The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	哲学的理解と表現とにおけるイメージの役割
Author(s)	三輪, 正
Citation	大阪大学文学部紀要. 1968, 14, p. 41-78
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/6184
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

哲学的理解と表現とにおけるイメージの役割

三　輪　　正

哲学的理解と表現とにおけるイメージの役割

序　　言

過去の哲学，たとえばデカルトの哲学やプラトンの哲学を理解するとはどういうことか。パスカルがわかったとか，西田幾多郎を越える，などとしばしば言われるが，わかるとか越える，とは何を意味するのか。言葉の一つ一つの意味がわかる，ということだろうか。しかし用語の意味がわかったからとて哲学がわかったとはとうてい言えない。その上，一々の用語の意味そのものも，全体をまって始めて充分に理解されるのである。それでは理解とは哲学の体系を全体的に捕えることだろうか。しかし体系の全貌を捕えることの困難さはともかくとして，哲学は偉大なものであればあるほど，体系をはみ出す。ある哲学のこれこそ真の姿であると主張された体系的理解が，新しい体系的理解によってくつがえされることが，どんなにしばしばあることか。体系的理解は何らかの根本原理から出発して統一的にその哲学のすべてを説明することだが，哲学においては数学等と違って，原理がそれほど明確でなく，一つの哲学においてすら無限に背進する可能性があるのである。

一体言語による理解は，語に語を限りなく重ねながら，しかも当の哲学から目を遠ざけるだけのことしかしない感さえある。哲学についてどれほど多く語っても，いや多く語れば語るほど，その哲学の姿がだんだん霧の彼方に消え去って行くようなもどかしさ，焦燥感は，哲学を語るものの誰しもが持つ経験ではなかろうか。哲学が言葉で語りつくせるものなら，哲学は教えることができたであろう。しかしカントの有名な語のように哲学が学び得ないものであるならば，哲学は言葉で語りつくせないものを持つのではなかろうか。

その哲学者が考えるように考えることができ，何らかの問題をその哲学者が解くように解くことができることが理解することだ，とも言われる。この言葉は数学や物理の問題の場合には充分当てはまろう。しかし哲学の場合，かならずしも当てはまらない。全く同じように考えることのできる問題，完全に同じ仕方で解くことのできる問題は，それだけとして取り出し得る，抽象可能な問題である。哲学のそれのように一方で具体的な個人に連なり，他方で全体に関連する問題では，全く同じ考え方，同じ解答は期待できない。その哲学者の問題にしなかったことであれば，その解答はその哲学者とは無縁である。その哲学者が問題にしたことであれば，彼の考えが問題の答えである。一体「その哲学者ならばこう言ったであろう」との主張は，多くは推測に止まって，充分な根拠や証明を持たないのである。かように言語による理解が不完全なものだとすると，哲学の理解とは究極的には，直観的洞察ともいうべきものになるのだろうか。しかしいわゆる直観的洞察の多くはあいまい漠然としたものに過ぎず，しばしば

解釋者個人の勝手な牽強附会や主観的独断であり，たとえそうでなくてもせいぜい狭い部分的知見に止まることが少なくないのである。

何らかの哲学をそれだけとして理解することを断念し，哲学史の連続を通して解釈しょうとするのも，一つの行き方である。その場合それぞれの哲学は，歴史の中でのみ，あるいは思想の流れの中でのみ，その充分な理解を許すもの，少なくとも我々にとっての充分な理解を許すものと見なされる。そこではそれぞれの哲学は，それ以前の哲学を受けつぎ，批判し改良を加えては，それを次の哲学に受け渡し，こうして次の時代を準備するもの，としてその意義を認められることになる。哲学のかような発展的見方が一見それぞれの哲学をその時代において見ようとするもののようでありながら実はそうではなく，次の時代の立場から回顧的に見ているものであり，結局は現代から過去を回顧して見ているものであって，現代における歴史哲学を内に蔵しているとはグーイエが力説したことである[1]。それは現代の哲学をば過去を見る基準とするものであり，そこでは過去の哲学の真の理解は，断念され絶望されているのである。我々には現在のものしか結局わからないのだろうか。しかしこの場合でも，現代の他の哲学，他人の思想，他国の思想，をどう理解するか，という形で問題は残る。もし過去の哲学の理解が究極的に不可能ならば，現代の他の哲学についても究極的には理解不可能であろう。逆にもし現代の哲学の理解が可能ならば，過去の哲学について理解の期待が持てる筈である。

一体哲学の理解とはどういうことか。以下はこの問題へのベルグソンを主な手掛りとする一つのアプローチである。

見通しをつけるため論点を予じめ言えば，そこには次のような問題がある。一般的に言って哲学は絶対的全体的なものの追及である。絶対的全体的なものは，相対的概念を越えるものを持ち，したがって，表現をこばむもの，表現不可能なもの，を持つ。絶対的全体的なものの追及は，表現不可能なものをいかにして表現するかとの問題でもあるのである。そこには芸術の場合と似て，しかもより深刻な事態がある。もし表現しょうとする対象が概念化をどこまでもこばむものであるならば，哲学の敍述は遂には砂上に楼閣をきずくことでしかない。哲学的形而上的なものの敍述の可能性を求めるならば，相対的概念を何らかのもので補強しなければならぬ。その補強はイメージによってなされる他はない。事態はやはり芸術と相通ずるのである。イメージや想像は，感覚的経験と概念的表現とのいずれにも満足することのできなかった人間が，常にそこに助けを求めるところのものであった。一体イメージ的なものは哲学的な理解と表現とにどのような役割を果すか，イメージによる概念の補強はどのような効果とどのような限界を持つか——これが小論の課題である。

なお，哲学は実践的にのみ理解され得る，とのよく言われる言葉についてふれておくならば，確かにこの語は正しさを持つ。実践が理解に大きく寄与することは，あらゆる学問に見ら

1) Henri Gouhier, L'histoire et sa philosophie, Paris, 1952, chap. II.

れることである。しかし学問は同時に表現を通しても，理解され得るものでなければならない。実践的理解は同時に，表現による理解という試錬をくぐらねばならない。それを通して学問ははじめて一般性と普遍性とを獲得することができる。すなわち学問の名に値いすることができるのである。ところで表現による理解を求める限り，事態は上に述べたと同じところへ帰ってくるのである。

I．ベルグソンの『哲学的直観』と媒介的イメージ

ベルグソンに『哲学的直観』と題する論文がある[1]。それは「哲学的精神とはいかなるものか」を論じつつ，哲学における理解と表現との問題を扱ったユニークな論文である。ベルグソンはこの問題を，彼自身の哲学のみの問題としてではなく，あらゆる哲学——ただし哲学の名に値いする哲学——に通ずる一般的問題として取り上げる。ベルグソンによればあらゆる偉大な哲学の根底には一つの単純な直観がある。それは「限りなく単純な直観」であり，「余りに単純すぎて，その哲学者さえついにそれを適切に表現できなかったほどの」[2] 直観である。しかもこの単純な直観こそあらゆる哲学の核心であり基礎である[3]。したがってこの直観を捕えることなしには，哲学の充分な理解はあり得ない。ところで哲学史家がふつう試みる概念的体系的理解はこの直観を捕えさせてくれるだろうか。もちろんそうではない。概念的体系的理解は哲学をその時代や先の時代に関係づけはするが，この直観そのものとは無縁である。ベルグソンにとっても哲学の概念的体系的な解釈は常に不充分なものでしかないのである。一体根底としてのこの直観は捕えられ得るものだろうか。われわれ後世のものが，歴史上の偉大な哲学の中心にあるとされるこの直観に達することができるものだろうか。ある意味でそれは不可能である。当の哲学者さえついにその適切な表現を見出し得なかったほど単純なこの直観が，後代の哲学史家によって捕えられ表現され得る筈はないのである。

このように概念的理解が常に不充分であり，直観が把握不可能なものであるとすると，哲学における理解ということは結局は絶望なのだろうか。哲学思想についてはその完全な理解ということはついにあり得ないだろうか。ところでベルグソンはここでわれわれにとって興味深い

---

1) この論文は1911年の国際哲学会で発表され，のちに La pensée et le mouvant (1934, F. Alcan, 1941, P.U.F.—以下 PM と略記）に収録された。

2) Cf. PM. p. 119.

3) 周知のようにベルグソンは実在を動きであるとし，この動きを捕え得るものは直観しかないとした。そして彼は，この点に気づかなかったものとして過去の哲学を批判し斥けた。プラトン，アリストテレスらの哲学は静止を事とする哲学であり，したがって実在を捕えるものではないとされるのである。ところで他方でベルグソンは，過去の偉大な哲学も偉大な哲学であるかぎり，それぞれに生命と運動とにふれるところがあり，したがって直観的なものを持つとするのである。こうしてベルグソンが過去の哲学を見る目には，たがいに相反する二つの態度がふくまれることになる。ここではこの問題には立ち入らない。この点を扱った論文に Guéroult, M., Bergson en face des philosophes (Les Etudes Bergsoniennes, vol. V, 1960, pp. 11–35) がある。

一つの方法を持ち出す。それは「中間的あるいは媒介的イメージ image intermédiaire ou médiatrice」による方法である[4]。彼によれば概念的抽象的表現と具体的で単純な直観との中間に一種のイメージ（形像）が介在しており，これが哲学者が自己の直観を表現する時のより所となり，また哲学史家が直観に迫る時の手掛りとなるというのである。それは捕え難く，また消えやすいイメージであるが，しかも哲学者の心につきまとい，彼のあらゆる概念的表現の基礎にあるものであって，どんな概念的抽象的説明よりも直観に近いものであり，したがって哲学の核心に近いものである，とも言われている。

この中間的あるいは媒介的イメージという問題は，「哲学の理解」というわれわれの当面の問題にとって興味深いものを持つ。ここにいうイメージは比喩的な形像としてのイメージであるが，このようなイメージは，過去あるいは現在の哲学や思想を理解するのにどのような役割を果すのだろうか。この問題提起は上にふれたベルグソンの直観論と不可分であるかもしれない。しかしそれ自体として考察して行くことも可能である。われわれは何らかの思想の根底が直観であるかどうかを考慮することなしに，しかもイメージを以ってその思想を表わそうとすることがしばしばあるのである。イメージは思想の理解と表現とにどのような役割を果すのか。ベルグソンは『哲学的直観』でバークリの哲学を例にして中間的イメージを説明している。彼によればバークリ哲学は，概念的に論ずるならば，観念論，唯名論，唯心論，有神論という四つの理論に分解される。バークリ哲学を外からだけ見る人にとっては，バークリ哲学はこの四つの理論がこねまぜられてできたサラダのようなものであろう[5]。しかしこれではバークリ哲学を理解したとは言えない。四つの理論の一々を知っており，またそれらがバークリ哲学の中でどんな役割を果すかを知っていることはもちろん必要だが，しかしそれで充分な理解だとは言えない。四つの理論はバークリ哲学の中で互いにまじり合いとけ合って，一つになっている。この点を知らねばならぬ。それらは一体となって一つが他の三つを含み合っているのである。ところでかようにバークリ哲学を一つのものとして捕えることは，それを四つの理論の単なる寄せ集めとして捕える先の立場よりは遙かに進んだ立場であるが，しかしこれでもまだバークリの核心に迫ったとは言えない。われわれをバークリ哲学に更に近接させるに必要なものは，もはや上のような理論の名称ではなく，中間的又は媒介的イメージとしてのイメージである，とベルグソンは言う。それではバークリ哲学における媒介的イメージとはどのようなものか。ベルグソンがバークリ哲学における媒介的イメージとして挙げる例は興味深い。彼によれば，バークリ哲学においては，視覚的と聴覚的との二種の媒介的イメージがある。視覚的な

4) Cf. PM 119. image というフランス語は今日イマージュとフランス語発音で表記されることが多いようである。それによって，同時に記憶像でもあり形像でもあり，また比喩像でもあるこの語の多様なニュアンスを表現しようと意図されているようである。しかしベルグソンが『哲学的直観』で言う image は日本語でイメージと言う場合の意味にむしろ近いと思われる。敢て「イメージ」と書く理由である。なおベルグソンの image については第二章を参照されたい。

5) PM. p. 126.

