

マルブランシュ「観念の本性について」訳注

山 田 弘 明

はじめに

本稿は、マルブランシュ『真理の探究』(*De la recherche de la vérité* 1674)のうち、とくに観念と真理を論じた部分(第三卷第二部「観念の本性について」第一章から第七章まで)を訳出し、それに歴史的・解釈的・書誌学的な脚注を施したものである。

筆者は、はじめマルブランシュについての論文を準備するために『真理の探究』を読んでいたが、読み進むうちに観念を分析したこの箇所が、マルブランシュ認識論の核心をなしており、この書の最も重要な部分^{注1}の一つであることに気がついた。有名な「すべてのものを神のうちにおいて見る」という命題も、はじめてここに登場する。ところが、管見によるかぎりでは、この部分の邦訳は未だない^{注2}。そこで、この機会に稚拙ながら訳稿を作っておけば、研究者が共有できる基礎資料として何ほどか世の役に立つのではないかと考えた次第である。さらに言えば、この部分は「無味乾燥」とマルブランシュ自身は言うものの、デカルトはむろんバークリなどと問題領域を接し、現代の認識論的問題にも通じる主題を豊かに蔵している。筆者は金を掘り出すかのような思いで、日本語に直さずにはおれなかったというのが正直のところである。

訳の底本として使用した原テキストは次の書である。

Recherche de la vérité, édité par Geneviève Rodis-Lewis, dans les *Œuvres Complètes*

de Malebranche, Tome I (pp. 413-455), Troisième édition. Librairie J. Vrin. Paris, 1991

以下、マルブランシュからの引用はすべてこの全集本からとし、これを OC と略記することにする。これはテキスト・クリティークの確立された決定版であるが、念のため手元にあった

^{注1}この部分の重要性については、次の論文にもその指摘がある。G. Rodis-Lewis, *La connaissance par idée chez Malebranche*, in *Malebranche l'homme et l'œuvre*. Centre international de synthèse. Vrin 1967. p. 111 なお、「観念の本性について」という同じ表題をもった別のテキスト「第十釈明」(*X^e Eclaircissement*)については、関連する箇所を本稿の注に盛り込むこととする。

^{注2}竹内良知『真理の探究』(一)1949創元社は第一巻の訳のみで、残念ながら完結を見なかった。なお日本語文献としては、この他に次のものがある。澤瀉久敬「単純なる道——ニコラ・マルブランシュ——」(『仏蘭西哲学研究』1947創元社)、今井仙一「マルブランシュの哲学について」(『サンス』4.1948創元社)、桂寿一『デカルト哲学とその発展』(第二部第四章)1966東京大学出版会(初版1948)、G. ロディス・レヴィス『デカルトと合理主義』1967白水社、F. アルキエ「マルブランシュ」(F. シャトレ篇哲学史Ⅲ『近代世界の哲学』1976白水社)

原書第五版(Paris, 1700)を参照した。OC. 版と同じ編者による最新のブレイアッド版(Malebranche *Œuvres*. I. Editions Gallimard. Paris, 1979)も併用した。翻訳に当たっては、次の英訳およびドイツ語訳を重宝した。

The Search after Truth, translated from the French by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp. Ohio State University Press. Columbus, 1980.

Nicolas Malebranche, *Von der Erforschung der Wahrheit*, herausgegeben von Alfred Klemmt. PhB. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1968.

注釈に際しては、OC. 版とブレイアッド版の巻末に付されたロデイス・レヴィスの注を参照し、大なる益を受けた。マルブランシュ自身による注は(原註)と記しておいた。

訳出した部分の目次は、次の通りである。

純粹知性についての第二部「観念の本性について」

- 第一章 I. 人は観念をどう解しているか。観念は真に存在し、あらゆる物質的対象を認知するのに必要である。
- II. 外にある対象を見ることができるあらゆる仕方の区分。
- 第二章 物質的対象はそれに似た形象を送り出しているのではないこと。
- 第三章 心は観念を産出する能力をもたないこと。この主題について人が陥っている誤りの原因。
- 第四章 われわれ対象を見ているのは、われわれと共に造られた観念によってではないこと。われわれがそれを必要とする度ごとに、神が観念をわれわれのうちに産出しているのではないこと。
- 第五章 精神はその固有の完全性を考察することによって、対象の本質や存在を見ているのではないこと。神だけがこうした仕方で対象を見ていること。
- 第六章 われわれはすべてのものを神において見ること。
- 第七章 I. ものを見る四つの異なった仕方。
- II. いかにして神を知るか。
- III. いかにして物体を知るか。
- IV. いかにして自分の心を知るか。
- V. いかにして他人の心と純粹精神とを知るか。

(第八章から第十一章までは、物質の本性および誤謬が主題となっており、観念とは必ずしも直接に関係しないので割愛した。)

マルブランシュ『真理の探究』第三卷

純粹知性についての

第二部

観念の本性について

第一章

I. 人は観念をどう解しているか。観念は真に存在し、
あらゆる物質的対象を認知するのに必要である。

われわれの外にある対象を、われわれはそれ自体によって認知(apercevoir)しているのではないということについては、すべての人は一致していると思われる。われわれは、太陽や星や、われわれの外にある無数の対象を見るが、心(âme)が身体から抜け出して、これらすべての対象を眺めるために天空をいわば散歩しに出かける^{注3}、ということはあるそうにない。だから心は対象をそれ自体によって見ているのではない。たとえば太陽を見ているとき、われわれの精神の直接の対象は太陽ではなく、われわれの心と密接に結ばれた何かである。これこそ私が「観念」(idée)^{注4}と呼ぶものである。だから「観念」という言葉で私がここで意味している

^{注3}プロティノスの説であると考えられる。かれによれば、われわれが距離をおいてある対象を見る時、「その印象は明らかに対象が在るその場所で生じている」(Plotinos, *Enneades*. IV, 6, 1)。なお、この説への批判は、すでに本書第一卷第一四章にも見える。「われわれの心が天空に星を見ているとき、心が天空のなかにあると信じることは不合理である。千歩の距離にある家を見るために、心がその身体から出て千歩を歩くということは、なおさら信じられない」(OC. I. p. 156)。デカルトも「空に星を見るためには、精神が空にあることを必要としない」(Descartes, *Les passions de l'âme*. 33. AT. XI. p. 354)としている。以下、デカルトからの引用は、*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. 11 vols. Paris, 1964-1974によるものとし、それをATと略記する。

^{注4}十七世紀の認識論においては、観念は精神と外的対象との媒介項であり、われわれは観念を通してのみ外界のものを知ると考えられていた。デカルトは観念を「われわれがあるものを理解しているとき、われわれの精神のなかにあるすべてのもの」(*Lettre à Mersenne, juillet 1641*, AT. III. pp. 392-393)と定義した。マルブランシュの場合はより限定されて、観念とは精神の直接の対象になっているものであり、精神を触発するものである。われわれが太陽を見るとき、われわれは物理的対象としての太陽そのものを見ているのではなく、太陽の観念を見ていることになる。この考え方は、36年後のバークリを予想させる(G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*. 38-39. 1710)。なおマルブランシュとバークリとの緊密な相関は、ルースの研究(A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche*. Oxford, 1934)以来、今日では広く認められている。

のは、精神がある対象を認知しているときに、精神の直接の対象あるいは精神に最も近い対象になっているものにほかならない。つまり、精神がある対象を認知することによって、精神を触発し変様させるものにほかならない。

よく注意しなければならないことだが、精神がある対象を認知するためには、この対象の観念は必ず精神に実際に現前(present)していなければならない。このことは疑いえない。だが、この観念に似た何らかのものが外界になければならないわけではない^{注5}。というのは、現在ありもせず、過去にもけっしてなかったものでさえも、認知されることがきわめてしばしばあるからである。かくして、けっして存在しなかったものの実在的観念が、しばしば精神のうちにあることになる。たとえば、ある人が黄金の山を想像するとき、その山の観念はその人の精神に必ず実際に現前していなければならない。狂人や、高熱に浮かされたり眠っていたりする人が、ある動物を目の前に見るとき、かれが見ているものは無ではない。したがってこの動物の観念は真実に存在することは確かである。だが、この黄金の山やその動物はけっしてなかったのである^{注6}。

しかしながら人間たちは、いわば生まれつき、存在するものは物的対象だけであると信じやすいので、事物の実在性や存在について、実際とはまったく別のように判断している。というのはかれらは、ある対象を知覚するとすぐに、それが外界には何もないということがしばしばあるにもかかわらず、その対象の存在がきわめて確かであると思いたがるのである。さらにかれらは、その対象はまったく見える通りのものであると思いたがるが、そうしたことはけっしてありえないのである。しかし必然的に存在し、まさに見えているものに他ならない観念については、かれらは普通それを無であると軽々しく判断している。あたかも、観念があまり多くの性質をもたないかのようにである。たとえば正方形の観念が、あたかも円やある数の観念とそれほど違わず、まったく違った事物を表わしているのではないかのようにである。無にはいかなる性質もない^{注7}のだから、こうしたことは無にはけっして起こりえない。それゆえ、観念がきわめて実在的な存在をもつことは疑いえない。だが、観念の性質や本質が何であるかを調べてみよう。そして心のなかにあって、すべての事物を心に表わすことができるものが何

^{注5} 観念とその外的対象とを相似関係(similitudo)として捉えようとしたスコラへの批判である。同じことは、デカルトによってもしばしば言及されている(Descartes, *La Dioptrique*. AT. VI. p. 85など)。

^{注6} 観念は精神に現前していなければならないが、観念に対応するものが外界に存在していなくてもよい、という主張である。この主張は、指示対象が実在しないものについての記述が有意味かどうかというフレーゲやラッセルの議論につながるであろう。次のパラグラフで明らかにされるように、マルブランシュはデカルトにならって、観念は無でなくそれ自身実在的な存在であるという立場に立っている。

^{注7} "Le néant n'a aucune propriété." デカルトもこの伝統的な公理を採用している(Descartes, *Principia Philosophiae*. I. a. 11 et 52. AT. VIII-1. p. 8 et 25)。精神は諸性質をもつかぎり、そこから観念の実在性が基礎づけられる。マルブランシュはこの公理を、コギト・エルゴ・スム解釈の柱にしている(*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. I. OC. XII-XIII. p. 32)。

でありえるかを見ることにしよう。

心が認知するすべてのものには二種類ある。それが心の内にあるか、外にあるかである。心の内にあるものは、心に固有の思考、つまりその様々な変様のすべてである。というのは、「思考」(pensée)、「思考の様式」(manière de penser)、「心の変様」(modification de l'âme)といった言葉で私が意味しているのは、一般に、心がそれ自身でもっている内感(sentiment intérieur)によって認知しなければ、心の内にありえないすべてのものことである^{注8}。たとえば、心に固有の感覚(sensation)、想像力(imagination)、純粋な知性作用(pure intellection)がそうである。あるいは単に、心の概念作用(conception)、情念(passion)自体、自然的傾向(inclination naturelle)がそうである^{注9}。ところでわれわれの心は、これらすべてのものを、心がそれらを認知するような仕方では認知するためには、観念を必要としない。なぜなら観念は心のただ中にあるからである。あるいはむしろ、観念はあれやこれやの仕方においてある心そのものにすぎないからである。それはちょうど、ある物体の実際の丸さと運動とは、この物体があれやこれやの仕方ではかたどられ、運ばれていることにすぎないようなものである。

しかし心の外にあるものについては、それが心に密接に結合されないと仮定すれば、観念という手段によってしかそれを認知することができない。そこには精神的なものと同様の物質的なものとの二種類がある。精神的なものについては、それは観念なしにそれ自体によって、われわれの心に見いだすことができるという観が少しある。というのは、われわれは自分の考えを、無媒介的にわれわれ自身によって、相互に表明することはできず、ただ言葉によって、あるいは観念を結びつけた他の感知できる記号によってのみ表明できるということ、経験が教えているけれども、次のようにも言うことができるからである。つまり、人間たちが思いのままに自分を他人に分からせることができたとした場合、そのとき無秩序状態が起らないように、神はこの世の時においてだけ心をそのように秩序づけた、と。しかし正義と秩序が支配するとき、そしてわれわれが身体にとらわれた状態から解放されるとき、われわれはおそらく、われわれ自身の密接な結合によって自分を他人に分からせることができるであろう。それは、天使が天においてなすことができる観が少しあるのと同様である。したがって、精神的なものを心に表わすために観念を認めることが絶対に必要だとは思われない。なぜなら、きわめて不完全な仕方

