

構想力と超越の問題

長谷正當

はしがき

哲学の出発点には往々にして「疑い」が置かれてきたが、J・ビーバーによれば、哲学はプラトンが言うようにやはり「驚き」から出発するのでなければならぬ⁽¹⁾。なぜなら、驚きは、哲学にとって本質的なものではありながら、疑いがうちに包み込むことの出来ない要素、つまり、不可思議なものに関する能力を含んでおり、それによって、人間を实在の根源へと参入せしめるものだからである。哲学の課題が人間が根源的な意味において住みうるような实在のより深い層を開示することであるならば、先ず、そのような深い層の現われを妨げている如き諸々の覆いが取り去られるのでなければならぬ。その意味で、哲学が「疑い」から出発するのはいわば当然のことであるといえる。その際、疑いは、我々が習慣や不注意から自明なものとして受取り、あるいは弱さから必要として産み出して来た諸々の断見を打砕くことである。それは脱幻想であり、否定の意志を意味する。しかしながら、实在のより深い層を把握するためには単なる否定の意志を越えた或る積極的な働き、つまり、实在の深い根源を探り当てるという肯定的な性格をもった働きがなければならぬ。そのような否定と肯定との働きを兼具えた能力が「驚き」である。驚きは単に疑いに終るのではなく、神祕に向って開かれる。それは習慣化され、日常化されて自明的なものとなされている实在の覆いを破って、その底に把握しがたい神祕として实在を感受する。驚きは究極的には实在の純粋な受容に到る「観想」

に連なる能力なのである。

驚きには知の側面と無知の側面とが含まれている。通常の知を破る知がそこに現われていながら、しかも、その知の根源が隠されているという知の有り様が驚きである。したがって、全き無知には驚きはなく、又、完全な知や絶対知にも驚きはない。無知と知との「中間」にあり、完全な知への「途上」にあるという知の有り様が驚きなのである。その意味で、驚きは極めて人間的なものであり、又、人間にのみ固有な知であるといえよう。既に根源的な知に向って開かれながら、未だその知には完全に到達しておらず、未だ到達していないにも拘らず、既に根源的知の方向に開かれているという驚きの構造は、ピーパーによれば「希望」の構造でもあり、「宗教的信」に連なるものを有している。根源的知へと向う人間の探究を成立せしめ、支えているのはこのような驚きの構造なのである。

したがって、我々は「驚き」において内在と超越を繋ぐもの、此岸と彼岸との往来を可能にするもの、要するに、我々の超越を成り立たしめるものを見出すことが出来る。否定の意志としての「疑い」において我々は彼岸を目ざしながら、此岸を越え得ないのに対して、「驚き」はそのような限界を越えて彼岸に通じる道を我々に開くのである。驚きにみられる、このような二つの世界の中間にあって両者を媒介する働きを、我々は「意志」に対立するものとして、「構想力」と名づけることができよう。なぜなら、構想力も又、感性界と超感性界との中間にあって、二つの世界を繋ぐ働きだからであり、我々に直接的な感性界を越え出ると同時に超感性界の展望を感性界にもたらしめるとして、人間存在において根本的な位置を占める働きだからである。そこで、我々は驚きにみられるような、我々を実在の根源へと導く働きの根本にあるものを広く構想力として把え、その構想力の有り様を人間存在のうちで掘り下げることによって、宗教的超越の場を開くものを把えることにしよう。

一 知覚と想像力

想像力の本質がその現実超越の能力にあることをサルトルは強調している。⁽¹⁾サルトルは想像力は何よりも先ず、現実超越の能力であり、現実の状況によって規制され、限定された、我々の不自由で食しい有り様を越えて、無限定な可能性の世界を開く能力であるとする。その不透明性と纏りのなさによって我々を脅かし、打砕く現実世界は我々にとって「嘔吐」の対象でしかないが、我々がそのような現実世界を我々の住みうる世界となすのは、その不透明性と拡散性を越えそこに何らかの統一性と透明性をもたらす想像力の働きを介することによってである。サルトルが想像力の現実超越の働きを強調するのは、現実超越の能力にこそ人間の自由があり、意識の本質があると考ええるからである。サルトルによれば、人間の意識は現実超越の能力として本質的に自由である。したがって、想像力をもたないような人間の意識は存在しない。想像力は人間の意識に偶々付け加わった偶然的なものではなく、人間の意識の「本質的かつ超越論的条件」⁽²⁾なのである。

想像力のこのような現実超越の能力を見ることを妨げてきたのは、サルトルによれば、「内在主義の錯覚」(illusion d'immanence)⁽³⁾である。感覚や知覚対象の存在様態とイマジユの対象の存在様態との間に本質的な違いを見ず、程度の差しかみなかったことが、イマジユを世界の中の一つの受動的な心的存在物とする錯覚を産み、イマジユからその世界を超越する能動的な働きを奪ってきたのである。しかし、イマジユは感覚や知覚の対象物のように決して世界の中にあるのではない。イマジユは超越的存在であり、世界を越えて世界の外に出ている。想像力の現実超越の働きを見るには、内在主義の錯覚を打破って、イマジユと知覚との明確な差異に注目しなければならないのである。

両者の違いは、簡単にいえば、知覚が限定され、部分的であり、時間の支配のもとに置かれているのに対して、イマジユは全体的、無限定的、非時間的であるというところにある。例えば、私が眼前の正六面体を知覚する場合を考えてみると、私の目に見えるのは三つの側面だけで他の側面は隠されているから、私はその知覚対象を正六面体と

判断するためにはその隠された側面を順次迎ってみななければならない。知覚における対象物の特質は、それが無数の側面ないし、射映をもつということである。したがって、知覚の対象を知るには数多くの射映が一つに纏められ、総合されなければならない、これらの射映を順次迎って検討するという時間をかけた学習を必要とするのである。しかし、イマージュはそのような時間をかけた学習を必要としない。正六面体のイマージュには現われた部分と隠された部分があるわけではない。対象はそこでは一挙に全体的に与えられるのである。つまり、知覚においては対象の知識は徐々に形成されるが、イマージュにおいては知識は直接的であり、イマージュが与えられることのうちにその知識が具っているのである。

イマージュの対象のもつこのような直接性、無時間性、全体性はイマージュの世界が知覚の世界を抜け出ていること、或いは、超越していることをあらわしている。このことはサルトルがイマージュのもう一つの特徴とする事柄、つまり、イマージュの対象は知覚の対象の不在や無においてあらわれるという事柄によってあらわされている。私がピエールのイマージュを思い浮かべるといふことは知覚の対象となるピエールが今、此処、に居ないということであらわしている。このように、イマージュが知覚の世界の外に出ているということは、イマージュが、知覚の対象物のもちえない全体性と統一性をもつということを意味する。知覚の世界は、その対象物が無数の射映をもつが故に、我々の完全な把握を逃れ出、無限に拡散しゆく世界である。しかし、知覚の世界が宿命づけられているこのような無統一性、無限拡散性の超越はイマージュにおいて実現される。こうして想像力は、その無限拡散性によって我々を超越し、不透明なものとしてあらわれる現実を逆に超過して全体的で統一をもった透明な世界を開くのであり、自由と一つに考えられるのである。我々はそのような想像力によって開かれる場が何らかの度合において宗教的超越の場に連なるものをもつと考える。そこで、我々はサルトルの想像力の考えを宗教的超越の場を把えるための最初の手がかりとしよう。

しかしながら、宗教的超越の場を把えるにはサルトルの想像力の考えはなお不十分である。なぜなら、想像力のもつ現実超越の働きは、サルトルにおいてはまだ消極的にしか把えられていないからである。想像力の現実超越の働きの積極的なものとなるのは、その現実を越える働きの、同時に現実に意味を附与する働きのでもあること、つまり、現実のうちに不可視なものを構想し、現実に形や統一を与える「産出的」な働きでもあるときである。想像力がその産出的性格を欠くとき、その現実超越の働きは消極的となり、現実逃避となろう。サルトルは想像力のもつ産出的な性格を考えなかつたわけではない。それは後には「状況」の概念において積極的に取上げられている。しかし、少くとも、想像力の諸問題を扱っている時期においては、知覚とは異なるイマジユの特質を明らかにせんとして、イマジユが現実とは別の有り様をもつという側面が強調されるが、イマジユがもつ現実に意味を附与する働きの側面は十分に展開されてはいない。

