

アランのシーニユ論

河津邦喜

フランスのモラリスト、アラン（本名エミール・シャルティエ）は、日本ではポール・ヴァレリーなどと比べられる文学者として論じられることが専らである。しかし、フランスではデカルトの伝統に連なる主知主義的哲学者、それもレオン・ブランシュヴィックのような観念論的主知主義とは異なる、意志的・現実的な哲学を体現した人として、位置づけられている⁽¹⁾。彼から影響を受けたサルトルやメルロ・ポンティといった戦後第一世代の哲学者の時代から、フーコー、ドゥルーズ、デリダといった第二世代の時代に移ることで、アランの哲学について云々することはなくなってしまうが、もう一度新しい観点から彼の哲学について考えてみたい。

一

アランによると、デカルトは「精神 (*esprit*)」をそれ

以外のすべてのものから最も厳密に区別した人である。

「デカルトのどんなに小さな思考にもこの目覚めがある。真実にしたがって夢見ることへの恐れがある。けれども、それ以上に、絶対的に人を欺く霊の想定にまで断固として進むこの最初の歩みでは、精神のあらゆる力が一度試みられている。そこでは悟性は乗り越えられ、これが理解するということである。精神は疑いのほかに、すなわち疑いえない疑いのほかにはいかなる機能も手段もなしに、精神自身に発見される」⁽²⁾。

しかも、デカルトはそれによって精神を実体化するどころか、このような区別する己れの意思そのものによって初めて、精神は存在しうることをよく知っていた。

「私の見るところでは、デカルトはすぐ行動をとる人であり、決断に富み、大旅行者であり、どんな見物にも好奇心があり、常に知覚を求める人だったから、精神は

何も始めるものではなく、私たちの徳も決意も、思考さえも、その最初の出発点は自然性の動揺の中にあること、それは一度だけではなく、常にそこに出発点があることを、どんな人よりもよく感ずることができたに違いない⁽³⁾。

アランにとり、デカルトの哲学とは、身心二元論や機械論といったあれこれの理論ではなく、いかなる真理、いかなる明証性にも従うことを拒絶して、逆にそれらを「精神の法則に従って作り出す」⁽⁴⁾よう、自らに強いることである。このようにアランは、世界を説明する理論を提示するかわりに、何を考えるにせよ、真に「考える」よう命じる。なぜなら、「我々の思想は絶えず転落して、次第に観念になり、観念らしきものになり、映像となるからである」⁽⁵⁾。

しかし彼は、そのような純粹精神はあらゆる所与からの分離の運動でしかなく、それ自身のうちに何らの内実も決して持つてはいない空虚さそのものであることを、よく知っていた。(彼はそれを「茨の道」、「砂漠」になぞらえる。サルトルの、意識を「無化」の運動とみなす発想は既にアランにはつきり現れている)。その運動は、呵責ない自己批判であり、我々に絶えず苦痛を与える。その例として、彼はプラトンを挙げる。

「プラトンには何か行き過ぎたものがあり、また無理

なものさえあって、それは不満な人の哲学である。不満とは自分に対する不満という意味である。純粹なアイデアを考えなくてはならないのに、それができない。できないということを知り、しなければならぬということを知る。そういうのは不安定な立場であって、そこからまた下降する危険がある」、「プラトン学派になろうとすると疲れてしまう。これがアリストテレスの意味するものである」、「これと同じように、近代のプラトン哲学であるカント哲学からは、誰もが逃れ出ようとして『それでも世間にしたがって考えたり振る舞ったりしなければならぬ』と考えるのである」⁽⁶⁾。

ここからアランは、彼が「純粹精神」の哲学の対極に位置づける自然哲学へ接近する。

「ヘーゲルの哲学はアリストテレス主義である。したがって、プラトンやデカルトの哲学に比べて、今度は別の哲学であり、意識の外に意識を求め、世界の精神を考える哲学である」⁽⁷⁾。

真実の命題とは、一つの属性が一定の存在に結びつけられることを意味するが、この自然哲学においては、「我々の判断によってではなく、むしろその存在自身の判断すなわちその存在の展開によって、結びつけられるのである」⁽⁸⁾。そして、精神は存在そのものであり、無機

