

ことは不十分なのであろうか。それは次のような理由からである。

本質は、今、ここでの経験の有限性と偶有性を克服している。それは時・空間的制約を超越する否定、超経験的否定作用——これは「無化作用」(annihilation) (P30~31) と呼ばれる——によって常在 (subsistence) かゝる遍在 (constance) する必然と定義されるが、しかしこの本質は、正に「存在する」「ある」という「こと」(Quod) の二つの sine qua non の特質を喪失しているからである。

第一に、本質の常在と遍在は、実は実在 (existence) (P77) 従って「現実性」(effectivité) (P64, 148) を放棄することによって得られているという点が問題とされねばならない。本質は可能性という限りでしか偶有性を克服していないのである。このため全く逆説的に、本質はその克服であった筈の経験に現実性の点で従属せねばならないのである。経験によって現実性を補完してもらわねばならない。確かに、偶有的条件下に左右されず真でなければならないのであるから、本質即ち真理にとって、この人とかあの人、こことかあそこで、今もしくは将来思惟されるか否かということは、大して重要なことではない。しかしそのことは、本質が「すべての実在から独立し」、「現実世界に於けるそれ自身の実現に無関心である」(P77) ということを意味してはいないのである。何故なら、「真理はそれを具体的に考える何らかの思惟が絶対的に存在していなくともなお真である」ことはないからであり、しかもこの具体的思惟とは、人間という現存在である他はない訳であるから、普遍的永遠は、全く奇妙なことに、局所的瞬間、即ち具体的思惟もしくは「真理の担手」(P78) (傍点論者) に支えられて、初めてその十全性を得るのである。本質は、経験の交換可能で非本質的、偶然的諸存在からは区別されているものの、存在一般からは区別されていず、しかも「実現」に必要な現実性を欠いているという意味で、「怠惰な本質」(âprez avia) (P79) と呼ばれるのに相応しく、必要条件ではあっても十分条件ではないのである。この存在一般から区別されていないという点は、更に第二の点を議論することによってより明らかとなる。即ち本質は、「存在する」(être)

が「実在する」(exister) と解される時の、もう一つ別の重要な特質、始めと終を持つということ^①を必然的に失っている点が問題とされねばならない。何故かといえば、「あるべきか、あらざるべきか」(P35) という問位、実在するもの、即ち可死的存在にとって切実な問はないのに対して、本質は、常在かつ遍在するもの、即ち永遠に普遍的に存在するものと定義されている。してみれば、本質とは正に、「無からの」(Ex nihilo) と「無の中への」(In nihilum) (P35) 誕生と死、発出と消滅に対する「無様な問」(P36) に先まわりして、予め、そもそも存在が何処より来たったのか^②が問われないように規定されていることが見てとられよう。かくして、すべての制約を越えた、純一で単的な存在は、充溢し、無に遮られることもなく、当然、連続・経過による解決もなく——それはそうでない状態の存在を含意してしまうからである——一種の巨大な一枚の「石塊」(P36) なのである。しかしジャンケレヴィッチがシェリングと共に言うように (P36)、このような非存の空隙を排除する壮大な単純化が徹底して行われれば行われる程、そこに明らかになってくるのは、このような規定の否定性、即ち存在一般の偶有性、存在するということの文字通りの神秘ではないであらうか。何故、本質はあるのであろうか。かくして、《cur aliquid potius existat quam nihil》(P40) という問は、決して、何ものかの存在もしくは存在へ向う傾向 (dispositio) を既に前提し、その上で「もし何ものかが存在せねばならないとすると、別様にはなく何故今あるようにあるのか」《sic potius quam aliter》という仮説的・相対的問に変質されてはならず、常に「何故無ではなく何ものかがあるのか」という、絶対的・範疇論的にラディカルな問として維持されねばならないのである。と同時に我々は、存在のアルケーを問うためには、単に本質を見出す超経験的否定を行うのでは不十分なのであり、本質をもあらしめているものを問うためには、そのアルケーをも問う「超論理的否定」(P30) が必要であることを了解するに到る。

II

存在のアルケーを問う問が以上のように存在一般、従って本質を問う問と解されると、現実性を持たないという点、そして実在はしていなくとも一種の存在を前提にしている点の二点に於て不十分なこと、そしてそれ故に又、本質のアルケーをも問う跳躍の必要なことも十分に納得されることと思う。この後者の点は、更に存在以前を問う場合のもう一つ別の可能性、即ちそれが存在一般ではなく虚無を問う問となりうるかを確かめることによって、より一層具体的に明らかになってくるのである。

虚無を問う問を実践することは、思惟自らが自己削除(suppression)を実践することである。つまり、虚無とは全体の削除のことであるが、削除によって真の虚無が出現するためには、その時の全体に、この「全体を言う私」(P8)も含まれていなくては片手落ちになる。形而上学的全体は、抽象的概念としての「私」(le moi) (P9)ではない具体的私全体が、包括的存在の全体と同時に、関与していなくてはならないのである。しかしこの時、思惟は自己自身の限界を暴露してしまう。というのも、この時の全面的削除作用は、徹底すればする程、その削除作用の事実、即ち思惟の実践が削除しえないものとして残り、この故に cogito は sum となるからである。無化する思惟は自己削除の行為によって、より以上に自己の積極性を確認してしまい、自己自身を破壊することが出来ない(P68)。思惟は思惟である限り思惟として存在し、かつ論理的でないことは出来ない(P68)。従って思惟は虚無(vide) (P27)を知らないものである。とすれば、形而上学的視点からすると、本質と思惟は双方とも、自己の存在を、しかも必然的な形で既に措定されているという意味で、「共実体的」というよりは「共本質的」(P31)なのであり、従って思惟は、既に確認している本質の不十分性と全く同じ理由から、本質のアルケーをも問うという行為、既ち超論理的否定という目の眩む跳躍を担いえないのである。このことはしかし同時に、我々を文字通りのディレンマに陥れる。本質の始源をも問うということは、本質を虚無化(nihil-

sation) (P62) することである。しかし、生きているものなら無化(annihilation)も出来ようが、「生きてもいない」(P68)永遠的普遍存在をどうして無化出来るであろうか。しかも我々は、全体的削除を実践する際、何らかのものを思惟するや、直ちに第二哲学に立ち戻ってしまい、かといって無を思惟するとは、実際に何も思惟しないことであるからである。

かくして我々は一つの袋小路に迫いつめられたかに見える。この難関を突破する道はないのであろうか。唯一つあるのである。即ち、「それは知られぬ」(je ne sais quoi)「殆んど無」(presque rien)とは、ジャンケレヴィッチにあってこの難関を越える一種の「賢者の石」に他ならない。

第二章 殆んど無—神

「殆んど無」、つまりからうじてあることが形而上学 sine qua non であるという主張は、一見すると奇妙に思われるかもしれないが、それは、存在と無という他の二つの哲学の原理とは「全く別の秩序」(P210)に属し、しかも「ある」か「なし」かという論理的排中律を破って、第三の原理として存するものである(J60, P160)。それは「殆んど無」という言葉からイメージされるような、存在の減衰・稀釈の果に残るものと誤解してはならないし、同時に又、無の膨張の果に奇跡的に孵化するものでもない、まず第一に、存在と無双方の存続性・静態性の否定として、純一に動的な「なす」(Faire) (P183, 211)という活動・作用(cop-ration) (P191)であり、更に又この「なす」は双方の既在性の否定としてもあり——我々は今存在のアルケーに立ち会っている——、「あらしめる」(Faire être)として「なす」なのである。つまり存続性を捨てかつ非在の虚無でもなく、しかも現実性を持つことの可能な唯一の在り方が、この「あらしめる」としての「殆んど無」なのである。そしてこの「殆んど無」は「あらしめる」であるのであるから、その語の否

