

## メイエルソンの心霊研究論

井上卓也

### 〈要旨〉

本稿は、エミール・メイエルソンが『思考の歩み』で行った心霊研究に対する批判を検討することで、人間科学の認識論に関する考察、という彼の哲学の一側面を明らかにする。メイエルソンの批判は、心霊研究が依拠する証言の脆弱性、および証言から事実を構成する過程における欠陥という二点にまとめることができる。後者の論点においては、ベルクソンらが提示した心霊研究と歴史学のアナロジーが否定される。すなわち、歴史学における事実と異なり、心霊研究が「事実」とみなす例外的な事象は、いまのところ世界に関する他の知識とのあいだに一貫性を見出すことができない以上、「真実らしさ」に欠けるとされる。このようなメイエルソンの議論は、歴史学以外の人間科学の領域における認識論を考えるうえでも、示唆に富むものである。

### 〈Résumé〉

Dans *Du cheminement de la pensée*, Émile Meyerson envisage d'élargir sa perspective épistémologique en abordant divers domaines tels que la logique, les mathématiques et l'histoire. L'auteur se propose ici d'examiner ses critiques contre les « recherches psychiques », afin de mettre en lumière un aspect de sa philosophie comme épistémologie des sciences humaines.

Les arguments lancés par Meyerson contre ces recherches sur les phénomènes psychiques se résument en deux points. D'abord, l'authenticité des témoignages sur ces phénomènes rares et singuliers est mise en cause en raison des conditions défectueuses de pratique : l'obscurité dans laquelle les observations doivent se faire, et l'inaptitude des témoins-savants pour déceler les fraudes. Ensuite, le rapprochement, opéré par certains philosophes comme Émile Boirac et Henri Bergson, entre la méthode de ces recherches et celle de l'histoire ne se tient pas, vu que l'historien (à l'opposé du chercheur des phénomènes psychiques) fait entrer les considérations sur la « vraisemblance » dans son raisonnement pour construire, à partir des témoignages historiques qui parfois se contredisent, un fait scientifiquement valable.

Si l'histoire et les recherches psychiques visent toutes les deux une connaissance sur un cas unique qui ne serait pas reproductible, il y a donc dans la première une démarche permettant d'établir une cohérence entre ce cas et la structure du monde elle-même. Ainsi se dégage la philosophie meyersonienne des sciences humaines, qui est sans doute aussi instructive pour d'autres disciplines que pour l'histoire.

## はじめに

一般にエミール・メイエルソン (Émile Meyerson, 1859–1933) は、ややマイナーながらも重要な哲学者として、フランスにおける科学哲学の伝統 (エピステモロジー) に位置付けられている。事実、その著作が過去のさまざまな科学理論を検討していること、また同時代の科学哲学と緊張に満ちた対話を展開していることからして、こうした理解は決して間違いではない。ただ、忘れるべきでないのは、メイエルソンにとって科学史の検討が、あくまで一つの哲学的課題を解決する手段であったということである。それは、日常的な認識 (常識) から高度な科学理論にまで共通する、人間精神の普遍的な構造を明らかにするという課題である。前科学的精神と科学的な精神の断絶を強調するバシュラールら主流のエピステモローグたちとは異なり、メイエルソンは現行の科学はもとより、アリストテレスの運動学、ドイツ観念論の自然哲学、フロギストン説のような過去の科学理論にも、「同一化の図式」という共通の推論の形式があることを主張する。

晩年の主著『思考の歩み』(1931) では、数学の哲学や記号論理学 (フレーゲ、ラッセルら) の批判的検討がひとつの軸となっているが、ここでもさまざまな科学や科学外の認識から共通の構造を取り出している。特筆すべきは、今日一般に「人間科学」(human sciences, sciences humaines) と呼ばれる、人間による活動の産物を対象とする経験科学、とりわけ歴史学が取り上げられている点である。メイエルソンが生まれた19世紀後半以降、人間科学の方法論は、自然科学との対比において、個別科学を越えた哲学的な中心問題となっていた (丸山, 1985)。たとえば新カント派、なかでも西南ドイツ学派は、経験科学を「自然科学」(Naturwissenschaft) と「文化科学」(Kulturwissenschaft) に分類し、前者が一般的な法則性の認識を目標とするのに対し、歴史学をはじめとする後者は一回的な出来事の個性的記述を目指すものとした。ところが、フリュトー・ド・ラクロも強調するように、メイエルソンの科学認識論はこうしたドイツにおける有力な潮流とは異なり、自然科学と人間科学の区別を重視しない (Fruteau de Lacros, 2007)。メイエルソンによれば、歴史学における推論も (日常言語を用いることによる厳密さの違いはあるにせよ) 数学や自然科学と本性上異ならない、というのである。

本稿では、メイエルソンによる「心霊研究」批判という文脈から、こうした人間科学<sup>1)</sup>の認識論的基礎をめぐる彼の議論に新たな光を当てる。19世紀の西欧では交霊会などの心霊主義の実践が広がりを見せたほか、当時の高名な科学者を巻き込んで、心霊現象を科学的な手続きで検証しようとする「心霊研究」(recherches psychiques) ないしは「心霊科学」(sciences psychiques) と呼ばれる動きも登場した。哲学との関連では、ベルクソン (Henri Bergson, 1859–1941) が心霊研究を歴史学や司法調査における方法とのアナロジーから擁護したことがよく知られている。ところが、メイエルソンは『思考の歩み』においてこのアナロジーを批判し、心霊研究者の方法と歴史家の方法の差異を強調している。じつは『思考の歩み』における歴史学への言及も、心霊研究との対比というこの文脈から理解される必要がある。歴史学的な認識に関するメイエルソンの考察についてはすでにフリュトー・ド・ラクロが論じているが (Fruteau de Lacros, 2009b),

そこでは心霊研究との比較は検討の外に置かれている。そもそも心霊研究についてのメイエルソンの所論は、これまでほとんど主題的に検討されてこなかった。これに対し、本稿では彼の心霊研究批判を取り上げることで、「同一化の図式」を自然科学のみならず一回的な事象を扱う歴史学にもあてはめるメイエルソンの議論を、より精緻に把握することを目指す。

あらかじめ断っておけば、本稿にはメイエルソンに依拠して心霊研究そのものを否定したり、この点に関するベルクソンとメイエルソンの見解に優劣をつける意図はない（むしろ考察を進めるなかで、メイエルソンの批判の限定性も明らかになるだろう）。さらに、いずれもポーランドにルーツをもち、互いに敬意を抱いていたこの二人の哲学を全体として比較し、論じること他所に譲らざるをえない<sup>2)</sup>。本稿の目的はあくまで、心霊研究という特殊なテーマについての議論から、メイエルソンが人間科学の諸領域における認識をどう理解していたかを問うことにあり、またその限りで批判のターゲットとなっているベルクソンのテキストを参照するにとどまる。

考察は、メイエルソンが心霊研究に二種類の批判を向けていることを念頭に、以下の順序で進められる。まず、メイエルソン哲学の基本的な構えを述べたあと、心霊研究が依拠する証言の脆弱性にまつわる彼の指摘を取り上げる（第一の批判）。次に、ベルクソンが心霊研究と歴史学のアナロジーを提示した「〈生者の幻影〉と〈心霊研究〉」を確認したうえで、このアナロジーが成立しないとすメイエルソンの議論を検討する（第二の批判）。後者においては、証言から「事実」を構成する推論過程の妥当性が問題となっている。最後にこれらの考察から、『思考の歩み』で提示されている諸概念が、歴史学以外の人間科学の領域にとって有している意義を示唆したい。

## メイエルソン哲学の基本的な立場

冒頭で述べた通り、メイエルソンにとって科学史の検討は、人間精神の普遍的構造を明らかにする、という哲学的な課題に取り組むための手段であった。メイエルソンによれば、この課題を意識による直接的な自己把握（内観）という仕方では解決することはできない。総じて人間は、自らがどのような推論を行って結論に達したのか、そのすべての過程を歪めることなく、明晰に把握する能力を持っていない。そこで、この課題を解決するための迂回路を提供するのが科学史なのである。科学の歴史は、人間の思考が実際にたどる足跡を探るうえで、確かなよりどころを与えてくれる。というのも、科学理論の生成と展開の道筋は、著作として意識の外部に固定されており、また全体として科学者たちの集合的思考の産物であるという点で、個人の意識による歪曲を免れているからである。内観の不確実性およびアポステリオリな方法の必要性、というコントの主張をこの点では引き継ぎながら、メイエルソンは科学史を介して認識の一般理論を構築しようと試みる（Meyerson, 1908: I-IV）。

