

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



西川純子／山下雄大／上田圭／桐谷慧／大岩可南
野上貴裕／若杉茜／白尾安紗美／土方咲／石原威／孫宇辰

ISSN 2435-8371

<https://resonances.jp/revues/15/>

n° **15**
novembre 2024

「利己愛」は徳となりうるか

ジャン＝ジャック・ルソーにおける「利己愛」の検討

西川純子

『Résonances』第15号

2024年11月発行

1-15 ページ

ISSN 2435-8371

「利己愛」は徳となりうるか

ジャン＝ジャック・ルソーにおける「利己愛」の検討

西川純子

はじめに

ジャン＝ジャック・ルソーによると、人は己に「自己愛 (amour de soi)」と「利己愛 (amour-propre)」という二種の愛情を抱く。それらは『人間不平等起源論』(*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) の註で以下のように定義されている。

利己愛と自己愛を混同してはならない。二つの情念は、その本性とそれらがもたらすものでまったく異なる。自己愛は自然な感情であり、すべての動物を自己保存に配慮するように仕向ける。人の中では理性に導かれたり憐みの情によって変化させられることで、人間性と徳を生み出す。利己愛は社会で生み出された相対的で人工的な感情であり、各人が他の誰よりも自分を優先するようにしむけて、人々にお互いが犯しあうあらゆる悪を思いつかせる。そして、それは名誉の真の源である¹⁾。

つまり、「自己愛」は自己保存に配慮する自然な感情で善きもの、「利己愛」は人が社会化することで生まれる人為的な感情で悪と名誉の源ということになる。また、「自己愛」が己のみに関係する感情ならば、「利己愛」は己と他者との比較を促す感情である。ルソーの「自己愛」と「利己愛」のこのような定義は広く認められたものである。

以上をふまえて、『エミール』(*Émile*) 第四篇における次の一節を読んでみよう。

利己愛を他者にまで拡大しよう。これを私たちは徳へと変換する。このような徳が根付かない人の心などありえない²⁾。

前に引用した「自己愛」や「利己愛」に関する引用を読んだ後では、ここで「あらゆる悪を思いつかせる」であろう「利己愛」が徳へと変化するものとして言及されていることに違和感を覚えないだろうか。実際のところ、この一節の「利己愛」は「自己愛」の書き間違いか、同意語として書かれていると考える解釈が少なからずある。その一方で、この一節で徳へと変換しうる自己への愛情が「自己愛」ではなく「利己愛」であると明言されていることを重要視する解釈もある。

ルソーの「自己愛」と「利己愛」に関する先行研究には善である自然と悪である人為という二項対立の枠組みで展開される傾向が顕著である。引用した『エミール』第四篇の一節の「利

己愛」を「自己愛」と読みかえる解釈は、このような傾向の影響のもとで生まれたと考えられる。しかし、『エミール』で「利己愛は有益な道具であるが、危険である。しばしばそれを使う手を傷つけ、まれに悪をなさずに善をなす」³⁾と書かれているように、ルソーは「利己愛」の有用性について言及している。それにも関わらず、ルソーの「利己愛」を単なる悪の源に還元するかのようにして、引用した一節の「利己愛」を「自己愛」とあえて読みかえる必要はあるのか。

本論では、引用した一節を出発点として、ルソーの「自己愛」と「利己愛」を検討する。まず、『エミール』の引用した一節に関する二種の解釈をその背景をふまえて概観する。これによって、ルソーの「自己愛」と「利己愛」に関する先行研究の傾向が明らかとなるだろう。次に、「利己愛」を「自己愛」と読みかえることの妥当性を検討する。そのうえで、ルソーにおいて「利己愛」は拡大されることで徳となりうるか否かを問う。

I. 『エミール』第四篇の一節に関する二つの解釈

I-1. 第一の解釈

前に引用した『エミール』第四篇の一節に対しては、相反する二つの解釈がなされている。第一の解釈は、この一節の「自己愛」を「利己愛」の書き間違いか同意語とみなすものである。このような解釈の例を以下に示す。まず、シャルベはこの一節での「利己愛」の用法が、「利己愛とは人為的な感情で、あらゆる悪を生み出すものである」という『人間不平等起源論』における定義と齟齬をきたすことを指摘して、ここでの「利己愛」は固有の意味を失い「自己愛」の同意語として使用されていると解釈する⁴⁾。ホロヴィッツにいたっては、この一節を引用するにあたって *amour-propre* の英訳語である *self-love* の後ろに *amour de soi* というフランス語を挿入することで、この「利己愛」は「自己愛」の同意語であるという解釈を何の説明もなく示している⁵⁾。2000年代にも、シャラクがこの一節の「利己愛」を「自己愛」の同意語と解釈している。彼によると、1762年頃よりルソーの「利己愛」は広義の「自己愛」を指すようになり、それは必ずしも人を堕落させる破滅的なものではない⁶⁾。

まず、このような解釈が生まれた原因の一つとして、ルソーのテキストに「自己愛」と「利己愛」の混同がしばしば認められることが挙げられる。たとえば、1763年に刊行された『ボームンへの手紙』の初版では「人と共に生まれた唯一の情念、すなわち利己愛はそれ自身では善にも悪にも関知しない情念であるということを私は示した」⁷⁾と「利己愛」に『人間不平等起源論』では「自己愛」のものとなっている定義が付与されている。これについては、1921年にセイエールが前後の文脈から判断して書き間違いであると断じている⁸⁾。二つの『ルソー全集』である1969年刊行のプレイヤード版でも⁹⁾、2012年刊行のスラットキン版でも¹⁰⁾この一節の「利己愛」は「自己愛」に修正されている。たしかに前後の文脈から判断する限り、ここでの「利己愛」は「自己愛」の書き間違いと考えることが妥当かと思われる。さらに、同書の初版の最

終頁の裏面に作者であるルソーが試し刷りを確認することができなかったと記していることも書き間違いと考える論拠の一つとして挙げることができる¹¹⁾。

また、「利己愛」と「自己愛」を区別していたはずのルソーだが『エミール』では以下のように述べている。

人間にとって唯一の自然な感情は自己愛、あるいは広い意味では利己愛である。この利己愛そのものは、言い換えると私たちに関するかぎりでは、善きもので有用である。そして、それは他者と必然的な関係を持たないので、この点で自然の本性からして中立である。それが善くなったり悪くなったりするのは、それが適用されたり関係が付与されたりするからにすぎない¹²⁾。

ここで「自己愛」は「広い意味では利己愛」であると、「利己愛」の類語として言及されている。これをルソーが「自己愛」を「利己愛」の一種、その善き形態として使用している一例とみなすことができる。このような用法が認められることから、ルソーが「自己愛」と「利己愛」を区別なく使う可能性が指摘されてきた。

ルソーにおいて「利己愛」と「自己愛」は原則として区別されているにも関わらずそのテキストにおいて二つの概念の混同がまれに認められることの理由として、18世紀に二つの概念の分化が一般的に明確であったわけではないことが挙げられる¹³⁾。フランス語において「自分自身への愛」を表す語は、当初は「利己愛 (amour-propre)」のみであった。これは、アウグスティヌスの『神の国』における「自己への愛 (amor sui)」に対応するフランス語である。アウグスティヌスは「自己への愛」を人を高慢にする邪悪なものとし、「神への愛 (amor Dei)」の真逆に位置づけた。17世紀にはジャンセニスムに代表されるアウグスティヌス主義の受容の中で、邪悪な「自己への愛」に相当する「利己愛」は否定的に評価されていた¹⁴⁾。しかし、その一方で、自己への愛の肯定的側面を取り上げるために「利己愛」とは区別される「自己愛 (amour de soi)」という概念が導入されたのである¹⁵⁾。つまり、「自己愛」という概念は、18世紀にはまだ誕生してまもない概念だったということになる。

しかし、第一の解釈が生じた理由はそれだけではない。前述したが、先行研究には「利己愛」と「自己愛」を善悪の二項対立の枠組みで解釈する傾向が根強くある。第一の解釈はこのような傾向を背景として生まれたと考えられる。本論で問題となっている一節からは離れるが、このような先行研究の傾向を示し第一の解釈との関連性も認められるものとして、『エミール』第四篇のある一節にビュルジュランがプレイヤード版で付けた註を取り上げる。まず、ルソーは次のように述べている。

彼の感受性が個人の範囲にとどまっているかぎり、彼の行動に道徳的なものは何もない。それが己を超えて広がり始めて、彼はまず善悪の感情を、つづいてそれに関する観念を持つ。それによって、真に人となり、人類を構成する一部となる¹⁶⁾。

ここでは、人が善悪の感情やそれに関する観念を持つ、つまり道德化する契機は「感受性の拡大」、つまり、感受性の範囲を自己を超えて他者にまで拡大させることにありと述べられている。そして、この「感受性の拡大」は人が「人類を構成する一部」となる契機でもある。この一節に対してビュルジュランは以下のような註を付けている。

子供が純粋な自己愛 (amour de soi) にとどまる限り、事物の必然性にしか遭遇しない自己中心主義のうちにとどまる限り、一切の道德は考えられない。自己愛が他者へと拡大したり、他者が彼にとって重要となるとただちに、道德は共一人間性とともに出現する¹⁷⁾。

ビュルジュランによると、ルソーがいうところの「感受性の拡大」とは「自己愛」の拡大であり、これによって人間は自己中心主義から脱却して他者を愛するようになり、道德的になる。同氏によると、ルソーにおいて「利己愛」はあくまでも悪の源であり、善きものを生み出すものは「自己愛」であるから人を道德的にするものも「自己愛」である。ゆえに、拡大されるべきは「利己愛」ではなく「自己愛」ということになる。本論でこの註を取り上げた理由は、それが本論で取り上げた『エミール』第四篇の一節の「利己愛」を「自己愛」に書き換えた内容となっていて、第一の解釈と同じ考えを示すものだからである。

さらに例を挙げると、カッシーラーも、本論で取り上げた一節については言及していないが、ルソーの「利己愛」は他者を抑圧することによってのみ満足させられるものであるとして「利己愛」の対象が自己から他者へと拡大される可能性を否定している¹⁸⁾。また、ポランも『人間不平等起源論』で社会化の契機として描かれている分業の導入の根底にあるのは自己の生存に配慮する「自己愛」であり、「利己愛」は「あらゆる依存、あらゆる疎外、あらゆる従属の原則」であると、二項対立の枠組みで「自己愛」と「利己愛」を解釈している¹⁹⁾。以上から、本論で取り上げた一節に関する第一の解釈は、まさに先行研究に顕著に見られる傾向を反映したものと考えられる。

I-2. 第二の解釈

ルソーに見られる「利己愛」と「自己愛」の混同と、「利己愛」と「自己愛」を善である自然と悪である人為という二項対立の枠組みで解釈する先行研究の影響のもとで、『エミール』第四篇の一節における「利己愛」は「自己愛」の書き間違えか、あるいは同意語であるとみなす第一の解釈が生まれたと考えられる。しかし、この一節で「利己愛」は徳へと変換されうると述べられていることを重要視する解釈もある。管見の限りでは、このような傾向はとくに日本と英米圏で 1980 年代から見られるようである²⁰⁾。

日本では、80 年代に森田信子がまさに『エミール』の本論で引用した一節を論拠として、ルソーの「利己愛」は「自己愛という自己保存を追求する自然的欲求が、相対化され社会的な形

をとったもの」で社会的感受性とも呼びうるものであり、ルソーにおいては社会的関係の基礎をなすものであると解釈している²¹⁾。

90年代には、坂倉裕治が「利己愛」を悪の源と見なして「自己愛」との善悪の対立の枠組みに押し込めることに異議を唱え、ルソーの「利己愛」が両義的であることに着目する²²⁾。坂倉によると、自分自身のみを対象とする「自己愛」は他者に悪をなすことはないが、意図的に他者に悪をなさないわけではないから道徳的ではない。また、「自己愛」は人と動物に共通の感情であり、「自己愛」のみを持つ限り人間は動物と同じように身体的＝物的段階にとどまったままである。これに対して、「利己愛」は人間が「脱自然化」して精神的かつ道徳的段階へと移行する過程で持つものだから、人間に特有である²³⁾。坂倉は、本論で取り上げた一節における「利己愛」の他者への拡張とは「人類愛」への変容を意味していて、これによって「利己愛」に含まれる他者への排他性が克服されると解釈する²⁴⁾。

近年では、吉田修馬もルソーが「利己愛」を肯定的に論じている箇所の一例として本論で取り上げた一節について言及している。そのうえで、吉田はルソーが「利己愛」について否定的にも肯定的にも論じていることは矛盾しているように見えるが、実はルソーの「利己愛」が中立的なものであることを論証している²⁵⁾。

英米系の研究者の間では、デントがこのような解釈の端緒を開いたと目されている²⁶⁾。デントは、ルソーの「利己愛」は悪の源であるだけでなく、自己が社会においてしかるべき権利を持つ主体として遇されることを他者に対して求める感情でもあると解釈する。つまり、ルソーの「利己愛」とは他者に対して己が承認されることを求める欲求ということになる²⁷⁾。また、デントは諸悪を生み出す「利己愛」を社会によって悪化した「火のついた利己愛 (inflamed amour-propre)」または「いらいらした利己愛 (petulant amour-propre)」と称して、原初の「利己愛」と区別している²⁸⁾。そして、『エミール』の問題の一節について以下のように解釈している。「利己愛」を「他者に拡大する」とは、他者も自身と同じように「利己愛」を持つ存在、つまり自己の承認を求める存在であることを認めることである。「利己愛」は他者の承認を求めるが、これが満足させられるためにはまず他者を尊重しなければならない。その理由は、人は自らが尊重している人間に承認されてこそ、「利己愛」を満足させることができるからである。こうして「利己愛」は他者の尊重を促し、互いを尊重するという徳へと変容する²⁹⁾。

デントの研究の影響の大きさは、ロールズがその講義において自らのルソー理解がデントの著作に多くを負っていると言及していることなどからも推察される³⁰⁾。また、ノイハウザーもデントの研究をふまえたうえで、ルソーにおける「利己愛」に着目している。ノイハウザーはルソーの「利己愛」は個人が他者に対して承認を要求する原動力であり、そのような「利己愛」こそ人に尊厳を付与して、動物と区別すると解釈する³¹⁾。本論で取り上げた一節については、「利己愛」を他者に拡大するとは「利己愛」が自身に対して求めた尊厳、つまり、人としての尊厳を他者に付与することであると解釈している³²⁾。

ホリーは、ここまで概観した二つの解釈のうち、第一のものを支持する人々を「伝統主義派」

と称する。その理由は彼らが「自己愛」とは自然的な善き感情で「利己愛」とは人為的な悪しき感情という、先行研究に顕著な二項対立の枠組みを踏襲しているからである。これに対して、第二の解釈を支持する人々は「再解釈派」と称される。この名称は彼らが「利己愛」に悪の源以上の意味を見出そうと再解釈をしていることに由来する³³⁾。これら二つの名称が与える印象に反して、「伝統主義派」が「再解釈派」に乗り越えられたわけではなく、それは近年でも根強く見られる。そして、「再解釈派」への批判もある。たとえば、インバーはデントの「利己愛」に関する解釈を以下のように批判する。ルソーの「利己愛」は互いに対等な承認を求めるという解釈は、「利己愛」が他者と己を比較して、他者に対して相対的な優位を求める情念であることを考慮していない。デントの解釈は、あまりにもカントの思想をルソーの思想に投影しすぎている。また、デントは「利己愛」を自然で中立的な原初の「利己愛」と社会によって墮落させられた「火のついた利己愛」または「いらいらした利己愛」に分節しているが、実際のルソーのテキストに自然で中立的な「利己愛」に関する記述はほとんどないこともインバーは指摘している³⁴⁾。しかし、それでも「再解釈派」の解釈は「利己愛」の再考を促すものにかわりはない。

II. 拡大されるべきは「自己愛」か「利己愛」か

ここまで、『エミール』第四篇の「利己愛を他者にまで拡大しよう。これを私たちは徳へと変換する。このような徳が根付かない人の心などありえない」³⁵⁾という一節に関する二種の解釈を概観した。拡大されて徳へと変容するものは「自己愛」なのか「利己愛」なのか。以下では二つの解釈の各々を検討する。

II-1. 「自己愛」の拡大

まずは、「伝統主義派」と呼ばれる第一の解釈を検討する。本論の冒頭でも言及した『人間不平等起源論』における「利己愛」と「自己愛」の広く認められた定義に準ずるならば、悪の源である「利己愛」が徳と変換されうるとは考えがたく、この一節における「利己愛」は「自己愛」の同意語あるいは書き間違いと考えることが妥当となる。さらに、ルソーは「自己愛」について「人の中では理性に導かれたり憐みの情によって変化させられることで、人間性と徳を生み出す」とまで述べている。これらを根拠に、拡張されて徳となるものは「利己愛」ではなく「自己愛」であると考えことは妥当かもしれない。しかもルソーは「自己愛」が他者のうえに拡大されることで果たす役割についても以下のように言及している。

しかし、拡張する魂の力が私と同胞を同一化させ、いわば自分をその人のうちに感じさせる時、自分が苦しまないためにこそ、その人が苦しむことを望まない。私は自分自身への愛ゆえにその人に関心を持つ。そのような格率の根拠は、私に自分がどこにいますと感じよ

うとも自己充足への欲求を抱かせる自然そのもののうちにある。ゆえに、自然法の教えは理性のみにもとづくというのは真実ではないと結論する。それはもっと強固でもっと確実な基礎を持つ。自己愛から派生する人々に対する愛は人間の正義の原則である³⁶⁾。

この引用は『エミール』第四篇で自然法は理性だけで定めることはできず、良心や心の支えなしでは絵空事に過ぎないと述べている一節の原註にあたる。ここでは「自己愛」が人に他者との同一化を促して、自然法の礎および正義の原則となると述べられている。ここに「徳」という語は書かれていないが、まさに社会において「徳」が果たす役割を拡大された「自己愛」が果たすことになる。

上に引用した一節における「自己愛」の他者への拡張とは、自己と他者を同一化して他者のうちに自身を見出すことである。さらに、ルソーにおける「自己愛」の拡大について検討する。次の一節を読んでみよう。

我々は生存するために己を愛さなければならない。この感情の直接の結果として、自分を保護してくれるものを我々は愛する。子供は誰もが自分の乳母に愛着を持つ。[...]まずこの愛着 (attachement) は純粹に機械的なものである。己の快適さに役立つものに各人は惹かれて、それを妨げるものを拒絶する。それは盲目的な本能にすぎない³⁷⁾。

ここでは、自己保存の感情である「自己愛」の他者への拡大について分析されている。己の生存を維持しようとする自然な感情である「自己愛」の当然の帰結として、人は己に益するものを「愛する」。こうして「自己愛」は他者へと拡張される。しかし、ルソーは子供が自己の生存を助けてくれる乳母を「愛する」場合、厳密に言うと、それは愛情ではなく「愛着」を持つことだと述べている。ルソーによると、この「愛着」とは機械的で本能的なものである。つまり、「自己愛」の拡大とは、他者を己のうちに取り込むことであり、かつ己を他者のうえに拡張することでもある。それによって人は他者に対して愛情ではなく「愛着」を抱くことになるが、それは本能的で機械的なものである。子供の乳母への「愛着」が生存するために己を愛するという「自己愛」から派生したものである限り、子供は本能の域から出ることはない。

そして、本論の冒頭で引用した『人間不平等起源論』の註で「自己愛は自然の感情であり、すべての動物を自己保存に配慮するように仕向ける」³⁸⁾と述べられていることから、ルソーの「自己愛」は己の生存を図る自然な情念で善きものである一方で、人が動物と共有するものでもあり人に固有のものではないと考えられる。人が「自己愛」のみを持ちつづけるならば、動物と等しいままなのである³⁹⁾。人が他者のうえに「自己愛」を拡大するということは、他者を他者として愛することではなく、拡張された自我として愛することを意味する。この限りでは、人は自己保存に専心する動物としての本能に従属しているにすぎない。

しかし、「自己愛」は「人の中では理性に導かれたり憐みの情によって変化させられることで、人間性と徳を生み出す」とルソーは明言している。さらに、前述したように、「自己愛」から派

生した他者に対する愛情が自然法や正義を支えるものになるとも述べている。以上から、「自己愛」から徳が派生すると考えることを否定することはできない。しかし、本論で取り上げている問題の一節に関して、「利己愛」を「自己愛」にあえて読みかえる第一の解釈こそ正しいと結論することまでは難しい。

「利己愛」が他者へと拡大されることで徳へと変容する可能性はないのだろうか。ルソーは二種類の徳について『エミール』第三篇の終盤部で次のように言及している。

一言で言えば、エミールは、自分自身に関係のあるすべての物に関する徳をもっている。社会的な徳をもつためには、ただ、それが要求する関係を知らないだけであり、彼の精神が受け入れる準備は終えている知識が欠けているだけである⁴⁰⁾。

ここでは二つの「徳」が言及されている。一つ目の徳である「自分自身に関係しているすべての物に関する徳」をエミールはすでにもっているこれは「自己愛」から派生した徳であると考えられる。その理由は、「自己愛」とは己の生存を求め、他者のうえに拡大されても他者を拡大した己として愛するものであり、あくまでも己自身の枠内にとどまるものであるからである。そして、エミールがまだもっていない二つめの徳は「社会的な徳」である。それをもつためには「それ（＝社会的な徳）が要求する関係」を知ることが必要であり、エミールはその関係を知らないがゆえに「社会的な徳」をまだもたない。エミールが知らない「その関係」とは何か。この段階でのエミールは次のように描写されている。

彼は他人のことは考えないで、他人が自分のことをまったく考えないことをよしと思う。誰にも何も求めないし、誰にも何も負っていないと思っている。彼は人間社会の中でただ一人であり、彼は自分一人だけしか頼りにしない⁴¹⁾。

つまり、この段階でのエミールは他者と一切の関係を持たない、孤独な状態で「人間社会の中にただ一人」あるだけである。ゆえに、エミールは他者との関係をまだ知らないと考えられる。エミールは他者との関係について知らないがゆえに、「社会的な徳」をもつことができない。つまり、「社会的な徳」をもつためには他者との関係に通じることが必要なのである。この「社会的な徳」が「利己愛」が拡大して生まれる徳であると考えれば、本論で取り上げた一節において「利己愛」を「自己愛」と読みかえる必要はないということになる。次節では拡大された「利己愛」が「社会的な徳」となりうるかを検討する。

II-2. 「社会的な徳」と「利己愛」

ここまで、ルソーにおいては「自分自身に関する徳」と「社会的な徳」があることを確認し

た。このうち「社会的な徳」は他者との関係を知っていることを前提としている。第一の解釈にしたがって、拡大されるべきは「利己愛」ではなく「自己愛」だと仮定しよう。自己の生存を維持することに専心する「自己愛」が拡大されても、人は他者を拡張した自己として愛するだけである。そこからは「自分自身に関係のあるすべての物に関する徳」は生まれるが、他者との関係について知ることが必要な「社会的な徳」は生まれえないと考えられる。ゆえに、本節では『エミール』第四篇の問題となっている一節は「社会的な徳」について言及しているという仮説を立て、それを検証する。

人は他者との関係を知ることで「社会的な徳」をもつことができる。このことと「利己愛」は関係があるのだろうか。まず、ルソーにおける「利己愛」について確認する。よく知られた定義によると、「利己愛」とは社会によって生み出された「相対的で人工的な感情」であり、他者との比較の中で己の優越を求めるものであり、人々が互いに犯すあらゆる悪の源である。このような「利己愛」が生まれる契機について、ルソーは『エミール』で次のように述べている。

今までは自身しか見ていなかった私のエミール、自分と同じ人間たちへ投げかける最初の眼差しはエミールが彼らと自分を比較するようにする。そして、この比較が彼のうちに引き起こす最初の感情は、第一位を占めたいと望むことだ。これこそが自己愛が利己愛に変わる時点であり、それにかかわるあらゆる情念が生まれはじめる時点である⁴²⁾。

エミールの「自己愛」が「利己愛」に変化する契機は、エミールが他者を見て、他者と自己を比較して、さらに他者に対する自己の優位を求めるようになったことにある。エミールが他者と自己を比較するためには、他者が自己の同胞でありながらも自己とは区別されるものであることを認識することが必要である。他者を他者として認識して、さらに、他者と自己を比較することで生まれる自身への情念が「利己愛」ということになる。つまり、この引用では他者との関係を知ること、すなわち社会化することは「利己愛」を持つことであると述べられている。

他者を比較の対象と認識して、己が優越感を持つための道具のように扱うことを促す「利己愛」は、前述した『人間不平等起源論』の定義で明言されているように「人々にお互いが犯しあうあらゆる悪を思いつかせる」であろうと推察される。しかし、「利己愛」が果たす役割はそれだけなのだろうか。「利己愛」が果たす別の役割について、次の一節から検討する。

この本能を感情に、愛着を愛情に、反発を憎しみに変換するもの、それは我々に害をなそう、あるいは我々に益しようという明らかな意図である⁴³⁾。

ここでは、他者が己に対して抱いている「明らかな意図」、つまり気づくことができる他者の意図によって、人は本能の領域を超え出ると述べられている。また、我々が愛情や憎悪といった感情を抱く契機については次のようにも述べられている。

私たちに役立つものは求められるが、私たちに役立ちたいと思うものは愛される。私たちに害するものは避けられるが、私たちに害したいと思うものは憎まれる⁴⁴⁾。

つまり、人に感情を抱かせるものは他者が己に対してもつ感情ということになる。一人でいる人のうちに感情は生まれない。人は他者の感情に気づくことで、他者に対して相互的に感情を抱き、他者を愛したり憎んだりするようになる。人が精神的存在へと変化する契機は、互いの感情に気づくことにある。

前に引用した一節で述べられていたように、子供は乳母が自分の生存を維持するために働いてくれているから、「自己愛」を拡大させて乳母を自分の一部として愛する。または、自分に快楽を与えるものとして「愛着」を覚える。しかし、子供は乳母が自分のために働こうとする意図を持つことに気づくこと、言い換えるならば、相手が自分を優先しようとしていることに気づくことによって、乳母に愛情を抱く。他者が自分に対して役に立ちたいという意図をもっていることに気づくことは、他者が自分を優先しようとしていることに気づくことである。これによって、他者に対して自己が優先されることを望む「利己愛」の一部が満足させられると考えられる。つまり、他者の好意に気づくことで「利己愛」の一部が満たされることで、愛着は愛情に変化する。また、「利己愛」が損なわれることで、反発は憎しみに変わる。ここから、「利己愛」が人を本能の領域から超え出させ、感情を他者に対して抱くことを可能にすると考えられる。

前述したが、先行研究において、坂倉は「利己愛」を人間が精神的かつ道徳的段階へと移行する過程で抱くようになる、人間に特有のものであると述べている。また、デントによると、「利己愛」は他者に対して己が承認されることを求める欲求である。ノイハウザーも「利己愛」を個人が他者に対して承認を要求する原動力で、人と動物を区別するものと定義している。本論では、ルソーにおいて「自己愛」が生存を求めるものならば、「利己愛」は他者と己を比較して己の優位を求める、つまり、他者が己を優先することを求めるものであると考える。さらに本論では、このような「利己愛」が満足させられるか損なわれることで、人のうちに感情が生まれることを論証した。ルソーにおける「自分自身に関係のあるすべての物に関する徳」と「社会的な徳」という二種類の徳のうち、後者を持つためには、他者との関係を知らなければならない。他者との関係を築くうえで「利己愛」は重要な役割を果たす。以上から、本論では第二の解釈を支持して、『エミール』第四篇の問題の一節では「自己愛」ではなく「利己愛」が他者にまで拡大されて徳に変換されうると明言されているとみなす。つまり、ルソーの「利己愛」は悪の源ではあるが、徳にも変換されうると結論する。

「神への愛」と相反するものとして、自己への執着である「自己への愛」を否定する傾向が顕著であった17世紀とは異なり、18世紀には「自己愛」および「利己愛」を含めた「自己への愛」が全般的に認められる風潮が見られた。しかし、「利己愛」は他者に拡大されることで徳へと変容されるというルソーの主張をこのような風潮の一つとみなすことはできない。その理

由は、ルソーは「利己愛」を留保なく容認しているわけではなく、その有用性に言及しつつも批判しているからである。つまり、ルソーにとって「利己愛」は徳へと変換しうると同時に悪を生み出しうるものということになる。このような結論に至ることで、ルソーにおける「利己愛」の両義性とその重要性が明らかになるだけでなく、自然と社会、善と悪の二項対立の枠組みには還元しがたいルソーの思想の一側面が垣間見られる。

では、「利己愛」が拡張されて、「徳」に変換されるとはどういうことなのか。「利己愛」の拡大について考察するにあたって、『政治経済論』(*Discours sur l'économie politique*)の次の一節を参照しよう。

たしかに、もっともすぐれた徳は祖国への愛によって生みだされた。この快く、いきいきとした感情は、利己愛 (*amour propre*) の力を徳のあらゆる美しさに結びつけ、徳をゆがめずにあらゆる情熱のうちでもっとも英雄的なものにするエネルギーを徳に与える⁴⁵⁾。

ここで、「徳」は「祖国への愛」によって生みだされ、この「祖国への愛」は「利己愛」と「徳」を結びつけて、「利己愛」のもつエネルギーを「徳」に与えると述べられている。本論では、ここで「利己愛」が「祖国への愛」を媒介として徳を支えると明言されていることに注目する。まず、この一節は、本論で取り上げた『エミール』第四篇の一節の「利己愛」は「自己愛」の同意語でも書き間違いでもないことの証左となるだろう。しかし、本論で取り上げた『エミール』第四篇の問題の一節の後には「この利害を一般化すればするほど、それはいっそう公正になる。そして、人類に対する愛は私たちにおいては正義への愛に他ならない」⁴⁶⁾と書かれている。ゆえに、『エミール』では、前に言及した坂倉の指摘どおりに、「利己愛」の拡張とは「人類愛」への変換を意味していると考えられる⁴⁷⁾。つまり、「利己愛」はその対象を個人から、個人が所属している集団に拡大することで徳となると考えられる。

おわりに

ルソーにおいて、「自己愛」は自己保存に配慮する自然な感情で善きものであるのに対して、「利己愛」は人が社会化することで生まれた人為的かつ相対的な感情で諸悪の源である。このような「利己愛」が他者へと拡大されることで徳へと変換しうると書かれた、『エミール』第四篇の一節については相反する二つの解釈がなされてきた。本論では、これらの解釈をふまえてルソーのテキストを検討して、「利己愛」は他者へと拡大されることで徳へと変換されうると結論した。このような「利己愛」は、ルソーの思想において最も枢要な概念の一つであろう。

しかし、拡大されて徳となりうるものは「利己愛」であるという結論は新たな疑問を引き起こす。まず、徳ともなりうるルソーの「利己愛」は伝統的な「利己愛」、つまり、「神への愛」と対比される、自己に執着する邪悪な「自己への愛」である「利己愛」とは異なるだろう。二つの「利己愛」の差異は何なのか。また、ルソーにとって祖国あるいは人類全体への愛が「自

己愛」ではなく「利己愛」の拡張であることも重要と考える。「自己愛」の他者への拡大とは、他者を己のように愛するという、他者を自己同一化する情念の働きと考えられる。しかし、「利己愛」が拡大されて生まれる「祖国への愛」と「人類愛」はそれとは異なる。では、「利己愛」を拡大させて、人はどのように己が所属する集団を愛するのだろうか。以上の問いを今後の研究の課題としたい。

Notes

- 1) 本論のルソーの著作からの引用はガリマール社プレイアード版の全集から引用した。(Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1996, 5 vols.)。引用箇所は、*O.C.*と略記して、該当巻数をローマ数字、ページをアラビア数字で示す。また、本論での日本語訳については白水社刊行の『ルソー全集』を参考にした。ゆえに、この引用箇所の表記は *O.C.*, III, p. 219.となる。
- 2) *O.C.*, IV, p. 547.
- 3) *O.C.*, IV, p. 536.
- 4) John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, p. 85-87 を参照。
- 5) Asher Horowitz, *Rousseau, Nature and History*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, p. 237.
- 6) André Charrak, « Amour de soi – Amour propre », Jean-Pierre Zarader(éd.), *Le vocabulaire des philosophes II. Philosophie classique et moderne (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Ellipses, 2002, p. 721-722 を参照。
- 7) Jean-Jacques Rousseau, *JEAN-JACQUES ROUSSEAU, CITOYEN DE GENEVE A CHRISTOPHE DE BEAUMONT, Archevêque de Paris, Duc de St. Cloud, Pair de France, Commandeur de l'Ordre du St Esprit, Proviseur de Sorbonne, ETC.*, Amsterdam, Chez MARC MICHEL REY, 1763, p. 15.
- 8) Ernst Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Garnier frères, 1921, p. 137-139 を参照。
- 9) *O.C.*, IV, p. 936.
- 10) 同書にはプレイヤード版にはあった初版への言及すらない。Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, (dir.), *Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, VIII*, Genève, Editions Slatkine, 2012, p. 1186 を参照。
- 11) *O.C.*, IV, p. 1875-1876 を参照。
- 12) *O.C.* IV, p. 322.
- 13) 坂倉裕治『ルソーの教育思想 利己的情念の問題をめぐって』風間書房、1998 年、80 ページを参照。
- 14) 同書、30 ページを参照。
- 15) 「利己愛」と「自己愛」という概念はアバディーが区別したことが広く知られている。実際のところ、アバディー『自己認識の技術、あるいは道徳の源泉の探求』(1692)は17世紀末から18世紀にかけて版を重ね、『百科全書』のイヴォンが執筆した「利己愛」の項目も同書に負うところが大きい。また、ルソーの「自己愛」と「利己愛」にもアバディーの影響が見られることをモージィとノイハウザーが指摘している。*O.C.*, III, p. 1376 ; Jacques Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*[1692], Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2003, p. 147-151 ; Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 637 ; Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P. U. F., 1962, p. 27-28 ; Fredrick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 31 ; 佐々木健一『フランスを中心とする一八世紀美学史の研究 ウアトからモーツァルトへ』岩波書店、1999 年、426 ページを参照。しかし、坂倉はヌーシャテル図書館に残された資料からルソーへのヴォーヴナルグの直接的な影響も指摘している。Luc de Clapiers marquis de Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* [1747], éd. Jean Dagen, Paris, Garnier Flammarion, 1981, p. 86 et 111; 坂倉裕治、前掲書、99 ページを参照。
- 16) *O.C.*, IV, p. 501.
- 17) Pierre Burgelin, note 3, *O.C.*, IV, p. 1464.
- 18) エルンスト・カッシーラー『ジャン＝ジャック・ルソー問題』生松敏三訳、みすず書房、みすずライブラリー、1997 年、44-45 ページを参照。
- 19) Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J.J. Rousseau*, Paris, Editions Sirey, 1971, p. 25 et 49 を参照。
- 20) 以下に言及する日本人研究者の著作の参考文献一覧から、日本における「利己愛」を再考する研究は英米圏の研究の影響を受けたわけではないと考えられる。また、英米圏の研究者が日本の研究者の影響を受けた形跡も認められない。つまり、双方において、「利己愛」を再考する機運は別々に起こったと考えられる。

- 21) 森田信子『子どもの時代』、新曜社、1986年、80ページを参照。しかし、ここで森田が「利己愛」が社会的関係の基礎となる論拠を十分に説明しているとはいえない。
- 22) 坂倉裕治、前掲書、97ページを参照。
- 23) 同書、142ページを参照。
- 24) 同書、249ページを参照。
- 25) 吉田は amour-propre を「自尊心」と amour de soi を「自愛心」と訳出している。吉田修馬「ルソーにおける自尊心の問題」、『エティカ (Ethica)』、vol. 6、2013年、1-17ページを参照。
- 26) Avner Inbar, « The Rehabilitation of Amour-Propre », *History of Political Thought*, vol. 15-3, 2019, p. 460 を参照。
- 27) このようなデントの見解はカントの影響を強く受けている。カント『たんなる理性の限界内の宗教』によると、人間は三つの素質を持つ。第一の素質は自然的で機械的な自己愛から生まれる自己保存と他者との共同生活を求める傾向性である「動物性の素質」、第二の素質は他者との比較によって満足を得る自己愛から生まれる「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」である「人間性の素質」、第三の素質は道徳的法則を選択する道徳的感情ともみなされる「人格性の素質」である。デントは、このうちの「人間性の素質」がルソーの「利己愛」に相当すると考える。この「人間性の素質」は、平等に扱われることを求めるがゆえに他者の自己に対する優越を認めようとはせず、それを避けるために他者に対して自己の優越を確立したいという欲望を生み出すものである。エンマニュエル・カント「たんなる理性の限界内の宗教」北岡武司訳、『カント全集 10』岩波書店、2000年、34-37ページを参照。
- 28) N.J.H. Dent, *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, p. 33-36 を参照。
- 29) N.J.H. Dent, *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 144 を参照。
- 30) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Cambridge, Massachusetts, and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 198 を参照。
- 31) Fredrick Neuhaus, *op. cit.*, p. 2 を参照。
- 32) *Ibid.*, p. 223-224 を参照。
- 33) Jared Holley, « The aesthetic dimensions of esteem in Rousseau: *amour-propre*, general will, and general taste », *British Journal for the History of Philosophy*, 2022, DOI:10.1080/09608788.2022.2028601 <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2028601> (2024年3月20日参照)
- 34) Avner Inbar, *art. cit.*, p. 458-483 を参照。
- 35) *O.C.*, IV, p. 547.
- 36) *O.C.*, IV, p. 523.
- 37) *O.C.*, IV, p. 492.
- 38) 本論の「はじめに」を参照。
- 39) 本論の「I-2. 第二の解釈」で述べたように森田と坂倉も同様の解釈を示している。
- 40) *O.C.*, IV, p. 488.
- 41) *O.C.*, IV, p. 488.
- 42) *O.C.*, IV, p. 523.
- 43) *O.C.*, IV, p. 492.
- 44) *O.C.*, IV, p. 492.
- 45) *O.C.*, III, p. 255.
- 46) *O.C.*, IV, p. 547.
- 47) ルソーにおいて「人類愛」と「祖国愛」は両立できないため、『政治経済論』と『エミール』の記述は一見すると矛盾している。しかし、『政治経済論』では「市民」の教育論が、『エミール』では「人間」の教育論が展開されていることを考慮すると、ルソーの記述に整合性を認めることができる。*O.C.*, III, p. 707 を参照。

L'« amour-propre » peut-il se transformer en vertu ?

Essai sur l'« amour-propre » de Jean-Jacques Rousseau

Junko NISHIKAWA

Selon J-J. Rousseau, les hommes sont habités par deux sortes d'amour envers eux-mêmes : l'« amour de soi » et l'« amour-propre ». L'auteur définit le premier comme sentiment naturel concernant la conservation de soi et le second comme sentiment artificiel demandant la suprématie sur les autres. Le premier s'inscrit dans l'ordre de la nature et est toujours bon. En revanche, le second cause les conflits parmi les hommes et est considéré comme l'origine de tous les maux.

Concernant ces deux passions, une phrase d'*Émile* de Rousseau suscite une controverse : « Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformons en vertu et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. » Certains lisent cette phrase en remplaçant l'« amour-propre » par l'« amour-de-soi ». D'après eux, Rousseau utilise l'« amour-propre » comme synonyme de l'« amour de soi ». Selon d'autres, cette phrase exprime succinctement la pensée morale de Rousseau : l'« amour-propre » peut se transformer en vertu.

Si l'on s'appuie sur la compréhension la plus répandue de ces deux concepts, la première interprétation semble raisonnable. Cependant, tant que les hommes s'adonnent à l'« amour de soi », ils se replient sur eux-mêmes, car l'« amour de soi » entraîne les hommes dans l'autarcie. À l'inverse, la naissance de l'« amour-propre » requiert la présence des autres et il incite les hommes à nouer des relations avec leurs semblables. De ce fait, ce n'est pas l'« amour de soi » mais l'« amour-propre » qui s'étend sur les autres hommes.

Ainsi, nous aboutissons à la conclusion qu'il n'existe aucun lapsus dans cette phrase ; ce n'est pas l'« amour de soi », mais l'« amour-propre » même 'qui s'étend sur les autres et se transforme en vertu.

ビヨ＝ヴァレンヌ『無頭政』と 共和主義における執行権の編成

山下雄大

『Résonances』第 15 号

2024 年 11 月発行

16-29 ページ

ISSN 2435-8371

ビヨ＝ヴァレンヌ『無頭政』と共和主義における執行権の編成*

山下雄大

はじめに——共和国における「執行評議会」を考えるために

ときに登場人物たちを「演者 (acteur)」と形容するフランス革命の顛末を一連の戯曲として鑑賞するならば、第二幕の開演を飾る 1792 年 8 月 10 日の民衆蜂起が当時の立法議会に向けて拒否権を乱発したため対立が激化していた国王ルイ 16 世の地位を停止し、最終的にはその廃位にまで到達する急展開には驚かされることになる。蜂起の翌日から、1791 年憲法の枠内では単一の執行権の長であった国王の実権は、議会によって選出された複数の人物から構成される「暫定執行評議会 (conseil exécutif provisoire)」へ移行する運びとなった。想定外の慌ただしい選挙を経て 9 月 21 日に召集された国民公会では、「フランスにおいては王政が廃止される」ことが宣言される。さらに翌日には、本日をもって「フランス共和国の元年」が始まるとする提案が喝采を浴びながら承認を受ける。後者を担った人物こそが本稿の主役であり、のちに公安委員会の一員として活躍しながらも同僚のロベスピエール派の処刑に一役買ったことから「テルミドール左派」とも称されるジャック＝ニコラ・ビヨ＝ヴァレンヌ (1756-1819 年) ののであったり。

開会後の議会にとって喫緊の課題である「国王裁判」と、ひとりの市民に戻ったルイ・カペーの年初の処刑を終えた内憂外患の危機的状況のなかで、1793 年 2 月 15 日にコンドルセを報告者として提出された憲法案を叩き台に 4 月以降から本格化する新憲法をめぐる激しい論争のひとつの議題となったのは、事実上すでに存在している共和国に相応しい「執行権の複数性」を事後的にはあれどのように組織すべきか、という問題であった。こうした討議空間におけるモンターニュ派とジロンド派の対立、そして後者に対する前者の勝利からいわゆる「ジャコバン独裁」に帰着するまでのエピソードは頻繁に語られるが、ラテン語の「レス・プブリカ」から派生した「政体としての共和政 (république)」あるいは思想史的伝統における「共和主義 (républicanisme)」についての理解は、それぞれの党派内部ですら意見を共有していたとは言えない状況であった点はあらかじめ指摘しておくべきだろう。そしてこの事実は、大西洋を隔てた 18 世紀末の二つの革命として並び称されるアメリカ独立革命との差異を語る上でも重要な視座を提供するものとなる。

前述した 8 月 10 日の民衆蜂起を招いた発端を探るとすれば、前年の 1791 年 6 月 21 日に発覚した国王のヴァレンヌ逃亡事件が大きな転換点となったことに疑いの余地はない。この出来事は君主政への失望を劇的に高め、それまではわずかな事例を数えるばかりであった共和政への政体変革を主張する立場のパンフレットが直後から多く出版されたが、そのなかでもとりわけ研究者の目を惹いてきたのがビヨ＝ヴァレンヌによる『無頭政、あるいは連邦政府』(1791 年)

である²⁾。例えば、憲法学者のジャン＝ピエール・デュプラはデュムーリエの手記に登場する表現を援用しながら、「無頭の怪物 (monstre acéphale)」としての執行権の編成という当時の論点に立脚し、議論の連続性のもとで 1793 年憲法における執行評議会を展望することに成功している³⁾。また、この時期に浮上する「首領なき権力」といった発想は、近年邦訳が刊行されたピエール・ロザンヴァロンの『良き統治』でもビヨ＝ヴァレンヌの名前とともに取り上げられており、彼らが構想した「執行評議会」が一制度の名称に留まらない思想史的な射程を備えた「概念」として分析されうる余地を示している⁴⁾。したがって、この時期の執行権の編成についての議論の筋道を丁寧に辿ることは、1793 年 10 月 10 日のサン＝ジュストの演説で宣言される「革命政府 (革命的統治)」までの理論的素地を把握するためには不可欠の作業となるに違いない。

一方で、その参照頻度とは裏腹に、『無頭政』の内容自体についてはさほど理解が深められていないように見受けられる。原文にして 80 頁に満たないこの小著に目を凝らせば分かるように、副題である「連邦政府 (gouvernement fédératif)」の登場はわずか 1 回、主題である「無頭政 (acéphocratie)」にいたっては本文中に言及すら見られないのだ。リュシアン・ジョームはこの著作を、わずか数年後に中央集権の象徴たる革命政府の理論化に貢献する人物が「連邦」の問題を肯定的に扱っているとしてその一貫性の欠如を揶揄するために活用しているが、拙速とも言うるこのような傾向はけっして例外的ではない⁵⁾。それゆえ『無頭政』は、当時の文脈に即した読解を通じてようやくその意義が掴める性質のテキストとして取り扱うべきだろう。

しかるに、本稿は『無頭政』の注釈のみに主眼を置いているわけではない。この著作の分析から浮上する新たな疑問とは、『社会契約論』の著者として、すなわちフランス革命の原点として設定されることが慣例となっているルソーの政治哲学が、当時の革命家たちにとって生まれたばかりの共和政を擁護するための絶対的な理論的拠点とはなっていなかったのではないかというものである。つまり、1793 年 6 月 24 日に採択される新憲法では、統治の問題にあってルソーはむしろ乗り越えの対象だったのではないか。紙面の都合から最後の内容を深めるまでには達しないが、93 年のジャコバン主義において執行評議会の構成が彼らの「統治＝政府 (gouvernement)」概念の賭金であるという筆者のテーゼの入口を提示することが本稿の目的となる。

1. 「原理」はいかようにも「適用」される

——共和主義解釈のアンビヴァレンスと『社会契約論』

前段で断りなく用いた「93 年のジャコバン主義」とその研究史上の問題点を論じるのは別の機会に譲るとして、この表現がカバーする時期については本稿の前提知識となるゆえ、簡単に説明を加えておこう。『フランス革命史』の著者であり、19 世紀を代表する歴史家として知られるジュール・ミシュレは、テルミドール 9 日のクーデタによるロベスピエールの死をもって終焉を迎えるジャコバン・クラブにおける主導権争いの変遷に応じてジャコバン主義を三つの時期に分類した。その最終段階、すなわちジロンド派の中心人物と目されるブリソがクラブか

ら距離を置く 1792 年秋頃からテルミドール 9 日のロベスピエール派の失脚までをミシュレの言うところの「93 年のジャコバン主義」の範疇と見なすことができるだろう。それゆえ、フランスにとって歴史的に馴染み深い君主政ではなく共和政、より正確には「政体としての共和政」のもとでの「原理」と「適用」の総体を指す表現としても有効であると考えられる。この場合、君主政を維持していたそれ以前の時期よりもいっそう「共和主義」の語義の変化との関連が繊細に取り扱われるべきなのだが、十分に果たされていないのが現状である。

具体例を挙げながら検証してみよう。英語圏では革命史研究の大家として名高いキース・マイケル・ベイカーは自身の論文のなかで、当時のフランスにおけるこの思想潮流を「近代的共和主義」、そして「古典的共和主義の変容」の二つに区別し、それぞれジロンド派とモンターニュ派に対応する両者の敵対性が 1793 年にかけて頂点へと達したと主張している。革命期には代議制統治の穏和な運用を旨とする近代的共和主義（コンドルセ、ペイン）が確かに存在したにもかかわらず、マブリーに象徴されるような 18 世紀フランスの文脈ではあくまで専制への対抗言語として用いられるに限られていた古典的共和主義の理解を前者に対抗させるべく時流に合わせて恣意的に歪曲したとして、マラ、ロベスピエール、サン＝ジュストといったフランスに「恐怖政治」を招来した責任を負わされることの多い人物が順を追って論難されていく、端的に要約すればかような趣旨の文章である⁶⁾。バンジャマン・コンスタンの「近代人の自由」と「古代人の自由」を即座に想起させるこうした議論は、革命までのフランス思想史を過度に図式化しているゆえに今日の研究水準に耐えうるものではないとする疑義が本国でも呈されていることから明らかなように、問題含みと言わざるをえない⁷⁾。

加えて、近著でいよいよフランス革命までをも研究対象に広げたジョナサン・イスラエルは、彼の言うところの「ラディカル啓蒙」（コンドルセ）と「ルソー主義」（ロベスピエール）の相克という視座から 1793 年の憲法論争を検討するが、彼もまたベイカーと同様の陥穽に、悪いことにはよりいっそう深くはまっているように映る。つまり、あらかじめ設定された二項対立を 93 年のジャコバン主義に適用した結果、それを留保なく「ルソー主義」と同一視する紋切り型の反復に終始しているのである⁸⁾。戦後に本格化したルソー主義研究の蓄積は、たとえ政治的立場や社会階層が同一の場合であっても彼らのルソー読解がけっして一枚岩ではなく、さまざまなヴァリエーションが混在していた事実をすでに解明している以上、われわれは先へと進まなくてはならない。政治的に近いはずの人物たちによるルソー読解の齟齬はモンターニュ派内部にも存在するが、ベイカーの言葉を借りれば「近代的共和主義」の代表格たるジロンド派にもそれが見られることは触れておくべきだろう。コンドルセの手による 1793 年憲法草案の執筆を援助したと目される盟友トマス・ペインについて言及したヤニック・ボスクは、自由主義者として分類されることも多いコンドルセとは対照的にペインの「共和主義」理解はむしろ政敵であるところのロベスピエールに接近していると指摘した点で慧眼を備えている⁹⁾。このような陰影は革命家たちの理論的テクストを丹念に分析する取り組みを経て発見されるものであり、すでに定着してしまった固定観念を掘り崩すためには不可欠となる。

ここまで論じた内容からも示唆されるように、少なくとも「共和政」や「共和主義」解釈に

ついては、場合によっては正反対のルソー解釈が共存することが革命期には起こりえたのである。いずれか、あるいは双方を「誤読」と断ずることにどれほどの意味があるかはさておき、この対象はルソーのみに限定されるわけではない。ベルナール・グレットゥイゼンはそのモンテスキュー論において、『法の精神』の著者が提示する政治的自由は1789年の革命家たちにとって不十分であり、さらなる展開が求められたことを説いた¹⁰⁾。彼が光を当てた「原理」と「適用」が往々にして反目する問題は、ルソーを読む1793年の革命家たちにとってもかなりの程度当てはまると言って差し支えない。もちろん、『ポーランド統治論』や『コルシカ国制案』で本人も原理の適用を試みたとはいえ、ロベール・ドラテが指摘するようにルソーはあくまでも「原理の人」であったことは失念されるべきではなく、適用の問題を等閑に付したとして彼を批判するのはアナクロニズムの誹りを逃れられない重大な誤りだろう¹¹⁾。反対に絶えず変動する現実への原理の適用を自らの務めとした1793年の革命家たちにとって、「政体としての共和政」を肯定するためにはルソーの原理を読み換える必要に避けがたく迫られたのであり、彼らの統治理論はルソーの批判的読解によって練り上げられたことになる。こういった文脈を踏まえるのであれば、同じ「共和政」を論じているはずのルソーと93年のジャコバン主義のあいだには、一定の重なりを前提としながらも微妙な間隙が開いており、この隔たりこそが93年のジャコバン主義を思想史上で際立たせる最大の要素だと筆者は考えている¹²⁾。

以上を加味すれば、次のように問うことも不当ではないだろう。このようなルソー解釈の揺らぎが生じる原因は、彼の主著である『社会契約論』（1762年）が様々な解釈を受け入れるだけの余白を残している点に由来するのではないか。言うまでもないが、本稿の意図は発展目覚ましいルソー研究に一石を投じることではなく、革命期を生きる人々が当時の水準で「読めた」、あるいは「読もうとした」ルソーを再現することにある。そう断りを入れた上で、『無頭政』と同じ出発点から執筆されたルソーの「共和政」理解の一例として、「セルクル・ソシアル」の機関誌である『ブーシュ・ド・フェール』を取り上げたい¹³⁾。国王逃亡からわずか数日後に発行された号に掲載されている無記名の記事は、当時広く聞かれた共和政への政体変革の要請に異を唱えているが、意外にも『社会契約論』の内容に忠実に依拠した帰結として君主政支持を表明している方針に特徴がある。その論旨を辿ってみよう。

にわかに高まる共和政への期待に含まれる誤謬を「レス・プブリカ」の多義性に起因するものとして本文で立て続けに列挙されるのは、『社会契約論』第2編第6章の「法について」から引かれた以下のパラグラフである。ルソー自身の表記とは若干の異同が見られるため、ここでは正確を期すべく本人のテキストから抜粋する。

それゆえわたしは、いかなる統治形態のもとでそれが成立しようとも、法によって治められるあらゆる国家を共和国（République）と呼ぶ。なぜならば、この場合にのみ公共の利益が統治し、公共の事柄が意義を有するからである。およそ正当な政府というものは共和的である [...]。

わたしはこの語「共和政」をひとえに貴族政や民主政と解するのではなく、より一般的に、法であるところの一般意志によって導かれるすべての政府と解する。

正当であるためには、政府は主権者と混同されるべきではなく、その執行者たるべきである。この場合、君主政さえもが共和政となる。¹⁴⁾

この記事の筆者が言うには、「レス・プブリカ」の語義である「公共の事柄 (chose publique)」に合致する「国民に基づく政府 (gouvernement national)」は「万人の意志」によって成立することのみが必要条件であり、こうした政府形態はローマを含む古典古代には存在しなかったものである。本号のエピグラフでは、上の引用を手直しかたちで、「およそ正当な政府というのは、共和的すなわち国民に基づいている」と表記されている。こうした前提に立てば、当時盛んに議論が行われていた君主政か、あるいは共和政かといった選択を迫る統治形態に関する議論はさほど重要な論点とはならないことになる。古典的な意味での「共和政」という名に値する統治形態はヴェネツィアなどのイタリアの小共和国を含む近代にも存在しないと断じ、その実現不可能性から君主政の維持が妥当だと間接的に結論づける論理構成となっている。ルソー自身には君主政を論じる第3編第6章で「君主政 (gouvernement monarchique)」と「政体としての共和政 (gouvernement républicain)」を対比的に使い分けている用例が見られるとはいえ¹⁵⁾、上記の引用から理解されるように彼の構想では「共和政」とは特定の統治形態を指すものではなく、フランスが慣れ親しんだ君主政の存在を無条件に排除するものではない。ルソーがはっきりと区別している「一般意志」と「万人の意志」の使い分けにやや危うさが残るものの、ここまで検討した『ブーシュ・ド・フェール』の筆者による読解はほとんどルソーのテキストに忠実だと認めうるものだろう。つまり、『社会契約論』におけるこの箇所だけに絞るのであれば、「政体としての共和政」の正当性を裏づける積極的な論拠を引き出すことは容易ではなかったのである。こうした制約を背景としながら、ビヨ＝ヴァレンヌは『無頭政』を執筆することになる。

