

マルブランシュにおける魂の闇について

Sur les ténèbres de l'âme chez Malebranche

伊藤 泰雄

我々の魂は自分自身にとって闇 (ténèbres) でしかない (cf. ii, 98. iii, 150. vi, 153. x, 102. etc.)¹⁾ という印象的な表現を用いて、マルブランシュは、「我々は魂をそれについての観念によって認識しはしない。」(ii, 451) と主張する。その帰結として彼は、「我々は魂の本性について、物体の本性についての認識ほどに完全な認識をもたない。」(loc. cit.) と述べる。しかし他方、彼はデカルトに倣い、精神の本質が思惟であることも主張している。即ち、「延長のみが物質の本質であるように、思惟のみが精神の本質である。」(ii, 382) これは確かに一見奇妙であり、アルノーは問う。「それについての観念をもたない事物の本質がなにに存するかを、人は確実に言うことができるのか。」ⁱⁱ⁾ しかし一方で魂についての観念の不在を言い、他方で本質としての思惟を言うことは、奇妙であるにせよ、それだけで直ちに矛盾ではない。マルブランシュはアルノーによるこの問に対し、魂についての観念を前提から排除しつつ、本質としての思惟を証明することによって答えなければならないだろう。その道は成功したのだろうか。本稿は、この問を手がかりとして、魂の闇という主張の内容を検討し、デカルトとの対比を行いつつ、この主張がマルブランシュの体系においてどのような位置を占めるのかを見定めようとするものである。その途次に我々は、魂の闇が、単に魂

の本性にかかわるだけでなく、魂の実体性をもみずからの内に引き入れるにいたるのを見るであろう。

一

「精神は物体よりも容易に知られる」(notior quam; plus aisé à connaitre que) (A. T., vii, 23) というデカルトの命題に対し、マルブランシュは、いかなる意味で魂の本性に関する認識の不完全性を主張するのか。この点を明らかにすべく、まず魂についての観念という用語の意味を確かめる必要がある。マルブランシュにおける観念については、その意味変化をめぐる問題がある。⁽²⁾しかしここでは本稿の主題にかかわる限りで、その観念の意味を概観することとする。

マルブランシュは「アルノーによる弁駁に関する三つの手紙」(一六八五年)の中で、「この偉大な哲学者(デカルト)は、観念の本性がなにに存するかを徹底して検討しはしなかった。」(p. 214)と述べ、デカルトとの相違を明瞭に自覚しつつ、自分の用いる観念を次のように規定している。「デカルトは諸観念が魂の様相であると言った。それは本当だ。しかしそれは彼が、私と違って、観念という語をもっぱら無限者の√客観的実在性 (réalité objective) のみを意味するために用いないからである。」(p. 217) (△内は引用者により文脈に沿って付加) デカルトにおいて客観的実在性と観念とは勿論同一でない。デカルトにおいては、それ自体思惟の様態にすぎない観念が、対象を精神に再提示する (représenter) 限りで、対象の実有性 (entitas) をその内に含むのであり、その含まれる限りでの実在性が、客観的実在性と呼ばれるのである (cf. A. T., vii, 40-41, 161)。観念の意味の相違は明瞭である。マルブランシュは、「真理の探究」第三卷第二部「諸観念の本性について」の第一章冒頭で、それ自体としては不可視な対象を魂に再提示するために、対象自体とは異なるなにかしら可視なものが必要ならぬとし、この或るものを観念と名づけた。観念は、「我々の魂に内的に結合された或るもの (quelque chose qui est intimement unie à notre

Amé) 或いは、「精神の直接的対象 (Tobjet immédiat de l'esprit)」である (cf. i. 413-414)。しかしこの規定は、「観念と観念の再提示する対象自体とが異なっているという事態を示すにすぎず、観念と感覚とを明瞭に区別できない消極の規定であって、マルブランシュの明言するように、なんら積極的な規定ではない」(cf. vi. 95-96)。マルブランシュは「真理の探究」初版 (一六七四年) においてすでに、感性的事物の知覚を構成する二つの要素、即ち感覚 (sentiment) と純粹観念 (idée pure) とを区別しているが (cf. i. 445)、「この純粹観念を、「解明 (Éclaircissements)」(一六七八年) において、叡智的延長として把握することによって、観念の積極的規定を獲得するのである。即ち、観念は叡智的延長として把握されて、一方で魂の様態として把握される感覚から区別され、魂から独立した対象性をもつと同時に、他方その対象性は、魂がそれを知覚するに必要な仕方で魂に内的に結合される対象性であって、物質的延長のもつ対象性ではないことが、積極的に提示されるのである。マルブランシュは、アルノーとの論争において、こうした観念の対象性を徹底して主張し、思惟の様態に含まれる無限者の客観的实在性そのものを観念として把握するに至るのである。」⁽³⁾

こうした観念の意味の相違は、観念の明晰性の意味の相違へと我々を導く。デカルトによれば、明晰な知覚とは「注意する精神に現前するあらゆるもの (aperta) 知覚である。」(A. T. viii.1, 22) 即ち「デカルトにおける明晰性は、知覚の対象とその対象を知覚する精神の注意作用との関係によって成立する、思惟に内的な心理的徴表であり、従って同一の対象が「注意の程度に応じて」(A. T. vii. 31) 明晰であったりなかったりするのである。例えば苦痛や色も、ただ感覚として、即ち思惟の様態として見られる時には、明晰に知覚されると言われるのである (cf. A. T., viii.1, 33)。

