神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

個体論(Ⅱ)：ドゥルーズの個保過程観について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2000-10-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 田中, 敏彦, Tanaka, Toshihiko メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/1453

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.

個体論（Ⅱ）——ドゥルーズの個体過程観について

田中敏彦

一、はじめに—要約と導入
二、ドゥルーズの個体過程観
三、個体と社会—支配形態論
四、暫定的結論—内包量的交流宇宙

一、はじめに—前稿の要約と本稿への導入

本稿は「個体論（Ⅰ）——スピノザの個体様態観について——」（『神戸外大論叢』第四十巻第2号・一九八九）の続稿である。まず前稿を振り返りつつ、個体論を問題として取り上げる理由、そしてスピノザの個体様態観の概略を確認し、本稿の主題であるドゥルーズの個体過程観への導入としたい。

①なぜ個体論か

私たちは身の周りのものをふつう個体（個物・個人individual/individu）として把握している。この机・この椅子・あの山・あの校舎、そしてそこにいるあなたやここにいる私、というように。私たちがその中で生きる常識的世界は個人であれ個物であれ個体から成立するところの、個体的世界である。「つながりをつくることによって、似たような多くのもののなかの唯の一つであったものがかけがえのない唯一のものになる」――これはサン・テグジュペリの『星の王子さま』で狐が王子さまに教える秘密であるが、ここには個体の二重性、「唯の一つでありながら唯一でもあるone of them but unique」という二重性が見事に語られている。この二重性は、個体と社会の二重性につながり、さらに生まれては死んでゆく個体的生命（ビオス）とそれ自体としては死ぬことなく永続してゆく生命全体（ゾーエー）の二重性につながっている（木村敏［1994:116-124］）。個体論は、こうした二重性を逆説として確認し続けてきたのだが、この逆説は、すでにつくられて存在している個体を前提にして思考する限り、あるいは個体から成立する常識的日常世界を前提にする限り、避け得ないと思われる。ならば、すでに個体として存在している個体から出発するのではなく、個体がつくられる過程そのものへ、したがって前個体的世界へと踏み込むことによって、個体論の新たなる問題設定が期待できるのではないだろうか。後に見るようにドゥルーズの個体論の特異性はこうした前個体的領域へと踏み込んだことにある。

②個体実体観と個体様態観

近代社会は封建的身分制度の枠組みから個人を解放することで成立したのであり、近代社会はその意味で少なくとも

建前の上では個人を基本的単位として成立している。社会的観点から言えば、個人は契約を結ぶ自由意志を持った独立自存の人間でありさえすれば十分であり、その個人を他ならぬその人たらしめている個性（「これ性【このもの性】」*）は無視すべき偶有性であろう（すなわちいくらでも交換可能な「唯の一人」）。逆に、個人の観点からは、私自身、そして私がつながりをもつあの人やこの人はむしろそのかけがえのない個性ゆえに「唯一の」価値があると思われるのだ。しかし、どちらの観点も、個人を独立自存した実体であり、個性とはこの実体が有する性質（社会的観点からは無意味だが個人的観点からは貴重な）であると把握している点では共通している。もちろん個人が生まれてから死ぬまで成長あるいは変化することはたしかだが、そのような変化にもかかわらず何か不変な実体が同一性を維持している、と把握している点では共通していると思われる。両者が共通に前提しているこのような個体観を前稿では個体実体観と呼び、デカルトがこのような個体実体観の典型として分析されたのであった。

ところが、デカルトによって近代的個人が哲学的に定式化された同じ十七世紀の西欧において、スピノザは、デカルト哲学の枠組み（実体・属性・様態）を踏襲しながら、まったく異なる存在論と個体論を提出したのであった。「それ自身によって存在しそれ自身よって思考されるもの」というデカルトの「自我＝思考を属性とする実体」の定義は、「アイデンティティをもった主体性としての（自由な）自我」という近代社会を構成する近代的個人像にふさわしい。しかし、デカルトの体系は、思考実体以外に延長実体と、神的実体を認めるなど、スピノザにとっては、不整合を残していた。実体の定義を厳密に考えるなら、実体は神すなわち自然のみであり、あらゆる個体＝存在者はその実体の様態であって、私たちの身体は神即自然の延長属性の一定の様態であり、私たちの思考は神即自然の思考属性の一定の様態であるということになる。しかも、よく誤解されているように、様態としての個体は自律性をまったくもたない泡沫の

