

# 一にして不可分の空間（の）経験

## ——スピノザ、フッサール、ヒラン——

中 敬 夫

はじめに

空間は根源的なものとして経験されうるだろうか。

このような問いに接してすぐに思いつかれるのは、近世主観主義の立場からの次のような反論である。——即自としての空間のことは知らない。しかしやしくも空間が経験されるべきであるならば、このような空間経験は、空間を受け取る者の主観性を前提とせざるをえない。従って経験された空間は主観に対して相対的であり、根源的・絶対的なものではありえない。

では、よく言われるように、主客が区別される以前の根源的経験のうちに、空間性を取り込むことは可能だろうか。

ここでも我々は、次のような古典的な反論に出くわす。——魂とは異なり、空間および空間的な諸事物は、実在的に分割することが可能である。従って、このような可分性がすでにして空間的延長の不完全性を特徴づけるのみならず、多なる延長諸部分は、一なる魂とは原理的に合一しえないであろう……。『第六省察』のなかでデカルトはこう述べている。「(…) 私は次の点で、精神と物体〈身体〉の間に大きな差異のあることを認める。すなわち、物体〈身体〉はその本性からして常に可分的だが、精神は全く不可分である」<sup>(1)</sup>。さらに『哲学原理』第一部第23節は、こう付け加える。「かくして物体的本性のうちには、場所的延長と同時に、可分性も含まれ、しかも可分的であることは不完全性であるので、神が物体でないことは確実である」<sup>(2)</sup>。

ところで、このようなデカルトの考え<sup>(3)</sup>に対して、恐らくは最初にして最大の異議を唱えたのは、スピノザである。デカルトの著作についての単なる解説であるべきはずの『デカルトの哲学原理』の中で、すでにスピノザは次のように自説を匂わせている。「(…) 神が非物体的であることは認められなければならないにしても、このことは、あたかも延

長のすべての完全性が神から遠ざけられるべきであるかのように解されてはならない。そうではなくてただ、延長の本性と諸特性が何らかの不完全性を含む限りにおいてのみ、遠ざけられるべきなのである」<sup>(4)</sup>。実際、スピノザにとって「延長」は「一にして不可分」であり、「神の無限に多くの属性のひとつ」である。従って、空間の根源性を問う我々の探求が、まずスピノザの不可分延長論の検討から出発することは、あながち不当なことでもあるまい。

しかし我々は、「空間は根源的なものとして経験されうるだろうか」と問うた。たとえスピノザの不可分延長に根源性が認められるとしても、それは経験されうるものであろうか。もし、『スピノザの合理主義』の中でアルキエが繰り返し糾弾しているように、スピノザ『エティカ』が「人間的意識によって実現可能な真の経験」を越えるものならば<sup>(5)</sup>、スピノザ哲学は我々の問いに対する十分な回答を与えうるだろうか。

そこで第二に我々は、「経験」の観点から空間の問題を検討する。ところで、何かを経験することは、経験されるものの側から言うなら、それが意識に対して「現れる」ことである。ゆえに根源的空間の「現象」を問う本稿の第二章は、「端的な経験 (die schlichte Erfahrung)」としての「知覚」から出発して、空間および空間的な事物についての現象学的な究明を遂行した、フッサールの『物と空間』を俎上にのぼらせることにする。しかし結論としては、「諸射映 (Abschattungen)」の多から出発するフッサールの空間構成論は、その前提に関して批判的に問い直されることになる。

そこで第三に我々は、スピノザとフッサールを結ぶものとして、メーヌ・ド・ビランの空間論を扱うことにする。しばしばフランスにおける現象学の先駆者と目されるビランは、その空間構成論においても、(緻密さの点ではるかに劣るものの) フッサールとの著しい類似を示している。しかしビランにおいて特徴的なのは、空間構成の前提として、自我と非我が分かれる以前に、「未区分で不可分のひとつの全体」としての「原初的空間」を認め、しかもそれを受容する能力を、「直観」——我々の解釈では、それは「情感」と一体となっている——として特定しているということである。それゆえ、スピノザとフッサールという一見奇妙な取り合わせは、我々のビラン解釈を参照されるなら、十分に理解されるであろう。

従って、本稿は以下のように分節される。

第一章：スピノザにおける「一にして不可分の延長」

第二章：フッサールの空間構成論

第三章：メーヌ・ド・ビランにおける「原初的空間」

最後に我々は、以上三章の考察から、〈多における一〉と〈多なき一〉ということに関

して、若干の結論を引き出す。本稿の背後にあって各章の諸考察を導いている関心が、〈多〉と〈一〉をめぐるひとつの洞察であるということは、その時理解されるであろう。一言で言えば、根源的な空間（の）<sup>(6)</sup> 経験についての考察を通じて、〈多における一〉の根底に〈多なき一〉を見いだすこと、それが本稿の意図なのである。

ではスピノザから始めることにしよう。

## 第一章 スピノザにおける「一にして不可分の延長」

### (1) 延長的実体の不可分性

ここではスピノザの実体論について詳論するいとまはない。「一にして不可分の延長」についての後述の解釈の前提となる箇所に関してのみ、概略を示しておくに留めよう。

スピノザにとって「実体」(=神=自然)は、ひとつしかない。実体は無限に多くの「属性」から成るが、その中で人間精神が認識しうるものは、「思惟」と「延長」のみである。属性は「悟性が実体について、その本質を構成するものとして知覚するもの」<sup>(7)</sup>と定義される。実体と属性は実在的には区別されず、ただ理性的〔観念的〕に区別されるに過ぎない<sup>(8)</sup>。「実体ということて私が理解するのは、自らにおいてあり、自らによって考えられるもの、すなわちその概念が他のものの概念を含まないものである。属性ということて私が理解しているのも、同じものである。ただし属性は、実体にしかじかの特定の本性を帰属せしめる悟性を顧みて (respectu intellectus) そう言われる」<sup>(9)</sup>。ゲルーによれば、実体と属性という術語は、交換可能で等価<sup>(10)</sup>である。これをアルキエのように「スピノザの諸属性は諸実体である」<sup>(11)</sup>と断定してしまえば、明らかに言い過ぎとなろう。しかし、確かに「属性」はしばしば「実体」と並置され<sup>(12)</sup>、例えば「延長」は属性であるにもかかわらず、「延長的実体」とか「実体的延長」といった表現も散見される。

属性は「能産的自然」と呼ばれる<sup>(13)</sup>。それに対し「所産的自然」と言われるのが、「様態」である。スピノザ解釈の通例として、様態は術語的に「直接無限様態」「間接無限様態」「有限様態」の三つに区別される<sup>(14)</sup>。すなわち、神の或る属性の本性から直接的に帰結する (sequuntur) 永遠にして無限なる様態が、「直接無限様態」であり、直接無限様態を介して神の或る属性から間接的に帰結し、やはり必然的に存在する無限な様態が、「間接無限様態」である。『シュラーへの書簡(64)』は、直接無限様態の例として、思惟属性に関しては「絶対的に無限な悟性」を、延長属性に関しては「運動と静止」を挙げている<sup>(15)</sup>。間接無限様態に関しては、延長についてのみ例が与えられている。すなわちそれは、「全宇宙の相 (facies totius Universi)」<sup>(16)</sup>、あるいは「全体としての個体にはいかな

る変化もなく、その諸部分、すなわち全ての物体が、無限に多くの様態において変化するところの、ひとつの個体」<sup>(17)</sup>である。有限様態と見なされるのは、個々の特殊的な諸事物・諸観念であるが<sup>(18)</sup>、いくつかの諸物体は相互に結合して全体としてひとつの個体を形成し、諸個体はさらに結合して全体としてひとつの上位の個体を形成しうる、等々と考えられている<sup>(19)</sup>。その最高段階が、「間接無限様態」の例として挙げられていた、「全宇宙の相」としての「ひとつの個体」である。

さて、延長の内に不完全性を見る伝統<sup>(20)</sup>に反して、スピノザは延長を神の無限に多くの属性のひとつとした。「延長は神の属性である。換言すれば、神は延長するもの (res extensa) である」<sup>(21)</sup>。しかしそのためには、属性たる限りでの延長が不可分であることが、示されなければならない。だがこのことが「スピノザにおいて属性の本質が何であるかを理解しようと欲する者にとって、最大の問題」<sup>(22)</sup>であることは、諸家の認めるところである。スピノザは、どのようにして延長の不可分性を証明しえたであろうか。

この問題が主題化されているのは、『エティカ』第一部定理15注解、『短論文』第一部第二章〔18〕－〔25〕、『マイエルへの書簡(12)』の三箇所である<sup>(23)</sup>。ここでは最も詳しい『エティカ』当該箇所をスピノザの論述の順序通りに紹介し、他の二箇所から補うべきところがあれば、その後に付け加えることにしよう。

同注解は「延長的実体は神の無限に多くの属性のひとつである」と述べた後で、「物的実体」の可分性と受動性とに基づく敵対者の二つの議論を予想する。第一の議論は、三つの「実例」を反証として提示する。最初の実例によれば、もし物的実体が「無限」なら、それを「二つの部分」に分けて考えればよい。各々は、有限であるか無限であるかのどちらかである。もし有限なら、「二つの有限な部分」から「無限」が合成されることになるが、それは不条理である。もし無限なら、「他の無限より二倍大きい無限」が存在することになり、やはり不条理である〔他の二つの実例も同趣である〕。従って、「無限量」の想定という前提そのものが誤っていたのであり、「物的実体」は「有限」である。ゆえにそれは神の本質には属さない。——「第二の議論」によれば、神は完全な存在者であるから、受動的でありえない。しかるに物的実体は「可分的でありうる」から、受動的でありうる。ゆえに物的実体は神の本質には属さない。

これに対するスピノザの反論は、こうである。これらの議論は、物的実体が「諸部分から合成されている」という想定に、依拠している。従って、これらの議論から生ずる不条理は、「無限な量が想定されていること」から帰結するのではなく、「無限な量が測定可能 (mensurabilis) で有限な諸部分から合成されている (ex partibus finitis conflari) と想定されていること」から結果するに過ぎない。それゆえ、これらの不条理から結論し

うるのは、「無限量は測定可能ではなく、有限な諸部分からは合成されえない」ということだけである。「物的実体」は「無限 (infinita)」「唯一 (unica)」「不可分 (indivisibilis)」としか考えられない。それを有限諸部分から合成されていると考えるのは、「物体」が「面」から、「面」が「線」から、「線」が「点」から合成されると考えるのと同じくらい、不条理である<sup>(24)</sup>。

