OUKA
Osaka University Knowledge Archive

Title	「思う我」から「働く我」へ : 近代フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌
Author(s)	望月, 太郎
Citation	大阪大学, 1997, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3129350
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

＜思う我＞から＜働く我＞へ
——近代フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌——

望　月　太　郎

Du *je* qui pense au *je* qui agit
— le développement du dualisme et la métamorphose de la notion du moi dans la philosophie moderne de langue française —

Taro MOCHIZUKI

大阪大学博士（文学）学位請求論文
1996年

緒　言

表題に掲げた「<思う我>から<働く我>へ——近代フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌——」というテーマの下に論を開始するにあたって、論者の関心をまず簡潔に明らかにしておく必要があるように思われる。論者はデカルトに始まるフランス哲学の核心を自我論にみる。西洋形而上学史からできるかぎり自由に、デカルトの見いだした「我」の変わりゆく姿を追跡してゆきたい。自我論は近代フランス語圏哲学の最も際立つ主題のひとつである。主題として独自の自我論が成立するところに独特の趣と個性あるフランス哲学が成立すると言っても過言ではない。その流れは、問題地平の地表において捉えるならば、メーヌ・ド・ビランにおいて明確な水流を形成する。ビラニスムは、現代のM・メルロ＝ポンティ、M・アンリの現象学に至るフランス・スピリチュアリスムの川になる。他方、ビランの位置する地点の手前には、そこに湧出する十八世紀フランス・スピリチュアリスム源流諸思想の多様な水脈が伏流を蓄えている。それらの源流諸思想は、デカルト哲学という地底の堅い岩盤の上に蓄えられ、涵養されている。そして、十八世紀において、デカルト哲学が英国経験論と出会うとき、それらの源流諸思想には、出生に必要な新たな滋養が与えられ、そこにフランス哲学の同一性が形を成す。このフランス哲学の成立過程を、われわれは西洋形而上学史に過度に捕らわれることなしに、一方において抽象的諸概念を浮かび上がらせる地として機能してきた自我の現象が、他方逆にそれ自体たぐり寄せられすくい取られる過程として捉え、その諸条件を詳らかにしたい。

それゆえ、デカルトを取り扱う本論第一部は、全体の試みの予備作業となるであろう。もちろんデカルト哲学が自我論に尽きるものではないことは承知している。<思う我>を見いだした後のデカルトの歩みは自我論を遥かに超えてゆく。「我 ego, je」はすなわち精神であると定義され、思惟実体であると把握し直され、そこから神論、自然学へと豊かな学知が展開され、巨大な「哲学の木」が志向される。デカルト研究が偏狭な自我論というパースペクティヴにのみ限定されるべきものではないことは言うまでもない。しかしながら、われわれの関心は自我論である。その理由は、すでにも述べたとおり、自我論こそが近代フランス哲学史を統一的に把握しうるコンテクストだと考えるからである。それゆえ、デカルトがすべての始まりに見いだした「我」の存立の条件というその一点に考察を集中したのちには、われわれはその「我」がデカルトを離れて赴くところを追跡してゆきたい。われわれは自我へ向かうわれわれの探求心をデカルトにのみ向けるのを止め、デカルトに端を発する「我」の歴史を辿ろう。

哲学史は単なる思想史とは区別される、概念の展開の歴史の記述でなければならない。けれども、自我はそれ自体概念として取り出し難く、したがって記述し難いものである。そのものを記述する以前に自我は、意識や人格、またそれらの基礎となる同一性や差異性の問題に関する考察を踏まえたうえで論じられなければならない。しかしながら、これらの諸問題は実はデカルト哲学に本質的なものであるとは言えない。論じるにしてもそれらは、デカルトが超えてゆこうとした人間的な経験に属することがらとしてではな

く、デカルトに即しては本来むしろ勝ち獲られた思惟の問題として、つまり常に思惟するものと確認された精神の存在論的問題として論じられるべきものなのである。この意味では、デカルト哲学それ自体に自我論を、実体論や因果性の問題としてではなく、自我そのものの問題として、つまりは生きられた「我」の問題として論じる余地はない。しかし、かようなデカルト哲学ではあっても、その当の哲学が生み出されるその過程にあっては、思惟実体や我＝精神の観念が現実に「哲学する」我自身から取り出されるその段階の営みにあっては、未だ「精神」として定義されない哲学するデカルトの自我は、ただ自我として、しかも自らの人間的な残滓を振り捨てんがためにこそ自覚的に「自我」として生きられている、そのようなものとして描かれている。実際、デカルトにおいて自我を自我として論じる余地があるのはこの場面においてだけであるようにも思われる。

こうした思いから、全体の予備作業の場となる第一部では、結果としてこれまでデカルトにおいては論じ難い難問であると考えられてきた次の諸問題を扱うことになった。第一章では同一性と記憶を、第二章では個性の原理としての自由意志を、そして第三章ではいわゆる他者問題を主題的に扱った。これらの問題をデカルトの残した材料で論じればどこまで行けるか、それを考えてみた。それぞれの問題に関して、従来の研究成果を踏まえたうえで、大胆に論者独自の新しい意見を提示したつもりである。

そののち、第二部では、これまで我が国では哲学的にはあまり研究されてこなかった十八世紀仏語圏思想の発展を担った哲学者たちのなかからとくに、デカルト派を代表する者としてルラルジュ・ド・リニャック、感覚主義者の双璧としてコンディヤックとシャルル・ボネを選んで論じた。論者の現在の研究の中心はむしろこちらに位置している。十八世紀フランスの二元論者として、リニャック、コンディヤックとボネをとくに選んだのは、まず前者については、この哲学者が、デカルト的な<思う我>からビラン的な<働く我>へとフランス哲学の自我論が展開してゆく経過のなかで、両者を媒介することになる、それ自身の内において自らを感じる主体としての<感じる我>を主題化した第一の哲学者であると考えられるからである。また後の両者については、すでに彼らの自我をめぐる考え方に、自我ならざる非我との関係において<働く我>の姿が萌芽的に見え隠れしていると考えられるからである。

しかしながら、われわれの試みは未完のうちにいったん閉じられる。自我を実体的精神から区別し、自我を自我として捉え、<働く我>として初めて論じたメーヌ・ド・ビランを前にして、われわれは歩みをいったん止めなければならなかった。ビランの哲学は、本論の延長線上に論じるにはあまりにも豊饒であり、したがって適切な仕方で論じるには機会を改め、一個のまとまった論を草する必要が感じられたからである。本論の試みが中途半端であるように感じられるとしたら、それは上のような理由によるものであると、憚りながらはじめに弁明しておきたい。

なお、本論とくに第二部の作成にあたって、論者の勤務校である東海大学より論文作成援助金の交付を受けたことを記し、御尽力を頂いた各位に感謝の意を表したい。

1996年6月

目　次

第1部　デカルトにおける自我の条件

序論　コギトの条件 ----- 1

第1章　コギトと“精神のハビトゥス” ----- 5

はじめに――懐疑と記憶

1. デカルトの記憶論 通覧

(1)『規則論』にみる記憶の問題――方法的実践の観点から

(2)『人間論』にみる記憶の問題――その生理学的研究

(3)記憶の二元論 A――痕跡と反省、知的記憶

(4)記憶の二元論 B――記憶と心身合一

2.「疑う我」と「思う我」――デカルトのコギトとメルロ＝ポンティの現象学的コギト

3. 知的記憶と本有観念

結論――コギトの条件としての“精神のハビトゥス”

第2章　デカルトにおける自我の個性の問題 再考 ----- 36

はじめに――コギトの個性と思惟実体の数の問題

1. コギトとその個性

(1)精神の個性の原理としての自由

(2)自由と時間――メルロ＝ポンティの自由批判とデカルト的自由

2. 個我の形而上学的基礎

(1)実在的区別の原理と思惟実体の数多性

(2)思惟実体の個体性の実在性の問題

結論――＜思う我＞から＜働く我＞へ

第3章　自我と他我――『情念論』にみる自我の条件 ----- 60

はじめに――問題の所在

本論――『情念論』にみる他者把握の諸類型

(1)他者把握の類型A――「驚き」から「愛」への過程における

a. 情念であるかぎりの「愛」の場合

b.「知的な愛」の場合

(2)他者把握の類型B――「高邁」における

a. コギトと「高邁」

b.「高邁」と個の完全性

c.「高邁」と他我認識

結論――デカルトにおける公的なものと私的なもの

補論　『情念論』における諸情念の連続性 ----- 80

諸情念の連続性――予備的考察

(1)情念の時間を発動する契機A――「驚き」の瞬間

(2)情念の時間を発動する契機B――「愛」または「憎しみ」の瞬間

(3)情念の時間を発動する契機C――「欲望」の瞬間

第2部　十八世紀フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌

序論　十八世紀フランス二元論哲学における自我論の問題構制 ----- 89
――マルブランシュにおける自己知の変貌とその後

第1章　自我と感情 ----- 107

はじめに——＜精神＞から＜自我＞へ
1. ルラルジュ・ド・リニャックにおける「内奥感 sens intime」
(1)「内奥感」の方法論
(2)「内奥感」成立の条件
a.「意識あるいは内的感情」（マルブランシュ）と「内奥感」（リニャック）
b. 内奥感の証言とデカルト的懐疑
c. リニャックのコギト
2. 自我と精神
(1)コンディヤックの場合——リニャックとの比較において
a.『人間認識起源論』にみる自我認識
b.『感覚論』あるいは彫像の自我
c.リニャックの感覚主義批判
(2)ボネの場合——リニャックとの比較において
おわりに——経験論と＜感じる我＞としてのコギト
付録　テキストと註釈——「内奥感」の証言する諸現象
第2章　自我と身体 ----- 162
はじめに——主観的身体の発見まで
1. コンディヤックにおける「根本感情」と身体
(1)素描——彫像が身体を見いだすまで
(2)批判——内面性と外在性の境界規定
2. ルラルジュ・ド・リニャックにおける「われわれの身体の共存在の感覚 le sens de la coexistence de notre corps」
(1)内奥感による個体的身体の把握とその諸特徴
(2)リニャックの「基底」論——精神、身体そして自我
第3章　自我と記号 ----- 178
はじめに——観念あるいは記号において構成される自我
本論——感覚主義者の記号論における自我
(1)結合関係と意味の生成、行動そして自然——コンディヤックの循環
(2)自我の知覚から自我の記号へ
(3)共同あるいは相互交渉と記号の自我
(4)習慣的自我と反省的自我
おわりに——「行動」としての自我
付論　初期メーヌ・ド・ビラン思想形成におけるシャルル・ボネの役割 ----- 192
はじめに
本論——メーヌ・ド・ビラン初期諸断片におけるボネ評価
結語
結論　＜感じる我＞から＜働く我＞へ——人間学の方へ ----- 220

参考文献 ----- 223

第１部　デカルトにおける自我の条件

« Retirez-vous en vous, mais préparez-vous premièrement
de vous y recevoir.» (Montaigne, *Essais*, Liv. I, Chap. 34)

序論　コギトの条件

第１部においては、デカルトの<思う我>の存在をその内外から規定している諸条件について考察してみたい。

周知のように、デカルトは「我思う、ゆえに我あり je pense, donc je suis」(『方法序説』第四部, AT, VI, p. 32)と述べた。デカルトの立てたこの命題が、人間理性の独立宣言に等しく、近代的自我の自立に端緒を開くものであるとは、通常何の疑いもなく、哲学史の常識であるかのように、哲学の専門家によってもあるいはまたその道の門外漢によっても言い慣らわされていることである。たしかにそのような理解には否定し難い真理が含まれてはいるだろう。しかしながら、ここでわれわれが再考したいのは、「我思う」が可能になるその条件である。誰でも、権利として与えられた「良識 bon sens」を備えている者なら、無条件に、ただ「我思う」と一声言い放つだけで、自らの発言に責任を持ち、かつ自由に思考し個性的に存在する自我の自覚が得られると、またそういう<我>の存在が一般に認められると考えることができるのかどうか。

デカルトにおいて自我は「思惟するもの」すなわち「精神」であるとされる。自我と精神との差異はここではまったく問題にならない。精神に同定される<我>は、デカルトにとってその存在がもっとも真実に識られるものである。デカルトは明言している。「私は、厳密に言って、思惟するもの res cogitans である。精神 mens 、心 animus 、知性 intellectus 、理性 ratio 、これらの語の意味は、以前には私に知られていなかった。が、私は真実なるもの res vera 、真実に存在するもの vere existens なのである。では、いかなるものか。私は言った、思惟するものであると。」(「第二省察」AT, VII, p. 27)[1] <我>が「思惟するもの」であり「精神」以外のものではないというそのことは、それをひとつの結論としてみれば、揺るがない真理であろう。少なくともデカルトの体系においては矛盾なくそう考えられる。その真理性は、個々人の思索の特殊な歴程（<あったこと－あること>の関係）、あるいは個々人が置かれた特殊な状況や人間関係（<見るもの－見られるもの>の関係）に依存するものであってはならない。

しかしながら、翻って考えるに、デカルトの<思う我>の存在の自覚は、はたしていかなる特殊的前提からも自由なまったく無条件のものなのか。一見したところ、デカルトのコギト（「我思う」）は、いかなる時間的、空間的制約からも解放された地点で発話されているように考えられる。かの有名なデカルトの懐疑のクライマックスにおいてデカルトは宣言する。「だから、私はすべて私が見るものは偽であると想定する。私は、嘘つきの記憶が表示するものは何も存在しなかったと信じる。私はまったく感覚を有していない。物体、形、延長、運動、場所も幻である。それでは何が真実か。おそらく次

のただ一つのことである、すなわち確実なものは何もないということだけである。」(AT, VII, p. 24) ここでデカルトは「嘘つきの記憶 mendax memoria」に依存するような意識の連続も、感覚経験や外的直観の構成諸要素も、すべて無であると想定している。デカルトはさらに続けて言う。「……私は、世界には何も存在しない、天も地も、精神も身体も存在しないと、私自身を説得した。それでは私もまた存在しないのではないだろうか。否そうではない、もし私が私自身に何かを説得したのであれば、確かにこの私は存在したのである。」(AT, VII, p. 25)

すべてを欺く悪霊の力も「私が私自身を何者かであると考えているであろう間は、私が無であるようにはなしえない」ゆえに「私はある、私は存在する」(Ibid.)とするデカルトのかの言明は、H・アーレントの言葉を借りるならば、現象世界からのまったくの「退きこもり」[2] ——観照的生への後退——の最中になされたのであった。だが、問題はこの「退きこもり」である。

デカルトを扱う第一部では、われわれはこの「退きこもり」の条件を問いたい。われわれはこの「退きこもり」の条件を、或る現実に思惟を営む哲学者の経験——無論、通常の感覚経験という意味でのそれではなく、敢えて言うことができるとするならば哲学者の生の「哲学的」な経験——のただなかに置き戻して捉えたいと思うのである。とはいえ、この試みは問題を文学的に捉えようとするものでは全然ない。われわれはかの条件を、哲学者であるかぎりのデカルトにおける思惟の経験の構造をいわば解剖することによって、あくまで概念的に把握したい。考察の順序は以下のとおりである。

自我の存在は、(I) 私が私自身の時間的存在についてもつ自己同一性の意識（いわゆる自己意識、自己性の持続）によってまず自覚されるべきものであるが、また他方、(II) 絶対主観的に自己＝個であると認められると同時に、相互的あるいは客観的にも多数の個体のただなかで、同類の存在するであろう他我から区別された自我というかたちで、いわば空間的にも限定されるべきものである。（後者の意味における自我は、伝統的にいわゆる個体性の問題の領域において論じられてきたものであるから、われわれはそれをとくに「個我」と呼ぶことができるだろう。）すなわち、自己同一性は他者との差異を同時に前提するのである。これらの問題は、形式的には別々に取り扱うこともできようが——そして実際、われわれは立論の便宜上それらを別々に取り扱うのであるが——、しかし両問題は本来本質的なところにおいて重なりあっており、したがってそれらに対する答えも補いあったものとなるであろう[3]。

第一の問題——同一性の問題——については、われわれはこれをとくに記憶の問題との連関において考察する（第1章）。自己意識は一般に記憶と不可分であると考えられる。今日の私の思いが昨日の私の思いに連なる思いであると認められるからこそ、すなわち私の反省に連続性が認められるからこそ、私は私であるという同一性の意識も成立するのである。この意識が個我の基礎になる。しかしながら、本論においてすぐにみるように、デカルトが記憶の積極的な役割を説くことはまれである。記憶は誤謬を導きやすいものであるから、過度の信頼を寄せることはできない、とくに思惟の連鎖に微塵も疑いの余地を許してはならぬ真理の探究の領域にあっては、記憶などを用いることは問題外である、というのがデカルトの表向きの態度である。それでは、記憶はコギトをめ

ざす認識の過程から完全に排除されるのであろうか。われわれは、一概にそうとは言えないと考える。強いて言えば、反省作用の連続性を支える、身体に依存する記憶とは区別された知的記憶が存在するのである。

第二の問題——自我の個性の問題——については、われわれは二つの段階を踏んで考察してゆきたい。まずわれわれは問題を心身分離の段階で考察する。われわれはこれをまずコギトの明証的な現れの水準において、ついで「形而上学的」確実性の水準において考察する（第2章）。この前段部分は、第一の問題と第二の問題とが重なるところに、あるいはわれわれの問題意識が第一の問題から第二の問題へ必然的に移行してゆくところに位置し、両問題系のいわば蝶番の役割をはたすことになろう。まず、コギトの明証知は、その同一性をもって自己を個と捉える個我の積極的認識を含むものか否かが考察されるだろう。ついで、もしそこに何らかのかたちで同一的個我としての自己認識が含まれることが結論されれば、今度はその認識が一切の「形而上学的な疑い」(AT, VII, p. 36) をも排除するに至る確実性を有するものであるか否か——あるいはデカルトが個我の認識に関してそのような議論を要求しているか否か——が考察されるだろう。その上でさらにわれわれは問題を実践的な段階において考えたい。すなわち心身合一の段階で考えたい。ここでは主としてテキストを『情念論』に求め、情念のただなかにある個我というかたちで、活動的生の領域において多数の個性的存在者のただなかにあって現象している個我を考察してみたい（第3章）。これらの考察においてわれわれがとくに注意を払うのは、それぞれの局面における個としての自我の存立の条件である。

[1] デカルトの著作からの引用は、アダン・タヌリ版全集 (略記：AT, t. I-XI) により、引用箇所は本文中に示す。なお、邦訳に際しては既存の訳本を適宜参照した。

[2] H・アーレント著、佐藤和夫訳『精神の生活』上巻、岩波書店、東京、1994年、16頁他。H. Arendt, *The Life of The Mind*, One-volume Edition, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego - New York - London, 1971, p. 13 etc. アーレントは、哲学者にとって現象世界から「退きこもる withdraw」ことこそが思惟（「思考」）thinking の条件であると考えた。なお、彼女はこの考えをハイデッガーから得ている。「存在は存在者のうちに現われることによって、退きこもる。Das Sein entzieht sich in dem es sich in das Seiende entbirgt.」（ハイデッガー『アナクシマンドロスの箴言』, in *Holzwege*, Frankfurt, 1950, S.310、当該箇所は、H・アーレント上掲邦訳書下巻、272頁 (Hannah Arendt, *Ibid.*, p. 190) の引用、ならびに同書巻末注（原注）327頁 (*Ibid.*, p. 238) の指示を参照。）それゆえ、哲学者は「存在」を問うためには存在者の世界から「退きこもる sich entzieht」のでなければならない。

[3] Cf. *Notions de philosophie, II*, Sous la direction de D. Kambouchener, Paris, Gallimard « folio – essais », 1995, 'L'identité' (P. Guenancia), p. 596.

第1章　コギトと“精神のハビトゥス”

「自覚的自己は履歴を有ったもので
なければならない。」
（西田幾多郎「デカルト哲学について」）

はじめに――懐疑と記憶そしてハビトゥス[1)]

デカルトは、「我思う、ゆえに我あり」というこの命題を哲学の第一原理に据えた。いま「哲学」を原理から確実に推論された結論の体系であるとするならば、この原理はいかなる条件によっても事前に拘束されてはならない、「哲学」は無条件にここから始まるということにもなろう。しかし、もし「哲学する」ことを確実な知を求める思惟の営みそのものと理解するならば、事情は異なってくるのではないか。確実性は主体的に生きられた自覚においてはじめて基礎づけられるものとなろうし、もしそこに何か原理があるとしても、それはおそらく無条件の、不動の出発点ではないであろう。その原理は絶対的な確実性をもちつつも、神のごとき「自己原因」とは別の仕方で、自らを生の現実においてたえず基礎づけ続けるものでなければならないはずである。

デカルトは哲学的思索を始めるにあたって、精神を日常習慣的思考方法から引き離し、敢えて意志的に反対の方向へ向け、常識的意見をいったん全くの偽りとみなすような新たな態度・構えを形成する必要を説く。
場面は『省察』「第一省察」第11段落。

「……このこと［もし何か確実なものを見いだそうと欲するならば、それら［かつて私が真であると思ったものごと］に対しても、明らかに偽であるものごとに対するのと同じくらい用心して同意を差し控えるべきこと］に気がついただけではまだ十分ではない。それを想い起こすよう心掛けなければならない。というのも、日常習慣化された意見がたえず舞い戻ってきて、長い間の習いと親しみの力とによってがんじがらめにされてしまったかのごとくの私の信じやすい心を、ほとんど私の意に反してさえも占領してしまうからである。……こういうわけだから、ここで意志をまったく反対の方向へ曲げて、私自身を欺き、それらの意見をしばしの間まったくの偽りで幻のものと仮構しよう。」(AT, VII, p. 22)

「日常習慣化された意見」に「私の信じやすい心」を縛りつける「長い間の習い」と「親しみの力」の源泉、それはデカルトにとって身体である。「身体の習い usus とハビトゥス habitus」(『規則論』AT, X, p. 350) から精神を解放すること、そしてその呪縛からまったく自由な知を建設することは、デカルトの若い日以来の念願であった。「それが照らす事物の多様性に何ら負うところない太陽の光と同様、どんなに異なる主題に適用されても、少しもそれらの違いによって変じられることのない、常に一にして同な

る人間の知」(AT, X, p. 360) を開く「精神のまなざし」(AT, X, p. 368)[2] は、まず個々人の身体の拘束から免れたところにその座を据えてのみ、普遍的、永続的かつ客観的な明証知の地平を開きうる。だが、そういう知を基礎づけるためには、哲学者はまず自らの努力をもって「精神をそれら［身体的なものどもの助け――感覚や記憶――によって抱懐されるようなものごと］から細心の注意をもって遠ざけなければならない」(「第二省察」AT, VII, p. 28) 。心身分離である。そして、その努力を説くデカルトの『省察』は、あくまでも心身合一の事実に抗って進もうとする精神の経験の、「精神の歴史」(AT, I, p. 570) [3] の記録であるように思われる。

ここでわれわれは、デカルトの明証的な知をめざす思惟の道行きを支えているもの、それを自ら一歩一歩作り上げて行く主体としての精神の経験、その歴史の基盤となっているところのものに眼を向けてみたい。すなわち、デカルトの意志的な懐疑の努力それ自体の継続を可能にしているところのものにである。

デカルトの懐疑は、はじめに引用したところにも「それを想い起こすよう ut recorder 心掛けなければならない」と言われていたように、すぐれて自覚的な営みである。この自覚の持続が懐疑の継続を可能にしている。ところで、この自覚はたえず目覚めていようとする意志の持続によって支えられている一方で、また他方ではやはり何らかの記憶の働きに依存していると言わなければなるまい。なぜなら、諸々の懐疑理由をたえず意識の上に「想い起こす」ことができるためには、その前にそれらが記憶に刻み付けられていなければならないからである。

デカルトは次のようにも述べている。これは「第二省察」第16段落。

> 「……この新たな認識が省察の持続によって私の記憶により深く刻み付けられるように ut altius haec nova cognitio *memoriae* meae diuturnitate meditationis infigatur 、ここに踏み留まるのがよかろう。」(AT, VII, p. 34, 強調引用者)

放っておけば「自然にふるい意見の中に再び落ち込んでいってしまう」ような、「甘美な休息の後に労苦に満ちた覚醒が続くのではないかと目覚めることを恐れる」ような、身体の虜のごとき怠惰な精神を叱咤し、「この省察のうちに頑固に踏み留まろう」(「第一省察」AT, VII, p. 23) とする意志の持続を支えるのは、まずもってはその決意そのものの強固さである。しかし他方、同時にこの「省察の持続」を支えているのは、一々の反省の結果、私の内に次々と「より深く刻み付けられ」ていった「新たな認識」の記憶でもある。 そして、これら決意と意志の働きの持続、獲得された認識の記憶が相俟って省察の継続を可能にしている。言い換えるならば、それら意志や記憶の力が徐々に私の精神の内に自ずと形成してゆく或る種の持続的な態度・構え、すなわち「精神のハビトゥス」に省察は依存しているのである[4] 。

しかしながら、問題は記憶なるものである。第一に、何であれ知的な活動に関して、デカルトが上のように記憶の積極的役割を説くことはまれであり、ふつう記憶は誤謬の源、身体に受け取られた歪んだ意見の濁った沈殿のごときものとして、退けられている。

同じ『省察』でも次のように言われている。

「……私は、嘘つきの記憶 mendax memoria が表示するものは、何も存在しなかったと信じる。」(「第二省察」AT, VII, p. 24)

『哲学原理』でも次のように言われている。誤謬の主な原因は幼年時代以来の先入見にある。その先入見は精神が身体にきわめて密接に繋がれているという事実から生じる。そして、この先入見は記憶というかたちで保存されている。

「……(幼年時代を過ぎ、大人になってからも)精神は眼前に現われるものについてそういう(身体によって阻害された、判然としない)反省をし続けたので、われわれの記憶を多くの先入見で一杯にしてしまった……。」(『哲学原理』仏訳、第一部, Art. 47, AT, IX-2, p. 44)

それゆえ、われわれは誤謬から免れるために、精神を身体から引き離さなければならない。が、この作業は、具体的には旧来の記憶を無効にすることから始まるのである。

「しかしながら、自らの記憶からそれら(の偏見)を消し去ることは容易ではなく、それら(の偏見)が記憶にこびり付いているかぎりは、さまざまな誤謬の原因がありうる……。」(同書羅語原文、第一部, Art. 72, AT, VIII-1, p. 36)

かように記憶は誤謬の源である。たしかに身体の中にどっぷり漬かってしまった記憶に関してはそうであろう。しかし、みずみずしい認識の明晰判明さを保ちつつ、私の内に蓄えられてゆくような記憶があったとしたらどうだろうか。先に引いた『省察』の箇所において、デカルトが「省察の持続によって」「深く刻み付け」「想い起こすように心掛けなければならない」と語っていたのは、実はそういう記憶なのではなかろうか。だが、それではわれわれはそこに何か別種の記憶を想定すべきなのだろうか。

ここでわれわれの探求の方向を確認しておこう。記憶の問題に関するデカルトのテキストを追ってゆくとき、われわれはデカルトがこの問題に関しても「物質的なものごとの記憶 mémoire des choses matérielles」に「知的なものごとの記憶 mémoire des choses intellectuelles」ないしは「知的記憶 mémoire intellectuelle; memoria intellectualis」を対立させつつ、二元論的見地から語っているのを随所に見いだす[5]。たしかに、この点に鑑み、デカルトの省察の結果としての二元論的哲学体系のなかにそれらを定位し、それらを対立させつつ論ずることもできよう。実際われわれも本論において研究上の必要から多少なりともそれを試みる。しかしながら、われわれの関心は最終的にはその方面にはない。われわれの関心は、結果としての二元論に照らして記憶を論じることにはない。記憶を科学するためにはことさらデカルトを参照する必要はなかろう。われわれの関心は学知を拓く思惟の営みを可能にする条件の如何にある。そこにデカルトにおいては記憶やそれに支えられたハビトゥスといった問題群の下に結果的には現れてくる諸問題が不可避

的に関わっている、そしてそれらの諸問題は結果としての二元論以前に位置していると考えるのである[6]。

1. デカルトの記憶論 通覧

(1)『規則論』にみる記憶の問題——方法的実践の観点から

まずデカルトの記憶の問題に関する記述をクロノロジカルな順序に従って追いかけておこう。最初に『規則論』[7]から。『規則論』では学知の主たる担い手でありうるのはひとり「知性 intellectus のみ」である。

「……ただ知性 intellectus のみが学知 scientia の支えたりうる……。」(「規則8」AT, X, p. 398)

しかし他方、記憶も感覚や想像力等の認識能力と並んで認識の補助手段としては善用されるべきだと言われている。『規則論』においては、「記憶 memoria」は「知能 ingenium」の諸能力の一つに数えられ、その認識活動上の効用が認められている。

「……知性はまた他の三つの能力、すなわち想像力 imaginatio、感覚 sensus、記憶 memoria によって助けられ、あるいは妨げられうる。そこで、順序正しくこれら三つの能力の一々がどんな妨げを与えうるかを考察し、そうしてその妨げに用心すべきであり、またどんな益を与えうるかを考察し、そうしてそれらの豊かさのすべてを用いるべきである。」(「規則8」AT, X, p. 398-399, 強調引用者)

「われわれのうちには、この［事物の認識の］ために用いるべきただ四つの能力がある。知性、想像力、感覚、記憶。そして、ただ知性のみが真理を覚知しうるのではあるが、しかし知性は想像力、感覚、及び記憶から助力を受けなければならない juvandus est ab [...] memoria……。」(「規則12」AT, X, p. 411, 強調引用者)

だが結局デカルトの記憶に対する評価は高くない。記憶は、つまるところ、あくまで知性に「助力を」与えるだけのものとして捉えられているようである。複数の知的対象の把持の上に成り立つ演繹、枚挙等の操作、及び学知一般は、それらが確実であるためには「連続的かつ繰り返された思惟の運動 cogitationis motus」(「規則11」AT, X, p. 408)によって支えられていなければならない。もしそれらが少しでも記憶に依存するようであれば、そこには疑いの入り込む余地が生じる。たしかに記憶は「そこにわれわれが一回の直観によって把握することのできる以上に多くのものを包含するような結論の確実性が依存する」(Ibid.) 精神の重要な働きの一つではあるが、それらは「移ろいやすく、脆弱な」ものであるから、われわれは記憶に頼らず、「思惟によりそれら［多くのもの］を何度も繰り返して通覧し、ついにはほとんど記憶の役割を残さず全体を同時に直観するように見えるほどまでに（推論の）最初から最後まで移りゆくよう……」(AT, X, p. 409) 精神を鍛えなければいけない。

しかし、同じところでデカルトは、そのような鍛練を経ることによって、結果的に記憶が「思惟の連続的かつ反復された運動によって、呼び覚され revocari 、強化され firmari 」る (AT, X, p. 408) とも言い、再び記憶の効果を説いている。これはどういうことだろうか。

かの「思惟の運動 cogitationis motus 」はそれ自体持続的なものであるから、なんら想起などの記憶に依存する働きにはよらずに連続しうるはずである。そもそも知的に把持されている諸対象に関しては、デカルトによるならば本来想起はありえない。それらに関して想起がありうるとすれば、それは「想像 phantasma の内に描かれた形質の助けを借りる知性」(「規則14」AT, X, p. 440) が「形 figura 」として保存されているものを思い浮かべようとするような場合にである。しかし、このような場合にも、デカルトは、「記憶はしばしば移ろうものであるから」、「文字の使用 scribendi usus 」とくに「きわめて簡潔な記号 brevissima nota 」を利用することによって「もはや何ものをも記憶に委ねることなく」推論するのがよい、さらに実用的には「把持すべきものは何でも紙に書き留めておく」(「規則16」AT, X, p. 454-455) のがよいとしている。

ここでデカルトが考えているのは、十分な反省を経ずに記憶に刻み込まれうるような物体的諸印象を文字や記号に置き換え、客体化し、自由に裁量しうるものとなすことである。デカルトがこのように記憶形像を「技術（方法）ars が発明した」「記号」によって代置されうるものと考えているのはたいへん興味深いことである。 記憶というとくに心身合一に根を下ろす精神能力は、その物質性ゆえにこうした方法的技術的操作を容れうるのであり、またそういう方法的技術的操作によりかえって心身分離が実践され「知能 ingenium 」の働きは統御される。この点にデカルトの技術論の本質の一端が存している[8]。

ところで、この作業は同時に対象に対する知的反省を覚醒し、改めてその内容を純粋に知的な仕方で捉え直す、言い換えるならば「想像のうちには言葉に対応する何らの特有の観念も存在せず、その言表がまったく純粋知性によってなされている」ような「抽象的存在 entia abstracta 」(「規則14」AT, X, p. 444) として捉え直す働きをも促進する。しかし、こうして捉え直された「抽象的存在」であるかぎりの対象の純粋に知的な観念もまた推論の進行にしたがって何らかの仕方で精神のうちに把持されてゆかなければならないだろう。それらは「想像の内には言葉に対応する何らの特有の観念も存在しない」(Ibid.)ものであるかぎり、本来物質的形像として保存されるようなものではない。しかしなお、それらもまた独自な仕方で把持され、推論を支えてゆくはずである。この辺に実は後になってから問題になる「知的記憶 mémoire intellectuelle」の考察への端緒があるのではなかろうか[9]。

「記憶 mémoire; memoria」という語は両義的である。それは、第一には物体的な感覚諸印象のさまざまな「形」として「想像」の中に描かれた記憶形像の蓄積そのもの（＝思い出）のことであると同時に、第二にはその蓄積そのものを受け容れるいわば器のようなものとしての記憶能力（＝蓄積力）のことでもある[10]。また他方、第三には「一にして同なる」精神がそこに蓄えられた記憶内容を「思い出す reminiscor」、「純粋に精神的な」「力」(「規則12」AT, X, p. 415)（＝喚起力）のことでもある。デカルトは、一

見したところ、記憶に関して、それは身体に依存する不確実なものであるとして、そのほとんどすべてを退けようとしているかの観があるが、われわれはそういう理解をいったん控え、記憶から精神の活動にほんとうに資するものを救い出してみるべきではないか。またその試みはデカルト自身の試みとも重なるはずである。『規則論』のデカルトにとっては、実は記憶の何たるかよりも記憶の統御こそが主たる関心事であった。『規則論』的精神すなわち「知能 ingenium」は、想像力や感覚や記憶などの身体に依存する諸能力をも積極的に援用、統御しながら発達してゆきうるほどまでに柔軟な能力なのである。とりわけ記憶については、それが「思惟の運動」によって「呼び覚され、強化され」そしてかの「一にして同なる」「力」の一部として統合されることによって、知的活動を助け支えてゆくものとして評価されているという、その積極的な側面を見ることもまた肝要なのではなかろうか。そしてさらに、この統合の可能性の糸口がどこにあるのかを追求すべきなのではなかろうか。元来記憶の問題はデカルト哲学においては周縁的な位置に置かれた微妙な問題である。はじめにも触れたように、デカルトは記憶やハビトゥスの役割については一見否定的ではあるが、いつも否定的な見解を示しているばかりではない。むしろデカルトはここまでみてきた『規則論』以降『省察』に至るまで、それらを認識を統御するためにどのようにして善用することができるかという実際的な関心をいつも持っていたと思われる。このモチーフは見失われがちであるが、きわめて重要であるとわれわれは考える。

(2) 『人間論』にみる記憶の問題——その生理学的研究

しかし、この点についての考察を深めてゆく前に、『人間論』におけるデカルトの記憶に関する研究を、ひとまず一通り追いかけておこう。

『人間論』においては、物質的なものごとの記憶に論考は集中している。『規則論』において想像中に描かれる感覚諸印象のさまざまな形として捉えられた記憶形像の蓄積についての研究が、『人間論』では生理学的な角度からさらに具体化されてゆく。そこでは記憶形像は「脳の内部に刻印された」「観念の痕跡 les traces des idées」として脳の中に器質的に保存されるものとして考えられている。

『人間論』の記述に従えば、「記憶の座 le siège de la mémoire」は無数の「糸 filets」とそれらを膜状に包み込む「管 tuyaux」によって構成された脳の「実質 substances」である。外界への窓口である各感覚器官と精神の宿る場所であるとされる「松果腺 glande pinéale」とは、これらの糸の間隙及び管の中を松果腺から各器官へと流れる「動物精気 esprits animaux」の運動によって連絡している。以下、デカルトの記述に従って、『人間論』においてはどのようにして記憶が形成されると考えられているか、手短かにまとめてみておこう。

松果腺を出た動物精気の運動は、脳の内壁に開いた穴から脳の実質内部に入るや、そこで感覚器官から受容された印象の影響を受ける。印象は松果腺上に対象の形を投影するのみならず、その対象の形に対応する仕方で印象を伝達する糸に作用し、糸と糸との感覚やそれらを包む管を拡げる。そして、そうして拡張された糸と糸の間隔や管の方に

動物精気はより多く、より容易に流入し、精気の運動は特定の印象に対しては特定の仕方で脳の実質内部に「痕跡 traces」を残す。しかし、この痕跡は一回ではそう容易に、またそう完全には定着しない。それは印象の与えられ方の強度、持続、反復に対応した精気の流入によって強化され、消えないものとなる。その結果、はじめ対象の現前に伴ってのみ松果腺上に映し出された形は、今度は対象の現前なしにも、その対象の知覚時に痕跡が残された脳の実質部分へ動物精気が何らかの原因によって流入するたびに、再び松果腺上に形成されるようになる。こうして形成される形が精神にそれに対応する観念を想起させるのである。これが『人間論』に素描されている記憶の形成と想起の生理的メカニズムである(Cf. AT, XI, p. 177-178)。

ここで、次の点に留意しておく必要があろう。『人間論』では、精神は自らの力によってどのようにして記憶を呼び起こすことができるのかという点（能動的想起の問題）についてはまったく触れられていない。この点に関して、デカルトは後に『情念論』においては次のように述べている。

「例えば、精神が何ごとかを思い出そうと意志するとき、この意志の働きによって、松果腺はつぎつぎにさまざまな方向へ傾き、動物精気を脳のさまざまな方向に押しやり、ついには思い出そうとする対象が過去に残した痕跡のある場所に行き当たらせるのである……。」(Art. 42, AT, XI, p. 360, 強調引用者)

ここに述べられているように、能動的想起に際しては、意志の作用が本質的な役割を担っている。しかも、この意志の作用は権利上自由であり、随意に松果腺をさまざまな方向へ傾け、記憶を呼び起こすことができる。しかし、実際にはこの意志の作用も身体的諸条件によって制約されている。

「……痕跡が脳を、それが精神を以前に動かしたのと同じ仕方で再び精神を動かすに適するように状態づけ disposer、そうして精神が何かを想起するに適するように状態づけるのである。」(*Lettre au Père Mesland*, 2/5/1644, AT, V, p. 144)

脳の中の痕跡という形の下に器質的に蓄えられた記憶形像は、脳を或る一定の状態に置く。そしてこの脳の或る一定の状態が、身体の力をやはり一定の仕方で精神に伝達する条件となって、その力の効果の下に精神は一々の印象を想起するに適した或る一定の状態のうちに自らを置き、その結果、今度は記憶形像の想起が促される、というのである。相互作用説の典型的な事例である。ここでは、痕跡→脳の或る一定の状態（＝身体の力の作用）⇒精神の或る一定の状態→想起（＝意志の力の作用）というかたちで、身体－生理的プロセスの形成及び作用が想起という意志的な働きの必要条件であると考えられている。なるほど、このような条件の下に精神はより容易に想起を実行することができそうではある。

この想起を促す身体的条件は、精神の権利上の自由を拘束するものではないうえ、さらに精神の自由を物理的に可能にするものでもあると考えられる。第一に、記憶が松果

腺上にではなく脳の実質部分に保存されることにより、松果腺の動きの自由が保証され、その結果精神の自由が可能になっている。デカルトは別な箇所で「私はそれら［記憶形質］が、とりわけより遅鈍な精神を持った者どもにあっては、この松果腺上にもまた何らかの仕方でありうることを否定しないけれども、それらは主には脳の全実質において受け取られると考える。というのも、とても賢く鋭敏な人々に関しては、彼らは松果腺をそれらからまったく自由 libre かつ可動的 mobile な状態に保っていなければならないからである」(*Lettre à Meysonnier*, 29/2/1640) と言っているが、アルキエも註釈しているように[11]、精神の自由とは『人間論』的生理学の見地からした場合、実際、松果腺が身体の他の部分から自由であり、随意に運動可能であるという身体の組成の構造的な条件に依っているのである。このことは記憶に関してとくに具体的に明らかである。すなわち、記憶が脳の実質部分に保存されるという条件の下に、精神は身体から自由でありうるのである。逆に、知的障害者の場合、記憶が松果腺それ自体の上に刻印されてしまうので、その動きの自由が利かなくなり、したがって精神も拘束されてしまう。

ところで、この『人間論』における想起のメカニズムの説明は、後のデカルトの記憶論をもってすれば不十分なものであることは明白である。想起に際しては、後でみるように、「反省あるいは知的記憶 reflexio [...] sive memoria intellectualis」(AT, V, p. 193) という知性の働きが不可欠なのであるが、『人間論』ではその点に関する考慮が未だまったく払われていない。さらに『人間論』では、どのようにして精神が自ら意志的に能動的に新たな認識を記憶に刻んでゆくことができるのかという点（能動的記憶形成の問題）、すなわち思惟における記憶の力の積極的な側面についての評価も関心の埒外である。結局『人間論』の精神は身体にただ受動的に従属している。

しかし、統御されるべきはまさにそのような心身関係のあり方である。デカルトは以降、記憶の力の再生に関して何か積極的な議論を展開しているだろうか。ともあれ先を追ってゆこう。

(3)記憶の二元論 A ——痕跡と反省、知的記憶(1640～1648年)

西洋哲学の伝統においては、記憶は古来、人間の精神活動にあって本質的に重要な役割を担うものとして評価されてきた。例えば、プラトンは「想起」(= anamnesis) を知的活動に不可欠の前提としたし、アウグスティヌスは明確に精神と「記憶」(= memoria) を等置した。記憶は一種神的な能力であり、イデアや神に郷愁を覚える人間の一種独特の能力だというのである。しかし、デカルトは記憶を高く評価しない。おそらくデカルトは、記憶を認識の確実性の領域から排除しようとした最初の哲学者であろう。

近代に入ると、記憶に関しても自然学的な考察が不可欠であると考えられるようになる。そしてこの動きはデカルトから始まった。だが、このとき記憶の問題の孕む困難が哲学者達の前に立ちはだかる。記憶にはいつも何か身体－生理的なものが対応している。またそのゆえに記憶は全面的に信頼の置けないものである。

しかし、記憶を完全に身体－生理的なプロセスによって裏打ちされたものであると考えようとするとき、必ず理論的に収まりのつかない余剰が生じる。記憶はそういう身体

一生理的過程には還元されえない何かを持っている可能性がある。

記憶の物質的側面については、前節で見たように、デカルトはほぼ一貫して、記憶は脳の実質中に一種の「痕跡 trace」ないしは「皺 pli」として保存されるとしている。しかしこの一方で、デカルトはまた知的対象についも「知的記憶 memoria intellectualis」というものの存在を認めている。しかしながら、この種の知的なものごとの記憶に関しては、それがどのような仕方で、またどこにどのような形で保存されるかという点について、またその記憶論全体のなかでの位置づけについて、見解に二転三転の変化が見受けられる。晩年に至るまで断片的な仕方でしか語られていないこの知的記憶に関して、デカルトがそれを最終的に明確に捉え概念化していたか否かは定かではない。しかし、ともかくも書簡等を通して垣間見るかぎり、その理論化へ向けてはかなりの紆余曲折を経た努力が払われたように思われる。それゆえ、この問題について先入見を排して少しでも適切な理解を得るためには、一見したところ明らかに相矛盾する内容を含む多くの断片的なテキストを拾い集め、突き合わせつつ、デカルトの思索の進展に沿って歴史的に解釈を施してゆくのがもっとも適切なやり方であるように思われる。まずは以下それらを順に追ってゆこう。

1640年6月11日付メルセンヌ宛書簡において、デカルトは知的記憶の存在、及びその「形質 espèce」が、物質的なものごとの記憶とは別なところに、「これらの皺にはまったく依存しない」ような仕方で蓄えられていることを認めている(Cf. AT, III, p. 84-85.)。また、物質的なものごとの記憶としては、脳は無数ではないにしろ相当数の「皺」を許容するのに対して、知的記憶としては、精神はそれほど多くの数の内容を持ちえないとしている。「皺」に関してそれらが相互排他的であるとしている点も注目に値する。

ところが、1641年8月の無名氏宛書簡を一見すると、先の書簡での主張に反してデカルトは知的記憶の存在を否定しているとわれわれはアルキエとともに考えたくなる[12)]。

> 「……純粋に知的なものごとに関しては、本来的に言えばいかなる想起 recordatio もありえない。それらは二度目にもそれらが初めて現前したときと同じくらいによく認識される……。」(AT, III, p. 425.)

たしかに、純粋に知的な対象の観念に関しては、それらがそれら自体としては身体的に保存された記憶内容のうちから想起されるということはないであろう。というよりも、それらがそういう仕方で想起されるということは本来あってはならない。なぜなら、それらは常に知的に把持されてあるべきものだからである。『規則論』以来デカルトはこの立場を堅持している。

だが、それでは純粋に知的なものごとに関しては記憶の成立する余地はまったくないのであろうか。そうではない。デカルトはこの書簡においても知的対象の「想起」を否定してはいるが、その「記憶」としての存在を否定しているわけではない。「想起」を否定することは直ちに「記憶」を否定することにはならない。知的記憶は、いましがたみたように、その内容がいったん物質的な形像に記号的に置き換えられ器質的に保存さ

れている場合は別として、そのまま想起されることがないので、その存在を確証することはできないが、だからといって、それが存在しないと言うことはできない。あるいは、たとえそれが存在すると積極的に主張しないにしても、それに相当する何かがなければならないと要請することができるのであり、またそれを要請しなければならない。

しかし、それでは、この本来的には決してその内容の想起されることのない知的記憶とは、またその役割とはいったい何なのだろうか。

1642年10月13日付ホイヘンス宛書簡においては、デカルトは「身体から確かに独立した知的記憶」の存在を認めている(Cf. AT, III, p. 580)。記憶の二元論である。

1644年5月2日付メラン神父宛書簡においては、デカルトは知的記憶が「何か（物質的なものごとの記憶の痕跡とは）別種の痕跡 autres vestiges に依存し、それらは思惟それ自体のうちに残存する」(AT, IV, p. 114) と述べている。しかし、その「別種の痕跡」がどのようなものであるかについては説明困難であるとし、明言を避けている。また、この言明は、先に挙げた1640年の書簡で知的記憶は「脳にはまったく依存しない」と言われていたのと矛盾するようにも思われる。ともあれ、ここでもまた記憶の二元論。

1648年6月4日付アルノー宛書簡では、デカルトはさらに次のように述べている。

> 「私は二重の記憶の力を duplicem memoriae vim 認める。しかしながら、私は、胎児の精神の内には、純粋に知性的なものは何もなく、ただ混乱した感覚だけが存在したのだと思う。そして、それらの混乱した感覚は、脳の中にその痕跡 vestigia を残し、それらは残りの生涯の間そこに残存するけれども、それらだけではわれわれが大人になったときに到来するところの諸感覚がわれわれの母の胎内にあって持ったところのそれらと似ていると気づくためには十分ではなく、したがってわれわれがそれらを想起する recordamur にも十分ではない。なぜなら、想起は或る種の知性の反省あるいは知的記憶 reflexio intellectus sive memoria intellectualis に依存しているからであり、それらは胎内にあっては何ら用いられることがなかったからである。」(AT, V, p. 192-193, 強調引用者)

記憶の二元論は明確である。加えて「知性の反省あるいは知的記憶」が「想起」一般の必要条件とされている点が興味深い。「反省」とは、現在の過去への参照を意味する精神の働きである。そして、この「反省」の働きは「純粋な知性作用 intellectio pura」(AT, V, p. 220) である。精神にこの「純粋な知性作用」である「反省」を引き起こさないような印象は結果として記憶に残らない。

続く同年7月29日付アルノー宛書簡では、デカルトは次のように述べている。

> 「……次のことが明らかである。すなわち、先行する思惟が脳の中に残すすべての種類の痕跡が記憶に適っている ad memoriam sufficere とは限らないということ、むしろただ、いつもわれわれのうちにあったのではなく、過去の或る時に新しく到来したのだと、精神に気づかせることができるようなものだけが記憶に適っているのだということ。」(AT, V, p. 220, 強調引用者)

「新しさ」に「気づく」ということ、それが本質的である。そして「気づか」れた「新しさ」は何らかの記憶として保存されてゆく。

しかしながら他方、どのようにして「新しさ」に「気づく」ことができるのかという問題もある。同じ書簡で、デカルトは次のように述べている。

> 「われわれが何かの事柄を想起するためには、その事柄がかつてわれわれの精神に示され、それが脳の中に、それを機縁にして同じ事柄が後になって再現するような何らかの痕跡を残すというだけでは十分ではない。のみならずさらに、その事柄が二度目に現れたときにも、かつてそれが覚知されていたからこそ quod antehac a nobis fuerit percepta、（かつての）それが想起されるのだということにわれわれは気づく必要がある。」(AT, V, p. 220, 強調引用者)

たしかに、あらゆる感覚印象は脳の中に何らかの痕跡を残すであろう。しかし、たとえ脳の中に痕跡が残存したとしても、それだけではそれらが想起されるには十分ではない。それらが後になってありありと想起されるのは、かつて対象を特別な仕方で「覚知する」ということがあったからこそなのである。そしてまた、それらの「覚知」の思い出が何らかの記憶に保存されているからこそなのである。それらの保存なしには、「精神は……好きなときにいつでも自らの持つ思惟に反省をめぐらす」(『ビュルマンとの対話』AT, V, p. 149) というわけにはいかない。ここで、この種の働きに関して、知的記憶に役割を配当することは容易である。「反省」に常に知的記憶が伴われてこそ、精神は現在の対象の「覚知」において「新たなものを感じていると、そしてまた同時に以前には同じものを感じなかったと認める」(AT, V, p. 211) ことができるのだと考えるのである。

しかしながら、このような解釈にはテキスト読解上の難点が残る。先に引用したアルノー宛書簡でデカルトは、「反省」に関して、「知性の反省あるいは知的記憶 reflexio intellectus *sive memoria intellectualis*」（強調引用者）と、それを一見したところ無造作に「知的記憶」と言い換えていたが、この「あるいは sive」をどう解釈するか。はたして両者は別々の働きなのか、それとも同じ働きなのか。言い換えるならば、われわれは「知的記憶」を一個の独立した精神作用として認めることができるのか、それとも「反省」がすでに何らかの欺かない記憶をも含む働きであると考えるべきなのか。さらにこの点を考えてみたい。二通りの解釈が可能であるように思われる。

J.-M. ベイサードは、デカルトにおける思惟の時間性について、思惟が二重の持続を有することを主張している。思惟は（1）永続的持続 la durée d'une permanence を有すると同時に、（2）連続的持続 la durée d'une succession を有する[13]。このベイサードの解釈を、われわれの問題とする反省と記憶との関係の理解に導入することができるのではないか。精神は対象を「覚知する」とき、自らのまなざしを「意志によって特別な注意と反省とへ向け」(『情念論』Art. 75, AT, XI, p. 384) る。このとき「注意」とは、対象の現前を永続化しようとする働きである。この注視の努力の原動力は、「意志によって……」と言われているところに明らかなように、意志である。ここに注意する精神のまなざし

によって、意志的に開かれる明証的真理の地平が現れる。この地平において現れる明証知の真理性は、私の注視が持続するかぎり永続する。そのかぎりにおいて真理は持続的な現在に顕現する。というよりも、この持続する思惟においては現在以外の時制は存在しない。時は私の注視が持続するかぎり常に「持続する現在 nunc stans」である。他方、精神は持続する現在の認識を先立つ過去の認識と連続化しつつ綜合するもうひとつの働きを持つ。デカルトは『ビュルマンとの対話』で「精神は……好きなときにいつでも quoties ipsi libuerit 自らの持つ思惟に反省をめぐらす ad cogitationes suas reflectere ことができ、そうしてそれらの思惟の一つ一つを意識する suae cogitationes conscia esse ことができる」(loc. cit.) と言っているが、この種の意識の連続化を司る「反省」の働きが、一つ一つの思惟に連鎖を与え、そうして全体としての思惟に重層的な持続の厚みをもたらす。ちなみに『規則論』でデカルトが強調する「思惟の運動 cogitationis motus」がもたらすのはこの種の持続であろう。こうして厚みをもった持続のなかで思惟は、あたかも「全体を同時に直観するように」(loc. cit.) 論証を遂行するのである。要するに、C・トロワフォンテーヌの巧みな修辞を借りるならば、デカルトの思惟は「トロカイック trochaïque（長短格）の」呼吸を有しているとでも言うべきか[14]。

ところで、ベイサードに従いつつ、このように「反省」を理解するならば、反省作用はすでにそのうちに過去の思惟を連続化する一種の記憶の働きを含むということにもなろう。かくして「知的記憶」の働きは「反省」のうちに包摂されることになる。第一の解釈である。

他方、両者を切り離して理解することも、蓋然的にではあれ、可能と思われる。第一に、時間の厚みをもった思惟の連続的持続の可能性は、一つ一つの思惟に自らのまなざしを転じてゆく、連続する「反省」の働きによるとともに、また何らかの記憶の働きにもによっている考えることができる。なぜなら、まだ反省されない過去の認識が私の精神の内に記憶によって保存されているからこそ、今日の反省は可能になるだろうからである。ここに「反省」と「知的記憶」とを切り離し、後者の独自性を認めるとするならば、「知的記憶」の独自の役割を見いだすことが可能であると思われる。過去がこの種の記憶によって、「反省」とは独立に把持されているからこそ、或る認識が「過去の或る時に新しく到来したのだと」(loc.cit.) 精神は気づき、反省することができるのだと考えるのである。第二に、レヴィスも指摘しているように、「反省」の背後にあってその働きの可能性を支える「知的記憶」が、同時に「反省」という行為を連続的に遂行する私の存在の同一性そのものをも支えているとし、ここに「知的記憶」の機能の独自性をみることもできる[15]。かように、われわれは「知的記憶」を思惟主体の同一性の存続そのものを支える不可欠の条件の一つとしても理解することもできる。かように考えるならば、この種の記憶の存在が自我にとって本質的である。第二の解釈である。

しかしながら、また他方、「知的記憶」の独立を過度に強調しすぎるのは、やはり誤った解釈を導くであろう。たしかに、知的記憶の身体的記憶からの独立を、デカルト自身が認めていることは、これまで参照してきたテキストからも或る程度明らかではある。しかし、以下に吟味するテキストからは、デカルトは両者の相補性を強調していると考えられる。

(4)記憶の二元論 B ——記憶と心身合一

『ビュルマンとの対話』には、或る程度のまとまりをもった記憶論が残されている。

「（精神はいつも思惟していたけれども）われわれはその頃［幼児の頃］の考えを思い出すことができない。というのは、脳の中に刻み込まれたそれらの痕跡 vestigia がもはや存在しないからである。例えば、昨日——そして以前にも——われわれは多くの事柄について思惟をめぐらしたが、もうそれらについて覚えていない。」（『ビュルマンとの対話』AT, V, p. 150)

というよりも、これまでのわれわれの理解からするならば、それらの考えがそのとき「反省」によって脳の中に明確な記憶形像の「痕跡」として適切な仕方で刻み付けられていなかったので、そのために後になってそれらは失われてしまったのである。しかしながら、ここでは個々の具体的な記憶内容の想起に関しては、印象の物体－身体的痕跡の形成が不可欠であると考えられている。すべての印象が無条件に脳の中に後の想起に適した仕方で「痕跡」を残すわけではないし、また場合によってはその刻印された事柄の内容それ自体が「別種の痕跡」あるいは「皺にはまったく依存しない」(loc. cit.) ような記憶として独自の仕方で保存されるであろうことも、先に垣間見たとおりである。けれども、逆に「痕跡」が消失してしまうならば、われわれはそのとき刻印された内容それ自体を想起することはできないのである。知的記憶の無力。

『ビュルマンとの対話』の続く箇所において、デカルトは知的記憶と言語の関係に関して興味深い発言をなしている。音声記号としての言葉 vox （例えば“R-E-X”という音声記号）の意味（「最高権力者」という意味）の把握などは「知的記憶」として把持されているとデカルトは言う。

「……そして後にその意味を記憶によって私が反復するとき、それは確かに知的記憶によってなされるのである。というのも、この三文字の綴りとその意味との間には、そこからその意味を私が汲み出すべき何らの類縁性もないのだから、それらの文字の示すところのものを、またそれらの文字がそういうものを示すというそのことを、私は知的記憶によって覚える per memoriam intellectualem id memini のである。」(AT, V, p. 150, 強調引用者)

言葉すなわち音声あるいは文字記号は、それが物質的なものであるかぎり、「痕跡」として脳の実質中に器質的に保存される。他方、記号はそれ自体は「純粋に知的なものごと」であるところの意味＝観念と何らかの仕方で結びついており、それを想起するうえでの一助となる。それ自体としては「想起」の可能性の否定されている「純粋に知的なものごと」も「ふつうなにがしかの名前 nomen と結びつけられるものであり、それらは物体的なものであるからして、われわれをしてかの（知的な）ものごとを想起せしめ

るのである」(*Lettre à X [Hyperaspistes ?]*, août, 1641, AT, III, p. 425) とデカルトは述べている。意味＝観念は「名前 nomen」を介してでなければ想起されえない。さらに、記号（音声あるいは文字）－意味（観念）の連関が「知的記憶によって覚え」られていると考えられていることも注目に値する。記号の「痕跡」としての器質的保存、意味（観念）の知的記憶としての把持、さらに両者の結合関係の知的記憶による把捉という諸条件が整って、はじめて言語は可能になるのである[16]。かように、ここでは「知的記憶」の働きが、身体的記憶との相補的協働において捉えられている。

こうしてみたとき、記憶の問題は、必然的に心身合一の事実から出発して心的過程と身体的過程との相補性を仮定した場合にのみ、正しく捉えられるものであろうことがわかろう。

『情念論』の認める心身合一の事実を前提とするならば、対象の「覚知」は「驚き admiration」を機縁にして引き起こされると考えられる。『情念論』に従えば、「驚き」とは「精神の突然の不意打ち」であり、その効果によって眼前に現前する対象が「新たな」ものとして認められるような情念である。この「驚き」の情念の伴う身体－生理的現象と記憶の形成のメカニズムの間には密接な関係がある。

「驚きは第一に、対象を珍しいものとして、したがってきわめて考察に価するものとして示すところの脳中の印象によって引き起こされるのであり、また第二には、その印象によって状態づけられ、その印象の局在する脳の局所へと勢いよく流入し、その印象をその場所に保存しかつ強化するところの精気の運動によっている。」(『情念論』Art. 70, AT, XI, p. 380-381)

「驚き」に伴う「精気の運動」は、こうして印象の痕跡を記憶に適う仕方で脳の中に刻み込む。しかし、この「精気の運動」が、同時に精神の純粋に知的な活動をも促していること、そしてこの純粋に知的な活動が記憶の形成に不可欠な要因であることをも見逃してはならない。

「何らかの対象との最初の出会いがわれわれの不意を打ち、それをわれわれが新しいと判断する [lors]que nous le *jugeons* être nouveau とき、すなわち以前に知っていたもの、あるいはかくあるべしと想定していたものとは非常に違っていると判断するとき、われわれはその対象に驚き、驚愕する。」(Art. 53, AT, XI, p. 373, 強調引用者)

「新しいと判断する」という精神の働きがここで呼び覚されている。ついで、「驚き」は「対象を注意して考察すること」、すなわち対象の知的覚知を促す。

「驚きは……精神をして、珍しく異常と思われる対象を注意して考察することへと赴かしめる。」(Art. 70, AT, XI, p. 380)

この覚知が、先に見た身体－生理的プロセスと平行してあってはじめて対象は記憶の内に把持される。これら二つの知性の覚知作用と動物精気の運動の過程とが「驚き」にあっては相補的に協働している。

さらに「驚き」の効用に関して、デカルトは次のように述べている。

「驚きは……それがわれわれをして、以前には知らなかった事柄を学ばせ、記憶の内に把持させるという点において有用である。……われわれの知らなかった或る事柄が、新たにわれわれの知性あるいは感覚に現われても、もしそれについてわれわれが持つ観念が脳の中で何らかの情念によって強化されないならば、あるいはまた意志によって特別な注意と反省とへ向けられる知性の働きによって強化されないならば、その観念をわれわれが記憶のうちに把持することはないであろう。」(Art. 75, AT, XI, p. 384, 強調引用者)

記憶の形成に際しては、ここにみるように、「驚き」の情念の力が必要であると同時に、意志的な「注意と反省」が必要である。意志が記憶の形成に際しては、まずもって決定的な役割を演じているのである。この意志的であることを指して、デカルトは「特別な……」と敢えて強調しているのだろう。自らの「意志によって」精神は、身体的反射によってではなく、自分自身能動的に「特別な注意」をもって対象を「覚知する」。さらにこの覚知が、あるいは過去把持を含む反省作用によってであれ、あるいは知的記憶の独自の働きによってであれ、把持・保存された過去の覚知を喚起するものであることは、すでに論じてきたところからも明らかであろう。

以上のようにデカルトの記憶論を通覧してみるならば、もはや知的記憶はただそれだけを単独に取り挙げて、デカルト哲学の結果としての二元論にのみ照らして論じられうるようなものではないことがわかる。結果としての二元論以前に身を置くことが肝要である。「驚き」の情念の効果、意志的注意の持続によって呼び醒まされる覚知、そして把持・保存された過去の覚知の蓄積、それを喚起する反省あるいは知的記憶、これらがすべて相俟って省察の遂行を可能にする「精神のハビトゥス」が成立しているのである。

2.「疑う我」と「思う我」
――デカルトのコギトとメルロ＝ポンティの現象学的コギト

以上われわれはデカルトの記憶に関する理論的考察を通覧し、知的記憶の何たるかに関しても暫定的な理解を得ることができた。そこで本節ではわれわれは、これまでの考察を踏まえたうえで、再びはじめに引いた『省察』の現場に立ち戻って、コギトの認識と記憶とそれによって支えられる精神のハビトゥスの問題との関係を再考しておきたい。

再び『省察』から、「第二省察」冒頭の文章を引用する。

「昨日の省察によって私はかくも深い疑いの中に投げ込まれたので、私はもはやそれら［疑い］を忘れることはできないが、かといって、どうやってそれらが解かれるべ

きかもわからない。……しかし、私は努力して、私が昨日踏み入ったあの道を手探りで進んで行こう、ほんの少しでも疑いを容れるものはすべて、私がまったく偽であると認めたときと同じように、取り除きながら。」(AT, VII, p. 23-24)

ここで「昨日の……」とデカルトが言っているのを、われわれは単なる比喩として理解すべきであろうか。これは単なるレトリックであろうか。そうではないとわれわれは考える。「第二省察」の思惟の「今日」は、「第一省察」の思惟の「昨日」によって、事実上不可避的に条件づけられていると言わなければならない。だが、このことから直ちに、デカルトのコギトが同様に懐疑の時間によって条件づけられていると結論してよいものだろうか。そのように結論することは、コギトの経験の絶対的確実性を相対化することになってしまうのではなかろうか。実際メルロ＝ポンティが行なったように、そのような解釈も可能ではあろう。しかしながら、デカルトのコギトは時空を越えた絶対的なものに通じる何かを含んでいるのではないか。以下われわれが問題にしたいのはこの点である。

たしかにデカルトのコギトそれ自体は、J・ヴァールやP・ラシエズ=レイが主張したように時間の中にはない[17]。あるいは百歩譲って、デカルトのコギトが、ベイサードの主張するように、何らかの時間的な広がりを有するものであるとしても[18]、それはあくまで「持続する現在」に属するものであり、その経験の真理性はいかなる意味においても過去や未来による時間的制約を受けるものではない。しかしその一方で、コギトの発話に至る思索の過程つまりは懐疑の過程は全面的に時間の中にある。そして、この過程は、先にみてきたように、記憶の力によって支えられている部分が多い。それでは、決して時間の中にはないコギトの認識と、時間の中にある懐疑の過程との関係を、いったいどう考えればよいのだろうか。

デカルトは『真理の探求』において「我疑う、ゆえに我あり dubito, ergo sum」(AT, X, p. 523)と言っている。そしてこの命題が「我思う、ゆえに我あり cogito, ergo sum」と「同じである quod idem est」(Ibid.)とも言っている。もちろんデカルトは、ここでは「疑う dubitare」が「思う cogitare」の一様態であると考えられること、そしてそのかぎりにおいて両命題が等値されうるものであるという程のことを言っているのだが、いまわれわれが問題にしたいのは、そのような形式的なことではない。いましがた述べたように、懐疑の過程は全面的に時間の中にある。しかし、コギトは時間の中にはない。よって、「我疑う、ゆえに我あり dubito, ergo sum」と「我思う、ゆえに我あり cogito, ergo sum」とは、この意味ではまったく「同じである」とは言えないだろう。それでは、われわれは両者の間に断絶をみるべきなのだろうか。

ここで「コギトに時間の厚みを与える」[19]ことを企てたメルロ＝ポンティの議論を参照しておきたい。「〈我疑う〉——この命題に対するあらゆる疑いを差し止める方途は、実際に疑うこと、懐疑の経験に身をゆだねること、そうしてこの懐疑をして疑うことの確実性としてあらしめること以外にない。疑うとは、たとえ〈すべてについて疑う〉にしても、常に何ものかについて疑うことである。私があれこれのものを、あるいはさら

に言ってしまえば、あらゆるものと私自身の存在さえをも、まさに疑わしいものとして引き受けているからこそ、私は自分が疑っていることを確信するのである。私が私自身を識るのは、私と〈もの〉との関係においてであり、内的知覚さえも後になって到来する。そして、もし私が私の疑いをその対象に至るまで生き抜き、懐疑と接触を保っていなければ、内的知覚も可能ではない。」[20] メルロ＝ポンティの解釈は、懐疑を私が世界と関わる「行為 acte」と捉え、この「行為」としての懐疑を「引き受ける assumer」ことが、コギトの経験を絶対に確実なものたらしめているのだと考えるものである。「確実性は行為としての懐疑それ自体に由来するのであって、これらの［懐疑についての］思惟によるのではない。……知るとは、よく言われるように知っているというそのことを知ることであるが、この第二の知る力が知っていることそれ自体を基礎づけているのではなく、むしろ逆に知っていることそれ自体がこの力を基礎づけているからこそ、そう言うことができるのである。」[21] 言い換えるならば、個々の知るという「行為」があってはじめて知の知もありうるのだというのである。だから知の知が確実である以前に、知るという「行為」がまず端的にあるのだと言わねばならない。懐疑の場面に即して言うならば、疑うという私の「行為」がまずある。私は同時に私が疑っていることを知り、「疑う我」の存在を自覚するだろう。しかし、この疑いについての知、この「疑う我」の存在の自覚は、メルロ＝ポンティにとって、現に私が疑いつつあるという唯一の事実の追認でしかない。

疑うという働きは、メルロ＝ポンティにとって、私が私自身の外へ出てゆく、私が私自身と世界とを架橋する、最も原初的な「行為」なのである。「……つまりは私が私自身を越え出てゆくために身を構える行為がそこにあるのだ。コギトとはこの根本的な事実の確認にほかならない。」[22] メルロ＝ポンティの解釈にあっては、すべての思惟はこの原初的「行為」へ還元される。「我あり」とはこの原初的「行為」の表現である。メルロ＝ポンティはこの原初的「行為」を「超越 transcendance」と呼び、「〈我思う〉le Je pense が〈我あり〉の超越の運動 mouvement de transcendance du Je suis へ、すなわち意識が存在へ再統合されるのだ」[23] と主張する。私が世界と関わる原初的「行為」としての「超越」こそが、意識と存在の原点である。

メルロ＝ポンティによるならば、この超越の運動は身体の運動性によって可能になる。身体は予め空間内のどこかに位置しているような対象的存在ではなく、それ自身「空間を産み出す運動 mouvement générateur de l'espace」[24] である。その運動は「われわれの志向的運動 mouvement intentionnel であり、物やわれわれの受動的身体の運動である空間内の運動とは区別されなければならない」[25]。デカルトは身体のもつこの独自の志向性を誤認した。身体は想定された空間内に対象化されるようなものではない。それはわれわれにとっての世界の開闢を準備する超越の源泉である。「運動の投企はひとつの行為であり、ということは空間－時間的な距離を、その隔たりを飛び越えてゆくことによって記す。幾何学者の思惟も、それがこの行為によって支えられているものであるかぎりにおいて、自分自身と一致するようなことはない。それは超越そのものなのだ。」[26]

一切の思惟は知覚の世界に根を下ろすものであるかぎり超越を含意し、またそのかぎりにおいて自己との距離を含意する。超越とは自己と対象との間に距離を開くことによっ

て知覚の世界を開く働きである。そしてコギトとはこの種の働きの最初の発露にほかならない。コギトはその自己超越の働きによって空間的に現象世界に関与しているのみならず、時間的に歴史世界に繋がれている。コギトは自己を超越することによって空間を開くのみならず、時間を、歴史を開く。

この事実をメルロ＝ポンティは言語活動 langage を例にとり説明する。「思惟の働きは、いったん表現されることによって初めてそれ以後生き延びてゆく力をもつようになる……。」[27] コギトの場合も例外ではない。コギトも「言葉 parole」として表現されなければ、いかなる意味ももつことはできないだろう。「第二省察」のデカルトが、「エゴ・スム（我あり）」とラテン語で語り記すとき、言葉はその日の彼の思惟を表わし、それを文言として定着させ、読者に伝えられるものとなす。しかし、「言語活動の背後に或る超越的な思惟があるということではない」[28]。デカルトが「第二省察」において「エゴ・スム」と語るとき、その言葉は既存のラテン語の体系と、先立つ過去の哲学者たちの言葉と、はたまたデカルト自身が昨日「第一省察」において語り終えた諸々の言葉と響き合いつつ、今日また新たな意味を創出する。そしてその言葉は明日の省察においてはさらに別な意味を帯びてくるだろう。のみならず、未来のいつの日にかデカルトのテキストを読む者にとっては、同じ言葉がそれまで誰にも見いだされたことのないような新たな意味をもってくるかもしれない。このような言語を介した思惟の響き合いが可能なのは、一方において、デカルトのコギトが言語を介して「語られたコギト *Cogito* parlé」[29] の資格で「すでに言葉の語られている世界 un univers déjà parlant」[30] すなわち歴史の世界に登場し、そこで延命し続けているからである。しかし他方、この響き合いのなかでコギトが不断に新たな意味を獲得し、その新たな相貌を創出しうるのは、言葉が常に過去と結びつきつつも自己の産み出す意味のすべてを過去には還元しない創造性を有しているからこそである。「思惟は言葉のなかで自己を超越する。」[31] この点にこそ言語活動が歴史的である所以が存しているのだ。言語の創造性によって歴史は創られる。そして、この創造性は言葉のもつ身体的運動性つまりは超越の働きに由来する。「表現するとは、新たな思惟を、そこに確かな思惟が結びついている安定した記号の体系に置き換えることではない。それはすでに使われた語を用いることによって、新たな意図が過去の遺産を相続するのを保証することであり、たったひとつの身のこなしによって過去を現在と合体させ、この現在を或る未来と接合させることであり、そこでは〈獲得された〉思惟がもう思い起こしたり再生産したりされなくても奥行きとしていつも現前しているような或る時間のサイクルを一気に開くことである。」[32]

しかしながら、すべてを言語活動の所産であると考えるのは誤りではなかろうか。メルロ＝ポンティは「あらゆる言葉に先立って」「私に固有の生と私に固有の思惟」を包み込む「無言のコギト *Cogito* tacite」[33] を認めている。「デカルトが『省察』を書きつつ照準を合わせていたのもこの沈黙のコギトであり、このコギトが一切の表現作用に生気を与え道を示していたのである。」[34] この沈黙のコギトは言葉が開く「時間のサイクル」の中にはない。このコギトは過去－現在－未来の反復から退いたところにある。言語活動において超越は、時間的な奥行きの下に、「過去への直接的な開け ouverture directe sur le passé」[35] の下に機能している。そこでは現在は過去を孕みつつ刻々と更新

されてゆく。言葉は過去を現在に繋ぎ、未来へ向けて自己を超越してゆく。超越は徹頭徹尾時間の相の下において働く。しかし、言葉は時間の中に出来事を表現することはできても、表現それ自体を基礎づけることはできない。少なくとも『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティにとっては、表現以前に知覚があり、その根拠として「無言のコギト」は要請されるのである。しかし、それではこの言語活動に身を晒さない言語以前のコギトはいったいどこにいるのか。それは永遠の相の下に住まうのか。けれども、メルロ＝ポンティにとって「永遠とは、時間の彼方にある別次元のことではなく、時間を取り巻く雰囲気」[36] でしかない。「時間の経過の中でいつも捉え直される永遠の現在」[37] といえども、それは時間の中にあるかぎり本物の永遠ではない。

それでは、かの沈黙のコギトには事実上、居場所がない、ということにならないだろうか。実際、居場所はないのである。現象世界以外に実在界を認めないメルロ＝ポンティにおいては沈黙のコギトに居場所はない。結局のところ、メルロ＝ポンティの解釈においては、時間の中にはない「黙せるコギト」は要請されてはいるが、それ自体の存在を保証されてはいない。X・ティリエットの言うように「無言のコギトの表明はただちに取り消されている」[38] とみることもできよう。「黙せるコギトがコギトとなるのは、それが自分自身を表現したときだけなのである。」[39] 事実、後年メルロ＝ポンティは「黙せるコギト」の不可能性に言及している。「……それは正しいだろうか。私が黙せるコギトと呼んだものは不可能である。〈思う penser〉の観念（〈見るという思い、感じるという思い pensée de voir et de sentir〉という意味での）をもつためには、〈還元〉を行うためには、内在や〈～についての意識〉に立ち戻るためには、言葉 mots をもつことが必要である。」[40]「……沈黙についての記述そのものが完全に言語活動 langage に立脚しているというのに、沈黙した意識への合致を信じ込んでいる沈黙のコギトの素朴さ。」[41] ところで、「言葉 mots をもつ」ためには、「言語活動 langage」が成立するためには、時間が必要である。

結局、存在の根底に超越をみるメルロ＝ポンティの解釈にあっては、自我とは時間性以外のものではありえない。「我とは……誕生以来自己を顕在化してゆき、誕生を各現在のなかで確認している唯一の時間性なのである。」[42] たしかに「誕生」[43] 以前の自我を問題にするならば、自我を時間の外で扱うことも可能ではあろう。しかし「誕生」以後の生においてでしか自我は問題になりえないと考えるのがメルロ＝ポンティの現象学である。

メルロ＝ポンティの現象学的コギトは、<思う我>ではなく、すでに<働く我>に変容している。メルロ＝ポンティにとって「我あり」とは私が世界の中で働いているという事態の表現にほかならない。そして「働く」とは、結局のところ、世界へ向かう自己超越の運動（「私が私自身を越え出てゆく」(loc.cit.)）であり、この<働く我>の超越としての存在の事実性が「我思う」の自覚を包み込んでいるのである。たしかに、このように考えてくるならば、デカルトの思索の過程にあって、懐疑が必要不可欠な作業として「我思う、ゆえに我あり」の自覚に先行することも、またデカルトが「我疑う、ゆえに我あり」と言いこの命題を「我思う、ゆえに我あり」と等価のものとしていることも、

整合的に理解することができるかもしれない。

しかし、この解釈は結局のところ受け容れられないように思われる。デカルトのコギトそれ自身のうちに持続のみならず過去や未来を含む時間を見いだそうとする解釈は、結局のところ正当とは思われない。それはコギトの絶対的真理性を歪めてしまう。ヴァールのコギトは時間の中にはないとする主張は、F・ウォルムスが正しく指摘しているように、それが「思惟の自己と対象との一致を保証するべき直接性」[44]を、つまりは自己性 ipséité を言い当てている点で依然正鵠を得ている。この直接性は必然的に超時間的である[45]。この直接性において与えられる自己性のゆえにデカルトの見いだしたコギトは悪霊の欺きをも免れた絶対的真理でありうる。もしコギトが既に時間を含意するものであったとしたなら、そこにはたちまち例の悪霊が忍び込みコギトの確実性は粉砕されてしまうであろう。それゆえ、コギトは瞬間的でなければならないのである。たしかに、その瞬間に現在の持続を許容することはできても。

しかしながら他方、デカルトのコギトを時間からまったく切り離して捉える解釈もやはり誤っていると言わなければならない。コギトの絶対的真理性は持続的な懐疑の到達点においてのみ輝きうる。たしかに、それは到達点としては時間を抜け出た地点に位置しているかもしれない。しかし、コギトを見いだそうとする努力自体は常に時間の中にある。かつて西田幾多郎が指摘したように、「如何にして時空の世界の中にありて、しかもこれを越えるということが可能であるか」[46]、それが問題なのである。

われわれは、さしあたり懐疑とは時間的な世界を脱出しようとする努力であると考えよう。ヴァールも言うように、われわれはデカルトの思惟の営みに「瞬間のうちにものを見ようとする」「努力」あるいは「傾向」[47]を看て取ることができる。そういう「努力」あるいは「傾向」の極点に位置する瞬間にコギトがある。この瞬間に、実際デカルトは「時空の世界の中にあり」ながら、「これを越える」ところにあるコギトの存在を確認したのである。ところで、そういう「努力」あるいは「傾向」を可能にするものとして、或る種の「精神のハビトゥス」が必要であるというのがわれわれの主張である。そして、この「精神のハビトゥス」の形成に記憶が深く関わっているとわれわれは考えるのである。しかしながら、そこで問題になるハビトゥスやそれを支える記憶は、かの「努力」あるいは「傾向」が志向するのが、言語さらには知覚よりももっと根源的な、少なくともデカルトにとってはそういうものでなければならないような、究極の超時間的根拠である以上、言語行為や知覚行為の結果として産み出されるようなものであってはならない。それは、行為以前に、行為を可能にするものとして概念されなければならない。

3. 知的記憶と本有観念

この点に関してさらに掘り下げて考えてゆきたい。「純粋に知的なものごと」(AT, III, p. 425)についての記憶があるとすれば、それはいかなる対象についての記憶であろうか。それは文字通り「純粋に知的なものごと」、つまりは「その言表がまったく純粋

知性によってなされている」ような「抽象的存在 entia abstracta」(「規則14」AT, X, p. 444) を対象とするのであろう。それでは、そのようなものごとは、具体的に言ってどのようなものごとか。デカルトにおいて純粋知性によって把握されるようなものごとと言えば、まず<精神>の観念や<神>の観念、それから論理学や数学の扱う諸概念及び諸命題のような叡知的な諸対象及び諸真理の観念が思い浮かぶ。それらは総じて「本有観念 ideae innatae, idées innées」の名の下に括られるようなものごとである[48]。『ビュルマンとの対話』においては、デカルトは音声記号としての言葉の意味――意味それ自体は観念的なものであると考えられる――なども知的記憶の対象であると述べていた[49]。

ところで、デカルトにおいては本有観念は、大掴みに言って、永遠真理を表現している[50]。われわれの精神が実在すること、神が実在すること、真理と認められた論理学的・数学的諸命題が普遍的に妥当することは、時間的空間的制約を越えて、いつでもどこでも真理である。それらは永遠の相の下において知られるべきものごとである。そして、それらのうちには「……もしわれわれの精神がそれを熟考する気になれば、理解しえないようなものは特に何もない」(AT, I, p. 145)。だが、それでは「われわれの精神がそれを熟考する気になる se porte」まで、それらはいったどこにどのように保存されているのだろうか。

本有観念は、すぐれた意味での意識の相に引き出されてくる以前には、「純粋に知的なものごと」の記憶として、知的記憶によって意識下に把持され、保存されていると考えられるのではないか。そして、ここに改めて知的記憶に独自の役割をみることができるのではないか。

デカルトは、ホッブスの論駁に答えた「第三答弁」で、次のように述べている。

「……われわれが或る観念がわれわれに本有的であるというとき、われわれはその観念がわれわれに常に顕在していると解しているのではない non intelligimus illam [ideam] nobis semper obversari。というのは、もしそうだとするならば、どんな観念も本有的ではないということになってしまうだろうからである。そうではなく、ただわれわれがわれわれ自身の内にその観念を喚起する能力 *facultas* illam [ideam] *eliciendi* をもっているということを了解しているにすぎない。」(AT, VII, p. 189, 強調引用者)

すなわち、われわれは何らかの仕方で、「その観念を喚起する」以前にも、その観念それ自体を知的記憶として把持・保存していると考えられるのである。

他方、本有観念の本有性は必ずしも当の観念の恒常的顕在性に一致しない[51]。この点に関しては、デカルトは随所で同様の見解を示しているが[52]、先にも引いた1641年8月付無名氏宛書簡にはとくにわれわれの興味を引く記述が見られる。

「……しかしながら、このような［母親の胎内にある］状態にあっても、精神が少なくとも神の観念、自分自身の観念、そしてそれ自体によって知られると言われるすべての諸真理の観念を有しているのは、大人がそれらの観念に注意を払っていないときにもそれらを有しているのと同様である。」(AT, III, p. 424)

「すべての人々は神の観念を、少なくとも暗黙裡に saltem implicitam 自らの内に有している。つまりそれを顕在的に覚知する適性 *aptitudo* ad ipsam [ideam] *percipiendam* を自らの内に有しているのである。しかし、それを自分が有していることを感じなかったり、気づかなかったりする——もしかすると、私の『省察』を千回読んだ後でさえ気づかないでいる——人々がいたとしても、私は全然驚かない。」(AT, III, p. 430)

ここでデカルトは本有観念の暗黙性を肯定すると同時にそれらを顕在的な覚知にまで引き出す「適性 aptitudo」[53] の本有性を主張する一方で、加えてこの適性の発達の程度には個人差があることをも示唆している。またこの種の適性に関するかぎり精神は可塑的であると考えられている点も、われわれが「精神のハビトゥス」を考えてゆく上で興味深い。

本有観念は暗黙裡に把持され、保存されており、必要に応じてわれわれに本有的な「それを顕在的に覚知する適性」によって、個々人の意識の相に引き出されて、「注意」の対象となる。この「観念を喚起する能力」は、かの「反省あるいは知的記憶」の機能であるとわれわれは考える。

先にみたように、この書簡においてデカルトは「純粋に知的なものごと」に関しては身体的記憶に依存する「想起 recordatio」を否定していた[54]。同一の書簡においてデカルトが俄かに意見を翻したとは考えがたい。それゆえ、本有観念の「喚起 elicitatio」は身体的記憶によるのとは違った仕方でなされると考えなければならない。ここで、かの「知的記憶」の働きにのみこの「喚起」の任を負わせるのは、たしかに推理の短絡であろう。しかし、本有観念の把持・保存そして喚起が何ら身体的なものに依存してはならない以上、かの「反省あるいは知的記憶」以外にその任を担うものをわれわれは見いださない。

本有観念として蓄えられた「純粋に知的なものごと」にわれわれが「注意を払い」うる、すなわち「気づく」ことができるのは、それらが何らかの記憶によって把持・保存されているからこそである。この点に関して「知的記憶」の機能の一端をみることは許されよう。が、ここで、さらに進んで、われわれがそれらに「注意を払い」うる、つまりはそれらを「喚起する」ことができるのも、排他的に同じ「知的記憶」独自の働きであるとまで主張するのには、たしかにわれわれも躊躇を感じる。しかし、いずれかの精神能力にこの「喚起」の任を負わせなければならない。

われわれは本有観念が永遠真理と重なるものであることを述べた。一方において、本有観念である以上、それらはわれわれの内に蓄えられているはずである。しかも、それらは死すべきわれわれの身体の内にではなく、不滅のわれわれの精神の内に蓄えられているのでなければならない。他方において、永遠真理である以上、それらは時間の中にはない。それらは時空を越えた存在者である神によって定められた永遠の真理なのである。問題は、時間の中に存在する有限な精神が、時間の外にある真理に対してどのようにして関わるかである。

やや結論を急ぐようではあるが、次のように考えることはできないだろうか。時間の外にある諸真理は、本有観念というかたちをとって、神によって送り込まれ、われわれ

の内に潜在している。それらは、われわれ自身にやはり本有的な知的記憶の蓄積力によって、われわれの内に暗黙裡に把持されている。このレベルではそれらはあくまで永遠の相の下にある。しかし、その後それらが「反省あるいは知的記憶」――過去把持を含む反省作用、あるいは反省作用を支える知的記憶――による「喚起」を介して顕在化されるとき、それらは時間の中で働く個々の精神の歴程に結ばれ時間性の相の下に導き入れられる。より詳しく述べれば、いずれにせよ反省作用と共に機能する知的記憶の喚起力はわれわれ自身に本有的ではあるが、個々の精神の可塑性の程度に応じた柔軟な適性である。注意深い反省の積み重ねによって知的記憶の喚起力は鍛えられ、高められる[55]。かように反省作用と共に機能する知的記憶の喚起力の陶冶にかなりの部分において依存する精神の彫塑を通して形成される「精神のハビトゥス」によって、あるいはコギトの認識をめざす、あるいは神の存在の証明をめざす、デカルトの省察の遂行は支えられる。これが結論として第一点。さらに第二に、この「精神のハビトゥス」が本有観念という特別な観念の反省を支えるものであるかぎりにおいて、それを時間を越えたものと時間の中にあるものとを架橋するものとして捉えることができよう。時間を越えたものを志向する反省と時間の中で遂行される反省とを媒介する精神の中間的な態勢・構えあるいは「精神のハビトゥス」、そこにあらゆる真理の認識は依存している。

結論――コギトの条件としての“精神のハビトゥス”

さて、以上の考察を踏まえたうえで、最後にわれわれは、コギトの認識と「精神のハビトゥス」との関係についての先立つ論考の結論を得るべく努力したい。ここでわれわれは、上に試みた本有観念と「反省あるいは知的記憶」との関係についての考察を、本有観念のひとつである「精神」すなわち<思う我>の観念の喚起とその存在の自覚の事例に適用してみたいと思う。

デカルトはわれわれが誕生以前の状態にあっても「少なくとも神の観念、自分自身の観念、そしてそれ自体によって知られると言われるすべての諸真理の観念を有している」(AT, III, p. 424, 強調引用者)ことを主張する。これらの本有観念のうち、「自分自身の観念」がいかにして喚起されるか、そしてそれがいかにして<思う我>の存在の自覚に結びつくかが問題である。

アルノーの反論に答えた「第四答弁」において、デカルトは次のように述べている。

> 「思惟するものであるかぎりの精神の内には、それについて意識されないものは何もありえないということは、自明のことであるように私には思われる、というのも、このように見られた精神の内に思惟でないようなもの、あるいは思惟に依存しないようなものは何もないということを、われわれは理解するからである。……われわれの内にはそれがわれわれの内にあるのと同時にそれについてわれわれが意識しないようないかなる思惟 cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus もありえない。それゆえ私は、精神は胎児の身体に入り込むやいなや思惟し始め、同時に自らの思惟を意識するのだということを疑わない。たとえそれらの思惟の形質 species

cogitationum は記憶に帰属することはない memoriae non inhaerent がゆえに、それらのものごとは後から想起されることはない non recordetur としても。」(AT, VII, p, 246)

このことは純粋思惟すなわち「純粋に知的なものごと」に関してとくによく当てはまる。また上の言明は先に引用した1641年8月の無名氏宛書簡で言われていたことがら（「純粋に知的なものごとに関しては、本来的に言えばいかなる想起 recordatio もありえない。それらが初めて現前したときと同じくらいによく認識される。」(AT, III, p. 425)[56]）とも一致する。そして本有観念である「自分自身の観念」の場合にももちろん妥当する。つまり、私は母の胎内に生まれながらにして思惟し始め、また思惟するものであるかぎりの<我>自身の観念をもっており、かつそのときに既にそれを意識している。そしてこの観念はふつうの意味での記憶の対象ではない。

しかし、このとき考慮しなければならないのは、われわれは常に「何らかの思惟を意識する aliquius cogitationum *conscius* esse」と言われたときの「思惟の意識」のその意味である[57]。

「第四答弁」の続く箇所で、デカルトは次のように述べている。

「しかし、留意しておかなければならないことは、われわれはわれわれの精神の働き、言い換えれば作用 actuum quidem, sive operationum をこそ、常に現実的に意識している actu conscios esse のだということ、そして能力、言い換えれば力能 facultatum, sive potentiarum をば、潜勢的にというならばともかくも nisi potentia、必ずしも常に意識しているとはかぎらないのだということである。だから、われわれは何らかの能力を使用しようと態度を構えるときには cum ad utendum aliqua facultate nos accingimus[58]、その能力が精神の内にあればただちに、それについて現実的に意識をもつことになるのである。また、そういうわけだから、われわれがもしその能力について意識をもつに至らない場合には、その能力が精神の内にあることを否定することもありうるのである。」(AT, VII, p. 246-247, 強調引用者)

ここに明言されているように、われわれが「何らかの思惟を意識する」という場合、われわれが「現実的に actu 意識し」ているのは「われわれの精神の働き actus、言い換えれば作用 operatio」である。つまり、われわれが常に「思惟の意識」をもつとは、精神の「能力」あるいは「力能」が「働き」ないしは「作用（実働）」の状態にあるときに、その働き・作用の結果が常に意識され、意識されないことはないということであり、また逆に精神の内に意識されてあるものはすべて精神の能力・力能の何らかの働き・作用の産物であるということである（「精神の内に思惟でないようなもの、あるいは思惟に依存しないようなものは何もない」）。だが、このことは或る種の観念がわれわれの内に暗黙裡に、意識されずに存在しうることを排除しない。とくにわれわれがいま問題にしている本有観念の場合、その暗黙裡の存在こそがデカルトが「本有的」の語をもって言い表わそうとしたことであると考えられる。もとより「自らがすべてのものごとの十全的な認識を所有していることを知っているの独り神のみである」(AT, VII, p. 220)の

だから、有限な存在者である私が自分自身の内にあるすべての思惟を現実に明晰判明に意識しているなどということは実際ありえないことである[59]。

ところで、先の考察から導かれるように、人間精神において本有観念の暗黙的存在を支えているのは知的記憶の蓄積力であり、それらをそこから顕在にまで引き出すのは「反省あるいは知的記憶」――過去把持を含む反省作用、あるいは反省作用を支える知的記憶、いずれの場合であるにせよ暗黙裡にある本有観念を喚起する喚起力が問題である――という人間精神に独特な能力の働きである。

以上の議論を<思う我>の観念の場合に適用してみよう。デカルトは「精神は胎児の身体に入り込むやいなや思惟し始め、同時に自らの思惟を意識する」(loc. cit.)のだと言う。しかし、これは胎児すらもがすでに思考能力を獲得しており、その能力はいつでも働きうる状態にあり、したがって彼はその働きを意識しうる状態（= disposition, ハビトゥス）にあることを言っているのだと解釈されよう。しかしながら、「新たに子供の身体に結び合わされた精神は、苦痛やくすぐったさや暑さや寒さのような、心身合一、いうなれば混合から生ずる諸観念を漠然と感じ覚えることにのみ専心している」(AT, III, p. 424)。そういう子供の精神は、「思惟するもの」としての「自分自身の観念」を判明に意識することがない。しかし、だからといって、彼の精神の内にこの観念が存在しないわけではない。それは他の本有観念ともども彼の精神の内に知的記憶によって把持されて暗黙裡に存在している。そういうわけで、彼は「身体の縄目が解かれるならば、それら［本有観念］が自分自身の内にあることを発見する」(Ibid.)ことができる。しかしそれには「反省あるいは知的記憶」の陶冶が必要である。注意深い省察の持続を経てはじめて人は自らの内にある<思う我>の観念に気づくことができる。このときこの観念は「反省あるいは知的記憶」の力によって暗黙的存在から顕在の状態へと引き出される。そしてこのとき人は漸く<思う我>として自らの存在に気づくのである。

結論として、さらに加えて指摘しておきたい点が二つある。第一に、以上のように考えられる過程にあって、<我>の実在性は暗黙知のレベルにある本有観念おいては、可能的な仕方でのみ含まれていること。結果として意識される<我>の存在は、原因としての我自体の実在を要請する。しかし、それはあくまで要請であって、現実ではない。いまここで<我>の観念についての因果性の問題に関して詳論する暇はないが[60]、要点のみ記しておく。<我>が観念として私の内に結果しうるのは、「思惟するもの」がほかでもなく本有観念の原因としての資格で「形相的に formaliter」[61]実在しているからこそである。しかし、その「形相的」実在性を現実化するのは、意識する私自身である。時間の中で働く私は、その観念を受け取っていること、それゆえに私が存在することを実際に「コギト」と声を発する瞬間に気づく[62]。そう気づくことによって、私は私自身の存在を現実化する。そして、そう気づくためにも、論じてきた「精神のハビトゥス」が不可欠である。

第二に、<思う我>であるかぎりの「自分自身の観念」の覚知と自己の存在の自覚（現実化）に至る過程にあって、本有的な知的記憶の能力を涵養しつつその現実化を可能にする「精神のハビトゥス」を根源的に支えるものとして、加えて人間にいわばア・プリオリに備わるものとしての、つまり獲得される「精神のハビトゥス」を受容する原態勢

としての、いわば原始的な「精神のハビトゥス」の存在を認めなければならないこと。デカルトは自己意識の発生に関して、「われわれが何らかの能力を使用しようと態度を構えるときに cum ad utendum aliqua facultate nos accingimus」(loc.cit.)、それは現実化しうるというかたちで条件を付しているが、われわれはそのときわれわれが態度を構えうるというそのことを重視したい。思惟の意識を獲得するために、われわれは自ら思惟能力を実際に働かせなければならないが、われわれが自分の何らかの精神能力を使用するにあたっては、まずその使用に向けて初発的にもわれわれが「態度を構える se accingere」ことが可能であることが不可欠の条件である。自ら初めて「態度を構え」ようと努力し、またそれが可能であるとき、精神の力能は顕在化し、当の能力についての意識も持たれうるようになる。<思う我>の観念の覚知と存在の自覚の場合にもこのことはよく当てはまる。そうした原始的な「精神のハビトゥス」の存在は、精神の自己反省の可能性の根本条件である。コギトの明らかなる自覚が可能であるためには、まず私自身の内に自分の思惟能力を働かせうる原態勢があり、なおかつそれが漸次整えられてゆくのでなければならない。持続的な努力によって私の内に整備されてゆくその原態勢が、私の思惟能力をいつも台座のように受け留め、支え続ける。コギトはこの「精神のハビトゥス」によって予め常に条件づけられている。あるいは、それは「思惟する」という働きの根源的な内的原理である。

それにしても、精神にこうした原態勢としてのハビトゥスを認めなければならないとは、いったいいかなる事態をわれわれは眼の前にしているのだろうか。おそらくわれわれは精神の原始的質料性ないしは身体性とでも呼ぶべき事態を認めなければならないのだろう。しかし、もはやわれわれはそれをデカルト自身の言葉で語ることはできない。

ところで、続く章では、われわれはこれまで論じてきた「精神のハビトゥス」が、さらに思惟主体の個性をも決定する、精神の個別化の原理でもあることをみることになる。

[1] 本章「はじめに」及び第1節は、筆者が日本倫理学会第42回大会（於 東北大学、1991年10月19日）において口頭発表し、さらに徳島大学教養部紀要（人文・社会科学）第27巻（徳島、1992年3月）に公表した、拙論「"精神のハビトゥス"考—デカルトの記憶論をめぐって—」において試みた論考に、若干の加筆と訂正を除き、ほぼ同内容である。但し、当該部分に関しても註記は全面的に改めた。続く第2節、第3節ならびに結論は、右の拙論において筆者が扱い切ることのできなかった諸問題を、先立つ論考を承けて論じるものである。

[2] J-L・マリオンによる «intuitus mentis» の訳語である «regard de l'esprit» による。Cf. J.-L. Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle*, Nijhoff, Den Haag, 1977, p. 295-302. また『規則論』における «intuitus»の役割に関しては次を参照。Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Seconde édition, Paris, Vrin, 1981, p. 47-53.