ごときものではなく、スピノザが「個体の肯定的本質」と呼ぶ「本性」を有しているのである。スピノザは、「神即自然」の「本性」を《無限の力》によって定義したから、《万物は神の内に在》る以上、万物はそれぞれ自己の「本性」として神の「本性」である《無限の力》の一定部分を分有していることになる。私たちは前稿においてこうしたスピノザの個体観に近代的個人主義を支える個体実体観とは異なる可能性を見ようとしたのであった。

③ドゥルーズの個体過程観へ

ドゥルーズの個体論は基本的には、スピノザの個体様態観の延長上にある。しかしドゥルーズはスピノザの思考を、おそらくスピノザが想定した限界を超えて拡張している。

木村敏氏は『異常の構造』([1973:108-128])で、「常識的日常世界の世界公式」(第七章)という興味深い考えを提案している。彼は、私たちが自明なものとしてそこで安住している常識的日常世界を支える原理として、個物の個物性(この私は他の誰でもないこの私である)、個物の同一性(この私はいかなる場所でもいかなる時でも同一の私である)、世界の単一性(この私が住んでいるこの世界以外のほかの世界は存在しない)の三つの原理を挙げ、これらは結局世界公式「1=1」に帰着するのだ、と述べている。そして彼はこれらの原理が成立せず、世界公式が通用しない異常な世界を精神分裂病の世界として規定するのである。こうして「自己の個別化の原理の障害」** という彼の精神分裂病の定義が生まれる。木村氏は、世界公式は我々の生存欲求それ自体の基本公式であるとして、精神分裂病の世界を異常な反生命の世界としてあくまで否定的に捉えている。これに対し、ドゥルーズ哲学は、精神病としての精神分裂と精神分裂過程を区別することによって(前者は後者の中断によって生じる、とされる)、精神分裂病の積極的可能性を主張する

（『アンチ・オイディプス』）。常識的日常世界の外には異常で病的な世界だけがあるのではなく、別の異なった生き方・考え方が、より自由で創造的な生と思考が可能な世界（差異と反復の世界・ディオニュソス的世界・逆識の世界）がありうることを、存在論・論理学・倫理学のあらゆるレベルで示すこと、――これこそがドゥルーズ哲学の画期的な意味であると思われるのである。

ドゥルーズによれば哲学は真理の探求ではなく新しい生の可能性と新しい思考の可能性の探求である。第二章では、そのスピノザの個体観をさらに徹底させたドゥルーズの個体論を検討し、ドゥルーズ哲学の重要な一面を解明することを試みたい。

＊備考 1――「これ性haecceitas」について

ドゥンス・スコトゥスが「個体化の原理」として提案した概念で、「白」という形相（＝質）がこの壁の白さあの顔の白さという様々な内包量的な差異をもつように、それぞれの個体は「これ性【このもの性】」をもつ。この点については前稿『個体論（I）』の注（19）を参照していただきたい。ドゥンス・スコトゥスはスピノザ―ニーチェ―ドゥルーズと続く「存在の一義性」の系譜の創始者にあたる哲学者であるが、ドゥルーズが「これ性」を概念として取り上げるのは『千のプラトー』以後である。

＊＊備考 2――「個別化の原理principium individuationis」について

個体を個体たらしめ他の個体から区別する原理で「個体化の原理」とも訳されるが、これが議論の対象になったのは、中世のトマス・アキナスやドゥンス・スコトゥス以後である。木村敏が精神分裂病の定義において念頭に置いているのは、『悲劇の誕生』のニーチェが言及している「個別化の原理」である。すなわち「アポロン的なるもの」は「個別化の原理」によって支えられているのであり（《アポロンを個別化の原理の壮麗な神殿と呼ぶこともできよう（ニーチェ［1871→1993: 35］》、「ディオニュソス的なるもの」は、「個別化の原理」を崩壊させることによって個体を破壊し、根源的一者へと溶解

せしめるのである（《個別化の原理の同一の崩壊に際して人間、否自然のもっとも内奥から湧き上がる歓喜に満ちた恍惚（同）》）。ここでいう「個別化の原理」は『悲劇の誕生』のニーチェがショーペンハウエルから継承したもので、現象の形式としての時間と空間である。「存在の一義性」の系譜にたつ哲学者が「個体化の原理」とみなす「内包量的差異」は、空間と時間そのものを構成するより根源的な原理である。注意すべきは、『悲劇の誕生』のニーチェが、「アポロン＝個別化の原理＝コスモス」と「ディオニュソス＝根源的一者＝カオス」の対立という神話的・宗教的図式にまだとらわれていたことである。