続いてスピノザは、「空虚 (vacuum)」の存在を否定することから、敵対者たちの主張を論駁する。すなわち、もし物的実体が分割されえて、諸部分が「実在的に」区別されるのであれば、ある部分が無化されても、他の諸部分は以前と同じ相互間の連結を保ちうるであろう。つまりは「空虚」が存在するであろう。しかし「自然の中には空虚は存在しない」<sup>(25)</sup>のだから、諸部分は実在的には区別されえない。すなわち「物的実体は、実体である限りにおいては、分割されえない。」

しかしなぜ量が分割されがちなのかといえば、それは我々が量を「二通りの仕方」で考えるからである。第一は「抽象的に」あるいは「皮相的に」であり、「想像力 (imaginatio)」によってである。第二は「実体として」であり、「悟性 (intellectus)」によってである。想像力は量を「有限・可分的・諸部分から合成されたもの」と見なし、悟性はそれを「無限・唯一・不可分のもの」と見なす。

そして想像力と悟性の区別を心得ている者にとっては、物質はいたるところ同じものであって、諸部分に区別されない。区別されるにしても、それは「実在的に」ではなく、「様態的に」であるに過ぎない。例としてスピノザが挙げているのは、「水」である。水は水としては分割されるが、実体としては分離も分割もされず、生成消滅することもない。

これまでのことで、受動性に関する第二の議論に対しても、すでに答えたことになる。なぜならこの議論も、実体である限りでの物質が「可分的」で、「諸部分から合成されている」ことを前提しているからである。〔以上、『エティカ』第一部定理15注解。〕

『短論文』第一部第二章においても、分割や受動性の問題、空虚や水のテーマ、様態的区別などは、すでに提示されている。『エティカ』にはなかった議論としては、物質の運動が物質の或る部分においてしか起こりえないのではないかという反論に対して、スピノザは運動と静止の両方を含む全体を考慮すべき旨を、注意している。また、諸部分から合成されたものの具体例として挙げられているのが、「時計 (uurwerk)」である。さらに注目すべき発言として、「全体」も「部分」も「真の存在」ではなく、「観念的存在」に過ぎない、と述べられている箇所がある。「自然の中には全体も諸部分も存在しない (zyn in de Natuur nog geheel nog deelen)」<sup>(26)</sup>。そして「部分」が存在せず「全体的延長」<sup>(27)</sup>のみ存在すると述べられている箇所では、別の写本は「全体的」の代わりに「一にして不可分の

(enkel en ondeelbaar)」<sup>(28)</sup> という表現を用いている。これが我々が本章の表題に選んだ、スピノザの「一にして不可分の延長」なのである。

『マイエルへの書簡(12)』では、点から線が合成されないという主張、想像力と悟性の区別などが目につくが、「持続」(＝時間的に可分的なもの)との対比以外、『エティカ』に対して特に付け加えるべきほどのものはない。悟性の観点からすれば、量は「無限・不可分・唯一 (infinita, indivisibilis, & unica)」<sup>(29)</sup>なのである。ただしこの書簡の中で、スピノザは「その本性上無限で、決して有限と考えられえない」ものと、「原因のおかげで」無限だが、しかし「抽象的な仕方と考えられるなら、諸部分に分割されえて、有限と見なされうる」もの<sup>(30)</sup>等の区別を行っている。このことは後のスピノザ解釈に関わってくるので、注意しておきたい。

以上のスピノザ不可分延長説の最大の問題は、何だろうか。それはすでに述べたように、ただ「悟性」によってのみ捉えられるとされた不可分延長を、如何にして我々の具体的体験に基づいて理解するか、ということであろう。それはスピノザ自身が認めるとおり、「この上なく困難なこと (quod difficillime fit)」<sup>(31)</sup>である。アルキエは言う。「スピノザは内的経験への全ての訴えを、擬人論と錯覚の道として警戒する。彼は(…)想像力に訴えることなく延長を考えるよう我々に求めるのに躊躇しないが、このことは、実現不可能な経験の達成を、我々に要求することである。逆に、親密な経験が彼の言うことを我々が理解するのを助けうるであろう時に、彼はそれを忌避し、むしろ生きられた意識の如何なる手掛かりも応えないような推論に訴える方を選ぶ。」<sup>(32)</sup>しかし我々としては、アルキエのようにただ「不可解 (incompréhensibilité)」を繰り返すだけではなくて、この問題に対して何とか積極的な解釈を施そうと努めた者たちの試みに、目を向けることにしよう。我々はデルボス、ラシエーズ＝レイ、ロンバッハの三人を選ぶ。

## (2) デルボスの目的論的解釈

1912-13年ソルボンヌでのデルボスの講義『スピノザ哲学』<sup>(33)</sup>の最大の眼目(少なくともそのひとつ)は、スピノザ哲学の目的論的解釈であろう。一見すれば、スピノザ自身はあらゆる目的因の定立を否定しているように見える<sup>(34)</sup>。しかしデルボスは、個性性に関して<sup>(35)</sup>、自己存在の固執の努力に関して<sup>(36)</sup>、非十全の観念に対する十全の観念の優位に関して<sup>(37)</sup>、本質による宇宙の説明や人間救済に向けての哲学体系の歩みに関して<sup>(38)</sup>、スピノザ哲学の内に「隠れた目的論 (finalisme latent)」<sup>(39)</sup>を指摘する。そのうち本稿に関わるのは、個性性の問題に関するデルボスの解釈である。

既に触れたように、諸物体は——特に人間身体において注目されるように——合成され

てひとつの個体を形成することがある。諸個性はさらに合成されて上位の個体を形成し、ついには自然全体が「ひとつの個体」と見なされるに至る。デルボスはこのような「個性」のうちに、「粗野な機械論」<sup>(40)</sup>を越えるスピノザの発想を見る。デカルトの機械論が常に諸部分から全体へと進み、全体に固有の統合価値を認めないのに対して、スピノザにおいては「個体における全体」が「諸部分に課され」、全体が「固有の存在・発展法則」を持つものと見なされる。そして個体において「全体」を「諸部分の根拠」として立てるこのような働きは、「内的で内在的な合目的性 (finalité interne et immanente)」と呼ばれて然るべきものなのである<sup>(41)</sup>。

我々は、すでに古典的とも言えるこの種の目的論的解釈に対して、異を唱えることはしない。問題はこのような解釈が、「一にして不可分の延長」に対して適用されるか、ということである。デルボスは続ける。「ちなみにスピノザがそれ自身における延長について言ったこと、すなわちそれが無限で連続的で不可分であるということ、思い出そう。最も複合的な諸物体が或る仕方でも最も完全なのは、それらが一性におけるこのような豊かさに、より多くを負っているからではないか。そして最も単純な物体こそが、まずは一種の孤立状態のうちに考えられて、最も具体性に乏しいもの、最も叡知性に乏しいもの、ほとんど最も想像的なものなのではないか」<sup>(42)</sup>。

ここで、デルボスが「それ自身における延長」を個体化の最高段階と取り違えている、と非難するなら、それはデルボスの意に反することかもしれない。彼はただ、個体化の原理の背景には不可分延長がある、と示唆しているだけかもしれない。しかしそれにしても、個性の問題のこのような文脈の中に不可分延長の問題を持ち込むことは、無用の混乱を招くことにならないだろうか。

『マイエルへの書簡(12)』の中で、我々はスピノザが<その本性上無限で、決して有限と見なされえぬもの>と、<その原因のおかげで無限だが、或る仕方では諸部分に分割されて考えられるもの>とを、厳密に区別しているのを見た。「ひとつの個体」と見なされる自然全体は、直接無限様態を介してその無限性を属性としての不可分延長に負っている、間接無限様態に過ぎない。そしてスピノザ個体論の文脈から言って、この個体が下位諸個体から合成され、従って分割可能なものである、という結論は避け難い。それゆえ、この個体が「諸部分を持たない」属性としての不可分延長から厳密に区別されねばならないということは、理の当然なのである。

そして全体が諸部分を支配するというところに目的論的原理を見るならば、諸部分の存在しないところ、目的論的原理は働かない、と言わねばならないだろう。諸部分から合成されたものの実例として『短論文』が挙げていたのが、合目的的作品と見なされる「時

計」であったことは、我々には示唆的であるように思われる。繰り返すが、これはデルボス批判ではない。しかし個性についての目的論的解釈が妥当なのは、せいぜいのところ「全宇宙の相」としての間接無限様態までであって、属性としての不可分延長は、ひょっとして合目的性の根拠となりうるものであるかもしれないにしても、それ自身としては決して目的論的解釈を許すものではないということは、結論として確保しておこう。

### (3) ラシエーズ＝レイの「空間化する空間」

さて、「ひとつの個体」としての「自然」、つまり「全宇宙の相」は、スピノザにとっては「間接無限様態」、すなわちひとつの「所産的自然」であった。それに対し、部分に対する全体の優位という点ではデルボスの個体解釈を踏襲しつつも<sup>(43)</sup>、「スピノザにおける延長はひとつの能産者である」<sup>(44)</sup>と述べてスピノザ延長解釈に独自の境地を拓いたのは、ラシエーズ＝レイである。

属性はもちろん「能産的自然」である。ラシエーズ＝レイの言葉で言えば、「属性は作用であって、物ではなく、規定する本質ないし措定する法則であって、実体のなかで相互外在的 (partes extra partes) なものとして存在するような静態的な、そして言わば自己自身へと閉じられた実在者ではない」<sup>(45)</sup>。さもなくば、例えば延長が「無限」で「不可分」で「受動性を引き込みえない」ということを、如何にして理解するというのか。「もしスピノザの延長が、我々が枚挙したばかりの諸特性を呈示するとすれば、それは延長が実は空間化する空間 (espace spatialisant) であって、空間化された空間 (espace spatialisé) ではないからである。延長の統一性は何よりもまず、延長の諸変様の無際限の多様を貫いて、必然的に切れ目なく発展する、ひとつの作用 (acte) の統一性なのである。なぜならあらゆる切断は、作用の本質そのものと両立しえないからである」<sup>(46)</sup>。有機体においてさえ、すでに「諸部分」は「全体」に適合しなればならなかったが、しかしここではまだ諸部分に活動の余地があった。だが、このような「結果としての統一性 (unité résultante)」から、「原理としての統一性 (unité principe)」に遡行するなら、一部の破壊ですら延長全体の消滅を招くような、緊密な絆が見いだされるであろう…<sup>(47)</sup>。

このようなラシエーズ＝レイのめざましい解釈は、そもそも空間的なものを可能ならしめる「空間化」(「空間」?)の働きを認めたという点で、卓抜なる着眼点を示していると言えるだろう。こう言って良ければ、不可分の空間は、そもそも可分的な空間が成り立つための、可能性の根拠なのである。しかしそれを「作用」と言い切ってしまうのは、空間の独自性を見失う危険を孕んではいけないか。不可分延長も、延長である限りは、やはり空間的拡がりを持している、と見なすべきではないか。