イマジユと知覚とがその有り様を本質的に異にするものであることは見失なわれてはならない。しかしながら、想像力の現実超越の働きの積極的な意味が想像力の産出的な側面にあり、想像力が現実界の部分性、無統一性、雑多性を乗り越えてそれに意味や統一性や全体性を与えるものであるということにあるならば、そのような想像力の働きはサルトルがイマジユとは異るとする知覚のうちにおいても既に働いているのでなければならぬ。なぜなら、知覚対象を判断するためには数多くの射映をめぐる時間をかけた学習が必要とされたが、対象が何であるかを判断するにはこれらの射映の総合を必要とし、そしてその総合がなりたつためには諸々の射映の差異を乗り越えてこれらを全体として一挙に纏める如きイマジユを必要とするからである。このように、想像力が知覚にイマジユをもたらしことによつて知覚を完成せしめる働きとされる時、「想像力」はむしろ「構想力」と呼ばれることになる。

ところで、知覚に統一的イマジユを与えることによつて知覚を知覚として成りたゞしめる構想力の働きにおいて重要なのは、そこに働いている根源的統一の働きであろう。構想力にあらわれている統一の能力の基礎を超越論的な

方向に辿るならば、例えば、カントが考えたような悟性や、悟性の働きの場としての統覚のうちにそれは求められる。しかし、ひるがえって、その統一の原初的形態ともいべきものを知覚そのものうちに探るならば、それは既にアリストテレスが「共通感覚」⁽⁴⁾として把えたものの中に見られるといえよう。共通感覚は感覚器官と結びついた諸々の特殊感覚の根源にあって、それぞれの特殊感覚を特殊感覚として成立せしめていると同時に、それ自身は特殊感覚のいずれでもなく、それぞれの特殊感覚を相互に区別しながら同一対象において結びつけることを可能にする働きとして諸々の特殊感覚の共通の根源をなしている。その共通感覚において注意すべきことは、それが感覚器官から独立していること、つまり、個々の特殊感覚の基礎にありながらその特殊性を越えた普遍性、ないし一般性の契機をもつということである。共通感覚が特殊感覚の限定を越えているということによってそれは特殊感覚の受動を受けとり、感覚的知覚を成立せしめるといふ能動的な働きが可能となるのである。知覚のうちに見出される如きこのような根源的統一の働きに注目するとき、その統一の働きそのものを内に向って一層掘り下げることが要求されてくる。そのことによって構想力の超越作用が次第に自覚化され具体化されてくる道が開かれるからである。

アリストテレスは共通感覚を直ちに構想力と考えたわけでは勿論ない。構想力は感覚との結びつきを離れることによって共通感覚をより一層内化したところに把えられる。そのことは構想像が共通感覚の受動において成立するとき⁽⁵⁾に於いてのことからも窺われる。即ち共通感覚が特殊感覚の根源にあって特殊感覚の受動を受け止める能動的な働きであつたように、構想力は共通感覚の根源にあってその受動を受け止める能動的な働きと考えられるのである。そのように考えられるならば、構想力は共通感覚が特殊感覚に対してもつ関係を共通感覚に対してもつといえるのであつて、共通感覚が特殊感覚の根源にあって一般性、普遍性の契機をあらわすならば、その一般性、普遍性の契機は構想力においてはより内面化され、反省されてあらわれているといえる。共通感覚においては感覚的知覚の背後に予想され、いわば単なる超越論的性格のものとして把えられていた統一性、普遍性の契機は、構想力においては自覚化、

ないし、意識化されてくることになる。統一性の契機が自覚化されてくるといふことは、それが感覚の次元を離れて感情のうちで把えられてくるといふことである。

以上は共通感覚や構想力に含まれた一面を大雑把に抽出したものにすぎないが、いずれにしても、そこにおいて注意すべきことは、限定された感覚的知覚が成立するのもその底に限定を越える働きがあることによって可能であるといふこと、そして、その限定を越える働きが次第に内化され自覚化されてくることによって、知覚の背後にも自由の世界の展望を可能にするものが見られてくるといふことである。それ故、共通感覚にあらわれている如き限定を越える働きをその根源へ向って掘り下げることが宗教的自由の世界に連るものをあらわし出すことになる。

アリストテレスにおいては構想力は感覚的知覚と思惟との中間にあつてその間を動揺しているものとして把えられている。それ故、既に共通感覚において見出された如き統一性や普遍性の契機は構想力においてははまだ十分に展開されず、思惟へ進むことによつてより明確にあらわれてくると考えられている。しかし、そのような道とは別に、その統一性の契機を構想力そのもののうちで内化し、自覚化するという道を選ぶことも出来よう。そして、そのことは可能であるばかりではなく、必要でもあるといえる。なぜなら、統一性の契機を構想力のうちで掘り下げるといふことは、それをあくまで感性との繋りのうちで、感性の深まりの方向に把えることであるが、感性との繋りを離れえないといふことはまさしく人間の条件でもあるからである。構想力をそのような方向に掘り下げ手がかりはカントの構想力の考えのうちに見出されるといふよう。

カントも又、対象の知覚や客観的認識の成立の背後に構想力の働きを把えている。我々の対象の知覚が成立するためには、切りとられた諸々の多様な射映の背後にそれらの多様性を越えてそれらを一つに纏めるイマージュがなければならぬことは先にのべたが、カントはそのようなイマージュの根源に「図式」を見、その図式の成立を「産出的構想力」の働きに求めている。図式は感性的多様を悟性の統一の方向へと高めたものとも言いうるし、又逆に、超感

性的な悟性を感性の方向へと下降せしめたものとも言いうるが、しかし、いずれにしても、そのような図式の成立する場が構想力であるから、構想力は感性と悟性にまたがり、両者を媒介する働きとしてある。構想力は一方では感性界に属しているが、他方で悟性界や英知界に連なるという二重性をもち、そのことによってそれは感性的多様のうちに悟性の統一をもたらず働きとしてありうるのである。

しかしながら、構想力における統一の能力を自覚化の方向に掘り下げるには認識の次元から実践の次元へと移らなければならぬ。というのは、認識の次元における構想力の働きは或る限界を有しているからである。つまり、ここでは構想力の統一の働きは想定されても、その統一の働きそのものは知られないからである。構想力はその根を感性界を越えて悟性界に置いているが故に、悟性の統一を感性界へともたらずことが出来るのであるが、認識の次元における構想力の働きはその働きの成果を対象の上に実現して、その働きそのものを意識化したり自覚化したりすることは出来ない。認識の次元における構想力の働きは、カントによれば、あくまで「魂の深みに隠された術」なのである。したがって、我々は構想力における統一性、普遍性の契機に着目し、そこに英知界につらなるものを見ても、認識の次元において直接、英知界への道を歩むことはできない。構想力の超越作用はそこではいわば即自的に留るが故に、我々は現実的に英知界への道を踏み出すことはできないのである。したがって、構想力の深化において自由の世界の展望を開くためには、その働きを認識を越えた次元において追求しなければならない。

二 構想力の超越作用

構想力の働きが認識の次元においては対自化されず、それ故、そこでは構想力の超越作用が現実的なものとならないならば、如何なる次元においてそれは自覚され、現実的となるのであろうか。そのような次元は実践の次元に求められよう。構想力の超越作用は実践の次元において自覚的、現実的なものとなって来るのである。

構想力の超越作用が現実的となる次元を求めるといふ問題は、カントが形而上学の可能性をめぐって考えた問題、つまり、理論理性から実践理性への移行、乃至、理性の実践的拡張をめぐって考えた問題と重っている。形而上学は無制約的な「理念」の上に築かれなければならないと考える点でカントは伝統的形而上学と軌を一にするが、しかし、その実現に関して、認識や理論をすてて道徳の立場に立たなければならないと主張した点でカントは従来の形而上学とは別の道を選んだことは周知の通りである。カントが道徳を形而上学の唯一の道とするのは、理論理性によって「理念」は考えられることは出来ても、認識されえず、したがって、現実性をもちえないが、しかし、考えられた理念を我々は認識しえなくても、それが我々の意志を規定し、我々を動かすという「事実」によってその現実性を示しうると考えたからである。それ故、形而上学の可能は、理念が現実性をもつ点、つまり、純粹理性が実践的であるということ、或いは、純粹実践理性が存在することが示されれば足りる。形而上学はこの純粹理性が実践的であるという事実の上に築かれる。そして、その事実を具現するものが道徳であるから、カントは形而上学の入口を認識の道とは異った道徳の道に求めたのである。道徳法が直接に我々の意志を規定するとき、我々は経験界において経験界を越えて、英知界、乃至、自由の世界に直接するのである。