これに対し、感性的事物の知覚を構成する観念を叡智的延長として把握するマルブランシュにおいて、観念の明晰性とはなにか。その規定を集めて要約すると二つある。(i) 斯く斯くの様態或いは一般的特性が、或る対象に属するか

どうかを、推論によることなく、一瞥で (*d'une simple vue*) 発見せしむる (cf. iii, 44, vi, 16, ii, 371)。 (ii) 対象を相互に比較し、その諸関係を発見させること (cf. iii, 167f, 150, xii, 66f. etc.)。こうした明晰性の規定が、延長の觀念即ち睿智的延長から得られたものであることは明白であろう。マルブランシュはこの規定を一般化し、こうした仕方では対象を精神に再提示するものを、一般に明晰な觀念と呼ぶのである。こうした明晰な觀念を我々がもつ時に、マルブランシュは、我々が対象の本性を認識する、と言うのである。我々は、推論なしに一瞥で、即ち精神を延長の觀念に適用するだけで、丸や四角等の形及び運動が延長に属する状態であることを知り、延長がもつことのできるすべての特性を知る (或いは、知ることができる)。 (4) また同時に、快、苦、熱、色などの感覺的質がその状態でないことを知り、形や運動を比較してその相互関係を理解できるのである。こうした延長の觀念の明晰性は、思惟に内的な心理的徴表ではなく、觀念に内在する觀念固有の性質を示している。従って、マルブランシュにおいて觀念の明晰性は、觀念が精神に現前する程度には依存しない。延長の觀念は常に明晰である。

我々はこのような明晰性を、魂について認めることができるだろうか。事實は否定的であろう。まず (i) の明晰性について考察する。マルブランシュもこの明晰性を魂について否定するが、その際、我々はマルブランシュによる否定の表現を二通りに区別できる。ひとつは、「もし我々が快も苦もかつて感じたことがないならば、我々は魂がそれらを感じる事ができるか否かを決して知りえないであろう。」 (iii, 164) という表現である。この表現による事態は容易に認めることができるであろう。この表現については、「一瞥で」という規定は意味をもたないだろう。「一瞥で」にせよ、推論でにせよ、メロンを食べたことがなければメロンの味は分からない。この「一瞥で」という規定が意味をもつのは、もうひとつの次のような表現においてである。「私は更に言う。たとえ実際に苦痛を感じ色を見るとしても、これらの質が魂に属するかどうかを一瞥で発見することはできない。」 (loc. cit.) この表現は前の表現に比べて、それほど容易に認めることのできないものではなからうか。確かに色や音などの場合には、この表現にそれほど

困難は感じられないものの、苦痛や快感などの場合にはどうだろうか。私は自分の齒の痛みをそれこそ一瞥で私の痛みとして感ずるのではなからうか。

この点について、マルブランシュの言う内的感覚 (*sentiment intérieur*) は、「興味深い見解を我々に示してくれるように思われる。マルブランシュは、魂が「自分の中で顕在的に生起するもの (*ce qui se passe actuellement en elle*)」(xii, 28) についても認識作用を意識 (*conscience*) 或いは内的感覚と呼ぶ。即ち、私は私の痛みを内的感覚によって認識するのである。ここに引用された表現は、単に一度限り用いられたのではなく、内的感覚によって認識されるものの在り方を示す基本定式である (cf. xii, 33, 1, 451)。内的感覚による認識は、観念による認識が明晰で従って完全である (即ちすべての様態を教える) のに対し、曖昧であるが、偽ではない (cf. 1, 453)。感覚を物体認識に適用しない限り、感覚は偽ではない。内的感覚によって認識されるものは、単にその存在について偽でないばかりでなく、認識される通りに存在する。ところでまさに我々は、自分の中で感覚が生起するのを感じるのである。「我々は、自分の中で生起していると自分が感ずるものしか、魂について知らない。」(1, 45) 従って、マルブランシュによれば、私の痛みは、内的感覚の教える所に従う限り、私の中で生起するのであって、私に属するのではない。私の痛みという場合の「私の」は、内的感覚のみに従う限り、私に属するということを意味しない。更に考えるならば、内的感覚は、「に属する」という関係自体を知らないはずである。私と私の痛みとの関係は、内的感覚のみに従う限り、「の中で生起する」だけであって、「に属する」という関係は、内的感覚によって認識されるものどこにも見出されないからである。この点は本稿における以下の論述にとつて重要な鍵となるであろう。内的感覚は、「に属する」という関係自体を知らないのだから、私の痛みが、なんであれなにもかに属するか否かという問を自分で発することとはなく、従ってまた、私の痛みが私に属するか否かという問を自分で発することもない。従ってもし魂が、自分の痛みが自分に属するかどうかと問うとすれば、魂は、「に属する」という関係についての知識を、内的感覚以外のと

ころから得たのでなければならぬはずである。(この点は第三節において展開されるであろう。)

マルブランシュは内的感覚によって認識されるものを、上記のような表現で定式化しつつ、他方、「たとえ実際に苦痛を感じ色を見るときも、これらの質が魂に属すかどうかを一瞥で発見することはできない。」と述べる以上、私と私の感覚との関係について今述べてきたことを自覚的に把握してはいたはずである。しかしまたマルブランシュは、感覚が魂の様態であると度々言明し、このことは本稿で以下論ずるはずの、本質としての思惟の証明における前提のひとつである。従ってたとえ「一瞥で」ではないにせよ、すくなくとも推論によって、感覚が魂に属する様態であることを、マルブランシュは示さなければならぬであろう。