危険はすぐ現れる。再び延長の能産性を強調した後で、ラシエーズ＝レイはこう続ける。「このように考えられた延長は、精神的本質のものでしかありえない。そしてもし我々がそのような延長を我々の外に見いだすと信ずるなら、それは我々が、それと気づくことなく、我々自身からそれを借りて物へと変形し、我々自身の統一性を物の中に挿入したからである」<sup>(48)</sup>。統一性を即自在存在の中に実体化 (hypostasier) することの不可能性に気づいていたならば、スピノザは延長を「意識」に統合していたであろう。さもなくば、「無限性」「統一性」「不可分性」といった諸特性を伴う属性としての神の観念は、「矛盾」してしまうだろう…<sup>(49)</sup>。

カント研究者としても名高いラシエーズ＝レイは、結局このような観念論的解釈に舞い戻ってしまう。しかしこのような理解が、スピノザにとって外的な超越的解釈に過ぎない、というだけではない。そればかりか、たとえこのような解釈を、スピノザを現代的に活かすひとつの方途として認めたとしても、もし延長属性の統一性や不可分性が、我々の意識から移し置かれた派生的なものに過ぎないとするなら、このような解釈は、空間の根源性を問う我々の本来の意図からは、大きく外れてしまうことになるだろう。従って我々は、そもそも空間的なものを可能ならしめる根源的な空間が存在するということは認めるものの、それを意識作用に還元しようとするラシエーズ＝レイの解釈は、採らない。

#### (4) Funktionalismusの立場からの解釈

Funktionalismusの立場から、「法則性」を強調しつつ<sup>(50)</sup>、やはり不可分延長を「それ自身において初めて空間物を可能にする純粹空間」<sup>(51)</sup>と見なして、スピノザ哲学の超越論的<sup>(52)</sup>・存在論的解釈を遂行したのは、ハインリッヒ・ロンバッハである。彼は延長から可分性を否定してしまったスピノザの思考過程のうちに、「途方もない形而上学的意義」のみならず、「存在論的に根源的で独自の意義を有する構造としての《体系》の発見」<sup>(53)</sup>という存在論的意義をも認めようとする。

ここでは、「実体」「体系」「構造」を機軸としたロンバッハ自身の壮大な構造存在論の構想に、立ち入ることはできない。さらに彼のスピノザ解釈に限ったとしても、様態論をStrukturontologie<sup>(54)</sup>ないしFeldontologie<sup>(55)</sup>と見なす考えや、属性をパースペクティブと取らずに<sup>(56)</sup>、それに代わる思考モデルとして「体系」を提出する箇所<sup>(57)</sup>など、興味深いところは多いが、これも詳論するいとまはない。我々は不可分延長の問題にのみ限定し、以下の三点においてロンバッハの解釈を検討したい。

第一にロンバッハは、いま述べたように、不可分空間を個々の空間的なものを可能ならしめる「空間性一般の制約」<sup>(58)</sup>と考える。しかしそのようなものとして、「絶対的な空間

統一性」それ自身は、「空間性の非空間的 (nicht-räumlich) な制約」<sup>(59)</sup> なのだという。「空間は延長せるものではない。(…) 空間は物の延長存在の原理であるに過ぎない。(…) 空間はそれ自身、空間的ではない。原理として、空間は延長せるものへの秩序指令 (Ordnungsverfügung)、関係指図 (Relationsanweisung) であるに過ぎない」<sup>(60)</sup>。空間が「部分」から成らないというのも、諸部分が「相互関連性 (Bezogenheit aufeinander)」によってしか存在性格を持ちえないからであり、諸部分が延長の「関係接合 (Relationsgefüge)」の中の「関係項 (relata)」でしかないからである<sup>(61)</sup>。

第二に、それと関連してロンバッチは、「普遍的で無限で非延長的な空間」と「全ての個々の有限で延長せる空間断片」との区別を明らかにするためにスピノザが利用しているのが、「有機体のたとえ (Bild)」<sup>(62)</sup> なのだと言う。有機体は諸部分から合成されているのではなく、逆に有機体の全体においても個々においても、その内的生命が「秩序」として示されている。「秩序」とは、「体系」である。「体系」とは、諸物から切り離された全体でも、秩序に依存することのない諸物の総和でもなくて、両者の統一である。スピノザが「属性」と名付けているのは、このような意味での「体系」であり<sup>(63)</sup>、体系とは「その生動的な自己分節の中で現出する限りでの全体」、すなわち「法則」<sup>(64)</sup> なのである。

第三にロンバッチは、「想像力」と「悟性」の件の区別に関して、歴史的考察を交えつつ、独自の解釈を施そうとする。すなわち、この区別はデカルトに遡るが、デカルトにおいては感性的空間表象と悟性的空間形式が二者択一の敵対関係にあったのに対し、スピノザにおいては双方が両立する、とロンバッチは考える。つまり、「表象」(ロンバッチは *imaginamur* を *vorstellen* と訳す) は「個々のもの」に、「思惟」は「構造」や「座標系」に向かうが、しかし純粋幾何学的把握が感性的性質によって濁らされることなく数学として可能であり、かつ、数学的諸規定が具体的な空間事物にも適用可能であるからには、不可分空間と可分空間は、両者共に正当化される、というのである<sup>(65)</sup>。そして——ここが眼目なのだが——なるほどスピノザは「感性」と「悟性」というデカルト的区別に囚われているとはいえ、しかしスピノザにおいては「悟性」概念が「広く」定式化されている、とロンバッチは指摘する。そしてこのような二者択一を解消し、感性それ自身に「純粋な、非経験的な形式」を認めたのが、カントだというのである<sup>(66)</sup>。

以上三点を順に検討してゆこう。第一に、ロンバッチが不可分空間を可分空間の超越論的制約と見なしたのは、優れた着眼点だと言えるかもしれない。しかしラシエズ＝レイの所でも触れたが、それを「非空間的」「非延長的」なものとする理解は、明らかにスピノザの意図に反している。ロンバッチはスピノザ哲学になお残る諸困難のひとつとして、不可分と見なされた延長が「それでも何らかの仕方では延長している」と考えられているこ

とを挙げて批判するが<sup>(67)</sup>、しかしそのことによって明らかになるのは、むしろ、ロンバッハの解釈がスピノザの真意を捉え損なっている、ということだけではないだろうか。

第二に、すでにデルボスの所で述べたように、「有機体」を例にとって不可分延長を説明するやり方は、属性と間接無限様態とを混同するやり方である。デルボスとは異なり、ロンバッハ自身は「目的因果性 (Finalkausalität)」を否定する立場を取っている<sup>(68)</sup>。だがFunktionalismusの発想は、自足した諸部分の定立は退けながらも、しかし諸項に対する関係性（「秩序」「法則」「関連性」等）の優位を主張することによって、なおも関係諸項の存立を前提しているように思われる。しかし属性としてのスピノザの不可分延長には、そのような諸項の存在は初めから無縁なのである。

第三に、以上述べたことから、我々は不可分延長に数学的解釈を持ち込むことはしない。しかし無限延長を受容する能力としての「悟性」に拡大解釈を施し、カントの純粹直観との関連の可能性を示唆したのは、卓見であるように思われる。我々としては、ロンバッハの師ハイデッガーのカント解釈のように、純粹空間（および純粹時間）を受容する能力としての「超越」という考えは採らない。しかしスピノザの無限延長が如何にして「経験」されるかを問う時、必ずしも「悟性」という言葉に縛られる必要はないかもしれないというロンバッハの示唆は、貴重なものとして確保しておきたい。

\* \* \*

我々はスピノザの不可分延長に関する幾つかの代表的な解釈を吟味した。幾つかの点に関しては、少なくとも否定的な仕方で、明らかになったように思える。それは有機体を統べる法則でも、意識作用の転移でも、数学的函数でもない。

しかしそのような空間は、思惟の上での厳密な定式化とは別に、実際に「経験」されるのだろうか。『ド・フリースへの書簡(10)』の中でスピノザは、その定義が真であることを知るために「経験 (experientia)」を必要とせず、いかなる経験も我々に教えることのないものとして、「属性」の名を挙げている<sup>(69)</sup>。もちろんここでの「経験」とは、想像力や伝聞に基づく「第一種認識」に含まれるそのことだろう。しかしスピノザの定義を離れて、「経験」という言葉を思惟の抽象に対する具体的体験と取った場合でも、「一にして不可分の延長」はやはり経験の範囲を逸脱するのだろうか。

ロンバッハと同様、ラニョもまたスピノザが「想像力」を「悟性」から切り離してしまったことを批判する。ラニョによれば、スピノザに欠けているのは「想像力の理論」<sup>(70)</sup>である。しかし逆の観点から言えば、スピノザ延長論に同時に欠けているのは、悟性の経験の解明ではなかったか。

ところでラニョによれば、想像力の経験する空間すなわち可分的延長とは、「現象」<sup>(71)</sup>

である。では不可分的延長とは、現象化されない空間のことなのだろうか。そこで我々は次に、一度スピノザを離れ、今度は「現象」の観点から根源的空間の経験の可能性を問うことにしよう。

## 第二章 フッサールの空間構成論

本章では我々は、現象学的空間論を代表するものとして、1907年ゲッチンゲンでのフッサールの講義『物と空間』<sup>(72)</sup>を採り上げ、補うべきところがあれば、クレスゲスの周到にして緻密な研究<sup>(73)</sup>を参照することにした。

『物と空間』は六編からなり、第一編は「現象学的還元」等に関する現象学的基礎論、第二編は外的知覚に関する静態論的・ノエマ的分析、第三編はその動態論的・ノエマ的分析、第四編は主に眼球運動に関わるキネステーゼの解明、第五編は眼球運動以外の運動を取り込んだキネステーゼ研究、第六編は以上の現出変化を越える客観的变化の構成を扱う。以下我々は、現象学的基礎論は周知のものとして前提し、(1)現出の本来性と非本来性、(2)キネステーゼの感覚、(3)空間構成とその前提、の三点に分節して論述を進めよう。

その前に、注意しておきたいことが二つある。第一は、スピノザとは違って、フッサールは空間それ自身の直接的解明から始めるのではなく、空間を物の現出を規定するものとして扱っている、ということである。クレスゲス流に言うならば、レース・エクステンサが空間構成論の「手引き」<sup>(74)</sup>なのである。

