

19世紀フランス哲学-「人間の科学」の光と翳

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学人文科学研究所 公開日: 2012-06-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 合田, 正人 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/12995

19世紀フランス哲学——「人間の科学」の光と翳

合 田 正 人

Recherche sur la philosophie française au XIX^e siècle.

— Genèse et structure de la «Science de l'homme»

GODA Masato

Nous sommes toujours "between past and futur" (H. Arendt). Le passé n'étant possible que par le futur qui n'est possible que par le passé, notre présent se déchirerait nécessairement en intentions opposées et inséparables: protention et rétention, selon la terminologie phénoménologique.

Alors qu'est-ce que le XIX^e siècle pour nous qui vivons au XXI^e siècle? Plus particulièrement, dans le domaine qui nous intéresse, qu'est-ce que la philosophie française du XIX^e siècle pour le programme futur de la philosophie? Quels sont les leçons qu'on pourrait ou devrait en tirer?

En préfaçant l'anthologie intitulée "*Philosophie, France, XIX^e siècle*" (Librairie générale française, 1994), Mr. Stéphane Douailler, enseignant à l'Université de Paris VIII, commence par attirer notre attention sur le mépris où l'on tenait naguère la philosophie française du XIX^e siècle: "A-t-elle existé? On le nie souvent. La philosophie française du XIX^e siècle semble fréquemment n'avoir été qu'une apparence, une pâle imitation". (p.5)

Si c'était le cas, cela n'entraverait pas une entreprise de relecture, mais tout au contraire la promouerait, parce que la philosophie française du XIX^e siècle a grandement contribué à élaborer la "Science de l'homme" dont les disciplines (telles que la psychologie, la physiologie, la neurologie, la sociologie, la psychiatrie, la sémiotique etc.) consttuent encore le paysage intellectuel et scientifique d'aujourd'hui.

Dans ces conditions, nous nous proposons, en reprenant les textes des penseurs tels que Baltez, Maine de Biran, V. Cousin, C.-H. de Saint-Simon, J.-M. Charcot, J. Proudhon, P. Leroux etc, de présenter la "Genèse et structure" de la "Science de l'homme" et d'y chercher des possibilités d'une "nouvelle anthropologie" (Maine de Biran)

《個人研究第1種》

19世紀フランス哲学——「人間の科学」の光と翳

合 田 正 人

第一章 対象と課題

I 一昨日の教え

20世紀を昨日とすると19世紀は一昨日であろうが、昨日からわれわれに委ねられた数多の難題を考えるために、一昨日に教えを求めることは決して時代錯誤的な試みではないだろう。試みに科学史の年表を開いてみよう。1801年の「光の波動説」から1900年の「量子説」（プランク）まで、われわれの日常に埋め込まれた事象や考え、そこで使用されている道具や機器のほとんどが19世紀に生まれていることが分かる。1804年、蒸気機関車。1820年、電磁気学。1827年、ブラウン運動。1831年、発電機。1832年、電気分解の法則。1838年、細胞説。1844年、電信。1847年、エネルギー保存則。1850年、熱力学の第二法則。1851年、地球の自転。1865年、遺伝学。1876 - 77年、電話・蓄音機。1879年、電灯。1885年、自動車……。

自然科学だけではない、たしかに「カント以降の哲学にとって人間（Mensche）という新たに芽生えた概念ほどたちどころに崩壊するものがなかったということが決定的であったのと同様に、市民という革命的観念ほどたちどころに崩壊するものは何もないということが19世紀の展開にとって決定的であった」（ハナ・アーレント「実存哲学とは何か」）との指摘もあるけれども、政治的統治の形態、政治的主体のあり方に関しても、われわれは、18世紀末の数々の権利宣言から、数々の「国民国家」（ネーション・ステート）ならびに「国籍」観念の成立、「民族の春」とも呼ばれる錯綜、相継ぐ革命（の挫折）を経て、19世紀末の帝国主義的植民地支配へと至る過程の遺産を今もなお生きている。永続的な難民発生や地域紛争やテロリズムの再燃も、「宗教的原理主義と民族の回帰」などと呼ばれている現象も、更には永続的な「人種」問題もまさにこの遺産の一部なのである。

ここではその作業は行わないけれど、1789年の「人間および市民の諸権利に関する宣言」（Déclaration des droits de l'homme et du citoyen）と、1948年に公にされた「人間の諸権利に関する普遍的宣言」（Déclaration universelle des droits de l'homme）の項目を比較することでも、19世紀という時代の意義と問題点の一端を明らかにすることができるだろう。

では、19世紀の哲学思想についてはどうだろうか。ドイツ語圏に目を向けると、ドイツ・ロマン主義の巨星たちがいる。そして何よりもマルクスがいる。デュルタイがいる。ヘルマン・コーエンを

旗頭とする新カント派の系譜、ブレンターノ、そしてフロイト、ニーチェ……。ミシェル・フーコーが1964年になってなお「マルクス・フロイト・ニーチェ」なる論考を発表して、彼らによる思想革命の重要性を改めて強調していることひとつを取っても、19世紀ドイツの哲学思想がいかに重視されているかは明らかだろう。

では、それに対して19世紀フランスの哲学思想はどうだろうか。19世紀フランスの文化的様相を形容するために、しばしば19世紀フランスは大小説家、大小説の世紀と称されるけれども、まず日本において、この時期のフランス哲学思想に関する研究が充実しているかといえば、お世辞にもそうは言えない。17世紀や18世紀のフランス哲学思想についての研究水準とは較べものにならないし、活躍時期が19世紀に近いので当然とはいえ、九鬼周造（1888 - 1941年）やその弟子たちの仕事に比しても、かなり後退しているというのが偽らざる現状であろう。『九鬼周造全集』（岩波書店）の第八巻に『現代フランス哲学講義』として収められた九鬼の京都大学講義がなされたのは昭和一桁のことであったし、19世紀フランスの哲学者たちをかなり詳細に取り上げた高山峻の『現代仏蘭西哲学』（経済図書株式会社）の出版も昭和15年（1940年）なのである。

しかし、19世紀フランスの哲学思想のこのような軽視という現象は何も日本に限ったことではなかった。『哲学・フランス・19世紀——著述と小品』（*Philosophe, France, XIX^e siècle*）と題された書物が1994年にフランスで出版された。メヌ・ド・ピラン、テオドール・ジョフロワ、ヴィクトール・クーザン、デステュット・ド・トラシー、ポール・ジャネ、オーギュスト・コント、シャルル・ルヌヴィエ、クレマン・ロワイエといった著者たちの作品の教科書的な抜粋集なのだが、編者たち（ステファヌ・ドゥアイエ、ロジェ＝ポール・ドロワ、パトリス・ヴェルムラン）がそこに付した序は何とも皮肉な言葉で書き出されている。

19世紀フランス哲学は実在したのだろうか。しばしばそのことは否定される。19世紀フランス哲学は見かけだけのもの、生彩のない模倣にすぎなかったように思われる。ハイデルベルクの形而上学者ダウブはクーザンの学説を「せいぜい女子寄宿生を日曜日に楽しませるのに適したものだ」と判断していた。かかる宣告は再読の企てを、単にお目出度い仕事、もしくは胡散臭いテキストとの超現実的な交際に必ずや還元してしまうのだろうか。われわれはそうは思わない。

ここに「ダウブ」とあるのは、フォイエルバッハの師でもあったカール・ダウブのことで、形而上学者というよりもむしろプロテスタント神学者と言ったほうがよいかもかもしれないが、ダウブは1765年に生まれ1836年に没しているから、ダウブの判断は「19世紀フランス哲学」のほんの一部についての判断でしかありえない。しかも、後述するように、クーザンはフランス哲学とドイツ哲学との橋渡し役として活躍し、むしろ彼のおかげでヘーゲルの名はドイツ国内でも高まっていったのだから、ダウブの判断は部分的であるのみならず、大きな事実誤認を含んでいたと言わざるをえないのだが、19世紀フランスの哲学思想の軽視は、しかしながら、ラインの向こう岸からの偏見に満ちた眼差しの

産物であるだけでもなかった。

こうした極端な判断を援用して「再読の企て」(tentative de relecture)の意義を逆に強調すること、いや、そもそも「再読の企て」という言い方それ自体——しかも、そういう言い方が1994年という時期になされねばならなかったということ——、フランス国内もしくはフランス語圏そのものにおける、19世紀フランスの哲学思想の軽視という現象が実在したこと、それも短期間ではなく20世紀のほぼ全体を通じてこの軽視が持続したことを図らずも証示しているのではないだろうか。

たしかに、コントやベルクソンのようにきわめて高名な哲学者については、ほぼつねにその解釈が刷新され続けている。けれども、そのような軽視は存在しなかった、と断言することは少なくともできない、と筆者は思う。事実、ジャン・ヴァール(1888-1974)の1940年代の著作『フランス哲学小史』(邦訳ミネルヴァ書房)、ジョルジュ・カンギレムの『科学史・科学哲学研究』(邦訳、法政大学出版社)、フランソワ・シャトレ(1925-1985)編『哲学史』第七巻『社会諸科学の哲学』(*La philosophie des sciences sociales*, Hachette, 1973)、ジャン・ボフレ(-1982)——ハイデガーのフランスへの紹介者として知られる——の『19世紀フランス哲学についての覚書——メヌ・ド・ビランからベルクソンへ』(*Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle. De Maine de Biran à Bergson*, J.Vrin, 1984)といった著書がたしかに存在しはするけれども、ヴァールの例を除くと、それらとて、イポリット・テーヌ(Hyppolite Taine)の『19世紀フランス古典哲学』(1875)、フェリックス・ラヴェッソン(Felix Ravaisson)の『19世紀フランス哲学についての報告』(1868)から何と一世紀を経ての試みなのである。「ハイデルベルクの形而上学者」と同様、フランス人たちがいかに過去の遺産を軽視してきたかの証左であろう。

もちろん単に軽視されてきたわけではない。一昨年はサルトル生誕百年、昨年はレヴィナス生誕百年、メルロ＝ポンティ、シモーヌ・ヴェーユと、日本でも知名度抜群の哲学者たちの「生誕百年」は更に続いていく。つまり、戦後、数世代にわたって日本人たちにも多大な影響を及ぼした哲学者たちは20世紀が始まって間もなく生まれたわけで、それゆえ多少なりとも、前世紀の知的遺産をその「環境」として育ったことになる。事実、サルトルの著作には、ピエール・ジャネやテオデュール・リボーやイポリット・テーヌのような19世紀の哲学者たちへの言及が多々見られるし、メルロ＝ポンティはメヌ・ド・ビランを格別に重要視していた。にもかかわらず、それを特に重要な事態とみなすことなく、むしろ「実存主義」という「新思想」の斬新さ、過去とのその断絶をもっぱら強調し、また、前出のフーコーの『言葉と物』を読んでも、そこで「19世紀の知的布置」を形成するものとして挙げられた書物を探し出すこともせず、ましてや、フーコーが取り上げることのなかった文書へと赴くことのほとんどなかった、われわれ自身の「感性」が問題なのである。

われわれの感性と言ったが、問われているのは、単に19世紀フランスの哲学思想に対するわれわれの態度ではないし、また、格別に重要であるとはいえ、本論冒頭で語ったような19世紀の知とわれわれのこの「異常な日常」との諸連関だけでもない。「近代」とも「現代」とも訳される「モダン」「モデルニテ」(modern, modernité)という語彙が、過去のある「時代」を指すだけでなく、modeというその語源が示唆しているように、「過ぎ行くこと」、その「様相」をも含意しているとすれば、

「モダン」「モデルニテ」は、「時代」とは何か、そしてまた、われわれは時間をどのように生き、それをどのように考えているかということを不断に問いただしているのであって、その点では、「一日の教え」は、意味と方向と感覚というすべての意味で、この時の、この世界の「サンス」について、われわれ各人に何らかの合図（サイン）を送っているのだろう。

II 復刻

前節で1994年刊の『哲学・フランス・19世紀』に言及したが、この種の書物がこの時期に出版されたのは決して偶然ではなかったと思われる。筆者は1979年にメルロ＝ポンティに関する修士論文を提出し、その後数年間、メルロ＝ポンティ論をどのように展開していくか、メルロ＝ポンティからどう考察を展開していくかをめぐって逡巡の時期があり、そのなかで筆者は、一方ではレヴィナスを見出し、他方では、メルロ＝ポンティやレヴィナスの恩師たるジャン・ヴァール、レオン・ブランシュヴィックへ、更にそこからルヌヴィエやオクターヴ・アムランへと遡行する道を歩み始めたのだったが、1880年代の半ば——今調べると85年のこと——この遡行の道に関して、これまでとは若干異質な状況がこれから形成されるのではないかとこの予感を抱かせる出来事があった。科学哲学者として著名なミシェル・セール監修の『フランス語圏哲学著作コーパス』（Corpus des œuvres de philosophie en langue française）の刊行開始という出来事である。