さて(ii)の明晰性、即ち対象の比較(不)可能性から見た魂についての認識であるが、これについては、感覚が魂の様態であるか否かを検討したあとで示されるわけではない。なぜならマルブランシュは感覚が魂の様態であるという前提にたちつつ、諸感覚の比較不可能性によって、(iii)の明晰性が魂についての認識に欠けていることを示すのだが、ところでこの前提は今述べたように「一瞥で」知られることがらでなく、マルブランシュの推論を検討していない我々には、まだこの真偽を決定できないからである。

さしあたり(i)の明晰性についてなされた二通りの表現から、魂についての観念という用語でマルブランシュが何を理解していたのかをここでまとめてみると、それはまだ内的感覚によって経験されたことのないすべての感覚を認識せしめ、また逆に、顕在的に経験される感覚が魂に属する様態であることを一瞥で認識せしめる観念であると言えよう。この魂についての観念から考えるならば、(i)の明晰性についてなされた二通りの表現は、次のように理解されるであろう。即ち、最初の表現は、我々が魂についての観念を欠いているゆえに、我々は魂にいかなる様態が属するかをその観念から導くことができない、とする表現である。逆に言えばこの表現は、もし魂についての明晰な観念を我々が認識できるならば、我々は魂に属するすべてのものを認識する、或いは認識できるであろう(44, 45)、という

ことを意味する。第二の表現は実際に経験される感覚から出発して、それらが魂に属するかどうかを一瞥で発見することは、我々が魂についての観念を欠いているゆえに、できない、ということの意味する。⁽⁵⁾

ところで、普通我々はこのような意味での魂についての観念を想定することさえないように思われるが、マルブランシュによれば、こうした観念の我々における欠如は、こうした観念自体の不可能性による原理的欠如ではない。⁽⁶⁾ マルブランシュによれば、こうした観念は我々に認識されなくとも、神の内には存在する。「神は魂の本性を明晰に認識する。なぜなら神は魂を再提示する明晰な観念を自分の内に見いだすからである。」^(iii, 97) 神は魂を自分の内にある観念によってのみ認識する。従って、「神は苦痛を感覚することなく、苦痛を認識する。」^(loc. cit.) これに対し「魂は苦痛を認識することなく、苦痛を感覚する。」^(loc. cit.) 本稿においてはこれまで認識すること (connaitre) と感ずること (sentir) との間に、それほど明確な区別を設けてこなかった。これはマルブランシュ自身がしばしば感覚を認識の内に数えいれつつ語っているということにもよるのだが、しかしマルブランシュにおいて厳密な意味で言えば、認識と感覚とは、観念による認識と内的感覚による感覚として、明確に区別されなければならない (cf. xii, 64, 99)。神は魂についての観念を魂に認識させようと望めばそうすることができる。⁽⁷⁾ 従って、魂についての観念の我々における欠如は、言わば事実的欠如であり、マルブランシュは、魂についての観念の我々における事実的欠如を魂の闇と呼ぶのである。魂は自分自身にとってのみ闇である。

以上の論述によって、我々はマルブランシュの言う魂の闇の内容を大略とらえることができた (ii) の明晰性は除いて、と私は信ずる。そこで、この節の冒頭に掲げたデカルトの命題と魂の闇との対比を考察できるように至ったと思う。

二

まず魂の存在について見るならば、マルブランシュは、デカルトと同様、我の存在を第一に認める。「我々のもつ

すべての認識のうちで第一の認識は、我々の魂の存在である。」(iii: 369)しかし、その認める理由についてはデカルトと異なると見られる。マルブランシュは上の引用箇所に続けて、「我々のすべての諸思惟が、その争う余地のない証拠である。なぜなら頭在的に思惟するものは頭在的になにかであるということ以上に、明瞭なことはないからである。」と述べている。この引用の内容は、「思惟するためには存在しなければならぬ」というデカルトの用いた命題 (cf. A. T., vi, 33) に結びつけて考えることもできるが、マルブランシュは「形而上学対話」(一六八八年)の第一対話第一節で、「無は特性 (propriétés) をもたない。私は思惟する。従って私は在る。」(xii: 38)と述べて、コギトエルゴスムの前提として、単に思惟する私にのみ適用可能なデカルトの用いた「思惟するためには……」という命題よりも普遍的な、「無は……」という命題を置いた。ゲルーによれば、デカルトは存在一般に適用可能なこの一層普遍的な命題を知らなかったのではないが、コギトエルゴスムの条件或いは原理としては、「思惟するためには……」のみを用いた。⁸⁾ 存在一般に適用可能な普遍命題をコギトエルゴスムの前提として置くことによって、ロビネによれば、マルブランシュにおいて最も根底的な認識は我々の魂の存在についての認識ではなくなっている。⁹⁾ 魂の存在についての認識の明証性は、いささかも衰弱しはしないが、存在一般の明証性の一例にすぎないのである。

次に魂或いは精神の本性認識について、両者の対比を検討する。この点ではマルブランシュはデカルトに批判的な姿勢をとる。「どのようにしてデカルトやカルテジアン達は、物体の本性よりも魂の本性のほうが一層明晰に認識されるかと主張できるのか。なぜなら物体或いは延長の観念はとても明晰で、その観念が包含するものと排除するものについて、世人は皆一致するほどなのに、魂についての観念はとても曖昧で、カルテジアンでさえ、色の諸様態が魂に属するかどうか、毎日論争しているほどなのだからである。」(iii: 167)明らかにマルブランシュはここで、物体の本性についての認識を、みずから主張する明晰な観念による認識の意味で考え、魂の本性についての認識を内的感覚による魂についての認識の意味で考えている。つまり彼はデカルトの命題における「より容易に知られる」という表

