

# ミシェル・フーコーにおける古代の靈性 —自己への配慮、パラスケウエー、パレーシア—

桑原 旅人

## 要旨

À travers l'analyse de la notion de « souci de soi-même » dans *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, cet article souligne l'importance de la spiritualité archaïque qui signifie la transfiguration du sujet chez Foucault.

Nous essayons de démontrer que la spiritualité en tant que transfiguration prévaut sur la connaissance philosophique. Selon Foucault, le « souci de soi-même » est développé en Antiquité. Bien que cette notion soit opprimée par la morale chrétienne, elle réapparaissait dans la pensée philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle. Et Foucault apprécie que la psychanalyse de Lacan a retrouvé l'importance de la spiritualité comme transfiguration.

Nous traitons deux concepts de « *paraskeuê* » (la préparation ou l'équipement) et « *parrhêsia* » (dire-vrai) qui sont les méthodes de l'exercice spirituelle comme « souci de soi-même » pour éclaircir la signification de la spiritualité archaïque chez la pensée foucauldienne.

**キーワード：**ミシェル・フーコー, 靈性, 自己への配慮, パラスケウエー, パレーシア

## 1. はじめに

本稿は、『主体の解釈学』<sup>1</sup>のなかでミシェル・フーコー（1926-1984）が、主体と真理との関係を分析した古代ギリシアとローマにおける「靈性（spiritualité）」の問題を論じる。まず、この講義録において靈性に関して最も重要視される「自己への配慮（souci de soi, *epimeleia heautou*）」という概念を、彼が行なった西洋思想史的な整理に依拠しつつ明らかにする。フーコーはそこで認識論的な哲学、あるいはキリスト教的な自己放棄とは異なるものとしての古代ギリシアとローマにおける靈性に着目しているため、両者の差異という観点を強調しながら論じていく。次に、古代の靈性の内実を、準備・備えを意味する〈パラスケウエー（*paraskeuê*）〉と真実を語ることを意味する〈パレーシア（*parrhêsia*）〉という二つの概念を主軸に論じる<sup>2</sup>。この二つの作業を通じて、本稿はフーコーにおける古代の靈性概念の重要性を明らかにすることを試みる。

## 1. 「自己への配慮」の消退

『知の考古学』においてフーコーは、語る主体を括弧に入れ、それを宙吊りすることによって、超越論的な主体の価値を低減させた。そして主体を特権的な位置に置くのではなく、歴史的实践におけるひとつのプロセスに過ぎないものとして解釈した。しかしながら、『主体の解釈学』のなかでフーコーは、『言葉と物』や『知の考古学』において後景に追いやられていた主体と真理の問題に正面から取り組んでいる。本稿ではまず、この二つの関係が歴史的にどのように変遷したかを描いた、1982年1月6日に行われた初回の講義に依拠しながら論を進める。

主体と真理の関係を考える上で、フーコーがはじめに議論の俎上にあげるのは、古代ギリシアにおいて生起し、そこで精錬された「自己への配慮という観念」(HS4: 4)である。それは自己自身をつねに気にかけて、世話をすることを意味しているのだが、彼はそれを〈汝自身を知れ (le « connais-toi toi-même », *gnóthi seauton*)〉というデルフォイの神託と比較している (HS5: 6)。ドゥフラダス<sup>3</sup>などを引きながら、フーコーはこの言明がこれまで、神に対する行き過ぎた行為に対して慎重さを促すものと解釈されてきたと指摘する (HS6: 6-7)。つまり、それは自己の存在をあまり過大視せず、自己を抑え、決して神と対決するなどという瀆神的な思考を抱いてはならないという命令なのである。しかしながら、フーコーは必ずしも〈汝自身を知れ〉は、「自己への配慮」と対立するものではないと考えていた。それがはっきりするのは、〈汝自身を知れ〉が、ソクラテスと結びつけて考えられるときである (HS7: 7)。というのも、ソクラテスにおいて、〈汝自身を知れ〉は、神や他者たちに対して自己を譲ることを意味するのではなく、自己の生存へと微細に配慮することであったからである<sup>4</sup>。

フーコーによれば、「自己への配慮」は、ヘレニズムと古代ローマという長きに渡る時代において、徐々に影響力を拡大させていった (HS11: 13)。この「自己への配慮」という思考の様式は、一つの処世術という地位を超出し、「真の総括的文化現象」(HS11: 13)にまで到達する。つまり、古代の社会 (少なくとも選民層のなかで) において、「自己への配慮」という観念は、「歴史」と言えるほどまでに根づいたとフーコーは考えたのである (HS11: 13)。そしてそれは、「キリスト教的禁欲主義 (l'ascétisme chrétien)」(HS12: 14)に至るまで重要視され、「近代的主体 (sujet moderne)」(HS11: 13)の形成にも寄与する。

ここでフーコーは、「自己への配慮」を三つの観点から整理する。

第一に、「それはひとつの態度であり、自己、他人、世界に対する態度である」(HS12: 14)。つまり、「自己への配慮」は、主体の軸を自己に据えることによって、外的な対象と関わることである。

第二には、「視線を外部、他人、世界などから「自己自身」へと向け変える」(HS12: 14)ことである。「自己への配慮」は、つねに外部へと広がっていく視線を撤回し、自己へと意識を備給させることを意味する。