しかし、メイエルソンが行う科学史の再検討は、コントとはまったく異なる科学観を引き出すことになる。コントの実証主義やマッハの現象主義によって体系化され、当時一般的となっていた見方によれば、科学の任務は現象を観察・記述し、現象のあいだの関係を定めること、すなわ

ち法則を定立することに尽きる。こうした見方の背景にあるのは、人間の行為にとって有用な知識を提供するものとしての実用的な科学観である。自然法則を知れば、私たちは今後生じることについて予見 (prévision) を立て、行為を準備することができる。コントの表現によれば、「科学から先見 (prévoyance) が生じ、先見から行為が生まれる」のである。このように認識の目的をもつばら行為に対する有用性に置くならば、現象が継起する規則さえ知ることができれば十分であり、現象を真に産出している原因について、現象そのものを越えた存在論的な仮説をめぐらすことは、不要な形而上学となってしまう。ここでは「原因」という概念は、「法則」という概念に包摂されていく (Meyerson, 1908: 1–4)。

実証主義にみられるこのような原因と法則の混同、および存在論の排除に対し、メイエルソンは異議を唱える。「因果性」(causalité) は、たんなる継起の規則性としての「法則性」(légalité) から区別されねばならない。因果性は現象が規則的に継起することに加え、その前項と後項が見かけ上の変化にもかかわらず時間を通じて同一にとどまる (可逆的である) こと、つまり多様性・変化の根底に同一的なもの (現象を実質的に生み出している原因) が実体として保存されていることを要求する。メイエルソンは、初期の主著『同一性と実在』から一貫して、人間精神は規則を把握し予見を行うに飽き足らず、事物の因果的な説明に向かう傾向を持っているとする。つまり、精神は多様なものを一つの実体的原因に還元する「同一性の原理」に従い、現象を合理化し理解しようと試みる。認識は行為のたんなる手段ではなく、事物の本質の理解として精神の目的をなすのである<sup>3)</sup>。メイエルソンは、こうした主張を裏付けるものとして物理学における「保存則」(運動量保存則、質量保存則、エネルギー保存則など) の成立経緯を挙げる。メイエルソンによれば、質量のような科学の概念は、たんに現象相互の関係を表すにとどまらず、現象が変化するなかで保存される「事物」として措定されているのである (Meyerson, 1908:163; 199–201)。科学理論はこのように、たえず同一にとどまる実在を新たに想定することで、さらなる現象の合理化を成し遂げようとする。言い換えれば、科学の進展とは、それが定立する存在論の進展なのである。

### 『思考の歩み』における心霊研究批判 (1)：証言の脆弱性

科学はたんに現象を記述し法則をたてることで満足するのではなく、多様な現象の基底にある同一的なものを実在として定立する。それゆえ、メイエルソンにおいて科学は存在論と切り離せない。しかし、ではメイエルソンが『思考の歩み』で心霊研究に対して示す厳しい態度は、こうした彼の哲学の根幹をなすテーゼと相容れるのだろうか。一般に心霊研究は、テレパシーや物質化といった現象の背後に、その原因として死者の靈魂や未知の力・エネルギーといった直接観察されない実在を想定する。当時、心霊研究が多くの反発を招いたことは、こうした存在論的な仮説が実証主義の規範に背くものだったことに少なからずよっている。では、実証主義を批判し、科学理論の存在論的性格を強調するメイエルソンの哲学は、むしろ心霊研究の仮説を人間精神の

傾向に適ったものとして正当化することにならないのだろうか。

この疑問を解消するためには、『同一性と実在』で「同一性の原理」と呼ばれているものの内容を、より正確に把握する必要がある。この原理は、自然そのものの斉一性ではなく、時間を通じて変化する現象のなかで、同一にとどまるものを求める精神の「因果的傾向」を指す。メイエルソン自身、その後の著作では「同一性の原理」を「同一化の図式」と呼び直したように、実際には同一性というよりも同一化の作用が問題なのである。精神のこの傾向との一致により、同一性を想定するあらゆる命題が「もっともらしい」(plausible)ものとなるにしても、実際に何が保存される実在として措定されるべきか(速度、質量、エネルギーなど、命題の具体的な内容)はあくまで経験によって定まる(Meyerson, 1908: 133–34; Meyerson, 1931: 618)。変化のうちに可逆性・同一性を想定しようとする傾向に対し、自然はつねに不可逆的な変化・多様性を対置し、抵抗する。メイエルソンによれば、熱力学第二法則はこの抵抗の端的な表現として、時間・変化・不可逆性の概念を明確化したものにほかならない(Meyerson, 1908: 262–263)。

それゆえ科学は、同一化という理性の原理に加え、経験が与える多様性・不可逆的な変化の肯定というもう一つの原理をもつ。科学理論は、たえずこのようなアプリアリな精神の傾向とアポストリアリな経験の相互作用によって形成される。反対に、もし人間の理性が、経験によって与えられる現実の作動(*comportement du reel*)に注意を払わないとすれば、同一化に向かう自らの傾向によって惑わされる危険をおかすことになる。『思考の歩み』における第一の心霊研究批判、心霊現象についてなされる証言に対する批判は、この経験への依拠が十分かどうか、という点に関わっている。再現困難で例外的な現象を扱う心霊研究は、その主張を経験に基づけるうえで、観察者の証言に大きく依拠せざるをえない。しかし、このような証言によって報告されている、ある対象の知覚という単純な場面においてこそ、上で述べたような理性に内在する危険がしばしば露呈するのである。

メイエルソンは『同一性と実在』以来、日常的な知覚や記憶による認識としての常識も、科学と同様、ある実在を措定し、多様な現象をそこに同一化していくものであることを論じてきた。目の前に寝椅子があるとしよう。私がいま見ているのはその一つの側面のみであり、けっして対象の全体ではない。寝椅子には他にもその背面や木組みの内部、革張りの裏側など、現在感覚されていない無数の側面があるが、私はせいぜいそれらを継起的に知りうるにすぎない。それどころか、寝椅子を解体しない限り内部を見ることはできないのだから、こうした諸イメージは互いに矛盾してさえいる。にもかかわらず、私が寝椅子に付与する物体性(*corporité*)において、それらのイメージは同時に共存している。私が寝椅子を知覚するとき、現在の感覚に由来しているのはこの対象をなすイメージのほんの一部であり、残りは以前になされた同じ対象の知覚や、類似の対象についての知識によって推定され、補完されるのである。私のうちで行われるこのような「無意識的理性の活動」によって、寝椅子は私の意識から自立した一つの実在(同一化の産物)として構成される。それゆえ質量やエネルギーのみならず、常識の対象もじつはずで「理性的存在」なのだ。(Meyerson, 1931: 357–360)

あらゆる知覚は判断であり、現在の感覚に還元されない理性的構築物である。このことは、たとえば司法の場における証言（供述）の扱いにおいても自覚される必要がある。証言が報告する知覚は、現実とは別の要素から無意識的に構築されたものでありうるからである。

証人は「問題となる出来事を」見たのであり、彼はそのことを確信し、きっぱりと断言する。彼の善意は揺るぎえない。しかし、そのことは、彼が見た通りに事態が経過したということを実証しない。なぜなら、彼の知覚そのもの、いわんやその知覚が記憶に残した痕跡は、自分自身に属するにもかかわらず彼がまったく意識することのない心的要素によって影響されたからである。(Meyerson, 1931: 228)

20世紀初頭には、こうした証言の確実性について、心理学者・法学者による学際的な研究がさかんに行われていた。ここでメイエルソンは、スイスの心理学者クラパレードを引用しつつ、正確な証言がむしろ例外であることを論じていく。私たちの記憶は、欠けている部分を他所に由来するイメージで埋める傾向を持つ。いや、先に述べたことから明らかであるように、そもそも記憶に先立つ知覚のメカニズムそのものが、このような改ざんの危険と隣り合わせである。奇術師は、こうした状況を巧みに利用する。すり鉢で砕かれたはずの時計を、帽子から無傷のまま取り出してみせる奇術師は、（実際には時計を破壊していないにもかかわらず）観衆にとって「そのように見える」運動を遂行するのである(Meyerson, 1931: 228–230; 367–368)

