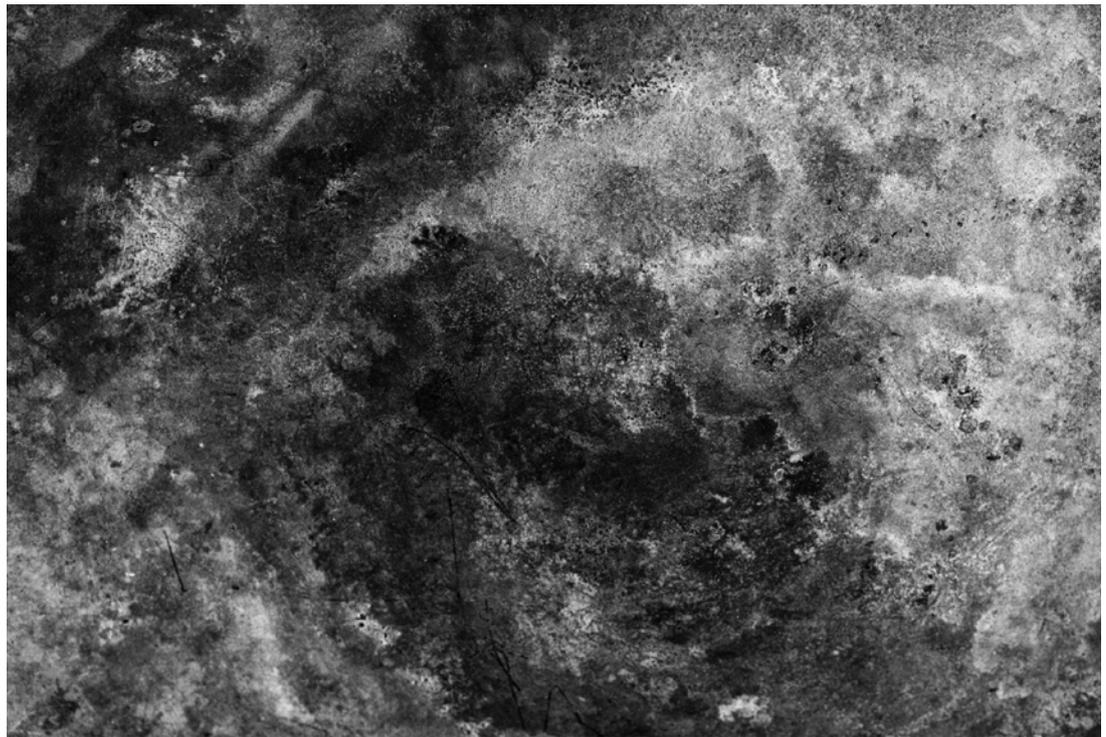


Résonances

レゾナンス
REVUE EN LIGNE

東京大学大学院総合文化研究科フランス語系論文集



谷口奈々恵 / 伊藤連 / 中山義達 / 谷虹陽 / 稲田紘子
村田真衣 / 高草木倫太郎 / 石野慶一郎 / 高部遼 / 小城大知

ISSN 2435-8371

<https://resonances.jp/revues/14/>

n° 14

novembre 2023

Les poupées, vectrices de l'idéologie raciale ou d'empathie ?

Les représentations de l'altérité dans la littérature pour filles du Second Empire

Nanae TANIGUCHI

Résonances, n° 14

2023/11

pp. 1-19

ISSN 2435-8371

Les poupées, vectrices de l'idéologie raciale ou d'empathie ?

Les représentations de l'altérité dans la littérature pour filles du Second Empire

Nanae TANIGUCHI

Introduction

Au cours du XIX^e siècle, marqué par l'essor de l'industrie des poupées, le Second Empire voit l'apogée de la fabrication de poupées formées sur le modèle de la femme adulte ou de la jeune fille blanche, habillées à la mode de l'époque [1]. Connues sous le nom de « poupée parisienne », ces poupées sont exportées vers les autres pays européens et outre-Atlantique, démontrant la supériorité culturelle et industrielle de la France¹. Elles apparaissent même dans la littérature enfantine, principalement en tant qu'outils pédagogiques permettant aux lectrices d'acquérir le sens maternel et le goût des tâches ménagères².



[1] Poupée « Lily » de Jeanne Lavallée-Peronne du magasin « À la poupée de Nuremberg », 45 cm., Courtesy, Theriault's, Annapolis, Maryland, circa 1870, <<https://www.theriaults.com/events/listing/8475/french-bisque-wooden-bodied-poupee-lily-jeanne-lavallee-peronne-of-a-la-poupee-de-nuremberg>>, (consulté le 25 septembre 2023).

Même si les poupées parisiennes occupaient alors une place prédominante, il existait d'autres types de poupées dans la société de l'époque. En effet, des poupées représentant d'autres types ethniques avaient déjà été importées ou présentées par d'autres pays et colonies françaises. Sous le Premier Empire, des fabricants français ont ainsi produit des poupées créoles inspirées par l'Impératrice Joséphine, originaire de la Martinique [2]³. Si les poupées parisiennes représentaient des femmes blanches françaises de milieux aisés à l'image de leurs propriétaires, les autres poupées incarnaient, pour ainsi dire, leurs « autres ». Cet article s'intéresse aux représentations de ces poupées, notamment celles non-blanches dans la littérature enfantine, afin d'examiner la problématique de l'altérité en matière de race dans la formation culturelle des filles de l'époque.



[2] Deux « popotes », poupées antillaises fabriquées à Paris avec leurs costumes d'origine et leurs bijoux en or (circa 1805) (Collection Madame de P...), tirées de Danielle Theimer et François Theimer, *Le Panorama des poupées parisiennes*, 2009.

1. L'éducation à l'altérité à travers les poupées

1.1. Les représentations des personnes non-blanches au Second Empire

Commençons par donner un aperçu du contexte concernant les représentations culturelles des « autres » à l'époque. Du fait de la faible visibilité des personnes non-blanches dans la société parisienne du Second Empire, leur représentation était inspirée par des événements politiques et sociaux contemporains⁴. Dans le contexte de l'expansion

coloniale, les personnes non-blanches dans les nouveaux territoires étaient principalement considérées comme des indigènes à « civiliser », aux corps « dégradés », « déformés », voire « érotisés »⁵). Bien que l'abolition définitive de l'esclavage en 1848 ait permis à la société française de former une critique vis-à-vis du traitement brutal des esclaves, comme le montre le grand succès de *La Case de l'oncle Tom* (1852) de Harriet Beecher Stowe⁶, la propagation des théories raciales, telles que celles que l'on trouve dans *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) d'Arthur de Gobineau, a établi une hiérarchisation des races qui insistait sur la supériorité de la race blanche⁷.

L'émergence d'une culture coloniale a contribué à propager l'idéologie raciste et colonialiste dans tous les domaines culturels, y compris la culture enfantine⁸). Peu de travaux universitaires traitent du sujet⁹), mais la production culturelle destinée aux enfants a joué un rôle important dans la formation de la mentalité raciste et colonialiste de l'époque, comme le montrent certains romans d'aventures, à l'image des robinsonnades inspirées par *Robinson Crusoé* (1719) de Daniel Defoe, qui évoque les personnes indigènes comme des « sauvages »¹⁰).

Toutefois, il convient de souligner que les représentations des personnes non-blanches variaient même dans la littérature enfantine, notamment en fonction du public ciblé. Si la plupart de protagonistes dans les romans d'aventure étaient des garçons, les filles, souvent cantonnées à la sphère domestique, rencontraient les « autres » de manière différente¹¹). *Le Journal de Marguerite* (1858), roman pour filles à succès de Victorine Monnot, bien que ne masquant pas la hiérarchie raciale entre Noirs et Blancs, illustre le regard affectueux et la charité chrétienne d'une jeune fille blanche envers des personnes noires sur l'île Bourbon (aujourd'hui île de la Réunion)¹²). Certes, les représentations des « autres » dans la littérature enfantine étaient utilisées afin de légitimer l'idéologie raciale auprès des enfants, mais il importe de considérer que dans leur monde imaginaire, ceux-ci pouvaient avoir leurs propres liens avec les « autres ».

Puisque les poupées sont des objets qui ressemblent à des humains et avec lesquels les petites filles jouent directement, les représentations de poupées non-blanches dans la littérature enfantine pourraient permettre d'approfondir l'analyse de ces relations entre ces petites filles et les « autres ». Examiner la description du rôle des poupées non-blanches et, en particulier, les comportements et les paroles des petites filles envers ces poupées, permet de souligner comment celles-ci façonnent l'imagerie et la perception de l'altérité.

1.2. La poupée en tant qu'outil pédagogique

Tout d'abord, il s'agit de souligner la fonction des poupées en tant que véhicules d'idéologie. Si la grande majorité des poupées dans la littérature enfantine étaient blanches,

quelques poupées non-blanches sont également apparues. Leur principal rôle était pédagogique : elles devaient permettre aux petites filles de découvrir les « autres », représentés sous des apparences physiques différentes de la leur. Ainsi, les explications précises des caractéristiques de poupées du monde entier, à savoir de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique du Sud et de l'Océanie, que l'on peut trouver dans l'article « Les poupées chez tous les peuples », publié dans le périodique *La Poupée. Recueil de tous les travaux des petites Demoiselles* (1863), destiné aux filles de 6 à 12 ans¹³, démontrent l'intention de transmettre à travers les poupées des connaissances sur les pays étrangers. Force est de constater que l'auteur y évalue la qualité des poupées en la reliant au degré de civilisation de la région où elles ont été créées. Selon l'auteur, les poupées sont « dans l'enfance de l'art » en Afrique, tandis qu'en Océanie, elles ont « plus de perfection qu'en Afrique, mais très-mal [*sic*] habillées ». Chez les « sauvages », elles sont des « jouets informes ». L'auteur conclut cet article en chantant les louanges des poupées françaises raffinées, tout en soulignant leur « dernier degré de perfection »¹⁴. La poupée étant considérée comme une représentation de l'humain, la classification et la hiérarchisation que l'on trouve dans les poupées peuvent être considérées comme le reflet des théories raciales de l'époque.

1.3. La poupée en tant qu'éducatrice

La fonction éducatrice des poupées a été illustrée dans un roman pour filles à grand succès, *Les Mémoires d'une poupée* (1839) de Julie Gouraud¹⁵. Il se présente sous la forme de mémoires écrits par la poupée Vermeille. Vendue dans un magasin de jouets à Paris, Vermeille est accueillie par plusieurs familles françaises, ce qui lui permet de circuler dans la société d'alors. Un jour, après que son bateau eut fait naufrage et échoué sur l'île de Guadeloupe, elle fit la rencontre avec des poupées indigènes appelées « Popotes ». Vermeille écrit sur les « capresses » de la Martinique¹⁶ :

Les capresses [*sic*] ont la peau brune ; leur costume consiste en une chemise de batiste à manches courtes et plissées, fermées par un bouton d'or ; un petit corset de batiste brodée s'attache sur le devant de la poitrine ; une jupe à queue, de couleur écarlate, est fixée au-dessous du corset ; un madras, posé très en arrière, couvre une partie des épaules et de la poitrine. Leur coiffure consiste dans un madras plein de coquetterie ; elles portent des boucles d'oreilles en or massif ou en pierreries¹⁷.

Par la suite, Vermeille fait des remarques sur leur mentalité et leur qualité morale : « Rien de plus nul, de plus ignorant qu'une popote, et je ne désespère pas que l'Académie française n'adopte un jour le mot popote en le définissant ainsi : petite fille paresseuse, ignorante, inutile, etc. »¹⁸. Les termes « paresseuse », « ignorante » et « inutile » reflètent les

stéréotypes répandus à l'époque sur les individus issus des colonies françaises. Il convient de remarquer que l'analogie entre petites filles et poupées est établie, comme le soulignent les images qui mettent en avant leur similitude [3-1] [3-2].



[3-1] Vermeille, [3-2] Popotes,
Julie Gouraud, *Mémoires d'une poupée*, 1860 [1839].

En tant que poupée sophistiquée venant de Paris, Vermeille observe les personnes colonisées, tout comme le faisaient les intellectuels contemporains. En outre, elle souhaite non seulement utiliser ses mémoires à des fins pédagogiques pour donner aux lectrices des connaissances sur le monde extérieur, mais elle désire également que ses mémoires soient utiles pour les personnes vivant dans les colonies. On y constate l'intention colonialiste de situer les « autres » en bas de la hiérarchie des races et de les civiliser par le biais des poupées¹⁹.

2. Les liens empathiques avec les « autres » : le cas de l'héroïne Chiffonnette dans *La Poupée modèle* (1863-1924)

2.1. Le journal des poupées parisiennes

Ainsi, les poupées incarnant les « autres » étaient utilisées afin de transmettre aux enfants les valeurs et les caractéristiques des personnes qu'elles représentaient. Toutefois, les poupées ne sont pas simplement des objets servant à enseigner de manière unilatérale aux enfants, comme le montrent les études de la culture matérielle de l'enfance, qui considèrent que les enfants peuvent critiquer, contester et réinventer les représentations telles que textes, images ou objets²⁰.

Ce chapitre analyse le lien entre poupée non-blanche et petite fille blanche dans le périodique *La Poupée modèle. Journal des petites filles* (1863-1924), destiné aux petites filles de 6 à 12 ans²¹. Ce périodique se trouvait au croisement du marché du jouet et de la littérature enfantine : le bureau de la rédaction se situait au 1, Boulevard des Italiens à Paris, quartier célèbre pour ses nombreux magasins de poupées de luxe, avec lesquels il entretenait des rapports commerciaux.

L'une de ses grandes originalités réside dans le fait que les personnages qu'il mettait en scène étaient des poupées vivantes. La protagoniste est une poupée de petite fille, Chiffonnette. Elle vit à Paris avec Vieille Poupée, rédactrice en chef du journal. Dans la rubrique « Causerie », Chiffonnette raconte chaque mois sa vie quotidienne avec Vieille Poupée et ses amies. L'illustration [4] montre la scène de toilette d'une amie de Chiffonnette qui va participer à une soirée. La décoration somptueuse, les vêtements sophistiqués et la présence de la femme de chambre révèlent que Chiffonnette et son amie incarnent l'image de la « poupée parisienne ».



[4] Chiffonnette (à gauche), son amie (au centre) et la petite femme de chambre (à droite),
La Poupée modèle, décembre 1863.

Toutefois, en lisant le roman *Chiffonnette, histoire d'une petite fille qui n'était pas sage tous les jours* (1865) de la rédactrice en chef Mme de Villeblanche²²), on découvre que cette héroïne est aussi vectrice d'altérité²³). Ce roman, tiré du périodique, est paru en 1865 et permet aux lectrices de voir Chiffonnette raconter sa vie à la première personne. Dans un premier temps, celle-ci avoue être en réalité une petite fille humaine et non une poupée²⁴). Ensuite, elle commence son histoire depuis le jour de sa naissance jusqu'au moment où elle s'installe à Paris et se met à contribuer à la rédaction de *La Poupée modèle* chez Bonne Amie, l'autre surnom de Vieille Poupée²⁵).

Le roman *Chiffonnette* illustre clairement l'opposition entre les sociétés parisiennes et les autres. Chiffonnette est née à Rio de Janeiro de parents français bourgeois qu'elle a perdus peu après sa naissance. Orpheline, elle a grandi au Brésil avec sa servante noire, Cora, a rencontré des esclaves noirs dans une plantation, traversé la mer en bateau ou encore séjourné chez une famille paysanne en Picardie. Il n'était pas rare à l'époque de lire dans les romans occidentaux pour filles la vie d'une petite fille ayant vécu dans le monde extérieur avant de retourner à la société « civilisée ». Néanmoins, en utilisant le motif de la poupée, le roman *Chiffonnette* illustre plus qu'une simple binarité entre ces deux mondes, et complexifie la problématique autour des représentations des « autres » et des idéologies raciales.

2.2. La poupée parisienne et la poupée « créole »

Le sujet des poupées occupe une place importante dans l'histoire de *Chiffonnette*. Deux types de poupées apparaissent : l'une d'elles est une poupée blanche fabriquée en France, du même type que la poupée parisienne ; l'autre, appelée « poupée créole », a été créée à la main par sa servante noire Cora et son fils Zizi au Brésil. À la différence de *Chiffonnette*, poupée vivante du périodique *La Poupée modèle*, les deux poupées de ce roman ne sont pas animées. Analyser les interactions et les sentiments de *Chiffonnette* envers ces deux types de poupées permet de saisir la perception et la compréhension des « autres » chez la petite fille.

La première que *Chiffonnette* découvre est une poupée parisienne que sa mère a reçue d'une amie en France. Chez les Rivers, famille anglaise qui a temporairement accueilli *Chiffonnette* après le décès de sa mère, les filles possèdent des poupées blanches en porcelaine, dotées d'un splendide trousseau, « des robes bleues, blanches, en soie, en laine, en mousseline, le tout orné richement de rubans et de velours ; puis des bonnets en fine broderie, de coquets peignoirs, des bijoux, de petits chapeaux à plumes et à fleurs, des bottines de toutes les façons, des ombrelles, des voilettes, des colliers »²⁶). À Paris, *Chiffonnette* apprécie les poupées parisiennes vendues dans les magasins ainsi que celles de ses amies.

Par contraste, *Zizi-Cora* est une poupée née de l'ingéniosité de Cora, à partir de matières originaires du Brésil et d'une ancienne poupée blanche de *Chiffonnette* :

Ils taillèrent, pour la poupée promise, une tête et un buste dans une petite noix de coco ; ils attachèrent à cette tête la perruque blonde de mon ancienne poupée, dont les yeux d'émail furent enchâssés dans des trous ingénieusement creusés de chaque côté du nez de la nouvelle ; puis Cora recousit la poitrine, rembourra les jambes pantelantes avec de la farine de manioc et habilla cette jolie jeune personne d'un morceau bariolé arraché à ses propres vêtements. Elle drapa ce morceau autour de la poupée à la mode du Mozambique, son pays, et la coiffa, en attendant le chapeau que devait tresser Zizi, d'une couronne de plumes éclatantes tombées de la queue de mon perroquet. Quant au collier rouge, il fut remis, comme le chapeau, à plus tard. J'ajoutai à ce costume pittoresque une grande feuille de palmier en guise de manteau²⁷).

Ainsi, les apparences et les matières des deux poupées sont complètement différentes. Mais plus important encore, chaque poupée est imprégnée de valeurs concernant l'apparence physique grâce aux paroles et aux comportements des personnes que *Chiffonnette* rencontre. En entendant sa mère dire « Elle est bien belle, la poupée !... Vois comme elle est belle !... », *Chiffonnette* est charmée par la poupée parisienne dès sa plus petite enfance²⁸).

À partir de là, les poupées blanches font l'objet d'éloges tout au long du roman, et sont qualifiées de « belle », « merveilleuse », « élégante » et « gracieuse ».

Au contraire, la poupée Zizi-Cora est vectrice d'images racistes liées aux personnes noires de la société européenne de l'époque. Au Brésil, une des filles Rivers prétend traiter Zizi-Cora comme l'esclave de sa poupée parisienne, alors que Chiffonnette voudrait que Zizi-Cora soit une dame²⁹. En France, Zizi-Cora est observée avec curiosité mais parfois aussi avec dédain. Examinant Zizi-Cora, les voyageurs d'un train s'exclament : « C'est vraiment très-ingénieusement [*sic*] fait... pour des nègres ! »³⁰.

En ce qui concerne Chiffonnette, son comportement envers Zizi-Cora est ambivalent. D'une part, Chiffonnette, trouvant que Zizi-Cora est moins jolie que les poupées françaises, intègre elle aussi les jugements des autres sur l'apparence physique. Ainsi, elle qualifie Zizi-Cora de « raide », elle bat et jette « [sa] pauvre fille avec dédain, avec colère »³¹. D'autre part, Chiffonnette regrette elle-même la violence qu'elle inflige à Zizi-Cora, en rappelant que cette dernière était toujours à côté d'elle lorsqu'elle se sentait seule [5].

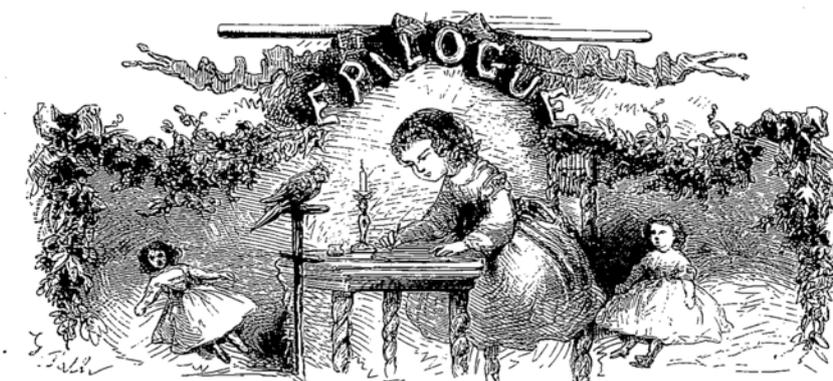


[5] Mme de Villeblanche, *Chiffonnette*, 1865.

En effet, Chiffonnette vouait une forte affection à Zizi-Cora. Cette dernière a été fabriquée par des personnes qu'elle aime, sa servante noire Cora et son fils Zizi, à qui elle exprime sa très forte reconnaissance : « j'étais si touchée de la peine qu'avaient prise ma bonne Cora et mon petit Zizi pour me consoler et m'amuser, que je leur déclarai trouver

leur poupée superbe et l'aimer déjà beaucoup, beaucoup »³²). Pour Chiffonnette, la poupée Zizi-Cora, qu'elle appelle sa « fille » et son « ancienne amie », incarne l'amitié qu'elle a avec Cora et Zizi.

Chiffonnette garde cette poupée créole tout au long de l'histoire. Dans l'épilogue, le père de Chiffonnette, de retour de l'étranger, lui offre une poupée blanche « rose, blonde, articulée, élégante » et « accompagnée du plus joli et du plus complet des trousseaux »³³). Chiffonnette est déchirée entre la poupée blanche et la poupée Zizi-Cora, mais elle se résout à rendre la poupée blanche à son père : « Pauvre Zizi-Cora ! Je crus me revoir au temps où personne ne s'occupait non plus de moi, et où elle était mon unique consolation. Alors mon parti fut pris : on doit être fidèle à ses promesses et aux amis qui ont partagé nos mauvais jours... Quelque chagrin que j'en eusse, je ne conserverais pas la belle poupée neuve ! »³⁴). Finalement, après avoir reçu les conseils de Bonne Amie, qui se fait passer pour le perroquet de Chiffonnette, elle se décide à garder les deux poupées pour les chérir de manière égale [6].



[6] Zizi-Cora, Chiffonnette et sa poupée blanche dans l'épilogue, Mme de Villeblanche, *Chiffonnette*, 1865.

Certes, l'épisode des deux poupées démontre une transmission de valeurs explicitement racistes à travers l'objet de la poupée, en particulier au niveau des apparences physiques. Il est néanmoins important de souligner qu'une relation affectueuse s'est tissée entre Chiffonnette et la poupée créole, alors que Chiffonnette est attirée par les poupées parisiennes, qui n'ont même pas de nom, mis à part pour leur apparence et leurs accessoires.

La rencontre avec des personnes noires au Brésil, telles que Cora, Zizi et d'autres esclaves noirs, permet à Chiffonnette de comprendre que la poupée créole est un indice témoignant de l'existence des personnes noires en tant qu'individus. Il importe de noter que dans le monde réel, les esclaves noirs étaient traités comme des « choses appartenant à un maître »³⁵) plutôt que comme des êtres humains. À l'époque où de nombreux enfants

blancs donnaient souvent aux poupées noires le rôle de servantes dans leurs jeux en leur infligeant violence³⁶), Chiffonnette a su nouer une amitié avec la poupée créole qui représente les mémoires des personnes noires.

2.3. L'héroïne en tant qu'« autre »

Par ailleurs, il convient de souligner que Chiffonnette incarne elle-même l'altérité en tant que petite fille pour les lectrices, car la plupart d'entre elles étaient probablement des filles blanches issues de milieux aisés. Née au Brésil, Chiffonnette a vécu dans plusieurs milieux socioculturels, comme dans la famille de colons anglais ou dans la famille paysanne en Picardie, ce qui signifie qu'elle est sujette à l'influence de divers éléments culturels. Cette hétérogénéité se reflète dans ses comportements, comme avec la danse « bamboula » apprise par les esclaves noires au Brésil, ou dans le cadre de corvées de marins et de travaux agricoles. La langue de Chiffonnette, qui mélange l'anglais, le portugais, la langue des esclaves noirs et le français avec l'argot des marins et le parler picard, formait, comme Chiffonnette le dit elle-même, « le plus original et le plus incompréhensible des langages »³⁷.

On peut ainsi noter la similarité entre Chiffonnette et Zizi-Cora, du fait qu'elles sont toutes deux d'origine étrangère dans la société française. Chiffonnette devait également réaliser qu'elle-même était vectrice d'altérité, à l'instar de Zizi-Cora. Un jour, elle se rend à une soirée avec Zizi-Cora chez une de ses amies, où elle comprend qu'elle et sa poupée sont étrangères parmi leurs amies :

Ma Zizi-Cora eut cependant un grand succès ; mais, comme moi, un succès de curiosité, d'étrangeté... On s'occupa beaucoup d'elle parce qu'elle était seule de son espèce ; beaucoup de moi, parce que je venais de loin et que l'on connaissait en partie mes malheurs. Malgré cela, aucune des petites filles présentes n'eût certainement voulu échanger sa poupée contre ma fille, ni aucune des mamans spectatrices voir son enfant me ressembler³⁸ !

Avec les petites filles parisiennes, Chiffonnette se considère comme « une petite sauvage », elle a « honte » de réaliser qu'elle est « ignorante »³⁹. Par ailleurs, les expériences de Zizi-Cora, poupée créole d'origine esclave, diffèrent de celles de Chiffonnette, fille blanche née de parents français. Cependant, on pourrait probablement remarquer les points communs que les deux partagent en tant que « créole ». La définition du terme « créole » change avec le temps, mais il désigne à l'époque les personnes européennes nées dans les colonies, initialement les Blancs, mais aussi ultérieurement les Métis et les Noirs⁴⁰. Zizi-Cora est

appelée « poupée créole » dans ce roman, probablement en raison de sa composition mêlant à la fois des matériaux indigènes issus du Brésil mais aussi des éléments issus d'une poupée blanche. Chiffonnette étant née d'une ancienne colonie portugaise, elle aurait pu avoir une identité « créole », et elle est une fois désignée ainsi dans ce roman : lorsqu'elle se rend au théâtre pour enfants à Paris avec Bonne Amie, elle rencontre « une espèce de petite sorcière, habillée comme Cora » qui dit s'appeler Chiffonnette et être « créole »⁴¹).

Chiffonnette étant dans le périodique *La Poupée modèle* une poupée tout comme Zizi-Cora, un parallèle peut être établi entre la relation « poupée Zizi-Cora / fille Chiffonnette » et celle « poupée Chiffonnette / lectrice du roman ». Il est vrai qu'il n'était probablement pas facile pour les lectrices blanches de s'identifier à Zizi-Cora, poupée d'origine esclave, mais elles auraient pu imaginer les expériences de Chiffonnette la fille créole et aussi, par le biais de ce parallélisme, celles des personnes noires incarnées par Zizi-Cora.

Pour Chiffonnette, Zizi-Cora incarne l'« autre » tout en restant similaire à elle-même. De même, Chiffonnette est un facteur d'altérité même si son apparence ressemble à celle des lectrices. Cette dualité des créoles, à la fois semblable et différente, aurait pu les rapprocher tout en les distinguant l'une de l'autre. Elle risque de provoquer des actes de violence tels que ceux commis par Chiffonnette envers Zizi-Cora, ce qui pourrait potentiellement refléter sa colère envers sa propre altérité. Malgré cela, elle pourrait également favoriser l'empathie envers les « autres » grâce à la similarité, comme le témoigne l'affection de Chiffonnette pour Zizi-Cora. Chiffonnette, en apparence semblable aux lectrices, mais qui se révèle en réalité porteuse d'altérité, a peut-être permis à ces dernières de considérer que les « autres » sont aussi des sujets doués d'émotions, éprouvant peine et douleur, tout comme elles.

Il est important de souligner que Chiffonnette, qui intériorise l'hybridité culturelle et a connu la gêne et la peine d'être une « autre », était une héroïne très chérie par les lectrices de *La Poupée modèle*, périodique emblématique de la culture de la « poupée parisienne », à l'époque où les images de femmes créoles étaient très souvent teintées d'exotisme et de fantasme⁴²). De plus, elle n'était pas seulement un personnage fictif, car le périodique a créé un lien entre lectrices et personnages de poupées : dans la rubrique « Renseignements et Conseils », Vieille Poupée et Chiffonnette répondaient aux courriers des abonnées, ce qui permettait aux lectrices de s'imaginer échanger avec les poupées⁴³). En outre, les personnages étaient aussi de vraies poupées : au magasin « À la poupée de Nuremberg », en relation marchande avec *La Poupée modèle*, on pouvait acheter des produits comme le « manteau Chiffonnette ». Ainsi, dans la vie réelle, les lectrices pouvaient donc établir un lien affectueux avec la poupée Chiffonnette.

2.4. Les liens imaginaires entre les filles du monde entier à travers les poupées

Enfin, il convient de mentionner qu'à la même époque, aux États-Unis, en pleine période d'esclavagisme, les femmes d'origine africaine fabriquaient des poupées noires à la main⁴⁴). On dispose de très peu d'informations sur les raisons à l'origine de la création des poupées et sur la manière dont les enfants, qu'ils soient blancs ou noirs, jouaient avec elles. Néanmoins, certaines données documentaires montrent par exemple que les poupées noires étaient vendues à des foires antiesclavagistes⁴⁵). On sait également que Harriet Jacobs, qui a échappé à l'esclavage pour écrire l'autobiographie *Incidents dans la vie d'une jeune esclave* (1861), a créé trois poupées noires en tissu pour les filles blanches de son employeur alors qu'elle travaillait comme nourrice vers 1850-60⁴⁶).

Il est a priori impossible de savoir si l'autrice de *Chiffonnette* était au courant de leur existence, mais il existait effectivement des femmes noires comme Cora, la servante de Chiffonnette, qui fabriquaient des poupées non-blanches pour les enfants. Peut-on alors considérer que les femmes et les filles de l'époque aient pu établir des liens imaginaires avec les « autres », au-delà des frontières, à travers les poupées ? De plus, l'abonnement à *La Poupée modèle* était possible en dehors de France métropolitaine, à savoir dans les pays européens, en Russie, en Turquie, en Égypte et dans les colonies françaises. En circulant dans plusieurs pays en tant qu'objet ou image, les poupées permettaient sans doute de créer des liens entre les filles de différents pays, en établissant ainsi des relations entre leurs propriétaires.

Conclusion

Sous le Second Empire, période marquée par l'émergence progressive de la culture coloniale, les poupées représentant l'altérité servent d'une part à transmettre aux filles blanches de milieux aisés des connaissances sur les pays et les peuples étrangers, tout en diffusant simultanément l'idéologie raciale et coloniale. Par ailleurs, l'analyse des attitudes, des paroles et des sentiments d'une fille dans le roman *Chiffonnette* démontre la possibilité pour les filles blanches d'établir des liens propres avec les « autres » telles qu'incarnées par la poupée non-blanche. Une fois de plus, il est indéniable que l'idéologie raciste est fortement présente dans le roman, et les lectrices sont loin de critiquer le racisme structurel ou l'idéologie colonialiste de l'époque. Il semblerait néanmoins important de souligner que ces liens pouvaient probablement leur permettre de développer une vision différente de celle de la culture dominante de l'époque, qui considère les personnes non-blanches comme des « sauvages » à dominer ou à soumettre, les objets d'un dédain raciste ou d'une forme de pitié. En interagissant avec ces poupées, les petites filles pouvaient remettre en question cette vision stéréotypée, et considérer les « autres » sous un jour différent, plus empreint d'empathie, de réflexion et de compréhension.

Notes

- 1) Danielle Theimer et François Theimer, *Le Panorama des poupées parisiennes*, Toucy, Édition Polichinelle, 2009.
- 2) Pour la « littérature de poupée » de l'époque, voir par exemple : Marie Francoise Boyer-Vidal, « L'éducation des filles et la littérature de poupée au XIX^e siècle », Bernard Bodinier, Martine Gest et Marie-Françoise Lemonnier-Delpy (dir.), *Genre et éducation. Former, se former, être formée au féminin*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2009, p. 217-233.
- 3) Theimer, *op. cit.*, p. 71-73. Sous la Troisième République, l'industrie des poupées s'est engouée pour la fabrication des poupées représentant des personnes non-blanches.
- 4) Pour le contexte socio-politique de la présence des Noirs au XIX^e siècle en France, voir : Pascal Blanchard (dir.), *La France noire. Trois siècles de présences des Afriques, des Caraïbes, de l'Océan Indien et d'Océanie*, Paris, La Découverte, 2011, p. 43-44.
- 5) Pour la représentation des femmes noires dans la culture populaire, voir : Robin Mitchell, *Vénus Noire: Black Women and Colonial Fantasies in Nineteenth-Century France*, Athens, Georgia, University of Georgia Press, 2020.
- 6) Harriet Beecher Stowe, *La Case de l'oncle Tom* (traduit par Louis Barré), Paris, J. Bry aîné, 1853.
- 7) Joseph Arthur de Gobineau, *L'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853-1855.
- 8) Gilles Boëtsch, Sandrine Lemaire, Nicolas Bancel et Pascal Blanchard (dir.), *Culture coloniale en France. De la Révolution française à nos jours*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 91-92.
- 9) Pour la « littérature coloniale pour la jeunesse » au XIX^e siècle, voir le site de Maxime Bœuf : <<https://licol19.hypotheses.org/category/recherches>> (consulté le 26 juillet 2023)
- 10) Pour les robinsonnades dans la littérature enfantine du XIX^e siècle, voir : Jean-Paul Engélibert, « L'école de l'aventure coloniale dans trois robinsonnades du XIX^e siècle : *Le Robinson Suisse*, *L'Île de corail* et *Deux Ans de vacances* », *Syllabus Review*, 2009, vol. 1, p. 263-280.
- 11) Bénédicte Monicat étudie les robinsonnades écrites par des femmes et le thème de voyage dans les romans pour filles sous l'angle du genre : Bénédicte Monicat, *Devoirs d'écriture. Modèles d'histoires pour filles et littérature féminine au XIX^e siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2006.
- 12) Victorine Monnot, *Le Journal de Marguerite*, Paris, Bourguet-Calas, 1886 [1858].
- 13) « Les poupées chez tous les peuples », *La Poupée. Recueil de tous les travaux des petites demoiselles. Images et lectures amusantes*, 16 septembre, 1863, p. 19-20.
- 14) *Ibid.*, p. 20.
- 15) Julie Gouraud, *Mémoires d'une poupée. Contes dédiés aux petites filles*, Paris, A. Bédelet, 1860 [1839].
- 16) Selon *TLFi*, le mot « câpre » signifiait la « personne issue du croisement de nègre et de mulâtre » dans les années 1840 : *TLFi : Trésor de la Langue Française informatisé*, <<http://www.atilf.fr/tlfi>>, ATILF - CNRS & Université de Lorraine. (consulté le 26 juillet 2023)
- 17) Gouraud, *op. cit.*, p. 104-105.
- 18) *Ibid.*, p. 105.
- 19) Julie Gouraud a elle-même vécu à Saint-Domingue : Michel Manson, « Julie Gouraud et Saint-Domingue : du roman familial au roman pour enfants », *Strenæ. Recherches sur les livres et objets culturels de l'enfance*, vol. 3, 2012, <<https://doi.org/10.4000/strenae.517>>. (consulté le 26 juillet 2023)
- 20) Voir par exemple : Megan Brandow-Faller (ed.), *Childhood by Design: Toys and the Material Culture of Childhood, 1700-Present*, New York, Bloomsbury Visual Arts, 2018. Depuis les années 1990, les universitaires commencent à étudier le rôle des poupées au prisme du genre, de la race et de la classe sociale :

- Miriam Formanek-Brunell, Jennifer Dawn Whitney (ed.), *Dolls Studies: the Many Meanings of Girls' Toys and Play*, New York, Peter Lang, 2015 ; Sarah Maza, « Toy stories. Poupées, culture matérielle et imaginaire de classe dans la France du XIX^e siècle », *Revue historique*, vol. 694, n° 2, 2020, p. 135-167.
- 21) *La Poupée modèle* a été publié par les mêmes éditions que le *Journal des demoiselles* (1833-1896), périodique célèbre auprès des jeunes filles. Pendant le Second Empire, il paraissait chaque mois, le prix de l'abonnement annuel étant 6 francs à Paris et 7,50 francs en province. Il a été diffusé à plus de 10 000 exemplaires en 1864, chiffre qui illustre son grand succès. *La Poupée modèle. Journal des petites filles*, juin, 1864.
 - 22) Il existe peu d'informations à son sujet, mais elle est née Blanche d'Andeville en 1835 et est devenue par mariage Mme Seuriot. Georges d'Heylli, *Dictionnaire des pseudonymes*, Paris, Dentu, 1887 [1868].
 - 23) Mme de Villeblanche, *Chiffonnette, histoire d'une petite fille qui n'était pas sage tous les jours*, Paris, J. Vermot, 1865.
 - 24) Cependant, Chiffonnette écrit dans *La Poupée modèle* qu'elle n'était pas au courant de la publication de *Chiffonnette*, ce qui signifie que la narratrice du roman *Chiffonnette* n'était pas le personnage de poupée Chiffonnette dans *La Poupée modèle*. Les lectrices pouvaient donc considérer Chiffonnette à la fois comme un être humain et une poupée. *La Poupée Modèle*, novembre, 1865, p. 15-17.
 - 25) Il convient de noter que l'éditeur d'un recueil de contes de Mme de Villeblanche avoue que Vieille Poupée (Bonne Amie) est en réel l'autrice de Chiffonnette et la rédactrice en chef du magazine, Mme de Villeblanche. En d'autres termes, la rédactrice en chef Mme de Villeblanche s'est elle-même identifiée à la poupée. Mme de Villeblanche, *Contes d'une vieille poupée, recueillis par Mme de Villeblanche*, Paris, T. Lefèvre, 1873, V-VI.
 - 26) Mme de Villeblanche, *Chiffonnette...*, *op. cit.*, p. 31.
 - 27) *Ibid.*, p. 33.
 - 28) *Ibid.*, p. 11.
 - 29) *Ibid.*, p. 37.
 - 30) *Ibid.*, p. 66-67 ; p. 100.
 - 31) *Ibid.*, p. 127.
 - 32) *Ibid.*, p. 33.
 - 33) *Ibid.*, p. 135.
 - 34) *Ibid.*, p. 136.
 - 35) Stowe, *op. cit.*, p. 12.
 - 36) Robin Bernstein, *Racial Innocence: Performing American Childhood from Slavery to Civil Rights*, New York, New York University Press, 2011, p. 194-243. Robin Bernstein examine le rôle et la signification des poupées noires, très présentes du XIX^e au XX^e siècle aux États-Unis, dans le contexte de l'esclavagisme.
 - 37) Mme de Villeblanche, *Chiffonnette...*, *op. cit.*, p. 81.
 - 38) *Ibid.*, p. 117-118.
 - 39) *Ibid.*, p. 118 ; p. 91.
 - 40) Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle, français, historique, géographique, mythologique, bibliographique.... t. 5 CONTRE-CZYZ*, Paris, Administration du grand Dictionnaire universel, 1866-1877, p. 490-491. Voir aussi la rubrique « créole » de *TLFi: Trésor de la Langue Française informatisé*, <<http://www.atilf.fr/tlfi>>. (consulté le 26 juillet 2023)
 - 41) Chiffonnette est aussi frappée par la ressemblance de cette petite sorcière avec Zizi-Cora au niveau du costume. Mme de Villeblanche, *Chiffonnette...*, *op. cit.*, p. 123-124.
 - 42) Pour les représentations des femmes créoles dans la littérature pour filles au XIX^e siècle, voir : Monicat, *op. cit.*, p. 46-48.
 - 43) « Causerie : Les adieux de Chiffonnette », *La Poupée Modèle*, octobre, 1864, p. 282. « Causerie : Chiffonnette à Lily », *La Poupée Modèle*, novembre, 1864, p. 10-11.

