2003

フランス哲学思想研究

第8号

春季シンポジウム報告
合理主義と真理(1)

はじめに ……村上勝三
デカルトのマテーシス―精神・機械・生物― ……小泉義之
マルブランシュにおける無限と存在―「存在一般についての漠然とした観念」をめぐって― ……鈴木泉
スピノザと真理―序説：「エチカ」まで― ……佐藤一郎
モナドロジックな「心の哲学」の可能性―ライプニッツの反懐疑主義的論証から見た合理性― ……松田毅

秋季シンポジウム報告
合理主義と真理(2)

はじめに ……谷川多佳子
「第六省察」の射程 ……香川知晶
マルブランシュにおける魂の闇と「実践的真理」 …伊藤泰雄
スピノザの真理の規範 ……上野修
理性、理由、真理―ライプニッツの合理主義― ……佐々木能章

秋季一般研究発表要旨

公募論文

La portée de la volonté générale chez Rousseau ……Takashi Watanabe
ラシュリエ『帰納の基礎』における動力因と目的因について…川口茂雄
道徳という名の自動性について ……村山達也
「神の死」とジョルジュ・バタイユにおける体験の思想…岩野卓司

書評

名須川学著『デカルトにおける＜比例＞思想の研究』……武田裕紀
福居純著『スピノザ「エチカ」の研究―「エチカ」読解入門』…佐藤一郎
佐藤拓司著『堕天使の倫理―スピノザとサド』……上野修
山口裕之著『コンディヤックの思想―哲学と科学のはざまで』…古茂田宏
中富清和著『愛と無の哲学』……中田光雄
中田光雄著『政治と哲学―＜ハイデガーとナチズム＞論争史の一決算』…山本尤
原和之著『ラカン―哲学空間のエクソダス』……若森栄樹
澤田直著『＜呼びかけ＞の経験―サルトルのモラル論』…水野浩二
檜垣立哉著『ドゥルーズ―解けない問いを生きる』…小泉義之

日仏哲学会2002年活動報告
『フランス哲学・思想研究』第7号訂正
日仏哲学会入会手続きについて
大会一般研究発表応募要領
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定
編集後記

日仏哲学会

目　次

春季シンポジウム——合理主義と真理（1）

はじめに …… 村上　勝三　1

デカルトのマテーシス——精神・機械・生物—— …… 小泉　義之　2

マルブランシュにおける無限と存在
——「存在一般についての漠然とした観念」をめぐって——　鈴木　泉　14

スピノザと真理——序説：「エチカ」まで—— …… 佐藤　一郎　27

モナドロジックな「心の哲学」の可能性
——ライプニッツの反懐疑主義的論証から見た合理性—— … 松田　毅　41

秋季シンポジウム——合理主義と真理（2）

はじめに …… 谷川多佳子　54

「第六省察」の射程 …… 香川　知晶　55

マルブランシュにおける魂の闇と「実践的真理」…… 伊藤　泰雄　67

スピノザと真理の規範 …… 上野　修　81

理性、理由、真理——ライプニッツの合理主義—— …… 佐々木　能章　94

秋季一般研究発表要旨

初期スピノザに現れる＜無力なデカルト的思惟主体＞とその行方
——感情と意志の問題を中心に—— …… 木島　泰三　108

「感情の療法」と「共通概念」——概念内容の薄さの由来、
そして現場での働きぶりとその仕組み—— …… 大西　克智　109

モリヌー問題とコンディヤック …… 吉澤　保　110

ルソーにおける一般意志の射程について …… 渡辺　貴史　111

メーヌ・ド・ビランのロック批判とその検討
——反省、覚知（気づき）、習慣の概念を中心に—— …… 畠山　明香　112

自由と神 ——メーヌ・ド・ビランの実存主義と神秘主義—— …… 福田　肇　113
ベルクソンにおける意味の理論 …… 柳澤　望　114

公募論文

La portée de la volonté générale chez Rousseau …… Takashi Watanabe　115
ラシュリエ『帰納の基礎』における動力因と目的因について　川口　茂雄　128
道徳という名の自動性について …… 村山　達也　142
「神の死」とジョルジュ・バタイユにおける体験の思想 … 岩野　卓司　155

書　評

名須川学著『デカルトにおける＜比例＞思想の研究』…… 武田　裕紀　168
福居　純著『スピノザ「エチカ」の研究
　—「エチカ」読解入門』…… 佐藤　一郎　173
佐藤拓司著『堕天使の倫理—スピノザとサド』…… 上野　修　178
山口裕之著『コンディヤックの思想
　——哲学と科学のはざまで』…… 古茂田　宏　183
中富清和著『無と愛の哲学』…… 中田　光雄　188
中田光雄著『政治と哲学—〈ハイデガーとナチズム〉
　論争史の一決算』…… 山本　尤　194
原　和之著『ラカン—哲学空間のエクソダス』…… 若森　栄樹　199
澤田直著『＜呼びかけ＞の経験　サルトルのモラル論』… 水野　浩二　204
檜垣立哉著『ドゥルーズ——解けない問いを生きる』…… 小泉　義之　208

日仏哲学会2002年度活動報告 …… 213
『フランス哲学・思想研究』第7号訂正 …… 214
日仏哲学会入会手続きについて …… 214
「2004年秋季研究大会」一般研究発表応募要領 …… 215
『フランス哲学・思想研究』論文応募規定 …… 215
編集後記 …… 216

春季シンポジウム

合理主義と真理（1）

はじめに

村上　勝三

カント以来見失われてきたことは多い。見失われてきたものと不信感のこの蔓延、二つの関係は深い。真理を問う。理性が感情を制御する。17世紀合理主義が中世から受け継ぎ、現代へと受け渡すはずのものを取り戻す。それは回復の営みではない。創造しなければならない。今のこの経験に根付きながら。

私たちは「合理主義と真理」と題して、2002年春と秋の連続シンポジウムを企画した。デカルト、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツの哲学について、二人ずつが担当した。企画参加者は合計12名。まず発表の概要が提出され、発表前に発表草稿が提出され、コメンテーター２名を含め、相互の連携を保ちながら、当日の発表へと仕上げてきた。感謝を込めて以下に記す。

伊藤泰雄（秋）、上野修（秋）、香川知晶（秋）、小泉義之（春）、
小林道夫（秋・コメンテーター）、佐々木能章（秋）、佐藤一郎（春）、鈴木泉（春）、谷川多佳子（秋・司会）、松田毅（春）、山田弘明（春・コメンテーター）。

この企画の機会が、小林道夫氏の学士院賞の受賞と、山田弘明氏の『真理の形而上学』出版にあったことも付け加えておく。以上、前望的「はじめに」とどめ、総括的「はじめに」は谷川氏に譲る。

デカルトのマテーシス

——精神・機械・生物——

小泉　義之

一　機械について

『省察』には、machina（機械）とmachinamentum（機構）という二つの用語が見られる。「機械」は、「概要」と「第二省察」の二箇所に見られる。

デカルトは、「概要」で、「第三省察」での神の実在証明（第一証明）に関して、こう書いている。『省察』本文では、読者を感覚から引き離すために、「物体的事物との比較」をしなかったが、『省察』「答弁」では、「われわれの内部にある最高に完全な存在者の観念が、最高に完全な原因によることなくしてありえないほどの、対象的な事物性をもつ」ということを、「すこぶる完全な機械との比較」を用いて解明した。そしてデカルトは、「概要」で、その解明の次第を、こう要約している。

「その（すこぶる完全な機械の）観念の対象的な技術は、何らかの原因をもつのでなければならない。つまり、製作者の知識、あるいは、製作者にその観念を与えた誰か別の者の知識をもつのでなければならない。それと同様にして、われわれの内部にある神の観念は、神自体を原因としてもたないことはありえない」（AT.VII.1429-1501）。

「比較」はこうなっている。完全な機械の観念の対象的技術：何らかの原因（製作者の知識）＝最高に完全な存在者の観念の対象的事物性：最高に完全な原因。ここで、比較の前項だけを取り出して、完全な機械は、最高に完全な存在者すなわち神に相当すると考えられるだろうか。言い替えると、神の観念は神自体を原因とするのと同じように、完全な機械の観念は完全な機械自体を原因とすると考えられるだろうか。そもそも、完全な機械とは何であろうか。

デカルトは、「第二省察」で、「人間とは何か」という問いに対して、類と種による分類学的な定義で答える答え方を拒絶した上で、こう書いている。

「ここでむしろ私は、私とは何であるかを考察したそのたびに、何が自発的に自然に導かれて私の思惟に、従来立ち現われたかに注意しよう。立ち現われたのは、まず、私が顔、手、腕、そしてそれらの部分の（仏訳：骨と肉で構成された）機械全体をもつということであり、死体においても看取されるこの機械全体を、私は身体という名辞で指示していた。それに加えて立ち現われたのは、私が栄養をとり、歩行し、感覚し、そして思惟するということであり、これらの活動を私は魂に関係づけていた。しかし魂が何であるかは気に留めなかったり、私の粗大な部分に注ぎ込まれた、風・火・エーテルのごとき、何か微細なものを想像したりしていた」（2531-2611）。

機械は身体のことであった。諸器官と諸組織の複合体、有機体制のことであった。デカルトは、私とは何であるかという問いに対して、魂＋機械、魂＋有機体制と答え、魂の活動を微細な物体の活動として想像していた。では、デカルトは、微細な物体の活動によって生かされる有機体制のことを、いかなる名辞で指示し直すのであろうか。もちろん「心身複合体」で指示するわけだが、私の解するところでは、それこそが完全な機械のことである。完全な機械とは、私なる人間機械のことである。そして、「概要」の「比較」も考慮するなら、『省察』における知識の探求とは、人間機械を制作する製作者の知識、そしてまた、人間機械という生命体の制作原理と作動原理の知識の探求である。そこで、「第六省察」後半の解釈に必要な限りで、『省察』の知識論ないしマテーシス論を簡単に辿ることにする。

二　マテーシスについて

デカルトは、「第一省察」で、諸学問を懐疑にかける。すなわち、自然学、天文学、医学、代数学、幾何学を懐疑にかけていく。では、これらの学問は、『省察』のどこで復権するのだろうか。「第三省察」で天文学が、「第四省察」で代数学が、「第五省察」で幾何学が、「第六省察」前半で自然学が、「第六省察」後半で医学が復権する。その過程で、「第五省察」でマテーシスが確立される。私

の解するところでは、マテーシスは、人間機械を制作する製作者の知識そのものではないとしても、その製作者の知識について人間がもつことのできる唯一の知識である。

「第三省察」の叙述は一貫して天文学を念頭に置いて進められている。第一に、事物の観念の最初の例示は「地球、天空、星」(3520-3521) である。第二に、観念の分類と吟味においては、「人間、キマイラ、天空、天使、神」(3705-3706) と例示された上で、考察の焦点は「物音、太陽、火」(3804-3805) に絞られ、さらに、熱の観念と太陽の観念に絞られる。第三に、感覚に由来する太陽の観念とは区別される、「天文学の理論 (rationes) から得られた観念、すなわち、私に本有的な知見 (notiones) から引き出された観念」(3922-3924) が考察される。ここで注目すべきは、天文学の理論が、本有的な知見に言い替えられていることである。したがって、天文学の理論の復権は、本有的な知見によって、自然の光で知られること (notum) によって果たされると解することができる。これが、神の実在証明と関連するわけだが、その検討は他日を期す。

「第四省察」で代数学が復権するという主張は奇異に響くかもしれないが、代数学がどこで復権するかを消去法で考えていっても、「第四省察」以外にはありえない。その際には、「真と偽について」という副題をもつ「第四省察」を、真の値 (真の解) と偽の値 (偽の解) についての議論として、すなわち、error 論として、あえて言うなら、誤差論として読むことになる。デカルトは、過誤 (error) について、こう書いている。「過誤は、神に依存するリアルな何かではなく、たんに欠陥にすぎない。したがって、過つためには、この目的のために神から賦与された何らかの能力は必要ないのであって、過つということは、神から得ているところの真を判断する能力が、私にあっては無限ではないということから起こっている。……とはいうものの、これではまだ充分ではない」(5424-5430)。

自然物の測定を考える。その真の値を測定するには、無限の精度が要求されると考えてみることができる。このとき、測定の精度が荒ければ測定値を真の値とすることはできない。計測の能力が有限であるなら、いかにしても真の値を測定するとは保証されない。しかし、デカルトが指摘するように、この説明

は充分ではない。そのように測定の状況を説明してしまえば、測定値が真の値か偽の値かを問うこと自体が、そして近似値や誤差を語ること自体が無意味になるからである。そこで、偽の値、近似値、誤差といった概念に意味を与えたいのだとするなら、自然物には真の値が内在し、測定値は誤差を確定された近似値を表示すると考えることになるし、そう考えても過ちではないとの保証を求めることになる。デカルトは、この問題に対して、制作論と能力論からアプローチする。

「神の自然に注意する者にとっては、神がその類において完全ではないような、あって然るべき完全性が欠如しているような、そのような何らかの能力を、私の内に置いたということは、ありうるとは思われない。というのも、製作者が熟練していればいるほど、より完全な作品が製作者から由来するのであれば、すべての事物の創作者が、すべての数において絶対的である（omnibus numeris absolutum）のでないような何かを作るということがありうるのだろうか。神が私を、決して誤ることのないものとして創造することのできたことにも、神が常に最善のものを意志することにも、疑いはない。そうであるなら、私が誤るということは、私が誤らないということよりも、善いことなのであろうか」（5506-5513）。

製作者が万能なら、絶対的な測定計算機械を制作するはずである。真の値を測定計算する機械を創造するはずである。ところが、私なる機械は、そのような機械ではない。誤差を免れない測定計算機械である。とすると、そこに何らかの善・意味があるはずである。

これに続く議論は複雑であり、詳細な検討は他日を期すが、ここでは「第四省察」結論部分にだけ触れておく。デカルトは、「明晰判明に知性によって表示されるもの」以上に意志が広がりゆかなければ過つということはありえないと結論しているが、ここでの「明晰判明に知性によって表示されるもの」を、知性は有限であると言われているからには、真なるもの（真の値や真の解）と解することはできない。デカルトは、こう書いている。

「すべての明晰判明な知得は疑いもなく何ものかであり、したがって無に由因してあることはありえず、必然的に神を――神とは、この上もなく完全であって、欺く者であることと矛盾するあの神のことを、私は云っているのであるが

――創作者としてもっていて、ゆえに疑いもなくかかる知得は真である」(6215-6220)。

「明晰判明に知性によって表示されるもの」を知得すること、その知得の過程が、何ものかであり、真なるものである。知得の内容ではなく、知得の過程を遂行する能力が、真に創作されたものである。私は、自然物を測定計算する機械、自然物について方程式を立てて解く機械、自然物についてモデルを立ててシミュレーションを実行する機械である。ところが、そのように作動する機械も宇宙の部分たる自然物であるから、機械の創作者は同時に自然物の創造者でもある。とすると、製作者はその知識に照らして、自然物と機械を制作することになる。ここにおいて、明晰判明な知得とは、測定計算の内容ではなく、機械と自然物の作動原理や制作原理のことでなければならない。例えば、明晰判明な知得とは、2＋3や微分方程式を解くことではなく、それらの計算が、自然物と関連しながら肉体やシリコンチップに実装され実行される際のその原理のことである。自然物について一定の数値を弾き出す機械があるとして、問われるのは、その数値の真偽ではなく、双方が噛み合ってその数値が弾き出されるその過程であり、これについての知得が何ものかであり真なるものである。このときはじめてerrorに善・意味が付与される。

「第五省察」では幾何学が復権する。デカルトは、「物質的な事物」について「判明な」観念があるとして、「長さと広さと深さにおける延長」(6318-6319)をあげる。そして、その延長の部分を数えることができるとし、各部分に任意の大きさ・形状・位置・運動・持続を割り当てることができるとする。要するに、デカルトは、任意の幾何学的空間を、「無数の特殊な」空間を構成することができるということを出発点としている。「第四省察」で代数学が復権したからには、この空間は代数学的な空間でもある。デカルトが着目するのは、あるいは、確証したいのは、そうした空間に本質ないし自然があるということである。

「私は私において、私の外部ではおそらくどこにも実在しないだろうが、それでも無であるとは言われえない、或る種の事物の無数の観念を発見する（構成するinvenio)。それらは私によっていわば恣意的に思惟されるが、しかし私によって仮想されるのではなく、真の不動の本性をもつ」(6406-6411)。

これについて三角形の例解が与えられているが、ここでは力学系の相空間を

例にとる。数理科学者は物質的事物について相空間を描き出す。相空間を「想像する」。この相空間は、思考の外部に実在するわけではない。ナイーヴな数理科学者は、相空間は物質的事物の有り様を再現・表象すると信ずるし、それほどナイーヴではない数理科学者は、相空間は物質的事物の本質的有り様を再現・表象すると信ずる。しかし、この信念は確かなものではないし、保証されたものでもない。そこで、デカルトが着目するのは、相空間が思考の外部に実在しないとしても、また、外部の事物の有り様を再現・表象しないとしても、相空間には「確定した不動で永遠の自然・本質・形相」(6414-6416) があるということである。デカルトが問うことは、数理科学者の信念をいかに知識に格上げするかということではなく、相空間の存在論的かつ知識論的なステイタスは何かということである。

デカルトが、数学的空間の有り様から引き出すことは次のことである (文脈上、仮定法になっている)。「何らかの事物の観念を私の思惟から取り出しうるということから、この事物に帰属すると明晰判明に私の知得することのすべてが、実際にこの事物に帰属するということが帰結するならば」(6516-6519)。ここでの事物を、物質的事物と解するわけにはいかない。そうではなくて、観念が表象するところの事物、数学的な空間の観念が表象するところの数学的な空間と解さなければならない。例えば、相空間について明晰判明に知得されることは、実際に、事物として、相空間に帰属するということが確証されることが目指されている。では、どうしてそのようなことが目指されるのか。

現実の振り子の運動を知得する場合を考えてみる。現実の振り子の運動は、物質的な事物の現実の運動であるが、これをそのまま数学的に再現するのは不可能である。そこで、現実の振り子運動についてモデルが立てられる。物質的な事物とは別の事物の運動、理念的で観念的な事物の運動を再現・表象すると見なされるところの微分方程式が立てられる。そして、微分方程式に適当な変換を施して、例えば、運動量と位置を次元とする数学的空間を思考し、それを相空間として描き出す。ここで問われるのは、これら一連の操作が何を実行していることになるのか、微分方程式や相空間といった各ステップでの装置が何を表現していることになるのかということである。

「第五省察」の議論に戻る。デカルトは「最初の措定」(prior position) (6715)

なるものを考えている。「すべての四角形が円に内接する」と最初に措定するなら、「菱形は円に内接する」という結論は、論証上は「必至」(necesse) となる。しかるに、この結論命題は偽である。ここからデカルトが引き出すことは、当初の措定は「偽なる措定」であったということ、「私に本具的な真なる観念」ではなかったということである。ここで、様々な問題が生じる。論証的に必至という意味での真だけを確保しておけば充分かという問題や、偽なる措定から真なる結論が出て来たり真なる措定から偽なる結論が出て来たりする可能性をどう捌くかという問題など、要するに、証明論的な諸問題である。これに神の実在証明が決定的な役割を果たすはずであるが、その検討は他日を期すとして、一連の証明論的問題は解決されたとして進めることにする。

「いかなる証明の様式を私が使用しようとも、明晰判明に私が知得することだけが、私を全面的に説得するということに帰着する」(6721-6723)。デカルトは「三角形の自然の考察」(6827)(「三角形の考察」ではない)で例示している。三角形の自然とは、三角形についての論証の最初の措定に意味を賦与するような幾何学的で代数学的な空間のことである。この数学的な空間の内部においては、三角形は自然物のステイタスをもつ。その上で、デカルトが主張することは、第一に、いかなる原理や理論を採用しようと、いかなる証明方式を採用しようと、そうした議論は、数学的空間の自然についての「真にして確実な知識」の探求であることに変わりがないということである。第二に、物質的な事物の本質を探究するための唯一の道は、数学的な空間の自然の知識の探求にあるということである。これは、伝統的に、物質の空間化・延長化と言われてきた事態であるが、物質的な事物の知識はそれ以外の仕方では獲得できないのである。こうして、「第五省察」の「私」とは、数学的空間について幾何学的な論証を実行する機械であり、証明論的な理論を実行する機械である。このとき、はじめて、数学的空間の発見や構成は自然過程として捉えられることになる。いずれにせよ、「第五省察」の最後に、マテーシスが確立する。「今や、一つには、神自体と知性的な事物について、一つには、純粋なマテーシスの対象であるところの自然全体について、無数のものが私には全面的に識られうるし (nota)、確実でありうる」(7106-7109)。マテーシスとは、天文学の理論、代数学の理論、幾何学の理論を総合する知識である。マテーシスの対象は、自然全体である。

そして、マテーシスにおいて知られる無数のものは、自然全体の局所的な自然物であると捉えられる。

三　マテーシスと脳の運動

「第六省察」前半では二回マテーシスが言及される。「物質的な事物は、純粋なマテーシスの対象であるというかぎりで、実在しうる」(7114-7115)。そして、「純粋なマテーシスの対象である物体的な自然」(7401-7402) とである。すなわち、物質的な事物は、マテーシスの対象であるかぎりで、物体的な自然と言われていることになる。

「第六省察」後半において、いわゆる心身合一体である人間が主題化されるとき、マテーシスはいかなる役割を果たしているのかを考えてみる。ところが、「第六省察」後半ではマテーシスなる用語は使用されてはいない。そこで、デカルトが、人間を知識探求の対象とするとき、マテーシスの対象をどのように設定しようとするのかを考えてみる。

通説的な解釈では、物体としての身体がマテーシスの対象であるということになろう。「第六省察」において現に記述されている身体を、さらにマテーシスで表現するということになろう。しかし、この通説的な解釈は退けられなければならない。私の解するところでは、マテーシスの対象は、脳の運動である。別の言い方をするなら、マテーシスの対象は心身の合一である。さらに別の言い方をするなら、人間という生物、人間という完全な機械、これを創造し制作する神がもつ知識についての人間の知識が、マテーシスである。

さて、「第六省察」前半の物質的事物の実在証明の結論はこうなっている。「明晰判明に私の知解するものすべては、言いかえれば、純粋なマテーシスの対象において把握されるところの、一般的に観られたもののすべては、物体的な事物のうちに存在する」(8008-8010)。そしてデカルトは、一般的なものから、個別的なものへと向かう。「一般的に観られた自然とは、神自体か、神によって制定された被造物間の相互的秩序以外のものではない。また、個別態における私の自然とは、私に神から賦与されたものすべての複合体以外のものではない」(8021-8026)。ここでマテーシスの対象は、まずは、神自体と自然物間の相互的

秩序であるが、問われるのは、神自体や相互的秩序によって賦与されたものの複合体が、マテーシスの対象となるか、あるいは、マテーシスの対象となる個別的な複合体とは何かということである。

そこで「第六省察」後半の病気論を検討してみる。「病気の人間も、健康な人間に劣らず、真に神の被造物である」(8412-8414)。病気と健康の差異を超えるもの、病気と健康が内在しうるもの、要するに生きているもの、これが真の被造物であり、個別的な複合体である。それを解明するために、デカルトは、マキナメントゥム（機構）という用語を導入する。

「(時計は）歯車と分銅で組み立てられているが、不出来であって時刻を正しく報じないときでも、すべての部分で製作者の要求を満たすときに劣らず、精確にすべての自然法則を守っている。それと同様に、私が人間の身体を機構と、すなわち、骨・神経・筋肉・血管・血液・皮膚で合成された機構と見なすならば」(8415-8422)。

時計はパーツで組み立てられた機構であり、この時計が守る自然法則は、時計の内外のパーツ相互の秩序であり、これはマテーシスの対象となる。これと同じ意味で、人間の身体の内外のパーツの相互的秩序はマテーシスの対象となる。

しかし、デカルトはこのような見方を退ける。デカルトは、水腫病について、こう書いている。「人間の身体の機構を、そこで生じるのが常である運動へと調整されたものと見なすならば、飲料が機構の保存に有益でないそのときに、機構の咽喉が涸くとすると、その機構はその自然から逸脱していると、私は考えるだろう」(8504-8509）が、ここにおける「自然からの逸脱」という語り方における「自然」は、「外面的な命名」にしかなってはいないからということで、デカルトは、こうした見方を退けるのである。その理由の理解は難しいが、ここではこう解しておく。病気の人間も健康な人間も同じく身体機構であるという見方が退けられるのは、病気の人間も健康な人間も同じく人間・生物・自然物であるという厳然たる現実に届いてはいないからである。言い替えるなら、マテーシスの対象をパーツの相互的秩序たる機構と考えるかぎり、マテーシスが個別的な複合体に届くことはないからである。こうして、デカルトは、人間・生物・自然物へ、身体へ合一する精神へと向かうことになる。「合成体へと、あ

るいはむしろ、そのような身体に結合する精神へと注視するなら、飲料がそれに（ipsi）害であるときに渇くことは、純粋な命名ではなく、自然の真の過誤である」（8521-8524）。水腫病は自己の保存に有害である。ここに保存されるべき自己とは、健康な人間においても病気の人間においても現に保存されているものである。それは、機構としての身体ではなく、機構としての身体に結合する精神（mens tali corpori unita）である。神自体と相互的秩序に賦与されたものすべての個別的複合体とは、機構としての身体ではなく、身体機構に結合する精神である。とすると、マテーシスの対象となりうる人間・生物・自然物とは、いかに奇怪に聞こえようとも、身体機構に結合する精神であると、絞って言うなら、端的に精神であると言わなければならない。

デカルトは、「自然の真の過誤」を解明するための議論において、脳に考察の焦点をあてる。「精神は、身体のすべての部分によって直接に触発されるのではなく、ただ単に脳によって、あるいはおそらく脳の微小な一部分によって触発される」（8616-8618）からである。ただし、脳の部分ということで、身体機構の部分としての脳の部分が問題にされているのではないし、脳の部分とそれ以外の部分の相互的秩序が問題にされているのでもない。まずデカルトは、脳の部分の配置の仕方を問題にする。「この部分は、同じ仕方で配置されるたびに、身体の残りの部分が多様な仕方で別の状態になっていても、精神に同じものを表示する」（8619-8622）。ついでデカルトは、「直接に精神を触発する、脳の部分に生ずる運動」（8720-8721）を問題にする。ここで配置の仕方は運動に含まれると解しておくと、デカルトの議論の大筋はこうなる。脳の運動は、精神を触発して精神に感覚を表示する。足の痛みを表示する脳の運動は、足先の変化によって最も頻繁に生じるにしても、神経系の中間部分の変化によって生ずることもありうる。機構の部分と脳の運動の関係がそのようであるとしても、足先の変化を足先の防衛動作へと変換するような、そのような脳の運動こそが、足先の痛みと防衛の欲求を精神に表示するようにしておいたほうが、「身体の保存」（8812）に有益であるし、まさに人間がそのようになっていることが、神の善性と神の力能を証している。

この議論の意味を考えるために、神という製作者の観点に立ってみる。神は、いかなる知識に照らして、人間を制作するのか。身体機構の実在を前提として

考えてみる。すなわち、身体機構が発生の過程を経ることなく既に出来上がっていると想定して考えてみる。その場合、神は、足先が傷つけられると、その情報が伝達されて、足先を動かす情報に変換される機構を制作することになる。つまり、パーツの特定の相互的秩序を、別の相互的秩序に変換する機構を制作することになる。しかし、このような想定には多くの難点がある。第一に、相互的秩序を変換する機構が、身体機構の一部に内蔵されるという想定に困難がある。言い換えると、相互的秩序の変換についての一般的知識と、個別的な身体機構および個別的な身体部分との関係が鮮明ではない。第二に、神は身体機構とその部分も創造するのだから、いずれにせよ足先の実在を前提とする想定を採ることはできない。そこで、こう想定することになる。神は、相互的秩序の変換の知識をもつ。あるいは、特定の運動を別の運動へ変換することの知識をもつ。神にとっての問題は、そのような運動の変換の知識を、いかにして現実化し、いかにして機構に実装するかということである。これは、神の知識をいかにして受肉するか、いかにして発生過程として現実化するかという問題である。

以上の想定を、人間の観点から見返すことによって、少なくとも確かに言いうることは、脳の運動の変換の知識が、いまここでの生物活動に現実化しているということである。したがって、マテーシスの対象は脳の運動の変換であると考えることができるし、さらには、マテーシスの対象たる理念的な運動の変換こそが、一切の留保抜きに、身体に結合する精神のことであると考えることができる。

この結論は途方もないものに見えるし、デカルト解釈からしても、事柄自体からしても、難題は山積しているが、それだけに生産的な解釈方向になりうるはずである。

Mathesis chez Descartes

Yoshiyuki KOIZUMI

Dans la premiée méditation, Descartes met en doute la physique, l'astronomie, la médicine, l'arithmetique, et la géométrie. Où sont les sciences réhabilitées? Par notre analyse, l'astronomie est réhabilitée dans la méditation troisième, l'arithmétique dans la quatrieme, la géométrie dans la cinquième, la physique dans la première moitié de la sixième, et la medicine dans la seconde de la sixième.

L'objet de mathesis est Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition dans les choses créés. Alors, qu'est-ce qui est l'objet de mathesis dans ma nature en particulier? Par notre réflexions, ce sont les transformations des mouvements du cerveau.

Cette interprétation doit expliquer les relations entre l'esprit humain et la machine fort artificielle, et le système du vivant.

マルブランシュにおける無限と存在

——「存在一般についての漠然とした観念」をめぐって——[1]

鈴木　泉

はじめに

大合理主義の哲学の秘密を「積極的な無限の観念」[2]に置いたメルロ＝ポンティの指摘の正当性は今なお揺るがない。積極的な無限という超越が個々の哲学者において捉えられたその形象を捉え返すことは、大合理主義の哲学の可能性を複数形において掴み取ることを可能にする。本稿は、マルブランシュを一つの例にその作業を進める試みである。

「神において全てを見る」とするマルブランシュの哲学は、対象一般の現れの条件を表象とする＜表象の形而上学＞の完成形態の一つである[3]。しかしながら、マルブランシュ哲学の偉大さと特異性は、＜表象の形而上学＞つまりは神と被造物とに一義的な＜真理の形而上学＞（山田弘明）の構築を完成させると同時に、真理を支える根拠の次元をマルブランシュ独自の極めて風変わりな積極的無限の形象において解明したところにある。

その形象を捉える考察の導きの糸を『真理探究論』初版における「存在一般についての漠然とした観念の内密にして必然的な現前」(OCI456)[4]という一節に置こう。神中心主義、さらにはキリスト中心主義を根本的基調とするマルブランシュ哲学において、これはその前提の別の表現であるかに思われかねないが、存在概念を軸とする積極的無限の次元は、その存在の観念が「漠然とした」ものであるという規定を受け取っており、漠然とした観念の現前に超越の形象を見い出すことは困難であるように思われるものの、にもかかわらず、この表現こそが、晩年に至るまでのマルブランシュ特有の超越の形象の独自性と問題性とを浮かび上がらせる集約的な一節であるように思われるからである。

超越の形象を探る試みとこの一節の正確な内容の把握は、マルブランシュ哲学の体系における一連の概念群の中への位置づけを必要とするし、またテクスト及び理説の漸次的発展というマルブランシュ哲学固有の事情があるので、一連の概念群の整理と理説の漸次的発展に対する考慮を行いつつ考察を進めたい。

I　神認識の場の確定、問題の除去、前提の設定

前提となる議論に関しては、結論だけを述べ、先の一節が占める位置をあぶり出すことにしたい。マルブランシュ哲学の出発点となる前提は、神と魂との合一だが、この合一が、神の三つの位格に対応して、知の場面、意志ないしは愛の場面において議論の主題となる。さて、知の場面に他ならない神認識に関する議論は、次の点を基本とする。

『真理探究論』において事物を見る認識様式が四つ区別されており、この点がマルブランシュの認識論の大きな前提をなす。「全ての事物を神において見る」というマルブランシュの有名な理説は、物体という存在者の（本質の）総体の認識が神においてある観念によって可能になる、ということを述べたに過ぎず、神認識そのものは、それ自体による認識として「直接的でじかに見ることによって見る」（OCI449, var. b）とされる。

他方、神の実在の証明ないしは証拠は、有限な存在である被造物には無限者を表象（＝代提示）する（représenter）ことが出来ないという無限の表象不可能性に求められる（cf. OCII96-103）。

しかしながら、神の直接的認識であれ、その実在の証明であれ、神についての何らかの把握を必要とする。マルブランシュの場合には、三つの議論の場、即ち、1/英知ないしは理性を介しての神認識という上昇の道、2/神名と神の属性をめぐる神の概念把握、3/神そのものの現前、を有しているように思われる。まず、1/に関しては次が最低限の前提である。

1/マルブランシュの場合、物体認識は神と異なることのない永遠の理性との結合によって可能になるから、物体認識から神認識へと進むという上昇の道が神認識の中心になる。

i）観念による物体認識と神認識とが峻別される限りで、神認識を観念によっ

て可能にすることは、術語上の問題を多く孕みつつも許容されるが、神認識が表象作用を行う観念によって可能になると積極的に語ることはない。

ii) 神認識は観念による認識とは異なる、まさしく＜見神＞として直観的に見ることを意味することになりそうだが、そこには留保が必要であり、「いまだかつて、神を見た者はいない」（「ヨハネによる福音書」1.18）とする聖書によっていわゆる至福直観（vision béatifique）の禁止というブレーキが予めかけられている（cf. OCIII155-161）。

iii)「神において見る」という理説が、「第十解明」以来＜叡知的延長＞の理説へと展開されることによって、ときに神それ自体と叡知的延長とが同一視されるかに思われることもある以上、創造主としての神の超越性の確保が（スピノザ主義との差異化と共に）問われることになる。まず、叡知的延長は神の存在を認識させはするが、その本性を認識させるわけではない（cf. OCXII51）。次いで、神認識と叡知的延長による認識との関係は、神とその第二の位格たる御子との三位一体の秘義に帰着する（cf. OCV166-167）。そして、この三位一体を背景にしつつ、神それ自体の超越性の確保が、被造物の認識を可能にする水準における存在や無限性から神それ自体の水準における存在や無限性を――例えば「全ての類において無限に無限な存在一般」（Alquié）や「普遍的存在」（Rodis-Lewis）として――切り離すことによって、それぞれの仕方で探られる。

叡知的延長が諸観念の場としてそこから個々の観念が切り出されてくる地平に他ならないとすると、神認識の水準とは、物体の感性的な現出と地平そのものの現出双方を可能にしている、現出そのものの可能性の条件としての限界概念である。しかしながら、現出そのものの可能性の条件としての神認識の水準は、観念による認識とは異なるとされる一方で、その水準との（三位一体を根拠とする）関係を有するのであり、したがって、現出そのものを可能にする最終的な地平としての神はそれ固有の水準においてどのように開示されるのかが問われねばならない。

現出そのものを可能にする最終的な地平としての神の、それ固有の水準における開示は、マルブランシュのテクストにおいて二つの仕方で示されている。上昇の道に先立って神を捉えておくことが求められており、それが、一方では、神名や神の属性として概念において（=2）、他方では、概念とは異なる神の現前

という仕方において（=3）、議論されている。

2/神名と神の属性を巡る議論は、円熟期の体系的な主著である『形而上学と宗教についての対話』に集約されている。

存在そのものとしての神、無限性と一性を本質的属性ないしは特性とする神、という規定そのものにおいては、デカルトの神概念と大きな隔たりはないように思われる。しかしながら、i）マルブランシュの神名論において、特権的な名は「出エジプト記」に由来する「存在」（OCXII183）そのものである。しかし、存在そのものとしての神は「規定されない存在（l'être indéterminé）」（OCXII37, 52）「制限なき存在（l'être sans restriction）」（OCXII53, 174, 183, 185, 186）、「普遍的存在（l'être universel）」（OCI435, 449; OCIII148）、「一般的な存在（l'être en général）」（OCI456）、「一般的存在（l'être général）」（OCII18）等々と並置されるか呼び換えられるのであり、未規定な存在を神の名とする点において変わりはない。「我々が有限な存在を概念するためには、必然的にこの存在の一般的知見から何かを引き抜かねばならず、したがってこの知見は先立たねばならない」（OCI441）と述べられる以上は、存在者の現出の地平としての未規定な存在こそがマルブランシュ的な神概念の特質を示す。

ii）他方、神ないしは神性は「無限」（OCXII174, cf. OCXII52, 205, 183）とも語られる。しかし、未規定な存在という神の超越性を示すかに思われる無限性の概念的な位置価を、「包括的に把握されないということが無限なものの形相的根拠のうちに含まれている」（ATVII368）というデカルトのカノンとなる無限性理解に比べた場合に（cf. OCXII183）、マルブランシュは、一方で、無限性を個々の属性に対する形容詞の水準で理解するために、神を被造物の（本質の）延長線上、さらにはそれらの総体として捉える道を開くと共に、他方で、未規定の存在を呼び出すに過ぎなくなっている。

iii）さらに、無限の数の完全性を含んでいる神に固有の「一性」（OCXII54）「単純性」（OCXII54,56）を我々は判明に認識し得ないが、神は「無限なものの有するそれぞれの完全性が、いかなる事象的区別もなしに他の全ての完全性を含む程に、単純である」（OCXII54, 185）、と言われる。しかしその区別は飽くまでも事象的区別に過ぎず、デカルトのように「いかなる理拠（ratio）においても」（ATII153）というものではない。しかも、神の一性ないしは単純性の理

解が肯定的に語り直されることはなく、議論は一貫して「認識すること」と「包括的に把握すること」との二項対立の間で進められ、デカルトであるならば、被造物において「全く何らの類例をももたない」(ATVII137) と語って議論を進める、神に固有の属性に関する議論の場が不在である。

この限りで、マルブランシュの神名と神の属性を巡る議論は、対象一般の認識を可能にする表象の地平を動いていると言わざるを得ず、神の超越性を十分に語るだけの概念装置を——まさしく概念装置である限りで——持つには至っていない。

但し、最近の（マリオン・シューレの）解釈に見られるように、神認識を巡る議論が総じて対象一般の認識を可能にする表象をモデルとしている、わけではないということにも注意を強く喚起しておきたい。御言としての観念は神の産出の働きによるものとして神と同一であり、「神の御子は父なる神の完全な表現にして似像である」(OCVI166-167)。神においてある観念ないしは神についての観念によって神を捉える関係は、その根底に三位一体の関係を有する以上、表象の作用であると形容することは出来ない。むしろ、神の観念は「自己現前的な観念 (une idée autoprésentative)」であり、この観念によって神は「現前」ないしは「自己顕現」している、と解釈する[5] 地点に留まらねばならない。

問題は、神が自己を提示するという神（の観念）の自己現前の様式である。実際、或る書簡においてマルブランシュは「人が直接的に見るものは何も表象されることはなく、ただ現前される (présenter) だけである」(OCXVIII279) と述べている。神に等しい観念による神の自己現前によって神の認識は可能になると言えるが、三位一体の関係が秘義に留まり、かつ、概念把握としての神認識が総じて対象一般の認識を可能にする表象の地平に留まっている限りで、神の存在そのものの超越性の開示は、この書簡において見られる現前の様式に見て取られねばならない。それはまさしく、3/の神そのものの現前を巡る議論である。

II　存在の観念の触発によるかすかな知覚

冒頭に挙げたテクストに見られる存在そのものとしての神のパラドキシカルな現前の内実はどのようなものか。この点に関する解明は、円熟期に至るまで

のテクストには見出されない。晩年の時期の代表的な著作である『キリスト教哲学者と中国の哲学者との対話』の一節に注目しよう。

> 存在者のあらゆる類において無限なものの観念、存在というこの語に見合う観念、無限に完全な存在は、より一層無限に事象性を有する、但し、この観念が我々に触れる（toucher）知覚は、あらゆる知覚のうちで最もかすか（1使er）である。この観念が広大であるだけかすかであり、したがって、その観念が無限である以上は無限にかすかである。（OCXV8）

このテクストは、マルブランシュの思索の新たな、そして本質的な面の幾つかを明らかに示している。一連の議論を辿ることによって、触発によるかすかな知覚という表現に収斂するこの書の議論の意義を理解することに努めよう。

1/事象性の議論：「在りて在る者」という神名の提示から始まるこの書は、神の実在証明へとすぐに議論を移すが、その中心的な論点は事象性の大小に関する議論である。無を思惟することと思惟しないこととの同一性、したがって、思惟が何ものかについての思惟であり、精神の直接的対象が事象的であることが確認される。これに、有限な事象性しか有さないものには無限を自らにおいて見出すことは出来ず、有限な存在には無限者の事象性を含むことは出来ない、という論点が加わることによって、無限者を思惟し、覚知するということのみから、無限者の存在が帰結する、という証明が為されることになる。この議論があってこそ無限即ち存在そのものの観念が「事象性をもたない虚構、想像」（OCXV4）ではなくて事象性を有することと、有限な精神に無限者を表象することの不可能性とが確立される。

2/観念の実効性と触発：神そのものである無限ないしは存在の観念が我々に「触れる」という論点は、晩年におけるマルブランシュ哲学の思索の基調に由来する極めて重要な論点である。レジスとの応接を経た1695年頃から始まり、とりわけ『アルノー氏の第三書簡への答弁』（1699）において鮮明にされたその思索の基調とは、観念の実効性、即ち、神の内なる無限の観念が魂に実効的に働きかけ、触れ、触発する（affecter）、というものであり、神はまさしくその神的実体に他ならない観念によって我々に実効的に働きかけ、触れ、触発する、と

いうダイナミックな関係を我々に対して有するというのである（cf. ex. gr. OCI408; OCII87-88）。

3/観念と知覚：さらに、観念の触発によって、観念とは異なる知覚が生じるという論点のうち、観念とは異なる知覚の次元の確保は、『真理探求論』第五版において明示的に示された純粋知覚と感覚的知覚との差異に由来し（cf. OCI42）、さらに遡ればアルノーとの論争の中で獲得された論点だが、存在そのものの観念を認識することとその認識によって成立する知覚との区別を伴った連携に関する考察は、1700年の『真理探究論』第五版における追加部分を待たねばならない（cf. OCII101-102）。存在そのものの観念を思惟し、覚知するその知覚の様式に関する議論の場が初めて開かれ、その議論が晩年の著作において集約的に述べられた。

4/存在の観念の「触れる」ことによって生じる知覚が「かすか」なものである、という論点もまた、1700年に初めて出現したものであることをまず確認した上で（cf. OCIX946-975 et OCII101-103）、そこに隠された幾つかの前提を明らかにしておこう。

i) 存在の観念による触発によって生じる知覚が「かすか」である、ということの意味は、痛み等の感覚的知覚の鮮烈さとの対比において語られている。この議論は一連の事象性の議論によってマルブランシュ特有の「極めて単純な」（OCXV5）神の実在証明が証明としては完結した後、中国の哲学者がその議論の正当性は認めつつもそれに「納得しない」（OCXV7）と述べるのに対して、その確信を阻む理由を挙げて納得をもたらすという場面で持ち出された。知覚の鮮烈さから観念の有する事象性の大小を分離して純化し、事象性の大小によって存在に関する知の場面を開く、という意味をこの議論は有している。

ii)それでは、知覚の鮮烈さから観念の事象性の大小を判断してはならないとして、この両者がむしろ反比例するように思われるのは何故か。そこで挙げられるのが、我々の魂の覚知ないしは知覚の「容量（capacité）」（OCXV8）[6] の小ささである。

iii）しかし、以上からすると痛みから存在の観念によって生じる知覚に至るまで、知覚の鮮烈さに度合いがあるだけであって、そこには連続性が認められるようにも思われるが、二種類の知覚がここにおいても区別されていることに

注意しなければならない。知覚が生じるためには一般に観念による触発が必要であり、同じ観念が様々な知覚を生じせしめるのだが、「非常に弱い、言うなら純粋な知性の働きによる知覚」(OCXV9) と感覚的知覚とは区別されている。

したがって、「かすか」な知覚が「かすか」である所以は、観念の有する事象性の大きさと我々の精神の容量の限界とにあるが、その「かすか」であることの内実は、知覚の鮮烈さの小ささ、即ち、痛みや色等々の知覚との連続において捉えられる小ささにではなく、そのような感覚的知覚とは本性を異にする知覚に求められねばならない。感覚的に触れることとは異なる触発による「かすか」な純粋知覚、これこそが神ないしは存在そのものの現前の様式に他ならない。しかし、この純粋知覚は、それが「かすか」なものであるだけに、神認識として幾つかの困難を抱え込む。マルブランシュの同時代人が「全てのうちで最もかすかで、無限にかすかな知覚に基づいた推論の堅固さとは一体どのようなものであり得るのか」(OCXV46) と疑問を呈している通り、「存在一般の漠然とした観念のかすかな知覚の内にキリスト教の神の形象を見出すこと」[7] の困難が残る。

だから、このかすかな知覚は飽くまでも観念の有する事象性の大小そのものを捉えることに慣れるための否定の道としての議論において導入されたに過ぎない、と言うことが出来そうに思われるし、事実、マルブランシュ自身の応答もそのように示唆しているように思われる。しかし、次の点に注意しなければならない。その応答においてマルブランシュは「知覚の感受性 (sensibilité)」(ibid.) によって観念の事象性を判断することを批判し、「観念において精神の見出す事象性の大小によって」(ibid.) 観念の大小を判断しなければならない、と述べる。確かに、知覚のかすかであることが事象性の大小を知らせるわけではない。だが、感覚的知覚と純粋知覚ないしは知性的知覚とが区別される以上は、知性的知覚の有するかすかさは、知覚の感受性と呼ばれるものとは異なるのであり、また、この知性的知覚のかすかな場を除いて、観念を認識する場を持つことは出来ない。かすかではあるが、存在の観念が精神を触発することによって生じる知性的知覚こそが、神の有する事象性を認識させる唯一の場なのである。

実際、マルブランシュは「私の精神が思惟し、或いは覚知することが出来るにしろ、私の精神に触れ、それを変容するものしか覚知出来ない」(OCXV19; cf. OCIX921; OCXIX883) と述べており、神を思惟し、覚知することも神によ

る触発を必要とする。その触発の徴、つまり触発によって可能になるかすかな知覚を抜きにして、神を思惟し、覚知することが出来るだろうか。マルブランシュは無限が我々に触れる「現世における非常にかすかな（très-léger）知覚」(OCXV47）に、神それ自体の現前を認め、また、その事象性を見出す場を認めたのである。

さらに注意しなければならない。存在の観念の触発によってかすかな知覚が生じるとして、このかすかな知覚が存在そのものについての知覚であることを告げるのは何か。幻影肢の場合、様々な感覚的知覚の継起にもかかわらず、そして腕は実在していないにもかかわらず、それらの知覚が腕の知覚であるためには、「腕の観念」(OCIX957; OCXV9; OCXIX884）ないしは「観念的な腕」(OCIX961; OCXIX884）の触発が必要とされていた。腕の観念の同一性によって知覚が腕という同一物についての知覚であることが保証されるが、この知覚は飽くまでも腕の知覚に過ぎず、叡知的延長の「観念的部分」(OCXV8）である腕の観念が神それ自体についての知覚を生み出すわけではない。そして腕の観念と腕についての知覚の間には心身結合の法則を背景にした（機会論的な）因果関係と触発するものへの志向的関係が成立しており、その志向的関係は腕についての知覚が腕のあり方を示すのではなく内的感得として心のあり方を示すのでしかないという意味で恣意的な記号関係である。他方、存在の観念の場合にも同じく、存在の観念-存在についての知覚という関係が成立するだろう。だが、存在の観念と存在の知覚の場合には、両者の間に因果関係のみならず、その知覚が常にかすかな知覚でしかあり得ないという非恣意的な、つまり有縁的な記号関係が成立している。つまり、かすかな知覚は存在そのものについての志向的ならざる現前としての徴の次元を開示しているのである。

以上の点は、マルブランシュの神論の幾つかの場面において既に現れていた問題性の帰結である。代表的な場面を一つだけ挙げておこう。

> 神は自らをあるがままに、言うならその個別的で絶対的な事象性に従ってではなく、可能的な作品に相対的で一般的な事象性に従って、我々に見させるのである。(OCXII52)

個別的/一般的、絶対的/相対的という対が奇妙な仕方で重ねられていることに注目しよう。神は絶対的にかつ個別的に我々に現れるのではなく、被造的な世界との関係において相対的に、そして、一般的にしか姿を現さない。つまり、存在そのものとしてのその姿を絶対的に顕わさないのみならず、他の存在者との区別において個別的に現すこともない。特定の、したがって、個別の知覚ではない一般的な知覚においてしか現前しない神の現前のあり方がここには既に語られている。

この一般性は、「我々は常に無限を思惟している」(OCII103)、「我々は存在を思惟することなしには決して存在することがない」(OCXII186) 等々という、逆説的なテーゼに直結する。「人間の精神は、神の外では自存することが出来ないのだから、この存在の一般観念から全く身を引き離すことは不可能である」(OCI456) 以上、(少なくとも、平板に考察される限りでの) 図に対する地という反転可能な図式において捉えられるものよりもより根底的な、つまり、そこから身を引き離すことの出来ない一般的な存在の次元がかすかな知覚において開示されている。この存在の次元への我々の関係を<超越論的内在>と呼ぼう。

そして、「常に」という表現こそ、他にありようがないという意味において、冒頭に挙げたテキストが語る (現前の) 必然性の言い換えである。しかしそのテキストは実は次のように語っていた。存在そのものとしての神の完全性の一々を主題化して捉えようとするときには、他の完全性は主題化されずに失われてしまう。個別的な存在や完全性の主題的な把握を続けることによって完全性の総体を把握しようとしても、それは「説明しがたい錯雑さ」(OCI456) においてしか覚知されない、と。存在一般のかすかな知覚は、そのような主題化に先立つ存在一般の現前の知のあり方を示している。

存在の観念の触発と殆ど区別されない、存在そのものについての志向的ならざる現前としてのかすかな知覚。個別性を欠いた無と見紛うばかりのかすかな知覚。かすかであるが、かすかであるからこそ存在そのものを開示する知性的知覚。知覚と観念との区別をアルノーに対して倦むことなく説き続けたマルブランシュが、論敵の死後、そして論争の終結後、晩年において初めて提示したのは、このような限界における知覚としての神の現前であった。

終わりに

締めくくりに次の二つのことだけを確認しておこう。

1/マルブランシュの哲学が、その大筋において神と人間精神との一義性の歩みへと大きく踏み出したものであることは否定出来ないが、神についての思考を「透明な」[8] ものとする努力の一方で、そのような合理化の努力によっては回収されない次元を、しかしながらアルノーのようにデカルトの単純な神学へと回帰するのではなく、マルブランシュは独自の仕方で開示してみせたように思われる。一義性への歩みを進める存在-神-論でも否定神学に由来する無限の形而上学でもない、繊細な（存在の）形而上学と呼ぶことの出来よう思索が確かにある。本稿が追跡したのは、三位一体の英知の場面に定位したその一つの側面に過ぎない。

2/ここで取り上げた存在のかすかな知覚の次元が、意志や感情の次元と混同されない限りにおいて、マルブランシュ哲学は超越を知の次元において捉える大合理主義の一翼を占めるが、その後の思想史は、その理説の危うさとそれが辿る運命を雄弁に語っている。ルソーの「サヴォアの助任司祭の信仰告白」の有名な一節は「私は、神を、その諸作品の至る所で覚知する。私の中に感じる(sentir)」[9] と述べる。その行論が示すように、問題はマルブランシュの死後半世紀を待たずして、神の存在が感情の対象となり、それと共に、神認識が不可能になってしまった、というそのことである。存在のかすかな現前は、それが感情化されることによって超越の相貌を失ってしまう。＜存在の感情＞の世紀においては、神を捉える場が失われ、神ないしは存在との結合はある種のエクスタシーとさえ化してしまう。これが歴史の必然であるとは誰にも言えない。神論は飽くまでも神論として宗教感情とは異なるのであり、マルブランシュによる神認識の考察は神学の危機の時代における神論という根拠の探究の試みの一つに他ならないのである。

註

1) 本稿は、2002年3月31日に京大会館で開催されたシンポジウムにおいて読み上げら

れた草稿に、文献の引用指示等を若干追加したものである。周到なコーディネーター役と共に、当日は司会の労をとって下さった村上勝三、及び、コメンテーターの山田弘明の両氏、さらに当日質問を寄せて下さった諸氏に深く感謝したい。とりわけ塩川徹也氏から寄せられた、パスカルをも視野に入れた17世紀における « sentiment »/« sentir (e) » 概念の問題性に関しては、スピノザのそれ (cf. E5p23s) まで含めた重要な議論のトポスとして検討の課題としたい。なお、紙幅の都合から、一連のマルブランシュ研究関係文献へ/との一々の参照/対質は残念ながら殆ど全て省かざるを得なかった。そのため、私のオリジナルな解釈とマルブランシュ解釈における一般的水準とを分離して論じることが出来なかったことをお許し願いたい。本稿のもとになったより詳細な稿の活字による公刊はその機会を待つことにしたいが、以下のURLにおいて電子テキストの形式で公開しているので、関心のあるむきは参照して下さると幸いである。

http://www.lit.kobe-u.ac.jp/philosophy/suzuki/Malebranche.html/

2) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.188.

3) Cf. J. -C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

4) マルブランシュのテクストの引用は *Œuvres complètes*, publiées sous la direction d'A. Robinet, Paris, Vrin-CNRS, 20 vol., 1958-1970 から行い、全集名はOCと略記し、巻数と頁数を続けて本文中の括弧内に表示する。(デカルト等の引用に関しても慣例に倣って略記する。) なお、引用文中の傍点は全て引用者のものである。

5) J. -C. Bardout, *Op. cit.*, p. 99.

6) この訳語に関しては、秋季シンポジウムにおける伊藤泰雄の提題原稿「マルブランシュにおける魂の闇と真理」に学んだ。

7) F. Alquié *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p.127.

8) D. Moreau, *Deux cartésiens : la polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999, p. 213.

9) J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gabnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, IV, p. 581.

Transcendance et « perception légère » de l'Etre chez Malebranche

SUZUKI Izumi

Cet essai a pour objet d'élucider la figure de la transcendance proprement malebranchiste en distinguant dans la philosophie de la « vision en Dieu » trois strates

de pensée autour de la connaissance de Dieu : 1/théorie de la connaissance médiate de Dieu; 2/considérations sur des noms divins; 3/élucidation de la présence immédiate de Dieu dans la « perception légère » de l'Etre.