物から生物を経て人間のそれへと自己展開し、最後に主体の自意識へ到達する。

自己批判によって思考を純化するという「砂漠の道」を辿ったあとでは、「このヘーゲルの哲学は、私を喜ばせる。けれども私は、これを完全にまじめに受け取ってはいない。大地と精神との交わりは、単に一契機をなすにすぎない。それは詩的躍動に過ぎないのだ。また、実を言えば、私は物語を信ずる以上に、ヘーゲルを信じてはいないのである。∴デカルトは、それほど幸福を私に与えてくれなかったが、より多く確実さを与えてくれた」⁽⁹⁾。

こうして、アランの思索は、二つの軸の間を微妙に揺れることになる。一方に、世界を説明する理論を提示し、我々意識主体そのものを存在から出発して導出しようとするヘーゲル的軸がある。他方に、世界を説明し描写する代わりに、あらゆる与えられた秩序・真理を疑い、そこから身を離し批判する運動へ誘うデカルト的軸がある。後者の軸から見ると、前者は美しく壮大な夢にすぎない。

(この対立は現代にも生きている。戦後フランス哲学界の第二世代に属するドゥルーズとデリダの間には、世界を説明する壮大な理論を建設する者と、一切の理論を内

部に自己破壊の要素を孕むものとして疑問にふす者との、対立がある)。

しかし、実はアランに固有な仕事はここから始まる。彼は、理論体系を構築することを避けて、「プロポ」という短い論説の中で、我々に身近な個々の具体的な問題を一つずつ取り上げてそれを考えていく。決して或る結論へ向かって議論を収斂させていくのではなく、むしろ各主題を通して「考えること」の訓練を積むように誘う。(小林秀雄は、『アランの事』という講演のなかで、アランのエクリチュールについて、「彼は決して自分の室には読者を入れない、読者は、はじめからしまいまで外気にさらされて風景を見つめねばならぬ。アランは傍に立っていて、風景の見方について様々な忠告を間断なく与えるのだ」、と語っている)。

さて、彼の独壇場は儀礼論と情念論である、と我々は考える。以下では、それをシーニュ論としてまとめることにしよう。

二

エドモン・オルティグは、『言語表現と象徴』において、「信号 signal」と「記号 signe」と「象徴 symbole」の三つを区別する⁽¹⁰⁾。「信号」とは、生物学的見地から

すると、条件反射の理論と結びつくものであって、例えば、攻撃せよ、とか、走れ、とかいう信号を送るとき、もはやそれについて議論している時間はなく、ただ実行するだけである。もっと一般的に言えば、信号作用の研究は全く数学的な形を取ることができ、それが情報理論である。次に「記号」は、実際の行動の代わりに表象を誘発させる。記号は、自己以外の系列に属する何物かに関係する一つの感覚的事象である。例えば、脈が速くなることは、熱病の「徴 *signe*」であり、赤信号は「止まれ」を意味する（偶発的記号）。また、言語記号においては、「意味するもの *signifiant*」が「意味されるもの *signifié*」を「意味作用」する。最後に「象徴」とは、「意味するもの」相互の間の差異的關係を原理とするものであって、数学のアルゴリズム・価値体系の中にある貨幣などが、それである。

人間を「記号を操作する存在」と特徴づけ、認識論を右のような記号論として捕らえ直そうとする試みは現在盛んだが、アランにも、独自のシーニュ論があり、それは彼のデカルト的認識論を越えるものである。

そもそもアランのデカルト主義とは、オルティグの分類を使うならば、「信号」や「記号」を操作する感性や想像力の用語法を、「象徴」を操作する悟性の用語法で

置き換えることにあると言つて良い。例えば、アランによれば、「延長」を人は「あらゆるものを覆う裂け目のない着物か、あらゆるものをいれる空虚な空間を表象しようとする」し^四、重力を物体に内在するものと考えたがるが、これは想像力の誤りであつて、悟性は延長を相互在性として定義し、重力を諸物体間の關係として規定する。どの場合においても、想像力が諸項を心的に結合するのに対して、悟性はそれらを論理的な差異的關係へ分解するのである。これとは逆に、アランは、オルティグの「信号」と「記号」に当たるものをシーニュと名付け、人間の認識のみならず文化一般の始まりをシーニュ論として考える。

『芸術について』の第五講『舞踏』のなかでアランは、乳児が母親から笑顔を向けられてどういうわけなのか分からないままに微笑み返すことをくり返すうちに、笑顔というシーニュの意味を理解するという事例を挙げる。彼はそれを「絶対的言語」と呼ぶ。