- 44) L'exposition « Black Dolls : la collection Deborah Neff » (du 23 février au 20 mai 2018, Paris) a présenté des poupées noires, censément fabriquées par des femmes afro-américaines aux États-Unis entre les années 1840 et 1940. Au Brésil, l'industrie des poupées en tant que jouet n'était pas encore très développée au XIX^e siècle et les poupées pour filles sont importées par les pays européens, notamment la France. Tania Andrade Lima, « The Dark Side of Toys in Nineteenth-Century Rio de Janeiro, Brazil », *Historical Archaeology*, vol. 46, n° 3, 2012, p. 63–78.
- 45) Madelyn Shaw, « Les poupées de tissu noires. Anonymat et identité », *Black Dolls : la collection Deborah Neff*, Nora Philippe (dir.), Lyon, Fage éditions ; Paris, La Maison rouge, 2018, p. 77-78.
- 46) Jean Fagan Yellin, *Harriet Jacobs: A Life*, New York, Basic Civitas Books, 2004, p. 129. Ces poupées ont été exposées dans l'exposition « Black Dolls » à New-York Historical Society aux États-Unis en 2022. <<https://www.smithsonianmag.com/smart-news/african-american-history-black-dolls-toys-180979530/>> (consulté le 26 juillet 2023)

(図版情報)

[1] Poupée « Lily » de Jeanne Lavallée-Peronne du magasin « À la poupée de Nuremberg », 45 cm., Courtesy, Theriault's, Annapolis, Maryland, circa 1870,
<<https://www.theriaults.com/events/listing/8475/french-bisque-wooden-bodied-poupee-lily-jeanne-lavallee-peronne-of-a-la-poupee-de-nuremberg>>, (consulté le 25 septembre 2023).

[2] Deux « popotes », poupées antillaises fabriquées à Paris avec leurs costumes d'origine et leurs bijoux en or (circa 1805) (Collection Madame de P...), tirées de Danielle Theimer et François Theimer, *Le Panorama des poupées parisiennes*, Toucy, Édition Polichinelle, 2009, p. 70.

[3-1] [3-2] Vermeille, Popotes, Julie Gouraud, *Mémoires d'une poupée. Contes dédiés aux petites filles*, Paris, A. Bédelet, 1860 [1839].

[4] Chiffonnette (à gauche), son amie (au centre) et la petite femme de chambre (à droite), *La Poupée modèle*, décembre 1863.

[5] Mme de Villeblanche, *Chiffonnette, histoire d'une petite fille qui n'était pas sage tous les jours*, Paris, J. Vermot, 1865.

[6] Zizi-Cora, Chiffonnette et sa poupée blanche dans l'épilogue, Mme de Villeblanche, *Chiffonnette...*, *op. cit.*

人形、人種イデオロギーの伝播装置あるいは共感の媒体？

フランス第二帝政期の少女向け出版物における「他者」の表象

谷口奈々恵

本論文の目的は、フランス第二帝政期（1852-1870）の少女向け出版物における非白人の人形モチーフが、当時の上層階級の少女たちの「他者」をめぐる認識やイメージの形成にいかなる影響を与え得たのかを検討することである。

人形産業が大きく繁栄した19世紀のなかでも、第二帝政期は、精巧な作りと洗練された衣装を特徴とする白人の女性型人形が流行の頂点を極めた時期であった。華やかな都市文化を体現し、「パリ人形 (poupée parisienne)」とも称されていたこれらの人形が、その主な所有者であった上層階級の少女たちに擬えられるとすれば、世紀初頭より徐々に社会にその姿を現し始めていた非白人の人形は、彼女たちにとっての「他者」として捉えられるだろう。

1848年の奴隷制廃止、植民地政策の拡大、人種理論の発展などを背景として「他者」への関心が社会へ広く共有されつつあった当時において、非白人の人形に与えられた主たる役割は、その人形が表象する「他者」についての知識を少女たちに伝達するというものであった。第1章で考察したように、少女雑誌『ラ・プペ (La Poupée)』に掲載されたコラムには世界各国の人形の特徴が文章で紹介されるが、各人形の質や完成度への評価が下され、さらにそれが制作国・地域の文明レベルと結びつけて論じられている。同様に、ベストセラーとなったジュリー・グロー『人形の回想録 (Mémoires d'une poupée)』(1839)において、パリ出身の人形ヴェルメイユは、植民地のグアドループに漂着し、そこで遭遇した「ポポト (popote)」と称される現地の人形を、怠惰で、無知で、役に立たない少女として侮蔑的に描写したうえで、この観察記録を回想録として出版することで、読者の少女たちを教育する使命を担うのだと主張する。これらの例からは、人形が、フランスを頂点として諸外国を下位におくヒエラルキー構造を明示し、人種イデオロギーの伝播や植民地文化の浸透の一端を担う装置として機能していたことが読み取れる。

しかしながら人形がフィクションのモチーフとしてのみならず玩具として実在するモノであることを踏まえれば、これらのイデオロギーの受け手とされる少女たちが、人形と実際にいかなる関係を取り結び得たかを考慮しなければならないだろう。第2章で着目したのは、人形をテーマとする少女雑誌『ラ・プペ・モデル (La Poupée modèle)』における人形のモチーフ、ならびに人間の少女とモノとしての人形との関わりの表象である。本雑誌の主要キャラクターである少女の人形シフォネットが主人公となる物語作品には、少女たちの所有する人形として、

白人の「バリ人形」と、シフォネットが生まれ育ったブラジルでの黒人の女中コラとその息子ジジが手作りした「クレオール人形」ジジ=コラが登場する。両者は周囲から外見の美醜をめぐる価値判断を下される一方で、ジジ=コラがかつての黒人の女中の親子との交流とブラジルでの記憶を体現し、シフォネットの深い愛情の対象となり、「他者」への共感を生む媒体として機能していることが見てとれる。

さらにヒロインであるシフォネット自身もまた、フランス人の両親のもとに生まれながら幼少期より複数の文化圏で生き、言語や振る舞いのレベルで混濁性を内包する白人の少女／人形であった。すなわち彼女はフランス社会で「他者」であるという点において、ジジ=コラと共通する性質を有している。そしてフランス上層階級の白人と想定される現実の読者の少女たちにとって、シフォネットは外見上、彼女たちと類似していながら同時に彼女たちの「他者」でもあった。これらの点を踏まえるなら、読者たちは、みずからと似ていながらも異なるシフォネットに同一化することで、シフォネットの「他者」としての経験、さらに彼女の愛情と共感の対象でもあるジジ=コラ、およびその人形が体現する「他者」の人々との交流を想像することができたといえるのではないか。非白人を表象する人形は、「他者」をめぐるイデオロギーを伝播する装置であるのみならず、愛情にもとづく固有の関係を「他者」と取り結び、かれらへの共感を促す可能性を提供する媒体となり得るのであった。

誓約の宗教

——ボシュエ『政治学』における「宗教的な原理」

伊藤連

『Résonances』第14号

2023年11月発行

20-36ページ

ISSN 2435-8371

誓約の宗教

——ボシュエ『政治学』における「宗教的な原理」

伊藤連

1. 『聖書の言葉から引かれた政治学』

ジャック＝ベニーニュ・ボシュエは、1670年から、約10年にわたって、ルイ14世王太子ルイ・ド・フランスの教育係を務めた。この時期、ボシュエは、歴史、政治学、文法、論理学など、多数の分野の教科書を執筆したが、このうち、『普遍史論』¹⁾および『聖書の言葉から引き出された政治学』²⁾の2冊は——『フランス王国および全欧の国制』と題されながら、ついに書かれなかった書物と併せて——王太子の教育課程を締め括るものとして計画された。

『政治学』は、題が示すとおり、聖書に記されたユダヤ人指導者の事績から範例ないし悪例を汲み、君主に対して統治者の規範を示す書物である。西欧には、聖職者がキリスト教的な原則に基づきつつ、現実の君主にそのあるべき姿を鏡に映し出すように提示する、「君主の鑑 (speculum regis)」と呼ばれる中世以来の著述伝統がある³⁾。学問的な政治理論の体系というよりもむしろ、教育的・道徳的な目的に向けられたこの伝統の流れに、『政治学』が棹差していることは疑いない⁴⁾。ただし、『政治学』の出版前検閲を担当したソルボンヌ神学博士ピロの証言は、同時代の受容について異なる側面を教えている。ピロによれば、『政治学』は、「君子教育 (éducation princière)」の書物としてはあまりに一般的な問題に拘泥しすぎるきらいがある。このジャンルの書物に期待されるのは、王に固有の義務を簡潔に伝えることであるのに、『政治学』はさまざまな事物の本性や原理を論じることで、しばしば本題から逸れているというのである⁵⁾。

本論考が対象とする第7巻冒頭部の「誓約の宗教」に関する議論も、ピロからすれば、逸脱的であるのかもしれない。というのも、そこで論じられるのは、王が関わるべき社会的な機構としてのカトリック教会でもなければ、真理の源泉としてのキリスト教でもなく、社会を構成する原理としての宗教一般であるからである。「誓約の宗教」についての議論をはじめにあたり、ボシュエは次のように述べている。

国家体の良い構成は、ふたつの事柄に存する。つまり、宗教と司法である。これらは国家にとって内的かつ構成的な原理である。一方によっては、神に対して神に負うものを返し、他方によっては、人間に対して人間に適したものを与える⁶⁾。

ここで宗教は、司法と並んで、「国家にとって内的かつ構成的な原理」である。しかも、この場合の国家とは、すぐに見るように、キリスト教圏の国家に限定されるのではなく、歴史上に存

在したあらゆる国家を含んでいる。つまり、ボシュエは人間集団が国家——ないし有機的な構成物としての社会——を形成するための一般的かつ普遍的な原理としての宗教を考え、それを「誓約の宗教」と呼ぶのである。

「誓約の宗教」は、このように、ボシュエ自身によって、その国家論・社会論における核心的な概念として提示されているにも関わらず、先行研究で詳細に扱われることはほとんどなかった。テレーズ・ゴイエの古典的研究『ボシュエのユマニスム』(L'Humanisme de Bossuet)では、『普遍史論』と『政治学』について、とくに *civilité* の語の特殊な用法を取り上げ、本稿の関心にも近接する議論がなされるが、分析の対象は専らプラトンおよびアリストテレス哲学の解釈伝統からの影響に集中し、社会を構成する一般原理としての宗教については記述がない⁷⁾。これより総論的であるジェラルド・フェリロルの論考もまた、ボシュエの社会思想について『政治学』を主要な典拠としながら論じるものの、「誓約の宗教」概念をそれとして取り上げることはない⁸⁾。

こうした等閑視の理由として、3つの事柄が考えうる。第一に、「誓約の宗教」についてのボシュエ自身の説明が、決して詳細とはいえないことである。また、「誓約の宗教」という語が同時代に有していた政治的な文脈が、これまではあまり注目されてこなかったこともあるだろう⁹⁾。さらには、この概念の議論構成における位置づけも等閑視のひとつの理由に想定されうるだろう。「誓約の宗教」は、聖書のうちに系譜が辿られる「真の宗教」の原則を一旦括弧に含み、国家および統治と関係する限りでの宗教的な一般原理を考察するための概念である。したがって、カトリック司教の著作として当然予想される通り、そこで取り出された一般的な原理は、後続の議論でただちに、「真の宗教」の原則のうちに再び回収されることになる。別言すれば、「誓約の宗教」は、一見して、作業上の便宜のためにひとたび仮設された足場のようにも映るのである。

ただし、以上のような研究上の事情は、「誓約の宗教」を傍らに置く十分な根拠とはならない。実際、神の創造と人間の墮罪から社会と統治を論じる『政治学』にあって、「誓約の宗教」は、そこで説かれるべき諸々の「統治の原則」の可能性の条件を明らかにする議論なのであり、つまりは、書物全体におけるひとつの結節点——人間本性をめぐる議論と統治をめぐる議論の結節点——を構成しているのである。

以下、本論考の構成を予め述べておく。まずは、社会の成立条件を問うとき、ボシュエが前提としている人間本性の理解について、第1巻の議論から検討する。そのうえで、宗教的な原理がなぜ国家ないし社会にとっての構成的な原理であるとされるのか、その際にその原理が担う働きは何かという点について、第7巻冒頭の議論の読解を通して明らかにする。最後に、歴史的な状況との関係を整理し、「誓約の宗教」の議論を同時代の言説配置のうちに位置づけるために今後ありうる研究の方向を示唆することができれば、本論考の目的は達成される。

2. 「野蛮」の形成——人間の社会的本性

第7巻冒頭で、ボシュエは、「人類の蒙昧と墮落の中でも、何らかの宗教的な原理はつねに保持されていた」¹⁰⁾ ことを、主にパウロの宣教活動の記録に典拠を求めながら例証し、次のように記している。

これに類似した神の観念は、どんな土地にも、どれだけ古い時代にも存在する。宗教なき民族などというのは、絶対的な野蛮にあつて、社会秩序も国家も持たないものを除けば、存在しないのである¹¹⁾。

宗教をもたない人々は、「社会秩序(civilité)」も「国家(police)」もない、「絶対的な野蛮(absolument barbares)」にある。つまり、宗教は社会の条件であり、人間が集団を構成して文明化する際に不可欠な原理である。

だが、第1巻の記述によれば、そもそも人間は「社会で生きるように作られている」¹²⁾。神は、アダムを自らの象りとして作った。そして、そのアダムから、すべての人間が生まれた。この聖史上の事実から、人間の社会的な本性について、2つの事柄が導かれる。まず、あらゆる人間には、神の象りがあることになる。とすれば、神を愛することを目的としてつくられた人間は、他の人間の内にある神の象りを愛さねばならないはずである。さらに、人類はひとりの父——霊としては神、肉としてはアダム——から生まれたのだから、みな兄弟である。つまり人間は、その起源をみれば、神の象りを共有する者らとして、また、ひとりの父から生まれた兄弟として、愛しあい、共にいることがむしろ自然なのである¹³⁾。

キリスト教が、おおむね以上のような教義を持つことは、広く知られている¹⁴⁾。さらに、こうした人間の本性的な社会性が、墮罪によって歪められたという教義もまた、よく知られていると言ってよいだろう。

『政治学』を、とりわけ「誓約の宗教」をめぐる議論を特徴づけているのは、このような神学的な前提が、社会学的ないし法社会学的とも形容できよう省察へと、直接に結びつけられるような構成である。具体的には、聖書の記述から引き出される人間本性の理解を基盤としつつ、そこから人間社会の一般的な条件を、神の介入に頼ることなく、コミュニケーションの問題から導き出そうという企図に、当該の議論の特徴がある。

だが、急ぐことなく、まずはボシュエの人間本性論を確かめることにしよう。起源からすれば、本性的に社会的であるはずの人間が、なぜ、そのままに社会を形成することができないのか。別言すれば、人間が起源において社会的である以上、社会を欠いた「絶対的な野蛮」の状態は、事後的に形成されねばならないはずだが、その次第はいかに説明されるのか。

[国民を形成し、民族を団結させるために] 人間たちが同じ土地に住み、同じ言語を話すのでは十分でない。なぜなら、人間たちは、情念の激しさゆえに頑なで、気質の違いゆえに

協調性を欠くので、全員を支配するひとつの統治に、皆と一緒に服従することなくして、団結することはできないからである¹⁵⁾。

段落末尾の「統治」に関して、いまは措く。人間が集まってあり、言葉を交わすだけでは、国民のようなひとつのまとまった集団にはならない。「情念の激しさ (la violence de leurs passions)」と「気質の違い (leurs humeurs différentes)」が、「頑な (intraitable)」、「非協調性 (incompatible)」と表される性質を人間に与えるからである。ボシュエの人間本性論を、とくに(非)社会性との関係において理解するとき、鍵語となるのは「情念」である¹⁶⁾。「情念」こそが、同じ場所と同じ言葉を話しながら、互いに離れてまとまることのない状況に人間を置く。以下、同じ場所と同じ言葉を話しながらもなお離散しているとはどういう状態かということにも注意しつつ、「情念」の人間的な帰結についてボシュエの説明を辿ることにしよう。

墮罪後の人間のあり様を語る時、つねにボシュエが原型とするのは、カインとアベルである。「神は人間社会の紐帯であった。最初の男 [アダム] が神から離れ、その正当な罰として彼の家族に分断が持ちこまれた。カインが自らの兄弟アベルを殺めたのである」¹⁷⁾。カインの弟殺しは、人類がひとりの父から生まれた兄弟であるという(聖史上の)事実と、その帰結としての本性的な社会性を切断する。つまり、この出来事が徴すのは、神という全ての人間が共有する項が、もはやそのままでは人間の社会性の直接的な根拠とはならない状態の到来である。

それと同時に注目すべきは、カインとアベルが、2人兄弟という双数的かつ対称的な関係をなす点であろう。次いで見るように、この双数性・対称性は、ボシュエが人間の結ぶ関係を論じる際に、特徴的なモチーフである。

さて、カインによる最初の殺人ののち、人類は2つの系統、すなわち殺人者の系譜である「カインの子」と、アベルの代理的な系譜である「セトの子」¹⁸⁾に分かたれ、そのことが墮落を促進させるかたちで、やがて「人間の考えがいつも悪にばかり向き、神は人間を創造したことを悔いている」¹⁹⁾といわれるまでに至る。

この倒錯が人間を非社会的にすることは容易に理解されよう。情念に支配された人間は、自らを満足させることしか頭になく、他人のことは考えない。イザヤ書の傲慢な者は、「私がいる。そして、この世界には私のほかに誰もいない (Je suis ; et il n'y a que moi sur la terre.)」と言っている²⁰⁾。

「倒錯 (perversité)」と言われるのは、情念によって、人間の考えが悪に向けて固定される事態である。そのことの第一の徴候は、人間が「自らを満足させること」だけを考え、他の人間のことを思慮の外に置くことだとされる。言い換えれば、墮罪後の人間は、独我的と形容できる意識に閉じこもるのである。ボシュエはこうした意識の在り様が、カインの言葉のうちに典型的に表されているとする。「カインの言い方が、至るところに蔓延っている。『私は弟の面倒を見なくてはならないのでしょうか』、つまり、私は弟のことなど気にしない、気にかけて」²¹⁾。

これが、同じ場所で、同じ言葉を喋りながら、ひとが決して自然には社会を構成することなく、離散の状態にとどまる理由である。

けれども、情念はただ人間を離散させておくのではない。野蛮のうちにある人間は、ただ各々に孤絶しているのではなく、ある種の関係を結びもする。それは、「嫉妬 (jalousie)」である。

人間のあいだに遍く存在する嫉妬こそ、人間の心にある悪意がどれほど根深いものであるかを見せてくれる。われわれの兄弟は、われわれを損なったり、われわれから奪い去ったりはしない。それなのに、その兄弟がわれわれの憎しみの対象になる。ただ、兄弟がわれわれよりもずっと幸福で、ずっと巧みで、ずっと立派な者にみえるというだけで²²⁾。

ここでもカインとアベルの関係がモデルとされていることは、言うまでもない。とはいえ、「嫉妬」はどのような意味で、数ある情念のうちでもとりわけ、人間の「悪意」の根深さを教えるというのだろうか。まず指摘されるのは、「嫉妬」には現実的な根拠がないということである。もし人間が、あくまで独我的な意識のうちに閉じており、つながりを欠いて各々に離散しているのなら、自分への明らかな攻撃以外には無関心であるだろう。別言すれば、もし人間が、ただ自己保存と自己充足に突き動かされるだけの存在であるなら、自らの所有物を奪われたり、自分が危害を加えられたりする現実的な危険以外は問題にならないだろう。だが、情念に突き動かされる人間は、そこにとどまることをしない。人間は、自分に対して危害を加える可能性があるわけでもない他人を、それでも「憎しみの対象」にしてしまうのである。しかも、他人が実際に自分よりも優越しているかどうかは問題にならない。ただ、優越しているように「見える」だけで、つまり現実的な根拠ではなく、想像的に描かれた像によって、人間は「兄弟」、双数的・対称的な関係にある他人を、「憎しみの対象」にする。「嫉妬」の根拠が、現実ではなく想像に存するという点については、ラ・ロシュフーコーの断片がよい参考になる。

嫉妬は、ある意味で正当かつ理性的である。というのも、嫉妬は、己れが所有している、または所有していると思いついでいる財を守ることに向かっているからだ。これに対して、羨望は、他人の財を許容することができないというのだから、狂乱である²³⁾。

ラ・ロシュフーコーは、「嫉妬 (jalousie)」と「羨望 (envie)」を対比して、後者を「狂乱 (fureur)」とする。だが、ここで「羨望」に与えられている定義が、ボシュエのいう「嫉妬」の簡にして要を得た説明となっていることは明白だろう。情念のうちでも、顕に人間的な悪のあり様を映し出す「嫉妬」は、現実的な必要や危険を超え出る点において、「狂乱」である。こうした想像的な性質を持つからこそ、ボシュエによれば、人間の情念は「飽くことをしらない (insatiable)」²⁴⁾のである。

原初において、人間は本性的に社会的であった。この社会性は、神という共通のひとつの起源によって与えられ、つねにその起源に遡行することで担保されるものであった。だが、カイ

ンの殺人によって、人間はひとりの父から生まれた兄弟である、だから人間はひとつである、という論理的な接合が切断されてしまう。そのことの帰結は、次のような順序で説明することができよう。まず、神という共通項が結合の効果をもたなくなることで、各人は独我的な意識に閉じ込められ、互いに離れてしまう。その独我的な意識そのものが、人間のあいだに別の関係、双数的・対称的であり、また、想像的である関係を結ばせ、その虜とする。神ではなく、情念によって結ばれるこの関係は、人間的な悪の根底にある問題である。この関係は、現実的な必要や危険ではなく、想像によって描かれた像に由来するために、歯止めをしない。

「気の触れた情念の数々とそこから生じるさまざまな利害関心によって、人間のあいだには信用も保証も皆無となる」²⁵⁾。かくして、「数多くの神聖な結びつきによって築かれた人間社会は、情念に犯された」²⁶⁾のである。アウグスティヌスの記述を約めてボシュエがいうところでは、「その本性によっては、人間よりも社会的なものはない。だが、その墮落によっては、人間よりも付き合いづらく非社会的なものはない」²⁷⁾のである。

「神は人間社会の紐帯であった (Dieu était le lien de la société humaine)」。だが、その紐帯は、情念の作用によって毀損され、過去のものとなっている。しかしそれでは、たしかに存在しているはずのその後の社会において、人間は何を紐帯とするのか。「言葉が人間の社会の紐帯である。言葉によって互いの考えを伝達しあうからである。(La parole est le lien de la société entre les hommes, par la communication qu'ils se donnent de leurs pensées)」²⁸⁾。神との関係による社会性が、神からの離反によって毀損されたのち、人間の社会的紐帯は「言葉」に代わる。この紐帯の転換こそ、「誓約の宗教」の理論的な前提であり、また、神学的な枠組みの議論から、コミュニケーションの条件をめぐる省察への移行を要請するものである。

3. 誓約の（条件としての）宗教

人間社会の紐帯は、言葉によるコミュニケーションであるとボシュエはいう。しかし、他方で、社会が形成されるためには「人間たちが同じ土地に住み、同じ言語を話すのでは十分でない」²⁹⁾のでもあった。では、言葉がたしかに社会的紐帯であるためには、言語それ自体の他に何が必要なのか。ボシュエによれば、要請されるのは「信用」と「保証」である。

「誓約の宗教」の概念が現れるのは、第7巻第2章「国民と社会の益としての宗教について」²⁹⁾内の第3提題「これらの宗教的な原理は、偶像崇拜や誤謬に適用されていても十分に国家と統治の堅い構成を築きうること」³⁰⁾の論証過程である。ボシュエ自身の言葉を引くなら、「あらゆる国民がもつ誓約の宗教は、私たちの命題を証明するもの」³¹⁾として議論に導入される。

以上を整理すれば、「誓約の宗教」が担うべき課題は、以下の2つである。第一に、宗教が社会の維持に益するものであり、また（本稿第1節冒頭に引用した箇所を踏まえれば）社会の条件であることを示すこと。第二に、その原理の社会的な機能が「偶像崇拜や誤謬に適用されていても」、なお有効であることを示すこと、言い換えれば、真の神——より正確には、神の介入——を要請することなく宗教的原理の社会的な機能を説明することである。

まずボシユエは、パウロのヘブライ人への手紙の一節を引きつつ、誓約という行為を構成する要素について考察している。パウロの当該の箇所は、神の約束を主題とする議論であり、人間の誓約については、議論の前提的な確認である一行でしか触れられない（補足的に確認するならば、神の約束が問題になっているということは、つまり、まずは事後的に履行される契約が想定されている）。さらに、その一行も、ボシユエがパラフレーズする内容と厳密には一致しない³²⁾。しかし、ここではパウロのテキストとの異同については棚上げして、あくまでボシユエの記述に即して分析することにしよう。

聖パウロは、誓約の宗教に2つの事柄を認めた。第一に、ひとは己れよりも大きなものに誓うということ。第二に、ひとは何か不変なものに誓うということ。以上から、この使徒は次のように結論している。「誓約は、人間のあいだに最後のな確立、最後的にして究極の決議を打ち立てる」³³⁾。

段落末尾の引用は、新共同訳では「あらゆる反対論にけりをつける保証」と訳される。つまり、誓約は、解決不能の係争に、「最後的にして究極の決議 (la dernière et finale décision des affaires)」を与えるために要請されるのであり、また、誓約がその機能を果たしうるのは、それが人間に対して超越的な存在を保証とするためである。

一見して、特段変わった点のない言明に思われる。というより、ごく当然の事柄の確認として読み流されかねない一節である。とはいえ、あえていうならただの人間の言葉にすぎない誓約が、なぜ容易に解決できない係争に「究極の決議」を与えるなどということがありうるのか。素朴な問いのように映るかもしれないが、議論の焦点を捉えるには都合がいい。実際、ここでの議論が偶像崇拜者の誓約までを含むものである以上、ボシユエの問いはそのような地平にあると考えるべきである。

ボシユエは、パウロによる2つの条件に、さらに1つを付け加えている。『政治学』において、ボシユエが典拠に対して明示的に補足を加えることは決して多くない。しかもこの場合、典拠となるテキストは、使徒パウロによる最大級の権威をもつテキストである。それゆえ、この付加の意味については、しばし立ち止まって考察する必要があるだろう。ともあれ、まずは該当の箇所を見てみよう。

さらに第3の条件を追加しなくてはならない。それは、良心の最も隠された秘密までを見通す力に誓うことである。そうすれば、ひとはその力を欺くことはできないし、偽の誓約の罰を逃れることもできない³⁴⁾。

付加される条件は、誓約者の「良心 (conscience)」に関するものである。つまり、誓約者の秘められた判断や意図を、誓約の場面において、どう制御するかが焦点となっている。翻って、ここでは誓約の当事者間にある裏切りや瞞着への不信が俎上に挙げられていると指摘すること

もできよう。そもそもボシユエは、墮罪後の「人間のあいだには信用も保証も皆無」であるとしていたのだった。

しかし、パウロによる2つの条件においても、というよりも、誓約という行為一般の前提には、そもそも不信があるとはいえないか。ひとが自分の言葉に対して超越的な保証を立てるのは、自分の言葉を他人が信じていない、自分の言葉には相手を信用させる力がないと考えるときだろう。だとすれば、ボシユエの付加は、パウロの時点ですでに伏在していた問題を前景化させたにすぎないのか。

だが、当該段落に表れる「偽の誓約 (parjure)」の一語に留意するとき、パウロからボシユエのあいだには、徴候的な、しかし確かな展開の跡が認められるようにも思われる。改めて指摘しておくべきは、「良心の最も隠された秘密までを見通す力」、「偽の誓約の罰」という表現が用いられているからといって、真の神の介入について言われているわけではないということだ。言い換えれば、この箇所、「誓約の宗教」の概念に偶像崇拜や誤謬の宗教を含むという前提が撤回されていると考える必要はない(そのように考えることは難しい)。つまり、あえてボシユエの表現を改変するのなら、ここで問題とされているのは、「良心の最も隠された秘密までを見通すと誓約者が信じている力」なのである。だが、さらに付け加えるなら、そもそも誓約は人間間に信用を築くためにあるのであった。つまり、誓約は誓約者本人だけでなく、誓約の相手にも信を生まなくてはならない。であれば、当該の表現は、より正確には「良心の最も隠された秘密までを見通すと誓約者が信じていると、誓約の相手が信じる力」を指していると考えべきではないか。

ここまで歩みを進めてみると、「偽の誓約」という表現が、このようなコミュニケーションの場面における想像的な入れ子構造を前提として、はじめて現れるものであることがわかってくるだろう。誓約者は、自分の言葉を相手が信じていないと考え、超越的な保証に頼む。しかしこのとき、誓約の相手が誓約自体を偽であると考えたら、事態ははじめに戻り、当事者間の不信は拭われない。「偽の誓約」という一語は、誓約の場面に、こうした原理上は無窮の猜疑を導入してしまうのである。であるからこそ、ここでは「良心の最も隠された秘密までを見通すと誓約者が信じていると、誓約の相手が信じる力」という入り組んだ条件が要請される。このような力に誓うとき、誓約の相手は、誓約者の良心がたしかに拘束されていると信じることができるからである。

以上のような問題構成は、つづくアウグスティヌスを典拠とする議論を読むことで、より明瞭になるだろう。というのも、そこでは、互いに異なる神を信じる者の中での誓約について論じられるからである。

だからといって、真の神に誓うことが絶対に必要だというわけではない。そうではなくて、各々が自身の認める神に誓えばよいのである。それゆえ、聖アウグスティヌスが記したように、野蛮人との条約が、野蛮人の神々への宣誓によって確立されるということもあったのである³⁵⁾。

典拠となるアウグスティヌスのテキストは、辺境の農主プブリコラ宛の書翰である。異教徒による偽の神への誓約を、キリスト教徒は認めてよいのか、というプブリコラの問いに対して、アウグスティヌスは次のように答えている。「偽の神に対して真の誓いをするのが、真の神について虚偽の誓いをするより、少ない悪であることは疑いありません」³⁶⁾。つまり、ここでの善悪の基準は、誓われる神の真偽ではなく、その誓いの真偽にある。ボシュエが踏まえているのは、こうした議論である。

アウグスティヌス（とボシュエ）は、創世記のヤコブとラバンの挿話を引いている。ヤコブは、父を欺き兄になりすましてその祝福を受けたのち、伯父ラバンのもとに身を寄せていた。初めは歓待を受け、ラバンの2人の娘を娶ったが、次第に家族の男たちとの不和が生まれ、妻を連れてラバンのもとから脱走する。このとき、妻がラバンの崇拝する神像（つまりラバンは偶像崇拝者である）を盗んでいたことで、ラバンの追跡を受ける。追いついたラバンとヤコブのあいだに少しく問答があるが、最終的にラバンはヤコブの独立を認め、その印として石を立てる。「このとき、両者は各々の神に誓ったのである。ヤコブは真の神、父イサクが畏れ崇めた神に。偶像崇拝者ラバンは、彼の神々に³⁷⁾」。

重要な点は、もちろん最後の箇所にある。「偽の神々」への偶像崇拝者の誓約が、聖書のうちに正当かつ真正な誓約として記されているというこの事実こそ、「真の神」に対する虚偽の誓いをする方が、「偽の神」に対して真の誓いをするより悪いという、アウグスティヌスの主張の論拠である。もし偶像崇拝者ラバンが「真の神」に誓ったとすれば、ラバンは自分が信じていない神に誓ったことになり、つまりは偽の誓いをしたことになってしまう。とすれば、ラバンは「真の神に対する虚偽の誓い」と「虚偽の神に対する真の誓い」のどちらかを選択しなければならなかったことになる。このとき、ラバンは結果として後者を選択し、その選択が真正な誓約として認められたと——少なくとも旧約聖書内にこの誓約を批判する文言はないのだから——考えられる以上、2つの選択肢では後者の方がより適切だと結論することがたしかに可能である。

以上のアウグスティヌスの議論を踏まえつつ、ボシュエは次のように述べる。

かくして宗教は、真であれ偽であれ、人間のあいだに良い信を築くのである。というのも、偽の神に誓うことは異教徒の流神であるとはいえ、条約を確立する誓約に対する良い信はまったく流神ではないのだ。その反対に、良い信それ自体は、この博士 [アウグスティヌス] が同じ箇所で教えているとおり、神聖不可侵である。それゆえ、神は異教徒間の偽の誓約に懲罰を与えずにはいなかった。偽の神への誓約は神の前では忌まわしいものであるとはいえ、それでもやはり、この方法によって築かれようとしているのは、良い信の庇護者であるからである³⁸⁾。

神の真偽ではなく、誓いの真偽こそが問われるのは、ここでの焦点が「良い信」確立の成否に

あるからである。このことを言い換えれば、誓約の場面で問われるのは、神と人の関係ではなく、人と人の関係である。

ヤコブとラバンのように、真の神を知る者と偽の神を崇拜する者のあいだで誓約が交わされるとき、真の神を知る者は、当然、偽の神を崇拜する者が誓う神には「良心の最も隠された秘密までを見通す力」などないことを知っている。だとすれば、偽の神の崇拜者の誓いは——少なくともこの崇拜者が誓う神からは——「偽の誓約の罰」を受けることはない。それでも両者の間に「良い信」が確立されるのは、真の神を知る者からみて、偽の神の崇拜者が己れの神を「良心の最も隠された秘密までを見通す力」の持ち主だと信じていることが、信じられるからである。つまり、ここで偽の神は「良心の最も隠された秘密までを見通すと誓約者が信じていると、誓約の相手が信じる力」として機能しているのである。

ボシュエによって付加される第3の条件が開くのは、こうした双数的・対称的な2者間における想像的なコミュニケーションの次元である。良心は、他人の目からは秘匿されている。だからこそ、人間が結ぶ関係において焦点を構成するのであり、そのあるかなきかの考えをめぐって、無窮の猜疑が生じるのもある。このことが、独我的な意識への閉じこもりとそれから生じる想像的な（嫉妬をひとつの典型とする）他者関係という、前節でみた墮罪後の人間の在り方に対応することは論を俟たない。「誓約の宗教」は、この無窮の想像的關係に対する歯止めとして要請される。「信用も保証も皆無」である人間のあいだに「信」を築き、取り決めに成立させ、言葉をして社会的な紐帯たらしめること。社会の条件としての「誓約の宗教」が担う役割はそのように表しうる。

4. 叛乱と誓約——「誓約の宗教」の歴史的背景

以上が、あらゆる時代のあらゆる地域の国民が有していたといわれる、国家の条件としての宗教的な原理の内実である。宗教的な原理は、情念によって、放っておけば倍加的に募る人間間の不信に歯止めをおくために要請されるのであった。そして、再三になるが繰り返せば、この宗教的な原理は、あくまで形式的なものであり、偽の宗教においても働くものである。

だが、その直後、ボシュエは次のように述べる。

偽の宗教は、人間的な事柄が服従せねばならない何らかの神的なものを認識させるのだから、善や真を有するといえ、その点で、国家の構成に対しては絶対的に十分であるのではあるが、それでもなお、偽の宗教はつねに、良心の根底に不確かさや疑いを残してしまい、これらが完全な堅固さを築くことを妨げるのである³⁹⁾。

偽の宗教も、たしかに、国家の構成にとって「内的かつ構成的な原理」としての資格は十分に満たしている。だが、それはその機能の面において、つまり人間間の信の形成という点に関して、真の宗教には劣るとされるのである。教会人として王君の教育にあたる者としては、ごく

当然の言明と受け取られるかもしれない。実際、偽の宗教であれ、「国家の構成に対しては絶対に十分である」という言明をそのままにして次の主題へと移ることが、ボシュエにとって難しいことは容易に想像される。

とはいえボシュエは、何をもって偽の宗教は脆弱であるというのか。それは、端的に言って、その教義が偽であるからである。といて、やはりここでも、神への冒瀆であるとか、神罰とかいうことが取り沙汰されるのではない。そうではなくて、その教義が偽であることが招く、社会的な帰結こそが問題なのである。