そして第三には、「ひとが自己に対して及ぼす行為、自己の世話をし、自己を修正し、自己を純化し、変形し、変貌させる行動を指すもの」(HS12-13: 15)である。対象から自己へと振り直された視線によって、自己自身を吟味することで、その様相を変えていくことが重要とされるのである。

このような「自己への配慮」の伝統は、西洋的な「主体性(主観性)の歴史」に深く関わっている。つまり、古代ギリシアの哲学から出発し、キリスト教禁欲主義に至るまでの約千年の歴史において、「自己への配慮はおそらく最も重要な導きの糸」(HS13: 15)だったのである。もちろん、この「自己への配慮」という言葉それ自体のもつ語感、他者への配慮を道徳的なものであると考える者たちの当惑を呼び起こすだろう。実際に、フーコーも次のように発言している。

自己自身を称揚し、崇拝し、自己に閉じこもり、自己自身に奉仕せよ、というあらゆる厳命は、我々の耳にはむしろ、一種の挑戦ないし虚勢、倫理的断絶への意志、一種の道徳的ダンディズム、乗り越え不可能な美的・個人的段階の肯定＝挑戦のように響きます。あるいはまたそれらは、個人の隠退の、いくぶん憂鬱でもの悲しい表現のように響きます […] (HS14: 17)。

しかしながら、ストア派、キュニコス派、エピクロス派などの道徳によって、「自己への配慮」という教えは、自己中心主義とは全く正反対の他者に対する配慮を何よりも原則とする厳格主義へと結びつき、その「母胎の肯定的な原理」(HS15: 17)となってしまう。このような種類の原理は、キリスト教道徳と非キリスト教的なものの区別にかかわらず出てくるのであるが、それは西洋の道徳が、「自己への配慮」を「非-エゴイズムの一般的な倫理のものである文脈のなかに再び移植し、移し替え、移転させた」(HS15: 17)からである。つまり、「自己への配慮」という義務を隣人ないし他者への配慮へとすり替えることに成功したのが、「自己放棄の義務づけというキリスト教的な形式」(HS15: 17)や「他人、集団、階級、国家などの他者に対する義務という「近代的」な形式」(HS15: 17)なのである。こうしたすり替えによって、「自己への配慮」という観念の伝統は西洋思想史において、後景へと追いやられ、徐々に顧みられなくなっていく。

しかしながら、フーコーはこうした「自己への配慮」の消退にとって、道徳という観点よりもさらに重要な出来事があると言う。それは、彼が括弧付きであることを殊更に強調しつつも、〈デカルト的契機(« moment cartésien »)〉(HS15: 18)と命名するものである。フーコーはこの契機が、二つの仕方で「自己への配慮」の消退に寄与しているとするのだが、それは、「〈汝自身を知れ〉を哲学のなかであらためて格上げし、反対に「自己への配慮」を格下げする」(HS15: 18)という結果へと導かれる。〈汝自身を知れ〉は、『省察』<sup>5</sup>における「明証性(l'évidence)」(HS16: 18)、すなわちその真理性を絶対的に

疑うことができないような直接的確実性を前提としている。それは、「我思う、故に我あり」というように、思考と存在を等号で結びつけるによって、「私」の自明性を確保する。つまり、この種の自己認識が、「存在への接近の原理そのものに主体固有の生存の明証性を置いたことで、[...]それ（汝自身を知れ）は、真理への根本的な接近となった」（HS16: 18）のである。そして重要であるのは、この「我思う、ゆえに我あり」と結びついた（汝自身を知れ）という言明の格上げが、「自己への配慮の原理を格下げし、近代の哲学的思考の領野から排除するにあたって大いに貢献していた」（HS16: 19）ということである。

以上のように、「自己への配慮」の伝統は、古代ギリシアから古代ローマ、そしてキリスト教的禁欲主義を経由し、一七世紀のデカルトへと至るまでに、その意味を大きく歪められる。その結果として、西洋思想史においてその伝統の価値は、大きく損なわれてしまったのである。『主体の解釈学』におけるフーコーの試みの一つの中心となる点は、この「自己への配慮」の実践を再評価することによって、哲学とは異なるものとしての「靈性」の価値を取り戻すことである。

## 2. 主体変容の実践としての靈性

『主体の解釈学』におけるフーコーの試みは、この「自己への配慮」の価値を再照射することであるのだが、そのために彼は、「哲学」とは異なる「靈性」という概念に重きをおく。ここで彼が哲学とするものは、「真であるものや偽であるものについてだけではなく、真や偽といったものがあり、ありうるようにしているものについて問う思考の形式」（HS16: 19）であると同時に、「主体に真理への接近を可能にするものを問う思考の形式、主体の真理への接近の条件と限界を定めようとする思考の形式」（HS16: 19）である。

一方で靈性とは、「主体が真理へ接近するために必要な変形を自己自身に加える探求、実践、経験」（HS16: 19）であり、またそれは、「探求、実践および経験の総体であって、具体的には純化、禁欲、放棄、視線の向け変え、生き方の修正など様々なもの」（HS16: 19）であり、「認識ではなく、主体にとって、主体の存在そのものにとって、真理へ接近するために支払うべき代価となる」（HS16-17: 19）ものである。