^{注8}この定義はデカルトを承けていると思われる。「思惟という言葉で、私は、われわれがそれを直接に意識しているような仕方、われわれの内にあるすべてのものを意味している」(Descartes, *Secundae Responsiones*. AT. VII. p. 160)。ただ「内感」はマルブランシュ独自の重要な用語である。注83参照。

^{注9}これらは、いずれも『真理の探究』第一部から第五部までの主題になっている。

^{注10}観念という媒介項が絶対に必要とされるのは、結局、心の外にある物質の対象を知る場合にに限られる。心の中にあるものは意識(内感)によって直接に知られ、心の外にあっても精神的なもの(他人の心)は推測によって知られる、あるいは条件さえ許せば直接に知られる。これに対してデカルトは、心の内外を問わず、すべての知識は観念というフィルターを通さなければ知られないと考えていたと思われる。認識における観念の重要性は、ロック以下のイギリス経験論においてさらに強く意識されることになる。

であるにせよ、精神的なものはそれ自体によって見られることがありえるからである^{注10}。

私はここで、二つの精神がどのようにして互いに結合されることができるのか、こうした仕方その思考が相互に見いだされうるのかどうか、については検討しない^{注11}。しかし、純粹に知性的な実体としては神の実体しかありえず、その光のなかでなければ何も明証的には見いだされず、精神の結合が精神を相互に見えるようにすることもできないと思われる。というのも、われわれは自分自身と強く結びついてはいても、われわれが自分を神において見るまでは、そして神が、神の存在のうちに含まれたわれわれの存在についての完全に知性的な観念を、われわれ自身において示してくれるまでは、われわれは自分自身にとって知性的に知られないし、知られないままであろうからである。したがって、天使が自分自身によって、自らの存在や思考を互いに表明することができることに、私がここで同意していると思われるにしても、それは結局のところ本当ではないと私は考える。注意しておくが、それに同意したのは、私がそれについて論争したくないだけの理由からである。議論の余地のないこと、つまりひとは物質的事物を、それ自身によってそして観念なしに見ることはできないということを、私に委ねてくれさえするならばである。

私は第七章において、われわれが精神を認識する仕方について私の見解を説明し、精神はわれわれにおそらく結合できてはいても、今のところ精神をそれ自体によって完全に認識することはできないことを示すであろう。しかしここでは主として、物質的事物について語ることにする。物質的事物は、心がそれを認知するために必要な仕方であれわれの心に結びつくことは、たしかにありえないのである。なぜなら、物質的事物は延長であるが心は延長ではないのだから、両者の間にはまったく関係がないからである。さらに、われわれの心は天空の大きさを測るために身体を出るのではない。その結果、心が外にある物体を見ることができるのは、ただ物体を表わす観念によってのみである^{注12}。これはだれもが認めるはずのことである。

Ⅱ. 外にある対象を見ることができるあらゆる仕方の区分。

それゆえ、われわれが確信するところによれば、必ず次のいずれかでなければならない。すなわち、物体の観念や、それ自体によっては認知されない他の対象の観念は、同じその物体ないし対象からやってくる。あるいは、われわれの心がこれらの観念を産出(produire)する能力をもっている。あるいは、神は心を創造したとき心と一緒に観念を産出した、つまり神はひとがある対象を考える度ごとにその観念を産出した。あるいは心はそれ自身において、これら物

^{注11} (原註) この節をイタリックにしてあるのは、飛ばしてもよいからである。心や観念の本質について私が何を考えているかを知らなければ、これを理解することはきわめて難しい。

^{注12} 心(非延長)と物的事物(延長)は、根本的に異質であり相互関係をもちえない。両者の間をとりもつ言わばインターフェイスが観念である。

体のなかに見られるすべての完全性をもっている。最後にあるいは、心はまったく完全な存在と結合し、その存在は一般にすべての知性的な完全性を、つまりすべての被造物の観念を包蔵している。

われわれが対象を見るのは、これらのうちただ一つの仕方によるにすぎない^{注13}。これらすべてのうちで、どれが最も本当らしく見えるかを、先入見を捨て、問題の難しさにたじろぐことなく、吟味することにしよう。おそらくわれわれは、この問題をかなり明晰に解明するであろう。もっともわれわれはここで、あらゆる種類の人に議論の余地のない論証を与えると主張するわけではない。ただ、少なくとも真面目に注意深く思索する人にはきわめて説得的な証明を与えるのである。というのも、人がもし別のように語るのであれば、おそらくそれは無謀ということになるであろうから。

第二章

物質的对象はそれに似た形象を送り出しているのではないこと

最も普通の説は、アリストテレス主義者たちの説である。かれらの主張によれば、外にある対象はそれに似た形象 (espèce)^{注14}を送り出し、この形象は外的感覚によって共通感覚 (sens commun) にまで運ばれる。これらの形象は「刻印的」(impreste) と呼ばれる。対象は外的感覚のなかにそれを刻みこむからである。これら刻印的形象は物質的で感覚的であるので、「能動知性」(intellect agent) つまり「活動的」(agissant) な知性によって知性的になり、「受動知性」(intellect patient) のなかに受けとられるのにふさわしくなる。このように精神化された形象は「表出的」(expresse) 形象と呼ばれる。それは内に刻印されたものを外に表わしたものだからである。「受動知性」がすべての物質的なものを認識するのは、これによってである。

これらのうろわしいことがらや、いろいろな哲学者がそれを理解する様々な仕方について、人はさらに長々と説くことをやめない。というのは、内感や知性に帰属される能力がいくつあるかについてかれらの意見は一致せず、感覚的な対象を認識するために「能動知性」が必要で

^{注13}以下、これら五つの選択肢が次々に吟味され、第六章において最後のものが採用されることになる。

^{注14}アリストテレス＝スコラ用語。ラランドは、それを「感覚的認識の直接の対象となるもの。認識と知られた対象とを媒介する実在と考えられる」と説明し、マルブランシュのこの箇所を引いている (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*)。デカルトもこの考え方をしばしば批判している (AT. VI. p. 85, VII. p. 40. 拙著『デカルト『省察』の研究』pp. 188-191)。以下に登場する、刻印的形象、表出的形象、能動知性、受動知性、共通感覚もすべて「アリストテレス主義者」の用語である。そのテキスト的源泉は、Aristoteles, *De Anima* III. chap. 4 et 5; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Pars Prima, Quaestio 85. に求められる。

あることにはきわめて懐疑的な人さえ多くいるにしても、しかし外界の対象はそれに似た形象や像を送り出すという点では、ほとんどみな意見が一致しているからである。このことを基礎としてかれらは、かれらの能力の数をふやしたり、かれらの「能動知性」を弁護しているにすぎない。したがって、この基礎は、あとになって分かるように、何もはっきりしていないので、その上に建てられたすべてのものを覆すためにこれ以上、立ち止まる必要はない。

それゆえ、対象がそれに似た像つまり形象を送り出すことは本当らしくない、と人は確信している。ここにその理由のいくつかがある。第一の理由は、物体の不可入性(*impénétrabilité*)から来ている。すべての対象、たとえば太陽や星やわれわれの目の近くにあるすべてのものは、それとは別の本性をもった形象を送り出すことはできない。それゆえにこそ、哲学者たちは通常、この形象が、精神化された表出的形象とは異なり、きめが粗くて物質的だと主張するのである^{注15}。対象の刻印的印象は、それゆえ微小物質(*petit corps*)である。それらは互いに入り込む(*se pénétrer*)ことができないし、地から天にいたるすべての空間(それは微小物質ですべて満たされていなければならない^{注16})に入り込むことができない。ここから容易に結論できるのは、それらの形象は、あるものがこちら側から、他のものがあちら側からやって来て、互いにおつかり合って砕けているはずであり、そのため対象が見えなくなっていることである。

さらに、天や地上にある無数の対象を、同一の場所あるいは同一の点から見ることができる。それゆえ、これらすべての物体の形象は一つの点に還元されることができなければならない。ところがそれらは延長であるがゆえに不可入的である。それゆえ、等々。

しかし、巨大で広漠とした無数の対象を、単に同一の点から見ることができるだけではない。宇宙というこの大きな空間では、どの点においても^{注17}、ほとんど無限の数の対象や、太陽や月や天空と同じくらい大きな対象を見いだすことができる。それゆえ、全宇宙では、どの点においてもこれらすべてのものの形象が出会っているはずである。これはどこから見ても本当らしい様子はない。

第二の理由は、形象のなかに起こる変化から来ている。対象が近くにあればあるほど、それはより大きく見えるのだから、その形象は確かにそれだけ大きいはずである。ところで、それが今よりも大きかったとき、それを小さくするのはなにか、それを構成している諸部分はどうなるのかは、分からないのである。しかし、かれらの意見にしたがって理解するのがさらにもっと困難なことは、この対象を望遠鏡や顕微鏡で見ると、その形象がたちまち、今までよりも

^{注15}刻印的印象を物質的なものと見るというこの点に、マルブランシュのスコラ批判の核心がある。

^{注16}空間が微小物質で充たされているという思想は古代原子論に由来するものだが、マルブランシュはそれをデカルトから直接学んだと考えられる。cf. Descartes, *Le Monde*. Chapitre. IV. AT. XI. pp. 16-23.

^{注17}(原註)目に見える対象のすべての刻印が、相反していても、いかにして弱まらずに相互に通じあえるのかを知りたい向きは、巻末に付した最後の二つの釈明を読んでいただきたい。

五、六百倍も大きくなることである^{注18}。というのも、それが一瞬のうちにこれほど増大するのは、どの部分においてであるのかは、まだよく分からないからである。

第三の理由は、完全な立方体を眺めるとき、それらの面の形象は不等であるが、それにもかかわらず、それらすべての面はやはり正方形に見えることである。同様に、絵に描いた楕円形や平行四辺形を考察するとき、それらは似かよった図形の形象を送り出すことができるのみであるが、しかしそこに見えているのは円と正方形のみである^{注19}。このことは、人が対象を見るためには、眺めている対象がそれに似た形象を産出することは必要ではないことを明らかにしている。

最後に、目立って減少するわけではない物体^{注20}が、すべての面の形象をいつも自分の外に送り出しているのはどのようにしてか、またその物体が形象でもって、その周りのきわめて大きな空間を、目にも止まらぬ早さで、つねに満たしているのはどのようにしてなのかを、理解できないのである。なぜなら隠れていた物質が、見つかった瞬間に何百万という場所において、いたるところから見えるようになるというのだから。さらにもっと奇妙なことは、空気やその他の物体のように、はなはだ活動的な物体が、それに似た像を外に押し出す力がないことである。そうした力は、大地や石やその他ほとんどすべての堅い物体のような、最も粗くあまり活動的でない物体にはあるのである。

しかし、この意見に反対するあらゆる理由を挙げるために、これ以上立ち止まりたくはない。なぜなら、精神を少しでもはたらかせれば、数え切れないほど多くの理由の数々を生み出すことになるので、それはきりのないことだからである。われわれが今しがた挙げた理由で十分であろうし、第一巻^{注21}で感覚のあやまりを説明したときにこの主題に関して述べたあとでは、この枚挙は必要でさえなかった。しかし、この意見に執着している哲学者はきわめて多いので、かれらにもう一度考え直すよう、それについて何かを言う必要があると思ったのである。

^{注18}十七世紀当時、発明されたばかりのガリレイ式望遠鏡による数々の発見や、レーウエンフック、スワンメルダムなどの顕微鏡による研究成果に対して、世の人は驚異の念を抱いていたことが、この議論の背景になっている。顕微鏡の発明が、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツなど当時の哲学者にどのような影響を及ぼしたかについては、Catherine Wilson, *The Invisible World, Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton. 1995. pp. 176-214に詳しい。

^{注19}これらの例は、遠近法（パースペクティヴ）のことが前提になっていると思われる。

^{注20}エピクロス主義者たちは、形象は微細であるため、ほとんど目立たない程度ではあるが、摩滅して小さくなると考えた。本文のこの表現はこれに対する反論であり、形象をアトムや実体のように解する説である。

