

# スタロバンスキーのセネステジー (2)<sup>1)</sup>

## La cénesthésie de Starobinski (2)

金澤忠信

### 要 旨

スタロバンスキーは「セネステジー講義」をアリストテレスへの言及から始めているが、共通感覚（コイナー・アイステーシス）よりも魂（プシュケー）を基準にした生の三分（植物的生・感覚的生・理性的生）を強調している。次にデカルトに言及しているが、やはり共通感覚（センス・コムニス）ではなく、精神と身体の合一から生じる雑然とした思考様態という意味での内部感覚に焦点を当てている。中村雄二郎は『共通感覚論』で常識を問いなおすことから始め、コモン・センスの淵源をアリストテレスに求めたが、常識－コモン・センス－センス・コムニス－コイナー・アイステーシス－共通感覚の連続性を自明視し、翻訳の問題を顧慮していない。諸感覚を統合する感覚として共通感覚をあえて全生命に共通する感覚（痛み・飢え・渇き）と読み換えるなら、固有の身体の内的知覚としてのセネステジー（スタロバンスキー）から共苦の問題（中村）へと至る道筋が見えてくる。さらにそれは21世紀の地球規模の問題を考えるための足がかりとなる。

### キーワード

セネステジー、スタロバンスキー、共通感覚、中村雄二郎、身体、感性

### 1. セネステジーの<sup>アルケー</sup>起源

ジャン・スタロバンスキーは2000年3月から6月にかけてジュネーヴ大学で「セネステジー [cénesthésie]」に関する講義を行った。筆者は第1回講義には出席しておらず、残念ながら記録はないのだが、第2回講義（3

月28日)の冒頭で第1回講義についてごく簡潔にまとめている。そこでまずはじめに言及されているのはアリストテレスである。アリストテレスに端を発する伝統的な心理学〔psychologie〕(あるいはむしろ「<sup>プシュケー</sup>魂〔ψυχή〕についての学」)は、魂を植物的生〔vie végétative〕, 感覚的生〔vie sensorielle〕, 理性的生〔vie rationnelle〕の三つに区分する。

記録のない第1回講義を補填・再構成するために、重要と思われる点をいくつかあらかじめ確認しておく。アリストテレスは『魂について』において、<sup>プシュケー</sup>魂に関する従来の説を検討・批判したうえで、「<sup>ゾーエー</sup>生〔ζωή〕」のあるなしを基準にして魂をもつものと魂をもたないものとに区別し、これを<sup>アルケー</sup>考察の出発点〔ἀρχή〕としている<sup>2)</sup>。知性、<sup>ヌース</sup>感覚、<sup>アイステーシス</sup>場所的なき動きと静止、<sup>キネーシス</sup>栄養による動き(=衰えと成長)〔νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὐξησις〕のうちいずれか一つでもあれば「<sup>Ζῆν</sup>生きている〔ζῆν〕」とみなされるため、<sup>アルケー</sup>栄養を摂取する能力をもつ植物も魂をもっていると考えられる。そして<sup>アルケー</sup>感覚をもつものは、たんに「<sup>Ζῆν</sup>生きている」だけでなく、「<sup>Ζῶον</sup>動物〔ζῶον〕」と呼ばれる。

諸感覚(五感)のうち、<sup>アルケー</sup>触覚はすべての動物も持っている原初的な感覚とされる<sup>3)</sup>。魂は、<sup>アルケー</sup>栄養摂取機能、<sup>アルケー</sup>感覚機能、<sup>アルケー</sup>思考機能、<sup>アルケー</sup>運動機能の始原とされる<sup>4)</sup>。また、<sup>アルケー</sup>感覚があるところには<sup>アルケー</sup>苦痛と<sup>アルケー</sup>快楽もあり、<sup>アルケー</sup>苦痛と<sup>アルケー</sup>快楽があるところには<sup>アルケー</sup>必然的に<sup>エπιθυμία</sup>欲望〔ἐπιθυμία〕もあることから、<sup>アルケー</sup>欲求〔ὄρεξις〕も魂が司る機能のひとつに加えられる。

スタロバンスキーは、アリストテレスが列挙している<sup>アルケー</sup>感覚的魂〔l'âme sensorielle〕の様々な機能・能力を検討したうえで、<sup>アルケー</sup>感覚は(他のものから)<sup>キネイスタイ</sup>動かされ(作用を)<sup>バスケイン</sup>受ける〔κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν〕ことで生起する<sup>5)</sup>だけでなく、<sup>アルケー</sup>知性と<sup>キネイン</sup>同様、<sup>アルケー</sup>動かす能力〔facultés motrices〕もある<sup>6)</sup>ことを強調している。また<sup>アルケー</sup>知性には「<sup>アルケー</sup>能動的な知性〔intellect actif〕」だけでなく、(<sup>アルケー</sup>感覚の)「<sup>アルケー</sup>印象を受け取る<sup>アルケー</sup>受動的な知性〔intellect passif qui reçoit les impres-

sions]」もあると指摘している<sup>7)</sup>。そして、「感覚的情報の総合 [la synthèse des informations sensorielles]」を実行し、知性へとつなぐ役割を果たすのが「共通感覚 [sens commun, sensus communis]」である。