「哲学」とは、何よりもまず、真理を可能にする条件を認識によって問いに付すものである。そこで真理は、思考の力のみによって、主体の存在様態とは無関係に把握可能なものとして想定されている。つまり哲学的な思考形式において、主体は何らかの条件が揃えば、自己自身を変化させることなしに、どのような主体でも真理に接近できると考える。

それとは異なり、靈性は主体それ自体の実践的な経験の総体を真理への接近の前提的な条件とする。なぜなら、靈性という形式においては、主体が自己自身に対して変容するための力を与えなければ、真理へと接触するそのきっかけすらも掴むことができない

と考えるからである。つまり、主体の認識を真理への条件とする哲学に対し、靈性は、主体の変容をその条件とするのである。フーコーは言う。

靈性は、真理が決して完全な権利を主体には与えていないということを前提とします。靈性は、それ自体としての主体が、権利をもたない、真理へと接近する能力をもたないということを前提とします。それは主体であるから、これこれの主体の構造であるから、基礎づけられ、正当化されるある単純な認識行為によって、真理は与えられないということを前提とします。主体は自己自身を修正し、変形させ、移動し、ある程度まで、ある地点まで、真理への接近の権利をえるために自己自身とは別のものにならなければならない、ということを前提とします。真理は、主体の存在そのものを危険にさらす代価を支払うことでしか主体に与えられません。というのも、あるがままでは主体に真理は不可能であるからです。私が思うに、それはひとが靈性を定義しうる最も単純ですが、最も根本的な定式です (HS17: 19-20)。

真理を認識しようとするだけでは、そこに接近することはできない。だからこそ、主体は自己自身を変容、あるいは「転向 (conversion)」 (HS17: 20) させることとしての靈性によって、真理への接近を目指す。そのために主体は、今居る低い位置から自己自身の何かを変えることによって「上昇 (ascension)」し、そうした自己の変形を動因として真理を見出だす「エロス (愛)」という運動と長きに渡って自己に対して呻吟難苦を意図的に加えていく「アスケーシス (修徳主義)」という二つの手法が西洋的な伝統のなかには用意されているとフーコーは指摘している (HS17: 20)。つまり、その靈性の歴史においては、エロスとアスケーシスという二つの形式によって、どのようなかたちで主体を変容させていくことが可能であるかが問題とされてきたのである (HS17: 20)。つまり、フーコーの考える西洋の靈性においては、自ら積極的に真理へと登っていくその過程において、真理を受容可能なものへと主体を変えていくエロスと少しずつ自己自身に対して重荷を与え、真理に耐えられるように主体を修練させるアスケーシスというまったく異なる二種類の方法が準備されているのである。

フーコーはここで、(認識論的な) 哲学に対して、主体変容を前提とする靈性をより優位に置いているように思えるが、それは主体が自己を危険に晒すことなく、真理の在り方をただ認識のみによって把握しようとするだけでは真理への道を切り開くことができないと考えたからである。

それが主体の、つまり個人ではないが、その主体の存在における主体自身のある種の変形によって準備され、随伴され、裏打ちされ、完成されなかったとすれば、靈性にとって認識行為は、それ自体によっては、そしてそれだけでは真理への接近を

付与することに到達することは決してできなかったでしょう (HS18: 20-21)。

フーコー自身が指摘していることだが、アリストテレスを除いて古代ギリシアの哲学は、ピュタゴラス派から、プラトン、ストア派、キュニコス派、エピクロス派、そしてプロティノスに代表される新プラトン主義に至るまで、「主体の存在そのものの不可欠な変形」(HS18: 21) を考慮に入れることなく、真理をただ認識のみによって接近可能なものとするだけで、霊性の問題を切り離して考えるということにはなかった。彼だけに還元できるわけではもちろんないとしても、主体の変形を含みこまない真理と認識との関係が強固なものになってしまったのは、上述した一七世紀のデカルト哲学においてであった。そこで主体の存在様態は真理とのつながりを失い、霊性の問題は真理から完全に除外される<sup>6</sup>。

ただ認識のみを条件とするようになった真理への接近は、認識のなかにその報い、成就として、認識の際限のない道以外には何も見いださないでしょう。この靈感の地点、この成就の地点、主体が自己自身について、認識した真理の「帰還作用 (effet de retour)」による主体変容のこの瞬間、そしてそれは主体の存在を推移させ、横断し、変容させるのですが、こうしたすべてはもはや存在できなくなります。真理への接近が主体において、それに到達するために支払われた対価である労働なり犠牲なりに、その仕上げ、あるいは報いのように完成に至る、といったことはもはや考えられません。認識はやすやすと、進歩の際限のない次元へと開かれるでしょう。[...] これ以降にそれ自体としては、真理が主体を救うことができなくなるのです (HS20: 23)。