^{注21}第一巻四章から二十章まで、感覚の誤謬について潤沢な議論がなされている(OC. I. pp. 65-189)。

第三章

**心は観念を産出する能力をもたないこと。
この主題について人が陥っている誤りの原因。**

第二の説は、われわれの心は、考えたいと思うものの観念を産出(*produire*)する能力をもっている、すなわち対象が身体に刻印されることによって、心は観念を産出するよう促されるが、もっともその刻印はその原因である対象に似た像ではない、と思いついでいる人たちの説である^{注22}。かれらの主張によれば、人間が神の像(*image de Dieu*)にかたどって作られ、神の能力を分有(*participer*)するのは、まさにこの点においてである。そして、神は無から万物を造ったが、神がそれを無化してそこからまったく新しい他のものを造ることができるのと同様に、人間も自分の好きなようにすべてのものの観念を造りかつ無化することができる、と言うのである。しかし、人間の位を高めるこれらすべての意見には、疑念を抱くだけの十分な理由がある。こうした考えは普通、人間のうぬぼれた尊大な素質から来ており、もろもろの光の父(*Père des lumières*)^{注23}がけっして与えなかったものである。

人間は、対象を思い描くために、そして他の特殊な多くの行為をなすために、神の能力を分有していると自慢するが、それは普通そう説明されるように独立性(*indépendance*)から何かを得てきたと思われる分有である。しかし、これまた人間の無知と虚栄がかれらに想像させた空想的な分有である。人間は神の能力と善性とに、自分が思っている以上にはるかに大きく依存している(*dépendance*)。しかしここはそれを説明する場所ではない。ただ人間が、自分が認知しているものの観念を形成する能力がないことを示すよう努めよう。

観念は実在的な性質をもっているのも、それが実在的な存在(*être réel*)であり、互いに異なっており、まったく違ったものを表わしている^{注24}ことはだれにも疑えない。また、観念が精神的(*spirituel*)なものであり、それが表わしている物体とはまるで異なったものであることも、

^{注22}ここで指示されているのは、経験論者や機械論者であろう。ホップズ、ガッサンディ、レギウスなどは、精神は感覚知覚からの帰納によって観念を形成できるとして、デカルトの生得説を無用とした。デカルトは、人間が生得観念をもつ点に神の像を見ていた(*Meditationes*. III. AT. VII. p. 51)。これに対してマルブランシュは、観念を生産できるのは天使や神のみだと考えている。

^{注23}『新約聖書』「ヤコブの手紙」I. 17. この言葉の解釈については、第六章(本稿75ページ)で明らかにされる。

^{注24}諸々の観念は形相的には(意識様態としては)同じでも、対象的には(表現内容に関しては)互いに異なる。この考え方はデカルトのものである(*Meditationes*. III. AT. VII. p. 40)。なお観念が実在的な存在であるという主張は、第一章に登場した「観念は性質をもたない無である」という説へのアンチ・テーゼをなしている。観念は外界の実在に比すれば不完全かも知れないが、それでも無ではなくれっきとした存在である(cf. *Ibid.* p. 42)。

分別をわきまえていれば疑えない。このことは、それを介して物体を見ている観念が、物体そのものよりも高貴さにおいて劣るかどうかを疑わせるに十分であると思われる。実際、知性的世界は、このあとで明らかにするように、物質的・地上的世界よりも完全であるはずである。それゆえ、人間は自分の好きなように観念をみずから形成する能力があると人が確信するとき、人間はもろもろの存在を、神が造った世界よりも高貴で完全なものにする能力があると確信することで、大きな危険を冒していることになる。しかし人はこのことを顧みない。なぜなら、観念は何も感じさせないので、無であると思ひ込むからである。あるいは、観念をある存在だとみなす場合でも、それははなはだ貧弱でとるに足りない存在とみなすのである。なぜなら、観念は精神に現われなくなったとたんに、無化されると思われているからである。

しかし、たとえ観念が本当に些末でとるに足りない存在であっても、それでも観念はれっきとした存在であり、精神的な存在である。人間は創造の能力をもたないがゆえに、観念を産出できないことがそこから帰結する。というのも、人がそれを説明するような仕方でも観念を産出することが、真に創造することであるから。観念の産出は何かを前提しているが創造は何も前提していないと主張して、この説の大胆さと難しさを隠し、和らげようとしても、それでもこの困難な問題の根本を説明したことにはならない。

というのは、無から何かを産出することは、そこから作られずその産出に何も貢献できない他のものを想定して、何かを産出することほど難しくはないからである。たとえば、天使を創造することは、天使を石から産出することほど難しくはない。なぜなら、石はまったく反対の存在の類であるので、天使を産出することには何も役立つことができないからである。だが、石はパンや金などの産出に貢献することができる。なぜなら、石、金、パンは同一の延長がさまざまに形づくられているにすぎず、これらすべてのものは物質的であるから。

石から天使を産出することは、天使を無から産出することよりも、さらにもっと難しい。なぜなら、石から天使を作るためには、できるかぎり石を無化し、しかるのちに天使を創造しなければならぬが、天使をただ創造するためだけなら、何も無化する必要はないからである。だからもし精神が、脳が対象から受け取る物質的刻印から観念を産出するとするならば、精神はそれが創造するとした場合といつも同じこと、あるいは同じくらい難しいこと、あるいはより難しいことをなすのである。なぜなら観念は精神的なものであるから、脳のなかにあつて観念とはまるで釣り合わない物質的な像からは産出されえないからである^{注25}。

観念は実体ではないと人が言うなら、私もそう言いたい。だがそれはやはり精神的なもので

^{注25} 「物質的事物が精神にはたらきかけることはない。なぜならそれらの間には、能動と受動との間に必要な釣り合いがないから」(F. Suarez, *De angelis*. liv. II. vi, 10)。それゆえ物体的刻印が、観念の産出を容易にすることはありえない。その物体性は無化されねばならない。物体からであれ無からであれ、天使を造る場合のように。かくして、すべて精神的な産出は物質からではなく、無からの創造である。

ある。正方形が実体ではなくても、精神から正方形を作ることが不可能であるように、観念が実体でないときでも、物質的実体から精神的観念を形成することもまた不可能である。

しかし人間精神に、ものの観念を無化したり創造したりする最高の能力を認めたとしても、それでも精神が観念を産出するためにその能力を使うことはないであろう。というのも、画家は、その芸術においていくら有能であっても、見たこともなく、それについてどんな観念も持たないような動物を表現することができないし、したがって無理やり描いた絵が、その未知の動物と似ていることはありえない。それと同じように、人間はあらかじめ対象を知っていなければ、つまり、それについてすでに観念をもっているものでなければ（その観念はかれの意志には依存しないが）、対象について観念を形成することができないからである^{注26}。人間は、対象の観念をすでにもっているなら、その対象を知っており、それについて新たな観念を形成することは人間には無益である。それゆえ人間精神に観念を産出する能力を帰属させることは無益である。

精神は一般的で混乱した観念を産出しないが、特殊的でもっと明確で判明な観念なら産出する、とおそらく言うことができるかもしれない。しかしこれもまた同じことである。というのは、画家がある特定の人の肖像画を描く場合、その判明な観念をもっていなければ、そしてまたその人が目の前にいなければ、うまくできたと確信できるほどには描くことができない。それと同じように、精神も、たとえば存在の観念や動物一般の観念しかもっていないのであれば、馬を思い描くことができないであろうし、馬の判明な観念を形成することもできないであろう。そして、精神がすでに第一の観念をもっていて、それとこの第二の観念とを引き比べるのでなければ、その観念が馬に完全に似ていることを確信することもできないであろう。ところで、精神が第一の観念をもっているのであれば、第二の観念を形成するまでもない。この問題は第一の観念に関している。それゆえ、等々。

われわれが純粹な知性作用によって正方形を理解しているとき、それをさらに想像することも、つまり脳のなかに像を描くことによって、それをわれわれにおいて認知することもできることは本当である。しかし、まず注意せねばならぬことは、われわれはこの像の真の原因でも、主要な原因でもないことである。ただ、それを説明すると長くなりすぎるであろう。次に、この像に伴う第二の観念が第一のものよりも、より判明でより正しいということは、本末転倒であることである。逆に、第二の観念が正しいのは、ただそれが第一の観念に似ていて、第一のものは第二のものの基準になっているからにはほかならない。というのは、結局のところ、想像力や感覚そのものが、純粹知性よりもより判明に対象をわれわれに表わすと考えてはならず、

^{注26}これは、観念(idea)は印象(impression)なしにはありえないとしたヒュームの考えに通じるであろう(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Book I. Part I. Sect. I)。

ただそれらは精神を触発し、いっそう精神をはたらかせるもの^{注27}と考えるべきであるからである。というのも、感覚や想像力の観念が判明であるのは、それが純粋な知性作用の観念に一致することによってのみであるからである^{注28}。たとえば、想像力が脳のなかに描く正方形の像が正しくうまくできているのは、ただ、われわれが純粋な知性作用によって理解している正方形の観念と一致しているからにはかならない。正方形の像を規制(régler)しているものは、正方形の観念である。精神は想像力を導いて、描かれた像が四つの等直線の図形であり、その角が正確に直角である図形であるかどうかを、一言でいえば、想像されたものが理解されたものに似ているかどうかを、いわば時々眺めるよう強いるのである。

以上のことが言われたあとでは、精神が対象の観念をみずから形成することができると確信している人が間違っていることは、疑いえないと思われる。なぜならかれらは、自分が何をしているかを精神はまるで知らないにもかかわらず、精神に想像する能力を、しかも知恵と秩序によって想像する能力を帰属させているからであるが、それは理解できないことである。しかしかれらの誤謬の原因は、原因と結果とが一緒に結合しているとき、結果の本当の原因がかれらに分らないとした場合、必ずある一つのものが他のものの結果の原因であると判断することである^{注29}。それゆえ人はみな、他の玉に当たって動かされた玉は、それが他の玉に伝えている動きの本当の主要な原因であるとか、心の意志が腕の運動の本当の主要な原因であるなど、これに類した他の偏見を結論するのである。なぜなら、玉はそれに衝突してくる他の玉に当てられたときにいつも動かされるし、われわれの腕はほとんどそうしたいと思う度ごとに動かされ、それ以外にどんなものがこれらの運動の原因でありえるかが、はっきり分からないからである。

しかし、ある結果がその原因ではないあるものから、それほど頻繁に帰結しないときでも、それが引き起こされる結果の原因であると思っている、きわめて多くの人がやはりつねにいる

^{注27} 「身体すなわち延長、形、運動は純粋知性によっても理解されるが、想像力に助けられた知性によつてはるかによく理解される」(Descartes, *Lettre à Elisabeth*. 28 juin 1643. AT. III. p. 691)。

^{注28} (原註) 私が目で見ているものが、その本性からして私が精神で理解しているものに近ければ近いほど、私はそれをよりよく判断する(アウグスティヌス『真の宗教について』第三章)。よく自分で考えてみれば、精神の注意から身体的な感覚を除去して取り去ることができればできるほど、それだけのものをより確かに理解するということを、経験しなかった人があるだろうか(アウグスティヌス『魂の不死について』第十章)。

^{注29} 以下の議論には、ヒュームの因果性批判を連想させるものがある(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. Book I. Part. III. Sect. II)。実際ヒュームの議論はマルブランシュを参考に行っているとの考証がある(Ch. J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*. Oxford. 1983. pp. 257-269)。もっとも機会原因論に立つマルブランシュの場合、「結果の本当の原因」はこの章の末尾で示唆されるように、万物の普遍的原因たる神である。たとえば腕を動かしている本当の原因は神であり、自分の意志は機会原因にすぎない。マルブランシュの因果論は、本書第六卷第二部第三章(OC. II. pp. 309-320)および「第十五釈明」(OC. III. pp. 203-252)において詳論される。

ものである。だが、すべての人がこの誤謬に陥っているわけではない。たとえば、彗星が現われるとその後で君主が死ぬ^{注30}、石が月に晒されると虫に食われる^{注31}、子供の誕生のときに太陽と火星が合わさるとその子に何か異常なことが起こる^{注32}、と思われていることである。多くの人が、彗星、月、太陽と火星の合(conjunction)がいま述べた結果の原因であり、その他これに似た同様のこともそうであると確信するには、これで十分である。すべての人がそう思っているわけではない理由は、これらの結果が、それらから帰結することがいつも観察されるわけではないからである。