二、ドゥルーズの個体過程観

①ドゥルーズ哲学の地図

ドゥルーズ哲学は、常識と良識の支配する「経験的領野（表象の世界）」（＝個体から成立する常識的日常世界）の「外」に「無差異の混沌」だけが拡がっているのではなく、「超越論的領野」と呼ばれる未知の領域が存在する事を示し、その領域を縦横無尽に探検（開拓と測量）して、新しい思考と生の可能性を私たちに与えた、と特徴づけていいであろう。言い換えれば、ドゥルーズ哲学は、秩序化されたコスモスの「外」には無秩序なカオスしかないという神話的・宗教的世界観に対して、カオスモス（ジェームス・ジョイス）と呼ぶべきであるような実在領域をエレメント（本領）としているのである。本稿は、ドゥルーズ哲学という広大な領域のなかから、「個体化の問題」を取り上げて、その地図のなかのほんのわずかな領域を探査する試みである。それは前個体的前人格的個体化過程の領域である。

②「存在の一義性」と「個体化の原理」

ドゥルーズ哲学のもっとも根源的ヴィジョン――《千の声をもった多様なものに対して唯一の同じ声、すべての波しぶきに対して唯一の同じ大海、すべての存在者に対して唯一の存在のどよめき。そのためには、各々の存在者、各々の波しぶき、各々の声が過剰な状態すなわち差異に到達しなければならない。その差異は、各々を移動させかつ変容させ、そして動的な先端で回転しながら各々を回帰させるのである。(Deleuze [1968:389])》この存在論的ヴィジョン(「存在の一義性」)に対比されるのは「存在の類比性」であり、この二つの存在観の対比がドゥルーズ哲学の基本構図である。

「存在の類比性」においては、差異は類と種すなわち概念的差異として表象され、そのような概念的差異に従って分割された存在のなかに存在者は分配される(植物界/動物界・爬虫類/哺乳類・類人猿/人間・男/女・大人/子供・等々――「定住的分配」)。《したがって、類比性の観点からはすべてが媒介と一般性において――すなわち概念一般の同一性と最も一般的な諸概念間の類比性において――類と種の中間的領域で捉えられることに不思議はないであろう。そうすると類比性は不可避的に出口のない困難に陥ることになる。つまり、類比性は存在を特殊な存在者に本質的に関係づけなければならないと同時に、それらの存在者の個体性を構成するものが何であるのか規定することができないのだ。というのも、一般的なものに適合するもの(形相と質料)だけを特殊なもののなかに取り入れているのに、類比説は個体化の原理をすでに構成された個体の形相ないしは質料のうちに探しているからである。(Deleuze [1968:56])》

これに対して、「存在の一義性」においては、存在者は概念的差異に従って仕切られていない開かれた存在の上にばらまかれるのであり(「遊牧的分配」)、唯一の同じ意味で存在する(したがって存在者間の階層は否定される)。ではこ

の一義性の観点からは、「個体化の原理」はいかに規定できるであろうか。《一義的存在は個体化の諸要因に本質的かつ直接的に関係すると我々が言う時、個体化の諸要因とは経験的領野のなかですでに構成された個体をもちろん意味していない。それは、超越論的原理として、すなわち個体化過程と同時に働き、個体を一時的に構成しもすれば解体し破壊しもすることができる、可塑的かつアナーキーな遊牧的原理として、個体のなかで作用しているもの、つまり、ある個体から他の個体へと移行し、形相や質料の下を往き来し交流する、存在の内的諸様態のことを意味している。(Deleuze [1968:56])》

③「個体化の原理」としての「内包的差異」

「個体化の諸要因」すなわち「個体化の原理」は「内包的差異(内包量あるいは強度とも呼ばれる)」にほかならない。しかしこの「内包量」を検討する前に、個体化過程が、潜勢的な「理念(微分的諸関係とそれらに対応する諸特異点)」とすでに経験的領野において構成された現勢的個体をつなぐ現勢化の過程の一部であることを確認しておこう。《世界は卵である。(……)微分化—個体化—演劇化—(種と組織への)分化。卵のなかに内折された内包的差異は、まず、現勢化すべき潜勢的素材として微分的諸関係を表現する。この内包的個体化領野は、これらの微分的諸関係が、時空的ダイナミズム(演劇化)に具体化するように規定し、これらの微分的諸関係に対応する様々な種(種への分化)と、これらの微分的諸関係のもつ諸特異点に対応する組織的諸部分(組織への分化)とに、具体化するように規定するのである。(Deleuze [1968:323])》