現を、認識の内容の性格にかかわるものとして受けとっている。だからこそ上記の引用に続けて、デカルトによるガッサンディへの答弁における関連箇所を途中省略しつつ引用したあと、「しかし明晰な観念によって認識することと、意識（内的感覚）によって認識することとの間に大変な違いがあることを分らない人があるだろうか。」とマルブランシュは述べるのである。従って、精神の属性が内的感覚によってどれほど多く認識されようとも、精神の本性についての認識（マルブランシュ自身が主張する意味で）にはならないということになる。従ってまた、「或る実体の本性は、その属性が一層多く知られるほど、一層判明に¹⁰認識される」というデカルトの発言は、マルブランシュによれば誤りであることになるだろう。

こうした批判はデカルトの主張の肯綮にあたっているだろうか。デカルト自身は、「より容易に知られる」という表現を、精神の本性について、どのような意味で考えているのだろうか。本稿ではマルブランシュによる批判の是非にかかわる限りでこの問を考察する。

第二省察本文における密蠟の分析を手がかりとする。¹¹そこでは密蠟の内にある無限性（想像力の辿りつくせない「無数の変化」、或いは「かつて想像することによって把握したよりも多くの多様性」）を認識する条件として、「精神による知覚」が要求されている。¹²ところで精神そのものの内には、その本性の知識を判明にできるものが極めて多くあるのであり、物体から精神の本性へと推し及ぶものは殆ど数えるにあたらぬ、とも言われている（cf. A. T., vii, 33）。従って、精神による知覚は、単なる条件ではなく、物体そのものの認識についての必要条件であると考えられる。即ち、物体そのものについての認識があるならば、精神の本性についての認識があると言えるが、精神の本性についての認識があるからと言って、物体そのものについての認識があるとは限らない。即ち、デカルトの「より容易に知られる」という表現は、認識内容が明晰か否かにかかわるのではなく、推論の順序において、「より先」であることを意味するように思われる。デカルトは、「哲学原理」第一部第11節で、「いかにして我々の精神は物体よりも容

易に知られるか」について述べるにあたり、「より先に (prius)」に加えて、「より確かに (certius)」と「より明証的に (evidentius)」を挙げているが (cf. viii-1, 8)。⁸⁾ それらはジルソンによれば、「より先に」という規定から帰結する規定である。⁸⁾

ところで密蠟の分析においてデカルトは、精神による知覚を精神の洞観 (mentis inspectio) とも呼ぶが、これは更に「精神の内にある判断の能力」であると述べているように思われる。この「私の精神のうちにある判断の能力」こそ、密蠟の分析を見る限りでは、精神の本性を意味すると考えられるのだが、もしそうだとすれば、デカルトはここで精神の本性をマルブランシュの言う魂についての明晰な観念によって把握したのでは勿論ない。精神の本性は物体そのものの認識の必要条件として要求されたのである。

デカルトにおいて、この「精神の内にある判断の能力」は、私の存在と切り離すことのできないものである。もし、私が密蠟を感覚し、また想像することから、或いは他のどんな原因からであっても、「密蠟があると私が判断するならば(中略)私はある、ということ」が帰結する。(A. T., vii, 33, II, 1416) (傍点引用者) デカルトにおいては、私の存在と私の本性とは互いに他なくして証明されえないのであって (cf. ibid., 359, II, 19-20)。⁹⁾ この点においてマルブランシュにおける魂についての認識と正に対立するのである。デカルトは、こうした精神についての本性認識と存在認識との相即性を含意しつつ、第二省察の結論として、「何ものも私の精神より容易に、否むしろ (aut) 明証的に知覚されえない」(ibid., 34, II, 5-6)と述べるのである。

以上の粗述によって、デカルトは精神の本性認識をめぐって、「より容易に知られる」という表現を、少なくとも単に物体及び精神についての認識の内容にかかわるものとして用いたのではない、ということを大略示したのではないだろうか。

三

本稿冒頭に掲げたアルノーによる問に対する答にあたる箇所で、マルブランシュは観念と感覚の規定を述べ、物体及び魂についての認識の内容の相違に関する従来の説明をくり返している (cf. vi, 160-162)。しかしそれだけでは本質としての思惟の証明にならないのは明白である。マルブランシュによれば、「本来証明とは、明晰な観念を展開し、その観念が必然的に含むものをその観念から明瞭に演繹することである。」(xi, 911) もし我々が魂についての明晰な観念をもつならば、我々は一瞥で本質としての思惟を知るのであらう (cf. iii, 40)。しかしその道は閉ざされている。また前節に示されたデカルトの道をマルブランシュは理解しなかったように見える。マルブランシュに残された本質としての思惟への道は、魂に与えられた物体についての明晰な観念、即ち延長の観念、と内的感覚とによる推論の道のみである。