知覚とは現実の直接的な把握ではなく、主観的要素を交えた判断である。それゆえ、無意識的な錯覚や意識的な虚偽・不正を排除するために、それぞれの証言には慎重な批判的吟味が施されなくてはならない。ところが、メイエルソンによれば、心霊研究による証言の取り扱いはこの条件を満たしているとは言い難い。メイエルソンは「けっして現在超心理学的と形容されている現出の不可能性を断言するつもりはない」と断りつつ(Meyerson, 1931: 364)、心霊研究が引き合いにだす証言の脆弱性を指摘していく。そもそも心霊研究においては、奇術の場合よりも不正を排除し、現象の真正性を保証することがいっそう困難となる事情がある。というのも、心霊現象はしばしば霊媒が要求する暗闇という条件のもとで観察されるため、そこでは人間の知において支配的な役割を果たしている視覚が十分に機能しないからである。科学的実践における視覚の優位は、振り子時計や温度計、気圧計、検流計が、時間の経過、温度や気圧、電流の強度の変化を視覚的現象に変換する装置であることから明らかである。それゆえ、視覚を十分に発揮できない状態で検証を行う心霊研究者たちは、「科学研究の王道から遠ざかっている」(Meyerson, 1931: 186; 822–823)。

さらにメイエルソンは、心霊現象を観察する「証人」の資格にも批判の矛先を向ける。周知のとおり、世紀転換期には、多数の高名な科学者たちが心霊現象を直接観察し、その真正性を証言してきた。心霊研究は、彼らが学界において、さらには一般社会において有している権威を、自らの信頼性を高めるために利用してきたのである<sup>4)</sup>。だが、そのように科学者たちが保証した現

象も、のちにしばしば霊媒による不正であると発覚することになる。これは何かスキャンダラスなこととおもわれるかもしれないが、メイエルソンによれば、じつは科学者こそこの種の検証にもっとも不向きな人々なのだ。というのも、ふだん実験室で行われる実験において、「自然はつねに誠実であった」からである。科学者は観察を歪めるさまざまなエラーの原因に注意を払うとしても、自ら遂行する実験について「不正」を疑うことはまずない。その意味では、すでに以前から指摘されてきたように<sup>5)</sup>、証人としてより適格なのは、観察者を欺く芸当を熟知している奇術師や不正を行ったことのある霊媒、ということになる。だが、一般に心霊研究は、霊媒をこうした「専門家」による徹底的な監視の下に置くのではなく、不正を見抜く習慣と能力を欠いた科学者たちに検証を委ねているのである (Meyerson, 1931: 367)。

したがってメイエルソンが心霊研究に向ける第一の批判は、心霊現象の経験的な証拠である証言の信頼性にかかわる。具体的には、視覚的な検証が不十分とならざるをえない実践の条件 (暗闇)、および証人としての科学者の不適格性が指摘される。ここでメイエルソンは、証言が科学的証拠として使用されること自体を否定しているのではなく、あくまで心霊研究におけるその欠陥を突いている。ただし、当時の心霊研究の実態と照らし合わせたとき、メイエルソンの批判にはやや不十分な点も感じられる。たしかに、暗闇という条件が多く霊媒にとって必須だったことは事実である (Van Gemert, 2022: 167)。しかし、後述するボワラックやアルベール・ド・ロシャらは、すでに1890年代から十分な明るさという条件に配慮した実験を行っており、その点を著述のなかで頻繁に強調していた<sup>6)</sup>。また、証人の適格性についても、実際には奇術師を実験に招くことはしばしば行われていた (松村, 2021: 238)。率直に言えば、この点ではメイエルソンの知識が限定的であるために、やや紋切型の批判になっているという印象は否みがたい。心霊研究の実践も研究者のバックグラウンドに応じてさまざまであり、そうした状況をメイエルソンがどこまで把握していたかには疑問も残るのである。

## 歴史家・予審判事の方法とのアナロジー：ベルクソンとボワラック

このように、メイエルソンが心霊研究に向ける第一の批判は、それが依拠する観察・証言の脆弱性を突くものである。以下では心霊研究と歴史学のアナロジーを否定する第二の批判を取り上げるが、その前にこのアナロジーを提示したベルクソンのテキストを確認しておく。1913年、心霊現象研究協会 (Society for Psychical Research, 以後SPRと略記) の会長に就任したベルクソンは、心霊研究という未踏の領域を開拓してきた協会の功績をたたえる講演をロンドンで行う。『精神のエネルギー』に第三論文として収録されたこの講演は、SPRの創始者マイヤース (Frederic W. H. Myers, 1843–1901)、ガーニー (Edmund Gurney, 1847–1888) およびポドモア (Franck Podmore, 1856–1910) による共著『生者の幻影』を意識して、「〈生者の幻影〉と〈心霊研究〉」と題されている。ファン・ヘマートが述べる通り、ベルクソンが心霊現象に向ける関心は初期にさかのぼるものであり、自由や心身関係にまつわる彼の哲学的な問題意識と密接に関係

している (Van Gemert, 2022)。ベルクソン哲学そのものの検討は本稿の目的を大幅に超えるが、先行研究を参照しながら、彼の心霊研究への関与を整理しておこう。

すでに1886年の論文「催眠状態における無意識的偽装」において、ベルクソンは催眠下の被験者を対象に、当時フランスで「精神的暗示」(suggestion mentale)と呼ばれていた<sup>7)</sup>テレパシー現象(思考の遠隔的な伝達)に関する検証を自ら行っている(Bergson, 1886)。この論文は先に触れたSPRの中心人物マイヤースの目に留まり、以後ベルクソンとマイヤースは書簡を通じて意見を交換する<sup>8)</sup>。86年の論文の骨子は、一定の現象が被験者の感覚過敏によって説明可能であると、その限りで精神的暗示の仮説を棄却する内容となっているが、精神的暗示そのものの存在を否定はしていない。ベルクソンがこの時点ですでに、心身関係の見直しという点から心霊研究に重要性を認めていたことは、マイヤース宛の書簡における次のような言葉からも伺える。

これらすべてのことから、あなた方がいくつかの体系的観念を引き出すことができるようになった折には、おそらく思考と神経系の関係にまつわる多くの通念(idées reçues)を断念せねばならなくなるでしょう。しかし、私はこの種の現象をアプリアリに否定するいかなる理由も思い描くことができないのです<sup>9)</sup>。

その後もベルクソンは、当初フランスにおいてSPRに相当する組織として構想されていた心理学総合研究所(Institut général psychologique, 以下IGPと略記)の研究グループに参加するなど、心霊研究との関係を持ち続ける(たとえば、IGPが招いた有名な霊媒エウサピア・パラディーノのセアンスに出席し、心霊現象を目撃している)<sup>10)</sup>。こうした関心が彼の哲学と一体になっていることは、「〈生者の幻影〉と〈心霊研究〉」からもうかがえる。そこでベルクソンは、『意識に直接与えられたものの試論』や『物質と記憶』で展開された心身平行論に対する批判に依拠しながら、19世紀に支配的なものとなった脳局在論(記憶や知覚といった精神の機能を脳の中枢に局在化する立場)を再び反駁していく。ベルクソンによれば、脳は記憶そのものを保存したり、知覚そのものを生ぜしめる場ではなく、実践的目的のためにこれらを限定し、方向づけているにすぎない。すなわち、脳の役割は生の現在の状況に注意を向けながら、なされるべき行為を準備するために、関連する想起を呼び覚まし、知覚を選択して現勢化することにある。このことは、私たちの記憶や知覚自体が、脳によって現勢化されるものよりもはるかに広範囲にわたっていることを意味する。たえず現在における実践的な行為へと駆り立てられている私たちの日常において、そのような潜在的な記憶・知覚がそのものとして出現することはまれである。しかし、現在の生に対する注意が緩む瞬間に、ふだん意識から締め出されている記憶が詳細な細部を伴って現れてくることは、夢や臨死体験についての報告が豊富に示している。だとすれば、知覚についても同様に、例外的なケースにおいて、あるいは特別な素質を持った人間に対し、通常は意識されない潜在的な知覚が意識的なものとなることは十分に考えられるだろう。つまり、ひとたび知覚を脳の機能に還元することをやめるならば、私たちの無意識的な知覚という広大な領野が一