霊性における主体は、自己自身にあらゆる形で負荷をかけ、現状から抜け出そうと苦闘する。そしてその過程のなかで真理へと触れる何がしかの靈感をえたときに、主体はその「帰還作用」として変容する。この変容こそがまさしく霊性と呼びうるものであり、主体が真理と関係するために支払わなければならない代価そのものである。つまり、主体が真理に結びつくためには、自己自身を別の存在の様態へと生成変化させなければならないのである。しかし、認識に重きをおく種類の哲学には、主体変容という犠牲を支払う意思が存在しない。その結果として、主体の固有性からは切り離された思考の無限性へと開かれる。もちろん、その過程のなかで「心理的あるいは社会的な利益」(HS20: 23) といった産物を獲得することができる。しかしながら、このような哲学的な「主体は、あるがままで真理を可能にできるが、真理は、あるがままで主体を救うことができない」(HS20: 2)。つまり、認識による哲学的な真理の探求は、主体そのものを助け出し、別の存在にする契機とはならないのである。

フーコーは哲学と靈性の問いに関して、「自己への配慮」という観念が退潮し、真理への接近が主体変容という問題系と決定的に切り離されてしまったそのような〈瞬間＝契機（« moment »）〉がある、と指摘している（HS27: 33）。この断絶の決定的な起源は、上述したデカルトにおいてではなく、アリストテレス哲学を理論的な前提とし、トマス・アクィナスに代表されるスコラ学としての「神学」に求められるべきである（HS28: 34）。キリスト教の神学者たちが専心してきたのは、主体の認識による真理への接近と主体の変容によって真理を目指すことを完全に分断させることである（H28: 34）。全知全能の神という絶対者が自己自身のモデルであると考えようになった主体は、すべてのことを知る権利を付与されていると過信するようになる。このような神と主体との「照応」によって、アリストテレスの哲学を背景とする神学者たちは、主体が自己の変容によって真理への接近を目指す靈性という営みを、そこから切り離すことができたのである。そしてこの照応関係が締め出すことに成功したとくに重要なもの、それこそがまさに「自己への配慮」であった（HS28: 34）。

フーコーは、五世紀の終わりのトマス・アクィナスから一七世紀にかけてのキリスト教における衝突は、靈性と神学との対立であったと主張しているのだが、彼独自の視点は、靈性が決してこの時代の科学とは分離していなかったと主張する点にある（HS28: 34）。靈性と科学とは一見すると結びつかないように思えるが、例えばフーコーが例に挙げているヘルメス・トリスメギストスを始祖とするような錬金術者たちは、主体と神との合一という神秘思想を背景としていた。つまり、「当時、あらゆる知の途方もない重要な部分が、主体の存在における変化という対価を支払うことでしか手に入れることのできないものとして考えられていた」（HS28: 35）のである。あくまでも敵対的な関係は、靈性と科学ではなく、靈性と神学とのあいだに生じていたのである。

またフーコーは、一七世紀に入りデカルト的契機によって、靈性の問題がすべて排除されていたわけではないと主張している（HS29: 35）。この時代の靈性の探求は、スピノザの『知性改善論』によって代表される。彼においては、「真理への接近の問題が、主体の存在そのものにかかわる一連の要請に結びつけられていた」（HS29: 35）のである。しかしカント以降になるとまた、靈性という形式での知は姿を消してしまう。このような状況に対し変化が見られるのは、一九世紀に入ってからである。ヘーゲル、ショーペンハウアー、ニーチェなどといった名前を挙げながらフーコーは、彼らを一様に主体変容の可能性を考慮に含まず、靈性を排除したかたちで形成される認識偏重の真理への接近の問題への向き合い方に対する強力な批判者であるとした。実際に彼は以下のように述べている。

「古典主義的」なタイプのあらゆる哲学者——デカルトやライプニッツなどをそこでこの伝統の引き合いに出す者すべて——のこの一九世紀の哲学者たちに対する

激しい敵意は、実際に少なくとも暗黙のうちに靈性という非常に古い問題を提起し、そしてそう明言することはありませんが、自己への配慮への配慮 (*le souci du souci de soi*) を取りもどす哲学にあります (HS30: 36)。

一九世紀哲学の靈性に対する評価は、それぞれの哲学者においてまちまちで、ばらつきが多く存在するものの、それが語られているということ自体が、「靈性の構造のこの圧力、その再出現、再登場」(HS30: 36) を確固なものにしている。そして二〇世紀において、靈性という主題を再び取り戻したのは精神分析家のジャック・ラカンである。フーコーは明確に次のように述べている。

ラカンの分析のあらゆる重要性と力強さを形成するように私に思えるもの、それはまさしく次のことです。ラカンはフロイト以降ただひとり、精神分析の問題をまさに主体と真理のあいだの関係の問題にあらためて集約しようとしたひとであったのではないかということです。[...] 分析知そのものに属するようなかたちで、ラカンは歴史的にみれば本来、靈性に関わる問題を提起しようとしたのです。それは、真実を語るために支払わなくてはならない対価の問題と、主体が自己自身について真実を語ることができ、そして語ったという事実が主体に及ぼす効果の問題です。この問題をふたたび出現させることで、ラカンは精神分析の内部に、靈性の最も一般的な姿であったもの、〈自己への配慮 (*epimeleia heautou*)〉をめぐる最古の伝統を、最古の問いかけを、最古の懸念を実際に再出現させたのだと私は考えます (HS31: 37-38)。