しかしながら、超越への入口を構想力という道を通って求めようとすることは道徳法に立脚することではない。なぜなら、道徳法は一切の感性的な質料を混じえずに、理性の形式そのものによって直接に意志を規定すること、つまり、感性を出て理性に立脚するところに成立するが、構想力の立場に立つことは、感性的契機を全く捨て去るのではなく、感性と理性との中間に歩むべき道を開こうとすることだからである。

超越への道を構想力を介して求める際に我々が出会うのは「尊敬の感情」⁽¹⁾である。実践理性の次元において感性的契機を考慮するということは、意志の主観的規定根拠、つまり、意志の「動機」を問題にすることである。道徳法が意志の客観的規定根拠であるならば、それに対応してカントがその主観的規定根拠として把えるものが、道徳的心情

としての「尊敬の感情」である。この尊敬の感情は意志規定の客観的側面に対応して、それを補うものとしての主観的側面であって、第一義的な位置をもつ客観的な意志規定に対してあくまで二義的な位置しかもつものではない。しかし、この主観的側面に裏打ちされなければ道徳法は真に人間の心のうちには入りきらないという意味で尊敬の感情というこの主観的動機はやはり不可欠のものであるとカントは考えている。⁽³⁾そこに理性（道徳法）の道と並んで走っているがそれとは別の構想力の道を我々が歩もうとすることの理由がある。実際、我々は対象の認識の背後に把えられた「構想力」の働きの次元で対応するものとして、この実践理性の動機としての尊敬の「感情」を把えることができる。尊敬の感情を構想力として把えることは奇異の感があるかもしれない。しかし、対象認識の背後に感性的なものとは悟性的なもの（超感性的なもの）の綜合があつたように、ここでも、感性的なものとは理性（超感性的なもの）との綜合の働きがあり、その働きの今や対象のイマージュとしてではないが、人格のイマージュとして成立しているが故に、なお構想力といって差しつかえないと思われる。

尊敬の感情は独自の構想をもっている。それは感情であるかぎり、感性的制約をもつけれども、他の感性的感情のようにその根を感性界のうちにもつのではなく、その根を英知界に置いている。したがって、それは他の諸々の感性的感情のうちにあつても、それらとは融合することなく、それらと絶縁し、それらを打砕くことによつて道徳法が人間の心に適合するための妨げを排除し役割をはたすのである。尊敬の感情は認識の次元で働いていた構想力のように、人間の心の深みに隠されて無意識にとどまるのではない。それは道徳法が感性的感情に加えた否定や暴力の苦痛を介して感情の底より新しく目醒めてくる。超感性的実在としての人間の崇高性を我々に感じさせることによつて、それは我々を感性界の外に無限に高めるものである。尊敬において構想力のもつ超越作用は感情として感じられてくる。即ち、我々が閉じ込められている感性的感情の不透明な自執性や、閉鎖的な自愛の環を破って我々を超感性界へと導く感情としてそれは自覚されてくるのである。自由の理念は理論理性においては単に考えられるだけで実在性をもた

なかつたが実践理性において實在性をもち、単なる可能性から現実性へと高められたように、認識の次元において単に考えられたにすぎない構想力の超越作用は実践の次元において自覚的、現実的なものとなつて来るのである。

しかし、構想力の超越作用が主体に真に内的、自覚的に受け止められるには更に進まなければならない。なぜなら、尊敬の感情においてはなおその自覚化を妨げる契機が残されているからである。つまり、認識の次元において構想力の働きがその所産としての対象の上に投射され、働きそれ自体はその背後に隠されていたように、尊敬の感情において構想力の働きはなお、それが関る道徳法や人格の上に投射され、その背後に隠されるきらいがある。そのかぎり、構想力の超越作用は十分に内化されず、主体の意識の全幅を占める迄にはいたらないから、その働きは主体の有り様の転換をもたらすような動的原理とはなりえないのである。

「心情」(sentiment)が構想力の働きが主体に自覚的に把えられる次元である。なぜなら、「心情」の次元は人間に最も内的な次元といふからである。そして又、人間が認識の次元における「意識一般」や、道徳の次元における「人格」のような抽象的存在としてではなく、個性をもち、生きた具体的人間としてあるのは心情の次元においてであるから、構想力の超越作用はそこにおいて具体的に把握されてくるのである。

ところで、構想力の超越作用が自覚的に把えられる次元を心情のうちにはけるといふことは、いわば超感性的なものと向う心の動きが我々の魂の根底に見出されるということ、或いは自愛に彩られた私的で有限な欲望を破る如き無限で無償な欲望が我々の生命の根底に現われてくるということである。先に、尊敬の感情として把えたものも実は心情の次元におけるこのような心の動きに外ならない。たゞ、それが道徳や人格と結びつけられているがためにその心情としての内面性は十分に堀り下げられえなかつたのである。

それでは、感性界から超感性界への通路、ないし、橋渡しとなる如き心情は如何なるものであろうか。それには様々な名が与えられよう。「尊敬」の感情に心情の次元において匹敵するものにカントの言う「崇高」⁽³⁾の感情が挙げ

られよう。デカルトのいう「高邁」の精神や、プラトンのいう「気概」(テュモス)も又そのうちに含まれる。しかし、それらはその根本において同一の性質を有している。それらのうちに見られるものは、有限な生命のうちにある。有限な生命を打破って無限性へと向わんとする欲求であり、「ビオス」(生命)から「ロゴス」(理性)へと向う心の動きである。「エロース」や「希望」や「信」といわれるような宗教的心の根幹をなしているものもそれである。それらは有限な感性界にあって無限な英知界への展望を開くものであり、又逆に、英知界の風光を感性界において感得せしめるものである。しかも、それらは二つの世界の交る点を人間存在の内奥において把握するものであるから、構想力の超越作用はそこにおいて真に自覚的なものとなつていふのである。

しかし、心情における構想力の働きの直接的な自覚形態はなによりも先ず「美」⁽⁴⁾の感情としてあらわれるのであるから構想力の働きを先づ美について見る必要がある。美が構想力の直接的なあらわれであるというのは、構想力における超感性的な契機が美においては感性的なものと未分であり、それによって多分に覆われているということの意味する。しかしながら、主観的で自愛に彩られた我々の快、不快の感情の中において、やはり同じように快、不快の感情でありながら主観の特殊性を越え、その意味で普遍的といふような感情が存在することを証示するものは「美の感情」なのである。カントによれば、美的判断は「趣味判断」であつて、その基礎は主観的な感情におかれている。しかし、美的判断の特質は、その基礎が概念ではなく、主観的感情におかれているにも拘らず、概念に通じる如き普遍性を有しているというところにある。私にとって快であるものは他者にとつても同じように快であるとはかぎらないが、私にとって美しいものは又他者にとつても美しいのである。とはいへ、その普遍性は概念にもとづくものではなく、あくまで感情に基くものであるから、客観的には証明しえず、「主観的普遍性」であるにすぎない。しかしながら、美が主観的普遍性をもつということが示していることは、本来、特殊の他に不可通約であることを本性とする如き我々の感性的感情のうちに、そのような特殊性を破つて概念の普遍性に通じる如き普遍的な感情、そ

の意味で超感性的ともいふべき感情が存在するということである。美におけるそのような普遍性の契機をカントは例えば「無関心の満足」（美の第一契機）や「目的なき合目的性」（美の第三契機）としてあらわしている。美が無関心の満足であり、目的なき合目的性であるということは、美が感性的欲望の満足や、感性的欲望と結びついた目的とは別種の満足や目的を与えるということ、あるいは、感性的欲望とは異った英知的欲望ともいふべきものに美が関るということであらわしている。美は感性的なものに結びついている特殊性を破った、いわば脱自的立場において出会うのであるであつて、したがつて、感性的欲望を離れえない者にとっては美は解しえないのである。

