

# プルーストにおける〈モラル〉を語るために

マーサ・C・ヌスバウムの考察をめぐって

湯沢 英彦

## 「倫理的転回」

プルーストにおける〈モラル〉はどのように語りうるのだろうか。また〈モラル〉を問題にすることで、プルーストの読解に新たになにがもたらされるのだろうか。本稿ではこれから、アメリカの哲学者マーサ・C・ヌスバウムの文学・哲学論集『愛の知識』におさめられた2篇のプルースト論を主たる検討の対象としながら、プルーストの〈モラル〉を主題化することの意義と可能性について考えてゆきたい<sup>1</sup>。

まず文脈を整えるために、アントワーヌ・コンパニオンが2006年から2007年にかけてコレージュ・ド・フランスでおこなった通年の講義の記録を一瞥しておこう<sup>2</sup>。そのタイトルは「プルーストのモラル」とされていて、実に迷

<sup>1</sup> Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge — Essays on philosophy and literature*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 403. / *La Connaissance de l'amour — Essais sur la philosophie et la littérature*, traduit par Solange Chavel, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 589. プルースト論のタイトルは、「Fictions of the Soul」 et «Love's knowledge» in *Love's Knowledge, op.cit.*, pp. 245-260 et pp. 261-285. / «L'âme en fictions» et «La connaissance de l'amour» in *La connaissance de l'amour, op.cit.*, pp. 365-386 et pp. 387-423. ヌスバウムは現在シカゴ大学で教鞭をとるアメリカの哲学者である。アリストテレスをはじめとする古代ギリシャ哲学が本来の専門だが、女性論、教育論、貧困論、法と正義、あるいは動物の権利や社会的公正に関わる議論など現代的な諸問題にも積極的に介入し、その守備範囲はきわめてひろい。文学にも関心が深く、『詩的正義』と題されたシカゴ大学ロースクールでの講義録では、未来の法曹たちに向かって、グローバリゼーションにおける過度の経済効率優先主義に警鐘を鳴らし、かわりに文学的想像力がいかに貴重なものかを力説し、さらにまた〈物語〉を語ることの意義を丁寧に説いている(*Poetic justice. The literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995. / *L'Art d'être juste — l'imagination littéraire et la vie publique*, traduit par Solange Chavel, Paris, Climats, 2011)。その〈物語〉と文学における〈モラル〉との関係については、後掲(注4)の拙稿「〈傷つきやすさ〉と〈責任〉」を参照。また人文学と芸術が教育においてきわめて重要な役割をもっていること論じた著作には、すでに邦訳がある。『経済成長がすべてか? —— デモクラシーが人文学を必要とする理由』, 岩波書店, 2013, (小沢自然 / 小野正嗣訳)。同書にしばしば引用されるタゴールの警句風の言葉があざやかな印象を結ぶ。

<sup>2</sup> Antoine Compagnon, Cours : «Morales de Proust» in *Résumés Annuels du Collège de France*, [http://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/\\_UPL49209\\_Antoine\\_](http://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/_UPL49209_Antoine_)

いのない単刀直入なものに感じられる。だがモラルという語は冠詞なしの複数形におかれており、講義録が始まるやいなやコンパニオンが指摘するのは、プルーストにおける〈モラル〉を語ることの困難である。というのも〈モラル〉への問いは、構造主義やヌーヴェル・クリティックの影響下、長いあいだ文学研究の枠外にあるものとされてきたし、さらにプルースト自身、これまた長いあいだ、非道徳的ないし反道徳的であるとみなされてきた作家でもあるからだ。「長いあいだ」と作品冒頭の一語を繰り返すコンパニオンの物言いには、たしかに私の若い頃からずっとこうだったと、ため息まじりに苦笑しているかのような気配が感じられなくもない。いつのまにか深くしっかり根を張ってしまった既成概念をそれでも揺さぶろうとするのは、コンパニオンが「倫理的転回」*tournant éthique*と呼ぶ90年代以降の文学研究の傾向と密接な関係にある。98年に出版された『文学をめぐる理論と常識<sup>3</sup>』以降の彼自身の文学研究をめぐる状況認識の変化、あるいは文学と倫理道徳の関係を問い直そうとするフランスや英米系の研究者たちの考察については、すでに別稿で紹介したのでここでは繰り返さないが、それらさまざまな議論の核にあるのは、文学作品は私たちの〈生〉といかなる関係にあり、またいかなる〈生〉へと開いてくれるのか、という問いである<sup>4</sup>。コンパニオンの講義録から、たいへん分かりやすい言明を引用しておこう。