ラヴェッソンの『習慣について』（*De l'habitude*, 1838）、ギユイヨールの『責務も懲罰もなき道徳素描』（Guyau: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885）、ルヌヴィエの『ユクロニー』（Renouvier: *Uchronie*, 1876）などが出版されるたびに歓喜したものだが、この企画で復活した19世紀フランスの哲学思想書には、これ以外にも以下のようなものがある。

バランシュ 『社会的制度試論』（Ballanche: *Essai sur les institutions sociales*, 1818）

ベルネーム 『催眠・暗示・心理療法』（Bernheim: *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*）

ブルセ 『興奮と狂気について』（Broussais: *De l'irritation et de la folie*, 1828）

クーザン 『哲学講義』（Cousin: *Cours de philosophie*, 1828）

デルブフ 『眠りと夢、その他』（Delbœuf: *Le sommeil et les rêves et autres texts*, 1885）

ギゾー 『陰謀と政治的正義について、政治犯における死刑について』（Guizot: *Des conspirations et de la justice politique. De la peine de mort en matière politique*, 1822）

ギユイヨール 『社会学的視点から見た芸術』（*L'art au point de vue sociologique*, 1888）

ジュフロワ 『自然権講義』（Jouffroy: *Cours de droit naturel*, 1834-1835）

ラマルク 『生体組成探求』（Lamarck: *Recherche sur l'organisation des corps vivants*, 1802）

ルルー 『人間について』（Leroux: *De l'humanité*, 1840）

リトレ 『哲学的視点から見た科学』（Littré: *La science au point de vue philosophique*, 1873）

カトルメール・ド・カンシー 『芸術作品の目的地についての道徳的考察』（Qatremere de Quincy: *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*, 1815）

キネ『キリスト教とフランス革命』(Quinet: *Le christianisme et la révolution française*, 1845)

ルヌヴィエ『道徳科学』(*Science de la morale*, 1869)

『新モナドロジー』(*La nouvelle monadologie*, 1899)

テーヌ『芸術の哲学』(*Philosophie de l'art*, 1861)

それではではない。この叢書には今のところ収録されていないが、それとほぼ同時期にいまひとつの復活劇が始まった。催眠と暗示をめぐってベルネーム(ナンシー学派)と競合関係にあった高名な神経科医ジャン＝マルタン・シャルコーのもとに、かのジークムント・フロイトが留学したことはよく知られているが、前出のジャネはというと、シャルコーがみずからの後継者というか、自身の生理学・神経学に裏打ちされた「心理学」練成を夢を託した人物にはかならなかった。精神分析の創始後、フロイトは、お前の理論はシャルコーとジャネの剽窃にすぎないとこの不当な非難をフランスから受けることになり、かかる風評の圧力を跳ね返すために、フロイトはいくつかの著述のなかで、「無意識は言葉の綾(une façon de parler)にすぎない」と断じたジャネの姿勢を批判しているのだが、これまでのところ、歴史の裁きはジャネではなくフロイトに軍配を上げたように見える。しかし、敗者は単なる敗者ではないし、われわれはむしろ敗者とみなされた者たちから多くを学ぶことがある。ジャネとフロイトについても、後で詳述する予定だが、「ヒステリー」から始まった精神病理学的探求は、「境界性人格障害」と呼ばれるような症例との出会いのなかで、今度はむしろジャネの神経衰弱論に再び着目し始めたのだ。筆者の手元には今、1983年に復刻されたジェネの『ヒステリー患者たちの心的状態』(*L'Etat mental des hystériques*, 1911)が置かれているが、その後20余年のあいだに、ジャネの著作はそのほとんどが甦ることになった。

もちろん、ジャネの著作はその多くが20世紀前半に出版されたものである。しかし、ジャネの復活は、ジャネからシャルコーへの道のみならず、ジャネからその周辺——たとえばコレージュ・ド・フランス教授選挙でジャネに敗れたビネ——への通路にも光をあてるという効果をもたらし、かかる照明のなかで、ポール・ブローカの失語症論などが浮上することにもなったのだ。ラルマタン(L'Harmattan)書店企画、セルジュ・ニコラ(Serge Nicolas)監修で2002年から刊行が開始された「心理学百科全書」(*Encyclopédie psychologique*)叢書で、以下のような書物が収められている。

リボー『現代イギリス心理学』(Ribot: *La psychologie anglaise contemporaine*, 1870)

『現代ドイツ心理学』(*La psychologie allemande contemporaine*, 1897)

ビネ『記憶の心理学』(Binet: *Psychologie de la mémoire*)

『最初の知能検査』(*Le premier test d'intelligence*)

ジャネ『サルペトリエール三講演』(*Trois conférences à la Salpêtrière*, 1892)

フルーランス『骨相学検討』(Flourens: *Examen de la phrénologie*, 1842)

ブローカ『失語症論考』(Broca: *Ecrits sur l'aphasie*, 1861-1869)

最後に挙げたブローカの論文集に寄せた解説文のなかで、編者のセルジュ・ニコラは、医師ブローカの大脳ならびに失語への関心が、やはりブローカによって創設された「パリ・アントロポロジー〔人間学・人類学〕学会」を土台として芽生えたと指摘している。1858年の1月と2月、ブローカは「生物学会」(Société de biologie)で、「人類単一発生説」に反対して、異種交配の肯定性を指摘する発表を行った。後述するようにゴビノーの人種論が出版された直後のことで、フランスによる植民地拡大の動きも作用して、この発表は「生物学会」に激しい動揺をもたらした。そこでブローカは新たな学会を創設する必要を痛感するのだが、1938年にウィリアム・エドワーズによって創設された「エトウノロジー〔民族学〕学会」(Société ethnologique)は当時すでに機能を停止しており、そのためブローカは翌1859年に「アントロポロジー学会」をみずから立ち上げ、そこをみずからの活動の拠点としたのだった。

暫定的で仮設の条件のもと、パリ・アントロポロジー学会の第一回大会は1859年5月19日に開催された。アントロポロジーという語彙を、それよりもはるかに一般性を欠いたエトウノロジーという語彙に置き換えることで、この学会はその活動計画に最初からまったく新たな広がりを与えようと欲した。(…)この活動計画はもはや民族学ないし人種(espèces humaines)の研究だけを含むものではなく、それはまた一般的アントロポロジーないし人類(genre humaine)の研究をも含んでいた。更に、この活動計画は、数多の補助的科学にも広がるものだった。動物学、比較解剖学、地質学、古生物学、先史考古学、言語学、神話学、歴史学、心理学、そして医学といった諸科学にも。かくも多様で、かくも多岐にわたる研究のなかに、ひとつの中心的土台を築く必要があったので、学会の創設者たち——全員が医師だった——は、彼らの若き指導者〔ブローカ〕と共に、このような土台は、人間のなかで最も固定されたもの、つまり人間の組織とその機能に据えられねばならないと判断した。ひとことで言うと、解剖学と生理学に、である。

「アントロポロジー」がマルセル・モースやレヴィ＝ストロースなどに見られるように「人類学」と訳される時代を生きているわれわれにとって、きわめて興味深い指摘であるが、ブローカがそれを意識していたかどうかはともかく、「アントロポロジー」という語彙の使用は、ある哲学者による同じ語彙の使用と無関係ではありえなかった。その哲学者とは次節で取り上げるメヌ・ド・ピランで、彼は1819年頃から「アントロポロジー」という語彙を用い始め、1823-24年には『アントロポロジー新試論』(*Nouveaux essais d'anthropologie*)と題された考察を著して、そこにこう書き記していたのだ。

この題名〔アントロポロジー新試論〕は、私が人間の一部分ないし一相貌ではなく、人間の全体を考察しようとして欲していることを予告している。／最初の意図に即して、心理学という題名を採用していたなら、それは生理学と同様、私の意図を言い表せないだろうと感じた。

晩年のメヌ・ド・ピランにとって、「アントロポロジー」とは「人間の全体」を探求するもので、この「全体」は「生理学」と「心理学」に加えて、これまで「神秘主義」と呼ばれてきた「宗教性」（信仰と社会性）をも含むものだった。ここで詳述する余裕はないけれども、メヌ・ド・ピランによる「アントロポロジー」という語彙の使用の背景には、晩年のカントが1798年に第一版、1800年に第二版を刊行した『実用的見地からの人間学』（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*）があったかもしれない。カントの『人間学』のフランス語訳とテキスト注解が、フーコーの博士号請求副論文——正論文は『狂気の歴史』（1961）——であったことを、ここで思い起こしてもよいだろう。

このように新たに「アントロポロジー」という語彙を導入して、「宗教性」（信仰と社会性）という第三項を強調するに至る以前、メヌ・ド・ピランは、「一方では暗黒の学たる形而上学から、他方では機械論的物理学〔自然学〕から、心理・生理的人間の領域を引き剥がし、更に、心理的事象と生理的事象とのあいだに新たな関係を見出すこと」をその課題としており、もちろん個々の論者によってニュアンスの相違はあるけれども、このような課題の遂行を目指す学にフランス革命前夜に与えられた呼称、それが、本論の題名にも含まれている「人間の科学」（*Science de l'homme*）だったのである。

Ⅲ 人間の科学とは？

心理的事象と生理的事象のあいだに「新たな関係」を見出すことという企図は、当然のことながら、それまでの心身関係論に対する批判を含意しているのだが、「暗黒の学たる形而上学と機械論的物理学（自然学）」という先の表現は、たとえばデカルトが『人間論』（1633年頃執筆）で提起した「精神と身体の結合」——松果腺での結合——の理論を連想させる。その点から言うと、1735年、わざわざデカルト縁の地ラ・フレーシに赴いて『人間本性論』を書き上げたデイヴィッド・ヒュームのいう「経験と観察にもとづく人間の科学（*science of man*）」を、19世紀全体を通じて様々に展開される「人間の科学」の源泉のひとつとみなしてもよいかもしれない。従来の「人間」概念をいわば括弧に入れて、改めて「人間の何たるか」を考え直すこと。啓蒙の世紀の只中であって、「人間」そのものが謎と化したわけだが、『人間機械論』の著者ラ・メトリの「人間の迷宮」という表現にせよ、「人間の人間に関する深い無知」を指摘したルソーの言葉にせよ、この謎と、それゆえに改めて人間を科学の対象とせねばならないという課題の緊急性を告げていたと考えられる。ビュフォンが『人間について』（1793-94）で言うように、「われわれは数々の対象を見るが、眼それ自体を見ることはない」のだ。

先に「人間の科学」（人間科学）という呼称がフランス革命前夜に生まれたと記したが、それは、モンペリエ学派の医師ジャン＝ジョゼフ・バルテズ（1734-1806）が1778年に出版した『人間科学新要諦』（*Nouveaux éléments de la science de l'homme*）を念頭に置いてのことだった。バルテズについては、金森修の労作『科学的思考の考古学』（人文書院）を参照していただくとして、「人間の科学が諸科学のなかでも第一の科学である」と同書にあるように、バルテズは「人間の科学」の最重要性を最初に指摘した人物のひとりだった。しかし、シャルル＝ルイ・デュマの『生理学的原理もし

くは生きた人間についての実験的・哲学的・医学的科学への序説』(1800-1803)を見ると、バルテズの指摘がいわば予言的なもので、当時の一般的理解とは大きく懸け離れていたことが分かる。曰く、「人間の科学はわれわれ自身の関心を大きく占めるはずのものだが、現時点ではなおも最も軽蔑され、無視されている」。

「人間の科学」が当時、まさに来るべき科学——ヴィーコにいう「新しい科学」——であったわけだが、バルテズと同じくフランスを代表する医師のカバニスは、『人間における肉体的なものとの精神的なものとの関係』(1802)のなかで、「生理学、諸観念の分析、そして道徳は、いみじくも人間の科学と呼ばれている唯一の科学の三つの分枝にほかならない」と記している。カバニスの書物の題名は、「心理的事象と生理的事象との新たな関係」というメヌ・ド・ピランの先の言葉に対応しているが、カバニスは、メヌ・ド・ピランが「アントロポロジー」と呼んだ三重の構造を、「人間の科学」の本質とみなすとともに、「心理学」(psychologie)という語彙は用いず、「諸観念 (idées) の分析」と「イデオロギー」(idéologie)に近い語彙を採用している。思えば、赤間啓之が『監禁からの哲学』(河出書房新社)で見事に描き出したように、デステュット・ド・トラシが『イデオロギー要諦』(1804-1815)を発表する二年前のことなのだが、来るべき科学であるがゆえに、それは、「生理学と心理学」を不可欠な支柱としているとはいえ、このようにいまだ流動的な部分を孕んでいたのだ。