La première strate met en relief le statut de la connaissance de Dieu comme horizon général de l'apparition des objets (matériels) en général, mais laisse intacte une élucidation de la manière de l'apparition de Dieu lui-même. La deuxième, qui poursuit cette élucidation du point de vue conceptuel, ne réussit pas à saisir la transcendance de Dieu et ne peut la situer qu'au niveau de la représentation qui permet la connaissance des objets en général. C'est enfin la troisième qui, en analysant la manière à la fois paradoxale et originale de la « perception légère » de l'Etre, ouvre le champs proprement malebranchiste de la transcendance.

La « perception légère » de l'Etre en tant qu'intellectuelle, non pas confondue avec la sensibilité, n'est d'autre chose que l'unique dimension qui, en se présentant comme signe de la présence non-intentionnelle de Dieu, permette à l'esprit de connaître la réalité transcendante. C'est l'ouverture de cette dimension qui fait la singularité de la théologie rationelle de Malebranche, non réduite ni à l'onto-théo-logie univociste ni à la métaphysique de l'infini.

スピノザと真理

——序説：「エチカ」まで——(*)

佐藤　一郎

スピノザが真理をどう考えていたかということを問題として探究しようとするとき、まず次のことに気づき、疑問を抱く。それは、初期作品での、ある意味、愚直と評することもできそうな問題との格闘、論じかたと、「エチカ」での断言的な簡潔さとの隔たり、落差である。

われわれは真である観念をもつことをどのように確信できるのか、それを確かとする標識は何か、また真である観念は偽である観念に対してどのような明白な差をもつのか。こうした疑問への答になる、「光がそれ自身と闇とを顕わにするように、真理はそれみずからと虚偽の規準である」(EiiP43s) という格言風の断言は、スピノザの真理観を要約するものと受けとられてきた。だが、「エチカ」での真理の哲学は、スピノザの思索の初めから把持されていたわけではなかった。そこに到達するまでには一種の試行的いとなみがあったこと、その過程をあきらかにしながら辿ることによって、スピノザにとっての哲学のはじまり、遂行と、一つになっていると言ってよい真理論の意味を考えるのが、ここでの主眼である。そこに見出される揺れ動きはまた、たんにスピノザの哲学の中だけにとどまる問題ではなく、合理論の哲学の根幹にかかわる問題をめぐっていることがあきらかになるであろう。

1　「知性改善論」における真理探究の方法としての「与えられた真の観念」

「知性改善論」では30節以降で「真理探究の方法」(TIE30) が主題になって探究が進められている。方法とは「再帰的認識 (cognitio reflexiva)」(TIE38)、

「観念の観念（idea ideae）」（ibid.）であり、「与えられた真の観念」（*ibid.*）をはじまりとすると考えられている。「まず観念が与えられなければ観念の観念は与えられないから、ゆえにまず観念が与えられなければ方法は与えられないであろう」（*ibid.*）。したがって、「すべてに先立ってわれわれのうちに生得の道具としての真の観念が存在しなければならない」（TIE39）。

「観念の観念」が方法であるということの要諦は、対象に因果的に依存しない、観念のものとしての自立を念頭に置いたものであると言ってよい。スピノザは観念のこのありかたをessentia objectiva（対象的本質）[1]という用語によって表わした。観念（対象的本質）が観念対象（形相的本質）に因果的に依存せずに一致することで、観念の真であることが確保されているとスピノザは考えたのであると思う。「観念の観念」として、みずからに再帰する自己認識の構造をもつ観念には、それだけで確実さがそなわり、当の観念についてさらなる認識を求めることも無用である。このように、真理を担うべき方法が、観念の対象的本質というありかたに託された。

しかし、ここには問題もある。「対象的本質は形相的本質と一致しなければならない」（cf.TIE41-42）という要請は[2]、どういう資格で、またどのような役割を方法の中で果しているのか。あとで「短論文」と「エチカ」の中で見るように、「真理はいかなる標識も要求しない」（TIE36;cf.TIE38）ということとの関係も問題になりうる[3]。「知性改善論」では頻出する対象的本質という用語が「エチカ」で使われていないことに注目すれば[4]、対象的本質―形相的本質という対による観念把握が「エチカ」で行なわれなくなったと推測することもできる。だが、「真の観念はその観念対象と一致しなければならない」という第一部公理6はあきらかに「知性改善論」のさきの言いかたと通じているから、この観念把握が「エチカ」でまったく抹消されたと考えることには無理がある。このことは「エチカ」での真理を論じるときに重要な問題になる。

「知性改善論」で観念の対象的本質というありかたに託された方法が直面した根本的な問題は、「与えられた真の観念」の所与と生得が現実かどうかということであった。「生得の道具」（TIE32）である「与えられた真の観念」はそれ自身が真理の証拠と考えられている（cf.TIE35-36）。しかし、臆断の先入や、真偽の正確な区別ができないことなどのために（cf.TIE45）、正しい道筋の探究が行な

われないという実際を顧慮して、「与えられた真の観念」をア・プリオリな規準とする方法は弛められる。虚構による観念、偽である観念、疑わしい観念と真の観念との混同を除くことが方法の初めに置かれる（cf.TIE49-50）。「与えられた真の観念」を始発点にできるようにするために、真ではない観念をそれから区別するア・ポステリオリの道が採られるのである。この識別の解明を通じて、真の観念を形成する能力としての知性に考察が向けられる。そして知性の本性を列挙し（cf.TIE106-108）、その定義を得ようとする途次でこの論は中断された。「与えられている」ことの可能を追求し、真の観念を形成する能力を確かめようとして、果てのない堂々めぐりのような探究の道に入りかけていたことがわかる[5]。

2 「短論文」における神の存在のア・ポステリオリな証明

「与えられた真の観念」の生得と所与をめぐる相剋的問題は「短論文」の中にも認められる。「短論文」とそれが改作されて成ったとみてよい「エチカ」はともに、「与えられた真の観念」、すなわちこの上なく完全な存在者である神についてもつ認識からその哲学を始めようとした、その意味で、「知性改善論」が探究した方法の実際の遂行であると考えてよい（cf.TIE38）[6]。けれども、そのはじまりの所でも、「短論文」と「エチカ」にははっきりした違いがあり、「短論文」が神の存在を証明することから始まっているのに対して、「エチカ」では定理11で漸くその証明に到る。この相違点について、その考察を通して窺えるかぎりの意味にはあとで触れることにして、そのために、ここでは「短論文」での神の存在のア・ポステリオリな証明に着目して考察する。

「短論文」第一部第1章では、三通りの仕方で神の存在を証明している。段落番号で言うと、（1）と（2）がそれぞれア・プリオリな第一の証明と第二の証明であり、（3）から（9）までででア・ポステリオリな証明が行なわれる。ア・ポステリオリな証明はどうしてこれほどの長さを要することになっているのだろうか。その事情を見よう。証明の構造は次のように要約できる[7]。

（3）[大前提]もし人間が神についてある観念をもつならば、神はかたちとして在らねばならない。[小前提]ところが人間は神のある観念をもつ。[結論]それゆ

えに。

（4）（3）の大前提の証明。[大前提]神のある観念が在るとすれば、それの原因がかたちとして在らねばならず、それは観念が対象というありかたでもついっさいを自身のうちに含んでいなければならない。[小前提]ところが神のある観念が現に在る。[結論]それゆえに。

（5）（4）の大前提を証示するために三つの原理を立てる。1．知られうる物は無限に在ること。2．有限な知性は無限を包み込めないこと。3．有限な知性は外の何かに決定されなければ、それ自身では何も解りえないこと。

（6）（4）の大前提の証明。[大前提]もし人間による虚構が人間のもつ観念の唯一の原因であったとしたら、人間が何かを捉えられることは不可能であろう。[小前提]ところが人間は何かを捉えることができる。[結論]それゆえに。

（7）（6）の大前提の証明。（5）の1、2、3により。

（8）（6）の小前提の証明。人間のもつ観念の原因は人間の虚構ではなく、あるものを別のものより前に解るようにその人間に強いる何らかの外の原因であること。

（9）（3）の小前提の証明。

この証明が有効に成立しているかどうかを見きわめるのは難しい。いまここではそのことを問題にしない。証明の本体は（3）である。（3）の大前提を証明するために（4）の三段論法が立てられ、さらに（4）の大前提を証明するために（6）が立てられている。（7）で（6）の大前提、（8）で（6）の小前提が証明されるが、そこでは（4）の二つの前提には言及せずに、（3）の大前提が認められたように論じられている。そして（9）で（3）の小前提の証明が行なわれて、（3）の仮言三段論法は成立したことになる。

証明はこのように入れ子式と言ってもよい論証の分析的な積み重ねから成る。分析は（3）の大前提に関して行なわれる形になっているけれども、（3）は形式論理学でいう構成式（肯定式）であるから、証明の成否は大前提の仮言命題の前件を肯定できるかどうかにかかっている。小前提こそが問題になっているとみなしてよいのである。つまり「人間が神のある観念をもつ」ことを証示する前提として、これだけの長い論証手続きを経ているわけである（大前提の命題は、「知性改善論」の方法にとって欠くことのできない、「対象的本質は形相

的本質と一致しなければならない」ということと通じていることに注意)。人間が神の観念をもつことに関して、神の観念であるという観念内容は（9）で証明される。これに先立ち、人間のもつ観念が虚構によるのではないこと、したがって人間が観念によって何かを捉えると言えることを示すために、予備的な証明が費されているのである。このように、このア・ポステリオリの証明は、成否はともかく、「知性改善論」の「与えられた真の観念」(傍点引用者) を規準とする方法が直面した問題と同じ問題圏で思考されていることがあきらかである。

（3）の小前提を証明する（9）は、「人間が神の観念をもつことがあきらかなのは、人間が神のもろもろの属性を解るからである」と言う。だが、このあとで挙げられる、無限、完全、不変、全能という「属性」は、注の中で、形容詞のように在るにすぎないものであって、神がそれによって神であるような実体的なものとしての本当の属性ではない、と断られている。そうすると（3）の小前提の証明は、ア・ポステリオリということを通俗的な属性理解に結びつけていることによっても、完全ではないとみるべきであろう。

神の「何であるか」ということは、「短論文」では第2章で扱われる。したがって、(3）の小前提は本来第2章の内容によって証明されなければならない。第1章終り近くの、「あらゆる物の第一原因であり、自己自身の原因でもある神は、自身によって自身を明かす」(KVi1(10)) という立言の中身は第2章で開示されていき、それは、「エチカ」で「神」が初めて定理の中に導かれて、その存在が証明される第一部定理11に先立つ部分とほぼ共通する内容である。

ここから推断できることはこうである。「エチカ」の定理11に先立つ部分は、「知性改善論」で方法として立てられた「与えられた真の観念」がいわばみずからを開示していく展開であり、また、難渋を窺わせる「短論文」のア・ポステリオリの証明の小前提である、「人間は神のある観念をもつ」ということを、ア・ポステリオリとしてではなく、実体の本質の演繹によって導いていると理解することができるのではないだろうか。

さて、そうすると、ここに別の疑問も起る。「知性改善論」と「短論文」について瞥見してきた、真の観念の所与に関する難問との愚直と言ってもいい取り組みを、「エチカ」は巧みに避けることによって書き始められているのだろう

か、そうしてそれを問わずに切り捨ててしまっているのだろうか。こういうことではないとすれば、実体と真理についての「エチカ」の論の意義を正しく測定することが課題になるわけである。

3 「短論文」から「エチカ」へ

「知性改善論」の方法の中で公理のような役割を担っている、「対象的本質は形相的本質と一致しなければならない」という命題は、「エチカ」に到っても、真理の問題の中心であり続けた。真理を主題にした論として、「短論文」第二部第15章（「真と偽について」）と「エチカ」第二部定理43備考は類似した論述を含んでおり、対照して読まれるべき箇所である。

「短論文」ではまず真理と虚偽の定義が示される。「真理とは、あるものごとについて行なわれる、ものごとそのものと一致している肯定（あるいは否定）である。そして虚偽とはものごとについての、ものごとそのものと一致しない肯定（あるいは否定）である」（KVii15(1)）。続けてすぐ次のように問題が提起される。「だがこのとおりなら、偽の観念と真の観念のあいだには差別がないように見えるであろう。これかあれかを肯定するにしろ否定するにしろ、まさに思いの様態であり[8]、片方はものと一致するが片方は一致しないという以外に差別がないから、結局これらは事実としてではなく、ただ理屈によって異なるにすぎないと見えるであろう」（KVii15(2)）。この問題提起は一読しただけでは奇妙に聞えるけれども、「エチカ」でも同じ内容の疑問が最初に挙げられている。「短論文」も「エチカ」もさらにここから派生する三つの疑問を挙げている[9]。「エチカ」の言葉に拠ると、真の観念が観念対象と一致すると言われる点でのみ偽の観念と区別されるとすれば、「外からの呼びかた」で区別されるだけである。このことが真理についての懐疑論[10]、さらには（真と偽が個々の思いであるとすれば）相対主義をも惹き起しうる。「短論文」と同じ問題が「エチカ」でも繰り返して取り上げられていることは重くみなければならない。起りうる疑問に一瞥を与えたという程度の挿入のようなものではなく、それに正しく答えるという課題が「エチカ」にまで引き継がれたことを示すとみるべきだからである。

いくつかの点を押えておく。

(a) 真と偽の規定

斥けられる疑問が生れるもとになっている真と偽の規定、区別のしかたは、「短論文」での導入のされかたからみても、スピノザがともかく承認しているものである。「エチカ」では、「真の観念はその観念対象と一致しなければならない」という第一部公理6に依拠している。列挙される疑問は、この真と偽の捉えかたとかかわる点では理由をもち、「当然 (met recht)」(KVii15(2)) と言われていいわけである。

(b) 思いの様態 (wÿze van denken)

真理と虚偽が「思いの様態」であるとしても、「たんなる」(注(8)参照) 頭の中の存在の意味で言われているのではないことに注意しなくてはならない。そういう意味であるとしたら、たしかに疑問はそのとおりに肯定されるが、「エチカ」では初めの疑問に対して、真の観念と偽の観念の違いは「有 (ens)」の「非有 (non-ens)」に対する関係であると答えている。真の観念が物としての完全さをもつのに対して、偽の観念にはそれがない。しかし真と偽が、観念と対象の一致、不一致によって区別されるだけならば、疑問が出てくると考えられているのである。

(c) 外からの呼びかた (denominatio extrinseca)

スピノザが真と偽に関してこの術語を使っているのは、「エチカ」のいまの箇所と、十全な観念の定義 (EiiD4) の説明の中、ほかの著作で一箇所ずつである (TIE69;CMi6) [11]。観念と対象 (物) との一致、不一致の関係をそれぞれ真、偽と言うことが「外からの呼びかた」と言われる。観念自体のありかた、特性によって、観念の内から真と言われるのではない (cf.EiiD4)、観念そのものにとっては外側である関係による命名という意味である。「形而上学的思索」の論述を見ると、真を超絶的名辞、存在者のありかた (affectio entis) とみなす者の間違いを指摘はするが (Gi247)、伝統に拠る「観念と観念対象との一致」という真理規定を斥けているわけではない。物と一致してそれをあるとおりに示す真の観念は、物には依らずにみずから疑いを除き、確実さをもつ (*ibid.*)。したがって、真と偽が物の「外からの呼びかた」であるということを、これらがたんなる理屈上の存在であると受けとるのは誤りである。真理は物に属しない「外か

らの呼びかた」であるにもかかわらず、物をそのあるとおりに示す。このことは「エチカ」の中でどのような思索として展開されているだろうか。観念対象と一致した観念を真とする外からの呼びかたでは、どうして懐疑論的な疑問が起ってくるのだろうか。

「自分は観念対象と一致する観念をもっていると確実に知ることができるのはどこからか」という疑問 (iv) は、これだけを見ると、実在論—観念論という対立図式の中での実在論への懐疑論的疑問を取り上げているように受けとれる。だがスピノザはこれに対して、真の観念が観念対象と一致することを論証することによって答えているわけではない(このことは公理になっている)。スピノザが言っていることは実在論とも観念論とも決められないし、これらの術語で表わすことはできない。実在論か観念論かという対立でのちに議論されることになる理論上の問題をあげつらっているのではなく、公理とされた規定を前提にしたときに普通に「当然」起ってくる疑問を取り上げたものとみるのがおそらくは正しい。

この疑問 (iv) への答にあたる所では、「エチカ」と「短論文」のあいだに際立った違いがある。「短論文」はそこで、「解るということ (het Verstaan〔知性による認識〕) が純粋の受動 (Lyding) である」ことに注意を促している (KVii15(5))。意志を扱う次の第16章でもこのことは繰り返され、加えて、「ものごとについて何かを肯定あるいは否定するのはわれわれではなく、かえってものごと自身こそがみずからについてわれわれのうちで何かを肯定、否定するのである」と言っている (KVii16(5))。Lydingは「短論文」でもっぱら「情念」の意味で使われる語である。この言いかたが違和感を与えうることはそこで断り書きされているが、当然研究史の中でも「エチカ」との整合が問題にされてきた[12] (「エチカ」では、知性による認識が受動として性格づけられる余地はまったくない)。

「短論文」を「知性改善論」に続く作品と位置づける作品成立史の見方が支持されるとすれば、次のように考えることができる。

1で見たように、「知性改善論」で、真の観念が与えられて在ることをはじまりとしてもつ方法の探究は帰結を見ずに中断された。それは、観念と観念対象との一致を前提にして、真理のよりどころを観念に求める探究がまっとうされ

なかったことを意味する。このことを踏まえて、「短論文」では、真の観念を形成する知性の能力にではなく、対象のほうが自身についてわれわれのうちで肯定、否定をするという、対象の側の主体性に認識の成り立ちを求め、それによって、真理も虚偽も考えかたの上で異なるにすぎないという懐疑論と相対主義の道を絶とうとした、と考えていいのではないだろうか。

「短論文」のア・ポステリオリな神の存在証明は、神の観念が与えられて在ることを導くために、虚構が観念の唯一の原因ではないこと、つまり「人間は何かを捉えることができる」(KVi1(6)) ことを論拠にする。証明についた注では、観念は「わたしによって拵えられるのではなく、わたしの外にも〔根底になる〕ある主体をもたなければならない」(KVi1(8)nn) と言う[13]。また、「ものごとそのものを感じ、享受すること」が明晰な知識と名づけられ (KVii2(2))、それは「ものごとそのものとの直接の結合である」(KVii4(1)n) と言う[14]。

こうした言いかたがよりどころになって、「短論文」では知る者と対象との結合の可能がいわば素朴に信じられていることが、「エチカ」と (また「知性改善論」とも) 対比して、論者によってしばしば指摘されてきた。この指摘自体は間違っていない。知と真理に関して、「短論文」の単純とも言える考えかたが保たれなくなったのであろうということがあるにしても、しかしそれは同時に、「エチカ」の思索の意義を正確に示すことが課せられるということでもある。

4　展望——観念の真と十全——

「短論文」第二部第15章と照応する「エチカ」第二部定理43備考では、共通の疑問に対する答えかたがきわめて簡潔になっているだけではなく、疑問 (iv) に対する答がまったく違っている。「エチカ」に到って、真理についての考えに異なりが生じていることはたしかである。だがこの異なりは、対象の側での肯定と否定に真理の根拠を置いていたものが、観念の自立の主張に転換した (あるいは戻った)、というような図式的で簡単なことではないはずである。

観念対象と一致する観念をもっていると知ることができるのはどこからかという疑問 (iv) に対しては、「観念対象と一致する観念をもつこと、言い換えれば、真理はそれみずからの規準であるということだけから」そうなる、と答え

ている。この同語反覆ともみなしうる答が語るのは、対象と一致する真の観念をわれわれがもつ場合にも、われわれは観念と対象との一致ということそのものをあらためて知ることには与らない、ということではないだろうか。つまり、真理を観念と対象の一致としては知らないということである。

備考がつけられた定理43は、「真の観念をもつ者は自分が真の観念をもつことをともに知る」ということの証明を、この観念をもつ精神に変容した（つまり、なり変わった）神のもつ十全な（adaequata）観念と同定して進め、それからさらに、われわれのうちで十全な観念が真であること（cf.EiiP34）の引証によってまた真と言い換えて、結論に導いている。ここから二つのことが見てとれる。

(i)「神はほかのいっさいの物の主体でなければならない」（KVi1(8)nn）という洞察が「エチカ」に継承された（注(13)参照）。「エチカ」ではしかし、「短論文」とは異なって、個々の観念対象による肯定と否定に真理の根拠を求める考えは見られなくなった。われわれがもつ観念は神がもつ観念として考察される。(ii)真の観念は、われわれがもつものとしては、十全な観念として考察されなければならない。

われわれのうちで十全な観念は真であるという定理34は、「すべての観念は神に関係づけられるかぎり真である」という定理32を援用して証明され、定理32の証明根拠には、神のうちのすべての観念はその観念対象と一致する（EiA6）ということがなっている。しかし定理32には、われわれがもつ不十全な観念も神のうちにある観念としては真であることが含意される（その観念は神のうちでは他のすべてと繋がりをもって十全でもある）[15]。真の観念は、人間のもつ観念としては十全であるとは限らない。われわれがもち得る「真」の観念が十全な観念として考察され追求されなければならないのは、このようなわけによる。それはまた、観念と対象の一致という真理の規範が、表面上は事柄の内実に立ち入らない性格の公理として[16]、神を扱う第一部に現れ、人間が行なう認識を探究する第二部では、この公理に一見反対するかのような十全な観念の定義が初めに与えられるわけも明かしている。

十全な観念は、「対象に対する関係を離れてそれ自体で考察されるかぎりで、真の観念のすべての特性、言い換えれば内からの呼びかた（denominationes

intrinsecae〔内的特徴づけ〕）をそなえる観念」と定義され、「内からの、とわたしが言うのは、外からのもの、すなわち観念対象と観念の一致を除くためである」と説明される（EiiD4）[17]。たしかにスピノザはある書簡（*Ep.*60）で、真の観念と十全な観念のあいだには、「真」が観念対象との一致を視野に置き、「十全」は観念それ自身の性質を視野に置いているという外面上の関係を除けば、違いはないと言っている。だが、いままで進めてきた検証に従えば、真の観念と十全な観念に実のところ（revera）違いがないということは、十全な観念は真であり（言い換えればあるはずであり）、真の観念は十全な観念として得られなければならないということを意味するはずである。これに反して、真理が十全な観念として理解されずに、対象との一致という形式性、「外からの呼びかた」だけで捉えられるときに懐疑の余地が生じることを、「短論文」と「エチカ」の対応箇所はともに問題として取り上げていたのである（KVii15;EiiP43s）。

しかしそれならば、観念と対象の一致としての真理、そして「エチカ」の特徴である、この真理について語りうる場所が神に限られている点、われわれのもつ観念が神のもつ観念として考察されることは、どれも積極的な意義を欠くのであろうか。そういうことではないと思う。われわれ（である神）がもつ不十全な観念も（十全な観念も）全体としての神のうちでは真であるという非対称の繋がりは、不十全な観念を十全なものに変える道を与える（もちろんそれを顧慮しない、真理を離れた生きかたもある）。「神が真理である、あるいは真理は神自身である」（KVii15(3)）ことは、そのことの根拠になっているのである。この意味で、観念の真と十全という二つの相のあいだにスピノザの真理の哲学は成立していると考えられる。

第二部定理43の証明で、われわれのうちの「真」の観念を、この精神になり変わった神がもつ十全な観念と同定する所と、その備考で疑問に答え終えた最後に、物を真に覚知する精神は神の無限な知性の部分であるから、精神のもつ明晰判明な観念は神がもつ観念と同じく真である、と結ぶ所では、ともに定理11系に拠っている。この系は第二部の鍵をなすとも言える要所であり、スピノザは読者の理解の困難と戸惑いを予想して、「わたしとともにゆっくり進むように」と異例の注意を与えている（EiiP11cs）。おそらくたいていの解釈者はこの注意を自分のこととして受けとめないできたのである。

(*) 春季シンポジウム終了後、司会の村上勝三氏から、発表の先の話を寧ろ聞きたかったという感想をいただいた。今回補足して書き改めたものの、十分なものにはなっていない。別稿として完成させるつもりである。

スピノザの作品の略号と場所の表わしかたは次のとおりである。

TIE（「知性改善論」）。TIE32のように節番号を併記。

KV（「神、人間とそのさいわいについての短論文」――「短論文」と略）。例えば、KVi1(8)nnは第一部第1章第8段落の注の中にさらについた注の意味。

E（「エチカ」）。Dは定義、Aは公理、Pは定理、dは証明、cは系、sは備考。EiiP11csは第二部定理11系の備考を表わす。

CM（「形而上学的思索」）。CMi6は第一部第6章を表わす。

EP.（書簡）

ゲーブハルト版全集の箇所を示す場合はGi247（第一巻247頁）のように表記。

注

1) 小林道夫氏からはこの訳語が与える抵抗感の指摘を受けたが、さらに納得のいく言葉が浮かばなかったため、そのままにした。後述の、「短論文」の神の存在のア・ポステリオリな証明を要約した箇所では、ラテン語のobjectiveにあたるオランダ語voorwerpelÿkを「対象というありかたで」、それと対のformelÿkは「かたちとして」と訳した（29-30頁）。

2) これと通じ、のちに問題にする「エチカ」第一部公理6（「真の観念はその観念対象と一致しなければならない」）のdebereについて、（筆者は賛成するわけではないが）ゲルーは所与の必然（müssen）と規範（sollen）という二面の性格を指摘し、それらを「知性改善論」の論述のうちにも認めている。Cf.Martial Gueroult, *Spinoza*, Vol.1, Paris, 1968, p.103.

3) 「知性改善論」の方法に含まれる問題点については、次の拙稿を参照。「〈竝行論〉と「観念の観念」――『知性改善論』から『エチカ』へ――」日本哲学会編『哲学』第40号（1990）、108-118頁。

4) 「形相的本質」は三箇所（EiP17s;EiiP8;EiiP40s2）。対象的本質と同義語とみてよい「対象的有（esse objectivum）」が一箇所（EiiP8c）である。

5) 特に106節と107節の論述を参照。

6) スピノザの作品成立史をめぐって、ミニーニは通説になっていた順序を逆転させ、「知性改善論」を最初期の作品とし、「短論文」をそのあとに書かれ「エチカ」へ続いていく作品とする説を提起した。 Cf. Filippo Mignini,"Per la datazione e l'interpretazione

del *Tractatus de Intellectus Emendatione* di B. Spinoza," *La Cultura*, Anno 17, 1979, pp.87-160; *Idem*,"Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665,"*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Tome 71, 1987, pp. 9-21. 後者は手短なもの。ミニーニ説の簡単な紹介は次の拙稿を参照。「『短論文』のいくつかの問題から――歴史的問題を中心に――」(講演要旨)『スピノザ協会会報』第33号、5-8頁。文献学上、歴史上の論証は別にして、ここで考えるようにスピノザの探究の跡を辿ることができるならば、哲学の内容からもこの成立順序の想定は有力である。

7) 岩波文庫の畠中尚志訳は特にこのア・ポステリオリの証明部分で順序の入れ替え、省略など改変が甚しいため、参考にできない。

8) ミニーニ校定のテクストに拠り、失われた原典に準じて扱われる手稿Aの通り、「まさに (ware)」と読む。ジークワルトは、ラテン語原文がオランダ語に訳された際の読み違えを想定し、ゲープハルトもそれに従い、「たんなる (maar)」と変更した。これに追随している訳者も多い。

9) 疑問の内容は二つの作品で同じとみていい。「エチカ」の順序に従って疑問 (i) ～ (iv) とする。「短論文」では (iii) と (iv) にあたる疑問の順が逆である。

10) 「人間が何らかの真理をもちうることを否定するので、この否認によってみずから真理を奪われる」のが「懐疑論者」である (KVii8(9))。

11) スピノザ以外の用例については、たとえば次を参照。*La Logique de Port-Royal*, I[er] partie, chap.2 (1683年の第五版での追加部分); Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979, p.68.

12) Cf. F. Mignini, "Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge, "*Studia Spinozana*, Vol.2, 1986, pp.27-58; *Idem*, "L'intendere è un puro patire (KV2/15,5). Passività e attività della conoscenza in Spinoza, "*La Cultura*, Anno 25, 1987, pp.120-151.

13) 「主体」という語は「エチカ」ではこのような意味では現れない。しかし同じ注の、「神はほかのいっさいの物の主体でなければならない」、また、「神が真理である、あるいは真理は神自身である」(KVii15(3)) ということは、「エチカ」第一部定理8備考2でも核心をなす。

14) これらから、「解るということが純粋の受動である」ことを、知性認識こそ本来正しい意味での「受動」である、と強い意味に受けとるのが寧ろ適切であろう。

15) 神の中では、いわゆる真理の対応説と整合説がともに成立している。

16) 後述からわかるように、表面上のことである。ゲルーがこの公理6が関係を述べる点を強調していることには賛成できない。Cf. Gueroult, *op.cit.*, p.100.

17) 「内からの呼びかた」が複数であるのに対して、「外からの呼びかた」はこの説明でも定理43備考でも単数である。一致が関係としては単純であり、十全な観念としての内実は複雑さをそなえるからだと考えられる。

(付記) 本稿は科学研究費補助金 (平成11-14年度基盤研究 (C) (2)、研究課題名「『短論

文」の歴史的、文献学的、哲学的研究を中心とするスピノザ哲学の形成過程の研究」）による研究成果の一部である。

Spinoza et la vérité
— Introduction: jusqu'à *L 'Ethique*—

Ichiro SATO

Dans les discours de Spinoza sur la vérité, il me paraît qu'il y a une différence remarquable entre l'attitude naïve pour les problèmes dans les premiers écrits et celle décisive dans *L 'Ethique* . Quand on suit les pensées spinozistes sur la vérité comme nous essayons brièvement, on trouvra que le tâtonnement dans celles concerne le problème fondamental de la philosophie rationaliste. 1) Nous voyons la Méthode du *TIE*, qui devait commencer par une idée vraie donée, non ayant été achevée à cause de la problème du donné ou de l'innéité. 2) La preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu dans le *KV* aussi fait face à cette problème. 3) Des deux discours correspondants sur la vérité dans le *KV* et dans *L'Ethique*, la particularité de la pensée du *KV* sera remarquée. 4) Nous nous attendons à examiner en esquisse à quelle philosophie de la vérité Spinoza parvenait dans *L'Ethique*, laquelle, à notre avis, consiste dans la différence entre la face de l' « adéquatité» et celle du «vrai» d'idée.

モナドロジックな「心の哲学」の可能性

——ライプニッツの反懐疑主義的論証から見た合理性——

松田　毅

1. モナドの存在要求と認識可能性：「心的存在者」としてのモナド

一七世紀「合理論」の現代的意義を考える切り口としてライプニッツの心と自己の認識論を取り上げたい。モナドロジーを心の哲学として読むという着想が恣意的でないのは、モナドロジーと「心理学」の関連を語る遺稿が心理学を神に次ぐ「根源的実体」としてのモナドの学と定義（C.526）し、二つの課題を挙げることからも裏付けられる。その第一は表象する生物一般の探究であり、二つ目は、知性や霊魂という我々自身に関する「プネウマトロギア」である。モナドロジーはこの二重の意味で心理学なのである。ライプニッツの造語（？）「心理学」（Chazaud.52.note.15）と自己知の可能性に関する思索に潜入することによってその認識論の一面を浮き彫りにしたい。

この読解を通して明らかになるのは次のような点である。まず、ライプニッツは、ピュロニズム論駁のために表象活動を「第一の真理」として際だてる（松田.2001b）一方、心と自己に関する事実真理の認識では「コギト」の一人称的権威と観念の「透明性」のテーゼ（Chazaud.41 Bodeman.LH. Ⅳ Ⅷ 24.Bl.86）を制限し、ロック流の一人称の顕在的意識に基づく人格の「実体的同一性」への「心理主義的」懐疑に応えて、自己知の「外在的」契機と実在性を承認する。第二に、獲得される知識は、心的存在者の表象と欲求の世界帰属に基づき、懐疑主義を退ける。モナドロジックな心の哲学はポストデカルト主義のパズル、心身問題の解決に縮減されない、心理学のための発見法的意義をもつと同時にそ

の認識論にプラグマティックな合理性の特徴を与える。第三に、この解釈は、モナドの存在論的独立性の強調に変更－表象の表現的対応と欲求の傾向的決定(c.f.Matsuda.)を軸とするモナドの関係性承認へのシフト－を要求するが、それはライプニッツの真理発見法と学問的営み全体により整合的だからである。実際、「他人の身になる」ことを求める道徳論が含意する「道徳的窓」への言及が、「体系のアノマリー」(Chazaud.77)を示唆する点が見過ごされてきたという指摘は正しい。それが異例の事態ではないことを本稿は示す。

以上のように、「事実真理」として心理学と自己知を考察し、そこにモナドロジーを位置づけることは、モナドがライプニッツ形而上学の中心概念であることを考慮すると、認識論の一範例以上の意義がある。「心の哲学」は主に心身問題－志向性やクオリアの還元的な説明可能性(c.f.信原)－に関心を集中する観があるが、モナドロジックな心の哲学の射程はそれに尽きない。予定調和説は、心身問題に関するポスト・デカルト主義のアポリアを解決するための仮説である(Brown.51ff. 松田.2001a)が、モナドロジックな心の哲学は、事実としての心と自己の認識可能性を論証するからである。それはホッブズ流の還元主義に抗して、表象する心の学、心理学の可能性の条件として、心の存在そのものの論証を含み、現代風に言えば「フォークサイコロジー」を切り捨てる科学主義に反対して心的現象を救おうとするのである。

心理学と自己知の問題は二つある。一つは心的存在者としてのモナドの認識可能性であり、第二は自己知と関連する人格の同一性である。前者は『モナドロジー』一七節の隠喩解釈が、後者はロックの人格の同一性論へのライプニッツの批判が糸口となる。第一に関して「心の哲学」の「モナド」像を問題にする前に、モナドの定義に始まる『モナドロジー』の構成を見ておこう。叙述の端緒がモナドにあるとき、それが公理論的意義をもつことは明らかであるが、「神」でなく「モナド」が措定されるには理由があるからである。モナドは「部分なき全体」の存在論的統一をもつ存在者として、複合的実体に対し名目的に定義されるが、それだけではモナドが心的存在者であることは帰結しない。しかし、無限分割可能な延長体でなく、「第一の真理」の核としての表象活動にこそこの規定が妥当するなら、何をモナドと見るかというとき、それは物体でなく心だというのがそのメッセージなのである。ここに心の哲学としてモナドロ

ジーを読む可能性と必然性がある。とはいえモナドとしての心的存在者は、デカルトの「考えるもの」のように、純粋精神ではなく、感覚する主体、実体的に存在する人格である。そして心的存在者がモナドであるなら、それは「部分なき全体」でなければならないが、人格を念頭におくと、この主張は確かに問題的である。にもかかわらず、モナドが「連続体合成」の迷宮から脱出する「アリアドネの糸」として要請されたことも否定できない。したがって、心的存在者にモナドに相応しい「部分なき全体」の存在論的統一を見いだせるかどうか、を検討しなくてはならない。

その手がかりは心的活動の分割不可能性にある。つまり分割不可能は分析不可能を意味しない。「心の存在様態」としての表象活動は反省を通して分節され、自己意識の直観性と自己認識の反省的性格とは区別される（松田.1993）が、この限りで表象活動の単一性が主張されうる。一般に概念の論理的分析と対応する現象の観察との組み合わせは、ライプニッツの方法の一つの特徴であるが、モナドの定義にもそれが見られる－単純実体の論理とその現象的所与とが「存在」と「私の単一性」の同値の主張を導く（G.2.97）。この意味の表象から出発して心の分析と現象する実在の探究を行う道を取る限り、表象は、記述的、説明的に表象自身を含むあらゆる現象の説明に先立つ－脳と意識活動の相関を調べる神経学的研究を行う際に、分析は心的現象の所与の「統一」を前提とすることで初めて可能となり、その逆ではない。「内観なしには脳が意識を住まわせていることは知られない」（マッギン.62）とライプニッツが述べても不思議はないのである。この事実が一七節の隠喩の核心にあると考えられる。脳の内部を風車内部の機械仕掛けに譬え、そこに人が入ると仮定したうえでライプニッツは次のように結論づけたのだった。「表象を求めるには、合成体や機械の中ではなしに、単純な実体の中に行かなければならない。また単純な実体の中しかそれを見いだすことができない。つまり表象および表象の変化しか見いだすことができない。かつそれだけが単純な実体の内的活動の全てである」（傍点筆者）。

ロッジとボブロ（以下、ロッジ）は、「心の哲学」で隠喩がどう誤解されてきたかを追跡し、それが大方の理解に反して、心身の存在論的区別の論証のためではなく、むしろ心的現象の機械論的説明の限界を示すものと解釈する。つまり、隠喩は、ローティとチャーチランドの理解するように、脳に関するライプ

ニッツの同時代の無知を言うのでもなければ、サールの場合のように、マクロな心的現象とミクロな脳神経系の相関に関する今もなお存在する無知を問題にするのでもない。ライプニッツは、むしろその種の知識の可能性を認め、求める。またカントの自我論を引き合いに出すM.ウイルソンのように、知覚的意識の統一が唯物論的に説明不可能であることを主張するためでもない。そもそもライプニッツの表象は、カントの超越論的統覚と異なり、脳の活動に基礎をもつ無意識的機能をも含み、「志向的システムとして事物を表象する基礎的能力」(Lodge.565) と言えるからである。では隠喩は何を意味するのか。ロッジの主張は、「私」という主観的な意識統一の経験が、必ずしもライプニッツ本来の「統一」を意味せず、意識の統一の問題は、実は被説明項を取り違えているというものである。ロッジによれば、ライプニッツの意識的表象は本来、「統一された表象状態に気づくこと」(ibid.569) であり、心の存在様態としての表象へのこの気づき、つまり「統覚」の統一が謎なのである。そこでロッジは、意識の統一を、自己意識の統一と区別し、それが与えられる表象の対象の統一の気づきである点を指摘し、そこから自己意識の統一を含むかたちで「意識的気づき」一般が被説明項であると言う。この本来の被説明項が機械論的に説明できないと理解するのである。

ロッジが意識の統一を意識哲学のバイアスから解放する形で把握しようとする点は正しい。しかしこう解釈された意識の統一にも神経学的説明の可能性がありうるという反論が可能である (c.f. 芋阪)。だがそのような説明可能性にもかかわらず、なお説明に優先する認識論上の事実が第一の真理ではないだろうか。それはちょうど宇宙人から見た地球人の脳は、ただの「肉塊」(マッギン .3ff)、ホッブズの「死体」(H.103) に過ぎず、それを心の諸活動の物質的座として探究するためには、まず宇宙人自身の心的活動の自覚、つまり心的存在者が自分の表象活動に気づく必要があると言うのに等しい－その上で地球人が基本的に宇宙人と同型的な心をもつと仮定して宇宙人による神経学的探究は始まる。こうしてライプニッツの表象と統覚との区別が新たに心理学の認識論的基礎としての意義を帯びる。統覚をもつ人間は、科学の発展の中で脳を心の活動を生み出す器官として研究できるようになったが、他の生物種にはそれはできない。人間の心のこの反省的自然に依拠して初めて心理学が成立する。実際、

非命題的な感じ、力の感覚（G.5.158）などと表現される表象の統一の自覚がなくなればモナドロジーも消えてしまうだろう。その統一は、すべてが一人称的とは言えないにしても、一人称の「私」を典型とし、その頂点とするのである。

ライプニッツはこの一人称の私を「中心」（G.6.598）とも表現する。「中心」という描像は、力学的隠喩として、遠心的に逃げ去るものを保持する求心力の存在を暗示するが、それは多様な所与を保持し、総合する知性の力を意味するのに他ならない。それこそが「私」であり、この「私」をモデルに実体を構想することをライプニッツは明言する（G.2.24 4.479）－それは、自発性や理性的選択の足場を存在論的に保証する限りで、自由意志に関する懐疑への反論も提供する。そしてライプニッツが生命一般ではなく、「私」に言及する限りで、ひとは表象活動の第一真理を追体験し、自己確証できる。この点で、第一真理を構成する統覚の一人称性への拘りを捨てるべきではないだろう（c.f.Ishiguro.1998.543）。つまり「私」は幾重にもなる微少表象の「襞」（c.f.Deleuze.113ff）に埋もれさせることはできず、「私」の「単純な統一性」は身体をもつ生命の「一性」の「様態的」構造にも解消できない（c.f.Ishiguro.2001.540）―統覚が人間の意識の本質特徴であるとすれば、それは『モナドロジー』二八節のように、人間を動物と分ける「理性」と不可分のはずである[*1]。モナドの単純性の核心を表象活動に求めることは、それが分析不可能であることを意味しないが、この単純性とモナドの複雑性の両立は、統覚なしの自己ならざる有機体、つまりは機械論的説明の対象としての「肉塊」の観察では一次的には与えられない。「私」の単純な統一性は、「力」として感じられる実体性だったはずである。ここに「現象を救う」哲学の弁護人ライプニッツの本領がある。つまり、ライプニッツは心の存在をめぐる哲学の法廷で、還元主義者に対抗して心が存在するという信念の権利の正当性を主張するのである。

2. モナドロジックな自己知の可能性：ロックの人格の同一性論批判から

もちろん心的存在者としてのモナドの権利要求の論証だけで認識可能性まで論証できるのではない。モナドには隠喩や仮説を駆使してようやく解かれる複

雑性がある。しかし、注意が必要なのは、その複雑性は、基本的に表象と欲求の二元性のもとで、それらの用語法で分析・解明される点である。『モナドロジー』が心の哲学に尽きないにしても、モナドの存在構造が心的存在者の自己反省的記述として展開されるのは間違いない。そこにモナドロジックな自己知の可能性がある。とはいえこの様式の自己認識には障壁が存在する。自己意識あるいは記憶に依拠する自己知には限界がある。この限界が先鋭化するのが、内観に依拠し、心理主義的に構想されたロックのコギトの哲学との対決場面である。そこでライプニッツは一人称的に意識できない自己の潜在性を承認し、「私」について証言する他者の存在を積極的に認める。ここにモナドロジックな心の哲学の新たな次元が開かれる。

この点をロック『人間知性論』の人格の同一性論に関する批判（G.5.236ff）から指摘しておきたい。重要なのは、ロックが実体としての人格＝自己知に関する「懐疑主義者」と見なせる点である－新ロック主義者としてパッフィトを挙げるエイヤーズもそう考える（Ayers.285）。ロックの主張は『人間知性論』二巻二七節十項に集約されるが、そこでは「人格の同一性は、... 知性あるものがある過去の行動の観念を、この行動について最初もった同じ意識とともに、また現在のある行動についてもつ同じ意識とともに反復できる限り」で認められる。ロックはもともとバトラーの独断的主張を念頭に、人格とその実在的基体とを切り離すことを目論み、あえて二重人格と魂の転生の可能性まで主張したのだったが、ロックが言うように、四肢を欠いても（他人の内臓の移植を受けても）私が私でなくなることはないと感じられるかもしれないし、一つの基体＝肉体に二つの人格が宿る可能性も、二つの肉体に一つの人格が移り変わる可能性も、一人称の記憶に依拠する限りは、承認可能かもしれない。とはいえこう考えるなら、問題が生じることは避けられない。実際、人格の法的同一性は問題である。「多重人格者」の犯罪の責任と裁きを考えて見ればよい。解離状態で犯罪を行う人格と「ホスト」人格を果たして完全に切り離すことは妥当だろうか。これはきわめて現代的な問題である。

ライプニッツはここでは常識的ですらある。他者に目撃される身体の振る舞いを基礎に、他者の観点を前提とする「外在的」要因を含む仕方で、人格の同一性論を展開するからである。この場合、当事者に意識可能な連続的同一性が

ないことは容認される－逆に「生まれ変わり」は目撃の保証が得られない信じがたい主張になる。このように私の意識できない外在性を取り入れることは、心理主義的コギトの哲学には容認できないに違いないが、心の存在様態としての表象活動が、なるほど事実の第一真理であるにしても、一人称の表象には無意識の不透明な位相が潜在しており、そのこと、はこの私が感覚する身体と一つの存在者であることを意味することからすれば、避けがたい帰結に他ならない。この顕在性と潜在性のギャップを埋めるのが微少表象であるが、モナドロジックな心の哲学は、身体に潜在するそのような個体性に人格の基礎を求める。以上から、ライプニッツが表象の「透明性のテーゼ」に与しないことも明らかだが、表象活動が第一真理であることは表象内容の確実性を保証しないし、心が実在することは、心が純粋なコギトであることを意味しない。私は心身統一体として実在し、むしろ自己認識のために他者の恩恵すらこうむる。私の存在と私の認識はそれらを必要条件とすらする。シャゾーは心理学の「ライプニッツ主義者」の系譜をたどり、神経学の父、ジャクソンや分離脳研究の先駆者スペリーなどを含める（Chazaud.84）[*2]。実際、ライプニッツの無意識の理論は、欲求の抑圧理論を前提とするフロイト派精神分析よりも、盲視（サブリミナル）や半側無視を説明する神経学、さらに遺伝子レベルに組み込まれた行動の個体性の説明を試みる生物学に親しみを抱かせる。現代の遺伝学や分子生物学は、ゲノムの名の下に細胞レベルでの生物個体の自己同一性を話題にするが、その姿勢は、感覚できない微少表象が、身体に帰属する同一性の痕跡を表現するというライプニッツの発言を想起させもする（c.f.G.5.48）。我々はこの種の知識を心理学と自己知の少なくとも一部と見なすのを避けられない時代を生きており、その点で、ロック的人格論は、心的存在者の個体性を見損なっているのである。

3. モナドロジックな心の哲学の一帰結としてのプラグマティックな合理性

確かに一人称の意識の人格論に終始するなら、自己知は客観性を失うに違いない。この限りでライプニッツは、自己知に自然的・外在的要因を要求する。この自己に関する認知的空隙を許容しつつも、ライプニッツは心的実体、自己

の実在論にコミットする。この自己知を取り巻く状況をどう把握すべきだろうか。確かに私の表象活動は認知的に他に優先するが、一方で私は、他者とともにあり、身体は不透明な仕方で自然的世界に帰属し－微少表象がその「認知」の様態である－、認知的に他者の恩恵を受ける。これがモナドロジックな心の哲学が語る私のあり方である。このあり方は、自己知の可能性にとどまらない帰結をライプニッツの認識論にもたらすだろう。重要なことは、ちょうど「予定調和」説がそう語るように、身体の世界帰属が表象と行為の連関－安定した習慣的行為や修得された技術－に自然的基礎を与えるものとして機能する事実に、懐疑主義を退ける役割を担うプラグマティックな合理性(Olaso.1980.159ff)が認められる点である。そこでは懐疑主義者が「疑いうるもの」、「根拠のないもの」として退ける「明晰ではあるが、判明ではない観念」も有用に働く。また他者はその身体の世界帰属を地盤に懐疑主義反駁のバージョンに登場し、相互の共同作業を含む「真理発見法」の一角に位置を占めることにもなる。心身統一体としての私の帰属する世界への信頼を示すこうした合理性は、日常の現象を誇張された懐疑から救うには十分なのである。その合理性を特徴づけよう。

まず注目されるのはデカルトのピュロニズム反駁との比較である。デカルトの場合、表象＝夢の論証とコギトの確立、悪霊の想定とそれを退ける神の誠実(永遠真理創造説の自然神学)とが大きな役割を担うが、モナドロジックな心の哲学が問題とするのは前者である。ライプニッツは、眠り、夢、幻覚、妄想などの「現象学的心理学」的記述と病理学的説明の可能性を示し、その特異性を確認する一方、現実的表象と想像的表象との区別を行うために、一人称の心的現象から出発して、現象に内在して確保される区別の主観的・間主観的基準を示すことで表象＝夢の仮定を退ける。それはいわば「現象学的」アプローチであり、外部世界の実在の論証というより、その認識基準を示すものである。「実在的現象と想像的現象の区別の様態について」(G.7.319ff)に見いだされるのは、モナドロジックな心の哲学の間主観的次元なのである。そこでまず挙げられる基準は、現象を幻覚や仮象から区別する、所与の表象の生動性、多様性およびそのように継起する表象の整合性である。この時点では、懐疑を払いのけるために、他者に助けを求めず、諸表象を内的に区別するものとして、実在的表象が実践的確実性をもって将来の出来事を帰納的に予測させるに足る規則性

を有することが確認される。それは夢論証の決定的反駁とは言えないが、反対にその自然な説得力を否定することも困難な性質のものである。ライプニッツは、この規則性と同時に現象の「心の外」なる原因を語るが、多様で整合的な諸表象に関する外的原因の存在主張をかれに許すのは、表象の表現性と欲求の決定性以外にない。最終的にはこの表現性と決定性を信頼に足るとする理由も、論理的には「循環」が避けられないにしても、自然の仮説的探究を導く「形而上学」としてそれらの合理性を仮定することが他の仮定に勝るという判断に尽きるだろう。

ライプニッツは上の基準に他者との相互関係とその結果としての一致の基準を付け加える。それは、様々な知見や仮説あるいは検証の結果や意見交換・論争などを通じて、現象、つまり事実の探究を可能にする。もちろん一致に懐疑が兆す可能性は否定できないが、『モナドロジー』五七節の都市の隠喩が語るように、我々が同一の世界を見ていないとすれば、そもそも意思疎通はあり得ないのである。この意味で事実認識の方法はモナドロジックである。それが神の誠実に代わる、あるいは神の誠実を具現する。その場合、ライプニッツはその方法論を規範的制約のもとにおくことで、他者認識に関する懐疑主義の危険を回避する。寛容の原理は、我々に「他人の身になってみる」ことで他者の表象と欲求とを自分のものと見なす心理と倫理の二重の課題を要求するが、「真理発見法」にはこの原理が不可欠である。それは「他人の表象する世界」の知を含み、記号や言語を介在させるが、燻る懐疑に対して事実真理のプラグマティックな「合理性」を前提とした類推の妥当性を認める。この種の合理性を表現するのは、確かに「ソフトロジック」(Dascal.2000.Olaso.1975) と呼ばれるようなものかもしれない[*3]。

ソフトロジックがプラグマティックな表象論の延長上に展開されるとすれば、表象のこの性格を端的に示すのが、事実真理に関する「適合性の原理」である。ライプニッツはそれを『モナドロジー』四六節 (c.f.C.520) で必然真理と対照するが、実際にはそのもとに多様なものが含まれる。物理学における事実と仮説の一致 (C.526 G.1.346)、二形態の幾何学的合同や物の同型性 (A.6.4.406)、法や弁神論で問題になる事物の合目的性 (A.6.4.2837)、個体に存在理由を与える事物の系列全体との関係 (A.6.4.1506)、そして技術とその発明品の有用性

(A.6.4.1124) などである。これらに共通するのは、論理的必然性はないが、真なもの、有用なものの根拠の説明を与える点である。適合性の原理は、その合理性の根拠が完全に判明には解明されない場合でも、狭義の認識論の厳密さを越え、我々が帰属する世界の実践・習慣・技術の有用性がもつ信頼に根拠を与える (Gurwitch.424ff)。こうしたプラグマティックな合理性を認めるなら、知識の根拠に外在的で何か知性に反するものを持ち込む(Fogelin.46ff)ことになるという批判もありうるが、それを理由にその合理性を否定するよりも、有用性を保持しながら、それがさらに解明可能で、修正可能な暫定的なものに止まる点を肝に銘じて維持する方が賢明だというのが、ライプニッツの態度なのである。

4. モナドロジーの「自然化」可能性：ライプニッツの「自然」概念

最後にモナドロジーを心の哲学として解釈する点の整合性の問題を取り上げたい。それはモナドの存在論的独立性と表現的関係性は両立可能かという問題である。独立と関係のこの非対称は、モナドロジックな心の哲学を今日どう生かすか、という論点にも関わる。私の見通しは、基本的に存在論的独立ないし「因果的独立性」をモナドの表象と欲求の心的活動そのものの独立性として理解し、その内容に関しては、依存・関係を指摘するというものである。『モナドロジー』七節は、「窓のない」モナドの心的活動が自然的に独立であると明言するが、その実質内容は、ライプニッツの懐疑主義論駁が示すように、表象の表現関係と傾向的決定の欲求関係により、実在的かつ世界帰属的に解釈できる。私の解釈でも、一方で単一性を強調することと、他方で複雑性を「世界の生きた鏡」のような隠喩で表現し、語ることを矛盾なしに認めることができる。存在論的独立性が厳密な意味で妥当するのは、心的活動の単一性だけであるが、表象と欲求の二重の世界帰属、関係性を強調しても、モナドの独立性の主張を完全に捨てることにはならない。実際、実践的、思弁的に自由の基礎を与えるためにライプニッツが独立性を主張する場合、それを現象的に支持しうるのは、行為する「私」の自然な、しかし主観的な実感しかないのである。

これに対してモナドロジックな心の哲学に固有の自然主義を語りうるとすれ

ば、微少表象論を万物が互いに共感的連鎖をなし、表現しあうとする「存在の連鎖」、つまり存在論的関係のテーゼの認識論的対物と見なす場合である。ピュロニズム論駁では微少表象論は欲求の決定論と一組になり、行為者が無意識裏に、ある動機に従い、方向づけられることを論証する。微少表象は、物理主義的にではないが、この点で「自然主義的」に理解可能であり、この限りでモナドロジーの自然化を語ることができる。この自然主義の特徴は、ライプニッツの言う「決定」が、「何もそれを妨げなければ、何かがそこから帰結するような状況（status ex quo）」（Gr.526）として「エンテレケイア」ないし内在力の意味をもつ点にある。この場合、そこから将来の行為が生じるのを妨げるのは、他のモナドであり、その相互関係の結果としてモナドの能動・受動（G.6.615）も定まる。心的存在者としての人間にも表象と欲求のこの意味の「決定」を語ることができる。それは心を規則づける自然であるが、この自然主義は、「決定」概念が示唆するように、アリストテレス的「自然」を遡って指示するだろう。

実際、ライプニッツの学問総体には、この存在論的関係性とそれに対応する認識的関係性の方が、「窓がない」と表現され、自分で自分を動かすプラトン的「霊魂」とも関連づけられる存在論的独立性よりも相性がよい。ライプニッツは、ベールには、モナドが神だけと共にあるかのような状況の虚構性を認める（G.4.530）。もちろん独立性は自由論では決定的に重要である。必然主義を回避する際に用いられる、川の流れの速度に応じて速くなったり遅くなったりしながら下流に流され、航行する船の隠喩（G.6.314ff）は、行為の主たる内的原因と外的な付随的原因とを区別し、内的原因に存在論的独立性を主張するが、自由の救済のために独立性は要求されるのである。しかし、その独立性だけを絶対化することは、ライプニッツの哲学の豊かさを切りつめるものではないか。一七世紀以来、哲学は人間の機械論的パラダイムとコギトの心理的パラダイムの相克を抱えるようになり、それは今日に引き継がれている。それどころか、脳神経科学や生命科学の発展に伴い、心的存在者としての人間の科学はますます身近に、時には危険なものとすら感じられるようになった。そこに現代の心の哲学の葛藤・競合状態も存在する。しかし問題は心を科学的にどこまで説明できるかに止まらない。自己の問題は個の問題を含むからである。このことを考えると、どうしても個の無意識の次元の解明を含む三人称的アプローチと一

人称的アプローチの統合が必要となる。モナドロジックな心の哲学は、コギトを起点にしながらも、三人称の観点として自然と社会の二次元を取り入れることで、心理学と自己知に関する豊かな経験的発見を導く視座を提供する。

註

1）反省的統覚を自分自身へのリカーシブに働きかけと捉える点が強調される（Breger.95 G.3.68　Schneider.349ff c.f.Bodeman.LH. Ⅳ、Ⅷ 24.Bl.83）。詳論する余裕はないが、芋坂の脳の構造-機能の三層の仕組みとモジュールの想定、気づきとリカーシブな意識との区別、後者との言語との関連の指摘はライプニッツの心理学との比較で興味深い。

2）ジャクソンはCroonian講義、「神経系のEvolutionとDissolution」（1884）で神経系と心的現象の関係をライプニッツの用語concomitanceで把握した。

3）前後関係により継起する数学的な物理学の時間と比べ、人間の「具体的時間」が現実の時間として反復不可能な個別性をもつ点をライプニッツは認めた（Breger.97. G.7.395）。本稿では十分に論じることのできなかった懐疑主義に対するライプニッツの議論の諸相は、松田毅『ライプニッツの認識論—モナドロジックな哲学研究—』創文社、二〇〇三年近刊、を参照願いたい。なお、この論文は平成十四年度の学術振興会、基盤研究（C）の科学研究費による成果の一部である。

文献は、紙数の都合でライプニッツの、ゲアハルト版哲学著作集（G.巻数、頁数）以下、アカデミー版（A）、グルア版（Gr）などの略号を用いた。その他は直接関連するものにとどめる。

Hobbes.T., *De Corpore,Opera Latina* Ⅰ,Darmstadt 1966(H),Ayers.M.,*Locke Epistemology and Ontology*.London.1991,Breger.H.,"Maschine und Seele als Paradigmen der Naturphilosophie bei Leibniz".in *Zeit und Logik bei Leibniz*.ed.by.von Weizsacker.C.F. Stuttgart.1989,Brown.S.,"Leibniz's New System Strategy" in:*Leibniz's'New System' (1695)*.ed.Woolhouse.R.S, Firenze.1996,Chazaud.J.,*Leibniz pour les psy*. Paris.1997, Dascal.M.,"Leibniz and Epistemological Diversity" in:*Unitá e Multiplicitá nel pensiero filosophico et scientifico di Leibniz*.ed.Lamara.A.et Palaia.R.,Firenze.2000,Deleuze.G.,*Le Pli.Leibniz et le Baroque*.Paris.1988 Fogelin.R.J., *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*.Oxford.1994,Gurwitch.A.,*Leibniz.Philosophie des Panlogismus*. Berlin. 1974, Ishiguro.H.,"Unity without Simplicity:Leibniz on Organisms" in: *The Monist*, vol.81.no.4.1998 "Is there a conflict between the logical and metaphysical notion of unity in Leibniz" in:Ⅶ.*Internationaler Leibniz-Kongres Nihil Sine Ratione Mensch,Natur und Technik im Wirken von G.W.Leibniz* Vorträge ed. Poser.H.2001,Lodge.P.&Bobro.M.,"Stepping Back inside

Leibniz's Mill" in; *The Monist*, vol.81.no.4.1998,Matsuda.T.,"Vielheit und Einheit der Gründe im principium rationis aus den antiskeptizistischen Gesichtspunkte von Leibniz" in:Poser.H(ed).2001,Olaso.E.,"Leibniz et l' art de disputer" in:SL.Su.15.1975, "Praxis sans theorie? La refutation pragmatiste du pyrrhonisme selon un text inédit de Leibniz" in:*SL.Su*.21.1980,Schneider.M.,"Leibniz über Geist und Maschine" in:*Philosophisches Jahrbuch*.1985、マッギン『意識の神秘は解明できるか』石川・五十博訳、青土社2001年,信原幸弘『心の現代哲学』到草書房1999年,芋阪直行編『意識の科学は可能か』新曜社2002年,松田毅「ライプニッツの反省行為論——その独自性と歴史性」『西日本哲学年報』創刊号1993年,「ライプニッツ哲学の形成における懐疑主義の役割——「観念」の存在規定をめぐるシモン・フーシェのマルブランシュ批判から——」『神戸大学文学部紀要』28号2001年a,「ライプニッツの懐疑主義論駁の試みをめぐって——1711年のある未公刊の草稿の提起する諸問題——」神戸大学大学院文化学研究科『文化學年報』20号2001年b

La possibilité de la philosophie monadologique de 'l'esprit'

—un aspect de la rationalité au point de vue antisceptique leibnizienne—

Tsuyoshi MATSUDA

Il s'agit de la epistemologie leibnizienne de l'esprit et du moi même à mesurer la portèe du rationlaisme du 17e siècle. Premierement la signifiance de la metaphore de 'l'intérieur du moulin'de "monadologie" se explique en caractérisant le monade comme 'l'action psychique'. C'est la premie vèritè des faits: Je perçois. Mais la possibilité de la connaisance du moi substantielle ne se fonde pas que sur la transparence du'cogito', mais plutôt sur la rationalité 'pragmatique' comme en critique de Leibniz à Locke sur la identitè personelle, parce que Leibnz admet les fonctions epistemologiques de la dimension virutelle de la conscience en petit perceptions et de la relation reciproque avec l'autre par les expressions variés. Finalement il s'en suit une possibilité de la interpretation 'naturaliste' de la monadologie au contraire du solipsisme apparente du monade 'sans fenêtres'.