ボシュエは「異教徒の賢者の書き物」のうちには、「偽の宗教を成しているものの弱さ」への恥じらいが読み取れるという⁴⁰。異教徒の神は、天体や大地など「物言わぬ無感覚の事物」であったり、偶像など「自らの手になる作品」であったりする。「賢者 (sage)」はこうした事物を礼拝するという愚昧を内心で嫌い、ただ「言葉の上で政略的にだけ神々を崇拜」し、「民衆の作法に迎合」して外面的な礼拝を行うだけになる。ここにこそ——何はともあれ「宗教」ではある「偽の宗教」から、さらに一線を踏み越えた——無宗教と無神論の根があるとボシュエはいい、知識人が陥るふたつの対をなす事例として、神を信じるといいつつ感覚にへつらうエピクロス主義者と、信仰対象であるはずのエピテル神よりも賢者の方を好むストア派を挙げる。

ここでボシュエが挙げている例はいずれも、外的な行為や発話と内心の隔たりが起こす事態である。国家にとっての宗教の効用とは、良心の拘束を通じて、発話者の内面と発話を一致させる点、さらにいえば内面の発話が一致しているという社会的な信を形成する点にあるのであった。偽の宗教の場合、とくに知識人のあいだに、その教義の愚かしさゆえに不信を呼び、宗教そのものが外面と内面の乖離を引き起こす動力に転じてしまう。ボシュエは、あくまで社会維持に観点を限定しつつ、こうして「偽の宗教」の有効性を批判するのである。

ところで、こうした知識人を動かしている「熱意 (zèle)」について、ボシュエが、「無知」や「盲目」と並んで、「不穏 (séditieux)」、「荒ぶる (turbulent)」、「欲得づく (intéressé)」といった形容詞を用いていることは注目に値する⁴¹。これらはいずれも——「叛乱 (sédition)」に直接由来する「不穏 (séditieux)」を典型として——、叛乱を想起させる語であるからだ。ここでボシュエは——「言葉の上で政略的にだけ (en paroles et par politique)」という表現がより直接に示すように——神を疑い宗教を軽蔑する知識人を明らかに政治的な叛乱分子に重ねている。

ル・ブランは、ここでの知識人批判が、同時代のリベルタンに宛てられていると推測している⁴²。たしかに、「エピクロス主義者」は、リベルタンとみなされた著述家にしばしば貼り付けられたレッテルであり、また、実際にリベルタンはルクレティウスを中心とするエピクロス主義哲学を、しばしば自説に援用した⁴³。理性の制限なき適用による宗教ないし信の危機は、極めてアクチュアルな問題であり、ボシュエもまた幾度となく主題的に取り上げている。リベルタンに対するかれのまとまった駁論のひとつが、これまで論じてきた『政治学』第7巻と重複した内容を含む『普遍史論』の第3部に見られることも、当該の箇所をリベルタンに定めるための傍証となるだろう⁴⁴。

ただし、範囲を第7巻前半部の「誓約の宗教」に関わる議論全体に広げたときには、リベル

タンによる宗教への攻撃とは、別の仮想敵も浮かびあがる。それは宗教による王権への攻撃、具体的にはイエズス会を中心とした暴君放伐論である。

思想史上に取り上げられることは極めて少ないが、1682年、フランスで『誓約の宗教』という題の書物が出版されている⁴⁵⁾。名目上の著者は16世紀後半の司教シモン・ヴィゴール——後述するガリカニズム運動に関与した知識人のひとり——だが、遺稿を整理し出版した法学者フランソワ・デマレが大胆な加筆修正（実質的な再執筆）を行なったことがわかっている。この書物の目的は、「王殺し（régicide）」を法的・道徳的に擁護しようとするイエズス会の反王権的言説を「言葉の詐術（artifice de parole）」と名指し、「誓約の宗教」がそうした言葉の氾濫を抑圧する機能をもつことを示す点にある⁴⁶⁾。

論争の契機となったのは、イギリスの動向である。ジェームズ1世が国内の聖職者に王への例外なき服従の宣誓（いわゆる「忠誠の誓約（serment d'allégeance）」）を求めると、カトリックおよびピューリタンの聖職者の一部は王権に抵抗し、誓約の有効性や誓約と宗教の関係をめぐって議論が紛糾し⁴⁷⁾、1649年のチャールズ1世処刑によっていよいよ論争は切迫する。こうした議論、とりわけ誓約に関する問題は、フランスにおいては、ガリカニズムの文脈と結びついた⁴⁸⁾。教皇に対する王権の世俗的な自律の確認を要求するガリカニズムは、中世以来の伝統を有しつつ、絶対主義王権のもとで新たな展開を迎えていた。そのひとつの頂点となるのが、ボシュエ自身も起草に主導的に関与した1682年の四箇条宣言であり、その第一箇条には、「国王や君主が、直接にせよ間接にせよ教会の鍵の権威により廃されることはないし、その権威の名において、臣下が君主に果たすべき服従から免除されたり忠誠の誓約が無効とされることはない」との文言が読まれる⁴⁹⁾。

以上の歴史的な観点から、『政治学』における「誓約の宗教」に関する議論の射程を測ることができよう。「誓約の宗教」の第一の目的は、「宗教的な原理」が「偶像崇拜や誤謬に適用されていても十分に国家と統治の堅い構成を築きうること」の証明にあったのだった。社会と国家の条件である宗教的な原理が、しかし必ずしも真の宗教たるカトリック教会でなくてもよい、さらには、カトリック教会以外でもよいのでなければならぬ理由は、政治的な状況を念頭に置くことではじめて理解される。すなわち、国家を教皇権力から独立して存立しうるものとして示すことが、その目的である。実際、ボシュエは当該の箇所で次のように述べている。宗教的な原理は、たとえ偽の宗教にあっても国家と統治にとって十分に有効である、「そうでなければ、真の宗教と真の教会の外には真正かつ正統な権威は存在しないことになってしまい、偶像崇拝的であろうと、不信仰者に支配されていようと、国家の統治は神聖不可侵であり、神命によって良心に義務づけられたものだという、ここまでわれわれが見てきたことに抵触してしまう⁵⁰⁾」。そして、この宗教的な原理の機能は誓約の場面において説明され、そこでは、偽の神に誓われるのであっても、当事者間に「良い信」を生む限りでその誓約は神聖不可侵であるとされていたのだった。こうした議論が、上で見たような背景、とりわけ四箇条宣言の第一箇条を理論的に補強しつつ再確認するものであることは、明らかであろう。しかし、議論はそこで止まることなく、今度は偽の宗教の機能上の脆弱性を説きながら、真の宗教の保護を君主に

推奨することに転じる。このことを含み入れれば、「誓約の宗教」をめぐる議論には、世俗権力の正統性を教皇権力からは独立に措定しつつ、同時に、それでもなおカトリック教会こそが君主の擁護すべき宗教であることを説くという二重の課題があったのだといえる。

はじめに、「誓約の宗教」がこれまで十分な検討をされてこなかった理由のひとつとして、議論の見かけ上の仮設的な性格を挙げたが、いまや、まさにそうした議論構成こそ、すぐれて戦略的かつアクチュアルな判断の結果であることがわかるだろう。これは、教皇に対する王権の自律の主張とカトリック教会の擁護という、一見して相反するかにも思われる課題を、同時に引き受けるものとして、ボッシュエの政治的言説の理解のために格好の端緒となりうる。つまり、「誓約の宗教」は、直接的な紐帯である神を失った人間が社会を形成するための条件の説明として、『政治学』における人間本性論と社会および統治をめぐる実践的な教説を結ぶ議論であると同時に、また、『政治学』を同時代の状況、とりわけ絶対主義とガリカニスムの問題から考える上でも、枢要な論点を構成しうるるのである。

Notes

- 1) *Discours sur l'histoire universelle*. 初版 1681 年。
- 2) Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Droz, 1967[1709]. 以下、参照文献としては PE で指示し、文中では『政治学』と略記する。『政治学』は、生前に公刊されることのなかった未完の書物である。1677 年からの 2 年間に、第 1 巻から第 4 巻が執筆されたのち、20 年をあけて、90 年以降、公刊に向けた大幅な加筆修正および第 5 巻以降の執筆が進められた。ほぼ完成に近い遺稿を、ボシュエの没後すぐに甥が編纂し、1709 年に公刊された。以上の事情については、批評校訂版の編者ジャック・ル・ブランによる序文の他に、以下を参照した。Thérèse Goyet, *L'Humanisme de Bossuet*, Paris, Klincksieck, 1965, 2 vol, t. II, p. 451-458.
- 3) 「君主の鑑」について、日本語文献の中では、以下の巻末に付された訳者による解説が詳しい。トマス・アクィナス『君主の統治について』柴田平三郎訳、岩波文庫、2009 年。
- 4) ル・ブランは、『政治学』について、政治理論についての体系的著作というよりも道徳的な性格をもつ書物であると指摘したうえで、以下のように述べている。「実のところ、この時代には、この学問 [政治学] を実定的な方法によって練成しようとする一群のひとびとが存在していて、かれらとボシュエの関係も、今後、解明されるべきである。その論壇とは、国家統治をめぐる省察に意欲的であった篤信貴族たちのことではない。そうではなく、法学者、歴史家、地理学者であり、高等法院院長ラモワニョンのサロンに集った文人 (hommes de lettres) たちである」。ラモワニョンのサロンは、17 世紀中葉において大きな影響力をもっていたサロンであり、政治的著作の著者が多数集まっていた。Jacques Le Brun, « Introduction », PE, p. X.
- 5) ル・ブランは、ピロが君子教育を掲げる書物に起こっていた変化、つまり、この種の書物が、ただ王侯の子女だけでなく「まさしく『公衆 (public)』と呼ばれるもの」へも宛てられるようになったという変化を正しく測れていなかったのではないかと述べる。 Jacques Le Brun, « La Politique de Bossuet : les débats autour de sa publication d'après des documents inédits », *Bossuet à Metz (1652-1659)*, Berne, Peter Lang, 2005, p. 277-289.
- 6) PE, p. 212.
- 7) Goyet, *op. cit.*, p. 421-478.
- 8) Gérard Ferryrolles, « Bossuet politique », Gérard Ferryrolles, Béatrice Guion et Jean-Louis Quantin avec la collaboration d'Emmanuel Bury, *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008, p. 151-179.
- 9) この文脈については、第 4 節で扱う。
- 10) PE, p. 213.
- 11) PE, p. 214.
- 12) PE, p. 5.
- 13) ジェラルール・フェリロルは、複数の著作を比較しつつ、ボシュエが説く人間の社会的な原理は、「一体性 (unité)」、「平等 (égalité)」、「友愛 (amitié)」の 3 つにまとめることができると主張している。このうち、前者のふたつは人類の起源から、「友愛」は——究極的には起源に由来することは当然として——むしろ共時的な人間学的観点から、それぞれ説明される。ただしここでは、論考の目的に鑑みて、『政治学』の記述に範囲を限定した。Ferryrolles, *art. cit.*, p. 153-153.
- 14) といって、ボシュエの見解がキリスト教教義の標準である、というのではない。詳述することはできないが、とりわけ起源の単一性の強調には、プラトンおよびネオプラトニズムの影響 (ボシュエは、プラトンとアリストテレスの著作について詳細かつ大部のノートを作っている)、そしてフランス君主制顕揚の意図が認められる。Bossuet, *Platon et Aristote. Notes de lecture*, transcrites et publiées par Thérèse Goyet, Paris, C. Klincksieck, 1964, p. 117. 加えて Le Brun による下記のページの註 14 を参照。PE, p. 7, note 14.
- 15) PE, p. 17.
- 16) 以下に見る人間の非社会性の起源についての考察が含まれる節は、「人間社会は情念によって破壊され、犯された」と題されている。PE, p. 11.
- 17) PE, p. 11.

- 18) 「再び、アダムは妻を知った。彼女は男の子を産み、セトと名付けた。カインがアベルを殺したので、神が彼に代わる子を授け（シャト）られたからである。」（新共同訳：創世記 4-25）
- 19) PE, p. 11.
- 20) PE, p. 12. イザヤ書内の該当箇所は「わたしだけ、わたしのほかにはだれもない」（新共同訳：47.8）。これ以後、この節は基本的に現在形の動詞によって書かれている。カインのアベル殺しによって形成された人間の在り方は、過去のものではなく、現在にまで至る人間の普遍的な条件であるからである。
- 21) PE, p. 12.
- 22) PE, p. 12.
- 23) La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, édition de Jean Lafond, Paris, Gallimard, « folio classique », 2021, p. 48.
- 24) PE, p. 12.
- 25) PE, p. 12. ここまで見てきたボシュエの人間本性論には、ホップズの影響が明白である。実際、『政治学』のうちには「万人の万人に対する戦い」や「人間は互いに対して狼」といった表現が散見される。17世紀フランスにおけるホップズ受容については、註 48 を参照。
- 26) PE, p. 13.
- 27) PE, p. 13. 『神の国』第 12 巻第 22 章の議論に相当する。
- 28) PE, p. 14.
- 29) PE, p. 213.
- 30) PE, p. 214.
- 31) PE, p. 215.
- 32) 新共同訳では、当該の文章は「そもそも人間は、自分より偉大な者にかけて誓うのであって、その誓いはあらゆる反対論にけりをつける保証となります」（ヘブライ：6-16）とされており、「何か不変なものに誓うこと」は誓約の構成要素に数えられていない。だが、正確な内容や文脈を問わない引用方法は、ボシュエに特有のものではなく、むしろ近世以前のキリスト教のテキストでは一般的であると言ってよい。ただし、ルメートル・ド・サシラの聖書研究や、リシャール・シモンの聖書に対するテキスト批判などの業績もあって、『政治学』が執筆された 17 世紀末から 18 世紀初頭において、すでにボシュエのような引用方法は古びていた。『政治学』の出版前検閲の記録には、ボシュエの聖書の引用方法に関する指摘が認められる。Le Brun, art. cit., p. 277-289.
- 33) PE, 215.
- 34) PE, 215.
- 35) PE, 215.
- 36) アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集別巻 1 書簡集(1)』金子晴勇訳、教文館、2013 年、121-128 ページ。
- 37) PE, p. 216.
- 38) PE, p. 216.
- 39) PE, p. 217.
- 40) PE, p. 217.
- 41) PE, p. 218.
- 42) PE, p. 217, note 20.
- 43) ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機』野沢協訳、法政大学出版局、1978 年、150-156 ページ。
- 44) たとえば、『普遍史論』第 2 部第 28 章「ひとが聖書に対して拵える異論は、分別と信仰のある人々にとっては容易に論駁できる」を参照。Euvres complètes de Bossuet, éd. François Lachat, 31 vol., Paris, Louis Vivès, t. 24, pp. 548-553.
- 45) Simon Vigor, *La Religion du serment contre l'artifice de parole ou l'équivoque*, Paris, Christophe Jourmel, 1682.
- 46) Frédéric Gabriel, « Une réponse aux “artifices de parole” : la religion du serment. François Desmarest sur les pas de Simon Vigor », *Stratégies de l'équivoque, Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 33, 2004, p. 175-185.
- 47) 広く知られた例を挙げれば、グロティウス『戦争と平和の法』（原著 1624 年）の第 2 巻第 13 章「誓約について」がある。ボシュエはグロティウスを非常に高く評価していた。Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduit par P. Pradier-Fodéré, édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, Paris, PUF, 1999[1867], p. 349-367.

- 48) ガリカニスムについて、日本語で読むことのできるほとんど唯一の総論的な著作として、以下がある。エメ＝ジョルジュ・マルティモール『ガリカニスム フランスにおける国家と教会』朝倉剛・羽賀賢二訳、文庫クセジュ、1987年。ボシュエとガリカニスムの関係については、同じ著者による以下の研究が代表的である。Aimé-Georges Martimort, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, Édition du Cerf, 1953. この文脈においては、フランスにおけるホッブズの受容も重要である。ホッブズの初のフランス語訳は、1648年出版の『市民論』であるが、これは5年のうちに4つの版を重ね、1660年には別の訳者によるホッブズの引用集がルイ14世に献上されるに至った (G. Lacour-Gayet, *L'Éducation politique de Louis XIV*, Paris, Hachette, 1923, p. 280-289.)。指摘するに留めるが、「誓約の宗教」に関して重要なのは、『戦史』の翻訳者でもあるホッブズがトゥキディデスから引き継いだ、叛乱勢力による言語の意図的な濫用というトポスである (同様の主題が、プラトン『国家』第8巻にも継がれている)。トゥキディデス、プラトンの内乱論とホッブズの自然状態論を結ぶ系譜については、たとえば以下の先駆的な研究を参照。神崎繁『内乱の政治哲学 忘却と制圧』講談社、2017年。
- 49) マルティモール、前掲書、117ページ。
- 50) PE, p. 215.

La religion du serment : le « principe religieux » dans la Politique de Bossuet

Ren ITO

Qu'est-ce que la religion par rapport aux États et à la société humaine ? Jacques-Bénigne Bossuet soutient qu'elle en est le principe intérieur et constitutif. La notion de la « religion du serment », développée dans le livre septième de la Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte, joue un rôle central dans sa conception de la religion en tant que condition nécessaire pour les nations et la société. Cependant, cette notion n'a pas été beaucoup étudiée auparavant, probablement en raison du manque d'explications dans cet ouvrage. En examinant son propos à partir de ses prémisses, notamment sa conception de la nature humaine, nous situons cette notion dans sa pensée politique.

Selon Bossuet, à l'origine, l'homme est fait pour vivre en société : Dieu a établi l'unité, la fraternité et l'amitié entre les hommes. Toutefois, avec la chute d'Adam, ils ont perdu cette nature sociale. La société humaine a été détruite par les passions, et l'homme est maintenant méfiant envers les autres, se repliant sur lui-même et développant des pensées agressives. Nous pouvons remarquer trois éléments caractéristiques de son développement sur la nature humaine : dualité, isolement et relation imaginaire.

Le lien social qui demeure pour ceux qui ont perdu leur lien avec Dieu est la parole. Cependant, comment peut-on établir la foi en la parole des autres hommes ? Selon Bossuet, c'est grâce à la religion. En s'appuyant sur des textes d'autorité, tel ceux de Paul et Augustin, il présente la religion comme une instance transcendante. Son analyse psychologique vise à expliquer le jeu de conscience lors d'une scène de serment et à expliquer comment le principe religieux intervient.

Cette réflexion s'inscrit dans un contexte complexe de crise politique. En effet, au XVIIe siècle, la problématique du serment était liée à l'absolutisme. De même, dans le contexte anglaise, la question de la condition d'un serment légitime a été soulevée par des intellectuels tels que Hobbes et Grotius. Il est donc nécessaire de reconsidérer la portée de la notion de Bossuet dans ce contexte.

人間は自然に還せるか

ビュフォンにおける内的感官の二重性

中山義達

『Résonances』第14号

2023年11月発行

37-57 ページ

ISSN 2435-8371

人間は自然に還せるか

ビュフォンにおける内的感官の二重性

中山義達

はじめに——身体的かつ精神的な人間

一八世紀フランス生命科学において「人間」とは何か——この問いにただちに答えようというのではなく、しかし念頭には置きながら、ひとまず、人間は精神と身体からなる存在であったとだけ述べておこう。人間はこの二つの側面をひとりのうちに統一する、身体的かつ精神的なものであった。してみると、人間の観念を構成する二つの着想を腑分けし、二つの視点を見出してみることができる。

ひとつには自然学的な (*physique*) 視点がある。人間の身体的側面に重点を置き、他の生物と同様に、物質の地平に身を置いて、ときにその精神現象まで含めて身体の側から考察する視点である。例えばこの頃、身体的 (*physique*) 原理をもつ唯物論的な理性の概念が現れてきたことにこの視点は極まる¹⁾。人間はその特権的な地位をだんだんと追われつつあり、いうなれば、自然に送り還されるのである。この視点を人間の自然化と呼ぶことにしよう。

これに対して、人間の精神的な (*moral*) 面に視線を注ぎ、理性的靈魂 (*âme rationnelle*) のはたらきを分離させつつ論じようとする視点がある。人間は他の存在者とはまったく異なる精神性をもつのだと認め、精神は物体のしたがう諸法則に完全に従属するのではないと主張する。この脱自然化の視点のもと、生まれつつある人間学とともに、人間の種別性は、その他に対する優越を認めるか否かの問題も含めて、哲学的な争点となっていた²⁾。

人間は、他のすべての存在者と同様に自然に含み込まれる部分であり、他方で、少なくとも部分的には非物質的で精神的な存在として他から截然と区別されるものでもある。人間の自然化と脱自然化の二重の運動とその相剋を、われわれは、一八世紀フランスの自然誌家ジョルジュ＝ルイ・ルクレール・ビュフォン (*Georges-Louis Leclerc Buffon, 1707-1788*) の人間学における内的感官 (*le sens intérieur*) という言葉のうちに認める。

ビュフォンにおける内的感官は、一方で非物質的な人間の靈魂に位置づけられ、他方で人間を含めた動物のひとつの身体器官であるとされる。この矛盾を暴き糾弾したいのではない。そうではなくて、この言葉の二重の内実の各々が、どのような要請に応えるかたちで生じてきたのかを明らかにする。そうして、一八世紀フランスの自然誌における「人間」の揺動を指し示してみたい³⁾。

まずは、ビュフォンの自然観と自然誌の方法を確認し、人間が自然誌を行う主体でありかつ自然のうちにある対象でもあるという事態の消息をたどる。次いで、靈魂に位置づけられる内的感官の役割を示し、またそれによって人間についてのいかなる認識が得られるのかを明らか

にする。最後に、物質的な内的感官の機能と役割、またそれがどのように導出されるのかを示したうえで、内的感官というひとつの言葉がはらむ二重性をどのように理解すべきかを明らかにする。

1. 方法と人間の自然化

自然誌は、文字どおり自然を対象とする学知である。自然を記述し、諸事物を分類するこの学問の枠組みのなかで人間を論じるためには、人間というものを、非人間的な諸対象と同様に自然誌の方法にしたがって扱われうる対象と考える必要がある。つまり人間は、自然のうちにあるひとつの対象であると同時に、自然誌を行う主体でもなければならない。この二面の実現を人間の認識論的な自然化と呼ぶことにして、この自然化がなされる過程を、特にビュフォンにおける自然の観念と方法の観点からたどっていくことにしたい。

ビュフォンの『自然誌』の時代的な背景に目を向けるなら、そもそもこの時代、人間の自然学的な研究の要請が高まっていた。形而上学、論理学、倫理学および自然学という哲学を構成する諸分野のなかで、その自然学的側面が強調される傾向が強まっていたのである。この傾向は、情念を身体の側から論じたデカルトの『情念論』の構想のなかで、精神的な現象に対する自然学的観点の優越によってすでに示されていたといえる⁴⁾。人間は自然学によって汲み尽くされうるという主張が主流であったとはいいたいのではないが、少なくとも、身体的かつ精神的な統一をもつ人間について、自然学的な研究がぜひ必要であると看做されてはいたのである。

このことは、一八世紀に出版されたいくつかの書籍の表題にも見てとれる。例えば医学の領域において、いわゆるモンペリエ学派を代表する医師のひとりであるルイ・ド・ラ・カーズが1755年に出版した『身体的かつ精神的な人間の観念』(L'Idée de l'homme physique et moral)が示しているように、一八世紀半ばにおける人間をめぐる思考のひとつの雛形は、身体的な位相と精神的な位相を併置し、ひとつの全体として統一された人間を対象とするものだった。自然学としての哲学のなかで人間を考察する視座はすでに一般的なものであったと述べてよい⁵⁾。さらに時代を遡れば、1709年に出版されたアントワーヌ・モーベの『人間の理性と情念の身体的諸原理』(Principes physiques de la raison et des passions des hommes)がある。この本は、理性の身体的・自然学的原理を示そうとする点で、ラ・カーズよりもいっそう過激である⁶⁾。例えばラ・メトリの唯物論医学なども無視できないが、ここでは、人間の身体的側面と精神的側面をことさらに分離せずに、統一的かつ自然学的に探求する視座が要請されていたのだとだけ指摘しておきたい。

以上のような背景を踏まえれば、広範な主題を含むビュフォンの『自然誌』は、自然学が前景化した哲学であるとも考えることもできる。そうだとすれば、いわゆる哲学に属する存在論や認識論を展開することが要請されるだろうし、実際ビュフォンは、総論的なものと個別的な記述との区別なく、『自然誌』のなかで哲学的な議論を展開する⁷⁾。自然誌のなかで、身体的かつ精神的な人間の理性や知性、さらには言語や社会性といった諸能力が、自然学的に検討される

必要があった。人間を統一的な「ひとつの全体」として考えることを基礎として、人間を主体ではなく対象と看做す言説としての人間学が独立してくると論じたのはミシェル・ドゥシェであったが⁸⁾、端的にいえば、「人間の自然誌」(Histoire naturelle de l'homme)が書かれなければならなかったのである。人間を自然のなかに置き入れ、そのうえで、自らの方法にしたがい研究すること、つまり、人間の自然化・対象化の要請である。

このようにして人間を自然に還す必要があるのだとして、この自然とはいかなるものか、また、人間を含めた自然に取り組む自然誌の方法とはどのようなものとなるのか。このことに関して、「自然誌を研究し論じる仕方について」という副題がつけられた「第一論文」を検討したい。『自然誌』第1巻(1749年)の劈頭にあるこの小論を、ジャック・ロジェは「新たな『方法序説』」と呼んだが、ここでビュフォンは自然の観念と自然学の方法を提示している⁹⁾。

まず指摘しておくべきは、ビュフォンの自然観念の基底には「存在の連鎖」があるということだ。アーサー・O・ラヴジョイの名高い研究で掘り起こされたこの観念は、一八世紀においてはありふれたものだったが、ビュフォンもまた、ライブニッツ的な自然の充実性と連続性を採用する¹⁰⁾。

この「存在の連鎖」は、ビュフォンにおいては「知覚しえない微細な差異 (nuances imperceptibles)」という言葉を用いて言い表される。自然はこのような差異に満たされており、截然とした区分が自然それ自体のうちに実在すると考えてはならない。被造物の総体としての自然は、その内部にいかなる分割も実在しない連続性をもつのである。

もっとも完全な被造物からもっとも不完全な物質にいたるまで、すぐれて組織化された動物からまったく生のままの鉱物にいたるまで、ほとんど感覚しえない度合いをとおして降っていくことができるのを、人間は驚きをもって見るだろう。これらの知覚しえない微細な差異は、自然の偉大な所産である¹¹⁾。

自然の連続性は自然のなかの無階層性をただちに意味するわけではないから、いうまでもなく人間は「もっとも完全な被造物」であり、鉱物は動物や植物に対してより下位に置かれる。しかし、この区分の境界に目を向ければ、人間によって練りあげられてきた分類に収まらない何者かが必ず現れる。「自然のうちには本当には個体しか存在せず、類や秩序、分類というものはわれわれの想像力のなかにしか存在しない」¹²⁾というすぐれて唯名論的な主張が示しているのは、類や種の分類は人為的なものにほかならないということであり、人間もまたこの連続性のうちに、ただしこの連鎖の端のほうにあるということでもあり、さらにいえば、個体を、すなわち自然のすべてを汲み尽くすことなどできないという諦念である。だから、「分割が一般的になるほどに、これら分割に含まれる二つの事物の本性を分かちもつ中間的な対象に出会う危険は少なくなる」¹³⁾のであり、反対に、分類の網目が細くなるほど境界的な事例に出くわす危険が増すのは、とりもなおさず、自然は分割されない連続的なものであるからにほかならない。

したがって、このような連続的な自然を対象とする学である自然誌は、ジャック・ロジェが

適切に定式化したように、「この自然に人為的な統一を与えること、[...] 知覚しえない微細な差異によってのみ分離されうる諸部分からなるひとつの全体のなかに分類を導き入れること」¹⁴⁾を志すものとなる。自然の内部にある差異が究極的には知覚しえないものであり、そこに連続性がある以上、自然の全体は秩序づけられているのだとしても、自然において現前している結果の総体を十全に認識することはできないし、自然の記述や分類を最終的に完遂することもできない。他方で、自然を産出する第一原因もまた、自然誌の対象から排除される必要がある。そもそも有限な人間には、いかなる仕方であれそれを認識することはできないのだから。「第一原因はわれわれには永遠に隠されたままだろう。また、これらの原因の結果全体を認識することは、第一原因そのものを認識するのと同じくらいに困難だろう」¹⁵⁾。こうビュフォンは書く。

一般的な原因や結果の認識を望むことを戒めるなら、自然誌にできるのは、いくつかの個別的な結果を知覚し、それらを比較し、組み合わせることだけであり、諸事物の存在そのものと一致するというよりは、人間自身の本性と相関的な秩序をそこに認めることだけである¹⁶⁾。個別的な結果の知覚から認識を積み上げていくことで、より一般的な認識への道を歩み続けるほかない。ビュフォンにとって自然誌は、有限な人間が未知なる自然の部分的な解明を積み重ねていくものであり、そのことによって、人間とかかわるかぎりでの秩序を自然のうちに見出し、置き入れていくことなのである。

しかし、このように自然の連続性を措定し、秩序や分類の人為的な性格を強調するビュフォンの自然誌は、学知として何らかの真理に到達しうるのかと訝しみたくもなる。ビュフォンはこの類の問いに対して、自然誌が求める真理を「自然学的真理」として明確に規定している。

それは明証的な数学的真理ではない。ビュフォンによれば、「数学的真理は定義ないし仮定の厳密な反復にすぎない」¹⁷⁾。それは数学者自身が定めた仮定から、外的な対象との関係を一切もたずに導かれるものであり、極言すれば、数学的真理は認識する人間のうちにしか存在しない。「数学的真理は仮定そのものよりも実在的でない」¹⁸⁾のであって、「数学的な結果の論証(démonstration)がわれわれに教えてくれるのは、われわれがすでに知っていることだけであろう」¹⁹⁾と手酷い批判が投げかけられる。きわめて内向的な数学的真理は、認識主体とは別のものでありかつその主体と相関的なものである諸対象に取り組む自然誌が求める学知とはほど遠いところにある。

これに対してビュフォンがあたえる自然学的真理は、明証性ではなく確実性に基礎を置く。この真理は、以下のように素朴にも思える仕方と定義される。

自然学的真理は事実にもみ依拠する。類似した諸事実の系列にのみ、あるいはお望みなら、同じ出来事の頻繁な反復や間断なき継起が、自然学的真理の本質をなすのである。したがって、自然学的真理と呼ばれているものは蓋然性にほかならない。ただし、確実性と等しいほどに大きな蓋然性である²⁰⁾。

自然によって産出される諸事実が、一定の条件のもとでは際限なく繰り返される時、この事実は自然学的真理として認められる。どれほどの蓋然性があればそれは確実性をもつとってよいのかをビュフォンは詳らかにしないが、彼が、いつもそのようであること、いつもそのようであると見えることを自然学的真理として認めることにすると述べていることはわかるだろう。「学知を前進させる唯一かつ真の手段は、その対象となる事物の記述と歴史 (histoire) に専心することである」²¹⁾と書くビュフォンにとって、自然誌は、自然の諸事物が人間に対して示す膨大な事実を地道に記述し、それら事実が現れる蓋然性が確実性の域にまで高まったとき、それを自然学的真理として記録する、文字どおりの自然の記述なのだ。

事実に依拠して自然学的真理を打ち建てるためには、諸事実の不断かつ精細な観察が必要であり、それにもとづいて、類比による比較および諸事実間の関係の措定を行い、さらに実験によって検証をする必要がある²²⁾。ビュフォンにおける自然誌の方法はこのような段階を踏み、その繰り返しによって、個別的な自然学的真理を積み重ね、さらにそれらのあいだの関係を確かめるのである。自然誌はこの営みを際限なく続けていく。

ここにおいて、人間の認識論的な自然化の要請がもつ困難と、その解決とがともに立ち現れる。あえて確認をしておくなら、諸事実を観察し、類比によって関係づけ、実験を行い、自然学的真理を獲得する主体、自然誌を行う主体は人間でしかありえない。人間こそが自然に秩序をもちこみ、諸事物を分類し、もろもろの自然現象がしたがう諸法則を明らかにする——というより、作り上げる。そのうえ、学問を行う主体である人間は、「存在の連鎖」を想定する以上、自然のうちで他の諸対象と連続的なひとつの対象でもある。どちらの人間も、他の諸事物と同じく自然の連続性のうちにあるのだ。そうだとすれば、自然のただなかにあるはずの人間は、どうして自然それ自体を対象化することができるのか。

このことに関してまず重要なのは、自然誌の方法の基礎にある事実の観察は、人間の五感によって、その感覚器官によってなされるほかないという事実である。第一原因の認識が自然誌の試みから追い出されるのは、自然学的真理へといたる道の始点にあるのが観察であり、すでにして結果として構成されている人間の感覚器官であるからにほかならない。「われわれの感官はそれ自身われわれが認識していない諸原因の結果であり、感官が与えてくれるのはひとえに結果の観念で、原因の観念は決して与えられない」²³⁾とビュフォンは述べるが、これは、人間の感覚器官が、認識すべき自然の諸成因と同様に物質からなることによる。この点において人間は他の諸存在者と連続的である。認識すべき自然のただなかに人間自身があり、人間もまた自然の結果にほかならないこと、このことが人間自身の有限性なのだ。真理にいたるためにはまず感官をもっており、それをを用いることが最低限の条件となるが、認識の主体たる人間は、それが自然のうちにあるかぎりにおいて、制限を加えられなければならないのである。

しかしひるがえって、この制限を引き受け、人間の有限性を前提として、先に示したような自然に取り組むための方法を採用するからこそ、人間は対象であると同時に主体であることができる。自然の連続性のただなかであって、対象との同質性を保ちつつ、しかしそこから部分的に身を引き剥がして、自然学的真理を探究することができる。感官は、自然を認識するため

の起点であると同時に、それが他の諸対象と同様に自然の結果であることによって、人間と自然を分節する蝶番でもあるのだ。

こうして人間は認識論的に自然化される。自然誌は、それを実践する主体である人間にとっての真理を提示する。人間は、自身との連続性のうえにあるあらゆる事物を、やはり自然の産物である感官を介することで部分的に知覚し、記述し、自然学的真理を得る。あらゆる人間学と同様に、ビュフォンの人間学においても、人間は主体であると同時に対象でもあるというある種の自己関係があるが、そのうえここで人間は連続的な自然のうちにあるから、「人間の自然誌」は、自然のなかの人間が、同じく自然のなかにある人間についての真理を見出すものにほかならない。自らの感官によって自らを認識する自己関係的な反省の行為が「人間の自然誌」である。だから人間は、その種別性があるのだとして、まさに自然の連続性のうちにある感官を用いることを基礎として、動物や植物を相手にするときと同じように、その自然学的真理をいわば下から積み上げるようにして導き出さなければならないのである。

ジャン・エラルは、「啓蒙の世紀は人間本性 (nature humaine) を信じなければならなかった²⁴⁾と記している。ビュフォンも例外ではない。彼もまた、人間の本性を信じ、「人間の自然誌」において、これを取り出そうと努めるのだ²⁵⁾。

2. 霊魂と内的感官——人間の脱自然化

「人間の自然誌」は『自然誌』第2巻に収められており、「第一論文」が収録された第1巻と同じ1749年に出版された。この第2巻には「動物の一般誌」(Histoire générale des animaux)も併録されており、いずれも、ビュフォンの人間学において、特に人間の種別性をめぐる問題に取り組む理論的な著作としてきわめて重要なものである。

「人間の本性について」(De la nature de l'homme)は「人間の自然誌」の冒頭にある。同巻に併録されている「動物の一般誌」の内容を考え合わせても、ここで問題になっているのは、知覚しえない微細な差異に満たされた自然のなかで、いかにして人間を動物から種的に弁別するか、ということである²⁶⁾。人間本性を信じるならば、自然の連続のうえに不連続を打ち建てなければならない。これが「人間の自然誌」である以上、この不連続は自然学的真理でなければならない。しかし、あらかじめ述べておくなら、人間の種別性の導出に関してビュフォンは、「第一論文」で定められた自然誌の方法を忠実に守るわけではない。内的感官の観念は、ここにおいて、人間の自然学的記述をなすはずの「人間の自然誌」のなかで、なお特異な人間の種別性を論じるために重要な役割を果たすものである。

端的に述べれば、人間の種差をなすのは霊魂である。霊魂が存在するかぎりにおいて思考や反省があり、またそれに基づく言語の使用や社会性がありうる。ビュフォンにとって霊魂は、「単純で、分割不可能で、思考という変様によってのみ立ち現れる」²⁷⁾のものであり、すなわち非物質的なものである。霊魂を備える人間に対して、「動物は反対に純粋に物質的な存在である」²⁸⁾。そして、「霊魂は意志し、命令するが、身体は能うかぎりそれにしたがう」²⁹⁾。霊魂は

身体に対して優位に立ち、それゆえに、霊魂をもつ人間は身体しかもたない動物に優越する³⁰⁾。そのうえ、霊魂が非物質的なものであるかぎりにおいて、動物は定義上この閾を決して飛び越えることができない。フランク・タンランが述べているように³¹⁾、動物性の限界はここにあるのであって、人間と動物のあいだの懸隔は、知覚しえない微細な差異に満たされたものではないのである。「たしかに人間は、物質的でもあるがゆえに動物と類似しており、自然のすべての存在者の目録のうちでそれを考えようとすれば、動物界に分類せざるをえない」³²⁾。しかし、非物質的な霊魂をもち、動物にはなしえない思考を行うことができるということは、「人間が異なる本性をもち、人間だけでひとつの例外的な分類 (*une classe à part*) をなしていることの明白な証拠」³³⁾なのである。

さらにいえば、霊魂がはたらくのは思考という形式においてのみであり³⁴⁾、その存在はひとえに思考によってわれわれに対して明らかになる。このことが意味しているのは、霊魂には、人間がもつその他の諸能力が付随しないということである。実際ビュフォンは、霊魂の存在という真理について以下のように書く。「この真理は、われわれの感覚、想像力、記憶、その他関連するすべての能力から独立している」³⁵⁾。人間にとって、感覚や想像力、記憶は本性的な能力ではなく、裏を返せば、動物にこれらの能力が備わっていようとも、人間の名誉はいささかも毀損されることがない。このような論の運びは、思考を本質とする精神と延長である物体とを区分する二元論をとったデカルトに近い。つまりビュフォンは、思考を除いた生命の諸特性を身体の側に押しやっているのである³⁶⁾。またこの振る舞いは反アリストテレス的でもある。というのも、生命的（植物的）霊魂、感覺的（動物性）霊魂はなく、それらはいずれも物質的な原理であるとしたうえで、知的な能力を非物質的な原理として霊魂と名指し、それを人間にのみ与えるのだから³⁷⁾。