第2回講義冒頭の「まとめ」では、アリストテレスの<sup>コイネー・アイステーシス</sup>「共通感覚 [κοινή αἴσθησις]」そのものについての詳細な解説は省かれている。これも補足・整理しておく、『魂について』では、「感覚されうるもの [αἰσθητόν]」が三つに区分される。まず、「それ自体として感覚されるもの」と「付随的に感覚されるもの」に分けられる。さらに前者はそれぞれの感覚に「固有のもの」とすべての（あるいは複数の）感覚に「共通のもの」に分けられる<sup>8)</sup>。下で再び取り上げるが、この「共通のもの」には留意が必要である。

いくつかの感覚の対象になる「共通のもの [κοινόν]」とは、アリストテレスによれば、基本的に「動きと静止、数、形、大きさ」であり、ある種の動きは触覚によっても視覚によっても感覚されうる。そうした「共通のもの」に対して、固有の感覚器官は存在しない。「共通のもの」はそれぞれの感覚によって付随的に感覚される。ところで、私たちはもともと「共通感覚」をもっている。「共通感覚」による感覚は付随的ではなく、したがって「共通のもの」に対する固有の感覚は存在しない<sup>9)</sup>。

このあたりは議論が錯綜していて、一見すると論理が矛盾あるいは循環している<sup>10)</sup>。さらにこれに続く箇所では、感覚が同じものに同時に生じるとき、複数の感覚としてではなく、一つの感覚として、それぞれの感覚の固有の対象を付随的に感覚するとも言われている<sup>11)</sup>。ここでは「共通感覚」の例として、胆汁は「苦くて黄色い」があげられている。「苦くて黄色い」という感覚は、味覚あるいは視覚いずれか一方だけに属しているのではなく、二つの異なる感覚の並置でもなく、あくまで一つの感覚とされる。この「共通感覚」は誤りを引き起こす場合もあり、黄色いものがあると胆汁があると思い込んでしまうことがあるという。これはむしろ「共感覚 [synesthésie]」

の説明のようにも見えるが、そもそも「苦くて黄色い」という例が「動きと静止、数、形、大きさ」のどれに相当するのか、それらとは別のものなのか、にわかには分からない。いずれにしても、この部分を読む限りでは、「共通感覚」は、のちに壮大な理論の根本概念、基本用語となるようには見えない。

別のテキストにも目を配ると、『眠りと目覚めについて』（第2章 455a）では、視覚にとって「見る」ことが固有なものであり、聴覚にとって「聞く」ことが固有なものであるのに対し、「自分が見ている」ことを見る、「聞いている」ことを感覚する、「甘いもの」と「白いもの」は異なるということを判断するのが「すべての感覚器官に属する或る共通の部分」、「共通で支配的な感覚器官」<sup>12)</sup>ということになっている。これは「統合」の意味合いが比較的明確に表れているだろうか。しかしやはりこれも、格別重要な用語としては説明があまりにも簡潔すぎる。

アリストテレスの「コイナー・アイステーシス」にやや拘泥しすぎたきらいはあるが、ここでは、スタロバンスキーがアリストテレスを「セネステジー講義」の出発点<sup>アルケー</sup>に置きながらも、「コイナー・アイステーシス」には軽く触れるだけで、むしろ魂<sup>プシュケー</sup>の三分のほうを強調していることを確認しておく。

## 2. デカルトの内部感覚

第2回講義冒頭の「まとめ」でアリストテレスの次に取りあげられているのはデカルトである。

スタロバンスキーは、魂<sup>プシュケー</sup>についてのアリストテレス的図式の系譜に、デカルトの「心理学＝魂学」をひとまず組み入れる。タイトルのみ言及されている『情念論』（原題は *Les passions de l'âme* なので「魂の受動」とも読める）、『哲学原理』、『省察』の「第六省察」のうち、第1回講義ではいずれかのテ

クストを引用して読んだはずであるが、「まとめ」では、デカルトが考察しているいくつかの「感覚」のなかに「飢えと渇き [la faim et la soif]」があることを手短かに指摘している。