しかしすべての人間は、そうしたいと思うやいなや、普通、精神に対象の観念を現前させ、それは日に何回となく起こるので、ほとんどすべての人は、観念の産出あるいはむしろ現前に伴う意志が、その本当の原因であると結論している。なぜなら、かれらはその同じ時に、原因として何を帰属させればよいのかが、何も分からないからである。またかれらは、精神が観念を知覚しなくなったとたんに観念はもう消えてなくなり、それが精神に現われると観念は再び存在しはじめる、と想像しているからである。ある人たちが、外にある対象はそれに似た像を送り出すと判断しているのも、こうした理由からである。これについては前章で述べたばかりである。対象を見ることができるのは、それ自体によってではなく、ただその観念によるのみであるから、かれらは対象が観念を産出すると判断している、なぜなら、対象が現前するや否やそれが見え、それが不在になるや否や見えなくなるからであり、対象の現前はほとんどつねに観念を伴い、観念はわれわれに対象を表わすからである。

しかしながら、人間たちがその判断を急がなかったのであれば、事物の観念はかれらがそれを欲するや否や精神に現前するということから、かれらが結論すべきであったことはただ、自然の秩序によれば、観念を持つためには、普通、意志が必要であるということだけである。精神に観念を現前させている本当の主要な原因は意志であるとはすべきではなかったし、ましてや意志が観念を、無からあるいはかれらが説明する仕方で産出するとすべきではなかった。また、心が対象を認知するのは通常、それが現前しているときだけであるからといって、対象はそれに似た形象を送り出しているとも結論すべきではない。ただ単に、観念が精神に現前するためには、通常、対象が必要であるとすべきなのである。最後に、動かされた玉はそれ自身で動く能力をけっしてもたないからといって、それがその途上で出会う玉の運動の主要で真の原因で

^{注30}p. Riccioli, *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens*. 1651 (筆者未見)は、1558年と1559年に彗星が出現したあとで、王、王妃、法王、総督、君主など八人が死んだことを報告しているという。リッチョリのこの『新観測集』は、本巻第十章でも引用されている。

^{注31}この例はGadroit, *Discours sur les influences des astres*. 1671 (筆者未見)などにおいて批判的に紹介され、ガドロア自身は天体の物理的影響を機械論的に説明しようとした人であるという。

^{注32}ガドロアはこの種の占星術も拒否している。こうした態度は、ベーコン、デカルト、ガッサンディなど、十七世紀の合理主義を承けたものであろう。なお、合わさる、合とは天文学の用語で「惑星と太陽とが黄経を等しくする時」(『広辞苑』)のこと。

あると判断すべきではない。ただ判断できることは、二つの玉のこの出会いは、物質の運動の作者にとって、万物の普遍的原因であるその意志決定を遂行する機会(occasion)になっている^{注33}ということだけある。その際、作者は、他の玉に、はじめの玉の運動の一部を伝えるのである。つまりもっとはつきり言えば、あとのものが、はじめのものが失ったのと同じ運動を、同じ側の方に獲得するよう欲するのである^{注34}。というのは、物体の運動する力は、物体を保存しているものの意志にはかならないからである^{注35}。これについては他の箇所を示すであろう。

第四章

われわれが対象を見ているのは、われわれと共に造られた観念によってではないこと。われわれがそれを必要とする度ごとに、神が観念をわれわれのうちに産出しているのではないこと。

第三の説は、あらゆる観念は生得的(inné)、つまりわれわれと共に造られた(crée avec nous)と主張する人たちの説である^{注36}。

この説には本当らしさがほとんどないことを知るためには、この世界にはわれわれがその観念をもっている、まったく異なった多くのものがあることを思い描かなくてはならない。だが、単純な図形だけに話を限っても、その数が無限であることは確かである。たとえば楕円のようなただ一つの図形だけを考える場合でも、他方の直径がつねに同じままであっても、一方の直径は無限に延長されることができることを精神が理解するとき、精神は無数の異なった種類の楕円を理解していることは疑いえない。

同様に、三角形の高さは、底辺になっている辺がつねに同じままで、無限に高くなったり低くなったりできるので、無数の異なった三角形がありえることが理解される。そしてさらに、ここでよく考えてもらいたいことは、精神がこの無限な数を、何らかの仕方で認知していることである。それについて想像することはごくわずかしかできず、異なった種類の多くの三角形について、個別的で判明な観念を同時にもちつことができないにもかかわらずである。だが、なによりも注目すべきは、精神は異なった種類の無数の三角形について一般的観念をもっている

^{注33}いわゆる機械原因論(occasionalisme)である。注79参照。

^{注34}運動量保存の法則である。Descartes, *Principia Philosophiae* II. art. 40 AT. VIII-1. p. 65を参照。

^{注35}(原註)方法の部の第三章および、この同じ章についての釈明を見よ[XV]。

^{注36}デカルトの説である。デカルトは『省察』では観念を生得的、外来的、創作的の三つに区分したが(*Meditationes*. III. AT. VIII. pp. 37-38)、別のテキストでは「われわれの観念はすべて精神に生得的である」という言い方をしている(*Notae in programma*. AT. VIII-2. p. 358)。三角形のみならず、神、精神、物体の観念はすべて生得的であるし、運動や形に加えて、音や色など感覚的観念も例外ではない。

ということが、次のことを十分に証明していることである。つまり、これらすべての異なった三角形が個別的な観念によって理解されない場合、一言でいえば無限が全体的に理解 (*comprendre*) されない場合、それは観念のせいでも、無限がわれわれに現前しないのでもなく、単に精神の能力 (*capacité*) と広がり (*étendue*) のせいであることを証明しているのである。人がもし、あらゆる違った種類の三角形の性質を考察することに専心するなら、この種の研究を永遠に続けたとしても、必ず新たな個別的な観念が次々に現われ、かれの精神は無益に倦み疲れることだろう。

三角形について今しがた言われたことは、五角形、六角形、百角形、千角形、万角形、かくして無限の図形について適用できるであろう。そして、一つの三角形の諸辺は、互いに無限の関係をもつことができるので、無限の種類 of 三角形をつくるのであってみれば、四角形、五角形あるいは百万角形が、さらに大きな相違を容れることを見るのは容易である。なぜなら、それらは単なる三角形よりも、はるかに多くの辺の関係と結合とを容れるからである。

それゆえ精神は、これらすべてのものを見、それらの観念をもつ。精神が無限の世紀にわたってただ一つの図形をもつばら考察するとしても、精神がそれらの観念を欠くことがけっしてないことは確かである。精神がこれら無限の図形をいっぺんに認知しない、つまり無限を全体的に理解しないのは、ただ、精神の広がりがかきわめて限られているからであることも確かである。それゆえ精神は無数の観念をもつ。無数 (*un nombre infini*) と私が言うのは、異なった図形があればあるだけ、それだけ多くの無数の観念があるからである。したがって、無数の異なった図形があるのだから、図形をただ知るためだけでも、精神は無数に多くの無数の観念をもっていなければならない。

ところで、神がそれだけ多くのものを人間の精神と共に造ったということが、はたして本当らしいであろうか。私にはそうではないように思われる。なぜならそれは主として、やがてわれわれが見るように、きわめて単純で容易な別の仕方になされることのできるからである。というのは、神はつねに最も単純な道 (*la voie la plus simple*) によって作用するので^{注37}、われわれがどうやって対象を認識するかを、無限に多くのものの創造を認めて説明するのは、合理的とは思われないからである。この問題はもっと容易に、もっと自然な仕方でも解決できるのである。

^{注37} 神は節約の原理によって行為する。しかるに神が無数の生得観念を造ったとするなら、この原理に反することになるという論旨である。マルブランシュのいわゆる「単純なる道」は、多くの研究者によって好んで論じられている主題であるが、ゲルーの考証 (*M. Gueroult, Malebranche. II. Paris, 1959. pp. 137-207*) が最も詳しい。注51参照。

しかし、精神は対象を見るために必要なあらゆる観念の倉庫(magazin)であるとしても^{注38}、心が観念をいかにして選んでそれを思い描くことができるのか、たとえば心は平野のただなかで目を開いた瞬間に、様々な対象を認知し、それについて大きさ、形、距離、運動を見いだしているということが、どうしてありえるのかを説明することはやはり不可能であろう。こうしたやり方によっては、心は、たとえば太陽のようなただの一つの対象でさえ、それが身体の目に現前しているときでも、認知することができないであろう。というのも、他の箇所でも証明したように、脳に刻印された太陽の像は、われわれが太陽についてもっている観念にはけっして似ておらず、また心は、太陽が目の奥や脳に産出した運動を認知しないので、心がかもっている無数の観念のなかで、太陽を想像したり見たりするために、そしてこれこれの一定の大きさのものとして見るために、どの観念を心が思い描けばよいのかを、正しく言い当てることができるとは考えられないからである。それゆえ、事物の観念がわれわれと共に造られているとか、われわれの周りにある対象を見るにはそれで十分である、とは言うことができない。

また、神はわれわれが異なった事物を認知する度ごとに、つねに新たな観念を産出する、と言うこともできない。このことは、この章で今しがた言われたことによって十分に論破されている。さらに、われわれはいつも、すべてのものの観念をわれわれ自身のなかに現実態において(actuellement)もっていなければならないだろう^{注39}。なぜなら、われわれはいつも、すべてのものを考えようと思うことができるからである。われわれが、すでにそれらを雑然と認知しているのだから、つまり無数の観念がわれわれの精神に現前しているのだから、こうしたことはできない。というのも結局のところ、人がそれについてどんな観念ももたない対象を考えようと思うことは、できないからである。さらに、無限な空間や円一般や無限定の存在を考えると、その観念、つまりわれわれの精神の直接の対象は、なんら造られたものではないことは明らかである。というのは、すべての被造的実在は無限でも一般的でもありえない

^{注38}デカルトも「観念をいわば私の精神の宝庫からとりだす」(*Meditationes*. V. AT. VII. p. 67)、という言い方をしていた。ただマルブランシュは、精神が観念を欠くことはないと考えるにせよ、精神が観念の倉庫であると断定しているわけではない。かりに倉庫だとしても、というニュアンスである。マルブランシュの生得説批判についても多くの研究があるが(G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*. Paris, 1963. pp. 64-67; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris, 1974. pp. 194-199など)、なかでもグイエの分析は、マルブランシュがデカルトの弟子である側面と批判者である側面とを浮き彫りにして示唆に富む(H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris, 1948. pp. 254-278)。

^{注39}デカルトは生得観念が、現実態(in actu)においてではなく可能態(in potentia)においてあり、顕在的(explicite)にではなく潜在的(implicite)にあると主張していた(*Notae in programma*. AT. VIII-2. p. 361, *Tertiae Responsiones*. AT. VII. p. 189)。マルブランシュはそれを批判しているわけだが、潜在的なものを知識とは認めない点で、ロックの議論を思わせるところがある(J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Book I. Chapt. II. Sect. 5, 9, 21, 22)。ただロックと同じく、人間の認識能力(理性)が生得的であることは肯定していると思われる(*Xe Eclaircissement*. OC. III. p. 129)。

からである。われわれがその時、認知しているものがそうであるように。しかし、これらすべてのことは、後にもっと明らかになるであろう。

第五章

精神はその固有の完全性を考察することによって、対象の本質や存在を見ているのではないこと。神だけがこうした仕方で見ていること。

第四の説は、対象を認知するのに精神は精神自身しか必要とせず^{注40}、精神は自らとその固有の完全性とを考察することで、外界にあるすべてのものを見いだすことができる、というものである。

確かに心は、それ自身において観念なしに^{注41}、心が現に触発されているすべての感覚や情念を、つまり、快、苦、冷、熱、色、音、香、味^{注42}、そして心の愛、憎しみ、喜び、悲しみ、その他を知覚する。なぜなら、すべての感覚や心の情念は、心の外にあって感覚や情念に似たものをなんら表わしていないからであり、それは一つの精神に可能な変様にほかならないからである^{注43}。しかし問題は、太陽、家、馬、川などの観念のように、心の外にあって、ある仕方で見ている何かを表わしている観念が、はたして心の変様にすぎないかどうかを知ることである。その結果、精神は外界にあるすべてのものを思い描くために、自分自身しか必要でないことになろう。

心は考えるためにあるのだから、心はそれ自身のなかに、つまりその固有の完全性を考察するという意味だが、対象を認知するために必要なすべてをもっている、ということ認めるのになにも問題はないとする人たちがいる。なぜなら、心は実際それが判明に理解しているすべてのものよりも、より高貴であるのだから、心はそれらのものを、学校でそう言うようにいわ