実際に、とくに六〇年代半ば以降、ラカンは真理と主体の関係を問題化していた。例えば未公開の講義『幻想の論理』において、彼は「真理は症状のなかに不可解な仕方で見られる」と述べている。彼の理論において、症状はつねに各々の主体にとって固有なものとして生じる。症状を真理へと結びつけるということは、主体の固有性にしか真理は存在しないとラカンが考えていたということを意味する。主体が自分の身に起きた出来事の真相を語ることによって、それが主体自身に影響を及ぼし、変容していくことが何よりも重要である。ラカンによる精神分析はまさに、こうした種類の靈性の実践であったのである<sup>8</sup>。

以上のようなフーコー的な整理による西欧の靈性史をまとめるとすれば、次のようになる。古代のギリシアとローマで誕生し、練り上げられたその伝統は、五世紀の終わり頃から一七世紀までのスコラ学としてのキリスト教によって抑圧され、真理と主体の関係における靈性の問題が切り離されることによって、それは認識と結びつけられるようになる。こうした事態は、一七世紀のデカルトにおいて強固になるが、ほぼ同時代に活



躍したスピノザによって、霊性の問題それ自体は考慮されていた。一八世紀、カントの時代において再び霊性の問題は分離されるが、肯定されるのであれ、否定されるのであれ、霊性の問題は、一九世紀の哲学者たちの議論のなかで再起する。そして、二〇世紀においてはラカンの精神分析が、霊性の実践を分析知というかたちで引き受けるようになる。それでは、そもそものところフーコーは古代の霊性をより具体的にどのように捉えていたのだろうか、もう少し詳しく見ていきたい。

### 3. 古代の霊性——「パラスケウエー」と「パレーシア」

ここからは、フーコーが霊性の探求の起源とその発展であるとする古代ギリシア・ローマにおけるこの「自己への配慮」の問題を考える。繰り返すが、古代における霊性が重要であるのは、それが自己放棄による神への服従を目標とするキリスト教的な救済とはまったく異なる主体のあり方を、そこに垣間見ることが可能だからである。

我々がまず指摘しておかなければならないのは、プラトン主義・新プラトン主義と霊性との関係である。フーコーが強調するのは、〈プラトン主義の逆説 (《paradoxe du platonisme》)〉(HS75: 91) と彼自身によって呼ばれるものである。プラトン主義・新プラトン主義は、真理への接近という命題を神の覚知ないし主体の上昇というかたちでの神との合一によって成し遂げようとした点において、霊性という運動を駆動してきたという事実がある。神を自己との関係において捉える志向性とその運動、特に新プラトン主義においては神的なるものへの上昇に力点が置かれるが、この両者が絡み合うことによってはじめて、主体は真理への接近の条件を満たすことができる<sup>9</sup>。しかし一方で、ジャック・デリダらによって強く批判されてきたように、プラトン主義は西洋的合理主義の枢要な発出点のひとつとして機能してきたことも事実である。つまりそれは、主体の変容という条件を考慮しない知性中心主義による純粋な認識という誤謬の淵源ともなっていたのである。ここにこそフーコーが、「プラトン主義の逆説」と呼ぶものがある。そして彼はこのような主体を括弧に入れる立場から、その積極的な関与を取り戻そうとする。

「自己への配慮」によって帰結する一例として我々が取り上げることができるのは、〈自己自身を救う (《se sauver soi-même》)〉(HS177: 215) という活動であるとフーコーは述べている。ここで彼はギリシア、ヘレニズムやローマのテキストを参照している。ここではキリスト教的な文脈とは異なり、彼岸を求めることによって自己を救うというよりもむしろ、いかに主体が彼自身を操作し、統御していくかが問題にされている。つまり、自己を自己そのものによって救い出すための方法が、そこで探求されるのである。

結局、この〈自らを救う《se sauver》〉という活動が、その目標であり、結末であるような最終的な効果にうまく辿り着くとすれば、その効果は次の点に存します。つ

まり救済によってひとは、不幸や動乱、偶発事や外的な出来事などによって、魂のなかに誘発されうるあらゆるものにとって到達不能な存在となるのです。そして救済の終わりにして目的であるものに到達したときから、ひとは自己以外のなものも必要としなくなります (HS177-178: 215)。

ヘレニズム・ローマ的な伝統はキリスト教的なそれとは異なり、外的な出来事からいかに自らの精神を切り離すかということに主眼が置かれる。ここでの救済は、自己の自己への働きかけを究極にまで押し進めることによって、超越者を必要としない自己への徹底的な内在を希求するのである。そしてとくにフーコーが着目するのは、エピクテトスやセネカ、マルクス・アウレリウスなどのストア派の哲学者たちに見られる〈自己自身を見つめよ« *tourner son regard vers soi-même* »〉 (HS209-210: 256) という命法である。では、この〈自己自身を見つめよ〉とは具体的にどのようなことを意味するのか。

フーコーはそれが端的に「他者たちからの視線を逸らせること」、そして「世界の事象から視線を逸らせること」であると言う (HS210: 256)。それは他者によるあらゆる種類の悪意に満ちた挙動すべてから距離をとり、離れるということの意味し、また同時に他者に対する好奇心を日常において捨て去ることでもある。つまり、自己自身を見つめることとは、他者を決して見ないことであると言い換えうる。そしてこのような他者への関心を排除した主体を実現するために、古代ローマの思想家たちは、自己自身に対して禁欲的なあらゆる規範を課したが、フーコーによれば、それは決して法への従属などではなく、「主体を真理に結びつける方法」 (HS303: 362) であった。実際に、フーコーは真理に結び付けられる主体と法に従属する主体を、前者を古代人と、後者を近代人として提示しながら、区別して考えている。