カントの『人間学』に先に言及したけれど、同書の第一部「人間学的教授論」は第一篇「認識能力について」、第二篇「快不快の感情」、第三篇「欲求能力について」から成っている。お気づきのよう、この三篇は『判断力批判』で呈示された次のような分類表に対応しており、この分類表の各列は『純粹理性批判』『判断力批判』『実践理性批判』という三つの批判に対応している。

心の全能力	認識能力
認識能力	悟性
快と不快の感情	判断力
欲求能力	理性

ここでカントは「能力」(Vermögen)という語を用いているが、カントが『人間学』第一版と同年に『学部争い』(Streit der Fakultäten)という考察を発表しているのは決して偶然ではない。なぜなら、「学部」という語も「能力・権限」を意味する語であって、大学の学部構成は人間の諸能力の構成に本質的にもとづいているからだ。その意味では、「人間の科学」もまた「人間科学学部」[人文学部](Faculté des sciences humaines)といった形で大学の制度に反映されることがある。たとえ事実に、「生理学」[医学]と「心理学」(更には「倫理学」や「宗教学」や「社会学」)がひとつの学部の支柱となることが稀れだとしても、また、先に挙げた三つの分枝には収まらない学科をこの学部が含むとしても、この点に変わりはない。

前に掲げたシャトレ編の『社会的諸科学の哲学』では、「心理学」「社会学」「民族学」「歴史学」「地

理学」「言語学」が、19世紀フランスで展開された「人間の科学」の分枝とみなされている。ここに前出の「観念学」(イデオロジー)や、更には「記号学」(セミオロジー)をつけ加えたり、「生理学」〔医学〕のなかに「神経学」という下位範疇を設けたり、「神経学」や「心理学」から「精神病理学」への道をつけたり、様々な操作が可能であろう。また、ここに「歴史学」や「地理学」が記されているからといって、そう呼びうる学がこれ以前に存在しなかったというわけではまったくない。そもそも、「心理学」それ自体、古代の「靈魂論」に淵源を有しているのだから。

われわれはともすれば「心理学」「社会学」「言語学」などの科学の存在を自明の理とみなしてそれを学びがちであるけれども、19世紀フランスでの「人間の科学」の展開は、そうした「既成事実」そのものの複雑で困難な生成過程を教えてくれる。後述するように、たとえば「心理学」という科学と呼称が19世紀初頭(もちろんそれ以前にはまったく実在しなかったという意味ではない)に生まれてから、それが大学での正式講座となるまでも半世紀以上の歳月が必要だったのである。ここにも、われわれの今日と明日を「考えるヒント」があるのは言うまでもない。もとより「人間の科学」の生成変化の全貌を探るのは途方もない巨大な課題である。しかし、人間という謎がその深さを増しつつあるなかで、この生成変化のほんの一部だけでも以下に描き出すことができればと思う。これが拙論の課題である。

第二章 実存的心理学の誕生

I メーヌ・ド・ピランの生涯

まずメーヌ・ド・ピラン(1766-1824)を取り上げる。19世紀フランスにおける最大の哲学者のひとりであって、精神病理学者のピエール・ジャンエや社会学者のガブリエル・タルドが19世紀末から20世紀前半にかけて、数々の講義や講演でメーヌ・ド・ピランに言及し、最大級の賛辞を送っているのを見ると、メーヌ・ド・ピランは19世紀フランスの哲学思想のアルファでありオメガであったのではないかとの思いを抱かざるをえない。日本でも、沢瀉久敬の『メーヌ・ド・ピラン』が1939年という時期にすでに出版されており、近年も、増永洋三や松永澄夫の先駆的な仕事を継承して、北明子や中敬夫の優れたメーヌ・ド・ピラン論や哲学者の著作、その伝記の邦訳が次々と出版されているので、ぜひとも参照していただきたい。ただ、これはもちろん、そのような充実した研究の積み重ねがあるからこそ言えることなのだが、フランソワ・アズヴィ監修のメーヌ・ド・ピラン全集(J・ヴァン書店)の刊行が1984年に始まり、1999年に完了したことを考えると、メーヌ・ド・ピランは21世紀の哲学者であると言ふべきなのかもしれない。まず簡単にメーヌ・ド・ピランの生涯を見ておこう。

1766 11月30(29)日、フランス南西部ドルドーニュ県のベルジュラックに、フランソワ=ピエール・ゴンティエ・ド・ピラン生まれる。父親は医学博士のジャン・ゴンティエ・ド・ピラン、母親はマリー=カミーユ・ドヴィル。代々、この地の政治的指導者の家系であった。

- 1781 ドルドーニュ県の首都ペリグーの修道会付属コレージュの古典学級に入学。
- 1785 パリで国王の近衛兵に所属。
- 1791 近衛兵解散。
- 1792 恐怖政治が始まったのを機に、故郷ベルジュラックの郊外グラトルーの館に居を定め、読書と勉学の毎日を送る。
- 1794 『日記』と呼ぶことのできる文章の最初のページが書かれる。
- 1795 弁護士登録。ドルドーニュ県の行政官。ルイーズ・フルニエと結婚。
- 1797 ドルドーニュの選挙人集会で五百人議会会員に選出される。パリに留まり、エルヴェシウス夫人のサロンに通う。
- 1798 グラトルーに帰郷。「観念の形成における記号の影響」に関する論文に取り組むが、未完に終わる。
- 1800 グラトルー近郊の市会議員。
- 1801 4月5日、学士院の人文・政治学部門は、ビランの論考「思考する能力への習慣の影響」を佳作とする。
- 1802 ドルドーニュ県会議員。
- 1803 メーヌ・ド・ビラン夫人死去。
- 1805 学士院の歴史・古代文学部門は、「思考能力をいかに分解すべきか」という課題に対するビランの応募論文を受賞論文とする。スタンダール、ビランの『習慣の影響』を読む。
- 1806 皇帝命によりベルジュラック郡の郡長（11年もしくは12年まで）。ベルジュラック医学会会長。
- 1807 「直接的な統覚は存在するか」というベルリン・アカデミーの課題に対するビランの応募論文が受賞論文に選ばれる。
- 1810 立法議会議員に選出。
- 1811 コペンハーゲン・アカデミーは、一般に「人間の身体と精神の関係について」という表題で引用されるビランの応募論文を受賞作とする。『心理学の基礎についての試論』の執筆を開始。
- 1813 ボルドー出身の議員ジョゼフ・レネと協力して、戦争続行に関してナポレオンに反対。
- 1814 議会会計担当理事。貴族に叙せられる。
- 1815 上記理事に再任。16 - 17年を除いて終生議員を務める。
- 1816 ジョゼフ・ド・メーストルのフランス論を読む。
- 1818 ド・ボナルドの『人間の認識の最初の対象についての哲学的試論』を読む。
- 1819 「アントロポロジー」という語を用いる。
- 1821 ド・メーストルの『ベテルブルク夜話』を読む。
- 1823・24 『アントロポロジー新試論』を書く。
- 1824 7月20日、死去。

- 1841 遺言執行人は上記のレネであったが、ヴィクトール・クーザンがピランの草稿書類の調査を任せ、この年、クーザンによるピラン著作集全四巻を刊行。
- 1859 『メヌ・ド・ピラン未完著作集』全三巻。
- 1920 - 1949 テイスラン編著作集全十四巻。
- 1984 フランソワ・アズヴィ監修の新全集刊行始まる。

II 反革命の政治家

メヌ・ド・ピランの故郷はボルドーに近く、また、政治家としても活躍したという点でも、ピランはおそらくミシェル・ド・モンテーニュという偉大な先人のことを意識していたと思われるが、国王の近衛兵であったピランは、ド・メストルやド・ボナルドといった思想家たちへの嗜好からも推察されるように、フランス革命と恐怖政治を憎悪し、革命以前の君主制への緩やかな回帰を希求し続けた。まずはロベスピエールを激しく攻撃したピランの1794年の文章「ロベスピエールの演説について」の一節を引用しておこう。

あなた〔ロベスピエール〕自身とあなたの仲間たちはわれわれにたえず徳を、自由を語るけれども、そのあなた方が偽善者にすぎないなら、祖国の廢墟——民衆の救済の名のもとに、あなた方の野心と怨恨のために犠牲にされた数多くの人々の血のしたたる遺体——の上に、自分たちの権威を確立しようとの意図をあなた方が隠蔽するなら、誰がわれわれの保証人なのだろうか。私は、あなた方が誠実で、全体の利益を望んでいること、あなた方の犯した不可避免的な悪が必要悪であることを願っているのだが、もしまったくそうでなかったらどうなるのだろうか。われわれはどこにいるのだろうか。何に、われわれは信頼を置けばよいのだろうか。(…)あなた方がわれわれをどのような状態に置いたかを見たまえ。商業は廢れ、農業は沈滞し、田園は荒れ果て、入植者たちは鋤を捨て、その平穩で有益な労働から引き剥がされざるをえず、最後にフランスは飢饉の恐怖にさらされようとしている。この悪の深淵にわれわれを突き落としたのはあなた方なのだ!

「過激王党派トリベラル」のあいだに立ち、ボナパルティズムにも反対したピランは、その変わり身の速さゆえに「風見鶏」と渾名されもしたのだが、こと反革命——反革命が新たな革命となることへの反対——という立場についてはそれを生涯にわたって保ち続けたと言わねばならない。上の引用文が書かれてから23年後、ピランはその『日記』に次のように書き留めている。

フランス革命の動力となった思想および原理の常軌逸脱とその悪用を知りつつも、この危険な道を遡り、政府をより堅固で、社会の秩序と休息を維持するのにより適した土台に据えようと欲することはできる。しかしその場合には、現代の世代の人々の習慣や傾向を知り、それに対して全力で闘いを挑んだり、それらをあまりにも急激に変化させることの危険性をも感じ取ら

ねばならない。なぜなら、まず思いを馳せるべきは、われわれが所有しているものを維持することであり、一切の秩序の原理たる正当な王家を維持することなのだから。社会の存在そのものを台無しにし、何らかの秩序の甦生への希望をことごとく破壊してしまうような新たな革命を回避しなければならない。かかる見地からすると、大革命から生まれた原理や習慣や意見や利害とも妥協することができる。緩慢で、それと気づかれないような一連の措置を講じて、徐々にそれらを変容し、それらを、秩序と権威への服従という古の君主制的習慣の時代に近づけるべく努めればよいのである。(1817年10月の日記)

次章でわれわれはヴィクトール・クーザンとナポレオンの帝国での学制改革を取り上げる予定であるが、ピランはというと、「大学」が宗教的権威にも家父長的権威からも独立して最高の教育機関となることに反対したのだった。1817年11月5日の『日記』である。

会合の目的は公共教育をめぐる法案の検討だった。(…)大学の現在の構成員たちの打算的な意見によると、青年たちの教育が、その方位を確たるものにする政府によって独占されるのでなければ、われわれの立憲体制は維持されない。けれども、いかにして政府が教育を指導するというのか。家族に暴力を振るうことで、父親たちが子供を薫育するのを阻止するともいうのか。ひとを支配したという意図を声高に唱えながら、法案の作成者たちは家族の父親たち全員を敵に回しているのだ。

「アナーキズムの父」と呼ばれるピエール・ジョゼフ・プルードン(1809-1865)がまだ6歳のときだが、ピランは「民衆」(people)が主権を握ることを、没理性的な混乱と無秩序として、「アナーキズム」として斥けている。ピランの伝記作者でもあるアンリ・グイエの『政治家メヌ・ド・ピラン』で引用された1815年のピランの言葉である。——「主権はその正当な源泉を、力と連結した叡智のうちのみ有している。民衆(プーブル)は無知で、情念に左右される諸個人の集合(コレクション)でしかなく、彼らは盲目的な感情に突き動かされることでしか行動しない。行動する民衆は力強く、全能であるが、叡智と理性を欠いている。主権は民衆の外に置かれねばならない。(…)権力が下からやってくる時、すべては混乱と無秩序のうちにある。個人の思想や情念のうちでも、社会の運動や連関のうちでも、アナーキズムが君臨するのである」。

では、このような反革命の政治家はどのような思想革命をもたらしたのだろうか。次にその点を考えてみよう。

Ⅲ 生存感情の謎

「日記」(journal intime)もしくは「日記文学」について論じることはここでの課題ではないが、「日記」という形式での哲学的叙述というと、何を想起するだろうか。サルトルの『嘔吐』(1938)を想起するひとは決して少なくないだろう。ただ、「日記」という形式での哲学的叙述にはその先駆があっ