「いかなる意味で芸術が言語であるのかを理解しようとするには、言語をその根底において捕らえなければならぬ。…言語の内では最初のものは行為であり、行為とは意味することである。逃げるとは直接、強引に逃走を勧めることだ。…この場合、理解するとは模倣すること

だ。これが身振りの言語の最初の段階である。理解するとは、先ず最初は模倣することにすぎない。これは社会関係の本質である。行為と行為との間、次に感情と感情との間に、絶えず伝達が行われている。そして模倣された行為がなにを意味するのかを知ることが、次に問題となる。なぜ逃げるのか、どんな危険があるのか、どんな敵がいるのか¹⁰。この第二の段階で初めて、行為の目的・動機・対象が生ずる。

ここでは、音声言語以前であることはもちろん、知覚における対象認識や行動における意思的行為以前のレベルでの「理解」が問題とされている。アランは、他人が逃げるのを見て自分も逃げるというときの、その他の人の「見え」を「純粹なシーニュ」と呼び、行為を模倣するとはシーニュを交換することだと語る。そして、母親との間で乳児が微笑みというシーニュを交換することを繰り返すうちにシーニュは「刻み止められ固定される」、¹¹と云う。つまり、彼は「理解」というものが生じてくるプロセスについて考えているわけであるが、それによると、最初は「伝達がなされていることだけを理解して伝達する」こと、あるいは「理解されていることを知る」ことだけがある。次に、乳児は自分が送り返した微笑みが母親をさらに微笑ませるのを見て、この母親の微笑み

の中に自分の放ったシーニュを見出すというような具合に、自分が放ったシーニュの効果を外に認めることでそのシーニュの意味を理解する段階が生じる。

このプロセスは、オルティグの「信号」から「記号」への移行だと言えよう。今日の心理学でも、無条件反射と、パブロフの古典的な条件反射と、スキナーの「道具的条件づけ（オペラント条件づけ）」とが区別されている。「無条件反射」とは、動物の本能の中にもとあるもので、犬が肉汁を味わうとその刺激から唾液を出すという反射行動である。パブロフの古典的条件反射とは、犬がベルの音の刺激に引き続いて肉汁という刺激を与えられて唾液を出すということを繰り返されると、ベルの音の刺激だけによって唾液を出すという反射行動である。最後に、スキナーの「道具的条件づけ」においては、スキナー・ボックスと呼ばれる箱の中に入れられたネズミは試行錯誤の中で或るレバーを押すと、エサが出てきて自分の食欲が満たされるということを偶然ながら度々体験する。すると、ネズミはエサを出そうとレバーを押すという行動（道具的行動）を学習する。こうしてネズミは「道具的条件づけ」を受けけるわけである。ここで、「道具的条件づけ」をよく見ると、アランが意味の理解のゼ口点として位置づけた「シーニュの交換」や「行動の模

做」がそこにあることがすぐ分かる。パブプロフの犬は、ベルの音という「条件刺激」の意味を理解するようになったとは言いにくいであろう。逆に、スキナーのネズミは、自分のレバー押しという行動が「未来の報酬」という意味を担っていることを学習している。もっと言えば、レバーの「見え」というシーニュをネズミは解読しているのだ、と考えざるを得ない。

言い換えれば、探索行動を行い欲望につき動かされているネズミにとっては、レバーの「見え」は、「問題」として現れるであろうし、このことこそ、この「見え」がネズミにとって「シーニュ」として現れる条件だろう。そして、この「問題」は、探索やレバー押しという「試行」の結果として生じるもの（ここでは、エサが出てくるのを見たり、それを食べたり、食欲が満たされること）によって、「解釈」される。すなわち、シーニュへの反応の結果についての情報がシーニュの知覚にフィードバックされるわけである。あるいは、シーニュへの反応の結果が、身体の知覚—行動系を規定するようになる、とも言える。アランの言う、「微笑の交換からその意味を理解するようになる過程」も、同じように説明できるはずである。