わたしの文学にたいする態度は変わったのである。ひとは長いあいだ、道徳の問題 *questions morales* —— とくにあからさまに道徳的な問題 —— を文学にたいて問うことなしにすませてきた。ひとは長いあいだ、文学とはより賢くしてくれるが、より良くしてくれるものではない、と信じてきた。今や私が思うのは、もし文学のできることが人をより良くすること、すくなくとも悪いところを減らすことであるならば、それで十分ではないか、ということだ<sup>5</sup>。

---

Compagnon\_cours\_0708.pdf.

<sup>3</sup> Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie — la littérature et sens commun*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 / アントワーン・コンパニオン, 『文学をめぐる理論と常識』, 岩波書店, 2007, (中地義和、吉川一義訳)。

<sup>4</sup> 湯沢英彦, 「特集〈プルーストと20世紀〉をめぐって——その他いくつかの考察とともに」, 『言語文化第32号』, 明治学院大学言語文化研究所, 2015, pp. 3-14; 同, 「〈傷つきやすさ〉と〈責任〉——文学と倫理の関係についてのいくつかのノート」, 『明學弘文論叢49』, 明治学院大学フランス文学科, 2016, pp. 111-143.

<sup>5</sup> Antoine Compagnon, «Morales de Proust», *op.cit.*, p. 724.

## 涙する語り手

コンパニオンが具体的にブルストの〈モラル〉として考察するのは、まずコンブレーにおけるブルジョワ道徳とその偽善性であり、次いで作品完成を目指す芸術家が体現する「苦役のモラル」である。あまりに精緻な、ときにそれ自体どこか病的な心理分析によってとらえられる偽善的なモラルについても、あるいはボードレール以降の近代の詩人や作家が背負う「苦役のモラル」についても、ブルジョワジーと芸術家の対比をひとつ別の角度から意識させることも手伝って、紙数の関係で詳しくは紹介できないが、示唆に富む分析となっている。

最後にコンパニオンが指摘するのは「道徳的判断と道徳的感情」 *Jugement moral et émotion morale* の相違であり、講義録が閉じられる直前の言葉によるならば、今年度の主要な関心は「合理的道徳判断と、道徳的な直感、感情 *émotion* あるいは気持 *sentiment* との葛藤」であったという。つまり一定のコードに則った合理的な判断とは異質な、強い感情に揺さぶられた状態における道徳的反応にスポットがあてられたのだ。そうした状況の具体例としてあげられるのは、現行のプレイヤッド版の第7篇『消え去ったアルベルチーナ』の第4章「ロベール・ド・サン＝ルーの新たな様相」のなかの挿話で、そこでは友人サン＝ルーの同性愛関係が暴露されている。意外な事実を知らされた語り手は涙を流す。けれどもその涙は、語り手がこのとき自らのものとして掲げる快楽や友情に関する道徳的判断のコード——当時彼は同性愛含めて快楽にはきわめて寛容であり、友情に関してはあくまでも否定的である——によっては合理的に説明できないように思われる。つまり「サン＝ルーは語り手が説明できないなにかを裏切った」のであり、「涙はその不可能性のしるしなのである」が、しかしながら、読者はその涙をたしかに「理解する」とコンパニオンは論じている。作品の終盤近く、すでに相当込み入った人間関係とその歴史が背景にある挿話なので、その点については注をご参照いただきたいが<sup>6</sup>、コンパニオンの議論の方向性自体は明確で、一般化

<sup>6</sup> 「ロベール・ド・サン＝ルーの新たな様相」は、現行のプレイヤッド版の第7篇『消え去ったアルベルチーナ』における、母とのヴェネチア滞在の挿話のあとに配されている章で、語り手はタンソンヴィルで幼なじみのジルベルトとの再会を果たす。あるとき彼は、旧知のジュビアンから予想外の事実を知らされる。ヴァイオリン奏者モレルが庇護者でもあり愛人でもあったシャルリュス男爵を裏切り、あるうことか今度は、男爵の甥で今はジルベルトの夫であるロベール・ド・サン＝ルー侯爵と関係をもっているというのである。ジルベルトは夫の心が昔からの愛人ラシエルか

可能な道徳に関する言説にはおさまりきらない、きわめて具体的な状況における「道徳的直感 *intuition morale*」や「特異な感情 *émotion singulière*」のあり方を、ブルーストにおける〈モラル〉の様態として注目したいということだ<sup>7</sup>。