私たち近代人が「認識の領域における主体の可能な、あるいは不可能な客観性」という問題を拵けてしまうそのときに、ギリシア・ヘレニズム・ローマ時代の古代人たちは、「主体の霊的な経験としての世界について知の構成」を展開していたのでしよう。そして私たち近代人が「法の秩序への主体の従属」を考えるときに、古代ギリシア・ローマ人は、「真理の訓練を通じた、真理の訓練によるそれ自体で究極の目的である主体の構成」を考えていたのです。[...] 我々に存在する主体性の装置は、主体自身による主体の認識という問題、主体の法への従属という問題に支配されてしまっているのです (HS304-305: 364)。

真理の訓練による主体の変容という事態を無視する法や認識といったものへの従属を拒否するために、フーコーはギリシア語で準備や備えを意味する〈*paraskeuê*〉 (HS306: 366) という語に着目する。それは未来に起こりうる出来事に対

し、予防線をはることを意味する。ここでフーコーはセネカに依拠しつつ、舞踏家と格闘家の比較を例にとって、パラスケウエーの意義を説明する。舞踏家は誰かと対決するわけではなく、つねに自己自身をもつ理想に近づくことによって自身を他から区別し、卓越しようとする。したがって、舞踏家の仕事には限界がないということになる。一方で格闘家に求められるのは、完全にはすべてを把握することができない不規則な攻撃に対して、倒れずに立ったままであることである。結果的に、パラスケウエーがより必要とされるのは、自己自身を徹底的に追求していけばそれで充足できる舞踏家ではなく、計算不可能な出来事にその都度対応していかなければならない格闘家である。この備えとしてのパラスケウエーに必要とされるのは、単なる道具だけではない。理性的なロゴスの領域にある言説も同時に求められる。そしてこのロゴスは修練によって習慣としてのエートスにまで高められなければならない。主体内部における言語化された行動指針の確立が、出来事に打ち勝つ最も重要なパラスケウエーなのである。

[...] 修練とは、一方では人生のあらゆる状況、出来事や波瀾において、自己自身との適切かつ十全で完成した関係を打ち立てるために、ひとが必要とする真実の言説を獲得することを可能にするものです。他方でそれと同時に、修練とは主体がみずから真実の言説となるようにしてくれるものです (HS316: 378)。

「真理の陳述によって変容させられるような主体」(HS316: 378) へと生成することが重要である。自己における真実の言説の確立は、それによって人生上の波瀾に対してうまく対処することができるにつれて、自己自身へと立ち返っていく。このような運動をフーコーは、「真実の言説の主体化」(HS316: 378) と名づけている。我々は、行動に結びついた適切な言説を築き上げることによって始めて、「真実の言説の言表主体」(HS316: 378-379) になるのだ。しかしその前段階、そもそも真理なるものを我々は、どのようにして獲得すればよいのだろうか。それは、「聴くこと」によって、「ロゴスを集めること」である<sup>10</sup>。真理はあらゆるロゴスを拾い集めることによってのみ、主体において機能すると言える。フーコーは言う。

そして最後に聴取は、こうして聴かれた真理、すなわちしかるべき方法で聴かれ集められた真理が、いわば主体のなかに沈み、主体にはめ込まれ、*suus* (彼のもの) になり始め、ついにはエートスの原型を構成しはじめるに至る手続きの第一の契機でもあるのです。アレーティアからエートスへの移行——真実の言説から、行動の基本的な規則となるものへの——は、もちろん聴取と共にはじまります (HS318: 380)。

聴取によってロゴスを少しずつ拾い集め、それがある程度にまで集積されるとアレーテ  
イア、すなわち非秘蔵的なものとしての真理が開示される。その場に主体がつねに立ち  
戻ることができるようにまで修練することができれば、それは半永続的なエートスと呼  
びうるものにまで達するのである。

ただフーコーは、セネカに依拠しつつロゴスを集めることの一つの具体的な条件・指  
針を提示する。それは、「あまり作家や著作を読まないこと、著作のなかでもごくわずか  
の抜粋を読むこと、すなわち重要かつ十分だとみなされるいくつかの条（くだり）を選  
ぶこと」（HS338: 403）である<sup>11</sup>。言説的真理を獲得するためには、なにより言説を選別  
し、ごく少数の節を体内化していくことが必要とされる。したがって、そこで重要とさ  
れるのは、言説をよく理解し、その意味を正確に読み取るのではなく、その思考を自  
分のものにし、深く確信することである。というのも、フーコーが「省察」と呼ぶこの  
方法で目指されているのは、「真実の事柄から出発して、真に思考する主体となり、そし  
て真に思考する主体から、ひとがしかるべき方法で行動する主体になる」（HS340: 405）  
ことだからである。