媒介的イメージはバークリが物質をば人間と神との間に位置する薄い透明な膜 mince pellicule transparente と見たことである[6]。物質すなわち世界はバークリにとって，透明な薄膜であり，偏見のない者にはそれをとおして神が明らかに望まれるはずである。ところでその物質を実体とか力とか延長とかの概念を持ちこんで解釈しはじめる時，物質は不透明になり，いわば埃りがたまり，それと共に神の姿も見えなくなる，というのである。これがベルグソンの言う，バークリ哲学の視覚的な媒介的イメージである。それに対して聴覚的な媒介的イメージは，物質とは神がわれわれに話しかける言語であるというイメージである[7]。にせ形而上学はこの言葉の音節をばらばらにし，その意味を見失なわせ，神の言葉に従うことを不可能にするものだというのである。この二つの中間的イメージが果して，バークリ哲学に適切なイメージであるかどうかはここでは論じない。視覚的イメージははっきりとはのべられていないが，聴覚的イメージの方はしばしば出てくる，とベルグソンは言っているが，彼によればこの二つのイメージは，バークリの直観から直接出てくるものであって，先の四理論のいずれよりもバークリ哲学の核心に近いものである。中間的イメージは，理論と直観との中間に位する一種の影像 fantôme であって，「まだ目に見えるという点では殆んど物質と言ってよいが，もはや触れられないという点では殆んど精神に近いものである[8]」とも言われている。バークリの理解にとってかようなイメージが不可欠だとベルグソンは言うのである。哲学の核心が直観にあるとしても，その直観を表現する手段としては概念とイメージとしかない。哲学は概念の形を通して体系に展開され得ようが，直観を概念の体系の中に探しもとめても無駄である。体系を元の直観へと押し戻す時，体系が先ず集約して行く先がイメージであり，これが中間的媒介的イメージなのである。

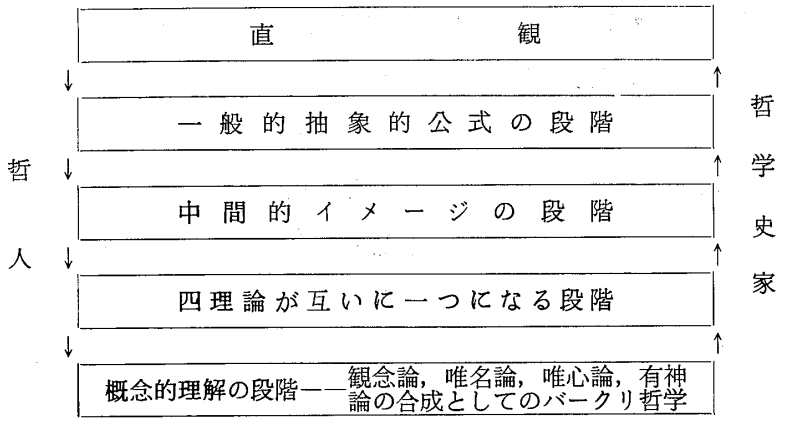
ところで中間的イメージでもって哲学の理解に充分足りるかというとそうではない。イメージは直観そのものではなく不完全なものでしかない。中間的イメージをこえて高まらねばならぬ。ところでイメージを更に超え出ようとしても，そこにあるものは概念のみである。しかも今度は，より漠然としてより一般的な概念である，とベルグソンは言う[9]。バークリ哲学の例で言えば，このより漠然としてより一般的な概念としては，バークリが人間の魂を部分的には神に結ばれ部分的には神から独立なものとみなしたこと，とか，間に邪魔するものがなかったならばより高い能動性に帰り得たであろう不完全な能動性として自己を意識していたこと，等があげられる。これらの漠然とした言い方は，バークリ哲学の直観を最も近く表現するものではあるが，しかしあまりにも抽象的で空虚であって，直観の泉から出るや否やびんづめにされ

6) PM. p. 131.
7) Ibidem.
8) PM. p. 130.
9) PM. p. 132.

たような，無味乾燥な平凡なものでしかない。それは空虚で抽象的なきまり文句であり公式である[10]。かような一般的抽象的公式も直観ではない。しかしそれでもやはりそれは直観に最も近い。したがって中間的イメージと共に，それは，直観理解のための最も有力な手段である。「それより良いものがないからこの公式に立ちどまり，それに幾分の生命を与えるよう試みよう」とベルグソンは言う。この試みを通して直観により近く迫ることが期待されるのである。その方法をのべた以下の文章は極めて興味深い。

「その哲学者の書いたもののすべてを集め，分散している思想を……そのもとのイメージへと遡らせ，イメージに入れたまま maintenant enfermées dans l'image それらを高めて抽象的公式にまで行くこと，次いで，イメージと思想とを含んでふくらんで行くこの公式に注目し，この公式がより多くのものを含めば含むだけそれだけ単純化して行くのを眺めること，最後にこの公式と共に高まって，学説の中に展開されていたものが緊張の内に収約して行く一点にまで昇ること，その時，ふつうでは近寄り難い力の中心から躍動の源である衝撃，すなわち直観そのもの，が出てくる仕方が見られる」。(傍点筆者)

この暗示にとんだ文章の持つ含蓄については後にまた立ち帰って詳しく論じられよう。ここでは哲学の理論と表現とに対するイメージの重要さを指摘するに止めよう。ベルグソンがバークリ哲学理解の段階として挙げるものを図示すれば次のようになる。哲学者バークリはこの段階を上から下へと降るものであり，哲学史家はこの段階を下から上へと登って行くものなので



ある。かような諸段階を他の哲学に適用して見ることは無益ではあるまい。ベルグソン自身の哲学に応用することも興味深いものを持とう。しかしわれわれの当面の問題から余りに外れてはならない。

問題はイメージの役割である。哲学の表現と理解とにとってイメージがどのような機能を果すか，との問題である。哲学者自身は直観さえ持てば充分で，イメージを必要としないかもし

10) 西田哲学を例にとってよければ，例えば，「絶対矛盾的自己同一」等の語が，この段階に当ると言えないだろうか。

れない。しかし彼も自分の思想を他人に伝え説明するにはイメージに頼らねばならぬ[11]。ベルグソンは『形而上学入門』では，哲学者の自分用のイメージと，哲学者が自分の思想を他人に伝える際の他人用のイメージとの区別さえしている[12]。自分用のイメージとは，みずから思索して行く時のイメージであって，しばしば表現されないままにとどまる。他人用のイメージは思想を他人に伝えるためのものであり，表現されずにはおかない。ところで解釈者が解釈のためにみずから作り上げるイメージもあり得る。この解釈者のイメージは，解釈される当の哲学者の内にあったイメージと合致するとは限らない。しかし合致しなくとも差支えないのであって，いずれもが同じ一つの思想を表現するためのイメージであり，理解のための同じ有力な手段であり得る[13]。イメージには種々のものがあり得るのである。バークリの例では，視覚的と聴覚的との二種のイメージが挙げられたが，中間的イメージはこの二つの感覚領域に限られる必要はない。その他のあらゆる感覚領域からとってこられてもよい。ちょうど同じ原文の様々な言語への飜訳が同等の価値を持つように，それらのイメージは互いに同等の権利を持つのである。ある意味でイメージは多ければ多いほど良いともされる。この点についても後に立ち帰って論じられよう。

以上，主に『哲学的直観』を手引として，ベルグソンのイメージ論をのべた。哲学の表現と理解とにおけるイメージの役割の指摘はユニークなものがある。ベルグソンはリディー・アドルフに対し，自分はめったに比喩 métaphore を使わない，自分の使うのはイメージである，と言ったというが[14]，上の例から見られるようにここで問題になっているのは，比喩 métaphore, 比較 comparaison, 寓話 allégorie というものではなく，むしろ具体的な心像あるいは形像としてのイメージである。それは抽象的なものを捕える時のいわば手掛りとして出てくるものであり，この意味では図式 schéma に接近するものを持つ。あるいは人は，厳密な概念の体系であるべき哲学の中に，このようなイメージをさしはさむことに異議を唱えるであろう。イメージはデカルト流に言えば，明晰ではあっても判明ではなく，したがってイメージを強調することは，体系をあいまいな漠然としたものにし，ひいては学問を損うおそれがあるとも考えられるのである。それに対してベルグソンは上述のようにイメージを重視する。これはベルグソン哲学の非厳密性を示すものだろうか。逆にベルグソンの卒直さをそこに認めるべきではなかろうか。古来多くの哲学が表現を求めてイメージに頼ったこと，しかも，哲学が大衆に訴たえ，学者をさえひきつけることができたのは多くはそれらの哲学における生き生きとしたイメージによったこと，これは否むことのできない事実である。ごく有名な例に限っても，プラトンの「洞窟」，パスカルの「考える葦」，ライプニッツの「窓のないモナド」，ヘーゲルの

11) Cf. PM. p. 130.
12) PM. p. 186, note.
13) PM. p. 130.
14) Lydie Adolphe, La dialectique des images chez Bergson, P.U.F., p. IX.

「十字架とばら」等があげられる。哲学史を通じて見られる二世界論にも強くイメージ的性格が認められる。体系の中にイメージを持ちこまない人でも，その思索の過程では，また他人に説明する際には，知らず知らずイメージに頼っているのではあるまいか。そこには不可避的なものがあるのではなかろうか。問題はむしろ，そのイメージをイメージとして認めず，厳密な概念として思い誤まることの内にあるのではないか。比喩やイメージは，抽象への前段階として，また単刀直入の効果的な表現手段として，人間が早くから利用してきたものだが，人はそれらをしばしば厳密な概念とみなし兼ねないのである。例えば「神」という言葉は多くの場合，あるいは多くの人にとって，一つのイメージである。「魂」の語についても同様のことが言えよう。更に，厳密な概念であるかのように使われながら，それを使用する人，あるいは聞く人において，単なるイメージまたは比喩としてしか理解されていない用語も多い。「超越」，「内在」，「実存」……等々の語はしばしば漠然としたイメージを喚起するだけの役しか果さない。問題はかような語を厳密な概念として取ることの内にむしろ潜むのである。

ベルグソンは意識してイメージを使用するのである。多くのイメージが彼の哲学を多彩に色どっていることはよく知られている。ベルグソンの哲学が大衆化にあれ程成功したことの原因の一半はそこに求められよう。ベルグソンが利用するイメージは，『形而上学入門』に展開されるような比喩的イメージに限らない。ベルグソン哲学の中心概念の一つである「エラン élan」等の概念もまたイメージなのである[15]。

もちろんイメージそのものは哲学の目的ではない。哲学にとってイメージは単なる表現の手段に止まる。ベルグソンは H. ヘフディングへの手紙で，「芸術がイメージを事とするのに対し，哲学は生きているものをばそれがイメージへと分散する以前の状態で捕える」と言っているが[16]，哲学の目標は実在の把握にあって，イメージの遊戯にはないのである。しかしイメージはそれにも拘らず哲学にとっても不可欠の手段である。哲学は絶対的なもの，全体的なもの，表現し難いもの，をその究極の目標とする。イメージは表現し難いものを表現する手段として唯一の有効なものでさえある。かようにイメージが哲学において無視できぬ役割を果すとすれば，その職分と機能とが明確にされなければならない。哲学はイメージを使用する時，このイメージそのものにも反省の目を向けねばならぬ。

ベルグソンによれば，カントの第一批判の最も重要な思想の一つは，「形而上学が可能であるとすればそれは知的直観によるべきであって，弁証によるべきではない」としたことにある。弁証は互いに相反する主張と主張との間の限りない闘争を招来するに過ぎない。知的直観のみが対立を超えた実在を知らせ得る。この点を明らかにしたところにカントの最大の功績の

15) Cf. Bergson, Ecrits et paroles (以下 EP と略記), P.U.F., p. 603.
16) EP. p. 456. 芸術がイメージに終止するかどうかはもちろん問題である。ランガーは芸術の目標は感情の本質的生命の理解であるとする。(S.K. Langer, 池上・矢野両氏訳,『芸術とは何か』, 岩波新書, p. 112)