外延量は分割しても性質が変わらない。質はむろん分割することはできない。内包量は分割すると性質が変わる量で

あり、外延量と質の両方を生み出す差異である。純粋な現勢性としての「分化」が質的分化と外延的分化に区別されるのはそのためである。人間の場合には、生物的分化（人間という種への分化と人間の身体組織への外延的分化）に加えて心的レベルでの分化を、「形相としての我」（種への質的分化）と「素材としての自我」（組織への外延的分化）として考えることができる。内包量は「内折（内に折り畳むこと）」から「外折（内に折り畳まれたものを外に折り拡げること）」することによって外に延長し、ついには経験的領野では質と延長となって消滅してしまう。

質や外延に分化する以前の超越論的原理としての内包量を、ドゥルーズは「内包空間」と呼ばれる「深さ」として定義し（この「深さ」は、右－左を区別できる横（一次元）や高－低を区別できる縦（二次元）と同列の、地－図を区別できる深さないし奥行（三次元）ではなく、それらすべての延長を含む「根源的深さ」である）、この「深さ」に「内包（折）する差異」と「内包（折）される距離」という二つの側面を区別する。「内包される距離」は、「内包する差異」が内に折り畳み包み込んでいる当のものである。「個体化要因」とは、ある特定の種に特有の微分的諸関係と諸特異点を明瞭に表現する「内包する差異＝個体化する差異」と、それ以外のすべての微分的諸関係と諸特異点を漠然と表現する「内包される距離＝個体的差異」の総体である。発生学は内包量による個体化過程の具体的モデルとして重要であるが、個体化過程は誕生とともに完了するのではなく、生きている限り我々は、このような内包量を「内折」の状態で保持し続け、個体化過程を繰り返すのである。個体化過程は、人間という種や身体組織、そして我や自我という「分化＝外折」に先行し、個体化要因としての内包量の内包し内包される性質によって他のすべての個体（他の個人だけでなく、動物や植物、鉱物までも）と交流するのである。〈これらの個体化要因は、互いに内包したりされたりしながら、個体化領野を通じて互いに交流し続けているのであり、その運動において自我の素材も我の形相もともに激しく動揺させる

のである。個体化は、周辺や余白を楽しみながら、動的にかつ異様に柔軟に偶然に左右されつつ進行するのだ。なぜなら、個体化を推進する内包量は、ほかの内包量を内包し、またそれらに内包されて、すべての内包量と交流しているからである。個体は決して分割不可能なものではない、個体は性質を変えながら自己分割し続けている。(Deleuze [1968: 331])》

④モナドロジーからノマドロジーへ

経験的領野に出現する温度や速度は質や延長と混交した状態の内包量であって、超越論的原理としての純粋内包量ではない。しかしドゥルーズ哲学の超越論的原理ないしは領野は経験を超越したものを意味しない。通常ならざる高次の経験によって探検され測量されるべきものである。ドゥルーズ哲学が「超越論的経験論」と呼ばれるのはそのためである。《純粋状態の内包量の精神分裂的経験が存在する(……)器官なき身体は卵である(Deleuze&Guattari [1972: 25-26])。》発生学的「個体化過程」は社会的政治的な「精神分裂的過程」として、「個体化領野」は「器官なき身体」として、新たに社会的政治的次元を加えて思考されていくことになる。「概念的差異」による境界線のなかに個体を囲い込む定住的分配の観点からは、男性の女性化・人間の動物化などは模倣か比喩(類比の二つの形態)としてしか把握されないが、遊牧的分配の観点からは現実の個体化過程、すなわち内包し内包される内包量の交流である(二の②の引用にある「過剰な状態、すなわち差異」とは内包量のことである)。

他のモナドと交流しない閉ざされた不可分割者としてのライプニッツのモナドとは異なって、ドゥルーズの個体としての卵は内包量を通じて他の個体と交流する開かれた個体であり、かつそうした交流を通じて性質を変えるという意味

で、不可分割者ではない。個体は個体化過程によって破壊されては構成される一時的な滞留地にすぎない。ライプニッツの「単子論（モナドロジー）」はドゥルーズによって「遊牧論（ノマドロジー）」に変容したのである。