[3] 「私の精神の歴史 Histoire de mon esprit」（デカルトが友人達に執筆を約束したという未刊の書物の題名）。

[4] この点に関してデカルトは後年エリザベート王女に宛てた手紙で次のように述べている。「……さらに、私が先に述べたように、よく判断する心構えがつねにできているためには pour être toujours ***disposé*** à bien juger、真理の認識と並んで、習慣 habitude もまた必要であります。というのも、長い度々の省察によって、見い出した真理を、それが習慣に転化するほどまでに、われわれの精神に刻み込んでおかなかったなら、われわれをその真理へと納得せしめたところの諸理由がどれほど明晰かつ明証的であったとしても、われわれは後になって偽りの外見によってそれを信じることから逸らされてしまうことがあるからです。」(*Lettre à Elisabeth*, 15/9/1645, AT, IV, p. 295-296. 強調引用者)　ここではデカルトは「習慣 habitude」というフランス語を用いているが、デカルトの説くところは実は「偽りの外見」の軽信に抗する精神的態度・構え disposition を形成することの大切さである。

ちなみに «disposition» という現代語がラテン語の «habitus» の訳語として相応しいものであるというのが中世哲学研究（トマス研究）における通説のようである。Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiæ, Latin text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*, Vol. 22, ed. A. Kenny, London-NewYork, Introduction. 同じ語が、とくにデカルト哲学のコンテクストにおいても、最も妥当な訳語であると、J-L・マリオンも論じている(Cf. J.-L. Marion, *op. cit.*, 1977, p. 89)。われわれも本論では通説及びマリオンの研究に鑑み、「ハビトゥス」を単なる「習慣」以上の含みをもった概念として扱い、カタカナ表記のままにしておきたい。なお、デカルトにおける「習慣」の問題に関しては次を参照。三輪正著『習慣と理性』、京都、晃洋書房、1993年、第2章。

[5] デカルトは、またハビトゥスに関しても、「物質的なハビトゥス habitus materialis」と「非物質的なハビトゥス habitus immatelialis」ないしは「精神的なハビトゥス habitus spiritualis」を対立させつつ、やはり二元論的見地から論じている。「ハビトゥス habitus」に関して、1642年1月のレギウス宛書簡において次のように述べられている。「私はハビトゥスを二つの種類の下に理解している。すなわち、一つは純粋に物質的 materialis なハビトゥスであり、それらは諸部分の形態 configuratio のみに、または他の状態 dispositio に依っている。もう一つは、例えば神学者達の語る信仰のハビトゥスや恩寵のハビトゥスのような、非物質的 immateri-alis すなわち精神的 spiritualis なハビトゥスであり、それらは諸部分の形態や状態には依存せず、精神に内在するような精神的様態 modi spirituales である。」(AT, III, p. 503-504)

なお、本稿では筆者は「精神のハビトゥス」という言葉を上の書簡のコンテクストからは自由に用いていることをお断りしておきたい。筆者がこの言葉を用いるのは、主としてデカルトが「第四省察」で、われわれは省察の反復と想起によって精神の「誤りを犯さぬハビトゥス *habitus* quidam non errandi」(AT, VII, p. 62) を獲得すべきだと説くときの、その語の意味に照らしてである。以上、用語上の典拠を示したかった。無論この「ハビトゥス」の語義は、先に引いたエリザベート王女宛の手紙に出てきた「習慣 habitude」の語義に重なる。しかし、このことはア・プリオリな「ハビトゥス」の存在の可能性を排除しない。われわれが敢えて「習慣」と訳さず「ハビトゥス」の語を用いる所以である。なおまた、「ハビトゥス」とは本来、主体と対象との中間に成立する、「中間的なもの medium」である。すなわち、知る者と知られるものとの中間に成立する一定の状態である。それゆえ、それは「精神に内在する」とはいえ、知られるものとの関わりなしにはありえないものである。かような含みは日本語の「習慣」の語には希薄である。これもまた、われわれが敢えて「習慣」と訳さず「ハビトゥス」の語を用いる所以であると書き添えておきたい。

[6] Cf. G. Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950a; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, P.U.F., 1950b. 著者はこれらの研究書のなかで「本来的に精神的な習慣 habitudes proprement spirituelles」あるいは「知的習慣 habitude intellectuelle」の問題に触れ、この問題と記憶の問題との関連を指摘しているが、残念なことに結局深く掘り下げることなく終わっている(Cf. *op. cit.*, 1950a, p. 161-166 ; *op. cit.*, 1950b, p. 96)。なお「知的記憶 mémoire intellectuelle」の問題に関しては、著者は相当程度に研究を纏めている(Cf. *op. cit.*, 1950a, p. 210-218.)。著者によれば知的記憶の役割は二つに大別される。第一に知的記憶は概念の意味などの一般的観念 idées générales の把持を担い(*Ibid.*, p. 213)、第二にそれは自我の数的同一性 identité numérique を保証する(p. 214)。著者の結論は大筋においてわれわれ自身の研究の結論と一致する。惜しむらくは、著者が「知的習慣」と「知的記憶」との関連を追求しなかったことである。ところで、われわれの試みの眼目は当然この著者が鋭く指摘した地点をさらに深く掘り下げることに存する。

ちなみに山田弘明は最近の著書のなかで「知的記憶」の問題について、魂の不死の問題との関連において論及している。山田弘明著『デカルト『省察』の研究』、第3部／第13章 2-1、東京、創文社、1994年、427-431頁。

また村上勝三は最近の発表において「知的習慣」と「知的記憶」との関連の問題について、重要な発言をなしている。村上勝三「保証された記憶と形而上学的探求—デカルト『省察』の再検討に向けて」、日本哲学会編『哲学』、No. 45、東京、法政大学出版局、1995年、87-100頁に掲載された要旨を参照のこと。村上は、日本哲学会第54回大会共同討議II（於 國学院大学、1995年5月28日）会場における筆者の質問に答えて、「知的習慣」（村上の文言に従えば「思惟の動きを動きとして定着させること、自らの習得態とすること」前掲要旨99頁）と「知的記憶」の間には、さしあたり関連はないだろうと述べている。またちなみに村上は«habitus»を「習得態」と訳している。

[7] 正しくは『知能指導の規則』(*Regulae ad directionem ingenii*)であるが、慣例に従い『規則論』と略記する。「知能」という訳語は所雄章に従った（所雄章著『デカルト』II、東京、勁草書房、1971年）。

[8] デカルトの技術論に関しては次の拙論を参照されたい。望月太郎「デカルト『規則論』を技術の観点から読む」、待兼山論叢 第24号 哲学篇、大阪大学文学会、大阪、1990年、13-25頁。及び、望月太郎「前期デカルトにおける技術の問題」、関西哲学会紀要 第25冊、京都、1991年、72-78頁。これらの論文で筆者は『規則論』的「知能 ingenium」概念の特色を明らかにした。いま、かいつまんで論点を拾っておくならば、『規則論』的「知能」は、第一に、「直観」「演繹」「枚挙」等の操作の主体である「知性」を中核としつつも、「想像力」「感覚」「記憶」をも含み込む広い外延をもった能力である。この意味で「知能」は心身分離的であると同時に心身合一的であると言える。またこの点で「知能」はのちの「精神 mens, âme」とは一線を画するものであるとも言える。また第二に、「知能」は後天的に技術的に練磨されなければその資質を発揮できない能力であり、それゆえに或る種の「ハビトゥス」——無論「身体のハビトゥス」からは区別されるいわば「精神のハビトゥス」——を要求する。このことをデカルトは「知能」の「慧眼 perspicacitas」「俊敏さ sagacitas」の涵養という主題のもとに論じている。さらに第三に、「知能」の開発は「技術 ars」によって方向づけられている。デカルトは『規則論』においてはたびたび「技術 ars」の語と「方法 methodus」の語とを換喩的に用いているが、『規則論』的「方法」の本質はその技術性にあると考えられる。つまり、目的に、より効率よく、そのためにこそ間接的に、スマートに、到達するための「順序 ordo」を製作する術を指南するのが「方法」なのである。『規則論』とは実にこうした思考の「技術」を説くマニュアルなのである。なお、私見によれば、この『規則論』的「技術」の精神が近代の「科学技術」の根底にはあると思われる。この点に関しては、次の拙著を参照されたい。『技術の知と哲学の知——哲学的科学技術批判の試み——』、第1章、京都、世界思想社、1996年。

[9] このように考えるのは単なる憶測によるのではない。『規則論』の執筆に先立ち、デカルトは失われた初期草稿『良識論』(*Studium bonæ mentis*)において、すでに「知的記憶」に言及している。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, p. 166. バイエによって後代に伝承される(Cf. A. Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 vol, 1691)この論文の成立年代に関しては諸説あるようだが、『良識論』のテキスト・クリティークを試みた山田弘明によるならば、この論文は1620年～1622年頃に草された（山田「Descartes, Studium Bonae Mentis 論考—テキスト・クリティイクの試み—」、名古屋大学文学部30周年記念論集、名古屋、1979年、15-32頁参照）。以下に山田のテキスト及び試訳に従って、当該箇所を引用しておく。« ... celle [Mémoire] qu'il nommait *intellectuelle*, qui ne dépend que de l'âme, et qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminuation en elle-même.»（山田論文 23頁、Baillet, *op.cit.* II, p. 477; AT, X, p. 201.）「……彼［デカルト：引用者註記］が「知的」記憶と呼ぶものは魂にのみ依存する。それはそれ自体で決して増えたり減ったりできないと彼は考えた。」（25頁）山田の註釈にもあるように、「初期デカルトにおいてすでに知的記憶が構想されていたこと」は注目に価する。山田は次のように述べている。「……それは魂が身体から独立していることを示しているのでシルヴァンの指摘する如く、のちの心身二元論の立場の芽生えであると言えよう(v. J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, p. 302, 引用山田)。しかし、それの開花はむろんまだ先のことである。」（30頁）なお、ここで知的記憶が「それ自体で決して増えたり減ったりできない」と言われているのは、1) 山田も指摘しているように、記憶の能力が「一定の容量をもって」いること、2) 記憶の能力がそれ自体としては「良識 bon sens」同様、万人に平等に与えられた天賦の資質であること、が示唆されているのだと解釈しうるだろう。知的記憶に関するかぎり、その容量、資質にはおそらく個人差はない。しかしその陶冶の程度には後天的な個人差が生じるであろうことは言うまでもない。

[10] Cf. *Descours de la méthode*, Premi ère partie, AT, VI, 2. «...la mémoire aussi *ample*...»（強調引用者）：この表現に鑑みて、そう考えられる、と山田弘明も指摘している。山田、前掲論文、29頁 参照。

[11] Descartes, *Œuvres philosophiques*, 3 vol, éd. F.Alquié, Paris, Garnier, 1963-1973 (: FA), tome I, p. 454, note 1.

[12] FA, II, p. 363, note 1.

[13] J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, p. 139.

[14] C. Troisfontaine, 'La temporalité de la pens ée chez Descartes' in *Revue philosophique de Louvain*, tome 87, Louvain-la-Neuve, février 1989, p. 12.

[15] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 214-215.

[16] G・（ロディス＝）レヴィスは知的記憶による言葉の意味の把持は、とくにこの『ビュルマンとの対話』に出てくる例——「最高権力者」——のような一般的観念idée généraleの把持の場合に機能していると論じている。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 213-214.

[17] Cf. J. Wahl, *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes* (1920), précédé de l'Introduction de Frédéric Worms, rééd., Paris, Descartes & Cie, 1994. J・ヴァールは「コギトは瞬間的確実性の主張であり、一瞬の内に集約された判断であり推論である」としたうえで、かような「連続なしに、現在の明証によってわれわれが認める」ような真理——例えば〈我〉の存在、その〈我〉が無限者の観念の所有していること、そして無限者の観念の実在など——については、「一度認められたならば、常に認められる」と考えるべきであり、したがって「それらの真理についてのわれわれの思惟は或る種永遠のものである」と考えるべきである、つまりは「瞬間的確実性は永遠的でもある」と論じている。またそういう真理に関しては「想起 recordatio を問題にすることはできない」とも言っている(*Ibid.*, p. 54, 58 et 64)。このようにヴァールに従えばコギトは時間の中にはないと考えられる。また、P・ラシエズ＝レイはこの点に関して次のように言っている。Cf. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien* (1932), 3e édition, Paris, Vrin, 1972.「デカルトのコギトの教説は、理屈の上では必然的に精神の非時間性の主張と永遠の意識の容認に通じる。」「だからデカルトの〈我思う〉、〈我あり〉からはあらゆる時間的な主張を排除してしかるべきことが了解される。」(*Ibid.*, p. 18 et 41.)

[18] Cf. J.-M. Beyssade, *op.cit.* また、G・（ロディス＝）レヴィスは、J-M・ベイサードに先立ち、上に引いたラシエズ＝レイの意見を受けて、次のように述べている。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950a.「……コギトが必然的に非時間的な働きの永遠性に通じるなどということはない。逆に、対自 le pour-soi の具体的な把握は、自我に関係するすべての活動と同様、時間の中で繰り広げられるのである。」(p. 98.)

[19] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 456 (éd. Collection TEL).

[20] *Ibid.*, p. 438-439.

[21] *Ibid.*, p. 439.
[22] *Ibid.* 、強調引用者。
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*, p. 443.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 444.
[27] *Ibid.*, p. 449.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, p. 460.
[30] *Ibid.*, p. 459.
[31] *Ibid.*, p. 449.
[32] *Ibid.*, p. 449-450.
[33] *Ibid.*, p. 461.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*, p. 450.
[36] *Ibid.*, p. 451.
[37] *Ibid.*
[38] X・ティリエット著、木田・篠訳『メルロ＝ポンティ』、東京、大修館書店、1973年、122頁。
[39] Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 463.
[40] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 224-225 (éd. Collection TEL).
[41] *Ibid.*, p. 232-233.
[42] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 466.
[43] 「誕生 naissance」とはメルロ＝ポンティにとって、無論「世界」の中へ生まれ出ることを意味する。
[44] « immédiateté qui assureraient la coïncidence de la pensée à soi et à son objet » : Frédéric Wolms, Introduction à *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* par Jean Wahl, *op.cit.*, p.1 8.
[45] この解釈を現象学的に洗練していった到達点にM・アンリの内在の現象学の立場からしたコギト解釈がある。Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1985, p. 24 et sq.
[46] 西田幾多郎「デカルト哲学について」、上田閑照編『西田幾多郎哲学論文集III』所収、東京、岩波書店、1989年、271頁（岩波文庫版）。
[47] Jean Wahl, *op.cit.*, p. 101.
[48] Cf. *Lettre à Mersenne*, 15/4/1630. AT, X, p. 145. 「あなたがたが永遠真理 vérités éternelles と名づける数学的諸真理は、神によって定められたものであり、他の被造物と同様、完全に神に依存するものであります。……是非申し上げておきたいのですが、これらの法則を自然のうちに定めたもうたのが神であることを確信し、至る所に公表することを恐れることは少しもないのです……。ところで、これらの法則のうちには、もしわれわれの精神がそれを熟考する気になれば、理解しえないようなものは特に何もない、というのもそれらの真理は〈われわれの精神に本有的なもの *mentibus nostris ingenitæ* 〉であるからです。」ここにみるように、デカルトは数学的諸真理の永遠性、及びそれら永遠真理の本有性を主張している。
[49] 本論1の(5) 参照。
[50] Cf. *Le Monde*, Chap. VII, AT, X, p. 47. この点については、小林道夫著『デカルト哲学の体系』、東京、勁草書房、1995年、84頁を参照。
[51] この論点に関しては次を参照。G. Lewis, *op. cit.*, 1950b, p. 71 et sq.
[52] 例えば「第五省察」には次のような記述がある。「……これらのもの［量、延長、形、数、運動等々］についての真理は、あまりにも明白であり、また私の本性と実によく合致しているので、それらの真理を初めて発見するときにも、何か新しいことを学ぶというよりは、むしろすでに以前に知っていたことを思い出す reminisci かのように、すなわち私のうちに以前からあったのではあるがまだ精神のまなざしを向けていなかったものに初めて注意するかのように ad ea primum advertere quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem、私には思われるのである。」(AT, VII, p. 63-64.)
[53] 「適性」という訳語に関しては、次を参照。矢野喜夫「資質の概念」、京都教育大学紀要 Ser. A, No. 69, 京都、1986年、76頁。なお、矢野はこの論文で « habitus » を「資質」と訳している。
[54] Cf. AT, III, p. 425. 本論2の(3) 参照。

[55] 山田弘明は、われわれのもつ能力の働きを介して潜在的なものが顕在的なものに移行するとするデカルトの考えが、スコラ哲学の可能態－現実態の議論に基を有するものであることを指摘している。この歴史的コンテクストにおいて見るならば、デカルトの考えのポイントは、山田の言うように、例えば「神の観念が生得的であるとは、その知識が精神の内に可能態として内在するということであり、われわれの精神はそれをいつでも現実化できる素質を生まれつき持っている」というところに存することになろう。

しかしながら、そこからただちにデカルトの本有（生得）観念説を「素質生得論」でしかないとするのには、われわれは躊躇を感ずる。というのも、デカルトは「素質」が生得的であることを肯定するとともに、やはりなお「観念」が本有的であることを主張しているからである。（なお、«inné(e)»の訳語として山田は「生得的」を用いているが、われわれは「本有的」を用いる。） 山田弘明著、前掲書、第2部／第6章、201頁。

[56] 本論1の(1), 9頁参照。デカルトが『規則論』において「思惟の連続的かつ反復された運動によって、呼び覚まされ、強化され」(AT, X, p. 408) る記憶の認識上の効果を説いていたのは、この知的記憶の喚起力の鍛練と強化のことであったと考えられよう。

[57] デカルトにおける「意識 conscience」の問題に関しては次を参照。G. Lewis, *op. cit.*, 1950b, Chap. I, p. 37-103.

[58] ここに「態度を構える」と訳出した« nos accingimus »という部分（仏訳では«...lorsque nous ***nous disposons à*** nous servir de quelque faculté...»となっている）であるが、これはまさに或る能力の使用に向けて「精神のハビトゥス」を構えることを言っているのではないか。仏訳者の訳語の選択もわれわれの解釈の正当性を支持するように思われる。

[59] レヴィスは、前掲書にて、デカルトにおいては「意識」には無意識的なものから明晰判明な意識までの多様な度合いが認められることを論じている。次を参照。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950b, p. 43 et sq. 「デカルトにとって結局意識は一連の度合いを含むものであり、（意識の）周縁を取り囲み薄明の中に消え入っていくようなこれらの諸現象［感覚、記憶等］に鑑みれば下意識 *subconscient* を語ることも許されるだろう。」(*Ibid.*, p. 43.)

[60] 「我」の観念の因果性の問題に関しては、次の論文が参考になる。宮崎隆「デカルトにおける〈因果性〉の構造—『第三省察』における神の存在証明に向けて—」、『カルテシアーナ』第7号、大阪、大阪大学文学部哲学哲学史第一講座、1986年、とくにII, 50-65頁。

[61] 「形相的にformaliter」の語の用法については、「第三省察」におけるデカルト自身の用法に準ずる。

[62] 所謂コギト推論説も、以上のように考えるならば、時間論の視角から従来とはまた違った仕方で擁護されよう。

第2章　デカルトにおける自我の個性の問題 再考[1)]

「人間は有限性と無限性との、
時間的なるものと永遠的なるものとの、
自由と必然との綜合である。」
（キェルケゴール『死に至る病』第一編）

はじめに――コギトの個性と思惟実体の数の問題

デカルトは「我思う、ゆえに我あり *ego cogito, ergo sum* 」（『哲学原理』第一部、Art. 7, AT, VIII-1, p. 7）と述べた。しかし、デカルトがこう述べるそのとき、この「我 ego 」がただちに個別的自我（個我）であるとわれわれは認めうるであろうか。これが本章で扱う主な問題である。これまでの考察においてわれわれは、「第一省察」から「第二省察」にかけて登場する「我」そして「精神」や「思惟するもの」が数的に個であることを、あたかも自明の前提であるかのごとくに想定しつつ論を進めてきた。しかし、はたしてそれは自明のことであろうか。実際、現在に至るまで、多くのデカルト研究者が、この問題に関しては思惟実体の数的多様性 multiplicité numérique を認める立場で結論の一致をみているようではある[2)]。しかし、はたして自我の個性の問題は思惟実体の数の問題に完全に還元されるのであろうか。

「第二省察」第4段落以降のデカルトの省察の歩みは、「この私とは何者か quisnam sim ego ille 」(AT, VII, p. 25)を定義してゆく過程である。そして「この私 ego ille 」とは「精神 mens 」であり「心 animus 」であり「知性 intellectus 」であり「理性 ratio 」である、つまりは一個の「思惟するもの res cogitans 」である、そして「真実なるもの res vera 」、「真実に存在するもの vere existens 」である、と定義は下される(Cf. AT, VII, p. 27)[3)]。続く「第三省察」は神の存在証明である。

ところで、自我の個性を考えるにあたって留意しなければならないことは、「第一省察」から「第二省察」第3段落に至る、すなわち懐疑から存在する「我」の発見に至る過程における「私」（＝「我」）の「私」性 egoïté と、「第二省察」第4段落以降、すなわち「この私とは何者か」の定義から神の存在証明を経て続けられてゆく省察の過程における「私」の「私」性とでは、それが問題にされる水準がおのずと異なるということである。前者の過程においては「私」の「私」性もあくまで主観的確実性の水準で問題になるのに対し、後者の過程においては「私」の「私」性はあらためて「形而上学的な」確実性の水準で問題になる。この水準の転換を証言していると解釈されるのが次に示す箇所である。デカルトは何故神の存在を証明する必要があったのか。

「……誰でも私を欺ける者は欺くがよい。しかし、私が私自身を何者かであると考えている間は決して私を無であるようにすることはできないだろう、あるいは私はあるということが現に jam 真実であるからには、私はかつて nunquam 存在しなかったということがいつか真であるようにすることはできないだろう、あるいはまた2たす3を

5よりも多くしたり少なくしたりするといようなことはできないだろう、というのも、私はそこに明白な矛盾を認めるのだから。そして、たしかに私は神を欺く者とみなすべき何らの機縁ももたないし、そもそもまだ神が存在するか否かも十分には知らないのであるから、単にかの［欺く神あるいは悪霊がいるという］意見にのみ依るような疑いの理由は、きわめて軽微なものであり、いわば形而上学的な Metaphysica ものである。しかし、そのような疑いの理由すらもが拭い去られるよう、機会が巡ってくるならばただちに、神は存在するか否か、そしてもし存在するならば神は欺く者であるか否かを吟味しなければなるまい。なんとなれば、これらのことがらについて無知である間は、私は他のいかなることがらについてもまったく確信を持つことができないように思われるからである。」（「第三省察」AT, VII, p. 36, 強調引用者）

私が存在すること、そして「現に」存在するこの私が「かつて」存在した私と同じ私であるということ、これらのことに関してはおそらくは疑いの余地はない。これらのことを疑うのはあまりにも「形而上学的」である。しかし、万全を期すためには、そのような「形而上学的な疑いの理由 Metaphysica dubitandi ratio」すらも取り除かなければならない。かくして神の存在証明が要請される。

ここで「2たす3は5」といった数学的明証性とともに、「私」の存在の時間的な意味での同一性が俎上にのせられていることに留意しておきたい。もとより数学的認識の明証性とコギトの経験の明証性とは質の異なるものである。しかし、この点についてはいまは問うまい。いまわれわれが問題にしたいのは、ここでは自我の存在の持続すなわち時間における同一性が「形而上学的な疑いの理由」に抵触するものとして問われているという、そのことである。J・ヴァールが主張したように、コギトの瞬間的明証性は、いかなる疑いの理由によっても覆されない絶対的な真理の確実性を有している[4]。これは時間を越えて明らかな真理である。しかしながら、こと時間を開き時間の中で働く主体である私の存在の持続となると、事情は異なってくる。

自我の個性的存在の経験の基礎には一般に自我の同一性の経験が存すると考えられる。そして、この同一性は時間の中で、自由とともに経験される。つまり、自由意志を行使するたびごとに顕現する自我の自己性が、時間の中で繰り返し、連続的に、自己同一性として経験されるのである。そして、その同一性の持続的経験をもって、私は私自身を個我として把握するのである。ここにまず私の個性の源泉は求められる。私の個性は私の、そして私だけの自由な思索の経験の歴史の欠けがえのなさに由来するのである。（さらに自我の個性の経験の根底には、自我－他我の存在の相対性の認識がなければならない。現象学的な言いまわしを用いて言い換えるならば、われわれの世界が相互主観的な存在であることの認識がなければならない。が、この問題に関しては、次章において他者を論ずる際に改めて論究したい。）

本章では、デカルト的個我の存在に関して、まずコギトの主観的確実性の水準において究明した（本章第1節）後、論点をあらためて「形而上学的な」確実性の水準で問題にし、そのような議論をデカルト自身が要求していたかどうかを検討したい（本章第2節）。なお、本論では、従来« individualité »の邦訳語として定着してきた「個体性」の

語の代わりに、より日常的な「個性」（あるいは「個別性」）の語を主として用いる。但し、第２節での思惟実体の数多性に関する議論に限っては、伝統的議論との語彙上の整合性を保つために、「個体性」の語を用いることとする。本章の論考には諸家の現在に至るまでの研究がおおいに参考になるであろう。われわれは諸家の見解を踏まえたうえで、われわれ自身の意見を提示したいと思う。

1．コギトとその個性

（1）精神の個性の原理としての自由

デカルトのコギトの認識にはその主体すなわち<思う我>が個我であるという積極的な意識が含まれているだろうか。言い換えるならば「思う」のはほかでもなくこの私でありこの私以外ではないという意識が含まれているだろうか[5]。G・（ロディス＝）レヴィスは問題を次のように定式化している。「デカルトによって到達された実在 réalité が具体的かつ個別的な実体 une substance concrète et individuelle なのか、それとも非人称的な〈我思う〉 un *Je pense* impersonnel なのかを決定すること」[6] それが問題である、と。

デカルトの二元論的哲学体系の中では、<思う我>であるかぎりの私は延長実体に対峙する思惟実体にほかならない。しかしながら、現実には私は二実体の合一体である。現世にあっては人間個体は心身合一体として生存しているのである。人間個体であるかぎりの私の個性をかたちづくる要素としては、一般にまず「二実体の合一に由来する特殊的な様式 les modalités singulières de l'union des deux substances」[7] がある。すなわち精神と合一し有機的に統一された身体の特殊的な諸状態 disopositions のみならず、「想像 imaginatio」「感覚 sensus」「意志 voluntas」といった私の「思惟様態 modi cogitandi」（『哲学原理』第一部 Art. 53, AT, VIII-1, p. 25）、あるいは飢えや渇きなどの「欲求 appetitus」や「思惟（の活動）のみに存するものではないような、心の受動 animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt」である「情動 commotio」といった「精神と身体の密接かつ内的な合一に由来する ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur」私の思惟の諸々の「様態 modus」ないしは「性質 qualitas」（同書第一部 Art. 48, AT, VIII-1, p. 22）が現実の私の個性の形成に寄与しているのである。

しかし、翻って考えるに、デカルトの懐疑は、私自身に付着している少しでも身体に依存するような様々な様態や性質を、私自身から削ぎ落としてゆく過程ではなかったのか。これは、言い換えるならば、私自身から私の個性をかたちづくっている諸要素を削ぎ落としてゆく過程にほかならないと言える。「それでは、われわれは夢を見ているのだとしよう。そして、これらの個別的なことがら *particularia* ista、すなわちわれわれが眼を開くこと、頭を動かすこと、手を伸ばすことなどは、真ではないのだとしよう。また、もしかするとわれわれは、その手も *tales* manus、その身体全体も *tale* totum corpus、全然もってはいないのだとしよう。」（「第一省察」AT, VII, p. 19, 強調引用者）デカルトの懐疑においては、あらゆる「個別的なことがら」が無に等しいと想定される。「あの」「この」「その」などといった、特定の時間や空間の制約は真理の前には無に等しい。それでは、すべてを疑っている私が「この私」であるということもまた無意味なことな

のであろうか。私はすべてを疑う。が、「それならば、少なくともこの私は何ものかである *ego* aliquid sum のではないか……」。デカルトは続けて言う。「……しかし私は、私が何らかの感覚をもつこと、そして何らかの身体をもつことを、たったいま否定したのである。けれども私は当惑を覚える。だとすると、どうなるのか。私は身体や感覚に、それらなしでは私は存在しえぬほどに（緊密に）繋がれているのではないか。しかし、私は、世界には何も存在しない、天も地もなく、精神も身体も存在しないと、私自身を説得した。それでは私もまた存在しないのではないだろうか。否そうではない、もし私が私自身に何かを説得したのであれば、確かに私は存在した *ego* eram のである。」（「第二省察」AT, VII, p. 24-25, 強調引用者）この懐疑のクライマックスにおいて、デカルトが「私 ego」と一人称をわざわざ強調しているのを無視することはできないであろう。しかし、あらゆる身体的、感覚的個別性が無化されているいま、私は「私」の「私」性の根拠を何に求めればよいのだろうか。身体をもつから、感覚をもつから、欺かれるという事態もありうる、だからいくら個別的な身体や感覚の存在が仮定の上で無であるとしても、私はそれらに事実上繋がれているのでなければ懐疑を遂行しえない、それゆえ私がそれらから受け取る個性はなお残存している、などという強弁は成り立たない。なぜなら、デカルトにとって私は誕生以前から、すなわち特定の身体に結合される以前から個性を有しているはずのものであり、身体に結ばれていない状態にあっても権利上懐疑を遂行しうるはずのものだからである。

デカルトは事実的な私が「私」という存在の形相である精神によって個別化されることを疑わなかった。「人間身体の数的統一性 unité numérique はその質料 matière に依っているのではなくその形相 forme に依っているのであり、その形相とは精神である。」（*Lettre au Père Mesland*, 1645 ou 1646, AT, IV, p. 346）[8] この考え方は『規則論』以来堅持されている。『規則論』のデカルトは次のように書いていた。「……人間精神とは何か、身体とは何か、どのようにして身体は精神によって形相化される informatur のか、この合成体全体においてはいかなる能力が事物の認識に役立つものであるのか、それらのことがらについてここで私は論究したいと思う。」（「規則12」AT, X, p. 411）

伝統的な質料－形相論に素朴に立脚したデカルトのこのいささか古臭い個体論について、われわれはいまここで再論したいとは思わない[9]。しかし、やはりデカルト自身が批判的にではあれ依拠した形而上学の枠組みに即してわれわれの論点を明確にしておく必要があろう。精神が人間個体の個別化の原理たる形相であること、このことはこれ以上立ち入らずに認めておきたい。われわれの問題は、疑似スコラ的な言いまわしを用いて定式化するならば、人間個体の個性の形相である精神にその形相の「形」をもたらしているのは何か、これである。われわれはこの問題をコギトの認識に至るデカルトの省察の過程に照らして考えたいのである。

レヴィスは、デカルトにおける個性の問題を詳細に扱った論文のなかで、その根源を「精神の力 force de l'âme」に看て取っている[10]。それでは精神にこの「力」を与えるのは何か。「意志 volonté」がそれを与えるのである。能力としての意志や意志の自由は本有的なものであると考えられる[11]。しかし、精神に「形」をもたらす「力」を与える意志は単なる自由意志ではない。レヴィスも言うように、それをもたらすのはよく

統御された意志の力能の実現としての自由である[12]。自由意志を実際によく用いること、すなわちデカルトの言う「より偉大なる自由 maior libertas」[13]が、人間個体の個性の原理つまりは形相である精神にその「形」をもたらしているのである[14]。しかしながら、その「形」は一朝一夕に形成されるものではないであろう。ここに再び時間あるいは持続の問題が介入してくる。「自由は、デカルトにとって、不抜の本質のように非時間的な仕方で与えられるものではない。」（レヴィス）[15]

それでは、デカルトのコギトの認識に至る過程に、われわれはこうした精神の「形」をかたちづくる「自由」を認めることができるであろうか。またこの「自由」の生成と思惟の同一的持続との連関はどうなっているのであろうか。以下、それらの点を考及してゆきたい。

実体の観点からするならば、思惟の「持続 duratio」も「任意のものの持続 duratio rei cujusque」であるかぎりは「そのものが存在し続けるかぎりにおいて、われわれがそのものを認知するところの単なる様態 tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat」（『哲学原理』第一部 Art. 55, AT, VIII-1, p. 27）である。たしかに<思う我>を外から眺めるこのような観点からすれば、「持続」は<思う我>本体に本質的ではない（「単なる様態」）ということにもなろう。しかし、レヴィスの主張するように、<思う我>の個性の中核をなしている「自由」の意識の成立の過程を問題にするならば、思惟の持続はこの意識の成立に必要不可欠な要件であると言わなければならないだろう。デカルトは、「われわれは自らのうちに自由があることを経験する in nobis libertatem esse *experimur*」（『哲学原理』第一部 Art. 39, AT, VIII-1, p. 20, 強調引用者）と再三主張している[16]。そして、われわれはこの自由を「それ以上明証的に、かつ完全にわれわれが了解するものは何もないほどに、かくも意識している *conscios* esse」（同書第一部 Art. 41, AT, VIII-1, p. 20, 強調引用者）とも主張している。われわれがいまここで問題にしたいのは、こうした自由の「意識」に至る「経験」の内的構造である。言い換えるならば、その時間的構造である。

デカルトは意志の自由の発見に関して、次のように述懐している。

> 「……このこと［意志の自由の本有性］が最高度に明らかになった maxime patuit のは、少し前にわれわれがすべてを疑おうと企てて、或るきわめて有能なわれわれの起源の創始者があらゆる策を講じてわれわれを欺こうと努力しているのだと想定するに至ったときにであった。というのは、それにもかかわらずわれわれは、十分に確実ではないもの、精査されてはいないものを信じるのを差し控えうる自由がわれわれの内にあることを経験した hanc in nobis libertatem esse experiebamur からである。」（『哲学原理』第一部 Art. 39, AT, VIII-1, p. 19-20）

自由が身をもって経験されること、それがわれわれの自由の所有の意識の成立の第一条件である。そして、この経験が得られたのは懐疑の努力のさなかにおいてであったことを、デカルトはここで証言している。

以下、自由の観念の本有性に着目して、先の本有観念の暗黙裡の存在とその顕在化をめぐるわれわれの議論（第1章 第3節参照）を、上の自由の経験の場合に適用してみよう。デカルトは「自由」の観念は本有的であり、われわれに最も共通的な概念であるとしている。「われわれの意志には自由があり、……それは、われわれに生まれつき備わっている、第一の最も共通的な概念 primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae のうちに数えられるべきである。」（『哲学原理』第一部 Art. 39, AT, VIII-1, p. 19）かように自由も本有観念であるかぎり、他の本有諸観念に等しい資格をもってわれわれの意識下に潜在している。しかし、この段階にあっては自由の観念は、同じ段階にある他の本有諸観念――例えば<我>の観念――がまだ現実の私に固有のものではないのと同様に、まだ無記名的である。この意識下に潜る自由は、注意深い省察の継続によって次第に顕在的な意識的経験の水位に引き出され、またそれにつれて固有化される。そして、それが私自身の意志の自覚的な働きにおいて完全に実現されるのは誇張的懐疑の極点においてである。

ここで、自由に関してさらに論究されなければならない点がいくつかある。第一に、自由が暗黙裡の存在から現実の存在にまで引き出されるのは、やはりかの「反省あるいは知的記憶」（第1章第3節参照）の働きによるのか否かという点。第二に、懐疑の努力のさなかにおいて経験される自由の質の問題。第三に、自由の経験の意識は、持続的なものなのか、それとも瞬間的なものなのかという点。

第一の問題点について考える。デカルトによれば、自由はまずもって「十分に確実ではないもの、精査されてはいないものを信じるのを差し控えうる自由」(loc. cit.) として経験されるのであった。つまりは所謂「判断停止」の自由として経験されるのであった。ところで、こうした判断停止の状態に精神を置き続けることは、デカルト自身述べているように、なかなか容易なことではない。先にも引用した「第一省察」第11段落の一文を再度引用しておこう。

> 「……このこと［もし何か確実なものを見い出そうと欲するならば、それら［かつて私が真であると思ったものごと］に対しても、明らかに偽であるものに対するのと同じくらい用心して同意を差し控えるべきこと］に気がついただけではまだ十分ではない。それを想い起こすよう心掛けなければならない。というのも、日常習慣化された意見がたえず舞い戻ってきて、長い間の習いと親しみの力とによってがんじがらめにされてしまったかのごとくの私の信じやすい心を、ほとんど私の意に反してさえも占領してしまうからである。……こういうわけだから、ここで意志をまったく反対の方向へ曲げて、私自身を欺き、それらの意見をしばしの間まったくの偽りで幻のものと仮構しよう。」(AT, VII, p. 22)

ここに「それを想い起こすよう ut recorder 心掛けなければならない」と言われているように、判断停止の自覚的継続は、一面では意志の働きそのものの持続によるとともに、他面では記憶の働きにもよっている。これがかの「反省あるいは知的記憶」の働きに依存することはすでに論じた[17]

ところで、判断停止こそが第一の自由の経験であるという点を考慮するならば、自由の実現もまた同じ「反省あるいは知的記憶」の働きによっていると言うことができるだろう。実際、思惟する主体にとって自由の実現とは、注意深い反省によって綜合される知性、意志そして記憶の統一的な働き[18]が精神の内に形成する或る種の「精神のハビトゥス」の実現にほかならない。このとき実現される「精神のハビトゥス」は、自覚的継続的な思惟の営みの遂行の内的原理であるとともに精神の個性の「形」であり、その形成過程はそれぞれの精神の個別化の過程そのものである[19]。かように、われわれはスコラ的議論とはまた別の仕方で精神の個別化を、いわば思惟の営みそのものの内側から把捉することができるのではないか。

第二の問題点の考察に移ろう。コギトの認識に至る懐疑の過程にあって経験される自由の質が問題になる。われわれがこれまで論じてきたところに従えば、コギトの認識は持続的な省察によって獲得される「精神のハビトゥス」そのものにほかならない自由によって支えられている。ところで当面問題になっている自由とは所謂「判断停止」の自由であった。この種の自由は、デカルトの用語法に従うならば、「非決定 indifférence の自由」と呼ばれるものに相当すると言える[20]。しかし、「非決定の自由」に関しては、デカルトは「第四省察」において、それは「自由の最も低い段階である est infimus gradus libertatis」(AT, VII, p. 58) と述べていた。だが、懐疑の過程において経験されるかの自由は、この「自由の最も低い段階」であるような「非決定の自由」であろうか。なるほど私が自分自身「十分に確実ではないもの、精査されてはいないものを信じるのを差し控えうる」ことを経験する際に覚える自由は、知性的認識によって「照明された自由 liberté éclairée」（アルキエ）[21]ではない。なぜなら、懐疑の段階においては、意志はまだ真理の覚知（「光」）によって「按配され être disposé」てはいない（「照明され」てはいない）、それゆえにいかなる方向へも自ら傾くことができないからである。この状態を「第二省察」冒頭の一文がよく表している。

> 「……まったく私は、あたかも突然、うずまく深みに落ちこんで、ひどくうろたえ、足を底につけることも、泳いで表面に浮かびあがることもできない、といったありさまなのである。」(AT, VII, p. 23-24)

この状態が「非決定」以外の何であろうか。しかしながら、急いで補足しておくならば、「第二省察」のデカルトはまったくの無気力状態に陥っていたわけではない。「非決定」の状態に置かれつつも、彼は、「私は努力して、私が昨日踏み入ったあの道を手探りで進んで行こう」(AT, VII, p. 24) と自らに奮起を促していたのである。そして、同じ「あの道」を歩もうとする気力の充実の持続がコギトの認識を導く「精神のハビトゥス」を形成するのである。この「道」の同一性は、後でみるように無視できない。

さて問題は、先の理由からただちに、コギトの認識を導く「精神のハビトゥス」そのものにほかならない自由が結局消極的な「非決定の自由」以外ではありえないと結論されるか否かである。もしそうならば、われわれは思惟の個性を規定する思惟の持続をこの種の「非決定の自由」の状態の継続に同定せざるを得ないことになる。しかしながら、

そうなると、そこに精神に個性の「形」をもたらすような意志の「力」の積極的な関与を看て取ることは難しくなるだろう。だが、もしそうではないとするならば、今度はわれわれはそこにいかなる自由を想定すべきかという新たな問題に直面することになる。

デカルトは1644年5月2日付メラン神父宛書簡で「いかなる方法によって人は判断を差し控えうるか」を論じて、次のように言っている。「……知性における大いなる光より意志における大いなる傾動が結果するということは確実であるように思われる。したがって、或るものごとがわれわれに適っているということをきわめて明晰に理解した場合、われわれの欲望の流れを阻止することはきわめて困難である、否、不可能ですらあると私は信じる。しかしながら、精神の本性上、われわれは同一物に対してはほとんど一時しか quasi qu'un moment 注意を払うことができないがゆえに、そのものごとがわれわれに適っているということをわれわれに認識せしめる諸理由からわれわれの注意が逸れるや否や、またそのものごとがわれわれに願わしいものに思われたというそのことをわれわれが単にわれわれの記憶のうちにのみ留めるようになるや否や、われわれは脳裡にわれわれをしてそのものごとについて疑わしめるような、またかくして判断を差し控えせしめ、場合によってはまったく反対の判断を形成せしめるような他の理由を表象しうるのである。」(AT, IV, p. 116) ここでは『省察』におけると同様デカルトは、意志は外からであれ内からであれ「光によって*ex luce*」触発されて自ら「傾動する propendet」ものであると考えている[22]。そして、意志の能動的な側面よりもいわば受動的な側面（例えば知性の「光」によって「按配される être disposé」ものであるという側面）に焦点をあてている[23]。このような観点からするならば、「非決定の自由」が「自由の最も低い段階にある」ものとして蔑まれるのも頷ける。なぜなら「非決定」においては意志は何らの「光」も受け取ってはおらず、したがってその能動性は全然触発されていないからである。そのような意志はまだ目覚めぬ意志、可能態あるいは欠如態にある意志である。また同時にここではデカルトは自由意志の「光」に対する不服従を否定している。「私は自由であればある分だけ非決定ではいられない。」(「第四省察」AT, VII, p. 58) そして、判断停止に関しても、確たる判断の理由が不足している場合、意志が十分な触発を受けることができないために、精神がひとつの対象を注視し続けず、他の対象にまなざしを転じてゆくことになるという状況にその可能性が求められている。しかし、このような状況にあっては、記憶が反省の継続に必要な要素であると考えられている点は興味を引く。

しかしながら、「第一省察」から「第二省察」にかけてのあの誇張的懐疑の過程においてデカルトをして判断停止せしめた原動力は、はたして何かを信じる確たる理由がないというそれだけのことだったのだろうか。ここで「意志をまったく反対の方向へ曲げて……」(AT, VII, p. 22) と言われていたことを想い起こしておきたい。アルキエも正しく指摘しているように、デカルトの懐疑はすぐれて意志的な懐疑なのである[24]。

「非決定 indifférence」にも二つの種類がありうる。ひとつにはそれは「意志が真理あるいは善の覚知によって一方よりは他方に駆られていないときに置かれているような状態」であるが、もうひとつにはそれは「相反する二つのもののうちの一方あるいは他方のどちらへでも自らを限定しうる積極的能力 positiva facultas se determinandi」(*Lettre au*

Père Mesland, 9/2/1645, AT, IV, p. 173) でもありうる。そして「自由の最も低い段階」であるような「非決定」とは、実は前者のようなそれである、とデカルトは言っている (Ibid.)[25]。しかし他方「一方あるいは他方のどちらへでも自らを限定しうる」という自由も実際ありうる。そしてデカルトは、この種の自由も或る意味で「非決定」でありうると言っているのである[26]。だが、アルキエも主張するように、両者の質はまったく異なると言わなければならない[27]。前者の意味での「非決定」においては意志は積極的には動けない状態にあるのに対して、後者の意味での「非決定」においては意志はいつでも積極的に動ける状態にある。この場合意志はただ敢えて動かないでいるだけである。ところで、われわれはこの後者の意味での「非決定」（積極的非決定）の自由こそが、誇張的懐疑の過程にあって経験される自由であると考えたい。そして、この種の自由の経験を可能にするものとして、かの「精神のハビトゥス」を評価したい。以下にわれわれがそのように考える根拠を提示しよう。

第一に、懐疑の過程において、判断を差し控える意志は、絶対的真理によるものではないにしろ、蓋然的真理の「光」によって照らされていると言える。「かつて私が真であると思ったものごと」あるいはさらに「日常習慣化された意見」は、今日も「習いと親しみの力」を借りて私の意志に対して影響力を行使している。意志はともすればそれらの蓋然的諸真理の方へ傾動しがちである。しかし、私はそれらの意見に対しては「同意を差し控える assensionem cohibere」(AT, VII, p. 18) ことができる。それらの意見のうちにも幾分かの真理は含まれているだろう。しかし、私は敢えて真理の促しに抗して「私自身を欺き、それらの意見をしばしの間まったく偽りで幻のものと仮構しよう」と意志するのである。この蓋然的真理の誘惑を拒絶する意志の「力」も決して消極的なものではない。この敢えて反対を意志する精神の働きには、或る種の理性の関与もみられる。すなわち、「日常習慣化された意見」を疑う反常識的理性、それこそ哲学的な理性の関与である。それゆえ第二に、懐疑する意志は、「このうえなく有能で狡猾な悪霊」(AT, VII, p. 22) の欺きに対して、理性とともに抵抗する意志である。

仮説の悪霊の誘惑は真理の「光」とは異質であると反論する向きもあろう。しかし、仮説上この悪霊は「すべてのことをなしうる神」(AT, VII, p. 21) と同等あるいはそれ以上に有能で狡猾なのである。すなわち、この悪霊が私を欺こうとして私に提示する真理らしきことがらの誘惑の力は、仮説の定義上「真理の源泉である最善の神」(AT, VII, p. 22) が定めた真性の真理と同程度の牽引力をもって私の意志に作用するのでなければならない。そうでなければ悪霊の仮説は無意味である。しかし私の意志は悪霊が差し向ける偽りの光の誘惑には屈しない。「欺くならば、力の限り欺くがよい」(AT, VII, p. 25)、しかし私は決して同意しないであろう。ところで、このとき経験される自由は、ほかでもない真理や善の光を「拒絶する自由 liberté de refuser」、光から「顔をそむける自由 liberté de se détourner」（アルキエ）[28]、すなわち後に見いだされる積極的非決定の自由と同種のものであると言える。そして、この種の自由こそが「個性的なコギトの基礎 le fondement d' un *cogito* personnel」[29] なのである。というのも、自由な同意においてのみ、われわれは自分自身の責任を問われうるのであり、またそれゆえ各々「賞賛または非難に値する者とされる」(『哲学原理』第一部 Art.37, AT, VIII-1, p. 18) からである。

たしかに真理へのまったくの受動的な同意よって、人は神的完全性に参与することもあろう。なるほど「第三省察」末尾のデカルトは「神そのもの観照のうちにとどまり」「その無量の光の美しさを直視し」(AT, VII, p. 52) 満足している。しかし、そうして得られるのは「来世の生の至福 alterius vitae foelicitatio」(Ibid.) ではあっても、現世に生きる「人間の最高の完全性 summa homminis perfectio」(『哲学原理』第一部前掲箇所)[30] ではない。また、そのような観照においては個々人の個性は神的完全性のうちにいわば溶解してしまう。だが、アルキエも言うように、神的完全性と人間的完全性とはまったく次元を異にする。たしかに「自由意志はわれわれを或る意味で神に似たものにする」(『情念論』Art. 152) が、両者は、神の意志が時間を越えて永遠の相の下で働くのに対し、有限な存在者である私の意志はあくまで時間の中で働くという点で、全然異なる。意志にとっては常に「時間的な行為において厳密な態度をとること」[31] が問題なのである。そして、アルキエも言うように「彼 [デカルト] の関心は両者 [神的自由と人間的自由] を同化することには全然ない」[32]。デカルトの関心は最終的には、自由な意志の行使を通じて個性すなわち個としての完全性を実現する人間の定義、すなわち「人間の条件による人間の定義」[33] にあったのだ、とわれわれはアルキエとともに考える[34]。

「非決定」を積極的に捉えるのは、よく言われるように、たしかに後期デカルトに特徴的なことではある。晩年のデカルトが判断停止の自由のうちに自由の最高度の現れをみたのは、実は彼が自らの過去に晩年の思想に至る思索の軌跡を、意識的であるにせよ無意識的であるにせよ、読み込んでいたからかもしれない。たしかに、アルキエも註釈しているように、真理の発見を目的とする『省察』全体において重視されているのは「照明された自由」である[35]。しかし「第一省察」から「第二省察」にかけての誇張的懐疑の過程は『省察』のなかでも意志の力が最大限に発揮されているくだりである。この『省察』の意志的懐疑のうちに後期デカルトの主意主義の萌芽を看て取るのもそれゆえあながち的外れではないと考えるのはわれわれの穿った解釈であろうか。

第三の問題点の考察に移ろう。第三の問題は自由の経験の時間性に関わる。レヴィスは「懐疑の結果であるコギトにおいては、精神は何にもまして自由を自己了解する」[36] と言う。その通りであろう。しかし、ここでわれわれは懐疑の過程において経験される自由とコギトの瞬間において経験される自由とを、一応区別して考えなければならない。懐疑の過程において経験される自由は、これまでの考察に鑑みるならば、私は権利上いかなる真理や善をも拒絶しうるという積極的非決定の自由である。この種の自由の持続的経験が精神であるかぎりの私を個別化する、言い換えるならば私の精神にその個性の「形」としての「精神のハビトゥス」をもたらすのである。そしてコギトの発話もこの「精神のハビトゥス」に支えられており、それゆえにコギトも個性的でありうる。これがわれわれの当面の結論である。

ところで、コギトの経験は或る種絶対的なものである。われわれがコギトの瞬間において経験する自由もそれゆえ絶対的なものである。意志の自由に関するかぎり、神も私も本質的に変わるところはない。「それ自体において形相的にかつ厳密にみられるならば in se formaliter et praecise spectata、(意志は神においてのほうが私におけるよりも) 大きいとは思われない。」(AT, VII, p. 57) 「私は意志がいかなる限界内にも閉じ込められ

ていないことを確かに経験する」(AT, VII, p. 56) のであり、この経験において私は「私が神の或る映像と似姿を宿していることを理解する」(AT, VII, p. 57)。言い換えるならば、この経験において私は「この私」という個別的有限者の存在と神という永遠の存在との連帯を「感じる」(AT, VII, p. 57) のである（「われわれは（肯定あるいは否定することへと）何ら外的な力によって限定されてはいないと感じる」(Ibid.)）。しかし、それではこのとき私が「感じ」ている自由は、神が天地を創造する際にもつのと同じ絶対的自由なのであろうか。特権的なコギトの瞬間においては自由意志もまた無条件のものとなるのであろうか。懐疑の過程はあくまで時間の中にある。他方、コギトの絶対的経験は或る意味で時間を突き抜けている。その経験はそこにおいて私は或る仕方で永遠を感じるような経験である（「自由意志はわれわれを或る意味で神に似たものにする」）。しかしながら、そうした絶対的自由とコギトの際の「この私」の個性的存在の経験とは両立し得るのだろうか。

問題を整理しておこう。コギトの瞬間に私が了解する自由は、私が懐疑の過程において所有している精神の個性の原理としての積極的非決定の自由と同じ自由であるのか否か。もし同種の自由であるとするならば、この種の自由の時間的ステータスはどのようなものであると言えるのか。もし異種の自由であるとするならば、そこにわれわれはいかなる自由を想定すべきか。これらの問題を、以下項目を改めて、絶対的自由を批判したメルロ＝ポンティの自由論を参考にしつつ、考えてゆきたい。

（2）自由と時間――メルロ＝ポンティの自由批判とデカルト的自由

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』最終章で自由を論じている[37]。そこでの彼の自由批判をわれわれはデカルト的自由概念に対する批判として読もうとするのだが、ここではまずそうした読解の妥当性を論議しておきたい。メルロ＝ポンティの批判は概して、サルトルが『存在と無』において主張した存在論的自由の根に存すると考えられるところの[38]、デカルトが自由意志の根底にみた「或ることを為すことも為さぬこともできる vel facere vel non facere possimus」(AT, VII, p. 57) 自由に関してよく妥当するように思われる。デカルトが尊重するのはまさにこの意志の絶対的自発性であり、またその状況に対する非依存性・否定性である。悪霊の欺きのさなかにあっても、判断を差し控えようとする意志は、その本質的否定性ゆえに絶対的に自由である。「照明された自由」の場合にあっても、意志は自ら敢えて傾いてことを為すのであり、為すか為さぬかは常に意志の決定にそっくり委ねられている。サルトル流に言えば、「意志が自由であるためには、意志は必然的に否定的でなければならず、無化の力能 puissance de néantisation でなければならない」[39]。

ところで、メルロ＝ポンティはこうしたデカルト－サルトル的自由を批判する。「もし、ただ一度でも私が自由であるとしたら、それは私が物ではないからであり、そうだとすれば私は絶えず自由であるのでなくてはならない。」[40] 私は不自由な物であるか自由な精神であるかのどちらかである。しかるに私は物ではない。ゆえに私は絶対的に自由である。ところで、こうした思考様式には、自由と時間の関係も、身体の独自の志

向性も入り込む余地がない。これらはすべてデカルトが見落としたものである。かような二元論的二者択一的な自由をメルロ＝ポンティは不可能な「絶対的自由 la liberté absolue」だといって批判するのである。「しかしながら、自由についてのこの最初の反省は、自由を不可能にするという結果を招くだろう。事実、もし自由がわれわれのすべての活動において等しくあり、さらにはわれわれの情念のうちにおいてさえも同様にあり、それがわれわれの行ないと何ら共通の尺度をもたないものだとしたら、もし奴隷が恐怖のなかで生きる場合にも鉄鎖を引きちぎる場合とおなじくらい自由だと証言するとしたら、自由な行動 *action libre* があるなどと言うわけにはいかないし、自由はあらゆる行動の手前にあって、「ここに自由が登場する」などとは、いかなる場合にも宣言のしようがないだろう。なぜなら、自由な行動がそれとして看て取られるためには、その行動が、かつての自由ではなかった、ないしあまり自由ではなかった生活を背景にして浮かび上がるのでなければならないだろうからである。もし望むなら、自由はいたるところにある。しかしまた、それはどこにもありはしない……。」[41)]

しかし、デカルトの主張する自由（「或ることを為すことも為さぬこともできる」自由）は、実際、「もし望むなら……いたるところにある」ような自由だろうか。事実、デカルトの自由論はメルロ＝ポンティの批判をまともに受けうるような自由論である。デカルトは「われわれが自らの意志に対してもつ支配 l'empire que nous avons sur nos volontés」を説き、人々の「情念の主人 maîtres de leurs passions」たるべきことを説いているのである（『情念論』Art. 152, 156）。しかし、デカルトの残したテキストのうちに、われわれの問題意識を深く読み込んでゆくとき、デカルトが人間の権利として主張する自由の実現が、いかにわれわれの精神の本性や状況によって制約を受けているかを、われわれは垣間見ることになる。だが、それゆえにまたわれわれは、デカルトの自由理解の内包する両義性を暴きつつ、その両義性をデカルトが表向き主張している自由とは対局に位置するメルロ＝ポンティの自由の概念と重ね合わせることにより、意志や自由の問題群の一角をより深く掘り下げてゆくことができるのではなかろうか。

まず、自由の最初の経験、すなわち判断を差し控えようとする意志の自由の経験される現場に立ち戻って検討したい。デカルトの懐疑は「もし私が学問においていつか堅固で揺るぎのないものをうち建てようと欲するなら、一生に一度はすべてを根こそぎくつがえし、最初の土台から新たに始めなくてはならない」（「第一省察」AT, VII, p. 17）という決意によって開始される。この懐疑の開始は一見したところ何ら切迫したものではない。デカルトは「自由に……余裕をもって取り組もう libere [...] vacabo」(AT, VII, p. 18) と言っている。しかし他方、この懐疑の開始に先立ちデカルトは「ことを企てるにこれ以上適した年齢はもう後には来ないというほどまでに成熟した年齢になるのを待っ」(AT, VII, p. 17) たのであり、それゆえ「実行するために残っている時間をなお熟慮しあぐねて浪費すれば、以後は責めを負うことにもなろう」(Ibid.) という覚悟も秘められていたことは見逃すことができない。この時点におけるデカルトの決意の構造を、再びメルロ＝ポンティの力を借りつつ分析してみよう。

懐疑の開始は一見決意によってのみ契機づけられているように思われる。決意がそれ

までの状況を閉じ、新たな時間を開くかのように見える。そしてこの決意の努力はまったく自由になされるかのように見える。私の「開始する力 le pouvoir de commencer」[42]は状況からは自由で、いかなる瞬間においてでも私は始められるようにも思われる。しかし、現実にはすべての瞬間は相互に浸透している。諸瞬間の相互浸透は自由の条件である。メルロ＝ポンティはデカルトの連続創造説を批判して、「それは瞬間の実在論的な概念を前提している」[43]と述べているが、彼は瞬間の実在を全面的に否定しているわけではない。デカルトは、「任意のものをそれが持続するところの各瞬間において保存するためには、そのものがまだ存在していなかった場合に新たに創造するのに必要であるのとまったく同じ力と働きが必要である」(「第三省察」AT, VII, p. 49) とし、この力と働きの源泉は私自身の内には見いだされず、したがってその力と働きとは神の自由な意志のみに由来することを説いたが（連続創造説）[44]、次に到来する瞬間の存在を私自身が保証することができないということこそが、逆説的ではあるが実は私の自由の源泉である。真理や存在は人間にとって必然である。すべては神によって予定されたものである。そこに人間的自由の介入する余地はない。アルキエも言うように「人間の自由はいかなる存在をも産み出しはしない」[45]。「神にとって偶然であるような真理は、人間にとっては必然である。」[46] しかし、この逆説こそが人間的自由の存在根拠である。「永遠の相の下」に立った必然的真理の観照にはいかなる自由も介在する余地はないであろう。だが、時間の中で一歩一歩たどる「この私」にとっては一々の真理の発見が驚きの連続である[47]。不安に満ちた偶然的な出来事の連鎖のさなかで意識される「時間の裂け目 cassure dans le temps」[48]の予感こそが「自由の徴表 emblème」[49]である。こうした「時間の裂け目」を私が意識しうるのは、今この瞬間に思惟する私が続く瞬間に完全には接合されていないからである。われわれは「開始する能力」をもつとともに常に「中断する能力 le pouvoir d'interrompre」[50]をもっている。言い換えるならば、私は必然の連鎖から、少なくとも権利上自由なのである。しかし他方、留意すべきは、メルロ＝ポンティも言うように「時間のなかにこの裂け目が現われうるのは、少なくとも（時間の）二つの断片のそれぞれが一塊になる場合だけだ」[51]ということである。それゆえ、「自由の概念は、われわれの決意が未来にのめり込んでいるということ、その決意によって何ごとかが為されてきているということ、次の瞬間は前の瞬間の恩恵を蒙り、必然性が働くわけではないが、少なくとも前の瞬間によって促されるものであるということを要請する」。[52]「各瞬間が閉ざされた世界なのではなく、ひとつの瞬間が後続の諸瞬間を巻き添えにしうるのでなければならない。」[53] またそれゆえ、結局、自由は時間の中にあってのみ感じられる瞬間の意識なのである。思惟の持続によって開かれる時間が「何らかの完成を要求し（決意の）背景として役立つように開かれた状況」[54]である。懐疑を開始する決意もまたこうした背景・状況ぬきには考えられない。

デカルトの「私」が懐疑の過程において経験する「非決定の自由」もまたこうした背景・状況の上に成り立っている。メルロ＝ポンティに言わせれば「限定された一々の事物に対するわれわれの無関心（非決定）indifférence は、われわれがすべての事物に繋がれているという事態を表現しているにすぎない」[55]。それゆえ「非決定の自由」は、消極的なものであれ積極的なものであれ、予めあるいは同時的に意志の働きによって開

かれる時間を前提している。

この間の事情をデカルト自身のテキストが証言している。先にも引いたメラン神父宛の書簡において、デカルトは判断停止の可能性に関して、われわれが判断を差し控えるようになるのは、「……われわれは同一物に対してはほとんど一時しか quasi qu'un moment 注意を払うことができないがゆえに、そのものごとがわれわれに適っているということをわれわれに認識せしめる諸理由からわれわれの注意が逸れるや否や、またそのものごとがわれわれに願わしいものに思われたというそのことをわれわれが単にわれわれの記憶のうちにのみ留めるようになるや否や、われわれは脳裏にわれわれをしてそのものごとについて疑わしめるような、またかくして判断を差し控えせしめ、場合によってはまったく反対の判断を形成せしめるような他の理由を表象しうる」(loc. cit. 強調引用者) からであると述べていたが、この場合にも記憶が判断停止に不可欠の要素であることは注目に値する。或るものごとが「われわれに適っているということを……認識せしめる諸理由」が記憶に留められているからこそ、「反対の判断を形成せしめるような他の理由」が先立つ諸理由に対して反対する根拠を提示するものであることがわかるのである。かくして時間に過去の厚みをもたらす記憶が判断停止の「背景」の形成に際して本質的に重要であることが了解されよう。

たしかにコギトの特権的瞬間に私が経験する自由も同様にこうした「背景」の上に成り立っていると言えるだろう。しかし、かような観点のみからしてデカルトのコギトを理解しようとする方途はミス・リーディングであると言わざるを得ない。かような理解はデカルトのコギトの含む時間を突き抜けた超時間的性格を不当に相対化するものである。デカルトのコギトには、時間的背景の中に埋没した一個の「自然的自我 un moi naturel」[56] であると同時に、「意味付与 Sinngebung」以前の〈我〉、おのれの名を語らぬ「黙せるコギト」であるという一面も含まれている。それは「地球上での経験 expérience terrestre」[57] に依拠する存在であると同時に地球外に位置する「アルキメデスの点」でもあるような存在なのである。こうしたデカルトのコギトの孕む両義性を、コギトの瞬間に私が経験する自由もまた反映していると考えられる。

一見したところ、コギトの特権的瞬間に私が経験する自由は絶対的な自由であるように見える（「自由意志はわれわれを或る意味で神に似たものにする」）。しかし、それは私が神と共有する自由意志の本質を抽象した場合においてのみ言えることであり[58]、現実には私の意志は無条件のものではない。もし私が神になるのであれば、私の個性は神的一性と同一視されるものとなろう。だが、かような同一視はデカルトの本意ではない。実際、私は神ではなく、ただ神に似ているだけなのである。私の自由意志は権利上は純粋に自発的で無限の拡がりをもつ絶対的なものである。しかし、それは事実上はさまざまな仕方で条件づけられ一定の節度をもっておのが能力を発揮するものである。いまコギトの特権的瞬間に私が経験する自由が自由意志の働きの最高位に位置づけられる積極的非決定の自由であると仮定し、それが機能する瞬間を捉えてみるならば、その自由は絶対的かつ無条件のものに見えよう。しかし、上にみたように、非決定の自由も時間なしには成立しえない。なるほどコギトの経験において精神が自己の自由を了解するというのが本当ならば、そのとき体得される自由は或る種絶対的無条件的な自由でなけ

ればならないかもしれない。しかし、それは要請であり理想であって、事実ではない。もしそれが事実であるとしたら、コギトに具体的な個別性はないと結論せざるを得ないだろう。われわれはデカルトのコギトのうちに事実の上に立脚する個性と理想としての絶対的自由の共存をみる。一方において、私がコギトの一瞬に至るまでに積み重ねられてきた持続的な経験があり、この経験なしには自由は事実上考えられない。またこの経験において私の地上的な個性が形成される。この経験はコギトの一瞬にある私にとっても無ではない。この経験によってコギトの特権的瞬間は支えられている。しかし他方、懐疑の過程をくぐり抜けた私は、コギトのその一瞬において時間を突き抜け、すべてを否定し、時間を越えたものを垣間見る。メルロ＝ポンティのやや修辞的な言葉を借りて纏めるならば、私は私の「精神の傾斜 une pente de l'esprit」を滑り落ちてゆく際に生ずる「私のはずみ mon élan」[59]を利用して、その一瞬超時間的経験へ向かって跳躍を試みるのである。しかし、この跳躍も地を蹴る足をしっかりと支える大地なしには不可能である。いわばこの跳躍の基盤としての大地という背景のもとに、コギトの一瞬における自由の経験もある。しかし、逆説的にも、ここで忘れ去られてはならないことは――そしてこれこそがわれわれの結論なのだが――、コギトの自由は、たしかに自己の過去を背負った存在の背景なしにはありえないものではあろうが、ほかでもなく個々人の存在条件として「いま、ここ」としての、大地の一部としての個別的背景を否定する自由であるという点でこそ個性的な自由であるという、そのことである。結局、われわれは、各々がたどってきた「あの道」を、同じ道の延長線上にある「いま、ここ」で否定するところにこそ、究極的に自由なコギトの「形」がありうるのだと結論しよう。

2. 個我の形而上学的基礎

(1) 実在的区別の原理と思惟実体の数多性

<思う我>の個我としての個性は、これまでの論考において見てきたように、コギトの主観的明証知において確保され、その実在性はそのまま客観的「形而上学な」確実性の水準においても維持されるものであるかのように思われる。しかし、主観的にはそれ以上の真理はないかに見えるこの<思う我>の個性的存在の実在性も、客観的には「形而上学的な疑いの理由 Metaphysica dubitandi ratio」によって疑問視されうる。この種の疑惑を取り除くためにデカルトは神の存在証明へと赴くのであった。神の存在証明については、ここではわれわれは何も語るまい。神の存在及び神の誠実が証明され(「第三・四省察」)、純粋数学の対象であるかぎりの物質的事物の存在の可能性が証明されると(「第五省察」)、今度は精神的事物と物質的事物の間に所謂「実在的区別」が立てられることになる(「第六省察」)。この時点で<思う我>は「形而上学的な」確実性の水準において、思惟実体として延長実体に対峙する存在として扱われている。

ところで、実在的区別の原理、すなわち「一つのものをもう一つのものなしに明晰に判明に理解することができさえすれば、それだけでこの二つのものが異なったものであることを確信しうる」(AT, VII, p. 78)[60]という原理は、存在論的に相対峙する二者すなわち思惟実体－延長実体の関係に適用されて、所謂心身二元論を確立するものであると

一般に考えられている。しかし、デカルトはこの原理を単に思惟実体－延長実体の関係にのみ適用されるべきものとは考えず、すべての実体間の関係に適用されうるものと考えているようである。デカルトは『哲学原理』第一部第60項で次のように述べている。

「……同様に、めいめいが自分は思惟するものであることを理解し、他の実体をことごとく、思惟する実体であろうと延長をもつ実体であろうと *tam cogitantem* quam extensam、思惟によって自己自身から排除する cogitatione excludere a se ipso ことができるだけで、こういうふうに見られた者ならみな、他のあらゆる思惟する実体からもあらゆる物体的実体からも *ab omni alia substantia cogitante* atque ab omni substantia corporea、実在的に区別されている *realiter* distingui ことは確実である。」(AT, VIII-1, p. 28-29, 強調引用者)

この一文の「思惟する実体であろうと……、他のあらゆる思惟する実体からも……」という部分に敢えて注目したい。私が「自分が思惟するものであることを理解し」、他の思惟実体を「思惟によって自己自身から排除することができる」ならば、私は「他のあらゆる思惟する実体から」「実在的に区別されている」ということになる。或る思惟実体と他の思惟実体との関係に実在的区別の一線が引かれうるということ、このことこそが個我の存在の実在性の形而上学的基礎をなすのではないか。この区別の確信は神の誠実によって裏書きされている。「……われわれはすでに神を知っているゆえ、われわれの判明に理解することならなんであろうと、神はそのとおりになしうる *posse* efficere はずだ、という確信がもてるからである」(AT, VIII-1, p. 28, 強調引用者) とデカルトは言っている。

以上で自我が他我から区別されて実在的に realiter「個我」あることの「形而上学的な」基礎づけは一応完了するかに見える。しかしながら、問題はそう簡単ではない。上のような解釈に対してただちに投げ掛けられるであろう疑問点を指摘しておこう。

一見したところ神の誠実によって裏書きされているかのように見えるこの思惟実体の数多性は実は「可能的 possibilis」なものであるにすぎない。なぜならば「われわれの判明に理解すること」を「神はそのとおりになしうる *posse* efficere」だけなのであって、現実にそうなすかどうかは未だ不明なのである。よって実在的区別の原理によっては思惟実体の数多性は単に可能的に基礎づけられるにとどまると言わなければならない。

(2) 思惟実体の個体性の実在性の問題

思惟実体の個体性の「形而上学的な」基礎づけに纏わる問題については、レヴィスをはじめとして多くの研究者が相当に詳細に扱っている。しかし、諸家の意見に反して、デカルトのテキスト中に思惟実体の個体性の現実性の「形而上学的な」基礎づけの要求を十全に満たすような確たる論拠を見い出すことは困難であるように思われる。付言しておくならば、諸家はわれわれが本章のはじめに指摘したコギトの個性的存在の自己認識の問題と思惟実体の個体性（数多性）の問題の水位の違いを誤認する誤りを犯すか、

あるいは思惟実体の個体性の可能性と現実性とを混同する誤りを犯しているように思われる。たしかに、デカルト自身が精神を身体の形相化の原理と認めている以上[61]、精神的個性の実在性の基礎づけの不可能を結論するのはいささか憚られるが、思惟実体の個体性の可能性と現実性とを厳密に区別して考えようとするならば、結局のところ思惟実体の個体性の実在論に、「形而上学的な疑いの理由」をすべて払拭するほどの基礎を見いだすことは難しいと結論せざるを得ない。むしろデカルトは「われわれの判明に理解すること」を「神はそのとおりになしうる」と考えることで満足したのではないか。そして、そこがデカルトの「形而上学」批判の到達点なのではないか。

ところで、デカルトは実体に関して次のように言っている。

「実体がそれらによって影響を被ったり、変化を受けたりすると考えられるとき、われわれはそれらを様態と呼び vocamus *modos*、また実体がこの変化によってそのようなもの名づけられうる talem posse denominari と考えられるとき、われわれはそれらを性質と呼ぶ vocamus *qualitates*。」（同書第一部 Art. 56, AT, VIII-1, p. 26)

実体はそれらの様態や性質なしにも権利上存在しうる。しかしながら、われわれが或るものを、このようなもの、あのようなもの、つまりは「そのようなものと名づけ」うるのは、言い換えれば事物の個性を認めるのは、それらの様態や性質のおかげなのだと言わなければならない。「持続 duratio」も「任意のものの持続 duratio rei cujusque」であるかぎりは、「そのものが存在し続けるかぎりにおいて、われわれがそのものを認知するところの単なる様態 tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat」（同書第一部 Art. 55, AT, VIII-1, p. 27）である。しかし、「実体は、それが存在するものであるというただそのことからのみして、ただちに気づかれる animadverti わけにはゆかない、というのも、そのこと［実体が存在するものであるということ］がわれわれをおのずと触発することはない per se nos non afficit からである」(同書第一部 Art. 52, AT, VIII-1, p. 25)と言われている。<思う我>あるいは「思惟するもの」すなわち思惟実体であるかぎりの精神の個別化に際しては、思惟の様態や性質が本質的に重要な役割をはたしていることは、上の言明に照らしても、諸家も言うとおり明らかである。それらなしには精神の個性は「気づかれる」ことができない。

しかしながら、デカルトの批判する「形而上学」の水準において、「気づかれる」ことと「実在的」であることとの関係は、どのように考えられるのであろうか。最後のこの点を考えておきたい。この点に関して解答への手掛かりを示してくれそうなのが「実在的偶有性 accidentia realis, accident réel」をめぐるデカルトの議論である。スコラ的形而上学の「実在的偶有性」の概念は、聖体の全実体変化（化体） transsubstantiation eucharistique に対して合理的な説明を与えるために考案されたようなものであり、デカルトは、ラポルトも指摘しているように、これを「無用な inutile」「矛盾した contradictoire」「言葉の遊技のような toute verbale」「虚構 fiction」であるとして退けている[62]。デカルトにとって本来的な意味で「実在的」であるのは実体だけであり、そ

れゆえ偶有性の「実在性」は全面的に実体に依存している。また、ちなみに所謂「実在的区別」が適用されうるのは、実体間においてのみであり、実体－偶有性（様態あるいは属性）の関係においてはこの区別は成立せず、ただ「様態的区別 distinctio modalis, distinction modale」あるいは「観念的区別 distinctio rationis, distinction de raison」が成り立つだけである（『哲学原理』第一部 Art. 61, 62, 参照）。

さて、議論は、聖別の秘儀に際して、パンの実質がキリストの身体に実体的に変化したときにも（聖体の全実体変化）、パンの偶有性が実体とは独立に「数的に同一 eadem numero」であり続けること（なぜなら、われわれが眼前に知覚しているのは相変らずもとのパンであるから）をいかにして説明するかをめぐって戦わされた。デカルトは「実在的偶有性」の概念を退けたが、彼自身の説明は次のようなものである。聖体の全実体変化のときにわれわれが現実に知覚しているのは「二つのものの中間、すなわちパン（あるいは聖別の後にはイエズス・キリストの身体）とそれを取り巻く空気との中間に位置する表面 superficie」(*Lettre au Père Mesland*, 9/2/1645, AT, IV, p. 163) である。そして、「この表面 superficie という語をもって、私は神の全能によって破壊されうるような何らかの実体あるいは実在的本性 quelque substance, ou nature réelle を了解せず、ただ様態あるいは存在様式 un mode ou une façon d'être を了解するが、これらの様態あるいは存在様式はそれにおいてあるいはそれによってこれらが存在しているところのものの変化なしには変わることがない」(Ibid., p. 163-164) とデカルトは述べている。「ところで、このパンと空気との中間的表面は、パンの表面とも、またパンに接している空気の表面とも、実在的に réellement 異なるものではなく、これら三つの表面は実際には同一のものであって、われわれのものの見方・観点からしてのみ seulement au regard de notre pensée 異なるのである。すなわち、この表面をパンの表面と呼ぶ場合にはわれわれは、このパンを取り巻く空気は変わってしまっているのに、このパンが変化しないかぎりはこの表面は数的に同一 *eadem numero* であると考える。そして、この表面をパンを取り巻く空気の表面と呼ぶ場合にはわれわれは、この表面は空気とともに変化しパンとともには変化しないものと考える。また最後に、この表面を空気とパンとの中間的表面と呼ぶ場合にはわれわれは、この表面は空気とともにもパンとともにも変化せず、ただ両者を分かつ次元の形状 figure des dimensions とともにのみ変化するものと考える。したがって、この意味では、この表面が存在しているのは、ただこの形状によってであり、またこの表面が変化を蒙りうるのも、ただこの形状によってなのである。だから、パンの位置にイエズス・キリストの身体が置かれた場合にも、またパンを取り巻く空気の位置に他処の空気が到来した場合にも、この空気とイエズス・キリストの身体との中間に位置する表面は、以前に此処の空気とパンとの間にあった表面と同じ表面であり続ける。なぜならば、この表面はその数的同一性をそれがそこにおいて存在するところの物体から受け取るのではなく、ただ次元の同一性ないしは類似 l'identité ou ressemblance des dimensions からのみ受け取るのであるから。このことは、われわれがロワール川が、そこを流れる水もその水を取り巻く大地のどの部分ももはや同じではないのに、十年前のロワール川と同じ川であると言いうるのと同様である。」(Ibid., p. 164)

聖体の全実体変化に関するデカルトのこの説明を、われわれの当面の問題である思惟

実体の個体性の問題にあてはめて考えてみることができるのではないか。いま個体性が、デカルトが聖体の全実体変化に関して述べている「何らかの実体あるいは実在的本性」ではない「様態あるいは存在様式」であるような「中間的表面」に相当するものであると仮定するならば、個体性はその基体である思惟実体そのものに全面的に依存するものでもなく、またその思惟実体を取り巻く他のものどもに全面的に依存するものでもなく、両者の間に成立する「次元」に依存するものとして概念されうる。また、それは「神の全能によって破壊されうるような」(loc. cit.) ものではないとも言える。そうした個体性（というよりもむしろ個性）は「実在的本性」ではないかぎりにおいては何ら「実在的」なものではない。しかし、それは可能的にではあれ事実において数多く存在している<思う我>相互の間柄においてわれわれの存在様式を規定しているものとして「気づかれる」。そして、それは結果的には、思惟実体そのものの存在によって定められる数的同一性（自体的同一性）とも、その実体が他の実体に対してもつ実在的な差異によって定められる数的同一性（対他的同一性）とも、「実在的に réellement 異なるものではない」(loc. cit.) ということになろう。

もとよりわれわれは上のような議論によって、同一者の実在性の「形而上学的な」基礎づけをめぐる議論が完了するなどと主張するつもりはない。デカルトも聖体の全実体変化の問題に対して、自らの理論をもって「新たな神学」を建立しようなどとは企てなかった（ラポルト）[63]。言い換えるならば、この種の問題の「形而上学的な」基礎づけの必要を感じなかったのであろう。そのような思弁よりも、「気づかれる」ものごとの水準での論理の探求を重んじたのであろう。われわれがこれまで取り扱ってきた<思う我>の個性の問題に対しても、おそらく最終的にはデカルトは同じ態度で臨むであろう。思惟実体の個体性の実在論を形而上学的に基礎づけることは困難である。しかし、そうした基礎づけを俟たずしても、<思う我>の個性的存在の実在性は「気づかれる」ものごとの水準で十分論理的整合性をもって論議され、確認されうる。おそらくデカルトならば、そのように考えるにちがいない。

結論——<思う我>から<働く我>へ

ここまでの結論を確認しておこう。デカルト的自我の個性はコギトの明証知において確認される。<思う我>の個性的存在は精神の自由の経験において確認される。この水準における主観的な個性認識がすべての出発点である。自由は万人に本有的なものであるかぎりにおいては各自に潜在的でありまたこのかぎりでは無定形なものであるが、それは懐疑の意志的努力において判断停止の自由として持続的に経験されるとき、懐疑の主体であるところの<思う我>に個の「形」をもたらすものとなる。この「形」は、具体的には、意志、知性そして記憶の統一的な働きが精神の内に形成する或る種の「精神のハビトゥス」である。個我としての<思う我>に個の「形」をもたらす自由は、さまざまな実現の程度を有するが、それは究極的には何らの外的要因（例えば知性や恩寵の光）にも左右されずに自ら為すか為さぬかを決定する自由（積極的非決定）である。この種の自由が実は懐疑の途上においても経験されていたのである。ところで、有限な存在者で

ある人間においては、この種の自由は一見神の全能にも類似した完全性を証示するものであるかに見えるが、しかし実はそれは誤謬の原因にほかならず、場合によっては人間存在の不完全性を露呈するものでもある。だが、この矛盾にこそ自由が人間存在における個性の源泉である所以が存する。神的完全性の証左である神の全能あるいは絶対的自由は、神の無限性および一性を表現するものではあっても、個性を表現するものではない。同種の他者の存在を許さないところに個性はありえない。また、神の行為は自由ではあるが、結果は永遠に必然である。人間の自由は、自由意志が何ものにも拘束されず無際限に及ぶという点では一種の完全性を証示していると言えるが、他方、それはあくまで時間の中で働く意志の自由であり、その働きの結果は常に偶然的である。しかし、それゆえ自由な意志の働きは時間を開き、時間の中で自己を定義する活動である。コギトの一瞬には、意志の働きは時間を突き抜け、<思う我>は世界の限界に立ち永遠に触れる。しかし、この一瞬も懐疑の持続の事実の上に成り立つものであることが銘記されねばならない。偶然的自由の連鎖がもたらす<思う我>の個の「形」がこの一瞬にあっても保持されているからこそ、コギトは個性的でありうるのである。こうしてコギトの明証知の水準において確保された<思う我>の個性ではあるが、その実在性は「形而上学的な」確実性の水準においては可能的なものであるにとどまると言わざるを得ない。思惟実体の数多性は実在的区別の原理によっては可能的に基礎づけられるにとどまる。現実的には思惟実体の個性は事実上世界内に数多く存在する複数の思惟実体間の差異によって定義される。この現実的な事実を容認せぬところに<思う我>の個性に関する実効的な議論は成り立たない。

しかしながら、思惟実体の数多性をその実在の是非を問わず事実上容認してさらに議論を進めることは、おのずと「形而上学」の議論領域を放棄することを意味するだろう。これまでの議論の結末部分においてわれわれは、デカルト的自我の個性が<思う我>相互の間柄においてその存在様式を規定しているものとして認知されうる旨を論じたが、このような仕方で規定される自我の個性はもはや<思う我>のそれとしては論じ尽くされない。それは他者の事実的な存在を容認した先において成り立つ実践の議論領域にある自我すなわち<働く我>の個性である。そして、デカルトにおいては実践の議論領域とは、すなわち心身合一の次元に拡がる情念の開く活動的生の領域である。続く第三章では、われわれは情念のただなかで自らの身体とともに、そして他者とともに<働く我>の相貌を素描する。

[1] 本章は、同題の拙論（「デカルトにおける自我の個性の問題再考」、東海大学文明研究所紀要第16号、東京、1996年、1-26頁所収）に、若干の加筆と訂正を除き、ほぼ同内容である。

[2] 所雄章、前掲書、342-343頁 参照。所はV・デルボス、P・ラシエズ＝レイ、J・ラポルト、G・（ロディス＝）レヴィス、沢田允茂らの文献を挙げて、思惟実体の数多性の問題に関する諸家における意見の一致を指摘しているが、われわれはそれらの文献のすべてを参照することはできなかった。次のもののみを参照：J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Vrin, 1945 ; G. Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950a ; 澤田允茂「デカルトと実存」、三田哲学会編『哲学』第27輯、東京、1950年、65-123頁所収。就中、レヴィスの研究は、デカルトにおける個性の問題を多角的かつ総合的な視点から究めた好著であり、おおいに参考にし、学ぶところ多大であった。澤田論文は、所著前掲書では「……この論文はこの問題［実体の数の問題］に論及した、現在（当時）における邦語文献のただ一つのもの」（343頁）と賞賛されているが、われわれの読後の印象では、この問題に「論及した」というよりは、ただ「触れた」という程度のものにすぎない。澤田は、実存哲学的方法論の見地から、デカルトの「我れ(je)」を「客観的自我ではなくて、実存する我れである」と捉え、たとえデカルトが結局この「我れ」を思惟実体として規定したとしても、それは無限実体としての神や延長実体としての物体とはシンメトリカルな仕方では決して論じ尽くされえない内容をもった存在であるとし、その数の問題に関しては、「コギトによって導出された思惟実体は、他の我れ（他人）をも含めた一切のこの我れ以外のものの疑いによってのみその実在性を確証し得たのであるが故に、他の我れも亦かかる手続によって、他の我れからみれば疑わしきこの我れに対して自己の存在を確証し得ることとなり、かくて意識的存在者があるだけの思惟実体を認めざるを得ないであろう。即ち延長実体の単一性に対して、思惟実体の複数性を認めざるを得ないのである」（澤田論文、91頁——ちなみにこの問題が論じられているのは、わずかにこの1頁においてのみである——）と主張する。しかし、自我の個体性が自-他の差異からしか生じえないものであるとするならば、他者の存在そのものがカッコに入れられている懐疑のさなかという状況設定において、他我の遂行しうる可能的懐疑を前提した、つまりは自-他の存在のシンメトリーを予め想定した、こうした議論は不当であると言わざるをえない。

[3] 「心」という訳語は所雄章に従った。所他訳、『省察及び反論と答弁』（デカルト著作集2）、東京、白水社、1973年、49頁参照。

[4] Cf. J. Wahl, *op. cit.*

[5] 伊藤勝彦が同様の問題に論及している。伊藤勝彦著『デカルトの人間像』、東京、勁草書房、1970年、第三章 5～8, 212-258頁。伊藤は「〈われ思惟しつつあり〉(sum cogitans) という場合の〈われ〉(ego) の存在が、形而上学的実体か、認識論的主観か、それとも個体的実存かという問題」(212頁) があることを指摘し、この問題に対して独自の解答を試みている。彼はまずデカルト的自我が形而上学的実体であるという説を廃棄する。そして「認識論的主観か、それとも個体的実存か」という選択問題に関しては、デカルト哲学を知性的本質認識に向かう「上昇過程」と具体的現実把握に向かう「下降過程」の錯綜として捉える独自の立場から、この問題の場合にも「デカルト的意識概念の二重性」(199頁) ——心身分離の手続きを経て純化された意識であると同時に心身合一の事実性に立脚した意識でもあるという二重性——が問題の根本にあり、結局どちらかとは断定しかねると結論する。つまり、彼の言う「上昇過程」に即してみればデカルト的自我は認識論的主観に限りなく近づくし「下降過程」に即してみれば個体的実存者の性格を露にするというのである。デカルト的自我は、一方においてはM・ゲルーの主張するように非人格的な純粋知性の主体としての自我一般を意味するものとも考えられるし、他方においてはレヴィスの主張するように自由意志を実践的に行使する人格的、個体的自我を意味するものとも考えられる、どちらの意見もそれぞれに正しいというのである (Cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2vol, Paris, Aubier, 1953, tome I, p. 54 ; G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 234. 当該箇所は伊藤の指示による)。伊藤のこの見解は問題の本質をそれなりに言い当てているように思われる。しかしながら、デカルト自身が「我思う、ゆえに我あり ego cogito, ergo sum」(*Principia*, I, Art. 7.) とコギトの一人称的「私」性を強調している以上、伊藤の言う「上昇過程」の頂点に位置するコギトの明証知において<我>の個性がいかにして実現されているかが、また明らかにされねばならないだろう。

[6] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 95-96. 後者の見解に与するのが、上述のように、ゲルーである。Cf. M. Gueroult, *op. cit.*, p. 54. 「……コギトが包含する実在性 réalité は、私の具体的人格的自我 mon moi personnel concret の実在性では全然なく、あらゆる可能的認識の普遍的条件としての思う我一般 le moi pensant en général comme condition universelle de toute connaissance possible の実在性である。」

[7] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 85.