だが、アランの思索の特徴は、シーニュ論を、直ちに

対象認識の理論として展開する代わりに、儀礼論（そこには芸術論が含まれる）として展開することである。

「礼儀をその根源において捕らえると、礼儀は、考えなり意図なりを隠すことにあるよりも、自ら欲せず、しかも何であるかも知らずに相手に示す身振りや表情を規制することにあることが分かる。また、自分に対して不信の念を抱いたり、筋肉の自然な反応に逆らったりすることは、およそ礼儀にかなわないということも注意しなくてはならない。なぜなら、そのように逆らうことは、身体がこわばるとか、赤面するとかいった様々なシーニュとなって現れ、だれにでも何か隠しているなと感じさせ、そのため、はっきりとした形を取る侮辱に劣らず、相手の情念にさざ波を立てるからだ。したがって礼儀とは、自分の欲していること以外は決して相手に分からせないようにする、言わば表現の体操である」¹³。

アランは礼儀をこう定義したうえで、芸術もこれと同じ観点から考える。その観点とは、「我々は何よりも先ず、外や内から来るシーニュに直接身体の運動や情念を突き動かされている存在であるが、シーニュの交換のあり方を社会的に規制することで、情念を社会化することが儀礼や芸術の役割である」、というものである。例えば、我々の口から出る物理的音声言語音に組織する努

力は、一義的には決して、なんらかの意味を伝達するた
めになされるわけではない。「音声言語」化の最初のそ
して根源的な目的は、アランによれば、「何かを意味す
ることではなくて、一つのシーニュを作り出すこと」¹⁴
にある。つまり、互いに音声を交換できるようにするこ
とで、音声というシーニュへの身体的反応を社会化する
ことである。この音声言語の根源的機能は、音楽のうち
に純粹に保存される。我々は音楽を聞いているとき、そ
の音楽に表現されている精神的意味を理解しているので
はなく、音というシーニュに絶えず敏感に反応する身
体的情念を社会化しているのである。

この視点から、アランは我々に非常に身近な現象を読
み解いていく。例えば、『人間論』第7章では、親鳥が
子を育てる際に、ヒナが、親鳥の姿を見るが早いか、翼
を少し持ち上げて、貧乏ぶるいをする、というシーニュ
を放つことを取り上げる。そして、これを人間にもあて
はめて、すべて物乞いをする人間は、このヒナのように
震えて見せるものだ、と結論する¹⁵。人間はその限りで
動物へ先祖帰りしているわけである。

三

アランのシーニュ論は、彼固有のエクリチュールによ

り、理論化・体系化が避けられている。しかし、彼の情
念論と関連づけることで、認識論として読み直すことが
できるのではないだろうか。

アランの情念論とは、我々の情念を三つの段階に区別
するものである。それは、原初的かつ低い水準から高い
水準の順に、「情動emotion」、「情念passion」、「情
感sentiment」の三つである。最も低い段階である「情
動」とは、外からの刺激とそれが起こす本能的反応（震
える、泣く、赤面する）とによって、不意に否応なく我
々のうちに生じる混乱であるが、やがて疲労に達し、代
償作用に席を譲る。その例は、先ず、恐怖、怒り、すず
り泣き、次にそれらが解き放たれるなら、喜び、笑い、
である。

次に、中間の段階である「情念」は、情動に対して反
省の働きが作用することで情動が変質したものであって、
より持続的で、なんらかの対象に向けて激化されさえも
する。情念は想像力と結びついて、たとえ情動段階での
原因が不在のときも、想像力や記憶によって掻き立てら
れ続けるし、逆に想像力を掻き立て、ありとあらゆる馬
鹿げたことを考えさせる。怒りの情動は対象が定かでな
く、しばらくすれば鎮まるが、憎しみの情念は或る者の
イメージに対してますます激しく向けられる。喜びの情

動は愛の情念に、怒りの情動は野心に、恐怖の情動は吝嗇になる。

最後に、最も高い段階である「情感」とは、情念が意志によって克服されたときに情念が変質したものである。勇氣は憶病という情念が克服されたものである。しかし、情感の中には、克服されているがなお残存している情動と情念とが含まれる。勇氣の中には恐怖が、人間愛の中には欲情が、慈悲の中には傷口へのおぞましが含まれている。