一つがあるというのである。ところでカントは，かように直観のみが形而上学を可能にすると言った後で附け加えて，この直観は人間にとって不可能だと断定した，ここにカントの限界がある，とベルグソンは言う[17]。ベルグソンにとって直観は可能なのであり，偉大な哲学の核心をなすものは，生命と動きとに対する直観なのである。(カントは知的直観を否定したが，ベルグソンの立場では，カントの哲学が偉大な哲学である限り，カント哲学も直観に支えられていることになる)。ところでこの直観は弁証を超え，概念を超える。直観は記号や言葉とは公約数を持たず，概念で捕えようとしても無駄なのである。直観がかように概念を超えるものでありつつ，しかもその直観を何らかの形で表現しようとする時，そこに残る手段は，比喩とイメージ以外にはない。比喩やイメージは抽象的概念表現の第一歩であり，またある意味では最終のものなのである。一体比喩やイメージは古来，分析論や弁証論の問題であるよりも，修辞の問題，レトリックの問題であった。イメージを哲学的理解と表現とに不可欠のものとするベルグソンはこの意味では，哲学を弁証論以前の段階，すなわち修辞術，レトリックの段階に帰えすものである。しかしこのことは決してベルグソン哲学の価値を傷つけることではない。かつて人を欺かんがための技術として不信を買った修辞術は，それ自体ではより適確な表現のための技術とみなすこともできる[18]。形而上学の可能性の根拠を直観におくベルグソンにとって，形而上学は直観をより適確に表現せんがための技術になるのであり，したがってある意味で修辞術に接近するのである。

II.「イメージ」に関する予備的考察

問題は哲学の理解と表現とにおけるイメージの役割である。ところでイメージ（イマージュ）image の語はかならずしも明瞭ではない。ベルグソン哲学においてもこの語は既に多義に使われている。用語をめぐる困乱をさけるため，予じめイメージの語の意義を検討しておくことが必要であろう。

よく知られているようにベルグソンは『物質と記憶』で，image の語に独特な定義を与えた。「image の語によってわれわれは，観念論者が表象と呼ぶものよりは多くを含むが実在論者が物と呼ぶものよりは含むものの少ない一種の実在を理解する」，「それは『物』と『表象』との中間に位置するものである」と『物質と記憶』では言われている[1]。この image の定義は，ベルグソンの物質論と密接に連関して出てきたものであり，ベルグソンは物質をばかような image の総体として捕え，そこから独自の認識論を展開するのである。ところでベルグソン

17) PM. p. 141, Cf. PM. p. 154

18) 現代におけるレトリック復興の代表者の一人，I.A. Richards によれば，レトリックとは誤解を除き，より正確な表現を目指すものである。(The philosophy of rhetoric, Oxford U.P., 1965) また Ch. Perelman と L. Olbrechts-Tyteca は，人間と価値とに関する議論ではレトリックが顧みられねばならぬことを論じ (Rhétorique et philosophie, P.U.F., 1952, p. 41)，レトリックを追放したものはドグマチックであるとしている。

1) Bergson, Matière et mémoire (MM と略記), P.1.

によれば彼のこの定義はむしろ常識の物質観に近い。常識にとって物とは一方ではそれ自体で存在するものであり，他方ではわれわれが知覚するままの色鮮やかなこの表象である。常識にとっての物はしたがって，やはり実在論者の「物」と観念論者の「表象」との中間物なのである。ベルグソンの言う image もそれである。それは「それ自体として存在する image (image qui existe en soi)」である，とも言われている[2)]。

このベルグソンによる image の定義は，常識が対象あるいは物と言っているものには確かに近いが，常識的に言われる image の意味からはかなり遠い。一般に image の語でわれわれが考えるものは，その物が現にあることなくしてしかもその物を思い浮べるときのその物の像である。ラランドの哲学辞典によれば，image とは，かって見たものを具体的に心の中に再現することであり，本来はもっぱら視覚対象についてのみ言われたが，後に近代になって，聴覚その他の感覚にも適用されるようになった，という。ふつうに言われる image は対象の現存を伴なわないものであり，「それ自体としては存在しないもの」なのである。サルトルは image の持つ特徴の一つとして無 néant を挙げているのである[3)]。ところでベルグソンが『物質と記憶』でいう image は，「それ自体として存在する image」である。ベルグソンの image と一般に言われる image との違いは明らかである。

ところでベルグソンが『哲学的直観』等で言う image，特に中間的イメージは，対象の現存なしに想起されるような上に言う常識の image ともかなり異なる。物質とは人間と神との間に介在する薄い透明な膜であるとか，物質とは神の言語であるとかの例の示すように，そこで言われるイメージはいわゆる比喩的形像であり，比較照合される対象である。それは日本語でイメージと言う場合の意味にむしろ近いイメージである。われわれが第1章で，『哲学的直観』の中間的 image を「イメージ」と書いた理由である。このイメージに対して，『物質と記憶』で定義された image を「イマージュ」と呼んで区別しょう[4)]。小編の問題が「イメージ」の側にあって，「イマージュ」の側にないことは，既に明らかであろう[5)]。

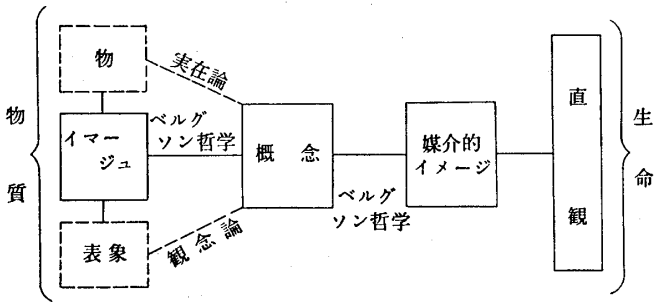
---

2) MM. p. 2. なおベルグソンはウィリヤム・ジェームズあての手紙で，主観的でも客観的でもない純粋な経験がある，この種の実在を示すのに image の語を用いる，と書いている。Cf. EP. p. 241.

3) Sartre, L' imaginaire, Gallimard, pp. 23–4.

4) 人はあるいは，同じ image という原語をかように，別々にあらわすことに異議を唱えるかも知れない。しかし意味内容が異なるならば可能な限り，別の語でもって示すべきであろう。

5) ベルグソンにおいて「イマージュ」と「イメージ」との関係がどうなっているかは，それ自身として検討を要する問題であろう。今両者の関係を図示すれば，ほぼ右の図のようになろう。もちろんこれは概略的便宜的なものに過ぎない。厳密に言えばそこには多くの異論がはさまれ得ようが，物質と生命とを対極的に位置づける時，ベルグソンの言う「イマージュ」と「イメージ」とはほぼ右のように分たれ得る。



ところで比喩 métaphore とイメージ image との差異はどうなっているだろうか。ベルグソンがアドルフに向って，「自分はめったに比喩を使わない，自分の使うのはイメージである」と言ったことは既に引用したが，この二つはどう違うのだろうか。バイイの同意語辞典はイメージ image をば「問題とする対象に，他の対象から借りた形や外観をあてることによって思想をわかり易くする一種の比喩 métaphore」と説明している。これに対し比喩 métaphoreの方は「暗黙の比較によって一つの対象を他の対象に関係づけること」であって，例えば強い勇敢な人をライオンと呼ぶようなものである，としている[6]。この説明からみると，image は比喩の一種であっても，その比較がはっきりした外形を通して行なわれるのに対し，métaphore の方は暗黙の諒解に訴たえるところが多く，いわゆる隠喩と訳されるにふさわしいものがあるようである。これらと類縁の語に allégorie がある。それは métaphore が連続的に言われるものであって，いわゆるたとえ話しに近い。イメージ image は，はっきりした形を伴った比較であって，たとえ話しや隠喩などより直接的かつ具体的なのである。『哲学的直観』で中間的あるいは媒介的イメージの名の下に言われるものが，このような直接的な比較形像であることは明らかである。

ブレイエに，ベルグソンとプロチノスとにおけるイメージの使い方を比較対照した論文がある。その中で彼は，ベルグソンやプロチノスの使うイメージは，視覚的イメージであることは少なく，多くは動的イメージ images qu'on peut appeler dynamiques である，と言っている[7]。プロチノスにはここでは触れないが，ベルグソンについて言えば，その動的イメージとは例えば精神が「自己へ帰る se retourner sur lui-même」とか，「自己をねじる se tordre sur lui-même」等の表現である。この種の表現はベルグソンに確かに多い。ベルグソン哲学はしばしば運動の哲学，行動の哲学と特徴づけられるが，これらの動的イメージは，ベルグソン哲学のこれらの特徴を，かなりよく伝えているといえよう。かような動的イメージを集め，それらを辿ることによってベルグソン哲学の表現形式を探り，その構造を分析しょうとしたのが，前にも引用したアドルフの『La dialectique des images chez Bergson』である。この書では「ねらう viser」，「往復運動 va-et-vient」，「円をつきやぶる briser le cercle」，「時を待つ attendre l'heure」，「ねじり torsion」，「聴診 auscultation」，「打診する palper」，「しめる resserrer」等の表現が列挙され，各章の表題にさえなっている。これらの動的イメージ（より詳しく言えば身体的動作のイメージ）は，ベルグソンの発想法をかなりよく伝えている。したがってそれらは媒介的イメージに接近するものを持つが，しかし直ちに媒介的イメージと同一視できるかどうか。これらの動的身体的イメージは，『形而上学入門』で言われる哲学者自己用のイメージと他人に表現するためのイメージとの区別に従えば，むしろ他人用のイメージではなかろうか。身体から

6) Bailly, Dictionnaire des synonymes, Larousse, 1947, pp. 27-8, cf. p. 313.
7) Les Etudes bergsoniennes, Vol. I, 1949, p. 113.

とられた比喩は端的で直接的な理解に訴えるものを持つから，ベルグソンは身体的動作のイメージ(それは隠喩に近い)によって自己の思想を端的に伝えようとしたのであろうが，しかしこれらのイメージは，先にのべたバークリ哲学の例に見られる明確な形像としての媒介的イメージとはかなりかけ離れている。ベルグソンは既に引用したように媒介的イメージをば，「まだ目に見える」という点では物質に類し，「もはや触れられない」という点では精神に類する，と特徴づけたが[8]，この表現からみると媒介的イメージは，ブレイエの区別に従って言えば，視覚的イメージに近いのである。

アドルフも自己用と他人用との二種のイメージについて語り，前者は謂わば探究のためのイメージ image de recherche であり，往きの道 à l'aller に出てくるもので，これに対し後者は伝達のためのイメージ image de communication であり，帰りの道 au retour に問題となるものだ，と言っている[9]。しかし彼女はどのイメージが往きのイメージで，どれが帰りのそれか，を問題にしていない。彼女はまた『物質と記憶』の image と，『哲学的直観』の表現のための image との区別もせず，イマージュの弁証法という表題の示すように，これらのイメージの間に段階的発展の如きものを考えていたようである。しかしこの試みは，成功しているとは言えない。ベルグソンに多く見出される身体的動的イメージに焦点を当てたその意図は高く評価されるべきであろうが，予じめなされるべき区別がなされていない感がある。なお附け加えて言うならば，サルトルは『想像力』の中で，ベルグソンの『哲学的直観』のイメージと『物質と記憶』のイマージュとが互いに incompatible な性格を持つことを指摘し，ベルグソンは image の二つの性質の間で動揺している，と言っている[10]。しかし我々の観点からすればベルグソンの2種の image を前にして当惑しているのはむしろサルトルの方である。

Ⅲ. 媒介的イメージと動的図式

再び主題に帰ろう。問題はイメージが哲学的思考において果す役割であり，さらに言えば媒介的イメージが直観をどこまで表現できるかであった。前にも見たようにイメージはそれだけでは直観を完全に把握させてくれるものではなかった。ところでベルグソンによれば，媒介的イメージを超えてなお直観に迫ろうとする時，われわれは必然的に再び概念に落ちこんだ。しかもその概念は始めの概念よりもさらに漠然とした一般的概念であり，公式であった。この漠然とした一般的概念がバークリ哲学の例においてどのようなものであったかについては既にふれた通りである。媒介的イメージと直観との間に介在するとベルグソンの言うこの一般的抽象

8) 上記5頁参照，原文は PM. p. 130.
9) Adolphe, op. cit., p. 5.
10) Cf. Sartre, L'imagination, P.U.F., p. 64.