秋季シンポジウム

合理主義と真理（2）

はじめに

谷川　多佳子

春、秋の2回にわたるこのシンポジウムは、17世紀を中心としたヨーロッパの大きな合理主義を、真理あるいは真理論を軸として再発見することができた。とりあげた哲学者は、デカルト、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツである。

それぞれの哲学者のテクストを読み直しつつ、各報告者は専門的な力量を十分に発揮してくださり、さまざまな問題と視点が、真理のテーマをめぐって展開された。そこでは、この4人の哲学者それぞれについて、このテーマのもとに新たな光があてられた。さらに、それぞれの哲学者をつなぐ共通した問題領域も垣間見えた。それとともにまた各哲学者の、差異や、独自の思考と表現の奥行きを、感じ取ることができたように思われる。

会場に参加された方々からも、多くの専門的なコメントや質問が寄せられた。4人の哲学者それぞれについての議論が深まり、さらにその周辺の諸問題にまで内容が及び、討論の時間が足りなくなってしまったが、報告者、コメンテーター、会場の参加者、いずれもが、強い関心と緊張感をもって内容の展開に集中する充実したシンポジウムとなった。討論の時間の不足はまた、こうした探求のテーマと領域の豊饒性を示すものでもあり、それについての今後のいっそうの探求、研究のための刺激をこのシンポジウムはあたえることができたように思う。

「第六省察」の射程

香川　知晶

はじめに

デカルトが『哲学原理』の「仏訳序文」(ATIX-2, 14) で哲学を一本の木にたとえたことは、よく知られている。その比喩には、哲学全体に対してデカルトが立てた見通しがはっきりと示されている。形而上学から自然学を介して医学と機械学と道徳に至り、人間の知恵は完成される。

この見通しはデカルトの生涯を貫くテーマとなっており、その点は「形而上学の基礎の主要点」(ATIX-2, 16) を説明する『省察』にも見て取れると思われる。ここでは、それを「第六省察」の議論を追う形で明らかにしたい。

1　想像をめぐる議論

「第六省察」は、「残るところは、物質的な事物が存在するかどうかを吟味するということである」(7113-14) という言葉で始まる。それまでの省察の日々によって、物質的な事物が、「少なくとも純粋数学の対象であるというかぎりでは、存在しうる」(7114-15) ということは知られている。しかし、自然学の対象としての物質的な事物の存在はまだ確かめられてはいない。

先立つ「第五省察」は、「物質的な事物の本質について」(6302) 解明することを課題としていた。その結果、例えば私の想像する三角形が「私の思惟の外」(6413) ではどこにも存在しないとしても、そこには「普遍にして永遠な、或る特定の本性、あるいは本質、あるいは形相がある」(6414-16) こと、しかも、それが「私によって作り成されたものではなくて、私の精神に依拠していない」(6416-17) ことが示された。こうして、幾何学的延長のもつ独自の存在性格とそ

の延長についての論証の可能性が明らかにされた。「第五省察」によって、「第一省察」で疑われた数学あるいは幾何学はいわば復権されたのである[1]。それは同時にそこで働く想像の役割の確認であるとともに、想像の復権をも意味した。物質的な事物の本質は、知性に助けられた想像によって明晰判明に知得される[2]。しかし、そこでは、物質的な事物が「私の外に存在するかどうか」(6312-13) という問題は、「私自身すなわち私の精神の自然本性」の問題とともに、先送りされていた (6306; 6312-13)。

こうした議論の後を受けて、「第六省察」は、「私のうちにある想像する力」(7305-06) の吟味から開始される。想像は「私が物質的な事物に従事する際に使用するのを経験する能力」だからである (7121-22)。「第五省察」では私の想像から議論が始められていたが、想像する能力という言葉は出てこない。これに対して、「第六省察」は、一貫して「或る特殊な仕方で思惟する能力、すなわち、想像する能力と感覚する能力」(7821-23) を問題にする。その能力の行方がこの省察前半の議論を形成している。

では、能力あるいは力としての想像はどのように捉えられるのか。それは知解する能力との差異として考察されていく。違いは、「想像する力が、知解する力とは異なるのに応じて、私自身の、すなわち私の精神の本質には必要とはされない」(7306-07) という点に帰着する。

認識能力としての想像は精神としての私のうちに見出される。私は確かに想像する力をもつ。しかし、それは私の本質には必要とはされない。いいかえると、想像の能力は、私の本質だけでは説明がつかないのである。知解する力との大きな違いである。この違いが、「私とは別個の何らかの事物」(7310) の存在を予想させる。想像する能力は、「何らかの物体が存在していて、このものに精神が、このものをいわば洞観することに随意に自らを傾注するように、そのように結合しているとすれば」(7311-13)、説明がつくような能力である。想像は、いうまでもなく、身体、さらに特定すれば、脳内の腺に描かれる像を予想させる[3] (Cf., 『ビュルマンとの対話』 ATV, 162)。

しかし、ここではそうした身体的像をいきなり前提することは出来ない。そのため、想像は「思惟するこの様態」(7314) のもとに捉えられ、純粋な知性認識と対比されていく。純粋な知性認識は「自己を自己自身へと或る意味では振

り向けて、自己自身のうちに内在する観念のうちの或るものに注視する」（7315-17）ことである。他方、精神の様態としての想像は、精神が「自己を物体へと振り向けて、自己によって知解されたり、感覚によって知得されたりした観念に合致する何ものかをそこにおいて観る」（7318-20）ことだと規定される。

この規定は、想像の働きが物体との関係において媒介項を置くものであることを明らかにしている。媒介項は二通りに与えられる。想像する際、精神は自らの知解する観念に合致するものを観ることもあれば、感覚によって知得された観念に合致するものを観ることもある。

前者の働き方は、幾何学において働く想像の規定であり、「第五省察」が論じていた。幾何学では知性が想像の材料を供給するのだが、この「第六省察」では、判明な想像という思惟様態には、知性の協力、知解によって供給される観念が必要だということさえ確認されればよい。三角形の想像と千角形の想像との対比の議論（7202-7304）も、知解と想像の差異を導くために用いられている。重要なことは、思惟様態としての想像がさらに他の思惟様態によって媒介されていることである。脳内に描かれた図形を想定するにしても、それとの間には知解作用を介在させなければならない。問題の物体はいわば知解の向こうにある。そのために、想像からは物体の存在は直接導けない。他方、そうした想像の被媒介性という点では、「感覚によって知覚された観念」による想像についても、事情は変わらない。

能力としての想像は私とは別個の何らかの事物の存在を予想させた。しかし、思惟様態としての想像が物体と取り結ぶ関係は、いわば知性や感覚から供給される観念によって隔てられており、間接的なものでしかありえない。私の内にある想像する力は、知解する力とは違って、私の本質に必要ではないとはいえても、物体を直接的に示す形でその帰趨が定まるのではない。したがって、能力としての想像の吟味からは、「蓋然的に、物体が存在する、と推量」（7323）されるしかない。物体の存在をいうためには、物体と直接的な関係を取り結ぶ能力に目を向けなければならない。こうして、感覚によって知得される観念が問題にされることになる。

2　外的感覚の吟味

デカルトは、「従来、感覚によって知覚されたものとして、真であると考えたものは、いったいいかなるものであるかを、そして、そう考えたその原因を、回顧してみることとしよう」(7411-13) という。感覚の吟味は『省察』の思索の歩みに特有な形、省察以前を振り返ることから始めて行われる。

では、何が感覚されたと思われていたのか。それは「内部感覚」(7628)、そして「外部感覚」(7627) であり[2]、実に多様である。

これらの多くのことを感覚したと思ったのには、それなりの理由があった。外部感覚は、私の意図とは無関係に他の事物から到来するとしか思えなかったし、しかも判明なものに思われた。他方、身体的な内部感覚についていえば、私は身体からは切り離しえず、欲求と感情を身体において、身体のために感覚していた。「しかし、多くの経験がしだいに、感覚に対してもっていたすべての信頼をぐらつかせた」(7621-22)。

こうして、デカルトは、これまでの省察であげられた疑いの理由を振り返り、まず「第一省察」の懐疑理由を要約する。夢と覚醒との区別がつかないという理由と、「私の起源の作者」(7715) の問題である。さらにデカルトは、感覚を信じ込んだ「原因」との関係で、「第三省察」における観念の三分類をめぐる議論、すなわち、単なる「或る種の自発的な傾動性」(3825) としての自然の教えという位置づけと、「そうした観念の作動者たる、まだ私には十分に認識されていない何らかの他の能力が私の内にあるかもしれない」(3910-12) という可能性を想起する。このように回顧した後、いよいよ、「今はしかし」(7728) とデカルトは述べ、議論を転換していく。

転換された議論の目標は、いうまでもなく、その直前でまとめられた感覚に対する信頼をぐらつかせたさまざまな理由のすべてについて、最終的な決着をつけることにある。そこで、まず扱われるのが、「第三省察」における「何らかの他の能力」の問題であり、それが心身の実在的区別の論証から、物質的事物の存在証明へ至る議論を構成する。それによって、自然学は最終的に基礎づけられることになる。

「第一に」(7802) 展開されるのは、心身の実在的区別の論証である。それは、「私自身と私の起源の作者とについていっそうよく知り始めている」ことを直接的に適応する形で論じられている。「私の本質は、思惟する事物であるという、この一事において存立する」(7812)。そこから、「私が私の身体から実際に区別されていて、身体にまつことなしに存在しうるということは、確実なのである」(7819-20) と結論された。

この第一の議論、「それに加えて」展開されるのが、物体的な事物の存在証明である。それは心身の実在的区別を前提としながら、私が私のうちに見出す能力を吟味し、それらの能力のありかを決する形で行われる。能力としての感覚を吟味することが、物体の存在を結論させる。

デカルトは「第二省察」で私の存在に至った後、存在する私を規定するために、手がかりを求めて、「それでは、私とはいったい何であると従来考えていたのか」(2525) ということを回顧していた。その回顧の過程で、「自己自身を動かす力、さらには感覚する力、あるいは思惟する力をもつことは、いかなる仕方でも物体の本性には属さないと判断していたが、そのような能力が或る種の物体のうちに見出されることに驚いていた」(2620-23) と述べていた。

この「第六省察」でデカルトが私のうちに見出す能力も、「第二省察」でいわれていた力に重なるであろう。だが、そうした身体的操作的能力[4),5)] は、「第二省察」の回顧の場面と違って、完全に延長する実体、心身の実在的区別によって区別された身体へと送り返される。それは身体機械のもつ能力である。確かに、それが今ここでも私のうちに見出されるというのは驚くべきことかもしれない。しかしここでは、それが或る種の物体のうちに見出されることには、驚くべきところはない。その能力は延長する実体に内在していて、知解する実体には内在してはならないからである。したがって、この私のうちに見出される身体的操作的能力には精神としての私が物体の存在へ至りうる通路はない。

そこで、そうした分類を経た後で、あらためて、「私のうちにある感覚する或る種の受動的な能力」(7907-08) が検討されることになる。通路となるのは、能動的な能力ではなく、あくまでも受動的な能力である。それのみが知解する実体と延長する実体をともに要求する能力である。

感覚する能力は「感覚的な事物の観念を受納し認識する能力」(7908-09) で

ある。しかし、私のうちには「そうした観念を産出しあるいは創り出す或る種の能動的な能力」(7911) は見出せない。感覚的観念は、「私が協力しなくとも、そしてしばしば意に反してさえ」(7913-14) 生み出される。その観念に関しては、想像の場合のような被媒介性を想定する余地は見当たらない。感覚する能力は精神としての私の外を直接に指し示す。それは、精神とは区別されるものなしには、成り立ちえない。しかも、「第三省察」が示唆したような能動的原因として神やその他の何らかの被造物については、それを認知する能力がその私には欠けている。今や誠実な神を知っているのであるから、示唆された可能性は恐れることなく排除できる。「したがって、物体的な事物は存在する」(8004)。これが、現にある感覚の受動性と直接性を神の誠実に照らして得られる結論、それ以外には思考不可能な結論であった。

ところで、デカルトは先にあげたように感覚すると思われたものを回顧して、実に多様なものをあげていたが、この物体の存在証明にあたって、そうした多様な感覚のうち、特に念頭においていた感覚を特定すること[2]は可能であろうか。

デカルトは「第六答弁」(ATVII, 436-437) の中で、感覚の確実性に関して三つの段階を区別している。この感覚の三段階との関係でいえば、感覚する能力の帰趨を決する形で物体の存在が証明できるのは、その第二の段階のみである。それは「第六省察」で回顧された感覚すると思っていたことのうちの内部感覚と外部感覚をともに含んでいる。物体的事物の存在を結論したすぐ後でいわれる「光、音、苦痛、およびこれに類するもののように、いっそう明晰には知解されないもの」(8013-14) がそれを例示している。しかし、証明そのものが行われる部分では、具体的な感覚知覚の例示はされておらず、問題の感覚の段階は特定されていない。あえて感覚の三段階との関係をいえば、感覚として語られるのは、第二段階とともに第三段階の感覚でもあり、その点にむしろ積極的な意味があると考えられる。物体的事物の存在証明は、感覚の認識論的価値[6]の確認にもなるからである。

しばしばいわれるように、デカルトの物質的な事物の存在証明は、自然学の基礎づけを目指すものであった。自然学は「第六省察」前半で復権されたといってもよいであろう[1]。しかし、それは、「純粋〈数学〉の対象のうちで把握されるところの、一般的に観られたもののすべては、それら物体的な事物において

把握されている」(8009-10) ということだけを意味しているのではない。「第五省察」の数学の復権がある意味で知性に助けられた想像の復権であったのと同じように、ここでの自然学の復権は知性に助けられた感覚の復権でもあった。

外部感覚は確かに物体的な事物の本質に関して、「すこぶる不明瞭で不分明」(8007) にしか把握しない。それは物体の存在を教えるが、本質は教えない。しかし、感覚の認識論的価値はゼロではない。感覚は、物体が存在することだけではなく、「例えば、太陽がしかじかの大きさもしくは形状をもつということ等々のような個別的なもの」(8012) や「光、音、苦痛、およびこれに類するもの」(8013-14) についても教える。それらは確かにいっそう不明確で、すこぶる疑わしくて不確実ではある。しかし、神の誠実を置けば、「それらのものにおいても真理に達する確実な希望が私に示される」(8018-19)。

それはどのような確実な希望であろうか。これまでの考察からだけでも、少なくとも、多様な感覚知覚から、物体のうちに「それらに対応している多様性があることを正しく結論する」(8119-22) ことは可能である。個別的なものに関わる自然学にあっては、感覚による知得が認識論的価値をもつのでなければ、その基礎づけは十分には果たされない。実際、知性と感覚との協働の可能性は「第二省察」の蜜蠟の分析にすでに予示されていた。もちろん、「知性によるあらかじめの吟味」(8229) を経ることは不可欠である。感覚的な知得の役割は実践的なものに限定されているのではない。知性に助けられた感覚の認識、その可能性を示すことではじめて、自然学は基礎づけられる[2),7)]。物体の存在証明の過程で、感覚による知得に関して、例えば感覚の第二の段階の感覚といった形で限定されるような形で、具体的な例示が行われなかったことの意味はそこにある。

だが、いうまでもなく「第六省察」はここで議論が終わるのではない。なお、「第三省察」のもう一つの問題と「第一省察」に関わる問題はそのまま残されている。そうした問題に答えるのが、自然の教えをめぐる「第六省察」後半の議論である。それは自ずと自然学の後を展望する形になるものであった。

3　自然の教え

デカルトが回顧によって設定した課題のうち、残されている問題は、「第一省察」と「第三省察」の議論にかかわっていた。まず扱われるのは、「第三省察」で提出された自然の教えをめぐる問題である。「個別態における私の自然とは、私に神から賦与されたものすべての綜体に他ならない」(8024-26)。とすれば、そこにおける神の誠実が確認されなければ、神は欺く者ではないとはいいきれないからである。「神は欺く者ではないということ」(8015)、それが「第六省察」後半の議論を主導していく。

「第三省察」で批判された自然の教えは、感覚的観念が外物に「類似している」(3814) という感覚の類似性テーゼに関わるものであった。それは、自然の光による認識に比べれば、「或る種の自発的な傾動性」から生じたものに過ぎない(3825-27)。感覚がもちうる認識論的な価値は素朴な類似性テーゼにはない。だが、その傾動性が関わるのは認識論的な場面だけではないことも、すでに「第三省察」で指摘されている。デカルトは、「自然的な傾動性についてならば、すでにしばしば幾度も私は、善きものを選ぶことが問題であったのに、私がそれによっていっそう劣悪なものの側へと駆りやられた、と判断したことがあった」(3901-04) と語っていたのである。

感覚の認識論的な位置づけが完了したこの「第六省察」の場面では、語り残された「善きものといっそう劣悪なもの」という水準で自然の教えが吟味されなければならない。その考察を誠実なる神が要求する。こうして、感覚されていたこととして回顧されたもののうち、内部感覚の意味が吟味されることになる。それらは「都合の良し悪し」(7421-22) という観点[2] から導入されていたからである。

内部感覚を論じることは、「身体と精神とから複合されているというかぎりでの全体としての私」(8124-25) へと議論を移行させることを意味する。「というのも、そうした渇き、飢え、苦痛、等々の感覚が、精神が身体と合一していてさながら混じり合っているかのようであるということから生じた、不分明な或る種の思惟する様態より他の何ものでもないということは、確かだからである」

(8111-14)。

デカルトは、神から私に賦与された総体としての自然を三つに区別している(8217-25)。このうち、われわれの外に置かれてある事物について「真なるものを知ることは、ただ精神のみに属している」(8230-8302)。これまでの議論を敷衍していえば、それは、知性と知性に助けられた想像と感覚の働きによる。この自然が精神としての私の自然を構成する。これに対して、「苦痛の感覚をもたらすものを忌避すること、および快楽の感覚をもたらすものを追求すること、ならびにその類いのことを教える」(8225-27)のは、複合体としての私の自然である。この自然は、内的感覚が「本来、もっぱら、いったいいかなるものが、精神を自らの一部とする複合体にとって都合が好いか、あるいは都合が悪いかの合図を精神に送るために与えられた」(8316-19)ものであることを教える。ここでは、自然の教えは心身複合体としての私に対して実践的な価値を教えるものに限定され、「そのかぎりでは十分に明晰判明」(8319)であるとして復権される。精神としての自然から明確に区別すれば、自然の教えを単なる傾動性として退けることはできないのである。しかし、そこには「新しい困難」(8326)が立ち現れてくる。「自然の真の誤謬」(8523-24)の問題である。

内部感覚をめぐる新しい困難は、あくまでも複合体としての私にとっての困難である。水腫病に冒されている人間の場合、有害な水を欲しがるのは、その「自然が駄目になっている」(8411-12)からだといえる。しかし、自然が駄目になっているとしても、その人間の身体のみに注目すれば、機械としての身体は「厳密に自然の法則のすべてを守っている」(8416-17)としかいえない。自然学のレベルから見れば、水腫病の自然が駄目になっているといういい方は、「私の思惟に依存する命名であって、いわれている事物にとって外面的な」(8511-15)ものにすぎない。しかし、「複合体、あるいはそのような身体と合一している精神」(8322-23)にとっては、水腫病には、確かに「自然の真の過誤」があることが認められる[11]。「それゆえここには、いかにして神の善性は、このように解された自然が欺くものであることを妨げないでいるのかが探求されるべく、残っているのである」(8525-27)。

自然の真の過誤と神の善性との関係の探求は、どのように行われるのか。問題との関連で、デカルトが「気づく」のは四つの点である。第一は、心身の実在

的区別という形而上学の帰結の再確認である。この差異に続いて第二、第三としてデカルトが確認するのは、いずれも「私に自然学が教えた」(8705)ことである。こうした自然学の教える機械論的生理学の知見を受けて、神経のどの箇所を動かしても同じ運動が生じると事態が「よりよい」(8722)こととして位置づけられる。その判断を導いているのは、「身体の維持」(8812)、より正確には「健康な人間の維持」(8724)という医学的な観点である。こうして、デカルトは、「以上のところよりして、神の広大無辺な善性にもかかわらず、精神と身体とから複合されているものとしての人間の自然が、時としては欺くものたらざるをえないということはおよそ明瞭である」(8819-22)と結論する。

このように、新しい困難を複合体としての私の誤謬として位置づけることによってデカルトは、「病気の人間」と「健康な人間」(8512-13)という対が機械論的な自然学には場所をもたないことを明らかにしている。そうした対が単なる命名以上の意味をもつのは、自然学ではなくて、自然学の後に来て、「健康の保持」に役立つことが期待される医学にとってである。その点を、自然の真の過誤をめぐる探求は示していると思われる。すなわち、自然の真の過誤の問題は自然学の後、『原理』「仏訳序文」で言われる自然学という「幹から出ている枝」の領域にまで踏み込まなければ、完全には答えられないのである。

おわりに

『省察』は、「いつか学問のうちに堅固でゆるぎないもの打ちたてることを欲して」(1707-08)始められた。その思索の歩みは、最後に私の自然のうちに真の過誤を見出し、「われわれの自然の弱さ」(9015-16)を認めることで終結する。しかし、その弱さを認めるに至る省察は、同時に、そうした過誤を「強制するか、回避するか、そのいずれかが容易にできるというためにも、はなはだ寄与するところが多い」(8910-11)ものであった。知性に加えて想像も感覚も記憶も使うための基本線が示され、自然学の基礎が置かれただけではない。考察は、複合体としての私に関わる良さにまで踏み込んでいた。その考察は医学や道徳の次元にまですでに入り込んでおり、省察している間も私が決して離れることのなかった「人間的な生」(9014)にまで届いている。私は精神としての私だけではな

く、複合体としての私でもある。だが、今や、「自然の秩序を紊乱するのを通例としてきている」(8315) ことのしだいが明らかにされたのである。こうして、「過ぐる日々の誇張された懐疑は、一笑に値するものとして、退場させられなければならない」(8919-20)。

デカルトの『省察』は神を知り、自己自身を知るという道によって自然学の基礎を見出そうとしたものであった。しかし、神を知り、自己自身を知る道はいわば自然学の先にまで続いている。そこまでたどらなければ、神と私をめぐる形而上学の省察は完結しない。こうして、『省察』は、「私の行動において明らかに見、この世の生において確信をもって歩むために、真を偽から区別するすべ」(ATVI, 10) を私に告げ知らせることになる。その点を「第六省察」の議論は明示しているように思われる。

デカルトからの引用はアダン・タヌリ版により、ATの後に巻数と頁を示したが、『省察』本文はAT版第VII巻の頁と行数のみをあげる。翻訳は所雄章訳『省察』(白水社イデー叢書版) を参照した。

本稿は、主としてDenis Kambouchnerの『情念論』的なエゴの観点から『省察』を照射し、「エゴ機能の制定は一方に精神のみを置き、他方に身体と合一した精神を置く区別、あるいは反区別のプロセスにおいてのみ行われる。デカルト的エゴは精神のみと身体と合一した精神との関係の内に成り立つ」というテーゼを確証しようという試み (Genèse et structure de l'ego cartésien, *Philosophie, CRDP de Versailles*, no 3, 1994, 3-25) の検討を意図して始めたものだが、今回はその前の「第六省察」のノートの段階までしかたどり着けなかった。そのため、シンポジウム時の表題を内容にあわせて変更した。

文献

1) 小泉義之、2002、「デカルトのマテーシス——精神・機械・生物」(2002年日仏哲学会春季シンポジウム発表原稿)
2) 村上勝三、1996、「内的感覚論——デカルト哲学における個人倫理の基礎」、『思想』No. 869
3) 小林道夫、1995、「物質的事物の本質と存在」、『デカルト哲学の体系』(勁草書房)
4) 野田又夫、1971、「デカルトにおける形而上学と自然学」、『デカルトとその時代』(筑摩書房)
5) 小林道夫、1995、「デカルトにおける心身問題と道徳」、『デカルト哲学の体系』(勁草書

房)
6) 山田弘明、1995、「「第六省察」をどう読むか」、『哲学』No.45
7) 村上勝三、2002、「デカルト哲学」、『哲学を生きる』(知泉書館)

La portée de la *Sixième Méditation*

Chiaki Kagawa

Les *Méditations métaphysiques* de Descartes visent à établir les fondements métaphysiques de la physique par l'entremise des connaissances du moi et de Dieu. Mais cet itinéraire ne s'achève pas au-deçà de la physique. La lecture de la *Sixième Méditation* montre que l'effort cartésien d'expliquer les principaux points des fondements de la métaphysique mène plutôt au-delà de la physique, c'est-à-dire au domaine des branches de l'arbre de la sagesse qui sortent de la physique: les connaissances du moi et de Dieu exigent l'examen minutieux de toute la nature humaine qui évoque les considérations sur la médecine et la morale.

マルブランシュにおける魂の闇と「実践的真理」

伊藤　泰雄

はじめに

マルブランシュの場合、真理は、「大きさ［事象性réalité］の関係」にかかわる「思弁的真理」(vérité spéculative) と、「完全性の関係［秩序 Ordre］」にかかわる「実践的真理」(vérité pratique) とに区別される。デカルトと異なり、マルブランシュは前者に後者を依存させることはなく、人間知性によって見出される思弁的真理がいかにして法としての力を持つ完全性の秩序に関わるのかを問題にした。この問題に関するマルブランシュの議論を正しく理解し評価するための足場を築くべく、本稿では魂（âme）に対する実践的真理の現れ方をとりあげることにする[1]。「思弁的真理」においてと同様に、「実践的真理」においても、内的感覚または魂の闇という認識上の事実が介在し、そのことによって実践的真理の現出の仕方に関するマルブランシュの理解は独特の性格を示している。

実践的真理の現出は、マルブランシュの『自然と恩寵』(1680) の公刊をきっかけとして、それまでマルブランシュに好意的であったアルノーとボシュエが、公然とマルブランシュに対する攻撃を開始した。アルノーは、この書の恩寵論の前提となっているマルブランシュの認識論にさかのぼって批判を開始し、ボシュエは、マルブランシュにおける一般意志の理説と同意を差し控える自由という消極的自由の理説とに、「教会に対する重大な闘争が準備されている」[2]のを見てとった。この事実は、『自然と恩寵』がマルブランシュ恩寵論の独自性を明確に打ち出した書であることを示している。主として『自然と恩寵』第一版によって恩寵論の概要を記述すれば、以下のようになる。

精神においてそれ自身によって直接に作用し、多様な様態を生じさせることができるのは神のみであり、われわれに恩寵を与えることができるのは神のみである。恩寵はわれわれにおける愛の運動をそれ自身によって直接に導く原理であって、光（lumière）と快（plaisir）とに区別できる。前者は創造主である神の恩寵であり、後者は贖罪者イエス＝キリストの恩寵であるとされる[3)]。光はわれわれに多様な善を発見させ、快はわれわれにそれを味わわせる（faire goûter）。ところで、内的感覚に注意すると、光と快との間にはわれわれに対する現われ方に大きな違いがあることがわかる。光はわれわれを完全に放任し、われわれにおいて自然的必然的な愛を生じさせることはない。われわれは、光によって発見する対象を、「選択による愛（un amour de choix）」によって愛するのみである。これに対し、快はわれわれの意志を実効的に（efficacement）決定する。快は、われわれにおいて、快の原因である（または原因とみなされる）対象に対する自然的必然的な愛の運動を生じさせ、その対象へとわれわれを誘うのである。

I　快について

マルブランシュの恩寵論をめぐって戦わされた議論のなかから、ここでは実践的真理の現れ方の考察という見地に立って、F.ラミ（静寂主義）に対するマルブランシュの批判と、ボシュエの命を受けたフェヌロンによるマルブランシュに対する半ペラギウス主義の嫌疑をとりあげてみたい。まずF.ラミに対する批判であるが、この批判をマルブランシュが表明せざるを得なくなった原因を一言で言えば、マルブランシュが、一般的善（神）へと向かう魂の抗いがたい自然的運動として定義される意志に対して、感覚の様態である限りでの快の言わば〈自存性〉を認めたことにある。しかし逆にいえば、この意志と快の〈自存性〉との緊張関係にこそマルブランシュ恩寵論の独自性があるわけである。この点から見て行こう。

A.〈原因独立的な快〉

まず善と快とを区別しなければならない。善は、「真の快であれ、見かけの快

であれ、快の原因」(TNG,OC5,119) を意味し、魂を「形相的に幸福にする快」と区別される。原因としての善から区別された結果としての快は、魂を「形相的に幸福にする快」であって、それ自体としては単に魂の様態であり、その限りでは顕在的幸福しかもたらさない。「魂が自分の快だけを愛するとき、魂は実際に自分自身と区別されるようないかなるものも愛さない。なぜなら快は、魂を顕在的に幸福にする、魂の状態ないし様態にすぎないからである。」(ibid.) 快は、単に魂の様態である限りで、顕在的幸福をもたらす快でしかないが、幸福をもたらすことに違いはない。マルブランシュはそれを、幸福をもたらす快の一つとして確かに考えている。「顕在的なあらゆる快は、快である限りで、われわれを何かしらの仕方で幸福にする。」(TAD,OC14,9)「自分の快」という上記引用における表現は、自分を原因とする快という意味に理解してはならず、自分において顕在的に生じていることが内的感覚によって意識される快という意味に理解しなければならない。なぜなら、やはり内的感覚の教えるところ、魂は「自分自身に対して自分の幸福の原因であることはできない」(TNG,OC5,119) からである。いずれの原因によるにせよ、原因から独立して、ひとたびなにかしらの快が魂内に生じた sentiment[4] である以上、その快はそれ自体で魂を幸福にするのである。原因から独立して意識される、この言わば〈原因独立的な快〉は、原因とすでに関係付けられて把握される「真の快」、および「見かけの快」とは、明らかに区別されている。これが快の〈自存性〉の根拠である。

すでに原因と結びついた段階での快については、次のように語られる。「二種類の快が存在する。一つは、照明され、輝いている、理性的な快であって、これはその快を生む真の原因を愛するように導き、真の善を、精神の善を、愛するように導く。第二の快は混乱した (confus) 快であって、無力な被造物に向かって、偽りの諸善に向かって、物体の諸善に向かって、愛を刺激する快である。」(TAD,OC14,9)「照明され、輝いている、理性的な快」が真の快であり、「混乱した快」が「見かけの快」である。ここでは快はすでに真の善または偽りの善へと方向付けられ、価値づけられて語られている。これは快の原因に基づく、快のいわば形相的存在の質にかかわる区別であって、この快についての説明だけを見れば、二つの異質な快が存在しているように理解されうるであろう。理性的快は、その快を生む真の原因である真の善へと向かう魂の運動を生じさ

せる質を備えた快として理解され、混乱した快はその原因である物体へと向かう質をそなえた快として理解されている。しかし上記の引用に続いて、マルブランシュは、「顕在的なあらゆる快は、快である限りで、われわれを何かしらの仕方で幸福にする。」(ibid.) という、先ほど引用した一文を付け加えている。この「快である限りで」という言い方は、内的感覚によって原因から独立したものとして意識される限りでの快を意味するものとして理解することを許す表現であって、この限りでの快は、その形相的存在において、「盲目的な愛」しか生まない快である。快である限りでの快を認めるということは、結局は、知覚対象の存在する場所に基づく魂の内外の区別に発する「感覚すること sentir」と「認識すること connaître」との峻別[5]、つまり〈魂の闇〉というマルブランシュ認識論の根本体制に基づくと考えられ、マルブランシュの体系において譲ることのできない論点である。したがって、魂の様態に過ぎない〈原因独立的な快〉は、それが真の善へと向かう愛の運動に合流する場合に、継続的幸福を生むことのできる理性的快となり、物体の諸善に向かう場合に、混乱した快となると理解しなければならない。

B. 静寂主義 (F. ラミ) に対する批判

F. ラミの静寂主義に対するマルブランシュの批判の根拠は、根本的には〈原因独立的な快〉の発見に基づくように思われる。マルブランシュは『神の愛について — いかなる意味で神への愛は無償であるべきか —』(1697) において、「形相的至福すなわち快一般の願望 (le désir de la béatitude formelle ou du plaisir en général) は、意志の基礎または本質である」(TAD,OC14,10) と書いている。形相的至福とは、魂の様態である限りでの快、即ち〈原因独立的な快〉あるいは少なくとも〈原因独立的な快〉を前提とする快を意味するのであり、したがって快一般と言いかえられている。マルブランシュはこの「形相的至福」を、次の一文で「自己愛」と呼び、これはわれわれのあらゆる個別的運動の原理ないし動機であって、この意味での「自己愛」を否定することは決してできないと主張する (cf.ibid.)。これに対し、否定されるべき自己愛とは、自己を〈原因独立的な快〉の原因として考えるところに生ずる〈自己自身への愛〉であって、〈原因独立的な快〉そのものとしての〈自己における愛〉ではない。自己は〈原

因独立的な快〉の原因ではありえないというのがマルブランシュの論点である。その論点を踏まえた上で、マルブランシュは「先行的喜悦（la délectation prévenante）」に基づく以下のような議論を展開する。

F.ラミの主張する「無償の愛」は、「理性的魂は至上の理性となんらの関係も持たない」という矛盾を含んだ「不可能な仮定」（TAD,OC14,176）に基づいている。われわれは、あらかじめ神的諸完全性が私に快を与えるのでなければ、神的諸完全性を愛することはできない。われわれは、イエスの恩寵による「先行的喜悦」（「聖なる快（le saint plaisir）」とも言われる）なしには諸完全性を愛することはできない。「先行的」とは、あらゆる判断とあらゆる傾向性とに先立って現れるという意味である。先ず喜悦があり、そこから諸完全性への愛が生まれるのである。恩寵による先行的喜悦によって、われわれは、それらの諸完全性を直観的に見ることが私の幸福を生じさせるであろうということを、感じ、信じるのである。この聖なる快なしには、われわれは、あるべき仕方で、神を愛するための力を持つことはできない。神的諸完全性がそれ自身において愛すべきであることは確かであり、そのことから、われわれがそれらの諸完全性を愛するべきであるということは結論できるが、しかし、われわれがそれらを愛するための力を持つと結論することはできない。この愛するための力の前提として〈原因独立的な快〉が存在するのである。それは次の表現によって明らかである。「形相的至福への愛を取り除いてしまえば、客象的至福への愛、即ち、神への愛も必然的に取り除くことになる。」（TAD,OC14,12）

C.　半ペラギウス主義の嫌疑（i）

しかし、真の善へと魂を誘う聖なる快の恩寵という考え方の根底に、フェヌロンは半ペラギウス主義（要点を言えば、人間は恩寵を受けるにふさわしい状態に、自由意志によって、自分を置くことができるという主張）の疑いをみてとった。マルブランシュによれば、聖なる快と情欲の快とは、魂の様態である限りで同じ土俵上にあって衝突しあう快であり、その両者の強度が等しい場合に差し引きゼロの中和状態が生まれる。その均衡状態において、人間の意志は、「理性の自然的光である、創造主の恩寵」に服従する力を見出すのである。フェヌロンはマルブランシュが語る聖なる快を、病人に対する処方薬に喩え、「この

処方薬的恩寵は、もはや、聖アウグスチヌスがさんざん語ったような、人がそれによって善を望み、善を為す救いではなく、単に、それなくしては人が善を望み、善を為すことのできない救いにすぎない。」[6] と指摘している。聖なる快が善行の十分条件でなく、必要条件に過ぎないものになっているというこの指摘は、マルブランシュの聖なる快について正確な理解を示しているといってよいであろう。この批判はマルブランシュの生前に公表されることはなく、したがって、これに対するマルブランシュの直接の答えは存在しない。しかし、善を望み、善を為すための必要条件としての快は、単に聖なる快について妥当するのみならず、さらにそれに先立つ〈原因独立的な快〉についても妥当するであろう。マルブランシュからすれば、この〈原因独立的な快〉および聖なる快を認めることなくしては、快に対する同意の付与または差し控えとしての精神の自由の意味は失われるであろう。マルブランシュはその自由論の根幹に関わるフェヌロンによる批判にどのように答えうるのであろうか。この問いに答えるためには自由論についての十全な理解が前提となるが、自由論において光による恩寵が構成的に働いている。われわれは光の恩寵についてのマルブランシュの議論を検討しければならない。

II 光による「秩序への愛」と知性的「喜び」

まず、光の恩寵における sentiment の位置を確認するために、光の恩寵について略述しておこう。魂は感覚的快に対立する聖なる快によって真の善である神への運動へと誘われるが、しかし聖なる快の与える善は個別的善であり、個別的善の個別性に基づく限定性によって、それだけで魂の有する愛の許容量を完全に満たすことはできない。したがって、魂は常に不安であり、新たな個別的善を求めて「さらに遠くへ行こう」(TNG,OC5,121) とする。しかし魂が快の領域を運動している限り、絶えず新たな快を見出すことはできても、絶えざる不安そのものから抜け出すことはできず、真の善そのものに出合うことはできない。個別的善の世界を遍歴する魂を真の善へと確固として向かわせる原理が別に存在しなければならない。内的感覚によって魂において生じているものについて意識することを試みるならば、われわれはそこに、「光」(TNG,OC5,100;131) に

よる「明晰で明瞭な認識」(TNG,OC5,120) として、「義務の認識」(TNG,OC5,131) を見出すことができる。義務の認識とは、神において包蔵される諸完全性の関係である秩序についての認識であり、快と異なって、「われわれの魂に触れず、様態化せず、光によってわれわれが見出す対象へとわれわれを駆り立てることがない。」したがって、「魂を完全な自由の内に放任する」(ibid.) がゆえに、われわれは対象を「選択による愛」による同意の自由によって愛することができ、その自由によって魂の「功徳」(mérite) (cf. TNG,OC5,135) が可能となるのである。しかし、では「われわれの魂に触れず、様態化せず」と形容される秩序についての認識は、どのような形で sentiment として現れるのであろうか。

A. 先行的快と知性的「喜び」との区別

以上の枠組みにおいて、sentiment の在り方を考察する。まず、秩序への愛から生ずる知性的「喜び (joie)」を先行的快から区別することが重要である。快は、「真の快」であれ「見かけの快」であれ、先行的快として、理性の判断に先行するのに対して、「喜びは、われわれが自分の幸福または自分の完全性について持つ認識から自然的に帰結する。」(RV.Ecl,OC3,47) これは内的感覚の教える事実である。さらに喜びについて、自分の幸福 (感覚的快) についての認識から生ずる喜び (感覚的な喜び) と、自分の完全性についての知性的認識から生ずる喜び (知性的な喜び) とを区別しなければならない。ここにやはり「認識すること」と「感覚すること」との区別が介入している。光の認識から生ずるのは純粋に知性的な喜びであって、それはなにかしらの知覚であるとしても、快とは区別されなければならない知覚である (cf.MCM,OC10,108)。「純粋に知的な喜びは、精神を完全に自由なものとして放任し、精神の思惟する容量 (capacité) をきわめて僅かにしか占領しない。この点で、理性を混乱させ、自由を減衰させる感覚的喜びと異なる。」(RV.Ecl,OC3,47)

B. 「秩序についての或るかすかな観念」

では、秩序自体は魂に対していかなる仕方で現れるのであろうか。秩序自体の現れは、その結果として生じる明晰な認識に後続する喜びとは区別されなければならない。また当然ながら、それは聖なる快として現れるのではない。こ

の秩序が光によるその現れ方を最も顕在的に示すのは、その光から最も離れた人間、即ち、罪人または地獄に落ちた人にとって現れる場合であろう。秩序は、情欲によって隠されるにもかかわらず、地獄に落ちた人々に対してさえ、常に、本質的で免れることのない、法である。マルブランシュは次のように書いている。「なぜなら、私は、彼らが秩序についての或るかすかな観念（quelque légère idée de l'ordre）をもはや持たないほどに、（中略）神から遠ざかっているとは思わないからである。」（RV.Ecl,OC3,139）（傍点引用者）この「秩序についてのかすかな観念」を持つということは、神自身において理解される絶対的諸完全性であれ、被造物である人間精神にかかわる限りでの相対的完全性であれ、諸完全性を見るということである。秩序は神的本質の表現であり、であるからこそ人間のみならず、神自身も秩序に服従しなければならないのである[7]。

秩序についての観念に付けられた「かすかな」という表現は、観念の明晰性自体を形容していると考えるわけにはゆかない。「かすかな」は知覚による触れの強度を示す言葉である。したがって、ここで語られた「秩序についての或るかすかな観念」という表現は、少なくともsentimentを含んだ、または伴った、観念を意味していると考えられる。事実、マルブランシュは秩序についてのsentimentによる認識を肯定している。「不可欠なわれわれの法である秩序の認識には、明晰な観念と内的感覚とが混じっている。（中略）われわれは秩序を明晰な観念によって観ることができるが、sentimentによっても認識する。」（TM,OC11,67-68）

C.「無限に完全な存在」と秩序 — 神における存在と本質 —

「秩序についての或るかすかな観念」と、「無限に完全な存在」についての「かすかな」（RV,OC2,102）知覚とはいかなる関係にあるといえるのだろうか[8]。マルブランシュは光の恩寵によって精神に与えられる秩序の認識を、『自然と恩寵』において神の恩寵であるとしていた。したがって、その限りでは、たしかに「無限に完全な存在」である神と秩序とがまさに一体であって、いかなる区別も見出されない。ところで、神と秩序との関係については、註３）で指摘したように『自然と恩寵』とそれ以後の諸著作との間で、ずれが生じているのだが、いずれにせよ「無限に完全な存在」と秩序との関係は、存在と本質と

の関係である。マルブランシュ独自の神の存在証明に基づいて、「無限に完全な存在」の精神に対する現われにおいては、本質と存在との不即不離が証示された[9]。したがって、「秩序についての或るかすかな観念」を持つということと、「無限に完全な存在」としての神についての「無限にかすかな知覚」を持つこととは、「無限に完全な存在」における本質と存在との一体性に基づいて、内的感覚に現れる限りにおいて、重なることになる。そうであるならば、内的感覚の教えるところ、実践的真理と「無限に完全な存在」についての「かすかな知覚」とは、切り離しえないものとして現れるということができるのではなかろうか。

D. 罪人の「心」の「闇」

罪人でさえ「秩序についての或るかすかな観念」を見出すことができるというマルブランシュの主張は、〈魂の闇〉の理解を深めさせるものである。すべての人間が同じ光に与ってはいても、参与の程度は異なる（cf.TNG,OC5,126-127)。一点の曇りもなく照らされているのがアダムであるとすれば、最も光から離れているのが罪人である。そして、「罪人たちの精神は闇（ténèbres）に満たされている」(TNG,OC5,126) とマルブランシュは書いている。ここで用いられた「闇」という表現は、思弁的真理に関わる〈魂の闇〉とはもちろん区別されなければならない。しかし、思弁的真理に関わる明晰な観念との対照において用いられた〈魂の闇〉と、実践的真理に関わる光との対照において用いられた罪人の「心（coeur)」（TNG,OC5,123,125,126,128）の「闇」とが、マルブランシュにおいて偶然に一致して用いられているのでないことは確かである。「もし諸精神の実体が神から切り離されるならば、その実体以上に無形相なものはない。なぜなら、知性と理性の欠けた精神、運動と愛の欠けた精神とはなにものであろうか。神の御言葉と知恵が諸精神の普遍的理性であり、神の自らを愛する愛が、善へと向かう魂のすべての運動を魂に与えているのである。」(TNG,OC5,117) 思弁的真理（「知性と理性」）と実践的真理（「運動と愛」）という二つの真理において、いずれも神の光との対照において「闇」という表現が選ばれているのである。

E. 同意による自由

「秩序についての或るかすかな観念」が介入することによって、マルブランシュの自由論が全体として理解できるようになる。快の促しに対する同意を与えたり差し控えたりする自由が、内的感覚の教える事実として、われわれにはある。「個別的善を愛したり、愛さなかったりすることのできる力」、個別的善のわれわれに対する「非不可抗性（non-invincibilité）」（TNG,OC5,118-119）、それがわれわれの自由である。自由は積極的になにかを生み出す力を持たず、ただ快の力によって生ずる魂の愛の運動に対して、同意したり、同意を差し控えたりすることで、魂の運動の対象を変更しうるだけである。「秩序についての或るかすかな観念」が介入することによって、聖なる快と感覚的快との非対称的関係が明らかとなる。聖なる快は、反対方向の快がなければ不可避的に同意を誘うが、情欲の快は必ずしも不可避的に同意を誘うわけではない。われわれが「秩序についての或るかすかな観念」をもつことによって、情欲の快に対する「意識の責め」が生じ、情欲の快に対する同意を差し控えることが可能となる。「秩序についての或るかすかな観念」は、一方で知性的喜びによって聖なる快に対する同意を促し、他方で意識の責めによって情欲の快に対立する。

F. 実効的恩寵（ジャンセニスト）に対して

「秩序についての或るかすかな観念」が介入することによって、〈原因独立的な快〉の意義が明確になる。もし、すでに真の善に向かう運動を生じさせる照明された理性的な快と、偽なる物体的善へと向かう混乱した快という二つの快が、魂に与えられる根源的快であるとすれば、マルブランシュはアルノーを含むジャンセニストの実効的恩寵（la grâce efficace）の考えに反対することは困難になるであろう。彼らにとって、実効的恩寵とは、意志の同意を必然的に生じさせる恩寵である。しかしもし快の恩寵が快によって促される魂の運動に対する意志の同意をも含むとすれば、魂の自由の場は失われ、したがって魂の功徳も不可能となる。もし魂が、真なる善に向かう運動を生じさせる照明された快と、偽なる善に向かう運動を生じさせる混乱した快とから出発しなければならないとすれば、ジャンセニストの主張するごとく、それはすでに魂が運動し始めていることを意味し、意志の同意を受け取っていることになると考えることは理不尽ではないだろう。なぜなら、魂が同意を与えまた差し控える自由を

保持しているといっても、快の恩寵とは別に、光の恩寵によって、すでに魂は向かうべき善の方向を指し示されている ことになり、真なる善へと向かう運動に同意を与えるべきであることは決定されていることになるからである。したがって、もし本当に同意の自由を確保しようとするのであれば、二つの快以前の、まだ方向を含まない快の次元を認めなければならないであろう。〈原因独立的な快〉は確かに快であり、その限りで魂を幸福にする。しかしそれは、快によって生ずる愛の運動に対して魂が同意を与える以前の快である。この快によって、同意の自由と快とが両立しうるのである。

G. 半ペラギウス主義の嫌疑（ii）

IのCで言及したフェヌロンによる半ペラギウス主義の嫌疑についてであるが、以上の考察に基づいてマルブランシュの答えを推測すれば、その答弁は、同意の自由の消極性に言及するものとなるのではなかろうか。同意を与えたり差し控えたりすることとして定義される自由は、それ自体としてはなんら積極的な行為でなく、いかなる現実的なものも生じさせない。恩寵への同意は、魂が自分の自由を使用するのを止め、検討するのを止め、自分の実践的判断を中止しようと望む、魂の行為に過ぎない。一言で言えば、その行為は、それによって魂が、恩寵によって自分が味わう対象に休息し、または停止することを望む行為である。逆に感覚的善に対する同意の差し控えも、やはり積極的になにかを生じさせるわけではない。罪との関係に関して、次のような表現がみられる。「われわれが罪を犯さないとき、われわれは何をするのか。その時われわれは神がわれわれにおいて行うことすべてを行う。なぜならばわれわれは神がわれわれに刻印する真の善に向かう愛を、個別善に（中略）制限するわけではないからである。われわれが罪を犯す時、われわれは何をするのか。何もしない。（中略）われわれはただ真の善を求めることをやめるのである。（中略）われわれは自らを停止させ、自らを休ませることだけしかしないのである。」（RV.Ecl,OC3,24）。したがって、確かにマルブランシュは精神の自由によって、恩寵を受けるにふさわしい状態を精神に作り出すことは認めるとしても、その自由は、恩寵に対する精神の自律を意味するのではない。

終わりに

思弁的真理の領域に見出される、「無限に完全な存在」についての「かすかな」しかし「きわめて事象的な」知覚に対応するかのように、実践的真理の領域において、「秩序についての或るかすかな」、しかし罪人の心においてさえ決して消え去ることのない、観念が見出された。思弁的真理と実践的真理との根底には、いずれも「かすかな」と形容されるこれらの知覚ないし観念によってはじめて魂/心に現れることができるような「無限に完全な存在」が存在していることを、マルブランシュは看取した。これは真理を感覚化することではないし、また感覚を合理（主義）化することでもない。むしろ「かすかな」と形容されるsentimentの領域にこそ現われることのできる真理の現れ方に気づかせることによって、sentimentについての物理的心理学的理解からわれわれを開放しようとしているのである。身体なくして感覚なしとするデカルトと異なり、マルブランシュの場合、「魂において顕在的に生じているもの」は身体/物体を機会原因とする感覚的sentimentだけではない。身体/物体を原因としない「かすかな」sentimentというものが確かに存在する。マルブランシュの場合、身体/物体でない真の原因とは「無限に完全な存在」である。「無限に完全な存在」を原因とする「かすかな知覚」において、われわれは思弁的真理と実践的真理とが一体化して働きうるための必要条件を、マルブランシュのテキストに沿って示すことができたのではないだろうか。これらの事柄は、秩序への愛から生ずる知性的「喜び」とともに、単なる感覚的sentimentとは異なる〈かすかなsentiment〉の存在を教えている。

註

マルブランシュからの引用は、Oeuvres complètes de Malebranche, Vrin, 1958-1970（OCと略記）による。引用は先ず著作の略記号を示し、その後に全集における巻と頁を示す数字を記した（例えば、RV,OC1,415）。以下に本稿で引用した各著作の引用記号、全集における巻数とタイトル、初版出版年、本稿で使用した邦訳タイトルを示す。

RV（OC1-2）：*De la Recherche de la Vérité*, 1674-1675.『真理の探求』

RV.Ecl（OC3）：*De la Recherche de la Vérité*, Eclaircissements, 1678.『真理の探求・解明』

TNG（OC5）：*Traité de la nature et de la grâce*, 1680.『自然と恩寵』

MCM（OC10）：*Méditations chrétiennes et mâtaphysiques*, 1683.『キリスト教と形而上学とについての対話』

TM（OC11）：*Traité de Moral*, 1684.『道徳論』

EMR（OC12）：*Entretiens sur la métaphysiques et sur la religion*, 1688.『形而上学と宗教とについての対話』

TAD（OC14）：*Traité de l'amour de Dieu*, 1697 『神の愛について』

1）本稿は、2002年日仏哲学会秋季大会シンポジウムでの発表のために起草した「マルブランシュにおける魂の闇と真理」の後半部を一部割愛して独立させ、それに伴う必要な修正を加えて改題したものである。紙幅の都合上、註は大幅に割愛し、参照文献表は削除した。筆者の発表に対していただいた質疑を本稿で生かす紙幅はなかった。別の機会を待ちたいと思う。

2）Oeuvres philosophiques de Bossuet, précédées d'une introduction par M. Jules Simons, Paris, Bibliothèque-Charpentier, p.17.