^{注40}デカルトは「われわれは、われわれ自身のうちに観念を喚起する能力をもっている」(*Objectiones Tertiae*. AT. VII. p. 189) としている。だが第四の説はデカルト自身の論よりもむしろ、生得説を観念の先行形成と解しないデカルト主義者（たとえばアルノー）の論と考えられる。

^{注41}観念とは心に直接知覚されているものであるが、それとは別に感覚知覚は観念を経由せず直接知られると考えられている。第7章Ⅱ末尾（本稿83ページ）を参照。

^{注42}デカルトは「苦痛、色、音などの観念も、それを精神が思い描くことができるためには、生得的でなければならない」(*Notae in programma*. AT. VIII-2. p. 359) と考えている。

^{注43}（原註）アルノー氏の『真偽の観念について』第27章を見よ。

ば「優勝的に」(éminemment)含んでいる^{注44}, つまりものがそれ自体においてあるよりも、より高貴かつ高尚な仕方を含んでいると言えるからである^{注45}。この人たちは、より優れたものは、こうした仕方でも劣ったものの完全性を含む、と主張する。かくしてかれらは、かれらが知っている被造物のうちで最も高貴であるので、この可視的世界にあるすべてのものを、精神的な仕方でも自分自身のうちにもっていると思われ、また自らをさまざまに変様することによって、人間精神が知ることのできるすべてを認知することができると思われするのである。一言で言えばかれらは、心は知性的の世界のごときであって、物質的・感覚的世界が含むすべてを、そしてさらに無限に多くのものをそれ自身において含んでいる、と思いたいのである。

しかし、この思想を主張しようとするのは、はなはだ大胆であると思われる。私が間違っていないければ、われわれの精神を攪乱し、われわれがもっていないものを所有しているかのようには思わせているのは、生まれつきの虚栄心であり、独立性の愛好であり、おのれのうちにすべての存在を含んでいるものに似ていたいという欲求である。「あなたがあなた自身にとってあなたの光であると言ってはならない」^{注46}と聖アウグスティヌスは言っている。というのは神だけが、自分自身にとって光であり、自らを考察して自分が産出したものや産出できるすべてのものを見ることができるからである。

この世界が創造される前には、神だけしかいなかったこと、そして神は認識や観念なしに世界を産出することができなかつたことは疑いえない。したがって、神が世界についてもっていた観念が、神自身と異なること、かくしてすべての被造物は、それがいかに物質的でもいかに地上的なものであっても、神のうちに存在することは疑いえない。もっとも、そのあり方はまったく精神的な仕方であり、われわれに理解できないが^{注47}。それゆえ神はすべて存在するものを神自身のうちにおいて見るが、それは、それらのものの表われである神自らの完全性を考察することによってである。神はまたそれらの存在を完全に知っている。なぜなら、それらすべてのものは、存在するために神の意志に依存し、神は自らの意志を知らずにいることはありえないので、そこから神はそれらの存在を知らずにはおれないということが帰結するからである。その結果、神は自分自身のうちに、ものの本質のみならず存在をも見るのである。

^{注44} デカルトは「物的な事物の観念は私自身から生じえた」(*Meditationes*. III. AT. VII. p. 43) と考え、「延長、形、位置、運動など物的な事物の観念を構成しているすべてのものは、実体のある様態であるにすぎず、しかるに私は実体なのであるから、それらは優勝的には私のうちに含まれる」(*Ibid.* p. 45) としている。

^{注45} (原註) 『真偽の観念についての答弁』、および私の『答弁集』第四巻における『アルノー氏第三書簡への答弁』を見よ。

^{注46} (原註) *Dic quia tu tibi lumen non es.* 『主の言葉について』説教第八章

^{注47} (原註) 神の本質は、他のあらゆるものの本質が有する、いかなる完全性をも自らのうちに含み、さらにそれ以上のものを含んでいるから、神は自分自身においてすべてのものを、それぞれ固有の認識によって知ることができる。実際、それぞれのものの固有の本質は、何らかの仕方でも神の完全性を分有することによって成り立つ(聖トマス『神学大全』第一部第十四問題第六項)。

しかし被造的精神については、それと同じではない。精神はそれ自身のうちに、ものの本質も存在も見ることができない。精神がそれ自身のうちに、ものの本質を見ることができないのは、それがきわめて限定されているので、神のようにすべての存在を含むことができないからである。この神は普遍的存在、あるいは単に神自身が自ら名づけたように「在りてあるもの」(celui qui est)^{注48}と称されている。それゆえ、人間精神はすべての存在や無限な存在を知る (connaître) ことはできても、自分ではそれらを含ん (contenir) でいないのである。このことは、精神が自分自身のうちに、それらの本性を見ているのではないこと確かな証拠になっている。というのも精神は、単にあるときは一つのを、またあるときは他のものをと次々に見るのではなく、無限を実際に認知 (apercevoir) してもいるからである。もっとも精神が無限を全体的に理解 (comprendre) しているわけではないのだが、これについては前章で述べたとおりである。したがって、精神は実際に無限であることもなければ、同時に無限に変様することもできないので、精神にないものを自分自身のうちに見ることは絶対に不可能である。それゆえ、精神は自らの完全性を考察することで、あるいは自分をさまざまに変様させることで、ものの本質を見ることはない。

精神はまた、自分自身のうちに、ものの存在を見ることもない。なぜなら、ものは精神の意志に依存して存在しているのではないからであり、またものの観念は、ものが存在しなくても精神に現前することができるからである。というのも、黄金の山などは自然界になくても、だれでもその観念をもつことができるからである。そして、対象の存在を判断するために人は感覚の報告を拠り所としてはいても、理性は、感覚の報告をつねに信じるべきであるとはけっして保証しない。なぜなら、感覚がわれわれを欺くことをわれわれは明白に知っているからである。たとえば、ある人の血液が熱せられたとき、あるいは単に人が寝ているとき、その人はときとして目の前に平野や戦闘やそれと同様のものを見るが、しかしそれらはけっして現前していないし、おそらくけっして存在しなかったものである。それゆえ、精神がものの存在を見るのは、精神自身においてでも精神自身によってでもなく、この点で精神はある他のものに依存していることは疑いえない。

第六章

われわれはすべてのものを神において見ること

われわれはこれまでの章において、精神が外界の対象を見ることができ四つの異なる仕方

^{注48} (原註) 「出エジプト記」 3.14

を吟味してきたが、それらはどれも本当らしいとは思われない。残るところは第五の仕方^{注49}だけであるが、これのみが理性に合致し、精神が何を考えるにしても神に依存していることを知らせるのに最も適切であると思われる。

これをよく理解するためには、さきほど前章で述べたことを想起しなければならない。すなわち、神は自分が創造したすべての存在の観念を自分自身においてもっていること（なぜなら、さもなければそれらの存在を産出することができなかったから）、そしてかくして神は、神のうちに含まれそれらが関係する諸々の完全性を考慮しながら、これらすべての存在を見ていることが絶対に必要であることである。さらに、神はその臨在(présence)によってわれわれの心にきわめて緊密に合一していること、したがって空間がある意味で物体の在処であるのと同様に、神は精神の在処(lieu)である^{注50}と言えることを知っておく必要があることである。これら二つのことが前提されたなら、精神が、神のうちにあって被造的存在を表わしているものを見ることができることは確かである。なぜなら、それはきわめて精神的、きわめて知性的で、精神にはっきりと現前しているからである。かくして精神は、神において神のもろもろの作品を見ることができるが、それは、神のうちにあってそれらの作品を表わしているものを精神が見いだすことを神が欲している、と仮定してのことである。ところで、神はそれぞれの精神のうちに無数の観念を造るよりも、むしろそう欲していることを証拠だてていると思われる理由を以下に述べよう。

神は、きわめて単純できわめて容易な道^{注51}によってなされえることを、きわめて困難な道によってはけっしてなさないということは、理性にきわめて適っているだけでなく、全自然の節約にもなっていると思われる。なぜなら神は、何ごともむだに理由なしになさないからである。神の知恵と力を示しているのは、小さなことがらを大きな手段によってなすことではない。それは理性に反しており、限定された知性を示している。逆に、大きなことがらをきわめ

^{注49} 「心はまったく完全な存在と結合し、その存在は一般にすべての知性的な完全性を、つまりすべての被造物の観念を包蔵している」(第二章Ⅱ末尾)。

^{注50} 「神は精神の在処である」は、本章末でも繰り返される重要なテーゼである。われわれがものを見るとき、われわれは精神に現前している神の作品を見ると同時に、それを通して神を見ている。この意味で神は精神に臨在し、われわれの精神と緊密に合一している。かくして神は精神の在処である。こうした思想が「すべてのものを神において見る」ことの根拠になっていると思われる。以下のテキストは、精神が神においてすべてを見んとする説の合理性を数えあげ、節約の原理に適っている、神への依存を説明する、精神がものを認知する仕方に適合するなどの理由が提出されている。

^{注51} 神はつねに単純で容易な道をとる。「節約の原理」自体は伝統的なものであるが、この時代の哲学者の間でも広く認められていた。デカルトは『世界論』第十三章で「自然は最短の道をとる」と言い(*Le Monde*. AT. XI. p. 89)、ライプニッツは『形而上学叙説』第五節で、神の取る道の単純性について論じている(*Discours de Métaphysique. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt. IV. Hildesheim, 1965. p. 430)、もっともクレルスリエは、これは自然学の原理ではなく道徳的原理にすぎないとしている。なお「神は何ごともむだに理由なしになさない」という思想は、ライプニッツの充足理由律を彷彿せしめる。注37参照。

て単純できわめて容易な手段によってなすことである。たとえば神は延長(étendue)だけによって、自然のなかにあつてわれわれが驚異の念で見ているすべてのものを産出し、動物に生命と運動とを与えるものさえも産出しているように^{注52}。というのは、動物がそのすべての機能をはたかせるためには、動物には血液や身体的器官とは異なった実体的形相や能力や心が絶対必要だと考えたい人は、同時に、神は知性を欠いている、つまり神は延長だけではそれら驚異すべきことをなしえないと考えたいのである。かれらは神の力と最高の知恵を、かれらの小さな精神によって測っているのである。さらに神は精神にすべてのものを見せることができるが、そのためには精神が、自分自身のただなかにあるもの、つまり神自身のなかにあつてすべてのものとの関係し、それらを表わしているものを見るよう、神はただ欲するだけでよいのである。それゆえ、神がこれとは別のようになし、被造的 spirit の数だけ無数の無限に多くの観念をそのために産出しているとは思われない。

しかし十分注意しなければならないことだが、精神がこうした仕方ですべてのものを神において見るということから、精神が神の本質を見るということは結論できない。神の本質とはその絶対的存在であり、精神が神の実体を見るのは、絶対的な意味においてではなく、単に被造物に相対的あるいは分有可能なかぎりにおいてであるにすぎない。精神が神において見ているものはきわめて不完全であるが、神はきわめて完全である。精神は分割可能な、形ある等々の物質を見るが、神においては分割可能とか形あるものは何もない。というのは、神は無限ですべてを包みこんでいる(comprendre)がゆえに、神はまったき存在であつて、いかなる個別的な存在でもない。しかるにわれわれが見ているものは、一つのあるいは多くの個別的な存在にすぎない。われわれは、すべての存在を含んでいる神のこの完全な単純性を理解(comprendre)しないのである。さらに、人が見ているのはものの観念であるよりも、むしろ観念が表わしているものそのものであるとすることができる^{注53}。なぜなら、たとえば正方形を見る時、精神に結びついたその正方形の概念を見るとは言わずに、ただ外界にある正方形を見る言うからである。

われわれがすべての存在を見るのは、神においてそれらを表わしているものが、われわれにおいて見いだされるよう神が欲するがゆえにであつて、われわれがものを見ることができるのと同じだけの生得観念をもつからではない。そう考えさせる第二の理由は、それが被造的 spirit を、全面的にそしてできるかぎり最大限に神に依存させるからである。というのは、そうだとすると、われわれが見ることを神が欲しないものは何も見ることができないだけでなく、神自

^{注52}ここで延長とは、神がそれによって宇宙を産出した被造的物質である。マルブランシュは、デカルトの機械論にしたがつて、物体界や生物界でさえも、精神的要素を払拭した延長的様態(形、運動)のみによって完全に説明されると考えている。若いマルブランシュがデカルトの『人間論』に感動したのは、人体の機械論的説明の見事さであつたことが想起される。