定的イメージとは似ても似つかぬ、純一な存在の「湧出」(surgissement) (P203) 従って「純粹に措定的な」(positio ponens) (P150, cf. 120) ラディカルな創造なのである。⁽⁴⁾

このような「あらしめる」は、すべての存在者(étant)に現実性を持たせ、そのものとしてあらしめる、即ち「そのものの性」(ipseité) (P136) を与える最高の「そのもの」なので——すべての現実存在するものは、他の何のものにも譲与出来ない「そのものの性」を持つ——、「そのものの極み」(ipse ipsisimus) (P151) であると同時に、そのような主体をあらしめるという意味で「絶対的主体」(P137)であり——勿論なんらかの既存する主体である訳ではない——、しかもすべてのものに現実性を与えるだけでなく、本質をも越えそれをもあらしめるのであるから、「超真理」(P180)でもある。従って、実はこの「殆んど無」は、語の最強義として「絶対」なのであり、正に「神」(P151)と呼ばれるに相応しいものである。

こうしてここに一つの逆説が出現する。神は存在論の意味で決して「ある」(P181)のではない。この純粹な活動、動的永遠の開示(P148)は——閉じることは終結と完成、従って何かが措定され終ったこと、即ち「もの化」(réifier) (J70) されたことだけでなく、終えられるということから有限性を含意してしまう(PM36, P150)——、純粹な創造的湧出、純一な作用(P121)であることによって「存在現出」(ontogonie) とは実は「神顯」(théophanie) (P185) であること、言い換えるならば、この世にあるすべてのものはそれらが存在しているということだけで、実は神の創造の神秘のあらわれであるということを示すと同時に、⁽⁵⁾「存在せしめるものは存在しない」(P138) という超論理的逆説を提示するのである。そしてこの逆説故にこそ、この最高の積極性は「語りえぬ積極性」(Tineffable positivité) (J68) とならざるをえない。

これ迄の議論から、我々は「殆んど無」——「あらしめる」——創造＝湧出＝神＝純一な作用＝永遠の開示という等価式を手に入れた訳であるが、

この式にはもう一つ重要な一項が付け加わらねばならない。それが瞬間である。何故であろうか。それは、創造自体は湧出という純一な作用としてあり、続けるため、逆説的に空間的・時間的延長性を持ちえないからである。quid なき Quod、というよりは quid をもあらしめる Quod であるからである。創造が何らかの意味で延長性を持った瞬間、正にそのことによって二次的なものとなる。何らかの既存性を持ってしまおうということとは、それをもあらしめたものへと問を遡求させなければならなくなるからである。逆に瞬間の側から創造との関係を述べれば、それは共存存在(coexistence)と共時間(synchronisme) (P162) とを共に越えた、持続の無ではあるが「現実性」を持つ「須臾性」(soudaineté) (P52)、即ち「カイロス」(caïros) (P134) のことであり、瞬間とはそこに於て、空間と時間、質と量、形式と質料とが同時に「湧出する」(surgir) 一つの「炉床」(foyer) (P161) なのである。それは、言葉からイメージされるような持続の無限小ではなく、「すべての体験の次元の圧殺」(P212) であり、単に時・空の否定であるだけでなく、それら両者に於ける措定そのものの否定でもあり、従って点ですらない、「措定的無」(P213) なのである。

第三章 直観と瞬間

このような創造＝瞬間を捉えようとする形而上学的思惟が、本質と「共本質的」な、常に「回顧的で過去の足遅い」(P213) 思惟でありえないことは既に十分に示唆されていた。意識的思惟は既に何かを見出だしていなければ探しはしない。私の無知(Nescioquid)の無知(nescio)は、既に見てあるように、常に「暗黙の知」(scio impliciter) へと再び送り帰されてしまう。「知的作用」(intellection) (P154) は既存のもの、の quid にしか関与出来ないものであり、その意味で志向的でしかありえない。これに対して今必要とされている精神の働きは、瞬間に於て創造という「殆んど無」を捉えねばならず、それをなしうるのが、他ならぬ理性的思惟を越えている「非合理的」(P164) 直観なのである。「殆ん

「ど無」は精神の「殆んど無」、「生れつつあると同時に死につつつある思惟」(P15)と、カイロスの須臾性に於て目の眩む一致(P73)を成し遂げる。直観は瞬間に於ける瞬間(Ⅰ創造)の認知を目指して、次元なき純一な湧出に一致すべく、最後の次元をも無化し、殆んど無へ向う危険にみちた跳躍(saut) (P161)を敢行するのである。このような直観の持つ特性は、先の註58の表一の意味の実質的解説のために(Ⅰ)その無心との接近(Ⅱ)quidなきQuodの知である点、(Ⅲ)「もの思ひ」(vague à l'âme) (J6)と関係すること、(Ⅳ)瞬間の把握であることから生ずる「空間、時間、知的作用に於ける「炬床」としての働きの、(Ⅴ)創造の瞬間との相違、の5点にわたって、相互の密接な連関の下、更に次のように詳説される必要がある。

Ⅰ 直観が須臾的でしかありえない、従ってその意味で「視」(vision)というより「垣間見」(entrevison) (P76)でしかないということとは、直ちに、それを待ちうけることが出来ず、出会うしかない(P158)というところ、それは常に到来する以外にありやうがないということを意味している(P74, J20)。このような特性から、直観は必然的に無心の具現となるのである。そこでの意識は、「己自身について」の二重化、自己への折り返しが禁じられており(Q8)というよりもその時間的余裕がなく、意識される対象と意識する自我の分離が禁じられているからである。そしてこの意味で直観は意識的反省的自我が越えられぬ壁を越え、下心なき行為であるため無心を本質的条件とする愛と必然的な関係を持つのである(PM175, P95, 192)

Ⅱ 同時に直観の須臾性は、「深化とか漸次的昇華のディアレクティク

の全有効性」(P58)を根底から危くし、理性との「次元」(plan) (P152)の相違を明らかにする。理性は、必然性と永遠の真理の裡にあって推理するという点からすると、「過去分詞」的に、つまり本質の既在を前提にしている限りに於て、幸福に満ちたりていえると言いうる。しかしその

代り、Quod 従って現実性なき quid にのみ関与しているという点からすれば、半知(demi-gnose) (P149, J55)でしかない。そして更に、この本質へと向うディアレクティクは、既述の本質と経験との間のパラドキシカルな依存関係と、現象から本質へと向う上昇が一定の方向に予定調和的に方向付けられ、しかもその行く先が決まっているという点から「モデルとイメージの既在性とその基本的同型性」(P6)を前提にしている。しかし、模倣をたとえ上昇的な形であろうとも認めることは(P16)、「質的躍躍」(P58)をなしくずしに連続性に変換してしまふ。即ち、このような形の、「彼岸」、「あの世」へ向うディアレクティクは二重の意味で問題とされねばならない。第一に、現実性を持つのは、今、ここでのこの世の現象でしかないのに、「この世」(ici-bas)全体を無価値なものとし、非実在化するという点(P18)が、更に第二に、同型性により「彼岸」を「この世」化してしまふ点で、つまり現在の文明の諸形式によってしか遠い未来を表象出来ない虚弱なユートピア主義者と同じく、この世の「手前」にしかないという点が問題とされねばならない。そして直観こそ、先述のように、こういった一種のまやかしを一挙に打ち砕くものである。存在のアルケーとは存在の湧出であらねばならないのに、既にして既在する(常在かつ遍在する)本質を措定してしまうことは、アルケーへの跳躍の無限の恐怖を避ける教育的配慮としては誠に納得のゆくものではあっても、決してアルケー自体に溯及することを可能にしないのである。しかし残念なことに、このような直観も全能ではなく、理性とは異なる形ではあるが「半・知」でしかない。何故ならそれは瞬間でしかなく、Quod の認識としては積極的であっても、形態学的構造、つまり quid の認識にあっては否定的でしかない(P160)からである。