この情念論とシーニュ論を関連させるにはどうしたらいいだろうか。幼児が母親と笑顔の交換を繰り返しながらその意味を習得していく段階は、隣にいる人が真っ青なのを見て、我知らずこちらも真っ青になるという次元の段階であるから、「情動」の段階に当たるだろう。この場合、シーニュへの反応は直接的な身体運動か、身体内での混乱である。次に、恋人の嘘を見抜こうとしたり、相手が自分を憎んでいるのではないか見抜こうとしたり、愛する相手が発する様々なシーニュ（例えば「話をしている際に相手が急に目をそらした」など）に一喜一憂するとしたら、我々は「情念」の段階にいるといえる。ここでは、シーニュへの反応は、想像力による解釈に媒介されており、この想像力の働きは情念に大きな影響を

与え、その影響がまた想像力を挑発するという、循環過程がある。最後に、パーティなどで人々が談笑しているときの礼儀にかなった驚き方や笑い方や、あるいはダンスや音楽における秩序ある動きは、社会的に様式化された仕方でありシーニュを受け止め、発することであるが、もしそれが身体内の情念の嵐を意志の力で克服した結果生み出されたものであるなら、「情感」の段階にあるはずだろう。

三つの段階の間の移行運動についてはどう考えるべきか。『幸福論』の第一章のなかで、アランは、次のように語っている。

「多くの人は他人が恐怖することを鎮めようとする。それも、もっともな理由を示して。だが、怖がっている者は理由なんかに耳をかさない。自分の心臓の鼓動と血のざわめきに耳を傾ける。情念の人間は恐怖から危険が生ずると推論する。学者ぶった人間は危険から恐怖が生ずると理屈を言う。両方とも道理にかなった積もりでいながら共に間違っている。だが、学者ぶり屋の間違いは二重だ。彼は本当の原因を知らないし、また、情念の人間の間違いを理解してもいない。怖がる人間は何か危険を考え出すものだ」¹⁰⁰。

ここで、「心臓の鼓動と血のざわめき」そのものは「情

動」であるが、それは暗闇の中で突然「カサッ」という音がすぐ後ろで聞こえるというシーニュから生じる。これが「情念」に変わるのは、その「情動」に「耳を傾ける」ことによってであるが、その場合、想像力における「私が恐れているからには何か危険があるのだろうか」という推論がシーニュの解釈として「情念」に干渉している。また、学者ぶり屋は、「情念」の段階から「情感」の段階に移行しようとしながら失敗した場合だと言える。アランによると、「情念」においては、有効な行動への道が閉ざされていて、身体内の混乱と想像力のシーニュ解釈とが悪循環的に相互作用して、ますます大きな心の混乱を引き起こしている。もっと正確に言うなら、「情動」の段階では身体の恐怖からその原因と想定される観念を外に投射したとしても、投射された観念は危険に対処する行動へと身体を準備させるだけである。それに対して、「情念」の段階では、投影された観念は身体の恐怖の念に反作用してますますそれを掻き立ててしまう。それによって、想像力はますます膨張して、我々は暗闇の向こうに、恐るべき世界をどんどん作り出していく。

「情念」から「情感」に移るにはどうしたら良いか。アランはこう述べる。「不機嫌な人に対しては、道理を説いたりせずに、椅子を差し出してやることだ」。もし、

不機嫌な人に道理を説いたりしたら、反発させてますます不機嫌にさせ、挙句に喧嘩になるだろう。この場合は、二人は共に「情念」の段階に座し、空虚な理屈というシーニュを交換することで共に「情念」を悪い方向へ掻き立てる。それはあたかも、二人を取り囲む「間身体的な」メカニズムが働いているかのようであり、二人を部品とする一つの機械が作動して或る結果をどんどん作り出しているかのようである。この機械を壊すために、アランは、「自分が受けた過去の屈辱を掘り返したりせずに、何か全く別のことに注意を向けよ」、「何か崇高なことを考えて喜びを人為的に身体の中に作り出して、悲しみなり憎しみなりを克服せよ」、などと主張する。「情感」への移行は、「情念」と観念連合とのメカニズムを壊すことによって可能になるわけであるが、「情感」におけるシーニュ解釈は、アランによると、「暗闇でカサッ」という音が聞こえたが、別に何か恐るべきものが隠れているわけではない。怖いから危険を何か考え出すだけだ、というものになるだろう。

ここで重要なのは、このようなシーニュ解釈を行う悟性は、情念を抑制する力を持つわけではない、ということである。むしろ、シーニュ解釈は情念における身体的メカニズムを壊す装置の一部品にすぎない。言い換えれば