^{注53}この直接実在論的な立場は、ふつうの人の言い方にすぎず、マルブランシュの立場ではない。かれ自身は、人が見ているものは、もの自体ではなく、ものの観念であると考えている。注4参照。

身がわれわれに見せてくれているものは何も見るができないからである。「あたかも自分の力によってであるかのように、われわれは何かをすることを考えることができる、ということではない。われわれの力は神からきている」^{注54}。恩知らずの人間たちが、それが天のみに由来するにもかかわらず自然的(naturel)と呼んでいる認識において、哲学者たちを照らしているのは神自身である^{注55}。「なぜなら神がかれらに示したからである」^{注56}。本来、精神の光でありもろもろの光の父であるものは神である。「光の父」^{注57}、この父こそ人間に知識を教える。「人間に知識を教えるもの」^{注58}である。一言で言えば、それはこの世に来ているすべてを照らす真の光である。「この光は、この世に来ているすべての人を照らす真の光である」^{注59}。

というも結局は、われわれの精神がその個別的な行為のすべてにおいて神に依存していることを判明に理解することは、なかなか難しいからである。行為するために必要だと判明に知られるすべてを、あるいは精神に現前しているものの観念のすべてを、精神がもっていると想定してもである。それによって被造物の神への依存を説明すると言われる、協力(concours)^{注60}という一般的で不明瞭な言葉は、注意する精神にどんな判明な観念をも呼び起こさない。しかしながら、神なしでは精神がいかに何もできないかを、人間がきわめて判明に知ることはよいことである。

しかしなかでも最も強力な理由は、精神がすべてのものを認知する仕方である。われわれがあるものを個別的に考えようとするとき、まずわれわれはあらゆる存在に目を向け、次いでわれわれが考えたいと思う対象だけに心を向けることは確かであり、だれでも経験によって知っている。ところで、われわれがある個別的なものを見たいと思うことができるのは、われわれが、不明瞭にかつ一般的にはあっても、それをすでに見ている場合に限られることは疑いない。したがって精神は、あるときは一つのを、あるときは別のものと、あらゆる存在を見たいと思うことができるので、あらゆる存在がわれわれの精神に現前していることは確実である。そしてあらゆる存在がわれわれの精神に現前することができるのは、ただ、神すなわちその存在の単純性のうちにすべてのものを含んでいるものが、精神に臨在しているからである。

^{注54} (原註)「コリント人への第二の手紙」3.5

^{注55}マルブランシュも、伝統にしたがって信仰(恩寵の光)と自然的認識(自然の光)とを区別する。だが理性の原理そのものは、「ヨハネ福音書」の言うように、ロゴスないし言葉としての神である。この意味で、理性も神に照らされている。以下の光云々の議論は、アウグスティヌスの照明説を容易に彷彿させる。

^{注56} (原註)「ローマ人への手紙」1.19

^{注57} (原註)「ヤコブの手紙」1.17

^{注58} (原註)「詩篇」93 (94) .10

^{注59} (原註)「ヨハネによる福音書」1.9

^{注60}スコラの用語。各々の個別的原因による行為を神の行為が支えていること。cf. F. Suarez, *Metaphysicae Disputationes*. XXII. 1, 1. 協力説は「第十五釈明」においても批判されている(*XVe Eclaircissement*. OC. III. pp. 216-222)。

すべての存在が一つのものに含まれていることを精神が見ないなら、精神は類や種などの普遍的観念を思い描くことはできないとさえ思われる。というのは、すべての被造物は一つの個別的存在であるから、たとえば三角形一般を見ているとき、何か創造されたものを見ているとは言えないからである。結局、精神が多くの抽象的で一般的な真理を知る仕方は、精神を無限に異なったやり方で照らすことができるものの臨在によってしか、よく説明できないと思われる。

結局、神の存在の最も麗しく、最も崇高で、最も堅牢で、第一の、あるいは最もわずかのものしか想定しない証明(証拠)^{注61}は、無限についてわれわれが持っている観念である。というのも精神は、無限を全体的に理解(*comprendre*)しないにしても、認知(*apercevoir*)すること、そして精神は神の判明な観念をもつが、それは精神と神との合一によってしか得られないことは確かであるからである。なぜなら、神についてわれわれがもつ無限に完全なものの観念が、何か創造されたものであるとは考えられないからである。

しかし精神は、無限の観念をもつだけでなく、有限の観念に先だつてさえ、それをもっている。というのは、われわれが無限な存在を理解するのは、それが有限か無限かを考えずに、存在を理解することのみから来ているのである。だが有限な存在を理解するためには、存在というこの一般的でそれゆえ先行していなければならない概念から、何かを必然的に取り去らねばならない^{注62}。かくして精神は、それが無限についてもつ観念においてのみ、何かを認知するのである。この観念は、哲学者たち^{注63}が考えるように個別的存在の観念のすべてを雑然と集めてできたのではまったくない。反対に、これら個別的存在の観念のすべてが、無限という一般的観念の分有(*participation*)にすぎない。それは、神が被造物からその存在を保持しているのではなく、被造物のすべてが神の存在の不完全な分有にすぎないのと同様である。

ここに一つの証拠があり、それはおそらく抽象的な推論に慣れている人に対する証明になるであろう。観念が作用的(*efficace*)^{注64}であることは確実である。なぜなら観念は精神のなかで作用し、精神を照らすからである。さらに、観念から作用された知覚が快であるか不快であるかによって、精神は幸福になったり不幸になったりするからである。ところで、精神よりも優

^{注61} (原註) この証明は次巻の第十一章において詳しく説明される。

なお、無限者の観念を手立てとするこの照明が、デカルトの三つの証明のどれに相当するのかについては議論がある。

^{注62} デカルトも、無限は有限に先立つという同趣旨のことを述べている(*Lettre à Clersevier. 23 avril 1649. AT. V. p. 356*)。

^{注63} アリストテレス以来スコラ哲学者たちは、無限を否定的概念と見て、個別性を捨象することで得られると考えた。ために無限を積極的概念としたデカルトは、多くの経験論者から批判された。ここでマルブランシュは、個別性を無限の一部を分有するものと解している。

^{注64} スコラ哲学の用語、観念が作用因となって実際にある結果を生み出すこと。作用的観念説の起源と要点については、A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris, 1965. pp. 259-272 を参照すべきである。

れたものでなければ、何も精神に直接作用することはできない。ひとり神のみが、それをなすことできる。というのも、精神の様態を変えることができるのは、われわれの存在の作者をおいてほかにはないからである。それゆえ、われわれの観念はすべて、神性の作用的実体 (substance efficace) のなかにあることが必要である。この実体のみが知性に作用することができるがゆえに、それのみが知性認識され、われわれを照らすことができる。聖アウグスティヌスは言っている、「キリストはわれわれに、人間の心と理性的精神は、**神の実体そのものによってでなければ**、生きていることも、幸福であることも、**照らされることもない**ことを暗示した」^{注65}。

結局、神は行為の主要な目的を自分自身以外にもつことはありえない。これは、少しでも反省することができる人間なら、だれでも知っていることである。神がすべてのことを自分のためになしたということは、『聖書』によって疑うことはできない^{注66}。したがって、われわれの自然的愛 (amour naturel) つまり神がわれわれの精神のなかに生み出した運動が、神の方に向くということのみならず、知識および神が精神に与えている光が、神のなかにある何かをわれわれに知らせていることは必然的である。なぜなら、神から来るすべてのものは、神のためでしかありえないから。もし神が精神を作り、観念として、つまりその認識の直接の対象として、太陽をそれに与えたとするなら、神がこの精神とこの精神の観念を作るのは、太陽のためであって神のためではないことになると思われる。

それゆえ、精神が神の作品を見ることによってある仕方では神を見ているのでなければ、神は精神がその作品を知るようにすることはできない。したがって、われわれが神のある仕方で見ているのでなければ、いかなるものも見ることはないと言うことができる。それは、われわれが神を愛しているものでなければ、つまり神がたえずわれわれのうちに善一般への愛を刻印しているものでなければ、われわれはいかなるものも愛することがないのと同様である^{注67}。この愛はわれわれの意志であるから、神なしにはいかなるものも愛せないし欲することもできない。なぜなら、われわれが個別的な善を愛することができるのは、神がそのために与えてくれた愛の運動を、個別的な善へとただ決定 (déterminer) することによってのみであるから。かくしてわれわれが何かを愛するのは、神に対してわれわれがもっている必然的な愛によってのみであるように、われわれが何かを見るのは、神についてわれわれがもっている自然的認識 (connaissance naturelle) によってのみである。被造物についてわれわれがもつ個別的観念のすべては、創造主の観念の限定 (limitation) にほかならない。それは、被造物にとって意志の運動のすべては、創造主にとって運動の決定 (détermination) にほかならないのと同様である。

不敬虔な人たち (impies) も私が話している自然的愛によって神を愛している、ということに

^{注65} (原註) 「ヨハネ福音書講解」23

^{注66} 創造が神の栄光のためであることは、「詩篇」19 (18).1など、至るところで示されている。

^{注67} (原註) 第一巻第一章

同意しない神学者がいるとは思えない。聖アウグスティヌスや他のある教父たち^{注68}も、不敬虔な人たちが神のうちに道徳の規則や永遠真理(vérité éternelle)を見ることを、疑いえないことと認めている。それゆえ私が説明しているこの説は、だれにも問題がないはずである^{注69}。聖アウグスティヌスは次のように語っている。「不敬虔なものがそこから目を背けるときでも、かれらはある仕方では真理の不動の光に触れている。それゆえ不敬虔なものでも永遠を考え、人間の行いにおいて多くのことを正しく非難し、正しく賞賛するのである。かれらがどういう規則によってものを判断しているのかと言えば、それは結局各人がどう生きるべきかを、それによってかれらが見ている規則による以外にはない。たとえかれら自身は、そのように生きていないにしてもである。ところで、かれらは規則をどこに見ているのか。かれらの本性のうちにはない。というのも、かれらはたしかに精神において規則を見るが、かれらの精神は変わりやすいものと決まっているからである。だがこれらの規則は、規則をそこに見ることができる人にとっては、不動のものに見える。・・これらの規則が書き込まれているのは、真理と呼ばれる光の書物のなかのみであり、そこからすべての正義の法が流れ出るのである。この光において、不義をなした人でさえも、何をなすべきかを見るのである。この光から目を背けながらもそれに触れるのは、こうした人である」^{注70}。

聖アウグスティヌスの中には、これに類した無数の文章がある。それらを通してかれは、われわれがもっている永遠真理についての知識によって、われわれはこの世にいるときから神を見ていることを証明している。真理は創造されたものではなく^{注71}、不動で、広大で、すべてのものにまさって永遠である。真理はそれ自身によって真である(Elle est vraie par elle-même)。真理はその完全性をいかなるものからも得ていない。真理は被造物をより完全にし、すべての人は生まれつき真理を知るよう求める。これらのすべての完全性をもつことができるものは、神以外にない。それゆえ真理は神である。われわれはこれら不動で永遠な真理を見る。それゆえわれわれは神を見る。これらは聖アウグスティヌスの論拠であるが、われわれの論拠はそれとは少し異なる。われわれの説を支えるために、かくも偉大な人の権威を不当に使うつもりはない。

そこでわれわれとしては、真理は、 $2 \times 2 = 4$ というような永遠真理であっても、単に絶対的な存在(être absolu)ではないと考える。真理が神自身であると信じるなど、とんでもないこ

^{注68} オリゲネスやアレキサンドリアのクレメンスなどであろうと考証されている。

^{注69} (原註)『形而上学対話』の序文、および『真偽の観念』第七、二一章への答弁を見よ。

なお「第十釈明」においてマルブランシュは永遠真理の根拠に触れ、すべての人間は普遍的理性を分け持ち、その理性は不動で必然的であるがゆえに、すべての人は(中国人も)同じ真理を知りえるとしている(*Xe Eclaircissement. OC. III. pp. 129-130*)。

^{注70} (原註)『三位一体論』第十四卷第十五章

^{注71} マルブランシュの理解するアウグスティヌスにおいては、永遠真理は創造されずに最初から存在し、それを手がかりにわれわれは神を見る。だがデカルトの永遠真理創造説では、真理も世界と同じく造られたものである。