マルブランシュは本質としての思惟を述べる際、ものの本質を、「そのものの中で第一に理解され、そのものの中に気づかれるすべての状態が依存するもの」(i, 38)と規定する。この規定は「真理の探究」第二版(一六七五年)以降に註として付加されたのであるが、ロビネの指摘するごとく、⁴⁴「精神の本質は思惟にしかない」という命題は、この本質規定が付加されることによって変質している。つまりこの付加によってこの命題は、思惟こそ精神の究極的本質であるということではなく、精神を考察すると第一に理解されるものが思惟である、という内容になる。この見方はロビネによれば、「魂の究極的本性の問題を開いたままにしてしまふ」⁴⁵ こうしたロビネの指摘を承けて、我々はマルブランシュにおける本質としての思惟の証明を検討する。

精神について我々は内的感覚による認識しか直接にはもたない、というのがマルブランシュによる前提である。ところで内的感覚によって認識されるものが、精神に属する状態と言えるか否かは、魂の闇によって我々に未定である。従ってまずマルブランシュは内的感覚によって認識されるすべてのものが精神に属する、という命題を証明しな

ければならないだろう。そして内的感覚によって認識されるすべてのものは思惟に依存する、という命題が昭示されるならば、精神の本質は思惟である、と証明されるであろう。

「(i)熱、苦痛、色は延長の様態でありえない。なぜなら、(ii)延長は様々な形と運動しかもつことができないからである。ところで、(iii)諸精神と諸物体というふたつの存在領域しかない。従って、(iv)苦痛、熱、色及び他のすべての感覚的質は精神に属する。」(iii: 165) (命題の番号づけは引用者による) マルブランシュはこの証明をカルテジアンの名において示しているが、この証明が提示された文脈から見て、即ち、本稿第一節で述べられた魂についての認識における明晰性の欠如を示す第二の表現のあと直ぐにこの証明が提示されている点から見て、彼自身この証明に依存して、感覚が魂の様態であることを立言しているのは明らかである。またこの証明は感覚についての証明であるが、内的感覚によって認識される他のもの(想像、情動など)についても、同様の証明が可能である限り、この証明を検討することで足りる。我々はマルブランシュがこの証明に魂についての明晰な観念を暗に滑りこませていないかどうか確かめなければならない。そのためには、この証明で省略されていると考えられる媒介命題をも顕在化させて検討しなければならない。

まず命題(ii)は延長の観念の教える所である。しかし如何にして(ii)が(i)の理由となるのか。そこには次のふたつの命題が媒介しなければならない。

(v)形と運動は距離関係にのみ依存する。

(vi)感覚的質は距離関係に依存しない。(cf. i, 123; xii, 72)

(v)と(vi)とはともに延長の観念の教える所である。従って、延長の様態である形と運動は距離関係にのみ依存し、感覚的質は距離関係に依存しないゆえに、感覚的質は延長の様態でありえない。(i)は証明された。

次に(i)と(iii)とから(iv)が導かれるためには、まだいくつかの媒介命題が必要である。まず、

(vi)物体の本質は延長である。

この命題は、この証明がカルテジアンの名においてなされている以上、マルブランシュの当然前提とする所である (cf. iii, 167^og)。この(vii)とすでに証明された(i)とから、

(vii)感覺的質は物体の様態でありえない。

が導かれる。即ち、物体の本質は延長であり、ところで感覺的質は延長の様態でない、従って、感覺的質は物体の様態でありえない。そして、もしこの(vii)から

(ix)感覺的質は物体以外の存在領域に属する。

が導かれるならば、内的感覺は魂の存在を教えるのだから、(iii)と(ix)とから結論(iv)が導かれるであろう。(iii)について言えば、マルブランシュは精神と物体以外の存在領域が可能であることを決して否定しないが、我々にとっての認識の有用性の観点から、この(iii)を主張するのである (cf. i, 470-471)。

しかし(vii)から(ix)への移行には譲ることのできない問題がある。内的感覺は、「に属する」という関係自体を知らないのでから(ix)を教えることはできない。延長の観念はこの点についてなにかを教えてくれるだろうか。確かに延長の観念は、「に属する」という関係が可能であり存在することは教えてくれる。形や運動は延長に属するからである。しかし延長の観念は、感覺的質が少なくとも自分には属しないと消極的に告げるのみであり、感覺的質が「に属する」という在り方をもつか否かについてはなにも語らない。しかしこの(vii)から(ix)への移行がなされなければ、感覺が魂に属する様態であることの証明は完結しない。この点がこの証明をめぐる最大の問題点である。

次に、内的感覺によって認識されるものは思惟に依存する、という命題はどうだろうか。マルブランシュは、本質としての思惟を述べる際、思惟という語によって、「実体的思惟、即ちすべての類の諸様態つまり諸思惟をもつことのできる思惟」(i, 381)を理解しているという。従ってこれは定義の問題であって、内的感覺によって認識されるも

のは確かに諸思惟であり、従つて実体的思惟の様態¹⁰⁾と呼べる以上、内的感覺によつて認識されるすべてのものは、思惟に依存すると言えるであらう。

内的感覺によつて認識されるものについて、「に属する」という関係を認める根拠が我々に示されるのではない限り、精神の本質としての思惟を述べることは、マルブランシュの言明にもかかわらず、差し控えられるべきではなからうか。このことは魂の実体性についての疑問へと我々を導くものである。マルブランシュは魂を実体として扱っている。アルキエの言うように¹¹⁾それは事実である。しかし内的感覺は、「の中で生起する」という認識論的知のみを与え、「に属する」という存在論的知に一切かかわらないとすれば、そもそも魂が感覺の帰属すべき実体であること自体を、我々はいかにして知ることができるのだろうか。マルブランシュによれば、或る対象が実体であるためには、その対象についての觀念が、他のいかなるものをも再提示することなく、それだけで理解されるのでなければならぬ (cf. xii. 33)。従つて或る対象が実体であると我々に知られるためには、少くともその対象を我々に再提示する觀念が我々に与えられるのでなければならぬはずである。しかし魂についての觀念は我々に欠如しているというのがマルブランシュの前提である。マルブランシュは一個の魂として、魂が実体であると如何にして述べらるのであるか。

