけたことが多く、また神学は、哲学を無意味なものと断罪しないまでも、理性の主張をできるだけ狭い範囲に限定しようとしてきたのである。ところが、そのような近代の大きな傾向にも拘わらず、フランス・スピリチュアリズムは、哲学と宗教の

²² たとえば、マディニエの著作は、メヌ・ド・ピランに先立つコンディヤックから説き起こし、ベルクソンに至るまでのスピリチュアリズムの思想を意識とその根本条件との関係から独自の思索を展開している。G. Madinier, *Conscience et mouvement*, Nauwelaerts, 2^eéd., 1967. また、三輪正は習慣の問題を中心に主要なスピリチュアリズムの思想を論じている。三輪正『習慣と理性』（晃洋書房、1993年）。

²³ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., 2^eéd., 1968, p.90. もちろん、フランスにすぐれた宗教哲学の書物が存在しないというわけではない。そもそも、ラクロワが宗教哲学の存在意義について触れたのは、アンリ・デュメリの宗教哲学を称揚するというコンテキストにおいてであった。デュメリはブロンデルをはじめとするフランス・スピリチュアリズムの諸思想家の論述を踏まえた体系的な宗教哲学の著作を著している。ただし、それはスピリチュアリズム全体の研究書ではなく、かれ独自の宗教哲学書というべきものである。デュメリの宗教哲学の特色については、『フランス哲学・思想事典』（弘文堂、1999年）の「デュメリ」の項、534頁にごく簡単に論述しておいた。

両面に対して独自の立場を取ってきた。それは、まず、哲学に対してその成立根拠を問い直すことを求め、哲学の原理を捉え返していき、根本的な地点で人間が超越的なものへと開かれていることを示す。そして、人間構造の中で宗教現象に重要な位置を与えながらも同時に、現実の宗教に対しては、スピリチュアリストそれぞれの哲学上の立場から、あるべき宗教観を提示するのである。このような点にフランス・スピリチュアリズムの特色を認める以上、本論文のようにピラン以来の問いを宗教哲学の観点から一貫した仕方で考察することは、たんに一思想史研究にとどまらず、近現代における哲学と宗教との関係についての洞察を深めさせ、近現代における人間のあり方への独自の視点形成をもたらすと思われるのである。

以上が本論文の方法論とその意義に関するおおよその説明となるものである。本論文の全体の構成を簡単に示しておこう。まず、第一章で、フランス・スピリチュアリズムという名称の意味内容を明確にし、第二章以降で展開するスピリチュアリストの見取り図を提示する。そこではとくに、スピリチュアリズムの流れを二つの系統——〈直観のスピリチュアリズム〉と〈反省のスピリチュアリズム〉と名づけられる二系統——に区別して捉えることを提案したい。第二章では、メヌ・ド・ピラン（1766-1824）の思想を検討し、かれが投げかけた宗教哲学的な問いの内容を明らかにする。第三章、第四章は、〈直観のスピリチュアリズム〉に属する二人の思想家を論じる。まず、第三章でラヴェッソン（1813-1900）を取り上げ、かれがピランの思想を創造的に変容したさまを明らかにする。ついで、第四章で、ベルクソン（1859-1941）の思想を「努力」という観点から取り上げ、壮大なコスモロジーとして花開いたスピリチュアリズムの姿を提示する。第五章、第六章は、もう一つの系譜、〈反省のスピリチュアリズム〉について論じる。第五章では、ラシュリエ（1832-1918）の「反省」の意味を明確にしながらかれの思想の問題点を指摘する。第六章では、〈反省のスピリチュアリズム〉の立場から体系的な宗教哲学を開花させたブロンデル（1861-1949）の思想を論じる。ここでは、ブロンデルの宗教哲学と「反省」との関わりを明らかにするとともに、とくに「シーニュ」という観点からブロンデルの宗教哲学の一面をくっきりと浮かびあがらせる。そして、「無」の問題を中心にして、ベルクソンとブロンデルの思想を対比させ、伝統的なスピリチュアリズムの特色を明確にする。第七章では、フランス・スピリチュアリズムとの関係、とくにナベール（1881-1960）との関係に着目して、ポール・リクール（1913-）の解釈学を取り上げる。本論文で一章を割いて、現代の思想家リクールを論じるのは、スピリチュアリズムの現代における意味を一人の思想家の具体的な思索を通して、捉え直そうとしているからに

ほかならない。

最後に、本論文において具体的に論じることではないものの、本論文が開くことのできるであろう新たな展望を提示することで、本論文の積極的意義の一端を示しておきたい。それはドイツ観念論との対比からうまれる展望である。フランス・スピリチュアリストとドイツ観念論に属する思想家との対比は、個別的にはすでに繰り返しなされてきた。具体的にいえば、ピランとカントやフィヒテ、ラヴェッソンやベルクソンとシェリング、ブロンデルとヘーゲル、ナベールとフィヒテといったような対比がなされ、またそれについて論じられてきた。このことを敷衍するとフランス・スピリチュアリズムとドイツ観念論という二つの大きな流れが対称的な形で浮かび上がってくる。現在ではドイツ観念論を中心とした哲学史観は多くの支持者を得ている。この哲学観に基づき、近代哲学のみならず、西洋の形而上学そのものがドイツ観念論で頂点に達したとさえ主張される場合も少なくない。しかし、これがほんとうに西洋の哲学の唯一の可能性だったのだろうか。ベルクソンは違う可能性をシュヴァリエに語ったと伝えられている。

「近代の哲学的思考がメーヌ・ド・ピランに従わず、むしろカントの方に従ったことは、何とも残念なことだった。カントは哲学的思考を袋小路へと引きずりこんでしまった」⁸⁴。

もちろん、この言葉を根拠にして、ただちにカント以降のドイツ観念論が袋小路に陥ったが、フランス・スピリチュアリズムの方は新たな道を開く可能性がある、と性急に結論づけるようなことは慎まなければならない。さしあたりベルクソンの言葉から提起できるのは、ドイツ観念論と隣接し、それと類似した思想潮流のまとまった像を明らかにすることには、なんらかの意義があるのではないかという問いかけである。フランス・スピリチュアリズムの全体像の研究には、ドイツ観念論の思想の意味を新たに考え直す点でも、ひいては近代の西洋哲学全体の命運を考察する点でも新たな観点を提供するのではなかろうか。そして、このような考察を延長させることによって、たとえば京都学派の哲学を重ねあわせることで、現代の人間のありかたをより包括的に捉える地平が開かれるのではないだろうか。

とはいえ、以上の問いかけはすべて本論文の課題を越えるものである。そのような問いかけの前に、本論文は、宗教哲学の観点からのフランス・スピリチュアリズムの一つの像を提示しなければならないのである。

⁸⁴ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 80.

*引用文中で用いられる記号は次のことを示している。

- 1) 傍点は原文でイタリック体であることを示す。
- 2) 『 』は原文で “ ” などの括弧付けがなされていることを示す。
- 3) [] は筆者による補足である。
- 4) 〈 〉 は筆者による強調である。
- 5) 《 》 は、原文でとくに頭文字を大文字にしている語を示すものである。たとえば、
l'Êtreを《存在》と表記する。

第一章 フランス・スピリチュアリズムの名称と定義

フランス・スピリチュアリズムとはなにか。いうまでもなく、この問いに対しては本論文全体が応えるべきものである。とはいえ、あらかじめこの言葉の意味するところを明確にすることは、必要であろう。この第一章においては、この名称の意味内容を明確にするとともに、次章以降で論じるスピリチュアリストの見取り図を提示したい。

第一節 フランス・スピリチュアリズムの登場

まず、フランス・スピリチュアリズムという名称が登場した状況とその基本的構造をポール・ジャネの論文にもとづいて考察していくことにしよう。

スピリチュアリズムという名称が形而上学の原理を指し示すものとして、一般に用いられるようになったのは比較的最近のことである。ブロンデルの指摘によれば、スピリチュアリズムという単語そのものは十七世紀の神学者のテキストに登場する²¹。しかもそこでは、否定的な意味で用いられているにすぎない。すなわち、この単語によって靈性 (spiritualité) の悪用や偽の神秘神学を指し示していたのである。しかし、十八世紀の後半には、スピリチュアリズムが形而上学の実体に関わる言葉として、「唯物論」 (matérialisme) と対比されるしかたで用いられるようになった事例が指摘できる²²。それに「フランス」という修飾語がついた「フランス・スピリチュアリズム」という名称は、ジャネの論文「十九世紀のフランス・スピリチュアリズム」²³に見い出すことができる。ジャネの論文は1868年に刊行された。私が確認できた限りでは、これがこの名称が登場した最も早い文献である。まずこの年代の意味について明らかにしたい。

ジャネの論文に先立つ1867年に、ラヴェッソンの『十九世紀のフランス哲学に関する

²¹ M. Blondel, *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 32. Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1983, p. 1023.

²² たとえば、1785年に、サン＝マルタンがイデオロジストであるガラに対して行なった論争において、自らの立場を「スピリチュアリスト」として「唯物論」と対比させている。今野喜和人「イリュミニストとイデオログーサン＝マルタンーガラ論争を読む」『静岡大学人文学部論集』第7号の2、1997年、参照。なお、この論文の存在は鶴岡賀雄氏から御教示いただいた。また、ドイツではカントが『純粋理性批判』(第一版1781年、第二版1787年)の中において、「スピリチュアリズム」と「唯物論」の立場がともに不十分であると、二つを対比させて論じていることがよく知られている (A380/B420)。

²³ P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, in *Revue des Deux-Mondes*, mai 1868, pp. 353-385.

報告』（以後、『報告』と略す）が出版された。この著作の中でラヴェッソンは、スピリチュアリズムの哲学の時代がまさに訪れようとしていると述べている。フランス・スピリチュアリズムの到来を宣言したと見なせる『報告』の言葉を引用しておく。

「したがって多くの兆候からして、＜リアリズム・スピリチュアリズムないしポジティヴィスム・スピリチュアリズム＞(un réalisme ou positivisme spiritualiste)と呼ばれるものが一般に支配的特徴となる哲学の時代がほどなく到来すると、予見することができよう。このスピリチュアリズムにおいて発生原理となるのは、存在について精神がそれ自身において抱く意識である。この存在に他の全ての存在が由来し依存することを精神は認めるのであり、そしてこの存在とは精神の行為にほかならないのである」²⁴。

このようなラヴェッソンの言葉に導かれて、ジャネの論文はまとめられている²⁵。するとジャネの論文のタイトルに掲げられたフランス・スピリチュアリズムという名称は、それがまさに生成されようとしていた時点において、名称が与えられたことになる。ラシュリエについての記述は、この命名がいかに早い時期のものであったかを象徴的に示している。ラヴェッソンの『報告』もジャネの論文も、ラシュリエをスピリチュアリズムとして、高く評価している。ところが、このとき三十代半ばであったラシュリエは、論文「心理学と形而上学」（1885年）はもちろんのこと、いまだ論文「帰納法の基礎」（1871年）さえも著わしていなかった。ラヴェッソンもジャネもスピリチュアリズムとしてのラシュリエの未来を見事に見抜いていたのである。

「フランス・スピリチュアリズム」の名称の成立がいかに早かったかは、「ドイツ観念論」という名称のそれと比べると際だつ。「ドイツ観念論」という名称が一般的に用いられるようになったのは、1920年以降のこととされているからである²⁶。なお日本では、九鬼周造以来「ネオ・スピリチュアリズム」という名称が用いられることがある。この名称の参考文献として九鬼はパロディの著作を挙げているのであるが²⁷、「新しいスピリ

²⁴ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, Vrin, 1983, p. 275.

²⁵ ジャネは、自分の論文の結論がラヴェッソンの『報告』に対応するものであることを認めている。P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, p. 385.

²⁶ 大橋良介『絶対者のゆくえ』ミネルヴァ書房、1993年、12頁。このような早い時期に、フランス・スピリチュアリズムの名称が用いられた理由の一つとして、ドイツ観念論やリードらのスコットランド学派などのフランス以外の思想運動を意識しながら、スピリチュアリズムがその思索を展開したことが挙げられよう。

²⁷ 『九鬼周造全集』第八巻、岩波書店、1981年、280頁。 Cf. D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 1919.

チュアリズム」(le spiritualisme nouveau)という名称はすでにジャネの論文の中に登場している。

さて、ジャネの論文はたんに時期的に早いというだけの論文ではない。この論文は、スピリチュアリズム発生のただ中であって、その基本的構造を的確に示している。以下において、フランス・スピリチュアリズム全体の展望を与えるという観点から重要と思われる点を挙げておこう。

まず第一に目にとまるのは、フランス・スピリチュアリズムの創始者であるメヌ・ド・ピランがその重要性に応じた扱いを受けなかった、としている点である。ピランは生前にごくわずかな著作を刊行しただけで、かれの死後には膨大な草稿が残されていた。ジャネは、ピランの著作が刊行された経緯を簡単に説明しながら、とくにクーザンがピランの思想を不適切に取り扱ったことを批判する。ピランの思索はクーザンによって根から引き抜かれ、実を結ぶ時機を逸したと指摘するのである。ピランの精神をクーザンが正しく展開しなかったという認識は、スピリチュアリズムに共通するものである。

第二に気づくのは、ピランの思想を様々な観点からドイツ観念論と対比させている点である。まずジャネは、ピランの思想にはその思索上の仲間と一緒にドイツ観念論に匹敵するだけの大きな哲学運動を起こすことができたはずであったと述べる。そしてそのような大規模な哲学運動が実際には起きなかった原因を、上に述べたように、ピランの主要な著作の出版が遅れたなどの外的状況に求める。ついで、その思想内容をカントと対比させ、両者に問題の立て方に類似点があることと、その解決の仕方が異なることを指摘する。より詳しくいえば、ピランとカントはともに独断論と懐疑論とを調停しようとし、物自体と現象とを区別した点に共通性がある。しかし、カントにとっては自我が思惟の産物であり、そこでは論理的精神が支配的であるのに対して、ピランにとっては思惟が自我の産物であり、心理的精神が支配的になっているという違いをジャネは指摘する。そして、カントが純粹思惟の形式においては、感性界から叡知界への移行する手だてを見出さなかったのに対して、ピランは存在についての直接的感情をもとにして、感性界と叡知界との間の移行を認めた点にその違いがあると指摘する²⁸⁸。その他にもジャネは、ピランとジュフロワとの関係をカントとフィヒテとの関係に譬えたり、さらにはピランの思想をフィヒテと比べたりしている。このような点から、フランス・スピリチュアリズムがドイツ観念論を意識しつつ、その独自性を打ち出そうとしていた当時の状況が看取できる。

第三に、スピリチュアリズムにおける宗教と哲学との原理的關係についての洞察が重要

²⁸⁸ P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, pp. 354-355.

である。まず、ジャネはピランの宗教に関する論述は断片的なもので、「哲学的に厳密なドクトリン」を展開したのではなく、「魂の感情」を書き記したものとなっていることを指摘する^{註9}。そして、宗教哲学の展開はピランから後の世代に課題として残されたと述べる。しかし、ジャネはピランの思索に大きな課題が残っていることをたんに指摘しただけではない。ジャネの洞察が透徹していたのは、ピランの思想における欠如を埋めるかの如くに展開した、スピリチュアリズムの宗教哲学の基本的方向を予め示していた点にある。ジャネによれば、宗教と哲学には明確な違いがある。すなわち、宗教は「人間の事実」であり、理性と心情の源初的行為であって「自発的に生まれ、自発的に組織される」ものである。それに対して、哲学は本質的にラショナルなもので、けっしてそれが宗教になることはない。しかし、宗教が哲学を受け入れることは、その本性に反することではない。そして、哲学は宗教を創造することはできないが、歴史上の宗教を変化させることはできる。また、クリスチャンの側から哲学者に手を貸すことができるし、哲学者はそれを拒む理由がない^{註10}。ジャネは、このように哲学と宗教との原理的關係を見据えた上で、スピリチュアリストはそれが「思考する自由」を原理とする点で神学者と異なることを認めつつも、キリスト教と積極的關係をもちえることを示唆している。実際のところ、ジャネが構想したこのような方向において、各々のスピリチュアリストはそれぞれの宗教哲学を構築していったのである。

第四に、スピリチュアリズム批判に対して、ジャネは注目に値する論述を展開している。ジャネはこの論文の最後でスピリチュアリズムに投げかけられた批判を顧みる。かれはその批判を二つにまとめる。すなわち、スピリチュアリズムは「宗教的精神に完全な満足を与えない」という批判と「科学的精神に完全な満足を与えない」という批判である^{註11}。この二つの批判はスピリチュアリズム批判の原型をなしているといえる。スピリチュアリズムは宗教的精神の側にも、あるいは世俗的な科学的精神の側にも全面的に与することなく、宗教哲学として二つの立場をともに生かすことができるような立場を構築しようとするために、このような批判にさらされる。これに対して、ジャネはスピリチュアリズムはその内部で再生・革新をなすことで、批判を乗り越える哲学を構築できるとする。そして、ジャネは「スピリチュアリストの学派は、いま最もアクティブで豊かであること」、さらに「現存の諸学派の中で最も未来がある」と結論づけ^{註12}、ラヴェッソンの『報告』

^{註9} P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, p. 369.

^{註10} P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, pp. 379-380.

^{註11} P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, p. 384.

^{註12} P. Janet, << Le spiritualisme français au dix-neuvième siècle >>, p. 384.

と同様にフランス・スピリチュアリズムの時代の到来を宣言するのである。

以上、ジャネの論文から、フランス・スピリチュアリズムの名称成立時におけるその基本的特徴を明らかにしてきた。

第二節 フランス・スピリチュアリズムの二系統

つづいて、この第二節では諸家の研究を参照にしながら、フランス・スピリチュアリズムに一定の定義を与えることを試みたい。この試みのなかで、私はとくにスピリチュアリズムに二つの系統を認め、それを区別して論じることの正当性を示したい。

フランス・スピリチュアリズムの運動には多くの思想家が参与しており、かれらに共通する一般的特徴を剔出することは必ずしも容易なことではない。そのため、哲学史家コプルストンは、厳密で抽象的な内包的定義を与えることを放棄し、その外延を示すことが最善の方策だとしている¹³。すなわち、スピリチュアリズムとは、メヌ・ド・ピランからラヴェッソン、ラシュリエ、フイエなどを経てベルクソンに至る思想の流れだと、思想家の名でもって定義することを提案している。しかし、そのコプルストンでさえも、この流れに共通するものがあることを認めないわけではない。フランス・スピリチュアリズムの運動の根幹に、ピランがなした「人間の意志の自発性の強調」と「人間の精神の働きについての反省」が流れていることを指摘している。つまり、内包的定義の放棄を提唱するコプルストンも、ピランの思想にフランス・スピリチュアリズム運動全体を突き動かすものがあることを認めているのである。

ピランの思想に沿いつつ、フランス・スピリチュアリズム全体についての一定の特徴を指摘することは、スピリチュアリズムの全体的特徴を理解する上で、有効な方法の一つであろう。グイエがこの方法を試みている¹⁴。グイエはポジティヴィスム・スピリチュアリストとして、ラヴェッソン、ラシュリエ、ブートルー、ベルクソン、ブロンデルの名をあげ、かれらの思索の方向性が、ピランの思索の歩みと一致すると考える。グイエはピランの思想を次の四点にまとめているが、これは同時にフランス・スピリチュアリズムの一般的特徴を示すものといえる。

第一の特徴は、「方法論的二元論」(dualisme méthodologique)である。ピランは、哲学の出発点として、外的世界から独立した内的事実である原初的事実を選ぶ。ピランの

¹³ F. Copleston, *A history of philosophy: Book Three*, Doubleday, 1985, Volume IX p. 155.

¹⁴ H. Gouhier, *Introduction, Œuvres choisies de Maine de Biran*, Aubier, 1942, pp. 22-24.

哲学は内的事実と外的世界からなる或る種の二元論を構成するといえる。このことから、グイエはフランス・スピリチュアリズムは「方法論的二元論」を第一の条件としていると捉えるのである²¹⁵。

第二点は、「行為の哲学」(philosophie de l'action)である。ピランにおける原初的事実の核心にあるのは、自らを原因あるいは意志として感じる主体の能動性、主体の働きである。スピリチュアリストの各々も主体の働きを強調した点でピランと同じである。

第三は、「絶対」(absolu)への進展である。ピランは、心理学的事実・経験から出発しながら、この心理学的経験の形而上学的原理を探求していく。その探求のなかで、「絶対」の問題が時間的な問題でなく、存在論的優位の問題として生じてきた。後のスピリチュアリストにおいてもピランと同様、心理学的経験をいかに存在論と関係づけるかが大きな課題となっている。心理学と形而上学との関係をどのように捉えるかは、個々のスピリチュアリストによって違うとはいえ、その宥和・綜合を何等かの仕方で目指している点に、かれらの共通した志向性を認めることができる。

第四に、宗教的事実、神秘的経験の尊重である。ピランを始め、フランス・スピリチュアリストは宗教的経験を自身の哲学の外に置かない。というのは、経験されることすべてをその哲学の中に取り込むというのがポジティヴィスム・スピリチュアリストの重要な特徴だからである。そしてこの事実と経験とを尊重する姿勢がかれらの宗教への関わりにも貫かれる。ピランをはじめスピリチュアリストは、かれらの哲学そのものを深めることで宗教的経験を説明することができるように努力したのである。

要するに、方法論的二元論にもとづき、行為を強調し、心理学的事実から絶対的なものへと進展し、宗教への積極的関わりをもつ思想潮流がフランス・スピリチュアリズムの大きな特徴であるとグイエは捉えているのである。これは、スピリチュアリスト全体に共通する特徴を適確に捉えたものといえ、スピリチュアリズムの内包による一つの定義として認めることができる。

ところが、本論文では、このような一般的定義からさらに一歩進み、フランス・スピリチュアリズム全体の中に、二つの傾向があることを認め、スピリチュアリズムを二系統に区分して捉えることを積極的な主張として展開してゆきたい。というのは、二つに区分す

²¹⁵ より厳密に言えば、スピリチュアリストの中には、ラヴェッソンのように、ピランより積極的に一元論的な立場を打ち出す思想家が存在している。それゆえ、このようなスピリチュアリストの場合には、さしあたりは精神と物質、内的世界と外的世界というような二元論を認めていると解することで、グイエのいう「方法論的二元論」をスピリチュアリズムの一つの指標とすることができよう。

ることによってピランの宗教哲学の射程が明確になり、スピリチュアリズムの全体像もより解明されると考えるからである。私は、スピリチュアリズムに二つの傾向があることをピランの思想的意義を捉えようとするときに見だし、そしてその後、スピリチュアリズムの研究を遂行するなかで、二系統に区分することの積極的意義を認めるようになったのであった。しかし、このように二系統に区分することには先例がないわけではない。以下において、先行する研究者の主張を紹介するとともに、同時に本論文の立場をも明確にすることを試みたい。参照される研究者は、順にH. ギイエ、J-P. コタン、J. ナベール、増永洋三である。

そもそも、ギイエはフランス・スピリチュアリズムの一般的特徴を示しているだけでなく、19世紀のスピリチュアリズムの伝統が二つに分かれていることを指摘している。その二つとは、第一に「精神性 (spiritualité)の中に生命が内在していること (l'intériorité de la vie) を認めるスピリチュアリズム」であり、第二は、「生命性とは根本的に異なった主観性 (subjectivité)によって精神性を定義するスピリチュアリズム」である²¹⁶。そして、ギイエは第一のスピリチュアリズムの精華がベルクソンであり、第二を創始したのがピランだと論じている。さらに、ギイエは、ベルクソンとピランの思想の方法論の違いをに着目し、ベルクソンの哲学の特色を「直観の哲学」(philosophie de l'intuition)と規定し、ピランのを「反省の哲学」(philosophie de la réflexion)として捉えている²¹⁷。ここにヒントをえて、本論文では、第一のスピリチュアリズムを〈直観のスピリチュアリズム〉と名づけ、第二のを〈反省のスピリチュアリズム〉と呼ぶことにしたい。

フランス哲学史研究に一時代を築いたギイエの指摘は、本論文の主張を裏づける有力な典拠となるものである。ギイエが二つのスピリチュアリズムの系統を指摘したのは、ベルクソンをフランスの伝統的哲学の中に位置づけることを直接的な目的としていた。それゆえ、スピリチュアリズム全体に関して、この二つの区分を実際に適用し検討することを試みてはいない。ギイエが示唆しながらも、十分に展開していないスピリチュアリズムの二つの系統を宗教哲学の観点から解明すること、それが本論文の論述を貫く主題である。そ

²¹⁶ H. Gouhier, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIII^e siècle*, Vrin, 1980, p. 91. なお、ギイエは別の著作でも同じようにスピリチュアリズムに二つの流れがあることを指摘している。この著作では、スピリチュアリズムにおけるベルクソンに至る系統を認めただうえで、ピランの人間学の核心が取り戻されるには、ブロンデルの『行為』(1893年)が登場するのをまたなければならなかったとしている。この論述は、簡潔なものであるが、ブロンデルの宗教哲学をピランに源泉をもつ〈反省のスピリチュアリズム〉の頂点に位置づける本論文の主張を支える一つの典拠となる。H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin, 1987, p. 24.

²¹⁷ H. Gouhier, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIII^e siècle*, p. 112.

れゆえ、スピリチュアリズムの二つの系統の内容は、本論文全体において答えるものとならざるをえないが、グイエの指摘をもとにごく簡単にそれぞれの特徴を示しておくことにしよう。グイエが指摘したように、第一の〈直観のスピリチュアリズム〉においては、

「精神性」と「生命」とが対立するのではなく、「精神性」の本質をなすものとして「生命」を捉える。そのうえで、「生命」を広く自然全体に拡大することで、「精神性」をもととした一元論的な宇宙論を形成していこうとするものである。第二の〈反省のスピリチュアリズム〉は、「精神性」と生命一般とをさしあたり区別し、「主体の働き」に「精神性」の根本的要素を認め、その「働き」を中心に超越的なものを捉えようとするものである。

グイエはフランス・スピリチュアリズムの二つの傾向を並列的に論じている。しかし、本論文はその二つを生み出す要因を、ピランの思索そのものの中に見出し、ピランの提起した問題との連関において二つのスピリチュアリズムの伝統を解明することを試みる。

ピランの思索に二つのスピリチュアリズムの萌芽を認めた研究者としては、コタンを挙げることができる。コタンは、1990年発行の『哲学概念事典』の「スピリチュアリズム」の項で、「スピリチュアリズムの二つの方向性」がピランのうちにあると表現している²¹⁸。本論文第二章で論じるように、『心理学の基礎』を中心とするピラン中期の思想と、『人間学新論』として知られてきたかれの晩年の思想の間には違いがある。中期には、ピランは「主体の働き」と「それ以外のもの」によって構成される二元論を保持している。ところが、晩年には「動物的生」「人間的生」「霊的生」の三つの生を説き、この三つの生の中での「霊的生」が最も高い段階で、他の二つの生に卓越していると論じる。この時期では、能動的・意志的自我がそれを超えたものの中に吸収されるようになる。コタンが指摘したのは、スピリチュアリズムの範型を中期のピランの思想にとるか、あるいは晩年にとるかによって、スピリチュアリズムの方向づけが変わるということである。本論文の提案と対応させれば、コタンの指摘は、前者に範型をとったものが〈反省のスピリチュアリズム〉として、後者を押し進めたものが〈直観のスピリチュアリズム〉へとつな

²¹⁸ J.-P. Cotten, << Spiritualisme >>, in *Encyclopédie philosophique universelle* II, *Les notions philosophiques*, tome 2, PUF, pp.2444-2446.

がることを示しているといえる¹⁹。

通俗的な哲学史においては、フランス・スピリチュアリズムの前者の方向性が看過され、後者の方向のみが論述されがちである。たしかに、後者の方向性を追及したラヴェッソン、なかんずくベルクソンの活躍は華々しいものであり、それが哲学史家の注目を集めるのは当然である。しかし前者の方向性が見失なわれがちとなった理由はそれだけではない。コタンはクーザンが主張した折衷主義的二元論の不評がそこに影を及ぼしていることを指摘する。コタンによれば、クーザンは「意識の中心におかれた人格的原因」と「意識の外におかれた外的原因」からなる二元論を維持しようとしていた。このようなクーザンの「二元論的スピリチュアリズム」は、ラヴェッソンからみれば、折衷主義的二元論にもとづく妥協の産物で損なわれた形式でしかない。そこでラヴェッソンは、自身の一元論的な観点から「クーザンのスピリチュアリズム」を克服すべき対象として批判しながら、積極的に自身の「スピリチュアリズム」を展開していったのである。このようにラヴェッソンをはじめとするスピリチュアリストがクーザンの折衷主義的二元論を批判しながらフランス・スピリチュアリズムを形成したことに目が奪われるならば、「二元論的スピリチュアリズム」の系統が存在しうることを看過するのも不思議ではない。

コタンは、ピランの思想の中に〈反省のスピリチュアリズム〉への可能性があることを指摘した。これは、ピランが発した問いへの応答という観点からスピリチュアリズムを捉え直そうとする本論文の立場の正当性を補強するものといえる。ただし、コタンは〈反省のスピリチュアリズム〉の内容について立ち入って論じてはいない。

フランス・スピリチュアリズムの二つの系統を独自の観点から区別し、しかも、〈反省のスピリチュアリズム〉の特色を自分自身の立場から明確にしようとしたものとして、ナベールの論考をあげることができる。ナベールは『フランス・エンシクロペディー』の「反省哲学」の項において、「反省哲学」に二つの方向を認めなければならないと主張している²⁰。ナベールは次のように「反省」を二つに区分することを提起する。すなわち、第一に「そこにおいて絶対が個別的意識の運動の中で自らを反射させる」という意味

¹⁹ コタンは二つのスピリチュアリズムの傾向の違いは、一般に宗教に言及するか否かということではなく、宗教の捉え方の違いに関わることになる旨を指摘している。この点に関し、本論文はかれの主張に同意する。ただし、一方が差異を消滅させる神秘的経験に至り、他方がそのような神秘主義には至らないというコタンの主張には与しない。また、ピランの思想の中に二つのスピリチュアリズムの源泉があるという点には、賛同するものの、スピリチュアリズムの範型の取り方に関しては、本論文は別の視点をとる。というのは、コタンと異なって本論文では、〈反省のスピリチュアリズム〉と宗教との関係を積極的に捉えようと試みるからである。

²⁰ J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, in *Encyclopédie française*, XIX, Larousse, 1957, pp. 19. 04-14 à 19. 06-3.

の「反省」。第二に、「まず主体が主体自身を構成し、ついで、その働きに内在する精神活動の法則・規範をあらゆる領域で取り戻す」という意味での「反省」である。そしてこの第二の意味での「反省哲学」をナベール自身の立場としている。このように二つの「反省」を区分することで、ナベールは、フランス・スピリチュアリズムの二系統に対応するような仕方で、反省哲学の二つの流れの特色を明らかにしている。

ナベールのいう第一の立場にたつ反省哲学においては、「反省」と「絶対的なものの直観」とが直接的に一致する。そしてそこには、相対的なもの、個別的存在のただ中に「絶対」が現存している。この場合の反省は、「有限な意識がその原理に回帰すること」であり、その関心は「有限な思惟と無限な思惟との関係」に向けられている。このように捉えられた反省哲学に属する思想家の名前をナベール自身は明記していない。そして、ナベールのいう第一の反省哲学の流れが本論文のいう〈直観のスピリチュアリズム〉と必ずしもぴったりと重なっているということとはできない。とはいえ、ラヴェッソンが表明している立場と第一の反省哲学の流れとの一定の対応関係は見て取ることができる^{註21}。ラヴェッソンは『報告』の中で、「反省の内的・中心的観点からいえば、魂はたんに魂そのものではなく、その根底においてそれがそこから発する絶対を捉えている」^{註22}、と述べているからである。

これに対して、第二の反省哲学をナベールは反省哲学の本来の方向と考えている。第二の反省哲学においては、「絶対的なもの」と「自己の働き」との間に直接的な一致を認めない。ここではまず、「個別の意識と超越論的意識との関係」が問題となる。ナベールはこの第二の反省哲学の源泉をデカルトのコギトに求め、そこに二つの異なった思索を展開させる可能性が込められていたことを指摘する。すなわち、「自我の内密性を深め解き放つこと」と「認識する主体の働きの中に真の経験の可能性の条件を探ること」である。ナベールは、この二つをあわせて捉えることに反省哲学の課題があることを認める。「反省の任務は、意識の内密性と理性の普遍性とを互いに外的なままにしておかないことにある」^{註23}。

ナベールは、かれの構想する反省哲学の先駆的形態を中期のピランに求め、さらに、ラシュリエ、ラニヨー、ブランシュヴィックなどによって第二の反省哲学が試みられてきた

^{註21} ラヴェッソンの文言との対応は、コランの指摘にもとづく。P. Colin, << Herméneutique et philosophie réflexive >>, in Paul Ricœur; *les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991, p.31.

^{註22} F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, p. 271.

^{註23} J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 05.

ことを認めている。ところが、ナベールはこれらの反省哲学者に対して不満を隠さない。ラシュリエ以下の哲学者については、知性主義への傾きがあったため、捉えられなければならないはずの「自我と結びついたより具体的な経験」が見失われがちであったという。そして、ナベールの反省哲学のモデルともいえるピランの哲学でさえも、それが十分なものであったとは認めない。ナベールは、個別のスピリチュアリストの思想を内在的に検討することではなく、かれ独自の反省哲学の立場を鮮明にしようとする点に力点を置いているからである²⁴。

ナベールはスピリチュアリストのテキストを哲学史家として検討するような研究によって二系統に分けたのではない。ナベールはかれ自身の哲学を深めることにその精力を傾けた独創的な哲学者であった。つまり、反省哲学を二系統に分類して、自身の立場をラヴェッソンらと明確に区別せざるをえなかったのは、ナベールがその思索を突き詰めていった結果なのであった²⁵。このことはこの論文の長所でもあり、また同時に短所ともなっている。その長所は、二系統についてのナベールの凝縮された言葉の中には、たんなる形

²⁴より詳しくナベールの主張を述べるならば、かれは、デカルトのうちに含まれていた反省哲学の二つの思索の可能性は、一方で「自我の内密性」を重視するピランの方向、他方で、普遍的思考の支えとなるものを解明していったカントへの方向において展開されたとする。そして、ナベールは、ピランの立場に共感を寄せながら、カントの開いた領域をとりこむ試みをしたのであり、この観点から本論文のいう〈反省のスピリチュアリズム〉を問い返しているのである。ナベールはフランス・スピリチュアリズムとカントとのあいだに密接な関係を認めていた。この一例をとっても、松永澄夫が以下に述べるように〈反省のスピリチュアリズム〉をカントとの連関に注目して捉えることは正当だといえる。「19世紀末から20世紀前半にかけて有力であったフランスの反省哲学の流れは、ラヴェッソンと、漸くにして諸著作が出版され始めたメヌ・ド・ピランとの両者が与えるインスピレーションに、新カント学派の認識論の形式をまよせようとした試みだとも見ることできる。ラシュリエ、ブートルー、ルヌーヴィエらを挙げ得る」。『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、1998年、1614頁。このようなスピリチュアリズムの捉え方と本論文は矛盾せず、共存できるものと私は考えている。本論文の立場はピランをスピリチュアリズムの唯一の源泉とするものではなく、ピランの提起した問題を軸にしてスピリチュアリズムをくっきりと浮かびあがらせようとするものだからである。

²⁵ ナベールは第一の反省哲学の特色を深く執りとっている。「第一の反省的思考においては、有限な意識がその全存在を《存在》——意識において自らを反射させ、意識がその原理と結びつくために必然的躍動を意識に与える《存在》——から受け取ることを発見する運動と分析的後退とが一致する。〈存在の諸観念〉〈存在の諸規範〉〈存在の諸要求〉〈存在そのものの観念〉、これらのおかげで、個別的意識はその上昇的歩みの中で、その最内奥の目的であるものへと近づくが、これら自体は《存在》によって呼び起こされたのである。意識の体験である希求の中での、最初の運動以来、意識はそれが向かう項を予め感じるのである。……中略……以上の観点から見れば、反省とはまさしく有限な意識がその原理に回帰することである。分析的後退は〈巡らなければならない段階〉と〈排さなければならない幻想〉とを記述する。この記述は、自己意識へと向かう進展を遂行することを目的としているが、目的となる自己意識は、有限な存在の中で《存在》が自己についてもつ意識と同一である。反省は、創造するものではなく、むしろ発見するものである。そしてあえていえば、最初から、認められていたものは、相対性と個別的存在のただ中での、《存在》の現存すなわち絶対の現存である。この現存が、方向づけられたダイナミズムと目的性とを産出する。そしてこのダイナミズムと目的性とが後退する全分析を生気づけ、貫くものである」。J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 04-15. なお、《存在》は原文で「存在」の頭文字が大文字であることを表わしており、引用文中の〈 〉はずでに述べたように筆者によるものである。

式的分類に還元されない思索の力が込められている点にある。しかし、その長所はこの論文にかれ自身の立場が強く反映されているという問題と表裏一体となっている。ナベールの論文はスピリチュアリズムの研究に導きの糸を与えるが、さらに哲学史の研究論文の枠を越えたものとなっている。

増永洋三は、広範囲にわたる個別のスピリチュアリストについての内在的な研究を遂行したうえで、フランス・スピリチュアリズムの系統を明確なかたちで分類している。ただし、かれはスピリチュアリストの系統を本論文のように二つではなく、三つに分類している。しかし、これは本論文の論旨と相いれないものではなく、かえって本論文の主張の有力な典拠となるものである。

増永は『フランス・スピリチュアリズムの哲学』の「序」において、スピリチュアリズムを次のように定義する²⁶。すなわち、「スピリチュアリズムとは、人間的経験を、その根本において精神的なる経験として捉え、『精神性』(spiritualité)の最も純粋なる本質を解明することを目指す哲学的立場である」。このようにスピリチュアリズム一般の明確な定義をなした上で増永は、フランス・スピリチュアリズムを次のように三つの立場に分ける。

まず第一の立場として、ラシュリエ、ブランシュヴィック、ラニョー等によって説かれた主知主義的傾向の哲学をあげる。増永はこの哲学の特色を次のように要約する。すなわち、「そこでは精神の本質は、何よりも、知性的活動の純粋なる発現に存するとされ、個体的生命に内在する働きから可能な限り純化されることにおいて成り立つ知性的活動の自律的展開と、認識の普遍的客観性の確立に、精神的生の究極の意義」を求めている立場である。この第一の立場は、本論文が論述してきた二つのスピリチュアリズムの系統とはさしたあたり区別される系統である。

増永のいう第二の立場は、ラヴェッソン、ブートルー、ベルクソン、ル・ロワなどの諸思想に表明されている。そこにおいては、「精神的活動は、根源的には、自発的生命躍動と不可分なものとして把握され、精神的生の特質は、生命と意識のデュナミックな統一の直観に存する」と捉えられている。これは本論文でいう〈直観のスピリチュアリズム〉と重なる。

第三の立場の源泉は、ピランに見いだすことができる。そして、そこに萌芽的に含まれていた理念をそれぞれ独自に継承し展開せしめた思想家として、増永はナベール、ル・センヌ、ネドンセル、パリアールなどを挙げ、ラヴェルならびにブロンデルによってそれが

²⁶ 増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、創文社、1984年。

壮大に開花させられたとする。この中で増永がもっとも関心と共感をよせているのは、ブロンデルである。増永はこの立場の特色を次のように述べる。「それは、行為的且つ反省的な『はたらき』のうちに、精神的生の根底にあって、我々を常により高次のものへ、無限なるものへとうながし導く超越の志向と、正にかかる自己超越に即してはじめて開かれる精神的内面性との、いわば媒介的なる統一の経験が成立することを説く立場である」。これは、本論文の〈反省のスピリチュアリズム〉の内容とほぼ対応する。

さて、増永がフランス・スピリチュアリズムを三つに区分したことと、本論文の二区分とが矛盾しない理由を説明しておこう。本論文は、増永のいう第一の立場が存することをけっして否定するものではない。ただ、フランス・スピリチュアリズムには少なくとも二つの系統に分類できることを明らかにしようとしているにすぎない。そして、二つの系統に分類する目的は、この二つを意識化することで、宗教哲学の観点から、ピランを軸として、スピリチュアリストの思想的意義をできるだけ深く捉えようとするところにある。この目的のため、本論文では、増永のいう第一の立場を取り上げないのである²⁷。いいかえれば、本論文はその研究対象とする二つの系統以外の立場がスピリチュアリズムにあることを排除するものではなく、さしあたりスピリチュアリズムの範囲をより限定して捉えようとしているにすぎない。さらに研究が進み、新たに別の系統を付加した、より包括的な研究がうまれることもあろう。ただしその場合に、区分を増やすことで、かえって事柄の本質を捉えることが困難となるのでは意味がない。そこには、宗教哲学上のなんらかの事柄がより明確に捉えられるという積極的な側面がなければならない。

くわえて、ラシュリエについての増永の論述は、むしろ本論文のとる区分方法を要求しているとさえいえる。増永はラシュリエの名を第一の立場に属していると挙げていたが、別の著作『M. ブロンデルと近代的思惟』において、ラシュリエの「帰納法の基礎」と「心理学と形而上学」の二つの論文の各々にブロンデルの『行為』に思想的類縁性がある

²⁷ ブランシュヴィックの位置づけについて、とくに一言しておこう。というのは、かれはスピリチュアリズム全体を代表する思想家としてその名を挙げられることが多い思想家だからである。たとえば、バロンは『倫理学・道徳哲学事典』の「フランス・スピリチュアリズム」の項の中で、スピリチュアリズムを代表する二人の思想家としてベルクソンとならんでブランシュヴィックの名を挙げている。J.-L. Vieillard-Baron, << Spiritualisme français >>, in *Dictionnaire de l'éthique et de la philosophie morale*, PUF, 1996, pp. 1446-1452. しかしながら、ブランシュヴィックをフランス・スピリチュアリズムに入れたい研究者もおり、ブランシュヴィックを論じない本論文の立場は必ずしも異例なものではない。たとえば、先で取り上げたコタンは、スピリチュアリズムの意味を曖昧にしないためには、ブランシュヴィックの思想をスピリチュアリズムに入れるべきでなく、それは「知性主義」(intellectualisme)として別の項で論じるべきであるとしている。この点で、本論文はさしあたりコタンと共通の立場をとっていることとなる。J.-P. Cotten, << Spiritualisme >>, p. 2446.

ることを指摘している^{註28}。このことは、ラシュリエとブロンデルの思想をともに〈反省のスピリチュアリズム〉として、同じ系統のもとで捉える可能性を含んでいるといえよう。

増永の論考は、増永自身が繰り返し明言するように、フランス・スピリチュアリズムの諸思想を相互に関連づけたり系統づけたりして、その哲学の全体像を包括的に意義づけようとしたものではない。かれの研究の意図は、哲学の根本的な諸問題に対してスピリチュアリズムが重要な手掛かりを与えることを明確にすることにある。個別の哲学者の思想を通して普遍的問題への思索を深めようとする増永の試みは、本来あるべき哲学研究者の一つの姿である。しかし、その試みと個別の哲学者の属する思想潮流の全体像を見極めようとする試みとは相反するものではない。むしろこの二つの試みは相互に補い合い、ある意味で循環するものといえよう。だからこそ、増永もスピリチュアリズムの包括的研究を今後の課題としているのだろう^{註29}。スピリチュアリズムの一つのまとまった像を提示しようという本論文の試みは、個別の問題に即して厳密な議論を展開している増永のような研究がすでに存在しているがゆえに可能であり、その点において本論文は増永の研究から多くのものを得ている。

以上、フランス・スピリチュアリズムの一般的な特徴を明確にするとともに、その中に二つの系統を区別する論拠を明らかにしてきた。続いて、本論文で取り上げるスピリチュアリストを瞥見することにしよう。

第三節 スピリチュアリストの自己規定

本論文では、〈反省のスピリチュアリズム〉に属する思想家として、具体的には、ラシュリエ、ブロンデル、ナベールを取り上げ、〈直観のスピリチュアリズム〉では、ラヴェッソンとベルクソンとを論じる。無論、ここで名を挙げた以外の思想家がスピリチュアリズムに属していないということではない。さしあたり、ここで名を挙げた思想家の思想を照らし合わせながら研究することによって、メーヌ・ド・ピランの宗教哲学的問いに応える地平が開かれると考えるからである。以下において、これらのスピリチュアリストとスピリチュアリズムという名称との関わりを順次明らかにし、この名称の意味をより明確にしたい。

メーヌ・ド・ピラン 一つの思想潮流、学派の創始者がしばしばそうであるように、メーヌ・ド・ピランはスピリチュアリズムを自身の哲学を表わす名称として用いていな

^{註28} 増永洋三『M. ブロンデルと近代的思惟』、九州大学出版会、1992年、183-184頁。

^{註29} 増永洋三、『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、「あとがき」。

い。しかし、それほど多くの箇所ではないが、この名称を用いている事例がある。この場合、スピリチュアリズムはビラン自身の哲学ではなく、ライプニッツのような思想を指している^{註30}。また、ビランはスピリチュアリズムを唯物論と対比しているが、唯物論の典型となるのはスピノザである。ライプニッツは精神的な「力」(force)を原理とし、スピノザは実体(substance)を原理とし、各々の立場を代表する哲学を構築していると捉えられている^{註31}。

なお、ビランがその主著『心理学の基礎』の中で、「形而上学」を「実在的・実証的学」(une science réelle et positive)であるとしている点は、ラヴェッソンの「ポジティヴィスム・スピリチュアリスト」やベルクソンの「実証的形而上学」の先駆的自己規定として記すべき価値があろう^{註32}。

クーザン 本論文では、クーザンをフランス・スピリチュアリズムに属する思想家とは考えていない。しかしスピリチュアリズムという名称は、少なからずクーザンと結びつけられて受けとられてきた。そして十九世紀の中ごろの哲学教育界に大きな影響力をもったクーザンの評価とこの名称は毀誉褒貶をともにするということもあった。そこで、スピリチュアリズムの意味を明確にするために、クーザンの用法を一瞥しておこう^{註33}。

たしかに、クーザンはスピリチュアリズムという名称によって自らの立場を表明したことがある。その典型的な例が1853年の『真・美・善』の「序文」である^{註34}。ここで一般にかれの哲学の代名詞となっている「折衷主義」(éclectisme)は、自分の哲学の最も重要な応用ではあっても、自分の哲学の「原理」ではなく、スピリチュアリズムこそが「私たちの真の教説」「私たちの真の旗」であると明言している。ところが、クーザンの

^{註30} Maine de Biran, *Œuvres*, Tome XI-1, Vrin, 1990, p. 151 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome XI, Slatkine, 1982, p. 461). (ビランの著作については、『心理学の基礎』、『人間学新論』、『日記』を除いて、最近のヴラン社のアズーヴィ版の頁数を記し、従来のティスラン版の頁数を括弧内に併記しておく)。

^{註31} Maine de Biran, *Œuvres*, Tome XI-3, Vrin, 1990, p. 253 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome XI, Slatkine, 1982, p. 343).

^{註32} Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome VIII, Slatkine, 1982, p. 270. (ビランの著作のうち『心理学の基礎』は1999年1月の時点でヴラン社から刊行されていないので、従来のティスラン版の頁数のみを記しておく)。なお、ビランの「実在的・実証的学」という自己規定の重要性は、グイエの指摘による。H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, 1970, p.32. グイエによれば、「実証的」という言葉はコントに先だって、認識において実在に関わっていることを強調し、事実に基づいた学であることを特徴づけるために、ビラン当時にすでに用いられていた。

^{註33} フランス・スピリチュアリズムをクーザンの哲学に限定するのは、ハーディーも指摘するように「根拠なき限定」といわざるをえない。G. G. Hardy, << French spiritualisme >>, in *Philosophy today*, fall 1968, 12, p.199.

^{註34} V. Cousin, *Avant-propos, Du vrai, du beau & du bien*, par Cousin, Perrin, 1917. (1853).

いうスピリチュアリズムには哲学の確固とした一つの立場を読み取ることができない。具体的にこの「序文」でスピリチュアリズムとされているものを列挙すると、そこには、ソクラテス、プラトン、福音書、デカルト、十七世紀の偉大な思想家、ロワイエ＝コラールなどの思想だけでなく、スタール婦人、シャト＝ブリアンらの文藝家の立場まで含まれている。これらに共通する論理体系を求めることはおよそ不可能であろう。クーザンにおいては、スピリチュアリズムという名称は厳密な哲学的立場を表わしてはおらず、あたかもかれの好んだ教説に貼りつけたレッテルのごときものとなっている。ラヴェッソンらが自らの目指すスピリチュアリズムを打ち立てるために、クーザンに強い批判を投げかけたのも当然であったといえよう。

ラヴェッソン ビランの精神がクーザンによって変質したというラヴェッソンの論述は、すでに1840年に見ることができる^{註35}。1867年の『報告』には、真のスピリチュアリズムの形成にいたる十九世紀フランス哲学の流れを次のような三段階にわけてラヴェッソンが捉えていたことが窺える^{註36}。まず第一に、ロワイエ＝コラールが創始した「半スピリチュアリズム」(demi-spiritualisme)がクーザンによって華々しく展開された段階^{註37}。次いで、クーザンの折衷主義から離れていく段階。とりわけ、カロによって「半スピリチュアリズム」にかわって「真のスピリチュアリズム」(le spiritualisme véritable)が準備されたとする^{註38}。そして第三に、今まさに「ポジティヴィスム・スピリチュアリストないしレアリスム・スピリチュアリスト」が到来すると自分自身の立場を含めて宣言したのである^{註39}。

ラシュリエ ラシュリエはラヴェッソンの思想を厳密な狭い意味での「より深く完全なスピリチュアリズム」だとラランドの『哲学事典』で定式化している^{註40}。ラシュリエは『哲学事典』でまず、スピリチュアリズムが「精神すなわち意識的思惟が自立し、優越することを認める教説」を意味することを確認する。ところがこの場合には、たんに精神

^{註35} F. Ravaisson, << Philosophie contemporaine >>, in *Métaphysique et moral*, Vrin, 1986, p. 27.

^{註36} ラヴェッソンの『報告』から、スピリチュアリズム形成の三段階を読み取ることは、北明子の論述にもとづく。北明子『メヌ・ド・ビランの世界』、勁草書房、1997年、36頁。

^{註37} F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, p.21.

^{註38} F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867)*, p.151.

^{註39} ラヴェッソンが「ポジティヴィスム」という名称を使った背景としては、上村博が指摘するように、少なくともシェリングの「積極的哲学」とコントの「実証主義」の二つの要因を認めなければならないであろう。上村博「フランス・スピリチュアリズムの感性論」『美学』第188号、1997年、17-18頁。

^{註40} A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1020.

を自然の上に置き、精神と自然との関係を確立することのないスピリチュアリズムが存在することになる。そこで、ラシュリエは論を進め、「精神の中に自然そのものの説明を求める」ことから成り立つスピリチュアリズムがあり、これがより深く完全なスピリチュアリズムであり、これこそラヴェッソンのスピリチュアリズムであると主張する。

ところが、ラシュリエはラヴェッソンの思考を真のスピリチュアリズムとして明確に規定しただけでなく、かれ自身スピリチュアリズムの名のもとで独自の哲学を展開させた。ラシュリエは論文「帰納法の基礎」の結論で、真性の自然哲学は「レアリスム・スピリチュアリスト」だと言明する²⁴¹。そしてこの立場からすると「存在全体が一つの力であり、力全体が一つの思惟であり、この思惟は次第に自分自身をより完全に自覚するようになるものである」と述べている。さらに、ラシュリエは論文「心理学と形而上学」でもスピリチュアリズムは正しいと結論づけている²⁴²。ラシュリエは当然ながら、かれのスピリチュアリズムをクーザンのそれから意味においても手続きにおいても区別している。かれがクーザンと相違すると強調したのは、「思惟」に或る種の「表象」だけではなく、「感覚的表象に客観的価値を付与する行為」を認めた点と、この「思惟」を捉えるのに「直接的観察」ではなく「反省的分析」をもってした点にある。

論文「帰納法の基礎」と「心理学と形而上学」はともにスピリチュアリズムを標榜している。ここで、二つの著作によって表明されているスピリチュアリズムが同じではないことに注意しなければならない。そこには看過できない違いがある。きわめて図式的に示せば、「帰納法の基礎」は一元論への方向性をもち、ラヴェッソンの〈直観のスピリチュアリズム〉の延長線上に位置する。ところが「心理学と形而上学」では、それとは違う別のタイプのスピリチュアリズムが表明されている。ドリアックの表現に従えば、前者は「目的論的スピリチュアリズム」、後者は「自由のスピリチュアリズム」あるいは「文字どおりのスピリチュアリズム」(spiritualisme sans épithète)と述べることができる²⁴³。このようにラシュリエには立場の移行を認めることができる。ただしかれが明確な方法論的自覚を伴ったスピリチュアリストであった点では一貫している。

ラシュリエの思想については、さまざまな観点からその宗教哲学を論じることができるが、本論文では、ピランの「反省」の方法を引継ぎ、新たな〈反省のスピリチュアリズム〉の可能性を示唆した思想家という枠内でその思想を取り上げることとする。

²⁴¹ J. Lachelier, *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I, Alcan, 1933, p. 92.

²⁴² J. Lachelier, *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I, p. 218.

²⁴³ L. Dauriac, << La doctrine et la méthode de M. J. Lachelier >>, in *L'année philosophique*, 1896, p. 115.

ベルクソン。ベルクソンは自身の哲学を「実証的形而上学」と称している。そして、その著作の多くの箇所ですピリチュアリズムを克服すべき哲学としてあげていながらも、スピリチュアリズムという名称も受け入れている。まず『物質と記憶』刊行直後、それに対して論評された「新しいスピリチュアリズム」(un nouveau spiritualisme)という表現を容認している^{註44}。また「レアリスム・スピリチュアリスト」という呼び名にも同意したと伝えられている^{註45}。ベルクソンとフランス・スピリチュアリズムの伝統との強い結び付きをとくに有名にしたのは、アカデミー入会におけるラヴェッソンを称える講演「ラヴェッソンの生涯と作品」である。

ベルクソンはフランス・スピリチュアリズムを代表する思想家である。その知名度、影響力の点からいっても、かれの思想を無視したスピリチュアリズム論はおよそ成立しないとさえいってよい。しかし、ベルクソンの思想がピランから発するスピリチュアリズムの唯一の帰結ではない。本論文はかれの思想を〈直観のスピリチュアリズム〉として位置づけ、フランス・スピリチュアリズムの中で相対化して捉える。

ブロンデル。ブロンデルはスピリチュアリズムという名称がクーザンの折衷主義と結び付いてきた歴史的経緯を重視する。ブロンデルからすれば、この言葉はクーザンの折衷主義によってもてはやされ、この学派の浅薄な二元論を指し示すために用いられたレッテルにすぎない。したがって、ブロンデルはこの言葉を哲学の一般的概念として使用することを拒否する。そうである以上、ブロンデルが自分の思想がスピリチュアリズムと呼ばれることに強く抵抗を示すのは驚くべきことではない。ラランドの『哲学事典』には、ブロンデルの激しい拒否の様子がセアイユの証言にもとづき紹介されている^{註46}。ブロンデル自身は、1893年の『行為』では「全体的学」(une science totale)とかれの哲学を表現しているし、またその後、自分の立場を「完全なリアリズム」(réalisme intégral)と表現するのを好んでいたとされている^{註47}。

このような事実を踏まえたうえでも、なお、本論文ではフランス・スピリチュアリズム

^{註44} ベルクソンの「新しいスピリチュアリズム」の名称受容の経緯に関しては、本論文第四章第一節で論じる。

^{註45} I. Benrubi, *Souvenirs sur H. Bergson*, Delachaux et Niestlé, 1942, p.53. (D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Nijhoff, 1969, p.7 の指摘による)。

^{註46} A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1024.

^{註47} M. Blondel, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, 1973, p.469. Cf. C. Troisfontaines, << L'approche phénoménologique de l'être selon Maurice Blondel >>, in *Maurice Blondel Une dramatique de la modernité*, Editions Universitaires, 1990, p.75.

の最も重要な思想家の一人としてブロンデル論じる。ブロンデルがスピリチュアリズムという名称を拒否した大きな理由は、この言葉の歴史的経緯にあったが、今日ではその歴史的状況そのものが大きく変わってきている。ブロンデルの強い拒絶にも拘わらず、かれの思想をスピリチュアリズムという名称で呼ぶことはすでに当然のごとくになされてきている⁴⁸。本論文では、〈反省のスピリチュアリズム〉の立場から、最も壮大な宗教哲学を花開かせた思想家としてブロンデルを位置づけている。

ナベール ナベールは「反省哲学」の流れに自身の立場をおき、スピリチュアリストであることを標榜することはない。しかし、ナベールの考えるフランスの本来の「反省哲学」の伝統は、中期のピランの思想に淵源を持つものであり、ラヴェッソンの系統とは区別されるものであった。そして、ナベールのいう「反省」の構造がブロンデルのそれと類似している点に注目し、本論文では〈反省のスピリチュアリズム〉の系統に属する思想家として位置づけることにしたい⁴⁹。

ナベールとスピリチュアリズムの名称との関係、ならびに1930年代以降のスピリチュアリズムのイメージをより明確に理解するためには、ここで叢書〈精神の哲学〉(Philosophie de l'esprit)にふれておかなければならない。なぜならナベールが自身の哲学を「反省哲学」として表明した背景には、スピリチュアリズムの伝統を新たな形で再興しようとする〈精神の哲学〉との葛藤があったからである。

1934年3月1日にラヴェールとル・センヌは共同声明をだし、それをもとに叢書〈精神の哲学〉がオーヴィエ社から刊行されることになった⁵⁰。叢書〈精神の哲学〉は明確に規定された一つの思想を普及させようとしたものではなかった。また、ラヴェールとル・センヌには、仲間を集めて別の勢力に対抗するための学派をつくるという意図もなかった。叢書に収められた各作品は、あくまで独立した個人の哲学的探求の成果を示している。このことは、叢書〈精神の哲学〉から「翻訳」の部門で、実際に著作が刊行された人物名をいくつか挙げれば、すぐに理解されよう。すなわち、ベルジャーエフ、パークリー、ブレ

⁴⁸ たとえば、ブレイエはベルクソンとブロンデルをフランス・スピリチュアリストの代表としてあげている。また、ギトンは「スピリチュアリストの流れ」(le courant spiritualiste)という題目のもとでブロンデルの思想を取り上げている。E. Bréhier, << Conference en Sorbonne sur Bergson et Blondel >>, in *Études Blondéliennes* 2, 1952, p.53. J. Guittou, *Regards sur la pensée française (1870-1940)*, Beauchesne, 1968, pp.214-239.

⁴⁹ ブロンデル『行為』とナベール『倫理のための要綱』における「反省」の構造がきわめて類似していることは、すでにラクロワが指摘している。J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, pp. 14-16.

⁵⁰ ラヴェールとル・センヌの共同声明についての論述は、主にモロ＝シールの論文に拠っている。E. Morot-Sir, << Le mouvement "Philosophie de l'esprit" >>, in *Encyclopédie française*, XIX, Larousse, 1957, pp. 19. 06-9 à 19. 06-14.