とである。というのも、真理は 2×2 と4との間にある等しさの関係(rapport)^{注72}に存するにすぎないことは、明らかだからである。したがってわれわれが神を見るのは、聖アウグスティヌスが言ったように真理を見ることにおいてではなく、真理の「観念」を見ることにおいてであるとわれわれは言う。なぜなら観念は実在的(réel)だが、観念相互の等しさ(それが真理なのだが)は何ら実在的ではないから。たとえば3オーヌの長さのシーツというとき、シーツとオーヌとは実在的である。だが、3オーヌとシーツとの間の等しさはけっして実在的な存在ではない。それは3オーヌとシーツとの間にある一つの関係にすぎない。 $2 \times 2 = 4$ というとき、数の観念は実在的であるが、それらの観念の間にある等しさは一つの関係にすぎない。したがって、われわれの説によれば、われわれが神を見るのは、永遠真理を見ているときであるが、その真理が神であるからではなく、真理が依存している観念が神においてあるからである。おそらく聖アウグスティヌスも、真理をそのように解していたであろう^{注73}。またわれわれは、神においては変わりやすく可滅的なものもあると思う。もっとも聖アウグスティヌスは、不動で不可滅的なものしか語っていない。なぜなら、そのために神のうちに何か不完全なものを入れることは必要でないからである。すでに述べたように、神のうちにはそれらと関係のあるものがあることを、神がわれわれに示すだけで十分なのであるから。

しかし、われわれが神のうちに物質的で感覚的なものを見ると私が言うにしても、よく注意しなければならないのは、私が言っているのは、われわれが神のうちにその感じ(sentiment)をもつということではなく、ただわれわれのうちではたらいっているのは神であるということである。というのは神は感覚的なものを十分知っているが、それを感覚しないからである。われわれが何か感覚的なものを認知するとき、われわれの知覚(perception)には「感じ」と純粋な「観念」とがある。感じはわれわれの心の変様であり、それをわれわれのうちに引き起こすのは神である。神は感じをもたないけれども、それを引き起こすことができる。なぜなら神は、

^{注72}観念は実在的だが、真理は実在的でも絶対的でもなく、単に観念相互の同等関係を言うにすぎない。これがマルブランシュの真理論の根幹をなす。このかぎりでは、かれは真理論に関して唯名論的な対応説をとっていると考えられる。なお真理が関係であるという主張は、永遠真理の問題とからめて「第十釈明」においてもなされている。「真理はこれら知性認識されるもの間の等・不等の関係にすぎない。なぜなら、 2×2 は4である、 2×2 は5ではないということが真であるのは、 2×2 と4との間に相等関係があり、 2×2 と5との間に不等関係があるからにすぎない。それゆえ真理は観念と同じく、不動で必然的である。 2×2 が4であることはつねに真であったし、それが偽になることは不可能である」(*Xe Eclaircissement. OC. III. p. 136*)。

^{注73}アウグスティヌスの場合、永遠真理は神自身であるから、永遠真理を見ることによってわれわれは神を見ていることになる。だがマルブランシュの場合、真理は神自身ではなく、真理の観念が神のうちにあると考える。したがって神を見るにしても、神のうちにある永遠真理の観念を通して、神を見ているのである。要するに観念を媒介にするか否かの違いである。「すべてを神において見る」マルブランシュの思想と、アウグスティヌス自身の意図との相違については、山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社1977. pp. 206-211に詳しい。

われわれの心についてもっている観念のなかに、変様が可能であることを見ているからである。感じと一緒にしている観念については、それは神のうちにあり、われわれはそれを見ている。われわれがそれを見いだすことを、神は好むからである。対象が現前しているとき、神は感覚を観念に結合する。その結果われわれは、対象が現前していると考え、対象との関係においてわれわれがもっているはずの、感じや情念のなかに入るのである。

最後に、すべての精神は永遠の法(*loi éternelle*)を、他のものと同様、神において見るが、それは他のものとは少し異なると思われる。精神は秩序と永遠真理を知り、神がこれらの真理や秩序によって作った諸存在をも知っている。それはさきほど説明したように、言(*Verbe*)すなわち精神を照らす神の知恵と精神との必然的な合一によってである。しかし精神が、そのようにすべての永遠の法を含んだ不動の秩序が自らに不可欠の法であると知るのは、神の意志からたえず受けとっている刻印(*impression*)によってである。神は精神を自分の方へと向け、いわば精神の意志が自分の意志にまったく似たものにするよう努める。永遠の法とは、たとえば善を愛し悪を避けるべし、どんな富よりも正義を愛すべし、人に命令するよりも神に従うべしなど、その他無数の自然的な法(*loi naturelle*)のことである。これらの法の認識、あるいは不動の秩序に自分を順応させるという義務の認識は、刻印の認識と異ならない。その刻印とは、精神が意志の自由な選択によっていつも従うわけではないが、自分自身にいつも感じているものであり、またそれは、すべての精神において同じように強いわけではないが、すべての精神に共通のものであることを精神が知っているものである。

われわれが神の映像と似姿とによって作られた^{注74}のは、この依存によってであり、この関係によってであり、われわれの精神と神の言との合一、およびわれわれの意志と神の愛との合一によってである。この映像は罪によってはなはだ色褪せているにしても、しかしわれわれと同じく存続していなければならない。しかし、われわれが地上に降ろされた言の映像をもちつづけ、聖霊の運動にしたがうならば、われわれの最初の創造のときの原初的な映像や、われわれの精神と父の言との合一、精神と父および子の愛との合一は回復され、消えがたいものとなるであろう。われわれが人間神(キリスト)に似たものであるなら、われわれは神に似たものとなるであろう。結局、神はまったくわれわれのうちにあり、われわれはまったく神のうちにあることになろう。それも、われわれが神のうちにあり、神がわれわれのうちにあることは、われわれが存続するために必要であるといった仕方よりもはるかに完全な仕方においてである。

以上のいくつかの理由によって、その存在の単純性のなかにすべてを含んでいるもの(神)の親密な臨在によって、精神はすべてのものを認知する、ということ信じることができる。各人それをよく考えたあとで、自分がそこから受け取るであろう内的確信にしたがって判断さ

^{注74} 「創世記」1.26

れたい^{注75}。しかし、それを説明する他のすべての仕方には何も本当らしさはなく、この最後の仕方が本当らしさ以上のものであると思われる。われわれの心は、かくしてあらゆる点で神に依存している。というのも、感覚とわれわれの身体との間にある自然的な合一（それは神意であり神の意志一般にほかならない）によって、苦や快やその他すべての感覚を心に感じさせているのは神であるが、それと同様に、人間の意志と、広大な神的存在が含んでいる観念の表われ(représentation)との間にもある自然的な合一（これも神の意志一般にすぎない）によって、心を知っているすべてのことを心に知らせているのも神である。その結果、われわれにすべてのものを表わす(représenter)ことによって、われわれを照らすことができるのは、神だけである。それは、われわれにあらゆる種類の喜びを味わわせることによって、われわれを幸福にすることができるのは神だけであるのと同様である。

それゆえわれわれは、次の説にとどまろう。物質的世界が物体の在処であるのと同様に、神は知性的世界つまり精神の在処であること。精神がそのあらゆる変様を受け取るのは、神の力からであること。精神がそのあらゆる観念を見いだすのは、神の知恵においてであること。精神がそのあらゆる規制的な運動によって動かされるのは、神の愛によってであること。そして神の力と神の愛とは神そのものであるから、聖パウロと共に、神はわれわれのだからも遠くにあるものではなく、われわれが生命と運動と存在とをもつのは神においてであると信じよう。「神はわれわれのだからも遠く離れていない。われわれは神において生き、動き、存在しているからである」^{注76}。

第七章^{注77}

I. ものを見る四つの異なった仕方。II. いかにして神を知るか。III. いかにして物体を知るか。IV. いかにして自分の心を知るか。V. いかにして他人の心と純粹精神とを知るか。

精神がその認識のすべての異なった対象を認知する仕方について、私がいましがた立てた説を要約し説明するために、そこに四つの知り方を区別する必要があるだろう。

I. ものを見る四つの異なった仕方。

^{注75} (原註) 次の書を見よ。『釈明』、『真偽の観念書への答弁』I., 『この答弁への反論書簡』、『形而上学対話』の最初の二対話、『レジス氏への答弁』、とりわ『アルノー氏第三書簡への答弁』。おそらくそこでは、私の説がもっと明晰に論証されているであろう。

^{注76} (原註) 『使徒行伝』17.28

^{注77} この章は、マルブランシュの認識論のエッセンスを提示したものとして重要である。

第一は、ものをそれ自体(elle-même)によって知ることである。

第二は、ものをその観念(idée)によって、つまり私がここで理解しているように、ものと異なったあるものによって知ることである。

第三は、ものを意識(conscience)によって、すなわち内感(sentiment intérieur)によって知ることである。

第四は、ものを推測(conjecture)によって知ることである。

ものをそれ自体によって、観念なしに知るのは、ものがそれ自体で知られるとき、つまり、ものが精神に作用し、それによって精神に見いだされるときである。というのも、知性は心の純粋に受動的な能力であり、能動性は意志のうちにはしかないからである。その欲求さえも観念の真の原因ではない。ものは、われわれの心と普遍的理性^{注78}との合一という自然的な法の結果、ものが現前することの機会的ないし自然的原因にすぎない。これについては別のところで説明するであろう^{注79}。観念によってものを知るのは、ものがそれ自体によっては知られないときである。その理由は、そのものが物的であるからか、あるいはそれが精神に作用できず精神に見いだされないからである。意識によっては、自分と区別されないすべてのものが知られる^{注80}。最後に推測によっては、自分とは異なるものが知られ、それ自体において知られたる観念によって知られるものとは異なるものが知られる。たとえば、あるものが既知である他のものに似ていると思うときがそうである。

II. いかにして神を知るか

それ自体において知られるものは神しかない。というのは、神のほかにもその本性によって知られると思われる精神的なものがあるにしても、精神において作用し、精神に見いだされるものは神だけであるから。われわれが無媒介的で直接的な目で見えるものは、神しかない。その固有の実体によって精神を照らすことができるのは、神だけである。結局、前章で説明したよう

^{注78}普遍的理性(Raison universelle)については「第十釈明」において詳述され、結局それは神の理性に等しいものとされる。「人間が「理性を分有した動物」と定義されるのは、・・人間が普遍的理性と必然的に合一していることを、漠然とでも知らない人はいないからである。・・ところで、他人はある真理を私の精神において見ないと同様、私もそれを他人の精神において見ない。それゆえ私を照らし、すべて知性あるものを照らしている普遍的理性が必要になる。というのは、私の理性が中国人の理性と同じでないなら、中国人も私と同じ真理を見ていることを、確信できないことは明白であるから。・・すべての人間が分有している理性が普遍的であり、無限であり、不動で必然的であるということが真ならば、それは神自身の理性とまったく異なることは確かである」(OC. III. pp. 129-131)。

^{注79}「機会的原因」(cause occasionelle)や機会(occasion)という言葉は、第一巻第四章(OC. I. p. 65)、本巻第三章(OC. I. p. 428、本稿67ページ)に既出であるが、機会原因論の詳しい展開については、第六巻第二部第三章(OC. II. p. 312-)および「第十五釈明」(OC. III. p. 203-)を参照すべきである。

^{注80}独訳は「意識」を(Selbst-)Bewußtsein(自己)意識と訳している。

に、われわれが知っているものを知ることができるのは、この世においては、われわれと神との合一によってのみである。というのは、聖アウグスティヌス^{注81}によれば、いかなる被造物も介さずにわれわれの精神を司るのは、ひとりわれわれの主のみであるから。

何か被造的なものが無限を表わすことができる、ということは理解できない、制限なき存在、広大な存在、普遍的存在が一つの観念によって、つまり個別的存在、普遍的で無限な存在とは異なる存在によって認知される、ということも理解できない。だが個別的存在については、それが無限なる存在によって表わされることができることを理解するのは難しいことではない。無限なる存在は、きわめて作用的(efficace)でその結果きわめて知られやすい(intelligible)その実体において、個別的存在を含んでいるのである。それゆえ、この世における神についての認識はきわめて不完全ではあるが、神はそれ自体によって知られると言わなければならない。また物的なもの、その観念によって、つまり神において知られると言わなければならない。すべてのものの観念がそこに宿っている知性的世界を含むものは神だけであるから。