第二に、フッサールにとって空間的な「原領野 (Urfelder)」は、視野と触覚野である (S.298)。「空間性は二重に構成されている。ある時は視覚的規定性によって、ある時は触覚的規定性によって」(S.156)。中でも、クレスゲスは触覚に「構成的優位」<sup>(75)</sup>を認める。しかし『物と空間』の大部分を占めているのは、むしろ視野の解明なのである。もちろん触覚の問題も、例えば身体の「二重統握」(S.163,282)の問題など、扱われている箇所もある。しかしクレスゲスでさえ、触覚系の相関者が対象的性格を得ることによって生じるのは、「空間」というよりもむしろ「身体物体の表面」であることを、認めている<sup>(76)</sup>。それゆえ、空間論に携わる本稿としては、身体等の問題には立ち入らず、もっぱら視覚的空間に論を限定することにした。その出発点となるのが、知覚の本来性と非本来性の区別である。

### (1) 外的知覚の目的論的構造

外的知覚には必然的に、本来的に知覚されているもの（例えば物の正面）と非本来的に

知覚されているもの（例えば物の背面）の区別がつかまとう。正面だけしか持っていない対象など、考えられない。「本来の現出は、分離されるものではない。それはその本質によって、統握構成成分のプラスによる補完を要求する」(S.51)。

しかし非本来の現出は、「想像（ファンタジー）」の産物ではない。なぜなら物的なもの、想像の中でさえ、一面的にしか現出しないからである。想像上の背面がさらに想像によって非本来の現出にもたらされるとするなら、無限遡行は避けがたい (S.55-56)。むしろ一面性ないし非十全性は、外的知覚の本質なのである。「外的知覚は空間的事物の知覚であり、そのようなものとして、一面的でしかありえない」(S.52)。

このような考えはおのずから、フッサールの「内的地平」——『物と空間』はまだこの語を知らない——を想起せしめる。そして「内的地平」には「外的地平」<sup>(76)</sup>が対となっていたように、同様の考察は「物の周囲」や「総体空間」(S.80)にも適用される。つまり、「総体現出」にも「本来の現出と非本来の現出の区別が転移される」(S.82)のである。『物と空間』は、「内的不完全性」と「外的不完全性」(S.212)を区別している。

本来性と非本来性の区別には、さらに「規定性と未規定性の区別」(S.58)が加わる。例えば物の正面は本来的に現出してはいても、暗がりの中では多少とも未規定的に現出する。背面はさらにいっそう未規定的だが、それでもそれは「完全な未規定性」ではなく、「或る確として限界づけられた一般の圏域の内部での規定可能性」に属する「未規定性」(S.59)、つまり或る範囲内で予測の働く未規定性なのである。そして動態論的に見るならば、外的知覚の時間的過程とは、未規定性をより詳細に規定してゆく過程だとも言える。

「より詳細な規定 (nähere Bestimmung)」<sup>(78)</sup>が起こるのは、或る射映から別の射映に移行する際に諸現出間に合致の関係が生じ、未規定的なものが規定されたものへと移行する場合である。もちろん諸現出間に不一致が露見し、「抗争意識」(S.96)が生ずる可能性もある。しかし抗争は合致を前提しているものであり、対象の統一性が破棄されるほどの矛盾が生じることはありえない (S.97)。いずれにせよ外的知覚の連続的過程は、端緒から或る「方向」を持った諸志向の過程なのである。「諸志向は正常な知覚においては予期志向 (Erwartungsintentionen) である。(現出系列は或る目的論 (eine gewisse Teleologie) によってくまなく支配されている)」(S.103)。

空虚な志向を充実してゆく過程にはしかし、そこを境として上昇から減少へと転ずるような「頂点」(S.106)がある。このような「転回点 (Wendepunkt)」(S.107)は、そこにおいて「最上の描出 (die beste Darstellung)」(S.110)が得られるような「最高点 (Maximalpunkt)」であり、「上昇目標」(S.108)である。『物と空間』の附論IVとVIは、このような「最善のもの (Optimum)」に向かう運動を、「最善変様 (Optimalmodifikation)」

と呼んでいる (S.349,358)。まだ不明なものは「来るべき明晰性」を「指示」(S.110)し、ひとたび「完全なもの」が享受されたなら、「不完全なもの」は我々を満足させず、「完全なもの」を「指示」する (S.106)。総じて「最善の像でない像」は、「最善のもののための類似代現者 (Ähnlichkeitsrepräsentant)」(S.359)になるのである。

さて、これ以上の充実を指示しない「最も本来的な自己描出」(S.125)こそが、「知覚運動の目標」(S.126)である。しかしここで注意しておかねばならないことが、二つある。第一は、何が最大の所与性であるかということは、我々の「関心」によって左右される、ということである。花に対する自然的な関心は、植物学者の関心とは別のものであり、両者にとっての「最大の現出」は、別のものである (S.128)。

第二に、物の知覚は必然的に一面的・非十全的であるから、それは決して「絶対的所与性という目標」には達しえない (S.114)。それゆえ、クレゲスは『イデー I』の叙述に基づいて、十全的所与性の統握をカント的意味での「理念」として強調しているが<sup>(79)</sup>、しかし『物と空間』は「十全的知覚という理念」あるいは「理想」が「不可能」であることを明言し (S.125)、新カント派のように「無限の課題」を称揚することを拒んでいる (S.134,138)。「誰が理性的な仕方で、その解決がただ無限の過程によってのみ果たされるべき課題を、あるいはもっと良く言うなら、その解決が本性上果たされるべくもない課題を、自らに立てるだろうか」(S.138)。件の理想は、「誤れる理想」(S.151)だったのである。

## (2) キネステーゼ的感觉

さて、以上の現出変化は、客体の変化によっても私の身体運動によっても、等しく引き起こされる。そこで客体の運動・静止を判別するためには、私が身体運動を行っているか否かを知る「運動感觉」、すなわち「キネステーゼ的感觉」が必要だということになる (S.175-176)。「フッサーが「運動感觉 (Bewegungsempfindung)」という語を避けて「キネステーゼ的感觉」という語を用いるのは、物の運動等についての感觉と混同されることを避けるためである (S.161)。」クレゲスによれば、キネステーゼこそが「知覚のノエシス」<sup>(80)</sup>である。

物が静止していれば、像あるいは現出の変化とキネステーゼ的变化とは、規則的に「連合」(S.177)する。もちろんそれは、像の特定の内容と恒常的に結び付くことのない、単なる「函数的」(S.170) 連関に過ぎない。しかし、しかじかのキネステーゼ变化がしかじかの像変化を動機づけるという意味で、それは「動機づけ連関」(S.207)とも呼ばれる。そして現出 (ノエマ) の側で本来性と非本来性の区別があったように、キネステーゼ (ノ

エシス)の側でも、「最も本来的な知覚」のまわりを「諸々の準-志向の暈」(S.189)が取り囲んでいる。このような観点からすれば、空間とは「キネステーゼ的総体系の相関者」ないし「能為の体系の相関者」<sup>(81)</sup>に他ならない。

眼球運動的キネステーゼから見てゆこう。「視野」は連続的で有限な「二次元的多様体」であって、「ひとつの縁(Rand)」を持っている(S.165-6)。視野はすでにその静態性において、「非等質的」(S.192)であり、周縁部に近づくにつれて「判明性」の度合いが「ますます減少」(S.133)する。現れは、「領野の中心」にある時が、「最善(optimal)」<sup>(82)</sup>なのである。

視野の移動とは、このような中心-周縁構造を伴った移動だが、フッサールが注目するのはむしろ、視野の縁を通して客観が出入りすることによって生ずる「客観領野の拡張」(S.205-6,209, Vgl.S.215)である。キネステーゼの変化に伴って、単に様々な客観諸領野が継起するのみならず、それらは連続して「ひとつの客観領野」(S.210)を形成し、ついには「無際限の空間」(S.216)が獲得される。

以上の「単眼」のキネステーゼから「両眼」のキネステーゼに移行するなら、キネステーゼの側にも視野の側にも、新たな変化が生ずる。すなわち、著しく類似した二つの像の「解体(Zerfallen)」ないし「融合(Ineinanderfließen)」(S.171)に応じて、両眼の「収斂ないし拡散の感覚」(S.175)という新たなキネステーゼ的感覚が付け加わるとともに、像が収斂する場合には、Einfeld(S.173)と呼ばれる単眼視野には欠けていた「奥行き区別」(S.172)が、両眼の協力するDopplfeld(S.173)において生ずる。つまり像は、「起伏(Relief)」(S.172,228etc.)を獲得するのである。

運動はさらに頭や上半身に拡張される(S.201)。しかし「キネステーゼ的体系の最後にして最大の拡大」<sup>(83)</sup>が獲得されるのは、身体全体の移動としてのGehenによってである。1916年の論放は、それを「Ich geheの体系」(S.316)と呼んでいる。それにまつわる様々な変様——Entfernung(距離・遠ざかり)、Annäherung(接近)、Abstand(間隔)、Wendung(転回)、Drehung(回転)、Dehnung(伸長)、Verschiebung(ずらし)、Verdeckung(覆い隠し)、Aufdeckung(露呈)等——に関するフッサールの論述は、錯綜を極め、術語的にも必ずしも安定しているようには思われないが、以下その大略のみ示そう。

「遠ざかり」(および「接近」)は「線の変様」であり、「転回」は「周期的変様」である(S.249)。これらの身体運動によって生ずる像の伸縮・回転が、「伸長」の名の下に一括され、従って「転回伸長および遠ざかり伸長としての伸長」(S.259)といった言い方がなされる。そして像の側での線の変様が「ずらし」、周期的変様が「回転」と呼ばれるように思われる(S.229-231)。「覆い隠し」や「露呈」は主に転回・回転において生ず

る (S.252)。「距離」は対象間の「間隔」とは違って、決して描出可能な圏内に入って来ない「言わば想像的な自我一点」から、対象への、隔たりである (S.227-228)。従って、「距離」が一種の「間隔」に変様された時にのみ、三次元空間の構成が完成されるであろう。いずれにせよ、その空間構成の中心となるのが、「距離」変化に対応する「伸長」変化である。それゆえにこそフッサーは、「伸長が付け加えられる時に初めて、我々は空間を描出する完全な描出素材を持つ」(S.238)、あるいは「転回伸長および遠ざかり伸長としての伸長は、眼球運動的領野を空間領野に変える統一意識の基礎である」(S.259)と述べるのである。

最後に客観的变化について、一言付け加えておきたい。像変化が客体変化にも私の身体の移動にも起因しうことは既に述べたが、キネステーゼ的变化がゼロであっても、客観的变化を結論しえないケースがある。例えば私が自動車に乗っている場合が、そうである (S.278-283)。附論Ⅻは、「能動的移動 (aktive Lokomotion)」(*Ich gehe*)と「受動的移動 (passive Lokomotion)」(*Ich werde bewegt*)を区別する (S.372)。このような「錯覚 (Sinnestäuschung)」(S.278)を防ぐ方途はあるだろうか。自動車はともかく、「大地〔地球〕」(S.283)まで考慮に入れるならば、それは不可能であるように思える。1916年の論攷は、私が静止しているにもかかわらず、私が動いている場合と全く同じ仕方で周囲が現出変化を引き起こすケースを想定して、「運動」観念に関しては「可能性以上について語るの正しくない」と述べている (S.302)。