このような理性と直観の知に於ける二者択一性、即ち一方が「納得」(comprendre)なき「知」(savoir)であるとすれば、他方は知なき納得であるという二者択一性は、(P163)、後に再掲する、前論文註58の表一に於て最も重要な部分であると同時に、人間の精神の限界、中間性

(J51)を示しているのである。

Ⅲ 直観と無心の類縁性、そして直観の *quid* なき *Quod* の知としての在り方が明らかになったため、我々は同じく前論文註58の表一に於ける「漠たる感情」、「もの思い」と垣間見たる直観との関係を議論しようになった。

絶えざる湧出としての「殆んど無」との一致である直観は、「見出だすと同時に失い、死につつ生きる」(P162)「瞬の活動であり、従って執要な明証性の追求であると同時に絶えざる失望と空しさの体験としてあらざるをえない。思惟という言葉をあえて用いるとすれば、それは常に生れつつあると同時に何らかの欠如を埋めようとしている思惟として現われる」(P151)。つまり *Quod* の追求は、満足のない意識、無限の欠乏、他のものへの永遠の渴望であり続け、丁度プラトンのエロスの如く自足することのない (P158)「癒されぬ憧」(J63)なのである。そして、このような特性によって直観は、人間の「形而上学的」感情、即ち「漠たる感情」、「もの思い」(J60Q53)との、一見すると逆説的な——というの一方は瞬間、他方は持続に関与しているからである——、しかし同時に、実に興味深い接続がえられるのである。

「もの思い」と呼ばれている感情は、「対立する機械主義の明証性に絶えず抗議する『内的明証の感情』(sentiment intérieur d'évidence)」(P150)であり、包括的認識の不可能感の表明であると同時に、「知らせ」(signification) (J55)を取り逃がしたというとりとめなくぼんやりした哀惜 (regret) の表現である。漠とした、満足のないノスタルジックな感情である。従って直観と「もの思い」とは類縁性を持つ。更に、「それとは知られぬもの」が尽きせぬ程深く、数え切れぬ程多様で、無限に複雑な内容を持っているということ、それが全く内容を持っていないということは、結局「同一のことに帰着する」(J55)のである。つまり、直観が「パトスの出来事と定立的指令の出来事の未分」(Pp13)、即ち何ごとかが生起しているということとそれに対する人間の対応が未

だ分離されていないという意味で瞬間であるとすれば、「もの思い」は不安と当惑の入り混じった (J58, P91)「彼岸即ち *Quod* の希求 (J61)としてあり、*quid* については何の規定も必要としない」とりとめのない感情であるという意味で持続なのである。両者とも「*quid* が定かでないためにとりとめない」(J57)だけではなく、*Quod* を求める渇きなのであり、誰一人その名を知らぬ「未知」(incognito) (P66)を求めつつ漏れ出る溜息・歎息と言いうる。勿論、だからといって、直観ともの思いが同一であるというのではない。両者が表一に於て、本質及び神智 (*Gnose*) || 創造としての瞬間、に対して同一の形而上学的位置を占めているという意味でその類縁性は語られているのであり、もの思いは、直観の跳躍を「準備する△恩寵の状態▽」(P29)なのであり、同一の位置にありながらも、やはり後述する「瞬間—持続的存在」(P242)としてしかありえない人間の中間性の表現形態である二者択一性を示しているのである。

Ⅳ ということは、直観がより重要な働きをなすということを意味しているのではないであろうか。確かにそうである。というのもそれは先述のような、「すべての中の第一原因」(cause initiale) (P164)たる瞬間 (|| 創造) との一致であるからである。この故に、

① 直観は、空間に関して言うならば、そこに於て最初並列されている諸部分が相互的浸透によって一致する△火花▽ (Scintilla) の白熱、点的炉床なのであり、そこで対象の多(次)元性は気化する。つまり、直観に於て三次元は吸収され、直観の「理解」(comprendre) は一種の包括性を示すのである。同様のことは距離に関しても言え、直観は認知的隔りの無化であり、「凡庸な思惟」(pensée moyenne) が、分節された有限的持続の中の諸々の媒介の連鎖によってのみ可能であるのに対し、それら諸媒介を無化する。

② 軌跡の無化は又経過に必然的に伴う持続の無化でもあることは自らから了解されよう。全体の単一性の卓越した把握である直観は、論弁と

経過を無化する。漸次的統合ではない、突然の単一化との一致である直観は、それ自身瞬間化されざるをえないのである。このことは同時に、直観が有有限の持続 (intervalle) の「非時間化」(détemporalisation) (P161) であるということの意味している。後に前論文註58表二の解説の際詳述されるように、この時とりわけ大切なことは、直観に於て反省の時間の再構成とは全く別の次元に於ける、全く別種の時間構成＝時間湧出がなされるという点である。即ち、この非時間化に於て同時に過去及び未来が現在化され、しかも過去は切れ切れの備忘録からの再構成ではなく「同感」(sympathie) による現在化であり、未来も「理性的」推理による予見ではなく、預言的貫入によって現在化されるのである。この意味で、直観に於ける瞬間は、先に触れたように、時間の炉床であり、多数の点がそこに於て点的同時性と化す、大文字の「現在」(Présent) (P161) つまり根源的現在であるのであり、それ故にこそ特に、「神の機時」(la divine Occasion)、カイロスと呼ばれるのである。⁽⁷⁾

③ 瞬間の絶対性は、実は直観と知的作用との関係についても言えるのである。というのも、知的作用そのものも、それに内在する直観によってのみ知的となるからである。超経験的知的作用は、推理という論弁的自動運動だけでは不十分なのであり、その内部に直観という「特発性」(sporadisme) (P169)、非連続的「震盪」(pulsation) (P164) が含まれて初めて、諸々の関係を△理解、納得▽ (comprendre) (P164) しようようになるのである。直観はディスクールの分節に送られるや、思惟の生き生きした循環を可動化し、暗唱された諸概念という灰の中でその急激な動きによって知的諸観念を生気づける。従って、直観の神秘と知的作用の神秘との関係は、丁度超論理的な純粹に定立的行為と形容詞に囲まれた定立的行為——これは、すぐ後でふれる、必然的に *quid* に関与せざるをえない人間の定立的行為、二次的創造のことである——との関係と並行関係にあることになる。

更に、性質なき現実性は、納得する (comprendre : *carajajaben*) が握む (*etreindre : repajajaben*) の意であるとすれば納得出来ず、同感

的に貫入する (*enueu*) の意であれば納得出来るということ、言い換えるならば、純一な定立 (＝湧出) は、△理解出来ない▽ (incompréhensible) もしくは考ええない (inconcevable) ものではあっても、△知りえない▽ (inintelligible) (P164) ものではなうと「う」ことは、被造物にとり「それとは知られぬもの」の「語りえなさ」(ineffable) (P167) を納得する唯一の手段が直観であるということの意味するのであるから、この点でも、瞬間の、そしてそれに一致する直観の絶対性が示されていると言えるであろう。