三、個体と社会——支配形態論

ここで直ちに「遊牧論」に検討の歩を進めるのではなく、一つの迂回路を辿ることによってドゥルーズ哲学とヴェーバー社会学の思いがけない連関に触れておきたい。というのも、山之内靖氏の一連の論考（とりわけ『ヴェーバーとニーチェ』と『マックス・ヴェーバー入門』）が、いわばヴェーバー解釈のパラダイムチェンジを起こし、西欧社会の近代化＝合理化（Rationalisierung）の賛美者という広く流布したヴェーバー像から、西欧的近代をギリシア的古代によって相対化し批判する、まさしくニーチェ的ヴェーバー像への転換を成し遂げたことによって、ニーチェのいわば兄弟弟子としてドゥルーズとヴェーバーを捉えるような視野が開かれたからである。

①「支配の社会学」

たとえば山之内氏は従来十分に検討されてこなかったヴェーバーの「古代農業事情」について次のように述べている。

《従来のヴェーバー学は、（……）、新版『古代農業事情』を単なる社会経済史上の著作とみなしてきた。しかしそのような扱いは本書のもつ方法的革新にふさわしいものではない。本書は、ニーチェが『権力への意志』で呼び掛けた「支配秩序の比較類型学」に呼応し、ニーチェの方法にもとづいて社会学に向かおうとする最初の試みであった。》（山之内

靖［1993:267-8］）

《ニーチェが『権力への意志』で呼び掛けた「支配秩序の比較類型学」》というのは、『権力への意志 Wille zur Macht』四六二節（Nietzsche:［1996:323］）に、《原理的諸革新（……）社会学のかわりに支配形態論 prinzipielle Neuerungen.（...）An Stelle der Soziologie, eine Lehre von Herrshaftsgebilden》とあるのを踏まえている。

そうするとヴェーバーの有名な『支配の社会学』の三理念型＊の背後にニーチェ的発想があったことになる。たしかに、次のようなヴェーバーの発言は、「アンチ・オイディプス」と『千のプラトー』のドゥルーズ&ガタリに極めて近いが、両者の背後にあって両者を結びつけているのはニーチェなのである。《貨幣鋳造などのような技術的手段の創出よりも、民族の全体的習慣に一層持続的な影響を与えるのは、支配の構造が――それが呼び起こす「心情」を通じて――およぼすところの影響である。》（ヴェーバー［1997:387］）

＊補注　支配の三理念型とは、伝統的支配（「永遠の昨日」の支配・「昔から存在する秩序と支配権力との神聖性を信ずる信念」）・カリスマ的支配（「支配者の人格と、この人格のもつ天与の資質（カリスマ）とに対する情緒的帰依」）・合法的支配＝近代官僚制（《最も純粋な型は、官僚制的支配である。根本概念は、形式的に正しい手続きで定められた制定規則によって、任意の法を創造し・変更しうる、というにある。（山之内靖［1997:210］）》）である。

②『アンチ・オイディプス』の社会体＝支配の諸形態（formations de la souveraineté）

「資本主義と分裂症【精神分裂】」の第一巻『アンチ・オイディプス』（一九七二）と第二巻『千のプラトー【平原】』（一九八〇）、その総題が示すように、政治経済学とリビドー経済学、「現実を生産する社会的生産」と「幻影を生産す

る欲望的生産」、マルクス主義と精神分析学、要するにマルクスとフロイト、を結合しようとする試みである。

《この研究の冒頭から我々は次の二つのことを同時に主張してきた――すなわち社会的生産と欲望的生産は一体であること、しかし両者は体制の差異を有すること、である。したがって、生産の社会的形態は欲望的生産に本質的な抑制をおこなうが、しかしまた欲望生産（「真の」欲望）は生産の社会的形態を吹き飛ばすような潜勢力をもっているのである。だが、抑制〔社会的抑圧〕もまた欲望される以上「真の」欲望とは何であろうか？両者〔社会的生産と欲望的生産〕をいかに区別すべきだろうか？（Deleuze & Guattari [1972:138-9)》「体制の差異」とは「大きさ【スケール】の差異（モル的／分子的）」にほかならない。《我々は次の二つのことを同時に言わなければならない――社会的・技術的機械は、歴史的に限定されたモル的諸条件において、欲望諸機械の集合体にすぎないということ、そして欲望諸機械は、限定する分子的諸条件において把握された社会的・技術的機械であるということである。（同:478)》