四

マルブランシュによる次の一節を手がかりとして論を進めたいと思う。「(i)私は自分の思いや望み、喜びや悲しみを、延長を考へることなく知覚できる。(中略)従つて、(ii)これらすべてのもの(私の諸特性)は延長の様態でなく、(iii)思い感じ望む実体の様態であり、(iv)その実体は延長と全く異なつた実体である。」(xiii. 35) (番号づけは引用者による) この一節が実体性の証明として見れば不備であることは明瞭である。確かに(i)から(ii)は導ける(これは前節での

証明に含まれていた。が、(iii)と(iv)とにおける実体という語を導くことはできない。(iii)と(iv)とを導くために、マルブランシュは次のふたつの命題を前提する必要がある。

(v) 存在するものは実体か様態かである。(cf. xii, 33)

(vi) 様態は一定の仕方における実体それ自身である。(cf. xii, 34, i, 462, vi, 57)

この(v)と(vi)とを前提すれば以下のような証明が可能であろう。(以下、各命題の導出根拠の挙示は省略する。)

(1) すべての存在は実体か様態である。所で、(2)私の諸特性は実体でない。従って、(3)私の諸特性は様態である。所で、(4)様態は一定の仕方における実体である。従って、(5)私の諸特性をその様態とする実体が存在する。所で、(6)私の諸特性は延長を知覚することなく知覚できる。従って、(7)私の諸特性は延長実体の様態でない。従って、(8)命題(5)における実体は延長実体でない。従って、(9)延長実体以外の、私の諸特性をその様態とする実体が存在する。

今、私の諸特性を自分の様態とする実体を魂と呼ぶならば、(1)から(5)までが魂の実体性の証明であり(即ち(iii)の証明)、(6)から(9)までは魂が延長実体以外の実体であることの証明(即ち(iv)の証明)である。マルブランシュは実体—様態という存在論的枠組を前提として、この証明を行なうことができる。

しかしここでも予想されるように前節と同様の問題が形を変えて現れる。この存在論的枠組自体は、延長の觀念以外から得られはしない。ではこの枠組を存在一般に拡張する合法性はどこにあるのか。どこにもない。しかしそれは逆に言って、この拡張を積極的に否定する根拠はどこにあるのだろうか。内的感覚は、この存在論的枠組自体を知らないのだから、この拡張の是非を問うことすらない。延長の觀念はただこの存在論的枠組が魂の領域に適用できるか否かについて魂に教えることができない、というだけである。従って、内的感覚にせよ、延長の觀念にせよ、魂に対するこの存在論的枠組の適用可能性を、積極的に否定するわけではないのである。もしマルブランシュが、一個の魂の立場にありながら、なおも魂について実体性を語るとすれば、この限りでのことではなからうか。

五

我々は前節までにおいて、感覚が魂に属する様態であることについて、そして魂の実体性について、その証明に内在する問題を指摘した。しかし本節ではそうした問題をひとまず措き、第一節で述べた(ii)の明晰性、即ち、対象の比較可能性から見た魂の闇を手がかりとして、マルブランシュの体系における魂の闇の位置を見定めるべく努めたい。ところでこの道においてまさに、魂の闇が単に我々にとつての闇であるだけでなく、神にとつてさえ「闇」であるような魂の次元が見出されるであらう。

マルブランシュは感覚の比較不可能性を指摘する。「快と苦、熱と色、或いは同種の存在様態だけをとつて見ても、緑と赤、黄と紫、或いは紫と紫との関係さえ、厳密には決定できない。」(iii, 188) 例えは音について、音色については比較しようがないものの、その高さについて一オクターブは二倍であるなどと言える。しかし、それは弦の長さに依存し、従つて延長の觀念に依存して言えるのであつて、内的感覚によつて感じられる限りの音に高さの倍数関係はない。内的感覚によつて認識される限りでのこうした感覚の比較不可能性は、マルブランシュの認識理論において、重要な役割を担っている。マルブランシュによれば、我々が個別的な感性的事物を見たり感じたりするということは、延長の觀念の叡智的部分である形が、色や他の感覚によつて、感性的かつ個別的となるといふことである (cf. iii, 152, 154)。即ち、「魂が形に結合する色の諸感覚が、形を個別的にする。」(iii, 149) この個別化の原理である感覚のもつ個別性の内容をなしているのが、感覚の比較不可能性であると考えられるのである。即ち、これこれの物体のこの色この音は、他の物体のその色その音と比較されえないゆえに、各々の物体を個別化する、と考えられるのである。

ところでマルブランシュは、感覚が魂の様態であることを肯定しつつ、他方、魂についての明晰な觀念の欠如は事実的欠如であることも主張していた。従つてもし我々に魂についての明晰な觀念が与えられるならば、魂の様態であ

る感覚について、延長の様態についてと同様に、倍数関係を見てとることができるはずである。しかしそうした限りでの感覚は、感性的事物の個別性を基礎づけえないはずである。従って、魂についての明晰な観念が我々に与えられていないこと、即ち、我々にとって魂は闇でしかないという事態こそが、まさにマルブランシュの認識論の一端を支持しているのである。