ンターノ、エックハルト、ブーバー、フィヒテ、ヘーゲル、キェルケゴール、ロイス、ホワイトヘッドなどの思想家の翻訳が「精神の哲学」の名のもとに出版されたのである。とはいえ、「同時代の哲学者の作品」として、この叢書から出版された哲学者の名を眺めるなら、一つの共通の思想とまではいえないにしても、やはりこの叢書を読むなにかがあることを感じざるをえない。それらの人物はラヴェルとル・センヌをはじめ、デュメリ、フォレスト、グイエ、ギトン、マルセル、ミンコフスキー、モロ＝シール、ネドンセル、パリアール、プラディーヌ、リクール等々である。これらの哲学者の著作を貫いているのはなにか。それは「哲学への信頼」だとモロ＝シールはいう。すなわち「哲学とは、人間の使命の意味を人間の内で錬磨し深めさせる思弁的・実践的認識であるに違いない」という信頼である²⁵¹。そしてこれこそ、ラヴェルとル・センヌの共同声明が人間の心の中に蘇らせようと期待したものにほかならない。このような信頼をもとに刊行されていった叢書「精神の哲学」は、たしかに特定のタイプのスピリチュアリズムを流布させようとしたのではないにしても、フランス・スピリチュアリズムの伝統を再生するものとして受け容れられていったのである。

ところが、ヴァレによれば、ナベールは生前にはけっして叢書「精神の哲学」に自分の著作を入れることに同意しなかった²⁵²。ヴァレはその理由をラヴェルとナベールとの間の和解不可能な知的ジレンマに求めている。そもそも、本章第二節で紹介したような形で、ナベールが反省哲学に二つの方向を区別した背景にはラヴェルとの論争があったという。念のためにいえば、両者が個人的に不仲であったというのではない。リオン大学の学生として出会った両者の間には、高度な意味での敬意と競争心とにもとづいた友情があったことをヴァレは保証できるとしている。ナベールがスピリチュアリズムという名称を用いなかったのには、このような事情があったのである。

しかし、1960年のナベールの死後、その状況は変わった。ナベールへの敬愛の念に突き動かされたリクールとルヴェールがその著作を叢書に入れたのである。その著『倫理のための要綱』が1962年に、遺稿集『神への欲望』が1966年にいずれもリクールの序文が添えられて、叢書から刊行された。ナベールが自身の立場を「反省哲学」であると表明した意図は当然ながら尊重されなければならない。しかしそれにもかからわず、ナベールはその後継者によってスピリチュアリズムの一員にすでに加えられたという厳然とした事

²⁵¹ Morot-Sir, << Le mouvement "Philosophie de l'esprit" >>, p. 19. 06-9.

²⁵² ナベールと叢書「精神の哲学」との関係についての論述はヴァレの論文に拠っている。G. Varet, << spiritualisme et philosophie réflexive >>, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 74 N°1, 1990, p.24.

実が存在しているのである⁵³。

なお、フランスでもそれほど名を知られているとはいえないナベールに本論文がとくに注目するのは、以下に論じるリクールの思想形成にナベールの思想が決定的な役割を果たし点に重要な意味を認めるからである。

リクール リクールは現代の解釈学を代表する一人であり、フランス・スピリチュアリズムに属する思想家とは一般には考えられていない。しかしながら、リクールの解釈学は、フランス・スピリチュアリズムに由来しており、その基本的性格は、スピリチュアリズムから継承したものによって定まっている。リクール自身はこのことを、自分の思索は「反省哲学の線上に」位置づけられるという仕方でも表明している⁵⁴。かれのいう「反省の哲学」がブロンデルやナベールの〈反省のスピリチュアリズム〉と重なるとするのが本論文の立場である。スピリチュアリズムからみれば、リクールの思想はスピリチュアリズムの一つの発展的形態であり、スピリチュアリズムの現代的な展開の意義と問題を考察する格好の事例だといえるのである⁵⁵。

第四節 心霊主義とレアリスム・スピリチュアリスト

以上、フランス・スピリチュアリズムの名称の意味を説明しつつ、本論文独自のスピリチュアリズムの概観を提示してきた。本章の最後にフランス・スピリチュアリズムと心霊主義との関係を明確にし、そのことによってフランス・スピリチュアリズムの別名である、レアリスム・スピリチュアリストの意味内容の一面を照らし出しておくことにしよう。

まず確認しておかねばならないのは、英語で spiritualism と表記される「心霊主義」とフランス・スピリチュアリズムでいう「スピリチュアリズム」とは、区別されるという点である。一般に、近代の心霊主義は1848年の合衆国ニューヨーク州でのフォックス一家に起こった心霊現象から始まったと考えられている。この心霊主義がフランスに流布したとき、フランスの心霊主義者の代表的存在であったアラン・カルデックは「スピリチュア

⁵³ たとえば、バロンは『倫理学・道徳哲学事典』の「フランス・スピリチュアリズム」の項の中でかなりの分量をナベールにさいている。またこの項の中で、ナベールが〈精神の哲学〉を拒否した理由に関して、「精神」が「不動の実体」となるおそれのある形而上学的存在論をナベールが拒否した点からバロンは説明している。J.-L. Vieillard-Baron, << Spiritualisme français >>, p. 1449.

⁵⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p.25.

⁵⁵ ジェルボリーノはリクールの思想を叢書〈精神の哲学〉の危機と人間科学の新たなヘゲモニーに呼応するものとして捉えている。このことは、リクールを本論文のように捉えることが必ずしも異例なことではないことを示す一例となろう。D. Jervolino, *The cogito and hermeneutics*, Kluwer Academic Publishers, 1990, p.20.

リズム」ではなく、「スピリティズム」(spiritisme)を心霊主義の用語とすることを提案した。その理由について、カルデックはその著『霊の書』で次のように述べている。

「じっさい、スピリチュアリズムは唯物論の反対語なのである。自分のうちに物質以外のものの存在を認めるものはだれでもスピリチュアリストである。しかしそれだからといってその人間が霊の実在や霊と可視世界との交信を信じているということにはならない。後者を指す語として、われわれは<スピリチュエル><スピリチュアリズム>ではなく、<スピリット> (心霊主義者) <スピリティズム> (心霊主義) を用いることにする」⁵⁵⁶。

このカルデックの用法は一般に受け入れられ、今日に至っている。

もし、フランス・スピリチュアリズムと心霊主義が以上の関係に過ぎないのであれば、両者の関係はたんに言葉の上での類似があるだけということになる。しかし、両者の間にはもう少し立ち入った関係がある。一方で心霊主義者の側にとって、スピリチュアリズムという用語は拒否されるものでなく、自分たちの立場と親しいものと映っていた。たとえば、カルデックは「心霊主義はスピリチュアリズムの教義である」と『霊媒の書』で述べている⁵⁵⁷。他方、フランス・スピリチュアリストの方も様々な形で心霊主義と関わっている。ピランは心霊主義の源流のひとつである動物磁気、メスメリズムに大きな関心をよせ、この現象をいかに理解すべきかをかれ自身の立場から考察した⁵⁵⁸。また、ベルクソンは1913年にロンドンの心霊研究協会(略称SPR)の会長に就任した。その記念講演は『精神のエネルギー』に「<生きている人のまぼろし>と<心霊研究>」として収められている⁵⁵⁹。また、『道徳と宗教の二源泉』でも「心霊研究」の必要性を改めて述べている⁵⁶⁰。そしてラヴェッソンは、セーヴの記述に従えば、魂の転生を信じ自らをダヴィンチの生まれ変わりを見なしていたという⁵⁶¹。このような状況を鑑みれば、プランシュヴ

⁵⁵⁶ 田中義廣、「訳者あとがき」、イヴォンヌ・カステラン『心霊主義』(田中訳)、白水社(文庫クセジュ)、1993年、145-146頁。

⁵⁵⁷ イヴォンヌ・カステラン、同書、17頁。

⁵⁵⁸ Maine de Biran, *Œuvres*, Tome XI-3, Vrin, 1990, pp. 355-360 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome XI, Slatkine, 1982, pp. 21-28), Maine de Biran, *Œuvres*, Tome X-2, Vrin, 1989, pp. 179-198 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome XIV, Slatkine, 1982, pp. 335-355).

⁵⁵⁹ H. Bergson, << "Fantômes de vivants" et "Recherche psychique">>, in *L'énergie spirituelle*, PUF, 1982 (1919), pp. 61-84.

⁵⁶⁰ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1976 (1932), pp. 336-338.

⁵⁶¹ L. Sève, *La philosophie française contemporaine*, Editions sociales, 1962, pp. 165-166.

リックがラランドの『哲学辞典』でジェイムズの『宗教的経験の諸相』を援用して、スピリチュアリズムから心霊主義の意味を排すべきではないと述べるのも無理からぬことといえる^{注62}。

以上のことを踏まえて、改めてスピリチュアリズムと心霊主義との関係をまとめておこう。この二つは、その探求の強調点が異なっており、その意味で両者を区別する必要が確かにある。心霊主義が霊の出現とか交流という現象に注意が向くのに対して、スピリチュアリズムの関心の中心は物質と精神の存在論の捉え返しに向いている。それにも拘わらず、スピリチュアリズムが霊の交流という現象に注目するのは、この現象が自然科学が取り扱う存在理解が狭いことをあらわにする貴重な事例だと捉えるからである。つまり、フランス・スピリチュアリズムが神秘的事実を尊重するのは、それが経験的事実の一つとして哲学の領域を拡大させる可能性を秘めていると考えるからである。スピリチュアリストは哲学を哲学として深めることで、その事実を包括できるような存在論を探求するのである。この点において、多くのスピリチュアリストが自身の立場をレアリスム・スピリチュアリストと規定していることが注目し値する。かれらは、たんに事物が存在しているというだけではそこに実在性を認めない。実在性は精神が働く次元において問われるものであり、したがって精神の働きから切り離されたところで心霊現象を探求することは意味を見いださないのである。このような観点でレアリスムを追求するかれらの思索の歩みの頂点に、スピリチュアリストは宗教哲学を築くのである。

^{注62} A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1021.

第二章 メーヌ・ド・ビランの思索と課題

ベルクソンが「デカルトとマールブランシュ以来、フランスが産み出した最大の形而上学者」²¹と評し、またラシュリエが「私たちのカント」²²と表現した思想家メーヌ・ド・ビランは、近年その思想の意義が新たに注目を浴びてきている。たとえば、ミシェル・アンリの『身体の哲学と現象学—ビラン存在論についての試論—』は、現象学が内包している困難を乗り越える可能性をビランの思想の中に示唆しており、ビラン研究に大きな刺激を与えた²³。また、1984年からF.アズヴィの監修によって新しい著作集が刊行されはじめた。1999年1月現在、『心理学の基礎』*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*を除いてほとんど出そろったこの著作集によって、ビランの思想の内在的研究が進みつつある²⁴。

このように活気づいているビラン研究の状況を踏まえながらも、本章では、あくまでフランス・スピリチュアリズムの源泉という観点から、ビランの思想を取り扱う。つまり、本章の課題は、ビランの思想が〈反省のスピリチュアリズム〉と〈直観のスピリチュアリズム〉という二つの系統の源泉になった所以を解明することにある。そのために、本章が論じる内容を以下の四点に絞ることとする。まず第一に、ビランの思想の基本的特色を明らかにする。すなわち、その根本的概念である「内奥感の原初的事実」の内容を、ビラン中期を代表する著作『心理学の基礎』から解明する（第一節）。第二に、そのようなビランの基本的立場のうちに内包されている思想的問題を別出する。この問題を別出するのは、ビランの思想の根幹に難点が含まれていることを示すとともに、同時にそのような難

²¹ H. Bergson, *Mélanges*, PUF, 1972, pp. 1170-1171.

²² この言葉は、ラ・ヴァレット=モンブランによって紹介されている。A. de La Valette-Monbrun, *Essai de biographie historique et psychologique - Maine de Biran (1766-1824)*, Fontenoing et C^{ie}, Editeurs, 1914, p. 513. また、ブロンデルは次のようなラシュリエの言葉を記している。「かつてラシュリエは私にこう語った。すなわち、メーヌ・ド・ビランによって、カントを経ることなく私たちは哲学的思考を自由に展開することが可能になったのだと」。M. Blondel, *Une énigme historique: le << Vinculum substantiale >>, d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Beauchesne, 1930, p. XVII.

²³ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965. また、アンリの問題意識を引き受けたすぐれたビラン研究が日本人によっても著わされている。山形頼洋『感情の自然』、法政大学出版局、1993年。Y. Naka, *L'expérience de la passivité chez Maine de Biran*, thèse présentée devant l'Université Paris-Sorbonne, 1991.

²⁴ ビラン著作集の監修者であるアズヴィは、最近のビラン研究を代表する研究書を著している。この研究書は「諸視点の理論」というビランの方法に着目し、ビランの一つの全体像を示している。F. Azouvi, *Maine de Biran*, Vrin, 1995.

点を含みつつ展開されていったピランの思想の方向性を明らかにすることを目的としている（第二節）。第三に、ピラン晩年の『人間学新論』の中で表明される宗教的生の立場の孕む困難をあらわにする。そして、ピランにおいて宗教哲学の構築は未完であったことを明確にする（第三節）。第四に、反省のスピリチュアリズムの展開とピランの思想との問題連関を浮き彫りにするために、ピランのいう「反省」の構造を改めて考察する（第四節）。以上のような考察によって、ピランの投げ掛けた宗教哲学的問いに対して、創造的に応答したものとして、フランス・スピリチュアリズムの二つの系統を捉えるという本論文が設定した課題に応えていきたい。

第一節 ピランの思想の基本的特色

ピランは人間の感情、とくに幸・不幸の感情に強い関心を抱いた思想家である。しかしながら、このような人間へのピランのリアルな関心は終生変ることがなかったものの、

『心理学の基礎』²⁵（1812年頃）に代表される時期には、「自我」(moi)を中心に諸学を基礎づけることがピランの思索の課題として前面に出てくる。いうまでもなく、このような課題はデカルトの伝統を引き継ぐものである。まず、デカルトの「コギト」との対比を手掛かりにして、ピランの「自我」の特色を素描しておこう。

ピランの「自我」はデカルトの「コギト」と二つの点で大きく異なっている。第一には「自我」の能動性に関してである。周知のように、デカルトの方法的懐疑には、意志が重要な役割を果たしている。ところが、いったん「コギト」が定立され「実体」として「思惟するもの」が導入されると、意志作用から離れる可能性が開かれることになる。それに対し、ピランは「自我」と「意志」とをどこまでも同一視し、「自我」を実体化することを徹底して拒否する。ピランの「自我」は「意志」と等しいものであり、能動的な働きをその本質とする。更に第二の点で、ピランはデカルトとは大きく異なる。デカルトは方法的懐疑の途上、身体感覚を不確実なものに見なし、哲学の第一原理である「コギト」を身体から切り離れたところで捉える。その結果、デカルトは「コギト」と身体とをいかにして結びつけるのかという問題に直面する。デカルトは心身を繋ぐ生理学的器官として脳の「松果腺」を想定したが、この「松果腺」の存在は心身問題が孕む困難さを象徴するようなものであった。この哲学史上の難問に対して、ピランは身体に開かれた「自我」を考えることによって答える。かれは身体と不可分な次元で「自我」を捉えるのであり、「自

²⁵ Maine de Biran, *Ouvres*, éd. Tisserand, Tome VIII-IX, Slatkine, 1982. 以下、本章では『心理学の基礎』からの引用・参照箇所については、FPという略号を用い、頁数とともに（ ）内に表示する。

我」を身体の次元に深めるのである。

ピランの「自我」が能動的な「意志」であり、かつそれが身体に開かれているのは「努力感(官)」(sens de l'effort)において「自我」が捉えられるからである。「自我」を身体を動かそうとする努力に伴う「内奥感」(sens intime)において捉えるところに、デカルトとは異なるピランの哲学の独自な点がある。

「努力」とは何か。ピランによれば「努力」は二つの項から成りたっている。一つの項は自由な「意志」の働きであり、他の一項は身体の「抵抗」(résistance)である。ピランは文脈に応じてこの二項をさまざまに呼びかえ、各々が含んでいる性格を豊かに表現する。

まず「意志」について述べれば、「意志」が身体に働きかけることによつてのみ具体的・現実的なものになることに着目し、「実際に身体を動かすのに適用される力・原因」、「活動的な力」(force agissante)、あるいはまた「身体の運動を実行する能力(puissance)」「実行する力(force)」などと表現する(FP, 26)。しかしまた、「意志」を「超有機体的力」(force hyperorganique)とも呼ぶ(FP, 187)。「意志」それ自体の働きは有機体としての身体の条件に束縛されない自由な力であることが、「超有機体的力」と表わされているのである。

他方、「抵抗」もさまざまに呼びかえられる。「抵抗」は有機体的身体から生じるので、「有機体的抵抗」(résistance organique)と表現される(FP, 186)。また「抵抗」の消極的な面に着目するときには「惰性的な項」(terme inerte)ともいう(FP, 26)。「抵抗」自体は「意志」の働きを受けるのみであり、自らに運動を起こす力を持たないからである。そしてこの「抵抗」の積極的な面は「生ける抵抗」(résistance vivante)と表現される(FP, 187)。「有機体的抵抗」は意志の能動的な働きを散失させるものでなく、意志の働きをここにおいてこそ具体的・現実的なものとするからである。ピランはこのように、抵抗の項を文脈に応じて呼びかえる。この章では以下、議論を簡便にするために、上に列挙した意味を併せて「抵抗の項」を「抵抗する項としての身体」と呼ぶことにする。努力は「意志」と「抵抗する項としての身体」の二項から成立するといえる。

この二項からなる努力を「内奥感(官)の原初的事実」(fait primitif de sens intime)とピランは呼ぶ。「事実」「原初的」「内奥感」は各々重要な意味を荷っており、「努力」の理解にはその十分な理解が不可欠である。以下、これらの意味を順次解明していき、ピランの基本的立場をより鮮明にしたい。

〈事実〉。ピランは「絶対」(absolu)なる「事実」、何ものにも依存せずそれ自体で存

在する「事実」を認めない。外的な事物の認識についていえば、外的な事物が「事実」として存在するには外的な「事物」とそれを認識する「主体」の働きが不可欠であるとピランは考える。「対象」と「主体」との二項からなる「関係」（相対）(relation)においてのみ「事実」が存在するのである。さて、通常その実践的性格に着目される「努力」も、外的な事物の認識と同様に「事実」の性格がある。努力は「意志」と「抵抗する項としての身体」の二項からなり、しかもこの二項はあくまでも二項として互いに区別され、一項に還元されない。この二項の微妙な関係についてピランは次のように述べる。

「努力は事実の性格を有す。なぜなら身体の運動を実行する、あるいは実行しようとする能力または力は、従いながらも抵抗する惰性的な項から必然的に区別されるからである。そしてまたその力が働いている限り、抵抗する項と混同されることがないからでもある・・・」(FP, 26-27)。

〈原初的事実〉。この努力はまた「原初的事実」である。「原初的」であることの本質は、外側から受ける印象から全く独立であるという点にある。自律的存在である人間は外的な対象に規定されない自由な意志を持ち、この自由な意志によってのみ生じる努力は「原初的事実」であるということができる。ところが、努力という「原初的事実」はたんに外的対象から独立しているだけの「事実」ではない。努力はそれを中心として外的対象を基礎づけるという積極的な役割をも果す。努力において、世界の認識の秩序づけが可能となるのは、努力が同時に「内奥感の事実」だからである。

〈内奥感の原初的事実〉。内奥感の原初的事実とは、人間の最も内的なところで他のものをまじえずに感じ知られる事実である。ピランは次のように説明する。

「この原初的な努力はさらに内奥感の事実である。なぜなら原初的な努力は、努力が直接に適用される項から出ることなく、私たちの器官の惰性それ自体にとって異質である要素をなんら認めることなく (sans admettre aucun élément étranger à l'inertie même de nos organes)、内的にそれ自体で確証されるからである」(FP, 27)。

この引用文にはピランの哲学の根幹をなすものが含まれている。まず、努力は自らの「意志」と「抵抗する項としての身体」のみで成立し、それ以外のあらゆる「異質な要素」の介入を許さないという前提が表明されている。「意志」と「抵抗する項としての身体」以外の要素、それは「非意志的なもの」と呼ぶことのできるものであるが、努力は自らの「意志」と「抵抗する項としての身体」のみで成立し、それ以外の「非意志的なもの」の

介入を許さないのである。ここには「意志」と「非意志的なもの」との明確な区別が含意されている。そして、上の引用文はこの区別を前提として、努力が「内的にそれ自身で確証される」ことを述べている。このことは努力において自己認識が可能となることを意味している。

目は目を見ることができず、刀は刀を切ることができないように、自己が自己を知ることが困難である。ところが、「異質な要素」の介入を許さない「内奥感の原初的事実」である努力においては、働く「意志」は自らを「抵抗する項としての身体」と区別しつつ、なんらの「異質な要素」を認めることなく直接に自らを確証する。ここにおいて「意志」は自らの働きを、自らのものとしてそのまま知ることができる。つまり、「働くこと」と「知ること」とが一致するという特殊な「事実」が努力なのである。そして働く「意志」と同一視される「自我」は、「抵抗する項としての身体」から現実には分離されえないものでありながら、それに還元されずに区別される点で「自我」という名が与えられる。

「意志」としての「自我」は「努力」の事実によって、自らを直接に知ることができ、自己の認識を有する、働く「自我」が定立されるのである。人間が動物と異なり世界の認識を秩序づけることができるのは、自己認識を可能とする「努力」の事実という「アルキメデスの一点」を有するからである。

ピランのいう「努力」の事実についてのポイントは、「抵抗する項としての身体」が表象的認識により捉えられないとすることにある。ピランによれば、表象的認識により「抵抗する項としての身体」を捉えることは、目が網膜神経を表象するが如きことを意味する(FP, 231)。網膜神経が表象されたならば、視力は対象を見る働きを失う。同様に、「抵抗する項としての身体」が表象されたならば、努力は自らの働きの本質を失う。たしかに、私たちは目で見たり手で触れたりすることにより、自らの「身体」の表象的認識を持つことはできる。しかし、「抵抗する項としての身体」を表象的に認識することはできない。「身体」を意志によって動かそうとするとき、動かされる「身体」は抵抗として意志とともに内的に直接に感じられる。「意志」と「抵抗する項としての身体」は本質的かつ直接的に結びついているからである。

以上、ピランの「自我」の基本的な特色を明らかにしてきた。それは能動的に働くものであり、「抵抗する項としての身体」と直接的に結びついているのである。

第二節 ピランの思想の問題と方向性

とはいえ、このようなピランの立場には、一つの大きな問題が内包されている。「自

我」に直接に結びついている身体と、結びついていない身体との関係の問題である。この問題は、ピランの思想の根幹に存する難点と密接に結びついている。ところが注目すべき点は、ピランはこの問題をある程度自覚しており、かれなりの仕方で克服しようとしていたことである。しかも、このピラン自身の乗り越え方に、ピランの思想の特色、その方向性を看てとることができる。そこで、本節では、次の三段階で考察をすすめることにしたい。まず、この二種の身体がピランにおいて積極的に関係づけられていないことを示す (a)。つづいて、この身体の区分には、ある困難がつきまとうことをピランの思想の体系内において浮き彫りにする (b)。その上で、ピラン自身のこの困難への対応を考察し、ピランの思想の方向性を明らかにしたい (c)。

(a) 二つの身体と二つの能力

デカルトが身体との連関を断ち切って「コギト」を定立したのに対し、ピランは「自我」を最初から身体と結びつけた次元で捉えている。しかしこのことはデカルトを悩ませた心身問題が、全面的に解決されたことを意味しない。その問題が新たな次元で形を変えて現われることになる。

第一節で明らかにしたように「抵抗する項としての身体」は「自我」に直接に開示される。ピランの考えでは、生理学的には努力感と随意筋の領域とが重なっている (FP, 181; FP, 205)。したがって、意志に従う随意筋と同じ範囲で「抵抗する項としての身体」が存在しているといえる。しかし、身体が意志に抵抗として開示されない場合がある。この開示されない身体部位を生理学的に述べれば、随意筋によって動かされない部位にあたる。この身体部位は「努力」の成立に関与しない、「自我」にとって「異質な要素」である「非意志的なもの」といえる。ピランの哲学において、身体は「抵抗する項としての身体」と「非意志的なものとしての身体」の二つに区分されるのである。それでは、この二つの身体はいかなる関係にあるのだろうか。二つの身体の関係を問うことは、同時に「自我」と「非意志的なものとしての身体」の関係を問うことにもなる。ピランの「自我」は「抵抗する項としての身体」と不可分だからである。

『心理学の基礎』では二つの身体の関係はその哲学体系を成り立たしめている前提となっているものの、正面切って論じられてはいない。したがって二つの身体の関係を考察する試みは、ピランの体系を裏側から見るような仕方でなされなければならない。ピランは「能動的な能力」(facultés actives)と「受動的な能力」(facultés passives)との関係を論じる。二つの身体の関係は、この二つの能力の関係を通して窺い知ることができる。なぜ

なら、「能動的能力」とは意志の能力であり、「抵抗する項としての身体」の領域と重なるからであり、また「受動的能力」は「自我」以外の領域にその能力の起源を求めざるをえないので、「非意志的なものとしての身体」の領域と重なるからである。そこで、受動的能力から生じる「感覚」(sensation)についてのピランの説明から、二つの身体の結びつき方、ならびに「自我」と「抵抗する項としての身体」との関係を解明していくことにしよう。ピランは「感覚」を二種に区分する。すなわち「情感」(affection)と「直観」(intuition)である。

〈情感〉。「情感」のみの世界は時間・空間の形式を欠いている。情感の本質をなすのは純然たる快や苦であり、それは自我発生以前の「動物的生」(la vie animale)といわれる本能的・自然的生を規定している。したがって情感は意志が生みだすものでなく、「非意志的なものとしての身体」が外的世界から受動的な影響を被ることによって生ずるものと見なすことができる。ところが、この情感は自我発生以後の人間的生にも存在している。とはいえ、情感は自我には全く「異質な」ものである。ピランは自我と情感とはせいぜい「共鳴する」(sympathiser)かもしくは「偶然の一致」(simple coincidence)の関係をもつにすぎないと述べる(FP, 313)。

第一の「共鳴する」とは、「情感」が身体の特定期位にではなく一般的な快や不快を感じるときに生じる、自我と情感との関係である。この「共鳴する」ことにはなんらの積極的な意味はない。自我そのものの瓦解を引き起こすように情感が自我と結びついている状態が「共鳴する」ということである。「共鳴する」というピランの表現からは、「抵抗する項としての身体」が「非意志的なものとしての身体」に偶発的に影響されざるをえない、という否定的な結びつき方のみを読み取ることができる。第二の「偶然の一致」という関係は、たとえば「痛み」を足の特定期位に感じるときに生じる関係を指す。意志が作用している身体の空間的位置は、直接に自我に感知される。ところが「非意志的なものとしての身体」から生じる情感は、空間の形式を欠いている。それでは、それはいかにして空間的に足の痛みとして位置づけられるのであろうか。ピランはその痛みが「抵抗する項としての身体」にたまたま関係するが故にその痛みの箇所が位置づけられるにすぎない(FP, 314)、と述べる。ここでも、二つの身体の結びつきに積極的な関係を読み取ることにはできない。二つの身体は偶発的に結びついているにすぎない。

ピランの体系では「非意志的なものとしての身体」から生じる情感は、自我とは非本質的で偶発的な関係しか持たないものとして定義されており、両者の間に積極的な関係は認められない。このことには両義的な性格がある。第一には、「自我」と「非意志的なもの

としての身体」との間になんらかの関係があることをピランが認めていたということである。「抵抗する項としての身体」も「非意志的なものとしての身体」もともに身体であることには変わりはない。したがって身体が「自我」との関係において二つに区分されても、その間を関係づけるのに「松果腺」のごとき器官を想定する必要はない。ピランの「自我」は限定された仕方であれ最初から身体に開いているので、「自我」を「非意志的なものとしての身体」から隔絶することができないことをピランは認めているのである。だが、このことには裏面があることを忘れてはならない。ピランは隔絶しえないことを認めても、そこにただ非本質的・偶発的關係のみを認め、積極的な関係を取り出さないのである。

(直観)。情感の本質が快・苦にあるのに対し、直観は本質的に快・苦に無関心な (*indifférent*) ものである。直観の内容は意志の能動的な働きを受け「知覚」 (*perception*) される。ここで重要なことは、直観の内容自体は意志の能動的関与なしに形成されるということである。たとえば、視覚的印象の中にも、直観の内容を準備する弁別作用がある (FP, 298)。視覚像にあらわれる色は、目に与えられた光の束が一定の秩序のもとで弁別され視覚像に配置されたものである。弁別された色を伴う視覚像が個人の「事実」として認識されるには、意志が必要である。しかし、意志は知覚の内容として生理学的に準備された直観の内容そのものに立ち入ることはない。直観の内容を準備する弁別作用は、視覚器官の純粋な生理的機能に対応するものだからである。意志の働きは特定の対象にまなざしを凝らし、他の印象の原因となるものから目を遠ざけることで直観をよりはっきりとさせるにすぎない (FP, 354)。たとえば、私たちは目の前にある白いものを赤く見ようと意志しても、赤く見ることはできない。意志は随意器官に作用し、白いものに目を固定しその印象をより明瞭に捉えることを可能にするのみである。直観の内容と意志の領域は明確に区別されている。直観に関するピランの説明からは、生理的機能に従う「非意志的なものとしての身体」と随意筋の領域と重なる「抵抗する項としての身体」とが判然と区別されていることを指摘することができる⁴⁶。

以上、「感覚」についてのピランの説明から能動的な意志と受動的な能力との間、「抵抗する項としての身体」と「非意志的なものとしての身体」との間にピランは区別を設け、そこに積極的な関係を看取していないことが明らかになったであろう。ピランはデカルトの心身二元論と次元を異にするものの、「自我」と「非意志的なもの」からなる或る

⁴⁶ アズヴィは以下の論文でピランの情感と直観の性質を巧みにまとめている。F. Azouvi, << L'affection et l'intuition chez Maine de Biran >>, in *Les Etudes Philosophiques*, 1982, pp. 79-90.

種の二元論的立場にたっているといえる。第一章で引用したガイエの言葉にしたがえば、ピランの「主観性」は、「生命性」とは根本的に異なっているのである⁸⁷。ところが、このようなピランの二元論は解決することが困難な問題を孕んでいる。ピランの哲学体系が孕んでいる二元論の矛盾、二つの能力の区別に関する困難をピランの体系内から浮き彫りにすることにしていくことにする。

(b) ピランの思想の問題点

ピランは生理学者プールハーヴェに由来する言葉「人間は生において一元であり、人間性において二元である」(Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate)をなんとなく引用している。ここで注目したいのは、この言葉を発生論的に読み替えることをピランが示唆している点である(FP, 183-184; FP, 197-198)。ピランは原初的事実である努力を認識の起源とし、努力発生以前に認識が存在することを否定する。そして、努力発生以前に、動物のように本能的に生きる「動物的生」の段階があると考え、「動物的生」には快や苦の情感を受け取る受動的のみが存在する。その状態が発生論的な意味で解された「生における一元」である。ところがこの受動的から意志の能動的が発生し、二つの能力が共存する。それが「人間性における二元」であり、本来の「人間的生」がそこから始まる。ピランは受動的から能動的が発生することを以下のように説明する(FP, 199)。

本能にのみ支配された「動物的生」の領域の中で運動が反復されるにつれ習慣が獲得される。習慣を獲得することにより、外的な原因がないにもかかわらず運動が生じるようになる。つまり、この運動は本能的でありながらもそれまでと違った性格、「自発性」(spontanéité)を有する。この自発的運動は意志に先立ち、意志的運動を準備する。だが、この自発的運動と意志的運動の間には大きな違いが存在する。それはこの自発的運動は自らが起こす運動を自らの力によるものであると感知していない点である。自発的運動が起こるだけでは、意志的運動と呼ぶことはできない。その運動を起こす力が、その力を自らのものであると知るときに意志的運動は生じる。自発的運動から意志的運動が発生する事態を、ピランは運動を起こす力が「自己化される」(s'approprier)と表現する(FP, 199)。そして、それは同時に「自我」の発生をも意味する。

このようにピランは意志的運動の発生を受動的な本能的運動の反復から説明する。ところが、ピランはいったん能動的な「自我」が発生した後は、すでに(a)で述べたよ

⁸⁷ 第一章注(14)参照。

うに能動的能力と受動的能力の間に積極的な関係を認めない。これは矛盾ではないか。ピランの思想の問題点をより鮮明にするために、かれの別な説明を一つ紹介することにしよう(FP, 256)。ピランは「意志」と「欲望」(désir)との間に明確な境界線を引く。ピランによれば意志は可能なことのみを求め、欲望は不可能なことを求める。欲望は意志の能力が果てる、まさにその地点で始まり、受動性の全領域を包括する。ピランは意志と意志の能力の領域を完全に一致させ、意志と受動性の領域との間に積極的な関係を見ようとはしない。そのとき次のことが疑問となる。可能なことのみが意志されるのであるなら、現在不可能なことは意志にとって永遠に不可能となるのであろうか。意志的運動はいかにして自らの運動能力を広げるのであろうか。もともと、意志的運動の能力は受動的な本能的運動の反復により切り拓かれたのである。それならばむしろ、意志的な能動的能力と受動的能力に積極的な交流、相互性を認めるべきではないだろうか。

しかしピランにとり、意志が受動的能力により影響を受け変化することを積極的に認めることは許されない。なぜなら、努力は「非意志的なもの」の介入を認めないことによつてのみ「内奥感の原初的事実」たりえたからである。能動的能力と受動的能力とを分離し、努力を能動的能力のみにおいて捉えることはピランの思想の根幹をなす。先の疑問はピランの核心への批判となるのである²³。

(c) ピランの思索の方向性

以上、ピランの哲学体系の中からその思想の問題点を明らかにしてきた。ところが、興味深いことに、ピランはこの問題に対してかれなりの仕方で気がついている。そこで、ここではこの問題に対するピランの取り組み方を明らかにし、ピランがその思索をどのように展開していくかを示すことによって、かれの思想の特徴を解明したい。

ピランは『心理学の基礎』の中で二つの能力を分離する困難、すなわち「内奥感の原初的事実」であるはずの努力から「非意志的なもの」を排除することが困難であることを認めている。かれは努力の内奥感が習慣に破壊され曖昧になるとしばしば述べている(FP, 233; FP, 251; FP, 477)。意志的運動の各々は実際には「受動的な印象・イマージュ・様

²³ 本節が取り上げたピランの問題点は、それを考察する観点の違いはあれ、すでにさまざまな形で論じられている。たとえば、リクールはピラン批判をその一例として挙げるができる。すなわち、意志が欲望を媒介として外的世界へと向けられていることをピランは看過しているとリクールは批判している。P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950, pp.291-318. また、アンリがピランの受動性の経験の不十分さについて批判をしているのも、私からすれば、アンリ独自の哲学的立場を背景に、本節が問題にしたことを深く追求したものとみえる。M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, chapitre VI. 日本では、増永洋三がこの問題を適切に指摘している。増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、第一章第二節。

態」(FP, 477)に結びついており、意志的運動もその反復により「異質な要素」が混入し、内奥感が破壊されるとする。つまり、努力を成立させる一項としての「抵抗する項としての身体」が「非意志的なものとしての身体」と非本質的ながらも結びついている以上、努力感から「非意志的なもの」を排することが事実上不可能であるとピラン自身認めているといえる。視点を変えれば、ピランは、「自我」を限定した仕方であれ身体に開かれたものとして捉えようとしたがゆえに、この問題に気づかざるをえなかったといえる。

だが、その困難に気づきながら、なぜピランは二つの能力を分離しようとしたのであろうか。『心理学の基礎』の時期におけるピランの思索の方向は、能動的で明証的な「自我」を開示しようすることにある。ピランが能動的な能力と受動的な能力の二つを弁別し、能動的な能力のみを「自我」の本質に属すものとしたのは、自らの働きを自らのものとして知る「自我」の特異性を明らかにしようといふ意図からである。したがって、ピランは能動的な能力と受動的な能力を弁別する困難に気づいても、二つの能力を統合していく方向に向かわず、「自我」の本質を能動的な能力に限定しさらに強固な「自我」の哲学を構築しようとするのである。

ピランは先に述べてきた困難を自ら踏まえて、独自の「反省」の体系を構築することにより、西洋近代哲学の一つの頂点をなすような「自我」の立場を切り拓いている。かれによれば、「反省」とは自らの働きを知る精神の作用であり、その源泉は知るものと働くものが一致する「努力」のうちにある(FP, 108: FP, 476)。かりに、受動的な印象の影響を一切受けないとすれば、努力感において自らの運動を反省するとピランは述べている(FP, 478)。しかし、実際には努力感が受動的なものから切り離されないため、厳密な意味ではそこに「反省」は成立しない。ところが、ここに特別な一つの関係がある。それは発声と聴覚との関係である。

発声と聴覚の関係の特殊性は、自ら声を出すという能動性が別の器官である耳において能動的にそのまま受けとられることにある。通常の努力感においては、受動的な印象の影響を免れることはできず、また、原因である意志の働きをそのまま受けとることができない。しかし、自らの声は外界の他の音と区別され、自らのものとして明確に弁別して聞くことができる。ピランは、この発声と聴覚との関係に反省の起源を見ている。

「声の運動を直接に産み出す能動性が聴覚の中で反射される(*se réfléchir*)。声を発しかつ聞く人は自らの能動性を二重に知る。自らの意志が決定する自由な行為の反復の中で、その人は行為を遂行する能力についての意識をもち、その結果において原因を、その原因において結果を覚知する。かれはこの根本的な関係をもつ原因と結果と

いう二項についての判明な感情をもつ。すなわち、反省する(réfléchir)」(FP, 482-483)。

反省が発声と聴覚の感官を介して可能になるのは、「内奥感の事実」である努力の特色がここにおいて十全に発揮されるからである。発声と聴覚の感官を介することにより、意志の能動性は二重に折り重なり強化される。しかも、そこには異質な力の混入は一切認められない。それゆえ原因としての自我の働きが自我にそのまま現前する。意志の働きがそれ自身で働きそのものを確認するのであり、自我は自らを反省することができる。この「自我」は他の何ものにも基礎づけられることを必要としない確実な働きだとピランは捉えたのである。

思弁的な能力である反省を、発声と聴覚との関係において捉えるのは哲学史上偶然的なことではない。デリダが西洋形而上学を一括して「批判」する際に、ロゴス中心主義(logocentrisme)が音声中心主義(phonocentrisme)と結びついていると指摘したことを想起すれば、むしろピランのような反省能力の捉え方こそ西洋形而上学の一典型といえよう⁴⁹。ピランは反省と音声との関係を自覚的に取上げ、西洋近代の一つの頂点をなす確実な「自我」を明るみにもたらしめたのである。

以上、『心理学の基礎』におけるピランの思索の特徴を明らかにした。だが、ピランの思索は「自我」の特異性を強調することにあるとはいえ、このように捉えられた「自我」が問題を孕むものであったことはいうまでもない。この問題が宗教との関係においてどのように扱われるかを次に考察することにしよう。

第三節 自我と精神的生

ピランの「自我」の哲学は、近代哲学の高い頂きの一つと捉えることができる。しかし、かれは頂きに登り新たな展望を獲得するとともに、自らの哲学が不十分なものであることに気づく。そのため、かれは『心理学の基礎』以降新たな思想を展開する。その展開の特色を一言で述べれば「自我」の哲学への「絶対」の導入である。ピランは最終的にこの「絶対」を具体的な宗教的生において捉える。すなわち、晩年の『人間学新論』の中で「精神的生」(la vie spirituelle, la vie d'esprit)を表明するのである。ところが、このことによってピランにおける宗教哲学は、二重の問題を内に含むことになった。あらかじめ述べるならば、その問題の一つは、『心理学の基礎』以来の「自我」と「非意志的なもの」からなる二元論的立場の問題である。ピランは、『心理学の基礎』で表明されている

⁴⁹ Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967.

原初的事実をもとにした「自我」の重要性を晩年に至るまで保持しているため、それに伴う困難を自らの思索のうちに抱え込まざるをえなかった。そして、その上にもう一つの問題、宗教的生の問題が折り重なっていった。「自我」を中心にした立場と宗教的生を主張する立場を両立させることの困難にピランは苦悶することになるのである。このような二重の問題に、ピランが宗教哲学を構築するさいに出会った結果として、かれの晩年の思想は完成されておらず、大きな問いが残っていることを明らかにしていきたい。

まず、『人間学新論』²¹⁰の中で論じられている宗教的生と「自我」の哲学との関係を簡単に述べておこう。『人間学新論』は三つの生、すなわち「動物的生」「人間的生」「精神的生」の分類からなっている。ピランは三つの生をさしあたり時間のなかで発展・変化する関係から、つまり通時的観点から捉えている。ピランのいう三つの生の関係を図式的に示すと次のようになる。すでに本章第二節(b)で述べたように、まず「動物的生」があり、そこに「自我」が登場することで「人間的生」が始まる。だが、「人間的生」が人間に与えられているのは「精神的生」へと自らを高めるためにである。ここにおいてのみ人間は情感や情念のくびきから解放され(NA, 372-373: J II, 339)、「不可説の感情」で満たされ「完全な穏やかさ」と「快い平安」を感じうる(NA, 378)。「精神的生」に至るには努力が不可欠であるが、究極的には「恩寵」(grâce)によってのみそれに達することができる(NA, 393: J II, 382)。「精神的生」とはかつてキリスト教のみがこの生を充分に開示しえた(NA, 373: J II, 339)、能動的な努力を経た後の「人間よりすぐれたものの影響下にある純粋な受容の状態(réceptivité)」なのである(NA, 223)。

以上のピランの所説から、「自我」の立場を放棄し宗教的境地に移行せよという主張が窺われる。しかし、ピランはこの主張の思想的体系づけには成功しなかった。ピランのテキストの中では、そのことは「動物的生」と「精神的生」との区別の困難という形で表わ

²¹⁰ Maine de Biran, *Ouvres*, éd. Tisserand, Tome XIV, Slatkine, 1982. 『人間学新論』の第三部「精神的生」に関しては、従来の全集と現行のアズヴィ版の全集では構成を異にする。これまでの、ティスラン版などは、ナヴィル編集のナヴィル版に従い、該当する草稿を『日記』などから選びだして第三部「精神的生」を付加してきた。それに対して、最近のアズヴィ版は『人間学新論』があくまで未完の作品であることを重要視して、そのような付加を行っていない。本章では、ナヴィルが付加した諸草稿はピランの構想した「精神的生」の内容を示す貴重な草稿であることを鑑みて、この点でナヴィル版を継承するティスラン版に基づいて『人間学新論』の内容を論じる。以下、本章では『人間学新論』からの引用・参照箇所についてはNAという略号を用い、頁数とともに()内に表示する。ただし、ティスラン版の欠点を補うために、できうるかぎりグイエ編集の『日記』の該当する箇所を併記するようにする。以下、本章では『日記』をJと略記し巻数をローマ数字で、頁数を算用数字で記し、これもまた本文中に示すことにする。

Maine de Biran, *Journal*, éd. Gouhier, 3 tomes, La Baconnière, 1954-1957. なお、『人間学新論』の編集の問題については、増永洋三が詳しく論じている。増永洋三「メヌ・ド・ピラン研究覚書」『仏蘭西の智慧と藝術』、行人社、1994年。

れている。この二つの生の内容は極めて類似している。のみならずピランは二つの生の内容に関し、首尾一貫した区別をなしていない。たとえば、「精神的生」の核となるものは「愛」(amour)であるが、ピランは「愛」というタームを明らかに矛盾する二つの仕方で使用している。一方において、かれは「愛」を「精神的生」の内容にのみ限定する。神学的な「愛」は感覚的な快樂に由来するものとは全く無縁であると述べている。(NA, 396-397: J II, 361)。また、「愛」は「動物的生」を規定する直接的な快や苦の「情感」と正反対なものであるとも記している(J III, 203-204)。ところが、他方においてピランは「動物的生」の「情感」と「愛」とを同一視する。たとえば「精神的生」における「愛」を説明するとき、「愛とはあらゆる情感的な機能の源泉」と言明している(NA, 392: J II, 382)。ピランは「精神的生」の核となる「愛」の明確な定義をなしえていないといわざるをえない。

ピランは「動物的生」と「精神的生」とは別のものであるとする。しかし、この二つの生は「人間的生」を経たものか否かという観点から概念的に区別されているに過ぎず、実質的な違いは明らかにされていない。もともと両者を定義しているものによって同語反復的に区別し、「自我」を越えたものを「精神的生」、「自我」を越えていないものを「動物的生」と名づけているにすぎない。ここで重要なのは、ピランは宗教的生への移行の必要性を説くものの、『心理学の基礎』で構築した自我の立場を完全に放棄したわけではないことである。ピランは『人間学新論』においても「自我」の働きに積極的な意味づけを試み、「自我」の特異性を解消しようとしていない。たとえば、静寂主義者や神秘家のように「自我」の自由な働きを否定し、すべてを神に帰してはならないと主張している

(NA, 400: NA, 402)。それでは、ピラン自身は二つの生の区別が自らの説明によって充分なしえていないことに無自覚であったのだろうか。そうではない。ピランは「動物的生」と「精神的生」との類似を十分に承知しており、区別をなしえていないことに苦闘していた。二つの生を区別する困難についてのピランの苦闘は1821年4月、6月等の日記に確認することができる(J II, 317-319: J II, 322)。ここでは1823年10月の日記を一文引用しておこう。

「神秘的なこの感情が[身体的なものなのか神の霊によるものなのか] どちらの原因によるのか確証することが人間性を考察する上での、私の最大かつ最も困難な問題となっている」(J II, 391-392)。

このようなピランの苦闘は二重の問題が折り重なったものと捉えることができる。すなわち、「自我」と「非意志的なもの」との関係を原理的に考察し直すことなく、「自我」

を越えた宗教的生を導入しようとしたことが「動物的生」と「精神的生」との区別の問題として現われたのである。しかし、なぜこのような困難を孕む宗教的生の必要性をピランは主張しなければなかったのであろうか。

ピランの思想における宗教的生の展開は、かれ自身の体験と密接に結びついていた点になによりも大きな特徴がある。そもそも、ピランにおいては自己自身が生きるということとその学問的展開とが不可分なものとなっている。『心理学の基礎』における諸学を基礎づけようとする試みも、自己自身の「内奥感の原初的事実」に根拠が求められたのであり、現実生きることを離れた〈学〉そのものを論じることはなかった^{註11}。宗教を論じるにあたっては、自己自身との関わりがさらに強くなる。しかも、グイエが指摘しているように、1818年あたりからピラン個人に関わる〈日記〉と哲学的な叙述を区別することが次第に困難になっている^{註12}。ピラン自身の内的生を記述することと著作を準備することが区別できないのであり、多くの紙片に書かれた断片が自己の魂の告白であると同時に恩寵についての心理学を構成する素材となっている。このようなピランのテキストの成立の経緯とあいまって、晩年のピランの屈折に富んだ複雑な心的状況を解明することには、きわめて難しい問題が横たわっている。以下においては、宗教的生の導入に関わる経緯のポイントと思われることのみを示したい。

ピランは人間の幸福の感情に一貫して強い関心を抱いており、それゆえ、『心理学の基礎』においても倫理的観点からの考察がなされている。ただし、この時期においては、意志の自立性がきわめて重要視されていた。ピランは、能動的能力を可能な限り用い、自由な領域を拓げることで、人間は幸福になると述べている。

「能動的能力によって、知的・道徳的存在者は、いつも受動的能力を越え、受動的能力の影響範囲を次第にせばめ、判断と知的行為をそこから取り除き、自由な行為によって〈真理〉〈平和〉〈幸福〉の純粋な源泉に近づくようになる。この源泉は、もはや情念が惑乱することのできないものである」(FP, 82-83)。

ピランは、意志によって本能や感覚など非意志的なものを統御せんとしたのである。このような意志のあり方はストア主義であるとピランは1816年6月23日の日記に記している。

「意志が私たちのあり方すべてを支配する必要がある。これこそストア主義である。

私たちの本性にこれほど適合した体系はほかにはない」(J I, 151)。

^{註11} この点に関するピランの思想の特色は、本章第四節で、ブロンデルやリクールとの対比という観点から改めて論じる。

^{註12} H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, 1970, p.143.

ところが、このように能動的能力の働きを強調する立場においては、意志と非意志的なものとの間に、互いに攻めぎ合う抗争の関係があることを認めざるをえない。ピランは次第に自己の意志が不十分な力しか有していないことを自覚するようになった。すでに1817年の9月末の日記ではストア主義を否定している。「ストア主義の道徳は、たとえそれがどんなに崇高なものであっても、人間の本性に相反している・・・」(J II, 67)。そして、そこから絶対的なものを希求するようになった。そのような記述は、1818年、1819年にかけての『日記』に数多く認めることができる。具体的にいえば、1818年5月26日から6月9日頃の日記、同年7月16日、1819年1月2日、同年2月1・2日、同年2月16日の日記などである²¹³。その中で、意志の力が根本的に制約されていることを表明しつつ、宗教の必要を告白している1818年8月26日の日記を紹介しておこう。

「意志は私たちの一連の観念に対して、すなわち、意志的に私たちが心に向ける諸観念というよりも、私たちの心を占め私たちにまといつている諸観念の性質や選択に対して、たいへん限られた支配力しか持たない。人間が、感性的・有機体的変動にもかかわらず、一定の与えられた道徳的・知的状態の中で存続するためには、外的な救いを必要とするように思える。宗教的人間は恩寵の活動を超自然的力として体験する。この超自然的力はその人が与えるものではないが、自らを徹底的に否定すればするほどより有効に自らに働くのである・・・」(J II, 149-150)。

しかも、ピランは神を必要とすることが、かれがそれまでに構築した哲学と相入れないものであることを痛切に自覚していた。1818年12月28日の日記はその苦悩をよく示している。

「神が現前しており、常にわれわれ自身から抜け出すように神は働きかけている、そして私たちに神は必要である。＜しかしどのようにしたら神が働きかけることと私の自我の心理学とは両立しうるであろうか＞」(J II, 197)。

ピランはしばしば神秘的な経験や恩寵の働きを実感したことを記している。そして、その記述は、グイエのいうようにウィリアム・ジェイムズの「宗教的経験」の分析の先駆的形態と捉えることができ、ピランの思索を宗教心理学という観点から見直すことも有意義であろう²¹⁴。しかしながら、ピラン自身は宗教的生をかれの哲学の中に位置づけるのに苦悩し続けなければならなかった。ピランは最後まで哲学と宗教とが両立しうる思想を完成

²¹³ 『日記』の該当箇所は増永洋三の指摘に基づく。増永洋三、「メヌ・ド・ピラン研究覚書」、52-53頁。

²¹⁴ H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, pp.165-166.

することはできず、しかも自己の立場の不完全さを十分に自覚していたのである^{註15}。

ピランの苦悩の大きな原因は、ピランが『心理学の基礎』で構築した二元論の基本的な枠組みを最後まで放棄しなかったことに求めることができよう。ピランが二元論を維持したことは、自然世界は無論のこと、非意志的なものを常に人間の自由を妨げるものとして捉え、それを人間の自由を媒介するものとして捉えていない点にも窺われる。ピランは非意志的なものの重みを痛感したときに、非意志的なものと自我との関係を原理的に問い直さずに、その問題を内側に屈折させて自我の内側の問題として考えたのである。そのようにしてピランは、自我そのものの意味を再び問いに付し、今度は自我の有限性・不完全性を深く自覚する。換言すれば、非意志的なものと自我との緊張が、自我の有限性の痛切な自覚として自我の側に突き返されたのである。ピランにあっては、その緊張を引き受けるものとして神の存在を経験したものの、その宗教的経験を原理的に考察する思想的地平は充分には開かれていなかったのである。

ピランの宗教哲学は未完のままであり、そこには大きな問いが残っていると認めざるをえない。ピランの提起したこのような宗教哲学的問いに応えたものとして、二つのタイプのスピリチュアリズムを捉えることができるというのが本論文のテーゼである。ピランの二元論の枠組みを破りながら、宗教的生を受け入れるような思想体系を構築していったという観点から、本論文はスピリチュアリズムを捉え直す。それが〈問題連関の上でスピリチュアリストの思想をピランの問いに対する応答〉として示そうという試みの内容にほかならない。すなわち、ピランの問いかけに対して、一方で、〈直観のスピリチュアリズム〉は二元論を一元論に吸収していく方向に進むこと、他方、〈反省のスピリチュアリズム〉は「自我」の特異性を保持しつつ、自我の領域をより動的に捉えようとする。このことを次章以降で明らかにしていくのである。

第四節 反省と意志的シーニュ

ピランが残した宗教哲学的問いの内容は、以上のようなものである。ところが、ピランの思索の中には、これまでに明らかにしてきた以外にもさまざまな興味深い分析、知見を認めることができる。とくに、ピランの「反省」には、反省のスピリチュアリズムの中で継承・展開されるものが萌芽として秘められている。本章第二節(c)でピランの「反省」について論じたが、そこではかれの「自我」の特異性を開示し、その思索の方向性を

^{註15} ピランが自らの宗教的経験の射程に躊躇していたことに関しては、ピランの多くの研究者は一致して認めている。ガイエは、ナヴィルをはじめ十二人のピラン研究家の指摘を紹介している。H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran, Vrin, 1947, p. 412.*

明らかにするという連関において「反省」を考察するにとどまっていた。そこで、この第四節でピランの「反省」を改めて取り上げ、その思想の特色をより鮮明にしたい。

ピランの「反省」において第一に取り上げたいのは、意志が制定した「意志的シーニュ」(les signes volontaires)との関係である。ピランの提示する「意志的シーニュ」には「自我」を感性的領域に拡げて捉える可能性が内包されており、この点が注目にあたいするのである。

ピランの「意志的シーニュ」は、自我を反省することで抽出された諸観念である「反省的観念」と密接に結びついている²¹⁶。まず、反省的観念の内容をみておこう。反省的観念とは、原初的事実の諸要素をさまざまな角度から取り出すことでえられる観念である。たとえば、自我は自らの働きを自ら起こしたのものとして、すなわち原因としてその結果と区別して直接に感じることから、原因の観念が取り出されるのである。反省的観念としてピランが挙げているものには、原因・実体・同一・力・自由・必然性などがある。ピランは反省的観念を外的な対象から抽出されてえられる諸観念、「一般的観念」(les idées générales)と本質的に異なるものとして区別する(FP, 268-269)。その違いをいえば第一に、一般的観念は、変化する外的印象から抽出されるため普遍性がない。それに対して、原初的事実の中から抽出される反省的観念は、変化する性質を持たないので普遍的で恒常的である。しかも第二に、一般的観念は外的印象の中から特定の要素を分離させるので、観念の内包が単純化されればされるほど実在的な性格が失われていき、結局は名目上のものとなる。ところが、反省的観念は自我の具体的な働きにおいて捉えられるものであり、個別的であると同時に実在的であり、それ固有の実在的な価値をもつ。このように普遍性と実在性とに関して、一般的観念と反省的観念はまったく異なるものだとピランは捉える。

それでは、このような反省的観念と意志的シーニュをピランはどのように関係づけているのだろうか。反省的観念は、直接に感じられるものであり、シーニュに先立って存在している。意志的シーニュとは、この反省的観念を表出するものである。意志的シーニュもシーニュである以上、感覚的存在として存在している。一般に感覚的存在は、それを用いたり受け取ったりするときに意志作用以外のものが混入する。ところが第二節(c)でふれたように、発声と聴覚との間にはきわめて特別な関係を認めることができる。そこでは

²¹⁶ ピランはこの観念を「反省的抽出観念」(les idées abstraites réflexives, les idées abstraites de la réflexion)とか「反省的単純観念」(les idées simples réflexives)などとさまざまに呼び変えているが、本章の論述においては、「反省的観念」という表現で統一することにする。

意志に異質な力が混入することなく、意志の能動性が二重に折り重なる。意志的シーニュとは、この発声と聴覚との特別な関係に基づいて制定されるものである。そのため、意志的シーニュは外的な印象に左右されず、あくまで意志的な主体の働きに従い、主体の働きのみを開示する。この意味で意志的シーニュはたんなる感覚的存在でなく、「感性化された意志作用」(FP, 485)と呼ばれるのである。意志的シーニュと原初的事実とは、互いに支え合うような関係にあるとピランはいう。すなわち、一方で、意志的シーニュの原理的根拠はあくまで原初的事実の中にあり、そこにおいて反省的観念は直接に感じられる。しかし反省的観念は、それ自体では他の反省的観念と判明に区別されず、混雑したものにとどまってしまう。ところが、他方、意志作用が二重に折り込まれた意志的シーニュと結びつくことで反省的観念は判明に捉えることができる。それゆえ、厳密な意味での反省には意志的シーニュが必要とされる。意志的シーニュと原初的事実との関係をピランは次のようにまとめている。

「意志された努力という作用を内的に覚知することなしには、けっしてシーニュは制定されないであろう。逆に、制定されたシーニュがなければ、厳密な意味での反省はないであろう。またこのシーニュがなければ、私たちの知的作用やその結果の判明な観念・概念もなく、諸々の概念——結果から分離された原因、様態から分離された実体、多を離れた一性、変様を離れた同一性などの概念——もなく、つまるところ属性から分離された主体（自我）の観念もなく、したがって普遍的な抽出観念もけっしてないであろう」(FP, 492-493)。

ピランは、意志的シーニュを想定することで、諸学を普遍的・実在的に基礎づける形而上学の構築を試みる。ただし、はたして構想した形而上学を構築することにピラン自身が成功したかどうかについては、疑問を呈する余地がある。そもそも、原因などの反省的観念が自我から抽出されるにしても、それが特定の意志的シーニュによって真に十全に表出されるのか否かという点は検討する必要がある。しかしここでは、そのようなピランの思想の難点ではなく、かれのシーニュ理論の核心にあるものに注目したい。ピランのシーニュ理論の核心は、シーニュと意志的行為とを密接にむすびつけ、意識の構成要素を開示するシーニュの積極的な働きを捉えたことにある。精神の働きをたんに外的に受動的に表現するのが意志的シーニュではない。シーニュを意志的に使用することは、シーニュを使用する精神を、そのシーニュに結びついていた原初の行為へと立ち還らせる。ピランの言葉にしたがえば、シーニュを使用することによって、「かつてなされた抽出・結合の行為

そのものに精神が回帰する」(FP, 503)のである。

ピランのシーニュ理論には、シーニュという感覚的存在を介して、自己を捉え返すという主張が含意されており、そこには「自我」を内的で純粋な領域に封じ込めず、感覚的領域において見いだすという立場へ進展する可能性が秘められている。このような可能性をピランが持ちえたのは、ピランは「自我」を限定された仕方であれ、最初から身体に開かれていた地点で捉えていたからであろう。しかも興味深いことに、ピランは晩年の思想において宗教と結びついた新たなシーニュ理論への手掛かりさえ示している。ピランのシーニュ理論と宗教との関わりを示す例を二つ挙げておこう。第一は、『ヨハネ福音書注解のノート』である¹⁷。ピランは言葉を神から発せられるものとし、信仰を言葉を中心にして捉えようと試みている。第二に、祈りについての言及である。ピランにとって祈りは人間が「精神的生」に至るための一つの条件なのである。そして、神が来たるためには祈ることによって備える必要があるとしている(NA, 385; J III, 233-234)。この二つの例は、啓示された言葉や祈りの言葉の中に、自らの意志の働きを越えたものと「自我」とを結びつける場を探求していることを示唆している。ピランは、言葉が「自我」の自己完結性を打ち破る働きを有していることを認めているのである。しかし、ピランは宗教と結びついた新たなシーニュ理論を体系的に構築することはできなかった。それは、本章第三節で明らかにした問題が解決されないまま、ここにも存在していたからでもある。すなわち、ピランは「自我」と「非意志的なもの」との関係を原理的に考察しなおすことなく、「自我」を超えた宗教的生を導入しようとしていたのであり、その問題がシーニュ理論に関しても現われているのである。

以上が「反省」に関して、ブロンデルやリクールの思想との連関において注目すべき第一の点である。ピランが示唆したものの、かれ自身は追求しなかったシーニュ理論の一つの可能性がブロンデルとリクールにおいて追求されていったさまを本論文は後でみることになる¹⁸。

さて、ピランの「反省」には、ブロンデルとリクールとの関係においてもう一点、注目しておきたいことがある。それは、ピランにおける「反省」の意味の多義性である。ピランの「反省」の概念が文脈によってその意味が変わるという指摘は多くの研究家がそれぞれ

¹⁷ Maine de Biran, *Œuvres*, Tome X-1, Vrin, 1986, pp. 149-163 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome XIV, Slatkine, 1982, pp. 403-428)。

¹⁸ ピランのシーニュ理論をブロンデルからリクールの線で捉えるという発想は、ブロンデル・アルシーヴ 所長トロワフォンテーヌ教授から示唆を受けた。

れの立場から指摘している。ここでは、その後の〈反省のスピリチュアリズム〉との対比の上で、二つに区別できることを指摘し、それがピランの思想のなかでどのように連関づけをされているかを考察したい。すなわち、〈学¹⁹の基礎として人間が自然的に持つ能力としての反省〉と〈学²⁰の方法として展開される反省〉という二つの「反省」の関係を以下において考察していきたい²¹。

まず、第一の「反省」についてのピランの用法について述べよう。反省的観念が原初的事実に根拠をもつことは、すでに述べたが、実はピランは原初的事実における「直接覚知」(l'aperception interne)を「反省」としばしばならべて表現している。たとえば、「反省の主体すなわち内的覚知の主体」などと両者を同一視する表現がしばしば認められる(FP, 146)²²。したがって、ピランの「反省」の本領を原初的事実の同義語として理解しなければならないとするピラン研究者もいる²³。このような「反省」の用法から、ピランが「学」に先立ち、また学を基礎づける能力として「反省」の意味を用いていたことが窺える。

ところが他方、「反省」を原初的事実と完全に同一視することもできない。ピランは「反省」を分析の方法の一つとして位置づけているからである。存在の様態を分類する一つの体系として構想されている「反省の体系」は、哲学の学的方法としての「反省」を使用することをうちだしている。注目すべきことは、この第二の反省の用法においても、ピランは原初的事実に基づくことを繰り返し強調し、その眼差しが原初的事実が原初的事実である所以を強化することに向いている点である。眼差しのこの方向性は、次のような点に現われている。

「反省の体系」を構築するための軸となる「反省的観念」についていえば、すでに述べたように、その内容は原初的事実の諸要素をさまざまな角度から取り出すことでえられる観念であった。「反省の体系」は、この点で原初的事実を離れないのである。しかも、

²¹⁹ 本論文のようにピランの反省を「自然的反省」と「学的反省」とに区別した先例としては、松永澄夫の論文を挙げることができる。しかしながら、この二つの関係そのものについては、本論文は松永の見解とは異にする。松永は自己覚知を反省と同一視する解釈は誤りだと指摘した上で、方法としての「学的反省」をピランの本来の反省として位置づけている。松永の論文は、かれ自身の透徹した思索力によって著されているが、必ずしもピランの忠実な姿を取り出しているとはいえない。本論文からすると、松永はかれの考える〈あるべきピランの反省〉をピランのうちに読み込んでいるように思われる。松永澄夫「メヌ・ド・ピランの反省の概念について」『理想』第502号、1975年。

²²⁰ アズヴィは『思惟の分析』の中から「覚知の能力すなわち反省の能力」と等置させている表現をはじめとして、五つの用例を挙げている。F. Azouvi, *Maine de Biran*, p. 88.