気に開かれるのである。そしてベルクソンによれば、この領野の探求こそ心霊研究の任務にほかならない。

それゆえテレパシーをはじめとする心霊現象の研究には、哲学的な重要性がある。ベルクソンにとって心霊現象は、しばしばいわれるような超自然的現象ではなく、法則化可能な自然現象である。テレパシーが事実であるとすれば、それは一つの意識が別の意識に対しておよぼす遠隔作用として、一定の条件さえ整えば反復されうるはずである。たとえいまのところはきわめてまれな現象であるとしても、かつて電気の存在を知らなかった人類が今日では発電を行っているように、いったんその発生条件が知られさえすれば、テレパシーを再現できるようになると考えられる。ところが、現状この条件が不明で、現象を再現しえない以上、心霊研究は他の自然現象を扱う物理学や科学、生物学の方法とはまったく別の、歴史的事実（ある特定の時点・地点において生じた再現不可能な事実）を扱う方法を採用している。それはより正確に言えば、「歴史家の方法と予審判事の方法の中間をなす」方法である。すなわち、現象が歴史的過去に属することであれば史料の批判を通じて、最近のことであれば（犯罪捜査と同様に）独立した証言を照合することによって検証を行う。ベルクソンはこの方法が、数学的・物理学的確実性とは別種の確実性をもたらしうることを強調する。「(…) 私はアルマダ艦隊の敗戦を信じるのと同様に、テレパシーを信じるほうに傾いています」(Bergson, 2015 [1919]: 99–101 [邦訳100–103頁])。

ベルクソンはこのように、心霊研究の結果を歴史学や司法調査に類する方法に基づくものとして擁護する。じつはこのようなアナロジー自体は、一般にそう考えられているほどベルクソンに固有のものではない。IGPのメンバーであり、自ら心霊現象の実験的な検証に取り組んでいた哲学者エミール・ボワラック (Émile Boirac, 1851–1917)<sup>11)</sup>は、1908年の著作『未知の心理学』においてすでに同様のアナロジーを用いていた。アルベール・ド・ロシャ (Albert de Rochas d'Aiglun, 1837–1914) によって観察された、霊媒エウサピア・パラディーノ (Eusapia Palladino, 1854–1918) が示す「運動性の外化」現象、すなわち直接触れることなく櫃の蓋を開けたり、天秤を動かすといった現象を論じるなかで、ボワラックはその確証が困難であることを認める。詐術・ペテンの可能性に加え、こうした現象は特定の霊媒の存在を必要とする。しかも、これらの霊媒にしても、つねに現象を生じさせることができるわけではないのだ。事実が一定の条件の下のような実験者に対しても現れることを要求する、物理学や化学の実験に慣れた科学者たちは、このような例外的で、個人に依存する事実不信を抱くだろう。霊媒が関与する実験に出席することができない人々は、少数の観察者による証言を通じて、間接的にしか事実を知ることができない。ボワラックは、このような証言に依拠する方法を「歴史学と考証学<sup>12)</sup>の方法」と呼ぶ。

本来は歴史学と考証学の方法である証言の批判が、こうして実験科学の方法、すなわち事実の直接的な観察と、その人為的な再現に取って代わるのだ。(Boirac, 1908: 283–284)

しかし、ボワラックによれば、たとえ事実がいまのところまれで例外的であっても、その科学

的な研究が妨げられるようなことがあってはならない。証言の批判を通じて間接的にしか検証されないからといって、それが事実であることに変わりはないからだ。

一つの事実は、それ自体によって科学的であるわけではない。事実は現実的で自然的であるか、何ものでもないかなのだ。私たちがその性質や関係、その存在の必要十分な条件を発見することができたとき、私たちが事実を科学的にするのだ。(…) まれであろうが頻繁であろうが、例外的であろうが慣習的であろうが、気まぐれであろうが規則的であろうが、事実は事実である。それを研究し、法則を発見するのは私たちにかかっている。この法則が私たちに知られるとき、まれで例外的、気まぐれなものともみえたものは、頻繁で慣習的、規則的なものとなるのだ。(Boirac, 1908: 284–285)

霊媒の特殊な能力に依存したり、めったに観察できないものであっても、「事実は事実」であり、科学的研究の対象として他の事実と同等の権利を持っている——私たちはのちに、このような論理に向けられたメイエルソンの批判を検討することになるだろう。

1908年3月28日、フランス道徳政治科学アカデミーの会合において、ベルクソンは『未知の心理学』を好意的に紹介している (Bergson, 1972 [1908])。「〈生者の幻影〉と〈心霊研究〉」で直接言及されているわけではないものの、ベルクソンがそこで歴史学と心霊研究のアナロジーを持ち出すとき、ポワラックを念頭に置いていたことは明らかである。ただし、ベルクソンの論文はもちろんこうしたアナロジーの提示に尽きるものではない。とりわけ独自の論点として、科学者たちが心霊研究に対して示す執拗な反発の分析を挙げることができる。実験と計測という自らが慣れ親しんでいる方法に執着する科学者たちは、この方法に従わないことを理由に、心霊研究を「非科学的」とみなし、心霊現象を「非現実」と結論する。ベルクソンは一例を挙げながら、こうした態度にひそむ「自らを自覚していない、ある形而上学 (une certaine métaphysique inconsciente d'elle-même)」を明るみに出す (Bergson, 2015 [1919]: 99 [邦訳99頁])。社交的会話のなかで、さる高名な医師が一人の女性のエピソードを語る。その女性によれば、彼女は夫である将校が遠く離れた戦場で亡くなった瞬間、まさにその通りの光景を幻視したという。しかし、懐疑的な医師は次のようなコメントを加える。幻視が現実と一致していたケースのことばかり話題にされるが、実際には一致していなかった(死にゆく夫の姿を見たにもかかわらず、夫が健在だった) ケースも多数存在する。二つのケースの一覧を作成すれば、そのような一致は偶然の産物だということがわかるだろう、と。

ここでベルクソンは、医師がひそかにある置き換えを行っていることを指摘する。すなわち、夫が特定の時、場所、状況で倒れたという具体的な記述が、「正しいケース」と「誤っているケース」という抽象的で数量化可能な比較に置き換えられている。だが、この操作によって、遠隔地で生じた戦闘について女性が見た光景の実質——抽象的な正誤の問題(現実には夫が死んだか否か)に還元できない、兵士の姿勢や表情といった無数の細部——は切り捨てられてしまう。も

し幻視と現実が具体的な細部において一致しているならば、それを偶然の仕業に帰することはできない。

正しいケースと誤っているケースの数を比較したところで何にもなりません。ここでは統計は何の関係もないのです。私とそのケースを、そこに含まれているすべてとともに受け取るなら、私に示される唯一のケース (le cas unique) で十分なのです。(Bergson, 2015 [1919]: 104 [邦訳107頁])

女性の幻視と現実の戦闘のあいだにある具体的な一致は、この「唯一のケース」に関するものであり、数学的な確率論を適用しうる事柄ではない。それゆえベルクソンは、もし幻視が正確であることさえ証明されれば、テレパシーを確実なものともみなすことができるとする。ところが、心霊研究を拒絶する科学者たちは、数学的に処理しうる「単純で抽象的な形式」(Bergson, 2015 [1919]: 102 [邦訳104頁])を現象に与えようとするあまり、問題となっている現象の本質を取り逃がしてしまう。ベルクソンによれば、このような具体的なものに対する軽蔑は、近代科学が「数学の娘」であり、観察と経験の領域を計測可能なものに収斂させてきたことに起因する。近代科学は数学的形式の適用が容易な領域から順に(天文学・力学から物理学、化学、生物学へと)発展を遂げ、それ以外のところでは、さしあたり「のちに計測可能になりうる側面」に考察を限定してきた。そこでは、本来計測に適しない精神の現象も、計測しうる現象(脳のメカニズム)に置き換えられていくことになる(Bergson, 2015 [1919]: 105–106 [邦訳108–111頁])。そして先に述べた通り、ベルクソンにとってこのような代置(心身平行論)こそ、心霊研究の可能性をこれまで閉ざしてきたものなのである。