3）しかし、この恩寵の割り振りは後に訂正される。例えば『形而上学と宗教とについての対話』において、光はイエスの光であり、「感覚の恩寵」は精霊の霊感によるものとされている。「あなたは、〈父〉の力によって存在し、〈子〉の〈光〉によって真理を認識し、〈精霊〉の霊感によって秩序を愛する。」（EMR,OC12）即ち、神の恩寵において、存在と真理とが区別され、存在のみが神の力に当てられることによって、真理認識の恩寵がイエスの恩寵とみなされることになり、イエスの恩寵とみなされていた愛が精霊にあてられることになった。

4）マルブランシュの場合、sentimentは身体（物体）を機会原因とする感覚だけを意味するのではない。それゆえこれを単に「感覚」と訳すことに抵抗がある。「感じ」とでも訳したいのだが、本稿では原語のままsentimentとしておく。sentiment intérieurは「内的感覚」という訳を採用しておく。註5も参照。

5）魂の内と外との区別に基づくこの認識方式の区別が最初に現われるのは、『真理の探求』第3巻第2部第1章である。この箇所でマルブランシュは、「魂が覚知する（aperçoit）すべてのものは二種類に分けられ、魂の内にあるか、魂の外にあるか、である。」（RV,OC1,415）と述べ、魂の内にあるもの（魂自身の感覚、想像、純粋知性、情動、自然的傾向）は「魂によって知覚されることなしに魂の内に存在することはできない」のであり、魂の内にあるがゆえにそれらを覚知するにあたって観念は不要である、と述べている。「魂において顕在的に生起しているもの（ce qui se passe dans l'âme）」がsentimentであり、sentimentについて魂が有する意識が「内的感覚（sentiment intérieur）」である。この限りでの内的感覚はまだ〈魂の闇〉と呼ばれないが、知覚の対象を魂の内と外とに従って区別し、その区別に沿って認識の在り方の根本的差異を

看取し、規定したところに、マルブランシュ認識論の出発点がある。

6）Henri Gouhier, *Fénelon philosophe*, Vrin, 1977, p.68-69

7）この点については Yves de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, Aubier, 1946, pp.254-255. が明確な説明を与えている。

8）「無限な存在」についての「かすかな」知覚については、鈴木泉「マルブランシュにおける無限と存在 —『観念一般についての漠然とした観念』をめぐって—」(2002年日仏哲学会春季大会シンポジウムでの発表原稿)の刺激的な議論に大いに触発された。

9）拙著『神と魂の闇 — マルブランシュにおける認識と存在 —』高文堂出版社 (1997) 190頁を参照。

Les ténèbres de l'âme et « la vétité pratique » chez Malebranche

Yasuo ITO

Il y a deux sortes de grâce chez Malebranche ; celle du plaisir et celle de la lumière. Quant à la première, Malebranche insiste en disant qu'il y a le « plaisir actuel en tant que plaisir » qui « nous rend en quelque manière heureux » avant qu'il se divise en plaisir éclairé et plaisir confus. C'est par ce plaisir « qui rend formellement heureux » qu'il peut critiquer le quiétisme de François Lamy et la grâce efficace des Jansénistes. Quant à la grâce de la lumière, nous, y compris les pécheurs, nous avons « quelque légère idée de l'ordre » qui nous est présentée comme une sorte de sentiment qu'on veut appeler < le sentiment léger >.

スピノザと真理の規範

上野　修

本稿は二つの問題を扱う。

ひとつは、真理というものについてスピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-1677）がどのように考えていたか。つまりスピノザの真理思想の問題。もうひとつは著作の解釈に関わる。スピノザには主著『エチカ』に先んじて書かれた未完の方法論『知性改善論』があるが、両者はずいぶん違う。『エチカ』は実体や神から始めて公理系のスタイルで演繹をしてゆくのに、『知性改善論』はそういう第一原理からの出発という形を取らない。真なる観念なら手当りしだい何でもいい、とにかくそこから始めよう、という形になっている。では『知性改善論』は何をしているのか。これがわかれば逆に『エチカ』が何をしているのかもわかるのではないか。以上の二つ、真理問題と解釈問題について同時進行で考察する。

1．対応説か整合説か（？）

まず真理問題。観念論がスピノザを持ち上げて以来、スピノザは対応説でなくて整合説なのだ、という主張がなされてきた。いや、そうじゃないという反論もある。対応説なら観念と実在する対象との一致が真理だということになる。整合説はこれへの批判として出てくるのだが、それによれば観念の真理性は対象との一致でなく他の諸観念の全体との整合性に存することになる。で、スピノザはどちらなのか。

たしかに初期の『短論文』には真理の定義があって、「真理とは人がある事物についてなすところの、その事物自身と一致する肯定もしくは否定である」（KV II/15: Geb I, p.78）とされている。『エチカ』第1部の公理には、「真なる

観念はその観念対象と一致しなければならない」(E1a6) とある。これでみればスピノザは、真理を認識とその対象との一致に存すると見る伝統的な対応説に与しているように見える。ところが他方、『エチカ』には真理の整合説を思わせるような言い方もある。「十全な観念とは、対象との関係を離れてそれ自体で考察される限り、真の観念のすべての特質あるいは内的特徴を有する観念のことであると解する」(E2def4)。この「対象との関係を離れて」というところは真理の整合説を連想させる。論者たちはこの二つの見解の間をやや腑に落ちない面持ちで振幅し、現代の反実在論的傾向のせいであろうか、どちらかというと「整合説」寄りが優勢のようである[1]。

私はこの論争は的を外していると思う。というのも、『エチカ』の並行論的体系からすればどちらとも言えてしまうからである。無限な延長属性があり、無限な思惟属性がある。両者は同一の自然、これをスピノザは神だと言うのだが、その自然の並行的表現になっている。だから延長世界の事物と思惟の世界の観念は当然並行対応する。けれども諸観念の全体に注目すれば、それは神の無限知性として事物世界を写す整合的な体系にもなっている。さて、スピノザはわれわれが真なる観念を知覚するとき、それはそういう神が知覚しているのだと言っている。とすれば対応説とも整合説とも言えてしまうのは当たり前で、埒が空かない。スピノザ自身、真なる観念と十全な観念はただ見方の違いにすぎないと言っているのである (Ep 60)。

ところが『知性改善論』に目を向けると、そんな話ですまないことがわかる。次のパッセージを見てみよう[2]。「観念の内には真なるものを偽なるものから区別する実在的な何かが与えられている」と述べたあと、スピノザは言う。

> 「だから、真なる思惟の形相は他の思惟に関係なしにその思惟自体の内に存していなければならず、また対象を原因として認めることなしに知性の力能と本性そのものに依存していなければならない」(TIE 71)。

明らかであろう。「真なる思惟の形相」、すなわちある思惟を真なるものとしているのは、他の思惟との関係ではない。かといって、思惟外の対象からの規定でもない。つまり、われわれの言い方では整合説の言う整合性でも対応説の

言う実在論的対応関係でもない。では何なのかというと、それは知性の力能と本性そのものに依存するところの、その当の思惟そのものであると言うのである。

すると、真理と非真理とを分かつ規範はその真なる観念そのものの内に存するということになりはしないか。なるのである。

> 「真理であることが確かになるためには、真の観念をもつこと以外何ら他の標識を必要としない。……なぜなら、私が知るためには、知っていると［他の根拠から］知っておく必要はないからである」（TIE 35）。

真なる観念はその観念だけで真だと言えるようになっている、おしまい。こんなふうになっていて、『エチカ』が人に予想させる対応説や整合説では取りつく島もない。

しかもこれは『知性改善論』特有の逸脱ではない[3]。『エチカ』の備考に出てくる格言もそうなっている。いわく、「光が光自身と闇とを顕わすように、真理は真理自身と虚偽との規範である」（E2p43s）。同様の格言は初期の『短論文』にも晩年の書簡にも現われる。この点、スピノザは一貫しているのである。ではどう考えればよいのだろう。

2．真理問題の諸次元

まずスピノザの真理問題にいくつかの次元を区別しておく必要がある。

（1）定義：「真」という言葉で何をわれわれは理解しているか。

（2）解明：真理はわれわれにいかにしてそれと知られているか。

（3）説明：もしこの世に真理が存在するなら、世界はどうなっていなければならないか。

（4）正当化：主張を正しいとするにはいかなる手続きが必要か。

スピノザはこうした次元の違いを意識して書いていると私は思う。結論から言えば、『知性改善論』がやっているのは〈解明〉である。その解明された事態に『エチカ』が〈説明〉を与える。いずれもいわゆる正当化とは別な事柄であっ

て、〈正当化〉はむしろ経験科学における仮説の正当化に関わる。〈定義〉についてはスピノザはあえてせず、真理のプリミティヴな概念をインプリシットなままにとどめておく。これが私の見通しである。これらの次元はもちろん互いに無関係ではなく、スピノザ解釈の肝要はその包括的な理解にかかっている。以下、順に見ていこう。

3．定　義

まず定義の問題から。意外なことに『エチカ』には真理の定義は出てこない。「真なる観念はその観念対象と一致しなければならない」(E1a6) という公理はあるが、これは定義ではない。もしxが真なる観念ならxはとにかくその対象と一致「しなければならない」と要請するだけである。なぜもへったくれもない。とにかくそう認めなければ「真」という語で何を言っているのかわからなくなる。だから証明以前の公理である。

公理は、「真なる観念とは対象と一致するところの思惟である」と定義しているのではない。そんなふうに定義すると、じゃあどうして一致しているとわかるのか、という話になる。スピノザはそこに懐疑論の温床を見ていた。たまに定義に言及しても、常に懐疑論の話と込みになっているのはそのためである (KV II/15, Geb I, p.78; E2p43s)。だからスピノザは真理概念について明示的な定義はしない。公理の次元でインプリシットに存在するものとして示すにとどめる。定義のかわりに、「真」「偽」は物語の真正さを云々する言葉遣いから来ていると指摘するだけである (CM I/6, Geb. I, p.246-7)。実際われわれは「真」と言うたびに、どうして一致するか言えなくても事柄との一致を含意させざるを得ない。むしろこの事態が問題なのである。

4．解　明

『知性改善論』が解明しようとしているのは、まさにこの事態にほかならない。スピノザは自分の方法は「反省的認識」あるいは「観念の観念」であると言う (TIE 38)。観念の観念、つまり「知っていると知ること」が方法だと。

「知っていると知るためには、必然的にまず知っていなければならない。……真理であることが確かになるためには、真の観念をもつこと以外何ら他の標識を必要としない。」（TIE 34, 35）

おそらくスピノザはデカルト的な方法へのアンチテーゼを意識しているのであろう。知っていると知るために何を知っておかねばならないか、というデカルトふうの問いがすでにおかしいのだ、と。実際、方法で規準を定めておかないと本当に知っていると言えないなら、その規準が本当の規準だとどうやってわかる、ということになる。逆に、まず確実な第一原理が知られてはじめて真理の規準が定まるというなら、今度はその第一原理が真理だとどうしてわかるのか、ということになる。スピノザは、そうじゃない、そんなことをしなくても、われわれはすでに若干の真なる観念をもっていて、規準を云々する前から真だと知っている。むしろこれが解明されるべき事態なのだと指摘する（TIE 30-36）。

解明は懐疑論者との対話として読むことができる[4]。「真なる観念についてすら疑う人々」がいて、真理はわれわれが虚構しているだけかもしれないと言う。否、そんなことはあり得ない。真なる観念は、別様ではあり得ないという認識である。いったん事柄がそうでしかない、あるいは逆にそうではありえない、というふうに知られたなら、もう虚構はできない。それゆえ、とスピノザは結論する、真なる観念が虚構かもしれないという想定は無意味である（TIE 52-62）。

懐疑論者は言うだろう。なるほど真なる観念なら虚構できないかもしれない。しかし、そもそもその観念が虚偽でないという保証はあるのか。あるとスピノザは言う。人は観念を絵のように考えて実物と一致しているとかしてないとか言うが、それは外的な一致で真偽を言っているのである。しかし観念の外に出てそういう一致を確かめることなどできない。観念はまさにわれわれがそういう一致を見てとるというそのことであって、外から眺める絵のようなものではない（KV II/15, Geb I, p.79; E2p43s を見よ）。だから真なる対象を確定する何らかのしるしがその観念の内に存在しなければならない。スピノザはこれを「内

的特徴」(TIE 69) と呼んでいる。具体的には「精神の中にある主語と述語の整合性 (cohaerentia subiecti et praedicati in mente)」(TIE 62) のことである。

たとえば「円とは一端が固定し他端が運動する任意の線によって描かれた図形である」。これは円の真なる観念である。漫然と丸い形を外界に求めても円を理解することにはならない。「円」がどのようにしてできるかをその生成の仕方(「最近原因」)で説明できるということが、円を真に知っているということである。そのためには他に、たとえば形而上学的な第一原因を知っておく必要はないし、三角形の本質とかを知っておく必要はさらにない (TIE 34, 62, 63)。円は円の観念それ自身、すなわちわれわれの精神の中にある主語と述語の整合性によって知られる。そのように知られているからこそ「円」という主語が何を指しているのかもわかるのであって、さもなければそもそも外的な一致について何をどう確かめればよいかすらわからないであろう。そうした内的特徴、これがスピノザの言う「真理の規範」にほかならない。

したがって、真理の規範は一般的に定義してもあまり意味がないのである。個々の真なる思考がそれぞれに今言ったような真理の内的特徴をそなえているわけで、これは『知性改善論』のように実例に即して示すほかない。「真の観念を離れて真理とは何かと尋ねる人があるなら、その人は白い物体を離れて白とは何かを尋ねるのに等しい」ともスピノザは言っている (CM I/6, Geb. I, p.247)。

ここからスピノザは、デカルトふうの懐疑を批判する。真なる観念は懐疑のさなかでも、実際には疑えていない。「欺く神」のような不明瞭な観念が何の必然性も無く割り込んでくるから疑っている気分になるのであって、「2たす3は5」という真理そのものは懐疑のあいだいささかも変質してはいないのだ、と (TIE 78-79)。だからわれわれは「与えられた真理の規範」を頼りに、そうした曖昧な観念の割込みがないよう秩序だてて道をたどっていけばよい。このことを教えるのが「方法」である (TIE 49)。真なる観念はすべて事物の観念である以上、たどる道は事物世界の複雑さに応じて次第にくっきり太くなっていくだろう (TIE 40, 41)。それでもなお疑いを主張する懐疑論者は、自分の本心に反して語っているか、あるいは自分が何を言っているのかわからないか、そのいずれかだと言うほかない (TIE 47)。

以上が、『知性改善論』による解明であった。それはわれわれの自己了解を根本から変えてしまう。われわれは判断意志の主体などではない。われわれの知性はむしろ「一種のスピリチュアルな自動機械」(TIE 85) であって、事物の真理に従属して動いている。すると、そういういわば真理機械が動く世界はどうなっていなければならないのか？それを説明できるには「全自然の根源と源泉とに言及する観念」が必要だろう (TIE 41-42)。だが「方法」が導くのはここまでである。事柄は自然の探究に属するが、解明をこととする方法は「事物の原因を理解するために推論することそれ自体には存しないし、まして事物の原因を理解することにはなおさら存しない」(TIE 36)。だから説明は「私の哲学」(つまり『エチカ』) でやると言うのである (TIE 31n, 34n, 51)。

5．説　明

実際、『エチカ』はそういう真理機械の、最近原因による発生的説明を与えている。すなわち、真理がこんなふうになっているためには、思惟する力能と為す力能が厳密に同等であるような唯一無二の、かつ自己原因的な能産的自然が実在していて、われわれは何らかの仕方でその働きの実的な一部分であるというふうになっていなければならない (E2p7c, p11c)。そうすれば、「われわれの中において絶対的なあるいは十全で完全な観念」がなぜ「すべて真である」のかが説明できる (E2p34)。同様に、われわれの真ならざる思惟は、われわれの部分的あり方から結果する何らかの「認識欠乏」として説明できる (E2p35)。そして懸案の、「真なる観念を有する者は同時に自分が真なる観念を有することを知り・かつその真理を疑うことができない」という事態も説明できる。それはわれわれにおいて実現している神の絶対的な思惟のあり方なのである (E2p43)。

こうして『知性改善論』と『エチカ』の関係が理解できるようになる。『知性改善論』は真理の規範を解明し (反省的認識)、『エチカ』は明らかにされた規範に従いながら、解明されたこの事態を世界構造によって説明する (幾何学的証明)。『知性改善論』は、説明を導く規範としての「最高完全者の観念」に想

到したとき方法は完成するだろうと述べていた（TIE 38, 39）。完成と同時に方法は解明の役目を終え、『エチカ』の原因による説明にバトンタッチする。そう考えれば両者の違いに合点が行く[5]。実際、従来から指摘されてきたように、スピノザは両者をセットにして構想していたと思われるふしがある。

ともあれ、解明も説明も、真理の正当化が問題なのではない。真なる観念は正当化なしにそれだけで真だと言えるようになっているという、この事態にかわりはないのである。

6．正当化

正当化はだから別な次元に属している。『知性改善論』は、変化する諸個物の理論的認識について言及する。慣性の法則のような物理法則は永遠真理から演繹するしかない。だが、どの法則が個物のしかじかの生成変化に効いているのか決定するには実験観察のような「補助手段」が必要である（TIE 101-103）。おそらくスピノザは一種の仮説演繹法のようなものを考えているのだろう。半円を回転させれば球ができるように、ある原因Ａを仮定すれば理論上必ず結果Ｂが生じるはずだと言えるとする。いまＢが観察されている。あるいは実験的にＡを与えてみたらＢが得られる。ならばＢはＡの生じる結果だと推測しても不都合はない。いいかえると、およそＢに類するものであれば、それは原因Ａで説明してかまわない。この結論は結果からの推測なので十全とは言えないが、それでも「ある意味でわれわれはこれによって事物の観念を捉えうると言える」（TIE 28）。つまりＡは有効な仮説である。「補助手段」とは、こういう仮説の正当化に必要な検証手段のことと思われる。

スピノザは、ある種の実証主義のように、検証されたもののみが真だと言っているのではない。「原因Ａならば結果Ｂ」という演繹はそれ自身で真であると知られる。ＡからはＢが帰結するのであって別様ではあり得ない。だから観察結果がＢに一致しないからといって「ＡならばＢ」というこの演繹そのものが偽となるわけではない。スピノザの例でいけば、建築家がある建築物を秩序正しく概念するなら、「たとえそうした建築物が決して存在しなかった、または今後も存在しないであろう場合でも、やはりその思惟は真である」（TIE 69）。設

計（仮説）どおりいかないなら、それは設計から演繹される結果と実際の結果が同一でなかった、ということであって、それ以上でも以下でもない。偽となるのはこの予想された同一視であって設計ではない。だからこそわれわれはもとの設計をたんなる偽として放棄するかわりに、むしろ設計でカバーされていなかった別な原因が加わっていたと考え、不一致をこの原因によって説明しようとする。そしてこの新たな説明も、やはり同様の真なる演繹を用いて記述されるほかない。もしわれわれがそういう演繹の真を前提にしていなかったら、そもそも何も検証できなかったであろう。おそらくスピノザはそう考えている。検証はしたがって、真理の正当化ではなく仮説の正当化に関わるのである。

スピノザは虹のような自然現象の研究に手を染めていた。他方、確率論研究も行っている。仮説演繹法的手法の片鱗をそこに認めることができるかもしれない。あるいは、統治の諸特性を「群集の力能」によって説明する『政治論』にも同様の発想があるのかもしれない。が、これは本稿の射程を超える。

7．真理と倫理 — 総括

総括しよう。真理公理が示すように、「対象との一致」という対応説的な含意はいずれ真理概念から払拭はできない。ただ、スピノザはそれを思惟する力能が実現する「主語と述語の整合性」と見る。裸の事実など存在しない。あるのはそうした整合性によって確定される真なる対象だけである。

述語は発生的記述を与える。球がどうやってできるか説明する観念を有する者は現実に球体を存在させることができる — それが有限知性であろうと無限知性であろうと[6]。整合説が反実在論と親和的なのに対し、スピノザは断固実在論である。思惟から独立した実在という意味ではない。思惟と行為の力能が厳密に同等であるような無限の力能、われわれがその現実的な部分である力能がスピノザの言う実在なのである。だからこそ、われわれは真なるもの — 単純なもの — から仮説を作り、現実を変えることもできてしまう。

「私の考えでは、自然の中に思惟する無限の力能が存在し、この力能は無限である限りにおいて全自然を対象的に自己の内に含みます。そしてこの力

能の形成する諸々の思惟は自然と同一の仕方で進行する。自然はこの力能の観念対象なのですから。そして人間の精神はこの同じ力能であると私は主張します。ただしこの力能が全自然を認識している限りにおいてではなく、有限で人間の身体のみを知覚している限りにおいてですが」(Ep 32, Geb IV, pp.173-4)。

われわれの思惟を真となすもの(truth-maker)は、われわれにおいて実現する「自然」の思惟力能それ自身である[7]。スピノザの真理思想はこの強力な実在論的ミニマリズムに存する。かかる「精神と全自然との合一の認識」にスピノザは至福を見ていた(TIE 13)。絶対合理主義が魂の救済をもたらすのである。

注

1) 論争の整理は次を見よ。Mark (1972), pp.1-3, 46-54.
2) 同趣の指摘として、Mark (1972), p.54.
3) 例えばCurleyは『知性改善論』を逸脱と見ている。Curley (1994), pp.1-16.
4) 懐疑主義との関係については、Delahunty (1985), pp.1-40; Doney (1975), passsim.; Garrett (1986), passim.; Mason (1997), pp.95-112; Odegard (1994), passim.; Rousset, pp.261-263.
5) こうした解釈は次の著作に負うところが大きい。Rousset (1992), pp.11-28. もちろん解明から説明へというこの接続がどのようなものであり得たのかという問題は残る。『知性改善論』が完成されなかったことを考えればなおさらである。
6) この方向性を辿った解釈として、Matson (1994), passim, 河井 (1994), pp.121-125.
7) 現代真理論におけるtruth-makerの問題については、Horwich (1990/1998); Kirkham (1992).

なお、スピノザの著作については次のように示した。

TIE 4 『知性改善論』(*Tractatus Intellectus Emendatione*) 第4段落
E2p32 『エチカ』(*Ethica ordine geometrico demonstrata*) 第2部定理32 (その他、aは公理、cは系、sは備考)
CM I/6, Geb. I, p.247 『形而上学的思想』(*Cogitata metaphysica*) 第1部第6章 (ゲプハルト版全集第1巻24頁)
KV II/15, Geb I, p.79 『短論文』(*Korte Verhandeling van God, de Mensch, en des zelfs*

Welstand）第2部第15章（ゲブハルト版全集第1巻79頁）

Ep 60　書簡60（ゲブハルト版全集第4巻の書簡番号）

参照文献

Alain. *Spinoza*, Éditions Mellottée, 1949 [Éditions Gallimard, 1972].

Bennett, Jonathan. *Learning from Six Philsophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume,* Vol.1, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Curley, E. M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, Mssachusetts, 1969.

Curley, E. M. 'Spinoza on Truth', *Australasian Journal of Philosophy* Vol.72, No.1; March 1994, pp.1-16.

Delahunty, R. J. Spinoza: *The Arguments of the Philosophers,* Routledge, 1985.

Dodd, Julian. *An Indentity Theory Of Truth,* Macmillan Press/St. Martin's Press, 2000.

Doney, Willis. 'Spinoza on Philosophical Skepticism', in: *Essays in Interpretation*, edited by Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman, Open Court, 1975.

Filho, Raul Landim. 'La notion de verité dans l'Éthique de spinoza' in: *Groupe de Recherches Spinozistes Travaux et Documents No.2; Méthode et métaphysique*. Presses de L'univ. de Paris Sorbonne, 1989, pp.121-142.

Garrett, Don. 'Truth and Ideas of Imagination in the Tractatus de Intellectus Emendatione', *Studia Spinozana* vol. 2 (1986), 61-92.

Gueroult, Martial. Spinoza L'âme (*Éthique,* 2), Aubier, 1974.

Hampshire, Stuart. 'Truth and Correspondence in Spinoza', in: *Spinoza on Knowledge and the Human Mind,* edited by Yirmiyahu Yovel, Brill, 1994.

Harris, Errol E. 'Method and Metaphysics in Spinoza', *Studia Spinozana* vol. 2 (1986), 129-150.

Horwich, Paul. *Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1990/1998.

Joachim, Harold H. *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione, a Commentary*, Bristol/England, Thoemmes Press, 1940/1993.

河井徳治『スピノザ哲学論攷』創文社, 1994

Kirkham, Richard L. *Theories of Truth; a Critical Introduction*, Massachusetts Institute of Technology, 1992.

Korichi, Mériam. 'Le concept spinoziste de mens humana et le lexique du Tractatus de Intellectus Emendatione', *Kairos* No.11, 1988, pp.9-32.

Mark, Thomas Carson. *Spinoza's Theory of Truth,* Columbia Univ. Press, New York and London, 1972.

Mason, Richard. *The God of Spinoza: A philosophical study*, Cambridge Univ. Press, 1997.

Matson, Wallace I. 'Spinoza on Beliefs', in: *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, edited by Yirmiyahu Yovel, Brill, 1994.

Nachtomy, Ohad. 'Spinoza et les normes de la logique', in: *Spinoza et la norme, sous* la direction de Jacqueline Lagrée, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002.

Nesher, Dan. 'Spinoza's Theory of Truth', in: *Spinoza: The Enduring Questions*, edited by Graeme Hunter, University of Toronto Press, 1994.

Odegard, Douglas. 'Spinoza and Cartesian Scepticism', in: *Spinoza: the Enduring Questions*,edited by Graeme Hunter, edited by Graeme Hunter, University of Toronto Press, 1994.

Parkinson, G. H. R. '"Truth Is Its Own Standard": Aspects of Spinoza's Theory of Truth', *Monist* 55 (1941).

Rousset, Bernard. *Spinoza, Traité de la réforme de l'entendement, Etablissement du texte, traduction, introduction et commentaires*, Vrin, Paris, 1992.

田島正樹『スピノザという暗号』青弓社, 2001

Wright, Crispin. 'Truth: A traditional debate reviewed', in: *Truth*, edited by S. Blackburn and K. Simmons, Oxford U. P., 1999.

山田弘明『真理の形而上学—デカルトとその時代』世界思想社, 2001

SPINOZA ET LA NORME DE LA VÉRITÉ

Osamu UENO

Je propose une interprétation qui nous permettra de trouver une solution aux deux questions sur le projet de Spinoza: la théorie de la vérité et la relation théorique entre le *Tractatus de Intellectus Emendatione* et l'*Ethica*. Le *Tractatus* montre le fait qu'une idée vraie quelconque se connaît à elle seule sans exiger d'être fondée sur la correspondance avec la chose (*correspondence theory*) ni sur la cohérence *'holistic'* avec d'autres idées vraies (*coherence theory*). Le vrai se fait jour, ce qui fait vraie la pensée est cette pensée elle-même. Cet éclaircissement qu'est nommé *cognitio reflexiva* nous conduit à la question de l'origine de notre entendement. C'est l'*Ethica* qui l'explique selon l'ordre géométrique conformément à la norme de la vérité. Pour que celui qui a

une idée vraie en soit sûr et incapable d'en douter, il faut qu'il fasse partie locale du Réel dont la puissance de penser et la puissance de fair ce qu'elle pense s'égalent absolument l'une l'autre. L'éclaircissement du *Tractatus* fait ainsi suivre l'explication de l'*Ethica*. La vérification, c'est encore autre chose. Spinoza nomme '*auxilia*' les moyens expérimentaux de vérifier des hypothèses scientifiques, dont l'infaillibilité des déductions hypothétiques elles-mêmes ne se connaît toujours qu'à elle-même, sans vérification. Spinoza rend justice à la norme de la vérité qui est immanente à telle ou telle pensée vraie. C'est pourquoi il n'avance jamais de définition générale de la vérité qui ne sert qu'à susciter de bruit sceptique.

理性、理由、真理
——ライプニッツの合理主義——

佐々木　能章

「合理主義 rationalism (e)」という概念を理解するのはそうやさしいことではない。以下では、ライプニッツがraisonという語に託した意味を検討し、ライプニッツにとっての「合理主義」なるものの意味を探る。

1　「理性」と「理由」

一般に、ratio あるいは raison の主要な意味は二つあり、それに対応する訳語として「理性」と「理由」の二種類がある。それを示すライプニッツのテキストを示す。なお、引用文中、【　】で示したのは、raison あるいはその関連語であることを強調するために私が付したものである。

(1)「理性」

まず、「理性」と訳される場面を見てみよう。

〈1〉——われわれ［＝人間］は必然的かつ永遠の真理を認識しており、この点で単なる動物から区別され、【理性】と知識をもつのである。われわれは高められて、自己自身を知り神を知るにいたる。そして、これこそわれわれの中にある【理性】的な魂（Ame raisonnable）、すなわち精神（Esprit）と呼ばれるものである。［『モナドロジー』29］

〈2〉——真の【推理】(raisonnement) は、論理学、数、幾何学の真理といった必然的ないし永遠の真理に依存しており、それら真理が観念の不可疑の連結と誤ることのない結論付けをなす。・・これら必然的真理を認識している動物こそまさに【理性】的動物と呼ばれるものであり、その魂は精神

と呼ばれる。[『理性に基づく自然と恩寵の原理』5]

ここで「理性」と訳されたraisonは、人間の知的な能力の一定段階を表している。西洋の伝統的な考え方からすれば、「理性」は人間の認識能力の中では「感覚sensus」よりも上位にあり「悟性intellectus」よりは下位に位置するものであった。ここで留意すべきこととして3点指摘しておく。

A　人間の精神 —— ライプニッツの場合、デカルトと違って動物にも魂の存在を認める。しかしだからといって人間は他の動物と変わるところがなくなってしまうわけではない。そこに「理性」の役割がある。それは単なる記憶力ではない。経験の蓄積だけではできごとの経過の必然性を認識することにはならない。ライプニッツはこの必然性を認識することができるというところに理性の固有の働きを求める。

B　永遠真理 —— テキスト〈1〉に見られるような、必然的で永遠の真理とは、例えば数学や論理学のように、現実の諸条件の変化とは無関係にいつでも完全に同一の結果を導き出すことができるような知識である。しかし必然的真理を数学や論理学に限定するのは適切ではない。ライプニッツはそこに社会規範のようなものも含めて考えていた。とりわけ法についてのライプニッツの思索は、理性の重要性を強調する（文献4）。

〈3〉—— 法律学というのは、法律や慣習によって明確に示されてはいないことに関して、完全に【理性】に基づいている・・。なぜなら、それ［明確に示されてはいないこと］は、法律または法律がなければ自然法から、【理性】によって常に導き出すことができるからです。[『人間知性新論』4-7-19]

自らも法学者であるライプニッツが法の領域での理性の役割を強調しても不思議ではないが、事実や経験からだけでは見出すことのできない規範を把握する能力として、理性が位置づけられている。

C　悟性より劣る —— ratioの語源であるreorという動詞は元来、数える、計算することを意味する。このことが示すように、「理性」は論理的、数理的な認識能力である。それはまた記号の指示対象を明確にすることを求める概念的思考だとも言える。この「理性」の上位に位置する「悟性」の役割を簡単に言うなら、直観的な認識である。理性が概念を介した間接的認識であるのに対し、

悟性は対象そのものの直接的認識である。そしてそこで問われた「対象」は多くの場合、感覚を超えた存在であり、その究極が神である。したがって、信仰にかかわる場面では、理性には限界がある。信仰の秘義は概念的な認識の彼方にあるとされるからである。

ライプニッツは理性によって把握されることのない領域での真理の存在を否定はしない。ただし、理性の側からの制約が加わる。これをライプニッツは、「理性に反するもの」と「理性を上回るもの」というスコラ以来の区別を用いて説明する。

〈4〉――【理性】に反するものは、絶対的に確実で不可欠な真理に反するが、【理性】を上回るものは、普段経験し把握しているものに反するだけである。ある真理が【理性】を上回るのは、われわれの精神がその真理を把握できないときである。しかし、およそ真理が【理性】に反するということはあり得ない。[『弁神論』「信仰と理性の一致についての緒論」(以下「緒論」) 23]

理性で把握できないような真理はあり得るが、理性に反する真理はあり得ないということである。これにより、理性は、悟性的な真理に対する最低限のフィルターの役割を果たすことができることになる。このようにしてライプニッツは、「われわれの理性」が限界の中にありながらもどのような役割を果たし得るかを見定めようとしていたのである。

(2)「理由」

次に「理由」と訳される場面である。

〈5〉――何ものも十分な【理由】なしには生じない、言い換えれば、何ものも、事物を十分に認識する者に対して、それがそのようであって他のようではないのは何故かを決定するのに十分な【理由】を呈示できるのでなければ、生じない。[『理性に基づく自然と恩寵の原理』7]

ライプニッツの哲学を特徴づけるのは、この「理由」の意味が前面に出るという点である。とりわけ、後世、シェリングやハイデガーらによって高く評価されることになる「十分な理由の原理(充足理由律)」は、ライプニッツにとって存在の根幹にかかわる大原理であるとされる。ただしこれも、上のテキスト

を見ると、二つの位相が混在していることに気が付く。

A「理由」の第1位相――第一の位相は、存在の側に定位される。テキスト〈5〉の最初には「何ものも十分な理由がなければ生じない」とあり、理由律は存在そのものにかかわる原理であることになる。ここには、或るものがどのようにあるかといういわば内容にかかわる理由と、そもそもそれが存在することにかかわる根本的な理由とが問われていることになる。この点をもっとはっきりと述べているテキストを示そう。

〈6〉――何故、なにものも存在しないのではなく、むしろ或るものが存在するのか、というその【理由】が自然のうちにはある。これは、【理由】なしには何ものも生じないというあの大原理の帰結である。同様に、何故他のものではなく、むしろこのものが存在するのかの【理由】もまたなければならない。[『二四の命題』1]

ハイデガーなどが目を付けたのは、なぜ何もないのではなくてむしろ何ものかが存在するのかということにまつわる「理由」である。しかしライプニッツが問題にしようとしていたのはほとんどの場合が、どのようにあるかという内容にかかわる理由についてであった。実際のところ、ライプニッツにとっては、存在そのものの議論はそれがどのようにあるかという議論と切り離すことができないような形で論じられているからである。

B「理由」の第2位相――ところがテキスト〈5〉の「言い換えれば」以降は単に存在の理由だけとは言えない論述となっている。ここで焦点となっているのは、十分な認識能力のある者に対して十分な理由を示すことができるかどうか、ということである。この「事物を十分に認識する者」を神と考えるなら、創造に先立つ神の世界構想の議論となるので、実質的には第1の位相と同じことになるが、次の『モナドロジー』の一節は必ずしもそうとは言い切れないことを示している。

〈7〉――われわれの【思考の働き】(raisonnnements) は二つの原理に基づいている。その一つは矛盾の原理で・・・／もう一つの原理は十分な【理由】の原理で、これによってわれわれは、事実がなぜこうであってそれ以外ではないのかということに十分の【理由】がなければ、いかなる事実も真であることあるいは存在することができず、またいかなる命題も真実で

あることはできない、と考えるのである。もっともこのような理由は、ほとんどの場合われわれには知ることはできないけれど。[『モナドロジー』31,32]

ここも通常は理由律の説明として読まれるのだが、主題は思考の働き（＝推論）の原理である。つまり、或るものが十分な理由があって存在していると、われわれが考えるための原理なのである。この「われわれ」を神と同一視することはできない。ここでは何よりも人間（もしくは人間類似の知的な存在）が問題となっているはずだ。言い方を換えるなら、第1の位相としての「理由」が人間にとって納得できているかどうかという場面の議論である。とはいえ、或るものがそうであることの理由は他のあらゆるものとの関係なしには説明できず、それは結局無限の存在の連関構造にまで及ぶことになり、有限知性の人間にはとうてい十分に理解できるものではない。

だがこのテキストは、人間も「十分な理由」を知るようにせよと無理難題を押しつけているのではない。むしろ、現実の事実には十分な理由があると考えることを促しているようである。つまり、理由律はわれわれ（人間）がものを考える際の一種の作法として自覚すべきだ、と説いていることになる。この第2の位相は人間の認識の方法つまり学問的態度にかかわるものであり、存在そのものにかかわる第1の位相とは明確に異なる。

しかしだからといって、存在の原理と認識の原理とが乖離していないのが、ライプニッツの考え方の特徴でもある。なぜわれわれが事実には十分な理由があると考えなければならないかというと、何ものも十分な理由なしには生じないからだ、ということになる。議論が循環しているようだが、存在の原理とは違った方法論で存在を捉えることはできない、とライプニッツは考えていた。

これまで、ライプニッツにおいてraisonが「理性」と「理由」とに訳し分けられた場面を見てきたが、「理由」の第2位相は、人間の思考法に向けられたものであり、その思考を担当する能力といえば、「理性」だということになろう。このあたりから、二つの訳語が接近する。それは決して混乱状態にあるのではない。両者の関係は、ライプニッツにあってはもっと自覚的に絡み合ってくるのである。

2　真理の連鎖

しかしライプニッツにあっては、このどちらとも断定しかねるようなraisonの理解がある。

〈8〉――【理性】とは諸真理の連鎖、とりわけ人間精神が信仰の光に依らずして自然の力で到達できる諸真理の連鎖である。・・諸真理の連鎖たる【理性】は、経験によって【理性】に与えられた諸々の真理を結びつけた上で、その諸真理から複合的な結論を引き出すことができる。しかし、経験から区別された純粋な裸の【理性】は、感覚から独立した真理にのみ与っている。[『弁神論』「緒論」1]

テキストの文脈上、ここでは「理性」の訳語を与えざるを得ないのだが、人間の理知的能力という意味のままで解することはできない。信仰によるのではなく自然の力で真理に到達するというところには、「理性」の特徴というよりも限界が示されてはいるが、「真理の連鎖」という言い方は、単なる能力を示すとは考えにくい。だがライプニッツは、raisonとは元来このような意味だとまで言う。この引用文に続く箇所では、「真理の連鎖」こそがraisonの正真正銘の意味だとする。そしてこう理解することによって、経験とも正しく対比できるのだとも言う。

これが、ライプニッツのraisonのいつもの用法かというと、決してそうではない。むしろ用例としては少ない方だ。だが、「そもそもraisonとは」と説明をしようとするとこの言い方になる。これを含めて、raisonが多義的であることについてライプニッツがまとめて述べた箇所がある。

〈9〉――【理由A】というのは、他のより知られていない真理と結びついて、私たちにその未知の真理に同意を与えるよう促す既知の真理のことです。しかし、それが特にすぐれて【理由B】と呼ばれるのは、それが私たちの判断の原因であるだけでなく、真理自身の原因でもある場合であり、これはまたア・プリオリな【理由B】とも呼ばれるものです。事物における原因は、真理における【理由B】に対応しています。そういうわけで、原因自身が、それもとくに目的原因が、しばしば【理由B】と呼ばれるので

す。そして最後に、真理のこのような連結を自覚する能力、つまり推論する能力もまた【理性】と呼ばれるのです。[『人間知性新論』4-17-1　ここで【理由】にA、Bとあるのは検討の便宜上付けたものである。]

ここの訳語の選定には苦労がうかがわれる。【理由】も【理性】も原語はもちろんいずれもraisonである。それには3つの意味が認められる。

まず【理由B】から見る。これは、真理の根拠そのものを指している。そこでこれを「真理の根拠」とする。それが「アプリオリ」だというのは、われわれが真理の判断を下す以前にすでにそれ自身が成立しているからであろう。ここには、事実にかかわる存在のあり方、さらには宇宙全体の統一性までもが考えられている。「原因」という概念と並べられていることにも注目したい。この「真理の根拠」は、先ほど述べた「理由」の第1位相とおおむね重なると見ておいてよい。

つぎに【理性】は、【理由B】である真理そのものを認識し、それに基づいて論理的思索を展開する能力である。したがってこれを「推論の能力」とする。この箇所に対応するロックのreasonも、おおむね人間の理知的能力を意味するものと解して間違いではない（ロックも、reasonが多義的であることを認めた上で、自分の考察は人間の理知的機能を意味するとわざわざ断っている。『人間知性論』IV-17-1）。ライプニッツにとっての「理性」の内実についてはすでに述べてある通りである。

最後に【理由A】だが、これはテキスト〈8〉では「真理の連鎖」として【理性】と訳されていたもので、そのテキストが『弁神論』の「信仰と理性の一致についての緒論」からなので、raisonは「理性」と訳されていた。テキスト〈9〉では【理由】と訳されている。訳語に迷う場面である。「理由」と「理性」とが絡み合っているということでもある。両テキストの言い方は正確に一致しているわけではないし、重点の置き所も異なっているが、それでも複数の真理をつなげる役割を担っているという点では共通している。

「真理の連鎖」は単純に「真理の根拠」とも「推論の能力」とも一致しない。もしそれらで足りるなら、あえて「真理の連鎖」という厄介な概念を持ち出す必要はない。むしろライプニッツにとっては、「真理の連鎖」こそがraisonの基本であり、「真理の根拠」と「推論の能力」はその二つの側面である。しかし比

較的理解しやすい「理性」と「理由」の二概念を足場にすれば、「真理の連鎖」についても手がかりが得られるかもしれない。「真理の連鎖」はその二つの側面から見れば、両者をつなげる役割として理解することもできる。テキスト〈9〉の【理由A】の説明はそのように考えれば理解しやすくなる。そこで、テキスト〈9〉の最初の部分だけを再度抜き出してみよう。今度は「理由」ではなくraisonのままにする。

〈9′〉—— raisonというのは、他のより知られていない真理と結びついて、私たちにその未知の真理に同意を与えるよう促す既知の真理のことです。

この場合、raisonにとっては人間あるいはそれに類した知性の存在が不可欠な一側面であることになる。ここに限らず、ライプニッツが「真理の連鎖」と言うときには、その真理との関わりの中で人間の精神の役割が念頭におかれている。もちろん、raisonが常に人間にのみ定位しているというわけではない。「神の普遍的理性」という概念もある。しかし「真理の連鎖」を問題にするときは、人間の存在がいつもある。

そこで、人間の位置を主軸においてraisonの意味をさらに探ってみたい。

3　人間にとっての raison

「真理の連鎖」という概念は、まずは同一範疇にある真なる命題相互の関連という仕方で理解できるだろうが、テキスト〈9′〉はそのようには読めない。ここで重要なのは、既知の真理群と未知の真理群との関連である。われわれは既に手にしている真理をもとに、まだ知られていないことがらを獲得しようとする。この知の営みのベクトルを支えるところにraisonが置かれている。テキストからは、raisonは既知の真理群に位置している。つまり、既知の真理群の間に張りめぐらされた連鎖が、未知の真理群との連携を求めて、人間の探求を促していることになる。あえて「理性」と「理由」という言葉を使うなら、raisonは理性を理由へと向かわせる働きである。逆の言い方をするなら、理由を理性へと呼び込む働きでもある。

（1）発見の論理

したがって、このようなraisonの働きは「発見の論理」と言ってもよいだろう。発見というのはライプニッツの普遍学の基本概念でもある。

〈10〉――私は、普遍学が十分な所与から他のあらゆる学問を発見し、かつ、論証するしかたを教える学問であると理解している。したがって、ほとんど偶然に発見することができたような諸認識は、この学問に依存するものではない。[『普遍学の基礎と範例』]

ここには、raisonという語はないものの、その役割りが簡潔に表明されている。後半の否定的な言い方は、「理性的な」探求は単なる経験主義的なものであってはならないということである。raisonが確実な知の全体性を支えるというのはきわめて自然であろう。それは、既知の真理群と未知の真理群との連携には、一般性をもった確実な保証が求められるからである。その保証のための道具がいくつか用意されている。しかしいずれにしてもそのような既知から未知への連携が可能であるとの確信がライプニッツにはあった。それは、理性の営みの構造と理由の全体的構造とが同型的であるとの確信である。

正しい方法が存在そのものと対応するはずだという確信は、ライプニッツに限らずこの時代の「合理主義者」は共有していたのではあるまいか。ライプニッツもraisonを、既知から未知への運動として理解したのである。

（2）善への志向

既知から未知への移行という方向性が全体像を目指すところに、普遍学の理念が見据えられていた。しかしこれは決して理論的な知の体系にとどまるものではない。

〈11〉――【理性】に反して語るのは真理に反して語ることです。なぜなら、【理性】とは諸真理の連鎖だからです。【理性】に反して語るのは、自分自身に反して、また自分の善に反して語ることです。【理性】の主要な特質は、善を認識しそれに従うことにあるからです。[『人間知性新論』2-21-50]

人間の理性は常に真理を目指している。しかもそれは、善を認識することであり、さらにその善に従うことである、とも言う。それは人間の幸福を目指すことだと言ってもよい。ここにはライプニッツの学問の理念の一端が見られる。

1680年頃に書かれたと推定される普遍学についてのメモが残されている。そこからライプニッツの学問の理念のようなものを拾い出してみよう。

〈12-1〉——知恵とは、思うに、幸福の学問に外ならず、また真の教養とは（知恵を準備するものとして）、正しく、幸せに生きるための知識を最高かつ最大に働かせることによって作り出される、心の習慣に外ならない。

しかしながら人間には寿命もあるし能力に限界もあって、すべての学問を知ることはできない。そこで次のように言う。

〈12-2〉——一種の「百科全書」、つまり、諸々の「真理」の秩序づけられた——それが可能である限り、そこからあらゆる有用なものを導き出すために十分なものの——集成を作成することが、人類の幸福のために重要であることがここから帰結する。[『百科全書あるいは普遍学のための予備知識』]

ライプニッツは普遍学の構想を若い頃から晩年に至るまでたびたび書き残している。細かい構成などはそのつど変更が見られるが、全体の位置付けにそう大きな違いはない。とくに、知識は人間の幸福のためにあるという視点は一貫している。

（3）態度としての理由律

ここまでくると、理由律についての一つの見方が浮かび上がってくる。先に挙げたテキスト〈7〉を振り返ってみよう。ここでの「理由」を私は「理由の第2位相」とした。つまり、十分な理由は人間に事実のあり方に対する思索の方向を示しているとした。「真理の連鎖」としてのraisonは人間を既知から未知へと向かわせる。そこへとしっかりとした足取りで進ませようとするのが、少なくともテキスト〈7〉で示された理由律の意味である。従来の理由律の理解は、存在論的な解釈、私が言う第1の位相に傾斜しすぎていたように思われる。その面の重要性は認めつつも、この原理をもってライプニッツが自覚しようとしていた思索の態度を見失ってはならない。それは、人間の幸福を見据えた学問の全体に取り組む際の知的な態度を示しているのであり、その限りにおいて人間は自らの「理性」を最大限に駆使し、「合理的」であろうとすべきだ、との決意表明である。これは学問的な態度であるとともに、時代を生き抜くための

覚悟でもある。しばしば「楽天主義」と訳され揶揄もされてきたライプニッツのオプティミズムは、このような点から冷静に見据えていく必要がある。

4　合理的な戦略

テキスト〈12〉にあるように、普遍学の確立を目指したライプニッツにとって、学問は人間の幸福に狙いを定めるものであった。そしてその知的な営みは、人間の「理性」が司るものである。学問の探究に「理性」がどのような働きぶりをするか、それを見てみる。

ライプニッツは真理を二種類に分けた。

〈13〉—— 真理も二種類ある。【思考】の真理（v屍it市 de raisonnement）と事実の真理（v屍it市 de fait）である。【思考】の真理は必然的でその反対は不可能であり、事実の真理は偶然的でその反対も可能である。[『モナドロジー』33節]

「思考の真理」はしばしば「理性の真理」（vérités de raison）とも言う。これは、テキスト〈1〉、〈2〉が示すように、人間が理性を正しく行使することによって到達可能な真理である。既に述べたように、このような真理は数学や論理学が典型的な場面であるとはいえ、それだけではなく、ライプニッツは法や正義においても同様に考えていた。

だが、事実にかかわる真理はそういうわけにはいかない。永遠真理ならば概念を分析して完全に説明しきることが人間にとってでも可能であるのに対し、事実の真理は個別的な事情の細部にまで立ち入らざるを得ず、それは結局のところ宇宙の全体との連関までも含むことになって、分析が無限に及ぶからである。そのため、事実に関することがらはどうしても完全な認識を獲得することはできない。せいぜいのところ、「真らしい」という程度にまでしか至り得ない。日常の生活においてはほぼそれで足りるのだが、哲学的な思索を進めるときの姿勢としてはそれでよいのだろうか。おそらくデカルトであれば、そのような曖昧さを含んだ中途半端な姿勢は決して許さなかったことであろう。しかしライプニッツはそうではなかった。

〈14〉—— 真らしいものに基づいた臆見（opinion）も、おそらく認識とい

う名称に値するでしょう。そうでなければ、ほとんどすべての歴史的認識や、他の多くの認識が崩れ去ってしまうでしょう。蓋然性（probabilit氏jの程度の探求は非常に重要であり、しかも私たちにはまだ欠けていて、このことは私たちの論理学の重大な欠陥であると思います。というのも、問題を完全には解決できない場合でも、所与から真らしさの程度を常に決定できるからです。したがって、どの方針が最もありそうなものであるのか、【理性的に】（raisonnablement）判断できるのです。[『人間知性新論』4-2-14]

人間を取り巻くできごとが臆見に満ち満ちていることは承知の上で、では臆見は一切排除するかというとそうではなく、どこまで信頼に足るものであるかどうかを判定すべきだというのである。歴史の探究を生涯にわたって続け、外交や政策立案に当たってきたライプニッツにとっては、曖昧さを除去しきれない認識について、多くの証言や資料の信憑性を見極める方法を必要としていたのである。そしてその方法としての新たな論理学が必要だと考えていた。ライプニッツにとって、論理学は必然的な真理のみにかかわるのではない。「蓋然性」に関する論理学が、事実に対する判断のために求められていると痛感していた（文献２、３参照）。

この論理学の方法論は、当時着想されだした確率論を取り入れることになる。もともとが賭け事から出発した確率の議論は、パスカルやフェルマーによって数学の議論となった。ライプニッツはこれをベルヌーイらとともに数学として磨きをかける一方で、社会政策への応用を試みた。その一例は生命保険であり、これについては私はかつてやや詳しく検討したことがある（文献１）。またライプニッツは年金制度についても膨大な研究を残している（文献５～７）。債務の計算法は、今日遺失利益の計算法としてホフマン方式と並んでライプニッツ方式として名を残し、日本の民事裁判で今でもしばしば採用されている。

これらの政策は、時代背景抜きに考えることはできないにしても、ライプニッツらしさは十分に現れている。つまり、これら確率論に基礎をおく判断は、いわば既知の真理群から未知の真理群へと移行することであり、真理の連鎖たるraisonの営みであるからだ。それだからライプニッツは、テキスト〈１３〉の最後にあるように、所与から真らしさを判断することが「理性的」つまりは「合理的」だとしたのである。

ライプニッツを「合理主義者」として語るときには、少なくともこれまで見てきた視点をすべて含む必要がある。ライプニッツにとって「合理的」であることは、自分のすべての仕事を前にした決意でもあるからだ。

《文献》

訳文は、工作舎版（下村寅太郎、山本信、中村幸四郎、原亨吉監修『ライプニッツ著作集』全十巻、工作舎、1988～99年）を用いた。

1. 佐々木能章「共有された悪 —— ライプニッツの保険論」『横浜市立大学論叢』第46巻人文科学系列第一、二、三合併号、1995年
2. 佐々木能章「地上のオプティミズム —— ライプニッツの社会哲学への視点と数学的方法 ——」『思想』930号、岩波書店、2001年
3. 佐々木能章『ライプニッツ術』工作舎、2002年
4. René Sève : G. W. Leibniz – *Le droit de la raison*, Vrin, 1994
5. Parmentier, Marc : G. W. Leibniz – *l'estime des apparences*, Vrin, 1995
6. Eberhard Knobloch und J.-Matthias Graf von de Schulenburg (hg) : *Gottfried Wilhelm Leibniz Hauptschriften zur Versicherungs- und Finanzmathematik*, Akademie Verlag, 2000
7. Jean-Marc Rohbrasser et Jacques Véron : *Leibniz et les raisonnements sur la vie humaine*, Éditions de l'Institut national d'études démographiques, 2001

Le rationalisme leibnizien

SASAKI Yoshiaki

Qu'est-ce que le rationalisme, surtout pour Leibniz? Je pense cette question en voyant trois acceptions de "raison"

En général, on dit que la raison a philosophiquement deux significations principales. L'une est la faculté de la connaissance humaine. L'autre est le fondement de choses. Toutefois Leibniz leur ajoute l'enchainement des vérit_s comme la troisième. Il dit que

c'est la signification fondamentale qui est commune aux deux premi_res. L'enchainement des vérités, c'est la logique de découverte qui passe de la vérité connue jusqu' à la vérité inconnue. Pour ce sens, non seulement la notion de raison lie la théorie de la connaissance à l'ontologie, mais encore elle appelle l'acte de l'homme. A cet égard elle comporte aussi l'aspect de philosophie pratique.