²²¹ この立場を代表するのは、アンリである。Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, p. 19.

「反省の体系」のなかで、ピランが方法としての「反省」を実際に展開する領域は、あくまで「自我」の領域だと指摘せざるをえない。たしかにピランの方法としての「反省」は、一見「自我」の領域ではなく、「感性的領域に拡大された反省」が展開されているかのように思える場合がある²²。その一例として、「反省の体系」の冒頭で提示されている「反省」の定義を挙げるができる²³。しかしながら、本章で繰り返し述べたように、ピランにあっては二元論的前提が原理的に克服されていないため、「感性的領域に拡大」されるような「反省」は、その萌芽のみが認められるにすぎない。ピランにおいて「感性的領域に拡大された反省」は、その展開の可能性が予示されながらも、実際には展開されることのなかったものといわなければならない。方法としての「反省」は、根拠の点のみならず、その領域に関しても原初的事実を離れなかったのである。

ピランの「反省」には「自然的反省」と「学的反省」とを区別することができるが、人間の具体的ありかたから自立した「学的反省」を展開することよりも、学を基礎づける原初的事実が人間のうちにあることの重要性を説くことにピランの眼差しは向いている。ピランは一個の具体的な人間が生きるということに繰り返し立ち戻ったのであり、現実生きるということを離れた「学の方法」をそれ自体で論じようとしなかったのである。それゆえ、かれ本来の関心事である幸福の追求という実践的・倫理的側面においても、人間に自然的にそなわっている能動的能力をできるだけ用い、それを開発するという点に、『心理学の基礎』の時期におけるピランの力点を認めることができる。

ピランのこのような「反省」の立場の特色は、それと違う思想家の立場と比較してこそ、その意義を明確にすることができる。最後に、ブロンデルとリクール「反省」の特色について一言だけ述べておこう。まず、ブロンデルは人間が生きていく上で不可欠な「実践の知」とそれを前提にしながら反省によって開示される「実践の学」とは明確に区別しながらも、両者が有機的に連関していくさまを明らかにしている。ところが、リクールになると学としての反省が前面にでるようになり、人間の自然的反省は背後に退くよう

²² 「感性的領域に拡大された反省」とは、Baertschiの表現である。かれは、ピランのいう「反省」に二義性があることを指摘し、それを「二重化された覚知」と「感性的領域に拡大された反省」だとする。

Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1982, pp. 283-287.しかし本文に述べる理由で、「反省」が方法として実際に展開される領域は、あくまで「自我」の領域とすべきである。私と同じような批判は、アズヴィによってもなされている。F. Azouvi, *Maine de Biran*, pp. 88-90.

²³ このような「反省」の代表的用法となる一文を引用しておく。「反省とは、それによって諸感覚のグループの中やいくつかの諸現象の結合の中に、すべての諸要素から根本的な統一への共通関係を精神が覚知する能力である。その共通関係とは、多くの様態や性質から抵抗への関係、さまざまな多様な結果から同一の原因への関係、不安定な変容から同一の自我・一貫する主体への関係、とりわけ反復された運動から同一の産出的力——すなわち同じ意志である自我——への関係のようなものである」(FP, 476)。

になる。このような三者における「反省」の立場の違いは、近現代における哲学の一つの典型的な進展を示していると思われる。そのためにも、ブロンデルやリタールの思想がどのようにピランの思想を継承・展開させたかを解明しなければならないのである。

第三章 ラヴェッソンにおける自由の媒介としての自然

メーヌ・ド・ピランによって提起された課題は、フランス・スピリチュアリズムの中でさまざまな形で取り上げられ展開されていった。その中で一つの方向性を決定づけたのはラヴェッソンである。ラヴェッソンは、ピランの思想をそのまま継承・展開したのではない。かれは真のスピリチュアリズムの到来を宣言するとともに、自らその一つの方向である〈直観のスピリチュアリズム〉の宗教哲学をはっきりと示したのである。言い換えれば、ピランの二元論的立場を一元論的な自然論の中に捉え返し、この自然世界において神の恩寵が働くことを主張したのである。ラヴェッソンの宗教哲学は、その代表的著作である『習慣論』 *De l'habitude* (1838年刊行) の中に凝縮された形で現われている。本章では、『習慣論』にまとを絞り、ピランの思想に大きな刺激を受けて構築したラヴェッソン独自の宗教哲学の内容を解明していきたい。

ラヴェッソンが『習慣論』の中で提示した宗教哲学の特色は、〈自由の媒介としての自然〉として表現することができる。ラヴェッソンの思想的意義を浮き彫りにするために、まず人間の自由と自然との一般的関係を考察してみよう。

人間の自由に対して、自然は両義的な関係を持つ。一方において、自然は人間の自由に対立するものである。人間の自由は自然から距離をとって、自然を対象的に認識し、それに働きかけて克服していく。ところが他方において、自然が人間の自由を現実的なものとしている。外的な自然環境についていえば、人間は外的な自然に働きかける自由を有しているものの、その働きかけは自然法則に従わなければならない、働きかける道具などの材料そのものは自然に求めざるをえない。また内的な問題に関しても、人間の自由が自然を媒介にしなければならないことに変わりはない。人間の内的自由は、衝動や本能のような自然的な欲求を意志が克服するところで成立するが、欲求と断絶している自由は抽象的で無内容なものとなるであろう。克服された欲求はけっして消滅せず、意志を支える能力として再び自由のうちに現われる。自然は人間の自由と対立するとともに自由を現実的なものにするという二つの側面をもっているのであるが、いうまでもなく近世以降は、人間の自由が自然と対立することを強調する思想が主流をなしてきた。科学・技術の急速な進展は、自然は人間の自由を否定するものであり、人間を中心に自然を支配していくべきであるという考えを、その背景にもっていたのである。

自然が人間の自由と対立するとともに自然によってこそ自由は現実的なものになるとい

う両義的な役割を演じていることを、きわめてよく表わしているのは「習慣」の問題であった。習慣は人間の行為をある一定の方向に向けて定型化するものであり、人間が生来もつ本性のように変えることが困難であることから、「第二の自然」とか「獲得された自然」とか呼ばれてきた。しかし、一見自由を束縛するかのようと思われる習慣によってこそ人間はより深い自由を実現することができる。アリストテレスやトマス・アクィナスが「徳」は習慣であると論じ、習慣のもつ積極的な意味を指摘したときには、かれらは真なる自由を実現するさいの自然の果たす役割に着目していたのである。ところが、哲学的にきわめて重要であった習慣の意味は近世に入ってから、「忘却」され「無視」されてきた²¹。その中で例外的に習慣を重要視したのが、フランス・スピリチュアリズムの流れである。とりわけ、自由を実現するさいの自然の果たす積極的な役割を解明したスピリチュアリストの代表がラヴェッソンである。

ラヴェッソンの『習慣論』は、1802年に刊行されたピランの『習慣論』 *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*²² に何度も言及している²³。このことは、ピランの『習慣論』がラヴェッソンの思索に大きく影響を与えたことを明白に示すものである。ピランは、その『習慣論』において、習慣が印象に対して及ぼす影響を、受動性と能動性を対比させて考察した。すなわち第一に、意志的運動性の介入する能動的印象である「知覚」は、継続・反復されることによって、運動はますます容易で迅速で正確になり、知覚はより判明になっていく。ところが第二に、同じ香りを嗅ぎ続けるうちにその印象に対して鈍感になるように、受動的印象である「感覚」は継続・反復により次第に弱まり、暗くなるのである。

このような習慣の印象への影響をラヴェッソンは次のような二つの法則として捉える。その法則とは、第一に、能動的な運動を繰り返すとその運動はいっそう容易になること、つまり能動的な行為はその反復により行為の自発性が増すという法則であり、第二に受動的に行為を繰り返し受けるとその行為についての感受性が弱まるというものである。このような法則を認めた上で、ラヴェッソンはそこに一つの原因を認める。それは、行為を何度も繰り返すと身体の内から「非反省的な自発性」(une spontanéité irréfléchie)が生じるというものである。ラヴェッソンは、能動的であれ受動的であれ、自発性が増すことも

²¹ 稲垣良典『習慣の哲学』、創文社、1981年、30頁、59頁。

²² Maine de Biran, *Œuvres*, Tome II, Vrin, 1987, pp. 124-290 (Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome II, Slatkine, 1982, pp. 1-310).

²³ ジャニコが指摘しているように、きわめて簡潔な著作である『習慣論』のなかで十三度にわたり、ピランに言及し、八箇所ではピランの『習慣論』の参照箇所を示している。D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Nijhoff, 1969, pp. 15-16.

感受性が弱まることも、それは同一の原因によって成立していると捉えるのである。

ピランからラヴェッソンへのこのような習慣の考察の展開は、習慣の理解を深めただけでなく、自由と自然についての洞察の深まりを伴っていた。その結果、ピランの習慣についての議論の射程が心身の現象の解明にとどまっていたのに対し、ラヴェッソンは心身関係の根底へと眼差しを向ける。ラヴェッソンは、意志が非意志的なものに対立しないこと、さらにより一般に自然が自由と根底的な地点で通じていることを習慣の問題から明らかにしていくのである。

ラヴェッソンの自由と自然についての考察は、「努力」を意識の範型とすることから出発している。「努力はたんに意識の第一の条件にとどまらず、意識の完全な範型であり縮図である」と述べている²⁴。そして、ラヴェッソンはこのような「努力」の理解をピランから学んだと注記している²⁵。本章がとくに注目したいのは、努力理解において、中期のピランとラヴェッソンとの間には違いが認められ、その違いには重要な意義を指摘できることである。以下において、中期のピランとラヴェッソンの思想の違いを明確にするとともに、その違いが孕む思想的意義を考察することにしよう²⁶。

ラヴェッソンは、「努力の意識の中にあるのは、力と抵抗との比例つまり力と抵抗とを測る尺度である」と述べ、さらに「努力は二つの要素を含む、すなわち能動と受動である」と述べている²⁷。ラヴェッソンは「受動」を「努力」の不可欠な要素としている。ここには一見目立たないが、本論文第二章で明らかにしたピランの「努力」の内容と決定的な違いがある。ピランにとって「努力」は能動と受動との二項からなるものではなかった。「努力」は意志の能動性のみによって成立するのであり、意志に対立する抵抗は、意

²⁴ F. Ravaisson, *De l'habitude*, Alcan, 1983, p. 23.

²⁵ F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 22.

²⁶ 中期のピランとラヴェッソンの思想の違いを考察する意義について少し説明しておこう。ラヴェッソンは『習慣論』の中で、ピランの『習慣論』以外の著作については表立っては言及していない。ジャンニコによれば、ラヴェッソンがピランの中期以降の成熟した理論をこの時点で知っていたことは十分にありえたことだとされる。しかしそれは推測の域を出ず、ピランの思想をこのときにどの程度知っていたかについては不明な点が残っている。D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, p. 33. もし、ピランからラヴェッソンへの歴史的影響関係を真正面から論じることを試みようとするならば、この点はさらに解明される必要があるだろう。これに対して、本論文は、ラヴェッソンがピランの中期の理論を『習慣論』執筆時に知っていたか否かに関して、これ以上立ち入って考察しない立場をとる。本論文は、ピランの問いに対する答えの一つの可能性としてラヴェッソンの思想を探求することを試みるからである。すなわち、本論文の目的は、ピランとラヴェッソンの思想の関係を問題連関の上で探求することにあるからである。またもし、歴史的影響関係を論じようとするならば、『習慣論』に現われるピランの初期の思想と成熟したかれの中期の思想との違いについても明らかにする必要があるだろう。なお、ピランの『習慣論』の内容、ならびにピランとラヴェッソンの影響関係については、三輪正がまとめた論考を著している。三輪正『習慣と理性』、131-195頁。

²⁷ F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 22.

志の能動性をきわだたしめる役割を果たす。ピランは能動的な「意志」に「異質である要素」が介入しないと声明し、「自我」の独自の世界を開示しようとして、内面にまなざしを向けていたのである。ところが、ラヴェッソンが「努力」を能動と受動とによって規定したとき、かれは「意志」を外的世界との連関で捉えている。つまり、「努力」を成り立たしめている一環である「抵抗」を介して、外的世界に「意志」が通じているとラヴェッソンは考えているのである。ここに一人の哲学者からもう一人の哲学者へと根本的問題が見事に展開した好例を見ることができる。ラヴェッソンの哲学はピランの哲学を受け継ぎながらも、それを根本的に読み替えて形成されたものだといえる。

ラヴェッソンはピランにならい「努力」を意識の範型とし、認識論的な観点からみられてきた意識の本質を行為を中心に据えて捉え直した。しかし、このことはたんにピランに従ったということではなかった。ラヴェッソンはピランが十分に考察しなかった行為の側面を捉えていた。それは、行為の達成は主観の内部においてのみでなされるのではないという側面である。行為は、その働きかけを受けるものにおいて実現されるのであり、主客の間の動的な連関を要請する。つまり、行為が意識の本質であることに着目することによって、意識が意識以外の存在と直接的かつ本質的に他の存在に開かれ結びついており、それと切り離して意識は成立しえないということを捉えたのである。

ラヴェッソンにおいては「努力」は「意志」が「自然」と有機的に結びつくための一過程と位置づけられる。そして、習慣を獲得することによって、「努力」は精神をより高い次元へと導いていく。ラヴェッソンの立場から見ると、「努力」が必要であるのは、目指している行為を可能ならしめるだけの能力が欠如している場合であり、「努力」はいわば一種の必要悪のようなものとなる。したがって行為を反復する結果、「習慣」の力によって行為を可能にする能力が身につくと、「努力」はおのずと消滅してゆくのである。

一般に、知性と運動との間には、主観と客観、あるいは精神と身体との対立を認めることができる。知性と運動とは一体となってはならず、知性は実現すべき対象として運動を措定する。しかし、その運動を何度も繰り返すと身体の内から、ある種の「自発性」や「傾性」が生じる。ラヴェッソンはこの「自発性」や「傾性」に重要な意義を認める。習慣は知性に対し直接に影響を与えるものではないが、身体のうちから自発性を生じさせ、抵抗をとりぬぎ運動を容易なものとする。身体のうちから生じるこのような自発性は、運動を実現するための能動的な意志の働きを次第に不要なものとする。その結果、身体の自発性は、知性によって措定された実現すべき運動に絶えず接近していき、最終的には意志によって目指されている運動と身体の自発性が一致するようになる。ラヴェッソン

は、精神と身体が習慣において一つになったものは、実在化した知性であり、「実体的観念」(idée substantielle)というべきものであるとして、それを以下のように説明する。

「習慣によって反省は不明瞭な知性にとって替わられる。この直接的知性にあっては、客観と主観とが一つとなる。つまりこの実在的直観の中では、実在的なものと観念的なもの、存在と思惟とが一つとなっている」²⁸⁸。

このように、ラヴェッソンは習慣と知性との関係を捉えた上で、自由と自然とが対立するものではなく、両者が根底的な地点で通じていることを説明する。自由と自然とが存在の内部において動的な連関をなしていることを直接に知ることはできない。しかし、習慣によって観念と運動とが一体化し、知性が直接的となることは、自由を目指す人間の観念が或る種の自然的な傾向になる過程を意味するものであり、それはまた他方で身体の運動を介して自然が人間の自由を実現するものとなる過程を現わしている。ラヴェッソンは習慣によって、自然のうちへ自由が下降していく動きと同時に、自由の内側へと自然が昇ってくる動きを洞察しているのである。

このような自然と自由との相互媒介は、身体の物理的な運動の次元においてのみ現われているのではない。ラヴェッソンは「努力」を手掛かりに、道徳や宗教などの問題をも解明しようと試みる。すなわち、かれは道徳や宗教の「善」と「愛」にも「努力」と「習慣」との関係が成立していると考え、それを次のように論じる。「善」をなすには最初には「努力」が必要である。しかし「善」の行為を繰り返すと、「習慣」の原理によって精神の根源に或る欲望、「愛」が生み出されてくる。「愛」の本質は意志に先立って人間を「善」へと動かすことにある。ラヴェッソンによれば、「愛」とは目的と行動とが一致している本能の如きものであり、人間の自由の実質をなしている自然である。するとこの場合、人間の自然的な傾向である欲望としての「愛」が、意志の働きに先立って、「善」の行為へと精神を導くことになる。自然が「愛」として現われ、「善」を求めるべく人間を押し出してゆくのである。

「《意志》は行動の形式のみをつくる。《愛》のうちにある反省されざる自由が行動の全実体となるのである。愛は、もはや自らが愛するものへの観想と区別されず、また観想はその対象と区別されないものである。そしてそこに不可欠の始源、根底、基底がある、これが自然の状態である。あらゆる意志は自然のうちにある根本的な自発性

²⁸⁸ F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 37.

を前提とし、包含しているのである」^{註9}。

ラヴェッソンはあらゆる次元で自由と自然とが相互媒介を成していることを認め、自然が私たちが真の自由へと導くことを指摘する。そこからかれは、自然の内に神の働きを見いだす。

「あらゆる事物において、自然の《必然性》という縦糸に《自由》が横糸を通してゐる。しかも自然の必然性は動的な生き生きとした縦糸であり、欲望と愛と恩寵がはたらく必然性なのである」^{註10}。

ラヴェッソンは精神に対立するような「自然」は、真の自然の表面的な一面であると考えている。かれの思想は、精神をより広い領域へと連れ出す。人間の精神を意識的に知られるだけの狭い自我に限ってはならない。「自然」は精神の働きを根源において支えるのであり、精神はその底に神が存するような宇宙の生命の原理と一体化しうるものである、とラヴェッソンは主張するのである。

以上のようなラヴェッソンの主張にも問題がないわけではない。とりわけ、ラヴェッソンは人間の自由を実現する根拠が自然にあることを強調し、自由と自然との統一の内部にある種の不調和が存在する可能性を考慮することはなかった点を問題として指摘することができる^{註11}。しかしここではラヴェッソンの思想の特色を示すだけにしておこう。

ラヴェッソンにとり最大の関心は人間の意識と存在の全系列とが連続し、宇宙論的な次元で自由と自然とが相互に媒介しあっていることを明らかにしようとする点にあった。このようなラヴェッソンの思想には、意志と非意志的なものが抗争の関係にあるがゆえに宗教的生の位置づけに苦闘したピランの二元論に対して、一つの創造的応答を認めることができる。ラヴェッソンにおいては、「努力」によって捉えられる「自我」は「抵抗」を介して神の恩寵が働く宇宙の内に吸収されていくのである。ラヴェッソンは、神の働きを肯定する自然に立脚することで、はっきりした宗教哲学的立場を表わしたのである。私たちの内なる「自然」の中に神を見いだすことができると、ラヴェッソンは述べている。

「『自然は先行する恩寵である』。自然は私たちのうちなる神である、ただこの神はあまりに内にあり、私たちがそこへ降りられないほど私たちの奥底にあるがゆえに、隠れた神なのである」^{註12}。

^{註9} F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 55. 繰り返しになるが、《意志》《愛》は原文で「意志」「愛」の頭文字が大文字であることを表わしている。

^{註10} F. Ravaisson, *De l'habitude*, p. 59.

^{註11} この問題については、本論文第七章第一節で、リケールの思想を考察するさいに改めて取り上げる。

^{註12} F. Ravaisson, *De l'habitude*, pp. 55-56.

第四章 努力観の深化としてのベルクソンの宗教哲学

ベルクソンは二十世紀最大の思想家の一人として令名を馳せ、その思想の影響力は広範囲におよんでいる。また、かれの思想は当時のフランス思想界の知的枠組みを離れたところでも、重要な意義を認めることができる。しかしながら、ベルクソンの思想が登場した背景にフランス・スピリチュアリズムの潮流があることも事実である。そうである以上、この特定の脈絡のなかでベルクソンの思想を考察することによって、ベルクソンの思想の独自性をより明確にすることもまた可能ではなかろうか。本章の課題は、ベルクソンの思想の特色を〈直観のスピリチュアリズム〉の流れの中で解明することにある。この課題は、二重の側面を含んでいる。すなわち、第一に、ベルクソンの思想がメーヌ・ド・ピランの提起した問題を継承しているという側面、第二に、その問題に対して、ベルクソンが創造的に応答しているという独自性の側面である。ところが、この二つの側面は、ベルクソンにおける努力観の深化という点で重なる。すでに述べたように、メーヌ・ド・ピラン、ラヴェッソンのいずれにとっても「努力」はその思想の根幹に位置するものであった。しかもベルクソン自身の思想の進展は、努力観の深化という観点から捉えることができる。そのため、ベルクソンにおける努力観の深化を考察することによって、ベルクソンを〈直観のスピリチュアリズム〉の系統の中に位置づけるとともに、かれが切り開いた独自の思索の内容を明らかにすることができるのである²¹。

本章では、ベルクソンとメーヌ・ド・ピランやラヴェッソンとの直接的関係を主題とすることはしない。すでに繰り返し述べているように、本論文は問題連関の上でピラン以降のスピリチュアリズムの展開を考察するのであり、その歴史的影響関係を主題としないからである。とはいえ、ごく簡単にピランとラヴェッソンからのベルクソンへの影響関係を明らかにしておこう。

²¹ 本章におけるベルクソンからの引用文などの出典は次に掲げる略号を用いて（ ）内に表示する。なお、*Mélanges* 以外の各著作の頁数は現行のPUF版(Quadrige版)による。また、著作『意識に直接与えられているものについての試論』は『時間と自由』と、著作『道徳と宗教の二源泉』は『二源泉』と略記する。

DI: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1988 (1889).

MM: *Matière et mémoire*, PUF, 1985 (1896).

R: *Le rire*, PUF, 1978 (1899).

EC: *L'évolution créatrice*, PUF, 1989 (1907).

ES: *L'énergie spirituelle*, PUF, 1982 (1919).

MR: *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1976 (1932).

PM: *La pensée et le mouvant*, PUF, 1990 (1934).

Mél: *Mélanges*, PUF, 1972.

ベルクソンにはピランから直接的な思想的な影響を受けた形跡はない。この点に関して、研究者の意見は一致している⁴²。だが、ラヴェッソンに関しては、ピランよりも密接な関係が認められる。ベルクソンはエコール・ノルマル・スュペリユール在学中に、すでにラヴェッソンの『十九世紀のフランス哲学に関する報告』を読んでいた。そして、若きベルクソンがアグレガシオンの試験を受けたときの審査委員会を主宰していたのがラヴェッソンであった。この試験を機縁として両者は親しく交わるようになった。ベルクソンとラヴェッソンとの間には思想的に強い親近性が認められる。しかし、そこにラヴェッソンからベルクソンへの一方的関係のみをみるのは適当ではない。ベルクソンはかれ自身の仕方
で思考を深めていったのであり、その思索のなかで自らの思想に近いものをラヴェッソンに見いだしたというのが実状に近いであろう。グイエがたくみに表現をしているように、「ベルクソンは自らがベルクソニアンになってからラヴェッソンを理解したのである」⁴³。

第一節 「新しいスピリチュアリズム」としての『物質と記憶』

『物質と記憶』が1896年終りに刊行された翌年、『哲学雑誌』1897年四月号に「新しいスピリチュアリズム」<<Un nouveau spiritualisme>>と題する書評が掲載された⁴⁴。評者は、コントの流れをくむ実証主義者ギュスタブ・プロであった。プロの批評はベルクソンに好意的なものではなく、ベルクソンの思索を「新しいスピリチュアリズム」と規定しながら、『物質と記憶』を方法と内容の両面から批判したものであった。しかもその後、両者は直接に議論を交える機会を持った。本節では、プロの批評とそれに対するベルクソンの応答を考察し、そのことによって、ベルクソンの思想形成を見渡す一つの視点を提示したい。

そもそも、『物質と記憶』において、ベルクソンは唯物論 (matérialisme) とともにスピリチュアリズムをも否定していた(MM, 20: MM, 74-75)。そのことをプロは承知のうえで、『哲学雑誌』の書評でベルクソンをスピリチュアリズムの伝統下に捉え直す。プロ

⁴² ピランとベルクソンとの歴史的関係については、グイエの論文が要点を明快に論じている。H.

Gouhier, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIII^e siècle*, pp. 101-111.

⁴³ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, p. 35. なお、ラヴェッソンとベルクソンとの関係や両者の思想の異同を詳細に論じたものとしては、ジャンニコの著作がもっとも包括的なものである。これは、ベルクソンの思想をいささか平板に捉えているという問題点はあるものの、この分野の研究書としては、第一に参照されなければならない著作である。D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*.

⁴⁴ G. Belot, << Un nouveau spiritualisme >>, in *Revue philosophique*, T. 44, 1897.

の表現に従えば、真の雄弁は雄弁術を軽蔑するように、真のスピリチュアリズムはスピリチュアリズムという言葉に無関心でありえるのである²⁵。プロによれば、アリストテレス以来の伝統的スピリチュアリズムでは精神に優位がおかれてはいるものの、精神と物質の二元論で成り立っている。そして、この点でベルクソンもスピリチュアリズムの伝統を継承している。ところが、ベルクソンには従来のスピリチュアリズムにはない〈新しさ〉が認められるとプロはいう。それは、現実的なものに対する態度がベルクソンでは逆転する点である。ベルクソンにおいては、かつてのスピリチュアリズムとは逆に、「『潜在的なもの』(les virtualités) すべてを精神の名において指し示し、『現実的なもの』(l'actuel) すべてを物質に組み入れる」²⁶のである。この指摘は非難の意を込めたものであり、ベルクソンの思想の意義をどれだけ深く理解していたかは疑問であるものの、ベルクソンの思想の本質的特色の一つである「潜在的なもの」の重要性を指摘したものといえる。プロはかれなりの立場から、ベルクソンがスピリチュアリズムの伝統を受け継ぎながらも、独自の思索を展開したことに注目したのである。

1901年5月に「心身平行論と実証的形而上学」をテーマとするフランス哲学会の会合が開かれた。この会において、ベルクソンとプロは直接に討論をかわす機会をえた。そして、ベルクソンはプロが批判を込めて命名した「新しいスピリチュアリズム」という名称を事実上受け入れることになる。

まず、プロの方がベルクソンの主張を批判的に取り上げる。すなわち、「古いスピリチュアリズム」が身体と精神との隔たりを高次の能力から探求しているのに対し、ベルクソンの「新しいスピリチュアリズム」は身体と精神との隔たりを低次の能力から探求しているのではないかと疑問を投げかける。それに対して、ベルクソンはプロに答え、『物質と記憶』で打ち出した「新しいスピリチュアリズム」の立場を以下のように説明する。

ベルクソンは、精神は物質に還元できないことを認める。しかしながら、かつてのスピリチュアリズムのように、精神をその最も高い次元において考察し、物質をその最も低い次元で捉えることから、不毛な結果しか産み出さないと考える。ベルクソンが探求する場所として選ぶのは、精神と物質の二つが接触し合う点であり、その接触の仕方と内容とを探求するのである。ベルクソンによれば、二つが接触する地点での探求は、純粋な観念を知的に操作することにはならない。この探求は、精神と物質が触れ合い、浸透し合う経験に基づきながら漸進的に進展する。このような探求には物質の側からと精神の側から

²⁵ G. Belot, << Un nouveau spiritualisme >>, p. 198.

²⁶ G. Belot, << Un nouveau spiritualisme >>, p. 198.

の二つの方向がある。『物質と記憶』では、一方で、物質の側からの探求として、単純な物理学的事実の中ではなく、最も複雑な形式である生理学的事実が考察の領域として選ばれた。具体的には、言葉の或る種の機能を条件づける脳の中の事実が考察されているのである。そして、物質の能動性が精神の能動性と軽く触れる点に達するまで上昇することが試みられたのである。他方、精神から物質へと下降する地点として、観念ではなくイメージが選ばれた。より詳しくいえば、イメージとしての記憶、すなわち「記憶・イメージ」(souvenir image)、その中でも単純な単語の音についての記憶が主題とされ、この記憶と脳の活動との接点が探求されたのである(Mél, 477-478)。

ベルクソンの説明は、スピリチュアリズムの伝統を踏まえた上で、「新しいスピリチュアリズム」として自らの思想の特色を述べたものといえる。そして、ベルクソンはここからさらに、「実証的形而上学」(métaphysique positive)という自身の哲学の方法論を積極的に主張する。『物質と記憶』においておこなわれた探求においても、精神と物質との間に隔たりがあることをベルクソンは認める。ただし、それは意識と運動というように抽象的な概念によってアプリアリに規定された隔たりではない。そこには生きた具体的関係があると考えられる。そこで、次のような方法を取ることで独断的探求ではなく、実証科学のように経験に基づいた形而上学が可能だと主張する。すなわち、実証科学において蓋然的な確実性が重なり合うことで真理としての確実性が高まるように、形而上学においてもさまざまな諸事実の系列を交差させ、蓋然性を高めることで真理への探求を推進することができるとする。ベルクソンの主張を紹介しておこう。

「・・・私は来るべき形而上学の中に、他の実証科学と同じような自分のやり方を備えた前進的で制限された経験的な学を見る。この学は実在についての注意深い研究によって導かれるであろう最終成果を暫定的決定としてのみ提示するのである」(Mél, 480)。

ベルクソンは「新しいスピリチュアリズム」という名称を受け入れるものの、かれ自身が自らの哲学的方法論として提示するのは、むしろ「実証的形而上学」の名で言い表される方法である⁴⁷。ベルクソンにおけるスピリチュアリズムは、「実証的形而上学」として展開されているとあってよからう。

⁴⁷ この哲学的方法論について、ベルクソンはその後も繰り返し言及している。1911年の講演「意識と生命」では諸事実の系列による蓋然性の加算という方法に基づいて『創造的進化』の内容が論じられている(ES, 4-17)。また、1922年に執筆した論文「緒論 第二部」では『物質と記憶』の作成との関連でこの方法の使用が論じられている(PM, 78-84)。『二源泉』でもこの方法に言及している(MR, 263; MR, 280-281)。

さて、この会合でベルクソンは哲学の方法論に関する議論だけではなく、思想の内容に関する重要な発言もしている。それは、「努力」に関する言明である。この会合が開かれた1901年という年は、『物質と記憶』（1896年刊行）と『創造的進化』（1907年刊行）との中間にあたるが、ベルクソンの発言から、『物質と記憶』において「努力」が重要な意義を持っていることと、『物質と記憶』から『創造的進化』へと進展する思索の中枢に「努力」の問題があることが読み取れる。

ベルクソンはこれまでの自分の探求の暫定的な結論として、生命の本質は「努力」であると明確に述べている。

「〈生命〉とは、物質が思惟に与えることを望まないような或るものを物質から得るために、思惟によって試みられた〈巨大な努力〉である」(Mél, 485-486)。

ベルクソンは「生命が巨大な努力」であると考えなければ、「人間における脳の活動と思惟との諸関係」(Mél, 486)を確立することはできないと述べている。いうまでもなく、脳の活動と思惟との関係は、まさに『物質と記憶』の中心に位置する問題であった。そしてまた、生命が巨大な努力であるという結論に到達しなければ、「有機的世界全体の中での生命の一般的進化と進展」や「一つの生命体において諸生命機能が互いに調整・従属をなすこと」(Mél, 485)を考察することができないと述べているが、この内容はまさに『創造的進化』において論じられることになるものであった。このような言明から、「努力」が『物質と記憶』と『創造的進化』とを貫く根本的な問題であることがうかがえる。

さらに、ベルクソンは努力の問題の重要性を述べながら、かれの自由観を述べている。この言述の射程は、『二源泉』での道徳論にまで及ぶものである。自由をめぐる思惟と物質とが織り成す複雑な関係をベルクソンは次のように述べる。まず、一方で、必然性に規定された物質は機械的に動く。他方、思惟は物質のこの機械的特性を利用し、行為のために役立てようと努める。ところが、思惟が必然性を利用して自由を形成するために、また、精妙で動きやすい物質をつくりあげるために、思惟と物質は結びつかねばならない。このとき、身体に働きかける思惟からの「努力」が必要となる。しかし、思惟と物質との関係は一筋縄でいかないとベルクソンは指摘する。思惟がその上に身を置いた渦が思惟を捕らえ引きずり込むのであり、それをベルクソンは思惟が「陥穽」(piège)にはまると表現する。思惟はいったん乗り越えたはずのメカニズムの虜になり、オートマチズムによって捕らえられ、自ら定めた目標を忘却する。この場合には、生命は自分自身を保存するための「努力」の中で自らを消耗するのであり、生命はより上位の次元のための一手段となってしまう。ここにベルクソンは、「努力」を中心にした思惟と物質との逆説的關係

を認める。すなわち、もし思惟が物質と関わる生命と結びつかないなら、「努力」は強度を欠きその力を失ってしまう。だが、もし思惟が物質と全く一つになれば、「努力」はなすべきことを知らず方向を欠いてしまう。有機体の進化を挫折とそれを乗り越える企ての連続であると捉えるとき、人間はその脳の特権的働きによって進化の頂点に位置し、有機体が挫折をなし続けてきた中での唯一の成功例といえる。しかし、その成功も一瞬の気の緩みでオートマチズムに屈するのである。

このように「努力」をめぐる物質と思惟との逆説的關係を提示したうえで、ベルクソンは、「明確で決定的な道德」も「生命そのものを深く捉えること」(Mél, 487)によってよりよく捉えられると述べる。ベルクソンは道德論に関しては、かれの抱負を語っているだけで、その内容を詳しく述べるには至っていない。かれの道德論は、この会合から三十年を経て刊行される『二源泉』(1932年刊行)を俟たねばならない。ただし、ベルクソンが努力観を深化させた延長線上に『二源泉』を読み取ることができることを示唆している。

以上、1901年の会合でのベルクソンの発言を考察することで、かれの「新しいスピリチュアリズム」の立場とその思索の中での「努力」の占める重要性を示した。以下においては、ベルクソンの思想の根本的特色が努力観の深化という観点から解明できるという見通しのもとに、『物質と記憶』以降のベルクソンの思想を具体的に検討してみよう。

第二節 『物質と記憶』のイマージュ論と努力論

『物質と記憶』はその副題「身体と精神との關係についての試論」が示すように、近代西洋哲学の大きな課題であった心身二元論の問題にベルクソンが答えようとした著作だといえる。通俗的な心身二元論では「延長としての身体」と「延長をもたない精神」という対立があり、そこに心身がいかに関係するかという難問が生じる。これに対してベルクソンは、空間における心身の対立を時間軸に置き換えることで答えようとした。つまり、一方で身体を現在の瞬間において捉え、他方、精神を過去の記憶との關係において捉える。そして、過去の記憶が身体において現実化される仕方を解明することで、心身の結びつきを明らかにしようと試みたのである。本節では、このような『物質と記憶』の論述の中で努力の問題が重大な意義を秘めており、『物質と記憶』自体が努力観の進展を要請していることを示したい。

『物質と記憶』は四章から構成されているが、それはより大きく二つの段階に区分することができる。すなわち、最初の三つの章と最後の第四章である。ところが、この二つの

段階の各々の構成上の根幹に関わる重要な箇所では「努力」というタームが現われている。しかも、そのいずれにおいても、「努力」の本質の解明が不十分なままに終わっている。それを順に考察していくことにしよう⁴⁸。

(a) 逆円錐の比喩における「努力」の問題

ベルクソンは『物質と記憶』の冒頭で物質はイメージであると宣言する。

「私たちにとって物質とは『イメージ』全体のことである。私たちが『イメージ』という言葉で意味するのは、観念論者が表象と呼ぶもの以上ではあるが、実在論者が事物というものの以下の存在、すなわち『事物』と『表象』との中間に位置づけられた存在である」(MM, 1)。

この場合のイメージとは「感官を開けば知覚され、閉じれば知覚されないイメージ」(MM, 11)という一般的意味で用いられている。通常は観念的・心理的次元に用いられるイメージという言葉が物質に適用して、ベルクソンは一挙に精神化された新たな物質観を提出したのであり、この独自の物質観をもとに、「新しいスピリチュアリズム」が構築されるのである。

ベルクソンはイメージとしての物質観にもとづくことで、心身二元論の問題を解こうと試みる。ベルクソンは本性においてまったく異なる「純粹記憶」と「純粹知覚」という二つの概念を提出する。純粹記憶は物質とは独立して存在するものであり、身体の中にも場所を持たず、身体の特定の器官に位置づけることはできない。それに対し、純粹知覚はイメージとしての物質と程度の差しかない。それは存在論的には物質と変わらない。ただし、純粹知覚は実際の知覚とは違い、精神の働きとまったく無関係なものとして、理論の上で想定されたものである。実際の知覚は純粹知覚と記憶との混合によって成り立つ。つまり、記憶力が過去を凝縮させ、それが現在において純粹知覚と不可分になったところに、実在する知覚が成立するのである。そして、ベルクソンは純粹記憶と実在する知覚との中間の段階に「記憶・イメージ」を想定する。「記憶・イメージ」は純粹記憶の内容がすでに物質化されたものである。ベルクソンは再認を範例として、さまざまな生理学・病理学の事例を使用しながら、記憶の現実化がいかに生じるかの説明を試みるのである。

⁴⁸ 本節の(a)(b)で取り上げる以外にも『物質と記憶』においては、「努力」という言葉はさまざまなコンテキストで用いられている。たとえば、生理学あるいは心理学の対象となる限りでの「努力感」に対しては、ウィリアム・ジェイムズに同意して、深い原因の感情ではなく、身体の末梢ですでに開始されている運動の意識であると批判している場合がある(MM, 218)。しかし、このような「努力」の意味は『物質と記憶』においても、またその後のベルクソンの思想の進展においても特別な位置を占めていないので、本節では取り上げない。

さて、ベルクソンは『物質と記憶』第三章で、記憶の現実化を説明するために、逆円錐の比喩を用いる。ベルクソンはまず、平面Pに接した頂点をSとし底面をABとする単純な逆円錐の図を提示する。そして、それが過去の記憶と現在の身体との一般的関係を表わすものであると述べる。

「私の記憶に蓄積された思い出の全体を円錐SABとするなら、底面ABは過去に位置して不動のままである。他方、頂点Sはあらゆる瞬間に私の現在を表わすものであり、不断に前進し、しかも宇宙についての私の現実的表象である動的平面Pといつも離れずにいる。Sには身体のイメージが集中しているのである」(MM, 169)。

さらに、ベルクソンはこの逆円錐の中に底面ABと平行な無数の断面、A'B'、A''B''などを想定する。一般的には、この無数の断面、A'B'、A''B''は次のように解釈される。それは、ある記憶が現実化される時、底面ABにある純粋記憶が中間の断面A'B'、A''B''を経由して頂点Sに至るというものである。この解釈にしたがえば、各断面は記憶の現実化の諸局面を表わすことになる²⁹。

この各断面の理解をめぐるには異なった解釈があるが、ここで注目したいのは、ベルクソンがこの逆円錐の比喩に関してそこに「二重の努力」があると述べている点である。

「一方で感覚・運動状態Sは記憶に方向を与える。結局それは記憶の現実的で活動的な極限にすぎない。また他方、この記憶自体は私たちの過去全体とともに前に圧力をかけ、そのできるだけ多くの部分を現在の行為の中に挿入しようとする。この〈二重の努力〉から、無限に多くの記憶の可能的状態——私たちの図形の断面A'B'、A''B''などによって表わされる状態——が絶えず生じる」(MM, 187-188)。

それでは、「感覚・運動状態S」からの努力と「記憶」からの努力からなる「二重の努力」をどのようなものとしてベルクソンは説明しているのだろうか³⁰。結論的なことを先に述べれば、『物質と記憶』では「努力」の形而上学的原理が十分に考察されておら

²⁹ これは一般に行われている解釈であるが、ドゥルーズによれば「支持できない解釈」である。ドゥルーズの理解については、本節(c)で改めて取り上げるが、その支持できない理由を簡単に述べれば次のようなものとなる。ドゥルーズの理解では、それぞれの記憶にはそれ固有の次元があり、記憶の現実化においてはその次元を変更する必要はない。したがって、逆円錐の各次元と記憶の現実化の諸局面との間にたとえアナロジーがあっても、両者は厳密に区別されなければならないと考えるのである。G. Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1989 (1966), p. 61.

³⁰ また、ベルクソンは、逆円錐の比喩によって一般的概念の形成を説明し、「知性と記憶の二重の努力」(MM, 179)があると述べている。ここでの知性は「自然の仕事を模倣し、自身もまた人為的な運動機構を組み立てることで、無限に多様な個別的对象に対して有限数の人為的な運動機構で反応させる」(MM, 179)ものとして捉えられている。したがって、知性からの力は現実的・活動的な現在の状態と関わっており、この箇所での「二重の努力」も本文に引用した箇所と同様に、「感覚・運動状態S」からの力と「記憶」からの力から成り立っているといえる。

ず、「努力」の性格を解明することが課題として残っているとわざわざをえない。このことを以下に明らかにしていこう。

ベルクソンは『物質と記憶』で、過去は無力であり現在のみが現実的で力をもっている
と次のように繰り返し主張している。

「しかし、過去と現在との間には、たんなる程度の差とは別のものがある。私の現在は、私の関心を引くもの、私にたいして生きているもの、要するに私を行為へと促すものである。しかし私の過去は本質的に無力である」(MM, 152)。

「(記憶・イマージュ) 自体が純粋記憶に還元されるなら、それは無力なものに留まるだろう。純粋記憶は潜在的であり、それを引き寄せる知覚によってのみ現実的なものとなる。純粋記憶は無力であり、それがそこで物質化される現在の感覚から生命と力とを借りるのである」(MM, 142)。

そうである以上、過去の側からの努力があり、潜在性から現実性へと押す力があるという表現があるにしても(MM, 82)、その力は過去、あるいは記憶そのものが保持しているのではなく、現実的な現在から付与されたものと考えざるをえない。「二重の努力」といっても原理的には現在からの力が基盤となっているのである。しかも、ベルクソンは現在において働く力の原理を現実への適応、日常的生における活動という点で説明しているにすぎない。つまり、この適応の力そのものの形而上学的原理が掘り下げて探求されていないのである。しかも、『物質と記憶』では、この力は日常的生への適応という側面にとどまり、より重要であるはずの「創造性」という人間の根源的な働きが考察されていない。

「運動図式」(schème moteur) の論述にも、同様な問題を指摘することができる。運動図式は、『物質と記憶』での記憶の現実化の説明において重要な役割をになっている。ベルクソンによれば、記憶の現実化には求心的な流れと遠心的な流れの二つの方向がある。一方には、外的対象から主体への求心的な流れがある。対象から生じる印象に対して、身体はそれを反復あるいは模倣するという形で反応する。たとえば、ある言葉を聞くときそれを内的に繰り返す。この内的反復は、言葉を分解し再構成するという効果をもたらす。運動図式とは内的反復として現われるこの傾向のことであり、それが初歩的な弁別作用を引き起こす(MM, 125-126)。このように運動図式は対象と観念の媒介的役割を担い、図式に当てはまる記憶を選択することへと向かう。この求心的な流れにおいては、記憶の現実化の努力は対象によって定められることになる。他方、主体の側から純粋記憶をイマージュへと差し向ける態勢、遠心的な流れがある。主体は対象の側からの働きをたんに待つだけのまったくの受動ではない。人の話を理解しようとして聞く場合、注意のよう

に観念の側から知覚へと向かう能動的な態勢がある。注意の努力が主体によって定められることで、純粋な観念が「記憶・イマージュ」となり、運動図式の中にそれを組み込むことが可能となる(MM, 135; MM, 140)。かくして、特別な損傷がなければ、運動図式を中心に記憶の現実化の努力は二重に定められるとベルクソンは述べる(MM, 118)²¹¹。

以上のように、ベルクソンは生理学の知識をもとに「二重の努力」を説明している。ところが、「努力」の本質を日常生活への適応という以上に問うことをせず、また「努力」の創造という側面にも言及していない。たとえ、「絶え間ない創造や再構成」(MM, 113)を主体は行うと述べていても、その働きは日常生活への適応という目的の範囲内にすっぽりと収まってしまっている。それゆえ、「二重の努力」の内容は、記憶の現実化という『物質と記憶』の根幹に位置する問題であるにも拘わらず、その原理的考察が不十分なまま残されているといわざるをえない。

(b) 『物質と記憶』第四章における「努力」

さて、『物質と記憶』では、もう一つ別の重要な箇所では「努力」について触れられている。そして、ここにおいても「努力」の性格が未解明なまま残されている。それは、『物質と記憶』の第四章全体に関わる箇所である。

従来から、『物質と記憶』の第四章はベルクソンの著作の中でも理解することが困難なものとしてきた。たとえば、ベルクソン自身が高く評価し、ベルクソン研究においては古典的な権威を持っているジャンケレヴィッチでさえ、当惑の気持ちを表わしている。

「二元論の問題について、ベルクソンは『物質と記憶』の第四章で数十頁を費やして論じているが、その数十頁はかれの著作の中で確かに最も晦渋で最も当惑を起こさせるものである」²¹²。

そして、ジャンケレヴィッチは『物質と記憶』の第四章はベルクソンの他の著作とは異質であり、第四章は『創造的進化』の論述とスムーズに関連しないと述べる。「『創造的進化』は『物質と記憶』を越えて『時間と自由』の結論を選んだように思える」²¹³。しかし、ベルクソン自身は『物質と記憶』の第四章を『創造的進化』と切り離すどころか、『創造的進化』を作成するのに『物質と記憶』の第四章が重要な役割を果たしていることを示している。このことは、1911年の講演「意識と生命」に指摘できる。この講演でベ

²¹¹ この箇所ではベルクソンは「注意」が二重に定められると述べているが、「注意の努力」とも表現されるように、再認においては「注意」の発展は「努力」の増大と重なっている。Cf. MM, 114-115.

²¹² U. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1975, p.116.

²¹³ U. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 132 et p. 169.

ルクソンは三つの諸事実の系列を述べ、それが『創造的進化』で論じた物質と生命の探求へと向かわしめたことを示しているが、その三つの諸事実の系列の内の第三番目の系列は『物質と記憶』の第四章の内容を事実上、表わしているのである(ES, 15-17)。

なぜ、ジャンケレヴィッチほどの人が当惑をしたのであろうか。それは、『物質と記憶』の第一章・第二章・第三章と最後の第四章の論述とが矛盾した食い違ったものに見えるからである。『物質と記憶』は、第三章までは精神と物質とは本性がまったく異なるという二元論の立場を強調する。ところが、第四章では持続の弛緩と緊張とによって物質と精神とを一括して捉え直そうとするのである。ベルクソンは第四章で、「完全に展開した精神と物質との間に無数の段階」(MM, 249)を認め、持続のリズムの違いにより「諸存在の系列」(MM, 232)の中での位置が定まると述べているが、これは、いったん強く否定したはずの一元論を認めることを意味する。物質であるイマージュもこの「諸存在の系列」という或る種の一元論に組み込まれ、純粹記憶となんらかの共通性を有することになってくるのである。ベルクソンに否定的なラッセルでなくとも、当惑を覚えるのは当然であらう^{註14}。

しかし、これはベルクソンの思考の混乱ではない。ベルクソンが確信を持ってなした主張であり、その哲学の独創性がもたらしたものだと思われられる。ベルクソンはまず実在する知覚を「純粹記憶」と「純粹知覚」というまったく本性の違う二つの概念に分析して捉えて、二元論を徹底させる。実在するものは本性の異なったものから構成されており、それを分析することが最初の課題なのである。しかし、それはいまだ消極的な仕事にすぎない。二元論を人間の経験の始まりまで徹底させたとき、ベルクソンの表現によれば、「私たちの人間的経験の黎明をつげる夜明けの光を利用したとき」、あるいは「経験の曲がり角と私たちが呼んだものに身を置いたとき」(MM, 206)、そこから新たな積極的な探求をはじめなければならない。数学者の微分に譬えられる消極的な仕事を積分に譬えられる新たな次元の一元論へと転じなければならないとベルクソンは主張するのである。

「この意味で、私たちの解するような哲学者の仕事は、微分から出発して関数を決定する数学者の仕事に大いに似ている。哲学的探求の最終的歩みは、実際に積分の仕事である」(MM, 206)。

ベルクソンがこのような積極的な仕事への転換の必要性を明言している以上、ジャンケレ

^{註14} B. Russel, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, 1955 (1946), pp.836-837.

ヴィッチのように生命と物質との関係を「実在の一元論と傾向の二元論」^{註15}と表現するにとどまるのでは不十分ではないだろうか。むしろ、ドゥルーズのように「二元論は一元論の再形成に到達するはずの一契機にすぎない」^{註16}と明言すべきではないだろうか。ドゥルーズの読解については後で取り上げることにし、ここで注目したいのは、『物質と記憶』第四章にも「努力」の解明が残されている点である。ベルクソンは、消極的な二元論の立場から積極的立場へと転回するときには、「純粹持続に身を置くこと」(MM, 207)が必要であるという。別の有名な表現を用いれば、直接的な認識を妨げている社会的有用性という「ヴェールを取り去ることによって」(PM, 21: EC, 272)、私たちは直接的なるものに復帰し、また絶対者に触れることにもなるのである。だが一体、日常的な生活から純粹持続へと態度を翻すことは容易にできることであろうか。ベルクソンはそこには「強い例外的な努力」(MM, 209)が必要であると明言する。ところが、ベルクソンはこのことを『物質と記憶』の中で主題として論じていない。すると、ここでも「努力」の問題の解明が求められることになる。

とはいえ、『物質と記憶』における「努力」の論述は、たんに課題を残しただけではない。それは「持続」と「努力」について、その後ベルクソンが展開する特色を示している。この論述から、〈私の持続に身を置くことには苦勞が生じる〉ことと〈私の持続のもとで、物質ひいては宇宙の持続が呼応する〉という主張が読み取れる。ベルクソンがその第一の主著である『時間と自由』で主題とした「持続」は、心理学的なレベルにとどまったものであり、自我に関しても物質に関してもその存在論的な探求はいまだなされていなかった。ところが、『物質と記憶』の第四章は持続のもとで新たな一元論を構築することが試みられている。すなわち、人間精神の根源に向かうこと——そのことは必ずしも容易なことではなくそれゆえ「努力」が必要とされる——によって宇宙全体を基礎づけようとする新たな存在論を提示したのである。そして、『物質と記憶』において残された「純粹持続に身を置く」という課題は1903年初出の論文「形而上学入門」以降は「直観」というタームで主題化され、ベルクソンの思索の中で深められ、しかもより広大な領域で論じられることになる。

以上、(a) (b) で明らかにしてきたように、「二重の努力」も純粹持続に身を置くための「努力」のいずれも、『物質と記憶』において重要なものでありながら、その意味は十分に論じられていなかった。したがって、それらの考察がその後の著作で深められて

^{註15} U. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 174.

^{註16} G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 20.

いかねばならなかったといえよう。

(c) ドゥルーズのベルクソン理解

「新しいスピリチュアリズム」の到来と評された『物質と記憶』は、一方で高い評価を受けつつも、他方、多くの批判を受けてきた。その批判はラッセル、サルトル、メルロ・ポンティといった二十世紀を代表するような哲学者からもなされた。ところが、これに対して近年のドゥルーズの研究は『物質と記憶』の研究状況を一変させた観がある。ドゥルーズは、ベルクソンにおける「潜在的なもの」(virtuel)のもつ積極的意義を剔出した。たしかに、「潜在的なもの」についてのドゥルーズの主張は透徹したものである。しかし、かれの『物質と記憶』の読み取りには首肯できない点がある。そこで、本節が提示しようとしている『物質と記憶』の読解をより明確にするために、ドゥルーズのベルクソン解釈を考察することにしよう。

ベルクソンの思想の中で「潜在的なもの」の持つ意義は、「可能的なもの」(le possible)とそれを区別することから明らかになる。この区別はベルクソン自身の論述にその根拠を求めることができる。ベルクソンは論文「可能的なもの」と現実的のもの」の中で、可能的なものを考えるときには、一種の錯覚があると指摘する (PM, 99-116)。可能的なものは実在的なもの (le réel) に先立ち、実在的なものよりもなにかが少なく、しばしば考えられている。しかし事実はその逆で、可能的なものは実在的なものをもとにして、実在的なものを過去に投げ返して生じるのであり、過去において見ようとする「精神の働き」の分だけ実在的なものより多いとベルクソンは述べるのである。

このようなベルクソン自身による「可能的なもの」への非難を背景として、ドゥルーズは「可能的なもの」と「潜在的なもの」の区別を次のように徹底させる²¹⁷。「可能的なもの」と対をなすのは「実在的なもの」であり、「潜在的なもの」は「現実的なもの」(l'actuel)と対をなす。可能的なものが実在的なものになる過程は「実在化」(réalisation)と呼ぶことができるが、その過程は「類似」と「限定」という規則に従っている。可能的なものは実在的なものに似たものとして推定され、実在的なものとなったのはあらゆる可能的なものの中の一部の可能的なものだからである。他方、潜在的なものが現実的なものになる「現実化」(actualisation)の過程の途上においては、〈差異(différence)あるいは分散(divergence)〉と〈創造〉という規則に従う。より詳しく現実化の「差異」の内容を述べれば、二種類の「差異」を認めることができる。すなわち第一に、出発点である

²¹⁷ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, pp.99-100.

潜在的なものと到達点である現実的なものとの「差異」がある。第二に、現実化されていく複数の相補的な線があり、その諸線間に「差異」を認めることができる²¹⁸。そして重要なことは、可能的なものが「実在性」(réalité)を有していないのに対して、潜在的なものは現実的なものではないにしても、それ自体で「実在性」を有している点である。

以上のような「可能性」と区別された特殊な「潜在性」の意味をドゥルーズは『物質と記憶』の中にも持ち込み、それによってこの著作の意義を読み取る。ドゥルーズからすれば、純粋記憶はまったく潜在的なものであり、そこになんらの現実的なものはなく、それゆえ心理学的・生理学的なものではない。そして、イマージュは純粋記憶と違い、現実化の過程にあり、すでにそれ自体物質化した心理学的・生理学的次元に属したものとなる。たしかに、ベルクソン自身がいうように「純粋記憶」と「記憶・イマージュ」の間には明確な次元の差がある。「過去はイマージュとなるや否や、純粋記憶の状態を去って私の現在の或る部分と融合する。それゆえイマージュへと現実化された記憶は、先の純粋記憶と根底的に異なっている」(MM, 156)。それゆえ、「純粋記憶」と「イマージュ」との次元の違いを十分に理解することこそが重要となる²¹⁹。

このような観点に立って、ドゥルーズは本節(a)ですでにふれた逆円錐の比喩に関する解釈をおこなう。ドゥルーズの解釈に立脚すれば、中間の断面A' B'、A" B"はそれ自体が「潜在的なもの」である。この解釈では、それらの断面各々は過去の特定の要素ではなく、膨脹また収縮の次元の違いはあるにしても、それらの各々が過去の全体を含むとする。これがドゥルーズが読み取った解釈である。

ドゥルーズの解釈のポイントは、ベルクソンの潜在性が心理学・生理学の次元でなく独特の存在論の次元に関わっていることを明らかにしたことにある。ドゥルーズの理解は、ベルクソンの思想の積極的意義をよく読み取っており、私のベルクソン解釈もこれに刺激を受けている。本章が提示するベルクソンの宗教哲学の特色も、ベルクソンの思索の中で潜在性を持つ意義を積極的に捉えたものとなっている。しかしながら、ドゥルーズのベルクソン理解には大きな問題点がある。それは、ベルクソンの著作の中で『物質と記憶』を特別視しており、そのため、潜在的なものを現実化する力——言い換えれば、先に論じた「二重の努力」——の考察の不十分さを認めない点である。

ドゥルーズの問題点は、まず『創造的進化』での進化を現実化する力の根拠を論じると

²¹⁸ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 100.