ベルクソンはテキストの最後で、もし科学史の発展方向がまったく別のものであったなら、という思弁を展開している。すなわち、もし科学が数学から出発し、物質の研究に向かうのではなく、まず精神の考察を進めていけば——ケプラーやガリレイ、ニュートンが心理学者であったなら——精神活動の一般的法則の発見から、生氣論的な生物学や、(暗示を用いた)精神療法的な医学がまず発展していたであろう。反対に、物質に関する事柄は謎に包まれたままとなっていただろう。その際、未知の国において物質的な科学が発達し、蒸気船をヨーロッパの海上に出現させたとしよう。科学者たちは(心理学的な法則によって説明できない)この蒸気船を見た、という報告に不信を向けるだろう。それでも蒸気船の存在を信じる人々は、「心霊現象研究協会」ならぬ「物理現象研究協会」を発足させ、証人を喚問し、その報告を検証・批判して、現象の真正性を打ち立てようとするかもしれない。しかし、実際に蒸気船を作り出す(すなわち、現象を再現する)ことができるようになるまでは、こうした「歴史的、ないしは批判的方法」によって科学者の懐疑を打ち破ることはできないだろう(Bergson, 2015 [1919]: 113–115 [邦訳120–123頁])。ベルクソンはこうしたオルタナティブな科学史が、現実にはそうありえなかった夢にすぎないことを十分承知している。しかし、これによって彼の主張はさらに明確化されている。つまり、

近代科学が実験・観察の対象を計測可能な領域へと限定し、(精神ではなく)物質に関する自然法則の研究に注力してきたがゆえに、その方針に反する心霊現象の研究は、さしあたり歴史家や予審判事と同じ方法を採用せざるを得ない、ということである。

まとめておこう。ベルクソンは精神が身体へと還元されないことを示す心霊現象に大きな関心を寄せ、その可能性を論じる。しかし、さしあたりこうした現象を発生させる条件が知られていない以上、その研究は史料や証言の検証という歴史的・司法調査的方法に依拠せざるを得ない。計測に基づく近代科学の規範を内面化した科学者は、心霊研究者のこのような振る舞いに不信を抱く。しかし、ベルクソンはこの方法が数学的・物理学的確実性とは別種の確実性をもたらすことができると考えており、心霊研究に十分な信ぴょう性を認めている<sup>13)</sup>。

以下では、こうした心霊研究と歴史学のアナロジーを崩そうとする、メイエルソンの第二の批判を検討する。第一の批判が指摘していた、証言に対する慎重な批判の必要性そのものについては、ボワラックやベルクソンも同意するにちがいない(心霊研究に利用される証言が、実際に基準を満たしているかどうかについては見解が分かるとしても)。しかし、メイエルソンによれば、歴史家はただ証言=史料を検証し、互いに照合しているだけではない。史料の批判に加え、歴史家は史料以外に由来する知識をも動員しながら、事実の「真実らしさ」(*vraisemblance*)を見極める。証言の批判と事実の確定のあいだに介在するこの過程における不備ゆえに、心霊研究の結果は歴史学のような確実性をもたない——というのが、この第二の批判の主旨である。

## 『思考の歩み』における心霊研究批判(2):アナロジーの不成立

先述したボワラックの『未知の心理学』は、たとえ扱われる事実がまれで既知の自然法則から逸脱しようとも、それが事実であることに変わりはなく、科学的な検討を回避する理由にはならない、という論理によって心霊研究を正当化していた。あるいはベルクソンも、「唯一のケース」に基づく(数学的な確率とは異質な)確からしさを主張することで心霊研究を擁護していた。ボワラックにおいてもベルクソンにおいても、一回的で再現不可能な事象について確実性を獲得する方法、という点から歴史学とのアナロジーが持ち出されていたのだった。これに対しメイエルソンは、奇跡的な性格を持つ心霊現象のような出来事を、本当に歴史学は心霊研究と同様に扱っているのか、と問うことになる。

メイエルソンによる歴史学と心霊研究の比較を検討する前に、この「例外的であろうと規則的であろうと、事実は事実である」というボワラックらの論理を、いったんメイエルソン哲学の枠組みから考えてみよう。メイエルソンがボワラックに直接言及しているわけではないものの、じつは彼の哲学はもともとこうした論理を否定するものを含んでいる。メイエルソンによれば、科学はけっしてあらゆる多様なものを同質化し、合理化するわけではない。そもそも、思考の進展が多様なものの同一化に存する以上、多様性の消滅は科学そのものの条件を破壊することになる。科学が行う同一化はあくまで一定の関係における「部分的同一性」を示すにとどまり、残された

多様なものはたんに「脇に置かれる」(Meyerson, 1921: I 5–6; Meyerson, 1931: 92–93)。これが意味するのは、科学においてすべての事実の観察が等しい価値を持つわけではない、ということである。そこでは各々の科学がどの関係に焦点を当てるかに応じて、つねに選択が行われる。

論理学を検討対象に含める『思考の歩み』において、この部分的同一化という論点は、「属性の一貫性」という概念を通じて深められている。私たちはある事実を理解しようとするとき、たとえその事実がきわめて雑多なものにみえようとも、その多様な属性のあいだになんらかの一貫性があるはずだと考える。メイエルソンによれば、こうした属性の一貫性の想定こそ、科学者の推論において発見的な役割を果たす。すなわち、それまでに経験的な観察を通じて見出された一貫性をもとに、いまのところ観察が及んでいない状況においても「現実の作働」は同様であるに違いないと判断し、一般化するのである。ここでは、帰納と演繹が密接に絡み合っている。すなわち、科学者が経験を通じて特殊なケースから一般的な原理を帰納したと考えているとき、じつは同時にひとつの原理(属性の一貫性)を想定しつつ、そこから未知のケースへ演繹を行ってもいるのである(Meyerson, 1931: 106–111)。

メイエルソンは帰納に関するこのような見方が、キュヴィエ(George Cuvier, 1769–1832)をはじめとする科学者や、ミル(John Stuart Mill, 1806–1873)らの哲学者にすでにみられることを指摘する。実際それは、帰納において仮説の役割を重視し、科学の方法とは「仮説から具体的に観察可能な予測を演繹して、その予測が成り立つかどうかを検証する」ことにあると考える、いわゆる「仮説演繹法」の立場(内井, 1995: 22)に近いと言ってよい<sup>14)</sup>。ただし、メイエルソンはジェヴォンズ(Stanley Jevons, 1835–1882)のようなこの立場の代表者が、こうした仮説(「属性の一貫性」の想定)をたんなる法則定立の手段としてしまっていることを批判する(Meyerson, 1931: 168)。というのも、メイエルソンにとって仮説は、世界の構造そのものへの洞察という存在論的な性格を持つからである。たしかに、同一化の図式があくまで人間精神の傾向であったように、属性の一貫性も理性がその都度仮に想定するものであり、多かれ少なかれ不確実性を帯びている。だが、そもそも属性の一貫性に対応する構造が世界のうちにまったくないとすれば、このような想定はたえず裏切られ、いかなる知も不可能となるだろう。世界が備えているに違いないこの構造を説明するうえで、メイエルソンはバルフォア(Arthur Balfour, 1848–1930)の「繊維状構造」(fibrous structure)という表現に由来する「繊維」(fibre)というメタファーを用いる(Meyerson, 1921: I 100–101 ; II 276; Meyerson, 1931: 138 ; cf. Balfour, 1915: 242)。個々の現象は無数の状況に取り巻かれているが、私たちは属性の一貫性が現実に存在すること、一連の事象が互いにとりわけ強い結びつきをもち、緊密に編みあわされていることを信じる。その結果、ひとつの現象がいくつかの他の現象に随伴して変化するはずだと考える。世界のうちに一定の構造を想定し、現実という織物からこのような編糸＝「繊維」を取り出すことが、法則の定立に先行するのである。それゆえ、メイエルソンによれば、新しい科学的発見はこれまで見出されていなかった繊維を抜き出すことによってなされる。

現実の全体は、まず然とさせられるような複雑性、多様性という相貌において私たちに現れる。しかし、この全体に取り組む私たちは、それが（すくなくとも一定の点までは）合理的であり、私たちの理性が、たとえ部分的にすぎないとしても、これを洞察しうる（*pénétrer*）という確信を持っている。それゆえ、結局のところ帰納は、錯綜する現象のなかで互いに関連しあっているものを探求することに役立つのだ。これがバルフォア卿の言う意味での「繊維」であり、この探求の成功によって、現実がじつはそのような繊維の複合によって構成されているということが示される。というのも、私たちは織物の全体から、たえず繊維を引き出すことに成功するのだから。反対に、こうした操作にまだ成功していないところでは、真の科学はありえないし、結局のところ、それに類似するいかなるものもありえないということになる。（Meyerson, 1931: 157）