V このように直観の知的作用に対する「優位」——これとてあく迄「半知」でしかないので括弧付の、従って半分だけの優位なのであるが——が瞬間との関係で強調されると、当然のことながら、精神の「殆んど無」＝瞬間である直観と本来的「殆んど無」＝創造としての瞬間との関係が明らかにされる必要がある。直観は「純粹な積極性を指定する」(P165) のであろうか。残念ながらそうではない。最も純一でラディカルな、その意味で先行する指定が一切を指定するのに対し、直観は純一な指定の対格即ち存在を△指定する▽ (poser) (P165) ことは出来ない。その指定は、この積極性との協同を指定するだけで、それ自身が *oui* である「存在湧出」(Fiat) (P165) に対して *oui* と言うことではない。つまり直観は、偉大な *Quod* たる *oui* に領する小さな *oui*、第一義的指定作用に対する肯定的応答なのである。直観がこのように、「神的作用」(la divine opération) (P166) である大文字の指定作用の働きと共にあり、共同するという意味で小文字の指定作用であるということ、それが相対的には最初であっても絶対的にはそうではなく、再創造もしくは再指定であることを示している (cf. P202)。しかし、誤解してはならないのは、確かに再指定という点でそれは二次的なものであるも、決して第二版とかモデルの単純な模倣ではなく、それは「二番目の神秘」(le mystère de la seconde fois) (NI182)、つまり順序からいうと二番目だが最初と同じくオリジナルである、人間に許されている

最高の創造であり、絶対と相対をつなぐ「蝶番」(charnière) (P75) である、ということである。この点で我々は、先に無心という点から指摘された直観と愛の類縁性を再度指摘しよう。というのも一方に於て愛が、「繰返が連続した開始である」(P166) ことを意味するとすれば——そうではないであろうか。「決して繰返されず、永遠の沈黙がその後が続く愛の告白は、真に愛の告白となるであろうか。」(NI183) 愛の言葉が繰返されることは、その発話の瞬間に愛が生きていること、その発語と共に愛が生れていることを意味し、しかもそれは先行する愛の言葉があったとしても、それによって少しもその新鮮さを失わない。太古以来、幾度我々は、*Je t'aime* と飽きもせず繰返してきたことであろう。そして同時にそれにも拘らず、何と次のジュリエットの言葉は常に新鮮であり続けたことであろう。

My bounty is as boundless as the sea,

My love as deep; the more I give to thee,

The more I have, for both are infinite. (Act II, sc. 2) (P192)

——、他方に於て直観は、少しも「模倣的」(mimétique)ではなく——*quid* がないということは、待ちうけること、従って意識的に先行する事例を参考に出ないことが出来ないことを意味する——、「行為のまねび」(mimique) でしかない、行為としての指定との協同でしかない (P166) からである。言い換えるならば、「創造的作用がなすことを同感的に再びなす」(P64) という点で、直観と愛は共通しており、その時、唯一瞬に於てではあるものの、人間は神と同一になれるのである (P166, 239)。

第四章 知の構造と明証性

これ迄の議論によって、我々はまず「ノスタルジーと音楽 (一)」の註58に掲げた表一の構造を十全に解明しえる段階に到達した。註58では旧表一であった訳であるが、主として「第一哲学」(*la philosophie*

première) の議論を参考により、新表一のように拡大補充した形に変え、その下で考察を進めていく。

主な変更箇所は、論弁的知以前にドクサの欄を設けることにより、経験から本質へと向う超経験的否定の上昇過程を明示的にした点と、半・知の範囲を論弁的知迄含めて考えるようにした点の二点であるが、その理由由各知の在り様を説明する過程で自から明らかになる。なお忘れてはならないこの表の本質的特色は、それが徹底した二者択一性によって構成されているという点である。まず第一に、2の論弁的知と0の神智、両者は存在の現実性に於て二者択一的であり、次に2と1及び1'との、人間的次元での2と0との対立の再現である二者択一性、更に1と1'の時間的持続性に於ける二者択一性と、要するにこの表は、神智の水準にない(ドクサを除く——それは半・知ですらない——)人間の知はすべて半知でしかない (P177)、「この世は常に何かが欠けている」(P56)ことを示しているのである。次に個別的に各々の知について、その本質的説明は既に前章の瞬間と直観の考察でなされているので、必要最小限の説明を与える。

3 「ものに関する第三の学」(P155) —— この水準は経験的実践的知覚で、ものの *quid* に関与し、名詞によって指示される実体 (substance) の学であるが、有限性と偶有性に支配されているのでかろうじて半——知でしかなく、むしろドクサ(思いなし)でしかなく、この意味で「 $\frac{1}{4}$ 知」(P154)と呼ばれている。それは洞窟のあわれな囚人どもを動かす「影」(*oxorypaççā, oxoryxçā*) (P154) の戯れに似ている。

2 「関係に関する第二の学」—— 超経験的知的作用が働く水準である。もはや質料的なものには関係しないので、「非・物」(*antirres*) (P124) 的で、形式的諸関係、本質的關係、知解可能な真理に関与する。しかし既述のように、それは *quid* を知るが *Quod* を知らず、現実性の直観に対する無関心が、この学を必然性の次元に留めおくことになる。

旧表 1

QUID (様)				
QUODDITÉ	ESPACE	TEMPS		
(こと性)	(空間)	(時間)		
Inexistence	Consistance	Subsistance	(Savoir disursif)	Demi-gnose (半知)
(非在)	(遍在)	(常在)	(論弁的知)	
Existence	Inconsistance	Subsistance	(Sentiment vague)	
(実在)	(～遍在)	(//)	(漠たる感情)	
Existence	(In) consistance	Insubsistance	(Entrevision)	
(//)	(～) 遍在	(～常在)	(垣間見)	
Existence	Consistance	Subsistance	(Gnose)	
(//)	(遍在)	(常在)	(神智) (J57)	

新表 1

		様			知
		こと性 (現実性)	空 間	時 間	
3	ドクサ	(実在) (○)	～ 遍 在	～ 常 在	¼知
2	真理	～実在 (×)	遍 在	常 在	論弁的知
1		実在 (○)	～ 遍 在	常 在	漠たる感情
1'		実在 (○)	～ 遍 在	～ 常 在	垣間見
0	超真理	実在 (○)	遍 在	常 在	神智

表 2

2 論弁	quid	持続	過去—未来
1' 預感—再認	Quod	〃	〃
1 垣間見	Quod	瞬間	現在
0 神智	Quod+quid	持続+瞬間	永遠の今

必然性の次元は、ラディカルな全的起源から遠く、「既にそこに」(déjà-là)と記憶以前の半永久的過去の次元である。

1 「行為に関する第一学」——Quod に関与する超論理的直観が働く水準である。直観は精神に於ける瞬間——湧出であるのであるから、決して《状態》(P155)ではなく働き、つまり行為としてしかない。そしてこの点は、1'の「漠たる感情」、「もの思い」にも受け継がれていて、プラトンのエロスの、永遠の渴望としてあることは既述した通りである。なお、1の「様」の空間の欄に否定の In が (in) と括弧でくくられているのは、時間的常在が空間的遍在の前提であるためである。そしてこのことは取りも直さず、空間以上に時間がより深く現実性に関与していることを示しており、我々が時間と Quod との関係をより詳細に明らかにする必要があることを示唆している。