2. 「均衡」に基づく執行権の複数性

——ビヨ＝ヴァレンヌ『無頭政』をルソーに照らして読む

いよいよビヨ＝ヴァレンヌの『無頭政』を論じるに当たって、まずは国王逃亡事件から10日ばかりを経た1791年7月1日のジャコバン・クラブでの「ヴァレンヌ氏 (M. Varenne)」による次の発言から出発したい。

憲法制定権力を自任する国民議会があらゆる権力の検討から始めなかったことにわたしは驚いた。フランスに新たな憲法を約束したはずの国民議会が、旧政府の土台に基づいた規定をいくらか作って満足したことにもまた驚いた。国王の逃亡によって王座はほとんど転

覆した今日にあっても、国民議会がそれを打倒する方策に専念していないことにはなおさら驚いている。それゆえわたしはこうした問いを論じることを決意したのだった。君主政と共和政、どちらがわれわれにとってもっともふさわしい統治形態なのだろうか。¹⁶⁾

議事録の編者であるアルフォンス・オラルの見立てどおり、ここでの「ヴァレンヌ氏」をビヨ=ヴァレンヌと同定することはけっして強引ではない。だとすれば、上記の発言が彼にとっての最初のジャコバン・クラブへの介入となる。ロベスピエールやサン=ジユストと比較すると、この人物についての伝記的事実の解明および革命以前の理論的著作の検討は道半ばにすぎないが、それでも先行研究のあいだで概ね一致を見ているのは、ビヨ=ヴァレンヌが一貫した「政府」すなわち執行権に対する批判者であったこと、それに対する人民による監視を要求した人物だということである¹⁷⁾。将来の国民公会議員たちの多くと同様に、国王逃亡は彼にとっても決定的な出来事であり、それ以前に書き連ねた著作からいくらかの断絶を生じさせる結果となった。のちに執筆される『共和主義の原理』では、「不実なるルイ 16 世の逃亡」とそれに続くシャン・ド・マルスの虐殺（7 月 17 日）が自身の政治活動に及ぼした衝撃が率直に表明されている¹⁸⁾。おそらく彼は前述のジャコバン・クラブでの発言に前後して、章立て等のない一筆書きのようなパンフレットを執筆することになる。それが本稿の分析対象となる『無頭政』なのである。こうしたコンテクストを前提として、以下ではその内容を追跡しよう。

「王権はその本性上、専制と結びついている」[2] と主張する著者は、「自由な国民とは法以外を主人としない国民である」[7] とする立場のもとで、自由を妨げる一者の統治としての君主政の再検討から議論を始める。執筆の直接的な動機となった「執行権の担い手」たる国王の逃亡は、フランスの国制における「根本的な悪弊」[7] が暴露された事例とされていることから、この事件の影響の強さを窺い知ることができるだろう。ビヨ=ヴァレンヌの関心は、ヨーロッパにおいてほとんどの国が君主政を採用している状況下で、いかにしてもうひとつの統治形態、すなわち共和政を成立させるべきかという問題に集中していく。彼が提示する「一者の権力 (pouvoir unitif)」か「集合的権力 (pouvoir collectif)」かといった二者択一の問題設定 [20-21] は、いみじくも『ブーシュ・ド・フェール』の著者が警鐘を鳴らしていた当時の論調であった。

本書を一読して強く印象に残るのは、イギリスの国制に対する批判的な立場である。イギリスは、「議会の成員の策略や強欲を経由して、国民の利益が絶えず主権者 [国王] の野心の犠牲になる」[5] 例として、全編を通じて否定的な評価が下されている。1789 年の時点で最初の憲法委員会の多数を占めた「立憲君主派 (Monarchiens)」がモンテスキューやド・ロルム、ブラックストンの影響を受けて二院制と国王の絶対的拒否権を主張した経緯はよく知られているが¹⁹⁾、同様の著作が広く読まれていたアメリカ国内においても「イギリスの国制」に対する立場に大きな違いが見られる点は、フランスに舞台を移して活躍することになるペインに目を向けるのであれば自明である。ビヨ=ヴァレンヌの立場もペインに類するものとはいえ、彼のこうした傾向を当時のフランスに見られた「イギリス嫌い」の風潮に還元してしまうのは早計だろう。と

いうのも、彼の批判の矛先は人権宣言第 16 条に記載された「権力の分立」それ自体へと向かうからである。ここで著者が取り上げるのが、「1789 年 10 月 5 日のデクレ」、おそらくは人権宣言を受けた国王からの返答が当日の論題となった国民議会の立場である [27]。この箇所では、フランスにおいてはすでに主権を喪失しているはずの国王のもとで「権力の分立」を実現することの困難となる。曰く、自由な国制を守るための予防措置としては「大臣およびその他の権力の担い手の責任」を明確に規定することが考えられるが、それを確立する手立てもまた法によって定められるものである以上、『無頭政』が刊行された時期にはすでに完成が近づいていた 1791 年憲法のように国王の人格を法の上位に設定し、彼に排他的な「最高の執行権」を付与するかぎり、「権力の分立」は空言となる定めにある。著者が簡潔にまとめているように、「権威 (autorité) がすべてをなすところでは、法はなにひとつない」[32] ことが、同年 10 月 5 日の国王の返答が暴露した国民議会の失敗なのである。かくして、ビヨ＝ヴァレンヌは次のように述べる。

[...] 国民議会は、人権宣言第 16 条において、「諸権利の保障が確立されず、権力の分立が定められていないあらゆる社会は、憲法を有さない」と述べるかわりに、政治的術数に沿った正確さでもって意思表示するべく、次のことを明確にしなければならなかったのだ。「諸権利の保障が権力の制限によって確立されていないあらゆる社会は、憲法を有さない」。
[31-32]

ここでの「権力の制限 (limitation)」に向けた手段の具体例が、スパルタやカルタゴといった古典古代に見られた最高権力の分割である [16-19]。前述の『ブーシュ・ド・フェール』が暗示するように、18 世紀において近代の小共和国の存在はフランスにおけるこの統治形態の実現可能性を反証しているために、「政体としての共和政」を主張する側からは好んで参照されなかった。加えて、『社会契約論』では主権すなわち立法権の分割を断固として拒んだルソーも執行権のそれは許容しており、スパルタやローマで複数の人物によって「国王」の役割が分担された事例を好意的に取り上げていた²⁰⁾。つまり、古典古代の歴史は懐古趣味の対象に収まらず、各地で実験された数多くの制度が伝える柔軟性ゆえに革命当時の人々にとっても思索の着想源となりえたのである。征服に備えた軍事力の存在が古代の共和国を破滅へと導いたのに対して、近代の国民にとって彼らの隷従の原因はひとえに政府の不手際にあるとするビヨ＝ヴァレンヌは、ここで「諸権力の現実的な均衡 (balancement)」に基づいた執行権の編成を要求する [20]。単一の執行権しか認めない立場からの政府批判は、この点の理解が不十分なものとして撥ねつけられている [40]。

残された課題は、いかにして「集合的権力」を現実のものにするかということになるだろう。これを説明する段階でついに、ルソーの名前が引き合いに出されることになる。ところが、『ブーシュ・ド・フェール』と比べると奇妙なまでに、ビヨ＝ヴァレンヌは特殊な手法でルソーから原理を抽出しようとしている [41-43]。言い換えれば、彼が依拠するのは『人間不平等起源論

『第二論文』(1755年)の「ジュネーヴ共和国への献辞」における次の箇所なのである。ここでもまた、ルソー本人のテキストから引用しておこう。

わたしが生まれることを望んだのは、機械仕掛けのすべての運動がけっして共同の幸福のほかには向かうことがないように、主権者と人民が唯一にして同一の利益しか持ちえない国であったことでしょう。こうしたことは人民と主権者が同一の人格でなければ起こりえないのですから、賢明にも節度を保った民主政のもとに生まれることを望んだということになりましょう。[...] というのも、政府の構成がどのようなものであったとしても、そこに法に従わないただひとりの人物が存在するのであれば、その他の人々は必然的に彼の意のままとなるからです。²¹⁾

『第二論文』はビヨ=ヴァレンヌにとって重要な著作であり、『共和主義の原理』でも中心的な参照先であり続けている。『無頭政』でのルソー読解の最大の特徴は、「専制」あるいは「無政府状態(anarchie)」の定義から出発して君主政に対する共和政の優位を主張しようとしている点にある²²⁾。『社会契約論』でこの概念が取り扱われる第3編第10章を著者がどの程度意識していたかは確証できないが、ルソー自身は統治者が法を無視して主権を篡奪するとき、社会契約は破棄され国家が解体へと向かうとして、その帰結を「無政府状態」と呼んでいた²³⁾。ビヨ=ヴァレンヌによれば、一般に流布している主権のイメージは伝統的な絶対権力の観念を踏襲している。それを集合名詞である人民にそのまま適用することにより、意志の無限分割から生じる不和という誤解から、執行権の単一性を支持する人々が主張するような共和政と無政府状態の同一視が導き出されることになる。しかるに、上の引用に見られるルソーにおける主権者は恣意的権力(arbitraire)の許すままに行動しうるわけではない。『無頭政』の著者からすれば、恣意的権力とは行政官が一般意志ではなく特殊意志を優先することを妨げられない権力であり、むしろフランスにおける政府の現状を指す表現となっている[60-61]。つまり、ビヨ=ヴァレンヌにとっての「無政府状態」とは共和政ではなく絶対権力に固有の状態であり、主権概念の再定義なくしては君主政から専制への転落を阻止することは不可能だというわけだ。

それでは、君主政支持者に抗いながら、先ほど述べた「権力の制限」はどのようにして可能となるのだろうか。ここでまた、ビヨ=ヴァレンヌは18世紀における重要なテーマのひとつに触れることになる。それが広大な国家における共和政の問題である。古典古代とりわけギリシアの都市国家はあくまで限定的な領土と人口によってはじめて成立したものであり、それを近代で実現するのは困難だとするのが当時の思想史理解の常識となっていた。先に見たルソーからの引用にも登場する「節度を保った民主政」は、二つの条件が一定の範囲を超過しないことによって維持されるとする見解はけっして例外的なものではなかったのである。実際に、著者はルソー、マブリー、ヴォルテールの名前を列挙しつつ、国家の領土が広大である場合の均衡の成立を彼らが疑問視し、無政府状態の到来に警鐘を鳴らしている点を確認している[66]²⁴⁾。こうした難問に異を唱えるべく立ち向かった著者の一群に、モンテスキューやヒューム、さら

にはコンドルセの名前も加えることができるだろう²⁵⁾。この論争に飛び込むビヨ＝ヴァレンヌの解答は、「中間権力 (pouvoirs intermédiaires)」の導入である。先人たちに倣って代表制を前提として受け入れた上で、18 世紀に発見された諸制度の「組み合わせ (combinaison)」に範を仰ぐことが複数の集会的権力への分割を可能にするというのが著者の立場となっている [63-67]。具体的な方策については、次の一節が注目に値する。

したがって、中間権力あるいは承認権力は、補助的な行政府に、すなわち長とそれ以下の狭間に身を置く行政府に委ねられなければならない。こうした配置によって、国家のそれぞれの部分は別個に代表され、さらに言えば、市民全体が個別的に法の作成に関与することはなくなる。83 のデパルتمانのうち過半数の投票によって承認を受ければすぐさま、この法は一般意志の産物となり、立法府の特殊意志をも導くようになる。[64]

絶対王政における執行権の恣意性は「大臣の専制」として革命以前から批判を集めていたが、国王逃亡を経てその標的がついに国王自身へと向かうに及んで、多くの論者が『社会契約論』で「政府」すなわち執行権が論じられる第3編の熱心な読解に取り組み、場合によっては批判的な結論に達した。かような「ルソー主義」の飛躍的展開はこの時期の論調を理解するために決定的に重要である。ここでのビヨ＝ヴァレンヌの議論は直接ルソーを経由してはいないけれども、「中間権力」も執行権批判の立場から捉えるべきだろう。すでに確認したように、ビヨ＝ヴァレンヌにとっての前提は共和主義的な自由の条件、すなわち法による支配であった。他方で、拒否権の名目で法を承認する権利を有する国王が上位に存在するかぎり、立法権の分割から生まれる上院では中間権力の役割は果たせないことになる。だからこそ、執行権の分割により「法の承認」の権限を国民に移譲することが肝要となる。無政府状態の到来を予防するためのこうしたアイデアまでを理解してはじめて、終盤にようやく登場する「連邦政府 (gouvernement fédératif)」の含意が理解できるようになる [70]。アメリカのフェデラリストに「連邦共和国」という着想を与えたのがモンテスキューの『法の精神』だとすれば、ここでビヨ＝ヴァレンヌがロックの名前を挙げているのは興味深い。当時普及していた『統治二論』後半部の仏訳に彼がどの程度親しんでいたのかは定かではないが、ロックが「連邦権 (pouvoir fédératif)」という言葉で「立法権」や「執行権」とは区別される対外関係を担当する権力として位置づけていることに鑑みるに、両者のあいだで直接的な用語の継承が意識されているわけではなさそうだ。むしろ、後者が第13章第151節で指摘している、「最高権力」を自称する執行権の長に対する批判のボタンを受けとったと解するのが妥当かもしれない²⁶⁾。いずれにせよ、ここでの「連邦政府」がパリへの一極集中を嫌う1793年のジロンド派の立場とは異なる角度から発案されていることは間違いない。『無頭政』における「連邦」はあくまで「執行権の複数性」を念頭に置いたものであり、将来の執行評議会、さらには革命政府における公安委員会の編成までの理論的な発展段階を視野に入れて考察する必要がある。このように、本書に見られる独特な参照先の「組み合わせ」は、「政体としての共和政」が現実的な課題として突きつけられた国王逃

亡後における試行錯誤のひとつの類型をわれわれに伝える好例なのである。

おわりに

1792年10月19日にビヨ＝ヴァレンヌはジャコバン・クラブの影響力が希薄であった議会内の憲法委員会に対抗するべく設置されたクラブ独自の「憲法委員会」の一員に選ばれ²⁷⁾、ここから年始にかけての期間を『共和主義の原理』の準備に注いだと推定されている。前段で見たクラブでの演説や『無頭政』での発言はあくまで議会外部からの批判的言説であったのに対し、パリ選出の国民公会議員となってからの活動は一見すると前後の連続性が不明瞭である。『共和主義の原理』では「立法者」の所信表明としての側面が前景に出ており、ロックに対する読解の重点は「連邦政府」から「所有権」へと移行することになるからだ。だからといって彼の関心が執行権から離れたわけではないことは、パリのサン＝キュロットによる後押しを受けて1793年9月に加入する公安委員会での旺盛な活動からも明らかである。

近年の優れた先行研究の書き手であるローラン・レヴェルソによれば、ビヨ＝ヴァレンヌの執行権批判には「ローマ・ルソー的伝統」からの影響が色濃く反映されているという²⁸⁾。彼のこの表現にいかなる含意があるのかはひとまず措くとして、ここまでわれわれが確認した内容から判断すれば、執行権の複数性に対してルソーがどの程度影響を及ぼしたかについては即断を控えなければならない。アルベール・ソブール等によるジャコバン主義とルソーの関係性についての研究では、とりわけ1793年憲法以降は後者からの影響が希薄である、という主張が一般的となっている²⁹⁾。しかしながら、ビヨ＝ヴァレンヌがなかばアクロバティックにルソーを活用せざるをえなかったように、『社会契約論』の著者が温めていた構想は、複数の理由から「政体としての共和政」を理論化する試みとは衝突していた事実を見落としてはならない。ともすればそれ以前から、少なくとも執行権の編成という観点からすればルソーはわれわれが想像する以上にフランス革命から距離があったのではないか、こうした疑念を抑えることは困難なのである。今日のルソー主義研究をリードし、残された論点はもはや存在しないのではないかと嘆息したくなるほどの大著を世に出したジュリアン・ブードンであっても、93年のジャコバン主義における執行権への不信をルソー由来のものとしながらも、行政の問題にさほど紙面を割かなかったルソー自身に「執行評議会」という問題設定が存在するかという点には明言を避けている³⁰⁾。したがって、統治におけるルソーの乗り越え、すなわち「アンチ・ルソー主義」という謎は依然として解明が待たれていると言いうるはずである。

Notes

* 本稿は2021年7月3日にフランス革命研究会で実施した同題の研究発表、およびそれに先立つ2020年8月20日にGEPEF（フランス思想研究会）で実施した研究発表（「革命期においてルソーは共和主義者か 93年の革命家における共和的統治と自己統治の相克」）のなかで検討した複数の論点から出発して執筆された。留学先のフランスでも猖獗をきわめたパンデミックに見舞われ孤立しがちだった筆者に対して、オンラインでの学術交流の機会を与えてくださった関係者各位にあらためて感謝の意を表したい。

- 1) 1792年8月10日から国民公会の開会、そして1793年憲法採択までの歴史的経緯については、主として以下を参照。Jacques Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, 5^e éd., Paris, PUF, 1998, p. 273-289. その特殊な経歴も起因してか、ピヨ=ヴァレンヌの伝記は筆者の知るかぎり本国でも二点の出版を数えるのみであり、残念ながらいずれも19世紀末の時点で明らかになっている事項を焼き直した「一般書」の域を出るものではない。それゆえ、『社会体系の再生原理』（1795年）の校訂版に付されたフランソワーズ・ブリュネルの序文が依然としてもっとも適切な紹介となっている。Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, *Principes régénérateurs du système social*, introduction de Françoise Brunel, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, p. 13-61. 近年では次の論文がその水準の高さから一読に値するが、後述のようにルソーの役割については筆者と相容れない主張が含まれている。Laurent Verso, « La lutte contre la “gravitation liberticide” face à la “division du travail”. Quelques enjeux du rousseauisme sous la Révolution française à travers la pensée politique de Jacques-Nicolas Billaud-Varenne », in Alfred Dufour, François Quastana et Victor Monnier (éd.), *Rousseau, le droit et l'histoire des institutions. Actes du colloque international pour le tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) organisé à Genève, les 12, 13 et 14 septembre 2012*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2013, p. 277-300.
- 2) 本稿での『無頭政』からの引用は以下のリプリント版に依拠し、脚注が煩雑となるのを避けるため角括弧内にページ数を付記する。Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, *L'Acéphocratie, ou le gouvernement fédératif, démontré le meilleur de tous, pour un grand Empire, par les principes de la politique et les faits de l'histoire* [1791], Paris, EDHIS, 1977. 革命初期も含めた共和政への渴望が記された一連のテキスト群については、以下のシリーズが貴重な資料集成として知られている。Aux origines de la République, 1789-1792, préface par Maurice Agulhon, notes par Marcel Dorigny, 6 vol., Paris, EDHIS, 1991. このなかに『無頭政』が収録されていない点には違和感を禁じえないけれども、あくまで出版社内での刊行年次が前後した程度の理由だと考えるのが妥当だろう。
- 3) Jean-Pierre Duprat, « Le “monstre acéphale” dans la Constitution de 1793 », in *La Constitution du 24 juin 1793. L'utopie dans le droit public français ?*, textes réunis par Jean Bart, Jean-Jacques Clère, Claude Courvoisier et Michel Verpeaux, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1997, p. 241-268.
- 4) Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement* [2015], Paris, Seuil, coll. « Points histoire », 2017, p. 52-54.
- 5) Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, p. 345. 筆者がこの見解へと与することに戸惑いを覚えるのは、革命期を通じた「連邦（主義）」という表現の用法にそれほど一貫性を見いだせないためである。この問題については、以下を参照。Raymonde Monnier, « Représentations et transferts de la notion de république fédérative dans le contexte des Révolutions américaine et française », in Yannick Bosc, Rémi Dalisson, Jean-Yves Frétygné, Christopher Hamel et Carine Lounissi (dir.), *Culture des républicanismes. Pratiques-Représentations-Concepts de la Révolution anglaise à aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2015, p. 173-184.
- 6) Keith Michael Baker, « Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France », *The Journal of Modern History*, vol. LXXIII, n° 1, 2001, p. 32-53.
- 7) 一例として、フランスにおける17世紀イギリス共和主義研究の気鋭による次の批判を挙げておく。Christopher Hamel, « L'esprit républicain anglais adapté à la France du XVIII^e siècle. Un républicanisme classique ? », *La Révolution française* [en ligne], n° 5, 2013.
- 8) 「ラディカル啓蒙」と「ルソー主義」の対決というイスラエルの解釈は、以下の段階で言及が見られる。Jonathan Israel, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne* [2010], traduit

- de l'anglais par Matthieu Dumont et Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, 2017, p. 226. 近著における 1793 年憲法に対してのこの枠組みの適用に関しては、次を参照。Jonathan Israel, *Idées révolutionnaires. Une histoire intellectuelle de la Révolution française* [2014], traduit de l'anglais par Marc-Olivier Bherer, Paris, Alma éditeur / Buchet-Chastel, 2019, p. 377-408. 彼一流の研究手法についてはすでに多くの批判が寄せられているが、以下が重要な文献となる。Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Paris, Seuil / Gallimard, 2019, p. 233-257.
- 9) Yannick Bosc, « Liberté et propriété sur l'économie politique et le républicanisme de Condorcet », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 366, 2011, p. 53-82.
 - 10) Bernard Grœthuisen, « Le libéralisme de Montesquieu et la liberté telle que l'entendent les républicains », *Europe*, n° 37, 1949, p. 2-16. 時間の試練により多少なりとも古びた感是否めないとはいえ、それでも先の大戦前後の 18 世紀研究に大きな足跡を残したこの人物が先鞭をつけた革命期における「原理」と「適用」の問題については、今なお学ぶべきところがあるように思われる。
 - 11) Robert Derathé, « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau », *Annales de philosophie politique*, n° 5, 1965, p. 153.
 - 12) ここまで論じた本稿の立場については、以下の拙稿で提示した見通しから大きな変更はない。山下雄大「本性的社会性の肯定から政府批判へ ビヨ＝ヴァレンヌとサン＝ジュスト」、松浦義弘、山崎耕一編『東アジアから見たフランス革命』風間書房、2021 年、57-83 ページ。
 - 13) 『ブーシュ・ド・フェール』からの引用は以下に依拠するが、全体の通し番号やページ数の表記に混乱が見られるため、ここでは号数と刊行日、およびリプリント版の巻数のみを表記するに留める。*La Bouche de fer* [1790-1791], n° 73, le 25 juin 1791, t. VI, Paris, EDHIS, 1981.
 - 14) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, in *Œuvres complètes*, t. III, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1964, p. 379-380.
 - 15) *Ibid.*, p. 410.
 - 16) F.-A. Aulard, *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris*, t. II, Paris, Jouaust, 1891, p. 573-574.
 - 17) 研究史上の論点整理などは、前掲のブリュネルによる序文に詳しい。また、次の伝記的研究によれば『無頭政』の刊行は 1791 年 8 月だと推定されるが、国王逃亡事件およびクラブでの演説からの時間的経過を加味すれば一定の説得力を有している。Jacques Guilaïne, *Billaud-Varenne. L'ascète de la révolution (1756-1819)*, Paris, Fayard, 1969, p. 41-42.
 - 18) Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, *Éléments du républicanisme* [1793], in *Archive Parlementaires*, t. LXVII, p. 221. 本書のオリジナル版はフランス国立図書館 (BNF) のデジタルコレクション (Gallica) で閲覧可能とはいえ、上に挙げた議事録に収録されているヴァージョンとは異なり、冒頭の「趣意書」が掲載されていない点に注意が必要である。
 - 19) 仏訳が革命期のさなかに登場する『フェデラリスト』が革命家たちにどの程度読まれたかに関しては現時点では判断を控えざるをえない一方で、アダムズが立憲君主派に対して与えた確固たる影響については以下を参照。Denis Lacorne, *L'invention de la République américaine*, rééd., Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2008, p. 187.
 - 20) J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 403.
 - 21) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 112.
 - 22) ここでのビヨ＝ヴァレンヌの「無政府状態」の用法は、概念史研究の側からも注目されている。Marc Deleplace, *L'anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850). Histoire d'une appropriation polémique*, préface de Michel Vovelle, Lyon, ENS Éditions, 2001, p. 57.
 - 23) J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 423. ブリュネルに基づくならば、彼が明確に『社会契約論』の内容を意識した議論を展開するのは『無頭政』執筆以降の時期、より具体的には 1791 年 10 月 16 日の「亡命に関する演説」からということになる。Françoise Brunel, « L'acculturation d'un révolutionnaire. L'exemple de Billaud-Varenne », *Dix-huitième siècle*, n° 23, 1991, p. 273. 無論、テキスト上に明示的な言及が見られなくとも著者の念頭にあった可能性は排除できない。

- 24) この箇所に言及した先行研究として、以下を参照。M. Deleplace, *L'anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850)*, op. cit., p. 71-72.
- 25) Philippe Raynaud, *Trois révolutions de la liberté. Angleterre, Amérique, France*, Paris, PUF, 2009.
- 26) なお、ロック自身は執行権の分割までには議論を進めていない。『無頭政』に先立つ著作も用いてピヨ=ヴァレンヌの理論的参照先を検証したブリュネルは、ピヨ=ヴァレンヌの初期の著作に登場する自然法学派に着目し、「諸権力の均衡」というアイデアはビュルマキから着想を得たのではないかと推測している。F. Brunel, « L'acculturation d'un révolutionnaire », art. cit., p. 271-272.
- 27) F.-A. Aulard, *La Société des Jacobins*, op. cit., t. IV, 1892, p. 404-410.
- 28) L. Reverso, « La lutte contre la “gravitation liberticide” face à la “division du travail” », art. cit, p. 294.
- 29) ここでは代表的なものとして以下を挙げる。Albert Soboul, « Jean-Jacques Rousseau et le jacobinisme », in *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 277-290.
- 30) Julien Boudon, *Les Jacobins. Une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, préface de Frédéric Bluche, Paris, LGDJ, 2006, p. 307.

***L'Acéphocratie* de Billaud-Varenne et l'organisation de l'exécutif dans le républicanisme**

Takeo YAMASHITA

Cet article propose, à travers la lecture soignée de la brochure écrite par Jacques-Nicolas Billaud-Varenne (1756-1819), intitulée *L'Acéphocratie, ou le gouvernement fédératif* (1791), l'hypothèse selon laquelle si l'on examinait le contexte de la chute de la monarchie française à la suite de l'insurrection du 10 août 1792, on remarquerait inévitablement que la République naissante doit inventer une notion de république différente de celle de Rousseau. Généralement, l'auteur du *Contrat social* est considéré comme un père fondateur du « jacobinisme de 93 » (Michelet) suivant lequel la Révolution française entraîne le gouvernement révolutionnaire, passant par la théorisation du conseil exécutif dans la Constitution de 1793. Mais on peut facilement trouver des exemples comme un auteur anonyme de *La Bouche de fer* qui fait appel au texte de Rousseau dans lequel celui-ci insiste, en étant fidèle à la tradition historique et philosophique en France, que la notion de république ne dépend pas nécessairement de la forme du régime, monarchique ou républicain. En d'autres termes, les républicains à cette époque-là ont du mal à évoquer le *Contrat social* pour réclamer le changement de l'exécutif unitaire du roi vers l'exécutif pluriel.

En ce sens, *L'Acéphocratie* de Billaud-Varenne est un des meilleurs modèles qui nous transmettent l'atmosphère intellectuelle après la fuite du roi à Varennes. Futur conventionnel puis membre du Comité de salut public, il défie sévèrement le « pouvoir unitif » que l'Assemblée nationale attribue au roi. Car, selon lui, la séparation des pouvoirs au sens de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ne pourrait pas s'accomplir dans la situation où l'un possède le pouvoir suprême vis-à-vis de l'assemblée populaire. Au contraire, il insiste sur un « balancement » par le moyen des pouvoirs intermédiaires. C'est précisément le sens du « gouvernement fédératif » qu'il définit différemment de celui que les Girondins proposeront durant la Convention. Pour ce faire, l'auteur se réfère plutôt au *Second discours* (1755) qu'au *Contrat social* pour légitimer le régime républicain. Bref, la tentative de Billaud-Varenne nous fait connaître le fait qu'il existe alors plusieurs styles de lecture de Rousseau, parfois fortement contradictoires.

Pour conclure, le problème concernant l'organisation de l'exécutif pluriel au moment républicain mène le jacobinisme de 93 à la notion anti-rousseauiste de gouvernement dont l'enjeu n'est autre que le conseil exécutif.

19 世紀フランスにおける 「非人間の社会」の思想的系譜

デュラン・ド・グロ、エスピナス、タルド

上田圭

『Résonances』第 15 号

2024 年 11 月発行

30-49 ページ

ISSN 2435-8371

19 世紀フランスにおける「非人間の社会」の思想的系譜

デュラン・ド・グロ、エスピナス、タルド

上田圭

はじめに

今日の人文・社会科学では、人間中心主義を批判する思想が脚光を浴びているが、そこではしばしば人間ならざるものが構成する社会——則ち、「非人間の社会」——が賭け金となる。人間の中心性を削減するにあたり、伝統的に人間に特権化されてきた「社会」という現象を、非人間にも拡張して論じようとする戦略がしばしば取られるのである。例えば、ブリュノ・ラトゥールに代表されるアクターネットワーク理論はその一例として受容されており、人間と非人間の双方が含みこまれる多様な要素の共同体を念頭に置いたネットワーク分析を手法とすることから、人間ならざるものにもアクターとしての主体性を見いだす理論として革新性が強調されてきた。

だが、こうした思潮の中では新理論の発明性を強調するあまり、押し並べて今日の文脈が特権化され、過去にも存在したはずの「非人間の社会」を巡る思想的脈絡は看過されやすい。実際、ラトゥールその人が、『虚構の「近代」』(*Nous n'avons jamais été modernes*)において、17世紀以来人間(=社会)／非人間(=自然)の厳密な境界が維持されてきたこと、その区別が実在に即さない憶見であることを、「近代憲法(Constitution moderne)」¹⁾という表現でもって告発している。だがそれは、今に至るまで自然と社会の分割は無批判に受容され、両者がハイブリッドな性格を持つことは認識されず、「非人間の社会」の可能性も構想され得なかった、という主張に等しい。ときおり19世紀以前の思想家を取り上げて評価することもあるが、時代文脈から切り離された先駆者として、現代の思想から逆算したアナクロニクな肯定がなされるに留まる。ラトゥールに即して言えば、19世紀フランスの社会学者であるガブリエル・タルド(Gabriel Tarde, 1843-1904)はその代表例であり、「自然と社会の分割」を拒み人間外部の社会を論じ得た先駆者として、当時の文脈を度外視する形でアクターネットワーク理論の「先祖(forefather)」や「先駆者(precursor)」²⁾と評されてきた。

しかし、非人間と社会の混交的な性格を求める発想は現代人の専有物なのか、過去の人々も固有の文脈・関心に即して自然と社会の境界を揺るがそうとすることがあったのではないか。アナクロニズムではない仕方で、こうした思想を理解することはできないのか。以上の問題意識に従い、本論は19世紀フランスにおいても、「非人間の社会」に関わる思想的系譜が存在したことを思想的に明らかにするものである。以下に論じるように、19世紀には紛れもなく「非人間の社会」を問題化する思想的文脈が存在していたし、「先駆者」タルドの思想もまた、

この土壌なくしては開花し得ないものであった。それ故に、この論文は「非人間の社会」を巡る思想史的探究であると同時に、タルドと 19 世紀フランス思想とのこれまで明らかにされてこなかった紐帯を探る試みでもある。

そこで本論は、社会学と生物学の関係性に注目する。19 世紀に黎明を迎えた社会学は生物学から多くのヒントを得ており、「生物学的社会学 (sociologie biologique)」と呼ばれる潮流を形成していた。事実、「創始者」オーギュスト・コントその人が「第一に生物学が、社会に関する思弁全体の必然的な出発点を与える」³⁾、と生物学的な基礎づけを是認しており、後進にも同様の発想が継承されていく。他方で、生体の内に社会を見いだす「社会的生物学 (biologie sociale)」の潮流が、生命科学の側にも存在した。例えば、「生理学的分業」という概念により、生命の原理が社会的な作用に類するものであることを主張した博物学者アンリ・ミルヌ=エドワール (Henri Milne-Edwards, 1800-1885) は、その顕著な事例である。社会学と生物学のこうした相互交流の中で、「非人間の社会」は活発に論じられ、社会／自然の境界も揺るがされるわけだが、タルド思想の前提条件の一部はこれの中で設けられたのである。

本論は、生理学者デュラン・ド・グロの議論 (第一節)、社会学者エスピナスの議論 (第二節)、そしてタルドの議論 (第三節) を通時的に配置することで、19 世紀フランスにおける「非人間の社会」の思想的系譜を再構成し、彼らの思想内容ならびに影響関係を明らかにする⁴⁾。そして、19 世紀という「近代性」を所与とする時代にあっても、自然／社会の分割が必ずしも「憲法」のように機能していなかったことを示す⁵⁾。

1. デュラン・ド・グロにおけるポリゾイズムの思想

1-1. デュラン・ド・グロについて

ミルヌ=エドワールに代表される 19 世紀の「社会的生物学」の中で、とりわけ重要であるのは「ポリゾイズム (polyzoïsme)」と呼ばれる一潮流である。この一見して奇妙な語彙は、「多数の (poly-)」「生命・動物 (zoo-)」「主義・論 (-isme)」の各部分からなり、「多生命主義」とでも訳出できる⁶⁾。文字通り生命が多数であることを指示しているが、この多数性は動物個体に内在するものとして規定されている。則ち、個体の生命は多数の小さな個体の生命を内包していること、動物個体はより小さい生命個体が複合してできた一つの全体であることが主張されている。だが、我々にとってポリゾイズムの要点は、内在する生命個体間で結ばれる社会的な諸関係を、生命体の基礎原理として掲げることにある。その意味でポリゾイズムは、有機物全般という非人間の内に社会を看取する試みであり、まさしく社会と自然とを架橋する思想的な立場であった。

ポリゾイズムの確立には、アルフレッド・モカン=タンドンやアントワヌ・デュジェスなど、多くの博物学者が参与しているが、本論では代表的なポリゾイストとして生理学者のジョゼフ=ピエール・デュラン・ド・グロ (Joseph-Pierre Durand (de Gros), 1826-1900) に注目する。この

万能人に関しては、その生涯を紐解くだけでも十二分に興味深い——共和主義の闘士として1851年のクーデターで亡命を余儀なくされたこと、亡命先の米国で催眠という事象を先駆的に見出したこと、人種理論で悪名高いヴァシェ・ド・ラブージュに影響を与えたこと——が、本論では彼の思想における社会と（非）人間の関係にのみ注目しよう⁷⁾。

1-2. 「生命の要」の否定

デュラン・ド・グロは1866年の『哲学的生理学試論』(*Essais de physiologie philosophique*)の時点で、デュジェスらの研究に依拠した共同体的有機体観を（ポリゾイズムの語を用いずに）示していた。一つの有機体を生命諸個体の「社会的凝集 (*agglomération sociétaire*)」⁸⁾だとすること、そしてこの結合が「生理学的連帯 (*solidarité physiologique*)」⁹⁾を獲得することなど、明確なポリゾイズムの特徴が見られる。だが、デュラン・ド・グロの特異性は、さらに踏み込んで、生物学／社会学の間に学問体系レベルでのアナロジーを示すことにある。有機体と人間社会の比較にあたり、これを「動物学的系列を通じた絶対的動物有機体の進化を司る法則」と「歴史を通じた社会形態の発展についての法則」——「社会学的系列 (*série sociologique*)」⁹⁾と表現される——の並行関係として理解している。未だ明確な形を取らない「社会学」について、デュラン・ド・グロが生理学者の立場から自然的な基礎づけを図ったことは特筆に値する。

1868年に発表された論文『ポリゾイズムあるいは人間における動物的多数性』(*Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme*)において、上記思想の発展形がポリゾイズムの名の下で語り直される¹⁰⁾。デュラン・ド・グロは、動物を「単純で分割不可能な一つの動物〔個体〕ではなく、一種の生命協同組合＝社会 (*société de coopération vitale*) を形成する個別の動物たちの複合体や集合」¹¹⁾と捉える有機組織法則として、ポリゾイズムを定義する。有機体を個体間の社会的な関係（協同や連帯など）の複合物として扱う図式は相変わらずだが、適用範囲の広さについて、彼の議論は他と一線を画す。「ポリゾイズムは、動物体節論 (*zoonitisme*) という名で、デュジェスやモカソ＝タンドン以来の科学において無脊椎動物については認められていた。私は、この基本的な有機組織法則が、同様に脊椎動物の系列においても支配していることを確証したかったのだ」¹²⁾と後に述懐するように、ポリゾイズムを下等動物から高等動物へ、そして人間にまで拡大しようとする意志が彼の思想を貫いている。そして、まさにこの「人間における動物的多数性」を論じ得たことこそが、当該論文の白眉である。

彼の議論は、博物学者アンリ・ド・ラカズ＝デュティエに対する批判から始まる。ラカズ＝デュティエは脊椎動物と無脊椎動物の非連続性を「ほとんど絶対的 (*presque absolue*)」と固守し、無脊椎動物の生命は無中枢的である一方、脊椎動物には統一的な生命の存続を担保する唯一の中心——「生命の要 (*le nœud vital*)」¹³⁾——が存在する、と考えた。

だが、こうした概念は、デュラン・ド・グロにすれば「体系精神に由来する急場しのぎ、フィクション、妄想、おとぎ話でしかなく、もはや科学が捨て去らねばならない」¹⁴⁾ものだった。先行するポリゾイストらが、いくつもの反証を与えている。解剖学者グラティオレは脊髄が複

数の体節からなる集合体であることを示したし、生理学者カーペンター¹⁵⁾は脊髄を環形動物になぞらえて、「神経回路という中枢 (le centre du circuit nerveux)」¹⁶⁾が髄節ごとに備わることを主張した。あるいは神経学者ヴェルピアンも、「動物体節」とその社会的関係が脊椎動物に内在することを明らかにした。脊椎動物が多中心的存在であること、その内部には社会が存在することは、こうして証明が済んでいる。

1-3. 人間における動物的多数性（と社会性）

しかしながら、既存のポリゾイストもみな一様に、ある限界に直面した。人間という限界である。人間存在へポリゾイズムを拡張することに関しては誰もが及び腰になり、人間内部の多中心性・社会関係という考え方を拒否してきた。グラティオレは体節が持つ被刺激性(*excitabilité*)と人間の脳の感覚性 (*sensibilité*) とを峻別し、カーペンターは体節や下等動物のような機械的に働くものの内に「心理的な作用主 (un agent psychique)」¹⁷⁾を見出すべきではなく、人間の脳にのみ意識の心的能力を与えるべきだとした。ヴェルピアンも、動物体節は「少なくとも見かけ上 (*du moins en apparence*)」¹⁸⁾自発的運動をするばかりで、本当は機械的な運動をするに過ぎないと付け加えた。いずれにしても、人間の脳だけが中枢的意識を持つに値するとの制限が設けられる。「生命の要」を人間の特権として温存している。

なぜ、人間内部における心理的多数性——そして、これら心理的個体が形成する「非人間の社会」——を拒絶し、人間の意識だけは不可分で比類なき権能を有すると考えてしまうのだろうか。デュラン・ド・グロは答える。

生理学・医学あるいは心理学・道徳は、今日に至るまで人間というものを、完全に凝縮していて還元不可能であるような、生存・感覚・思考する一つの統一性として、単一かつ単純な生きた一つの身体として考えることを、一致して認めてきた。そして、この共通する最初の思い込みに基づいて、あらゆる彼らのドグマ的・実践的体制が形成されてきたのだ¹⁹⁾。

問題は全て、「人間存在の不可分かつ絶対的な統一性というドグマ」を堅持する偏見——「モノゾイズム (*monozoïsme*)」——および、それと表裏をなす「ただの自動機械としての獣 (《*pur automatisme des bêtes*》)」²⁰⁾という偏見、この二つに由来する。しかし、人間存在の唯一性を守るために、下等動物や脳以外の体節を心理なき機械だと考えることなど、デュラン・ド・グロにすれば不条理でしかない。

そもそも、他動物の脳と解剖学的な類似があるにもかかわらず、高等な心的能力を人間に特権化することに明確な根拠はない。それは、脳／その他体節の関係についても同様である。頭のないカエルがピンセットを脚で除ける作用は、「見かけの上でのみ意図的・意識的である」²¹⁾と機械的に説明されるが、私たちが他者の感覚や意志を認めるにあたっては、「見かけ」以外の

判断材料はない。さらに言えば、脳の有無を問わず、カエルの脚の運動に見かけ上の変化はない。となれば、一方で頭部のある運動を随意的と、他方で身体各部位の運動を機械的と判断することは恣意的である。つまるところ、ある部位に心的作用を認めるならば、それは有機体に全般化されるべきで、人間身体の各体節や下位の動物についても、心理的な能力・個性およびその社会的な相互関係を認める他はない——その帰結が「人間における動物的多数性」であり、あらゆる動物に普遍化されたポリゾイズムである。

だが、今日では新たな諸事実が、[人間存在の統一性という]思い込みは誤謬であることを、我々に教えてくれているように思われる。新しい事実は、人間存在とは現実には有機体たちの集合であり、互いに異なる生命や自我 (*moi*) の集合であることを教えてくれる。さらに、人間の見かけ上の統一性は、階層をなした一つの全体が持つ調和の内に存すること、この全体を構成する諸要素は緊密な協働や従属によって近接しながらも、各々の要素が自らの内に、個体としての動物が持つ本質的な諸属性や原初的な特徴を備えていることを教えてくれるのだ²²⁾。

いずれにせよ、非合理的な偏見は退けられなければならない、生命におけるポリゾイズムは普遍化される必要がある。その過程で、人間存在は絶対的な単一人格としての立場を喪失し、代わりに「生理学的・精神的な意味における真の諸個体」²³⁾の社会的な凝集と化す。こうして、人間の絶対性を保護する旧来の観念体系は崩壊するが、それは嘆くべき事態ではない。デュラン・ド・グロにすれば、ポリゾイズムを認めて初めて、人間を動物学に立脚して理解することが可能となり、より豊かな人類学への道は開かれる。

デュラン・ド・グロは生理学者の立場から、人間の統一性・特権性を解体して、自然界のあらゆる非人間的な生物との連続性の内で人間を捉えることを最大の目的としており、人間例外主義に対する鋭い批判の視点に導かれた議論を展開した。生命体の内部に個体の多数性・社会的関係を見いだすのは、そのための方途であった。「非人間の社会」を人間の内部に導入することで、人間存在は単一の精神という本質的な根拠を喪失し、非人間たちのネットワークが作り出した効果へと帰される。本論の主旨に即せば、社会を生命の構成原理にまで高めた彼の議論は、「非人間の社会」を拡張したのみならず、人間存在の自明性をその内に解消した点でも重要である。

2. アルフレッド・エスピナスにおける「動物社会」の思想

2-1. エスピナスについて

デュラン・ド・グロが明示したポリゾイズムの思想は多くの学者を啓発し、19世紀末フランスを代表する動物学者であったエドモン・ペリエのような後進を生む一方で、他方では哲学の領域においてもベルクソンの言及するところとなった²⁴⁾。そして、社会学に対しても深い影響を及ぼすこととなる。現に、黎明期社会学の制度化にいち早く着手したある人物は、「生物の構成に関するデュラン・ド・グロの諸観点は、社会科学にとって最高の重要性を有すると思われる」²⁵⁾との称賛を残している。

その人物とはアルフレッド・エスピナス (Alfred Espinas, 1844-1922) である²⁶⁾。エスピナスは高等師範学校の文科で正統派の哲学的教育を受けた知的エリートであるが、既存の学問体制に従属するような人物ではなかった。フェリックス・ラヴェッソンが高等教育総視学官および哲学アグレガシオンの審査長を務めるなど、1860-70年代当時の学問的環境では、いわゆるフランス・スピリチュアリズムが哲学教育の規準を定めていた。だがエスピナスは、コントの実証主義やスペンサーの進化論など、科学主義や唯物論とも同一視された諸議論を前提として、「社会学」の学問的確立を目論む野心を持ったため、時に割を食わされた²⁷⁾。事実、アグレガシオンには幾度も落とされ、1871年——ラヴェッソンが審査に不在の年——になってようやく合格したし、博士論文『動物社会論』(*Des sociétés animales*) (1877) も審査員のポール・ジャネおよびエルム＝マリー・カロから、コントやスペンサーを論じるべきではない、と不興を買っている²⁸⁾。だが、実証精神に肯定的な学者たちに受容され、第三共和制に移行する頃から学界の事情・趨勢も変化したことで、彼は学問的な成功を収めていく。

我々が問題としている、19世紀フランスにおける自然と社会との関係性ならびに「非人間の社会」というテーマに照らした際に、エスピナスが展開した社会学的な議論は以下の二点において際立った重要性を備えている。第一の点は、社会学の学問的確立・制度化という野心的なプログラムの全体が、社会を自然との連続性の内で理解しようとする企図に導かれていたことに存する。そして第二の点は、社会を自然的な存在として理解するにあたり、社会的生物学の知見に立脚して「非人間の社会」を旺盛に論じたことにある。以下に我々は、『動物社会論』を参照し、これらの点を確認する。

2-2. 自然的実在としての社会

第一の点から見ていこう。社会を自然との連続性の下で、さらに言えば自然的実在として理解しようとするエスピナスの所信は、『動物社会論』の「歴史的導入 (Introduction historique)」の内で強力に表明されており、エピグラフに掲げられたアリストテレスの文言——「国家は自然によるものの一つである」²⁹⁾——がそれを物語っている。全体の 1/4 以上を占める、この「歴

史的導入」では彼の哲学的素養が濃密に表現されており、社会を論じた数々の哲学思想が古代から 19 世紀に至るまで渉猟されていく。その中で、西洋思想史の全体は、社会を自然的実在として、あるいは人為的所産として考える二つの思想潮流の対立の場として描き出される。

当然のように、エスピナスは前者の系列を正当化し、自身をその末裔に位置づける。例えば、前者の立場についてはアリストテレスに、後者の立場については社会契約説の思想家たち（ホッブズ、ロック、ルソー）に、それぞれ代表的な地位が与えられるが、両者についてエスピナスが加える解説は全く中立的ではない。彼の解釈によれば、アリストテレスは『政治学』でポリスの一つの生き物として理解し、生命を持つ以上は成長・衰弱など有機的な自然法則が適用されると考えた。ゆえに、アリストテレスは「人間社会が構築・統治される技術は自然法則の一つの応用に過ぎないことを明らかにした最初の人物」³⁰⁾であり、社会を自然化する系列の父祖に相当することになる。

それとは対照的に、ホッブズやロックの議論は諸個人の自然状態や自然権を前提として、社会を事後的な同意によって形成されるものとするために、「市民社会は規約・人為でしかあり得ない」³¹⁾ものになり下がる。ルソーも同様に、諸個人の本性的な権利・自由を絶対化するために、社会集団を抽象的な理想状態でのみ存続可能なものにしたとされる。則ち、彼らは社会の実在を否定し、観念的虚構としてしか存在しない人為的メカニズムに還元してしまった、と言うのである。それゆえ、エスピナスにとって社会契約説とは、社会学の発展を妨げる「障壁」³²⁾に過ぎない。

だが、19 世紀に入ってから新たな三つの科学群——言語学・歴史学・古生物学、統計学・政治経済学、生物学・動物学——の展開を通じて、自然的実在としての社会が証明されてきた。自然と社会との連続性を強調する系列の勝利を決定的なものとした同時代の科学動向は、エスピナスによれば、総じてコントが先鞭を付け方向を示したものである。コントは諸科学を数学・天文学・物理学・化学・生物学・社会学に分類し、運動から社会的事実に至るまでの秩序を「単純から複雑へ」と向かう一つの系列にまとめ、直接的には生物学が「社会的生」を下支えしていると考えた。エスピナスにとり、社会学を諸科学、特に生物学を基礎として、初めて体系的に理解した——則ち、自然の中で社会科学を構想した——のがコントであった³³⁾。当時の学問環境において、コントは意図的に無視されていた。それでもなお、19 世紀における諸学の綜合者としてコントを担ぎ出すエスピナスの姿勢には、社会を自然的実在として確証することへの覚悟が表れている。

2-3. 社会学への生物学的基礎づけ／生物学への社会学的侵略

エスピナスの根本的な企図が示されたところで、第二の点——エスピナスはいかに社会的生物学を援用したか、いかに「非人間の社会」を論じたか——に移ろう。

コントの遺志を引き継いで、生物学に立脚した「自然な」社会学を確立するにあたり、エスピナスが論拠を求めた先は、やはり生物学であった。審査員ジャネの「動物学の博士論文」と

いう苦言³⁴⁾にも表れているように、エスピナスは19世紀社会的生物学について有する該博な知識を駆使して『動物社会論』の議論を組み立てている。参照の対象は、ミルヌ=エドワールにはじまり、デュジェスやデュラン・ド・グロ、高等師範学校の同期であったペリエにまで及び、代表的なポリゾイストは網羅されている。

実際、議論内容に関しても、先行する研究者たちのポリゾイズムを下敷きにしたことは明白で、アリやミツバチが作るような、いわゆる「動物社会」にはとどまらず、生物個体内に存在するより広範で微小な「非人間の社会」についても射程が及んでいる。そして例のごとく、社会を同種に属する諸個体の間に成立する相互的な協同・協働によって定義し、生命個体の発生原理が社会的であることを示唆すると同時に、デュラン・ド・グロと同じく要素となる諸個体を「精神的な諸アトム (atomes spirituels)」³⁵⁾と表現している。また、ペリエらと同様に生物の最小要素を細胞に見出した上で、そのポリゾイックな社会的関係から複雑な有機体が順次構成されるとした。エスピナスは、社会的生物学から得た知見を、以下三つの命題に要約する。

第一に、個体とは一つの社会であること、則ち、どんな生物もそれ自身が諸生物からなる一つの複合体であること。第二に、複合体の個性性は、構成諸要素の個性性を排除せず、むしろそれを前提として成長すること。第三に、有機的な構成は層状に重なり合った無数の段階（というより同心円状の圏域）からなること³⁶⁾。

こうしてエスピナスは、社会的生物学の最新研究を動員することで、一定の個体的・精神的権能を有する構成要素たちが形成する（メタファーではなく、正しい意味での）社会として生命個体を描写する。それは、デュラン・ド・グロと同じ意味で「非人間の社会」を肯定することである。

だが、ポリゾイストとは異なり、エスピナスがコントの精神——「社会学は、社会的事実が姿を見せるところであれば、どこにでも適用可能である」³⁷⁾——を継承した「社会学者」であった事実を忘れてはならない。彼は、生物学者の立場から生命体の内に社会関係を読み取っているわけではない。社会学の範疇において、社会学の拡張のために、社会の自然的実在を肯定するために、これら「非人間の社会」を論じていた。

個体を構成する有機的諸要素が呈する恒常的な集合現象を、社会学の中で理解する〔社会学の中に含める (comprendre dans la sociologie)〕べきなのだろうか。我々はやはりそう信じる³⁸⁾。

この観点から、グワラン・ド・ヴィトリ——共産主義的な性格を持った編集者・著述家——のような、社会学と生物学とを学問として分断しようとした先行議論は厳しく批判される。ド・ヴィトリもまた、「社会学要綱のスケッチ」を著すなど社会学を確立する野心を持った人物だったが、人間社会だけが社会の名に値すると考えていた。彼にとり、科学の対象は最も顕著で

高次の現象に限られるからである。反対にエスピナスは、「科学の対象は、知覚できた瞬間から知覚できなくなる瞬間までの、各現象集合の進化全体である」³⁹⁾と考える。ゆえに、わずかでも社会性が見出せるならば、その現象は社会学の範疇に含まれなくてはならない。

エスピナスが細胞理論を援用するのも、結局は社会学の下限を規定するためである。「細胞の最初の集合からこそ、社会学は始まらなければならない」⁴⁰⁾、とエスピナスは断言する。ただし、これも暫定的な結論に留まる。「もし観察によって滴虫類・卵核胞の内により単純な生命要素が発見されたなら、社会学はその領域にまで拡大することになる」⁴¹⁾というのが、より一般的な彼の主張となる。要するに、ポリゾイックな関係が持たれ得る範囲、生物学的最小要素の関係から産業社会に至るまでの全領域が、社会学の対象なのである。エマニュエル・ドンプルが指摘するように、エスピナスの議論は、もはや社会学によって生物学の（ほぼ）全体を「侵略」⁴²⁾しているに等しい。

以上、エスピナスは社会学を確立するという責務を自らに課して、社会を自然的実在として確立することを目論んだ人物であった。だが、社会が人間的な契約よりも以前に存在する自然物であることを証明するにあたっては、生物学的領域は「非人間の社会」で埋め尽くされることになった。これらを勘案するに、エスピナスの議論は社会を自然化すると同時に、自然を社会化するものでもあった。黎明期社会学において、自然と社会の分割が疑問に付される中で、両者のハイブリッド性が露になった一幕と言えよう。

3. ガブリエル・タルドにおける「普遍的な社会学的観点」——継承と転倒

3-1. タルドについて

最初期社会学の制度化において立役者であったエスピナスの思想は、次世代の社会学者たちにも多大な影響を与えた。例えば、社会学の学問的確立を果たしたエミール・デュルケームも、エスピナスを「科学を作り上げるために社会的事実を研究した最初の人」⁴³⁾などと評価している。こうした影響は、デュルケームと立場を異にしたタルドについても例外ではない。実際タルドは、各所でエスピナスの『動物社会論』の重要性を認め、自らの議論に反映している。

タルドの社会学を表現するにあたっては「模倣」が代名詞となる。現に、主著『模倣の法則』(*Les Lois de l'imitation*)においては、「社会とは模倣であり、模倣とは夢遊催眠状態である」⁴⁴⁾というテーゼが提示される。ごく簡単に要約すれば、個人の精神間に成立する心的コミュニケーションを通じて、人々の間にある種の共通理解が育まれる現象が社会だ、というのがテーゼの内容である。この意味で、タルドの社会学は一般に「心理学的」と説明され、生物学的風潮には与さなかったと言われる。部分的には正しい。彼にとって社会の構成要素は第一に心理作用であったし、生物学的決定論で社会問題を論じる者は厳しく批判した。だが、タルドは生物学と社会学を結び付ける諸説を全否定していたわけではなく、これらに目を通し、ここから(も)自らの思想の材料を引き出していたのである。タルド思想における自然／社会のハイブリッド