### (3) 空間構成の諸段階とその前提

以上の準備を踏まえて、空間構成——それは「三次元空間性の現象学的《創造》」(S.154)と言われる——の諸段階を見てゆこう。フッサーは必ずしも常に同じ仕方で諸段階を特定しているわけではないので、主に第63節、第73節、1916年の論攷、同じく1916年頃書かれた附論Ⅳに基づいて、以下の七段階を再構成すれば、

第一に、現出の時間的経過を顧慮しない「単純 (einfältig)」な知覚が考えられる (S.226)。第二に、単眼の運動が介入して視野の移動・拡大が始まるが、それはまだ確たる奥行きを欠く (S.172-3)。第三に、両眼の協働に移行すれば、「起伏」<sup>レリフ</sup>が視野内の近辺において生ずるが、遠方は平板なままである (S.352-54)。第四に、鉛直線を軸として頭が左右に回転すれば、二次元の閉じられたシリンダー状空間が構成され (S.309-10)、第五に、頭の転回全体が顧慮されるなら、二次元の閉じられた球形空間(「リーマン空間」)が構成される (S.310-11)。第六に、*Ich gehe*の体系のうちで接近と遠ざかりのみが生ずれば、奥行き空間が生まれるが、これはまだ「ユークリッド空間」とは言えない。なぜなら奥行き

は、まだ長さや幅に比肩しうるような次元になっていないからである〔「距離」と「間隔」の違いを思い出していただきたい〕(S.354)。最後に *Ich gehet* に転回が介入して、初めてユークリッド空間が成長する (S.354-55)。

しかし以上の、言わば公式的な空間構成論に関しては、付け加えておかねばならないことが二つある。第一は、「二次元」「三次元」等の言葉は、厳密に数学的な意味で理解されているわけではないし、そう理解されてはならない、ということである。『物と空間』は少なくとも三度、そのことを注意している。まず、平面や三次元的物体などについて述べられている箇所、フッサールは「ここでは数学的なものが問題なのではない」(S.78)と明言しているし、また、視野における「点」や「線」が客観的空間の意味で理解されてはならないと断っている所では、「視野は何か客観的空間における平面のようなものではない」(S.166)と述べられている。さらに「伸長」が創り出す「新しい次元」が問題にされている所でも、この次元は「幾何学のアナログンを意味しない」(S.236)と付け加えられている。実際、構成の最終段階でようやく達成されるかされないか<sup>(84)</sup>のユークリッド空間の諸規定を、構成の途中に持ち込んで、例えば単眼空間は「二次元的」である等と述べるのは、論点先取の誤謬であろう。それ故にこそクレスゲスも、空間の数学的構成に関するベッカーの現象学的研究を批判しつつ、フッサールは「二次元」という概念を「数学的意味において」ではなく、「まったく直観的に漠然とした意味において」理解するよう求めている、と反論しているのである<sup>(85)</sup>。

第二に、そのこととも関連して、たとえ漠然とした意味で理解されたとしても、構成の初期段階に見られるような空間を「二次元」と見なすのは、正しくないように思われる。フッサールは「眼球運動的領野 (okulomotorisches Feld)」が、眼球運動を越える変様が加味された場合に比すれば「空間」の名に値しないが、しかしそれでも「何か空間のようなもの」であることを認めている (S.233)。クレスゲスが二次元と三次元の峻別を批判するのは、以下の理由による。すなわち、もし単眼の体系が他の体系に比して構成的優位を示すなら、そのような区別も妥当であろうが、しかしこのような構成的優位は「現象学的に挙示しえない」<sup>(86)</sup>、と。しかしたとえ単眼の体系のみを「抽象的」<sup>(87)</sup>に取り出してみたとしても、そこにあらゆる意味での奥行き区別が欠けているとは言えない。「《Einfeld》における奥行き区別の不在は(…)ただちにEinfeldにおける各々の奥行き価値の不在を意味しているのではなくて、恐らく恒常的価値〔を持った奥行き区別〕の不在を<sup>(88)</sup>意味する」(S.173)だけである、とフッサールも言う。それゆえ、フッサールの空間構成論は初めから、「何か空間のようなもの」を前提しており、そしてこのような初次的空間性を根底としてのみ、キネステーゼ的過程の中から、次第に二次元性とか三次元性とかいった

厳密な諸規定が分化してゆくに過ぎないのである。

では最初の空間性とは、どのようなものなのだろうか。再び物を「手引き」として、現出の本来性と非本来性の問題に立ち帰ってみよう。フッサールが何度も強調して言うように、物の「面 (Seite)」は独立したものではない。面は対象あっての面である。すなわち面はただ対象の一面として非独立的に存在するのみであって、自らを越えて示さなければ意味を成さない (Vgl.S.51-52,55,113,147)。しかもそれに加わる「プラス」とは、本来的現出に単純加算される非本来的現出の「総和 (Summe)」などでは、決してない (S.51)。従って、まず諸々の面を措定して、それから対象の統一性を考えるというのでは、すでに手遅れなのである。

同じことは空間全体についても言える。「我々は空間において初めて平面を持つ。空間が構成されていない所では、平面も構成されない」(S.204-205)。空間もまた、視野のそのつどの「平面」から合成されて作られるわけではないのである。

しかしここでは単に諸現出・諸射映の非独立性だけが問題なのではない。『物と空間』第41節は、「物への態度」と「物の現出 (与えられた面) への態度」を区別する。前者こそが、「現出」「面」「射映」を主題化することなく、真っすぐに物に向かう「自然的」立場である (S.144-46)。意識の素朴な経験からは、諸現出の定立そのものが、二次的なものでしかないのである。〔ここではまさしく現象学的還元以前の自然的態度が問題なのだ、と反論されるかもしれない。しかし還元は、諸射映の定立を必然的に伴うだろうか。〕

同第19節は、時間論の観点から諸現出の問題を扱う。時間の諸位相は切れ目のない連続的統一性を形成しているが、「この統一性において、諸断片や抽象的諸位相が区別されうる。しかし諸位相や諸断片がそれだけで (für sich) 存在したり、後からやって来る総合によって連結されたりするのではなくて、統一性が第一のもの (das Primäre) なのである。」区別の可能性はもちろんあるが、それは「単なる可能性」に過ぎない。そしてこのような区別が遂行され、知覚から二つの位相が「際立たせ (herausheben)」られた後でのみ、それらが「同定の総合」にもたらされる (S.64)。我々は、『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティが、「諸現出の総合」を「主観的な諸断片の助けを借りた、物の不完全な再構成」として批判し、「異なる諸射映から出発して物や世界を構築すること」を退けたのを<sup>(89)</sup>、よく知っている。諸射映の多を統括する一が、大切なのではない。そうではなくて、多が定立される以前に与えられる端的な一が、肝要なのである。

従って、フッサール自身は物の諸現出に関して、「多様における統一性 (Einheit in der Mannigfaltigkeit)」(S.102,265)を強調しているが、初次的な空間体験の観点からすれば、それは二次的・事後的な説明でしかないだろう。端的な経験においては、むしろ多な

き一が認められなければならない。

部分と全体に関する第13節でのフッサールの考察についても、同様の批判がなされよう。「現象学的には、全体における部分は、分析の前と後で異なる。」際立たせる作用によって初めて、部分が対象化されるのである。従って我々は、まず「分析以前の全体」としての「総体現象」を持ち、しかる後に「部分現象を含む全体現象」を持つ、と言ってよいように思える (S.37)。だがフッサールはこのような考えを、意識の分節と対象の分節を混同する「不条理な懷疑論」として、すぐに退けてしまう。「端的に言って、全体が部分を持つのである」(S.38)。しかしこのようなフッサールの議論からは逆に、後になってようやく気づかれることになる対象の分節を、意識の中に早急に持ち込むことの誤りを、指摘することもできるのである。意識経験の中に身を置くなら、諸部分から合成された全体より以前に、諸部分を持たない全体が見いだされるのである。

かくして我々は、表立ったフッサールの主張にはたぶん反して、しかし恐らくはそのような主張の前提をなすものとして、再びスピノザ的な「一にして不可分」の空間に舞い戻ることになる。

### 第三章 メーヌ・ド・ビランにおける「原初的空間」

スピノザとフッサールという、言わば対極的な哲学者の空間論を経たあとで、我々がメーヌ・ド・ビランを扱う<sup>(90)</sup>には、理由がある。なぜならビラン空間論は、スピノザを思わせる「未区分で不可分のひとつの全体」としての「原初的空間」から出発して、フッサールのな身体運動によって構成される「可分的空間」に至るまで、空間構成の諸段階を、発生論的に考察したからである。ヴァンクールは言う。「メーヌ・ド・ビランは、言わば、一度限り決定的に与えられた総体として空間を考察したのではない。そうではなくて、彼は我々にこの空間の発生 (genèse) を説明しようとしたのである。そしてこのことを為すために、彼は空間の最も基礎的な形式を我々に示すことから始めた。そこから出発して空間が展開され、複雑化されてゆくのである」<sup>(91)</sup>。ではこの「発生」の諸段階を迎えることから始めよう。

#### (1) 発生論的空間論と「原初的空間」

空間論に限らず、ビラン哲学を特徴づけているのは、その発生論的考察であると言える。例えば「自我」は、「努力の感情」とともに初めて生まれるものとされている。意志的な身体運動の「努力」が筋肉や外的物体の「抵抗」に出会うことによって、初めて「自我」

と「非我」が区別され、「関係と意識の生 (vie de relation et de conscience)」が始まるのである。それ以前の「動物的生」において主役を演ずるのは、「情感 (affection)」である。「情感」はしばしば「無意識」と述べられるが、それは「意識」が努力と抵抗の「二項関係」ないし「原初的二元性」によって定義されているからに過ぎない。その内実からすれば、「情感」は快苦の感情やしかじかの色の快いニュアンス等であって、独自の体験性格を有している。空間に特に関わりとされているのは「直観」であるが、「直観」や「情感」は、「自我」と結び付いて、独特の変様を遂げることがある。——ピラン哲学を扱う際に、「自我」「情感」「直観」「空間」といった基本タームに発生論的解釈を施すことを怠るなら、無用の混乱に陥るので、このことは予め注意しておかねばならない。