的概念，あるいは公式とは一体どのようなものだろうか。それは始めの一般的概念とどう違っているだろうか。ベルグソン自身はこの問題に特にふれていない。彼はただ，哲学者独自の直観を追及する場合媒介的イメージとこの一般的抽象的公式とを共々活用しなければならない，と言うのみである。この一般的抽象的公式を，それよりも良いものがないから利用して，ただそこに生命を入れるべく試みよう，とベルグソンは言うのである。この試みの手続きをのべた文も既に引用した。要点をくり返して言えば次のようになる。

（1） 哲学者の書いたものをすべて集め，分散している思想をもとのイメージへと遡らせる。

（2） このイメージに諸々の思想を入れたまま，抽象的公式へと高まる。

（3） この単純な公式が，多くのものを含めば含む程なお一層単純化するのを眺める。

（4） この公式と共に高まって，多様なものが緊張の中に一点に集中して行くところまで至る。

（5） その時力の中心としてのこの一点に直観そのものの躍動が望み見られる[1]。

この手続きは一見大変明晰であるように思える。しかし細かく見て行くとそこには多くの問題がある。例えば思想をイメージに入れたまま抽象的公式に高まる，とはどういうことか。また公式がより多くを含めば含むほどより単純化して行くとは一体どうして可能なのか，また如何にしてか。このような問題がありはするが，この手続きはそれだけとしては，決して理解できないものではなく，それどころか容易に応用が可能だとも言える。例えばベルグソン自身の哲学を例にとれば，第一段階としては，先ずベルグソンの全著作に見出される多様な思想の整理があげられよう。それは例えば，スピリチュアリズム，ヴァイタリズム，二元論，記憶独立論，生命の創造的な進化論，神秘主義的道徳論等であろう。次にこれらの思想をそのもとのイメージにまで遡らせるとは，例えば，あのベルグソンの随所に見られる多彩なイメージのいずれかによって思想をとりまとめることに当ろう。そのイメージとしては，砂糖が水にとけるイメージ，花火のイメージ，等種々のものが挙げられよう。第二の段階は，このイメージと思想とを不可分のままで高めて抽象的公式に向うことであり，ベルグソンの場合，抽象的公式としては，例えば「無限の過去をにないつつ未来へと突き進む精神」とか「飛躍的発展としての進化」とかの公式的表現が当ろう。これらはそれだけでは気の抜けたきまり文句に過ぎない。ところでこの公式は，そこにわれわれがより多くのイメージ，より多くの思想を盛りこめば盛りこむほど，一層単純無雑なものとなろう。それが第三段階である。そしてかようにして多様なものが一点へと集中して行く時，そこに直観が垣間見られる，というのである。このように見れば，手続き自身は簡単だと言える。しかしどうして直観を捕えることが可能になるのか，一体そもそもそこに捕えられるのが直観であるのかどうか，という点については何も言われてい

1） 上記6頁参照，原文は PM. p. 132.

ないのである。この点に答える鍵は『物質と記憶』及び『知的努力』に展開される運動図式 schème moteur の理論，特に動的図式 schéma dynamique の理論の内にある，と私には思われる。

運動図式は『物質と記憶』においては，話される言葉の理解ということに関して主に問題にされる。他人が話すのをわれわれが聞いて理解するということは，一方の聴覚印象を他方の聴覚記憶に結びつける，というような単純なものではない。聞かれる言葉は一連の音の流れである。その中から一つ一つの単語を聞き取り，また音節を聞き取ることを可能にするものは何か。ベルグソンによれば，聞かれる言葉の印象は，自動的に一種の運動をわれわれのうちに引き起す。その運動とは聞かれる言葉を分解し，その主な分節を印づけて行くような運動である。この運動は始めは漠然としている。しかし一つの言語をくり返し聞くにつれ，段々明確になってくる。そして遂には聞く人は，この自己の運動自身の中に，話す人の運動の主な線や方向を見出すようになる。内に形成されるこの運動が運動図式である。ベルグソンにとって，何らかの国語が聞いてわかるということは，聞かれる音を変化させることでも，記憶を活用することでもなく，発声器官の運動傾向と聴覚印象とを対応させることであり，内的な自動的運動を完全なものにすることである[2]。それは単なる受動的な作用ではない。われわれは，相手に応じ，話される言語に応じ，話される内容に応じて，また文の運動に応じて，積極的に何らかの態度をとる。いわばわれわれの知的作業の調子を整えるのである。運動図式とはこの調子のようなものである。それは相手の言葉の曲折を追いつつ，われわれに辿るべき道を指示するものなのである[3]。それはまた空虚な容器 récipient vide にたとえることもできる。そこに入りこむ音の流れの形式をば，自からの形式によって決定するような容器である[4]。ベルグソンはまた運動図式と言葉との関係を，下書きと完成した絵との関係にたとえている[5]。下書きが絵ではないが，絵の理解には足り，また絵の完成にとって不可欠なものであるように，運動図式は言葉ではないが，その理解には足り，また不可欠なものなのである。この運動図式の理論が失語症の詳細な研究にもとづいて出てきたことはよく知られている。失語症患者の聴覚は正常であり，記憶も無傷である。彼はまた自分で言葉をしゃべることもできる。それにも拘らず彼は他人の話す言葉を理解できない。それは何故か。それは運動図式がおかされているからである，とベルグソンは言うのである[6]。

ところで運動図式の働きは言語の理解の場合に止まらない。同様な働きがあらゆる注意，理解，解釈の作用に伴うのである[7]。『精神力 L'énergie spirituelle』と題する論文集[8] に収められ

2) Cf. MM. pp. 120–1.
3) Cf. Ibid. p. 135.
4) Ibidem.
5) MM. p. 123.
6) Cf. MM. p. 127.
7) Cf. Ibid. p. 129.
8) Bergson, L'énergie spirituelle, P.U.F., (ES と略記).

ている『知的努力 L'effort intellectuel』という論文では，運動図式の問題が動的図式 schéma dynamique という名の下に，より包括的に論じられる。そこでは想起の際の努力を手がかりとしながら，解釈や発明，創作等の高度の知的作用における図式の役割が追及される。何らかの事件を記憶に喚び起そうとする時，それさえ出てくれば他の一切の出来事がいもづるのように出てくる中心的なイメージがあるものである。そのイメージは事件全体を内に含み包んだような特権的なイメージであり，多様な表象を単純不可分な形に凝縮したような一表象である。このそれ自身は単純でありながら，しかも多様なイメージに展開可能なものこそ，動的図式の名で呼ばれるものである[9]。厳密に言えば動的図式はイメージではない。ましてイメージを要約したものでも，イメージから抽象したものでもない。それはイメージを再構成して行く時の謂わば指示の如きものである[10]。それははっきりとは限定し難いものではあるが，誰であれ自分の想起作用，特に技術的職業的な想起作用を反省する時，それと気づくところのものである，とも言われている[11]。

かような図式の働きは高度の知的作用である発明や創作においても見られる。何らかの発明をしょうとする人の心の中には，発明すべきものが先ず抽象的な形で宿る。発明とはこの抽象的形式すなわち図式が形をとってくる過程，すなわち多様なイメージとなって現れてくる過程である[12]。創作においても同様のことが言える。小説家であれ劇作家であれ音楽家であれ，彼の心に先ず宿るものは，何らか単純で抽象的，かつ非物体的なものである[13]。図式は音楽家や詩人の場合には何か新しい印象のようなものであるかも知れないし，小説家や劇作家においては，一つの主張または感情であるかも知れない。いずれにせよそれは抽象的でしかも全体的なイメージであり，図式であって，創作とはこのイメージあるいは図式を展開して，あるいは音へ，あるいは多様なイメージへ，あるいは事件へ，また生きた人物へと発展させて行くことに他ならないのである[14]。それは抽象的なものから具体的なものへの過程であり，図式から多様な形像への過程である。もちろん図式は始めから終りまで同一不変であるのでは決してない。それはその生み出すイメージによって変って行くことも可能である。図式とイメージとの間には相互作用があり得るのである[15]。しかし創作や発明の大道は抽象的なものから具体的なものへの道なのである。

その場合注目すべきことは，またわれわれにとって興味深いことは，かように図式がイメージへと展開されるにつれ，図式自身は益々単純化するということである。図式は自己を発展させ得ないようなイメージを余計なものとして抛棄し，自己を発展させ得るようなイメージのみ

---

9) Cf. ES. pp. 160–1.
10) Cf. Ibid. p. 161 及び p. 164.
11) Ibid. p. 162.
12) Cf. ES. pp. 174–5.
13) Ibid. p. 175.
14) Cf. ibidem.
15) Cf. Ibid. p. 176 及び p. 181.

を吸収しつつ，展開して行くのである[16]。一体あらゆる知的努力というものは一方では一つの観念に偏執的に捕われるところがあり (monoïdéisme) ながら，他方では多様な観念やイメージを含み持つものである。この相反する性格は容易に説明される。知的努力においては多様なイメージが一つの図式に入ろうとして互いに押し合いへし合いする。ところで図式自体は比較的単一で不変であるから，そこに入ろうとするイメージも互いに似たところがあり，あるいは何らかの形で対応し合っている。そこには有機化の動きさえ見られるのである。図式がイメージへと展開される過程は，またイメージが統一を目指す過程でもあるのである。ところでそこに新しく出てくる統一は決して抽象的で空虚な統一ではない，とベルグソンは言う[17]。それは「有機化される多数の要素に共通な『指導的観念 idée directrice』の統一」であり，「生の統一そのもの unité même de la vie」である，とも言われている[18]。知的努力の経過における中心的な抽象的形式すなわち図式の役割をのべたこのベルグソンの指摘は，現在のわれわれにとって極めて興味深いものを持つ。図式は多様なイメージに展開されつつ，益々単純化し統一へと向う。同じことが『哲学的直観』において言われた抽象的公式についても見られるのではなかろうか。抽象的公式がより多くのイメージを取り込むにつれて，益々単純化し直観へと接近して行ったのはその一例である，と言って良いのではなかろうか。

ベルグソンは図式のことを心的図式 schéma mental[19] とも書いている。図式はイメージに対して言われるものであって，いわばイメージへの期待 attente d'images である。それは記憶の喚起について言えば，当の待たれているイメージの出現に備えている知性の態度であり，また創造的な想像について言えば，「参加できるイメージの間の……遊戯を催そうとする」知性の態度である[20]。図式はかようにそれ自身は形式的なものでありながら，しかも多様なイメージへと展開され得る知的な態度であり，方向でさえある。それは「イメージが閉じられた状態であるものに開かれた状態であるところのもの Il est à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé」であり，また「イメージが出来上った形で静的に表わすものを，生成の言葉でもって動的に示すもの」でもある[21]。それはイメージとははっきり区別されるものでありつつ，イメージへと展開され得るような一種の表象である，とも言われている。かような動的な図式としての表象，これこそあの抽象的公式が，より多くのイメージを含みつつより単純になって行くその先きにおいて到達するものではなかろうか。芸術家や発明家の創造活動の基礎にあって，

---

16) Cf. Ibid. p. 185.
17) Ibid. p. 186.
18) Ibidem.
19) Ibid. p. 187.
20) Cf. ES. p. 187. われわれは先に「イマージュ」と「イメージ」とを区別した。「イマージュ」は主に『物質と記憶』の image に当り，「イメージ」は『哲学的直観』のそれに当った。動的図式を論ずる場合にも，この二つは本来区別されるべきであるが，ここにその区別の概略がほぼ与えられていると言えよう。「イマージュ」は記憶が知覚所与と結合する場合に言われるものであり，これに対して「イメージ」は創造的な想像の産物と言えるからである。
21) ES. pp. 187–8.