[8] Cf. *Lettre au Père Mesland*, 9/2/1645, AT, IV, p. 166-167. 「……（身体の諸部分は）同一なる精神によって形相化されるからこそ、数的に同一 *eadem numero* なのである。」

[9] デカルトにおける精神の個性の問題と伝統的議論との関係については(ロディス＝)レヴィスが論じている。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, Chap. I, p. 9-36 et Chap. IV, p. 99-101.

[10] *Ibid.*, p. 90.

[11] *Principes*, I, Art. 39. 「しかし、われわれの意志の内に自由 libertas があること、そしてわれわれが多くのことに意のままに ad arbitrium 同意することも同意しないこともできるということは、きわめて明白であるから、それ［意志の自由］はわれわれに本有的な innatae 最初にして最も共通的な概念 primas et maxime communes notiones のうちに数え入れられるべきである。」(AT, VIII-1, p. 19)

[12] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p. 90-91.

[13] *Lettre au Père Mesland(?)*, 9/2/1645, AT, IV, p. 174.

[14] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p.106 et chap. VII.

[15] *Ibid.*, p. 195.

[16] Cf. *Principes*, I, Art. 39, AT, VIII-1, p. 20.

[17] 第1章参照。

[18] 注意が意志や知性の働きをひとつの作用に統合するという論点については次を参照。Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p.189. 「……一なる精神にあっては、自由意志と注意とは、その根源あるいはその適用先において考えられるならば、同一の活動を表現する。かくして、注意が意志と知性とを唯一の作用に en un seul acte 統合する……。」（同頁）

[19] この結論は、知的記憶が自我の数的同一性 identité numérique を保証するものであるとするレヴィスの所論とも一致する。Cf. *Ibid.*, p. 214.

[20] 小林著、前掲書、42頁、103頁参照。小林も最近の研究書で、コギトの認識に至る懐疑の家庭にあって経験される自由を「非決定の自由」に同定している。

[21] F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950), 2e édition revue, Paris, P.U.F. 1966, p. 288.

[22] 「内から」というのは知性（「自然の光」lumen naturale）、「外から」というのは恩寵（「恩寵の光」lumen gratiae）によることを指す。同書簡参照。

[23] Cf. *Med.4a*, AT, VII, p. 58 et sq. この点ではたしかに1644年の時点におけるデカルトの考えは『省察』当時の考えと変わっていないとも考えられる。「第四省察」ではデカルトは、「非決定」の及ぶ範囲を「知性がそれらについてまったく何も認識しないものごと」ないしは「意志によってそれらについて判断が下されるまさにそのとき、知性によって十分透明に認識されていないすべてのものごと」(AT, VII, p. 59) に限定していた。しかし、意志の「光」に対する不服従（積極的非決定）を認めるか否かをめぐっては、デカルト自身の発言に紆余曲折が見られる。Cf. *Principes*, I, Art. 6, p. 37-44, AT, VIII-1, p. 6-7, p. 19-21 ; *Lettre au Père Mesland*, 2/5/1644, AT, IV, p. 115 et sq. ; *Lettre au Père Mesland*, 9/2/1645, AT, IV, p. 173. 『哲学原理』では、デカルトは「われわれは多くのことに意のままに ad arbitrium 同意することも同意しないこともできる」(I, Art. 39.)と述べ積極的非決定を高く評価し、さらに「そしてわれわれの内にある自由すなわち非決定については…… libertatis autem & indifferentiae...」(I, Art. p. 41) というように自由と非決定を等置してさえもいる。しかし、1644年5月の書簡ではデカルトは意志の不服従を認めるのを躊躇している。他方、1645年2月の書簡ではデカルトはそれを容認している。この間の事情については、アルキエの研究書に詳しい。Cf. F. Alquié, *op. cit.*, Chap. XIV, p. 280-299. またこの点に関して、西村嘉彦は当時の神学論争の背景をも踏まえて論及している。西村嘉彦、「デカルトの自由意志論」、『哲学研究』第544号、22–55頁、京都哲学会、京都、1982年参照。但し西村論文は、所謂「非決定の自由」の問題性に触れつつも、上掲のメラン神父宛1645年2月9日付書簡に言及しておらず、そのせいか結論に徹底を欠くきらいがある。

[24] FA, II, p. 411, note 2.

[25] デカルトは一応ここでも本来の意味での「非決定 indifferentia」は前者の場合を指すと断っている。

[26] ゆえに自由には三段階が考えられることになる。最低次のものから最高次のものまで順に並べれば、本来の意味での「非決定の自由」（消極的非決定）－「照明された自由」－「選択の自由」（積極的非決定）、となる。アルキエも言うように（「認識がこれまでと同様ここでも〈より偉大なる自由 une liberté plus grande〉を条件づけているとしても、（自由が〈より偉大〉なのは）もはや単に自由が同意をもたらすからではなく、明証と善とを裁量権をもって拒絶することを許すからである。」(F. Alquié, *op. cit.*, p. 292.)）、「選択 détermination の自由」が最高次の自由として想定されることはもはや明らかである。こうして見るならば、デカルトの自由論は、E・ジルソンの所説には反するようではあるが、トマス的伝統と訣別するとは言わないまでもその枠をはみ出すものを含んでいると言わなければならない。Cf. E. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 292.

[27] F. Alquié, *op. cit.*, p. 291.

[28] *Ibid.*, p. 292.

[29] *Ibid.*, p. 281.

[30] Cf. *Passions*, III, Art. 152, 153, 154.

[31] F. Alquié, *op. cit.*, p. 284.

[32] *Ibid.*, p. 294.

[33] *Ibid.* 同頁。このように考えれば、デカルトが最晩年に何故「高邁」générosité をかくも重んじたかはおのずと理解されよう。

[34] この点に関しては、さらに次の論文を参照。Cf. N. Grimaldi, *Sartre et la liberté cartésienne*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 92e année / N° 1, Paris, Armand Colin, janvier-mars 1987, p. 67-88. (repris in N Grimaldi, *La volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p. 63-93.) グリマルディも人間における絶対的な「選択の自由」（積極的非決定）をデカルトが容認していたことを認めている。しかし「神においては完全性の標徴であるところのこの同じ非決定が、われわれにおいては不完全性の標徴である。……そういうわけだから、非決定と自由は人間においても神におけるのと同じような類似したものではありうるが、一義的なものではないのだ」(p. 88) ということが銘記されねばならない、とグリマルディも論じている。

[35] FA, III, p. 551, note 3.

[36] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p.196.

[37] Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 496-520.

[38] Cf. N. Grimaldi, *art. cit.*, p. 67-69. グリマルディは、一見したところ「デカルトは、サルトルが彼の哲学においてはあらかた拒絶したものばかりを主張していたとも言うことができる」が、実はサルトルが『存在と無』で主張した存在論的自由すなわち人間存在を定義するものとしての「自己を無化する能力 capacité de se néantiser」の概念がデカルトに負うところ多大であることを論じている。サルトルが見抜いたように、デカルトは「自由意志と否定性との連関 liaison du libre arbitre avec la négativité」(v. J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situation I*, Paris, 1947, p. 327(301) : 当該箇所の指示はグリマルディによる)を強調した最初の哲学者である。

[39] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, éd. Collection TEL, p. 497.

[40] M. Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 497.

[41] *Ibid.*, p. 499.

[42] *Ibid.*, p. 500.

[43] *Ibid.*

[44] Cf. *Principes*, I, Art. 41, AT, VIII-1, p. 20. また、神の意志の絶対的自由については、Cf. *Lettre au Père Mersenne*, 15/4/1630, AT, I, p. 146. 「……しかし、神の意志は自由 libre である……。」

[45] F. Alquié, *op. cit.*, p. 295.

[46] *Ibid.*

[47] Cf. *Les Météores*, AT, VI, p. 231.

[48] Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 500.

[49] *Ibid.*, p. 499.

[50] *Ibid.*, p. 500.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, p. 499.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, p. 500.

[55] *Ibid.*, p. 501.

[56] *Ibid.*, p. 502.

[57] *Ibid.*

[58] デカルトは、「それ自体において形相的にかつ厳密に見られるならば in se formaliter et *praecise* spectata」(AT, VII, p. 57. 強調引用者) という条件を付けていた。なお、所雄章によれば、この « praecise » という語には「本来的には属していないものを取り除き」というニュアンスがある。われわれのコンテクストにあてはめて考えれば、すなわちコギトが引きずっているさまざまな条件を敢えて捨象すれば、というほどの意味になろう。所他訳、『省察及び反論と答弁』(デカルト著作集2)、49頁参照。

[59] Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.500. ここでメルロ＝ポンティが「精神の傾斜 pente de l'esprit」と呼ぶものは、われわれが「精神のハビトゥス」の語をもって言い表わそうとしているものに近いと思われる。

[60] Cf. *Principes*, I, Art. 60, AT, VIII-1, p. 28.

[61] Cf. *Regulae*, Reg. XII, AT, X, p. 411. 本論 2 の(1)、

[62] J. Laporte, *op. cit.*, p. 407.

[63] *Ibid.*, p. 418.

第3章　自我と他我
――『情念論』にみる自我の条件――[1)]

はじめに――問題の所在

デカルト哲学は独我論であり、そこには他者（他人）の存在など介入する余地はないというのが哲学史の常識である。仮りにそこで他者が問題になるにしても、問題になりうるのは例えば神という絶対他者であり[2)]、私と同じ世界に住まう他我 alter ego などは到底問題にはなりえないと従来考えられてきた。たしかにデカルトはおもてだって他者を問題にしてはいない。われわれもデカルト哲学の枠組みに他者問題を無理矢理押し込めようとは思わない。しかし、コギトの個性を問題にするとき、当の問題がわれわれに他者について語ることを要求する。＜思う我＞の個性は、まずもっては私が私自身についてもつ自己同一性の意識によって規定されるべきものであるとはいえ[3)]、同時にその＜思う我＞は当の＜我＞と同じ世界に住まう他我から際立つ自我として認識されたときはじめて十全な意味において「個我」として規定されるものとなるとも考えられる。つまり＜思う我＞の個性の経験の根底には、自我 - 他我の存在の相互性の認識とともに自我 - 他我の非対称性の認識――自-他が似て非なるものであることの認識――がなければならない。しかしながら、はたしてデカルトの残したテキストのうちにそうした認識への手掛かりを求めることができるだろうか。デカルトは『方法序説』も『省察』もひたすら一人称で書き続けた。

たしかにデカルトは相互主観的認識の可能性を排除してはいない[4)]。なるほどコギトの認識は権利上すべての人間に与えられうるものであり、「原始的概念 notions primitives」や「本有観念 idées innées」などの生得的諸知識は万人に共通のものであろう。それゆえ、それらから構築される結論の体系も公に向かって開かれたものであろう。デカルトは、根元的認識の神への依存を論じ、神の誠実を俟たずしてはすべての認識は不確実であるとする立場にあくまで固執したが、これは観点を変えてみれば、神の誠実をもって公共的認識を基礎づけようとしたデカルトの意図の証でもあろう。たしかにそうではある。フッサールも相互主観性の概念を「デカルトが神を介してコギトを超え出ていった代わりに、……他我を介して自我を超え出る」[5)]ためにのみ考案したようでもあり、それゆえ右のような認識論的コンテクストに視座を置いて相互主観性それ自体を論じることも十分可能ではあろう。また、そのほうがデカルト的十七世紀的合理主義の精神の延長線上でこの概念を再考するという観点からすれば適切なのかもしれない。

デカルトは神の存在証明を終えた後にも、他人を含む他者一般の住まう経験的客観世界の存在は結局「蓋然的 probabilis」であるにとどまると考えた（「第六省察」）。結局のところ、デカルトにとって他人が私と同じ世界にいるとかいないとかいった問題はあまり本質的ではなかったようだ。なるほどこうした独我論的な心性は、根元的認識の非人称性あるいは人称的反省の無意味を説くマッハ-ヴィトゲンシュタイン的な認識論的問題構制の系列に通ずるものを有するところ多大のようでもある[6)]。

たしかにデカルト哲学は＜我＞の哲学である。マリオンは、デカルトの形而上学的エゴイズムすなわち人間一般を認識の絶対的起点たる「主観」に還元する形而上学的態度が、必然的に実践の領域にも及び、「主観」への他者の接近をいかなる面においても困難にしていることを指摘している[7]。他方、見落とされがちではあるが、『省察』のデカルトも他人の存在への関心を示してはいる[8]。「たまたま私はいま、通りを行く人々を窓ごしにながめる。そして蜜蝋の場合と同じく習慣によって、人間そのものを見るという。しかし私が見るのは、帽子と衣服だけではないか、その下には自動機械が隠れているかもしれないではないか。けれども私は、それは人間である、と判断している……。」(「第二省察」AT, VII, p. 32) ここでデカルトは少なくとも他人経験の孕む記述的要求に触れている。それゆえ、他所よりもまず『省察』の形而上学の水準で他者問題への回答の可能性を探る必要があるということにもなろう。ここで言う他者問題とは、もちろん他の主観の構成の問題のことである。だが、結局デカルトにとって他我認識は疑わしい判断にすぎなかった[9]。そもそもそこで他我が問題になっているかどうかすら疑わしい。なぜなら、そこでは、マリオンも指摘しているように、「通りを行く人々を窓ごしにながめる」ことは、単なる物体である「蜜蝋（を見ること）の場合」とまったく同じ地平に位置する事柄として、パラレルに扱われているからである。言い換えるならば、一塊の延長物にすぎない蜜蝋も、生身の人間も、私の精神の「見る」という働きの前にはまったく無差別なのである。どちらも最終的に「延長」である。このとき他者の「他性」は損なわれ、見逃され、他者は「精神の視線 intuitus mentis」の一対象に還元されてしまう。もちろん観念としての「人間」は、デカルト的自我によっても産出可能である。同じくマリオンが指摘しているとおり、「第三省察」の神の存在証明の途上でデカルトはそう言っている(Cf. AT, VII, p. 37)[10]。私は「人間」の観念ならば、それを自力で産み出すことができる、つまりはその作出因 causa efficiens でありうる。私が産み出すことができないのは「神」の観念だけである。神は無限者であるゆえ、私を超越している。この意味において、神は私にとって絶対他者であるが、人間一般はそうではない。ここで問題になる観念としての「人間」のうちには「他人」というもうひとつの超越的存在者の他性が介在する余地はどこにもない。ここでは無限者の超越は問題になっても、人間的他者の超越は問題にならない。ここでは私は神に対して不完全な存在であるとは考えられても、他人と比較して不完全－相対的な存在とは考えられない。私の有限者としての自覚は、神との関係において得られるものではあっても、他人との比較において得られるものではない。形而上学においてデカルトは、文字通り「一人闇の中を歩む」(AT, VI, p. 16) 者であった。人々の「声の多数性 pluralité des voix」(Ibid.) は真理の探求においては条件にはならないのである。結局『省察』のデカルトについては、他者問題に関しては、どうよく見積っても、彼はこれを中途で放擲したと言わざるをえないのである。

しかしながら、翻って考えるに、他者（他人）の存在がほんとうに意味をもってくるのは、私が他人と際立つ人格的関係をもちつつ、彼らと共に維持する社会・文化的共同性においてではないのか。相互主観性という概念も、自然認識の客観性あるいは普遍妥当性の基礎づけという場面においてよりも、むしろより高次の知の共同性、さらにはそ

こに依って立つ公共性の構成という場面において、いっそう重要な意味をもってくるものであるように思われる[11]。そして他我認識の問題もこの種の共同性あるいは公共性の構成の如何に直接に関わってくる。言い換えるならば、私及び他人のコギトの際立ち・個性が問題になるところではじめて問題は正当な地歩を得て論じられうるのである[12]。そしてそうした議論の場所は形而上学の議論領域ではなく、実践哲学の議論領域である。デカルトにおいて、それは『省察』ではなく、むしろ『方法序説』や『情念論』である。

デカルトは人間存在の共同性を無視してはいない。それどころか彼は人間的共同性の最高次の段階すなわち公共性をたいへん重んじている。はじめにその点を、まぎれもなくデカルトの主著である『方法序説』に従って確認し、さらにデカルトのそうした信念が何によって裏付けられているのかを探ってゆきたい。

『方法序説』の第二部、また就中第六部において「公（公衆）public」の語は頻出する[13]。この語がわれわれの分析のキーワードである。『方法序説』の全体を貫くレトリックの機軸は、自己の学説をあくまでも「私の思想を改革するréformer mes propres pensées」(AT, VI, p. 15) ことのみをめざすものであると控えめに主張しつつ、それを公表しなければならないと敢えて公言するところにある。

第二部から。「……この［自己の思想の改革の］企てにおいても私はさまざまな困難を認めはするが、それらの困難には対策がないわけではなく、またそれらは**公** public に関するどんな些細な事柄の改革のうちに見受けられる困難とも比較にならないくらい容易く乗り越えられるものだ」(AT, VI, p. 14) とデカルトは言う。反対に、「これら大きな建物［公の組織体］は、いったん倒されると、再び建て直すにあまりに難しく、それどころか揺り動かされればもち堪えることさえ難しく、それらの倒壊は非常に悲惨な結果に至りかねない」(Ibid.)。デカルトは一貫して「公に関する事柄」への無関心、あるいは敢えてそこから身を退くことの賢明を主張しているかのように見える。しかし実はそれは見掛け上の姿にすぎない。

第六部から。ここではデカルトは何故『方法序説』を公刊しなければならないか、その理由を陳述している。議論は三段構えである。彼は、実は自らが構築しつつある自然学が公益に資するものであることを確信している。彼は、彼の見いだした「自然学に関するいくつかの一般的原理」が「生活に非常に有益な諸知識」を、そしてさらには「一つの実際的な哲学」を導くものであり、またその哲学が「われわれを自然の主人かつ所有者にしてくれる」(AT, VI, p. 62-63) と主張する。そして彼はそういう有益な学説を隠しておくことは「全人類の一般的利益を……公表することをわれわれに強いる法則に背くという大罪を犯す」(AT, VI, p. 62) とまで考えている。「人生の短さ」と「実験の不足」は学問研究を推進するのを妨げる最も大きな二つの要因である。それゆえデカルトは「これら二つの障害に対する策としては、発見したものは僅かであっても、すべて忠実に**公衆** public に伝え、有能な人々を、彼らが各人の持ち前と能力に従って為すべき実験に寄与し、また彼らも彼らの学ぶすべてのことを**公衆**へと伝達するよう勧誘すること以上に良い策はないと判断した」(AT, VI, p. 63) のであった。彼が当初このような判断から、研究成果を『世界論』の表題の下に公刊しようと計画していたことはよく知られ

ている通りである。彼はかの書の公刊により「それらの研究から**公衆**が受ける利益を明らかに示して、人間の善を一般に欲するすべての人々が……私［デカルト］に彼らのすでに行なった実験を伝え、またさらに行なわなければならない実験の研究において私を助ける気になってくれることを期待した」(AT, VI, p. 65) と述べている。

それにもかかわらずデカルトは自分自身の研究成果を公表することを手控えた。この間の事情には、『方法序説』第六部で彼自身が説明しているように、また一般にもよく知られているように、直接的には有名なガリレイ事件の影響があった。デカルトは第六部冒頭で次のように述べている。「……ところで、今から三年前、私が或る論文［『世界論』］を書き上げた……そのとき、私は私が彼らに対して相応の敬意を払い、私自身の理性が私の思想に対してもつ権威に劣らぬ権威を彼らの権威が私の行為に対して持つところの人々が、少し前に或る人［ガリレイ］によって出版された自然学に関する一意見を非としたことを知った。しかし、私は彼の意見のうちには、何ら宗教にも国家にも有害であると思われるような、したがって仮に理性が私を同様な意見について説得したならば、私にそれを書くことを妨げるような何らのものをも認めなかったと敢えて言いたい。……が、このことは私が私の論文を公刊しようとしていた決心を翻させるに十分であった……。」(AT, VI, p. 60) 「理性の権威」はデカルトが書くことを、彼の思想を妨げはしなかった。しかし「彼らの権威」はデカルトが公刊しようとしていた決心を、彼の行為を変えさせた。加えてデカルトは、他人に自己の学説を公表することのデメリットを語りつつ、次のように述べている。「……私は、私の生きている間にそれ［私の書いたもの］を公にすることには決して同意すべきではないと考えた。それは、私の書いたものがおそらく受けるであろう反対や論争のために、さらには書物によって獲られるかもしれぬ何ほどかの名声などのために、自己を教育するために予定している時間を失ってしまうようなことになると困るからであった。」(AT, VI, p. 66) 「……たしかにそれらの反対意見は有益かもしれない。……（しかし）私は、私の意見の批判者としては、私自身ほど厳格で公正だと思われる者にはほとんど出会ったことがない。」(AT, VI, p. 69) かようにデカルトは、学説の公表の効果に関しては、きわめて悲観的である。さらに彼は、再三、「私は**公衆**が私の計画に大きな関心を寄せるはずだと思い込むほど虚しい考えに耽る者ではない」(AT, VI, 73) と繰り返し、ついには「確かに実行できるとわからないいかなる約束をも、**公衆**に対してしようとは思わない」(AT, VI, 78) とまで言っている。「公衆」に対して、もはや何の関心も期待しない、約束もしないというこの発言からするに、デカルトは研究成果の公の場への発表ということに関しては、完全に考えを翻したかのようにも見える。

しかし、デカルトはその後三年、再び自然学についての三試論を含む『方法序説』の公刊を決意する。その点についての釈明とも言えるのが、第六部後半(AT, VI, p. 74, l. 3 et sq.) のテキストである。まず先に引いた第六部冒頭のテキストに続く文章を見ておこう。「……そして（私が決心を変えた）あれこれの理由を私はここで若干述べてみたい気がするが、私ばかりではなくまた**公衆**もそれを知りたいと思われるかもしれない。」(AT, VI, p. 60-61) 第六部後半で展開される弁明はこの言明に対応している。そのくだりでデカルトは自らの決断の正当性を、時代の権威にではなく、彼自身が想い描く「公衆」

でありうると考えられる読者に訴えることによって、彼らに判断してもらおうとしているかのように見える。またデカルトは、そういう「公衆」でありうる読者が「彼らの権威」から自由であるものとみなしているかのようにも見える。そうでなければどうして読者に訴えることができようか。ここではもはや研究成果を人々に伝達して、後代の研究者に自分の研究を受け継いでいってもらおうなどということはあまり問題になっていない。ただ「人々にそれらを吟味していもらう」(AT, VI, p. 75) ことだけが問題なのである。デカルトは、そのためにこの書物を、「私の教師たちの言葉であるラテン語でではなく、私の国の言葉であるフランス語で」(AT, VI, p. 77) 著したのであった。なぜなら、彼は「生まれつきの理性だけを用いる人々の方が、古くさい書物しか信じない人々よりも、私の意見をより良く判断してくれるだろうと思った」(Ibid.)からである。さらに、「良識を知的努力と結び付けるような人々はといえば、彼らにこそ私の審判者になってもらいたい」(AT, VI, p. 77-78) とも言われている。デカルトの「公衆」を志向するこうした姿勢は終生変わらない。結局『方法序説』においてデカルトは知の在り方の正しさを判断する主体的な審判者として「公衆」の観念を定位しているように思われる。しかしながら、デカルトのこのような確信は、いったい何によって裏付けられているのだろうか。

デカルトが、予想されるあらゆるデメリットにもかかわらず、「公衆」に訴えなければならないとしているその理由をさらに分析しておきたい。彼の語る第一の理由は次のようなことである。「……私は、私の行動を犯罪であるかのように隠そうと努めたことはかつてなく、また人に知られないよう多大な用心を労したこともない。なぜかといえば、そのようなことをするのは私自身を不当に扱うことであると私は信じたし、またそれは私が求めている精神の完全な安らぎに反するような或る種の不安を私に与えるかもしれなかったからである。そして私は、このように、人に知られたいという気持と知られたくないという気持との間で、非決定に身を置いてはいたが、結局或る種の評判を獲得せざるをえなかったので、少なくとも悪い評判を獲ること免れるよう最善を尽くすべきだと考えたのである。」(AT, VI, p. 74) 第二の理由。「……私は、私の後に続くであろう者たちに後日非難される種を蒔いておくほど、私自身をなおざりにしておきたくはない。」(AT, VI, p. 74-75) ここに言及されている「私自身を不当に扱うこと」への抵抗感、「精神の完全な安らぎ」の追求、「非決定に身を置いて」おくことの忌避、そのためには「最善を尽くすべきだ」との決意、また「私自身をなおざりにしておきたくはない」という自己尊重の心性、これらはみな或る意味でデカルトの思想の特質を根本的に決定づけているモチーフである。ところで、いま考えておきたいことは、これらのモチーフと先にみた公共性への一般的志向とが、どのような脈絡において関係しているかである。われわれは何か統一的な脈絡の存在を確かめることができるだろうか。

『方法序説』がいかなる書物であるかを一義的に把握することは、ほとんど不可能であるように思われるが、それでも統一的読解への脈絡の在所をひとつ指摘しておくならば、それは、そこでは公的な価値の追求と私的な価値の追求という一見相反する両方向性が矛盾を孕んだまま書き手において統一されている、その点をいかに見極めるかに存しているのではないか。そこにこそこの書物の最大の特徴があるように思われる。とこ

ろで、先に見てきたデカルトの公共性志向に対して、いましがた見た諸モチーフは、「精神の完全な安らぎ」の追求を極にして、みなどちらかといえば私的な価値の追求に根を下ろす類のものであると考えられる。しかし、留意しておかなければならないのは、それらが一方の価値をめざしつつも他方の価値と決して断絶してはいないという点である。相反する方向をめざす価値志向の相克が、一方のみを立てれば他方が倒れるというディレンマの狭間から、最終的に個々に自由な良識者として想定される「公衆」を目標として措くことによって乗り越えられる。これが『方法序説』の立論構造の本質である。またここには議論世界の成立を他我の事実的存在に訴える実践的な姿勢が垣間見られる。

デカルト哲学には三種の「原始的諸概念」に対応する各々独立した議論領域がある。「原始的諸概念」とは、「それに基づいてわれわれがあらゆる他の知識を形成するところの原型のごときもの」であり、「人間のあらゆる学問は、これらの諸概念をよく区別し、それらの各々にそこに本来的に属するものごとのみを関係づけることにおいて成立する」[14] とデカルトも主張している。つまり論じる問題に応じた正しい議論領域にまず身を置くことが肝心なのである。

本章においてはわれわれはデカルト的個我を情念の次元において捉え直す。そして、まずその個我が自身の身体性において他者と接触し交流するものであること、またその意味において、この個我の存在が他者の存在によって事実上条件づけられているものであることを明らかにしようと思う。情念の次元において、対象一般は私に対して情念において与えられる。「驚き admiration」の情念がまずはじめにある。この情念は私に未知の対象を呈示する。つまり示されるのは他者である。「驚き」は「精神の突然の不意打ち une subite surprise de l'âme」(『情念論』Art.70) であるとデカルトは言う。「驚き」のもつこの「不意を打つ surprendre」という特性が、情念において私が出会う対象＝他者の他性を端的に示している。出会われる対象＝他者は、さしあたり感覚に立ち現れるすべての他なる者であり、それらは感覚的諸観念というかたちで無差別に私に現前している。それらの感覚的諸観念のもつ特性は、それらが「何ら私の承認なしに私に到来する absque ullo meo consensu mihi advenire」(「第六省察」AT, VII, p. 75)というところ、場合によっては「私の意に反してさえ etiam invito」(AT, VII, p. 79) 与えられるというところにある。デカルトが物体の存在証明に際して見いだした感覚的諸観念がおしなべてもつこの特性を、「驚き」の情念もまた共有している。それをデカルトは『情念論』では「不意打ち」という言葉で表現したのである。

「驚き」に始まる諸情念の過程は、唯一の例外である「高邁 générosité」の場合を除いて、他者経験を合理化する過程である。『情念論』第二部で枚挙・分類されている基本的諸情念の間には論理的かつ時間的な連続性が見いだされうる（補論参照）。諸情念の連続的展開過程は、「驚き」において出会われた他者を、私が理解し、受容し、我がものとしてゆこうとする努力の過程にほかならない。「精神の諸情念 les passions de l'âme」をいま他者問題との連関において再定義するならば、次のように言うことができるのではなかろうか。すなわち精神の諸情念とは、心身合一体である人間個体が自らの同一性を維持しつつ日常生活の中で自己の行為を遂行してゆくとき、私の行為の目的を尺度と

して測られた他者の価値が情感性の相の下に現れ出たものである、と。説明しよう。実践の領域において個我の同一性の源は私の行為の統一性に求められる。日常生活の中で、われわれはいつも特定の目的に向けて自己の行為を遂行する。行為の目的論的な統一が同一性形成の原動力である。

ところで、情念において出会われる他者一般から人間的他者すなわち他人への道のりはかなり遠いように思われる。いまわれわれはデカルトの『情念論』をひとつの他者論として読み解こうとしているのだが、いったいそれは可能なのだろうか。可能であるとわれわれは信じる。というのも、デカルトは六つの基本的諸情念を枚挙しているが、それらは実際みな最終的にはわれわれがとりわけ他人に対して抱く諸情念へと連なるものとして論じられているからである。「愛」や「憎しみ」、「喜び」や「悲しみ」は、あるいは「軽蔑」や「尊敬」へ、あるいは「羨み」や「憐れみ」へと媒介されてゆくものとして論じられている。「軽蔑」や「尊敬」、「羨み」や「憐れみ」、そして最終的には「高邁」、これらはみなわれわれが共感可能な人間的他者について抱くところの諸情念である。ここで問題になるのは、一見したところ、もはや自己の身体を切り離し世界から退きこもる<思う我>ではなく、自分自身の身体と共に、そしてまた他者と共に世界の中で<働く我>であるかのように見える。しかしながら、こうした期待に反して、デカルトはこの場面においても再び「退きこもり」の途を選ぶのである。デカルトが最晩年にあって強調した「高邁」の教説にその選択は証されている。だが、この場合「退きこもり」の質は、これまでとはまったく異なったものとなる。すなわち、精神としての私が自己の身体を切り捨てて思弁的観照的生の次元へと後退したようにでではなく、今度は私は自己の身体と共に実践的活動的生のただなかに身を置きつつ、自己の内へ退きこもるのである。さらに重要なことには、この「退きこもり」は他人の人格的存在を排除する「退きこもり」ではない。むしろこの「退きこもり」において他人の人格的存在のために本来の場所が確保されるのである。レヴィスが論じたように、デカルトの自我は自由意志の主体として個性を発揮し、個我として認められるものとなる[15]。自由意志の働きが最高度に自覚されるのは、言うまでもなく「高邁」の情念においてである。そしてさらに、この「高邁」の情念において、自-他の存在の相対性ならびに非対称性が認識されると考えられる。ここにデカルトにおいての自-他の共同存在や知識の公共性を論じる端緒があるとひとまずわれわれは結論する。

以下、『情念論』第二部及び第三部で枚挙、分類され論じられている諸情念に関する記述のうちに垣間見られる他人把握の類型を検討する（本論-(1)）。そして、就中その特殊的類型として「高邁」と他我認識との関係について論じる（本論-(2)）。

本論――『情念論』にみる他人把握の諸類型

『情念論』第二部および第三部で論じられている諸情念の間には独自の論理をもった時間的な連続的展開過程があることは、別稿において論じたとおりである（補論参照）。すべての情念の過程は「驚き admiration」に始まり、それは例えば「喜び joie」から「愛

amour」へ（または「愛」から「喜び」へ）、あるいは「悲しみ tristesse」から「憎しみ haine」へ（または「憎しみ」から「悲しみ」へ）、そして「欲望 désir」へと繰り広げられてゆく。そうした情念の過程のただなかで他人の観念がさまざまに現出する。『情念論』とは、私の他人との出会いを情感性の相に還元して論じる、いわば出会いの現象学である。例えば「愛」――「愛好 agrément」「情愛 affection」「友情 amitié」「献身 dévotion」等々――において他人は私と共なる何らかの「完全性 perfection」の表象のもとに「第二の自己 d'autres soi-même」として把握される。この場合、本来の自己の存在はなにがしかの「全体」のイマージュの下に外在化され、自己もそこで他人と共に「一つの全体 un tout」を成すものとして表象される。またこの場合、「全体」のイマージュの下に表象されるのは、必ずしも自己－他人の二項関係であるとは限らず、例えば国家であることも考えられる。

そもそも情念の発生それ自体が他者との出会いによって契機づけられている。情念を抱くということそれ自体、すでに何らかの他者に出会っているということである。諸情念の連続的展開過程の発端に位置する「驚き」の情念は、驚かれる対象が私の外にある場合であるにしろ、私の内にある場合であるにしろ、必ずや何らかの他性に対する驚愕である。ここに情念において他者を考察する最初の糸口がある。

（1）他者把握の類型 A ――「驚き」から「愛」への過程における

情念の過程の発端に位置する「驚き」の情念において、驚かれる対象の他性はいったいどのような仕方で驚く私に与えられるのだろうか。デカルトも述べているように、「驚きの力」は、何よりもまず出会われる対象の現われの「新しさ nouveauté」によっている(Art. 72, AT, XI, p. 382)。この「新しさ」を通して問題の他者性が与えられる。ここで留意すべきは、この「新しさ」は出会いの「結果」であり、「結果」であるかぎりにおいて意味をもっているあって、それゆえさしあたりその「原因」（その「最近の原因」のみならず「第一の原因」――対象の何、存在――も）は問題の埒外に置かれうるのだということである。デカルトは諸情念をその意味に従って分類するには、「……すべての結果を考察すれば十分である」(Art. 51, AT, XI, p. 372) としている。これは、逆に言い換えるならば、「原因」の考察は諸情念の与える「結果」の特殊性を詳らかにするうえで十分条件ではないということを意味している。

問題はむしろ、アルキエも指摘するように[16]、それぞれの情念においていかなる意味を担った表象が喚起されているかである。表象の差異は対象それ自体の差異に必ずしも対応しない。表象の差異は対象がわれわれに与えられる際のその与えられ方による。その与えられ方の違いは、大別するならば、まず対象が功利的に与えられるか（「対象がわれわれを害したり利したりする種々異なる仕方に応じて……」(Art. 52, Ibid.)）、あるいは非功利的に与えられるか（ただ単に「（対象が）以前に知っているものとは非常に違っている」(Art. 53, AT, XI, p. 373)か否かに応じて）である。情念は一般に功利的な原則に従って、すなわち「一般に対象がわれわれに重要である種々異なる仕方に応じて」(Art. 52, AT, XI, p. 372) われわれに生起する。しかし「驚き」に類する諸情念だけは例

外である。それらに関しては非功利的な原則に従って生起する。「驚き」に類する諸情念において思い浮かべられるのは、対象の認識主体にとっての「新しさ」、ついでその「大きさ grandeur」「小ささ petitesse」(Cf. Art. 54, AT, XI, p. 373) などである。「新しさ」「大きさ」「小ささ」などの意味を担った対象の表象がまず純粋に認識的な知覚にあって思い浮かべられる。

続いて「驚き」の本質である「新しさ」という表象が続く過程においてどう変容してゆくかが問題である。まず、その変容の論理が探求されなければならない。

a. 情念であるかぎりの「愛」の場合

『情念論』における他者認識の典型は「驚き」から「愛」へ至る過程に求められる。この過程は、はじめに「驚き」において与えられた対象の現れに含まれているところの他者性を功利的に合理化してゆく過程である。「……あるものがわれわれにとって善いものとして表象される représentée comme bonne à notre égard とき、すなわち、われわれに都合が良いものとして表象される représentée comme *convenable* とき、そのことがわれわれをしてそのものに対する愛を抱かしめる。」(Art. 56, AT, XI, p. 374) 対象が「われわれにとって」「善い」あるいは「都合が良い」か否かが判断基準である。言い換えるならば、対象それ自体の善悪は問題にならない。あくまでわれわれにとってどう都合よく合理的に理解されうるかが問題である。そして、そうした功利性の論理に従った合理的理解のメカニズムのなかに入ってくる対象だけが追求あるいは忌避される。

「愛」における他者把握がもたらされるに際しての、対象の現れの合理化の過程の論理を整理しておこう。「驚き」において与えられた対象の現れを次なる段階において合理的に理解するうえでの判断の物理的基礎は、まずもっては自然にそして習慣的に形成された「愛」を促す「動物精気の運動」(Art. 79, AT, XI, p. 387) である。この運動が「精神を促し、精神をして自らに都合が良いと見える対象 objets qui paraissent lui être convenables に自らの意志で結合しようとさせる」(Ibid.)。アルキエも言うように、身体的なものであるかぎりの情念の本質は、意志を触発する疑似意志たるところに存する。情念に促された判断が件の合理的な他者把握に必要不可欠な要因として介入している。一個の個我として身体と繋がれた精神は、情念の促しによって、身体と共に、「愛」を喚起している「第一の原因」とみなされる対象＝他者の方へと誘われる。そして精神はその対象＝他者と一体化することに「同意する consentir」。そしてさらに、「……この同意によって、ひとは自らを愛するところのものとすでに結合しているとみなし、その結果、自らがその一部分であるにすぎずまた愛する対象がその他であると考えられるような一つの全体 un tout を想像する。」(Art. 80, Ibid.)

この情念によって促された想像において、対象＝他者の合理的再認が成立している。対象＝他者は私にとって「都合が良い」ものとして理解されると同時に、私と同じ「一つの全体」を成し、同一の目的＝善を希求する共同体の構成者として、私の想像の内に表象的に再認されている。この種の他者再認の端的な例が、よき父の我が子に対する愛の事例に示されている。引用しておこう。

「よき父は……彼の子たちを第二の自分自身 d'autres soi-même とみなして、彼らの善を自分自身の善と同様に、あるいはそれ以上の気遣いをもって求める。なぜなら、自分と子供たちとが一つの全体を成していると考えるからである。」(Art. 82, AT, XI, p. 389)

ここで他者である「彼の子たち」は「よき父」によって彼自身と「一つの全体」を成し、その内に位置付けられる存在として、つまりは「第二の自己」として同一視され、把握されている。これが「驚き」から「愛」の情念への過程における他者把握の基本的な形である。

ところで、「一つの全体」という表象の成立の基礎となっているのは、「自然の制定」に準じて把握される完全性の観念である。生の目的はつねにより完全な自己の在り方への到達であり、より完全な自己の在り方とは生物学的には種の存続という目的に合致したその在り方である。「愛好 agrément」から生ずる「欲望」を説明しつつ、男女の出会いという場面に即して、デカルトは次のように述べている。「(愛好から生ずる欲望のうち) 最も重要なものは、第二の自己となりうると考えられる人間のうちに想い描かれる数々の完全性 perfections から生ずるそれである。というのは、自然は、理性をもたぬ動物のうちにと同様、人間のうちにも性の区別を設けたが、それとともにまた脳の内にある種の印象を刻み込んでおいたのであって、この印象は人をして、ある年齢に達し、ある時期に達すると自らが何かを欠いていると思わせ、自分は一つの全体の半分にすぎず、異性の一人の人間が他の半分を占めなければならぬかのように思わせる。その結果、この半分を手に入れることが、あらゆる善のうちでも最大のものとして、自然によって漠然と示される。」(Art. 90, AT,XI, p. 395) ここに言われているように、自然が定めた脳の内なる「ある種の印象」が、「驚き」を伴った対象＝他者との出会いを機縁に触発されることにより、「第二の自己となりうる人間のうちに想い描かれる数々の完全性」の観念が喚起され、精神は「自らが何かを欠いている」と信じ、そこからして精神はあるべき「一つの全体」を想像するのである。

デカルトは、「身体に関係づけられるかぎりにおいての情念の効用」(Art. 137, AT, XI, p. 430) について、「情念の自然的効用は、精神を促して、身体を保存しまた身体を何らかの仕方でより完全にするのに役立ちうる行動に同意させ、協力させることである」(Ibid.) と述べているが、このことを他者問題に引きつけて考えるに、情念の自然的効用は、自然によって脳内に刻み込まれた印象を機会に機械的に喚起される完全性の観念に基づいて、精神に対象＝他者の価値の把握をもたらすという、その点に存していると言えよう。この完全性の観念は、この場合、種の保存という自然目的の下に本有的に形成されている。

b. 「知的な愛」の場合

他方、「主としてわれわれの精神に属するかぎりにおいて諸情念を考慮する」(Art. 139, AT, XI, p. 432) 場合にも、完全性の観念が対象＝他者の価値把握の基準であることは明らかである。「(認識をもとに生み出された) この愛がきわめて善いものであると

私が言うのは、それが真正の善にわれわれを合一させ、われわれをそれだけ完全にするからである。」(Ibid.) しかし、この場合には、完全性の観念は必ずしも個体の身体的保存や種の保存に準じているわけではない。それはむしろ多くの場合、「それがなくても人が生きてゆけるような何かの完全性」(Art. 137, AT, XI, p. 430) である。この種の完全性の観念が、「驚き」から「愛」へ至る過程において、どのようにして喚起されるかをいま吟味しておくならば、以下のようになろう。

私は眼前の新たなる対象との出会いに驚く。「以前知っていたのとはまったく違った」(Art. 53, AT, XI, p. 373) 対象をみつめる精神は、この対象の現われの「新しさ」に驚愕する。このとき精神の注視のまなざしの前に、その新たな現われを呈する対象は主題化される。このとき対象＝他者はいわば対象性の現われの地平の下に据えられている。「驚き」の一種である「尊重 estime」あるいは「軽視 mépris」は、出会われた他なる対象の「大きさ」あるいは「小ささ」への「驚き」を通じて精神の持続的緊張すなわち注意を喚起する。この注意の状態を経て判断が喚起される。この判断に伴う意志の運動は「知的な愛 amour intellectuel」（または「知的な憎しみ」）である。デカルトは「純粋に知的な愛」と「情念であるところの愛」とを区別して、次のように述べている。「純粋に知的な愛とは、われわれの精神が、現前するものであろうと不在のものであろうと、何らかの善を覚知し、これらを自らにとって相応しいものと判断するとき、精神が自らの意志によって自己をその善に結合することであり、言い換えれば精神が自己自身とこの善とを合わせて、その善を一部分とし、自己を他の部分とするような一つの全体とみなすことにほかならないと私には思われる。」(AT, IV, p. 602) この愛における意志の運動は「知的な喜び joie intellectuelle」をも引き起こす(Ibid.)。この場合、喜びに知性の愛が先行している。この「理性的な思惟であって情念ではないかぎり」(AT, IV, p. 602) の愛は、「感覚との交渉から十分に離れ」(AT, IV, p. 609-610) た精神の覚知に基づく判断を前提とする。この判断は、さらに進んだ合理的な自他の関係の在り方を指示するとデカルトは言う。「人は、自己との比較において、自らの愛の対象について下す評価 estime によって、いっそう合理的な仕方で avec meilleure raison 、愛を区別することができるように思われる。すなわち、人が彼の愛の対象を自分よりも低く評価するとき、人はその対象に対して単なる情愛 affection を抱くだけである。人が対象を自己と同等と評価するとき、それは友情 amitié と呼ばれる。そして人が対象を自己より高いと評価するとき、この人の抱く情念は献身 dévotion と呼ばれうる。」(Art. 83, AT, XI, p. 390) このとき、この「知的な愛」における対象＝他者についての合理的な価値判断の正当性、「正当な価値」(Art. 138, AT, XI, p. 431) の標準は何に由来しているのであろうか。自他の関係の評定は、自他の価値の比較において成立している。しかし、こと「知的な愛」における場合、他人が自分よりも偉大だとか卑小だとかする価値の比較は、身体的な情念の場合とは異なり、「自然の教え」によるのではない。それは、先にも述べたように、「驚き」の効果によって感覚から引き離された理性的認識を通じてなされると考えられる。それは「精神が自己自身とこの［対象の］善とを合わせて、その善を一部分とし、自己を他の部分とするような一つの全体とみなす」(loc. cit.) ということ、つまり精神自身による自己の欠如の認識とより高次の完全性への意識的志向を通じてなされるのであ

る。したがって、この場合、価値把握それ自体は心身分離の次元においてなされている。そして、それは心身分離の形而上学を前提している。

このような自己の欠如の認識と完全性の把握を、エリザベートに宛てた手紙でデカルトは次のように具体的に語っている。

「われわれ各人はお互いに別々な人間であり、それゆえ各人の利益は他の人々の利益とは何らかの仕方で異なっているけれども、人は単独では生きてゆけないということ、そして個人は実は世界のさまざまな部分の一部であるということ、さらに特殊な意味においてはこの地球のさまざまな部分の一部であり、この国家の、この社会の、この家族のさまざまな部分の一部であるということを想い起こさなければいけない……。そして自分がその一部であるところの全体の利益 l'intérêt du *tout* を、個々人の利益よりもいつも重んじなければならない。」(*Lettre à Elisabeth*, 15/9/1645, AT, IV, p. 293)

ここにデカルトの言う「正当な価値」の認識を伴う知的な他者把握は、一面においては自分や他人の属するところの国家、社会等々、つまりは外的な規範の理性的な認識を下敷きにしている。『情念論』においても、「神の摂理についてよく反省をめぐらし、いかなることがらもこの摂理によって永遠の昔から決定されているのとは違った仕方で起こることは不可能であるということをわれわれが想い起こす」(Art. 145, AT, XI, p. 438) ことが肝要であり、そうするならばわれわれは自らの行為をつつがなく統御できる、とデカルトは述べている。

しかし、いったいわれわれは日常的な生において、こうした客観的認識に到達することができるのだろうか。上の事例に見るように、「驚き」から「知的な愛」への過程に見られる「正当な価値」の認識に基づく合理的な他者把握は、同時に対象化された「全体」に自己認識を外在化してゆくような過程である。しかし、ほんとうにこうした過程は実現可能なのであろうか。『情念論』のデカルトは、最終的には別な方途を提唱しているように思われる。それは「高邁」の獲得である。

(2) 他者把握の類型 B ——「驚き」から「高邁」への過程における

a. コギトと「高邁」

出会われた他者が他人（他我）であることを保証されるためには、その他者が私と同等コギトの主体であることが何らかの仕方で確かめられるのでなければならないだろう。

「高邁」がコギトと通底するものであることについては、J-L・マリオンが論じている[17]。マリオンによれば、「高邁」は非志向的 non intentionnel な自己経験のひとつのモデルである[18]。コギトの経験が、デカルトが初めて見いだした非志向的・非脱自的・直接的な自己経験（自己感受 auto-affection）であることは、現在のところ現象学の立場からした最も説得力あるコギト解釈を提示していると考えられるM・アンリが明らかにしたところであるが[19]、マリオンはこの解釈を承けて、「高邁」の発生構造の解明が、コギトにみられる脱-立 ek-stase を介さない内在の領分における自己経験の構造を

詳らかにする鍵を与えてくれるものであると論じる。また彼はそれゆえ「高邁」をめぐる議論が単に倫理学的・道徳論的領域に閉じ込められるべきものではなく存在論的な意義をもつものであることを主張する[20]。こうした観点からすれば、「高邁」をデカルト的自我と他人経験とを繋ごうとするわれわれの超越論的な試みの水準において取り扱うこともあながち不当ではなかろう。

「高邁」は、その原因が「われわれ自身に関係づけられる」(『情念論』Art.151, AT, XI, p. 445) ような、つまりは精神自身であるような例外的な情念である。それは「精神を原因としてもつところの知覚」のうちでも「われわれの意志の働きを知覚する場合」(Art.19, AT, XI, p. 343) に感じられる情念である。「高邁」とは、「意志をよく用いようとする確固不動の決意を自己自身の内に感じる sentir en soi-même こと」(Art.153, AT, XI, p. 446) である。言い換えるならば、それは「精神の内に精神自身によってのみ引き起こされる内的感動 émotion intérieure」(Art.147, AT, XI, p. 440) である。留意すべきは、この種の情念においては、その原因と結果の双方が精神自身に内在していることである。マリオンはここに両者間の「隔たり」のなさを看て取る。「われわれはいまや原因と結果との、表象するものと表象されるものとの、志向と直観との間にいかなる脱自 extase も隔たり écart もないひとつの精神の自己感受 une auto-affection de l'âme について語ることを許されている。」[21] 彼はさらにこの種の自己感受の構造がいかなる脱自的構造にも還元されないことを確認する。たしかに「高邁」も何かを思い浮かべるものであるかぎり、より具体的には「尊重されるもの（＝自分自身）の価値を思い浮かべる傾向 inclination ... à se représenter la valeur de la chose estimée」(Art. 149, AT, XI, p. 443) であるかぎり、ひとつの表象作用 représentation ではある。しかし、そこに成立しているのは「自己自身によって引き起こされ、自己自身の本性によって意志することへと駆られる意志の目標 objectif 以外に何らの対象ももたないような表象作用 représentation sans objet」である[22]。かような「表象されるものなき表象作用 représentation sans représenté」はもはや超越に基づく「表-象する re-présenter」[23] 働きではない。そこにはもはやいかなる「志向的な隔たり écart intentionnel」も見いだすことはできない。

アンリはコギトの本質を「見ると私には思われる videre *videor*」(「第二省察」AT, VII, 29) とデカルトが言うときの、この「思われる *videor*」のうちに看て取り、フッサール以来の志向性の現象学が見失った内在の現れの原理としての「根源的受容性 réceptivité originaire」を再発見したが[24]、マリオンはいま垣間見たような自身の「高邁」解釈をアンリのコギト解釈に重ね合わせ、それが内在の現象学の立場からしたコギト解釈を補完しその正当性をいっそう確証するものだと自負する[25]。

ところでアンリは最近、他者の問題に関しても同様に内在の現象学の立場から「内在のなかに他性 altérité の場所を確保するために〈基底 Fond〉の概念を導入し」[26] この問題の解決を試みているが、いまわれわれの関心事であるデカルト的自我と他我の関係の問題に関しても、アンリが引きつつある線上に何らかの解決をみることができよう。ここでは先にみたアンリ～マリオンのコギト及び「高邁」解釈を踏まえた上で、デカルトの「高邁」を手掛かりにして共同性の根源を辿る方途を模索したい。

b.「高邁」と個の完全性

しかしその前に、われわれなりに「高邁」をもう少しよく見ておこう。デカルトはスウェーデンのクリスティーナ女王に宛てた書簡のなかで、われわれは善の観念を「他者に関係づけることなく」「われわれ自身に関係づけ」(*Lettre à Christine de Suède*, 20/11/1647, AT, V, p. 82)て把握することができるとしている。というのも「各々の事物それ自身における善」を人が所有することは「完全なこと」(Ibid.)であり、こうした個々人の完全性は神や国家のような外的・超越的な規範――「全体」[27]――とは無関係に評価されるべきことだからである。それではそうした個々人の善あるいは完全性をどのようにして把握することができるのだろうか。デカルトは次のように述べている。「……全人類の至高の善はすべての善の――精神の、身体の、そして偶然の運の――集積ないし合一であり、そういうものが或る人々においてはありうるかもしれません。しかし、私にはまたこう思われますが、各人それぞれの善はまたまったく別種のものであって、それは善く為そうとする堅い意志とそれが産み出す満足のうちに存しているのです。」(Ibid.)ここに見られるように、「善く為そうとする意志」の堅持、すなわち究極的には「高邁」のもたらす「満足」が、われわれに自分自身の完全性を把握せしめるとデカルトは考えているのである。この「満足」は、言い換えるならば「精神の内的感動」であり、これはマリオンの表現を借用して言い換えるならば「コギトの最終的定式化 la derniere formulation du *cogito*」[28]にほかならない。この「高邁」のもたらす「満足」は、「他の種類の諸情念よりもずっと近くから精神に触れ、またその結果われわれに対してずっと大きな力をもつ」(『情念論』Art. 148, AT, XI, p. 442)。というのも、この情念は何らの「隔たり」も前提することなく精神に対して最も直接的な仕方で作用し「満足」を与えるからである。言い換えるならば、「高邁」とは絶対主観的個の本質の「自己贈与 auto-donation」である。また、それゆえ「高邁」の獲得は人をして最も端的かつ絶対的な仕方で「各人それぞれの」最高度に完全な存在様式へと到達せしめる。「高邁」とは、このような意味でこそ、そこで個人の個性が最も完全に発揮される各人の存在様式なのである。

さらに、デカルトが「高邁」に関して、その獲得が「愛」などの場合とはまた別種の「正当な理由 juste raison」(Art. 152, AT, XI, p. 445)に基づく個々人の「正当な価値 la juste valeur」(Art. 161, AT, XI, p. 453)を人をして知らしめるものだと言っている点にも注意を払いたい。マリオンはここにも「高邁」がコギトと共有するものをもつことを看て取っている[29]。他方われわれはここに「高邁」から共同性へと通じる道を見る。いま「驚き」から「高邁」への情念の過程に右に述べたことを置き戻しつつ、確認しておきたいのは次の点である。

第一に、「驚き」は、認識の上では「われわれが驚く対象の大きさあるいは小ささに従って」(Art. 54, AT, XI, p. 373)、また情念の上では「愛……または憎しみによってわれわれの内に引き起こされて」(Art. 150, AT, XI, p. 444)、「尊重 estime または軽視 mépris へと繋がれてゆく」(Art. 54, AT, XI, p. 373)のであるが、その際「善または悪を為しうる自由な原因 causes libres とわれわれがみなすところの対象」(Art. 55)のみが「尊敬 vénération」あるいは「軽蔑 dédain」といった人間的諸情念の対象となることである。こ

こにすぐれて人間的他者すなわち他人についての情念が成立する。アルキエも指摘しているように、「他人の自由への信頼」[30] こそが、実は「尊敬」や「軽蔑」さらには「高邁」といった人間的諸情念の成立の背後に存するのである。自己の自由への信頼に裏付けられた自己尊重、より正確には自己尊敬、それが「高邁」である。そして重要なことには、「高邁」の人は他人の「高邁」をも尊重する。自己の自由への信頼と同程度に他人の自由をも信頼しているからである。

第二に、「高邁」はコギトと同様、自己の自由に関する「正当な理由」に基づく価値判断であるが、この価値判断の「正当さ」がやはりコギトの場合と同様、何ら外的・超越的な規範（例えば「全体」の観念）に依存するものではないことが肝腎な点である。この判断――「自己に真実に属するものとしては自分の意志の自由な支配以外にはない」(Art. 153, AT, XI, p. 446) という判断――が、自己の外部に置かれたものを省みることなしに、徹頭徹尾主観の内部を省みることを通して下されるものであることが銘記されねばならない。そして、このとき主観の内部を省みることを通して得られる認識は、自己及び他人の自由、つまりは人間一般の自由の認識にほかならない。

c. 「高邁」と他我認識

ここで、どうして自分自身の内を省みることを通して、他人の自由への信頼が可能になるのかという問題の解決が、「高邁」を手掛かりにして人間的他者の認識を十全に基礎づけるためには不可欠である。以下この点を考えておこう。

「高邁」は他我認識を排除しない。「高邁」は、私が「そのことにおいては何も他人に依存することはない」(Art.154, Ibid.) と自己を評価する面では自己の完全性の把握でしかないが、同時に他人の「高邁」をも了解せしめる。「自分自身についてこの認識とこの感情［高邁］をもつ人は、他の人々もまた各々そういう自己認識と自己感情をもちうることを容易く確信する。」(Ibid.) ここには或る種の他我の「間接的呈示 Appräsentation」（フッサール）があるとみることができる[31]。フッサールの論ずる類比的統握の「いかに」を解明することの困難は諸家の指摘するとおりであり[32]、また現代の現象学者たちはこの困難を克服するためにさまざまな試みを企てている。アンリの内在の現象学の立場からした「基底」論もそのひとつである。ところでわれわれは、デカルトが「高邁」において認めている他我把握を、同様の見地からした他人経験の基礎づけの試みであると解したい。その可能性の如何を「驚き」から「高邁」の獲得に至る情念の過程において探ることにしよう。

「高邁」が他我認識に通じるものであることを理解する鍵は、第一に、「高邁」が「驚き」の一種であると言われているその所以を理解するところにあるように思われる。「高邁」は「驚き」の一種である。それは「高邁」が他性に向かって開かれた情念であるということを含意している。「驚き」は、一般に「精神の不意打ち」として定義されるが、この「不意を打つ」というところに他性が現れ出る余地がある。自己尊重の一種である「高邁」の場合、「不意を打つ」のはまず私自身の所有する自由意志の「偉大さ」である（Art.150, AT, XI, p. 444）。この偉大な自由意志の支配によってもたらされる

「われわれ自身の価値 notre propre mérite」(Art.151, AT, XI, p. 445)が、われわれ自身の内においてすでに他なるものとして現象しているのである。ここにまず他者のための場所が用意される。

第二に、この価値が単に「私の」価値としてではなく、他人のそれをも含み込んだ普遍的な価値として現れるものであることに注意を払いたい。デカルトは「自由」は本有観念であり、われわれに最も共通的な概念であるとしている(『哲学原理』第一部 Art.39, AT, VIII-1, p. 19 参照「われわれの意志には自由があり……それは、われわれに生まれつき備わっている、第一の最も共通的な概念 primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae のうちに数えられるべきである」)。意志の自由の本有性こそが、他人の自由への信頼、その正当さの根拠である。個々人は自分自身の行為の作出因 causa efficiens(「善または悪を為しうる自由な原因」(loc. cit.))である。そこに人間的行為の善も悪も存する。『情念論』のデカルトは、他人を善くあるいは悪しく行為する人間的行為者として考えている(「他人もわれわれと同様、自由意志をもつのだから、われわれ同様それを善く用いうるはずだ……」(Art. 155, AT, XI, p. 447))。そのような考え方の背後には、当然意志の自由の一般性への確信がある。そして、それは意志の自由の本有性への確信によって支えられていると考えられる。

第三に、デカルトは「高邁」をも、或る種本有的なものとして(「高貴な生れ」として[33])扱っている。『掲貼文書への覚え書』(*Notae in programma.* 以下『覚え書』と略記)において、デカルトは「高邁 generositas は……本有的である innatam esse と言いうる」(AT, VIII-2, p. 358)と述べている[34]。もちろんここで言及されている「高邁」(「高貴な生れ」)を神の観念やその他数学的諸観念等のいわゆる本有観念と同列に論じることはできないだろうが、それでもなおこの発言は注目に値する。次のように考えられる。本有観念を論じるとき、デカルトは、観念を暗黙裡の存在から現実の存在へと「喚起 elicere」する「素質 dispositio ないしは能力 facultas」の本有性をとくに主張し、また当の観念が思惟能力のみによって、「経験に関わる周囲の状況 circumstantiae [...], quae ad experientiam spectant」ぬきに喚起されうる場合に、その観念は精神に「本有的」であると考えられるとみていると、とりわけ『覚え書』の記述によるならば推察されるが、同書の記述から推し量ればまた、そうした本有観念は現実の存在に引き出される以前の暗黙裡の存在においては、われわれにおけるその存在の事実ではなくいわば権利が保証されているものであると考えられる。この意味でデカルトは、本有的諸観念から構成される命題は「普遍的 universales」だと言っているのである(Cf. Ibid., p. 359)。事情はおそらく「高邁」にあっても概ね同様であろう。「高邁」に関しても、「生れ」において(少なくともデカルトにとって問題となる社会集団の各人に)保証されたその権利存在ゆえに、一人一人は首尾よく「高邁」を獲得した暁には、自分自身が所有すると同時に他人もまた少なくとも権利において所有しうる絶対的価値としての自由意志の普遍性を「経験に関わる周囲の状況」ぬきに難なく認めることができる。かくして「高邁」は結果として他我認識に通じると考えられるのである。しかしながら、「高邁」あるいは自由意志の権利存在は、その各人における事実存在を直接には含意しない。結局「高邁」とは、われわれにあくまでも権利として、共有されうる自由の各人なりの引き出し方・実現の

仕方なのである。ところで、本有的諸観念から構成される命題も現実においては個別的な知覚に関係づけられて意識されることになる。つまり感覚器官を介して得られる「われわれの外部に存在する何ものかに関係づけられるとわれわれが判断する」(Ibid., p. 358) 表象的なあれこれの観念と組み合わされて意識される。この過程は「高邁」の獲得に至る場合もおそらく同じであって、それゆえわれわれは自らに本有的でありうる「高邁」の観念を「（個別的存在者であるかぎりの）われわれ自身に関係づけ」(loc.cit) て表象的に意識するのであり、またそれゆえにこそ「高邁」は＜我＞の個性の現実性の原理たりうる。実際それが個人において現実に認められるものであるからこそ、私の「高邁」は他人のそれの認識へも開かれた複数の個別的自我の原器たりうるのである。

第四に、「最も高邁な人がふつう最も謙遜である」(Art.155, AT, XI, p. 447) と言われていることからも察せられるように、「高邁」は逆説的にも自己の存在の有限性・相対性の自覚でもある。「われわれがわれわれの本性の弱さ・欠陥についてなす反省」(Ibid.) からのみ「高邁」は生ずる。「高邁」の獲得はこうした有限的存在者の自己反省を前提している。このとき「高邁」は自己を絶対化するのではなく、かえって自己を相対化するものとなる。またここに「高邁」における自己認識・自己尊重の「正当さ」は最終的に定位されることになろう。そして「高邁」が他者の他人としての人格的存在を排除しない所以はまたここにも存すると言えよう[35]。

アンリはキェルケゴールの「自我とは、他者によって措定されたものであるかぎりの自己自身への関係である」[36] という言葉を引きつつ、「生 Vie」における「生けるもの un vivant」の自己感受を「自己によっては措定されない自己への関係 le rapport à soi non posé par soi」[37] であると定義する。そして彼は、この関係こそが人格的共同体の成員の各人の基底に共有されているものであり、共同体を共同体たらしめているところのもの、その本源的な「基底」への関係であるとし、またこの関係によって他人経験をも基礎づけようと試みている[38]。われわれは世界という表象の舞台へ歩み出る以前に「生」の「基底」において他なるものを経験している。「生」の「基底」がそれ自体、自己自身の内にあると同時に自己にとって他なるものである。自己とこの「基底」との関係は「隔たり」のない直接的な関係である。この「基底」において体験される他者は、私にとって世界を介して間接的に現前する他者ではない。そこで体験される他者は、表象の対象ではなく、「生」の直接性において与えられる。世界における他者経験の次元は、この「基底」における直接的な他者体験の上に成り立つ、いわば上部構造である。「生」の共同体の「基底」とは、超越的な世界の成立に先立ち、世界を共に支えるわれわれが「共にする受苦 pathos-avec」が存立する基盤である。われわれにとって最も近しい他人のために最終的に確保される場所は、この「基底」をおいて他所にはない。

デカルトが「高邁」の教説によって他人のために用意した場所があるのも、実はこの「基底」であったと言うことができるのではなかろうか。「高邁」は「精神の内的感動」すなわち自己感受である。しかも「高邁」は「驚き」の一種であるかぎりにおいて、私に内在する他なるものへの関係である。そしてさらに本有観念である「自由」への関係であるかぎりにおいて、この内在の「基底」への関係である。この関係において、私は

すでに他の「高邁」を所有しうる他人と触れ合っているのである。

結論――デカルトにおける公的なものと私的なもの

「近代哲学は、魂や人格や人間一般には関心を示さず、もっぱら、自我にたいして関心を注ぎ、世界や他人との経験をすべて人間の内部における経験に還元しようと試みた。これは、デカルト以来、近代哲学の最も一貫した傾向の一つであり、おそらく哲学にたいする近代の最も独創的な貢献でもある。……マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外 World alienation こそ、近代の品質証明なのである。」[39]

このH・アーレントの近代哲学批判を受けとめたうえで、結論をまとめ始めることにしたい。たしかにデカルトは世界から「退きこもり」[40]、すべてを自我のみから出発して再構成しようと企てた。だが、アーレントによるならば、このときコギトは永久に「世界を失う」（「世界喪失 World loss」）[41]。「世界」とは、アーレントにとって、人々の主体的な活動 action、とりわけ言論 speech によって開かれる、いわば間主観的なリアリティである[42]。デカルトの道に従う者はこの種のリアリティを二度と回復することができないとアーレントは断じる。しかしながら、「世界」から退去し自我の基底に降りてゆくことにより、個々人の共同性はほんとうに瓦解し、永久に失われてしまうのだろうか。世界疎外はただちに共同性の解体を意味するのだろうか。「世界」に歩み出てゆくのとは別の仕方で、われわれの共同性はまた成立しうると考えることはできないのだろうか。

答えよう。先立つわれわれの論考に従えば、先にみた『方法序説』に垣間見られるデカルトの「公衆」への信頼も、実は個々人の内なる「高邁」への確信に裏付けられていると考えられる。「高邁」は、その本質においては内在的な、つまりは私的なものである。しかしながら、デカルトにおいては、逆説的にも、公的なもの・公共性はこの本質的に内在的・私的な「高邁」の共同性に基礎づけられている。それゆえデカルトの「高邁」は何ら世界疎外を結果するようなものではない。むしろそれは公共性に対して、自己の内に根ざしつつも、何らの自己疎外をも前提せずに開かれた共同性の根幹である。そしてそれこそが近代の理想としての公共知を根源的に支えているのである。憂慮すべきはむしろ個々人が自己の「高邁」を引き出せなくなっている、自分自身の基底に降りてゆく暇さえないような状況である。こうした状況にあって、デカルトの「高邁」の教説は再びわれわれに多くの示唆を与えてくれるのではないだろうか。

[1] 本章の論考は、拙論「デカルトにおける公的なものと私的なもの」（日本倫理学会編『倫理学年報』第45集、東京、慶応通信、1996年、49-64頁所収）を基調とする。なお、議論を補うために、本論-(1)に関して、拙論「デカルト『情念論』における他者の問題」（関西倫理学会編『倫理学研究』第22号、大阪、1992年）での論考を再録した。

[2] Cf. E. Lévinas, 'La philosophie et l'idée de l'infini' in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger suivi de nouveaux essais*, Vrin, Paris, 1949-1967-1974. また最近デカルトにおける他我の問題を論じたJ.-L.マリオンも、デカルトにおいて他者構成を論ずるに際してまず問題になりうるのは神の観念であるとしている。Cf. J.-L. Marion, "L'*Ego* altère-t-il autrui? – La solitude du *cogito* et l'absence d'*alter ego*"(1986) in *Questions cartésiennes*, Paris, P.U.F., 1991, p. 201-205.

[3] この点に関しては第１章で論じた。

[4] 山田弘明著、前掲書、創文社、1994年、第１部／第３章の２、81-89頁参照。

[5] Paul Ricœur, 'Étude sur les «Méditations Cartésiennes » de Husserl' in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 77.

[6] こうした観点から解釈すれば、デカルトのコギトも、M・ゲルーの主張するように非人称的認識論的主体であるということになり、コギトの個性を論ずること自体無意味だということになるだろう。Cf. M. Gueroult, *op. cit.*, tome I, p. 54.

[7] J.-L. Marion, *art. cit.*(1986), in *op. cit.*, p. 191.

[8] 山形頼洋「他我の存在について」（京都哲学会編『哲学研究』第45巻第7冊（第525号））、1972年、64-65頁（590-591頁）。Cf. J.-L. Marion, *art. cit.*(1986), in *op. cit.*, p.197.

[9] 前掲山形論文のデカルトに関する結論に一致する。

[10] J.-L. Marion, *art. cit.*(1986), in *op. cit.*, p. 200.

[11] Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris, 1947, § 58-, p.112 et sq. 同時に*Husserliana*, Bd. I のテキストをも参照した。

[12] この点に関して次を参照。山口一郎著『他者経験の現象学』、東京、国文社、1985年、38頁。著者によれば、フッサールにおいても相互主観性を問題にするにあたっては、「単に自我および意識の一般的構造によっては主題化されえない、その個別的な自我に固有な具体性と歴史性とを担う個別的な他の主観の構成が問題になっている」（同頁）。

[13] 第二部で三回、第五部で一回、そして第六部で十回。拙論「知識と公共性」（徳島大学教養部紀要―人文・社会科学―、第28巻、1993年所収）参照。

[14] *Lettre à Elisabeth*, 21/5/1643, AT, III, p. 665-666. ここで原始的諸概念(notions primitives)に関する記述を拾っておくならば、「最も一般的な(générales)諸概念すなわち存在(être)や数(nombre)や持続(durée)等の概念以外には……、(1)われわれはとくに物体(corps)に関しては、延長(extension)の概念だけを（原始的概念としては）もち、そこから形(figure)や運動(mouvement)の概念が派生するのであり、(2)またとくに精神(âme)に関しては、思惟(pensée)の概念だけをもち、そこに悟性の覚知(perceptions de l'entendement)や意志の傾向(inclinations de la volonté)といったものも含蓄されるのであり、(3)最後にとくに精神と身体とを合わせた全体(l'âme et le corps ensemble)に関しては、両者の合一(union)の概念だけをもち、そこに情念や感情を生じつつ精神が身体を動かす際にもつ力(la force qu'a l'âme de mouvoir le corps)や身体が精神に働き掛ける際にもつ力(la force qu'a le corps d'agir sur l'âme)の概念は依存するのである」(Ibid., 665) とデカルトは述べている。「最も一般的な諸概念」を含めれば原始的諸概念は四種あるということにもなろうが、のちの1643年6月28日付書簡(v. AT, III, p. 691.)でデカルトが後の三種のみを挙げていることにも鑑み、一応原始的諸概念は三種あると了解したい。

[15] Cf. G. Lewis, *op. cit.*, 1950a.

[16] FA, III, p. 997, n. 2.

[17] Cf. J.-L. Marion, 'Générosité et phénoménologie – Remarque sur l'interprétation du Cogito cartésien p Michel Henry' in *Les Études Philosophiques*, Paris, P.U.F., janvier-mars 1988, p. 51-72.

[18] *Ibid.*, p. 64.

[19] Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1985, p.24 et sq.

[20] J.-L. Marion, *art. cit.*(1988), p. 70.

[21] *Ibid.*, p. 64.

[22] *Ibid.*, p. 66.

[23] Cf. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990, p.165. 「～として」« comme ... » 対象的に呈示すること。

[24] Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, 2vol, Paris, P.U.F., 1963, tome I, § 30, p. 278, 288. 当該箇所はマリオンの指示による(Cf. J.-L. Marion, *art. cit.*, p.60.)。

[25] J.-L. Marion, *art. cit.*(1988), p.68 et sq.

[26] 山形頼洋「Cogito と解釈学—無意識の存在論—」（日本現象学会編『現象学年報』、第5号、1990年所収）、185頁の紹介による。Cf. M. Henry, "Pour une phénoménologie de la communauté" in *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, 1990, p.176 et sq. またM・アンリ著、山形／望月訳『野蛮』、法政大学出版局、東京、1990年、34頁及び145-146頁も参照されたい。

[27] Cf. *Passions*, II, Art.80, *Lettre à Chanut*, 1/2/1647, AT, IV, p. 601, etc.

[28] J.-L. Marion, *art. cit.*(1988), p. 72.

[29] *Ibid.*, p. 69.

[30] FA, III, p. 1000, n. 1.

[31] われわれはここで「間接的呈示 Appräsentation」という術語をもちろんフッサールの用いている意味において使用する。Cf. Husserl, *op. cit.*, §50 et sq., p.91 et sq. (*Husseriana*, Bd.I, S.138f.)

[32] 例えば、Cf. M. Henry, 'Réflexion sur la *cinquième méditation cartésienne*' in *op. cit.*, 1990. アンリによれば、この困難は、フッサールが、自我であれ他我であれ「我」がそれ自体対象的には知覚されえないものであること、志向性によっては捉えられないものであることを誤認したことに起因していると考えられる (*Ibid.*, p.151-152.)。

[33] 「高邁」と「高貴な生れ」の関係については次を参照。佐々木健一「デカルト『情念論』のテキスト形成過程に関する一試論」（東京大学文学部研究報告-5、1973年所収）、第八章、100-120頁。

[34] この「高邁 generositas」の語の出現箇所は、AT, V 巻末のインデックスにおいても指摘されていない。また前掲の佐々木論文においても見逃されている箇所である（前掲、佐々木論文、100頁参照）。

[35] 佐々木健一が指摘しているように、「高邁」の問題と「愛」の問題は或る種の重なりを有する（前掲、佐々木論文、101頁及び107頁参照）。その重なりが明瞭に現れているのはこの箇所においてであろう。

[36] キェルケゴール著『死に至る病』、第１編１のA、斉藤信治訳、東京、岩波書店、1939年、岩波文庫、18-21頁参照。

[37] M. Henry, *op. cit.*, 1990, p.177.

[38] *Ibid.*, p.178.

[39] H・アーレント著、志水訳『人間の条件』、筑摩書房、東京、411頁。H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago U.P., 1958, p.254.

[40] この「退きこもり withdrawal」の特殊性については、次を参照。H・アーレント著、佐藤和夫訳『精神の生活』上巻、岩波書店、東京、1994年、16頁他。H. Arendt, *The Life of the Mind*, One-volume Edition, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego - New York - London, 1971, p. 13, etc.

[41] H・アーレント著『人間の条件』、462頁。H. Arendt, *The Human Condition*, p.293.

[42] 同書、296-297頁参照。Cf. *Ibid.*, p.182.「活動と言論は、人びとに向けられているのであるから、人びとの間で進行する。……物の世界というのは、物理的に人びとの間にある。そして、この物の世界から、人びとの特定の客観的な世界的利害が生じてくるのである。この利害は、まったく文字通り、なにか「間にある」ものを形成する。つまり人びとの間にあって、人びとを関係づけ、人びとを結びつける何物かを形成する。……要するに、ほとんどの言葉と行為は、活動し語る行為者を暴露すると同時に、それに加えて、世界のある客観的なリアリティに係わっているのである。」

補論　『情念論』における諸情念の連続性[1]

諸情念の連続性――予備的考察

『情念論』第二部及び第三部で枚挙、分類されている諸情念には、一定の論理的かつ時間的な連続性があることを示すのが小論の狙いである。

デカルトは『情念論』第二部第52項で、「情念の効用 usage」に関して次のように述べている。

「すべての情念の効用は、精神をして自然がわれわれに有益であると教えることがらを欲するように、そしてこの意志を持ち続けるように à persister en cette volonté 状態づけるという点にこそ存する。」(AT, XI, p. 372, 強調引用者)

ここにわれわれはデカルトが情念の主体である<我>を自らの意志の持続によって開かれる時間の相の下に捉えているのを看て取ることができよう。しかし、この時間はただ単に意志のみによって開かれるものではない。それは情念の促しによって開かれる、情念の時間である。以下、この情念の時間がどのようにして発動されるのか、そのプロセスをみておきたい。

デカルトは情念の時間を区別し、「不安 remords」、「後悔 repentir」、「未練 regret」等を過去と結びつけ、「喜び joie」、「悲しみ tristesse」等を現在と結びつけ、また他方「欲望 désir」、「希望 espérance」、「絶望 désespoir」等を未来と結びつけて考えている[2]。つまり、情念を介して展望される時間には、現在に位置する諸情念を要にして、過去を志向する諸情念によって展望される現在から過去へと遡る時間と、未来を志向する諸情念によって展望される現在から未来へと向かう時間とがあるということになる。しかし『情念論』において主題となるのは、現在から未来に向かう時間の方である。デカルトは「……それら［善と悪との考慮から生じる諸情念、つまり「愛」と「憎しみ」に続く諸情念］に順序をつけるため、私は時間を区別し、かつ情念がわれわれをして現在や過去よりもはるかに多く未来をみつめさせるものであることを考慮して、私は欲望からはじめる」(Art.57, AT, XI, p. 374-375) と述べている。デカルトは諸情念の本性を個体に未来を積極的に志向せしめるものとして捉え、そうした観点からそれらを順序づけようとしているのである。

実際の行為は「欲望」を抱くところから始まる。「欲望」がわれわれをして未来を願わしめ、われわれはその願いが充実されることを望みつつ自己を行為へと投企する。このとき未来へと向かう情念の時間が現実に始まる。しかし、それ以前にも、この時間の発動を促す予備段階があると考えられる。それは以下に示す同じ現在の一時において連続する三つの「瞬間（契機）」によって構成される。

未来に向かう情念の時間は、次の三つの連続する瞬間を経て発動されると考えられる。

すなわち、第一に、私が「驚き admiration」に打たれるその瞬間。第二に、私が「愛 amour」または「憎しみ haine」を抱くその瞬間。第三に、「欲望 désir」を抱くその瞬間。いわばホップ・ステップ・ジャンプである。この最後の瞬間以後、意図の成就へ向けて実際の行為が遂行され、再び同じサイクルが反復され、それに伴ってさまざまな情念の織り成す連続が重ねられてゆく。ここでは未来に向かう諸情念の連続的展開過程のこの発動段階に議論の焦点を絞って論を進めたい。諸情念に論理的かつ時間的な連続性があることを示すには、それで十分であると考えるからである。

(1) 情念の時間を発動する契機A——「驚き」の瞬間

諸情念の連続の発端においてわれわれがまず第一に出会うのが「驚き」の情念である。「驚き」は「あらゆる情念のなかでも最初のもの」(Art. 53, AT, XI, p. 373) である。それは「精神の突然の不意打ち」であり、「精神をして珍しく異常と思われる対象を注意して考察することへと赴かしめる」(Art. 70, AT, XI, p. 380)。ここで「驚き」がどのようにして精神を注意へと赴かしめるのかを吟味しておく必要がある。レヴィスは「驚き」によって引き起こされるこの「注意 attention」について、それは精神の機能と身体の機能との「中間項」ないしは「媒介項」であると言っているが、この点は重要である[3]。

デカルトの心理－生理学的な説明によれば、「驚き」の情念が精神をして出会われた対象に対して注意を払うことを促すのは、第一には、「驚き」がまず「対象を珍しいものとして、したがってきわめて考察に値するものとして示すところの脳の中の印象によって引き起こされ」(Ibid.)、それがついで「その印象によって状態づけられ、その印象の局在する局所へ勢いよく流入し、その印象をそこに保存しかつ強化するところの精気の運動」(Ibid.) を引き起こすからであり、第二には、この印象が「意志によって特別な注意と反省へと向けられるところの知性の働き」(Art. 75, AT, XI, p. 384) によっても同時に強められるからである。われわれはこのデカルトの説明から、「驚き」にあってすでに身体の生理学的過程と精神の心的過程との間に或る種の協働関係——機械論的であると同時に目的論的な——が成立しているのを看て取ることができよう。実際『情念論』の基本的視座は、情念を心身の対立を通してではなく、両者の調和において捉えるところにある。精神は「身体と共に働き、受け苦しむ agir et pâtir avec lui [le corps]」(AT, III, p. 664)。『情念論』では精神と身体の力は、相対立するものとしてではなく、互いに一致協働し、個体としての私の生を導く一つの努力として捉えられている。アルキエは、この一致協働の原理として一種の「自然的目的性 finalité naturelle」の観念があることを指摘している[4]。さらに細かくこの協働の過程を追跡してゆくことにしよう。

「驚き」の発生は何よりもまず出会われた対象の新しさに起因する。この新しさの観念は、一見単に身体の側の生理的反応によって惹起される、つまりは機械的に生み出されるものであるかのように見えるが、ここで記憶が重要な役割をはたしていることはすでに論じた[5]。「新しい」と判断しうるのは、注意や反省や記憶といった精神的な働きが身体的な働きと同時に呼び覚されているからであり、この段階における心身の機能的相補性が同時的なものであることには疑う余地がない[6]。

心身の諸機能の同時的相補性の対応関係はやや複雑である。N・グリマルディは情念のもつ「二重機構」を指摘しているが[7]、心身の働きの同時的相補性は一般にこの「二重機構」によると考えられる。一方において、運動性を規定する精気の流れ（その結果、同時に知覚系神経に流入する精気の運動により精神は自らの身体の運動を意識する）と情念を発生せしめる精気の流れ（その結果、また同時に精神の内に情念が生じる）とが同時に起こり働く（「二重機構」）という身体の側における同時的な二つの働きがある。グリマルディも指摘しているように、デカルトにおいては二つの精気の流れは各々独立であり、身体の側において互いに平行関係にある(Cf. Art. 36-38, 47)。他方において、第一に身体運動を引き起こす精気の運動には精神が身体の運動についてもつ意識が対応しており、第二に松果腺を動かす精気の運動にはその運動に応じて引き起こされる精神の情念が対応している。精神の側においても、身体運動についての意識とそれに伴う情念とは、各々別々の精気の運動によって引き起こされるものであるがゆえに独立であり、こちら側でも互いに平行関係にある。この二重の関係のおかげで、二人の人間が同じ対象に出会い同じ行動をとった場合にも、二人がもつ情念が異なる質のものでありうる。例えば、二人が何か一般に恐怖を催すような対象に出会ったとする。二人は同じように逃げる。この行動は運動性を規定する精気の流れによっている。また二人は同じように自らの行動を意識する。この意識は精神の内に自らの身体についての意識を引き起こす「もうひとつの（精気の）運動」によっている(Cf. Art.38, AT, XI, p. 358)。しかしこのとき、ひとりは「恐怖 épouvante」の情念を抱き、もうひとりは「大胆 hardiesse」の情念を抱くかもしれない(Cf. Art.36, AT, XI, p. 356)。こうした各人によって各人なりに抱かれる情念の個人差は、いましがたみた二重の関係の結果生ずる。この二重の関係は、グリマルディの指摘するところを敷衍して解釈するならば、それぞれ異なる秩序に属していると考えられる。身体運動を規定する精気の運動とその身体運動についての意識の関係は機械論的秩序に属しているのに対し、心臓に流入しさらに松果腺を動かす精気の運動とその運動に対応する精神の情念との関係は目的論的秩序に属している[8]。ところで前者の秩序が機械論的自然の一部を成し変更不可能であるのに対し、後者の秩序は目的論的自然の一部を成し一応「自然の制定 institution de la nature」(Art. 137, AT, XI, p. 430)によって定められているとはいえ、この秩序は習慣の力によって変更可能である[9]。前者の秩序においては自由には少しも余地がないのに対し、後者の秩序においては自由には多少の余地がある。両者の秩序は通常矛盾なく重なり合っているが、それは出会われる対象の現われが個体としての私（＝出会う私、個我）に対して有している価値の一義性による。つまり、出会われる対象の現われが、精神にとっても身体にとっても、機械論的秩序の上でも目的論的秩序の上でも、一様に有用であったり無用であったりするように見えるということによる。この一義性が崩れるとき、行為する私はいわばパニックに陥る。例えば、私が咽喉の渇きを覚えるとき通常一杯の水は、機械であるかぎりの身体の運動の維持という観点からしても、また将来にわたる身体の健康の維持という観点からしても、また精神が覚える咽喉の「渇き」（この場合、精神がもつ「渇き」の感覚は、身体の状態の意識であると同時に情念でもあることに注意！）を癒すという点でも、有用であり、私は何の躊躇もなくその一杯の水を飲むわけである。しかし、デカル

トが「第六省察」で例として挙げているような水腫病患者の場合には同じ一杯の水は、身体機械の運動の維持という観点からすれば、薬に劣らず有用であるにもかかわらず、その一杯の水を飲むことは、病気を治すという目的の観点からすれば、無益であるどころか有害なことなのである。咽喉の「渇き」に苦しむ精神は「渇き」が癒されるのを感じるだろう。しかし、そのとき同じ精神は病気がますます悪化するのではないかと「恐れ」を覚えるかもしれない。そのとき意志は水を飲むよりは薬を飲むべしと命ずるかもしれない。こうした事例にみられるような対象の価値の一義性の崩壊は、私の行為を混乱に落とし入れる。

ところで「驚き」は、アルキエも指摘しているように、有用性に関する功利的価値判断以前に位置している[10]。そこにある判断は唯一、出会われた対象が私にとって「新しい」という認識あるいは知的判断である。前述のように、この判断においてすでに心的過程と生理的過程との間に同時的相補性が見いだされる。心的過程においては「新しい」という判断に際して反省や知的記憶といった精神の懐古的な働きが重要な役割をはたしているが、このことについてはすでに論じた。生理的過程においては、対象の「新しさ」は、その対象が「脳の内のふだんはあまり触れられない部分に触れる」(Art. 72, AT, XI, p. 382)[11]ことに由来している。この対象のもたらす印象はさらに「その印象の局在する脳の局所へ勢いよく流入し、その印象をそこに保存しかつ強化するところの精気の運動」(Art. 70, AT, XI, p. 380-381)を促す。ここに「驚き」が記憶に対してもつ効果がある。同じ印象はまた「感覚器官を現にあるがままの状態に保つのに役立つ筋肉の方に流れてゆき、はじめに印象を作りだした当の感覚器官がさらにその印象を保持し続けるようにする」(Ibid., p. 381)。これが注意の身体的基礎である。この精気の運動は「はじめから全力を出す」(Art. 72, AT, XI, p. 382)。ここに「驚き」の力が存する。こうした「驚き」の生理学的特質は、ベイサードが論じるように、精気の知覚系における初期流入が運動系におけるそれとぴったり一致しているという点にあり[12]、このことは心的過程と生理的過程との間には時間的なずれは寸分も起こらないという効果をもたらす。（後でみるように、続く「愛」や「憎しみ」の瞬間においては、両過程の間にずれが生じる。そして、このずれが両過程の目的論的協働に歪みをもたらすと考えられる。）

ともあれ「驚き」においては、このように心的にも生理的にも注意が同時に促されることが重要である。注意においては精神と身体は一致している。そして「身体と精神とから合成されているかぎりにおける私全体 me totus, quatenus ex corpore et mente sum compositus」(AT, VII, p. 81, 強調引用者)（＝心身合一体としての個我）が、注意によって促される対象の有用性についての価値判断を経て、続く「愛」あるいは「憎しみ」の瞬間へ移行してゆく。

（2）情念の時間を発動する契機B
――「愛」と「喜び」または「憎しみ」と「悲しみ」の瞬間

「驚き」から注意を経て対象の認識に到達すると、今度は対象についてそれが私にとって有益であるか否かの価値判断が下される（個我＝心身合一体であることにはいつも留

意がなされなければならない）。この段階が「愛」と「喜び」または「憎しみ」と「悲しみ」の瞬間である。デカルトは「愛」及び「憎しみ」を定義して次のように言っている。

「愛とは、精気の運動によって引き起こされる精神の情動であり、それは自らにとって都合がよい convenable と思われる対象に自らの意志で結びつくよう、精神を促す。」(Art. 79, AT, XI, p. 387)
「憎しみとは、精気によって引き起こされる情動であり、それは精神に有害な nuisible ものとして表象される対象から離れていることを欲するよう、精神を促す。」(Ibid.)