さて、空間ないし延長に関わるのは、「直観」の中でも視覚的直観と触覚的直観のみである。「視覚と触覚の感官 (人間の有機組織において主要なもの) によって私が直接知覚するがままの延長は、これらの感官の本性に内属する、これらの感官の形式である」<sup>(92)</sup>。なぜなら臭覚や味覚等とは違って、「視覚的直観と触覚的直観」は「空間の中で相互に自然に配列されている」(Am.p.439) からである。多少ともカント的な、しかしカントよりかなり限定された意味において表現するなら、空間は「視覚や触覚の感官に相対的な、ないし主観的な形式」(Am.p.459) と言える。「自我の、ないし本来の意味での認識の起源以来、この種の印象はすでに、自我に外的な現象界において配列されて表象されている。かくして視覚的印象および触覚的印象は、直観の感官が行使され始めるや否や、直観の感官そのものにおいて、配列されたまま表象される」(Am.p.444)。

しかし「自我の起源以来」という表現と「直観の感官が行使され始めるや否や」という表現は、混同されてはならない。なぜならヴァンクールが指摘するように、ピラン空間論の中には明らかに、「意識的自我の誕生に先立つ空間の存在」<sup>(93)</sup> という考えがあるからである。『試論』の中でピランはこう述べている。「私がここで直接的直観の名の下に示そうとしている現象の主要な要素に関して言えば、それは1° ひとつの空間の中におのずから広げられ・並置され・配列された諸色彩様態の一種の自然的な、言わば有機的な区別のうちに存する。この空間は、自我がまだそれ自身にとって存在していない限りで、あるいは自我が色彩世界から区別されていない限りで、自我に外的であるとは言われえない」<sup>(94)</sup>。またアンペールへの書簡の中でピランは、みずからの「直接的内的覚知」(「努力の感情」として努力に伴う自己意識) に相当するアンペール独自の「自己視 (autopsie)」という用語を用いつつ、こう述べている。「自己視以前には、すべてが感覚的で単純である。それは、ひとつの空間の中に自然的に配列されてイマージュの世界を形成する、諸直観である。自我はまだ、このイマージュの世界から分離されていない」(Am.p.432)。このよう

な自我なき空間を「原初的空間」の名の下に総括して研究したのは、ヴァンクールの功績である<sup>(95)</sup>。アズヴィはそれを「前反省的空間ないし受動的延長」と呼ぶよう提唱しているが<sup>(96)</sup>、彼はピラン自身が「原初的空間 (espace primitif)」<sup>(97)</sup> という語を用いているのを、知らないのかもしれない。

ところで、「関係と意識の生」は努力の感情とともに、すなわち「自我」が成立するまさにその瞬間に始まる。従って、自我なき原初的空間における自然的な「配列 (coordination)」は、まだ「関係 (relation, rapport)」意識と見なすことができない。「自然的に配列」された「視覚的直観と触覚的直観」は、まだこの段階では、「あらゆる知性的な関係知覚」から「独立」(Am.p.439) しているのである。それゆえ、ここでは「比較」作用も生じえない。ピランはいかなる関係にも関与しえない、色彩などの「感覚的直観」と、関係に関与しうる、(量などの?)「比較的直観」とを区別するが、しかし「比較する主観」のない所では、「比較作用」は考えられないし、「比較」作用のない所では、「関係」が「直観に内属している」とは考えられない。従って、なるほど精神は「比較的直観」から「後で様々な関係観念を導出しうる」とはいうものの、主観の誕生する以前には、「最初の比較的直観」はまだ「感覚的直観」から「実在的に区別」されていないのである (Am.p.431-432)。それゆえ、比較的直観にさえも、発生的諸段階を認めねばならない<sup>(98)</sup>。つまり自我の誕生以前の段階においては、そこでの自然的配列もやはりまだ「関係」として比較されるに至っておらず、比較的直観は、関係に関与すべくもない感覚的直観と、一体となっていたわけである。

それゆえ、空間はまず、あらゆる関係を絶したひとつの全体として、一挙に与えられるということになる。「空間は同時的に、唯一の最初の直観によって、未区分で不可分のひとつの全体 (un tout indivisé et indivisible) として与えられよう」(Tr.p.19)。スピノザの不可分延長を想わせるこのような原初的空間はしかし、悟性の対象ではなくて直観の所与、しかも「原初的所与」(Tr.p.21) なのである。それは未区分で不可分の全体であるからには、諸部分の定立に先立つ。実際、ピランの言うように、「諸部分はすでに、何らかの感官に同時に現前するひとつの全体的延長を、想定しているのではないか」(Tr.p.12)。従って、「空間は、全体の観念が諸部分の観念に先立つような、そういうひとつの全体の形式の下に、総合的に与えられる」(Tr.p.21-22) のである。

発生の第二段階においては、自我の成立とともに、空間にも或る種の変様が生ずる。ここでは自我はもはや直観と「共感」(E.p.316) も「同一化」(E.p.318) もせず、むしろ直観から「分離」(E.p.316) され「区別」(E.p.393) されるだけである。しかしもちろんそれは、あくまで「自我が存在するや否や」(E.p.394) という留保条件付きのことである<sup>(99)</sup>。

そしてこの段階では、自我はまだ「受動的証人」に過ぎず、「直観を言わばまったく出来上がったものとして受け取る」(E.p.316) だけである<sup>(100)</sup>。ここでは空間はまだ「漠然としたもの」(E.p.393)であり、「抵抗しない空間という、あるいは固定性も一貫性もない二次元的延長という形式の下に」(E.p.394) 現れるだけである。もっともフッサールにおいて見たように、ここでの「二次元」を厳密な数学的意味において理解しようとするれば、かえてこの空間のもつ「漠然とした」性格を見誤ることになるだろう。

さらに進んだ段階では、空間の分割ないし測定が可能になる。そしてこのような分割・測定を行うのは、「努力の感情」の哲学にふさわしく、「運動」である。「運動がなければ、我々は空間ないし延長を諸部分に<sup>可分的な</sup>ものとして認識しないであろう」(Tr.p.18)。かくして運動が、空間分割の「自然な<sup>唯一の</sup>手段」(Tr.p.20)となる。特に客観的な局在化は、「他の外的諸感官の同時的行使に結び付いた、触覚および意志的移動の反復的経験の産物」(E.p.394)と言われる。そして運動は、必然的に時間の中で行われる。「すべての分割は<sup>時間</sup>の中で生じる。分割されたものとして考えられた、そして分割の作用そのものにおいて考えられた空間は、時間から切り離せられない」(Tr.p.20)。逆に、結果として可分的となった空間は、分割の要因としての運動や時間を、痕跡として示していることになる。「分割された延長ないし空間は、遂行された運動や流れ去った時間を代現する」(Tr.p.19)。しかし、繰り返しておくが、運動が初めて空間を構成するのではない。運動が構成するのは、せいぜいのところ可分的空間であって、逆に運動そのものが、その行われるべき場所として、空間を前提しなければならないのである。「運動なくしては分割された延長はなく、ひとつの空間なくしては一連の覚知された運動はない」(Tr.p.23)。「運動が我々に与えるのは、<sup>測定された延長</sup>であって、<sup>現初的空間</sup>ではない。現初的空間はすべてに先立つ独立した所与である。延長ないし空間が、諸部分に可分的なものとしてしか、あるいは相互外在的に区別された諸部分をもつものとしてしか現れないのは、ただ、我々が<sup>継起的に</sup>運動する限りにおいてのみ、あるいは我々がこの<sup>空間</sup>の中に<sup>継起的</sup>運動を覚知する限りにおいてのみである」(Tr.p.18)。

最後に、フッサールにおいてと同様ビランにおいても、構成された空間は一種の地平構造を持つことを、付け加えておこう。「パースペクティブの各々の点が順に浮かび上がり、他の諸点は影の中に留まる。しかしこれらの影の部分も、やはり見えている。これらの影の部分こそが、直観の受動的感官に現前する画面の地 (fond) を、常に構成している」(E.p.364)。もちろんこのような地平構造は、諸部分の区別を前提しているから、発生論的には後のものである。

## (2) 「直観」と「情感」

以上の発生論的諸段階を経たあとで、もう一度別の観点から、「原初的空間」の問題に立ち返ることにしよう。すなわち、自我の誕生以前に活躍するのは、「情感」であると言われた。しかるに自我の成立以前にも原初的空間が存在し、それは「直観」によって与えられることが明らかとなった。では自我と非我の区別以前において、そしてとりわけ空間性との関連において、「情感」と「直観」はどのような関係にあるのだろうか。はたして〈情感的空間〉のようなものは、存在するのだろうか。

この問題は、表面的なビランの言葉を拾ってゆくだけでは、解決されない。以下、我々は少しく踏み込んだビラン解釈を試みるが、その前に、まず表立ったビランの主張を確認しておこう。

少なくとも表明的には、ビランは情感からあらゆる空間性を排除しているように見える。例えば『試論』は、次のように「情感」を定義する。「単純な情感を定義しようとすれば、こう言うことができよう。それは完全な感覚から、人格的個性あるいは自我を、そしてそれとともに、カント主義者の表現を利用するなら、時間と空間のあらゆる形式を、内的・外的な因果性のあらゆる感情を切り離す時、完全な感覚から残るものである」(E.p.285)。「単純な」とは、自我と結合する以前の、というほどの意味である。単純情感には、空間形式が欠けている。そして少なくとも表明的にはそれが、自然的配列を伴う「直観」から「情感」を区別するメルクマールのひとつなのである。「情感はその本性によって、配列されたり結合されたりしようとしな。直観はそうではない」(Am.p.444)。

だが単純情感に拒まれていた空間性とは、どのようなものか。同じく『試論』の中で、ビランは言う。「まず初めは絶対的・一般的な生の混沌とした感情と一体になっている、純粋に情感的な諸印象は、単なる一致によって努力ないし自我と結合することによって、或る関係性格 (un caractère de relation) を得る。かくしてそれらの印象は、全体としての身体に関係づけられるか、あるいは特殊的諸器官に局在化 (localiser) される」(E.p.313)。そして特に後者、すなわち諸器官に局在化されうような情感こそが、前者より「努力の感官」に近づきやすく、「空間や時間の諸形式」を容認しやすい (E.p.294) と言われる。すなわち、自我との結合によって初めて獲得される空間形式とは、「関係性格」、もっと限定して言えば、「局在化」の可能性である。逆に言えば、自我の誕生以前の情感に欠如していた空間性とは、関係空間における局在性に過ぎないのである。「まだ動いたり活動したりしていない感受的存在にとっては、何ものも局在化されていない」(E.p.288)。

しかしビラン哲学における空間性のすべては、局在性によって尽くされるだろうか。ビランはまさしく自我の成立以前に、あらゆる比較・測定を絶し、あらゆる関係意識に先立

ち、諸部分の定立をまだ許さない、漠然とした「未区分で不可分のひとつの全体」としての「原初的空間」を、認めたのではなかったか。もし局在性以外の根源的な空間性が自我以前の直観に認められ、そして自我以前の情感性に拒まれているのが局在性としての空間でしかないなら、むしろ情感に対しても根源的な空間性を探る方が、自然ではないか。