その関心のあり方は、実はヌスバウムの議論にまっすぐに繋がる。彼女もまた、〈感情/エモーション〉と〈モラル〉の密接な関係を強調する立場にたつ。つぎにその著作『愛の知識』の緒言と序文を中心に参照しながら、ヌスバウムの基本的なスタンスをできるだけ簡潔にまとめておきたい。

### 感情の認知的機能

『愛の知識』は、文学及び哲学に関する主題をあつかった論文計 14 篇からなる大部の著作で、ヌスバウム本来の専門であるプラトンやアリストテレスなど古代ギリシャ哲学を対象にした論考はもちろん、文学に関するものとしては、ヘンリー・ジェームズを扱ったものが 5 篇、マルセル・ブルーストが 2 篇、ディケンズとベケットが各 1 編あり、「人間性を超越する」と題された最終章はホメロスの『オデュッセイア』が論じられている。ジェームズとブルーストについてはさまざまな論考において言及が繰り返されているところから、定評ある古典学者ヌスバウムが偏愛する小説家は、19 世紀から 20 世紀への転換期をそれぞれロンドンとパリで生きた、このふたりであることに間違いはないだろう。そして彼らの小説作品における〈モラル〉の解説の参照軸となるのが、アリストテレスの倫理学なのである。

---

ら離れないと信じ、そのことに苦しんでいたのだが、ロベールの同性愛関係は微塵も疑っていない。語り手もまた同様で、このまったく意外な知らせを聞いて動揺し、涙を流す (Marcel Proust, *À la Recherche du Temps Perdu*, t. 4, « *Albertine disparue* », Paris, Gallimard, « *Pléiade* », p. 264 et p. 266)。コンパニオンが注目するのはこの涙の理由である。というのは本文中にも略記したように、それをうまく説明する原理をブルーストは与えていないように思えるからだ。語り手の「私」は、ひとが快樂を同性の側に、あるいは異性の側に見出そうと構わないという立場を明言している (*Ibid.*, p. 264)。また「友情など信じない私であり、ロベールに対しても友情は一度も感じたことはなかった」 (*Ibid.*, p. 266)ともいう。かつて男爵とも同性愛関係にあったジュピアンは、モレルが男爵を袖にしてその甥に手を出すのは、いくらなんでも人の道に反すると憤慨するのだが、「私」はそうした、いわば〈仁義〉のモラルに同調して涙しているわけでもない。ではいったい何か、というのがコンパニオンの問題設定である。もっとも、ロベールについて信じていたことが瓦解した悲しみ、過去の思い出の底がひび割れ崩れ落ちてしまった喪失感、といった説明もありうると思われるが、コンパニオンはそれらの可能性には言及していない。

<sup>7</sup> Antoine Compagnon, « *Morales de Proust* », *op.cit.*, p. 735.

まず「序文」のまえにおかれた「緒言」から引用しておきたい。

これらの論文は、倫理的な認識についての、あるひとつの考え方を擁護するものである。それによれば、倫理的な認識とは、知性に関係するのと同じくらい、さまざまな感情にも関係するのであり、また抽象的な規則よりも、特殊な諸状況や諸個人を知覚することを優先するものなのだ<sup>8</sup>。

この一文からも十分推測できるように、ヌスバウムはプラスの方向であれマイナスの方向であれ、心の針が強く振られたエモーショナルな状況における、ひとの倫理的・道徳的反応を重視する。また同時に、そうした状況の特殊性・個人性に即して思考することの大切さを説く。つまり普遍妥当な道徳法則に関して議論するよりも、個々の具体的な出来事と感情の波立ちのなかに、〈モラル〉の生き生きとした形をつかみとろうとするのだ。その姿勢は、道徳に関する一般法則を定立することを目指す倫理学のあり方を批判することにつながるし、また文学研究のあり方へ疑問を投げかけることにもなる。「知覚の均衡——文学理論と道徳理論」というヘンリー・ジェームズの晩年の長編小説『大使たち』の分析にあてられた論文のなかで、ヌスバウムはこういつている。チェスやテニスのような、たしかにその複雑な美しさで私たちを魅了するさまざまなゲームと文学はどこが違うかといえば、それは文学が「私たちについて、私たちの生について、私たちの選択について、私たちの感情について、私たちの社会生活と私たちが愛着するものの総体について、語るから」なのである。「アリストテレスが強調したように、文学は深いものであり、生きるべき方法の探求において、私たちを導いてくれるものなのだ」。まさに単純かつ明快と形容するしかないような視点から、彼女は「文学理論がこうした実践的次元を失っている」と指摘し、それは長い歴史だがと断ったうえで、その主要因として「カント美学、世紀初頭のフォルマリズム、ヌーヴェル・クリティック<sup>9</sup>」をあげている。