「愛」と「喜び」あるいは「憎しみ」と「悲しみ」の瞬間は、個体を先立つ「驚き」の瞬間から続く「欲望」の瞬間へと媒介する役割をはたしている。個体が「愛する」とか「憎む」とかいう働きを滞りなくなしうるのは、やはり先にみたような心的過程と生理的過程の協働のおかげである。

「愛」と「憎しみ」の情念における精気の運動については、『情念論』第二部第102項及び第103項が詳細に示しているので、ここでは論じない。ここで主要な問題となるのは、「愛」あるいは「憎しみ」の情念とそれらに必ず付随する「喜び」または「悲しみ」の情念との関係である。この関係についてはやや立ち入った解明が必要となる。

「愛」または「憎しみ」はそれぞれ二種に分類される。それらはすなわち、第一に「単なる情念であり、身体に依存する愛または憎しみ」、第二に「……（対象の善悪についての意志の自発的な）判断が精神の内に引き起こす感動」であるかぎりの「愛」または「憎しみ」である(Art. 79, AT, XI, p. 387)。（『情念論』において専らに論じられるのは前者の方であるが、われわれは後者も問題にする。）有名なシャニュ宛書簡において用いられている言葉づかいに照らせば、前者は「知的な愛 amour intellectuel （または憎しみ）」であり後者は「感覚的な愛 amour sensitif （または憎しみ）」である(*Lettre à Chanut*, 1/2/1647, AT, IV, p. 601-602)。しかし、デカルトも言うように、両者は通常多かれ少なかれ混合している。

ところで、デカルトは「愛」や「憎しみ」の本質を、同じ書簡において、第二の種に属する「愛」や「憎しみ」の場合に見られる意志の自発的な運動のうちに看取している。そしてそれらが、同じ意志の運動によってもたらされる「喜び」あるいは「悲しみ」を介して、続く「欲望」の瞬間に連なるものであると考えている。以下、その辺の委細を、議論を「愛」の場合に限定して見ておこう。

「……まず、われわれの精神が、現在のものであれ不在のものであれ、何らかの善を覚知し、精神がそれを自らに都合のよいものであると判断すると、精神は自らの意志でそれに結合する。すなわちこの善と自分自身とを、この善がその一部分でありまた自分がその他の部分であるようなひとつの全体とみなす（＝「愛」の成立）。ついで、この善が現在のものであるならば……それが自分にとって善であるとみる精神のもつ認識に伴う意志の運動は喜びであり、またその善が不在のものであるならば、それが

自分から奪われているとみる精神のもつ認識に伴う意志の運動は悲しみである。そして、この善を獲得することが自分にとってよいことだとみる精神のもつ認識に伴う意志の運動は欲望である。」(Ibid., カッコ内の語句挿入及び強調引用者)

この書簡において問題になっているのは「純粋に知的あるいは理性的なもの」であるかぎりの「知的な愛」や「知的な喜び」[13]や「知的な悲しみ」であり、また同じ水準でみられた「欲望」である。これらは総じて「精神の内的感動」(『情念論』第二部 Art. 147, AT, XI, p. 440-441)であり、身体には依存せず、精神が精神の内に精神自身によって引き起こすものである。留意すべき点として、そこでは関係の順序は、「愛」→「喜び」(または「悲しみ」)→「欲望」、となっている[14]。

これに対して「感覚的な愛」の場合には、アルキエも指摘しているように、「愛」と「喜び」の関係の順序は逆になっている[15]。『情念論』第二部第137項が示しているように、順序は、「喜び」(または「悲しみ」)→「愛」(または「憎しみ」)→「欲望」、となっている(Cf. AT, XI, p. 430)。この場合、「注意すべきは、自然の制定 institution de la nature によって、これらの諸情念がすべて身体に関係しており、身体に合一しているかぎりでの精神にのみ与えられるものだということである」(Ibid.)。そこでは何よりもまず「情念の自然的な効用 usage naturel」すなわちそれらが「精神をして身体を保存しまたそれを何らかの仕方でいっそう完全なものにするのに役立ちうる行動に同意しまたそれに寄与するよう促す」(Ibid.)ものであるという、それらの効果が本質的なのであり、その点ではこの種の「喜び」の情念は単なる「快よさ」の感覚と同様、身体の保存という自然的目的に適った行動のための一種の「信号 signum」(AT, VII, p. 88)であるにすぎない。それは「正当な原因」の認識に基づく「正当な価値」の判断(=知的・理性的なものであるかぎりの「愛」あるいは「憎しみ」)によって得られる「満足 satisfaction」(Art. 190, AT, XI, p. 471)であるような「喜び」とは全然異なるものである。しかし、常日頃あまり反省的ではない生を送っているときには、私はこの「信号」の指示に従っていわば無意識に対象を「愛し」たり「憎ん」だりしているのである。このとき「喜び」は私に「感覚的な愛」という疑似判断を促す疑似意志であるにすぎない。

ところで、上にみた順序の逆転はいったい何を意味しているのだろうか。先に述べておいたように、通常は出会われる対象の価値はそれに出会う主体である個体にとって一義的である。言い換えるならば、身体の要求するものと精神の志向するものは一致し、機械論的自然と目的論的自然は合致している。しかしながら、この一致・合致は、諸情念の論理的時間的展開過程において相照らしてみるならば、見掛け上のものにすぎないことがわかる。機械論的自然の秩序において感覚的な「喜び」が「愛」を誘導する過程と目的論的自然の秩序において真正の認識・判断に相当する「愛」が知的な「喜び」を誘導する過程とは「ふつうは……一緒に見い出される pour l'ordinaire ... se trouvent ensemble」(*Lettre à Chanut*, 1/2/1647, AT, IV, p. 603)。しかし、それはあくまでも「ふつうは……」であって、例えば水腫病患者の例に見られるような場合には、両過程は離反している。いま両過程を重ねてみるならば、問題の瞬間の内実は、通常は、

(機械論的自然の秩序における過程)
「喜び」（または「悲しみ」）(A)→感覚的な「愛」（または「憎しみ」）(B)　[→「欲望」(C)]
(目的論的自然の秩序における過程)　　↓↑（相互作用）
知的な「愛」(B′)→「喜び」(A′) [→「欲望」(C′)]

というような具合に重なり合っていると考えられる。こうしてみるとわかるように、両過程の間には瞬間の内部で時間的なずれが生じている。機械論的自然の秩序における過程A→Bが常に目的論的自然の秩序における過程B′→A′に先行する。「感覚的な愛」と「知的な愛」との相互作用B←→B′については、前掲のシャニュ宛書簡でデカルトは「……精神がひとつの対象を自らに値すると判断するとき、このことはただちに心臓をして愛の情念（＝感覚的な愛）をかきたてるところの運動を起こすよう状態づけ、また逆に心臓が何か他の原因によって同様に状態づけられるとき、このことは精神をして対象のうちに愛すべき性質を想像せしめる……」(Ibid.)と、心身の相互作用を説いている。たしかに両過程の間には時間的なずれがあるが、精神が感覚的な「愛」に促されて志向する対象も知的な「愛」に促されて志向する対象も通常同一なので、続く「欲望」の瞬間においては「感覚的な愛」の延長線上にある「欲望」(C)と「知的な愛」の延長線上にある「欲望」(C′)とは結果的に一致し、何の混乱も起こらない。

しかしながら、二種の愛は権利上は必ずしも一緒に発生するとは限らない。デカルトも言うように、「ときとしてわれわれが考慮するに値するような対象に出会わないがゆえに、われわれの意志が何ものも愛することへとは赴かないにもかかわらず、この［感覚的な愛の］感覚がわれわれのうちに見いだされることがある」し、また「ときとして逆に、われわれが大いに価値のある善を認識し、意志によってそれに自らを結びつけるのに、身体が情念を産み出すように状態づけられないがゆえに、われわれが何らの情念も持たないということもしばしば起こる」(Ibid.)。だが、この事実は重要なことを示唆している。身体に何の故障もなくまた精神が身体の保存という自然的目的を志向しているかぎりは、意志が自然によって制定された目的に統べられて働くことは当然のことでありまたその働きが結果的に機械論的自然の秩序に合致することも「自然なこと」であるが、身体が故障している場合や（水腫病患者の例）、また精神が情念に反して自然的目的を志向しない場合、機械論的自然の秩序と目的論的自然の秩序は合致しなくなる、あるいは意志は目的論的自然の本来的秩序をも越え出て働くことになる。自由な意志にとって、それは可能である。このときおそらく精神は自ら自由に目的を設定し、意志はそれをめざして働くことになろう。このとき前者の秩序に属する「欲望」(C)と後者の秩序に属する（あるいはそれをも越え出る）「欲望」(C′)とは対立し、私は葛藤に引き裂かれることになる。だが、デカルトがめざした情念の統御とは、究極的にはそうした自由の実現であった（「精神は身体と独立に自分だけの喜びplaisirsをもつことができる」(Art. 212, AT, XI, p. 488)）。けれども、同時にデカルトはこの世にあるかぎりのわれわれの条件に即した「喜び」を享受することも説くのである（「精神が身体と共通にもつ喜びplaisirsに関しては、それらは完全に情念に依存しており、したがって情念に最も多く動かされる人々がこの世の生において最も多くの楽しさを味わいうるのであ

る」(Ibid.))。

(3) 情念の時間を発動する契機C——「欲望」の瞬間

「驚き」の情念によってもたらされた注意の結果としての対象の認識から「愛」と「喜び」または「憎しみ」と「悲しみ」の瞬間を経て、人間個体は「欲望」の瞬間を通ってはじめて実際の行為へと身を投じる。ここに至って個我の存在は現実に時間化される。個我は現実に<働く我>となる。情念であるかぎりの「欲望」について、デカルトは次のように言っている。

「欲望の情念とは、精気によって引き起こされた精神の動揺であり、それは精神が自らにとって都合がよいものとして思い浮かべることがらを未来へ向かって意志するよう促すものである。……」(Art. 86, AT, XI, p. 392)
「理性をもたぬ動物もまた、われわれにおいて情念に続いて起こるのをつねとする運動、しかも情念がわれわれの精神に同意を促すところの運動に似た身体的運動のみによって、生を営んでいるのである。……」(Art. 138, AT, XI, p. 431)

「欲望」の瞬間は未来へと向かう情念の時間を実際に発動する契機であり、その持続は個我の実践的な生の持続そのものである。これまでにみた三つの瞬間がかたちづくる時間のサイクルが更新され、流転し、情念に彩られながらこの世の生は営まれる。こうして個体は情念と共に生を営む。
けれども人間を導くのは「真なる認識」でなければならない。デカルトは言う、

「欲望に関しても、それが真なる認識に由来する場合、それが過度でなく、かつその認識にのっとっておりさえすれば、悪いものではありえない。……」(Art. 141, AT, XI, p. 434)

「欲望」が開く未来は、それが真なる認識に由来するものであればあるほど、先立つ持続する現在——「驚き」の瞬間、「愛」または「憎しみ」の瞬間、そしてこの「欲望」の瞬間という三つの瞬間が連続的に構成している——の延長線上により精確に位置するものとなる。言い換えれば、それはたえざる現在の更新である。それでは、はたして未来は未来の名に値しないのか。否、「驚き」が時の流転の中に「新しさ」を導き入れる。そして、それこそが時の更新の糧である。

[1] 本補論はすでに『カルテシアーナ』第9号（大阪大学文学部哲学哲学史第I講座紀要、大阪、1989年）誌上に公表した拙論、「情念の合理性――デカルト『情念論』についての試論」第1章に抜本的な加筆、訂正を施したものである。

[2] Cf. *Passions*, Art.57, 60, 63, etc.

[3] G. Lewis, *op. cit.*, 1950a, p.178.

[4] FA, III, p. 1010, note 1.

[5] 本論第1章3参照。

[6] アルキエはこの心身の機能的相補性を「機能的合一 union fonctionnelle」の名で呼んでいる。Cf. FA, III, p. 977, note 1. なお、この「機能的合一」の問題をめぐっては、次を参照。Cf. B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps, Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, Chap.2-3.

[7] N. Grimaldi, 'La générosité chez Descartes : passion et liberté' in *La volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin, 1988, p.157-158. ここで言われている情念の「二重機構 le double mécanisme」とは、二重の動物精気の運動――1）神経中に産出される、運動性を規定する動物精気の運動と、2）心臓に流入し、そこで希薄化され、松果腺を介して精神に特定の情念を抱かしめるところの特定の運動を伝達する動物精気の運動――を引き起こすような情念の働きのことである。

[8] Cf. *Ibid.*, p.160 : «l'ordre de la machine» et «l'ordre de la finalité».

[9] グリマルディは、この秩序における「制定」には三つの異なる要因が考えられることを指摘している。それらは、1）過去の行動の蓄積すなわち習慣、2）身体の本有的資質 dispositions innées すなわち体質、3）精神の本有的資質 dispositions innées すなわち素質的性格、である(Cf. *Ibid.*, p.161.)。第一の「習慣」は獲得されるものであり、したがって変更可能なものである。「習慣」の変更により「自然の制定」の変更も可能である。第二の「身体の本有的資質」は文字通り生得的なものであり、滅多なことでは変更できない。第三の「精神の本有的資質」は、たしかに生まれながらのものであるという側面ももつが、第一の「習慣」とともにやはり変更可能なものである。「習慣」も「精神の本有的資質」も一般に記憶というかたちで保存されるが、これらを規定しているのは過去である。記憶の過去が情念の現在を規定しているのである。「習慣」や「精神の本有的資質」の変更は、過去から現在に至る時間から現在から未来へ向かう時間を敢えて意志的に切り離し、後者をもって前者を塗り替える努力にかかっている。この努力において「精神の力 force de l'âme」が活きてくる。なお、われわれが第1章で論じた「精神のハビトゥス」の概念とグリマルディの指摘する「精神の本有的資質」の概念には関連性があろう。「精神の本有的資質」に関してわれわれが重視するのはその変更可能性である。

[10] FA, III, p. 999, note 1.

[11] この点に関してアルキエが投げ掛けている疑問は正当である。Cf. FA, III, p. 1008, note 2.「……どのようにして新しい対象によって引き起こされる印象は脳の新しい部分に触れることになるのか」という点が、デカルト自身の説明によっては不明のままである。アルキエはそれゆえ「新しさ」の認識は純粋に知的な判断の水準に位置するものであるとし（われわれはそこに反省や知的記憶の役割をみる）、この認識の生理学的基礎はデカルトによっては十分に解明されていないと結論している。

[12] Cf. J.-M. Beyssade, 'Reflexe ou admiration' in *Hommage à F. Alquié — passion de la raison*, Paris, P.U.F., 1985, p. 124-125.

[13] 「知的な喜び joie intelectuelle」については『情念論』第二部第147項でも論じられている。Cf. AT, XI, p. 441.

[14] Cf. *Passions*, Art. 139, AT, XI, p. 432.

[15] Cf. FA, III, p. 710, note 1.

［補記］本補論を脱稿後に、J.-L. マリオンの『デカルトの形而上学的プリズム』を読む機会を得た。この書の中で、マリオンが独自の実体論の観点から「欲望」の情念の時間性を分析していることを付記しておく。Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, Chap. III, § 15, p. 203 et sq.

第2部　十八世紀フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌

序論　十八世紀フランス二元論哲学における自我論の問題構制
――マルブランシュにおける自己知の変貌とその後――[1)]

自分自身と出会う――その出会いはいったいどこで、どのような仕方で可能なのか、あるいはそもそもそんな出会いは不可能なのか。<私>とは何者かという古来の哲学的問題にも、たしかに現代思想はさまざまな解答の可能性を見いだしつつある。例えば精神分析の立場からは、自己の本体は無意識であるとの答えが提出されている。現象学者たちは、おしなべて自己自身の内に自己の条件としての自己ならざる者、すなわち他者を発見している。しかし驚くべきことには、誰もが、私が私自身において自分自身に出会うことの不可能を説いているのだ。結局、<私>は、そこに自分自身を求めて光をあてようとすれば必ずその光を呑み込んでしまう、いわばひとつのブラック・ホールなのか。<私>という圏域が光に満ちてはいないことだけは確かである。ともあれ<私>は自ら照らしえない「昏さ」を宿している。

しかしながら、問題を哲学史的視野の下に置いてみれば、かような問いへの現代的関心と解答の傾向も、実はデカルトに端を発しヘーゲルに完成をみた近代精神あるいは絶対者の哲学に対するいわゆる反哲学の動きに同調するものだと考えることができよう。ハイデッガーが近代哲学におけるデカルト理解を総括している（『ニーチェ, II』）。コギトは自己を表象 Vorstellung として精神の視線の前に立てるのである。なるほど表象された自己――コギタートゥム――は、あたかも一片の翳りもない鏡のように私自身を映しているかに見える。けれどもそこに映るのはほんものの私自身なのか。自己同一性が「鏡像段階」（ラカン）を可能にするまさにその時に、自己自身との一致そのものが鏡の手前を逃れてゆくというパラドックス[2)]。「無言のコギト」（メルロ＝ポンティ）によるロゴスの否定。

けれどもわれわれがそうした反哲学の鳴動を聞くのは現代にだけではない。十八世紀フランス語圏の思想界にはそうした動きの典型がみられる。ところで、ここでわれわれが取り挙げたいのは、ヴォルテール、ディドロ、エルヴェシウス等々の周知のいわゆる唯物論的啓蒙思想家たちではなく、むしろこれまで我が国では扱われることの少なかった、オーソドキシーのなかにいて、なお真正面から問題に取り組んだがゆえに通説を逸脱する結論を導き出した二元論者たちである。**リニャック**(Joseph Adrien Lelarge de Lignac, 1710-1762)、**コンディヤック**(Etienne Bonnot de Condillac, 1715-1780)、**ボネ**(Charles Bonnet, 1720-1793)、これら三人の二元論者は、いずれも唯物論に反対し人間存在の精神性を擁護しようと試みながらも、それぞれにデカルト的合理論とロック的経験論からの距離の取り方が本質的な点において異なり、際立っている。詳しくは後に論じるが、デカルトのスピリチュアリスムに最も忠実なのはリニャックである。リニャックは内的認識の優位をあくまで主張するあまり、自己認識は言うまでもなく、神認識から身体認識までをもそこに取り込んだ。このとき彼は通説を乗り越える。ロックの経験論

に最も素朴に忠実なのはボネである。ボネは、他の多くの論者たちのように機会原因論を採らない。彼は、ロックにならい実体の本質の不可知を主張しつつも、最もオーソドックスなデカルト的二元論に特有の心身の相互作用説を堅持し、さらにライプニッツに学んでそのなかから身体に能動的に働きかける精神の自発的活動性（「力」）を抽出した。このとき彼は通説を乗り越える。最も取り扱いが困難なのはコンディヤックである。コンディヤックは、一見したところ、存在論的枠組みとしてはデカルトの二元論－マルブランシュの機会原因論のそれを素朴に踏襲しているかのようである（実体の二元論）。が、そのなかで展開される彼の感覚論は、単に所与の事実の経験論的分析を通して現実認識の成り立ちを分析的に解明するものであるというよりは、さらにむしろ「感覚」を認識の最小単位あるいは構成素として措定し、諸観念・諸能力の生成過程および世界を数学的に再構築する試みであったとみる見方が有力である（数学主義[3]）。またそれゆえロックにおいては独立した原理であった「反省」も「感覚」から導き出されるものとなる（感覚一元論）。このときコンディヤックの感覚論は、心身関係の二元論、内－外の二元論、観念－実在の二元論という問題設定を逸脱し、哲学に新たな地平を切り開く。けれども、このようなコンディヤックの試みは、メーヌ・ド・ビラン以来、諸家が指摘しているように、意外にデカルトの認識論の試みに近い[4]。それは二元論と経験論から生まれ出て頓挫した論理実証主義の試みであったとも言いうる。

ところで、われわれの関心は自我にある。これら三者三様の二元論のなかで自我がどのような位置づけを得ているのか、それは無条件の原理なのか、それとも導き出されるべき何かなのか。それが無条件の原理であるとするならば、それを与えてくれる知はいかなる知であるか。それが原理ではなく、事後的に構成されるべき何かであるとするならば……。問題を考究するに先立ち、以下、前史として十八世紀哲学を準備した哲学史の展開を瞥見し、その後本論で扱う三者について大まかに特徴を掴んで素描を行なっておきたい。

*

デカルトが「我有り、我存在す」と述べたとき、そこには個別的自我が確かに把握されていた。しかしながら、その個別的自我の輪郭は明確であっただろうか。少なくともデカルト自身にとっては、それは当然のことであっただろう。マルブランシュは、このデカルトの掴んだ<我>を、「存在感情 sentiment de l'existence」において抱かれてある精神の自己意識であると理解した。この理解それ自体は、デカルトがその後歩んだ道を逸脱するものであるにしろ、間違いではない。デカルト自身が、「見テイルト私ニハ思ワレル」（「第二省察」）と告白するとき、そのとき「……私ニハ思ワレル」において直証されていたのは、アンリが明らかにしたように、ほかでもなく情感性の事実において確認される<我>の実在であった。けれども他方、この「存在感情」において抱懐されている<我>＝精神の自己意識は、マルブランシュにとっては何ら明晰判明な認識ではない。それはむしろ反対に昏く濁った「存在感情」であり「意識 conscience」――マルブランシュ的な意味における――である。だが、それではマルブランシュが言うように、<我>は永遠に明らかには掌握されることなく、「昏さ」のうちに沈む運命にあるのか。もし<我>が明瞭な仕方で現れるとすれば、それはいったいどのような条件の下においてであ

ろうか。これは後のメーヌ・ド・ビランの問題である。

しかしながら、ビラン自身、こうした問題意識に一朝一夕に到達したわけではない。そこで論じたいのは、ビランにおける当の問題構制が生まれてくるまでの哲学史的な過程、すなわちマルブランシュ以後ビランに至るまでの十八世紀フランス二元論哲学における問題の展開過程である。そもそも問題は「精神は身体よりもよりよく知られる *quod ipsa [mens humana] sit notior quam corpus* 」（「第二省察」副題）というデカルトの命題を、デカルトの真意はどうあれ、どのように理解するかをめぐって火蓋が切られたとみることができよう。デカルト自身にとっては、精神こそが私自身の本体である。デカルトは、「思う」（あるいは「思われる」）ことにおいて、そして「思う」（あるいは「思われる」）ことにおいてのみ出会われる<我>を発見するや否や、たちまちそれを精神に同定し、さらにそれを実体となした。このとき観念による自己認識が可能になる。デカルトにとって実体はその本性が主要属性の明晰判明な観念を通して知られるものである。さらに精神実体そのものは自我意識に先立って暗黙裡にも存在すると考えられる。後にメーヌ・ド・ビランによって批判されるデカルトの抽象的存在論の立場である。

マルブランシュは、こと物体的認識に関してはすべてを観念を介して神の照明のうちに視る観念の説を採用したが[5]、こと自己知に関しては正反対の立場をとる。私は私自身の内にあるすべての思惟を知っているとデカルトは言う。デカルトは自らの精神の属性を明晰判明に認める。けれどもマルブランシュの精神は「観念を介して par idée 」自己自身を視ることはできない。精神が自己自身を知るのは、昏く濁った「意識あるいは内的感情 conscience ou sentiment intérieur」（『真理の探究』「解明第十一編」）[6]によって、ただそれのみによってである。この感情知は、身体やわれわれを取り巻く他の物体の存在を教えるにも増して、精神の存在をよりよく知らせるが、しかしそれはいかなる本質 essence ・本性 nature も教えない。われわれは物体に関しては、<理性> Raison の「光」に照らされた観念を介してその本質あるいは本性、つまりはその<何>を判明に知ることができるが、精神すなわち自己自身に関しては、自らの<何>を知ることはないのである。「われわれはかように物体についてはその存在をではなくその本質を識る。しかし精神についてはその存在を感じるが決してその本質を識ることはない」（ブロンデル）[7]。マルブランシュにとってコギトは明証知ではありえない。彼は自己意識に昏さを認める。「観念の光 la lumière de nos idées と感情の昏さ l'obscurité de nos sentiments との間には相違があるということ……」[8]、しかしその相違が本質的なのである。そして感情のこの「昏さ」が実は自己の実在の重みなのである。

メルロ＝ポンティはここに、デカルトからマルブランシュへの哲学史的過程に、自己知の本質的な変貌を的確に看て取った。メルロ＝ポンティが主張するように、「マルブランシュには、哲学のなかに非反省的なもの *l'irréfléchi* を組み入れようとする断固たる意図がある」[9]とまで言いうるかどうかは別としても、マルブランシュが、デカルトが「第二省察」の一節でほんの一瞬触れるにとどまった決定的問題を、彼なりの仕方で掘り下げていることは確かである。メルロ＝ポンティは、コギトの孕む多義性を整理して、そこには「三つの区分がある……、1）私自身の意識 la conscience de moi-même 、つま

り私が自分自身に昏い仕方で触れている、その意識、2）私によって思惟されている諸観念の認識、3）観念によらない神の認識」[10]という三つのそれぞれに異質な経験が含まれていることを指摘しているが、諸家のデカルト解釈を踏まえてもう一度これを整理すれば、次のようになろう。たしかにデカルトのコギトにも、第一に、無媒介的な「思う」の受動的覚知であるという側面（アンリの解釈がこれを明らかにしている――コギト＝純粋な現象性の始源）、第二に、コギト－コギタートゥム連関として捉えられる脱立的な思惟作用であるという側面（ハイデッガーの解釈がこれを明らかにしている――コギト＝脱-自）、そして第三に、無限者の経験であるという側面（レヴィナスの解釈がこれを明らかにしている――コギト＝無限者の作用による有限者の感受）が、重層的に重なり合っている。デカルトがまず出会ったのは、第一の意味でのコギトである。「見テイルト私ニハ思ワレル videre videor」とデカルトが述べたとき見いだされているのはこれである。しかし、デカルトはこの非反省的意識に踏みとどまることなく、第一の意味において見いだされた私自身を離れてゆく。以後は、<我>＝精神＝実体の属性の明晰判明な認識が問題になるのである。他方、マルブランシュが、「私は、私自身については、私の光ではない je ne suis point ma lumière à moi-même」（『形而上学対話』「第三対話」）[11]と言うときに、彼は自己認識のうちに闇を認めるにやぶさかではない。「……私の実体と私の様相は、暗闇でしかない ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres」(Ibid.)[12]「もし私の実体がそれ自体によってあるいはそれ自身において叡知的であったならば、もしそれが光に満ちていたならば、またもしそれが私を照らしうるものだったとしたならば」、私は神であるだろう。けれども私は神ではないのである。神は、「私が、識ることはないが、生き生きと感じている sens vivement sans les [rapports entre les modalités de mon âme] connaî-tre 私の精神の存在様態の諸関係」を、逆に「感じることはないが、明晰に認識している connaît clairement sans les sentir」[13]。神はそれらの諸関係を<言葉> Verbe として表現することさえできる。しかし、私はそれらをただ「感じる」のみであり、決して「表象する」ことはできない。けれどもそれは、私が私自身にとっては決して「観念」ではありえないからなのだ。たしかに、メルロ＝ポンティも指摘しているように、マルブランシュは「被造理性 raison créée」について語っている。たしかに被造理性は「光」を見ることができる。しかし被造理性は「光」を自ら産み出すことはできない（「……それ［光］を自らに固有の源泉 leur propre fonds から引き出すことはできない」[14]）。被造理性が「光」を見いだすのは常に「神の<言葉>において」[15]である。「それら［被造理性、われわれの精神、人間精神……］が自分自身において見いだすのはただ、しばしばきわめて強烈ではあるが、いつも昏く混然とした感情 sentiments [...] toujours obscurs et confus だけなのであり、また闇に満ちた存在様態 modalités pleines de ténèbres だけである。」[16]マルブランシュにおいては、観念を持つことと感情を持つこととはまったく次元の異なる出来事なのである。たとえ「観念についての感情」があるにしても、前者が常に神において見いだされるのに対し、後者は常に私自身において見いだされるのであって、両者はいわば同時多発的でありうるにしても、権利上は無関係なのである。だから、もし「何らかの仕方で精神の観念を持つことが必要」[17]であり、アルノーが要求するようにそうすることが可能であったとしても（しか

し実際可能なのは、メルロ＝ポンティも言うように、せいぜい「疑似観念」を形成することぐらいなのだが[18]）、私が精神の観念をもつのは私自身においてではないし、そのとき私がそこに見るであろう私の姿は神という鏡に表象された私の鏡像であり、言い換えるならば疎外された私なのであって、ほんものの私ではない。ほんものの私は常に感情の奥に、昏冥の中に沈む「固有の源泉」のうちに佇んでいるのである。メルロ＝ポンティが正当にも述べているように、「この昏さが私自身なのである」[19]。「たとえ意識が自己の面前に光に満ちた観念をもたなければならないにしても、自己自身に対して昏いということが意識にとっては本質的なのである。」[20] デカルトの命題のマルブランシュによる変奏。こうしてデカルトの<思う我>は<感じる我>に変貌するが、この<感じる我>はとりわけ自己自身の存在を感じる我である。ところで、この<我>が自己自身の存在を感じるその感じ方、それが問題である。

「マルブランシュが受動性の問題に直面した」（メルロ＝ポンティ）[21] というのは正しい。しかし、その受動性の起源が探求されなければならない。「結局、もしわれわれが精神の明晰な観念といったものを所持していたならば……それはわれわれの精神と身体の合一を弛めたであろう」（『真理の探究』第三巻）[22] とマルブランシュは言う。私の精神と身体の緊密な結合は、観念を介しての精神の認識を妨げる。しかし逆に、私の精神が自己自身の存在を知るのは、たとえ私の身体の存在が不確かであるにしても、心身合一あってのことなのではないか。より正確に述べるならば、「意識あるいは内的感情」は痛みや熱さを自我の「変容 modifications」として知らせるが、われわれは同じ感じられた痛みや熱さの感覚を同時に局在化して、そこに一つのまとまりをもった私の身体 corps propre が存在していると判断している（「自然的判断 jugement naturel」）。マルブランシュにとっては、この判断の方は疑わしいにしても、この判断の基にある自我変容の存在感情は確かである。しかし、ここから直ちに、この存在感情が心身合一にのみ由来すると結論するのは誤解である。同じ感情が身体の実在をも同時に知らしめるものであるか否かという論点は、後にみるリニャックの（そしてもちろんメーヌ・ド・ビランの）問題である。たしかに自己知と身体知とが同じ感情知であるという考えの端緒が、ここにすでに出てきてはいる。これも重要な論点ではある。しかし、誤解を解くために触れておくならば、マルブランシュにおいては、デカルトにおいて認められていたような第三の原始的概念としての心身の実体的合一 union substantielle という原理も、相互作用も認められてはいない。それゆえ心身合一から直ちに自我変容の存在感情の原因の所在を身体に特定することはできないのである。「それ［心身合一］をわれわれがその原因を求むるところの結果の説明原理 principe de l'explication des effets と取り違えてはならない。」[23] けれども、逆にまたそうであるがゆえに、身体の物理的存在に原因する力の強制とは別のところに根拠を求める、身体知をめぐるマルブランシュ以降の新たな議論の展開が促されたとみることもできよう。ここで加えてマルブランシュの「意識あるいは内的感情によってわれわれが精神について持つところの認識」は、それがいかに不完全であるとはいえ、「……精神に関して、不死 immortalité、霊性 spiritualité、自由 liberté、そしてその他いくつかのわれわれが知る必要のある諸属性 attributs を証するには十分である」（『形而上学対話』「第六対話」）[24] ほどの確実性を有するものだとされていたこと

が見落とされてはならない。なるほど心身合一が自我変容の存在感情の存在理由としてあるのがほんとうであるにしても、結局それはそれほど本質的なことがらではない。本質的なのは、「意識あるいは内的感情による」知が「観念による」知とはまた別種の超越的性格を有しているということ、これである[25]。例えばわれわれが自分自身の身体に関して下す「自然的判断」が「一種の啓示」（「感情の自然的啓示 révérations naturelles des sentiments」）[26]であるとされていたことを思い起こしたい。自己知の受動性の起源は、マルブランシュにあっては他所ではなくここに存している。またその種の啓示の不完全性が自己知の「昏さ」の所以でもある。<私>という圏域の内にあるものの存在は、私の精神の存在にしても、私の身体の存在にしても、それらをわれわれは「精神と身体の合一という恣意的な法 lois *arbitraires* de l'union de l'âme et du corps の結果、それら物自体が原因ではありえないところの存在様態や感情によってのみ感じる」（強調引用者）[27]だけである。精神も身体もそれらの存在自体は、われわれがそれらの存在を「感じる」うえでは機会原因であるにすぎない。ほんとうの原因は神にある。「実際、物体の存在は恣意的である。もし何か［理由が］あるとすれば、それは神がそれらを創造することを欲したということ、それである。」[28]しかし、神の「この創造する意志」[29]が、私に自由の余地を残しつつも、一種の強制力として働き、私に「感じる」ことを、すなわち精神の受動を促している。「神はたえずわれわれを推し促す Dieu nous pousse sans cesse」[30]。が他方、また、われわれがわれわれの抱く感情のほんとうの原因を感情が一種の啓示であるがゆえに決して自ら「認識する」ことはできないという、まさにそのゆえに、<私>の「存在」に関する知は昏いのである。その受動的認識の昏さは、われわれの啓示に関する究極的無知に起源している。

マルブランシュは自己知の根拠を内的感情に求めた。「意識あるいは内的感情」において開き示される<私>の存在は、しかしはたして事実の側からして無条件のものであると確認されうるだろうか。たしかにそれは「一種の啓示」ではある。けれどもそれは「昏い」啓示である。それは不完全な知でしかない。「われわれが自らの精神に関して持つ認識は不完全なものでしかないが、それはその認識が意識によって par *conscience* いるということによるのである」[31]。「われわれがわれわれ自身について持つ意識は、おそらくはわれわれの存在の最も小さな部分しか開き示さない。」[32]「われわれはわれわれの精神について、われわれの内に流れてゆくのを感じるところのもの ce que nous sentons se passer en nous しか知ることができない。」[33]もしそれが事実の側からしても、どのようにしても無条件のもの（つまりは「啓示」）としか言いようのないものであるとするならば、それはいったいいかなる種類の知なのであろうか。

問題が残る。時間内に限定された「われわれの存在の最も小さな部分」において、われわれが「流れてゆくのを感じるところのもの」が自己自身であるとするならば、そのはかない自己の同一性は、「意識あるいは内的感情」において、どのようにして保証されているのか。これこそはロックの影響を経た十八世紀的な問題である。あくまでも無条件のものであるとするのがリニャック、一種の超越論的主観としての「人格」に訴えるのがボネ、記憶によって保証された記号であるとするのがコンディヤックであることは、後にみるとおりである。

マルブランシュに関してもう一点。マルブランシュにおいて、デカルトにおいては主題的に扱われることのなかった観念と記号の関係の問題が、ある程度明確に主題化されている。「……われわれは、直接的に、われわれ自身によってわれわれの思惟を相互に打ち明け合うことはできず、ただ言葉 paroles によって、あるいは他の記号 signes によってのみ、そうすることができるのであるが、われわれはそれらの言葉や記号に観念を結び付けているのである……」（『真理の探究』第三巻）[34]。マルブランシュはかような観念－記号の関係の根拠を神のうちに見いだす。「……神はこの世の生の期間に限って事態をかように秩序づけた……」(Ibid.)。われわれが観念を記号に結合し、そうして記号を媒介にして諸観念を操ることができるのは、われわれの精神が神の<言葉>Verbe に合一しているからである。神の<言葉>は、私の精神に内在している「関係 rapport」を客観的に表現している。この「関係」に関しては、神の側にある観念－観念の関係よりいわば手前に、私の精神の側に感情－感情（あるいは変容 modification －変容 modification ないし様相 modalité －様相 modalité）の関係があると言える。私は私自身の内にある感情と感情の連続的関係を、明晰に認識することなく、しかし生き生きと感じて、我知らず綜合しつつ把握している。同じ関係を、神は明晰に認識している。「私は、私の精神の観念を持たず、その原型を神の<言葉>の内に見ることもないがゆえに、それ［私の精神］を観照する contempler という仕方では、それが何であるかも、それが許容している様相も、それらの様相間にある関係も見いだすことはできない。その関係を私はそれと識ることなく、生き生きと感じている。しかし、神は同じ関係を感じることなく、明晰に識っている。」（『形而上学対話』「第三対話」）[35] 神の<言葉>は、私の精神の内に沈黙のなかにとどまる私自身によっては表象不能の「関係」を、私の外から照らし表象する観念の記号として機能するのである。それゆえ、私が<私>の圏域から歩み出て、他者との関係を<世界>においてもちうるためには、私には神において観念に参与し<言葉>に訴える以外に手立てはない。ところで、のちのコンディヤックの試みは、奇異な印象を与えるかもしれないが、マルブランシュが記号に関して神に訴えることにより解決した問題を、いわば神なしで改めて解こうとしたものだと解釈することができよう。

ともあれ、以上マルブランシュにみた三つの問題――１）自己知における受動性の問題、２）その身体知との関連の問題、３）観念と記号の問題――は、続く十八世紀フランス語圏の、とくにわれわれの主題とする二元論の立場に立つ哲学者たちの主要問題群を形成してゆく。

十八世紀フランス語圏哲学の問題構制は、おおよそ次のような言い方をすることが許されるとするならば、マルブランシュ形而上学の二元論的機会原因論の存在論の鋳型に、ロック経験論の認識論を、いわば流し込んで出来上がっていると考えられる。すなわち、認識の源泉はあくまで個別的知覚にあるとしながらも、そこから得られる観念の実在への普遍的対応を前提しているのである。そこでロックの思想が当時のフランス語圏哲学の展開に及ぼした影響についても瞥見しておく必要があろう。

Ｂ・ベルッシは、フランス語圏の哲学者たちによるロック受容の要点を、次の二点に集約している[36]。すなわち、１）経験論に立脚した抽象的学説の批判、２）不可知論。

しかし、受容と批判のあり方は決して一筋縄ではなく、実に多様である。

ロックの経験論は、当時の大陸の主流学説であったデカルトの体系的学説を批判するうえで格好の武器になると、多くの者が受け取った。例えばコンディヤックの『体系論』(*Traité des systèmes*) は当時のデカルト批判を典型的なスタイルで体現していると考えられるが[37]、そこでのデカルト批判は主として、本有観念批判であるとともに、合理論的体系哲学批判というかたちをとっている。体系構築の方法は一般に「綜合 synthèse」である。コンディヤックは、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツらの形而上学をすべて、一般的・抽象的格率を原理とし不当に綜合された「抽象的体系 systèmes abstraits」だとして、批判し去っている[38]。例えば「明晰判明な認識はすべて真である」というデカルトの格率は、原理として不適格な一般的・抽象的格率の好例であるとされる。コンディヤックにとっては、かような格率を原理とし不当に体系を組み上げることよりも、一般的命題がどのような個別的認識から成立するに至るのか、その起源を「観念の起源にまで遡り、その生成を辿り……」(『人間認識起源論』)、確認することこそが問題であった。そこで取り入れられる方法が「分析 analyse」である。ペリパトス学派によって見いだされ、ベーコンが認めた「すべての認識は感覚に由来する」という真正の原理を、ついにロックが捉えたと、コンディヤックはロックを高く評価する[39]。この原理に従って、全認識をその起源にまで分析し尽くさなくてはならない。「体系を疑い、ロックの方法に従うこと」[40]、ここに十八世紀フランスの批判的哲学者たちの足並みが揃っているように見える。しかし、それはあくまで見掛け上のことである。

例えば、一見ロックの経験論を率直に受け入れ、いわゆる感覚論の哲学を立ち挙げたかに見えるコンディヤックによって作り上げられた「感覚論」の「体系」において、「感覚」のもつ意義は、コンディヤックが存在論的枠組みとして機会原因論を採用しているがゆえに、相互作用説を採るロックの場合とは大きく異なってくる。師とともに感覚に出発点をみたコンディヤックは、今度は師を批判する。コンディヤックの目には、ロックの『人間知性論』における解明は秩序を欠いていると映った。コンディヤックは精神の側において感覚からすべてを再構成するための論理を求める。これは彼が機会原因論を採るがゆえの必然的な問題構制であるといえる。その論理は言語の論理である。F・デュシェノーが明らかにしているように、コンディヤックのロック批判の要点は、ロックが結局、人間の認識能力のア・プリオリな構造とその本有性を容認し、思惟主体の認識作用における対象からの自律性(「反省」能力の自律性)を擁護しているのに対し、そのような自律性こそが排除されるべきであるとし、「感覚」のみを原理として思惟主体の存在そのものを「分解し décomposer」(いわば脱構築し)ようと試みるところに存する[41]。この「分解」における原子の機能を果たすのが「感覚」である。このときロックの経験論は、コンディヤックにおいては新たな実証的体系構築のモデルとして、批判的に受容されている。

しかし、こうした観点はボネなどには皆無であると言ってよい。相互作用説を採るボネはロックの経験論を変容することなく受け入れ、さらに「感覚能力 sensibilité」の可能性を追究し、その原理として「精神の運動力 force motrice de l'âme」を見いだした。このときロックの経験論は、また違った仕方で、ボネによって批判的に受容されている

と考えられる。ところで、のちのフランス・スピリチュアリスムの発展過程に照らせば、メーヌ・ド・ビランの「原始的事実」分析の経験論に繋がってゆくのは、ものごとを構成的に思考するコンディヤック流の考え方ではなく、あくまで事実に忠実に思考するボネ流の考え方である。ボネはわれわれの取り挙げる三人のなかでは、ロックに最も素朴に忠実な哲学者であると言える。

いま少しロック自身に即してよくみておこう。ロックの経験論においては、われわれは事物の本質や本性を認識することはできず、ただその性質を認めることができるだけである。かような立場は、こと物体的認識に関しては、デカルトやマルブランシュの合理論の立場と鋭く対立する。ロックにおいては、物質的事物の本性すなわち「延長」についての本有観念も、「叡知的延長」の観念も認められない。しかし、こと精神の認識に関しては、ロックの立場は、われわれが先にみたようなマルブランシュの見解に一致する。精神の本性認識に関しては、マルブランシュもロックも同様に不可知論を支持するのである。ロックの不可知論はラディカルである。「われわれは<物質> *Matter* と<思惟> *Thinking* の<観念> *Ideas* をもっている。しかし、われわれは何かの単なる物質的存在 any mere material Being がひょっとして思考しないかどうかは決して知りえない。というのも、われわれにとっては、啓示なしに、われわれの所有する<観念>を観照することによっては、全能の神 Omnipotency が何らかの適切に状態づけられた物質体Systems of Matter fitly disposed に知覚し思考する力を与えたのか、それともかように状態づけられた物質に思考する非物質的実体を結合し合一せしめたのか、そのどちらなのかを見抜くことは不可能だからである。われわれの概念のレベルでは、神が、もし気に入るなら、物質に思考能力を付加し superadd うることも、物質をもうひとつの思考能力を備えた実体に付加しうることと同様に、認識範囲を越えることではない。が、われわれは思惟の何たるかも、全能者 the Almighty がいかなる種類の実体に対してその力を付与するにやぶさかではなかったかを知ることもできない。思惟はどんな被造物のうちにもあるというわけにはいかないものではあるが、結局創造者 the Creator の気まぐれの賜物でしかないのである。」（『人間知性論』第四巻）[42] われわれは思惟実体の本性・本質を知りえない。言い換えるならば、自己自身の本性・本質を知りえない。また、ベルッシが論じるように、通常われわれが心身間に認める物理的運動と感覚との、あるいは意志と随意的運動との一見因果的な関係も、唯物論の立場をとるにせよ、二元論の立場をとるにせよ、結局その「なぜ」は同様にブラックボックスの中に沈み込む、まったく解明不可能な関係なのである[43]。ちなみに、この疑問を最も素朴に引き継ぐのは、コンディヤックではなく、むしろボネである。

ところで、このようなロックの経験論的認識論がマルブランシュの機会原因論の形而上学的枠組みと或る種の親和性をもちうることは、想像するに難くないであろう。本性・本質に関する知の根拠は神に預けられるのである。心身関係論に関しても、ポイントは神の全能の役割・意味にある。すなわち、ベルッシも言うように、神が「無力な理性を援護する」[44] のである。この点は、ロックの場合も、マルブランシュの場合もそう変わらない。では、なぜ神に訴えるのか。唯物論から二元論を守るためにである。ロックも実際二元論を蓋然的ではあれ最善の立場であるとして採用し、相互作用説まで認めてい

る[45]。ロックはその立場の孕む困難を突き詰めて考え抜くことはなかったが、ロックにおいては結局そういう妥協的態度が保守思想の拠り所になっている。しかし、そういう妥協はフランスでは許されない。ロック経験論は、一方において、ヴォルテールらの唯物論的主張を援護するものとされ、他方においては、逆にスピリチュアリスムの理論の深化を促すことになる。

自己知に関しても、ロックはマルブランシュと同様、「意識 consciousness」に訴えている。「自我 Self とは、いかなる実体から成るものであれ（霊的 spiritual であろうと物質的 material であろうと、単純 simple であろうと複合的 compounded であろうと、そんなことは構わない）、意識的な思考するもの conscious thinking thing であり、それは快や苦を感じまた意識し、幸福または不幸でありえ、そうして意識の及ぶかぎり自分自身を配慮する is concerned for itself ものである。……たとえその一部が他の部分と離れようとも、実体に付随し、同一的な人格 the same person をつくり、この不可分な自我 this inseparable self を構成しているのが意識 consciousness である。」（『人間知性論』第二巻、第27章、§17、強調引用者）[46] ロックは自己知に関して、「意識」に訴える人格の自己同一性の問題を実体論に優先している。同一性に関しては、E. バリバールが指摘しているように、たしかにロックの議論は重層的である[47]。ロックは、大別するならば、実体的同一性、個体的同一性、人格的同一性という三つの議論の相を認めているが、重要なことは、彼が「実体の単一性は、あらゆる種類の同一性を包括しないし、すべての場合に同一性を決定することはなかろう」（同巻、同章、§7）[48] と述べ、三種の同一性に関する議論の混同を戒めている点である。「同じ実体であること to be the same *Substance* と、同じ人間であること to be the same *Man* と、同じ人格であること to be the same *Person* は、それぞれ異なることである。」（同所）[49] もちろんロックが最重要視しているのが、人格的同一性 personal identity であることは言うまでもない。そして、人格的同一者とは、ロック流に考えられた、有限の時間と空間の中に場所を占め存在する<思う我>にほかならない（バリバールの言う「ロック的<コギト> le « cogito » lockien」）[50]。

ロックは自我の人格的自己同一性の基盤としては経験的に認められる「意識」を最重要視したが、J-A・パーキンスが指摘しているように、この人格的同一性の原理としての「意識」は、それを伝統的な合理論的 <我>＝精神＝実体説に比較するとき、その概念が十分に明晰判明であるというわけにはいかず、以後より立ち入った分析と批判に晒される運命の下に置かれることになる[51]。バリバールが論じているように、「意識」はそれ自身同一性の原理を含んでいるのでなければ、人格の同一性を保証することはできない[52]。しかし、それではその原理は何に求められるのか。ロックにおいては、それは「内的感覚 internal sense」のもたらす同一性である。この「内的感覚」のもたらす同一性の根拠の何たるかを、さらに突き詰めて考え抜くことが課題となる[53]。ロック経験論の強い影響下にある十八世紀中葉のフランスにあっても事態は同様である。

ともあれ十八世紀中葉のフランスの思想風土の下、自我を論ずるにあたりデカルト的な実体説はひとまず無効とみなされ、かわって経験論的な人格の自己同一性とそれを支える「意識」が根拠として据えられ、その路線で議論が続けられることになったことは、思想史の事実として確かである。たしかに個別的実体というデカルト的な自我概念は、

人間の諸条件から抽象された自我の本質についての合理的説明を与えてくれる。この学説によれば、この世の移ろいゆくあらゆる経験は不変の実体に結び付けられ、確固たる結束を容易に得るであろう。しかし、このような考え方はもはや人々の率直に受け容れるところではなかった。<思う我>は<感じる我>にすでに変貌している。

角度を変えてみるならば、二元論の立場を採り、そのなかでスピリチュアリスムを擁護しようとするフランスの保守陣営（反-啓蒙主義者 les *Anti-Lumières* [54]）にあっては、時代の思想風土の下、対唯物論の牙城としての機会原因論という形而上学的枠組みのなかにも、いやおうなしに方法論としてのロック経験論が流れ込んできていたとみることもできよう。それゆえ彼らにとっては、経験論といわば四つに組んで、人間精神の霊性をいかに守るか、それが課題となる。その典型的な事例を、われわれは反-啓蒙の代表者と目されるリニャックにみることができる。

*

さて、**ルラルジュ・ド・リニャック**は、マルブランシュの直接の影響下に、さらに進んで「存在感情 sentiment de l'existence」のあらゆる認識からの独立・優位を主張した。「存在感情はわれわれの内に、いかなる認識、いかなる推論にも先立ってある。」[55] 「この自我の同一性の意識を、私は、私のすべての思惟の、すべての感覚の、そしてすべての感情の基底として見いだす。」[56] リニャックはこの種の自己知がまったく独自かつ無条件なものであり、他のいかなる認識能力にも還元されえないことを説く。それは実体の明晰判明な認識にも無論先立つ。この知の同一性は、例えば記憶にも依存することなく（それが記憶によって保証される記号に依存するとするのがコンディヤックの立場）、ア・プリオリに保証されている。私が私自身に最も根源的な仕方で接近する途は、この「存在感情」をおいて他にない。

この感情はそこにおいて個体性が露になるような知の様態である。「この感覚を君自身から取り上げてみたまえ。何が残るだろうか。何ら個体的なものは残らない。……君の自我は消失する。君はもはや一般的な存在の抽象的観念しか持っていない。」[57] 個体的な感覚こそが問題なのだ。だからこそ、それは精神の存在感情である以前に自我の存在感情でありうる。

同じ感情の「基底 fond」に、リニャックは私の身体 corps propre の存在についての知も、神の存在についての知も基礎づけようとする。リニャックは本有観念の存在を否定している。しかし、神の現前は、「われわれの存在の内奥感によって経験され、われわれの感覚の意識において経験されているのであり éprouvée par le sens intime de notre existence et dans la conscience de nos sensations ……それが神の観念の基礎 le fondement de l'idée de Dieu なのである」[58]。意識の「基底」を形成する「内奥感 sens intime」は、リニャックにとって、あらゆる存在認識のアルファでありオメガである。

たしかにリニャックは自我について語っている。しかし、彼は自我あるいは人格と精神とを、最終的には区別し切っていない。それどころか、彼は自我の同一性から実体の同一性を演繹しようとしている。こうしてリニャックはデカルトの方に寄り添ってゆこうとしている。たしかに、実体の同一性から自我の同一性を演繹するのではなく、逆であるというところにリニャックの独創性はある。しかし結局、リニャックにとっては、

「精神的なもの」の存在に関する感情知の他の種類の認識に対する優位だけが問題であったとみるのが妥当なところであろう。が、ここに確かに、従来の観念論的認識論とは一線を画し、内的経験を掘り下げてゆくフランス・スピリチュアリスムの流れを導く源泉が湧出しているのを認めることができる。

加えて重要なのは、リニャックがビランに先立ち、自我の存在感情に身体の存在感情が本質的に伴うことをはっきりと主張している点である。「一言で言えば、他の感覚はわれわれの身体を外から把握するのに対して、私の語るこの感覚 sens 、すなわちわれわれの身体の共存在の知覚 la perception de la coexistence de notre corps は、いわばわれわれの身体の内から発して外を照らすのである。」[59] F・アズーヴィが指摘するように、これは哲学史上における身体知に関する稀有な発見である[60]。留意すべきは、この種の感覚があらゆる外的感覚とは本質的に異質な独自の感覚だということである。リニャックはこれをやはりビランに先立ち「内奥感 sens intime」の言葉で呼んでいる。

コンディヤックも彼なりの仕方で、感情知に自我の存在の基礎を据えようとしているように見える。簡単に先取りしてみておくと、自我の観念が生まれるのは、有名な『感覚論』の記述に従うならば、仮説の彫像が時間的に継起する複数の感覚を判明に意識するとき、自分自身の存在をそれらの連続のただなかに感じるそのときにである。このとき<自我>の観念が生成するとされる。<自我>の観念は、過去・現在の諸知覚の集合から作られる複合観念である。そしてそれは単なる知覚の束ではない。それは<自我>の観念の生成に先立ち前提されている「意識」の綜合である。ちなみにコンディヤックも「意識 conscience」の語を「内的感情 sentiment intérieur」の同義語とみなしている[61]。彼がこれらの術語をマルブランシュ的伝統のなかで用いているのを看て取ることは容易である。パーキンスの表現を借りるならば、それは「意識の統一体」であり、「個体それ自身の存在をそこに定位するに十分な根拠」であり、「多様な感覚や感情のすべてがそこに関係づけられるような根拠」[62]でありうるような何かである。

コンディヤックも自我認識と身体認識とを関連づけて考えている。彼がとくに触覚に認める「根本感情 le sentiment fondamentale」において、身体の存在は「<自我>の連続性 une continuité de *moi*」の感情のもとに「一個の連続体 un seul continu」をかたちづくるものとして感じられてある。このとき、自我の存在も、この連続体に局在化されて、より鮮明に感じられるようになる。ここでも「私の身体」が主題に上っているように見える。しかしながら、アズーヴィも指摘しているように、コンディヤックは「私の身体」の存在証明には成功していない[63]。この連続体の諸部分がどのようにして統一をなし、他の諸物体とは区別される「私の身体」を形成するのか、あるいはどのようにしてそのようなものとして判断されるのかが明確ではない。「不可透入性 impénétrabilité」も「固体性 solidité」も物体一般に関して変容された感覚として形成される観念ないしは判断であり、そういうものであるかぎりは何の特権性ももたない一介の自我変容であるにすぎない。またここでコンディヤックは、物体の属性としての「不可透入性」や「固体性」を予め前提しているかの観がある。実際、コンディヤックが伝統的な二元論者であることが露呈するのは、ほかでもなくこのような考え方をするときにである。彫像の自我が予め措

定された精神実体の内的変容であっても、その変容の種として次々と諸能力・諸観念を獲得してゆくかぎりにおいては、経験論は維持されている。しかし、そこに突如として物体の属性として予め前提されたものが介入してくるとき、演繹は恣意的構成であるとの謗りを免れない。演繹の構成はどこまでも別々に独立して存在する実体の二元論に拘束されている。

マルブランシュが観念と記号との結合の起源を神に訴えたのに対し、コンディヤックは両者の結合の起源を純粋に記号論的に解明しようとした（『人間認識起源論』）。コンディヤックがそのなかで<自我>の観念の生成を一見発生論的に記述しようとしている諸観念の結合体系は実は論理学的構築物であり、発生論は単なる見掛け上のものにすぎないとする、メーヌ・ド・ビラン以来の批判がある。たしかにコンディヤックにおいては、<自我> *moi* は一種の観念であり、記号である。<自我>は後から遅れてやってくる複合観念であり、それに付された記号である。このように考えるところに、コンディヤックの独創もあり、また限界も存している。なるほどコンディヤックの発生論は、有名な『感覚論』の彫像の仮説がまさにそうであるように、実在を記述するものであるというよりはむしろフィクションであると言うべきであろう。しかし、それではコンディヤックは、批判されるとおり、実在を記述しそこなったとみるべきか。そうとばかりは言えないであろう。コンディヤックの仮説は実在の構造を見い出すために巧みに考案されたフィクションなのである。ベルッシがN・グッドマンを参照しつつ指摘するように、世界の論理学的構成は必ずしも実在の歴史に一致しなくてもよい[64]。このような見地からみれば、コンディヤックの仮説は一種の論理実証主義の先駆である[65]。が、感覚の本質は認識の原子であることに尽きるのか。それではコンディヤック哲学はやはり独我論なのであろうか。コンディヤックはそれを欲しなかった。彼は構成された世界が実在のそれに素朴に一致することを望んだ。事物の世界がほんものの実在界なのである。しかしながら、彼が事物の世界を要求するまさにそのゆえに、彼はマルブランシュの機会原因論の形而上学的枠組みから一歩も外へ出ることができない。またここにのちのビランの批判が的中することになる。ちなみに、コンディヤックのアポリアを突破する途は、あるいはデカルトの言う第三の原始的概念の領域に腰を据えて行為（実践）の真理をそのままに承認する途を選ぶか、あるいはヴィトゲンシュタイン的言語ゲームの多様性を容認して世界の多様性を認める途を選ぶか、あるいはビランがそうしたようにあくまで事実の真理の起源を掘り下げる途を選ぶかのいずれかであろう。

シャルル・ボネは、心身を架橋する「力 force」の概念を想定することによりアポリアを乗り越えようとしているかの観があるが、それでも結局問題を解決するには至っていない。コンディヤックの「感覚」の概念同様、ボネの「力」の概念も多義的であり、またのちのビランの批判、つまりそれは不当に抽象されたものであるという批判をまともに受けうるものである。

ボネはこれまで駆け足で瞥見してきた哲学者に比較して、最も直にデカルト的二元論を継承している[66]。デカルトの二元論は結局のところ心身分離の二元論である。そして一般にに心身合一の問題は、そういう二元論であるデカルト哲学の直面したアポリアで

あるとされている。本性のまったく異なる精神および物体という二実体が、人間個体においてどのようにして「実体的に」合一することができるのか、説明がつかないからである。ボネは、デカルト的二元論特有の相互作用説を採りつつも、『情念論』のデカルトがそうしたように、心身合一を事実として認めることから出発し（「私は人間を二つの実体の複合物 un composé de deux substances と考える。……人間は混合的存在 un être mixte である」[67]）、さらにおそらくはライプニッツの影響下に「力」の概念を積極的に導入し（「……私は運動の内奥の本性を知らない。しかし私は一般に物体には力が内属しており、その力によって物体が活動することを知っている。だからここでほんとうに働いているもの agent は身体機構を作っている物質なのではない。それを活性化し animer ているのは力なのである」[68]）、心身関係論の新たな展開を準備した。人間個体において精神と身体とは「力」を介して互いに働きあう。そして、精神の力の発現には身体の力の抵抗が不可欠である。力が物質を活性化し、振動を生み出し、それが神経繊維を伝って、脳において精神の力と拮抗するとボネは考える。ここでボネは、力によって活性化され、有機的に統一される「有機的身体 corps organisé」を考えている。さらにこの有機的身体は自我の場所である（「……この私の自我を構成している力は、自らの限定をそれが結合されているところの有機的身体から受け取る」[69]）。ボネにおいては、自我も力を介して現象するものであると考えられているが、しかしそれではこの精神の側から脳に働きかける力とは何か。ボネは精神の力の根底に「意志 volonté」をみている。ボネは言う、「……私は意志を持ちそれを発動する。……私は障害に対して努力しそれを乗り越える。私はそういったことごとすべてについてきわめて内密な意識 la conscience la plus intime を持つ」[70]。意志的に努力する私の存在を支えているのが精神の「活動性 activité」の根源にある「原動力 force motrice」である。ところで、かように精神現象が「力」によっているということは、ボネにおいては、「内密な意識」あるいは「内心の説得 persuation intime」[71] によるとともに、「反作用なしの作用を認識することはできない」[72] という理性的推論の結論であるとされるが、それでもやはりＲ・サヴィオ以来指摘されているように、この力がどのようにして身体の力と拮抗可能なのかという点は不可解である[73]。実体の二元論を採るかぎり、異質な実体に発する力の一義性を主張するには困難がつきまとう。しかし、ボネが意志を自我の根底に据えたところに、われわれは<感じる我>が<働く我>へと俄かに変貌しているのを看て取ることもできよう。実際、ボネをメーヌ・ド・ビランに至るフランス・スピリチュアリスム源流思想の一つとして位置づけるとき、最も評価できるのはこの点である。ボネが物質的なものには還元されえない精神の「活動性」「運動力」の輪郭を明確にしたところから、ビランの超有機体的「努力」の哲学も着想を得ているといっても過言ではない。ボネが自我の存在感情の「内奥的 intime」な性格を強調している点も、リニャックの同じ傾向とともに、ビランの「内奥感 sens intime」に繋がるところ多大であるとみるのもあながち不当ではなかろう[74]。また、ボネのかような考え方は、デカルトからビランに至る哲学史の線上に正確に位置していると言える。

他方、ボネの方法論・認識論はロックの直系に位置する。ロックにならい、ボネは実体の本性それ自体は不可知であるとする。われわれは実体の「実在的本質 essence réelle」

を知ることができず、ただ「名目的本質 essence nominale 」を知るのみである。「力」についても、その何たるかは絶対に知られない。「名目的本質」は属性の知覚の集合であるが、しかしその集合は排他的である。そして、それゆえに、二実体の区別が、蓋然的にではあれ知られうるとボネは言う。だが、この排他性は何によって基礎づけられているのか。それは「実在的本質」の絶対的存在によってである。ところで、このように考えるとき、ボネは伝統的な実体－属性論に立ち戻ることになる。

同様に彼の自我論もロックから引き継ぐところ多大である。「精神の実在的本質は、物体のそれと同様、不可知である。われわれは精神をその諸能力を介して知るのみであるが、それはわれわれが物体をその諸属性を介して知るのと同じである。」[75] ここでも一見、伝統的な実体－属性論の枠組みは崩されることなく、自我あるいは人格の基体はあくまで精神であると考えられているが、しかし事情は物体の属性知の場合とは若干異なる。ボネは、精神の諸能力に「思惟する力 force de penser 」と「働く力 force d' agir 」を数えているが、それらは「物質の諸性質 qualités de la matière 」（「第二性質」）と「確実にして恒常的な関係 des rapports certains et constants 」を取り結んでいると主張する。つまり、精神の思惟する力や働く力の産出する結果は、物質の「性質」であると同時に自我の「変容 modification 」でもあるということである。心身関係はかように考えられる。そして、自我の自己同一性は諸変容を貫く人格 personnalité の存在感情――それ自体は「性質」の集積とは決して混同されることのない唯一の感情――の同一性において基礎づけられると考えられる。ここでは実体の数的同一性は自我あるいは人格の自己同一性の原理をなしてはいない。ここにロックの不可知論と人格論とが、フランス語圏に移入されると同時に、マルブランシュの意識の存在感情論と微妙に結びついているのが看取される。実体－属性論は維持されてはいるが、しかし自我論の領域においてはもはや本質的ではなくなってきている。

*

さて、錯綜した諸問題を、リニャック、コンディヤック、ボネ他、先達の思想を批判的に継承しつつ、現象としての自我と実体としての精神の存在を明確に区別する独自の視点からして新たな自我論に総合し、解決しようと試みたのが、フランス・スピリチュアリスムの祖と称されるメーヌ・ド・ビランであると哲学史を解釈することができようが、そこに至るまでの歴史の跡づけることが以下の研究課題である。

続く第一章では、「自我と感情」と題して、十八世紀フランス的な自己知における感情の機能を詳しく明らかにする。第二章では、「自我と身体」と題して、自我の存在認識と私の身体の存在認識との関係を詳らかにする。第三章では、「自我と記号」と題して、観念として構成される自我に関する認識論的諸問題を扱う。先にも述べたように、主に扱われるのは、この時代を代表する三人の二元論者――リニャック、コンディヤック、ボネ――である。われわれはこれらの三人の学説を相互に比較しつつ、同時に論じてゆくことにする。

[1] 第2部序論は、拙論「自己知の変貌――マルブランシュからフランス・スピリチュアリスムへ――」（『創文』第374号、創文社、1996年3月所収）に大幅な加筆を施したものである。

[2] Cf. M. Bolch-Jacobsen, *Lacan - Maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 87-88.

[3] Cf. M. Radovanovitch, *La théorie de la connaissance chez Condillac*, Thèse présentée à la Faculté de philosophie de l'Université de Fribourg, Genève, 1927, p. 12.

[4] Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, Œuvres complètes (: O. C.)*, Slatkine reprints, Genève - Paris, 1982, t. VIII-IX, p. 166; M. Radovanovitch, *op. cit.*, p. 12-16; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, P. U. F., 1930-1938, rééd. 1981, t. II, p. 341.

[5] マルブランシュが、デカルトの観念論を「洗練しつつ作り変えて」独自の観念論を構築するに至ったのか、それとも始めからデカルトに対しては一線を画する立場に立っていたのかについては議論がある。Cf. M. Gueroult, *Malebranche*, 2 part. in 3vol, Paris, Aubier, 1955-1958, t. I, p. 65; G. Rodis-Lewis, " La connaissance par idée chez Malebranche " (1967), repris in *Essay on Early Modern Philosophers, vol. 11, Nicolas Malebranche*, Edited with Introductions by V. Chappell, New York & London, Garland Publishing, 1992, p. 325-350 ; etc.

[6] *De la Recherche de la vérité* (: RdV), *XIe Éclaircissement*, cf. Malebranche, *Œuvres*, éd. G. Rodis-Lewis, 2 vol, Paris, Gallimard, 1979-1992, Bibliothèque de la Préiade, t. 1, p. 933.

[7] M. Blondel, 'L'Anticartésianisme de Malebranche' in *Dialogues avec les philosophes*, Paris, Aubier, 1966, p. 75. ブロンデルは正しくこの点にデカルトとマルブランシュの最大の相違を看て取った。Cf. aussi M.Gueroult, 'Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste' in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim-NewYork, Geolg Olms, 1970, p.144-164.

[8] *Entretien sur la métaphysque...* (: EsM), IIIe Ent., III, cf. Malebranche, *op. cit.*, t. 2, p. 701.

[9] M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes recueillies et rédigées par J. Deprun, Paris, Vrin, 1978, p. 22.

[10] *Ibid.*, p. 19-20.

[11] EsM, IIIe Ent., VII, cf. Malebranche, *op. cit.*, t. 2, p. 704.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, IIIe Ent., III, t. 2, p.701.

[15] *Ibid.*, IIIe Ent., IV, t. 2, p.702.

[16] *Ibid.*

[17] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.21.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, p.22.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

[22] RdV, IIIe Liv., II, VII, § 4, cf. Malebranche, *op. cit.*, t. 1, p. 352.

[23] EsM, VIIe Ent., IV, cf. *op. cit.*, t. 2, p. 782.

[24] RdV, IIIe Liv., II, VII, § 4, *op. cit.*, t. 1, p. 351.

[25] メルロ＝ポンティは観念の超越性と感情の超越性を混同している観がある。Cf. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 19-20.

[26] EsM, VIe Ent., VII, *op. cit.*, t. 2, p. 766.

[27] EsM, VIe Ent., V, *op. cit.*, t. 2, p. 768.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] RdV, *Ier Éclaircissement*, cf. *op. cit.*, t. 1, p. 800.

[31] RdV, Liv. III, II, VII, § 4, *op. cit.*, t. 1, p. 349.

[32] *Ibid.*, t. 1, p. 350.

[33] *Ibid.*, t. 1, p. 349.

[34] *Ibid.*, Liv. III, I, II, I, § 1, *op. cit.*, t. 1, p. 322.

[35] EsM, IIIe Ent., VII, *op. cit.*, t. 2, p. 704.

[36] B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps – Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, p. 176-183.

[37] 宗像惠「理性と経験――啓蒙期フランス思想を中心とする検討」、関西哲学会年報『アルケー』No.3、京都、1995年、162～166頁参照。

[38] Condillac, *Traité des systèmes*, chap. II, Slatkine Reprints (: SR), II, p. 10-22. コンディヤックは、デカルトの体系構築を、「原理の濫用」による「綜合」であると、厳しく批判している。Cf. aussi, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (: EOCH), I, VII, § 63, *Œuvres complètes (: O. C.)*, Slatkine Reprints, I, p. 75-76. コンディヤックの著作に関する略号については第一章の註を参照のこと。

[39] EOCH, intro., *O. C.*, SR, I, p. 7.

[40] B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, p. 178.

[41] F. Duschesneau, 'Condillac critique de Locke' in Studi internazionali di filosofia VI, 1974, p. 80-98, cf. p. 95.

[42] Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (: ECHU), IV, III, § 6, Ed. P.-H. Nidditch, Oxford, Oxford U. P., p. 540-541. ここでロックが<観念>の語に込めている意味が、マルブランシュのそれと異なることは無論である。ロックの用語法は、むしろデカルトのそれに近い。

[43] B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, p. 180.

[44] *Ibid.*, p. 183.

[45] Cf. *Ibid.*

[46] Locke, ECHU, II, XXVII, § 17, *op.cit.*, p. 341.

[47] Cf. E. Balibar, 'Identité et conscience de soi dans l'Essai de Locke' in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1995-no.4, p.471.

[48] Locke, ECHU, II, XXVII, § 7, *op. cit.*, p. 332.

[49] *Ibid.*

[50] E. Balibar, *art. cit.*, p. 473.

[51] Cf. J.-A. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genève, Droz, 1969, p. 26-27.

[52] E. Balibar, *art. cit.*, p.460.

[53] ロックにおいて「内的感覚 internal sense」のもたらす同一性の基盤が何に存するかは、いまでも議論の焦点である。上掲のバリバールの論文の主題もこの点に関わる。ちなみにバリバールは、その基盤を「意識」と「記憶」の相補性に求めている。Cf. *art. cit.*, p. 474.

[54] 反-啓蒙 les *Anti-lumières* に関しては、J・ドゥプラン (J. Deprun) の次の記事を参照。Cf. *Encyclopédie de la Pléiade - Histoire de la Philosophie*, tome 2, sous la direction d'Y. Belaval, Paris, Gallimard, 1973.

[55] Abée Joseph Adrien Lelarge de Lignac, *Lettres à un Américain* (: LA), Hambourg, 1751, V^e^ partie, 12e lettre, p. 15. リニャックの著作に関する略号については第1章の註を参照のこと。

[56] Lignac, *Le Témoignage du sens intime et de l'expérience* (: TSI), Auxerre, 1760, tome I, p. 392.

[57] *Ibid.*, tome III, p. 330.

[58] *Ibid.*, tome II, p. 189. リニャックにおける神の観念の問題については、ロディス＝レヴィスの次の論文を参照のこと。'L'innéité cartésienne et sa critique par Lelarge de Lignac' in *Revue des Sciences Humaines*, Lille, janvier-mars 1951.

[59] Lignac, *Elements de métaphysique* (:EM), Paris, 1753, p.103.

[60] Cf. F. Azouvi, 'Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran' in *Archives de Philosophie* - no. 45, 1982, p. 85-107.

[61] Cf. Condillac, *Dictionnaire de synonymes*, art. cité in J.-A. Perkins, *op. cit.*, p. 55. « [la conscience, c'est le] sentiment intérieur. Nous connoissons notre ame par *conscience*. »

[62] J.-A. Perkins, op. cit., p. 55 : " unity of consciousness ... sufficient grounds on which to posit the existence of individual self, one to which all the various sensations and feelings could be attached ".

[63] Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, p.92-93.

[64] Cf. B. Baertschi, 'La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique?' in *Revue philosophique de Louvain* - 4e série – 55, août 1984, p.347.

[65] 十八世紀に誕生したフランス実証主義と現代のカルナップ、ラッセルらの論理実証主義との関係を論じた興味深い論考として、小林道夫著『デカルト哲学の体系』、東京、勁草書房、1995年、464～486頁所収、付論「科学的世界と日常的世界」（とくに466～472頁）を参照。

[66] 以下の議論は、拙論「Ch. ボネにおける心身結合の問題――フランス・スピリチュアリスムの源流を探る（1）」、徳島大学教養部紀要（人文・社会科学）、第28巻、1993年、13～45頁の要約である。

[67] Charles Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (:EA), § 1, cf. *Œuvres de l'histoire naturelle et de la philosophie (: OHNP.)*, in 4°, 8vol, Neuchâtel, Samuel Fauché, 1779-1783, t. VI, p. 3. ボネの著作に関する略号については第1章の註を参照のこと。

[68] Bonnet, *Méditation sur l'origine des sensations et sur l'union de l'âme et du corps, OHNP.*, t. VIII, p. 396.

[69] *Ibid.*, p. 398.

[70] *Ibid.*, p. 399.

[71] *Ibid.*, p. 387.

[72] *Ibid.*, p. 398.

[73] R. Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Vrin, Paris, 1948, p. 188.

[74] Cf. R. Savioz, 'Liberté et Causalité dans la Philosophie de Charles Bonnet et de Maine de Biran' in *Studia philosophica*, vol. VIII, 1948, p. 147-148.

[75] Bonnet, *Essai de Psychologie* (: EP), chap. XXXVI, *OHNP.*, t. VIII, p. 73.