しかしそのためには、空間性ということに関して、「情感」と「直観」の関係を発生論的に考察することが必要となる。『試論』は「視覚的情感」について、こう述べる。「視覚的印象は、その固有の感官に局在化されても(…)、常に情感的な部分を保存している。そしてそれが(…)比較の快さからは独立して、視覚の直接的感官にとって快いしかじかの色彩、しかじかのニュアンスないし色調を存在せしめているものである」(E.p.298)。情感は、局在化された後でも、直観固有の空間性と共存しうるということが、まず確認される。

では局在化以前の、すなわち自我の成立以前の直観と情感の関係は、どうなっているだろうか。同じく『試論』でピランは、「我々が直観の名の下に区別した知覚的部分」は、「自我との結合にさえ先立つその生来の単純性の状態」において考察されるなら、「まず情感と一体となっていて、情感がそれを吸収ないし覆い隠している」(E.p.315)と言う。だがもし情感が本来非空間的なものであるならば、如何にしてそのように非空間的なものが、本来空間的な直観と一体となったり、ましてやそれを吸収したりすることができるというのだろうか。むしろ漠として不可分の原初的空間は、情感にこそふさわしいものではないか。ちょうど「比較する主観」の成立する以前には、「比較的直観」と「感覚的直観」が一体となっていたように、自我の成立する以前の根源的空間においてこそ、情感が直観を包み込んでいるのではないか。

しかしもし自我と非我の区別以前に原初的空間が、直観と情感の一体性のうちに現象するのであれば、それはどのようなものとして経験されるのだろうか。ピラン最晩年の著作のひとつ『存在観念についてのノート』は、「情感的感觉」と「直観」とが「努力の感官」と結び付くことによって「局在化」され、「自我から区別」される旨を説いた後で、こう述べる。「この感官の行使を取り除いてみよ。それでもなお動物的感觉が、あるいは同じ資格で直観が残るのであろう。そしてこれらの印象そのものによって自然と同一化された人間は、彼を彼たらしめているもののうちで彼自身を区別することができないであろう」<sup>(100)</sup>。情感的直観がその根源性において顕示するのは、自我と区別される以前の「自然」なのである。

さればこそピランは(ド・スタール夫人によって触発されて書かれた)1815年5月13日の日記に、こう書き留めているのである。「人間は自らのうちに、昼や夜や雷雨や静寂に

応える感覚、隠れた能力を持っている。宇宙の驚異や創造の原初的な美しさと我々の存在とのこのような密やかな結び付きこそが、詩にその真の偉大さを与えているのだ。自然を見るだけでは足りない。自然を感じなければならない。緊密な共感によって自然と合一し、言わばこの美しい自然と同一化すること。そして、我々の存在全体への自然の効果を然るべく受けとめ、この幸福の陶醉を表現すること（…）」<sup>(102)</sup>。「見る」だけでは足りず「感じ」なければならないとは、明らかに直観に対する情感の優位、あるいは少なくともその不可欠性を言っている。我々の存在と同一化されたこのような「美しい自然」の内に、情感的直観によって開示された原初的空間の真の姿を見ることは、ビラン解釈としては穿ち過ぎであろうか。

しかし少なくとも我々は、一にして不可分の空間（の）根源的経験の可能性を思惟する所にまでは、たどり着いたようである。

## 結 論 <多における一>と<多なき一>

我々は空間の根源性と経験性をめぐる冒頭の問いに、答ええたであろうか。本稿はスピノザに関しては根源的空間の経験性を、フッサールにおいては経験される空間の根源性を問うた。ビランが直ちに両者に回答を与えると言うなら、それはスピノザ解釈、フッサール解釈としては言い過ぎとなろう。我々のビラン解釈自身、特に情感的空間の存在に関しては、ビランの言葉の忠実な再現とは言い難い。しかし例えばスピノザにおける「悟性」と「想像力」の区別に関して言えば、想像力が根源的空間の受容能力から退けられているのは、それが特殊的諸事物に携わる能力と見なされているからに過ぎない<sup>(103)</sup>。逆に悟性に関して広い解釈が可能なことは、ロンバッハのところで既に触れた。我々は第二種認識に属するスピノザの「悟性 (intellectus)」の近くに、第三種認識から生まれる「知的愛 (amor intellectualis)」を指摘することができるかもしれない。そして事柄それ自身に向かうなら、空間の根源性に関して冒頭で指摘した<自我と空間の無差別性>や<空間そのものの不可分性>について、感情ないし情感性は卓越した諸特性を示していると言えるのではないか。

例えば意識と空間の不可分離ということに関して言えば、『人間と空間』の中でボルノウが「空間との一体化 (Einswerdung)」の諸形式の中に、「夜の空間」等と並んで「気分の空間 (der gestimmte Raum)」を挙げているのは、興味深いことである<sup>(104)</sup>。諸部分の不在に関しては、ゲシュタルト心理学の立場から、「表情」や「表現」は「我々が諸部分を相互から孤立させてしまう時には消失する」ような「ひとつの全体」である、とギョー

ムが述べている。そして「感情」こそがそのような全体知覚の「原初的ゲシュタルト」なのである<sup>(105)</sup>。あるいは美的経験の立場から、「表現は一挙に、分解しえないひとつの統一体として把捉される」<sup>(106)</sup>というデュフレンヌの言葉を引用することができるかもしれない。

しかし問題はこのような経験を、どのような言葉で哲学的に言い表すか、ということである。ゲシュタルト心理学を援用しつつ、「空間意識」に関してカッシーラーが選んだのは、「一における多の表現 (*multorum in uno expressio*)」というライブニッツの言葉である<sup>(107)</sup>。「ここ [=意識の立場] では一は多《において》あり、多は一《において》ある。それは、両者が相互に制約し合い、相互に表出し合うという意味においてである」<sup>(108)</sup>。〈一における多〉あるいは〈多における一〉というこのようなゲシュタルト理解は、「諸部分の総和とは別のも、あるいはそれ以上の何か」<sup>(109)</sup>というゲシュタルトの定義の、優れて哲学的な解釈と思われるかもしれない。しかしスピノザやビランにおいて我々が見たのは、このような諸部分の〈多〉がまだ存在しない、端的な〈一〉であった。我々は後期メルロ＝ポンティが、「諸部分の総和に還元されないひとつの全体」というゲシュタルトの定義を、「否定的で外的な定義」として退けた<sup>(110)</sup>のを、思い出してよいかもしれない。一にして不可分の空間の経験を規定するのは、むしろ〈多なき一〉ないし〈一における一〉といった言葉なのである。

我々がFunktionalismus (ロンバッハの如き) や目的論的世界観 (デルボスの意味でも、フッサールの意識経験の運動の意味でも) を退けるのも、このような観点からである。これらはすべて、多に対する一の、部分に対する全体の、諸項に対する関係の優位を説きつつも、まさにそのことによって諸項の多を要請している。

このような我々の主張に対してはしかし、カッシーラーがスピノザに対して為したように、如何にして一から多が導出されるのか、と反論されるかもしれない。「実体の一性から多様な《様態》が出来する仕方はしかし、相変わらず不可解なままである」<sup>(111)</sup>。「スピノザにおいても自ラニオイテ有リ自ラニヨッテ考エラレルものとしての実体から、一連の個々の依存的で可変的な様態への移行は、演繹されているというよりむしろ詐取されている」<sup>(112)</sup>。しかしそれはむしろ、恐らくは問題の立て方の誤りであろう。確かに一から多を産み出すことはできない。しかし、〈産み出す〉ということとは別の仕方で、根源であるという有り方も、あるのではないか。

ビランにおいて情感は、局在化された空間とも共存していた。そして全体あつての部分という考えからすれば、情感的空間こそが局在化された空間を支えていると言ってよいのかもしれない。しかし局在化された空間がなくても、情感はすでに、端緒から存在してい

た。

〈多なき一〉が〈多〉や〈多における一〉を産み出すのではない。しかし〈多における一〉のあるところ、常に〈多なき一〉があってこれを支え、そして〈多における一〉がなくても〈多なき一〉はある。もし何ものによっても産み出されることのないものを「神」と名付けるならば、〈多における一〉はすでに神である。しかしそれは多を統べなければならない限りにおいて多に縛られた一、すなわち自足しない神である。自足する神があるならば、それは多を産み出すことも多を統べることもない一であらねばならない。それゆえ、〈多における一〉の根源に〈多なき一〉があるということはつまり、創造する神の根底には創造しない神があるということなのである。

### 註

- (1) *OEuvres de Descartes*, édition Adam et Tannery, Tome VII, Paris, Vrin, 1983, p.85-85.
- (2) *OEuvres de Descartes*, *op.cit.*, Tome VIII-I, 1982, p.13.
- (3) デカルトにおける物質の実体の一性と複数性とは、G.Rodis-Lewis, *L'OEuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, p.383-385,547-548参照。
- (4) *Spinoza Opera*, 5 Bände, im Auftrag der Heidelberger Academie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972-1987, Bd.I, S.168. 以下このゲプハルト版はGと略記し、ローマ数字で巻を、アラビア数字で頁を記す。
- (5) F.Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1991, p.350.
- (6) カッコを用いたのは、空間と空間を経験する者との区別という先入見を、あらかじめ排除しておきたかったからである。
- (7) 『エティカ』第一部定義4 (G.II, S.45)。
- (8) 『形而上学的思想』第一部第三章、第二部第五章 (G.I, S.240,257-259) 参照。
- (9) 『ド・フリースへの書簡(9)』(G.IV, S.46.)。
- (10) Cité in Alquié, *op.cit.*, p.114. (11) Alquié, *ibid.*, p.123.
- (12) 例えば『エティカ』第一部定理四証明 (G.II, S.47-48) では「諸実体、あるいは同じことだが (sive quod idem est) それらの属性」と言われ、オランダ語文献の『短文論』付録・定理三 (G.I, S.115) では「すべての属性あるいは (of) 実体」と言われている。なお、オランダ語を直接読む能力は私にはないので、プレイヤード版仏訳 (Spinoza, *OEuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par Roland

Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954) を参照したことを告白しておく。ただし最低限の責任として、オランダ語文献を引用した場合には、手元にある蘭独辞典で逐一単語を調べ、数冊のオランダ語入門書に当たったことを申し添えておきたい。