しかし、美的感情の不十分性は、美における普遍性ないし、超感性的な契機が何処までも感性に覆われてあらわれているということである。それ故、美はカントによれば「構想力と悟性の自由な戯れ」と定義されている。しかし、美的感情に宿る普遍的、超感性的なものの契機が感性との戯れや微睡を破つて覚醒してくるところに「崇高の感情」がある。「崇高の感情」は感情において理性的なものが自らを自覚してくるところに成立するのである。したがつて、美が構想力の自由な戯れがおのずから「悟性」に合致するところに成立するならば、崇高はこの構想力の自由な戯れが否定され、その限界を越えることを強いられるところに成立する。つまり、崇高の感情は一旦否定された構想力が自己否定的に拡大深化して自らを「理性」と結びつくものとして再び見出すところに成立するのである。それ故、美が無関心の快感であるのに対して崇高は不快に媒介された快感である。細波の押し寄せる湖水は美しいものと感ぜられようが、暗く逆巻く海洋が崇高なものとしてあらわれるのは、大波の逆巻く海洋の没形式が構想力の運動を打ちのめすために構想力は自然との調和に安住しえず、自然を越えて我々のうちに超感性的なものの感情を呼びさますからである。つまり、美は自然の対象が主観的合目的形式のもとにあらわれるところに成立するが、崇高は自然の対象の没形式によつて否定された構想力が無限なるものの直観、理性的なるものの直観を我々のうちに喚起するところに成立する。したがつて崇高は自然の対象のうちにあるのではなく、我々の心のうちにあるのであつて、我々の心のうち

にある理念をあらわしているのである。

「崇高の感情」が我々の中にある超感性的なものの感情であるならば、それは先にみた道徳的感情としての「尊敬の感情」と重なるといえよう。たゞ、後者が理性から出発して感性へと下降するものであるならば、前者は感性から出発して理性の方向へと高まったものといえる。美と道徳とが触れあう点がそこにある。先にプラトンの「気概」のうちにみられたものも又この「崇高」の感情と重っている。それは感性的欲望と超感性的欲望との切れ合う点であり、「ビオス」と「ロゴス」の相入する点である。

ところで、このような構想力の超越作用を超越作用として成立せしめているものは何であらうか。感性的なものの世界を超越えて超感性的なものの世界を開く構想力の超越作用は、先にみたように、美においては美が「関心なき満足」や「目的なき合目的性」等としてあることのうちにもみられるが、そのことは美が我々の感性的欲望に基く関心や目的を越えたところで開かれる脱自的な空間において成立することをあらわしている。ところで、美が成立するそのような脱自的空間は感性的欲望の対象を欠いたものであるから見えざるものの世界、無なる世界、存在するものなき世界であり、「真空」ともいうべきものである。しかし、そのような空なる開けが保持されることが、構想力の超越作用が働くための条件である。欲望の対象との密着を離れ、空なる開けを魂のうちに保持する働きは「注意力」であると言える。注意力はヴェイユによれば、思考を対象との結びつきから解き放ち、一切の対象に浸透しうる如き自由な空間を保つ能力である。そのような自由な空間において「見えざるもの」が見えてくる。それ故、構想力の超越作用を超越作用たらしめている内実は注意力であるといえよう。注意力が対象との不透明な結びつきや執着を絶つことによって構想力の働きを純化し、超感性界への向う運動を促進せしめる。注意力の凝縮した形が「祈り」であり、宗教であるとヴェイユは言う。構想力の働きが祈りに媒介されて透徹し、純化するところに美と道徳と宗教とが重り合う場が開かれるのである。

三 構想力と悪

我々が感性的の世界を越えて超感性的な自由の世界へと導かれることの根源には構想力の超越作用があり、そして、その構想力の超越作用は構想力が感性的なものとの超感性的なものとの中間に位置して両者を媒介するものとしてあることに基いていた。構想力が二極の媒介者としてあることにその超越作用は由来するのである。しかし、構想力は単に自由と解放へ向けて働くだけではない。構想力の超越作用は又逆の方向に向っても働く。即ち、感性界を乗り越えて超感性界の展望を開く働きが、反転して感性的なものへと屈折し、感性的なものの中に超感性的なものとの代理を求めることによって超感性界の展望を閉じてしまう方向にも働くのである。構想力の超越作用はそこでは人間を超越へと向かわしめる代りに、逆に超越から遠ざけ、超越への道を塞ぐという具合に働く。構想力がこのように二義性を有しているというところに超越の問題の複雑さがある。構想力が二義性を有しているということは、いいかえるならば、それが覚醒の原理としてあると同時に、欺瞞と迷妄の原理としてもあるということである。我々のうちで現実的に働いている構想力が迷妄の原理としての構想力であるならば、超越が現実的なものとなるには単に覚醒へと向う構想力を掘り下げるだけではなく、更に、迷妄の原理としての転倒した構想力のありようを明確に把握、これを正すことが必要であろう。では、この転倒した構想力は具体的にはどのような形をとってあらわれるのであろうか。

さきに、我々は構想力の超越作用がそれ自身に透明となる次元を主体の内奥の「心情」に見た。「美」や「崇高」、「エロス」、「希望」、「信」等といった自由の世界を証示する如き根源的情動は人間存在の内奥に把握された超感性的欲望に連らなっている。それらの情動は無限性をもった「英知的欲望」(desir. intellectuel)が有限な生命を乗り越えて働くところ、「ロコス」が「ピオス」を破って働くところに成立するのである。しかし、英知的欲望が「生命的欲望」(desir. vitale)を破り、それを乗り越えてゆくかわりに、生命的欲望に附着し、そのうちで自らを追求する如き方向

にも働く。そのとき、構想力の超越作用は逆転してあらわれることになる。この逆転は英知的欲望と感性的欲望との間にひそむ亀裂や不均衡が主体に「幻暈」を生じさせることにもとづいているといえよう。しかし、いずれにしても、そこでは英知的欲望は有限な生命的欲望のうちに落込んで自己自身に不透明となる。それと同時に、有限な生命的欲望は英知的欲望の無限性を帯びて無際限の衝動となってあらわれることになる。構想力の働きはそこでは超越への道を開くものではなく、逆に閉ざすものとなる。構想力のこのような転倒したありようをあらわす心の傾動は「情念」(passion)として把えられるであらう。

転倒した構想力のあらわれとしての「情念」のうちにみられるものは、カントが「悪」として把えた心の構造に外ならない。カントによれば、悪は人間の「心情の倒錯」(pervertias)にあり、道徳法則を意志規定の動機とするかわりに感性的傾向性を動機として選ぶ、格率における「道徳的秩序の転倒」にある。カントは感性的傾向性によって規定された意志を「パトロージ的」(pathologisch)意志であるとして、そのような意志を超越えることを実践理性ないし、道徳の課題とした。しかし、パトロージ的意志そのものをカントは悪としたのではない。道徳的に規定された意志のかわりにパトロージ的に規定された意志を優先する如き格率、つまり「性癖」を悪としたのである。したがって、悪しき格率の背后には或る積極的なもの、つまり、そのような格率を選ぶ意志の自由が働いている。カントが悪として把えた心の有り様のうちに転倒した構想力のあらわれが見られると我々が考えるのは、一つにはそこに或る積極的なもの、つまり、「選択意志の自由」が(Willkür)働いているということがあるからであり、もう一つには、その選択意志の自由が「意志の自由」(Willie)を奪う如き具合に働くということ、つまり、自由が自己自身によって自らを喪失してゆくという機構がみられるからである。いいかえるならば、悪を格率における道徳的秩序の転倒として把え、その背后にそのような格率を選ぶ選択意志の自由を見る際に、その自由が最早や悪を選ぶことも選ばないことも同じように出来るという意味で無記的なものではなく、既に悪へと性癖づけられた自由だということである。