もちろんヌスバウムは作品の形式的側面を捨象して、すべて〈モラル〉に還元しようというのではない。「倫理的なアプローチが文学作品に暴力をふるうと感ずるのはあまりに安易である」が、また他方で「作品の示す人生の意味と選択の意味を犠牲にして形式に集中することは、解決策にはならない

---

<sup>8</sup> Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, *op.cit.*, p. ix. / *La Connaissance de l'amour*, trad.fr., *op.cit.*, p. 11. なお拙訳は基本的に英語原著によるが、仏訳も参照していることを付記しておく。

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 171-172. / trad.fr., pp. 259-260. なお傍点は原著ではイタリック。

し、また別の暴力であることは明らか<sup>10)</sup> だという。どちらの暴力も回避しながら、文学のもつ実践的な次元を理論的な言説のなかに——文学理論であれ道徳理論であれ——回復しようというのが、ヌスバウムの基本的なスタンスである。

その考え方を根本で支えているのがアリストテレスの倫理学なのである。もちろん本稿は、ヌスバウムのアリストテレス解釈の是非を論じる場ではないが<sup>11)</sup>、『愛の知識』に付された序文——原著で50頁強、仏訳版で70頁強の長大な序文で、文学研究と哲学倫理研究の結節点をさぐる論理が探求される——において挙げられているアリストテレス倫理学のポイントを確認すると、それがプルーストの小説世界と予想外の親和性をもつことを否定できず、いささか虚を突かれる思いがする。要約すれば以下のような4点である。1) 経験や事物の非通約性ないしその質的差異、2) 一般法則に還元されない、個別具体的な状況の的確な知覚、3) 感情の認知的機能、4) 制御不能な出来事の重要性<sup>12)</sup>。こう並べてみると、古典学者ヌスバウムがプルーストに関心をよせるのは不自然でもなんでもないように思えてくるし、またさらに、プルーストにおける〈モラル〉を語る彼女の言説は、ひとの行動規範のようなものを『失われた時を求めて』から無理に探り出そうとするのではなく、むしろ作品の特質といわれてきたものに寄り添いながら、そこにあらたに倫理的な価値を見出す試みとなるということも、あらかじめ予想できる。

上記4点のなかで若干の補足が必要であり、かつまたヌスバウムにとってもっとも重要と思われるのは、3番目にあげた「感情の認知的機能」であろう。この点については、彼女の簡潔なコメントを引用しておきたい。

---

<sup>10)</sup> *Ibid.* / trad.fr., *ibid.*

<sup>11)</sup> ヌスバウムのアリストテレス解釈及びそれへの批判に関しては、神島裕子、『マーサ・ヌスバウム——人間性涵養の哲学』、中公選書、2013、pp. 180-194に一般向けの的確な紹介がある。専門的な観点からは、中畑正志、「アリストテレスの言い分——倫理的な知のあり方をめぐって」、『古代哲学研究』、XLII, 2010、京都大学古代哲学研究室紀要、pp. 1-30。および渡辺邦夫、「ヌスバウム《相対的ではない徳——アリストテレス的アプローチ》の要点と批評」、[http://www.homo-contribuens.org/jp/kyodokenkyu/pdf/thesis\\_taki\\_012.pdf](http://www.homo-contribuens.org/jp/kyodokenkyu/pdf/thesis_taki_012.pdf)が参考になる。また『愛の知識』の最終章「人間性を超越する」は、チャールズ・テイラーによる書評——ヌスバウムのギリシャ哲学論集 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1988)を対象とするもの——に対して彼女が回答する論考となっていて、そのなかに、「人間的な善」をめぐるアリストテレス解釈の問題も含まれる (*Love's Knowledge*, *op.cit.*, p. 369. / trad.fr., *op.cit.*, p. 542)。

<sup>12)</sup> *Love's Knowledge*, *op.cit.*, pp. 35-44. / trad.fr., *op.cit.*, pp. 62-75.