た。1927年に刊行されたガブリエル・マルセルの『形而上学日記』(*Journal métaphysique*)であるが、すでに略年譜に記したように、マルセルより百年前に「日記」でその哲学的思索を紡いでいたのがメヌ・ド・ピランだったのだ。彼の『日記』全三巻はアンリ・グイエ(Henri Gouhier)によって編纂されて1954年にラ・バコニエール(La Baconnière)から出版されている。そして筆者はこの『日記』を読んで、これはまさに『嘔吐』にも匹敵する実存文学の傑作だと直観した。

「よく覚えているが、すでに子供の頃から、私はしばしば自分が生存・実存すること(exister)に驚きを覚えた」(1823年10月)。——最晩年に至ってピランは、一方では哲学と「驚き」との古来の結びつきを意識しつつ、後にサルトルらが「実存」の「偶然性」(contingence)と呼ぶであろうものを表現している。なぜ「私」があるのか、「私」がいるのか。そして「私」とは何なのか。ピランによると、「私」が「実存する」ことの原因を見出せないのと同様に、「私」が何であるかも分からない。それは「自分の内にありながらも、その鍵をつねに取り逃がしてしまうような謎」(1823年7月)であり、それについてモンテーニュのように「私は何を知っているか」(Que sais-je)と自問するなら、「私は何なのか知らない」、それは「何だか分からないもの」(je-ne-sais-quoi)と答えるほかない。同じことだが、「私の旧友が「私とは誰か」と私に尋ねた。私は答えることができなかった」(1918年11月25日)。

「私」がこのような謎であるとするなら、それはすべての確実な根拠、アルキメデスの点のごときものではない。ピランはおそらくパスカル的な宇宙を思い浮かべていたのだろうが、「穏やかな時はすぐに過ぎ去り、苦難に満ち、波瀾に富んだ感情が生じる」。固定性と安定性なきこの不断の動揺、それをピランは「わが生存・実存の感情」と呼ぶとともに、一方では「身体的組成、神経の弱さに」、いま一方では天候や気温や湿度や居場所の変化にこの動揺の出所を求めている。ご存知のように、existenceの接頭辞exは「外」を意味しているのだが、まさにここには「生皮を剥がれた人」(エコルシェ)がいるかのようだ。

このように不断に動揺し、軋みながら、「私」は不可逆的に老いていく。「私は生存・実存について恒常的で、悲しく苦しい感情を抱いている。それは老いの感情であって、それには治療薬も慰めもない」(1817年11月25日)。「老い」の先には「死」があるのだが、ピランは単にそのようには必ずしも考えない。後に、ゲオルク・ジンメルたち「生の哲学者」たちが逆説的にも見出したように、動揺しながら老いゆく「私」、その「生存・実存」は実はそれ自体が瞬間ごとに死んでいるのだ。生ノ只中ニ死アリ。それも分散された死が。光が波であると同時に粒子であるように、時間は連続であると同時に不連続であって、連続的持続と見えるものは瞬間の不断の死によって成立しているのだ。こう言っている。「昨夜私は馬車に揺られながら、自分が今希求しているのは、私の肉体的・精神的存在の分解・解体(décomposition)に熱心な証人として立ち会うことだけだと考えた」(1817年12月27日)。そして「瞬間ごとに、私は外的にも内的にも死ぬ」のである。

「分解・解体」が当時のフランス思想界のキーワードであったこと、この点も銘記されたいが、「私」が存在することへの驚き、「私」の不断の動揺、「私」の老衰、「私」の不断の死と解体、ここからピランは、いまだ「私」が存在しない状態へと遡行していく。発達心理学の分野での研究のことを思い

浮かべてもよいだろうが、「私」という「人格」「我性」は後天的に意思によって「構成」されたものであって、この「構成」以前には、「生存・実存についての漠然としていて、いわば非人稱的な (impersonnel) 感情」だけが存在することになる。「自我」の誕生を「第二の誕生」とするような「意識の非人稱的領野」が開拓されたわけで、この開拓は、一方ではグロテック、ニーチェ、フロイト、ハイデガーへと、他方ではサルトル、ドゥルーズへと継承されていくことになる。こうした領野に関して、ピランが子宮ないし羊水のなかの胎児を例に引いているのは興味深い。

自分自身の四肢を動かし、自分の体を動かす個人が真空中で宙吊りになっていると仮定しよう。その場合にも、この個人は必ずある特殊な感覚を有することだろう。みずからの筋肉がもたらす抵抗、それを動かすための努力 (effort) に由来するような感覚を。／おそらくは胎児もすでに何らかの鈍い印象を感じているのだが、その胎児は子宮のなかで多様な自発的運動を行っている。狭い空間に閉じ込められ、流体に取り囲まれながら、胎児は障害に出会ったり、外的抵抗と争っているのであり、さもないれば、胎児は自分の体を動かすことはできないだろう。／世界に出るや否や、子供はあらゆる種類の衝撃に圧迫され、みずからの行動でこれらの接触に抗う。すべてが子供に抵抗し、子供の抵抗を引き起こすのだ。／抵抗は個人の最初の規定である。抵抗は存在感情といわば一体化しており、それと不可分である。(トラシ宛の1804年4月30日の書簡)

IV 内と外の名状しがたい絆

ピランはこれ以外の箇所でも、子宮内の胎児と母親との「共感」(サンパシー)について語っている。彼はまた、「メスメリズム」[動物磁気説]という語彙を生むことにもなったフランツ・アントン・メスマー (1734-1815) らが広めた「動物磁気治療」にも、また、それと密接な関係にある「催眠」や「夢遊症」にも多大な関心を抱いていた。けだし、それらがいずれも心身のいまだ明かされざる関連に係わるものだからであろう。これらの現象が19世紀の精神病理学の中なかでどれほど重要なものであったかは、後でシャルコーを論じるときに改めて記すつもりだが、その点で言うと、ピランは「痴呆」(デマンズ)や「狂気」(アリエナシオン)といった病理学的現象をも度々取り上げている。

羊水という流体と胎児の皮膚との接触という例はすでに、「触覚」「触れること」がメヌ・ド・ピランにとって格別に重要な感覚であったことを示唆しているのだが、ピランは、たとえば視覚だけを特権視することなく、聴覚、嗅覚、触覚、味覚などの諸感覚それぞれの特異性ならびに、「習慣」がそれらに及ぼす相異なる影響——「習慣」は味覚を鈍磨させるが「知覚」はそれをより正確なものにする——を分析している。「ハーモニカのメランコリックな調べがかもし出す驚くべき効果」を語る筆致など、きわめて印象的である。テレンバッハの精神病理学やアラン・コルバンの歴史学との連関を考えてみるのもおもしろいかもしれない。

先のトラシ宛の書簡は、トラシの理論が「感覚の外的原因」しか問題にしていないことに対する批判にはかならなかつたのが、ピランにとってはまず、「純粋な触発性」(affectivité pure)、「受動的な

印象」と見えるものも必ずそれに対する自発的反應を含んでいる。当時、生物の本質的規定とみなされていた「興奮性」(irritabilité)、「感応性」(susceptibilité)、「収縮性」(contractilité)などの現象もかかる反応の例なのだが、ビランの独創は筆者の考えでは、手が外の物体に触れるといった事態から一步進んで、何も触れるもの、触れてくるものがないときにも、手を動かす筋肉の動きがあり、この動きがある限りそれへの抵抗感があること、更にもう一步進んで、筋肉そのものがそれへの抵抗となるような「内的努力」があることに思い至ったこと、ここにある。

かかる「経験」を、ビランは、「自我がその限界を知ること」とあるように、「内と外との名状しがたい絆」を探ることと解している。「非自我」「自我ならざるもの」(non-moi)という当時のフランス思想界のキーワードを用いて言い換えるなら、「自我と非自我との名状しがたい絆」が探求されているのであって、ビランはこの絆ないし界面が一重(ひとえ)ではなくいわば二重(ふたえ)の複雑なものであることを強調しているのだ。「知覚」(perception)はそれがいかなるものであれ、つねに、一方では「努力と抵抗」の二重性を、いま一方では「外的感覚と内的感覚」の二重性を含んでいる。この点を明らかにすることで、ビランは、ヒュームやマルブランシュ(機会原因論)による因果性の切断を踏まえたとうえで、「内的努力」による因果性の復権を企てたのだが、後者の二重性についてはどうかというと、これはフッサールやメルロ＝ポンティの身体論における外的感覚と「器官感覚」との二重性をはるかに予見するものだった。

筋肉の動きは局所的で肉体的なものであるが、それを引き起こす「内的努力」はどこかに局在化できるものではない。「内的努力」を「意志」(volonté)と言い換えることができるなら、「意志は非常に捉えがたい」「意志はいかなる個別的な有機的器官にも局所化されない」のだ。このように器官に局所化できないこと、それをビランは「心理的事象」の特質とみなすのだが、とするなら、内と外との名状しがたい絆は、先に問題にしたような「心身」の、「生理的事象と心理的事象」との名状しがたい絆であることになろう。どこにも局所化できないが、すべての部分の動きの原因となるもの、その同一性なしでは「触発の多様性や変化が存在しなくなってしまうもの」、それがビランにとっては「自我」であり、「自我」の「統覚」(aperception)であり、すでに述べたように、名状しがたい絆は「自我と非自我」との絆でもあることになる。先に筆者は、「自我」が後天的に「構成」されると述べたが、このように考えてくるなら、触発における「抵抗と努力」の二重性はいずれもすでに「自我」を前提としているのではないだろうか。たしかにそうである。しかし、この先経性も「構成」されたものなのだ。『習慣論』でビラン自身述べているように、後天的習慣と本性のあいだに明確な境界線を引くことは至難の業であり、「習慣が第二の本性だとしても、本性は第一の習慣にすぎないように思える」のだ。

V 他者鏡

「自我」の問題はもちろん「私」という言明と無縁ではなく、この言明は「記号」(signe)を媒介としている。しかし、「私」という観念はビランにとっては「記号」にすぎないものではなかった。略年譜にも記したように、1798年以来、ビランは「記号」の何たるかを考え続けた。ロナルド・グ

リムズリが『言語表現の起源をめぐる』(北樹出版)で論じているように、ビランの試みは、コンディヤックの『人間認識起源論』、ルソーの『言語起源論』、ウォーバートンの『象形文字と絵文字についての考察』、ド・ボナルドの言語論などとの連関で取り上げるべきもので、筆者もいずれこの作業に着手するつもりだが、ここでは次の一節を引用するにとどめる。「偶然的記号」「自然的記号」「制度的・制定的記号」というコンディヤックの分類が前提とされている。

観念への記号の主たる影響は、思考の分析を容易にし、思考をそのすべての要素に分析し、それを自分ならびに他人たちにとってより明晰なものにする。しかし、記号が観念を誕生させるのでは決してない。(…) 制定的記号なしには、言語(ランガージュ)なしには、知性のなかには何ら意志的なものはないといわれる。(…) けれども、私はこのコンディヤックの主張を証明済みのものとはまったくみなしていない。(…) 記号の制定以前には、知性の作用のなかには何ら意志的なものがないとするなら、いかにしてこれらの作用は創造されえたのだろうか。

ビランはこのように、思考と言語記号との連関という今も解決されざる問題についての先駆的な思考を展開していたのだが、「信仰もしくは社会的・一般的真理は、口伝ないし筆記の伝承を通じて、社会によって継起的に伝えられる必要がある。なぜなら、個人は自力ではかかる一般的真理を所有することができないからだ」とあるように、彼は言語の社会的機能にも眼を向けており、晩年には、それをひとつの契機として、「心理学」を超えて、一方では「自我感情の喪失による神のうちへの吸収」へと、他方では「社会学」とも呼びうる領域へと考察を傾斜させていくことになる。「心理学は個人が他の個人たちと結ぶ関係を切り捨てている」のだ。そこで、「自我の能動的行為に合意(consensus)ないし共感を付加すると真の意味での道德感覚(sens moral)が生まれる。道德感覚は、みずからを二重化し、あたかも自分の像を映し出す生きた鏡のような他人のうちに自分自身を見る」のである。この一節は、メヌ・ド・ビランのいう「私」の誕生、この「第二の誕生」を、ダーウィンからラカンへと連なる「鏡の段階」の系譜に連ねることを促しているといえるかもしれない。最後に、こうした社会性と至高者〔死んだ父〕との結びつきを語った箇所を引用しておこう。曰く、「善意や庇護や共感の感情が芽生えるのは社会において、まずは家族においてである。それを起点として、数々の情緒はすべての人間の父にまで上昇し、存在の至上で唯一の原因と結びつく」。