そこには選択意志の自由の抜きがたい逆説があらわれている。道德的意志の自由を塞ぐものとしてある根源悪がしかも主体自身の自由によってもたらされたということ、つまり、根源悪が主体の根源から発する英知的な行に根ざしているということのうちには、或る不可解な働き、つまり、自由が自らに刃向うものになってあらわれるということ、自由がその自由であることのなかで自らを無効にしてゆくということ、英知的なものが自己を実現するとは逆に喪失してゆくことがあらわれている。このような、「心情の倒錯」としての悪の根源に見られるのは構想力の転倒した有り様なのである。

カントは『宗教論』において悪の根源を掘り下げて根源悪に到ったが、この根源悪の具体的なあらわれを『人間学』においては「情念」(passio animi)として扱えたといえる。情念の本質をなすものはカントによれば、自由の傷害であり、自由が自らの手足を縛っているという有り様である。情念における自由の喪失は如何にして生じるのであろうか。それを見るためには先ず、情念の構造を見ることが必要であろう。情念をカントは「一つの傾向性のために他の全ての傾向性を犠牲にする」⁽²⁾如き心の有り様として、或いは「益々深く根を降してゆく表象を思いつめる妄想」⁽³⁾として扱えている。情念において自由が喪失されているのは、そこでは意志が或る特定の表象や傾向性に解き放ち難く繋ぎとめられていることに基くが、しかし、注意すべきことは意志がそれらに繋がれている有り様である。つまり、そこには、そのことを介して意志が自らを縛っているという有り様がみられるのである。

情念における自由の喪失を明らかにするためにカントは、「情念」(Leidenschaft)を「情動」(Affekt)と対比して扱えている。情念と同じように情動も又自由を毀損し、理性の支配を不可能にするものであり、その点で両者は共に「心の病」である。しかし、自由を毀損する仕方や度合は両者においては全く異っており、その点で両者は別種のものである。例えば、「驚き」や「怒り」といった情動においては自由は瞬間的に毀損され、不能にされるが、発作が過ぎ去った後には自由は再び息を吹き返えず。しかし、「復讐心」や「野心」や「嫉妬心」等の情念に捉えられた者

にとつては一旦失なわれた自由は再び回復されない。そこでは手足を繋ぎ止める鎖はいわば手足に癒着しているのであつて、解き放そうとしても解き放つことはできないのである。この二つの心の動きの違いは意志と、傾向性や表象との結びつき方の違いにある。即ち、情動においてはそれらは意志の外に留るのに対して、情動においてはそれらは主体の意志に食い込み、それらと合体するのである。したがつて、主体が如何に激しい驚きや怒りに襲われても、それらは彼の人格を犯さない。しかし、情念においては、主体を捉える表象や傾向性がたとえ軽少であつても、それらは彼の人格に食込み、それをその中心において犯し、変質せしめる。したがつて、カントによれば、情動は「堤防をつき破る水⁽⁴⁾」であるならば、情念は「その河床をますます深く剔つてゆく水⁽⁵⁾」である。或いは、情動は「卒中」や「酩酊」の如きものであつて、眠れば頭痛は残つても醒めてしまうものであるのに対して、情念は「肺病や栄養失調からくる病氣のようなものであつて、精神科医を必要とするけれども、彼とても根本的な薬を処方することはできない⁽⁶⁾」とされるのである。

したがつて、情念において注意すべきことは、そこにおいて一つの表象や傾向性が主体の意志と結びつき、これと合体する仕方である。意志が一つの表象や傾向性に魅かれる様はあたかも一つの鉄片が磁石に吸い寄せられる様に似ている。一定の限界を越えようと意志は自らの自由を喪失して傾向性へと屈折し、その傾向性そのものを自らの意志と化してあらわれることになる。一つの傾向性にひき寄せられた意志は、又、杭につながれた牛にたとえられよう。牛は綱を引つ張つて杭の周辺に閉じた環を形成し、更にその環を縮めることによつてその中で転倒する。そのような具合に意志の自由は喪失されるのである。「心情の倒錯⁽⁷⁾」としての悪の具体的な形態が情念のうちに見られると云うのは、情念が、意志の規定根拠を感性的なものから引き離すことによつて自由に到るといふ方向とは逆に、自由において到達される筈の全体性を感性的なものから期待される快に求め、それを意志の唯一の規定根拠とするからであり、その結果として自由を喪失するという有り様をもっているからである。したがつて、情念の「受動性」の特色は、或

る能動性、ないし、自発性の契機がそこに働いているということである。即ち、情念の受動性は情動のような単に魂の外から課せられた受動性ではなく、魂が自己自身に課する受動性である。丁度、牛が閉ざされた環の中で転倒するのは綱を引く牛自身の力によってであるように、情念においては意志は自己自身によって自己を閉じ込めるのである。そこに情念の受動性の独自の性質があり、情念においては喪なわれた自由は回復され難いことの理由がある。なぜなら、そこでは自己自身を解放せんとする意志が反動的となつて逆に自己を閉じ込めるものとなつてゐるからである。こうして、情念の原理はリクルールによれば、「魂が自己に課する呪縛⁽⁷⁾」である。その呪縛は身体の受動によるものではなく、魂の能動性に基くものである点で情念は「精神的なもの」である。「実際のところ、情念は意志の領域そのものから生じるのであつて身体から生じるのではない。情念はその誘惑やきつかけを身体的なもの（非意志的なもの）のうちに見出すが、魔力は魂からやつて来るのである。この意味において情念は意志そのものである。情念は人間の全体性を首根のところて把えて、これを疎外された全体性と化するのである。」⁽⁸⁾このような情念の原理をなす「能動性」ないし、「精神性」はカントが根源悪の根拠に把えた「英知的行為」の意味するものである。ただ、情念や悪においてはそれがいわば転倒しており、自らに刃向うものとなつてゐるのである。

情念が構想力の転倒した有り様であると言ひうるのは、情念の原理を成してゐるこの能動性、精神性の契機が、構想力の無限性、超感性的なるものの極に相当し、この無限性の極がもう一方の極である有限性、感性的なるものの極を超越するかわりに逆にその有限性の極に附着して内に屈折してあらわれてゐるからである。情念のうちに見られるこのような構想力の転倒した有り様は「自らのうちに閉じた意志」であり、キルケゴールの言うような「悪魔的なもの」(デモーニッシュ)である。内に向けられ自らに閉じた意志は人間存在の中心に蟠り、「河床を抉つてゆく水」のようにその内部を浸蝕し、破壊せざるをえない。それ故、デモーニッシュなものの特色はキルケゴールによれば、「閉じたもの」であることの他に、「無内容」であり、「突発的なもの」ということである。⁽⁹⁾デモーニッシュなものは「善」

に対して閉ざされているから、善との交りのみをもたらさし得るような開放性や内容や連続性を欠いている。或いはむしろ、デモニーニッシュなものは善との交りによってもたらされたような内容を自己の存在の内部で次第に破壊し駆逐して無内容となつてゆく。こうして、無内容となつた存在はその空虚な部分を「毒念」や「復讐心」で埋め、こうして「連続性」の代りに「突発性」を置きかえる。ニーチェは「弱者の意志」を満しているものを「復讐心」として把握、そのような復讐心から脱却するところに「強者の意志」と「大いなる健康」を見たが、この弱者の意志こそまさに生の力が強者のように肯定的に働かず内に向つて自己破壊的に働く意志であり、「反動的」となつた意志の有り様をあらわしている。このような生の力が自己自身に刃向い、自己破壊的に働く生の有り様のうちにみられるのはまさにデモニーニッシュなものであり、そのようなデモニーニッシュなものを「道徳の病理」として、これを諸々の文化の領域のうちで発くことをニーチェは課題としたのである。

情念にみられるような構想力の転倒した有りようは諸々の偶像崇拜という形をとつて外にあらわれる。しかし、それは内には絶望や不幸といった目にみえない形のもともあらわれる。S・ヴェイユが「不幸」という心のありようのうちに把えているのもそのような転倒した構想力である。不幸に捉えられた魂のありようをヴェイユは「その頭を針で大地に止められた昆虫」に喩えている。本来、自由であり、無限へと向けられている思考が「苦」という表象につなぎとめられて屈折し、そのまわりを廻ることを余儀なくされている魂の全屈従の状態がそこにある。不幸において思考をつなぎとめるものは苦の表象であるが、それが苦の表象であるか、快の表象であるかは重要な違いではない。たゞ、思考を最も強くつなぎとめるものは苦であるというにすぎない。一般的にいつて、情念は快の表象に思考が捉えられるところに成立する。しかし、快、苦は同一なるものの両面に外ならない。それが快にせよ、苦であるにせよ、思考が特定の表象に捉えられて内に屈折し、閉鎖的な環の中に自らを閉じ込めるありようを「情念」とするならば、不幸は又情念であり、そして、情念は不幸である。それらは内に閉じており、自己自身に不透明である点