²¹⁹ ただし、ドゥルーズも「純粋記憶」と「イマージュ」との次元の差に関するベルクソンの論述に誤解を招くような曖昧な点があることは認めている。cf. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 60, p. 63, p. 64.

ころに指摘できる。ドゥルーズは、次のように述べる。「[『創造的進化』における現実化する力に関する] 答えはまさに『物質と記憶』の中にすでに含まれている」^{註20}。ドゥルーズは、『物質と記憶』において論じられなかった問題が『創造的進化』で深められたという順序で考えるのではなく、『物質と記憶』の論述の中に、その後に展開された思想を回顧的に見て取るのである。そして、『物質と記憶』がすでに用意していた答えは、「潜在的なものが潜在的なものである限りで実在性をもっている」^{註21} のだという。つまり、ドゥルーズは『物質と記憶』において論じられなかった問題が『創造的進化』で深められるという順序で考えるのではなく、その逆を行っているのである。

ドゥルーズが『物質と記憶』の論述の中にその後に展開された思想を回顧的に見て取る例は他にもある。それは本節(a)で論じた「運動図式」と1902年の論文「知的努力」で登場する「力動的図式」(schéma dynamique)との関係である。論文「知的努力」でベルクソンは、『物質と記憶』で論じられた「想起」の努力から始まり、「知解」(intellection)の努力、そして「創出」(invention)の努力を論じている。その中でベルクソンは運動図式に類似した役割を果たす図式——ただし、運動図式よりも広範囲の「努力」に関与する図式——を「力動的図式」と名づけ、それによって「想起」「知解」「創出」という出来事を説明する。『物質と記憶』においては「努力」の働きが余りに限定されていたことを自覚したベルクソンは、その六年後の論文で「努力」を「創造」にまで広げるべく論じていったといえよう。ところが、ドゥルーズは運動図式と力動的図式を記憶の現実化の違った局面に関わる異なった二つの図式であると見なす。そして、『物質と記憶』における記憶の現実化の或る一つの狭い局面に「力動的図式」を読み込む^{註22}。だが、運動図式と力動的図式を二つの異なった図式と捉えるのは、ベルクソンの思索の展開からみて適切ではない。狭い範囲に閉じ込められていた運動図式をベルクソンが力動的図式として捉え直し、より広い次元へと展開したと考えるべきである。

このようにベルクソンの思想が展開したことは、1903-1904年のコレージュ・ド・フランスでの講義「記憶の理論史」からも裏づけられる。この講義で、ベルクソンは逆円錐によって過去から現在への移行を説明するが、そのさい、運動図式ではなく、力動的図式のみがタームとして用いられており、運動図式と力動的図式が二つの別概念としては併記されてはいない(Mél, 619-620)。このことは一つの図式概念が運動図式から力動的図

^{註20} G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 103.

^{註21} G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 103. -

^{註22} Cf. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, pp. 62-64.

式へ展開したのであり、ベルクソンがある時期から運動図式に代えて、力動的図式をタームとして用いたことを示唆している^{#23}。

そもそも、ドゥルーズの読みの目的はベルクソンの思想を忠実に辿ることにあるのではなく、そこから独自の思想を構築する点にある。ドゥルーズは『物質と記憶』をベルクソンの全著作の中で特別視し、その後ベルクソンの思索が深まったとは考えない。このことが『物質と記憶』に回顧的に答えを見いだそうとするドゥルーズの問題点として表われてくるのであろう。このようにドゥルーズの問題点を指摘することで、本章は、かれとは異なるベルクソン理解を提示しようと意図している。それは、『物質と記憶』で未解明であったこの努力の問題への壮大な回答として『創造的進化』を読み解こうとするものである。

第三節 努力観の深化

『創造的進化』においてベルクソンは生物の進化の問題を扱いながら、壮大な宇宙論を展開する。それは一見、心身問題を論じた『物質と記憶』とはまったく切り離された領域を論じているように見える。しかしながら、『物質と記憶』と『創造的進化』の間には密接な関係がある。この節では、まず、『物質と記憶』における「努力」の問題の深化という観点から『創造的進化』の努力観を明らかにする(a)。つぎに、『創造的進化』の努力観の展開上に『二源泉』の宗教論があることを示したい(b)。ところが、ベルクソンの努力観の核心に触れるには、かれが努力を現実的次元と潜在的次元という二つの側面で捉えていることを明らかにする必要がある。そこで、ベルクソンのテキストから、努力観における二つの次元を浮き彫りにすることにしたい(c)。

(a) 『創造的進化』の努力観

『創造的進化』は、生物の進化の原理を解明することから論述を始める。ベルクソンは当時の進化論の代表的学説であったダーウィン主義、新ダーウィン主義、新ラマルク主義などを批判的に検証する。その批判は抽象的なものではなく、さまざまな具体的な実例に即してなされている。たとえば、ホタテガイのような軟体動物と人間の眼の問題が取り上げられる。人間とホタテガイは違った進化の過程を経たにもかかわらず、両者の眼の網膜は類似した構造となっている。眼のような極めて複雑な器官が人間とホタテガイという独立

^{#23} 一つの図式概念が「運動図式」から「力動的図式」へ展開したことを瀧一郎は次の論文で明快に論じている。瀧一郎「努力の機構—ベルクソンにおける『運動図式』と『力動的図式』—」『東京大学文学部美学芸術学研究室紀要 研究』第10号、1991年。

した進化系統上に現われることを説明するには、たんなる偶然や、外的条件への適応、あるいは獲得形質の遺伝ということからでは困難である。このような事実から、ベルクソンは、生命を奥底で突き動かしている〈努力〉があることを認めなければならないと主張する。ベルクソンはこの根源的な努力は個体を越えるものであると述べる。

「一定の方向を持つ遺伝的变化が、しだいに複雑になる一つの機構を構成するように、蓄積され組織されていくので、たしかにこの変化は〈ある種の努力〉と関わっているに違いない。とはいえ、この努力は個体の努力よりはるかに根が深く、また環境からはっきりと独立している。この努力は、同じ種を代表する大部分の個体に共通するものであり、一つの個体の実質に内属するよりもむしろ個体が保持する胚に内属するので、確実に子孫に伝わるのである」(EC, 88)。

さらに、ベルクソンはこの〈ある種の努力〉は、種をもこえて生命全体の底を貫く〈唯一つの大きな努力〉であると明確に述べる。

「有機界は、下等なものから高等なものにいたるまで、いつも〈唯一つの大きな努力〉に貫かれているのである」(EC, 128)。

ベルクソンが「生命の躍動」(élan vital)あるいは「根源的躍動」(élan originel)などと述べるのは、この〈唯一つの大きな努力〉の特徴を表現したものと見える(EC, 88-98)。ベルクソンは、進化の事実をもとに、新しい種を創造するこの生命全体を貫く努力の特色を捉えたのである。『物質と記憶』においては、記憶を現実化する「二重の努力」の性格は日常生活への適応という以上には考察されなかったのであるが、それに対して、この〈唯一つの大きな努力〉は、それへの壮大な応答となっているといえる。生命の進化と記憶との密接な関係をベルクソンの論述から明確にしておこう。

あらゆる生命は一つの同じ努力、あるいは飛躍に貫かれていることを、ベルクソンは「記憶」を持つということに対比させている。生命の進化は、新たなものが付け加えられる創造の連続であり、その創造とともにさまざまな系列に分岐してきた。ところが、分岐した諸系列の間にも、共通する何かが存在している。それをベルクソンは「記憶」にたとえて、「・・・ちょうど長いあいだ分かれていた仲間たちが同じ幼時の記憶をもっているようなものである」(EC, 54)、と述べている。さらに、ベルクソンは私たちの個性も記憶という観点から説明する。私たちの現在の人格には全ての過去が記憶として付き従っている。この場合の過去とは、「誕生」から現在までには限定されない。それには誕生以前の過去も含まれる。人間の個性とは、誕生以来のみならず、誕生以前の私たちの生きてきた歴史の凝縮だとベルクソンはいう。

「私たちは出生以前の素質を携えている以上、私たちが誕生以来、そして誕生以前の私たちの生きてきた歴史の凝縮でないとしたら、私たちの性格とは何であろうか」
(EC, 5)。

このような論述から、ベルクソンは『物質と記憶』での記憶を『創造的進化』において一挙に宇宙論的規模に拡大したと捉えることができよう。しかも、これはたんなる拡大ではない。『物質と記憶』では記憶の現実化の力は現在への適応のところに求められたが、『創造的進化』では生命の進化という事実をもとに、過去からの創造的な力が示されたのである。

以上、本章第二節(a)で取り上げた「二重の努力」に対して、『創造的進化』が応答しているさまを示した。だが、『物質と記憶』と『創造的進化』との密接な関係は、これにとどまるものではない。つづいて、第二節(b)で論じた「強い例外的な努力」の本質に関わる点を『創造的進化』の論述から考察していこう。

『物質と記憶』では、純粹持続へと身を置くには「強い例外的な努力」が必要とされたが、この「努力」の本質については立ち入った考察はなされていかなかった。それが、『創造的進化』では、知性と本能との関係において明らかにされている。一見、知性と本能はまったく違ったものに思える。しかし、知性と本能は生命の根幹をなす〈努力〉がそれぞれ違った形態をとったものである。そのことは次のベルクソンの言葉からも明白である。「本能と知性において私たちを驚かせるのはこの〈努力〉の多様性に他ならない」
(EC, 137)。ベルクソンは努力に起源を有する本能と知性という二つの能力がいかに関係し合うかを説明しているが、そこに「強い例外的な努力」に関する原理的考察の深まりを読み取ることができる。

ベルクソンによれば、知性と本能はもともと二つの能力として独立して存在していたものではない。そもそも両者は、互いに浸透しあっていたものであり、それが二つの方向に分かれて発展したのにすぎない。本能の方の傾向の先端にあるのは、昆虫、とくにアリやハチなどの膜翅類であり、知性の方の先端にあるのが人間である。昆虫の本能が含んでいる認識には目を見張るものがある。たとえば、ある種のハチは特定の獲物をきわめて巧妙に刺す。それはハチと獲物との間に或る種の「共感」(sympathie)があり、この共感がハチの内側から獲物の急所を教えていると考えられる。このような本能は生命の根源にその根を持つ。ところが、本能は内に閉ざされ、生命全体の姿をあらわにすることはない。本能の働きは直接的行為として現われる。本能による認識は、利害のある一、二の点をのぞいて、生命の残りの部分との接触を失っており、本能の範囲は直接の利害に関係す

るいくつかの事柄に限られる。本能はその対象にいわば釘付けにされ、自らの生命に向き直ってそれを自覚することができないのである。注目すべきことは、本能が生命の統一に起源をもつことと、そしてそれが或る限界の内にあることを記憶の現実化にたとえてベルクソンは説明している点である。ベルクソンは生命を意識一般、記憶と比較して、次のように本能の性格を述べている。本能の問題は、『物質と記憶』の内容と密接に結びついているのである。

「生命は、それが一定の種に凝縮するやいなや、生まれたばかりのこの種にとって利害のある一、二の点をのぞいて、生命の残りの部分との接触を失ってしまうように見える。生命はここでは意識一般と同じような、すなわち記憶と同じような働きかたをするということをどうして認めないでいられようか。私たちはそうとは知らないで私たちの過去全体を自分の背後にひきずっている。しかし私たちの記憶はなんらかの面で私たちの現状を補うような二、三の思い出しか現在の中に注ぎ込まない。それゆえ、ある種が他の種について或る特定の点に関してもっている本能的認識は、生命の統一に起源をもつが、この統一は古代の或る哲学者の表現をかりるならば自己自身に対して共感的な一つの全体である。記憶——一見忘れられていても緊急の必要に迫られると突如として現われ出る記憶——と比較することなしには、明らかに異常な環境から生じた動物と植物の或る特殊な本能を考察することはできない」(EC, 168)。

さて、この共感としての本能が直接の利害から離れ、生命の奥底の神秘を自覚できた場合、記憶と連関させていかえると、過去の無限のことがらを意識の光へもたらすことができた場合、それを「直観」とベルクソンは呼ぶ。

「直観は生命の内側そのものに私たちを導くであろう。私がここで直観というのは、利害を離れ自己自身を意識する本能のことであり、この本能はその対象を反省しその対象を無際限に拡大することができるのである」(EC, 178)。

しかし、本能はそれ自体では直観に高まることはない。本能が直観へと高められるときには、知性が重要な役割を果たす。知性はもともと物質の認識を主な対象としており、生命の認識には適していない。ところが、本能が対象と密着し、対象を内的に捉えていたのに対し、知性の認識は対象の素材・材料ではなく、その形式的側面に向けられている。そこから知性の認識は対象に縛られず、対象を超え得るという性格が生まれる。つまり、知性は直接的利害から離れて、あらゆるものを対象とし、その観念をもつことができるのであり、知性のこの助けを借りて、本能は直観へと高まることができるのである。

「知性がなければ、直観は実用の上で関わりのある特殊な対象に釘付けにされ、本能という形のままとどまっていたであろうし、この対象によって局所的な運動として外面化されて現われたであろう」(EC, 179)。

ベルクソンによれば、人間においては知性の方がはるかに強く、本能は消えかかっている。しかも、直観が生命の方向に進むのに対して、知性は生命とは逆の方向に向かうのである。ところが、知性と本能はもともと浸透し合っており、一方の傾向がどのように発達しても、他方がなんらかの形で残っている。人間の知性にあっても、直観となりえるものが知性のまわりをうっすらとではあるが残っている。ベルクソンの表現にしたがえば、ここでの直観は「ほとんど消えかけているランプ」(EC, 268)のようなものである。しかし、消えかけていても明りが残っているので、この「消えかかろうとする直観」の力を回復させ拡大し、知性を生命の原理の方へと導くことができるのである。

このようなベルクソンの説明の中に、『物質と記憶』で言及された「強い例外的な努力」の解明を読み取ることができる。ベルクソンは知性という努力の形態の方向を変え、本能を哲学的直観に高めるときには「苦しい努力」(effort douloureux)が必要であると述べている(EC, 238)。根源的な努力の一つの現われである「知性」がその傾向に逆らいながらも、それが現われ出てきた根源へと向い、根源的な生命力と一つになること、その緊迫した一連の出来事を「苦しい努力」と表現するのである。そして、このような苦しい努力によって自己の内側の生命を振り返るとき「純粹持続に身を置くこと」(EC, 201)が可能となるのである。

以上のように『創造的進化』には、『物質と記憶』での努力に関する二つの残された問題への回答が読み取れる。『創造的進化』はベルクソンの思索が最も鮮やかに描かれた著作であるが、ベルクソンの思索はこれで終わったわけではない。『創造的進化』の努力観を背景にして『二源泉』が著わされたのである。

(b) 『二源泉』における努力観

『二源泉』で、ベルクソンは道徳と宗教の源泉を二つに分けて解明している。宗教についていえば、ベルクソンはその起源から静的宗教と動的宗教の二つに分ける。知性と本能の関係に着目して、この二つの内容を考察していこう。

人間の知性が引き起こす危険に本能が対抗して生まれるもの、それが静的宗教である。人間の知性は、動物にはない危険を人間にもたらず。たとえば、死の不安や社会の不安定を引き起こす恐れがある。この危険を回避するため、知性の回りに残っている本能が知性

の内部に「空想的なもの」(imaginaire)を生み出す(MR, 124)。これによって、本能は知性の破壊作用を防ごうとする。

「このような[知性から危険な混乱が生じた]場合に、その混乱のもとである知性の内部に本能が表象を呼び起こし、この表象を介して平衡の回復がなされるだろう」(MR, 144)。

そして、空想的な表象を生みだし、混乱を抑えるはたらきを「仮構機能」(fonction fabulatrice)とベルクソンは名づける。静的宗教はこの「仮構機能」に基礎をもつ。

「仮構機能」を主題とすることでベルクソンは、知性と本能との関係をより詳しく分析し、それを二つの場合に区分して捉えているといえる。仮構機能において問題とされているのは、知性のまわりにある本能が直観を生み出さない事態である。それに対して、知性の中に直観を誕生させる場合がある。それが動的宗教として分析されていくのである。

知性の中に直観を誕生させる動的宗教について、ベルクソンは次のような問いかけから探求をすすめる。

「しかし、漠然としたほとんど消えかかったものであっても知性を取り巻いて、直観が縁暈となって残っていることを私たちは知っている。私たちはこの縁暈を固定し、強化し、わけても行為へとそれを完成させることはできないだろうか」(MR, 224)。

このような直観を一般の人達は容易に果たすことはできない。そのさい、ベルクソンが援用するのがキリスト教の神秘家の神秘的直観である。神秘家の経験という個人的・例外的経験を自身の哲学の重要な根拠として用いるのは、一見、哲学を宗教的権威にしたがわせるような感を与える。しかしそうではない。ベルクソンの思索は、哲学を哲学として深めながら、歴史上に実在する宗教に出会ったのである。ベルクソンはこの援用の方法論的正当性を説明するのに、神秘家を中央アフリカの探検家に譬える(MR, 260)。私たちが中央アフリカに直接に行くことができないしても、そこに信頼すべき人が行ってきたならばその証言は信用できるのであり、またそれを信用することで私たちは知見を広げることができる。それと同じように神秘家の証言を用いることができるのであり、これによって哲学的直観は神秘的直観に照らされて、その領域を拡大することができるというのである。ベルクソンはかれのいう「実証的形而上学」を展開させる過程で、神秘家の証言という事実を援用したのである。

このように援用された神秘家についての説明が、ベルクソンの宗教論の頂点となってい

る。ベルクソンの神秘家の理解で重要なのは、恍惚、脱我といった経験は観照にとどまっておき、最終段階へ到達するために乗り越えられなければならないという点である。恍惚や脱我からさらに一步進み、人間の意志と神の意志とが一つとなって行為へと移らなければならない。この神と一体となった行為が神秘主義の最終段階であると同時にベルクソンの努力観の頂点ともなっている。

「私たちの見るところでは、神秘主義の極致は、生が頭わにしている創造的努力と触れ合うこと、したがってまたこの努力と部分的に一つになることにある。この努力はただちに神自身ではないとしても、神に発するものである。偉大な神秘家とは、人間種の物質性のゆえに割り当てられたさまざまな制限を乗り越え、神的行為を継承し、かくしてそれをさらに先へ伸ばしてゆくような個性のことである」 (MR, 233)。

ただし、創造的努力に触れ合い、生命の原理に立ち還ることのできるのは神秘家など例外的な人物にすぎない。一般の人達はその例外者を介して生命の根源を感じるのだとベルクソンはいう。

「真の神秘主義の言葉を聞くとき、たいていの人々の胸の底には、ほとんど聞き取れぬほどであってもそれにエコーするものがある」 (MR, 226)。

以上のように、ベルクソンは努力を宇宙論的規模に拡大した上で、宗教的救済の根拠をそこに求めたのである。そして、個々の人間の中に程度の差はあれ、宗教的救済に関与できる可能性を認めたのである。

(c) 努力の現実的次元と潜在的次元

以上、『物質と記憶』から『創造的進化』『二源泉』へと展開されたベルクソンの努力観の深まりを解明してきた。ところが、ベルクソンの努力観の核心に触れるには、かれが努力を現実的次元と潜在的次元という二つの側面で捉えていることを明らかにする必要がある。本章第二節(c)でドゥルーズの思想を取り上げたときに、ベルクソンにおける「潜在的なもの」と「現実的なもの」との区別についてすでに触れたが、ここでは、ベルクソン自身のテキストから、ベルクソンには現実的次元だけでなく、潜在的次元への眼差しがあることを浮き彫りにしたい。

『創造的進化』での努力は、その多くの場合、努力の現実的次元に関連して論じられている。生物の進化という生物学上の事実を前にして、ベルクソンがまずはたさなければならない課題は、そこに物質とはまったく違う「一つの努力」が働いていることを明らかにすることだったからである。この現実的次元では、努力を本質とする生命は、物質とその本性

が区別されなければならない。そのため、「生命とは何よりもまず、ただの物質に働きかける一つの傾向である」(EC, 97)という定式化された表現も見いだされる。努力としての生命は、物質と対になるものであり、物質とぶつかったり、あるいは物質の力を利用したりすることで、創造的世界を切り開いていくのである。1911年の講演「意識と生命」では、努力は物質と一対をなすものであると明確に述べて、両者の関わり方を示している。

「努力は物質がなければ可能でなかつたろう。すなわち、努力に対する物質の抵抗によって、また私たちが物質を従順なものにしようということによって、物質は障害であると同時に道具であり刺激である。物質は私たちの力を試し、その刻印を保持し、その力を強化することを促す」(ES, 22-23)。

逆に物質の側からいえば、現実的次元での物質は努力と連関しながら、肯定的であれ否定的であれ何らかの力をもつものだといえる。ベルクソンは生命進化において二つの力があると述べ、「なまの物質の側から生命が受ける抵抗」の力と「生命それ自身が有する爆発力」(EC, 99)の二つがあると認めている。そして、物質は生物が自由に消費することのできるエネルギーを蓄積するものであり、生物は自分が活動するのに必要な労力をそこから獲得するのであるというところまで、物質の力を積極的に認めている(EC, 116; EC, 256)。

しかし、現実の次元で〈努力を本質とする生命〉と〈物質〉という二つの異なった傾向を区別するだけでは十分ではない。生命と物質からなる二元論を超えた地平をベルクソンは開いているからである。そのような地平を開くのが、ベルクソンの哲学の中で最も根本的な存在概念である「持続」である。

生命も物質も持続という根本概念にその基礎をおいている。努力という生命の本質を表わす概念も当然、その実在性の根拠は最終的に持続に求められる。『創造的進化』には、「宇宙は持続する」(EC, 97)という有名な言葉があるが、生命も物質も宇宙の中に含まれる以上、生命のみならず、物質も「持続する」といわざるをえない。この場合には、持続は生命よりも根本的な概念となる。このような生命と物質との二元論を越えた次元にベルクソンのより積極的な主張があることは、すでにベルクソンが『物質と記憶』第四章で示していたことである。本章第二節(b)において明らかにしたように、物質と精神を分離する二元論の立場は、哲学のいまだ消極的な仕事にとどまり、両者をより高次の存在論の中で捉え返すことが積極的な立場であるとベルクソンは考えていたのである。

ところが、生命と物質を包含した次元での宇宙の持続を認めながらも、ベルクソンは事

実上、生命を持続のモデルとして捉えて論を進める。物質ではなく〈生命〉が「変化の連続、現在における過去の保存、真の持続」(EC, 22-23)であるという観点から、『創造的進化』の考察をなしていくのである。生命も物質もともにその実在性の根拠を持続に持つといっても、ベルクソンは生命を持続のモデルとしているのであり、高次の存在論へ接近する道を生命にもとめるのである。それゆえ、〈持続の直観〉は物質ではなく、まず自分自身の生命を振り返ることによってなされる。

「私たち自身の内奥において、私たちが、私たち自身の生命に対して最も内的であると感じる点をさぐろう。そのとき私たちが没入するのは、純粹持続のなかである」

(EC, 201)。

物質から切り離された次元で捉えられた「生命」は現実的なものでなく、潜在的な次元に位置するものといえる。この次元での生命を「限りない潜在性」(une immensité de virtualité)とベルクソンは表現している。

「もし生命が、物質と接触するところにおいて、衝動もしくは躍動に比せられるものであるとしても、それだけとして見られた生命は、限りない潜在性、幾千万の傾向の相互浸蝕である」(EC, 259)。

つまり、現実的な次元で捉えられる生命の根底には、潜在的次元での生命が存在しているとベルクソンは認めているのである。本章がこの潜在的次元の存在をことさらに指摘することには、たんに努力の起源を明らかにすること以上の積極的意味がある。物質を越えた、この根源的な地点を視野に入れることで、物質のもたらす障害や制限を生命が乗り越えることのできる理論的可能性が開かれるのを示すことができるからである。物質的障害を越えた地平に関する論述を『創造的進化』と『二源泉』から一文ずつ引用しておこう。

「すべての生物は互いに関連しあい、そして同一のすさまじい推進力にしたがっている。動物は植物に依存し、人間は動物に跨っている。人類全体は、空間においても時間においても、一つの巨大な軍隊をなし、私たち一人一人のかたわらを、前を後を慕進する。駆け立て進むこの攻撃は、一切の抵抗を排し、幾多の障害に勝ち、死さえも乗り越えることができよう」(EC, 271)

「このように自由になった魂に対しては、物質的障害というようなことを言うてはならない。この魂は、障害を避けなければならないとも、障害を動かさなければならないとも答えないであろう。障害は存在しないと声明するだろう。その道徳的確信について、それは山を移すのだとはいえない。なぜならこの魂は移すべき山を見ないからである」(MR, 51)

さまざまな生物を貫く「努力」は、幾多の障害に勝ち、死さへも乗り越えるとベルクソンがいえるのは、物質と関わり合う努力の現実的側面だけでなく、この潜在的次元への眼差しがあり、それが存在論的に優位を占めているからである。

以上のように、ベルクソンの努力論には潜在的次元と現実的次元への二つの視点がある。生命の創造的進化を突き動かす現実的な努力を解明するだけでなく、さらにその努力がそこから発する根源にまで遡り、努力を本質とする生命の潜在的次元を開くところにベルクソンのより積極的な主張を認めることができる。このような努力観をもとに構築されるかれの宗教哲学にはどのような特色があるのかを考察することにしてみよう。

第四節 ベルクソンにおける行為と宗教

『二源泉』における宗教論は、『創造的進化』が切り開いた壮大な宇宙論を背景に成立したものであり、そのかぎりにおいて『創造的進化』の延長線上にあるものといえる。しかしながら、『二源泉』では、人間の問題が主題として取り上げられ、それが前面に現われてくる。すなわち、人間の「行為」の問題が重要な位置を占め、行為を突き動かす「情動」(émotion)の持つ意義の探求が深められている。そして、この点に『創造的進化』の論述からさらに歩を進めたベルクソンの宗教哲学の重要な特色が認められる。

『二源泉』でベルクソンは、あるべき宗教のモデルを神秘主義に求め、神秘主義の中でもキリスト教の神秘家をその完全な形だと主張する。それは、神秘主義の核心にあるものを「行為」とみなし、キリスト教の神秘家こそが人間の意志が神の意志と一つになるような仕方で行為をなしたと考えるからである。そして、行為という観点から、キリスト教以外の古代ギリシアやインドに存在した神秘主義をいまだ不十分だとする。ベルクソンによれば、古代ギリシアの神秘主義はいまだ観想にとどまっており、インドでは自然の重圧のため人間の行為の働きを信頼することができなかつたのである。このように、『二源泉』では、行為の観点にもとづいて、宗教の価値判断を行っているのである。

そもそも、ベルクソンは人間の行為を最初から積極的に肯定していたわけではない。逆に、『時間と自由』や『物質と記憶』では、日常的な実践の要求をいったん断ち切ることの必要性を繰り返し述べてきた。たとえば、『物質と記憶』第七版の序においては、「形而上学」を「実利的行為の制約を超え、純粋な創造的エネルギーとして自己を取り戻すために努力する人間精神」にほかならないとみなし、日常的な利害関心に規定されている行為の世界から距離をとることに哲学成立の本質をみている(MM, 8)。このように日常的行為から距離をとるという思考は、『時間と自由』の中にも見て取れる。すなわち、空間を

範型に考えることは日常生活には有効であっても、哲学上の問題を解くには不適切だと考えたベルクソンは、日常生活の行為に混じっている夾雑物を取り除くことを『時間と自由』において試みたのである。とはいえ、ベルクソンはけっして「行為」そのものを軽視していたわけではない。問題となっていたのは「行為」の質であり、かれの考える「行為」を捉えることのできる地平をその思想の中で探求していたのであり、それが努力観の深化の中で可能となってきたのだといえよう。

人間の「行為」の問題を前面に打ち出すとき、ベルクソンは「努力」の新たな側面への考察を深めている。それは、行為を突き動かす「情動」という側面である。生命の根源に創造的努力があることは『創造的進化』で詳細に論述されたが、そこでは創造的努力に、認識能力の一つの形式である「直観」のもとで出会うとされていた。ところが、『二源泉』では、この「直観」が「情動」という側面をもつことに光があてられる。「直観」と「情動」が併記されていることにも、ベルクソンが「直観」を「情動」という側面から捉え直そうとしていたことを指摘することができる。「動的なものは、熱望であり、直観であり、情動である」(MR, 63)。直観のこの新たな側面を開く手掛かりとして挙げられるのが神秘家である。というのは、創造的努力は障害や抵抗を突き抜けて進むが、それが神秘家において情動、とりわけ愛として発現するからである。

「[直観を行為にまで仕上げることのできる宗教的な]人が生と結びつくさまは、それ以後その根源と自己との不可分性、歓喜に包まれた歓喜、愛以外のなにものでもないものの愛となるだろう」(MR, 224-225)。

ベルクソンは、このような神秘家の直観を借りることで、『創造的進化』の論述から歩を進めて、創造的努力の本質をなすものを「愛」として捉えるのである(MR, 272)。

ベルクソンは「愛」には二種類あり、それが質的に異なることに注意を喚起する(MR, 34-35)。第一のタイプの愛は、家族愛、祖国愛などの特定の対象を持つもので、その対象において閉じる愛である。この愛は、特定のものを愛することで、他のものを除外することが含意されている。それに対して、第二のタイプの愛は、特定の対象に固執することがない開かれた愛である。それは「人類愛」(amour de l'humanité)と命名することができるが、それはけっして人類にとどまるものではない。人類を越え、動物や植物さらには全自然へまでも広がるものである。そして、第一の愛が知性以下のものであるのに対して、第二の愛は、知性を越えるものであるという。

愛に二種類あることを認め、そのうちの一つをあるべき宗教の核心に据えるというベルクソンの立論は、メーヌ・ド・ピランの宗教論を展開させたという点においても重要な意

義を秘めている。本論文第二章第三節で示したように、メーヌ・ド・ピランも宗教的生の核心に愛を認めながらも、それを身体的なものに由来する感情から原理的に区別することができなかった。それに対して、ベルクソンは二種類の愛を区別することが可能であった。ベルクソンにおいて、二種類の愛を区別することができた前提には、努力観の深化がある。物質のもたらす障害や制限を乗り越えることができる根源的次元が開示されたことによって、全人類に開かれた愛を認める思想的地平が開かれたのである。『二源泉』で称揚された「行為」は、潜在的次元が存在論的に優位を占める努力観を前提としており、それを踏まえた上で、とくに「行為」を突き動かす愛などの情動に焦点が当てられたのである。

人間の行為もなんらかの努力の実現である以上、それを現実的次元と潜在的次元で捉える二つの視点が認められる。すなわち、〈行為が実現される地点〉で捉えられるときと〈行為を成り立たしめている根拠〉へと眼差しが向けられる場合である。行為を突き動かす情動に焦点をあてるベルクソンの行為論の主だった眼差しはいうまでもなく、〈行為を成り立たしめている根拠〉へと向けられている。このようなベルクソンの宗教論における行為の質をよりいっそう明確にするために、藝術に対するかれの論述を手掛かりに考察してみることしよう。

周知のように、ベルクソンは藝術そのものを主題とした著作を著すことはなかったものの、『時間と自由』以来しばしば藝術を例にとってその哲学のポイントになることがらを説明している。『二源泉』においてもいくどとなく藝術を手掛かりにして、宗教論を展開させている。というのも、ベルクソンは宗教と藝術とが成立する基本的構造に共通性を認めているからである。すなわち、障害や抵抗を突き抜けて進む創造的努力が藝術家や神秘家において、情動という形で発現し、そこに創造的行為が生じるという基本構造を両者は共有しているのである。

ベルクソンは藝術と対比させることによって、その宗教論のさまざまな特色を浮き彫りにしている。その対比の核心にあるものは、行為の創造的側面であろう。藝術の本質に「創造」を捉えた思想家は少なくないが、藝術の創造に宗教的行為を重ね合せて論じる点にベルクソンの思想のきわだった特徴を認めることができる。ベルクソンは「創造」を神の働きだけに帰するのではない。真の神秘家に、あるべき人間を神とともに「創造」する働きを看取したのである(MR, 248-249)。この観点から、ベルクソンは完全な神秘主義とは、「行為であり、創造であり、愛である」(MR, 238)と述べる。ベルクソンの藝術への論究は、このような神秘家における創造的行為の内容を考察する手掛かりを与えて

いるのである。

創造的行為の内容を解明するという観点において、まず注目すべきことは、神秘家一人一人における情動の独自性である。神秘家においては、障害や抵抗を突き抜けて進む根源的な力が発現している。そのことは、多くの神秘家の情動は同じ性質を持つことを意味しない。そのような理解をベルクソンは藝術を例にとって明確に否定する。愛を表現する崇高な二つの音楽の間には、それぞれを突き動かしている情動の違いがはっきりとある。それは、愛の対象によって区別されるのではない。なぜなら、そのような崇高な音楽は、特定の相手に対する愛を表現しないからである。そうではなく、二つの音楽は区別される感情に取り囲まれており、二つの別の香りをただよわせているのである (MR, 271)²⁴。神秘家の愛も藝術家のように各人の個性が刻まれ、それを人々に伝えていく。神秘家の愛とは、「そこに神秘家一人一人の独自の個性が刻印されている愛。神秘家一人ごとに全く新しい情動であり、人間の生命を別の調子へと移すことができる愛」なのである (MR, 102)。

神秘家の創造的行為が人々を魅惑するあり方においても、藝術はそのモデルを提示している。愛の模範を与える英雄的な人が人々を魅惑し引きつけるあり方を、ベルクソンは音楽を例にとって説明する。音楽は作曲家個人の情動を人々に押しつけるのではない。むしろ作品に作者の人格が印されており、それが音楽のもつ独自の世界に反映されている。音楽はそれがもつ独自の世界の中で、根源的な情動に出会う可能性を開くのである。

「音楽はそれが表現している感情を私たちのうちに移し入れるのではない。むしろ、通りすがりの人が踊りの中に押しやられるのにも似て、音楽が私たちを感情の内部へと引き込むのである」 (MR, 36)。

このように人々が情動に引き込まれるのは、もともと人々の内にある生の躍動の痕跡と呼応するからである。神秘家の言葉が人々の心にエコーするのは、私たちの胸底にも「眠ってはいるが、目覚めさせられる機会をひたすら待っている一人の神秘家」がいるからである (MR, 226)。

さらに、創造的行為における知性の役割についても、藝術は貴重な事例となっている。ベルクソンは情動と知性との関係を次のように捉える。すなわち、情動は知性を超えるものであり、知性に働きかける。逆に、知性の方は情動が表現されるのに貢献すると捉える。藝術作品の作成には、質料あるいは素材となるものが必要であり、またそれに働きか

²⁴ また別の箇所、藝術家の創造的行為を突き動かすのがそれぞれ独自の情動であるとして、次のように述べられている。「天才的な作品は、たいていの場合、類のない独自の情動から生まれるのである」 (MR, 43)。

ける知性が不可欠である。たとえば、ベートーヴェンの交響曲は見事に構成されており、そこには配列・再配列・選択など高度の知的彫琢がくわえられている。ただし、この知性の働きの根は、知性を超えた情動にあり、作曲家はそこからインスピレーションを受け、進むべき方向の指示を仰いでいる。ベルクソンは作曲を例にとり、情動と知性との関係を次のように説明している。

「そこには、不可分の一つの情動が座を占めていた。たしかに、知性はそれが音楽となって表現されるのを助けたのであるが、この情動自体は音楽以上のもの、知性以上のものだったのである」(MR, 268)。

神秘家の行為も知性と無関係ではない。神秘家が体験したことを表現し、それを人々に伝えるために、知性によって、既存の宗教の言葉や表象を用いたり、神学者の言葉を利用するからである(MR, 253)。ただし、情動と知性のうちで、情動の方に原理的な優先権が与えられており、それが創造的行為のなによりの根拠となっていることは、改めて強調しておこう。

以上、藝術と類似している点を取り上げ、ベルクソンの宗教論における行為の質を探求してきた。とはいえ、ベルクソンは藝術と宗教は同じものだと考えているのではない。この違いを明らかにしつつさらに探求を深めていこう。

ベルクソンにおける藝術と宗教との関係を示唆しているのが1911年の講演「意識と生命」である。この講演では、藝術的制作の延長線上に道徳的英雄の行為を位置づけている。ところが、ベルクソンは自然界のさまざまな動植物を偉大な藝術作品として説明しながら、創造の点で、藝術家の観点よりもモラリストの観点の方がすぐれているとする(ES, 25)。ベルクソンの譬えにしたがえば、スケートをしている子どもが滑走の最後に旋回して描く優美な輪は、生命の力強さを示しているものの、その躍動そのものを伝えてはいない。それに対して、道徳的英雄の行為は生命の根底からくる衝動をもっとはつきりと提示する。というのは、藝術は生命の躍動を停止した形で示すのに対して、英雄的な人は生命のごく近くにいて、生命の創造的流れを噴出させているからである。つまり、藝術と道徳的行為とが生じる衝動の根源は同じであっても、停止と運動という違いがあり、その違いゆえに道徳的英雄の行為の方にベルクソンは優位をおいているのである。「意識と生命」の中の道徳的英雄の記述は、『二源泉』の内容を予示するものであり、宗教と藝術との近似性を認めながらも、ベルクソンが宗教へと関心を傾斜させていった理由が読み取れる。

講演「意識と生命」から見て取ることのできる藝術と宗教との違いは、その後二十年を

経て著された『二源泉』にも貫かれている。藝術は作品として存在する以上、生命の躍動に抵抗する質料・素材のうちに創造力が結実しなければならない。情動それ自身が「具体化・物質化」(matérialisation) (MR, 269)したものが藝術作品なのである。しかしながら、神秘主義の本質は、抵抗する物質をもものともせずそれを突き抜ける点にある。神秘家の行為が伝達されるために形をとり物質化されても、それは神秘家には二次的なものなのである。それゆえ、藝術は、生命の躍動に抵抗する質料・素材に神秘主義より密接に関わるのであり、それだけに質料・素材に働きかける知性の役割がより重要となっているといえる²²⁵。

ここで注目すべきは、ベルクソンが藝術における知性と質料・素材の位置づけを明確にしているにもかかわらず²²⁶、美学研究者の側からこの点に対して批判が投げかけられていることである。パイエをはじめとして、ベルクソンには制作活動の論、ポイエーシスが欠如しており、十分に知性の役割が考慮されていないという批判がなされている²²⁷。パイエ自身のベルクソン理解が正当なものであるかには議論の余地が残るが、ベルクソンが藝術において、物質的なものとの関わりや知性が重要な役割を果たしていることを認めつつも、制作活動の論を展開しなかったのは事実である。その大きな原因は、創造的情動が藝術家の制作的行為へと現われることを指摘しても、ベルクソンの力点は作品としてそれが現実に現われる地点にあるのではなく、制作的行為を突き動かす根拠、創造の根拠となるものを示す点に置かれていたからであろう。作品という物質的な形になることを必須の条件とする藝術であってさえもそうである以上、宗教におけるベルクソンの眼差しが、行為が現実世界の中で展開される地点にではなく、その行為を成り立たしめる根拠に、より強く注がれるのは当然のことともいえる。

ベルクソンの眼差しが行為を成り立たしめている根拠へと向いていたことは、『時間と

²²⁵ 藝術において質料・素材が不可欠である点を逆に評価し、藝術作品に対して英雄が一方的優位な関係とはならない解釈の可能性もベルクソンから導き出すことができる。瀧一郎は英雄的精神にも「物質的条件」が必要である点に着目し、そのような解釈の可能性を示唆している。瀧一郎「作品と英雄—ベルクソンにおける美学と倫理学との接点—」『東京大学文学部美学藝術学研究室紀要』研究11、1992年。

²²⁶ ベルクソンのレオン・ポップ宛の手紙には、「美学は藝術的制作の機構が技術的側面から注目されて、制作者自身によって研究される日に急速の進歩を遂げるであろう」と述べられている (Mél, 1519)。また、『笑い』の中で、ベルクソンは「藝術の下に技巧 (l'artifice) がある」(R, 50) ことは承知していると表明している。

²²⁷ パイエのベルクソン批判の要点を知るには、次の論文が簡明である。R. Bayer, 《L'Esthétique française d'aujourd'hui》, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, dir. de M. Farver, Tome Seconde, 1950。また、パイエのベルクソン理解の問題点については、瀧一郎「ベルクソンに於ける『直観』の概念—ベルクソン美学研究—」『美学』155、1988年、19-20頁を参照のこと。

自由』においてすでに看取できるものである。『時間と自由』では、表面的な自我から深い次元へとすすみ、真の自己をとりもどす点において、人間のあるべき自由の働きが捉えられていた。たしかに、人間の自我の表層は、外的世界に接触しており、事物の刻印を押されている。そのため、心理学的決定論者の主張するように、このような自我の表層においては、非人格的で法則的なものを見いだすことができる。しかし、自我の深層に入りにしたがって、自我の意識の諸状態は、互いに異質でありながら浸透しあう持続として現われてくる。このような持続を見いだし、そこに自己を置きなおすことによって、人間は全人格から発する自由な行為をおのずからなすのだとベルクソンは論じたのである (DI, 123)。そして、ベルクソンはこのような自由の範型を藝術家と藝術作品の関係に認め、次のように述べる。

「私たちが自由なのは、私たちの働きが全人格から発するとき、全人格を表現するときであり、私たちの働きと全人格とのあいだに表現しがたい似姿があるときである。そしてこのような似姿は、藝術家と作品との間にしばしば見いだされるものなのである」 (DI, 129)。

『時間と自由』においても、藝術作品の制作に自由の範型を求めるベルクソンの眼差しは、現実遂行する行為そのものではなく、あるべき行為が発現する根拠へと向けられていたのである。

人間の内面的・心理学的な次元が議論の中心であった『時間と自由』以降、ベルクソンの思索は宇宙論的な規模に拡張され、また深められていったが、かれの行為論の眼差しの方向性は変わらなかった。『二源泉』で、〈一定の日付をもった啓示〉〈この啓示を伝えた制度〉〈その啓示を受け入れる信仰〉などと切り離れた内面的な次元、ベルクソンの表現にしたがえば、「純粋状態での神秘主義」 (le mysticisme à l'état pur) (MR, 266) において宗教の本質を捉えることを主張したのは、このような思索の一つの帰結なのである。ベルクソンの宗教哲学の特色は、努力をその根源、〈行為を成り立たしめている根拠〉に遡ろうという方向に主眼をおいたことから生じたのである。

ベルクソンは、現実の宗教の内実をなしている伝統・教会などを主題にはしなかった。かれが神秘主義をあるべき宗教のモデルとしたのは、神秘主義は宗教の源泉から現われ出たものであり、伝統・教会などから独立したものと評価したからである (MR, 265)。そして、キリスト教の起源にイエス・キリストが存在することは認めるが、仮にイエスがキリストでなくとも、あるいはまたイエスが実在しないとしても、キリスト教は成立するとさえいいきっている。福音書の山上の説教を創始した者がいたということで充分だと明言す

るのである(MR, 254)。このようにベルクソンは、人格神としてのキリスト教の神やその歴史性に距離をとった地点でその宗教哲学を構築したのである。そしてここに、物質的障害などの底に根源的な存在の次元を開く点に強調点をおいたベルクソンの宗教哲学の大きな特色を認めることができる。ベルクソンの宗教哲学は、諸宗教の対立を超えるような根源的な存在論の次元を射程に入れたのである。

以上、藝術論と対比させながらベルクソンの宗教哲学の特色を明らかにしてきた。最後に、メーヌ・ド・ピランの努力論との関係において改めてベルクソンの宗教哲学を考察し、フランス・スピリチュアリズムの流れの中でそれがもつ独自の意義を示してみよう。

メーヌ・ド・ピランにおける努力観は、「自我」と「非意志的なもの」の二元論を前提にしていた。それに対し、ベルクソンは努力の領域を宇宙論的規模に拡大するとともに、現実の障害を乗り越える根源的次元を開示することで、努力において神の力を捉える壮大な宗教哲学を構築した。ベルクソンにおける努力には、宇宙をいわば融通無碍に貫くという側面があり、このような努力が可能である存在論を切り開いたところにベルクソンの思想のなによりの積極的意味がある。この積極的側面こそ本章がこれまで明らかにしてきたことにほかならない。

とはいえ、ベルクソンの努力観はピランの努力観とまったく無縁なものとなったわけではない。というのは、ベルクソンの努力観は、潜在的なものが現実的なものになるということを見据えているからである。この現実的な次元での努力は融通無碍な働きを潜在的に、あるいは根底に秘めてはいるものの、物質と不可分なものとして働く。ベルクソンの努力観のこの第二の視点を強調した場合、本章がまだ十分に論じていないベルクソンの思想の新たな側面を指摘することができる。それはピランの努力観よりもはるかにダイナミックではあるが、努力が抵抗である物質と不可分であるというピランの基本的思考を受け継ぐ側面でもある。純粋な行為であっても、感性的なものあるいは身体的なものと切り離せないというピランの思考がベルクソンにおいて独自の形で展開されているとあってよかろう。この意味で、ベルクソンの思想は、ピランの思想を独創的な仕方であれ、それを継承し展開させているのである。

ベルクソンの努力観における、潜在的なものと現実的なものとの関係は、たんに潜在的なものが現実化するという一方通行の関係ではない。なぜなら、存在論的には潜在的次元が優位を占めていても、その意義が明らかになるのは、現実的次元の行為を介してだからである。ちょうど、潜在的な記憶が現在における身体状況に関わり合うことで、はじめて

現実化できるように、潜在的なものは現在の状況をぬきに実現されることはない。つまり、潜在的なものが現実的なものになる「現実化」の過程には両者の力動的とでもいふべき関係が存在しているのである。潜在的なものが現実化する過程は、感情・身体・自然世界・社会制度・歴史的現実などさまざまな事柄と関わらざるをえない。神秘家においても、行為という仕方によって、かれらがおかれた文化的・歴史的背景と密接に結びつかざるをえない。そしてまた、神秘家が伝える情動、愛が人々の心を揺り動かすのも、特定の文化的・歴史的背景を持っている。このような〈行為が実現される地点〉には、潜在的なものと現実的なものとの力動的関係があり、ベルクソンはそれを見据えているがゆえに、現実の行為へと展開する場合に不可欠な知性や質料・素材との関わりを考慮に入れるのである。たしかに、先に明らかにしたように、ベルクソンの思想の主だった強調点は、〈行為を成り立たしめている根拠〉へと向いており、そのため〈行為が実現される地点〉に関する論述は二次的なものとなっているとはいえ、それと同時に〈行為が実現される地点〉についての眼差しも存在している。ベルクソンは『二源泉』の第四章で、民主主義、産業革命、機械化などの歴史的現実について考察をなしているのも、この眼差しが存在するからである。

潜在的なものと現実的なものとの力動的関係をベルクソンは見据えていることを鑑みて、改めて神秘家の行為への考察に新たな光をあててみよう。一般に、宗教的救済の原理と個人の具体的行為との間には、ある種の緊張を認めることができる。すなわち一方で、人間がみずからおこす行為に意味を認めるなら、それと関わる宗教的救済の意味が相対化され、その超越的働きが弱められる。逆に、宗教的原理の側に重点をおけば、現実世界へと向かう個人の努力の意味を積極的に認めることが困難になる。しかし、行為における力動的関係を認める立場からすれば、その二つは相反するものではなく、むしろ個人と生命の原理との間の力動的関係と捉えることができる。つまり、超越的な宗教原理と個人の行為との間の緊張関係は、生命の原理と神秘家の行為との力動的関係として捉えられる。ここでは、現実世界の神秘家の魂が宇宙の生命の原理へと自らを開くことで、同時にその具体的行為の掛け替えのなさが根拠づけられているといえるのである。このような生命の原理と神秘家の行為との力動的関係は必ずしも明示的な仕方では論じられていないが、ベルクソンの思想はこのような宗教哲学を含意している。

ベルクソンがこのような力動的関係を念頭においていることを踏まえると、ベルクソンの静的宗教の論述にきわめて積極的な意義が認められる。静的宗教は、人間の知性が引き起こす危険に本能が対抗して生まれるものであった。それゆえ、静的宗教もその存在根拠

は、最終的には宇宙を貫く創造的努力に求められる。ベルクソンは、静的宗教の現実的なあり方を分析して、潜在的な次元で働いているものの或る局面——創造的努力が本来あるべき仕方とは違ったあり方をしている局面——を捉え返し、その存在根拠を解明していく。そして、そのようにして創造的努力のあり方へと遡ることで、本来のあるべき宗教とは違った静的宗教への批判がなされる。つまり、現実存在する宗教を分析し、その原理を解明しつつ、同時に、宗教批判を遂行しているのである。

以上明らかにしたように、ベルクソンの宗教哲学は、メーヌ・ド・ピラン以来のフランス・スピリチュアリズムの伝統の中で二重の独自性をもっているといえよう。第一に、現実の障害を乗り越える根源的次元を開示し、宇宙を貫く努力において神の力を捉えた点にその独自の立場がある。だがそればかりでなく、その努力が現実との関わりの中で展開することをはっきりと認め、宗教的行為に関わるさまざまな実証的事実を取り上げることができた点に第二の特色を認めることができる。しかも、それは現実の宗教的事実をたんに分析しただけでなく、かれの形而上学的立場から宗教批判をおこなったのである。ベルクソンの〈新しいスピリチュアリズム〉は、このように現実の事実と関わりをもつことのできる「実証的形而上学」として展開したのである。

第五章 ラシュリエの反省哲学とその問題点

若き時よりスピリチュアリズムを担う思想家として、ラヴェッソンらから将来を囑望されたラシュリエは、その生涯においてごくわずかな著作しか残さなかった。しかし、その著作のいずれもが珠玉のような作品であり、教育者としての活躍とあいまって後の世代に大きな影響を与えた。1864年から1875年にかけてエコール・ノルマル・スュペリユールで講義を行ったが、その講義録は退官後にも写し伝えられていったという。ブートルー、ラニョー、アラン、ブロンデル、ブランシュヴィックなどその影響を受けた思想家は数多い。なかでも日本でよく知られているのはベルクソンとの関係である。ベルクソンはその第一の主著である『時間と自由』をラシュリエに捧げている。ベルクソンが著作に献辞を書いたのは、これが唯一の例である。ベルクソンがラシュリエの著作をよく読み、またその人物に敬愛の念を抱いていたのである²⁴。

ラシュリエの思想は、その影響を与えた思想家が多彩であることからわかるように、さまざまな観点から迫ることができる。本章では、ピランの宗教哲学的問いに対する回答をスピリチュアリストに求めるという本論文全体の課題に応じた観点からラシュリエの思想を論じることにしたい。すなわち、メヌ・ド・ピランの「反省」の方法の一面を引継ぎ、新たな〈反省のスピリチュアリズム〉の一つの方向性を示唆した思想家という角度からその思想を取り上げる。というのは、ラシュリエはピランの「反省」の一面を徹底させることによって、ピランの哲学のうちに内包されていた問題点をあらわにし、同時にあるべきスピリチュアリズムの方向性を予示するという興味深い位置におくことができるからである。つまり本論文は、ラシュリエの思想を〈反省のスピリチュアリズム〉の過渡的な一局面といった位置におくのである。そして、ラシュリエが示唆したスピリチュアリズムの一つの姿を次の第六章でブロンデルの思想においてみることになる。

なお、本論文の構成上、ラシュリエの思想はもう一つ別の面においても重要な意義を持っている。それは、現代の思想家リクールとの関係である。本論文第七章で取り上げる

²⁴ しかし、このこととベルクソンがラシュリエの哲学的主張に賛同していたかどうかということは別である。ベルクソンとラシュリエの間には、明らかに思想上の質的な違いがある。バロンが指摘するように、むしろ「著作を献じたことにはラシュリエのテーゼへの何の同意をも含んでいない」と考えるべきであろう。バロンが、ラシュリエとベルクソンとの違いの例として挙げているのは、形而上学と心理学との区分の問題である。すなわち、ラシュリエは形而上学と心理学の領域を区別したが、バロンはこの点にベルクソンとの違いを看取している。J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson, (Que sais-je?)*, PUF, 1991, p. 22.

リクルの解釈学の前提となっている〈反省哲学〉は、ラシュリエのそれを典型としているのである。

ビランとラシュリエの結びつきに言及した研究者は少なくない。なかでも、フェサールの『メイン・ド・ビランにおける反省の方法』は、ビランとラシュリエとの間に密接な関係を認めた古典的な研究書である²²。まず、フェサールの指摘を手掛かりにして本章が示そうとするラシュリエ像の輪郭を描いておこう。

フェサールはラシュリエの未刊の講義録などを用いて、ビランとラシュリエの関係についていくつかの重要な知見を記している²³。ここでとくに注目したいのは、反省の方法に関するフェサールの指摘である。フェサールは、ラシュリエがエコール・ノルマル・スュペリユールでの心理学の講義において、反省の方法を次のように定義していることを紹介している。

「唯一の方法は反省である。この反省によって、外的なものと自己とを区別するのである」²⁴。

この定義は心理学の講義の最初に掲げられたのであり、しかもそれがビランの反省を文字通り再現していることをフェサールは強調する²⁵。本論文第二章の言葉を用いれば、このような〈自己〉と〈自己以外のもの〉とを区別する「反省」は、ビランの「自我」と「非意志的なもの」からなる二元論を方法の上で明確にし徹底させたものといえる。いうまでもなく「反省」は、もともと「まがりもどること」を意味し、哲学においては「思惟の思惟それ自身への回帰」を一般に意味する。この限りにおいては、必ずしも「自我」と「非意志的なもの」を原理的に区別する必要はない。ところが、本論文第二章で明らかに

²² G. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Bloud et Gay, 1938. ラシュリエがビランの著作を読んだ歴史的状況については、ミレーの著作に詳しい。ただし、ビランの「反省」についての原理的考察を欠いているため、ラシュリエとビランとの比較は表面的なものとなっている。L. Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, PUF, 1959, pp. 164-172.

²³ エコール・ノルマル・スュペリユールでラシュリエは「心理学」「道徳」「弁論論」の講義などを行ったが、これらの講義録の多くは、いまだ公刊されていない。ただし、「論理学」に関するものはすでに公刊されている。J. Lachelier, *Cours de logique*, Editions Universitaires, 1990.

²⁴ Lachelier, *Cours de psychologie*. Leçon II. De la Méthode. Cité par G. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, p. 157. この心理学の講義録は未刊である。

²⁵ G. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, p. 161. フェサールは、ラシュリエの反省の原型として、ビランの1819年1月13日の日記を引用している。「思惟すること、それは自己でないものと自身の身体から自己を区別することである」。Maine de Biran, *Journal*, tome II, p. 201. なお、この他にラシュリエがビランの影響を受けた点としては、〈三つの生〉についての論述が注目にあたいする。ラシュリエの心理学講義は、「感覺的生」「知的生」「よりすぐれた生」の三部から成り立っているが、これはビランの『人間学新論』の〈三つの生〉をモデルにしたものだとフェサールは考えている。

したように、ピランの反省は二元論を前提にした「原初的事実」に源泉を持つものであり、この二元論の枠組みを維持したまま、諸学の基礎づけという認識論的問題と、人間の自由という実践的・倫理的問題に応える哲学の構築を試みたのである。これを受けたラシュリエは、この二元論をさらに徹底化させ、自覚した方法としての反省に基づいて認識と倫理の問題に一挙に応えようとする〈反省哲学〉を構築したのである。注目すべきことは、ピランとラシュリエはいずれも精神の働きに重きをおきつつも、「感性的なもの」「身体的なもの」の持つ意義を顧慮をしていた点にある。そのため、ピランに知的苦悩が生じたように、ラシュリエもかれなりの仕方ですらの哲学の内部に潜む問題を自覚し、その〈反省哲学〉を乗り越えるような思想を模索したのである。本章が明らかにしようとするのは、このように問題を内に含みながらも〈反省哲学〉を展開していったラシュリエの姿である。以下において、ラシュリエの論文「心理学と形而上学」（1885年）と「パスカルの賭に関する覚書き」（1901年）を取り上げてラシュリエの「反省」の内容を明らかにするとともに、ラシュリエの問題点を考察することにしよう。

ラシュリエは論文「心理学と形而上学」において、反省哲学の第一段階として「感覚」(sensation)を要とする心理的事実を分析する²⁶。ラシュリエはこの分析によって、世界の中心に意識を位置づけ、意識をもとに世界を分析することを目指している²⁷。ラシュリエによれば、感覚は対象の状態を開示するとともに主体の状態であるという二重の役割を担っている。一方で感覚とは対象についての感覚であり、知覚の基礎となる「感性的質」(qualité sensible)を有している。他方、自分自身の感覚という意識状態すなわち「情感」(affection)を要素としている。感覚の二重の役割をラシュリエは次のように表現している。

「感覚は主体と対象との間でいわば分配される。感覚は感性的質によって対象の全実在性を形成する、しかしまた、感覚の中の情感的なものによって感覚は主体に帰属し、主体が主体それ自身に与えられる。感覚的事物は情感とくに器官的情感との対立によって私たちの外にあるように見える。また、感覚はこの同じ情感に結びつきいわば内臓の中にその根を延ばしているので、感覚は私たちに与えられ私たちに^{...}存在しているといえる」(I, 193)。

²⁶ 本章では、ラシュリエに関する以下の引用文は、全集版の巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で、本文中に()で括って示すことにする。J. Lachelier, *Ouvres de Jules Lachelier*, Tome I, II, F. Alcan, 1933.

²⁷ G. Madinier, *Conscience et Mouvement*, pp. 320-321.