第三章 折衷主義と地勢哲学

I 公務員哲学者の誕生

ビランの遺稿を調査して最初にその著作集を出版したのはヴィクトール・クーザン〔クザン〕だった。では、クーザンはビランの衣鉢を継ぐ哲学者だったのだろうか。ド・メーストル、ビラン、バランシュ、ルルーなど19世紀フランスの思想家たちをめぐる、きわめて貴重な一連の研究を発表している高尾謙司は、この点に疑義を呈している。「クザンやジュフロワ〔テオドール・ジュフロワ、

1796-1842] は、一般にピラン哲学の紹介者あるいは後継者ということになっているが、ルルーの眼には、根本的なところでピランを歪曲してしまった似非形而上学のように見えるのである。ルルーの批判の要点は、記憶や想像など一般に精神とか魂とか呼ばれているものの働きを、クザンやジュフロワが〈私〉と見なしてしまったことにある。ピランやルルーにとっては、記憶の糸をたぐったり想像を駆けめぐらせたりすることも、けっして〈私〉が〈私〉の機能を駆使しているのではなく、〈私〉が〈私でないもの〉〔自我〕が〈非自我〉——引用者付記と遭遇することによって生じる現象なのである。』（高尾謙司「ピエール・ルルーの『人間主義』」、『ヒューマニズムの変遷と展望』未来社、所収）

この見解が正鵠を射たものであるとして、では、クーザンはピランの精神を歪曲しただけの哲学者なのだろうか。思い返せば、筆者が大学院生だった頃、クーザンの哲学は一般に、「折衷主義」（エクレクティズム）という呼称と共に、研究に値しないものとみなされていた。ところが、クーザンについても、1990年代以降、その再評価といってよいような動きが確実に見られる。では、クーザンとはどのような哲学者だったのか。また、彼はどのような業績を残したのか。そして「折衷主義」とは何なのか。

- 1792 11月28日、パリに生まれる。父親は時計職人、母親は洗濯婦。
- 1803 同級生にいじめられている少年を助ける。少年は後に師範学校のギリシャ語の教授となるヴィルギユイエで、彼の母親の援助で、クーザンはリセ・シャルルマーニュに入学。1年に2年ずつ進級、軒並みコンクールの賞を受賞。
- 1810 行政官僚の道を約束されるが、師範学校の第一期生となる。ラロミギエール（1756-1837）、ロワイエ＝コラル、更にはピランがそこで教鞭を執っていた。
- 1812 師範学校でギリシャ語の復習教師。
- 1815 ソルボンヌでロワイエ＝コラルの代講講師。
- 1817 ドイツ旅行。ヘーゲル、シュライアーマッハー、ゲーテたちと会う。
- 1821 王位継承ペリー大公暗殺以降の右傾化の動きのなかで、彼の講義を聴く若者のなかから自由思想が溢れ出すのではないかと疑念で、ソルボンヌでの講義停止。教官名簿からも削除。モンテペロ侯爵の息子の家庭教師として口を糊する。
- 1824 ドイツに二度目の旅行。カルボナリ党の密使として革命扇動を企画したとしてプロシアの官憲によってドレスデンで逮捕、六ヶ月近く近く拘留。この逮捕拘留はフランス政府の陰謀であったとの説もある。ヘーゲルらの陳情により釈放。25年、失意のなかパリに戻る。
- 1828 「ユニヴェルシテ・アンペリアル」の長官兼公教育大臣に就任したヴァティメスニル、クーザンをパリ文科大学に呼び戻し、現代哲学史講座の助教授に任命。4月からクーザンはソルボンヌの大講堂で講義を開始、毎回、リセの生徒から高齢者まで2、3千人の聴衆を集めた。
- 1830 ソルボンヌの正教授に就任。アカデミー・フランセーズの会員。國務院委員。
- 1832 上院議員、公教育国家評議委員。34、アグレガシオン試験委員長。35、師範学校校長。

- 1840 ティエール内閣の文部大臣に就任。
- 1841 師範学校を現在のユルム街に移す。実用的教育をめざしての中等教育の自由化，単科大学の総合化，教授有資格者制度，大学教育の宗教的中立化。
- 1848 クーザンの哲学とその制度が終焉した年といわれる。
- 1852 公的生活から引退。ソルボンヌ名誉教授。
- 1854 ナポレオン3世，ソルボンヌ教会裏手の通りをヴィクトール・クーザン通りと命名。
- 1867 1月14日，カンヌで死去。

略年譜からもクーザンが公教育の改革に尽力した人物であることは明らかだろうが，なかでも有名なのは，1844年頃，リセでの哲学教育の是非をめぐる惹き起こされた論議に際してのクーザンの発言である。ジャック・デリダの『ヘーゲルの時代』（邦訳，国文社）から引用しておこう。

クーザンは重臣たちを前にして言った。「15歳から16歳の聴講生に形而上学なんてとんでもない，と皆さんは言うでしょう。しかるに私は，まさに15歳か16歳のときに魂と神を，と答える。われらが哲学者たちに15歳か16歳の聴講生をあてがうことは悦ばしいことなのです（…）」。

「もし大学が国家でないならば，反対者たちの言うことは正しい。しかし，私が思い違いをしているのでなければ，大学は国家であり，言い換えるなら，青少年の教育に適用される公共的な力であることはすでに証明済みである」。

「国家は教師たちを監視する権利を有しているばかりではなく，教師たちに教える力を授ける権利をも有している。哲学教授は，最も確実な部門による，人々の精神および魂の訓育に関して国家によって提起された道徳的・精神的秩序の公務員である。」

このとき確立されたりセでの哲学教育のプログラムは，第二帝政下での一時中断などを挟みながらも，20世紀の後半に至るまで存続した。1975年に至って，実用的学問と産学連携重視の立場から，哲学の授業数削減を盛り込んだ「アビ法案」が提出されたが，それに反対して，哲学教育に携わる者たちは，「哲学教育研究会」（Groupe de Recherche sur Enseignement Philosophique. GREPH）を結成，「哲学三部会」〔三部会は大革命前の国会にあたる〕を開催して，「誰が哲学を恐れているのか」と訴えた。このような運動の中心にいた哲学者のひとりがデリダだったのである。

「公務員」として，クーザンは数々の公教育改革を行った。「公務員」「公僕」（fonctionnaire）というこの語彙は，約百年後に，フッサールが「ヨーロッパ諸学の危機」を叫びつつ，哲学者を「人類の公務員・公僕」とみなしたことを思い起こさせずにはおかないが，クーザンが現実的に「国家公務員」哲学者であったこと——16世紀から18世紀にかけてのヨーロッパの哲学者たちのあり方と比較せよ——は，それ自体がナポレオンによる学制改革の所産であった。ナポレオンとグランドゼコールのひとつ「ポリテクニク」との係わりなど，逸話として結構流布されているかもしれないが，ナポレオンは1800年から1809年にかけて教育改革に取り組み，ナポレオン学制を完成させた。今もなおそ

これはフランスの公教育の基礎であり続けている。

ナポレオンによる教育改革はまず、官立私立を問わず、すべての学校を——1812年からは聖職中学校も——、「ユニヴェルシテ・アンペリアル」に編入される限りで、存続可能なものにするにであった。「ユニヴェルシテ・アンペリアル」とは独自の財産と行政権をもつ教育行政機関にして、かつ帝国の教育を独占する教職員の団体で、その34の行政区がアカデミー（学区の意で、フランス学士院を構成する5つのアカデミーとは別物）と呼ばれた。第二にこの改革は、従来のコレージュを廃して1795年に設立された中央学校（エコール・サンtral）を、リセ（国立）と中学校（公立の他、政府の許可を得た私立）の二種に置き換えた。そして第三に、神学大学、法科大学、医科大学が新設された。

文科大学（Faculté des lettres）はというと、哲学、歴史学、文学の三講座からなり、哲学に関しては1809年春には「哲学と哲学者たちの諸見解」、同年秋には「哲学」の講座が開始された。前者は後に「哲学史」に名称を変更、1814年に「古代哲学史」の講座が始まると再び「現代哲学史」と名称変更した。特にパリの文科大学は、パリの師範学校の生徒たちを収容した。師範学校は1795年に創設されたがその直後に閉鎖、1808年に再開、すでに記したように、クーザンはその第一期生だった。その後、ギゾーやクーザンの講義停止と共に再び閉鎖されるが、1839年に再開、クーザンによってユルム街に移転させられ、45年からは高等師範学校（エコール・ノルマル・シュペリユー）と改称されたのだった。

II 「エクレクティスム」とは何か？

クーザンは生徒として、教師として、校長として、大臣として、様々な資格で（高等）師範学校と係わった。ピランと彼が出会ったのも（高等）師範学校においてで、クーザンがピランを歪曲しているとの批判があるとはいえ、少なくともクーザンはピランをこのうえもなく尊敬していた。

私は幸運にもフランスのなかに、内面的観察ならびに心理学的センスの繊細さと、深遠さへの比類ない才能をもった人物を見出した。メヌ・ド・ピランである。（…）メヌ・ド・ピランと共に、私は特に意志という現象を研究した。この驚嘆すべき研究者は、われわれあらゆる認識のうちに、更には意識のこのうえもなく些細な事実のうちにも、意志的活動の持ち分——そのなかでわれわれの人格は生起する——を見分けるよう私を促した。

1826年に出版された『哲学的断片』（*Fragments philosophiques*）の一節であるけれども、この著書の題名に注目して欲しい。「断片」という語彙は、フリードリヒ・シュレーゲルの『アテネウム断片』（1798）がそうであるように、ドイツ・ロマン主義文学のキーワードであって、実際、最初のドイツ旅行の後、クーザンはカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルといったドイツの哲学者たちを講義でも取り上げることになるのだが、クーザンは単にドイツ哲学の成果を持ち帰っただけではなかった。

私はたまたまハイデルベルクでヘーゲルと会った。当時ヘーゲルは著名な人物であるにはほど遠かった。(…)ヘーゲルはあまりフランス語ができず、私もあまりドイツ語ができなかった。彼は学問に専心し、自分自身にも自分の評判にもいまだ確信がもてないでいた。どうして私のような素性の知れない若者が彼の関心を惹いたのか分からないが、一時間もすると、われわれ二人は打ち解け、最後まで、二人の友情は変わることがなかった。最初に話したときから、私は自分より優れた人物を前にしていると感じた。ハイデルベルクを去ってドイツ旅行を続けるあいだ、私は至る所で彼の宣伝をし、その将来をいわば予言した。フランスに帰ってからも、友人たちに「天才に会ったよ」と言った。(同上)

クーザンが会ったヘーゲルはすでにハイデルベルク大学正教授で、翌1818年に彼はベルリン大学の正教授として迎えられることになる。すでに『精神現象学』、『大論理学』、『エンチクロペディー』の一部も書かれている。だから、「著名な人物であるにはほど遠い」と言えるかどうかは分からないけれど、いまだ自分の成功と名声に確信をもてなかったヘーゲル自身に代わって、ドイツ語も話せないフランス人がドイツでのヘーゲルの評判を高めるのに一役買ったというのは至極稀な出来事であろう。スタール夫人の『ドイツ論』の出版が1810年、クーザンとドイツとの交渉に関する資料も次第に公になり、そのなかで、ヘーゲルだけではない、シェリングとクーザンとの文通の軌跡を辿ることも可能になったのだが、次に、シェリングを称えた箇所を引用しておこう。

シェリングによると、哲学は、堅固な分野たらんとするなら、自我と非自我を共に心理学と弁証法に委ね、懐疑論にかかずらうことなく、まず絶対者にまで上昇しなければならない。これは自我と非自我に共通な理想実体で、いずれか一方に属することなく、両者を包摂する。自我と非自我の、人間と自然のこの同一性、それが神である。(…)19世紀初頭には、大体系が出現した。ヨーロッパはそれをドイツに負うており、ドイツはそれをシェリングに負うている。(…)ヘーゲルは多くをシェリングに負うているが、両者ほど力のない私は二人から多くを得ている。(同上)

この一節は単なる賛辞では決してない。ヘーゲルはシェリングの体系を「同一性の体系」として非難し、「闇夜の黒い牛」という比喩でそれを表現したのだったが、そういう点にはまったく言及することなく、クーザンはむしろシェリング的「同一性」を「弁証法」の上位に位置づけている。ここに「弁証法」と称されているものとヘーゲルとの連関は明らかではないけれども、「弁証法」が「心理学」「懐疑」と併置されていることは、「弁証法」がクーザンにとっては、「同一性」への総合ないし止揚なき心理的葛藤のごときものであることを示唆している。そして、こうした「同一性」と「分裂」とのあいだにこそ、クーザンが「折衷主義」と呼ぶものの「場所」があるのではないだろうか。