飢えと渇きは、いわば「感覚の感覚 [sens des sens]」であり、スタロバンスキーによれば、デカルトはこれのことを「内部感覚 [sens intérieur ou sens interne]」と呼んでいる。ただし、伝統的に「内部感覚」と言えば、「記憶、想像、ある種のきわめて単純な形の思考 [la mémoire, l'imagination et même une certaine forme très simple de raisonnement]」を指す。ある種の動物もこれを共有しているとされるが、この「内部感覚」のことをビュフォンは「物質的内部感覚 [sens interne matériel]」と呼び、「植物的魂 [l'âme végétative]」および「感覚的魂 [l'âme sensitive]」の領域に限定して適用している。ビュフォンについてはデカルトのあとに第2回講義のなかで引用され、注釈されることになる。

これも第1回講義の補填のために確認しておく、「第六省察」の前半では物質的事物の存在が証明されるのだが、そのなかで、想像する能力と感覚する能力は、「私」(思考する「私」)のうちにあって、ある特殊な仕方でも思考する能力とされている。そして後半では精神と身体との区別、あるいはむしろ両者の関係が問われている。

神によって「私」に個別に与えられた「私」の自然が「私」に教えるところでは、「私」は身体をもっていて、痛みを感じるときは(身体の具合が悪い。飢えや渇きに苦しむときには飲食が必要である。そのことにはなんらかの真理があり、疑うべきではない。やはり自然が教えるところでは、痛み、飢え、渇きなどの感覚によって、「私」は身体ときわめて緊密に結びつき [conjunctum]、いわば混合し [permixtum]、一つのもの [unum] を構成する。反対事例として、船乗りが船に乗るように「私」が身体に乗るわけではないということがあげられているが、この譬えはおそらくアリス

トテレス『魂について』（第2巻第1章413a）を踏襲している<sup>13)</sup>。いずれにしても、「第六省察」では、飢え、渇き、痛みなどの感覚は「精神と身体の合一、いわば混合から生じるある雑然とした思考様態〔confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti〕」と定義されている。

デカルトにおいては、身体が存在しなくても「私」は存在すること、思考する「私」がなければ感覚も想像もないこと、感覚も想像も特殊な思考様態であること、アリストテレス＝スコラ的<sup>アニー</sup>な魂を否定し、生物の身体を神が設計した機械とみなしていることなど、デカルトの「身体」および「感覚」のとらえ方に関してはいくつかの点で留意は必要だが、上のような定義での飢え、渇き、痛みの感覚に関する記述は、スタロバンスキーが提起する「セネステジー」の問題設定の核心的なテーマとなっている。実際スタロバンスキーは、これ以降の講義のなかで、予期せぬ出来事や事故の際に経験する苦痛、疲労、眠気、夢想、さらには死の感覚について、文学、哲学、医学の多様なテキストを縦横無尽に駆使しながら例示することになる。

なお、『省察』の「第二省察」,「第六省察」にも、『方法序説』（第5部）、『人間論』にも「共通感覚〔sensus communis, sens commun〕」は出てきており、共通感覚の座・器官は脳の中央に位置する松果腺にあって、これが精神と身体の結節点になっていると説明されているが、第2回「セネステジー講義」の冒頭ではそのことは特に触れられていない。これは、スタロバンスキーの関心の中心が「コイナー・アイステーシス」,「センス・コムユニス」という用語にあるのではなく、「セネステジー〔cénesthésie〕」の概念にあるからだと考えられる。

### 3. 身体意識

スタロバンスキー自身による「セネステジー」の定義は「身体意識小史」のなかで簡潔に示されているので、やはり確認のために見ておこう。

「小史」の冒頭でスタロバンスキーはヴァレリー『カイエ』の一節「ソマティスム身体主義（諸時代の終わりの異端）／生ける機械の崇拜、信仰」<sup>14)</sup>を引用し、「私たちは諸時代の終わりに到達したのか？ ヴァレリーによって告知された異端はほぼ公式宗教となった」<sup>15)</sup>と続けている。たしかに、ヨーロッパの歴史的文脈では、身体は長きにわたって忘れ去られ、20世紀になって再発見されたかのごとく、歴史学者たちはこぞって古代の文化が身体をどう扱ったかについて関心を寄せるようになった。しかし、そもそも人間が最初に知ったのは、身体のことではなかったか（「彼らは自分たちが裸であることを知った」、『創世記』3:7）。それ以来身体が忘れ去られたことはけっしてなかった、というのがスタロバンスキーの立場である。そして身体をめぐる人知の歴史をひもとくにあたり、「有益な一般化」のために「限定的な問題」に焦点を当てる。その問題こそが「固有の身体の内的知覚——セネステジー [la perception interne du corps propre — la cénesthésie]」<sup>16)</sup>である。