第１章　自我と感情

「もし身体のうちにも、精神のうちにもないとすれば、
この＜私＞はいったいどこにあるのだろうか。」
（パスカル『パンセ』断章Ｂ323）

はじめに――＜精神＞から＜自我＞へ

感情において知られる精神 âme から同じく感情において知られる自我 moi までの哲学史的距離を測定すること、それが本章の問題である。この距離は、歴史的にはマルブランシュからメーヌ・ド・ビランまでの隔たりに等しい。二元論の展開過程に注目するならば、この隔たりの間に位置する十八世紀フランス語圏の哲学者たちのなかでも就中、注目すべきはルラルジュ・ド・リニャック、コンディヤック、シャルル・ボネである。彼らはいずれも十八世紀中～後半を代表する二元論者であるが、自我論に関してそれぞれに独自の立場をもっている。

彼らは自我を語るとき、それぞれに「感情 sentiment」を重視している。「個体的あるいは人格的な存在感情 **sentiment** de l' existence individuelle ou personnelle」（リニャック）[1]、「根本感情あるいは<自我> **sentiment** fondamental ou le *moi*」（コンディヤック）[2]、「<自我>の内（奥）的感情 **sentiment** intérieur (intime) du *moi*」（ボネ）[3] 等々、言葉はいろいろであるが、ともかくも自我の存在が単なる「感覚 sensation」からは区別される特別な「感情 sentiment」において知られるという点については、彼らの意見は一致している。自我は感情において姿を現わす。そしてこの種の感情を感得する「感覚 sens」は或る種独特の感覚である。その働きは、外的対象の存在を教える五感の働きとは異なる、いわば「第六感 sixième sens」[4] のそれである。リニャックは、ビランに先立ち、この第六感を「内奥感 sens intime」[5] の言葉で定義した。

いくつかの詳らかにしなければならない問題がある。

第一の問題は、この「内奥感」の成立の条件の問題である。なるほどこの第六感は他の五感からは区別される独特の感覚である。しかし、それははたしてそれらからまったく独立した、無条件のものであるか否か。そのような感覚があるとして、それはどのような条件の下に得られるのだろうか。

第二の問題は、自我と精神の区別の問題である。実はこの問題が本章の主題である。しかしこの問題は複雑である。十八世紀の哲学者たちにあっては、彼らを十七世紀の哲学者たちと比較するならば、たしかに議論の重心は精神から自我へ移行していると言うことができる。精神と自我の区別がロック的なコンテクストから十八世紀フランス語圏哲学に流入してきていることは論を俟たない。しかしながら、これから見てゆく三人の二元論者たちにおいて、この区別がどれだけ明確かといえばそれはケース・バイ・ケースではあるが、概して区別は徹底したものではない。むしろ三者三様に、自我の精神性を擁護せんがためにか、具体的人格的な自我と実体としての精神とを、いずれも両義的な仕方で重ねている。最も保守的なのはリニャックである。彼は自我の基底に非物質的

実体をみる。この点ではリニャックはデカルト的伝統にきわめて忠実である。他方、「ロックの弟子 les disciples de M. Locke」[6] を自任するコンディヤックやボネも、「自我 moi」や「人格 personne, personnalité」を語りながらも、その成立の根源に精神的なものをみている。彼らはみな唯物論者ではないのであるからして、それは当然といえば当然のことなのではあるが、問題は、それでは彼らが「精神」ではなく「自我」あるいは「人格」を語っていることの意義はいったいどこにあるのかということである。唯物論者たちにあっては、精神ではない自我を語ること、すなわち物質的自我を語ることに明らかな意義があった。「私は物体でありかつ思惟する。*Je suis corps; et je pense.*」このテーゼに対する、唯物論者たちに敵対する二元論者たちにとっては、唯物論者たちと同じ土俵に立って、物質には決して還元されることのない自我の精神性を擁護する必要があった。つまり、精神を直接語ることなしに自我の精神性を論証すること、それが求められたのである。しかしながら、十八世紀の二元論者たちは、完全にはそれに成功していない。彼らの議論はいずれも過渡的形態を呈している。それに初めて成功したのはビランである。けれども、十八世紀の二元論者たちを取り挙げる面白さは、実は彼らの議論の過渡的形態の多様さに存している。例えば、デカルト的伝統に最も忠実なリニャックの議論とロック的伝統に忠実なコンディヤックやボネの議論とを比較・折衷することにより、われわれはフランス・スピリチュアリスム前史におけるカルテジアニスムからビラニスムへの、すなわち精神から自我への道行きを自ら辿ることができるだろう。実際、ビラン自身がそうして自らの哲学を涵養したのである。

以下の論考では、これらの二点に問題を集約・整理し、そのなかで論点にまつわるさまざまな諸問題をも論じてゆくことにしたい。

1. ルラルジュ・ド・リニャックにおける「内奥感 sens intime」

その主著の『内奥感の証言』(*Le Temoignage du sens intime*, 3vol, 1760, 略号：TSI) という題名が示しているように、リニャックにとっては「内奥感 sens intime」の教えこそがあらゆる学知の拠って立つ基盤である。「内奥感」が何を教えるのか、まずその点を明らかにしてゆこう。

「事物の働きかけ action des objets が精神に自らの存在の最初の観念 la première idée de son existence を与えるのだ」とする感覚主義者に抗して、リニャックは反論する。「事物の働きかけがいったい何を精神に機会づける occasionner というのか。——さまざまな存在の仕方 des façons d'être をである。ところで、精神はそれらのさまざまな存在の仕方を、同時に自分自身が存在するのを自ら感じる se sentir exister elle-même ことなしに、どうして感じることができようか。」(『或るアメリカ人への手紙』*Lettres à un américain*, 5 vol. in 3 liv., 1751、第五部、第12書簡、略号：LA, V^{e} partie, 12e lettre, p. 10) 精神固有の、「自分自身が存在するのを自ら感じる」、その感覚能力を、リニャックは「内奥感 sens intime」と呼ぶ。内奥感は精神に自分自身の存在を教える。

リニャックは、「われわれは自分自身の何らの精神の観念をも持たない」とするマルブランシュの教説に反対する。彼は、同じ感覚主義者に対する反論が「マルブランシュ

神父の見解がいかに支持し難いかを、十分に了解させてくれるだろう」(Ibid., p. 12) と自信をもって主張する。リニャックは、デカルトの「我思う、ゆえに我有り *Je pense, donc que je suis*」を次のように解釈している。「この命題の第一の語、<我> *je* は、私の数的存在の感情 le sentiment de mon existence numérique を含んでいるのだから、議論は次のようになる。すなわち、私は自分自身が思惟しつつ存在することを感じている、ゆえに我存在す Je me sens exister pensant; donc j'existe。われわれが自らが存在するのを知るのは推論によってではない。それゆえ、存在感情は何かの関係 rapport の上に基礎づけられるようなものでは全然なく、それはわれわれの精神の本性（自然） nature の内にあって、その本性（自然）とは単純であり être simple かつ自分自身が存在するのを感じる se sentir exister ということに存する。」(Ibid., p. 14)

このようなリニャックの議論は、一見したところ、彼自身が師と仰ぐデカルトのスピリチュアリスムへの反動的帰依でしかないようにも見える。リニャックが言うように、精神があらゆる他の感覚からは独立に自分自身の観念を持つというのがほんとうであるとするならば、精神はその観念を内奥感を通じて自覚するとしても、デカルトが肯定した本有観念のごときものとして、はじめからそれを持っていなければならないだろう。事実、リニャックは、「それはわれわれの精神の自然本性 nature の内にあって……」と主張しているのであり、また「……存在感情はわれわれの内に、あらゆる認識、あらゆる推論に先立ってある。いかなる推論を行なうこともできない誕生初日の幼児にあっても、精神は自分自身が存在するのを感じている」(Ibid., p. 15) と重ねて主張してもいるのである。ただし、本性認識＝感情認識、精神の観念＝精神の存在感情、という二つの等式が共に成立すればの話ではあるが。

しかしながら、リニャック自身が本有観念説をはっきりと否定している。「われわれのもつ観念は本有的なものであろうか。この問題は貴方の関心を惹くと思う。しかし、この書簡を読んだ後、同じ問題はもうそれほど貴方の関心を惹かなくなっているだろう。私は本有観念を認める必要があるとは全然思わない。…… nos idées sont-elles innées ? Cette question vous interessoit beaucoup : elle vous interessera moins après la lecture de cette lettre. Je ne crois point qu'il soit nécessaire d'admettre des idées innées.」(EM, p. 79) 二つの等式に関しては、両者共にマルブランシュによって否定されている。マルブランシュにおいては、本性認識は感情知とは異なる次元に成り立つものである。ロックに従えば本性認識は結局不可能である。また、観念は一般的に感情とは異質のものであるということも、十八世紀フランス哲学の了承事項である。にもかかわらず、リニャックが内奥感による精神の本性認識・観念把握を主張し続けることができるのは、どうしてであろうか。

それを探る前に、リニャックの「内奥感」の方法論をもう少し詳しく見ておこう。

なお「内奥感」の証言の全体像については別に引用と註釈の試みを本章末尾に用意したので適宜参照されたい（参考資料、付録 テキストと註釈――「内奥感」の証言する諸現象――）。

（1）「内奥感」の方法論

「私はいかなる形而上学的仮説のうちにも身を置かなかった je ne me suis point placé

dans une hypothèse métaphysique」(『形而上学綱要』*Eléments de métaphysique...*, 1753, 略号：EM, p. 21) とリニャックは断言している。英国経験論の洗礼を受けた十八世紀フランスの哲学者たちの間にはニュートン主義的学問理念はすでに定着している[7]。彼らは「観察と経験 les observations & les expériences」(Ibid., p. 2)[8] を拠り所とする点では総じて足並みを揃えている[9]。事実こそが重要なのである。「事実を求めよう。Cherchons le **fait** : そこから何が結果するのかを見届けよう。ここにわれらの哲学がある。」(ボネ)[10]

「現象によって現象を説明すること」(R・ルノワール)[11] が肝要である。そうした手法により物理学の領域で万有引力を見いだしたニュートンに倣い、彼らは新たな心理学を構築しようと試みた。「……形而上学とは、精神の物理学であるということ。それは自然についての学問と同様に論じられなければならない。que la Métaphysique est la physique des esprits; elle doit être traitée comme la science de la Nature.」(Lignac, ibid.) さらに、そうして心理学の領域で「第一の経験」[12] を見いだし、すべての心的現象をそこに関係づけること、つまりは心理学の認識論的統一[13]、それこそが彼らの課題であった。それが新たな心理学の出発点になる。

本有観念説や連続創造説といった先験的仮説は退けられる。「私の現在の状態について哲学し philosopher sur mon état présent」(Ibid., p. 22) なければならないのであるから、誕生以前あるいは死後は問題にならない。しかし、このことは、リニャックにとっては、ただちに心身合一の状態にある私の精神だけしか問題にならないということを意味しない。この点に関して、コンディヤックの場合と比較してみれば、ちがいは歴然としている。コンディヤックは次のように述べている。「精神と身体とは、はっきりと区別される異なったものであり、身体は精神のうちにそれが引き起こすように見えることがらの機会原因であるにすぎない。……原罪以前には、精神は今あるのとはまったく異なるあり方をしていた。無知や肉欲を免れていたこの精神は、自分の感覚器官 sens に命令し、思いのままにその活動を中止させたり変化させたりしていたのである。それゆえ、感覚器官を使用する以前に精神はさまざまの観念を抱いたのであった。しかし精神が［神に］反抗した結果、様子はがらりと変わってしまった。神は精神からその支配権を根こそぎ奪ったのである。感覚器官は精神の内に生じることの機会原因であるにすぎないにもかかわらず、あたかもそれがその物理的原因であるかのように思われるほど、精神は身体に依存するようになってしまった。精神にとってはもはや感覚器官が媒介する知識以外には何の知識もない。ここから無知と肉欲が生じた。が、これこそが、私が研究しようとしている精神の状態であり、哲学の対象になりうる唯一の状態なのである。というのも、経験によって知られるのはこの［原罪以後の］状態だからである。それゆえ＜感覚器官から到来したのではないような観念をわれわれは持ったことがない＞と私が言うとき、そこで語られているのはあくまでも原罪以後の人間の状態のことでしかないということを忘れてはならない。原罪を置かす前の無垢な状態における精神や、身体から分離した後の［死後の］精神について先の命題が適用されるとすれば、それはまったくの誤りであろう。しかしこうした状態において精神が持つ知識については、私は取り扱わない。なぜなら、私は経験に従ってしか推論することができないのであるから。」[14] 他方、リニャックにおいても、たしかに経験が重要ではある。しかし、彼にとっては、「私が

私の精神についてなし、そして私をして精神が非物質的であるとの判断に導いた、それらの経験がいったい何であるか quelles sont donc ces expériences que j'ai faites sur mon âme, & qui m'ont conduit à la juger immatérielle」(Lignac, ibid., p. 20)、それこそが問題なのである。そして、そういう内的な経験があるということ、その事実としての普遍性を、リニャックは確信している。

「私が私のうちに自覚したと信じる諸現象 les phénomènes que j'ai crû appercevoir en moi」(Ibid., p. 22) を記述し、開陳し、「もしや貴方がそこに自分自身の内にみるところの何かを認めはしないか si vous y reconnoîtrez ce que vous voyez en vous-même」(Ibid.) を彼は尋ねる。内的経験は、それが内的であるがゆえに、決して客観性の光の下には身を晒さぬものであるが、またそれゆえに内的経験の哲学はつねに独我論の謗りを受ける宿命にある。リニャックは独我論に満足しないが、独我論を脱しようとする彼の手法はきわめて実践的である。「この種の経験をひとは口にし喧伝しはしないが、万人がそれを認めている」(Ibid., p. 25) と彼は言う。内奥感の証言する現象、「この現象は、万人においてきわめて恒常的 ce phénomène, si constant chez tous les hommes」(Ibid., p. 103) である。「彼ら［唯物論者たち］もまた、すべての人々に明白で親しまれた諸経験によって、われわれの精神の卓越性とその諸機能が物質の本質的諸特性とは両立不可能であるという事実を見いだすよう、彼らをむしろ自分自身の内へ立ち返るよう招こうではないか…… invitons-les [matérialistes] plutôt à rentrer en eux-mêmes, pour y découvrir par des expériences incontestables & familières à tous les hommes, l'excellence de notre âme, & l'incompatibilité de ses fonctions, avec les propriétés essentielles à la matière [...]」(Ibid., p. 431) とリニャックは呼び掛ける。

この種の内的主観的経験の共同性に訴えるところにリニャックの特徴がある。「私は私が私に似た知的存在によって無限に模倣されうるものであるのを見いだす。私はこうして可能的諸知性の連鎖を認識する。je me trouve **imitable** à l'infini par des êtres intelligens qui me ressemblent : donc je connois une suite infinie d'intelligences possibles.」(Ibid., p. 87) 私の経験が「模倣されうる imitable」ものであるということ、それが他人の存在への信頼の基礎になる。「かように、類比的感情転移によって par transfert analogique、主観性から相互主観性へ、自我から他我への移行が行なわれる……、私の内で確証される情感、傾向性、必要や欲望は、相互性により、他人にもまた帰されうるものとなる」[15] と、G・ギュスドルフは評価している。「経験論的形而上学は、脱中心化され、減速された内奥感という方途をもってして par la voie du sens intime décentralisé et démultiplié、価値の客観性を保証するものとなる。」[16] このような志向は、現代の現象学も共有するところではないか。

さらに、リニャックにとっては「人間的実在それ自体のうちに、新たな存在論の出発点を見いだすこと」が問題であった。そして、そのとき「第六感に権利を与えることが問題であるのみならず、……超越へ向かうために精神的生のただなかから投錨点を露にすること」（ギュスドルフ）[17]、それが問題であった。投錨点に位置するのは私の精神であり身体であり、そこから錨を上げて向かうべきは神である。

内奥感に基づき知られるものが、最も「完全に」、かつ唯一「直接的に」知られるも

のである。「われわれの内奥感は最も完全な認識の様式である。それこそが唯一直接的であり、対象を内側から把握するのだから。Notre sens intime est la manière de connoître la plus parfaite, comme étant seule immédiate, comme saisissant son objet par l'intérieur; [...]」(TSI, I, p. 106) 実在の基礎をなすのは、こうして感じられ、把握されたものである。「感じられるものは有り、存在する。これが、そこから私が出発する唯一の原理である。ce qui est senti, est, existe. C'est le principe unique d'où je parts」(Ibid., p. 101) リニャックにとって内奥感は、認識論の原理であると同時に存在論の原理である。「確かな原理、それは私が私の精神の内に感じるものはそこに有る Principe incontestable : ce que je sens dans mon âme y est」(Ibid., p. 102) ということである。

リニャックの内奥感は、私の心の内奥における神の現前をも告げ知らせるものである。このように考えるリニャックは、明らかにパスカルの足跡の延長線上に位置している[18]。リニャックにとって、神と私は個別的に相対する二項である。「……神とわれわれという個別的な二項。しかし、神の知見は昏迷した不完全なものでしかない。全能を掌握するために必要な項、すなわちおのれの欲するところを実現する自由な活動性は、われわれには欠如している。この項はわれわれ固有の活動性を感じる内奥感であるが、それなしにはわれわれは可能的なものの観念も、全能者の観念も形成することはできない。しかし、われわれがわれわれの自由を享受し始めるとき、そのときわれわれは必然的なものと偶然的なものとを区別するのである。われわれは、われわれ自身が様相において、自由の使用において、また存在の基底においてさえ、偶然的なものであると感じる。われわれは、われわれの内に四肢を按配よく動かしめるような活動性を認める。その際、もしわれわれがわれわれの原因をこの活動性に比較するならば、その原因はわれわれの、そしてまたすべての知性的存在者の範型となるであろう。われわれはそこにそれ自身とは異他的な諸実体に対しても直接的に働きかける活動性を認めるのであり、それはその点においてもわれわれ自身に対してしか直接的には働きかけえないわれわれの意志とは異なっている。[...] Dieu & nous, deux termes individuels. Mais la notion de Dieu est alors obscure & imparfaite. Le terme nécessaire pour saisir la toute-puissance, cette activité libre qui réalise ce qu'elle veut, nous manque : ce terme est le sens intime de notre propre activité, sans lequel nous ne pouvons nous former d'idées ni de possibles, ni de tout-puissant. Mais lorsque nous commençons à jouir de notre liberté, alors nous distinguons le nécessaire du contingent : nous nous sentons contingens dans le fond de notre être même, dans les modalités, dans l'usage de la liberté. Nous reconnoissons en nous cette activité par laquelle nous déterminons les mouvemens de nos membres selon qu'il nous plaît. Pour lors si nous comparons notre cause à cette activité, elle devient notre tipe & celui de toute les intelligences. Nous lui reconnoissons une activité qui opère immédiatement même sur des substances qui lui sont étrangères, différente en cela de notre volonté, qui n'agit immédiattement que sur nous.」(EM, p. 80) このテキストに、レヴィスはリニャックの神理解の本質的諸要素を看て取っている[19]。二項関係による関係的観念把握と感情知の秩序において用いられる因果性の原理。神と自己という二項の関係は、ここでは人格的・倫理的関係というよりは、観念的・論理的関係である。パスカル的心情主義は変容している。また、レヴィスが指摘するように、因果性の原理への依拠は、デカルトの

第一の神の存在証明における場合とは異なり、機械原因論的枠組みの中で、不完全な自由の感情－完全な自由の原因という関係においてなされている点が注目に値する。感じられた結果において、われわれはその原因をやはり感じるというのである。そうした感情知の機能する内的空間は「基底 fond」の広がりである。

最後に、リニャックが、内奥感の証言を聴き取るためには、或る種の「努力 effort」が必要であることを説いている点も見逃せない[20]。彼は「自分自身の内へ立ち戻るための努力 des efforts pour rentrer en soi-même」(Ibid., p. 411) を繰り返し強調している[21]。そしてこの「努力」を「習慣とたたかう努力 efforts [...] pour lutter contre l'habitude」(Ibid.) として位置づけている。また彼はそれを「内的努力 des efforts intérieurs」(Ibid., p. 53) とも呼んでいる。より具体的には、それは「省察の努力 les efforts de la méditation」(Ibid., p. 405) である。ここで注目すべきは、リニャックがこの種の努力を分析して、それが能動／受動の対比の経験を露にする努力であると述べているところである。「各人は自らの数的存在を感じる、つまり彼は自分自身がどんな存在であれ、いかなるものとも混同しない。つまり自分を他のものと取り違えることはない。同一の種の諸存在を差異化するこの感情について、その知見は反省する訓練をあまり積んでいない人々には抽象的であり新奇なものと思われ、彼らはそれを掴むのに苦労するだろうということが言われるが、それ［彼らに抽象的であり新奇なものと思われ、掴むに困難と思われるの］は内奥感という表現のせいにすぎないのであり、内奥感それ自体は何人も見放すことはない。未開人に彼らにおいて純粋に受動的な諸印象を区別させることは非常に困難であろう。能動的な能力と受動的な能力とのこの分別は、彼らにはきわめて新奇なことであろう。しかし、それが彼らが自らの内に立ち戻るに際して自然に・本性的に得るであろう［能動性と受動性との］対比の結果である。 Chacun sens son existence numérique, c'est-à-dire, qu'il ne peut se confondre avec aucun être tel qu'il soit; qu'il ne peut se prendre pour un autre. Qu'on parle de ce sentiment qui differencie les êtres d'une même espèce; cette notion paroîtra abstraite & nouvelle à des personnes peu exercées à réfléchir; elles auront de la peine à la saisir : ce n'est cependant que l'expression du sens intime qui ne les abandonne jamais. Vous ne pourrez que très- difficilement faire distinguer à des Sauvages les impressions qui sont purement passives en eux. Ce partage de facultés actives & passives, leur paroîtroit fort nouveau. Effet de l'**opposition** qu'ils ont naturellement à rentrer en eux-mêmes.」(Ibid., p. 52-53, 強調引用者)[22] ひとは自分自身の内に立ち戻ることにより、自らの内と外との「対比」に自覚的になる。しかし、その対比がいかにしてなされるのか、それが問題である。働きかけるものの働きを自らの働きと対比すること、それによって内／外の区別はなされるが、そのとき最終的に対比されているのは、自分自身の能動性と受動性とである。私に対して働きかけるものは、私以外の事物でも、私自身でもありうる。いまそれらの区別を度外視しても、私以外の事物のそれであれ私のそれであれ、働きかける力とその働きを感じる力とが対比されなければならない。内奥感が教え際立たせるのは究極的にはこの差異である。努力して内奥感を呼び醒ませるという方途をもってして、はじめて私の能動／受動の区別を立てることができるのである。そして、この区別によって私の内と外との区別が可能になる。

以上、手短かにではあるがみるとおり、リニャックの内奥感は、彼の認識論の原理で

あるとともに存在論の原理である。それは相互主観的認識をもたらし、われわれの認識の共同性の原理となるものでもあるし、また創造者としての神の存在をもわれわれに知らしめ、万物の存在の根源をも知らしめるものでもある[23)]。十八世紀的な学問理念の下、リニャックも他の感覚主義者たちと同様、経験論を共有している。しかしながら、リニャックは、彼ら「ロックの弟子たち」を批判するとともに、彼らの師、ロック自身を批判する。「ロックはこの個体的・同一的存在の内奥感を認めなかった。というのは、彼は、ひとは自らの行為の感情によってしか、自分自身を同一的存在であると感じることはできないと考えたからである。しかし……私の諸々の行いは数的に異なっている。一つの行いは他の行いではない。M. Locke n'a pas reconnu ce sens intime de l'existence individuelle & ientique, puisqu'il prétend qu'on ne peut se sentir le même être que par le sentiment de ses propres actions. Mais [...] toutes mes actions sont numériquement différentes ; l'une n'est pas l'autre」(TSI, I, p. 340) 人間存在の個体的同一性の根拠を「意識」に求め、実体の観念にかわる「人格」の概念を立てたのはロックである。リニャックも感覚主義者たちとともども、このロック的コンテクストのなかにいる。一方で、人格は意識に現れ出る諸変容の同一性に支えられている。それらの諸変容は私の能動的行為の情感的色彩である。私が私の能動的行為を通じて意識的同一性を維持していることは事実である。しかしながら、他方で、リニャックは、そうした意識の表層（「行為の感情」）に現れ出る以前の、深層における私の「基底」の同一的存在を感得する感覚・「基底」の感情があることを知っていた。そして、彼は同じ感情から出発して絶対者に至る途をも遠望した。この感情の途を尊重するとき、彼はデカルト的伝統のエッセンスを受け継ぐ者である。リニャックの内奥感の方法論は、結局、これら二つの異なる思惟の流れを統一する点に、そのメリットがあったと評価することができるのではないか。また、この内奥感の発見が精神的な努力の結果であることも見逃せない。ところで、こうしてリニャックにおいて一つになる二つの流れ——デカルト的スピリチュアリスムとロック的経験論——の合流点にフランス・スピリチュアリスムの源泉が位置しているとみることができよう。

(2) 「内奥感」成立の条件

a. 「意識あるいは内的感情」（マルブランシュ）と「内奥感」（リニャック）

リニャックの「内奥感」は一種のコギトである。それはスピリチュアリスムの立場から解釈されたデカルト的コギトのエッセンスを汲むものであると言っても過言ではなかろう。「デカルト氏が何と言おうとも、われわれ自身の存在を証明することはできない。それは感じられるのである。というのも、私は、<我思う、ゆえに我有り>という論証の帰結の必然性によって、私が存在するということを確信するわけではないからである。存在の確実性は論理的帰結に先行する。それは<我>という言葉のうちに含まれている。その言葉は私の存在の意識を含意している。私は、私が存在するのを感じかつ私が存在しないなどということが、まったく不可能であると観ずる。Notre propre existence n'est pas même démontrée, elle est sentie, quoiqu'en dise M. Descartes ; car je ne suis pas certain que j'existe, par la nécessité de la conséquence de cet argument : Je pense, donc j'existe. La certitude de

l'existence est antérieure à la conséquence, elle est renfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conscience de mon existence. J'observerai bien qu'il est impossible que je me sente exister, & que je n'existe pas」(TSI, I, p. 39-40)

「その存在を私に対して証明しなければならないようなあらゆる存在は、自我ではない。Tout Etre, dont il est nécessaire de me prouver l'existence, n'est pas *moi.*」(EM, p. 22)『形而上学綱要』「第二書簡」(付録参照)において内奥感の証言する「第一の現象の帰結 *Conséquence de ce [premier] phénomène*」として述べられているこの原理が、リニャック自身はデカルトをそのようには理解しなかったけれども、彼が実はデカルトと同じ出発点に立つ者であることを証している。直証される<思う我>の存在こそが出発点なのである。論証知によらない直証知の本質を、リニャックは内奥感の証言という感情知にみている。

論証知を尊重しながらも、そこからは区別される感情知を認め、その有効性を評価するパスカルーマルブランシュ的伝統[24]の延長線上にリニャックのこの考え方を改めて位置づけてみるときに、詳らかにしなければならないひとつのポイントは、マルブランシュにとってはこの種の感情知が、何らわれわれに対して明らかな認識をもたらすものではない、何らの本質的認識をももたらすものではない(「私は、私自身については、私の光ではない」(『形而上学対話』「第三対話」))のに対し、リニャックにとっては内奥感の証言は、存在認識をもたらすものであると同時に、最高度の確実性をもってわれわれ自身の本質認識をももたらすものであるという相違点である。やや修辞的な表現を用いて言い換えるならば、マルブランシュにおいては暗い短調の調べを奏でていた感情知が、リニャックにおいては明るい長調の調べを奏でるものに転調しているのである。この転調の委細を詳らかにしなければならない。

まず、マルブランシュの「意識 conscience」あるいは「内的感情 sentiment intérieur」とリニャックの「内奥感 sens intime」を比較検討するところから、作業を開始しよう。

マルブランシュにとって「意識」あるいは「内的感情」によってその存在を感じられ知られる自己=精神の自己認識は、何ら確実なものではない。それは「不完全な imparfait」認識でしかない。マルブランシュは、「われわれは、われわれ自身の精神の明晰な観念をまったく持たず point *d'idée claire* de notre âme、ただ意識あるいは内的感情 *conscience* ou *sentiment intérieur* を持つだけである。それゆえ、われわれはわれわれ自身の精神を、延長を識るよりもずっと不完全な仕方で imparfaitement 識るのだということを、私は『真理の探究』第三巻において十分に証明した」(『真理の探究』「解明第十一編」)[25]と言っていた。「そのことは私にはあまりにも明白であるように思われたので、私はそれを長々と証明する必要はないと思った。しかし、<精神の本性は他のいかなるものの本性もよりよく知られる>と肯定的に述べたデカルト氏の権威が、かくも氏の弟子たちのうちの何人かの心に先入見を抱かせていた……。」[26]しかし、それははたして、マルブランシュの主張するように、まったくの先入見であっただろうか。

では、逆にマルブランシュにとって、精神の自己認識が不完全なものでしかないことの理由は、いったいどこにあるのか。その理由は、第一に、精神の自己認識が、身体を機会原因としてではあれ、原因としてもつものであるということに存する。「私は告白

する、私はきわめて弱く、感じやすく、肉に溺れやすいものであると。そして私の精神は、言い尽くすこともできないほどの多くの仕方で私の身体に依存しているのだと。私はそのことを知っており、感じている。……」[27] われわれは、結局、身体なしにはいかなる感覚をももつことはできないだろう。「もしわれわれがいまだかつて喜びも苦しみも感じたことがなかったとしたならば、われわれは自らの精神が諸変容 modifications を感じることができるのかできないのか、それを知ることすらできなかっただろう。」[28] マルブランシュの自己（＝精神）は<感じる我>である。しかし、それではこの<感じる我>は何を感じるのか。「……たしかにわれわれは、われわれの精神が感じうるような諸変容 modifications に照らして見いだすことができるところのものであるような、われわれの精神の観念を持たない。」[29] マルブランシュによれば、われわれの精神は喜びや悲しみを感じるとき、そのときにのみ自己自身を自らの「諸変容 modifications」として感じている。しかしながら、われわれの精神はそれ自身の諸変容の感受からそれ自身の観念へ達することができない。なぜか。「さらに私は次のように言う。ひとは現実に苦痛を感じながら、あるいは色彩を見ながら、一瞥にしてそれらの諸性質が精神に帰属するものであるか否かを見抜くことができないのである。ひとは身体を機会にして苦痛を蒙ると、その苦痛が身体のうちにあるかのように想像する。また対象は精神とは区別されたものであるのに、色彩は対象の表面に拡がってあるかのように想像する。……」[30] 感覚はむしろ諸変容が身体・物体に帰属するかのように教え、われわれを誤りに導く。われわれは精神に関しては、実体－属性（あるいは様態）の関係を、属性（あるいは様態）の感受の経験から発してはたどりえないのである。ここに精神の自己認識が不完全なものでしかありえないことの第二の理由が存する。しかし、それにもかかわらず、私は喜びを、苦しみを感じるとき、それらを<感じる我>がいまここにいることを、いかに不完全な仕方においてではあれ、知っている。

マルブランシュはデカルトほど率直に、ひとが純粋思惟の観念を持ちうるということを認めることができなかった。ここに出発点の相違がある。けれども、他方、マルブランシュは、精神が身体を機会原因として自らの「諸変容」を感じ、そうして自分自身の存在の「意識あるいは内的感情」をもつとしたとき、後者を前者から明確に区別することを怠ったのではないか。それゆえに、マルブランシュに従うならば、精神の自己意識は昏いものでしかありえないということになるのではないか。マルブランシュは、感情において「精神の諸変容を識る connaître ses modifications [de l'âme]」ということから、同じ感情において「精神を識る connaître l'âme」ということを明確に区別していない[31]。言い換えるならば、様相的存在感情から基底における存在感情を明確に区別していない。結局、マルブランシュにとって、「自己自身を感じる sentir soi-même」ということは、自分自身の存在をその様相における「諸変容 modification」の連続体として感じるということであり、自己の同一性を「諸変容」を貫いてある同一者（持続的存在）として漠然と意識するという、その程度のことでしかなかったのではないか。しかしながら、様相的存在感情からは区別された、もっと純粋な存在感情があるのではないか。そして、そこには自己＝精神の本質認識もが含まれているのではないか。リニャックが最終的に見いだそうと努力したのは、後者の存在感情なのではないか。いわば「スイスを夢見る」

ときに感じられるあの感情、それを感得する「存在の純粋な内奥感 le pur sens intime de l'existence」（「第三の現象」、付録参照）、リニャックはそれを問題にした。

たしかに、先にみたとおり、リニャックの内奥感の外延は相当に広い。リニャックも、「諸変容」を感じるのと同じ感情、同じ内奥感において、われわれの存在の基底も不変の「実体」としての精神も知られるのだとしている。内奥感の証言は、自己の存在の様相的感情から基底的感情まで、精神の存在に関してのみならず身体の存在に関しても、おしなべて含むものであるとみるのが妥当である[32)]。リニャックは、われわれの存在の基底に根を降ろす内奥感の証言する諸現象はすべて明証的であり、懐疑を免れるとも主張している。しかし、次のような言い方をすることができるとするならば、同じ内奥感のもたらす感情に関しても、われわれはわれわれの存在の基底からの距離の取り方の程度に応じて、その純度に程度を認めることができるのではないか。事実、例えば同じ内奥感において精神の存在を知るその感情と身体の存在を知るその感情との間に、リニャックは確実性のヒエラルキーを設けている。そこで、以下、内奥感がわれわれの内側から照らし出す明証の圏域を画定するとともに、その圏域内部に認められる諸々の明証的経験の事実の間に存する明証性の純度・その根拠の差異を詳らかにしてゆかなければならない。

b. 内奥感の証言とデカルト的懐疑

『内奥感の証言』第一巻においてリニャックは、内奥感の証するわれわれの存在の基底にその根を張る諸現象は、すべて方法的懐疑を免れるとしている。「われわれの存在の内奥感は方法的懐疑に付されない：デカルト氏は、実際、一瞬間われわれの存在の内奥感を方法的懐疑に付したが、これは十分に驚くべきことである。しかし、彼はそれをいつまでもこの試問の下に置くことはなかった。彼は、疑うためには存在しなければならないという、この反省に鑑み、それをそのあらゆる権利において回復したのである。［とはいっても］この反省は、われわれの内奥感の活力に何らの信頼性の程度をも増し加えるものではない。というのも、この内奥感は、いかなる種類の懐疑にも試問にも付されることのない、［以下に述べられる］これらの諸真理の一つを含んでいるからである。*Les sens intime de notre existence ne doit pas être soumis au doute méthodique* : M. Descartes, à la vérité, soumet pour un moment le sens intime de notre existence au doute méthodique, ce qui est assez surprenant ; mais il ne le tient pas longtems sous cette épreuve, il le rétablit dans tous ses droits à la faveur de cette réflexion, que pour douter il faut exister ; reflexion qui n'ajoûte pas le moindre degré de confiance à l'énergie de notre Sens intime, tant il est vrai, que ce Sens intime renferme une de ces vérités, qu'on ne peut en aucune sorte soumettre ni au doute, ni à l'examen.」(TSI, I, p. 66-67)

「いかなる種類の懐疑にも試問にも付されることのない、これらの諸真理」があるということ、それらの諸真理の範疇にリニャックは「世界とわれわれに固有の身体の存在 *l'existence du monde & de notre propre corps* 」をも含めているが(Cf. ibid.)、その問題についてはのちほど吟味したい。ここではそれらの諸真理が、いかなる理由によって懐疑を免れるのか、その点を明らかにしなければならない。

リニャックは方法的懐疑の濫用を戒める。「当代の哲学者たちはマルブランシュ神父の教説を濫用している。彼らは、マルブランシュに倣って、物体の存在への信頼をも方法的懐疑に付している。Nos Philosophes modernes abusent de la doctrine du P. Malebranche ; ils l'imitent en ce qu'ils soumettent la créance de l'existence des corps au doute méthodique」(Ibid., p. 67)（ここでリニャックは「物体の存在への信頼」と言っているが、マルブランシュ批判という観点からするならば、マルブランシュは「意識あるいは内的感情」に基づくあらゆる存在認識を懐疑に付しているわけで、それゆえリニャックの批判の焦点は、われわれがあらゆる存在を疑うその根拠に向けられていると考えてさしつかえなかろう。）リニャックによれば、われわれには「自然的先入見 préjugés naturels」(Cf. ibid., 68-72) というべきものがあるのであり、それらに懐疑の矛先を向けるのは思弁の遊技（「われわれがそれらについて常に説得されていると感じている事柄を細心綿密に論じ、自ら疲弊するのは無駄であるということ qu'il est inutile de nous fatiguer à discuter scrupuleusement des choses dont nous sentons que nous serons constamment persuadés」(Ibid. p. 72)）にすぎない。そのような事柄の例としては、リニャックは、われわれ自身の存在の確実性は言うまでもなく、「世界の実在性 réalité du monde」「他人の存在 existence de ces [autres] hommes」及び彼らとのコミュニケーションの可能性（「世界の実在性を疑わしいものとみなすすべての諸理由を蓄えたと思った後にも、これらの哲学者たちは、それにもかかわらず世界の存在の確実性を信じているし、彼らは他人と本気で意見交換をしている。 ces Philosophes après avoir accumulé toutes les raisons qu'ils croient avoir, de regarder comme suspecte la réalité du monde, ont néanmoins la certitude de son existence; ils commercent de bonne foi avec les autres hommes;」(Ibid., p. 69)）、さらには「自由とは何であるか ce que c'est que la liberté」(Ibid., p. 76) の知見、「睡眠と覚醒の識別 discernement de la veille & du sommeil」(Ibid., p. 83) などを挙げている。これらの事柄を見渡すと、一方では、なるほどデカルトが懐疑の脅威から擁護した人間共通の理性の効力（M・フーコーの解釈によれば、デカルトはここで狂気を哲学の思惟から排除したということになる）[33] などは、ここでもデカルトの場合におけると同様、懐疑に付されえぬものとして残されており、リニャックが「これらすべての［自然的］先入見はデカルト氏の方法の行使においても免責されなければならない tous ces préjugés doivent être exceptés dans l'usage de la méthode de M. Descartes」(Ibid., p. 72) と主張しているのにも首肯けるが、しかし他方では、睡眠と覚醒の識別など、デカルトの懐疑のまさに核心に位置する事柄が疑いを免れうるものとされている点に鑑みるならば、リニャックの了解している方法的懐疑はデカルトのそれに比べて射程の狭い、質の異なるものであると言わなければならないだろう。けれども、それでは少なくともリニャックにとって、何を根拠に懐疑を免れるものと免れないものとを区別することができるのだろうか。

「われわれは、われわれの内において必然性でしかありえないものをきわめてよく区別することができる Nous sçavons très-bien distinguer ce qui n'est que **nécessité** en nous」(Ibid., p. 87, 強調引用者) とリニャックは言う。リニャックにとって、「必然性でしかありえないもの」とは、われわれが「われわれ自身が……原理ではないと感じる nous sentons que nous ne sommes le principe [...]」(Ibid.) ようなものごとである。例えば、感覚

の強制などがその例として挙げられている（Cf. EM, p. 29.『形而上学綱要』「第二書簡」、内奥感の証言する「第七の現象」、付録参照）。ここに「世界の実在性」の確実性などは、少なくともその様相的存在の水準において基礎づけられる[34]。反対に、それらが「直接にわれわれ自身に由来する viennent immédiatement de nous」(Ibid.) とわれわれが信じるようなものごともそれなりによく区別される。われわれにおいて可能的なものごと（Cf. ibid., p. 28-29.『形而上学綱要』「第二書簡」、内奥感の証言する「第六の現象」、付録参照）は、ふつうそういうものごととして認識されている。ここにわれわれの自由意志の存在への確信、「自由とは何であるか」の知見[35]などは基礎づけられる。つまり、「われわれは、われわれの内において受動的なものと能動的なものを区別する *Nous distinguons en nous ce qui est passif de ce qui est actif*」(TSI, I, p. 86) のである。内奥感によって立てられる、様相的存在の水位における能動／受動の区別が、懐疑を免れるものと免れないものとの区別の根拠にまずある。様相のレベルにおいて、必然性でしかありえないようなものごとであると、あるいは可能性でしかありえないようなものごとであると内奥感によって確認されるものごとは懐疑を免れる。結局、よく区別されるものごとは懐疑を免れる。

他方、必然性にも二種が区別される。「安寧一般への愛のごとき、われわれ自身の本性から出来する必然性があり、また異他的印象に由来する必然性がある。*il y a une nécessité qui découle de notre nature, tel que l'amour de bien-être en général; une autre qui vient d'une impression étrangère.*」(Ibid., p. 94) 愛、憎しみなどは、リニャックに従えば、「われわれの精神に自然本性的な配置 disposition naturelle à notre âme」によってもたらされる不可避的な感情であるが、それらは決してわれわれの自由にはならない、一種強制的なものである。それらの感情が物質的身体を基体とする「感覚能力 sensibilité」に由来すると考えるのは、唯物論者の陥った誤りである、とリニャックは批判する。リニャックは感覚能力は精神の属性であるとの立場を採っている。「存在を感じること、それに喜ぶこと、快い存在様式を愛すること、耐え難く苦しい存在様式を憎むこと、それらはわれわれの思惟のうちでは区別されないほどに感覚能力と混同されるている配置である。［しかし］この配置は、われわれの精神に自然本性的なものであり、例えば身体に刻印された運動といったような、外的印象の結果ではない。Sentir existence & s'y plaire, aimer les manières d'être agréables, haïr celles qui sont fâcheuses ou douloureuses ; c'est une disposition qui se confond tellement avec la sensibilité, qu'on ne peut même distinguer ces deux choses en pensée. Cette disposition est donc **naturelle à notre âme**, elle n'est point l'effet d'une impression extérieure, comme le mouvement imprimé au corps.」(Ibid., p. 95, 強調引用者) かような必然性は、等しく強制的なものではあっても、異他的印象に由来する必然性からは区別されなければならない。

ところで、ここでリニャックは、デカルト的な相互作用説を採らずに機会原因論を採っている。その点では彼はマルブランシュの徒であるが、彼は次の本質的な点においてマルブランシュを批判している。「マルブランシュ神父はわれわれの活動性を、それを安寧一般への衝動として定義することによって、彼が思ったほど巧みに説明しているわけではない。そのように解することは、神が感覚的存在に安寧への傾向性を、この存在に自然本性的な偶有性として付与したと解することになる。［しかし］われわれが意志と

呼ぶ能力は、われわれの本性に内密に結びついており、その本性とは存在を感じることに存する。 Le P. Malebranche n'a pas expliqué notre activité aussi heureusement qu'il le croyoit en la définissant une **impulsion** vers le bien en général. C'étoit faire entendre que Dieu a donné à l'être sensible, une tendance vers le bien-être, comme une qualité accidentelle à la nature de cet être. La faculté que nous appellons la **volonté**, est intimement liée à notre nature, qui consiste à sentir l'existence.」(Ibid., 強調引用者) リニャックにとっては意志は偶有性ではない。それは人間精神に本性的なものである。本性的なものであるからして、われわれの存在の基底において感じられ、かつ確認されうるものである。彼はマルブランシュを批判して、さらに次のように述べる。「同様にマルブランシュ神父が、神は存在を感じる者に安寧への愛を刻印したと主張するとき、それは感覚的存在者はその本性からしては安寧には無関心であると、またその者が至福に対してもつ傾動はその者が創造者から得た恩寵であると仮定していることにはならないか。De même quand P. Malebranche prétend que Dieu imprime à l'être qui sent essentiellement l'existence, un amour pour le bien-être, n'est-ce pas supposer que l'être sensible est de sa nature indifférent pour le bien-être, & que son penchant pour la félicité, est une grâce qu'il tient au Créateur[?].」(Ibid., p. 95-96) リニャックにとっては意志の傾動は恩寵の効果ではない。それは人間精神の本性に根ざす、固有の働きなのである。また、こうした考え方の相違に、マルブランシュがあくまで人間の自己の本性に関する無知を主張するのに対して、リニャックがデカルトの「精神は……よりよく知られる」という命題を肯定するというちがいも起因していると思われる[36]。

さて、リニャックに従えば、異他的原因によらない、われわれ自身に直接的に原因する必然性の感情というものがあるということになる。愛するとか憎むという自分自身の意志の働きを自ら受け取る場合がそれにあたる。上にみるように、リニャックは意志の働きを、その起源の知られない「衝動」から区別する。意志の働きはわれわれ自身の本性に由来する。それを感受することは、われわれの存在の必然性であり、同時にわれわれの本質の認識でもある。より詳しく述べれば、それは「われわれの精神に自然本性的な配置」の機能の結果を受容することであり、それゆえその機能の根源をそのように認めることは精神の本質認識である。具体的に述べれば、愛を感じあるいは憎しみを感じて働くことは、自らそのようにあるものとして自己の本質を認識することであり、決して昏いものではない、自らの存在と本質の必然性の認識である。両者は等しく感情において与えられる。問題は、この種の感情がいったいどこで感じられるのかである。われわれの本性に発する意志の働きの諸々の結果（愛、憎しみ等）は、私の存在の様相に産み出される。それらは、それら自体としては、偶然的・可能的なものである(Cf. EM, p. 28)。しかし、それらの意志の働きの諸々の結果が、ほかでもなく私の働きの結果であると必然性をもって感じられるのは、私の意志が働いているその間にも「私の存在の基底が破壊されることはないと私がたいへんよく感じる je sens très-bien que le **fond de mon être** ne seroit pas détruit」(Ibid., 強調引用者) からである。その疑いえない感情を、私は、そこに私の意志の働きの具体的な諸結果が産出されるところの、私の存在の様相とは、どこか別なところで感じている。どこかもっと深いところで感じている。おそらくは、決して明るみにはもち出されることのない私の存在の基底と同じ水位に自らを置い

て感じている。

二種の必然性の区別が懐疑の背後にあり、われわれ自身に直接的に原因する必然性の感情が見いだされた。この感情が私に、私の個体的な存在感情を必然的なものとして強制している。この感情は、愛や憎しみの対象が現れず、意志が現実に機能していないときにさえ感じられるものであると、リニャックは言っている。繰り返して引用しておこう。「私の個は、自分自身が自らの内に何らの苦しみも、何らの喜びも、何らの認識も産み出さないことを感じる。この点では、それ［私の個］は自らが受動的であると感じる。漠然とした結果と原因の知見。Mon individu sent qu'il ne produit en lui ni la douleur, ni le plaisir, ni même ses connoissances : Il se sent passif à cet égard. Notion sourde d'effet & de cause」(Ibid., p. 27) しかしながら、この因果性の知見こそが、私の個の存在の起源とその本質の認識の始源なのである。

整理しておこう。よく区別されるものごとの圏域が懐疑を免れる明証の圏域である。区別は推論によってなされるのではなく、内奥感の証言によってなされる。形式的には、必然性と可能性・偶然性が区別され、様相と基底が区別される。様相において可能的なものが必ずしも基底において偶然的なものとはならない。様相において可能的・偶然的な結果を産み出す原理の存在・その自己同一性が、基底において必然的なものと感じられる。対象への志向・傾動を前提する様相における多の感情よりも、いかなる表象の存在も前提しない基底における一の自己感情の方が、その受動性において純粋であると考えられる。そして、この最も純粋な感情において、私の存在とともに私の本質が開示されている。それは、私が私である、私以外ではないという、個体的存在の本質——自己性 ipséité[37] ——の最も内的な経験である。「かく精神は自己自身を直接的に、何らのものをも介せずに識る。そして、もしマルブランシュ神父の考えたように、ひとが観念を事物の典型あるいはモデルとして把握するとしたならば、精神は自己をモデルや典型のうちには見ることがない、精神はそれ自身の観念をもたないと言わなければならないだろう。しかしながら、もしそうだとしても次のように付け加えなければならない。精神はそれにもかかわらず自己自身を他のどんなものよりもよく識るのだ、と。Ainsi, l'âme se connoît immédiatement & sans moyen ; & si l'on prend les idées pour les types ou pour les modèles des choses, comme le P. Malebranche l'a pensé, il faudra dire qu'elle ne se voit pas dans un modèle ou dans un type, qu'elle n'a point d'idée d'elle-même, & cependant on sera forcé d'ajouter, qu'elle se connoît néanmoins mieux que toute autre chose.」(TSI, I, p. 104)

c. リニャックのコギト

本節の結論をまとめたい。J・ドゥプランはリニャックの内奥感の証言を「二重のコギト le double *cogito*」と形容している[38]。それは私の存在様相を感受する受動性の経験の証言であると同時に、「推論し、諸観念を比較し、肯定し、否定し、疑い、判断を差し控える」(EM, p. 37) 能力を有する理性的存在者としての私の能力の行使、能動性の経験の証言でもある。けれども、最も重要なことは、私の存在様相の感受も、自由な能力の使用の経験も、一切の感覚的知覚を前提しない、最も純粋な状態において内的に経験される私の存在の基底なしにはありえないということである。それは権利上独立の経験

である。内奥感がこの基底の存在を教える。そして、その教示は、アズーヴィも指摘しているように、「理性の明証」ではなく「感情の明証」である[39]。

われわれは、一方において、アンリのコギト解釈をもち、デカルトが見いだしたコギトの本質はやはり「感情の明証」であることを承知している[40]。しかし、他方において、デカルトのコギト命題が推論の形式をとっていること、それが「理性の明証」を表現するものであることをも無視することはできない[41]。ところでリニャックはデカルトのコギト命題に認められる後者の側面を排除し、前者の側面を純粋なかたちで提示しようとしたとみることができよう。

さらに、リニャックの言う「われわれの存在の基底」の感情において感得されるのが、何よりもわれわれの個体的存在の本質——自己性 ipséité ——であるという点を強調しておかなければならないだろう[42]。この点では、リニャックのコギトは、ゲルーが解釈したようなデカルトのコギトとはまったく相容れない性格のものである。それは認識論的主観などではありえない。けれども、逆に、数少ないリニャック研究者が指摘しているように、リニャックのコギトは、後代の構成的主観 le sujet constituant の理論の原型を孕むものとして評価されるべきである[43]。

リニャックのコギトは、いかなる外的・感覚的諸知覚からも権利上独立した純粋感情として立ち現れるのではあるが、だからといって決してそれらに対してまったく閉ざされたものではない。パーキンスも指摘しているように、それは「経験や現実存在の影響に対して開かれた」[44]ものでもある。しかもそれは、本有観念や連続創造を前提せずに、自己のうちに感じられたものから出発して、神を、身体を、世界を、他者を、感情の事実のみに基づいて構成するコギトである。私の自由の経験から全能の創造者の存在が予感され、私の運動感覚から私の身体および身体的に所有される空間が構成される（自我と身体存在の関係の問題については、次章で詳論する）。

たしかに、リニャックが基底＝精神としている一面においては、デカルトの影響は決定的である。リニャックのコギトは結局デカルト的実体であると考えられる点も多々ある。しかし、先にみたように、単純に基底＝精神と割り切ることはできない。基底は精神に同定される以前に自我であり、同じ基底は身体存在の基底でもある。この点では、リニャックのコギトはデカルトのそれとは別物である。こうした諸側面に鑑みても、リニャックのコギトは哲学史的にみて、なかなか位置づけ難いところをもっている。そこで以下の論考では（本章第2節(1), (2)）、リニャックの自我概念を同時代のコンディヤックおよびボネのそれと比較しつつ、その特異性を詳らかにすることにしたい。

2. 自我と精神

（1）コンディヤックの場合——リニャックとの比較において

a. 『人間認識起源論』にみる自我認識

コンディヤックも自我を考察するにあたって「存在感情 le sentiment de notre être」(EOCH, I, II, chap. 1, § 15, SR, I, p. 38)を重視している。ただし、留意が必要なことは、コンディヤックにおいては「存在感情」はただちに自我認識をもたらすものではないと

いうことである。自我認識は一定の仕方で条件づけられている。

まず『人間認識起源論』に従って、自我認識がどのようなプロセスを経て生まれるのかをみてゆこう。「われわれは自分自身の思惟を感じる Nous sentons **notre pensée** 。われわれはそれをそれではないものから完全に区別している。われわれはわれわれのもつ思惟を相互に他のあらゆる思惟から区別している。」(EOCH, I, I, chap. 1, § 2, SR, I, p. 12、強調引用者) ロックの徒であることを自任するコンディヤックにとって、われわれの認識対象はすべてわれわれの思惟の内なる観念である[45]。自我認識の場合も例外ではない。感じられる「自分自身の思惟」が出発点である。しかし、これが即座に自我であるということにはならない。なるほどこの思惟はそれ自体判明である。感覚は十分に判明な思惟をもたらしうる。しかしながら、「自分自身の思惟」は、それだけでは自我にはならない。

「さまざまの対象がわれわれの注意を引きつけるときわれわれの内に引き起こされる知覚は、われわれの存在感情 le sentiment de notre être と結合し、またこのわれわれの存在と何らかの関連をもつあらゆるものとも結合する。ここから次のようなことが生じる。すなわち意識 conscience は、単にわれわれのもつさまざまな知覚についての認識を与えるだけではなく、その知覚が繰り返される場合、われわれがかつてそれらの知覚を持ったことがあるということをも告げ知らせ、またそれらの知覚をわれわれに属するものとして comme étant à nous 、さらにはそれら知覚の多様性 variété や継起性 succession を貫いて常に存在するところの<われわれ>という同一の［変わらない］存在 un être qui est constamment le même *nous* に作用しているものとして comme affectant 認識させもするのである。このような新しい効果との関連で眺められた意識は、常にわれわれの役に立ち、経験の基礎 le fondement de l'expérience ともなる精神の新しい働きである。もしこういう働きがないとすれば、人生のどの瞬間もが、われわれが存在し始める最初の時 le premier [moment] de notre existence のように思えることになるだろうし、われわれの知識もその最初の知覚から一歩も進んで広がっていかないということになるであろう。この新しい働きを、私は<想起> *réminiscence* と名づけることにしよう。」(Ibid., § 15, SR, I, p. 38、補足は邦訳版による) ここでは「想起」の生成が、「知覚 perception 」の反復によってもたらされる「意識 conscience 」の発展形態として素描されている。「意識」は、知覚に同時的な、「自覚されずには［精神の内には］ありえないようなものである知覚 des perceptions qui n'y [dans l'âme] sont pas à son insu についての認識を与え、少なくとも精神内部において生起している事柄の一部を告げ知らせる感情」(Ibid., § 16, SR, I, p. 28) として定義されている[46]。意識と知覚は同時的である。「知覚」とは、観念を与える能力の働きあるいはその結果を「精神の内なる印象としてのみ捉えるかぎり en tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'âme」(Ibid., § 13, SR, I, p. 36) での命名であり、「意識」とは、同じ能力の働きあるいはその結果を「それが精神に自己の現前を告げ知らせるものであるとみるかぎり en tant qu'elle avertit l'âme de sa présence 」(Ibid.) での命名である。いまコンディヤックのいわゆる「変容された感覚」の理論の順序に照らして、時間意識に関係するかぎりでの「意識」の諸変容の順序を整理すれば、「想起」は、「知覚」・「意識」（第一段階）→「注意」（第二段階）→「想起」（第三段階-A）という連

続的発展段階の第三段階に位置するものとして捉えられる。ちなみに、ここで留意しておくならば、この発展段階には、第二段階に位置する「注意 attention」以降、いま指摘した「注意」→「想起」と展開する受動的認識の系列(A)と、「注意」→「想像 imagination」、「記憶 mémoire」、「観想 contemplation」（第三、四、五段階-B）と展開する能動的認識の系列(B)という二系列が考えられる[47]。後者(B)の系列に属する諸作用がおしなべて対象の不在における現前知覚の秩序の保存へ向けての積極的な努力であるのに対し、前者(A)の系列に属するそれらは知覚の自発的な再現前の働きを司る。

さらに自我意識の形成にも「想起」が重要な役割をはたしている[48]。「私がいま現に経験している知覚と、昨日経験した知覚と、この私が存在しているという感情 sentiment de mon être。これら三者の間にある結合関係 liaison が破壊されてしまえば、昨日私の身にふりかかったことを、確かにこの私に起こったこととして認知できなくなるのは明らかである。もし仮に毎夜毎夜この結合関係が破壊され、毎朝ごとにいわば新しい人生を私が始めるということになれば、今日の<私>が昨日の<私>なのだということを私に説得することは誰にもできなくなるだろう。それゆえ、われわれの経験する知覚の連続 la suite de nos perceptions によって保持されるこの結合関係が、想起という働きを産み出すのである。」(Ibid., I, I, chap. 1, § 15, SR, I, p. 38) ここでコンディヤックは「われわれの経験する知覚の連続」の即自的な存在を予め前提していると考えられる（「この結合関係自体が注意によって形成されるその仕方はどのようなものであるのか……、これ［この問い］に対して私は、その根拠はただ精神と身体の本性の中にあるのだと答えよう」「私はこの結合関係を、他のあらゆる経験を説明するのに十分な最初の経験 une première expérience であるとみなす」(Ibid.)）[49]。それが原理・始源 principe なのである。ニュートン－ロック的な探求姿勢が十分に浸透していることは明らかである[50]。経験によって経験を説明すること、それが課題なのである。コンディヤックは「<心理学のニュートン>になる」[51]ことをめざした。

「想起」の働きは二重である。「一つは、われわれに自分自身の存在を再認させるかぎりにおける想起であり、もう一つは、繰り返し現れるような知覚［の同一性］をわれわれに再認させるかぎりでの想起である。」(Ibid., SR, I, p. 38-39、補足は邦訳版による) いま問題なのは前者の働きである。コンディヤックが、彼に従えばかの「結合関係」によって産み出されるところの「想起」の働きが、「今日の<私>が昨日の<私>なのだということを私に説得する」としている点に注目しよう。ここに自我意識が、その同一性を保証されたものとして露になる。この同一的意識があらゆる「経験の基礎」である。

『人間認識起源論』におけるコンディヤックの自我意識をめぐる議論はまったくロック的である。ここでコンディヤックは、実体的同一性からは区別された同一的自我意識（人格的同一性）の形成過程を、一見したところ発生論的に問題にしているようである。しかし、いま指摘しておかなければならないいくつかの問題点がある。

第一の問題点。ロック－コンディヤックに従えば、<自我>は「われわれが存在し始める最初の時」(loc. cit.) に立ち現れるものではない。<自我>は遅れてやってくる観念なのである。彼らにとって問題なのは、日常的経験によって確認される同一的な自我意識である。あらゆる現象の始源としての自我ではない。始源はむしろ予め措かれた結合関係

の「最初の経験」(loc. cit.) に求められる。この「最初の経験」が残りの全経験を「説明する」ための出発点として予め指定されているのである。けれどもこの「最初の経験」それ自体の生成は分析されることはない。その分析はわれわれの本性の不可知という前提によって妨げられている。

第二の問題点。『人間認識起源論』に従うかぎり、<自我>とは暈辺の定まらない意識の中で、「想起」（あるいはより進んだ段階においては「記憶」）の糸によってかろうじて縫い合わされた複合観念 idée complexe であるということになる。のちに記号がそれを画定的に表象しうるものとなす。それは結局究極の原理ではない。が、この点は、コンディヤックに従って考えてゆく以上、立ち入らずに認めておこう。しかし、こうして遅れてやってくる<自我>が、コンディヤック自身がその基体として予め認めている一にして同なる実体としての精神の変容であると、いったいどうしてわかるのか。他の原理を前提せずに、それが身体的感覚の虚構ではないと、どうしてわかるのか。コンディヤックはロックを批判して述べている。「一定の仕方で組み立てられた物質の塊 amas de matière, disposée d'une certaine façon に思惟する力 la puissance de penser を神がはたして与えなかったかどうかは永遠に知りえないとロックは言ったが（『人間知性論』第四巻第三章）、どうして彼がそんな主張をしたのか私には理解できない。この問いを解決するためには、物質の本質や本性を認識することが必要だなどと考えてはならない。このような無知に基づく推論は完全に無意味である。これを解決するには、思惟の主体が一 *un* であるということに注目するだけで十分なのだ。しかるに、物質の塊は一ではなく、多から成り立っているもの multitude なのである。」(EOCH, I, I, chap. I, § 7, SR, I, p. 15) けれども複合観念は「多から成り立っているもの」なのではないか（この論点は、後にみるように、リニャックが感覚主義者を批判する際のポイントである）。「思惟の主体が一である」とするのが予断ではないと、どうしてわかるのか。少なくとも複合観念であるかぎりの<自我>を構成する知覚は多である。コンディヤックが自我意識の起源を「想起」や「記憶」に求める以上、多でなければならない。この矛盾をどうみるか。この点に関するかぎり、ロックの不可知論の方がよりラディカルである。コンディヤックの観念論は二元論を素朴に前提している。

これらの問題点を、より掘り下げて考え抜くために、場面をそこでコンディヤックのいわゆる「変容された感覚」の理論が全貌を現す『感覚論』に移して検討してゆきたい。

b. 『感覚論』あるいは彫像の自我

『感覚論』の有名な彫像の仮説の進行に従って、彫像がどのようなプロセスを経て、またどのような条件下に自我の自覚に至るのか、それをみてゆく。彫像の仮説の場合も、感覚する主体が精神であることは暗黙の前提である。ただし『感覚論』の彫像自身は、自分自身が精神であるなどとは全然自覚していない。そう前提しているのは、書き手であるコンディヤックの方である。

さて、彫像が自分自身の存在に多少なりとも気づき始めるのは、彫像が「おのれがかつてあったところのものではもはやないと感じる」(TS, I, chap. 1, § 10, SR, III, p. 49) その瞬間にである。「或る仕方で現実に存在すること exister d'une manière と他の仕方で過

去に存在したのを思いだすこと se souvenir d'avoir existé d'une autre との間の差異 différence」(Ibid.) が感じられるようになったとき、彫像にとって自己自身の存在感情が諸知覚のなかから次第に浮き彫りになってくるのである。しかし、それではそういう「差異」は、いったいどのような条件下で感覚可能なのか。

彫像が嗅覚を開かれた最初の瞬間、彫像の存在は手向けられた一本の薔薇の花の匂いの感覚と同一視される感情そのものである。主客未分の、内も外もない、過去も現在もない、つまり空間も時間もない、ただ有るという漠然とした感情が広がっているだけの状態である。「一言で言えば、匂いは彼にとって彼自身の変容 ses propres modifications あるいは有り様 manières d'être そのものである。」(TS, I, chap. 1, § 2, SR, III, p. 44) ここで『人間認識起源論』での記述と重ねてみるならば、これは「意識 conscience」の状態である。コンディヤックによれば、この種の「意識」がはじめから「知覚」に伴っている。しかし、当然のことながら、この「意識」の状態はまだ自己の存在の自覚を伴う自我意識ではない、ただの「意識」あるいはより低次の「存在感情」である。

「知覚」には「注意 attention」が続く。与えられた印象に自らを傾注する意識、それが「注意」である。この瞬間にあって、すでに彫像の「享受 jouir」あるいは「受苦 souffrir」が始まっている(Cf. TS, I, chap. 2, §2, SR, III, p. 45)。しかし、この「享受」あるいは「受苦」は、まだ何らの「欲望」も伴わない、まったく受動的な「享受」あるいは「受苦」である。

「注意」から彫像を未来へ向けて積極的に駆り立てる「欲望 désir」が生ずるのは、単なる同一の知覚の反復ではなく、第一の瞬間において与えられた知覚とは質的に異なる何か別の知覚が第二の瞬間において与えられたときにである。「唯一の有り様に注意を限定しているそれ［彫像］には、二様の有り様を比較する余地はない……。それは、欲望も危惧も抱くことなく、享受しあるいは受苦し続けている。」(TS, I, chap.1, § 5, SR, III, p. 47) 異質の状態が到来するとき、「記憶 mémoire」が目覚め、「比較 comparaison」の働きが発動される。「注意」の継続は一種の過去把持である。「……それ［彫像］が感じる匂いは、匂いを発する物体がその感覚器官に作用するのを止めるときにも、ただちに完全に消えてなくなるものではない。それが匂いに与えている注意はその匂いをまだ把持している retient のである……。ここに記憶がある。」(TS, I, chap. 2, § 6, SR, III, p. 47-48)

この瞬間に注目しよう。「それ［彫像］は、感覚の諸様態の或るものに対しては能動的 active であるが、他のものに対しては受動的 passive である。それはそれが或る感覚を思い出すとき能動的である、というのもそれは自分自身の内にその感覚を喚起するところの原因——すなわち記憶力 mémoire ——を有しているからである。他方、それはそれが或る感覚を経験するその瞬間には受動的である、というのも自分自身の外に——すなわち感覚器官に作用する匂いを発する物体 les corps odoriférants の内に——その感覚を産出するところの原因があるからである。」(Ibid., § 11, SR, III, p. 49) 同時に受動的でありかつ能動的であるような、この段階において「記憶」の働きが目覚め、彫像は未来へ向けて自己を企投する。よりていねいに分析しておくならば、この段階において、能動的な「記憶」の働きの背後で、「感覚」とはまた別の意味で受動的な「想起」の働きが

機能しているとも考えられる。けれども、以前に与えられたのとは質的に異なる匂いが与えられれば、「想起」が受動的に把持している過去の印象をよりいっそう現在の「感覚」に際立たせる「記憶」が必ず動きだすとコンディヤックは考えている。そこには原動力として「必要 besoin」が介在しているが、その点はすぐ後にみる。ともあれこうして「記憶」が目覚め、「比較」の働きが発動し、影像は「欲望」へと媒介されてゆくとコンディヤックは考えている。

ちなみに、この箇所にコンディヤックは自ら註を記して、「われわれの内には行動の原理 un principe de nos actions があり、われわれはそれを感じている que [principe] nous sentons が、それを定義することができない。ひとはそれを力 force と呼ぶ。われわれは、この力がわれわれの内にであれ外にであれ産出するところのものに関しては、一様に能動的である」(Ibid., 強調引用者) と述べている。しかし、惜しむらくは、コンディヤックは、われわれの内に発するこの力の感情を定義しきっていない。

ところで、この段階の影像は、まだ自らの能動性と受動性とを明確に区別することができないでいる。「それ［影像］は、結局、それが能動的であるような状態とそれが受動的であるような状態との間に何らの差異をも認めることができない。」(Ibid., § 12, SR, III, p. 50) したがって影像は自らの内と外とを明確に区別できないでいる。両者の分別が可能になるのは、記憶力が錬磨されるにともない、「注意」の働きが「受動的注意」と「能動的注意」とに振り分けられるようになるときにである。薔薇の匂いとカーネーションの匂いを何度も、交互に嗅いだ影像は、今再び薔薇の匂いを嗅ぐとき、その薔薇の匂いに「受動的注意」を振り向け、同時にかつて嗅いだ薔薇とカーネーションの匂いの思い出に「能動的注意」を振り向ける。「…… [現今の] 匂いによって引き起こされる受動的注意 attention passive は薔薇の現前する匂いに向けられ、記憶によって引き起こされる能動的注意 attention active は存続する薔薇の匂いの思い出とカーネーションの匂いの思い出に分与される。ところで、存在諸様態 les manières d' être は、それらが相互に比較されるときにのみ、感覚能力 capacité de sentir を共有する。」(Ibid., SR, III, p. 51, 強調引用者) つまり、「注意」が「受動的注意」と「能動的注意」に分化し、「比較」が可能になるとき、影像の存在諸様態は同一の感覚能力を共有し、この共有において影像が自らを同一的・統一的存在として感じる基礎が形成されるということである。「比較が生じるやいなや判断 jugement が生じる」(Ibid., § 15, SR, III, p. 51) とされているところからも、同じ瞬間に影像が自己同一性を備えるものとなることがわかる。「判断とは、それゆえ比較される二つの観念間の関係 rappport の知覚である」(Ibid.) そして「関係」を繋ぎ支えるのが比較する主体の自己同一性である。主体の自己同一性なしには「関係」の把握として「判断」はありえない。記憶力の錬磨、注意の重層化、観念相互の関係の把握、判断主体の同一性形成、これらが自我の自覚の条件としてある。就中、記憶力の錬磨が第一にして本質的である。「記憶とは、それゆえ一種の連鎖 chaîne を形成する一連の観念である。一つの観念から他の観念への移行および最も隔たった諸観念の喚起の手段を提供しているのはこの結合関係 liaison なのである。」(Ibid., § 20, SR, III, p. 53)

それでは、この「結合関係」を形成せしめる原動力は何か。「必要 besoin」である。「快さが記憶（力）を導く。Le plaisir conduit la mémoire.」(Ibid., § 21, SR, III, p. 53) 快

楽追求が記憶力の働きを促進する。「快苦だけが彫像を動かす。Le plaisir et la douleur en sont le mobile.」(TS, I, chap. 7, § 3, SR, III, p. 92)

「それ［彫像］が悪い mal あるいはより少なく善い moins bien 状態に置かれるたびごとに、それは過ぎ去った感覚を想い起こす。それはそれらをそれが今置かれているところの状態と比較し、それがかつて置かれていた状態に戻ることがそれにとって重要だと感じる。ここから必要 besoin すなわちそれが善に対してもつ認識 la connaissance qu'elle a d'un bien が生まれ、その善の享受が自らにとって必要であると判断する。」(TS, I, chap. 2, § 25, SR, III, p. 56)「必要」が彫像の行動の「原理 principe」」(TS, I, chap. 7, § 3, SR, III, p. 92) である。この判断において行為主体としての自我が形成される。「必要」に媒介されて自我は「欲望 désir」に身を投じる。「……欲望 désir とは、われわれが必要を感じるその事物へと精神諸能力が導かれる際の、［その享受が必要であるような善に自らを傾注する精神の］これら諸能力の活動 action にほかならない。」(TS, I, chap. 3, § 1, SR, III, p. 69-70) ここから「愛 amour」も「憎しみ haine」も、また「意志 volonté」もすべて引き出される。

「必要」という原理が、いわゆる「変容された感覚」の過程に、いったいどこから紛れ込んでくるのかという点は理解し難い。アズーヴィが言うように、彫像を動かすためには、偶然に訴えるか、「自然（本性）nature」を引き合いに出さなければならない[52]。なぜ彫像が「必要」をもつのかという問題は、彫像がどのようにして所与の感覚から精神諸能力を発展させてゆくのかという問題とは別の、いわばまったく形而上学的な問題である。けれどもコンディヤックはこの問題には答えない。「自然がわれわれの内においてもすべてを始めるのである。」[53]

ともあれ「それ［彫像］はそれがそこを移行してゆく諸状態を区別するので、いくつかの数 nombre の観念をも持つようになる。それは一つの感覚を経験するたびごとに、あるいは一つの感覚を思い出すたびごとに、単位 unité の観念をもつ。そしてそれは記憶が判明な二つまたは三つの存在様態を喚起するたびごとに、二または三という［数の］観念をもつ。なぜならそれはそのとき、一つの匂いであったとか、あるいは連続的に二つまたは三つの匂いであったとかいったような自己認識 **connaissance d'elle-même** を得ているからである」(TS, I, chap. 4, § 5, SR, III, p. 75, 強調引用者)。ところで、ここが『感覚論』において「自己認識 connaissance d'elle-même」が明示的に語られる最初の箇所である。自己認識が数や単位の観念と並べられて語られているのが特徴的である。この後、自己認識と関連づけられるかたちで、「継起性 succession」および「持続 durée」の観念の獲得が論じられている。「自らの内においてなされる諸々の匂いの弁別 discernement から、継起性 succession の観念が生まれる。なぜならそれ［彫像］は、この変化の中で二つの瞬間の持続 durée を表象する se représenter ことなしには、それがかつてそれであったところの者であるのを止めていると感じることができないからである。」(Ibid., § 11, SR, III, p. 80, 強調引用者) 要するに、或る瞬間を一定の「持続」の観念のもとに「単位 unité」として表象し、それを他の表象された「単位」と区別することと自己認識は相関的なのである。そして、そうした表象の形成は記憶と記憶に相関する諸能力によって可能になる。

以上、嗅覚に限定された彫像の「変容された感覚」の諸段階がすべて語られたところで、「嗅覚に限定された人間の自我 moi 、あるいは人格性 personnalité について」（『感覚論』第一部第六章副題）(SR, III, p. 89) がようやく主題的に論じられる。「彫像の人格性について――われわれの彫像は記憶力を得たからには étant capable de mémoire 、［過去に］すでにもった他の匂いを思い起こさずには、［現在において］一個の匂いであることはできない。ここに人格性が出てくる。なぜなら、もしそれ［彫像］が<私> *moi* と言うことができるなら、それは自らの持続のすべての瞬間 instants においてそう言うであろうし、またそのたびごとにその<私>は、それがその思い出を保存しているところのすべての瞬間（契機）moments を包括しているであろうから。」(TS, I, chap. 6, § 1, SR, III, p. 89) 彫像の人格性は、これまでみてきたような諸条件によって規定されているので、当然、「それ［彫像］はその存在の最初の瞬間にあっては au premier moment de son existence 、<私>と言うことができない」(Ibid., § 2)。人格性は、後から、その存在の持続の諸契機によって構成されるものなのである。変化すること、そして諸々の変容が記憶として蓄えられていることが、彫像に「自己自身への回帰 retour sur lui-même 」(Ibid.) をもたらす。

人格性あるいは自我意識の生成は「欲望」の始まりの直前に位置している。これは、ベルッシも指摘しているように、自我が「情感的調性 tonalité affective 」を帯びているということを意味している[54]。「必要」の原理によって導かれた彫像が獲得してゆく諸段階は、変化する快－不快のさまざまな色調を帯びた意識と思い出の時間的連続である。自我はかような時間的連続体として「構成され être construit 」る[55]。

最終的な問題はこの「構成 constitution 」である。一見したところ、コンディヤック自身が、「その［彫像の］自我は諸感覚の集積であるにすぎない…… Son *moi* n'est que la **collection des sensations** [...] 」(Ibid., § 3, 強調引用者) という立場をとっているように思われる。より詳しく言えば、自我すなわち「変容された感覚」の集積ということである[56]。しかし、はたしてそれは諸感覚の単なる集積なのか、それとも何らかの綜合なのか。もし単なる集積であれば、自我は自らの内に本質的に多を含むものであるということになり、自我が何らかの統一体（「思惟の主体が一 *un* であるということ」）であるという前提にも抵触してしまう。そして、自我の基体を物質的身体に同定する唯物論者を反駁することも困難になってしまう。また、もし何らかの綜合であれば、その綜合の原理を明らかにしなければならない。それができなければ、コンディヤックのスピリチュアリスムは維持不可能である。

たしかに、コンディヤックの自我も、諸感覚の単なる集積ではなかろう。パーキンスが指摘しているように、コンディヤックは「意識」を単なる「諸感覚」の集積から区別し、それをもって自己認識の第一の基礎となしている[57]。けれども、これまでみてきたように、「意識」が直ちに「自我」なのではない。「意識」が「自我」になるためには、さらに高次の総合の働きが必要とされる。だが、その原理は感覚それ自体のうちには見いだされえない。なぜ彫像は「自己自身へ回帰」することができるのか。

自我の同一性の根源はあくまで地上的なもののうちに求められるべきである。この主張をコンディヤックは、パスカルの断章を引用しつつ、提示している。「『<私>とは

なにか、とパスカルは言う。……だれかをその美しさのゆえに愛している者は、その人を愛しているのだろうか。いな。なぜなら、その人を殺さずにその美しさを殺すであろう天然痘は、彼がもはやその人を愛さないようにするだろうからである。そして、もし人が私の判断、私の記憶のゆえに私を愛しているなら、その人はこの＜私＞を愛しているのだろうか。いな。なぜなら、私はこれらの性質を、私自身を失わないでも、失いうるからである。このように身体のなかにも、魂のなかにもないとするなら、この＜私＞というものはいったいどこにあるのだろう。滅びうるものである以上、＜私＞そのものを作っているのではないこれらの性質のためではなしに、いったいどうやって身体や魂を愛することができるのだろう。なぜなら、人は、ある人の魂の実体を、そのなかにどんな性質があろうともかまわずに、抽象的に愛するだろうか。そんなことはできないし、また正しくもないからである。だから人は、決して人そのものを愛するのではなく、その性質だけを愛しているのである。……人は、誰もその借り物の性質のゆえにしか愛さないからである。』[58] ／人格を構成しているのは、性質の集積 l'assemblage des qualités ではない。なぜなら、もしそうであるとするならば、若いあるいは年老いた、美しいあるいは醜い、賢いあるいは呆けた同じ人間は、それぞれに区別された人格をもつということになってしまうからである。そして、ひとは性質のゆえにしか愛さないというのがほんとうであるにしろ、愛されているのはつねに自我 moi である。なぜなら、性質というのは多様に変容された自我 moi modifé différemment にほかならないからである。……」(TS, I, chap. 4, § 3, note. 1, SR, III, p. 90) コンディヤックはパスカル以上に自我の人格的自己同一性に重きを置き、そういうものがありうると考えていている。けれども、それではその自己同一性の原理はいったい何か。パスカルによれば、それは物質的身体の諸性質のうちに見いだされるものではないし、判断や記憶のうちに見いだされるものでもない。「パスカルの考えに従えば、神だけが<私>と言いうる。」(Ibid., p. 91) 他方、コンディヤックは地上的なもののうちのどこかにそれを求めた。

しかし、コンディヤックは結局この問題を解決していない。『感覚論』末尾の次の述懐がその証拠である。「しかしながら、私が外的諸事物を不完全にしか識らないとしても、さらに私は私自身についてよりよく識るとは言えない je ne me connais pas mieux moi-même。……私が経験する諸感覚をつねに伴う喜びや苦しみのなかに、私は私の生とすべての能力の原理 le principe de ma vie et de toutes mes facultés を見いだしたと思った。しかし、眼に色を、手に固さを得るこの<私>は、今日それ［<私>］が関心をもつところの、そしてそこにおいてそれ［<私>］が存在していると信じるところの、この身体のすべての部分を自らに属するものとみなすほどに、自分自身をよく識っているだろうか。私は、それらの諸部分が私のものであるということを、その所以を何ら理解せずに知っている。私は私を見、私に触れる。一言で言えば、私は私を感じる。しかし、私は私が何であるかを知らない mais je ne sais ce que je suis。そしてもし私が、私自身が音である、味である、色である、匂いであると信じたとしても、いま私は私が何であると信じるべきかをもはや知らないのである actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire。」(TS, IV, chap. 8, § 6, SR, III, pp. 305-306) 自我が物質的身体に宿るとする唯物論を両手を挙げて肯定することはできない。しかし、それを全面的に否定するほどまで、私の自己知は

十分なものではないのである。

感覚主義者は自我の原理を求めて懐疑論に陥った。「人間にとっては、彼の同一性の表面を穿って深みに降りてゆく途は閉ざされているかのように見える。」[59] しかし、ほんとうに道は閉ざされているのだろうか。リニャックの批判に眼を向けてみよう。

c. リニャックの感覚主義批判

リニャックの「内奥感」の理論は、経験論を尊重しながら、感覚主義者の陥ったアポリアを避けつつ、スピリチュアリスムを擁護するために考案されたものとみることもできる。リニャックは言う、「……諸々の変容を認め、かつ変容される主体を無視することは不可能である。……変わらない存在のこの基底とは何か。［それは］単純にして個別的な統一体であることを、私は先の書簡において証明した [...] il est impossible de connoître des modifications & d'ignorer le sujet modifié. [...] Quel est ce fond d'être invariable ? l'unité simple & individuelle, je l'ai prouvé dans ma dernière Lettre」(EM, 11eme lettre, p. 243)。

コンディヤックは「諸々の変容 modifications」と「主体 sujet」あるいは「基底 fond」の区別を認めない。というよりも、かような「主体」それ自体の存在を認めない。しかし、それは「不可能である」、とリニャックは批判する。リニャックにとって、この「主体」は実体的に存在する<精神>にほかならない。感覚主義者を批判して、リニャックは次のように述べている。「……最初の者［コンディヤック？］を真似したと思われるもう一人のあまりにも有名な著者［ボネ？］は、回り道することなく、次のことをわれわれに理解させてくれる。すなわち、精神は自らの存在認識を諸事物の印象から引き出すのだということを。奇妙な逆説である！われわれの感覚はその対象の存在を証しはしないというのに。Un autre Auteur trop fameux, & qui paroît copier le premier, nous fait entendre sans détour, que l'âme tire la connoissance de son existence des impressions des objets. Etrange paradoxe ! nos sensations ne nous prouvent point l'existence de leurs objets.」(EM, p. 42) リニャックは感覚主義が観念論を導くことを見抜いている。そして、観念論の必然的帰結として精神的「主体」の存在を結論しなければならないのに、「ロックの弟子たち les disciples de M. Locke」は、その点に関しては理不尽にも手をこまねいているのだと批判する。「貴方にとっても彼らにとっても……感覚は身体に依存するのであるから、精神は感覚からのみしても自らの存在認識を引き出すのだという点を擁護することがきわめて重要なのである。身体機械が壊滅した後に、精神が物体的であるあるいは物体的ではないなどという問題は大して重要ではないなどとする考えを、貴方がたはいったいどこから吹き込まれたのか？身体が崩壊してしまえば、精神は自らの存在を感じるすべをもたないであろう。それゆえ、精神が不滅であるとか不滅ではないとかいう問題はまったくどうでもよいということになる。Pour vous, M. & pour bien d'autres, [...], il vous importe beaucoup de soutenir que l' âme tient uniquement des sensations la connoissance de son existence, parce que les sensations dépendent du corps. D'où vous insinuez que la machine étant détruite, l' âme sera corporelle, ou ne le sera pas, ce qui vous est assez indifferent[?]. Le corps étant dissous, elle n' aura plus de moyens de sentir son existence : alors il doit vous être parfaitement égal qu'elle soit immortelle ou non.」(Ibid., p. 42-43) けれども、リニャックの考えによれば、そ

れは誤謬推理である。

感覚主義においては、感覚の実在性がすべての出発点である。しかるに、身体なしには感覚はありえない。それゆえ、身体から独立した感覚する「主体」あるいは「精神」を認めることは無意味である……か？　リニャックにとっては事態は逆である。論理的にも、身体は感覚の存在の必要条件であって、十分条件ではない。それゆえ精神は身体なしにも自分自身を感じることが可能である。加えてリニャックはあらゆる身体的感覚以前の純粋感情を認める。それが「内奥感」の核心である。ゆえに精神は実在する。これがリニャックの結論である。「もし貴方が私の『第三の現象』に注意を払うならば、貴方は必ずや、すべての感覚が差し止められているにもかかわらず、そこにおいて自分自身の存在が感じられているような精神の状態を認めざるをえないだろう。 si vous avez fait attention à mon troisième phenomène, vous avez dû reconnoître un état de l' âme, qui suppose toutes les sensations suspenduës, dans lequel cependant on sent son existence.」(Ibid., p. 43)

相違点を明確にしておこう。感覚主義者の意図は、精神の実体的同一性と自我の人格的同一性とを切り離し、あくまでも後者を「変容された感覚」の水準で捉えようとする点にある。これに対してリニャックは、様相の水準においては諸々の「感覚」はつねに多であり、それらの統一の原理は多様な様相の下に動かない同一的「基底」に位置する実体的精神でしかありえないと考える。「身体は、異なる諸印象を受け取るとき、数的に異なる諸部分においてそれらを受け取っているが、精神がそれらの諸印象に相関する諸感覚を同時に統合する。これらの多様な諸感覚が帰属しているのは同一の個なのである。 corps ne peut recevoir d'impression différentes, que dans des parties numériquement différentes, & elle [âme] réunit à la fois toutes les **sensations** relatives à ces impressions : c'est le même individu auquel appartiennent toutes ces diverses sensations.」(Ibid., p. 232, 強調引用者)」そして、その「同一の個」すなわち精神の存在を知らせるのは「感情」の事実である。「精神の特性……、それはその個体性の感情から結果する。prérogative de l'âme [...] : elle résulte du **sentiment de son individualité** ;」(Ibid.) かくして自我の同一性は精神の自己同一性に還元される。感覚主義者の観念論的認識論は、機会原因論的二元論の存在論的枠組みの中で完結している。コンディヤックは、自分はスピリチュアリスムを否定する者ではありえないと信じている。けれども彼はマルブランシュを認めないかぎり、物質的世界の存在を証明することはできない[60]。また逆に、感覚が物体的身体にのみ排他的に由来するものであると前提するならば、彼は自我の精神性を擁護することもできない。かくして感覚主義は容易に唯物論と結びつく。リニャックはこの点を鋭く突く。困難は、感覚主義者の用いる「感覚」の語の両義性に起因している[61]。リニャックもたしかに「内奥感」の証言する諸現象のうちに多くの異なる現象を含めてはいる。しかし、彼は「諸変容」の感情と「基底」の感情とを異なる現象として区別することによって、困難を回避しようと努めている。彼によれば、「基底」の感情は「諸変容」の感情とは独立に感じられるのである。感覚主義者における方が、自我と精神の区別はより明確である。存在論的には、自我も実体的精神の変容ではある。けれども認識論的には、自我認識において実体－属性論は放棄されている。他方、リニャックにおいては、自我と精神は容易に混同されてしまう。というよりも、リニャックは自我の混沌から精神を救い出そう

としているかのようである。感覚主義者の<精神>から<自我>へという道を、リニャックは逆行し<自我>から<精神>へ遡行する。

(2) ボネの場合——リニャックとの比較において

最後にボネの自我論を一瞥しておきたい。ボネもコンディヤック同様、感覚主義的二元論者であるが、ボネを特徴づけているのは、A.) 彼が相互作用説を採用していること、B.) 精神の能動性・活動性 activité を重視していることである。

A.)「人間は<混合的>存在である。……精神が活動するのは、身体に対してであり、身体によってである。L'Homme est un Etre *mixte* ; [...] C'est sur son Corps & par son Corps que l'Ame agit.」(『精神諸能力についての分析的試論』(以下『分析的試論』と略記) : EA, Introduc- tion, OHNP, VI, p. xvi) 相互作用説である。しかしながら、ボネにとっては、心身間に実体的合一があるのかないのか、それは問題ではない。「われわれはそれによって人間が形成されるところの二実体を少しも識らない。言われているように、この合一の秘密を、われわれは [いま] 知らないし、永遠に知らないだろう。Nous ne connoissons point, dit-on, les deux Substances de l'union desquelles l'Homme est formé; nous ignorons, & nous ignorerons toujours le secret de cette union;」(Ibid., p. xvj)「……心身合一に関してどんな仮説を採ろうとも、私が事実から直接に引き出したところの諸原理は残る。物理的影響説、機会原因説、予定調和説、それらは一様に [私が見いだした] 諸事実を前提している。……しかし、後の二説はただ単に可能であるにすぎない。私はそれゆえ事実に満足する、あるいは事実に満足しているように思われる立場に固執する。つまり物理的影響説を採るのである。二実体間にはいかなる関係も垣間見られないにしても、そこに何の関係もないと決め付けるのは誤りであるように思える。…… [...] quelque hypothese qu'on embrasse sur l'Union de l'Ame & du Corps, les principes que j'aurai déduits immédiatement des faits subsisteront : l'***influence physique*** , les ***Causes occasionnelles*** , l'***Harmonie préétablie*** les supposeront également. [...] Mais ces deux hypotheses sont simplement possibles : j'ai donc pris le parti de m'en tenir au fait ou à ce qui paroît l'être, je veux dire, à l'***Influence physique***. Quoique je n'entrevoie aucun rapport entre les deux Substances, je n'ai pas cru devoir décider qu'il n'y en ait point du tout : [...] 」(Ibid., p. xxij-xxiij, 強調ママ)

ボネの満足する事実とは、第一に、身体機械に生起する運動が精神内に生起する感情に対して効果的であるという、そして第二に、意志が身体機械の諸部分の運動に対してやはり効果的であるという現象の事実である。「私は身体が精神に対して働きかけるものと仮定する。JE suppose que le Corps agit sur l'Ame.」(Ibid., chap. I, § 5, p. 4)「私は存在すると私が感じるそのとき、私は私の現実的変容の意識を持つがゆえに、同様に私が私の身体のいくつかの部分を動かす意志を持つこと、そしてこの意志が実行されるのを感じる。COMME je sens que j'existe, parce que j'ai la **conscience de ma modification actuelle**, je sens pareillement que j'ai la volonté de mouvoir certaines parties de mon Corps, & que cette volonté s'exécute.」(Ibid., chap. I, § 3, p. 3, 強調引用者)「私はそれゆえ精神と身体の合一及びそれらの相互的影響を、それらの現象に関して私がその法則を研究すべき現象

として認める。J'ADMETS donc l'*Union* de l'Ame & du Corps & leur **influence réciproque** comme un phénomène dont j'étudie les Loix [...]」(Ibid., chap. I, § 6, p. 4, 強調引用者) これらの現象の事実は、いかなる仮説を採用しようとも、変わらない。ボネは自らの立場の決定に関しては慎重である[62]。ボネの不可知論はロックのそれに基づいているが、他方、ボネは、物体の属性と精神の属性はあくまで排他的であり、それゆえに二元論は形而上学的に擁護されうると考えている。「もし私が私自身の内に私が物質において認める諸属性と明白な対立を含むものを覚知するならば、私は私自身を欺く危険を冒すことなく、それらのものが他の秘密の属性に由来するようなことはなく、またそれらが物質とはまったく区別された原因の結果であると主張することができる。そういうわけだから、私が私自身に所属すると認めるこれらの諸能力は、私がそれらを各瞬間に働かせると同時に私は私自身の知覚の明晰な意識を持つのであるから、これらの諸能力すなわち悟性、意志、自由は物体と同程度によく知られない主体の諸属性であると私は敢えて言おう。これらもまたその原因を私が知らないところの結果なのである。原因の無知は、結果の存在を疑うことへと私を駆り立てるだろうか。私は、私が悟性を、意志を、自由を持つか否かを、ただそれらの諸能力が宿るところの主体を識らないというだけの理由から、問題に付すであろうか。それは私自身の存在を疑うことになろう。それゆえ、私は私の精神諸能力についてきわめて正しく論議し、かつ同時に私の精神の本質を心底からは知らずにいられるのである。Si donc j'apperçois au dedans de moi des choses qui renferment une opposition évidente avec les attributs que je connois à la Matiere, je puis affirmer sans risquer de me tromper, que ces choses ne découlent point de quelqu'autre attribut secret & qu'elles sont des effets d'une Cause très-distincte de la Matiere. Ainsi, ces Facultés que je reconnois m'appartenir, parce que je les exerce à chaque instant & que j'ai une **conscience claire** de mes propres perceptions; ces Facultés, dis-je, l'Entendement, la Volonté, la Liberté, sont des attributs d'un Sujet qui ne m'est pas mieux connu que la Matiere. Ce sont donc encore des effets dont j'ignore la Cause. L'ignorance de la Cause me porteroit-elle à révoquer en doute l'existence des effets ? mettrois-je en question si j'ai un Entendement, une Volonté, une Liberté, uniquement par la raison que je ne connois pas le Sujet où ces Facultés résident ? Ce seroit douter ma propre existence. Je puis donc raisonner très-juste sur les Facultés de mon Ame, & ignorer profondément l'essence de mon Ame.」(Ibid., p. xviij) ボネによるならば、物体と精神とについての属性知の排他性は、われわれが属性について一般にその数も本質もよく知らないにもかかわらず、それらの産み出す結果が、他所でもなく感じられる結果のレベルにおいて「明白な対立を含む」という意識の明証的事実に基づけられる。

B.)「精神は思惟し、活動するl'Ame pense & agit」(Ibid., p. xvij) とボネは言う。それは「明晰な意識」の事実である。精神の身体に対する、また身体による活動によって、「唯一の感情、一なる<自我> un sentiment unique, un ***Moi*** 」の感情が生じる。「これら私が判明に区別して見るの二つの対象は、私の感覚中枢の異なる二つの点に働きかける。一方の対象の作用を受け取る点は、他方の対象の作用を受け取る点ではない。というのも延長の諸部分は互いに判明に区別されるからである。延長はそれゆえ二つの判明な対

象の一にして単純な感情を有しえない。私はこれら二つの対象を比較する。そしてこの比較から私の内に、先の二つとはまた異なる第三の知覚が生じる。それゆえ私の感覚中枢には作用を受けている第三の点があるということになる。…… Ces deux Objets que je vois distinctement agissent sur deux points différens de mon *Sensorium* ; le point qui reçoit l'action de l'un, n'est pas le point qui reçoit l'action de l'autre ; car les parties de l'étendue sont distinctes les unes des autres : l'étendue ne peut donc avoir le sentiment un & simple de deux choses distinctes. Je compare ces deux Objets, & de cette comparaison il naît en moi une **troisieme perception** encore distincte des deux autres : c'est donc un **troisieme point** de mon *Sensorium* qui est affecté ; [...] 」(Ibid., p. xx, 強調引用者) この私の神経中枢の「第三の点」に働きかけ、「第三の知覚」を産み出しているのが、先立つ二つの知覚に注意を振り向け、「比較する」私の精神の活動である。「……物質的延長は比較しない。というのも比較が生み出すであろう［感覚中枢の第三の］点は、比較される対象が働きかけるところのこれらの点とは、いつもきわめて判明に区別されるからである。それゆえそこ［物質的延長］からは、唯一の感情、一なる<自我>は結果しえないであろう。L'étendue matérielle ne compare donc pas ; car le point où tomberoit la comparaison seroit toujours très-distinct de ceux que les Objets comparés affectroient. Il ne pourroit donc en résulter un **sentiment unique**, **un *Moi***. 」(Ibid., 強調引用者) こうしてボネは唯物論を却下し、スピリチュアリスムを擁護する。「よって<自我>の感情は物質的実体のうちにはない。**Le sentiment du *Moi*** ne réside donc pas dans la Substance matérielle. ／こうしてわれわれは、われわれのうちには物質ではない何かが、そしてそこに感情と思惟とが所属するところの何かがあるという立場を容認することへと導かれるのである。われわれはこの何かのものを精神と名付ける。そして、その諸能力と物質的実体の諸特性との間に認められる対比を指示するために、精神は非物質的実体であると言う。これらのに実体は何ら共通なものを呈さないにもかかわらず、合一している。そして、それらの合一から<人間>が結果しているのである。われわれはこの神秘を透視することはあきらめなければならない。C'EST ainsi que nous sommes conduits à admettre qu'il est en nous quelque chose qui n'est pas Matiere, & à qui appartiennent le Sentiment & la Pensée. Nous nommons cette chose une **Ame** , & nous disons que l'Ame est une **Substance immatérielle**, pour désigner l'opposition que nous remarquons entre ses Facultés & les propriétés de la substance matérielle. Ces deux Substances ne nous offrent rien de commun ; & pourtant elles sont unies, & l'*Homme* résulte de leur union. Nous devons renoncer à pénét rer ce mystere : 」(Ibid., p. xxj, 強調引用者)

ところで、ボネは精神と自我とを、どのように区別しているのであろうか。精神は感情の事実からその存在を推し量られて、<精神> Ame と名付けられるものである。しかし、「精神は自ら自分自身を認識することができない l'Ame ne peut se connoître elle-même」(Ibid.)。精神は自分自身を「感覚を介してのみ識る ne connoît que par le ministère des Sens 」のである。「私は私の精神が自らをさまざまに変容する活動性を賦与されていると認める。私はこの活動性の語をもって、私の精神が自分自身の内に、また自分自身の外すなわち身体の上に或る種の結果を産出する能力と解する。J'ADMETS donc que mon Ame est douée d'une activité qui se modifie diversement : j'entends par cette Activité la capacité qu'a mon

Ame de produire en elle & hors d'elle ou sur son Corps certains effets. 」(Ibid., chap. I, § 4, p. 3-4) ボネは精神の活動性の自律性に関して、かように両義的な立場を採っているのである。ボネはロックほど率直には精神的素質の展開の自律性を認めない。ロックは反省能力の感覚からの自律性を説いたが、ボネは精神の活動性の感覚への依存を説く。この点では、彼はコンディヤック同様、感覚主義者である。けれども、コンディヤックが精神的素質の展開をすべて感覚という原理に基づけようと企てた（そしてその企ては必ずしも成功てはいないが）のに対し、ボネは精神の活動性という独自の原理を容認する。この点では、彼の感覚主義は「和らげられた感覚主義 sensualisme attenué」である。精神の活動性は、権利上感覚からは独立しているが、事実上感覚なしには働きえないとするところにボネの立場がある。「私の精神は活動する。……私はそれゆえそれを主体に働きかける一つの力とみなすことができる。mon Ame agit; [...] Je puis donc la regarder comme une **Force** qui s'applique à un sujet. 」(Ibid., Introduction, p. xxij, 強調引用者) 精神は、かように「力」である。けれども、それは「主体に働きかける」ことなしには、その結果の感じられない「力」である。精神の活動性（「力」）の働きが結果として感じられたそのとき生成するのが自我であると考えることができよう。このとき自我は「主体」において感じられる感情的存在である。

しかし、ボネにおける精神と自我の区別は必ずしも明瞭ではない。われわれは上のように一応考えるが、ボネにとっては自我は実体的には精神と同一視されうる存在である。こうした不明瞭は十八世紀のスピリチュアリストに共有される性格である。

他方、ボネは自我に関してもうひとつの視点をもっている。ボネもコンディヤック同様、彫像の比喩を用いているが（『分析的試論』）[63]、彫像が自らの<自我>を自覚するのは、彫像が反省能力を用い始めるときにである。「彫像は存在を享受し始めるが、それはまだ少しもそれが存在することを知らない。感覚は知見ではない。<存在>の知見とは、どれほど反省を経たものであることか！　私は、私の諸知覚について反省するがゆえに、私が<存在する>と知るのである。そして、それ［この反省の働き］は精神が知覚から覚知する主体を引き離す能作なのである。それは形而上学者たちが<統覚>と名付けるものであり、それが<自我>を構成するのである。 LA Statue commence à jouir de l'existence, mais elle ne sait point encore qu'elle existe : une sensation n'est pas une notion; & combien l'idée d'*existence* est-elle réfléchie ! Je sais que j'*existe*, parce que je réfléchis sur mes perceptions, & cela est une opération de mon Ame par laquelle elle sépare de la perception le sujet qui apperçoit. C'est ce que les Métaphysiciens nomment *aperception*, & qui constitue le *Moi*. 」(Ibid., chap. VI, § 43, p. 23)「存在を享受する」ことと「存在することを知る」こととの区別は明瞭である。また、ここではボネは反省能力の自律性を擁護しているように思われる。コンディヤックにおけるのと同様、彫像の精神の自己感情は<精神>の変容であり、その材料は諸々の知覚である。「精神はすべて［の印象］と自分自身を同一化する。この<同一化>が<人格性>の基礎である。elle [Ame] *s'identifie* avec toutes : & cette *identification* est le fondement de la *Personnalité*. 」(Ibid., chap. IX, § 113, p. 59)

ボネは二種類の人格性を区別している。ひとつには、「想起が先立つ諸感覚と続く諸

感覚との間に置く結合関係からのみ結果する人格性 celle [personnalité] qui résulte simplement de la liaison que la Réminiscence met entre les sensations antécédentes & les sensations subséquentes」(Ibid.) がある。これはコンディヤックが同じく想起の働きに認めた自我意識に相当する。もうひとつには、「この精神の自分自身への振り返りにおいて成立する反省された人格性 la **Personnalité réfléchie** qui consiste dans ce retour de l'Ame sur elle-même」(Ibid.) がある。「……それ［この精神の自分自身への振り返り］によって、精神は或る種の仕方で自分に固有の諸感覚を自分自身から分離し、それらを経験しているのは私だと反省するのである。この種の人格性を所有する存在は、自らの内において感じる者を<我>と呼ぶ。そしてこの<我>は、いわばすべての感覚において受肉しており、それらすべてを所有し、それらをもってして同一の存在を構成するのである。[...] par lequel séparant, en quelque sorte, de soi ses propres sensations, elle réfléchit que c'est elle qui les éprouve ou qui les a éprouvées. L'Etre qui possede une telle *Personnalité* appelle *Moi* ce qui est en lui qui sent; & ce Moi s'incorporant, pour ainsi dire, à toutes les sensations, se les approprie toutes & n'en compose qu'une même existence.」(Ibid.) ここにはリニャックにおいてみられたような、或る種の「身体的所有」も看取される。またボネがこの種の<自我>をもたらす反省能力の涵養に「制度的記号 signes d'institution」が有用であると考えている点もたいへん興味深い(Cf. Ibid., pp. 59-60) 反省は記号を必要とする。すなわち<自我>の誕生には、それを表象するような記号が必要なのである。反省作用において、精神は自己自身から、身体的に所有されまた自己自身がそこに同一化されている諸感覚を「分離し」、「人格」として表象しうるものとなすのである。