性、あるいは「非人間の社会」の観念を理解したければ、タルドと生物学的思潮の関係を把握する必要があるだろう。

こうした問題に取り組むにあたり、我々は「モノドロロジーと社会学」(« *Monadologie et sociologie* ») に注目する。この小品はタルドが「形而上学的放蕩」⁴⁵⁾を自称するもので、人間の外部の社会を主題とした極めて大胆な哲学的思弁が高密度に展開されている。事実、「モノドロロジーと社会学」において、タルドは躊躇わずにこう断言するのだ。

どんなものも一つの社会であり、どんな現象も一つの社会的事実である⁴⁶⁾。

あるいは、「あらゆる科学は社会学の下位分野と化す運命にあるように思われる」⁴⁷⁾という箇所を引用してもよい。いずれにしても、この世界に存在する万物が社会として理解可能であること、ひいては、自然の全てが社会として実在することを主張しており、「非人間の社会」が常識外れなまでに拡張されている。

以下、我々はこれらのラディカルな言明が導出されるまでに、生物学の知見が参照・活用されている様子を手短に通覧する。「非人間の社会」を普遍化するタルド思想の展開を追う中で、19世紀フランスにおける社会的生物学の系譜から、彼が何を継承し、何を批判・超克したかを確認していくこととしよう⁴⁸⁾。

3-2. 社会としての有機体——生物学的観点の継承

タルドによる社会概念の拡張が最も顕著に展開されるのは、生物学の領野においてである。現にタルドは、「有機体を社会に ([l]es organismes aux sociétés)」⁴⁹⁾同一視することを宣言する。彼は、一般的な意味での「動物社会」——例えばアリやハチが営む社会——を越えて、そもそも生命なるものが社会的関係を原理とするということを言わんとしている。有機体そのものを社会と見なすこうした発想について、19世紀フランスにおける先行諸思想を豊富に引用しつつ、タルドは相当の紙幅を割いて論証することになる。

タルドは、社会／有機体のアナロジー⁵⁰⁾を否定するような議論をいくらか想定し、それに対して応答することから始める。例えば、「生体は明確かつ対称的な輪郭を持つ一方で、国境や都市の外郭は気まぐれで不規則に大地の上に描き出される」⁵¹⁾という異論が考えられる。幅・奥行・高さの三次元的均整を考慮したとき、有機体はどれか一つの値が突出して大きくならない(ヘビやポプラのように長くとも極端な偏りは持たない)が、社会体の場合、建物を積み重ねて凝集した中世の城塞都市でさえも、二次元方向の広がりには比すれば高さは取るに足らない、これが反論の趣旨である。

だが、タルドにすればこうした対比は容易く相対化される。「巨大な公共建築物や国立学校、兵舎、修道院」⁵²⁾のような集団は、それ自体中央集権化された小さな国家として扱えるが、これらの機構は三次元に一定の均衡を保っている。一方で有機物の中でも、地衣類などは細胞の

薄い層を形成して拡大し、明らかに高さ方向を欠いた非対称性を示しているし、その外縁も曖昧である。いずれにせよ、社会／有機体間に絶対的な区別はなく、それゆえに、両者のアナロジーを拒絶するに足るような論拠は見いだされない、とタルドは（しかしかなり安易に）考える。

想定反論への応答を踏まえ、社会－有機体間に成立するアナロジーの正当性は証明されたとばかりに、有機体内で生じうる現象を軒並み社会的に説明し直す作業が進められる。細胞もまた心理的性質を有する個体であり、彼らの心的コミュニケーションを通じて「細胞社会 (*sociétés cellulaires*)」⁵³⁾が形成されるとタルドは考えるが、これは宗教団体に類比される。信念と欲望を前提とした布教や改宗が存在する、閉鎖的な集団でありながら新規の成員は歓待する、成員だけが知る奇妙な符牒を用いた一見奇妙な集団である、成員の自己犠牲によって伝統的な儀礼を維持する保守的な世界である等、有機物を（宗教的な）社会として理解している。以上の行論について、タルドは単なる表現上の便宜には帰さず、実在的な意義があることを強調する。

生物学的な現象を、我々の社会における宗教的な現行——軍事・産業・科学・芸術的な側面というよりも——に同一視するからといって、少しもアナロジーの自由を濫用しているわけではない、ということに納得してくれるはずだ⁵⁴⁾。

こうして、「有機体を社会に」同一視することは正当化されるのだが、タルドは天啓を受けたようにゼロから全てを着想したわけではない。社会的生物学および生物学的社会学の著述が多数参照されている。

タルドの個人的交流や書簡、蔵書などの外在的な状況からも、これら先行潮流から受けた影響は推し量ることができる。タルドの活動拠点の一つであった『哲学雑誌』(*Revue philosophique*)はデュラン・ド・グロやエスピナスの主な寄稿先であったし、彼の書架にはエドワールからペリエまでポリゾイストらの著書に加えて、社会的生物学者の論考を多数掲載した『科学雑誌』(*Revue scientifique*)が並んでいた⁵⁵⁾。

事実、タルドはしばしば著作中で彼らを引用し、思想内容についても多くを享受した。まずもって、要素となる個体間の社会的関係が生命原理を構成するという発想は、ポリゾイズムとの顕著な一致を示している。現にそれは、先行する社会的生物学の思想を直接的に引用する中で発せられた主張である。幾度か言及したポリゾイストのペリエがその最たる例だ。タルドはペリエの「協同による進化 (*l'évolution par association*)」⁵⁶⁾——生命進化は内属する有機的要素間の協同的關係により進展する——という概念を引きつつ、「ペリエ氏のような極めて慎重な科学者・博物学者が、有機体を社会に同一視することの内に生命の神秘の鍵や進化の究極公式を見いだし得たことは、実に特筆に値する」⁵⁷⁾との賛辞を与えている。「非人間の社会」の実在を生物学的次元で正当化するものこそ、デュラン・ド・グロらが展開してきたポリゾイズムだったのである。

そして、エスピナスもこの列に加えられることは言うまでもない。エスピナスに対するタル

ドの言及は頻繁であり、とりわけ動物社会の発想に関しては留保抜きに賛同している。「モナドロジーと社会学」においては、「この主題〔動物社会〕についてはエスピナスの素晴らしい著作を参照せよ」⁵⁸⁾と非人間的な社会を論じるためのモデルの一つとして扱われる。「社会学者」の立場から社会概念を自然へと拡張した点で、エスピナスは紛れもなくタルドの先駆者であった。

いずれにせよ、19世紀には社会現象をアナログカルに生命領域へと拡張する風潮が存在したことは疑いようがなく、これがタルド思想における「非人間の社会化」を惹起したことも間違いない。ペリエやエスピナスのような生物学的な先行者の存在があるからこそ、タルドは社会概念を人間外部へと拡張する足掛かりを得られたのである。

3-3. 無機物への社会の拡張——生物学的観点の転倒

しかしながら、タルドは先行する生物学的思想の議論を無批判に受容したわけではなく、最終的に多くの社会的生物学者・生物学的社会学者と袂を分かつことになる。タルドが「有機体を社会に」同一視すると主張しつつ、同時に「社会を有機体に (les sociétés à des organismes)」⁵⁹⁾同一視する観点を廃棄したときが、決裂の瞬間である。言い換えれば、社会有機体論——社会を有機体の一種と見なし、構成員に対する「社会的意識」の超越的実在を主張する立場——を認めるか否かという点で、彼らは意見を異にするのだ。

実際、社会と有機体の関係を論じる者は、概して社会有機体論を結論とした。デュラン・ド・グロは有機体や社会体が構成員に対して超越した単一の知性・意志を持つことに対して例外的に懐疑的⁶⁰⁾で、有機体論とは一定の距離を置いていたように思われる。だが、ラヴェッソンはこう予言した——ポリゾイズムが正当であるにせよ、生命的統一性を認めることは不可避だ⁶¹⁾、と。デュラン・ド・グロの後継はこの轍を踏んだと言えよう。例えばペリエは諸要素の協同の中から統一的な「社会的意識」が「実在的な人格」⁶²⁾を伴って生ずると述べた。エスピナスも社会有機体論的な観点を明らかにしており、『動物社会論』の結論部で「社会は、それ自身でそれ自身のために存在する意識としても実在する」⁶³⁾と社会的自我を肯定した他、「フランスにおける社会学的諸研究」という一連の論文ではアルフレッド・フィエに抗して社会的意識の存在を強く擁護している⁶⁴⁾。

だが、タルドにとって有機体論は不条理に過ぎない。諸個人の精神的なコミュニケーションの中から全く新しい精神の実体が創発されると考えるのは、無から有が「創造」されることを認めるに等しい。何よりこの帰結は、「社会を有機体に」還元する点で、「[包含関係の] 流れる方向を誤解することで」⁶⁵⁾導かれているのである（その意味ではペリエに関するタルドの論評は正確でなかった）。だから、タルドにとってエスピナスは重要な参照先であると同時に、批判すべき対象でもあった。タルドは「エスピナス氏への応答」として、諸個人の中から「集合的・自我 (moi collectif)」が飛び出してくると考えるエスピナスの有機体論を、単なる神学的な神秘化として切り捨てることさえあった⁶⁶⁾。

我々が見るところ、社会的生物学を継承しつつも、有機体論を拒んだことにこそ、タルドに

よる社会の普遍化の要点はある。「社会を有機体に」同一視する方向では社会性の限界が細胞レベルに留まる一方、「有機体を社会に」の方向ならば無機物にまで押し広げられる可能性が生じるからだ。エスピナスは「天体は生物ではない。無機的な物質の塊については、いかなる相互的な機能もそれらを統合し得ない [、ゆえに社会は存在しない] ——言葉を濫用して、万有引力をも相互的な機能と呼んだりするのでなければ」と述べたが、これは有機体論者が無機物に社会を否定することの例証である⁶⁷⁾。

こうして、有機体論を批判しその論理を転倒させることによって、(そしてデュラン・ド・グロの分析を引き継ぐがごとく) タルドは無機物の地平へと進んでいく。実際に彼は、エスピナスが否定した「原子社会 (sociétés atomiques)」や「天体社会 (sociétés d'astres)」⁶⁸⁾の存在を正当化するに至る。有機体と細胞がそうであったように、分子とは原子の社会であり、恒星系とは天体の社会だというのが。社会の存在を有機物のみならず無機物を含む万物へと拡大するに当たり、タルドは以下のように社会概念を定義している。

社会とは何か。我々の観点に従い、こう定義することができるよう思われる——極めて多様な形でなされる、各人による全員への相互所有⁶⁹⁾。

社会が相互所有であることの証明は、人間社会を例としてなされる。各人は「自分の」政府や公権力を所有するが、それと同時に閣僚や暴力装置の方も「自分の」国民を、監視対象を所有している。あるいは、労働者と消費者は異なるサービスや品目を通じて、必ず一人の消費者は「自分の」労働者を持ちながらも誰かの労働者となることで、相互に所有しあっているという具合である。こうして、社会現象の万事が所有関係として理解されるわけだが、それはあくまでも個人間の関係に立脚するものであって、諸個人に対して君臨する上位の意識が要請されることはない。

社会の要件として有機的統一性が求められず、構成要素間の所有関係で十分だとすれば、無機物もまた社会として理解可能になる。構成要素の主体性が担保されているか、という点は問題になり得るが、実を言えば既にタルドは「宇宙の精神化」⁷⁰⁾を論証しており、有機物だろうと無機物だろうと、相互的なコミュニケーションの条件は整備済みであった。例えば、熱・光・電波がある一点を中心に拡散すること、また、ある原子の振動が他の原子と競合しつつ無限のエーテルを専有しようとすることは所有領域を拡大する欲望の反映であるし、分子や天体というのはその結果生じた無機的な社会であるとされる。あるいは、ニュートンの重力理論において、ある一点を中心とした重力的な圏域が論じられることも所有傾向の表現として理解され、この重力圏＝所有領域が交錯することで原子たちは支配者／臣下からなる帝国を建築するとされる。まさしく、エスピナスが拒んだところの相互性を、「無機的な物質の塊」にも認めるのである。

生命現象の社会も、改めて相互所有として語り直され、有機体の各部分は各々の欲望と企図を抱きながらも、全ての部分が目的かつ手段となるような仕方で連帯しているとされる。そこ

では、他の有機体を捕食するような行動も、他者を自らの企図の下に服従させる「布教」という宗教的な形式の所有として解釈されている。人間社会については既述の通りだ。これら無機物的・有機的・人間的な様々な所有関係について、タルドは「天体や分子の、有機や都市の国家」⁷¹⁾と名指す。有機物は相互所有＝社会であるし、無機物も相互所有＝社会である。つまるところ、社会関係とは自然に存在する万物の存在論的な原理なのである。これが、タルドが言うところの「普遍的な社会学的観点」⁷²⁾に立った際に見えてくる世界の像である。

まとめよう。タルドは「どんなものも一つの社会である」という極めてラディカルな命題を提出し、「非人間の社会」をこれ以上望めないほどに拡張すると同時に、自然／社会の区別を骨抜きにした。だがこの議論はタルドが19世紀の時代文脈から独立に考えたものではなく、既に生物学的領域において「非人間の社会」を論じていた社会的生物学者やエスピナスの研究を吸収することによって成立したものであった。確かに、タルドは無機物にまで社会を拡大した点でより遠くへ到達した。だがこうした徹底は、先行する試みを踏み台にした継承・転倒を通じて可能となったのである。

おわりに

以上、19世紀フランスに「非人間の社会」を論じた思想的系譜が存在していたこと、そしてタルドのラディカルな思想もこの文脈を基礎として築かれていることを明らかにしてきた。確かに、取り上げた三者の立場は様々に異なる。デュラン・ド・グロは生理学者として、人間を動物学の延長線上で理解するために「非人間の社会」を過程として論じた。エスピナスは社会学者として、社会が自然物として実在することを証明するために「非人間の社会」を目的として論じた。そして、(少なくとも「モノドロジーと社会学」での)タルドは形而上学者として、自然の全体を説明するために「非人間の社会」を原理として論じた。各人の企図や思想的徹底の程度に隔たりがあることは事実である。

しかし、人間(＝社会)／非人間(＝自然)の絶対的な区別を拒む点では一致していた。なおかつ彼らは、(確かに一部では社会有機体論へと傾斜する傾向が存在していたとは言え)社会と自然の連続性を担保しても、単純に「自然」の内に「社会」を還元するような議論には至らなかった。有機体論に対して懐疑的・批判的なデュラン・ド・グロやタルドはもとより、『動物社会論』におけるエスピナスに関しても、生物学的領域を社会によって「侵略」する側面があったことは事実である⁷³⁾。彼らは「非人間の社会」を論じることで、社会を自然化すると同時に、自然を社会化していたのである。19世紀という「近代化」の進行する時代にあっても、自然／社会の分割(およびそれに起因する還元)というのは必ずしも自明ではなかったと結論付けられよう。

Notes

- 1) Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, [1991]1997, p. 23.
- 2) Id., “Gabriel Tarde and the end of social”, P. Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, London, Routledge, 2002, p. 117-118.
- 3) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. IV, Paris, Bachelier, 1839, p. 479.
- 4) 本論で取り上げる三人の人物について、比較的または系譜的に取り上げた先行研究には一定の蓄積がある。三者すべてに言及しつつ一定の系譜を導き出そうとする包括的な研究としては、特に François Vatin, « À quoi rêvent les polypes ? Individuation et sociation d'Abraham Tremblay à Émile Durkheim », *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique*, Paris, La Découverte, 2005, p. 121-217、および Gauthier Autin, « Monadologie et biologie : lectures savantes de Leibniz au XIX^e siècle », *Corpus. Revue de philosophie*, N° LXVIII, 2015, p. 139-159 の二つを挙げられる。前者は、生物学／社会学の 19 世紀的な相互交流の諸相をデュルケームへと至る社会学史の中で系列化するもので、本論と企図を同じくする重要な先行研究である（ただし、タルドは反－生物学的社会学の論者として登場する）。後者は、19 世紀フランスにおけるライプニッツのモナドロジー受容の一系譜に注目する哲学史的な研究であり、哲学的な射程を備えた生物学の諸理論を論じた末に、タルドを 19 世紀フランス的なモナドロジー受容の到達点として最後に取り上げている。

また、個別の二者関係を比較して取り上げたものも、寡少ではあるが存在する。例えばデュラン・ド・グロとエスピナスの関係については、先述のヴァタンに加え、Emmanuel d'Hombres, « “Un organisme est une société, et réciproquement ?” La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociales chez Alfred Espinas (1877) », *Revue d'histoire des sciences*, t. LXII, 2009, p. 402 でも断片的に取り上げられている。デュラン・ド・グロとタルドの関係については、先述のオートンにある程度詳しいが、現状他には見当たらない。そしてエスピナスとタルドの関係については、Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970 や赤羽悠「もうひとつの社会実在論——エスピナスとの論争から見たタルド思想の一側面とその政治的射程——」、『日仏社会学会年報』34 号、2023 年、137-156 ページなどが存在する。以上、思想史を標榜する本論は、もっぱら哲学史・生物学史・社会学史の先行研究に立脚している。

- 5) 19 世紀において人間と自然との連続性を意識させ、人間の中心性の解体に資した議論として第一に挙げられるべきはダーウィンの理論化した進化論であろう。実際、マイアーやグールドなどの代表的な生物学史家がこれを認めている（Ernst Mayr, “Introduction”, Charles Darwin, *On the Origin of Species*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1964, p. vii-xxvii, Stephen Jay Gould, *Ever since Darwin. Reflections in Natural History*, New York and London, Norton & Company, 1977）、日本でも山脇直司などが社会思想史的な観点から同様の議論を展開している（山脇直司『ヨーロッパ社会思想史』東京大学出版会、1992 年、137-142 ページ）。本論で取り扱う生物学的な議論は、いずれも『種の起源』の出版（1859 年）・仏訳（ロワイエ訳 1862 年、ムリニエ訳 1973 年）以後のものであるため、ダーウィニズムの影響が予想される。だが、本研究で取り出す系譜において、ダーウィンへの言及はまちまちであるし、その理解や受容の程度にもむらがある。

例えば、以下に見るデュラン・ド・グロの「ポリゾイスム」論は、「種の起源」をめぐる論争への若干の言及はあるものの、人間と他の動物を結ぶ際に理論的に依拠しているのはジョフロア・サン＝ティレールの「ブランの一致」の観念である。エスピナスの「動物社会」論はダーウィンからの引用に富んでおり、実際に進化法則を通じて社会本能が動物から人間へと伝達されていることを主張しているが、ここで「進化」の観念はスペンサーの理論に従っている。タルドにおいても、進化論は人間外の社会を論じるための重要な一要素として扱われているが、ヘッケルやペリエが媒介にされている。いずれにせよ、人間／自然の連続性について、ダーウィンの貢献は多少なりとも意識されていながら、彼の進化理論だけが決定的に重要な役割を果たしたとは考えられていないように思われる。本論は、必ずしもダーウィン一人の貢献には帰属されない（しかしダーウィン自身も当然関与している）、「非人間の社会」に関する広い時代思潮の一端に触れようとしている。

- 6) この語について、ラ・ヴェルガータは本論で扱うデュラン・ド・グロの造語だとしているが（Cf., Antonello La Vergata, « Lamarckisme et solidarité », C. Blanckaert et al. (éds.), *Le Muséum au premier siècle de son histoire*, Paris, Publications

- scintifiques du Muséum, 1997, p. 313-327)、確かではない。動物学者ポール・ジェルヴェ (1816-1879) が 1858 年の『人間骨格理論』(*Théorie du squelette humain*) で、既にこの表現を用いている。専門領域や活動の場の近さから見て、デュラン・ド・グロはジェルヴェから用語を引き継いでいる可能性がある。なお、ポリゾイズムに関しては Vatin, art. cit., Autin, art. cit., Claude Blanckaert, *La Nature de la société. Organicisme et sciences sociales au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004 などを参照のこと。
- 7) 多面的な活躍にもかかわらず、デュラン・ド・グロに関する先行研究は極めて少ない。主なものとして、以下を参照のこと。Dominique Parodi, « L'idéalisme scientifique : M. Durand de Gros », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XLIII, 1897, p. 144-159 et p. 280-295. Autin, *ibid.* 日本語文献としては、フェリックス・ラヴェッソン『十九世紀フランス哲学』杉山直樹・村松正隆訳、千泉書館、2017 年における、「脳生理学、神経学」、「精神異常」の各章および「人名索引」を参照のこと。
- 8) Joseph-Pierre Durand de Gros, *Essais de physiologie philosophique*, Paris, G. Baillière, 1866, p. 259. なお、この「生理学的連帯」という表現はエティエンヌ・ジョフロア・サン＝ティレールの息子、イジドールが 1859 年の段階で用いていた。Cf., Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle générale des règnes organiques*, t. II, Paris, Masson, 1859, p. 297.
- 9) Durand de Gros, *op. cit.*, p. 271.
- 10) なお同論文は、『生理学・医学的哲学』(*La Philosophie physiologique et médicale*) (1868) および『比較生理学・比較解剖学が明らかにした人間の動物的起源』(*Les Origines animales de l'homme éclairées par la physiologie et l'anatomie comparatives*) (1871) で複数回採録されていく。本論では 1868 年の版を参照した。
- 11) Joseph-Pierre Durand de Gros, « Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme », *La philosophie physiologique et médicale*, Paris, Germer Baillière, 1868, p. 84.
- 12) Id., « Qu'est-ce que la physiologie générale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XXXI, 1891, p. 638.
- 13) Henri de Lacaze-Duthiers, « Considérations générales sur les animaux invertébrés », *Revue des cours scientifiques de la France et de l'étranger*, N° IX, 1865, p. 142-145, cité par Durand de Gros, « Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme », art. cit., p. 88. 強調原文。ただし、さらに元を辿れば「生命の要」は、生理学の大家フルーランが提唱したものである。キュヴィエ亡き後、博物学における裁定者としての姿勢と種の不変性の理論とを引き継いだ人物がフルーランであった。彼は「プランの一致」と進化論を混同して批判したこともあって、守旧派の博物学者として理解されることが多い(実際の彼の説はジョフロアとキュヴィエの折衷のようなものだったが。Cf., Toby A. Appel, *The Cuvier-Geoffroy Debate, French Biology in the Decades before Darwin*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 210-212 (『アカデミー論争 革命前後のバリを揺るがせたナチュラリストたち』西村顯治訳、時空出版、1990 年、358-361 ページ))。「ダーウィンのブルドッグ」ハクスリーも、フルーランによるダーウィン評——自然選択説は擬人主義に過ぎない——を最も愚かな批判の一例として取り上げている (Cf., Thomas Henry Huxley, "Criticism on "The Origin of Species"", *The Natural History Review*, No. XIII, 1864, p. 566-580)。
- なお、ラカズ=デュティエはデュラン・ド・グロにとって必ずしも常に批判対象であったわけではない。現に、『哲学的生理学的試論』ではラカズ=デュティエに依拠した論が展開され、肯定的な影響は明らかである。ラカズ=デュティエもまた多数の個体からなる生物の観念を抱いており、その意味でポリゾイストではあったが、脊椎動物の優位を一際強固に支持したために批判されている。
- 14) Durand de Gros, « Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme », art. cit., p. 89.
- 15) カーペンターは、ジョフロア・サン＝ティレールの哲学的解剖学をイギリスで推進したグラントの弟子であり、『一般および比較生理学の原理』(*The Principles of General and Comparative Physiology*) を著すことでイギリスにおけるジョフロア派の活動に資した人物である。また、ダーウィンに先立って進化論的な世界観を提示してセンセーションを引き起こしたチェンバース『創造の自然史の痕跡』(*Vestiges of the Natural History of Creation*) を、表立って支持した数少ない専門家の一人がカーペンターでもあった。松永俊男『ダーウィン前夜の進化論争』名古屋大学出版会、2005 年、31-59 ページを参照のこと。
- 16) Durand de Gros, « Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme », art. cit., p. 92. 強調原文。
- 17) *Ibid.*, p. 95. 強調原文。
- 18) *Ibid.*, p. 96. 強調原文。
- 19) *Ibid.*, p. 98.

- 20) *Ibid.*, p. 85. なお、「単生命主義」と訳出可能なこの語に関しても、ジェルヴェが1858年に用いている。Cf., Gervais, *op. cit.*, p. 75.
- 21) Durand de Gros, « Polyzoïsme ou pluralité animale chez l'homme », art. cit., p. 97.
- 22) *Ibid.*, p. 98-99. 強調原文。
- 23) *Ibid.*, p. 84.
- 24) 少なくとも『創造的進化』(*L'Évolution créatrice*) および『道徳と宗教の二源泉』(*Les Deux sources de la morale et de la religion*) では言及されている。ベルクソンがポリゾイストとして言及するのは専らペリエであるが、当のペリエはデュラン・ド・グロをポリゾイズムの「先駆者」として明示している。Edmond Perrier, « M. Edmond Perrier, à l'occasion de la Communication de M. Durand (de Gros), présentée par M. Marey », *Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, t. CXX, 1895, p. 507-509.
- 25) Alfred Espinas, *Des sociétés animales*, Paris, Alcan, [1875]1935, p. 68.
- 26) エスピナスに関する先行研究は少なくない。以下を参照のこと。山下雅之「動物社会から有機社会へ」、『社会学雑誌』10巻、1993年、46-62ページ。白鳥義彦『『動物社会』と進化論——アルフレッド・エスピナスをめぐる』、『変異するダーウィニズム』京都大学学術出版会、2003年、237-264ページ。Wolf Feuerhahn, « Les “sociétés animales” : un défi à l'ordre savant », *Romantisme*, N° CLIV, 2011, p. 35-51. d'Hombres, art. cit. André Lalande, « Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 87^e année, 1^{er} trimestre, Paris, Alcan, 1927, p. 335-336.
- 27) エスピナスの実証主義的な思想は、フランス実験心理学の父と見なされるテオデュール・リボーとの交流の中で育まれたと考えられる(リボーがエスピナスに宛てた書簡群を参照のこと。Raymond Lenoir, « Lettres de Théodule Ribot à Espinas », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXLVII, 1957, p. 1-14)。だが、リボーの「実証主義」はヴァンサン・ギランも指摘するように、曖昧さを含んでいる(Vincent Guillin, “Théodule Ribot's Ambiguous positivism: Philosophical and Epistemological Strategies in the Founding of French Scientific Psychology”, *Journal of History of the Behavioral Sciences*, Vol. XL(2), 2004, p. 165-181)。19世紀後半のフランスでは晩年のコントの「人類教」の可否をめぐるリトレ派(『実証哲学』誌)／ラフィット派(『西洋評論』誌)で派閥が分かっていたわけだが、リボーは(リトレ派の貢献を首肯しつつも)自らの『フランス国内外哲学雑誌』をリトレのように教条的な「セクト」にはしないことを明言していた(Lenoir, *ibid.*, p. 14)し、そもそも心理学という分野そのものがコントの認めた学問体系の域外にあるものだ。リボーは実証主義という語の意味を広く取り、ミルやスペンサー、ハクスリーなど科学志向的な議論を一括する形で理解していた。そして、エスピナス自身の実証主義にもまた、一定の捉え難さがある。リトレの議論との近さはあるが、実際に読んだかどうかは定かではない。コントに特別な役割を課していることは本文でも論じる通りだが、(リボーと同様に)スペンサーも同じ範疇で論じている。エスピナスに関しても、リボー的な、広義の実証主義を読み取るべきなのかもしれない。なお、当時の学問環境におけるエスピナスの立ち位置や試みの意義に関しては、Feuerhahn, « Les “sociétés animales” : un défi à l'ordre savant », art. cit.に詳しい。また、エスピナスとリボーの交流に関しては、Id., « Autoportraits de Théodule Ribot en correspondant », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXLI, 2016, p. 521-540を参照のこと。
- 28) Lalande, art. cit., p. 335-336. ラランドによって引用された、1877年1月19日のジャネによるエスピナス宛書簡を参照している。なお、ジャネとカロがスピリチュアリストとして経験論や唯物論に対して、しばしば厳しい防御的姿勢を取った人物であることは強調してもよい。19世紀の科学的唯物論を代表するビュヒナー『力と物質』(*Kraft und Stoff*)がフランスに紹介された際に、ジャネは『ドイツの現代唯物論 ビュヒナー博士の体系の検討』(*Le Matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner*)で批判的な応答を行ったし、連合心理学と決定論を融合したテーヌの哲学に対してジャネは『哲学の危機』(*La Crise philosophique*)を、カロは『神の観念とその新たな批判』(*L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*)を著して対応している(杉山直樹「J・S・ミルとフランス・スピリチュアリズム」、『精神の場所 ベルクソンとフランス・スピリチュアリズム』青土社、2024年、95-98ページを参照のこと)。アカデミズムの哲学教育の内側からコントやスペンサーを論じるエスピナスに対して、相当の危機感が抱かれたことは想像に難くない。
- 29) アリストテレス『政治学』、1253a. 邦訳は、アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、2001年、9ページに準拠した。

- 30) Espinas, *op. cit.*, p. 22.
- 31) *Ibid.*, p. 23.
- 32) *Ibid.*, p. 3. なお、ラトゥールもまた『虚構の「近代」』において、ホッブズやルソーなどの社会契約説を社会／自然を分断する思想として批判していた。
- 33) *Ibid.*, p. 74-77.
- 34) Lalande, *art. cit.*, p. 335. ラランドによって引用された、1877年1月15日のジャネによるエスピナス宛書簡を参照している。
- 35) Espinas, *op. cit.*, p. 169.
- 36) *Ibid.*, p. 65.
- 37) *Ibid.*, p. 79.
- 38) *Ibid.*, p. 168.
- 39) *Ibid.*, p. 166. ド・ヴィトリは1848年に編集者としてテオドール・ダザミーやフランソワ・ヴィルガルドの共産主義的・唯物論的・フーリエ主義的な著作を出版したほか、二月革命直後には自ら『共産主義とは何か？ 共有ではない (*Qu'est-ce que le communisme ? Ce n'est pas le partage*)』という本を著した。その後は宗教批判の著作も残し、1870年代にリトレの『実証哲学』誌にて詳細かつ長大な社会学の構想を示した。ド・ヴィトリによる社会学構想の詳細な議論内容、およびエスピナスとの論争の様子に関しては山下雅之『コントとデュルケームのあいだ 1870年代のフランス社会学』木鐸社、1996年、102-172ページを参照のこと。
- 40) Espinas, *op. cit.*, p. 174.
- 41) *Ibid.*, p. 178.
- 42) d'Hombres, *art. cit.*, p. 405. 「ほぼ」という限定を付したのは、当の最小要素に関しては単体であって社会は存在しないためである。
- 43) Émile Durkheim, « Cours de science sociale. Leçon d'ouverture ». *La science sociale et l'action*, Paris, puf, [1888]1970, p. 96.
- 44) Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Genève, Slatkine, [1890]1979, p. 95 (『模倣の法則』池田祥英・村沢真保呂訳、河出書房新社、[2007]2016年、138ページ)。
- 45) Id., *Monadologie et sociologie*, Paris, Institut Synthélabo, [1895]1999, p. 102 (『社会法則／モノド論と社会学』村澤真保呂・信友建志訳、河出書房新社、2008年、163ページ)。『国際社会学雑誌』に投稿された「モノドと社会科学」と題された一年の論文が初出で、その加筆版が『社会学試論集』(*Essais et mélanges sociologiques*)に「モノドロジーと社会学」という一本の論文として収められている。今回は1999年に単著として再販されたものを参考したが、元の形式に即し論文として表記した。
- 46) *Ibid.*, p. 58. 強調原文。
- 47) Loc. cit.
- 48) 本論では、社会的生物学と関連する範囲の議論のみを扱うため、彼のモノドロジーの概要にまでは踏み込めない。タルドのモノドロジーを扱った先行研究として、以下を参照のこと。Alexis Bertrand, « Les thèses monadologiques de Gabriel Tarde », *Archives d'anthropologie criminelle*, t. XIX, 1904, p. 623-660. Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970. 鈴木泉「哲学と社会学の幸福な闘争——タルドという奇跡についての一考察——」、『社会学雑誌』20巻、2003年、95-110ページ。笠木丈「表象と所有——ガブリエル・タルドにおけるモノドロジーの受容について」『フランス哲学・思想研究』20巻、2015年、157-167ページ。中倉智徳「19世紀末フランスにおける「科学の哲学」としての社会学——ガブリエル・タルドのネオ・モノドロジー成立過程」『フランス哲学・思想研究』20巻、2015年、15-28ページ。
- 49) Tarde, *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 59.
- 50) アナロジーは、一見して異なる現象集合間の間に論理的・法則的な秩序の相同性を見出す方法として、タルド哲学の根幹をなしている。単なる表現上の便宜に帰される「メタファー」とは異なり、直接的に「認識されたもの」と「認識されてないもの」との間に実在的な共通性を検出するものとして理解されている。以下を参照のこと。Anne Devarieux, « Différence(s) et analogie(s) : la méthode Tarde », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen. Lectures de Gabriel Tarde*, n° LIV, 2017, p. 35-58.
- 51) Tarde, *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 60.

- 52) *Ibid.*, p. 62.
- 53) *Ibid.*, p. 58. この語彙はエルンスト・ヘッケルからの借用である。フランスのポリゾイズムとは文脈が異なるために本論では触れなかったが、ヘッケルは生命体を細胞の社会として理解しつつ、精神と物質、人間と非人間との間に一切の本性的な区別をもたらない一元論的で進化論的な世界観を構築した。ヘッケルこそ、19世紀後半の思想界で人間と自然を分割することに抗った代表者である。佐藤恵子『ヘッケルと進化の夢 一元論、エコロジー、系統樹』工作舎、2015年を参照のこと。
- 54) *Ibid.*, p. 100.
- 55) 以下の蔵書目録を参照のこと。Louise Salmon, *Le laboratoire de Gabriel Tarde*, Paris, CNRS ÉDITIONS, 2014, p. 307-427.
- 56) Tarde, *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 42. 強調原文。
- 57) *Ibid.*, p. 58-59.
- 58) *Ibid.*, p. 58.
- 59) *Loc. cit.*
- 60) Durand de Gros, *Les Origines animales des hommes*, Paris, Germer Baillière, 1871, p. 34-35.
- 61) Félix Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1867, p. 205 (『十九世紀フランス哲学』杉山直樹・村松正隆訳、千泉書館、2017年、256ページ)。
- 62) Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris, Masson, [1881]1898, p. 214
- 63) Espinas, *op. cit.*, p. 432.
- 64) Id., « Les études sociologiques en France (2^e article) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XIV, 1882, p. 337-367.
- 65) タルドによる有機体論批判が最も重点的に展開されたものとして、Gabriel Tarde, « L'idée de l' "organisme sociale" », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XLI, 1896, p. 637-646 を参照のこと。ただし、こちらの論文では有機体論批判を強めるあまり、社会と有機体の間にアナロジーが成立しない事例が多数取り上げられる。
- 66) Gabriel Tarde, « Réponse à M. Espinas », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. LI, 1901, p. 661-664. 強調原文。
- 67) Espinas, *Des sociétés animales*, *op. cit.*, p. 167-168.
- 68) Tarde, *Monadologie et sociologie*, *op. cit.*, p. 58.
- 69) *Ibid.*, p. 85.
- 70) *Ibid.*, p. 45.
- 71) *Ibid.*, p. 98.
- 72) *Ibid.*, p. 85.
- 73) ただし、(恐らくデュルケームなどの批判を受けて) エスピナスは『動物社会論』で社会の範囲を拡大しすぎた点を後年になって反省し、有機的要素が凝集してできた動物個体を単なる「集合」として、「社会」とは峻別することになる。最終的に彼は「非人間の社会」から撤退し、自然／社会の分割を認めてしまう。Alfred Espinas, « Être ou ne pas être, ou du postulat de la sociologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. LI, 1901, p. 464.

Une généalogie des pensées sur la « société des non-humains » en France au XIXe siècle

Durand de Gros, Espinas, Tarde

Kei AGETA

Cet article propose une généalogie de l'idée « société des non-humains » en France au XIXe siècle. Bien que la « société des non-humains » soit aujourd'hui un thème important, elle est considérée comme leur propre découverte par les contemporains. Ainsi, Bruno Latour souligne que nous n'avons jamais envisagé, jusqu'à la fin du XXe siècle, la socialité des non-humains, c'est-à-dire l'hybridité entre la société (l'humain) et la nature (le non-humain). Cependant, l'idée de la « société des non-humains » n'est pas exclusive aux contemporains. Déjà, au XIXe siècle, dans le dialogue entre biologie et sociologie, cette idée est théorisée et la frontière entre les deux termes remise en question.

Le « polyzoïsme » du physiologiste, Joseph-Pierre Durand (de Gros), en est un exemple significatif, puisqu'il consiste à observer à l'intérieur du corps vivant la société des éléments organiques. Il soutient que le principe vital est essentiellement social et que l'être humain n'est qu'un effet de cette « société des non-humains ». L'influence du polyzoïsme est décisive parmi les savants de la seconde moitié du siècle, dont Alfred Espinas, sociologue pionnier, qui s'en inspire, dans *Des Sociétés animales*. Mais, en comtien, il décrit la société comme une réalité naturelle contre les penseurs du contrat social. S'il généralise la société aux êtres vivants, c'est en vue d'instituer la sociologie dans la nature.

Poursuivant ces réflexions, Gabriel Tarde écrit dans *Monadologie et sociologie* que « toute chose est une société ». Pour élargir le domaine de la société au règne biologique, il se réfère au polyzoïsme et à Espinas. Néanmoins, il dépasse ses prédécesseurs en refusant l'organicisme social auquel ils aboutissent et qui assimile « les sociétés aux organismes », au lieu d'assimiler « les organismes aux sociétés ». Par ce renversement, il étend la société au règne inorganique et universalise la société à toute la nature.

À travers cette lignée allant la biologie sociale à la sociologie universelle de Tarde, apparaît une généalogie de la « société des non-humains » propre au XIXe siècle. Même à cette époque d'accélération de la modernisation, le partage entre société et nature n'était pas absolu.

理念と先取り

初期デリダにおける「未来」の問題

桐谷慧

『Résonances』第15号

2024年11月発行

50-65 ページ

ISSN 2435-8371

理念と先取り

初期デリダにおける「未来」の問題

桐谷慧

はじめに

「未来」¹⁾は、近代以降の多くの思想家にとって特権的な意義をもつ時間様態であった。理念であれ、共産主義であれ、死であれ、メシアであれ、それらは未来において到来すべきものとしてしばしば思考されてきた。あるいは、進歩や投企、先駆的覚悟性といったテーマにおいて問題となっていたのは、何らかの未来との関係であったと言えよう。近代とは、未来に取り憑かれた時代であったということとなるだろう。

ジャック・デリダ (1930-2004) もまた、未来について積極的に語った思想家の一人である。とりわけ、1990年代以降の著作において彼が論じた「来たるべき民主主義」や「メシア的なもの」といったテーマは、未来という時間と深くかかわるものであった。彼はあるテキストにおいて、「未来は開いているほうがよい、それが脱構築の公理である」²⁾とさえ語っている。本稿は、デリダがフッサール晩年の草稿である「幾何学の起源」を翻訳した際に付した「序説」(執筆は1961年、刊行は1962年)を取り上げ、そこにおける「未来」の問題を検討する³⁾。「序説」は彼が公刊した最初のテキストであるが、そこではすでに、未来との関係に重要な役割が与えられていた。われわれは、まず1)「序説」における未来や予持の概念の解釈を概観し、ついで2)未来との関係が彼の現象学読解において果たしている役割を検討する。そして最後に、3)「序説」における未来の問いと後のデリダの思想の展開とのかかわりについて考察する。この論文の狙いは、これまでそれ自体としては論じられることの多くなかった「序説」における未来というテーマを取り上げることによって、デリダにおける未来の問いの意義を再考することにある。また、それを通して、彼の現象学解釈に新たな光を当てることも本稿の目標の一つである⁴⁾。

1. 「序説」における現象学的時間および未来の解釈

「序説」においてデリダは、現象学的時間概念をどのように解釈し、未来をどのように捉えていたのだろうか。デリダが現象学的時間について論じる際に依拠するのは、主にフッサールの『内的時間意識の現象学講義』である。このテキストにおいてフッサールは、時間意識を点的瞬間に閉じ込められたものではなく、過去と未来という地平を伴ったものとして記述している。現在のもっとも顕在的位相たる「原印象」は、近い過去をなお保持している「把持(Retention)」と、近い未来をすでに待ち受けている「予持(Protention)」を伴っている。「現在」は一定の幅

をもっているとされ、意識の瞬間性という伝統的観念が批判される。

現象学的時間意識についてデリダは、「現在は断絶として出現するのではなく、過去の結果として出現するのでもなく、過ぎ去った現在の把持として現れる」(OG, 45/69)と記す。他の多くの思想家と同様、デリダにとっても把持は重要な概念であった。把持により、現在が過去へと開かれることが可能になるからだ。把持は、主体が能動的に行う「再想起」とは異なり、受動的な働きだとされる。つまり、ある新たな「今」は、つねにすでに受動的な仕方でも過ぎ去った「今」と関係をもっており、現在は必然的に過去へと開かれているということとなる。このような時間意識の構造について、デリダは後期フッサールの用語を用いて「生き生きした現在 (présent vivant)」とも呼ぶ⁵⁾。

さて、「幾何学の起源」の中心にある問いの一つは、幾何学の歴史がいかにして可能になるのかという問いである。幾何学的意味は普遍的に妥当しなければならず、時代を超えて保持される必要がある。デリダの解釈によれば、それを可能にする最下層の基盤は、把持など時間意識の構造である。把持による過去の意味の保持が、汎時間的普遍性を可能にする基礎であるということだ。もちろん、「生き生きした意識の把持能力は有限」であり、個人における習慣と沈殿の機能も、その個人の生の有限性に限界づけられている。しかし、「文化の共同世界における伝統の沈殿化の機能」が、「個人的意識の把持の有限性を乗り越える」(OG, 45/69)。つまり、自我の時間の有限性は、文化共同体の歴史によって乗り越えられるのだ。デリダは、自我の「生き生きした現在」が「歴史的現在 (présent historique)」の基盤であるとする (OG, 50/70)。

「生き生きした現在」や「歴史的現在」において、「未来」はどのような役割を果たしているのだろうか。フッサールによれば、新たな「今」は過ぎ去った「今」をなお把持しているだけでなく、来たるべき「今」をすでに予持している。予め持つこと、「予持」あるいは「未来予持」と訳されることの多い *Protention* の働きこそ、時間意識における現在と未来とのかかわりである。把持と同様、予持も受動的作用であり、未来の事象を能動的に思い描き予期することとは区別される。すなわち、顕在的な「今」は、つねにすでに未来を先取りしてしまっているのだ。「序説」においてデリダは、予持という語によって、ある「今」が新たに到来する「今」へと向かう運動そのもののことを理解しているように見受けられる。実際彼は、「現在が過ぎ去った現在として捉えられ、乗り越えられて、他の根源的で原本的な絶対者、つまり他の生き生きした現在を構成するのは、この予持の運動においてである」(OG, 46/69-70)と記している。また、デリダは予持について「投企 (projet)」という実存主義的用語で言い換え、ある「今」とはそれ自身「一つの^{オリジナル}原本的な投企」である、つまり『今』は休むことなく、次の『今』へと向かっている」(OG, 149/215-216)としている。このような未来へと向かう運動という予持の理解は、意識が対象へと向かうことを意味する「志向性」の概念とも結びつけられる。

デリダは、予持と把持の関係について、「沈殿していく把持は単に予持の可能性の条件であるだけでなく、予持という一般的形式に本質的に属している」(OG, 45-46/69)と述べる。把持は予持の「可能性の条件」である、つまり未来の予持は過去の経験などを基盤にしてなされる。同時に、把持は未来へと向かう予持の運動に属しているともされる。後者の事態をより明確に

理解するために、「歴史的現在」、とりわけ幾何学の歴史の問題に目を向けたい——デリダは歴史的時間と時間意識を「類比的」とみなしていた。またフッサールにおいては、幾何学のような精密学の歴史こそが、もっとも純粋な歴史だとされる。幾何学の歴史において、過去の意味は保持され、「一切の成果は妥当し続ける」必要がある。そして、新たな意味の創造は、保持されてきた成果の全体を前提としなければならない。しかし、それは単に新たな意味がそれまでの伝統に付け加えられるということではない。新たな科学的段階への移行、新たな幾何学的意味の創造とは、「先行する意味の全体を新たな投企のなかへ組み入れること」(OG, 49/73) でもある。つまり、新たな意味の創造とは、過去から伝承されてきた意味の全体を未来への新たな投企において理解し直すこと、新たな布置へと置き入れることでもあるのだ。さらにデリダは、過去から伝承されてきた意味は「新しい創造の投企のうちにのみそれ自身出現する」(OG, 158/238)、「過去の全体はつねに投企という一般的形式のもとに現れる」(OG, 46/70) と述べる。すなわち、過去とはわれわれから独立した死せる化石のごときものではなく、現在においてそのたびごとに新たに再解釈されるものであり、そしてそのような再解釈を通してのみわれわれは過去へと接近可能になるということであろう。「一個の『理念』たる投企によって」こそ、「それぞれの歴史的全体に生命が与えられる」(OG, 46/70) のである。以上のような歴史の運動について、デリダはフッサールの記述を引用しつつ、「根源的な意味形成と意味沈殿とが共存し含み合う生き生きした運動」(OG, 203/292) であるとする。

このことを「生き生きした現在」のレベルで捉え直すならば、過去の把持を基盤として予持はなされる、そして予持された未来から遡行して過去は新たに捉え直され現在に結び付け直される、ということとなるだろう。予持がなければ、把持された過去が再活性化されることはできない。「把持はまさにその形式である予持なしには可能ではない」(OG, 149/215)。予持と把持は相互に必要としており、このような還元不可能な相互関係のことを、若きデリダは「弁証法」と呼んだ。彼によれば、「時間性の原初的絶対者である生き生きした現在は、弁証法という語に対するフッサールの嫌悪にも拘わらず、予持と把持の弁証法と呼ばれてしかるべきものの保持＝今[maintenance]に他ならない」(OG, 46/69)。このことは、フッサールが記述するジグザグ運動としての歴史にも通じる。過去の理解を基盤として未来への新たな投企が開かれる。そうすると、今度はその投企された未来から遡行して、過去の意味が新たに開示される。これは、起源と目的、起源的ロゴスとテロスが相互に啓示しあう「相互作用」であり、「そこではすべての冒険が回心であり、すべての起源への回帰が地平へ向かう果敢さのことであるような運動」(OG, 165-166/245) なのだ。

以上、「序説」におけるデリダの未来についての理解を概観してきた。若きデリダにとって予持や投企とは、未来へと向かいそれを先取りする運動であり、その先取りされた未来から過去や現在に新たな意味を付与するものであった。また、それは受動的な運動であり、われわれはつねにすでに未来へと向かい、未来にかかわってしまっている。このような未来との関係こそが、ある意味では現在や過去を可能にするとされているのである。

2. デリダの現象学解釈における未来の役割

次に、「序説」で提示されるデリダの現象学解釈において、未来がどのような役割を果たしているのかを具体的に見ていこう。以下では、「理念化 (Idealisierung)」、「体験流全体の把握」、「現象学の理念」という三つの問題を取り上げて、そこで未来との関係、とりわけ「カント的意味での理念」の「先取り (anticipation)」というテーマに与えられている意義を検討する⁶⁾。なお、anticipation は「予期」や「期待」などと訳されることもある語だが、「未だない (pas-encore)」が「すでにそこにある (déjà-là)」という未来との関係一般を指すために、本稿では「先取り」という広い意味をもちうる訳語を主に使用する⁷⁾。

2-a. 幾何学的対象と理念化

「理念化」の問題は幾何学の「起源」の問いとかわる。幾何学とはフッサールにとって精密学であり、絶対的に理念的かつ客観的な幾何学的対象を扱う学問でなければならない。しかし、そのような対象はどのように把握されるのだろうか。たとえば、ひとはこの世界の内部でさまざまな「丸いもの」と出会うことができるが、完全な「円」は実在することのない理念的なものである。幾何学的対象は感性的世界から切り離されており、その創設は「極限への移行」を要求する。このような「極限への移行」において重要なのは、「どこまでもさらに (immer wieder)」と「以下同様に (und so weiter)」という未来にかかわる意識だとされる。われわれは、完全な円という理念に可能な限り近づくのを想像することはできる。そのような操作において、完全な円の直観が充実した形で与えられることはないが、完全性へと向かう進行のプロセスが「以下同様に」「どこまでもさらに」続いていけば、その無限の先には完全な円が存在するだろうと考えることはできる。つまり、完全な円の理念を先取りすること、事実的には踏破することのできない無際限な過程を踏破したとみなすことはできるのだ⁸⁾。感性的な世界と精密な理念のあいだには「断固たる不連続性」があるが、感性的世界は「志向性の先取的構造によって、無限近似の理念的かつ不変な極へと乗り越えられる」(OG, 146/213)。このような跳躍による理念の創設について、フッサールは「理念化」と呼ぶ。以上のような議論について、デリダは、幾何学的対象の構成——幾何学の起源——においては、「志向性の予持的な次元および空間一般の構成における未来の次元に、特権が認められなければならない」(OG, 148/214)と解釈する。

理念の先取りは、超越的对象の知覚にも認められる。フッサールによれば、射映からなる事物の知覚は、つねに不完全で、部分的なものにとどまる。ひとは、ある事物の完結した知覚には到達しえない。しかし、そのような対象の完全な知覚は、「理念としてはすでに素描されている」のでなければならない。対象の完全な知覚が先取りされているのでなければ、たとえば机についての多様な射映は、机の射映であることはできないだろうからだ。理念の先取りなしには、射映は無秩序な集積となり、いかなる対象の知覚も与えられることはない⁹⁾。

ここで先取りされる理念の規定は奇妙なものだ。ある理念が、それについての理念であるところの対象そのもの——たとえば完全な円そのもの——は、十全に直観されることはない。だがフッサールによれば、内容を欠いた理念という形式自体は与えられる。『イデーン I』では、「無限性の理念それ自身は無限性ではなく」、無限性の理念は「洞察」されうると語られる¹⁰⁾。無限なものは直観を超え出ているため、その内容が十全に与えられることはないが、その無限なものについての「理念」という形式は与えられるということであろう。このような理念について、フッサールは「カント的意味での理念」であるとする。カントにおいて理念とは、それ自体が対象として経験的に与えられることはないが、理性によって統制的に使用されるものを指す。デリダによれば、「カント的意味での理念の意識への現前」(OG, 147/213)こそが、極限への移行という理念化の働きを可能にするのである。

2-b. 体験流全体の把握

デリダはカント的意味での理念の先取りを、時間の問題にも認める。より具体的には、『イデーン I』で論じられた「体験流全体」の把握という問題である¹¹⁾。すでに見たように、フッサールにおいて、時間意識の顕在的な領域は、瞬間的な今だけではなく、把持と予持という地平を伴っており、「生き生きした現在」とも呼ばれる構造をなしている。では、「生き生きした現在」という時間の運動を、ひとはどのように認識することができるのだろうか。デリダは次のように述べる。

しかしもし、この「生き生きした現在の」運動の統一が無際限なものとして与えられるのではないなら、その無際限性の意味が現在のなかで告知される [s'annoncer] のでないなら、すなわち、無限な未来の開けがそのものとして、[...] 生きられた可能性でないなら、この今＝保持 [maintenance] は決してそのものとして現れることはないし、生き生きした現在でもなく、意識の現象学的意味をもつこともない (OG, 149-150/216)¹²⁾。

この箇所が言わんとしているのは、時間の意味を捉えようとするならば、無際限な時間が統一されたものとして把握されなければならない、つまりその全体が把握されなければならない、ということであろう。さもなければ、時間の本質がいつか変化するという可能性を排除することはできない。だが、時間はつねに流れ、新たに湧出するものであり、そのような全体としての把握を逃れる。実際フッサールは、『イデーン I』83 節において、体験流全体の直観的把握は不可能であると明言している。しかし、先ほどの理念化の場合と同様、ここでも「抜け穴」が見出される。フッサールによれば、体験流全体を直観することは不可能であるが、それが「際限なく続いていく」こと自体は把握できる、つまり体験流が「以下同様」に無際限に続いていくことは把握できるとされる。体験流全体が一度に十全に与えられることはなくとも、体験流は「カント的な理念」を観取するような仕方で統一的に把握されるとフッサールは考えるのだ。

ここで問題となるのは、直観的な仕方とは異なる仕方での把握である。デリダは、リクールが強調した区別を援用しつつ、そのような統一は現れることはないが、「告知」され、「思考」されうると論ずる。

時間化の条件である無限性の統一は、それゆえ、現在のなかに現れることなしに、そこに含まれることなしに告知されるのだから、思考されるべきものである。そのものとしての時間の現象化を可能にするこの思考された統一は、それゆえつねに、それ自身はけっして現象化されえないカント的意味での理念である（OG, 150/216）。

時間は無際限に、どこまでも続いていく。それは終わりのなき湧出である。時間の全体がわれわれに対して現れることはない。しかし、そのような時間の終わり、あるいは時間の成就を先取りして思考することにより、時間とは何か、時間の本質とは何かという問いに、予め——時間の終わりが来る前に——答えが与えられているのである¹³⁾。

2-c. 現象学の理念と無限の課題

デリダはさらに、このような理念の先取りが、現象学そのものの成立に重要な役割を果たしていると指摘する。ここで問題となるのは、『危機』書などで論じられる理性の歴史の問いである。フッサールは、現象学が目指すべき理念は、「世界についての普遍学、世界つまり即自的世界についての普遍的で究極的な知、真理それ自体の総体 [の] 実現」¹⁴⁾であるとしていた。しかし、このような普遍学は「無限の課題」として現われる。無限の課題とはすなわち、実際に完成に至ることはなく、終わりになく継続されるということである。現象学は超越論的哲学の「最終形態」であるのだが、歴史が続く限り、自らの「終わり＝目的 (fin)」に事実において至ることはありえない。というのも、「絶対に確固たる客観的な真理認識とは無限な理念である」（OG, 189/275）からだ。実際、普遍的な学問という理念の形式自体はすでに告知されているにしても、その内実とは歴史における学問の具体的進展に依存している。理念はどこかイデア界のようなところに予め存在しているわけではなく、事前にその内容を決定することは不可能である。それは事後的な視点にとって初めて、「つねにそうであるべきだったもの」として現れるのだ。「つねにそうであるべきだったもの」が歴史上初めて現れるというこの謎めいた事態に、歴史性の問いの困難さが凝縮されている。おそらくこの点が、フッサールの目的論を摂理論から区別するだろう。