- (13) 『エティカ』第一部定理29注解 (G. II, S.71)。「能産的自然」と「所産的自然」の区別については、『短文論』第一部第八、九章 (G. I, S.47-48) も参照。
- (14) 『エティカ』第一部定理21～23 (G. II, S.65-66) 参照。
- (15) G.IV, S.278. (16) *Ibid.*
- (17) 『エティカ』第二部補助定理7注解 (G. II, S.102)。
- (18) 例えば『エティカ』第一部定理25系 (G. II, S.68) では「特殊な諸事物は、それによって神の属性が或る特定の仕方では表現されるところの、神の属性の変様、ないし様態に他ならない」と言われている。
- (19) 『エティカ』第二部から、定義七 (G. II, S.85)、および定理13と定理14の間に挿入された部分中の定義と補助定理4～7 (G. II, S.99-102)、また『オルデンプルクへの書簡(32)』 (G.IV, S.169-176) 参照。
- (20) カッシーラーによれば、スピノザへの影響関係が取り沙汰されるルネサンスの自然哲学者の中で、カンパネラにおいては「無際限の、自らにおいて全く一にして無区別の空間」が、「神的存在の最も判明で最も直接的な象徴」を形成していたという。E.Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, II, Georg Olms Verlag, Hildesheim・New York, 1971, S.81.
- (21) 『エティカ』第二部定理2 (G. II, S.86)。
- (22) J.-C.Fraisse, *L'OEuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978, p.92.
- (23) 順にG. II, S.57-60, G. I, S.24-26, G.IV, S.52-62. その他、延長には限られないが、『エティカ』第一部定理12、13 (G. II, S.55) は、実体が不可分であることを証明しているし、『フッデへの書簡(35、36)』 (G.IV, S.181-187) は、必然的存在を含む *Ens* が単純・不可分で規定されない旨を詳述している。さらに『短論文』中に挿入された『第一対話』では、「欲望」——アルキエによれば「欲望は分析的でデカルト的な知性の言葉を述べる」(Alquié, *op.cit.*, p.86) ——が、「全体はただその諸部分から、あるいはその諸部分によってのみ成り立つ」との反対意見を述べる敵役をおおせつかっている (G. I, S.30)。
- (24) ロンバッハは「点」「線」「面」「物体」に関するこのようなスピノザの議論を、パスカルに結び付ける可能性について問うている。H.Rombach, *Substanz, System*,

- Struktur*, 2 Bände, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1966, Bd.2, S.30-31.
- (25) 「空虚〔真空〕の不可能性」は「無がいかなる特性でもないということから明らかに帰結する」(『オルデンプルクへの書簡(13)』G.IV, S.65。)「もし物質の一部でも無化されたなら、延長全体さえもが同時に消失してしまうであろう」(『オルデンプルクへの書簡(4)』G.IV, S.14。)
- (26) G. I, S.24. (27) G. I, S.25. (28) G. I, S.454.
- (29) G.IV, S.56. (30) G.IV, S.60-61. (31) G. II, S.59, G.IV, S.56.
- (32) Alquié, *op.cit.*, p.121. (33) V.Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1987.
- (34) 『エティカ』第一部の付録 (Appendix)、第四部の序論 (Praefatio) で特に顕著である。
- (35) Delbos, *op.cit.*, p.88-90. (36) *Ibid.*, p.122-23. (37) *Ibid.*, p.156-57.
- (38) *Ibid.*, p.175-76. (39) *Ibid.*, p.157 (40) *Ibid.*, p.88.
- (41) *Ibid.*, p.89. (42) *Ibid.*, p.90.
- (43) P.Lachiéze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1950, p.57.
- (44) *Ibid.*, p.119. (45) *Ibid.*, p.120. (46) *Ibid.*, p.127.
- (47) *Ibid.*, p.128. ここでラシエーズ＝レイは、我々が註(25)で引用した『オルデンプルクへの書簡(4)』の言葉を援用している。
- (48) *Ibid.*, p.128-29. (49) *Ibid.*, p.129.
- (50) 今回は採り上げなかったが、同じく Funktionalismus の立場に立つカッシーラーも、「法則」ないし「法則性」によるスピノザ理解を試みている。Cassirer, *op.cit.*, S.105-106, 111-112.
- (51) Rombach, *op.cit.*, S.30.
- (52) *Ibid.*, S.20では、「超越論的哲学」「超越論的転回」と言った言葉が用いられている。
- (53) *Ibid.*, S.29. (54) *Ibid.*, S.40.
- (55) *Ibid.*, S.88,92. Feldに関しては、S.29,42,64も参照。
- (56) Vgl.*Ibid.*, S.16,46,63,65. (57) *Ibid.*, S.29,35-37, 特にS.64-65参照。
- (58) *Ibid.*, S.32. (59) *Ibid.* (60) *Ibid.*, S.34. (61) *Ibid.*
- (62) *Ibid.*, S.35. (63) *Ibid.* (64) *Ibid.*, S.37. (65) *Ibid.*, S.31,33.
- (66) *Ibid.*, S.34. (67) *Ibid.*, S.92. (68) *Ibid.*, S.89.
- (69) G.IV, S.47.

- (70) J.Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, P.U.F., 1964, p.69.
- (71) *Ibid.*, p.43.
- (72) E.Husserl, *Ding und Raum*, *Husserliana*, Bd.XVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973. 以下、本章（本文中）でページのみカッコの中に示す場合は、本書を指す。
- (73) U.Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- (74) *Ibid.*, S.43,57,84,89.      (75) *Ibid.*, S.115.      (76) *Ibid.*, S.106.
- (77) 「内的地平」と「外的地平」に関しては、E.Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972, § 8, § 22と、E.Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd.IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, § 47を参照。
- (78) 仏訳では「より正確な規定 (détermination plus précise)」となっているが、訳としてはこの方が分かり易いかもしれない。E.Husserl, *Chose et espace*, trad.par Jean-François Lavigne, Paris, P.U.F., 1989, p.122, etc.
- (79) Claesges, *op.cit.*, S.51. なお、クレスゲスの引いている『イーデン I』はW. Biemel版なので、註の頁づけはS.351となっているが、新しいK.Schumann版ではS. 331である。
- (80) Claesges, *op.cit.*, S.64.      (81) *Ibid.*, S.82.      (82) *Ibid.*, S.70.
- (83) *Ibid.*, S.82.
- (84) 身体についてはユークリッド空間が構成されえないことから、視空間を幾何学的空間から区別している箇所もある。*Ding und Raum*, *op.cit.*, Beilage XI, S.370-371参照。
- (85) Claesges, *op.cit.*, S.86.      (86) *Ibid.*, S.87.      (87) *Ibid.*
- (88) 文法的に意味不明瞭なので、den eines konstanten Wertesをdie eines konstanten Wertesに読み替える。
- (89) M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.375,380.
- (90) 本章は私のソルボンヌでの学位論文*L'expérience de la passivité chez Maine de Biran*中の空間に関する部分をもとに、書き改めたものである。主旨に変わりはないが、前後の文脈の違いから、引用箇所など、若干変えた。細かい箇所でも、読みの浅さに気づき、解釈を改めた所もある。それは反省の意味も込めて、註に明記しておいた。
- (91) R.Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris, Aubier,

- 1944, p.39.
- (92) *Lettre à Ampère*, in *OEuvres de Maine de Biran*, éd.par P.Tisserand, t.VII, Paris, Alcan, 1930, p.463. 以後本書はAmと略記する。
- (93) Vancourt, *op.cit.*, p.34.
- (94) *Essai sur les fondements de la psychologie*, *OEuvres de Maine de Biran*, éd.par P.Tisserand, t.VIII et IX, Paris, Alcan, 1932, p.298. 以後本書はEと略記する。
- (95) Vancourt, *op.cit.*, p.31sq.
- (96) F.Azouvi, 《L'affection et l'intuition chez Maine de Biran》, in *Les Etudes Philosophique*, 1<sup>o</sup> 1982, p.83.
- (97) Maine de Biran, *Notes sur l'Idéologie de M.de Tracy*, in *OEuvres*, publiées sous la direction de F.Azouvi, 13 vol, Paris, Vrin, 1984-, t.XI-3, p.18. 以後この『ド・トラシー氏の《イデオロギー》についてのノート』をTrと略記し、アズヴィ責任編集のこの全集に収められたビランの他の著作に関しては、OEと略記してその後にローマ数字で巻を、アラビア数字で頁を記す。
- (98) この点に関しては、私のthèseの解釈は不十分であったので、ここに訂正しておく。
- (99) アズヴィは空間発生の第一段階と第二段階を然るべく区別していないから、自我なき空間についての言及を怠っているのである。Cf.Azouvi, *op.cit.*, p.83,86,90.
- (100) しかしビランは自我が色彩と同一化されえない理由として、「空間の中に隣接し・並置され・配列された諸部分が存在する」ことを挙げている (E.p.318)。もし自我の単純性と諸部分の数多性が両者の区別の理由ならば、自我が成立した時点で、諸部分が諸部分として意識され始める、と考えた方が良いのかもしれない。この点でも、私のthèseは不十分だった。
- (101) OE.X-2, p.259.
- (102) Maine de Biran, *Journal*, éd.par H.Gouier, 3 vol., Neuchâtel, éd.La Baconnière, coll.Etre et Penser, 1950-57, t. I, p.78.
- (103) 『エティカ』第二部定理31系では、すべての特殊的諸事物は偶然的である、と言われ、同第二部定理44系1では、過去・未来に関して事物を偶然的と見なすのは想像力にのみ依存する、とされている。そこから想像力は特殊的諸事物のみを対象とすると結論すれば、形式論理的には誤りとなるが、しかし言葉の伝統から言ってもスピノザ理解から言っても、この結論は間違いとも言えないだろう。
- (104) O.F.Bollnow, *Mensch und Raum*, 6.Auflage, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln, 1990, S.304-305.

- (105) P.Guillaume, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937, p.188-189. 他の、例えば幾何学的なゲシュタルトに対する表情的ゲシュタルトの特異性に関しては、*Ibid.*, p.224-225参照。
- (106) M.Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2vol., Paris, P.U.F., 1967, t. I, p.406.
- (107) E.Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973-75, Bd. I, S.34.
- (108) *Ibid.*, S.41. (109) Guillaume, *op.cit.*, p.17.
- (110) M.Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.258.
- (111) Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Bd. II, *op.cit.*, S.102.
- (112) Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *op.cit.*, S.32. ラシエーズ＝レイもまたこのような多への移行が「不可能」であることを強調している (Lachièze-Rey, *op.cit.*, p.264-265.)。ラニョはむしろスピノザが「様態の生成 (génération)」の問題を「取り除いてしまった」と解釈し (Lagneau, *op.cit.*, p.62)、ロンバッハはそもそもそのような問題の起こらないことを積極的に評価して、カッシーラーの批判を逆に批判する (Rombach, *op.cit.*, S.44)。