科学の成功は、錯綜する世界の織物から優位な連関としての繊維を引き出すことに存する。だがそこでは、いわば繊維を抜き取ったあとの織物の残余として等閑視されるものも生じることになるだろう。つまり、科学にとってあらゆる事実の観察がすべて等しく妥当するわけではなく、繊維を浮き彫りにする観察が範例的役割を果たす一方で、繊維の発見につながらない観察は重要でないものとして（あるいは誤差の範囲として）「脇に置かれる」ことになるのだ。

言い換えれば、科学的認識にとっては、たんに観察された事例を列挙するだけではなく、適切な事例を選択することが決定的に重要となる。メイエルソンはこのような考え方を、数学的確率論に基づいた帰納の理論を批判する文脈でも展開している。確率論は、そこで考慮に入れられる事例をすべて等質なものとして扱う。だが、これは科学者が実際に行う帰納と一致していない。というのも、「じつにしばしば（…）科学者は唯一の実験に基づいて結論を下す」のであり、ここでは事例の数よりも、選択された事例が「本質を開示する」ものであることの方が重視されているからである（Meyerson, 1931: 230）。メイエルソンは、数学や常識、哲学などさまざまな認識の領域において、厳密な定義ではなく具体例こそ思考を前に進めることを再三強調しているが（Meyerson, 1931: 426; 530–532）、ここでも少数の重要な事例が科学の発展に貢献することが示唆されている。こうしたメイエルソンの見解が、どのような事実でも科学的検討の対象となるとするボワラックらの心霊研究擁護論と相容れないことは明らかであろう。

メイエルソンは歴史学の方法論についても、そこで「繊維」という言葉こそ用いていないものの、同じ発想をもとに議論を進める。その際典拠となるのは、歴史叙述論の古典として名高いラングロワ（Charles-Victor Langlois, 1863–1929）とセニョボス（Charles Seignobos, 1854–1942）の『歴史研究序説』<sup>15)</sup>である。まず、本稿の主題に関連する限りでこの著作の内容に触れておこう。セニョボスらが一貫して強調するのは、歴史認識の間接性である。いわゆる「観察科学」（物理学や化学など）では、事実は実験室における統制のもと直接・確実に観察され、一定の学術用語にしたがってただちに記録されるため、そこでの事実に関する証言は、ある程度正確に観察を表しているとみなすことができる。これに対し、歴史的事実は史料という他者の観察の痕跡

から再現されるほかなく、しかもこの史料が方法に基づく観察や厳密な術語に基づくことはまれである。史料は出来事を観察した過去の証人のさまざまな心的状態に依存しており、このような証言を事実そのものと考えすることはできない。それゆえ歴史認識は、史料という痕跡から史料作成者の心的状態を経て、推論により過去の事実に向る複雑な過程を必要とする (Langlois & Seignobos, 2014 [1897]: 43–46)。この過程を、原史料を復元する「外的批判」、史料内容を解釈し、作成者の誠実さ、その観察の条件、言明の信ぴょう性を吟味する「内的批判」、さらにこうした史料批判からなされる事実の確定、といった段階に分けて体系的に提示したのが『歴史研究序説』である<sup>16)</sup>。

メイエルソンはこの著作を参照しながら、証言から事実の確定に至る最後の段階に、歴史学と心霊研究の決定的な差異を見出していく。ラングロワとセニョボスによれば、特定の事実を確定しようとする歴史家の推論には、導き出される事実の「蓋然性」、あるいは「真実らしさ」(vraisemblance)に関する評価が介入する (Langlois & Seignobos, 2014 [1897]: 107)。この評価においては、複数の史料のあいだの符合、史料によって確かめられた事実相互の一致のみならず、この事実と他の知識全体との一致も問題となる。メイエルソンは二人の歴史家が「奇跡」について述べている内容を、次のようにまとめる。中世の年代記には、たとえそれが信頼に値する著者によって書かれたものであっても、奇跡についての記述がふんだんに見出される。ところが歴史家は、このような記述を史実として認めることはない (もちろん無視されるわけではなく、奇跡への信仰を生んだ社会の精神を特徴づける史料として利用されるのではあるが) (Meyerson, 1931: 630–631)。『歴史研究序説』からメイエルソンが引用している、印象的な一節をみておこう。

歴史上、悪魔はペイストラトスよりもはるかに確実に証明されている。私たちは、ペイストラトスを見たという同時代人の言葉の一つも手にしていない。[これに対し]何千人もの「目撃者」(témoins oculaires)が、悪魔を見たと言っている。そのような大量の独立した証言に基づき、確立された歴史的事実は数少ない。しかし、私たちは悪魔をしりぞけ、ペイストラトスを認めることをもはやためらわない。なぜなら、悪魔の存在はあらゆる既成の (constituées) 科学の法則と相いれないからである。(Langlois & Seignobos, 2014 [1897]: 111; Meyerson, 1931: 961–962)

歴史家は、いかに多数の史料が一致してその存在を証言していても、悪魔の歴史的な実在を認めることはない。なぜなら、既成の科学、すなわち (歴史学が依拠する間接的な観察よりも高い確実性を有する) 直接的な観察に基づく知識と矛盾する点で、このような存在は「真実らしさ」を欠いているからである。メイエルソンによれば、予審判事においても事情は同じであって、互いに異なるさまざまな証言から結論を導くうえで「真実らしさ」という基準なしに済ませることはできない。もちろん、「真実らしさ」や「蓋然性」はどこまでも多寡の問題であり、奇跡が生じた可能性を完全に排除するものではない。だが、出来事の現実性に対する証拠、その説得力が、

どの程度「事物の慣習的な進行」と一致しているかに依存する以上、歴史家と予審判事はこうした蓋然性の「グラデーション」から事実の確実性を判断せざるをえないのだ (Meyerson, 1931: 631–632)。

歴史家と予審判事のこのような態度は、証言の収集と検証のみによって奇跡に類する例外的な出来事を事実とみなす、心霊研究者の態度と対照的である。メイエルソンによれば、科学者たちが心霊研究に不信を示すのは、ベルクソンが言うように彼らが歴史家と予審判事の方法に違和感を覚えるからだけではない。そもそも厳密にこの方法に従うなら、心霊現象の観察に対しては、「真実らしさ」を増大させるさらなる「証拠物件」(pièce à conviction) が見出されるまで、「不明状態」(non liquet) という判断を突き返さざるをえない。つまり、歴史学や司法における手続きと照らし合わせても、心霊研究はこれらの分野において得られる確実性に達していないのである (Meyerson, 1931: 632–633)。

以上の議論は、科学が錯綜した現実の織物から「繊維」を取り出すことによって新しい知を生み出していく、というメイエルソンの見方が、歴史家の推論にもあてはまることを確認していると言える。たしかに歴史研究は、史料という証言、およびその(外的・内的批判を通じた)検証なしにはありえない。しかし、歴史家が史料の記述から過去の事実を確定しようとするとき、世界について現在私たちが所持している、より一般的な(純粋に歴史学的なものではない)知識の総体も介入することになる。史料が証言する事実が「真実らしい」ものとなるには、世界に関するこのような他の知識とのあいだに一貫性=繊維が見出されなくてはならない。ところが、心霊研究はテレパシーのような例外的現象に関するさまざまな証言を集めはするものの、それをより日常的な事実と結びつける繊維を把握していない。そうである限り、心霊研究が提示する「事実」は説得力を欠くことになる——メイエルソンはこのようにして、歴史学と心霊研究のアナロジーを否定するのである。

## 結びにかえて

こうしてメイエルソンは、心霊現象に対する証言そのものの脆弱性、および証言から事実を構成する推論における欠陥(「真実らしさ」に関する考慮の欠如)という二点において心霊研究を批判する。とはいえ、はじめに述べたとおり、私たちはこのような批判が心霊研究やベルクソンの議論を決定的に突き崩すと主張するつもりはない。そもそも、証言がどこまで科学的証拠として認められうるか、という問題は、近代の科学史を通じてたえず議論的となってきた事柄である(松村, 2021)。証言の照合から確実性に至ることができるとするベルクソンと、証言に加え、他の知識との整合性を要求するメイエルソンの対立は、こうした論争のひとつのヴァリエーションとみなせるかもしれない。また、ベルクソンの心霊研究論には、たんに心霊研究と歴史学・司法調査のアナロジーを提示したにとどまらない射程がある。歴史学のような非数学的認識と数学・自然科学の連続性を強調するメイエルソンも、数学的な抽象化(「計測」)によるのではない