その創作創造を導びくこの図式——これに似たものが偉大な哲学者にもあるのであり，解釈者は媒介的イメージと抽象的公式とを手掛りとして，この図式へと上って行こうとするものではあるまいか。抽象的公式がそのまま図式であるのではあるまい。また図式がそのまま直観であるのでもなかろう。しかしその直観に最も近くあるものが図式だと言ってよいであろう。図式は上に見たように本来開かれたものであり，また動的なものなのである。

ベルグソンのこの図式論を批判した人にサルトルがいる[22]。サルトルによれば，ベルグソンの図式論はテーヌ流の連合主義に対しては一つの進歩であったが，現象学の立場からみると，臆病で的外れの試みでしかない。ベルグソンには志向性の記述はなく，図式は行為としてよりも，物として扱われているという。ベルグソン自身は，図式を動的生成的なものとみなして，静的なイメージに対立させたが，サルトルにとってはこの対立自体がベルグソンの限界を示すものと思われる。サルトルはそこにイメージへの伝統的な蔑視を見るのである。サルトルには，イメージと図式との間の区別はない。彼は，イメージへの期待とイメージとは性質を異にするものではないから，動的図式と言う代りに「イメージの曙 aurore d'image」と言った方がよい，とさえ言っている。図式とイメージとはベルグソンの言うように互いにはっきり分れるものではなく，いずれも同じ想像意識の中に吸収されねばならないものであるというのである。実際，何らかのものを懸命に理解しょうとするその努力が明確な像を求めて具体化すること，それが図式の働きであり，イメージの曙であり，イメージの出現なのであって，これらは不可分だと言える。

サルトルはかように図式とイメージとを不可分なものとして捕えるのであるが，彼自身も図式を問題にしているところがある。ただしそれは象徴的図式 schème symbolique の形においてである。象徴的図式とは，例えば何らかの語の定義を求められた時，その語について心中に感じるイメージのようなものである。「ルネッサンス」という語の場合，その象徴的図式は，あるいは噴き上って開いては落ちる噴水のイメージであり，あるいは花の咲き乱れる花園のイメージである[23]。サルトルが引用しているフラッハ Flach の実験例は興味深い。ある被験者は「ボードレール」の語を示された時，次のようにその象徴的図式を述べたという——「なにもない空間の暗黒の背景の上に，硫酸塩的な青緑色の斑点が見えた，それはまるで一筆大きく画筆をふるってそこにたたきつけたかのような斑点だった。それは横より縦がおそらく二倍も長かった。この色はボードレールの特徴である病的性格，独特な頽廃性をあらわすに相違ない……」と[24]。サルトルはこの他，「プロレタリヤ」とか「妥協」等の語についてもその象徴的図式を挙げているが，その一々はここの問題ではない。一体図式とはイメージでも記号 signe でもな

22) Sartre, L'imaginaire, pp. 82–5 参照，なお Sartre, L'imagination, pp. 67–70 も参照のこと。
23) Sartre, L'imaginaire, p. 142.
24) Ibid. p. 130.

く，両者の中間にあるものである[25]。それは容易に理解できるものや，単純な意味しか持たぬものについては現れず，知的な努力を必要とするものに伴うものであって，この努力の結果を空間的対象の形で示したものだと言える[26]。思想の理解は図式を通して図式の中で行なわれる。理解してその後で図式が出てくるというものではない。出来上った図式自体はイメージと同様，それ自身としては何も教えるものを持たないからである[27]。イメージが，知覚と違って，それがある通り以上のものではないように，象徴的図式もそれがある通り以上のものではない。それは新しいものは何も教えない。それどころか図式は理解を制限したり妨げたりする。そのことについてはサルトルを追いつつ，われわれも第6章で問題にするだろう。一体象徴的図式を構成するものには運動的なものと感覚的なものとがある。運動的なものは概念の持つ合理的要素を表現し，感覚的なものは概念の内の感情的要素を表現する。「ボードレール」の象徴的図式の場合，色は感情的なものを現わし，形は運動的なもの，したがって合理的要素を現わす，とされる[28]。かようなものこそ象徴的図式を構成するものである。このことはさらに言えば象徴的図式の究極的要素は志向性の内にあるということである[29]。こうしてサルトルにとって志向性が理解ということに重大な役割を果すことになる。

Ⅳ. 表現不可能なもの，表現困難なものとイメージ

比喩やイメージは一般に哲学が避けてきたものだった。もちろん「哲学以前」の段階で哲学的諸問題が比喩やたとえ話し，寓話の形で物語られたであろうことは推測されるし，プラトンの対話篇にも多くのたとえ話しが見られる。しかし哲学に厳密な学問性が期待されるにつれ，哲学はイメージや比喩に対して警戒的になってくる。学問をば明晰判明な観念の体系として考えるデカルト以後の近代科学においては，本質的に曖昧なイメージや比喩は場所を持たなくなってくる。一体デカルト的二元論の立場では精神と物体とははっきり異なったものとされる。ところでイメージや比喩は常に物体的な形像からとってこられる。したがってそれらは精神の考察にふさわしくないものとして棄てられるのである。「精神的事物について image をつくることはできない。心は精神的事物を想像することはできない」[1] とマルブランシュは言ったが，哲学が特に精神を対象とするものである限り，哲学からイメージは除かれることになる。

科学においてイメージや比喩が排斥されることは言うまでもない。「科学的精神はイメージ，類推 analogie, 比喩に対し絶えず戦わねばならぬ[2]」とはバシュラールの言葉である。彼によれ

25) Ibid. p. 46.
26) Cf. Ibid. p. 132.
27) Cf. Ibid. pp. 135–6.
28) Ibid. p. 134.
29) Ibid. p. 136.
1) Malebranche, Recherche de la vérité, Liv. I, chap. IV.
2) Bachelard, G., La formation de l'esprit scientifique, 1938, p. 38.

ば比喩やイメージは理性を魅了する余り，科学的思索から人を遠ざけるものである[3]。科学において比喩的イメージはせいぜい一般人に科学上の真理を啓蒙的に説明する際の手段でしかない。偉大な科学者の場合にはあるいは何らか独自のイメージがあって，それが彼の思索を導びいているかも知れない。しかしたとえそのようなものがあっても，それは彼の論文の表面には出て来ず，また出てきてはならないのである。

ところで哲学においてイメージや比喩は，一方では上述のように警戒され却けられながら，他方でベルグソンの指摘するように，哲学の表現に対し必然的かつ不可欠なものを持つ。それは何故か。そこには哲学的認識が，科学と境を接しつつしかもそれからはみ出て，何らかの概念的に表現できないもの，表現困難なものに直面する，という事態があずかっているのではなかろうか。経験と経験から推論されるものとに止まる科学は，比喩やイメージなしでも済ますことができよう。しかし哲学は，イメージを避けながらも，ある何ものかを表現しょうとしてイメージに赴かざるを得ないのではなかろうか。もしイメージや比喩が許されず，概念のみが哲学表現の手段であるならば，哲学は恐らく正確な科学的なものとはなるであろう。しかしその哲学は哲学としては内容のないもの，空虚なものになって行くのではなかろうか。

ここでいうイメージが単なる記憶の再生像としてのイメージでもなく，幻覚としてのそれでもなく，比喩的形像としてのイメージであることをもう一度確認しておこう。想像 imagination という語はかなり多義であって日本語でも既に複雑なものを持つ。ここで問題になるイマジネーションは再生的なそれでも，また過去に見たことのないものを過去に見たものの部分を集めて作り出すという意味の産出的な想像でもなく，何ものかをそれに類似したものを通して理解しょうとする想像である。一体想像力と知性との関係も決して明瞭であるとはいえない。デカルトに連なる近代哲学では想像力は知性よりも狭い能力として用いられるのが普通である。例えば知性は千角形を概念できるが，これに対し想像力は千角形を想像しそのイメージを作ることはできない。したがって知性の方がより高度のより広い能力である，というのである。これに対し想像力をば新しいものを創作し発明する能力の意にとって，想像力を知性よりも高い位置にすえる考えもある。これはダランベールの『百科全書序言』にもすでにうたわれる考え方である。われわれも，たとえば月に行くことを想像するとか，地球の中心にいると想像する，と言うような場合，想像力をば知性では思い及ばぬことを思い画くこと，すなわち知性よりも広い範囲に及ぶ能力として取っているのである。想像力と知性との関係はこのように必らずしも簡単でないが，ここで問題にしているイメージを作り出す想像はこのいずれの場合でもない。それは比喩としてのイメージであり，類似している物の像を通して何かを思考し表現しょうとする想像である。それは正面からは表現できないものを表現せんがための手段で

3) Cf. Ibid. pp. 73–8. ただし想像力に対するバシュラールの評価は彼の後期の著作では変ってきている。『La poétique de l'espace』(1957) では，想像力は人間の最大の能力であり，未来を切り開くものである，とされている。(p. 16)

あり，表現のため人間が常に取って来た一つの技術，一つのレトリックである。

表現とは命題を立てることである。命題とは何ものかについて何らかのことを肯定又は否定することである。それは何らかのものにある述語を与えることである，とも言える。したがってそれに対して述語のないものは表現不可能である。ところで個物はその個物を示す概念を持たない故的確な表現が不可能である。個物はそれとして感覚されるか，あるいは想像に蘇えらすかしかないのである。他方で実体，量，質，等の範疇はそれを蔽う概念をもはや持たない故，定義不可能であり，的確な表現が不可能である。範疇はそれとして前提する他ないのである。さらに，物質，生命，精神等の日常絶えず使われる語も，その定義は困難であり，範疇の一種と見做し得るが，これらの概念にも表現の困難さが絶えずつきまとう。哲学以外の一切の学問が個物と範疇との間を動くのに対し，哲学は一方で個物に迫ろうとし，他方で範疇を，更には存在そのものを問題にしようとする。したがって哲学は両方の側において表現不可能なものにつき当るのである。範疇の表現に際して見られる困難さと同じ表現の困難さは例えば，永遠，無限，神等の語についても見られる。哲学はこれらの語を通して何らかのことを表現しょうとしてきた。しかしこれらの語が的確な定義を欠くならば，哲学の表現しょうとするものも曖昧なものとならざるを得ない。哲学は表現不可能なものを表現しようとして絶えず努力してきたが，もし表現不可能なものがあらゆる意味で表現を拒否するものであるならば，哲学の努力は遂に徒労であったことになろう。実際少からざる人が，哲学のこれまでの努力を徒労だったと宣言したのである。哲学は生命について，永遠について，神について，千万言を費やしながら，未だ全幅的な同意を得ていない。哲学の努力は遂には空しいものだろうか。哲学は沈黙すべきものだろうか。

カントは理論的形而上学を断念すべきであるとした。禅家は只管打坐すべきであるとした。ヴィトゲンシュタインは Tractatus logico-philosophicus の末尾で，語り得ないものに関しては沈黙を守るべきであるとした。しかしわれわれは生命や永遠についてそれを表現できないと言いながら，しかもそれらについて何かを知っているのではあるまいか。生命とか永遠とか，あるいはまた個性とか存在とかが表現不可能だ，知り得ない，不可知だ，と言いながらそう言うことにおいて，われわれはこれらのことについて何かを知っている筈である。生命や魂を知り得ないということ自体，一つの表現であり知である。この知はそれを蔽う概念を持たない故，概念的表現は不可能であるかも知れない。しかしそれを別の形で表現する試みはなされて良いし，またなされるべきである。ベルグソンの試みたものもそれである。生命と運動と存在とへの直観を説いたベルグソンは，その表現の方法をも問題にするのである。一体，直観の哲学は結局は沈黙に赴むく他ない，とは論者がしばしば主張したことである[4]。ベルグソンは直観をば，「対象の持つ独自なもの，したがって表現不可能なものに合致しょうとする……共感」だ

4) 例えば Parain, B., Recherches sur la nature et les fonctions du langage, p. 18.