セネステジーは哲学、文学、精神療法、精神分析において現代の「感性 [sensibilité]」を構成する要素の一つと考えられるが、そこに至るまでにはいくつかの段階があるとスタロバンスキーは想定しており、それらがこの「小史」を構成している。ただし、「小史」は19世紀末の諸論争とそれらに対するフロイトの応答に多くの紙面が費やされているため、ここでは、第1回セネステジー講義を再構成するために必要と思われる事柄だけを掬いあげてみる。

古代ギリシアでは、ソクラテスの弟子であったキュレネのアリステイッポス（前435頃-前355頃）が肉体的快樂を究極の善としたことで知られる。こ

のアリステイッポスの弟子たちが「内的触覚 [toucher intérieur]」という言い方をしている。ケケロはそれを «tactus intimus»<sup>17)</sup> と訳し、さらにモンテーニュはケケロを踏まえて、「キュレネ学派は、外部によっては何も知覚されない、苦痛や快感のように内的な接触 [interne attouchement] によって私たちに触れたものが知覚されるだけだと主張した」<sup>18)</sup> と言っている。このように、苦痛や快感は、個別の感覚器官に帰せられるものではなく、「身体の感情 [passions du corps]」と名づけられる。これは、身体が「感じる、受ける、耐える、苦しむ [πάσχειν]」こと、という語源的な意味でとらえられている。ただし、上ですでに触れたように、伝統的には、「内部感覚 [sensu internus]」は「外部感覚 [sensu externis]」（視覚、聴覚、味覚、嗅覚、触覚）によって提供される情報をもとに、精神が自らのうちで展開する意識的活動のことを指す。アリストテレスにおいては、外部感覚によって提供される情報は「共通感覚 [sensu commun (sensorium commune, κοινὸν αἰσθητήριον)]」によって一つにまとめられてはじめて内部感覚に到達する。デカルトについては、「小史」で取りあげられているのは『情念論』で、知覚が次の三つに分類されることが指摘されている。① 私たちの外にある対象に私たちが関係づけるもの (23項)、② 私たちが自分の身体に関係づけるもの (24項)、③ 私たちが自らの精神 [âme] に関係づけるもの (25項)。このうちスタロバンスキーが特に取りあげようとしているのは②の「身体的感覚 [sensations corporelles]」で、具体的には、飢え、渇きといった自然な欲求の知覚に加え、痛み、熱さなど四肢において感じる「症状・変様 [affections]」である。スタロバンスキーによれば、デカルトは知覚活動を分析し、身体・世界・意識という三つの区分を設定する。日常の経験では、それら三つが共起したり重なり合ったりしている。この区分はその後の「セネステジー講義」のなかでも何度か適用されることになる。



#### 4. 中村の共通感覚

「スタロバンスキーのセネステジー」は今後も順次執筆を続ける予定だが、ここでは中村雄二郎の『共通感覚論』<sup>19)</sup>を取りあげ、注釈することで、「セネステジー」あるいは「共通感覚」に対する筆者自身の立場・姿勢を明確にしておき、ひとまず本論を閉じることにする。

まずはじめに中村は、「私たちの間の共通の日常経験の上に立った知であるとともに、一定の社会や文化という共通の意味場のなかでの、わかりきったもの、自明になったもの」<sup>20)</sup>としての「常識」を問うなかで、「常識」が「コモン・センス」の一面にすぎないということを指摘している。

たしかにコモン・センスには、社会的な常識、つまり社会のなかで人々が共通(コモン)に持つ、まっとうな判断力(センス)という意味があり、現在ではもっぱらこの意味に解されている。けれどももともと〈コモン・センス〉とは、諸感覚(センス)相わたって共通(コモン)で、しかもそれらを統合する感覚、私たち人間のいわゆる五感(視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚)に相わたりつつそれらを統合して働く総合的で全体的な感得力<sup>センセ</sup>、つまり〈共通感覚〉のことだったのである<sup>21)</sup>。

そうして中村はかなり大雑把に「コモン・センス」の意味の変遷をたどるのだが、最終的には、もともと「コイナー・アイステーシス」だったところの「〈共通感覚〉のこと」(強調筆者)に行きつく。

中村によれば、「社会的に人々に共通な判断力」という意味での「コモン・センス」は、「淵源を遡ればキケロなどのローマ古典にまで至ることができ」、18世紀イギリスで一般化した。「五感を貫き統合するもの、共通感覚」の「淵源」は「古代ギリシアのアリストテレス」の「コイナー・アイ

ステーシス *koinḗ aĩsthēsis*」であり、中世世界でも「センスス・コンムーン  
ス *sensus communis*」はこの意味が主だったが、近代世界では「底流として  
残ったにすぎない」<sup>22)</sup>。