科学の可能性、という「〈生者の幻影〉と〈心霊研究〉」の中心をなす展望に異を唱えてはいない。メイエルソン自身、絶えず変化する現実の流れを、質的な考察よりもよく合理化するがゆえに、実際の科学史においては数量化が優位を占めたと述べはするものの (Meyerson, 1931: 604–605)、現実が数学以外の仕方でも説明されうことは認めているのである (Meyerson, 1931: 695–696)。

『思考の歩み』という著作全体からみたと、心霊研究と歴史学の比較には、一定の人間科学の領域における認識論を、同一化の図式という彼自身の哲学的枠組みから再考するという重要性があると考えられる。たしかに、歴史家がまず果たすべき作業は史料批判であり、これを通じて過去の事実、およびそれが生じた特定の状況 (出来事の継起) を再構成することである。だが、事実の再構成には、同時に歴史家による推論も必要となる。その際、歴史家は扱われる事実の「真実らしさ」を顧慮して、歴史家自身の経験や現在の科学的知識を推論に介入させる。より慣れ親しんだこのような「現実の作働」を参照することで、歴史家は過去の事実を理解する。自然科学においてと同様、ここでも推論は「多様なものの同一化」により認識を生み出している。つまり、過去の史料と現在の知識のあいだに「同一的なもの」が見出されることで、歴史学が扱う現実が合理化されるのだ (Meyerson, 1931: 633–634)。このようなメイエルソンの見方は、ただベルクソンと対立しているだけではなく、冒頭で挙げた、自然科学と歴史科学 (あるいは文化科学) の認識目標を対立させる新カント派 (とくに西南ドイツ学派) とも異なっている。ヴァインデルバントやリッカートを代表者とするこの潮流は、歴史科学の方法を一回的な出来事に関する個性記述とし、自然科学の法則定立的方法から区別した。これら同時代の哲学と比較したとき、メイエルソン哲学の独自性は、こうした学問区分を越えて、同一化という視点から諸科学に共通する合理性を取り出そうと試みている点にあると言える。

歴史認識に関するさまざまな議論を経た現在、おもに19世紀末の歴史叙述論に依拠するメイエルソンの見解にどれほどの価値を認めることができるのだろうか。残念ながら私たちには、こうした問いに十分に答える準備はない。だが、ここでメイエルソンが、人間科学が扱う個別的・一回的な事象の認識が構成される過程について、独自の理解を示していることは指摘しておきたい。メイエルソンに従えば、歴史学が対象とする一回的な出来事も、じつは別の現実と対照され、同一化を通じて世界の「繊維状構造」に組み入れられることによって、はじめて取り上げる価値のある「事実」となる。私たちは同様の過程を、メイエルソンが言及しなかった他の分野にも見出すことができるだろう。たとえば、かつてフォレスター (John Forrester, 1949–2015) が「ケースによる思考」という「推論のスタイル」によって特徴づけた、個別の症例・判例などを通じて知識を生産する人間科学の諸領域 (精神分析、法学など) の認識論も、メイエルソン哲学を介して再検討可能であるようにおもわれる (Forrester, 2017)。精神分析が提示する症例は、患者本人の生育史や、特定の歴史的・社会的・文化的状況に深く根差した一回的な記述であり、その知は他の状況に敷衍される可能性を欠いているようにみえる。だが症例は、たんに一人の患者に関する個別的な事実を列挙したものではない。症例の書き手は疾患の原因やメカニズム、治療経過に関して何らかの構造が存在すると想定しつつ、自身のこれまでの経験や知識も踏まえながら、

重要と考えられる事実をすでに選択し、強調している。さらに症例を読む他の臨床家も、同様の想定を行いながら、症例記述を自身の実践における観察（直接的な「現実の作働」の観察）と比較する。もし多くの読み手がそこに臨床的現実を分節化している共通の「繊維」を見出すならば、その症例はローカルな実践の文脈をこえ、研究者によって共有される範例としての機能を果たすだろう<sup>17)</sup>。つまり、これらの分野において症例や判例が担っている役割は、うわべの「単独性」や「一回性」に目を奪われることなく、それを（自然科学におけるような普遍性には達しないとしても）一定の範囲で安定性を持つ共有知に変換していく過程に注目することで明らかになるのだ。それは言うなれば、ケースの書き手と読み手が互いの経験をすり合わせながら、扱う対象のうちに実在する一貫性＝繊維を取り出そうとする集合的な推論の過程である。「部分的同一化」や「繊維」のようなメイエルソン哲学の諸概念は、このような人間科学における合理性を思考する道具として、さらに検討される余地があるようにおもわれる。

### 〔註〕

- 1) 人間科学にはそれぞれ固有の歴史を持つ「人間の科学」(science de l'homme), 「人文学」(humanities), 「人間学」(anthropology) などの隣接概念があり、意味の画定は容易ではない (Cf. 田畑, 2004)。ここでは「人間や社会を対象にする経験科学の全体」という丸山の定義 (丸山, 1985: 23) を参考にしつつ、便宜的に「人間による活動の産物を対象とする経験科学」という先述のゆるやかな定義を採用しておく。ドイツ語圏の「精神科学」(Geisteswissenschaft) や「文化科学」(Kulturwissenschaft) と重なる部分も多いが、この定義ではヴィンデルバント (Windelband, 1894) が自然科学に分類した心理学なども人間科学に含める。
- 2) Fruteau de Laclos (2009a : 86–104) は、メイエルソンとベルクソンの差異を確認しつつ、『同一性と実在』がベルクソンの (『思考と動くもの』に収録された) 「形而上学入門」(1903) から示唆を得ていたことを強調している。また、そこで紹介されているように、メイエルソンが自身とベルクソンを同じ著者の二つの署名とみなし、自らの著作をこの同一の哲学者のもう一つのセリーとする戯文的な草稿が残されている (Meyerson, 2011 : 27–34)。
- 3) このような科学の理解は、メイエルソンがベルクソンと袂を分かť点でもある。というのも、ベルクソンが科学の本質的な目的を「事物に対する私たちの影響力を増大させること」という「実践的な有用性」に置き、「知ること」を「行為のために予見すること」と言い換えるとき (Bergson, 2009 [1907]: 329 [邦訳416–417頁]), その見方はじつは実証主義的な科学観と一致しているからである。言うまでもないが、これはベルクソンがコント主義者だということを意味しない。ベルクソンによるこうした科学の規定はあくまで、物質を扱う科学が (実在のなかに直接身を移し入れる直観とは異なり) 持続や運動を捉え損ねる運命にあることを示すという、否定的な文脈でなされている。しかし、メイエルソンからみればそのような議論は、科学を行為のための実践的な認識に押し込めている点で、やはり不十分なのである。メイエルソンは、科学的思考が行為への必要から (無機的な固体にモデル化された) 「固体の論理」に従う、というベルクソンの見解 (『創造的進化』) が孕んでいる難点を指摘し、むしろ事物を合理化し理解しようとする没関心的な「認識への欲望」を科学に想定すべきだとする (Meyerson, 1931: 600–604)。
- 4) 松村 (2021) は、証人の社会的地位・専門性によって観察の信頼性を担保するこのような戦略を「裁判のレトリック」として分析している。
- 5) Binet (1895) は「神経的遠隔作用」に関するボワラックの論考に寄せたレビューのなかで、こ