「折衷主義」すなわち「エクレクティスム」という名詞は、「選択する」を意味する「エクレゲイン」に由来するが、「折衷」という日本語のもつネガティブなイメージを超えて、この語の意味するところ

ろを探ろうとする試みはつい最近までほとんど見られなかった。杉山直樹の「反啓蒙のロジック—ラヴェッソンの事例から」は数少ない例外であろうか。この論考のなかで、杉山直樹は、「エクレクティズム」は「クーザンによるあの疑似哲学の名」ではなく、デイドロラによってアレクサンドリア学派やライプニッツが「エクレクティック」と呼ばれているように、それは「より一般的な哲学的言説のスタイル」であり、もっと正確に言うなら、「エクレクティズムとは、広い意味での制度的哲学の失われる中であえて新たな制度化を試みる言説がほとんど不可避にまとう相貌なのだ」と述べている。対応のこうした変化を受けて、あたりまえのこととはいえ、筆者としてはまず、クーザン自身が「エクレクティズム」について何を語っているかを見ることから始めたい。

エクレクティズムのうちでは、その出発点、その手法、その目的の三つを区別しなければならない。エクレクティズムはその出発点となるようなひとつの学説〔体系〕(système)を想定している。それは、エクレクティズムが歴史のなかでその方向を定めるための原理として機能する。道具としては、エクレクティズムには峻厳な批判(critique)が必要であり、この批判は広範で堅実な学識に立脚している。その先行的な帰結は、批判の剣とその炎による一切の学説〔体系〕の解体(デコンポジション)にある。その決定的な帰結は、唯一の学説〔体系〕——歴史のなかでの意識の完璧な表象であるような学説——へのそれらの学説の再構成(ルコンポジション)にある。

システム、クリティック、そして先述したデコンポジションとルコンポジション、これが「エクレクティズム」に本質的な三つの契機なのだが、クリティックの語源は「分かれる、分かつ」という意味での「クリネイン」であり、それゆえ「クリティック」は「エクレクティズム」の同義語であるし、更に、後で示すように、クーザンは「破壊」(デストラクション)という語も用いている。とするなら、これまでほとんど注目されたことのない点ではあるが、「エクレクティズム」は、一方では現象学的「解体」(Abbau)、存在論的「破壊」(Destruktion)、更には「脱構築」(déconstruction)と、他方では20世紀の「批判理論」と、決して無縁ではない、というか、それらの先駆となるような「方法」であったことになるのではあるまいか。「エクレクティズム」へのありうべき反論に対するクーザンの応答からも、「エクレクティズム」が一般にそう思われているよりもはるかに自覚的に練り上げられた立場であること、それが分かるように思われる。現象学的「解体」、存在論的「破壊」、批判と同様、「エクレクティズム」が、語の通常の意味で単に「否定的なもの」ではないことも、ここから窺い知ることができるだろう(「否定的なもの」については、アドルノやジジェクの場合のように、それが微妙な意味を有している場合のあることは言うまでもない)。

第一の反論：エクレクティズムはすべての学説を混ぜ合わせた混淆主義(サンクレティズム)ではないか。

エクレクティズムはすべての学説を混ぜ合わせるのではない。なぜならエクレクティズムは、

いずれの学説も無傷のままにしておくことはないからだ。エクレクティスムは各学説を二つの部分に、偽の部分と真実の部分に解体し、最初の部分は破壊して、再構成の過程で後者だけを容認する。

第二の反論：エクレクティスムはすべてを容認し、真と偽、善と悪を混同しているのではないか。

エクレクティスムはすべてを容認しているのではない。なぜならエクレクティスムは、どんな学説のうちにも、かなりの誤謬が含まれていると説いているのだから。それは真と偽を混同しているのではない。逆に、エクレクティスムは両者を区別するのだ。

第三の反論：エクレクティスムは〔どの学説にも真と偽が不可避免的に含まれているという〕運命論（ファタリズム）ではないか。

エクレクティスムはみずからの努力を傾けて、細心さ、注意、慎重さを倍加することで、誤謬の機会を減少させようと努めているのだから、運命論ではない。

第四の反論：エクレクティスムは一切の学説の不在ではないのか。

ある程度まで、エクレクティスムは学説を前提としている。エクレクティスムは、多少なりとも整序された学説を所有しつつ、それをより豊かなものにし、より明らかなものにするのだ。

Ⅲ 歴史と地理の哲学

1828年4月からクーザンはソルボンヌの大講堂で哲学史の講義を再開した。先述したように、この講義は毎回2千人、3千人の聴衆を集めたのみならず、クーザンの講義の要約が新聞に掲載されてより多数の読者の知るところとなったという。その意味では、クーザンは国家公務員哲学者の嚆矢であるとともに、哲学と市民社会との新たな疎通の回路を創出した人物のひとりでもあった。では、彼の『哲学史講義』は何を、どのように語るものだったのだろうか。まずそこでは「歴史」の理論が呈示されている。1828年、それは、ナポリの哲学者ヴィーコの影響を受けた歴史家のミシュレ——ミシュレについては稿を改めて論じる予定である——が師範学校の歴史学の教授に就任した翌年であるが、クーザンは、「弁証法」についての先の彼自身の規定とどのようにつながるかはともかく、正・反・合の三段階の、いや「エクレクティックな」歴史観を披露している。

私は、最初の時代は必然的に無限の観念、統一性の観念、絶対と永遠の観念が優位を占めた時期であったと主張する。それは人類（race humaine）にとっては不動性の時期であり、儂い生はいまだ、永遠のみじめな影としか思われていなかった。（…）次に人格性と有限性の時代が到来する。やがて第三の時代が来ることになろうが、その際、人類は無限と有限の必然的連関に思い至ることになるだろう。（『哲学史講義』）

「歴史」なるものについては、クーザンは「歴史」は「生きた幾何学」「有機的全体」「生命全般の統一性」であると述べており、近いところでは、「産業精神」の思想家として知られるクロード・ア

ンリ・サン＝シモンが『産業』(1816-17)で唱えるような「社会有機体説」に連なっていると言えるだろう。実際、クーザンは「民族」(people)の理念を構成する要素のひとつとして「産業」(industrie)を挙げており、一方のサン＝シモンも、18世紀を「分解」(désorganiser)の時代、19世紀を「再組織化」(réorganiser)の時代と規定していて、ここに「エクレクティズム」との類縁性を看取することができる。

次に、では誰がそのような「歴史」の「主体」なのだろうか。クーザン曰く、「歴史という劇の舞台では、誰かが芝居を演じなければならない。この誰か、それは人間(ユマニテ)であり、言い換えるなら一般大衆(マス)である。一般大衆は人間の資源であり、一般大衆と共に、一般大衆のなかで、一般大衆のためにすべては生じる。これまで、民族(プープル)は歴史のなかには登場せず、その首領たちだけが登場してきた」(同上)。

しかし、クーザンは「マス」「プープル」ということでどのような人間集団を考えていたのだろうか。プルドン(1809-1865)のような思想家は、クーザンが歴史の主体をこのように指導者から「一般大衆」「民衆」に移動させたとしても、そこに含まれることのない広範な人間たちがいることを直感していたように思われる。プルドンにおける「世界市民」(コスモポリタン)としての「民衆」(プープル)は、クーザンの視野のなかには入っていないし、苦しい生活を続ける「民衆」こそ哲学を必要としているが、哲学の実践は不平等を拡大させるのではないかといった痛苦的煩悶も、更には、後で触れるように、「もはや主導的人種の時代は過ぎ去った」という断定もクーザンには見られない。次の一節は、プルドン——アナーキズムと「流通的正義」の思想家——がクーザンのいう「人間」を「有産者」にすぎないものと考えていることを示している。経済学者のブランキヤや社会主義者のルルー(後述)にもプルドンは厳しい評価を下している。

「私は正当に所有する。したがって私は私の財産を好きなように使用する権利を有する」(クーザン『道徳哲学』)。／結局、クーザン氏にとっては、所有者となるためには、先取と労働によって占有を確保しなければならない。では、最初の占有者たちがすべてを占有した後、最後にやってきたひとは何を占有するのか。活動する用具はもちながら材料をもたないこれらの自由はどうなるのか。互いに貪り食わねばならないのではなかろうか。(…)

ルイ・ブランとピエール・ルルーが国家の公的権力の外的構成の擁護者を自認するとき、彼らは代議制的旧体制の古びた虚構を再生産しているにすぎない。(『所有について』)

クーザンは歴史の主体を「一般大衆」とみなしていた。では、「一般大衆」という範疇は地理的・風土的多様性を超越したものなのだろうか。先にすでに「世界市民」と「一般大衆」との相違を示唆したけれども、クーザンは、一方では「祖国」を「土地」ではなく「観念」および「精神」、両者の統一とみなしつつも、他方では、モンテスキューや、更には後年のゴピノーと同様に、人間の、ひいては文化と思想の地理的・風土的多様性を強調する哲学者だった。

民族（プープル）の歴史的生存・実存はこの民族とそれが表象する観念（イデー）との連関のうちに全面的に存している。（…）みなさん、祖国（パトリ）は単なる土地ではないし、これこれの特殊な制度でもない。そうではなく、祖国とはすべての市民に共通な精神（エスプリ）である。愛国主義（パトリオティスム）とは、同一の精神のなかでの万人と万人との強力な共感（サンバシー）以外のものではない。精神と観念のこの統一性を奪うなら、祖国も愛国主義もお終いなのである。（『哲学史講義』）

みなさんは、山岳地帯の人々が、沿岸の人々、島の人々と同じ習慣、同じ性格、同じ考えを有すると思いませんか。みなさんは、酷熱地帯の炎に焼かれる人間も、シベリヤの氷原に住む人間と同じ役割を演じるよう定められていると思いませんか。酷寒地帯と酷暑地帯という両極端で真実であることは、その中間地帯全域でも、どの緯度でも真実なのだろうか。（同上）

ただ、注意しなければならないのは、クーザンのいう地理的・風土的多様性が、たとえば「歴史」への貢献という点での同等性を含意しているかという点と決してそうではなかった。「歴史には記載されることなき何百万という人々がアジアとアフリカで生きている。なぜなら、これらの人々はいかなる観念も表明しておらず、歴史にとって何の意味ももたないからだ」（同上）。こうして結局、クーザンの地勢哲学は「ヨーロッパ」の優位という結論へと導かれるのだが、クーザンは更に「ヨーロッパ」内部にも、北と南、ドイツとフランスという二項を設定し、そのまさに「折衷」を「エクレクティスム」の実現とみなしている。「民族精神」の「世界精神」としての実現が「哲学」の実現でもあるということ、この点はクーザンがヘーゲルから学んだことかもしれない。

ヨーロッパの二つの偉大な哲学的国民（ナシオン）はドイツ人とフランス人である。南部の諸国民〔ポルトガル、スペイン、イタリア〕は依然として17世紀神学に縛られているか、それともフランスの後を追っている。南部がフランスによって代理表象されているのと同様に、北部〔スウェーデン、デンマーク、ポーランド、オーストリア、ロシア〕はドイツによって代理表象されている。（…）フランスとドイツとの長期にわたる戦争のなかでの、ヨーロッパ南部と北部との凄まじい闘いは、絶対君主制と民主主義との闘い以外のものではない。その帰結はというと、フランスにおける民主主義の破壊と、ドイツにおける数々の絶対君主制の弱体化であった。それら二つから新たな学説〔エクレクティスム〕が生まれてくるのだ。（同上）

第四章 社会主義と人種哲学

I カースト打破の方位

「社会学」（sociologie）という語はオーギュスト・コントによって初めて用いられたといわれているが、第三章で名前を挙げたピエール・ルルー（1797-1871）は「社会主義」（socialisme）という

語の創始者とみなされている。ジョルジュ・サンドに最も大きな影響を与え、バルザックをして「世紀を揺るがす深遠なる思想家」と言わしめ、ある時期のマルクスにも高く評価された人物。ここではルルーの1840年の大著『人間について』(*De l'humanité*)を取り上げ、そもそも「社会主義」とは何だったのかを考える。