秋季一般研究発表要旨

初期スピノザに現れる
＜無力なデカルト的思惟主体＞とその行方

――感情と意志の問題を中心に――

木島　泰三

スピノザの初期著作『神・人間・人間の幸福に関する短論文』（以下ＫＶ）の「身心合一」概念は幾つかの点でデカルト的である。すなわち、1)「同一性」というより、異なったものが「合して一の全体をつくる」という概念である点、2)身体を、認識主観が向かう諸客体の内の一客体とする点、3)認識主観と客体の間の合一を「愛」の情念が媒介する、という独自の規定、において『エチカ』（以下Ｅ）よりもデカルトに一致する。特に「愛」の規定はデカルトの「愛」の定義と一致するのみならず、「一人称的」経験に基礎を置く点でもデカルト的である。

但し、ＫＶは「愛」などの情念を動物精気の意志への圧迫とするデカルトの説明を退け、すべての情念を認識の所産として位置づける。さらに情念をもたらす認識ないし判断を「意志」と呼び、またそれを「純粋なる受動」とする。デカルトが認識を「精神の受動」とするとき、「判断」を認識と意志の協働と見る観点が前提されていたのだが、ＫＶは「判断」が意志的側面を持つ点はデカルトに倣いつつ、その「判断」をも「受動」とするのである。

このようなＫＶは、デカルト的な枠組みを残しつつもデカルト的「能動」の基礎たる「意志」をまったくの「受動」とする点で、「精神」をいわば無力なデカルト的思惟主体と化す。他方Ｅは同じく意志決定論をとりつつも「精神」を多様な「能動」に開かれた個体とする。だがこれはＫＶの「精神」を肯定的に捉え直したのではなく、それをむしろ「消去」した結果である。すなわち、身体とは別個の個体であり、客体の観念をただ受容する無力な「精神」は、Ｅにおいて自律性を完全に失う。しかしそこには「身体と同じ一つのもの」としての「精神」が現れ、精神の能動は身体の能動と等しいものとなるのである。

「感情の療法」と「共通概念」

——概念内容の薄さの由来、そして現場での働きぶりとその仕組み——

大西　克智

スピノザが『エティカ』第五部で示す「感情の療法」(感情の受動性を低減・解消すること)は、観念諸相を秩序立てて読み手を至福へと導く際の、大切な現場である。療法の核心は、感情について「共通概念」を形成することとして示されるが、その共通概念の規定(第二部)を辿り、これが何についての概念かと内容を求めても、「属性」・「運動と静止」より以上の具体性は得られない。では、悲しみ憎しみ等、人が生きる感情について、かように抽象的な内容を概念することが、療法になるのか。なぜスピノザは、共通概念を仕組みとして必要とし、またこれが療法の現場を支える働きぶりはいかなるものか。

まず、観念を秩序立てるためには、妥当な観念をいかにして形成するか、この形成作用の仕方に基準を与えることが必要となり、スピノザは、「神が人間精神の本性を構成する限り」の仕方、さらに言い換えて「能動的な」仕方として基準を示す。ただ、人はいかにしてだけでは納得を得ず、観念の内容として何を対象とすればそれは妥当であるのかと問わずにはいられない。そして対象を求めるこの問いに答えておくべく用意されたのが共通概念である。その上で、この仕組みを有効に働かせるためにスピノザは、第三・四部からのリズムの推移を第五部へと巧に引き継いで、「受動感情について共通概念を」形成すればよいという文脈をつくる。すなわち、読み手の意識が共通概念の内容が本来孕む空虚さに気づきその内容の固有性を求めるべく向かわないように、記述を工夫する。

こうして、いかにしてを補うべく、共通概念をいわば枠組みとして用いて何をを撚り合せ、観念の導きは感情の療法の現場において実効的に可能となる。さらにこのような仕組みと働きぶりは、およそ「共通性」なるものの姿は本来、内容の固有性を保たず、枠組みたる機能の限りで浮かび上がることを、示唆しているように思われる。

モリヌー問題とコンディヤック

吉澤　保

コンディヤック哲学は『人間認識起源論』(1746) から『感覚論』(1754) にかけて変化した。モリヌー問題への考察に着目してこの変化を辿ると次のことがわかる。『起源論』では視覚の直接的対象、即ち光・色は既に三次元的とされ、この延長性から即座に外部性が導き出された。感覚論的懐疑を排除するなら、モリヌー問題に然りということになる。『感覚論』ではほとんど面でさえなく、外部は触覚によって初めて知られる。モリヌー問題に否ということになる。この変更を支える論理に関して次のことを指摘する。1. 精神の起源にできる限る遡ることがコンディヤック哲学を貫く一つの方針である。事象 (現象) 記述を重んじる『起源論』に対して、『感覚論』で仮説への依拠が大きくなる。内観的に観察された事象を超えて、感覚を想定する必要に迫られる。ただしこの一方で、精神の生成を辿る必要もあり、生成の原理とともに、起源は、生成を見越して想定されなければならない。2. 対象から光が視覚器官に伝わり、そこで生じた網膜映像が運動に変換されて脳に伝わり、視覚の直接的対象が生ずる。このように順々に飛躍なく、それぞれ対応する形で対象の情報は伝えられる。当時共有されていたこのような機械論的説明、殊に視覚の直接的対象は網膜映像に対応しているという考えを、『起源論』と異なり、『感覚論』は受け入れる。3. ダランベール的二元論では、精神は非延長的であり、それゆえ感覚も非延長的なものとされる。外部性を生み出す最たるものである延長性が奪われると、感覚は全く内なるものになるしかない。『感覚論』はこの二元論の影響を受ける。また、感覚は精神という実体の様態とされ、この点を強調するなら、外なる実体の性質ではないということになる。このような存在論的概念が内包している規定性に『感覚論』はより強く縛られることとなる。

ルソーにおける一般意志の射程について

渡辺　貴史

社会契約下で形成される諸法は一般意志によって導きだされるが、このとき求められるのは各人の利害の一致であり、その結果実現されるのは法的・道徳的平等はであっても、必ずしも共同保存という目的の範囲内に収まるものではない。無論、個々の一般意志は、すべて社会契約すなわち自然法に反するものであってはならない。しかし、この一般意志が自然法に一致するということを判断する機関は、ルソーにおいては存在しない。

さらに一般意志の成立は、共通の利益の発見という過程を必ず経過しなければならない。しかし、利害の対立の場においてのみ一般意志形成としての政治制度は活動できるのだとすると、利害の対立を伴わない「潜在的な利害の一致」が成立する可能性が生じる。このような一致点は、単なる個々人の個別意志の一致にすぎず、自然法に適うものとは限らないし、道徳的でもなければ不可謬でもない可能性があろう。

これらの諸問題に直面するとき、一般意志と良心を同一のものとみなす立場に対して疑問を抱かずにはいられなくなる。

もし、一般意志と良心を同じと見ると、市民は良心によって一般意志を表明することになる。すると一般意志の議題は、利害の対立など前提する必要はなくなるだろう。それはむしろ、利害の対立を超えた事柄、良心が感知するあらゆる事態に及ぶことになるだろう。こうしたことから、一般意志形成に際しての良心の関わりは、ある程度限定されたものとなることが考えられる。

メーヌ・ド・ビランのロック批判とその検討

——反省、覚知（気づき）、習慣の概念を中心に——

畠山　明香

『直接的覚知』において、ビランは、ロックの「反省」概念を次のように批判する。まず、ロックが、反省を、感覚とはまったく独立のものであるとみなしたこと、そして知性と意志の領域を分離したことである。このことによって、反省は、ビランの考えるところの本来の能動性を失い、また感覚は、反省的な要素をもたない、受動的な、たんなる与件になってしまうのである。しかしビランはその一方で、ロックの、「あらゆる観念は必ず覚知（aperception）される」というテーゼに注目する。この箇所のコストによる仏語訳に対応するのは、英語ではperception「知覚」であるので、正確な訳語ではない。そしてビランにおいて「覚知」とは、能動的なはたらきをその本質とするものであるが、ロックにおいて「知覚」とは、必ずしも能動的なはたらきであるとは言えず、ビランはまさに、この受動性を批判しているのである。しかし、上のテーゼにビランが注目していたということは、彼自身が、ロックにおける「知覚」のうちに、したがって反省の対象となる知性のはたらきのうちに、能動的な契機を認める可能性を示唆していたということになる。このことを示すために、ロックのテキストのなかで、観念の知覚が、能動的なはたらきであるといえる箇所を取りあげた。そして、ロックが、「観念の知覚」という名で指示している事態において、知覚されている観念が習慣となった判断によって形成される「記号の意味表示」である限りにおいて—ここでロックは実際に「覚知（気づき）」taking notice ofという語を用いている—、それを知覚しているときには我々の能動性が関与していると言え、この場合、ビランによる、ロックの「知覚」一般における能動性の欠如という批判は、妥当なものではなくなるということを示した。

自由と神

——メーヌ・ド・ビランの実存主義と神秘主義——

福田　肇

メーヌ・ド・ビランの哲学は、「自分が実存していると感じることに驚く」という原体験によって徹頭徹尾導かれている。このとき、「自分が実存していると感じる」という事実は一種の「実存感情」に帰されるが、この「驚き」は、すっかり受動的な実存感情に還元され尽くされない或る能動性があることを示唆していている。この能動性は、メーヌ・ド・ビランにおいては、常に受動性とのせめぎあいにおいて規定される「自由」にほかならない。「自分が実存していう感じることに驚く」という原体験は、それと不可分なもう一つの或る気分を不可避的に伴う。「空虚」(vide)ないし「倦怠」(ennui)といった気分である。この気分は、人間がいかなる支えもなく自由な存在としてそこに投げ出されてしまっているがゆえに感じる一種の「不安」である。それゆえ、メーヌ・ド・ビランにとって重要なことは、「私が真の位置にはいない」ことを示唆するこの気分から逃れて神へと回帰するため、人間諸能力の完全化への努力及びそれと不可分な道徳性の発展への努力を通して、実存の段階を昇りつめることである。神への回帰とは、恩寵の神秘体験において神と合一することである。しかし、有機的身体が恩寵を受け取ることを妨げる。もしそうであるなら、そしてもし有機体の原理がすべて究極的には「自己愛」の原理に還元されるなら、この原理を完全に乗り越えたところに、神との直結性の体験が開かれるはずである。「自己愛」を超える原理は、「他者への愛」でしかない。そしてまさにそこにこそ「自己犠牲」が介入する。

ベルクソンにおける意味の理論

柳澤　望

ベルクソンは『思想と動くもの』の緒論で、文章を理解するためには声を出して文章のリズムを捉える朗読法が重要だと主張する。そして、ベルクソン的直観は、創造の運動を辿るようになされる書物の読解にたとえられる。この比喩は、意味についてのベルクソンの一貫した思考に支えられている。

『物質と記憶』によれば、文を理解する事は文を創造する過程を再び辿ることであり、そのために、身体的物質的運動、そのリズムを再演することが欠かせない。言葉を聞き取る事は、始まりかける発話の運動として意識される筋肉の感覚である運動図式の媒介により、発話の再演として実現される。そこで、聞き取られた音に、過去の即自的保存としての純粋な記憶全体が結びつき、記憶が音へと凝縮してゆくという仕方で、言葉は意味を帯びたものとして聞き取られる。

更に、言葉を聞き取る時の身体と記憶＝精神とが共働するあり方は、事物の特徴を注意深く見分ける時の注意的再認の一事例として捉えられている。つまり、事物が何であるかを再認することと、話し相手が何を語っているのか理解することは、どちらも創造の再演である。

注意的再認は、知覚対象と我々の精神とが一体となって作り上げる回路として成り立っている。知的努力の拡張によって記憶の細部を探る回路が拡大され、その記憶が対象にますます精彩に投影されるにつれて、対象の本質が捉えられ、対象は知覚像において再創造される。注意的再認の図式が、実在の深層を捉えようとする努力において、絶えず何らかの創造性を発揮するものと捉えられている所から、直観と朗読＝読解との類比も理解される。

ベルクソンは、語りかける事や身体的行為を成す事と諸々の生物や世界の創造を、別の水準に置く必要をまったく感じていない。それは、過去が潜在的に共存する世界の生成において、人類の歴史を負った現在と物質的現在とが同一の場面を作り上げていると見なすことを可能にする視点でもある。

公募論文

La portée de la volonté générale chez Rousseau

Takashi Watanabe

Introduction

Les hommes tels qu'ils sont, sont l'être qui ose violer la loi pour son propre intérêt. Les institutions politiques ont originellement le rôle difficile d'ordonner la société formée par de tels hommes. Le problème essentiel est donc de les harmoniser avec *les lois telles qu'elles peuvent être*, et c'était le but de Rousseau dans ses œuvres politiques (cf. *CS, OC*, t.III, p.351). Alors, a-t-il réussi dans son entreprise? Quels étaient les éléments nécessaires pour cela ?

Dans cette étude, on traite des deux idées principales qui caractérisent la pensée de Rousseau -- la volonté générale et la conscience, et critique l'opinion qui tire de l'infaillibilité que Rousseau leur a attribué, la conclusion que l'essence de la volonté générale est la conscience. C'est-à-dire, on démontre que chacune d'elles est formée d'éléments différents, qu'il n'y a pas de participation de la conscience dans la formation de la volonté générale, sauf dans la situation où chaque personne l'approuve en maîtrisant son désir égoïste. Ensuite, on explique que cette conscience est formée dans les cœurs des citoyens par les mœurs et l'amour de la patrie et se fonde sur la bonté naturelle, quoiqu'elle n'ait pas la force, comme dit dans l'*Émile*, de les conduire volontairement aux actes vertueux. Par conséquent, tout le discours politique de Rousseau dépend de la bonté naturelle et est limité par elle.

I . *Les relations entre le droit naturel, la conscience, le contrat social et la volonté*

générale

(1) Le droit naturel, la conscience et le contrat social

Rousseau définit le contrat social comme « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé (*CS, OC*, t.III, p.360) »; c'est-à-dire que le contrat social vise à la conservation commune en satisfaisant le désir de se conserver (l'amour de soi) de chaque individu. De plus, Rousseau dit que ce contrat ne doit pas désobéir au droit naturel (cf. *L. Montagne, OC*, t.III, p.807).

Le droit naturel, selon Rousseau, est constitué de toutes les règles découlant du désir de se conserver et de la pitié (cf. *Inégalité, OC*, t.III, p.126). Tous les deux rendent possible la conservation commune. Il est possible que le droit naturel soit une expression de l'ordre de la nature qui rend possible la conservation commune, en même temps qu'un fondement du rapport moral dans la société humaine (cf. *ibid.*) [1].

Pour Rousseau qui considère la liberté et l'égalité dans l'état naturel comme ce que doit être l'essence de l'humanité [2], le contrat social est ce qui les réalise dans l'état social. Il semble qu'il a tenté d'établir la liberté et l'égalité de l'état naturel comme la liberté et l'égalité morale et légitime, par le contrat social (cf. *CS, OC*, t.III, liv.I, chap.VIII, IX).

D'autre part, Rousseau traite des deux sentiments innés de l'homme dans l'*Émile*, l'un est « l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort (*Émile, OC*, t.IV, p.600) », autrement dit, le désir de se conserver. L'autre est le sentiment sociable, c'est-à-dire la pitié. « C'est du sistême moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que nait l'impulsion de la conscience (*ibid.*) ». On peut donc considérer qu'ici Rousseau exprime l'idée que la conscience est le produit de l'action réciproque entre le désir de se conserver et la pitié. Par conséquent la conscience et le droit naturel ont la même origine, de sorte qu'ils sont presque identiques. Cela apparaît clairement dans la citation suivante. « Les loix éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison (*Émile, OC*, t.IV, p.857) ».

Pour les raisons mentionnées plus haut, on peut dire que le contrat social et la conscience s'appuient sur le désir de se conserver et sur la pitié qui sont la source du

droit naturel. Le droit naturel s'appuie sur l'ordre naturel, et celui-ci est, selon Rousseau, parfait et infaillible. « Il n'y a point d'erreurs dans la nature (...) Tout concourt au bien commun dans le sistême universel *(NH, OC*, t.II, p.563) ».

L'assertion que la voix de la conscience est « juge infaillible du bien et du mal (*Émile*, *OC*, t.IV, p.600) » signifie donc qu'elle correspond toujours à l'ordre naturel, et qu'elle incite le jugement de l'homme à l'accord avec lui. On peut reconnaître la même infaillibilité au contrat social, parce qu'il se conforme aussi à l'orlre naturel [3].

(2) La définition de la volonté générale

Ce qui est en question, c'est que Rousseau reconnaît aussi l'infaillibilité à la volonté générale : « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique (*CS, OC*, t.III, p.371) ». Mais, dans ses descriptions sur la formation de la volonté générale, il n'y a pas de passage qui indique la participation du droit naturel (le désir de se conserver et la pitié), comme c'est le cas dans le contrat social et la conscience. Son processus n'est précisé que fugitivement dans le *Contrat social*. « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale (*ibid.*) ».

On doit remarquer ici que la volonté générale est considérée comme l'intérêt commun : « On doit concevoir que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit (*ibid.*, p.374) ». Alors, pourquoi peut-on dire que la volonté générale est infaillible, bien qu'elle ne concerne que l'intérêt commun ?

II . La faillibilité de la volonté générale

Les lois instituées sous le contrat social découlant de la volonté générale. Il est remarquable qu'on ne demande à ce moment que l'accord des l'intérêts de chaque personne et qu'on ne réalise en conséquence que l'égalité morale et législative pour *un peuple déterminé* plutôt que la conservation commune basée sur le droit naturel. « Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de regler les conditions de la société (*CS, OC*, t.III, p.380) »; la volonté générale n'est donc que « pour tous les membres de l'état par rapport à eux et à

lui, la regle du juste et de l'injuste (*Économie, OC*, t.III, p.245) », ne concerne que les gens à l'intérieur de l'État, et pas les relations extérieures [4]. Mais, tant qu'on accepte la limite du contrat social, elle peut être infaillible parce qu'elle assure la liberté et l'égalité des contractants de même que le droit naturel. C'est pourquoi Rousseau reconnaît l'infaillibilité à la volonté générale.

La volonté générale comme règle de justice est donc valable par rapport à tous les citoyens, mais ne l'est plus par rapport aux autres États et à leurs membres; elle devient pour eux une volonté particulière et individuelle (cf. *ibid.*). Ainsi, les intérêts de chaque État basés sur la volonté générale peuvent s'opposer, par conséquent la volonté générale décidée à l'intérieur d'un État ne peut pas être générale dans le cadre des relations internationales. S'il en est ainsi, « il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste (*ibid.*, p.246) », on pourrait supposer la situation d'opposition entre la volonté générale et la conscience, et le dilemme en résultant : A laquelle doit-on obéir ? Comme Derathé l'a dit, on peut conclure que Rousseau n'ait pas envisagé de solution satisfaisante à ce problème [5].

Alors, n'est-il pas possible d'affirmer que la volonté générale soit toujours droite, si elle n'a pas d'universalité qui dépasse le cadre d'une communauté ou d'un État ? Doit-on dire que l'universalité de la volonté générale est essentiellement exclue de la problématique de Rousseau, si le *Contrat social* est fondé dans le cadre d'une communauté ou d'un État, de sorte qu'il ne s'étend pas jusqu'aux relations internationales ?

Quand il exprime que « c'est dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particuliéres d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste (*MS. Genève, OC*, t.III, p.329)», *le plus grand bien* doit être toujours particulier et faillible, loin du droit naturel, puisqu'on est obligé de former la volonté générale dans le cadre d'un État [6].

Alors, n'est-il pas possible de la former dans le cadre des relations internationales ?

III . Les conditions de formation de la volonté générale

Si l'on établit l'équation que la conscience est égale à la volonté générale en approuvant l'attitude suivante : « le système dans le *Contrat social* est originalement construit pour

invalider *la question classique* : lequel a la suprématie, l'ordre du souverain ou la conscience de l'individu ? [7]», ce problème ne pourrait pas se poser[8]. De ce point de vue, par exemple, la décision de faire la guerre contre d'autres États n'est formée que parce que le peuple est séduit par des intérêts particuliers, qu'avec du crédit et de l'éloquence, quelques hommes adroits sauront substituer aux siens (cf. *Économie, OC*, t.III, p.246). S'il n'y a pas de telle séduction intentionnelle, le peuple pourrait toujours juger correctement du bien et du mal en suivant sa conscience et toujours former parmi les États la volonté générale qui n'est jamais en contradiction avec la voix de sa conscience.

Mais, cette façon de penser a l'air d'une sorte d'idéalisme. Dans ce cas, s'il avait des informations adéquates et suffisantes, le peuple pourrait porter tous les jugements politiques en considérant sa position comme un des peuples mondiaux. Même quand il ne veut l'intérêt commun que dans une certaine communauté, par exemple, il pourrait tenir de compte de son propre intérêt en prenant en compte ceux d'autres peuples inconnus. Mais, cela s'éloigne excessivement de la réalité.

Tout d'abord, le but de Rousseau dans ses discours politiques était de chercher la possibilité de gouverner les gens qui font le mal en succombant à la passion personnelle malgré leur bonté naturelle. Aucune institution politique ne serait nécessaire, si l'on pouvait suivre la voix de sa conscience, former la volonté générale et respecter la loi, sans aucun dilemme (cf. *Inégalité, OC*, t.III, pp.187). Alors, on doit considérer aussi le problème suivant pour chercher la possibilité de former la volonté générale parmi les États : comment peut-on respecter la volonté générale qui n'est formée que de l'accord des intérêts ?

(1) La maîtrise des passions par l'amour de la patrie et les mœurs

Pour cela, Rousseau utilise les mœurs et l'amour de la patrie. Dans l'*Économie politique*, il souligne l'importance des mœurs. « Si les politiques étoient moins aveuglés par leur ambition, (....) ils sentiroient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement (*Économie, OC*, t.III, p.252) ». Il en traite aussi dans le *Contrat social* comme la loi la plus importante, de laquelle dépend le succès de toutes les autres qui ordonnent le corps politique (cf. *CS, OC*, t.III, p.394).

Il affirme en plus qu'il faut former l'amour de la patrie pour diriger le peuple, qui agit en égoïste, vers la formation de la volonté générale : « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons; il faut leur apprendre à l'être (...) l'amour de la patrie est le plus efficace; car tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons (*Économie, OC*, t.III, p.254) ».

Tous les deux dirigent les citoyens vers le respect de la volonté générale selon Rousseau. Alors, qu'est-ce qui les forme ?

(2) Le rapport entre les mœurs, l'amour de la patrie et la conscience

Lors de la formation de la fociété, la conservation de soi comme intérêt commun et la pitié comme amour de ses compatriotes est le lien qui unit chaque individu. Il est possible de considérer que par cette union soient formées les mœurs et l'amour de la patrie (cf. *ibid.*). Dans l'*Émile*, par exemple, il dit que c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable, et ce sont les misères communes qui unissent les hommes par l'affection (cf. *Émile, OC*, t.IV, p.503). Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il dit que les législateurs comme Moyse, Lycurgue, et Numa, ont donné à leurs peuples l'amour mutuel et une société stable en provoquant intentionnellement des conflits avec les peuples étrangers et des persécutions par eux (cf. *Pologne, OC*, t.III, chap.II). C'est dans ces relations humaines stables que les mœurs et l'amour de la patrie se forment [9].

D'un autre côté, comme le désir de se conserver et la pitié concernent la distinction entre le bien et le mal, par le fait qu'ils forment la conscience dans le cœur de l'homme (cf. *Émile, OC*, t.IV, p.600), on peut considérer qu'ils forment la conscience à l'intérieur de chaque individu de même que les mœurs pour un peuple; autrement dit, les éléments fondamentaux de la conscience et des mœurs sont les mêmes.

Naturellement, elles ne sont pas identiques, quoiqu'elles aient les mêmes éléments. La conscience fait l'homme aimer le bien, former son idée, et distinguer le bien du mal au-dedans de chaque individu (cf. *ibid.*); mais, les mœurs qui s'appuient sur le sens moral formé parmi les hommes, conditionnent leurs actions du dehors, et l'amour de la patrie les conditionne en rapport avec l'État. Ce sont ces fonctions qui activent la conscience et la fait distinguer le bien du mal plus facilement.

La sphère d'influence des mœurs identiques est étroite. Entre les peuples qui ont des mœurs différentes, la force de loi s'affaiblit et l'amitié mutuelle ne croît guère [10]. Il en est de même de l'amour de la patrie. On ne peut donc espérer que le peuple qui forme la société porte un jugement en considération des intérêts des autres États.

S'il en est ainsi, même si l'établissement d'une institution politique dont « la loi positive peut être toujours la forme concrète du droit naturel [11]» était le but de Rousseau, il semble qu'il avait conscience de l'impossibilité de le réaliser.

Alors, n'est-il pas possible de former le contrat social et la volonté générale entre les États ?

(3) La possibilité de la formation du droit public

Rousseau dit que « la volonté de l'état, quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres états et à leurs membres, mais devient pour eux une volonté particuliere et individuelle (....) car alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toûjours la volonté générale, et dont les états et peuples divers ne sont que des membres individuels (*Économie, OC*, t.III, p.245) ». Cela signifie qu'il reconnaît la volonté générale formée par les États qui constituent le corps politique comme grande ville du monde. Cependant, il ne considère pas qu'elle est effectivement possible.

Rousseau, par exemple, réfute le projet de Ligues fédératives pour la paix perpétuelle de l'Europe proposée par l'abbé de Saint-Pierre, en montrant le désir ardent et soutenu des souverains qui ne s'accordent jamais à l'intérêt commun. « On doit bien remarquer que nous n'avons point supposé les hommes tel qu'ils devroient être, bons, généreux, désintéressés, et aimant le bien public par humanité; mais tels qu'ils sont, injustes avides, et préférant leur intérêt à tout (*E. Paix, OC*, t.III, p.589) ».

Il faut respecter la loi pour qu'elle soit valable. Mais, pour Rousseau, le respect de la loi ne dépend que de la conscience de chaque individu; les mœurs et l'amour de la patrie seuls le rend possible. Ils ne dirigent pas la volonté de l'État vers la bonté universelle de l'amour de l'humanité, bien qu'ils soient efficace envers les citoyens dans un État. La vertu des citoyens est noble pour la patrie, mais elle ne peut pas dissuader la volonté de l'État du désir égoïste[12].

Donc, ce qu'il est possible de former dans un État ou un peuple n'est pas toujours possible entre les États. Ce qui maîtrise l'amour-propre de chaque personne, ce qui l'incite à écouter la voix de sa conscience n'existe pas entre les États. Chaque État ne donne jamais la priorité qu'à son propre intérêt, on ne peut donc espérer en lui la bonté, le désintéressement, et l'amour de l'humanité dans les relations internationales (cf. *État de guerre, OC*, t.III, p.610). Il y a toujours, à la base de la pensée de Rousseau, cette sorte d'aspect négatif du peuple qui forme la société réelle.

IV . Le rôle de la conscience dans la formation de la volonté générale

Donc, on peut refuser l'opinion que la conscience est égale à la volonté générale, et il est possible de considérer que la participation de la conscience à la formation de la volonté générale soit limitée jusqu'à un certain degré. Lors de cette formation, chaque personne préfère son propre intérêt à celui des autres, d'où surgissent les disputes et les oppositions entre leurs intérêts [13]. Mais, la conscience n'est pas ici totalement hors d'état de fonctionner. L'approbation de la conservation commune par le contrat social et la recherche de l'intérêt commun ne peuvent se faire sans la fonction de la conscience qui maîtrise le désir égoïste [14]. Cependant elle n'a aucun rôle à jouer au moment de l'opposition entre les intérêts où se déroule seulement la découverte de l'intérêt commun par leur ajustement, et la découverte de la volonté générale pour somme des différences en ôtant d'une somme de volontés particulières les plus et les moins qui s'entredétruisent.

La conscience ne doit donc participer que lors de l'approbation de la volonté générale, non lors de sa découverte et de sa formation. Mais, après la découverte de l'intérêt commun, quand les contractants décident de suivre la volonté générale en renonçant à leurs propres intérêts, l'action de la conscience est nécessaire. Si l'on ne perçoit pas cela, alors la volonté générale ne serait décidée que par les hommes vertueux qui savent exclure la passion égoïste de leur cœur et suivre leur conscience [15], et la pensée politique de Rousseau perdrait sa réalité et son efficacité.

Mais, Rousseau ne fait pas encore confiance aux hommes égoïstes, même dans la phase d'approbation de la volonté générale. L'homme vertueux dans l'*Émile* peut écouter activement la voix de la conscience en maîtrisant son amour-propre et distinguer le bien

du mal [16]. Cependant, on ne peut attendre le même comportement de tous les citoyens, de même qu'on ne peut attendre d'eux d'accepter volontiers les intérêts communs. Chez Rousseau il y a toujours une notion négative que les hommes recherchent leur propre intérêt même en trompant les autres, bien qu'ils soient naturellement bons [17]. C'est pourquoi il cherche les moyens de maîtriser l'amour-propre et d'activer la conscience pour les concitoyens; c'était, comme je l'ai dit plus haut, pour Rousseau, l'amour de la patrie et les mœurs qui font le principe de l'éducation publique et qui sont le fondement de ses œuvres politiques.

On apprend aux citoyens depuis leur enfance l'amour de la patrie et les mœurs comme éducation publique (cf. *Pologne, OC*, t.III, chap.IV), qui semble s'acquérir plus aisément que l'éducation de la vertu. C'est parce que l'amour de la patrie et les mœurs leur apprennent ce qu'il faut faire et qui il faut aimer, sans nécessité de les trouver tout seul. L'homme vertueux doit écouter sa conscience et trouver ce qu'est le bien tout seul ; mais, les citoyens l'apprennent tout naturellement par l'éducation, sous la forme des mœurs (cf. Économie, OC, t.III, p.252) et développent l'amour des compatriotes dans celui de la patrie (cf. ibid., p.254).

La bonté naturelle de l'homme se montre sous la forme de l'amour des proches qui est formé par les mœurs et l'amour de la patrie, et qui est la conscience du citoyen bien qu'elle soit limitée aux relations à l'intérieur d'un communauté. Grace à elle le peuple désire la volonté générale comme « nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons (ibid;) » [18]. Le discours politique de ˇousseau élucide ainsi le fait que l'institution politique est obligée de dépendre de la bonté de l'homme qui la constitue.

Conclusion

Comme je l'ai précisé précédemment, il n'est pas ˇossible de considérer que la volonté générale et la conscience soient de la même espèce, et il reste encore un doute sur ˇ'assertion de Rousseau qu'ils soient infaillibles tous les deux. Au moins, quant à la volonté générale, elle n'est toujours droite que dans l'État formé sous le contrat social, et de plus, il n'est pas possible de juger l'accord de la volonté générale avec le droit naturel.

Il semble que son but d'imposer « les lois telles qu'elles peuvent être » aux « hommes

tels qu'ils sont » dans ses œuvres politiques peut être accompli par l'introduction des mœurs et de l'amour de la patrie. En d'autres mots, il est possible de considérer que cela montre la limite de la démocratie en général basée sur la convention – la barrière insurmontable que même les institution politiques qui doivent maîtriser *les homme tels qu'ils sont*, au fond, ont besoin de la bonté du peuple à peine maintenue par les mœurs et l'amour de la patrie

Notes

1) Le droit naturel vécu spontanément par l'homme naturel est, selon Jean Starobinski, élevé (*aufgehoben*) aux règles de la moralité après la formation de la société, par le raisonnement. cf. Jean Starobinski, *OC*, t.III, p.1299.

2) «...tant qu'ils ne s'appliquérent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature, et continuérent à joüir entre eux des douceurs ~un commerce independant: mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'apperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail dévint nécessaire (*Inégalité, OC*, t.III, p.171) » ; cf. *ibid*, pp.160.

3) Le contrat social ne réalise la liberté et l'.galité qu'entre les contractants, mais il n'a pas de volonté particulière en soi vis à vis des étrangers, c'est-à-dire qu'on ne peut faire du tord aux étrangers seulement en concluant le contrat social. On peut dire, en ce sens, qu'il s'accorde avec le droit naturel et donc qu'il a valeur universelle.

Ensuite, on doit remarquer ici que le développement de la pitié nécessite l'expérience, même si c'est un sentiment inné. « Pour plaindre le mal d'autrui, sans doute il faut le connoître (*Émile, OC*, t.IV, p.514, cf. *ibid*, P.511) ». Donc, la conscience augmente son étendue d'application et sa précision en proportion de l'expérience, et borne son activité pratique à un certain degré. C'est là le problème de l'infaillibilité de la conscience. Cependant, elle peut être théoriquement infaillible, puisqu'elle a les mêmes éléments composants que le droit naturel et s'appuie sur l'ordre naturel; pour cela, il apparaît que le sens de l'infaillibilité de la conscience diffère de celui de la volonté générale.

4) Si « les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels (*CS, OC* t.III, p.373) », et si les motifs qui ont porté les hommes à s'unir par des sociétés civiles ne sont point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre par la protection de tous (*Économie, OC*, t.III, p.248), le contrat social ne serait rien d'autre que de ne considérer que les intérêts des contractants.

5) cf. R. Derathé, *J.- J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1970, chap.5-C.

6) La différence entre la conscience et la volonté générale s'éclaircit pour cela. La conscience est théoriquement toujours infaillible, indépendante du champ physique de ses objets, parce qu'elle s'appuie sur l'ordre naturel. Donc, il est possible de considérer que sa voix a l'universalité même si elle ne s'applique qu'entre proches compatriotes.

7) Noritomo Nishijima, *Rusô ni okeru ningento kokka*, Tokyo, Seibundô, 1999, p.15.

8) Cf. Nguyen Vinh-De, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau,* 1991, Presses de l'Université du Québec, pp.206-7. Cf. aussi George Burdeau, *Le citoyen selon Rousseau,* dans *Études sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau*, p.222, Publications de l'Université de Dijon, XXX, 1964.

9) Je me suis appesanti sur ce sujet dans un article intitulé : *Du rôle des mœurs dans Du Contrat Social* , dans *Tetsugaku-ronbunshu*, Kyusyu-daigaku tetsugakukai, 2001.

10) « Les mêmes loix ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes, qui vivent sous des climats opposés, et qui ne peuvent souffrir la même forme de gouvernemennt (*CS, OC, t.III*, p.387)».

11) Nishijima, op. cit.,p.15.

12) «Le patriotisme et l'humanité sont, par exemple, deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le Législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre: cet accord ne s'est jamais vu, il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion (*L. Montagne, OC*, t.III, p.706N) ».

13) «.... si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social (*CS, OC*, t.III, p.368)».

14) « Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très rémarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui ˇeur manquoit auparavant (*CS, OC*, t.III, p.364)». Pour Rousseau, la justice remonte à l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi, c'est-à-dire la pitié (cf. *Émile, OC*, t.IV, p.523N). On peut donc considérer que ce qui agit sur l'homme n'est pas seulement l'accord des l'intérêts, mais aussi la conscience comme moteur basée sur la pitié et la raison.

15) Nishijima dit « il est impossible de parvenir à la volonté générale par les volontés franches du peuple égoïste », et en exposant la similarité de la conscience avec la volonté générale, il affirme qu'elle ne peut être formée que par les citoyens vertueux. Cf. Nishijima, *op. cit.*, chap. 5.

16)« Le bien public, qui ne sert que de pretexte aux autres, est pour lui (l'homme vertueux) seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérest à l'intérest commun (*Émile,OC*, t.IV, p.858)».

17) L'opinion de Rousseau sur l'homme civil est conséquente dans toutes ses œuvres; il exprime la dégénérescence morale provoquée par le progrès des sciences et des arts dans le premier *Discours*; le progrès de l'inégalité et la perte de la bonté naturelle de l'homme par le développement de l'amour-propre dans le second *Discours*; et il cherche quelque regle d'administration ˇégitime et sûre en prenant les hommes tels qu'ils sont dans le *Contrat social.*

18) La conscience de chaque individu en ce moment est valable à l'intérieur de la communauté, mais, elle ne concerne point les étrangers, elle est donc etouffée par la passion égoïste au moment de la décision dans ses relations avec l'extérieur. On peut y reconnaître ici la limite de la faculté des mœurs et de j'amour de la patrie qui doit activer la conscience.

Les sources des citations extraites des textes de Rousseau sont indiquées par les abréviations ci-dessous.

OC : *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, 5vol., Gallimard, 1956-1995.

CS : Du contrat social, ou principe du droit politique

Économie : Discours sur l'économie politique

Émile : Émile, ou de l'éducation

État de guerre : Que l'état de guerre naît de l'état social

E. Paix : Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint PierreInégalité; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

L. Montagne : Lettres écrites de la montagne

MS. Genève ; Du contrat social, ou essai sur la forme de la République [1re version]

NH : Julie, ou la Nouvelle Héloïse

Pologne ; Considérations sur le gouvernement de Pologne

La portée de la volonté générale chez Rousseau

Takashi Watanabe

Dans cette étude, on traite des deux idées principales qui caractérisent la pensée de Rousseau --- la volonté générale et la conscience, et on y expose l'idée que l'infaillibilité de la volonté générale mentionnée dans le *Contrat social* est limitée dans sa validité à l'intérieur d'une communauté; quand il s'agit de son universalité, Rousseau dévie du but qu'il s'est fixé.

Ensuite, on critique l'opinion qui considère la conscience comme l'essence de la volonté générale. Mais quand le peuple la forme, le travail de celle-ci n'est que de mettre en accord les intérêts de chaque personne. Ici, il n'y a pas de participation de la conscience. Elle ne participe que dans la situation où chacun maîtrise son désir égoïste et consent à l'accord des intérêts.

ラシュリエ『帰納の基礎』における動力因と目的因について

川口　茂雄

はじめに

「それゆえ、あらゆる現象は運動である」(52)
「思弁的には、私はどういう者かというと、ダーウィンとモーセのどちらをも捨てたくはないと思っている、そういう者たちに属しています」[1]

ジュール・ラシュリエ（1832-1918）がその主著『帰納の基礎』（1871）で確立しようと試みたのは、運動の認識論であり、運動の存在論であった。そして運動は、動力因と目的因という二つの原理によって初めて説明されるというのが、この著作の主張であった。

『帰納の基礎』が出版されたのは、ダーウィニスムがひとつの学説として公然たる市民権をえた時代である。哲学の領野が心理学、生物学、社会学へと変貌し、分散してゆく時期であった。そうした時代にあってラシュリエは、あくまで「思弁的で」あろうと意志した。しかも、ダーウィンやミルを無視してしまうのではなく、むしろそれらの新しい潮流と、あるいは対決し、あるいは和解しうるだけの強さと幅を持った形而上学を、ラシュリエは構築しようとしたのだった。

そのためには、旧来の「形而上学」への批判と新潮流への批判とが同時になされなければなるまい。そこでラシュリエが仮想敵として設定したのは、J.S.ミルとクーザンである。当時大きな勢力を持っていた一見正反対に見える二つの立場、つまり一方の『論理学体系』のミルにおける感覚主義の立場からしても、また他方のクーザン学派の実体主義の立場からしても、説明不可能なままにとどまっている事柄がある。それが運動（mouvement）である。世界から切り離

された超時空的思惟実体という「monstre」[2]に安んじるクーザン学派の立場も、また、まったくばらばらな感覚印象と唯一の「普遍的因果法則」なるものとの「奇妙な妥協」(19)によって成立しているミルの立場も、ラシュリエの眼には、運動の存在も運動の認識も基礎づけることのできない不十分なものと映る。それゆえ、「第三の道」が探求されなければならないのだ。

だが、なぜラシュリエは運動という事柄にこだわったのだろうか。やはり中心のモチーフは、近世哲学にとってアポリアであり続けた、有機体(organisme)の問題である。『判断力批判』の場合と同様、困難は眼に見えている。運動を論じることと、有機体を論じることとは、同じことではないだろう。「不定形な石ころと、最も低次の植物との間に、深淵がある」(80)。しかも、ダーウィニスムを真剣に受け止めるならば、有機体あるいは生命体の認識は、超時間的な「本質」を観想することでは、もはやありえないのである。だから、例えば、運動抜きの延長実体を世界における最終的実在とみなすデカルト的機械論、換言すれば「数学的観念論」(79)においては、有機的存在は完全に説明不可能となる。——しかしながら、もし、まさに運動を端緒とする哲学が構築されたならば、少なくとも「われわれは、自然はその深淵を飛び越えざるをえなかった、と言うことをためらわない」(80)ようになるのではないだろうか？　つまり運動の哲学は、有機体の認識論および存在論を、少なくとも許容しうる哲学となるのではないだろうか？

また、加えて、たんに有機的で在るということを越えて、有機的存在を認識するあるいは自覚する[3]ということになると、そこには自由の問題もまた立ちはだかることになろう。運動の哲学は、おそらく、自由の概念を今一度洗い直すことをも、必然的に自らの課題として負わなければなるまい。

それゆえ、運動を端緒に置く哲学は、「生命を排除しない生理学的必然性、そして、人間的行為の決定論と和解しうる自由」(80)を客観的に表現するものでなければならないことになる。そこで、この課題に着手するにあたってラシュリエが選んだトピックが、運動の客観的真理性に関わらざるをえない営みである、帰納(induction)の問題だったのである。——以上が、『帰納の基礎』の問題設定の大枠であった。

以下、本論では、帰納の操作を可能にする原理——先取りして言えば、動力

因と目的因――の探求という形で、ラシュリエがどのようにして運動の認識論および存在論を練り上げてゆくかを、明らかにしてみたい。

だが本論へ入る前に、想定されるひとつの疑問に回答しておく必要があろう。つまり、運動運動と言うが、しかしそれでは、ラシュリエはカント主義者でありそして「思惟（pensée）」の哲学者であるという流布したイメージにおよそ合わないのではないか？　という疑問である。この疑問はもっともである。確かにラシュリエは問いの形式をカントから受け継いでいる。すなわち、思惟が実在を把握することは、いかなる条件のもとに可能であるのか、という問いである。――だが、実際、まさにこうした問いの設定においてこそ、運動を問題にすることと思惟を問題にすることとは、不可分にして同一の事柄となる。つまり、思惟は、まさに運動の実在を把握しうるようなものとして、解明されなければならないのだ。運動を問うことは同時に思惟概念の練り直しでもある。この点においては、ラシュリエはベルクソンの先駆者であるという流布したイメージも、あながち的外れではない。だが、誰もが思うとおり、カント主義者であることとベルクソンの先駆者であることとはそう簡単に相容れることではない。運動を表立って問題化することでカント哲学の射程を越え出つつも、しかし一元論的な実在観へと事態を回収してしまうことを一貫して拒むという、ラシュリエの冷静なスタンスは、それ自体、ひとつのラディカルな哲学的立場でありうる[4]。

1．帰納の操作は同一律に基づいていない

さてラシュリエは、『分析論前書』から帰納的操作の例を引いてくる（10）[5]。

> 人間、馬、そしてラバは、長生きする
> しかるに、胆汁のない動物をすべて挙げるならば、それは人間、馬、ラバである
> それゆえ、胆汁のない動物はすべて、長生きする

これは「形式上は普通の三段論法」であるが、しかし内容についてはそうで

はない。媒辞のところが普遍的命題ではなくて、個別的事象の事実的な列挙となっているのである。列挙にはその本質からして、必然性と普遍性とが共に欠けている。それゆえラシュリエは、帰納が純論理的な操作であることを否定する。というのも「帰納は、およそ同一律に基づいてはいない」からである。「なぜなら、或る諸個体を全体と等価であるとみなすことは、同一律に全く反することだからである」(12)。

とりわけ問題なのは、帰納の操作が、過去の事実の列挙によって、未来(futur)の事象を権利において導出しようとする点である。というのも、過去の事実をどれだけ収集したところで、それが未来の出来事を保証するものであるという権利を保持するかどうかは、また別の話ではないのか。だから、実際「つねに帰納は過ちやすきものである」。しかしながら、それでももし帰納というものが「たんなる先入見、教育あるいは習慣の産物」(16)に尽きるようなものではないとするならば、いったいそれでは帰納の操作は、いかなる原理に基づいて実在についての未来における客観的真理を導出するというのだろうか。

ここで問いただすべきなのは、帰納が関わるはずの当の実在(réalité)なるものの身分である。しかるに、「同時代の哲学は、実在そのものについて、二つの定義しか許容していない」(17)。すなわち「感覚(sensation)」か、あるいは「基体(entité)の叡知的直観」かの二つである。前者はミルの立場であり、後者はクーザン学派の立場である。だが、前者(「その哲学は、科学の否定である」(26))においては実のところ帰納は全く不可能であるし、後者においては、帰納ははなから不必要である(「クーザン氏の学派が帰納の原理を原始的で還元不可能であるとみなしてきたのは、奇妙なことである」(27))。

だからわれわれは、第三の道を見出さねばならない。まさにそれが、実在を運動として捉える立場なのである。だが実在とは時空的運動であると言うことはそのまま、運動はあくまで現象であって、物自体ではない、と言うことである。カント哲学という「仮説」は、ミルの感覚主義とクーザンの実体主義に抗するものとして、「許容可能であるのみならず、唯一許容可能な仮説である」(39)とラシュリエは判定する。それゆえ、反省的に「自らに折り返す思惟」によって、われわれが「現象を認識する能力そのもののうちに」(38)、帰納の原理の「普遍性の基礎」を見出すこと、まさにこれが採るべき第三の道となるの

である[6]。

さて、ラシュリエは、「唯一の普遍的因果法則」という発想を退けて、思惟の成立の条件でありかつ現象すなわち運動の現実存在の可能性の条件となる二つの原理を提示する。その一方は、それによって全ての現象がひとつの系列をなす原理、言い換えれば、「先行する各々の項の現実存在が、後続するものの現実存在を規定する」という原理である。これが動力因（cause efficiente）の原理である。もう一方は、「全体の観念が部分の現実存在を規定する」という原理である。これが目的因（cause finale）の原理である。それでは、この二つの原理を順に解明してゆくことにしよう。

2．動力因の原理

『帰納の基礎』の興味深い点のひとつは、そこにおける動力因／目的因という組概念が、一応は『純粋理性批判』の感性／悟性と対応しているようでありながら、実際には、ラシュリエはカントが切った諸々のカードを、主にアリストテレスとライプニツの再解釈を通して、あらためて切り直してしまっているというところである。とはいえ、まず次の点においては、ラシュリエの動力因はカントの感性と性質を同じくする。すなわち、動力因の原理が構成するところの現象の統一性は、「作用の統一性ではなく、まさに形式の統一性である」（42）。

だがその形式とは何であるのか。カントでならそれは空間と時間であった。しかしここでラシュリエはいささか異なる見解を持ち出す。「時間と空間は、その諸部分の完全な類似性にもかかわらず、それ自体はおよそ統一性ではない、反対にそれは、絶対的な多様なのである」（43）。問題はむしろ、空間と時間というこの多様がなぜ統一性を持ちうるのかということである。

しかるに、動力因の原理とはどのようなものであっただろうか。それは、先行するもの（le précédent）が後続するもの（le suivant）を規定する、という原理であった。ラシュリエは、空間と時間の多様よりも、この動力因の原理のほうが権利上先立つと考えるのである。くだいて言えば、空間時間なるも

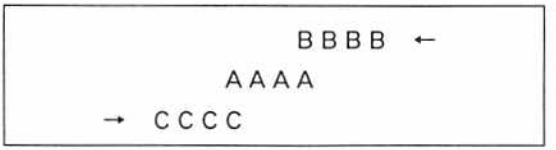
の――空虚な容れ物にせよ、あるいは実質的な中身にせよ――が先に自存しているのではなくて、まさに先行するものと後続するものとの根拠連関の普遍性と必然性こそが、すべての現象の現実存在の一次的な可能性の条件なのである。

この動力因の原理が、われわれに現象の本質を教えてくれる。すなわち、「あらゆる現象は運動である」。そしてラシュリエは運動を「方向（direction）」と「速さ（vitesse）」によって性格づけられるものとする[7]。動力因における先行項と後続項との関係は、物と物が並んでいるような関係ではない。そうではなくまさに、先行する運動の速さと方向が、後続する運動の速さと方向を規定するという、動的根拠連関なのである。ここで、ラシュリエが正統的なカント主義のカードをどのように切り直したかがよく分かるだろう。原則論のカントが現象を一次的には量（外延量）から定義したのに対し、ラシュリエは方向と速さという動的な契機によって一次的に規定するのである。またラシュリエは動力因の性格を「仮言的」(65) とも呼んでいるから、この動力因観は、カントの因果性のカテゴリーをもう一度時間空間へと引き付け直したものだと言うこともできよう。

以上でわれわれは、動力因の原理が現象すなわち運動の統一性の条件であることを理解した。しかしながら、この統一性だけでは、いくら動的であるとはいえ、結局われわれは現象のうちにまったく「機械的な（mécanique）」連関しか見ることができない。動力因の原理だけでは、実在の厚みには到達できない。ただし、だからといって、ここで運動によって決定されることなく運動の方向を変えたり運動を産出したりする「精神的動作主（agent spirituel）」を持ち出すことは「まったく許容できない」(54)。「運動の方向を変えうるのは、ただ他の運動のみである」以上、こうした仮説では問題を一歩も進めることにならない。ラシュリエは、「大衆（masse）」がこぞって同じ商品を求めて店屋へ出向くことをも、同様に機械的運動の例として挙げている (61)。だが、いずれにしても動力因の原理だけでは、運動そのものがいまだ空虚で無規定的なままである。では、運動の実質を捉えるためには、加えて何を考慮しなければならないのだろうか？

3．運動の実在をめぐるゼノンの諸パラドクスは、何を論拠としているか

ここで少しの間『帰納の基礎』から離れて、ラシュリエの短い論文「運動の実在に反対するエレアのゼノンの第３・第4問題についての覚え書き」[8]を参照することにしたい。第３問題とは、例の「飛ぶ矢は飛ばない」というものである。加えて、ほとんど顧みられることのなかった第4問題を、ラシュリエはあえて取り上げている。



同じ大きさの物体が３つあり、１つは静止しており（A）、１つが闘技場の端から向かってき（B）、もう１つが闘技場の真ん中から正反対の方向で向かってくる（C）。このとき、AとBを見るならば、ある時間の長さにおいてBはＡＡぶん進んでいたとする。しかるに、BとCを見たならば、Bはその時間の長さにおいてＣＣＣＣぶん進んでいたことになる。それゆえ、ひとつの時間の長さが、同時に自分自身の２倍であり、かつまた半分であることになる。――これが第4パラドクスである。相対論や素粒子論との突合せをここで展開するわけにはゆかないが、いずれにしても、ラシュリエがこれらのパラドクスの論拠について下す診断は、次のようなものである。

ラシュリエは、運動の実在を否定しようとする4つのパラドクスはすべて、時間空間の「最終的部分の実在」、つまり「最小単位（minimum）」[9]というものを共通の前提にしている、という診断を下す。これらのパラドクスは、アリストテレスが言ったとおり、（想像的な）「可能無限」を、「互いに区別されかつ一挙に与えられる実在的最小部分」とみなしてしまったことに由来しているのだ。ホワイトヘッド流に言えば「具体者置き違えの誤謬」である。それゆえ、実は問題の核心は、無際限な分割ということがかりに可能であるとしても、そうであるならなおさら、分割に先立つ全体（tout）というものがその統一性（unité）

において捉えられていなければならないのではないか、ということに存している。そうなると、ゼノンに抗して運動の実在を擁護することはそのまま、運動するものにおける部分に対する全体の優位を主張することであることになる。こうしてわれわれは、ゼノンのパラドクスの分析を介することで、運動を理解するためには動力因に加えていかなる契機が必要であるかを理解する。方向および速さを特定ないし測定するためには、運動する当のものの全体が、ひとつの統一性において与えられている必要があるのだ。運動は、部分への（無際限な）分割によってではなく、まさに運動するものの全体を把握する原理によって、はじめて運動として理解されうる。このことを踏まえたうえで、『帰納の基礎』へ立ち戻ろう。

4．目的因の原理

それゆえ、運動において具体的にひとつの統一性として与えられているものが、明らかにされねばならない。この「第二の統一性」は、今度は形式の統一性ではなく、「質料」(69) の統一性である。ラシュリエはそれを、「力 (force)」と呼ぶ。さて、動力因の統一性においては、先行するものが後続するものを規定するという「継続的系列」が形成された。それに対して、力という全体の観念は、諸部分の現実存在に先行し、それらをさまざまな「程度 (degré)」でもって「体系的あるいは調和的(harmonique)」に規定する。換言すれば「手段(moyen)の目的 (fin) への関係」が形成されるのである。「諸々の手段は、目的を実現するために相応しい秩序のうちに、配列される」(77)。まさにこれが、目的因の原理にほかならない。

一方で、われわれがある現象が「現実存在する exister」と言いうるのは、それが時間において先行する原因を「根拠 (raison)」としていることを認識するからである。これが動力因であった。だが、それならばもう一方で、「等しく同様に、われわれはこう言うことができる、すなわち、この現象が現実存在するのは、それがいまだ理念的であるひとつの目的を実現するべく協力する限りにおいてである、と」(71)。それゆえこの目的なるものが、現象の現実存在の「もうひとつの新たな根拠」となる。ただしこの根拠は、機械的必然性によってで

はなく、むしろ「秩序と適合性の原理によって、同一の現象の産出を規定する根拠」(71) なのである。まさにこの根拠に、未来を予見する「固有の意味での帰納」の可能性は、依拠しているのだ。

こうして、目的因の原理によって、例えば「ひとつの生命的存在の存続」といった、動力因だけでは把握しきれなかった事柄も、われわれにとって理解可能なものとなる。目的因の原理は、ひとつの統一的な力として、ひとつの全体である個体を見出す原理であるのだ。目的因については「悟性はその無力を思い知らされ」、むしろその原理は「われわれの感性に関係する」ともラシュリエは述べている。したがってラシュリエは、カント的感性の持つ全体を一挙に把握するという性格[10] を、時間空間についてではなく、むしろ力の把握のほうに(統制的理念と結び付けつつ)振り分けたということになろう。こうした、ラシュリエ哲学の「直観」的側面——西田幾多郎もこの点に関心を覚えていたらしい——は、確かにベルクソンの先駆者と呼ばれるべきところなのかもしれない。

とはいえ、もちろん力は「形而上学的基体」ではありえない。「力は、運動と同様、物自体などではない」。先にゼノンのパラドクスの検討を通じて確認したように、力はより小さい部分的な力から構成されてくる集合などではありえないからである。「延長のアトムというものはなく、同様に、力のアトムなどというものはない」(82) [11]。

それゆえに、目的因の原理は「フレキシブルであり、そして偶然的である」。目的因の原理は、それだけでは「力の調和がいつも同じ要素によって構成されているということを保証しないし、また、力の調和が何らかの不調や解体を蒙らないとも限らない」(66)。現象において感覚されるものとは、すべて「諸力の葛藤」であり、各々の実在的力の要素はつねにフレキシブルな変容のダイナミズムとしてのみ運動しているのだ。「したがって、常識は、通俗的観念論に抗して、またデカルトの数学的観念論とでも呼びうるものに抗して、正当である。真の世界とは、純粋な感覚でも、また明晰な観念でもなく、まさに物理的で実在的な行為によって成っているのであり、その世界の尺度が運動であるのにほかならない」(79)。

5．真理と美

こうしてラシュリエは、動力因と目的因の原理によって統べられた、運動と力で織りなされる世界を提示した。最後に、それではその世界の全体像はどのようなものになるのか、ということを見て、結論に代えたい。

結果から原因への遡行というものを、動力因に即して考えてみるならば、明らかにその遡行は「無限の過去を充たさなければならない」。それゆえ、「所与の現象の機械論的説明は、決して完遂されることがない」(74)。だが、それでは思惟は、不可解な現象を前にして、いかなる立脚点をも見出せないで、ただ無限遡行を繰り返すのみなのであろうか。

そうではない。「まさに目的への進行に、思惟は立脚点を見出す」(74)。未来への運動そのものに、思惟は依拠する。もちろん、そのことにおいて「われわれは動力因の法則から抜け出すわけではない」。というのも、実在としての運動において、動力因と目的因は別の事柄なのではないからである。「目的性と機械論との区別は、ただわれわれの認識能力の区別に由来する」(75)。先行するものから、後続するものへ。目的から、手段へ。この運動は、方向、速さ、そして力において、ひとつである。

だが、原因への遡行は完遂されず、かつ目的因はひとつの理念にとどまる[12]のであれば、運動としてのこの世界は、出発点と到達点を知らぬまま、運動しつついわば宙に浮いていることになる。ラシュリエの世界は、予定調和とは程遠い。予定調和の理論は「問題を問題で解決することでしかない」(39)。しかしこのことは、運動は真理(vérité)からは断絶している、ということを意味するのでは決してない。ラシュリエの眼には、真理もまた力動的なものでしかありえないのだ。まさに運動は、自らの動力因と目的因を見出し、運動として張り渡されることにおいて、真理である[13]。動力因と目的因との調和(harmonie)、それは美(beauté)である。「あらゆる調和は、美のひとつの程度であるのだから、われわれは恐れずにこう言おう、美しくない真理などというものはわれわれの精神がこねた理屈にすぎない、そして唯一確固たるそしてその名に値する真理、それは美である、と」(73)。もちろんラシュリエは、すでに美しいもの

だけが真理である、などと言っているのではない。むしろ、いまだ途上にある、宙に浮いた運動でしかないこの世界にあって、われわれの思惟がひとつの現象を動力因と目的因の相関において把握するとき、それは美となる、ということである。

動力因と目的因との総合を果たす、思惟における最終的な契機を、ラシュリエは「観念（idée）」（84）と呼ぶ[14]。それゆえ、観念とはすべて、運動の観念という動的なものなのだということをわれわれは知る。さて、観念と言語によって、人類は、運動に動かされるだけでなく、運動を予見することができるようになった。もっぱら結果の位置に立たされていた生命的存在者が、原因の視点から現象へと関わることができるようになったのだ。しかしそのことは、人工的な空想の観念に自らを埋没させる「デカダンス」の可能性でもある。実在に足場を持たない空虚な観念に溺れる「無差別の自由」ではなくて、むしろ、現象のただ中で美を見出し、運動の必然性に同意すること、それが思惟の自由であろう。そうだとすると、帰納は、この世界における美の発見の操作でもあり、そしてそのまま人間存在の——過ちうる——自由を、証ししているということにもなろう。

本文中、（数字）は、J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Fayard, 1992. のページ数を指す。

1）Caroへの手紙、1882年、日付なし。ブランシュヴィクらの手になるラシュリエの書簡集は、非売品として出回った。だが、それらに一次テクストとしての権威を与えうるかどうかは、問題である。Louis Millet の研究書 *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, puf, 1959. は、書簡を相当自由に採用しているが、それについてLeterreは躊躇を表明している。またMilletの書物は、数少ないラシュリエ研究書のなかで最も分量のあるものだが、しかし、ラシュリエの哲学はカントとはおよそ関係がなく、むしろもっぱらプロティノスに依拠しているのだ、といういささか根拠に乏しい仮説に基づいており、Leterreが丁重に批判している通り、かなり特異なものである。cf. J.Lachelier, *Du fondement de l'induction*, Introduction et commentaires par Thierry Leterre, POCKET, 1993. *Introduction*, p.36

2）monstreは、ラシュリエがきわめて頻繁に用いる表現。多くの場合、世界から切り離された精神実体か、あるいは、自然における種の突然変異を指して用いられる。ただ

何らかの否定あるいは欠如としてしか可知的でないもの、というほどの意であろう。

3）この点において、ラシュリエはラヴェソンの『習慣論』(1838) に多くを負いつつも、そこから決定的な一歩を踏み出している。『習慣論』の議論は意識主体が自らを習慣的存在として意識することを中心としており、そのため、他の習慣的存在者の認識や、習慣的な事柄についての他者との相互伝達という事柄に関しては、述べていなかった。おそらくラシュリエには、ラヴェソンの自然哲学ではヒューム・ミルの感覚主義からの批判に持ちこたえられず、「習慣」は恣意的な性向として回収されてしまい、それゆえ客観的な真理性を保持できなくなる、という懸念があったのだろう。だからこそラシュリエは、ラヴェソンにおける動力因および目的因概念の再練成を、自らの課題としたのだろう。

4）カントによる哲学の超越論化を深く受けとめつつ、同時にそこにアリストテレス的自然学（ピュシカ）とりわけ四原因論の再導入を図ろうとするラシュリエの方向性は、のちにホワイトヘッドとハイデガーが採ることになる方向性を、本質的なところで、先行規定しているように思われる。まさにこの点に、ラシュリエ哲学の現代性と重要性とが存しているのであるが、しかしこうしたより大きな問題系は、本論の範囲内では背景にとどまっている。

5）68b20.