0 神智もしくは全知——この水準での、人間の半——知を越えているという意味で「全知」(Gnose)とも訳せる神智が、遍在かつ常在であるというのは、それが本質と同じ存在性格を所有しているということではなく、実在だけでなく、遍在、常在する本質をも同時に可能にするものであるということである (P56, P79)。勿論そのようなことは人間の力の彼岸にある訳で、かろうじて人間は、直観により瞬間的にこの全知と一致するに過ぎない。この全知が神、純一な湧出としての神の言い換えに過ぎないことも念のため付言しておく。

このような各々の学(知)に応じて次の三つの明証性が分類される。
経験的明証性

この明証性は、3の「ものの第三の学」に対応しており、眼下に繰広げられ、可触な、人間の努力に抵抗するものに関与する、視覚的・可触的明証性で、昼の光の下明らかな存在が持つものである。しかしこの最も自然的な明証性の重要な特色は、それが分析に依存せず、かえって知

的分析により変質してしまい、うまく感じられなくなり、人がそれを深化しようとするのを止めると、ますます明白で圧倒的になるという点である。

超経験的明証性

証明されているため疑う余地のない、又理性の支配する公理によっている明証性であるため、「真昼の光よりも輝いている」(P169)、明瞭さの極み (summmum) (P169)、現実態の完全の極、夜の閃光ではない、日中の輝きである。

しかし既に見てあるように、知的作用そのものはそれを生気付ける不連続な直観によって初めてその輝きを全うするのであった。このことを明証性に即して言えば、永遠で必然的諸真理は、そのアルケーが分らないという意味で「暗い明証性」しか持たず、しかもその明証性は、ラディカルな Quod によっていると、いう意味で輝かしい、しかしその quid に関しては暗い超論理的明証性の須臾性に由来しているのである。

超論理的明証性

公理により照らされた推理もしくはそれが原理となる内在的合法則性の明証性ではなく、その公理に光を与える源、その公理に「無償の」(gratuite) (P169) 現実性を与えるものの明証性である。真理や本質との関係から言うと、明証性は、光が永久に与えられるという可能性を含意している。しかし超経験的明証性が、神秘なき白日の、天頂にある太陽の真昼の光であるとすれば、超論理的明証性は夜に光る一瞬の閃光、暗き真夜中に燃える火と言われねばならない。というのも、前者が見る可能性というよりは明視の目差しに現前する存在の可能性であるとすれば、後者はこと (Quod) の垣間見、即ち垣間見るという殆んど不在の行為であると同時に垣間見られた「殆んど無」であるからである。このために、超論理的明証性は失望させる希望とも言いえ、瞬間的希望と同時に一瞬後の失望を指示し、諸真理を基礎付けるといふよりは、それらを揺り動かし、不安定なものにする。つまり quod が諸真理を基礎付ける仕方は、決して理性の諸原理が推理のためになすように、それらの価値

を正当化するのではなく、それらの誠に無根拠な現実性に気付かせるようにしていると言えよう。創造の逆説に並行的に、ここでも又、定立的明証性は明証的ではなく、措置する行為により明証性を創出する明証性なのである。

我々は今や、ドクサに満ちた経験世界から超経験的否定作用＝合理的直観 (Po) により本質の世界へと一旦跳躍し、更に超論理的否定作用＝非合理的直観により本質をも「あらしめる」Quodへと到る全形而上学的過程を一覧し終えた訳であるが、この過程が「上昇過程」とイメージされることから自と生じてくる誤解について言及することにより、何故新表一に於けるドクサの「こと性」の欄が我々によって肯定的に答えられたかを明らかにし、更にはその理由によって次章に於けるQuodと時間に関する議論との接続を計りたい。その議論により表一と表二とが接続されるのであるから、単に当論文にとってだけではなく、ジャンケレヴィッチの形而上学にとっても、この接続のための議論は極めて重要な価値を持っている。

これ迄論じられて来た形而上学的過程が「上昇過程」とイメージされ、しかもQuodが最高のものとされるのであるから、このQuodが、そこへと我々が向いうる、予定された、何らかの存続性を持つ世界、そこへ到達すればすべてが解決する最高の終極点、「エートピア」(P162)たる彼岸と解されてしまうのは、あらゆる我々の注意にも拘らず、無理からぬところがある。しかし誤解してはならないのは、Quodはそれ自身瞬間でしかないため、更には又肉体を持つ持続的存在であるしかない我々人間の限界のため、それは瞬間的に垣間見るしかない、つまり見出すと同時に失うしかないもので、決して「静態的」(statique) (P148)に存続するものではない、ということである。何らかの存続性を想定する考えは、すべて、存在の「重力」(gravitation) (P151)により、力動的創造のエランを「凝固させ」(P209)「沈澱」(sédimentation) (IN170 P230)させる考えでしかない——存在とは、「第一義的瞬间」(Instant

primordial) (P209)が決定的に凝固し冷やされて「もの」(chose)となったことを言う——。確かに、アルケーへ向う問の無限退行を止めるために、知解可能な「完全な充溢」(la parfaite plénitude) (P157)を想定し、変化という比較級 (comparatif) が存在に穿つすべての穴を永久に塞いでしまおうとしている点でこの考えは妥当性を持つと言ってもよいが、しかし実はこの考え方こそ、必然性、普遍性、永遠性の三つの最上級、つまり本質と、それをもあらしめる「こと」とを混同、誤解し、存在のアルケーを見失ってしまうことであつた (P157)。

再度以上のことを強調するのは、そのことが更に、Quodを求める上昇運動が、段階をおって直線的に一つの「目標」(but) (P158)へ向っているのではないということを含意しているためである。つまり上昇のイメージはむしろ「瞑想」(méditation)、深化もしくは内面化のイメージととって代わられるべきであり、目標はもはや高みではなく中心となり、無限の拡大 (P158)は最大の極限に向うのではなく「絶対的他所」に、即ち非在の「それとは知られぬもの」に向わねばならないのである。それは経験は何処に向かえばよいのであろうか。「それとは知られぬ」とは「何処とは知られぬ」ことなのであるから、何処でもない。とすればQuodへ向う行為は無益な、不必要な行為なのであろうか。そうではない。否定されるべき考えは、既にあることが前提されている何処かへ向えばよいとする考えである。とすれば「どこでもない」とは実は「ここ」ということになる。つまり経験に対する、今・ここでの現実性に対する注視の必要を説いているのである。「経験は、何処かにある彼岸へと導いていくのではなく、その現実性と全体性、つまりラディカルな『こと性＝真実性』(Quodité)によって彼岸のための証言」となっているのである。言う迄もないことであるが、この言葉は、経験が《この世》(Ia-bas)のこの世にあるという「この世性」に我々を導くとか、我々がそれに埋没することがよいなどと言っているのではない。我々は「存在する」ということに対する「恥じらう」(pudeur) (P40, MI44)を失うや直ちに《ラデカルな始源》(originitio radicalis) (P40)に対す