と言っている[5]が，かような直観はもし可能だとしても，単なる感情的なものか，あるいはせいぜい瞬間的な洞察に止まる，とも考えられるのである。しかしベルグソンは沈黙することなく，なお語りつづけようとする。その場合の表現手段がイメージだったのである。しかしイメージに訴えることはベルグソンにとって決して知性から逸脱することではなかった。この点に関しては，次の文が重要である。

「直観は知性によってしか伝えられないであろう。直観は知性以上のものである。しかし伝達されるためには，観念によりかからねばならぬ。ただし最も具体的な観念，なおイマージュの縁取りをつけているような観念が直観の好んで向う観念である。その場合比較や比喩が，どうしても表現され得ないもののヒントを与えてくれる。それは廻り道ではない。それは目的へ向って真直ぐ進むことである。いわゆる『科学的な』抽象的言語しか使わないと，精神についてその物質による模造品 imitation par la matière しか与えることができない。というのは抽象的観念は外界から取ってこられたものであって，空間的表象しか含まないが，人はそれにも拘らず精神を分析したなどと思うのである。抽象的観念のみで精神を考えようとすると，精神をば物質をモデルに考えることになる。それは精神を別の場で考えること，はっきり言えば，比喩によって考えることである。外見に欺かれてはならない。イメージによる言語の方がそれと知って本物を語り，抽象的言語の方が知らず知らず比喩的に語っている，ということもあるものである。精神の世界を研究しょうとする時イメージは，単に暗示を与えるだけでありながらしかもわれわれに直接的な洞察を可能にする。これに対し空間に起原を持つ抽象的な言葉は，表現を称しながら，大ていはわれわれを比喩の中へ止め置くのである[6]」。

このやや長い引用の言おうとする第一のことは，直観や精神を論ずる場合比喩的イメージが必然的であり，不可欠であるということである。第二にこの引用は，精神をば抽象的科学的に論じようとする人々は必然的に比喩的に論じていながら，しかもそのことを知らない人々であるということを言う。想像は常に物体的であるから，精神を想像することはできない，とはマルブランシュが言ったことだったが，ベルグソンもこのデカルト的伝統の上に立って，精神を適切に表現できるようなイメージはないとするのである。しかし直観を論じ精神を論ずるには，言葉，知性によらねばならぬ。したがって直観と精神とに関する議論はすべてイメージ的比喩的になる。問題は自己のイメージ性比喩性を意識することである。ところで科学的と称する人々のあるものは精神をば抽象的言語で論じることによって精神を分析したと称する。実は彼等は精神を物質的に，したがって比喩的に論じているにすぎない。しかも彼等はそのことを知らない。例えばベルグソンにとっては，精神活動を脳髄の所産と見なすことも，かように精神をば物質になぞらえて見る比喩的表現の一種に他ならないのである。ところでかような「科

5) PM. p. 181.
6) PM. p. 42.

学的」な人々は自己の比喩性を知らないものであって，実は無知の無知に陥入っているものであることになる。ベルグソンは自己の比喩性をはっきり知りつつ直観を語り精神を語ろうとする。生命，運動——これらもまた，他の何ものにも置き換えることのできない独自のものを持つ。それらの表現もまた比喩的イメージ的にならざるを得ない。それは必然的であり，そこに選ばれるイメージも必然的なイメージである。ベルグソンはドラトルへの手紙で言っている——「……『創造的進化』や『二源泉』のような本では，イメージは大ていは不可欠だからこそ入ってくるのです。現存の概念のいずれも著者の思想を表現することができず，しかも著者は自分の思想を提示しなければならないからです。この提示はイメージによってしか行なわれ得ません。それはその哲学者が勝手に選んだイメージではなく，唯一の伝達手段としておのずから浮んでくるイメージであり，絶対的必然性をもって迫ってくるイメージであります[7]。」

生命と運動とを表現せんがためにベルグソンが選んだ数々のイメージは，彼の著作のほとんど随所に見られる。例えば『形而上学入門』の最初の部分はかようなイメージの連続である。ここでは，創造的行為が如何なるものかを論じた『創造的進化』からの1例を挙げるに止めよう。

Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se remettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes.[8]

この花火のイメージは，ベルグソンの言おうとするものを読者に鮮やかに印象づける。ここでは哲学はそのまま詩であり，絵画であり，また文のリズムから言って，そのまま音楽でさえある[9]。(原文を挙げたのはこのためでもある)

---

7) Lettre à F. Delattre, 1935, EP. p. 603.

8) EC. p. 251.

9) ベルグソンが，思想の表現において文のリズムが重要な役割を果すことを力説したことは，よく知られている。そこには，彼の思想の核心にも触れるものがある。単語の一つ一つがいくら良くても不充分だ，文のリズムや抑揚が読者を誘って，作者の思想の動きに似た動きをさせるようにならねばならぬ，とベルグソンはいうのである。「言葉のリズムは……思想のリズムを再現すること以外の目的を持たない。そして思想のリズムとは，思想に伴なうほとんど無意識な起りかけの運動の持つリズム以外の何であろうか」，とも言われている。(ES. p. 46) アドルフによれば，ベルグソンは文を書く場合，先ずリズムを与えそれから言葉を当てはめて行ったという。(Cf. Adolphe, op. cit. p. 199) 「リズムは実際に書かれた文の意味を大まかに素描する，それは，言葉の検討が色合やニュアンスをつけるに先立って，われわれに著者の思想との直接の交通を与えてくれる」ともベルグソンは言っている。(PM. p. 94)

哲学は，表現できないもの，言表できないものを言語を通して表現しょうと試みる点では，ちょうど絵画や音楽その他の芸術を言語によって説明する場合に似ている。これらの芸術はそれぞれの感覚領域独自の美的世界の創造である。その限りそれぞれの芸術は他のいかなる手段を以ってしても充分に表現されることはできない。充分な表現はその芸術のみがなし得るものなのである。それにも拘らず他人のために何らかの芸術の説明が試みられる時，その言葉は他の芸術や他の感覚領域から借りられた概念を以ってなされる。絵画を説明するのに，「柔らかいタッチ」とか，「匂うような色」等の触覚的嗅覚的な表現が使われ，音楽を説明して，「きらびやかな色彩にみちている」などと言われる。同様な表現は枚挙にいとまがない。建築を定義して「凍った音楽」と言い，音楽をば「歌う数学のようなもの」[10]と言うのも，同様の比喩的表現である。ベートーヴェンが第五交響曲の始めの四連音を指して，「運命が戸を叩く」と言ったというのもその1例である。音は独自のものである。したがってかような説明は結局は比喩ないしイメージ以上のものでない。しかしそれはあり得る説明であり，しかも他のどんな説明よりも人々の共感を誘い，人々を一挙に理解へと近づける。四連音の一々の音を分析的にいくら説明しても，あの音楽の持つ感じを伝えることはできない。四連音を「運命が戸を叩く」音と解する時，人々はベートーヴェンが表現しょうとしたあるもの，あるいは人類がベートヴェンを通して表現しょうとしたあるものを直接に理解し同感するのである。

芸術の説明や理解においてみられるかような事態が哲学にもみられるのである。ただし前に引用したベルグソンの言葉にも現れているように，哲学と芸術とは異なる。哲学においてイメージはどこまでも手段であるのに対し，芸術においてイメージは目的でもある。それぞれの芸術はそれぞれの感覚領域における美的な理想をイメージの形で表現する。人によっては，芸術もまたイメージを越えて，何らかの人生感情を表現することを目的とする，と言うであろう。しかしたとえそうであっても，芸術の表現はあくまでイメージを通してなされ，イメージは芸術において手段であると同時に目的であり終極である。ボードレールの詩，ベートーヴェンの音楽，ダ・ヴインチの絵画が，たとえ言葉，音，視覚以上のものを表現するものであっても，その表現はそれぞれのイメージの世界を通してなされる。これに対し哲学においてイメージは目的でもなければ終極でもない。哲学の目的はやはりイメージを超えたものである。したがって何らかの芸術の言語による説明が，あるイメージ領域を別のイメージ領域で表現しょうとするものであるのに対し，哲学におけるイメージ的言語による説明は，表現不可能なもの，表現をこえたもの，のイメージ的説明である。そこに哲学が芸術と接しつつ芸術から別れるところがある。それではイメージは哲学においてどのような役割を果すのだろうか。

---

10) Henri Ghéon, モーツァルトとの散歩，高橋氏訳，白水社，p. 276.

V. 哲学においてイメージの表現するもの

哲学の対象は一般に，直接経験，存在そのもの，生命，運動，魂等とされる。ところでこれらのものが表現困難なもの，表現不可能なものを持ち，したがってベルグソンにおいてその表現がイメージ的になること，これが上にわれわれが見てきたことである。イメージによって説明する点では，哲学は，言語による芸術の説明と軌を一にした。しかし哲学と芸術との間には前章に述べたような相違があった。一体芸術の目的は創造することにある。それは，それぞれの感覚領域における新しいイメージの産出である。しかし哲学において同様な創造，産出を言うことはできない。上述の哲学の対象となるものは，現にそこにあるものであり，各人はそれらを謂わばそのままに，理解し諒解している。各人は既に経験し，存在し，生き，動き，考えているのである。各人は既にこれらを知っているのであって，この点では事新しく表現を云々する必要はないかに見える。しばしば言われるように目に一丁字のない農夫とて，生命や存在を哲学者よりもよく諒解していることがあり得るのである。しかもなお哲学において，生命や存在を問題にし，その表現を求め，他人に伝えようとする。それはどういうことなのか。

誰でもよく知っていると思われることをなお問題にするということは，一般人のその知り方が真の知識ではない，とすることである。もし一般の理解の仕方が正しいものならば，その理解を問題にする必要もなく，哲学の必要もない。しかも哲学者があり，そして力をつくして，存在について，あるいは生命について，何かを表現しょうとするのであれば，それは彼が，一般の知り方や理解の仕方が正しいものでなく，したがってその知識が誤っている，と考えるからである。このことをベルグソンは『哲学的直観』の中で，ソクラテスのデモンを引用しつつ語っている。ソクラテスのデモンはソクラテスのしょうとしていることを中止させるものであった。哲学的直観あるいはその表現としての媒介的イメージは常にかように否定的な形をとる。直観あるいはイメージの第一の特徴は否定の力である，とベルグソンは言うのである[1]。それは哲学者をして既存の観念の断乎とした否定へと導びくものなのである。生命や運動は人間であれば誰しもよく知っている。各人はこれらを謂わば直接的に諒解している。その点では哲学者よりも農夫や工人の方が優っているとも言い得る。しかもソクラテス以来の哲人があり，彼等が語りつづけてきたのは，人々の理解が不充分であり，誤ってさえいる，という確信が彼等にあったからである。人々の理解する生命は真の生命ではなく，人々の言う人間は真の人間ではない，との洞察が彼等にあったからである。

彼等は一体どういう根拠からかような確信と洞察とに導かれたのか。生命とは何か，人間とは何かとの問題は各人がそれぞれに諒解していることであり，あらゆる人々の生き方はそれぞ

1) Cf. PM. pp. 120–1. 直観と媒介的イメージとの内，いずれが否定の力を持つのか，については特に指摘はないが，『哲学的直観』の文面では，イメージの方が持つように述べられている。