「常識」の意味での「コモン・センス」の系譜として「ローマ古典―ルネ  
サンス人文主義」がひとまとめにされているのだが、「ローマ古典」と「ル  
ネサンス人文主義」を結びつけるのは「レトリック（修辞学、雄弁術）の重  
視」だという。ただし、「この場合、ローマ古典を代表するのは誰よりもキ  
ケロである」<sup>23)</sup>としながらも、「キケロのこの『弁論家について』やその他  
の著作でも、ことばとしてのセンスス・コンムーンスがなかなか見つから  
ない」<sup>24)</sup>と自ら告白しているように、起源の捏造とまでは言わずとも、か  
なりこじつけめいた議論になっている感は否めない。

中村は「コイナー・アイステーシス」が出てくるアリストテレスの『眠  
りと目覚めについて』（第2章455a）、『魂について』（第3巻第2章425a）、『記  
憶と想起について』（第1章450a）を要約するかたちで「感覚のすべての領  
野を統一的にとらえる根源的な感覚能力」としての「共通感覚」について  
解説し、さらにそこに「感性と理性を結びつけるもの」<sup>25)</sup>としてとらえる  
可能性を見出している。

それにしても、なぜアリストテレスに遡ってまで「共通感覚の考え方」  
を掘り起こさねばならないのだろうか。それは、「現在、知識や理論の問い  
なおしはそれを支える日常経験の自明性の根底にまで及んできて」<sup>26)</sup>おり、  
そうした「社会的な常識」を問いなおすために、「コモン・センス」（社会  
的な常識）は、「淵源」（アルケー）においては、「共通感覚」<sup>コイナー・アイステーシス</sup>だった、と  
いうことを示す必要があるからだろうか。そもそも、それほど簡単に、か  
つ随意に、「知識や理論」の「淵源」としてのアリストテレスに、まっすぐ  
遡ることは、はたして可能なのだろうか。アリストテレス以来の知の伝統  
は、たとえ一時期忘れ去られていたとしても、少なくとも「底流」として

は残っていて、私たちは（「私たち」が誰なのか、どの範囲まで「私たち」なのかという問題もあるが）、その遺産を脈々と受け継ぎ、引き受けてきたのだろうか。

中村は「共通感覚の考え方」に「現代における知の組み換えのなによりの手がかり」<sup>27)</sup>を見ている。『共通感覚論』が公刊されたのが1979年であることに鑑みると、「現代における知」とは、言語の問題に大きく関わるものだったはずだ。実際「共通感覚と言語」と題された章の結論部では次のように述べられている。

共通感覚は感性と理性の変換点であり、想像力の座であった。いいかえれば、その働きは身体を基礎として身体的なもの、感覚的なもの、イメージ的なものを含みつつ、それをことばつまり<sup>ことわり</sup>理のうちに統合することである。また、サブ言語としての身体言語からいわゆる言語への通路を開くことでもある。私たちの感性は共通感覚をとおして活性化され、整えられ、秩序立てられなければならない、また理性は共通感覚にしっかり根をおろすことが必要である。感性のいたずらな放散と理性の不毛な形式化とを免れるためには、共通感覚をいきいきと働かせることが大いに役立つはずである。[…] 語の自由な選択と結合<sup>ボシ・サンス</sup>による自由な言語活動は、デカルトやチョムスキーのいう理性や良識よりも、共通感覚の覚醒によってはじめてなされるからである<sup>28)</sup>。

揚げ足取りになるが、ここまできると「共通感覚」は言語との関係を問われるがゆえにかえってもはや語ではなく、それが表す意味でも概念でもなく、あたかも実体的存在であるかのように扱われている<sup>29)</sup>。アリストテレスの時代にもともとあった「共通感覚」は幾多の時代を通じて忘れ去られていた。それを現代において「再発見」し、「覚醒」させなければならない

い、というわけだ。アリストテレスは回復すべき起源、帰るべき故郷として提示されている。原点回帰を通じた「共通感覚」の実体化と「覚醒」の背後には、「知識や理論の問いなおし」、「現代における知の組み換え」というモチーフが控えている。