こうしてビュフォンは、人間の表象に関して、非物質的な霊魂と身体からなる二元論を採用して人間を他の被造物から決定的に分離しつつ、霊魂の能力を思考に限定し、人体以下の自然の連続性を最大限に保つ。この意味で「人間の内部は二重である」のであって、人間は「ホモ・デュプレックス (*Homo duplex*)」である³⁸⁾。人間本性の限界を知性ないし理性（ビュフォンにおいて両者は明確には区別されない）に定め、ここに動物性の越えがたい閾を置くことでビュフォンは、人間の自然学的な研究を身体に限定的に、かつそこに多くを割り当てることで十分に保証し、同時に、人間の尊厳を保とうとするのだ。

ここで問題にしたいのは、霊魂が人間の種別性をなすというそのことをいかにして認識するか、ということである。自然誌が自然についての学知であり、それが人間にとってという留保つきで自然学的真理の獲得を目指すものであるかぎり、以上のことは、やはり事実の観察によって、感官によって示されるのでなければならない。内的感官はこの文脈で、「人間の本性について」の最初の段落に現れる。少し長いが、引用しよう。

自然によって、ひとえにわれわれの保存のためにある諸器官を与えられていながら、われわれはそれらを外界の印象を受け取るためだけに用いており、自らを外側へと広げ、外部

に存在しようとするばかりである。われわれの感官の諸機能を増やし、われわれの存在の外的な範囲を増大させようと努めるあまり、われわれがこの内的感官を用いることは滅多にない。この器官は、われわれをその真の次元へと縮減し、われわれ以外のすべてのものから分離する。しかしわれわれは、自分自身を認識したいと望むならこの感官を用いなければならないし、これだけが、われわれについて判断することのできる唯一のものなのである。それにしても、いかにしてわれわれは、この感官を活動させ、展開させることができるのか、この感官が存する靈魂を、われわれの精神のあらゆる錯覚から引き出すことができるのか³⁹⁾。

ここで内的感官はたしかに、「外界の印象を受け取る」他の諸感官と並べられつつ、しかし特別の位置に置かれる。つまり、身体に存する感覚器官とは別に、内的感官ははっきりと、靈魂に位置づけられるのである。内的感官は、人間をその「真の次元」へと縮減し、人間以外のすべてのものを引き離す。いうまでもなくこの真の次元とは靈魂であって、靈魂が非物質的なもの、すなわち分割不可能なものである以上、極言すれば、内的感官は靈魂の部分ではなく靈魂そのものであり、あるいはその変様である。したがって内部感覚とは、靈魂による靈魂自身の知覚にほかならない。

内的感官は、認識の基礎となる感官が通常向いている外界を遮断する。そうすることで自らの内部を省察し、靈魂の存在を確信する。先に触れたように、靈魂は、「思考であるところの変様によってのみ立ち現れる」。ビュフォンによれば、「思考によるのとは別の仕方では靈魂を知覚することは不可能である」⁴⁰⁾から、内的感官によって確かめられるのは、自らが思考しているというそのことであり、そして靈魂が人間の「真の次元」である以上、内的感官によってもたらされる感覚は存在の感覚にほかならない。やはりデカルト的な着想をもってビュフォンは、「存在することと思考することは、われわれにとって同じことなのだ」⁴¹⁾と断言する。

さらに、内部感覚はおそらく、反省そのものでもある。というのも、靈魂は思考という変様をとおしてのみ自分自身に対して立ち現れるのであって、内的感官による靈魂そのものの知覚は、とりもなおさず、自らの思考そのものの感覚であり、自己のなかでの二重性だからである。ビュフォンは反省を思考の本質と考えており、両者は別のものではない⁴²⁾。したがって、繰り返しになるが、思考、反省、内部感覚、これらはすべて、靈魂が非物質的なものであるかぎりにおいてその変様であり、すべては同じものなのだ。

こうして、内的感官によって、「われわれの靈魂の存在が、われわれに対して論証される(démontrée)」⁴³⁾。ここで着目すべきは、この真理は、ビュフォンが規定した自然学的真理では決してないということである。たとえ事実にもとづく述べることもできるとしても、これは先に定められた真理への方法を踏襲していない。むしろ、「論証される」という語が示唆しているように、このことは数学的真理にかぎりなく近い⁴⁴⁾。現にビュフォンは、「この真理は内奥からくるものであり、直観以上のものである」⁴⁵⁾と述べる。外界を遮断した内的感官によって自己の内部へと沈潜し、そこから靈魂を導き出しつつ、しかしこの靈魂と内的感官とは同じもの

であるというのだから、ビュフォンは自然誌の作法に形式上のっとりながら、しかし結局、前提のうえに立ち、そこから外には出ずに真理を獲得するのである。

このことを非難しようというのではない。ただ、「人間の本性について」でビュフォンが踏む手続きは、彼が批判した数学的真理と同様に、「定義ないし仮定の厳密な反復にすぎない」。ビュフォンにとっては、非物質的な靈魂の存在、さらにいえば人間における知性の存在とそれによる優越がすでにあり、このことが、非物質的な感官である内的感官の導入によって、自然学的真理を獲得する方法と見かけ上同じ出発点に立脚して、示されるのである。

ビュフォンによって「人間の自然誌」がなされる時、靈魂の存在とそれによる人間の優越は自然誌の方法では認識されない以上、知覚しえない微細な差異に満たされた自然の連続性はここで途絶える。というより、はじめから断絶していたことがここで明らかになる。「存在の連鎖」が、能うかぎりその範囲を広く保ったうえで、裁ち切られるのである。

この意味で、認識論的に自然化された人間は、再び脱自然化される、というのではなく、むしろ、人間の認識論的な自然化は、本当にはなされていないのだというべきである。人間の靈魂をめぐる真理の獲得は、自然学的真理を得るための認識の手順を踏んでいないのだから、人間は、靈魂を考慮に入れるかぎりにおいて、自然の連続性のうちにあるひとつの対象ではない。内的感官による人間本性の認識は、自然学的研究の遂行であるかのように見えるが、そうではない。内的感官は、人間と動物の区別を、さらにいえば人間の優越を前提に置いたうえで、それを自然学的真理であるかのように打ち建て、自然の連続性のうえに不連続性を導き入れるという要請に応えるものである。たしかにこの断絶は、靈魂の能力をきわめて限定的に定め、生命の諸能力の多くを身体の側に位置づけることで、「存在の連鎖」のなるべく端に置かれ、生命現象の自然学的な研究の可能性は確実に残される。いうなれば内的感官は、靈魂と動物性がきっぱり分離されることを認めつつ、それでもなお、人間と動物をつなぎ、その連続性を能うかぎり保つことを、自然誌の枠組みのなかで行うための戦略的な道具でもであると述べることができるし、また、自身の身体を含めた「われわれ以外のもの」のすべてを引き離してなおわれわれそのものが、つまり靈魂が存在するという存在の感覚をもたらすきわめて内向的なものでもあるのだ。

3. 物質と内的感官、そして存在

もうひとつの、動物における内的感官が論じられるのは、主として1753年の「動物本性論」(Discours sur la nature des animaux)においてである。ここでは、動物と物質一般に共通の諸性質(延長、不加入性、重さ)が考察の対象から外され、さらに、植物と動物に共通の諸性質(栄養摂取(nutrition)、成長(développement)、生殖)も除外される。そのうえ、人間だけに属するものと、人間と動物が共通にもつものを慎重に腑分けしていくことも目指されるから、これはある種の「人間本性論」でもある⁴⁶⁾。以下、特に「人間の本性について」で示された非物質的な内的感官との差異の観点から、動物の内的感官の特徴を取り出したい。

第一に、動物の内的感官の存在は、「第一論文」で規定された意味での自然学的真理である。そもそも数学的真理は外界の諸対象とかかわりをもたずに得られる内向的なものであり、人間が、人間と動物に共通の事柄に関して、人間にかかわるかぎりでの秩序を置き入れようとするなら、そこに見出される真理は自然学的真理でしかありえない。ビュフォンは、動物一般がもつ機構 (*mécanique*)、「生物エコノミー (*économie animale*)」を考察するにあたって、「まずは原因について推論せず、結果を確かめる (*constater*) ことだけに専念することにしよう」⁴⁷⁾と自制している。現在における妥当性は当然問わないが、非物質的な内的感官によって靈魂の存在が「内奥からくる」真理とされたのに対し、あくまで動物の内的感官は、事実に基づいてその確実性が示される自然学的真理として提示されることには留意したい。また別のところでビュフォンは、「動物の内部で生じていることを知るのとは不可能である」と述べ、「人間と動物の自然なはたらきの結果を比較することしかできない」としていた⁴⁸⁾。人間本性の認識においては主体と対象が一致する自己関係しか形成しえないが、動物に関しては、「第一論文」で示された方法による以外によって何かを認識することはできないのであって、それゆえに、動物の内的感官は、「人間の本性について」で人間についての認識を得るためにはたらかされた内的感官とは、その位置が著しく異なる。

いっそう重要なのは、「純粋に物質的な存在」である動物の内的感官は、当然、物質からなるものであり、それは靈魂に存するのではないということである。そのうえビュフォンは、同じ名前と呼んでいるこの二つの感官がかくも異なることに自覚的でもあったから、この呼称の一致と内実の相違はいっそう際立つのだが、ともかく彼はこう述べている。

動物の内的感官は、外的感官と同じくひとつの器官であり、機構の帰結であり、純粋に物質的な感官である。われわれも動物と同様に物質的な内的感官 (*un sens intérieur matériel*) をもっているが、そのうえ、それとは非常に異なる高次の本性をもつ感官を保持しており、それはわれわれを賦活し (*anime*) 導く精神的な実体のうちに存する⁴⁹⁾。

人間は、物質的な内的感官に加えて、靈魂をもち、非物質的な内的感官ももつ。したがって人間はそのうちに二つの異なる内的感官を備えるという意味でも二重であり、また内的感官という語は、物質的なものと非物質的なもののいずれをも含むという意味で二重である。しかしこのことについてはいったん措くとして、ひとまず、動物は純粋に物質的な内的感官をもつということを確認しておきたい。

この物質的な内的感官は脳に位置づけられ、動物のもつ外的な諸感官、五感の受け取るもろもろの印象のすべてを受け取る⁵⁰⁾。ビュフォンにおいて感覚は、外的感官において、外界の諸対象からの印象によって引き起こされる震動 (*ébranlement*) として物質的に同定される。また外的感官は、その形態構造 (*conformation*) と相関した個別的な仕方でのみもろもろの印象を受け取る。例えば目は光の印象だけを、耳は音の印象だけを受け取るように。またそれらが受け取った印象による震動はごくわずかな時間しか持続しない。これに対して内的感官は、諸印象

の本性にかかわらずそのすべてを受け取り、かつそこでは、震動が比較的長時間持続する⁵¹⁾。

このことが示しているのは、物質的内的感覚は動物個体における諸感覚の統一をもたらすということである。個別的な感覚をもたらすもろもろの外的感覚に対して置かれる、「一般的な内的感覚 (un sens intérieur général)」としての脳は、ばらばらのものをひとつのものにまとめあげる。脳によって、感覚する主体の統一がもたらされるのである⁵²⁾。つまり、感覚する主体と感覚される対象とが対置されるようになるのであり、内的感覚はその文字どおりの役割によって、動物において、自己の内部と外部との明確な区別を確立することを許すのだ。

物質的な内的感覚を脳というひとつの身体器官に位置づけ、それによって動物個体の主体としての統一を可能にするよう規定することは、以下のような現象を、ビュフォンの自然誌の枠組みのなかで認めるための少なくとも条件をなす。彼はこう書く。

動物は反対に純粋に物質的な存在であり、思考することも反省することもない。しかし行為し、自己決定をなしている。われわれは、運動を決定する原理は、動物においては純粋に機械的な結果であり、その有機構成 (organisation) に決定的に依存するということができない⁵³⁾。

行為し、自己決定するためには、それを行う主体がひとつのものとしてあるのでなければならない。個々ばらばらの感覚が相互に関係づけられ、統一されることがなければ、ある対象に向かったり別の対象を避けたりすることはできない。ビュフォンは、非物質的な靈魂を人間の種差をなすものとして認める以上、感覚する主体としての動物個体の統一を物質の地平にとどまって説明しなければならなかった。物質的な有機構成の帰結である脳によって諸感覚の統一がなされると論じることで、余計な原理を導き入れることなく、行為する主体の統一が説明されるようになる。

さらにいえば、動物の脳に存する内的感覚が五感の受け取るもろもろの印象のすべてを統合的に受け取り、これによって動物個体の内的な統一がなされ、内と外の区別が鮮明になるのだとすれば、物質的な内的感覚は、「人間の本性について」の非物質的な内的感覚と同様に、存在の感覚をもたらすのではないか。1749年の「動物の一般誌」(Histoire générale des animaux)においてビュフォンは、「われわれは [...] 生のない物質 (la matière inanimée) には感情も、感覚も、存在の意識 (conscience d'existence) もないのだと結論しなければならない」⁵⁴⁾と述べている。「感覚」といわれていることから、ビュフォンの念頭におそらく植物はないが、この一節は、裏を返せば、動物が「存在の意識」をもつことを決して妨げない。また例えば、『アカデミー・フランセーズ辞典』(第4版、1762年)の「意識 (conscience)」の項目には、「内なる光、内部感覚」とある。実際、自身の内的な統一を認め、そのことによって自己の内部と外部とを区別する内部感覚が、存在の感覚でなくて何だといえるか。二つの異なる内的感覚は、それがもたらす存在感覚、存在の意識において、重なり合うように思われる。そして実際ビュフォンは、以下で見るように、動物にも存在の意識を認めるのである。

とはいえ、物質的な内的感官と非物質的な内的感官のあいだの決定的な違い、すなわち、一方がひとつの身体器官である脳に、他方が靈魂に位置づけられるということは揺るがない。この差異を消し去ることはできず、ビュフォンはこのことに変更を加えない。

加えてビュフォンは、靈魂のもつ反省の能力が動物にはないということから、動物の存在の意識と人間のそれに関して、時間的な広がりの有無から両者の差異を論じている。反省するとは畢竟、自身の抱いた諸観念を反芻し、過去について思考すると同時に、それらによって未来を予期しようとする力能にほかならないのだから。

この反省する力能が動物には与えられなかったがために、動物は観念を形成できず、したがってその存在の意識はわれわれのよりも不確かで、小さなものである (*leur conscience d'existence est moins sûre et moins étendue que la nôtre*) ということは確実である。というのも動物は、いかなる時間の観念もたず、過去についてのいかなる認識も、未来についてのいかなる観念ももたないからである。動物の存在の意識は単純であり、現在的に動物に作用する諸感覚にのみ依存し、これらの感覚によって産出される内部感覚に存するのだ⁵⁵⁾。

人間は反省できるがゆえに、過去や未来においての自身の存在を確信し、行為できる。それに対して動物には現在しかなく、瞬間ごとにその存在を覚知するほかない。

しかし存在の意識という一点は、人間と動物にたしかに共通している。着目すべきは、両者の存在の意識をもたらす二つの内的感官が、一方は靈魂、他方は脳という、本性上異なる二つの実体に存するのにもかかわらず、動物の存在の意識は「われわれのよりも不確かで、より小さい」のだと直接に比較されていることである。神は人間の認識の尺度に収まらず比較不能であるからと自然誌の対象から除外したビュフォンにとって⁵⁶⁾、二つの項が比較できるということは、とりもなおさず、両者のあいだに本性上の差異はなく、同一の尺度で測ることができるということを、別言すれば、いずれも自然の連続性のうちにあるということの意味する。だからこそ、本性の異なる靈魂の存在は、自然学的真理ではなく数学的真理として示されなければならなかったのではないか。しかしここでは、本性の差異ではなく程度の差異が問題とされているのである。「人間は異なる本性をもち、例外的な分類をなす」と述べられていたが、この本性をなすのは靈魂であり、しかも靈魂とは思考であり、さらには思考することは存在することである。そしてこの存在に関して、人間と動物を隔てていた無限の距離は⁵⁷⁾、著しく縮小されるのだ。

二つの異なる内的感官は、「存在」の一語において重なり合う。ビュフォンは、靈魂と身体、動物性との対立の構図を崩すことは決してなく、人間の動物に対する優越は揺るがない。だから、裁ち切られた「存在の連鎖」がここで再び、明白に結び合わされるのだとただちに主張することはできない。しかし、人間と動物の各々において存在の感覚をもたらす内的感官が、人間に固有のものとして動物と共通のものとして構成されるのはなぜなのかと、このように問うてみることはできる。ここで、「存在の連鎖」のもうひとつの断絶が前景に

立ち現れる。

この分割線が引かれるのは、生と死のあいだである。ビュフォンは「動物の一般誌」において、生物一般の生殖と発生、および栄養摂取と成長をめぐる一元的な理論の構築を試みるが、ここではっきりと、「物質に関してなされるべき一般的な分割は生きている物質 (*matière vivante*) と死んでいる物質 (*matière morte*) のあいだにある」⁵⁸⁾と書いている。すなわち、生命は組織化の帰結ではない。組織化された物質 (*matière organisée*) と生のままの物質 (*matière brute*) のあいだの分割は根本的なものではなく、すなわち、あとで見るビュフォンの生殖と発生の理論がある種の質料形相論として構想されていることを思えば、形相と結びついた質料と質料そのものの差異が問題なのではないのである⁵⁹⁾。ビュフォンは物質そのもののレベルで生と死を区別するのであって、生命と非生命のあいだに連続性はない⁶⁰⁾。「存在の連鎖」には、人間と動物のあいだのみならず、生物と非生物のあいだにも決定的な断絶がある、「人間の自然誌」と同年、それと同じく『自然誌』第2巻に収録されたこの論稿でビュフォンはすでにこの断絶を打ち出しており、つまりは、生命一般の一元的理解の要請がなされているのである。

この要請に応えるかたちで構想されるのが、有機的分子 (*molécules organiques*) と内的鑄型 (*moule intérieur*) の二つの概念を基軸とした理論である。簡潔に述べれば、この理論は、種のレベルですでに定められた内的鑄型にしたがって、生きている物質の単位である有機的分子に形が与えられるという仕方では生物内部の形態形成と生殖を論じるものであり、ティエリー・オケの表現を借りれば、形相 (内的鑄型) と質料 (有機的分子) の結合によって発生を説明するある種の質料形相論的な学説である⁶¹⁾。今、この理論の細かな検討が目的ではないからこれ以上は踏み込まず⁶²⁾、ただ、この理論が応答しようとしていた問題は何かということを知る。ひとつには、動物の身体を構成する諸部分が調和し、同じ目的のために協同 (*concourir*) しているという驚異を説明することであり、つまりは動物個体の形態形成上の統一を可能にする理論を与えることである。もうひとつは、もろもろの種 (*espèces*) の持続、すなわち、生物が自身の類似物を産み出し、産み出し続けるという自然の最大の脅威に、種の統一に説明を与えることである⁶³⁾。この二つの統一を、物質の地平に内在的に説明するひとつの理論の構築が、「動物の一般誌」では目指される。

二つの異なる内的感官の差異を示しつつ、それらが存在の意識において重なり合うということ論じてきたわれわれにとって問題となるのはもっぱら個体発生であり、個体の統一だが、いずれにせよ重要なのは、物質的な内的感官、すなわち脳の状態形成もまた、すべての生物がしたがう発生理論の枠組みのなかでなされなければならないということである。「生物や生命体 (*l'animé*) は、存在者の形而上学的な等級ではなく、物質の自然学的な特性である」⁶⁴⁾のだから、感覚する主体の統一は、個体の形態構造上の統一と同じ仕方では、自然学的に導き出されなければならないのである。

人間と動物が共通にもつ物質的な内的感官の観念は、それが人間以外にも属する以上、連続的な自然のなかで識別しうる人間にとっての自然学的真理として、事実に基づいて構成されなければならない。生と死のあいだに「存在の連鎖」の根源的な断絶を認める視点に立てば、人

間と他の存在者は相対的に連続的であり、この意味で人間は、再び自然化される。この自然化の視点からは、人間に内在的な自己関係としての非物質的な内的感官によって、靈魂の存在を實際上数学的真理として導出するようないわば禁じ手は用いることができない。脳に存する内的感官は、いうなれば、生物と非生物のあいだの根本的な分割を前にして、生きて有機的分子からいわば積み上げ的に構築されるものであり、そうされなければならない。このことは、ビュフォンの自然誌が人間でないものについて記述するときの必然的な帰結である。これに対して、靈魂に存する内的感官は、靈魂の存在を、すなわち人間が他と異なる本性をもつこと、さらにはその優越を前提とし、それを主張するための出発点であり、いわば上から与えられるものなのである。そしてこの靈魂がどこから来るのかという問題は、原因の探究をはじめから断念するビュフォンにとっては、問うべきものではない。靈魂と身体をもつ人間がなぜ統一をもつのかは、問われることすらないのである。

両者はたしかに、存在の意識をもたらずかぎりにおいて重なり合う。しかし、人間を他の存在者から決定的に分離しようとする脱自然化の視点と、人間を含めた生物と非生物のあいだに断絶を導き入れ、生物一般に妥当する理論を構築しようとする自然化の視点とが、この二つの異なる、それでいて同じ名で呼ばれ、ともに存在の意識をもたらず内的感官において、調停されずに共存している。この言葉の内側でこの二つの視点が出会い、またこれらによって、内的感官は二つに引き裂かれているのである。

おわりに——宇宙のなかの人間の位置

ビュフォンの人間学において、人間の自然化と脱自然化の相剋は、内的感官というひとつの言葉において極まる。この二重性が明確かつ生産的な仕方で解消されることはない。ただ人間は、一方で自然の連続のうちであり、もう一方で他の存在者と截然と区別され、それ自身二重の存在としてある。

『百科全書』項目「生物エコノミー」を執筆したメニュレ・ド・シャンボーというモンペリエ学派に属する医師がいるが、この人についてロズリーヌ・レイが記したことは、部分的には、ビュフォンについても当てはまる。

メニュレは明らかに人間を他の生物種と比較している。人間が動物と共通にもっているもの、すなわち動物性ないし感性によって。こうすることは人間を、宗教によって被造物の中心に置かれ、造物主の似姿とされてきた玉座から引きずり降ろすことになる⁶⁵。

生物についての普遍的な理論の構築を目指すことは、とりもなおさず、宇宙のなかの人間の位置を問い直すことにほかならない。メニュレはすでに彼岸にいるといたいのではないが、ビュフォンは、この狭間にいる。つまり、一方で人間と動物のあいだの無限の隔たりを強調しながら、他方で人間と動物がともに生物であり、また生物と非生物の区別こそが根本的なもので

あると主張する。つまるところここで問題となっているのは、自然の連続性のうえの不連続を、「存在の連鎖」の最大の分割線を、人間と動物のあいだに置くか、生物と非生物のあいだに置くか、ということである。たしかに前者に着目すれば、ビュフォンはきわめて人間中心主義的であるといえるかもしれない。しかし、内的感官というひとつの言葉が二重であって、人間自身の卓越を論証する靈魂の自己認識の手段でありつつ、動物個体に主体としての統一を与える一般的な感官でもあり、しかもいずれも存在の意識をもたらすものでもあることを思えば、後者の分割線にも目を向けざるをえない。

ビュフォンがこの二択のいずれかをはっきりと選ぶことはない。内的感官と同様に、ビュフォン自身が、人間の自然化と脱自然化の二つの方向に引き裂かれているのであって、だからこそこの言葉は、まったく別のものが重なり合う二重性を孕みながら、立ち現れるのである。

Notes

- 1) Cf. Paolo Quintili, *Matérialismes et Lumières. Philosophie de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*, Paris, Honoré Champion, 2009.
- 2) Cf. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot* [1971], Paris, Albin Michel, 1995.
- 3) 以上の目的から、ここで扱うテキストは『自然誌』第1巻(1749年)「第一論文」、第2巻(1749年)「人間の自然誌」および「動物の一般誌」、第4巻(1753年)「動物本性論」に限定し、それ以降のビュフォンの思索の展開はたどらない。ビュフォンの引用はすべて以下の版から行い、その際には *Œuvres* と略記する。Georges-Louis Leclerc Buffon, *Œuvres*, préface de Michel Delon, textes choisis, présentés et annotés par Stéphane Schmitt, avec la collaboration de Cédric Crémière, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de pléiade », 2007. また、histoire naturelle という語の訳語についても述べておきたい。この言葉は、自然史、自然誌、博物誌、博物学などと訳されてきた。一八世紀における *histoire* という語には、もちろん「歴史」という意味もあるが、「植物や鉱物などの自然の事物についてのあらゆる種類の記述 (descriptions)」(アカデミー・フランセーズ辞典(第4版、1762年)) という意味もあり、ビュフォンがものした著作の題名であると同時に彼が取り組んだ学問の名称でもある *histoire naturelle* では、前者の含みが保たれつつもむしろ後者の意味が前景にある。したがって本稿では、この語は「自然の記述」を第一義とすると考え、一貫して「自然誌」と記す。この訳語の選択は以下にも学んだ。木村陽二郎『ナチュラリストの系譜 近代生物学の成立史』ちくま学芸文庫、2021年。
- 4) Cf. Thierry Hoquet, *Buffon. Histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, p. 147-150. 著者はこの傾向を「エピクロス化 (épicurisation)」と呼び、哲学における心理学的側面を強調するマルブランシュに連なる系譜に對置している。ただしビュフォンに関しては、おそらく、情念=受動を経て結ばれる観念が、情念をもたらず対象と一切の類似をもたないことによって、靈魂と身体の本性的な差異が主張されなければならない。「われわれの目や耳こそが、これらの物質との必然的なまったき一致を示すのである。なぜなら、これらの器官は、実際、この物質そのものと同じ本性をもつからである。しかし、われわれが感じる感覚とは、共通なものや類似しているものはまったくくない。このことだけで、われわれの靈魂は、物質の本性とは異なる本性をもっているということを証明するのに十分ではないか」(*Œuvres*, p. 183)。
- 5) Cf. Hoquet, *op. cit.*, p. 149.
- 6) Louis de La Caze, *L'Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine*, Paris, Guérin & Delatour, 1755. Antoine Maubec, *Principes physique de la Raison et des Passions des Hommes* [1709], texte établie, présenté et commenté par Paolo Quintili, Paris, Honoré Champion, 2011.
- 7) 「ビュフォンの思想はだから、理論的な論文のなかだけにあるのでも、総括的な章のなかだけにあるのでもない。そうではなく、『自然誌』の全体をとおして、厳密にいて科学的な省察が科学の方法についての省察にもなっているのである」(Duchet, *op. cit.*, p. 230)。
- 8) *Ibid.*, p. 233-234.
- 9) Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 527.
- 10) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* [1933], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. また、ジャン・エラールは以下のように書いている。「諸存在者の階梯や連鎖の譬えは、一八世紀において真にクリシェだった。この譬えは哲学的な言葉遣いに属するが、その後、自然科学において実験によって正当化されるのが見られる」(Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* [1963], Paris, Albin Michel, 1994, p. 191. 強調原文)。また、「存在の連鎖」の観念とライブニッツについては以下を参照せよ。Yvon Belaval, « Leibniz et la chaîne des êtres », *Analecta Husserliana*, vol. 11, 1981, p. 59-68. 例えばライブニッツは、『理性にもとづく自然と恩寵の原理』第3節で、「自然においてはすべてが充実している」と書いている (G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften Von Gottfried Wilhelm Leibniz*, édition de G. I. Gerhardt, 1849-1890, tome VI, p. 598)。
- 11) *Œuvres*, p. 35.

- 12) *Ibid.*, p. 51.
- 13) *Ibid.*, p. 48. 他方で、自然の連続性は、牡蠣などの境界的な事例を自然のうちに位置づける困難に対処し、また奇形の問題に関して前成説の示す難点と対決するときの戦略的な観念であったともいえるし、また奇形の存在は自然の連続性の主張を裏づけるものであったともいえる。Cf. Nouailles, Bertrand, « Le monstre : un concept stratégique dans "l'histoire naturelle" de Buffon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 141, no. 1, 2016, p. 41-58.
- 14) Roger, *op. cit.*, p. 529.
- 15) *Œuvres*, p. 34.
- 16) *Ibid.*, p. 34.
- 17) *Ibid.*, p. 60.
- 18) *Ibid.*, p. 60-61.
- 19) *Ibid.*, p. 64.
- 20) *Ibid.*, p. 61.
- 21) *Ibid.*, p. 42. 先述のとおり（註3）、この「歴史 (histoire)」は「記述」と訳出した« description »とほとんど同義であり、自然誌の「誌」にあたるが、両者を区別するための適当な訳語が見当たらないため、無様ながらもこのように訳出した。
- 22) 「私には、これらの研究において精神を導く真の方法とは、観察を頼ってそれを収集し、また新たに観察を行い十分な数を集め、主要な事実の真理を保証し、数学的方法はこれら事実から引き出しうる帰結の蓋然性の推定のためにのみ用いることである。それから類比によって諸事実を結びつけ、実験という手段を用いて、これら関係すべての組み合わせを説明する構想を抱き、それらをもっとも自然な順序において明確にすることである」(*Ibid.*, p. 65-66)。
- 23) *Ibid.*, p. 62-63.
- 24) Ehrard, *op. cit.*, p. 252.
- 25) ヴュフオンにおける人間の認識論的な自然化をこのように描き出すなら、古典主義時代のエピステーメーにおける「人間本性」と「自然」の紐帯を、「言説」を核として言い当てた『言葉と物』のフーコーの慧眼にはやはり注意を払わなければならない。「『名指す』という行為のなかで、表象のそれ自身への折り目としての人間本性は、思考の線状の系列を部分的に異なる諸存在の恒常的な一覧表へと変える。言説のなかで人間本性は自身の表象を二重化し、それを顕現させるが、この言説によって人間本性は自然へと結びつけられるのである。逆にいえば、存在の連鎖は自然のはたらきを介して人間本性に結びつけられる。それは、視線に触れるような現実の世界が、存在の連鎖の純粹かつ単純な展開であるからではない。そうではなく、現実の世界が存在の連鎖のもつれあった——反復的で不連続な——諸断片を与えるからである。そして、精神のなかの表象の系列は、知覚しえない差異 (différences imperceptibles) の連続的な道程をたどるよう強制されはしないからだ」(Michel Foucault, *Les Mots et les choses* [1966], Paris, Gallimard, « Collection Tel », 1990, p. 320-321)。併せて、フーコーの議論を踏まえて書かれた坂部恵による一節も、ヴュフオンを突き放しつつ理解する助けになる。「近世の人間主体がみずからのもとに手なづけたと信じた『自然』は、むしろその人間主体の背丈に合わせて切り取られたかぎりの表象としての自然にすぎない。十七世紀から十八世紀前半にかけてのひとびとにとっては、それが自らの宇宙のすべてであった自我主体とその表象との形づくる透明な世界は、こうして、むしろありうべき世界あるいはありうべき自然のほんの一部にすぎぬ有限な領域にほかならぬことがあきらかになる」(坂部恵『坂部恵集2 思想史の余白に』岩波書店、2006年、97ページ)。
- 26) Cf. Franck Tinland, « Les limites de l'animalité et de l'humanité selon Buffon et leur pertinence pour l'anthropologie contemporaine », *Buffon 88. Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, réunis par Jean-Claude Beaune et al., sous la direction de Jean Gayon, préface d'Ernst Mayr, postface de Georges Canguilhem, Paris, Vrin, 1992, p. 543.
- 27) *Œuvres*, p. 182.
- 28) *Ibid.*, p. 443.
- 29) *Ibid.*, p. 185.
- 30) またヴュフオンは、人間は動物を使役するのに対して、動物が他の動物を使役することはないという事実も、人間の優越の証拠としてあげている。「もっとも愚かな人間であっても、もっとも理知的な (spirituel) 動物を操るのに十分であるということは認められるだろう。この人間は、この動物に命令し、それを自らの使用に供する。これは

力や巧みさによるというよりも、本性の優越による。というのも人間は、理性的な意図をもち、行為の秩序をもち、動物に従属を強制する一連の手段をもつからである。また、われわれは、より強く巧みな動物が他の動物に命令し、それらを使用に供するのを見ることがないからである」(Ibid., p. 187)。

- 31) 「人間の自然化はここで絶対的な限界に行き着く。有機構成 (organisation) の類似が明らかになるほどに、人間のその身体への還元不可能性が、『自然誌』の圏域で人間を位置づけることへの還元不可能性が増大する。人間において、動物的身体には、「神の氣息」が染みついているのだ」(Franck Tinland, art. cit., p. 547)。
- 32) *Œuvres*, p. 186.
- 33) *Ibid.*, p. 190. ジョルジュ・ギュスドルフは、以上のようなビュフォンの議論に関して、自然の連続性と不連続性の観点から以下のように述べている。「たしかに人間が『ひとつの例外的な分類をなす』のだとしても、同じビュフォンにとって、人間は『それ自身動物という分類に列せられなければならない』ということも同じくらいに真実なのだ。二つの主張が矛盾するのは見かけ上のことでしかない。あらゆる厳密な分類の敵対者であるビュフォンは、『分類』という語に明確な意味を与えていないのだからなおさらである。『自然誌』の著者の本当の立場は、二つの対立する定式のあいだにあるはずだ」(Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 376. 引用中のビュフォンからの二つ目の引用は、*Œuvres*, p. 186 からだが、ギュスドルフはわずかに文言を変更している)。これはたしかに正しいが、以下で問題にしたいのは、ギュスドルフがまさに二つの定式の「あいだ」と名指しているところに、ビュフォンの内的感官という言葉の二重性が存するという点である。
- 34) *Œuvres*, p. 184.
- 35) *Ibid.*, p. 183.
- 36) また、言語の使用の問題をめぐる人間と動物の差異についても、ビュフォンはデカルト『方法序説』第5部での議論と近い論を展開している。Cf. René Descartes, *Œuvres*, publié par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre national de la recherche scientifique, 11 vols., Paris, Vrin, 1969-1986, t. VI p. 40-60.
- 37) Cf. アリストテレス『心とは何か』桑子敏雄訳、講談社学術文庫、1999年。またデカルトは、ハーヴィーの血液循環説に批准しつつ(ただしその動因についてはハーヴィーを批判しながら)書かれた『人間論』の末尾において、動物という機械のうち、血液と精気以外の運動の原理や生命の原理、また植物的靈魂や感覚的靈魂を見てはならないとしたうえで、これら血液や精気は心臓の熱によって動かされるものであり、その本性は非生物と異なるわけではないと述べている (Descartes, *op. cit.*, t. XI, p. 202)。Cf. Raphaële Andrault, *La Raison des corps*, Paris, Vrin, 2016, p. 9-23. ここには靈魂概念の内実の変化が認められる。アリストテレス-ガレノスの伝統において靈魂とは形相であり、生命をもつ身体にその本質を与え、その構造や機能を説明するものであったのに対し、デカルトにいたると靈魂は人間にのみ存する精神へと限定され、その機能を身体との関わりにおいて説明すべきものになる。この変化にともない、心理学 (psychologie, *psychologia*) は、生物についての学知の総称から、理性的靈魂 (âme rationnelle) についての学知の呼称へとその意味を変える (Cf. Fernando Vidal, *Les Sciences de l'âme. XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 87-97)。おそらくはこの移行があったからこそ、ティエリー・オケは、註4で述べたように18世紀における哲学のエピクロス化と心理学的側面を強調するマルブランシュ的な立場とを対比することができた。またこの靈魂-形相から靈魂-精神への移行によって、デカルトにおいては、心身二元論の新たな形態と心身結合の問題が提起される。動物機械論の提示とそれにとまなう動物靈魂論の興隆は、おそらくはこの移行と軌を一にしている。ビュフォンに関しては、第3節でみるように、生と死の区分を重視し、非機械論的な独自の生殖理論を構築する点で、こういってよければデカルトより柔和であり、また、以下で論じる内的感官の二重性は、ポスト・デカルト的な心身問題への消極的な応答であると看做することもできるだろう。動物靈魂論については特に以下が参考になる。金森修『動物に魂はあるのか 生命を見つめる哲学』中公新書、2012年。
- 38) *Œuvres*, p. 471.
- 39) *Ibid.*, p. 181.
- 40) *Ibid.*, p. 184.
- 41) *Ibid.*, p. 183.
- 42) *Ibid.*, p. 188.
- 43) *Ibid.*, p. 183.