デリダによれば、無限で到達不可能な理念こそが、現象学を基礎づけ、それに最終的な根底を与える。「道」を歩むためには進む方角を決めなければならない。目指すべき理念を先取りして、そこを目指さなければならないのだ。たとえば理念の先取りがなければ、現象学の根幹にある事物の知覚が不可能となり、現象学自体が成立しえないだろう¹⁵⁾。そのとき現象学は、目的も「方向＝意味 (sens)」も欠いた彷徨となるだろう。「理念は、現象学が創設され、そのこと

によって哲学の最終的な志向を成就するための出発点である」(OG, 155/220)。かくして、デリダの解釈において、理念の目的論的先取りという未来との関係こそが、現象学にとって決定的な役割を果たしていることとなる。決してそれ自体としては現前化しえない未来を先取りし、そこを目指す——志向する¹⁶⁾——ことによって、歴史的現在における現象学の意味、過去の思想家たちの試みの意義に遡行的な仕方で光が当てられるのだ。

デリダは、このような議論に現象学を特徴づける緊張を見出す。一方で彼は、『イデーニ I』で提示された「諸原理の原理」に、フッサールの「有限主義」を認める。諸原理の原理とは、有限なる事物が意識に直接現前することを明証性の形式としているからだ。「おそらく有限性のモチーフは、現象学の原理に対して、初めに思われたよりも密接な親縁性をもっている」(OG, 151/217)。これに対して、無限なものは有限な意識を超え出てしまい、決して十全な形で意識に現れることはない。無限な理念について、現象学的な仕方で、すなわち諸原理の原理に則った仕方で記述することはできない。しかしフッサールは、十全に把握しえない無限な理念に重要な役割を認める。彼は、有限主義的な原理への忠実さから、無限な理念を「記述しようと望まず、またできずにいながら、それにもかかわらず」、目的論的理念を「価値の最高の源泉として認め、区別し、措定する」(OG, 154/220)。かくして、現象学は「その原理の有限主義的意識と、内容においては際限なく延期される [différer] が、統制的価値においてはつねに明証的なその最終的創設 [Endstiftung] の無限主義的意識とのあいだで、緊張状態にある」(OG, 151/217) こととなる。

デリダはこの問題を、現象学における「地平」概念とも結びつける。理念は無限な地平の終局にある。理念に事実上到達不可能という意味において地平は無限に開かれており、決して閉じることはない。地平は、未来の「無限な開けの無規定性を無傷のままに守る」。しかし同時に、地平のどこまでも同一的な構造において、未来はすでに意識に「告知されている」のであり、ある意味で未来は「つねに - すでに - そこに」ある。たとえ実際には地平の果てまで赴くことができなくとも、われわれは地平を見渡すことができ、その極限に権利上移行すること、それを先取りすることができるのだ。このような意味において、地平とは「経験の統一であると同時にその未完成であり、あらゆる未完成のうちに先取りされている統一である」(OG, 123/182)。地平構造において、未完成なものの統一、未完成なものとしての統一が可能となるだろう。

このような地平は抽象的概念ではなく、「生きられた明証に与えられるもの」(OG, 123/182) であるという。デリダによれば、フッサール現象学がカント主義から区別されるのは、前者が地平の構造あるいは無限な理念の先取りを、具体的に生きられ、体験されうるものと考えた点にある。フッサールは現象学が無限な理念を必要とすることを認めつつ、諸原理の原理への忠実さから、決して理念そのものの内容を記述することはしなかった。しかし彼によれば、そのような理念の形式的先取りは可能であり、実際に体験されうることなのだ。「生きられた先取り」こそが、現象学が自らの原理に明確に反することなく語ることができる「最後のもの」、限界現象だということになるだろう——それは、それなしには現象学自体が成立しえないところの限界である。かくしてデリダは以下のように記す。

現象学の最終的創設、その究極の裁判権、現象学にその意味、価値および権利を言い渡すものは、決して直接には現象学の領域には属していない。しかし少なくとも現象学は、具体的な現象学的明証のなかで、またその有限性にもかかわらず自らを責任あるもの[*responsable*]とする具体的な意識のなかで、自らを告知するかぎりにおいて、[...]一つの哲学のうちで自己への接近を可能にすることができる。フッサールの現象学が出発するのは、徹底的な責任性としての、この生きられた先取り[*anticipation vécue*]からである(OG, 155/221)。

「生きられた先取り」というこの限界現象について、フッサールはその彼岸を目指しつつも、決して明確にそれを踏み越えることはしなかったのだ。

さて、デリダにとって、現象学とはなによりも「言説の方法」、「語ることの権利」の探求であり、フッサールは「厳密な学」としての哲学という「夢」を見果てることなく追及した哲学者であった。現象学は「いかに(*comment*)」語りうるのかを問う方法論であり、いつの日にかその方法に基づいて「存在論的」な問いが立てられるべき「予備学」であったのだ——デリダはここで、「歴史的現実性がなぜあるのか」(OG, 167/247)という問いを存在論的問いと呼んでいる。「現象学があらゆる哲学的決断にとっての哲学的予備学として自らを成就するとき」(OG, 167/247)、ひとは「なぜ(*pourquoi*)」実在や事実が存在するのかという存在論へと移行することが可能となるだろう。若きデリダにとって、厳密な学、方法論としての現象学を引き受けつつ、「存在論的なもの」を思考することは、哲学そのものの「成就」でさえあった。

純粋な事実性そのものを真剣に受け止めることは、それが現象学の可能性の後に続き、現象学の権利上の優先権を前提とするならば、もはや経験主義や非哲学への回帰ではない。それどころか、それは哲学を成就するのだ[*accomplir*] (OG, 168-169/248)。

しかし、現象学の理念が達成不可能であり、それが無限の課題である以上、現象学の成就是「延期(*différer*)」され続ける。したがって、存在論的問いはつねに先取りされるにとどまり、存在論的問いが立てられるたびごとに現象学へと送り返されることとなる。現象学と存在論は相互に循環し続けるのであり、両者のあいだには還元不可能な弁証法が存在する。

フッサールは諸原理の原理を尊重しつつ、徹底的に「いかに」して厳密な学が可能となるのかを問うたのだが、そのような道程の果てに、理念の先取りという原理を半ばはみ出すものにつき当たった。つまり現象学は、現象しえないものに依拠せざるをえないことが明らかとなったのだ。ある意味において、現象学は挫折したのであろう。デリダの見るところ、この挫折の原因は「存在の現れに対する言説の遅延」(OG, 170/249)である。存在が必然的に時間的、歴史的なものである以上、存在とその存在についての言説のあいだには必ず時間的隔たり、遅延がある。たとえば、ある存在について真なる言説がなされたとしても、次の瞬間に存在はすでに変換しており、その言説を裏切ってしまう可能性がつねに残る。このような存在に対する言説の

遅延のゆえに、言説は「遡行的問い (Rückfrage)」であらざるをえず、現象学の成就是本質的に不可能となる。しかし、デリダは同時に、「遅延が言説としての思考それ自身の運命であるということ、ただ現象学のみが言えるし、哲学の水準にまでもたすることができる」とも記す。「なぜなら現象学のみが、無限な歴史性を [...] 顕現する存在の純粋な可能性と本質そのものとして出現させることができるからだ」(OG, 170/250)。現象学は還元という方法を徹底することによって、歴史が存在にとって還元不可能であること、つまり存在は本質的に時間的広がりをもつものであることを明らかにした。フッサールは方法論的問いを突き詰めたがゆえに、自身の議論の限界を明らかにすることができた——彼は失敗することに成功したのだとも言えよう。フッサールにとって事実上のものに過ぎなかったこの限界について、フッサールとは別の仕方でも思考すること、この限界の意味について思考することが、デリダ思想の重要なモチーフの一つとなるだろう¹⁷⁾。

3. 現前、受動性、目的論

われわれは「序説」において未来や先取りといったテーマが果たしている役割について検討してきた。そこでは理念の先取りが、現象学を可能にすると同時にその成就の不可能性を記すところの限界現象として論じられていた。最後に、このような「序説」における未来や先取りの問題と、デリダがその後に展開した議論との関係について簡単に見ていきたい。

まず、「序説」の議論と、「現前の形而上学」という問題系の関連を検討しよう。61年に執筆された「序説」において、「現前」の歴史的特権を問題視するという議論はまだ認められない。「現前の形而上学の脱構築」という問題系が明示的に現れるのは、1960年代半ばである。ただ、理念の先取りや予持という議論には、すでに現前の問いの萌芽を認めることができる。第一節で論じたように、予持や投企、先取りといった未来との関係は、遡行的に現在や過去を照らし出すものである。つまり、ある種のバックミラーのような効果によって、未来との関係が現在の構成の一部をなしていることとなる。さらに、第二節で論じた「カント的意味での理念」が直観しえないものであることを考慮すれば、そこで先取りされる未来とは「非・現前的」なものであるとも考えられるだろう。未来は決して現前化しえないにもかかわらず、そのような未来との関係なしに「現在」はありえないのだ。「現在」は、つねにすでに未来の方へ向かい、現前化しえぬ未来を先取りしてしまっている。何も先取りしない現在があるとすれば、それは絶対的な断絶であり、新たな現在としての未来を迎え入れることさえできないだろう。「痕跡は [...] 未来と呼ばれるものとも関係をもち、自己でないものとのこの関係そのものによって現在と呼ばれるものを構成する」¹⁸⁾。このような意味において、「序説」で展開された未来についての議論には、後の現前に対する問いかけを「先取り」している点があると言える¹⁹⁾。

しかし、少なくとも60年代後半のテキストにおいて、未来との関係が現在の構成にとって重要であるという点は、さほど強調されていない。そこでは、レヴィナスやハイデガーなどによる「痕跡」という語や、精神分析の「事後性」というテーマが頻繁に言及され、現在と過

去との関係が主に論じられている。「序説」においては予持や先取りというテーマが大きな役割を果たしていたのに対して、60年代後半のテキストではそれらは目立たなくなる。この点について、『グラマトロジーについて』では以下のように記されている。

[...] 時間化の分解不可能な総合において、予持は把持と同じぐらい不可欠なものである。それらの二つの次元は、単純に付け加えられるのではなく、奇妙な仕方で一方が他方に含み込まれている。予持において先取りされるものは、痕跡において把持されているものがそうするのと同様、現在の自己同一性を脱臼させる。確かにそうだ。しかし、先取りを特権化することには、時間と呼ばれる根底的受動性、〈つねに - すでに - そこに〉の還元不可能性を抹消する危険が伴うだろう²⁰⁾。

デリダは、未来への関係もまた、「つねに - すでに - そこに」あるもの、つまり根底的に受動的なものであると考えていた。われわれは、つねにすでに未来へと向かってしまっているのであり、つねにすでに未来を先取りしている。しかし、先取り、予期、期待といった未来との関係には、どうしても主体の能動的行為というニュアンスが伴いがちなように思われる。必然的で受動的なものとされる過去との関係に対して、未来への関係は「自由な選択」や「決断」に結び付けて論じられることが多い。事実、実存主義などの議論では、しばしば自由や可能性が未来を特徴づけるものであった。60年代末のテキストにおいて、デリダが未来について積極的に語るのを差し控えたとすれば、おそらくそれは、人間の自由を強調しがちな実存主義、実存主義的なハイデガー理解といった、同時代の議論と距離を置きたかったからであろう。「序説」におけるデリダの議論——「投企」された未来から現在や過去が明らかになるという議論——は、『存在と無』におけるサルトルの議論などと類似している点があるように思われる。ハイデガー読解の深まりと共に、そのような議論との差異を明確にし、受動性を強調する必要性を感じたがゆえに、60年代後半のテキストにおいて未来というモチーフは後景化したのではないだろうか²¹⁾。デリダが未来について再び積極的に語るようになるのは、実存主義の隆盛がすでにある程度過去のものとなった80年代や90年代のことである。そこでも彼は、予測しえない未来の到来という、未来との受動的関係を強調することとなる。

おそらく、過去との関係を論じることには、「つねに - すでに - そこに」という受動性の契機を強調しやすいという利点があるように思われる。これに対して、未来について論じることの利点は、非 - 現在の現在に対する根底的他性が明確になるという点ではないだろうか。未来は過去よりも表象しがたく、本質的に捉えがたいものであるとしばしば考えられている。未来とは根本的に他なるものである。デリダの時間についての議論において、受動性と他性はともに重要なテーマである。ある意味で彼は、過去を未来のように、未来を過去のように思考したのだとも言えるかもしれない。

加えて、1960年代後半のデリダのテキストでは、「目的論」という概念への批判も明示的な形でなされるようになる。確かにデリダは、フッサールが理念を事実上到達不可能な無際限な

ものとして捉えていたこと、すなわち「パルーシアの充実」や「肯定的無限の充実した現前」を信じていなかったことを、ある程度評価していた。目的論的理念が決して成就しないと考えることは、哲学が終わりなく無際限に続くと考えることであり、ある意味では「起源的有限性」を尊重することである²²⁾。しかし『声と現象』においてデリダは、フッサールにおける^{テレオロジ-}目的論のテロスは「現前としての存在というテロス」²³⁾であり、「現象学の言述全体は、差異を派生的なものにしようと絶えず四苦八苦するところの現前の形而上学の図式に捉えられている」²⁴⁾と断ずることとなる。目的論的理念は、たとえ実際には現前不可能であるとしても、少なくとも権利上は現前しうるもの、そして現前すべきもののものだ。

理念が到達不可能である以上、現象学は無際限に開かれたものである。しかし、その開かれた空間は理念的な起源と目的という両端によって規定された地平構造をなしており、地平の中でしか出来事が生じないという意味では、開かれると同時に閉じてもいる——開かれていることにおいて閉じている。地平の構造は事実上無際限であるとしても、「どこまでもさらに」の「退屈さ」によって、権利上はその始まり／終わりを取り戻し／先取りすることができる。地平とは、始点と終点がいまだ一致していない円環、可能態における円環であるとも言えるかもしれない²⁵⁾。このような観点から、『声と現象』の末尾においてデリダは、フッサールの目的論がヘーゲル主義的な絶対理念の運動に回収されざるをえないのではないかと問う。無際限に開かれていると同時に閉じている歴史の「閉域 (clôture)」²⁶⁾に対して、デリダは閉域の彼方、地平の外部の可能性を探究することとなる。彼がハイデガーから受け継いだ「存在 - 神論 (onto-théologie)」の批判は、「存在 - 神 - 目的論 (onto-théo-téléologie)」の批判となる。思惟は終わりのなきものであるのみならず、目的を欠いた「運命彷徨 (destinerrance)」となるだろう。

本稿で見てきたように、「序説」においてすでに、未来との関係には重要な役割が与えられていた。しかし、1960年代半ばにおける「現前の形而上学」という問題系の導入とともに、未来の性質が再考されることとなる。そこではもはや、目的論的理念としての未来ではなく、現在とは根底的に異なる未来、もはや「未来の現在」ではないような未来——地平の外から到来する出来事——が問われることとなる。80年代以降の議論において、デリダが「来たるべきもの (à-venir)」の予期しえない出来事的性格を強調するようになったことは、よく知られている。ただし、そのような議論と「序説」における未来のテーマとのあいだには断絶がある、とまでは言えないようにも思われる。というのも、目的論が批判されるときにおいても依然として、予見しえないものとの「関係」、すなわち「先取りしえないものの先取り」といった事態が問題であるからだ。地平の外から到来する未来は絶対的に予見不可能なままにとどまる——しかしながら、そのような未来との関係が、「今、ここ」において、切迫した形ですでに生じてしまっているのである。『弔鐘』においてデリダは、「われわれは原則として、目的論的先取りを避けることも受け入れることもできない」と語っていた²⁷⁾。確かに、出来事はわれわれの不意を打ち、われわれの予期は必ずや裏切られていたということとなるだろう。しかし、われわれはつねにすでに未来と関係をもってしまっており、未来へと向かってしまっている。不意を打たれるのはすでに待機をしていたからであり、裏切られるのは確かに希望をもっていたからであ

る。予見不可能なものを思考すること、不意を打つものを探し求めること、デリダの試みはこのような不可能事を要請することとなるだろう。

本稿では、「序説」における「未来」の問いを中心に論じてきた。「序説」において、予持や投企という未来との関係は、現在や過去の理解を遡行的に刷新するものとして理解されていた。未来とは、ある意味で、現在や過去にとって不可欠なものであるのだ。デリダによれば、このような未来との関係は、カント的意味での理念の先取りという形で、現象学においてきわめて重要な役割を果たしている。無限な理念の目的論的先取りこそが、現象学を成り立たせているのである。しかし、理念は十全に現前せず、先取りされるものにとどまる以上、現象学の成就是つねに延期される。「生きられた先取り」こそが、現象学が最後に語りうる限界現象となるだろう。方法論的問いを突き詰め、このような限界に突き当たってそれを明らかにした点に、デリダは現象学の意義を認めたのだと考えられる。

61年の「序説」における未来についての議論には、60年代後半のテキストにおいて確立される現前の問いをすでに「先取り」する面があった。しかし、60年代後半のテキストにおいて未来への言及は目立たなくなり、未来について再び積極的に論じられるようになるのは80年代以降のことである。このような議論の変化には、受動性と能動性の問題、実存主義などとの関係、目的論に対する評価の変化などがかかわっているだろう。「序説」における未来の議論は、現前しえない未来とのかかわりに大きな意義を認めている点で、後の現前の脱構築という問題系をすでに予告していた。しかし、未来との関係がある種の能動性を想起させざるをえない点、またカント的意味での理念も結局のところ権利上は現前すべきものである点などから、未来というテーマは別の形で語られなければならないのだと考えられる。本稿の成果を踏まえ、デリダの「未来」についての議論をより包括的に検討することが今後の課題である。

80年代以降のテキストにおいて未来の問いが「回帰」してくるとするならば、それは非目的論的なもの、予見しえないもの、つまり怪物的なものとして戻ってくることとなるだろう。そのような予見不可能な未来は、しかしながら、67年の『グラマトロジーについて』の冒頭ですでに予見されていたようにも見受けられる——そして、これらすべてはすでに過ぎ去ったことに属しており、あたかも一つの宿命であったかのようにわれわれの前に残されている。おそらく、事後的には宿命とも見えるものが胚胎していたはずの、予見不可能であった未来の痕跡について思考することが問題となるだろう。

未来[*avenir*]は絶対的危険という形でしか先取りされえない。それは、構成された正常性とは絶対的に縁を切るものであって、それゆえ、一種の怪物性としてしか自身を告知し、現前させることができない。この来たるべき[*à venir*]世界、[...]ここにわれわれの前未来を導入しているところもの、こういったものにたいして、銘はまだ存在していない²⁸⁾。

Notes

- 1) 「未来」と訳しうるフランス語には *avenir* と *futur* がある。デリダは、『マルクスの亡霊たち』(1993 年) などでは両者を使い分けているが、初期のテキストにはそれらの明示的な使い分けは認められない。本稿では両語を明確に区別せず「未来」と訳する。
- 2) Jacques Derrida et Bernard Stiegler, *Échographies*, Paris, Galilée, 1996, p. 29 (『テレビのエコグラフィ』原宏之訳、NTT 出版、2005 年、38 ページ)。
- 3) 「幾何学の起源「序説」」について、本稿では「序説」と表記する。『幾何学の起源』のフランス語訳および「序説」の出典指示は、本文中丸括弧内にて略号 OG を用い、フランス語版、日本語訳の順にページ数を示す。Derrida, « Introduction à *L'origine de la géométrie* », dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962 (『幾何学の起源「序説」』田島節夫ほか訳、青土社、2003 年)。
- 4) デリダにおける未来というテーマ一般を扱った研究としては、次のものがあげられる。Neal DeRoo, *Futurity in Phenomenology*, New York, Fordham University Press, 2013. なお、本稿では紙幅の関係もあり、フッサールのテキストに立ち返ってデリダの議論の現象学解釈としての成否を問うことはできない。
- 5) われわれは「序説」における「生き生きした現在」の解釈について、すでに論じたことがある。桐谷慧「『幾何学の起源』序説」におけるデリダの「生き生きした現在」の解釈について、『フランス哲学・思想研究』第 28 号、2023 年、189-200 ページ。
- 6) 「序説」では、「純粋な一義性」という理念も現象学における「カント的意味での理念」の例として提示されている。この点については、以下が詳しい。松田智裕『弁証法、戦争、解説 前期デリダ思想の展開史』法政大学出版局、2020 年、149-165 ページ。
- 7) 「未だない」と「すでにそこにある」の関係について、デリダは以下で論じている。Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 244-245.
- 8) 興味深いことに、ルノー・バルバラスは「閉域 (clôture)」という語を用いて、次のように述べている。「無限なものをカント的意味での理念にするということは、[...]、有限化を生じさせずに無限なものの閉域を思考することである」(Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, La Transparence, 2004, p. 115)。
- 9) デリダが引用する『イデーネ』の表現によるならば、超越的で自然的な物は、「ひとまとまりの完結した意識のうちでは決して完璧に規定されかつ同じく完璧に直観されて与えられえない [が...]、(カント的な意味での)『理念』としては完全な所与性が予示されている」(Husserl, *Husserliana III/1*, Haag, M. Nijhoff, 1950, S. 331 (『イデーネ I-II』渡辺二郎訳、みすず書房、1984 年、303 ページ))。
- 10) Cf. *Ibid* (同前、304 ページ)。
- 11) デリダは『発生の問題』においてすでにこの問題に言及していた。Cf. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1954], Paris, PUF, 1990, p. 165-172 (『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007 年、165-173 ページ)。
- 12) この直後にデリダは、「死は意味としてではなく、時間化の運動に外的な事実として理解されることになる」と、やや唐突に「死」の問題を持ち出している。「生き生きした現在」という時間が無限に続くことを想定し、その全体を先取りするならば、死を本質的な意味をもたぬものとみなすことが帰結するだろう。フッサールの時間概念では死を根源的な仕方では思考することができないという批判は、やがて『声と現象』などで深められることとなる。
- 13) 「ウーシアとグランメー」においてデリダは、ヘーゲルの時間概念を取り上げつつ、時間の意味や本質について問いが立てられるとき、すでに時間の「成就 (accomplissement)」が先取りされているのではないかと問うている。ここでは、時間を成就させ終わらせることなく、時間の意味や本質について問うことが可能なのかという、ラディカルな問いが提出されている。Cf. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 60 (『哲学の余白 (上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007 年、281-283 ページ)。また、「序説」においても、理念の「超時間性とは汎時間性のこと」(OG, 165/245) であるとしたうえで、超時間性や汎時間性とは「時間そのものの諸性格」であると述べられている。すなわち、時間の本質は汎時間的であると同時に、すでに超時間的——ある意味では非時

- 間的——でもあるということだろう。デリダは、超時間性と汎時間性の時間的統一こそが、「事実性と本質性、世界内性と非・世界性、実在性と理念性、経験と超越論性などを統一する基礎である」(OG, 165/245)と記している。
- 14) Husserl, *Husserliana VI*, Haag, M. Nijhoff, 1954, S. 269 (『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中公文庫、1995年、474ページ)。
- 15) しかし、この理念が実際に達成されてしまえば、それもまた現象学を不可能にするのではないだろうか。絶対的に客観的な学問なるものがありうるとすれば、それは絶対的硬直という死の別名ではないだろうか。理念は現象学を可能にすると同時に、それを不可能にするものでもあろう。
- 16) デリダは、現象学の理念や歴史性の問いとは「志向性の発見を厳密に発展させたもの」(OG, 166/246)であると捉える。なお、ここでは直観と志向性が対比させられているが、両者の区別は『声と現象』の第7章においても重要な役割を果たすこととなる。この点については、以下も参照せよ。Raoul Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014, p. 235-254.
- 17) デリダは後年のインタビューにおいて、フッサールについて、「可能な限り [...] 自身の公理と方法論を維持しつつ分析を綿密に行い続けたことで、その公理や方法論の限界や失敗、手直しが必要な場を示してくれた」と語っており、それは哲学として「尊敬すべき事例」だとしている (Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 377 (『パピエ・マシシ (下)』中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年、348ページ))。デリダは、「方法」という語自体は問いに付しつつも、方法や戦略の問いに大きな重要性を認めており、「厳密な学」を目指すものという現象学の一面に忠実であり続けたように思われる。たとえば、彼のレヴィナスに対する問題提起の中心にあるのは、レヴィナスの企図の意義そのものというよりは、その企図が「いかに」言説において可能になるのかという問いであった。当時のフランスにおいて、後期フッサールが論じられる際には、「生活世界」の概念などが強調され、前期の立場からのある種の転回が語られることが多かった。「序説」の特徴は、『幾何学の起源』という晩年の草稿を、「言説の方法」というフッサールの一貫した探究の「範例」として捉えている点に認められるだろう。ある意味で、デリダはフッサール現象学の方法論としての側面を突き詰めようとしたのだ、とも言えるかもしれない。ただし、このような方向性は、現象学の具体的分析にその可能性の中心を見出し、新たな現象学的実践を実際に行うことに重点を置く者たちにとっては、物足りなく映ることもあるかもしれない。
- 18) Derrida, *Marges, op. cit.*, p. 13 (『哲学の余白 (上)』前掲書、54ページ)。
- 19) この点については、次も参照せよ。亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、2019年、108-112ページ。
- 20) Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 97 (『グラマトロジーについて (上)』足立和浩訳、現代思潮社、1972年、136ページ)。
- 21) 『存在と時間』の影響のもとに未来を論じるという姿勢は、サルトルやコジエヴ、コイレ、イヴォンス・ピカールなど多くの論者に認められる。たとえばサルトルは、「序説」と一定程度類似した論理によって、私による未来への「投企」が私の過去の意味を決定し、過去を「救う」のだと語っていた。Cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, « tel », 2003, p. 543-544 (『存在と無 III』松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫、2008年、180-181ページ)。デリダが実存主義や実存主義的なハイデガー読解について、その「主意主義」的傾向などを明確に批判するようになるのは、60年代半ばの『ハイデガー講義』以降のことであると考えられる。Cf. Derrida, *Heidegger. La question de l'Être et l'Histoire* (1964-1965), Paris, Galilée, 2013, p. 275, 281-282 (『ハイデガー 存在の問いと歴史』亀井大輔ほか訳、白水社、2020年、259、266-267ページ)。
- 22) Cf. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 176 (『エクリチュールと差異 (改訳版)』谷口博史訳、法政大学出版局、2022年、251-252ページ)。
- 23) Derrida, *La voix et le phénomène* [1967], Paris, PUF, 1993, p. 6-7 (『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年、16ページ)。
- 24) *Ibid.*, p. 114 (同前、228ページ)。
- 25) ヘーゲルの論理学において、「悪無限」が引き起こす無限進行は、その「退屈さ」のゆえに、すでに自己のもとに回帰しており、「真無限」へと止揚される。フッサールは、「どこまでもさらに」という意識こそが極限への移行による理念化を可能にするとしていたが、これは、ヘーゲルにおける悪無限から真無限への移行という論理と類比的ではないだろうか。当初フッサールの無際限性を起源的有限性として肯定的に論じていたデリダが、60年代半ば以降その議論を複雑化させたのは、彼のヘーゲルの無限論読解が深まったこともその理由の一つだと考えられる。

- 26) 「序説」において「閉域」という語は、有限な閉じた全体性を指すために用いられていた (cf. OG, 140-141/208-209)。
しかし、『グラマトロジーについて』や『声と現象』では、同じ「閉域」という語が、無際限なものの全体、無際限な全体性を指すために用いられているように見受けられる。このような「閉域」という語の意味の変化にも、デリダにおける無限概念の理解の変化が関係していると考えられる。
- 27) Derrida, *Glas*, *op. cit.*, p. 12.
- 28) Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 14 (『グラマトロジーについて (上)』前掲書、18-19 ページ)。

Idée et anticipation **question de l'avenir chez le premier Derrida**

Kei KIRITANI

L'objectif de cet article consiste à élucider la question de l'« avenir » développée par Jacques Derrida (1930-2004) dans son « Introduction » (1961) à *L'origine de la géométrie*. Notre auteur y élabore cette notion en interprétant le concept phénoménologique du temps. Selon Derrida, l'avenir n'est pas simplement le présent à venir. C'est le rapport avec le futur qui permet la compréhension du présent et du passé : la rétrospection à partir d'un futur anticipé met en lumière l'état présent. En ce sens, l'avenir se trouve au cœur de la structure de temporalité.

Nous analysons ensuite le rôle que joue ce concept dans l'interprétation derridienne de la phénoménologie. D'après sa lecture, l'avenir possède un certain privilège dans la phénoménologie husserlienne, parce que l'anticipation téléologique de l'Idée constitue le point de départ du cheminement phénoménologique. Pourtant, comme l'Idée reste irréalisable en fait, seule son *anticipation* est possible – il est donc impossible pour la phénoménologie d'arriver réellement à son accomplissement définitif. L'anticipation de l'Idée serait un phénomène à la limite de la phénoménologie, mais sans lequel le projet phénoménologique serait impossible.

Enfin, nous examinons le développement du thème de l'avenir dans ses textes ultérieurs. Comme il s'agit, déjà dans l'« Introduction » en 1961, de compliquer la notion de présent par son rapport avec l'avenir, ce texte anticipe la problématique derridienne bien connue de la « déconstruction de la métaphysique de la présence », problématique établie dans la deuxième moitié des années 1960. Cependant, dans ses trois livres célèbres de 1967, Derrida ne parle pas beaucoup du futur, mais plutôt du passé, car il est alors important de souligner la passivité qu'on considère souvent comme caractère essentiel du passé. De plus, la téléologie aussi devient une cible de déconstruction, parce que le futur téléologique n'est que le « présent futur ». Derrida pensera l'avènement imprévisible de l'avenir – ou l'à-venir – qui dépasse l'horizon de la téléologie. L'analyse de la notion d'avenir nous permet ainsi de suivre l'évolution de la pensée de Jacques Derrida.

情念と／の〈マネジメント〉

——ピエール・ルジャンドルの場合

大岩可南

『Résonances』第15号

2024年11月発行

66-81 ページ

ISSN 2435-8371

情念と／の〈マネジメント〉

——ピエール・ルジャンドルの場合

大岩可南

0. はじめに——ルジャンドルと〈マネジメント〉

昨年三月にこの世を去ったフランスの法制史家・精神分析家ピエール・ルジャンドルは、自身のライフワークであった「ドグマ人類学」のなかで、現代のマネジメント主義を少なからず批判している。ただしその語り口は必ずしも明瞭というわけではなく、多くの場合、グローバル化した経営管理の言説が世界の各所で軋轢を生んでいること、そうした帰結に抜きがたく関わる自身の性質からマネジメント主義が目を見ていないこと、そもそもマネジメントという領域についての研究が不足していることなどが、突き放したような口調で指摘されている。本稿ではまず、そのようなマネジメントの性質を分析することからはじめたい。ルジャンドルによれば、マネジメントも「ドグマ的」に機能するものであるから、その過程で「ドグマ人類学」の要点をひとしきり概観することになるはずだ。そしてこの「ドグマ性」を、合理主義の旗手であるマネジメントが黙殺しようとすることも想像に難くない。しかしこの黙殺をつうじて、その非合理的側面が後景に退くのと軌を一にしてマネジメントの基底ともいえるべき部分が露わになるのであり、ルジャンドルの特異な見方が際立つのもまさにそこにおいてである——「〈マネジメント〉は ^{ポエジー}詩を拒否すると同時にそれを必要としている」¹⁾。マネジメントが後ろ手に操る詩、ないしそれに準ずる審美的なものに目を向けることは、ルジャンドルのいう「政治的愛」の概念へと立ち入ってゆくことでもある。そこでわれわれは、「政治的愛」がどのように機能し、いかにして賦活されているかを見ることになるだろう。そしてこの観点は、マネジメントのみならず、教会や国家などあらゆる制度体を考察するにあたって共通するものであることが明らかになる。以上を踏まえて本論文では、ルジャンドルにおけるマネジメントの「系譜学」とでもいうべき、ひとつのコンセプトが提示される。

1. 「手」の形象——〈マネジメント〉の構造

まずは対象となる問題の、外郭を測定するところからはじめよう。ルジャンドルは現代の〈マネジメント主義〉ないし〈マネジメント革命〉の代表を、アルフレッド・チャンドラーの『見える手』に求めている²⁾。その理由として、もちろんこの文献がマネジメント論の古典であるから、ということは言を俟たない。しかしルジャンドルは、「マネジメントという『目に見える手』が、かつてアダム・スミスが市場を支配する諸力の『見えざる手』と呼んだものにとってかわった」³⁾というきわめて明晰なチャンドラーのテーゼの、むしろそれが無意識のうちに抱

えてしまった詩的文彩——とりもなおさず「(見える)手」という形象——に注目している。

「見えざる手」は「見える手」になった。これは〈マネジメント〉の理論家であるチャンドラーの命題だが、かれはわたしがここで人工物 (artefacte) と呼ぶものを、親しみやすい言葉で翻訳している。このことがいわんとしているのは、結局のところ、20 世紀の科学主義〈革命〉は因果性のディスクールを脱一隠喩化した (dé-métaphorisé) ということであり、科学主義の因果性とはほとんど相いれることのないトリックとして現れるフィクションの繰り糸を引きながら、あらゆる神話的な抵当から解放された世界についての法を定礎するということについて、その取り扱いをみずからに課すということである⁴⁾。

この視点によって拓かれた審美的次元に立つことで、ルジャンドルは、紋章学と経済学を同列に置くという独特な議論を展開している。また、「見えざる手」のメタファーによって両者は「構造の観念を転記してきた」⁵⁾と指摘され、ある特定の構造、すなわち象徴秩序が問題となる。その構造とは、引用中の言葉を借りれば「因果性のディスクール」ないし「世界についての法の定礎」であり、ルジャンドルの読者であればすぐさま、かれが制度のドグマ的構造と呼ぶものにほかならないとわかるだろう。ただしここでは確認も兼ねて、上記に一般的な説明を付け加えておきたい。さしあたりこの構造は、神話的次元において隠喩的に機能するのであるが、マネジメントはこうした詩的要素を排除するという二重の関係をおさえつつ、ドグマ人類学のアウトラインを概観しておこう。

ルジャンドルは、人間が「話す動物」であるというアリストテレスの定義から出発する (『政治学』1253a)。母胎から生まれ落ちた人間は、ことばを話す主体として、そしてまた親子関係のうちに書きこまれた主体として、二度生まれることが必要である⁶⁾。こうした言語体系や系譜原理を社会的なものとするならば、ひとりの人間は、生物学的次元と社会的次元に跨りながらこの世に生を得る。ルジャンドルがローマの法律家たちの表現を引いていうように、人間の生を生かしめるためには、「生を制定する (vitam instituere)」⁷⁾ことがなによりも必要なのだ。そしてそのような社会的存在としての人間が種として存続してゆくこと、これを人間の再生産 (reproduction) と呼ぶのであれば、「人間の再生産とは、生物学的なものと社会的なもの、そして同時に、身体そのものについての奇妙な知、すなわちフロイトが無意識と名指した知との結び合わせを求める」⁸⁾。

フロイトは『トーテムとタブー』のなかで、人類学が発見したトーテムの制度を自身が練りあげたエディプス・コンプレックスの機制に結びつけて論じ、主体が形成される過程を説明した⁹⁾。人類学が見出し精神分析に継承された「タブー」の概念は、〈禁止〉として構造を駆動する契機となり、主体の形成と死活的な関係を結ぶことになる。この〈禁止〉はいわば「分割の法」として、あらゆる社会における生の組織化を担っている¹⁰⁾。では分割とはなにか。

ルジャンドルによれば、それは第一に「主体が象徴的空虚の経験を経たこと」¹¹⁾を意味する。

フロイトは自身が観察したあの有名な糸巻き遊びにおいて、幼児にとっての玩具の「いない／いた」を、保護者（とりわけ母親）の不在／現前に結びつけた。この弁証法の過程に入ることによって子どもは、対象の消滅が、自身にとってもはや生死を左右する事象ではないことを納得する。以上の経験によって主体は、(1) 母-子の原初的融合を断ち切り——近親姦の〈禁止〉——(2) 物理的現前を表象的現前によって置きかえることで、主体をめぐるあらゆる象徴的構成が立ちあられる。

第二に、分割によって主体は「因果関係のうちに導入される」¹²⁾。この因果関係は、とりわけ自身の存在の根拠を問うものとしての〈理性原理〉との関係によって表される。すなわち自分は何者であり、なぜ存在するのかという問いである（ここでいう「理性」とは「理由 (raison)」でもあり、「なぜ？」という理由をめぐる問いかけをつうじて理性は維持される）。象徴秩序への参入によって、保護者の不在は表象のカテゴリーとしての地位を獲得し、「第三項」へと転じられる。保護者が欲望する地点としてのこの「第三項」を幼児は欲望するが、もちろんそれは叶わない。この同一化の禁止によってはじめて「第三項」は「父」のステイタスを得るとともに、それを欲望するものとしての「母」、そして「子」という三角関係が、ちょうどパズルのようにして組み立てられる。「われわれは三人で三項関係のなかに生まれる」¹³⁾のであり、はじめて「わたし」は、父と母の子であるというみずからの存在の根拠を通達される。分割の第三の機能、すなわち「自己を認知すること」¹⁴⁾がはたらくのである。

さて、「話す動物」としての人間という種が再生産されてゆくためには、誰かの子として存在の根拠を告げられた主体が、やがてまた別の誰かの親になるという系譜関係のうちへと位置づけられることが必要である。それは世代の連なりのなかでなされる象徴的位置交代を代謝させるのだが、ひるがえって、主体に論理的な禁止を刻みこむことにもなる（自分は自分の親であることはできないし、自分の子であることもできない）。すなわち親になろうとする者は、すべてを要求できるという「子」の立場、全能性の欲望を放棄し、〈禁止〉の法がもたらす限界を受けいれなければならない（この具体的相が、近親姦と殺人の禁止ということになる）¹⁵⁾。

では、系譜関係のうちに位置を見出した存在の根拠は、いかにして真理たりうるのか。ひとことでいってしまえば、法に書きこまれることをつうじて、である。『ユスティニアヌス法典』として集大成されたローマ法、およびそれを継承した法の領域の総体としての民法では、その構成要素たる身分法 (*droit des personnes*) が、「人格 (*personne*)」を主体に与える。「父」「母」は民法上の人格としてそのまま記載され、子たる「わたし」は「ふたつの話す主体から生まれたという出生の合法的刻印」¹⁶⁾を押されることによって、はじめて制度的主体として立ちあがることができる。ここで真理の場所たる「法」は、絶対的〈準拠〉として機能する。〈準拠〉とはルジャンドルにおける鍵概念であるが、さしあたり真理を根拠づけるための地点であると理解してよいだろう。ある規範が規範たりうるためにはその根拠 (*fondement*) が必要であり、「なぜ？」の問いをともしなうことで因果律のなかに置かれることになるのだが、論理的には無限に遡及できるこの連鎖の最終地点として、参照すべき絶対的な審級として機能するのが〈準拠〉である。西洋についていえば、古代では神話が系譜原理を説明していたのであり、キリスト教

社会では聖書が、世俗化したといわれる社会においても法が、「書かれた理性」として真理を定礎 (fonder) する (神話であれ聖書であれ、はたまた法であれ、最終的な説明因子は「ここに書かれている」ということしかない)。〈準拠〉は因果律のいわばストッパーとしてはたらいっているため論理的な説明を必要とせず (むしろできず)、儀礼的・審美的に語られることで真理を宣告する。ここでなされるのが真理の「上演 (mise en scène)」であり、このような真理を見せるはたらきのことを、その語源となるギリシア語動詞ドケオーを経由しながら、そして派生語であるドクサの両義的な意味に言及しながら——「公理や原理、あるいは決議としてのドクサ (doxa) の側面と、名誉や美化、装飾としてのドクサ (doxa) の側面である」——、「見えるもの、現れるもの、それらしいもの、そう見させるもの」といったその語の意味を強調しつつ¹⁷⁾、ルジャンドルは次のように名づける。すなわち「ドグマ的機能」と。かくして人間の、自己と世界の根拠となる〈準拠〉は、社会と個人 (主体) の二平面の関係性を保証する〈第三項〉として定礎され、演出あるいは劇場化というかたちで再現=表象される。

2. 詩学の隠蔽——〈マネジメント〉のパラドクス

迂回が長くなった。冒頭の引用に戻ろう。マネジメント主義をひとつの主要素とする 20 世紀の科学主義〈革命〉が因果性のディスクールを脱一隠喩化したということは、ひるがえれば、因果性のディスクールは隠喩的なものとして存在してきたということでもある。なぜなら因果律を支える第三項としての〈準拠〉は、ドグマ的にのみ——ここでは上記の「ドクサ」の二番目の側面に即して——確認できるからであり、人間の生を制定するさまざまな真理の役割は、象徴的な手続きによってアクティヴェートされる。

この構造が脱一隠喩化されるとはどういうことか。確認になるが、第三項を介したコミュニケーションは「絶対的〈他者〉のイメージ、つまりは権力のファンタズムを構築すること」¹⁸⁾で、人間が制度的に生きることを可能にしている。そしてこのイメージは「人間的主体を構成する問いに向けられるため、産業の領域からも排除することはできない」¹⁹⁾。ゆえに「産業的統治の最先端である〈マネジメント〉は、社会科学や人文科学などの全体に浸透しようとしているが、やはり〈準拠〉の構築を事実上わが手に収めようともしている」²⁰⁾。しかし合理主義の旗の下にあり定量化できないものを俎上に載せられないマネジメントは、ドグマ的に機能せざるをえない自身の性質に直面すると、この象徴的第三項を隠蔽するようにふるまう。

フィクションとしての性質をもち、それゆえ社会的事象の計測可能な会計作業とは相いれないとみなされる象徴的総体は見落とされるようになり、〈第三項〉の次元は、それ以後ことばの絆を定礎するものとして昇格した差異化の諸基準によれば客体化することができないため、格下げされた宗教ないしその他諸々の表象の資本と混同されるようになってしまった。わたしたちは二項的コミュニケーションと対抗関係の定量化の時代に入ったということだが、それは主体化のレベルでは〈主体一王〉、いいかえれば限界を知らぬ主体の時

代が到来したことを意味している²¹⁾。

〈主体—王〉あるいは「王としての主体」とは、簡単にいってしまえば、限界を知ることなく全能性のファンタズムに囚われた主体のことである。先述のとおり、主体は〈準拠〉が発動させる禁止の法によって分割され、限界を刻まれることではじめて社会的に生きられるようになるのだった。象徴的第三項の隠蔽は、個人と社会という二平面の関係づけを可能にする論理的要素を脱臼させる。そうすると禁止の法は失効し、没一理性へと落ちこんだ〈主体—王〉がそのまま社会へと対峙することになる。ここで精神分析や人類学の観点に立ち戻るならば、禁止とはまずもって近親姦の禁止であり、全能性とは殺人と近親姦を恣にすることであった。ここでひとまずのアウトラインを画定し、以下に論じてゆく内容を予告的に述べてしまおう。すなわちマネジメントを論じることは、母の問いに向かうことである。そしてマネジメントに限らず、人間を情動的に組織してゆく方法論の手札を開けば、そこには母との関係というモチーフがある。

3. 〈母〉の問題——〈マネジメント〉の基底

マネジメントとは母の問いである、というこのうえなく譫妄的なテーゼに取り組むために、補助線として「政治的愛」という概念を導入してみよう。「政治的愛」もルジャンドル独自のものであり、1988年に刊行された『講義』シリーズ第7巻『神の政治的欲望』(*Le Désir politique de Dieu*)のなかで一定の結実をみている。たとえば祖国愛の形象をとった政治的愛は、古代ローマの伝記家スエトニウスの筆により、母を抱くカエサルカエサルの夢に現れていた。

そのような夢想はカエサルにとって、世界帝国の前兆となっていた。かれが自身の下に見たこの母は、すべての人間を産み落とすためにやってきた大地以外のなにものでもなかった。伝統的なディスクールのなかでたびたび取りあげられるように、この夢は、人類の権力とのつながりの精髓を、カエサル個人とはまた別のレベルで通告しているという観点で、人類学的な意味を持っている。すなわち、母の帝国との関係を活性化させるという意味である²²⁾。

帝国の支配者として権力を持つことは、母(なる大地)との合一と表裏の関係になっている。このことをラカンによるエディプス・コンプレックスの定式に投影してみれば、子が母を欲望することは、母の欲望の欲望、すなわち母が欲望するところのものである想像的ファルスへと自分を鏡像的に合一化することであり²³⁾、このファルスが権力のシニフィアンであることに鑑みれば²⁴⁾、自身がまさに権力であろうとすることの欲望であった。ルジャンドルによれば、権力は母との合一をイメージとすることした愛のイリュージョンによって作用するのであり、それはどの制度体においても共通する機制である。

権力、わたしたちが権力と呼ぶところのものは実際、愛をつうじてわたしたちにはたらしかける。一体化するイリュージョンといってもよい。つまりは普遍的な愛、とりわけ母との普遍的な愛の幸福を宣べ伝え、それを書き記すことによって実現する。この別格の愛はあらゆる分類を一緒くたにし、社会とは猥雑な売春宿のようなものだと通告するのだが、この点は西洋でもっとも廃れてしまった文献、すなわち典礼学者たちの著作と深く関わっている²⁵⁾。

ルジャンドルは13世紀の教会法手続きに関する概論書²⁶⁾に見られる表現——なぜこの母 [= 教会] を娼婦と呼んではならないのか。彼女はすべての者を愛し、そして誰もが彼女を愛するというのに——や、ホップズ『リヴァイアサン』によって喩えられた制度の作用による愛の抱擁という真理——リヴァイアサンとしての国家は臣民を抑圧する技術などではなく、政治的愛の完遂なのである——に言及しつつ、帰属すべき対象（それは教会であっても国家であってもかまわない）を母とみなし、それに抱擁されるかたちで主体が同一化されてゆく権力のモデルを措定している。この構造、とりわけルジャンドルがアウグスティヌスの表現を引いて「愛の構築」と明記する構造は、まずもって母を抱くという近親姦の欲望を、そしてそれが叶えられないことで（後述するように、この欲望は完遂されることがなく、空転しつづけることに意味がある）、誰とでも寝る女というファンタスムを逆説的に想像させることで駆動されている。

さらにルジャンドルにおいて特異な展開を見せるのは、この政治的愛のしくみが、マネジメントにおいても機能しているという指摘である。「産業的コミュニケーションについての講義」という副題が付された1982年の著作『テキストから零れる詩的なことば』（*Paroles poétiques échappées du texte*）では、他の著作と比較して多くの紙幅がマネジメントに割かれているが、たとえばマネジメント的な経営管理の言説を含む産業的コミュニケーションのなかではたらいっている「共有=分有（partage）」について、以下のように述べられている。

問題となっているさまざまな現象のなかに共有があるならば、曖昧なもの（*équivoque*）を共有財とすることが重要である。奇妙な仕事である。

曖昧なもののコミュニケーションにおけるあらゆる共有のモデルは、想像不可能な女性、原初で原始の女性への糊づけ（*collage*）である。動物的心理学の用語でいえば、〈母〉との関係になるだろう。わたしは自分の母を、ほかの誰とも共有したくなかった。しかし分析によって、母とわたしはなにも分かち持つものがなかったと気づくのだ。曖昧なものの除外を除いて²⁷⁾。

ここで「糊づけ（*collage*）」という語にたいして注釈を加えておこう。「糊（*colle*）」「貼りつき（*adhésion*）」「釘（*clou*）」といった縁語も含めてこれらの用語は、制度の信託的側面を構成するうえで不可欠なものである。「わたしたちが真理を語る〈テキスト〉の生きた症候であることを

いうために、わたしは糊づけの思考や粘着性の思考、エンブレムの思考などの、ほかの表現を用いていたこともあった。[...] プラトンの時代には、魂という糊や釘というものを想起することで、真理との死活的な関係というこの問題をかなり明瞭に理解することができていた」²⁸⁾という文からわかるように、糊と釘は、われわれの真理との関係を語るためのメタファーとして用いられている²⁹⁾。とりわけ糊は政治的愛において、なんらかの帰属先（真理や準拠、思想など）にたいする人間の身体的なありかたを説明するものである。

わたしたちは政治的思想を、身体はどこかに携え、ちょうどタトゥーのように肌身離さず持ち歩いている。この意味で以下のことは、精神分析のもっとも不快な発見と厳密に対応している。すなわち思想はわたしたちの皮膚に貼りつき、ファンタズムを介して移ろうということである。貼りつく（adhérer）ということは、誰かの思想に糊づけされることであり、誰かに糊づけされることである。思想の粘着性にかんするこうした考察は、典礼学の技術、すなわち思想の典礼学的な生産様式にまで遡るものであり、産業人類学にとっての重要な問いである³⁰⁾。

この糊づけは、まずもって母への粘着を文字どおり母型としていることに注意しよう。上述したカエサルの夢に続く箇所、ルジヤンドルはバッハオーフェンの「母なるもの（Muttertum）」³¹⁾を引き合いに出す。母なるものは「権力の欲望が人間的であるかぎりにおいて、つまりはその原理じたいのなかで、近親姦の表象に繋がれているかぎり」³²⁾広く現前しているのであり、政治的愛においてはこの母との関係における「曖昧さ＝いかがわしさ（équivoque）」が共有され、伝達されているのである。ただし、これだけである。母なるものはあくまでイリュージョンとして機能するのであり、そこにもうひとつ別の権力の形態が作用することになる。

この高名な近親姦は、それを魅惑の中心軸として周囲にあらゆる神話的モンタージュが果てしなく演じられ、さらにそこへ、対置されるもうひとつ別の権力が依拠することになる。この別の権力を父の帝国と呼ぼう。そしてここでもバッハオーフェンの定式に基づいて、父なるもの（Vatertum）と呼んでみよう³³⁾。

母なるものと父なるものは、互いが互いの陰画として動いているのであり、失われた桃源郷のようなものとして母の帝国があったり、両性の入り混じる狂乱状態があったりするのではない。先に見たとおり、権力の絶対的準拠に同一化することは、禁止の法を犯して全能の主体となることであり、すなわち主体の破滅を意味していた。「権力の欲望が人間的であるかぎりにおいて」それは回避されなければならないのであり、父の介入すなわち去勢が必要となる。ふたたびラカンの定式を参照すれば、想像的ファルスの享楽を、象徴的ファルスによって制御することが求められているということもできるだろう。したがって問題は、いかなる方法で享楽を調整するかということになる。だが再度確認しておこう。「政治的欲望は近親姦にたいする集団的關係

が記録されたレジスタの上に賭けられている」のであり、「権力の一部をなしているすべての重要な部分——それは古典的な宗教だったり、マーケティングだったり、政治的組織の特殊なタイプだったりする——はこの賭金に関係している」³⁴⁾。「近親姦 (inceste)」の語源« incestus »に遡れば、これは「を欠いている」を意味するラテン語動詞« careo »から派生した語« castus »の対義語にあたるものであり、後者が「を欠いている、混じり気のない、純潔な」を意味することに鑑みれば、前者は「欠如の不在、すべてと一体をなすという考えを指し示している」。ルジャンドルはこの点を指摘しつつ、なんらかの対象に帰属しなければ生きてゆけない人間の本質を次のように剔抉する。

わたしたちが全体主義的精神と呼ぶものは、こうした人間の弱さをあてにしている。すなわち非一分割、〈すべて〉への糊づけである³⁵⁾。

だから宗教にしても政治にしても、あるいはマネジメントにしても、こうした人間の痛点に触れるとき、そのやりかたは近親姦的な含みを持つことになる。それは分割以前、〈すべて〉に癒着することのできた、母への欲望である。

4. 感官の組織——〈マネジメント〉の戦略

かくしてわたしたち、産業世界に生きるわたしたちは、なぜいにしへの政治科学がけっしてその入り口を見失わなかったかということを理解できるだろう。それはまずもって心理学について語ったのだ。スコラ学からトマス・ホップズに至るまで、問いは以下のように立てられる。すなわち人間とはなにか？ いかにして人間は感覚し、そしてなにを感覚するのか？ 享樂へのアクセスを知ること、これが捉えるべき賭金である³⁶⁾。

「享樂することが意味するのは、自身の無意識的のファンタスムが書かれてあるさまに、文字どおりしたがうことである。このファンタスムは、フロイトがリビドー（すぐれてスコラ学的な術語である）と呼んだものを、まずもって母への欲望に規定された主観の組成として組織する」³⁷⁾と述べられるように、ひとがなんらかの対象に帰属するとき、その対象を母と見立てた身体的な関係が措定されるという点で、このメカニズムは享樂と抜きがたく関わる。欲望すべき対象など存在せず、ただ欲望する主体があるだけだという精神分析の透徹した視点に立つならば、「欲望の対象は構築され、捏造される」。だから権力は、主体が自由に欲望を作り出せることを利用し、なんらかの真理——これは主体からの愛を伴うことで身体的な帰属先となる——を打ちたてて、主体を享樂させる。「政治的管理にとってなによりも重要なことは、真理を製造すること、可能ならばフェティッシュとしての価値のある真理を製造することである」³⁸⁾。

次に、こうした権力の見取り図は人間の魂を前提としており、歴史的にキリスト教の血を引

いていることが指摘される³⁹⁾。たとえば「統治」と「魂」の関わりについて、試みに19世紀を代表するエミール・リトレの『フランス語辞典』で「統治 (gouvernement)」の項目を引いてみれば、その語義は制度的な次元、家政的な次元、そして霊的な次元に渡っていることがただちに理解できる⁴⁰⁾。神学の歴史に照らすと、統治や権力といった概念は原罪に結びついており、本来であれば楽園に住まい手を加える必要などなかった人間を導く手段として構想された。政治的権力はまずもって、墮落と逸脱を本性とする人間を矯正し罰する道具立てとして理解されたのであり、魂を統治し救済へと導くことに人間の統治は寄与していたのである。こうした歴史の流れに棹を差しつつ、たとえばフーコーは、魂・意識・良心といった観念で自己とその真理としての内面を設定し、洗礼や秘蹟、告解によって人々を導く司牧権力を統治性の源流に見出したのであった⁴¹⁾。以上のような統治における政治的相と心理的相の重なりには留意すれば、政治的愛は魂の統治の名の下に、いかにして感覚を操作してゆくかという問いに行き着く。愛の構築を可能にする抽象的な帰属先にたいし、それぞれの魂は感覚的、あるいは身体的なやりかたでしか粘着することができない。ここに生じるある種のねじれは、一方では感覚の断罪へと、他方では感覚の理想化へと帰結する。ルジャンドルはとりわけ後者にかんして、五感を身体法の番人として称揚し、誘惑に抗うキリスト教の魂のありかたを「神秘的闘争 (combat mystique)」と呼んでいる。

神秘的闘争とはなにか。それは享樂=享受 (jouissance) の方法について語ることであり、身体や五感を、この身体が法の下での証明となるように用いることであり、至高の〈原因〉のために欲望を、あらゆる無意識と意識を動かすことである⁴²⁾。