る興味、憧れも失ってしまう存在なのである。しかし又同時にこの言葉は、経験があつた世の彼岸に導くでもないことを言っている。経験は知的「彼岸」(certain)にも、ましてや超知性的「彼岸」(éternel)にも導くのではない。「この世」(l'en-deça)が直観の閃光の裡に彼岸へと転換されるのである。ということは、「体験された事実の積極性」(P28)にこそ、経験を貫く超経験的・超論理的積極性(瞬間)へ到る「突破口」(percée) (P28) が宿っていたということである。この故にこそ、我々はドクサの「こと性」の欄に、一旦我々はその水準を離れる必要があるにも拘らず、——我々は経験にそして現象に埋没してはならない。何故なら、それは「こと」ではなく「もの」だけに、quodではなく quid だけに関与し、精神を「もの化」(réifier) (J70) してしまうからである——肯定的にしかも括弧付で答えたのである。更に又我々は「ノスタルジーと音楽(一)」に先行する論文「沈黙と測り合う沈黙」⁽¹⁹⁾の中で論者が十分に取り扱えなかった、沈黙の三段階の弁証法的過程の果に行われる突然の方向転換の意味をも初めて十全な形で了解しようようになる。一旦本質へと向いながらも、今一度経験へ回帰し、その現実性に弾みをつけられることによって、生命なき本質ではなく生命をもあらしめる絶対へ向って飛翔する形而上学的超越のこの目の眩む大旋回運動が「内在超越」(J103 P214) (transcendence immanente) と呼ばれる「離れ技」(J64)なのであり、それが必要だからこそ、その方向は突然変えられたのである。

このような事実の積極性の持つ重要性がしっかりと把握されると、何故一度真理へと向かわねばならないのか、そして又その超越が何故反快楽主義的性格を帯びねばならないのかという理由もはつきりしてくる。現象はその積極性故に、Quod 即ち純一な湧出の持つシャルムを分有しているからなのである。現前の持つシャルム (P13) に引かれる人間は、キルケの下のユリシイズの如くその quid に埋没してしまいがちであるからこそ、一旦それを離脱する必要があるものであり、同時に現象がそのように心を魅するものであるからこそ、その否定たる本質へ向う超越は

禁欲的色彩を帯びるのである。

しかしそれにしても、「こと」quodとしての現象に湧出のシャルムを分有させているものは一体何なのであろうか。それは他でもなく時間なのである。何故なら現象のシャルムはその現実性、全体性によって与えられ、現象にそれらのものを与える力のあるのは、無償の形で今を湧出する時間であるからである。このようにして我々は、今や Quod と時間との関係を論じねばならない必然性を了解するに到る。

第五章 時間と現実性

「私がそれを問われない時私はそれを知っており、問われて説明しようとするとは私はそれを知らない⁽²⁰⁾」という言葉は、時間がその quid を知られることなくその quod だけが洞察 (deviner) (J69) されるものであることを示している。時間の生成は、卓越した「それとは知られぬもの」であり、時間は生成という事実だけに還元される全く純一な現実性なのである。⌘(そこに)ある⌘(il y a)は、⌘(そう)なる⌘(il devient)、従って⌘到来する⌘(il advient)又は⌘生起する⌘(il survient)、より一般的に言うならば⌘出現する⌘(il vient)ということに他ならない。つまり出来事もしくは到来 (avènement) とは瞬間の相に於ける生成であり、逆に生成とは連続の相に於ける⌘ある⌘(il ya)なのである。「生成が⌘ある⌘(il y a)」(J70)と指定することすら既にそれを「もの化する」(réifier)ことになる、このような時間は、思维により反省されるや、他動詞の目的語、つまり思维対象と化し、たちまちにして概念化されてしまう。⌘もの⌘と類似する不動の内容になるか、それらを容れる容器としての形式となってしまう。即ち時間についての思维は、死や音楽についての瞑想と同じように、素材なき空虚な思索であるか、又はそのものについてではなく、そこに於ける諸々の「もの」についての思维であるか、そのどちらかなのである。時間はそれを対象として意識的に知ることとは出来ないにも拘らず、それが⌘ある⌘こと、

刻々と成っていくことは納得出来るという、「それとは知られぬもの」に特有の「両義性」(J69)を示す。「人は内的生のメロディーを聞くことが出来ても、生成を思惟することは出来ない。」(J70)

一般的な時間生成のこのような在り方は、しかしその過去、現在、未来の三つの契機を問題にするや、ノスタルジーを考える際極めて重要なニュアンスの違いを見せることは、それらの現実性に対する位置を考えれば、自から納得されることと思う。

〈過去〉

まず第一に、過去はのろまな認識の特権的領域であることを挙げねばならない。すべての反省的思惟が過去にというよりは記憶に依存していることは言う迄もない。そして実は記憶の問題は、その想起との関係から想像力と密接なつながりを持っているのであるが、ジャンケレヴィッチにあってこの問題を取り扱うことは、直観と想像力の関係を明らかにしなければならぬため、将来の課題として残しておかざるをえない⁽¹⁸⁾。

と同時に第二に、過去はもはや現実性に基づいていず、時間の事実に根拠を持っていないという特質がある。過去であるということは、生成しつつあるものの生成したものへの断片化、進展の進展してしまったものへと残滓化、「自からなる」(se faisant)の「すべて成った」、「既になされた」への過去分詞化であることは言う迄もないことであろう。大切なことは、生成(génèse)の産物たる「既に生じたもの」が下降的生(categénèse)の前奏曲であるだけでなく、従って「もの化」の始りであるだけでなく、過去のそういった断片が、知(savoir)に数限りない手懸りを与えるものの、それにも拘らず常にその代償として、何かしら非現実的、仮説的性格を持たざるをえないことである。我々は常にこう問うてみたい誘惑にかられる。「シーザーは本当にルビコン川を渡ったのだろうか」、「クレオパトラの鼻は本当に高かったのだろうか」と。

第三に、第一と第二の特質は、要するに過去が現実性を持っていない

という主張であるが、しかしこのことが過去について全面的に当てはまるとすると、過去とて時間の一契機であるという点が説明不能になってしまう。Quodとの関係が断たれ、過去がどうしてシャルムを持ちうるのか、ノスタルジーがどうして成立するのかを解く鍵が失われてしまう。ジャンケレヴィッチにあって、この重要な問は、「純粹想起」(souvenir pur)と「非純粹想起」(souvenir impur)との区別によって答えられている(J71)。過去のシャルムは、かつてあったというメランコリー、過ぎ去った日々の哀惜に内在するものであることは既に前論文で論じたところである。過去がシャルムを持つということは、まず第一に出来事の「唯一性」(semelfactivité)、「置換不能性」(irremplacabilité)に、言い換えるならば、「取消不能性」(irrévocabilité)に由来する。次に第二に、過去は、想起が「無関心的想起」即ち「純粹想起」になることによって「それとは知られるもの」にならねばならない。過去は、想起が「非純粹想起」、つまり quid が問える対象や諸概念の詰まった過去の想起となるやシャルムを失ってしまい、想起によって純然たる過去性となりえた時にのみシャルムを持つのである。どうしてだろうか。想起が過去の内容を純化して過去のこと性に一致した瞬間、想起されている過去は「それとは知られぬ」「殆んど無」と化し、同時に又想起自身もこの「殆んど無」と化するのに成功しているからである。この時この一致にラディカルな「こと性」真実性、即ち純一なる湧出が時間湧出を経由して——時間とは今の絶えざる湧出である——留することに、過去性と純粹想起はこの純一なる湧出が持つ力を一瞬分有出来るようになるのである。シャルムとは端的にいうと既に他所で論じたように湧出の絶えざる、しかも無償の創出と贈与、即ち絶対的善愛の、人間的次元に於ける、従って quid が問える持続的存在の次元に於ける現象形態なのである。かくして今や我々は、前論文で触れた逆説的事実、深いノスタルジーが「微妙事象」(finale)に関与せねばならないということの十全な理由を手に入れることが出来る。それは想起が無関心的になり、「こと性—真実性」に関与しうようになるために必要なのである。過