においていずれもデモーニッシュなものであると言えよう。

デモーニッシュなものにみられるのは魂の自己呪縛であり、それが古来から「悪」とされてきたものである。「謎」であり、不可解なのはこの魂の自己呪縛という現象である。我々に外的なものが我々を限定し、否定してくることは何ら不思議なことではない。そのように我々を規定し、否定してくるものは我々の外に存在するからである。魂がそれによって規定されたり、否定されても魂そのものは無傷である。魂を外から縛るものが取除かれるならば魂も又解放される。しかし、魂が自己自身によって自己を閉じこめるといふメカニスムは理解を越えた出来事である。そこでは魂は無傷ではありえず、その閉じた環からの自己自身による解放はもはやありえない。悪が神祕とされることの理由はそこにある。魂が自己の自由を喪失する事の背後にはキルケゴールのいうような「自由の幻暈」があり、「失墜」がある。その幻暈の中で、本来無限性をもち、有限なものを越えた存在が如何にして有限なものに捉えられるかは不可解である。しかし、我々が自由の幻暈の中で有限性に捉えられるのは、有限な対象のうち無限なもの、つまり、世界や全体性を狙うからである。そして、有限な対象の上に無限なもの、世界や全体性が見られることのうちにはベルクソンが「仮構機能」(Aburation)と名づけた如き転倒した構想力の働きがある。真の超越はそのような構想力の転倒を正すところにある。

四 悪と超越の問題

構想力の転倒した有り様は情念という形をとってあらわれているが、そのような転倒した構想力は又、一般に我々の欲望そのものの有り様でもあると言える。情念の原理は無限性であった。つまり、情念は無限へと向う意志の先端が有限なものに触れて反転し、その有限なものを軸として閉鎖的な無際限の運動となるところに成立した。有限なるものにおいて無限を追求するところに情念の無際限の運動が生じたのである。人間の欲望も又その根底においては、

プラトンの言うように「善への欲望」であり、無限なもの、無制約的なものへと向けられている。しかし、それが直接に善そのものへと向わず、善ではない諸々の対象や事物を通して善を追求するところに人間の欲望の転倒があり、執着という有り様がある。欲望が直接向う対象や諸事物は善ではないが故に、そこにおいては欲望は満足されず、成就されない様は、M・ブロンデルがその「意志の弁証法」⁽¹⁾においてくわしく示している通りである。しかも、欲望がそれらの諸事物や対象のうちに求めているのは欲望の根源をなす善であるから、欲望の運動は決して止むことがない。善でないものにおいて善を求める如き、或いは、有限なものにおいて無限なものを追求する如き「欲望の体制」を成りたため、欲望を止むことのない無際限の運動たらしめているものは欲望のうちに働いている構想力である。「善への欲望」が転倒した構想力によって「情念」となってあらわれるところに人間の欲望の「悲惨」があり、満たされることのない理由がある。

欲望の悲惨は、本来善へと向けられているものがその充足を求める運動において自らの根源をなす善へと接近する代りに、むしろ、それから遠ざかってゆくところにあるといえよう。欲望がその悲惨から脱し、善にその根を降しうるためには、欲望が現にそのうちで働いている如き転倒した「体制」が改められなければならない。つまり、欲望が対象との結びつきが切り離されて「対象なき欲望」⁽²⁾ (Desir sans objet)、「慾なき欲望」⁽³⁾ (Desir sans souhait)とならなければならない。しかし、欲望が対象なき欲望となるためには欲望をその対象から切り離すということだけでは十分ではない。善でないものを通して善を求めるといふ体制の根源に働いている転倒した構想力の働きが断たれなければならない。欲望をその対象と結びつけているものは、先にみたように、対象の上に善を仮構する構想力の無意識の働きに基いていた。したがって、「欲望の体制」⁽⁴⁾を転換するということはそのような構想力の発生してくる源を断つことではなければならないのである。ここで欲望の体制の転換という角度から考察しようとする問題は古来から魂の転換や回心の問題として考察されてきたものに外ならない。回心の問題は一般に悪の根源への遡源と、根源悪からの

脱却といった問題と切り離しえない。そこでこゝでは、回心の問題を転倒した構想力の働きの根源への遡源とその根源からの解放という角度から考察しよう。

S・ヴェイユは回心の問題を転倒した構想力を養うエネルギーと、そのエネルギーの質の転換という角度から捉えている。⁽⁵⁾そして、その問題をより明確な地平で把握するための手掛りとして「譬」を用いて考察している。一体、悪への失墜が説明を拒む神秘的な出来事であると同じように、悪からの脱却も又説明を越えた不可思議な出来事である。それらは概念によってはその内部に入ることの不可能な出来事である。把握しがたきものに接近するには概念よりもむしろ譬言による方が有力であろう。それ故、我々はこの問題、とりわけ悪からの脱却の問題をヴェイユが取上げている、二つの譬をもとにして考察することにしよう。その一つは「放蕩息子の帰還」⁽⁶⁾(ルカ、十五章)の譬であり、もう一つは或る国の民話から採られた「森を越える靴屋」⁽⁷⁾の譬である。この二つの譬はいずれも回心の出来事にかかわっており、とりわけ、悪からの脱却の問題をめぐって、それを転倒した構想力の根源をなすエネルギーの根絶ないし、その転換という角度から考察している。ただその際、注意しておかなければならないことはヴェイユが、回心という如き実存的意味に関する出来事をエネルギーという物理学的概念によって捉えているということである。一見するとそのような把握は回心の出来事を物理的、生理学的な次元にひき降すものであるかのようにみえる。その時、回心の出来事は全く無意味なものに変えられてしまふであろう。しかし、エネルギーという物理学的概念はむしろ逆に、回心の出来事に物理的、生理学的図式を与えるものとして受取ることが出来る。つまり、それは回心の出来事を日常的な物語りの次元で語っている第一の譬に対して、物理的、生理学的次元で語るもう一つの譬、ないしモデルという性格をもっていると考えられる。そのとき、両者は、一方が他方を還元するものではなく、相互に説明しあうことによつて意味を深めるものとなるのである。

- (1) 「放蕩息子の帰還」の譬が語るのは、財産の分け前を要求して家出した息子がその分け前を使い果たしてはじめ

て我に還り、父の許に戻るといふエピソードである。この譬が先づ我々に注意するように促すものは、放蕩息子がそれを手にした時に家を出、それを失くした時に家に帰るとされる「財産の分け前」が何を指示しているかということであろう。それは主体の「自由意志」(libre arbitre)、ないし、主体の意志や行為に原動力を与える如き「意志的エネルギー」(l'énergie volontaire)であるとヴェイユは言う。我々が自己が世界の中心に位置するという幻想をもち、そのような仮構された自我を中心としてその周辺に一切の諸事物を欲求の対象として配置するのは我々が「自由意志」を有するからである。そして、世界の中心としての自我の幻想を我々が持ちうるのは、我々が自己のうちに、自らの思いの儘になるエネルギー、つまり、我々が思いの儘に欲したり、行為したりすることを可能にするエネルギーを無限に有していると思ひ込んでいる限りにおいてである。したがって放蕩息子が持出した「自由意志」とは我々の意志や行為の原動力をなす「意志的エネルギー」に外ならないのである。世界の中心に自我を仮構し、その周辺に欲求の一切の諸対象を配置するのが構想力であり、そしてこの構想力を養っているものがこのエネルギーであるならば、その構想力の根を断つことは、この意志的エネルギーを實際に使い果してしまふことであろう。