ただし、この点を強調しすぎるのは過大評価であり禁物である。結局、ボネの自我概念は両義的である。自我は、一方において、精神の諸変容と同一視される。「自我は、精神が次々に獲得するすべての諸観念と同一視される。……自我の感情は、感じる存在においてつねに同一にとどまる。……自我は記憶が保持する諸観念のうちに保存される。記憶の全面的崩壊はそれゆえ<人格性>の崩壊をもたらす。」(Ibid., chap. XXIV, § 706, p. 340) 自我とは、かように一面、記憶である。この点では、ボネはコンディヤックと足並みを揃えている。しかし、たしかに他方においては、ボネは自我の超越的同一性を保証する「公平なる第三者」（バーキンス）[64] を大文字の「知性 Intelligence」に見立ててもいる。「しかし、この存在［自我］を完全に識り抜き、それを観照する知性が、それがそこ［自我］に見いだすすべての諸変容を、それ［自我］に、それにのみ関係づけるのである。それら［の諸変容］は、それ［知性］にとって、その全部分がそれの悟性のうちに結びあわされ、<主体>ないしは<人格>と呼ばれるような一種の<統一>を作り上げるために協同する一つの連鎖を構成している。Mais, l'**Intelligence** qui connoît à fond cet Etre & qui le contemple, lui rapporte & ne rapporte qu'à lui toutes les modifications qu'elle y découvre. Elles composent pour cette Intelligence une suite dont toutes les parties se lient dans son Entendement & concourent à former cette sorte d'*Unité* qu'on nomme le *Sujet* ou la *Personne*.」(Ibid., § 711, p. 342) ここにわれわれは超越論的主観の萌芽的形態を看て取ることもできよう。

リニャックと比較するならば、リニャックが不変的・同一的自我の存在根拠を意識の

内在（「基底」）に求めたのに対して、ボネは同じ自我の存立根拠を意識の背後に超越する構成的能力の存在に訴えているとみることができよう。はたしてそれが超越論的主観のごときものなのか、それとも神なのかは不明である。ボネの感覚主義は、見方によっては徹底を欠いた、ロック経験論の亜流でしかないようにも思われる。しかし、彼が自我の根源を求めて感覚経験を越えていったとするならば、単に「和らげられた感覚主義」者として歴史のうちに葬り去ることのできない価値を有する哲学者であると考えなければならないだろう。

おわりに——経験論と〈感じる我〉としてのコギト

実体的な精神の変容から「意志された努力 effort voulu」としての自我を明確に区別したのは、続く世代のメーヌ・ド・ビランである。十八世紀の二元論的哲学者たちの思考は、みな過渡期的形態を呈している。彼らは自己知の根拠を一様に感情に求める。感情において知られる自我が存在する。彼らはここに見いだされた自我の精神性を擁護せんがために、それぞれに独自の議論を重ねている。しかし、共通して言えることは、経験論の洗礼をすでに受けている彼らにおいては、十七世紀合理論的実体－属性論はそのためにもはや援用されえないという点である。属性としての思惟から実体としての自我、すなわち<思う我>＝思惟実体を結論する途はすでに閉ざされている。意識は実体から切り離されている。感情の事実として見いだされる自我をありのままに、<感じる我>として取り出すこと、それが彼らの課題であった。たしかにリニャックは実体を結論している。しかし、リニャックの内奥感は、自我変容の存在感情の基底において、同一的自己意識の必然性の本質として見いだされる、感じられる個の自己性を直接に捉えるものである。リニャックはそこに見いだされる個の自己性をそのまま「実体」と呼ぶのである。感情知は明らかな本質認識をもたらす。そして、この本質認識はつねに個の存在の基底に根ざす本質認識である。他方、コンディヤックにとって、実体的同一的自我の存在は古き良き時代の神話である。意識はたえず移ろい、それゆえ自己の自己性は決して基礎づけられえない。しかし、それでもコンディヤックは自我を放棄してはいない。後にみるように、コンディヤックにとって、<感じる我>は、実は「必要」を原動力に行動する主体である（第3章）。自己意識の統一性は私の「行動」に求められることになる。他者との相互交渉によって条件づけられた私の共同体的な営みが私を私たらしめるのである。また他方、ボネは<感じる我>の背後に「人格」をみた。ボネはロックの実体的同一性／人格的同一性の区別を踏襲し、「人格」こそが人間存在の本質であると考えた。しかし、この「人格」はいかにして自らを基礎づけるのか。この問題に直面して、ボネは感覚主義を逸脱してゆく。不動の「知性」が感覚的変容の外に立つと考えてしまうのである。さて、これら十八世紀の二元論的哲学者たちの自己知をめぐる模索のエッセンスを選り抜き、自らの思索の糧とし、新たな自己知の理論を構想したビランを待って、はじめてデカルト的二元論は乗り越えられることになるのだが、われわれは彼の到来を準備した十八世紀の二元論者たちの思索を、もうすこし掘り下げてみてゆこう。

付録　テキストと註釈
――「内奥感」の証言する諸現象――

最近注目されているリニャックの第二主著『形而上学綱要』に従って、内奥感の証言する諸現象を列挙、整理しておきたい。この著作において、リニャックの哲学ははじめて体系的に記述された。リニャックに関してはテキストの入手が困難であるという事情に鑑み、以下できるだけ多くのテキストを引用し、注釈も加えつつ、紹介しておきたい。

*

はじめに「第二書簡」から、内奥感の証言する諸現象。

1）「内奥感 sens intime」は、何よりもまず自己の内なる「思惟するもの」の存在を告知する。

「私の内で思惟するこの存在は、自分自身が存在することを感じ、そしてそれを他のいかなる存在とも混同することはありえないという仕方で感じる。……それ［私の内で思惟するこの存在］は他のいかなる知的存在をも自分自身と取り違えることはない。一言で述べれば、それは本性的に、講壇で言うところの個体性――数的存在――の知見をもつ。Cet être qui pense en moi se sent exister, & le sent de manière à ne pouvoir se confondre avec aucun des autres êtres. [...] Il ne peut prendre aucune autre intelligence pour lui-même; il a naturellement la notion de ce qu'on appelle dans les écoles, individualité, *ratio numerica.*」(『形而上学綱要』*Eléments de métaphysique...*, 1753, 略号：EM., p. 22)

『形而上学綱要』では、リニャックは、慎重に、内奥感の主体は<精神>である以前に「私の内で思惟するこの存在」であるとしている。そして、内奥感は、その存在が「個 individu」としてあることを、その個体性を教える。これが**第一の現象**である。

2）第二に、内奥感は「私の内で思惟する存在」の在り方 façons d'être、その存在の様相 modalité を教える。

「私の内で思惟する存在は自らが幸福であるとか不幸であるとか感じる。それが受け取る印象に従って自らの現実存在が快いものあるいは苦しいものであるのを見いだす。……それらの印象、それらの知覚は、その［存在の］在り方である。L'être qui pense en moi se sent heureux ou malheureux, trouve son existence actuelle agréable ou pénible, selon qu'il reçoit certaines impressions. [...] ces impressions, ces perceptions sont ses façons d'être.」(Ibid., p. 22-23)

これは感覚主義的な考え方である。コンディヤックをはじめとする感覚主義者は精神的存在の存在様態のすべてを「変容された感覚 sensation transformée」として捉えるが、ここでのリニャックの考え方も彼らと軌を一にしていると言える。「私の内で思惟する存在」の在り方、様相はおしなべて感覚的知覚 perceptions に還元される。それらは加えて「身体的な善または悪の知見 Notion de bien & de mal physique」をこの存在に与える。以上が**第二の現象**である。

3）しかしながら、すべてが感覚の変容に還元されるわけではない。

「私の内において思惟するものは、時として存在についての内奥感だけが目覚めているような状態に置かれることがある。そのような事態は、よく用いられる表現では、所謂<スイスを夢見る>ような状態において生起する。Ce qui pense en moi se trouve quelquefois réduit au pur sens intime de l'existence : cela nous arrive dans cet état qu'on appelle en style familier, *rêver à la Suisse* : そのような状態にあっては、精神はあらゆる外部から到来する、あるいは外部に関連する印象から解放されている。暑さも寒さも感じられない。眼は開いていても、何も見えない。何も聞こえない。ひとはただ惰性の感情に呑み込まれているのであるが、しかしその感情は現実的かつ数的な存在感情を含んでいる。la façon d'être de l'âme est alors d'être dégagée de toute impression venue du dehors, ou relative au dehors. On ne sent ni chaud ni froid : on a les yeux ouverts, on ne voit point, on n'entend point, on est absorbé par un **sentiment d'inertie**, qui renferme pourtant celui de l'existence actuelle & numérique.」(Ibid., p. 23、強調引用者)

感覚主義者はこのようなあらゆる外的・内的感覚から疎隔された感情に存立する余地を認めない。なるほどコンディヤックは「根本感情 sentiment fondamental」を認めている[65]。しかし、コンディヤックの言う「根本感情」は、呼吸運動に際しての身体的抵抗に相関するものであり、それはそれゆえ身体的内感の産物である。そして、それはそれゆえ「変容された感覚」の一つでありうる。他方、リニャックの言う「惰性の感情」は、文字どおり考えられるすべての「感覚」から隔離された純粋な「感情」である。あるいは、言い換えるならば、現世にありながら可能な心身分離の状態に達しえた者によってのみ得られる感情である。そして、リニャックはこの純粋感情に「私の内において思惟するもの」の「現実的かつ数的な存在感情」をみるのである。内奥感は思惟主体の「惰性の感情」をもたらす。内奥感の証言する**第三の現象**。そこに同じ思惟主体の個体的・数的現実存在も基礎づけられる。

この「惰性の感情」を、リニャックは、「精神の平穏 le calme de l'âme」「不本意なものは何もないような、何の感覚も、何の観念も含まないような休息 un repos qui n'a rien de désagréable, qui ne renferme ni sensation, ni idée」(Ibid., p. 26) であると修飾している。また、それは「自らの知性が、何によっても変えられず、いかなる事物の支配も受けないほどまでに、自由で、実行に備えられているのが感じられる On sent son intelligence d'autant plus libre, d'autant plus propre à l'application, que rien ne la change, qu'aucun objet ne la maîtrise.」(Ibid., p. 26-27) ような状態であるとも述べている。すべての感覚的諸観念から自由であるような、ただ精神の「思惟する力 force de penser」(Ibid., p. 25) だけが感じられているような純粋感情。その力自体としての「精神の純粋惰性 pure inertie de l'âme」(Ibid., p. 27) を、われわれは「省察への準備のその瞬間 cet instant de préparation à la méditation」(Ibid.) に感じる、とリニャックは言う。

4）内奥感は受動的であると同時に能動的であるような個体の状態を指し示している。

「私の個は、自分自身が自らの内に何らの苦しみも、何らの喜びも、何らの認識も産み出さないことを感じる。Mon individu sent qu'il ne produit en lui ni la douleur, ni le plaisir,

ni même ses connoissances : 」この点では、「それ［私の個］は自らが受動的であると感じる。Il se sent passif. 」(Ibid.) しかし、このとき「漠然とした結果と原因の知見 Notion sourde d' effet & de cause 」(Ibid.) が暗示されている。内奥感の証言する**第四の現象**。これに続いて、次のように述べられている。

5）「それ［私の個］は、安寧に対して強い魅力を感じ、また耐え難い仕方で働きかけてくるすべてのものに対して嫌悪を感じる。Il se sent un attrait vif pour le bien être, & de l' aversion pour tout ce qui l' affecte d' une façon pénible, [...] 」(Ibid.) が、このとき「それ［私の個］は、自らが活動的なものであると感じる il se sent donc de l' activité. 」。こうして「活動性の知見 Notion d'activité 」が得られる。内奥感の証言する**第五の現象**。

「この活動性が、精神をして、欲望や嫌悪を介して自分自身を変容する力能を有することを知らしめる。この能動的原理を自分自身の内に識別する方途を一々指摘する必要はない。それは事物の印象の結果としてではなくわれわれの内にある。苦痛は外部からわれわれに到来するのが感じられるが、欲望はそれからは自由に、われわれの存在自体の内部からわれわれに到来するのが感じられる。第一の印象が異他的な原因によってわれわれの内に置かれた印象であるのに対し、第二のものはわれわれがわれわれ自身に与える変容であることが感じられる。それゆえ私は次のことを理解する、すなわち私の意志の働きはすべて私に由来するのであり、それは私自身が産出因であるところの結果であるということを。 Cette activité fait connoître à l' âme qu' elle a le pouvoir de se modifier par les désirs, par l' aversion. Il n' est pas nécessaire d' indiquer les moyens de démêler en soi-même ce principe actif : il n' est point en nous l' effet de l' impression des objets. On sent que la douleur nous vient du dehors, & que le désir d' en être délivré, nous vient du dedans même de notre être; que la première impression est une modification mise en nous par une cause étrangère; que la seconde est une modification que nous nous donnons nous-même. Je vois donc que tout acte de ma volonté vient de moi; que c'est un effet dont je suis cause productrice.」(Ibid., p. 27-28)

以上に、二種の私の存在の変容 modification がありうることがわかる。ひとつは、その原因が外部の事物の作用であるようなそれ、もうひとつは、その原因が私自身の意志の働きであるようなそれである。というよりも、そのような区別が私の変容において感じられ、見いだされることから、私の内／外といった区別も立てられることになる。

6）「異他的な原因に由来する様相は偶然的であるように見える。celles [modalités] même qui me viennent d'une cause étrangère me paroissent contingentes. 」(Ibid., p. 28)

内奥感は「偶然性の知見 Notion de contingence 」を与える。さらに次のようにも言われている。

「私が私自身に与える様相は必ずしも私の内にない。……私は、私が今現在なしている反省をなす代わりに、まったく別のことを考えているかもしれない……。Les modalités que je me donne ne sont pas nécessairement en moi : [...] au lieu de faire les réflexions que je fais présentement, je pensasse à toute autre chose; 」(Ibid.)

内奥感は「為すことも為さぬこともできるという、可能性 possibilité, de pouvoir faire ou

de ne pas faire」あるいは「自由の知見 Notion de la liberté」(Ibid., p. 28-29) を与える。内奥感の証言する**第六の現象**。

7）「異他的な原因に由来する諸印象は偶然的かもしれないが、私は、私がそれらを感じることを避けることは不可能であるとも感じている。不本意な諸印象は私の意に反して私の内にある。私は、私を喜ばすであろうような様相を欲望のみによって、直接的に私自身に供給することはできない。…… Quoique les impressions qui me viennent d'une cause étrangère soient contingentes, je sens qu'il m'est impossible de m'empêcher de les ressentir : celles qui me sont desagréables sont en moi malgré moi; & je ne puis me procurer immédiatement & par le seul desir les modalités qui me plairoient. [...]」(Ibid., p. 29)

ここから「必然性の知見 Notion de nécessité」が出てくる。内奥感の証言する**第七の現象**。

ところで、この「必然性の知見」を、リニャックは、「絶対的自由意志と私との相関関係の知見 notion de dépendance d'une volonté toute-puissante sur moi」と言い換えている。感情が私の意のままにならないというその事実から、彼は誰か私を越えた絶対者が存在し、私の感情に支配力を行使しているということを推測するのである。この点には後から触れるが、重要な論点である。

8）「私の個は同時にこれらの様相を多数受容する。或るものは異他的な原因から到来し、また同時に他のものはそれが自らの活動性によって自分自身に与えるものである。Mon individu reçoit à la fois plusieurs de ces modalités, qui lui viennent d'une cause extérieure, & il s'en donne en même-tems d'autres par son activité :」(Ibid.)

それらの多様な様相のただなかに私は私の個の存在変容の変わらない「基底 fond」を発見する。

「私は私自身の内に存在の、多数のまったく異なる変容の、存続する基底を識別する。実体と存在様式、実体における一と様相における多の知見。Il distingue en soi **le fond subsistant** de l'être, d'un nombre de modifications toutes différentes. Notion de substance & de façons d'être, d'une unité dans la substance, & de pluralité dans les modalités.」(Ibid., p. 29-30, 強調引用者)

内奥感の証言する**第八の現象**。リニャックは内奥感を介して様相の多から実体の一に次第に降りてゆく。

リニャックは存在 être の水位における個体性の感情と基底 fond の水位における実体性の感情との間に区別を認めている。

「われわれは、われわれの現実の様相が偶然的であることを疑いえない。また、われわれが経験している現実の感覚なしには、例えばわれわれが耳を傾けているところの声を聞くことなしには、同一者として存続しえないことを疑いえない。それゆえ、われわれはわれわれの内に、われわれにとって偶然的ではないような、存在の基底と、偶然的であるような諸様相とを区別する。ところで、これらの諸様相が、いったいどのようにしてわれわれの内にこれら二つの［偶然的なものと必然的なものという］認識を産み出

すことができようか。 Nous ne pouvons douter que nos modalités actuelles ne soient contingentes ; que nous ne puissions subsister les mêmes, sans la sensation actuelle que nous éprouvons, sans entendre, par exemple, des voix que nous écoutons. Donc nous distinguons en nous un fond d'être, qui n'est pas contingent pour nous, & des modalités qui le sont : or comment ces modalités produiroient-elles en nous ces deux connoissances ?」(Ibid., p. 46-47)

しかし、それにもかかわらず、彼は両者間にいかなる乖離も認めない。両者は本質的に一致する。変化のなかの統一、多のなかの一である。内奥感は両者を同時に証言する。

9）「私は私の内に、私が同時に経験している諸知覚、諸感覚、諸観念、諸限定の数に応じて、多数の人格を見いだすわけではない。いま精神の本性のことを思惟している者、その思念を書くことによって貴方に伝えている者、紙を見ている者、筆が残す跡を追う者、書きながら寒さを感じている者は同一の存在でしかない。それは六つあるいは七つの数的に異なる人格が合わさって出来ているわけではない。Je ne trouve point en moi plusieurs **personnes** selon le nombre de perceptions, de sensations, d'idées, de déterminations que j'éprouve à la fois. Celui qui pense actuellement à la nature de l'âme, celui qui vous communique ses pensées par l'écriture, celui qui voit le papier, qui suit les traces que la plume y laisse, celui qui sent du froid en écrivant, n'est que **le même être** : ce ne sont point six ou sept personnes réunies, & différentes numériquement.」(Ibid., p. 30, 強調引用者)

存在の水位において、私は私の個を「同一の存在」として、「人格」として把握している。私の個を「人格」の用語をもって語るのは、リニャックが自身をロック的コンテクストに位置付けていることを物語っている。他方、より深みに感ぜられる内的経験の同一性に全経験の統一性の原理・根源を求めるのは、彼がデカルト－マルブランシュ的伝統に忠実であることを物語っている。マルブランシュは次のように述べていた。「これらの語――思惟 pensée、思惟様式 manière d'être、精神の変容 modification de l'âme――をもって、私は一般的に、精神が自分自身について持つ内的感情によってそれらを覚知することなしには精神のうちにはありえないようなものごと toutes les choses, qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive *par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même* と了解する。」（『真理の探究』第三巻、ii-1, 強調引用者）研究者はリニャックの言う「基底」の感情が完全にマルブランシュの言う「内的感情 sentiment intérieur」――精神の自己感情――に一致することを指摘している[66]。ただし、ずれがあるとすれば、それは、リニャックにおいては「基底」はあくまで「人格」を基礎づけるものでなければならないという点である。

「たしかに音は、その音を受け取る人（格）が、見る者でもあり、また悩み苦しむ者でもあるということを私に教えない。私の人格の統一性は、たとえ私がそれをどこか他のところで識ることはないと仮定しても、かくも雑多な三つの変容によっては私に告知されえない。 certainement le son ne peut m'apprendre que la personne qui le reçoit, est la même qui voit, la même qui s'afflige. L'**unité de ma personne** ne peut m'être annoncée par trois modifications si disparates, supposé que je ne la connoisse pas d'ailleurs.」(Ibid., p. 44, 強調引用者)

「新たな変容が新たな個、新たな人格をつくるわけではない。la nouvelle modification ne fait pas un nouvel individu, une nouvelle **personne.** 」(Ibid., p. 44-45, 強調引用者)

しかしながら、他方、人格は記憶によって支えられているとする考え方もある。リニャックも、内奥感は記憶と協働して「持続 durée」の観念をもたらすと言っている。

「私の内にすでにない様相は、私にとって完全に失われてしまったわけではない。私が記憶と呼ぶ能力がそれらの思い出を保存しているのである。Les modalités qui ne sont plus en moi, ne sont pas totalement perdues pour moi: une faculté que j'appelle la **mémoire** en conserve le souvenir. 」(Ibid., p. 30)

記憶の働きはただ単に過ぎゆく存在の変容を保存するだけではない。それは「個体の持続の知見 Notion de la durée de l'individu 、存在様態における連続的多様の知見 Notion de la variété successives dans les manières d'être」(Ibid., 強調引用者) をもたらす。内奥感の証言する**第九の現象**。

10）しかし、留意すべきは、パーキンスも指摘しているように、記憶もまた実際私の個体性についての根本感覚（＝内奥感）に依存しているのであって、記憶がそれを形成するのではないということである[67]。

「この私の内に継起する多様な様相の怒涛の下に、私は変わらない存在の基底をいつも認める。Sous ce torrent de modalités différentes qui se sont succédées en moi, je reconnois toujours un **fond** d'être invariable.」(Ibid., p. 30-31, 強調引用者)

ここでリニャックは個体の存在の様相的変容の連続性とその不変の基底の同一性との相違を指摘し、前者を「持続 durée」の語で表現し、それを後者から区別しようとしているのだと考えられる[68]。リニャックによれば、ベルクソンの場合のように持続が自我の本体なのではない。持続が連続しているのは、それが同一の基底の上を流れているからである。

「記憶それ自体が私の意志の結果ではないのは、そこに私の安寧が依存しているすべての諸印象（が意志の結果ではないの）と同様である。それは私の内にある偶然の宝庫であり、確かに異他的原因に由来するのである。la mémoire en elle-même n'est point un effet de ma volonté, non plus que toutes les impressions d'où dépend mon bien être : c'est un trésor contingent en moi, & qui me vient certainement d'une cause étrangère.」(*Ibid.*, p. 31)

リニャックの考え方の特異性は、コンディヤックの考え方と比較するならば明らかである。コンディヤックの場合にも、思惟する存在の同一性は知覚経験のただなかで生まれてくる経験主体の存在感情の同一性に基づけられている。よりていねいに述べれば、「現在経験している知覚」と「昨日経験した知覚」の狭間に生まれてくる「私の存在の感情 sentiment de mon être」、これら三者の間に「想起 réminiscence」の働き――それ自体「意識 conscience」の変容であると考えられる――によって結ばれる結合関係 liaison にそれは依存していると言えるが[69]、結局この種の同一性は「持続」の連続性である。コンディヤックは結局のところ両者を区別していない。そして彼は前者を後者に還元する。リニャックにおいては、両者は区別され、「持続」の連続性の根拠も「基底」の同一性に求められる。そして、この深みの区別を知らしめるのも内奥感である。内奥感の

証言する**第十の現象**。

11)「私は私を変容する原因の働きかけを感じる。というのも、私はその結果を私のさまざまな変容において感じ、それらが私自身に由来するものではないことをとてもよく知っているのだから。私にあって苦しみとは何か、喜びとは何か、記憶とは何か等々を研究したのちに、私はそれらがすべて偶然的なものにすぎないことを認めた。さらに私はそれらについて、それらを産出する原因が自由であることを認める。私の実体を変容するためには、この原理はそれを認識し、またこういう言い方をすることができるならば、それを内側からも外側からも見るのでなければならない。この原理はそれゆえ叡知的である。私はこの原理が私に課するところの諸印象から免れることはできない。私はそれゆえこの原理に絶対的に依存しているのを感じる。この原理が私をその意志により、少なくとも私が私の意志によって私自身を自ら変容するのと同様に変容する。言い換えれば、かの意志は、私に対して直接的に働きかけ、その働きを自らの力によってなす。その原理はそれゆえ全能である。もし私の意志が、私が獲ることを欲する様相を供給するに十分なものであり、またあらゆる存在を感じるもの——例えば他の［人々の］精神——に対してであれ、存在を感じないもの——例えば生命を持たない事物——に対してであれ、等しく働きかけるに十分なものであれば、私も全能であるということになろう。Je sens l'action de la cause qui me modifie, puisque j'en ressens les effets dans mes différentes modifications, & que je sçai très-bien qu'elles ne viennent pas de moi. En étudiant en moi ce que c'est que la douleur, le plaisir, la mémoire, & c. j'ai reconnu que tout cela n'étoit que contingent : j'en conclus que le principe qui les produit est libre. Pour modifier ma substance, il faut que ce principe la connoisse, la voie en dedans & même en dehors, si je puis parler ainsi : il est donc intelligent. Je ne puis me soustraire aux impressions qu'il faut sur moi; je me sens donc souverainement dépendant de lui : il me modifie par sa volonté, au moins comme je me modifie moi-même par la mienne, c'est-à-dire, que sa volonté agit immédiatement sur moi, & qu'elle y opère par sa propre force: il est donc tout-puissant. Je le serois moi-même, si ma volonté me suffisoit pour me procurer les modalités que je voudrois acquerir, & pour agir également sur tout ce qui sent l'existence, comme les esprits, ou qui ne la sent pas, comme les choses inanimées.」(Ibid., p. 31-32)

12)「私は、私自身がかくも不可知であることを知り、私の情感や私の思惟をどんな存在によっても見透かされぬ深遠な神秘であるかのように考える。しかし他方、私は、私の実体の奥底までをもすっかり見通す眼の内奥的現前を感じる。それは私を変容する原理の眼なのである。この所見からのみしても、私は、かの原理が全能であると判断する。Je me sçais tellement impénét rable, que je regarde mes affections & mes pensées comme des secrets profonds qu'aucun être ne peut découvrir : cependant je sens la presence intime d'un œil qui voit tout au dedans de ma substance, c'est celui du principe de mes modifications : cette seule observation me fait juger qu'il est tout-puissant.」(Ibid., p. 32-33)

13)「私は何らかの存在の仕方の下においてしか現実には存在することができない。というのも、形をもたずに存在するということは、現実には存在しないということに等しいからである。ほんとうのところ、私の自由は私に何ほどかの変容を与える。しかし、

この自由すらもが私にあってはおそらくは偶然的なものである。私は私に自由を与えない。というのも、私は、自由であるか自由でないか、どちらかの状態の下でしか現実には存在できず、また両状態のどちらの下に私が置かれるかは私を変容する原因に依っているからである。この原因は、私の実体の基底自体の原理でなければならない。二つの原因が私を創造するに際して競合するなどとは仮定することはできない。なんとなれば、もし一方が私の実体を私に与え、他方が私の変容を私に与えるとしたら、前者の原因はいかなる様式の下においても現実には存在しないような存在を、無なる存在でしか現実には存在しないような存在を産出したということになろうからである。それゆえ、私に私の諸変容を与える者、すなわち私の自由あるいは不自由の状態を決定する者が、私の存在の作者である。 Je ne puis exister que sous quelque façon d'être, puisque n'exister sous aucune forme, c'est ne point être. A la vérité ma liberté me donne quelques modifications; mais cette liberté même est peut-être contingente en moi. Je ne me la donne pas, puisque je ne puis exister que je ne sois libre ou non libre, & que l'un ou l'autre de ces deux états dépend de la cause qui me modifie. Il faut que cette cause soit le principe du fond même de ma substance. Je ne puis pas même supposer que deux causes ayent concouru à me créer; car si l'une me donnoit ma substance, & l'autre mes modifications, la première ne produiroit qu'un être qui n'existeroit d'aucune manière, qu'un être nul : donc celui qui me donne mes modifications, qui décide de mon état de liberté ou de non liberté, est l'auteur de mon être.」(Ibid., p. 33)

これらの内奥感の証言する**第十一から第十三の現象**の記述において、リニャックは「全能の神の知見 Notion de Dieu tout-puissant」(Ibid.)を見いだしている。レヴィスが指摘するように、ここで見いだされているのは、「われわれの現実存在についての内奥感によって経験され、われわれの感覚についての意識のただなかで経験された神性」であり、リニャックにおいては「それが神の観念の基礎」[70] となっている。

リニャックはすでに第七の現象の記述において、私の様相的存在を支配する「絶対的自由意志」に触れていたが、ここでも彼が私の自由の不完全性の感情からして神性の知見を引き出そうとしている点は興味深い。私は私の「存在の仕方 façon d'être」・私の「存在様式 manière d'être」の作者でありうる。それが私の自由の証である。しかし、私の自由にはいつも不安がつきまとう。それは私が自由なものとして創造されてあることに起因する不安である。それは存在の様相における感情の不安とは区別される、私の基底に源を発する感情の不安である。「私は、自由であるか自由でないか、どちらかの状態の下でしか現実には存在できず、また両状態のどちらの下に私が置かれるかは私を変容する原因に依っている。」(loc. cit.) その原因についての無知に起因する不安。私の内奥感は、私の存在の基底を感じると同時にこの無知を鋭く感じ取る。私は私の存在の水位における様相の作者でありうる。その意味で私は自由である。しかし、私はそういう意味での自由な存在者でしかありえず、そうではない者ではありえない。そういう状態に私の基底を据えた創造者がいるはずである。ところで、私の様相的存在は私の基底なしには考えられない。よって、私の自由の作者としての絶対的自由意志が、私の自由の根本原理として存在するはずである。それゆえ神は存在する。これがリニャックの神の存在証明である。

14)「すべての私の知覚は個別的であり個体的である。Toutes mes perceptions sont singulières & individuelles.」(Ibid., p. 34)

経験論的原則である。内奥感の証言する**第十四の現象**。

15)「しかし、全能者がつねに私に現前しており、その働きを私はたえず感じているので、私は私の諸変容をそれらの原因にまで関係づけることができる。これが私がこれらの諸現象において見いだしたすべての個別的な諸知見を一般化するその様式である。この所見からして、私は、私に似た無数の存在が可能であることを十分に認めうる。私に固有の実体が、一瞥の下に、それに適合するようなものとして全能者が私に似た無数の存在者を、私の先にであれ、私の後にであれ、あるいは私と同時にであれ、産み出しえたと疑いえないところの典型、モデルとなる。この考察が、私が私自身について持つ知見を普遍のものとなす。そのときそれは観念となり、あらゆる他の可能的諸精神を包含する。ここに形而上学の鍵が存する。…… Mais comme la toute-puissance m'est toujours présente, que j'en ressens incessamment l'action; je puis rapporter mes modifications à leur cause. C'est la manière dont je génér alise toutes les notions singulières que j'ai découvertes dans ces phénomènes. Je me sens existant par l'opération d'une cause toute-puissante, dont la volonté m'est connue comme infiniment productrice. Cette seule observation suffit pour me faire reconnoître qu'une infinité d'êtres semblables à moi sont possibles. Ma substance propre devient sous un coup d'œil un type, un modèle, conformément auquel je ne puis douter que le Tout-puissant n'ait pu produire une infinité d'êtres semblables à moi, soit après moi, soit avant moi, soit en même tems que moi. Cette considération rend universelle la notion que j'ai de moi-même. Elle devient idée, & comprend toutes les âmes possibles. Voilà la clef de la Métaphysique. [...]」(Ibid., p. 34-35)

リニャックの観念論である。内奥感の証言する**第十五の現象**。

レヴィスは、「リニャックの独創性は、あらゆる一般的観念のうちに神的全能者というレフェランスを介入させた点に存する」[71]と指摘している。リニャックは、われわれが知覚するものはすべて個別的であるとする点ではたしかに経験論者であるが、内奥感によって感得されるわれわれの存在の基底に根を張る知見に知覚が関係づけられるとき、全能者の可能的創造の働きによって個別的知覚は一般化されうるとの立場に立つ。そのとき知覚は「観念 idée」になる。リニャックは観念の一般性・普遍性を強調する。しかし、その一般性・普遍性の基盤は、観念それ自体の超越的性格によるのではなく、私の精神と全能者によって創造されうる他の諸精神つまりは他者が共通の基底に根を張っているという内奥感の証言する現象の事実——少なくとも、リニャックにとっては、それは「事実」である——に求められる。

「感覚は個別的な事実の印象しかもたらさず与えない。感覚は自らを偶然的で非必然的、個別的で非普遍的、有限的で広大無辺ではないものとして感じる個体の現実的変容である。しかしながら、それ自身によって存在するものの性格は、必然性、永遠性、普遍性、広大無辺そのものである。これらの大いなる性質はわれわれの知覚のうちには何ら見いだされない。それゆえ、それらの知覚はほかならぬそれらの知覚と或るひとつの

項との関係において見られなければならない。その項において、かのそれらのみが真実にして実在的であるところのすべての特性が感じられるのである。…… Les sensations ne portent, ne donnent que les impressions de choses singulières. Une sensation est une modification actuelle d'un individu qui se sent contingent & non nécessaire, singulier non universel, borné non immense. Les caractères de l'être par soi, sont cependant la nécessité, l'éternité, l'universalité, l'immensité même. Aucune de ces grandes qualités ne se trouve dans nos perceptions : il faut donc nécessairement qu'elles soient vues dans **le rapport de ces mêmes perceptions avec un terme** où toutes ces propriétés, seules vraies, seules réelles, soient senties. [...]」(Ibid., p. 35, 強調引用者)

その「項」とは無論神である。観念の源泉が感覚的知覚にあるとする点ではリニャックはロックに与する。しかしながら、その立場にとどまっていては「それ自身によって存在するものの性格」を共有する観念に関する内奥感の証言を説明することができない。観念にそのような性格を認める点ではリニャックはマルブランシュの徒である。

一方において「われわれのもつすべての観念は感覚に由来する toutes nos idées viennent de nos sensations」(TSI, I, p. 38) と考える感覚主義者に対しては観念の超越性を擁護し、他方において「われわれは感覚においては、われわれ自身の実体と様態以外のものの知覚を有さない dans nos sensations nous n'avons la perception d'autre chose que de notre substance & de nos modes」(Ibid.) と考える観念論者（この場合、批判の標的はバークリの観念論である）に対しては観念形成における一般的表象の必要不可欠を主張すること、それが時代の課題であるとリニャックは了解していた[72]。

実際リニャックは自らの立場をマルブランシュとロックとの中間に位置付けている[73]。「マルブランシュ神父は、ひとはすべての事物を原器において、すなわち神において視ると考えた。それはつまり、彼はわれわれのもつ観念の諸性格を神においてしか見いだしえなかったということである。彼は、一面では、われわれのみた諸現象に自らを基づけている。ロックは、マルブランシュ神父の学説に矛盾を見いだした。彼はわれわれのもつ観念をわれわれの知覚のうちに定置した。彼は、われわれのみた諸現象のうちでもマルブランシュ神父によって放棄された部分に立脚している。…… Le Père Malebranche a voulu qu'on vît dans les archétipes de toutes choses, en Dieu même : c'est qu'il ne pouvoit trouver qu'en Dieu les caractères de nos idées. Il se fondoit sur une partie de nos phénomènes. Locke a trouvé des contradictions dans le sistême du Père Malebranche; il a fixé nos idées dans nos perceptions : il s'appuyoit sur la partie de nos phenomènes abandonnée par le P. Malebranche.」(EM, p. 35-36)

リニャックによれば、「彼らは真理を理解しているが、しかし彼らはそれを半分しか理解していない Ils voient la vérité, mais ils ne la voient qu'à demi」(Ibid., p. 36)。リニャックにとって本質的なことは、「われわれの知覚それら自体が、それらがそれに帰されるところの全能の原因に関係づけられるや否や、本質的に表象的なものになる nos perceptions même **deviennent essentiellement representatives**, dès qu'on les rapporte à la cause toute-puissante à laquelle elles sont dues」(Ibid., 強調引用者) ということである。このように言うリニャックは、ロックの経験論とマルブランシュの観念論とを折衷しようと試

みている（折衷主義 éclectisme）。われわれの存在の基底において知覚とそれらが指示する事物の創造者である神とが関係づけられると考えるとき事態は整合的に説明される。観念が何かはじめから精神の眼の前に対象を表象するようなものとして置かれているわけではない。知覚が観念になるのである。この転換において、知覚－神の関係づけが本質的であるとリニャックは考える。

16）「精神は、推論し、諸観念を比較し、肯定し、否定し、疑い、判断を差し控える能力を感じる。精神はこれらの能力を、あるいはこれらの能力についての知見を、いかなる感覚からも受け取ることができない。精神は、それらが精神それ自身から生ずると、そして外界の事物はそれらの能力を展開する機会にすぎないのだと理解する。L'Âme sent la faculté de raisonner, de comparer les idées, d'affirmer, de nier, de douter, de suspendre son jugement. Elle ne peut recevoir ces facultés, ni les notions de ces facultés, d'aucune sensation : elle voit qu'elles naissent d'elles-mêmes, & que les objets extérieurs ne peuvent être que des occasions de les déployer.」(Ibid., p. 37)

内奥感の証言する**第十六の現象**。リニャックは精神をこのようなものとして理解している。そして、それを「私が私の内に認めるこの実体 cette **substance** que je reconnois en moi」(Ibid., 強調引用者) と呼んでいる。彼は、精神の実体としての独立存在を、また精神諸能力の生成と展開の自律性を擁護する。そこではデカルトのスピリチュアリスムとロックの精神能力の素質生得論とが矛盾なく共存している。

また、「諸観念を比較する」働きが精神能力の一つとして挙げられている点が特徴的である。同時代のコンディヤックもボネもこの働きを重視している。十八世紀的である。

さらに、「貴方が貴方自身の内に見いだすものと、私が私自身の内に認めたこの実体とが似ているかどうか si ce que vous appellez du même nom, si ce que vous trouvez en vous, ressemble à cette substance que je reconnois en moi」を確認することで、リニャックは「第二書簡」を閉じている。

これまで瞥見したところからわかるように、リニャックの考えは、感覚主義者の「精神諸能力＝変容された感覚 sensation transformée」[74] の学説とは対照的に、いわば「精神諸能力＝変容された内奥感」の学説とでも言うべきものである。彼はあらゆる精神諸能力の基盤を内奥感に求めている。

＊＊

内奥感が教えるのは精神に関することばかりではない。内奥感は加えて「私の身体 mon corps」（「われわれの固有の身体 notre propre corps」）の存在をも告知する。以下、続いて同書「第六書簡」に語られている「解剖学によって獲得された知識とは独立した諸現象 *Phenomènes indépendans des connoissances acquises par l'Anatomie.*」を瞥見してゆきたい。

1）「新たな秩序をなす諸現象 un nouvel ordre de phénomènes」の就中、特筆すべき**第一の現象**。

「私は私に固有な一塊の物質のほかでもなく数的存在の日常的知覚を有する。この知覚は私に私の身体がつねにそこにあることを知らせる。この知覚はまた私をして、それ［私の身体］をあらゆる他の物体から区別せしめる。この知覚はさらに、それを私の存在の一部たらしめる。この知覚が私の人格を補完する。この知覚が、私の身体を私が<自我>と呼ぶところのもののうちの一部たらしめる。この知覚によって、いよいよ確かに私は私が五歳のときに所有していたのと同じ身体を昨日も今日も所有していると判断するのである。J'ai la perception habituelle de l'existence même numérique d'un volume de matiere qui m'est propre. Cette perception me rend mon corps toujours présent; elle me le fait distinguer de tout autre corps; elle le rend partie de mon être; elle complette ma personne; elle fait que mon corps entre dans ce que j'appelle ***moi***. Par elle je me juge le même corps, à la vérité bien augmenté, que j'avois à cinq ans, le même aujourd'hui qu'hier.」(Ibid., p. 101-102)

この同一的身体の知覚を、リニャックは「われわれの身体の共存在の知覚 la perception de la **coexistence** de notre corps」と呼んでいる。「共存在の感覚 sens de la coexistence」は「いわばわれわれの身体の内側から外側を照らしだす rayonne, pour ainsi dire, du dedans de notre corps au dehors」(Ibid., p. 103, 強調引用者)。この感覚によって内側から感じられた身体の表面（「全体として感じられたわれわれの身体の表面 la superficie de notre corps sentie toute entiere」(Ibid.)）が、他の五感が外側から知覚している身体である。それゆえ、この「共存在の感覚」は、身体表面において、他の五感と限界を共有し、いわば表裏一体ではあるが、それらが教える身体の外的な「他の二次元 deux autres dimensions」への延長とは異質な身体存在の「奥行 profondeur」(Ibid.) を教える。ただし、この「奥行」は「他の二次元」とは異質ではあっても、「切り離されたものではない n'est point abstraite」(Ibid.)。この感覚が、デカルト的な意味でのそれではない、ほんものの心身合一を可能にしている。この感覚によって私の精神は私の身体を所有している。「身体とその所有との内奥的現前 la présence intime du corps & de son appropriation」(Ibid., p. 406)。「われわれの身体の共存在の感覚が、この同一的な身体を知性に所有せしめている。le sens de la coexistence de notre corps approprie ce même corps à notre intelligence.」(Ibid., p. 106)

2）リニャックはこの「共存在の感覚」を一種の運動的認識と考えている。

「共存在の感覚を自らの内に識別するには勘が必要である。それにもかかわらず、われわれの精神がつねにその身体の現態勢に精通し、用いるべき四肢の感覚の在りかを知るのは、この感覚によってである。精神が夜闇の中で私の触れたい足先を見いだすのはこの感覚によってである。il faut de l'adresse pour démêler chez soi le sens de la coexistence de son corps. C'est néanmoins par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sçait où prendre, (passez-moi l'expression) celui de ses membres qu'elle veut employer : c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher.」(Ibid.)

この種の運動的認識によって、われわれは「夜闇の」空間を身体的に所有している（身体所有 Corps-propriation[75]）この認識を司る感覚 sens が心身合一体としての<私>の

もつあらゆる空間的知覚とその中で行なわれる感覚 sensations の基礎にある。

3）「身体の共存在の感覚」は、外的諸感覚がもたらすそれとは異なる確実性をもった身体存在の実在性 réalité を私にもたらす。

「われわれの身体の共存在の感覚は、われわれの身体のいかなる部分も偶然的印象を受けていないときでさえ、きわめて実在的である。le sens de la coexistence de notre corps est très-réel, quoiqu'aucune partie de notre corps ne reçoive d'impression accidentelle.」(Ibid., p. 107)

その実在性は、かの「私の内で思惟する存在」・「私の個」(loc. cit.) が立脚するのと同じ「基底」に支えられた実在性である。

「そのときわれわれの身体の共存在の日常的知覚は、そのまったき単純性において感じられている。C'est alors que la perception habituelle de l'existence de notre corps est sentie dans toute sa simplicité.」(Ibid., p. 108)

デカルトが取り逃がした身体の実在性がここにある。デカルトは「第一省察」における懐疑の過程で、懐疑する私の身体の存在を確実性の圏域から排除したが、彼が疑った「この手そのもの、この私のものである身体全体 manus has ipsas, totumque hoc corpus meum esse」の実在は五感の教える外的身体の実在である[76]。しかし、「何かの機会にわれわれの身体の存在を肯定するのを躊躇することがあるのがほんとうであるにしろ、だからといってわれわれがその存在を感じるのを止めるというわけではない Tant il est vrai que si nous hésitons dans quelques occasions sur l'existence de notre corps, ce n'est pas que nous cessions de la sentir」(Lignac, ibid., p. 110) のである。「それ［身体の存在］について感覚は、われわれが日常経験する感覚と比較してきわめて弱くなって、無であるかのごとくに感じられる la *sensation* en est si foible alors par rapport à celle que nous éprouvons ordinairement, qu'elle nous paroit nulle.」(Ibid.) ということもあろう。しかし、「無であるかのごとくに感じられる」のは身体の存在についての「感覚 sensation」であって、身体の「共存在の知覚」そのものではない。この違いをデカルトは見逃した。後者は外的感覚（五感）のもたらす知覚とは断然異なるのであり、「……ひとはそれをたえず働いている第六感とみなすことができる [...] qu'on peut regarder comme **un sixième sens continuellement en exercice**」(Ibid., 強調引用者)。

4）「われわれの身体の共存在のこの日常的感覚が、……深い眠り、嗜眠状態あるいは卒中においてさえ、全面的に失われるとは私はまったく信じることができない。なぜなら、そうした状態から脱した後にも、ひとは身体が存在するのを止めたなどとは創造だにすることはないのであるから。実際、ひとはそれを有していると感じたことを憶えているわけではない。しかしこの忘却が［身体が存在しなかったことの］証明とはなりえないだろう。J'ai même bien de la peine à croire que cette sensation habituelle de la coexistence de notre corps, [...] nous abandonne totalement dans le profond sommeil, dans la léthargie & dans l'apoplexie. Car en sortant de ces états, on ne s'imagine pas que le corps ait cesse d'exister. A la vérité on ne se souvient pas de l'avoir senti; mais cet oubli ne pourroit servir de preuve.」(Ibid., p.

110-111)
というのも、すでにみたように「基底」の存続は記憶の確実性に依らないからである。

5）しかしながら、それがかの「私の内で思惟する存在」・「私の個」と同じ「基底」に立つものであるにもかかわらず、私の身体の存在の確実性は、私の精神の存在の確実性には及ばないものであるとリニャックは考えている。

「第六書簡」において、記述されるべき**第二の現象**として、リニャックは、「われわれの身体の日常的知覚は、われわれに、われわれに所属するところの物質塊の絶対的な量がどれほどのものかを教えない。われわれは自分の背丈けを知るためにはわれわれ自身を測定しなければならないし、自分の胴回りを知るためには巻尺を使わなければならない。結局、一般的にはわれわれは物体の絶対的量については無知なのである La perception habituelle de notre corps ne nous apprend pas quelle est la grandeur absolue du volume de matière qui nous appartient : il faut que nous nous mesurions pour sçavoir notre hauteur : il faut se ceindre d'une jarreti ère pour connoître sa grosseur; en sorte qu'en génér al nous ignorons la grandeur absolue de tous les corps」という事実を挙げて、「この現象がわれわれに、われわれの身体の共存在の感覚は昏濁しているということを示す、というのにも、それはわれわれが何歳の時にも、何時にあっても同一の個体的身体をもっていると判断せしめているのだから Ce Phénomène nous montre qu'il y a bien de l'obscurité dans le sens de la coexistence de notre corps, puisqu'il nous fait juger que nous avons le même corps individuel dans tous les âges & dans tous les tems」(Ibid., p. 111-112) と結論し、私の身体の実在性を私の精神の実在性の下位に置いている。これに関して、アズーヴィは、「こうしてリニャックは彼の分析の肥沃さに自ら眼を閉ざしてしまうのだ」[77] と批判している。

たしかにここでリニャックは身体についての観念による把握と内奥感による把握とを混同している。ここでリニャックが問題にしているのは、「諸物体が相互に、そしてわれわれの身体との間にもつ関係 les **rapports** qu'ils ont entre eux & avec le nôtre」(Ibid., p. 111) の認識である。この「関係 rapport」の把握が観念による認識であるが、そうした関係の同一性は神のみぞ知るところであり、人間には結局不可知である。こうした観念による把握を重んじる態度は、「ビラン主義者にとっては、いわば外在性の偏見 préjugé de l'extériorité」とでも言うべきものによるのであり、「リニャックが精神と自我とを区別してはいないという事実」[78] の証左でもあるとするベルッシの指摘にも首肯けるものがある。ともあれ、観念を認識する精神に対しては、「この昏濁した知覚 cette perception obscure」は「われわれに所属する物質塊に厳密な限界を与えることがない elle ne donne point de bornes précises au volume de matiére qui nous est appropré」(Ibid., p. 112)。

6）リニャックは身体存在の同一性の現象を「胚の原始的素成 les traits primitifs du germe」の不変的存続（「原始的身体の恒常的存在 l'existence constante du corps primitif」「われわれの生の全期間を通じて常に存続する同一の機構 la même machine toujours subsistante durant toute notre vie」）[79] と「挿入成長 intussusception」から生物学的に説明しようとも試みている(Cf. Ibid., p. 113-116, p. 12)。しかし、ここでも彼が単純性をその

特性とする心理学的身体と諸部分からなることをその特性とする物理学的身体あるいは生物学的身体とを混同する誤りを犯していることは否めない。

ともあれ、リニャックが、「私の内で思惟する存在」と「身体の共存在」とを、現象における同一的自我の存在の「基底」に淵源する「内奥感の証言」に基づけている点は、アズーヴィも指摘するように、注目に値する。私の「基底」が私の精神と身体とによって共有され、それが心身合一体としての同一的自我（「私の人格 ma personne」）の存続を基礎づけているのである。

＊＊＊

自我と身体の問題については章を改めて詳しく論じたいが、ここでも最後にリニャックの自我概念を一瞥しておこう。単なる精神でもなく、物質に還元される身体でもない、統合的存在としての自我について、リニャックは『形而上学綱要』「第十七書簡――唯物論者の誤謬の起源についての意見書――*Mémoire sur l'orogine de l'erreur des Matérialistes*」において語っている。

1）「精神をしておのれの身体と自らを混合せしむるようしむける感情は、われわれの内において推論に先立つ。Le sentiment qui porte âme à se confondre avec son corps précède en nous le raisonnement.」(Ibid., p. 401)

「身体と合一したばかりの精神とは、実際いかなるものであろうか。Qu'est-ce en effet que l'âme dans les premiers momens de son union avec le corps ?」(Ibid., p. 402)

「……それ［精神］は、感じることにしか慣れておらず、……その存在の内奥感ですら身体の存在と所有を感じる感覚と混合されていたのであり、それは両存在を区別することができなかった。[...] elle n'est accoutumée qu'à sentir, [...], le sens même intime de son existence étoit confondu avec celui de l'existence, & de l'appropriation de son corps, elle étoit incapable d'en démêler les différences.」(Ibid., p. 403-404)

「それ［精神］が感じることのないものは、それにとっていかなる実在性ももたないように見えた。Tout ce qu'elle ne sent pas, ne lui semble avoir aucune réalité.」(Ibid., p. 404)

誕生当初の精神のもつ心身合一的自己感情に関しては、デカルト同様ずいぶん否定的な語り口ではある。精神の存在と身体の存在とは、同じ内奥感において感じられるにしても、のちの修練によって区別されるべきものであり、両者の分離を示すことこそが哲学の責務であるかのような物言いである。

2）しかし、いかに哲学的修練を積もうとも、「精神は、自分自身の存在の内奥感も、またその身体の現前と所有との内奥感も、決して失うことはない L'Âme n'est jamais abandonnée par le sens intime de son existence, ni par celui de la présence & de l'appropriation de son corps」のであり、「この二重の知覚 Cette double perception」のもたらす「一個の感情 un sentiment」が「事実的人間において dans l'homme-fait」、「彼が<私>と言うとき、自分自身についてもつ完全な観念を表現しているのである il exprime **l'idée complette qu'il a de lui-même**, lorsqu'il dit ***moi***」(Ibid., p. 404-405, 強調引用者)。

「彼がそれ［<私>］を言うとき、彼は自分の精神についてのみならず、また自分の身体についても語っているのである。Quand il le [*moi*] dit, il parle de son corps, aussi bien que de son âme.」(Ibid., p. 405)

リニャックは、精神も身体も各々分離した実体として存在することを認め、両実体の分別こそが理性的反省の目的であると考えてはいるが、他方、内奥感の証言において反省以前に与えられる心身合一体の存在感情が実は「完全な自我 le *moi* complet」(Ibid.) であるとも認めている。しかも彼は、「しかして、あらゆる省察の努力をもってしても、それら［二実体］があたかも一つのイマージュの下に統合されたようなものとして呈示されるのを妨げることはできないし、これらの決して分離されることのない知覚が同一的なものとして現れるのを妨げることはできない Mais tous les efforts de la méditation n'empêcheront pas qu'elles [deux substances] ne s'y offrent réunies comme sous une seule image, & que ces perceptions, qui ne sont jamais séparées, ne paroissent identiques」(Ibid., p. 405-406) とまで言ってもいるのである。

「精神と身体とを唯一のイマージュの下にわれわれに呈示する、われわれの完全な存在の感情…… le sentiment de notre existence complette, qui nous présente une âme & un corps sous une seule image [...]」(Ibid., p. 429)

「その感情はいつも知性的かつ身体的な一個の全体を告知するであろう。Il [sentiment] annoncera constamment **un tout** intelligent & corporel」(Ibid., p. 405)。

この「一個の全体」が<感じる我>の感じられるものであるかぎりでのありのままの姿なのである。

こうしてみるならば、ベルッシも指摘するように、リニャックも「彼なりの視点から精神を自我から区別し、自我をして精神が所有する二つの感情の一なる結果 la résultante *une* des deux sentiments となしている」[80] とみることができよう。「二つの異質な実体を唯一の思惟の下に混淆しつつ、この自我は精神と固有の身体とを混乱した仕方で含んでいる」[81] のである。

3）けれども、やはりベルッシが言い当てているように、リニャックは「精神を自我から」抽き出そうとしているのである。<精神>の観点から事態をみるならば――そしてそれがリニャック自身の観点なのだが――、「この完全な自我の昏濁した観念 idée obscure de ce *moi* complet」(Ibid., p. 411) は分析により精練されるべき対象でしかない。

「自分自身を知性的かつ物質的な一個の全体として感じる習慣とたたかう努力 des efforts [...] pour lutter contre l'habitude [...] de se sentir un tout intelligent & matériel」(Ibid., p. 411) が必要である。この努力を怠るところに、唯物論者の誤謬も生ずる、とリニャックは批判している。

結局、この観点からすれば、リニャックにとって<自我>はそれほど積極的な概念ではないと結論せざるをえない。

4）しかしながら、他方、「基底」の観点から事態をみるならば――これをわれわれ自身の観点としよう――どうであろうか。

精神のそれと身体のそれとに、注意と反省の努力によって抽象・分化される以前の「われわれの完全な存在の感情」に、「理性は債務を見いだし、それに無頓着に同意している elle [raison] se prête nonchalamment à une créance qu'elle trouve」(Ibid., p. 430)。この無頓着な同意が唯物論者の誤謬の起源である。

「人間は生まれながらにして唯物論者である。les hommes sont naturellement Matérialistes.」(Ibid.) けれども、堕罪以降の人間が背負うこの債務は決して理不尽なものではない。それは人間が生まれながらにして・本性的に有する同一性の基底に由来するものなのである。その証左をわれわれは「感覚能力 sensibilité」の働きの結果にみることができるであろう。

「……感覚の証言に基づいて、理性が雪に白さがあると、手に痛みがあると宣言するのとまったく同様に、精神と身体の存在の二重の内的感情の保証に基づいて、理性は身体と精神とが一つのものをかたちづくっていると信じて疑わず、一瞥の下に合わされ混合されているものは一にして同なる対象であると納得するのである。[...] de même que sur le témoignage des sens, elle prononce sans autre examen, que la blancheur est sur la neige, que la douleur est dans la main, de même sur **la foi du double sentiment intérieur de l'existence de l'âme & du corps**, elle tient pour constant, que le corps & l'âme, ne font qu'une même chose; & se persuade que ce qui s'unit & se confond dans une même vue, ne fait qu'un seul & même objet.」(Ibid., 強調引用者)

ここでは「感覚の証言」と「精神と身体の存在の二重の内的感情の保証」がパラレルに論じられているが、この点には留意しなければならない。唯物論者は、物質的身体を基体とする「感覚の証言」が理性を説得する、すなわち「感覚能力」は物質的身体に宿ると考えた[82]。そこに誤りが起因するとリニャックは批判する。これに対して、リニャック自身は、「この感覚能力は、まったく精神的なものである cette sensibilité, toute spirituelle qu'elle est」(Ibid., p. 416) と考える。

しかしながら、われわれは次のように考えることはできないだろうか。「感覚の証言」も、「精神と身体の存在の二重の内的感情」と同様、「完全な自我」という「一個の全体」の統一的基底を感じる内奥感に依存している。それなしには「感覚能力」は機能しえない。実体の二元論の観点からしたならば、「感覚能力」を精神あるいは身体のどちらか一方に帰属せしめなければ具合悪かろう。しかし、「感覚能力」それ自体の基体がどこにあるかという問題はさておき、それのもたらす結果すなわち現象がどこにあるかと問うならば、それは自我においてあると言うほかなかろう。同一的自我の基底が感情現象の基底である。そこは心身未分の場所である。その上で「雪に白さがあると、手に痛みがあると」感じられるのである。同様にその上で「完全な自我」の「一つのイマージュ」が感じられてあるのである。

以上、主として『形而上学綱要』に即して瞥見してきたところで、リニャックの言う「内奥感」の証言する諸現象の全貌がおおよそ明らかになったと思う。いまわれわれの関心にのみ即して纏めるならば、内奥感は、精神として「私の内で思惟する存在」とその同じ私の身体の「共存在の知覚」をとりわけ個体的なものとして教え、またそれ以前

に心身未分の「一個の全体」としての自我の同一的存在を教える。さらに内奥感は様相的存在とは区別される不変の「基底」の存在感情をつねに伴う。この「基底」を単に精神実体と同一視するのは誤りである。それは精神の基底であると同時に身体の基底でもあり、ひいては自我の基底である。また同じ基底において個別的精神－全能の神の関係も見いだされる。この関係が「観念」を基礎づける。それゆえ、この関係づけ以前に位置する自我は、観念としての<自我>（コンディヤックやボネにおいて問題になるような<自我>）ではないが、この感じられる自我がより原初的な存在である。

[1] 以下、リニャックの著作からの引用に関しては、次の略号を用い、引用箇所を本文中に示す。*Lettres à un américain*, 5 vol. in 3 liv., Hambourg, 1751 : **LA** ; *Éléments de métaphysique*, Paris, 1753 : **EM** ; *Suite des Lettres à un américain*, 4 vol, Hambourg, 1756 : **SLA** ; *Témoignage du sens intime*, 3 vol, Auxerre, 1760 : **TSI**. 以上、フランス国立図書館所蔵本ならびにジュネーヴ大学公立図書館所蔵本を参照した。

Cf. TSI, I, p. 39-40. ただし「個体的あるいは人格的な存在感情 sentiment de l'existence individuelle ou personnelle」という表現はブイリエによる。Cf. F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (1868), 2 vol, Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. II, p. 624.

[2] Condillac, TS, SR, III, p. 125. 初期のメーヌ・ド・ビランもこの言葉を用いている。Cf. Maine de Biran, *Première Mémoire sur l'influence de l'habitude* (1800), Œuvres, éd. Azouvi, Vrin, 1987, t. II, p. 54. « Indépendamment de toute impression faite sur les sens externes et même de toute modification rapportée à quelque partie du corps, il y a encore en nous un **sentiment fondamental** qui est celui que nous avons de notre existence. Cette modification générale est la résultante de toutes les affections particulières qu'éprouve plus ou moins sourdement chaque organe interne, selon ses dispositions variables. [...] »（強調引用者）コンディヤックの影響が窺われる。

以下、コンディヤックからの引用に関しては、スラトキン社刊復刻版全集 *Œuvres Complètes*, Slatkine Reprints, *O. C.* により、著作名については、これまでどおり次の略号を適宜用いる。*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746 : **EOCH** ; *Traité des sensations*, 1754 : **TS** ; *Traité des animaux*, 1755 : **TA** ; *Logique*, 1780 : **L** ; *Langue de calcul*, posthume : **LC**. 本文中に引用個所を示す場合には**SR**の略号を用い、その後に巻数と頁数を示す。またなお『人間認識起源論』に関しては、適宜邦訳（古茂田宏訳、岩波文庫、上・下、1994年）を参照したが、引用は必ずしも訳文どおりではないことをお断りしておく。

[3] Bonnet, EA, *OHNP*, VI, p. 4, 123, etc.

以下、ボネからの引用に関しては、全集本 in 4 (*OHNP*)により、本文中に引用個所を示す場合にはこの略号を用い、その後に巻数と頁数を示す。また著作名については、これまでどおり次の略号を用いる。*Essai de psychologie*, 1755 : **EP** ; *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, 1760 : **EA**.

[4] リニャックが実際にこの「第六感 sixième sens」の語を用いている。Cf. EM, p. 266, etc.

[5] « sens intime » =「内奥感」の訳語は山形頼洋に従う。次を参照。山形著『感情の自然—内面性と外在性についての情感の現象学—』、法政大学出版局、1993年、第七章、229頁、注、295頁（2）参照。

[6] この表現は、リニャックが感覚主義者を批判する際、いつも用いられる。

[7] このニュートン主義的傾向は、十八世紀を貫き十九世紀初頭、メーヌ・ド・ビランの心理学までをも支配している。Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Introduction, éd. Tisserand, *O. C.*, SR, VIII-IX, p. 113 et sq. 「われわれが物質的世界あるいは可感的世界の名で呼ぶところのものを構成しているすべての諸存在は、一定、不変、必然の諸法則に従う。そしてこれらの法則とは、それらの諸存在の最も一般的な関係の結果である。こうして衝撃力と引力とが合わさり、おのおのの惑星の一定かつ規則的な運行を規定しているのである。物理学的あるいは化学的諸要因は、それをわれわれが実験的計算により法則にまで導きうるところのなんらかの結果を介してわれわれに姿を現わす。諸々の有機体は、それによりそれらがあらゆる一般的法則とわれわれの一定の計算の適用とを免れるところの、その自発性と独自性とにもかかわらず、宇宙の他の諸力の盲目と必然性とを共有している。有機体もそれらの諸力と足並みを揃えなければならないのである。／／／人間は、自らの人格的個体性の意識をもたなければ、あるいは自らに固有の存在が彼自身にとって事実でなければ、つまりは彼が＜自我＞でなければ、何ものも知覚あるいは認識することはない。自我の感情は、それゆえ認識の原始的事実である。そして、われわれが最後に証明するように、この事実は本質的に言って、外的感覚によって受け取られる何らの印象にも依存していない。この事実は、可変的、偶然的ないかなる変容には、たとえそれがそれらと連合しているにしても、本質的に言って、そこに属するものではない。それはむしろ排他的な仕方で独特の内奥感の働きに内属するのであるからこそ、われわれはそれを内奥感の事実であると言うのである。／ここではその事実を証明することが問題なのではない。それはそれ自体、あらゆる証明の、あらゆる事実的真理の基礎として役立つものなのだ。そうではなく、その事実を、それを認めるに特別かつ排他的な仕方で適したひとつの感覚を用いてそれ自体の源泉において確証し、それを見紛わせるようなそれとは異質なすべての要素から引き離すこと、それが肝要なのである。……」（強調引用者）

[8] Cf. aussi, Condillac, EOCH, Introduction, *O. C.*, SR, I, p. 5 : « Ce n'est que par la voie des **observations** que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première **expérience** que personne ne puisse révoquer en doute, et qui suffise pour expliquer toutes les autres. » (soulignés par nous) ; Bonnet, EA, Préface, *OHNP*, VI, p. vij : « Ainsi la Physique est, en quelque sorte, la Mère de la Métaphysique, & l'Art d'**observer** du Métaphysicien, comme il est celui du Physicien. »

[9] リニャックが自然学に関して、デカルト主義者からニュートン主義者に転向したことについては、リニャック自身が告白している。Cf. TSI, II, à la suite de la IIe partie, *Mémoire contre Collins*, passage cité in F. Bouillier, *op. cit.*, t. II, p. 623 : « [...] je suis devenu **newtonien**. Ce n'est pas sans peine ni sans répugnance que je m'y suis déterminé. J'ai été longtemps cartésien ! » (強調引用者)

[10] Bonnet, *Essai de Psychologie* (: EP), Préface, *OHNP*, VIII, p. IX. 強調引用者。Cf. aussi, EA, Préface, *OHNP*, VI, p. viij : « La Psychologie a, comme la Physique, deux Parties principales, subordonnées l'une à l'autre; la Partie historique, & la Partie systématique. La première renferme l'exposition des **faits**; la seconde, leur explication. »

[11] R. Lenoir, *Condillac*, Paris, Alcan, 1924, p. 64. Cf. aussi p. 65.「ニュートンは物体の重力 gravité des corps のうちに、物体に関して他の現象を説明する一つの固有の現象を見いだすことができた。」(強調引用者)

[12] Condillac, EOCH, Introduction, *O. C.*, SR, I, *ibid.*

[13] Cf. G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Aubier, 1976, chap. IV, p. 305 :「内奥感は個体性を構成するすべての現象の認識論的統一を保証する。」(« Le sens intime assure l'unité épistémologique de tous les phénomènes constitutifs d'une individualité. [...] »)

[14] Condillac, EOCH, I, I, ch. I, § 8, *O. C.*, SR, I, p. 16-17.

[15] G. Gusdorf, *ibid.*

[16] *Ibid.*, p. 305-306.

[17] *Ibid.*, p. 303.

[18] この点に関しても、上掲のギュスドルフの論考は示唆に富んでいる。Cf. ibid., p. 287 et sq. ギュスドルフは、マルブランシュにデカルト的「幾何学の精神」とパスカル的「繊細の精神」の折衷をみ、さらにマルブランシュの後継者としてリニャックを捉える。

[19] Cf. G. [Rodis-] Lewis, ' L'innéité cartésienne et sa critique par Lelarge de Lignac ' in *Revue des sciences humaines*, Lille, janvier-mars 1951, p. 34.

[20]「努力」がフランス・スピリチュアリスムの伝統において核心をなす概念であることについては、次を参照。岩田文昭「ベルクソン『物質と記憶』の再検討」、大阪教育大学紀要第I部門人文科学、第44巻 第1号、1995年9月、33～45頁。

[21]「内省する努力 efforts [...] à nous replier sur nous-mêmes」とも言っている。Cf. EM, p. 52.

[22] この「対比」に関して、『内奥感の証言』では、リニャックはより明確に次のように述べている。「その下においては私が絶対的に受動的であるような必然性と私の活動性との対比…… l'**opposition** de la **nécessité** sous laquelle je suis absoluement passif, à mon **activité** [...] 」(TSI, I, p. 102)。

[23] この点に関して、ギュスドルフは上掲書において、「内感は、経験論には金輪際閉ざされたかに思われた絶対者への道を開いた」(« Le sens interne ouvre le chemin de l'absolu, que les empirismes croyaient avoir à jamais fermé. ») と評価している。シェリングがリニャックの言葉を踏襲しているという指摘も興味深い。Cf. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 315.

[24] マルブランシュがパスカルの「幾何学の精神」と「繊細の精神」の区別を或る意味で受け継ぐ者であるという論点については、次を参照。Cf. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 288.

[25] Malebranche, RdV, XIe Eclaircissement, *Œuvres*, Pléiade, t. 1, p. 933.

[26] *Ibid.*

[27] *Ibid.*, p. 934.

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 934-935.

[31] *Ibid.*, p. 937-938.

[32] Cf. F. Azouvi, 'Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes' in *Dix-huitième siècle*, revue annuelle publiée par la *Société française d'Étude du 18e siècle* avec le concours du C.N.R.S., du du Centre National des Lettres et des Presses Universitaires de Reims, vol. 18, 1986, p. 291. リニャックの存在観とデカルトのそれとの比較を試みた、短いがたいへん興味深いこの論文において、アズーヴィは、それゆえリニャックの言う内奥感は後代において論じられる「内観 introspection」などとは何の類縁性ももたないものであり、リニャックはここでただ形而上学を事実の上に基礎づける、つまりは形而上学をその背後にある自然学と同じ線上に並べようと試みているだけである、と結論している。

[33] M・フーコー著『狂気の歴史』、田村訳、新潮社、東京、1972年、65-67頁参照。

[34] その必然性の背後には、同じく内奥感によって感じられる神の存在があろうことも指摘しておきたい。デカルトが世界の存在を神の誠実によって保証させようとしたのとはまた別の仕方で、ここでは世界の実在の必然性が確認される。神がわれわれの感覚的知覚の「もうひとつの項」として存在する。知覚とその項とが「関係づけ」られるとき、物質的世界一般の存在が観念の水準で確認されうるものとなる。

[35] リニャックは三種の自由意志の働きを認めている（1. 自発性 le spontané、2. 単なる有意性 le simple volontaire、3. 熟慮された意志 le vouloir délibéré : Cf. TSI, I, p. 86 et sq.）。ここにもわれわれはリニャックとデカルトとの緊密な繋がりを認めることができるが、いまはそれを論じる暇がない。

[36] ここに両者の人間学のスタンスのちがいの理由も存する。なお、マルブランシュにおける人間学の概念については、次を参照。奥村敏「啓示と理性の変貌――デカルト、アルノー、マルブランシュ」、哲学会編『哲学雑誌』第98巻／第770号、東京、有斐閣、1983年、42-61頁。

[37] Cf. M. Henry, 'Sur l'ego du cogito' in *La Passion de la raison – Hommages à F. Alquié –*, éd. J.-L. Marion, Paris, P.U.F., 1983, p. 97 et sq., p. 102-103. ここでアンリはデカルトの「我思う *ego cogito*」の本質を「現れることの本源的な出現 le surgissement originel de l'apparaître ――デカルトが思惟 pensée と呼ぶ――において、自己性 ipséité がまさにその本質として、その最も内的な可能性として含意されていること」(*Ibid.* p. 97, 強調引用者) に看て取っている。アンリによれば、この「そのもの性」こそがコギトの「本質 essence」なのでありかつ、また同時に同じ本質が「顕現 manifestation」の本質でもある。アズーヴィは、上掲の論文において、アンリが「第二省察」のデカルトのエゴ・コギトに読み込んだこの「そのもの性」と同じものを、リニャックは独自に見いだしていたと説いている。Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, 1986, p. 292. われわれもこの点にはまったく同意見である。

[38] J. Deprun, 'Les Anti-Lumières' in *Histoire de la philosophie*, 2 vol, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1973, tome 2 - sous la direction d'Y. Belaval -, p. 721.

[39] F. Azouvi, *art. cit.*, 1986, p. 291 : « Lignac, qui a appris chez Descartes à s'en remettre à l'évidence, mais qui substitue l'**évidence du sentiment à celle de la raison**, [...] ». （強調引用者）

[40] Cf. M. Henry, *op. cit.*, 1985, p. 24 et sq. et *art. cit.* in *op. cit.*, éd. J.-L. Marion, 1983.

[41] 周知のとおり、この側面を重視するのは、M・ゲルーの解釈である。Cf. M. Gueroult, *op. cit.*, 1953, t. 1. わが国の研究者では、山田弘明がこの立場に立つ。山田著、前掲書、第一部／第二章、三、「コギト推論説の擁護」参照。

[42] アズーヴィの解釈に従う。F. Azouvi, *art. cit.*, 1986.

[43] ドゥプラン、ギュスドルフの見解。Cf. J. Deprun, *art. cit.*, 1973; G. Gusdorf, *op. cit.*, 1976.

[44] J.-A. Perkins, *op. cit.*, p. 64. しかし、パーキンスは、リニャックが自我の基底を不変不動の精神実体に同定したことに関して、否定的な評価を下している。« Thus Lignac's concept of the self, while much more open to the influence of experience and existence, remained that of a closed system, predetermined in some way and un changing regardless of the various trials to which it was subject in this life : [...] » (*Ibid.*).

[45] Cf. Locke, ECHU, Book. 4, Chap. 3, § 6., ed. P.-H. Nidditch, p. 539 : « [...] our knowledge be limited to our ideas, and cannot exceed them either in extent or perfection; [...] ».

[46] Cf. Ibid., Book. 1, Chap. 2, § 5, ed. P.-H. Nidditch, p. 49-50 : « [...] For to imprint any thing on the mind without the Mind's perceiving it, seems to me hardly intelligible. ».

[47] 『論理学』においては、この「変容された感覚」の発展の順序は若干異なる。Cf. Concillac, L, Part. I, Chap. 7, SR, XV, p. 363 et sq.

[48] Cf. R. Carré, 'Sur la sensation condillacienne' in *Actes du Xeme congrès international de philosophi* (Amsterdam, p. 11-18 août, 1948), publiés par les soins de E. W. Beth, H. J. Pos et J. H. A. Hollak, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949 - Nendeln/Liechtenstein, Kraus reprint, 1968, p. 1158. R・カレはこの点を手際よい言葉でまとめている。「感覚的意識を体得しているものは注意的意識を体得し、注意的意識を体得しているものは想起を生きる自我意識を体得する……。」(« qui sait la conscience sensitive sait la conscience attentive; qui sait la conscience sensitive sait la conscience du moi qui vit la réminiscence; [...] »)

[49] Cf. Concillac, L, Part. I, Chap. 7, SR, XV, p. 363 : « [...] pour décomposer la faculté de sentir, il suffit d'observer successivement ce qui s'y passe, lorsque nous acquérons une connaissance quelconque. Je dis *une connaissance quelconque*, parce que ce qui s'y passe, pour en acquérir plusieurs, ne peut être qu'une **répétition** de ce qui s'y est passé pour en acquérir une seule.» (強調引用者) M・ラドヴァノヴィッチは、コンディヤックにおいては「諸観念の結合関係の原理 principe du liaison des idées」こそが最重要であると説いている。Cf. M. Radovanovitch, *op. cit.*, p. 58 et sq.

[50] Cf. G. Le Roy, *La psychologie de Condillac*, Paris, Boivin, 1937, p. 10, p. 12-19, p. 26-28, p. 32-33, p. 112, etc., R. Lenoir, *op. cit.*, 1924, p. 6-7, p. 63-66, p. 160-161, etc.

[51] W. Wojciechowska, 'Le sensualisme de Condillac' in *Revue philosophique*, No. 3 juillet-septembre 1968, p. 317 : « devenir le " Newton de la psychologie " ».

[52] Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, 1982, p. 94. Cf. aussi, R. Carré, *art. cit.*, 1949, p. 1158.

[53] *Ibid.*, p. 93. カレは、コンディヤックが彫像の精神の内に本有的な「傾向性 tendances」「固有の構造 structure propre」を想定していると批判している。「精神の内ではすべては関係しており、有機的に organiquement 維持されている。」Cf. R. Carré, *ibid.* この点に関しては、デュシェノーが見解を異にしている。本文「序論」で引いたように（96頁）、彼は、コンディヤックのロック批判の要点が、人間の認識能力のア・プリオリな構造を否認し、思惟主体の認識作用における対象からの自律性を否定するところにあるとみている。けれども、「欲求」の原理がどこから来るのかを説明せずには、このデュシェノー説を擁護することは困難であろう。Cf. F. Duchesneau, *art. cit.*, 1974.

[54] B. Baertschi, *art. cit.*, 1984, p. 338.

[55] *Ibid.*

[56] 自我＝合成体説 " compositon theory " 。CF. J.-A. Perkins, *op. cit.*, p. 42. パーキンスは、コンディヤックを十八世紀において自我＝合成体説を代表する哲学者としている。この説を採る者は、概ね自我意識を諸感覚の連合 associatio of sensations とみなしている。他方、パーキンスは、コンディヤック自身がこの立場に満足してはいないということをも示している。Cf. *ibid*, p. 55.

[57] *Ibid.*, p. 42.

[58] Pascal, *Les Pensées*, B. 323. 訳文は、前田陽一編『パスカル』、中公バックス「世界の名著」29、東京、中央公論社、1978年、196～197頁に従う。

[59] Perkins, *ibid.*, p. 55.

[60] コンディヤックが物質的世界の実在証明に成功していないことについては、次を参照。Cf. B. Baertschi, *art. cit.*, 1984.

[61] コンディヤックにおける「感覚」概念の両義性については、次を参照。Cf. R. Lenoir, *op. cit.*, p. 129. ルノワールの整理によれば、コンディヤックにおいて「感覚」の語は、1）感覚の生理学的諸条件 les conditions physiologiques 、2）知覚の情感的側面 l'aspect affectif de la perception 、3）知覚の表象的側面 l'aspect représentatif de la perception 、を含む。

[62] Cf. B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, p. 270.

[63] コンディヤックやボネに先立ち、すでに彫像の比喩が当時流行のものであり、1741年のブーロー・デランド (Boureau-Deslandes) の著作『ピュグマリオンあるいは精神を持った彫像』(*Pygmalion ou la Statue animée*) において用いられていたことについては、次を参照。Cf. J.-A. Perkins, *op. cit.*, p. 52.

[64] Perkins, *ibid.*, p. 46, p. 68. パーキンスの解釈はこの点をことさら重視している。「ボネは個人の人格の完全性を保証するために、公平なる第三者に訴えねばならなかった。」(*Ibid.*, p. 68) パーキンスは、この「公平なる第三者」すなわち「神」であるとしている。

[65] Cf. Condillac, TS, II, chap. I, § 2 et sq., *O. C.*, SR, III, p. 124 et sq.

[66] Cf. G. [Rodis-] Lewis, *art. cit.*, 1951, p. 34 et sq.; B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, p. 354-355.

[67] J.-A. Perkins, *op. cit.*, 1969, p. 49-52.

[68] Cf. *Ibid.*, p. 75.

[69] Condillac, EOCH, I, ii, §15, SR, I, p. 38.

[70] G. [Rodis-] Lewis, *art. cit.*, 1951, p. 34.

[71] *Ibid.*, p. 40.

[72] [ロディス=] レヴィスが、本有観念論批判というコンテクストにおいて、こうしたリニャックの問題意識の歴史的生成について詳しく論じている。Cf. *Ibid.*, p. 32.

[73] Cf. F. Bouillier, *op. cit.*, t. II, p. 623-625, p. 628. このリニャックの折衷主義 éclectisme に関して、ブイリエは次のようにまとめている。「まとめるならば、リニャック師は、われわれのすべての認識が知覚によって得られたものから始まるのであり、本有観念はないと認める点では、ロックと一致しているが、われわれのすべての観念のうちに、全能の原因としての、また原型としての神を介入させる点では、ロックと対立している。／それゆえ彼 [リニャック] は、彼の学説の前半部分を『人間知性論』の著者 [ロック] に借りており、また後半部分をマルブランシュに借りているということになろうが、彼は両者を、われわれのもつ観念が表現する関係の一方の項しか認めていないかどで批判するのである。マルブランシュは無限なるものしか考慮しなかったが、ロックは逆にわれわれの知性の諸要素のうちに有限なるものしか見ることを欲しなかった。しかしながら、リニャックによれば、マルブランシュによってロックを正し、ロックによってマルブランシュを正すことによって、ほんものの観念の学説に到達することができるのである。」

[74] Cf. Condillac, *Logique*, *O. C.*, SR, XV, p. 371 : « Les facultés de l'âme [...] ne sont que la **sensation qui se transforme**. »（強調引用者） Cf. Baertschi, *art. cit.*, 1984, p. 336.

[75] Cf. M. Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, p. 83. M・アンリ著『野蛮—科学主義の独裁と文化の危機—』、山形、望月訳、法政大学出版局、1990年、85頁参照。

[76] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Med. Ia, AT, VII, p. 18.

[77] F. Azouvi, *art. cit.*, 1982, p. 105.

[78] B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, p. 376.

[79] ちなみにリニャックは、晩年の著作『複数の場所への人間の身体的現前』(*Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux prouvée possible par les principes de la bonne philosophie* ..., Paris, 1764) において、この「原始的身体 corps primitif」の概念をもってして聖体の全実体変化の問題を解決しようとしているという。Cf. Bouillier, *op. cit.*, t. II, p. 621-622, note (2).

[80] *Ibid.*, p. 377.

[81] *Ibid.*

[82] 十八世紀哲学界における「感覚能力」« sensibilité » をめぐる議論の展開については次を参照。Cf. B. Baertschi, *op. cit.*, 1992, chapitre 3, *Les questions biologiques – l'âme des bêtes et la sensibilité*, p. 291 et sq. とくに論議の渦中にあったリニャックのアンビバレントな立場については、Cf. p. 319-322. Cf. aussi, Lignac, *Suite des Lettres à un Amériquain*, IXe partie.