上記のようなキリスト教の感覚論をはじめとして、「いにしえのすべての政治科学、サイコ・ソシオロジーの勃興に先立つ政治科学は、同様のスタート、すなわち感覚についての考察に由来している」⁴³⁾。ルジャンドルが指摘しているように、ホッブズの『リヴァイアサン』では序論を承けてすぐ、人間について、そして感覚についてという議論が展開されることも、その例証となっている。

さて、キリスト教の系譜に国家の管理経営やマネジメントが連なるといふ地平が切り拓かれたということは、ある権力のモデル、すなわち真理の場、自身が準拠する場をファンタスミックに製造し、そこに教会であれ国家であれ、はたまた企業であれ、任意のものを代入しても成立する権力のモデルが提示されたということでもある。こうした歴史の連続性を、ルジャンドルは次のように強調する。

最先端のマネジメントは、権力が持つ全能のファンタスミックの社会的調整をモダナイズしつつ、愛をつうじた信仰の絶対的な武器を操っている。マネジメントは、真理が占める理想的な場所とのファンタスミックな関係というカードを、宗教的な典礼と同じくらい効果的なやりかたで切っている⁴⁴⁾。

神に身を捧げること、国家に身を捧げること、企業に身を捧げること。これらはすべて、そこに帰属しようとする主体の身体を魅惑し支配するという共通の原理のもとで機能している。身体がある所定のしかたで感覚するように仕向け、享楽を操作するディスクールを喧伝し、おのおのの主体がそこで製造された真理を賭けて闘争する戦士となるように導く術は、まさに戦争の技術そのものである⁴⁵⁾。

マネジメント的経営管理の技術やマーケティング的販売促進の技術と、戦争の技術を類比する視点は、いまやけっして目新しいものではない。ビジネスのフィールドにおいては「戦略」「戦術」といった言葉が日常的に飛び交っているし、みずからを戦争に喩えてゆく動きはむしろ産業界のほうから進められたように見受けられる。いずれにせよ 1960 年代から 70 年代にかけて、たとえばフランスのマーケティングに関する論文では、マーケティングの技術は戦争の技術であり、戦争の技術を体系的にマーケティングに移し替えた者が競争の勝者になると明言されている⁴⁶⁾、戦略マネジメントに関するアメリカの文献は、「プランニングの精神 (the spirit of planning)」をとあるイエズス会士の言葉に見ている⁴⁷⁾。以上のことは、他者と競合しながら自身の領土＝市場を拡大していく過程が、戦争になぞらえられていることのひとつの証左である。

しかしルジャンドルの議論で焦点が当てられているのはむしろ、いかにして他国＝市場を攻めるかではなく、いかにしてその戦争に参加する兵士を訓練するか（現代的な用語でいえば組織戦略）ということだろう。

おまけにそれぞれの企業は、祖国となることを運命づけられている。このことは、そうした新たなタイプのミニ国家ないしミニ天国が語るテクストを読めば容易に理解できる。参加するという理想、ブランドのゲーム、鳴り響く広告、旗としてのエンブレムは、そうした潮流の力を証し立てている⁴⁸⁾。

愛社精神などと口にするると一昔前のように思われる時代だが、会社の理念への共感を求めるといえば、現代のどの企業でもおこなわれていることだろう⁴⁹⁾。そして従業員の「自己実現」を約束しつつ、人間の欲求説に基づく複数の観点から業務を評価し「社員」を仕立てあげてゆくさまは、完徳(perfection)を目指し、その過程でいくつかの「敬虔のための範例(exemplum pietatis)」を設けるキリスト教の戦略と酷似している⁵⁰⁾。

5. おわりに——〈マネジメント〉の「系譜学」

統治権力は規律化したキリスト教を、名前を変えて継承しているのだという見立ては、先述のとおりとりわけフーコーをつうじてわれわれの知るところとなっている⁵¹⁾。そしてかれの衣鉢を継ぐかたちで、たとえばニコラス・ローズは、この系譜を現代社会におけるマネジメント

にまで敷衍している。両者の議論のベースとなっている「統治性」には、権力が規律的なものとして作用しながら主体のうちに織りこまれ、おのおのの主体が自律的に自己を統制し管理してゆくということがコンセプトにある。そしてこの自己の統治は、個人のプライベートな領域まで、「選択」という形式をともなつて侵入する。すべては「選択」の問題であり、しかしその「選択」によって、われわれは自分がどのような人間であるのかを、自己と他者に向かって説明するのである。

自己は、たんに選択することが出来るだけでなく、生活を、その諸々の選択、その諸々の権力、そしてその諸々の価値の観点から、解釈することを義務づけられている。諸個人は、彼らの生活〔人生〕の道筋を、そのような選択の結果として解釈し、そのような選択の根拠という観点から、彼らの生活についての説明責任を負うことが期待されている⁵²⁾。

新自由主義の旗の下では企業がひとつの重要な単位となるが、それは経済的原理を機能させると同時に、個々の市民の生活を組み立てる原理をも供給する。「個々人は、彼らに準備されたものの中から生活の形態を選択することを通じて、彼ら自身の生活を形作る、いわば彼ら自身の企業家となるのである」⁵³⁾。こうした選択は、一方で自由意志という体裁をとりながら、他方で義務づけられてもいる。自由とは、規律権力、いかえれば〈父〉の遍在化と内在化というマネジメントの力学によって構築された舞台の上で、かりそめに上演されるものだという見方がここにはある。

ルジャンドルは『神の政治的欲望』の末部で、アレクサンドロスとディオゲネスの逸話を引きながら、自由は欲望されることなしには存在しないと結んでいる。かたや強制を命じる権力があり、かたやそれに抗う自由がある。両者の弁証法的なダイナミズムのなかでしか、自由の稜線は描かれない。

一方でわたしたちは、自由に生きることを望んでおり、自由に生きたいという。他方で権力は、いかなる権力であれ、〔わたしたちに〕語りかけ、要求する。ふたつのディスクールによって形成された西洋の制度は、そのあいだにある隔たりを維持すること、いかえれば、それがあたかもジレンマに属するものであるような政治的紐帯 (lien politique) を組織することを可能にしたのである。すなわち、自由か権力かというジレンマである⁵⁴⁾。

ルジャンドルが強調するのは、上演された自由の劇よりもそれを成立させている舞台装置そのもの、自由と権力のジレンマとして現れる弁証法的動作の繰り糸を引いている、「あたかも」を成立させるようなモンタージュの効果である。そして繰り返しになるが、このモンタージュは、母の帝国と父の帝国の両輪によって織りなされている。ネオリベラリズム的なマネジメントはルジャンドルからすれば、全体主義とほぼ等価な「構造的に発狂させる」⁵⁵⁾ものであり、それは全能的自由の幻想を主体に付与することによって、それぞれの主体が母なるものと近親姦的

に合一するという構造的破綻を陰画的に示してもいる。もちろんこの全能的自由は「あたかも自由であるかのように」与えられているのであり、フーコー—ローズの視線はそこにはたらく規律権力に向けられていた。しかしルジャンドルの関心は、この「あたかも」それ自体に切れ目をいれること、そしてマネジメント的構造の原初には、母との関係によって説明される情念の次元があることに向けられている。ウルトラモダンの世界に生きる合理的人間の身体にも流れ続ける情念があり、それを經由しなければ〈マネジメント〉は成立しない。一瞥するとあたりまえであり、プライマリーであるがゆえに見ようとされないこと。その一点に向けて、かれのテキストはわたしたちの目を啓かせている。

Notes

- 1) Pierre, Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte. Leçon sur la communication industrielle*, Paris, Seuil, 1982, p. 229. 以降、ルジャンドルの著作は著者名を省略する。また、本論との関係上、引用はすべて拙訳による。
- 2) *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels* [1983], nouvelle édition, Paris, Fayard, 2001, p. 158 (『真理の帝国』西谷修・橋本一径訳、人文書院、2006 年、209 ページ)。
- 3) アルフレッド・チャンドラー『経営者の時代 アメリカ産業における近代企業の成立』鳥羽欽一郎・小林袈裟治訳、東洋経済新報社、1979 年、4 ページ。
- 4) *Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit* [1988], nouvelle édition, Paris, Fayard, 2005, p. 142.
- 5) *Ibid.* ここでの紋章学では、とりわけドイツの法学者ボルニティウス (Jacobus Bornitius, 1560-1625) が描いた挿絵群が念頭に置かれていて、たとえば『真理の帝国』では次のような解説が施されている。「神の糸が君主の心をつなぎ、翼（おそらくそれは神話における不死鳥フェニックスの翼である）の生えたその心は無限に再生産される権力の心である。ここでは政治的トポロジーが、エンブレムのかつ抒情的なしかたでみごとに説明されており、とりわけ大文字の〈他者〉の審級への人間的準拠を、ここに見てとることができるだろう。この「糸」を引いているのがまさに「神の手」である。以下を参照。 *L'Empire de la vérité, op. cit.*, p. 38 (邦訳 59 ページ)。
- 6) « Communication dogmatique (Hermès et la structure) » [1993], *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p. 29 (『ドグマ人類学総説』西谷修監訳、平凡社、2007 年、34 ページ)。
- 7) 複数の箇所から、たとえば以下を参照。« Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept » [1996], *Sur la question dogmatique en Occident, op. cit.*, p. 106 (邦訳 93-94 ページ)。
- 8) « Les maîtres de la loi. Étude sur la fonction dogmatique en régime industriel », *Annales*, t. XXXVIII, no 3, 1983, p. 510-511 (「法の学匠たち」森元庸介訳、『思想』1190 号、岩波書店、2023 年、11 ページ)。
- 9) フロイト自身が強調するように、『トーテムとタブー』の議論は、いわゆる局所論——意識、前意識、無意識——から構造論——エス、自我、超自我——への移行において決定的であった。「超自我については、我々はその発生を、ほかでもない、トーテミズムを生み出したあの体験〔原父殺し〕から導き出した」。以下を参照。ジークムント・フロイト「自我とエス」道籙泰三訳、『フロイト全集 18』、岩波書店、2007 年、35-36 ページ。
- 10) ルジャンドルは〈禁止 (interdit)〉を、そのラテン語源 (「のあいだで言う」) を經由して「あいだに置かれる言 (dire d'interposition)」と呼びなおし、「主体と最初の無差異のあいだに置かれる」ものと定義する。つまり〈禁止〉の言の設定によって差異化が生じてゆくわけである。ところで「おのおのの人間にとっては、差異化を生きたこと、すなわち種の法に身丈を合わせることで人間としての実質を手にすることが問題である」。ゆえにわれわれはどうしても「分割の法」、すなわち差異化を駆動する〈禁止〉の一撃を必要とするのである。以下を参照。
« Communication dogmatique (Hermès et la structure) », art. cit., p. 28-29 (邦訳 33-34 ページ)。
- 11) *Ibid.*, p. 29 (邦訳 34 ページ)。強調は原文による。
- 12) *Ibid.*, p. 30 (邦訳 34 ページ)。
- 13) *L'Empire de la vérité, op. cit.*, p. 114 (邦訳 153 ページ)。
- 14) « Communication dogmatique (Hermès et la structure) », art. cit., p. 30 (邦訳 35 ページ)。
- 15) 後者はとりわけ父殺しとして系譜的秩序に対する侵犯となる。この問題についてはとくに以下の著作を参照。
Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le Père, Paris, Fayard, 1989 (『ロルティ伍長の犯罪』西谷修訳、人文書院、1998 年)。
- 16) « Communication dogmatique (Hermès et la structure) », art. cit., p. 31 (邦訳 36 ページ)。強調は原文による。
- 17) *L'Empire de la vérité, op. cit.*, p. 36 (邦訳 56-57 ページ)。
- 18) *Le Désir politique de Dieu, op. cit.*, p. 150.
- 19) *Ibid.*, p. 152-153.
- 20) « Communication dogmatique (Hermès et la structure) », art. cit., p. 59 (邦訳 57 ページ)。強調は原文による。
- 21) *Ibid.*, p. 41-42 (邦訳 43 ページ)。
- 22) *Le Désir politique de Dieu, op. cit.*, p. 281. 強調は原文による。

- 23) ラカンはセミネール第5巻『無意識の形成物』のなかで「エディプスの三つの時制」を定義しているが、その第一の時制で問題となるのが、子どもと母親の想像的＝鏡像的關係である。現前/不在を繰り返す母を前にして子どもは、その事態がなにを意味するのかを問うが、やがてそのシニフィエがファルスであると想像するようになる。すなわち母親の不在の要因は、自分とは異なるファルスを欲望しているからだと合点する。そして「ひとたびそれを理解してしまえば、子どもはみずからをファルスにする (se faire phallus) ことができるようになる」。以下を参照。
Jacques Lacan, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p.175 (『無意識の形成物 (上)』佐々木孝次・原和之・川崎惣一訳、岩波書店、2005年、256ページ)。
- 24) *Ibid.*, p. 274 (『無意識の形成物 (下)』佐々木孝次・原和之・川崎惣一訳、岩波書店、2006年、39ページ)。
- 25) « Le malentendu », *Pouvoirs*, t. XI, 1979, p. 7 (「思い違い」伊藤連訳、『思想』1190号、前掲書、49ページ)。
- 26) フランスの司教であったギヨーム・デュラン (Guillaume Durand, 1230-1296) の著作を参照している。
- 27) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 201.
- 28) *L'Empire de la vérité*, *op. cit.*, p. 29 (邦訳47ページ)。強調は原文による。
- 29) ルジャンドルの仕事を紹介すべく昨年フランスで出版された論集のなかで、編者のひとりであるピエール・ミュツソは、「糊」と「釘」について次のような説明を施している。すなわち「釘」はそこに社会が括りつけられる象徴的ななかであり、正統性を担保するものであるのに対し、「糊」はその正統性と規範性を貼りあわせる制度の役割を果たすものである。以下を参照。Pierre Musso, « Le concept d'institution, clef de voûte de l'anthropologie dogmatique par Pierre Legendre », *Introduction à l'œuvre de Pierre Legendre*, Paris, Manucious, 2023, p. 131-134 (ピエール・ミュツソ「制度という概念」伊藤靖浩訳、『思想』1190号、前掲書、209-212ページ)。
- 30) « Le malentendu », *art. cit.*, p. 15 (邦訳57-58ページ)。
- 31) 一般的には「母権」「母権制」と訳出される。バツハオーフェンの提起した先史像は「母系的家族形態と太母信仰を基軸とする女人統治 (ギユナイコクラティー) の社会」であり、とりわけ家父長的家族形態へのアンチテーゼとして、マルクス主義の文脈で広く知られることとなった。以下を参照。白井隆一郎「記号の森の母権論」、白井隆一郎編『バツハオーフェン論集成』世界書院、1992年、203-243ページ。
- 32) *Le Désir politique du Dieu*, *op. cit.*, p. 281.
- 33) *Ibid.*, p. 281. 強調は原文による。
- 34) *Ibid.*, p. 272.
- 35) *Ibid.*, p. 273.
- 36) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 208. 強調は原文による。
- 37) « Les maîtres de la loi », *art. cit.*, p. 527 (邦訳33ページ)。
- 38) « Le malentendu », *art. cit.*, p. 12 (邦訳54ページ)。
- 39) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 201.
- 40) 前者ふたつは比較的想像に難くないが、最後の項目については辞書の掲げる示唆的な用例を原文のまま挙げておく。
« Massillon, Pensée, Choix d'un état: Eh quoi ! l'art des arts, le gouvernement des âmes demande-t-il moins de talents que les occupations frivoles et les inutilités de la terre ? » (Littré, s. v. « gouvernement »).
- 41) こうした一連の流れについて、たとえば2015年に開催された中世史学会の内容をまとめた論集から、以下の論文を参照。Corinne Leveleux-Teixeira et Annick Peters-Custot, « Gouverner les hommes, gouverner les âmes. Quelques considérations en guise d'introduction », *Gouverner les hommes, gouverner les âmes*, Paris, Sorbonne, 2016, p. 11-35.
- 42) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 208.
- 43) *Ibid.*, p. 207.
- 44) *Ibid.*, p. 129.
- 45) *Ibid.*, p. 211.
- 46) Michel Dubois, « Un art de la guerre : le marketing », *Cahier de la Publicité*, n° 18, 1967, p. 22-26.
- 47) スペインのイエズス会司祭で神学者でもあるバルタサル・グラシアン (1601-1658) の言葉が引かれている。以下を参照。George A. Steiner, *Top management planning*, New York, MacMillan, 1969, p. 732.
- 48) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 211.

- 49) たとえばドラッカーの提唱した「ミッション・ビジョン・バリュー」という考えかたは、現代の組織戦略における有力な手法として用いられ続けている。
- 50) *Paroles poétiques échappées du texte*, *op. cit.*, p. 209. ここでルジャンドルの念頭に置かれているのは、アブラハム・マズローの欲求階層説であり、この欲求説を下敷きに従業員のモチベーションを向上させようとする取り組みは現在でも多く見られる。たとえば大手コンサルティングファームのアクセンチュアは「Net Better Off（正味幸福度の向上）」というフレームワークを利用し、従業員の感情／精神、人間関係、身体、金銭、目的意識、雇用の6つの指標について、企業が従業員のニーズを満たしているかどうかを評価している。以下のレポートを参照。
<https://www.accenture.com/content/dam/accenture/final/a-com-migration/thought-leadership-assets/accenture-care-to-do-better-report.pdf>
- 51) 複数の箇所より、たとえばコレージュ・ド・フランスにおける1978年2月8日の講義を参照。Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 119-138（『安全・領土・人口』高桑和巳訳、筑摩書房、2007年、143-167ページ）。
- 52) ニコラス・ローズ『魂を統治する』堀内進之介・神代健彦監訳、以文社、2016年、373-374ページ。
- 53) 同上、372ページ。
- 54) *Le Désir politique de Dieu*, *op. cit.*, p. 398. 強調は原文による。
- 55) « Communication dogmatique (Hermès et la structure) », *art. cit.*, p. 69（邦訳65-66ページ）。

Le Management et /de la passion : chez Pierre Legendre

Kanan OIWA

Cette étude se propose d'analyser le concept de Management chez Pierre Legendre (1930-2023), qui est historien du droit et psychanalyste français. Il critique souvent le Management de nos jours dans ses œuvres relatives à l'« anthropologie dogmatique », y compris une série de ses *Leçons*. Mais il ne traite pas très systématiquement le Management ainsi que nous ne trouvons guère des études sur son concept de Management. Dans ce contexte, notre article vise à clarifier dans quelle structure le Management fonctionne et dans quelle généalogie il se situe. Notre étude prend les dispositions suivantes ;

D'abord on analyse la structure sur laquelle le Management base. Legendre se réfère à *The Visible Hand* par Alfred D. Chandler Jr comme « canon » de la théorie de la gestion et voici pourquoi il remarque que le Management s'appuie sur une structure en utilisant une métaphore : la Main. Cette structure est ce que Legendre qualifie de dogmatique.

Mais le Management occulte cet aspect dogmatique comme il prétend être rationnel dans le monde ultra moderne. Il s'ensuit que chaque sujet se situe en face de la Vérité ou la Référence. Cela signifie, en termes de psychanalyse, que le sujet qui n'est pas castré, qui a le fantasme de toute-puissance naît. Et l'élément concret qui constitue la toute-puissance est de transgresser l'interdit de l'inceste.

La base du Management s'éclaircit à mesure que le Tiers symbolique passe à l'arrière-plan : il utilise le désir humain de la Mère. C'est ce qui rend l'argument de Legendre unique et ce qu'il tente d'expliquer en inventant la notion d'« amour politique ». C'est-à-dire, l'homme incline à adhérer physiquement à quelque objet, soit l'État, soit l'Église comme attribution, en imaginant l'enlacement avec sa mère.

Donc, chaque institution dans chaque période tâchait de faire jouir les sujets, d'organiser leur sens. La technique raffinée surtout dans la société occidentale chrétienne se transmet dans le monde contemporain sécularisé. Se vouer à Dieu, se vouer à l'État ou l'Entreprise, ces thèmes jouent la même carte.

On sait que, d'après Michel Foucault, le « gouvernementalité » provient du pouvoir de « pastorat ». Si Legendre admet ce cours, il souligne l'énergie passionnelle fonctionnant au niveau macro plutôt que le pouvoir normative micro. Pour conclure, nos arguments révèlent le concept de Management de Legendre et ses particularités.

ブリュス・ベグの日常論

野上貴裕

『Résonances』第15号

2024年11月発行

82-99 ページ

ISSN 2435-8371

ブリュス・ベグの日常論

野上貴裕

はじめに——捉えがたい日常生活

私たちはみな日常を生きている。生のうちに一切の日常を備えていない者など存在しないだろう。自らの送る日常生活について、悩み、考え、ときには途方に暮れる者も多い。もちろん、日常生活のうちで発生するさまざまな困難、例えば、肩が凝って毎日つらい、隣の部屋で毎晩パーティが開かれていて耐えがたい、などそのようなことであれば、実現できるかはともかく問題を整理し解決策を模索することができる。しかし、日々が同じことの繰り返しで、生きている実感がもてない、などといった日常生活を送っていることそのものから生まれてくるような悩みについては、生活というものが日常的であるということそれ自体から考え起こさなくては応答のしようがないようにも思える。とはいえ、日常について改めて考えるときそれは捉えがたく、単に思考によってほとんど恣意的に取り出された要素を並べて頭を抱えるということにもなりかねない。何が日常で何が非日常なのか。私にとっては非日常的なパーティを日常的に開く人もいるし、私の持つコップの100倍以上の値のするコップを毎日使う人もいる。一体日常とは何なのだろう。

普段当たり前前に存在し行われているものごとを、それが置かれている連関から一旦切り離し、一つの対象として、その本性やそれが置かれた背景について思考することから学問が出発するとすれば、日常というのも一つの学問の対象となりうるだろう。ここではそうした試みを「日常論」と仮に呼んでおこう。本論文は、フランスの哲学者・エッセイスト・文学者であるブリュス・ベグ（1967-）の示す日常論の内実を明らかにし、そこから日常を論じるための一定の概念構成を取り出すことを企図している。それと同時に、彼が「日常的なもの（le quotidien）」というものに対して取った態度を、日常のもつ独特な「重み（gravité）」を扱うための姿勢とみなし、そこに学問、特に哲学が日常的なものを扱うさいの一つのエートスのあり方を見出すことを試みる。

本論に入る前に、本邦ではあまり知られていないであろうブリュス・ベグについて簡単に紹介しておきたい。彼は現在ボルドー・モンテーニュ大学の教授職にあり、専門分野は現象学、特にフッサール研究である。2000年に博士論文『論理の系譜学：フッサール、前述定的なもの、範疇的なもの』を出版している。2005年には本稿で中心的に扱う『日常的なものの発見』を発表。その後も現象学の観点から哲学的な著作を発表し続けており、近著には『雰囲気概念：環境現象学試論』（2020）がある。また彼にはエッセイのジャンルに属する著作も多い。2000年ごろに3か月ほど滞在したアメリカでの経験をもとに書かれた、『ゼロポリス：ラスベガスの経験』（2002）、『平凡な場所（共有の場所、紋切型）：アメリカのモーター』（2003）や、ジョージ・

オーウェルやドゥエイン・ハンソンといった芸術家についてのエッセイがあり、近年では『郊外』（2013）、『漂流—都市：シチュアシオニストと都市の問題』（2017）、『寄港地にて：空港クロニクル』（2019）、『ロサンゼルス：20世紀の首都』（2019）、『陳腐化する廃墟：瓦礫についての哲学的試論』（2022）など、都市や空間についての哲学的思索をエッセイ調で綴る著作を発表している。また、『公園』（2010）や『救出』（2018）など、文学作品を上梓している。いずれにせよ、ベグは一方で理論的な著作を生み出しつつ、同時に哲学的思索を具体的な対象に即して展開する姿勢を備えた哲学者であると言える。

本論文の構成は以下のようなものである。まず第1節では日常論の系譜を概観し、ベグの日常論がどのような文脈のなかで試みられているかを示す。次に第2節では、ベグの日常論を再構成し、基本的な概念構成を得る。また第3節では、ベグが日常的なものについて論じるさいに取る姿勢について論じる。そして第4節では、第1～3節を踏まえて、ベグが自身の日常論において整備した概念を用いて具体的な事象を論じた事例を検討する。

1、日常論の系譜

本格的にベグの日常論の検討に入っていく前に、そもそも日常論なるものがいかなる歴史的経緯の上に思考されてきたのかという点について概略的に確認することで、ベグの試みを思想的に位置付けておきたい。

日常あるいは日常生活というものが一つの学の対象たりうるか、という問いが学問の歴史のなかに立ち現れたのはそれほど昔のことではない。もちろん、人類の歴史において日常生活が存在しなかった期間はないだろう——それが困難であった時期は長く、現在もそうであろうが——し、哲学をはじめ多くの諸学が日常的なものを扱い、あるいはそこから出発してきたということも事実である。しかし、日常生活そのものを、それがまさに日常であるという点を原理的に問い、そこに含まれるさまざまな要素に対してもかく一旦は無関心に、日常の存立基盤を明らかにしようとする、という姿勢はとりわけ20世紀以降現れてきた傾向であると言える。

日常に対する問題意識が明確に結晶化するのが1947年に出版されたアンリ・ルフェーブルの『日常生活批判 序説』（*La critique de la vie quotidienne*）である。もちろん、その前段にはいわゆる「生の哲学」の流れや、フロイト的な「日常生活の精神病理学」を発端としたシュルレアリスム運動による日常の探究、あるいはフッサールを中心とした現象学運動、とりわけ「生活世界（*Lebenswelt*）」についての問題系などがあり、それらを見捨てることはできない。ルフェーブルも「生き生きとした生の経験」を重視するといったかたちで、現象学の影響を大きく受けている。しかし、単なる「生（*la vie*）」の経験についてではなく、私秘的／公共的、個人的／社会的、世俗的／宗教的、などさまざまな対立層を貫いて形成される「日常生活（*la vie quotidienne*）」についての主題的問いかけは、ルフェーブルのそれをメルクマールとして捉えるのが適切である¹⁾。

一方で、特にこの時期に日常生活が問題となった背景には、学問的系譜と同等かそれ以上に当時の社会状況がある。第二次大戦後の「平和」と、産業革命以来の富の蓄積を経て、パリをはじめとした大都市圏には大量の労働者が流入し、彼らを中心とした現代的な都市生活が成立していく。フランスでは、社会階層の流動化によって生まれた「新中間層」が大幅に増加することで²⁾、人びとには社会的な上昇の可能性と同時に下降の危険が生じ、旧中間層による経済政策への反対運動の展開、競争社会の到来、そしてそれに起因する長時間労働など、現在へと通じるさまざまな問題が発生していった。そして郊外の団地建設やそれに伴う職住分離、ヴァカンスの増加に応える交通網の発達など、物質的なレベルでの大変革もまた進んでいく。それにより多くの都市住民の日常生活は変革を強いられた。これらを駆動するのが資本主義の論理であると捉え、資本主義によって占領され「植民地化 (colonisation)」された日常生活を自らの手に取り戻さなくてはならないと唱えたのがルフェーブルであり、また彼と思想を共有したシチュアシオニストたちであった³⁾。以上のように、日常生活に対する当初の問題意識は「資本主義によって疎外された日常生活」に関するものであったと言える。

この場でこれ以上日常論の系譜を辿ることはしないが⁴⁾、ともかく、『日常実践のポイエティック』(1980)をものしたミシェル・ド・セルトーや、都市の日常をさまざまな視点から捉えようと試みたジョルジュ・ペレックをはじめとして、これ以降多様な日常論が登場してくることになる。大著『物質文明・経済・資本主義』(1979)の第一巻を「日常の構造」というタイトルで世に問うたフェルナン・ブローデルの属するアナール学派の試みもその内に数え入れてよいだろう。それらの中には、改めて日常の原理論とでも呼べるものに立ち返り、日常を日常として成り立たせしめている要素について論じようとする試みも散見される。例えば、日常とは「発見することが難しいもの (ce qu'il y a de plus difficile à découvrir)」であると述べ、日常とは「逃れ去るもの」であり、また、「再び見る (revoir) ことしかできないもの」であると「定義」したモーリス・ブランショはその一例であろう⁵⁾。また、アリス・カプランとクリスティン・ロスが *Yale French Studies* という雑誌において *Everyday Life* についての特集を組み、その「序文」冒頭で「日常生活の理論を進歩させるということは、体験 (lived experience) を批判的概念の地位にまで高めるということだ——単に体験を記述するためではなく、変えるために」⁶⁾と述べている。ベグ自身も、自らの企図を「日常世界についての哲学的存在論の本格的な基礎を築くこと、すなわち日常世界の根本的な本質、基礎的な構造、そしてそれが当たり前の経験のうちに現れる仕方を規定すること」⁷⁾であると宣言している。要するに、個々の日常的な対象、あるいは日常的という相の下に現れる諸対象を規定する「日常性 (la quotidienneté)」を明らかにしよう、というのである。

日常の日常性について問うことを試みる論者たちに共通する直観は、日常というものが他のさまざまな文脈へと引き渡されることで雲散霧消してしまうようなものではなく、それ自体において自律しており、独自の「論理 (logos)」を備えているということである。それは具体的に言い換えれば、例えばある種の経済学が私たちの使うお金の流れを分析し、消費者物価指数などの指標によって日常生活のあり様を解明したとしても、あるいはまたある種の社会学が社会

構造という観点から現代の中所得者層の一般的な日常生活について説明したとしても、私たちの送る日常はお金の流れにも社会構造にも還元されるわけではなく、なお日常として固有の領域を形成している、ということだ。日常性とは日常のこの固有の領域性を担保する道理のことである。こうした日常性のようなものと仮定して、その性質を明らかにしようとするのが日常についての原理論であり、ベグが挑戦する議論である⁸⁾。

本節では、ベグがどのような文脈の下で、そしてどのような仮定の上で日常という対象に取り組んだのかを明らかにした。次節からはその内容について論じていきたい。

2、ベグの日常論——「なじみ深いもの」と「異邦なもの」との隠された弁証法

本節ではベグの『日常的なものの発見』(*La découverte du quotidien*)を中心に、彼の日常論を簡潔に再構成することを試みる。ベグによれば、私たちが何の問題もなく日常を送れていると言えるさいの、世界の状態は以下のようなものである。すなわち、自らの生きる空間が当たり前に存在し、それがある程度の確実性をもって時間的に進行していき、物事が一定の妥当性をもった因果的配置のうちに収まっていること。この状態にあって初めて、私たちは世界を信頼することができ、十分に生きることができる。では、この状態が出来上がるための条件を突き止められないだろうか、これが問いの出発点である。

ベグはまず「日常の謎」という謎に取り組む。日常の原理を明らかにすると意気込んでいたとしても、よくある仕方で「日常とは何か」と問うても仕方がない。ふと我に返ればすぐさま察せられる通り、ふつうの意味において日常とは決して謎ではない。むしろ謎がないということこそが謎である。一見すべてが明らかだということの不透明性、これこそが日常を捉え難くしている要因なのだ。「実際、日常は容易には発見されがたいものなのだが、それは日常が近づきたいから（この場合は日常との距離が覆いをなすということになる）ではなく、むしろあまりにも近すぎるからなのだ」⁹⁾。あまりに近くにあるがゆえに、その明らかなさの不思議に気づけない。その明白さを担保する日常の力能の秘密を解き明かすこと、これこそが表題の「発見(découverte)」という言葉の意味である。

次に確認すべきことは、ベグにとって、*quotidien* とはものごとの現われの様相であり、従って形容詞的なものであるということだ。すなわち、端的に「日常」なるものがあると考えてはならず、存在するのはただ「日常的」という相の下で現れる諸々の対象のみなのである。従って、問うべきは漠然とした対象である「日常」などではなく、さまざまな対象を日常的なものに見せている背景、あるいは「地平(l'horizon)」のようなものであろう。ベグはそれを「日常世界(le monde quotidien)」と呼ぶ¹⁰⁾。

ベグの言う「日常世界」は、フッサールの「生活世界」概念へと目配せしつつも、基本的にはハイデガーの「世界」概念をもとに仕上げられている。かつてハイデガーが「世界内存在」という語をもって示したように、ともかく差し当たりたいてい存在している存在者としての現存在たる私たちにおいては、自らが「存在している」ということのうちに「世界の内に存在す

る」ということが含まれている。つまり、私たちは存在するというだけで、つねにすでにさまざまな存在者と一定の連関のうちに入り込んでいるのだが、その連関を私たちに開示し使用可能にする地盤が「世界」である。さらに言い換えれば、私たちは個々の対象を「～として」という仕方でする——いま私が座っている椅子は、現存在たる私にとって、私の身体を支えるための椅子として存在する——が、その「～として」の連関を支え、また同時にその連関が連関として際立つことのないままに、現存在が連関に入り込み没頭できるようにするものが世界なのである。従って、世界はそれがうまく機能しているさいには現れてくることがない。ベグはハイデガーのこうした議論を下敷きに、対象を日常的なものとして現われさせる世界のことを「日常世界」と呼んでいるのである。

では、そうした日常世界において、対象はどのような仕方で現れるのか。ベグはここで一つの言い換えを行う。彼によれば、日常的なものとして現れるものは「なじみ深いもの (le familier)」である。私たちが滞りなく日常を送っているあいだ、私たちはそうしたなじみ深いもののあいだで安らっていて、それらに没頭している。体になじんだ服は、どこかにひっかけたりしない限り私の生の流れの中にぴったり沿っており、そのあいだ私はわざわざその服を対象化して考えることはないだろう。この意味で日常的なものとはなじみ深いものである。

さらに、ベグはこの「なじみ深さ (la familiarité)」は一種の雰囲気によってもたらされると考える。

ものからの触発は、当のものの対象的な内容にも、またそれが共に与えられる他のものとのあいだにある対象間の関係にも還元されない。ものからの触発は、必然的に世界の地平そのものからの触発をも含んでおり、それは独特で対象的な情感のうちに、非対象的な雰囲気 (ambiance non objectal) の情感として具体的に現れる。[...] 日常世界は、個々の対象の知覚において、このなじみ深い雰囲気 (ambiance familière) として触発的に現れるのだが、そのなかではあらゆる日常的な存在者からの可能な触発が展開される¹¹⁾。

「触発 (l'affection)」とは対象が私たちに現れ関わってくる作用のことである。とすれば上の引用は、対象の現われ方は対象それ自身の性質のみに由来するのではなく、対象化されないながらもその内に在る対象の現れ方を規定する「雰囲気」にも由来しており、日常世界はそのなかでも「なじみ深さ」を作り出す雰囲気として私たちに感知される、という説明を行っている¹²⁾。私たちが自らの生活やその生活が営まれる空間を「当たり前」のものと感じ、「今にもこの世界は崩壊するのではないか」などと考えることのないままに存在できる状態にあるとき、それはこの「なじみ深い雰囲気」が醸成されている状態なのである。

そしてこのなじみ深い雰囲気、あるいは日常世界を生み出すのが「日常化 (la quotidianisation)」と呼ばれる作用である。この作用の機序について順を追って確認しておこう。

まず、ベグは原初的な経験を以下のようなものとして想定する。それは「未規定な世界 (le monde indéterminé)」についての経験であり、そこでは何ものも固定されず、限定されない。全

てが「おそらく (peut-être)」という相の下で現れる。近さや遠さ、見慣れたものや見知らぬものといった対立、パースペクティブが確立されておらず、全てが無限定なまま混濁している、あいまいで不確かな世界。原初的な世界はつねに変動し、自らを超え出ていき、それを容易には留め置くことができない。そこにおいてひとは「根源的な不安 (l'inquiétude originelle)」を感じるようになる。それは「自らの家 (chez soi)」に居ることができないという不安、世界に住まうことができないという不安である¹³⁾。

ひとはこの原初的な不安を抑え込もうとする。それは無限定なものを限定し、理解可能でなじみ深く安定したもの、つまり信じられるものへともたらしことである。ベグはこの作用を「馴致 (domestication)」とも呼んでいる。馴致の過程はただなじみ深いものを見出すという過程に留まらない。それは同時に、なじみ深くなるべきなじみ深くないもの、すなわち「異邦なもの (l'étranger)」の領域を生み出していくことでもある。この意味で、馴致とはなじみ深いものと異邦なものとの明確に分割し、「境界確定 (démarcation)」¹⁴⁾していく運動でもある。そして、この異邦なものをなじみ深いものへともたらししていくという運動が開始されることになる。

ここで注意すべきなのは、このようにして始まる日常化の過程が匿名的で非人称的なものであるということである。つまり、日常化の過程はいかなる主体的意志にも先行し、おのずから、あるいは受動的に開始される。

世界内存在の原初的な場面、つまり世界の「無限定なもの」との最初の出会という原初的な場面においては、不安は反省に由来する当惑として表現されるのではなく、自然な身体的苦境として自らを示す。身体は世界の内に自らを置き入れることができず、したがって冒険へと繰り出すことを、またいまだ自らの世界ではない世界を探索することを強いられている¹⁵⁾。

ひとは未規定な世界がもたらす原初的な不安に対して、不随意に反射的に反応し、世界を自らに、あるいは自らを世界に、馴らそうとし始めるのである。これが日常化の開始を印づける。ひとは日常化の作用に貫かれている。

日常化の作用に横切られたひとは、根源的な不安からなじみ深いものを切り出し、世界を日常化していく。このプロセスはまた反復を通じた「習慣化」の過程でもある。ベグは習慣化の過程を三段階に分節している¹⁶⁾。まず経験が「堆積 (sédimentation)」され、「同じもの」として「縮約 (contraction)」されていく。次にその堆積した経験が結晶化し、一つの「典型 (type)」となる。やがてその典型は未来を予測する図式となり、いまだ行われておらずとも、同じことの再現を可能にする習慣となり、その意味で潜勢力を備えるようになる。そして「潜勢化 (potentialisation)」した習慣は世界への「信 (croyance)」を生み出す支えとなる¹⁷⁾。この「信」こそが私たちを世界のうちにあらしめるものである¹⁸⁾。さらに、そうした習慣の連鎖が「スタイル」を形作り¹⁹⁾、やがてはそれが「生の形式 (la forme de vie)」をなし、ひとりの人間の生のあり様を示すまでになるだろう²⁰⁾。

以上のような過程をもって、日常化は原初的な不安を抑圧する。しかし私たちは普段、このような過程をそれとして意識することはない。というのも、日常化の作用は、それが原初的な不安を抑圧しているということそれ自体をもまた抑圧するからである。ベグはこのことを「日常の嘘 (le mensonge quotidien)」²¹⁾と言い表す。この嘘によって日常はそれ自体が明白で隠されていないものという外見を獲得することになる。日常を「発見」することができるのは、日常がこの嘘によって覆われているからなのである。この嘘によって日常化の過程が覆い隠されるまでが「日常化」の過程には含まれている。

しかし、ここで日常化が完成したかに見えたとしても異邦なものは完全に「なじみ深くされ (familiarisé)」て、消えてなくなるわけではない。異邦なものは次から次へと現れ、日常の「流れ (courant)」を分断し、侵食してくる。私たちはそうした異邦なものを絶えずなじみ深いものへと取り込んでいかななくてはならない。というよりもむしろ、そうした絶えざる日常化の作業こそが日常のあり様そのものである。もちろんその過程はそれとして意識されるわけではない。この点を踏まえてベグは日常を「動的 (dynamique)」で「隠された弁証法 (infra-dialectique)」的なプロセスそのものであると結論付ける。この意味で日常は「一時的な休戦」、あるいは「武装した平和 (une paix armée)」²²⁾である。

ここまで日常化という作用について記述してきたが、上記のような性質をもつ日常にとって、それを貫く一つの論理、あるいは道理のようなものを考えることはできるだろうか。ベグはそれを「慎重さ (prudence)」と言い表す。

日常のロゴスというものに最適な定義を与えようとすればそれはおそらくこうである。それは、日常生活の匿名的で受動的な建築術、つまり経験におけるさまざまなパラメータ（親密性と異邦性、日常的な正常性と社会的規範、など）を調整するやり方である。今まさにそれらパラメータのあいだに不安定で、動きやすく、壊れやすいバランスを打ち立てること。その壊れやすさは欠陥ではなくむしろ日常化をまさに駆動させる本質的な性質である²³⁾。

日常を生きる者は予期できないタイミングで突発的に介入してくる偶発事にその場その場で対処せざるをえない。そこで示される異邦性と、自らのもつ親密化の力とのあいだでとっさにバランスを取り、何とかまた日々の流れを取り戻す。この慎重なバランス力こそが日常化の力能であり、道理なのだ。

この慎重さは単に異邦なものの侵入に対して機能するだけではない。なじみ深いものの全面化に対しても距離を取るものである。というのも、なじみ深いもの、慣れ親しんだものが私たちの世界を埋め尽くすとき、世界は単なる同一のものの回帰——ベグはこれを「平常 (l'ordinaire)」と呼ぶ——となり、同時に異邦なものに対する脆弱性を抱え込むことになる。完全に抑圧された原初的な不安は、抑圧されたその分だけより深い「恐れ (angoisse)」として回帰し病理的な状態を引き起こす²⁴⁾。しかし不安に対する対処法を日々学んでいけば、ひとを無へ

と導くような恐れに対してもそれほど恐れることなく、なだめすかす公算が立てやすい。私たちは日々慎重に、未知のものへと身を開きつつ、日常化を行っていかなくてはならないのである。その意味で「日常生活は自身への批判である」²⁵⁾。日常はこの批判精神をもって、日常化の過程が最後までやり遂げられることがないように、余白を残して働くという「知性」を発揮することになる。異邦なものは健全な日常化を駆動する要素であるのだ。

本節では、ベグの叙述に従い、彼の言う「日常化」の作用を描き出してきた。日常とはなじみ深いものと異邦なものとがせめぎ合う、動的でかつ隠された弁証法場のことであった。日常化の作用、そしてその作用によって形成される日常世界、またそのうちで現れてくる日常的な対象、これらすべての包括的な呼称がベグの言う「日常的なもの (le quotidien)」である。

3、日常をどのように扱うか——日常の「重さ」を尊重すること

前節では、ベグの示す日常世界の原理的な構成過程を確認した。それは日常を送るどんな人にも当てはまる（とされる）議論であった。本節ではさらに場面を進めて、日常化の過程が具体的に、実際の物質的、文化的、社会的な場面といかなる仕方に関わるのかという点について考えてみたい。この問いは、人びとの送る日常生活をいかなる仕方であらうべきなのかという当為へと通じる問いでもある。

ベグも指摘する通り、日常化の過程が何らかの特定の社会的・文化的な形態を導くわけではない。個々人が行う日常化の結果は、その者の身体的条件や応答すべき周囲の状況によって変化するだろう。「これらの日常的生の形態（親密性、普通の時間、習慣、正常性など）は社会的な布置から、厳密に言えばその文化的な特異性における社会的な布置（儀式、習俗、集団、個々の社会体制など）から権利上独立しており、経験のあらゆる内容を条件づけつつも、その経験内容は歴史的、社会的な個別性にかかわらないのである」²⁶⁾。ベグによれば、具体的な社会的規範は日常化のあとにのみ意味をもつものである。「日常の規範がまずもってなじみ深く持続する世界を立ち上げ、そのあとにはじめて云々の社会に属する世界の諸概念が、個々の規範的な内容をもたらす最初の規範性が築かれるのである。」²⁷⁾。

そうであるにもかかわらず、儀式や慣習は日常化にとって重大な意味をもつとベグは言う。というのも、儀式や慣習などは日常化のための反復的行為が徐々に制度化され固定されたものである²⁸⁾が、すでにそうした制度の存在する世界に投げ込まれた現存在は、それら制度をある種の範例として用いて日常化を進めていくことがあるのである。

慣れること、それはまずもって「個人の」ハビトゥスが作り出したわけではない諸慣習を受動的に統合することである。主体が世界の状況へと慣れ始めるより先に、その者は模範となる環境によって取り囲まれている。その環境は、さまざまな対象のうちに、その者に作用をおよぼす身振りや配置を、すなわち多くの社会的・政治的な慣習を客体化している²⁹⁾。

日常化の作用は、客体化された慣習を参照しつつ、自らの作用を推し進める。いかにしてか。それは、自らをその制度や秩序の「共作者 (co-auteur)」として位置付けることによってである。

それゆえ、個人がいとも簡単に物事の秩序に服従し、日常世界の暗黙の規範に従って自らの身体を規制し、空間を秩序付け、時間を規律化することを受け入れるのだとすれば、それはおそらく、彼（女）がそこに無意識のうちに自らの成果を認めているからである。それは彼（女）個人のという意味においてではなく、彼（女）もそこに共作者として属している人間の精神の一般性という意味においての、彼（女）の成果である。こうした一般性は、対象化ということが可能な場であればどこにでも自らを注ぎ入れている³⁰⁾。

つまり、世界の秩序を、自らもまたその制作に携わったものとして受け入れることで、そこで行われている秩序化に自らを乗せ、自身の馴致の運動を成し遂げようとする者も存在するのである。

従って、図式的に整理するとすれば、日常化と社会との関係のあり方には二通りの傾向性があるということになる。第一に、世界において相対的に独立した身体をもつ個人が、置き入れられた環境や状況の独自性に応答しつつ、特異的に日常化を行うという方向性である。ここで行われる習慣化は、当の個人の意識や身体に局限されることなく、周囲の事物にその跡を刻み込み、慣習や習俗の形成へと至るだろう³¹⁾。その意味で、この第一の傾向は「創造的 (créatif)」な傾向であるとも言える³²⁾。しかし、この創造的日常化という方向性はしばしば既存の社会的規範と齟齬を起こすことにもなる。そのとき、日常化の過程に置かれた個人はその規範を「異邦なもの」となして距離を取るのか、なんとか自らの親密化作用に親和的な限りにおいて取り込むのかを迫られることになるだろう。こうした点からは、規範の作用から相対的に独立した日常の、避難所としての側面を読み取ることができる³³⁾。

しかし第二に、日常化はひとが世界を均質化しようとする傾向の最初の発露でもある。あらゆる可能性に開かれた無限定な原初的経験はひとにとって耐えがたいものであり、それをなんとか縮減して、反復の存在する理解可能な世界を築くというのが日常化の作用であった。それは多かれ少なかれ、自らの関係するものの可能性の抑圧なのであり、その意味で事物の秩序化を希求する社会的規範と相性のよいものである。

ある意味で、人間存在における二つの正常化の作用〔原初的な日常化と社会的な規範化〕は、日常生活それ自体のうちでつねに混じり合っており、内在的な規範（確実に生活を維持し、信頼のおける共同体をまとめること、経験の不確かさをなくすことなど）は絶えず、現実の二段階目の構成に由来する社会的規範によって再発見されている。したがって、日常化の過程をそれ自体として、現実の統制を行う社会—歴史的な種々の操作から区別するのは極めて難しい³⁴⁾。

ベグによれば、社会的規範は日常化作用と混じり合うことで力を発揮している。日常的なものを思考するさいに、日常化作用のこうした規範化的な側面を見落としてはならない。本節冒頭に掲げた問いに対するベグの応答は至って冷静なものである。ここまでの整理も兼ねて、少し長くなるが引用しよう。

少なくとも、日常生活の退屈さや面倒くささという性格が、機能主義的官僚主義や市場社会の非人間化的な過程への従属にのみ起因していると考えるのは素朴に過ぎる。官僚主義や市場社会はおそらく、合理的できらびやかな外観を装った強固な生の形式を日常生活へ押し付けることで、生活の貧困化の作用を機能させる。しかし、日常生活はそれ自体としては、同一のものの支配によって侵犯され愚弄されるような純粋な他性などではない。日常生活は、その予測不可能性をもって、いかなる社会的な計画からも逃れるものである。[ただし、] 日常生活は、その細部においてつねに純粋な跳躍、非論理的なリズム、強烈な活動性であるわけではない。それはまた、均質化の原始的な形態、自己規律化の道具、社会的統制の最初の現われである。このように認めることは、権力による高次の社会的支配の過程の地獄のような作用をいかなる点においても免責するわけではない。しかし、なじみ深いものと異邦なものとの真の緊張がいかなる地点にあるのかを、より正確に測る助けとなるのである³⁵⁾。

こうした中庸的な態度は、ベグの日常的なものに対する禁欲的な姿勢にも反映されている。これはルフェーブルやシチュアシオニストが求めた「日常生活の変革」への希求とは全く対照的な姿勢である。かつてトマス・ネーゲルは以下のように述べていた。「世界を変えることと、世界を理解することでは、どちらがより重要であるのか、私にはわからない。しかし哲学は、世界の推移への貢献度によってではなく、その理解への貢献度によってこそ、最もよく評価されるものなのである」³⁶⁾。ベグもまたネーゲルと同様の立場を取っているように見える。ただしそれは、彼の取る哲学という方法論より以上に、日常生活という対象がもつ性質に由来している。

ベグは『日常的なものの発見』の序文で以下のように述べている。「以上を踏まえて、本書の前文での最後の注意を喚起したい。それは、本書に哲学と日常との調停の試みを讀もうとしてはならないということだ。考えうるかぎり、アリストテレスの『形而上学』第四巻と、パン屋でパンを買うという事実のあいだには一切の共通点がない」³⁷⁾。あるいは、「巧みな言い回しや選び抜かれた概念があれば哲学は日常生活を公正に評価できる、などと考えるのは間違いなく馬鹿げている。路上でスケートボードをするひょろひょろの若者も、子どもの服を整える神経質な女性も、肉屋の看板も、空を飛ぶ飛行機の騒音も、店の窓に映る車のヘッドライトも、すべて哲学の外にあるものであり、そうでなければならないとも言える」³⁸⁾。ベグにとって、日常的なものは哲学と全く関係のないものである。というのも、日常生活は哲学的反省に余計な

ことを言われずともに自足しているからだ。もちろん哲学が日常について何かを言おうとすることはできるが、哲学が日常について言い尽くし、ついには一致してしまうなどということとはありえないし、そもそも考えるべきではない。哲学ができるのは、ただ自らと日常生活との距離を何とか測り取るということだけである。

こうした態度は、ベグの叙述スタイルにも表れている。本論文において検討してきた「なじみ深いもの」や「異邦なもの」、あるいは「隠された弁証法」、「日常の嘘」などのベグの日常論にとっての中心的な概念は『日常的なものの発見』のほとんど冒頭から登場する。これらの概念は文脈を変えつつ何度も繰り返し用いられ、したがって反復されつつ、徐々に差異、すなわち異邦なものを取り込んでいく。まさに日常化の過程をベグ自らがパフォーマティブに実践しながら進んでいくのである。日常的な仕方を書く、ということが、哲学が日常的なものについて語るためのエートスをなしているということもできるだろう³⁹⁾。

このような極めて真摯で慎重な努力がなされるのは、ベグが日常というものがもつ独特の「重み」を感じ取っているがゆえにではないか。彼はこの「重み」という表現を提示する直前の部分で、以下のようなイメージを用いて主体の日常への「根付き (implantation)」を表現している。「昨日現れたものと同じものが今日ふたたび現れた。しかしそのあいだに、当のものにおいて何かが変わった、正確にはそれ自体がではなく、その周りにあるものが変わった。この新しさのオーラ、それは時間の錆である。この錆こそが、生活世界へと、いまでもそしてこれからも本当に根付くためのなめらかさや凹凸のなさを、日常的なものへともたらすのである」⁴⁰⁾。反復することは全く同一のものが回帰するということではない。反復は反復によって錆のようなものを纏っていき、そしてその錆こそが日常のなめらかさを支えている。

こうした、その過程を知覚することがほとんど不可能な錆の反復的な蓄積によって維持され、継続されていくのが日常生活である。「日常的なものの重大さ (gravité)、すなわちその重み (pesanteur)、謹厳さの起源はおのれの反復にある」⁴¹⁾。この日常の重大さ、重さをその思考に引き受けるからこそ、ベグは安易に日常を称揚したり批判したりするような態度を拒否する。以上のように、日常という対象そのものが、ベグの方法と議論の内容を規定し、また駆動していると言えるだろう。

本節では、ベグの日常的なものに対する姿勢について検討することで、その結論と方法を規定する日常生活の性質について論じた。最終第4節では、ベグが自らの道具立てをもって行った具体的対象の分析について論じたい。

4、極限状況における日常——範例的分析

前節までの議論においてベグが提示した日常論は、日常的なものに対して一定の分析枠組みを提示していると言える。すなわち、ある具体的な日常を生きる人びとの日常のありようを、

例えばある人物にとってはどのような物事が「なじみ深いもの」なのか、それと同時にどのようにして「異邦なもの」を日常化しているのか、そこでの日常化の方法はいかなる社会的規範と関係しているのか、あるいはまた彼はどれほど異邦なものに身を開いているのか、それともなじみ深いものに閉じこもっているのか、そしてそれでもなおどのような異邦性に向き合っているのか、などについて問い、完全には言えないが部分的に記述する可能性を拓いている⁴²⁾。本節では、ベグが自ら行った具体的事例に対する分析を紹介し、それが日常的なものに対する可能な分析の一例となっていることを示す。

ベグは論文「日常的な恐怖：極限状況におけるトラウマと馴化」(2022)⁴³⁾において、心理学者ブルーノ・ベッテルハイムがナチスドイツによる強制収容所の内部の状況を規定するための語として提示した「極限状況 (situations extrêmes)」における日常生活について思考している。ベグの問いかけは、人間がほとんど人間として生きることが不可能である状況において、それでもなお日常は成立しうるのかというものである。あらかじめ結論を述べておかなければ、極限状況において日常は成立しえない、ということになる。本節では、極限状態と日常との関係について、ベグの議論を整理しつつ考えてみたい。

ベグの中心的な論点は以下の二点である。第一に、生存を脅かす恐怖が恒常的に支配する強制収容所内では日常化の作用が不能に陥ってしまうということ、第二に、収容所内で一度日常を失ってしまった者は、多くの人びとが日常をなすことのできる環境に戻ったとしても、再び日常を取り戻すことが困難であるということである。順に確認していこう。

第一の点。強制収容所へと送り込まれる人びとは、まず己の日常生活の場から強制的に引き離される。そして衣服などの「なじみ深いもの」を取り上げられ、これまでとは全く別の規則が支配する環境へと置き入れられる。これは「異邦なもの」の急激な増大の経験である。この最初の衝撃が過ぎると、収容所内で定められる規則や、それに基づく日々の生活リズムが強制されるようになる。集合や点呼、看守とのやり取り、強制労働などの繰り返しによって、ここには確かに一見して「収容所内の日常」なるものが成立しているかのようにも見える⁴⁴⁾。しかしそこでの「反復」は、いつなんどき発生するか分からない看守による介入の結果、決して信頼できるものとはならない。暴力の恣意的な介入の可能性は、日常の形成を不可能にしてしまうのである。