観念によって見られる限りの感覚は個別性を失ってしまうであろう。それでは感覚の個別性の根拠はどこに求められるのか。マルブランシュは述べる。「魂が形に結合する諸感覚が形を個別的にする。なぜなら個別的存在 (*un être particulier*) の如何なる様態も一般的ではありえないからである。」(iii, 149) この個別的存在が魂を意味することは、引用文の文脈から見ても明らかであるし、「魂の様態である限り音は比較されえない」(iii, 169) と述べられていることからも明らかである。しかしこの個別的存在としての魂とはなんだろうか。魂についての観念によって見られる限りでの魂は一般性を備えてしまうはずである。従って個別性の原理となりえない。だとすれば、それはいかなる魂なのか。その魂はすべての意味で本性を奪われてしまった魂ではないのか。しかし、魂からあらゆる意味での本性を除き去ることができるのだろうか。

マルブランシュは、魂について本性(或いは能力 (*tacite*)) という言葉を用いることについて一定の制限を施していた。「確かに我々の魂は、その本性によって、自分を刺激するものを必然的に知覚するようになっていく。しかし、神のみが魂の中で働くことができる。神のみがその諸観念の効果 (*efficace*) によって、魂を照らし魂に触れ魂を様態化することができる。」(iii, 144) もし神が魂に触れるのをやめようならば、魂はどうなるのか。「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 (*informe*) ものではない。」(v, 117) この無形相なものこそ個別性を基礎づける魂そのものとも言うべき個別的存在である。この無形相なものもはや精神とは呼びえないとも言えるのである。¹⁴ 感覚が魂に属する様態であることを前提し、かつ魂についての明晰な観念を神の内に認めるマ

ルブランシュは、感性的事物の個別性を基礎づけるべき魂を、もはや精神と呼べない無形相なものとしてとらえた。即ち、魂についての明晰な観念の一般性と、感性的事物の個別性とは、この無形相なものを媒介として、マルブランシュの体系において結びつくのである。

我々は、第三節以降、魂の闇が本質としての思惟をその闇にひきこみ、更に魂の実体性をも暗くするのを見た。そして第五節では、マルブランシュの体系において、神による働きかけから切り離されて本性を失い、もはや精神とは呼べないとも言える無形相なものの次元が、根底に置かれているのを見た。こうした次元の、魂そのものとも言えるべき裸の魂は、単に我々にとつての闇でなく、神にとつても闇である。即ち、こうした魂の闇は、単に事実的な闇でなく、原理的な闇である。なぜなら、我々にとつての事実的な魂の闇は、もし魂についての明晰な観念が与えられるならば明るくなるであろうが、無形相なものの次元にはそうした可能性がないからである。

註

マルブランシュからの引用は、Oeuvres complètes de Malebranche, direction par André Robinet, Vrin, 1958-1972 に依り、デカルトからの引用は、アダン・タヌリ版による。

- (1) Oeuvres de Antoine Arnauld, Paris, 1775-1783, vol. 38, p. 325.
- (2) cf. Malebranche, L'homme et l'oeuvre, Vrin, 1967, pp. 111-152.
- (3) マルブランシュはデカルトの観念を知覚と呼び、また客観的実在性を観念と呼んで、知覚が観念を含む (contenir) という意味で、知覚が観念を再提示するという事態を承認している。従って言わば認識の構造はデカルトと違わない。ただ彼が主張するのは、単なる知覚とは区別される無限者の客観的実在性なしには、魂はその無限者についての知覚をもちえない、という

- 一点でも (cf. vi, 217)。そしてこの点がアルノーとの基本的争点である。アルノーは「知覚は本質的に再提示する様相 (modalités essentiellement représentative) であり、知覚から区別される再提示する存在 (être représentative) (アルノーはマルブランシュの観念をこう呼ぶ)」は不必要であり、誤りであると考える (cf. Arnaud, op. cit., p. 199, 204, 211)。
- (4) マルブランシュがこの「或いは知ることができる」という言葉を加えたのは「真理の探究」第五版 (一七〇〇年) 以降である。この点をめぐるアルノーによる批判については cf. Arnaud, op. cit., p. 323。またこの問題については註(5)を参照。
- (5) 観念からすべての様態への道と個々の様態から観念への道とのこの区別は註(4)に指摘した加筆訂正の分析と与えてくれるように思われる。マルブランシュの訂正は前者の道にのみかわる。後者の道について延長の観念の明晰性が疑われることはない。しかし前者の道においても、その不完全性は、観念自体に原因があるのではなく、「精神の弱さと制限」と原因がある」(iii, 142) とマルブランシュは述べていた。
- (6) この点に「バークレイ、ロラン、ベルクソン等との相違がある」cf. R. Lewis, 'Nicolas Malebranche', P. U. F., 1963, p. 180。今、バークレイについてのみ述べるならば、バークレイにおける「魂の概念 (notion)」はベルブランシュの言の「魂でいつのいつのわゆる観念」(iii, 165, 166) にまたなるように思われる。cf. A. A. Luce, 'Berkeley and Malebranche', pp. 104-106, Oxford, 1967。
- (7) 神がそれを望むなら理由でいつかは cf. x, 101-105, vi, 156。
- (8) cf. M. Gueroult, 'Malebranche', Aubier, 1955, I, p. 58。「哲学原理」に於ける「無は……」の用法は、ロキエマルトスムにはなく、「精神は物体よりも容易に知られる」にかかわる。cf. A. T., viii, 1, 8。
- マルブランシュが「思惟するためには……」でなく「無は……」を用いた理由をめぐってゲルトとロベネとの間に解釈の対立がある。cf. Gueroult, op. cit., I, p. 57-58. et A. Robinet, 'Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche', Vrin, 1965, p. 346。n (6)。その争点は「マルブランシュが「思惟するためには……」を「形式的必然性をもつ命題」として理解したのか否か、にある。ゲルトによれば、デカルトにおいて「思惟するためには……」は「もし思惟があるならば、存在がある」という、形式的性格をもつ命題を意味し、マルブランシュもこの意味で「思惟するためには……」を理解していたのであり、だからこそ彼が自分自身の名前で語る場合には(即ち「形而上学対話の冒頭では)、「思惟するためには……」でな