- 44) この「論証」の語に着目しつつ、ビュフォンにおける靈魂の存在という真理を数学的真理として同定する観点は以下に学んだ。Hoquet, *op. cit.*, p. 708.
- 45) *Œuvres*, p. 183.
- 46) *Ibid.*, p. 431-432.
- 47) *Ibid.*, p. 433. 「生物エコノミー」を「機構」と併置することは、機械論的な含みを想起させるからふさわしくないと思われるかもしれない。たしかにビュフォンが構築する生殖理論は、有機的分子と内的鑄型の概念によって伝統的な機械論的生物観に反旗を翻すものだが、他方、ニュートンとライブニッツの伝統に裨差す機械論的なものでもあり、ここでなされるのは、「純粋に物質的な存在」である動物の組成や機能を、物質の地平に内在的に論じることであるから、この併置もとくだん奇妙ではない。Cf. Roger, *op. cit.*, p. 542-558. Roselyne Rey, « Buffon et le vitalisme », *Buffon 88. Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, réunis par Jean-Claude Beaune et al., sous la direction de Jean Gayon, préface d'Ernst Mayr, postface de Georges Canguilhem, Paris, Vrin, 1992, p. 399-413.
- 48) *Œuvres*, p. 186.
- 49) *Ibid.*, p. 443.
- 50) 「したがって私は、動物において、五感に対する諸対象の作用が脳に別の作用を生み出すのだと考える。私は脳を一般的な内的感官であるとみなす。それは外的感官が伝達するすべての印象を受け取る」(*ibid.*, p. 443)。
- 51) *Ibid.*, p. 447.
- 52) 以上のことは以下で部分的には示されていた。Laetitia Simonetta, *Connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2018, p. 148-157. しかしそこでは、二つの内的感官の異同がたんに執筆時期(出版年)の相違に還元され、両者の関係が吟味されることはない。
- 53) *Œuvres*, p. 443.
- 54) *Ibid.*, p. 135.
- 55) *Ibid.*, p. 461.
- 56) *Ibid.*, p. 149.
- 57) 「[[人間の] 分類から降り立って動物の分類に至る前には、無限の空間を踏破しなければならない。というのも、人間が動物の秩序に属しているのだとすれば、自然のうちには、人間よりも完全でなく、動物よりも完全なくつかの存在者があり、それらを通して、人間から猿へと、感覚しえない仕方で、段々と下降することになるのだが、しかしそうではなく、思考する存在者から物質的な存在者へ、知的な力能から機械的な力へ、秩序や意図から盲目的な運動へ、反省から欲求へと、一挙に移行するからである」(*ibid.*, p. 189-190)。
- 58) *Ibid.*, p. 157. ロズリーヌ・レイはこの一節に注目し、ビュフォンにおける「存在の連鎖」の断絶を主張しているが、この論文で問題とされるのは特にビュフォンにおけるニュートンとライブニッツの受容の様態であり、またそれを基軸としたモンペリエ生氣論との関係の検討であって、われわれとは観点が異なる。Cf. Rey, Roselyne, *art. cit.*
- 59) *Œuvres*, p. 157. ビュフォンは、生きている物質と死んでいる物質の差異が根本的だと述べた直後、「組織化された物質と生のままの物質のあいだにあるのではなく」と加えている。
- 60) 1749年の「動物の一般誌」ではこの不連続は残されるが、1766年の「第二の自然の見方(Seconde vue de la nature)」は、「熱」の概念によって両者間の移行に説明を与えようとする。
- 61) Hoquet, *op. cit.*, p. 422. 先に述べたように(註37)、ポスト・デカルトの靈魂-精神的な立場を踏襲しつつ立論していくビュフォンにとって、内的鑄型と有機的分子からなる質料形相論的な生殖理論は、機械論的自然学が生命・生物に取り組む際に打ち当たる困難(特に念頭にあるのは前成説およびモーペルテュイの生殖理論に対する批判であり、また種および個体の統一をいかにして説明するかということである)を乗り越えるために、アリストテレス-ガレノス的な靈魂-形相を身体的次元へと縮減したうえで再導入するものであったともいえるかもしれない。
- 62) この理論については特に以下に詳しい。Roger, *op. cit.*, p. 542-558. François Duchesneau, *La physiologie des Lumières* [1982], Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 345-451.
- 63) *Œuvres*, p. 134.
- 64) *Ibid.*, p. 143.
- 65) Rey, *op. cit.*, p. 124.

Est-ce que l'être humain peut être rendu à la nature ?

La dualité du sens intérieur chez Buffon.

Yoshitatsu NAKAYAMA

L'idée de l'être humain au XVIII^e en France est composée de deux notions opposées. D'un côté, les auteurs du siècle des Lumières cherchent à étudier l'humain d'un point de vue physique, de la même que les autres êtres vivants. L'être humain est, pour ainsi dire, rendu à la nature. De l'autre côté, les humains sont considérés comme totalement différents de toutes les autres espèces et on admet leur spiritualité, qui n'est pas assujettie aux lois mécaniques. En ce qui concerne l'unité et la dualité de l'être humain physique et moral, Georges-Louis Leclerc Buffon (1707-1788) élabore la notion de sens intérieur exprimant cette dualité de l'homme. Cet article examine la notion de sens intérieur chez Buffon où coexistent les deux orientations de la conception de l'homme au XVIII^e siècle, et met en lumière la signification de cette dualité.

Dans « De la nature de l'homme » de l'Histoire naturelle de l'homme, le sens intérieur est considéré comme un sens pour la connaissance de l'homme soi-même, et il est situé dans l'âme spirituelle et immatérielle. En raison de l'indivisibilité de l'âme, qui est immatérielle, le sentiment intérieur est une modification de l'âme, et, par conséquent, son existence est une vérité mathématique, indépendante des objets extérieurs. Ce discours de Buffon vise à prouver la spécificité, voire la priorité de l'être humain sur les autres êtres vivants.

Cependant, dans le Discours sur la nature des animaux, le sens intérieur est matérialisé et situé dans le cerveau des animaux. Ce sens intérieur matériel est le sens général et commun qui reçoit toutes les impressions que les sens extérieurs lui transmettent. Son existence est la vérité physique, fondée sur des faits et sur ses observations : ce sens, c'est-à-dire le cerveau, est commun aux humains et aux animaux.

En résumé, chaque sens intérieur est constitué à partir de deux points de vue différents. Le sens intérieur immatériel signifie la priorité de l'être humain sur les animaux, basé sur le dualisme de l'âme et du corps, alors que la formation matérielle du sens intérieur matériel est expliquée par la théorie générale de l'ontogenèse, qui est principalement constitué par deux notions, à savoir les molécules organiques et le moule intérieur. Cette perspective est fondée sur la connaissance unitaire de la vie.

Buffon ne change pas significativement sa position dualiste sur l'homme, mais ces sens intérieurs se superposent en une fonction qui fournit la conscience de l'existence à la

fois pour l'homme et pour les animaux. En conclusion, dans le terme « sens intérieur », Buffon représente les deux orientations de la naturalisation de l'être humain et de la conservation de sa spécificité spirituelle, ainsi que les deux distinctions de la chaîne des êtres, c'est-à-dire entre l'homme et les animaux, et celle entre le vivant et le non-vivant, qui coexistent sans se réconcilier.

シモーヌ・ヴェイユとジャック・マリタンに おける個と共同体

谷虹陽

『Résonances』第14号

2023年11月発行

58-72 ページ

ISSN 2435-8371

シモーヌ・ヴェイユとジャック・マリタンにおける個と共同体

谷虹陽

はじめに

第二次世界大戦のただなかに夭折した哲学者シモーヌ・ヴェイユ（1909-1943）は、その晩年に、『人格と聖なるもの』（*La personne et le sacré*）という小論を書き残している¹⁾。この論考のなかで試みられているのは人格主義への批判である。人格主義（*personnalisme*）とは、1930年代フランスで興隆した思想運動であり、個人主義と全体主義のいずれをも克服し、共同体のなかですべての人格が開花することをめざす思想である。

『人格と聖なるもの』は近代以降の社会の基盤となった人権概念を根底から再考した作品として解釈されてきた。昨今ではジョルジュ・アガンベンが、文庫版として再刊行された『人格と聖なるもの』に「人格と権利の彼方に」と題する序文を寄せている²⁾。アガンベンは人格および権利の観念、ならびにそれらの連関としての人権概念の不十分さを見抜いていたという点でヴェイユを高く評価しており、この作品のなかに「ホモ・サケル」の思想の萌芽を見出すことも不可能ではない。事実、アガンベンは自伝的著書のなかで次のように述懐している。「ホモ・サケルの最初の巻よりわたしが決して放棄していない法の批判は、ヴェイユの論考のなかにその最初の根がある」³⁾。

だが、『人格と聖なるもの』において主題となるものは人格と権利の関係だけではない。本稿が着目したいのは、人格と集団（*collectivité*）の関係である。個人と集団はいかなる関係にあるのかという問いは、ヴェイユが生涯にわたって取り上げ続けたテーマのひとつであり、それは全体主義に抵抗するという時代的要請とも結びついている。本稿では、こうした観点から『人格と聖なるもの』を再読してゆくが、それと同時に、ヴェイユの思想の独創性を示すための試金石として、人格主義者が提示する共同体についても子細に検討することにしたい。

1940年代に最も影響力のあった人格主義者の一人はジャック・マリタン（1882-1973）である。新トマス主義者としても著名なこの哲学者は、世界人権宣言に示されているような人間観、ことに人権の基礎概念としての人格の観念に多大な影響を与えたとされている⁴⁾。マリタンは1942年に公刊した『人権と自然法』（*Les droits de l'homme et la loi naturelle*）のなかで、人格の尊厳に絶対的価値を認める政治哲学を構築しており、抑圧や排除をもたらす国家主義や全体主義とは別の共同性ないし共同体（*communauté*）を探求している。ヴェイユがこの著作を読んでいたことは先行研究が明らかにしている⁵⁾。ヴェイユによる人格主義への批判を、マリタンの共同体論への一種の応答として解釈し直すことが本稿の目的である。

本稿は以下の議論を取り上げる。第一章では、まず人格主義について概観し、次いで人格概念に関する若干の整理を行なう。第二章では、『人権と自然法』を精読してゆき、マリタンが構想する共同体の哲学的基盤を明らかにする。第三章では、マリタンとヴェイユの間の人格概念の解釈のずれにも着目しながら、『人格と聖なるもの』における人格主義への批判を再検討する。

第一章 人格主義と人格概念

人格主義はエマニュエル・ムーニエ（1905-1950）を主唱者とする思想運動として知られている。1930年代初頭のフランスでは世界恐慌の危機が波及し、破産や失業が拡大していた。この危機のなかで、個人主義や資本主義に取って代わるものとして台頭したのが、ファシズムと共産主義だった。ムーニエはこれらの全体主義的な体制を拒否するとともに、個人を孤立させる「ブルジョワ的個人主義」に回帰することも拒否した。つまり、個人主義の克服をめざすファシズムと共産主義の双方に代わる、第三の道として構想されたのが人格主義だった。ムーニエは1932年には雑誌『エスプリ』（*Esprit*）を創刊し、同誌を舞台に、人格主義と呼ばれる思想運動を推進してゆく⁶⁾。

ヴェイユはこの思想運動に参加することはなかったが、ムーニエとは政治的立場が離れているわけではなかった。資本主義、スターリン主義、ファシズムのいずれをも拒否するという点では、両者の立場は一致していた。ヴェイユは1937年にはムーニエ宛に手紙を送っており、当時の組合運動のあり方について意見を尋ねている⁷⁾。もっとも、この手紙のなかでは人格主義も人格概念も問題となっていない。ヴェイユがこれらを批判するようになるのはもう少し後になってからである。

ヴェイユは1940年代にはムーニエにまったく言及していないが、他方でマリタンへの言及が目立つようになる。マリタンは講演と講義のために1940年の初頭からアメリカに滞在していたが、同年の6月にはフランスがドイツの支配下に置かれたため、しばらくはアメリカでの亡命生活を強いられていた⁸⁾。ヴェイユは1942年7月から数ヶ月の間、亡命のためにニューヨークに滞在しており、二人はこの時期に手紙のやりとりをしている。カトリック教会の社会的位置づけをめぐる意見が交わされたが、あまり建設的な対話はなされなかったようである⁹⁾。また、マリタンは同年の5月に『人権と自然法』をニューヨークで出版している。マリタンはこの小著のなかで、人格主義の立場から戦後の平和を支えるための人権思想を提示している。ヴェイユはこの著作を読んでおり、翌年に執筆した『根をもつこと』のなかでは『人権と自然法』の一節を引用して、マリタンが提示する権利概念を厳しく批判している¹⁰⁾。

ヴェイユが『人格と聖なるもの』を執筆したのは、1942年末から翌年の春にかけてのことである。11月にはニューヨークを発ち、翌月にロンドンに到着すると、ヴェイユは「自由フランス」に合流し、そこで文書起草委員に任命されている。『人格と聖なるもの』は詩的表現が散りばめられた作品だが、実際には政治的文書としての側面もそなえている。ヴェイユはこの試論のなかで人格主義を激しい口調で批判している。「人格主義的と呼称される今日の思想潮流の

語彙は誤っている」¹¹⁾。この論考のなかでは特定の人格主義者が名指しされているわけではないが、全集版の注記にも示されているように、マリタンの『人権と自然法』を想起させる記述が散見される。後に確認するように、ヴェイユは意図的にマリタンの用語法を反転させている。両者の間では人格概念の理解が大きく異なっているのだが、そのずれはたんなる誤読によるものというより、ヴェイユの積極的な戦略に基づくものである。

だが、「人格」とはそもそも何を意味するのか。それは「個人」とはいかに区別されるのか。どちらの語も、ひとりの人間を表すことができる名詞である点には変わりがなく、時にはほとんど区別なく用いられることもあるだろう。だが、これらは語源的にも形而上学的にも厳密には異なる語彙である。人格主義と個人主義の違いを明確にするためにも、両者の違いを予め整理しておきたい。

人格 (personne) はラテン語のペルソナ (persona) に由来する語である。ペルソナの原義は演劇の「仮面」である。この語は personare (通して響く) に由来すると言われ、音を響かせる仮面として理解することができる。古代ローマ人は仮面を身につけて劇を上演していたと言われるが、そこから転じて、この語は演劇における演者の「役割」という意味でも用いられた。時代が下ると、ストア派の影響のもとで、この語は「人間一般」という意味でも用いられるようになる。さらに、ローマ法の影響によって法的意味が生じてゆき、「権利主体」としての法的人格という意味が獲得される¹²⁾。

それに対し、個人／個体 (individu) はラテン語の individuum に由来している。このラテン語はギリシア語の atomos (原子) の訳語であり、それ以上は分割できないものを意味している。individuum は形容詞 individuus を名詞化したものであり、indiviuus は diviuus (分割できる) に否定辞の in が付加された語句である。またこのラテン語は「種」に対置される「唯一の物体」をあらわしている。「ヒト」という種に属する他のすべての人間から区別された「この人」が、個人／個体と呼ばれるものである¹³⁾。

以上のように、これらの二つの語彙は語源的には明確に区別されるものである。マリタンも両者を区別することに決定的な重要性を認めていた。トマス研究者の立場から「人格」と「個人」を形而上学的に区別する議論は、早くも『三人の改革者』(1925年)に見出され、『人権と自然法』にも引き継がれている¹⁴⁾。マリタンの共同体論を検討するための予備考察として、マリタンが人格概念をどのように把握していたのかを確認しておこう。

人間には人格があり、人間とはひとつの人格である。この言明は正確には何を意味しているのか。マリタンによれば、それは人間がたんなる物質 (matière) ではないことを意味している。たしかに人間は動物であり、個物＝個体 (individu) でもある。すると、ひとりの人間と一匹の蠅を分け隔てるものは何か。人間は物理的＝肉体的 (physique) に存在しているだけでなく、霊的＝精神的 (spirituel) にも存在している。マリタンによれば、人間は精神のはたらきによって他の動物から区別される (それをしるしづけるのが、知性や理性、意志や愛のような能力である)。人間のうちには物質には還元できないものがある。「要するに、哲学的に表現すれば、人間の骨肉のうちには、物質世界の総体よりも価値のある、霊であるところの魂がある。[...] 霊

＝精神 (esprit) こそが人格性の根源である」¹⁵⁾。ここでは明らかに受肉の観念が議論の前提となっており、こう言ってよければ、人格とは身体に精神が受肉したものである。それゆえに人格は物質的な原理に属する「個」とは区別されるのである¹⁶⁾。

では、人格の尊厳は何を拠所しているのか。マリタンにしたがえば、人格の価値、その自由、その権利は「諸存在の父の刻印をそなえた本性的に聖なるものの秩序」¹⁷⁾に立脚している。人間は神とはそれ自体では隔絶しているが、位格性 (personnalité) によって神と何らかの関係性を有している。そして人間の人格 (personne humaine) は何らかのしかたで神を反映している。このような意味で、人間は「神の似像 (image de Dieu)」である。そして、人格は絶対者と関係しているがゆえに絶対的な尊厳 (dignité) を有する。マリタンはキリスト教哲学の立場から、人格の尊厳を基礎づけようと試みている。

だが、あらゆる人格には絶対的尊厳があるべきだとしても、現実的には、人間の人格はそれ自体ではきわめて脆弱である。マリタンは次のように指摘する。「位格 (personne) そのものが独立した全体であり、全自然のうちで最高位にあるとしても、人間の人格 (personne humaine) は、貧しき物質的な個体からなり、位格性のもっとも低い段階にあり、裸であり惨めである」¹⁸⁾。この言明は神学的・哲学的な議論を前提にしていると同時に、当時の社会状況も表している。自己利益の追求が至上命題とされる社会、マリタンがブルジョワ的個人主義と形容する社会において、貧しき者や持たざる者は搾取され、政治的にも経済的にも隷属状態にある。マリタンが『人権と自然法』のなかで試みているのは、このような社会的・政治的な問題に対して、神学的・哲学的な議論を背景にしながら一定の答えを提出することである。先回りして述べるならば、マリタンにとって、あらゆる人間が独立し、自存するために要請されるものこそが政治的共同体である。それは特権階層だけでなく、大衆をふくむあらゆる人間に、政治的権利や経済的保障をもたらすことを目的とするような共同体である。次章では、マリタンがいかなる哲学的議論を土台にして、そのような共同体を構想したのかを検討してゆく。

第二章 マリタンにおける共同体

共同体をめぐる哲学的思考はアリストテレスの『政治学』に遡ることができる。アリストテレスによれば、共同体とは何らかの「善」のために構成され、そこに向かうことを目的とするものである。もっともすぐれた善をめざす共同体は「国 (ポリス)」と呼ばれ、また人間とは生来「国的＝政治的動物 (ズーン・ポリティコン)」である。なぜなら言語能力をそなえている人間は、善悪が何であるのかを知覚し、その感覚を他者と共有することができ、それによって共同体をかたちづくることができるからである。またアリストテレスによれば、共同体はそれを構成する各人に先立って存在するものである¹⁹⁾。

アリストテレス的な共同体は、マリタンにおいても議論の起点となっている。マリタンにとって、人間とはまず政治的動物であり、共同生活は人間の本質に属するものである²⁰⁾。もっと

も、現代においてアリストテレスの主張は無批判に受け入れられるものではないだろう。マリタンは奴隷制を容認したという点ではアリストテレスを非難しており²¹⁾、また「全体そのものは部分よりも価値がある」といった全体主義にも親和的な命題には留保をつけている²²⁾。

共同体の目的が善であるとして、マリタンにとってその善とは個人的なものでも私的なものでもない。ここでいわれている善=財 (bien) とは共同的なものである。それは共通善 (bien commun) と呼ばれる。共通善は、アリストテレスに遡り、トマス・アクィナスにも継承され、今日では英語圏のコミュニタリアンにも引き継がれている政治思想史上の概念である²³⁾。稲垣良典によれば、トマスにおいて共通善という表現の下に示されるものは次の二つに大別される。一つは普遍的善であり、それは上位の善ほどより共通的であるというヒエラルキーにおいて把握され、その頂点において最高善たる神が見出される。このような形而上学的・神学的な把握に対して、もう一つの共通善の理解は、社会倫理的・法哲学的なものである。この意味での共通善は、部分に固有の善から区別された全体に固有の善であり、さらにそれは社会を構成する諸人格に還元されるべきものである²⁴⁾。トマスを参照するマリタンにおいても、共通善はこれらの二つの観点が錯綜するものであるが、以下では主に政治哲学の立場から考察を進めてみたい。というのも、マリタンは共通善という概念を用いることによって全体主義と個人主義のいずれをも退けようとしているからである。

共通善の本質的な性格は再分配 (redistribution) にあるとマリタンは指摘する。共通善は共同体を構成する各人に再分配されるべきものである。共同体のなかで共有される共通善は、たんなる個人の善の集積ではないが、共同体の部分たる各人格を「犠牲にする」ものでもない。それは「全体と部分に共通するもの (commun au tout et aux parties)」であり、各部分に還元されるべきものである。そこで共有されるものとは、具体的には基本的権利である。「共通善は人格の基本的権利の承認を前提としており、また要求するものである」。こうした権利は人間的で人格的な生を可能にする条件となるだろう。マリタンにとって、共通善はこのように共同体に一定の方向づけを与えるものであり、この導きの役割を担うものとして、共通善は社会における「権威の基礎」とも呼ばれている。またそれは大衆のなかで美德が発展するよう要求するものであり、それゆえに道徳性にもかかわるものである²⁵⁾。

マリタンとアリストテレスの決定的な違いは、全体と部分の関係のとらえかたにある。アリストテレスにとって全体は部分に先行するものであり、より大きな価値は部分ではなく全体に与えられている。他方、マリタンにとって人間の人格とは共同体のたんなる部分ではない。マリタンの表現にしたがえば、人格はそのものが「一つの全体 (un tout)」であり、社会とは「諸々の全体 (touts)」からなる全体である²⁶⁾。たしかに人格は社会を構成する部分であり、また私的善は共通善に従属させられるが、各々の人格は社会に奉仕するためだけに存在しているわけではない。さらに共通善は各人に再分配されるべきものである。このように全体と部分には独特の緊張関係があり、マリタンはそれを「社会生活の典型的パラドックス」と呼んでいる²⁷⁾。

マリタンは全体主義と人格主義を区別するために、トマス・アクィナスの『神学大全』から二つの命題を引用して「部分と全体」の関係を説明する。第一に、「それぞれの個的人格は、全

体にとっての部分として、共同体のすべてに関係している」²⁸⁾。マリタンによれば、この第一の命題が意味するのは、人格は全体としては社会の共通善に従属しているということである。そしてマリタンはすぐさま第二の命題を引用して補足を加える。「人間は、自身のすべてによって、自分のうちにあるもののすべてによって、政治社会に従属するわけではない」²⁹⁾。マリタンがここで入念に区別しているのは、「全体としては (tout entier)」と、「自身のすべてによって (selon lui-même tout entier)」すなわち「自分のうちにあるもののすべてによって (selon tout ce qui est en lui)」である。全体主義が要請するのは後者である。それはつまり各人は存在そのものが国家に従属し、そのあらゆる行為が国家のためになされるということである。そこではすべてが国家のうちにあり、国家に抗うものはなにもなく、国家の外にはなにもない。他方、人格主義が要請するのは前者である。人間の人格はそれ自体では不完全で脆弱であるがゆえに、共同的生を営み、個を超えた共通善に従属し、かつそれを介して「人格の完全なる成就 (accomplissement parfait de la personne)」³⁰⁾に向かってゆく。マリタンは全体主義を明確に拒否するが、共同性そのものを否定してはいない。

これに対して、個人主義は共同性を否定するものとして位置づけられている。個人主義は前述の第一の命題も退けることで、「人格の完全なる成就」を妨げることになる。マリタンが問題にするのは個人主義における搾取と孤立である。「人格の真の尊厳を、それ自体で充足している抽象的〈個人〉のむなしい神性と混同しているブルジョワ的な個人主義において、人間の人格は孤立して無防備なままであり、とりわけ持たざるものは、孤立して無防備なまま、そうした者たちを搾取する持てるものの前に放置させられる」³¹⁾。個人主義が自己利益の追求という自由を擁護するものだとしても、それはあらゆる人格の基本的権利を必ずしも保障するものではない。そこには共同性が欠如しており、共通善という発想が入り込む余地もないだろう。

マリタンは政治的共同体には成し遂げられるべき「共同の事業 (œuvre commune)」が不可欠であると考えた。それは個人主義を棄却すると同時に、全体主義にも抵抗するためである。マリタンはナチス・ドイツを念頭に、「人種主義的な全体主義」に関して次のように洞察している。「人種主義型の共同体においては[...],共同で成し遂げられるべき目的も事業も存在しないが、しかしかえって合一への情熱 (passion de communion) は存在している。それは人々が集まる客観的な目的のためのものではなく、一体になること (être ensemble)、共に行進すること (zusammenmarschieren) の主観的な快樂のためのものである。ゲルマン的な共同体の観念が依拠しているものは、一体になることへの郷愁や懐古であり、合一そのものへの感情的な欲求である。こうして共同体のなかへの融解が、孤独と苦悩という平常ではない感情の埋め合わせとなる」³²⁾。マリタンは共同性そのものを否認しているわけではないが、「ゲルマン的な共同体」を明確に拒絶している。ここでドイツの社会学者テンニースによる共同社会 (ゲマインシャフト) と利益社会 (ゲゼルシャフト) の区分を想起してもよいだろう³³⁾。もっとも、マリタン自身は少なくとも『人権と自然法』のなかでは、共同体 (communauté) と社会 (société) をほぼ同義語として用いている。ここでは、共同体は近代化とともに消失したのではなく、また社会は共同体の解体によって到来したものではない。これらの区別が問題にならないのは、マリタンにとっ

て社会と共同体はいずれも、相互に交流する存在である「人格」によって構成されているからであり、そのような社会や共同体の構成員はアトムの互いに交わることのない「個人」ではないからである。

真になされるべき、固有の意味での共同の事業は、共同体のなかへの合一でも融解でもない。マリタンによれば、それは「大衆の善き人間的生」であり、「人間的生そのものの諸条件の改善」である。それはあらゆる人格の基本的権利の承認を前提とするものである。マリタンは後の世界人権宣言にも見出されるような理念を提示する。

人間が政治的共同体に集結する本質的かつ最重要な目的とは、具体的な人格としての大衆の共通善を、特権階層だけでなく、大衆全体のうちにもたらずことであり、労働と所有の経済的保障、政治的諸権利、市民的美德、精神の陶冶によって確保される、市民的生にふさわしい独立の程度に人々が真に到達することである³⁴⁾。

人間が共同的生を営むのはなぜか。マリタンはこのような根源的な問いに回答しようとしている。それはあらゆる人間が経済的保障や政治的権利を確保し、市民的美德をそなえることで、市民的生にふさわしい独立(indépendance)を獲得するためであると。そしてこの過程のなかで、人格は陶冶され、完全なるものに近づいてゆく。マリタンはそれを人格の「開花する自由(liberté d'épanouissement)」³⁵⁾と呼んでいる。マリタンは、この事業が完全に達成されることは困難だが、数世紀をかけてでも漸次的に実現すべきだと結論づけている。

では、このような共同体の構想に対して、ヴェイユはどのように応答したのか。『人格と聖なるもの』を注意深く読解すると明らかになるように、実のところ両者の見解は部分的には一致している。次章では、両者の一致点を確認した後に、どこで袂を分かつかを明らかにしてゆく。

第三章 ヴェイユによる人格主義への批判

予め述べておけば、『人格と聖なるもの』のなかでは「共同体(communauté)」という語は用いられていない。他方で、集団、集団性、集合体を意味する«collectivité»という名詞が多用されており、集団と人格の関係を問うことは、この小論の主題の一つをなしている。この語には、「共同体」や「団体(association, corps)」などの類義語と比べて、必ずしも特定の目的をもたない漠然とした人間の集まりというニュアンスがある。ヴェイユもこの語を抽象的な意味で用いており、またかなり広い意味で使用している。ヴェイユが「集団」と呼ぶものは、国家、政党、教会などのすべてを包摂すると同時に、それらのすべてに共通するような性質も含意している³⁶⁾。

ヴェイユはある集団とその構成員の関係について、あるいはマリタンが全体と部分という言葉

葉によって表現したものについて繰り返し考察している。マリタンと同様に、ヴェイユもまた、構成員がみずからを集合体に同一化させる事態を把握しようとしている。それは「キリストの神秘体 (Corps mystique de Christ)」に関する記述からも読み取ることができる。「確かに、キリストの神秘体の四肢 (membre) だということには強い陶酔があります。しかし今日、キリストを頭としない他の多くの神秘体が、私に見るところ、同じ性質の陶酔をそれらの構成員 (membre) にもたらしめています」³⁷⁾。ヴェイユは神秘体に関する神学的論争についておそらく熟知してはいなかったが、それでも神秘体というイメージが陶酔をもたらす危険なものだとみなしていた。ヴェイユが指摘するこの陶酔は、「合一への情熱 (passion de communion)」とマリタンが呼ぶものに概ね対応しているだろう。

両者の立場の一致点はそれだけではない。ヴェイユは 1930 年代から社会的抑圧に関する透徹した分析を行っていたが³⁸⁾、『人格と聖なるもの』においても「人格を圧迫するという集団的なものの性向」³⁹⁾を危険視している。ヴェイユがマルクスを耽読していたことを考慮すれば、この記述は国家が抑圧的な暴力装置として機能する事態を表現していると考えられる。あるいは、全体主義においてはあらゆるものが国家に従属させられる、というマリタンの指摘をここで想起することもできるだろう。人格の尊厳や人間の権利、そして共同体をめぐる洞察からも明らかなように、マリタンは国家と社会的抑圧の関係についてもきわめて意識的であったはずである。社会的抑圧の撤廃を目指すという点においても、ヴェイユとマリタンの政治的立場に相違はないと言ってよい。

だが、民主主義社会さえも容赦なく批判する点で、ヴェイユはマリタンと袂を分かたず。ヴェイユはあらゆる人格に基本的権利が保障される社会でさえも不十分だと考えている。ヴェイユによる人格概念への批判を詳細に検討することで、マリタンの政治哲学の限界が示されるとともに、ヴェイユの独創的な視点が浮かび上がるだろう。

『人格と聖なるもの』のなかで問題となるのは、集団そのものというより、集団と人格との関係であり、あるいは人格そのものの性向である。「そのうえ最大の危険は、人格を圧迫するという集団的なものの性向ではなく、自己を駆り立てて集団的なものに埋没しようとする人格の性向である」⁴⁰⁾。ヴェイユは芸術家や作家を例に挙げて説明しているが、自己の芸術をみずからの人格の開花とみなすような芸術家や作家は、実際には大衆の好みに従属しているにすぎないという⁴¹⁾。これは人格を圧迫されていないが、大衆という集合体に迎合するという意味で、集団的なものに自己埋没することの一例である。

ヴェイユはここで「人格の開花」という表現を、社会的名声、社会的地位、社会的成功に結びつけており、『人權と自然法』における人格概念を積極的に読み替えている。すでに確認したように、マリタンにおいて人格の開花とは、人格というそれ自体では脆弱なものが、基本的権利を保障され、市民的美徳をそなえることで陶冶され、完全なるものへと近づくことを意味していた。ヴェイユは言わば意図的誤読という戦略を用いることで、人格の価値が社会的地位に依存することを示そうとしている。ここで想起したいのは『神学大全』の次の一節である。

けだし、喜劇や悲劇において表現されている人物はいずれも著名な人物であったゆえ、「ペルソナ」なる名称は、優位を占める一部のひとびとを表示すべく附せられるにいたった。そこから、教会においても、何らかの優位を占める者が「ペルソナ」と呼ばれる習わしが生じたのである。或るひとびとが「ペルソナ」を定義して、「優位 *dignitas* ということに属する固有性において区別されたヒュポスタシス」であるとしているのもこのゆえである⁴²⁾。
(*Sum. theol.*, Ia, q. 29, a. 3, ad. 2.)

人格 (*persona*) の原義を思い起こすならば、それは演劇上の役割に関連する言葉であり、さらに社会的役割や社会的地位とも分かちがたい。ヴェイユはこうした原義に意識的であったように思われる。ヴェイユが提起するのは、誰が社会的に配慮されるのかという問題である。「人格はみずからが座を占めるところの社会的配慮 (*considération sociale*) を介して集団的威信 (*prestige collectif*) に与かっている」⁴³⁾。だが、社会的に配慮されるのは一部の人間にすぎない。ヴェイユは人格の開花を社会的特権にすぎないとまで断言している⁴⁴⁾。人格主義者が用いている、人格という語彙を反転させることによって、ヴェイユは社会的に価値があるとされるものを転倒させようとしている。

ヴェイユが価値あるべきもの、つまり聖なるものだとみなしているのは、無名なものであり、誰でもないひとであり、非人称的なものである。「聖なるものとは人格などではない。それはひとりの人間存在のうちにある、非人称的なものである」⁴⁵⁾。非人称＝非人格的なもの (*impersonnel*) とは、「人格的」、「個性的」、「人称的」を意味する形容詞の« *personnel* »に否定辞の« *im-* »が付加された語であり、字義通りには、人格の欠如、個性のなさ、誰でもなさを意味している。ヴェイユは人格的なものに対する、非人称的なものの優位を一再ならず主張する。「文字通りの意味でのひとりの間抜けな村人が、本当に真理を愛するならば、たとえ口ごもりしか発することがなくても、思考のゆえにアリストテレスよりも無限に優れている」⁴⁶⁾。ヴェイユは論証ではなく断言によって、自身のテキストに一定の効果を生み出そうとしている。ここでは、アリストテレスという揺るぎなき社会的地位を確立している人物と、ひとりの名もなき村人を対比させている。そしてヴェイユは前者に対する後者の優位を主張することで、誰が社会的に考慮されるべきかをめぐる既存の価値観を転倒させようとしている。

そうした価値観の移行のために要請されるのは、人格の放棄である。ヴェイユはそれを「非人称的なものへの移行 (*passage dans l'impersonnel*)」と呼んでいる。それは厳密に言えば、アガンベンが「ホモ・サケル」や「剥き出しの生」と呼ぶもの⁴⁷⁾とは異なり、制度的に法権利から排除されることを必ずしも意味していない。問題となるのは法権利の観念ではなく、むしろ注意 (*attention*) の観念である。

非人称的なものへの移行は、孤独のなかでしか可能とならない稀なる質の注意によってのみ行われる。それは事実上の孤独であるだけでなく精神的な孤独でもある。自分自身をなんらかの集団の構成員とみなす、あるいは「我々」をなす一部分だとみなす人間において、

この移行は決して成就しない⁴⁸⁾。

注意とは、自身の思考を宙吊りにし、それを自由なままに、空虚なままにすることであり、また自身の思考が対象に入り込めるようにすることである⁴⁹⁾。それは思考が待機 (attente) の状態にあることを意味する。そして注意は他者に向けることができるものである。注意は自身の思考を他者に開かれたままにすることができる。だが、無名なものに注意が向けられることは稀である。多くの場合、社会的に考慮されるのは地位のある者だけである。非人称的なものへの移行とは、そうした社会的地位とは別の秩序に、つまりは人格的な存在とはみなされない者たちの秩序へと移ることを意味している。問題なのは実際に社会的地位を放棄するかどうかではなく、無名なものに注意が向かうかどうかである。

ヴェイユが聴き取ろうとするのは、「奴隷のように、あまりに打撃を受けすぎた人々」⁵⁰⁾の声であり、そうした人々の理路整然とした言葉にはならないような叫びである。困窮した浮浪者が食物を盗んで軽犯罪裁判所に立たされ、その口ごもりから悲痛な何かが漏れ出たとしても、うまく言葉にならない叫びは裁判官にも傍聴人にも聴き取られることがない、とヴェイユは説明する⁵¹⁾。この浮浪者にとってまず必要なものとは「人格の開花」ではなく、その声や叫び、言葉を聴き取ろうとする注意深い人々からなる社会である。ヴェイユが模索したのは、「この弱々しくぎこちない叫びが聴き取られうる、沈黙と注意の雰囲気 (une atmosphère de silence et d'attention où ce cri faible et maladroit puisse se faire entendre)」によって規定される体制である⁵²⁾。

ヴェイユは集団と人格との関係について次のように結論づけている。「魂の非人称的な部分が生長し、神秘的に発芽するのを妨げうるものを遠ざけるという唯一の目的とともに、集団と人格との関係は確立されなければならない」⁵³⁾。このような関係を設立するためには、国家のような集合体によって人格が抑圧されるのを防ぐだけでは不十分である。人格主義者が主張する政治的権利の拡張は、人格の開花を可能にするが、非人称的なものへの移行を成就させることはない。マリタンの政治哲学の限界はここに見出される。他方、ヴェイユはさらに踏み込んで、人格的な存在だとみなされない者たち——その言葉が聴き取られることはほとんどない——にも、注意を向けようとする人々からなる社会を創出するべきだと考えている。

もっとも、その具体的構想は『人格と聖なるもの』のなかに明記されているわけではない。それは『人間存在に対する義務宣言の序曲』と呼ばれる未完の構想のなかに素描されているが、これを検討するためには稿を改める必要があるだろう。

おわりに

本稿では、共同体をテーマに 1940 年代フランスにおける二人の哲学者の議論を取り上げた。ジャック・マリタンは『人権と自然法』のなかで、共通善の概念に依拠しながら、すべての人格に基本的権利が共有され、あらゆる人格が開花しうる共同体を構想した。それはアリストテ

レスとトマス・アクィナスの政治哲学を現代に再読する試みでもあった。またそこに示されている理念は、今日の世界人権宣言にも部分的に反映されている。他方、シモーヌ・ヴェイユは『人格と聖なるもの』のなかで、人格概念を徹底的に批判し、人格主義者の語彙を転倒させることで、無名なもの、非人稱的なものに価値を置く社会を構想しようとした。そして、このような社会の根幹をなすものは他者への注意深さである。ヴェイユは人格主義者とは別様の語りをもって、ただし部分的には一致する見解も示しながら、戦後の新たな世界を構想するべく、個人と集団のあるべき関係を模索したのだった。

結びに代えて、ヴェイユにおける非人稱=非人格 (impersonnel) の観念について付言しておく。ヴェイユは『人権と自然法』を参照する以前より、この観念を人格概念に対置しており、人格と非人格という二つの側面から神を思考していたが⁵⁴⁾、それは神への愛をめぐる神学的な議論に留まるものであった。だが本稿が示してきたように、『人格と聖なるもの』において非人稱の観念は、人格と集団の関係を問い直すものとして用いられている。この観念が政治哲学のなかに導き入れられる契機となったのは、『人権と自然法』の批判的読解だったのではないだろうか。マリタンの人格概念を転倒させるなかで、ヴェイユが非人稱の観念を精緻化させた可能性は十分にある。この観点からすれば、ヴェイユが人格主義に容赦ない批判を浴びせたにせよ、ヴェイユにおける非人稱の観念の政治哲学への導入において、マリタンの共同体論は一定の寄与を果たしたとも言えるだろう。

Notes

- 1) この論考の初出は1950年12月であり、「人間の人格性、正義と不正」という題名で *La Table ronde* 誌に掲載されている。その後、1957年にガリマール社から出版された『ロンドン論集とさいごの手紙』に「人格と聖なるもの」という題名で所収される。ヴェイユは当初、『『人格主義』という語彙を維持するべきか』という題名にしていたが、「維持する」に斜線を引き、それに代えて斜線の上に「置き換える」と記入している。その後、ヴェイユは全体に一本の線を引き、「集団・人格・非人格・権利・正義」という題名を採用した。Cf. *Œuvres complètes de Simone Weil*, V-1, Paris, Gallimard, 2019, p. 212 (以下、この全集版を「OC」と略記する)。本稿では便宜上、この論考を『人格と聖なるもの』という広く知られた題名で表記する。
- 2) Giorgio Agamben, « Au-delà du droit et de la personne », trad. de l'italien par Jöel Gayraud, dans *La personne et le sacré*, Paris, Payot et Rivages, 2017, p. 7-22.
- 3) ジョルジョ・アガンベン『書齋の自画像』岡田温司訳、月曜社、2019年、74ページ。本稿では立ち入らないが、ヴェイユがアガンベンに与えた影響については近年、徐々に明らかにされつつある。Cf. Thibaut Rioult, « L'impersonnel et le sacré. Giorgio Agamben, lecteur de Simone Weil », *Cahiers Simone Weil*, XLIV-2, juin 2021, p. 179-219.
- 4) マリタンと世界人権宣言の関係については以下を参照。斎藤恵彦『世界人権宣言と現代 新国際人道秩序の展望』有信堂高文社、1984年、6-11ページ；René Mougel, « Jacques Maritain et la Déclaration universelle des droits de l'homme » dans *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Charles Coutel et Olivier Rota (éd.), Arras, Artois presses université, 2012.
- 5) ヴェイユと人格主義の関係を扱った先行研究としては、主には次のものが挙げられる。Simone Fraisse, « Simone Weil, la personne et les droits de l'homme », *Cahiers Simone Weil*, VII-2, juin 1984, p. 120-132；Bernard Doering, « Simone Weil et Jacques Maritain. Une "grande amitié" manquée ? », *Cahiers Simone Weil*, XXX-2, juin 2007, p. 121-134；Dominico Caniciani, « Contre le personnalisme (Mounier et Maritain) ? Les enjeux d'une polémique », *Cahiers Simone Weil*, XXXVIII-1, mars 2015, p. 1-14；Jean-François Petit, « Simone Weil et Emmanuel Mounier. Deux façons de penser le désarroi de notre temps », *Cahiers Simone Weil*, XLV-1, mars 2022；鈴木順子『シモヌ・ヴェイユ 「犠牲」の思想』藤原書店、2012年、223-232ページ。
- 6) ムーニエと人格主義について概説した著作としては以下を参照。高多彬臣『エマニュエル・ムーニエ、生涯と思想』青弓社、2005年；三嶋唯義『人格主義の思想』紀伊國屋書店、1994年。1930年代フランスの思想状況と『エスプリ』誌の位置づけについては以下の研究を参照。Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30 : Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.
- 7) Géraldi Leroy, « Une lettre inédite de Simone Weil à Emmanuel Mounier », *Cahiers Simone Weil*, VII-4, décembre 1984, p. 313-319.
- 8) マリタンの生涯については、以下の訳者解説が簡潔に整理している。ジャック・マリタン『岐路に立つ教育』荒木慎一郎訳、九州大学出版会、2005年、139-167ページ。
- 9) « Un échange de lettres entre Simone Weil et Jacques Maritain », *Cahiers Simone Weil*, III-2, juin 1980, p. 68-74.
- 10) OC V-2, p. 341.
- 11) OC V-1, p. 212.
- 12) 人格概念とその歴史については以下の研究を参照。マルセル・モース「人間精神の一つの範疇 人格の概念・《自我》の概念」、『社会学と人類学2』所収、有地亨・山口俊夫訳、弘文堂、1976年、73-120ページ；小倉貞秀『ベルソナ概念の歴史的形成 古代よりカント以前まで』以文社、2010年。
- 13) 個 (individu) の語源とその哲学的含意については以下を参照。 *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 2011；稲垣良典『人格 (ベルソナ) の哲学』講談社、2022年、153ページ以下。
- 14) Jacques Maritain, *Trois réformateurs : Luther-Descartes-Rousseau*, Paris, Plon, 1925, p. 27-29。『人権と自然法』の続編として位置づけられる『人格と共通善』(1947年)ではさらに論究が深められている。Cf. Jacques Maritain, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 25-39.
- 15) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 21.