日常性のようなものが何とか構成されたとしても、収容所を支配する恣意性が、そこからあらゆる一貫性や恒常性を奪ってしまう。トラウマが克服されることはない。行為が反復され、一連の流れが形成され、習慣が描かれることがあったとしても、なじみ深いものが現れることはない。日常生活はもはや、経験の不可視で暗黙の基盤としての機能を果たさない。[...] 支配しているのは秩序——それがどんなに不公平で恐ろしいものであったとしても——ではなく、収容された者の類型化の能力に影響をおよぼす、規則と例外とのめまぐるしい混同である。常にあらゆることが起こりうるということ、このような不測の事態がたえず現れるということが、まさに日常化の過程を衰弱させ、不安を呼び起こす不確か

なものの領域をつねに開くのである⁴⁵⁾。

恣意的な介入、そして規則と例外の区別不可能性、これにより世界に「鏑」を蓄積することが不可能になり、主体は世界に根付くこと、住まうことが不可能になってしまう。看守は、囚人が最小限度の日常を形成する可能性すら剥奪するために、身体的な反復をつかさどる飲食・睡眠・排便の自由を奪い去る。こうした条件下で生き残ることとは、「毎朝ゼロから出発しなければならない生活」⁴⁶⁾を送るということである。

そして第二に、以上のような仕方で日常化の能力を根底から損なわれてしまった人びとは、本来安心して馴化の作業を行うことができるような場所に移っても、そう簡単に日常化を開始することができない。というのも、収容所を生き延びた者にとっては「なじみ深いもの」の一切が異邦なものとなってしまっているからである。「いまや、生き残った者にとって奇妙なのは、災厄を直接経験しなかった者たちがいとも簡単に、その者にとって異邦なものとなってしまったなじみ深い雰囲気の中かで生き続けているということである」⁴⁷⁾。以前は受動的に意識することなく進行していた日常化を、能動的に自発的に行うということの困難が主体を捉えることになる。収容所に戻るなどありえないが、それでも現在の日常を不安なく送ることも難しい。「生存者は、自分が去った収容所での生活と、自分が戻ろうとしている生活という、二つの異邦な日常性の狭間にとらわれている」⁴⁸⁾。

ベグがこの論文「日常的な恐怖」に明示的に書いているわけではないものの、生存者のこうした状況はなじみ深いものと異邦なものとの区別がもはや立てられないという事態を意味する。人間の平均的な生活条件においては日常を賦活するものですらあった異邦なものは、いまやただ日常の崩壊をもたらすのみである。原初的不安の前に硬直してしまっているということもできるだろう。もちろん、少しずつ世界への信頼を回復していくにつれて日常化の営みを再開することができるようになる者もいるだろう。しかし、日常化を不可能にするまでに人間の在り様を歪めてしまう強制収容所には、少なくとも「日常」という語をもって私たちの共有するような事態は存在しないのである。

以上のような分析は、ベグが『日常的なものの発見』において整備した概念を主に用いて行われている。彼自身も書いている通り、日常を単なる物事の繰り返しに還元するのであれば強制収容所にも日常は存在すると言ってしまえることができる。しかし、ベグの議論を用いれば、平凡な日常と「強制された日常」⁴⁹⁾とを切り分けて考えることができるようになる⁵⁰⁾。この点は日常論全体にとっても意義深いものとなろう。ベグの分析は、一言に「日常」と呼び表されているさまざまな事態を、物事的具体相においてより詳細に切り分ける方途を示している。その意味で「日常的な恐怖」論文は、可能な日常分析にとっての範例であると考えることができる。

おわりに

私たちは第1節において、主に20世紀における日常についての言説の歴史を概観し、日常に固有の対象性を見出す議論の系譜を追った。そしてベグの議論を、日常を日常足らしめている原理的な構造を明らかにしようと試みる議論の一つとして位置付けた。第2節では、ベグが『日常的なものの発見』において展開した、日常世界の構造についての議論を再構成した。ここでは、「慣れ親しんだもの」と「異邦なもの」との隠された弁証法において匿名的で非人称的な「日常化」の作用が進行する、という描像が得られた。そして、日常の領域性を支える「慎重さ」という道理のあり方が明らかになった。第3節では、日常化の作用と社会規範との関係についての記述を分析し、そこから、ベグが日常的なものに向き合うさいの、極めて慎重なエートスのあり方を析出した。最後に第4節では、ベグが強制収容所における「日常」の可能性について論じた論文が、彼の提示した概念構成とその姿勢をもって具体的事象を分析するための範例となっていることを示した。ベグの日常論は、普段さまざまな領域で「日常」と呼ばれている多様な事態を、より詳細に分節し理解するために重要な道具立てを提供している。

ベグの議論が重要なのは、単に日常を日常／非日常という対立のなかでのみ捉えるのではなく、なじみ深いもの／異邦なものという対概念を用いて動的なものとして捉えることで、日常／非日常という二者択一的な対立を緩和し、より繊細に生の内実を捉えることを可能にするからである。それは同時に、さまざまな意味で日常を超えた事態、すなわち祝祭や極限状況についてもより詳細に把捉できるということを意味する。ベグの分析を下敷きに、より具体的な日常分析を試みることを今後の展望として本論文の結論としたい。

Notes

- 1) ただし、『存在と時間』(1927)において存在論を立ち上げるに当たり、「差し当たりたいてい」という仕方では存在する現存在から、すなわち日常的な仕方では存在する現存在から分析を開始したハイデガーに関しては、ルフェーブルよりも早い段階で日常生活を主題化した者と考えなくてはならないだろう。とはいえ日常の「日常性」が主題的に論じられる第71節「現存在の日常性の時間的な意味」は原文で2頁強に過ぎず、また結論も先送りされて閉じられており、「日常とは何か」という問いに答えが与えられているとは言えない。マルティン・ハイデガー『存在と時間』高田珠樹訳、作品社、2013年、551-553ページ。
- 2) 社会学者の川合隆男によれば、フランスでは1886年時点で7.2%に過ぎなかった新中間層・ホワイトカラー層の割合が、1968年には26.6%にまで膨らんでいる。川合隆男「『新中間層』論序説：分化と分解の狭間に立つ変革期における新中間層」、『法學研究：法律・政治・社会』、慶應義塾大学法学会、49(10)号、1976年、12-51ページ。また、この辺りの事情については以下も参照。小田中直樹『フランス現代史』岩波書店、2018年、54-57ページ。
- 3) ルフェーブルとシチュアシオニストの日常論については以下を参照。野上貴裕「シチュアシオニストの『日常生活』論」、『Phantastopia』vol. 2、2023年、249-267ページ。
- 4) フランスにおける日常論を通時的に整理した文献として以下を挙げることができる。Michael Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, New York, Oxford University Press, 2006.
- 5) Maurice Blanchot, « la parole quotidienne », *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 296-305 (モーリス・ブランショ「日常の言葉」西山雄二訳、『終わりになき対話II 限界－経験』、筑摩書房、2017年)。
- 6) Alice Kaplan, Kristin Ross, « Introduction », *Yale French Studies*, No. 73, 1987, p. 1.
- 7) Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, p. 35.
- 8) ベグは日常についての現象学的な議論を、日常についての一般理論を構築しようとする「コイノロジー(koinologie)」と、具体的な日常的存在について思索を展開する「ミクロ現象学(microphénoménologie)」とに分節し、自らは前者を試みると宣言する。koinologieはフランス語communの語源とされるギリシア語のkoinèに由来する。communは「共通の」という意味と同時に「平凡な」という意味ももつ。*Ibid.*, p. 92.
- 9) *Ibid.*, p. 21.
- 10) *Ibid.*, p. 98.
- 11) *Ibid.*, p. 126-127.
- 12) ここでは詳述しないが、ベグはのちに『雰囲気概念』のなかで雰囲気についての問題を追究している。そこでambianceは主客未分の「没入(mersion)」によって特徴づけられる、世界の感性的な「調性(la tonalité)」として描き出されている。Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance : essai d'éco-phénoménologie*, Paris, Seuil, 2020.
- 13) Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 190.
- 14) *Ibid.*, p. 245.
- 15) *Ibid.*, p. 203.
- 16) *Ibid.*, p. 294.
- 17) 「信は習慣の効果である」*Ibid.*, p. 316.
- 18) フッサールはこの「信」をそこから世界が立ち上がる根源的な確信であると捉え「原ドクサ(Urdoxa)」と呼んでいたが、ベグはこの原ドクサの構成を問うことになる。(第二部二章一節「所与の神話、原ドクサを問い直す」を参照。)
- 19) *Ibid.*, p. 283.
- 20) ここで示される習慣化のプロセスについての、現象学的な観点からの妥当性については批判の余地がある。例えば以下の論文を参照。Michel Ratté, « La quotidienneté comme origine du « monde de la vie » chez Bruce Bégout : une lecture critique », *Cahiers du CIRP*, vol. 2, 2008, p. 9-38. ただ、その発生の過程についてはともかく、現に私たちの生において習慣というものが存在し、それが世界へのなじみ、あるいは信を支えているというベグの議論については賛同したい。
- 21) Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 248.

- 22) *Ibid.*, p. 502.
- 23) *Ibid.*, p. 497.
- 24) *Ibid.*, p. 224.
- 25) *Ibid.*, p. 497.
- 26) *Ibid.*, p. 236.
- 27) *Ibid.*, p. 239.
- 28) *Ibid.*, p. 246.
- 29) *Ibid.*, p. 297.
- 30) *Ibid.*, p. 307.
- 31) 「それ [=親密化の作用] は、主体を超え出て、慣習や事物、制度というかたちで自らを世界のうちに刻み込む」
Ibid., p. 315.
- 32) ミシェル・ド・セルトーが『日常実践のポイエティーク』のなかで民衆の「戦術」として描き出したのは、日常のこのような「創造的」な作用であった。民衆の日常とは単に受動的に権力からの働きかけを受け入れるだけのものではなく、そうした権力を上手くいなし、自らの都合に沿うように変形するという「もののやりかた(*art de faire*)」に満ちた場なのである。Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien. Vol. 1, Arts de Faire*, Paris, Union générale d'éditions, 1980 (ミシェル・ド・セルトー『日常実践のポイエティーク』山田登世子訳、国文社、1987年)。
- 33) ベグは以下のようにも述べている。「日常化の過程は、社会的な正常化のさまざまな超越的な過程に対する有効な武器でありうる」Bruce Bégout, *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 477.
- 34) *Ibid.*, p. 462.
- 35) *Ibid.*, p. 501-502.
- 36) トマス・ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』永井均訳、勁草書房、1989年、vi ページ。
- 37) Bruce Bégout, *La découverte du quotidien, op. cit.*, p. 16.
- 38) *Ibid.*, p. 17-18.
- 39) 本書は2003年10月から2004年6月のあいだに書かれたと巻末に記されているが (*Ibid.*, p. 502)、原書で500頁少々ある本書の執筆において、最後まで当初の道具立てが維持され、ほとんど破綻のない論を形成したという点はむしろ批判すべき点なのかもしれない。
- 40) *Ibid.*, p. 368-369.
- 41) *Ibid.*, p. 369.
- 42) ベグ本人も、例えば『ゼロポリス』(2002)のなかで、ラスベガスのカジノに集う人々の日常を描き出している。ここでは、ラスベガスの日常における支配的行動様式である「賭け (*le jeu*)」について、あるいはカジノの「熱狂的な雰囲気」やスロットを前にした人びとの「快楽なき反復」についてなど、『日常的なものの発見』において検討された用語を用いて描写されている。Bruce Bégout, *Zéropolis*, Paris, Allia, 2002, p. 28 ; p. 33.
- 43) この論文は2015年に青山学院大学で開催された「〈日常〉とは何か 西欧の場合、日本の場合」という国際シンポジウムの発表原稿に基づいたものである。Bruce Bégout, « L'horreur quotidienne : trauma et habitude dans les situations extrêmes », *Revue des sciences humaines* [En ligne], vol. 345, 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rsh/597> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsh.597> (最終閲覧：2024年4月24日)
- 44) ジョルジョ・アガンベンは以下のように書いている。「アウシュヴィッツとは、まさしく、例外状態が正規のものとなりと一致していて、極限状況が日常的なもののパラダイムそのものとなっている場所のことである」(ジョルジョ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの：アルシーヴと証人』上村忠男／廣石正和訳、月曜社、2001年、63ページ)。一方でベグの議論は、収容所には日常はないというものであった。アガンベンが現代社会を「例外状態の恒常化」した世界として位置付けるが、ベグの分析は例外状態と日常との関係についてより繊細な記述を可能にすると考えられる。
- 45) Bruce Bégout, « L'horreur quotidienne : trauma et habitude dans les situations extrêmes », *art. cit.*, para. 11.
- 46) *Ibid.*, para. 21.
- 47) *Ibid.*, para. 23.
- 48) *Ibid.*, para. 23.

- 49) シベリア抑留から生還し、強制収容所内での日常について論じた詩人・石原吉郎による表現。石原吉郎『望郷と海』みすず書房、2012 年。
- 50) Bruce Bégout, art. cit., para. 24.

La théorie du quotidien chez Bruce Bégout

Takahiro NOGAMI

La découverte du quotidien par Brice Bégout est un ouvrage qui tente de clarifier la structure qui constitue la vie quotidienne en tant que telle dans la perspective de la phénoménologie. Comme l'ont affirmé plusieurs penseurs, le quotidien est incompatible avec la réflexion philosophique et extraordinairement insaisissable. Nous souhaitons répondre à la question générale de savoir comment traiter le quotidien en analysant les éléments de la théorie du quotidien chez Bégout et son style de discussion du quotidien.

Dans un premier temps, nous explorons le point de départ de l'enquête de Bégout en passant en revue l'histoire de la théorie du quotidien depuis le 20^e siècle. En France notamment, après *La critique de la vie quotidienne* par Henri Lefebvre l'idée du quotidien en tant qu'objet ayant sa propre raison et son propre territoire est devenue de plus en plus importante. Nous soutenons que cette attention portée à la « quotidienneté », qui détermine le quotidien, motive la recherche de Bégout.

Puis, nous éclairons le contenu de la théorie de Bégout sur le quotidien. Selon Bégout, le monde quotidien, qui sous-tend notre vie de tous les jours est fondé sur un équilibre précaire de l'infra-dialectique constante entre « le familier » et « l'étranger ». Là, par le processus de la « quotidianisation », les gens maintiennent leur vie quotidienne en familiarisant l'étranger. La manière dont le principe de « prudence » soutient cette territorialité du quotidien est révélé.

Ensuite, nous analysons l'attitude de Bégout face au quotidien. Il rejette les arguments qui critiquent fortement la vie quotidienne ou, au contraire, la célèbrent à la légère et adopte une attitude plutôt modérée à l'égard de la relation entre la quotidianisation et le socio-politique. C'est propre à son éthos que de respecter la gravité du quotidien et de s'y confronter avec prudence.

Enfin nous analysons un article écrit par Bégout sur le quotidien dans les camps de concentration. Nous montrons que cet article est un exemple de description d'événements concrets en utilisant ses concepts sur le quotidien et l'éthos qu'il a présenté. La théorie du quotidien de Bégout fournit un outil important pour une articulation et une compréhension plus détaillée des diverses situations que l'on qualifie habituellement de « quotidiennes » dans différents domaines.

喪の作業に抗って

不可能な赦しと回復をめぐる哲学的考察

若杉茜

『Résonances』第15号

2024年11月発行

100-115 ページ

ISSN 2435-8371

喪の作業に抗って

不可能な赦しと回復をめぐる哲学的考察

若杉茜

はじめに

本論文は、赦しと回復の関係性について取り扱う。赦しは特に第二次世界大戦後、多くは国家間や国内での争いにおけるものを対象に哲学的にも多く考察がなされてきた概念である。本論文の関心はより臨床的な視点に近く、個人が受けた外傷¹⁾に対する赦し、そしてその回復との関係を対象とする。

外傷、トラウマという言葉が発されることが今までになく日常的になった今日において、個人の中での赦しと回復との関係について取り上げることは、赦しの哲学的考察の系譜にとって決して無駄ではないだろう。赦しは常に国家間や国内の紛争における和解、すなわち関係性の回復と共に語られてきた。また個人間においても、相手の過失があり、赦すことで関係性が回復するというのは多くの人が身に覚えがあることだろう。赦しがこのように回復との関連性を持つ以上、個人の外傷からの回復においても、赦しは無関係ではありえない。そこに加害者がいることで、その人を赦すかどうかという問いが現れるからである。回復と赦しはその時、どのような関係にあるのだろうか。この論点から、本論文は出発する。

まずトラウマ研究の主要な理論家であるジュディス・L・ハーマンにおける赦しの位置づけを概観する。次に、赦しそのものを喪の作業として考えたポール・リクールの赦し概念について確認する。続いて、赦しの哲学的研究の系譜の中でも一際特異な議論を行うジャック・デリダの赦し論を確認し、ハーマンとリクールの理論との比較をした上で、赦しと被害者の回復との関係性の考察を試みる。医学領域において全ての病気に共通するような回復の明確な定義はないが²⁾、本論文においては広く「症状の改善を感じることを指すこととし、何が回復かという点はここでは問わない。

1. トラウマからの回復と赦し——ジュディス・ハーマンの回復理論

外傷からの回復を考えると、赦しはどのように捉えられているだろうか。まずはトラウマ研究の主要な理論を確認し、赦しと回復の関係性を確認する。

トラウマ研究の第1人者ジュディス・L・ハーマンは、被害者の回復は1) 安全の確立、2) 想起と服喪追悼、3) 通常生活との再結合、そして近年追加された4) 正義という4段階に分けられると述べる³⁾。被害者が加害者から距離をとり、最低限の安全や見通しを確保し、自分や他人への信頼を少しだけ取り戻してきたならば、第1段階の安全の確立が終了する。赦しが

関わってくるのは、次の第2段階における服喪追悼（喪の作業）である。

まず第2段階の前半にあたる、想起について概観しよう。ハーマンの想起においては、被害者は外傷のストーリーを詳細に語ることが求められる。主要なトラウマ研究においては、トラウマの記憶は外傷性記憶と呼ばれ、正常な記憶と区別される。正常な記憶はストーリーのように語れるものであるのに対し、外傷性記憶は正常な記憶と異なり、言葉を持たず、断片的な、生々しい強烈な感覚やイメージだという⁴⁾。この断片的で、いわば物語以前の外傷の記憶を、感覚や感情を思い起こしながら詳細に想起するのが第2段階の始まり、想起である。この作業は被害者に大変な努力を求める。ただ概略や事実を確認していくのではなく、その時に感じた気持ち、匂い、聞こえた音などを仔細に治療者に語ることが求められるためだ。そのようにして想起した外傷性記憶を、ストーリーの再構成を経て正常な記憶に変化させること。それがまず第2段階の肝要な点である⁵⁾。治療者は、被害者が「現在という護られている投錨地から過去に身を沈め、また元に戻るといった時間軸の往復」⁶⁾と、その「価値と威厳とを肯定するような、外傷体験の新たな解釈を構築する」⁷⁾手助けをする。被害者は断片的だった外傷体験を語ることで正常な記憶としてのストーリーとし、それを治療者とともにより肯定的なものに作り上げていくのである。

第2段階の後半に行われるのが赦しと関わってくる作業、服喪追悼である。しばしば「喪の作業」の名前でより良く知られているこの概念は、ジークムント・フロイトが1917年に発表した「喪とメランコリー」の論文により示され、現在では医療や心理学の分野において広く知られている⁸⁾。フロイトによれば喪の作業とは、愛する人や理想など、各人の大切な対象を喪失した時に生じる心的過程（＝喪）にある人が、その対象との結びつきから最終的に離脱していくまでの過程のことを指す⁹⁾。ハーマンは喪の作業を、「外傷が破壊した古い自己の喪に服」¹⁰⁾すこととして捉えている。ハーマンにおける喪の作業は、外傷によって失われてしまったものを認め、それを悼むことである。

この服喪追悼への抵抗として、復讐幻想、そして赦しの幻想が現れるという¹¹⁾。

生存者は、自分は怒りを超越することができ、そして、自己の意志による、優越者としての愛の行為を行うことによって外傷の打撃力を帳消しにすることができると空想する。しかし、憎しみと愛のどちらによっても外傷を悪魔祓いして消し去ることは不可能である¹²⁾。

被害者はしばしば復讐（＝憎しみ）か、赦し（＝愛）を、どちらも自分に力を取り戻そうとして試みようとする。だがハーマンによると、結局はそれで回復することは不可能だという。復讐をたとえ遂げたとしても「負わされた傷のつぐないには決してならない」¹³⁾し、加害者が罪を悔いて赦しを求めることはほとんどないからだ。復讐や赦しの幻想は、服喪追悼作業や回復にとって逆にひどい足枷となる¹⁴⁾。復讐や赦しを考えずに失われたものを悼み悲しむという過程を通じて、被害者は加害者から真に自由になり、回復へと向かえる。

この回復への方向性は、加害者がいない場合の他の回復手法とも類似した点がある。例えば

80年代にマイケル・ホワイトとデイヴィッド・エプストンにより考案されたナラティブセラピーや、リタ・シャロンらにより、90年代末から2000年代にかけて提唱された広く医療全般を対象とするナラティブ・メディスンなどは、患者に自己の物語を語らせ、その証人になるとともに、しばしばより良い物語への書き換えとともに過去と再統合を図る¹⁵⁾。どちらも物語を語らせる点、そしてそれを書き換えながら、過去との再統合を行おうとする点においてハーマンの治療と類似している。これらの治療法と見比べてみると、トラウマからの回復においても回復の手法は通常の心理療法とそこまで大きく差はないということがわかる。もちろん被害者にとって加害者の存在は大きいですが、治療の過程には関与せず、むしろ積極的に無視していくべきである、ということもできよう。

ハーマンはこのように、赦しを復讐の幻想と共に捨てなければならないものとして描く。傷を負った被害者にとって、赦しを考えることはむしろ回復を妨げると彼女は考えるからだ。被害者たちは、辛い想起や喪の作業のプロセスを経ながら、加害者を顧みることなく回復へと向かうことしかできないのだろうか。トラウマになるような加害——性暴力、戦争、虐待、パワハラ、セクハラなど——には、精神的拷問との共通点が多く見出されるとトラウマ研究者の宮地尚子は述べる¹⁶⁾。精神的拷問が行う共通の行為として、「1) 自己像の破壊2) 他者や世界への基本的信頼感 (basic trust) の破壊3) 加害者の内在化」¹⁷⁾がある。そして「拷問のメカニズムを知ること、トラウマの本質を理解することにつながる」¹⁸⁾という。彼女のいうようにこれらがトラウマの本質に繋がるとするならば、被害者は自己像が壊れ、世界に対する信頼を失い、真っ暗な感情の只中で、加害者との繋がりの中に取り残されているということになる。何らかの被害により、このような世界に一人放り出された人に、復讐でも赦しでもなく、ただ失われたものを服喪追悼することを要求する。これは、いくらそれが有効であるにせよ、あまりにも酷な要求ではないだろうか。ハーマンの記述はおそらく、最短の回復の道筋を描こうとしている。だが、回復を最優先にするあまりに、そこに寄与しないものは排除するという、ごく初歩的かつ、精神科医としては不可避なミスをもまた犯していると言えないだろうか。

修復的司法の研究者で、性暴力被害の当事者でもある小松原織香は、回復の大切さを重視しながらもこう批判する。

性暴力被害者にとって、回復することは最も大切なことだろう。私は自分が自助グループで回復の道を歩んだからこそ、心からそう思う。しかしながら、回復だけがサバイバーの人生だろうか。私（たち）は、「心の傷が癒やされるべき存在」として、矮小化されていないだろうか¹⁹⁾。

確かに傷を負って苦しい時には、誰しも回復を望む。だが現状のトラウマ研究やナラティブセラピーが示す回復の道筋は、あまりにも辛いことをさらに被害者たちに要求する。そればかりではない。トラウマがもたらす痛みを私たちが直視したとき、回復への希求と共に、とても赦せない、簡単になかったことにしてたまるか、という声もまた聞こえないだろうか。それは、

この憎しみは、傷つきは、どうすればいいのかという被害者たちの叫びである。

このような叫びは、何度もトラウマの事象を想起してしまうような「外傷への固着」²⁰⁾や、赦しや復讐幻想という姿をとって現れる服喪追悼への抵抗²¹⁾として言及はされるが、最終的には乗り越えられるべき外傷記憶からの回復の特徴として語られるに過ぎない。ハーマンは加えてこうも語る。

復讐幻想を捨てることは正義の追求の断念を意味しない。逆である。そのことによって、他の人々と手をたずさえて加害者にその犯罪の弁明責任を問う過程が始まるのである²²⁾。

回復のためには、被害者と加害者の間の赦しや復讐の幻想ではなく、正義を社会的に追求していくことが必要なのだとハーマンは考える。だからこそ『心的外傷と回復』の31年後に書かれた『真実と修復』では、第4段階である「正義」が付け加えられたのだろう。「社会のあり方から心的外傷が生じている以上、そこからの回復もではありえない」²³⁾からだ。被害者が外傷経験を経て、人々と手を携えて社会正義の追求へと向かうこと。それがたどり着くべき地点なのである。『真実と修復』では赦しについて主に宗教的な圧力という観点からさらに考察が加えられているが、彼女の見方は一貫している。和解や赦しがもしなされるなら、正義が果たされた後であるというものだ²⁴⁾。それはあくまで回復が達成された後にくるのであり、回復の途上にある被害者たちの服喪追悼への抵抗としての赦しの幻想は捨象するよう求められる。

ハーマンの提唱するようなトラウマからの回復実践はもちろん重要だが、回復に抵抗する感情や加害者への複雑な心情など、回復に直接寄与しないかもしれない側面もまた、加害からの回復を考える際には、重要な要素としてもう少し深く検討されるべきではないだろうか。被害者のとても赦せないという声は、ただ切り捨てられるべきものだろうか。このような問いを持って、次章ではフランスの哲学者、ポール・リクールの赦し論を概観したい。

2. 喪の作業としての赦し——リクールの赦し論

ハーマンは復讐や赦しを正義とは分けたうえで回復の最終段階に正義を置き、赦しがたとえあるとしても正義がなされた後だと述べた。一方リクールは、正義と復讐は同じく不正に対する怒りから発される同根のものであるとした上で、「訴訟」という制度を持つことによって正義と復讐を区別する²⁵⁾。だが彼の赦しは正義の側にも、もちろん復讐の側にも属さない。

リクールの正義は訴訟によって復讐から区別されるが、訴訟という正義の制度のもとでは、赦しにその主立った場所を確保するのは難しい。なぜなら赦しが政治制度の中に存在してしまえば、それは罰を与えないこと、すなわち正義を貫かないことを認めることになってしまい、不正を認めることにつながるからである。そのため彼は特赦の制度にも強く反対する。彼が言うように、「赦しの政治学はないのである」²⁶⁾。リクールの赦しは「有罪性と過去との和解の問題系」²⁷⁾ではあるものの、このような理由から法的な領域には場を持たない。

リクールは後述するデリダの赦し論と多くの要素を共有する。特に、赦しの無条件性と、対象が赦し得ないものであるというのは重要な点である。「赦しは赦しえないものに向けられるのであり、さもなければ赦しではない。赦しは無条件であり、それに例外はなく、制限もない。それは赦しを乞うことを前提としない」²⁸⁾。また赦しはけっして義務ではなく、赦しの拒否も正当になされうるものである²⁹⁾。この点においても、デリダと共通する考えを持つ。

だが彼は最終的にはデリダと袂を分かち、赦しは赦し得ないものに向けられるべきであるが、それでも赦しは不可能ではない、と結論する³⁰⁾。この不可能な赦しを可能にするのが、赦しを「〈ひそかな行為〉(incognito)」³¹⁾と定義することであった。この定義は、ドイツの哲学者クラウス・コダーレの議論を念頭に置いたものである。コダーレは 20 世紀に起こった解放戦争や民族的マイノリティ等の要求により起きた紛争・戦争を論じ、国民どうしは赦すことが可能かという問いを提出する。その答えは否であるが、「病的な記憶の治療薬」³²⁾として仲直りまでいかずとも関係の修正を可能にするような方向性を探求した。それが、「赦しの一種の『〈ひそかな行為〉(incognito(Incognito der Verzeihung))』としての正常性」³³⁾である。それは例えば西独首相がワルシャワで謝罪時に膝まずいたような制度の外にあるふるまいであり、制度化され得ない例外的性格のものである。制度の外で相手への思いやりや寛容さをもとうとし、関係の修正を行おうとすること。そのようなものとしてリクールは赦しを〈ひそかな行為〉(incognito)と定義する。

リクールは以下のように述べる。

赦しが悲劇性の増大するこうした状況と関わるなら、そこで重要になるのは、絡み合った、和解できない、償いえないといった典型的状況を待ち、受け入れようとする一時的でないような作業のみである。この無言の受け入れは、記憶よりも、永続的傾向として、喪と関係する。ここで言及した三つの形態は、じつは喪失の形態である。永久に喪失されたと認めることは、行動の悲劇性において、赦しの〈ひそかな行為〉とみなされるに値する³⁴⁾。

ハーマンが赦しを放棄して喪の作業に専念せよ、と主張したのとは異なり、「リクールは自らの赦しのモデルを、精神分析的な『喪の作業』に求める」³⁵⁾。リクールは喪の作業を、基本的にはフロイトに沿った形で「生者が生き残るために、自分から遠ざかり、離別する故人からの分離を受け入れる行程」³⁶⁾として記述している。この記述からして、ハーマンとリクールにおいて喪の作業そのものの理解はそれほど隔たったものではないといえるだろう。だが、ハーマンにおいては厳密に切り分けられていた赦しと喪の作業は、リクールにおいては同様のプロセスとして捉えられる。本当の意味で喪の作業を行うことができたならば、それは各人の中で起きる赦しになるという。

赦しの〈ひそかな行為〉とは一体、どのようなものを指すのだろうか。その例としてリクールは南アフリカの「真実と和解」委員会の事例を挙げる。デズモンド・ツツが議長を勤めたその委員会では、「理解し、復讐しない」という意図が掲げられ、かといって特赦もなかった。加

害者たちは罪を告白し、被害者たちは受けた被害を公の場で語り、何が行われたかが公にされた。公聴会で被害を語ったことは、一部の被害者にとっては、記憶の作業と喪の作業を公的に行う機会となり、赦しへの道が開けた。だが同時に多くの人は特赦が拒否されたときには喜び、赦しの道には進まなかったという。「アパルトヘイトの暴力はもっと深く、もっと永続的に傷を残したのであって、数年間の公聴会ではその傷を癒すには足りなかった」³⁷⁾のだ。だがこれは絶望的な結果ではない。公的な場で行われた記憶と喪の作業は、確かに和解をしようとすることの構造的な限界を示しはしたが、公聴会で赦せなければそれで終わりというわけではない。その裏で時間をかけて、その後も行われる個々人の中での喪の作業、そこに「赦しの『〈ひそかな行為〉(incognito)』のようなもの」³⁸⁾をリクールは見出すのである。彼は公的制度が持つ赦しの実現への構造的限界は認識する一方で、「公的な承認はけっして些細なことではない」³⁹⁾、とその重要性も強調する。公的に被害が承認されることによって、名誉や自尊心といった自己評価が回復され、それは喪の作業すなわち赦しに役立つのである⁴⁰⁾。公聴会では赦しに至らない人々も、その後ゆっくりと、被害が公となったことで喪の作業は進む。喪の作業がいつの日か達成されうること、それそのものをリクールは赦しと呼んだ。

リクールの赦しは大々的に誰かに授けられるような、仰々しい制度だったものでは決してない。公的な制度の役割も視野に入れつつ、しかし制度の外側で起こり得るひそかなプロセスとして、赦しはある。

3. 2つの赦し——デリダの赦し論

ここまで、トラウマ研究の視点からの赦しとしてハーマンの、そして哲学的研究としてリクールの赦し論を概観した。ハーマンは、回復には不要な幻想かつ、加害者の悔悛が望めないのではほぼ不可能なものとして赦しを論じる。あり得るとしても正義がなされた後にのみそれは想定される。一方リクールは、同じく限りなく不可能に近いと考えながらも、被害者の記憶の喪の作業を通じ達成されるものとして、ひそかに、徐々に時間をかけて困難だが可能となりうる赦しを論じた。ここでもう一人、最後に確認したいのが、リクールも部分的に依拠する、ジャック・デリダの赦し論である。

デリダはまず、哲学史において赦しを論じたアレントとジャンケレビッチについて、その赦しが、2つのことを前提してしまっているとして批判する。赦しが「人間的な可能性 (possibilité humaine)」にとどまらなくてはならない⁴¹⁾ということ、赦しが罰することとの相関項にあるということである⁴²⁾。ショアーのようなとても人間的尺度では償い得ないものについて、ジャンケレビッチは「死の収容所で赦しは死んだ」と述べる。赦しが人間的な可能性にとどまるのであればその通りとデリダは同意しつつ、赦しが不可能なものと共に始まるものだとすれば？と問う。デリダが主張するのは、「無条件の、非エコノミー的な、交換を超えた、贖罪や和解の地平さえ超えた赦し」⁴³⁾の必要性である。

デリダの赦しは無条件であり、通常求められるような加害者の悔悛を必要としない。だがそ

れはより倫理的であろうとするためのものではない。もし加害者が悔い改めてしまったら、それは以前の加害者とはもはや同じではない。そんな中で誰を、何を赦すのだろうかと彼は問うのである⁴⁴⁾。「赦しがあるためには、反対に、過ちと罪人とを、それ自体として、その両方が、悪と同じほど取り返しがつかないような仕方で、悪そのものとしてとどまり、赦しえないような仕方で、変化もなく、改善もなく、改悛も約束もなく、反復されうるようなところで、赦さなくてはならない」⁴⁵⁾のだ。

このようにデリダにおいては、通常の意味での赦しのほかに、上で語られたような無条件的な赦しという2つの赦しが存在する。無条件的な赦しが達成されるためには、それはいかなる目的とも全く関わりのないものでなければならない。

赦しが、たとえ高貴で精神的な（償いあるいは購い、和解、救済といった）ものであれ、ある目的に資することになるそのつど、喪の作業によって、何らかの記憶のセラピーやエコロジーによって、赦しが、（社会の、国民の、政治の、心理の）正常性の回復へと向かうそのつど、そのつど「赦し」はそしてその概念も——、純粹ではない。赦しは、正常[normal]でも、規範的[normatif]でも、正常化するもの[normalisant]でもあるべきではないでしょう。それは、不可能なものの試練に耐えつつ、例外的なまま、異常な[extraordinaire]ままであるべきでしょう。まるでそれが、歴史的・時間性の通常の[ordinaire]流れを断ち切るかのように⁴⁶⁾。

デリダの思想では、たとえどんなに高貴な心の動きからであっても、ある目的に向かうような、ある種の「正常化」を希求するような赦しであれば、それは純粹な赦しではなくなる。つまり、デリダにとって、国交正常化のための赦しや、トラウマ被害者が回復や自己のエンパワメントのために加害者を赦そうとすることは、それがどんなに重要かつ高潔であったとしても、純粹な赦しではない⁴⁷⁾。デリダは、加害者の悔悛も赦しを請うことも要求しない。加害者は全く悔い改めないまま、そして被害者は全く回復への道を歩まず、和解や忘却の道を微塵も歩まないままでなくてはならない⁴⁸⁾。そのような赦しが果たして可能かどうかかわからないと彼は前置きした上で、純粹な赦しは「赦すことのできないもの、赦されずにあり続けるものに対して与えられる」⁴⁹⁾という。それは「変形や喪の作業や犯罪者の告白を待たない、一つの絶対的な贈与」⁵⁰⁾なのである。「外傷が喪の作業に屈する」ような、「正常化」への圧力がこの社会には蔓延る、と彼は鋭く指摘する⁵¹⁾。外傷から回復しようとする時、国民国家が分裂を超えて一つになろうとする時、そこには常に「正常化」を要請する社会の圧力がある。そんな社会の中で、デリダの希求する純粹な赦しは和解や忘却とは、全く別物でなくてはならない。

このように正常化の要請に決して応えることのない純粹な赦しのもとでは、喪の作業も、ましてやハーマンらトラウマ治療の専門家たちが目指す回復手法も行えない。ハーマンやナラティブセラピーなどの主要な回復理論は外傷を語り、言語化可能な物語にすることが肝要だとする⁵²⁾が、デリダにとっては、もはや言葉が介在した時点で通常の意味での赦しが始まってしま

う⁵³⁾。むしろそこでは外傷は語りえぬまま、了解不可能なまま、傷は傷のままにあることが要求される。歴史の流れが中断され、例外状態という形のままにおいて。

歴史は、歴史の中断という基底のうえで、むしろ、一つの無限の、それも瘢痕化そのものにおいて、ぱっくり口を開けた非一縫合可能な傷のままであり、そのままであらねばならないだろう、そんな一つの傷の深淵の中で、続いていく。われわれがしばしば自らを保ちあるいは活動しなければなるまいのは、いずれにせよ、このような誇張法とアポリアとパラドックス性の地帯の中でなのである⁵⁴⁾。

純粋な赦しは、このようなアポリアの中で行われる、不可能なものとししか考えられないようなものである。実際彼は純粋な赦しを、狂気とまで評する⁵⁵⁾。ではデリダは、このような純粋な赦しを考えることで通常の赦しの全てを否定したかったのだろうか。そうではない。「無条件的なるものと条件的なるものは、なるほど、絶対に異質であり、永久に、一つの限界線の両側であるが、両者はまた分離不可能なものでもある」⁵⁶⁾と彼はいう。2種の赦し——純粋な赦しと和解＝通常の赦し——は両輪で駆動する、脱構築不可能なもの⁵⁷⁾である。通常の赦しにおいてほとんど同一視されてしまうような概念群である和解や喪の作業といったものとは切り分けて、純粋な赦しを我々は考えなくてはならない。だが一方で、否応無しに世界は通常の赦しのもとで進んでいく。そのことを理解していたデリダは、赦し（純粋な赦し）と和解（通常の赦し）は、脱構築不可能だが同一化は決してしてはいけない概念対として、赦しを論じる。純粋な赦しの実現は不可能かもしれないが、それはそこにあることで常に通常の赦しに揺さぶりをかける。

4. 赦しと正常化への圧力

我々はここまで、赦しに関連させてハーマンの理論、そしてリクールとデリダの赦しの理論を概観してきた。デリダの理論に則って考えるならば、ハーマンの赦しは、純粋ではない通常の赦しである。なぜなら彼女は、「神の許しでさえも、ほとんど全ての宗教体系を見れば、決して無条件ではない」⁵⁸⁾と前置きした上で、「真の許しというものは、加害者の方が求めて、告白し、痛悔し、つぐないをするまではさずけたくてもさずけられない」⁵⁹⁾と赦しを理解しているからである。明らかにハーマンの赦しは通俗的な、条件付きのものであって、デリダの考える純粋な赦しとは異なる。

一方、リクールはデリダの赦し論の多くの部分に同調し、赦しが不可能なものにのみ与えられるべきであることや、無条件的であるべきことなどの考えを同じくしている。リクールはコダーレに依拠し、赦しを困難だが起こりうる、〈ひそかな行為〉(incognito)と定義づける。ここで元のコダーレの定義をもう一度確認するならば、それは「敵対する隣人間の正常な関係」⁶⁰⁾としての、「赦しの一種の〈ひそかな行為〉(incognito(Incognito der Verzeihung))としての正常

性」⁶¹⁾である。つまりそれは、病的な記憶を治療し、正常化するための行為であるということだ。その意味においては、確かにリクールはデリダのように無条件的で、贈与としての赦しを構想しているが、同時にその赦しは「正常化」を目指していると言う時点で、デリダの無条件的赦しとは全く異なる。デリダにおいて、ある目的を持ってしまった時点で、その赦しは純粋ではなくなるからだ。

「喪の作業は過去を現在から決定的に引き離し、未来に席を譲る」⁶²⁾とリクールは考える。リクールにとって「赦しは記憶の一種の癒し」⁶³⁾であり、それは過去に縛られた記憶を解放し、赦したものを未来へと導いてくれる。それは確かに好ましいことだろう。通俗的に言い換えてしまえば、「いつまでも過去にこだわらずに、前に進もうよ。」という声かけに近いだろうか。そんな声を苦しむ人に我々は善意からかけたくなるものである。だが同時にここで言えるのは、ハーマンのように赦しや復讐を無視してただ回復に努めたとしても、リクールのように困難ながらも赦しを授けようとし、記憶の喪を達成したとしても、それはどちらもデリダが言うような、「外傷が喪の作業に屈する」⁶⁴⁾ような正常化への圧力のもとで、同じ目的のもとで行われているということだ。リクールはデリダに基本的には同意しているがここが異なり、そしてそれは決定的な違いである。

純粋な赦しは傷跡が開いたままであることを要求する——純粋な赦しのためには、我々はそれを許容しなくてはならない。外傷は決して、喪の作業に屈してはならないのである。ハーマンのトラウマの回復理論やリクールの論じる赦しは、それがどんなにその後の人生に「良い」影響を与えとしても、正常化という目的のもとに働く赦しであることに変わりはない。もちろん被害者個人個人が回復を希求することは多くの場合当然であり、それを否定する必要はない。だが社会に蔓延する、外傷を受けたらすぐに回復しなければならないといった正常化への圧力が孕む暴力性もまた、見過ごされるべきでない。デリダの純粋な赦しは、そのことを暴き出す。

5. 傷が傷のままに在る場所

デリダは結局、純粋な赦し概念を掲げることで何を実際には求めていたのだろうか。リクールのように、具体的に何をするのか、どのように純粋な赦しを実現するのかといったことまでは彼は語っていない。文学作品の例を挙げながらその可能性を示すにとどまっている。デリダの赦し論に関しては、講義録が出版されたこともあり、哲学分野を超えて近年多くの研究がなされてきている。例えば政治学者のエルネスト・ベルデハは他の論者がデリダの赦し論の無条件的赦しと条件付きの赦しとの交渉という点を重視していることを批判し、無条件的な赦しの優位性を強調する。そして無条件的な赦しが達成されるには、加害者の側に「負債」が残らないために完璧な忘却がなされなければならないと、デリダの赦しは重要であるが、同時に忘却との結びつきがあると言う危険性を提示する⁶⁵⁾。また、ビジネス倫理分野のグリエルモ・ファルデッタは、職場での赦しというテーマでデリダの赦し論を論じる。とても赦せないような状況で

も無条件的な赦しが加害者と被害者両者に新しい未来への可能性を開くとして、職場での赦しが条件付き赦しと無条件的赦しの両輪で考えられるべきだとする⁶⁶⁾。また宗教学者の杉村靖彦はデリダの無条件的な赦しについて、それは単なる非合理ではなく「思考を見張る狂気」であり、「赦しの名の下で現実に生起する営みの不純を暴き続けること自体が、この地点から見れば、不可能な赦しを夢見続けることとなる」⁶⁷⁾と評する。

このように無条件的な赦しは先行研究においておおむね好意的に解釈され、その哲学を超えた意義までもが強調される。一方で、我々が前節で主題的に取り上げた、外傷が喪の作業に屈すること、すなわち純粋な赦しが正常化の圧力を批判するような文脈で論じられたものはあまり見受けられなかった。だが、被害者の回復という臨床的な関心を持つ我々にとって、デリダの純粋な赦しが持つ意義は、この文脈においてこの上なく大きい。セラピー的な赦しが語られすぎる時、被害者は沈黙し、痛みを享受する可能性を奪われてしまう。回復とは真逆の方向性を持つように見えるデリダの純粋な赦しという場が確保されることで、傷が開いたままにあるための場、痛むがままに、沈黙のままにいさしてくれる場もまた、確保されうる。

赦しは、それが通常の意味の条件付きの赦しであっても、日常生活の中では根本的に善いものとして語られがちである。この社会が正常性を強く求めるが故に、それを何処か強要するような圧力の暴力性はその善性の影に隠されてしまう。例えばそれは、トラウマ研究の領域で近年言及されるようになってきた「心的外傷後成長（PTG：Post Traumatic Growth）」の概念にも如実に現れている。これは「困難な出来事後にその当事者が経験する、「ポジティブな」心理的変容を指す概念」⁶⁸⁾である。ポジティブな変容、という表現から分かる通り、困難な出来事があったとしても人は常に正常に戻ることができ、それどころかその経験を糧にさらに成長することが善なのだ、といった強力な健常主義（ableism）の現れた思想である。起こってしまった出来事は取り返しがつかないのだからポジティブな変化を得られた方が良く、というのは日常的感覺の中では間違っていないかもしれないが、それがトラウマからの回復のゴールとして、善いものとして据えられる時、それは危険性を帯びるのではないだろうか。「善意」から目指されたはずの成長や正常化はいつの間にか規範となり、圧力を帯びる。「いつまでも過去にこだわらずに、前に進もうよ。」とつい言ってしまう我々には、何処かそれに心当たりがないだろうか。

デリダの純粋な赦しは、喪の作業や忘却、和解を一切許容しない。外傷は外傷のまま、鮮血が流れ出るままであることを要求する。それが確保するのは、正常化を求めるどころか拒絶してくるような、被害者にとって逆説的にも見つけ難い領域である。不可能な赦し、縫合されぬままであることを求める傷。それは、とても赦すことができない、と叫ぶ被害者を肯定しうる。和解や喪の作業など、全ての正常化を拒むようなデリダの純粋な赦しはこの意味において、この上なく高い倫理性を示すのではないだろうか。

おわりに 喪の作業に抗うこと、それでも生きていくこと

デリダの純粋な赦しは、通常の赦しと両輪で駆動するようなものでありながらも、それは常に通常の赦しを見張り、傷が痛むままにしておける領域を確保するようなものである。その領域はセラピーが蔓延する今日では見つけ難く、我々はともすれば、その意義を見つけないことすらままならないかもしれない。被害者が正常化も目指さずにただ痛みや悲しみを享受することは、今日ではほとんどの場合においてその意義は認められていない。正常化を希求せずにとただ痛むがままにすることは、純粋な赦しを夢見ながらやっと思える例外的な行為である。

だが正常化の圧力に屈さないことは、赦さずにいられる代わりに、被害者にとって回復もできずに苦しみ続けるという新たな苦難にもなりかねない。我々は今、赦さないままに、別の仕方での回復することは可能なのかという新たな問いへと向かわねばならない。つまり、了解不可能性（外傷性記憶）を了解可能（正常な記憶）に変換することが従来のトラウマからの回復アプローチであったとするならば、了解不可能なまま、それでも痛む傷と共にあることができるような、正常性の外側へと回復することを考えなくてはならない。ハーマンは確かに赦すことなく回復することを提示したが、その赦しは合目的的なものにとどまり、正常化や赦しそれ自体については十分に検討していない。我々が検討すべきは赦すことなく回復することであるが、それは正常性の外側において、という条件付きである。

不可能な可能性として、純粋な赦しを考えられる必要があるのだ、とデリダはいう。純粋な赦しとは、決して忘却のことではない。赦しは忘却とは全く手を切らなくてはならない。言葉にすることとは別の仕方、そこにあったことを確かに忘れないこと。傷は傷のままに残ること。そこにこそ、これまで主要なトラウマ回復理論で目指されてきた回復とは別の形の回復の契機が開かれるのではないだろうか。言葉でかたどった途端に和解や通常の赦しが始まってしまうのなら、しかしそれでも痛む傷と共に生きていかねばならないのなら、直接それを表象しない形で、しかしその傷に輪郭を与えることを目指す必要がある。

文化人類学者の田辺明生は、通常のトラウマ治療のアプローチと文化人類学のアプローチの違いについてこう語る。

文化人類学におけるアプローチでは、語ることによってトラウマ経験を解消するのではなく、語ることでできないトラウマ経験をむしろ関係性の中で分かち合いながら、日常の生きられる世界をいかに再構築しているかに着目する。そこでまず必要なのは、歴史語りに解消されない痛みの記憶が存在することの承認である⁶⁹⁾。

受けた傷を客体化して語り、了解可能な物語に変容させていくハーマンのアプローチとは違い、外傷の了解不可能性を受け入れ、それと共に生きていく。そのような方向があるという⁷⁰⁾。人類学者のヴィーナ・ダスは、インド・パキスタン分離独立時に女性たちが受けた傷と生き延びについて、沈黙したままに、「それぞれの絶望を承認した同時に否定することによってお互い

を支える」ことによってなされた、と述べる⁷¹⁾。そして、「この沈黙を聞くこと、そこにいることによってそれに形を与えること」⁷²⁾が男性たちの仕事であった。

東日本大震災の後、ある看護師が被災地支援に行ったが、することがなかったのてただに焼きをみんなで焼いていたというエピソードがある⁷³⁾。このエピソードを紹介する哲学者の榊原哲也は、これは看護実践だと断言する。もちろん、いざとなればすぐに医療措置を受けられるという安心感、看護師がそこに居合わせて気遣ってくれているということは大きいだろうが、それだけではないだろう。それ以上に、被災者一人一人には傷があるということを、居合わせてそれに形を与えるような実践として、このエピソードは捉えることができる。そこに「いる」ことで、他者が沈黙のままに痛みを聞き取り、傷に場を与えることの可能性が開かれる。臨床心理学者の東畑開人はケアとセラピーを比較し、セラピーが変化を目指す営みであるのに対し、ケアはこれ以上の傷つきを避け、現状を続けていくための営みであると述べる⁷⁴⁾。つまり、ケアにおいては通常、向かうべき目的が存在しない。ケアとセラピーという二項対立において、セラピーに対し、ケアには目的がないというのならば、それはそこにある痛みの承認、傷の承認でもあるはずである。包帯を巻かれるだけで、ベッドサイドで手を握られるだけでときに我々はかすかに回復を感じることがある。それはそこにある傷に輪郭を与え、その痛みを承認する営みに他ならない。そしてそのことによって、我々は回復しうるのである。

デリダは、「赦しは和解のセラピーには属しません」⁷⁵⁾、ときっぱりセラピーと赦しを切り分ける。それは何より、赦しが合目的になること、正常化のルールに乗ることを警戒するからである。「将来において、来るべき諸世代において、償い得ぬものの赦しが生じ=場を持ったときでさえ、赦しは生じず=場を持たなかったことになる」⁷⁶⁾ことを我々は感じ取る。我々は時間が流れるに従い、否応なしに正常化に向け回復し、忘却や和解は進んでしまう。だが純粋な赦しは、決して生じないという場をただ一つ保持することで、赦さないことや、傷のままであるということに場を与える。赦さぬままに、回復を拒みながら、正常性の外側へと向かうこと。純粋な赦しが可能にするのはそのような道程である。それは喪のある風景の中でそれでも生きていこうとする人に寄り添い、回復を拒む強張った身体に刻まれた言語化不可能な外傷に、忘れないよう形をあたえる。

本論文は、決して記憶に意味づけや物語化をして回復する、という王道のトラウマ回復の手法や喪の作業を否定するものではない。ただあまりにもセラピーが語られすぎていること、そして、トラウマからの回復の道なりに、赦せない、といった声を捨象するような正常化への圧力がどこか働いていないかということ、そのことを問題にするのみである。デリダの考える純粋な赦しは、不可能でありながらもそれを考え続けることで、正常化を目指す回復において積極的に捨象されてしまう「無駄」な抵抗を、秘匿し続けてくれる。そしてそれは絶えず、我々にその未だ到来しない赦しを考え続けさせることで、傷は傷のままに、しかしそれでも生きていく契機を開いてくれるのではないだろうか。

Notes

- 1) 外傷は元々単に身体についた創傷のことを指す言葉であったが、19世紀末になって心の傷を包含するより広い意味にまで拡張された。本論文においてはトラウマになるような経験で受けた傷を総称し、外傷と呼ぶ。
- 2) 山川裕子「うつ病患者の回復過程における改善の認識」『川崎医療福祉学会誌』16号、第1巻、2006年7月（1）、92ページ。
- 3) ジュディス・L・ハーマン『真実と修復』阿部大樹訳、みすず書房、2024年、3ページ。トラウマ研究の古典であり広く読まれている彼女の前作『心的外傷と回復』においてステップは3段階とされており、世界的に知られているのはそちらの方である。
- 4) ジュディス・L・ハーマン『心的外傷と回復 [増補版]』中井久夫訳、みすず書房、1999年、55ページ。
- 5) 同上、259-268ページ。
- 6) 同上、263ページ。
- 7) 同上、264ページ。
- 8) 島蘭進『ともに悲嘆を生きる グリーフケアの歴史と文化』朝日新聞出版、2019年、73ページ。
- 9) ジークムント・フロイト「喪とメランコリー」『メタサイコロジー論』十川幸司訳、講談社学術文庫、2018年、132-134ページ。
- 10) ジュディス・L・ハーマン、1999年、前掲書、293ページ。
- 11) 本稿では紙幅の関係で詳述はしないが、ハーマンは修復的司法の主要な思想家であるハワード・ゼアが *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice* の中で赦しの必要性を説いたことを批判し、加害者志向で被害者への配慮が十分でないことに警鐘を鳴らしている（小松原織香「赦しについての哲学的研究 修復的司法の視点から」、『現代生命哲学研究』第1巻、2012年、25-45ページ）。ハーマンは復讐も赦しも否定するが、加害者を擁護しているわけではない。むしろ被害者は加害者の悔悛を待つ必要はなく（ハーマンは赦しを、加害者が罪を告白し悔い改め赦しを求めたときに初めて与えられるものとする）、赦しという愛を加害者に分ける必要はないというのがその主張の趣旨である（ジュディス・L・ハーマン、1999年、前掲書、282ページ）。
- 12) 同上、281ページ。
- 13) 同上、282ページ。
- 14) 同上、282ページ。
- 15) リタ・シャロン [ほか] 著『ナラティブ・メディスンの原理と実践』斎藤清二・栗原幸江・齋藤章太郎訳、北大路書房、2019年；宮坂道夫『対話と承認のケア：ナラティブが生み出す世界』、医学書院、2020年、228-242ページ。
- 16) 宮地尚子『トラウマの医療人類学』みすず書房、2019年、244ページ。
- 17) 同上、239ページ。
- 18) 同上、233ページ。
- 19) 小松原織香『当事者は嘘をつく』筑摩書房、2022年、86ページ。
- 20) ジュディス・L・ハーマン、1999年、前掲書、53-54ページ。
- 21) 同上、279ページ。
- 22) 同上、281ページ。
- 23) ジュディス・L・ハーマン、2024年、前掲書、4ページ。
- 24) 同上、102ページ。
- 25) 佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学 宗教哲学の現代的可能性』晃洋書房、2017年、24ページ。
- 26) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 635(『記憶・歴史・忘却 (下)』久米博訳、新曜社、2005年、297ページ)。
- 27) *Ibid.*, p. 536 (同上、196ページ)。
- 28) *Ibid.*, p. 605 (同上、273ページ)。