6）もちろんラシュリエの意図は、不可謬な帰納なるものを打ち立てることではない。「帰納はつねに過ちやすきものである」。ラシュリエが普遍性あるいは客観性を積極的に持ち出す際の根拠は、「思惟する能力は、誰もが認めるように、すべての者において同一である」(38) ということ、換言すれば間主観性、真理の間主観的議論可能性である。その意味でも、ラシュリエの真理観は『判断力批判』(「趣味のアンチノミー」等々) に多くを負っており、それゆえまた、Leterre も指摘する通り、批判的合理主義の先駆でもある。

7）この点でラシュリエはホワイトヘッドに影響を与えていよう。実際、『過程と実在』(1929) の術語系は『帰納の基礎』のそれと本質的に共通している。ホワイトヘッドは「actual entity」をスカラー量ではなくむしろ「ヴェクトル vector」として性格づけており、しかも、ヴェクトルの運動は「動力因」と「目的因」という二つの原理によって支配されているとする。cf, A.N.Whitehead, *Process and Reality (corrected edition)*, Free Press, 1978, p.151.

8）*Oeuvres de Jules Lachelier*, Félix Alcan, 1933. tome II, pp.1-15.

9）Ibid. p.14.

10）cf, *Kritik der reinen Vernunft*, A438/B466.「人は空間を本来的には Compositum と呼ぶべきではなく、そうではなく Totum と呼ぶべきであろう、なぜなら空間の諸部分はただ全体のうちでのみあり、そして全体は諸部分によっては可能とはならないからである」

11) ラシュリエは、周到にも、運動の最小単位あるいはアトムというものを想定する必要のない仕方で、動力因の原理を定式化していたはずである。

12) Leterreは、カント主義という批判を経ることでラシュリエの論述がいっそう独断的になっていくという「一種のイロニー」を指摘している（cf. *Introduction*, p.20）。「例えば目的の問いは、カントにおけるように統制的ではもはやなく、まさに構成的である」、と。確かにLeterreの指摘はラシュリエ哲学の一面を突いている。しかし、ラシュリエが真理の本質を美とみなし、また後の『パスカルの賭けについての覚え書』（1901）に見られるように、あくまで思惟に構成的機能を与えることをよしとしなかったことを含めるならば、ラシュリエの目的因が「構成的」であるとまで言い切れるかどうか、若干の留保なしとしない。（私見では、ラシュリエのこうした——微妙な——目的因理解が、リクールやデリダのフッサール読解における「カントの意味での理念（idée au sens kantien）」の重視へと継承されている、と推測する。）

13) この力動的真理観に、『判断力批判』における「目的なき合目的性（Zweckm刊igkeit ohne Zweck）」としての美の観念が、深く継承されている。

14) 推測の域を出ないが、ラシュリエのこうした「観念」観には、第一にはスピノザの影響が考えられるが、加えて、ヒュームからの着想が想定される。ヒュームは、印象と観念との差異は「力（force）と活気（vivacity）の程度の差異にのみ存する」と言っていたが、この言明は、感覚主義的なバイアスを取り払って読むならば、実在および観念についてそのダイナミックな性格をきわめてよく反映したものになっているとも解されるからである。cf. Hume, *A treatise of human nature*, 1.3.8. またWhitehead, *Process and Reality*, II.V.　これらの点に関して、平野徹之氏と山口尚氏から貴重な助言を頂いた。

Cause efficiente et cause finale dans *Du fondement de l'induction* de Lachelier

Sigeo KAWAGUCHI

Le motif le plus important dans *Du fondement de l'induction* est le problème du mouvement. Lachelier a voulu fonder la connaissance et en méme temps l'ontologie du mouvement, parce que cela peut-être aussi rend intelligible les existences au monde des espêces vivantes. Donc l'opération de l'induction, qui prétend deviner le futur, doit être ce qui peut comprendre l'existence du mouvement et des espèces vivantes. Or les deux principes de nôtre pensée, les lois de la cause efficiente et de la cause finale, nous

apprennent que tous les phénomènes ne sont que des mouvement et des forces. Les vérités elles-mêmes que retrouve l'induction ne sont pas ni choses en soi hors de l'espace et du temps, ni parties materielles atomiques qui ne sont que produits d'une résolution imaginaire à l'indéfini, mais seulement l'harmonie au sein de la réalité du mouvement et de la force, c'est-à-dire la beauté.

道徳という名の自動性について

村山　達也

はじめに

ベルクソン研究において、『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』）の道徳論が論じられる際には「開いた道徳」が問題となることが多く、それに対して「閉じた道徳」は、それほどの重要性を認められることなしに比較的マージナルな扱いを受けてきた。本稿の目的は、この「閉じた道徳」の構造と力学とを解明し、「閉じた道徳」論をそれ自体で考察に値する一個の独立した理論として取り出すことにある。

まずはベルクソン道徳論の基本的な問題設定を簡単に確認しておこう。ベルクソンの道徳論が主題的に論じるのは、例えば「どのように行為すべきか」あるいは「善とは何か」といった問題ではない。実際、『二源泉』において何らかの実践的な道徳規範が提唱されることはほとんどないのである。そしてまたベルクソンは、知性のみによって道徳を基礎付けうると考えたり、合理性だけから、あるいは「善」の観念といった抽象的な原理だけから何らかの責務を引き出しうると考えたりすることは錯覚に過ぎない、と幾度となく強調する（*cf.* DS, 15-16, 64, 88-90 *et passim.*）。では、ベルクソンの道徳論が自ら立て、解こうとする問はどのようなものなのか。それは、「道徳はある独特な力によって私達を行為へと促すのだが、その独特な力は何に由来するものなのか」というものである[1]。ベルクソンも、現実には道徳は合理的なものとなっていること、そして個別の問題に対処するにあたっては知性・合理性が一定の、決して小さくはない役割を担っていることを否定しはしない（*cf.* DS, 17, 99）。しかしベルクソンは次のように言う。「知性が価値の差異を評価できるのは、何らかの規則、

あるいは理想と比較することによってでしかなく、そしてその理想や規則は、必然的に、既に働いている道徳によって与えられている［…］」(DS, 45)。知性それ自体には責務を課する力はなく（*cf.* DS, 89)、合理性によって道徳を基礎付けようとする試みは「こうした力［＝既に存立している道徳・責務が私達を行為へと促す力］を暗黙の内に再導入する場合しか、その証明に成功しない」(DS, 86)、これがベルクソン道徳論の基本的な立場なのである。

繰り返しておこう。「どのような行為が道徳的に望ましいのか」といった具体的な行為規範の提示は『二源泉』の問題ではない。そして、知性を起源・原理としてそこから道徳を演繹的に導出しようとする、道徳の主知主義的な基礎付け、ベルクソンはこれを否定する。ベルクソンが『二源泉』の道徳論において解明しようとしているのは、そうした道徳論が暗に前提し利用してしまっているであろうある「力」、道徳的「べき」の内に潜んでいる、私達を行為へと導く「力」[2] であり、その性質と所産なのである。本稿が論じようとしている「閉じた道徳」論の問題構成からは、この問題を次のように言い換えることができるだろう。道徳が道徳として有効に機能するための条件は何か、ある規範を破ろうとするときの抵抗感は何に由来するのか、そして、私達が道徳規範を内面化しているとはどのようなことなのか。こうした問題を「閉じた道徳」論の解釈という限定された枠組みの中で[3] 考察すること、これもまた本稿の目的の一つをなしている。

ここで、本論に入る前に、本稿が設定している問題を、ベルクソン哲学に読み取ることのできるある主題系の中に位置付けておきたい。その主題系は、ここでは仮に「自動性の哲学」と名付けることができるだろう。

1．自動性の哲学としてのベルクソニスム

ベルクソンは、その第一の主著『意識の直接与件についての試論』(以下『直接与件』) から一貫して「持続」すなわち「予見不可能なものの創造」を彼の哲学的探求のライトモチーフに掲げてきた[4]。「持続」についてのベルクソンの根本的な主張は、次のように定式化することができる。「時間が流れているところどこにでも、時間の蓄積による絶えざる変化があり、それまでは存在していな

かったものの出現、つまりは創造がある。」ベルクソン哲学の核心には「持続」があり「創造」がある、これは誰もが認めることであろう。

しかし、意識は言うに及ばず物質界をも含めた私達の全現実、その本質を「創造」と規定するベルクソンは、他方で、私達の日常を隈なく覆う「自動性」についてもまた数多くの考察を残している。『直接与件』において既にベルクソンは、芸術家の作品にも比すべき自由行為（*cf.* DI, 129）、「魂の全体から発出する」（DI, 125）自由行為について語ったそのすぐ後で、「そのように解されるならば、自由行為は稀にしかないものである」（DI, 126）と言い、馴染みの事柄の反復・再演に満ちた私達の生、社会的に共有されている枠組みを通して自己を把握し行動する私達の生、いわゆる「表層の自我」の生を「意識ある自動人形」（*ibid.*）と名付けていた。『物質と記憶』にも同様の記述を見出すことができる。そこでは、あらゆる経験を蓄積しそれを素材に創造を行う記憶力、という法外な記憶力概念が提示されていたが、それと同時に、そうした記憶力が現実に活動するにあたっての「物質的基盤」（MM, 196）となる身体――習慣を獲得することによって機械的反応を可能にする、言わば自動性の座としての身体――もまた、主要な論述対象となっていたのである。

『二源泉』の道徳論においてもまた、私達は同様の構図を見て取ることができるだろう。いわゆる「開いた道徳」が、道徳の「創造」としての側面をその純粋な形態において取り出したものであるならば、「閉じた道徳」はその自動的な側面に光を当て、それをその純粋な状態において取り出したものに他ならない。そして、『直接与件』や『物質と記憶』が、私達の日常的な生を、ひたすらな創造としてでもなく、ひたすらな自動性としてでもなく、その両者が様々な度合いにおいて混ざり合っているものとして記述していたのと同様に、『二源泉』は、私達が日常従っている道徳を、ひたすら開いているわけでもなく、ひたすら閉じているわけでもないもの、その両者の混交状態として描くことになるだろう。「閉じた道徳」論は、私達の道徳が持つ、しかしそのままでは見えにくいある傾向を見やすくさせてくれる「図式」として働くのである[1]。簡単に先取りしておけば、「閉じた道徳」論において「責務」は「ほとんど自動的に遂行される社会的習慣」と規定されることになる。そして私達は、「閉じた道徳」の内に、複数の自由意志がほとんど無意識的・自動的に互いの意志を規制しあう、

複雑かつ微細な相互統制メカニズムを見出すことになるだろう[6]。「閉じた道徳」論において主題化されているこのメカニズムは、おそらく「有機体としての社会」という比喩の中に集約的に表現されている。以下、この比喩の解釈を通じて「閉じた道徳」の構造と力学の析出を試みる。

2．自由な存在者達が構成する有機体について

A．比喩の導入

『二源泉』において頻繁に用いられる、この「有機体としての社会」という比喩は、導入されては留保されることを繰り返す、という複雑な歩みを見せる。その中でも特に、次に引用する部分においては、この比喩はいったん導入され、留保されたそのすぐ後にまた再導入される、というとりわけて奇妙な足取りを見せるのだが、それゆえにまた、有機体の比喩の特質をはっきりと示すことにもなっている。

> さて、社会について哲学的に考察してみるならば、私達は社会を有機体に喩えることになるだろう。それを作り上げている細胞が、見えない絆で結ばれて、巧みに作られたヒエラルキーの中で互いに従属しあい、部分が犠牲になることを要求することもできるだろう規律に、全体の最大の善のために自然に従う、そうした有機体に。確かにこれは喩えに過ぎない。なぜなら、必然的な法則に従う有機体と、自由意志によって構成されている社会とは、それぞれ別のものなのだから。しかしそれらの意志は、組織化されたときから、有機体を模倣することになる。[…] この有機体の中で、習慣は、自然の作品の中で必然性が演じるのと同じ役割を演じる。(DS, 1-2)

ここでは、有機体、諸々の細胞、そして諸細胞の働きに秩序を与える必然的法則が、社会、諸個人、そして諸個人の間に秩序をもたらす習慣に対応している。そして、ベルクソンが有機体と社会との間に見出している類似点は、以下の四点にまとめることができるだろう。(1)諸部分からなる全体である。(2)諸部分は緊密な相互従属関係にある。(3)諸部分の働きかけあいは一定の秩序

に従っている。(4)諸部分の活動は、自らが属している全体の存続を目指している[7]。ベルクソンが留保を付け加えるのはもっぱら(3)について、つまり、諸部分間の働きかけあいに規則性をもたらす一定の秩序の「一定さ」に対してであって、社会を構成する諸個人はそのそれぞれが自由であるがゆえに、その働きかけあいについて「必然的法則」を云々することはできない、とベルクソンは言う。しかしここで「自由意志の組織化」という表現がその留保を押し戻し、比喩の使用を正当化することになる。「しかしそれらの[自由]意志は、組織化されたときから、有機体を模倣することになる。」そしてまた、この部分は、単に比喩を正当化するにとどまらず、その有効範囲を制限するという役割も担っている。この部分が言わんとしているのは、「自由意志の組織化」がなされているならば社会を有機体に喩えることができる、しかし有機体の比喩が適用されうるのはこの組織化がなされた「ときから」、つまり、それがなされている限りにおいてでしかない、ということなのだ。この「組織化」のプロセスそれ自体を検討する余裕はいまはない[8]。私達の目下の関心は有機体の比喩に、すなわち、組織化され終わった複数の自由意志が相互に規則的に働きかけあうそのメカニズムにある。以下、その働きかけあいに規則性をもたらす「習慣」とは何か、それはいかなる特徴を持つのか、について論じていこう。

B. 習慣として働く責務

習慣とは、ある状況を一般的なものとして捉え、それに対して一般的な仕方で反応する、その反応の仕方である。その働きはほとんど自動的であって、その結果、ほとんど意識されることはない。むしろ、その働きに対する意識を封殺し、その働きをほとんど意識させることがない、ということにこそ習慣の習慣性は存するだろう(*cf.* MM, 100-101)。また、習慣とは「その起源を明かし、自らを過去に位置付けさせるようないかなる特徴をも持たない」がゆえに「それを身に付けるのに役立った個々の出来事を同時に想起しようと思わなかったら、生得的なものだと信じることすらできるだろう」(MM, 85)ようなものである。それでいて習慣は、敢えて習慣から外れて行為しようとするならば、意識に対して違和感を供給し、習慣的に行為するよう促しもする(*cf.* MM, 102)。そして、ベルクソンによれば、私達が日常従っている様々な決まりごと、すな

わち「責務」もまた「習慣の仕方で意志にのしかかってくる」(DS, 19) ものであり「ほとんどいつも自動的に遂行されている」(DS, 13) ものなのである。すると、私達が感じる責務感、すなわち「これこれのことをしなければならない」という感情は「習慣の力」によって説明されることになるだろう。先述したように、ベルクソンによれば、責務感は、例えば「善」といった抽象的な原理に基づく諸々の価値の序列に由来するわけではなく、また例えば「これこれの理由があるからこれこれのことをしなければならない」といった、責務についての知的な理解から来るわけでもない。そうしたものはそれだけでは私達の意志を動かすには至らない、利己心や激情を斥けて行為へと導くには至らない (*cf.* DS, 17, 88) のであって、責務感の根底には、ある定型的な行為へとほとんど無意識の内に私達を促す力があるのだ、これが「責務」についてのベルクソンの主張である。

こうして責務は「習慣」として、すなわち「私達をほとんど無意識の内にある定型的な振る舞いへと促す力」として捉えられ、「責務」と「習慣」とはほぼ互換可能な表現として用いられることになるのだが、次のような留保があることには注意しておきたい。「だがこれ [＝社会的責務] は [他の習慣とは] 比較できないほどに強い強制／責務 obligation である。」(DS, 2) 責務としての習慣が持つ、この「比較にならないほどの強さ」は何に由来するのか、これが次に考察すべき問題である。

C. 責務の力の強大さの起源

上に引用した箇所のすぐ後で、ベルクソンは次のように述べている。

> この種の習慣は全て相互に支えあっている、ということには注意しておこう。[…] それらは、私達を直接に取り巻くものによって、あるいはその取り巻くものを取り巻くものによって私達に要請されているがゆえに、相互に関係しあっている。(DS, 3)

なぜ、責務は「私達を取り巻くもの」によって要請されると「相互に支えあい、関係しあう」のだろうか。ある行為主体が何らかの共同体に属していると

はどういうことか、ということを考えながらこの問題に回答を試みることが、先程の「責務の力の強大さの起源は何か」という問に答えることにもなるだろう。

ある行為主体が何らかの共同体に所属し、その共同体の中の一定の「役割」(DS, 1)、「位置」(*ibid.*) において責務を果たすということは、原理的には、その共同体の全成員がそれぞれの位置でそれらしく振る舞うことを前提としているだろう。例えば私が学生として振る舞うことは、相手が教師として、事務員として、先輩としてあるいは後輩として振る舞うことを前提としており、私が家族の一員として振る舞うことは、相手があるいは親として、兄弟として、近所の住人として振る舞うことを前提としているわけである。道を歩く時ですら、私達は、そこにいる誰もが「通行人らしく」振る舞うことを前提としており、相手の立場から言えば、その人が教師として、親兄弟として、隣人としてあるいは通行人として振る舞っているのは、私がそれに応じた適切な振る舞いをすることを前提しているからでもあるだろう。「社会とは、その構成要素の相互の協調、概して相互の従属関係を意味している」(DS, 22) のであり、「責務は、社会の構成要素が相互に及ぼしあう圧力を表している」(DS, 53) のである。さて、ある主体が一定の役割・位置において責務を果たすことは、同じ共同体に属する他の全成員がそれぞれの役割・位置においてそれぞれの責務を果たすことを前提としている、というのであれば、どの責務も他の全ての責務の全体を背景として成り立っている、ということになるだろう。ある共同体に属し、その中で一定の位置を占めることは、その共同体のルールの全体を受け容れ、それに則って行動すること——他の人々もまたそれぞれの位置において責務を果たすことを暗黙の内に想定すること——なのである。

こうして、社会によって要請されている責務は相互に関係しあうことになる。——私の社会的な役割とは、私がその役割において果たすべき責務の総体に他ならない。言い換えれば、どの個別の責務も、その責務に従って行為する主体を共同体内部のある一定の位置に位置付けることに関わりを持っている。そしてその位置は、共同体全体の構成の中で、すなわちその共同体に属する全ての主体が織り成す多様な位置関係の中で決まっているのであるから、その役割を担うことによって課せられるどの責務も、その他の全責務を背景として、つま

り、関係しあっている全責務の一部として、存在している、ということになるのである。

このことから、責務の力が強大であることの理由もまた明らかとなる。確かに、責務に従っているときは言うまでもなく、その責務に背くときですら、「私達は、累積された諸々の部分的責務の集塊のことをはっきりと考えたりはしない」(DS, 3)。しかしそうだとしても、責務に逆らおうとするとき、私達はその責務が持つ力の大きさをはっきりと感じるだろう。それは、どの責務も、ある共同体の利益——私がそこに属しており、そこに属することで私の社会的位置・安寧が保たれているような共同体の利益——をそれぞれの仕方で代表し、そのことによって「社会の生命力の全体を表現している」(DS, 3) からなのである。どんなに些細な責務であれ、それが守られることに、多かれ少なかれ社会の存続がかかっており、ひいてはその社会の中で生きる私の存続がかかっている。ここに、責務の力の強大さの起源がある。

D. まとめ　閉じた道徳の構造と力学

複数の自由意志を、相互に協調・従属させるような仕方でほとんど無意識の内に動かし、そのことによって役割関係の総体としての共同体を作り上げるような、相互に関係しあう社会的習慣＝責務の総体、これが「閉じた道徳」と呼ばれるものである。そうした習慣は、それに従っている限りはほとんどその力を感じさせないだろう。しかし、それらは相互に関係しあっているがゆえに、それぞれがそれぞれの仕方で、共同体の利益、つまりは共同体が存続しようとする力を代表している。それゆえ、ある習慣から外れて行動しようとするならば、たとえそれが個別の些細な習慣であったとしても、その習慣は、背後に控える潜在的な社会とともに「かくのごとくに行為せよ」と命じてくるのである。——社会生活において、そうした「責務の力」は、まさに「社会的役割」によって体現されることになる。背後に潜在的に社会全体の力を感じさせつつ、あるいは感じつつ、相互に習慣的に指図しあう複数の自由意志、社会からの「委任」(DS, 1) によって相互にほとんど無意識の内に「圧力」(DS, 29) をかけ規制しあう複数の自由意志、これが、自由な存在者達が構成する有機体、すなわち「閉じた社会」である[9]。

3．自動性としての道徳に内在しているあるメカニズムについて

以上が『二源泉』における「閉じた道徳」論の基本的な構図である。最後に、本稿が先程用意しておいた「自動性の哲学としてのベルクソニスム」という補助線をもう一度辿り直しつつ、この「道徳についての自動性の哲学」のさらなる理論的な展開を試みて、本稿の結びとしたい。

この「道徳についての自動性の哲学」に、『直接与件』における「自動性の哲学」の見地を援用するならば、「習慣として働く責務」の影響は私達の自己把握にまで及ぶことになる。――『直接与件』の中心的テーゼの一つは次のようなものであった。「自我そのものの諸状態、私達はそれを直接的に把握していると信じているが、それは大抵の場合は外的世界から借りてこられた幾つかの形式を通して覚知されているのではないか［…］」（DI, 167）。社会的に共有されている枠組みを通して自己を把握し、行動することは、「はっきりした輪郭を持った言葉、共通のものを貯えている安定した言葉が、私達の個人的意識の繊細で捉え難い印象を押しつぶすか、少なくともそれを覆い隠してしまう」（DI, 98）ことなのであり、その結果として「私達は私達自身のためよりはむしろ外的世界のために生き［…］自ら行動するよりはむしろ『行動させられている』のだ」（DI, 174）ということになるのである。こうして、社会が要求することをしか欲望せず、社会が予想しうる範囲においてしか欲望しないような主体、『二源泉』の言葉で言えば、その欲望に至るまで「社会化」（DS, 91）された主体が成立する。

ここに、先に責務を「習慣」として規定する際に問題となった「習慣の習慣性」という論点を、すなわち『物質と記憶』における「自動性の哲学」を、もう一度結び合わせてみよう。――そこには次のようなテーゼがあった。「習慣とは、その起源を顕わにするようなしるしをほとんど持たず、それゆえに生得的なものだと信じることすらできるようなものである。」習慣は、自動的に働くがゆえに、それにまつわる記憶をほとんど思い起こさせないであろうし、習慣を用いるたびにその習得過程を想起していたのでは習慣は習慣として役立たない以上、そうした「起源の忘却」こそが、習慣が習慣たりうるための、そしてそ

れが主体の能力と見做されるようになるための条件をなしている、とすら言うことができるだろう。「閉じた道徳」に則して言うならば、これは以下のような事態を指すことになる。「自然的な不服従」(DS, 13) あるいは生得的エゴイズムを「教育」(ibid.) を通じて矯正され社会化された自我は、自らが道徳を身に付けた過程を忘却する、まさにそのことによって、その道徳をあるいは生得的・「自然的 naturel」(DS, 12) なものとみなし、あるいは自らの能動性・自発性に由来するものとして捉えるようになる。起源の忘却によって、見かけ上の自発性を感じさせ、あたかも生得的であるかのようになること。これは、閉じた道徳が自動的であることの、おそらくは必然的な帰結である。そしてまた、こうした段階を経ることによってこそ、閉じた道徳はその力を十全に発揮するようになるであろう。

つまり、自動性としての道徳は、自動性であることそのことによって、それ自体の内に、自らの姿を幾重もの仕方で忘却させ、自らの力を増幅させる、そうした機制を内在させているのである。——第一に、自動的に働くことによって、働いていることを忘れさせる。第二に、私達のものの見方を規定することによって、自明性を身に纏う。第三に、習得されたものであるというしるしをそれ自体の内にはとどめないことによって、それに動かされている主体に純粋な能動性・自発性を感じさせる。この三つの要素は、それぞれがそれぞれに補いあい強めあうことによって、道徳規範の拘束力を増大させ、道徳に「正当性」あるいは「正統性」といった属性を——最終的には「必然性」をも——付与することになるだろう。

ベルクソン自身はそれとして主題的に論じているわけではないが、おそらく「自動性としての道徳」の内にはこうしたメカニズムが潜んでいる。「閉じた道徳」論が示唆しているこのメカニズムを更に分析することは、私達が日々体験している様々な道徳的事象——例えば道徳的価値の生成、また例えば反道徳的な行為・性格が「異常性」という名の下に分類されていく過程、あるいはまた、道徳がときとして帯びることになる暴力性・独善性・狂信性——について考察するための、重要な視座を提供してくれることになるであろう。

注

1）1891-1893年に行われたとされる「道徳論講義」(*Cours II*, PUF, 1992) において既にこうした視点は明確に打ち出されている。そこでは、私達を行為へと促す「力」(pp.54, 58, 74 *et passim.*) ならびにその力を被ることとしての「責務感」(pp.51, 65, 101 *et passim.*) が中心的なテーマとなっており、それを様々な道徳論がどう説明してきたのか、が講義の一つの軸をなしている。

2）「閉じた道徳」における「力」と道徳的「べき」との関係については、より正確には次のように言うべきであろう。普段はそれとして現象することなしに私達を行為へと導いているが、それに逆らおうとする者に対しては道徳的「べき」として現象するような力、と。

3）そうした限定ゆえ、以下で取り出されることになる条件は、一般に「道徳」と呼ばれているもののある一面についてのみ当て嵌まるものに過ぎないであろう。しかし、私達が日常従っている道徳には、本稿が扱うような自動的な要素もまた含まれているということ、そして、そのようにして一面だけを集中的に考察することで初めて見えてくるような性質を道徳は持っているであろうということ(そうした性質をはっきりと取り出すことが本稿の第二節と第三節の課題である)、このこともまた確かなことであると思われる。

4）『二源泉』については話は些か微妙である。この問題については以下を参照。石井敏夫、「ベルクソンにおける持続とその彼方」、『実存思想論集Ⅸ』、理想社, 1994, pp.129-145.

5）閉じた道徳と開いた道徳の混在についてはDS, 48 (des échanges réciproques), 85-86(s'entremêler, se compénétrer), 98(le caractère mixte) を、閉じた道徳と開いた道徳の図式性についてはDS, 19(schématique), 29(la limite), 48(les deux extrémités)を参照。

6）ここに『直接与件』の「表層の自我」と『二源泉』の「社会的自我」の違いがある。『直接与件』は既に、社会や言語が提供する定型に従って行動する自我を「表層の自我」という形象の下に論じていた。従って『二源泉』の「社会的自我」は『直接与件』の「表層の自我」の反復に過ぎないとも思われるであろう。しかし「表層の自我」論において問題とされていたのは「予め用意されている行動の定型」一般であって、その定型が社会的に共有されているか否かはここでは二次的な問題に過ぎない。確かに『直接与件』はそうした定型性を「社会」や「言語」の名の下に語りはする (DI, 96, 99, 102, 126 *et passim.*)。しかし、純粋に孤独な生もまた「表層の自我」の生でありうるといった想定 (cf. DI, 102-103) からも、事実上共有されているか否かは『直接与件』においては本質的な問題ではないことは明らかだろう。そこで問題になっているのは、言わば「権利上」共有可能となってしまっている行動の定型性なのである。では、そうした定型が実際に社会的に共有され、社会の維持のために必要なものであ

る場合、どのようなことが生じるのか。これが『二源泉』の「社会的自我」論が扱う問題なのであって、そこに私達は、単に反復であるにはとどまらない数多くの帰結を見出すことになるだろう。

7）この表現を社会と個人に当て嵌めることに違和感がある――諸個人は決して「社会のために」のみ活動しているわけではない――ならば、次のように書き換えることもできる。「諸部分は、自らの属している全体の存続を目指すことを通じてしか、自己の存続を確保できない」あるいは「諸部分の活動は、結果的には、自らが属している全体の存続を目指してしまっている。」

8）この「組織化」とは「ある主体が共同体へと組み込まれること」に他ならない。この「組織化」についての考察は、私達はいかにして共同体へと組み込まれるのか、換言すれば、私達はいかにして道徳化されるのか、という問題についての興味深い視点を与えてくれるだろう。しかし、その問題についての考察は他日に譲らざるをえない。

9）「閉じた道徳」論の理論的な完成には、実際には大きく言ってあと二つの作業が必要となる。第一に、「社会的自我」が私達の生に与える「均衡・安定」（*cf.* DS, 7-8）と「活力」（DS, 8）についての記述（DS, 6-9, 小見出し「社会の中の個人」）の理論的再構成。第二に、「社会的自我と個人的自我の間の擾乱」としての「精神的苦悶」（DS, 10）についての記述、すなわち「良心」（*ibid.*）の一つの起源についての記述（DS, 10-12, 小見出し「個人の中の社会」）の理論的再構成。この二つの作業を俟って初めて「閉じた道徳」論は完全なものとなるだろう。この二つの作業は今後の課題として残る。

なお、本稿がその否定的な側面を些かばかり強調することになった、この「閉じた道徳」は、暫定的なものとしてではあれ、社会秩序維持機構としての積極的な役割を担っている。その暫定性・不完全性を「開いた道徳」が補い、拡張させるわけである。「憧れの方は、厳格な責務の形を取って固まろうとする。厳格な責務の方では、憧れを包み込んで大きくなり、拡張しようとする。」（DS, 64）

Sur la morale automatique

Tatsuya MURAYAMA

Penseur de la durée ou de la liberté, Bergson a néanmoins élaboré, au cours du développement de sa philosophie, une philosophie de l'«automatisme». Aussi dans *Les deux sources*, où il a traité des problèmes de la morale, peut-on trouver des descriptions

abondantes sur l'automatisme, qui y est appelé la morale close. Cet article essaie, premièrement, de mettre la structure et la mécanique de la morale close en relief, et puis, de prolonger la théorie de la morale close du point de vue de la philosophie de l'automatisme.

「神の死」とジョルジュ・バタイユにおける体験の思想

岩野　卓司

神の死とはいったい何であろうか。神が死ぬとはどういう事態をさすのであろうか。その震源地はさしあたり、１９世紀の後半、ドイツの哲学者ニーチェに求められるであろう。そして、ニーチェ以降、数多くの思想家がこの「神の死」という事柄に刺激を受け、様々な独自の解釈を展開している。ハイデッガー、クロソフスキー、ブランショ、フーコー等々。彼らの多くが、「神の死」を思索の新しいあり方、新しい時代を切り開くことと結びつけている。

恐らく、バタイユも「神の死」を考え抜くことで独自の思想を展開していった一人であろう。１９３６年から３９年にかけて、雑誌『アセファル』に掲載された論文等で、彼はニーチェの「神の死」のコンセプトから出発して、宗教、政治、共同体について様々な構想を発表している。また、１９４３年の『内的体験』を皮切りとした一連の「無神学」の著作群では、思索をさらに神学的に深め、「神の死」も「新しい神秘神学」の起点となる事件と解釈している。

それでは、バタイユはどのように「神の死」を考えたのであろうか。あるいは、この「死」によって何を考えさせられたのであろうか。ここでは「神の死」の思索がより完成された形で現れる『内的体験』を取り上げながら論じていくことにする。

１）神秘体験と転倒の論理

『内的体験』では、その第４部「刑苦への追伸」の末尾を飾るのが、このニーチェの「神の死」である。そこでバタイユは『華やぐ智慧』の「狂人」の断章

に独自の注釈を施している。この第4部のタイトルには括弧つきで「新しい神秘神学」と添え書きされている。この「神学」は、聖書や教会のような外在する権威に頼らずに神秘体験自身をその内側からあるがままに考えていこうとする内的体験の思想を表すものである。それは後に「無神学」というタームでバタイユが指し示すものに他ならない。だから、『華やぐ智慧』のニーチェの言葉は、「無神学」の発想においても出発点の一つになるものなのではないのだろうか。

こういう訳なので、ニーチェの「狂人」の断章は、バタイユにおける「神の死」を考えるための、最も重要なファクターの一つと言える。『内的体験』では、ニーチェの文の一部を削除したり、一部を大文字にしたりして改変を加えているが、この引用の仕方にまずもってバタイユの「神の死」解釈の特色が現れているのではなかろうか。引用してみよう。

> 白昼にランプを灯し、「俺は神を探している、俺は神を探している！」と止めどもなく叫びながら大広場を走り始めたこの狂人の話を諸君は聞いたことがあるか。そこに集まっていた多くの者たちは神を信じていない輩だったから、どっと爆笑をひきおこした。ある者は、どこかに置き忘れでもしたのかい、と言い、別の者は、子供のように迷子になったのかい、と言った。彼らはこのように言い、内輪で笑っていた。狂人は彼らの真中に飛び込み、射るようなまなざしで見据え、叫んだ。「神がどこに行ったんだって。俺がお前らに言ってやろう。俺たちが神を殺したんだ。お前らと俺とでな！俺たちはみな神の殺害者なのだ！」
>
> ――しかし、どのようにして俺たちはそれをやってのけたのか。どのようにして海の水を汲み尽くすことかできたのか。地平線全体を拭い去るために誰が俺たちにスポンジを与えたのか。この地球を太陽から切り離したとき、俺たちは何をしたのか。今や地球はいったいどこへ向かうのか。俺たちはどこに向かうのか。あらゆる太陽から遠く離れるのか。俺たちは絶えず落ちつづけるのではないのか。後ろに、横に、前に、あらゆる方向にか。なおも高きものと低きものが存在するのか。終わりなき無のなかで俺たちは偶然へと向かうのか。俺たちは空虚な空間の息吹のなかにいるの

ではないのか。ますます寒くなっているのではないのか。夜が絶えず訪れるのでないのか。ますます夜になっていくのではないのか。白昼にランプをつける必要があるのではないのか。神を埋葬する墓堀人たちのばか騒ぎがなにも耳に入らないのか。神の腐敗を俺たちは何も感じないのか。

――というのも、神々もまた腐るからな！　神は死んだ！　神は死んだままなのだ！　そして、俺たちが神を殺したのだ！　殺害者中の殺害者である俺たちは、どのように自分を慰めたらよいのであろう。世界が所有していた最も聖なるものが、俺たちの匕首で血を流したのだ。誰が俺たちからこの血を洗い流してくれるのだろうか。俺たちはいかなる水で清められることができようか。いかなる贖罪の祭りを、いかなる聖なる競技を案出すべきなのか。この行為の偉大さは俺たちにとって余りに大きすぎないのか。この行為にふさわしく見えるには、俺たち自身、神々になる義務があるのではないのか。

――これほど偉大な行為は嘗て一度も存在しなかった。俺たちの後に生まれる者たちは、俺たちのおかげで、今まで嘗てあった歴史のどれよりも気高い歴史に属することになるであろう。（V,p. 175-176[1].）

これが引用された件全体であるが、ニーチェのオリジナルと比べると二通りの仕方で変形が施されている。ひとつは原文における最後の部分の削除であり、もうひとつは引用の末尾の大文字による強調（訳文では太字）である。まず削除された部分であるが、それは狂人が自分の早すぎた到来を嘆いている件である。人々は神殺しをやってのけたのに、この事実をまだ知らない。かくて、狂人は教会で神のレクイエムを歌って追い出され、教会が神の墓標でなければ何なのだと一人ごちる。この件はなぜ引用から排除されたのであろうか。それは、神殺しは充分に時宜をえており狂人の到来は早過ぎないというバタイユの認識があるからではないのだろうか。そして、このことは嘗てない「偉大な行為」の下りの強調に結びついている。そこでは、神を殺したことで新しい歴史が開かれる事態が問題なのだ。言い換えれば、この断章でニーチェが提起していること、つまり人々が神への信仰心を失ってしまったのにそれに気づいていないということが重要なのではなく、神を殺す行為そのものがバタイユの関

心の対象なのだ。

この変形は彼の解釈に反映している。というのも、バタイユは「神の死」をシルバプラナ湖畔での体験に結び付けているからである。晩年の自伝『この人を見よ』によれば、スイスのズルライ村の近くにあるこの湖畔のほとりでニーチェはある恍惚体験に襲われる。これはツァラトゥストラの懐胎につながる永劫回帰の思想の到来と彼自身が述べている体験であるが、バタイユはこう解説する。「永劫回帰についてのよく知られる幻影を持ったとき、強い感情にとらえられて、ニーチェは笑うとともに震えだした。彼は余りに泣いてしまった。それは歓喜の涙であった。彼はシルバプラナ湖畔にある森を通り抜け、『ズルライから遠からぬところにある、ピラミッドの形でそそりたつ巨大な岩の塊の近くで』、立ち止まった。」(V,p. 177[2].) そして、ニーチェのこの告白を踏まえながらも、バタイユは湖畔のほとりの体験を「神の死」に結びつける。神を殺したから、体験が訪れたわけなのである。永劫回帰の着想の源ともいえる恍惚体験は、実は「神殺し」の体験なのだ。曰く、「[- - -] 神が死んだということ、彼自身が神を殺したということを理解した日に、彼は、失神しなければ見ることのできないものを、初めて見たのだ。」(V,p. 178.) ニーチェはそんなことを一言も述べていないが、バタイユの視座からでは、シルバプラナ湖畔での恍惚体験は「神殺し」のそれに他ならない。だから、彼は永劫回帰という時間表象にすら疑念を抱き、次のように語っている。「でも、彼が見た対象、つまり、笑わせかつ震えさせるものは、回帰ではない (時間ですらない)。回帰が裸にするもの、事物の不可能な底なのだ。そして、この底は、あるやり方で到達しようと、別のやりかたでそうしようと、常に同じものなのだ。というのも、それは夜であり、見つけた途端に、失神せざる (熱がでるまで興奮し、恍惚にわが身を失い、泣かざる) をえないのだ。」(V,p. 177-178.) ここでは「回帰」それ自体は重視されていない。永劫回帰の体験は、ニーチェ自身の解釈を大きく逸脱して、「不可能なもの」や「夜」に到達する恍惚体験としてのみクローズアップされているのだ。このように、「神の死」がもたらしたものは、一つの神秘体験なのである。ニーチェは神を殺すことによって、この体験に到達することができたのである。

バタイユの解釈における「神の死」のもうひとつの重要な特徴は、供犠を通

しての秩序の転倒という点にある。神を殺すということは、自分を産み出したものを殺し自分がそれに取って代わるということなのだ。ニーチェの「狂人」の断章を引用した後で、バタイユはこう語っている。

> その狂気、誇大妄想が人間を神の喉もとに投げやるのだ。[- - -]／[- - -]結局、生命なき目ですべてを見て、神になる必要があった。(V,p. 177.)

被造物である人間が神になるのである。「神の死」について詳しく語られるのは『内的体験』第四部「刑苦への追伸」の中の「ニーチェ」という章であるが、この章は神殺しの歴史的な必然性について述べられた前半とこの行為自身が語られている後半とに分断されている。しかも、その間に「ポエジーとマルセル・プルーストについての余談」と題される文章を差し挟んでいる。このポエジー論とプルースト論こそが、神殺しのもっている供犠としての性格と秩序の転倒を浮かび上がらせているのだ。この類似性の故に、それは「神の死」の導入部の役割を果たしている。バタイユはプルーストの『失われた時を求めて』について語りながら、作品のなかのある「運動」を問題にして、こう述べている。「[- - -]子供たちによるラ・ベルマの殺害、次に作品による作者の殺害が完成させるこの運動について最も奇妙なことは、それがポエジーの秘密を含んでいるということである。」(V,p. 169.) バタイユにとって、ポエジーは「言葉の供犠 (sacrifice)」であり、言語を有用性の連関から引き抜き、聖別する (consacrer) ものなのである。(V,p. 156-15.) だから、この「運動」では、ポエジーを通しての「供犠」の「秘密」がさらけだされるわけである。

「子供たちによるラ・ベルマの殺害」は『失われた時』の中の一挿話である。死の病に犯されていた往年の大女優ラ・ベルマは、稼ぎがないくせに贅沢好きな娘夫婦のために、病躯をおして舞台にたつが、娘たちはせっかくの稼ぎを濫費してしまうので、その度毎に無理をして自分の死期を早めてしまう。しかも、母親が主催する茶話会に人が集まらないのに、ラシェルという女優がゲルマント邸で行う朗読会は盛況である。娘夫婦は母の会をほったらかしにして彼女の軽蔑する女優の会に出席して、なおさら母の死期を早めてしまう。『失われた時』の話者はここに娘夫婦のエゴイズムを見て、その原因を子供に悪影響を及

ぼした女優生活の欺瞞に求めるが、バタイユはさらに一歩すすめてラ・ベルマの死を「殺害」と解釈しようとする。もちろん、娘夫婦は意図的に母親を殺害したわけではない。無意識のレヴェルでの殺意と殺害なのだ。(V,p. 169[3].)「作品による作者の殺害」に関しては、『失われた時』の最終巻の後半における、ゲルマント大公夫人による午後のお茶会の情景が問題になる。バタイユはさらに午後のお茶会に招待されながら来られなかった人々についての下りを引用し、病で来られない人たちはプルースト自身の肖像だと断じている。作品を書きながら健康を蝕みプルーストが死んでいったという事実を想起しているのであろう。作品は作者を死に至らせるものである。のみならず、作者は自分が書きながら死んでいく様をここで描いているのである。書くことは死ぬことなのだ。バタイユの視点からは、肉体の崩壊や死の描写は弱りゆくプルースト自身のイメージに他ならない。(V,p. 174-175[4].)

この二つにおいて何が問題になっているのであろうか。何が「子供たちによるラ・ベルマの殺害」と「作品による作者の殺害」とを結びつけているのだろうか。それは親殺しに他ならない。つまり、産み出されたものによる産み出したものの殺害である。ここに「ポエジーの秘密」があるのだ。この殺害は『アセファル』でみられた父殺しのテーマを継承したものと言えよう。(I,p.483.)もちろん、ラ・ベルマは女性であり、その意味で母殺しが問題になっているのである。しかし、この親子関係においては、父親は常に不在であり、彼女自身が娘夫婦を養っており、父親の役割を演じていた。だから、ラ・ベルマも母親であるとは言え、父親のかわりとも言うべき存在でもあるのではなかろうか。この母殺しの中にも同時に父殺しの側面を見るべきであろう。また、作者と作品の関係も、神と被造物の関係になぞらえられるであろう。Auteur は auteur とアナロジーの関係にあるのだ。神がその作品である世界や被造物を創造したように、文学作品の作者は作品を創造するのである。だから、作品が作者を殺す限り、神殺しのアナロジーとしての父殺しの性格が読み取れるであろう。このように「言葉の供犠」たるポエジーの秘密は、親殺し、つまり産み出された者による産み出した者の殺害なのだ。

そして、この殺害の究極に神の殺害が位置付けられる。プルーストについての余談をニーチェという章の間に挟んだのも、ポエジーという供犠における親

殺しが最終的に神の殺害にまで至ることを示すためである。バタイユはニーチェの『善悪の彼岸』を引いている。

> 神を無への供犠に捧げること――最後の残酷さのこの逆説的な神秘は、台頭する我々の世代に取っておかれていたのだ。我々は皆そのことについて何かを既に知っている。(V,p. 152[5].)

供犠は人類にとって不可欠なものである。というのも、宗教的残酷が人類の歴史を支配しているからである。この残酷さがエスカレートして最後には神の供犠にまで至るのだ。その結果、神という万物を産み出した存在の殺害の故に、親殺しも最終的な局面を迎えることになる。かくて神学的な秩序は転倒されることになるのだ。

2）転倒の変質――生と死の概念に沿って

以上のように、「神の死」における、転倒の論理は明白である。それは広い意味での父殺し（あるいは、親殺し）の論理である。しかし、こういった転倒の論理は、見かけの過激さにもかかわらず二項対立のシステムそのものを温存している。父から子、神から人間、作者から作品、産み出したものから産み出されたものへと価値が転換されているだけだからである。その限りで神学―形而上学の伝承を裏返しの形で追認するものと言えよう。しかしながら、バタイユの作品の孕む様々な層を慎重に調べていくと、そこにはこの二項対立に収まらないものが生起しているのが分る。

まず、ニーチェの神殺しが「悲劇」になぞらえられていることに注意しよう。バタイユはこう語る、「[- - -] この叫び、最後に爆発した狂気は、古い悲劇のように、幕が降りると舞台全体が死者で覆われる供犠の血以外の何なのであろう」(V., p. 177.)、と。神の供犠は悲劇的である。とはいえ、この悲劇は複雑である。この供犠においてはその対象ばかりでなく、それを実行する主体のほうも崩壊するからである。

我々が遂行する供犠は次の点で別のものと区別される。供犠を執行する者自身が、自分の振り下ろす一撃にやられる。その犠牲者とともに、彼も倒れ気を失う。(V,p. 176.)