去はその個別的思い出を捨て自己を純化した時初めてシャルムを持てるようになる。

△未来▽

過去が過去性によってシャルムを持つことから考えると、未来は未だ現実性を持っていないのであるからシャルムを持っていないのではないだろうか。そうではない。「それとは知られぬもの」とは当然「いつとは知られぬもの」でもあるから一種の未来と言ええし、逆に未来も又「それとは知られぬもの」なのであり、知られている唯一のことは未来化という純然たる事実によってそれがくるであろうということだけであり、それがどのようなものかは知られていない、つまり *quid* なき *pond* だけが知られているからである。¹⁵⁾

このような未来を *quid* 化し、もの化する未来主義のつまらさについては、既に前論文で言及しておいたところである。それが何故つまらないのかと言えば、未来という「それとは知られぬもの」、質的未来に興味を持たず、未来を概念化することにより永遠化し、結局それを過去化するからに他ならない。そこでは「前未来」だけが問題となり、現代の、従ってこの世の相対的反映だけが「改良主義」の下に論じられ、我が存在するということの本来的危うさ、恥じらいは全く忘れ去られているのである。この点から未来を見ると、その本来的性格は「希望」(*espérance*) よりも「期待」(*attente*) に於て現われると言いうる。というのは、希望は既に運命の一定の方向、未来の一定の顔立、一定の存在のモードに賭けているからである。我々の努力によって型どられた「将来」(*avenir*) (J72) は「未来化」(*futurition*) の本来的な真実性・こと性とは対立していると言ってもよい。

過去も未来も、このように真実性、こと性に関与することによって「それとは知られぬ」シャルムを持ちうるものが明らかになったが、勿論両者には重大な相違がある。まず第一に、未来の無知は未来の偶然性と客観的未決が原因となっており、希望と同時に実際の危険とを表示して

いるのに対し、過去の *quid* としての不確かさは、同定され、決定され、既に事の済んでしまった領域に於ける我々の忘却と記憶の悪さのみに由来している。第二に、未来の半―知は預感するのに対応して形式的性格を持たざるをえないのに対して、過去の直観は質的でしかも具体的である。

△現在▽

過去がシャルムを持つのは、それが無関心的純粹想起に於て過去性となった時であり、未来はそれが純然たる未来化である限りに於てシャルムを持つ。つまり共に *quid* なき *pond* としてある時だけシャルムを持てるのである。とすれば現在は、正にその現在である所以によってそのようなことはないのではないだろうか。現在の現実的にある、とは正に生の *quid* を問えるということではないであろうか。何故なら、到来 (*advenir*)、即ち生育の現在に於てこそ實在と恒在・遍在 (*consistance*) とが一致するからである。我々にとって現在は、最も凡庸で散文的で、詩を奪われた時であることが多いのではないであろうか。それ故にこそ、「非可逆性の悲慘を克服するためには……現在を……過去として再び生きる」(J781) という態度が必要となってくるのではないであろうか。ノスタルジクになる必要があるのではないであろうか。現在が物に、従って *quid* に捕われがちであるという限りに於て確かにそうである。日々の実践に携わり、忍耐と労働を現実必要とする (J74) のは他でもなくこの今に於てであり、我々は必然的に客観的真實に関与し、必要な技術的企てによってひたすら未来を齧り取る (J76) ことに専念しなければならぬ。

しかしこのことが現在の昼の真實であるとすれば、現在には又夜の真實もあるものであり、丁度夜と昼とが対立しているように、この夜の真實は現在の散文性に対抗している。この半面の真實というのは、到来が切迫した未来と極めて接近した想起の極限であり、出来事とは今正に來んとしている到来であると同時に間近の過去であるということを指す。現在とは、そこで到来するものと後続する (*subvenir*) ものとは、従って最

も直接的冒険と最も最近の想い出が、生れつつある未来と生れつつある過去とが一つになる時なのであるから、それは時間が現実生成される点的炉床と言ってよいのであり、そこに於てこそ時間の分節が、従って時間の構造が現実生成されるのである。とすれば現在、過去と未来の契機を持っていないのではなく、全くその反対に、現在に於てこそ過去・現在・未来の三契機が形成されていることになる。故に我々は、現在とはすぐれた *quod* である、と言いうることになる。⁽¹⁸⁾

しかし同時に、正にそれ故にこそ現在は未来及び過去とは異ならねばならないのである。何故なら、現在は瞬時に過ぎ去らねばならないからである。過去と未来との一致は瞬間しか持続しない。一方に於て過去及び未来が、各々過ぎ去ったもの、来たるべきものとして、一種の常態性を持っての対して、従ってその意味で持続 (*intervalle*) に所属しているとすれば、他方に於て現在に於ける出来事は星の瞬きとして与えられる。瞬間としての現在の前後には、年代的・習慣的知を可能にするであろう持続が続いているのである (U3)。かくして我々は、現在と過去及び未来との間には、瞬間対持続という二者択一性が見出されることを知る。そしてこのことは同時に、現在が両義性を必然的に持つということでもあるのである。現在は一方に於て、漠たる預感、漠たる再認である、持続の中で稀釈された疑わしい想い (*sanges*) に対立し、瞬間の強い熱と集中を持っているという意味で積極的であるが、他方に於てそれは、《何もの》かの常在 (*persistance*) を排除しているという意味で否定的なのである。

それでは、すべての時間契機を湧出させるこの現在にその *quod* を与えているのは一体何なのであろうか。勿論言う迄もなく、それは絶えず現在の湧出する未来化、時間の時間性である。時間の非可逆性と取消可能性によって現実性が次々と無償の形で与えられるのである。しかしこのように答えることは一種のトートロジーであろう。時間の時間性が既に前提されていてしかも時間を時間によって説明しようとしているからである。従ってこの間は更にラディカルに、時間を湧出させているも

のに関する問として問い直されねばならない。そしてそのような時間のアルケーを問う問こそ、何故今回、我々がまず最初に存在のアルケーを問わねばならなかったか、その理由を明らかにしてくれるのである。我は既に存在のアルケーを問うことによって、純一なる湧出＝創造がすべての存在と本質を創出すると共に現実性を与える活動であることを見ておいてある。とすれば、時間即ち現在の絶えざる湧出は正にこの絶対的創造としての湧出によって与えられているのである。やゝ議論を先取りする形で過去に於て論じられた、純粹想起に於ける時間湧出を経由する「こと性」と純粹想起の響き合いが可能であったのも、実は時間湧出そのものが、言い換えるならば未来化そのものが純一なる湧出によって湧出してくるものであるからなのである。

しかし、現在の無限湧出としての時間は純一なる湧出と同一ではない。どうしてであらうか。それは時間が持続でもあるためである。現実の創造に於ては、神的「創造」(*Facere*) と人間的「生成」(*Fieri*) の一致、即ち創造的純一なる作用と創造的非純一な過程の一致は、創造的一瞬という神・人合一的「当為」(*Fiat*) に於て完成される (P186) が、それはあく迄も一瞬の裡に於てだけであり、生成の現実性は微かにしか「存在せしむる」の実効性 (*efficacie*) (P186) を反映していないのである。それでは何故時間は持続でもあらねばならないのであろうか。そして又人間の創造は純一な創造の微かな反映でしかないものであろうか。それはラディカルな創造が存在、湧出であるからである。この意味で、そもそも創造という事態には一つの矛盾が懷胎されており、それが存在の次元で露わになるのである。「措定されたものは、同じ瞬間に措定に対して沈澱として働きかけ、その重さが創造的上昇・飛翔 (*levation*) に矛盾する『向地性』(*geotropisme*) を示す。」(P235) 創造の事実には、超論理的行為が超経験及び経験へと衰退もしくは追放されねばならないという矛盾が内蔵されている。このために、ということとは創造が存在湧出であるということを示しているが、時間に於ける「生成即ち無限に潜在的瞬間の連続は、持続する存在によって『稀釈され』(P209, J23)」、それ故に