第２章　自我と身体

はじめに――主観的身体の発見まで

その存在がメーヌ・ド・ビランによって見いだされるまで、自我の手許に置き去りにされていた主観的身体[1]が、実は自我自身の存在と必然的連関をもっていたということ、そのことを示唆するテキストが十八世紀の哲学者たちの残した著作にすでに垣間見られる。自我がそれ自身の明証（「原始的事実 le fait primitif」）の圏域内にあって、すでに関係的存在として現れ出るものであるということ、すなわち主体はそれが働きかける項をその一部としてもち、それに関係することによって、はじめて現実に存在しうるものであるということを、ビランは示した[2]。そして<働く我>が働きかけるその「項」とは、自我自身に属する身体（「固有の身体 le corps propre」）にほかならない。関係的存在としての自我はそれに固有の身体なしにはありえない。

デカルトが誤認し、その存在を真理の領域から排除した自我固有の身体が、フランス哲学史において、発見されるまでの過程を簡明にたどった興味深い論文に、Ｆ・アズーヴィの『マルブランシュ、コンディヤック、ルラルジュ・ド・リニャックそしてメーヌ・ド・ビランにおける固有の身体の生成』[3]があるが、そこでアズーヴィはコンディヤックを引きつつ、次のように指摘している。「コンディヤックが言っているように、それによって＜人間が……おのれの身体を発見する＞[4]ところの判断 jugement、それが［いかなる種類の判断であるかが］問題なのである。」[5]私は判断によって私の身体を発見する。しかし、その判断はあまりにも原始的なので、デカルトは私が私の身体に結ばれていることを「原始的知見（原始的概念）notions primitives」のうちに数え入れた。そうすることによって、アズーヴィも言うように、デカルトは問題を提出するやいなや解決してしまったかのようにみえる[6]。マルブランシュは同じ判断があることを認め、それを「自然的判断 jugement naturel」としたが、それは「このうえなく確実で明証的な経験 certissima et evidentissima experientia」などではもはやありえない。それは「二次的あるいは自然的原因 causes *secondes* ou *naturelles*」の結果であり、何か明瞭な表象をもたらすようなものではない[7]。

十八世紀に入ると、もはや神の創造による因果的効果という形而上学的見解は、もはや説得力をもたなくなる。人間は、自身に固有の身体がそのようなものとしてあることを認める判断を、経験のみを頼りに、独力で正当化しなければならない。神の意図は問題の埒外に置かれる。かくして、われわれは身体に関していかなる経験を有するかが、これまで以上により一層ていねいに分析されることになる。そのとき、自我がそこで現実に生きる場所である身体の存在の経験と自我の存在の経験それ自体とが相即不離であることが明らかになってくる。

以下、われわれは自我の自覚と身体の存在認識とがどのように相関したものとして捉えられるようになるのか、身体とともに見いだされる自我がいかなる自我なのか、あるいは逆に、自我とともに見いだされる身体がいかなる身体なのかを、感覚主義を代表す

るコンディヤック、さらに感覚主義を批判するリニャックに即してみてゆくことにする。彼らにおいて、自我の圏域内にたたずむ、単なる延長には還元されない、生きられた身体の姿がおぼろげながら立ち上がってくる様子が見届けられるだろう。

1. コンディヤックにおける「根本感情」と身体

(1) 素描——彫像が身体を見いだすまで

『感覚論』第二部においては、仮説の彫像はその感覚機能を触覚にのみ限定されている。触覚において彫像がどのようにしてその身体と自我とを見いだすのか、その過程を簡単にスケッチしておこう。

「嗅覚、聴覚、味覚、視覚を奪われ、触覚のみに限定されたわれわれの彫像は、それがその身体の諸部分相互の接触 l'action des parties de son corps les unes sur les autres について、またとくに呼吸運動についてもつ感情によってのみ存在している。ここに彫像が還元されうるところの最低次の感情 le moindre degré de sentiment がある。私はこれを<根本感情> *sentiment fondamental* と名付ける。……」(TS, part. II, chap. 1, § 1, SR, III, p. 124)[8] この「根本感情」においては、彫像にあってそれが晒されているところの「大気の諸印象 impressions de l'air environnant」も「彫像の身体のすべての諸部分における諸変容 modifications dans toutes les parties de son corps」(Ibid., § 2) もまだまったく区別されていない。この原初の感情を特徴づけるのは、それが「混沌 confus」としていること、それが「一様 uniforme」であり「単純 simple」であることである(「それ［彫像］はその存在を、それがそこにその生を負っているところの運動［呼吸運動］から結果する、混沌とした印象 l'impression confuse によってしか識らないだろう。……この感情［根本感情］は一様 uniforme であり、つまるところそれ［彫像］にとって単純 simple である。……」(Ibid., chap. 2, § 1-2, SR, III, p. 125-126, 強調引用者))。「それ［彫像］は、自らの身体の諸部分を、互いが互いの外に隣接するもの les unes hors des autres et contiguës としては少しも感じていない。それ［彫像］はあたかも一点においてしか存在しないものであるかのように comme si elle n'existait que dans un point それら［身体の諸部分］を感じており、結果、それ［彫像］にとって自分は広がりを持つもの étendue だということを発見することはまだ不可能である。」(Ibid., § 2) 結局、「この感情［根本感情］は何らの延長の観念 l'idée de l'étendue も与えない」(Ibid.) し、<自我>の観念すらも与えない(Cf. Ibid., chap. 1, § 3, SR, III, p. 125)。これが第一段階である[9]。

この「根本感情」において、彫像が自我を自覚し、また同時にそれに固有の身体を、多少なりとも自覚するのは、その感情に何らかの変化が訪れたとき、すなわち彫像の「根本感情」の「一様さ」「単純さ」が破られたときにである。「……それ［彫像］は、その根本感情に何らかの変化が到来するやいなや、<私> *moi* と言いうるであろう。」(Ibid.) しかし、彫像の身体の或る特定の部位に反復する刺激が与えられる場合にも、「根本感情」には変化がもたらされ、「記憶」の働きが始まり、したがって<自我>のおぼろげな観念はもたらされるが、それによってはまだ彫像は<身体>の観念を持つことができない(Cf. Ibid., chap. 3, § 1, SR, III, p. 128-129)。彫像が<身体>の観念を持つその時が

到来するのは、いったいどういう瞬間においてか。例えば、次のような瞬間においてはどうか。「例えば、それ［彫像］が同時に一方の腕に熱さを、他方の腕に冷たさを、頭に痛みを、足にくすぐったさを、腹に震えを、等々と感じると仮定しよう。……それ［彫像］はこれらの存在様式 manières d'être を気にとめ、またそれらが別々に認められ、その一々が他に何の影響も及ぼさないものであるならば、注意がそれらのそれぞれに同様に分与されるであろう。」(Ibid., SR, III, p. 129) こうした瞬間においても、彫像の「同時に認められるこれらの存在様式は、その［注意が分与されているという］点では共時的に存在し coexistent、多少なりとも相互に区別され、互いに外在的 les unes hors des autres であるが、しかし、そこからは隣接性 contiguïté も連続性 continuité も結果しないので、それらの存在様式は彫像にいかなる延長の観念も与えることができないであろう」(Ibid., SR, III, p. 129-130)。かように、この段階においても、彫像はまだ明確な<身体>の観念を持てないでいる。

「……自然 nature は、それ［自然］が経験される諸感覚を彼［幼児］に彼の精神にのみ属する諸変容としてしか覚知させぬならば si elle [nature] ne lui [à un enfant] faisait jamais apercevoir les sensations qu'il éprouve, que comme des modifications qui n'appartiennent qu'à son âme、彼に彼の身体を示しはしないであろう。幼児の自我は、その場合には精神のうちに閉じ込められており concentré alors dans son âme、彼の身体の異なる諸部分を彼自身の諸部分であるとみなすことは決してできないであろう。／自然は、それゆえ彼［幼児］に彼の身体を気づかせるためには唯一の手段しか持たなかった。そして、その手段とは、彼の持つ諸感覚を、彼の精神の諸存在様式としてではなく、それら自体は一々の感覚に対応する機会原因であるにすぎないところの諸器官の諸変容として、彼に覚知せしめること de lui [à un enfant] faire apercevoir ses sensations non comme des manières d'être de son âme, mais comme des modifications des organes qui en sont autant de causes occasionnelles である。これにより自我は、精神の内に閉じ込められているかわりに、身体のすべての諸部分のにおいて或る種の仕方で広がり、発散し、反復されるにちがいない s'étendre, se répandre et se répéter en quelque sorte dans toutes les parties du corps。」(Ibid., chap. 4, SR, III, p. 132-133) この「自然の巧知 *artifice* de la nature」(Ibid., SR, III, p. 133) によって、仮説の彫像も自らの身体を見いだす。彫像は自然に促されて、「自然に、機械的に、本能によって、自分自身も気づかぬうちに naturellement, machinalement, par instinct et à son insu、動きだす」(Ibid., chap. 5, § 2, SR, III, p. 136)。「彫像は、自らの手で自分自身に触れ、自分自身の身体の諸部分を区別し、そしてその各々の部分を触れるに際して自らが同一の感じる者であると自認するとき、はじめて身体を持つことを見いだす。…… En les [mains] portant sur elle-même, elle [la statue] ne découvrira qu'elle a un corps, que lorsqu'elle en distingue- ra les différentes parties, et qu'elle se reconnaîtra dans chacune pour le même être sentant; [...]」(Ibid.)「彫像は、それゆえ自らの身体を認めることを、そして自らの身体を構成しているすべての諸部分において自分自身を認めることを覚える。というのも、それ［彫像］が身体諸部分のどこかに手をやるやいなや、同一の感じる者 le même être sentant が或る種の仕方で交互に［手とその手によって触れられた部分との間で］応答しあっている se répond en quelque sorte de l'une à l'autre からである、<それは私だ> *C'est*

moi と。それ［彫像］が自らを触り続けるならば、固体性 solidité の感覚が、二つの相互に排除し合いまた同時に隣接し合う s'excluent et qui en même temps sont contiguës 事物を表象するであろう。そしてそのときいつでも同一の感じる者が交互に応答しあうであろう、＜それは私だ、また私だ！＞ *c'est moi, c'est moi encore!* と。」(Ibid., § 4, SR, III, p. 139) こうして彫像はそれ自身の身体を見いだすことになる。

「それ［彫像］は身体（物体）をそれ自体において覚知するわけではない。それは自分自身の変容 ses propres modifications をしか覚知しないのである。」(Ibid., § 6 SR, III, p. 140) 彫像が見いだす身体は単なる物体ではない。それは、いつもそこに自我の応答が連続的に伴う、彫像の自我に固有の身体である。触覚に伴う自我の応答のみが、自我に固有の身体の存在感情を境界づける。「触覚によって、多くの判明な distinctes 共時的に存在する coexistantes 感覚が、そこでは<自我>が自分自身に応答しているような、その限界内 dans ses bornes, où le *moi* se répond à lui-même に限定されるとき、それ［彫像］はその身体の認識を獲る。」(Ibid.) 言い換えるならば、ここで見いだされているのもまた、客観的な物体ではなく、自我の圏域内にのみ住まう主観的身体と呼びうるものである。

（2）批判と評価——内面性と外在性の境界規定

仮説の彫像がその固有の身体を見いだす過程において、不可欠の要素として「自然の巧知」を語ることによって、コンディヤックは経験論を逸脱し、いわば「勝負を投げた」のだとアズーヴィは批判している[10]。アズーヴィが指摘しているように、ここでコンディヤックは再びマルブランシュの「二次的あるいは自然的原因」論に逆戻りしている。「自然 nature」という新たな原理を導入することによって、彼は困難を突破しようと試みるが、これは経験論に再び「自然」の意図という形而上学的視点を介入させることになる。

しかしながら、ここではわれわれにとっては、コンディヤックが経験論を維持しながらどのようにして仮説の彫像を動かすことができるのかといった問題以上に、そもそも何故コンディヤックが身体を語ろうとしているのかを見極めておくことが重要である。G・ル・ロワが述べているように、コンディヤックの『感覚論』執筆の動機には、ディドロによって批判された観念論（ディドロの批判の直接の対象はバークリの観念論であったが、コンディヤックは同じ批判が自分に対してもまったく同様に向けられうるものであることを了解していた[11]）を、ロックやヴォルテールを介して知られたバークリと同じ弊に陥らずに、いかにして回避するかという問題意識があった[12]。フッサールに関してリクールが用いた表現を換作しつつ、結論から述べれば、「デカルトが神を介してコギトを超え出ていった代わりに、……身体を介して自我を超え出る」ために、コンディヤックは身体を語ろうとしたのである。彫像の自我はまずもって精神の諸変容に同定されており、したがって独我論である。コンディヤックは、「われわれは延長をもってでしか延長をつくりえない［延長の観念を持ちえない］」(TS, II, chap. 4, SR, III, p. 130) と考えた。そうして触覚に訴えたのである。触覚において、自らの身体に触れるという経験を通して、「外在性の発見」（ベルッシ）[13] はなされるだろう、と。ところで、その

とき身体は存在論的にいっていかなるステータスを有するのか、それがまた問題である。

ところが、コンディヤックにとって、外在性の指標はまず固体性 solidité 、抵抗 résistance 、不可透入性 impénétrabilité である。固有の身体の構成の基礎となる隣接性 contiguïté もそれらから導出される(Cf., ibid., chap. 5, § 3, SR, III, p. 136-139)。議論においては、「われわれは延長をもってでしか延長をつくりえない」という言葉がよく表しているように、固体性や相互抵抗といった特性が物体の特性として予め前提されている。結局ここでは二元論的実体－属性論が予め前提されているかの観がある[14]。

さらに、いくつかの問題点がある。ここでも感覚概念の両義性が致命的である。例えば、彫像が自らの手で自分自身の身体の表面に触れて得る身体表面の「感覚 sensation」は、彫像の精神の「変容 modification」であると同時に身体（物体）の属性（「固体性 solidité」）を表現している[15]。しかし、何故それが身体（物体）の属性であると、しかも触覚においてのみ排他的な仕方でそれとわかるのか。ベルッシの定式化に従えば、「どのようにして精神の変容がまた身体（物体）の性質であると言いうるのか」[16]。また逆の問題がある。こちらが実はより深刻である。コンディヤックの語る幼児の自我は身体に同一化されている。諸感覚の統一体としての自我は、「諸器官の諸変容として」(loc. cit)、すなわち身体という統一体として見いだされている。これはコンディヤックの彫像の仮説における前提――「諸々の感覚は精神にしか所属しない。それらはこの実体の諸存在様式でしかありえない。」(Ibid., chap. 4, SR, III, p. 131)――を裏切るものである。いったいどのようにして身体の性質としてのみ見いだされたものが精神の変容であると言いうるのか[17]。「いったいどのようにして精神が身体に同一化されているということを理解したらよいのか。」（ベルッシ）[18] ところで、この問題を解決するには機会原因論を持ち込むしかない。ベルッシが引用しているように[19]、コンディヤックは「結局われわれの外的構造 conformation extérieure は、精神の内に生起するすべての事柄を表現するように決定されている」(『論理学』、略号：L, part. II, chap. 2, SR, XV, p. 402)と述べている[20]。ここに再び不可知論と抱き合わせに機械原因論的な形而上学的視点が導入される。アズーヴィも言ったように、コンディヤックは結局「勝負を投げた」のである[21]。

けれども、他方、評価すべき点も多々ある。コンディヤックが彫像の触覚経験に即して語る身体経験には一種の運動感覚（キネステーゼ）が含まれている。そして、それが身体と共にある自我の経験の基礎に据えられている。「……それ［彫像］が身体諸部分のどこかに手をやるやいなや、同じ感じる者が或る種の仕方で交互に［手とその手によって触れられた部分との間で］応答しあっている……＜それは私だ＞と……」(loc. cit.) 言われている、そのときに語られている<私>は実体的な<精神>ではない。或る意味でそれは客観的物体としての身体諸器官に同定された、「諸器官の諸変容として」の自我である。しかし、そのときそこで「広がり、発散し、反復される」(loc. cit.)、「自我の連続性の感情」(Ibid., § 3, SR, III, p. 139) は、また或る意味で運動感覚そのものである。単なる諸感覚の共時的存在の束ではない、運動的連続体あるいは統一体としての自我が、その場所としての固有の身体とともに語られている。また同じ自我の連続・統一によって構成される身体は、単なる諸器官の集合ではない、或る種の主観的身体である[22]。

「<自我>の連続性が……一個の連続体のもとに、それまではばらばらだった諸部分を統合し、より感覚に近しい延長となすのである。 une continuité de moi [...] réunira, dans un seul continu, les parties auparavant séparés, en rendra l' étendue plus sensible. 」(Ibid.) その延長はもはや実体の属性としての広がりではなく、受肉した自我の広がりである。しかしながら、過剰評価は禁物である。ベルッシも指摘しているように、コンディヤックは、精神、主観的身体、客観的物体の三項の関係を厳密に定めてはいない[23]。たしかに自我が三者のいわば懸け橋として語られてはいる。しかし、問題は、まさにその「自我」を語る際の、コンディヤックの自我概念の両義性である。ありていに言えば、自我は、精神であったり、主観的身体であったり、はたまた客観的身体であったりする。その概念は揺れ動いている。一言で述べれば、内面性と外在性の境界規定が曖昧なのである。自我が精神の諸変容という内面性の内に幽閉されるものではないこと、むしろ自我は身体と共にあり、身体と共に働くものであること、「外」に向けて開かれたものであることを示した功績はおおいに評価できる。しかし、その「外」の実在は予定されていたものでしかない。したがって、コンディヤックの世界は生きられた世界にはならない。それはどこまでいっても機会原因論の形而上学的世界でしかない。

ともあれ、われわれはコンディヤックのこの身体と共にある自我論を、アズーヴィやベルッシとともに、リニャックの自我論との比較において、またのちのデステュット・ド・トラシやメーヌ・ド・ビランの自我論に至る途上の学説として位置づけることができる[24]。われわれの課題は自我の概念をより明確にしてゆくことである。単なる精神ではなく、身体をその本質の一部としてもち、外在性へと開かれた自我の姿を、さらに十八世紀フランス哲学史のなかに求めてゆきたい。

2. ルラルジュ・ド・リニャックにおける「われわれの身体の共存在の感覚 le sens de la coexistence de notre corps 」

(1) 内奥感による個体的身体の把握とその諸特徴

「コンディヤックは、固有の身体が与えられるその経験のほんとうの本性を理解していなかった。彼は外的経験しか識らなかった」(アズーヴィ)[25]とまで批判するのは行き過ぎであるにしても、彼は結局のところ固有の身体の経験を外的経験であるかぎりの触覚においてしか考察しなかったと言える。仮説の彫像が、自らの手で、自らの胸に触れたとしても、手と胸との関係は、共時的に存在する二つの感覚の間の外在的関係である。コンディヤックにおいて固有の身体を構成するうえで必要不可欠な観念である隣接性 contiguïté も、かような外在的関係を表象するものでしかない。手は胸をその外側から識るのであるし、胸は手によってその外側から識られるのである。両者を連続体として構成し、第一の延長の観念である固有の身体となすのは、それぞれの隣接する諸部分相互(例えば手と胸)に応答する同一の自我の感情であるが、この同じ自我の応答とて、いわば二つの峰の間を反響する木霊のごときものであって、身体諸部分の隣接関係が外在的であるのは谷を介する両峰の関係が外在的であるのと同様である。コンディヤックは、能動的に一々の部分に触れる手の触覚の内側に広がる、「私のものである、この手その

もの、この身体全体」[26] を、一個の内的延長としては、ついに認めることができなかった。コンディヤックにとって判明なのは、外在的関係において共時的に存在する一々の感覚であり、固有の身体もそれらを貫く同一的自我の感情によって縫い合わされる諸感覚の合成体、他なる諸部分の作り上げる一であった。なるほど、かような仕方で固有の身体を構成することも可能であり、そうして構成されたものが固有の身体ではないとは否定することはできないであろう。けれども、われわれがわれわれ自身に固有の身体に関してもつ経験には、まったく別種のものがあるということも、また真実である。そして、ほかでもなく「私の」身体としての個体的身体の本質において、つまりそれがその自己性 ipséité において与えられるのは、この別種の経験——内的身体の経験——においてである。リニャックは、それを証言する感覚を「内奥感 sens intime」と呼んだ。

内奥感の証言する諸現象については、そのほぼ全容をすでに示し（第2部第1章）、そのなかで内奥感が「われわれがわれわれ固有の身体に関して自然本性的に有する認識 connoissances que nous avons naturellement par rapport à notre propre corps」(EM, *6e Lettre*, p. 101) の確実性を証言するものであることについては、その概要をわれわれはみたので、ここではさらに内奥感による固有の身体の認識の諸特徴をよく整理し、その認識と自我認識との関係を探ってゆきたい。

内奥感による固有の身体の認識の諸特徴は、次のようにまとめられるだろう。第一に、その**数的同一性** identité numérique と**全体性** totalité あるいは**単純性** simplicité、第二に、その**完全性** intégrité、第三に、その**内面性** intériorité と**直接性** immédiateté、第四に、その**運動性** motricité、第五に、その**恒常性** constance、第六に、その**実在性** réalité である。

1）まず、固有の身体は、数的に同一なものとして私に感じられてある。「私に固有な一塊の物質のほかでもなく数的存在の日常的知覚 la perception habituelle de l'existence **même numérique** d'un volume de matiere qui m'est propre」(Ibid., *6e Lettre*, p. 101, 強調引用者、以下同様) を、私は感情の事実としてもつ。「この知覚によって、いよいよ確かに私は私が五歳のときに所有していたのと同じ身体を昨日も今日も所有していると判断する。」(Ibid., p. 102) 私の身体の数的同一性の感情が、私の人格の、私の「完全な自我 le *moi* complet」(Ibid., *17e Lettre*, p. 405) の数的同一性の感情の一部をなすものであることを看て取る必要がある。「この知覚は、それ［私の身体］を私の存在の一部たらしめ elle le rend partie de mon être」、それゆえ「私の人格を補完する elle complette ma personne」(Ibid.)。言い換えるならば、「この知覚が、私の身体を私が<自我>と呼ぶところのもののうちの一部たらしめる elle fait que mon corps entre dans ce que j'appelle ***moi*** .」(Ibid., p. 102)。私の固有の身体は、またそれ自体としても、全体的なものとして与えられている。内奥感は、「全体として感じられたわれわれの身体の表面 la superficie de notre corps **sentie toute entière**」(Ibid., p. 103) の存在を教える。「苦痛と快感の生き生きとした感覚は、われわれの身体の全体的な共存在を知覚する、多様な様式であるにすぎない……。les sensations vives de douleur & de plaisir, ne sont que différentes manières de percevoir la **coexistence totale** de notre corps [...].」(Ibid., p. 105) この個体的、同一的、全体的な固有の身体の存在感情は、「そのまったき単純性において感じられる est sentie dans toute sa

simplicité」(Ibid., p. 108) この固有の身体の存在感情の単純性も、個体的自我の存在感情の単純性に一致している。そして、その単純性は、理性的推論によっては決して把握されえないものである。「われわれの精神はおのれの身体を思惟するとき単一性の観念を持つが、その身体の諸部分の全体性が一個の身体機械を作り上げているのである。しかして、われわれの精神は、この身体機械の統一が、四肢の釣り合いが、それぞれにまったく異なる個別的な部分の集合から結果していることを知っている。そして、まさに精神が統合され関連づけられたこの集合を感じ、精神がそれら［集合体の諸部分］を比較するがゆえに、精神は自らを一にしてきわめて単純なものと感じるのである。 Elle [notre âme] a bien une idée d'unité en pensant à son corps, dont la totalité des parties fait une machine; mais elle sçait que cette unité de machine, que cette proportion des membres, résulte d'une multitude d'individus absolument différens ; & c'est précisément parce qu'elle **sent cette multitude d'être réunis & rapprochés** & qu'elle les compare, qu'elle se sent une & très-simple.」(Ibid., *10e Lettre*, p. 234-235) 感じられてある身体の単純性の感情がつねに先行する。単純なものとして感じられた身体を、精神は推論によって分解し、その諸部分を比較し、再び統一し、一個の身体の観念を作り上げる。しかし、先行する身体の単純性の感情は、関係における諸項の比較や統一には還元されない。それは感情の事実において一挙に与えられるのである。

2）ここでリニャックは客観的身体（「身体機械」）の存在を無視していない。諸部分から構成される「機械 machine」としての身体、しかもその諸部分が互いに統合され関係づけられているような有機的統一体として機能する身体を認めている。これはデカルト的な身体観である（「身体の諸器官の配置を見ればわかるように、諸器官はすべて互いに関係づけられていて、器官のどれかが除かれれば身体全体が欠陥あるものとなるようになっている」（『情念論』第一部第30項））。それを認めたうえで、なおそうした客観的身体の観念の把握に先立ち、内奥感によって把握される主観的身体があることを示唆しているのである。そして、これが第二の特徴であるが、それによってのみわれわれのもつ身体の観念は完全なものでありうるということを示唆しているのである。「われわれの身体の共存在の内奥感は、貴方にこの感覚がわれわれにつねに三次元の下に呈示する身体の有り様についての厳密な観念を与えるであろう。われわれがわれわれの右手で左腕を掴むとき、触覚は表面しか見いださないのに対し、腕の共存在の内奥感は第三の次元すなわち奥行を補完するのである。le sens intime de la coexistence de notre corps vous donnera une idée exacte de la maniere dont ce sens nous rend notre corps toujours present sous trois dimensions. Quand nous embrassons notre bras gauche avec la main droite, le tact ne trouve qu'une superficie, & le sens intime de la coexistence du bras **supplée** la **trosiéme dimension**, la **profondeur**.」(Ibid., p. 130) そして、「こういったことすべてが盲人にさえ幾何学の諸基礎を与えるのである tout cela fournit aux aveugles mêmes des fondemens de geometrie」(Ibid., p. 130-131)。

3）第三に、内奥感による固有の身体の把握は内面的であり直接的である。「われわ

れの身体の共存在の知覚は、いわばわれわれの身体の内側から外側を照らしだす la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi dire, du dedans de notre corps au dehors」(Ibid., p. 103)。身体の共存在の知覚は、「全体として感じられたわれわれの身体の表面 la superficie de notre corps sentie toute entiere」(Ibid.)の知覚を与えるのみならず、すでにみたように、加えて身体の表面から内側へと広がる「奥行 profondeur」(Ibid.)の知覚をも与える。この身体の表面から内側への奥行の内的な広がりは、まず「内奥感によっては、あたかも一塊のごとくにのみ識られているétant connu que **comme une masse** par le sens de la coexistence」(Ibid., p. 131)が、さらに四肢の運動系の分割に応じてまとまりをなす内部的諸部位としても知覚されている(「内部は、腿において、脚において、また腕においても、あたかも一塊のごとくに感じられ、そして胴体はあたかも中身の詰まった容器のごとくに漠然と感じられる。…… l'intérieur est senti **comme une masse**, dans les cuisses, les jambes & les bras; le tronc est connu confus ément **comme une capacité pleine**, [...]」(Ibid., p. 118))。この内奥感による内側からの身体認識を、リニャックは「唯一直接的にして……最も完全な」認識であると言っている。「われわれの内奥感は、唯一直接的にして、その対象を内側から把握するものであるゆえ、最も完全な認識様式である。Notre sens intime est la maniére de connoître la plus parfaite, comme étant seule **immédiate**, comme saisissant son objet par l'intérieur ;」(TSI, I, p. 106)

4)第四に、内奥感によってもたらされる身体の共存在の知覚は運動的である。「われわれの精神がつねにその身体の現態勢に精通し、用いるべき四肢の感覚の在りかを知るのは、この感覚によってである。精神が夜闇の中で私の触れたい足先を見いだすのはこの感覚によってである。C'est [...] par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sçait où prendre, (passez-moi l'expression) celui de ses membres qu'elle veut employer : c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher.」(EM, p. 103) 身体の共存在の内奥感は、固有の身体の運動的認識の不謬性をも説明する、とアズーヴィも評価している[27]。この認識によって精神は身体を運動的に所有している。この認識が私のすべての身体的運動と感覚との基礎にある。「……私が私の足に、手に与えたこの運動は、異論の余地なく、これらの四肢の存在認識を前提していた。……そして、その[深い瞑想に耽り、身体存在がほとんどまったく感じられないかのように思われた]間にも、同じ認識によって私は私の身体の他の部分が絶え間なく存在していることを確証していた。このことは、瞑想は私の身体の共存在の知覚からただ私の注意を逸らしていただけであり、瞑想によって身体の共存在の知覚が全面的に消失せられたということではないことを、きわめて明らかに証示している。[...] Ce mouvement que je me donnois au pied, à la main, supposoit incontestablement la connoissance de l'existence de ces membres. [...] Et cependant j' ét ois rassur é par elle sur l'existence non interrompue du reste de ma machine. Ce qui prouve très-clairement que la méditation me rendoit seulement distrait sur la perception de la coexistence de mon corps, mais qu'elle ne l'avoit pas totalement éteinte.」(Ibid., p. 109) かように身体の共存在の知覚はいかなる場合においても消失することがない。それはあらゆる身体運動および感覚の背景として存続

し続け、それらを規定している。

5）第五に、すでに明らかなように、身体の共存在を感じる内奥感の働きは恒常的である。それは「常に働き続ける第六感 un sixiéme sens continuellement en exercice」(Ibid., p. 110) である。

6）最後に、内奥感のもたらす身体の共存在の知覚は「きわめて実在的 très-réel」である。「われわれの身体の共存在の感覚は、われわれの身体のいかなる部分も偶然的印象を受けていないときでさえ、きわめて実在的である。le sens de la coexistence de notre corps est très-réel, quoiqu'aucune partie de notre corps ne reçoive d'impression accidentelle.」(Ibid., p. 107) その実在性は、それゆえ身体諸器官が受け取る感覚印象の実在性には依存しない、それとは全然異なる実在性である。それは物理的客観的身体の実在性とは区別される、主観的身体の実在性である。さらにリニャックは次のように述べる。「これらの所見から、私たちは次の二つの結論を引き出さねばならない。すなわち、ひとつの結論は、われわれの精神が誤って痛みを足に局在化し、それに結び付けられるという場合の誤謬は、われわれが色が対象に内属すると誤って考える場合の誤謬と同じであるということ。もうひとつの結論は、われわれの身体の日常的知覚の常時存続するこの基底をよく把握するためには、われわれが例えば寒さも、熱さも、痛みも、快感も感じていないときにこそそれを捉える必要があるということ。そのときわれわれはわれわれの身体において何を経験しているのかと人は訊ねるかもしれない。何も経験していないのだとわれわれは言うであろう。しかし、そう答えるときにも、われわれはわれわれの身体がそのすべての次元における広がりにおいて存在しているということを疑うだろうか。おそらくそんなことはあるまい。まさにそのときわれわれの身体の日常的知覚は、そのまったき単純性において感じられているのである。De ces observations nous devons tirer deux conséquences, l'une que l'erreur par laquelle notre ame met la douleur dans le pied, & s'unit à elle, est de la même espece que celle par laquelle nous revêtons les objets de couleurs. L'autre que pour bien saisir **ce fond toujours subsistant de perception habituelle de notre corps**, il faut le surprendre lorsque nous ne sentons ni froid, ni chaud, ni douleur ni plaisir. Qu'on nous demande ce que nous éprouvons alors dans notre corps : rien, dirons-nous. Mais en faisant cette réponse, doutons-nous que notre corps existe sous toutes ses dimensions ? Non, certainement. C'est alors que la perception habituelle de l'existence de notre corps est sentie dans toute sa simplicité.」(Ibid., p. 108) ここに明言されているように、内奥感はわれわれの身体の基底の実在性を感得するのである。この基底の実在性は、暑さ、寒さ、痛み、快感等々の偶然的感覚印象とは異なる、不変の存在感情（「惰性の感情」――内奥感の証言する第三の現象――(Cf. Ibid., p. 23)）において感得される。この基底の存在感情が主観的身体の存在感情と同じなのである。この主観的身体の堅固な存在を、リニャックは「基底」の語で言い表していると考えられる。

以上、1）～6）、内奥感による固有の身体の認識の諸特徴を整理してみた。

（2）リニャックの「基底」論――精神、身体そして自我

「われわれの身体の共存在 *coexistence*」という言葉がよく示しているように、存在感情の「基底 fond」において、精神と身体は、共にあり、並存している。精神の基底は同時に身体の基底でもあり、両者は同じ基底を共有している。基底の存在感情は、「事実的人間における……二重の知覚 **double perception** [...] dans l'homme-fait」(EM, p. 404) であり、それはすなわち「精神と身体の存在の二重の内的感情 **double sentiment intérieur** de l'existence de l'âme & du corps」(Ibid., p. 430) である。同じ基底が一つの知覚あるいは内的感情において二重に把握されてるのである。同一の内奥感によって感得されるこの二重の基底の存在感情は、精神のカタルシスを重視する視点からすれば、デカルトの言ったように、「混濁した意識様態 confusi cogitandi modi」[28] でしかない。実際、リニャックもその点を重視する。彼もかの「二重の知覚」を「混濁した感情 un sentiment confus」(Ibid., p. 404) と呼んで、そこにおいて「それら［二実体］を区別するために厳しい反省が必要である Il a besoin d'une réflexion expresse pour les [deux substances] distinguer」(Ibid.) ことを説いている。この点では、彼はまったくデカルト的スピリチュアリスムの延長線上にいる。

しかしながら、他方、精神と身体とに共有される一個の基底の感情が、それでもなお「完全な観念を表現している il exprime l'idée complette」(Ibid., p. 404-406) とする点では、リニャックはデカルトとは袂を分かち、むしろマルブランシュに寄り沿っている[29]。無論ここで言われている観念は、精確に定義された「観念 *Idée*」ではない。ただ基底の感情の完全性が指摘されている点が重要である。感情知にも知としての完全性が認められているのである。しかも、この感情が、精神のみではなく、「完全な<自我>の観念 l'idée de *moi* complet」(Ibid., p. 411) を表現するとされている点が、リニャックの考え方の特色を示している。そして、そうした自我が、前反省的に、感情の事実としてつねに与えられ（「この感情がつねに反省に先立つ ce sentiment préviendra toujours la réflexion」(Ibid., p. 405)）ており、すべての反省はそこから出発すべきである（「この完全な<自我>の観念から出発する義務 l'obligation de partir de l'idée de *moi* complet」(Ibid., p. 411)）とするところに、リニャックの立場がある。

ここで、マルブランシュの場合と比較しつつ、リニャックの「基底」論の特異性を明らかにしておくならば、次のようにみることができよう。マルブランシュにとっては、ゲルーも指摘するように[30]、反省 réflexion は数学的本性を対象とするものである。けれども反省それ自体は心理学的本性を有するものである。それゆえ反省は自己自身を対象化することができない宿命にある。それゆえ精神は自己自身の本質を把握することができない。「私は、私自身については、私の光ではない」と言われる所以である。そこには合理的認識と非合理的認識との間に引き裂かれた精神の姿がある[31]。マルブランシュのコギトは自己の存在認識の出発点ではありえても、自己の本質認識の出発点ではありえない。他方、リニャックの場合、反省それ自体が基底に根を下ろしている。リニャックの「観念」論についてはすでに瞥見したが、「観念」は基底において個別的「知覚」

と個別的諸対象の創造者である「全能者」とが関係づけられたときに成立すると考えられている。このとき両項ともどもが感情の基底において前反省的に与えられている。そこから出発するリニャックの「反省」は、マルブランシュ的な意味での反省ではありえない、いわば非反省的な反省でしかありえない。このときリニャックのコギトは、認識においても存在においても完全に、ゲルーがマルブランシュに関して用いた表現を借りるならば、「生きられた経験に変貌している」[32] ような、経験論的なコギトである。しかし、まさにそれゆえにリニャックは、自己の本質認識に際しても、存在認識に際してと同様に、コギトから出発することができる。リニャックのコギトは、いかなる場合にも感情の基底において立つ[33]。またそれゆえにコギトは再びすべての学知の始源でありうる。リニャックにおいては、「反省」とは、結局、こうして感情の基底において与えられるものをよく区別し、その一々を類比的に同類項と結び付けてゆくという、そのかぎりにおいてのみ知的な作用なのである。それは何か本質的なものを直観したり、演繹したりする働きではない。

ところで、問題は、このリニャック的コギトの段階における自我と身体との関係である。「我思う」の主体は、リニャックにおいても、もちろん精神である。しかし、「思う」ことによって、精神は内奥感により、「身体とその所有との、心の内奥への現前 la présence intime du corps & de son appropriation」(Ibid., p. 406) を感じる。その意味で精神は身体と同じ自我の圏域において感じられる二項である。精神は「自分自身を知性的かつ物質的な一個の全体として感じ se sentir un tout intelligent & matériel」(Ibid., p. 411) ている。精神が自己を感じるときの、その自己の外延は自我に一致しており、そこには身体も含まれている。さて、このときこのように精神が自ら所有するものとして、あたかも自らの一部として感じている身体と精神自身との関係は、いったいどのようであろうか。それは、自我において全体をなす、としか言いようのないような関係である。ここにはまだ、のちのビランが見いだすような、意志された努力とそれに対する抵抗といった力動的な内在的関係はうちたてられてはいない。関係は静態的である。たしかにリニャックも「努力 effort」を説いてはいる(Cf. Ibid., p. 53, 405, 411, etc.)。しかし、その「努力」は、あくまで自我において身体から精神を引き離す、いわばカタルシスのための努力であり、そこにおいて主体と身体との関係が成立し、それによって自我が立ち現れるような、個体的自我の本質をなす努力ではない。また、たしかにリニャックも「抵抗 résistance」や「慣性力 force d'inertie」を語ってはいる(Cf. TSI, I, p. 30, 104, etc.)。しかし、それも有機体を構成している物体的諸要素相互の間に想定される「抵抗」であり「慣性力」でしかない。

けれども、リニャックの「基底」論には、看て取り評価すべき点が多々ある。身体を捉える視線は、その事物（対象）objet としての存在にではなく、その「現象 phénomène」に向けられている。そして、身体は精神とともに基底において考察されなければならない。さらに、事物として存在する物体の認識と、現象においてのみ捉えられる固有の身体とが、それらの認識様式のあり方のちがいにおいて区別されている。「われわれがわれわれの精神とわれわれの身体の認識に到達するのは、現象によってである。私はそれ［現象において精神と身体とを考究すること］を欲する。しかし、これらの現象を考究

すべきは、精神の基底においてである。そして、われわれは物体を外側からしか吟味することができない。それゆえわれわれは、われわれがわれわれの精神についてもつ認識を、われわれが諸物体についてもつ認識とを、比較することはできない。C'est **par des phénomènes** que nous parvenons à connoître **notre âme & notre corps**, je le veux bien; mais c'est **dans le fond** de l'âme qu'il faut étudier ces phénomènes ; & nous ne pouvons examiner les corps que par leurs dehors. On ne peut donc comparer les connoissances que nous avons de notre âme, à celle que nous avons des corps.」(TSI, I, p. 105-106) たしかに、現象において捉えられる精神とその固有の身体、それらが同じ基底を共有していることを指摘するところでリニャックは立ち止まっている。この限界を超えて精神と身体の関係および自我の成立に関する考察を続けたのはビランである。しかしながら、また他方、リニャックの「基底」論には、ビランの心身論とは異なる、よりデカルト的コンテクストに即した心身問題の解決の糸口もみられる。それは、リニャックの言う基底が、デカルトにおけるいわゆる二実体の「実体的合一 union substantielle」[34] の説の孕む困難を解消する視座を提供しうると考えられるからである。デカルトがレギウスとの論争のなかで、レギウスに譲歩し認めている「それら［精神と身体］が構成するところのもの illud quod [anima & corpus] componunt ＝それ自体によって有るもの ens per se」[35] の基底が「完全な自我」(loc. cit.) の基底であると、われわれは考えることができる。内奥感によって感じられる基底という主観的な場所を心身関係に用意し、問題を一元的視座から捉えることによって、実体の二元論を超えてゆくことができるのではないか。ただし、先にも述べたように、その基底という主観的な場所における精神と身体の関係のあり方に関しては、リニャックの見解ははなはだ消極的である。彼の議論においては、精神、身体そして自我は静態的に並置されるにとどまっている。彼はまだそれらの間に力動的関係を見いだしていない。

以上、リニャックの「基底」論に即して、心身関係と自我の問題について考察した。なお、ビランがリニャックの「われわれの身体の共存在の知覚」を記されたテキスト（『形而上学提要』）を、いわゆる前ビラニスムの時期あるいはビラニスム成立の時期（1803年以前あるいは1803年～1805年頃）に読んでいたか否かについては、文献研究諸家は蓋然的であるとしつつも一応肯定的な結論を出している[36]。リニャックの「身体の共存在」という問題の見方がビランを刺激したことは十分に予想される。アズーヴィは、ビランにおける主観的空間 espace subjectif という考え方が、実はリニャックによって先取りされていたと指摘している[37]。また、現代哲学においても、「基底」の概念は再びアンリによって取り挙げられてもいる[38]。こうしてみると、リニャックの「基底」論に再び光をあてることも決して無駄ではないように思われる。

[1] 「主観的身体」« corps subjectif » の定義はM・アンリによる。Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P. U. F., 1965, chap. 2, p. 78 et sq.

[2] Cf. B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg (Suisse), Edition universitaires Fribourg suisse, *Studia Friburgensia*, Nouvelle série 61, 1982, p. 77. ここでベルッシは、メーヌ・ド・ビランの自我概念の構成要素は三つ——**主体** sujet 、**関係** relation 、**項** terme ——であると整理している。これら三者を切り離して論じることはできない。「……われわれがもつ身体知はまた自己知でもあろう。自我の存在はそれ［身体知］によって明確化されよう。かくして、有機的抵抗であるかぎりにおいて、身体は自我の現出に不可欠である。というのも……努力とは関係であり、関係とは一つの項なしには他の項が存在できないがゆえに二項なしには把握されえないものだからである。自我はよって或る種の仕方で自らの身体に結ばれている。そしてこの結合はその起源を原始的事実のうちに有している。なんとなれば、そこがその絆の場所だからである。」(*Ibid.*, p. 77-78)

[3] F. Azouvi, *art. cit.*, 1982 ('Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran' in *Archives de Philosophie* 45, p. 85- 107).

[4] Condillac, TS, II, chap. 4, *O. C.*, SR, III, p. 108 : « Comment un homme borné au toucher découvre son corps [...] ».

[5] F. Azouvi, *art. cit.*, p. 85-86.

[6] 小林道夫は、この点に関して、「……<神によって付与された自然>という形而上学的観点」を導入することにより、デカルトは一挙に問題を解決していることを指摘している。小林、前掲書、444頁参照。

[7] Malebranche, R.d.V., XVe Éclaircissement, *op. cit.*, t. 1, p. 969 et sq.

[8] 初期のメーヌ・ド・ビランも、この「根本感情」« sentiment fondamental » の語を用いているが (Cf. *Œuvres*, éd. Azouvi, t. II, p. 54) 、これがおそらくはルソーに由来するものであろうことについては、次を参照。Cf. *Maine de Biran, la vie intérieure*, présenté par Bruce Bégout, Paris, Payot, p. 21.

[9] アズーヴィによれば、コンディヤックは1754年の『感覚論』初版時には、この段階の「根本感情」に「固有の身体の原始的空間性 spatialité primitive 」を教える役割を認めていたという。Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, 1982, p. 92.

[10] *Ibid.*, p. 93. この「自然の巧知 *artifice* 」が語られている第4章は、1778年の第2版における追加である。なお、この追加の経緯については、次に詳しい。Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, 1982, p. 91-94; G. Le Roy, *op. cit.*, p. 142-145.

[11] ディドロの観念論批判に関しては次を参照。Cf. Diderot, *Lettres sur les aveugles* (1749) in *Diderot - Œuvres*, édition établie par Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, t. 1 - Philosophie, p. 163-164 : « On appelle ***idéalistes*** ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose. Système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles; [...] Il est exposé avec autant de franchise que de clarté dans trois dialogues* du docteur Berkeley, évêque de Cloyne : il faudrait inviter l'auteur de l'*Essai* sur nos connaissances** à examiner cet ouvrage. [...] L'**idéalisme** mérite bien de lui [Condillac] être dénoncé; et cette hypothèse a de quoi le piquer, moins encore par sa singularité, que par la difficulté de la réfuter dans ses principes; [...] » (* *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713; ** Condillac, 1746) (「自らの存在と自らの内に継起する諸感覚の意識しか持たず、他の事物を認めない哲学者たちは、**<観念論者>**と呼ばれる。［彼らの］学説は、盲人たちにしかその誕生を負いえないものであるかの、常軌を逸したものであるように私には思われる。……クロワヌの司教バークリ博士の『三対話篇』において、この学説は明晰さとともに率直さをもって開陳されている。『認識起源論』［コンディヤック『人間認識起源論』］の著者をして、この著作を検討するよう招きたいものだ。**観念論**のかどで彼［コンディヤック］も告発されて当然である。そしてこの仮説は、その特異さによってというよりは、むしろその原理の論駁し難さによって、彼の興味をそそるものを持つこと請け合いである。」（『盲人書簡』））

[12] Cf. G. Le Roy, *op. cit.*, p. 116 : « Finalement, si Condillac écrivit le *Traité des sensations*, ce fut pour réfuter l'idéalisme de Berkeley, à l'aide d'arguments empruntés, par l'intermédiaire de Voltaire, à Berkeley lui-même. »; p 150 : « Locke, Berkeley et Voltaire parlaient de la prééminence du toucher sur les autres sens; [...] Condillac ne pouvait les imiter. Ce qui avait suffi, lorsqu'était étudié un problème aussi restreint que celui de la perception de la distance, ne convenait plus, quand il s'agissait d'expliquer la croyance en une réalité extérieure. » なお、ベルッシは、濃厚かつ説得力ある議論によって、ディドロの批判を承けたコンディヤックの『人間認識起源論』から『感覚論』へのこの道行きが、ロック主義からデカルト主義への回帰によって特徴づけられうることを指摘している。「……たとえわれわれが天国に昇ろうとも地獄に堕ちようとも、われわれは自分自身の外に決して出ることがない」（『人間認識起源論』第一部第1章第1節§1）という章句に表現される独我論的認識論のテーゼは必ずしも存在論的観念論を導かない——なぜなら、われわれは観念を超えて事物の本性を識らないのであるから（ロック『人間知性論』第二巻第23章§32参照）——と、コンディヤックは当初ロックとともに考えていた。しかし、同じテーゼがそのまま実在論を含意しているわけではない——ディドロの批判はこの点を突く——のであるから、経験論者は外界の事物の存在証明に成功しているわけではない。もしバークリの主張するように「存在することは知覚されることである *esse est percipi* 」ならば、経験論者の認識論は観念論を含意することになろう。もしすべての事物の実在を疑うデカルトの懐疑が有効であるならば、外界の事物の存在は「知覚されること *percipi* 」以上ではない。デカルトが最終的に神の誠実に訴えた外界の事物の実在性をいかにして形而上学的観点を導入することなく論証するか、あるいはいかにして神に訴えることなしにデカルトの懐疑を払拭し実在の因果性を奪回するか、それがデカルト的伝統の中に生きたコンディヤックの課題であった。Cf. B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 374-377.

[13] B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 374 : « la découverte de l'extériorité »

[14] ベルッシは次のように指摘している。「もはや存在認識の問題にではなく、本質（そして属性）認識の問題に答えることが重要になる。すなわちデカルト的問題からロック的問題へ移行しているのである。」(B. Baertschi, *art. cit.*, p. 379) つまり、外的事物の世界が実在するか否かが問題なのではなく、むしろわれわれはどのようにして外的事物の世界を発見するかが問題なのである。たしかにコンディヤックの属性論は二元論を前提しているかもしれない。しかし、われわれの識らない物体の「実在的属性 attributs réels 」がわれわれの認めるその「名目的属性 attributs nominals 」に一致するものであるか否かは、ロックの徒を自任するコンディヤックにとっては不可知であり、またそうした問題自体あまり本質的ではない。彼にとって、名目論のレベルにおいてであれ、精神の属性に還元されえない外在性の経験の実在の因果性が論証されるならば、それで十分であったとみるべきであろう。コンディヤックのこの立場を、ベルッシは「現象論的実在論 réalisme phénoménaliste 」あるいは「実在論的現象論 phénoménalisme réaliste 」と呼んでいる (Cf. *art. cit.*, p. 379, p. 381)。

コンディヤックの立場に、ロック主義とデカルト主義との狭間におけるゆらぎと緊張をみるベルッシの議論はたいへん興味深い。

[15] ベルッシの指摘による。Cf. B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 378. ル・ロワは、ここにコンディヤックは「客観的実在との連関においてしか発見されえない、まったく主観的な存在様式 une manière d'être toute subjective qui ne se peut concevoir qu'en fonction d'une réalité objective 」を見いだしているのだと評価している。Cf. G. Le Roy, *op. cit.*, p. 151.

[16] B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 384.

[17] 同じ疑問は、E・J・ロウがバークリに対して投げかけている疑問でもある。Cf. E.-J. Lowe, *Locke on Human Understanding*, London - New York, Routledge, 1995, pp. 84-85 : « A question which naturally arises, therefore, is why Berkeley did not consider that his objection to Locke's conception of *material* substance should not apply equally to his own (and Locke's) conception of *mental* substance or 'spirit'. If the 'inherence' model is untenable for the former, then so it surely is also for the latter; and, conversely, if an alternative model is available in the case of mental substance, why should it not be equally applicable in the case of material substance ? »

[18] B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 385.

[19] *Ibid.*, p. 386.

[20] ここからF・ペリカンのような解釈が出てくる。Cf. PELIKÁN, Ferdinand, 'La méthode de Condillac et de Descartes' in *Actes du Congrès Descartes*, Paris, 1937, III, p. 46. ここでペリカンは、コンディヤックの自我概念は、次の二つの起源をもつものであることを指摘している。« [...] D'où vient cette constance du Moi ? 1°. *du tépmérament organique*, des sensains ntmes et viscérales, comme chez Cabanis, 2°. *du caractère fictif du Moi* qui est aussi un signe. »(*ibid.*)

[21] ベルッシは、コンディヤックの議論は循環論法であると指摘している。コンディヤックは、物体の実在、巧知に富んだ自然 ("*artifice* de la nature") の実在、神の実在を予め前提したうえで、「外在性の発見」を跡付けようとしている。Cf. B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 386.

[22] もちろんこれはアンリが定義したような厳密な意味での主観的身体ではない。

[23] *Ibid.*, p. 387.

[24] コンディヤックの心身論を、デステュット・ド・トラシからメーヌ・ド・ビランに至るフランス哲学史の前段階に位置づける試みは、ベルッシによってなされている。Cf. B. Baertschi, *art. cit.*, 1988, p. 388 et sq. またアズーヴィはリニャックの身体論との比較を試みている。Cf. F. Azouvi, *art. cit.*, 1982.

[25] *Ibid.*, p. 95.

[26] 表現はデカルトのもの。Cf. *Meditationes Ia*, AT, VII, p. 18 : « Manus vero has ipsas, totumqu hoc corpus meum esse » J・パトチュカが、デカルトにみる固有の身体の問題を主題的に論じている。Cf. J. Patočka, *La phénoménologie du corps propre* in *Etude Phénoménologique*, publication de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain, Louvain - Bruxelles, Éditions Peterrs - Édition Ousia, 1985, No. 1, p. 48 et sq.

[27] *Ibid.*, p. 101.

[28] Descartes, *Meditationes VIa*, AT, VII, p. 81.

[29] 本論第2部第1章註25参照。

[30] Cf. M. Gueroult, *Malebranche*, 3 vol, Paris, Aubier, 1955-1958, t. 1, p. 51.

[31] Cf. *ibid.*, p. 47-48.

[32] *Ibid.*, p. 48. « le *Cogito* se mue en *expérience vécue*. »

[33] この意味では、リニャックのコギトは「二重のコギト」（ドゥプラン）ではない。本論第2部第1章註56参照。

[34] Cf. Descartes, *Lettre à Regius*, janvier 1642(?), AT, III, p. 493 : « hominem esse *verum ens per se, non autem per accidens*, & mentem corpori **realiter & substntialiter esse unitam**, [...] »（強調引用者）

[35] Ibid., p. 460.

[36] Cf. F. Le Goff, *De la philosphie de l'Abbé de Lignac*, Paris, Hachette, 1863, p. 140-141; F. Azouvi, *art. cit.*, 1982, pp. 97-98; F. Azouvi, *Maine de Biran — la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p. 231.

[37] F. Azouvi, *op. cit.*, 1995, p. 231.

[38] 本論第1部第3章註26参照。

第3章　自我と記号

はじめに——観念あるいは記号において構成される自我

十八世紀の感覚主義者は始源としての自我を問題にしてはいない。また彼らにあっては自我は、デカルトやリニャックにおいてそうされたように、実体や存在の基底には同定されない。それは何か直観的に把握される第一の観念でもない。自我は、感覚に与えらる単純諸観念から構成されるべきひとつの複合観念であり、それゆえ認識の順序において遅れてやってくるものでしかない。

コンディヤックにおける事例が、こうして構成される<自我>の有り様を端的に示している。コンディヤックにとっての原理は、何よりもまず感覚 sensation と感覚によって与えられる諸知覚の結合関係 liaison である。主体がそのなかに置かれたところの状況 circonstance の反復により、諸知覚の間に成立する結合関係が固定化されるに従い、諸観念の間にまた結合関係が生じる。

ところで<自我>が観念によって構成されるものであるとするならば、それはまた同時に記号によって構成されるはずのものでもある。否、コンディヤックに従えば、むしろ記号なしには構成されえないはずのものである。なぜなら記号なしにわれわれは反省をなしえず（「制度的記号の使用なしには反省することができない。」(EOCH, part. I, sec. IV, chap. 2, § 25, note 1, SR, I, p. 151)）、したがって何の複合観念をつくることもできないからである。反省能力は、制度的記号 signe d'institution あるいは恣意的記号 signe arbitraire の使用によって、飛躍的に高められる。

他方、制度的記号あるいは恣意的記号、つまりは優れた意味での言語は、「人間たちの相互的交渉 commerce réciproque」(EOCH, part. I, sec. IV, chap. 2, § 25, SR, I, p. 150) のなかからしか生まれない。言い換えるならば、他人が言語の存在条件である。こうして他人との関係のただなかから出現する、観念あるいは記号において構成される<自我>が最後に問題になる自我である。それは、言い換えるならば、共同体的な自我である。

ボネも反省による<自我>の観念の獲得における制度的記号の重要性を説いている。「反省は精神の活動性が制度的記号の使用 l'usage des signes d'institution によって非常に発達していることを前提する精神の作用である……。一言で述べれば、彫像は<私>と言葉を発することができないがゆえに、<自我>の観念 l'idée du Moi を持たないのである。この観念は必然的にそれを表象する記号を要求する。」(EA, chap. 9, § 114, OHNP, VI, p. 59) ボネは単なる人格性と反省された人格性 personnalité réfléchie を区別し、前者が精神の諸変容の想起 réminiscence による結合 liaison において成り立っているのに対し、後者は「精神の自分自身への振り返り retour de l'Ame sur elle-même」(Ibid.) を前提し、それをなしうる精神のみが自らを「私」と呼びうると考えているが、この「精神の自分自身への振り返り」にも記号が不可欠であるとしている点はコンディヤックと同様である。

コンディヤックの記号論における<自我>の取り扱いと、ボネの記号論におけるそれとは、それほど顕著な相違を呈していないと思われるので、本章では主として、内容的に

は圧倒的に豊かなコンディヤックの記号論にみる<自我>を論ずることとし、そのなかで必要に応じてボネをも参照しながら議論を進めたい。

本論——感覚主義者の記号論における自我

（1）結合関係と意味の生成、行動そして自然——コンディヤックの循環

まず、ひとつの問題を感覚主義者にぶつけなければならない。「彫像は<私>と言葉を発することができないがゆえに、<自我>の観念 l'idée du Moi を持たないのである」(loc. cit.)（ボネ）というのであれば、それでは彫像が初めて「私」という言葉を発するそのときには、彫像ははたして「私」という言葉の意味をすでに了解しているのであろうか。それが問題である。もしそうであるならば、感覚主義者の主張は自己矛盾に陥る。なぜなら、そのとき彫像はすでに<自我>の観念を持っているということになろうからである。逆に、もしそうでないならば、彫像はわけのわからない無意味な言葉を発しているということになる。それゆえ、彫像には「私」という言葉を発することによって<自我>の観念を獲る見込みはないだろう。のちに彫像が<自我>の観念を獲たとしても、それは「私」という言葉のおかげではない。結局、次のように解さなくてはならないことになる。すなわち、彫像が「私」という言葉を発するのと、<自我>の観念を持ちその意味を了解するのとは、厳密に同じ瞬間においてである、と。だが、いったいそれはどのようにしてであろうか。

一般に或る言葉を発することとその言葉が指示する対象の観念を持ちその意味を了解することとが同時的であるというのが感覚主義者の主張である。さらに詳しく言い換えるならば、対象の知覚が観念になるのは同じ対象が記号において、まさにその記号が生成する瞬間に把握されたそのときにである、ということになろう。しかし、対象を記号において把握するということは、予め不完全なかたちにおいてではあれ主体に先行的に存在する記号の体系を前提しなければ不可能なのではないか。いましばらく、われわれの主題である<自我>の観念と記号の問題を離れて、この問題を考えてゆきたい。

記号の発生に関して、コンディヤックは、初期の著作である『人間認識起源論』においては、偶然的記号、自然的記号、制度的記号の三種を区別したうえで論じているが、この区別は後期の著作である『論理学』や『計算の言語』においては消滅し、記号の生成の問題はおおむね「自然によって与えられた……行動的言語の表現 expressions du **langage d'action** [...] données par la nature」（『計算の言語』, 略号：LC, Objet de cet ouvrage, SR, XVI, p. 2, 強調引用者）の問題として論じられるようになる。議論は「類比 analogie」「関係 rapport」あるいは「類似的関係 rapport de ressemblance」(Ibid.) に集中してゆく。しかしながら、これは初期に論じられた「結合関係」の問題が消滅したということを意味しないであろう。むしろ、「結合関係」の問題の本質が「類比」を論じることによって、捉え直され、掘り下げられ、展開されているとみるべきではないか。『人間認識起源論』においても、次のように言われていた。「反省することをとおしてさまざまの観念を区別する distinguer 能力をわれわれは持つようになるのであるが、この反省は同時

に、それらの観念を比較し comparer、それらの間の連関を認識する能力をもわれわれに与えてくれる。……／［比較という］この働きの助けを借りてわれわれは、自分にとってあまり馴染みのない観念を自分のよく知っている観念と関係づける。そして、そこに見いだされる連関によって、それらの間に結合関係が打ち立てられるのである。」(EOCH, part. I, sec. I, chap. 6, § 58, SR, I, p. 72-73, 補足は邦訳版に従う) 「反省」と同時に「比較」があり、それによって観念－観念の関係づけがなされる。この観念－観念の関係づけであるかぎりの「結合関係」の総体が記号の体系であり言語である。それがそこでは、記号によって可能になる、無際限の広がりをもつ創造的な「類比」の体系として描かれている。

しかしながら、他方、両時期における問題の取り扱い方の差異をも考慮しておく必要がある。例えば『計算の言語』においては、コンディヤックはいきなり「算術・代数 algèbre」を「よくできた言語 une langue bien faite」(LC, Objet, SR, XVI, p. 5) として語りはじめる。そして、算術・代数というこの「よくできた言語」が、最も恣意的ではない、最も自然な言語であると言うのである。『人間認識起源論』においては、偶然的なものから、自然的な秩序を経て、制度的なものへという、いわば進化論的な記号言語の発展が想定されていたのに対して、ここでは算術・代数的記号という最も抽象的なものとそれに対応する数の観念という最も非実在的・観念的なものが、最も直接的にして必然的なものであるとして、冒頭から想定されているのである[1]。そして、この種の記号と観念との結合関係の起源が「行動的言語」の問題として探求されるのである。

言語起源論の問題地平に身を置き初期の立場から後期の立場を漸進的あるいは発展的に理解するか、普遍言語論の問題地平に身を置き後期の立場から初期の立場を捉え返し逆照射するかで、コンディヤック評価はずいぶんちがったものになるだろう[2]。コンディヤック研究の興味からすれば、こうした解釈上の問題も決して無視することはできないが、いまは検討を「結合関係」または「記号の類比」の形成の問題に限定しなければならない。

「記憶」と「類比」の間には記号を軸とした循環的相互依存関係があると考えられる。一見したところ「記憶」が先行しているようにもみえる。しかしそうではない。「記憶という働きは……観念の記号、ないしはその観念に関わる状況を呼び起こす能力の中にしか存在しない。そしてこの能力は、われわれが予め選んでおいた記号の類比 analogie des signes と、諸観念の間にわれわれが設定しておいた秩序 ordre とをとおして、思い出そうとする対象がわれわれのそのときの必要 besoins の一つと繋がっているかぎりにおいて、はじめて発動するのである。」(EOCH, ibid., § 39, SR, I, p. 57) たしかに記憶が本質的ではある。しかし、それはすでに「われわれが予め選んでおいた記号の類比」・「諸観念の間にわれわれが設定しておいた秩序」を介して体系化され、秩序立てられた記憶なのである。記憶の依って立つ記号的な秩序（＝観念－観念の結合関係）のなかでのみ「比較」の働きも機能しうる。要するに、「記憶」がなければそれに依拠する「類比」もないが、予定された「記号の類比」がなければ有意味な「記憶」もなく、したがって「記憶」は成り立たないのである。循環である。

この循環のアポリアを解消するために、コンディヤックは問題の核心に「必要 besoin」

に導かれて自然に発生する「行動 action」の概念を置き、「自然 nature」にすべてを委ねて問題を一挙に解決しようとしているようにみえる。実際、この「自然」の概念が、初期の著作から後期の著作へ読者が眼を転じるとき、歴然として優位に置かれていることは明らかである。「自然、すなわち必要によって規定されたわれわれの諸能力」(L, Objet..., SR, XV, p. 324)「すべてを始める自然、それが行動の言語を始めたように、分節音声言語をも始める。」(LC, Objet..., SR, XVI, p. 2) こうして「自然」の概念を積極的に用いることによって、コンディヤックは初期の立場の孕む困難を克服しようとしたのではないか。「自然」がわれわれの内に類比的記号の連鎖を予定調和的に形成し、「必要」が対象の世界とかの類比的記号の連鎖とを一点で繋ぐ。そして、その一点をとおして記号が対象の世界に秩序を導入する。「必要」に駆られたわれわれの働きの反復、それが「行動」である。はじめ反復が受動的であるように「行動」は消極的である。しかし、次第に反復が能動的になされ「行動」が積極的になるとき、そこに記号が現実化する、とこのようにコンディヤックは考えていると解釈できる。

われわれの「行動」とは、具体的には、まず「分析 analyse」である。分析は認識対象を記号において「分解し décomposer」また「構成する composer」働きである。ここで、この「分析」の働きが、時間的に把握（分解）されるものを非時間的あるいは空間的に配置（構成）し直す作業であることに留意しなければならない。言い換えるならば、それはわれわれにとって外なる自然に内在する関係を捉えるわれわれの連続的認識を非時間化ないしは空間化し、われわれの内にその外在的関係に対応する同時的秩序を再構成する働きである。そして、そのときそこに構成されているのが記号の体系であり言語である。

「……われわれ各人は同じ対象を見た。しかし、それにもかかわらず、或る者どものまなざしはあたかも偶然に導かれていたかのようであり、また他の者どものまなざしは何がしかの秩序によって導かれていたかのようである。／ところで、この秩序 ordre とは何か。自然それ自体がそれを指示する。」(L, part. I, chap. 2, SR, XV, p. 332)「ひとはそれゆえ主要な諸対象から始める。ひとはそれらを連続的に **successivement** 観察し、それらがそこにあるところの関係 rapports où ils [les objets] sont を判断するためにそれらを比較する on les [objets] compare 。」(Ibid.) かように「秩序」は「自然」に内在している。われわれの認識のまなざしは、それを「連続的に」眺め、捉える。いったんその「秩序」を連続において捉えたならば、あたかもそれを「一目で見収める embrasse d' un seul regard」(Ibid., p. 333) かのごとくになるまで、われわれはそれを繰り返して通覧しなければならない。認識の技術的練習を強調する『論理学』のこの辺の記述には、『規則論』のデカルトの「思惟の運動」の説を想起させるものがある[3)]。ともあれ、こうして「それら［諸対象相互］の間に存する秩序 ordre は、われわれの精神の内においてもはや連続的なものではなくなる n' est donc plus successif 。それは同時的なものになっている il est simultané 。いまやこの［同時的な］秩序において諸対象は存在しているのであり、われわれはそれらをまったく同時に判明な仕方で見るのである nous les voyons tous à la fois d' une manière distincte.」(Ibid.)。「分析する analyser とは、ゆえに、観察対象の諸性質が存在するところの精神内部においてそれらに同時的秩序を与える目的で afin

de leur [les qualités d'un objet] donner dans l'esprit l'**ordre simultané** dans lequel elles existent、連続的順序において対象の諸性質を観察すること observer, dans un **ordre successif**, les quali- tés d'un objet にほかならない。」(Ibid., p. 335, 強調引用者) こうして外在的自然に内在する「関係」に対応する「秩序」がわれわれの精神内部に再構成される。「……われわれは再構成する recomposer ためにのみ分解する décomposer のである。そして、認識が獲得されたときには、諸事物は、連続的である代わりに au lieu d'être successives、精神の内においてそれらが外部にあって有していたのと同じ同時的秩序 dans l'esprit le même **ordre simultané** qu'elles [les choses] ont au dehors をもっているのである。」(Ibid.) こうして分析において外部と内部は一致する。この一致が現実の時間的把握を観念において非時間化ないしは空間化する働きとして実現されていることに注意が払われなければならない。「ひとは同時的秩序において自らの思惟の諸部分を再構築するために、連続的順序においてそれらを思い起こしてゆく on se retrace les parties de sa pensée dans un **ordre successif**, pour les rétablir dans un **ordre simultané**。」(Ibid., p. 336, 強調引用者) あるいはむしろ、こうして知覚の連続的順序から精神の内なる同時的秩序に移され、空間的に構成された感覚的諸対象の表象・再現前 représentation が「観念 idée」である。「感覚的諸対象を表象する（再現前せしめる）もの représentant les objets sensibles と考えられた感覚が<観念> *idées* と名付けられる。」(Ibid., chap. 3, SR, XV, p. 337)

上のようにみてくると、「分析する」行為としてのわれわれの「行動」とは、現実と観念、時間と空間との中間に位置し、両者をいわば橋渡しする働きにほかならないことがわかる。そして、その働きの内実は、現実の諸対象の感覚（知覚）を「思い起こす（跡をなぞる）se retracer」働きである記憶と、同じ感覚の「痕跡 trace」を意識の内で何度もなぞりかえす反復とである。記憶によって時間がたどられ、反復によって空間的構成がおこなわれる。

問題は、この「行動」の内実である記憶と反復の働きが、すでに予め立てられた記号の体系を前提していると考えられることである。それが「自然」という時間を超えたものによって立てられていると考え、予定調和的にわれわれに与えられる「記号の類比」は寸分違わずその時間的展開の延長線上にあって、「自然」の「巧知 artifice」を「補完・代置する suppléer」[4] と考えることによって、コンディヤックは循環を突破しようとしている観がある。「自然がわれわれに始めさせたように、われわれは続ける nous continuons comme la nature nous a fait commencer。」(Ibid., chap. 4, SR, XV, p. 348)

こうした「自然」を模倣する「分析する」行為としてのわれわれの「行動」の実例として、『計算の言語』でコンディヤックは「枚挙 numération」の操作における数の観念の獲得を挙げている。「手の指を連続的に開いてゆき、われわれは一連の単位 une suite d'unités を表象する。……ところで私は、この指の操作を<枚挙> *numération* と呼ぼう。それによって、われわれは、一、二、三というぐあいに、五まで、あるいは十まで、単位を連続的に表象してゆくのである。」(LC, liv. I, chap. 1, SR, XVI, p. 8) このとき指は自然数の記号である。「指は、諸々の数 nombres の記号となって、数をそれらによってわれわれが数を構成し composer ていたところのさまざまな種類の単位に自然に分解し décomposent naturellement てゆく。」(Ibid., p. 14) かくて指は分析の道具である。このとき

すでに基礎的な「類比」が成立している。われわれは二本の指でもって二本の木を表象している。しかしながら、コンディヤックが指摘しているように、現実に存在するのはこの一本の木とこの一本の木であり、この一本の指とこの一本の指である。そこには「二」という単位の観念は存在しない。この「二」という単位の観念は非現実的なものである。けれども、「この一本の木とこの一本の木」の知覚と「この一本の指とこの一本の指」の知覚とは「二」という単位の観念と結合し、「類比」を形成する。この種の類比を、コンディヤックは「自然によって与えられた言語の類比 analogie du langage donné par la nature」(Ibid.) と呼んでいる。この「よくできた言語」は「そこにおいてわれわれの認識の連続的発展がみられるような、動くタブローのようなものcomme un tableau mouvant」(Ibid., chap. 3, SR, XVI, p. 31) である。そして、この種の類比は、「分析する」行為としてのわれわれの「行動」の動きのただなかで与えられるのである。より精確には、一本また一本と連続的に手の指を開き数えるという、時間の中で営まれる連続的運動的行為のただなかで与えられるのである。この種の身体的運動がまた自然なものであるとコンディヤックは言うのである。また、このように考えることによってコンディヤックは、『人間認識起源論』で想定されていた、「われわれが予め選んでおいた」と述べられていた「記号の類比」(loc. cit.) の選定を、ここでは「自然」の促す運動に委ねて、循環を回避し、問題を解消しているかのようである。

コンディヤックが、言語記号が「自然によって与えられ」(loc. cit.) ると言う、その自然の贈与の様態をもう少し掘り下げてみておこう。指を連続的に開きながら数えるという先の例に即して考えたい。一、二、三、と数える各人の身体的な行為が時間の中で連続的になされているという、その点に注目しなければならない。全体としてみられた一個のこの連続的行為それ自体が、すでにひとつのまとまりをもった数えるという、いわば意味志向性を備えた「行動」なのである。「行動」は部分的にではなく、全体としてのその意味志向において捉えられなければならない[5]。この数えるという意味志向をもった「行動」が全体として感性的対象に結合されるとき、つまり二本の指が「二」の観念を介して二本の木にというぐあいにではなく、一本の指、二本の指、三本の指……と連続的に、器官として隣接する一々の指を開いてゆく一連の行為全体が、数える者が眼線を転じつつ眺め続ける並木——こちらもまた、一本の木、二本の木、三本の木……と連続的に捉えられてゆく——の一連の知覚像に結び付けられるとき、同じ「行動」の流れのただなかにあるこの指、これらの指々という記号が数の観念＝意味によって充実されることになる。記号を介した行為、というよりも意味をめざす「行動」のなかで器官を記号となしてゆく個別的身体的行為の一々の瞬間に、同時に記号と観念はやどり生まれてくるのである。われわれはメルロ＝ポンティとともに言うべきか、「行動そのものが意味である」[6] と。ともあれ、こうしてみるならば、コンディヤックの語る「自然」とは、そのような「行動」を為しうるべく準備された、個々人に天賦の身体的能力の存在を示すものであると理解することもできよう。

しかしながら、それにしても何故それは「自然」と呼ばれなければならないのだろうか。コンディヤックの議論は読む者に両義的印象を与える。けれども、ここでコンディヤックの意図を見誤ってはならない。「神の眼には数はまったく存在しない Il n'y a

point de nombre aux yeux de Dieu 。神はすべてを同時に見るので、数えないのである Comme il voit à la fois tout, il ne compte rien 。」(Ibid., chap. 4, SR, XVI, p. 41) ということは、つまり自然数の体系は「自然な」ものかもしれないが、しかし神の創造には含まれないものである、被造物＝実在の秩序それ自体には属さないものであり、創造以後に外挿・仮構されるということなのではないか。かような理解からすれば、コンディヤックが被造物＝実在の秩序に対して、この後から作られる非実在的・観念的な秩序（それゆえマルブランシュ的な意味において「観念的」なのではない！）を、またそこに出現する共同体的制度としての記号の秩序をいつも優位に置いているそのわけが窺える。ここで優位に置かれているのは、個別的身体的な現実的行為の時間（→メルロ＝ポンティ的理解）でもなく、形而上学的な超越神の永遠（→マルブランシュ的理解）でもない。それは人間共同体の産物でしかありえないにもかかわらず必然的な、どうしても必然的なものとしか考えられない学知のア・プリオリとしての「行動」の可能性の条件なのである。人間的「行動」が事後的に神によって与えられた「自然」を補完するのではなく、逆に人間に共同的な「自然」が個々人の身体的「行動」に先立って、必然的であると同時に共同体的なものでしかありえない学知の営みを先行的に規定する。こうして逆説的にも「自然」が記号論のなかに取り込まれる。そもそも誰もが同じように数えることが実際にできる、そのような共同的「行動」を為しうるということのうちには、共同化された身体の存在とその能力の実行の可能性としてすでに或る種の記号の秩序が含まれているのである。そして、この種の記号の秩序として常にすでにそこにあるものをコンディヤックは、実際きわめて両義的な仕方でではあるが、「自然」と呼んでいるとみるべきではないか。それは、あたかもわれわれの自然（本性）であるがごとくに、「本能 instinct」とも呼ばれる。しかし、それは個々人の身体の自然である以前に人間共同体的な「自然」なのである。

さて、以上のように解釈されたコンディヤック記号論の枠組の中で、観念として捉えられる<自我>を考えると、いったいどうなるか。

(2) 自我の知覚から自我の記号へ

上に試みたコンディヤックの記号論に関する解釈をふまえて、先に感覚主義者に向けて投げかけた問いに答えてゆきたい。感覚主義者の彫像が「私」という言葉を発するのと、<自我>の観念を持ちその意味を了解するのとは、厳密に同じ瞬間においてであると言いうるのか。もしそう言いうるとしたら、その条件は何か。

再び『人間認識起源論』から引用する。「私がいま現に経験している知覚と、昨日経験した知覚と、この私が存在しているという感情。これら三者の間にある結合関係が破壊されてしまえば、昨日私の身にふりかかったことを、確かにこの私に起こったこととして認知できなくなるのは明らかである。もし仮に毎夜毎夜この結合関係が破壊され、毎朝ごとにいわば新しい人生を私が始めるということになれば、今日の<私>が昨日の<私>なのだということを私に説得することは誰にもできなくなるだろう。それゆえ、わ

れわれの経験する知覚の連続によって保持されるこの結合関係が、想起という働きを産み出すのである。」(EOCH., part. I, sec. I, chap. 1, § 15, SR, I, p. 38, 強調引用者) ここでコンディヤックは、対象の諸知覚の連続に対応する諸観念の結合関係と「私」という言葉＝記号に対応する観念との結合関係に関して、どう考えているのだろうか。ここでコンディヤックが「三者の間にある結合関係」を指摘することによって言い表そうとしているのは、「私」という言葉＝記号の指示する対象の観念が、一連の諸観念の結合関係のどこかに忽然と出現し、他の諸観念と同等の資格でそこに存在し、他の諸観念相互の結合関係と等しい結合関係をそれらと取り結んでいるなどという事態ではないであろう。

よく区別しておかなければならないのは次のことである。一連の諸知覚の結合関係から結果する「想起」の働きによってもたらされるのは、「この私が存在しているという感情」であり、つまり自我の知覚である。この知覚は、「私がいま現に経験している知覚と、昨日経験した知覚と」同格に語られている。そのかぎりにおいては、それは一連の諸知覚の結合関係の延長線上に位置するものであると言わなければならない。それは、超越論的意識のように、「われわれの経験する知覚の連続によって保持されるこの結合関係」の外にあって、それらを支えているようなものではない。ここでコンディヤックが考えているのは、もっとふつうの意味で自然な同一的意識の自我である。それは「想起」の働きによって産み出され、「昨日……」そして「いま……」を流れる時間の中で、おのずと意識にのぼってくるような自我である。ただし、この段階では、自我はまだ記号化されてはいないと言わなければならない。自我の知覚は<自我>という記号ではない。松永澄夫は「記号が知覚を観念にするのである」[7]と、まことに正鵠を射た指摘をなしているが、われわれもこれに倣ってもし単に自我を覚知することと観念において<自我>を把握することとを区別して考えるならば、やはり記号が自我の知覚を<自我>の観念にするのだと考えなければならない。そして、自我の知覚の発生が直ちに<自我>という記号の「必要」を生むわけではないのである。

観念としての<自我>が誕生するのは、<自我>という記号が何らかの「必要」に迫られたときにである。そして、そのとき登場する<自我>という記号が自我の知覚を<自我>の観念にするのである。それでは、いかなる瞬間に<自我>という記号が必要になるのか、それが問題であろう。以下、その点を詳らかにしてゆかなければならない。

先のコンディヤックの記号論に関するわれわれの考察から、いったい何が言えるだろうか。連続する自分自身の諸知覚の各々を、一つ一つの継起的単位として区別して「数える」という行為が、自己認識の覚醒においてもまた本質的に重要であったことを、ここで思い起こしておこう。再び『感覚論』から引用するならば、仮説の彫像は「……それがそこを移行してゆく諸状態を区別するので、いくつかの数 nombre の観念をもつようになる。それは一つの感覚を経験するたびごとに、あるいは一つの感覚を思い出すたびごとに、単位 unité の観念をもつ。そして、それは記憶が判明な二つまたは三つの存在様態を喚起するたびごとに、二または三という［数の］観念をもつ。なぜならそれはそのとき、一つの匂いであったとか、あるいは連続的に二つまたは三つの匂いであったとかいったような自己認識 connaissance d'elle-même を得ているからである」(TS, part. I, chap. 4, § 5, SR, III, p. 75, 強調引用者) と述べられていた。自らの感じられた存在の持続

をその諸部分において区別し、それらの諸知覚を判明な感覚であるかぎりの「単位」として数え、記憶に蓄えてゆくこと、そのことがまた自己認識を得るうえでも本質的である。数的諸対象の存在の知覚の結合関係を「類比」として展開されうる有意味なものたらしめるのは、「数える」というわれわれの「行動」全体の帯びる意味志向であり、われわれの「数える」という分析する「行動」そのもののなかに常に先行的に、自然に、暗黙的な仕方で含意されている秩序が、その一々の単位をとおしてではなく全体をとおして、やはり一々の対象のではなく一連の数えられる諸対象の全体としての知覚の結合関係に関係づけられたそのときに、無際限の「類比」へと発展しうる諸観念の結合関係が生成してくる。このことは自我の知覚がそこに連なっているような諸知覚の結合関係から、<自我>の観念がそこに析出するような諸観念の結合関係が生成してくる場合にも、おそらく同じであろう。重要なことは、判明に認識される諸部分（単位）の全体のなかからしか<自我>の観念も出てこないということである。そして、そこに判明さを与えているのは、「数える」という意味ある「行動」の秩序なのである。

しかし、だとするならば、「行動」の主体である私自身がすでにそれとは知らず前提しているような秩序、あるいはそういう秩序が先行するところで始まる私の「行動」だけが、観念としての<自我>を求める際の出発点になるということではないのか。私が<私>という記号として意味を持ちうるような「行動」の秩序、それが同じ私の知覚を含む私の諸知覚の結合関係に関係づけられてゆくとき、空虚ではない充溢した意味を与えられた観念としての<自我>が登場する。が、それでは、この意味ある観念としての<自我>の誕生の発端としての、予め秩序を含んだ私の「行動」の場所とは、いったいどこか。数の単位を析出する算術・代数に可能性を与えるために常にすでにそこにある「自然」に対応するのは、いわば<私>という単位を析出する私の「行動」に可能性を与えるために常にすでにそこにある経験的な社会であると結論してよいものか。

「もし精神が自分自身おのれを識らなければ、どのようにして精神は自らを導くことを学びうるだろうか。comment apprendra-t-elle [âme] à se conduire, si elle ne se connaît pas elle-même [?]」(L, part. I, chap. 7, SR, XV, p.362) しかし、精神が自分自身おのれを識る場所とは、いったいどこなのか。ともあれ、われわれはそのような問題意識を抱きつつ、コンディヤックを読み直してみたい。

（3）共同あるいは相互交渉と記号の自我

「……共同して暮らさないかぎり人間は記号を作り出せないのである……。」(EOCH, part. I, sec. IV, chap. 2, § 25, SR, I, p. 150) この事実を、『人間認識起源論』においてコンディヤックは、１７０３年度『科学アカデミー年報』において報告された生まれつきの聾唖者の事例を挙げて、実証しようとしている。「この若者においても、われわれは精神の働きの微かな痕跡があることをわれわれはみることができる。しかし、知覚、意識、注意、想起、そして想像力――もっともこれはまだわれわれの統御の下にあるような想像力ではないが――といった働きを除けば、われわれはその他のいかなる働きの痕跡をも彼のうちに見いだすことはないだろう。それはちょうど、他人との交渉 commerce

avec les hommes を一切奪われてしまった人間の状態、あるいは健康でよく整えられた諸器官を持ちながらも、例えば熊の間で育てられた人間の状態のようなものである。」(Ibid., SR, I, p. 145, 強調引用者) ここに報告されている聾唖の若者は、「他人との交渉」を欠いているので、精神の受動的な働きしか持つことができないでいる。なぜか。それゆえに記号を持てないでいるからである。「なぜならば、この人間は他の人間たちとの一切の交渉を持たずに生きているかぎりは、観念を恣意的な記号と結合する機会をまったく持たないであろうから。また、それゆえ記憶をも欠いているので、彼の想像力も彼自身の統御の下にない。以上のことから、彼はまったく反省することができないだろうという結論が出てくるのである。」(Ibid., SR, I, p. 146) しかし、留意すべきは、この聾唖の若者も、自我の知覚は有していたのだという点である。「……彼は自分自身をかつてこの同じ場所にいた自分と同じ者であると再認している il se reconnaît pour le même être qui s'est déjà trouvé dans ce lieu のであるから、彼にあってもまた想起 réminiscence には余地が残されている。」(Ibid., SR, I, p. 147) 「想起」に余地が残されているがゆえに、自我の知覚は存在する。けれども、繰り返すが、自我の知覚はそのまま自我の観念ではない。「この［他人との］交渉に入る前にも、人間は知覚を持っているのだから、観念もすでに持っているはずだという反論がありえようが、それは間違っている。なぜなら、知覚とは反省の対象にまだなっていないものなのであって、こういうものは本来のところ観念ではないのである。」(Ibid., SR, I, p. 150) 知覚および観念一般について言われていることが、自我の問題においても妥当する。能動的な反省能力の獲得以前に<自我>の観念はない。そして、反省能力の獲得は記号の存在を前提する。またそして、「共同して暮らさないかぎり qu'autant qu'ils vivent *ensemble* 人間は記号を作り出せない」。「人間たちの相互交渉 commerce réciproque」が<自我>の観念の成立の「基底 fond」(Ibid., 強調引用者) である。またここで、コンディヤックが、そこから出発して「形成される se former」観念としての<自我>に「精神 esprit」(Ibid.) の名を改めて冠していることにも注意を払いたい。

ここで、一見したところ発生論的に叙述しながらコンディヤックが主張する、記号と観念の成立の「基底」であると想定されるこの共同あるいは相互交渉は、実は少しも経験的なものである必要のないものであると、それは数論の類比的体系が少しも経験に依存しなくてもよいものであるのと同程度に「自然」にのみ依存するものであると考えられる。たしかに、初期の『人間認識起源論』の段階では、コンディヤックは素朴な経験論者であり、現実の人間関係の経験を念頭に置いていたかもしれない。しかし、『論理学』や『計算の言語』に窺い知ることができるような後期の立場に移行するに従い、彼は論理主義ないしは数学主義的傾向を強めていったと思われる。結局、「自然」は現実の自然ではなく、認識成立の条件なのである。すでに解釈されたように、その条件とは、認識行為の実行可能性の条件としての共同化された身体の可能的存在である。そして、それは人類という類存在にあたかも本有的なものであるとまで考えられる。例えば、十進法的な単位を用いて数えるといった認識の様式——可能な多様な数え方の一つであるにすぎない一様式——を、諸精神に「自然」な制度であるとコンディヤックは捉えたのである。諸精神の「自然」、それは共同化された身体という制度である。このような考

え方に従えば、この条件のもとに現実的認識の共同性も相互性もあるのだということになろう。

こうしてみるならば、かつてラドヴァノヴィッチが力説したように、コンディヤックの哲学は、ロックの経験論に対してよりも、デカルトの合理主義により親近性を示すものであるということも首肯ける。ただし、この制度があくまでも「感覚」を介して現実化するという主張が、コンディヤックの感覚主義なのである。

(4) 習慣的自我と反省的自我

コンディヤックは、先立つ二つの主著(『人間認識起源論』と『感覚論』)を総合したかの観がある『動物論』[8]において、二種の自我について語っている[9]。「そういうわけで、各人には或る意味で二つの自我 deux *moi* が存する。習慣的自我 le moi d'habitude と反省的自我 le moi de réflexion とである。触れたり見たりするのは第一の自我である。この自我がすべての動物的諸能力を制御する。その目的は身体を導き、身体をあらゆる事故から守り、身体の保存にたえず気を配ることである。/第二[の自我]は……われわれの幸福を増し加える役を引き受ける。……好奇心 curiosité がたえずそれを動かす。工夫 industrie がその性格をつくる。」(『動物論』, 略号:TA, part. II, chap. 5, SR, III, p. 413-414)[10] 習慣的自我が「それが与える諸印象が精神の内に諸々の観念、必要、欲望を引き起こすところの諸事物の作用に応えるに忙殺されて tenu en action par les objets」(Ibid., SR, III, p. 414) いるのに対して、反省的自我は「われわれに好奇心を与え、必要を多様化する multiplier べくわれわれを駆るところのすべてのものどもによって鼓舞されて excité」(Ibid., 強調引用者) いる。しかしながら、コンディヤックにとって、両自我は何ら本性的に異なるものではない。

これら二種の自我は一個の人間にあって共存している[11]。コンディヤックは、幾何学の問題の解法に心を奪われながらパリの街を歩いている一人の幾何学者の例を挙げて、説明している。「……障害物を避けながらパリの街を歩いているのは習慣的自我の方である。他方、反省的自我の方はといえば、解法を求めるのに没頭している。」(Ibid.) 習慣的自我は、いわば身体と一体となって、ほとんど自動的に働く。この種の自我は人間以外の動物においても十分に認められるとコンディヤックは考えている。「ところで、本能 instinct とは反省 réflexion を奪われたこの習慣のことにほかならない。」(Ibid., SR, III, p. 415) これら二種の自我を合わせて全体としての自我が完成するものであるとするならば、人間以外の動物におけると人間における自我との完成度の相違は、少なくとも『動物論』での説明に従うかぎり、程度の差異にすぎない。動物においては自我はほとんど「反省を奪われ」ているのに対して、人間においては自我はかなり「本能」の支配を脱している。

しかしながら、それでは人間における自我と動物における自我との間のちがいは、単なる程度の差異にすぎないと言い切れるのだろうか。たしかに、人間以外の動物におけるそれと、人間におけるそれとの、完成度の相違という観点から事態をみれば、コンディヤックの言うように、それは単なる程度の差異にすぎないということにもなろう。(ち

なみに、ボネは、想起にのみなる単なる人格性の存在については、それを動物においても認めているが、「反省された人格性」については、それは唯一人間においてのみ認められるものであるとしている(Cf. EA, chap. 9, § 114, OHNP, VI, p. 61)。）ところで、いま問題なのは、動物と人間との間に線を引くことではなく、習慣的自我と反省的自我の本質的差異の有無を確かめることであるとするならば、習慣的自我と反省的自我との間には或る決定的なちがいがあると言わなければならない。そのちがいは「よくできた言語」の使用の有無である。「よくできた言語」が反省を大きく飛躍させる。観念における<自我>の自己把握も、この種の言語を介した反省によって、はじめて可能であると考えなければならない。

「よくできた言語」による反省とはいかなる反省か。それは限りなく発展的な「類比」をよく用いつつなす反省である。人間は手の指を順に開きながら、一、二、三、……十と数えるのみならず、さらに類比的に、十、二十、三十、……百と数え続けることができる。同様に、高度に反省的な自我とは、「自然」の制度の中で予定されていた自己の位置、自然な身体的共同性、自－他の関係の在り方から出発して、さらにその自－他の関係を類比的に思考し、発展的に考案してゆけるような自我である。記号の自我はいわば「類比」的自我である。それは自己と他者との結合関係を、好奇心に駆られ必要に応じて「多様化し」てゆくことができるような自我である。この「多様化する」働きにおいて、自己を記号を介して<自我>の観念として表象する作用は不可欠である。

しかし、また他方、そうして記号を介して把握される自己すなわち観念としての<自我>も、実はまったく習慣と縁の切れたものではない。それはたえず作り出され、作り出されるやいなや反省に先行する「精神の習慣 habitudes de l'esprit (de l'âme)」(L, part. II, chap. 1, SR, XV, p. 396) としての「記号の習慣」(Cf. EOCH, part. II, sec. I, chap. 1, § 3, SR, I, p. 196) の産物であるからである。制度的記号は「精神の習慣」の体系である。習慣的自我と反省的自我との間には循環的関係がある。反省がわれわれを習慣から自由にするのであれば、また反省は記憶と記号によってのみ可能であり、記号の体系はつねに制度化された記憶の体系であり、それはまた或る意味では新たな習慣である。観念としての<自我>はつねにこの錯綜した関係のなかに位置づけられてある。しかし、自ら記号の中で記号を産み出してゆく自我はやはり創造的である。それは自－他の新たな関係の在り方をたえず創造的につくりあげてゆく自我である。

おわりに――「行動」としての自我

このようなものとして捉えられる自我は、もはや実体として静態的に把握されるような主体＝自我＝精神ではない。それはもっと動態的なものとしてイメージされなければ不適切であるような、むしろ「行動」そのものとしての自我である。揺れ動く記号の中で記号を作り直してゆくのは、われわれの「行動」である。行動するただなかで、「私」という言葉を発しつつ、その「私」という言葉の意味を求めて行動している私。その言葉の意味は、既成の記号の体系つまりは共同体の習慣としての自－他の関係においてしか確認されえないだろう。そこにおいてしか<自我>は、その観念としての意味を与えら

れない。けれども、他方、その場をつくりだしているのもまたわれわれの「行動」である。反省的に行動することによって自我はたえず自－他の間にある既成の習慣を超えてゆこうとするが、自我が<自我>として自分自身の存在を確認するのは、いつも越えられるべき習慣においてである。こうして私は私自身の場所を振り返る。この往復運動が創造的な来るべき「行動」の原動力を涵養する。言い換えるならば、自我を育てる。

十八世紀フランス哲学は言語論の勢い盛んな時代の哲学であった。しかしコンディヤックの記号論は、単なる言語起源論に堕することなく、他者論や共同体論をも射程に収めた現代的意義をも有する、就中抜きん出た理論である。感覚主義の双璧のもう一人であるボネの言語論がむしろ自然主義的な色合いを濃くしているのと対照的である。もちろんボネの言語論にも多くの評価すべきものがある。最後に一つだけ指摘しておくならば、ボネが反省作用における意志 volonté と自由 liberté の役割を高く見積もっている点は、コンディヤックには看取されない特長である。ボネは、例えば次のように述べている。「反省する存在者においても、自由は本質的には反省しない存在者におけるのと同じである。しかし、反省する存在者においては、自由ははるかに拡がりを得たものである、というのも意志が照明されているからである parce que la volonté est éclairée 。その意志は単なる感覚 sensations によっては限定されない。その意志は知見 notion によって限定されている。ここに新たな行動の秩序が始まるのであり、そこに精神的（道徳的）morales と称されるべき諸々の行動もある。」(EA, chap. 16, § 272) （ボネにおける行為の精神性（道徳性）をめぐる考察については、続く付論で詳論する。）似て非なる見解である。

[1] この想定は論理の言語を第一に置くフッサールの立場（『論理学研究』）と一致する方向性を含むとも考えられる。こうしてみるならば、『声と現象』を書いたデリダが、そのすぐのちにコンディヤックに注目したのも首肯ける（『取るに足らぬものごとの考古学』 J. Derrida, *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973）。

[2] 前者のスタイルの研究例としてル・ロワの研究書(*op. cit.*)、後者のスタイルの研究例としてデリダの論究(*op. cit.*)が挙げられる。

[3] Descartes, *Regulæ*, Reg. XI, AT, X, p. 408 : « adeo ut in unam videantur coalescere, per **motum quemdam cogitationis** singula attente intuentis simul & ad alia transeuntis.»（強調引用者）なお、三輪正もコンディヤックとデカルトの類似点と相違点とを指摘している。『習慣と理性—フランス哲学研究—』、京都、晃洋書房、1993年、108-109頁参照。

[4] デリダは「なぞる」« retracer »と「代置する」« suppléer »という二つの語を、コンディヤック読解上のキーワードとしている。Cf. J. Derrida, *op. cit.*, p. 14, p. 17.

[5] 松永澄夫「コンディヤックの記号論」、『哲学雑誌』第106巻－778号、東京、有斐閣、1991年参照。松永は、この論文では『人間認識起源論』に即して、「複合観念を表す記号というものは実は複合観念とリエゾンしているというより、その観念の内容物として集められている諸観念のそれぞれとリエゾンし、そのことによりそれらの観念と観念とのリエゾンを作り出していると述べるのが、コンディヤックの真意に添おう」（上掲論文、63頁）と述べ、記号－観念の結合関係（リエゾン）の全体性を指摘する、興味深い解釈を提示している。

[6] M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P. U. F., 1942, p. 133.

[7] 松永、前掲論文、61頁。

[8] かような『動物論』の見方については、次を参照。Cf. Condillac, *Traité des animaux, précédé d'une introduction de* F. Dagognet — *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 1987, p. 110.