神の供犠は普通の供犠とは異なる。それは供犠執行者が生き残るような供犠ではない。通常の供犠は、捧げられる人間や動物や植物が殺される。供犠を執り行う者たちは生き延びるのである。しかし、供犠がエスカレートしていくと供犠の対象ばかりでなく、その主体も破壊されるようになる。ポエジーにおける、作品による作者の殺害はその典型であろう。エスカレートした供犠はその主体まで巻きこんでしまうのである。『内的体験』で最後の＝究極の(dernier)供犠と位置づけられた神殺しは、神のみならず殺す者のほうも同時に倒れるのである。言い換えれば、神を供犠に捧げる体験はまたその執行者の自殺でもあるのだ。もちろん、この神殺しによって人間は神に取って代わるのである。だが、事態はそれほど単純ではない。テキストに多くの撞着表現があることに注意を向けてみよう。例えば、バタイユは次のよう語る。

失神するときこそ私は跳躍する。このとき、世界の真実らしさにいたるまで消え去る。結局、生命なき目ですべてを見て、神になる必要があった。そうでなければ、私たちは没落するということがどういうことであるか、もはや何も知らないということがどういうことであるか、知りえないであろう。(V,p. 177、強調は引用者。)

「神になる」とか「生命なき目ですべてを見」るという表現によって、神に取って代わることが語られている反面、神を殺した者は「もはや何も知らない」とも言われている。また、「失神するときにこそ私は跳躍する」と述べつつも、同時にこれが「没落する」ことだとも言う。ここでは父殺しとその贖罪が同時に生じているのではないのだろうか。神を殺してそれに取って代わることは、また同時にその罪の償いをする自己処罰を伴わざるを得ない。だから、神になることと自己破壊は二重化しているのである。言い換えれば、神を殺すことは確かに父殺しと秩序の転倒を意味するのだが、それは同時に自己処罰を通して

の子殺しと逆転倒によって裏打ちされてもいるのだ。この神殺しでは勝利と敗北の二重性が微妙に浮き彫りにされている。

しかし、神殺しは本当に神の終末と呼べるものなのであろうか。神が死んでしまうとどうなるのであろうか。ニーチェが『ツァラトゥストラ』で予言しているように、人間は超人になるのだろうか。バタイユはそうは解釈しない。彼の考えでは、「神殺し」の実践の結果は、新しい神秘体験であり、「新しい神秘神学」の歴史の開始であるのだ。だがそうすると、神殺しは一回的な事件ではなく、何度も反復可能な体験となるのではなかろうか。

> 永劫回帰についてのよく知られる幻影を持ったとき、強い感情にとらえられて、ニーチェは笑うとともに震えだした。彼は余りに泣いてしまった。それは歓喜の涙であった。彼はシルバプラナ湖畔にある森を通り抜け、「ズルライから遠からぬところにある、ピラミッドの形でそそりたつ巨大な岩の塊の近くで」、立ち止まった。私自身湖のほとりに到達する姿を思い描いてみる、そう思い描きながら私は泣き出す。永劫回帰の観念の中に私を感動させうるなにかを見つけたからではない。[- - -]でも、彼が見た対象、つまり、笑わせかつ震えさせるものは、回帰ではない（時間ですらない）。回帰が裸にするもの、事物の不可能な底なのだ。そして、この底は、あるやり方で到達しようと、別のやりかたでそうしようと、常に同じものなのだ。というのも、それは夜であり、見つけた途端に、失神せざる（熱がでるまで興奮し、恍惚にわが身を失い、泣かざる）をえないのだ。（V,p. 177-178. 強調は引用者。）

バタイユのアプローチの仕方は経験的である。ニーチェの永劫回帰の体験なるものを、彼は頭の中で思い描きながら追体験している。そこから彼が体得したことは、永劫回帰という知的な観念が恍惚体験の原因ではないということである。そうではなく、神を殺して恍惚の体験に至ったのである。バタイユ自身も想像上の追体験をすることで同じ恍惚を共有している。このことは何を意味しているのであろうか。それは、「神の死」による神秘体験が反復可能ということである。神の供犠は一回的な事件ではない。ニーチェと同じように神を殺す

ことで、この体験は、原理上、あらゆる人にいつどこであろうとも開かれているのである。ちょうど、キリスト教徒がミサでキリストの十字架を繰り返し模倣することで強い感情にとらえられるのと同じように、神の供犠による恍惚の体験は繰り返すことができるのである。だから、バタイユは「新しい神秘神学」を構想することができ、体験の方法について語ることができるのだ。

このように、「神の死」による恍惚体験もそれに基づく「新しい神秘神学」もこの反復可能性によって支えられている。でも逆に言えば、これは神の延命とも言えるのではなかろうか。というのも、神殺しには神は必要だからだ。神が繰り返し殺されうるのは、神が繰り返し甦りうるからである。供犠のたび毎に、神は殺されるために現れざるをえないのだ。神の供犠が無限に反復可能である限り、神の死には終わりはない。神の死が逆に神の生を求めているのだ。ここに、この供犠の反復の終わりなき可能性が見出されるであろう。終末は常に終わりなきものなのである。

このことは供犠執行者の死についても言える。彼の死も言わば「小さな死」である。恍惚であり失神なのだ。倒れた執行者は再び甦るのであるから、神殺しの体験は反復可能なのだ。こういったことから「神の死」の体験の演劇性について指摘することができるであろう。この体験を供犠と解釈し、供犠の歴史のなかに組み入れることによって、体験の儀式性、演劇性は一段と強調されることになる。『内的体験』では、体験の供犠としての演劇性が強く主張され、こう述べられている。「[- - -] 犠牲が捧げられるとき、どの供犠も演劇化の強い点を示す。もし演劇化するすべをもたないのなら、我々は自分自身の外に出ることはできないだろう。」(V,p. 23.) このように、演劇化は体験の方法なのである。バタイユの念頭にあるのは、イエスの十字架をキリスト教徒たちが思い描くことで、体験へと赴いたという事実であろう。これを彼は演劇化と規定するのである。だから、イエズス会の始祖であるイグナス・ロヨラの『霊操』も演劇化として解釈する。『霊操』では、イエスの生涯を思い描くことが修行の一環となっているが、この想像も演劇化なのである。(V,p. 26.) 彼にとって、神秘体験はひとつの演劇空間に他ならない。それ故、そこで繰り広げられる死も演技の死なのだ。

しかし、それは死のもっている本質的な演劇性なのではなかろうか。死につ

いて認識したり考えたり体験したりするとき、どうしてもそこには虚構性が伴わざるをえない。我々は他人の死や自分の死について考えてみることはできるが、自分の死を体験することはできない。我々が死につつあるとき、なおも生きており、死はまだ訪れてはいない。だから、死について語るとき、どうしてもそこにはある種の嘘が介在するのだ。戦後『クリティック』誌に発表された「ヘーゲル、死と供犠」という論文の中で、バタイユは死と演劇性との関係についてこう語っている。「死を知るのにごまかし、つまり見世物なしですませることはできない。/この困難は見世物、一般的には上演＝再現（*représentation*）の必要性を告知している。その繰り返しがなければ、動物たちが明らかにそうであるように、私たちは死と無縁であり，死に対し無知のままであるかもしれない。」（XII,p.337.）つまり、死についての認識は根本的にごまかしなのである。他人の死とのアナロジーあるいは自分の死の想像によって得られる認識なのである。だから、神の供犠とそれによる執行者の自殺も演劇空間において行われるが、そうであるが故に死が虚構を通してしか接近できない事実を模範的に暴いている。アヴィラのテレサの「死なずに死ぬ」をはじめとする多くの死の表現で内的体験の恍惚をバタイユは表現しようとするが、体験の死は生きられた死、生としての死に他ならない。つまり、反復可能な死なのである。もちろん、内的体験の死は生の終焉としての死とは異なる。恍惚は死とはまったく関係ないし、バタイユは独断的に死をそこに見出している、と指摘することもできよう。しかし、非 - 知についての講演の一つでバタイユは敢えてそこに死との連関を見ようとする。

> 私の発表の後、ジャン・ヴァールが死と思考の死とを区別しなければならないと述べたのはまことに当を得ている。本当に私はそれらを完全に混同しているようだ。私の二つの講演のタイトルによるならば、私は死の教えについて語っていることになるが、実際わたしの頭のなかでは、いわゆる死についての教えのみならず、思考の死についての教えが問題なのだ。私は一種の弁証法によって最初の単純な肉体の死から沈むのが思考である第二の死へうつる間違いを犯しているのである。（犯していると言ったのは今でもそれに固執しているからだ。）（VIII,p.204. 強調は引用者。）

生と死の二項対立にこだわるならば、死と思考の死との「混同」は非論理的にみえよう。しかし、バタイユの固執はある重要なことを告げている。それは死の概念の拡張と変質である。死は必ずしも生の終焉ではないのだ。つまり、終焉として反復可能なものなのである。神の死であれ、体験者の死であれ、これを死と名づけることで死は反復可能になる。だから、死は一回的な事件として解釈されてはいない。この拡張された概念は生／死という形而上学的な二項対立におさまらないものになっている。通常、我々が語る生の終末としての死はまさに形而上学の伝承に則って考えられているのである。ソクラテスからヘーゲルを経てハイデッガーに至るまで死は哲学者にとって支配すべき対象であるとともに、生の全体が完成する最後と考えられてきた。ところが、バタイユの「混同」と「固執」は形而上学的な思考方法を攪乱している。「死なずに死ぬ」死は生としての死、死としての生に他ならない。生と死の境界はきわめて不確実なものにさらされているのだ。しかも、生としての死はまたその供犠としての性格により演劇性と虚構性をもっている。というより、この死は本質的に演劇的にしか認識できないし、そうであるから反復可能なのだ。そして、生の終末としての死もその対概念である生も、この生としての死がなければ認識することも語ることもできないのである。先程の、「ヘーゲル、死と供犠」の引用をもう一度引けば、反復可能な死なしには、「私たちは死と無縁であり，死に対し無知のままであるかもしれない」のである。逆説的なことだが、拡大し変質した死の概念があるからこそ、通常の死を理解することができるのだ[6]。

「神の死」という神秘体験をめぐるバタイユの思索においては、父なる神を殺すことによる秩序の転倒が語られていた。しかし、その主張にもかかわらず、転倒はそのまま実現されてはいない。神殺しによる人間のヘゲモニーも自死を通して失敗に帰しているし、神の終焉も終わりなき事件となっているのだ。また「死なずに死ぬ」死の演劇性により、死の概念自身が拡張変質し、生と死の境界やそれらの秩序が攪乱されている。二項対立の転倒の主張にもかかわらず、バタイユの著述では転倒自身が変質してしまっているのである。

注

1) バタイユのテクストの引用はすべて *Œuvres complètes*, Gallimard, 1970-1988, 12 vol.によるもの。Cf. F. Nietzsche, *Bd. 4 der Kritischen Studienausgabe*, München ; Berlin ; New York : Deutscher Taschenbuch Verlag ; De Gruyter, 1988, S. 480-482.

2) Id.,*Bd. 6 der Kritischen Studienausgabe*, München ; Berlin ; New York : Deutscher Taschenbuch Verlag ; De Gruyter, 1988, S. 335.

3) Cf. M. Proust, *Le Temps retrouvé, À la recherche du temps perdu VIII*, Paris, Gallimard, folio, 1990, p. 300-304 et p. 318-320.

4) *Ibid.*, p. 213.

5) Cf. F. Nietzsche, *Bd 5 der Kritischen Studienausgabe*, München ; Berlin ; New York : Deutscher Taschenbuch Verlag ; De Gruyter, 1988, S. 74.

6) バタイユの使う観念のシミュラクルとしての性格については、P. Klossowski, « *À* propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *Critique(195-196)*, août-septembre, p. 742sq. を、また、死の擬態性については、湯浅博雄、『バタイユ』、講談社、1997 を、それぞれ参照のこと。これらの先行研究を踏まえながらも、我々はむしろ死の概念の拡大、変質とその一次性を探求している。

La « mort de Dieu » et la pensée empirique de Georges Bataille

Takuji IWANO

La mort de Dieu est un moment primordial de l'athéologie de Bataille. Celui-ci donne au fragment nietzschéen du « fou » dans le *Gai Savoir* une interprétation originale où la conséquence du meurtre de Dieu est l'expérience mystique. On y lit aussi un renversement de l'ordre divin-paternel par la créature-enfant. Ce sacrifice est un effet du désir de l'engendré de tuer l'engendrant, comme Bataille le montre par sa lecture de Proust. Mais ce renversement implique une altération. Le sacrifice de Dieu est répétable en tant qu'une expérience mystique. La fin de Dieu ne finit pas. Cela nous apporte un élargissement et une altération du concept de mort, qui remet en question la frontière métaphysique de la mort et de la vie.

書　　評

名須川学著
『デカルトにおける＜比例＞思想の研究』
（哲学書房、2002年）

本書は、著者が1999年に筑波大学から博士（文学）学位を授与された博士学位論文に、訂正・加筆を施したうえで上梓された、デカルト音楽論を中心とした論考である。

本書の構成は、（1）『音楽提要』（以下『提要』）において、伝統的思惟枠を支配し続けてきた「象徴主義」との断絶が果たされていること、（2）『提要』の内在的論理を浮き彫りにすること、（3）デカルトの一連の思索が、どのようにのちの成熟した形而上学的問題へと発展していったのか、この3点にそれぞれ一部づつを割き、またそれぞれが三章からなるシンメトリックな構成をとる。まずは、書評子なりに重要と思われる箇所を中心に、簡潔な要約を紹介しよう。

第1部：第1章では、『提要』第1章第1段落における＜愉悦＞と＜情念＞に関するデカルトのテーゼが、のちの『情念論』における「悲劇の快」との連続性を想起させることを指摘し、このデカルトの処女作が、完成されたデカルト思想の萌芽を孕んでいるという事実に、注意を喚起する。続く第2章では、ルネサンス魔術との連続性を想起させ、現代の読者を遠ざけてしまうひとつの理由となっている、『提要』冒頭第3段落の「羊の皮と狼の皮」に纏るエピソードの真意を探る。著者によると、ここにあらわれるdispathiaとは、反感（antipathia）という意味ではなく、単に共感（共鳴）しない、という以上の意味を担わない矛盾対当である。それゆえ「太鼓に張られた羊の皮は、別の太鼓で狼の皮が鳴り響いていると、たたかれても鳴ろうとしない」というのは、この「羊の皮と狼の皮」という異質な2つの素材が、それらが異質であるゆえ、物理現象としても心理現象としても共感（共鳴）しない、という意味に過ぎない。ここには、

質の異なったものを、「共感/反感」の理論に頼ることで相互に関係づけようとしたルネサンス自然学を排除し、同質な物質で構成される機械論的自然観が、すでに顔をのぞかせている。第3章では、デカルト音楽論の思惟構造をより的確に理解するための手助けとして、伝統的な音楽理論を紹介し、第2部以降の橋渡しとする。

第2部：第1章で、著者はまず、＜算術比＞と＜快＞に直接的な結びつきを認める合理主義者デカルトという、しばしば美学の分野に見られるように思われる誤解を取り除き、＜算術比＞は＜快＞の必要条件ではあるが、決して必要十分条件ではないこと、そしてこのような理性主義的な側面ばかりでなく、感覚のレベルにおいての中庸性と変化 varietas（音の動き）が＜快＞の条件となっていることを指摘する。またこうした考察を通して、『情念論』における「悲劇の快」と同じ意味で、『提要』においても、感覚のレベルの「協和音の快」と精神のレベルの「音楽的快」という区別が成立していることを示す（p.219）。

第2章では、『提要』4章から12章における音程論を論じて、「数比例」が「緊張（intensio）」という概念によって捉え直されていることに注目する。

音が比例付けられる際にデカルトに特徴的なことは、比例関係として本来捉えられていたオクターヴが、加減演算としても表しうるとデカルトが考えている点にある。著者はこの事態を「音の関係性を一つの実体として捉え」(p.241)ているとみなし、デカルトが比という関係性を連続量として捉えようとしたことを指摘、のちの離散量と連続量を統一的に処理する解析幾何学の方法の萌芽と見る。またこうして、協和音はある種の＜間隔＞として捉えられ、さらにこれを基礎づける intensio が、物理的現象（弦の緊張＝音高）と心理的現象（感覚の緊張）の「はざまにおいて捉えられ」（p.257）ていることを指摘、ここに心身結合の相を見いだす。

第3章は、『提要』3章「リズム論」と12，13章「音楽的運動論（和音の動き）」を、時間論というテーマで、imaginatio と attentio という概念に焦点をあてつつ分析する。それによると、『提要』の「リズム論」における想像力とは、「構成的に対象をとらえ」（p.272）「ある種の潜在的な秩序を幾何学量を組み合わせることを通して現前化する能力」（p.269）であるという。そしてリズム論における想像力の時間論的用法が、われわれの時間認識を基礎づけるとする。

これに対し「音楽的運動論」の場合、想像力は度外視され、注意作用（精神が対象世界の運動変化を知覚するにあたって、その要素間に均衡を与えようとする意志の具体的な現われ（p.300））によって無媒介的に成立している（p.298）。

第3部：ここでは、第2部で明らかにされた『提要』の思惟枠が、『提要』以降の諸著作の内において、どのような形で反映されているかを、実にさまざまな角度から追跡する。第1章では、『規則論』における比例論を、とりわけ建築・絵画の分野における比例論の展開と合わせて検証する。続く第2章では、『世界論』をテーマに取り上げ、デカルトの自然学が「機械論的」であった背景には、人間能力の限界に対する絶望的なまでの自覚があった、という道徳的性格を明るみに出す。そして、第3章「道徳（エートス）のゆくえ」では、『提要』第2章第6命題に遡るデカルト比例論が、単なる数学上の概念ではなく、ボエーティウスの『音楽教程』を介して西欧社会に伝わることになった古典古代の「エートス論」の流れを汲んでいたこと（p.305）を示す。

このように本書は、本来極めて広い学問的射程を持つ音楽思想に正面から取り組み、さらにデカルト研究に固有の哲学的な主題を、科学史・美学史領域をも含んだ観点から再構成した、まさしく学際的な業績である。そしてこれらの諸観点が、結論「デカルト的人間――あるいはムーシカ・フーマーナ――」へと見事に結実してゆく。また、そこで展開されるひとつひとつの議論も、さまざまな領域の文献を、日本にいながらにして可能な範囲で渉猟し、思想史的な理解のみならず、さらに綿密な語義的解釈、さらに場合によっては文体論的な分析まで踏まえて、あらゆる角度から論じ尽くす。中でもとりわけ精彩を放っているのは私見では第2部で、例えば第1章における＜快＞の条件付けを分析する手つきの鮮やかさ、第2章における「音の関係性の実体化」という解釈の新鮮さ、およびこれが解析幾何学の構想へ繋がっていくというその意義の見積もり（ただしこうした思考が、物体即延長のテーゼにも影を落としていると敷衍する箇所（p.261）は、勇み足のように思われるが）など、枚挙にいとまがない。その他の分析もひとつひとつが興味深く、新しい知見に富んだものであり、すべてをこの限られた紙幅で紹介できないのは残念である。それだけに個々の議論の当否に関しては、実際に本書にあたることによって、読者それぞれに検討していただく他はないのだが、ここでは残された字数で、書評子が特に疑義

をもった点を2つ述べておきたい。

第1に、著者が、音楽上の「経験論」(p.232)と呼ぶところの具体的な内容についてである。デカルトは、オクターヴに対し音響学的には協和音の第一の地位を与えるにあたって、弦楽器や管楽器における倍音現象を観察・発見し、それを原理にまで高めることで一般則として定式化する。確かにこれは音楽上の経験主義として注目すべき事態であるが、しかし、デカルトのこうした音楽的経験主義が、ラモーが和声原理を打ち立てる際に、デカルトが与えた影響の中でもっとも重要なものであるという指摘(p.232)には同意しかねる。

確かに、ラモーは倍音を根拠に和声理論を組み立てた。倍音を根拠に置くという点では、ラモーはデカルトを踏襲しているのであるが、このことは同時に、ラモーにおいては、音楽を自然の模倣と考え、美に客観的基準を与えるひとつの理由となる。また、音楽がもつこうした客観性ゆえ、和音と情念の間には自然によって制定された対応関係が認められることにもなる。このようなラモーの模倣論における経験と、デカルトが『提要』において示した音楽上の経験主義的傾向は、問題の位相が大いに異なると言えるのではないだろうか?

第2には、『提要』からの連続性の方を強調するあまり、1630年前後におけるデカルト哲学の転換点に関して、ほとんど通りすがりにしか触れられていないことである。この転換点は音楽論においても認められ、たとえば1630年以前は音高を弦の比例という観点から説明していたのに対し、それ以降は振動数から説明する。こうした転換が、デカルトの思想全般にいかなる影響を及ぼしたのかあるいは及ぼさなかったのかという見積もりは、非常に興味深いテーマであり、本書に数年先立って出版され、本書とともに今後のデカルト音楽論の基本文献になるであろう Van Wymeersch の *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*[1] は、この点をことのほか強調している。

1630年前後の転換に対する配慮の希薄さは、本著が極めて雄大な射程をもつだけになおさらいっそう、単にひとつの視点の欠如というに留まらない。例えば、キー・タームのひとつとして詳細に検討されている imaginatio を例にとってみよう。著者によると、第2部第3章で示されたような「構成的に対象を捉える」想像力の概念は、『規則論』やさらに1630年以降の著作に見いだされ、いわば思索枠の連続性があるという。しかしながら、よしんばデカルト初期思想

に想像力のこうした側面があるとしても、『規則論』以降も視野に入れたデカルト思想全体における想像力の役割を論じるのであれば、やはりデカルト哲学の展開に対する立ち入った考察を期待したくなるのである。

もっともこうした書評子の不満も、あるいは本著の意図からすれば逆に成功しているといえるのかもしれない。というのも、本著の意図は、その書名のとおり、デカルトの＜比例＞思想を明らかにすること、すなわち『提要』に明確な形で現われた比例思想が、どこまでデカルト哲学の内部に深く根を下ろしているか、を示すことにあるからである。実際のところ、『提要』がデカルト思想の始まりとしてどれ程大きな役割を果たしているかを十分認識させてくれる研究は、一部を除いてこれまでほとんど存在しなかったのである。

上で述べたいくつかの不満にも関わらず、全体としては極めて刺激的な好著であることには変わりない。既に述べたように、テーマそのものが非常に広い射程を具えており、そのひとつひとつが実証的な根拠に支えられつつもエピステモロジックな解釈が施されるので、ある時は頷きつつ説得され、またある時は新たなる見方に触発され、またある時は反発を感じたりする、そんな楽しみのある著作である。本著が嚆矢となって、比較的等閑視されてきた感の否めないデカルト音楽論がより多くの研究者の注目を浴び、さらなる研究が積み重ねられることを期待したい。

注1）Brigitte Van Wymeersch, *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*, Mardaga, 1999.

（武田裕紀）

福居　純著

『スピノザ「エチカ」の研究

—「エチカ」読解入門』

（知泉書館、2002年）

独自のデカルト研究の道を歩み築いてきた著者が、その研究を纏め上げた前著『デカルト研究』に続いて、スピノザに転じ、「エチカ」全体の読解を提示しようとしたものであり、「エチカ」の五つの部について、均すと百頁余りずつ、合わせて550頁を超す大冊である。著者はたんに別の哲学者に研究対象を移したのではなく、デカルトの哲学を究極まで徹底させた思索としてスピノザの「エチカ」を考えている（「あとがき」も参照）。したがって、著者自身のうちでの必然の促しによる移行であったにちがいない。そして、デカルト哲学への根源からの批判が狙われているからには、デカルト研究者もこれに応答しなければならないであろう。

「注解」の形式で書かれた「エチカ」研究書としては、古くはレヴィス・ロビンソンのもの(1928年)と、近年ではゲルーの二巻本が代表的である。だが奇しくもどちらも第二部までで終わっている。著者は「エチカ」を、「感情をその固有の論理において追究し、その帰結を極限にまで導こうとする」（「まえがき」）書と規定する。スピノザの感情論を扱ったものとして、日本語で書かれたものなら、たとえば上野修氏の斬新な視角からの論考もある。しかし、「エチカ」の全体をそのように読んだものが過去にあったことを評者は知らない。そこで、著者がどのようにこの読み方を展開するのかということにまず期待を抱いた。読後の考えとしては、みずからへの課題の意味も籠めて、個々の感情を具体的に論じる場合に特有の難しさへの思いを新たにした。それからやはり、古代の感情論との真剣な取り組みを経て、スピノザの感情論をそれと対決させ、その意義を測定することがどうしても必要ではないかと思われた。

冒頭近く、作用原因と自己原因に関するデカルトの考えを述べている中でだが、「『力能』或は『本質』は産出の〈働き〉そのものであって、これを消極的

に〈対象〉という仕方で――〈自己を保存する〉という仕方で――規定してはならぬのである」(9頁) と言われている。このデカルトの志向は、「知性における〈受動〉そのものを〈ひとつの能動〉として捉え直して、知性の働きとして真に支持しようとする努力に他ならない」(68頁) と言う。しかしそれは、コギトの事実を経てア・ポステリオリに、権利上、神について知性と意志の〈絶対的一致〉を語ろうとする試みであったために、被造物の場合と神の場合との間に〈類比〉の関係が避けられない。スピノザはそれが神人同形同性説に結びつくことを見抜いた。神のうちに意志の絶対的非決定性 (無関心の自由) が引き入れられ、神の知解する働きを働きとして支持しない、すなわち、「一方で神が無限に多くの創造可能なものを知解しつつ、他方でそれと同時に、当の創造可能なもののすべてを創造しうるわけではないことを認める」(69頁) ことにつながる (50頁も参照)。著者はデカルトに対するスピノザの対立点の根本をこのように捉えて、デカルトにはあった作用原因と自己原因の区別を斥け、二つを同じ意味に解する (〈原因の一義性〉) 点に「エチカ」の核心を見、ここから全体を読み解こうとしている。これが中心をなす考えの道筋である。

著者の書くものの難しさには定評がある。「難しさ」とは、正しくは、書かれたものが要求する精神の緊張に応じた印象のはずである (寺田透が「ヴァレリーを読むようになってから、やさしいものを読む気がしなくなった」という意味のことを書いていたが、それを言ったものだ)。この意味からは本書では、いきなり読者を躓かせかねない難解な「まえがき」と第Ⅰ部、中でもデカルトを扱った (著者の論考を読んできた者にはすでになじみのある考察かもしれないが) 第二節、それからデカルトに対するスピノザの対立点を導き出す論脈の中に、(十分理解できている自信はないが) そうした難しさを体験できたように思う。著者の考えもデカルトに関する論に一番純乎に表出されている。

中心の考えに戻ろう。〈知解する〉働きを〈対象という仕方で規定〉してはならないのは、それが働きの外に出るようにして〈働き〉を止めて眺めることを意味するからである (32頁)。これに対して、働きを〈働き〉として支持することは、(ア) 作用原因の水平な連鎖のどの項にも神との垂直な原因性を内在させるという仕方で (36-37頁)、(イ) 作用原因を自己原因と解し (38頁)、(ウ) 系列の無限性を支持することだ (49頁他)、と言う (箇条書きの記号は評者による)。

「エチカ」第一部の（したがってまた全体の）中心問題と言っていいものを指摘した洞察であり、（別々に切り離せるかどうかも問題であるけれども）（ア）については評者も同じように考えていた。そこから、働きを〈働き〉として真に支持する形而上学への著者の希求もわかることができた。しかし、以下のことも付け加えなければならない。

神を〈現動的知解者〉（51頁参照）と解することの意味は、「神は自己自身を知解するがままに産出し、かつ当の産出物の一切を知解し、しかもそのような二つの〈知解〉をも産出する」という表現でたびたび現われる（51頁他）。さらに、人間の精神を考察する第Ⅱ部では、「対象の外で対象について知性が観念を繰りひろげるのではなく、知性の内部で対象が観念として繰りひろがるのである」（〈自己開展〉としての「説明」）という言い方になって繰り返される（139頁他）。これらはドゥルーズから借りられた表現であり（29頁注（77）、135頁注（183））、さきの（ア）と（イ）もドゥルーズに由縁をもつ（38頁注（117）、36頁注（114））。あるべき形而上学への著者自身の希求にもかかわらず、こうした依拠の仕方は本書のありようを昏くする面になっていると評者には思われた。

ゲルー、特に多くはドゥルーズの考えが、本書では、要所と思える多くの箇所で、注で頁が指示されるだけで、著者の批評を交えずに引用されており、それはスピノザを論じる冒頭（26頁）から最後にまで亙っている。「強度的・内包的」と「外延的」という、ドゥルーズの書の特徴をなす対語が説明ぬきで導入され（56、59頁）、以後自明のように使われる点や、他にも唐突な印象、違和感をもった箇所は少なくなかった（たとえば124頁注（127）、148頁注（238）、158頁注（278））。こうした倚りかかり方をどうみなすのかということは、本書が「エチカ」の（特に第Ⅲ部以降について）祖述にとどまるのかという問題とともに、その性格を評価する場合に問題にせざるをえない事柄である。寧ろ、読む者一人ひとり、それを判断しなければならないであろう。

ゲルー、ドゥルーズに依拠した記述の中で、スピノザ研究の特殊問題にもなってきたこととかかわる三つの点に触れておく。115頁でドゥルーズに基づいて、「原理的に言うなら、『様態』〔modus〕は属性の変状であり、『様態的変状』〔modificatio〕は実体の変状である」（〔〕内は引用者）と言われているが（109頁、122頁も参照）、テクスト中の使用例からはこのような断定は無理である。

テクストや解釈史への顧慮を経ずに、ドゥルーズの文脈の中での恣意的区別が持ち込まれるのはどういうものであろうか。次に、並行論に関して、ゲルーの分類的解釈を考証ぬきであてはめる論の進め方にやはり疑問をもった(105頁)。三番目に、同様のことはドゥルーズに従った無限様態の解釈（55頁以降)、特に間接無限様態の同定についても言える（59頁注(203)、さらに178頁も参照)。

スピノザ研究者以外には瑣末に思われるかもしれない問題を離れて、評者にとって重要な疑問に移る。これもドゥルーズとつながっているが（57頁注(195))、著者が、本質の存在という形で、本質を持続としての存在と分断していることは、評者の考えと、微妙だが大きな隔たりがあるように思われた。様態であるわれわれの現実の存在を、実体のうちに含まれてあるというその本質と一致させることが「エチカ」ではめざされていると、評者は思うからである。この分断は本書の最後にまで及ぶ。第五部後半で問題になる、精神の永遠な部分と滅びる部分との関係が相対的であるかのように言われていることも（531頁-532頁)、詳しく立ち入る余裕はないが、この把握と関係しているのではないだろうか。

最後に、本誌の別の稿の中で評者自身が問題にしていることと関連する疑問に簡単に触れる。100頁の「身体の観念は身体をわれわれの外部に自体的に在る通りのものとしてわれわれに手渡す」（傍点引用者）という記述は、第二部定理19に関して述べられている「人間精神は人間身体を認識しない」(137頁、「身体」は同じ行にある〈人間身体そのもの〉の意味）ということとあきらかに相容れない。間違っていると思われる前者の根拠として著者は、「真の観念はその観念対象と一致しなければならない」という第一部公理6を引用する（付言しなければならないが、そのあとで書簡64の並行論にかかわる箇所が援用されているけれども、書簡の記述の順序を入れ替えて、スピノザの論旨に副わない意味に誤解されている)。著者の読み方を導いている「現動的知解」を支えるものとして、この公理は重視されている（67頁以降)。だが、いまの箇所の問題は、この公理を神に関してと同じに様態である人間にあてはめたことから起っているのではないか。おそらくそのために著者は、スピノザがこの公理を「外からの呼びかた〔外的特徴〕(denominatio extrinseca)」とみなしていることにも（174頁)、またその174頁と、同じく真理にかかわる152頁の論述との、この公理を

めぐる相違にも、不審を抱かない。「乖離」をそこに読むことは、著者ないしドゥルーズのスピノザ理解からは容認されないのかもしれないが、評者には手放せない糸のように思えるのである。

著者の前著にあったような難しさは本書では薄れている。前著の中でも、初期の論考と書き下ろされた最近のものとでは、論調が変わっていることが読みとれた。著者は自分の考えを押し出すことを抑え、テクストに添って述べることに傾いてきているようにも見える。それが著者自身のうちでのどういう変化によるのかは、評者にはわからない。

（付記。逗留先で書いたために、典拠にあたる上で制限があった。この点で不備があるかもしれないことをお断りし、併せて寛恕を願いたい。）

（佐藤　一郎）

佐藤拓司著

『堕天使の倫理—スピノザとサド』

（東信堂、2002年）

著者の言うように、ちょっと奇抜なタイトルかもしれない。が、われわれは哲学に携わるものである。「堕天使の倫理」が問題概念として成立し、「スピノザとサド」という引き合わせが思考を揺さぶってくれるなら、タイトルのことでどうこう言う人はいまい。むしろ問題は、タイトルに見合った議論がなされているかどうかである。

本書は近代知性の倫理的転落譚とでも言うべきストーリー仕立てになっている。知性の自律は道徳を自然主義的に基礎づけようとするが、果たせない。その失敗は、結末としてサドのような倒錯した背徳主義を招来するであろう。著者はこのストーリーを、トマスの天使論を引きながら「堕天使の旅」に擬する。天使は純粋知性を本質とする。その天使が神に反逆し墜ちて堕天使となったのは、彼が超自然的恩寵を無みし・知性を過信して自律を求めたからである。同じような傲慢による転落が近代知性にも言える。著者によれば、「堕天使の倫理」の典型を形成したのはスピノザに他ならない。スピノザがサドの母胎となったのだと（序章）。

そこで本書はスピノザ論・サド論の二部構成になる。第一部「合理主義の体系とスピノザ」は、自律的知性によって神学の牢獄を脱したスピノザがいかにして合理主義的な倫理学を形成したかを提示する。スピノザは知識論において現世的な経験を重んじ、恩寵論なしで精神の不死性を説き、自然万物に魂の存在を認め、われわれの善は自己の活動能力の増大にこそ存するとする。スピノザはそうやって、徹底して現世主義的な倫理学を打ち立てた。さて、そこからいかにしてサドの背徳主義が出てくるか。「スピノザの倫理学とサドの背徳主義」と題された第二部がこの問題を論じる。

だがその導出の論理は明快ではない（少なくとも私にはそうだった）。著者は「スピノザの本来の意図」と「スピノザの体系が結果的に産出するもの」を区別

する。たしかにスピノザは自己の活動能力の増大を倫理学の第一原理に据えるが、だからといって自己中心的な利己主義者であるわけではない。自己の活動能力の増大は、表象力の作り出す他者との共感と協同を通じ、より大いなる個体を形成していく中で実現されるべきものとして考えられている。だから、と著者は断りを入れる、スピノザの知性は、その「本来の意図」からすれば「天使的な性格」を具えている。ところがスピノザには意図せざるもう一つの側面、「堕天使的」性格がある。「倫理的利己主義」がそれである。これが「「堕天使の倫理」と呼ぶべき惨状」を生み出すのだと著者は言う。

著者によれば、利己主義から出発する限り、スピノザの目指す倫理学は彼の意図は別として「倫理的利己主義」以外ではあり得ない。倫理的利己主義は自己の利益や快楽の合理的追求をよしとする。しかしその効率的実現を主張しようとすれば結局社会全体の幸福や約束事を認めざるを得なくなり、利己主義を去って功利主義か契約論にゆきつく。スピノザも自然法思想を導入し、そんなふうに「転向」した。だが、と著者は言う、「転向」は別の原理を紛れ込ませた一種の「欺瞞」である。それは出発点の利己的理性からの純粋な帰結ではない。純化された帰結は、そう、サドの背徳主義にある。

サドは近代フランスの無宗教的リベルタンを介してスピノザ思想を知った。サドの背徳主義は、「倫理的利己主義」の失敗を見据える。知性による合理的支配はどのみち倫理的立場の破綻に陥るか・欺瞞に陥るか、そのいずれかである。自己利益の実現のためにこそ社会規範を守るべしという、そんな功利主義や契約論の御託にサドは耳を貸さない。利己主義に忠実なら、当然この世は悪徳にまみれるではないか。ならば幸福や快楽を犠牲にしてでも、むしろ純粋に悪そのものを欲し・為すべきである。カントの定言命法を思わせるこの倒錯的な命法がサドの「倫理」となる。そこでは他者は犠牲者、ただのモノとして、背徳者の閉鎖された自我のうちに飲み込まれるしかない。著者はかかるサドの背徳主義のうちに、「利己主義の究極的な姿」、「その倒錯した姿」を見る。

以上が大体のストーリーである。私の理解が及ばなかったのは、「スピノザとサド」と言われるときのその「と」の意味、および主題となっているはずの「堕天使の倫理」の実体が結局何なのか、ということである。

著者は「スピノザ-サドのライン」をもって「堕天使の倫理」の代表とする。

が、繰り返し主張されるように、スピノザは堕天使的方向をとらなかったし、彼自身「堕天使ではなかった」。とすれば「堕天使の倫理」はスピノザの、少なくとも本来のものではない。かといって、サド本来のものでもない。サドの倒錯は「倫理学の自然主義的基礎づけ」—すなわち「堕天使の倫理」—の破綻を糧にしている。サドは結局「堕天使の倫理を受け継いだのではなく、彼自身が堕天使になることを望んだ」のだとされる。では、「堕天使の倫理」の主体はどこにあるのか。著者はもっと大きく、近代知性一般を考えているのかもしれない。実際、著者によれば「堕天使の倫理」はスピノザ-サドの系譜に尽きるものではなく、「利己主義から契約論及び功利主義へと至る道、また利己主義を経由しないカント的立場などさまざまな諸形態がある」。しかし、そうはいっても、それらは「背徳主義といういかにも堕天使的な結末に至る道筋」を示しはしない。つまり、著者の言を連言すれば、スピノザは堕天使ではなく、それ以外の合理主義の諸形態は背徳主義という結末を回避し、堕天使サドは合理主義の看板を悪用するだけの単なる利己主義者だった。ならば、と倒錯の妙をわきまえない私などは言ってしまうのだが、いったい誰のどんな思想が「堕天使の倫理」を奉じ、それゆえに背徳主義への道を下り急いだのか。自らの知性への驕りゆえに転落していくはずのその荘厳な天使の姿を、私はついに視認できないまま最後のページを迎えてしまった。

いや、そもそもそんなふうにヘーゲルふうの弁証法的ロマンを本書に読み込もうとするのがいけないのかもしれない。著者によればスピノザとサドは「同じ自然主義的道徳観」から出発しながらも、一方は「神の知的愛」と社会性へとつながる倫理思想に向かい、他方は他者なき背徳主義に至る。が、そうした分岐をもたらす両者の道行きはスピノザの場合「一貫しているとはいえない」し、サドの場合「必然的展開であったとはいえない」。必然的なのはむしろ、心理的利己主義の原理から倫理的利己主義を介し、これの否定として出てくる契約論や功利主義への道行きであると著者は考えているようである。とすれば、「堕天使の倫理」の典型とされる「スピノザ-サド」のそのハイフンに、何か両者をつなぐ論理的必然性を求めてはいけないのかもしれない。スピノザ論とサド論をつなぐ章が近代フランスのリベルタンたちによるスピノザの誤読・誤解の紹介に充てられているのはそのためだろう。「むろん、スピノザはサドを知ら

ない。サドもまた、スピノザを理解しているとはいえない。サドがとらえたスピノザは、近代フランスの無宗教的リベルタン思想によってねじ曲げられた虚像でしかなかった。サドはこの虚像のスピノザに師事し、偽りのスピノザとともに背徳主義の道を進んでいった」。ハイフンが示すのは、スピノザとサドのむしろ悲喜劇的なすれ違いなのである。

帯の文句によれば、「極限の合理主義は極限の背徳に通底している」。もしそうならば、私はその通底の論理を知りたかった。スピノザ的知性が純化され極限においてサド的背徳主義に転化するその内在的なロジック、外的なハイフンによってでなく運命的に結びあわされたスピノザ「と」サドが知りたかった。しかし、ラカンらによって夙に論じられているカントとサドの同型性ほどには、両者のつながりをよく理解できなかったと告白せざるを得ない。道徳の自然主義的・功利主義的な根拠づけに対するアンチテーゼとして定言命法が出てくる点で、カントとサドは双子のごとき存在である。そこに見られる知性の倒錯は、著者の言う「自己閉鎖的」な「利己主義」よりもむしろ、犠牲を要求する残忍な大文字の他者、超自我にかかわる問題と見た方がよくわかる気がする。ともあれ、ラカンはカントとサドの親近性を指摘しながら、そうした「犠牲そのものへの魅惑」に抵抗できる立場を定式化し得た唯一の人間として、スピノザの名をあげていた（セミネール第１１巻）。著者の言うように、たしかにスピノザは「きわめて誤解されやすい性質をもっていた」。スピノザが欲望を人間の本質として立てたとき、著者の言うように反宗教的リベルタンたちは十中八九彼を誤読し誤解したのだし、サドもそうした誤解に基づいて自らをスピノザ主義の後継者として任じたのである。とすれば、こういうことにならないだろうか。まったく対照的に見えて実は限りなく似ている「カントとサド」より、似ているように見えて実は限りなく違う「スピノザとサド」の方が遙かに謎めいた問題であって、スピノザとサドのあいだの深淵、《有徳なる無神論者》と《背徳者たる反逆者》のあいだのその深淵こそ、探測に値するものである、と。

それゆえ私は、サドのような背徳主義者をスピノザで批判し説得しようとする試みはまず間違いなく失敗するという著者の診断に、別な理由から賛意を表したい。スピノザの信仰は、われわれにとってはかくも困難なものとなってしまっているのである。また、「天使的」スピノザ像を持ち上げたがる向きに対し

ては、個人の利益と全体の利益の一致はきわめて疑わしいとする著者の疑義を共有したい。スピノザの政治論が功利主義や契約論の次元に回収できないことは、ますます確かなように私には思えるからである。

（上野　修）

山口裕之著

『コンディヤックの思想——哲学と科学のはざまで』

（勁草書房、2002年）

「…後世の人々は、私のこの友人に、この時代の最もすぐれた理論家、最も深遠な形而上学者の一人として、名誉ある高い地位を与えるであろう」（『エミール』第2編）。

ルソーが最大級の賛辞をもって予言したのは、18世紀フランス啓蒙主義思想をアカデミックな意味で最も高い水準にまでもたらした哲学者、エチエンヌ・ボノ・ド・コンディヤックであった。確かに、フランス啓蒙期や、それに続くカバニス、トラシらの観念学派、さらにメーヌ・ド・ビランといった固有名につながる18-19世紀のフランス哲学界においてコンディヤックの存在はきわめて大きなものではあった。しかし現在はどうかといえば、残念ながらルソーの予言が実現したとは言えまい。当のルソーと比較すればコンディヤックの名は無に等しいし、かなり詳しい哲学史の叙述においてさえ、フランスにおけるロック哲学の普及者とか、徹底した感覚一元論者といった程度の紹介にとどまることが多いのである。数年前、評者はこの忘れられた哲学者の処女作『人間認識起源論』（岩波文庫）を翻訳する機会を得たが、それでもなお、当然払われるべきこの巨大な哲学者への関心が十分な程度にまで高められたとは言えない。

その意味でこの書物の出現は、単に日本においてのみならず、世界的にみても、コンディヤック研究の水準を一気に高め、今後の研究の一つの方向を指し示したと言う意味で、画期的なできごとと言ってよい。フランス本国においてもまた、1970年代以降ジャック・デリダによる『起源論』への長大な序文（"l'Archéologie du frivole"）をはじめ二、三の注目すべき研究が出されはしたものの、これほど質量ともに充実したものはまだ現われてはいないのである。では、本書はいかなる点で優れているのか。それは、18-19世紀においてあれほど大きな影響力をもったこの哲学者が、その後次第に関心の中心から逸れていったのはなぜかという事情と深く関わっている。著者の山口も指摘するよう

に、コンディヤックの文体はきわめて明晰であり、その主張を理解することは一見さして難しいこととは思われない。一読すればその意は自ずから通じ、ことさら研究の対象にとりあげるまでもない自明なことに思えてしまう。またそれとも関わるが、コンディヤックを読む者はその文章の中に「AはBに他ならない（A n'est que B.）」という言い回しが異常に多く頻出することにも気付くだろう。つまりコンディヤックは、誰にでもすぐ分かるような当たり前のことを、平板な還元論で書き綴った二流の哲学者であるかのような印象を与えてしまうのである。

しかし、ここには二重の読み違えがある。第一には、認識論・言語論・論理学・科学方法論・自由論といった多岐にわたる問題を、観念の分析（分解と再構成）というシンプルで首尾一貫した方法で扱いながら、それら全ての領域において説得力のある議論を確立しえたということ自体、凡庸などころか、驚くほどパワフルな仕事であったということだ。山口は本書の第5部で、ラヴォアジェらの確立した原子記号の命名法やそれに基づく化学反応方程式の理論が、ほとんど全面的にコンディヤックの論理学・記号論に依拠したものであったということを印象的に描き出しているが、そのような意味では、我々がコンディヤックを意識しなくなったのは彼が古びて廃れたからではなく、むしろ彼がそれまでの学問体系を破壊して切り拓いた世界が、現代においては空気のような環境になり切ってしまったからだとも言えるのである。ニュートンの『プリンキピア』をいまさら読み直す物理学者はいないであろうが、コンディヤックが読まれなくなった事情はこのことと似ている。そして本書は、コンディヤックの哲学がこのニュートンの体系をあらゆる科学的領域にまで押し広げようとするきわめて野心的な試みであったことを、科学思想史の文脈の中で鮮やかに浮かび上がらせることに成功している。

しかし本書の最終的な結論は、大雑把に言えばこの方向、すなわちコンディヤックを現代にまで通じる科学方法論の確立者として描き出すという方向を指し示しているのであるが、それだけではない。これが二番目の読み違いにかかわるのであるが、コンディヤックを少しでも深く読む者は、彼の一見明快な議論が、そう見えるほどには明快でなく、微妙な揺らぎやたわみを帯びていることにも気付くのである。そしてその揺らぎやたわみは —— これは山口の同意

しないところであるかもしれないが――、コンディヤックのような頭脳明晰な人がたまたま犯したミスに由来するというよりは、彼の切り拓こうとした世界そのものが孕む問題性を、彼の意に反する形で垣間見せているとも言えるのだ。本書の最大の魅力は、こうした微妙な揺らぎやたわみを、『起源論』『感覚論』『論理学』といったコンディヤックの著作から丹念に拾い上げ、一見分かったように思える話が本当はどういう話である（べきな）のかを、執拗なまでの粘り強さで追求するところにある。

一例を挙げよう。コンディヤックの認識論・科学方法論の中心は、徹頭徹尾「観念の分析」の遂行にある。では、観念の分析とは何か。それは、我々の抱く様々な観念（「金」・「酸」・「人間」・「正義」・・・）――必ずしも正しく秩序づけられているとは限らない膨大な単純観念の結合体としての複合観念――を、いったん個々の単純観念にまで分解し、それを判明な観念結合の秩序にしたがって一つ一つ名前を確定しつつ再構成しすることである。少なくとも、さしあたりはそのように読める。では、それ以上分解できない単純観念とは何か。それは「我々のもつ知覚に他なら」ず、それゆえ「単純観念が作られるときには精神は純粋に受動的だ」とされる。たとえば砂糖の甘さ・ざらざらの手触り・白さ・・・の知覚は、それ以上分解できず、端的に知覚に与えられるという意味で、単純なのだ。この感覚的所与の世界の絶対性に定位し、そこへの遡行（分解）とそこからの逆遡行（再構成）として認識の世界を再編することが、すなわちコンディヤックの感覚論哲学なのだ・・・。このようによく言われる。しかし、そのような感覚のアトミズムとしてコンディヤックを読む者にとって、次のような議論は謎めいて見えるだろう。幾何学的観念の生成について述べた箇所でコンディヤックは言う。・・・幾何学者たちはまず点を定義し、その点を動かして線を、線を動かして面を、面を動かして立体を作り出す。点が最も単純な観念であり、順次複雑化していくプロセスの果てに立体という複合観念が得られるように見える。しかしコンディヤックによれば話は逆で、実のところ「感官に最初に現われるのは立体」なのだ。知覚世界に最初に与えられる「立体」の観念の方が「単純」であり、そこから厚みや幅や長さ・・・を捨象してその一端のみを抽象化したものが面、線、点・・・の観念なのだ、と。これだけでも十分に複雑な話になりそうだが、話はさらに込み入ってくる。というのも、そのように述べたすぐ

後で、コンディヤックはこうも言うからだ。すなわち、立体の観念を分解するにしたがって「それよりももっと単純な観念（面・線・点）を形成するが、そうした単純な観念は、感官が伝える観念からは遠ざかるのだ」、と。

観念の単純さとは何であるのか。単純さの中にも、「やや単純」とか「もっと単純」というようなことがありうるのか…。明快に見える議論を掘り返していくと、そこには意外にも複雑な議論の錯綜があり、「コンディヤックが言い当てたかったこと」をクリアーに再構成することがさほど容易ではないことを思い知らされる。

ここでは、山口がこの問題にどのような解答を与えているかを紹介することは控えよう。読者自身に山口の粘り強くスリリングな思索の跡を辿ってもらいたいからである。方向だけを述べれば、＜コンディヤックに抗してコンディヤックを読む＞というのが山口の基本的態度だと言ってよい。すなわち山口は、コンディヤックの個々の発言をそのまま受け入れるのではなく、最も生産的な議論に結実すると思われる発言群を様々な補助線を引いて再構成し、それと矛盾するいくつかの発言については「概念の混同」――たとえば「観念と知覚混同」あるいは「抽象観念と一般観念の同一視」など――と見て大胆に刈り込むことをためらわないのである。

この刈り込み方の手際よさと、その結果として現われてくる「コンディヤックが言い当てたかったこと」像の鮮やかさは見事である。しかし評者からみると、山口が引き出したのとは異なるいくつかのコンディヤック像もまた、依然として可能であるように思われる。コンディヤックは日常的な経験世界に素朴に立ち現われている知覚世界の中に「単純」さを求めたのではなく、後のラヴォアジェの化学における単体の分離にみられるような実験的手続きによる抽象観念の抽出こそが、コンディヤックの言う「分析」という労苦の果ての「単純」さだったのだ…というのが概略山口の結論なのだが、この結論は、コンディヤックが後にラヴォアジェらに決定的な影響を与えたという科学史的既定事実からの逆算としてあらかじめ用意されているような印象を与えもするのだ。確かに、コンディヤックの認識論に山口の発見したような方向があることは明らかだが、その方向を明確にするために山口が刈り込み切り落とした発言の中には、必ずしもその方向にのみには収まらないコンディヤック像を予感させるもの――し

かも現代でもなお刺激的な論点を含むもの――もあると評者は考えている（先に挙げた幾何学批判をはじめ）。

にもかかわらず、山口が雄渾な筆致で描き出したコンディヤック像が、ル・ロワら従来のスタンダードな研究における微温的なそれに比べて圧倒的な迫力を具えていることは誰の目にも明らかだ。今後コンディヤックについて何ごとかを語ろうとする者は、必ずこの書物に言及し、その解釈との比較において自説を述べることを余儀なくされるであろう。その意味で、本書の出現は画期的なのである。

本書で扱われるテーマは、この他に「観念と記号の関係」「記号使用によってもたらされる『自由』について」「認識の体系秩序と事物の生成秩序の連関」など、いずれも骨の太い一級の哲学的問題であり、そのそれぞれについて山口から教えられたことは数え切れない（反論を挑発する箇所をも含めて）。いずれにせよ、本書を通じて我々はあらためてコンディヤックの巨大さを知り、偉大ではあるが、あらたな再解釈を求められることはないニュートンのような存在であるよりはむしろ、いまだに問題含みで繰り返し読み直されているダーウィンのような存在ではなかったかという思いを強くするのである。

繰り返し本書の出現を喜び、この俊英に感謝したい。

（付記）本稿の校正段階において、本書が第20回（2003年度）渋沢・クローデル章を受賞したという報に接した。著者にとっても、日本におけるフランス哲学研究界にとっても喜ばしいことであり、ここに付記する。

（古茂田　宏）

中富清和著

『無と愛の哲学』

（北樹出版、2002年）

題名からすると狭義のフランス哲学研究書ではないが、まず会員の一人の処女出版ということで取り上げる。加えて、「愛」はフランス唯心論の主要テーマの一つであり、「無」をめぐってはパスカル、ベルクソン、サルトルが重要章をなすか頻繁に言及されており、さらに「無」や「死」の問題が20世紀におけるフランス思想のドイツ思想との接触の成果の一であることを考えれば、内容的にも不適合はない。ちなみに、おおむね各章毎に配置されている他の諸思想・思想家を列挙しておく。第一部「無」（約290頁）では、老子、荘子、孔子、仏教、龍樹、ギリシャ悲劇、ソクラテス、旧約聖書、新約キリスト教、パスカル、ニーチェ、ハイデガー、ベルクソン、現代物理学・天文学……、第二部「愛」（約100頁）では、仏教、キリスト教。……一見するところ、常識路線であり、この網羅主義には学問上の危険を予測する向きもあるかもしれない。しかし、著者は日本比較思想学会の会員でもあって、学会研究誌での各論修業も積んでおり、もともとこの年令の比較思想研究者に学殖十全の名著など期待しうべくもないことを考えれば、学問的に致命的な欠陥のないかぎり、一定の問題意識のもとにこれだけの目配りを心がけることには、功を認めなければならない。

「無」を、著者は、どう解するか。むろん、扱う思想・思想家によって多様な論述がなされるが、基本的には幾つかの側面・局面に要約しうる。(1)「無」は、常識の考えるように非存在・虚無や否定辞の意味するところのものではなく(p.17)。老荘以下の思想家たちの言うように形而上学的実在、人間的言辞を超える絶対者である（p.17)。著者はこれら三種の「無」もしくは「無」の三様相を統合一体のものとして問い改めることはしていない。多くの「無の思想家」たちと同じく、「無は実在である」という言表に躓くこともない。著者にとっ

て、「実在」とは、「存在」とも異なり、「生きた生命の流れそのものであり、万物の根源そのものである」(p.42)。(2)「無」は、旧約の《creatio ex nihilo》、パスカルの「無と無限」、ベルクソンの「宇宙の始原の爆発」、現代天文物理学の「ビック・バン」らが語り示唆するように、宇宙がそこから発する原点と宇宙の無限の広がりをも意味し、加えて両者はクザーヌスの言うように「永遠」において一致する(p.166)。こう要約してみるといささか粗雑な素人哲学とみえるかもしれないが、著者の文脈のなかではそれなりにしっくりと納まっている。(3)「無」は認識も言表化もできず、せいぜい直観や坐忘を通じてわれわれがそこへと一体化・そのなかへと埋没しなければならないところのものである。現代天文物理学によれば、「宇宙における物質、物体の密度、つまり存在・有は、地球大の容器におけるアリ三匹程度のものにすぎない」(p.379他)。また、大乗仏教その他のいう「空」「縁起」は万象の「自存性の欠如」とそれゆえの「相互依存」の謂いであるが、両者もしくはこれら四者の本質はしたがって「無」にある(p.83以下)。宇宙の密度希薄の部分は量子力学が語りはじめた無の生起と同じなのであるか、著者の十分な説明はない。(4)「無」は、その欠如性によって、「実存」にさまざまのネガティヴ体験(虚無体験、無常感、罪悪感、苦患、罹病、死、貧困、孤独、無知、気晴らしのなかでの自己喪失、等々)を出来させる。しかし、他方、「無」はその無限の広がり・遍在性によって「実存」を「アリ三匹」世界からその彼方の「真の生ある実在」へと開放・解脱させる。「有」は「無」を克服すること能わず、「有」の「負」と「正」を決定するのは「無」である。そして。(5)「愛」とは、畢竟するところ、「有」の「負」を通じて、「無」の「無限」の広がりと遍在の「永遠性」が、「有」の「負」と「有」そのものを、包摂、昇華、超越させる営みにほかならない。