ところで、意志的エネルギーと、欲望と対象との間に緊密な繋りをたてる構想力とは相互に支えあつており、前者は後者を養うと同時に後者によって前者は養われている。その関係はあたかも預金者と銀行との関係の如きものと考へることができよう。しかし、意志的エネルギーそのものはその総体としては限界があり、その最初の富をそれを越えた別のものから受取っている。つまり、ヴェイユは意志的エネルギーの根源に、それとは別種のエネルギー、すなわち意志や行動とは結びつかず、たゞ生命体の維持のみのために定められているが故に「植物的エネルギー、すなわち源的エネルギー」を把えている。意志的エネルギーはその最初の富をこの「植物的エネルギー」(l'énergie végétative)に求めて、これを意志や行動のためのエネルギーへと変えている。無制限のエネルギーの源泉はこの植物的エネルギーにあるが、意志的エネルギーには限界があり、たえず補充されなければならないので、意志的エネルギーは「補充

的エネルギー」(Énergie supplémentaire)とも名づけられている。この補充的エネルギーと植物的エネルギーとの関係は、筋肉を動かす熱量となって血液中に放出されているエネルギーと、直接、運動には結びつかず、体組織として貯わえられているエネルギーとの関係に比せられよう。補充的エネルギーが欠除した時必要なエネルギーは植物的エネルギーから転換されるのである。

構想力の働きを成立せしめているのはこの補充的エネルギーであるから、構想力の働きを断ち、欲望が対象なきものとなるためにはこの補充的エネルギーが使い果されなければならない。そして補充的エネルギーが再生しない迄に使い果されるためには、その根源の植物的エネルギーの次元にまで降りていかななければならない。通常は、補充的エネルギーには貯えがあり、それによって植物的エネルギーは覆い隠されているから、植物的エネルギーは「剥き出し」にされることはない。そのかぎり、我々は「自律的」(Autonomie)な有り様を保持し、世界の中心としての自我の幻想は破られることはない。したがって、「欲望の体制」が転換されるための必要条件是補充的エネルギーが使い果され、植物的エネルギーが剥き出しになることである。しかし、その時、我々の自律的な在り様が危機に瀕し、我々は自己の限界に直面する。

補充的エネルギーが使い果されて植物的エネルギーが剥き出しになり、それが定められている生体の維持とは別の目的のために使われはじめると魂は耐えられない。魂はそこで「もうたくさんだ」と叫ばざるをえない。この「たくさんだ」と叫ぶ部分が「わたし」という幻想の成立する場、つまり、構想力とそれを養う補充的エネルギーがその力を汲みとっている場所である。それは魂の感性的部分とも言いうる。しかしながら、この拒絶する部分が植物的エネルギーの全てではない。ヴェイユは植物的エネルギーを「拒絶」と「同意」の場所として扱っている。構想力を養う補充的エネルギーの根を断つことは、植物的エネルギーにおける「拒絶」の部分を露わにして、これを破壊することである。植物的エネルギーのうちには極めて僅かであるが「私はこの(窮乏の状態)が永遠に続くことに同意する」⁽⁸⁾

と答える部分がある。魂が限界に直面して拒絶する語り手ではなく、同意する語り手の方を選ぶとき、魂は二分される。つまり、魂はその感性的部分を出て、魂の永遠の部分に移ることになる。魂はそこで「自己自身の外に出る」のである。補充的エネルギーは放蕩息子が父のもとから持出した遺産の分け前であった。それを使い果すことが息子が父のもとに帰るための条件である。

註 我々はヴェイユのこの二つのエネルギーについての考へに、例えば仏教の唯識思想における「末那識」と「阿頼耶識」の考へに相当するものを見出すことも出来よう。虚妄分別の働きのとしての末那識の根が、阿頼耶識に置かれている無始爾来繰返された虚妄分別の種子に由来するが、しかし、阿頼耶識は又清浄な種子が置かれ、生長する場でもあると考へられている。同様に、植物的エネルギーもまた自執性の根拠ともいへべき「拒絶」の根と、自執性を離れた「同意」の根の置かれた場所であつて、魂の感性的部分ともいへべき意志的エネルギーが発生してくる源であると同時に、魂の永遠的部分が保持されている場所なのである。

又、ヴェイユによれば、意志的エネルギーは時間上にあるのに対して、植物的エネルギーは時間の次元を以前に、あるいは越えたところにある⁽¹⁰⁾。それは末那識が時間の次元に置かれているのに対して、一切を流し去る激流にたとえられる阿頼耶識が時間を越えているのに似ている。二つのエネルギーを時間との関係から見れば、意志的エネルギーは思考に有限な時間的距離を越えてゆくことを許すが、無限な時間を受容することを許さない。丁度マラソンランナーの忍耐が里程表にもとづいているように、意志的エネルギーは窮乏の状態を「こんなことは一時間しか続かない」と考へることによって耐えうるが、それが「永遠に続く」と考へることには耐ええない。しかし、植物的エネルギーは時間上の無限の距離を乗り越えてゆくことが可能である。補充的エネルギーが枯渇して、植物的エネルギーが使われはじめると、そこでは「十五分間は永遠の持続に匹敵するもの」として感じられる。「この十五分間は現実の意志的努力の永遠の持続にも等しいもの」⁽¹¹⁾である。しかし、魂がその十五分に同意し、これを受容するとき、彼は「時間上の無限の距離を越えて時間の彼方、永遠へと移ることになる」⁽¹²⁾。

補充的エネルギーを使い尽くすということは、最早、私のものとされるエネルギーがないということ、それ故、意志の志向対象によつてもたらされる一切の「幸い」、つまり、快が欠除しているということでもある。その幸いの欠

除に同意することは、魂の感性的部分に死すること、或いは魂の永遠的な部分が感性的部分の外に抜け出るといふことでもある。それはヴェイユによれば、「樹液そのものが流れ出て枯木の如くなる」ことである。そこでは欲望が力を失い、欲望が結びつけられていた諸々の対象から剝離して自らのうちに引籠る。欲望が対象から剝離して自らのうちに引籠るとき、対象と欲望の結びつきから成立していた諸々の「複合体」が解消し、「原初の混沌」ないし、「原初の水」が再現する。つまり、「高いところから霊と水によって」新らたに生れることが可能となる条件がそこに成立する。それは欲望がその根源において善に触れうる点が成立すること、或いは、欲望が現実的にも善そのものの欲望となりうることである。こうして、欲望が対象から離脱して自己の中に引籠り、原初の水となるとき、魂のうちに、「条件づけられない純粋な善の観念、言い表わしえない善の観念が入ってくる」のである。

欲望の転倒した体制が転換されるには補充的エネルギーが根絶され、欲望と対象とは切り離されなければならない。しかし、注意されなければならないのは補充的エネルギーが使い尽されるということ、意志や行動へ向う一切のエネルギーが消滅したということではない。私が思ひの儘に使用しうるエネルギー、したがって、私という器にたくわえられ、私されるエネルギーが最早や存在しないということである。一切のエネルギーが私から解放されるが故に、一切がその根源から発動する自由で無私なエネルギーの活動となる。そこでは私の一切の活動は、ヴェイユの譬によれば「主人から買物をするように命ぜられた奴隷」の活動の如きものである。奴隷においては一切の活動は無私であり、無差別である。奴隷はやはりお金を使い買物をするが、そのために感謝されることもなく報いを受けることもない。又、奴隷にとって街へ行って買物をすることは野原へ行って蟲を作つて過すこととは変りはない。奴隷にとっては一切の行為は私なきものであるが故に、一切は本質的に同一のものである。

しかしながら、私は補充的エネルギーを使い尽す代りにそれを「預金」し、その「利息」によって生活する道を選ぶことが出来る。そうすることによって私は自己の限界に直面せず、自己の自律性を危険にさらす事から免れうる。

しかし、そこでは自我の幻想が由来する根源は覆い隠されており、したがって、根絶されることはないから、魂が永遠へと向う道は閉ざされることになる。そのような選択は悪しき選択であり、そのような選択をした者は、ヴェイユによれば、「湖の底に自分の生命を隠しておいた巨人」⁽¹⁸⁾の如きものである。ここでは魂は「永久に自分の生命に目醒る」⁽¹⁹⁾ことはない。