- 16) トマス研究者の稲垣良典の説明にしたがえば、個性性と人格性は次のように区別することもできる。個性性は人間を構成している形而上学的原理の一つである質料 (*materia*) —これは物的なものを個別化する原理である—に由来するものであって、人間を時間・空間的に限定された部分的・断片的な存在たらしめ、必然的な自然法則に従属させる。これに対し、人格性は、人間を構成するもう一つの形而上学的原理である理性的靈魂 (*anima rationalis*) に由来する。理性的靈魂は靈 (*spiritus*) の類に属するものであり、これによって人間は時間・空間を超越し、その精神的活動をつうじて、ある意味ですべての存在を包括する全体となり、存在の第一原理 (神) との直接的関係に入る。稲垣良典『トマス・アキナスの共通善思想 人格と社会』有斐閣、1961年、24ページ。
- 17) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 22.
- 18) *Ibid.*, p. 27-28. 『神学大全』の以下の表現が踏まえられていると考えられる。『『ベルソナ』は全自然における最も完全なもの、すなわち、『理性的本性において自存するところのもの』 *subsistens in rationali natura* を表示している」 (*Sum. theol.*, Ia, q. 29, a. 3.) トマス・アキナス『神学大全』第三冊、山田晶訳、創文社、1961年、52ページ。
- 19) アリストテレス『政治学』1252a-1253a、山本光雄訳、岩波文庫、1961年、31-36ページ。
- 20) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 24.
- 21) *Ibid.*, p. 53.
- 22) *Ibid.*, p. 27.
- 23) 菊池理夫『共通善の政治学 コミュニティをめぐる政治思想』勁草書房、2011年。
- 24) 稲垣良典『トマス・アキナスの共通善思想』有斐閣、1961年。
- 25) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 24-27.
- 26) *Ibid.*, p. 24.
- 27) Jacques Maritain, *La personne et le bien commun, op. cit.*, p. 49.
- 28) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 29.
- 29) *Ibid.*
- 30) *Ibid.*, p. 28.
- 31) *Ibid.*, p. 51.
- 32) *Ibid.*, p. 49.
- 33) テンニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』杉之原寿一訳、岩波文庫、1957年。
- 34) Jacques Maritain, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 52. (強調は原文)
- 35) *Ibid.*
- 36) ヴェイユにおける「集団的なもの」については以下の論文が簡潔に整理している。Florence de Lussy, « Le problème du “nous” entre l'individu et le collectif », *Simone Weil et les langues*, Université des sciences sociales de Grenoble, 1991, p. 193-213.
- 37) Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 67-68. 神秘体 (*corpus mysticum*) は元来、キリストの体すなわち聖体を指す用語だが、一二世紀頃からキリスト教社会の組織体たる教会に適用されるようになり、「キリストを頭とする一つの神秘体」としての教会という観念が次第に教義化されてゆき、さらに十三世紀半ばには世俗の国家も神秘体と呼ばれるようになる。エルンスト・カントロヴィッチ『王の二つの身体 中世政治神学研究』(小林公訳、ちくま学芸文庫、2003年) 第五章「政体を中心とする王権 神秘体」を参照。国家と犠牲をテーマに、ヴェイユとカントロヴィッチの比較を行った研究として以下のものがある。鈴木順子『シモーヌ・ヴェイユ 「犠牲」の思想』藤原書店、2012年、172-176ページ。
- 38) Cf. « *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* », *OC* II-2, p. 27-109.
- 39) *OC* V-1, p. 219.
- 40) *Ibid.*
- 41) *Ibid.*, p. 218.
- 42) トマス・アキナス『神学大全』第三冊、山田晶訳、創文社、1961年、53ページ。ヴェイユは『カイエ』のなかで『神学大全』の一節を抜粋しており、この引用箇所も読んでいた可能性がある (Cf. K11, *OC* VI-3, 356-358.)。ベルソナ概念をめぐる神学的議論とヴェイユとの関係については以下の論文を参照。中田和希「シモーヌ・ヴェイユにおけるベルソナと非ベルソナ的なもの」、『宗教学研究室紀要』第17号、京都大学、2020年、19-40ページ。

- 43) *OC V-1*, p. 219.
- 44) *Ibid.*, p. 224.
- 45) *Ibid.*, p. 216.
- 46) *Ibid.*, p. 227.
- 47) ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、2003年。
- 48) *OC V-1*, p. 217.
- 49) *OC IV-1*, p. 259-260.
- 50) *OC V-1*, p. 214.
- 51) *Ibid.*, p. 228, 231.
- 52) *Ibid.*, p. 215. ヴェイユにおける「注意」の観念は、ノディングスやトロントのようなケアの倫理の理論家たちにも参照されている。「聴くこと」という観点から、ケアの倫理とヴェイユにおける「注意」の観念について考察した論文としては以下を参照。Cf. Sophie Bourgault, “Attentive listening and care in a neoliberal era : weilien insights for hurried times”, *Ethica & Politica / Ethics & Politics*, XVIII, 2016, 3, p. 311-337.
- 53) *OC V-1*, p. 220.
- 54) 例えば、「神への暗々裏の愛の諸形態」における次の一節を参照されたい。「したがって確かなのは、ある意味では非人格的なものとして神を理解しなければならず、この意味では神とは、自己放棄しながら人格そのものを乗り越えるような人格の神的モデルだということである。全能なる人格として、あるいはキリストの名の下に、人間の人格として神を理解することは、神への真の愛とは相容れない」。 *OC IV-1*, p. 313.

L'individu et la communauté chez Simone Weil et Jacques Maritain

Koyo TANI

Dans son essai *La personne et le sacré*, Simone Weil (1909-1943) critique la philosophie personnaliste. Le personnalisme est une pensée apparue dans les années 1930, qui vise à dépasser à la fois l'individualisme et le totalitarisme en permettant à toutes les personnes de s'épanouir au sein d'une communauté. Nous examinerons la critique du personnalisme par Simone Weil et nous présenterons une alternative à la communauté personnaliste.

D'abord, nous éclairons la relation de Simone Weil aux personnalistes, en particulier à Jacques Maritain (1882-1973), philosophe néothomiste et personnaliste célèbre au début des années 1940, qui a notamment influencé la notion de personne comme base des droits de l'Homme en 1948. Il propose une philosophie politique qui reconnaît la valeur absolue de la dignité de la personne dans un petit livre *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), auquel se réfère Simone Weil. Nous interpréterons *La personne et le sacré* comme une réponse à la philosophie politique de Maritain.

Puis, nous analysons la conception maritainienne de la communauté politique. Selon le philosophe, l'œuvre commune est nécessaire au refus de l'individualisme ainsi que du totalitarisme. Elle consiste à procurer à tous les hommes le bien commun : les droits fondamentaux, les garanties économiques et les vertus civiles. Dans la communauté politique, toutes les personnes jouiront de ce que Maritain appelle la liberté d'épanouissement.

Et enfin, nous traiterons de la réponse de Simone Weil à Maritain, dans laquelle elle critique à la fois la pensée personnaliste et la démocratie. Elle tente de renverser le sens des mots personnalistes : ainsi, à la différence de Maritain, Simone Weil lie le mot « épanouissement de la personne » au statut et au prestige social et elle se demande qui mérite la considération sociale et qui n'est pas considéré comme une personne. Par conséquent, Simone Weil conçoit une société où l'on fait aussi attention à ceux qui ne sont pas considérés comme des personnes, ce qu'elle appelle l'impersonnel.

書き直された 〈自伝〉

——ジュリア・クリステヴァのメモワールと小説をめぐって

稲田紘子

『Résonances』第14号

2023年11月発行

73-77 ページ

ISSN 2435-8371

書き直された〈自伝〉

——ジュリア・クリステヴァのメモワールと小説をめぐって

稲田紘子

ジュリア・クリステヴァ (1941-) は、記号学の問い直し、ミハイル・バフチンの紹介、「間テクスト性」の提唱などによって構造主義パラダイムに新展開をもたらし、1960年代後半のフランスの知的ムーヴメントを先導した思想家のひとりである。70年代後半から80年代にかけては精神分析への関心を深め、母やメランコリーといったテーマを論じたことでも知られる。その彼女が1990年に初めての小説『サムライたち』を発表したとき、論壇は驚きをもって受けとめ、申し合わせたように同じことをたずねた。「なぜ小説を?」「どうしてフィクションを?」と。

シモーヌ・ド・ボーヴォワールの『レ・マンダラン』(1954)に目くばせを送りつつ書かれたというこの作品は、思想と政治に燃えるパリを主な舞台に、知識人の生きざまと交流を描いた群像劇である。東欧の国から一文無しでオルリー空港に降り立ち、その知性をぞんぶんに開花させてフランス思想界に地位を築いていく主人公オルガがクリステヴァその人であり、オルガと恋に落ちる若き俊英エルヴェがフィリップ・ソレルスであることはだれの目にも明らかである。

『レ・マンダラン』がゴンクール賞を受けた後にほとんどすべてのインタビューを拒否したというボーヴォワールや、『バルトによるバルト』(1975)の発表に際して「バルトの三乗」と題する謎めいた「書評」をもしたロラン・バルトにくらべれば、クリステヴァはみずからの自伝的作品についてきわめて多弁かつ率直に語ったといえるだろう。理論を離れてフィクションに移行したさまざまな理由、舞台となった「おおいなる時代」への思い入れ、『サムライたち』というタイトルに込められた意味、さらには登場人物のモデルがだれであるかにいたるまで、彼女は惜しげもなく私たちに話した¹⁾。いわば、「実話小説=鍵つき小説 (roman à clef)」の解読の鍵をみずから読者に手渡すかのようなこの身ぶりを、フィリップ・ルジュンヌのいう「自伝契約」の一種²⁾として考えることができるかもしれないが、まずはこの小説の原型になっていると思われる短い回想録に言及することからはじめたい。

*

『サムライたち』の7年前、1983年にクリステヴァは『テル・ケル』の後続誌『ランフィニ』創刊号に「メモワール」という簡素な題をつけた文章を寄せる³⁾。二十代半ばでフランスに渡って以来の半生と著作活動を、批評を交えながら振りかえる、わずか20頁ほどの回想録である。そのなかにはのちに400頁を超える長編小説『サムライたち』で描かれる主要なエピソード

ドがすでに多く揃っているが、このテキストは 2010 年前後にたって始められるクリステヴァの小説の包括的研究においてはほとんど言及されることがない⁴⁾。回想録は小説ではないからだろう。しかし、あとで述べるように、その後しばらくクリステヴァは自伝（伝記）的エクリチュールと小説のあいだを揺れ動くこととなるのであり、その逡巡を観察することで、彼女にとって生を語ることに意味するものの片鱗をつかむことができるのではないかと思われるのだ。

さて、『サムライたち』刊行時のインタビューでの得々とした様子とは対照的に、「メモワール」のクリステヴァはみずからの経験を書くことについて少なからず構えた態度を見せる。自分しんは「よい証人」にはなれず、歴史を作ることは「不可能でないにしても場違いな任務」なのだという彼女は、それでもある独特のやり方によって自己を語り始める。それは、「わたしたちの自伝」という方法である⁵⁾。

「記録文書」や「年代記」を構成するよりもむしろ、もっとほかの疑問が、〈意味〉を〈フィクション〉にまでひらくよう、わたしたちを駆り立てるのだ。「わたしたち」と言ったのは、このわずか数年のあいだに、まだほとんど眼には見えないがあらゆる文化の空間に波及するような、深い動揺がうみだされたようにわたしには思われるからだ。したがってここに続くものは、わたしたちの「自伝」（« autobiographie » du nous）となるだろう……⁶⁾。

クリステヴァを、あるいは「わたしたち」を、生を語ることにへと駆り立てたものとはなんだろうか。そのころ、『テル・ケル』解散（1982）、時代を彩った思想家たちのさまざまな意味での死（バルトが 80 年、ラカンが 81 年に亡くなり、またアルチュセールは妻を扼殺し 81 年に「心身喪失のため責任能力なし」との決定が下された）といった大きな出来事が折り重なり、組織的にも思想的にもすでに陰りをみせていた偉大な時代の決定的な終わりを、彼女や周囲のひと々が感じていたのはたしかである。また、ソレルスが『女たち』（1983）を、ナタリー・サロートが『子供時代』（1983）を発表するなど、これまで伝統的な文学とはかけ離れた作品で知られていた作家たちがつぎつぎに自伝的作品を著した時期でもあった。もしくは単純に New York Literary Forum 誌の「女性の自伝作家」特集に自伝を寄稿してほしいとの依頼に応じた⁷⁾にすぎないのかもしれないが、いずれにしても、自己を語るということについて彼女はそれなりに方法的に臨んだのである。クリステヴァはマラルメの「続誦」をエピグラフにひき、その冒頭にある「イペルボル（hyperbole）」（修辞学用語では「誇張法」、数学用語では「双曲線」、語源的には「彼方に投げられたもの」を意味する）ということばを、「わたしたち」にむすびつける。個人的な内省の場であるはずの自伝に、一人称複数形を用いることはたしかに大げさにも思えるが、彼女はこの「わたしたち」が弧を描くようにして彼方へと向かい、喪失の時代を乗り越える足がかりとなることを期待していた。

「異邦の女」クリステヴァにとって、「わたしたち」とは政治的・社会的な同質性よりもむしろある種の文化的な場を意味していた。故郷ブルガリアでフランス語による親仏教育を受け、

ヴォルテール、ヴィクトール・ユゴー、アナトール・フランスといった作家たちを語学教材としてだけではなく道徳の手引きとしても役立てていたクリステヴァは、24歳での渡仏後、すんなりとパリの知的風土に入っていくことができたのだった。それは彼女によれば「警戒心が強くよそよそしいが、有効で信頼のできる歓待」⁸⁾のおかげだった。そこでは、外国人ざらい、反フェミニズム、反ユダヤ主義がみられるにせよ、「流浪、異質なもの、接ぎ木、異種交配」等に対する「慎重ではあるが度量の大きい、寡黙ではあるが結局のところ開かれた」好奇心が、知的革新を可能にしていた。こうした環境で、『テル・ケル』の扱う学問分野の多様さや主張の違い、宗教教育の違いにもかかわらず、たとえばバタイユ、サド、アルトー、ジョイスの名は、ありのままの「わたしたち」の確かな手がかりとして在りつづけた。「わたしたち」とは、第一に固有名をわかちもつ文化的・知的な共同体だったといえる。「よい証人」にはなれないとの表明にもかかわらず、どちらかと言えば冷静な時代評・知識人論的な色合いの強いこの回想録では、こうした良き知的環境への回顧と、その行く末の考察が主調となっている。

いっぽう、クリステヴァによる一人称複数形の使用は、「わたし」の探求というすぐれて自伝的な企図によってもまた動機づけられていた。彼女は、「わたし」が集団のなかにみずからを預けることによって失ってしまったものを、「わたしたち」のさまざまな変容のなかに、部分的に見つけ出す⁹⁾ことを試みる。彼女によれば「わたしたち」の自伝を書くことは、「わたし」の真実への情熱を、その真実が部分的にしか共有されないという絶対的な論理的必然性と混ぜあわせる¹⁰⁾ことであった。つまり、「わたし」の自伝」というこの表現はクリステヴァにとって、「わたし」についてほんの一部しか知ることができず、また他者とわけあうこともできないということの、ある種の否定誇張法にもなっているのである。だから彼女からみれば「この大げさな「わたしたち」(ce « nous » hyperbolique)は [...],「わたし」の一部分でしかない¹¹⁾。クリステヴァにとって自伝とは、こうした否定的な仕方ではじめて書き始めることができるものだった。

異質なものが刺戟しあう知的交流の場としての「わたしたち」を存続させる試み、そして集団の歴史を書くことによって「わたし」を見いだそうとする試み、「わたしたち」のイペルボリックな機能に賭けようとするこれらの企図は果たして実現されたのだろうか。行方を追ってみると、1965年の冬にパリへやってきた彼女は、68年5月の革命に没頭し、共産党と関わりをもち、また別の文化世界を求めて中国を旅行するが、やがてそれらのすべてに失望しあらゆる「政治との訣別」へと行き着く。旅の終わりに、彼女らの思想が受け容れられはじめた新大陸アメリカをまなざしつつ、未来の世代に思いを馳せ、回想録は閉じられる——「わたしたちの子どもたちが、このダビデ [ユダヤ-キリスト教的ヨーロッパ] に、彼の過ちと行き詰まりに加わってくれることを、わたしは夢見る。〈観念〉、〈ロゴス〉、〈形式〉、つまるところ古いヨーロッパに結びついたわれわれの迷妄によって武装して。これが夢にすぎないとしても、この夢にはきっと未来があると思いたい¹²⁾。

少し奇妙な、閉塞感すら感じられる締めくくりである。数年後、回想録には鍵がかけられ、三組の男女の物語が交叉する長編小説として書き直されることとなった。『サムライたち』では、

主人公はもはや「わたしたち」ではなく、登場人物にはそれぞれ架空の名前が与えられる。全体として恋愛小説、一代記、大衆文学といった様相を帯び、特定の時代を具体的に考察するような批評的性格はずいぶん遠ざけられたように見える。しかし少なからずその時代に関心を寄せ、バルト、ラカン、バンヴェニストといった固有名を共有する読者という「わたしたち」には、それぞれの登場人物がだれをさしているのかがわかるし、何の話をしているのかもわかるだろう。クリステヴァの「わたしたち」の具体的指示対象は『サムライたち』の登場人物に移しかえられたが、彼女がこの人称代名詞そのものに見いだした機能のほうは、物語に意味を与える読者の「わたしたち」に託されたのではないだろうか。じっさい、あらゆる自伝的エクリチュールは、読者に承認されて真に完成するのだ。その意味では、クリステヴァの饒舌は単なるおしゃべりではなく、来たるべき「わたしたち」への呼びかけだったともいえるだろう。

ふたたびさまざまな疑問が浮かんでくる。そのことによって「わたしたち」はたんなる事情通の集団であることを超えて、イペルボリックなものになりえたのだろうか？ クリステヴァが「わたしたち」のなかに見いだしたかった「わたし」はどこに行ったのだろうか？ そもそもなぜ小説でなければならなかったのだろうか？ これらの問いに答えるのは、いまの段階では先延ばしにしたい。というのも、その後もクリステヴァは小説と伝記、あるいはフィクションとエッセイのあいだ——果たしてその狭間に〈自伝〉が横たわっている、あるいは沈んでいるのだろうか——をさまよいつづけるからである。『サムライたち』の執筆中に母国ブルガリアの父を亡くし、そしてまもなく東欧の破局を目の当たりにしたクリステヴァは、やがてこれまで語ってこなかった故郷について語り始める。はじめは架空の都市を舞台にした寓意的な探偵小説として『老人と狼』(1991)が書かれ、次いでエッセイのかたちがとられた(「ソフィア」(1992)、「ブルガリア、わが苦しみ」(1995))。その後ふたたび小説に戻り、『老人と狼』の続編である『憑依』(1996)を発表する。この揺れ動きを見るかぎり、もしかすると、彼女じしんにも「なぜ小説か」ということはわかっていなかったのかもしれない。

Notes

- 1) たとえば以下のインタビュー録を参照。Julia Kristeva, Elisabeth Belorgey, « A propos des Samourais », *L'Infini*, n° 30, Summer 1990, p. 56-66. Julia Kristeva, Suzanne Clark, and Kathleen Hulley, “An Interview with Julia Kristeva: Cultural Strangeness and the Subject in Crisis”, *Discourse*, vol. 13, no. 1, 1990, p. 149-180. ジュリア・クリステヴァ「過ぎ去った時と来たるべき時のあいだで—ジュリア・クリステヴァインタビュー (1)」(聞き手 西川直子) 西川直子・富田今日子訳、『季刊 iichiko』第 18 号、1991 年、104-116 頁。
- 2) 「自伝契約」は、フランスにおける自伝研究の泰斗であるフィリップ・ルジュンヌが『フランスの自伝』(1971) のなかではじめて提示した概念で、自伝の条件、すなわち作者と語り手と主人公の同一性を読者に対して保証する間主体的な言語行為をさす。ルジュンヌは『自伝契約』(1975) において『フランスの自伝』の議論を発展させ、自伝と小説が互いに関連しあって得られる立体的効果を「自伝空間」と名づける。ルジュンヌによれば、こうした空間を作り出すような作者の発言は間接的なかたちでの自伝契約である。
- 3) じっさいには *New York Literary Forum* 誌の「女性の自伝作家」特集 (1984) にあわせて書き下ろされたものだが、掲載されたのは『ランフィニ』が先である (フランス語版)。なお、英語版でのタイトルは “My Memory’s Hyperbole” となっている。
- 4) たとえばクリステヴァのフィクション研究の成果をまとめた Benigno Trigo 編の論集 (2013) においても、またクリステヴァの小説 4 篇と彼女の理論の関係を研究した Sandrine Hope の博士論文 (2016) においても 1983 年のメモワールは取り上げられない。
- 5) Margaret Atack はこの「わたしたち」という表現についてポーヴォワールへの参照を指摘している。ポーヴォワールは自伝『或る戦後』(原題は *La force des choses*) で『レ・マンダラン』について言及し、「私自身について語るためには、1944 年に使われていた意味でのわたしたちについて語らなければならなかった」(強調原文) と述べている。じっさいクリステヴァは「メモワール」を伝記作家としてのポーヴォワールに対する言及からはじめており、『サムライたち』以前からすでに、ポーヴォワールのテキストはクリステヴァが自伝を書く際の重要な導きとなっていた。Margaret Atack, “The Silence of The Mandarins: Writing the Intellectual and May 68 in Les Samourais” *Paragraph*, 20(3), 1997, p. 240-257. Simone de Beauvoir, *La force des choses*, vol. 1, Gallimard, 1963, p. 366. (シモーヌ・ド・ポーヴォワール『或る戦後 上』朝吹登水子・二宮フサ訳、1965 年、284 頁。)
- 6) Julia Kristeva, « Mémoire », *L'Infini*, n° 1, Winter 1983, p. 39. 強調は原文による。
- 7) 註 3 を参照。なお、「メモワール」の冒頭および註にも *New York Literary Forum* 誌に自伝を寄稿しないかと提案されたとの記述がある。
- 8) art. cit., p. 42.
- 9) *Ibid.*, p. 40.
- 10) *Ibid.*, p. 39-40.
- 11) *Ibid.*, p. 40.
- 12) *Ibid.*, p. 54.

婚礼の花、葬儀の花

——ブランショ「牧歌」を読むコフマンについて

村田真衣

『Résonances』第14号

2023年11月発行

78-82 ページ

ISSN 2435-8371

婚礼の花、葬儀の花

——ブランシヨ「牧歌」を読むコフマンについて

村田真衣

モーリス・ブランシヨ（1907-2003）は、自身の執筆活動の最初期にあたる1936年に「牧歌」を書いた。この謎めいたフィクションは、11年の空隙を経て1947年春『リコルヌ』誌第1号に発表され、以後「最後の言葉」（1935年執筆）とともに『永遠の繰り言』（1951）、『事後に』（1983）とそれぞれ異なる名を冠した書物に収められることになる。本稿は「牧歌」を含む『事後に』と『災厄のエクリチュール』（1980）に応答するようにしてペンを執ったサラ・コフマン（1934-1994）が1986年の『窒息する言葉』で展開したブランシヨ読解をひもといてゆく。彼女が『窒息する言葉』を書いたのは、ユダヤ教の師として安息日を遵守したためにアウシュヴィッツ強制収容所で亡くなった父に、ユダヤ人であるという理由で死んでいった同胞たちに、収容所から生還し『人類』を著したロベール・アンテルムに、そしてモーリス・ブランシヨに敬意を表するためであった。

しかしながら、コフマンにとって「牧歌」を読むことは、物語る行為に随伴する表象不可能なものの表象を問いに付すことと不可分であった。たとえばブランシヨの「牧歌」を、第二次世界大戦下に起こった事実と重ねる類推的読解について彼女は次のように述べる。「アウシュヴィッツについての物語ーフィクションは許容されえないのであり、この出来事を「先取りする」ことはどんな文学であれ無理だろう。たとえば『牧歌』というこの物語でも」¹⁾。「アウシュヴィッツ以前に書かれた物語である『牧歌』は、一切の嗚咽や叫び声が白日の下に露呈されるのを禁じているが、それがアウシュヴィッツを先取りした物語となりうるには、スキャンダルなしには済まされないだろう」²⁾。ところが『窒息する言葉』の中心をなす「牧歌」論を概観すると、コフマンの主張は「牧歌」を「アウシュヴィッツ」のアレゴリーとみなすことへの純粹な否定に集約されるものではないことがわかる。彼女が重点を置くのはむしろ「牧歌」と「アウシュヴィッツ」が直面せざるをえない事態、すなわち物語化が根本的に完遂されえないという事態についてなのであった³⁾。

本稿では、コフマンによる「牧歌」読解を二つの観点から整理する。第一に「牧歌」の異邦人（*étranger*）が「法」とのあいだに保つ距離について、第二に「牧歌」そのものがもつ非牧歌性について、解釈を試みる。これらの作業を通して、先に紹介したコフマンにおける表象不可能性の議論の前段階を示すことを目指す。

異邦なるもの、分離

「牧歌」とはいかなるフィクションであるのか、実際にみてみよう。物語冒頭、名もなき町を訪れた異邦人がホスピスへ案内される。ドアを開けた若い女性(ホスピスの所長の妻ルイーズ)は、彼を歓待する。彼女はこの異邦人の空腹を満たす前にまずシャワー室に連れてゆき、ホスピスの外の泥を洗い流すよう促す。異邦人は自らをもてなすルイーズの顔をこの上なく美しいものとして記憶する。彼女はこの異邦人をアレクサンドル・アキムと命名する、「それではまたあとでね、アレクサンドル・アキム」。それ以降、この三人称フィクションの語り手もまたこの男を「アレクサンドル・アキム」と呼ぶようになる⁴⁾。コフマンは、このアレクサンドルという名からギリシア語のアレクソーを想起する。この語は「遠ざける、隔てる」を意味するフランス語 *écarter* の語源である。「アレクサンドル、それは外の間人、共同体の平衡を断ち切りに来る者、断絶の庇護者、法を侵犯する者、取り決めに侵害する者、言葉を保つ〔約束を守る〕こと (*tenir parole*) ができない者」とコフマンは言う⁵⁾。ルイーズはこの身元不明の男にアレクサンドル・アキムと命名することによって、彼を文字通り「異邦人」にしてしまう。しかしながら、ルイーズというこの女性は、自らホスピス内部の間人でありながらも、アキムを内部へ順化するよう強制しない。それはつまり彼女が外部を排斥の対象としないことを意味する。『この人は異邦人なのです』ルイーズは楽しげに言った。『私はずっとそう考えていました、彼は決してこの土地の間人になるはずはないでしょう』⁶⁾。

ルイーズのこの考えは、しかしながら、ホスピスの所長である夫ピエールにおいて本質を成さない。アキムが「あなたの妻が先ほどおっしゃったように、私は永遠によその町の間人でしかないのです」と述べると、所長は次のように返す「いいえ違います、まあ、気を落とすことはありませんよ。妻は頭に浮かんだことをすべて言うてしまうのです。妻の話を真剣に受け取る必要はありません⁷⁾。ピエールという人物は、自らが全権を握るこのホスピスを「家(*maison*)」と呼びながら、いつになったら外出できるのかと尋ねるアキムを諭す。ここではいかなることに疑念を持たずホスピスにいる間人にすべて委ねればよい、と⁸⁾。このようにしてピエールは外部の者を内部としての「家」に順化するよう促す。しかしながらホスピスに足を踏み入れた者は、内部の法の遵守を強いられる。彼らは採石場での労働を義務付けられ、許可のない外出は禁じられているのだ。

コフマンの「牧歌」解釈の要の一つは、異邦性にある。しかしながらそれはアキムという人物の特性としてのみ重要なのではない。「牧歌」において異邦な者は「家」の内部の女性ルイーズによって外部を意味する名を与えられ、歓待される。それによって内部における外部が可能となる。ここでの異邦性とは、「法」が拘束力を持つある特定の場において「法」から永遠に距離を取る者の態度を指す。以上のように、コフマンは「牧歌」のルイーズを分離ないし隔たりによって「家」に関与する間人とみなしていることがわかる。「分離し、乗り越えることのできない距離に残るもの [...], それこそが真の意味で関係を持つことである。近さと伝達の力は分離の力に依拠する [...]. 共同ではありえないものの異邦性のみが共同体の基盤を支える」⁹⁾。

したがって「牧歌」の異邦性は、外部からやってきたアキムにのみ特有のものではなく「家」に内在するルイズのうちにも見出すことができる¹⁰⁾。

ところで、コフマンにおける「牧歌」はもう一つの観点からも重要である。というのも、このフィクションはブランショにおける牧歌という語が何を含意するのかという問いを提起するからである。次節では、異邦人によって問われる牧歌がいかなるものであるのか、分析を試みる。コフマンによれば、文学史において田園牧歌や恋愛詩を指す牧歌 (idylle) という語は「形相=像」を意味するギリシア語エイダスの指小辞エイデュリオンに由来し「小さな形式 (物語作品)」を表すという。本稿の肝要となるのは、ブランショの「牧歌」というフィクションに表される牧歌がユートピアとしてのそれでは決してなく、むしろ〈幸福/不幸〉という凡庸な二項対立に先立つ不可分な何かがアイロニカルな仕方で提示されることにより、牧歌そのものの両義性がフィクションにおいて顕現するという点にある。

牧歌を問う異邦人

実際、それはどのようなことだろうか。アキムは〈牧歌なるもの〉をひとまず男女の結婚に結びつける。たとえば彼はルイズとピエールの中に牧歌を見出すが、その内実はきわめて奇妙である。ルイズとピエールはアキムに、婚約の思い出を仄めかす。換言すれば、婚姻の「法」が物語としての幸福を支えていることを証左するために、外部者を必要とする。たとえば、ピエールは婚約の思い出の写真アルバムを異邦人にわざと見せびらかす¹¹⁾。アキムに向かって「私の物語をあなたに話したいの」と言い出したルイズが子供っぽく冷たい声で話すのは、婚約の物語である¹²⁾。アキムは彼女に言う、ぼくはあなたが幸福だと知っているが、あなたがなぜ思い出をぼくに打ち明けるのかは理解できない、と。

アキムに「彼ら〔所長と妻〕は幸福なのか？ 不幸なのか？」と問いかけられた監視人の男はこう語る。結婚したばかりの頃の彼らには「気だるく澱んだ沈黙、人に対する荒々しさのない、不幸とは無縁で沈黙を説明する空気」があり、その居心地の悪さゆえ自分はそこに留まっていられなかった。するとアキムは次のように応答する。「でもあなたがいま説明したことは、穏やかな幸福、異常な何か、あらゆる牧歌の核心にある感覚、言葉のない真の幸福なのです」¹³⁾。アキムにとっての「真の幸福」とは、心地よい言葉が横溢する状態に生成するのではなく、言葉の不在——ここでそれは「沈黙」とほとんど同義である——によって保持されるものであるらしいことがわかる。アキムにとっての「牧歌」は、また別の場面で、ピエールによる疑念を経由して提示される。ある夜のこと、ホスピスで恐ろしい悲鳴を耳にしたアキムが様子を伺いにいくと、夫が自分を殺そうとしていると想像したルイズが廊下で取り乱していた。ドアの向こうからピエールが現れ、異邦人に歩み寄ってこう問いかける「これが牧歌なのか？ これは本当に牧歌なのか？」アキムは次のように答える「牧歌？ そうですとも、当然でしょう？」¹⁴⁾このように、たとえばアキムとピエールのあいだでは、牧歌という言葉が想像させるものは大きく異なっている。「牧歌」においては、正常なものと異常なものはいずれも価値

判断以前の不可分な何かとして弁証法的に止揚されるのだ。それゆえ、法から永遠に隔たり続ける異邦人アキムは、結婚で結ばれている二人のあいだから、牧歌的共同体の空虚さを浮かび上がらせるのである。ここで『災厄のエクリチュール』においてシモーヌ・ヴェイユを引きながら述べたブランシヨの言葉が思い出される、「平穏さによる以外に極限的なものは何もないのだと。並外れた平穏さによる狂気、穏やかな狂気。思考すること、消滅すること、すなわち平穏さの災厄」¹⁵⁾。

物語の終盤、アキムは結婚することでホスピスの外へ出ることができるという「法」に従って、老人の姪エリーズと婚約を結ぶ。結婚式の前夜、彼は禁じられた外出を試みる。疲労の末に倒れ込んだアキムは翌朝、十発の鞭打刑に処されることになる。太陽が照り輝く空の下、六回目の鞭が打たれる時、婚礼を知らせる華やかなファンファーレが鳴り響く。この場面においては、残酷さと平穏さがコントラストを成しながらも両立してしまう。苦しみながら生死をさまよった末、アキムは死を迎える。皮肉にも婚礼は葬儀に姿を変えてしまう。眩い白日が死の呆気なさをよりいっそう際立たせる。このようにして「牧歌」は結末を迎える。一度は法に従うことを決めたアキムだったが、最後の最後あと一歩手前というところで彼はやはり法に背く。真の意味で、法に対し異邦であり続けた。コフマンにとって、また私たちにとって、「牧歌」というフィクションはそれが決して牧歌的でないという限りで本質的なものとなるのだ。

Notes

- 1) Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, Paris, Galilée, 1986, p. 22.
- 2) *Ibid.*, p. 39.
- 3) たとえば、山邑久仁子は「牧歌」「最後の言葉」を第二次世界大戦の「先取り」とする読解を明確に否定した上で、この二作品の度重なる回帰をブランシヨにおける「戦後」の認識へと接続している。山邑久仁子「モーリス・ブランシヨの二つの短編を巡って——回帰する〈外〉」『桐朋学園大学研究紀要』第17号、1991年、187-203ページを参照。
- 4) Maurice Blanchot, « L'Idylle » (1936), *Après Coup précédé par Le Ressassement éternel*, Paris, Minuit, 1983, p. 12.
- 5) Kofman, *op. cit.*, p. 27. 強調原文。
- 6) Blanchot, *op. cit.*, p. 31.
- 7) *Ibid.*, p. 32.
- 8) *Ibid.*, p. 31.
- 9) Kofman, *op. cit.*, p. 36. コフマンはブランシヨ『明かしえぬ共同体』に所収されたマルグリット・デュラス論「恋人たちの共同体」を典拠として、「牧歌」のルイズにデュラスの『死の病い』の少女を重ね合わせている。
- 10) 関わりなくして関係に参与するというブランシヨにおける「分離」「隔たり」の思考は、彼の「中性的なもの (*le neutre*)」をめぐる思考とも深く通底している。郷原佳以「ブランシヨにおける「中性的なもの」」、『年報 地域文化研究』第5号、2002年、147-165ページを参照。
- 11) Blanchot, *op. cit.*, p. 15.
- 12) *Ibid.*, p. 24.
- 13) *Ibid.*, p. 38. 強調引用者。
- 14) *Ibid.*, p. 44.
- 15) *Id.*, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 16. 強調引用者。