しかし、人はすべてのものを神において見ることができるからといって、実際すべてを神において見ているわけではない。神において見ているものは、人がそれについて観念を持っているものだけであり、観念なしに見ているもの、感じによってしか知られないものがある^{注82}。

Ⅲ. いかにして物体を知るか

この世にあるすべてのもので、われわれがいくらか知っているものは、物体または精神である。つまり物体の特性と精神の特性とである。人が物体をその特性とともに、その観念によって見ていることは疑いえない。なぜなら、物体はそれ自体においては知られないので、われわれがそれを見ることができるのは、知られやすい仕方ですべてを含んでいる存在においてのみである。それゆえ、われわれが物体をその特性とともに見ているのは、神において、そして物体の観念によってである。物体についてのわれわれの認識がきわめて完全なのは、そのためである。つまり、延長についてわれわれがもつ観念は、延長が可能であるすべての特性をわれわれに知らせるに十分であり、延長、形、運動について、神がわれわれに与えているよりも、より判明でより豊かな観念をわれわれがもちたいと思うことはできない、ということである。

神において在るものの観念がそのすべての特性を含んでいるように、その観念を見るものはそのすべての特性を継続的に見ることができる。なぜなら、人がものを神において在るように

^{注81} (原註) (神は) いかなる本性の媒介によっても人間精神を司らない (『真の宗教について』 1.55)。

^{注82} 神はそれ自身において直接に知られる。外界の物体は観念を通して神において知られる。自分の精神は、観念を通さず、意識において直接知られる。他人の心は感じによって推測的に知られる。したがって「すべてのものを神において見る」と言う場合の「すべて」とは、文字通りすべてのものではなく、物的事物を指していることになる。

見るとき、人はそれをつねにきわめて完全な仕方で見ているのであり、ものをそこで見ている精神が無限であったならば、その仕方は無限に完全であることだろう。延長、形、運動についてわれわれの認識が欠けているのは、それを表わしている観念の欠陥ではなく、それを考察しているわれわれの精神の欠陥である。

IV. いかにして自分の心を知るか

心についてはそれと同じではない。われわれは心その観念によって知るのではないし、それを神において見るのでもない。ただ意識^{注83}によってのみ知るのである。心についてのわれわれの認識が不完全なのは、そのためである。われわれが自分の心について知っているのは、われわれのうちで起こっていると感じていることだけである。もしわれわれが苦痛、熱、光などをまったく感じなかったのであれば、心がそれを感じるができるかどうかを知ることはできないであろう。なぜならわれわれは、それをその観念によって知るのではないから。しかしもしわれわれが、われわれの心に対応する観念を神において見るなら、われわれは同時に可能なかぎりの心のすべての特性を知り、あるいは知ることができるであろう。それは、われわれは延長をその観念によって知ることができるのだから、延長が可能なすべての特性を知り、あるいは知ることができるのと同じである。

われわれの心が何か偉大なものであることが、われわれの意識によって、つまりわれわれ自身の内感によって十分知られることは本当である。しかし、われわれが心について知っていることは、心のそれ自体のありかたに関しては、ほとんど無であるということがありえる。人がもし物質について、それが二十か三十の形に変様されるであろうことしか知らないとするなら、物質を表わしている観念によってそれを知る場合と比べて、ほとんど何も知らないことは確かである。それゆえ心を完全に知るには、ただ内感によって知っていることを知るのでは十分でない。なぜなら、われわれ自身についての意識は、おそらくわれわれの存在のごくわずかの部分しかわれわれに示さないからである。

いま述べたことから結論できるのは、われわれは心の存在(existence)を、身体やわれわれを取り巻くものの存在よりもより判明に知ってはいても、しかし心の本性(nature)を身体の本性

^{注83}マルブランシュの「意識」(conscience)とは、一般にものを心で感じていること(sentiment)であるが、とくに内感(sentiment intérieur)の意味である。「観念」はものを明晰にとらえるが、「意識」はむしろ「身体に起こることについてわれわれがもつ混乱した感じ」である。たとえば、痛みは観念によって知られる明確なものではなく、内的に感じられる漠然とした知覚である。それゆえ自分の心は不完全にしか知られないが、逆に物体は観念によって知られ(神において見られ)るので、完全に知られることになる。精神および物体の認識に関して、デカルトの場合とは意味の逆転があることが注目される。

ほど完全には知らないということである^{注84}。このことはおそらく、心ほどよりよく知られるものは何もないと言う人たちと、そして心ほどよく知られないものは何もないと確信する人たちの、相異なった意見^{注85}を調停することに役立つことができるであろう。

それはまた、われわれの外にある何かをわれわれに表わしている観念が、われわれの心の変様ではないことを証明するのに役立つことができる。というのは、もし心はその固有の変様を考察してすべてのものを見るとするなら、心はその本質つまり本性を、物体のそれよりもより判明に知ることができるはずだし、心が可能なすべての感覚や変様を、物体が可能な形や変様よりもより判明に知ることができるはずだからである。しかしながら、心がそうした感覚が可能であることを知るのには、心がその観念を調べてそれ自体でもっている直観(vue)によってではなく、ただ経験(expérience)によってである。これに対して延長は、心がそれについてもっている観念によって、無限な数の形が可能であることを心は知っているのである。色や音の感覚のように、大部分の人間にはそれが心の変様であるか否かが分からない、ある種の感覚さえあるだろう。だが延長についてもつ観念によって、すべての人間にそれが物体の変様であると分からない形はない。

私がいま述べたことは、心の変様を知らしめる定義をなぜ与えることできないかの理由をも示しているだろう。というのは、心やその変様が知られるのは観念によってではなく、ただ感じ(sentiment)によってのみであり、また、たとえば快や苦や熱さなどといった感じは、言葉に結びつけることができなからである^{注86}。もしだれかが苦痛を見たことがなく、熱さも感じたことがなかったとするなら、その人にいくらその定義を与えても、この感覚を知らせることはできないであろう。ところで、人間が感じをもつのは、ただ身体が原因であるからであり、身体はすべて同じ仕方で配置されているとはかぎらないので、しばしば言葉が曖昧になることがあり、心の変様を言い表わすために使っている言葉が、それが主張していることとは正反対のものを意味することがある。たとえば甘さを考えさせようとしているときに、にがさを考えさせるといえることがしばしばある。

われわれは心を完全に知ることはないにしても、意識すなわち内感によってわれわれが心に

^{注84} デカルトの「人間精神は身体よりもよりよく知られる」(「第二省察」タイトル)というテーゼに対する批判になっている。マルブランシュの場合、コギトによって精神の存在は明晰に知られても、その観念をもちえないので、精神の本性は汲み尽くされない。それはただ内感ないし意識によって部分的に経験的に知られるのみ、という立場である。デカルトとは違って、われわれは精神よりもむしろ身体(物体)について判明な観念をもつことができる、とされる。

^{注85} (原註)「第十一積明」を見よ。

^{注86} ウィトゲンシュタインの「私的言語」批判の議論を想起させる。「どのように言葉が感覚に適用されるのだろうか。——ここには何ら問題がないようにみえる。われわれは毎日感覚について語り、それらを名ざしているのではないだろうか。しかし、どうしたらその名称と名ざされているものとの間の結びつきが、うちたてられるのだろうか。・・・痛みの言語表現は叫び声の代わりにはなっているが、それを記述していない」(L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. §244)。

ついて知っていることで、その不死性、精神性、自由、その他、知っておくべき属性を論証するには十分である。おそらくそのために神は、われわれに物体（身体）を知らせるように、観念によって心を知らせることをしないのであろう。われわれが意識によって心についても知識が不完全であることは本当であるが、その知識は偽ではない。逆に、われわれが感じつまり意識によって身体についても知識は、もし身体に起こっていることについての混乱した感じを意識と呼ぶことができるなら、不完全であるだけでなく偽である。それゆえ、われわれが身体についてもっている感じを正すために、身体の観念が必要なのである。しかし、われわれの心の観念は要らない。なぜなら、心についてわれわれがもっている意識は、われわれを誤謬に陥れることはないからである^{注87}。心の認識において間違わないようにするには、それを身体と混同しないことで十分である。このことは理性によってなしうるのであろう。われわれがもつ身体の観念は、可能的な様相と現に感覚している様相とは、はなはだ異なることを示しているからである。結局、もしわれわれが身体の観念と同様に、明晰な心の観念をもっていたなら、われわれは心を身体と区別されたものと極端に見なすようになっていたであろう^{注88}。かくして、心がわれわれの全肢体に広がっていると見なすことができず、われわれの心と身体との合一は弱められたことだろう。これについては、それ以上説明しない。

V. いかにして他人の心を知るか。

われわれの知識のすべての対象のうち、残すところ、もはや他人の心と純粹知性^{注89}のみである。われわれはそれらを推測によってしか知らないことは明白である。われわれが今それらを知っているのは、それ自体によってでも、それらの観念によってでもない。またそれらを、われわれとは異なったものとして、意識によって知ることもできない。他人の心はわれわれの心と同じ種類であると推測しているのである。われわれが自分自身において感じていることを、かれらも感じていると期待しているのである。その感じが身体と関係しないときでさえも、われわれは間違っていないと確信している。なぜなら、われわれは神のうちに、ある観念とある不動の法を見ていて、それらによって神はすべての人において同じように作用していることを、われわれは確実に知っているからである。

^{注87}マルブランシュの議論のすじは、次のようになっている。心についての意識は不完全であっても、内感によるのであるから間違いはない。それゆえ観念を要することなく、それだけで十分に真である。だが身体を意識によって認識するなら、それは混乱した感じであるから、間違いを含む。それゆえもっと明確な身体の観念に訴える必要がある。

^{注88}これも「精神と身体との実在的区別」(「第六省察」タイトル)というデカルトのテーゼへの批判であろう。もっともデカルトには、心身合一というもう一つの考え方があり、精神は身体全体に広がり、身体と密接に合一しているとしている(*Meditationes*. VI. AT. VII. p. 81, 86)。

^{注89}身体的要素をもたないという意味で「純粹」で精神的な存在。天使や神も純粹知性の一つである。

、 2×2 が4であること、富めるよりも正義である方がよいことを私は知っている。私とおなじく他人もまたこれらの真理を知っている、と思ってなにも間違いはない。私は善と快を愛し、悪と苦を憎み、幸福になりたいと思う。他人も、天使も、悪魔でさえもこれらの傾向をもつ、と思ってなにも間違いはない。神は、人が幸福であることを願わないようにしたり、不幸であることを願えるようにしなかったことも、私は知っている。しかし、そのことを私に教えているのは神であるから、私はそれを明証的にかつ確実に知っている。というのも、神の他にだれが神の計画と意志とを私に知らせることができようか。しかし、身体が私のなかで起こっていることについて何らかの役割を果しているとき、私自身によって他人を判断するなら、私はほとんどつねに間違ふ。私が熱を感じ、ある大きさや、ある色を見、ある物体に近づいてかくかくしかじかの味を味わう。そのとき、もし私自身によって他人を判断するなら私は間違ふ。私はある情念にとらわれ、かくかくのものに愛着また嫌悪を感じる。そして他人もまた私と同じだろうと私は判断する。だが私の推測はしばしば偽である。かくして、他人についてわれわれがもっている知識は、もしわれわれ自身のもつ感じによってしかそれを判断しないなら、きわめて誤りやすいのである^{注90}。

神、われわれ自身、物体、純粹精神とは異なった何らかの存在があるかどうかは、われわれには知られない。そうしたものが在るとは確信しがたい。そして、これと反対のことを主張する哲学者たちの論拠を吟味してみると、それは偽であると分かった。そこから、人間はみな同じ本性であるので、みな同じ観念をもつという、われわれのこれまでの意見が確認された。なぜなら、われわれはみな同じものを知っている必要があるからである。

^{注90}デカルトでは明確にされなかった他我の問題である。ここでは他我的存在よりも認識が問題である。神に基づいた人間本性の普遍性のゆえに他人の心は認識されるが、私的な感じによる感情移入はしばしば誤りに導くとマルブランシュは論じている。この問題提起は、感情移入の是非を問い認識主幹の根底にアプリアリな原理を置く点で、たとえばフッサールの議論(E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 43-)に遠くつながるものであろう。そこでは、感情移入(自己移入)が他我経験に関する超越論的理論として提出されている。