ば、シーニュ解釈は、それが正しい対象認識であるがゆえに「情感」に資するわけではない。この視点は、メロロ・ポンティなどがアランの主知主義として批判するものを根底から見直させる¹⁰⁾。

四

アランのシーニュ論はこの通りであるが、ここで二つの問題が生じる。

一つは、彼がこの身体的な次元での「理解」ないし知を、デカルトの機械論的なモデルによって考えようとする傾向があることである。例えば、アランは、我々の大人になってからの愛は、幼児のときの栄養への愛の反復であり、憎しみは悪い食事への怒りの反復だという考えをデカルト的な思想として持ち出す。また、シーニュへの反応を、原初的には反射運動として語っている。しかし、もし知を反射の複雑化に還元するならば、シーニュ論とは、オルティグの言う「記号」と「象徴」を、「信号」に還元するものになってしまうのではないかと、と危惧されよう。

だが、反射には、既に述べたように、三つの種類があり、それにしたがって、機械論にも大きく分けて二つの種類があるように思われる。一つは、或る条件を満たせ

ば必ず一定の反応へ向かう物的機械論であり、もう一つは、刺激と反応との間の結合の間に身体の欲求という次元が介在するために、その結合が根本的に不確定性を孕む心的機械論である。「道具的条件づけ」は、後者に属している。フロイトは、まさにそのような心的機械論によって、心的装置の理論を作りあげた。それによると、エスに溜め込まれるリビドーの流れは、初めは全く束縛されておらず、それが快感原則や現実原則の支配下に、次第により強固に束縛されていく。そして、エスの一部が自我や超自我へ次第に分化していき、複雑な心的装置を作り出すが、そのプロセスには根本的な不確定性が支配しているのである¹¹⁾。

第二の問題点は、アランが身体的な知以前に悟性的な知や、その対象たる科学的世界を既に前提してしまっていることである。そして、身体的な知を、既に前提された悟性的知によって外在的に裁いてしまうことである。例えば、「情感」から「情感」に移るために「何も危険などない、怖いから危険があると考えてしまっているだけだ、暗闇の中のカサツという音は単なる物音だ」というシーニュ解釈をしつつ「情感」を裁く場合、アランはこの悟性的な知識に、現実を正しく写し出したものとしての価値を与えてしまう。「情感」は現実知らずである

というわけである。その場合、裁く基準は身体的知の外にある。これはメルロ・ポンティが批判した「上空飛行的思考」そのものであり、アランの主知主義の残滓である。そのため、彼のシーニュ論は、それだけ既成の悟性的知識に対する批判的機能を失ってしまう。アランが我々に残したのは、情念的な身体的知を内在的に裁く真の基準は何か、という問題である。

終りに——既に言及したジル・ドゥルーズは、右に述べた二つの問題を現代において扱っている。彼は『プルーストとシーニュ』において、シーニュ論を、まさに既成の認識論への批判として展開している。しかも、アランの言う「情念」から「情感」への移行をドゥルーズも問題にしながらも、アランとは異なって、「情念」を内在的に裁くことによって、全く異なる「情感」へ上昇しようとする。(それはプルーストが芸術的真理を発見するとき感じる喜びである)。しかし、これについては別の機会に論じたい。

註

(1) 九鬼周造『現代フランス哲学講義』(岩波書店)

pp.243-246

- (2) アラン『アラン著作集第六巻 イデー』(白水社) p.135 (3) 同 p.220 (4) 同 p.183
- (5) アラン『ラニョーの思い出』(筑摩書房) p.140
- (6) 『アラン著作集第六巻 イデー』p.118 p.120 (7) 同 p.224 (8) 同 p.119
- (9) 同『第八巻 わが思索のあと』p.283
- (10) エドモン・オルティグ『言語表現と象徴』(せりか書房) 第一章第三節
- (11) 『アラン著作集第六巻 イデー』p.150
- (12) 同『第五巻 芸術について』pp.59-60
- (13) 同『第一巻 思索と行動のために』p.392
- (14) 同『第五巻 芸術について』pp.61-62
- (15) 同『第四巻 人間論』p.34
- (16) 同『第二巻 幸福論』p.2
- (17) メルロ・ポンティ『知覚の現象学』(みすず書房) pp.72-80 pp.92-94
- (18) カルヴィンS・ホール『フロイト心理学入門』(清水弘文堂) 第二章

(かわつ くにき 中京大学)