本著の主眼は、しかし、「無」や「愛」一般の本質を理論的・哲学史的に省察することよりも、まず、(a)上記の諸思想・思想家における(4)の実存体験、その体験における実存の意味転換のドラマを考察することにおかれている。ヨブ、ソロモン、オイディプス、イエス、パウロ、仏陀、孔子、パスカル、ニーチェ、長崎の12聖人、三浦綾子……等々。彼らの《pathei mathos》は、すでに、少なくとも各個個別には多く論じられてきたが、著者のアプローチのそれと意図する独自性は「無の原理」から出発してこれらの諸ケースを統一的に意味づ

けることにある（p.157他）。著者にとって哲学研究とは、この種の「魂のドラマ」を見出し発掘し闡明する、その「タウマゼイン」の営みである（p.350）。筆者としては、ヨブにおける「私は肉において神を見る」、オイディプスにおける「人の子の、無きに似た、その命」、長崎12聖人一人一人のゴルゴタへの道行き体験、特に孔子の出自をめぐる悲劇的な不気味さには、最近岩波文庫に入ったラーゲルレーフの『巫女』との関連もあって、新たな知見を得た。

本著のもう一つの主眼は、（b）上記（a）の敷衍として、プラトン以来2500年にわたる「有」と「存在」の西欧哲学史を、これら世界大に広がる「無の思想」をもって相対化し、哲学思想の視点を後者へと転換すること、その提唱にある（pp.151-2）。周知の通り、すでにハイデガーその他がこの種の試みを行なっており、本著にはハイデガー流の「存在」と著者の「無」の類同性をめぐって一通りの考察はあるものの、ハイデガー流の「存在の忘失」と著者自身の「無の忘失」との異同についての徹底した論究はないが、とまれ、「過去2500年にわたってアリ三匹を考究してきたが、アイデアはすでに出尽くし、これ以上、アリ三匹に拘っていても、大した可能性はない」（p.379他）という意識的な暴言には、無識や速断以上の何かニヤリとさせるものがあるはずである。

フランス哲学思想に焦点を絞ろう。サルトルについては立ち入った考察はなく、重要なのはパスカルとベルクソンである。(1) 著者はもともとベルクソニアンだが、この「無」論では思考の枠組みをパスカルに負うているらしい。著者の重視するプレイアッド版断片403、405、199、198、192、446、から、関係文言のみ適当に抜粋する。「ヨブとソロモン」「呻吟しつつ求める人々」「われわれがそこから引き出されてくる虚無と、われわれがそこへ呑み込まれていく無限」「万物は虚無から発し、無限へ向かって運ばれていく」「無に到達するには、無限の能力が必要」「われわれは、存在に関して若干のものをもっているがために、かえって、無から生じる第一原理についての認識を奪われている」「われわれのすべての基礎はひび割れ、大地は裂けて深淵となる」「理性はつねに現象の不安定によって欺かれる」「無限から見れば、有限なものはすべて等しい。なぜ人は、無限よりもむしろ有限を拠りどころに、物を考えるのか」「神を知らずに自己の悲惨を知ることは絶望を生む。自己の悲惨を知らずに神を知ることは傲

慢を生む」「神は半ば現われ、半ば隠れたまうており」……。著者は言う。数学者物理学者パスカルは無と無限を対立的に捉える。数学的論理を超える無の原理の世界では、無と無限の区別は消える。本著では無と無限は相即不離である。「無限大の宇宙は完全なる全体の欠如としての無から発生したと考えればよい」(pp.166-7)。「パスカル解釈に、キリスト教弁証論者としての評価とともに、無の原理の賛同者としての新しい評価を付加すること」(p.170)。(2) パスカル論の充実に比べて、ベルクソン論は物足りない。ベルクソン自身が「無」問題をポジチブに論じていないこともあって、上記「宇宙の始原の爆発」(p.36) 以外は、ひとつは、(a) 老荘の「無」「道」思想とベルクソンの「実在」観念の類同性:①生命思想であること。②言葉を超えていること。③自由の本質をなすものであること (p.37)。もうひとつは、(b) 両者の反立性:①一元論か、二元論か、②無限者か、絶対者か、③絶対無か、無を偽観念とする有の遍在か。④政治か、道徳・宗教か (pp.38-39)。……自余の事柄はともかく、この (b) ③を認めるのであれば、(a) との整合性はどうなるのか。それ以前に、この (b) ③そのものを著者自身の問題意識へのひとつの反措定として十分に熟考すべきではないのか。冒頭にも触れた通り、「無とは、虚無ではなく、実在である」などという西田幾多郎すらもが平然と行なう言表は、いかなる古典テキストが孕むところであれ、それ自体、改めて哲学的思考をもって内実闡明した後でなければ、安易には提示できないはずのものである。

本著は発想清新、「実存的無」の深刻さにもかかわらず行文健やか、文体の軽やかな知的透明度もあって、好感のもてる一巻であるが、著者はいわば多くのテキストを楽譜に「無」を唄っている観あり、「存在」と「無」をめぐるさまざまの問題連関の峻厳な分析・解決は、年令からしても、今後の課題と見なければならない。ちなみに、単なる目下の所感として、幾点か記しておこう。(1) 「存在」と「無」は人間にとっても哲学にとっても第一義的な問題であるが、なぜそうなのであるかを哲学的にしっかりと証示しておかなければならない。「無」は往々にして東洋思惟の擬似-哲学的概念として西欧哲学研究者によって却けられ、「存在」はハイデガー以後ふたたび欝陶しき粗大問題として敬遠され、現代思想全体は存在論的転回によって拓かれた地平にあるにもかかわらず、

哲学研究のプロたちはいわば地平内部的な個別・派生–問題のフォローに専心している。このような状況のなかで、最も基本的な問題を、アマチュア問題としてではなくプロ問題として彫塑することは、容易ではないが、不可欠の条件である。(2) 本著はまったく触れていないが、「無」を哲学的に論ずる以上、西田・田辺・大拙らの近代日本哲学とそこへと到達する東洋とくに我が国の禅思想の伝統を、十分に考量しなければならない。我が国に世界レヴェルの文化遺産は多々あるとはいえ、この系譜における「無」問題の先鋭化・知的洗練度は世界でも一頭地を抜いている。(3)「無」を語る思想家たちは、西田を始めとしてここでの著者自身も、おおむね「虚無」ではなく「規定不可能性」をこの語に含意させている。別言すれば、《Was-heit》の不可能性と《Was-sein》の否定であって、《Daß-heit》《Daß-sein》のそれではなく、後者に関してはその肯定がむしろ前提となって、彼らの「無」の思想は成立している。「無とは、虚無ではなく、実在である」とは、「《Was-sein》の無は、《Daß-sein》(としての有)である」ということであり、前者が自己矛盾でなく有意味的であるのは、もっぱら後者としての限りおいてである。だが、そうなると、これを「無の思想」と呼ぶのは、語の比喩的乱用を別とすれば、正当なことではないのではあるまいか。これは、これも、一種の「存在の思想」なのではあるまいか。「無」の思想家たちが「無とは、虚無ではなく、実在である」と繰り返すとき、ここには何やら「虚無」を悪者扱いにしながら、「存在」によって自己正当化を計っているかのような、自己矛盾というより、ある種の知的不誠実さ、卑怯さが、伺われるような想いもする。別言すれば、「無」「無の思想家」なる語を、濫用することなく、より精確に限定・規定してかかることが必要であろう。(4) ベルクソンが「無」を「偽観念」とするとき、ベルクソンは狭隘にも真理＝一致説に立って、「無」観念には対応する実在が存在しないことを指摘している。「無」が非実在にしか対応しえない以上、これは当然のことであるが、ベルクソニスムというこの汎実在論は、虚無を受け容れる余地に欠けるとともに、その実在の「質」的性格を強調することにおいて、実在はすべて顕在的・潜在的に《Was-sein》でしかありえないということから、《Daß-sein》をも受け容れる余地に欠ける。ベルクソニスムは、このかぎりでは、「無の思想」であるどころか、その対極に位置する。しかし、ベルクソンが「無とは実在の否定としてのみ想定可能なもの

であり、それゆえ実在とその否定という行為を含み、それゆえ実在以上に豊かな重層性を備えた実在である」とアイロニカルに結論するとき、「いわゆる無とは、無ではなく、すぐれて実在である」ということになって、このかぎりで「無の思想家」たちに合流することになる。重要なのは、しかし、もう一つの問題である。ベルクソンは「無は、偽観念であるにもかかわらず、執拗にひとびとに憑き纏う」と言い、われわれは「虚無は、偽観念であるにしては、何故かくもひとびとに恐怖を覚えさせるのか」と問い、「無」観念の、「実在」との一致・不一致とは別に、人々に作用するその「現実性」に関心を抱く。サルトルのロカンタンに「嘔吐」を催させたのは《Daß-sein》であり、ハイデガーの現存在にその「不安」のなかで閉覆的に現成してくるのも《Daß-sein》であった。ヨブは「私は肉において神を見る」というが、人間はひょっとすると存在・実在・有において（のみ）無・虚無に接する。「無の思想家」における「無」＝《Daß-sein》とは、ひょっとすると存在・実在・有において接せられたかぎりでの「虚無」であり、その彼方・何処かにわれわれは本当の「虚無」を、見ることも、認識することも、直接には接することもできないとしても、少なくとも想定・思考しうるあるいは想定・思考すべきなのではあるまいか。それがあの偽観念としての「無」「虚無」の現実作用力の証すところの事柄（Sache）なのではあるまいか。「無」や「無の思想」は、このような、「無」の「実在性」の主張ならぬ、「無」の「虚無性」の確認によってこそ、はじめて本来の有意味性を担いうるのではあるまいか。かような「無」「虚無」を想定・思考しうるという奇妙な能力・存在構造こそ、その真偽性以上に、人間をして人間たらしめている本質条件のように思われる。

（中田光雄）

中田光雄著

『政治と哲学—〈ハイデガーとナチズム〉論争史の一決算』

（岩波書店、2002年）

今世紀の思想界に最も大きな影響を及ぼしていた、あるいは今も及ぼしている哲学者ハイデガーは1933年にナチ党に入党し、ナチ大学の学長に就任し、ナチ・アジテーションともとれる政治演説を行っていた。一人の重要な哲学者の政治参加、それも世紀の醜聞ともいえる政治への関与、このハイデガーとナチズムの問題は、哲学と政治を巡る問題として、以前から様々に論議されていたが、1987年にファリアスの『ハイデガーとナチズム』が出て、これがハイデガーのナチ加担が「不本意で一時的なもの」という流布されている定説を覆したものであったことから、まずフランスで、やがてドイツで、英語圏でも、激しい論争が起こったことは記憶に新しい。そこでは、ハイデガーの思想とナチとの関連を原則的に否定し、その加担を人間的な過ちないしある種の盲目性によるとし、哲学者ハイデガーと人間ハイデガーを切り離すもの、両者の関連を認めはするが、ハイデガーの思想は一般のナチとは違った個人的なナチとするもの、ハイデガー哲学の発展の中心に33/34年のテクストを置き、すべてこれと切り離せないとするもの、『存在と時間』とナチ加担との体系的な関連を指摘しつつも、後期にはナチから離反したとするもの、はてはナチズムの悪行そのものの実在性を否定し、「ハイデガーとナチズム」という問題の立て方自体に反対するものまで、弁護論、批判論が激しく飛び交い、その後も論議はつきることがない。

本書はこの「ハイデガーとナチズム」問題の過去70年間の論争史を総括し、90名もの論者の実に120編以上もの著書、論文を、ハイデガー思惟に照らして考察することで、哲学と政治の問題を摘出しようとするもので、上下2巻1100ページを越える「著者渾身の偉業」である。普通、論争史といえば、批判派、弁

護派の論点を中立の立場で扱うものとされるかもしれないが、本書はそうではなく、著者に確固たる立場があって、その立場から論争を裁断していて、そのため、かえってこの問題の論点が生き生きと再現されてもいる。

著者はハイデガーの「存在」思惟を綿密に読み解き、『存在と時間』や『真理の本質』における「存在者」レベルから「存在」を望見する思惟の方向と、その後の『形而上学とは何か（本論）』以降の「存在」そのものを「無」との相関において問いに付す方向の二つに分岐するとしながら、「ケーレ」論者の考えるような一方から他方への転回ではなく、この二つの方向は相反・相補の関係にあって、ハイデガーの存在思惟の道は一貫した深化のそれであって、「ナチズム加担」問題もその一過程にあるもので、これは晩年の存在思惟から遡行して把握しなければならないとする。

となると、ドイツ国民革命、ドイツ民族決起への加担は、「存在への問い」の歴史的形態としての「ドイツ現存在」に固有で本来的な存在を求めるもの、「存在現成」としての存在論的動態への敢為 (Einsatz)であって、ハイデガー思惟そのものの一構成部分、一段階であり、決して逸脱や誤謬ではないとなる。個的実存の有限性の克服を民族の運命的可能性に賭けたわけで、そこでは「存在」が「有として現成」することが期待されていて、ナチズム運動を「存在現成」としての「歴史 (Geschichte)」と見たのは存在思惟の未熟さゆえの不全であるにすぎず、ナチズムが単なる「事実性」としての「歴史 (Historie)」にとどまることを悟ったときナチスから「離脱」し、学長辞任後、『形而上学とは何か』ですでに始まっていた思惟、「存在」が「無として現成する」という思惟を再開し、深化してゆくことになると言う。70年間のハイデガー・ナチズム論争では、このハイデガーの「存在」思惟そのものが十分に理解されておらず、ハイデガー思惟の文脈からはずれた速断がほぼ共通していると著者は一貫して主張する。

著者はハイデガー批判者たちの指摘する「倫理学」の欠如、「他性」への配慮の欠如、「法」概念の欠如などを逐一検討し、そこにテクストの読解不足と表面上の諸事実からのハイデガー思惟の通俗的な曲解、「無」の観念、「存在として現成する無」の観念のほぼ決定的な欠落を指摘する。ハイデガー的に捉えないかぎり、ハイデガーを理解したことにはならないと、伝統的な思考枠に依拠した合－理性的「妥当性」論議の視点からハイデガー思惟に向かうものはすべて

ハイデガー思惟を読み誤るとして、『学長就任演説』や「政治演説」にナチス政治への迎合や扇動を見るのは、ほとんど何も読んでいないに等しいとまで言い、レーヴィットが『存在と時間』の歴史概念から直接的に「加担」を導き出すのをテクストの自己解釈であるとし、アドルノはハイデガーが見るものとはまったく別のものを見ていて、自分とは別の思惟をしているかどでハイデガーを難じているなどと先達への厳しい指摘を重ねている。

著者のハイデガーの存在思惟の読解、「無として現成する存在」、「エルアイクニス」と「エントアイクニス」の相即的随伴、「開－閉・有－無・交錯遊動」、「分－開・(光与) 動」などに至る説明はこれまでこれほどに立ち入ったものはなく、教えられるところが多く、また著者の長年のフランス留学のゆえのフランス語の論文の詳細な紹介は、ドイツ系の評者にはきわめて有益なものであって、手に汗を握るような緊張感で読み進めたものであったが、幾つか疑念もなくはない。著者はハイデガーの「ナチ加担」を政治的レベルで対応すべきではなく、存在論的に「存在」と「存在者」の「差異」と「重合」の交錯関係によって解さねばならないとして、ハイデガーのテクストの問題の箇所をこんな風に解釈してゆく。「国家社会主義」を主語として「国家権力の受諾ではなく、国民の存在刷新である」、「国民的現実の変革である」、「新しい国民的現実の証明である」、「自己責任の意志である」、「労働を尊ぶ勤労階層の形成である」などの述語をもつ文章において、主語は二次的な述語部分への敢為の賭けが結果的に主語に結びついたもので、この述語は主語を正当化するためのものではないとしたり、「総統こそが現実にして法」との文言も、肯うに値する述語の先行了解のもとにヒトラーとは異なるものでもありうる理念的内実具体としての超指導者の措定であったとし、ハイデガーの講演を締めくくる「ハイル・ヒトラー」の叫びも、たとえ民族的記憶レベルのものであれ、主語の実体化、絶対化を意味するものではないとし、その他、「労働奉仕」、「勤労キャンプ」、「学問や知識の国家・民族のための寄与」、「学生と労働者の連携」など字面からはきわめてナチス的なものも、そこでのハイデガーの思惟の内実は、伝統的・近代的な知の二元論を越えて現存在の生きた存在様式の根元から知と行、両者おのおのの刷新と実質化を図るもので、ハイデガーの存在思惟の本来の哲学的意図によるもので、ナチス標語の採用でもなく、迎合でもないとし、しばしば用いられる「闘

争 (Kampf)」という言葉も、ヒトラーの『我が闘争』の "Kampf" ではなく、ヘラクレイトスの "πολεμος" に由来する "Streit" だと言う。ハイデガーの存在思惟にもっぱら依拠して、テクスト内在的に考えればこうも言えるのかもしれないが、ハイデガーの存在思惟にそれほど通じてもいず、もちろん後期のハイデガーなど知るよしもない一般の学生たちや一般大衆の前で、バーデン家具職人親方大会の席にまで出向いて、突撃隊の旗に囲まれて演説し、「ホルスト・ヴェッセル」の歌に送られて退場する学長ハイデガーの、当時の新聞の伝えるあのときの姿、あのときの偉大な哲学者の発言の一般に与えた影響とは、こうした解釈はどうにも平仄が合わない。

またさまざまに論議される戦後のハイデガーの「ナチ加担」や「ホロコースト」に関しての「沈黙」について、ハイデガーは「<何も言わない>という運命」を「受託」し「耐忍」したのであって、これはこれで社会的義務の履行や倫理学とは別に人間存在に可能な一つの極限的な在り方とし、「祖国の敗北」と「自らの非力」という二重の責めを負った人間においては「敗軍の将、兵を語らず」が唯一の「引責」の形式とも言う。そして「農業は今日、機械による食糧生産であって、ガス室における死体生産と本質的には同じもの」というブレーメン講演での論議の的にもなっている驚くべき発言も、「死にうるもの」に相応しい場への「慮り(Sorge)」を見ることもできるものとし、すべての存在者は、たとえその「現前性」が抹消されたとしても、その「無－非－現前」なる「存在」の尊厳において生死の彼方で畏敬の主題になるのであって、「ショア」の犠牲者たちも、「存在－無」現成において「世－開(Welten)」の本質現成を意味する天・地・神・人の「四交遊舞(Geviert)」の一員として「存在」の「光」と「尊厳」を回復しているとされる。ナチ加担問題も、この沈黙問題も、倫理的観念や政治的観点とは別の次元で問うべきたぐいのものと言われると、何らかの倫理観をもってこの現実の世界に生きているわれわれにとって、倫理を離れ、政治を無視したところで理解しなければならない思想とはどういうことなのか考えざるをえない。

そうした疑念はあるとしても、本書がハイデガー研究に与える功績は大きく、これからのハイデガー論は本書を抜きにしては考えられないのではなかろうか。ただ本書には我が国におけるハイデガー論についてはまったく触れられていな

い。それは取り上げるに値するものがなかったからであろうか。それはともかく、本書の論旨をドイツ語かフランス語にして欧米のハイデガー研究者にも是非読ませてみたいものとも思う。最後に、評者の手元にあるこの問題についての論攷で本書に言及されていないものを挙げておく。これらについても著者の言及が是非ほしかったからである。

Hans Ebeling : Heidegger : Geschichte einer Täuschung. Würzburg 1990.
Martin Heidegger . Philosophie und Ideologie. Würzburg 1991.

Dieter Thomä : Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte M. Heideggers. Frankfurt am Main 1990.

Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg) : Martin Heidegger : Innen- und Außenansichten. Frankfurt am Main 1989.

Peter Kemper (Hg) : Martin Heidegger–Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie. Frankfurt/New York 1990

（山本　尤）

原　和之著

『ラカン—哲学空間のエクソダス』

（講談社、2002年）

この本はジャック・ラカンの精神分析理論を、著者独特の「シニフィアン連鎖」の理解にもとづいて説明しようとする試みである。

原氏はまずこの本の中心テーマを「他者の望むことはどのようにして私に与えられるか」という形で定式化し、このような観点からラカン理論の主要なトピックを解析していく。一見すると、「他者の望むことはいかにして与えられるか」という問題は、さまざまなことをすでに前提にしているように見える。「他者」とは何なのか、「他者」が何かを望むということはありうるのか、他者の望むことは必ず与えられるのか、等。しかし原氏の本を読んでいくと、このような問題設定がとてもオリジナリティーに富んでいるように思えてくる。というのは、普通われわれが理論において「他者」を問題にするとき、ニュートラルな、つまり認識主体とは関係のない、超越的存在と考えがちなのだが、原氏も述べているように(p.143)、他者は近代以前には、我々にとって、また我々に対して、何かを望むものとしてあらわれてきた。フロイトが「最も根絶しがたい世界観」と評したアニミズムはその典型であるが、そればかりでなく、さまざまな宗教における「神」もそのような他者のあらわれと考えることができる。「神」はわれわれの願い、祈りを聞き入れたり、聞き入れなかったりするので、他者の望むことがいかにして与えられるかという問題は、デカルトが神を我々の欲望とは全くかかわらないものと否定的に想定したことも含めて、哲学が常に扱ってきた問題なのである。今日、私たちは、デカルトの想定によって神は厄介払いされ、そのことはもう問題にしなくてもよくなったかのように、他者を、何も望まない超越的な存在と考えることに慣れている。しかし抽象的でニュートラルな、我々の意思とは何のかかわりも持たない他者という観念は、ヨーロッパ近代になって初めて登場した考えであり、もし他者の問題を普遍的な立場から論じようとすれば、原氏の問題提起は突飛ではないばかりか、まっ

たく正当な、不可欠の視点となるのである。

このような問題提起に続き、原氏は問題を解くにあたって、ジャック・ラカンが一貫して用いた「シニフィアン連鎖」の概念を参照する。本書第3章で原氏はこの概念がいかにして形成されたか、どのような射程をもっているかを説明しているが、この部分は本書の要（かなめ）であり、それ以降、「エディプス・コンプレックス」の再構築と欲望のグラフ（第4章）、抹殺された大他者の問題（第5章）、4つの言説、あるいは「性関係はない」（第6章）等、ラカン理論における主要なトピックを読み解く際の主要な分析装置となっている。

原氏はまずシニフィアン連鎖の概念の形成にあたって言語学者エミール・バンヴェニストの果たした役割の重要性を指摘する。ソシュールが言語を含む記号一般をシニフィアンとシニフィエの二重構造を持つものと考え、シニフィアンとシニフィエの間には自然な関係性は存在せず、その関係は恣意的だとしたことは周知のことだが、これに対しバンヴェニストは、シニフィアンとシニフィエの間の関係はひとつの国語内では自然であるとし、問題はむしろ、さまざまな語の連鎖からどのように意味作用（シニフィカション）が生じるかということのうちにあると考えた。バンヴェニストによれば、言語の恣意性というものは語の連鎖から生ずる意味作用が原理的に無際限であることに由来する。彼がこれまで言語学であまり重要視されなかった言説（discours）を新たに取り上げたのもこのことと関係していると思われるが、原氏はこのようなバンヴェニスト的な「語の連鎖」をラカンの「シニフィアン連鎖」の原型と考え、そこに久しく「精神分析が待ち望んでいたイマージュの非視覚的規定」（p.93）を見る。シニフィアン連鎖を前にして聞き手はそこに意味を聞き為すが、その可能性は聞き手の想像力によって制約されているので、聞き手は、自分が正確に聞き為せなかったのではないか、という不安を抱きうるし、話し手の側から見ても、自分の伝えたいことをシニフィアン連鎖に託すときには連鎖のもつ限りない可能性の中で自分の伝えたいことが失われるかもしれないという不安を抱くことがありうる。どのみち彼らは相手に対して「彼は何を望んでいるのか」という問いを立てざるをえない。シニフィアン連鎖は想像界（イマジネール）こうした不安を、時には語呂合わせのようなかたちを取って、反映する。こうしてシニフィアン連鎖はにおける出来事を規定しており、想像界の分析に際して、もっとも鋭利な

メスを提供することになるのである。

続いて原氏は、フロイトの『機知』における「ファミリオネア」のエピソードとそのラカンの読解、あるいはシュレーバー症例を引きつつ、このような、可能なシニフィアン連鎖をすべて含む集合を仮定し、それがラカンの言う大他者l'Autreであるとする。この考えは原氏の独創であり、この本のもっとも興味深い、またもっとも問題的な部分となっている。原氏も書いているように(p.199)、ラカンは「精神分析の倫理」のセミネールで「もの la Chose」の概念を提出し、あらゆる言語が必然的に取り逃がさざるを得ないものと規定しているが、このような一面もl'Autreはもっているのではないか、それと原氏の規定する大他者はどのような関係にあるのか、この問題は原氏にとって解決されぬままに残されている。しかし原氏の大他者の規定が豊かな収穫をもたらすことは次の第4章「エディプス・コンプレックスと「グラフ」で証明される。原氏はそこで、ラカンに従って、これまで「父、母、子」という形で捉えられてきたエディプス的三角形を「母、子、ファルス」の三角形に置き換え、さらに父を、ファルスをもつ全能者としての「想像的」父と本質的欠損を抱えた「現実的」父に分裂した存在と捉える。そして本来のエディプス・コンプレックスに先立ち、その原型が母と子のあいだで展開すると主張する。それは「要求demande」のラカン的把握を前提にしているのであるが、この部分は興味深いので、簡単に要約してみよう。原氏によれば、「要求」とは、幼児は母が自分から切り離された独立した存在だということを知った後も、母親が常に自分のそばにいるように求めることである(原初にあった母子一体の状態——初源的ナルシシズム narcissisme originaire とフロイトが呼んでいるもの——へ回帰あるいは退行しようとする力がそこには働いている)。しかし母がいつも彼のそばにとどまっていることはありえないので、幼児は次第に母も欲望を持った存在であること、そしてその欲望の対象が「ファルス」であることを無自覚的に理解し、自分自身を母親にとっての「ファルス」とするような戦略をとる。たとえば彼は母親に対してさまざまな無理難題を突きつけることで、彼女が自分から遠ざからざるをえないような状況を作り出す。同じ過程は父親に対しても反復され、幼児は父とのコンフリクトに入るのだが、そこで彼は母親の欲望の対象であるファルスを持つ父親が、まさにファルスを持つ(とされる)ことによって不能

であるという事態に直面し（去勢はここに位置している）、結局、父とは「父の名」にすぎないことを直感し、絶えず破綻に瀕している父の欲望を支えるべく、身をもって父の名を自分が引き受けることになる（父性隠喩）。

大変興味深い、現実的な指摘である。同じシェーマに従って原氏はいわゆる「欲望のグラフ」を解釈していくのであるが、その論理も説得力があり、納得して読むことができた。問題はそれに続く第5章「大他者の基層を求めて」と第6章「デイスクールと性別化」である。ここまで原氏は大他者をはっきり意味の限定された概念として使用し、豊かな結果を出してきたのであるが、ここからは大他者が欠如したところで話を進めなければならない。そのため原氏の語りは相変わらず整然として論理的であるにもかかわらず、やや混乱した印象を読者は受けるのである。

紙数も限られているので、ここで私のこの本全体に対する意見を述べてみたい。原氏がシニフィアン連鎖の集合として大他者を定義したとき、この本全体の流れはほぼ決定したといえる。そのような定義のもとでは、大他者の手の及ばないものはないことになる。それはフロイトの言う原―父のような全能性を得てしまう。しかしそれこそが「ファルス」の特性なのだ。原氏は大他者の「王国」という言い方をし、そこからの脱出を目指すのだが、この王国から脱出するのは不可能である。といって脱出が不可能なのは、王国とその外を隔てる厚い壁があるからではない。その王国が外そのものだからだ。王国の外に砂漠が広がっているのではなくて、王国が砂漠なのである。このことは原氏の関心が主に想像的関係性に向いていることと関係している。想像界に関してこの本は傑出した説得力を持っている。想像界が原氏の王国である。しかし大他者が「すべて」ではない（pas-tout）様相を呈する地点で想像界は砂漠に変貌する。ではどのようにして「脱出」は可能なのか。原氏は大他者を「可能なシンフィアンの用法の集合」と定義するが、この「集合」という語の内包する「ある特性を備えた要素の全体」という意味内容の中には「すべて」という観念が滑り込んでいる。このような「すべて」の不可能性を自覚すること、言い換えれば、部分が全体の一部ではなく、全体を超えていることを、アリストテレス以来の形而上学的先入観にとらわれずに、知ることが必要ではないか。これは言うのは

簡単だが、外科手術に近い暴力なしには成し遂げられない。しかしそれを通じて我々は、これまで砂漠とみなしてきたものが沃土であることを理解することができるのだと思う。

（若森　栄樹）

澤田直著

『<呼びかけ>の経験　サルトルのモラル論』

（人文書院、2002年）

今日、サルトル研究者は、遺稿を参照せずしてサルトルについて語ることができなくなっている。ではいったい、遺稿は、われわれにどのような問題を提起しているであろうか。私見によれば、以下のように整理されるであろう。すなわち、倫理（学）をめぐる問題、伝記に関する問題、フロイトの精神分析との関係についての問題、『弁証法的理性批判』第二巻の問題、真理と実存をめぐる問題等である。今や、これらの問題について中間報告を出さなければならない時期にきている。

澤田直氏は、これらの問題のなかから、倫理をめぐる問題に的を絞り、『<呼びかけ>の経験　サルトルのモラル論』を公刊した。本書は、澤田氏がパリ第一大学哲学科に提出した博士論文および、それと相前後して書かれた論文から、なっている。

本書の特徴は、考察の焦点をあくまでもサルトルにおけるモラルの問題に合わせながらも、同時に、フランスを中心とした現代哲学・思想および、現代文学のさまざまな成果に言及している、という点にある。どれも示唆に富む指摘であり、今後の展開が期待される可能性に満ちた論点といえるものばかりである。もう一つの特徴は、澤田氏と同世代のフランスの若いサルトル研究者との直接的な交流を生かした研究である、という点にある。後者の特徴は、サルトル研究の主たる担い手が、サルトルの謦咳に接する機会をもはや持ちえぬ世代に移ったことを暗示していると同時に、日本の哲学研究も欧米の研究者との直接的な交流のなかから生産される時代になってきていることをも暗示している。

さて、本書は三部から構成されている。第一部「文学と哲学をつなぐもの」において、著者は、本書における自らの基本的な立場を明らかにする。それは、著者自身の言葉を借りるならば、「文学と哲学の接点という私たちの視線」（51頁）と表現されるものである。そして、そうした「接点」にあるものが、<呼

びかけappel＞というキー・ワード（ほかに、＜コミュニケーション＞、＜共同体＞、＜贈与＞等）であることが、第二部「モラルとエクリチュール」で詳細に説明される。代表的なサルトル用語である「アンガジュマン」の射程を正確に理解するためには、「呼びかけという概念を補助線として再び召喚する必要」（149頁）がある旨が、指摘される。最後に、第三部「『嘔吐』を読む」では、共同体から排除された『嘔吐』の主人公ロカンタンが、それにもかかわらず他者によって征服されえない仕儀（＝＜眼差し＞の理論による相克としての対他関係からの脱却、という事態）が、文学への決意（文学的創造＝小説を書くこと）とのかかわりで明示される。すなわち、作品は、他者の自由への呼びかけであるがゆえに、作品において、「相克からの脱出の可能性ないしは希望が、沈黙による透明な対他関係に求められている」（214頁）ことが、明らかにされる。

本書において、澤田氏は、『文学とは何か』、『存在と無』、『嘔吐』、それに遺稿である『倫理学ノート』といったテクストを主に参照しながら、＜呼びかけ＞等の概念を手がかりにして、サルトルにおける倫理の問題を論及し、最後に、「サルトルにおいて文学が倫理的問題の特権的な場として現れてくる」（238頁）という結論を、導き出すのである。

いったい、＜呼びかけ＞とは何であろうか。以下において、澤田氏の論述に即して見ていこう。「作品は、メッセージではなく、あくまで＜誘い＞であり、呼びかけなのだ」（23頁）という表現に注目しよう。澤田氏によれば、『文学とは何か』において問題になっていることは、メッセージとしての作品を他者に伝達することではなく、作品を媒介とした他者と交流することである。このような形での他者との交流の可能性は、『実存主義とは何か』のなかでも暗示されている、という。

『存在と無』では、自分が自分と世界のあり方の作者である、とされたが、『実存主義とは何か』では、主体は自分自身に対してだけでなく他者に対しても責任がある、とされ、他者とのかかわりで＜呼びかけ＞がクローズアップされてくる。そもそも、＜眼差し＞の理論が語るように、意識作用が、対象化作用、異化作用であるならば、主体は他者を認識以外の仕方で捉えることができなくなる。つまり、他者を承認することができなくなる。このことがサルトルにおいて、「大きな躓き」（62頁）となっていた。

では、＜呼びかけ＞の概念を導入すれば、事態はどのように変わるであろうか。澤田氏によれば、サルトルが『文学とは何か』や『倫理学ノート』において＜呼びかけ＞を活用するとき、そこでは双方向性を可能にする二重性が考慮されている、という。すなわち、呼ぶ者は同時に呼ばれる者なのである。今や＜呼びかけ＞は、「自由への呼びかけ」なのである。こうした議論のなかに、われわれは、他者の自由の承認という観点を見る。＜呼びかけ＞が強制にならないのは、そこには、呼ぶ者と呼ばれる者の双方向的な関係があるからである。もっとも、対他関係が双方向的であるといえる根拠は何か、とあらためて問われたならば、回答に苦慮するであろう。澤田氏も、その問題に関して、サルトルにおいて理論的基礎に弱さがあることを認めている（サルトルの思想における中立的なものの排除、という問題、すなわち、フッサールの「中立性変容」を排除した、という問題に関連している）。

理論的な弱点という問題を脇におくとして、＜呼びかけ＞の双方向性という論点に戻るなら、そこには、コミュニケーション的観点が導入されていることは明らかであろう。すなわち、文学もモラルも状況に根ざした創造行為であるかぎり、「それは決して孤立した作品＝行為としてではなく、他者へ向けての呼びかけ」（９９頁）としてあるのでなければならない。ここに、後期サルトルの＜了解＞の概念につながる視点がある、と澤田氏はいう。

他者の他性を保ちながら他者を認めること、他者を自己に回収することなく、また他者をたんなる対象として措定するのではなく、他者を他者として認めること、これこそがサルトルが了解という概念に賭けたものであったとするならば、初期サルトル哲学のなかにも、後期サルトル哲学につながっていく論点が見られる、といえることになる。このあたりは、澤田氏も指摘するように、サルトルがレヴィナス等と論点を共有している箇所として、今後さらに深めていかなければならないであろう。

本書の第三部は、植民地問題と絡めてのアプローチによる、同時に、共同体と交流という視点による『嘔吐』論である。それは、膨大な『嘔吐』の研究史を踏まえた論考であるがゆえに、それだけを取り出してみても一つの『嘔吐』論として読み応えがある。

著者によれば、『嘔吐』という小説は、＜存在の発見＞の経験であるのみなら

ず、＜冒険＞をめぐる物語でもあるのである。そして、この冒険ないしは旅行というテーマの下には、植民地問題が見え隠れしているのである。しかも冒険というテーマは、『嘔吐』においては、植民地戦略においてイギリスに大きく水をあけられたフランス第三共和制末期の落し子としての、冒険の否定、冒険幻想からの覚醒、といったテーマとして現われている、という。この小説は、新たな旅立ち（冒険の始まり、ないしは帰還）で終わるが、それはまさに古い冒険幻想からの覚醒を意味するのであり、つまりは、冒険なき世界での冒険とは何か、という問いかけなのである。そしてそうした新たな冒険こそが、他者の征服に還元されないもうひとつの冒険としての文学という冒険の発見なのである。

こうして、他者と自己とのあいだにいかなる共通項も見出せなかったサルトルが、文学的地平と哲学的地平を結び付ける能動的位置にある＜コミュニケーション＞（作家からの呼びかけと、それに対する読者の応答）の次元において、あらたな境地を開いたのである。これが沈黙による透明な対他関係といわれるものである。

以上、澤田氏の論述に即してまとめてみた。もちろん、本書を媒介にして著者の澤田氏から呼びかけられたわれわれ読者は、さまざまな応答をすることが可能である。応答のなかには、当然、批判的応答も含まれよう。例えば、本当に文学だけが倫理的問題の特権的な場なのであろうか、という疑問が起こりえよう。しかしながら、本書の立場が、文学と哲学との接点という視線から倫理の問題を扱うことにある以上、それは筋違いの批判的応答といえるであろう。

そもそも、澤田氏によれば、「本書で考察しようとするモラルは一九四〇年後半から五〇年ごろにかけての問題である」（42頁）。したがって、一九六〇年代のモラルは当面の課題にはならない。しかも、前期の倫理的問題設定から後期の政治的問題設定への転換としてサルトル哲学を捉える立場とは違う立場を、本書で提示しようとすることが、澤田氏が本書を執筆した目的の一つなのである。ということは、澤田氏が書いたものとは違う＜サルトルのモラル論＞も可能である、ということであろう。

なお、澤田氏は本書と同時期に、『新・サルトル講義』（平凡社新書）を公刊している。本書と併読することが望ましいことは言をまたない。

（水野浩二）

檜垣立哉著

『ドゥルーズ——解けない問いを生きる』

（NHK出版、2002年）

胚の操作、細胞核の初期化、幹細胞の発見、これらは生命のポテンシャルをポイエーシス的に引き出した事件である。20世紀における最大の事件であるだけでなく、歴史的にも人類史的にも自然史的にも画期的な事件である。

この事件の意味を深く思考することないままに、あるいはむしろ、この事件の意味をおぼろげに感知しているからこそ、大多数の人はたじろぐばかりである。一方では、「人間の尊厳」なる理念を持ち出して、人間のポテンシャルを現実化することに歯止めをかけようとしている。他方では、「人間の福祉」なる理念を持ち出して、人間のポテンシャルを切り刻んで稼ごうとしている。生命倫理学やSTS（科学・技術・社会）研究も、ゲノム解析や先端医療も、「「人間」という崩れゆく体制にしがみつく反動的な思考」の一齣でしかない。これに対して、ポストモダニズムをくぐり抜けた哲学は、「「人間」という形象が消滅して新たな何かが生まれていく希望に向かう思考」に取りかからなければならない(p.16)。

フーコーが『言葉と物』で示したように、近代の特質は、超越論的かつ経験論的な二重体としての「人間」を理論的にも倫理的にも引き受けるところにある。近代が提起する問題に対して、一応の解答を与えることのできるものが、そんな「人間」という形象である。ところが、現代においては、「人間」は「問いを解きうる地盤」ではなくなっている。実際、生殖技術には人間を素材にして非人間を生み出すポテンシャルが潜在するなら、また、幹細胞が人間に潜在する「種子的ロゴス」であるなら、また、生まれたものであることと生むものであることが人間の本質に属することであるなら、人間の生命のポテンシャルに対して理論的かつ倫理的にいかなる態度をとるべきかという問いに対して、「人権」「人道」「自己決定」を持ち出したところで答えられるはずがない。そしてもちろん、「ハイブリディティ」「アイデンティティの攪乱」を持ち出したと

ころで答えられるはずもない。統治者や役人は依然として哲学の「敵」であるが、「コミュニケーション」と「対話や議論」を理念とする「人間科学」、「カルチュラル・スタディーズやポスト・コロニアルといった、ポストモダン風にアレンジされた実証主義的歴史学」もまた、哲学の「敵」なのである（p.11）。

このように、われわれは、「人間」に依存しては「解けない問い」に直面している。必要なのは、「人間」の枠組みを越える別のパラダイムであり、「超人」に具体的な内容を与えることである。とりわけ思考されるべきは、「人間」をはるかに越えて働く生命の力である。「いつであれ、解けない問いを生きつづけていく、想定不能な繁殖力に溢れている」生命の力である(p.20)。繰り返せば、この生命の力は、「技術の革新」と深く連動している。だから、われわれは、この新たなテクノロジーだけでなく、カオス・内部観測・複雑系などの諸理論を、「積極的かつ前向きに捉える必要に迫られている」。「技術の行く先を直感的に嫌悪しても、それはノスタルジーに回帰する反動的な言葉にしかならないはずだ。そうした後ろ向きな言葉は、これらの技術が提起する具体的問題を解決することからも、実際には遠のいていくだろう」（p.21）。これに対して、ドゥルーズは、「生そのものの狂った基底」（p.109）を理論的に捉え、そこに倫理的に賭けてたじろぐことがない。

さて、檜垣立哉は、ドゥルーズの世界観を確認することから始める。よく語られてきたように、ドゥルーズにとって、世界は「潜在的な多様体である生成する流れ」である。そこで、檜垣は、この生成が「どのように捉えられるのか」という「記述の方法論」を主題に据える。自然物や生物の＜かたち＞は基本的には感性的で現実的なものである。＜かたち＞を生み出す力の働きは、定義上、＜かたち＞という仕方では表現できないはずである。では、＜かたち＞を生成する見えない働きを、どのように「内から記述する」（p.40）のか。

檜垣は、『哲学とは何か』における「無限の速度での俯瞰」を参照する。この無限の俯瞰は、現在に束縛された視点を無際限に重ね合わせて垣間見られるような観点のことではない。あるいは、無際限に重ね合わせることの破綻や失敗に垣間見られるような観点のことではない。そうではなくて、「流れの潜在的な無限性（＝理念性）に即応すること」(p.46)である。これはたんなる直観の称揚ではない。そうではなくて、生成の流れに内在して動くことは、実は直ちに、

無限に俯瞰することになる。昆虫が自らの微動を感じるとき、あるいは、風に吹かれてその微動を感じるとき、「微動の向こうの莫大な世界をかぎとりながら俯瞰をなし、そこで自分の動きを統御する」(p.47)のであるからには、生成の流れに内在する観測者は、現に無限の俯瞰を遂行しながら、現在の視点を無際限に重ね合わせているはずなのだ。この事情を理論的に捉えるには、最初の着手点は、何らかの仕方で無際限とは区別される無限の概念をさらに二つに差異化していく内部観測論に求められることになるであろうし、この事情を説得的に解明するには、旧来の認識論に囚われている哲学者に対してドゥルーズのカント論を差し出すのが親切でもあろうが、そんなことより大切なことは、昆虫が感得し体得していることを哲学的に思考しようとする志しを持つかどうかである。そんな志しを抱くのでなければ、現在の問題に対処できないということを鋭敏に察知できるかどうかである。

このように「世界の記述の方法」を概説した上で、檜垣は、「世界の記述」そのものを試みる。世界とは問題である。問題を提起する場である。自然物や生物の＜かたち＞は、問題に対する暫定的な解である。＜かたち＞に向かっていくことが、出来事である。したがって、進化は「純粋な出来事」(p.65)であることになる。「進化は、おもいもよらない異質な器官を利用したり、ハイブリッドな接合をなしたり、分散するさまざまな眼を、それぞれが特異的な出来事として生みだしていく」(p.71)。

＜かたち＞を現実化し分化する出来事が、このようにパラドキシカルなことであるとすれば、＜かたち＞ある個体と、＜かたち＞を潜在させる世界のシステムとの関係について、理論的に精緻に思考し直す必要がある。ところが、「システムの絶対性や決定性を述べる俗流システム論」も、「システムに回収されない個の価値をきわだたせる発想」も、世界の実相を捉え損ねている(p.77)。旧来のシステム論も旧来の記述主義もまったく役に立たないのである。

ここでのポイントは、個体を「生成を担う実質」(p.77)として捉え直すことに置かれる。＜かたち＞ある個体を生成する出来事と、出来事が起こる場としてのシステム、これらの実質を担うものとして個体を理論的に捉え直すことである。こう言い替えてみよう。個体の＜形相＞の生成消滅を捉えるには、出来事の場（コーラあるいは超越論的領野）を、己が＜基体＞に畳み込んでいる個

体の＜実体＞性を、＜普遍＞的に捉え直す必要がある。しかも、個体の実体性には、生まれたものであり生むものであるという＜種＞に＜本質＞的な関係が畳み込まれている。要するに、プラトンとアリストテレス以来の哲学の遺産を現代化するシステム論が構築されなければならないのだ。「特異な個体が、未決定なシステムを支えていく、そうしたシステム論が描かれなくてはならない」(p.78)。

そこで、檜垣は、時間論を参照する。個体の未決定性やシステムの未決定性、要するに、解けない問いの未決定性を掴むには、未来という時間を再考する必要があるからだ。未来とは、過去や現在からのたんなる延長として捉えられる時間ではない。そうではなくて、未来は、「蝶番のはずれた時間」「狂った時間」「脱根拠の時間」である。同一なものや同じもの、とりわけ自己や自我が、裂け目を入れられ引き裂かれるような時間、それが未来ということである。そして、余りに自明なことであるために驚くことすら忘れられているのだが、生物個体は、そんなパッションを被りながら、未決定な解けない問いに対して暫定的な解を命がけで繰り出して、未来の時間を開いている。言うまでもないが、それが生老病死の反復のことであり、生殖のことであり、そこに生命技術が関わろうとしているのである。そんな生物個体に定位する倫理、「個体論としての生命倫理」(p.107)、「自己も他者も、植物も動物も、単性性も有性性もともに含むハイブリッドな」タマホコリカビにも通用するような倫理、一言でいえば、生態－倫理ないし生態－政治、その探求を呼びかけて本書は閉じられている。

ドゥルーズ哲学の研究は始まったばかりである。鈴木泉、江川隆男、大崎晴美などが、本格的な個別的研究を開始しているが、本書はドゥルーズ哲学研究の大局的な方向を示している。今後は、両者が相俟った豊かな成果を期待できるだろう。そして、ドゥルーズ哲学の文献学的研究は、そのまま、アクチュアルな課題と切り結ぶことになるはずである。この意味において、哲学にとって幸いな時代が始まりつつある。

（小泉　義之）

日仏哲学会2002年度活動報告

日仏哲学会は2002年に下記のような活動を行いました。

（1）春の研究大会

京大会館で3月30日13時30から16時40分までシンポジウムが行なわれました。終了後、別所で懇親会が開かれました。シンポジウムの詳細は以下です。

[シンポジウム]

テーマ：合理主義と真理（1）

司会者：村上勝三氏

コメンテーター：山田弘明氏

提題者：小泉義之氏・・・デカルトのマテーシス—精神・機械・生命—

鈴木　泉氏・・・マルブランシュにおける無限と存在—「存在一般についての漠然とした観念」をめぐって—

佐藤一郎氏・・・スピノザと真理—序説：『エチカ』まで—

松田　毅氏・・・モナドロジックな「心の哲学」の可能性

（2）秋の研究大会および総会

法政大学で9月14日10時から12時40分まで一般研究発表が、13時30分から13時55分まで総会が、さらに14時から17時までシンポジウムが行なわれました。また同大内で17時30分から19時30分まで懇親会が開かれました。一般研究発表およびシンポジウムの詳細は以下です。

[一般研究発表]

（A会場）　畠山明香氏・・・メーヌ・ド・ビランのロック批判とその検討—反省、覚知（気づき）、習慣の概念を中心に—

吉澤　保氏・・・モリヌー問題とコンディヤック

福田　肇氏・・・自由と神—メーヌ・ド・ビランの実存主義と神秘主義—

柳澤　望氏・・・ベルクソンにおける意味の理論

（B会場）　大西克智氏・・・「感情の療法」と「共通概念」—概念内容の薄さの由来、そして現場での働きぶりとその仕組み—

木島泰三氏・・・初期スピノザに現れる＜無力なデカルト的思惟主体＞とその行方—感情と意志の問題を中心に—

渡辺貴史氏・・・ルソーにおける一般意志の射程について

[シンポジウム]

テーマ：合理主義と真理（2）

司会者：谷川多佳子氏

コメンテーター：小林道夫氏

提題者：香川知晶氏・・・「第六省察」の射程

伊藤泰雄氏・・・マルブランシュにおける魂の闇と「実践的真理」

上野　修氏・・・スピノザと真理の規範

佐々木能章氏・・理性・理由・真理—ライプニッツの合理主義—

『フランス哲学・思想研究』第7号訂正

奥付の役員名簿中に以下の誤りがありました。お詫びして訂正いたします。

1．理事一覧中に「塩川徹也」が欠落。

2．理事一覧および編集委員一覧中で（誤）「湯浅博男」→（正）「湯浅博雄」

日仏哲学会入会手続きについて

本会への入会希望者は「入会申込書」を下記事務局に請求し、それに記入の上、事務局に返送して下さい。その際、正会員1名以上による推薦が必要です（会則第5条より）。ただし、適当な推薦者がいない場合には事務局にご相談下さい。理事会での議を経て、入会は承認されます。なお、本会の正会員の会費は年額3000円です（会則第9条より）。

（事務局）〒301-0005 竜ヶ崎市川原代町1043-17　松永澄夫

Tel:0297-66-6376 ／ Email:YIU41716@nifty.com

「2004年秋季研究大会」一般研究発表応募要領

発表要旨（3000字程度）3部および返信用封筒を、2004年5月末日までに上記事務局宛に送ること。（大会は9月初に開かれます。正式の日時・場所は追って「会報」でお知らせします。）

『フランス哲学・思想研究』論文応募規定

1）テーマ：フランスの哲学・思想に関するもの

2）応募資格：日仏哲学会会員

3）原稿の形式：ワープロによる完全原稿。和文・仏文を問わず1行全角33字（半角66字）の設定で横書き、注も含めて370行以内。和文・仏文いずれの場合も仏文レジュメ（上記設定でタイトルも含め13行以内）を本文とは別のページに付すこと。以上をA4版1ページ33字×27行の設定でプリントアウトしたものを3部提出。原稿は返却しない。

4）原稿作成上の注意：アクサンやウムラウト、専門用語に使用される特別な外字などは赤線で囲うこと。欧文のハイフォンは本来のものだけとし、改行時には入れないこと。

5）原稿締め切り：毎年12月31日

6）原稿送付先：〒255-0004 神奈川県中郡大磯町東小磯420-6　安孫子信

7）審査：掲載の可否は編集委員会で決定する。掲載決定の場合、応募者は原稿のフロッピーディスク（マッキントッシュ以外の機種はMS-DOS化し、その機種を明記するとともに、念のために、テキスト形式に変換した文書も添えること）を上記宛先に送付すること。

編集後記

第８号をお届けします。お気づきのように、既刊号に比べて今号では活字のポイントを落とし、行間も若干狭めて印刷しています。昨年度から秋の研究大会で「一般研究発表」が行なわれており、「発表要旨」ページが必要になったこと、また「公募論文」コーナーへの応募数も増え、結果として採用本数も増えたこと、さらに昨年度の春・秋の「シンポジウム」では通常よりも１名多い提題者4名の体制で問題の徹底検討を行なっており、「報告」により大きなスペースを要したことが、この処置の理由です。機関誌刊行費は学会年間予算のほぼ７割を占めています。そして機関誌印刷費はページ数に比例しています。機関誌の内容充実を図れば量的な増も避けられず、経費を抑えるために様々な工夫がこれからも求められてくるでしょう。この点で、会員の方々の知恵をお借りできればと考えています。まずは今号の‘見栄え’についてどうか忌憚ないご意見をお寄せ下さい。（安孫子）

理事（五十音順、会長*、副会長**、事務局長***）安孫子信、久米博*、小林道夫**、小林康夫、坂部恵、佐々木健一、塩川徹也、清水誠、高橋哲哉、田鶴節夫、谷川多佳子、中田光雄**、中村雄二郎、西谷修、松永澄夫***、村上勝三、望月太郎、山形頼洋、山田弘明、湯浅博雄

編集委員（五十音順、委員長*）安孫子信*、斎藤慶典、塩川徹也、中田光雄、松永澄夫、村上勝三、望月太郎、湯浅博雄

『フランス哲学・思想研究』第八号
発行　2003年9月1日
発行所　日仏哲学会
事務所　〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25 東京日仏会館内
編集　日仏哲学会編集委員会
〒102-8160 東京都千代田区富士見2-17-1 法政大学80年館安孫子研究室内
頒価　1000円

Revue de Philosophie Française

N° 8 2003

Colloque « Le rationalisme et la vérité-I »
1 Katsuzo MURAKAMI, *Introduction*
2 Yoshiyuki KOIZUMI, *Mathesis chez Descartes*
14 Izumi SUZUKI, *Transcendance et "perception légère" de l'Être chez Malebranche*
27 Ichiro SATO, *Spinoza et la vérité-introduction:jusqu'à "L'Éthique"-*
41 Tsuyoshi MATSUDA, *La possibilité de la philosophie monadologique de 'l'esprit'-un aspect de la rationalité au point de vue antisceptique leibnizienne-*

Colloque « Le rationalisme et la vérité-II »
54 Takako TANIGAWA, *Introduction*
55 Chiaki KAGAWA, *La portée de la "Sixième Méditation"*
67 Yasuo ITO, *Les ténèbres de l'âme et "la vérité pratique"*
81 Osamu UENO, *Spinoza et la norme de la vérité*
94 Yoshiaki SASAKI, *Le rationalisme leibnizien*

Brefs résumés des communications

Etudes
115 Takashi WATANABE, *La portée de la volonté générale chez Rousseau*
128 Sigeo KAWAGUCHI, *Cause efficiente et cause finale dans "Du fondement de l'induction" de Lachelier*
143 Tatsuya MURAYAMA, *Sur la morale automatique*
155 Takuji IWANO, *La "mort de Dieu" et la pensée empirique de George Bataille*

Comptes Rendus
168 Manabu NASUKAWA, *Étude sur la pensée de l'harmonie chez Descartes* (Hiroki TAKEDA)
173 Atsusi FUKUI, *Introduction à la lecture de "l'Ethica" de Spinoza* (Ichiro SATO)
178 Takuji SATO, *Baruch de Spinoza et le marquis de Sade: la fondation naturaliste de l'Éthique* (Osamu UENO)
183 Hiroyuki YAMAGUCHI, *La pensée de Condillac, ou une philosophie envers la science moderne* (Hiroshi KOMOTA)
188 Kiyokazu NAKATOMI, *La philosophie du néan et de l'amour* (Mitsuo NAKATA)
194 Mitsuo NAKATA, *Philosophie et politique-un bilan conclusif de l'histoire des débats <Heidegger et le nazisme>(1930-1999)*(Yu YAMAMOTO)
199 Kazuyuki HARA, *Lacan-un Exode philosophique* (Hideki WAKAMORI)
204 Nao SAWADA, *L'Appel à l'aventure:lecture éthique de Sartre* (Koji MIZUNO)
208 Tatsuya HIGAKI, *Deleuze* (Yoshiyuki KOIZUMI)

Editorial

Société franco-japonaise de Philosophie

ISSN 1343-1773