- 29) ポール・リクール『正義をこえて 公正の探究 1』久米博訳、法政大学出版局、2007 年、198 ページ。
- 30) 本稿ではやや脱線となるので詳述はしないが、リクールは「赦しえない過ちと不可能な赦しとの間の隔たりを探索する」(Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 637(ポール・リクール著『記憶・歴史・忘却 (下)』久米博訳、新曜社、2005 年、299 ページ。)ことで最終的には不可能な赦しを達成しようとした。より具体的には、「行為者をその行為から切り離す」(*Ibid.*, p. 637 (同上、299 ページ)) こと、そしてその行為者が別様に振る舞い、再び社会の中で生きていけることの可能性に賭けることを模索し、そこに困難ながらも不可能な赦しがある、と考えた。「赦しの星のもとでは、有罪者はその罪やその過ちよりほかのものも可能である、とみなされよう。有罪者はその行動能力を取り戻され、行動は継続する能力を取り戻されよう。考慮という些細な行為において敬意を表されるのはこの能力であろうし、そこにおいてわれわれは公的場面で演じられる赦しの〈ひそかな行為〉(incognito) を認めたのである。」(*Ibid.*, p. 642(同上、303 ページ))
- 31) *Ibid.*, p. 594 (同上、261 ページ) .
- 32) *Ibid.*, p. 618 (同上、284 ページ) .
- 33) *Ibid.*, p. 618 (同上、284 ページ) .
- 34) *Ibid.*, p. 653 (同上、315 ページ) .
- 35) 佐藤啓介、前掲書、25 ページ。
- 36) ポール・リクール『死まで生き生きと 死と復活についての省察と断片』久米博訳、新教出版社、2010 年、41 ページ。
- 37) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 629 (ポール・リクール著『記憶・歴史・忘却 (下)』久米博訳、新曜社、2005 年、293 ページ) .リクールにおいて赦しは、時間的な側面からも考えられている点に特徴がある。「正義も赦しも決して一回的・瞬間的な行為ではない」(佐藤啓介、前掲書、25 ページ)。確かにリクールは赦しはある、と考えはする。だが、注 37 の引用部分にも明らかなように、それは公的な公聴会で簡単に達成されるようなものではなく、公的な場の裏でひそかに(困難だが)起こりうるもの、と彼は考えていた。赦しに、例えば加害者の悔い改めとの短絡的かつ直線的な因果関係を認めるのではなく、それは悔い改めのように都度起こるものとの循環的関係を見出すのである。彼の赦しが一回的・瞬間的なものでもなければ、あるタイミングで都度起こるのではなく、常に既にそこにとどまるようなものであることは、リクールの赦し理解において重要な点だろう。
- 38) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 629 (ポール・リクール著『記憶・歴史・忘却 (下)』久米博訳、新曜社、2005 年、293 ページ) .
- 39) ポール・リクール著、2007 年、前掲書、190 ページ。
- 40) 同上、190 ページ。
- 41) ジャック・デリダ「世紀と赦し」、鶴飼哲訳、『現代思想』2000 年 11 月号、95 ページ。
- 42) ジャンケレヴィッチは「赦し得ないもの」が赦される可能性も認めていたが、そこをデリダはとりあげていないという批判もある。(奥堀亜紀子「『赦し』とは何か 無条件的な赦しは必要なのか」、『21 世紀倫理創成研究』2015 年 3 月号、66-83 ページ。)
- 43) ジャック・デリダ、前掲論文、92 ページ。
- 44) 同上、95-96 ページ。
- 45) 同上、96 ページ。
- 46) 同上、92 ページ。
- 47) 「しかじかの形で、たとえば形を変えたり和解や喪の作業といった形で、忘却が浸透しかねないようなところではどこでも、赦しはもはや純粋なものではなくなります。」(ジャック・デリダ『言葉にのって 哲学的スナップショット』(林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001 年、201 ページ。)
- 48) 同上、202-203 ページ。
- 49) 同上、202 ページ。
- 50) 同上、204-205 ページ。
- 51) ジャック・デリダ、前掲論文、97 ページ。
- 52) ジュディス・L・ハーマン、1999 年、前掲書、261-269 ページ；野口裕二『物語としてのケア ナラティブ・アプローチの世界へ』、医学書院、2002 年、56-59 ページ。

- 53) 「被害者が罪人を「理解」するやいなや、和解の舞台はすでに始まっており、そしてそれとともに、普通の意味での赦しも始まっています。」(ジャック・デリダ、前掲論文、102 ページ)。
- 54) Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon*, *op. cit.*, p. 62 (前掲書、66 ページ)。
- 55) 「赦しは狂気であり、理解不可能なものの夜に、しかし明晰に、没入していくのでなくてはなりません。」(ジャック・デリダ、前掲論文、102 ページ)。
- 56) Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon*, *op. cit.*, p. 67 (前掲書、75 ページ)。
- 57) 鶴飼哲・高橋哲哉「討議 和解の政治学」『現代思想』2000 年 11 月号、66 ページ。
- 58) ジュディス・L・ハーマン、1999 年、前掲書、282 ページ。
- 59) 同上、282 ページ。
- 60) Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 618 (前掲書、284 ページ) 。 強調引用者。
- 61) *Ibid.*, p. 618 (同上、284 ページ) 。 強調引用者。
- 62) *Ibid.*, p. 649 (同上、310 ページ) 。
- 63) ボール・リクール著、2007 年、前掲書、198 ページ。
- 64) ジャック・デリダ、前掲論文、97 ページ。
- 65) Ernesto Verdeja, 《Derrida and the impossibility of forgiveness》, *Contemporary Political Theory*, 2004, 3(1), p. 23-47.
- 66) Guglielmo Falchetta, 《Forgiving the unforgivable: The possibility of the 'Unconditional' forgiveness in the workplace》, *Journal of Business Ethics*, 2022, 180(1), p. 91-103.
- 67) 杉村 靖彦『『困難』と『不可能』の間で 『赦し』をめぐるリクールとデリダの論争から』、『創文』 創文社、2005 年 4 月号、4 ページ。
- 68) 菊池美名子「トラウマ・スタディーズと批判的障害学を接続する」、『臨床心理学』2021 年増刊第 13 号、133 ページ。
- 69) 田辺明生「生き延びてあることの了解不可能性から、他者との繋がりへの再構築へ——インド・パキスタン分離独立時の暴力の記憶と日常生活」、『トラウマを生きる ト라우マ研究 1』田中雅一・松島健編、京都大学学術出版会、2018 年、507 ページ。
- 70) 本論文では詳細には立ち入らないが、ハーマンが部分的に依拠するピエール・ジャネは、ハーマンの理解とは異なり、過去のトラウマ的出来事を詳細に語るのではなく、〈あの時〉の私を過去化し、〈今ここ〉の私を意識することに重点をおく。ジャネの理論を研究することで、より具体的なアプローチの構想も可能だろう。(松嶋健「トラウマと時間性 死者と共にある 〈いま〉」、『トラウマを生きる ト라우マ研究 1』(前掲書、2018 年))
- 71) Das, Veena, 《Composition of the Personal Voice: Violence and Migration》, *Studies in History*, 1991, 7(1):65
- 72) ヴィーナ・ダス「言語と身体 痛みの表現におけるそれぞれの働き」、『他者の苦しみへの責任 ソーシャル・サファリングを知る』坂川雅子訳、みすず書房、2011 年、62 ページ。
- 73) 榊原哲也『医療ケアを問いなおす 患者をトータルにみることの現象学』、筑摩書房、2018 年、204 ページ。
- 74) 東畑開人『居るのはつらいよ』、医学書院、2019 年。
- 75) ジャック・デリダ、前掲論文、97 ページ。
- 76) Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon*, *op. cit.*, p. 61 (前掲書、65 ページ) 。

Contre le travail de deuil : réflexion philosophique sur l'impossible pardon et la restauration

Akane WAKASUGI

Cet article examine la relation entre le pardon et la restauration. Le concept de pardon a fait l'objet d'un examen philosophique approfondi, en particulier après la Seconde Guerre mondiale, et de nombreuses personnes considèrent le pardon comme un objet concret, principalement dans le contexte des conflits interétatiques et internes. L'intérêt de cet article est plus proche d'une perspective clinique et se concentre sur la relation entre le pardon et le préjudice subi par les individus. En effet, le pardon ne peut être indépendant du rétablissement d'un individu après un préjudice. Dans cette perspective, nous examinons la relation entre le pardon et le rétablissement de la vic-time à la suite du préjudice causé par un seul auteur. Dans un premier temps, nous passons en revue les théories de Judith Herman, chercheuse en traumatologie, afin de clarifier la place du pardon dans les principales théories de la recherche sur le traumatisme et de discuter de la guérison des victimes. Deuxièmement, nous examinons le concept de pardon de Paul Ricœur, qui considère le pardon lui-même comme un processus de deuil. Ensuite, nous examinons la théorie du pardon de Jacques Derrida, argument unique dans les études philosophiques sur le pardon, et la comparons aux théories d'Herman et de Ricœur. En s'appuyant sur le concept de pardon inconditionnel de Jacques Derrida, on trouve la pression de normalisation sous le pardon conditionnel. Enfin, à partir de l'endroit où le pardon inconditionnel de Derrida laisse ouvert pour les blessures, nous examinons la possibilité de restauration du traumatisme d'une nouvelle manière : à partir d'une perspective fondée sur l'anthropologie culturelle.

宗教事象とライシテ

フランスの公教育における宗教的なものへのアプローチ

白尾安紗美

『Résonances』第15号

2024年11月発行

116-132 ページ

ISSN 2435-8371

宗教事象とライシテ

フランスの公教育における宗教的なものへのアプローチ

白尾安紗美

はじめに

2002 年、哲学者のレジス・ドゥブレが「ライック¹⁾な学校における宗教事象教育 (l'enseignement du fait religieux dans l'École laïque)」に関する報告書 (以下、ドゥブレ報告書) を国民教育省に提出した。以降、フランスの公教育カリキュラムには宗教事象教育が導入され、今日に至っている。

宗教事象教育という言葉は日本ではあまり聞き慣れないかもしれない。これは宗教学の分析概念として定着している宗教知識教育に分類されるもので、特定の宗教・信条の立場に依拠せず、科学的知見に基づいて諸宗教に関する知識の習得を目的とする教育である²⁾。独立した教科はなく、歴史、文学、哲学など、中等教育課程の複数の科目を通して宗教的知識を身につける宗教事象教育は、いわばフランス式の宗教知識教育である。ここであえてフランス式と付け加えているのは、「宗教事象 (fait religieux)」が共和国の国是であるライシテ (laïcité) との関係のなかで選ばれた用語であると言っても過言ではないからだ³⁾。ライシテとは、共和国憲法の第一条にも記載されている国家の非宗教性ないし政教分離の原則のことで、より広くは宗教的なものと政治的なもの (ひいては公的なもの) の関係を表す意味でも使われる。そして、学校はその主戦場である。

本稿はドゥブレ報告書に至るまでの、公教育における宗教的知識をめぐる議論の過程に注目するものである。当時の争点や実際に導入されたカリキュラム、今日的課題に関してはすでにフランスで豊富な研究の蓄積があるが⁴⁾、それらを踏まえた上で問うのは、フランスの宗教知識教育はなぜ「宗教事象」の教育でなければならなかったのかということである。ヨーロッパの国々では公立学校で宗教教育を行うことが珍しくないが、「宗教事象教育」と銘打った教育を行っているのはフランスだけである。本論文はこうした言葉の選択を切り口として、主に 1980 年代から 1990 年代にかけて発表された、政府や教育省への提言、報道記事、シンポジウムの報告書などを通して、「宗教事象」がどのような文脈で選ばれ、その過程で何が退けられたのかを論じていく。そして同時期に、北東部アルザス=モゼルの公立学校において実施が検討されていた culture religieuse⁵⁾の教育に関する議論も参照することで、フランスの選択を際立たせることができるだろう。

宗教的知識の教育の必要性が教育界と学术界で認識されたのは 1980 年代のことである。本稿は、教育連盟 (la Ligue de l'enseignement) が表した、若者の宗教的無教養に対する危機感を出発点とし、その対策として当初は歴史的アプローチが注目されたことを見ていく。次に、フ

ランスの文脈における culture の語を分析し、「教養」を意味するはずのこの言葉が、宗教知識教育を表すには相応しくないとされた理由、そしてこれがアルザス=モゼルでは受け入れられた背景を検討する。最後に、1989 年のスカーフ事件の影響とライシテの変容を踏まえ、「宗教事象」はライシテの再定義の文脈で採用された概念であることを明らかにしていく。

I. 文化的遺産としての宗教の危機

ドゥブレ報告書は現在の公教育カリキュラムで導入されている宗教事象教育の出発点であり、20 年近くにわたる議論の着地点である。事の発端には、教育連盟が示した、中高生の宗教的教養の欠如に対する危機感があったのだが、1980 年代の学校教育でなぜこのような問題が浮上したのか。何が争点となったのか。本章では、20 世紀後半における宗教的・文化的遺産と若者の関係の変化から、歴史学者のフィリップ・ジュタールが 1989 年に国民教育省に提出した報告書までの流れを中心に検討する。

I-1. 教育連盟の警鐘——若者の宗教的教養の欠如

1982 年、教育連盟はその年次大会で「主要な宗教の創始に関わる原典や神話の学習、それらの歴史、文明の発展への正負の寄与」について学校で学習する必要性を訴えた。この教育連盟は 1866 年に教育活動家のジャン・マセによって創設され、無償でライクな公立学校を支持し、公立学校の脱宗教化＝ライシテ化⁶⁾を後押しした組織だが、およそ 100 年後「今度は宗教を学校に呼び戻そうとした」⁷⁾。

同様の声は教育界からもあがる。現場の教員や校長、視学官らは中高生の宗教的教養の深刻な欠如に対して警鐘を鳴らした。宗教的な知識が不足しているということは、文学作品や歴史的出来事、芸術作品を読み解くための最低限の指標を持ち合わせていないということである。フランスおよび西洋の芸術や文学など、文化的遺産と称されるものの多くはユダヤ＝キリスト教的世界観を土台としている。フランスを代表する思想家や文豪の作品の読解、宗教改革やフランス革命の歴史的意義の理解にはユダヤ教やキリスト教の知識が欠かせないが、多くの生徒がそれを持ち合わせていない実態に教育現場は危機感を覚えたのだった。ある高校の教員は「クラスの半数の生徒にとってイースターやペンテコステ、受胎告知、主の昇天、聖母の被昇天は理解不能か何の意味も持たないかで、恵みや罪、三位一体などについてはもはや尋ねるまでもない」と、実情を明かしている⁸⁾。

それまで宗教に関する知識が公教育のプログラムで全く扱われていなかったのかというと、そのようなことはなく、文学作品や歴史、古典語（ラテン語、ギリシャ語）などの学習には宗教的なものがたしかに含まれていたが、教員が宗教的な主題を把握していなかったり、駆け足で済ませられたりすることも珍しくなかった。宗教的な知の基盤が揺らいだ背景には、1960 年代以降、理系の科目を重視したカリキュラム編成が行われたこと⁹⁾、宗教の社会的影響力の

低下など複合的な要因があるが、20 世紀半ば以降に起こった重要な変化として、社会の世俗化にともない、家庭内における宗教的实践が衰退したことがあげられる。そして、伝統宗教に関心を持たなくなった親は子どもを教会に行かせなくなったのである。

宗教社会学者のダニエル・エルヴェ＝レジェは『記憶のための宗教』（La religion pour mémoire）で、宗教実践を継承する家庭の機能低下を記憶との関係の中で論じている。「伝統、すなわち一筋の信仰の系譜を、宗教に関する問題の中心に据えと、その行末は直ちに集合的記憶の問題と結びつけられる」と考えるエルヴェ＝レジェは、家庭における宗教的継承の断絶が記憶の伝達に決定的な影響をもたらしたと分析している¹⁰⁾。従来、宗教的な実践や伝統が次の代に伝えられるとき、そこには社会全体で共有された、過去と未来をつなぐ記憶、すなわち宗教に関する体系的な知識も伴っていた。ところが家庭で宗教的伝統が引き継がれなくなると、ユダヤ＝キリスト教的文化と次の世代との関係は途絶えてしまう。こうして教会に通うことで自然と身についていた経験的な知識はアクセス不能なものとなり、それを補填する場はなかったのである。歴史学者のフィリップ・ジュタールによれば、宗教に関する知の喪失はフランス人の「集合的記憶の大部分が脅威にさらされる」¹¹⁾ことを意味していた。

I-2. 「諸宗教の歴史」に集まる注目——宗教的知識に特化した科目は必要か

1980 年代後半になると、専門家の間の議論では歴史の科目に注目が集まり、諸宗教に関する歴史（histoire des religions）に特化した科目を設けるべきか否かという議論が浮上する。記憶の問題と直接的に結びつく科目といえば歴史であるし、諸宗教の始まりや歴史的事件に対する宗教の影響を学べる上、既存のカリキュラムで対応が可能な点から期待されたのだった。そのような機運のなか、上述のジュタールは 1989 年、リオネル・ジョスパン国民教育大臣（当時）の要請で「歴史、地理、および社会科学の教育に関する考察を目的とする報告書」（以下、ジュタール報告書）を提出し、1991 年には、この報告書を主題とした大規模なシンポジウムがブザンソンで開催された¹²⁾。

このイベントには「ライickな手法で諸宗教の歴史を教授すること」という題目が付され、授業の名称、独立した科目の有無、教員の養成や方法論、フランスおよび諸外国の宗教知識教育の歴史と現状などをテーマにした四つの分科会を通して網羅的な議論が行われた。なかでも大きな争点となったのは先述の通り「諸宗教の歴史」の科目を設けるか否かという点である。このシンポジウム以前にも、宗教的知識に特化した科目の設置には賛否両論あったが、その開設にはいかなる争点があったのか。

たとえば、キリスト者を表明している教育哲学者のギー・コックは、宗教は歴史の専売特許ではないとして科目の創設には反対した。コックによれば、単一のアプローチに偏ることによって宗教のイメージに歪みが生じかねない事態になるよりは、たとえアプローチに統一感がなくても、複数の科目に宗教事象を分散させる方が適当な選択だった¹³⁾。また、歴史的アプローチへの偏りは、宗教をもっぱら過去の事柄に限定させてしまい、現代社会と宗教の関係につい

て学習する機会がないというデメリットがあった。

一方、ライシテの観点から懸念されていたのは、宗教知識教育の名のもとに宗派的な宗教教育が行われることである。哲学者のカトリーヌ・キンツレーのようにライックな学校を厳に守ろうとする立場の識者は、たとえ「歴史」という形であれ、19世紀末に公教育から排除されたカトリックの教理教育が「トロイの木馬」のように再び学校に戻ってくることに危機感を抱いた。

他方で、ライシテ研究の第一人者であるジャン・ボベロやイスラーム研究の権威として知られるムハンマド・アルクーンは、諸宗教の歴史に特化した科目の設置を支持していた。ボベロは、近代公教育とライシテがフランスで確立した後、「二つのフランスの闘い」¹⁴⁾の一方を代表したカトリシズムが宗教の代表的存在となってしまう、結果として宗教的少数派の存在を考慮した、真に多元的な文化は築かれなかったと指摘する。したがってボベロによれば、諸宗教の歴史に関する授業の導入は学校を宗教的多元性に開かれた場にすることを可能にするし、それは現代の民主主義社会にとって必要なことだった。そして宗派的な宗教教育の入る余地もなく、ライシテを遵守する宗教知識教育を実施するには、社会学的な知見に基づいた一つの科目を設けることで適切に運営されると提言したのである¹⁵⁾。当初、宗教知識教育は主にナショナルな文化的遺産の記憶との関わりのなかで検討されていたが、ボベロが示すように、多元性を考慮した宗教知識教育の課題もあったことがわかる。

最終的にジュタールは、ブザンソンのシンポジウムでの報告を踏まえ、宗教に特化した科目を設置する案を退けて、中等教育課程の既存の科目で宗教的な現象をより強調することを提案した¹⁶⁾。ここにおいて、複数の科目で宗教事象を教える「宗教事象教育」の青写真ができたといえよう。

1980年代、若者の宗教的知識の欠如の問題は教育現場を困惑させ、文化的遺産の危機として認識された。学校は失われつつあった宗教的知識を教会や家庭の代わりに取り戻す場だった。しかし知識という形であっても、19世紀末のフェリー法でカリキュラムをライシテ化したフランスの公教育で、宗教的な事柄を積極的に学習することには少なからず慎重さが求められた。すなわち何をどのように学ぶかという問題に加えて、フランスの場合、客観的な知識としての宗教をどのような概念で表すかという問題があった。

II. 包括的な概念を求めて—culture の場合

フランスの公教育で宗教的知識を教授するにあたり、方法論や内容の他に論争となったのがこの教育の名称である。教養の不足が問題なのであれば、宗教的教養を身につけるための教育が必要であるという議論になることを想像するが、宗教知識教育の名称に「教養」を意味する culture を使うことにためらいを覚えた専門家は少なくない。本章ではこの culture の多義性に注目し、いかなる点で culture がライickな教育に相応しくないとみなされたのか、その一方で、公立学校で宗教教育が実施されているアルザス=モゼルではなぜこれが評価されたのかについて検討していく。

II-1. 多義的な culture religieuse

宗教的な知識が欠如している状態のことをフランス語では inculture religieuse と言う。この inculture は「無知」あるいは「教養がない」と訳される。一方でドイツ語の Kultur に由来する culture は、「教養」「文化」「涵養」などの意味を持っており、教育の文脈におけるこの多義性はしばしば指摘されている¹⁷⁾。これらは互いに意味が重なるところがありつつも同義ではないため、同じ単語でも日本語で考える場合は文脈から読み解く必要がある。そしてこの区別は、フランスの宗教と教育の問題を理解する上で重要なものとなるのである。

レジス・ドゥブレは、公教育で行うのは culture religieuse の教育ではないことを報告書の提出後に念押ししていた¹⁸⁾。こう付言する必要があるのは、そのように捉えられてはいけない理由があるからであり、ここには「culture=文化／教養／涵養」と「religieuse=宗教的」が組み合わせられた時に帯びるニュアンスの問題と、ライシテの原則を有するフランス特有の理由がある。以下ではフランス語の culture の意味を確認し、これが「宗教的」と形容された際のニュアンスの違いを分析する。

まずは辞書における意味から確認していこう。代表的なフランス語辞典のラルース（オンライン）と『プチ・ロベール』を見ると、culture とは「知的訓練によって精神を豊かにすること」「特定分野の知識」「批判的思考、審美眼、判断力を発達させるための体系的な知識」とある¹⁹⁾。その対義語には「無知」や「無教養」が記載されていることから、日本語の「教養」に該当すると考えて差し支えない。この意味の culture であれば、宗教的と形容されても宗教に関する教養だと理解できるため、公教育で行う上での中立性は担保されるだろう。

次に「文化」の意味に該当する項目をフランス語辞典で見ると「ある民族集団、国民、文明を特徴づけ、他のグループや国民と区別する物質的ないしイデオロギー的事象の総体」とあり、これは「人間行動の様式（型）および意味づけの象徴体系」²⁰⁾と規定している社会科学の定義にも通ずるものである。ただし、宗教は「人間の営みであるかぎりにおいて文化の1領域もしくは1側面をなすもの」²¹⁾であることから、宗教と文化は厳然たるかたちで分化しきれない。ではフランス語で「宗教（的）文化」と言うときどのようなニュアンスを帯びるのか。

前節でも参照したエルヴェ＝レジェは、『カトリシズム—ひとつの世界の終焉』(Catholicisme, la fin d'un monde) のなかで、カトリック的伝統との結びつきが強いフランスで「宗教文化の喪失」に言及すると、カトリック的(・・・・・・)伝統の記憶の伝達に問題が生じていることを連想させると述べている²²⁾。すなわち、この言葉には集合的記憶が失われることに対する危機感が含まれており、宗教というよりも文化的アイデンティティの問題に関わる。そしてこれを強調することは、個々人の信条を問わず、歴史的に継承されてきたある種のフランス性(francitude)をすべての人が共有していると自明視することになる²³⁾。フランスにおける宗教文化は、歴史的に(支配的だった時期が長くても)カトリックに限定されるものではないし、今日であればなおのこと多様化している。同様に宗教社会学者のミレイユ・エスティヴァレーズも、「宗教文化」には、宗教はフランスの文化の中に浸透しているのだから、生徒はそれを読み解けて当然であり、そこに価値を見出すことまでもほのめかす語感があると指摘する²⁴⁾。生徒たちのバックグラウンドを考慮し、宗教に関して彼らが客観的かつ批判的に考えるための教育を行うには、語感から誘導される価値判断は可能なかぎり排除されている必要があった²⁵⁾。

最後に、culture には一義的に「土地の耕作」の意味があるが、これが転じて「心を耕し養うこと」、すなわち「修養」や「涵養」を意味することもある²⁶⁾。ライックな公教育の性質を踏まえた時に問題となるのはこの意味である。なぜなら受け手によっては、culture religieuse が「信仰心の涵養」にも聞こえるからだ。教育社会学者のジャクリーヌ・ゴトゥランによれば、culture religieuse は「信仰への目覚め(éveil à la foi)」、「宗教的感性への手引き(initiation à la sensibilité religieuse)」と並んで、カテキスム的な教育(つまりは宗派的な宗教教育)になりかねない意味合いを含んでいる。そのような教育は、宗教の「特異な経験だけでなく、信徒共同体への参入の呼びかけ」にもなり、生徒の良心の自由を十分に保障することができない²⁷⁾。したがってこの表現を冠した教育は文化的中立性を担保できないだけでなく、ライシテにも抵触するのではないかという警戒がつきまとうことになる。

II-2. 宗派的宗教教育から culture religieuse の教育へ

他方で、地方に目を向けると、多義的な culture religieuse が好都合な場合もあることがわかる。北東部のアルザス＝モゼルである。本節ではその用法を見る前に、宗教と教育に関するこの地域の事情を概観する。アルザス＝ロレーヌの名称でも知られるこの地域は、19 世紀後半から 20 世紀半ばまで、独仏の領土争いの標的となり、帰属が変わったことで地域固有の制度が形成された。そのひとつが宗教と教育に関する制度で、代表的なのは 19 世紀初頭にナポレオンが締結したコンコルダートと独仏両時代の公教育法である。これらが今日も依然として効力を持っているため、この地域では公認宗派のカトリック、プロテスタント(ルター派、カルヴァン派)、ユダヤ教の宗教教育が公立学校で実施されている²⁸⁾。つまり国家と諸教会の分離を定めた 1905 年法が適用されていないのである。

この宗教教育は、伝統的に、一つの宗派の視点から教授される信仰教育（宗派的宗教教育）だったが、1960年代以降、こうした形式の宗教教育は壁にぶつかるようになる。I章で触れたように、背景には宗教の社会的影響力の低下と、人々の日常生活から宗教実践が後退したことがあった。そしてこのような宗教離れは宗教教育の受講者数の減少をもたらした。特に著しい変化があったのは中等教育課程で、その数字を見てみると、1977年に中等課程全体で55%だった受講率が、1997年には34%にまで落ち込んでいる²⁹⁾。宗教教育が選択必修科目である初等教育課程と異なり、中等教育課程では選択科目であるため、カリキュラムの負担の観点からも宗教教育は敬遠された。この状況に、宗教教育を管轄するカトリックやプロテスタントの代表機関は少なからず危機感を覚えた。

宗教教育に対する危機感が募っていた時期は、国内で宗教的無教養の問題が議論されていた時期と重なっている。当時のアルザス=モゼルの宗教教育の受講者数の減少のほか、国内の他の地域同様、中高生の宗教的知識の欠如と、増加しつつあったムスリム人口への対応という三つの課題に直面していた。特に最後の点に関しては、制度的な限界を越える必要があった。この地域で宗教教育を開講できるのは基本的に公認宗派のみであるため、イスラーム教の代表者は不満を覚え、他の公認宗派に認められているような宗教教育の設置を希望していたのである³⁰⁾。コンコルダートとの結びつきが強い初等教育課程でこの要望を実現することは容易ではなかったが、中等教育課程にはそのような制限がなかったため、既存の宗派的な宗教教育とは別に、イスラーム教をはじめ他の宗教も扱える新しい宗教教育の設置が検討されたのだった。

II-3. アルザス=モゼルにおける culture religieuse の意味

国内の教育的課題と地域の事情に対処するため、1990年代以降、アルザス=モゼルの宗教教育は再編成に向けて議論が重ねられる。そしてその過程で注目されたのは「諸宗教の歴史」でも「宗教事象」でもなく culture religieuse だった。国内の議論では退けられた culture religieuse が、なぜアルザス=モゼルでは採用されたのだろうか。

先述のとおり、フランス語の culture は、文化、教養、涵養の意味を持つ多義的な言葉であり、「宗教的」と形容すると文脈によって意味が変わるため、日本語で考える際は訳し合わせる必要がある。ただし以下で見ていくように、アルザス=モゼルの事例は三つの意味が混在する文脈であるため、一つの訳を充てるのが容易ではない。したがって本節では補足を加えながらフランス語表記のまま議論を進めていく。

ジュタール報告書を踏まえたシンポジウムがブザンソンで開催された1991年、アルザスのストラスブールでは culture religieuse の教育に関する国際シンポジウムが行われた。この場を取り仕切った宗教法を専門とするフランシス・メスネルは、アルザス=モゼルの中等教育過程で実施すべき新しい宗教教育は、culture religieuse の教育になると述べている。メスネルによれば、「宗派的な宗教教育」と「諸宗教の歴史」をめぐる当時の国内の議論は、歴史的にフランスで展開されてきた「宗教」と「ライシテ」の対立、言い換えれば「二つのフランスの闘い」

の再燃に映った。一方で *culture religieuse* の教育というアプローチであれば、その二項対立にとらわれず、さまざまな事象を包括的に学習できる点で妥当な選択だった³¹⁾。つまり *culture religieuse* は、ライックな宗教知識教育との差別化を図るために選ばれたということができるが、宗教に関わる事柄を幅広く扱うことを前提としているため、これは宗教文化、宗教的教養の両方の意味で捉えられなくもない。そこで 1999 年に行われたルター派およびカルヴァン派³²⁾の総会で提案された定義を見ながら、もう少し踏み込んでこの意味について考えてみたい。

両プロテスタント教会によれば「*culture religieuse* の教育とは、教区主導のカテキスム（キリスト教の教理教育）とも、単なる歴史の教育とも一線を画すものである。それは他の教員や教科との対話のなかで行われ、知識を提供するものである。同時にこれは一人の証人として話す教員が担当する。そこでは宗教への勧誘は一切なく、多様な信仰のあり方が尊重される。」³³⁾

宗派教育と歴史の教育が言及されていることから、この定義は国内で進行していた宗教知識教育の議論を踏まえたものと考えられる。そして *culture religieuse* の教育を行うことは「他の一連の教科の中に宗教を組み込むことを意味する」とあるが、ここで言われる他の教科とは、言い換えれば「ライックな科目」である。この一文は、新たな宗教教育と他の教科（文学、歴史など）とは互いに隔絶されたものではなく、「知識を提供する」点において相互補完的な関係にあることを示唆している。これはある意味で、従来の宗派教育を脱宗教化するような意図が垣間見える表現であると受け止めることもでき、この文脈においては *culture religieuse* を宗教的教養と訳しても差し支えないだろう。

一方で「宗教文化」としての *culture religieuse* に関してはどうか。上記の定義は「多様な信仰のあり方」にも言及しているが、これは他者の文化に根ざす宗教も含む表現であり、イスラーム教の存在を意識した表現であることは想像に難くない。このような読み方をすれば *culture religieuse* を「宗教文化」の意味で理解することも可能であり、異文化理解のための教育という名目も成り立つ³⁴⁾。

最後に、上記の定義で見落とせないのは、*culture religieuse* の教育を行う教員が信仰の「証人」として教壇に立つことである。布教活動のような積極的に勧誘を行わないとはいえ、「信仰心の涵養」の目的が見え隠れしていると、ライシテを厳に守ろうとする立場からの批判が聞こえてきそうだが、この新しい宗教教育はライックであることを目指してはいない。あくまで「宗派的な〔教育を行うという〕性格を持つ学校の規定を遵守」³⁵⁾する前提があり、この点が揺らぐことはないのである。この文脈ではむしろ、教員が一人の証人として、多様なバックグラウンドを持つ生徒と対話を行うことを肯定的に捉えているところもあるだろう。このような意味の *culture religieuse* に主軸を置いた教育は、1990 年代後半から試験的に導入され、今日まで実施されている。

Culture は、教養という包括的で一般的な意味を持っているにもかかわらず、「宗教的」と形容することで公教育に適さない語感を帯びるのはフランス特有の事情だろう。他方でアルザス=モゼルの宗教教育では、*culture religieuse* の内包する三つの意味それぞれが有効である。も

ともと公立学校に宗教の科目があることや、ライシテの遵守が必ずしも至上命令ではないことが、この言葉の選択を可能にしたと考えられる。このような比較から、宗教事象教育に至るまでの議論がいかにライシテを中心に検討されていたかがわかるだろう。多義的で曖昧な概念は中立性やライシテの観点から退けられてしかるべきもので、それはスカーフ事件を経た後のフランスであればなおのことだった。

III. ライシテの再定義の流れのなかにあった「宗教事象」という選択

90年代に入ると宗教事象に対する関心が高まるが、その動向を検討する前に、80年代には異なる文化や宗教的他者の理解に関する議論があったことにも触れておく必要があるだろう。ここで他者として想定されているのは移民の増加とともに定着しつつあったイスラーム教である。本章ではまず、公教育のカリキュラムで他者の宗教を学ぶ意義が80年代に検討されていたことを見ていく。そして1989年のスカーフ事件がライシテの議論にもたらした影響について触れた後、宗教を「事象」として扱うことがフランスの公教育に適しているという着地点に至った理由を検討する。

III-1. 文化的他者との共生に向けた教育

周知のように「栄光の30年」と呼ばれる高度経済成長期の間、フランスは旧植民地の北アフリカから大量の労働者を受け入れた。1973年のオイルショックを機にその勢いが減速すると、以降は移民の流入ではなくフランスへの定着が促される。70年代後半は政府の後押しもあり、労働者は家族を呼び寄せたが、彼らの多くはムスリムで、フランスにとってイスラーム教は他者の宗教だった。そこで課題となったのが彼らの「統合」であり、これは1980年代以降の政治的スローガンとなる。

このような新しい文化的他者との共生に直面する教育は大きく見直される必要があり、政府は専門家に提言を求めた³⁶⁾。なかでも重要な指摘は、1985年にピエール・ブルデューを中心としたコレージュ・ド・フランス教授団からフランソワ・ミッテラン大統領（当時）に提出された「未来の教育のための提言」（以下、「提言」）にある。題に提言とあるが、邦訳を務めた堀尾輝久によれば、これは「現実の問題点の分析と未来のあるべき学術・教育・教養についての考え方の原則的な視点をまとめたもの」³⁷⁾である。したがって宗教的知識の教育と直接的に関係する文書ではないが、先述のジュタールは、自身の報告書は「提言」の示した見通しに基づいており、それを一つの具体的実践に移すものであったと哲学者のフィリップ・ゴダンに明かしているため³⁸⁾、ここには連続性があると考えられる。

他者の宗教について、「提言」で多くは論じられていないが、学校が新たな他者との共生を促す場としての機能を持つべきであるとの指摘は見られる。学校では「別の文化の形態を理解し受け容れるのに必要な手段（哲学、言語学、民族学、歴史学、また社会学が提供する諸手段）

が念入りに準備」されなければならない、そのような「開かれた学校」は「古くからの居住者と新たな移住者」との「出会いの場」となることが期待されている³⁹⁾。この新たな移住者とは無論、移民のことである。

さらに「提言」は次のように続ける。「すでに小学校から、子どもに、（身体技法や衣、食、住における）習慣の多様性や思考システムの多様性を受け入れることに慣れさせるような地理学的、民族誌学的な要素を導入し」、教育は「科学がめざすものに内在する理性の普遍主義と、歴史諸科学の教える文化的な知恵と感性の多様性に注意を向ける相対主義とをあわせ持つものでなければならない。」⁴⁰⁾ここで、衣食住の習慣に関する多様性を受け入れること、科学に基づく普遍主義と文化的多様性を考慮する相対主義に言及されていることに注意したい。宗教はこうした多様性のなかに含まれるものであり、客観的な事象、知の対象として理解されるべきものだろう。ところが仮に知の対象となることが可能であっても、それを理性に基づいて多様性として受け入れられるかどうかということは全く別問題であることが 1989 年のスカーフ事件と、これに続くライシテをめぐる論争によって明らかになる。そして「衣」の習慣にあたるスカーフの着用に対して教育界も学術界も大きく賛否が分かれ、その論争のなかで教育とライシテの関係は大きく再編成される。

III-2. スカーフ事件で露呈した矛盾

スカーフ事件とは 1989 年 9 月の新学期、パリ郊外クレイユ市の中学校で、三人のムスリム女子生徒が教室でスカーフを外さなかったことが理由で退学処分になった出来事である⁴¹⁾。この一件について、リオネル・ジョスパン教育相（当時）は、コンセイユ・デタ⁴²⁾の意見に基づき、公的機関としての学校の秩序に混乱を生じさせないかぎり「生徒たちによる宗教的標章の着用は、それ自体ライシテの原則と相容れないことはない」⁴³⁾と、少女たちの宗教的自由を尊重する趣旨の通達を発表した。しかし、ほどなくしてアラン・フィンケルクロート、エリザベート・バダンテール、レジス・ドゥブレなど、左派を代表する知識人は、この通達に対する反論を雑誌『ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』に発表した。記事は「教師たちよ、妥協してはならない！」と題され、ジョスパンが擁護した「すべての子どもを受け入れる」場としての学校では、子どもたちが「親の宗教をそのまま学校に持ち込んでくること」までも容認されていないと主張し、公立学校でのスカーフの着用に強く反対した⁴⁴⁾。これはいわゆる「（宗教に対して）戦闘的なライシテ」と呼ばれるものであり、記事のなかでも支持されている姿勢である。

スカーフに対するこのような拒否反応は、端的に言えばコミュニタリズム／共同体主義⁴⁵⁾や多文化主義への警戒であり、フランスが標榜する共和主義の限界を表している。憲法学者の山元一の言葉を借りれば「〈フランス共和主義〉の基本的な発想」において、市民は「いわば一旦〈裸〉になり、全ての属性をカッコに入れて市民社会の一員とならなければ真の自律性を獲得できない」⁴⁶⁾。この市民を育成し、共和国のもとに統合していく装置が公立学校であること

から、マイノリティのアイデンティティに根ざした要求や、文化的差異を容認する多文化主義の考え方は原理的に共和主義と対立せざるをえない。「戦闘的なライシテ」を支持する知識人にとって、スカーフの着用は、共和国の価値を尊重する市民から構成される社会と、その市民を育成する学校の根幹を脅かす問題だった。この事件以降、公的空間としての学校の中立性を重視し、宗教的アイデンティティの表出を認めない厳格なライシテと、多様な文化的背景をもつ生徒に配慮し、宗教的多元性を尊重する妥協的なライシテという図式が生まれたのである⁴⁷⁾。そして社会の機運はスカーフ着用を禁止する方向へと向かい、2004年、宗教的標章の着用を禁止する法が制定される。

このスカーフ事件を、宗教的知識の教育をめぐる議論の文脈に位置づけてみると、コレージュ・ド・フランス教授団による「提言」で推奨された移民との共生のための教育は一つの難題に直面することがわかる。宗教とライシテをめぐる言論空間に、帰属としての宗教（ここではスカーフ）は排除し、知識としての宗教は積極的に取り入れるという、一見すると相反する動きが同時に生じたからである。

III-3. 「宗教事象」という着地点

ジュタールは1991年のシンポジウムの結論で「他者性」や「異なるもの」への接近を可能にするライシテの可能性を説いたが⁴⁸⁾、スカーフ事件を経た90年代のフランスでは、公立学校における宗教の扱いが極めてデリケートな主題となっていた。共和国の学校が「脅威」に直面していると主張するライシテ主義者の警戒心を煽らない範囲で、他者の文化を含めた宗教的なものを客観的に学ぶ教育を行うには、その中立性が徹底される必要があった。過去のみならず現代も射程に含み、信仰教育が入る余地もなく、さまざまな科目から宗教現象にアプローチできる概念とは何か。前章で見たとおり、多義的な *culture* はこれに適していない。このほか「歴史」「現象」「出来事」あるいは「比較宗教史」「宗教社会学」など複数の候補が挙げられていたなか、有力視されたのが「事象」である。

「宗教事象」自体は、20世紀の終わりになって突如として現れた言葉ではない。宗教社会学者のオリヴィエ・ロタによれば、19世紀からプロテスタントとカトリックの間の論争で既出しており、エミール・デュルケームの仕事によって「社会的事実／事象 (*fait social*)」としての宗教が理論化される⁴⁹⁾。同じく宗教社会学者のジャン＝ポール・ヴィレームは、「宗教事象」の「事象」はデュルケームやマルセル・モースの概念を「必ずしも忠実に継承しているわけではないが、社会学的アプローチが持つ客観化の関心に連なるものではある」⁵⁰⁾と述べている。

公教育との関係で論じられるようになったのは90年代に入ってからのことだ⁵¹⁾。1993年、エルヴェ＝レジェによって社会科学高等研究院 (EHESS) と国立科学研究センター (CNRS) に設けられた宗教と社会科学の研究所は「宗教事象の学際研究センター (*Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux*)」と名付けられた。同じ年、歴史学者のジャン・ドゥリュ

モーが編者を務めた『宗教事象』（Le Fait religieux）と題された論集が出版された。16人の研究者が参加したこの論集は、ヨーロッパだけでなく、アフリカやアジアの諸宗教の教義や聖典、神話、組織運営などを扱う百科事典的な特徴を持っているが、歴史的内容に偏らず、宗教が直面する現代的状況にも触れている。宗教的な遺産との断絶が懸念されていたなか、その豊かさや現代的課題を広く訴えることを試みた著作で、「宗教事象」という表現が広まるきっかけともなる。そして90年代後半から2000年頃になると、ル・モンドのような全国紙の記事にも出現するようになるため、この頃にはメディアでも市民権を得ていたことがわかる⁵²⁾。ヴィレームによると「社会科学のアプローチに依拠し、歴史家も受け入れるようになった『宗教事象』という表現は、『宗教的』というラベルを貼られた社会現象に科学的なアプローチで迫るという客観化の側面を強調するもの」⁵³⁾だった。この「客観化」可能である点が、ライシテに基づく宗教的知識の教育の条件に合致したのである。

「事象」は観察可能で、中立かつ多元的であるため、ライシテの原則に適う特徴を十分に備えていたとドゥブレは述べる⁵⁴⁾。そして宗教を「事象」と認識すれば、公教育において「教養の対象（objet de culture）」となるし、それは「信仰の対象（objet de culte）」としての宗教と明確に区別される⁵⁵⁾。重要なのは、学習の対象となる知が、経験や体験の観点からすべての生徒にとって平等に理解可能なものか否かという点である。「信仰」とは、スカーフのように個人や特定の集団の経験の領域に関わることで、万人が共有できる知とはならない。しかし「事象」というアプローチであれば、文化的・宗教的属性の如何を問わず、知的に理解可能な範囲内で扱うことができ、そのように獲得した知は共有しうる「教養」となるのだった。

宗教事象教育を具現化する上で強い後押しとなったのは、2001年のアメリカ同時多発テロである。イスラーム教に対する警戒心が急激に高まり、フランスにも一定数のムスリム人口がいたことから、文化的な軋轢を防ぐ対策として、公教育で宗教的な知識の教育を行うことが急がれ、ジャック・ラング国民教育大臣（当時）は「教育機関で行う宗教事象教育に関する考察」をドゥブレに要請したのである⁵⁶⁾。ドゥブレ報告書はそのような逼迫した文脈で提出されたものだった。

おわりに

1980年代から1990年代の宗教的知識の教育に関する議論は、公立学校におけるライシテの再定義の動きのなかに位置づけられる。フランスの宗教知識教育をめぐる議論の一つの特徴は、公立学校の中立性ゆえに、教育の名称自体と、宗教に対するアプローチに非常に高い厳密性を求める点にあるだろう。

宗教事象教育の発端には、中高生がユダヤ＝キリスト教的文化遺産と無縁になってきていることへの危機感があった。同時に、移民の増加にともないフランス社会の人口構成が変容しつつある時代であったため、教養も、異文化に対する理解も、いずれも深める教育のあり方が模

索された。19 世紀末、カトリックとの対立の末に脱宗教化がなされた公教育の歴史と性質を踏まえると、学校で宗教的な知識を扱うにあたり、客観性と中立性の担保は最も重要な条件だった。そして、80 年代から 90 年代にかけて展開された議論を追うと、1989 年が一つの分水嶺であったことは否めない⁵⁷⁾。この年は、一方ではジュタールの報告書が提出されている。これは 1991 年のシンポジウムにつながるもので、複数の科目を通して宗教的な知識を学ぶ方向性を定めた。他方で、同じ年にはスカーフ事件が起きており、学校とライシテの議論を新たなフェーズへと移らせた。それまで「歴史」や「教養／文化」、「宗教社会学」など、知識としての宗教へのアプローチにはさまざまな提案があったが、ライシテ主義者の視線もあるなか、その選択肢は限られた。「客観化」可能という条件を備えた「事象」という語の選択は、1989 年以降の文脈とは切り離せないものだったと言えるだろう。

ところで、本稿で参照したアルザス=モゼルの事例から国内の議論を照らしなおしてみると何が見えるだろうか。本稿では、「事象」と culture の二つの概念に注目し、ライシテの遵守がより保障されるのは前者であることに触れた。ただ、ドゥブレ報告書が提出された後、「事象」もまた曖昧さや不十分な点が指摘されて批判の対象になる。本稿でも言及したロタによれば、宗教的なものを厳に観察可能な事象に限定したことで、実はドゥブレはデュルケームが「社会的事象」に含んでいた、宗教のスピリチュアルな側面までも削ぎ落としたと指摘する⁵⁸⁾。観察可能な事象は結果的なものであり、その原因の部分にある、さまざまな信仰・精神のあり方を抜きにした宗教的知識の教育とは可能なのか。それは本来語られるべきことをあえて遠ざけたのではないかとロタは指摘する。ライシテの遵守を過度に意識した結果、宗教的他者の理解につながる教育の道を狭めてしまったのではないだろうか。導入から 20 年が経つが、今日の宗教事象教育は暗礁に乗り上げているという指摘も少なくない⁵⁹⁾。

この点を踏まえると、アルザス=モゼルにおける culture religieuse の教育は中立ではないかもしれないが、最も包括的な選択であったようにも映る。共和主義的なライシテの弊害から一定の距離を置いている地域から提案される宗教知識教育のあり方も、何らかの示唆を与える可能性があるかもしれない。もっとも、culture religieuse の教育は果たして宗教知識教育なのかという疑問は残る。宗教学では宗教に関する教育を、特定の宗教の信仰心を育むことを主眼に置く宗派的宗教教育と、批判的思考力を身につける宗教知識教育とに大別してきたが、アルザス=モゼルの事例はいずれの分類をまたぐものであるため、この考察は別稿にゆずりたい。

本稿は日本学術振興会・特別研究員奨励費（研究課題番号：22KJ0495）の助成を受けたものである。

Notes

- 1) ライック (laïque) は、フランス語のライシテ (laïcité) の形容詞。本稿では公立学校の性質に関わる語として、非宗教的ないし脱宗教的、特定の宗教によらない、宗教的・思想的に中立などの意味で使用する。
- 2) このほかには特定の宗教の信仰心を育むことを目的とする「宗派的宗教教育」がある。教会主導のカテキズムや、ミッションスクールなどで実施される宗教教育がここに分類される。
- 3) 本稿では公教育において宗教を知の対象として扱い、教授することの意味で「宗教知識教育」を使用し、ドゥブル報告書以降フランスで定着し、ライシテとの関係の中で生まれた「宗教事象教育」とは区別して用いる。
- 4) 代表的な研究を以下に挙げる。Mireille Estivalèzes, *Les religions dans l'enseignement laïque*, Paris, PUF, 2005 ; Dominique Borne et Jean-Paul Willaime, *Enseigner les faits religieux, quels enjeux ?*, Armand Colin, 2007 ; Philippe Gaudin, *Vers une laïcité d'intelligence ? L'enseignement du fait religieux comme politique publique de l'éducation depuis les années 1980*, PUAM, 2014 ; Isabelle Saint-Martin, *Peut-on parler des religions à l'école ? Plaidoyer pour l'approche des faits religieux par les arts*, Albin Michel, 2019.
- 5) 筆者のこれまでの研究では、culture religieuse を「宗教文化」と訳出してきたが、本稿では文脈によって訳しわけ、複数の意味が重なっている場合はフランス語表記のまま記載している。
- 6) 「脱宗教化」はフランス語の laïcisation の訳である。ライシテ研究を代表するジャン・ボペロは「脱宗教化 (laïcisation)」と「世俗化 (sécularisation)」を区別したが、本稿ではこの理念型を使用している。前者は政府主導で行われる、学校や病院など公的サービスの非宗教化を表すのに対して、後者は社会や規範に対する宗教の影響力が徐々に後退する過程を表す (ジャン・ボペロ『フランスにおける脱宗教性の歴史』三浦信孝／伊達聖伸訳、白水社文庫クセジュ、2009年)。
- 7) 伊達聖伸『ライシテから読む現代フランス』岩波新書、2018年、37ページ。
- 8) *Le Monde*, le 10 novembre 1988.
- 9) 例として 1968 年以降、中学の第一学年の科目からラテン語が削減されている。なお古典語は、社会的エリートを再生産するものであるとブルデューやパスロンなどからその教育的効果を批判されていた (Nancy Maury-Lascoux, « Latin et grec dans l'enseignement secondaire : une approche historique », *Anabases* [Online], 23 | 2016. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/5652>
- 10) Danièle-Hervieu Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993, p. 177-201.
- 11) Philippe Joutard, « Propositions pour l'enseignement de l'histoire des religions », dossier réalisé par Dominique Borne, *La laïcité : mémoire et exigences du présent*, Documentation française, 2005, p. 44.
- 12) Enseigner l'histoire des religions, Actes du colloque 20 et 21 novembre 1991, Besançon, CNDP/CRDP de Besançon, 1992.
- 13) コックはここですでに「宗教事象」を用いて論じている。Guy Coq, « La religion dans la culture scolaire », *Migrants formation*, n°82, septembre 1990, Religions et intégrations, p. 169.
- 14) 19 世紀後半、学校のライシテ化を推進する共和主義者と宗派的な教育を保ちたいカトリックとの間にあった対立を表す。世論がこのように二分していたのではなく、二つのマイノリティが思想的に激しく争っていた。
- 15) Jean Baubérot, « La Laïcité. Recherches et problèmes », Enseigner l'histoire des religions, Actes du colloque 20 et 21 novembre 1991, *op. cit.*, p. 309-310.
- 16) Philippe Joutard, « Conclusions », Enseigner l'histoire des religions, Actes du colloque 20 et 21 novembre 1991, *op. cit.*, p. 330.
- 17) Estivalèzes, *op. cit.*, p. 50. 伊達聖伸『もうひとつのライシテ ケベックにおける間文化主義と宗教的なものの行方』岩波書店、2024年、196ページ。
- 18) Régis Debray, « Le “fait religieux” : définitions et problèmes », L'enseignement du fait religieux : actes du séminaire national interdisciplinaire organisé à Paris les 5, 6 et 7 novembre 2002. Versailles, Sceren/Crdp Académie de Versailles : 15-19 (coll. « Les Actes de la Desco »), 2003.
- 19) 参照したのは以下の辞典である。Larousse en ligne (<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>) ; Le Nouveau Petit Robert de la langue française, Collectif Robert et Collins, 2008.
- 20) 「文化と宗教」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年、662ページ。

- 21) 同上。
- 22) Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003, p. 96.
- 23) *Ibid.*, p. 109.
- 24) Estivalèzes, *op. cit.*, p. 49.
- 25) 余談だが、日本の文脈における「宗教文化教育」とは宗教知識教育の範疇に入るものであり、「異文化教育の一環」でもあるとして理解され、違和感なく用いられているが、フランスで指摘される「文化」の語感の問題が日本の文脈には当てはまらないのかどうかは検討の余地がある（井上順孝『グローバル化時代の宗教文化教育』弘文堂、2020年）。
- 26) 「文化と宗教」小口偉一・堀一郎監修、前掲書、661 ページ。
- 27) Jacqueline Gautherin, « Les religions à l'école ? Pluralité, universalité, accord social », *Enseigner l'histoire des religions, Actes du colloque 20 et 21 novembre 1991*, *op. cit.*, p. 38.
- 28) 正確には、フランス時代に成立した 1850 年のファルー法で初等教育の宗教教育が必修となり、1871 年以降のドイツ時代になると中等教育課程の宗教教育も義務化された。
- 29) Jean-Paul Willaime, « L'enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France : une tradition entre déliquescence et recomposition », *Social Compass* (3), 2000, p. 387.
- 30) ムスリムの生徒のための宗教教育や、ストラスブール大学にイスラームの神学部を創設する案なども浮上したが、実現には至っていない。詳しくは佐藤香寿実の『承認のライシテとムスリムの場所づくり 「辺境の街」ストラスブールの実践』人文書院、2023 年を参照されたい。
- 31) Francis Messner, « Introduction », Francis Messner (dir.), *La culture religieuse à l'école*, Éditions du Cerf, 1995, p. 8.
- 32) 正式にはアルザス＝ロレーヌ改革派教会（Église protestante réformée d'Alsace et de Lorraine, ERAL）およびアルザス＝ロレーヌ・アウグスブルグ信仰告白プロテスタント教会（Église protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, ECAAL）と呼ぶ。両組織は 2006 年に統合して、アルザス＝ロレーヌ・プロテスタント連合（Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine, UEPAL）に名称を改めた。
- 33) UEPAL, « Enseignement religieux protestant en Alsace-Moselle. Programmes de culture religieuse, revu en 2010 », p. 4.
- 34) 「文化」は、フランスではカトリック的な文化の記憶と深い関連性があり、中立性に欠けることを I 章で確認したが、アルザス＝モゼルの宗教教育をめぐる議論ではその点は問題視されていない。この点については別途考察が必要である。
- 35) UEPAL, *op. cit.*
- 36) 歴史学者のルネ・ジローヤイスラーム学者のジャック・ベルクは、今後、移民労働者の出身国の文明に関する知識や、他者の文化の寄与に関する学習も避けて通れないことを指摘した。René Girault, *L'histoire et la géographie en question : rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Paris, Ministère de l'Éducation nationale, 1983 ; Jacques Berque, *L'immigration à l'école de la République : rapport d'un groupe de réflexion animé par le professeur Jacques Berque au ministre de l'Éducation nationale*, La Documentation française, 1985.
- 37) コレージュ・ド・フランス教授団「未来の教育のための提言」（堀尾輝久解説）『世界』512 号、岩波書店、1988 年 3 月、291 ページ。
- 38) Gaudin, *op. cit.*, p. 57.
- 39) コレージュ・ド・フランス教授団、前掲書、296 ページ。
- 40) 同上。
- 41) クレイユの校長が生徒たちにスカーフを外すように指示したのは教室の中であり、校内や図書室など、教師がいない場での着用は容認されていた。Jean Baubérot, « L'affaire des foulards et la laïcité française », *L'Homme et la société*, N° 120, Les équivoques de la laïcité, 1996, p. 15.
- 42) フランス最高位の行政裁判・諮問機関。政府が法案を準備する過程で、諮問を受け答申を行う。法に関わる問題について、政府から意見を求められることもある。
- 43) Circulaire du 12 décembre 1989.
- 44) *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre, 1989.