1797年 4月7日、パリに生まれる。

1814年 理工科学校を受験するも、父親の急死で受験を終えずに放棄する。その後、石工などを経て植字工となり、生涯この仕事を続ける。

1821年 フランスの炭焼き党に参加。

1830年 七月革命後サン＝シモン主義者になるが、翌年にはサン＝シモン主義者たちと縁を切る。

1848年 立憲議会の代議士。

1851年 ルイ・ナポレオンのクーデタに公然と反対したため亡命を余儀なくされる。

1860年 フランスに戻る。

1871年 4月12日死去。パリ・コミュン政府は葬儀に代表を送った。

ルルーにとって、「人間」は「感覚・感情・認識」(*sensation-sentiment-connaissance*)の不可分な統一体であった。この三副対はある意味では「所有(物)・家族・祖国」と対応しているのだが、ルルーは後者の三副対全体を「カースト」として捉え、それについて、「カーストとしての所有(物)、家族、祖国はこれまで多大な悪の源泉であったが、それ自体で悪であるわけではない」と述べている。では、これらのカーストに対してどう対処しなければならないのか。まずルルーは、単に「感覚・感情・認識」を際限なく拡大することが課題なのではないと警告する。

人間の目標は、その諸感覚の圏域を多様性によって無際限に拡大することではないし、同様の仕方でも感情や認識を拡大することでもない。生きること、それは変化することではなく継続することである。われわれの生は変化と変化の反対物、すなわち存続に同時に係わっている。

引用文の後半部は、「それ自体で」悪ではない所有物や家族や祖国を無理やり廃棄することが課題ではないということを示唆している。ただ、その一方でルルーは、「有限」「無限」というクーザンと同じ語彙で、しかし「無限」→「有限」→「無限・有限」というクーザンの図式とはちがった形で、「有限な」カーストを無限なものへの希求に即して組織し直さねばならないと説いている。「これらの有限なもの〔所有(物)・家族・祖国〕は無限なものをめざして組織されねばならない。なぜなら、人間は無限なものを希求する有限存在であるからだ。絶対的に有限なものは人間にとって悪である。無限なもの(*infini*)は目標であり、無際限なもの(*indéfni*)は人間の権利である」。これこそ、ルソーが語ったような人間の「改善可能性」(ペルフェクティビリテ)であって、ゴビノーなどはこれとは逆の「墮落可能性」という視点——「人間は無限に改善可能ではない」(『人種不平等論』)——から

人種混淆に眼を向けたのだったが、ここでは何よりも言葉遣いの微妙なニュアンスに留意しなければならない。

感覚・感情・認識の「拡大」とは自我を無際限に膨張させて自我ならざるものを呑みこんでいくことである。しかるに、本質的に「有限なもの」が限界を踏み越えることは傲慢の極みでもある。これに対して、後者の引用文は、そこに示された「無限」と「無際限なもの」とのデカルト的区別と共に、「無限」が「無際限なもの」とはちがって、いわば質的に到達不能なものであることを強調しており、それゆえ、「無際限なもの」という「権利」は、「無限なもの」という同化不能な「自我ならざるもの」を戴いて初めて、「拡大」「同化」の暴力を還元され、「交流」（コミュニケーション）ないし「相互連帯」（ソリダリテ）と化す可能性を得るのだ。「時間と空間を貫いてすべての人間と交流し、創造主がわれわれに与えた法則に即して自然の全体と交流する権利は、人間の確実で譲渡不能な権利であり続けている。そして、この権利の承認が人間の自由を成している」。そしてルールによると、カーストのなかでも、いや、カーストのなかでこそ、いや、カーストのなかでのみ、このような交流は実現可能なのである。

II 聖なるエゴイズム

「交流」は自我と自我ならざるものとの出会いであり、この無際限な出会いの可能性（権利）は無限な絶対者と個々の自我との関係によって与えられる。しかし、ここでのルールの独創は、自我の一方的で無際限な拡大を斥け、「相互連帯」を可能にするものとして「絶対者」を介入させながらも、「相互連帯」よりも「絶対者」との関係を優位に置くことを戒め、更には、「相互連帯」を没利害で滅私的な隣人愛とはまったく別物たらしめたことである。これこそルールの「社会主義」の最大の特徴で、それを彼は「聖なるエゴイズム」と呼んでいる。ビラン的な「他者鏡」に似た発想が見られるのも興味深い。

人間がその仲間に悪事を働くなら、彼は自分のうちなる人間を傷つけているのである。あなたの隣人、それはあなた自身である。あなたは自分を愛したい。それでは、他人たちを愛したまえ。なぜなら、あなたの生は他人たちのうちにあり、他人たちがいなければ、あなたの生は無であるからだ。他人たちのうちであなた自身を愛しなさい。(…) 慈愛 (charité) を肯定しつつも、われわれはエゴイズムを維持する。いずれもが「聖なるもの」であるのに、キリスト教はこの点を理解するには至らなかった。キリスト教の欠点は、1、聖なるエゴイズムが放棄されていること。2、自我ないし人間的自我が直接的に神へと向けられていること、3、非自我ないし仲間が慈愛のなかで軽視されていること。慈愛ということで、今日われわれは人間たちの相互連帯のことを考えねばならない。

このような考えはある意味では、前出のサン＝シモンのいう「産業人間」(homme industriel) にもあてはまるのではないだろうか。いや、サン＝シモンのいう「産業人間」こそルールの「聖な

るエゴイズム」を可能にしたのではないだろうか。「産業人間」は「自己利益の法則」に従っているが、産業は「そのすべての成員が互いに呼応し、いわば連帯しているところの単一な巨大な身体にほかならない」。

Ⅱ 社会的転生；そして人種へ

ルルーについては更に二つのことを記しておく。19世紀は「遺伝」の世紀であったと言ってもよいが、これは「先験的」「超越論的」「経験的」, 「ア・プリオリ」「ア・ポステリオリ」といった語彙で哲学のなかですでに長らく討究されて、今もなお討究され続けている問題である。われわれは誕生に際して「生得的」と呼ばれる様々な性質や能力を携えて生まれてくる。しかも、その多くが人々に「共通の」性質であり能力である。では、これらの性質や能力はいかにして生まれたのか。それは過去の何らかの経験から生まれたのではないのか。しかし、ある時空に限定された経験がなぜ別の時空に甦るのか。おそらくプラトンの「想起説」が発想の根底にあるのだろうが、ルルーは、まさに「輪廻転生」のごとき機構を見出していく。「生得的なもの」は過去の経験の所産である。しかし、後者が前者となるためには、逆説的ではあるが、過去の経験は「同一性」を維持しつつも別の時空に転移して「改善」されていかねばならない。つまり、私は、というか「われわれ」の「生得性」は前世での「われわれ」の「経験」であるのだが、「われわれ」はそれを忘れていたのだ。

なぜなら、忘れるのでなければ「経験」が「生得性」に転じることはないからである。19世紀後半、社会学や集団心理学のなかで提唱される「集団記憶」の観念がここに先取りされている。ピエール・シモン・バランシュ（1776-1847）が「社会的転生」（palingénésie sociale）と呼んだもので、前出のヴィーコの影響も伺える。

今この世に再び現れつつある人々が、誕生と共に携えてくる生得性や様々な条件は、彼らの過去世の失われた記憶の代わりとなる。その失われた記憶は、いわば存在のより深いところに入り込んで、様々な能力、潜在的な生命力、あらゆる種類の性向へと変容したのである。

このような「失われた記憶」は「改善可能性」をまさに可能にするものであると同時に、一種の枷として「改善可能性」を停滞させるものでもある。第二帝政期を亡命者として迎えて、ルルー自身、かかる停滞、更には悪化に対して次第に強く危惧の念を抱くようになったのではないかと推察されるが、そんななかで出版されたのが、次節で取り上げるゴビノーの『人種不平等論』（第一部1853年、第二部1855年）だった。同書を読んだルルーはゴビノー自身に手紙を送って、一方では「われわれの祖先がアジアの高原から北方の氷の地方へやってきて、次いで肥沃な種子としてドイツ、イギリス、フランス、スペインに散っていった長い巡礼の旅」をみずから語りながらも、こう批判している。

われわれは、自己改善のための闘いや努力はもはや無駄であり、われわれの血や筋肉や神経はつねにわれわれの意志や徳よりも強いと考えている。これは時代の大病である。あなたの本は

この病気と闘う代わりに、この病気を悪化させている。(1853年12月20日)

Ⅲ 社会解剖学：血と内臓

「心理学」と並ぶ「人間の科学」の支柱である「生理学」の発展は、ラマルク (1744-1829) のいう「動物哲学」の発展と併行したものだ。コントにおける「生命哲学」や、クロード・ベルナール (1813-78) の「実験医学」については、カンギレムの『科学史・科学哲学研究』を読んでいただくとして、「動物哲学」はその名のとおりに、哲学、それもデステュット・ド・トラシの「観念学」(イデオロギー)の一部であって、事実ラマルクは、コンディヤックの記号論や、「生存・実存感覚」「内的感覚」というビラン的な観念を、動物たちの序列を決定する際の基準としている。

ラマルクに先立って獲得形質の遺伝を認めていた人物に、前出のカバニスがいる。気候と体質とのヒポクラテスの連関を踏まえて、たとえばフランス人を「多血・胆汁質」とみなすとともに、フランス革命の理念を世界中に広めるために、フランス人と他の人種との混交を奨励している。レオン・ポリアコフ著『アーリア神話』によると、ラマルクが『動物哲学』(1809)で語った、四手類から二手類(猿から人間)への移行にも、他の人種を支配するフランス人という先入見が混入していた。逆に、キュヴィエ (1769-1832) は「白人、黄色人、黒人」という分類を創始した動物学者だが、特に黒人種はつねに野蛮状態にとどまると主張している。これと同じ主張は前出のサン・シモンにも見られる。生理学に依拠するなら、たとえ平等に教育しても、黒人の教養をヨーロッパ人のそれにまで高めることはできない、というのである。

このように科学に裏打ちされた人種思想は、ジョゼフ・アルチュール・ゴビノー (1816-82) の大著『人種不平等論』を生み出すに至る。ゴビノーは14歳までフランスで育ったが、1830年の革命に際してスイスに赴き、ドイツ語で教育を受け、東方の言語に関心を抱く。1832年フランスに戻り、35年にパリに出て、作家として活躍する。『アメリカのデモクラシー』の著者トクヴィル(今回はトクヴィルに関する考察は割愛する)の知遇を得て、1849年から外交官生活に入り、ベルン、フランクフルト、テヘラン、リオ・デ・ジャネイロ、ストックホルムの各地を歴任、トルコ、ロシアにも旅行している。そうした経験をもとに、『人種不平等論』のみならず、小説『ヌーヴェル・アジアティック』などを書いている。晩年はローマに定住したが、しばしばドイツに赴いてワーグナーと交際を重ねた。

先に引用したように、ルルーは「時代の病い」をより重篤なものにするものと『人種不平等論』を評していたが、ゴビノーの友人トクヴィルでさえ同書を「還元主義的企て」として批判しており、実際フランス国内では、数少ないゴビノーの理解者エルネスト・ルナン (1823-92) が嘆いているように、同書は必ずしも高い評価を得ることはなかった。

あなた〔ゴビノー〕は力強さと精神の独創性に満ちた非常に注目すべき本を書いた。ただ、それはフランスではほとんど理解されることがなく、むしろ誤解される運命にあると言えるだろう。フランスでは人種 (race) ということがほとんど信じられていない。それは人種という事

実がフランスではほとんど消えているからだ。私自身も言語学において同様の困難に出会っている。(ルナンがゴビノーに宛てた1856年の書簡)

フランスでは評価されることの少なかったこの書物は、ドイツ語に逸早く訳され、また、ゴビノーの親友でもあった作曲家ワーグナーの支持も得てドイツでは広く読まれ、遂にはナチスの人種思想にも大きな影響を与えたと言われている。日本でも、日露戦争開戦前夜の1903年、黄禍論の元凶として、森鷗外が「ゴビノー＝チェンバレンの人種本能思想」を非難している（『黄禍論梗概』）。

世界各地での外交官生活のなかで、ゴビノーは「人間はどこでも同じである」との公理がいかに無意味であるかを知る。「人種の多様性と不平等という明証」を覆すことは何人といえどもできない、というのだ。20世紀に入ってから、人類学者レヴィ・ストロースの『人種と歴史』で改めて取り上げられた論点だが、多様性と不平等、差異と差別がいかに接合しているのかというこの難題は今日でもまだ解決されていない。ゴビノーはまた先述の「改善可能性」にも疑義を挟むことで、文明の進化ではなく文明の「退化」の原因を探り、「社会解剖学」（アナトミー・ソシアル）の名のもとに、それを外部ではなくわれわれ自身の「内臓」「血」に求めた。文明の「退化」「失墜」の原因は、「熱狂、奢侈、悪しき風俗、不信心」でも、「政府（統治形態）の長所、短所」でも、「住む場所や気候」でもなく、「もっと恐ろしい破壊的原理は隠れていて、われわれ自身から生まれ、われわれの内臓に付着している」。それは「生存の大いなる神秘」なのだ。