《社会的生産は特定の条件下での欲望生産にほかならない。（同:36)》欲望生産（欲望機械＝分子的多様体）を社会的生産（モル的集合）に転換する「特定の条件」とは何であろうか。《これらの特定の条件とは、社会体あるいは充実した身体としての群生諸形態であり、こうした諸形態のもとで分子的多様体はモル的集合を構成することになるのである。（同:411)》この「社会体 Socius」こそ、欲望生産＝分子的多様体を社会的生産＝モル的集合へと《全体化し、統一化し、意味化する「支配の諸形態（Herrschaftsgebilde）（同:411)》と呼ばれているものだ。『アンチ・オイディプス』は社会体として「大地の身体（原始共同体の支配形態）」・「専制君主の身体（王権国家の支配形態）」・「資本――貨幣の身体（近代社会の支配形態）」の三類型を区別しているが、これらがヴェーバーの支配の三類型にほぼ対応していることを見てとることはたやすい。

③祭司と騎士／国家装置と戦争機械

さらに山之内氏は、ヴェーバーのなかにすぐれてニーチェ的主題が鳴り響いていることを指摘している。それは祭司階級と騎士階級の対立葛藤という主題である。ペルシャ戦役の際に「デルフィの神託」はペルシャへの降伏を勧めた、というエピソードの裏に、ペルシャと結託してギリシャの支配権を握ろうとする祭司階級の思惑をヴェーバーは想定している。ペルシャは既存の宗教的権威を温存しそれを支配の道具にするのが常であったからである。山之内氏は『ニーチェとヴェーバー』第五章『「デルフィの神託」覚え書より』で次のように述べている。

《「ギリシャ社会の決定的な転回点をなすものは、戦士的な都市分立主義 kriegerischer Stadttepartikularismus の発展、とりもなおさず『ポリス』という特徴的な類型の発展である。オリエントがギリシャのポリスに類するものを生みだしえなかった理由として、ヴェーバーは次の三点をあげる。第一に、オリエントでは都市の全存立が運河の構築・灌漑と密接にむすびついていたため、統一的に指導された官僚制を必要としたこと、第二に、個人が共同経済に厳しく縛られていたという事情に規定され、生活に対する宗教的伝統の支配が強かったこと、またそのためにそのために政治的権力にまで成長した祭司支配が成立したこと。第三に、しばしば外国人支配者によって武装解除され、国民性を失ったことである。

ギリシャではこれと反対に、王権は次第に弱められてゆき、最終的には、防衛義務ならびに政治権力は「武装自弁の農耕市民」の手に移されることとなった。ギリシャ文化の非宗教性――「あのまったくの世俗的文化」――は、オリエントの宗教文化と著しい対照をなしている。(……)

「軍事的門閥は、オリエントにおいては結局どこにおいても王の官僚制と神政政治との同盟軍に屈したのであるが、

ギリシャにおいては王と祭司に対して優位を占めたのであった。」（山之内［1993:255-256］）》

ギリシャにおける内在性の領野（宗教的・神話的・政治的超越性からの離脱した自由な空間【原始共同体と王権社会の間に出現したポリス】）こそが、友愛【ピリアー】と競争【アゴーン】を社会関係の原理とする社会を出現させ、法廷での弁論・政治家の演説・オリンピック競技、悲劇の競演、等々だけでなく、哲学をはじめとする諸学問をも生み出したのであった。しかし、なぜそのような内在性の領野がほかならぬギリシャに出現したのか？それはその内在性の領野をつくりだし維持する勢力、神託に逆らってもペルシャに戦いを挑み勝利するだけの勢力、すなわち「武装自弁の農耕市民」が存在したからである。逆に《高度な組織性を発揮する祭司身分が、官僚の教育を通して行政管理機構を掌握し、軍事貴族＝戦士市民の政治的自律性を死滅させてしまった体制（山之内［1997:184］）》をヴェーバーはライトゥルギー国家と呼ぶが、オリエントのみならずギリシャもヘレニズムにいたってライトゥルギー国家化し、近代西欧も一種のライトゥルギー国家と化しつつあるというのが、ヴェーバーの診断であった。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾に出てくる「末人たち」すなわち「精神なき専門人、心情なき享楽人」はいうまでもなくツァラトストラからの引用であった。

《祭司階級に対する批判勢力であった軍事貴族＝戦士階級とその歴史的命運にこれほどヴェーバーがこだわるのを見る時、我々はそこに、ニーチェとの共鳴関係を考えずにはいられないであろう。何故ならば、古典時代のギリシャ思想に関する深い造詣をベースとして、ニーチェはその全精力をあげて祭司階級批判にたずさわったからである。言うまでもなく、ニーチェとヴェーバーの両者が共有する祭司階級批判への関心は、現代文化を特徴づける押しとどめ難い知性的合理化の行方と関わっていた。現代において祭司階級は、その宗教的性格を拭い去った姿をとって、すなわち知的テ