実際、アリストテレスの見解によるならば、次のことが主張される。じっくりものを考えるにあたり、感情は、実にしばしば、超然とした知的判断よりも信頼できる。というのも、感情は、大切なものに関するより深い思いを体現しているからであり、また、洗練された知的推論は、その大切なものをあまりに簡単に見失ってしまうからである<sup>13</sup>。

たとえば怒りという感情を考えてみると、心的ないし物的ななんらかの害を被ったという状況判断があるはずだし、あるいは苦痛という感情を例に取れば、そこには、自身にとって価値ある事柄に関するマイナスの状況が認知されているはずである。ヌスバウムがいう感情とは、暑さ寒さの感覚、あるいは憂鬱や澁刺といった気分とは異なる心的状態を指していて、「愛や憐憫や恐れ」といった諸々の感情は「いずれも、世界のあり方と大切なものをどう考えるかに関係する<sup>14</sup>」ものなのである。ということはつまり、「人はいかに生きるべきか」というアリストテレス的な問いを近代小説の読解のなかに持ち込もうとするヌスバウムにとって、具体的な状況において描かれるさまざまな感情は、すぐれて道徳的な価値をもつということだ。コンパニオンが例にあげた涙する語り手も、その不快感と悲しみを通して、彼にとって大切な何かが失われたことを読者に伝えている。その涙をコンパニオンは直感的本能的な道徳反応と捉えて理性的な道徳判断と対立させているが、おそらくヌスバウムならば、なにかが喪失されたことを知るという経験の意義を強調するはずだ。その視点は、語り手のもとからアルベルチーナが逃げ去るあの有名なエピソードを分析する際も同じように働いている。

### 「別の力」

アルベルチーナが不意に出奔したことを女中フランソワーズから知らされた語り手は、思いもよらぬ苦しみのさなかに突き落とされて出口をすっかり見失う。その直前まで「私」は、心から別離を望んでいると思い込んでいたし、彼女のことももう愛していないと確信していたのである。彼は「自分の心の底までよく知っていると思っていた<sup>15</sup>」にもかかわらず、それがまったくの誤りであったことがさらけ出されてしまうのだ。この出来事を出発点に、消え去った女をめぐる嫉妬と追跡の物語がしばらく展開されることになる

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 42. / trad.fr., p. 71.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 41. / trad.fr., p. 70.

<sup>15</sup> Marcel Proust, *À la Recherche du Temps Perdu*, t. 4, « *Albertine disparue* », *op.cit.*, p. 4.

のだが、それはともかくとして、ここではまず、知らせを聞いた直後の語り手の反応がプルーストにとっては、真の印象や記憶の問題と同じく知性批判の文脈のなかにおさまることを確認しておこう。つまり知性は、私たちの心を明晰にとらえることは決してできないとされるのだ。「知性は真実をとらえるための道具としては、もっとも精妙で力強く、もっとも適したものというわけではない<sup>16</sup>」のである。ではなにか、もっとふさわしい「道具」があるのだろうか。プルーストはこう書いている。

私たちの心にとってあるいは精神にとって、一番大切なものは、知的な推論ではなく別の力によって学ばれるということ、人生は少しずつ、場合場合に即して気づかせてくれるのである<sup>17</sup>。

この「別の力」*des puissances autres* とは、ヌスバウムの視点に即するならば、喜怒哀楽さまざまな心の強い波立ちということになる。女中フランソワーズの言葉がひきおこした苦しみが、アルベルチーナのかけがえのなさを語り手に思い知らせた、というわけだ。ただもし仮にこれだけの指摘にとどまるのであるならば、知的主体による対象認識と愛を知るという経験の質的な違いを際立たせる意義はあるにせよ<sup>18</sup>、さして目を引く議論にはならなかったかもしれない。彼女の議論においてより注目すべきところは、まず第一に、諸々の感情が生まれてくる背景に、人の根源的な条件としての傷つきやすさ、弱さ、脆弱性 *vulnerability* をみてとる点であり、第二には、そうした感情がしばしば唐突に、予期せぬ状況において生まれてくる、そのコントロール不能の状態との結びつきを重視する点である。

前者からコメントしておきたい。アルベルチーナが突然姿を消したことを知った語り手は、「彼の苦しみによって、彼の複雑な反応によって、自分が誰であり何であるかを知る」わけだが、その逃げ去った女への思いは、監視や専有への傾きがときにリミットに触れかねないような、やや病的な執着に