の種の実験には奇術師の協力が必要だと述べている。

- 6) たとえばBoirac (1908: 280-281)を参照。また、クルックスによる検証の対象となった有名な霊媒ダニエル・D・ホームも、明るい光の下で心霊現象を生ぜしめたことで知られている (Oppenheim, 1985: 13-14 [邦訳: 32頁])
- 7) ベルネームらナンシー学派が主題化した言葉や身振りによる暗示とは異なり、「精神的暗示」とはそのような媒介を経ずに意志や思考が伝達される現象 (思考転移, テレパシー) を指す語で、そこには心霊現象的な含みがある。ただし、当時行われた精神的暗示に関する実験が、とくにそのプロトコルにおいてサルペトリエール学派やナンシー学派における催眠・暗示研究と密接な結びつきを持つことは確認しておかなくてはならない。
- 8) すでに24歳のとき、幽霊の幻覚や変性意識状態を扱ったサリーの『錯覚：心理学的研究』を仏訳していたベルクソンは、その後クレルモン＝フェランにリセ教師として赴任し、当地で催眠実験にかかわるようになる (Van Gemert, 2022: 160-166)。こうした文脈についてはPlas (2000: 115-118) も参照のこと。
- 9) 1887年1月20日の書簡 (Plas, 2000: 115)。
- 10) IGP全般についてはPlas (2000: 147-152)、ベルクソンとの関係についてはVan Gemert (2022) を参照のこと。
- 11) フィエヤルヌヴィエに師事し、『現象の観念——分析的・批判的研究』(1894)という博士論文をものしたボワラックは、その後エスペラントの普及活動や心霊研究の領域で活躍した (『未知の心理学』で提示されている彼の実験には、フィエとおぼしき人物も証人として参加している)。ボワラックは『未知の心理学』で、自然が人間の知識に露わにする顕現性 (phanéroïde) の現象のほかに、通常の探求方法には隠されている隠微性 (cryptoïde) の現象があるとし、その存在が認められるようになった理由を、人間の知識の相対性を強調し、認識可能なものが実在の全体と一致しないことを説く近代哲学 (とりわけカント哲学) の影響、および自然科学の発展 (微生物やX線の発見、スペクトラル分析による天体の化学組成の解明など) に求めている。また、隠微性の現象に属する超心理学の対象を、心的・神経的状态の変容に基づく心理変質的現象 (psychopathie, 催眠・暗示など) と、(それを遂行する) 主体に意識されないまま知的・心的作用が遂行される隠微心理的現象 (cryptopsychie) に区分している (Boirac, 1908: 23-29; 83-85)。ボワラックの心霊研究と、フランス・スピリチュアリズムの伝統との関係については、Terzi (2021) を参照のこと。
- 12) 考証学 (érudition) とは、厳密な史料批判・解釈の方法を用いて歴史的な知識を引き出す文献学的研究を指す。
- 13) 藤田尚史は、おもに『精神のエネルギー』第一論文と晩年の『道徳と宗教の二源泉』に基づいて、心霊研究の有する確実性についてのベルクソンの考えを以下のように補足している。すなわち、一連の事実認識 (「事実の線」) が、それぞれ単独ではたんに蓋然的な結論しかもたらさないとしても、そうした部分的・断片的な認識を重ね、複数の「事実の線」が交差・収束する地点を見極めることで、暫定的な確実性を手に入れることができるというのである (藤田, 2022: 273-274)。ただし、『道徳と宗教の二源泉』で「交合法」と呼ばれているこの方法は、あくまでさまざまな証言を集めて検証し、その結果の照合により確実なものと同蓋然的にすぎないものを区別することに主眼があり、メイエルソンが指摘するような事実の「真実らしさ」(証言の批判的検証の結果と、世界についての他の知識のあいだの一貫性) の問題はやはり顧慮 (あるいは重視) されていないようにおもわれる。
- 14) 内井惣七は、19世紀の科学方法論においてこの仮説演繹法が次第に主流になっていったとし、代表的な論者としてジェヴォンズ、ハーシェル、ミル、ヒューウェルを挙げる (内井, 1995: 22-40)。

- 15) ラングロワとセニョボスによるこの著作は、史料批判による「事実」の確定に専心する実証主義史学を代表するものとして、のちにアナール学派による批判を招いたことで知られる。だが、近年ではこうした批判が実質的なものというより戦略的なものであり、セニョボスらの方法論が必ずしも「実証主義」という枠組みに収まらないことが指摘されている (cf. Fruteau de Laclos, 2009b: 138–139)。哲学的な実証主義の批判者であるメイエルソンが注目するのも、そのような側面である。なお、メイエルソンの従甥にあたる心理学者イニャス・メイエルソン（「歴史心理学」の提唱者）は、セニョボスから厚い庇護を受けていた。
- 16) そこでは（観察科学における）直接的な観察とは異なり、史料にはたえず不正確な記述の可能性があるので、そしてメイエルソンが心霊研究に対して非難するような悪条件（出来事の観察者が「よく見たり聞いたりすることのできない」場所にいること）も、誤謬の原因となることが指摘されている (Langlois & Seignobos, 2014 [1897]: 96)。
- 17) ダンジガーは、実験心理学において知識の直接的な生産の場となるローカルな実験状況と、それを科学的な（パブリックな）知識として認可する研究共同体を接続する役割を、研究報告 (research report) が果たしているとする (Danziger, 2002: 6–7; 15)。もちろん実験心理学と精神分析において、目指される知識の性質や知識を公共的なものとするメカニズムは大きく異なるが、精神分析における症例もさしあたりこのような（ローカルな実践と集団による知識の共有をつなぐ）位置を占めていると考えることができる。

#### [参考文献]

文献の引用に際して、邦訳があるものについては参照し本文中に頁数を付記した。ただし、訳文は変更してある。

Balfour, A. J. (1915). *Theism and Humanism*, Hodder and Stoughton.

Bergson, H. (1886). De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 22, 525–531.

Bergson, H. (1972 [1908]). Rapport sur « La psychologie inconnue » d'E. Boirac. *Mélanges*, PUF, 760–762.

Bergson, H. (2009 [1907]). *L'évolution créatrice*, PUF. [合田正人・松井久訳 (2010) 『創造的進化』筑摩書房]

Bergson, H. (2015 [1919]). *L'énergie spirituelle*, In : *Œuvres*, t. II, Librairie Générale Française, 23–233. (原章二訳 (2012) 『精神のエネルギー』平凡社)

Binet, A. (1895). E. Boirac. — Une nouvelle méthode d'expérimentation pour vérifier l'action nerveuse à distance. *L'Année psychologique*, 2, 855–856.

Boirac, É. (1908). *La psychologie inconnue. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques*, Félix Alcan.

Danziger, K. (2002). *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge University Press.

藤田尚史 (2022) 『ベルクソン 反時代的哲学』勁草書房

Forrester, J. (2017). *Thinking in Cases*, Polity.

Fruteau de Laclos, Fr. (2009a). *L'épistémologie d'Émile Meyerson. Une anthropologie de la connaissance*, Vrin.

Fruteau de Laclos, Fr. (2009b). *Le cheminement de la pensée selon Émile Meyerson*, PUF.

Langlois, Ch.-V. & Seignobos, Ch. (2014 [1897]). *Introduction aux études historiques*, Préface par Noiriél, G., ENS Édition.

丸山高司 (1985) 『人間科学の方法論争』勁草書房

- Meyerson, É. (1908). *Identité et réalité*, Félix Alcan.
- Meyerson, É. (1921). *De l'explication dans les sciences*, 2 vol., Payot.
- Meyerson, É. (1931). *Du cheminement de la pensée*, 3 vol., Félix Alcan.
- Meyerson, É. (2011). *Mélanges. Petites pièces inédites*, éd. par Telkes-Klein, E. & Bensaude-Vincent, B. Honoré Champion.
- 松村一志 (2021) 『エビデンスの社会学 証言の消滅と真理の現在』 青土社
- Oppenheim, J. (1985). *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press. (和田芳久訳 (1992) 『英国心霊主義の抬頭 ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』 工作舎)
- Plas, R. (2000). *Naissance d'une science humaine : la psychologie*, Presse universitaire de Rennes.
- 田畑稔 (2004) 「人間科学の歴史のために」『大阪経大論集』第54巻第5号, 99–129頁
- Terzi, P. (2021). The Synthesis of Consciousness and the Latent Life of the Mind: Philosophy, Psychopathology, and 'Cryptopsychism' in Fin-de-siècle France. *History of the Human Sciences*, 34 (3–4), 98–120.
- 内井惣七 (1995) 『科学哲学入門 — 科学の方法, 科学の目的 —』 世界思想社
- Van Gemert, T. (2022). Bergson and the Fringes of the Psyche; Between Spiritualism and Spiritism. *Parrhesia*, 36, 158–179.
- Windelband, W. *Geschichte und Naturwissenschaft*, Heitz, 1894.