註 ヲエイユは補充的エネルギーが使いつくされることを回心の条件と考えている。「放蕩息子」が自分の持ち分をもっているかぎり父の許に帰ることがないように、補充的エネルギーが使い尽されないかぎり魂は永遠の方向に向うことはない。補充的エネルギーが使い尽されるためには、それは全く無意味な事柄に使われなければならない。なぜなら、それが価値ある事柄のために使われていると見えるとき、そこから逆に新しいエネルギーが汲みとられることになるからである。例えば殉教者や革命家の場合のように。エネルギーを消費した揚句に得られたものが何の価値もないものに見えて来なければならない。したがって、放蕩息子は自分の持ち分を文字通り放蕩に使い果したのでなければならない。それは「娼婦と遊んで使い果された」⁽¹⁹⁾のでなければならない。しかし、補充的エネルギーは一旦使い果されたからといって永久に消滅するわけではない。それは再生してくるから、その都度使い果されなければならない。それ故、回心の過程は次の如くなる。「放蕩息子は父と和解し、またあらたに金をもらい、また出奔してゆき、再びまた戻ってくる。それがまたまたと続くのである。そのたびに父は肥えた子牛をほうる。だが息子の留守の期間はだんだん次第に短くなってくる。——このように、のべれば正確だろうか。」⁽²⁰⁾

〔2〕 「放蕩息子の帰還」の譬は回心の過程を謂わば、意識の背後に隠されている悪しき構想力の根を掘り起すこと、罪や悪の根を根絶するという角度から把えていると言えよう。それは悪を根絶することによって善へ到ることをめざしているのである。

しかしながら、ヴェイユがあげている別の譬は悪を乗越えるもう一つの道を示すものである。それは悪を根絶することによってではなく、善を目指すことによって悪を超過する道である。この道は或る意味で前者と相補的であるといいうるが、前者の道が途絶え、不可能となったところで出会われる第二の道ともいうべきものである。ヴェイユが

挙げているのは「森を横切る靴屋」の比喩である。一人の靴屋が結婚を約した王女との出会を指定された場所に到るために森を横切つてゆかなければならない。そこで彼は斧で木を切り倒して進むが、その道は果しなく、不可能であることを知らしめられる。しかし彼は絶望の揚句一つの方法に思い当る。それは木の梢から梢へと渡つて森を越えてゆく方法である。靴屋が横切る森は「悪」をあらわしている。その際、彼は悪を根絶することによって善へと向うのではなく、善へと向うことによって悪をのりこえてゆく道を見出すのである。そして、ヴェイユはこの道のみが悪を乗り越える際の唯一の可能な道であると言う。「神に追いつくためには悪を横切らなければならない。悪の果までゆかなければならない。人は自分の罪を攻めかゝる、切りつけ、たち切る。だが、それより早く罪はまた生長する。この方法によってはどんな望みもない。罪の上を通り越してゆかなければならないのである。それは苦しく、遅々とした道であるが、唯一の可能な方法である。」⁽²¹⁾

悪の上を越えて進む方法とは如何なる方法なのであるうか。それは「悪それ自体をなくしようとはしないが、それでも果てまで行こうとすること」、「あらゆる罪の中にありながら善を考へること」⁽²²⁾、或いは、「悪を破壊することを考へないで善を考へること」⁽²³⁾である。このような、悪を破壊し、断ずることによって悪を乗り越えるのではなく、悪を断ぜずして善を考へることによって悪を乗り越えようとする道は、先の、悪を破壊することによって善へ到ろうとする道とは方向を異にするものといえる。この違いは構想力の働きの如何なる面に重点を置くかによって生ずるものといえよう。悪を断ずることによって善へと到らんとする道は、構想力の否定的な側面に目を注ぐものであるならば、善に目を向けることによつて、悪を断ぜずして悪を乗り越えんとする道は構想力の積極的な面、つまり、そこに含まれている超越作用に乘託せんとするものであると言ふことができよう。そのような構想力の超越作用は具体的には「恩寵」として、あるいは又「他力」等として出会われてきたのである。

註

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

- (2) S. Weil, *Cahiers III*, p. 192 (Plon, nouvelle édition)
- (3) *ibid.* p. 192
- (4) M. Vöhto; *La Métaphysique religieuse de S. Weil* p. 52 (Vrin, 1971) 参照。
- (5) S. Weil; *La Connaissance Surnaturelle*, p. 178~183 (Gallimard, 1950) 参照。
- (6) *ibid.* p. 167
- (7) *ibid.* p. 206
- (8) S. Weil; *La Connaissance Surnaturelle*, p. 177 (Gallimard, 1950) 参照。
- (9) *ibid.* p. 177
- (10) *ibid.* p. 178
- (11) *ibid.* p. 178
- (12) *ibid.* p. 178
- (13) *ibid.* p. 178
- (14) *ibid.* p. 182
- (15) *ibid.* p. 182
- (16) *ibid.* p. 182
- (17) *ibid.* p. 181
- (18) *ibid.* p. 193
- (19) *ibid.* p. 179
- (20) *ibid.* p. 179
- (21) *ibid.* p. 206
- (22) *ibid.* p. 206
- (23) *ibid.* p. 206
- (24) *ibid.* p. 206

(筆者 はせ・しょうとう 京都大学文学部〔宗教学〕助教授)

As a result of this study, it can be stated that the underlying foundation of the figure painting of Okyo is a knowledge of the human anatomy; a final polish, subtle in nuance, was provided by his knowledge of physiognomy. These disciplines formed the two pillars beneath the creation of Okyo's figure style. Through these means, Okyo gained a firm grasp of the human structure, and synthesized it into a consolidated approach to the art of figure painting.

Le problème de l'imagination et de la transcendance

par Shōtō Hase
Professeur adjoint à
l'Université de Kyoto,
Faculté des Lettres,
Études religieuses

Au point de départ de la philosophie est posé "l'étonnement", parce qu'il a la faculté de pénétrer dans les profondeurs cachées de l'existence, de donner une ouverture vers son mystère. On dit aussi que la philosophie commence par le "doute", mais pourtant, dans l'étonnement, il y a une chose qui ne se trouve pas dans le doute, c'est-à-dire qu'on y trouve une opération positive dirigée vers le fond de l'existence. L'étonnement possède une structure où, bien que nous ne puissions pas encore atteindre la connaissance suffisante, nous en savons pourtant déjà quelque chose. C'est pour cette raison que nous pouvons lier la transcendance et l'immanence dans la structure de l'étonnement, découvrir ce qui relie l'ici-bas et l'au-delà. L'opération qui relie ces deux mondes et qui nous permet de nous transcender, est aussi généralement saisie sous la forme de l'imagination. C'est pourquoi, en saisissant largement, dans l'imagination, ce qui est à

l'origine de l'étonnement, et en approfondissant les divers aspects des opérations de l'imagination, nous voulons élucider ce qui permet d'établir le lieu de la transcendance religieuse.

Dans cet article, tout d'abord, en considérant les divers aspects de l'imagination dans les trois niveaux de "la perception", de "la volonté" et de "l'émotion", nous voyons que l'action transcendantale de l'imagination saisit, dans l'émotion, le niveau le plus intérieur du sujet. Ensuite nous saisissons en tant que passion, l'état renversé de l'action transcendantale de l'imagination et par l'analyse de la structure de celle-ci, nous considérons le problème du mal. L'opération véritablement positive de l'action transcendantale se situe dans ce qui nous apporte la liberté et nous sauve de la passion et du mal. En dernier lieu, nous considérons le problème de la conversion religieuse en examinant celui de la libération du mal. On peut imaginer deux voies pour échapper au mal. Dans l'une, on fait face au mal en tant que tel, on le détruit, on en extirpe les racines. C'est le processus de la conversion qui apparaît dans la parabole du "retour de l'enfant prodigue". L'autre ne rompt pas avec le mal, mais se tournant vers le bien, passe au dessus du mal. Cette façon d'échapper au mal fait l'objet de nombreux récits populaires. La réalité de l'action transcendantale de l'imagination se trouve dans cette façon d'échapper en se concentrant sur le bien qui dépasse le mal. La foi religieuse se constitue dans cette opération.

Le *sādhyasama*, un problème de logique indo-tibétain

par Katsumi Mimaki

Professeur adjoint à l'Université de Kyoto,
Faculté des Lettres, Études bouddhiques

Dans la philosophie indienne il y a une longue discussion concernant