つまり、感覚は世界を映し世界を私達に表わすとともに、主体に属し主体それ自体を私達に開示するのである。しかし、このような「感覚的意識」(conscience sensible) だけしか存在しないのであれば、たとえそれが意識と呼ばれるにしても、それは動物にも存在する意識である。この意識はいまだ主観的印象の世界にすぎず、しかも「道徳的自由」とは無縁である。この領域はまだ闇の世界にすぎない。それゆえラシュリエはこの意識を「盲目的力」と呼ぶ(I, 200)。ところが、人間の意識には、感覚的意識の内容に光をあて、その内容を肯定する意識がある。さまざまな科学はこの意識を前提にし、事実を分析しているにすぎない。心理学もこの光がすでに感覚的意識に広がっていることを前提にした上で、心理的事実を分析しているのである。かくしてこの光の源泉である「意識の意識」、すなわち「知的意識」(conscience intellectuelle) を探求することが必要となる。反省哲学の第二の段階は、感覚的意識の中心に「知的意識」を見いだし、それを探求することにある。そしてこのような光そのものの学を打ち立てることが形而上学の課題となる。

感覚だけの世界と感覚を知る世界との間には明らかに質的な違いがある。感じることは個人の主観的印象にとどまるのに対して、知や認識は主観的状态を越える。たとえば、痛みに関する知、痛みの知は瞬間を越えて永続できる点で主観的状态を越える。痛みの知は痛みの情感そのものに「予見」という形態で先行することも可能であり、「記憶」という形態で残存することも可能である。また、痛みの知は他者へ伝達されうるという点で、個人的印象に閉じ込められず普遍性を帯びる。このような意味で知は客観的な真理であり、感覚と認識には質の違いがある。ところが、知の内容自体は感覚の内容と別のものであることに注意しなければならない。ラシュリエによれば、知的意識とそれが認識する感覚的意識の内容との関係は次のとおりになる。

「事物を認識するにはある点でその事物そのものになる必要がある、そのためにはそれ自体が事物と違ったものであってはならない」(I, 206)。

ラシュリエのいう事物を認識する精神の働きは、感覚的意識と実体的に異なるものでもなく、また感覚的意識の内容をその外側から照らすというものでもない。そもそも、感覚的意識と実体的に異なったものとして知的意識を想定するような思考方法は、意識を対象として捉える思考方法であり、ラシュリエによればこれは心理学に属する。この思考方法では、より高い次元の意識を次々に探索する無限遡行に陥る。これでは知的意識を問うことはできない。知的意識を問う形而上学は、光そのものすなわち思惟そのものの働きを捉える学でなければならない。それでは知的意識を知的意識たらしめている究極的要素はなに

か。それをラシュリエは「純粋思惟」(pensée pure)と捉える。この思惟はなにものにも依拠せず、自らの存在を定立し、自分自身の働きが真理であることを肯定する思惟である。このような自己定立・自己肯定する精神の絶対的な働きをラシュリエは、「絶対的思惟の自分自身への反省」(I, 217)と呼ぶ。この反省する思惟によって悪しき無限遡行のもととは絶たれ、反省哲学は諸存在の基礎と真理の基礎を一挙に見いだす。ラシュリエは「すべての真理と実在の最終的根拠は精神の絶対的自発性である」(I, 208)と断言する。精神のこのような自発性は物質的・物理的なものと根源的に相違したまったくの自由な行為である。というのは、この精神の働きは自分以外のいかなる原因も持っておらず、また精神が肯定する真理は物質的なものにまったく左右されない真理だからである。ラシュリエは精神が完全に自由であることを「創造」とさえ表現している。「私たちは唯一の同一の行為によって生の全契機を創造する」(I, 217)。このようにラシュリエは認識に関しても倫理的行為に関しても究極的な原理を自己の内に見いだしたのである。

純粋思惟にはなんら経験的な要素は含まれない。ところが純粋思惟は感覚的意識に反射し、「具体的で現実的なものとして自らを産出する」(I, 217)とラシュリエはいう。だがはたして、かれのいう「具体的で現実的なもの」とはいかなることであろうか。ラシュリエによれば、たんなる感覚的意識においては主観的印象でしかない事物が、精神の光に照らされてはじめて客観的に実在することが認識される。つまり、ここでは事物の客観的実在性はその事物の内にはなく、精神がこの事物に客観的実在性を付与し、それを精神自らが認めるという構造になっている。精神の働きは抽象的ではないとラシュリエがいうのはこの意味においてである。ラシュリエの反省哲学はけっして感性的要素を無視しているわけではない。それどころか、かれは知的主体としての「自我」が感覚を介して知覚と動的に連関していることを示そうとしている。しかし、あくまで「自我」を精神の根源的働きのもとで捉える点にかれの論点の主眼はある。感覚的意識は精神の根源的働きによって照らされるという位置にある以上、感性的要素は「自我」に対して二次的な関係にあり、感性的要素と「自我」との十分な連関が明らかにされているとはいえない。

根源的な精神の働きが感性的要素から切り離されることによって生じる「自我」の抽象性の問題は、論文「心理学と形而上学」にすでに潜んでいた。ところがさらに、ラシュリエ自身によって自由の実現の問題として「自我」の抽象性が問い直される論文が著述された。それが論文「パスカルの賭に関する覚書き」である。この論文は、パスカルの思想を対象とした客観的な研究論文ではない。これはラシュリエ自身の哲学の立場を表明するも

のであり、かれ自身の哲学からあらためて自由の実現の問題を問うたものである²⁸。

ラシュリエによれば、パスカルの賭は論理的な可能性として神を選ぶか、選ばないかという二者択一の問題ではない。この賭には、「神の存在」「永遠の生」「自己愛の放棄」の三つが不可分となっている。つまり、神の存在に賭けるとは、自己の生き方として、自己愛を絶ち永遠の浄福にふさわしい生を選ぶ「実践的肯定」をなすことを意味する。この賭は人間に課せられている。というのは、自由が現実のものとなっておらず理念にとどまっていることに対して、人間は実践的応答をしなければならないからである。すでに述べてきたように、論文「心理学と形而上学」においては、人間の精神の根源的な働きは感性的要素から切り離された、絶対的な自由として捉えられていた。ところがこのパスカル論では、これは理念上の自由であり精神が現実に関わるときには形相と質料との間に「調和」がなく、ほとんど「矛盾」ともいえる「不一致」があるとラシュリエは論ずるにいたる。ラシュリエは人間の精神の理念と現実のギャップを次のように述べている。

「かくして、理性と自由は明らかに現状の意識から溢れ出る。私たちのうちにある理性と自由は、未確定の部分がある精神的生の観念、つまりなかば空虚な精神的生の枠組みである。そして、この精神的生はこの世では全く不完全にしか実現されない。もし意識の感性的要素がすべて消失し、知的行為の質料がその形相に釣り合う別の世があるなら、精神的生はそこにおいてはるかにうまく実現されるであろう」(II, 54)。

この引用文でラシュリエは、論文「心理学と形而上学」における反省哲学の構造を事実上見直さなければならないことを認めているといえよう。ここにおいてラシュリエは、それまでの自身の反省哲学とは違った宗教哲学への移行を余儀なくさせられる。理念と現実のギャップが「推論」から「信仰」への立場の移行を要求するのである。

「哲学の最高の問題、すでに哲学というより宗教的な最高の問題は、形式的絶対から現実的で生きた絶対への移行、神の観念から神への移行である。もし推論が挫折するなら、信仰に危険を冒させることにしよう。存在論的論証が賭に場所を譲るのである」(II, 56)。

ラシュリエはこのように新たな宗教哲学が要求されていることを述べている。しかしながら、ラシュリエの表立った議論においては〈反省のスピリチュアリズム〉のあるべき方向を示唆しているにすぎず、感性的要素と内的な連関を有する具体的な〈反省のスピリチュ

²⁸ ラシュリエは三つの論文、すなわち「帰納法の基礎について」「心理学と形而上学」「パスカルの賭に関する覚書き」をあわせて1902年に一冊本として出版した。このことはブランシュヴィクが指摘しているように、各論文で展開された思索を一つのドクトリンとしようとしたことを物語っている。L.

Brunschvicg, <<Jules Lachelier>>, in *Œuvres de Jules Lachelier*, Tome I.

アリズム)の構築は課題として残されたままとなっている。

以上みてきたように、ラシュリエの反省哲学はもともと「自我」を純粋な精神において捉え、それによって認識と倫理とを統一する根源的場を開こうとしていた。ここにおいては「自我」はそれ自体で明証的な自己意識に立脚しており、反省哲学はいわば自己自身に透明な次元に根拠をおいていた。しかし、このような「自我」は光によって照らされる感性的要素とはいまだ外的な関係を結んでいるといわざるをえなかった。このことは認識論的問題が議論の中心におかれていたときには潜在的であったものの、人間の自由の実現という実践的・倫理的問題が中心となったときに顕在化せざるをえなかったのである。ラシュリエは自身の思考を展開させる過程において、その反省哲学の問題点をあらわにしたといえよう。ラシュリエの課題はラシュリエのみにとどまる個人的な課題ではなく、〈反省のスピリチュアリズム〉自体の性格が転換しなければならないことを意味していると思われる。人間の具体的な「自我」を、自由が実現する感性的要素の次元で捉えるような〈反省のスピリチュアリズム〉が要求されるのである。このような要求に応じる思索を展開した思想家として、次章において、ブロンデルの思想を考察してみたい。

最後に、ラシュリエとブロンデルとの関係について一言しておこう。ラシュリエとブロンデルの間には密接な連関を認めることができる。たしかに、ヘンリッチが述べるように、「ラシュリエからブロンデルへの影響は深く、絶えることがなかった」²⁹。しかも、ブロンデルの1893年の『行為』は神を選ぶか選ばないかというパスカルの賭をその哲学の中枢に置いた著作といっても差し支えない³⁰。しかしながら、次章ではブロンデルをラシュリエとの直接的な連関において考察することはしない。ピランやラシュリエが提起した問題に対して、一つの創造的な応答をしたという観点からブロンデルの思想を考察するのである。

²⁹ P. Henrici, << Les structures de L'Action et la pensée française >>, in Maurice Blondel; *une dramatique de la modernité*, Editions Universitaires, 1990, p.41.

³⁰ 一般にフランス・スピリチュアリズムにおいてパスカルの思想は尊重されており、パスカルとの関わりという観点から、スピリチュアリズムの特色を論じることもある程度可能である。この点に関しては、イーストウッドの先駆的研究が参考になる。ドロシー・マーガレット・イーストウッド『パスカル復興』（油木康訳）、白水社、1939年（原書1936年刊）。

第六章 ブロンデル『行為』における反省と宗教

デカルトをはじめとする近代の反省哲学は、自己定立をその原理とし、人間の自律性を強調してきた。このことにより、存在の根拠として自己以外のものを不要とする、自己完結的な哲学を構築し、宗教の存在意義を否定する傾向をうみだした。フランス・スピリチュアリズムにおいては、反省を哲学の中心においたメーヌ・ド・ピランやラシュリエは宗教の存在意義を認めつつも、それが自らの哲学的立場と相入れないという問題に出会った。ところが、モーリス・ブロンデルは反省をその哲学の方法の中心にすえながらも、自己が真に自己自身であるには、超自然的なものが必要であることを明らかにしようとした。この点に、近代の反省哲学とは対照的なブロンデルの思想のきわだった特徴がある。ブロンデルの思想において重要なことは、かれは哲学を制限するのではなく、哲学的探求を極限にまで押し進めることによって、人間が根本的な次元で超越者に対して開かれていることを示そうとした点にある。つまり、ブロンデルの思索においては〈哲学の深化〉と〈人間と宗教との必然的関係の解明〉とが一つのものとなっているのである。したがって、それは一般に考えられている意味での宗教弁証論ではない。ブロンデルはキリスト教を真理として前提するところから出発したのではなく、人間の生そのものを探求し、掘り下げることによって、キリスト教へと通じる場を開こうとしたからである。このようなブロンデルの宗教哲学を〈反省のスピリチュアリズム〉の精華だと捉えることができる。

ブロンデルのこのような試みは、反省を行為とともに展開したこと、いうならば行為の自己反省という独自の方法によってなしとげられた。このようなブロンデルの立場は、学位論文としてソルボンヌに提出された『行為』に認めることができる²¹。『行為』はかれの思想の源泉であり、そこには次第に深められてゆくかれの思索の基本的立場がすでに提出されている。本章では『行為』において用いられている、行為の自己反省という哲学的方法に着目し、そこからブロンデルの宗教哲学の内容を解明していきたい。

²¹ M. Blondel, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, 1973. 以下、本章ではこの著作からの引用・参照箇所に関しては、Aという略記号と頁数を()で括って示すことにする。なお、この著作は後年出版された二巻本の同名の書『行為』と区別するために、1893年の『行為』などと呼ばれることもあるが、本章では簡便のためすべて『行為』とのみ表記する。

第一節 行為の自己反省

まず、『行為』がその題目のごとく〈行為〉を主題にしたことの意義を明らかにしておこう。そもそも〈行為〉を主題とすること自体が19世紀末のパリでは、きわめて異例なことであった。そのことはブロンデルの回顧談に象徴的に示されている²²。ブロンデルはエコール・ノルマル・スュペリユールの学生時代であった1882年11月5日の出来事を語っている。ブロンデルが〈行為〉を論文のテーマとしようとしていることをたまたま知った友人は驚き、それは不可能であるといった。その理由として友人が指摘したのは、当時ブロンデルらの手元にあった唯一の『哲学事典』であるアドルフ・フランクのそれに〈行為〉という項目が掲載されていないという事実であった。友人のこのような反応は決して特異なものではなかった。実際、ブロンデルが論文の題目を提出したときに、ソルボンヌの担当官は「行為の中には哲学の題目となるものはない」と注意したのである。また学識豊かな教師から、この主題を存分に論じようとするなら、過去の哲学者を参照することはできない、この試みは「新奇なもの」(du neuf)になると論されたという。しかし、それこそブロンデルの目指していたことであった。ブロンデルは、西洋哲学史上の欠陥を是正しようという大志を抱いていた。

西洋哲学についてのブロンデルの問題意識は、デカルトに代表される近代の反省哲学への批判に明確に現われている。デカルトは認識の確実な根拠を求めて、方法的懐疑を遂行し、純粹知性とでもいうべきコギトに真理の根拠を見出した。デカルトのコギトが、明晰な意識の反省を哲学の中心とする反省哲学の原型となっている。ところが、デカルトのこのような方法的懐疑では、人間の精神のただ一つの傾向のみが重視されており、精神全体が問題にされていない、とブロンデルは批判する。

「方法的懐疑は、知的・部分的・人為的困難に限られていた。しかし問題とすべきは、生ける問い、全体的な問いなのである」(A, 490)。

反省哲学は、主観と客観との間に明確な区別を引き、両者の間に動的な関係を認めない。感覚や身体など領域に関しても、また外的事物や他者といった領域に関しても、知性は外側から照らすにすぎない。このような点にブロンデルは問題を認め、この立場を「知性の静態的観点」(le point de vue statique de l'entendement) (A, 100) と表現するのである。

それに対し、「行為」においては人間全体が関わる。たしかに直接に行為を引き起こす

²² M. Blondel, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Aubier, 1966, pp. 34-35.

のは人間の内的意志である。しかし、「意志の力動的観点」(le point de vue dynamique de la volonté) (A, 100) に身をおくことによって、行為は生きた現実の中に入り込む。行為は人間の内側に原因を持つが、それは外側に向かって遂行される。行為が内から外へと向かう過程において、内的次元にとどまっているときには直接的な関係をもたなかった人間の生きた現実の諸側面と触れ合う。実際にブロンデルが論じた領域としては、〈感覚〉〈科学的知〉〈主体〉〈身体〉〈シーニュ〉〈他者〉〈社会〉〈道徳的・形而上学的概念〉などといった幅広い分野を挙げるができる。それゆえ、行為は、現実の或る側面と適合したり、あるいはそこから何ものかを受けとったりせざるをえない。そして、このように外へと展開された行為は、なんらかの影響を内側にも及ぼす。内から発して人間を外へと連れだすだけでなく、また内へと連れもどし、人間全体をダイナミックな仕方で揺り動かすものとして行為を捉えることができる。それゆえ、行為という角度から宗教へと接近することは、信仰や感情などの要素を宗教から排除するものではない。信仰をもつことも、喜びや畏れの感情に襲われることも、行為と無関係ではないというだけでなく、むしろ、信仰や感情も行為と結びつくことで活気づけられ、豊かになるのである。

「行為は私たちから外へと出ると思われる。しかし、このように私たちの最内奥の根底から発出するものは、外部において達せられるべき目的として存在しているものを、私たちへと連れ戻すのである」(A, 468)²⁸³。

以上のように、行為は人間の全体的なあり方を現実的に示す。ところが、行為はたんに人間の全体像を示すだけでなく、哲学的反省による人間の全体的把握を可能にする形而上学的基盤となるものである。ブロンデルは二つの「知」(la science)のあり方を区別

²⁸³ ブロンデルが〈行為〉というタームにおいて問題にしたのと類似した事柄を西谷啓治は論文「行といふこと」の中で論じている(西谷啓治著作集第二十巻、創文社、1990年所収。なお、以下の引用文は、岩波書店刊行『宗教と非宗教との間』所収の現代仮名遣い版にもとづく)。西谷は、行における知の特色を「客体についての究明と主体の自己究明とが切り離せない一つのものであるような、そういう知の次元」において捉える。そして、その知においては外への方向と内への方向が不可分であることを指摘する。すなわち、「或る事柄を会得するその知が、会得の過程において、同時に、知る自己自身をも内から変えて行く」とともに、「その変えられた自己からさらにその事柄の一層深く広い会得が生じ、その知がまた自己を変えて行く」のである。知のこのような特色として西谷はさらに、第一に「主客合一」の次元での自覚としての知である点、第二に身体的な行いと結びついている「知行合一」としての知であることを強調する。そしてここから、宗教的な絶対も感覺的・身体的レベルでの行いに現成しなければ絶対的真理とはいえない、という主張が導かれる。西谷は主客の対立を前提とした科学の知では捉えきれない人間の全体的あり方を「行」という観点から捉えようとしており、ブロンデルの〈行為〉の観点との明確な類似が認められる。とはいえ、ブロンデルが哲学を体系的に構築しようとしている点や、カトリックをモデルに宗教を理解している点などに、明らかな相違が見られる。ここで、二人の立場の類似を指摘するのは、ブロンデルが問題にした事柄が洋の東西を問わず、人間理解の根本的問題に触れていることを示唆したいがためである。

する。それは、「実践の知」(la science pratique)と「実践の学」(la science de la pratique)である。〈行為〉と哲学的反省との関係を解明するためには、この二つの関係を明らかにしなければならない。

行為は意志に基づくものであるものの、決して「知」と無関係ではない。そもそも、すべての人間には行為することが課せられており、行為することで実存の問題に否応なく応えざるをえない。つまり、生きる上で各人は直接的な仕方では「実践の知」を必要とし、それを求めているのである。このことは、行為には明晰な意識にもたらされる以前の「知」が存在していることを意味する。言い換えれば、具体的な行為は、感覚・身体・世界などに根差した「知」を伴っているといえる。しかしながら、行為に伴う「知」は学的基盤となりえても、それのみでは「学」とはならない。「実践の知」はそれを自ら用いる人だけに確証されるものであり、偶然性を免れず普遍性を持つことができないからである。そこで、普遍的な結論に達するために、別の間接的方法を用いなければならないとブロンデルは考える。『行為』でもっぱら選ばれているのはこの間接的方法であり、本章が明らかにしようとしている「反省」もこの方法に関わるものである。

間接的方法とは、特定の固定した立場に立脚せず、或る立場をその内側から批判してゆくものである。或る立場が生の問題に対してなす応答が、それ自体として首尾一貫しているかどうか、その立場が取るべき手続きと合致しているかどうかを検証していくことによって、問題とした立場の内側から人間の生の法則、すなわち「実践の学」が構築されるのである。「実践の学」はいろいろな懐疑の可能性を排除して、必然的な真理を開示する。ブロンデルは「実践の学」の力を次のように述べる。

「学の役割と力によって、ありうべき懐疑の一切の可能性が排除される。そして必然性の間接的な道によって、私たちは真理——学のうちに存在する以前に私たちのうちにあり、私たちは始めからそれによって生きていても拘わらず、学がその終わりにおいて初めて到達するところの真理——に同意せざるをえないのである」(A, 427)。

以上のように区別された「実践の学」と「実践の知」とが有機的に結びつくことによって、著作『行為』は成り立っている。両者の関係をさらに立ち入って考察しておこう。必然性を開示する「実践の学」は、決して現実の行為の代りとなるものではない。その役割は、「実践の知が押しのけられたり、損なわれたりすることを妨ぐこと」(A, 476)にある。「実践の学」は実際になされる行為を前提にし、それを反省する。そして、「学の間接的方法が結論として私たちを導く地点」(A, 476-477)から「実践の知」は出発す

るのである。両者の関係においてイニシアティヴを握るのは「実践の知」である。なぜなら、「実践の知」は「実践の学なしですませることもできるし、その協力を受け入れることもできる」(A, 480)からである。人間が現実に行為するときには、必ずしも全てのことを判明に理解する必要はない。人間は「実践の知」をもって自らの行為を展開し、その責任を負っていくのである。

ところが、「実践の学」に対して現実の行為が原理的に優位に立つことは、「実践の学」の弱味ではない。このように現実の行為が展開されることによってこそ「実践の学」はその積極的役割を十全にはたすのである。というのは、現実の行為は「実践の学」を内に含みながら、それを乗り越えていくからである。言い換えれば、〈反省する行為〉もまた人間全体の一つの行為として、別の新たな次元で反省される、より包括的な〈人間の行為〉のうちに組み込まれていく。すると、「実践の学」は現実の行為を外側から固定して反省するのではなく、行為の内側に入り込み、行為の展開に即しながら行われることになる。「実践の学」は現実の行為にイニシアティヴを認めながら、行為の内側に光をもたらすのであり、それは行為の自己反省とでもいうべき性格をもっている。ブロンデルは「実践の学」を「船の舵」に譬えている(A, 469)。それ自体では船を動かすことはできない「実践の学」が、船とともに運行しながら船の進行方向に光を与え、それを正しく前方へと向かわせるのである。

「最も大切なことは、反省的運動を私の意志の自発的運動と等しいものにするのである。そしてこれが一致するか一致しないかという関係は、行為において決定される。したがって行為を研究することがこの上なく重要となるのである」(A, XXIV)。

ブロンデルが目指しているのはたんなる「実践の学」でもなく、「実践の知」でもない。それは、「実践の学」と「実践の知」の両方を包むもの、すなわち「行為」における「全体的学知」(une science totale) (A, 469)である。ブロンデルの『行為』は、具体的な行為において反省を展開し、「全体的学知」にいたることを目指すのである。

第二節 反省の出現

『行為』は五部から構成されている。その構成をあらかじめ見ておくことにしよう。第一部ではディレッタントイスマの立場を検証し、行為を問題として論じることの必然性を明らかにする。第二部ではペシミズムを取り上げ、行為の問題に対し否定的な立場をとることはできないことを示す。ブロンデルは第一部・第二部の論述によって、人間は行為の

問題から逃れることはできず、しかも人間は「なにかあるもの」(quelque chose)を意志していることを明らかにする。第三部はその論述を受けて、人間の行為がそこで完成されるこの「なにかあるもの」が、何であるかを「現象」の領域、いかえれば「すべての人に直接に感じられ認識され求められている」領域で探求する(A, 43)。『行為』の中で最も多くのページがさかれている第三部の論述は、五段階からなっており、段階をおって探求が進められる。そして最終的に、人間の内的欲求は現象の領域を越えるものであり、この領域においては行為は成就しないこと、自然的領域のみに限定して超自然的領域を排除するならば、人間の行為は挫折を免れないことを明らかにする。第四部では「超自然的なものの観念」(la notion du surnaturel)を提示し、それを選択しなければならない必然性を示す。第五部では行為を軸として「啓示」の問題に接近していく。いわゆる啓示神学の内容を哲学の側から論じるのである。

このような『行為』の全体において〈行為の自己反省〉が展開されている。ところが、『行為』第三部の第二段階「意識の閾から意志的作用へ」では、「反省」そのものが主題として取り上げられている。この段階での「反省」の役割はきわめて限定された領域にとどまっている。とはいえ、ここにおいて行為に関する独自の「反省」の能力に人間学的基礎が与えられることになる。以下において、ブロンデルの「反省」の独自の内容を解明するために、第二段階の論述に立ち入ってみよう。

第二段階で論じられる「反省」の問題は、第三部全体を担う要石となっている。ブロンデルの比喻に従えば、反省はそこから二つの水の流れが発する分水嶺となっている(A, 115)。その第一の流れは、科学主義の決定論である。科学主義に基づく決定論の問題が第三部の第一段階で論じられている。ところが、科学が研究してきたこの現象に、反省の働きが自由をもたらすことが明らかにされる。つまり、先立って探求されてきた決定論が自由な反省によって能動的に捉え返されるのである。これに対して、第二の流れにおいては、広大な現象世界における反省の自由が展開される。第三部の後半である第三・第四・第五段階では、身体・シーニュ・社会といった領域が探求の対象となる。というのは、身体を自己のものとし、シーニュを介して物質や他者に働きかけ、社会を組織することによって自由が存続することが可能だからである。このように、科学主義の決定論に自由の光をもたらす流れと自由が展開されていく流れとの二つの流れがあり、その源に「反省」は位置づけられるのである。

第三部第二段階で、反省がどのような局面で登場してくるかを明らかにしてゆきたい。反省は、科学的決定論に対する批判、より具体的には、心理学的オートマチズムへの批判

という形で導き出される。心理学的な決定を起こす様々なエネルギーや傾向、それをブロンデルは一般に「動因」(mobile)と呼ぶ。この動因が有効性を発揮するには、一つの心的総合のうちに取り集められねばならない。この心的総合が「動機」(motif)である。動機はさまざまな不明瞭な動因に形を与え、行為へと赴かせる。ここで注目すべきは、動機はそれ一つだけで単独に存在しているのではない、ということである。このことをブロンデルは「行為の意識」という観点から明らかにしていく。或る行為を意識することのうちには、たとえ漠然とであろうとも、他の動機の可能性が存在しなければならない。ブロンデルは次のように述べている。

「一つの働きをはっきりと把握すること、そのことは異なった諸々の働きの少なくとも漠然とした可能性を同時に思い浮かべることである」(A, 111)。

もし他の動機を想定しないならば、行為をすることは、あたかも夢遊病者のなすように自動的になされたものとなってしまふ。しかし、人間には一つの動機を他の諸動機と対照して捉える能力が存在する。動物の本能的行為とは異なり、人間の行為はしばしば安定性を欠き、躊躇や抑制が生じる。このことは、否定的な仕方ではあるが、この能力が存在することを証示しているといえよう。だがもちろん、動機を対照する能力には積極的側面がある。その積極的側面は、すべての諸動機に距離をとりながら行為に先立つすべてのものを自由に捉えることができるということにある。諸動機を対照する能力、これが厳密な意味での反省だとブロンデルはいう。

「意識の中で、諸部分とその相互間でまた全体に対して対照するこの関係、これが厳密な意味での反省である」(A, 112)。

この反省は無力ではない。反省の力をブロンデルは、「諸力の力」(la force des forces)と表現する(A, 119)。反省は、現実に表示されている力に対し、それに対抗するような動機を用い、さらには主体の中に含まれている全ての潜在的エネルギーを利用することができるがゆえに、「諸力の力」と呼ばれるのである。反省は、主体の内に存在するさまざまな力より、一段高い次元に位置する力を持っている。それゆえこの反省の力によって、「直接的活動を中断する」(A, 115)ことができ、あらゆる動機に距離をとることが可能となる。そしてそのことで、〈あれをすることができるにもかかわらず、これをするのだ〉というような自由な存在として、自己を認識することができるのである。

さて、以上のように反省の力が認められ、そしてまた人間に自由が認められた。しかし反省は、この段階でとどまることはできない。ここで行為の反省は、新たな段階、先に述べた第二の流れへと移ることになる。そしてこの行為のうちには反省は組み込まれていく。

反省は、それ自体で完結することではなく、新たな行為へと展開していくのである。この展開が必然であること、ブロンデルの表現にしたがえば、「自由は必然的に行使される」

(A, 124) ことが、三つの立場への批判、すなわち「無差別の自由」「善の決定論」「カント主義」への批判という形で明らかにされていく²⁴。

第一の無差別の自由とは、特定の動機のどれをも取り上げることなく、すべての動機に関係する自由である。しかし、ブロンデルからすれば、この自由は人間が特定の動機を選び、それを意志する主体の働きを十分に考慮していない。第二に批判される善の決定論とは、その動機づけを知性による善の把握に求める立場である。この立場では、知性が善きことを認めることで合理的な決定ができると考えられている。したがって、最も合理的な動機を知れば必ずそれを選ぶのであり、また、悪しきことをなすのは無知ゆえということになる。たしかに、主体が行為の動機を意識化するという点においては、このような知性主義の立場に一定の正当性がある。しかしブロンデルからみれば、この立場も一つの動機を選び、他の諸動機を排除するときの意志の構造を理解していない。第三の批判は、当時のフランス哲学界で勢力の大きかったカント主義へと向けられる。カント主義は意志の自律を強調する。この立場では、道徳的義務はそれ自体に従うべきで、内的義務の法則以外の感性や欲望などから生じるすべての動機を意志決定から排除しなければならない。しかし、ブロンデルからすると、この立場は自由の純粋性と完全性を保持するという口実のもとで、自由の領域を限定しており、そのため現実の行為をなすことができない。実際に行為を実現するには、主体の「意図」(intention)だけでなく、それ以上のなにかが必要であることをブロンデルは指摘する。

これら三つの立場の批判を通して、「意志される意志」(la volonté voulue)と「意志する意志」(la volonté voulante)との弁証法的関係をブロンデルは提示する。意志は根源的には一つである。しかし、それは純粋な意志として現われることはなく、必ず或る対象を意志するものとして現われる。限定された意志、これが「意志の対象となるもの」

(quod voluntais objectum fit)、すなわち「意志される意志」である。しかし、或る対象を意志することには、実は、意志がそのことによって自己自身を意志することが含まれている。意志の根本原理となる意志、それが「意志から発するもの」(quod procedit ex voluntate)としての「意志する意志」である。

以上のような意志の二側面は、動機が有効なものとなり行為が実行に移される場面に連

²⁴ ブロンデルはこの三つの立場への批判の必要性を次のように述べている。「無差別の自由という架空の考え方と、善の決定論という逆向きの錯覚と、そして道徳的形式主義の誤謬とから同時に脱却する」(A, 128) ことが課題になるとしている。

関して、次のように説明される。人間の動機はただ一つだけであるのではない。主体には多様なエネルギーが存在している。単独に捉えられた動機は、行為への一傾向にすぎない。その動機が有効なものとなるには、主体がそれを自分の物とすることが必要である。そのためには「明白に意志されること」すなわち「意志される意志」以上のものが必要である。特定の動機に基づいて行為が遂行されるには、たんにその動機を選ぶだけでなく、主体が用いることのできる全ての力を利用しなければならない。それゆえ、行為の概念が実行に移されるときには、隠された主体、「意志する意志」が暗黙の内に現前するのである。この事態を「意志する意志」からみれば、或る対象を意志することで根源的意志が自己自身を見出し、現実の中に展開しようとすることになる。先の三つの立場に共通する誤りは、意志の二側面を看過したこと、つまり意志の弁証法的性格を見逃した点にあるとブロンデルは考えるのである。

このような意志の弁証法的関係の中で、反省は二重の意志が一致するための媒介的役割をになう。たしかに、反省は自発的な生命の行為から生じ、それが存続するには意志が自らを決定することが必要である。しかし、あらゆる動機に距離をとる反省によって、生命の直接的活動をいったん中断することができる。反省はそのことによって、生命の自発性を解明し、行為の条件を明らかにし、人間を自発性から解放することができる。そしてそのような反省の目的は、二重の意志を一致させることにある。

ここでとくに強調しなければならないのは、意志の二重性を一致させることは、たんなる論理的要請にもとづくのではないということである。それは人間としてかくあるべきだという強い倫理的要請、使命感に基づく。生命の根源から倫理的要請が発することが、第二段階のこの箇所では、「生命のただ一つの秘術である真摯さのすべての努力」(tout l'art de la vie, tout l'effort de la sincérité)と表現されている。

「反省された意志は常に二重である。というのは、反省された意志は行為の原理であるが、同時に達せられるべき目的である。生命のただ一つの秘術である真摯さのすべての努力、それはもともとの意志と実際の意志との間に可能な限り完全な合致をもたらすことである」(A, 133)。

このような倫理的要求は『行為』の冒頭では次のような問いかけとなって表現されている。

「人間の生は意味を持つであろうか、持たぬであろうか。そして人間は使命を有するであろうか、有しないであろうか」(A, VII)。

この問の提出の仕方から明らかなように、『行為』全体は根源的な倫理的要求によって突

き動かされている。そのため、ブロンデルは人間の自由にも、〈現実の自己〉から〈あるべき自己〉を求めるべきだという義務としての側面を看てとる。「自由を意志することによって、私たちは義務を要求するのである」(A, 143)。それゆえ、反省の働きにおいて強い倫理的要求が働いていることを明確に指摘しておかねばならない。そして、行為の自己反省に規範性を伴うことが、最終的には次のように表現される。

「学が形成されつつある間は、学は不可避なるものを記述し記録しさえすればよい。それはなんら高圧的なものを持たない。しかし、学がひとたび形成されると学は命令する。そして存在するものの影響力のみによって、学はその法官的役割を果たす」(A, 465)。

以上で明らかにした、人間構造の中に位置づけられる反省の力が著作全体に適用される〈方法としての反省〉の人間学的基盤となっている。方法としての反省の役割は、人間の強い使命感に促されながら、根源的意志である「意志する意志」が「意志される意志」に一致するための媒介的役割を果たすことにある。

第三節 身体への反省の展開

人間の内に位置づけられた「反省」はそれが由来したところにおいても、またそれが向かうところにおいても現実世界に深く根差している。一方において、反省の力は動因など感性的世界に基づくものであり、他方それは必然的に行為へと展開し、身体を介して社会と関わり合う。以下において、ブロンデルの「反省」と現実世界との関わりを身体において解明する。そのさい、とくにメーヌ・ド・ビランの思想と対比させたい。ビランは身体と不可分な次元で「反省」を捉えた。ここには豊かな思索の可能性があったものの、ビラン自身はそれを十分に展開させたとはいえない。ところが、ブロンデルはビランの「反省」を捉え返し、ビランの思索の一つの可能性を押し進め、独自の宗教哲学を構築したのである。

ブロンデルの思想形成にビランは特別な役割を果たしている。ブロンデルは過去の少なからぬ哲学者の思想を自らの哲学形成にいかしたが、かれ自身が明確に哲学的な影響を認めているのは、ビランとライプニッツのみである²⁵。ブロンデルがビランの思想を学んだのはディジョン市でのリセ時代に遡る。1878年から1879年にかけての授業で、ビランに

²⁵ Cf, C. Troisfontaines, Introduction, *Le Lien Substantiel*, par M. Blondel, Nauwelaerts, 1972, p. 7.

傾倒していたベルトラン教授からピランについて学ぶ機会をえた²⁶。さらにパリのエコール・ノルマル・スーペリユール時代の1884年に、オレ＝ラプリュヌ教授がピランの『心理学の基礎』を演習で取り上げた。これらの授業を契機に、ブロンデルはピランの理論に深く傾倒した。その共感の深さをパリアールは次のように表現している。

「ピランの中に認められる探求の運動・誠実さ・精神的な揺らめき、これらにブロンデルは共感することを禁じえなかった。そして結局ピランの中に自分の立場と一致するものを感じたのである」²⁷。

ブロンデルがピランから掴みとったのは、努力の理論における意志と身体の役割の重要性である。すでに述べたように、ピランは「意志」と「身体の抵抗」の二項から成立する「努力」を人間の「原初的事実」とし、それをアルキメデスの一点として哲学体系の構築を試みた。すなわち、自我が自我として自らを知ることの根拠を、意志的な働きと身体とが出合う、努力という事実求めたのである。努力を原初的事実に据えることによって、ピランは自我を行為として捉えるとともに、自我が身体を介して世界に開かれる可能性を示した。しかしながら、ブロンデルはピランの思想に啓発されながらも、それをそのまま受け取ったのではない。かれはピランの思想に不十分な点を認めている。それは、ピランの思想が形成している二元論の問題に帰着する。ピランは自我を世界に開かれた次元で捉える可能性を提示したにもかかわらず、かれ自身の表立った議論においては、自我と世界との間に偶然的で外的な関係しか認めていない。ブロンデルからすれば、ピランのこのような二元論は批判せざるをえない。まず、反省の力がそこから由来する「動因」などの不明瞭なエネルギーの存在と反省との積極的関係を認めなければならない。また、反省が必然的に展開されていく身体や外的世界との密接な連関も解明しなければならない。このような批判的見解を持ちつつ、ブロンデルはピランの「努力」を、さまざまな要素が動的に連関する大きな文脈の中で捉え直していくのである。

このようなピランの捉え直しは、とくに『行為』第三部の第三段階「志向的努力から行為の最初の外的拡張へ」において果たされている。この第三段階は三つの章から構成され、「反省」の必然的展開が論じられている。以下において、その内容を三つの問への応

²⁶ Cf. R. Saint-Jean, *Genèse de l'action*, Desclée de Brouwer, 1965, p. 49. なお、ブロンデル・アルシーヴ所長のトロワフォンテーヌ教授の教示によれば、ブロンデルがそれと明示していないものの、身体に関する論述の多くの箇所がベルトランの著作に含まれている。それゆえ、ピランとブロンデルとの関係をより綿密に明らかにするには、以下のベルトランの著作を検討しなければならない。A. Bertrand, *L'aperception du corps par la conscience*, Imprimerie Berner Baillière, 1881.

²⁷ J. Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, Julliard, 1950, p. 49. Cité par R. Saint-Jean, *Genèse de l'action*, p.49.

答として捉え、身体への反省の展開を考察していくことにする。その問とは、〈第一の問〉自我はいかにして身体と出会い、身体を自己のものとするのか、〈第二の問〉身体との出会いによって生じる情念とはいかなるものか、〈第三の問〉自我はいかにして情念を乗り越えて、個人としての統合に成功するのか、である。

〈第一の問〉。第三段階の第一章「行為の身体と主観的生理学」は次の問を提出することから始まる。

「私たちはどのようにして身体に出会うのか。また私たちと異質ではないものの私たちであるともいえないこの〔身体という〕有機体的生は、いかにして能動性に受動性の感情を加えるのだろうか」(A, 150-151)。

ブロンデルがここで問うのは、身体と自己意識の関係についてである。ブロンデルの関心は意識の生理学的あるいは心理学的条件を探求することにあるのではなく、実践に向かう意識の中で身体がどのように出現するかということにある点に注意しなければならない。

ブロンデルは「努力の意識」の意味を手掛かりに探求をすすめる。一方で、確かに努力の成立には有機体からの「求心的な行為」(action afférente)がある。しかし、「努力の意識」の生理学的起源を外的対象を扱うようにどれだけ研究しても、そこから意識そのものの解明をなすことはできない。なぜなら、「内面的生は、反省のただ中で目的性をもったオリジナルな法則に従って展開される」(A, 152)からである。他方、「努力の意識」には意志からの「遠心的な行為」(action efférente)がある。しかし、この意志の働きに対応する脳のメカニズムなどの身体についての直接的認識は、反省にはもたらされない。「求心的な行為」と「遠心的な行為」の二つの行為の核心において、捉えられなければならないのは、意志が自らを決定しながらも、そのことによって身体が反省的生のうちに現出する事態である。

このような「努力の意識」が生じる理由を、ブロンデルは「意志する意志」と「意志される意志」との間に存在する不均衡に求める。「意志する意志」は直接に自らを現わさず、或る対象を意志すること、すなわち「意志される意志」によって間接的にしか現われない。ところが「意志する意志」と「意志される意志」は一致しない。「努力の意識」において、身体は有機的抵抗という仕方で克服されるべき受動性として現われるのであるが、これは、根源的意志である「意志する意志」が、意志していることに直ちに達しないことを証示するものなのである。ブロンデルは努力が存在する理由を次のように述べている。

「[なされるべき努力が存在するのは] 生の始まりからずっと、意志する意志と意志された意志との間に不均衡が生じているからである。そして有機体的抵抗という、克服されるべき受動性という形式において、一方の意志が他方の意志に対して出現するのである」 (A, 154)。

二つの意志のこのような弁証法的関係から「身体」を捉え返すならば、それは主体そのものではないにしろ、行為によって主体に呼応する可能性を有するものといえる。努力は、〈意志の側からの呼びかけ〉と〈身体の側からの応答〉という二つの契機から成り立っているのである。それゆえ、行為によって身体を自己のものとする過程の意識、それが努力の意識なのである。このような身体の自己化をブロンデルは次のようにいう。

「意識のまなざしにとって、身体は主体的生の下絵である。身体は意志の直接的拡張と意志の観念的実在性とに対立するものである。しかしまた、身体は意志の拡張に従い、意志を受け入れる。・・・行為が啓発的であるのはこのためである。行為は主体に主体のものとは異なる主体的生——すなわち主体が徐々に獲得し、主体が認識している以上のものが含まれている生ではあるものの、主体がなお完全には所有しておらず、思っている以上にしばしばその支配から逃れる生——を開示するのである」 (A, 159)。

以上のことから、「自我はいかにして身体と出会い、身体を自己のものとするのか」という問いに次のように応えることができよう。私たちが身体に出会うのは、実現さるべき意志の展開においてであり、異質なものに能動性が加わるのは、それが直接に意識に把握できないという意味で異質であるにしても、意志によって近づくことのできるエネルギーだからである (A, 162-163)。

〈第二の間〉。しかしながら、身体の自己化には労苦が伴う。身体は意志に完全に従うことはない。それどころか反逆したりする場合も多い。ブロンデルはこう指摘している。

「私たちの内には諸々の能力が存在するが、それは私たちと一致して活動することもあるが、私たちがなしで、あるいはまた私たちの意に反して活動することもある」 (A, 163)。

人間の内部で生命が分裂している状態、そのうちでもとくに「情念」 (passion) の問題は、身体を自己化する困難を象徴的に示している。ブロンデルの情念の捉え方の中には特徴

があり、それをデカルトのそれと比べると明確になる²⁸。デカルトは自らが樹立した身心二元論を背景にして、「精神の受動」として情念を論じた。ここでは、身体から精神的なものを排除することが前提とされている。ところが、ブロンデルからすれば、そのような二元論が「知性の静態的観点」にもとづくものとして批判の対象となる。『行為』は、身体の本質が精神的なものと連関していることを「意志の力動的観点」から明らかにしてきたのである。

「私たちの中の動物的生はある種の潜在的な理性に深く根づいている。いったん反省的意識に到達した自発的傾向は、新たな光を用いて動物的生の中により多くの力と欲求とを見出すのである」(A, 173)。

身体には精神が浸透していることを改めて強調した上で、ブロンデルは情念をこう定義する。

「私たちの意志に反しながらもあたかも意志的であるかのように、私たちから生じるこの行為、そこから人が新たな理由を作り出すこの不条理な行為、それが厳密な意味での情念である」(A, 176)。

情念は人間の意志が直接に生み出すものではなく、人間の意志に逆らうものである。しかし、その本質に〈理性的なもの〉あるいは〈意志的なもの〉があるとブロンデルは認めるのである。情念の本質をこのように捉えないと、情念に囚われた人々を理解できないとブロンデルはいう。情念に囚われた人々は、或る対象に全面的に服従し、それに対して自己を放棄することが、自分にとっては自由で幸福で理性的であると思っている。しかも、自分たちにとっての全てをその対象に賭けるだけでなく、それが宇宙すべての意味を与えるものとなることを要求する。一言でいえば、情念に囚われた人々は「理性と意志とが要求するもの、すなわち無限の満足」(A, 177)を求めているとブロンデルは言明するのである²⁹。

それゆえ、先の第二の問い「情念の本質とはなにか」には次のように応えることができ

²⁸ 塩川徹也は十八世紀に情念の捉え方が転換したと指摘している。塩川徹也「17、18世紀までの身心関係論」『新岩波講座哲学 9』、岩波書店、1986年。なお、塩川が十八世紀以前の情念論の系譜を明らかにしたように、フランス・スピリチュアリズムの情念論の系譜を解明することは、重要な課題である。ピランにおける情念についてごく簡単に述べておけば、それは原理的にデカルトと同じように捉えられているといえる。なぜなら、そこでは意志の無限な働きが転倒した形で関与してはいないからである。

²⁹ ブロンデルは情念が全ての力をそこに向けたものは、不可知なものであれ、普遍的連帯であれ、社会的まとまり・祖国・愛・藝術・科学であれ、「偶像」(idoles)となるとしている(A, 315)。リクールも情念の中に意志の積極的働きを認め、理性と同じく全体性を求めることを指摘する点では、ブロンデルと変わらない。そして、リクールも『過ちやすき人間』においてブロンデルと同じように情念の対象を偶像としている。P. Ricœur, *L'homme faillible*, Aubier, 1960, p. 147.

る。それは、身体の中であって自らを実現しようとしている不条理な意志的な働きである。このように、ブロンデルは情念の本質を考察した結果、身体において抵抗し生命を分裂させるものが非意志的なものではなく、むしろ意志的なものであることを明らかにしたのである。そしてこのことが新たな総合のための土台となる。

〈第三の間〉。不条理な情念の力は、行為の積極的な力が逆転し、それが転倒したものだといえる。このような情念を克服する方法としては、いくつかの可能性が考えられる。たとえば、本論文第七章で取り上げるリクールはブロンデルと同じように情念の本質を捉えているが、その克服に関しては意志のイニシアティブを否定し、言語の積極的な力が必要だと考える。しかし、ブロンデルはここから行為の建設的な力を一層強く浮き彫りにし、行為が身心を媒介してそこに統一をもたらすことを強調する。

人間は行為をなすことで、身体にその意志的活動を浸透させることができる。ところが、行為は一方的に身体に働きかけるのではなく、逆に、身体からの働きかけをも受ける。行為は、身体に働きかけるよりも多くの力を受けとるのである。たしかに、意志的活動が情念の無限の欲求を喚起し、生命を混乱に陥れることがある。それは、喚起された情念の否定的な側面である。しかしながら、その否定的なものは同時に、「無尽蔵の寛大さによって英雄的行為に応答することができる」(A, 186)。つまり、情念には消極的なものと積極的なものとが共存しているのである。この積極的なものを受け取るのも、行為以外にはない。情念を乗り越える方法は、より行為を活発にすることにある。そのことによってより多く与え、それだけ多くのものを受け取るのだとブロンデルはいう。

「〔情念に関わる〕意志的行為のこの領域においては、より広く分かち与えれば与えるほど、より多くのものを所有するのである」(A, 186)。

逆に最も避けるべきこと、それは行為しないことである。行為することを一つの道を選ぶことに譬えて考えてはならない。一つの道を選び、他の道を完全に放棄するというような譬えは、行為の場合にはそぐわない。たとえ、行為が一つの身体的傾向を選んだとしても、他の諸傾向が完全に排されることはない。行為は、選んだ傾向に他の諸傾向を従属させながら再組織化する。別の言いかたをすれば、主体は、一方で、行為によって多くの身体的傾向にその働きを伝えながら、他方で、その諸傾向からの力を一つの目標に取り集めていくのである。それゆえ、「行為とは、私たちの内に拡散した生命を体系的に集めることであり、自己を所有することである」(A, 194) といえるのである。

ブロンデルはライブニッツに由来する言葉、「実体的紐帯」(le lien substantiel)によって、行為と身心との結び付きを説明する。ライブニッツはイエズス会の神父デ・ボス

から、パンとぶどう酒の「実体変化」(transsubstantiation)がモナド説の中でどのように説明されるかを求められ、「実体的紐帯」の説を提出した。ブロンデルはこの「実体的紐帯」の説はたんに神学の問題だけでなく、哲学の根本的な問題に関わっていると考え、それを自分の哲学に取り込み、身心論の説明にも用いている^{註10}。ブロンデルによれば、行為によって精神の法則が肢体の法則に浸透するときには、そこに一種の「実体変化」が生じる(A, 196)。そして行為こそ身心に統一をもたらす「実体的紐帯」であるという。

「行為によって、精神は身体を獲得し、身体は精神を獲得する。つまり行為は精神と身体との実体的紐帯であり、両者から一つの自然的全体を形成するのである」(A, 186)。

以上のことから第三の問への回答は明らかであろう。実体的紐帯としての行為により、情念が克服され、個人としての統合が可能となるのである。

これまで三つの問への応答という観点から『行為』第三部第三段階の内容を考察してきた。いまや第三段階は、先に論じた第二段階を延長するとともに、それを補完するものとなっていることが指摘できる。第二段階では身体に根差した動因や動機から反省の自由が出現するさまが解明された。しかしながら、第二段階での解明は身体の固有の意味が解明されておらず、それゆえ反省の自由もいまだ具体的に解明されているとはいえなかった。ところが、必然的に展開される行為によって、反省の射程が自己の身体に及び、それまで沈黙していた身体に光が当てられたのである。この意味で、第二段階から第三段階への展開は、行為の自己反省の一過程と捉えることができる。しかも、身体は、第四段階・第五段階の問題と人間の自由との接点であるとともに、それらの問題をうちに孕む基盤となっている。身体の段階で行為は終わることはできない。それは、必然的に外的な世界へと展開せざるをえない。主体からみれば、主体は身体を介して世界へと関わるのであるが、世界からみれば、世界全体が身体を通して主体に関わるのである。以上の考察によってブロンデルがいかにビランの「反省」を捉え返し、ビランの思索の一つの可能性を押し進めたがほぼ示されたであろう。ブロンデルはビランの名をわざわざあげてこういつている。

^{註10} ブロンデルは博士論文の副論文として『ライプニッツにおける実体的紐帯と合成実体』をソルボンヌに提出した。この副論文と『行為』との関係を明らかにすることは、ブロンデルの思想形成を知るためのみでなく、その思想の特色を理解する上でも重要である。これについては以下の書物を参照のこと。増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、327-344頁。C. Troisfontaines, Introduction, *Le Lien Substantiel*, par M. Blondel.

「メーヌ・ド・ピランが指摘したように、もし私たちがその肢体をいかにして動かすかを知るならば、私たちは全てを知るであろう」(A, 153)。

第四節 反省の展開とシーニュ

身体は、もろもろの事物によって構成されている世界と主体、さらには他者と主体を結びつける基盤であり、身体において主体はずでに世界や他者に暗黙のうちに関わりをもっている。『行為』第三部第四段階では、ブロンデルは身体から論を進め、世界や他者へと反省を展開していく。本節は、この第四段階を取り上げる。第四段階を考察することによって、行為の自己反省の具体的展開をより鮮明にすることができる。ただし、それだけが第四段階を取り上げる理由ではない。第四段階を考察するより積極的な理由は、第四段階の論述を導いている「シーニュ」についての議論に重要性が認められるからである。この点を少し説明しておこう。

たしかに、第四段階の論述は、真正面からシーニュそのものを取り上げているのではない。その論述は、「意志する意志」と「意志される意志」とが一致するか否かを追求する一段階として位置づけられている。つまり、〈現実の自己〉が〈あるべき自己〉に一致することが現象の領域ではできないことを示すという大きな枠組みの中で、行為がなされる領域が身体からさらに世界や他者へと拡大されているのである。第四段階の論述の目的がこのようなものである以上、ここではシーニュは、世界や他者と行為との関わりの中で論じられているにすぎない。このような事情を踏まえた上でもなお、ブロンデルのシーニュ理論はメーヌ・ド・ピランやリクールのそれとの対比という点で注目にあたいする。ブロンデルのシーニュ理論はきわめて興味深い位置におくことができる。それは、ピランのシーニュ理論を展開させながらリクールの解釈学へと接近していく位置である。本論文第二章第四節で示したように、ピランのシーニュ理論には、シーニュという感覚的存在を介して自己を捉え返す可能性が秘められていたものの、ピランが前提としている二元論は、そのような可能性の追求を阻んでいた。これに対して、ブロンデルはシーニュによって自己のあり方を動的に捉え返していく。シーニュは自己と世界とを媒介し、さらに自己と他者とを媒介することで、〈あるべき自己〉へと自己を深めていくことをその役割としている。ここには、〈シーニュを媒介にした自己理解〉というリクールの解釈学ときわめて近い立場が見て取れる。三者のシーニュ理論を対比させるためにも、『行為』第三部第四段階の論述を考察し、ブロンデルのシーニュ理論の内容を明らかにしたい。

現実の行為においては、身体的行為から世界における行為への移行は、当然のようにな

されている。すでに明らかにしてきたように、「実践の学」に先立って現実の行為が存在しているのであり、身体的な行為は学的な反省を経る経ないによらず世界と関わっていく。このような現実の行為を前提にしつつ、身体的行為が拡張されていくさまに反省の光をあて、「実践の学」を構築していくのが第四段階の課題である。その論述は、三つの側面から構成されている（A, 200）。第一は、主体の側から世界へと向かう側面である。ここでは、「行為者」（l'agent）の側にたって、身体から生じる表現がそれを取り囲む環境にどのように働きかけるかが解明される。第二の側面は、世界の側から主体への反応である。ここでは、働きを受ける事物の側に主体に呼応するものがあることが示される。第三の側面は、主体と世界との出会いである。すなわち、両者の出会いが「作品」（les œuvres）という次元に移され、行為の焦点が移動するとともに他者との協力が開始されることが示される。以下、この三つの側面を順に考察していこう。

（第一の側面）。ブロンデルがまず着目するのは、どんな内的な行為であっても、身体の運動を伴い、身体の状態に変化が生じることである。しかも、変化した身体は外的な環境になんらかのものを与える。

「以下のことは事実である。すなわち、私たちは絶え間なく私たちの刻印（*empreinte*）を私たちがそこに生きる環境のうちに印しづけるのは事実である」（A, 204）。

つまり、私たちの行為は環境になにもものかを印し、そのことによって自らを表わすのである。この事実をたんなる自然的な事実と区別して、それが行為を表現するものである点に注目し、それをブロンデルは「シーニュ」と呼ぶのである。「シーニュ」とは、身体の振り舞いや声や作品はむろんのこと、自然的な環境などなんであれ、そこになんらかのかたちで主体の働きが印され、「主観的生を表現する象徴」（*symbole expressif de la vie subjective*）となったものである（A, 204）。

ブロンデルのシーニュ理論は、根源的意志である「意志する意志」が「意志される意志」を介して、現実の中に展開する過程におかれるものであり、それがその理論の基本的特徴を規定している。それゆえ、内的な意図が外的世界に実現される途上にシーニュは位置づけられる。たとえば、怒りの情動を表わす（眉をひそめる）（身構える）（こぶしを握る）などといったシーニュは、たんに環境への不満を表わしているのではない。危害を加える特定の行動を停止させたり、敵対するものを遠ざけたりすることを狙っている。このことをブロンデルはこう表現している。

「情動の言語は、欲求を満足させたり、危険を避けるための運動を自発的に素描する

のである」(A, 209)。

主体の意志の実現の過程におかれるシーニュは、自己を取り巻こうとする環境を自己のものにし萌芽的な形ではあれ、「意志によって宇宙を吸収する」(A, 210)という特徴がある。しかしながら、そのように一方的に活動者の側からだけで行為は実現されるのではない。「すべての行為は協力を要求しており、すでに援助を得ているのである」(A, 212)。シーニュは主観的生を表すとともに、そこにおいて他の行為者や事物からの応答が受け入れられる新たな総合の場であることをブロンデルは認める。すなわち、シーニュのうちに、「行為者」と「行為者とは別の事物」との間の交流、「個体的生」と「この生が発揮される環境」との間の新たな総合をブロンデルは認めるのである(A, 208)。言い換えれば、シーニュには、主体の側からの行為の展開という側面と、それが表われる環境に受け取られそこからなにものかを与え返されるという側面がある。後者の環境の側からの応答が次に解明される(第二の側面)である。

(第二の側面)。ブロンデルはシーニュの問題を技術や自然科学の問題と連関させながら論じる²¹¹。表現の問題を考察するなかで、技術や科学の試みを取り上げることは、意外に思えるかもしれない。しかし、主体を取り囲む環境からの応答を体系的に捉えようとする地点で両者の問題は重なり合う。たしかに、人間の世界への関わりが、その身体能力と密接に結びついていることは事実である。しかしまた、人間は自然環境の中に起こる反作用を利用することができる。このような自然からの反作用の力は多くの場合、偶然によって発見されたものである。ところが、その力と主体の側からの働きとの関係を見定め、自然の中に主体に呼応するものを見だし、その結果を利用するところに技術が始まる。このような技術の発生をブロンデルはシーニュ理論のうちで捉える。

「私たちがなまの素材に無理強いを加えていると思われるところでさえ、私たちは反作用に訴えており、なんらかの助力を見込んでいるという意味において、私たちの介在はなお一つのシーニュにすぎないのである」(A, 219)。

ブロンデルが技術の本質をシーニュであると見なすことの核心にあるのは、技術を用いる人は、力そのものを産み出すのではなく、力に影響を与える知を作用させるという洞察である。この洞察をもとに、技術の有効性を物理的力の使用にではなく、シーニュの次元に認めるのである。このことをブロンデルは次のように表現している。

²¹¹ ブロンデルは第四段階第二章の表題を「共行為」(coaction)としているが、そこで実際に論じられている内容は、事物に対する技術や自然科学に関する行為である。「共行為」という表題は誤解を招きやすいので、本節ではそれを(第二の側面)と言い直している。他者との協力関係は、第四段階第三章で「影響と協力」という題目のもとで論じられるので、それを(第三の側面)として考察を試みる。

「すでにベーコンが指摘したように、私たちは自然の諸々の力をお互いに対峙させるにとどまる。自然がその内で他のことを達成する。そして諸々の力を対峙させるのにあらかじめ必要なのはシーニュである。このシーニュが眠っていた効果のないエネルギー——ただしシーニュの要請に適合するエネルギー——を諸々の力のうちに覚醒させておく必要があったのである」 (A, 220)。

科学もシーニュの媒介を必要とする点では技術と同様である。もちろん、科学は行為の有効性を組織的に中断させ、自然の事物を客観化する点では技術以上である。そのような違いはあるにしろ、科学の目的は自然の中に人間の行為の領域を拡大するという点で技術の延長線上にある。科学が明らかにする決定論は、本質的に計算と経験との結びつきに立脚しているが、この結びつきは、自然の中にあるすべてのものが人間の企てに呼応できるということを暗黙のうちに想定している^{#12}。そして、人間は計算と経験との結びつきに基づき自然のこの力を利用するのだとブロンデルはいう。

「自然の捉えがたい力を私たちに役立つように強いるために、私たちは〈経験上の認識〉と〈数学の演繹〉とを万力のように用いるのである」 (A, 222)。

自然の中に主体の働きに呼応するものがあることを認めるブロンデルは、それを「外的主観性」(subjectivité externe)と名づける。注意しなければならないのは、この「外的主観性」に直接に到達することはできない点である。それに達するには、シーニュを媒介にした行為が必要であり、ブロンデルが自己を反省していくのはこのような行為の展開の中なのである。ブロンデルはこのような観点から、自然科学の領域を行為の過程に位置づける。

「科学の進歩を通して、現象の世界は人間に従属する。精神がこの世界に浸透する。現象の世界は内的生の循環に開かれる。実際に、人間の活動に関するすべてのシーニュと言葉とを——時間と空間とを恐れることなしに——伝えたり固定したりする目的があれば、有機体の付属物になった現象の世界は、現象の世界をそこにおいて担い、現象のいたるところで現前する思惟の統一性に帰するように思われる。それはちょうど一つの生命体において、その不可分の統一性にもかかわらず、生命がいたるところで同時にあるようなものである」 (A, 210)。

^{#12} ブロンデルの自然科学観成立にはライブニッツの思索が一つの拠り所となっている。その点は次のような文章からも見て取れる。「微積分学は、まさしく自然における無限の潜在性を前提としている。それは〈他のエネルギー〉〈他の主体〉〈モナド〉〈見かけのメカニズムのもとにあるダイナミズム〉などが私たちの思惟に面していることを前提としている。まさにこのために、微積分学は現象に適用されるのである」(A, 222)。

〈第三の側面〉。さて、主体から世界への働きかけについて論じ、さらに技術や科学の問題を中心に世界の側からの反応について考察してきた。ついで考察されるのは、「作品」という主体と他者との出会いの場所である。作品はシーニュと別に存在しているわけではない。シーニュのもつ自立的性格に着目されたとき、そう呼ばれるのにすぎない。

〈第三の側面〉が明らかにしようとする作品の特徴をあらかじめ示しておこう。それは三点にまとめられる。第一に、作品には、行為者が自覚的になした以上のもものが含まれており、作品は自己を映す鏡だということ。第二に、観念が受肉した作品には個人的な状況を越えた普遍性が保持され、そのことによって、他の主体からの応答を獲得できる場が開かれるということ。第三に、このような作品を媒介にして、主体はその個人的生を出て他の主体との交流が実際に開始されるということである。