筆者はこうした中村の意志を共有してはいない。「知識や理論の問いなおし」が最重要課題であるとは思っていないし、「知の組み換え」が必要であるとも思っていない。中村の『共通感覚論』を一読して抱く素朴な疑問とは、社会的常識を疑うという、ある意味素朴な疑問から出発していながら、どうしてすぐさま「常識」を「コモン・センス [common sens]」と読み換え、「コモン・センス」を「センスス・コムーニス [sensus communis]」と読み換え、「センスス・コムーニス」を「コイナー・アイステーシス [κοινή αἴσθησις]」と読み換え、「コイナー・アイステーシス」を「共通感覚」と読み換えて、議論を始めなおすことができるのか、ということだ。これは翻訳の問題であり、言語の問題である。中村にとっては、それらの同一性あるいは連続性は自明であり、暗黙の前提、「常識」であるのだろう。だが、ここには日本語、英語、ラテン語、ギリシア語という少なくとも四つの言語がある。四つの言語それぞれが一つの言語なのかどうかという問題は置くとしても、インド=ヨーロッパ語で common = communis = κοινήなのかどうか、sens = sensus = αἴσθησιςなのかどうか、さらに二つの要素を組み合わせたときに、各言語においてその熟語がどのような意味ないし価値をもつのか、まず問われるべきだろう。素人目に見ても、ギリシア語の κοινή αἴσθησις からラテン語の sensus communis への読み換え（翻訳）は、相当の負荷がかけられているはずである。αἴσθησις と sensus は一見して語形がまったく異なっているし、communis にはギリシア語にはなかった要素 munis がある。

語源をひもとくなら、communis はたんに「共通の」という意味だけで

はなく、もともとは「責務を分かちもつ」を意味していたと推測される<sup>30)</sup>。これは com-munis と分析される要素のうち、munis が「責務を果たす」を意味したと考えられるからである。それから合成され、一般的な語彙となった immunis は「責務を果たさない、責務を免除された」を意味する。現代語では英語・フランス語の immune, immun が、common, commun と同様、「責務」の意味が希薄化・消失し、さらに使用範囲が限定されて、「免疫(性)の」という意味で用いられる。immunis は場合によって ingratus 「不快な、恩知らずの、感謝の念をもたない」と同義語とみなされるが、これは形容詞 munis と同語源の名詞 munus が「責務」と「贈り物」という二重の意味をもっているからである。モースの『贈与論』<sup>31)</sup>を参照するなら、munus に二重の意味があるように見えるのは現代の視点であって、もともとは「贈り物を与え返す義務」でありかつ「与え返さなければならない贈り物」という同一のことを表していた。してみると、与え返さなければならない「義務」の籠った「贈り物」を互いに与え返し合う行為が communicatio (communication) であり、「贈り物=義務」の共有・分有に関わるのが communis (common, commun) ということになる。さらに、そのような互酬関係の絆が、現代語で言うところの community, communauté あるいは communion ということになるだろうか。中村は common sense の「社会的な常識」という意味の「淵源」をキケロに求めたが、「社会」あるいは「共同体」の意味合いが色濃くなったのは、個人の思想(キケロ)によるものではなく、ラテン語への読み換え(翻訳)そのものによるのかもしれない。

「常識」にせよ「共通感覚」にせよ、インド=ヨーロッパ語の語彙から日本語(と呼ばれているもの)に翻訳する場合、あるいは逆方向に翻訳する場合には、なおさら連続性よりもまず断絶・差異性のほうがより強く感じられるはずではないだろうか。とりわけ「共通感覚」と翻訳したばかりのときには、まず「共通」と「感覚」の組み合わせに新奇さを覚えるのが常識、

すなわち現代の日本語の言語感覚というものだろう。むしろ新奇さの喚起こそが翻訳の意義と言っても過言ではない。新奇さは読者をアリストテレスへと差し向け、「共通感覚」を「感覚のすべての領野を統一的にとらえる根源的な感覚能力」<sup>32)</sup>と読ませるかもしれない。しかしその解釈も、「コイナー」を日本語の「共通」と読み換え、「共通」を「統合」と読み換えることで成り立っている。むろん「日本語」への翻訳と言っても、漢字を使っている時点ですでに外来語である。どこまで行っても純粋な日本語なるものはない。すべての言語、言語のすべては外来語の読み換え、すなわち翻訳から成り立っているとと言っても過言ではない。

中村には、言語どうしを比較・対比したときに浮かびあがってくる不透明な厚みのようなものが感じられない。「常識」を問いなおすなら、「コモン・センス」と読み換える前に、たとえば「識」が、仏教の根本思想である「空」を説く『般若心経』において、サンスクリット語の vijñāna の訳語であること、外来の外来語であることを指摘することもできたはずである。

「識」は原語 ヴィジュニャーナ (vijñana) の訳である。vi (分割して) + jñā (知る) という構成の語。ふつう六識に分けていう。眼・耳・鼻・舌・身・意という六種の認識作用が、形・声・香・味・触れられるもの・心の対象という六種の対象を認識する働きを総称してここで「識」という<sup>33)</sup>。