クノクラートないし学者として現れる。かつて古代世界において祭司階級と激しく争った軍事貴族＝戦士階級に相当する社会階層は、現代において、いかなる姿をとって現れうるであろうか。（同:232）》

《かつて古代世界において祭司階級と激しく争った軍事貴族＝戦士階級に相当する社会階層は、現代において、いかなる姿をとって現れうるであろうか。》この問いへの答えを、我々はドゥルーズ＝ガタリの「遊牧論」に見出すことができる。ニーチェ――ヴェーバーの祭司階級と騎士階級の対抗関係は、ドゥルーズ＆ガタリの国家装置と戦争機械の対抗関係（これはドゥルーズ哲学の基本構図である定住的分配と遊牧的分配の変奏である）によって引き継がれているのである。次の引用では、国家装置と戦争機械の対抗関係は将棋と碁の関係として記述されている。《将棋の駒の総体はコード化されていて、各々の駒は、駒の動きや位置、そして駒同士の敵対関係を規定する内的本性つまり内的諸特性を備え、名前と資格を与えられている。したがって、桂馬は桂馬、歩兵は歩兵、飛車は飛車のままで変化しない。（……）これに対して、碁石は、米粒というか錠剤というか、要するに数的単位に過ぎず、無名の機能、集団的ないし三人称的機能しかもたない。《それ》は進む、それは一人の男でも女でも、一匹の蚕であっても象であっても差し支えないのである。碁石は主体性を越えた機械性作動配置の要素であって、ただ状況によって作り出される以外の内的特性など備えていない。（『千のプラトー』・「遊牧論――戦争機械」より）》（Deleuze & Guattari [1980:436]）

＊備考　ニーチェヴェーバーの祭司階級と騎士階級の対抗関係は、ドゥルーズ＆ガタリの国家装置と戦争機械の対抗関係によって引き継がれているというテーゼは、それ自体厳密に証明されるべき仮説であるが、ここでは簡単に以下のことを補足しておきたい。ドゥルーズ＆ガタリの国家装置／戦争機械の類型は、ドゥルーズ哲学の基本的枠組みである「存在の類比性（閉ざされた空間を分割して存在者を分配する＝定住的分配）」／「存在の一義性（開かれた空間を分割せずに存在者を分

配する＝遊牧的分配）」の対立・葛藤の図式のヴァリアントであって、条理空間／平滑空間、ツリー／リゾーム、なども同工異曲である。右の本文の引用は、将棋／碁という形で国家装置と戦争機械の類型的対立を示しているわけだ。その他、この類型的対立の構図は、科学の領域においては、ユークリッド的幾何学を典型とする王道科学とアルキメデスの物理学を典型とする遊牧的マイナー科学の対立として、すなわち永遠不変のイデアをモデルとする定理的方法と生成変化を対象とする問題提起的な方法との対立として、あるいは、ゴチック建築における石の切り方の対立として（雛形ないしモデルにしたがって石を切るのか、石の特異性にしたがって漸近的に切るのか）、現れる。しかも、例えば後者の場合、ゴチック建築を管理し支配しようとする国家や教会の側と、各地を放浪しながら建設する職人団体との政治的対立葛藤を伴っているのである。

四、暫定的結論――内包量的交流宇宙

①前個体的前人格的プロセス

個体性と人格性を超えること、すなわち近代的個人を超えること、超えるというよりそれとは異なったあり方を発見することは、ニーチェ以来の哲学の課題である。しかしそれは個人が個人を超えた共同体や社会に吸収され合体されるという前近代的な解決に終わることがいかに多いことか。構造主義の難点の一つはここにあったのだ。構造とは個人を超えた社会的文化的な規則以外のものではない。個人や主体や自我というものは哲学の第一原理であるどころか、様々な構造によって規定されたものでありながら自立性の幻想を伴って形成されるということを、ラカンもアルチュセールもレヴィ＝ストロースもフーコーもそれぞれの仕方で明らかにしたのであった。だがドゥルーズの独自の解決は、個体性や主体性を超個人的な構造へ超越するのではなく、個体を個体化過程という前個体的前人格的プロセスへ向かって思