く、「無は……」という、存在の確かな現前と顯示を与える、命題を置いたのである。これに対しロビネは、マルブランシュにとつて、「思惟するためには……」は、形式的性格の命題でなく、事実真理の性格をもつ共在 (*concomitance assertorique*) を意味しているのであり(その証拠としてロビネは我々が本文(22頁2行目以下)で見たマルブランシュの言葉を挙げる)、「無は……」よりも普遍性が少ない(なぜなら「思惟するためには……」は、思惟する私のみにかかわり、存在一般にかかわらないからである。)というにすぎない命題である、と主張し、更に、デカルトにおいてすでに「思惟するためには……」は存在論的意味をもち、「無は……」のヴァリアントであったのではないかと述べる。本稿の筆者は、本文の論述から知られるであろうように、ロビネの立場をとっている。

アルキエはロビネに近いが少し異なる。アルキエによれば、「思惟するためには……」と「無は……」とはいずれも「実体の原理 (*le principe de substance*)」を表現する点において共通である (cf. F. Alquie, *Le cartésianisme de Malebranche*, *Vrin*, 1974, p. 95, 103)。この解釈の是非は今措くが、マルブランシュによる命題の置きかえに関するアルキエの解釈をめぐる疑問だけは述べておきたい。アルキエは、コギトエルゴスムと「思惟するためには……」という命題のどちらが真理の規範なのか不明確であるという事態がデカルトにはあり、マルブランシュは後者の命題のかわりに「無は……」を置くことによつて、デカルトがうまく区別できなかった二つの命題を分離した、と主張する。しかし、一般性を特徴とする「無は……」という命題(アルキエはこの命題が思惟という語も存在という語も含まないという点にこの命題の一般性を見ている。)の代わりに、非時間的人格をアルキエによればもつ「思惟するためには……」という命題を置くことが、なぜ事実の経験にもとづく瞬間的個別的真理であるコギトエルゴスムと非時間的真理である「思惟するためには……」とを分離することになるのだろうか。アルキエ自身が言うように、コギトエルゴスムのもつ必然性が「思惟するためには……」のもつ必然性に還元され、従つて後者こそが根底的であるならば、真理の一層根底的な規範が後者の命題にあることは、マルブランシュによる命題の置きかえがなくとも、洞察されえただけである。つまり、マルブランシュによる命題の置きかえによつて初めて、真理の基準がコギトエルゴスムであるのか「思惟するためには……」であるのか、明瞭となったのではないのである。

マルブランシュによる命題の置きかえは、ゲルールの言うように、形式的真理を捨てて、存在論的真理をとつたことを意味するのではないし、アルキエの言うように、デカルトにおける真理の基準をはっきりさせたのではなく、コギトエルゴスムを一層

普遍的な存在論的真理に基づきけることによって、*我の存在を、存在一般の真理という一層広いコンテクストの中に置いたこと*を意味する。

- (9) cf. Robinet, *op. cit.*, pp. 345-346.
- (10) デカルトの原文では、「完全下」である。尚、マルブランシュの引用した仏語文とデカルトの原文との異同については cf. iii, 367. n(95) et Alquié, *op. cit.*, p. 106. n(16).
- (11) 以下、密蠟の分析に關係しての引用は A. T. vii, 31-34. 必要以外の頁数揭示は省略する。
- (12) 「従って私は、この密蠟が何であるかを、(中略)ただ単に精神によって知覚するということを、認めるほかはない。(Supplement)。(A. T., vii, 31. 16-18.) (傍点引用者)
- (13) cf. Gilson, *Discours de la Methode*, Vrin, 1967, p. 209.
- (14) cf. Robinet, *op. cit.*, p. 349.
- (15) デカルトにおける物体即延長説をめぐる問題については本稿では触れない。ただマルブランシュにおいても、物体は単に延長に尽きるものではないはずである。拙稿「マルブランシュにおける物体の存在について」(日哲「哲学」31号所収)の結論は、それを示している。
- (16) ここでの実体一様態という用語は、思惟と思惟の下位区別について用いられている。この思惟における区分をめぐる問題に ついては、本稿では扱えなかつた。cf. Alquié, *op. cit.*, p. 95. Robinet, *op. cit.*, p. 352. Lewis, *op. cit.*, p. 187ff.
- (17) cf. Alquié, *op. cit.*, pp. 106-107.
- (18) 「或る意味では、精神が精神及び知性でありうるのは、ただ自分固有の実体 (*son propre substance*) が神そのものの光によって照らされ、貫かれ、完全なものとなされるからでしかない。」(V, 117)