まず第一の特徴から明らかにしていこう。全てのシーニュは「作品」であり「第二の主体」とでもいうべきものとブロンデルはつぎのようにいう。

「全てのシーニュはすでに一つの作品である。・・・この作品は、いわば活動から見かけ上切り離された〈第二の主体〉であり、肉体と生命とを受け取った意図のようなものである。それは、その他の生物とほぼ同様に、自然のなかにおける実在的観念 (une idée réelle) である」 (A, 208)。

「作品」が「第二の主体」であるとブロンデルがいうのは、自己理解に関して作品が重要な位置を占めるからである。作品が生まれる瞬間には、まだその作品をそれとして十分に理解していない。私たちは印刷された自分の原稿を見て、自分自身の思考に驚くことはまれではない。録音された自分の声を聞くと、それが自分の声とは気づかないことさえある。このようなことが起こるのは、作品を産み出すためには、自己が明白に意志する以上のさまざまエネルギーや力を必要とするからである。自立したものとして存在する作品は、それによって自己を知る手掛かりを与える対象となる。ブロンデルはこのことを鏡に譬えて説明する。

「鏡が私たちの顔を示さない限り、私たちは自分の顔を知らない。行為は私たちの性格を目に見える姿にして映す鏡なのである」 (A, 227-228)。

ただし、自己理解が行為を通してなされるのは作品に限らないという点に注意しておこう。行為を介しての自己理解は、著作『行為』全体を通して追求されている。先に明らかにしたように、ブロンデルは行為における「意志される意志」と「意志する意志」との弁証法的関係を認める。すなわち、「意志する意志」は直接に自らを現わすことなく、限定された意志として「意志される意志」において自らをいわば陰画のようにしか実現するこ

とができない。意志の弁証法的関係というブロンデルの主張は、自己が自己を一挙に直接に捉えることができるという思考を拒否している。つまり、明証的な自己意識に立脚し、自己が自己自身に透明であるという思考への反駁が込められているのである。ブロンデルのいう意志の弁証法的関係においては、自己が自らを実現するなかで、それまで隠されていた自己のなにものかがあらわになり、自己理解が深まっていくのである。このような自己理解のモデルというべきものを提供しているのが作品、とくに藝術作品なのである。行為者は創作行為において自己そのものを一挙に表わすことはできない。そこにはなんらかの制限があり、そのため作品は自己の豊かさを完全に表わすことはできない。ところが、このような作品には明確に意図されていなかったものが実現されており、直接に知ることができず隠されていた自己を知ることができるのである²¹³。

「行為は見られるためになされる。自覚的に追求される目的も、欲望と切り離されることはない。私たちがあることをなすとき、それは自分でそう思っていることとは別のことをなすためになされる。つまり、意図のうちには、隠されていたなにがしかの余剰が存在する。この包み隠された傾向が、活動の帰結そのもののうちで再び見出されるのである」(A, 228)。

さて、作品の第二の特徴を考察することにしよう。作品が他の主体に影響をいかに与えるのか、また逆に、作品が他の主体からの注解によっていかに豊かにされるのかをブロンデルは次のように明らかにしていく。

異なった意識は直接に交流するわけではない。しかし、「もろもろの知性間の実在的交流」(la communion réelle des intelligences)をブロンデルは認める。人間のあらゆる行為、たとえそれが畑を耕すことであれ大理石を刻むことであれ、思惟が含まれている限り、それは「生きた観念」(une idée vivante)だといえる(A, 234)。人間の行為は、普遍的な次元に出るのであり、この次元は自己を離れた他者にも開かれた次元なのである。

「成し遂げられた行為は、計画された行為とはいつも異なっており、私たちの手から離れる。成し遂げられた行為は、独立して働きはじめ、ある種の非人格的生を享受しはじめる。私たちの観念は私たちのものであると同時に一つの観念である。そして、あらゆる観念には普遍的原理が存在する」(A, 228)。

ところが、このような観念は個別に具体化し、独立的存在にならなければ保持されるこ

²¹³ 繰り返しになるが、現実の行為のなかにすでにあるこのような自己知を学的に反省することにブロンデルの『行為』の大きな課題がある。

とはない。このような独立性をもつともはつきりと示しているのが、藝術作品である。すぐれた藝術作品は「絶対的自足」(une suffisance absolue)をもった「実在的観念」だとブロンデルはいう。完成された作品は、産み出した行為者やそれを取り巻く個別的状況を越えて、それ固有の実在性を有するものとして、その作品を眺めたり触れたりする人々に現われる。「生きた観念」が作品として受肉し「実在的観念」となることで、個人的な状況を越えた普遍性が保持されえるのである。そして、この普遍的なものが他者に伝わることができる。

「私たちが自らを知るためになすことは、他の人たちが知るためになされている。それは私たちの理性の光景である。そうであるので、理性そのものの光景でもある。なんらかの行いが意志されるなら、それは暗黙のうちに理解し意志することのできるすべての人たちに向けられている」(A, 231)。

とはいえ、作品はさまざまな仕方で他の主体に影響を及ぼすのであり、その影響は一方的になされるのではない。その作品を受容する側が解釈し、それを受け取りなおすことが必要である。ブロンデルは作品がさまざまな解釈に開かれており、その解釈によって作品が豊かになることを次のように述べている。

「個人的意識を越える偉大な業績は、科学、藝術、徳のいずれの業績であれ、すべての人々に属する。すべての人々から、これらの業績は少しずつ意味と注釈を受け取る。これらの業績についてなされる判断が徐々に変わることも、すべての人々に委ねられている。作品は時間とともにゆっくりと付け加わえられるものによって豊かにされる。だが、作品はつねにそれ自身であり続ける。というのは、作品に注ぎ込まれたものは、実は作品が内に含んでいたもの以外のものではなく、これをより長くよりさまざまな生の実践が確固としたものにしたものだからである」(A, 237)。

もちろん、作品のもともとの意図があとで歪められたり、その射程がまったく変わってしまうということはある。だが、たとえその作品がもたらすすべての事柄を予期できなかったとしても、伝播していく観念の起源は作品の創作者にあるとブロンデルは認めるのである(A, 238)。

以上のように作品と他者との関わりを考察しながら、ブロンデルは作品の第三の特徴を論じていく。すなわち、人間の行為が作品を介して、個人的な生の領域から他者との協力を求める領域へと展開することを明らかにするのである。主体が世界と関わりそこに自己を表現することには、他の主体と結びつこうという志向が秘められている。見方を変え

ば、創作行為には暗黙のうち他者からの承認や、他者と協力して行為することの欲望がもともと含まれていたものであり、それがこの段階においてあらわになるのである。

「私が本当に求めているのは、私自身の補完者 (complément) である。ただし、その補完者は次第に私に類似していき、その人自身もまた活動的で、イニシアティヴ——最終的には私に対して持つのと同じようなイニシアティヴ——の能力をもった人である」 (A, 240)。

作品を産み出す行為者と補完者との次のような関係がある。すなわち一方で、行為者の影響は潜在的には無限であるが、他方、補完者はそれをあたかも自分一人でなしたかのように振舞うのである。このような両者の関係を成り立たしめている核心には、作品の象徴的性格がある。

「人々が他の人々に分かち与えることを望んでいる観念は、象徴的な形式において与えられなければならない。このことは、外皮の下に入り込み文字のうちに精神を見出すために、受け手の側に、練り上げる営みが欠かせないことを意味する。そして、このことが私たちの自発性と受け手の自発性を同時に守るのである」 (A, 241)。

以上、〈第三の側面〉が示す作品の三つの特徴を明らかにした。すなわち、自己の内側にあったものが作品となることで自己理解が深まること、作品は普遍的なものを保持すること、そしてそこにおいて自己と他者との交流する場が開かれ、他者は作品を受け取り直しそれを解釈するということである。ブロンデルはシーニュの独立的性格に着目し、独自の作品制作論を提示しているといつてよかろう。

さて、本節では、これまで『行為』第三部第四段階の論述にしたがって、ブロンデルのシーニュ理論を考察してきた。この考察を踏まえて、ピランのシーニュ理論やリケールの解釈学との関係を示しながら、ブロンデルのシーニュ理論の特徴を改めて明らかにしていきたい。

すでに述べたように、ピランのシーニュ理論の核心は、シーニュと意志的行為とを密接にむすびつけている点にある。意志的な行為の内容を開示することに関しては、ブロンデルもピランのシーニュ理論を受け継いでいる。しかしながら、ピランの意志的シーニュが開示する意識の構成要素は、内的に直接に覚知されるものであった。ブロンデルは、ピランのいう意志的シーニュのごときものが存在することは認めている。ピランの名は挙げられてはいないが、内奥の精神作用に基づく「原初的シーニュ」 (le signe primitif) が行為の判明な認識を提供すると述べている。

「内奥の働きの原初的シーニュは、私たちの前に私たちの自発的意図を投射することによって、その意図を判明な認識に提示する」(A, 210)。

しかしブロンデルにとって、原初的シーニュはあくまで根源的意志が限定されたものであり、そこに行為を突き動かす根源的意志を読み取る必要があるものである。ブロンデルのシーニュは〈現実の自己〉と〈あるべき自己〉との間にある不均衡を克服する道程におかれているのであり、この点にピランの思想との大きな枠組みの違いがある。逆にいえば、この違いゆえに、ピランにおいて果たすことのできなかつた自己の領域を拡大することの手掛かりをシーニュが与えるのである。

その結果、自己を理解するためにシーニュを媒介にしなければならないという解釈学の主張にブロンデルは接近していく。ブロンデルは、およそすべての感覚的所与を象徴のようなものとして、「解説されるべきシーニュの体系」として把握しなければならないとさえ述べている(A, 483)。とはいえ、ブロンデルのシーニュ理論をリクールの解釈学と分かつ一線を指摘しておかなければならない。その一線は、意志の弁証法関係におかれた主体が経巡る道程において、ブロンデルがシーニュ理論を取り扱っていることに求めることができる。ピランとの違いにおいて指摘したブロンデルの思想の枠組みが、リクールとの違いにおいては別の視点から指摘されなければならないのである。『行為』においてブロンデルは、人間の意志からできるだけ多くのものを引き出そうと試みる。それゆえ、シーニュと意志との関係において、ブロンデルが力点をおくのは内的欲求である意志の方である²¹⁴。宗教においても、シーニュを探求に中心におくのではなく、意志を探求することが『行為』の主題であるとブロンデルはいう。

「感覚的シーニュがその原理において超自然的であるか否かにかかわらず、啓示についての私たちの起源を、感覚的シーニュそのもののうちで探求することをしてはならない。これまで考察してきたことからわかるように、〈私たちの内奥の行為に対応する外的なもの〉と〈その行為に必要な補完者〉への要求が生じたのは、実践的活動の展開によって生じたのであり、また意志がそれ固有の躍動に等しくなろうとする意志の努力のおかげで生じたからである」(A, 394)。

本節で、ブロンデルのシーニュ理論を取り上げた直接の目的は、身体から世界や他者へとすすむ、かれの行為の自己反省の具体的展開をより鮮明にしながら、ブロンデルの思想の特色をスピリチュアリズムの流れの中で明確にすることにあった。ブロンデルのシー

²¹⁴ ブロンデルはこう述べている。「それゆえ、シーニュは必要であるが、それだけでは十分ではない。解釈するという内的欲求が不可欠なのである」(A, 396)。

ニュ理論の内容がどの点でピランと違い、そしてリクールの解釈学と接近していることは以上で明らかになったであろう。とはいえ、かれのシーニュに関する論述には、それ自体で顧みられるべき内容がある。すなわち、自己が真に自己自身であろうという自己形成の問題が作品制作論として提示されている点である。ブロンデルの思想は日本ではこれまで十分に研究されてきたわけではない。とりわけ、かれのシーニュ理論を真正面から取り扱った研究はいまだなかった。スピリチュアリズムというコンテクストを離れても、ブロンデルのシーニュ理論には考察すべき内容が含まれていることを本節のおわりに強調しておきたい。

第五節 行為と宗教

『行為』は第三部第四段階でシーニュを論じたあと、第五段階で、家族・祖国・人類などの〈社会〉や〈道徳的・形而上学的概念〉について言及し、結論部分で「迷信」のありようが探求される。迷信の分析は宗教の問題へ進むためのいわば跳躍板のような重要な役割をになっている。したがってこの第五節では、まず迷信の分析を取り上げ、ついでブロンデルの宗教論の中核を考察したい。そして最後に、『行為』における反省の特色を改めて解明することにする。

ブロンデルは迷信を分析して、行為は現象の世界を超過することを明らかにしようとする。なんであれ有限の中に無限を獲得しようとするのが迷信的行為である。その本質は、人間のうちにひそむ絶対者への希求が特定の有限な対象を神格化する点にある。したがって、科学・道徳といった抽象的価値でさえも、それを神的なものにするときには迷信となる。このような意味で、思惟によって無限を捉えることができると主張する形而上学にさえ、迷信的行為を見いだすことができる。しかし、迷信は神でないものの中に神を捉えようとする点に矛盾があり、その行為は挫折を免れることはできない。それゆえ、迷信は本質的に絶望的な試みといわざるをえない。『行為』第三部の探求を一言でまとめるならば、「根源的な意志」と「意志される意志」との不均衡をあらわにし、意志が現象の範囲内で自足しようとしてもそれは挫折せざるをえないことを示すことにある。その挫折の典型が迷信の絶望的行為なのである。このように迷信の構造を解明し、迷信を迷信として暴くことによって、ブロンデルは人間の努力が「無」(le néant)であることをあらわにする。しかし、迷信を暴くことは人間の行為の意味をたんに否定すること以上の積極的な意義がある。それは、人間の根源的意志が汲み尽くされず、しかも現象の次元を超えたものを求めるために、意志の不均衡が生じることを明らかにするからである。いかたを変え

れば、人間の意志はその野心の大きさゆえに過剰であるがゆえに、挫折する運命にあるにもかかわらず、「意志すること」を余儀なくされていることを示すのである。それゆえ、迷信への批判は人間の行為の無意味さを突きつける否定的側面を持つだけでなく、同時に肯定的側面を有するのである。ブロンデルの表現によれば、「思惟の破壊活動のうちには、大きな宗教的意味が存在する」(A, 318)のである。迷信への批判は、ある種の宗教批判を行っているとともに、その批判が同時にあるべき宗教へと向かう跳躍板となるのである。

迷信の分析をもとにして、ブロンデルは『行為』第四部で、意志にとってなくてはならない「唯一の必然的なもの」(l'unique nécessaire)を提示する。現象の領域における行為は挫折に至る以上、「唯一の必然的なもの」は超自然的なものに関わらざるをえない。そこで、ブロンデルは探求の方向を現象から存在の根拠へと変更することを提案する。注意しなければならないのは、「唯一の必然的なもの」の必要性は、人間の意志自体の矛盾という観点からのみ論じられることである。ここにおいては、人間の意志と離れて「唯一の必然的なもの」が論じられることはない。「この〈唯一の必然的なもの〉に存在理由があるのは、私たちが私たちに等しくないということ以外にはない」(A, 347)。

しかし、「超自然的なもの」の必要性がたとえ意志の根底に提示されたとしても、それがたんなる概念であり実在的なものでないなら、それは一つの仮定にすぎない。またこれを提示することで、人間存在の根底に絶対的なものがあると主張するにとどまるならば、過去の多くの哲学者がすでに述べてきたことを踏襲するにすぎない。ブロンデルの思想の独自性は、この概念が実践的な反響を起こさざるをえないことに注目したことにある。

『行為』において、この概念は新しい方向へと探求を開く。それは、「唯一の必然的なもの」を選ぶか選ばないか、いいかえれば、「私たち以外のすべての意志を私たちから排除するか、唯一の有効なものとして私たちではない存在に身をゆだねるか」(A, 356)という二者択一である。「唯一の必然的なもの」を選ぶか選ばないかが、著作『行為』の中で人間の行為の最も大きな分かれ目となる。第一の選択とは「唯一の必然的なもの」を拒否することであり、そこでは人間は自足することを選ぶ。しかし、「唯一の必然的なもの」をたとえ拒否しても、自然界を越えようとする人間の意志の無限への傾向はなくなることはない。したがって、「唯一の必然的なもの」を受け入れることのないままに、自己の無限への傾向を有限な対象に転倒した形で投影することになる。この場合には、「行為の死」が引き起こされざるをえない。ところが、超越者へと決断する第二の選択においては、行為は自己成就に至る。そこにあるのは「行為の生」である。人間は、いったん自己

否定をなし「超自然的なもの」を受け入れることによって、行為の完成へと至ることができる。

「意志的行為は、私たちがそのうちに、〈唯一の必然的なもの〉の現存と協力とを認める限りにおいてはじめて、意識のうちでそれ自身に等しくされる」(A, 360)。

「超自然的なもの」を受け入れるか否かというこの二者択一は、ラシュリエの論文「パスカルの賭に関する覚書き」における要求に応える宗教哲学の一つと考えることができる。パスカルの賭の問題をブロンデルは意志の根本的構造の中に移し変えたといえるからである^{註15}。

「超自然的なもの」を受け入れること、それは自己自身を越えるために、自己の意志とは別の意志に自己を従わせることであり、自己の行為の内に自己のイニシアティブとは別のイニシアティブを置くことである。このような「我意の全面的放棄」(l'abdication totale du sens propre) (A, 403) が、行為の完成、ならびに神との関わりに必須の条件となる。しかし、それは必要条件であっても、十分条件ではない。ブロンデルは啓示に基づく教義・掟・儀礼が人間の根本的意志の要求に不可欠であることをさらに『行為』第五部で論じていく。

ルター以来、プロテスタントは信仰による義認を主張し、人間の行為による救済を容認する恐れのあるものに対して強い警戒心を抱いてきた。これに反して、ブロンデルは人間の行為の意義を積極的に擁護する。このことによって、ブロンデルは、有限の中に神が隠している無限をなんらかの方法で復興することを神は人間に要求しており、人間と神との協働が実現されるような関係が成立していなければならないことを示そうとしている。

いうまでもなく、ブロンデルは信仰を否定するものではない。「人間の実践的生全体に靈感を吹き込み、実践的生を変貌させるのは信仰にほかならない」(A, 404) とその必要性を明言している。しかし、それと同時にブロンデルは、「実践によって、信仰は展開され純化される」(A, 404) ことを強調する。神的なものに由来する実践的規定がとりわけて必要だとブロンデルが主張するのは、それなしでは信仰が偶像崇拜に陥り、迷信となると考えるからである。ブロンデルのこのような主張の背景には、人間の行為が特定の遠近法のもとでしか実行できないことに対する自覚、すなわち人間の有限性の自覚がある。無限なものであっても、それを取り戻す人間の行為の対象は有限なものとならざるをえない。また、いかなる善であれ、人間は一定の遠近法のもとでしかそれを意識すること

^{註15} イーストウッドは『行為』を「近代の文書のうちに見いだされるパスカルの最も明瞭な反響である」と捉えている。この書は、パスカルの重要性をいささか強調しすぎているきらいがあるものの、『パンセ』の論述に照応させて『行為』の内容を詳しく論じている。イーストウッド『パスカル復興』、189-252頁。

はできない。ブロンデルによれば、行為の対象が有限であることはなんら驚くべきことではない。驚くべきことは、限定された特定のものに、無限なものへの通路が開かれていることにある (A, 361)。しかし、無限なものへの通路を人間の側から開くことはできない。そのような試みは、自己の無限への要求を対象に投影する迷信的行為とならざるをえない。実践的規定は超自然的なもの側、すなわち神の側から与えられなければならない。「超自然的命令として与えられるのではない全ての実践は、迷信的なものである」(A, 416)。迷信への批判は、「唯一の必然的なもの」へと向かうために一度だけなされるのではなく、あるべき宗教へと向かう跳躍板として、いわば否定的媒介のごときものとしてつねに働いている。信仰を成立させるのに行為が不可欠だとブロンデルが考える理由は、次の文章に要約されている。

「一方で、宗教的信念から自然に生じるいかなる行為も宗教的信念の尊厳を完成させないし、またその尊厳と匹敵するものとならない。他方、信仰が可能であるのは、一定の文字の形式下においてであり、実践的従属が効力を発揮する場合のみである。そして、真に無限なものは行為のうちのみ内在的でありえるであろう。それ故、この行為自身が積極的な掟の対象であること、そしてそれが、私たちの本性の運動からではなく、神の命令から発することが必然的なこととなる」(A, 415-416)。

超越的な神の意志決定との関係において、人間の自由意志をいかに理解するかという問題は、古くから神学の根本問題の一つとして、多くの神学者が取り上げてきた。この問題の内容面だけに着目するならば、ブロンデルは必ずしも新奇なことを述べているわけではない。むしろ、カトリックの伝統的立場に棹さしたものとってよい。『行為』は神の意志と人間の意志との関係について、クレルヴォーのベルナルドゥスの『恩恵と自由意志についての論考』の一節をわざわざ引用している²¹⁶。このことは、神学の伝統とブロンデルとの関係を象徴的に示すものであろう (A, 402-404)。すなわち、ベルナルドゥスにならばブロンデルは、神の先行的な恩恵の必要性和無償性を認めるとともに、恩恵が随伴しながらも人間の自由な協働が重要であることを強調する。そして、神と人間が特定の部分を担当するのではなく、両者は同時に全体に働くのであり、人間的意志と神的意志とは外延が等しいと主張するのである。

しかしながら、内容面では伝統を継承しながらも、それを論じる方法は異なっている。ブロンデルは哲学者として、人間の行為の条件、意志の不均衡の克服という観点から、人

²¹⁶ 『行為』は先人の文献を参照することがきわめて少ない著作である。その中で、神の意志と人間の意志との関係について、ベルナルドゥスの一節を引用するのは、この点に関する神学の伝統とブロンデルとの深い関係を示すものと解される。

間と神との関係のあるべき条件を探求するからである。ブロンデルは「超自然的な賜物」(donnée surnaturelle)が実在するところから出発するのではなく、それがあると「仮定」するだけであり、その視点はあくまで人間の行為の側に置かれている。それゆえ、ブロンデルの哲学は、絶対的な神の恩恵を人間の自由意志といかに調和させるのかという神学的・弁神論的関心とは異なる次元で展開されているといえる。ブロンデルは眼差しを自由が実現されるところに向け、そこにおいて人間と神との関係を考察するのである。ブロンデルの最大の関心は〈あるべき人間〉の使命という問題にあり、その視点から、教義・掟・儀礼など、人間の行為に具体的な規範を与えるものについて論じ、またそれらを伝える教会の伝統や歴史性の意味を認めるにいたったのである。そのようなかれの関心は以下の文章からも読み取ることができる。

「人間の使命を前にして、人間にふさわしい唯一の態度は、自分もっている光と力とにしたがって、可能な限り行為することである。ただし、人間自身のうちにはその行為の原理・手段・目的は決して見いだされないということを自覚し、終極目標にすでに達したと思うことなく、初心者の遠慮がちな熱意と若き兵士の躍動をもって常に再び始めるといふ気持ちを抱いていなければならないのである」(A, 386)。

さて、これまでの考察を踏まえた上で、改めてブロンデルの反省の特色を解明していこう。

ブロンデルの思索では、「反省」が特権的出発点でも最終的到達点でもない。このことがかれの哲学的方法の核心にある。「反省」は生命の自発性を前提にするとともに、必然的な行為の展開へと引き込まれる。このような中間の段階に位置することがブロンデルにおける反省の強みとなる。動機との関係で明らかにしたように、反省の力の特色は、生命の自発性に含まれている実践的知をいったん停止し、人間の生命の条件を考察し、生命の必然性を解明する点にある。しかも、反省は中間のこの段階で完結しない。それは必然的に新たな段階の行為を要求する。そしてその新たな行為の遂行とともに、行為は反省の光を新たな段階にもたらす。これが人間の能力に基礎づけられた、ブロンデルの哲学的方法としての反省の特色なのである¹⁷。

¹⁷ もちろん、包括的なブロンデル研究という観点においては、『行為』だけでなく、それ以降のブロンデルにおける「反省」の意味を明らかにすることも必要である。『行為』以降のブロンデルの「反省」の意義については、デュメリの論考を参照のこと。H. Duméry, *Raison et Religion dans la Philosophie de l'action*, Seuil, 1963, pp. 482-494. デュメリが指摘するように、ブロンデルの「反省」の用法は必ずしも一貫したものとなっていないが、少なくとも反省というタームをブロンデルは終始尊重していたといふことはできる。

反省はしばしば行為に対して後ろ向きで、行為の根拠を探求するだけのものであるように考えられてきた。ところが、『行為』によれば、反省は行為へと向かい、行為を要求するものである。ブロンデルはこう言明している。

「反省という言葉によってなにが意味されていると思われるにせよ、反省はなによりも未来の方へと投げかけられている。少なくとも反省が過去に関連するときには、それは行為の真理を見直すというよりも、むしろフィクションと欲望の方へと向けられているのである」(A, 169)。

ブロンデルの反省は感覚的知覚から宗教にいたるまで、次々に新たな領域の行為を問題にする。そしてその各々の領域における行為のさまざまな可能性を掘り下げることによって、人間の使命に関する必然的な真理についての学を構築していく。ブロンデルの思索が(哲学の深化)を果たしたといえるのは、このような仕方でも人間の生を包括するようすべての領域において反省を遂行していくからである。

しかしながら、行為そのものを実践するのは反省ではない。ブロンデルは人間の意志からできるだけ多くのものを引き出そうと試みている。そのことを典型的に示しているのが情念の克服の仕方である。ブロンデルは、意志的なものを本質とする情念と意志とが対抗する場合に、もう一段と高い意志の力を探求するのであり、この段階では別のものに依拠しない。ブロンデルは自身のその哲学的態度決定について次のようにいっている。

「この探求が最初から承認した唯一の約束とは、意志からいかなる譲歩も要求しないこと、意志自身が認めることのみを受け入れるということ、まさに意志のイニシアティブのみの帰結だけを確認するということである」(A, 147)。

もちろん、ブロンデルの意図は人間の意志を全面的に肯定することにあるのではない。ブロンデルは最終的には、人間の意志に対する神のイニシアティブを明確に認める。しかし、ブロンデルは最終的なこの段階にいたるまでは、宗教的救済を要求しない。ブロンデルが意志の弁証法的展開をなすのは、意志の働きの可能性をできるだけ追及するためになすのであり、いいかえれば、かれは人間の可能性を哲学として追及していくのである。

反省が最終的到達点でないこと、そのことがブロンデルの思索における哲学と宗教との関係においても決定的な意味を持つ。哲学的反省は人間の生命の条件を解明し、「超自然的なものの観念」を提示する。そしてこの観念に応えるのは、人間の行為そのものである。しかし、「超自然的なものの観念」が実際に人間に関わり人間を救済するかどうかは、すなわち人間の行為を成就させしめるか否かは、超自然の側に属することである。結局、反省は二重に――すなわち人間の現実の行為に対してと超自然的なものの働きに対し

での二つの点に関し——イニシアティヴを持たない。反省によってもたらされる「学」は、人間の行為の必然性と救済の必然性を示すにとどまるのである（A, 491）。

ブロンデルの反省は、実際の行為を前提にしつつ、感覺的領域・人間的領域・宗教的領域をつぎつぎに解明していった。（哲学の深化）と〈人間と宗教との必然的関係の解明〉を行為の自己反省としてブロンデルは展開したのである。このようなブロンデルの宗教哲学のうちには、ピランのうちに含まれた可能性を創造的に追求し、ピランの人間学を構築しなおした姿を看取することができよう。

第六節 ブロンデルとベルクソン

フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学の最も重要な思想家として、本論文はブロンデルとベルクソンを取り上げた。この第六節で、両者の思想を対比させ、これまでに論じてこなかった両者の特色に光をあてるとともに、伝統的なスピリチュアリズムの考察の一つのまとめをおこないたい。

ベルクソンとブロンデルは、ほぼ同時期に同じような知的環境の中で思索を展開した。しかし、両者は親密に交わることはなかった。しかも、著作の上でも互いの影響はほとんどみられない。ベルクソンの主著には、ブロンデルの名は一度も登場していない^{#18}。また、ブロンデルも1893年の『行為』執筆時点ではベルクソンの著作を読んだことはなかったと述べている^{#19}。ブロンデルがベルクソンの思想を論じるのは、ときを経て『思惟』（1934年刊行）に代表される三部作を著す時期になってからである。ベルクソンとブロンデルとの関係は密接ではなく、かつそこに認められる関係は、ブロンデルからベルクソンへの一方的なものといえることができる^{#20}。

ベルクソンとブロンデルの宗教理解の違いを考察するための格好の手掛かりは、ブロンデルの晩年の論述に見いだすことができる。ベルクソンの死にさいして、ブロンデルは「開かれた哲学」（La philosophie ouverte）という題の追悼論文を著した。この論文は儀礼的なものではなく、ブロンデル自身の立場から、ベルクソンの直観の方法論を問うたものである。ここでいう〈開かれた〉という形容詞は、評価と批判の二重の意味が込めら

^{#18} ただし、ジョーは『二源泉』作成前に『行為』を読んでいた可能性があるとして述べている。M. Jouhaud, 《Bergson et Blondel》, in Centre d'Archives Maurice Blondel. Journées d'inauguration. 30-31 mars 1973, Ed. Peeters, 1974, p. 12.

^{#19} M. Blondel, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Aubier, 1966, p. 23.

^{#20} ベルクソンとブロンデルとの不均衡な関係は、その研究者に関しても指摘することができる。ベルクソンとブロンデルの関係を考察した論考は、少なくない。しかし、その多くはブロンデルの思想に関心を持った研究者がなしたものである。

れている。すなわち、一方で、ベルクソンの直観は異質なものを捉えていき、哲学の領域を拡大していくがゆえに開かれている、という肯定的意味を含むとともに、他方、その〈開け〉により異質なものを取り込むことで問題を晦ませているのではないか、という批判的意味を内包している。このような観点から、ブロンデルはベルクソンの宗教の捉え方にも批判的な眼差しを向ける。ブロンデルによれば、キリスト教を考察するには二つの流儀がある⁴²¹。第一の流儀では、靈的熱情・慈愛・寛容な美德・神秘家の偉大さなどが顕われる地点においてキリスト教を捉えようとする。そして、これらのものから至上の靈感・本質的真理が浸透すると考える立場である。第二の流儀は、歴史的現実・知的骨組み・掟・実践に目を向ける。なぜなら、これらが、超自然的恩恵に依存する真理や神秘の構成要素だと考えるからである。いうまでもなく、第一の流儀がブロンデルが捉えるベルクソンの立場である。そして、ブロンデルは第二の立場から、ベルクソンの宗教論には歴史性・実践的規定が欠如しているという批判をなしているのである。

たしかに、ベルクソンは現実の宗教の内実をなしている伝統・教会などを主題にすることはなかった。しかし、ブロンデルに疑問視されるベルクソンの宗教観は、逆にその批判を受ける要素にブロンデルにない強みをもっている。現実の宗教の枠組みに拘泥しないという態度は、さまざまな宗教に〈開かれた〉ものだともいえる。逆に、宗教の歴史的現実や実践的規定を重視するブロンデルの立場は、そのためにカトリックの伝統に密着しすぎるという問題性をはらむことになる。たしかに、ブロンデルはキリスト教の教義に対して、「サンスクリットの教本やモンゴルの慣習の研究」(A, 391)に向かうのと同じ態度をとり、哲学者としてキリスト教を検討している。しかし、その検討の結果を諸宗教の教義・儀礼にそのまま適応することは容易ではない。それゆえ、ブロンデルの宗教哲学は「開かれていない」のではないか、という批判が、逆にベルクソンの立場から可能になる。

このように両者には明白な宗教観の違いがある。ベルクソンとブロンデルの宗教観の違いは、両者の個性などには還元することはできない。そこには、普遍性をもちえる二つの思考のタイプを看取することができる。両者の違いは、行為を捉える眼差しの方向性によく表われている。すでに述べたように、ベルクソンの行為論の主だった眼差しは、〈行為が実現される地点〉ではなく、〈行為を成り立たしめている根拠〉へ向けられていた。これに対して、ブロンデルの場合には、行為が実現されていくところに焦点が当てられてい

⁴²¹ M. Blondel, << La philosophie ouverte >>, in *Henri Bergson: Essais et Témoignages recueillis*, par A. Béguin et P. Thévenaz, La Baconnière, 1943, pp. 84-85.

る。それゆえ、宗教の歴史的現実や実践的規定を考察の主題とするのである。しかも、両者には哲学の方法上の違いがある。一言でいって、ブロンデルは反省を、ベルクソンは直観をその哲学の方法の根本にすえている。そして、両者が各々の方法に基づきその宗教哲学を構築したさまを本論文はこれまでに明らかにしてきたのである。

しかしながら、両者の関係はこれにつぎるものではない。以下においては、これまでにほとんど触れることのできなかつた一つの共通の問題を考察していきたい。その共通の問題とは、「無」の問題である。無の問題に両者はともに言及しているだけでなく、そこには両者の立場の違いが象徴的に見て取れる。しかも、そのような違いがあるにも拘わらず、両者が共通の基盤にたっていることを指し示しているからである。

まず、ベルクソンの方から考察していこう。ベルクソンは『創造的進化』の中で無の問題を主題にした節をもうけ、それについてかなり詳しく論じている^{#22}。『創造的進化』でのベルクソンの主張を一言でまとめれば、無は事実上はもちろん、たとえ権利上にあっても存在に先行しないという点にある。そして、「存在の観念」に対立する意味での「無の観念」は疑似観念であり、これをめぐるさまざまな問題も疑似問題であることを明らかにしている。

ベルクソンはまず「無のイマージュ」から考察を始める。ベルクソンは、一つの無を想像するにはその無を想像していること、すなわち自己の働きがあることを指摘する。外的な世界に対してなにものも認識しないとき、それは自己自身の内側に逃げこんでいるにすぎない。そして、さらにそのように逃げこむ内的世界を消滅させようとするなら、その内的世界を外的な対象としているにすぎない。もちろん外的世界の無と内的世界の無をかわるがわる思い浮かべることはできる。しかしそれを同時に思い浮かべることは不可能であると述べる。

ついで、ベルクソンは「無の観念」をとりあげる。そもそも、存在するとか知覚するとかいうことは、なにものかが現前しているのであって、なにものかが不在しているわけではない。〈或るもの〉が〈ない〉といわれるときには、そこには二つの積極的要素が付け加わらなければならない。第一は、欲求や後悔の感情で、〈或るもの〉を期待しているにもかかわらず、それがそうでないという気分である。それに、第二に、〈或るもの〉を別のものに置き換えることを考えることが加わると、「消滅の観念」や部分的な「無の観念」が生じる。

「この〔消滅の観念や部分的な無という〕観念は、主観的な側では一つの好みを、

^{#22} H. Bergson, *L'évolution créatrice*, pp.272-298.

対象的な側では一つの置き換えを意味する。そしてこの観念は、好みの感情と置き換えの観念との組み合わせ、もっといえば両者の混交でしかないのである」^{註23}。

ここからさらに、ベルクソンは〈肯定〉と〈否定〉をなす精神の働きについて立ち入って分析する。ベルクソンは、肯定は精神の完全な行為であり、ある観念を構成できる行為であるが、否定は不完全な働きであることを指摘する。というのは、否定においては、肯定さるべきものが明示されておらず、それは隠されているかあるいは不確定な未来にゆだねられているからである。しかも、肯定は純粹に知性の働きによって成り立ちうるが、否定には知性以外の異質な要素が侵入している。この異質な要素とは、日常的行為を遂行するための実践的要素である。肯定とは或る対象について肯定するものであるが、否定とは、この肯定に関するなにごとかを否定するものである。そこには他人や自己に教訓を与えたり、矯正あるいは警告するという意図が含意されている。この点を捉えて、ベルクソンは「否定は教育的なあるいは社会的なものを本質にもっている」^{註24}と言明する。

ベルクソンはこのような〈否定〉の働きに、実在の根拠である「持続」への不適切な態度を看取する。〈否定する〉ことは、置き換えられるもののみを見て、置き換わるものを見ないという主観の姿勢が関与している。〈否定する〉とは、「過去から現在へ、後から前へと流れる実在に背を向けること」^{註25}なのである。そして、一般的に〈否定〉の作用が生じるメカニズムを次のように説明していく。すなわち、現在と過去との対照、現在の〈あるもの〉と過去の〈あったもの〉との対照に注目しながらも、現在に関することを隠して過去のことのみを問題にするところに「消滅の観念」が生じる。ついでこの対照に加えて、〈あるもの〉と〈ありえたであろうものすべて〉との対照がなされるとき、〈否定〉が明確な定式の形をとる。定式化された〈否定〉においては、「可能的なもの」(le possible)を基準にして「現実的なもの」の存在に関する主張がなされるとするのである。

このような定式化のメカニズムを解明したうえで、ベルクソンは〈否定〉と「無の観念」の成立を次のように分析する。すなわち、定式化されることで、〈否定〉は〈肯定〉と相称的な位置をえて、肯定が〈一つの客観的な実在〉を肯定するように、否定が〈一つの客観的な非実在〉を肯定するように思われてくる。しかし実際は、〈否定〉が〈否定〉という形式を取ることができるのは、つねに肯定的な実在を前提にしているからであり、〈否定〉が〈客観的な非実在〉に関わるように見えるのは、それと結びついたなんらかの

^{註23} H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p.282.

^{註24} H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p.288.

^{註25} H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p.293.

「ポジティブな実在」(réalité positive)と重なっているからにすぎない。それゆえ、すべてのものが抹消されたという観念、「絶対無の観念」(l'idée du néant absolu)は「四角い円の観念」と同じくらい不条理なものだと説明するのである。

以上のような分析でベルクソンが強調するのは、〈否定〉や「無の観念」に人々がとられるのは、日常的な実践の欲求にそれが深く結びついていることである。ベルクソンは人間の日常的行為の出発点は或る欠如感にあることを認める。しかしながらベルクソンの哲学の積極的な主張は、このような人間の日常的な行為の領域を超えて、本来あるべき〈行為を成り立たしめている根拠〉へと遡るところにある。その哲学が「無」の分析をするのは、それは「無」にとらわれず、〈持続の直観〉へと向かうことを目的としている。それゆえ、無の問題を論じた節の最後にベルクソンは次のように述べている。

「しかし、回り道をすることなく、存在と私たちとの間に入ってくる無の幻影にまず訴えることなく、直接に《存在》を考えることに慣れなければならない。ここではもはや行為するためを見るのではなく、見るために見るよう努めなければならない。そうすれば《絶対》は私たちのすぐそばに、そしてある程度は私たちのうちに開示される。それは心理的なものを本質とするのであり、数学的あるいは論理的なものを本質とはしない。それは私たちとともに生きる。私たちのように、しかしいくつかの点では私たち以上にかぎりなく自己に集中し凝縮した形で、《絶対》は持続するのである」^{註26}。

このように「存在」へとまっすぐに向くことをベルクソンが強調するのは、「存在」の善性を認めているからであり、そのため当然のように「悪」や「罪」の問題をその思索に積極的に組み込むことはない。ベルクソンは1933年2月のプージェ神父との対話において、「私は、アダムにおいてすべての人が罪を犯したことを理解しようとして持続の概念を修正することを試みましたが、それに成功しませんでした」と述べたと伝えられている^{註27}。この言葉通り、ベルクソンは「原罪」を主題にすることはなかった。もちろん、ベルクソンは現実の世界に悪や苦悩があることを認める。しかも、それを物質のもたらす障害や制限という観点で繰り返し問題にはしている。とはいえ、生命の根源的努力は、幾多

^{註26} H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p.298.

^{註27} J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, p. 186. より厳密に述べれば、この対話において、プージェ神父は「ローマの信徒への手紙」5章12節に関するウルガタ訳の問題点を指摘し、ベルクソンに好意的な態度を示す。すなわち、「私たちはアダムにおいて(en Adam)罪を犯した」と解すべきではなく、「アダムによって私たちはすべて罪への性癖をえた」と解しなければならぬとし、ベルクソンが「原罪」理解に苦しんだのは誤った訳に基づいたものであろうと同情的な言葉を述べる。対話はベルクソンとカトリックとが互いに歩みよるような友好的な雰囲気を与えている。とはいえ、ベルクソンが原罪をその哲学の主題としなかったという厳然たる事実は残る。

の障害に勝ち、死さへも乗り越えるとベルクソンは考える。そして、最終的に自らの立場を生全体の善性と神秘家が存在する「経験論的なオプティミスム」(un optimisme empirique) であるとして次のように述べるに至る。

「経験論的なオプティミスムがある。それはたんに二つの事実を認めることから成り立っている。すなわち、第一に人類はともかく生に愛着している以上、全体として生をよきものであると判断しているということ。第二に神秘家が最終的に到達した魂の状態である、快苦の彼方には混じりけのない喜びがあるという事実である」^{註28}。

以上のように、ベルクソンの〈直観のスピリチュアリズム〉は「無」ではなく直接に「存在」へ向かい、その善性を認めるのである。

これに対して、ブロンデルは「無」の問題をその哲学的反省の必要な要素と認めている。このことは、著作『行為』の冒頭の「人間の生は意味を持つか持たないか (oui ou non)」という問に象徴的に現われている。ブロンデルの問は、まさに〈ウイ〉か〈ノン〉かの二者択一の形で提示されており、それに対して〈ウイ〉という肯定の答えを展開していくにしても、その肯定はつねに〈ノン〉という否定的立場を見据えたうえでなされていくのである。ブロンデルはいわば「無」を引きうけた上での〈肯定〉をするのであり、それゆえ「無」の問題は著作『行為』全体の基調低音のように流れている。「無」の問題は繰り返し『行為』に現われてくるのであるが、それが主題として最初に現われるのは『行為』第二部である。第二部の内容を明らかにしていこう。

『行為』第一部でブロンデルは、行為の問題から人間は逃れることができないことを示した。しかしたとえそうだとしたとしても、その解決に積極的に当たることができるだろうか。この問を引き受けたブロンデルは、『行為』第二部で、人間とその行為は最終的には「無」に帰する、と主張するペシミスムを取り上げてそれに批判的な検証をしていく。ペシミスムが「無」を欲すると主張しながらも、実は要求しつづけているのは「存在」であることをブロンデルは明らかにし、そのことによって行為の問題への積極的な解決を探求していくのである。

ペシミスムは、人生の虚しさや学問の不確かさにたんに絶望したものではない。それは、実存の問題を知ったうえで、この問題がなんら積極的な解答を与えないと判断し、人間の行為の問題への回答として「無」を主張する明確な一教説なのである。ペシミスムがこのように主張するのは、正当化することのできない世界を拒否することに人間の偉大さを見るからである。ブロンデルはペシミスムの主張を次のようにまとめる。

^{註28} H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, p. 277.

「しなければならないこと、それは自己において〈存在しない存在〉 (l'être qui n'est pas) を破壊することではなく〈存在への架空の意志〉を破壊することであり、そして人格が非存在 (non-être) であることに同意することであり、生への欲望とすべての愛とを徹底的に打ち砕くことである。そして自己保存や魂の不死への本能の狡猾さを暴くこと、それが人類と世界に〈無〉——意志の不在として定義されるべき〈無〉——における救済をもたらすのである」 (A, 29)

このようなペシミズムに対し、世紀末の風潮を表わしたものであるとか精神の弱さを示しているなどといって外側から反駁しても意味がない。そこでブロンデルは、ペシミズムの内側に入り込んで、そこに二つの相反する動きがあることを明らかにするという内在的な批判を行っていく。まず第一に、ペシミズムには存在への強い愛があることを指摘しなければならない。この愛ゆえに、ペシミストは不確かな現象を前にして、それは本当のものではないと考える。そもそも、自分自身の奥底に解放の要求がないのなら、自分を取り囲んでいるものの空虚さを自覚することもなかろう。第一の動きにおいてペシミストが拠って立っているのは、本当であろうとすること、「存在の大いなる観念と存在への高き愛」なのである (A, 30)。ところが第二に、ペシミストは「現象に執着する」のであり (A, 30)、現象にしか出会わないことを理由に、存在への要求が実現されないと宣言する。ここに不整合を見ることができる。というのは、一方で現象が不十分であるといいつつ、他方でそれのみが現実的で確固としたものだともみなし、それに執着しているからである。

「[人間の無を肯定する] 人が現象の不十分さを感じるのは、まず存在の偉大さに浸っている限りであるのに、かれは現象から存在に反対する論証を引き出すのである。つまり、かれは存在を否定するまえに存在を肯定しているのであり、また存在を否定するために存在を肯定しているのである」 (A, 33)。

要するに、ペシミストは二重の規範を使い分けている。ある場合には、人間の意志を十分に満たすものではないから現象が「無」であるといい、次には現象以外のなにものも存在しないから意志が「無」に帰着するというのである。ここからブロンデルは、さしあたり次のような『行為』第二部の結論を導く。すなわち、意志の深い要求と合致するただ一つの道は、意志が「なにかあるもの」——それがなにであるかはさしあたり分からないにしても——少なくとも「無」ではなく「存在」へと向かっていることを認めねばならないという結論である。

ここで注意したいのは、ペシミズムが提起した問題は第二部だけで完全に解消したのではなく、このあとの著作『行為』の展開のなかで繰り返し捉え直されているという点であ

る。第三部全体の論述の目的は、意志が現象の範囲内で自足しようとしても、挫折せざるをえないことを示すことにある。そして、その挫折の典型が迷信の絶望的行為であり、迷信を迷信として暴くことによって、人間の努力が「無」であることがあらわになった。言い換えれば、人々が直接に感じ認識し求めているものは、それがなんであれ「無」でしかないのではないかというペシミズムの問題意識が第三部に貫かれているのである。そればかりではない。第四部の「唯一の必然的なもの」を選択するか否かという二者択一は、「行為の死」という形式で「無」にさらされているといえる。そして、第五部の宗教的行為の分析においても迷信批判という形で、「無」はあるべき宗教へと向かう跳躍板として働いていた。このように著作『行為』は、「無」との緊張をたもちつつ、「無」を反省のうちにとりこむようにして行為の自己反省を展開していくのである。ブロンデルにとって、「無」はたんに日常の行為の必要から生まれたものではなく、かれの哲学の重要な要素となっているのである。

以上のように、「無」を自己の哲学に引き受ける著作『行為』は、情念・苦悩・抑圧・死といった人間を苦しめる「悪」についても、主体が経巡る道程のさまざま局面で重要な反省の課題として扱っている。ブロンデルがこれらのものを考察するのは、人間を苦しめるものの本質に、消極的なものだけではなく積極的なものを認めるからである。人間の苦しみは、現実の自己があるべき自己と合致していないことを示しているのであり、そこに積極的意義があると考えるのである。

「私たちは〈自らが意志しているもの〉ではない。〈私たちがそうであるものすべて〉すなわち〈私たちがそうであるべきものすべて〉を意志するために、苦悩が教えることとその効用を理解し、受け入れる必要があるのである」(A, 380)。

そして、このような「悪」の理解の観点から、苦痛が示しているのは「効果的愛 (l'amour effectif) の道」であるとさえ表現している²²⁹。意志の弁証法的関係を展開するうえで、「悪」もまた否定的媒介のごとく働いているのである。もちろん、ブロンデルも「無」ではなく「存在」を、「否定」ではなく「肯定」をかれの哲学の最終的主張とし

²²⁹ なお、「罪」に関しては、「唯一の必然的なもの」を拒否することが「行為の死」を引き起こすという連関のなかで一定の説明をおこなっている。すなわち、《存在》(l'Être)と人間との関係から罪は次のように述べられている。「《存在》なしにあること、自己の中心を自己の外に持つこと、人間の全能力が人間を裏切って異質なものとならずに自らに敵対すると感じること」(A, 372)。また、さらに人間と神との不適切な関係としても、「罪」は説明されている。「神を誤用し神を人間のうちで滅ぼすこと、神が人間に依存する限りにおいて神を滅ぼすこと、神に神的打撃を加えること」(A, 371)。

ている。ブロンデルも行為という角度から、最終的に存在の善性を認める²³⁰。ただし、ブロンデルの行為の自己反省は直接に「存在」へと赴くのではない。行為が実現されていく諸局面の反省を通して「存在」へと達するのである。

「無」の問題へのアプローチは、ベルクソンとブロンデルの哲学の方法の違いをよく表わしている。しかも興味深いことに、このような違いがあるにもかかわらず、ブロンデルの哲学がその根底的な地点でベルクソンの〈直観のスピリチュアリズム〉と触れ合っていることが認められる。この点を明らかにしていこう。

実は、著作『行為』にも〈行為を成り立たしめている根拠〉への考察があり、そこにおいてベルクソンの眼差しと触れ合う地点がある。行為の根拠へのブロンデルの眼差しは、「唯一の必然的なもの」の選択において、行為の存在論的身分が変わるという点に看取することができる。本章第五節で述べたように、「唯一の必然的なもの」の選択において、現象から存在の根拠へと探求の方向が変わることが示唆されていた。ただし、そこでは意志の不等性の克服という限定された条件で探求がなされ、行為の存在論的基盤が真の意味で論じられることはなかった。このような立場においては、行為の諸過程は、行為に従属する諸条件としてのみ問題とされるのであり、その実在性そのものは論議されない。ところがブロンデルは、「唯一の必然的なもの」を選択することによって生じる行為の存在論的基盤の変更を、認識との関係において新たな仕方では考察する。それが、『行為』第五部第三章「存在における行為と認識の絆」の論述である²³¹。

第五部第三章までの『行為』の論述は、行為の諸過程を「必然的条件と手段の系列」として問題としてきたが、そこではその「実在的真理の体系」(un système de vérités réelles)が問題とされなかったとブロンデルは新たな観点からの探求の必要性を主張する(A, 425)。「実在的真理の体系」を築き、行為の諸過程を確固とした基盤におく必

²³⁰ ベルクソンの「絶対無」が疑似観念であるという批判にブロンデルは賛成の意を表わしている。この賛同は、はやくも1911年にラランドの『哲学事典』でなされており、のちの『存在と諸存在者』などに見られる。A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 675. Cf. M. Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, PUF, 1963 (1935), p. 353 et sq.

²³¹ この『行為』第五部第三章は、その成立事情も複雑であり、豊かな論述内容が錯綜した仕方では著されている。しかも、この章が論じた内容はブロンデルのそれ以降の思索の大きな課題となっていた。それゆえ、この章の内容を明らかにするにはブロンデル思想全体の理解にまで至る必要があるが、ここではベルクソンと共通の思想の基盤があることを指摘するのみにとどめたい。なお、この章の理解には長谷正當の論文がとくに参考になる。長谷の論文は難解なこの章に対して透徹した考察を巡らしており、この章に関する私の理解も多くをこの論文から得ている。長谷正當「ブロンデルの『行動』(1893)に於ける認識と存在との関係」『哲学研究』第514号(69-83頁)、第515号(19-36頁)、1970年。また、この章の成立をめぐる複雑な事情に関しては、ブイヤーの研究を参照のこと。H. Bouillard, << Le dernier chapitre de "L'Action" (1893) >>, in *Archives de Philosophie*, 24, 1961.

要があるというのである。しかしながらここには大きな断絶がある。ブロンデルの言葉でいえば、「存在を認識すること」と「存在を所有すること」との間に無限の隔たりを認めるのである (A, 428)。行為になんらかの「存在者」が必要であるにしても、行為はそれを所有しているとは限らない。『行為』は実践的要求に基づいて「唯一の必然的なもの」として「超自然的なものの観念」を提示したが、そこから神の実在性を導き出すことはできない。ところが、ここにおいて「唯一の必然的なもの」を選択するという実際の行為が決定的な重要性をもってくるとブロンデルはいう。この選択は、「存在の真理が輝く点」(A, 435)を通ることで、認識に存在を付与し、認識を確実な存在の土台の上に置く。選択以前の認識もたしかに普遍的な「必然的認識」である。しかし、それは対象を見るという認識であり、存在の外側をめぐるものにすぎない。ところが、「唯一の必然的なもの」を選択することは、我意を放棄し超自然的なものを受け入れることを意味する。ブロンデルは、このような仕方で神と一体化することによって、行為は他の諸存在の中にまで入り込み、その存在を掴むことができるという。

「行為はもはや存在を外側から見ない。行為は存在を知ったのであり、存在を所有し、行為のうちに存在を見いだすのである」(A, 442)。

「唯一の必然的なもの」を選ぶことで、認識のあり方が聖化され、実際に存在に触れる「客観的認識」(connaissance objective)となり、存在が内側から明らかになるのである²³²。そして、『行為』の最後は次のような〈あること〉を肯定する一文で終わっている。「《それ》はある (C'est)」(A, 492)。

このように、ブロンデルは神と一体化するという行為の次元において存在論的基盤を考え、認識の変更を捉えている。ここには、ベルクソンが神秘家の創造的行為を捉えた次元と触れ合うものが認められる²³³。たしかに、ベルクソンは神秘家の魂の構造を認識と存在との関係において考察したわけではない。しかし、ベルクソンも神秘家の魂において、

²³² 第五部第三章を著わす目的をブロンデルは次のようにまとめている。「これまでに考察されてきたすべてのことは、行為に従属する諸条件にすぎなかった。これらの実践的要求の最終段階にすすむには、実践的要求を絶対的に正当化し、行為をそれに従属させることが残された課題となっている。すべてを、すなわち存在の認識や承認すらもたんなる現象として考察したあとに、最終的に現象のうちに存在そのものを見いださなければならないであろう。それは問題の通常関係を逆転することである。そしてそれは、〈存在しているもの〉を〈現われるもの〉の下に求めるのではなく、〈現われるもの〉のうちに求めることである。行為が内包する要求を完全に洞察すれば、行為に課せられた要求の秘密が私たちに明らかになる。そして、私たちが要求するものすべてを確かめていくことにより、私たちに要求されているものすべてを私たちは理解し正当化するのである」(A, 423)。

²³³ ブロンデルが捉えた認識の変更の次元と、ベルクソンが神秘家の魂を捉えた次元とが重なることは、すでに長谷正當が指摘している。長谷正當「ブロンデルの『行動』(1893)に於ける認識と存在との関係」、『哲学研究』第515号、25-26頁。

「人間的意志と神的意志との一体化」^{註34}を捉え、それが「神の協働者」^{註35}である点にその積極的意義を認めている。そして、そのような魂が、現実の障害をものともしない根源的な存在の次元を切り開くのである。

ベルクソンとブロンデルとでは、同じ「行為」というタームを用いていても、それを捉える方向性が異なり、「行為」によって照らし出される存在論の表現形式も同じではない。それゆえ、そこで照らし出される「存在」の内容もまったく同じであるということはいえない。しかし、共通の枠組みを指摘することができる。第一に、「行為」が根源的な根拠を照らし出すのであって、「観想」や「思弁」ではないこと。第二に、根源的な根拠が「無」ではなく「存在」として捉えられていること。第三に、その「存在」に「善性」が含意されていることである。

以上の三点に加え、「生命」という言葉で代表される感性的なものや身体的なものの捉え方にも、ベルクソンとブロンデルの共通性を認めることができる。両者は、生命を超越を実現する場として、あるいは生命に超越への志向を読み取るという違いはあれ、いずれも超越的なものとの関わりにおいて生命を理解している。純粋な行為であっても、感性的・身体的なものとの切り離すことができないというピランの思考が両者の哲学にいかされたといってもよかろう。生命の意味を積極的に捉え返した両者の思想は、生命から切り離された理性を中心におく人間像に対して根本的な見直しを迫っている。

ベルクソンとブロンデルの宗教哲学は、二つの思考の原型を提示しながらも、その思考には共通の枠組みが認められる。このことを両者の思想の限界として受けとめてはならないであろう。両者の思想に共通の枠組みがあることを指摘することによって、新たな探求を可能にする基点を見いだせる。かれらと類似した思考の型を示している他の思想潮流に属している諸思想家と突き合わせることで、行為や自由などの宗教哲学の根本的な問題をより深く捉える可能性が開かれる。ベルクソンとブロンデルの思想と類似性をもつ思想家、たとえば京都学派の西田幾多郎や田辺元、ドイツ観念論のシェリング、フィヒテ、ヘーゲルらと対比させるという試みが、フランス・スピリチュアリズム研究に新たな可能性を切り開くように私には思われるのである。

^{註34} H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, p. 242.

^{註35} H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, p. 246.

第七章 リクール解釈学の由来と展開

第二次大戦後のフランスの思想界では、もろもろの思想が次々に登場し、フランス・スピリチュアリズムの潮流は消え失せたかのような雰囲気がある。華々しく現われる諸思想にとって、スピリチュアリズムは乗り越えられるべき対象として、あるいは一顧だに値しない過去の精神的遺物として扱われることもめずらしくはなかった。しかしながら、一見自立たない仕方ではあれ、スピリチュアリズムの伝統はさまざまな形で受け継がれ新たに展開をなしている。そのような事例としては、たとえば、ベルクソンの思想を背景に現象学を展開したメルロ＝ポンティを挙げることができよう。ポンティはフッサールの著作を独特に読解したが、その視点形成にベルクソンの思想が大きな影響を及ぼしていることを認めることができる。フランス・スピリチュアリズムの伝統を自己のものとして、自らの思想を展開した思想家は少なくない。そのなかで本章では、とくにポール・リクールの思想を取り上げ、その思想を考察することを通して、スピリチュアリズムの現代における意義を考察していきたい²¹。

解釈学を代表する現代の思想家の一人として知られているリクールは、自らの解釈学がフランス・スピリチュアリズムに由来していることを明言しており、その基本的性格はそれが由来したものによって定まっている。しかし、リクールはスピリチュアリズムの受動的な継承者ではない。リクールはスピリチュアリズムから掴みとったものを自らの思想の基盤にしながらも、現代の思想状況において独自の思想を展開したのである。それゆえ、リクールの思想には、現代におけるスピリチュアリズムの〈継承〉と〈展開〉のすぐれた事例を見ることができる。そして、ここに本章がリクールの思想を論じる積極的理由がある。

リクールの思想をスピリチュアリズムの〈継承〉と〈展開〉という観点から考察する場

²¹ 本章におけるリクールの下記の著作の引用・参照箇所については、次に掲げる略号を用い、頁数とともに()内に表示する。

VI: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950.

HF: *L'homme faillible*, Aubier, 1960.

SM: *La symbolique du mal*, Aubier, 1960.

DI: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

HV: *Histoire et Vérité*, Seuil, 3^{ed.}, 1967 (1955).

CI: *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969.

TA: *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.

EP: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.

Soi: *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

L2: *Lectures 2. La entrée des philosophes*, Seuil, 1992.