れに独自であり，絶対であるにも拘らず，しかも他の人々の見解を，また自身のそれまでの見解をも，否定しなければならぬとはどういうことなのか。そこには，同じ世界に生れて，同じ生命を生きつつ，しかも一つは真であり，他は偽である，との洞察があり，自己の方にこそ根拠がある，との自覚がある。この洞察，この自覚は何によるのか。それはもはや自然科学の問題ではない。自然科学の対象とする生命や人間は，あらゆる人に共通な生命であり人間であって，一方が他より真ということはあり得ない。それに対し偉大な哲学者が一方の生き方をより真とし，他を偽とする時，それは自然の領域を出て，価値，道徳，目的，宗教，さらには政治を問題にしているからである。道徳的価値が問題になるが故に，一方が他よりも優れている，真である，と主張されるのである。哲学的直観がその本来の機能を発揮するのもここなのである。ベルグソンの哲学的直観が道徳的倫理的色彩を強く帯びていることは，彼がバークリやスピノザの究極的直観をどのようなものに見たか，ということの内に既に察せられる。ベルグソンによればスピノザの哲学的直観とは，「(もちろん適確には表現できないが，大よそのところで我慢していうならば) われわれの精神が真理を認識する働きと，神が真理を産出する作用とが一致するという感情であり，アレクサンドリヤ派の言う回帰が完全になる時出現と一つになるとの考えであり，また神から出た人間が神に帰る時，始め往きと帰りとの二つの運動のあった所へただ一つの運動しか見えなくなるという思想である」。そして「この場合道徳的経験が論理的矛盾を解消して，時間の突然の廃棄により，帰りがそのまま往きであるようにしている。(傍点筆者)」[2] とベルグソンは書くのである。一つの哲学的体系には論理的には多くの矛盾や背理があり得る。しかし偉大な体系の根底には道徳的経験があり，矛盾や背理はこの経験の内に解消し，いわば止揚される，というのである。同様のことはソクラテスとバークリとの例についても認められよう。かような根底的道徳的経験の故に哲学者は敢て語りつづけたのであり，また語ることを急ぐあまり時に矛盾や背理に陥いったのである。

ところで哲学の表現がイメージに頼る必要の最も大きくなるのは，他ならぬこの価値，目的，道徳の領域においてである。これらはいずれも精神的なものであって，物質的対応物を持たない。しかもそれについて語る時，その言葉は物質からとられた概念による他ない。魂とか人間とかに関する表現はいずれも物質になぞらえたものであり，比喩的であり，イメージ的である。さらに，価値について完全に語ろうとすれば絶対的価値，人間の究極目的を論じなければならぬ。それは人間の理想を論ずることであり，未だないもの，あらせるべきもの，を論ずることである。ここでは科学の概念はすべてその用を失う。科学は常に現在において論じるからである。理想を語る言葉も，必然的に比喩的イメージ的にならざるを得ないのである。

ここで，媒介的イメージの第一の特徴を否定の力にある，としたベルグソンの言葉が新しい光の下に見直されてくる。未だないもの，あるべきものを表現するものとしてのイメージは，

2) PM. p. 124.

内に現実への否定を蔵しつつ登場してくるのである。一体イメージを作るとは，それ自体，現実を越え現実を否定することである。サルトルが『イマジネール』の結論で言おうとしたことはこのことだった。サルトルにとって，イメージを構成するとは，現実から離脱し，現実を否定し，現実とは別個のものを打ち立てることである。現実の否定なしにイメージはあり得ず，イメージなしに現実の否定はあり得ない。否定こそイメージを構成するものであり，イメージは何らかの観点からするこの世界の否定なのである。

それでは媒介的イメージは何を否定しょうとするのか。媒介的イメージが否定するものは，もはや現実に適合しなくなった古い思想である。媒介的イメージはイメージの姿に託して，新しいものへと呼びかけ，古いものから訣別する。この否定とこの呼びかけとを通して，媒介的イメージが語り訴えるものは，世界を決定的に前進させるようなある新しい感情であり，思想である。新しいが故に既存のどんな概念によっても表現され得ないような新しい感情や思想である。たとえばパスカルの考える葦は，それ以前にはなかった思想感情，そしてそれ以後は世界を切り開くであろう思想感情を，鋭どく鮮やかに一気に表現したものである。このイメージとしての哲学と対比する時，理論体系としての哲学は，むしろ附随的周辺的なものとして色あせてくる。哲学の理論性が最もよく発揮されるのは，古い思想，古い哲学を攻撃し批判する時である。批判は厳密な理論の形をとらねば人を納得させ得ないからである。しかしそれだからこそ，理論的側面は一つの哲学において，古いもの棄てられるべきものに向けられた側面，謂わば後ろ向きの側面に過ぎない。新しいもの，未来へと向けられた側面は，理論的であるよりも弁証的であり，さらには比喩的イメージ的である。(その典型がユートピアに見られよう)。

原理から出発する首尾一貫した理論体系としての哲学は人を圧倒する。理論をこえて溢れ出るイメージ的なものの方こそ，哲学において人を惹きつけるものである。スピノザやカントの一見乾燥した理論においてわれわれを救うものは，体系からあふれはみ出る豊かなイメージの数々である。「神の愛」，「頭上の星辰と内なる道徳律」——これらの表現は他のいかなる語にもまして，人々を惹きつけ捕えてきたのである。もちろんこれらのイメージは，あらゆるイメージがそうであるように，一面的であり，誇張的である。それが魅力の秘密だったのである。しかしそこにはこの一面性に由来する大きな危険がある。イメージの魅力を語るものは，イメージの危険にも目をふさいではならない。次にその点にふれよう。

VI. イメージ的表現の限界と方向

対象相互間の類似が常に一面的であることを免れず，類似にもとづく推論すなわち類推が常に部分的であるように，イメージもまた，どこまでも対象のある一面のみを強調するものに止

3) Sartre, L'imaginaire, pp. 230–8.

まる。もしこのイメージをもって対象の全貌をつくすと見れば，それは部分を全体に及ぼす誤った推論であり，その時イメージは人を大きく欺むくものとなる。ベルグソンから例をとれば，運動や自由を表現するためのどんなイメージも，それだけでは一面的な粗雑なイメージ grossières images にすぎない。それらは運動や自由の持つ他の多くの性質を捨象することによって出てきたものであって，そのイメージだけに止まれば，かえって真の理解を妨げるものになる。ベルグソンは，『意識に直接与えられたもの』の中で，図形 figure（図形はイメージを図式に近づけたものと考えられる）にもとづいて運動を考えることの危険を語っているが[1]，同様の危険は図形のみでなく，記号にも，イメージにも，見出される。イメージは対象そのものではなく，その模像であり，直観そのものではなく，そのイミテーションなのである。イメージはそれだけでは，かえって対象の把握を妨げ，誤まらせるものなのである。

ところでここに注目すべきイメージの性質がある。それはイメージがそれ自身の内に自己の絶対化を押え斥けるものを持つ，ということである。言いかえれば，イメージ的表現は絶対化され難く，その相対性，有限性が常に気づかれ易い，ということである。先に媒介的イメージが否定の力であることを見た。今この自己の内に自己を斥けるものを持つという点でイメージは自己の内に自己を否定する力を持つことになる。謂わば内に否定を蔵している，と言ってよいのである。この点に関しては，『イマジネール』のサルトルの論述は明確であり，徹底している。彼が引用している哲学教授 R.A. 氏の観察記録は，われわれの問題にとって極めて興味深い。煩をいとわず全文を引用しょう。R.A. 氏はブランシュヴィックの哲学を理解しょうとしていた。彼はその際の自己をば次のように述べたという。

「私は，ブランシュヴィックが『合理主義の方向』の中で，『観察者にとってしか対象はない』というショーペンハウエルの命題を取り上げたあたりを読んで，ブランシュヴィックの本質的思想の完全な理解に達したと思った。ブランシュヴィック氏が認識の次元を越えて，存在の次元において，主体と対象という相関的な二つの実在を，一つの精神的活動，一つの始源的な流れから出現させるのを見て，私は彼の思想の最尖端を捕えたと信じた。そして私は私の理解の努力のいわばさしえのようなものとして一つのイメージを思い浮べる。そのイメージは中央に，運動を現わす幾何学的な一種の図式的表象があり，その向う，この運動する線の両側に，対称的に二つの点があった。あるいはむしろ点というより，標的の内円にかなりよく似た二つの小さな円があった。このイメージは明晰な意識の前景にあるものではもちろんなかった。しかし私はそれを見分けることができた。そうは言いながらこのイメージはなお物質性の残りをとどめていたが故に私にはまだ不充分だと感じられた。しかし理解したという私の印象は，本質的には，このイメージを捕え，かつ乗り越えようとする思想の運動に由来するように，私には思われた。もしどんな感覚的表象の助けも借ることなしに，このイメージと等しい

1） Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, P.U.F., p. 135. Cf. p. vii.

価を持つ精神的なものを考えることができたならば，そのときこそ真にブランシュヴィック氏を理解したであろう，と私は感じた。なぜなら，この精神的かつ創造的な始めの飛躍から自然と精神とが出現する様を，『魂の目をもって』，見なければならないからである[2]」。

R.A. 氏は彼のイメージによって，ブランシュヴィックを理解できたと思いながら，しかもそのイメージはなお物質性にまとわれているとして，その理解を不充分なものと感じているのである。そこではイメージは，一時的なもの，表面的なもの，乗り越えられるべきもの，とされている。サルトルは，思考の非物質的特徴を強く意識している哲学者はイメージの不充分さに対する意識も鋭どい，と言っている[3]が，いずれにせよイメージは，一方で理解を助けるものでありつつ，他方でその理解の不充分さをも意識させるものなのである。一方では理解したと思いながら，他方ではその理解を不充分だと感ずるこの矛盾した事態——それはイメージ的認識にとって不可避的むしろ本質的事態である。サルトルは，「……内的矛盾を含まないイメージはない。イメージが明証的だと感じられるのは，この矛盾においてであり，またこの矛盾によってである。したがってイメージの含み持つ説得力はその性質の曖昧さから来るものであって，品質の劣った説得力である」とさえ言うのである[4]。

一体イメージ的認識は対象の何らかの洞察，直観が主張される時，どうしても赴く他ない認識方法だが（この点に関してはサルトルも同意する[5]），もしイメージがかように完全には頼り切れないものだとすると，われわれはどうすればよいのか。サルトルによれば，考えられる道は次の二つしかない。一つは，図式やイメージを研究の指針とみなしながらも，それらを越えた点に理解がある，と考えることである。この場合理解とは大ていは，「何らかの図式プラス更に前進可能でありかつ前進すべきであるという考え」以上のものではない。他の道は，より完全なイメージを求めてイメージからイメージへと絶えず移り行くことである。しかしこの場合この運動は限りなく続く他ない[6]。いずれの道も，イメージによる認識の本質的不完全性を脱却できないのである。イメージ的認識はいわば無際限へと開かれているのである。

ところでイメージ的認識の不完全さ，無際限さは，ベルグソンも既に意識していたことである。一つのイメージのみが絶対視されてはならない。絶対視することは既に認識を大きく誤らせるものである。ベルグソンは一つだけのイメージではなく，数多くのイメージを集めることをすすめる。そして多数のイメージ間の相殺効果によって，一つのイメージの絶対視を防ごうとする。『形而上学入門』には次の語がある。「できるだけ互いにちぐはぐな disparate イメージを選ぶことによって何らか一つのイメージが……直観の座を僭称することを妨げることができよう。何故ならそのイメージはその時，敵対関係にある他のイメージによって直ちに駆逐さ

2) Sartre, L'imaginaire, pp. 148–9.
3) Cf. Ibid. p. 149.
4) Ibid. p. 155.
5) Cf. Ibid. p. 158.
6) Cf. Ibid. p. 150.