創造的であるというより進歩的に、更に定立的 (thétique) であるというよりは推進的になってしまふのである。生成に於て「なす」(Faire) と「ある」(Être) の同一性は拒否され、唯その交替だけが許されているのであり、「ある」は時間に留する「なす」に生気付けられて持続に組織され、「なす」はそれを窒息させる「ある」に妨げられて瞬間の状態に還元されてしまふのである (P.255)。このような「ある」と「なす」との永遠の交替点に於て湧出するのが、生きかつ死ぬという永遠的・可死的「唯一性」(Hapax) (P.50, 255) であり、状態の永續性と行為の無時間性が交叉することによって、唯一のそのものが出現する。人間とは従って、徹頭徹尾、瞬間—持続存在という両義性を担って生きていく存在なのである。

以上の持続と瞬間の二者択一性の議論から、それを克服する時間、即ち Quod としての現実性と quid の内容を持つという意味で同時に瞬間であり持続でもある最高の段階として「永遠の今」(Aeternum Nunc) (74) を指定し——「永遠の今」とは、純一な湧出であり続けるということの別様の表現なのであって、決して何らかの意味で存在の持つ常態性を指しているのではない——、更に、本質が永遠的であるという意味で持続性を持つことを付加することにより、我々は懸案の表二の説明を終えたことになる。表二の最大の狙いは、知の構造を時間論、とりわけ瞬間と持続の二者択一性と関係付けることにあり、更にそのような関係付から、時間のラディカルなアルケーとその内部構造を明らかにすることにあるのである。既に念のため表二は再掲されてある。

以上により我々はこの論文の所記の目的を果たした。このような Quod と時間との関係の同定は、ノスタルジーとそれに関与する、希望、哀措、悔恨の三つの感情を全面的に論ずるための一階段なのである。

(未完)

註

引用文献のうち、ジャンケレヴィッチの著作は次のような略号によってその引用箇所を示してある。

Philosophie Première—Introduction à une philosophie du «presque», P.U.F., 1954—→P

Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, P.U.F., 1957—→J

Le Paradoxe de la Morale, Éd.d. Seuil, 1981—→PM

Quelque Part dans l'Inachevé, Gallimard, 1978—→Q

L'Irréversible et la Nostalgie, Flammarion, 1974—→IN

Le Nocturne, Éd. Albin Michel, 1957—→N

(註一) 群馬県立女子大学紀要 第一号 一二七—一四三頁。

(註二) ここで具体的に問題になっている哲学者はバルメニデスであり、彼の詩行八三及び五九が問題となり、次のように引用されている。現在では、*oûdè pot' hū oûd' êstai, êrei vū êrtū ômuō, pēu ēv êuxexēs* であり、その普遍的存在 (*τὸ εἶναι*) は *oûdēn rāp êrtū h̄ êstai állo pōtēs tōv êurtos* であり、従って *êuxexōv-ânaxton, arēyntōv-êvōkeōpou* である (P.35)。

(註三) ここで具体的に問題となっているのは、プラトンと新プラトン主義、就中プロテノスとの関係である。プラトンが『国家篇』第六卷五〇七bに於て *αὐτὸ ἀγαθόν* と *αὐτὸ καλόν* を *ὁ ἐστίν* と「よりプロチブル的に」定義し、善や美の本質化を行ったのに対し、プロティノスは、『エネデス』第五卷四ノ二の *μέλιστα ἐστίν ὁ ἐστί* の句が示すように、「本質に二次的実体の水準を割り当てることによって本質の価値低減に帰与」したのである (P.33)。

(註四) 極めて説得的であるジャンケレヴィッチの「創造論」にも拘らず、論者は正直のところ、神が湧出であり、同時に又虚無ではないとすると、「無は神以前にあったのであろうか」という素朴な問に対する彼の答を決定的な形で見出しつけない。恐らく、湧出とはすべての湧出でありながらも、しかし現れつつ消えると言われるのは、それが同時に無の湧出でもあることを示そうとしているのであろう。そして更に、その「無」

が実は *quod* に裏打ちされているという意味で、虚無の實在化に対して否定的な立場に立っているのだと、現在のところ考えている。

- (註五) アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の言葉「*natura τὰν ψυχῶν ἐκεῖ τε δεῖται*」が引用されている (P154)。

- (註六) ここでも批判の矢面になっているのはプラトンである。『国家篇』第六卷の終で *guard* と *word* が対応づけられ、善と太陽のアナロジーが、善が文字通りの「原因」となることによって *ἡ ἀληθὴς ἀγαθότης* が設定される箇所が問題とされている (P17)。なお註三参照。

- (註七) ジャンケレヴィッチは、この瞬間にストア派の *ἐκστασία* という語を用いたのに、それが瞬間性を示さず、唯よき折という意味でしかないのでカイロスの語を用いると P162 の脚註で断わっている。

- (註八) 本論文二九頁下段及び三十六〜七頁参照。

- (註九) プロチノスですらこの誘惑に完全に打ち勝ちえた訳ではないことが、『エネアデス』第三卷四ノ二の *ὁ δὲ πρὸς τὸ ἄνω* という句の引用 (P158) と共に語られている。

- (註十) 『美学』二二二号 一四〜三五頁。『美学』一二三三 三四〜四二頁。
(註十一) アウグスティヌス『告白録』十一卷十四章。なおジャンケレヴィッチは、アリストテレスの『自然学』四卷二七b 三二〜三三の *ὁ δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ κατὰ ἀποδοῦναι* という句も引用している。

- (註十二) ジャンケレヴィッチの著作『Le Nocturne』の中に於ける想像力の問題は、不十分な形ではあるが、「ジャンケレヴィッチの『夜想』と想像力」(今道友信編『藝術と想像力』東京大学出版会 一九八二年 三二〜三三頁)に於て既に論じてある。この問題は更に、R・クーネが *LE MUSICAL—ESSAI SUR LES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DE L'ART*, 1976 で強調するように、音空間論とも関係しており、ジャンケレヴィッチ自身は表向きには否定するものの、これ又 R・クールが指摘するように、彼の音楽関係の著作には見事な音空間論が展開されているので、このパースペクティヴからの彼の哲学への接近も実り多いものと期待している。

- (註十三) 「シャルムとその両義性—V・ジャンケレヴィッチの形而上学」(『美学史論叢』勁草書房) 参照。

- (註十四) 前掲論文二二五頁

- (註十五) 同 一三二頁で、我々は既に『非可逆性とノスタルジー』(N) に依拠しつつ、生成とは「未来の到来」であり、すべての体験された経験は未来化の契機を持つことを見ている。この点は今回の論文の三十六頁の議論と重なる。

- (註十六) 現在とは生成の現実性であり、すぐれて未来化の実現なのである。前註参照。

なおこの論文は、財団法人偕成会よりの学術奨励金による研究の一成果である。