合、そこには三つの側面を考えることができる。第一の側面は、スピリチュアリズムを現代にいかしたという側面である。この側面においてはリクールの思想を積極的に認めることは、そのままスピリチュアリズムを評価することとなる。第二の側面は、リクールの側からみた、スピリチュアリズムへの批判的側面である。リクールは独自の思想を展開させるとき、スピリチュアリズムから距離をとっており、あるいはまたスピリチュアリストの思想を実際に批判することもある。この側面において、リクールの思想を考察することは、リクールの目を借りてスピリチュアリズムの問題点を探ることになる。第三には、スピリチュアリズムの側からみたリクールの思想の問題点という側面である。この側面を追求していくことは、リクールという現代の思想家を通して現代思想の問題の一端を探求することになる。本章では、第一と第二の側面からリクールの思想の積極的意義を考察することに主眼をおきつつも、第三の側面、すなわち、スピリチュアリズムからみたリクールの問題点を指し示すことも試みたい。

フランス・スピリチュアリズムとの関係にまとをしぼり、リクールの思想展開の輪郭をあらかじめ描いておこう。リクールとスピリチュアリズムとの関係は、レンヌ大学に提出した修士論文にまで遡ることができる。1933年から34年にかけて、ブランシュヴィックの指導のもとで作成されたこの論文は「ラシュリエとラニョーにおける神の問題」に関するものであった⁴²。その後、リクールは自らの哲学体系を〈意志の哲学〉という名のもとで構想するようになった。そして、〈意志の哲学〉の第一巻『意志的なものと非意志的なもの』が1950年に刊行された。この著作は、フッサールの現象学を意識の感情面と実践面に適用したものとして知られている。ところがまた、この著作はフランス・スピリチュアリズムの伝統と密接に結びついていた。このことは、「偉大な哲学者〔ラヴェツソン〕の直観が本書の多くの反省の源泉に存在している」(VI, 269)というリクールの言葉からも明らかであろう。だが、本論文でとくに注目したいのはこの著作でブロンデルの思想との親近性について言及している点である。リクールは、この著作の序において自らの哲学体系への抱負を語り、それが〈意志の形相論〉〈意志の経験論〉〈意志の詩論〉の三つから構成されると説明している。そのさい、リクールはブロンデルの哲学の難点を指摘しつつ自分が回り道をして求めている地点に、ブロンデルがすでに到達していると述べている。これは〈意志の哲学〉全体と〈反省のスピリチュアリズム〉の〈近さ〉と〈遠さ〉とをリクール自身が示した重要な文章である。

⁴² P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, 1995, p. 15. Cf. P. Ricœur, *La conviction et la critique. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995, p. 20.

「意志の形相論、経験論、詩論が回り道をして求めている手のこんだ確信 (une assurance onéreuse) を、エクス師 [ブロンデル] には直ちに与えられているという印象を私はしばしば持つものである」(VI, 34)。

その後、十年を経てリクールは1960年に〈意志の哲学〉第二巻『有限性と罪責性』を刊行した。これは二冊の独立した著作『過ちやすき人間』と『悪のシンボリズム』から成り立っている。この二冊を執筆するにあたって決定的な役割を果たしたのがジャン・ナベールである。この二冊に共通した序文でリクールは、率直にナベールから受けたものの大きさを語っている。

「・・・私はジャン・ナベール氏の著作への恩義を申し述べたい、かれの著作の中に私は反省のモデルを見いだしたのである・・・」(HF, 15)。

『有限性と罪責性』以降、〈意志の哲学〉はいったん中断され、リクールは『フロイト論』(1965年)をはじめとして、『諸解釈の葛藤』(1969年)、『生きた隠喩』(1975年)、『時間と物語』(1983年-85年)などの著作で、哲学的解釈学の方法の有効性を確立することを研究の主題とするようになった。スティヴェンスの言葉を借りれば、人間とそれを取り巻く世界を記述した「第一期のリクール」から、「第二期のリクール」へと移行したのである²³。「第二期のリクール」は、スピリチュアリズムとまったく無縁になったかのような感を与える。しかしながら、その解釈学は〈反省のスピリチュアリズム〉なかんづくナベールに起源を持っている。このことを解明するのが本章の中心的課題の一つとなるのであるが、この解明の手がかりは、〈反省哲学〉の延長線上に自らの解釈学があるとリクールが言明している点に求めることができる。この種の言明はいくつか指摘できるが、その代表的なものがリクールが自らの思索について語っている論文「解釈について」の中に認められる²⁴。その一文を引用しておこう。

「・・・私が拠り所とする哲学の伝統を三つの特徴で示してみよう。それは、まず反省哲学の線上に位置している。つぎにフッサール現象学の影響圏内にとどまるもので

²³ ルーヴァン大学のスティヴェンスの著作は、『カール・ヤスパーズと実存哲学』から『他者のような自己自身』までのリクールの思索を三つに区分しているが、この区分はリクールの思索の歩みを理解する視座として適切なものである。B. Stevens, *L'Apprentissage des Signes*, Kluwer Academic Publishers, 1991.

²⁴ この論文は最初1983年に英文で発表された。<< On Interpretation >>, in *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, 1983. そして、フランス語では少なくとも三冊の書籍に再録されている。このことは、この論文がリクールに占める重要性を示しているといえよう。なお本章では、この論文の引用箇所は『テキストから行為へ』に収録されたものに基づく。

ある。そしてこの現象学の解釈学的変形であろうとするものである」(TA, 25)。

リクールはこの〈反省哲学〉に属する思想家として、デカルト、カント、フィヒテという近代哲学を代表する哲学者の名を挙げているが、本章が着目したいのは、さらにリクールが〈反省哲学〉としてフランスの一群の思想を念頭においている点である。かれが念頭においている思想家としては、ラシュリエとラニョーをはじめとして、ブートルーやラヴェッソンを介してメヌ・ド・ピランへと至る流れに属する思想家を指摘することができる⁴⁵。そして、その中でも特別な存在として繰り返し、その名をあげるのがナベールである。〈反省哲学〉に自らの解釈学の起源があるとリクールは繰り返し述べているが、そのとき〈反省哲学〉の伝統をナベールに収斂させている。逆にいえば、リクールのいう〈反省哲学〉に属する思想家をナベールの視点から見ているのである。本論文は第一章第三節で述べたように、ナベールを〈反省のスピリチュアリズム〉の系統に位置づけている。それゆえ、リクールの解釈学もナベールを通して〈反省のスピリチュアリズム〉の伝統につらなることを主張することになる。

リクールの思索は、一冊の書物を著わすと、そこから生まれた問題を次の自分の思索の課題として進んでいった。しかも、それは時代の思想状況を的確に読み取り、自らの立場の障害となるような思想を逆に自らの思索に取り込み、新しい次元で問題を深めるように進んでいる。そのため、かれの扱う主題・思想家はきわめて多岐にわたるようになっていった。とはいえ、その思索の過程のなかで次第に倫理的・政治的人間がかれの関心の中心を占めるようになった。この主題は、『テキストから行為へ』(1986年)所収の諸論文などを経て、『他者のような自己自身』(1990年)で一つの結実を見るに至った。これが「第三期のリクール」である。このようなリクールの思索は、スピリチュアリズムからとても遠く離れ無関係となっていると感じられるかもしれない。しかしながら、リクールの問題意識ではそうでない。このことを率直に言い表しているのが『他者のような自己自身』の「日本語版への序文」である。リクールはこの著作で用いられている方法とその方法に基づいて探求される「自己」とを〈反省哲学〉の伝統下に明確に位置づけている。

「一連の客観化と対決した後自己に回帰するというこの考えは、ジャン・ナベールによって模範的に例証される、古くからのフランス反省哲学の遺産に結局は一致すると思えました。その哲学では議論される哲学的言説のはじめにではなく、その最後に、主体が現われるのです。自己自身の理解の、このすぐれて反省的な性格を特徴づ

⁴⁵ Cf. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 15.

けるために、私は主体を自己 (soi) という用語で指し示すことを選びました」²⁶。

この引用文から明らかなようにリクールの解釈学は〈反省哲学〉の伝統から離れることはないのである。

本章の構成を説明しておこう。本章は三節に分かれる。まず、第一節では〈直観のスピリチュアリズム〉、とくにラヴェッソンとの関係を中心にリクールの思想を論じる。リクールの思想からみた〈直観のスピリチュアリズム〉への批判が持つ意味を考察することがこの節のおもだった課題となる。ついで第二節では、ナベールとリクールとの関係を考察し、リクールの解釈学が〈反省のスピリチュアリズム〉から継承した内容を示す。すなわち、リクールの人間学がナベールから決定的な影響を受けたことを明らかにし、〈反省のスピリチュアリズム〉が現代に展開した一つの事例としてリクールの思想を捉えることができることを示す。最後に第三節では、リクール解釈学と〈反省のスピリチュアリズム〉との関係を改めて考察する。そこにおいてはまず、リクールとナベールとを分かち微妙だが重大な違いを指摘する。ついで、フッサール現象学をリクールが受容したことの意味を考察した上で、〈反省のスピリチュアリズム〉から距離をとったリクール解釈学の射程の拡がりを示す。このようにリクールの解釈学の解明を深めながら、〈反省のスピリチュアリズム〉の側からみたリクールの思想の問題点を探り、それを通して現代思想の問題の一端を開示したい。

第一節 自由と自然との宥和と破綻

リクールの思想形成において重要な役割を果たしているのは、〈反省のスピリチュアリズム〉の系統に属する思想家である。それに対比させると〈直観のスピリチュアリズム〉はごく限定された仕方でリクールの思想に関わっているにすぎない。そして、〈直観のスピリチュアリズム〉に対しては、その〈継承〉よりは〈批判〉の方をリクールの論述から読み取ることが容易である。とくに自由と自然との宥和の問題において、その批判は看てとれるが、そこに二つの段階を認めることができる。第一の段階では、自由と自然との間にある微妙な対立を看過していることが批判のまとなる。この批判をリクールは『意志的なものと非意志的なもの』において遂行している。この著作は、〈自由の媒介としての自然〉についてのラヴェッソンの直観と結びついていたものの、それに対するリクールの批判的まなざしもまた現われていたのである。第二の段階は、「悪」の可能性を主題にし

²⁶ リクール『他者のような自己自身』（久米博訳）法政大学出版局、1996年、「日本語版への序文」、Ⅺ-X頁。

た『過ちやすき人間』でなされるものである。この著作は、リクールの立場がラヴェッソンとは違う系統に属していることをはっきりと打ち出している。本節では第一の段階を（a）で、第二の段階を（b）において順に論じることにはしたい。ただし、リクールの思想が〈直観のスピリチュアリズム〉と完全に対立する関係にあるのではないことには注意を喚起しておこう。ブロンデルの思想がベルクソンの思想と触れ合う地点があったように、リクールの思想も〈直観のスピリチュアリズム〉と触れ合う地点がある。両者が触れ合う地点、それは〈自由と自然との宥和〉の地点である⁴⁷。

（a）身体と自由

本論文第三章で明らかにしたように、ラヴェッソンは習慣を探求の手掛かりとして、自由と自然とが相互に媒介していることを究明した。しかし、ラヴェッソンは人間の自由と自然との間に不調和が存在することを主題として探求することはなかった。それに対してリクールは、自由が現実的なものとなるには自然に媒介されねばならないと考える点で、ラヴェッソンの哲学を引き継ぎながらも、そのような自由と自然の基本的な関係のうちに分裂が惹起する可能性があることを考察していった。

リクールはこの探求をまず『意志的なものと非意志的なもの』でおこなう。この著作は、範囲を限定して自由と自然の問題を論じる。すなわち、宗教的救済のような「超越」(Transcendance) と、悪や罪などを含む「過ち」(faute) とを括弧にいれて、罪のある人にも無垢な人にも共通な人間の「根本的な可能性」を記述し、その範囲内での人間の自由と自然との関係を明らかにしようとするのである。人間の現実的状况を彩っている救いや悪などを捨象して提示される人間像はきわめて抽象的なものである。しかし、リクールは抽象的であることを認めながらも、自由と自然との複雑な関係を考察するための基礎として、あらゆる人間に共通な領域をこの著作で確保しようとするのであり、それが超越や過ちと交差する地点を捉えることは別の著作の課題とするのである。

さて、あらゆる人間に共通する可能性をリクールは意志を中心に記述してゆく。意志は身体から孤立して働くものではない。逆にいえば、人間の身体である以上、意志と何らかの相互性があることになる。一見意志とは無関係な、身体に根差しているさまざまな〈非

⁴⁷ リクールは論文「自然と自由」の中で、ラヴェッソンが試みた〈自然と自由との宥和〉の可能性を改めて問題にしている。この論文では、解釈において〈意味への懐疑〉を代表するフロイトやニーチェからなされる批判を踏まえて、〈自然と自由との宥和〉が追求されている。このことは解釈学の領域においても、ラヴェッソンの自然と自由の宥和の問題と触れ合う地点があることを示している。P. Ricœur, << Nature et liberté >>, in *Existence et Nature*, PUF, 1962.

意志的なもの)を秩序づけるのは一つの意志であり、(非意志的なもの)の意味は(意志的なもの)との連関においてのみ明らかになる。つまり、リクールは意志との相互性のもとで身体の厚みを把握し、意志的体験の厚みをあらゆる人間に共通な領域として理解するのである。リクールは意志の働きを三つの局面、「決意する」「行為する」「同意する」にわけて記述していくが、ここでは三つの局面のうち、習慣に関する記述のある「行為する」の内容を考察することにしよう(VI, 187-318)。

人間の「行為」が何らかの成果を目指している点にリクールは着目し、その本質を次のように記述していく。すなわち、意志の志向は身体を横切り、現実の世界に成果を実現することを目指す。成果が実現されるとき、身体はその姿を消しつつ、志向されている成果を具体的なものとするための能力としての役割を果たす。つまり、身体は世界へと開いており、意志の目指している行為を身体が世界へと媒介するのである。ところが、行為を媒介するときの身体の役割は看過されがちである。というのは、身体が身体として明白に意識されるのは、身体が意志に抵抗する場合だからである。たしかに、身体は意志に完全に従属するものではない。身体はそれ自身の自発性を有しており、しばしば意志に抵抗し、意志の支配から抜け出す。そのような場合には、身体を意志に従わせる「努力」が必要となり、意志は努力により身体への支配を取り戻すのである。このように努力において意志と身体とが対立していることを、リクールは「人間は人間性において二元である」とピランから借用した言葉で表現する²⁸。ラヴェッソンが努力において意識が他の存在に関わっている点を強調したのに対し、リクールはそこに心身の対立を看取するのである。しかしながら、この段階においては対立は決定的ではないとリクールは考える。身体は意志と対立するよりもさらに深いところで意志と結びついており、心身合一の「原初的事実」がそこに存するからである。人間における二元的な対立もこのような「生における一元」を前提としてのみ存在しうる。リクールはこう明言する。

「努力より深いところにこの原初的事実があり、努力はこの事実を承認するにすぎない」(VI, 214)。

以上のような「行為」における(非意志的なもの)と(意志的なもの)との相互性の記

²⁸ ピランのいう「人間性における二元性」と「生における一元性」の意味については、本論文第二章第二節(b)を参照のこと。リクールはこの言葉をピランに由来しているとしているが、その意味するところは必ずしもピランに忠実ではない。なお、この表現は本節(b)で論じるように、『過ちやすき人間』でもあらためて使われるが、そこではピランの用法のみならず、『意志的なものと非意志的なもの』との用法とも異なった意味で用いられる。もし、このようなことをして概念の意味が曖昧になり、混乱をもたらすのであれば、それは非難されるべきことであろう。しかし、リクールの場合はそうではない。かれの意味することは明確に理解できる。このようなリクールの思索には、過去の思想を捉え返し、その概念を自らのものにするために鍛え上げていく創造的思想家の姿をみるべきであろう。

述によって、リクールは生の一元性とそこに生ずる微妙な人間性の二元性を指摘している。つまり、人間の心身に主観と客観とに分けることのできない密接な繋がりを認めるとともに、そこに主観と客観の分裂の手前にある微妙な対立が存在することを明らかにしているのである。リクールはこの対立を「実存の二元性」と表現する。「実存の二元性」とは、人間の实存のうちに自由と自然との対立が萌芽的な状態で存在していることを表わしている。

リクールのいう「生における一元」と「実存の二元性」とをより具体的に明らかにするために、「情動」(émotion)と「習慣」の分析を考察することにしよう。リクールが「情動」と呼ぶときかれの念頭にあるものは、デカルトが『情念論』の中で論じた六つの基本情念、〈驚き〉〈愛〉〈悲しみ〉〈欲望〉〈喜び〉〈悲しみ〉である。リクールが「情念」(passion)をわざわざ「情動」と呼び変えるのは、後述するように「情念」という単語を「過ち」に属する特殊な感情のために留保しておきたいからである。

情動は身体から生じるものである。しかし、それは意志を外側から傷つけて意志との相互性を破壊するショックのようなものとは区別されなければならない。情動は、意志との相互性を有しており、「生における一元」としての統一と、意志との対立である「人間性における二元性」の二点を指摘することができる。デカルトが『情念論』の中で適確に捉えたように、「驚き」とは新たなものに関する思惟の動揺から始まる。そこには新たなものという「瞬間的判断」がある。そしてこの判断はたんなる思惟に留まるものでなく、身体により「持続の厚み」が与えられ増幅され行為を促す。驚きにはこのような思惟と身体との「循環現象」がある。

意志と情動との相互性のうちに統一と対立との両義的關係を認めて、リクールはそれを騎手と馬とに譬える(VI, 260)²⁴⁹。情動によって動かされる身体は馬であり、意志は騎手である。馬としての身体は自発的に進もうとする。意志としての騎手は馬の動きに揺さぶられながら、馬をなだめ統御する。意志による統御法にはいくつかある。まず、弱い情動ならば意志のみで直接に抑えることができる。次に、或る情動を他の情動に対抗させる方法がある。たとえば、「恐れ」という情動にかられ戦場から逃走しようとするとき、「名譽心」という別の情動が喚起されれば、「恐れ」は克服され逃走せずにいることができる。だが、上記のいずれにもまして有効な情動の統御は習慣によるものである。

習慣は本質上、「自動運動」(automatisme)のようなものと区別されなければなら

²⁴⁹ リクールは馬と騎手との比喩のもとになったリルケの「オルフォイスのソネット」の一節を『意志的なものと非意志的なもの』の冒頭に掲げている。このことから、この比喩が著作全体の内容を表わしているといってもよいであろう。

ないとリクールは考える。習慣は意志の自然化であり、自然と意志との生命的統一というべきものである。このような習慣の本質については、すでにラヴェッソンの『習慣論』の論述から本論文が明らかにしたことである。それゆえここでは、リクールの習慣の分析でラヴェッソンと異なっている点に注目していこう。ラヴェッソンとリクールが異なっているのは、人間における二元性、すなわち実存の二元性の問題である。リクールはこの点で二つのことを指摘する。第一に、習慣はその自発性や惰性によって意志に抵抗するものとなること。第二に、習慣によって或る一定の能力が形成されることには、他の或る能力の否定を伴うことである。一つの能力への積極的な限定は、その背後に存在する別な可能性を否定することを意味している。習慣にはこのような自動化や固定化の危険があり、それに対して意志は習慣に働きかけ習慣を変えようとする。習慣と意志との間にも微妙な対立が存在しているのであり、この対立は心身合一の事実の上に生じる二元性なのである。

リクールは情動と習慣との関係を意志を中心にして次のように記述する。生命的な一元性に関して、情動は「新しき力」として、習慣は「古きものの不思議な力」あるいは「持続の成果」として、意志と一体化して作用する(VI, 267)。また、人間的な二元性につきまとう危険については、情動が「無秩序」と「動揺」として意志的な働きを危険にするのに対し、習慣は「秩序」と「惰眠」との危険をもつ(VI, 290)。情動と習慣は対称的な位置にある。一方で、意志は習慣によって情動を統御してゆく。ところが他方で、習慣に対しては情動を用いて衝撃を与えることにより、習慣の持つ自動化の危険に対抗する。

「[情動と習慣という] この非意志的なものの二種の様態は、一つの意志に対し支えとなったり障害となったりする、そして意志は両者を互いに教育させあうのである」(VI, 294)。

以上、『意志的なものと非意志的なもの』の記述のごく一部を考察したのであるが、ここからおおよそ理解できるように、リクールはさまざまな次元で〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉との関わりを精緻に記述している。このような記述が開示する人間の自由の様態に関して、二つの特色をここでは指摘しておきたい。すなわち、この記述が第一に明らかにするのは、人間の意志がさまざまな次元で〈非意志的なもの〉と連関してたちあられることである。そしてそのことで、人間の自由は自然と対立して実現されるのではなく、自然を媒介にして実現することを示している。第二に、この記述からは、〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉との間に微妙な対立があることが明らかにされるとともに、人間の意志は自然に対し自らの自由を奪回する形式を取らねばならないことが示されている。意志が〈非意志的なもの〉に対してイニシアティブを持っていることを強調する

にしても、その自由は一種の「従属的な独立」というべきものであり、〈非意志的なもの〉からの影響を免れることができないことが明らかにされたのである。

(b) 過ちと自由

『意志的なものと非意志的なもの』は、ラヴェッソンの思想への批判的考察があるとはいえ、いまだラヴェッソンの直観と密接に結びついていた。ところが『過ちやすき人間』は、その直観から距離をとり、新たな哲学的領域に探求を深めている。この著作には、リクールは明示的にはそれと述べていないものの、ラヴェッソンの思想をある意味では根本的に批判をしている。それは「悪」に代表される「過ち」の問題である。リクールが強い関心を寄せながらもラヴェッソンが主題としなかったこの問題が、リクルールの側に立って見た場合、ラヴェッソンの思想の最も不十分な点となる。そして、「悪」の問題の導入を契機にして〈自由と自然との宥和〉の問題は大きく変貌する。

ところで、『過ちやすき人間』はリクールが数多く著わした著作のなかでも特別に重要な位置を占めている。そこでまず、この著作の持つ意味を簡単に明らかにしておこう。この著作の表立った課題は、「悪」の可能性を人間構造のあり方の中に探ることにある。つまり、『意志的なものと非意志的なもの』では、括弧に入れて論じなかった「悪」の問題の探求を開始するのである。この点で『過ちやすき人間』は、一面では『意志的なものと非意志的なもの』の記述を拡張したものといえる。しかしながらそれは「悪」そのものではなく、その「可能性」を探求したものであるため、本章第三節で改めて問題にするように、抽象性を免れたリアルな人間像を提示できているかどうかに関しては議論の余地が残る。とはいえ、『意志的なものと非意志的なもの』で記述した抽象的な人間像をその一部として包含するような、より大きな人間像を提示したことには変わりはない。ところが、この試みを遂行することでリクールは『フロイト論』をはじめとする解釈学の方法論の考察へと進まざるをえなくなった。このことは、『過ちやすき人間』はリクール解釈学の前提であり、しかも解釈学を要求している著作となっていることを意味する。これが『過ちやすき人間』のもう一つの重要な側面である。この二つの側面を有する『過ちやすき人間』には、現在にいたるまでのリクルールの思索の根幹をなすものが包含されている¹⁰。いうまでもなく、この二つの側面は密接に結びついており、明確に区分できるものではない。しかし、本節では〈直観のスピリチュアリズム〉に対してリクールがなした批判的展

¹⁰ 『過ちやすき人間』がリクルールの思索においてきわめて重要な位置を占めていることはすでにヴァン・レイヴェン、ロウ、フィリベールなども指摘してきたことである。これについてはヴァン・レイヴェンの著作を参照のこと。T.M. Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, Rodopi, 1981, p.35.

開という点を浮き彫りにするために、「悪」についての人間学的解明という面のみを考察することにしたい。そしてもう一つの面に関しては、本章第二節で改めて論じることにする。

さて、〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉の相互性のうちにあって対立する二元性を、「有限と無限」の二極性として表現されるさらに大きな「不均衡」(disproportion)へとリクールは移し変える。リクールはこう述べる。

「意志的なものと非意志的なものとの二元性は、〈有限と無限〉の二極性・不均衡の観念、中間状態・媒介という観念によって支配される、もっと広大な弁証法の中でそれに相応しい場所に戻されるのである」(HF, 12)²¹¹。

『意志的なものと非意志的なもの』で自由と自然との関係を論じたときには、有限なもののみを記述し、ピランに由来する言葉「人間の二元性」については、人間の自由と自然との統一のあいだに微妙な対立や葛藤があるという意味で用いていた。ところが、『過ちやすき人間』では、この「人間の二元性」を有限と無限との二極性として捉え直すというのである。このような有限と無限との二極性からなる人間の不均衡をリクールは〈認識〉〈実践〉〈感情〉の三つの次元において論じる。この不均衡は、感情の次元において頂点に達するが、その不均衡をリクールはまさにメヌ・ド・ピランに由来する言葉「人間性において二元である」と表現するのである。しかし、この言葉によってリクールは、ピランとは違った新たな人間像を提示している。感情の不均衡を明らかにしていこう。

感情は一元的なものではなく、有限と無限の二極から成り立っている二元的なものだとリクールは捉える。人間には、一時的・部分的・有限である休息や完成を目指す感情があるが、それは快・不快の原則に基づく「生命的感情」である。ところがこの生命的感情だけが人間の感情ではない。それを打ち破り侵犯する感情が人間にあることをリクールは指摘する。それは有限な「快」(plaisir)を求める感情ではなく、永続的で全体的な「幸福」や「至福」(béatitude)を目指す感情である。このような感情は個別的なパースペクティブを越え、いわば理性が要求する「全体性」や「無制約性」を求める。リクールによれば、「精神的感情」あるいは一般的に「存在論的感情」と呼ばれてきたものがこの感情である(HF, 115)。このように、各々異なった二つの目標を持つ二種類の感情の特色をさ

²¹¹ 『過ちやすき人間』第三章第一節「性格」は、a) 情動的遠近法、b) 実践的遠近法、c) 性格、という三つの部分から成り立っているが、これは『意志的なものと非意志的なもの』の三つの局面、「決意する」「行為する」「同意する」の内容を一定の観点からまとめているものである。このことは、『過ちやすき人間』が『意志的なものと非意志的なもの』の論述を取り込んで、さらに包括的な人間像を提示していることを示す典型的な一例である。

らに考察してみることにしよう。

有限な感情を超えて至福を求める感情は、プラトンの「エロス」をはじめとして、古代からさまざまな哲学者が考察してきたとリクールはいう²¹²。この存在論的感情は自己の直接的利害から離れた道徳的感情として現われる。リクールはこのことを二つの観点から説明している(HF, 119)。第一に、存在論的感情は「私たち」(Nous)への、すなわち間人間的な次元への個々の人間による参与の感情として開示される。第二に、この感情は「イデア」への参与の感情として現われる。ただし「私たち」への参与と「イデア」への参与は、必ずしも別々のものに参与することを意味しない。自己と他者に共通した理想をもとめるとき、両者は分かち難く結ばれる。どんな経済・政治・文化においても「全体的」な要求を満たしえないという感情があることは、この存在論的感情を間接的に証示するものである。生命的感情を越えて、他者に開かれた理想を求めるこの無限の感情があるがゆえに、人間は有限な環境世界を越えた要求をなすのである。

ところが、至福へと向かう無限の感情と快を目指す有限な感情は、人間の「心情」(cœur)のうちにある。このことは、二つの感情のあいだで心情は緊張に晒され、安定に達することができなくなることを意味する(HF, 142)。というのは、快とは一時的な休息であり、至福は永遠の休息であり、その目標を異にするからである。至福を求める感情は常に一時的な快を破る。しかし、生命的欲望が枯渇することはないので、人間は永遠の休息に達することはない。したがって、人間は自己の内にある有限と無限の二つの感情の不均衡に動揺しながら、両者の葛藤を生きることになるのである。

リクールのいう感情の不安定さについて、もう少し詳しく見てみよう。緊張に晒されながら、心情は外的な対象と独自の関係を結ぶことになる。心情と対象との関係には、認識と対象との関係とは異なる大きな特色を二つ認めることができる。第一に、一般に感情には主観・客観の対立よりも深い、事物との内密な繋がりがある点である(HF, 99-107)。

感情とは何かについての感情であり、志向性をもっており、その限りにおいて認識や実践と同じ事物の領域と関わる。しかし、志向性をもつ点で認識と同じではあっても、事物への関わり方は異なる。認識においては事物は人間の外側に措定され、そこに主観・客観の裂け目が生じる。そのため、たとえ有限と無限との不均衡が、認識する主観の内側にあるとしても、ここにおいては対象が有限と無限とを綜合する第三項となることができる。具体的な言い方をすれば、人間は事物を目の前にすれば容易に正しい認識をえることがで

²¹² プラトンの「エロス」については本章第二節(c)で、『過ちやすき人間』を解釈学の人間学的前提という観点から改めて考察することになる。

きる。たんなる認識上の問題に限れば、有限と無限との総合は対象の上に成立し、自己のうちにある有限と無限との不均衡はあらわにならないのである。ところが、感情は事物に関わるさい、事物を外側に指定せず、事物を自己の内側に引き寄せ自己化する。或る事物に愛すべきとか憎むべきとかいう感情を抱くとき、そこには主観・客観の対立よりも深い、事物との内密な繋がりがある。したがって、感情においては、認識における対象のように、両者の不均衡を総合する第三項は存在しなくなり、不均衡が不均衡として内に感じられることになる。

第二の特色は無限の感情と対象との特殊な関係である。無限の感情が目指す人間の全体的な完成や永続的な休息は、この世で一挙に達成されるものではない。至福とはどんな経験によっても与えられず、このような方向に至福があるという仕方で示されるにすぎない(HF, 85)。したがって、無限の感情がある対象に向かって至福を感じているといっても、対象そのものにおいて至福が実現されるわけではない。無限の感情が正しく対象に関係しているとき、対象は感情に対して象徴的性格、すなわち至福は対象そのものにおいて実現されるのではなく、対象を通して実現されるという性格を有する。これが心情の不安定さのもう一つの特徴である。

だが、心情は不安定ではあっても心情そのものは悪でも過ちでもない。リクールは心情から生じた「過ち」を「情念」(passion)と呼んで区別する(HF, 145)。情念の例としてリクールが具体的に挙げるのは、シェイクスピアが描いたオセローの嫉妬や、バルザックの『人間喜劇』に登場するラスティニャックの野心である。情念を一時的な快を求める生命的感情からのみ説明しようとしても、それは不可能である。なぜなら情念には、自己の生命までも捨てるような異常な感情がはたらいているからであり、至福を求める感情から引き出された「超越的志向」(une intention transcendante)が情念に宿っているのである(HF, 145)。情念が過ちであるといわれるのは、情念を成り立たしめている感情そのものが悪いのではなく、対象との関係が正常でないからである。リクールはこのことを「象徴」(symbole)が「偶像」(idole)となると情念が生じると述べる(HF, 147)。無限の感情が正しく対象に関係しているときには、対象は感情に対して象徴的性格を有する。ところが、情念は対象の象徴的性格を忘却し、対象そのものを絶対的なものとする。つまり、情念はその対象において直接に人間の全体的な完成や永続的な休息を実現しようとするのであり、そのとき対象は象徴的性格を失い、象徴は偶像となる。情念に囚われた人は、偶像の上で自己の欲求を達成しようとするが、それは果たすことはできない。そのた

め、ますます自分自身を苦しめる結果となる。情念の超越的志向は、倒錯した仕方に対象に向かっているがゆえに、情念は過ちの一種とみなされる²¹³。

リクールが過ちの本姓として看取するのは、自由を実現しようという働きがかえって自由の実現を妨げるという転倒した自由の様態である。情念の性質が端的に示しているように、過ちは自由の実現を阻害し自由を窒息させるが、それは通常の次元で自由を妨げるのではない。それは自己のうちにある有限と無限との不均衡から生じるものである。いいかえると、過ちは無限の感情から超越的志向を受け取る人間のみに関わり、高度の次元で真の自由を実現しようという働きによってかえって自らの自由を閉じ込めるものなのである。

以上論じてきた「過ち」の考察を踏まえ、自由と自然との問題を改めて考えてみることにしよう。本節(a)で論じた、〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉との相互性が明らかにする人間の自由は、人間であるかぎり失われることはない自由ではあるものの、悪や善などを捨象した単調な自由であった。ところが、リクールは〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉との微妙な不一致、実存的二元性を有限と無限との二極性へと移し変えた。そしてそこに、過ちが生じる可能性を指摘することによって、自由と自然の宥和に対する重大な事実を提起することになった。リクールによれば、実存的二元性として存在している萌芽的な対立が過ちを誘うきっかけとなり、超越的志向を有する情念の過ちはそこから侵入し、人間の自由の全体を捕えることになる。それは、ニュートラルな自由を全体として悪に染めるのである。

「情念はその誘惑や手掛かりを非意志的なものの中に見出だす。しかし錯乱は魂から生じるのである。この意味で、情念は意志そのものである。情念は人間の全体性を首根で捕まえて、人間全体を疎外された全体と化するのである」(VI, 29)。

人間全体を疎外する転倒した自由の問題が、人間の自然と自由との宥和の問題についての大きな視点の転換を要請する。リクールの見て取っている自由と自然の問題の質は、ラヴェッソンのそれとは異なる。ラヴェッソンは人間の意識と存在の系列が連続しているという観点から、自由が自然を媒介にして実現されていくことを説明していった。リクールはこのように自由と自然との相互媒介が必要であることに関し、ラヴェッソンと意見を異にするわけではない。ところがこのようなことを認めた上で、リクールは過ちについて考

²¹³ 本論文第六章第三節で論じたように、ブロンデルもまた情念の中に無限への欲求を指摘する点、そして情念の対象を偶像としている点は、リクールと同じである。しかしながら、その情念からの解放に関して両者の立場は異なる。この違いの持つ意味は、本章第三節でリクールとナベールとの違いを論じるさいに主題として扱われる。

察し、人間の自由が自然と適切に連動しない点を、情念の解明によって明らかにするのである。そのため、リクールの哲学の焦点は、いかにして自由と自然との関係が破綻している過ちの状態から脱皮し、新たな〈自由と自然と宥和〉へと至ることができるのか、という問題へとあわせられるのである。

リクールは〈自由と自然と宥和〉をラヴェッソンとは違う観点から追求していく。結論的なことをあらかじめ述べれば、それは「言語」という観点である。言語の問題はリクールの解釈学的哲学の中枢をなすものであり、それを中枢に据えたことの持つ意味は本章次節以降で改めて考察することになる。そこでここでは、ラヴェッソンの直観との関係に限ってリクールにおける「言語」の問題を考察することにしたい。

過ちという重大な事実を踏まえた上での自由と自然とに関する基本的な立場を、リクールはすでに『意志的なものと非意志的なもの』において述べている。過ちから解放された新たな次元で真の自由が実現されることが「超越」だとリクールはいう。かれの「超越」は思弁的な次元での問題ではない。それは現実に人間を捕えている過ちからの解放、情念による苦しみからの解放なのであり、宗教的な救済と重なるものである。過ちと超越との関係をリクールは次のように述べている。

「《超越》とは自由を過ちから解放するものであり、したがって人間は《超越》を自身の自由の純化・解放として、すなわち救いとして経験するのである」(VI, 31)。

それでは、いかにして真の超越に人間は達することができるのであろうか。リクールはそれを詩的言語のもつ言語の働きに見い出す。リクールはいう。

「私を私から解放し、私を純化するのは詩の魅力である」(VI, 448)。

詩的言語は、自己の力によって直接的に破ることは不可能である過ちから自己を解放せしめ、新たに自由と自然とが宥和する旅へと誘う。自由と自然が相互に媒介しあっている存在の根底へと詩は導くのである。リクールはこう述べる。存在の根底を理解すること、つまり「存在論の達成は解放以外のなにものでもありえない」のであり、そして、「主体の存在論の達成には方法の新しい変化、発見さるべき新しい現実と調和した意志の《詩学》の如きものへの接近を要求する」(VI, 32)のだと。

以上のようにリクールは自らの立場を述べている。ただし、リクールが構想していた形では〈意志の詩学〉は刊行されなかった。リクールの探求は解釈学の領域へ進んでいったのである。とはいえ、言語の持つ積極的な力を開示し、その言語の力によって存在の深みに達することができることを解明しようとする、重要な幾つかの試みを解釈学の著作の中

に読み取ることができる。リクールの解釈学はラヴェッソンの直観と相反するものだということはできない。しかしリクールからみれば、ラヴェッソンが究明したような自然は真の自由を達成するための必要条件ではあっても、それは十分条件を満たすものではない。人間にとって具体性を持つ真の自由には、自己の外側から到来する言語の働きが必要であり、言語の積極的な働きを介してこそ、自由はそれが実現される深い存在の次元に達することができる。リクールは考えるからである。

第二節 反省と解釈

以上明らかにしてきたように、ラヴェッソンを代表とする〈直観のスピリチュアリズム〉に対しては〈継承〉の側面よりもむしろ〈批判〉の側面の方をリクールの思想から読み取ることができる。これに対して、〈反省のスピリチュアリズム〉とリクールの解釈学はきわめて深い関係にある。すでに述べたように、リクールは〈反省哲学〉の延長線上に自らの解釈学を位置づけている。ところが、リクールは〈反省哲学〉についてしばしば言及するものの、その内容に関しては一般的な事柄を述べるにとどまり、その実質的内容を必ずしも明確にしていない。本節ではその実質をなしているのは〈反省のスピリチュアリズム〉、とりわけナベールの〈反省哲学〉であると見定め、そのことを明らかにしたい。いいかえれば、ナベールの〈反省哲学〉の決定的な影響のもとで、リクールが解釈学を展開させたことを示すのが本節の主要な課題なのである。そして、この課題を果たすことによって同時に、フランス・スピリチュアリズムが現代の思想世界の中になした一つの貢献を示してみたい。

本節では以下のように議論を展開させたい。最初に、リクールのいう反省哲学と解釈学との一般的関係を解明する（a）。次に、ナベールの反省哲学とリクールの思想との関係を論じ、ナベールの思索がリクールの哲学形成にさいして与えた決定的影響の内容を明らかにする（b）。最後に、リクールの主著『過ちやすき人間』を取り上げ、リクールがナベールの反省哲学の影響下に構築した人間学がリクール解釈学の間人学的基盤となっていることをかれの思索の内側から明らかにしたい（c）。

（a）反省哲学と解釈学

リクールは〈反省哲学〉の流れに属する思想家として、ナベールをはじめとしたスピリチュアリズムの名だけでなく、それ以外にもデカルト、カント、フィヒテの名などもあわせて挙げている（DI, 50-54; CI, 233; CI, 321-325; TA, 25-26）。そこで、ナベールの

反省哲学とリクール解釈学との関係を考察するのに先だって、リクールのいう反省哲学と解釈学の一般的関係を解明しておこう。

広範囲に及ぶ西洋の近代の哲学をリクールが〈反省哲学〉の名で呼ぶのは、かれらの哲学の根本問題となっているのが、「自己自身の内へ還る思惟の働き」である「反省」による自己理解であると考えからである。すなわち、これらの思想家においては認識や意志などの諸々の働きの担い手としての自己を理解することが根本問題となっており、しかもかれらの哲学には認識と倫理の統一的原理として主体を捉えようとする共通の志向があるとリクールは看取するのである(TA, 25)。近代の〈反省哲学〉の伝統には、自己の根源に還って自己のうちに統一的原理を求める基本的特徴があると見据えた上で、リクールは自らの解釈学は〈反省哲学〉に根本的変更を加えながらこれを継承するものだ、と主張するのである。

『フロイト論』冒頭の論述を導きにして、リクールが捉える反省哲学と解釈学との一般的関係をもう少し詳しく明らかにしておこう(DI, 50-54)。

リクールは近代の反省哲学の伝統の嚆矢をデカルトに求める。それはデカルトが自己の根源に究極的な原理を求めたからである。いうまでもなく、デカルトは諸科学を基礎づけることのできる確実な一点を求めてあらゆる認識について懐疑を遂行し、「思惟する自己」を哲学の究極的原理として導いた。「思惟する自己」を究極的原理とすることは、自己定立を第一真理としたことを意味する。なぜならここにおいては、「思惟する」という行為によって、同時に「思惟する自己」の存在が定立されているからである。つまり、デカルトは知の根拠を求めて自己の根源へと還ってゆき、自らを定立する自己定立を哲学の第一真理としたのである。リクールはこの真理を次のように敷衍して説明する。

「われあり、われ思う。つまり存在するとは、私にとってそれは思惟することである。私が思惟する限りにおいて、私は存在するのである」(DI, 50)。

デカルトにとって第一真理は、直接的意識の明証性において捉えられるものであった。ところがリクールによれば、この真理は疑いようのない真理だが同時に空虚な真理である。この真理においては「われ」すなわち「自我」が間違いなく「ある」ことは確かであるものの、「自我」がなんであるかを十全には示していない。もし、反省が自己を直接的意識の明証性において捉える無媒介の直観のごときものであるならば、反省哲学は抽象的にならざるをえない。「自我」は直接的には理解されない感情・欲望といった感性的次元まで含めて捉えられなければならない。このような観点からリクールは、「自我」がなんであ

るかを具体的に捉えるためには、「自我」を客観化する表象・行為・作品・制度・建造物など——一般にシーニュと総称されるもの——を媒介にする必要があると主張する。

「反省哲学は直接性の哲学の逆である。われあり、われ思うというこの第一真理は、打ちかち難い真理であるが、打ち勝ち難いのも同じだけ抽象的で空虚なものである。この真理は、それを客観化する表象・行為・作品・制度・建造物などによって『媒介される』ことが必要である。最も広い意味における、《われ》が自己喪失し、ついで自己発見しなければならないのは、これらの対象においてである」(DI, 51)。

自己認識にシーニュの媒介が必要であるという洞察は、ディルタイ以来の解釈学の流れに与する哲学者に共通するものであるといえよう。ところが、リクールは反省における実践的・倫理的観点の重要性を喚起し、この点からも反省哲学は解釈学へと変貌しなければならないと主張する。リクールによれば反省哲学は認識論を中心におくべきではなく、認識論をその一部とする包括的な倫理学でなければならない。倫理を重要視する観点からリクールはフィヒテの思想を取り上げ、デカルトの第一真理である「われあり」をフィヒテの「われあり」と重ね合わせる。すなわち「フィヒテはこの第一真理を措定判断とよんだ」(DI, 53)としたうえで、デカルトの「われあり」をフィヒテの措定判断のうちで最も原初的で最高である判断「われあり」の方向に展開させる。1794年の『知識学』によれば、措定判断としての「われあり」は次のように述べられている。

「われあり、この判断においては、自我についてはまったく言表されず、述語の場所は自我の可能的規定のために無限に空虚に残されている」²¹⁴。

いうまでもなく、フィヒテにおいて「無限に空虚に残されている」場所は、純粹に能動的な自我が切り拓いた場所である。そして、それが空虚に残されているからこそ、フィヒテの実践哲学の積極的課題が生まれる。リクールによれば、このことはフィヒテの反省哲学の課題が「私の具体的経験を、われありの定立と等しくすることにある」(DI, 53)ことを意味する。フィヒテの措定判断を以上のように捉え直すことによって、リクールは自己定立である「われあり」の位置づけの決定的な変更を要求する。すなわち、自己定立はもはや「与えられる」(gegeben)ものではなく、「課せられる」(aufgegeben)ものとならねばならない。以上のように、反省はその実践的・倫理的課題を果たすためにも、無媒介の直観であってはならず、「自我」の働きをそこに見いだすことのできるものによって媒介

²¹⁴ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Felix Meiner, 1979, S.36f.

されなければならないとリクールは主張するのである。

このように認識と倫理の二重の観点から、反省哲学が解釈学へと変貌を遂げなければならないという主張には、反省哲学を〈継承〉するとともに、それを〈批判〉するという二つの側面が含まれている。批判という点に関していえば、リクールは解釈学の側にたって独断的に反省哲学を批判したとはいえない。すでに本論文は第五章で、ラシュリエの反省哲学の問題点をその思索の内部から明らかにしてきたが、ラシュリエの反省哲学にはリクールが批判がまさに妥当するであろう。ラシュリエの反省哲学は、リクールの考える伝統的反省哲学の典型をなすものといえるのである。しかし、リクールの解釈学はそのような伝統的な反省哲学から直接に由来したのではない。〈継承〉という点をより明確にするには、伝統的な反省哲学と解釈学との橋渡しをした思想家、すなわちなべールの〈反省哲学〉が持つ意味を考察しなければならない。

(b) ナベールとリクール

リクールの解釈学形成にナベールの反省哲学は決定的な役割を果たした。リクールはナベールの反省哲学をデカルト以来の反省哲学の伝統の到達点として位置づけるとともに、それを自分自身の思索の中へと取り込んでいる。見方を変えれば、リクールは近代の反省哲学の伝統をナベールという思想家を通して受けとったといえる²¹⁵。ナベールの思想的淵源はピランにだけに限ることはできない²¹⁶。とはいえ、ナベールは自らの反省哲学の起源の一つをピランに求めており、またリクールもナベールの思想をピランの線上に位置づけている箇所もある²¹⁷。それゆえ、リクールがナベールの思想をいかに〈継承〉しそれを〈展開〉させたかを明らかにすることによって、すくなくともピランの提起した問題に応える現代における一つの事例を浮かびあがらせることはできるであろう。

²¹⁵ ナベールの〈反省哲学〉がデカルトのコギトから出発し、カントを批判しつつフィヒテを継承している点については、ノーランの論述が明快である。P. Naulin, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, Les Presses de L'A.P.F.L.C., 1980, pp.10-13.

²¹⁶ もし、ナベールの思想形成を忠実にたどろうとするなら、すくなくともカントとの思想的関わりについては考察をしなければならない。この点に関する本論文の立場については、本論文第一章注24を参照のこと。

²¹⁷ ナベール自身による〈反省哲学〉の思想史的理解に関しては、本論文第一章第二節参照のこと。また、ナベールの主著『倫理のための要綱』を紹介するときに、リクールはその思想的淵源をピランに求めている。「ジャン・ナベールはカントとピランのどちらの側に位置づけられるのか。ピランの側にか。『自由の内的経験』から『悪論』までのナベールの全著作が反省と批判とを区別することを目指していることを鑑みるならば、ピランの側に位置づけられる」(L2, 228)。ただし、リクールは、ピランとナベールとの違いについても考察し、カントとナベールとの関係についての考察もしていることは付記しておこう。

リクールの解釈学形成においてナベールの思想が重要であったことを指摘してきた研究者は少なからずいる。しかしながらナベールとリクールの思索に違いがあること、またその違いが含む意味までもを考察したものを見いだすことができなかつた²¹⁸。この違いについての考察は次節でなすことにして、ここでは〈継承〉の側面にまとを絞り、リクールはいかなる点においてナベールの反省哲学を継承したかを明らかにすることにしたい。

ナベールの反省哲学の概要を知るには、『フランス・エンシクロペディー』に執筆した「反省哲学」の項が格好の導きとなる。この論文でナベールは、自らの考える「反省」を「まず主体が主体自身を構成し、ついで、その働きに内在する精神活動の法則・規範をあらゆる領域で取り戻す」ものと表現する²¹⁹。そして、ナベールはこのように定義された反省哲学に共通する本質的要素として「行為の根源的なイニシアティヴ」(l'initiative radicale de l'acte)を指摘する。すなわち、いつでもどこでも「決意」によって生の自発性の流れを中断し行為を更新することのできる「行為の根源的なイニシアティヴ」が精神にあり、このような行為の根源性に基づいて、精神は精神の働きを自らにあらわにできるとするのである。以上のような「反省」の定義は、ラシュリエらの近代の反省哲学をナベ

²¹⁸ リクール研究におけるナベールの思想の位置づけを概観しておくことにする。本節は1994年と1995年に刊行された二つの拙稿をもとにして作成されたものであるが、拙稿執筆時には大多数のリクール研究者はナベールとリクールとの関係に言及さえしていなかつた。Fumiaki Iwata, 《Paul Ricœur et la Philosophie réflexive》, in *Etudes Phénoménologiques*, N° 20, 1994. 岩田文昭「リクールにおける反省哲学と解釈学」『哲学研究』第561号、1995年。このような研究状況はリクールが自分の数少ない師としてマルセルやフッサールと並んで、ナベールをあげている点を鑑みるだけでも(L2, 92)、不当なものであるといわざるをえない。もちろんナベールがリクールに与えた影響について論じている研究者も存在していた。ただしその場合でも、ブルジョワやジェルボリーノのように、ナベールの思想の影響をリクールが解釈学を展開する一局面に限定するのでは不十分である。P.L. Bourgeois, *Extension of Ricœur's Hermeneutic*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975; D. Jervolino, *The cogito and hermeneutics*, Kluwer Academic Publishers, 1990. それに対してヴァン・レイヴェンやコランはリクールの思索におけるナベールの重要性を正確に見抜いていた。ヴァン・レイヴェンはナベールの根源的肯定の思想はリクールに決定的な影響を与えたとしている。T.M. Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, Rodopi, 1981, p.33. またコランはナベールの思想の継承という観点からリクールの思想解明を試みていた。P. Colin, << L'héritage de Jean Nabert >>, in *Esprit*, juillet-août 1988; << Herméneutique et philosophie réflexive >>, in *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991. ただしヴァン・レイヴェンもコランも〈反省哲学〉がリクールの解釈学に占めている位置を体系的見地から十分に掘り下げて捉えているとはいえなかつた。ところが、拙稿が刊行される頃から、ナベールの思想にその重要性に相応しい位置を与える研究書が目立つようになってきた。その代表的なものとしては、次の研究書をあげることができる。A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996. 杉村靖彦『ポール・リクールの思想』、創文社、1997年。とりわけ杉村の著作は、リクールとナベールとの特別な「絆」(alliance)を軸にして、リクールの「統合的理解」を提示したものであり特筆に値する。杉村の研究は、拙稿の問題意識を受け継ぎながらそれを「補足」するような形になっており、私からみると、この研究は本節が主張することを補強するものといえる。杉村の研究と拙稿の関係は、同書【註】45頁参照のこと。

²¹⁹ J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 04-15.

ールが定義し直したものであり、ナベール自身の反省的分析の積極的意義をいまだ十分に示してはいない。反省的分析がその方法の豊かさを発揮するのは、ナベールによればシーニュを媒介にすることによってである。シーニュの媒介を反省哲学の中心に据えることによって、ナベールは「自我」を感情や欲求という感性的次元において捉えようとする。

ナベールはシーニュを媒介させることで「自我」の領域を感性的次元にまで拡張していく。このことを「反省哲学」の項では、現象学の分析と対比させて説明する。いうまでもなく『イデーニ I』を中心としたフッサールの超越論的現象学は、対象の存在を素朴に信じる自然的態度に伴う存在定立すべてについて判断停止をおこなう。そしてこういった現象学的還元のおとに残る直接明証的な根源的現象である超越論的意識の領域に目を向け、超越論的意識の意味付与に意味の根拠をもとめる。このような超越論的現象学は、透明な意識において世界を基礎づける反省哲学における認識論の一面を徹底させ完成させたのものといえる。リクールのいうようにこの点で「現象学は反省哲学であり続けている」(TA, 26)のである。ところが、ナベールはこのような現象学的分析では、現実的な生の次元における意識の行為が捉えられていないと批判する。超越論的現象学では現象学的還元をおこなうことにより、現実世界において実現される意味と本来その意味に結び付いていた主体の行為との関係がゆるめられる。この関係のゆるみをナベールは「弛緩する」

(se relâcher) と表現する。この結果、現象学的分析の注意は「原初の行為から切り離された意味」へと向かい、超越論的主観性が純粋な「まなざし」(regard)の中に出現することになる。ナベールはこのように現象学を批判しながら、反省的分析は具体的な意識の行為を自己化すると述べる。すなわち、反省的分析は、「時間・空間・言語・歴史になんらかの形で結びついた仕方で実現された意味の側から、精神的内面性を獲得すること」^{注20}を目指すのである。ナベールの考える反省的分析とは、さまざまな時間・空間で展開された精神の働きを、その意味が付与されているシーニュを介して取り戻そうとする試みだとまとめることができる。

さてさらに、ナベールの反省哲学の意図が以上で述べてきたことにつぎるのであれば、反省哲学とリクールの解釈学の関係においてナベールの反省哲学は必ずしも重大な位置を占めるとはいえないであろう。なぜなら、ナベールの批判が該当する現象学は現象学運動の中のごく限られた一部であり、現象学運動の方は次第に透明な意識の領域にとどまらず、身体や歴史というより広大な領域を射程に入れるようになったからである。リクールも論じているように、フッサールの現象学は解釈学的現象学の前提となっており、しか

²⁰ J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 04-15.

もフッサールが遂行していった現象学そのものが解釈学的現象学を要求しており、その意味で解釈学的現象学の可能性をはらんでいるのである^{註21}。したがって以上の局面に限るならば、ナベールの反省哲学の役割を顧みることなく、近代の反省哲学を徹底させたフッサールの現象学を批判的に継承したものとしてリクールの解釈学を位置づけることもある程度まで可能となる。しかし、シーニュを媒介にして自己を取り戻すことを掘みとったのは、現象学からではなく、ナベールからであるといわざるをえない。リクールは、このようなシーニュの意義をナベールの「根源的肯定」(affirmation originaire)の思想と一対のものとして受け取っているからである。しかも、根源的肯定の思想がリクールが探求していく「われあり」の意味、「存在」の意味に決定的な影響を与えている(HV, 20: HV, 317-360)。以下においてはまず、ナベールが一貫して追求してきた「根源的肯定」をかれの著作『倫理のための要綱』の論述から明らかにし^{註22}、ついで「根源的肯定」においてシーニュが占める位置について考察することにしよう。

根源的肯定とは「われあり」の中に表現されている肯定であり、「自我」が自己の存在について持っている意識の基礎にある肯定である。したがって根源的肯定の思想においては、自己意識が根源にあるのではなく、自己意識は根源的肯定によって条件づけられている。一般的な表現を用いれば、根源的肯定とは「自己意識の原理」といえよう。ところが根源的肯定は自己意識の行為を離れて、それ自体で自足するものではない。根源的肯定は自己意識の中においてのみ肯定される。それゆえ、意識とその原理は「相互内在的関係」(intériorité réciproque)をなしている。もし主体の行為である「われあり」と、この行為を基礎づけている根源的肯定とを分離して捉えるならば、両者の間にある「相互性」を誤解することになる。このことから「われあり」から切り離された「存在」それ自体を論じることを拒否するというナベールの存在論への基本的な立場が導かれる^{註23}。

根源的肯定はナベールの思想の根幹をなすものであり、ナベールはさまざまな角度からこれを論じている。「倫理学」(éthique)の著作である『倫理のための要綱』の前半

^{註21} P. Ricœur, << Phénoménologie et herméneutique >>, in TA, pp.39-73.

^{註22} J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, préface de P. Ricœur, Aubier, 1962 (1943). なお『倫理学要綱』におけるナベールの根源的肯定の思想の理解に関しては、ノーランの論述を参考にした。P. Naulin, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960)*, p.37-48.

^{註23} リクールも人間の経験を離れて「存在」そのものを問うことは無意味であるとナベールにならって主張している(HV, 356-360)。存在論が人間学と不可分であることがリクールの思索の大きな特色の一つである。近年の著作においても、リクールはナベールの名をあげながら、自分の哲学と人間学との関係を強調している。P. Ricœur, << Réponses >>, in << Temps et récit >> de Paul Ricœur en débat, Cerf, 1990, pp. 210-211.

でナベールが論じたのは、「過ち」(faute)などの人生の否定的経験とそれらが引き起こす否定的感情である。いわば否定的な意味での道徳的経験・感情の分析を基にして、根源的肯定の思想は導入されたのである。リクールは『過ちやすき人間』の序文で、このような「過ち」の経験から根源的肯定へと至る道程について、ナベールの思想から啓発を受けたとわざわざ表明している(HF, 15-16)。そこで「過ち」との関係を中心に、根源的肯定についてもう少し詳しく論じることにしてみよう。

反省哲学は思弁的な概念から始まるのではなく、反省に先立つ経験・感情から始まる。経験・感情は反省のための素材を含んでおり、それが反省を促すのである。リクールはナベールの反省哲学の立場を次のようにまとめている。

「反省哲学は根本的な出発点を求めない。反省哲学はすでに始まっている、しかしそれは感情の様態においてである。すべてがすでに経験されている、しかし理解するためにすべてが残されている。ナベールの巧みな言い回しを借りれば、明晰に厳密に『取り戻す』(ressaisir)ためにすべてが残されているのである」(L2, 225)。

ところが無数にある経験・感情のなかでも「過ち」のような否定的なものから出発するのは、それが「存在」と特殊な関係をもっているからである。「過ち」は自己自身に関する根本的な「不満」(insatisfaction)、「自我」がそうであることを望んでいる「存在」に関わる「不満」に結びついている。この不満はあるべき「存在」そのものを示しはしないが、そのような「存在」と現実の「自我」とを分け隔てている闇のごときものを開示する。つまり、「過ち」という否定的経験は「非存在」(non-être)の暗い経験に通じており、いわば「存在」の深みに逆向きの仕方でも参加しているのである。それゆえ「過ち」についての反省は、より根源的な肯定的経験が可能であることを「自我」に示すことができる。そもそも根源的な原理への関係がないのであれば、これらの経験・感情において現われる否定的経験が、否定的なものとして判断されたり感じられたりすることもないといえよう。したがって否定的経験についての反省が、根源的肯定についての意識を取り戻すことと重なるのである。このように否定的経験をもとにして導入された根源的肯定が、意識の根源にあって「意識の再生」を可能にする原理となる¹²⁴。ただし、根源的肯定はそれ自体が独立した実在的原理ではなく、あくまで自己自身が十全なものでないという痛切な自覚から導入されていることは繰り返し強調しておこう。ナベールの表現にたとえば、「私たち自身が私たち自身と不釣り合い」(l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes)であ

¹²⁴ J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.27.

るといふことの反省からそこに導かれるのである²⁵。本章第一節（b）で悪の人間学的解明という側面から、感情の次元で頂点に達する人間の不均衡、「人間の二元性」を考察したが、これはナベールのいう「私たち自身が私たち自身と不釣合」である人間をリクールが自らの哲学において捉え直したものであるといえる。

根源的肯定は自己自身の不釣合を照らし出すものとして現われる肯定であり、人間には直接に到達することはできない原理である。そのような仕方において、根源的肯定は意識を新たな次元へと導き、自己の再生を保証する「確信」(certitude)として人間に現われる。ナベールによれば、この「確信」には深い感情が伴われ、自己固有の利害を離れ、他者とより深く結びつき、この世界のすべてのものへと関心を向けさせるのである²⁶。

以上のようなナベールの根源的肯定の思想の中に、リクールは正当な「存在」理解を見て取った。そしてリクールはかれ自身の「存在」への探求の根幹に根源的肯定の思想を取り入れたのである。ナベールと同様リクールにとっても「存在」とは否定的経験のさらに深いところにある「肯定」であり、人間を実存せしめる生き生きとした働きである。リクールは「存在」の意味を人間の否定的経験との関係において次のように述べている。

「存在の概念は、否定的なもの、否定的経験の圧迫のもとで、私たちが取り戻さなければならぬものである。私たちが取り戻さなければならぬこの存在は、形式ではなくむしろ行為であり、〈実存する力〉〈実存せしめる力〉〈生き生きした肯定〉である」(HV, 360)。

さて以上の論述において、根源的肯定へと導きそれを提示するナベールの反省哲学の内容を考察してきた。しかし、ナベールの反省哲学はそれにとどまるものではない。根源的肯定に覚醒した自我が新たな形で世界に関わるのであり、そこにおいてシーニュが重要な役割を果たす。実をいえば、ナベールの『倫理のための要綱』は、シーニュ論をはっきりと組織だったしかたでは論じておらず、それを一見目立たないようなかたちで表現している。しかしながら、根源的肯定の思想の中にシーニュを媒介にして自己を取り戻すという局面をリクールは看取り、それをリクールの解釈学は継承している。リクールが看とったナベールの根源的肯定とシーニュとの関係を明らかにしよう²⁷。

²⁵ J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.61.

²⁶ J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.73.