サンスクリット語もインド＝ヨーロッパ語族に属するわけだが、それから漢語（と言ってよいのか分からないが）への読み換えには、中村も多少とも非連続性あるいは違和感を覚えるだろうか。それともやはりすぐに自家薬籠中の物としてしまうだろうか。そもそも、中村にかぎらず、木魚のリズム(?)に合わせて、母語でもない言語に翻訳されたものを歌う(?)ことに

私たちはもう慣れ親しみすぎていて、違和感を覚えることすらなくっているだけなのではないのだろうか。

やや話が逸れてしまったが、たんに記号論的な、あるいは翻訳論的な批判をしたいわけではない。筆者の立場としては、むしろ「コモン・センス」を「常識」ではなく「共通感覚」と読み換えることに賛同したい。ただし、常識的に、現代の日本語の言語感覚からすると、「共通感覚」と言うときには、「諸感覚に共通する感覚」、「諸感覚を統合する感覚」とは読めない。なのでここは、ある意味ギリシア語からラテン語への読み換えにならない、さらに拡張するかたちで、あらゆる生命に「共通する感覚」と読みたい。これはたんに個人的な言語感覚によるものかもしれない、だとすると、たんなる思い込み、たんなる誤解ということになる。だが、誤解であることを承知で、あえてそう読みたい。

中村は『共通感覚論』の終章で、「残された問題」の一つとして「痛みと共通感覚の問題」をあげている。中村は「社会的な常識」から出発し、最後に「精神＝身体的な存在としての人間の受苦（パッション）の問題」、「人間の業の問題」、「共感（コンパッション）の問題」<sup>34)</sup>を残した。

共通感覚とは、その反省において他のすべての人々のことを顧慮する能力であり、他者の立場に自己を置く能力（カント）であってみれば、共感や共苦としての痛みや受苦の問題は、ほとんど共通感覚の問題と相接している<sup>35)</sup>。

一方、スタロバンスキーはセネステジーを論じるにあたり、痛み・飢え・渇きから出発している。だがいきなり直接「共苦」の問題に着手するわけではない。スタロバンスキーは最初から最後まで「社会的な常識」には向かわず、正反対のベクトルで、「固有の身体の内的知覚」の内奥へと沈潜し

てゆく方法をとる。しかしそれは、他者の「固有の身体の内的知覚」をなぞる作業であり、「固有の身体の内的知覚」について書く他者のテキストを読むこと自体が共苦の体験となるようなかたちでの共苦である。それゆえスタロバンスキーのセネステジーを読むことは、痛みや飢えや渴きを語る言葉に触れることでもある。

痛み・飢え・渴きはすべての人間、すべての動物、さらにはすべての生命に、共通する感覚である。21世紀において、地球規模で物事を考えるとき、痛み・飢え・渴きについて語る言葉を知り、痛み・飢え・渴きを共に苦しむ感覚をもつことは、意味のあることにちがいない。その先には、医療・食糧・水を、奪い合うのではなく、munus（贈り物=義務）として共に分かち合う、新たなcommunity, communautéあるいはcommunionの可能性が開けるかもしれないのだ。共苦の範囲を人間に限定する必要はない。アリストテレスは動物にも<sup>アイステーシス</sup>感覚があり、感覚があるところには苦痛と快楽もあると言った。植物にも栄養を摂取する能力があり、<sup>プシュケー</sup>魂があると言ったのだ。アリストテレスが知的伝統の権威ある「淵源」とみなされていて、それが「常識」となっているなら、真に受けるのではなく、逆手に取ればよい。重要なのは知的伝統でも「知の組み換え」でもなく、「共苦」のほうである。「共通感覚」が「公式宗教」となることを視野に入れつつ<sup>36)</sup>、中村もスタロバンスキーも触れなかった、あるいは触れたただけだった「共苦」を梃子にして、中村の終わりにスタロバンスキーの始まりをつなげるのが、この試論の掛金である。(続く)