「退化」とはある人種や民族がかつての内的価値を失うことであり、そのとき彼らのなかには「もはや同じ血は流れていない」のだが、このような変化は一人種だけに限定される内的変化ではなく、「排斥と牽引」という人類の根本法則に従って生じる。孤立と交配（クロワズマン）、混淆（メラングジュ）と言い換えてもよいが、人間の人種の「大部分」は異人種との交配がなければ文明化することができない。

大部分の人間的人種は完全性の梯子のより高い段へとそれを上昇させる内的発条を有していないのみならず、外的要素も、これらの人種の有機的不毛を癒すことはできない。こうした人種が混淆によって文明化した場合、この文明は、それらを文明へと導いた「優勢人種」の特徴を帯びる。（『人種不平等論』）

「平等主義的見地」「民主主義的見地」がいかに流布されようとも、このような多様性と不平等を覆すことはできない。しかも、劣等人種が優等人種によってより高い水準に導かれるだけでなく、「新たな征服があると、征服者の血に敗者の血が混じることにもなる」、言い換えるなら、優等人種が劣等人種によって劣化してもいくのだ。「歴史はわれわれに、どんな文明も白色人種に由来し、どの人種もこの人種の協力なしには存在しえないことを示している」とあるように。ゴビノーにとっては、文明化するために混交を必要としない唯一の人種が「白色人種」「アーリア人種」だった。「白色人種」「黄色人種」「黒色人種」という三分法それ自体、決して自明のものではなく、他の様々な分類が存在

するのだが、小説家ゴビノーがどのような筆致でこれらの人種を描いているかを見ておこう。

人間の歴史は廣大無辺な布に似ている。土地はこれらの布が張られた織機である。集積された世紀はその不屈の職人たちである。彼らは生まれるや「杼」(ひ)を掴み、糸の上でそれを走らせる。(…) われわれの種の劣った変種たる黒色人種と黄色人種は綿と麻という粗悪な生地である。そこに白色人種の第二の種族がその絹を混ぜることで、この生地は柔らかくなるのだが、アリア集団はというと、高貴な世代を貫いて、より繊細な糸を縦横にめぐらすことで、生地の表面を金銀の輝くアラベスクならしめるのだ。(同上)

もっとも、モリス・オランダルが『天国の言語』(1989)のなかで鮮やかに描き出したように、「アリア」と「セム」とはまさに相対的観念として互いにその特徴を交換することもしばしばだったのだし、また、布や糸の美しい比喩を用いながらも、ゴビノーはまさに「白」が混交の極限にほかならないことを忘れていたのではないだろうか。ともあれ、ゴビノーが提起した問題は今、「クレオール」の問題として、異邦人たち、難民たちの帰属の問題として、そして何よりも、われわれ自身のアイデンティティと関係性の問題として、われわれに鋭く突きつけられているのではないだろうか。

第五章 今後の展望と道標

I 集団心理学と精神病理学

ゴビノーの人種理論や「遺伝の法則」に対して、それらをむしろ包摂するような普遍的法則として「模倣」(イミタシオン)を挙げ、右脳と左脳の関係からマクロな国際関係に至る諸現象を解明しようとした社会学者に、ガブリエル・タルド(1843-1904)がいる。社会的事象を「不変の事物」のように扱うデュルケーム(1858-1917)の社会学を批判し続けた人物として、近年その再評価が進んでいる。タルドは、一方では「個人」と呼ばれるものそれ自体を複数の波動の相互干渉の所産として捉え、他方では、ギュスターヴ・ルボン(1841-1931)のいう「群集」(フール)の概念に抗して「公衆」(ピュブリック)の概念を唱えている。非個性化し暴徒化しかねない群集とはちがって、公衆の「散乱分布」のうちには、多様なメディア・ネットワークの拡大の可能性が含まれている、というのだ。

タルドは、ピランもすでに大いに着目していた「夢遊症」を取り上げ、感染と暗示という視点から「模倣」を捉えるとともに、「無意識」と「模倣」との関係にも言及している。タルドとフロイトとの思想的関係が語られる所以だろうが、夢遊症を取り上げたとき、タルドが考えていたのはイポリット・テーヌ(1828-93)とジャン・マルタン・シャルコー(1825-93)のことだった。事実、テーヌは『知性について』(1864)のなかで、催眠と夢遊症に触れて、多重的な自我の存在を指摘し、一方のシャルコーはフロイトの師で、「ヒステリー」の治療法として催眠を採り入れている。

- 1825 11月29日、パリの車大工の息子として生まれる。幼い頃から画才があり、一時は父親の勧めで画家を志す。
- 1848 パリ大学医学部に進んだ後、インターンとなり内科および病理学を学ぶ。
- 1862 パリのサルペトリエール病院院長に就任。慢性疾患、老人病、神経疾患などの診察と研究に従事し、顕著な業績を残す。筋萎縮性側索硬化症はシャルコー病とも呼ばれる。
- 1872 パリ大学解剖学の教授に就任。
- 1882 サルペトリエール病院神経病理学教室の神経学講座の教授として診察および講義を行う。ヒステリーに関する研究はこの頃のもの。
- 1887 催眠術に注目。
- 1893 8月16日、肺浮腫で死去。

シャルコーの訃報に接して、フロイトは追悼文を著している。結局は、催眠療法に関して、シャルコーら「パリ学派」(ヒステリーが心因性のものであることを証明するためのパフォーマンスで必ずしも治療的意味はもたない)にも、ベルネームら「ナンシー学派」(催眠後暗示による治療効果を重視)にも与せず、催眠療法そのものを放棄するに至るのだが、それでもフロイトは、シャルコーを「真の臨床家」「見者」と呼んで最大級の賛辞を送っている。

まだ若いインターンだった頃、彼〔シャルコー〕は院長とともにサルペトリエール(女性養老院)の一分科を訪れ、40年前には名前もつけられておらず理解もされていなかった麻痺や痙攣や発作の混乱をいたるところで目撃したとき、彼は「ここに戻ってきて留まらねばならぬ」とよく口にし、そして実際にその言葉どおりにしたのだった。(…)彼は穿鑿家でも思想家でもなく、芸術的才能の持ち主、彼自身の言い方を借りれば、視覚型の見者であった。

II 芸術・動物磁気・遺伝

フロイトはまたシャルコーの業績を、精神錯乱者たちを鎖から解放したピネル(1745-1826)の業績に比してもいるのだが、ここではシャルコーの業績や、ピネル、エスキロールの改革にはここでは触れない。それについては、エティエンヌ・トリヤの『ヒステリーの歴史』(邦訳青土社)やフーコーの『狂気の歴史』(更には、フーコーのピネル解釈に神谷美恵子が加えた批判)『精神医学の権力』などを参照されたいが(この点については佐々木滋子『狂気と権力』水声社を参照)、ここでは三つのことだけを述べておく。第一は、シャルコーの画才が精神療法のその後の展開に大きな意味をもったということである。

精神医学の領域で活躍した人のなかで、芸術作品を解説した先魁は、議論の余地なくシャルコーとその弟子たちであった。代表的な著書『芸術のなかの悪魔』はリシュ(シャルコーの弟子で、美術学校にて芸術解剖学を教えていた)が書き、それに続いて『芸術のなかの不具と病者』

は、1889年に出版された。基本的な例示の仕方は以下のものである。つまりヒステリーは古代からの病気であり、5世紀以来悪魔に取り憑かれた人々を描いた芸術作品のなかに多くを見ることが出来る。描いた画家としてはジオット、パオロ・ウッチェロ、A・デル・サルテ、ラファエル、ブリューゲル、ルーベンスなどが挙げられる。たとえばカレの著作に収録された版画のなかのサン。メダールの奇蹟〔1727年5月〕に伴う痙攣発作を描いたものと、シャルコー（生涯にわたって絵画か医学かと迷い続けた人物）が記述したヒステリー発作の様子が並べられるという体裁をとった。（…）精神疾患の症状を克明に記載するために、狂人の肖像を画家に依頼することが頻繁に行われた。（…）デッサンはその後写真に変わり、『サルペトリエールの写真集』（1875年）、続いて1888年には医学的および芸術的肖像との副題のついた『サルペトリエール新写真集』が出される。そこに歴史と芸術と医学を結びつけようとするシャルコーの野心を読み取ることが出来る。（ジャン＝ピエール・クライン『芸術療法入門』、白水社）

シャルコーはシェイクスピアなど文学にも造詣が深く、講義でその台詞を引用したりするのみならず、患者たちにシェイクスピアの劇を演じさせたりもした。シャラントン王立精神病院でのサド侯爵と同様、演劇療法の祖でもあったわけだが、もうひとつ付け加えておくと、シャルコーの講義にはギイ・ド・モーパッサンも常連として出席していたという。第二は、シャルコーとビュルクのような動物磁気治療士との関係である。ビュルク（1822年生まれ）は、1848年以降、ヒステリー、癲癇、痙攣、拘縮の症例に、金属の皮膚への貼付が顕著な効果をもたらすことに気づき、それを各地で実践した。この治療の真偽を確かめるために動いたのが、クロード・ベルナルであった。

クロード・ベルナル〔当時の生物学会会長〕は、シャルコーと当時の優れた二名の医師からなる「委員会」を指名した。1876年末に、「委員会」は、ビュルクがすでに仕事をしていたシャルコーの科で調査を開始した。（…）はじめシャルコーは懐疑的だったが、「感覚脱出帯」が金属にあてたおかげで除去されたことを確認して以降、ビュルクの仕事の弁護者となる。金属が測定可能な電流を発生させることが証明される。（トリヤ前掲書）

当時は、催眠術においても「動物流体」が伝播すると考えられていた。ただ、動物磁気に関する当時の見地が今もなおわれわれの「異常な日常」のなかで存続していること、この点を忘れてはならないだろう。第三にシャルコーは、たとえばヒステリーを「国民的悪癖」とすることには反対したが、「唯一の原因として遺伝を重視」し、更には「階級」や「民族」といったカテゴリーにも訴えた。

シャルコーは簡単な統計を示していった。「ヒステリーは社会の上流社会では女性に多いが、貧しい階級では、男のほうがかえって多いくらいである。また民族的にはユダヤ人、ことに東ヨーロッパのユダヤ人の間に多く、他の民族の倍もある。（なだいなだ『こころの底に見えたもの』ちくまプリマー新書）

罹患「主体」それ自体の「集合性」(ル・コレクティブ)を考えようとする、それをどこかで実体化する危険性がつねに生じるのであって、この危険性を免れることは今もなお至難の業であろう。すでに述べたように、このシャルコーには、後にフロイトの論敵ともなるひとりの高弟がいた。ピエール・ジャネである。

Ⅲ 敷居

1859年 5月30日、ピエール・ジャネ誕生。

1879-82年 高等師範学校に在籍。

1882年 大学教授資格を取得し、ル・アブルのリセなどで哲学教師として教鞭を執る。

1885年 レオニー症例(透視、遠隔暗示)と出会う。

1889年 パリに戻り、心的自動運動についての博士論文を提出。シャルコー、ジャネのためにサルペトリエール病院に心理学的実験室を作る。

1895年 この頃からコレージュ・ド・フランスならびにソルボンヌでリポーの代講を行う。

1897年 リセ・コンドルセの代用教師(哲学)。

1898年 ソルボンヌの専任教師。

1902年 リポーの後任としてコレージュ・ド・フランスの「実験比較心理学」講座の教授に選任される。推薦演説はベルクソン。対抗馬はビネであった。

1910年 サルペトリエールの実験室を離れる。

1834年 コレージュ・ド・フランス退官。

1947年 2月24日死去。

先述したように、奇しくもベルクソンと同年の生まれで、ベルクソンは一貫してジャネの業績を称え続けた。ベルクソンだけではない、シュルレアリストたちもジャネのいう「心的自動運動」(オートマティスム)から「自動筆記」の観念を練成したのだし、「疚しい意識」をめぐるサルトルの理論も、ジャネのヒステリーの分裂論から多大な示唆を得ている。われわれはここで、一昨日から昨日へのいわば敷居の上に立っているのだが、ヒステリーやその他の人格障害については、人格の総体に関するメヌ・ド・ビランの哲学的見地を勘案しなければならない、夢遊症を説明するために自分はしばしばビランの心理学を想起した、と述べたのはジャネそのひとだったのだ。もちろん、ここで円環は閉じるのではない。ビランの新たな全集がようやく完結したことはむしろ、明日の「新しい人間の科学」の光と翳をわれわれに示唆しているのかもしれない。

(ごうだ・まさと 文学部教授)