- 45) フランスで「コミユノタリズム (communautarisme)」というと、宗教やエスニシティに基づくコミュニティをつくって共和国の社会の一体性を脅かす、望ましくない集団主義と捉えられる。
- 46) 山元一「多文化主義の挑戦を受ける〈フランス共和主義〉」内藤正典、阪口正二郎『神の法 VS. 人の法—スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』日本評論社、2007年、107ページ。
- 47) *Le Monde*, le 8 mars 2024.
- 48) Philippe Joutard, « Conclusions », *Enseigner l'histoire des religions*, Actes du colloque 20 et 21 novembre 1991, op. cit., p. 332.
- 49) Olivier Rota, « "Enseigner les faits religieux" » ? Aléas d'une expression malheureuse, du rapport Joutard (1989) aux préconisations du Conseil des sages de la laïcité (2018) », *Carrefours de l'Éducation*, n° 51, juin 2021, p. 156.
- 50) ジャン=ポール・ヴィレーム「宗教事象」(伊達聖伸訳)、増田一夫／伊達聖伸／鶴岡賀雄／杉村靖彦／長井伸仁編訳『宗教事象事典』みすず書房、2019年、230ページ。
- 51) Jean-Marie Husser, « "Le fait religieux" : de quoi parle-t-on ? », *Les nouvelles de l'archéologie* [Online], 160 | 2020. URL : <http://journals.openedition.org/nda/9822>
- 52) *Le Monde*, le 21 janvier 1999.
- 53) ジャン=ポール・ヴィレーム、前掲論文。
- 54) Debray, op. cit., 2003.
- 55) Debray, op. cit., 2002, p. 13.
- 56) *Le Monde*, 7 décembre 2001.
- 57) ボベロは、フランスの脱宗教化の歴史を三つの段階に分けて分析し、それらは「敷居」を意味する *seuil* という言葉で表されている。第一にはフランス革命期から複数公認宗教体制の整備に至るまでの時期、第二には 1880 年代の公教育の脱宗教化から 1905 年法の政教分離法成立までの時期、そして最後が、世俗化が進行する 1960 年以降である。その特徴の一つとして「さまざまな『宗教』の権利要求が（新たな仕方で）現れてくる」時代であるとボベロは指摘する（ボベロ、前掲書、167ページ）。
- 58) Olivier Rota, op. cit., p. 159.
- 59) 拙稿では、近年の宗教事象教育が置かれた社会的状況を国民感情の観点から検討した。「一步引いて見る宗教事象教育感情的なものとの関係を問う」、『Résonances』第 13 号、2022 年、URL : <https://resonances.jp/13/prendre-du-recul-par-rapport-a-lenseignement-du-fait-religieux/>。(2024 年 7 月 6 日閲覧)

Le « fait religieux » et la laïcité. L'approche au religieux dans l'enseignement public en France.

SHIRAO Asami

Les années 80 et 90, c'est-à-dire la période précédant le rapport Debray, sont un moment charnière de l'histoire de l'enseignement en ce qui concerne son rapport au religieux. Le présent travail vise à analyser le contexte dans lequel la notion du « fait religieux » a été élaboré pour la mise en œuvre d'un enseignement laïque du religieux, et de souligner la particularité du choix français.

Le phénomène de la sécularisation a provoqué un effondrement des pratiques religieuses familiales et une rupture de transmission de la mémoire culturelle qui contenait les connaissances religieuses : ce qui conduit les jeunes à l'inculture religieuse au début des années 80. Au départ, l'approche historique des faits religieux était perçue comme pertinente pour faire face à cette crise, mais il fallait clarifier sous quelle notion on aborde le religieux à l'école publique.

Si le terme de « culture » portait la signification d'une profonde connaissance, il était en même temps trop polysémique pour désigner un enseignement laïque du religieux. Pourtant, c'est le choix qu'ont pris les Alsaciens-Mosellans pour renouveler leur enseignement religieux à l'école publique, qui est un cas exceptionnel en France. Le terme de « culture religieuse » était convenable et suffisamment intégral afin de prendre en compte les connaissances sur les religions, la pluralité culturelle et la foi.

Le besoin de connaissances sur le religieux concernait également les religions autres que les religions traditionnelles en France, l'islam en l'occurrence, et selon certains spécialistes, l'école serait un espace pertinent pour introduire les élèves à la diversité religieuse. C'est alors que l'affaire du foulard a éclaté en 1989, et a fait apparaître un paradoxe : d'un côté, la laïcité exclut de l'école le religieux comme expression d'une foi, mais de l'autre, elle reste ouverte au religieux comme objet de connaissances scientifiques. Dans ce contexte, le respect du caractère neutre de l'école publique est une priorité absolue et le(s) « fait(s) religieux » s'impose pour assurer l'approche objective du religieux, pour finalement être inscrit dans l'enseignement public. Le choix du « fait religieux » est donc indissociable au débat sur la laïcité des années 90.

メルシエと宝くじ

財と栄誉のはざままで

土方咲

『Résonances』第15号

2024年11月発行

133-140 ページ

ISSN 2435-8371

メルシエと宝くじ

財と栄誉のはざままで

土方咲

「庶民は一体どうやって宝くじにあてる余計な出費を賄うことができるのか？ […]妻や子どもたちの食べ物からへずっているのだ。 […]まさに犯罪こそが宝くじに身を滅ぼす者たちの財源である」¹⁾。これは、未来小説『2440年 またとなき夢』(1771) やルポルタージュ文学の嚆矢『タブロー・ド・パリ』(1781-1788) で知られ、18世紀後半にも多くの読者を獲得したルイ＝セバスチアン・メルシエの嘆きである²⁾。メルシエと宝くじというのは、メルシエを比較的好く知っている研究者にとっても、意外な組み合わせかもしれない。しかし、メルシエの著作を検討していくと、実は彼が、作品中で宝くじにたびたび言及していたことが分かる。何より、革命期のメルシエは、政府の宝くじ総監に就任している。

筆者は、あくまでメルシエの子ども表象に関心を寄せてきた研究者であるが、あるとき、冒頭にあげた一説に遭遇し、メルシエと宝くじの関係を探してみたいと考えた。なぜならば、宝くじに向き合うメルシエの立ち位置が分かれば、直接に子どもを論じているわけではないが、メルシエの価値観や「習俗 (mœurs)」³⁾についての考え方の一端があぶりだせると思われるからである。啓蒙期における子どもの表象を考えるにあたっても、無駄ではないだろう。それゆえ本稿では、まず作家メルシエの書いた文学作品において、次に国民公会の議員となったメルシエの言葉において、宝くじに対する彼の論じ方がどのようなものであったかを追っていく。

1. 文学作品における作家としての言葉

1765年に教師を辞め、文筆業に専念するようになったメルシエが、はじめて宝くじに言及するのは、1768年の『哲学的夢想』(*Songes philosophiques*) に収められた「財産と栄誉について」においてである。この小説の主人公は、夢の中で、群衆の前にある女神が現れるのを見る。この女神はローマ神話に登場する運命の女神フォルトゥーナのようだが、ここでは、目を塞がれ、片足を信じ難いほどの速さで回る「運命の車輪 (une roue)」にのせている。メルシエによって描かれたこの女神の登場場面は、当時の宝くじの抽選風景を描いた図版 1 にあるような、目隠し姿の人物や、高速で回るルーレットの情景を思わせる。メルシエは、強欲な人々が彼女に媚びへつらい、「女神様 (Déesse)」と呼びかける様を描き、「あらゆる善行は無に帰した」と嘆いてみせる⁴⁾。メルシエは、宝くじそのもの、あるいは節度のない群衆がもつ卑しさを批判しているのである。

一方、「財産と栄誉」と題されたこの小説において、メルシエは、美德などの「栄誉」を忘れ、欲望の促すままに「財産」をめぐる競争する人々を非難するが、それだけにとどまらず、こ

の競争する人々に「フィロゾフなる者は感謝せねばならない」とも述べる。一体なぜか。

というのも結局は、深刻な状況において、国家 (l'État) は彼らの活動を大いに必要としてきたからだ。[...] 財の力をなくせば、愛国心とは意味のない言葉となる [...]。それゆえ富 (l'opulence) は政治秩序のうちにあり、富そのものが、世界を統べる秩序の一つ (une nuance de l'ordre universel) なのだ。[...] [財産を求める]彼らの行き過ぎた振る舞いを罰することができるのであれば、完璧に文明化された帝国の理論においてだろう。だが、そんな帝国はどこに存在しようか？⁵⁾

メルシエは、賭博や投資のもつ両義性、すなわち、節度のない非道徳的な利己心を刺激する賭博が、国家の財政を支えていることを認める。それゆえ、当時の国家は、賭博にふける人々を罰することができないというのである。



《フランス王立宝くじの抽選風景》 1776年、銅版画、パリ、フランス国立図書館（版画写真部）。

当時、人々が賭け事に夢中であったのは、メルシエの描く物語の中だけではない。パリの街路では、そこに生きる幅広い階層の人々が、居酒屋や道端で種々の賭け事に興じていた⁶⁾。とりわけ、宝くじは組織的に運営され、多くの人々の関心を引いていた。事実、メルシエがパリにおける広汎な人々の日常を、断章形式で描いた『タブロー・ド・パリ』からも、宝くじが人々にとって非常に身近な存在であったことが伺える。例えば「職人や小商人の女房たち」の章では、食糧品はみな女性の手を通ることに続いて、「女性たちはさらに、塩、タバコ、便箋、印紙、宝くじの券などを売る小さな専売所も手中に収めている」とある⁷⁾。

近年の歴史家たちも、近代へ向かう啓蒙期の特徴として、メルシエが書き残すような宝くじ熱の広がり注目している。社会文化的な観点からは、日常的な思考における数字そのものの浸透、あるいは印刷メディアの飛躍的な発展といった点が指摘され⁸⁾、また、経済的な観点からは、株式や銀行と合わせて、人々の個人的な欲求を利用する資本主義の萌芽が見出されるという⁹⁾。さらに、行政の観点からは、財政の立て直しを図る王権が、数学に明るい知識人たちによる効率的で公平な運営方法の提案を受け入れ、大規模な宝くじを組織していったという¹⁰⁾。

なかでも、18世紀におけるヨーロッパ諸国の宝くじを研究する歴史家マリー＝ロール・ルゲイの研究成果は重要であり、彼女によれば、ルイ15世の治世下にあるフランス王権は、施療院や修道院が、慈善活動のための資金集めに行っていた宝くじに、次々と認可を与えていった。それによって集まった資金の使い方は、七年戦争の影響下で徐々に多様化していき、「篤信 (la piété)」のためだけでなく「公益 (l'utilité publique)」のための宝くじになっていったという。1757年には、パリの陸軍士官学校の宝くじが、財務総監の管轄下におかれ、これはヨーロッパ最大規模の収益をあげた。そして1776年に、ついに王室宝くじが設立されるのである¹¹⁾。宝くじへの批判が、王権批判と結びついて盛んになっていったのも、この時期からのことである。

こうして宝くじの種類や規模が増大するなか、1780年代に入ると、メルシエの宝くじ批判は、王権へと向けられていく。1782年に刊行された『タブロー・ド・パリ』の第3巻¹²⁾には、「王室宝くじ」と題された章があり、メルシエは、宝くじの請負人たちが計算のできない愚かな人々を搾取していると訴える¹³⁾。続く「両義的な章 (Le chapitre équivoque)」においても、宝くじはパリの住民の三分の二を貧困に迫いやる大都市の病だと非難し、賭博に耽る群衆たちの顔が世にも恐ろしいものだと述べる。さらにメルシエは、宝くじを、株式や年金に代表される「商業 (le commerce)」、すなわち、不確かな不労所得をめぐる生じる浮き沈みの激しい闘争の一つであると指摘する。そして、この闘争を国 (l'État) と法 (la loi) が容認していることが問題だという¹⁴⁾。

未来小説『2440年』においても「商業について」の章があり、その1786年版には、1771年の初版には存在しなかった、王室宝くじを批判する註が設けられている¹⁵⁾。その箇所を読んでみよう。

賢明な政府なら、一体どのようにして、市民の賃金を奪う運命の五つの数字を導くことができるだろうか？ [...] 人々 (le peuple) は賭博に夢中であり、だからこそ、彼らが賭け

に興じるのを阻止すべきなのだ。自らの手で稼ぐ労働ではないからである。[…] 役人たちまでもが、運を自分らの味方につけたうえで賭け事に興じるとは、なんと慎みのないことか。[…] 一王国がこのような税を課すとは、まあ何という財源だろうか。悪賢い手段で王室の金庫を潤すためではないのか？¹⁶⁾

なお、この未来を夢想する小説の本文で語られる、夢の中の 2440 年においては、年金や宝くじが廃止されている。利害心を煽り「愛し合うべき者たちの間の心の繋がり」や習俗に致命的な打撃を与える制度がないゆえに、主人公は安堵している。

一方、賭博のもつ両義性に対するメルシエの葛藤もみてとれる。例えば、『タブロー・ド・パリ』の「両義的な章」においては、宝くじが習俗に及ぼす悪影響を強く懸念しつつも、かつては宝くじが慈善活動や王家の祝祭に際して、特例として認められていた時期があったことを回顧し、過去の宝くじを肯定している。その時代には、宝くじが「今よりも秩序を乱さず、害も少なく、各回の目的に応じた制限を外れなかったがゆえに、この賭け事は、非常に有用であった」という。これに続けてメルシエは、その過去との対比を印象付けながら執筆当時の宝くじがもつ必要性を認めるが、嫌悪も口にせざるを得ない。「今日では、私たち自身をごまかさず、あるがままに物事を眺めてみよう。金貨は諸帝国の生命線であり、[…] [王という]最高位にある者までもが、他のあらゆる階層と同じく、金集めに這いつくばっているのである」と¹⁷⁾。

2. 議会における政治家としての言葉

では、文学作品の外側にあるとき、メルシエはどのように語るだろうか。1792 年に、国民公会の議員に選出されると、彼は王室宝くじの廃止を目指し、議会に働きかけている。メルシエは、彼自身と同じくルソー的な道徳を身につけたジャン・デュサローと共に、「賭博及び宝くじ反対」を訴える文書の作成を担当した。この文書は「国民公会はもはや宝くじによる不正と不名誉に耐えかねる」とはじまり、続く条項には、賭博に手を染めた者が受けることになる罰則や、禁止に伴い露頭に迷う 200 人以上の宝くじ業務従事者への補償、あるいは資金不足にあえぐ施療院などへの対応策が盛り込まれる¹⁸⁾。しかし、この提言がすぐに実行に移されることはない。1793 年、財産権平等の意思の元に団結したサン＝キュロットが議会に対して影響力を増してくると、証券取引所は閉鎖され、金融会社や株式会社は禁止されていく。最後に残った王室宝くじも、ついに解体された¹⁹⁾。

ところが、総裁政府の下でも、財政の逼迫した状況は続き、少しでも状況を改善するために議論が交わされる。その中では解決策の一つとして、宝くじの復活が度々提案されていた。1795 年から五百人委員会の議員となり、なお政治の現場に残っていたメルシエは、政府が運営する宝くじの復活を擁護する立場に回る。1797 年の 3 月には、引き続きモラリストたちによる反対は根強かったものの、廃止された「王立宝くじ」から「国立宝くじ」と名前を変えたうえで、宝くじの再編が決まる²⁰⁾。

革命期に発行されたある日刊誌によれば、宝くじ再編計画の実行決定には、メルシエの発言が影響力をもったようだ。議会の様子を伝える箇所を参照すると、まず年間で総額 1000 万リーヴルの利益をもたらす国立宝くじの計画が提出され、それに対し、反対意見をもつ議員が宝くじの非道徳性を述べたという。するとメルシエが、「フランス人は博徒なのだから、この致命的な情熱を統制し、[...] 何とかして道徳的に高めていかねばならない」と答え、即座の採決を促したと伝えられている²¹⁾。

この議会におけるメルシエの発言は、政権寄りの『ガゼット・ナショナルあるいはル・モニトゥール・ユニヴェルセル』に、以下のような言葉として残されている。

国家の徳性 (la moralité de l'Etat) が、公債を支払い、国家の負債をしかるべく返し、生命や敬意や輝きの源である国庫を肥やすことにあるのは明らかだ。「徳のある」また「不徳の」という言葉が、おそらくは故意に、煩雑な考えを指すのに乱用されたことも明らかで、これら見せかけのモラリストたちは、宗教についての明確な考えをもたないまま、宗教また非宗教の単語を頻繁に使う者たちに似ていた。すべてこれらの詭弁はまったく意味をなさず、国民 (le Peuple) を搾り取る強欲を認めるだけなのだ。国民はそれでもなお、あなた方が禁止する期待の道を追いつける。皆が賭けることを望むのだから、公営の賭博が必要なのは明らかで [...] 何ものも彼らの幸福への希望を奪うことはできず、人間を完璧にするという言い訳のもとに、最も貴重なもの、すなわち明日をよりよくしたいという希望を、取り上げる者こそ真に非人間的である²²⁾。

『ガゼット・ナショナル』が伝えるメルシエの発言はさらに続き、メルシエは、宝くじが無垢だとは言わないが、野放しになっている賭博を監視下に置く方が危険性が低く、できることはそれしかない」と主張する。また、「人間は天使でもなければ野獣でもないが、不幸なことに、天使になろうとすると野獣になってしまう」とパスカルの言葉を引用し、あるべき姿ではなく、あるがままに人間を考えようと述べる。加えて、当時の数学者の研究結果を論拠に、今回の計画が真に慈善的な計算に基づくと述べ、周囲を説得しようとしている。宝くじの非道徳性を主張した反対派の議員に対し、メルシエの答弁は、国立宝くじが習俗へ良い影響を与えると印象付けることに成功したようだ。

国立宝くじの再編が決定した議会から約半年後、メルシエは宝くじ総監に就任する。当時の人々は、このニュースをどのように受け取ったのだろうか。例えば、革命期に多くの購読者を抱えたジャコバン派の日刊誌においては、メルシエの総監就任が次のように語られている。「元国民公会議員のメルシエが宝くじ総監に任命された。彼がこの分野に無関係だとは言うまい、何しろ〈賛否〉両論を書いてきたのだから。彼はこの宝くじがかつてあったときには認めず、廃止されてからは、擁護してきた」²³⁾。ここには、メルシエが反対から賛成へと立場を変えながら、宝くじについて声高に主張してきた経緯も書かれている。別の日刊誌も、より簡潔に「メルシエは、以前は宝くじの極めて執拗な敵であったが、今やその総監である」と伝えている²⁴⁾。

これらの記事からは、メルシエが反対から賛成へと、手のひらを返したような印象を受ける。

たしかに、宝くじに賛成するときのメルシエの発言は、文学的な作品における書き方とは別人のようだ。とりわけ、国庫を肥やすためなどの理由をつけて非道な行いを容認することは、メルシエが批判していた行為そのものである。例えば、先に引用した「財産と榮譽について」と同様、『哲学的夢想』の中に収められた小説「戦争について」において、国家の弄する詭弁が批判されている。この小説の主人公は、夢の中で、戦争の悲惨な光景を引き起こした兵士たちが、正義の女神によって裁かれる場面に居合わせる。メルシエは、この場面を描く際に、「国家理性 (Raison d'État)」なる語を用いて批判を展開している。

「正義」の左側では、震える声が、罪人の代弁者となり、彼らの行いを正当化しようと躍起になっていた。このか弱い声の名は、「政治」あるいは「国家理性」という。およそその声の述べることは、戯言の類であり、非人間的で、常軌を逸していた。より力強く、より雄弁な別の声が、「正義」の右側で、そうした詭弁を容赦なく打ち砕いていた。それは「人類愛」^{ユマニテ}だった。その凜とした声を聞いた殺人者たちは恐怖に捉えられて犯罪を告白した²⁵⁾。

この場面において「国家理性」の声は、殺人の罪を犯した者たちを代弁する。すなわち、兵士たちをかばう際には、アレクサンドロスの例を引き合いに出し、英雄詩の作者たちをかばう際には、彼らは直接殺人を犯したわけではないと述べる。こうして行き過ぎた暴力を正当化する「国家理性」の声は、「人類愛」の声によって、詭弁だと一蹴されている。以上をふまえると、『ガゼット・ナショナル』が伝えるメルシエの宝くじ擁護論は、貧者の犠牲を国庫のためだと正当化する点において、戦争における殺人を国のためだと弁明する「国家理性」の声と紙一重である。

しかし、メルシエが賭博の撤廃された理想郷を夢想するのは、あくまでも未来においてである。自らが生きる当時の社会における賭博に対しては、当初から両義的なまなざしを向けていた。メルシエは、理想を訴える作家であるだけでなく、現実に関与する政治家であった。そうだとすれば、パリの人々がもつ賭博熱は冷めず、国家には金が必要だという事実が変わらない以上、国立宝くじの擁護へ舵を切ったことは、彼にとって自然だったのかもしれない。

啓蒙期の宝くじは常に論争の種であった。作家人生の初期から、この論争に参加したメルシエは、まずは賭博としての宝くじを批判していた。1770-1780年代に、王室宝くじが設立され、多くの人が券を買うようになると、メルシエの非難の矛先は、王権へと向かうようになる。また、議員になったメルシエの立場が、より政府側に寄ると、道徳的な配慮は見せつつも²⁶⁾、宝くじが国庫にもたらす経済的な利益を優先するようになる。本稿では、宝くじの料金や運営方法など具体的な制度にまで踏み込むことはできなかったが、今後さらに、王室宝くじと革命期の国立宝くじ、あるいは諸外国の宝くじを比較することによって、メルシエが自身の道徳的な立ち位置を現実の政治に合わせて変化させていくさまが、いっそう明確になるだろう。

Notes

- 1) Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, Jean-Claude Bonnet, (éd.), Paris, Mercure de France, 1994, tome 2, p. 1358.
- 2) 1740 年、パリの刃物職人の家に生まれたメルシエは、ナポレオンの没落を見届けて没する 1814 年に至るまで、詩から戯曲や定期刊行物、新語辞典まで数多の著作を生んだ。
- 3) この言葉は、各地の風俗に加え、人々の人柄や道徳性を指す。メルシエは、習俗論において鋭い観察眼を示すモラリストたちの系譜に連なるといえる。『十八世紀叢書 II 習俗』立川孝一他訳、株式会社国書刊行会、2001 年。
- 4) Mercier, *Songes philosophiques*, Londres/Paris, Lejay, 1768, p. 322-323.
- 5) *Ibid.*, p. 336-337. 合わせて、夢想小説「利己主義について」も参照されたい。Mercier, *Mon bonnet de nuit*, Jean-Claude Bonnet, (éd.), Paris, Mercure de France, 1999, p. 517-521.
- 6) Olivier Grussi, *La vie quotidienne des joueurs sous l'Ancien Régime à Paris et à la Cour*, Paris, Hachette littérature, 1985.
- 7) Mercier, *Tableau de Paris*, *op. cit.*, tome 1, p. 629.
- 8) Francis Freundlich, *Le monde du jeu à Paris 1715-1800*, Paris, Albin Michel, 1995.
- 9) David H. Gowland, “Financial Innovation in Theory and Practice”, *Surveys in Monetary Economics*, Oxford, Basil Blackwell, vol. 2., 1991. Kruckeberg, “The wheel of fortune in eighteenth-century France. The lottery, consumption, and politics”, dissertation, University of Michigan, 2009.
- 10) Marie-Laure Legay, *Les loteries royales dans l'Europe des Lumières. 1680-1815*, Presses universitaires du Septentrion, 2014. [en ligne] <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.1554>. (pages consultées 16 juillet 2024). 王権は、高度な計算を駆使する知識人たちに出し抜かれることもあった。1729 年、ヴォルテールは数学者らと協力して宝くじの穴をつき、全ての券を買い占めることで大儲けしたという。
- 11) *Ibid.*, p. 13-34.
- 12) 1781 年に『タブロー・ド・パリ』の最初の 2 巻が発売されると、売れ行きが好調だったため、メルシエは増補改訂を重ね、最終的に全 12 巻となった。
- 13) Mercier, *Tableau de Paris*, *op. cit.*, tome 1, p. 630.
- 14) *Ibid.*, p. 693-694.
- 15) 『2440 年の夢』も増補改訂が繰り返されたが、メルシエは 1786 年の版を完成版だと述べている。
- 16) Mercier, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Brosson et Carteret, 1786, p. 218-219.
- 17) Mercier, *Tableau de Paris*, *op. cit.*, tome 1, p. 695.
- 18) M. J. Guillaume (éd.), *Procès-Verbaux du Comité d'Instruction Publique de la Convention Nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1891, vol. 1, p. 43, 103-104.
- 19) なお、国王の処刑に反対し、ロベスピエールと対立したメルシエは、1793 年の 4 月に投獄され、テルミドールの反動まで復職できない。
- 20) Legay, *op. cit.*, p. 138-148.
- 21) *Le Miroir*, 25 mars 1797, p. 4.
- 22) *Gazette nationale ou le Moniteur universel*, 30 mars 1797, p. 1.
- 23) *L'Ami des lois, ou Mémorial politique et littéraire*, 13 octobre 1797, p. 1.
- 24) *La clef de cabinet des souverains*, 14 octobre 1797, p. 3.
- 25) Mercier, *Songes philosophiques*, *op. cit.*, p. 235-236. Mercier, « De la guerre. Songe », *Mon bonnet de nuit*, tome I, Imprimerie de la Société typographique, Neufchâtel, 1784, p. 98-99 (芹生尚子「レイ・セバスチアン・メルシエ『戦争について——夢——』翻訳・解題 (2)」『ふらんばー』第 48 巻、2022 年、175 ページ)。
- 26) メルシエは、『新パリ』(1798 年)にて、「私の再建した」国立宝くじは、今や善行をなすのみだと自賛する。Mercier, *Le nouveau Paris*, Jean-Claude Bonnet, (éd.), Paris, Mercure de France, 1994, p. 661.

図版 1 《フランス王立宝くじの抽選風景》 1776 年、銅版画、パリ、フランス国立図書館（版画写真部）。

Robert D. Kruckeberg, “The wheel of fortune in eighteenth-century France. The lottery, consumption, and politics”, dissertation, University of Michigan, 2009, p. 202.

ドゥルーズへの応答

(序&第一部)

フランソワ・ラリュエル
石原威、孫宇辰訳

『Résonances』第15号

2024年11月発行

141-149 ページ

ISSN 2435-8371

ドゥルーズへの応答

(序&第一部)

フランソワ・ラリュエル

石原威、孫宇辰訳

訳者の言葉：

1991年に出版された『哲学とは何か』(*Qu'est-ce que la philosophie ?*)において、ドゥルーズ＝ガタリはフランソワ・ラリュエルの「非・哲学」を「現代哲学における最も興味深い試みの一つ」¹⁾であるとして絶賛した。その前にも、ドゥルーズとラリュエルは手紙で意見を交換し続けていた。ラリュエルはすでに1988年の手紙の中でドゥルーズの「非・哲学」に対する誤解を指摘していたが²⁾、ドゥルーズはそれで納得できず、自分の理解を維持するまま『哲学とは何か』における評価を書いたようである。自分の弁明が無視されたことに気づいたラリュエルは、この肯定的な評価に反発し、長い論文（すなわち本訳文）で応酬した。

原文には注釈が一切書かれていないので、本文の注釈は全部訳注である。

1) Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 43.

2) François Laruelle, "Letter to Deleuze", *From decision to heresy: Experiments in Non-Standard Thought*, Translated by Robin Mackay, Christopher Eby, Miguel Abreu, Ray Brassier, and Taylor Adkins, Cambridge, MIT Press, 2012, p. 393-401.

哲学的な議論は、それが思考の外部へと逸脱していくのでない限り、面白くもないし、おそらく可能ですらないだろう——ドゥルーズがこのことをかくも明確に、そしてかくも厳密に根拠づけられた仕方で述べてくれたということに、我々は感謝しなければならない。しかし本書、『哲学とは何か』のもう一つの重要性は、それがあまりに無邪気かつ挑発的な仕方で哲学的な素朴さを謳うものだから、各人が自身と哲学の関係における最も根本的な前提条件の数々を明確にせざるを得なくさせる、というところにある。各人をその限界まで追い込んで、彼ら自身に固有な諸々の「詭弁」を自白するよう強制するのである。しかし、哲学の「ゲリラ戦」的な——「実体のない戦争」とまではいかないが——本質、その好戦的なスタイルを認識してなお、論争するということそのものに対する拒絶をくじけることなく維持するというのは、単に困難だというばかりではない。それはまさしく、論争の放棄それ自体について、そして思考と実在の本質におけるその理由について、説明しなければならないのである。あらゆる「交流」に対する批判³⁾の最終的な残余は、「交流」を放棄する理由を交流させることである。この本の著者たち〔ドゥルーズとガタリ〕のように「交流的なもの」の過剰性をあざ笑うというだけでは、

哲学的な素朴さや信仰を謳い上げても、本当に素朴なだけなのだと見做されてしまう危険を犯すことになる。哲学は、思想の「至福」を愚者たちに約束する「山上の垂訓」であったことは、一度もない。少なくとも、教条主義の模範であるように見える哲学者は、交流や手紙による「関係」を〈存在〉の本質に刻み込んだ人でもあるということは忘れないようにするのが適切だろう。ところでライプニッツの例はおそらく次のようなことを意味している。彼の哲学そのものが自らとの交流に全体的に失敗している、ということが示しているように見える通り、彼の概念、そして彼の交流の実践は、それら自体教条主義的なものであり、自己破壊的かつ自己物象化的なものである。同じパラドクスが、しかし今度は逆転した仕方で、ドゥルーズの哲学に作用しているのではないか。すなわち、見たところ非常によく「交流されて」いるのにほとんど理解されておらず、ましてや用いられてはいない、という仕方で。

この問題はおそらく、哲学的な用語では決定不可能なものである。それぞれの哲学は「交流」についてそれぞれ固有の概念を定義しており、交流的なものと非-交流的な（non-communicationnel）ものの諸力能、及び（両者の結合として、哲学的なものを定義する）没交流的な（incommunication）ものの力能に対する「客観的」な評価を可能にする、諸々の指標や規範を曖昧にしている⁴⁾のだ。逆に、この本のように全体として成功を収め、その力を確固たるものとしている本は、芸術の「科学そのもの」を犠牲にして、哲学的なアフェクトを大いに伝達している（芸術や科学「それ自体」あるいはそれにほど近い何かではなしに、科学や芸術の哲学的な概念を。また映画「そのもの」あるいはそれにほど近い何かというわけではなく、映画の概念を、などなど）。それゆえ、「科学そのものおよび芸術そのもの」による概念なき内在的实践としての純粋な反乱は、哲学的な正統性なく自己を合法化せんとする営みなのであり、同じく自己自身を確固たるものとしている哲学に対抗して立ち上がる他ないのである。ここでは、「哲学に対して反抗することは正しい」と促すような哲学こそ最高の勝利を収めている哲学である。哲学者が科学と芸術の自律性がかつてなかったほど明白に認識したと思われる瞬間、彼はもっとも精緻な仕方でその自律性を否定しているのである。この本の「和議協約」的なスタイル、少なくともその相互尊重における「近隣」的なスタイル——それはおそらくこの本が交流に対置しているものであるが——はここで、本書の持つ最大の危険であり最も目につきにくい罠であると同時に、そのようなトリックを看破できる者にとっては治療薬そのものとなる。哲学の自己-確認、その再-確認が、自身の歴史的かつ世界的な不安定性への抵抗として方向づけられているということは、他の哲学者たちを悩ませずにはおかない。反対に、科学と芸術のため組み上げられ、いまや崩壊しつつある台座は、思想に対して再び次のような仮説を提起するよう強制する。「思想-芸術」と「科学」は可能なのであるが、それはおそらく哲学がそうであるように再-確認されることはできないために、経験的に確かめられねばならないのだという仮説を。

それでは、この本をどのように問題にすることが、それも新しいタイプの問題にすることができるだろうか。というのも、この問題はそれ自身すでに、問題とは何であるかという問題に対する解になってしまっているからである。『哲学とは何か』というタイトルがついている本が

あると仮定しよう。そしてその本はこの問いに対して、自身に固有の実存あるいは現出によって応答しているのだとしよう。その場合、その本について語ることは不可能になる。なぜならこの本は哲学の中心にあり、また哲学がこの本の中心にあるからだ。なぜなら哲学ハ即チ自然 (philosophia sive natura) ⁵⁾なのであり、ひとは神と対話することではなく、自然現象と交流することなく、スピノザと論争することもないのだからである。それは一冊の絶対的な本であり、自らを書き、自らを言説し、自らそれ自身を作り、「一冊の本に何ができるのか、とりわけその本が『哲学』と呼ばれるとき何ができるのか」という問いに対して、このように応答する。自分で自己を書くことしかできないと。そしてこの本の読者は、読者なしに自らを作り上げる哲学について、享樂する以外に何ができるだろうか。

そうして残るのは、友人の間で遠い昔の時代や異国のことについて交わされる、親しみ深くて暮れ方のように穏やかな会話の調子、あるいは哲学についての不可思議なお話を語りに来た非-哲学者の声の調子である。それはまたこの本の持つ語りの調子であり、哲学者による信仰告白と、その哲学者が老後に好んで住まうおとぎ話との間に位置する、耐え難いばかりの調子の軽さなのである。われわれはこれ以上譲歩してはならない。なぜなら、彼らが言ったことを言うよりもむしろ彼らがやったことをやるということが問題であれば、おそらく彼らが予想していなかったような最後の可能性がなお残っているということになるだろうからだ。彼らがやったと言ったことを、あるいはそれを言っただけでまだやっていないことを、実際にやってしまうこと。「創造」の名の下で、あらゆる哲学者がやるように、それをやることと言うこととをごちゃ混ぜにしながら。哲学者たちが言う内在性、なおも哲学的な言葉でしかあり得ていないような内在性をする、あるいは実践すること、単に実践することが残っている。彼らが言うところの内在性に関してそれを実践することが残っているのである。この本についてコメントしないこと、問題にしないこと、それはおそらく、彼らがしたことの他にはもはや何も望まない、ということではありえないだろう。というのも、「哲学とは何か？」という問いを脱構築し⁶⁾、ウィトゲンシュタインやハイデガー、デリダを彼らに対して再び対立させようとすることは、容易であると同時に、無駄あるいは不可能でもあるだろうからだ。あなた方は哲学の出来事それ自体を、キリストを、あるいはスピノザ-キリストを、どのように脱構築したいと望むのだろうか。逆に、彼らが現実に行おうと考えていたこと（現実＝実在 (le réel)）、ここではそれはおそらく、もはや哲学の〈他者〉ではないだろう）を実際にやってしまうことは、おそらく可能なのではないか。

I - スピノザの模倣と哲学の福音

それは生ける死者たちによる興味をそそられる対話であり、生成と変容によって死にながらもなお生きている人物たちの劇場であり、小声でなされる対話である。この劇場にはギリシャ人たちがいる——エピクロスあるいはルクレティウスというよりは、ソクラテス、そしてプラトンが。スピノザ、ニーチェ、ベルクソンがいる——フェティッシュの三位一体だ。ブノワ、

フレデリック、アンリ（それぞれ前三者のフランス語表記のラストネーム）、そして他の者どもがいる、あるいは哲学の事柄どもが。カントとフッサールがいる——哲学の悪しき陣営、派生的な陣営、哲学の領域——そう、「浮浪者的」な哲学者（philosophes “zonards”）どもが。さらに言えば、現代哲学の偉大なる「交流主義者」たちがいる。加えて、特異性の機能の担い手としての、あるいは出来事の、この一回限り（ですべてを決着する）のもの／万人のための唯一の信仰（l'une-foi(s)-pour-toutes）の空虚⁷⁾のマス目としてのキリストがいる。この位置はスピノザによって占められている。キリスト教徒以上にキリスト的な一人のスピノザ、彼に対してはキリストも一枚の新たな仮面であるようなスピノザによって——この場所は、おそらくまたデュオニュソスによっても占められている。そのことを忘れないようにしておこう。というのは、キリストは最終的に、スピノザとニーチェの間で磔刑に処された、あるいは再び磔刑に処されたがゆえである。哲学者の信仰告白は、内在性の啓示者たるスピノザを模倣することへ完全に還元される。スピノザを見たものは、栄光をまとった哲学を見てしまったのだ。哲学的信仰は待機することではなくなってしまったが、その自己実現は哲学の抑圧ではない。逆にその再臨（parousie）は哲学の実存そのものなのであり、すなわちここでは、哲学の生成なのである。充溢せる、あるいは自然な信仰。スピノザは、あたかもキリストが信仰を実現したような仕方で、哲学を実現する。次のように言われるだろう。両者の場合について、両者の可能なエクリチュールのもとで彼らは、それぞれ全てのための唯一の信仰を一回限り（une-foi(s)-pour-toutes）実現したのであると。すべてのための哲学。もしお望みであれば、「一者・全体（l'Un-Tout）」の別の言い方であると言ってもよい。

いかにそれを隠すのだろうか？ 我々は、（すべてを網羅的に包括するような）「グランド・スタイル」がこのように哲学へと回帰してきたことに、少しばかり驚いているのではなかろうか？ プラトン、スピノザ、あるいはヘーゲルへの対抗によって？ 分散しており、交流的で、世界規模の哲学的舞台は、ある愛知（philosophia）によって一挙に見渡されるのだが、その愛知は少なくとも、固定的な見渡し、あるいは共・外延、愛知自身あるいはその生成に対する共・志向によって、ほとんど永続的・永遠的なもの（perennis）に近くなっている。我々の著者たち（ドゥルーズ＝ガタリ）はなおも論理を信じている。それは明らかにアングロ・サクソンの論理ではなく⁸⁾、スピノザ的な属性やニーチェ的な観点、あるいはヘーゲル的な論理性によって代表されるような論理性なのである。自分たちなりの仕方で、彼らは絶えずウィトゲンシュタインの「大いなる鏡」⁹⁾を、すなわち内在性の平面の千の表面を磨き続ける。彼らはそのような内在性を折りたたみ、また折りたたみ直す、まさしくその鏡が割れてしまったり、散種してしまったり、他の内在性のうちへ、すなわち（例えば、しかし例はなんだって構わないのだが）言語ゲームやテキスト的な諸力の内在性のうちへ沈み込んでいってしまうのを防ぐために。彼らは絶えず、「自分自身を見せ」、また自分自身を見せる以外のことをしないのは、諸概念だけであると言いつけている。彼らは絶えず、論理に対して永久に沈黙していることを、そして単に否定的なだけではないような定式を要求し続けている。彼らは歴史が好きではない¹⁰⁾。それはおそらく彼らにとって、「がたがた」しすぎている土地なのである。そして彼らは生成を平滑

化することを好む。そのような生成は、彼ら自身が愚か者と呼ぶような人々によって語られるようにするため、少なくとも我々のうちのある者らにとっては、近代性をなしているところの喧騒や熱狂を欠いているのである。この出来事はストア派的であるが、放縦な仕方でもプラトン化させる傾向をも持っている。そしてこれらの生成と伴走し、耐え忍ぶ私的人間(l'homme privé)は、台風の目の中に留まっている。そこを支配しているのはおそらく奇妙な平和なのであるが、それが一つの平和であることに変わりはない。

この永遠的にすぎる本は、20世紀の哲学の大部分を規定している哲学的近代性とユダヤ的転回¹¹⁾とを、同時に欠いてしまっているのだと言えよう。例えばヘーゲルであれば、ドゥルーズはまた「個人性の原理 (principe de personnalité)」を、すなわち主観性における反省とカント的な発見とを欠いていると断じるだろう。しかしこの本は、絶えずヘーゲルに触れ続け、いくつかの点では彼と一致し続ける。哲学的な活動としての概念によって。「哲学」の出来事の、また「哲学」の完成と開かれの象徴的形象としてキリストを用いることによって。自己-定立 (auto-position) の円環によって。無限の肯定性によって。しかしながら、これらを「ヘーゲルへの回帰」として語ることは不可能である。

ユダヤ的転回に関して彼は、哲学の権威が許容する最低限のものしか採り入れない。それはホメオパシー的な、あるいはまさしくスピノザ的な服用量であって、レヴィナス的な、あるいはヘテロパシー的な服用量ではない¹²⁾のだ。ここでの賭け金は明らかに無限であり、〈他者〉、〈他人〉、〈友人〉そして兄弟である¹³⁾。それらは本の冒頭において合図を送り、前書き的に予告している。我々スピノザ主義者もまた、現代人なのである！ これら二つの点（哲学的近代性とユダヤ主義）を取り上げ、ユダヤ主義の緩和と、それによってドゥルーズがあらゆる対立を解決したところの、諸生成についてのある種残酷な柔弱さの上で、これらについて検証してみよう。実際〈他人〉に関して言えばそれは、私を人質 (otage) に取る、概念 - 外的かつ世界 - 外的な無限などではなく、なおも一つの概念であり、一つの世界である¹⁴⁾——おそらくそれは「可能世界」ではあるのだが、それでも一つの世界であることに違いはない。その上ここに、ニーチェ的な哲学者がいる。弟子というよりはむしろ友人たちをもち、その主要なアフェクトは友愛であるような哲学者が。もっとも、その友愛は生成あるいは変化としてのそれである。我々は兄弟であるのではない。我々は兄弟になるのであり、それは〈他者〉たる人の守護者や人質であることを拒絶するための他の方法なのである。ニーチェは、スピノザという「兄」を自らに与えた。ドゥルーズが彼ら二人の弟なのとは言えない。そうではなくて、彼は——兄弟であるのとは他の仕方、つまり、兄弟の遥かな彼岸というよりむしろ——血のつながりがないもう一人（＝他者として）の兄弟であると言えるだろう。この友愛のアフェクトは、民主主義を作ることにも、またここではそれを基礎づけることにも適していない。もっとも、貴族制的な本質を持つ共同体への偽装された回帰が問題である、というのでもないのだが。ドゥルーズの興味を惹いたもの、それは民主主義と貴族制の間で起こる、あるいはその間を通過していくものなのである¹⁵⁾。それゆえ確実に、生成としての完成された哲学の本質は「民主主義」ではない——それは我々にとってこの語が持つように見えるあらゆる意味においてそうなのであ

て、単に自由民主主義とか、あるいは〈他者〉たる人に関する倫理といった意味においてのみそうだというわけではない。

無限に関しては、もし、他のあらゆる哲学者と同様、ドゥルーズがたった一つだけ問題を抱えていたのだとすれば、それはまさしく次のような事態であろう。つまり、もはや無限そのもの (l'infini) について考えることが問題なのではなくて (有限な存在たる「私」が、どのようにして無限なものそのものについて考え得るだろうか?)、無限的であるということ (infini) を考えるのが問題だ、ということである。そのためには、無限に自分自身を考えさせれば十分である。

無限そのものが自身を考えるためには、ある三位一体が必要である。まず自己-定立、あるいは自己-産出——かつては欲望する諸機械のそれであったが、今日においては諸概念のそれである。続いてある平面。かつては器官なき充溢せる身体であったが、今日では固定的な俯瞰の状態にある内在性の平面である。最後に、これは今まで述べてきた二者の結果でもあるが、行為と情熱としての人間主体の避け難い周縁化である。スピノザが「人間は思惟する」と言ったときにつけたのと同じ留保をつけて、「人間は享樂する」と言うことができよう。しかしこれは、無限そのものの問題を解決するため設計された機械である。この機械はやはりなお、何かを生み出すのでなければならない。ドゥルーズに固有の哲学的な発見とは何なのだろうか。もしそれが、対象とテーゼを欠き、機械と共にあるような一つの哲学であるならば、もし彼の著作がテーマによる統一を持っておらず、対象やテーマや方法による古典的な分節化に沿って切り分けられることができないのだとすれば、もしそこには諸機能以外の何もないのだとすれば、何なのだろうか。彼に固有な哲学的発見、それはスピノザ・ニーチェ・ベルクソンの三位一体ではない。というのも、彼は世間で言われているのとは逆に哲學家などではなく、哲学を生成の中へ置いたがゆえなのである。その固有な哲学的発見はまた出来事でもなく、それを発見したのはストア派である。多様体でもない——それはニーチェに帰すべきである。それはおそらく出来事の無限な力能であり、スピノザ、ニーチェ、ベルクソンの無限に変奏する力能である。すなわち哲学が自身を完成させ、魚・水のキメラのように自身のうちへと滑り込んでいくときにもつ力能なのである。彼の固有の発見、それは思考における、あるいは「創造」における、溶解 (solution) と変奏の原理としての無限で無制限な生成についての発見なのだ。

キリストと福音が問題となっているからには、ドゥルーズは哲学における聖ヨハネであると言ってよいだろう。しかしア・ポステリオリなヨハネであり、明らかに聖パウロを妨害しているヨハネ¹⁶⁾であり、その仕事が我々の目を唯一無二の出来事へ開いていくことであるようなヨハネである。その出来事は我々を思考することへ仕向けるのであるが、唯一無二であるがゆえに、反復され、無限なものの力能へもたらされることしかできない。そこからドゥルーズの実践が始まる。哲学者たちのポテンシャルを発揮させ、彼らを複数の出来事、生成、享樂へと変えてしまい、絶えず概念を変えながら機能は変えないでおき、スピノザ、ニーチェ、そして他の哲学者たちを覆い隠す。そこから彼の風習 (ethos) が導き出される。人間は自分自身にいるとき、無限なものの「中に」いるのではない。無限なものに対して、人間は隣人なのである――

—こう言ってよければ、無限で、習慣形成的な (éthologique) 生成に対して。そこから彼の倫理学が始まる。スピノザ-キリストの模倣、哲学者たちとの常に部分的であるような同一化¹⁷⁾。創造としての知慮。もっとも、何もかも無カラ (ex nihilo) 創造されることはないのであってみれば、その創造は永遠の創造であり、柔弱で弱められた創造である。彼がニーチェとベルクソンを結合することで「創造」と呼んでいるものは、この無限の機能、自己原因 (causa sui) である。この注釈は歴史に注目するにもかかわらず永遠のものであり、歴史から解釈学的な仕方の意味を奪い去る代わりに、そこから諸機能を奪い去り、諸々の出来事を引き出し、固有名の数々を輝かせる、ほとんど神がかった注釈である。ドゥルーズはある秘密を再発見したのだ——哲学の秘密、あるいは哲学に固有のものを。ひどく古びていて、失われていたものだという印象を我々に与えるような、そういう秘密を¹⁸⁾。彼は哲学に固有の表現 (l'idiome) を取り戻した。それは哲学自身に対して異質なものになってしまっているのだが、それがなおも哲学に固有の表現であり続けているのは、それがまさしく無限なものについての言語になったからである。福音の言語は絶対的に私的なものであり、絶対的に普遍的なものなのである。両者の一致は、哲学的な共同体の自問自答 (l'auto-contemplation) の頂点にあるものである。そこから、超越的な人工物であるところの合意と交流に対する、公然たる恐怖感が出てくるのだ。

François Laruelle, « Réponse à Deleuze », François Laruelle (éd.), *La Non-Philosophie des Contemporains*, Paris, Kimé, 1995, p. 49-80.

- 3) 『哲学とは何か?』において、ドゥルーズ=ガタリは、「哲学は交流ではない」と主張しつつ、あらゆる交流に基づく学科が (哲学が取り扱う) 「概念」を決して把握できないと強調する (op. cit., p. 11-15.)。ここでドゥルーズ=ガタリが想定する批判対象は、明らかにハーバマスの「コミュニケーションの理性」に当てはまる。その上、周知のように、ドゥルーズは実生活においても一貫して「交流」の場としての学会に抵抗感を示し、思考にとって孤独さの重要性を主張しつづけていた。
- 4) 「異質なもののセリーの交流 (communication de séries hétérogènes)」や「差異と差異との媒介なき関係性」(Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 156.) といった前期ドゥルーズの概念はおそらくラリュエルのこの指摘に当てはまるだろう。あるいは『狂気の二つの体制』における表現を借りれば「交流があるが、それは常に非・交流的な容器の間で行われる。開放性があるが、それは常に閉ざされた箱の間で行われる」(Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 38.)。
- 5) これは明らかにスピノザの *deus sive natura* に対するパロディである。
- 6) この数行の指摘は、デリダが提起した「哲学への権利」の問題を想定しているように思える。つまり、哲学は「哲学とは何か?」という問いに答える権利を持っているだろうか? もしそうであれば、哲学はその合法性を本来的な仕方ですべて所有するがゆえ、もはやこのような問いに答える必要もなくなるだろう。つまり、ラリュエルがここで指摘しているように、その実存あるいは顕現自体が答えになっている。しかし、この指摘は、ドイツ観念論における「哲学の始まり」についての論述に適用できるかもしれない。とはいえ、少なくとも前期ドゥルーズの著作を読む限り、彼は明らかにデリダと同じように、思考の不可能性、つまり愚かさを (哲学的な) 思考の超越論的条件と見なしている意味で、哲学を

非・哲学的な外部に開かせようと試みただろう。この意味で、ラリュエルは、自分の指摘が決してこの「脱構築」に収められないということを強調しているだろう。

- 7) 神学的なコンテキストにおいて理解する限り、キリストは一人の人間として受肉するために、自分自身をまず「虚しく」する、つまり「ケノーシス」しなければならない。このキリストの虚しさは、神の明かしえぬ神秘性の刻印だと思われる。それゆえ、もしキリストが一つの場所であるなら、後期デリダが一連の神学的な著作において指摘した通り、それは場所なき場所、もしくは砂漠のような場所でなければならない。
- 8) 論理性は一般的に合理性と同等視されてきたが、ズーラヴィシヴィリの指摘によれば、ドゥルーズは論理主義者であると同時に、非・理性主義者でもある。彼の哲学はこの二つの立場の両立によって特徴づけられている。François Zourabichvili, *Deleuze : Une philosophie de l'événement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. を参照。
- 9) 『論理哲学論考』5.11 を参照。要するに「大いなる鏡」は、世界を包括的に反映できる論理のことである (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1922], ed. Luciano Bozzochi, Anthem Press, “Anthem Studies in Wittgenstein“, 2021, p. 188.)。
- 10) 前期ドゥルーズのヘーゲル批判によれば、歴史は結局のところニヒリズムへの弁証法的な生成運動にすぎない。この判断はガタリとの共著においても保持されているように思われる。例えば『千のプラトー』において、彼らは歴史をニーチェのいう「反時代性」および彼らのいう「ノマドロジー」の対立面として位置づけたのである (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 34, 363.)。その上、『哲学とは何か?』において、ハイデガーとヘーゲルは、概念を歴史の自己展開に還元する意味で「歴史家」として批判されている (*op. cit.*, p. 91.)。
- 11) ラリュエルは、現代フランス哲学における「他者」の問題系を古代ギリシアから由来する「存在」の哲学伝統に抗する「ユダヤ的転回」と見なしている。François Laruelle, *Dictionnaire de la non-philosophie*, Paris, Kimé, 1998, p. 30-33.
- 12) レヴィナスは一貫してスピノザに対して批判的である。彼は自分が主張する「存在における不安定」を彼がスピノザから読み取った「存在への固執」と対置させる。
- 13) ドゥルーズは、とりわけその文学評論においてよく「兄弟」という概念を駆使して精神分析的な「父の不在」に対抗する。一方、ドゥルーズはこのような普遍的な兄弟姉妹の関係性に基づいて、独身者、つまりオイディプス的な三角形を構成しない人々によって構成される共同体を構想したのである (Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 109.)。他方、このような理念の現実的な反映として、ドゥルーズは自分のサークルや学派を作ることに対して非常に警戒している。
- 14) 周知のように、レヴィナスの哲学は「他人」や「他者」の概念を重視するが、異他性を先行させるような哲学ではない。むしろ、他人との出会えないし他人の身代わりになることは、つねにすでに主体の自己同一性を前提視している。つまり、必ず一人の主体が最初からいて、その後主体が人質になる、ということである。これはやはり最低限の地平概念、一つの世界を想定しているのではないだろうか。
- 15) 民主主義に対するドゥルーズ (=ガタリ) の批判は、冒頭部分で提起された「交流」への批判に結び付けられる。つまり、「交流」はつねにすでに公開で、透明な検討を平等的に行える (理性を備える人であれば誰もが参加できる) 空間を仮定しているように、いわゆる民主主義の条件もまた同じような場所である。しかし既に注 13 で指摘したように、ドゥルーズが構想した共同体はラディカルな父殺しを行う意味で、ヒエラルキーを覆したのである。彼らが愛用するアルトーの造語を借りれば、この両義性はまさに「戴冠せるアナーキズム」によって表現されるだろう。

- 16) ニーチェは反キリスト教主義者として有名である。しかし、彼が激しく批判したのは、イエス・キリストというより、キリストの特異的な力からある種の普遍的な道徳を抽出した聖パウロである。キリストの福音は、決して服従を要求する奴隷の道徳ではないとニーチェは主張する。
- 17) ローレル・シュナイダーの主張によれば、キリストは単に一回きりのイエス・キリストとして受肉したわけではなく、世界の全き他者として、万物の生成に随伴しながら、そこから消去されていく。この普遍的な随伴は、道徳としての普遍性と違い、生成の産物に固有の特異性を否定しない普遍性である。このように、キリストの特異性と多様性を同時に堅持するシュナイダーの「多様体の神学」は、ドゥルーズの立場に非常に近いし、ここでのラリュエルの言葉の解釈にもなっているだろう。
- 18) 要するに、哲学にはある絶対的に不可侵で、理性的な交流において伝達不可能な秘密が存在している、この秘密こそ哲学に自問自答——つまり「哲学とは何か？」という質問に答える、絶対的な権能を与えるのである。ラリュエルの前期作品を参照すれば、彼は一貫してドゥルーズ哲学における「カオス」をデリダの言う「コーラ」と同等視してきた。そして「コーラ」はまた後期デリダの著作において、「秘密」のほぼ同義語として使われていた。ラリュエルはこの意味で「秘密」という言葉を駆使しているかもしれない。