²⁷ 『倫理のための要綱』において根源的肯定とシーニュが結びつけているさまを、杉村はたくみに言い表している。これは晦渋なナベールのシーニュ理論を練れた言葉で表現したものであり、本節（b）の以下の論述もこの杉村の表現に裨益を受けた。杉村靖彦『ポール・リクールの思想』、63-66頁。

根源的肯定へと導かれ、それに照らし出された自我は、自己自身の真のありようといわば覚醒したといえる。もちろん、覚醒したといっても自己自身における不釣合の構造が変わるわけではない。しかし、同じ否定的な経験であってもそこに根源的肯定からの「呼びかけ」(appel)を聴きとり、肯定へと惹き寄せられる自らの「存在の欲望」(désir d'être)の現れを見てとるようになるのである。そしてこのことが、現実の世界への自我の新たな関わりを引き起こす。ナベールの表現にしたがえば、「自我がその源泉に集中すること」と「世界へと自我が展開すること」とが「相互に繰り返すこと」(alternance)、あるいは「結びつくこと」(alliance)がここに生じる^{註28}。根源からの「呼びかけ」を現実世界において確かめ、「検証」(vérification)しようとするところで、問題の中心となるのがシーニュである。というのは、根源からの働きは、現実の自我が世界に産み出す価値・行動・作品などに受肉するのであるが、それは直接に自らを現わすのではなく、それらに「隠蔽」されるような仕方で、いいかえれば間接的にのみ表現されるからである。ここにおいて、シーニュ解釈の問題と反省とが結びつく。この結びつきは、『フランス・エンスクロペディー』の「反省哲学」でもすでに示唆されている。この論文でナベールが次のようにシーニュの意義を強調したのも、根源的肯定の思想との関係を踏まえてこそよく理解できるであろう。

「反省的分析がその豊穡さを全面的に開示するのは、精神的行為がすぐにさまにそれに背を向けるおそれのあるシーニュの中に自らを与える瞬間を取り押さえるときである」^{註29}。

このような結びつきをリケールは読み取り、ナベールの反省哲学においては、根源的肯定の思想とシーニュによる自己理解は一对のものとして捉えなければならないとはっきりと述べる。

「反省的方法の大志は、純粋な行為を、それが意味付与しているシーニュを介して取り戻そうとするのであるから、それはたんなる記述を目指しているのではない。それは根源的肯定を喪失したことを知った意識が、再び根源的肯定を自己化することを目指すのである」(L2, 232)。

本論文の立場からは、ナベールがこのような自我とシーニュとの関わりをメーヌ・ド・ピランのシーニュ理論に求めていることにとくに注目したい。ナベールはピランのシーニュの理論を倫理学的な領域に拡張し捉え直さなければならないと『倫理のための

^{註28} J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.77.

^{註29} J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 06-01.

要綱』の中で述べている。

「メヌ・ド・ピランがシーニュについて述べたこと、すなわち意識の構成能力を意識に開示する行為について述べたことを、同じく諸価値についても言及する必要がある」^{註30}。

そして、ピランの文章をわざわざ引用してその理由を述べる。引用文献を挙げるのがわずかに数例しかない『倫理のための要綱』においては、これは特記すべきことである。

「シーニュを与える行為は、組み合わされることで隠されるのであり、[ピランがいうように]『自らが光るために光の部分』を失うのである。ここで失われるのは、この行為が自らを与える感覚的要素に伝えた光の部分である。それと同様に、すべての創造的行為が価値を促進し、自らを尊重し、自己自身を知ることができるためには、作品・行動においてまず創造的行為の痕跡が失われ、そこに隠されることに創造的行為が同意することをしなければならないのである」^{註31}。

本論文第二章第四節で明らかにしたように、ピランにおいてはシーニュの領域を感覚的領域に拡げることは、あくまで秘められた可能性として存在しえたものにすぎなかった。それを感覚的領域のみならず、さらに倫理の領域にまで拡大したナベールのピラン理解は、ピランの文字どおりの思想に忠実なのではない。そうではなく、ブロンデルのシーニュ理論と同じく、ピランに内包されていた一つの可能性を徹底した形で捉え直したものといえよう。ナベールは独自の反省哲学を追求することで、ピランのシーニュ理論を取り込んでいるのである。そして、ナベールを介することでリクールの解釈学は、ピランにまでその思想的起源を遡ることができる。この点を踏まえると、リクールの解釈学もまたピランの問いに創造的に応えた思索の一つに数えることができるのである。

(c) 『過ちやすき人間』の人間学

リクールがナベールから掴みとったもの、それを一言でいえば「根源的肯定の自己化」を目指した「シーニュを媒介にした自己理解」である。このことをリクールは「悪」についての人間学的解明という角度から自分自身の思想の内に組み入れ、『過ちやすき人間』として結実させたのである。そして、この著作で構築した人間学がリクールの解釈学の人間学的基盤となっている。すでに本章第一節(b)で『過ちやすき人間』を取り上げた

^{註30} J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.78.

^{註31} J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.78. ナベールはピランの言葉をピラン中期の著作『思惟の分析について』から引用している。Maine de Biran, *Œuvres*, éd. Tisserand, Tome IV, Slatkine, 1982, p. 235.

が、そこでは〈直観のスピリチュアリズム〉への批判という側面から考察し、その限りでこの著作の意義を明らかにしたのであった。ここではその解明を踏まえつつ、次のような課題を設定し、リクールの解釈学的人間学的基盤の内容を明らかにしていきたい。その課題とは、『過ちやすき人間』の論述から、反省と解釈の関係についてリクールの定式の内容を明らかにし、リクール解釈学の成立の核心を解明するという課題である。

リクールは反省と解釈との連関を次のように定式化し、この定式に基づき象徴や作品などのシーニュの問題を論じる解釈学へと進んでいく。

「反省とは、私たちの〈実存の努力〉(effort pour exister)と〈存在の欲望〉(désir d'être)とを自己化(appropriation)することであり、それはこれらの努力と欲望とを証する諸作品を通してなされるのである」(DI, 54. 同じような定式がCI, 21: CI, 169: CI, 260: CI, 262: CI, 325 などにも見いだされる)。

この定式が示している反省と解釈との関係は、『過ちやすき人間』で構築された人間学にその基盤をもっている。まず定式にある〈実存の努力〉と〈存在の欲望〉とは何であるかを解明し、次にそれらとシーニュとの関係を解明していくことにしよう。

最初に〈実存の努力〉と〈存在の欲望〉を『過ちやすき人間』の「存在論的感情」に関する論述から明らかにしたい。一時的・部分的・有限である休息や完成を目指す感情のほかにも、「存在論的感情」が人間には存在していることをリクールが示している点についてはすでに本論文で論じた。ここでの解明の中心となるのは、リクールがこの感情を「根源的肯定」が内面化されたものであると捉えている点にある(HF, 152-153)。

多くの哲学者が存在論的感情をさまざまな角度から捉えてきたが、そのなかでもプラトンの「エロス」とスピノザの「努力」(コナトゥス)にリクールは注意を向ける。というのは、これらの概念は「存在」の根源的な力を各々の仕方で捉えようとしており、そのことによって人間がこのような「存在」を所有していないがゆえに「存在」を求めるものであることを動的に表現しているからである。〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉とは、実はプラトンの「エロス」とスピノザの「努力」を各々リクール流に表現し直した言葉にほかならない。

プラトンのエロスは、存在に対して二重の構造を表わす存在論的感情であるとリクールは考える。一方で、この感情は存在へと向かう感情、あるべき存在に向かわねばならないという使命感として現われる。ところが他方で、この感情は存在に帰属しているという

感情でもある。すなわち、そこから由来してきたという起源・根源に関する感情なのである。使命の感情であるとともに起源への感情であるという二重の構造を、リクールは次のように表現する。

「存在へと向かう《エロス》は、またその《起源》としての存在を思い起こさせるものである」(HF, 118)。

リクールがプラトンのエロスを〈存在の欲望〉と呼ぶのは、このような二重の意味においてである。

リクールはスピノザの思想に深い意味を認める^{註32}。スピノザが『エチカ』において論じた「知的愛」も「存在論的感情」であるといえよう(HF, 122)。しかしリクールは、スピノザにおいてはもろもろの感情の分析ではなく「努力」の方に着目する。スピノザの「努力」は人間の行為を根本的に規定する根拠であり、「努力」を根拠にあらゆる感情は生じる。ここで重要なのは、「努力」には自己の存在を除去するものはまったく含まれておらず、そこには自己の存在を定立する力そのものが捉えられていることである。この点にリクールは根源的肯定に通じる面を見だし、根源的肯定を理解するにはスピノザの「努力」の意味を汲み取らなければならないとする(HF, 154)。

プラトンの「エロス」とスピノザの「努力」から由来した〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉の意味は、この二つを重ね合わせることでより明確となる。この二つを一緒に理解することの必要性をリクールは『過ちやすき人間』以降の幾つかの論文で強調する(CI, 24-25: CI, 167: CI, 323-325: CI, 336: CI, 442: DI, 53)。スピノザの「努力」は人間の「われあり」の根拠となる肯定である。しかしながら個々の人間においては、この肯定が完全に自己のものとなっているわけではない。人間は真に「あること」から様々な仕方で疎外されているので、それは再獲得され復興されなければならない課題となっている。このような観点から、『エチカ』を根源的肯定の再獲得の過程を論じたものとして読み解くことができる。

「『エチカ』、それは隷従の状態から至福へと至るその全過程における私たちの実存の努力の自己化である」(CI, 335)。

根源的肯定が人間の内に感じられながらも、それを完全に所有していないことを表わす点では、プラトンのエロスも同様である。〈存在の欲望〉が存在を求めるのは、根源的肯定の獲得をめざしながらも、そこに到達していないからであり、つまり不足しているがゆえ

^{註32} リクールはスピノザの思想をそれほど詳しく論じてはいないが、次のように高くかれの思想を評価している。「私はスピノザに関して論じたことはあまりなかったけれども、私の思索と教育がスピノザと離れたことはなかった」(Soi, 365)。

に追い求めるのである。以上のように理解する場合、〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉はいずれも真に「あること」を求めつつも、いまだ完全な充足にいたっていない人間の同一の状況を表現しているといえる。〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉を自己化するとは、人間の内に働きながらもいまだ完全に所有されていない根源的肯定の獲得を目指すことにほかならない。

以上で明らかにした〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉の内容が『フロイト論』以降のリクール解釈学の間人学的前提となっている。ところが〈存在の欲望〉と〈実存の努力〉は解釈学のたんなる前提ではない。〈実存の努力〉と〈存在の欲望〉を自己化するために、シーニュを媒介にしなければならない必然性をも『過ちやすき人間』の論述そのものの内に指摘することができる。

シーニュを媒介することが必要であるというリクールの主張は、まず第一に感情の一般的特色に関する論述(HF, 99-107)に認めることができる²³³。リクールは感情の一般的特色を認識と対比させながら、その特性を「志向性」(intentionalité)と「内密性」(intimité)として述べている。感情は何ものかについての感情であり、感情にも認識と同じく世界・事物などへの「志向性」がある。したがって、感情を世界や事物となんの関わりのない主観的なものと考えべきではない。ところが感情は、「何ものか」についての性質を指示しながらも、そこで自己が「内的に触発される」あり方を開示する。リクールは自己を内的に触発する感情のこの特性を「内密性」と名づけている。感情と認識とは志向性を持つ点では同じであっても、世界や事物への関わり方が異なっている。認識は対象を外側に定立するので、そこには主体と客体との間に根本的な分裂が生じる。つまり、認識においては対象が主体から分離し、主体に対立するという関係が成り立っている。しかし感情にはこのような主体と客体の対立は成立しない。そこには事物や世界に帰属し内在するとでもいうべき関係がある。認識において分離された事物や世界を感情は内面化している。感情が自己と世界との間にもたらず関係は、あらゆる主客の二元性よりも深く内密である。このように感情においては、自己と世界との「志向性」と「内密性」という二重の関係が感じられている。しかし、この二重の関係をそれ自体において直接に捉えることはできない(HF, 101)。それは二重の方向を相照らす間接的な仕方で、すなわち一方で認識によって客体化されている世界・事物への感情の「志向」を対照しつつ、同

²³³ 感情の特色に関する論述については、本章第一節(b)で、心情の不安定さということ明らかにするためにすでに論じたが、〈シーニュの媒介の必要性〉を明らかにするという目的のためにここで改めて取り上げる。

時にそれを「内面化」する運動を捉えなければならない。

リクールのいうように日常的な言語が主体・客体の区別・対立に基づいて構築されている面があることは否めない(HF, 101: HF, 105)。しかし主体・客体の対立を維持しない感情も、言語と絶縁された、ロゴスの光の届かない暗闇にあるのではない。感情が志向性を持つ以上、志向されたものの側から感情を秩序づけ、まったくの混乱の闇から感情を引き出すことができる。このことは志向されているものが感情を「暗号」あるいは「シーニュ」として表現していることを意味する。或る事物について或る感情をもつ場合に、この事物は自己の「内密性の暗号・シーニュ」(HF, 105)となる。つまりこの事物は「シーニュ」として、認識によって客体化されている世界・事物への感情の「志向」を表現しつつ、それを「内面化」する運動を間接的に示しているのである。『過ちやすき人間』におけるリクールの言語理論はその後、かれが展開する言語理論に比べると十分に整備されているとはいえない。しかし、この時期においてすでにリクールは、感情を直接に捉えることはできないと明確に認めただけでなく、シーニュを解釈することによって感情を理解し反省することができるかと述べていたのである。このことは『過ちやすき人間』で構築された人間学とリクール解釈学の深い結びつきを示す一端である。

『過ちやすき人間』の論述からシーニュを必要とする理由をもう一つ指摘することができる。存在論的感情の特殊性がシーニュを要求するのである。存在論的感情は「幸福」を目指すものである。ところが、幸福は有限な感情の目的である「快」とは異なり、人間が幸福そのものを直接に所有することはない。幸福を目指す感情は、幸福へと向かっていることに対する喜びを感じるにすぎない。すると幸福は幸福を目指す感情に直接に自らを現わすものではなく、間接的に自らを示すにとどまる。ここからリクールは、幸福は「シーニュ」としてのみ現われると主張する。

「私は幸福へと私を差し向けるもののシーニュを受けとる。これは特権的経験であり、貴重な瞬間であり、そこにおいて私はよき方向にあるという確信を受けとるのである」(HF, 85: cf. HF, 120)。

存在論的感情が目指す幸福はシーニュとしてのみ開示される。そのため存在論的感情を理解するには、当然シーニュを媒介しなければならない。いうまでもなく存在論的感情を反省することは、感じられていながらも所有されていない根源的肯定を獲得することを目的としている。すると、反省はシーニュの解釈を二重に要求していることになる。シーニュの解釈の必要性を感情一般の観点からのみ考えてはならない。もし「存在論的感情」の特殊性を考慮にいれないならば、それはリクールが批判するように、「人間の欲望の存

在論的使命の忘却と隠蔽」(HF, 116)をなすことになる。『過ちやすき人間』で展開された反省哲学は、感情一般の特色のみならず存在論的感情の特殊性ゆえに、解釈学に変貌を遂げねばならなかったのである。

さて以上、『過ちやすき人間』の側から明らかにしてきた反省哲学と解釈学との関係は、リクールの解釈学の特色に新たな光をあてることになる。リクールは『フロイト論』で解釈学の方法を練り上げ、『過ちやすき人間』において論述した感情の特性を新たな仕方で豊かに捉えようと試みている(DI, 487-503)。これはフロイトを研究したことによって得た成果を過去の自分の著作の問題に応用したのではない。リクール自身の問題意識からすれば、ナベールの影響下で考察した問題を精緻な理論によって彫琢し直し、現代の思想状況に対応することを試みた著作が『フロイト論』なのである。リクールは自分をフロイトへと導いたのは、ナベールであると明言している。

「私はナベールにおいて、〈存在の欲望〉と〈欲望がそこで自らを表現し、投企し、説明しているシーニュ〉との最も引き締まった定式に出会った。ナベールにならって、理解することは自己理解と不可分であり、象徴世界は自己解明の領域であると、私は断固主張する。・・・私のこの哲学的作業仮説は、フロイトを読むことから生じたのでないことをはっきりとさせておこう。そうではなくフロイトを読むにいたったのは、この仮説に問を投げかけるものとしてそれに出会ったからである」(CI, 169-170)。

『フロイト論』はフロイトの精神分析の理論に検討を加えて、シーニュを解釈することと自己理解とがいかに関係を解明した著作であるが、この著作にはシーニュを介して根源的肯定を自己化する狙いが込められているのである。『フロイト論』以降、リクールは哲学的解釈学の方法論へと研究の重点をおくようになった。しかしながら、リクールの解釈学は『過ちやすき人間』の人間学にその基盤を有する限り、それは〈反省のスピリチュアリズム〉の伝統を継承するものといえる。そして、このことをリクールは自らの解釈学を〈反省哲学の線上〉に位置づけるという仕方で表現しているのである。

第三節 リクールの解釈学と〈反省のスピリチュアリズム〉

リクールの解釈学は〈反省のスピリチュアリズム〉に由来するとはいえ、また両者には明確な違いも存在している。リクールには言語の持つ力に原理的立脚点を求めるという明確な思想的態度決定がある。この態度決定は〈反省のスピリチュアリズム〉とリクールの

解釈学を分かち、いわば分水嶺のごときものである。そのうえ、リクールはフッサールの現象学と出会い、主体へのアプローチの枠組みをそこから掴みとった点でスピリチュアリズムと一線を画する。〈言語に対するリクール独自の思想的態度〉と〈現象学的方法の影響〉はいずれもリクールの解釈学の成立に不可欠な契機である。本節では以下のように考察を展開したい。まず、リクールとナベールとを分かち微妙だが重大な違いを指摘する

(a)。ついで、フッサール現象学からリクールが掴みとった内容を考察する (b)。これらの考察を踏まえた上で、〈反省のスピリチュアリズム〉とリクールの解釈学の関係を改めて考察していくことにしたい (c)。最後に〈反省のスピリチュアリズム〉の側からみたリクールの思想の問題点を探り、それを通して現代思想の問題の一端を開示したい (d)。

(a) イニシアティヴの相違

リクールの解釈学がナベールの反省哲学に多くのものを負っているのは、まぎれも無い事実である。とはいえ、リクールとナベールとは、完全に同じ立脚点にたって思索しているわけではない。リクール自身に取り上げている幾つかの問題には立ち入ることはせずに^{註34}、かれらの思想の根幹をなすものでありながら、しかも異なっている一点に絞ってその違いを以下において明らかにしたい。かれらの思想の根幹にある違いは、まず精神の行為とシーニュのいずれにイニシアティヴをおいているか、という点に求めることができる。本章第二節 (b) で示したように、ナベールの反省哲学は意志的行為の根源性を認めるところから出発している。したがって、シーニュは主体の働きを補うという役割を果たすにすぎない。ところが、リクールはシーニュの方にイニシアティヴを明確に認める。リクールの思索とナベールを含めた〈反省のスピリチュアリズム〉との分水嶺をここに指摘することができる。

ナベールにおいても、またブロンデルにおいてもシーニュは重要な役割を果たしており、リクールの解釈学ときわめて接近している。ナベールに関していえば、ナベールはその著作でしばしば解釈学に近い立場を表明している。リクール自身が論文「ジャン・ナベールにおける行為とシーニュ」^{註35}においてそのような箇所をいくつか指摘している。ここでは『倫理のための要綱』の一文を引用しておこう。

「感性界全体と、私たちと関係のある全存在とが解読すべきテキストのようなものと

^{註34} たとえば、リクールは有限性を「悪」に還元する問題などに関し、ナベールに対して批判的態度をとっている。P. Ricœur, << L'Essai sur le Mal (1959) >>, in L2, pp. 237-249.

^{註35} P. Ricœur, << L'acte et signe selon Jean Nabert >>, in CI, pp. 211-221.

して私たちにしばしば現われるのである」^{註36}。

さらにその上、ナベールは実際に解釈学という言葉を用いるに至っている。『倫理のための要綱』以降、ナベールは思索を深め、晩年には反省哲学の立場から神を問題とした。そしてこの問題に関する遺稿にリクールの序文が添えられ『神への欲望』と題されて出版された。解釈学という表現はこの著作の中で「証言の形而上学と絶対の解釈学」として登場する^{註37}。ナベールの「解釈学」では「神的なもの」の理解に関して、反省と歴史的出来事の解釈を「相補的」に行うことが提案されている。ナベールが主体とシーニュとの間に「相補性」(complémentarité)を認めていたのである。しかしそれでもたかだか「相補性」の関係にすぎなかった。シーニュ理論そのものを組織し、シーニュそのものの側から主体の経験に迫ることがなかった。それが未展開のままに終わった理由は、ナベールが主体の働きからシーニュの問題にアプローチする立場を保持し続けていたことに求めることができるであろう。ナベールは〈行為の根源的なイニシアティヴ〉という、反省哲学を成り立たしめる精神の行為のもつ意義を重要視したため、主体の働きからいったんシーニュを離し、シーニュの意義をそれ自体で解明することがなかったのである^{註38}。

ナベールとリクールとの間をわかつイニシアティヴの違いを象徴するかのような文章がリクールの論文「啓示の観念の解釈学」にある。ここに、イニシアティヴに関するナベールとリクールとをわかつ微妙だが重大な違いが現われている。この論文の中で、リクールはいま述べたナベールも遺著「証言の形而上学と絶対の解釈学」から一文を引用した後でわざわざ次のような注釈をつける。

「私に関していえば、私はこの相補性が相互的な (réciproque) 関係になっていないことを強調しておこう、なぜならそれほどイニシアティヴが歴史の証言の側にあるからである」^{註39}。

この注釈から、リクールは人間の行為よりも言語の側、いいかえればシーニュの側にイニシアティヴを認めていることが理解できよう。

ブロンデルやナベールの反省が目指しているものと、リクールの解釈学が目指しているものは、その方向性において違っているわけではない。ブロンデルもナベールも、自己自

^{註36} J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.98.

^{註37} J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Aubier, 1966, Livre III << Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'Absolu >>.

^{註38} ナベールとリクールの「意志的行為の根源性」に質的な違いがあることを増永洋三は〈反省哲学〉の立場から適確に指摘している。増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、215-234頁。

^{註39} P. Ricœur, << Herméneutique de l'idée de Révélation >>, in *La Révélation*, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2^eéd., 1984 (1976), p. 53.

身の不一致を鋭敏に見て取りながら、同時に、その不一致の中から真の人間のあり方を探求している。すなわち、かれらの哲学的反省は、現実の自己とあるべき自己との乖離・隔たりを開示しながら、この乖離・隔たりを通して、人間を本当の意味で生かすものを探求している。かれらスピリチュアリストと同様に、リクールの解釈学も倫理的次元での自己自身の不一致を認めることから出発し、あるべき自己をより深い次元で取り戻そうと試みている。とはいえ、リクールのシーニュに対する態度には、スピリチュアリストとは、決定的な違いを認めることができる。スピリチュアリストが自己理解を深め、自己における不一致を捉え返していくときに、かれらの思索を主導しているのは、反省の働きである³⁴⁰。そして、それと対応するような仕方、そのシーニュへの取り組みには狭い枠組みがもうけられていた。ここでは、主体がさまざまな領域を経る過程・道程においてのみシーニュの問題が扱われる。たとえば、ブロンデルの場合には、シーニュの領域は人間の行為が関わるさまざまな領域の一つにすぎない。また、ナベールの場合には、自己の根源にある働き、根源的肯定に突き動かされた自我が、現実世界の中に自己を取り戻そうとする過程という限定つきの条件のもとで、シーニュの問題に取り組んでいる。いずれの場合においても、主体が経巡る道程の中でシーニュの問題に出会うのであり、そこで扱われる主体の経験は特定の枠組みの中におかれている。

それに対して、リクールは言語の根源的な力を最初から信頼している点にその独自性がある。言語の力に関するリクールの立場は、『意志的なものと非意志的なもの』にすでに明確に認めることができる。リクールは「同意」という意志的行為の局面において意志を越えた「言語」の積極的力について言及し、そして詩の力がイニシアティヴを握りながら意志的行為を助けると述べている。

「[詩的な働きである] 賞賛は助けとなる、なぜならそれは意志を越えているからである。詩の魅惑が私を私自身から解放し私を純化する。意志による同意と歌による賞賛の循環の中で、イニシアティヴは歌にある」(VI 448)。

たとえ著作の表立ったテーマにしなかったにしても、リクールは言語の根源的な力、創造

³⁴⁰ 念のため述べておくが、ブロンデルやナベールにおいて主体の反省的行為がイニシアティヴを持つといっても、それはシーニュに対してであって、それが究極的なイニシアティヴをもつということではない。本論文第六章で明らかにしたように、ブロンデルにおいては〈人間の現実の行為〉と〈超自然的なもの〉に対して、哲学的反省は二重にイニシアティヴを持たない。ナベールに関していえば、まず反省に先立って経験・感情を認めている。そして、自己意識とその原理である根源的肯定との間には「相互的内在的關係」があるにしても、イニシアティヴはむしろ根源的肯定の方にあり、それが自己意識を所有するという方向で考えられている。ナベールは『倫理のための要綱』の中で自己意識の肯定の側にはないと明言している。「それゆえ、厳密に言えば肯定のイニシアティヴは私から抜きさられるのである」。J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p.68.

的な力を最初から見据えていたのである。リクールが解釈学固有の領域において、シーニュ・象徴・テキストなどを探求するのは、言語の持つ力への信頼がかれを駆り立てるからにほかならない。言語に対する信頼は、リクール特有の哲学的態度であり、この点に関しては、だれかれの影響というべきものではない。リクールの解釈学は、言語の力に原理的立脚点を持っており、そのことがリクールの思想をスピリチュアリズムから分かつものとなっている。リクールは象徴の問題に触れながら、言語への信頼を次のように語っている。

「結局、この期待に暗黙の内に含まれているのは、言語への信頼である。つまり象徴の担い手である言語は、人間によって語られるのでなく、むしろ人間に対して語られるものであり、人間は言語の中でつまり『全ての人を照らすために世に来た』ロゴスの光の中で生まれているという信念である。この期待、この信頼、この信念こそが、象徴研究に独特の重要性を与えているのである。実のところ、まさにこれこそが私の全研究の原動力になっていると私はいわねばならない」(DI, 38)。

もちろん、リクールは主体の働きを無視してはいない。言語の根源的な力も、主体の具体的な働きと関連しなければ無意味なものとなってしまう。またいうまでもなく、リクールは言語の力を盲目的に信頼しているわけではない。言語が存在のありかたを隠蔽するという側面にも十分に批判の目を向けている。しかしながら、そのような隠蔽する側面を踏まえながらもなお、一步進めて言語が存在を表現する力を信頼し、それを受けとる人が根源的な存在の地へと導かれることにリクールは賭けていくのである。象徴についての次の一文はこのことに対するリクールの態度表明である。

「私が象徴的思考の指標に従えば、人間ならびに、人間の存在とあらゆる存在者の存在との絆を私はよりよく理解するであろう、ということに私は賭けるのである」(SM, 330)。

およそ表現する力、言語の力に原理的・究極的に依拠することなしには、解釈学の立場は成立することができない。これがリクールの哲学の原理的立脚点なのである。しかしながら、イニシアティヴが変わっただけで、リクールの解釈学が成立したわけではない。リクールのようにシーニュそのものの側から主体の経験へと迫る解釈学が成立するためには、主体とシーニュのいずれがイニシアティヴを握るかという点だけではなく、主体とシーニュの関係を取り上げる思考の枠組みそのものが変わることが必要であった。この枠組みの違いを解明するには、リクール解釈学が成立するために不可欠であった、もう一つの契

機について考察しなければならない。

(b) リクールの現象学受容

フッサールの現象学的方法はさまざまな仕方で受けとられ、ある種の変容を受けながら展開されてきた。とりわけ、フランスにおいて現象学が展開した歴史は、フッサール現象学が変容する歴史でもあった。フランス固有の伝統的哲学がフッサールの現象学と出会い新たな形で展開したのである。リクールの解釈学にフッサールの現象学が大きな役割を果たしたことは、ほとんど自明のこととされている。しかしながら、その具体的な内容に関しては、十分に考察されてきたとはいえない。実際のところ、リクールもなんの先入見なしにフッサールの著作を読んだのではなく、過去の哲学的思考を背景にして、とりわけ〈反省のスピリチュアリズム〉の影響のもとで現象学研究に取り組み、新たな道を歩いたのである。リクールがその解釈学を生成する場を、〈反省のスピリチュアリズム〉とフッサール現象学との出会いの場所として捉えることが必要なのであり、そのような出会いの場として考察することで、リクールの解釈学の独自性も浮き彫りになる。

リクールの論文「現象学と解釈学」（1974年）は、現象学と解釈学との関係を論じたものとして有名で、多くの研究者が参照している論文である。しかしそれだけではなく、この論文はリクール自身が述べているように、自分の「方法の変化を総括する」ものでもある（TA, 39）。そのため、この論文にはリクールがその思想を形成するにあたって、フッサールの現象学から掴みとったものが、リクール自身の言葉で表現されている。以下、その内容を明らかにしてゆこう。

解釈学の中心の問題は「意味への問い」、とりわけ隠された意味への問いだ、とリクールは捉える。いうまでもなく解釈学の歴史は古く、ギリシア古典文学・聖書・法律などのテキスト解釈にまで遡ることができる。しかし、その場合の解釈学はいまだ解釈術や文献学の次元に属する学問であった。意味と経験との関係が自覚的に問われて、はじめて解釈学が解釈の哲学となる。たしかに、意味は言語において明確な形で現われるため、言語が解釈学の探求の主要な問題となる。しかし、言語はそれだけの次元で自己完結はしない。言語が語られあるいは書かれることにおいて、言語外の経験が言語にもたらされる。それゆえ、解釈学が哲学として成立するには、言語の次元から経験の言語的条件、言語性へと問いが向かわねばならなかった。ところが、意味の問いをその探求の中心問題として自覚的に取り上げ、意味と経験について探求をおこなったものが現象学にほかならない。リクールはここから、意味の問いをめぐって解釈学と現象学は結びついており、解釈学は現象

学を前提としていると主張するのである。

リクールが解釈学の現象学的前提として強調するのは、経験への言語の従属的關係を現象学が示したという点である。『イデーニ I』の第124節を中心にしたノエマの分析が、この従属的關係の例としてとりあげられる。周知の通り、この124節でフッサールは、ノエマとしての「意味」(Sinn)と狭義の言語表現としての「意義」(Bedeutung)とを区別することを提案する。「意味」は志向性の全域に適用され、「意義」より一層包括的に使用される。そして、「意義」という語が適用される表現の層の根底に、表現されるノエマ的意味の層を認める。表現の層は表現される層に適合し、それを反映するにすぎない。しかも、表現の層は表現を与えればそれだけでその役割が終わってしまうもので、「非生産的」なものであるとさえフッサールは言明している³⁴¹。

ノエマと言語の關係は、フッサール現象学の重要なテーマの一つであり、いまなおここからさまざまなフッサール像が汲み出されている。たとえば、言語の問題を中心においてフッサールを捉え返す観点から、ノエシス・ノエマの分析はあくまで言語の働きを前提にしてのみ可能だという解釈もありえよう。あるいはまた、フッサールのテキストそのものから、表現される層と表現する層の間にはたんなる従属的關係があるのでなく、そこに言語の創造的生成過程を見いだすことも可能であろう。フッサール自身が記しているように、表現の層は、身体の上にまとう衣装のように外的でよそよそしいものではなく、二つの層は両者の志向的機能を交錯させるものだからである。しかしながら、リクールはそのような点を読み取らない。リクールがこの節から掴み取るのは、前言語的レベルに言語的なレベルが従属しているということであり、しかも、そこに言語的なレベルに規定されないノエシス・ノエマ分析の実り豊かさが認められると主張している。

「実際、ノエシス・ノエマの相関關係の分析は、言語上の分節を考慮にいれることなしに、はるかかなたまですすむことができるのである」(TA, 60)。

このような『イデーニ I』の読解に基づいた上で、リクールは言語から経験の構造へと向かう哲学的解釈学を可能にする、現象学による前提をここに認める。そもそも、哲学的解釈学の目標は、現象学が記述する経験と別のものではないとリクールは考える。ただし、両者は経験を把握する仕方において異なる。解釈学では、その経験を直接的な把握ではなく、経験を告知する言語を通して間接的に経験へと遡及していくのである。この場合、ノエマ的意味を表現の層が完全に表しているか否かは問題ではない。そのような問題

³⁴¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, 1980 (1913), S. 258.

に取り組むことは、むしろ実際に言語から経験に遡及していく解釈学の方の課題となるからである。それよりも、現象学が解釈学成立に果たした最も重要な貢献は、言語による間接的遡及の前提として、言語と経験との基本的関係を解明した点にあるとリクールは明言する。

「言語上の次元から経験の構造へ遡及することこそが、私から見ると、解釈学の最も重要な現象学的前提をなすものである」（TA, 60）。

以上がリクールのいう解釈学の最も重要な現象学的前提の内容である。

現象学受容に関するリクールの強調点は一貫している。1951年の国際現象学会議においても、現象学は人間のさまざまな体験の本質を識別し記述することから始まるのであり、『危機』の時代のフッサールに直ちにに向かうべきではなく、『イデーⅠ』期のノエシス・ノエマ分析の豊かさに目を向けなければならないと主張していたのである(EP, 61)。

ところが、多くの研究者が論文「現象学と解釈学」を取り上げているものの、最も重要であるべきはずの現象学的前提の内容に注目して、それを掘り下げることはなかった。また、リクールがノエシス・ノエマ分析の豊かさを強調する背景についても積極的に考察することはなかった。それは、多くの研究者にとっては、この現象学的前提があまりにも自明のことと映ったからかもしれない。しかし、この現象学的前提に基づいてこそリクール自身は解釈学を展開することができたのである。というのは、現象学を受容することによって、リクールは新たな思考の地平に立ちえたからである。すなわち、スピリチュアリズムにおける言語と経験との関係を規定している枠組みから離れ、人間の経験の多様な諸次元に言語の側から迫ることができる地平に立つことができたのである。

以上、現象学がどの点でリクールの思想形成に寄与したかを明らかにしてきた。リクールの解釈学の成立要件には、〈反省のスピリチュアリズム〉、現象学的方法の影響、言語に対するリクール独自の思想態度の三点が少なくとも認めなければならないのである。かれの解釈学は、〈反省のスピリチュアリズム〉の「線上に」ありながら、「フッサールの現象学の影響圏内」にあり、その現象学の「解釈学」的変形なのである。リクールのこのような立場を、〈反省のスピリチュアリズム〉から肯定的にみれば、現象学に向かい合うことで、スピリチュアリズムの新たな展開の可能性を現象学から取り出した思想家がリクールだといえる。しかしまた、リクールの立場に対して、〈反省のスピリチュアリズム〉から疑問を投げかけることも可能である。ナベールの言葉を借用すれば、リクールの解釈学においては、主体の行為とその意味との関係が「弛緩する」ことはないだろうか。リク

ールの解釈学が〈反省のスピリチュアリズム〉の根本的主張を弱めたところはないだろうか。〈反省のスピリチュアリズム〉からみたリクール解釈学の肯定面と問題面をあわせて考察していきたい。

(c) リクール解釈学の生成

〈反省のスピリチュアリズム〉からみた場合、リクール解釈学の積極的意義としては、まず学としての射程を拡げた点を挙げることができる。リクールの解釈学は、現代のさまざまな学問領域に踏み込み生産的な対話を成立させていった点にきわだった特色がある。このことは、主体が経巡る道程という枠組みに規定されていたブロンデルやナベールらにおいてはなしえなかったことであり、なによりもリクールのすぐれた業績として認めなければならない。ところが、スピリチュアリストの立場からみると、このようなリクールの思索には、逆に問題が含まれているように見える。それは、生のダイナミックなありよう、あるいは現実に生きる自己をリアルに捉えることができないのではないのか、という問題である。

すでに述べたように、ピランは一個の具体的な人間が生きるということに繰り返し立ち戻り、人間のリアルなありかたから離れた地点で「学的反省」を展開することはなかった。またブロンデルは、人間が生きていく上で不可欠な「実践の知」と反省によって開示される「実践の学」とを明確に区別しながらも、両者を有機的に連関させるところにその大きな特徴があった。ところが、学としての解釈学の方法論を展開したリクールは、人間のリアルなありかたから距離をとらざるをえなかった。この結果、リクール解釈学の射程の拡がりが出たのであるが、それに伴ってスピリチュアリストには存在しなかった問題が生じるようになったと思われる。〈反省のスピリチュアリズム〉に視点をかりて、リクールの積極的側面と問題点をリクールの代表的な著作を中心に明らかにしていきたい。

リクールの第一主著『意志的なものと非意志的なもの』は、スピリチュアリズムの反省的方法と現象学の方法が巧みに組み合わされた著作である。すなわち、一方で、この著作は人間において〈意志的なもの〉が〈非意志的なもの〉にいかにか根を下ろしているかを示しており、たしかに反省的方法によって身体の厚みを取り戻し、身体の自己化を試みている。ところが、それと同時に、意志を中心にノエマ的意味を記述しようとしたものであり、『イデーⅠ』での志向的分析の方法を意識の感情面と実践面に応用したものと捉えることができる。現象学的方法を用いることで、少なくともこの著作は二つの利点をもつ

ことができた。第一は、さまざまな意志的体験の本質を韜晦せず、〈意志的なもの〉と〈非意志的なもの〉との相互性を、詳細にかつ精緻に記述することができたという点。第二に、この記述の手がかりとして心理学の解明した諸事実を用いることができたという点である。この第二の点が可能になったのは、リクール独自の現象学受容が前提になっている。リクールによれば、行動主義のトールマンやゲシュタルト心理学のケーラー、コフカ、レヴィンなどの記述は、いまだ自然主義的な認識であるものの人間の意識体験に関する痕跡を残している。それゆえ、それらの事実は現象学的体験を間接的に探知するものとして使用することができる。このことをリクールは心理学の諸事実を体験の「診断」(diagnostic)として用いるのだと説明している(VI, 16)。この方法は、潜在的解釈学というべきものであった。それは心理学的事実の中に、たとえ歪められていたとしても現象学的体験が表現されているという、表現の持つ積極的な力に暗黙の内に依拠しているからである。ここには、経験への言語の従属的關係と、その関係の中で豊かな経験に遡及できるということが前提となっている。このような現象学的前提を受容することで、リクールはスピリチュアリストとは違う次元で、さまざまな人間科学に接近することができるようになった。実際のところ、スピリチュアリストも自身の哲学に心理学を取り込もうと試みていた。しかしこの場合には、すでに述べた思考の枠組みの制限があった。リクールが心理学の術語そのものの本質を真正面から論じることができるようになるには、現象学との出会いが必要だったのである。

『意志的なものと非意志的なもの』はスピリチュアリズムの伝統と現象学の方法が見事に結びついた著作である。ナベール自身がこの著作を取り上げて、リクールは「現象学的方法と反省的方法とをともに自在に扱い、二つの方法を結びつけている」と述べたのは正鵠をえている^{註42}。ただし、この著作では宗教的救済のような「超越」と、悪や罪などの「過ち」とがともに捨象されており、このような限定された範囲内においてのみこの試みが成果をえていることは、付け加えておかなければならないであろう。

〈意志の哲学〉第二巻『有限性と罪責性』は『過ちやすき人間』と『悪のシンボリズム』の二冊にわかれて刊行された。この二冊の著作は、ナベールの思索に大きく負っており(反省のスピリチュアリズム)に深く結びついた著作である。しかし、二冊はそれぞれ別の方法をとって、ナベールの思索を捉えなおしている。その最も大きな違いは、『過ちやすき人間』が悪の可能性を人間学的に考察したのに対して、『悪のシンボリズム』は現

^{註42} J. Nabert, << La philosophie réflexive >>, p. 19. 06-01.

実の悪の経験と不可分な「悪」に関する言述から、「悪」の現実性を解明しようとしている点である。いうまでもなくナベールには、このような区分はありえなかった。現実の悪の経験にせまられた自我が、根源的肯定を見だし、それをシーニュを介して具体的に検証するという一連の意識の道程をナベールは進んだのである。ところが、リクールは悪の「可能性」と「現実性」との間には深い間隙があることを認め、この断絶が二つの著作の方法論に関わっていることを次のように述べる。

「〈過つ可能性についての現象学〉と〈悪のシンボリズム〉との間の断絶は、〈過つ可能性〉と〈過ち〉との間にある断絶を表現しているにすぎないのである」(HF, 159)。

ナベールとは違って、リクールは悪の「可能性」と「現実性」とを区別し、その領域を異なった方法で考察したのである。

二冊の著作でナベールの思想を捉えなおしたことには、ナベールとリクールとの思想の違いだけではなく、リクールがその思索を解釈学として展開せざるをえなかった理由が看とれる。私の理解では、この二冊の間にある断絶は大きなもので、リクール自身が容易に埋められるものではなかった。〈意志の哲学〉の構想をいったん中断し解釈学への探求へ進んだのはそのためである。この断絶の意味を中心にリクールの積極的側面と問題点を明らかにしていこう。

悪の「可能性」について人間学的に解明した『過ちやすき人間』の積極的側面は、厳密な哲学的人間像を提供した点に認めることができる。ナベールの思索は、学としての反省と自己自身との生が渾然一体となっており、それが晦渋な文体で表現されている。それゆえ、かれの考えている人間像は容易に姿を現わさない。ところが、リクールが提出した人間像はいささか人工的ではあるが、鮮明なものである。とりわけ、無限へ関わる人間の感情を明確にしており、この点を明らかにすることで「悪」を有限なものに還元する立場への有効な反駁をリクールは果たしている。ナベールには欠けている厳密な哲学的人間像を提示できた点に、たしかにリクールの思索の積極的意義を認めることができる。

『過ちやすき人間』では、現象学はそれほど目立つ役割を果たしてはいない⁴³。しかし、現象学的分析をこの著作の中核部分で用いている。それは感情の次元での不均衡の分

⁴³ 『過ちやすき人間』の方法論をより厳密に考察するには、少なくともカントの超越論的構想力との関係について論じなければならない。この点に関しては、次の論考がよい導きとなる。長谷正徳『象徴の想像力』創文社、1997年、180-188頁。また、『過ちやすき人間』において、カントの思想をベースにしながら、現象学が用いられていることはイーデが詳しく論じている。D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology*, Northwestern University Press, 1971, pp.59-80.

析である。感情の次元に「生命的感情」と「存在論的感情」の二種類の異なった感情をリクールは指摘したが、これはリクールなりの現象学的方法の適用であり、二つの感情の本質を弁別し記述したものといえる^{註44}。しかしながら、その記述はいささか抽象的なもので、この箇所だけ読めば、一般的な人間の本質を記述をしたものと見える。それゆえ、生きた人間のリアルなありようから一步退くものとなっている感は否めない。もう少し強いえば、この著作の序においてナベールの反省哲学への言及があるので、この記述が具体的な悪の問題と深い関わりがあることをかろうじて見てとれるにすぎない。本章第二節でナベールの反省哲学と『過ちやすき人間』との関係を明らかにし、そのつながりをことさらに強調したのは、『過ちやすき人間』の根幹にあるものを抉り出そうとしたからにほかならない。リクールの厳密な学問性はナベールの思索を前提にして、一個の具体的な人間のリアルな問題と結びつくことができているといってもよいであろう。

これに対して、『悪のシンボリズム』では具体的な悪に関するさまざまなタイプに属する言語を連繋させ、互いを共鳴させ合いながら、「悪」の言語からその経験の構造に遡及していく。この著作は「悪」に関する象徴的言語の解釈を論じたもので、リクールは「悪」の問題から解釈学の領域に入ったといえる。いうまでもなく、解釈学のこの展開には、リクールが現象学から掴みとった言語と経験との関係についての洞察があり、それに加えて、言語の力に賭けて哲学的探求を進めようとするリクールの思想的態度決定が存在している^{註45}。

『悪のシンボリズム』は、最新の聖書学・神話学の成果を幅広く取り入れながら、悪を哲学的人間学に位置づけようと試みた著作である。ここでは悪のさまざまな姿が捉えられるとともに、悪が悪であるにも拘わらず、その悪を自覚することが救いへの希望へと転換しうるということが指し示されている。悪に関するシーニュを介して根源的肯定を自己化するという〈反省哲学〉の壮志がここでも看取できることは強調しておこう。

二部構成からなるこの著作の構成をごく簡単に述べておく。第一部では、悪についての

^{註44} この記述が現象学的方法の適用といえるのは、この記述のもとになった論文の取り扱い方からも窺える。論文<< Le sentiment >>は感情の次元での不均衡を論じたもので、『過ちやすき人間』に先立って著わされ、感情に関する論述の内容がここにすでに現われている。ところが、この論文は叢書 *Phaenomenologica* のフッサール生誕百年記念号に寄稿されたものである。<< Le sentiment >>, in *E. Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe (Phaenomenologica 4)*, 1959. しかも、この論文はのちにフッサールの現象学に関するリクールの論文を集めた著作 *A l'école de la phénoménologie* に再録された。

^{註45} この著作は、現象学の立場から具体的な宗教研究へと向かう一つのモデルを提供している。たしかに、宗教現象学はフッサールの現象学以前にそれとは無関係に成立した。しかしながら、すくなくともリクールにおいてはフッサールの現象学的方法を前提にすることで、宗教経験の本質探求を押し進めることができたのである。

告白を記した文字表現を通して、自己意識の発生と深化に迫っていく。そこでは、悪の局面が「穢れ」(souillure)、「罪」(péché)、「負い目」(culpabilité)という表現において捉えられ、自己の外にあった悪が次第に主体化・内面化されていくことが示される。第二部では、悪に関する四つの神話の類型を提示する。そして、四つの類型を相互に照らし合わせ、動的な円環のうちで悪の経験のうちに隠されているいくつかの層を浮かび上がらせる。四つの類型の第一は、神統記や宇宙開闢神話に見られる「創造のドラマ」であり、第二は、ギリシア悲劇において十分な形態をとる「悲劇の神話」である。第三は、アダム神話に代表される「失墜の神話」で、第四は、古代ギリシアでオルフェウス教として伝えられていたような「追放された魂の神話」である。リクールはこのうちで第三のアダム神話がとくに「人間論的」であるとして他の神話類型に対する優位性を認め、アダム神話との関係で他の神話を捉え返す。このように、リクールはさまざまなタイプの言語に生ける連関とでもいうべきものを形成しながら、西洋文明の基底をなす二つの流れ、ユダヤ・キリスト教とヘレニズムの伝統の中で継承されてきた悪の経験に迫ろうとしている。

『悪のシンボリズム』は、神話や聖書に表現されている事柄を人間の普遍的本質の中で捉えようと試みる者にとって、いまなお一つの目標となるものといっても過言ではないだろう^{註46}。そして、リクールがさまざまな文献学的成果を踏まえながらこのような試みを果たしたことは高く評価されるものであろう。しかしそうではあるものの、この著作で提示しようとする人間は、いまだ神話・聖書の次元から描き出されたものであり、現実の人間のリアルなありようとの間に距離があることを認めざるをえない。アダム神話の探求から提示された人間学をいかに自己が受け取り、反省を深めるのかという点は解明されないままである。もし、リクールがナベールの〈反省哲学〉の立場に忠実であるならば、〈悪を経験しそれについて語る人間〉と〈語られた悪についてのシーニュを自己化する人間〉とをわけて扱うことはなかったはずである。逆に、〈悪についての言述〉と〈言述についての反省〉とは、意識の一連の道程の中に組み入れられるべきものであっただろう。この問題は『悪のシンボリズム』だけのものではない。この問題の発生源は、悪の現実性と可能性とを区別し、しかも〈悪を犯した人間〉と〈悪を犯しうる人間〉とを分けたところに求めることができる。リクールが人間を意図的に区別し、しかもその探求を異なった方法でおこなおうとしたところに、『悪のシンボリズム』の問題の根はある。リクールは、悪の現実性と可能性との間、すなわち〈悪を犯した人間〉と〈悪を犯しうる人間〉との間に

^{註46} 最近の日本での著作では、『悪のシンボリズム』をモデルにして、関根清三が『旧約における超越と象徴』（東京大学出版会、1994年）を著している。

ある距離を自覚していた。しかし、その距離を自覚しつつ、言語の持つ力に賭けることで探求を進めようというのがリクールが決定した思想的態度なのである。

『悪のシンボリズム』以降、リクールは人間の経験そのものの記述よりも、哲学的解釈学としての方法の有効性・正当性を確立することに研究の主眼をおくようになった。さしあたってその理由は、『悪のシンボリズム』で用いた解釈学的方法を正当化するために、それに対立するような立場の思想家を取り上げ、その中で自身の解釈学的方法論的考察を深めることにあった。

リクールは、学問的批判を自らの解釈学を成立させるのに必要不可欠だと考えたがゆえに、方法論的考察への比重が高まっていった。この点についてのリクールの基本的な考えは『悪のシンボリズム』の結論部分に表明されている。

リクールは、現代において学問として解釈学が必要なのは、象徴に対する「第一の率直さ」(la première naïveté)が失われたからだと説明する。現代の精神状況の特徴を聖なるものの忘却としてリクールは捉える。つまり、かつて存在していた人間と〈宗教的なもの〉〈聖なるもの〉との絆が弱まり忘却され、その結果として、人間性が喪失されたことを現代の問題だと捉えるのである。ところがさらに、このような状況を言語の形式化の危機という問題と併せて考察しなければならないとリクールは考える。言語の形式化の危機には、たんに言語を厳密にし言語を技術として用いる以上の問題がある。すなわち、言語の形式化の危機に、欺瞞を暴き正しい現実に向けさせようとする意図をリクールは読みとるのである。そして、このような時代精神を引き受け、言語への期待が新たに可能となるためには、解釈学という場を経る必要があると主張する。現代においては言語に対してさまざまな立場があり、諸々の解釈が対立している。このような諸解釈の葛藤を経ることを通してのみ、言語への「第二の率直さ」(la seconde naïveté)あるいは「第二の直接性」(le second immédiat)が回復される。それゆえ、「第二の率直さ」「第二の直接性」が回復されるために、言語の厳密性を追い求めた記号論理学や論理実証主義などの分析哲学だけでなく、文献学・精神分析学などでなされている言語活動に対する批判的考察を受け入れ、それを通過しなければならないのだと述べる。リクールが方法論的考察の必要性を訴え、学問的考察の媒介が必要不可欠だと考えるのは、以上のような理由に基づいている。

リクールが自分の思想に対峙する思想家として本格的に取り上げたのはフロイトである。当時のフランス思想界に大きな影響を与えていたフロイトは、リクールによれば解釈において〈意味への懐疑〉を代表する思想家である。そして、フロイトの思想に一定の有

効性を認めて、その思想の内部に踏み込みながら、それを一つの段階的部分とした、リクール自身の解釈学を形成することになった。『フロイト論』以降のリクールの関心は、よりいっそう解釈学の可能性・有効性を確定することに向かい、シーニュや言語がいかにして世界や人間を語るかという探求を進めていった。シーニュや言語の条件を探求する解釈学の道程をリクールは「遠い道」と認めると認める(CI, 10-28)。言語の意味論的次元における対立を踏まえた上で、自己理解を試みる反省の次元で統合し、最後に存在論に到達する迂遠な道であるがゆえに「遠い道」と称したのである。リクールは解釈の方法論の問題に取り組み、「遠い道」を歩んでいった。いうまでもなく、「遠い道」を歩むことを可能にする根本的な前提がある。シーニュや言語がなににもまして自己理解への道を拓く力があり、さらにそれが根源的な存在の場へと人を導く力があるという思想上の態度決定があればこそ、意味論の研究の成果を反省の次元に生かす可能性、ならびに存在論にアプローチする可能性を見いだすのである。

たしかに、リクールのこのような態度決定は〈反省哲学〉の伝統に対して新たな地平を開いた。すなわち、解釈学の立場から精神分析・記号論・構造主義・修辞学・文学批評・言語学・歴史学・行為論・政治学などさまざまな学問領域にアプローチし、生産的な対話を成立させたのである。これらの対話から生じたリクールの解釈学の成果はきわめて豊かなものがある。宗教哲学との関係においては、とくにテキスト論を整備し、それを聖書の読解にいかした点を積極的に評価することができよう⁴⁷。とはいえ、『過ちやすき人間』と『悪のシンボリズム』との間に存在している断絶を完全に埋めることは困難であった。聖書解釈に関していえば、テキストとしての聖書を理解する方法を詳しく論じていく一方で、それを読む人に起こる自己反省の過程の探求は、いまだ一般的・抽象的なモデルを提示するにとどまっていたといわざるをえない。しかもテキスト論を整備するなかで、テキストを前にしての自己理解の過程の中に学問的媒介がいくつも組み込まれていった。説明 (expliquer) と理解 (comprendre)、疎隔 (distanciation) と帰属

(appartenance)、意味 (sens) と出来事 (événement) などといったさまざまな弁証法的関係をリクールは提示したが、そのいずれも自らの立場の障害となるような学問的立場を自らの思索に取り込もうという試みにほかならない。

リクールの解釈学は現代の思想状況を踏まえたうえで、自らの哲学を構築しようとしたのであり、このような問題意識に相応する広く高いレベルで、さまざまな思想的問題を自

⁴⁷ 聖書解釈におけるリクールからの宗教哲学への貢献は大きなものがある。この点は、1998年に刊行されたラコックとの共著を含めて本格的な研究がなされなければならないであろう。A. LaCocque et P. Ricœur, *Penser la Bible*, Seuil, 1998.

らのうちに展開していったことには十分な評価がなされるべきである。そして、リクールは探求を進めるなかで、『過ちやすき人間』において考察された倫理的人間を再び研究の中心に据えるようになった。スティヴェンスのいう「第三期のリクール」である。この関心は「行為し苦悩する人間」(l'homme agissant et souffrant)として端的に表現される。この言葉は『時間と物語』に現われ、ついで『他者のような自己自身』ではその探求の中心となるタームの一つとなった。

『他者のような自己自身』は、〈反省哲学〉との強い繋がりを明言した著作であり、それまでのリクール解釈学の集大成ともいえるべき側面を持っている。それは客観化された人間の主体を自己化する〈反省哲学〉が、「遠い道」を経て到達した一つの高い頂きである。この著作は、分析哲学をはじめとした広範囲にわたる思想家と対話しつつ、精緻な理論を展開している。ところがその内容が多岐にわたるため、とりわけ分析哲学の方法と反省哲学の方法を結合させようとする「分析的・反省的構造」(la structure analytique-réflexive)をとるために、「断片的」(fragmentaire)な性格を免れることができないことをリクールは率直に認める(Soi, 30)。しかも、この「断片的」性格は存在論を考察する『他者のような自己自身』最終章にも及んでいる。人間の行為を根本的な存在様態として考察するこの存在論の探索は、この著作全体の「断片的」性格を反映するのである。この「断片的」性格を前にしたとき、本論文は、生のダイナミックなありよう、あるいは現実に生きるリアルな自己からの距離を指摘せざるをえない。

とはいえ、この著作はさまざまな要素を取り集めた存在として人間を捉えようとするものではない。リクールは、この著作の諸研究を取りまとめているのは「人間の行為」という主題であると併せて強調している(Soi, 31)。そして、この探求は、行為する人間が同時に「苦悩する人間」であることを捉えようとしている²⁴⁸。これは『過ちやすき人間』で前提されていたリアルな〈苦悩する人間〉をより精緻な論理で取り戻す試みなのである。そしてまた、「行為し苦悩する人間」の自己理解を主題にする限りにおいて、この著作はナベールの思索との繋がりに、〈反省のスピリチュアリズム〉の伝統を現代に展開しているといえよう。

(d) 結び

現代では、学問によって人間形成をはかり自己理解を深めようとする人間と、それ以外²⁴⁸「幕間劇 行為の悲劇性」というタイトルを掲げた、ソポクレスの『アンティゴネ』論がこの著作の途中に挿入されていることは、このことを象徴的に示している。この論考は、悲劇的な死を遂げたリクールの子息オリピエのために著されたものである(Soi, 281-290)。

のものによって自己形成をはかろうとする人間のあいだに大きなギャップがある。これは、学問が高度に専門化し細分化されたことの一つの帰結であろう。ところがリクールの解釈学では、このギャップの次元が高まって、いわば幕が高まるような仕方で問題となる。それはリクールの扱うテーマが多岐にわたり、広い範囲に及ぶ学問を涉猟していることと無関係ではない。しかし、問題の根はたんにかれの扱う領域が広大だということにあるのではない。それは自己理解を「解釈」の「学」として展開している点にある。たしかに、〈反省のスピリチュアリズム〉においても、すでに自己理解が「学」として展開されてはいたことを認めることはできる。そこでは、反省という自己理解のあり方を方法の軸として、〈あるべき人間〉が「学」として追求されていた。ピランにあっては、現に生きるリアルな自己の現場において反省は展開されていた。また、ブロンデルにおける反省は行為の自己展開としてなされていた。すなわち、反省は人間の直接的な「実践の知」を前提にしており、それとともに展開されるものであった。しかし、ピランもブロンデルも、ともに〈あるべき人間〉を反省しそれを学的に追求してはいるものの、かれらの主張には、「学」としての哲学を経由しなければ、真の自己自身になることができないということは含まれてはいない。ところが、リクールにおいては「反省」が「解釈」となり、しかも学的批判を経由する解釈の「学」によって自己理解の問題を追求するのである。ここに幕の高まったギャップの根がある。

このギャップを宗教に関して考察してみよう。現代において、宗教はさまざまな装いを凝らしているが、衰退するどころかむしろ活発になってきているとあってよいであろう。今日隆盛している宗教を正しいものではないと批判的に検証することは可能であるだけでなく、ときにはそれが必要であろう。しかしそのことと、学的批判を経なければ正しい宗教的次元に到達することができないとか、〈あるべき人間〉になることができないと主張することとは別である。たしかに、スピリチュアリズムにおいても宗教批判は存在していた。ブロンデルは、〈あるべき人間〉の学的反省の途上で「迷信」の問題に出会い、「迷信」批判という形態で一種の宗教批判を遂行している。またベルクソンはキリスト教の神秘家をモデルにして、かれの哲学の立場からその他の神秘家や静的宗教を批判的に考察した。だがかれらの「批判」は、学問論的媒介を経なければ〈あるべき宗教〉に触れることができないというものではなかった。これに対して宗教的象徴に対する「第一の率直さ」が失われていると考えるリクールは、学問論的媒介を経ることによってしか「第二の直接性」が回復できないと考えるのである。ここには現代の問題状況に対するリクールの痛切な自覚があり、それとともに自己を自己として問う学問が現代に展開した場合の一つの典

型が現われている。しかしながら同時に、〈宗教研究における解釈学的研究〉と〈現実には宗教によって生きている人〉とのあいだの大きなギャップが生まれているのも事実である。宗教学において、解釈学を一つの立場として認めるためにもこの問題を強く自覚する必要があると思われる。私には、リクールの問題は、およそ現代において自己自身についての学問に関わる研究者に生じる問題の一端を指し示しているように思えるのである。

リクールの思索をこのような点で問題にすることは、もちろんリクール自身にとっては心外なことであろう。なぜなら、かれ自身にとっては学的に問題を展開することが自己にとって最もリアルな形であり、そして現代においては「自己」はそのような形でしか問えないというのがかれの積極的な主張だからである。むしろ、リクールに投げかけた批判は、それを投げかけた人間、自己自身についての学問に関わる研究者に返ってくる。フランス・スピリチュアリズムが追い求めた〈あるべき人間〉への問は、私に投げ返されるのである。