アンドレ・バザンにおける 「現前」の概念について

高草木倫太郎

『Résonances』第14号

2023年11月発行

83-88 ページ

ISSN 2435-8371

アンドレ・バザンにおける「現前」の概念について

高草木倫太郎

アンドレ・バザンによる記念碑的論考、「写真イメージの存在論」（初出：1945）には、以下のような箇所がある。

灰色あるいはセピア色の、幽霊のようでほとんど見分けがつかないそれらの影は、もはや伝統的な家族の肖像ではない。それらは持続の中で止められ、死の運命から自由になった生命の、心をかき乱す現前なのである。（Bazin 2018b : 2557; バザン 2015 : 18）。

家族のアルバム写真について語るバザンは、写真を「現前（présence）」として捉えつつ、自らの議論を進めたのであった。バザンにおけるこの「現前（présence）」という言葉については、先行研究において様々な解釈がなされてきた。一般的な見方としては、バザンが強い影響を受けていた、サルトルの『イマジネール』との比較を通じた解釈がありうる（谷 2020 : 102; 中村 2018）。また、シュウォーツのように、デリダの議論との比較を行う論者もいる（Schwartz 2011）。これらの議論はどれも重要なものであるが、本稿では一旦これらの論点を傍において、別の視点からバザンの「現前」について考えてみたい。

別の視点とは、サルトルと同様、バザンに大きな影響を与えたアンドレ・マルローである。「写真イメージの存在論」の中でもマルローへの言及を行っているバザンは、マルローの「映画心理学の素描」（初出：1940）から大きな示唆を得ていた。両者の関係を時代背景から読み解く試みや、両者の美術史観における類似性への指摘は今までも度々なされてきた¹⁾。本稿では、そのような議論の中で取りこぼされてきた、「現前（présence）」という概念をめぐる両者の関係を整理することを目指す。

さて、まずはマルローにおける「現前」について見ていこう。「映画心理学の素描」には以下のような箇所がある²⁾。

偉大な小説家の演出を分析することは可能である。彼らの目的が事実を語ることであれ、性格の描写、分析であれ、あるいは生の意味（sens）についての問いであれ、はたまた小説家の才能がブルーストのように増殖へ向かうのであれ、ヘミングウェイのように結晶化へ向かうのであれ、彼らは物語る（raconter）のであり、すなわち要約し、かつ上演する。言い換えるのなら、現前化（rendre présent）するのである。私が小説家の演出と呼ぶものは、小説家が愛着を抱く瞬間、あるいはそれらに特別な重要性を与えるための手段の、本能的な、あるいは熟考された選択である〔強調原著者〕（Malraux 2004 : 12; マルロー 1997 : 236）。

ここでは、現前化という作用が、要約や上演という言葉で表される「物語」に依拠するという考えが表明されている。単純に考えるのなら、読者は物語により、小説内世界を同時的に、現前したものとして捉えるということになるだろう。

その上で、バザンの文章へ目を向けよう。まず注目したいのは、バザンがマルローによる唯一の監督作品、『希望』という映画について語った文章である³⁾。映画は、スペイン内戦に人民戦線側の義勇兵として参加したマルローが、その経験に基づいて執筆した同名小説(1937)に基づくもので、実際に戦闘が続くバルセロナで撮影された。1939年には完成していたが、政治的な理由により、一般への公開は1945年に実現した。そして、バザンはその年のうちに、『ポエジー45』(*Poesie 45*)の8/9月号で「『希望』あるいは映画におけるスタイルについて」("À propos de *l'Espoir* ou du style au cinéma")を発表する。この文章は、バザンのスタイルに対する考え方など、さまざまな興味深い論点を含んでいるが、ここでは現前という問題に関わる部分のみを抽出して考えたいと思う。

バザンはマルローが用いる比喻の意味作用(signification)を分析する文脈で、上記のマルローの文章を引用する。そして、続く部分で以下のように述べる。

現前化すること(*rendre présent*)と意味を与えることは、芸術家において一つの同じ行為でしかありえない。というのも、現前は芸術家がそれに与える意味によってしか正当化されないからである(Bazin 2018a: 123; バザン 2020: 67)。

バザンにおいて、「意味(sens)」は何かを現前せしめ、その正当性を担保するものとして捉えられている。ここで非常に興味深いのは、バザンがマルローの議論を引き継ぎながらも、微妙にそれをずらしているということである。マルローにおいて、何かを現前化するのは「物語」であった。しかし、バザンにおいて、その役割を果たすものは「意味」にすり替えられている。バザンがマルローの上記の文章を引用する際、「あるいは生の意味(sens)についての問いであれ」という部分が、原文とは違い、イタリックで強調されている。マルローにとって、ここで述べられている「意味」は、現前化に関わるものがあっても、主たる要因ではないことが読み取れる一方、バザンはこの「意味」を強調し、彼の現前に関する議論の中心に位置付けようとしているのだ。

バザンがこのようにマルローのテキストを読み替えた理由は、主に二つ考えることができる。一つ目は、「写真イメージの存在論」との関係である⁴⁾。「写真イメージの存在論」で提示される歴史観はマルローに多くを負っている。しかし、現前に関する議論は、両者でかなり異なっている。はじめに認した通り、バザンは写真の特殊性から、写真を何かしらの現前として捉えていた。一方、マルローにとって、現前化は物語によって起こるが、そのような物語はイメージの連続に依拠しているため、写真は物語を語るができない(Malraux 2004: 7; マルロー 1997: 232)。したがって、写真において現前は生じない。バザンはこのような対立に気づいたため、恣意的にマルローのテキストを読み替えたと考えられる。

また、バザンによるマルローのテキストの捉え方は、バザンがキャリア全体で示した「要約する物語」への抵抗を考えれば自然な反応だったようにも思われる。たとえば、「映画言語の進化」の中で批判対象として持ち出される、「分析的」あるいは「ドラマ的」物語形態は、まさに「要約する物語」として捉えることができるだろう (Bazin 1994 : 71; バザン 2015 : 118)。「分析的」、「ドラマ的」物語形態は、繰り返しショットに代表されるような、現実を分節化することで、物語を自然な流れに沿って観客に伝達するために用いられる技術のことを言う。一方、そのような現実の還元に対し、長回しや画面の深さによって異なる美学を提出しようとしたのがジャン・ルノワールやオーソン・ウェルズであり、バザンが高く評価することになる映画人たちであった。実際バザンは、『ジャン・ルノワール』の中で以下のように述べている。

演劇的、あるいは小説的意味におけるドラマ (drame) やアクションでさえ、彼 [ルノワール] にとっては本質に対する口実に過ぎず、本質というのは見えるもの、まさに映画の素材をなすものの至る所に存在する。確かにドラマは必要だ。人はドラマのために映画館へ行く。しかし、物語 (histoire) はひとりで出来上がっていく。観客がそれを理解する喜びを感じられる程度に、物語が示されていればそれで十分である (Bazin 2018b : 2587; バザン 1980 : 36)。

バザンは自らが本質とみなすものへと向かうため、マルローのテキストをずらして読み、「意味」の重視を打ち出すのである。

以上の比較からわかることは、バザンがマルローを通して写真や映画における「現前」に接近したということであり、また、マルローの論考ではそこまでの重要性が与えられていなかった「意味」という言葉が、バザンの「現前」に関する議論においては大きな位置を占めるということである。

字数の都合上、大まかな展望のみを示して結びとしたい。バザンが長回しや画面の深さを賞賛したのは、それらが慣習的な意味の押し付けを回避し、観客の側におけるその都度の能動的な意味の構築を促すためであった。そして、このような「その都度の能動的な意味の構築」とバザンにおける「現前」は分かち難く結びついているように思われるのである。

1944年の4月に週刊誌『大学情報』 (*L'Information universitaire*) で発表された (1188号) バザンの「リアリズムについて」 ("À propos du réalisme") という論考には以下のような箇所がある。

あらゆる持続の芸術は、文学であれ音楽であれ、不変の核を中心とした絶え間ない再創造を前提としている。毎晩、フットライトに照らされ、戯曲はシナリオから新しく生まれ変わる。戯曲の永遠性は、上演の生き生きとした「現前」が持つ現在性と切り離して考えることができない (Bazin 2018a : 87; バザン 2018 : 9)。

戯曲は元のシナリオが過去に書かれたものであっても、上演のたびに現在化し、「現前」となる。それは、「不変の核」を持ちながら、上演される現在における一回性を持ち合わせているのだ。バザンにとって「現前」という言葉は、上演における一回性、すなわちそれが今までになかった上演であり、これからも繰り返されることのないものであるという性質と分ち難く結びついている。

そしてバザンが、映画の弱点になりうると考えたのは、まさにこの点においてである。すなわち、映画の根底にある写真の機械的生成は、作品を「必然的に特定の歴史的、社会的文脈に固定」してしまう（Bazin 2018a : 87; バザン 2018 : 9）。すなわち、映画の上映においては、戯曲のもつ上演の一回性やそこから生じる「現前」に到達することが難しい。映画は一度完成すれば変化することがなく、過去の特定の点に分ち難く結び付けられている。

しかし、（「リアリズムについて」からも読み取れるように）、映画には「特定の歴史的、社会的文脈」から自由になるチャンスがある。そしてそれこそ、観客による「その都度の能動的な」参加による、「一回的な」意味の構築だったのでないだろうか。そのことを示すのが今後の課題となる。

参考文献

- Andrew, D. (2010), *What Cinema Is!*, Chichester : Wiley-Blackwell.
- Andrew, D. (2011), "Malraux, Bazin, and the Gesture of Picasso," D. Andrew with H. Joubert-Laurencin eds., *Opening Bazin : postwar film theory and its afterlife*, New York : Oxford University Press, pp. 95-103.
- Andrew, D. (2013), *André Bazin*, pbk ed. revised, Oxford: Oxford University Press.
- Bazin, A. (1994), *Qu'est-ce que le cinéma?*, 2. éd., Paris : Éditions du Cerf.
- Bazin, A. (2018a), *Écrits complets I*, édition établie par Hervé Joubert-Laurencin, Paris : Éditions Macula.
- Bazin, A. (2018b), *Écrits complets II*, édition établie par Hervé Joubert-Laurencin, Paris : Éditions Macula.
- Malraux, A. (2004), *Écrits sur l'art*, Paris : Gallimard.
- Schwartz, L.-G. (2011), "Deconstruction *avant la lettre*," D. Andrew with H. Joubert-Laurencin eds., *Opening Bazin : postwar film theory and its afterlife*, New York : Oxford University Press, pp. 95-103.
- 谷昌親 (2020) 「死骸的現存としてのイメージ 映画『闘牛』をめぐるバザンとレリスの交錯」『アンドレ・バザン研究』4号, 95-113 ページ。
- 中村秀之 (2018) 「アンドレ・バザンの《présence》について」『アンドレ・バザン研究』2号, 68-79 ページ。
- バザン, アンドレ著, フランソワ・トリュフォー編集, 奥村昭夫訳 (1980) 『ジャン・ルノワール』フィルムアート社。
- バザン, アンドレ著, 野崎歓・大原宣久・谷本道昭訳 (2015) 『映画とは何か(上)』岩波書店。
- バザン, アンドレ著, 堀潤之訳 (2020) 「『希望』あるいは映画におけるスタイルについて」『アンドレ・バザン研究』4号, 61-82 ページ。
- 堀潤之 (2018) 「パンセプセストとしての『写真映像の存在論』」『アンドレ・バザン研究』2号, 30-55 ページ。
- マルロー, アンドレ著, 野崎歓訳 (1997) 「映画心理学の素描」『ユリイカ』第29巻4号, 230-240 ページ。

Notes

- 1) バザンとマルローの関係については、アンドルーや堀の論考を参照(Andrew 2010 : 31-37; 2011 ; 2013 : 59-71; 堀 2018)。
- 2) 「映画心理学の素描」は、1946年に全体にわたる修正が加えられ、再出版されている(堀 2018 : 52)。現在存在する邦訳には、『ユリイカ』に掲載された野崎歓によるものがあるが、これは1946年版に基づいている(マルロー 1997)。本論考においては、初出時との異同を掲載しているプレイヤー版を参照し、初出時の文を訳出する(ただし、引用括弧内には野崎訳の対応箇所も記載)。
- 3) 作品制作、公開の経緯、作品とバザンの出会いについては、邦訳版の堀による訳者改題を参照(バザン 2020)。
- 4) 「写真イメージの存在論」が初めて掲載された『絵画の諸問題』は、1944年の5月に出版される予定だったが、フランス民兵団(ヴィシー政権下における親ナチスの民兵団)がリヨンの印刷所を襲撃し、出版者を処刑したため、一年以上遅れて出版された。単純に考えれば、「写真イメージの存在論」は1944年の5月以前には完成していたことになる(Andrew 2010 : 11)。すなわち、「『希望』あるいは映画におけるスタイルについて」よりかなり前から、バザンの写真に関する考えはある程度構築されていたと考えることができる。なお、ここでいう「写真イメージの存在論」は『絵画の諸問題』に掲載された45年版のことである。本論考で今まで参照してきたのは『映画とは何か』に収録された、45年版に加筆・修正を加えた58年版であるが、全体の論旨に大きな違いはなく、特に現前に関する問題はそのまま引き継がれている。45年版、あるいは完成前の草稿については全集版を参照(Bazin 2018a : 108; 2018b : 2534)。

バタイユとヴェルナツキー

「全般経済学」における『生物圏』の影響を中心に

石野慶一郎

『Résonances』第14号

2023年11月発行

89-93 ページ

ISSN 2435-8371

バタイユとヴェルナツキー

「全般経済学」における『生物圏』の影響を中心に

石野慶一郎

ジョルジュ・バタイユ (Georges Bataille, 1897-1962 年) の著作『呪われた部分 全般経済学 試論・蕩尽』(*La Part maudite, Essai d'économie générale—La Consommation*) (以下『全般経済学』) では、ロシア出身の地球化学者ヴラジミール・ヴェルナツキー (Vladimir Vernadski ; Владимир Вернадский, 1863-1945 年) の著作『生物圏』(*La Biosphère*) が参照されている。本稿では、『生物圏』が『全般経済学』にいかなる影響を与えたのかを、ヴェルナツキーに関する諸事項を説明しながら考察し、バタイユとヴェルナツキーの思想がもたらす可能性について、ささやかな展望を示したい。

*

初めに、ヴェルナツキーの伝記的事実についていくらかの確認をしておきたい¹⁾。ヴェルナツキーは大学で土壌学・鉱物学・結晶学を学び、ミュンヘンやパリでの在外研究を経て、結晶学に関する成果で博士号を取得している。後にヴェルナツキーが創設する「地球化学 (geochemistry ; геохимия)」という新しい科学分野は、そうした鉱物への興味が拡大し、鉱物の起源を地球での進化における化学的・物理的な過程としてとらえようと試みた帰結である。この「地球化学」の講義のために、ヴェルナツキーはパリ大学に招かれる。その折、1922 年に行われたソルボンヌでの講義をまとめたものが『地球化学』(*La Géochimie*) という最初の主著に結実する。したがってこの書物は、まず 1924 年にフランス語で出版され、それから全面的に改定されてロシア語に (1927 年)、さらにはそれがドイツ語や日本語にもすぐに翻訳され (ドイツ語版は 1930 年、日本語版は 1933 年)、各国の同分野発展に寄与した。なお、ヴェルナツキーはパリ滞在中に、後述する「精神圏 (noosphère ; ноосфера)」という概念を、地質学者・古生物学者で思想家のピエール・テイヤール＝ド＝シャルダン (Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955 年) や数学者で哲学者のエドゥアール・ル＝ロワ (Édouard Le Roy, 1870-1954 年) との交流を通じて生み出したとされている。こうしたフランスでの活動の成果も相まって、バタイユが参照した『生物圏』という著作もまた、フランス語で出版されることとなる (『生物圏』のフランス語での出版は 1929 年で、同書については 1926 年のロシア語版の出版のほうが早い)²⁾。

*

ではバタイユはヴェルナツキーの思想からいかなる影響を受けているのか。まずは『全般経

『生物学』において『生物圏』が参照される箇所を確認しよう。

各個体にとっても、各集団にとっても、直接の制限は他の個体あるいは他の集団によってもたらされる。しかし地球の圏域（まさに生物圏のことだ。つまり生にとってアクセス可能な空間のことである）が唯一の現実の限界になっている³⁾。

この一節そのものの説明はひとまず措き、確認したいのは、「生物圏 (biosphère)」という語に註が付され、「W・ヴェルナツキー『生物圏』(1929年)を参照せよ」という文言とともに、「以下に続く私の考察のいくつかが(視点は別だが)素描されている」と記述されることである⁴⁾。つまりこの記述から、バタイユが『全般経済学』で示す考察が、「視点は別だが」、ヴェルナツキーの『生物圏』と共通していることが読み取られる。

ではいかなる要素が共通しているのか。措いていた引用箇所自体の説明を施せば、この件は『全般経済学』の第2章「全般経済学の法則」の一節であり、生物の成長の限界について述べている部分であるとまとめられる。生物の成長について、この一節の前にバタイユは、生物は太陽から受け取った過剰なエネルギーを浪費へと転じさせる前に、まずはそのエネルギーを最大限、成長のために用いると述べる。言い換えれば、生物は成長を続けることができなくなったときにはじめてそのエネルギーを浪費へと転向させることができるのである。この成長の「唯一の現実の限界」が「生物圏」というわけだ。つまり「生物圏」は、浪費に転じる境界として設定されているのである。

生物が成長し、それが満たし得る「アクセス可能な空間」という、限界としての生物圏の定義は、なるほどたしかにヴェルナツキーの言述に則っている。ヴェルナツキーもまた、「生物圏がその構造や構成、その物理的な状態によって、生命の領域を完全に内包している」こと、また、「生命は生物圏の条件それ自体に適応している」こと、つまり生物圏の定義上、生命の領域がそこから逸脱しようがないことを認めている⁵⁾。

とはいえ、以上のことは生物圏の定義を言い換えたに過ぎない。そこでバタイユが「考察」したこと、つまり、生命の限界としての生物圏に関してどのような洞察を加えたのかが重要になってくる。

*

バタイユの「考察」を検討する前に、より広範的な共通点として確認しておきたいのは、バタイユと同様にヴェルナツキーもまた、太陽を根源的なエネルギー源としてとらえているということである。バタイユが「生の最も全般的な条件」として「太陽エネルギーは繁殖する生命の発展の原理」であることを挙げ、「われわれの富の源泉と本質」として太陽が「何か代償を得ることなく、ただ惜しみもなくエネルギーを——富を——分け与える」ことを示していることと同様に⁶⁾、ヴェルナツキーもまた、「生命にとって太陽放射の熱の重要性は明らかであり、議

論の余地はない」⁷⁾、「太陽放射を、地上の自由なエネルギーの新しく多様な形態へと変換し、地球の歴史を、その運命もろとも完全に変えるのは、ひとつの惑星のメカニズムなのである」と、太陽がエネルギー源である点を議論の基礎に置いている⁸⁾。

かと言って、バタイユがヴェルナツキーによってのみ、太陽エネルギーを「全般経済学」の原理としようと考えたと言うつもりは毛頭ない。太陽のモチーフが必ずしもヴェルナツキーに依らないことは、『太陽肛門』(*L'Anus solaire*) (1927年執筆、1931年出版)や「腐った太陽」(*« Soleil pourri »*) (1930年掲載)等、バタイユが『全般経済学』を出版する1949年よりずっと前から太陽のモチーフに拘っていたことから明らかであろう。

ただし、国内外でれっきとした科学者として扱われていたヴェルナツキーの『生物圏』によって、あくまで「経済学の書物」として⁹⁾、つまり一学問の成果として出版された『全般経済学』が、太陽がエネルギー源であるとするものの科学的裏付けを得たと考えることはできるかもしれない。バタイユがいかなる経路をたどってヴェルナツキー『生物圏』を知ったのかさえも定かではないが——ひとつの仮説として、本人がいなければ「この著作をつくることはできなかった」とまで記された¹⁰⁾、『全般経済学』の協力者で物理学者のジョルジュ・アンブロジーノ (*Georges Ambrosino, 1912-1984年*) による紹介と考えることは不可能ではないかもしれない——、エネルギー源としての太陽については、19世紀後半に熱力学第二法則が定式化されたことに端を発する熱力学分野の盛り上がりやその原則に基づく20世紀前半の社会エネルギー論の発展といった時代の潮流も加味して考える必要があるだろう¹¹⁾。

*

さておき、以上に鑑みれば、太陽を根源的なエネルギー源とみなす点や生物圏を成長の限界ととらえる点など、包括的に地球全体のエネルギーのダイナミズムを把握する視点そのものが、バタイユがヴェルナツキーから引き継いだ思想であるとも見られる。だが、「以下に続く私の考察のいくつか」と先に引用した一節が示す内実として、もっとも具体的な継承は、「生命の圧力 (*la pression de la vie*)」という考えに認められるだろう。

バタイユは、ヴェルナツキーについての注釈を記した直後の第2章第3節を「圧力」と題し、「生命の圧力」について論じている。バタイユはそこで、分かりやすい例として、「庭師が庭園のなかを切り開き、そのまま路面をむき出しにして維持しておく小道」を挙げる¹²⁾。こうした小道は、ひとたび放置されると、「周囲の生命の圧力 (*la pression de la vie*)」によってすぐに草や茂みに覆われ、動物の生命がひしめくようになる¹³⁾。気圧の高いところから低いところに風が吹くように、生命が空いた空間を瞬く間に占めるのである。またこの「生命の圧力」は、「余剰エネルギーを燃焼へ差し向けている」ともされており¹⁴⁾、生命が蕩尽へと向かうための重要な要因ともなっている。

こうした考えは『生物圏』にも見られ、まったく同じ「生命の圧力 (*la pression de la vie*)」という語を用いながら、ヴェルナツキーは以下のように説いている。

この宇宙の力は生物の繁殖に起因する、生命の圧力 (la pression de la vie) を決定づけている。この圧力は、太陽の力が地表に伝達されたものと考えることができる。実際この圧力は文明化された生活の中でもなお感じることができる。人間は、手つかずの自然の様相を変化させ、地球の一部の地域から植物群を取り除くことで、いたるところで生命の圧力 (la pression de la vie) に抵抗し、努力し、その圧力と同等のエネルギーを消費し、仕事をしなければならない。人間が諸力を消費することをやめ、植物群を取り除く防衛壁を守るために方策を講じることをやめたならば、その領域はたちまち植物機構によって覆い尽くされてしまうだろう。この植物機構は人間がそれらから奪い取った場所は、いつでもどこでも奪い返すのである¹⁵⁾。

要言すれば、ヴェルナツキーがここで謂っているのは生命の威力である。もしも「人間が諸力を消費することをやめ」てしまえば、生命がたちまち活動領域を覆ってしまう。ヴェルナツキーがこうして示唆した人間の諸力の消費の必要性を、バタイユは余剰エネルギーの消尽と解釈することで「全般経済学」の理論を成したと考えることができるだろう。

*

以上のように、限界としての生命圏やエネルギー源としての太陽、「生命の圧力」という考え等に、『全般経済学』における『生物圏』の影響が見て取れよう。ほかにも素描されているという「考察のいくつか」を精査することもできようが、それを差し置いてもささやかながら最後に示したいのは、むしろバタイユとヴェルナツキーのその後の思想における類似である。

ヴェルナツキーは『生物圏』を記した後、いまやその「生物圏」は、科学的思考と人間の労働によって、「精神圏」という新たな段階に移行しているのだと言う¹⁶⁾。その移行の源となっているのは、人間の文化のエネルギーであり、ヴェルナツキーはこれを「文化的生物地球化学的エネルギー」と呼ぶ¹⁷⁾。ヴェルナツキーもまた、バタイユが戦争を人間の余剰エネルギーの発散の（回避すべき）一形態と考えたように、エネルギー論的な布置で世界をとらえているのである。いわゆる人文系／自然科学系という分割にとらわれないエネルギー概念の系譜学の必要性を感じるとともに、ここには物質性／非物質性を超えて一元論的に世界をとらえうる強度の思想の一形態が見て取れる。こうしたエネルギー思想の豊かさに目を向けるために、ヴェルナツキーやバタイユに見られる、両者の異同もふまえ、包括的な視座を含む思想の探求を今後の課題としたい¹⁸⁾。

Notes

- 1) ヴェルナツキーの伝記的事実については以下を参照。梶雅範「ヴラジーミル・ヴェルナツキーの生涯と業績」(ヴラジーミル・イヴァノヴィッチ・ヴェルナツキー『ノースフェーラ——惑星現象としての科学的思考』梶雅範訳、水声社、2017年所収)。なお、同書では「ヴェルナツキイ」という表記を採用しているが、本稿では一貫して「ヴェルナツキー」という表記を採ることとする。
- 2) 「生物圏」という概念の出处自体はヴェルナツキーではないということは念のため断っておきたい。これについてヴェルナツキー自身は「「生物圏」、すなわち「生命の領域」という概念は19世紀はじめのパリで〔ジャン＝バティスト・〕ラマルク(1744-1829年)によって生物学に導入され、地質学には19世紀末のウィーンで〔エドアルト・〕ズュース(1831-1914年)によって導入された」(「精神圏についての緒言」『ロシアの宇宙精神』S.G. セミョーノヴァ+A.G. ガーチェヴァ編、西中村浩訳、せりか書房、1997年、335-336頁、[]は引用者による補足)としているが、「生物圏」の真の出处については精緻な議論が必要だろう。
- 3) Georges Bataille, *La Part maudite, Essai d'économie générale—La Consommation, Œuvres Complètes de Georges Bataille, t. VII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 36 (『呪われた部分 全般経済学試論——蕩尽』酒井健訳、ちくま学芸文庫、43頁)。以下、フランス語からの翻訳は既訳を参考に筆者が行う。また、以下バタイユの全集はO.C.と略記し、巻数と頁数のみを記す。
- 4) *Ibid.*
- 5) Vladimir Vernadski, *La Biosphère*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, p. 143. バタイユが参照したのはフランス語版だが、ロシア語版(*Вернадский В. И. Биосфера*. Л., 1926)も適宜参照した。
- 6) Georges Bataille, *La Part maudite, O.C. t. VII, op. cit.*, p. 23 (『全般経済学』前掲書、41頁)。
- 7) Vladimir Vernadski, *La Biosphère, op. cit.*, p. 16.
- 8) *Ibid.*, p. 13.
- 9) Georges Bataille, *La Part maudite, O.C. t. VII, op. cit.*, p. 19 (『全般経済学』前掲書、11頁)。
- 10) *Ibid.*, p. 23 (同上書、20頁)。
- 11) 熱力学第二法則の定式化による社会エネルギー論分野の発展の過程は、桑田学『経済的思考の転回 世紀転換期の統治と科学をめぐる知の系譜』(以文社、2014年)に詳しい。
- 12) Georges Bataille, *La Part maudite, O.C. t. VII, op. cit.*, p. 37 (『全般経済学』前掲書、44頁)。
- 13) *Ibid.*
- 14) *Ibid.*, p. 43 (同上書、56頁)。
- 15) Vladimir Vernadski, *La Biosphère, op. cit.* p. 70.
- 16) ヴラジーミル・イヴァノヴィッチ・ヴェルナツキー『ノースフェーラ——惑星現象としての科学的思考』前掲書、28頁。
- 17) 同上書、187頁。
- 18) バタイユのエネルギー論的側面の追求を考察したものとしては以下を参照されたい。石野慶一郎「バタイユから考えるエネルギーエコノミー——ニック・ランドとユク・ホイを手がかりに」『Phantastopia』第2号、Phantastopia編集委員会、2022年、199-208頁 (<https://phantastopia.com/2/energy-economy-bataille/>)。

彼の修行時代

ミシェル・セール 『ミシェル・セール全集』 第1巻書評

中山義達

『Résonances』 第14号

2023年11月発行

94-97 ページ

ISSN 2435-8371

彼の修行時代

ミシェル・セール『ミシェル・セール全集』第1巻書評

中山義達

ミシェル・セール (Michel Serres, 1930-2019) は、2019年6月1日に逝去した。この多産な哲学者の死後わずか3年、同時代フランスを生きた幾人かの巨星に先駆けて、彼の全集の刊行が Fondation Michel Serres と Éditions Le Pommier によって始まった。その第1巻が本書、Michel Serres, *Œuvres complètes*, vol. 1, « Cahiers de formation » (Paris, Le Pommier, 2022) である。

この全集は、セールのかつての教え子であり、哲学や科学史の研究者として活動を続けるロラン・シェアール、ベルナデット・バンソード＝ヴァンサン、それからフレデリック・ヴォルムスの三名に、セールとともに出版社 Le Pommier を創業し、彼の編集者を30年にわたって務めたソフィ・バンカールを加えた四名によって監修されている。冒頭に置かれた「序曲」(Ouverture) において、彼らは書く。ミシェル・セールは、「科学と戦争の結びつきを拒否し、科学と文学との結びつきを希求した哲学者」であったと (p. VIII)。セールの著作にわずかなりとも親しんだ者からすれば、この形容はいささか陳腐にも思えるが、しかしこれがもはやクリシェであるとすら感じられるのは、やはり真実であるからにほかならないのだろう。1945年夏、広島と長崎への原爆投下を決定的な契機として思索を紡ぎ始め、科学と戦争の蜜月による人類の自殺を憂いた哲学者であり、自然科学と人文科学の「二つの文化」(チャールズ・パーシー・スノー) の分断を嘆き、そのあいだをつなぐ「北西航路」を往き来した越境者でもあったミシェル・セール。「序曲」では、彼の経歴が三つの時期に分けられたうえで紹介され、また、この全集が生まれた経緯と編集方針とが記される。

第一の時期には、科学、特に数学と、文化ないし人間の生のあいだに断絶はないと主張し、両者のあいだの紐帯を照らし出そうとする哲学者にして数学者セールがいる。彼は、数学的構造主義という転回について科学的・哲学的な思考を深めながら、そのうえに立って歴史家としてライブニッツの「体系」を主題とする大部の博士論文を執筆し、それと同時に『ドン・ジュアン』やジュール・ヴェルヌ、エミール・ゾラの文学作品を論じる。1979年に *Critique* 誌上で特集が組まれた頃のセールが広く知られていたのは、「構造主義の思想家」としてであったという。1980年の『パラジット』(*Parasite*) から1990年の『自然契約』(*Le Contrat naturel*) までが第二の時期である。編者らの主張によれば、この頃のセールは、文学との外在的な関係を離れて、文学そのものの実践へと移行していった点でそれ以前と分たれる。事実、『ローマ』(*Rome*) (1983年) や『五感』(*Les Cinq sens*) (1985年) などの諸著作は、相変わらず自然科学へと目を配りつつ理論的な思考をめぐらせながら、同時に、文体の探求によっても特徴づけられると述べてよい。また、1984年に、ルネ・ジラルールの招きに応じてスタンフォード大学の

教壇に立ち始めたことも見逃すことはできない。フランスのアカデミズムに対して微妙な立ち位置にしながら、セールはその後、もはや大衆的な人気を誇る著述家となっていく。アカデミー・フランセーズの会員にもなり（1990年）、ラジオ番組でもその軽妙な語り口で人気を博した彼は、より同時代的かつ政治的な議論を展開するようになり、並行して、壮大な人類史叙述を行う諸著作を次々と発表する。セールを紹介するために彼の経歴をこのように三つの時期に区分することに異論はないし、妥当な来歴の提示だと思う。彼のことを理解するためにまったく無益であるともいわないが、ただし、当然、この時期区分を前提とすることに危険がないわけではなく、さらには読解の枠組みとして採用することは誤りを導きかねないから、あくまでセールの経歴の紹介にすぎないということには留意すべきである。

さて、この「序曲」によれば、セールの全集刊行の計画は彼の生前からすでにあっただろう。鬼籍に入る数ヶ月前、著者が望んだのは、刊行されたすべての書籍と論文、それから未完のテキストの一部を集め、それらが書かれた文脈を提示し難解な箇所を解説する序論を加えたうえで、しかし註は追加することなく刊行することだった。註が必要となるのは過去のことについて書くかぎりにおいてであり、真に新たな著作には註など必要ない（p. X）と公言して憚らなかったセールらしい望みといえるが、実際、本書には、収録された彼のノートの各巻相互の参照関係を示すものを除いて、脚注は一切つけられていない。続刊でどのような措置がとられるかは未だ不明であるし、註を付さないことの良し悪しはあるとしても、ともかく、ある著者の全集としては異例のものではあるだろう。

セールは、各種の草稿や読書ノート、講義や講演の準備、また未刊に終わったまとまったテキストなど、膨大な手稿や電子ファイルを残しており、これらすべてを全集に収めることは現実的ではなかった。だから、編者らはセールに託されて、全集に収めるべき未完テキストの選定に当たっているという。これらは、これから刊行される第2巻以降に収録されることになるのだろう。この全集は、やはりセールの望みにしたがって全部で12巻からなる。各巻は時期ごとに区切られ、その時期に発表された書籍と論文のすべてと、その頃に書かれた未完テキストが時系列順に収録されることになる。著者の意向が最大限に反映されていることも、この全集の特色のひとつである。

ただし、第1巻にかぎっては上述の編集方針の例外をなし、またしてもセールの指示により、1960年から1974年までに書かれた、のちの書籍や論文を準備する膨大なノート群（« Cahiers de formation »）が収められたうえ、さらに、充実した「序文」（Préface）が「序曲」の直後に置かれている。

この「序文」の第1節と第2節では、セールのより詳しい伝記的な事柄が、本書所収のノートとの関わりにも随時触れられながら叙述される。例えば日本では広く知られているとはいえない哲学者ジュール・ヴェイユマンとの重要な関係など興味深い事実が記されてもいて、おそらくは、セールの伝記的な文章としては最大である。セールその人のことを知ろうという者にとっては最良だろう。

第3節では、特に本書でセールが書いている問題や概念についての解説的な内容が主となる。

セールの哲学に多少は親しんできた評者には馴染み深い、「不動点 (le point fixe)」や「死の支配 (thanatocratie)」といった概念、「主体批判」や「対象への回帰」といったセールにとってきわめて重要な論点、また、「技術的世界の独立」というような現代における火急の問題を告げる小見出しが並び、その各々について、本書内でのセールの記述が引用されつつ論じられる。さながら「ミシェル・セール入門」であるこの「序文」は、セール思想への門口としてすぐれている。

肝心の本文は、先述のとおり、1960年から1974年に書かれたノート18巻からなり、それらが書かれた時期にしたがって時系列順に並べられている。その分量と性格からして、その内容を要約しここに記すのは適切でないばかりか、そもそも不可能であるから、ここでは一般的な事柄だけ述べておくにとどめたい。

ノート各巻の冒頭には「導入」(introduction)が付され、その時期のセール自身の境遇とノートの内容について簡潔な解説がなされる。ノートの本文は、手稿であるがゆえに改変を加えることを免れえないとはいえ、セール自身が書いたものを可能なかぎり保持し、彼が描いた図表等もなるべくそのままのかたちで残るように配慮されている。用いられる略号や数種の数字表記の使い分け等について丁寧な「使用方法」(Mode d'emploi) (凡例)も付されているから、取説を読むタイプの読者であれば、どのように読むべきかはよくわかるはずである。全体に関してたしかなのは、ありきたりなことを述べることになるが、セールはその最初の著作を世に問うずっと前から、当然ながら、のちの著作群で現れるさまざまな問題や概念についての思索を深め続けていたということ、そして本書は、それら刊行された著作を読むときのいわば副読本として、読者に益するところが少なくないということ、この二点である。とりわけ、先にも触れたとおり註を付すことを嫌い、その思想形成の歴史的な文脈が掴みがたかったセールを読むにあたって、ノートのなかに見られる数多の固有名や、巻末の充実した事項索引・人名索引は非常に有用であろう。そればかりではなく、セール研究を離れるとしても、フランス現代哲学の歴史的研究のためにも有益といってよく、より素朴なことを述べれば、学術研究を離れてもアイデアの宝庫となりうるものであると思う。

「1960年5月、彼は毎朝書くことに決めた」(p. XVIII)。この決心が嘘にはならなかったということは、本書を開けば火を見るよりも明らかである——と同時に、いつか同じように宣言しながら、当然のようにそれを守ることのできていない自分自身を省みる。私の修行時代がこのような膨大なノート群を残すことはできないと決まったわけではないのだから、文字どおり毎日読み、考え、書いたその先に、本書の書影を追ってみることも悪くはないのかもしれない。

今なお進行中のこの思考は、科学からも神話からも、芸術からも技術からも、同じように借り受けたもろもろのモチーフを絶えず織りこみ、また織りなおしながら、壮麗なタピスリーをつくりあげる。このタピスリーこそが、この全集の刊行によって再構成したいものである (p. XI)。

編者たちはこの全集編纂の目的を以上のように述べている。幸いにもまだ若年といってよいうちに第1巻の刊行を目にした評者は、自分の仕事を探し進めながら、このタピスリーが織りあがっていく過程に伴走することができる。

ラングロワとバザンと共に革命的であること

ダヴィッド・ファルー
高部遼・小城大知訳

『Résonances』第14号
2023年11月発行
98-101 ページ
ISSN 2435-8371

ラングロワとバザンと共に革命的であること

ダヴィッド・ファルー

高部遼・小城大知訳

この忠実さは、驚くべきことだろう——ゴダールは、政治的に最もラディカルだった時期に、つまりカイエ・ドゥ・シネマがマルクス主義の高揚の中でバザンの理想主義を追い詰めていた時期においてさえ、アンドレ・バザンとアンリ・ラングロワ^{1*}の遺産に導かれ続けていた。恐らくゴダール自らも意識することがない忠実さ。当時は十分に広く共有されたひとつの転換期であり、革命的な政治を優先させることで、多くの人々に映画との利害関係を築くリスクをもたらす瞬間であった。それでもなお、ジャン＝リュック・ゴダールは、ジャン＝ピエール・ゴラン^{2*}をはじめとする集団と共に、「芸術への配慮 (souci de l'art¹⁾)」を持ち続けていた。この態度の条件は、今日我々が当時とは必ずしもそうではなかった形で、我々自身のために再構築しようとするところができるいくつかの前提にある。シネマという概念における4つの論点を、登場する年代順に区別してみよう。

技術——シネマトグラフ、土台となる機械。それは動くイメージの撮影と投射の両方を可能にする機械であり、そこから派生するあらゆる技術である。

映写機の集団的な収益性によって発達する**産業**。(個人的に用いられるエジソンのキネトスコープとは対照的。)