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> ヌスバウムは次のように指摘している。「愛を知るということは、この場合、世界のある独立した事象を捉えることとはまったく別の何かであるように思われる。それは部分的には、喪失に直面した私たちが切ない欲求や苦痛によって反応する、それらの経験によって構成されているものだ。愛とは愛する経験、苦しむ経験の内において捉えられるのである。その苦痛とは、なにかの道具のように私たちが愛へと近づけてくれる、分離されてあるものではない。それは愛することそれ自体を構成しているのである」。 *Love's Knowledge*, *op.cit.*, p. 255. / *trad.fr.*, *op.cit.*, p. 379. なお傍点は原著ではイタリック。



特徴づけられている。そこからプルーストにおける恋愛心理の特殊性を論じることにはたやすいし、またそうした議論を補強する伝記的な事実にも事欠かないのだが、ヌスバウムはここに、語り手の「極度の欠乏状態、根源的な不充足性と飢え<sup>19</sup>」を読み取って、それをさらに、有限の存在である人間が必然的にかかえこむ、脆弱性や不充足性へと議論を一般化してゆく。言い換えれば、ここで問題なのはプルーストの心理の特殊性ではなく、人間存在の根源的な不充足性であり、そのことが、恋人に逃げられて慌てふためくという珍しくもなんともない出来事の枠を借りながら、まれに見る強度で描出されていると読むべきなのである。

『感情と法』という、とくに恥辱や嫌悪、怒りといった負の感情と法的実践あるいは公共生活との関係を論じた大著がヌスバウムにあるが、その序文に、人間の脆弱性と感情との必然的な関係について述べられている一節がある。

脆弱性 *vulnerability* という観念は、感情の観念と密接に結びついている。感情は、これらの脆弱な部分への反応である。感情とは、私たちが被ってきた損害、被るだろう損害、あるいは幸運にも、かかわらずにすんだ損害を表現する反応である<sup>20</sup>。

ヌスバウムにおいて感情のあり方がたいへん重視されるのは<sup>21</sup>、それが人間の不完全性の発露にほかならないからであり、有限な存在であること、その弱さと傷つきやすさの紛れもない証拠であるからだ。前掲の引用に続いてヌスバウムは「完全に自足した存在」としての神々を想定し、完全に自足している以上なものによっても悪はなされないのであるから、神々は恐怖を抱く理由も、悲嘆にくれる理由もないし、「深い喪失感や抑鬱感を生じる貧困な人間的愛もない<sup>22</sup>」と述べている。

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 256. / trad.fr., p. 380.

<sup>20</sup> Martha C. Nussbaum, *Hiding From Humanity --- disgust, shame and the law*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 6. / マーサ・ヌスバウム, 『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』, 慶應義塾大学出版会, 2010, p. 7. (河野哲也監訳).

<sup>21</sup> 本稿の検討課題からは外れるが、ヌスバウム自身の注記にしたがって、こうした「感情の復権」は現代のフェミニズムの論調と深く関わりがある、ということ付記しておく。とくにキャロル・ギリガン Carol Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, 1982 (邦訳『もうひとつの声——男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』, 川島書店, 1986) が挙げられている。 *Love's Knowledge*, *op.cit.*, n.76, pp. 42-43. / trad.fr., *op.cit.*, p. 72, n.2.

<sup>22</sup> *Hiding From Humanity*, *op.cit.*, p. 6. / 『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』, 前掲書, p. 7.

逆に不完全な存在である人間は、もろもろの感情から自由になることはない。さらに、そうした感情がいついかなるときに生まれるのかを正しく予測はできないし、ときには、突然の状況の変化のために、まったく思いもよらぬ感情の波にさらわれることがある。感情の現れ方のこうした制御不能性もヌスバウムにとってはたいせつな人間的符牒であり、それはまた、アリストテレス倫理学のポイントの一つとしてすでに前述したおいたものでもある<sup>23</sup>。世界への愛着を捨てることを提案するストア派にしたがうならば、「私たちは人間性のほとんどを放棄してしまうことになる」とヌスバウムはいう。彼女が肯定する人間の生とは「自分では十分にコントロールできないままに重要な出来事が生じてしまうような世界の中にいる、傷つきやすい動物の生命<sup>24</sup>」であり、それを見据えることがなによりも貴重な〈モラル〉なのである。