くわえてフーコーは、読むことが同時に書くことと共に実践されなければならないと  
言う。つまり、「読書によって集めたものを、文章の表現に作品化する」（HS341: 407）  
ことが必要とされるのである。読書によって集められたロゴスは、書くことによって資  
料体を形成し、さらにそれを読み直すことによって主体にとっての個別的で私的なもの  
としての真理になる。読むことと書くことの往復運動こそが、行動する真理の主体とな  
ることを保証してくれるのである。しかしながら、フーコーは読むことと書くことによ  
るものとは別の主体化のあり方をそこで同時に分析している。それは後期のフーコーが  
着目した代表的な概念、真実を語ることとしての〈パレーシア（*parrhèsia*）〉である。

このパレーシアとは、反追従の技法であり、日常的に降り掛かり得る予期せぬ不正義  
に対応するための有効な対応手段となる。フーコーはガレノスの『情念の治療について』  
をパラフレーズしながら、「私たちはこうした不当さに人生の中でたえず出会うのだから、  
不当さに対抗して自己を形成し、武装し、装備することは不可欠である。指導者の不当  
さは、被指導者にとっては肯定的な試練である」（HS381: 450）と言う。パレーシアは権  
力的に下位に居るものが、その上位者に対して行使する権力であり、またストレートな  
表現によって実行されなければならないこのパレーシアは、あらゆる「弁論術（レトリ  
ック）」に対立する。なぜならパレーシアは、「語る主体、すなわち言表行為の主体と振  
る舞いの主体の適合性」（HS388: 458）を要件とするからである。パレーシアは主体が事  
実性と解離し、言葉だけが先行してしまっていては成り立たない。それをを用いる主体は、  
必ず具体的な事実関係と結ばれていなければならないのである。パレーシアは認識を第  
一のものとするような種類の知性では決してない。なにより優先すべきは、言行の一致  
であり、主体と実際に起こったことの適合性である。つまり権力を不当に行使した人間

に対し、復讐を誓ったのであれば、それは必ず事実と陳述が乖離しないこと、すなわち嘘をつかないこと、詭弁を弄さないことによって実行されなければならないのだ。

その言葉を発する者にとって、その言葉は契約や紐帯としての価値を持ちます。それは言表行為の主体と振る舞いの主体のあいだのある種の契約を構成します。語る主体は巻き込まれます。「私は真理を語る」と言う瞬間に、その人は言ったことをおこなうと約束し、そして彼が表明する真理にひとつひとつ従っている振る舞いの主体となることを約束しているのです (HS388-389: 459)。

こうしたパレーシアの実践は、すべて〈靈的な目標〉のためのひとつの技法である。フーコーによれば、「〈靈的な目標〉とは、ある種の変化、主体としての自己自身のある種の変容のこと、行為の主体と真の認識の主体としての自己自身のある種の変容のこと」(HS398: 468)である。そしてパレーシアは、自己に対して権力を行使できる外的な対象と相剋することによってその力能を高めていく、ひとつの靈的修練の方法であるのだ。

## おわりに

『知の考古学』においてフーコーは、「わたしは、言説を変化させる独占的でその場しのぎの権利を、主体の至上権から奪い去った」<sup>12</sup>と主張していたが、本稿が分析してきた『主体の解釈学』において、主体はそれ自身の変容としての靈性というかたちにおいて、その価値を取り戻す。その目的は、認識のみによって真理へと接近しようとする哲学的な主体、あるいは他者への配慮を優先し、「自己への配慮」を怠るキリスト教的な道徳主義への抵抗にあった。そしてフーコーは、古代へとその視線を向けることによって、〈自己自身を救う〉ための方法を探る。そこで彼は靈性を高める上での二つの実践的な方法として〈パレーシア〉と〈パラスケウエー〉という概念を再発見する。ひとは、パラスケウエーによって、つねに出来事に対する用心をし、また読むことと書くことの往復運動によって言語的鍛錬を積み重ねつつ、ときにパレーシアによって真理を語ることの危険を引き受ける主体にならなければならない。なぜなら、それこそがまさに靈性の実践であり、主体が真理と関わることによって自らを変容させることを可能にする方法だからである。

## 註

<sup>1</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet : cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard : Seuil, 2001. [『主体の解釈学——コレージュ・ド・フランス講義一九八一—八二年度』廣瀬浩司、