れるからである[7]」。一つのイメージはそれだけでは，かえって直観を傷つけ兼ねない。多くのイメージを，しかも互いに敵対し合うようなイメージを選ぶことによって，むしろ直観はより良く伝えられるというのである。ブレイエはプロチノスにもベルグソンと似た事情が見られるとし，「プロチノスやベルグソンの如き思想家においては形而上学的想像は，互いに消去し合おうとしているイメージによって成り立っている。L'imagination métaphysique chez des penseurs comme Plotin et Bergson, est donc fait d'images qui tendent à s'annuler.」とさえ書いている[8]。

イメージを多く集めることが相殺効果を発揮させるためだけでないことはもちろんである。多数のイメージは互いに助け合い補い合うことができる。多くのイメージは何らかの直観を伝えるべきイメージとしては同等の資格を持つ。前にもふれたように，哲人が心に抱いたイメージと，解釈者が心に抱くイメージとが互いに異っていても構わない。それらが異った領域から取られていても構わない。いずれも，いわば同じ原文の二つの飜訳のように，同等の価値を持ち，哲人の思想を何らかの形で表現する，と考えることができる。『形而上学入門』には端的に次の語がある。「どんなイメージも持続の直観にとって代ることはできない。しかし全く異なる領域の事物から借りてこられた多様なイメージが多数集まると，その集中作用によって，捕えるべき直観の正しいあり場所へと意識を向けることができよう」[9]。それぞれのイメージは意味のにない手である。意味 sens は方向をも意味する。多くのイメージの方向を辿る時，捕えられるべきものの正しいあり場所も見出されよう。

ここでベルグソンがしばしば問題にする事実の線 ligne de faits という方法を想起することは，問題から外れることではあるまい。彼は，真理が容易に達せられない場合，真理への方向を示す事実を二つ取り出し，この二つの事実の示す方向すなわち線を延長すれば，その交点に真理を望み見ることができよう，という。ちょうど（ここでもベルグソンは比喩的イメージを持ち出すのだが）測量師が，歩いて行けない場所の距離を，二つの点から眺めることによって知

---

7) PM. p. 186.

8) Les Etudes bergsoniennes, Vol. I. p. 122. 禅にも同様の事態が見られるのではなかろうか。禅の問答は直観的というより，むしろイメージ的である。趙州従諗にある僧が「いかなるかこれ祖師西来意」と問うたのに対し，趙州は「庭前の柏樹子」と答えたという。また「いかなるかこれ仏」との問いに，洞山和尚は「麻三斤」と答え，また雲門は「乾いた糞かきべら」と答えたといわれる。（これらは上田閑照氏著『マイステル・エックハルトの神祕主義と禅仏教』—京都大学教養部紀要人文第12集—を参照した）。上田氏によれば，これらの答えの意味をせんさくすることは無駄であり，その意味するところは要するに問いに対する「事実上の徹底的な否定である」。（同書 p. 168.）イメージがかように具体的なものを指示しつつ，しかも問いへの否定となり得るということは，上述の事態，すなわちイメージは自己の内に否定を含むという事態によって理解されるのではなかろうか。イメージは単なる一面的なもの物質的なものとして，自から否定されるべきものを内に含んでいるのである。後にある僧が趙州の弟子に，「趙州は祖師西来意を問われて庭前の柏樹子と答えたと聞きましたが，それはほんとうですか」と問うたところ，弟子は「私の師を馬鹿にしないで下さい，庭前の柏樹子と言われたことはありません」と答えたという。この否定が師の真意を伝える所以であったのであろう。

9) PM. p. 185.

り得るように[10]。この事実の線という表現は，むしろイメージの線と言うべきであろう。なまの事実そのものに方向があるわけではない。方向があるとすれば事実の持つ意味としてである。ところで意味をになわされた事実は，何らか他の事物のために使われている事実であり，既に比喩であり，イメージなのである。逆に個々のイメージはそれ自身としては事実だと言ってよい。イメージとしての事実が，意味すなわち方向を持つのである。そしてその方向を辿る時，交点に人は期待したものを垣間見ることができよう，というのである。

この事実の線という考え方自体はわかり易いが，しかしあいまいである。たとえば多くの事実あるいはイメージがあって，その線の交点が一点に集中せず，多くの点に分散した時にはどうなるのか，等の疑問が起る。しかし繰返し言うように，イメージ的認識自体があいまい不完全な認識なのである。それはいわば止むを得ない認識方法として出てくるものであり，問題はこのあいまいさ，不完全さを自覚してこの認識方法を用いることにある。

今日の科学は，自然科学はもとより，社会科学や人文科学でさえ，イメージや比喩の使用に対して極度に警戒的である。厳密科学であることを標傍し，数学的分析や実験的方法を取り入れることに躍起である社会科学，人文科学は，自然科学と同じ厳密さを獲得しょうとして，あいまいかつ多義なイメージを却ける。しかし社会科学や人文科学がイメージや比喩なしですまし得るかどうか，あるいはイメージや比喩を実際に持たないかどうか，については疑問である。R.M. ウィーヴァーは，社会科学者が比喩を使いたがらないのは，社会科学がそれ自身では極めて傾向的であるにもかかわらず，そのことを社会科学者がかくしたがるからである，と言っている[11]。彼によれば比喩は物事を visual にする点で（ウィーヴァーの言う比喩はわれわれの云うイメージと同一視できよう），物事相互間の関係把握に極めて有効なものを持ち，したがってコミュニケーションにも利用されてよい，それどころかそれは発見にとっても重要な手段であって，もっと利用されるべきであるという[12]。比喩やイメージは一見抽象的思考と対立するように見えるが，決してそうではなく，むしろ抽象的思考への第一歩であり，抽象的思考を大きく助けるものであるとは，ランガーが力説したことである[13]。

社会科学者がイメージや比喩なしで済まそうとしている間に，社会の他の領域ではイメージや比喩は大きく利用され，著しい効果を発揮しつつある。それは政治や宗教の領域である。宗教においてイメージは，神話という大規模な形で登場する。ベルグソンは『道徳と宗教との二源泉』の中で，幻想的な表象を産出する能力を fabulation と呼び，この能力から小説や劇や神話が出てくるとする[14]。彼によれば小説家や劇作家は必ずしも常に居たとは限らないが，宗教

---

10) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion（以下 DS と略す），p. 263. 及び ES. p. 4 参照。
11) Weaver, R.M., The Ethics of Rhetoric, Chicago, Regnery Co., 1953. pp. 191～5.
12) Ibid. pp. 202–3.
13) ランガー，池上・矢野両氏訳，『芸術とは何か』，pp. 125～6.
14) Cf. DS. pp. 111–3.

は常にありつづけてきたのであり，したがって神話も常にありつづけてきた。それは個人的あるいは社会的な深い要求にうながされて登場してくるのである。閉鎖的保守的な静的宗教と開放的発展的な動的宗教とのベルグソンの区別は有名だが，静的宗教は他ならぬこの fabulation の能力，あるいは fonction fabulatrice の産物であって，現実の世界に虚構の世界をすりかえるものなのである。動的宗教はそれ自体はもちろん fabulation には由らない。しかし動的宗教も伝えられ広められるためには，fonction fabulatrice によらねばならぬ[15]。直接的なイメージあるいはヴィジョンとしての神話こそ，人々の心に訴たえ，人々を大きく動かすものなのである。政治においても事態はほぼ同様である。

かように宗教や政治において大規模にイメージが利用されること——このことも，社会科学や人文科学（政治や宗教から独立であろうとするところの）をして，イメージからしりごみさせた理由の一つであろう。イメージは確かに虚なるもの実ならざるもの，それだけでは人を欺むくもの，であって科学の対象とはなり得ない。しかしイメージは宗教や政治の領域において大きく人を動かして行く。ところで哲学は，ギリシヤ以来一方で科学と境を接しつつ，他方で宗教及び政治と不可分であった。科学の厳密性と，人間の根源的な政治性宗教性との仲立こそ哲学が試みてきたものである。大ざっぱに言って哲学は宗教と政治とに接近するにつれてイメージ性を強くして行く。哲学的反省はこの場合のイメージの効果と限界にも向けられねばならないのである。

イメージは人を惹きつけ，一挙に同感へとさそい込む。イメージはまたそれ故に人を惑わし，道を誤まらせる。イメージは両刃の武器なのである。イメージの華麗な魅力を知りつつ，それに昏まされない知性を持つ者——彼こそは詩人にして哲人である者である。ハイゼンベルグは1967年来日の折，京都大学で「古代ギリシヤ哲学と現代物理学」と題する講演を行ない，その終りで，唯一なるもの，根本的なものへの追及においてイメージや比喩の持つ重要性を論じている。彼はイメージや比喩こそ恐らく，根源的なものへの唯一の道であろうとし，そして「詩人の言葉は科学者の言葉よりもさらに重要かも知れない」との語で講演を結んだ[16]。これはまた若き日のデカルトのつかんだものでもある。「驚ろくべきことと思われようが，深い思想は，哲学者の書いたものよりも詩人の書いたものの内にむしろ見られるものである。詩人は激情と想像との力によって書くからである。火打ち石の中に火の種があるように，われわれの中には真理の種がある。哲学者は理性によってこの種を取り出すが，詩人は想像によってこの種を取り出すのであり，したがってその場合の真理の種は一層輝やかしいのである[17]」。デカルト自身には，後の追随者たちの生硬さを超えた豊かなイメージの世界があったのである。未知のもの，遙かなものへの追及において，その最先端にあって，堅い岩盤を切り開いてくれるもの，それは恐らく直接にして端的なイメージであろう。

15） Ibid. p. 285.
16） 京都大学新聞1329号（昭和42年5月22日刊）参照。
17） Descartes, AT. T. X. p. 217, 及び Oeuvres philosophiques, Garnier, 1963, p. 61.

Le rôle de l'image dans la philosophie

par MASASHI MIWA

Le rôle de l'image dans la philosophie

par MASASHI MIWA

La philosophie implique toujours quelque chose d'ineffable ou d'inexprimable en ce qu'elle cherche l'absolu ou l'immédiat. En un sens elle serait la recherche pour dire ce qui ne peut être bien exprimé. Les uns disent que le dernier mot de la philosophie est plutôt l'action. Les autres insistent qu'en fin de compte on doit garder le silence. Bergson aussi a déclaré formellement l'impuissance du langage devant la vérité philosophique. Mais il continue à parler et insiste sur l'importance de l'image dans la philosophie. (L'Intuition philosophique, dans" La Pensée et le Mouvant") D'après lui chaque grand philosophe possède une intuition originelle dont sa philosophie est une expression approximative et imparfaite. Pour bien exprimer cette intuition on doit recourir aux images médiatrices et intermédiaires entre l'intuition et les concepts. Un exemple de ces images est, d'après Bergson, celle de la matière comme mince pellicule transparente chez Berkeley. La part, la puissance, la portée et la limite de ces images sont ce que l'auteur cherche à éclaircir dans ce rapport.

En effet on recourt à cette sorte d'image quand on veut comprendre ou faire comprendre une pensée orginale ou un système philosophique. Image de la caverne chez Platon, roseau pensant chez Pascal, monade sans fenêtre chez Leibniz, croix et rose chez Hegel, ce sont des images métaphoriques qui amènent les lecteurs à une compréhension directe. L'image et la métaphore appartiennent historiquement à la rhétorique. Comme cet art a perdu la faveur d'autrefois, on regarde l'emploi de l'image comme un démérite au point de vue de la science moderne. Mais dans la philosophie recourir à l'image est presque inévitable parce que les concepts généraux ne sont pas appropriés ici et que ni la dialectique ni l'analytique ne sont tout à fait compétentes.

Bergson a caractérisé l'image médiatrice comme la puissance de négation. Qu'est-ce que cette puissance de négation? L'image médiatrice nie les concepts inappropriés et les pensées figées. Or selon Sartre un des caractères essentiels de l'image est le néant. Ne pourrait-on pas dire que l'image médiatrice contient en soi un néant et que par ce néant elle se détruit et se dépasse en même temps qu'elle nie et détriut les concepts et les pensées inadéquats? En ce sens l'image porte en soi à la foi ce qui dépasse les concepts et ce qui permet de se dépasser soi-même. Les images médiatrices peuvent etre nombreuses. Beaucoup d'images peuvent s'aider les unes les autres pour orienter les lecteurs. Mais une image n'est pas l'intuition elle-même. On doit se garder de prendre une image comme définitive. Bergson a dit même que l'on peut et doit choisir les images aussi disparates que possibles entre elles pour empêcher l'une d'elles d'usurper la place de l'intuition.

En effet l'image est porteuse de sens. En suivant les sens des images on pourrait

plus facilement entrevoir ce que voulait dire chaque philosophe. Cependant les sens des images sont souvent ambigus et illusoirs. En suivant les sens des images on dervait être conscient des limites des images métaphoriques. Mais parce que l'image porte en soi ce qui permet de se dépasser soi-même, l'emploi des images aurait au moins le mérite de rendre les lecteurs toujours conscients des limites des images.