#### 付 記

本論は、2023-2024年度中央大学特定課題研究費「セネステジーの概念および実践的適用についての研究」（金澤忠信）による研究成果の一部である。



注

- 1) 本論は、金澤忠信、「スタロバンスキーのセネステジー (1)」、『香川大学経済論叢』第92巻第4号、香川大学経済学会、2020年3月、195-209頁の続編である。
- 2) アリストテレス、『魂について』、第2巻第2章413a。スタロバンスキーはギリシア語原文から直接引用しているわけではないが、本論では次の版を参照した。*Aristotle, De Anima*, by R. D. Hicks, Cambridge University Press, 1907. 日本語訳としては、アリストテレス、『心とは何か』、桑子敏雄訳、講談社学術文庫、1999年、および『アリストテレス全集7』所収、『魂について』、中畑正志訳、岩波書店、2014年を参照した。なお本論では、重要と思われる用語を取りあげながら、いくつかの文にまたがっている箇所を要約するかたちで参照しているため、行数の指示は省略した。
- 3) ただし、触覚の対象が多様であることから、触覚は複数の感覚群なのか、その感覚器官は何なのかの問題になる(第2巻第11章422b-424a)。セネステジー講義と同年に公刊されたデリダのナンシー論でもそのことが議論されているが、ここでは示唆するだけにとどめる。Jacques DERRIDA, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000. [ジャック・デリダ、『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一・榊原達也ほか訳、青土社、2006年]
- 4) 『魂について』、第2巻第2章413b。
- 5) 同書、第2巻第5章416b。
- 6) 同書、第3巻第9章432a、第10章433a、第11章433b。
- 7) Cf. Jean STAROBINSKI, *Action et réaction*, Paris, Seuil, 1999. [ジャン・スタロバンスキー、『作用と反作用』、井田尚訳、法政大学出版局、2004年]
- 8) 『魂について』、第2巻第5章416b。
- 9) 同書、第3巻第1章425a。
- 10) 『アリストテレス全集7』、訳者による補注B(182-187頁)参照。
- 11) 『魂について』、第3巻第1章425a-425b。
- 12) 『アリストテレス全集7』所収、『眠りと目覚めについて』、坂下浩司訳、岩波書店、2014年、292-293頁。
- 13) ルネ・デカルト、『省察』、山田弘明訳、ちくま学芸文庫、2006年、218頁、註解320参照。
- 14) Paul VALÉRY, *Cahiers I (Pléiade)*, Paris, Gallimard, 1973, p. 1126. [『ヴァレリー全集カイエ篇4』、三浦信孝ほか訳、筑摩書房、1980年、16頁] 訳は筆者による。
- 15) Jean STAROBINSKI, «Brève histoire de la conscience du corps», *Revue*

- française de psychanalyse* (l'organe officiel la Société psychanalytique de Paris), vol. 45, n°2, Paris, PUF, 1981, p. 261; *Le corps et ses raisons*, Paris, Seuil, 2020, p. 65.
- 16) *Ibid.*, p. 261; p. 66.
  - 17) Marcus Tullius CICERO, *Academica*, II, xxiv, 76.
  - 18) Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Paris, PUF, 1965, p. 587.
  - 19) 中村雄二郎, 『共通感覚論』, 岩波書店, 1979年(岩波現代文庫, 2000年)。『中村雄二郎著作集V 共通感覚』, 岩波書店, 1993年。本論では基本的に岩波現代文庫版を参照する。
  - 20) 『共通感覚論』, 5頁。
  - 21) 同書, 7頁。
  - 22) 同書, 8頁。
  - 23) 同書, 164頁。
  - 24) 同書, 346頁, 注(第3章)13。
  - 25) 同書, 9頁。
  - 26) 同書, 9頁。
  - 27) 同書, 10頁。
  - 28) 同書, 213頁。
  - 29) 『ヴァレリー集成IV 精神の〈哲学〉』, 山田広昭編訳, 筑摩書房, 2011年, 297-312頁, 編訳者による「解説」参照。
  - 30) Cf. 金澤忠信, 「キケローの贈り物あるいはコミュニケーションについて」, 『言語態』第3巻, 東京大学言語態研究会, 2002年, 134-145頁。
  - 31) Marcel MAUSS, «*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*», *Année sociologique*, tome 1, 1923-1924, pp. 30-186; *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 143-279. [マルセル・モース, 『社会学と人類学I』, 有地亨ほか訳, 弘文堂, 1973年。『贈与論 他二篇』, 森山工訳, 岩波文庫, 2014年] Cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes — I. économie, parenté, société*, Minuit, Paris, 1969, p. 96. [エミール・バンヴェニスト, 『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集I』, 前田耕作監修・蔵持不三也ほか訳, 言叢社, 1986年, 90頁]
  - 32) 『共通感覚論』, 8頁。
  - 33) 『般若心経・金剛般若経』, 中村元・紀野一義訳註, 岩波文庫, 1960年, 22頁, 註12。
  - 34) 『共通感覚論』, 315頁。
  - 35) 同書, 315-316頁。

- 36) *communio* は、キケロにおいては「共同体 [communauté]」意味で用いられる。教会用語としては、「交感, 信徒共同体, 聖体拝領, 聖体の秘跡 [communion]」の意味で取り入れられた。また, 推定形ではあるが, \**communicare* が<sup>3</sup> (共に取る)「晩の食事を与える」を指す。A. ERNOUT & A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine — Histoire des mots* (4<sup>e</sup> éd.), Paris, C. Klincksieck, 1967. Cf. 「キケローの贈り物あるいはコミュニケーションについて」。