### 生の拡張のために

『愛の知識』の最終章は、ホメロスの『オデュッセイア』についての論考であることはすでに述べた。この論考はプルーストを主題としたものでももちろんないが、ヌスバウムのプルースト解釈の射程を確認するためにも、さらには人間の有限性とその超越の可能性に関する彼女の考察を理解するためにも重要な議論がなされているので、是非その検討を最後に試みておきたい。この古代ギリシャの長編叙事詩においてヌスバウムが注目するのは、オデュッセイアが7年間ともに暮らした仙女カリプソのもとを去って、妻ペネロプの待つイタケーへ帰ることが神々によって許されたときの挿話である。まずカリプソは、このまま私のもとに残れば不死の身にもなれただろうに、なぜ艱難辛苦必至の船旅に出て、しかも容貌に劣り、かならずや老いさらばえてゆく人間の女のもとに戻ろうとするのかとたずねる。オデュッセイアは仙女の言うことはもつともだとしながらも、帰郷の日を忘れたことはないし、旅の途中の幾多の困難も承知の上だと応じる<sup>25</sup>。ヌスバウムはこのやりとり、人間的な条件を超越することへの誘惑と、逆にその条件のうちにとどまろうとする意志の葛藤をみてとる。オデュッセイアが選択したのは「死にゆ

<sup>23</sup> 本稿 398 頁参照。

<sup>24</sup> *Hiding From Humanity*, *op.cit.*, p. 7. / 『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』、前掲書、p. 8.

<sup>25</sup> ホメロス、『オデュッセイア』、上巻、「第五歌」、岩波文庫、1994、pp. 138-139、(松平千秋訳)。

く生、危険な旅、老いて死んでゆく不完全な女」であり、つまり「人間性その全体」だという<sup>26</sup>。その選択によって、神的な無時間性にかかわって人間的な時間が流れだし、そのなかで恐怖や苦痛や希望といったさまざまな感情が、予期せぬ危険につきつぎと遭遇する主人公のうちに生まれてくることになるのだ。

つまり『オデュッセイア』は「文学的企てそれ自体が神的な生を拒むものである」ことを示しているし、またそれは、「人間的な善」を対象とするアリストテレス的な〈モラル〉へのアプローチ——ヌスバウムがもっとも共感するという——と軌を一にするものである。「人間的な善」の探求のために必要なのは、「困窮しかつ創意あふれる存在の生の形を研究すること」であり、「この特殊な生の限界と可能性を、どこに善の在処があるかを示しながら描き出すこと」であるからだ。だからアリストテレスは詩人を排撃したプラトンとは異なって文学作品に関心をいだき、「その説話的な構造やその構造が諸感情に与える形式」によって「人間固有の善の諸相が明るみに出される」ことを期待したのである<sup>27</sup>。

こうした展望において、ヌスバウムは彼女が偏愛するヘンリー・ジェームズやプルーストについて次のようにいっている。「どちらも超越性には、宗教的なものも、超＝世界的なものも、観相的なものでさえも、まったく関心をもっていない」のだが、しかし「ふたりともエクリチュールにおいて超越性に狙いをさだめている<sup>28</sup>」という。ただしその「超越」は、生の彼方を志向するものではなく、「生の拡張」として実践されるものだ。『愛の知識』の序文にはこう書かれている。

アリストテレスがすでに明白な回答を示唆してくれている。私たちは十分に生きていないのだ。フィクションがなければ、私たちの経験は、あまりに限定され縮減されたままになる。文学によって私たちの経験は広がるし、そうでなければ私たちからあまりに遠いままにとどまったものを、感じることが可能になり、またそれについて考察をめぐらすこともできるようになるのである。そしてこのことは、倫理においても政治においても計り知れないほどの重要性をもっている<sup>29</sup>。

---

<sup>26</sup> *Love's Knowledge, op.cit.*, p. 366. / trad.fr., *op.cit.*, p. 538.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 389. / trad.fr., p. 570.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 379. / trad.fr., p. 556.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47. / trad.fr., p. 79.