産業の成功によって、映画はメディアに、そして大衆の**コミュニケーション**の道具になる。その結果、やがて国家や産業による表現規制への懸念が生じることとなる。(ドレフュス事件を題材にしたことで検閲対象となったメリエスの初期作品が想起される。)

長い間議論されてきた映画の**芸術**としての価値は、1915年以降に増加した作品に基づいている。もし、この時代以降、映画が広く国際的に展開されていなかったら、おそらくアンリ・ラングロワのような、映画が芸術となるまでの20年間の中から、まだ救えるものを救う情熱のある人物さえいなかっただろう。

映画の実践者としての思想家は、可能な限り自己を欺くことなく、常に自らを位置づける必要がある——この4つの問題のうち、どこに重心を置くのか？ しかし、このことは逆に、自らを占める特異で常に複雑な立ち位置において、他者との連関を解きほぐすことから免れるものではない。そして、政治(革命)と映画芸術という異なる領域間の困難な出会いにおいては、

コミュニケーションの問題——それは彼らが目指す政治的効果に関連する——を優先してしまうという大きな誘惑が存在する。だがしかし、ゴランとゴダールは、特異なことにあえて逆の選択を取った。闘争的な映画はまず闘争的な聴衆を惹きつける。大衆を扇動するものとして映画を捉えるのは錯覚である。なぜなら、これらの映画を見に来るのは大衆ではないからだ。そこで彼らは、問いを反転させる——いかなる映画が、それを見にくる少数の闘争的聴衆にとって有益なものになりうるだろうか？ ジガ・ヴェルトフ集団による応答は、すでにマルクス主義者である活動家たちの理論的教育の水準をさらに上げるような映画を作ることであった。すなわち、プロレタリアであろうとなかろうと、すでに集団的な実践を意識し、それに^{アンガジェ}参加している人々に対して、自分たちの活動をよりよく理解し、思考することへの渴望を訴えかけられているかどうかの問題なのである。

このプロパガンダ的な野心（これら「黒画面」の映画は、弁証法的に思考する方法を示す必要がある）の特異な問題点は、芸術の発明が持たねばならない余地を残している。なぜなら、この教育主義は、概念へとつながる具体的対象のイメージを見つけ、秩序づけることが必要となるような抽象化の度合いを目指しているからである。『万事快調』が公開された際に形作られた転換点のひとつは、映画芸術を突き動かす弁証法、すなわち、のちにユセフ・イシャグブール^{3*}によって極めて簡潔に言い表された「現実のイメージとイメージの現実^{4*}」の間に加わることである。つまり、映画は、現実の機械的な記録²⁾と、スクリーンの白い四角形に映し出されるあらゆるイメージの「極めて抽象的な」性格との間を常に行き来し、想像力に訴えかける「イメージの現実」を構成するのである。このシネマトグラフィ的なイメージの現実は、少なくとも4つの側面（技術、産業、コミュニケーション、芸術）を包含する「映画」という名の下に制定された社会的関係のなかに刻み込まれている。投射された映画は特異な地位にあり、それこそがシネマトグラフィ的なものなのである。シネマトグラフィ的なものは、現実と想像の不毛な二項対立から、第3項へと抜け出すことを可能にしてくれる。現実の中で見られる対象のイメージと、（フレームや光、持続時間などの選択を通して）スクリーンに映し出される同じ対象のイメージは、決して同一状態ではないのだ。

「見せる行為（L'acte de montrer^{5*}）」（セルジュ・ダネー）には特別な責任が課せられている。映画作家はその責任を負い、すべての観客はそれを問う「権利」を有している。しかし、機械の「現実的」な構成は、作品を位置付けるための唯一の宣言された基準（「現実に忠実」であるか否か）を、映画外の現実の中で怠惰に探すことを促しているように思われる。また、ゴダール映画を前にしたときの、判読不可能だという非難や、定められた意味を明確にすることの困難は、多くの人が「映画」が従うべき形式の規範を内面化してしまっていることを示している。ほとんど実践されていないがために、映画芸術の可能性の射程は、もはや認識すらされていないこともある。それゆえ、不完全な、あるいは失敗したコミュニケーションに対して異議申し立てを行うのである。それは、『さらば、愛の言葉よ』（2014年）以来、まさにテーマの核心をついている場合であってさえも、意表を突く手法で3D技術を活用することで、あるカップルの同じ物語を（とはいえ、必ずしも同じ瞬間ではない）、現実（「自然^{6*}」）の側

と「隠喩 メタファー^{7*}」の側で、異なる俳優を使って対立させている。ゴダールのユートピアの探求とは、象徴的なものが、もはや言葉によって支配されるのではなく、映画の地平として考えられたモンタージュによって支配される人類の探求であるのかもしれない——言葉なしで、言葉を習得する手前で、イメージと音を結合すること。

「映画とは何か」という、バザンが一つ一つの映画を検証する中で立てた問いに忠実であることで、ゴダールは映画作家としてその問いを思考し、政治が主題となっているときでさえも、映画の芸術的な可能性を作品ごとに再発明している。

ラングロワへの忠実さは、映画芸術の歴史の中に自分を位置づけようとする配慮にあらわれていた。闘争の時代において、彼らはとりわけブレヒトに没頭しつつも、旗印にしていたのはジガ・ヴェルトフであり、エイゼンシュテインとは過剰なまでに相反していた。そして、闘争の時代の終焉を目前にした1973年（つまり、ラングロワの存命中）、『映画史』の企画が初めて立案される³⁾。1977年、シネマテーク・フランセーズの創設者の死によって、ゴダールは、たとえそれが長い作業であったとしても、このプロジェクトを立ち上げることとなったのである。

芸術家たちは、言葉にするまでもなく心得ていることがある——残りのもの（コミュニケーション、産業、技術）に自らの野心を内側から蝕まれないようにするための条件のひとつは、自らの芸術の歴史とその未来、あるいはその死の可能性との対話の中に、自らを位置づけることだ。この対話は、しばしば秘密裏に行われるものだが、ゴダールは対話者を求めてそれを公に向けて共有した。シネマテーク・フランセーズは礼拝堂かと聞いたジャック・シャンセルに対し、ラングロワは次のように即答している——「いいや、シネマテークは運動場だ！」つまり、形式^{フオ}=^{ルム}を維持する^{8*}必要性をもって、信心深いシネフィルの崇拜と対立したのである^{9*}。

Notes

原注

- 1) Olivier Neveux, « Le souci politique de l'art », *Théâtre public* n° 242, janvier-mars 2022.
- 2) アンドレ・バザンの主張した「写真映像の存在論」は、技術的な与件であり、リアリズムの美学の規定ではない。
- 3) David Faroult, *Godard. Invention d'un cinéma politique*, Paris, Les Prairies Ordinaires, Éditions Amsterdam, 2018.

訳注

- 1) アンリ・ラングロワ (1914-1977) は、フランスのフィルム・アーキヴィスト。シネマテーク・フランセーズと映画博物館の創設者として、映画修復・保存の基礎を確立した人物として知られている。
- 2) ジャン=ピエール・ゴラン (1943-) は、フランスの映画作家、映画研究者。ゴダールと共にジガ=ヴェルトフ集団を結成し『万事快調』(1973)などの作品を共同監督した。同集団解散後は、映画製作を継続しながらカリフォルニア大学サンディエゴ校などで映画史を研究している人物としても知られている。
- 3) ユセフ・イシャグプール (1940-2021) は、テヘラン生まれのフランスの批評家。文学・映画・絵画・哲学など様々なジャンルのテキストを執筆するとともに、独自の映画理論を確立した人物として知られる。
- 4) 以下の議論を参照。Youssef Ishaghpour, *Le Cinéma*, Éditions Flammarion, collection Dominos, 1996 (『ル・シネマ-映画の歴史と理論』三好信子訳、新曜社、2002年)。
- 5) ドキュメンタリー映画作品 *Serge Daney - Itinéraire d'un ciné-fils* (Pierre-André Boutang, Dominique Rabourdin, 2004)を参照。セルジュ・ダネーによると道徳は、作者が見せる行為に対する責任を負う映画では存在し得るのであり、見せる行為への責任が希薄なテレビでは存在不可能であるという。
- 6) 『さらば、愛の言葉よ』(2015)の第1部の題名である。ファルーはこの言葉の意味に合致する語として、補足的に前に *réel* を置いている。
- 7) 同2部の題名である。尚訳出に際しては同作品の日本語字幕の表記に倣った。
- 8) « garder la forme »という表現は運動にかかわる表現であり、「健康を維持する」「体系を維持する」といった意味で使われることが多い。ファルーによると美学や美術史的な視点からとらえると、美的な形態の維持への配慮という意味にもなりうる。ファルー氏本人よりご教示いただいた。
- 9) 本論文は David Faroult, « Révolutionnaire avec Langlois et Bazin », *Cahiers du Cinéma*, n° 791, octobre 2022, p. 86-87 の全訳である。

吹替とは殺人行為である

ジャン=マリー・ストローブ
高部遼・小城大知訳

『Résonances』第14号
2023年11月発行
102-106 ページ
ISSN 2435-8371

吹替とは殺人行為である

ジャン=マリー・ストロープ

高部遼・小城大知訳

1970年2月19日¹⁾

親愛なるドクター²⁾

2000万人にわたるイタリアのテレビ視聴者、文化産業、そして大衆文化は全体主義的な神話であり、そのことがゆえに私は『オトン』に吹替を付けることに従わなかった。私は大衆を信用してない—私は個人を、社会階級を、少数派（なぜならレーニンが言うように明日の大衆になるかもしれないからだ）を信じる。「必要だ」、そうピエール・シェフェールはフランスのテレビ番組の中で以下のように続けて主張する。

第一にテレビの視聴者を、責任能力があり知的な人々とみなす必要がある。しかし今日世界全体はまさにその逆の状態に向かっている。つい最近、娯楽に対して中立であるべき平均的なテレビ視聴者が存在していたと断定された。これがアメリカの「年齢制限」のシステムである。ニューヨークでは視聴者調査が、テレビ番組の放送開始から8日後に実施される。期待された視聴者数に達していなかった場合、単純に番組が打ち切りになる。視聴者数が多いことが法となるのだ。そしてばかげたことにこのありかたが、大西洋を越えてヨーロッパへと伝播されようとしている。テレビはセットがより多ければ多いほど、視聴者の種類がより多様化される必要がある。結局のところ目的は麻痺(anesthésia)ではない！

フランス、ドイツ、オランダ、スイス、そして南アメリカの大半の国では、人々は吹き替えられたバージョンで外国語映画を見ることも多い—ではイタリア人は本当に世界で最も未発達な人々なのだろうか？

ホルヘ・ルイス・ボルヘスはこう書く。

吹替を擁護する人々は、吹替への反論がいかなる種類の翻訳に対する反論にも適用できると考えるかもしれない。この論拠は、最も重要な欠陥—つまりは別の声と別の言語の恣意的な移植—を無視するか意図的に避けている。ヘプバーンやガルボの声は、偶然的に生じたものではなく決定的な特徴の一つである。同様にジェスチャーが英語とスペイン語では異なることをよく覚えておく必要がある。

複数の観客は自問するだろう—それらが篡奪された声であるなら、顔も篡奪すればどうだ

ろうか？ 吹替の体系はいつ完璧になるのか？ グレタ・ガルボの役を演じるファナ・ゴンザレスがスウェーデンのクリスティーナ王妃の役を演じるのはいつだろうか？

地方では吹き替えに多くの価値が認められていると聞いた。これは単純で且つ権威主義的な議論であり、チレヒトやチビルコイ³⁾といった地方の目利きの詭弁が世に公開されない限り、私は自分自身が脅かされることはない。私はまた、英語がわからない人々が、吹替を楽しみそれなりに良い代物だと見なしていることも知った。私の英語に関する能力は全く理解できないロシア語よりかはましではあるが、私は、決してオリジナル言語（ロシア語）以外で『アレクサンドル・ネフスキー』を見ることはないし、権利者によってオリジナル版と見なされたバージョンで上映されるならば9回でも10回でも見続ける。吹替或いは吹替が意図される代替表現よりたちの悪いものは、代替表現つまり嘘に対する人々の一般的な意識である⁴⁾。

（イタリア語を守るための）ファシスト的な法律は、イタリアを外国語映画のガス室にした。なぜならジャン・ルノワール（世界で最も映画を理解した男）の言葉を借りるならば「吹替とは殺人行為である（dubbing is murder）」⁵⁾からだ。

これは常に、驚くべき生における問いである。驚くべき生とは、その瞬間に出される声や音を驚かせることである。私が属しているのは、若い女性がある状況下で不意に出すため息の存在を信じながらも、それは再現されえないと思いつく人々が属する古い学派である⁶⁾。

私の映画『オトン』は、間違いなく「再現すること」が不可能な物事に依存している。つまり、あらゆる瞬間における各々の登場人物へのコルネイユの言語の受肉、音、空気、風、そして生で録音するのが難しい長いセリフを端から端まで述べる役者たちの努力と綱渡りのようなリスクを、映像と同時に、完全に同調させることである。

サウンド・スタジオの中やイタリア語の中でこの同調を「再構築」しようとするのは、馬鹿げて欺瞞に満ちているだけではなく、数週間もしかすると数か月かかると、多くの場合不可能であると疑いなく証明されるだろう。

更に言えばこの作品がテレビ放送されるという保証はどこにあるのだろうか？

『アンナ・マグダレーナ・バッハの年代記』にイタリア語吹き替え版を作成するために、4人の作業者と仕事をしてからもう2年たった（イタリアのテレビ局とイタリアの人のために吹替作成に同意した理由は、映像と同じくらい話される吹替の問題でもあったが故に可能だったからだ）にもかかわらず、未だこの映画は放送されていない。

そこで私は8月、テレビ局に、『オトン』のイタリア語字幕版を提出することにしたのだ（同時にベネチア映画祭でも上映したいと思っている）—もしイタリアのテレビ局がこの字幕版の放送を拒否した場合、私は1500万リラでこの映画をRaiに寄贈することを断念しようと思う⁷⁾。

ジュゼッペ・ベルトルッチ⁸⁾とともに「私は新しい習慣が生まれる時を待っている」。

敬具

ジャン=マリー・ストロープ

P.S 芸術活動は間違いなく機械的な調整や平準化、つまり少数派に対する多数派のルールの対象にならない。(レーニン)⁹⁾

P.P.S 同志たちよ。大衆が、自身が理解してないことに対して無知であると仮定してはならない。(毛沢東)¹⁰⁾

1970年

オリジナル言語—イタリア語

タイプ原稿

初出は“Contro il doppiaggio,” *Filmcritica*, no. 203 (January 1970): 2-3¹¹⁾ .

後に以下の紙面にも収録された。“Doppiare è un assassinio,” in *Paese Sera*, March 13, 1970¹²⁾ ^{1*}.

Notes

原注

- 1) この手紙の中でストロープによって手書きで記された日付は、奇妙なことに 1970 年 1 月の出版よりも遅い日付である。cf. 英語版ストロープ=ユイレ著作集から 31: "Filmcritica, Eisenstein, Brecht" and 39: "David Wark Griffith, Flower of the American Bourgeoisie." (編集部注) [同書 31 番と 39 番を参照.] .
- 2) このストロープの手紙のあて先は、イタリア国营放送の第 2 チャンネルである RAI Due のプログラム編成ディレクターである Arosio である。—Écrits, 66. [フランス語版著作集 66 番を参照]
- 3) アルゼンチンの地方都市である。—*Straub~Huillet*, 29.
- 4) Jorge Luis Borges, "On Dubbing," first published in *Sur* [Buenos Aires] no. 128 (June 1945); English translation in: Jorge Luis Borges, *Selected Non-fictions*, ed. Eliot Weinberger, trans. Esther Allen, Suzanne Jill Levine and Eliot Weinberger (New York: Viking, 1999), 262-63.—*Testi*, 67. [イタリア語版著作集 67 番を参照]
- 5) ルノワールにストロープが帰しているこの表現は、ストロープが引用しようとしているインタビューの中には存在しない (編集部注)。
- 6) Jean Renoir, « Mes Prochains films: entretien avec Jean Renoir par Michel Delahaye et Jean-André Fieschi », *Cahiers du cinéma*, no. 180 (July 1966): 36-47, quotation on p. 42. なおストロープは引用に際し少し表現を改めており (フランス語の原文は下に続く)、*surprise* の周りに挿入語句を言葉遊びとして加えている。カイエ編集部の問いは同様に Michel Delahaye's interview with Straub, pp. 52-57 にも含まれている)。箇所の確認に際してシネマテーク・フランセーズの Valdo Kneubuhler に感謝申し上げる (編集部注)。

カイエ：生を知ること、瞬間、声、音においてあなたは同時に理解しているのでは？

ルノワール：そうです。私は吹き替えが嫌いです。なぜなら私は未だ古い学派、つまりドキュメンタリー映画において生の驚きを信じる人々の学派、つまり若い女性が自らの意に反してそのような状況に置かれたときつくであろう、再生産が不可能であるため息の存在を無視することは誤りであると信じている人々の学派に属しているからです。私は、映画そしてすべての別の芸術の大部分は幸福な偶然性によってもたらされていると信じる人々がいて、彼らが避けたい何らかの機会の存在や、幸福は偶然より多く存在することを信じ込んでいることを認めざるを得ません。しかしながら、もし偶然が作家によって計画され決められるのであるならば、私が思うにとってもよくないことだと思います。作者は釣り糸を操る漁師ではないでしょうか。魚を育てはしませんが、魚を捕まえる方法を知っています。

- 7) RAI Due が先行購入という形で資金提供にかかわっていた場合、映画は決して放送されなかった。—*Testi*, 354. [イタリア語著作集 354 番を参照]
- 8) ベルナルド・ベルトルッチの弟である Giuseppe Bertolucci (1947-2012) もまた映画監督だった (編集部注)。この後の注釈でも同様。
- 9) Vladimir I. Lenin, *On Literature and Art* (Moscow: Progress Publishers, 1970), 22. 尚英訳の中で、レーニンは特に文学に言及している (ただ芸術全般について言及しているわけではない)。
- 10) Mao Zedong, excerpt from "On Coalition Government" (April 24, 1945), *Selected Works*, vol. 3, 316.
- 11) アドリアーノ・アブラ (Adriano Aprà) は私信の中で、この日付のこの記事が出ていることを確認している。「私は *Cinema & Film* 編集部が 1970 年 3 月 24 日に *Paese Sera* (パエーゼ・セーラ) 紙に送った、ストロープの立場を支持する文章のコピーを見ている。この手紙の序文では、JMS [ジャン=マリー・ストロープ] の手紙が 1970 年 3 月 13 日に掲載されたことが確認できる。」1949 年にイタリア共産党と結びつく形で創刊された *Paese Sera* (パエーゼ・セーラ) のタイトルは、当初 *Il Paese* (国) だった。1963 年、朝刊のタイトルも『パエーゼ・セーラ (夕方の国)』となった。同紙には全国版の朝刊、午後版、夕刊があり、後者 2 つはローマの日々の政治的出来事に重点を置いていた。パリの BnF で閲覧できたのは夕刊のみであり、その中にストロープからの手紙は掲載されていなかった。ゆえに全国版の朝刊に掲載されたのは間違いのないだろう。

12) Filmcritica survey on dubbing, "Sul doppiaggio," no. 208 (July-August 1970): 273-274 に対するストローブの応答も参照せよ。

訳注

1) 本論文（手紙）は Letter written by Jean-Marie Straub published in English as “Dubbing is Murder” ,translated by Sally Shafto in *Writings* (New York: Sequence Press, 2016), p. 113-116 の全訳である。

エジプト

マチュー・カペル
高部遼・小城大知訳

『Résonances』第14号
2023年11月発行
107-113 ページ
ISSN 2435-8371

エジプト

マチュー・カペル
高部遼・小城大知訳

「何故ナイルに橋をつくらないのか」

「橋ができると渡し船で生活している人々を困らせるからだ…これは冗談ではありません^{1*}」。

1975年3月。スタッフの数は少なく、それだけに撮影は困難を極めている。彼らは毎日、カメラや映写機などを船に積み、ナイル川を渡っている。猛暑のせいで、地底の墓場に描かれた壁画を撮影するために使う発電機は、常に過熱している。王家の谷で撮影を始めて3日目、彼らを待っているはずの2台の車が見あたらず、モハメド・ロトフィ氏は近くの部落まで呼びに行った。そのあいだ、ハッサン老人は、吉田喜重と彼の撮影技師であるジャン・エリサルドに、近くのカフェでお茶を飲まないかとすすめる。かろうじて実った麦の穂が小屋の周りを囲い、いくつか積まれたレンガの上に布が敷かれている。伐採されたばかりのサトウキビを載せた貨物列車が通り過ぎる。太陽があらゆる行いの上に重くのしかかる。ロトフィ氏が戻ってくるまで、吉田は砂糖と茶葉がコップの底に落ちるのをしばらく眺めていた。

しかしながら、こうした遅延が映画監督には飲ばしいようで、その日以来、彼は毎朝そこへ立ち寄るようになった。この儀式の目的は、川を渡るのを長引かせることにあり、現代のルクソールの街と数千年の歴史を持つ墓とのあいだにおける、ごく短い^{トランジション}場面転換を果たしていた。3000年から5000年の歴史を前にして、吉田は適切な距離感を掴めないでいる。ひとたび砂漠の上に立つと、ルネサンス期のイタリアやロマン主義時代のフランスでは問題なく抱くことのできた親近感が失われてしまうのである。その一方、カイロ市内を流れるナイル川は、他の川と同様、芸術作品とその押しつぶされた時間性という曖昧な領域で、彼を落ち着かせることのできる想像力の飛躍を引き起こすことができないように思えた。吉田が「儀式」と名付けた、この茶道の時間は、砂漠のリズムに自らの身体を慣らすためのものである——その身体は、カメラの中のフィルムよりも先に、絵画やレリーフが露光される感光板となるのだ。それは、テレビ・ドキュメンタリー『美の美』シリーズで、4時間にわたって古代エジプト美術を取り上げた回において、好んで用いられた演出である。美術品が展示されてある地下の回廊で一人、カメラのフレーム内に侵入して壁画へと近づく彼の姿を我々はしばしば目撃することになる。彼は思考することと同じくらい歩く必要があった。思考するために歩き、そして彼がのちにそう記したように、「エジプト中毒症状^{2*}」になるために歩く。歴史が水平的な地理的平面にその痕跡を並置するまで。

*

それは成功でも、あるいは破綻でもない^{3*}。16本の長編劇映画を撮り続けた13年間の末に、吉田はおそらく、映画でやれることをやり尽くした(épuisé)のだろう。それが彼を日本の外へと押し出したのだ。1973年の秋から、彼は東京よりもパリの方に長く生活の拠点を置くことになる。そこからヨーロッパ全土を旅し、美術館、教会、アトリエを訪ね歩いた。1974年1月より東京12チャンネルで毎週土曜22時から放映している美術番組を制作するためである。1977年まで、彼は絶え間ない旅の生活を続け、常に現地で撮影を行い、そして日本に戻っては編集に専念し、自ら書いたテキストを自らの声で語ったナレーションを挿入していた。一柳慧による音楽だけが、彼のものでないのは確かである。94本のタイトル、合計約40時間におよぶ番組は、ヨーロッパの芸術史(イギリス、フランス、イタリア、フランドル、ドイツ、スペイン)を扱い、シリーズの最後では日本の芸術を扱った内容になっている。

1977年4月のある朝、日本にやってきた吉田は、妻である岡田茉莉子に向かって、剃刀、ナイフ、包丁、鋏といった危険なものを隠すように頼んだ——「たぶん、疲労困憊しているのだと思う。毎週、対象にする美術作品はそれぞれ違っていても、私のなかでは同じ作業の繰り返しにすぎない。それを四年も続けていれば、神経的に不安定になってもおかしくない。毎日、髭を剃ろうとする剃刀が、だんだん大きくなって見えてくる^{4*}」。『美の美』が終わると、吉田の精神的苦痛を和らげるために、岡田のすすめで彼は髭を伸ばして蓄えるようになった。

映画撮影からの休息のつもりだったテレビ番組制作は、皮肉にも脅威へと変わってしまった。しかし、『美の美』には、予防的な側面もあったのは事実である。岡田の自伝には、1974年の始めに交わされた次のような会話が記されてある——

「好きなことができて、いいわね」

「そうしていないと、また映画を撮りたくなる。いま映画をつくっては、身の破滅だ^{5*}」

美学的にやり尽くすこと(épuisement)は身体的に疲れ果てること(épuisement)でもある。吉田は、人が呪いを払い除けるように、映画から自分を遠ざけた。映画から、そしておそらく、日本からも。このシリーズの軌道が示すように、『美の美』はヨーロッパの中心(ダ・ヴィンチ、グリュネヴァルト、ラ・トゥール)をじかに映し出す。それは絶えず駆け回り、展開し、遡行した果てに、新たな疲弊の制約のもとで、断念されるのである。この軌道の只中で、エジプトに関する10のエピソードが、日本から最も離れた場所として登場する。吉田は東洋の入り口にいるのだとしても、そこにある歴史の深さは、日本のそれとは比較にならない——

限りなく連続する歴史の時間を前にして、私たちに許された想像力は余りにも無気力すぎるといふべきでしょうか。そうした想いにかられるのも、古代エジプトの美を訪ね歩くにあたり、まず私たちを圧倒する5000年という歴史の重さ、その気の遠くなるような時間の

せいかもしれません。もちろん 5000 年という時間は、ひとつの文明を栄えさせ、同時にそれを消滅させるには十分でもあったのです。

現在のカイロ市内にたたずむイスラム教の古いモスク、イブン・トゥールーン (Ibn Touloun) の存在は、そのことを物語っています。現在のエジプト人の直接の祖先にあたるアラブ人たちが、1000 年以上も前に、このイブン・トゥールーンのモスクを建立した頃、ピラミッドやスフィンクスは、いま私たちが目にすると同じように、奇怪な謎の遺物として砂漠に見捨てられ、古代エジプトの言葉を理解するものは誰ひとりとしていなかったのです。[『美の美』ナレーションより]

言語のつながりが断ち切られた場所で、いかにして言説は生み出されるのか。ロゼッタ・ストーンを無視したこの切断 (rupture) という思想は、吉田の方法に光を当てている。『美の美』の試みは^{イコノグラフィ}図像解釈学的である——それは、テキスト、建築物、風景、精神性といった、芸術作品が主体であり痕跡でもあるような、美術品の同時代性の複雑な連関の中で見出される世界と思考の秩序を発見することを目的としている。その試みは「象徴形式」として理解され、世界と芸術家自身の絡み合う結び目、すなわち対象化による相互構築を位置づけるのである。それは、ある特定の時代の世界に特有の概念を、つまり、無秩序な世界を有機的に結び合わせるある種の方法を示している。それは、現在のある構造から生じるもので、他の遺跡たちの間で、カルトゥーシュ^{6*}を刻むのである。

*

ある晩、サッカーラのジェゼル王の階段式ピラミッドを訪れた後、チームとともに砂漠の真ん中で食事をしていた吉田は、ついにその歴史の時間の奥行きが縮まった印象を抱いた。エジプトの勃興と衰退を見つめた 3000 年と、まだこれから続く 3000 年が、まるで望遠レンズで撮られたように、その遠近法を少し押し潰し始めていたのだ。したがって、時間を過去に遡るのではなく、川を遡るように、過去におけるもうひとつ別の現在という幻想を作り出すことが問題となっている。かくして、全 10 話の古代エジプトのエピソードは、まるで現在のある布置から別の布置へとジャンプして空間を旅する地図のように、歴史を展開するのである。

いかにして？ いかなる魔法で？ 旅を続ける吉田の手元には、メルロ＝ポンティの最後の著作『眼と精神』と『見えるものと見えざるもの』があったのは間違いない。メルロ＝ポンティによれば、目に見える身体とは同時に見る身体でもある。この身体の相互性／二元性は、関係に基づく肉 (chair) としての世界の経験に情報を与えるのと同様、視線が「この襞 (pli)、見えるものの中心にあるくぼみ^{7*}」である複数の陥入 (invagination) 空間についての経験に情報を与える。だからこそ、目に見えるものは、私たちの目の前にあるのではなく、まなざしが生じる内在として考えなければならない。マウロ・カルボーネによれば、折り重なり、透かされて、自己形成する肉は、ここからそこへ、見る者から見えるものへ、感じる者から感じられる

ものへと無限に循環するメビウスの輪のように、私たちと世界との関係を規定する^{8*}——「〔視覚〕によって私たちは太陽や星々に触れ、同時にいたるところ、遠いもののそばにも近いもののそばにも存在する。〔…〕ただ視覚だけが私たちに、互いに異質で「外的」で無関係な存在が、それにもかかわらず絶対的に**一緒**にあるということ、すなわち「同時性」を教えてくれる^{9*}」。吉田にとって、芸術の歴史は、「現実」の「果肉」、あるいは「肉の裏側」である絵画作品によって、この「**一緒にある**」ことを再編成することにある。壁画が常に新たに始まる誕生を記しているように、別の現在の現在、つまり、古代の現在と交差すること。『美の美』は、視線を絡めあい、積み重ね、そして倍増させることをやめない。いくつもの観客のまなざし——カメラ、カメラマン、自らフレームの中へ入る監督、彼らのまなざしをみつめる私たちのまなざし——に、作品それ自体のまなざしも加わる、より正確に言えば、折り重なるのである。したがって、内容の面では、過去の生活様式について何も教示せず、形式の面では、時代遅れの美的感覚について何も語ることはない。その代わりに、折り重ねられたこの織物は、水平的な同時代性の空間に美術品を並置し、作品が資料としてある前にまなざしとしてあるがゆえに、言説を刺激するのである。そして、まなざしとは常に、「それにしたがって、あるいはそれとともに^{10*}」（メルロ＝ポンティ）見ることを可能にする、生まれつきのものである。

*

しかし、それだけではない。作品のまなざしにいつでもたどり着けるかということ、そうではない。吉田がいくら努力しようと、ファラオの神話的な壁画はときに単なる資料にすぎない。彼に残されているのは、すでに書かれた歴史を、学術的に、何も付け加えずに展開することだけなのだ。この反復作業の博識で哀れな退屈さは、吉田にとって失語症に等しい。この失語症の徴候は、彼が数年後に中米の砂漠へ行った際に改めて感じられたものであり、1984年に刊行される『メヒコ 飲ばしき隠喩』で理論化されることとなる。言い換えれば、このすでに書かれた歴史は、はじめから対話の可能性を失わせる不変のシニフィエによって、見るものを窒息させるのだ。想像力を引っかけるための刻み目、ちょっとしたすき間、割れ目が必要なのであろう。そしてそれは、ピラミッドから遠く離れた、古代テーベの西にある墓づくり職人の墓地で見つけられることとなる。この墓地は、古代エジプトの第7回目のエピソードを丸々占めているだけでなく、その後も吉田が書いたテキストである「あまりにも私的なエジプト旅行」(1975年、雑誌『世界』に掲載)や「古代人と映像世界」(1986年、NHK文化講演会での講演)にも繰り返されし登場するほど、重要なものであったことが伺える。

なにがそれほど特別なのか。古代エジプトを取り上げた全シリーズは、一連の単純な対立を飽きるほど形を変えて展開する。その対立は、ナイルの岸辺に住む人々に課されるように、旅人たちにも明かされている。すなわち、緑豊かなオアシスと、それを取り囲む砂漠との対立であり、言い換えれば、生の空間と死の空間との対立である。この二つ目の対立は、さらに三つ目の対立を示唆しており、それは太陽の見かけの運動によって完成される——東は誕生の地、

西は死滅の地、それゆえピラミッドやネクロポリス、墓地はすべて左岸の砂漠にある。風景の中にある生と死とはつまり、あらゆる芸術形式のアルファとオメガとしての宗教なのである。吉田が船でナイル川を渡った際に、川に橋が架かっていないことに疑問を抱いたのも、このことを念頭に置いてのことである。ロトフィ氏の返答にもかかわらず、彼にとって橋の不在は、何よりも二つの空間の分裂が今も存続していることを露呈している。このような状況の中で、センネジェム (Sennedjem^{11*}) の墓は、自由な読みを許してくれている。ファラオの墓の壁画に、王たちを死後の世界へとよりよく導くエジプトの神々が描かれていたのは異なり、ここではナイルの岸辺や、日々の労働が描かれている。死者と生者を区別するものは何もない。それゆえ、さまざまな解釈が可能なのである——西の砂漠に追いやられた建築家にとっては、宗教を指標とした解釈や、楽園のような死後の世界の表象であり、あるいは、この壁画が本当に我々の目にする最古のものであるとするならば、宗教的な想像力が形成される前の素朴な時代の表象であり、あるいはまた、神秘的ではなく批評的な、来世への熱い願望なのかもしれない。他の読みも可能だろうか？ だがそれはたいして重要ではない。他方を犠牲にしてまで一方の正しさを明らかにすることの不可能性こそ彼が求めているものなのだから——つまり、思考、想像、記憶のための空間を。

彼のエジプト旅行は逆説的であった。全体として見ると、『美の美』がエジプトに割いた 10 のエピソードは、最初のアラオによる支配のもとから、ラメセス 2 世の専制的な形式主義へ、そしてペルシャ、ギリシャ、ローマの征服と、コプト教徒の出現によってもたらされた後期コスモポリタニズムに至るまで、生と死の間の融通の利かない（宗教的な）対立という認識論的な旅路を辿るものである。しかし、この道筋は、吉田のエジプトの物語でもある。文化的な観点から言えば、おそらく彼は日本からこれほど離れた場所にいたことはないだろう。だからこそ彼は、彼にとって不毛なものである歴史学に押しつぶされてしまう。しかし、少しでも決定不可能性が生じるとすぐ、その博識な頭脳に子供時代の記憶が混ざり始めるのである。バスの屋根の上に飛び乗るカイロの若者たちの姿が、彼を戦後間もない頃の、満員電車のドアにかろうじてしがみつかねばならなかった記憶へと連れ戻す。船でのナイル川の往復が、彼をさらに遠くの記憶へと連れてゆく——幼い頃、伯父夫婦に連れられて、福井と石川との県境にある吉崎の寺へ行ったとき、僧侶が人々の前で突然高く掲げた奇怪な肉づきの仮面を前にして、彼は冥府についてのイメージを否応なく焼き付けられたのだという^{12*}。

それだけではない。このエジプトの物語は、彼がそこで過ごした数週間の旅よりも昔のものであった。それは、1962 年 10 月、アントニオーニの『太陽はひとりぼっち』に寄せた彼のテクスト「空間への畏れ」の中にすでに存在している。その中には、多くの日本の映画人にとって重要視されねばならない人物である日本の哲学者が登場するのだ——

空間の美学を考察した中井正一氏によると古代エジプトのピラミッドは広大な砂漠によって象徴される「空間への畏れ」として築かれたのであり、この空間の発見は近代以降において一人の人間の視点が確立され、その視点を軸として全世界の体系が構成される。

人間が全世界の観察者としての「主観」=体系空間の出現である。それが現代にいたると、巨大なブロック資本の重圧のなかで人間は新たなる貧窮の意味を知りはじめ、個性の喪失を味わう羽目となる。利潤という機能は利潤追求の方向にのみ走って、人間そのものを無方向たらしめ、方向の体系を失わしめる。自分の個性のなかに哄笑しつつ築きあげる体系空間を失って、深い戦慄のなかでいわばひとつの「図式空間」を構成しつつあるのだという。

たしかに『太陽はひとりぼっち』(L'Éclipse)はこうした「図式空間」をみごとに捉えていると思う。

しかし、そこには中井正一氏が呼んだ「虚なる空間への畏れ」が、私達をとりまく存在の新たな封建制、奴隷制への意識があまりにも支配してはいないだろうか。

私達の現代とは意味もなく石を背負い、新たなピラミッドを、存在のヒエラルキーを築きあげる徒勞と反復にすぎないのだろうか^{13*}。

あくまでも、「あまりにも私的な」旅なのである。しかしその旅は、エジプトに関する各回のサブタイトルにあるように、何より「遙かな原風景」を発見する。それは、コプト教徒がそうであったように、複雑さが入り混じった二元的宇宙論のこの輪郭の中で、前近代から現代に至る人類のその後の歴史を先取りしていることになる。「エジプト中毒症状」とは、感覚と知識の異質な寄せ集めのなかで、現代の日本へ、そして映画へと回帰することでもあったのだ^{14*}。

Notes

訳注

- 1) 吉田喜重「あまりにも私的なエジプト旅行」、蓮實重彦編『吉田喜重 変貌の倫理』所収、青土社、2006年、196ページ。
- 2) 同論文中の表現を参照。
- 3) ここでの「成功」は、1960年代後半からいち早く海外で活躍した若松孝二や足立正生のことを意味し、「破綻」は1968年に制作した『神々の深き欲望』のロケのために多額の借金を抱えた今村昌平のことを意味する。三者とも吉田と同世代であり、また独立プロダクションに基づく制作体制をとっていることが共通しているが、その中でも格差が存在していたと言える。
- 4) 岡田茉莉子『女優 岡田茉莉子』文藝春秋、2009年、419ページ。
- 5) 同書、408ページ。
- 6) 古代エジプト王の文字、キャプションを意味する語。
- 7) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* [1964], texte établi par C. Lefort, Paris, Tel-Gallimard, 1993, p. 192 (『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1989年、203ページ)。
- 8) Mauro Carbone, *La Chair des images. Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, Éditions Vrin, coll. « Matière étrangère », 2011, p. 117-118 (『イメージの肉 絵画と映画のあいだのメルロ=ポンティ』西村和泉訳、水声社、2017年、154-56ページ)。
- 9) M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* [1961], Paris, Gallimard, 1993, p. 56 (『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1966年、296ページ)。
- 10) *Ibid.*, p. 23 (同書、261ページ)。
- 11) 当時の墓づくり職人を意味する語。
- 12) 吉田、前掲論文を参照。
- 13) 吉田、「空間への畏れ」、前掲書所収、385-386ページ。
- 14) 本論文は、Mathieu Capel, « Égypte », *Évasion du Japon*, Paris, éditions Amsterdam, 2015, p. 25-31の全訳である。本論文には原注が存在しないため、訳注の作成に際して原著者であるマチュー・カペル氏から詳細なご教示を頂いた。この場をお借りして深く御礼申し上げます。