- 原和之訳、筑摩書房、二〇〇四年]。訳に関しては、既訳を参照しつつ、適宜変更もしくは訳し直した箇所がある。また略号をHSとし、本文中に（原著：邦訳）というかたちで記載する。
- <sup>2</sup> 紹介という意味合いが強い研究ではあるものの、フランセスコ・パオロ＝アドルノは、講義録公刊以前の早い段階からフーコーにおける「靈性」、「自己への配慮」等の問題に着目していた。Cf. Francesco Paolo Adorno, *Le Style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996. またジャック・ルブランは、「この靈性という概念は、フーコーの書かれたものや講義録において控え目ながら枢要な場所を占める」と述べ、その重要性を強調している。Cf. Jacques Le Brun, « La “spiritualité” dans l’histoire religieuse et l’anthropologie ». De Saint Paul à Michel Foucault, Jean-François Bert (éd), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Manuscrit, 2015, p. 107.
- <sup>3</sup> Jean Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954.
- <sup>4</sup> Cf. プラトン『ソクラテスの弁明 クリトン』久保勉訳、岩波書店、二〇〇七年。
- <sup>5</sup> René Decartes, *Méditations sur la philosophie première*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1952.
- <sup>6</sup> 古代の靈性の問題を強調する本稿とは立場を異にするが、フーコーによる読解に依拠しつつ「デカルト的契機」に自己形成の肯定的な側面を見ようとする研究として次のものがある。Cf. 津崎良典「言説的な実践としての「省察」による自己主体化——フーコー『主体の解釈学』講義から出発して」、『メタフュシカ』第三七号、大阪大学大学院文学研究科哲学講座、二〇〇六年、二九-四〇頁。
- <sup>7</sup> Jacques Lacan, *Logique du fantasme 1966-1967*, 26 avril 1967, inédit.
- <sup>8</sup> この講義の質疑応答の部分（一九八二年二月三日の講義）において、フーコーはハイデガーにも肯定的に言及している（HS182: 222）。したがって、自己という概念を主題化する上で、そのアイデアの源泉の一人としてハイデガーがフーコーの念頭にあったと言える。たとえば、『真理の本質について』においてハイデガーは、「人間は自ら自己自身に敢然と立ち向かわなければならない」（Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit : zu Platons Höhlengleichnis und Theätet in Gesamtausgabe*, Band 34, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, S. 76. [マルティン・ハイデッガー『真理の本質について——プラトンの洞窟の比喩と『テアイテトス』（ハイデッガー全集第24巻）』細川亮一訳、創文社、一九九五年、八四頁]）と述べていたが、彼はフーコーと同じく、「自己」という語をこの講義において繰り返し使用している。またハイデガーにおいて真理とは隠されていないこと、すなわち非秘蔵性としての「アレーティア」であり、またそれは主体が「存在の真理」を問うことであるのだが、この「存在の真理」へと主体が向かうためには、自己へと向かう必要があると考えていた。事実、ハイデガーは、「心そのものは存在への志向である。つまり人間は、彼を包圍支配する存在の視界へと方向づけられているが故に、常に既に自己から歩み立て、在るものとともに実存する。しかし存在への志向は同時に、心が根源的に自己自身のもとにあるあり方である。というのも心自身は根源的に、～への関わり合い、つまりそれ自身自己へと遡行する志向という関わり合いであり、それゆえ心がこの志向の内に自己

を保持する限り、心は自己のもとにあるのだからである。人間が彼自身であり、あるいは自己であることが何を意味するのかは、存在への志向というこの現象からのみ概念把握され得る」(ebd., S. 233. [二四六頁])と述べている。ハイデガーにおいて自己自身は、存在へと向かうことによってそれを見出だす。自己は存在と対決することによって、出来るのであるが、それは自己が高められ、その固有性に達したときにはじめて可能になる。そして、「存在への志向を理解し、従ってそれが何であるかを知らうとする者は、如何なる仕方でのみ存在への志向があり得るのかを、同時に常に知らねばならない。つまり彼は彼の固有な自己に熟達していなければならぬ」(ebd., S. 239. [二五四頁])。すなわち存在への志向は、「人間が自己自身をその固有な自己の本質のうち保持する通りに、つまり全力を尽くして現存在の内で構えをとるときにのみ、その都度生起する」(ebd., S. 247. [二六四頁])のである。

- 9 新プラトン主義によるプラトン解釈のフーコーへの影響について言及しているものとして次の論稿を参照のこと。Cf. Francis Careau, « Michel Foucault et l'interprétation de la pédagogie platonicienne », Alan Beaulieu (éd), *Michel Foucault et le contrôle social*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, pp. 201-215.
- 10 フーコーはここで極めてラカン=ハイデガー的な仕方で真理獲得の方法を説明していると言える。例えばラカンにおけるシニフィアン理論の根源には、「聴取」という経験がある。シニフィアンは話し、そしてその語りが聴かれることによってはじめて、連鎖し、象徴界を形成していく。またフーコーの「ロゴスを集める」という表現は、ハイデガー由来のものであるだろう。実際に、『形而上学入門』において彼は次のように述べていた。「ロゴスは根源的には語りや言明を意味するのではない。この言葉は、意味の点では、言葉と直接の関係をもってはいない。レゴ、レゲイン、ラテン語ではレグレ (legere) は、我々の (lesen) と同じ言葉である。落ち穂を拾う、薪を拾う、ブドウ摘み、粒選り。(本を読むこと) は、本来の意味での (Lesen (集めること)) の一つの変種にすぎない。本来の意味での「レーゼン」は、あるものを別のものの傍らに置くこと、一つの纏めること、つまり集めることを意味する (Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik in Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, S. 132. [マルティン・ハイデッガー『形而上学入門 (ハイデッガー全集第40巻)』岩田靖夫訳、創文社、二〇〇〇年、一三七頁])
- 11 編者のフレデリック・グロによれば、ここでフーコーが依拠しているのは、セネカの「心の平静について」である。Cf. Sénèque, *Dialogues. Tome IV: De la providence - De la constance du sage - De la tranquillité de l'âme - De l'oisiveté*, R. Waltz (éd), Paris, Les Belles Lettres, 1959, pp. 89-90. [セネカ「心の平静について」(『人生の短さについて』所収)、岩波文庫、九二頁]
- 12 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 222. [『知の考古学』慎改康之訳、河出書房新社、二〇一二年、三九一頁]