ここでは、アリストテレスの倫理思想にブルースト的な文学観がほぼ正確に重ね合わされている。ほぼ、と留保をつけるのは、文学によって明るみに出される多様な生の形がきわめて重要な倫理性、政治性をもつということを、ブルーストは視野に入れていなかったはずだからだ。別の言い方をすれば、アリストテレスとの親近性を読む視点からみれば、真の生は文学であるというブルーストの有名な宣言は、実人生に背を向けた文学至上主義のあらわれではなく、むしろ遠い他者を理解し彼らと共に生きる可能性をもたらす倫理的な意義をもつものなのである。

ただしその「生の拡張」というのは、もちろんオデュッセウスのような冒険を意味しているわけではない。ヘンリー・ジェームズやブルーストの小説世界においては、ときには読者のめまいを呼び覚ましかねないような細密な描写が展開されるが、そういった文学言語のあり方それ自体に、私たちが安易にこれが現実であり生の実相であると受け取ってしまう次元からの超越への意志を、ヌสบaumは見出している。現実生活においては「十分に生きられなかった」ものを、文学は繊細かつ鋭利な言葉で蘇生させるのである。

ジェームズもブルーストも日常的な生に規範的役割を与えない。アリストテレスの考え方は、その彼らの考え方に一致するのである。つまり生の非常に大きな範囲が制約を受け、繰り返しに陥っていて、部分的にはなにも感じられなくなっているところもあるのだ。この意味において、文学とは生の拡張なのである<sup>30</sup>。

もちろん生の拡張としての文学という考え方に倫理的道徳的な価値を見出し、またそれをブルーストにおける〈モラル〉を語るための明白な根拠とするのは、哲学者ヌสบaumが、貧困や格差、差別や排除といった現代的な諸問題の解決のために、まずなによりも多様な他者の生への理解と共感の想像力が不可欠であるとするからである。したがってそれは、まさしくある特定の〈モラル〉が前提となったブルースト解釈であることもまた否定できない<sup>31</sup>。そ

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 47. / trad.fr., pp. 79-80.

<sup>31</sup> ヌสบaumは別の著作でこういっている。「私たちは自らの想像力においてのみ他者の精神生活を経験できる。この所見からブルーストは、文学的な芸術的才能だけがほかの人間へのアクセスをもたらすという、驚くべき主張を導き出している。もし私たちが、別の輪郭に生命を与えるべきであるならば、私たちが小説を読むときにすることが私たちがつねになすべきことである、と。この意味で、私たちの倫理的な生活はすべて、投影の要素を、つまり与えられたものとしての事実を超える要素を、ともなっている」。つまり「共感の想像力」が不可欠だということだ。Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard

のヌスバウム的〈モラル〉に同調するか否かは、プルーストの作品の読解だけではおそらく答えることは難しく、プルーストを読む者自身が、自らの時代をどう捉え何を戦略的に実践するかに関わる問題だろう。

それはそうとして、たとえば和辻哲郎の『倫理学』のなかで次のような一節に出会うと、アルベルチヌの不慮の死を知った語り手の悲嘆と動揺を描くプルーストを、まず誰もが思い出すのではあるまいか。

たとえば子を失ったものほど子の存在を強く感ずるものはいない。子は無くなることによってかえってあらゆる事物に己を現してくる。子の残して行ったものがすべて子の存在をさししめすのみならず、子の生きていた時には子と関係があると思わなかった物までが、たとえば電車、自動車、雪、雨、犬、馬等々、総じてその子が興味をもちその子に関与していたすべてのものが、その子を思い出させる種になる<sup>32</sup>。

こうした経験はその強度の差はあるにせよ、誰にでも訪れうるものだ。だが和辻が倫理学の体系的な著述の中で問題にしているのは、その経験のありふれた一般性というよりも、あくまでも倫理的な意味であり、つまり人が人との関わりから独立してあることの本質的な困難である。「近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場」の抽象性を脱却して「人と人との間柄」に倫理の基礎をおくべきだと同書の劈頭で宣言する和辻が、たとえば例としてあげるのが、子を失ったものの癒しがたい悲しみなのである。言うまでもなくプルーストもまた、近代知性の限界を抜き、大小さまざまな感情の色と綾を微細に書き分け、そうして失われたものの悲しみと思い出を語る作家であるのだが、それらは〈モラル〉を問う次元においては意外に近く響きあっているものなのではあるまいか。その関係を読み解く作業は一筋縄ではいかないだろうが、それはプルーストが『失われた時を求めて』を通じて私たちに託した、人が人とともに生きることの困難と幸福を、すくなくとも 20 世紀はじめに人としてあることの不安と希望を、あらたに照射するものになると思われる。

---

University Press, 2006, p. 354. / ヌスバウム、『正義のフロンティア —— 障害者・外国人・動物という境界を超えて』, 法政大学出版会, 2012, p. 403, (神島裕子訳) .  
<sup>32</sup> 和辻哲郎, 『倫理学』, 一巻, 岩波文庫, 2007, p 125. 傍点は原文のまま。