索と経験を移動させたところにある。

《何かを自分自身の名〔固有名〕において語るということは、非常に奇妙なことである。というのも、人が自身の名で語るのは、人が自分を自我や人格や主体として見なすときでは全然ないからだ。それとは逆に、個人が真の固有名を獲得するのは、脱人格化のきわめて厳しい鍛錬の果てで、彼を端から端まで貫く様々な多様体へと、彼を駆けめぐる様々な強度＝内包量へと自分を開放するときである。》

(Deleuze [1990:15-6])

②内包量的交流宇宙

《わたくしといふ現象は
　假定された有機交流電燈の
　ひとつの青い照明です
　（あらゆる透明な幽霊の複合体）
　風景やみんなといっしょに
　せはしくせはしく明滅しながら
　いかにもたしかにともりつづける
　因果交流電燈の
　ひとつの青い照明です》

『春と修羅』の序の冒頭部分は、ドゥルーズの個体化過程（＝前個体的前人格的プロセス）と、過程化した個体同士の交流する宇宙（これを「内包量的交流宇宙」と名付けよう）の、見事な表現として読むことができる。ドゥルーズの「存在の一義性」と、「存在の祭り」あるいは「存在という新鮮な奇蹟」と見田宗介が特徴づけた宮澤賢治の存在論は、同じ類型（汎神論）に属する。したがって、彼等の個体論がきわめて似通っているのは当然である。しかし、個体が過程化する、あるいは個体が個体化過程に入るとは、どのような事態であるのか。それは個体から成立する日常的常識的世界から脱出することであり、自我や人格や主体から解放される事態であるが、宮沢賢治はそれを「にんげんの壊れるとき」と呼んでいる。

宮澤賢治の『小岩井農場』の一節《幻想が向こうから迫ってくるときは／もうにんげんの壊れるときだ》を注釈して、見田宗介は次のように述べている、――《〈力にみちてそこを進むもの〉だけが、自分の「世界」に裂け目をつくって未知の空間に出で立ってゆくことができる。そこは〈がいねん化〉のはたらく以前の、すべてがあるがごとくにあり、かがやくごとくにかがやいている場所である。賢治ととし子、生きているものと死んでいるもの、人間とあらゆる生命、人間とあらゆる非生命とをわけへだてている障壁をつきやぶる武器は、わたしたち自身の内にあるナワールの力であった。今ある〈わたくし〉のかたち（ルーパ）に執着して自衛する力としてのトナールにとって、そのことがくらくおそろしい力にみえるだけである。それはわたしたちが〈外に出る〉こと、万象の同帰するあの光の中に身をさらすことの、恍惚と不安がひとつのものであるような戦慄を表現している。》（見田宗介[1984→1991:189-191]）トナールとは「話すことによって世界をつくる社会的人間」であり、ナワールとは《この〈トナール〉というカプセルをかこむ大海であり、存在の地の部分であり、他者や自然や宇宙と直接に「まじり合う」わたしたち自身の根源である》（同:187）。そしてルー

パとは、「宇宙の粒子であり波であるものの終わりのない戯れ（リーラ）がひととき生みだしていくつかの間の形態」のことである（真木悠介［1993:175］）。

しかし、ルーパとリーラ、トナールとナワール、個体・自我・主体と前個体的前人格的個体化過程の関係は、けっして個人的問題ではなく、第三章で確認したように、個体化過程を中断し個体へと統一化し全体化するのが支配諸形態である以上、個体を過程化することは存在論的意味をもつとともに政治的意味をもつのである。

引用文献　引用は（著者名［発行年:頁数］）と表記する。

木村　敏　1994『心の病理を考える』（岩波書店）
1973『異常の構造』（講談社）
Deleuze,Gilles　1968 Différence et Répétition（P.U.F）
1969 Logique du sens（Minuit）
1990 Pourparlers（Minuit）
Deleuze&Guattari　1972 L'Anti-oedipe（Minuit）
1980 Mille Plateaux（Minuit）
Nietzsche　1996 Wille zur Macht（Kröner）
ヴェーバー　1997『支配の社会学』Ⅱ（創文社）
宮澤賢治　1979『新修宮澤賢治全集第二巻』（ちくま書房）
見田宗介　1984→1991『宮澤賢治――存在の祭りの中へ』（岩波書店）
真木悠介　1991『自我の起原――愛とエゴイズムの動物社会学』（岩波書店）

山之内靖
1993『ニーチェとヴェーバー』（未来社）
1997『マックス・ヴェーバー入門』（岩波書店）