[9] これらの二種の自我（習慣的自我と反省的自我）の問題に言及した研究として、次を参照。三輪著、前掲書、第四章「コンディヤック—感覚と習慣」、105頁。

[10] ここでコンディヤックが語っている「二つの自我 deux moi」に関してリニャックが、それはビュフォンからの剽窃であると批判したことに対し、コンディヤックは書簡において、彼の語っている「二つの自我」はビュフォンの言う「二重の人間 homo duplex」とは全然異なる概念を指し示していることを指摘し、応酬している。Cf. Lettre de M. L'abbé de Condillac a l'auteur des *Lettres a un américain*, SR, III, p. 472 et sq. ビュフォンの言う「二重の人間」に関するリニャックの理解については、彼の『続・或るアメリカ人への手紙』(*Suite des Lettres a un américain*, 4 vol : **SLA**, tome 4-7) 第7部第18書簡を参照。Cf. Lignac, SLA, t. 4, p. 2 et sq. ビュフォンは、「精神、この精神的原理、このすべての知識の原理 l'âme, ce principe spirituel」と「このもうひとつの動物的にして、純粋に物質的な原理 cet autre principe animal & purement matériel」とを対置し、「第一［の原理］は純粋な光であり、……そこから学知 science、理性 raison、知恵 sagesse は流れ出る」と述べ、それこそが人間的自我の本質であるとしている（リニャックの引用による、cf. *ibid.*, p. 2 et sq.）。デカルト的二元論的スピリチュアリスムである。これを承けてリニャックは、「人間の身体は可感的個体 individu sensible であり、分かたれた一個の<自我> un *moi* à part、もうひとつの<自我>の生来の敵であるような<自我> un *moi* ennemi naturel del'autre *moi* である」(Ibid., p. 11) と述べる。リニャックにとっては、「創造者がわれわれに、どこかに、実体として、与え賜うたもうひとつの原理」があり、その原理は「それ自身に固有の存在をも感じる sent aussi sa propre existence」がゆえに「もうひとつの<自我>」である。そしてこの「もうひとつの<自我>」は、かように身体からは分かたれた実体的存在ではあるが、「身体的な<自我>の持つ諸感覚を配合し、諸観念を形成する associe les sensations du *moi* corporel, forme des idées」(*Ibid.*)。リニャックの語る「二つの<自我>」(*Ibid.*, p. 12) は、かようにビュフォンの立場からさらにデカルトの方へ向かって逆行したところに見いだされるようなものである。それがコンディヤックの語る「二つの自我」とは本質的に異なるものであることは言うまでもない。

[11] 三輪著、前掲書、105頁参照。「しかしコンディヤックの場合習慣的自我と反省的自我との間に対立はない。」

付論　初期メーヌ・ド・ビラン思想形成における シャルル・ボネの役割[1)]

はじめに

これまで我が国ではほとんど主題的に扱われることのなかった十八世紀スイスの哲学者シャルル・ボネ (Charles BONNET, 1720-1793) についての研究を少しづつ進めてきたが[2)]、われわれがボネに注目するのは、この哲学者が近世フランス哲学の歴史的展開においてデカルト的二元論がメーヌ・ド・ビランへと批判的に継承されてゆく過程にあって、これまで評価されてきた以上に重要な役割を果たしていたのではないかと考えるからである[3)]。この点に関してまだ決定的な結論を得る段階ではないが、ボネとビランとの関係を調べてゆくにつれ、両者の関係は従来考えられていた以上に濃厚であろうことがますます明らかになってきた。両者の哲学思想上の類縁関係に関しては既にR．サヴィオの研究その他があるが[4)]、残念ながらこの方面の研究はそれ以後それほど進展しているとは言い難い。サヴィオは、ビランが彼の思想形成の初期段階においてのみならず、彼自身の独創的思想を体系的にまとめた中期の主著『心理学の基礎及びその自然研究との関係についての試論』[5)]を完成する段階においてもボネに対して大きな関心を払っていたことを指摘している[6)]。とくに、彼が指摘しているように、因果性と自由の問題に関してボネの考えとビランの考えとの間に顕著な類似があること、そしてビラン自身そのことをはっきりと意識していたという事実は、われわれの興味を引く。小論では、しかしながら、サヴィオが行なったような両者の思想の内容的な比較・検討に立ち入る前に、ひとまずビランの初期思想形成過程の現場に戻って、ビランが実際にボネをどのように読み学び、自らの思想形成の糧としていったかを実証的に探ろうと思う。そのような研究の上に立ってはじめて、ボネからビランへという流れが確かなものとして認められるものとなると考えるからである。

メーヌ・ド・ビランが彼の初期思想形成過程においてどれほどボネの影響を受けたかということは、例えば彼の初期の主著『習慣論』[7)]におけるボネへの言及の頻度に鑑みても明白である。従来ビランが多くを学んだといわれているコンディヤックへの言及の頻度と比べてみても、まったく劣らぬものがある[8)]。「メーヌ・ド・ビランはコンディヤックの哲学に対してよりも、シャルル・ボネの哲学に対して、より大きな知的共感を抱いていた……」とティスランは結論している。「……［ボネの］『精神諸能力についての分析的試論』[9)]がメーヌ・ド・ビランを魅惑したのは、まずその科学的な様相によってであった。精神能力を往々にして単なる抽象にすぎないような手続きによって説明するかわりに、ボネは精神能力を脳髄の神経繊維の運動へと関連づけた」[10)]。たしかにティスランの言うように、ビランの興味を引いたのは、まずもっては神経心理学の基礎を築いた「自然学者 physicien」としてのボネであったかもしれない。しかし、ビランの初期断片・草稿類を丁寧に見てゆくと、われわれには、ビランがボネに惹かれたのには、何かそれ以上にもっと深いところで両者に相通じるも

のがあったからではないかとも思えてくるのである。そして、それはおそらくは二人の自我についての考え方である。だが、この点については、本論における照査を踏まえたうえで、最後に論じよう。

『習慣論』に先立つ初期の諸断片においてもボネへの言及箇所は枚挙に暇がない。「メーヌ・ド・ビランは多くを読み、この頃［1794-95年頃］から彼の読む諸家の見解を子細に検討し、評価するのを習慣とするようになった。こうして彼は彼自身の考えの基盤を作り上げ、それが拡張され、展開され、一個の完全な教説が形成されるに至ったのである」[11]とティスランは言っている。そして、とりわけビランはボネをよく読んでいた。ボネはそれゆえビランの思索の無視することのできない主要な出発点の一つである[12]。

どのような偉大な思想家の場合でもそうであろうが、ビラニスムも先達の思想から汲み上げられたものを批判的に受けとめ、我がものとしてゆくところから形成されていったのである。ビランが彼の読んだ諸家の見解を実際にどのように受けとめ、評価していたかを検討することは、ビラニスムの成立過程の委細を明らかにするためにのみならず、ビランをフランス哲学の歴史の流れの中に正しく位置づけるためにも、本質的に重要な仕事となろう。この仕事にとりかかるにあたって、上にもティスランの言葉を引きつつ述べたような理由から、ビランが若い日に先行する諸家の思想の何を、どのように汲み上げたかを調べることがまず重要だと考えられるので、彼の初期諸断片の吟味から始めたい[13]。そこで彼が諸家の哲学上の見解、とりわけ熱心に読んでいたボネの見解をどのように捉えているかを洗い出すのである。

本論——メーヌ・ド・ビラン初期諸断片におけるボネ評価

われわれの参照することのできるビランの残した文章のうち最初期のものである『死についての省察』[14]と題された断片においても、既にボネの名は登場している。親しい者を失ったビランの悲しみは深く、その思いは彼をして死者の魂の永生を願わしめる。「完全なる消滅の観念はあまりにも恐ろしく、人の心に馴染まない。この精神の不死性という教説がかくも古くから普くあったことは、何も驚くべきことではない。われわれが最悪の状態にあるときにも、われわれに希望を与えてくれた自然は、希望を限界の内に閉じ込めることを欲せず、もはやこれまでと思われるような臨終の時の彼方にもわれわれのために希望を引き延ばしておいてくれた。宗教は自然が与えてくれたこの希望を確認するにすぎない……」[15]。ビランはこの魂の永生を願う心をあらゆる学知の上に置く。しかし、魂の永生は果たして信ずるに足る根拠を有するか。「……キリスト教哲学者は、彼の理性を従わせ、認識することなく信じる。啓示の光を失って、理性の光にのみに身を任せる者は、疑い、認めるのでもなく、退けるのでもなく、彼の無知のただなかで逡巡するあまり、かくも不透明な題材においては判断を下すことができないでいる。彼は肯定することも否定することもできないでいるが、他方、心の底で＜神は存在しない＞と、偽りの厚顔さをもってつぶやく盲目の無神論

者は、この慰めに満ちた意見をも絵空事や寓話のひとつだと片付けてしまう」[16]。魂の永生をめぐっては、哲学者たちの意見は分かれ、結局は無力である。

ところで当時、実証的自然研究から出発して精神の不滅を認めるに至った者がボネである。ビランがボネの著書『哲学的再生論』(*Palingénésie philosophique*) を読んでいたであろうことも、後で指摘するようにある程度推察されうるが、ビランはここでは「自然学者ボネ」の途を追うことには否定的な見解を示している。

「精神を取り扱おうと欲した自然学者たちは、この主題に光をあてるにはあまり適していなかったようだ。彼らは記憶や感覚や観念や情念の成り立ちを機械的に説明したが、たしかに観念の連結や習慣の起源等の心理学的諸現象の大部分が、相互に共振する脳の感覚神経繊維の仮説 supposition des fibres sensibles du cerveau 及び精神のそれらに対する反作用 réaction de l'âme によって、かなり手際よく説明されることは認めなければならないだろう。脳の感覚神経繊維が初めに揺すぶられたのと同じ順序で揺すぶられるように、精神はそれらの繊維に対して働きかけ返す。そして、それらが対象の現前によって揺すぶられたのと同じ順序で揺すぶられるように、精神がそれらに働きかけ返す場合は、想像 imagination が成立し、またそれらが対象の記号 signe や対象に付随する状況によって揺すぶられたのと同じ順序で揺すぶられるように、精神がそれらに働きかけ返す場合は、記憶 mémoire が結果する、と自然学者ボネ **Bonnet, un physicien** は『分析的試論』において、また形而上学者コンディヤックは『認識起源論』において言っている。しかし、たとえこれらの仮説が生理学的実験によって確証されるに至ったとしても——現在までのところ生理学はそれらに関して何も語ってはいないが——、何が得られるというのだ。身体機械の機構を知ることはできよう、しかし［精神の運動力について］何か少しでもよく知られるであろうか。どのようにして一本の神経繊維の、あるいは［複数の］神経繊維の集合の運動が一個の感覚を引き起こすのかを、少しでもよりよく説明しうるだろうか。また、どのようにして相互に異質であり何の関係ももたない複数の器官に引き起こされた多数の運動から、一個の人間的自我を構成するところの一にして不可分な感情 sentiment un et indivisible qui constitue le moi humain が結果するのかを、少しでもよりよく説明しうるだろうか」(*Méditation sur la mort* ..., Œuvres Complètes, éd. Tisserand, t.I, p.5-6)[17]。

ここでビランが手際よくまとめている「精神を取り扱おうと欲した自然学者たち」の説明とは、一見したところ主にボネのそれであるように思われる[18]。ここでビランが関心を払っているのは「自然学者ボネ Bonnet, un physicien」であり、彼の興味はまずボネの神経繊維理論に向けられている[19]。また、ここではボネはコンディヤックとまったく同列で扱われている。

ビランはボネら「自然学者たち」の理論が自我の存在の感情の起源を解明するにはなんの役にも立たないと批判する。自我は「一にして不可分 un et indivisible」な存在

として感じられてある。それは感情の事実である。ビランの関心はこの感情の事実として与えられる自我に集中している。この自我の存亡が問題なのである。それでは、この自我は身体機械の機構からは権利上まったく独立した存在であるか。ビランはボネに倣ってこの一なる自我の存在と働きの現象の根拠を「精神の運動力 force motrice de l'âme」に求める。しかし、自我の存在の権利を、ボネの流儀に従って、自然学の領域の外に、すなわち非物質の領域に預け、「精神」として定立するやいなや、どんな自然学の理論も結局デカルト以来の実体の二元論につきまとうアポリアに逢着してしまう。心身合一の不可思議である。

「自然学的諸仮説の不十分さは、それらが直観的認識とはまったく独立に、二実体の容認へと必然的に導くところに存する。すなわち、それらのうちの一方が非物質的 immatérielle であり感情の座 le siège du sentiment であるような二実体の容認である。そして、この非物質的実体は、部分をもたず、分割を容れぬものであるとされて、この他の考え方をもってしては説明し難い［自我の感情の］単純性に十分な理由を提供するのである。しかし、これらの互いに絶対的に対立する本性の実体は、それらが不可知的な仕方で結合されたそのとき、他の考えのうちに見いだされるのと少なくとも同程度の困難を、理性に残すのである。
［実体の二元論者によれば］非物質的実体は身体の存在や持続とは完全に区別された存在と持続をもつ。身体は他の物質的存在と共に存在し le corps coexiste avec les autres êtres matérielles、その持続 durée は絶対的 absolue である。精神は思惟によってのみ存在し持続する l'âme n'existe et ne dure que par la pensée。その持続は連続的 successive であり相対的 relative である。……
しかし、次のような反論がでてくる。精神は感覚するのとはちがった何か他の仕方で自らの意識をもつものか。もしそうであるならば、なぜ精神は身体と合一する以前の時のことを思い出さないのだろうか。この合一はいつ始まったのか。前成する胚子の学説 système des germes préexistants（前成説）を認めたとしても、卵子中に含まれる胎児は衝撃すなわち精液の刺激によってのみ動き始め、成長し始めたのは事実である。この獲得された運動は胎児に植物的存在しか与えなかったし、彼が日の目を見た後にもそういう状態がしばらく続いたのだとも言える。が、精神はなんらの機能をも果たさずに、自らを感じることなしに、存在していたのだろうか。しかし、だとすれば精神とは何なのか。子供は成長し、彼の諸器官は気づかれぬ間にしっかりしたものとなり、理解力も諸器官とともに発展し、精神は諸器官の成長と衰退の段階を追うのである。精神は諸器官の生成の後に生まれ、しばしばそれらの衰滅の前に死滅する。だから精神は、たとえそれが知性や感情を通して顕現するにしても、つねに諸器官の帰趨に従うのである。ならばどうして精神が諸器官から独立した存在などもてようか」(*Méditation sur la mort...*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.7-8)。

以上の引用からは、ビランがどれほど当時の自然学とくに生物学（博物学）に親しんでいたかがわかろう。そして、ここでビランが引き合いに出し、批判しているのは、ほかでもなくボネの学説である。ボネは前成説の唱導者であり、これを推し進めて精神の不滅を説いた（『哲学的再生論』）。おそらくビランはボネの著書を読んでいたか、あるいは少なくともその内容に関する知識を有していたにちがいない。しかし、ビランの目には、前成説はなんら精神の不滅を説明するものではない。前成説はデカルト的二元論以来の困難をひきずっている。それゆえ前成説をもってして精神の不滅を基礎づけるような体系を構築することには無理がある[20]。

「非物質的実体が物質的存在に働きかけることを認める際の困難、すなわち（両者の）交流の方法などにまつわる、その他多くの困難を口にすることなしには、不滅の実体が存在し始めたことを想像するのは不可能であるように思われる。不死とは両側に無限に続く直線であり、よって存在し始めたものはおそらくは存在するのを止めねばならないのである。ここに最大級の困難がある……」(*Méditation sur la mort...*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.8-9)。

ビランにとって問題なのは、不可知的な実体としての精神の存在や不滅性ではなく、むしろ人格 personne としての自我 moi の存在と永続である。しかし、自我の存在の根拠を、精神実体にではなく、自我意識 conscience du moi に求めるとすれば、その自己同一性のはかなさは、いよいよもって露なものとなろう。

「……純粋に形而上学的な諸知見 les notions purement métaphysiques がわれわれにより多くの光明を与えてくれるかどうかを見てみよう。
人格性 personnalité あるいは自我意識 conscience du moi の永続性とは、われわれの存在の連続する諸契機の連鎖にほかならない。この連鎖によって（われわれのうちに絶えず起こるさまざまな混乱にもかかわらず）[21]、われわれはいつもわれわれが同一の存在であるという意識をもつのである。記憶力のみがかくて存在の異なる諸契機を連結していることは明らかであろう。だから、もしわれわれがわれわれの人生の流れの中で為したり考えたりしたことのすべての記憶を突然失うようなことになれば、先立っていたであろう時間はわれわれにとって無であり、われわれは先の存在とはまったく区別された、他のなんらかの存在者の存在同様われわれに属してはいないような、新たな存在を始めることになる」(*Méditation sur la mort...*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.9)。

自我意識の永続性は、経験論的な立場からすれば、その根拠を記憶の連鎖、そしてその連鎖を支える記憶力の働きに求められる。しかし、記憶ははかないものである。

「ところで、記憶の座が身体的なものであることは、記憶をしばしば全面的に無化

してしまうような病がもっているような力からして明らかであるように思われる。もし病が脳髄の神経繊維の配置を改変して記憶を破壊する力をもつならば、どうして死が同じ力をもたないことがあろうか。そして、もしそうだとするならば、もし人格が破壊されてしまうものだとするならば、現在のわれわれの存在はその未来の存在と何を共通にもとうか……」(*Méditation sur la mort...*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.9)。

結局、人格や自我意識の形而上学も魂の永生については何の光も投げかけない。これについては詰まるところ神の力を信ずる以外にはない、と『死についての省察』のビランは宗教的な途を選ぶのである。

ところで、われわれの吟味の焦点であるボネの影響であるが、上に見るような人格、自我意識、記憶をめぐる「形而上学的」な議論にも、ビランはそれとは明示してはいないが、ボネからの学習の跡を認めうると思われる。以下にボネの『分析的試論』から、ビランが参照したと思われる箇所を抜粋して引いておこう。例えば次のような箇所である。「精神は自らのすべての異なる存在の仕方についての意識をもつ。精神はかつて存在した自分自身を今ある自分自身として再認する。ここに感覚するものが彼自身の人格性、すなわち彼の自我についてもつ感情 le sentiment qu'a l'être sentant de sa propre *personnalité*, de son *moi* が存する」[22]。「自我は結局、精神が次々と獲得してゆくところのすべての諸観念に同定される。だから、諸観念の連鎖が引き延ばされようと、縮められようと、自我の感情は感覚するものにおいてはつねに同一である。……そして自我は記憶力が把持していたところの諸観念において保存されているのである。記憶の全面的な喪失はそれゆえ人格性の破壊をもたらす」[23]。「……混合体 être mixte の人格性は精神に拠るとともに身体にも拠る。それは精神に拠る以上に身体に拠っている。なぜなら記憶はその座を身体に有しているからである……」[24]。

これらの引用箇所に明らかなように、先に見たビランの「人格性あるいは自我意識の永続性とは、われわれの存在の連続する諸契機の連鎖にほかならない……記憶力のみがかくて存在の異なる諸契機を連結している」とか、「記憶の座は身体的なものであ」り、「もし病が脳髄の神経繊維の配置を改変して記憶を破壊する力をもつならば……人格が破壊されてしまう」とかいった言明には、内容のレベルにおいても、さらには語彙・表現のレベルにおいても、ボネの影響が色濃く認められる。ここに見るように、ビランの『死についての省察』執筆時期におけるボネへの関心と批判の目は、単に神経繊維理論の「自然学者」としてのボネへ向けられていたのみならず、一個の人格としての自我の存在の問題を記憶の観点から実証的に探求した実証的「形而上学者」としてのボネにも向けられていたと言うべきではないか[25]。

ただし、ビランの場合、形而上学への関心は、純粋に学問的な動機によるものであったというよりは、自らの生活の苦悩から生じたものであった。彼がそういう関心をもつのは、肉身の死その他の生活上の困難に由来する感情的打撃に耐えきれない自分の心の弱さを見つめようとしたからであった。身体に繋がれた心の弱さは身体の弱さに

由来する。それゆえ、心の弱さを克服するためには、まず身体の弱さの所以を冷静に分析しなければならない。そして、それゆえにビランはまず「自然学者ボネ」に注目し、彼から学んだのである。また自然学を踏まえた実証的「形而上学者」ボネにも従ったのである。われわれはビランの学習に粘り強さを認めうる[26]。しかし、ビランの性向には、ティスランも指摘しているようなボネの科学者的冷徹さとは異なる趣がある。ビランがここで自らの苦悩を癒すために求めているのは彼岸における魂の永生である。結局、いかなる「自然学」も「形而上学」も彼の期待に答えてはくれない。この期待と期待を裏切られることによって生ずる不満に、ビランのこの初期断片のとくに前半は彩られている[27]。ところで、のちにビランのスピリチュアリスムが開花するのは、やはりこの不満をばねにしてであったとみることができるのではないか[28]。しかし、結論を急ぐ前に、ビランがボネから何を学んだかを、さらにもう少し詳しく見てゆくことにしよう。

*

ビランがボネ流の神経繊維理論を自らの性格分析に適用したような奇妙な例が、『自叙伝』[29]と題される断片には見いだされる。

「私は思うのだが、これは私の身体組織に由来する欠陥だ。あらゆる努力、あらゆる先立つ決意にもかかわらず、私は自分を抑え、冷静さを保つことができない。私の脳髄の神経繊維 fibres de mon cerveau はどれもあまりにも過敏で、それらが対象の印象を受けるとき私はそれらの運動を決して制することができない。あちらこちらへと相反する方向に引き回されても、私はただ受け身でいる je ne suis que passif。私の理性は無と化してしまう。私は私の言いたくもないことを言ってしまう。私は私のしたくもないことをしてしまう。私は無分別な子供のようだ。きっと人は私をそう見ているに違いない。皆が私を引っ張り回し、私を騙し、もっとも無知な者ども、あらゆる点で私よりも劣った者どもが私を圧倒するが、私の性格の弱さは彼らに対して何の文句も言うことができない……」(*Autobiographie, I,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.52)。

ここにはいささか精神病理的とも思われるような自己観察が報告されているが、ここでビランが自分の性格の弱さを身体の側から考察し、それを説明するためにボネ流の神経繊維理論が持ち出してきている点が、われわれの目を引く。ビランはボネ流の心理－生理学を用いて自らの性格の弱さを説明することによって慰めにしようとしたのか[30]。

『自叙伝』や『幸福について』[31]執筆の頃のビランの議論の主題は人生の「幸福」bonheur である。幸福とは何かという問題を、彼はボネから受け継いだ二元論的心身関係論の視角から見ながら思案している。

「もし人間が一個の混合体 un être mixte であるなら、彼にとっての幸福 bonheur は身

体的状態 état physique のうちにではなく、また精神的状態 état moral のうちにでもなく、これら二つの状態の調和 accord de ces deux états のうちに存するのである。精神の健康と身体の健康との統一 la senté de l'âme et la santé du corps réunies 、それこそが人間がこの世でもつことのできる最大の幸福である」(*Sur le bonheur, I,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.87)。

ところで、ビランがまず求めているのは、そういう幸福を可能にする具体的な条件である。それゆえ彼の考察はまず身体の側へと向かう。生理学には、その身体的・物理的条件の解明に関して有効だとビランは考え、かなり期待していたようだ。ビランが当時の最先端の生理学に何を期待し、そこから何を得ようとしていたかを知る手がかりとなるところが『幸福について』のなかには何箇所か見いだされる。

「私は身体の或る状態には精神の或る状態が対応していることを認める。そしてまた、われわれの身体機械のうちにあるものすべては絶え間ない動揺のうちにあるのだから、精神の絶対的に同一な状態のうちにわれわれが十五分間でも留まることは不可能であることをも認める。……［身体機械中の］流体又は固体の安定の欠如が人々を不機嫌にしたり、憂鬱にしたりするときにも、人々は彼らの経験するところの事柄を無関係な原因のせいにする。それというのも、彼らの想像力の調子は暗い色調に設定されており、彼らに苦痛を呼び起こすような事物しか想い起こさせないので、彼らは彼らの不機嫌の原因はそれら事物そのもののうちにあると考えるのである。しかし、彼らの身体的状態に調子のよい変化が生じると、彼らの面持ちからは憂いが取れ、彼らの悲しげな表情は一掃される。この転変は何に由来するのか。彼らの周囲では何も変わっていない。だから、彼らの苦痛の原因は彼らの外部にあるわけではない。個体のうちにどれほど唐突に生じたものであれ、これらの変化の原因が何か存在することは確かである。おそらく生理学がそれを識るのを助けてくれるだろう。私は脳の或る種の状態においては、快い事物に適合した神経繊維はいわば麻痺し、弛んでしまった弦のように[32]、機能しなくなっているが、他方悲しみをもたらすような事物によって動かされうる神経繊維はきわめて敏感になっているのを、おぼろげながら認める。そういう場合、われわれは鬱状態に置かれるのであり、どうしたところでわれわれは陽気にはなれない。しかし、身体機械がまた別の調子に整えられると、われわれはまったく別の状態のうちに置かれるのだ……」(*Sur le bonheur, I,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.83-84)。

精神の状態は身体の状態に相当程度依存している。上の引用からも、ビランが当時の心理－生理学に相当に親しんでいたことが窺われる。ここに見られる特定の神経繊維の運動が特定の感情に対応しているとする考え方はボネのものである[33]。ボネはこの点に関してモーペルチュイの見解を継承し、発展させ、自説として展開した[34]。ビランは彼らの心理－生理学理論に自らの鬱病的性格の身体的原因の解明を期待してい

る。鬱症状は脳髄の神経繊維の器質的病変に由来していると考えられる。

ビランの当時の生理学に対する期待は、次のような発言からも窺うことができる。

「もし一連の観察と実験によって諸々の感情の物理的な座を発見しえていたなら、もし生理学者がすべての感覚的情動の中枢 centre de toutes les émotions sensibles を発見し、この中枢において多様な種類の情動がもたらす効果を規定し尽し、この中枢器官に最高に感じがよい仕方で働きかけ、それを最もよい状態に置くような情動を、中庸を外れたような作用を及ぼし、その機能を損なうような情動から判別していたなら、そして彼らが存在の感情 sentiment de l'exsistence における多様性はこの感覚中枢の状態に相関的であることを、すべての観察者の目に明らかなように実験により証明していたなら、その場合には、ひとはわれわれの欲望と欲求の対象を、それらを中心器官から結果する諸状態に鑑みつつ、序列づけることもできるであろう。存在の至福の感情に到達するためには、いかなる印象を避けるべきか、あるいはいかなる印象を希求すべきかを知ることもできるであろう。……幸福はこのような視角から、抽象的理論においてではなく、感覚的次元において、その本当の起源において眺められるならば、人間にとって光を発する灯台であり、そこへ自らのもはや無益ではなかろう努力を向け、導くことが自由にできるような目標となろう。……抽象的な格率は、決して人間の行為の感覚的な諸動機の平衡をとる balancer les motifs sensibles des actions humaines ことはできないのだ。……ひとはきわめてしばしば反省する前に行動している。常日頃の習慣と経験が行動の規則をわれわれにかくもしっかりと叩き込んでいるので、それらの想起は反省を奪われた本能のごときものになってしまっていることは必定である。もしこれまで見てきた理論[35] が証明されたなら、誰もがこの重要な点については意見を同じくしうるような幸福の定義を与えることができるだろう。人々の目的は同じなのであるが、しかし手段があまりにも異なっているだけなのだ……」(*Sur le bonheur, VII,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.109-109)。

生理学は幸福の物理的基礎を明示しうる。生理学の示してくれる基礎を踏まえることにこそ、幸福への可能な最短の途がある。ここに語られているビランの実際的な幸福観は、きわめて感覚主義的であり、コンディヤックやボネのそれとほとんど変わるところがない。また、ここで幸福へ至る途を導くための理論として援用されているのは、ティスランも註記しているように、ボネの理論である。この頃のビランは、ボネの心理－生理学理論に幸福に至る途を求め、この方面の研究の進展に期待している。その期待は彼の条件法を用いた書きぶりにも窺える。

しかし、この記述の条件法を用いた書きぶりは、逆に見れば、当時の心理－生理学がビランの期待に答えるところまで未だ達していないこと、そしてその到達の可能性に関してビランが両手を挙げて楽観してはいないことをも表わしているのではないか。

次に見る箇所からは、ビランが純粋に生理学的方面にのみ幸福の探求の途を期待し

ていたのではないことが窺える。

「幸福がわれわれのうちにあるのはどのようにしてか。幸福はわれわれの感情に由来するのか。しかし、感情がたえず外部の対象によって変容を被るものであるなら、感情は幸福とは無縁であろう。幸福はわれわれの存在の或る種の状態に由来するのか。しかし、そうだとすれば、その状態は身体的 physique なものであって、どこかの身体の仕組みが整えられるその具合に、つまりはその機構をわれわれは知らないような或る種の神経繊維の調整の具合に依存するか、またはその状態は知的 intellectuelle なものであって、それはわれわれの身体の精神に対するいかなる影響とも無関係なわれわれの精神の変容 modification de l'âme に由来するかのどちらかである。第一の場合、幸福はわれわれに拠るものではない、というのもわれわれはわれわれの身体組織の機構に対してはなんらの力も行使できないからである。第二の仮説をとる場合、われわれの自由 liberté の力によって、われわれはわれわれの精神の変様の経済 économie des affections de notre âme 対して能動的な力を行使することができると考えられるし、またわれわれは精神の変様を、そこに調和が、そして精神を快楽で満たすような秩序が結果するように導くことができるとも考えられる。しかし、この点に関しては、私はどちらだとも決めることはできない……」(*Autobiographie, IV*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.71)。

この箇所もビランはボネを念頭に置きつつ書いたと考えられる。ボネは『分析的試論』において、精神の活動に関して、二つのケースを問題にしている[36]。ひとつは、精神が自分自身に対して働きかけ、自ら自分自身を限定し、変容してゆく場合（精神の自己触発）。もうひとつは、身体に対して働きかけ、身体の状態を変容してゆく場合。ボネが主として問題にするのは第二の場合である。ボネによれば、いずれの場合においても、精神の活動は、その「動機 motif 」に関しては、感覚に従属しており、感覚の結果、能動的な働きへと限定される[37]。それゆえ、この「従属 subordination 」の仕組みを解明することこそが、精神諸能力の分析の基礎となる。そして、そのかなりの部分を生理学が占めることになる。しかしながら、ボネは、「従属」の事実にもかかわらず、自我の活動には、「選好 préférence 」や「注意 attention 」の働きに見られるように、つねに精神の自発的な活動性に基づく或る程度の自由が認められると考えている[38]。これに対してはビランの考えはここでは否定的である。私の精神は物体（身体）の作用に従属しているばかりである。私の精神は不自由である。「私はただ受け身でいる je ne suis que passif 」(loc.cit.)。このような考えに至るのは、ビランの場合、自分自身の性格の弱さを気にしすぎてのことであると思われるが、ここからビランは幸福の可能性を、むしろボネの言うところの第一の場合に求めようと試みるのである。私は外からの働きかけに対しては無力かも知れない。しかし私の自由は、外に働き返すことにばかりではなく、自分自身の内にあって自らに働きかけて、自分自身の存在の状態を変えてゆくことにも見いだされるのではないか。そうビランは考える

のである。このように考えるビランはボネ以上にスピリチュアリストである。『自叙伝』ではこの傾向性はこれ以上に発展されることはないが、後になってからさらに独創的な仕方で伸ばされてゆくのは、ここで得られた着想であろう。

さらにもう一箇所ボネの影響が顕著に見られる部分を、『自叙伝』から引いておきたい。

「私は諸精神を楽器の演奏者と比べてみよう。その楽器とは脳髄の神経繊維である。私は、各々の演奏者は自然から自分の能力に見合った楽器を受け取っているのだと、脳髄の神経繊維は［それぞれの精神の］完成度 perfection に、すなわち精神の活動性 activité de l'âme に相似的 analogues であるのだと仮定しよう。（この考え方はボネの考え方とは反対である。ボネは、諸精神はどれも似たようなものであって、人間の完成度は身体組織の優劣にのみ存すると仮定している[39]。）[40] ……私は自然の作者は諸精神を異なる身体組織に釣り合わせたのだと想像したい。もし諸器官の完成度が精神の完成度に釣り合わないものであるとしたら、それはぞっとするような不幸であろう。そのときには、精神は混乱のなかにに、絶え間ない苦痛のなかに投げ込まれるだろう。この不幸は実際、偶発的な原因によって器官が損なわれている一方で、精神活動の方はいつもと変わらない状態に置かれている人々において痛々しくも証されている。このように考えてゆくならば私は、モンテスキューの脳のうちに置かれたヒューロン族の男の精神はモンテスキューの知覚をもつかどうかなどというボネの問題に対しては、否定的に決着をつけることになろう。私の仮説に従えば、一生涯の間七弦のリュートを弾いて過ごすであろう男が三十六弦のハープを弾くことはできないと考えられるのと同様、その［ヒューロン族の男の］精神がモンテスキューの知覚をもつようになるなどということはありえない。或る種の精神は或る種の器官に運命づけられていて、他の器官には運命づけられていないのだ。［しかし］もし諸精神が本質的に異なるものでありかつさまざまな器官に釣り合わされているのだとすれば、どうして賢人が何かのはずみで愚か者と化しうるのか。彼の精神は変わっていないのだ。変質したのは彼の身体組織だけである。こう考えると、ボネの意見にも一利あるように思える。」(*Autobiographie, III*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.66-68)。

ここでビランが念頭に置いているのは、ボネの『分析的試論』第４章第23節に出てくる楽器の比喩である。議論はいわゆる「個別化の原理 principe d'individuation」に関わるものである。ボネに従えば、個別化の原理は身体の側にある。精神の力 force de l'âme は、それ自体が抽象されるならば、単なる「無限定な力 force indéterminée」であり、数的には区別される多において存在するであろうが、個性をもたない。ビランの考えでは、個別化の原理は精神の側に始めから内在している。ここにもビランの未だ秘められたスピリチュアリスト的傾向を読み取ることができよう。

ここでのビランの書きぶりにも注目しておきたい。あたかもボネと対話しているかのようである。上に見られるように、初期ビランに既に見られるスピリチュアリスト

的傾向も、実はボネをよく読み、さらに批判するところから形を得ることになったのだと結論できよう。

*

以上、『自叙伝』及び『幸福について』と題される断片から、ビランのボネ流心理－生理学への期待、批判、そしてそこから生まれて将来形を得ることになる彼のスピリチュアリスト的傾向の萌芽を示す部分を拾ってきたが、この方面におけるボネへの言及箇所はまだまだ何箇所も枚挙することができる[41]。しかし、ここではこれ以上の枚挙・検討は控えたい。

さて、先にビランが「形而上学者」としてのボネにも多くを学んでいたであろうことを指摘しておいたが、実際、ビランの初期断片には彼が形而上学的諸概念の形成に関しても考察の出発点をボネに求めている事実を明らかに示す箇所が多々ある。以下、それらの箇所を順に見てゆこう。

まず、再び『幸福について』より。

「1.自然法則 les lois naturelles とは、人間が他の存在者と取りもつ諸関係の帰結 les résultats des rapports que l'homme soutient avec les différents êtres のことである。関係 rapports の語をもって、私は、これら異なる存在者がそれのおかげで同一の目的、同一の終局に向けて協働するところの諸限定 ces déterminations en vertu desquelles différents êtres concourent au même but, à la même fin を了解する。

2. 人間はそれらの諸関係を、自らの本性及び自身を取り巻く存在者の本性 sa nature, celle des êtres qui l'environnent、そして自分自身とそれらの存在者との間に存在している相互の結合関係 liaisons réciproques qui existent entre lui et ces êtres を研究することによってのみ、認識する。

3. あらゆる知的存在者にとって、幸福は、彼の行為とそれらの諸関係との適合の意識 *conscience* de la conformité de ses actions avec les rapports においてのみありうるのであり、この適合が道徳的（精神的）主体 agent moral を成り立たしめている。

4. 法則の認識は、それゆえ人間に相応しい唯一の仕事であって、それら法則をよく識れば識るほど、人間は幸福になるための手段を獲得する。

5. 自然法 droit naturel とは、人間が他のすべての存在者と取りもつところの諸関係の一般的体系である。感じるもの être sentant としては、彼は動物たちと結ばれている。有機体 être organisé としては、彼は植物とも結ばれている。理性と感受性を備えた存在者 être raisonnable et sensible として、彼は他の同類の者たちと結ばれている。人間が予め立てられた諸事物の秩序 ordre de choses préétabli の一部分を成している――そしてその終局はその秩序を構成する諸々の存在者の可能な最大の幸福である――からには、人間は彼の行為をこの秩序に合わせ、その秩序を混乱させぬよう細心の注意を払うであろう……」(*Sur le bonheur, VIII,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.110 - 111)。

ここに見られるビランの「関係 rapport」や「法則 loi」の概念の定義には、『分析的試論』におけるボネの定義からの引き写しでさえあるかのような観がある。例えば、ビランの「関係 rapports の語をもって、私は、これら異なる存在者［人間やその他の存在者］がそれのおかげで同一の目的、同一の終局に向けて協働するところの限定 ces déterminations en vertu desquelles différents êtres concourent au même but, à la même fin を了解する」という言明は、ボネの『分析的試論』第40項にみられる「関係 rapports の語をもって、私は一般的に、これら異なる存在者がそれのおかげで同一の目的に向けて一致協力し、何らかの結果を産出するべく協働するところの性質ないしは限定 ces *qualités*, ces *déterminations* en vertu desquelles *différents* êtres *conspirent* au même *but*, ou *concourent* à produire un certain *effet* を了解する」[42] という言明とほとんど同じであるし、また、ビランの「自然法則 les lois naturelles とは、人間が他の存在者と取りもつ諸関係の帰結 les résultats des rapports que l'homme soutient avec les différents êtres のことである」という言明も、ボネのテキストの先に指摘した部分にすぐ続く箇所にある「……この（産出された）結果 *effet* が自然法則 *loi de la nature* である。それゆえ、法則とは一般的に、諸々の存在者の間にある関係の帰結 les résultats des rapports qui sont entre les êtres である」という言明とほぼ内実を同じくしている。同書第16章第272項には「自然法則、すなわち一般的には、人間が彼を取り巻く存在者と取りもつところの諸関係の帰結 la *loi naturelle*, qui est en général, le *résultat* des *rapports* que l'homme soutient avec les êtres qui l'environnent」[43] などという箇所もある。さらに、ビランのここでの「幸福」や「道徳的（精神的）主体 agent moral」についての考え方は、ボネの同書同箇所に引き続く部分にみられる「この法則［自然法則］に従う主体は道徳的（精神的）主体と言われる les *agents* qui sont soumis à cette loi [loi de la nature] sont dits des *agents moraux*」[44] という言明や、同書同章第282項にみられる「諸事物の幸福への関与の完成度、すなわち個体の完全性への関与の完成度 la *perfection* du rapport des choses au bien-être, ou à la perfection de l'individu は、悟性が個体の本性及び個体が彼を取り巻く諸存在と取りもつ関係について獲得する認識の度合い degré de connaissance que l'entendement acquiert de la *nature* de l'individu, et des *relations* qu'il soutient avec les êtres qui l'environnent による」[45] などという言明を基礎にしていると考えるのに無理はない。またさらに、ビランが「諸事物の秩序」に関して採るところのライプニッツ流の予定調和的な見方は、やはりボネを介して学ばれたものだとも考えられる[46]。

*

「自由」の概念に関しても、ビランはボネから学んでいる。『自由について』[47] と題された断片が残されているが、そこでビランは「自由 liberté」について次のような定義を与えている。

「自由とは、精神が自らの意志を実行するところの能力のことである。意志は感覚する能力に従属している。というのも、原因のない結果が存在しないように、精神は自らにとって快いと感じられるところのもの以外を意志することができないから

である。精神はそういうものの存続を欲する。だから、意志を限定する原因は感受性である。感受性は器官の働きに従属している。器官の働きは、それ自体、対象の働きかけに従属している……」(*Sur la liberté, III, Œuvres*, éd. Tisserand, t.I, p.139-140)。

この「自由」の定義は、ティスランも指摘しているように、ボネのものである[48]。上に引いた箇所に続く部分では、ビランはボネの自由観に意義を申し立てている。「自由」は単に感受性によって限定される意志の欲するところを実行するだけのものではない。もし単にそうであるなら、人間の自由も下等動物の自由も本質的に変わらないということにもなろう[49]。ビランが反発するのはその点にである。しかし、ボネもそれを無条件に認めているわけではない。「しかし、反省する存在者においては、自由はさらに拡がりをもったものである。なぜなら、彼の意志は照明されているから。彼の意志は単に感覚 *sensations* に対してのみ限定されるのではない。それはまた知見 *notions* に対しても限定されるのである。ここから新たなる行為の秩序 un nouvel ordre d'actions が生まれる。行為のなかでも道徳的（精神的）*morales* と呼ばれる諸行為があるが、それはそれらの行為が法則 *loi* に則っているからである。この法則とは自然法則 *loi naturelle* である……」[50] とボネは自説を補完している。そして、「自然法則」とは、先にも見たように、人間が他の存在者と取りもつ諸関係の帰結である。別のところでボネは次のように言う。「二つの事物、あるいは複数の事物の関係 rapport の知覚 perception と表現expression が知見 notion を構成する」[51]。「すべての知見は、それゆえ、判断 jugement を含む。なぜならば、判断は二つのあるいは複数の事物の間にある関係の知覚 perception du rapport だからである」[52]。「人間悟性 entendement *humain* が事物について判断するその仕方が、それゆえ、自然における諸事物とこの悟性との関係 le *rapport* des choses à la *nature* de cet *entendement* である」[53]。「諸事物と、悟性がそれらの諸事物を知覚し、またそれらについて判断を下すためにもつ能力との間には、原始的な調和 proportion *primitive* がある」[54]。「この調和の結果として、悟性がそれらに関して（それらの間の）関係 *rapports* ・対立 *oppositions* を直接的な仕方で d'une manière *immédiate* 把握するような諸事物がある。悟性はこれらの諸事物の観念 *idées* 、あるいはそれらを表象する記号 *signes* に関係づけられた観念をもつやいなや、直観 *intuition* によるがごとくに、或る事物が他の事物に適合しているか、していないかを、洞察する」[55]。「この関係・対立の直接的洞察 vue *immédiate* がいわゆる明証知 *évidence* の特色をなしている」[56]。すなわち、ボネは人間悟性の明証的認識による、自然界に存在する諸事物相互の関係・対立の概念的把握に特別な評価を与えて、そこに人間の道徳的（精神的）行為の基盤を見いだそうとしているのである。

ビランの先に引用した箇所における続く考察も、基本的にはボネの上に見たような考えを追っているように思われる。

「……選択する前に悟性 entendement は熟考する délibère。悟性は自らに適合するも

のを見いだし判断するやいなや、意志を限定する détermine。そしてこの限定の結果が行為 action すなわち発動された意志 la volonté mise en acte である。個体が自らが自由であることを証するのは、この意志に拠って働くことによってである。ここから、感じるもの êtres sentants の完全性の程度に応じた自由の完全性 perfection dans la liberté のさまざまな程度が区別されうる。動物は人間と同様、自由を有しているが、それらのものの自由は感覚的観念の領域に局限されている[57]。それらのものの自由は、彼らの欲求に関連する対象に対してしか実行されない。しかし、意志が照明されればされる分だけ、自由はより完全なものとなるのだ。それゆえ、道徳的（精神的）主体 agents moraux においては、この実行力 puissance exécutrice はより高貴な機能を果たしている。また道徳的（精神的）主体にあっても、自由の完全性については、（それぞれの主体に応じて）どれだけ程度の異なることか。私は、道徳的（精神的）主体の語をもって、自然法則 loi naturelle すなわち或る存在者が彼を取り巻く存在者らと取りもつ関係から帰結する法則 loi résultant des rapports qu'un être soutient avec ceux qui l'entourent に従う存在者を了解する[58]。これらの関係に自らを従えるためには、それらの関係を認識しなければならない。そして、それらを認識するためには、反省する力 puissance de réfléchir と、そののちに抽象する力 puissance d'abstraire をもたなければならない。それゆえ、人間だけが道徳的（精神的）主体である。人間の自由は諸々の知見 notions に対して実行される。その他の存在者の自由は感覚 sensations 以外の対象をもたない」(*Sur la liberté, III,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.140 - 141.)。

ビランの関心は、「人間の行為の道徳性（精神性）moralité des actions humaines」[59]の問題に集中している。ビランは行為の道徳性（精神性）の根拠を行為の自発性に求めている[60]。行為が自発的であるということは、究極的には、行為を促す（つまり限定・決定する déterminer）動因が純粋に精神の内部にあるということ、言い換えるならば行為の精神的自律を意味する。ビランはその根拠を、最終的には精神が「自らを自分自身によって限定する se déterminer par elle-même」力をもつということに求めている。そして、そのことは「内奥感 sens intime」の事実として感じられ、証されるものだと考えている。ところで、具体的には、この力は「注意 attention」の働きのうちに具現している。「注意」を自由に制御し、自らの行為を統御しうるということこそが、人間の道徳的（精神的）行為の基本である。

「実際、どんな思弁も経験に抗して進むことはできない。ところで、われわれは日々、人生のあらゆる瞬間に、立ち止ってわれわれの注意 attention を対象に固定し、またその注意力を一つの対象から他の対象へ転ずる力をもっていることを感じる。そうしてわれわれは、われわれの精神のうちに然々の観念を留どめ、またそれらにさらなる強度を与え、それらの効果を増し加えるのである。その原因が何にせよ、それがいかなるものに由来するにせよ、われわれが自らを他の行為へではなくこの行為

へと駆り立てる nous nous portons à certaines actions plutôt qu' à telles autres のは、ほかでもないこの力によってなのである。例えば、私は徳に伴う喜びや罪がほとんど不可避的に招来する苦痛の考察へと私の精神を駆り立てることができる。私の精神のうちに形作られるこの諸観念の意志的な連合［徳の観念と喜びの観念との、あるいは罪の観念と苦痛の観念との連合］が強くしっかりと形成されているならば、そしてそれが対象を繰り返して反省することによって時々更新されるならば、大抵の場合そのおかげで私は善へと向かい、悪から遠ざかることができる。そういう諸観念の結びつきを形成することにわれわれの勉強は向けられねばならない。そこにわれわれの幸福も不幸もかかっているのだ。……

……［以上に得られた諸原則のおかげで、］これまで私が改善し強化しようと努めてきた私の精神的気質は、もうすぐ立ち直り、私に健康をもたらすであろう。そして、その健康 senté とは自由 liberté のことにほかならない。私は私が誤っているかどうかはわからない。しかし私は、私の理性によって裏打ちされ、かつ内奥感によって基礎づけられたこれらの原則は、自由についてのあらゆる形而上学的思弁からも独立であると信じる。私の精神が自らを自分自身によって限定する se détermine par elle-même のか、それとも自らにとって外的な原因によって限定される[se détermine] par des causes qui lui sont étrangères のかを、研究することが私にとって何の意味をもとうか。私にとっては、私が常日頃私の普段の状態にあって、雑多な諸限定［諸感情］を変容し、私の得た原則に従って果たすところの［注意力の］集中によって、それらの強度を高めることができることを、知るのではなく、感じることができさえすれば、十分なのである。私が私の精神の集中力の主人であることを人が否定しようと、私は私はその主人だと答えるだろうし、それで十分なのだ……」(*Sur la liberté, III,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.144.)

「私の精神の主人……である」こと、それこそがビランが求めていたことだった。実際、注意深い働きにおいてこそ、人間は自らの行為の主人でありうる。ここに至ってビランは、先に否定したボネの言うところの「従属」のただなかに見いだされる「自由」を肯定しているかのようである。そして、この「自由」のうちに行為の道徳性（精神性）の基盤を見いだそうとしているかのようである。ビランのここでの心身結合の事実をそのまま感情的事実として容認する態度にはボネのそれと変わるところは何もない。また、ビランの精神の活動性の発揮の具体的な姿を「注意」の働きに見ているところなど、まったくボネと同様である[61]。

*

『自由について』の題目のもとに纏められた一連の断片の最後に配された、「題目と定義」(' Lemmes et définitions ') におけるビランの形而上学的語彙に関する諸定義は、既に諸家も指摘しているように[62]、ほとんど完全にボネに拠ったものである。

「1. 私は、人間が自分自身にあるいは自分自身の外に対して働きかけようと、あ

るいは彼が本性上有する諸能力を行使しようと、自らのうちに感じる必要 ce besoin qu'il sent en lui-même d'agir sur lui ou hors de lui[63] ou d'exercer les facultés qu'il tient de sa nature を、活動性 *activité* と呼ぶ。この要求は内奥の感情によって証される事実 un fait prouvé par le sentiment intime であり、その原始的原因 cause primitive は、他の第一原因と同様の本性のものであって、闇に覆われている。

2. この活動性の働き exercice de cette activité が、一般的にいって、人間の力 puissance de l'homme の内実であり、私が喜び plaisir と呼ぶところのものが成立するのは、この力の現実化において dans les actes de puissance である。

3. 精神において考慮された活動性 activité considérée dans l'âme 、つまりその働きから抽象されたもの abstraction faite de son exercice は、無限定な力 force indéterminée である。この力の向かう方向 direction と強度 intensité は、この力を然々の仕方で働くよう限定するところの外的原因 causes externes qui déterminent cette force à agir de telle ou telle manière からのみ結果しうる。

4. これらの限定要因 causes déterminantes とは、必要 besoin であり、必要は自然が諸能力とそれら諸能力の機働に必要とされる諸対象との間に設けた関係 le rapport que la nature a mis entre les facultés et les objets nécessaires à leur exercice において成立している。そして、その関係は、個体の保持 soutien de l'individu とその存在の維持 maintien de son existence を目的としている……」(*Sur la liberté, IV, Lemmes et définitions,* Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.146.)

ここに見られる精神の「活動性 activité」 、その「無限定な力 force indéterminée」、自然が精神諸能力と対象との間に設けたとされる「関係 rapport」などの概念の定義は、明らかにボネに由来するものである[64]。ビラン自身、ボネを名指しで、次のように論評している。

「9. 当代の形而上学者たち les métaphysiciens modernes 、就中ボネは、われわれが精神の活動性 *activité* de l'âme と呼んだところのものにさらに他の意味を与えている。彼らはこの語の意味を、精神が脳髄の神経繊維 fibres du cerveau あるいは思考の器官 organe de la pensée に対して働きかけ、その運動を統御し、またその運動の方向を定め、意のままにその形状を創り出す力に局限して用いた。ボネが、精神が思考の器官に対して現実的かつ自発的な働きを実行しているのかどうかを知りうるかという問題、あるいはまた、外的対象の印象を機会 occasion にして生じ、(不可知なる心身結合の法則 lois inconnues de l'union のおかげで)[65] 精神に伝達されるところのこの器官のさまざまな運動が、精神のうちに快・不快の諸知覚——精神はそれらの運動が引き起こす諸知覚については意識しており、それらの運動は精神のさまざまな情念 passions 、欲動 volitions を規定しているのであるが、精神はそれらの運動に関しては何も変えることはできず、ただの傍観者である[66] ——を引き起こしているのかどうかを知りうるかという問題に関して、決定的判断を下すに躊躇してい

るのは事実である。私には、この問題は、例えば物体の存在の問題やその他すべてのわれわれの認識の基盤をなしまたわれわれの行為を支えるものとして役立つのではあるが、それら自体はわれわれを支配する一般的法則 les lois générales qui nous régissent の部分であるがゆえに決していかなる知見の対象ともならないような諸問題と同様、われわれの理性的認識の射程を越えており、それゆえに内奥感の証言 témoignage du sens intime をもってしてのみ解決されうる種類の問題に属していると思われる。われわれは、あたかもわれわれが思考の器官に対して実際に働きかける力をもっているかのように事が起こるのを、感じるのみである。そうではないこともありえよう、しかし是とも否とも決定しえないのである……」(*Sur la liberté, IV, Lemmes et définitions*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.148 - 149.)[67]。

ここではボネはついに「形而上学者たち métaphysiciens」の一人に数えられている。ボネが「この［精神の活動性の］語の意味を、精神が脳髄の神経繊維あるいは思考の器官に対して働きかけ（る）……力に局限して用いた」とするビランの発言はボネの主な論点を言い当ててはいるが、批判はやや行き過ぎであり、誤解を含んでいると考えられる。ビランの批判とは裏腹に、ボネは精神の「自らの内に en elle [âme]」働きかける力を決して無視してはいない[68]。

*

『心理学についてのノート』[69]という題目のもとに纏められた諸断片のなかには、「『認識起源論』についてのノート」や「『動物論』についてのノート」（二著はコンディヤックのもの）にならんで、「『分析的試論』についてのノート」[70]という断片がある。そこでのビランの批判の焦点もボネの自由観に向けられている。ノートはボネの自由についての議論を要約するところから始められている。

「1. 自由 liberté とは、意志の限定に合致して働く力 puissance d'agir conformément aux déterminations de la volonté のことである。意志 volonté は動機 motifs の知覚に基づいてのみ、自己を限定する se détermine。動機は快い感覚であり、その感覚が精神の活動性 activité de l'âme あるいは注意 attention の対象となる……[71]」(*Notes sur l'Essai analytique de l'âme*, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.224.)。

ビランが批判するのは、先に彼自身肯定したこのボネの考え方に従って人間の自由な行為の道徳性（精神性）が十分に基礎づけられるかどうかという点である。

「……脳髄の感覚神経繊維機構の仮説 l'hypothèse du mécanisme des fibres sensibles du cerveau は認めよう。感覚とは神経繊維の運動の帰結でしかないと仮定しよう。感覚の想起 rappel は［感覚を引き起こした］対象によって［神経繊維に］刻み込まれたのと同様の運動の再現であろう。或る種の運動には喜びが、また或る種の運動には苦痛が関係しているのであろう。さて、精神は神経繊維の運動の帰結であるとこ

ろの感情へと限界づけられている bornée au sentiment qui est la suite du mouvements des fibres と考えることができるが、そう考えるならば精神は受動的 passive であろう。が、また精神は感覚神経繊維に働きかけ返し réagit sur les fibres sensibles 、それらの運動の強度を増し加えたり弱め衰えさせたりするのだと考えることもできる[72]。第一の場合、精神は活動性をまったく奪われてしまっている。精神は単に脳内に起こっていることを傍観している者であるにすぎない。第二の場合、働き返し・反作用 réaction が［対象の］作用 l'action [des objets] に釣り合ったものであるなら、精神の活動は対象の作用 l'actions [des objets] に従属している subordonée のであり、精神の働き返し・反作用の帰結であるところの注意といえども、対象が神経繊維に対して刻印するところの印象 impression に依存しているということになろう。これを自由 *liberté* にもあてはめてみよう。もし、ボネが教えるように、自由が働く能力 pouvoir d'agir でしかなく、また［自由の］働き・作用 action が意志によって機会づけられた四肢の運動に局限されている se borne aux mouvements des membres, occasionnés par la volonté のだとするならば、自由の語をもってして、この有機的組織からしてすら生じうる身体的能力 ce pouvoir physique, qui résulte de l'organisation même 以外を了解すべきではなく、この意味では［生物の体系の］階梯の最も低いところに位置するような動物、例えば植虫類や植物さえもがおそらく自由であるということにもなろう[73]。しかし、このような［この「自由」の語に関する］定義に、われわれの興味を引くところのこと、すなわち行為の道徳性（精神性）と何か共通点があろうか。それゆえこの仮説においては、精神の活動性は四肢にではなく、脳髄の神経繊維に対して展開されるものと考えなければならない。そして、精神はその活動性ゆえに［神経繊維の］運動の強度を増し加えることができるのかどうか、しかも単に対象の現実の作用に釣り合った力をもってするのみならず、それらの現実の運動に対して何かまったく敵対するような別種の力をもってして対抗できないのかどうかを問わねばならない。例えば、対象が感覚神経繊維のうちに喜びを成り立たしめるような運動を引き起こした場合に、精神はその活動性によって自身の力を、かつて［神経繊維の］同じ運動を引き起こしたことのある不愉快な状況を表象するような他の神経繊維の運動に転移することはできないのかどうか。もし精神がそういう力をもたないなら、私は［意識の］諸限定において自由はないと言いたい……。（コンディヤックは行為を思い止まる自由もあると言っているが[74]、）山を急いで下降している人間が訓練を積んでいる場合には、立ち止る力は自由な能力の働きではなかろうか。私が働く j'agis とき、私は他の仕方で働く力 le pouvoir d'agir autrement をもたなければならないのであり、その力なしには私の行為は必然的 nécessaire なものとなり、その行為は私の責に帰するものではなくなる。自由は、だから、行為しない力 le pouvoir de ne pas agir のうちにも、またこの力の意識のうちにも、行為する力 le pouvoir d'agir のうちにあると同様にある。人は言葉の意味を変えることはできるが、しかし事柄は何も変わりはしないのだ。感情の真実 les vérités de sentiments は、あらゆるソフィスムから守られている」(*Notes sur l'Essai analytique*

de l'âme, Œuvres complètes, éd. Tisserand, t.I, p.224.)。

ビランはここでもボネを若干誤解しているふしがある。ボネにとっては「自由」とは、あくまで「意志」の選択を実行する能力であり、選択はあくまで「意志」の管轄に属する[75]。さらに、ボネにとっては「意志」は必ず決意するものであり、それゆえ例えば「非決定の自由 liberté d'indifférence」などは問題にならない[76]。これは定義の問題である。

しかし、次の点を見紛えてはならない。ボネは、ビランが論難するように、行為の意志的実行から道徳性（精神性）を排しているわけではない。先にも論じたように、ボネは悟性の概念的認識に行為の道徳性（精神性）の源泉を見いだそうとしている。また、それゆえボネにあっても行為の道徳性（精神性）は悟性に照明される「意志」に宿っているのであり、したがってその「意志」の選択・決定を実行する「自由」にも行為の道徳性（精神性）はやはり見いだされうると考えられるのである。

またしかし、ビランの批判がまったく的外れであるというわけではない。ボネは、サヴィオも指摘しているように、意志の外的実行 exécution extérieure のみを問題にした[77]。そして、それを実現する能力として「自由」を位置づけた。それゆえ「意志」において道徳的（精神的）なものの権利はたしかに確保されているとはいえ、それが「自らの外に」実行されなければ、実際何の意味ももたない。ビランが自由を擁護しようとしているのは、ほかでもなくこのような考え方からである。

ビランにとって、行為は外的に実現してもしなくても、それが自発的なものであるならば、価値的な意味を有するのである。精神は、行為の外的実現の成否にかかわらず、自ら自分自身の未来を選び、限定してゆくことができるのであり、「自由」は他所にではなく、この内的な自己限定の可能性にこそ位置づけられねばならないとビランは考えるのである。そして、その可能性は、私が「他の仕方で働く力 le pouvoir d'agir autrement」をもつということに存している[78]。また、このように考えたときに、例えば「責任」の語も、道徳的（精神的）な意味合いにおいて改めて定義されうるものとなろう。このように考え来って、ビランはボネを越え、独自の思索を展開し始める。ここにビランの独自のスピリチュアリスムが始動するのである。

結　　語

以上、メーヌ・ド・ビラン初期断片において、ボネへの言及が明示的にみられる箇所、及びボネの理論等が念頭に置かれたうえで書かれていると思われる箇所の検討を通して、ボネがビランの初期思想形成に対してどのような影響を及ぼしていたかを調べてきた。その影響に関して、以下のようにまとめることができるであろう。

1）初期メーヌ・ド・ビラン思想形成に対するボネの影響に関しては、ボネはビランに主として心理-生理学の方面の知識を供給したと従来考えられていた。そして、それはまぎれもない事実である。しかし、形而上学の方面においても、ビランは実際

ボネから実に多くを学んでいた。このことは、初期諸断片に散在するビランの形而上学に関する語彙の定義が、ほとんどまったくボネの『分析的試論』における諸定義と一致または類似するところから、実証される。

2）ビランのいわゆるスピリチュアリスムはボネを批判するところから生まれた[79]。コンディヤックの場合とは異なり、ボネにおいてはすでにはっきりと精神は独自の活動性を有するものと考えられ、また精神は自己の活動を「自己限定」しうるものと考えられており、さらにまたボネはそのような精神の活動性を自我の働きの根底に据えたが、彼は精神活動の感覚への「従属」を強調し、研究の焦点を主にそちらへ向けたために、彼は精神の自発性及び自己限定については、それらの概念規定を十分に成し遂げるには至らなかった。ビランはその点を批判し、問題をさらに深く掘り下げることを通じて、人間精神のもつ真の意味での自発性すなわち自己限定の能力の何たるかの探求へと自ら赴くことになった。しかし、両者の「働く我」についての考え方は同根であり、ビランは結局ボネの問題意識に内包されていたスピリチュアリスム的な側面をより徹底して深めていったのだと見ることも許されよう。

3）より具体的には、ビランの探求はボネの「自由」の概念を徹底的に批判するところからその方向づけを得た。ビランにとって、自由とは自発的に活動し、自己を行為的に限定する精神の自由にほかならない。これを感情の事実において認め、確保し、またそれを概念的に画定しようとする努力が、『心理学についてのノート』においてすでに見いだされる。われわれはここにすでにビランのスピリチュアリスムの萌芽を見ることができよう。

なお、記号の問題に関しても、ビランはボネから多くを学んでいるようだが、この点については、初期ビランの主著『習慣論』におけるコンディヤックやボネに対する評価についての詳しい検討と合わせて、機会を改めて論じたい。

[1] 本論は既に公表した同題名の拙論（徳島大学総合科学部編『人間社会文化研究』第1巻、徳島、1994年3月、1～27頁所収）と、若干の加筆と訂正を除き、同内容である。

[2] その成果は『徳島大学教養部紀要』（人文・社会科学）第28巻（徳島、1994年3月、13-45頁）所収の拙論「Ch.ボネにおける心身結合の問題――フランス・スピリチュアリスムの源流を探る(1)――」において公表した。

[3] この点に関しては、『フランス思想を学ぶ人ために』（広田昌義・山形頼洋編、京都、世界思想社、近刊予定）所収の拙論「心身論の系譜――二元論の変容と自我論の展開――」（同書第6章第1節）において紙幅の許す範囲で論じておいた。

[4] R. Savioz, *Liberté et Causalité dans la Philosophie de Charles Bonnet et de Maine de Biran*, in *Studia Philosophica*, Vol.VIII, Bern, 1948, p. 142-160. サヴィオ以前のものとしては、ボネを主題的に扱ったものではないが、次のものが参照しえたもののなかでは参考になった。H. Gouiher, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947, とくに第1章及び第2章。

[5] *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (1812), Maine de Biran, *Œuvres complètes*, éd. Tisserand (: *O. C.*), t. VIII-IX, Slatkine Reprints, Genève - Paris, 1982 所収。

[6] この段階に至ってビランは、ボネの『真理の友』(*Philalète*)を実際に参照し、次のような注釈を加えている。Cf. *Ibid.*, p. 227, note 1. （引用箇所はサヴィオの指示による。Cf. R. Savioz, *op. cit.*, p.151, note 39）「シャルル・ボネは、コンディヤックとほぼ同様に出発点を感覚sensationに求めていたとはいえ、それでもなお彼は究極的には、私が採用したのと類似した視点に身を置き、原因と結果の概念を意志あるいは運動能力の働きの直接的感情sentiment immédiat de l'exercice de **la volonté ou du pouvoir moteur**から導出している……。」（強調引用者）。ビランがボネを積極的に評価していることがわかる。

[7] Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802). 慣例に従い『習慣論』とする。

[8] とくに新しく出たF．アズーヴィ編全集版に含まれる『習慣論』案稿(Ebauche)、草稿(Brouillon)、第一稿(1er mémoire)を見ると、ビランがこの論文の構想段階においてまずボネをはっきりと念頭に置いていたことがわかる。以下にそれぞれの場合におけるボネへの言及の頻度を、全体を通じて最も言及される回数の多いコンディヤックへのそれとの比較において示す (*Œuvres*, éd. F.Azouvi, Paris, Vrin, t.II, 1987 のテキストによる)。どれほどビランがボネを意識していたかがわかろう。

（ボネへの言及回数／コンディヤックへの言及回数）

案稿(Ebauche) ： 2／6

草稿(Brouillon) ： 5／2

第一稿(1er mémoire) ： 3／5 (6) *

＊但し、欄外への書き込みをも含めた場合。

ここに明らかなように、ボネへの言及の頻度は、草稿においてはコンディヤックへの言及の頻度を上まわっている。

[9] Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760). 本論中では以後『分析的試論』*Essai analytique* と略記する。

[10] *Introduction* par P.Tisserand, Maine de Biran, *O. C.*, t. I, 1982, p. XVIII.

[11] *Ibid.*, p. XII.

[12] 初期ビランの思想形成の中核にルソーを据えるグイエも、ボネに関して二節を割いている。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, chap. II, sec. I, II et IV, p. 89-107.

[13] テキストとしてはティスラン編全集第1巻を用いる。この本は、編者自身解説しているように、ビランの初期断片・草稿類のすべてを収録しているものではなく、したがってビランが何をどれだけ読んだかの十全な吟味を行なうには不十分であるかもしれない。しかし、現在刊行中の新しいアズーヴィ編全集は、残念ながら初期断片・草稿類を収録予定の第1巻を未だ公にしていない。それゆえ、いまのところ参照しうる唯一のものであるこのティスラン編全集第1巻を、やむをえず当面用いる。

[14] *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur victoire.* (1793). タイトルの命名はE.ナヴィル(E.Naville)による。Cf. *Introduction* par P. Tisserand, Maine de Biran, *O. C.*, t. I, p. X.

[15] *Méditation sur la mort ...* , Maine de Biran, *O. C.*, t. I, p. 4-5.

[16] *Ibid.*, p. 5

[17] 引用文中における () や [] による補記は、とくに註記しない場合、引用者による。

[18] Cf. Bonnet, *Essai analytique*, chap. XIV, §§ 212-214; chap. XXII, §§ 624-651. « Les *idées* que les objets font naître dans l'âme, peuvent *se représenter* à l'âme sans l'intervention des objets. La *faculté* par laquelle ces représentations s'opèrent est l'*imagination.* »(§ 212) ; «Mais, les *idées* sont attachées aux *mouvements* des fibres *sensibles.* Pour qu'une idée se présente de nouveau à l'âme, il faut donc que les fibres *appropriées* à cette *idée* soient *mues* de nouveau. La *disposition* du cerveau à *répéter* ces mouvements, constituent donc le *physique* de l'*imagination.*» (§ 213) ; « [...] la *reproduction* de l'idée *concrète* par l'*imagination*, dépend donc en dernier ressort, d'une *communication* secrète entre les *différents* ordres de fibres qui concourent à reproduction de cette *idée.* [...] » (§ 214) ; « L'expérience démontre, que si notre cervea est affecté pendant un certain temps, par une suite de perceptions qui se succèdent, constamment dans le même ordre, il contractera l'*habitude* de les reproduire précisément dans le même ordre. Notre mémoire retient fidèlement une suite de mots, une suite de tons. [...] » (§ 624) ; « [...] Chaque mot excite une perception claire ; et cette perception a ses fibres *propres.* Différentes fibres du cerveau sont donc ébranlées successivement, et dans un certain ordre. La répétition fréquente des mêm mouvements dans le même ordre, dispose donc les fibres à exécuter ces mouvements dans cet ordre. [...] » (§ 629) ; « [...] L'expérience prouve que la mémoire peut retenir une suite de mots, qui ne tiennent les uns aux autres ni par les rapports des sons, ni par ceux des idées. Il suffit simplement pour que le cerveau reproduise une telle suite, qu'elle ait affecté les sens un cetain nombre de fois, et toujours dans le même ordre. [...] » (§ 634) ; etc. なお、ボネの『分析的試論』*Essai analytique* からの引用箇所は、原則的に項目番号のみを記す。

[19] グイエはこの理論をモーペルチュイ(Maupertuis)に帰している。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 30.

[20] ボネはライプニッツの『弁神論』から着想を得て、前成説により精神の不滅を理論化できると考えた。Cf. *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève*, éd. R. Savioz, Paris, Vrin, 1948, p. 101 « Mais il était une autre branche de la philosophie de **notre auteur** [Leipniz] qui ne pouvait manquer de m'attacher fortement à lui et que je ne dois point passer sous silence ; je veux parler de ses idées sur la préexistence des germes et sur celle de l'âmes, auxquelles il revient plus d'une fois dans la ***Théodicée.***» ボネは1748年頃（28歳の頃）のことを振り返って、このように書いている。

[21] (...) は原文。

[22] Bonnet, *Essai analytique*, § 705. « l'âme a la *conscience* de toutes ses manières d'êtres : elle reconnait donc que c'est elle-même qui a déjà été comme elle est. Et voilà le sentiment qu'a l'être sentant de sa propre *personnalité*, de son *moi.* »

[23] *Ibid.*, § 706. « Le moi *s'identifie* donc avec toutes les idées que l'âme acquiert successivement. Soit donc que la chaîne des idées se prolonge, soit qu'elle se resserre, le sentiment du *moi* demeure toujours le même dans l'être sentant. [...] et le *moi* se conserve dans celles [idées] que la mémoire a retenue. La perte totale de la *mémoire*, emporterait donc la destruction de la personnalité. »

[24] *Ibid.*, § 708. « la personnalité d'un être mixte ne tient pas moins au corps qu'à l'âme; elle tient même plus au corps qu'à l'âme; puisque la mémoire a son siège dans le corps, [...] »

[25] こうして見たときわれわれは、ボネ→メーヌ・ド・ビラン→ベルクソンという記憶の哲学の系譜を認めうるとともに、ベルクソンに奔流するフランス・スピリチュアリスムのひとつの流れがボネに淵源しているのを確認することができるように思われる。

[26] グイエは次のように述べている。「グラートルー（ビランの居城：引用者註）の隠者は、彼ら［ボネ、モーペルチュイ］の心理－生理学的説明の前に、ジャン＝ジャック（・ルソー）よりも長く留まった。」(H. Gouhier, *op. cit.*, p. 30)

[27] この断片とルソーの『サヴォアの助任司祭の信仰告白』との類似性を強調するグイエも言うように、この断片の後半部分では、素朴な宗教的感情を信頼しようとするルソー的信仰心の表現が支配的になってくる。

[28] このような考え方については、以前より研究者の間では賛否両論があったようである。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 33.

[29] *Autobiographie*, I - VI. ナヴィルによる命名、分類。

[30] この点に関して、グイエは次のように述べている。「彼［ビラン］は自身の隷属状態を強烈に感じており、道徳をして、感覚的なものには感覚的な手段をもって対処するための心理－生理学的技術 technique psycho-physiologique となそうとしていたようだ。」H. Gouhier, *op. cit.*, p.52.

[31] *Sur le bonheur*, I - XIV. 同上。

[32] この神経繊維を楽器の弦になぞらえる比喩は、後でみるようにボネから借りてこられたものである。Cf. Bonnet, *Essai analytique*, § 23. « Représentez-vous cette machine sous l'image d'un clavecin, d'une orgue, ou de quelque autre instrument semblable.[...] »

[33] Cf. *Ibid.*, § 85 et sq. « [...] Ainsi, nous sommes acheminés à admettre qu'il est dans chque *sens* des fibres appropriées aux diverses *espèces* de sensations que le *sens* peut exciter dans l'âme; qu'il y'a par exemple, dans l'organe de l'*odorat* des fibres appropriées au jeu des corpuscules qui émanent de la *rose*, d'autres au jeu des corpuscules de l'*oeillet*, d'autres à celui des corpuscules de la *tubereuse*, etc.» 前出の註18で挙げた箇所も参照せよ。

[34] Cf. *Ibid.*, § 84. « [...] La structure de l'*oreille*, et en particulier celle du *labyrinthe*, indique qu'il est dans cet organe des fibres à l'*unisson* des *différents* tons. En cherchant la raison d la forme assez bizarre que l'on donne au *corps* des instruments de *musique*, Mr. de MAUPERTUIS a découvert qu'elle tendait à *varier* tellement les *proportions* des fibres qu'il y en eût *à l'unisson* de tous les *tons*.[...] »

[35] ティスランの註記：Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*.

[36] Cf. Bonnet, *Essai analytique*, chap. I, §§ 1-8. « J'admets donc que mon âme est douée d'une *activité* qui se *modifie* diversement : j'entends par cette *activité* la *capacité* qu'a mon âme de produire *en elle* et *hors d'elle*, ou *sur son corps* certains *effets*. Je dis *en elle*, parce que n'appercevant aucun rapport entre un *mouvement* et une *sensation*, je ne puis placer dans le mouvement la cause immédiate, ou *efficiente* de la sensation. Je dis *hors d'elle* ou sur son corps pour me conformer à cette décision du *sentiment intérieur* qui me persuade que je suis l'auteur immédiate de mes *actions*. Je n'examine ici si cette décision du sentiment est illusoire : je me renferme dans cette vérité incontestable, c'est qu'à un certain acte de ma volonté répond constamment un certain mouvement d'une ou de plusieurs parties de mon corps. [...] » (§ 4) ; « Je suppose que le corps *agit* sur l'âme, ou, si l'on aime mieux, qu'à *l'occasion* des *mouvements* que les *objets* excitent dans les *sens*, *l'activité* de l'âme *se déploie* d'une certaine manière, d'où naissent les *sensations* et les *volitions*.» (§ 5) ; etc. しかし、ボネが主として問題とするのは専ら« hors d'elle »の場合であり、« en elle » の場合についてはほとんど論じられない。けれども、ボネは « en elle » の場合をまったく無視しているわけではない。この点に関しては、前掲拙論（1993）、33頁以下を参照のこと。

[37] Cf. Bonnet, *Essai analytique*, § 149. «Ainsi, la *liberté* est *subordonnée* à la *volonté*, comme la *volonté* l'est à la *faculté de sentir*. Cette *faculté* l'est à l'*action des organes* ; cette *action*, à celle des *objets*.»

[38] この点に関しては、前掲拙論（1993）、4頁以下を参照。

[39] ティスランの註記：「あらゆる精神がまったく似たようなものであるとするなら、神は諸精神を多様化するために脳を多様化したと考えれば十分である。もし或るヒューロン族の男の精神がモンテスキューの脳を譲り受けたならば、モンテスキューが再び登場することになろう。」*Essai analytique*, § 71, p.370.（引用者註：頁の指示は全集版のもの。）脚注において、ボネは次のように書き加えている。「次の点に留意されたい。私はすべての人間精神が厳密に同様なものであるなどと主張しているのではなく、ただもしそれらが似たようなものであるとすれば、それらの間に見られる差異が結果するためには、それらが結合されているところの有機体が多様なものであったら十分だと言っているのである。」（以上、ティスランの引用より訳出）Maine de Biran, *O. C.*, t. I, p. 66, note (2).

[40] (...) は原文。

[41] 例えば、*Ibid.*, p. 113, p. 117, p. 121-122 などにボネの神経繊維理論への言及がみられる。これらの箇所については、グイエがコメントしている。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 94-95.

[42] Bonnet, *Essai analytique*, § 40. « J'entends en général, par *rapports*, ces *qualités*, ces *déterminations* en vertu desquelles *différents* êtres *conspirent* au même *but*, ou *concourent* à produire un certain *effet*. Cet *effet* est une *loi de la nature*. Ainsi les loix sont en général les résultats des rapports qui sont entre les êtres.»

[43] *Ibid.*, § 272. « [...] la *loi naturelle*, qui est en général, le *résultat* des *rapports* que l'homme soutient avec les êtres qui l'environnent. »

[44] *Ibid.*, «Les *agents* qui sont soumis à cette loi sont dits des *agents moraux*.»

[45] *Ibid.*, § 282. « La *perfection* du rapport des choses au bien-être, ou à la perfection de l'individu, tient au degré de connaissance que l'entendement acquiert de la *nature* de l'individu, et des *relations* qu'il soutient avec les êtres qui l'environnent.»

[46] 初期ビランのテキストにはライプニッツへの言及はほとんどない。おそらくビランがライプニッツを学んだのはもっと後になってからである（グイエの考証によれば、1798年以降である。Cf. H. Gouhier, *op.cit.*, p.66）。それゆえ、初期ビランに関するかぎり、ライプニッツ的諸概念はボネを介して学ばれたと考えることもできよう。

[47] *Sur la liberté*, I - V.ナヴィルによる命名、分類。

[48] ティスランの註記：ティスランは「定義はボネに負うものである」とし、次の箇所を挙げている。Bonnet, *Essai analytique*, chap.XII, § 149. « La *liberté* est donc en général, la *faculté* par laquelle l'âme *exécute* sa *volonté*.»（「自由とはそれゆえ一般的に精神が自らの意志を実行するところの能力のことである。」）

[49] ボネは基本的にはかような見解を採っている。Cf. *Ibid.*, § 272. « Dans un être qui *réfléchit*, la *liberté* est *essentiellement* la même que dans un être qui ne réfléchit point.»（「反省する存在者においても、自由は少しも反省しない存在者におけると本質的には同じものである。」

[50] *Ibid.* 上記の言明はここに訳出したような続く文章によって補完されている。原文：« [...] Mais, dans un être qui réfléchit la liberté est plus étendu, parce que la *volonté* est *éclairée*. Elle ne se *détermine* pas sur de simples *sensations* ; elle se détermine encore sur des *notions*. De là, un nouvel ordre d'actions, parmi lesquelles sont celles que l'on nomme *morales*, parce qu'elles soumises à une *loi*. Cette loi est la *loi naturelle*. [...] »

[51] *Ibid.*, § 283. « La perception et expression du rapport qui est entre deux, ou plusieurs choses, constituent la notion.»

[52] *Ibid.*, § 284. «Toute notion renferme donc un jugement, car le jugement est la perception du rapport qui est entre deux ou plusieurs choses.»

[53] *Ibid.*, § 287. « La manière dont l'entendement *humain* juge des choses, est donc le *rapport* des choses à la *nature* de cet *entendement*. »

[54] *Ibid.*, § 296. « Il y a a donc une proportion *primitive* entre les *choses* et la capacité qu'a l'entendement de les *appercevoir* et d'en *juger*. »

[55] *Ibid.*, § 297. « En vertu de cette proportion, il est des choses dont l'entendement saisit les *rapports*, ou les *oppositions* d'une manière *immédiate*. Dès qu'il a les *idées* de ces choses, ou les idées attachées aux *signes* qui les représentent, il voit, comme par *intuition*, si une chose convient, ou ne convient pas à une autre chose.»

[56] *Ibid.*, § 298. « Cette vue *immédiate* des *rapports* ou des *oppositions*, constitue le caractère de ce que l'on nomme l'*évidence*.»

[57] ティスランの注記：Bonnet, *Essai analytique*, chap.XII, § 153.

[58] ティスランの注記：Bonnet, *Essai analytique*, chap.XVI, §§ 272, 307 et sq. 前出の註43を参照。

[59] Maine de Biran, *O. C.*, t. I, p. 142.

[60] Cf. *Ibid.*, p. 141-142. 「ホッブズやスピノザその他の人間の自由を否定する哲学者たちは、これらの（行為の動因となる）諸限定 déterminations が、人間はそれらの影響に対して無力であるような外的印象 impressions étrangères からのみ到来するとする考えをとることにより、人間の行為の道徳性（精神性） moralité des actions humaines を無きものにし、悪徳や功徳を単なる言葉に貶しめ、人間をただ運命によってのみ突き動かされるような自動機械 automate とみなしたようだ……。」

[61] グイエもわれわれ同様の評価をしている。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 101.

[62] Cf. R. Savioz, *op. cit.*, p.153.

[63] ティスランの註記：Bonnet, *Essai analytique*, chap.I, §§ 4, 5, 6 et chap.V, §§ 123,124. 前出の註36に示した引用文を参照。« J'ai défini l'*activité* de l'âme, la *capacité* qu'a l'âme de produire *en elle* et *hors d'elle* ou *sur son corps* certains *effets*.» (§ 123)

[64] 上のティスランの指摘する箇所に加えて、*Ibid.*, § 296 なども参照（前出の註54に示した引用文を参照）。なお、ビランの精神の「活動性 activité」の語の定義に関しては、グイエは次の三つの類型が認められるとしている。I. 筋肉に対して働きかける力として。II. 表象représentations に対して働きかける力として。III. 判断する力として。しかし、グイエも指摘しているように、1794-1795年頃のビランの精神の「活動性」への関心は、道徳的技術への関心と連動したものだったのであり、それゆえ II に類するものが議論の的となった。ところで、表象に対して働きかけるとは、ボネの神経繊維理論によると、その表象を発生せしめている神経繊維の運動に対して働きかけることである。ここに精神の「自らの外に*hors d'elle*」働く力が具現する。

[65] (...) は原文。

[66] グイエによれば、この「傍観者」的精神 l'âme *spectatrice* という考えもボネに由来するものだという。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 52, note 2. なお、「内奥感の証言 témoignage du sens intime」の語は、言うまでもなくリニャックに由来する。

[67] このテキストについて、グイエは「……心理学を形而上学から切り離し、同時にまた心理学を生理学へ還元することをも禁じる重要なテキストである。またボネによって提唱された解決策にルソーに準じた精神的経験を交えることを可能にする重要なテキストである」(H. Gouhier, *op. cit.*, p. 56)と述べているが、このグイエの解釈はいささか恣意的ではないか。というのは、ボネ自身ここでビランが用いているような心身関係についての「内奥感の証言」（リニャック）という表現に類似した表現を用いており（例えば、*Essai analytique*, § 4. 前出の註36に示した引用文を参照。ここには「内的感情の判断décision du sentiment intérieur」というマルブランシュ－リニャック的な表現も見られる。なお、リニャックはしばしばボネに言及するが（「楽観主義者 Optimiste」という揶揄による）、ボネとリニャックの関係についての詳細は不明）、なにもここにルソーの影響を敢えて看て取る必要はないと思われるからである。ビランのここに見られるような考え方は、むしろここに名を明示的に挙げられているボネから、あるいはこれらの述語を固有の伝統において用いているマルブランシュ－リニャックに由来するものであると考える方が適切な解釈であるように思われる。

[68] Cf. Bonnet, *Essai analytique*, §§ 4, 123. 前出の註36及び63に示した引用文を参照。たしかにボネが考察の力点を« hors d'elle »の方に置き、« en elle »についてはほとんど論じなかったのは事実であるが、彼は決して後者の側面を無視してはいない。この点は諸家も誤認しているように思われる。

[69] *Notes sur la psychologie*, I - IV, ナヴィルによる命名、分類。

[70] *Notes sur l'Essai analytique de l'âme* in *ibid.*, III. Maine de Biran, *O. C.*, t. I, p. 224 - 236.

[71] ティスランの註記：Bonnet, *Essai analytique*, chap. XII, §§ 147, 148, 149. «*Vouloir* est cet acte d'un être sentant ou intelligent, par lequel il *préfère* entre plusieurs manières d'être celle qui lui procure le plus de bien ou le moins de mal. La *volonté* suppose donc la connaissance ou le sentiment de différentes manières d'être. La volonté a nécessairement un objet. Il n'est point de volonté où il n'est point de raison de vouloir. Ainsi, un être qui n'aurait pendant toute sa vie qu'une même sensation et qu'un même degré de sensation, n'aurait que la capacité de vouloir, et point du tout de volonté. La volonté est donc subordonnée à la faculté de sentir ou de connaître. Ce sont les sensations ou les perceptions qui déterminent l'exercice de la volonté.» (§ 147) ; « La volonté est donc *active :* elle préfère un objet à un autre objet. L'âme n'est pas bornée au simple sentiment qui résulte en elle de l'impression de différent objets sur ses organes ; mais elle se détermine pour celui de ces objets dont l'action est le plus dans le rapport qui fait le plaisir.» (§ 149); « L'*effet* de cet détermination de l'âme, l'acte par lequel s'exécute cette volonté particulière, sont un effet, un acte de la *liberté*. La *liberté* est donc, en général, la faculté par laquelle l'âme exécute sa volonté. [...] » (§ 149)

[72] ティスランの註記：Bonnet, *Essai analytique*, chap. XI, § 135. « Mais, l'âme de notre statue* est douée d'activité : J'ai bien défini ce que j'entends ici par ce mot : la statue peut donc se déterminer pour la sensation qui lui plaît le plus : l'effet de cette détermination est l'attention que la statue donne à cette sensation.» * ボネはコンディヤックからは独立にまた彫像の比喩を考えていた。

[73] ティスランの註記：Bonnet, *Essai analytique*, chap. XI, §§ 153, 153. « [...] L'auteur* l(e) [que la liberté est un pouvoir d'agir subordonné à la volonté et qu'il n'est donc point essentiel à la liberté qu'elle s'étende à plusieurs cas, qu'elle ait une certaine latitude]'a bien reconnu ailleurs, lorsqu'il a attribué la liberté aux enfants et aux animaux. En effet, l'huitre immobile sur la vase et qui ne fait qu'ouvrir son écaille pour recevoir l'eau de la mer, a une liberté aussi réelle que la notre. Elle *fait ce qu'elle veut*, et sa *volonté* est d'ouvrir son écaille. Cette volonté est déterminée par une sensation, celle de la faim.» (§ 152); «La liberté ne consiste donc pas à pouvoir agir à deux ou de plusieurs manières ; mais elle consiste à agir. Elle consiste pas dans *le choix ;* mais elle consiste dans l'*action*, qui est l'exécution de ce choix. [...] » (§ 153) * 引用者者註：「著者」とは、『心理学試論』（*Essai de psychologie*, Londre, 1755）を匿名で出版したボネ自身のこと。

[74] Cf. Condillac, *Dissertation sur la liberté*, in *Traité de sensation*, 1754.

[75] このことは上の註73に引用された箇所からも明らかである。

[76] Cf. Essai analytique, § 494. «Il n'y a donc point de liberté d'indifférence, puisqu'il n'eut point de volonté d'indifférence.» （グイエの指示による。Cf. H. Gouiher, *op. cit.*, p. 97.）

[77] R. Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948, p. 251.

[78] この辺りの議論については、グイエの見解をも参照。Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 103. グイエはボネの「自由」が « pouvoir d'agir » であるのに対し、ビランの「自由」が « liberté d'entendement » であり、このように考える点ではビランはコンディヤックと同調していると指摘している。また、このように考えたとき「非決定の自由 liberté d'indifférence 」も再び意義を回復するとしている。この見解に対しては、ボネが行為の道徳性（精神性）に関して「悟性 entendement 」のもつ意義を見落としていないことは既にみた通りである。また、われわれの考えでは、ビランが批判するのは、「自由」を行為の外的実現においてのみ評価しようとするボネの態度である。ここでビランは精神的な自己限定の可能性を問うているのであり、それゆえ彼は「非決定の自由」を積極的に評価する者ではないと考えられる。

[79] グイエはボネの役割に関して、結論としては、ビランはコンディヤックを批判する反対論を構築するための典拠をボネに求めたのだと評価しているが (Cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 106)、ビランのボネに対する批判には、もっと積極的な意味を看て取ることもできるのではないか。

［補記］その後、F・アズーヴィ著『メーヌ・ド・ビラン——人間学——』(F. Azouvi, ***Maine de Biran – La science de l'homme***, Paris, Vrin, 1995)が出版され、ビラニスム生成期の研究にも新たな段階が到来したかの観がある昨今である。この書の第1章と第2章全体はビラニスム生成期の研究にあてられており、われわれが扱ったリニャック、コンディヤック、ボネ、さらにカバニスの心理学、デステュット・ド・トラシの観念学が初期ビランの思想形成に与えた役割が、かなり詳細に論じられている。加えて、最近のボネ研究に関しても、最新の研究書が挙げられているが、われわれはそこに紹介されているものを参照する暇を持たなかった。アズーヴィは、初期ビランの思想形成にボネが一定の役割を与えたことを認めているが、ビランがボネの心理－生理学的説明に留まることはなく、ビランはボネを批判し、彼を超えていったとしている。しかし、他方、アズーヴィは、ボネ研究が初期ビラン思想に構図を与えた点をも評価している。Cf. *op. cit.*, p. 17-18.

結論　＜感じる我＞から＜働く我＞へ

――人間学の方へ――

同一性と記憶、個性と身体性、他者問題、これらはいずれも十七世紀の合理論的哲学においては、どちらかといえば周縁的な、本質的ではない諸問題として扱われた。デカルトの場合にあっても、これらの諸問題は主要著作において中心的問題として取り挙げられることはなかったし、一貫した取り扱いを受けたものでもない。「常に一にして同なる人間の知」(デカルト『規則論』AT, X, p. 360) を支える人間精神の同一性は不動であり、そのことは自明の前提であったかのようである。また、かように捉えられた精神的存在者の個別性や差異とその実質的基盤である身体性の問題は、あたかも取るに足らない問題であるとして、あるいは超えてゆくべき問題であるとして、退けられていたかのようでもある。精神の永遠に同一であること、身体から自由であることは、学知の理想の前に、まず確信され、前提されて然るべきこととされていたのである。かような確信・前提の個々人の側における条件は哲学の対象ではなかった。かような時代にあっては、哲学は人間学的ではありえない。哲学者のまなざしは人間の条件を遥かに超えて永遠を眺めやる。この意味では、デカルトの「我」は、とくに『省察』において立てられた「我 *ego* 」は、それが引きずる諸条件を「断然 praecise」(「第二省察」AT, VII, p. 25) 引き離して捉えられれば、それは生きられた自我ではない。この<思う我>のまなざしは、人間の、生の条件を超えた方を眺めやる「精神のまなざし intuitus mentis, regard de l'esprit」(AT, X, p. 368, trad. Marion, 1977, p. 8) である。

デカルトの「哲学する」思惟の営みは、記憶や、身体や、さまざまな人間の条件を超えてゆこうとする、それらから精神を解き離そうとする、生きられた自我から精神へのカタルシスの過程であった。言い換えれば、人間的経験から明証知への過程であった。しかし、この過程のなかで、同一性と記憶、個性と身体性、他者問題といった問題群は、哲学の主題ではないが、逆にデカルト哲学の構図を浮き彫りにする地としてあったのだと改めてみることもできる。例えば、実際、「第二省察」のデカルトが、「たまたま私はいま、通りをゆく人々を窓ごしにながめる。……[私は] 人間そのものを見るという。しかし私が見るのは、帽子と衣服だけではないか、その下には自動機械が隠れているかもしれないではないか」(AT, VII, p. 32) と言うそのとき、他人の不在は、『省察』の風景画のなかで、逆にその不在がかえって人間の条件を超越した「精神」の実在を際立たせるものとして、暗にひとつの問題をかたちづくっている。

舞台が十八世紀に移ると哲学の図と地は次第に反転する。デカルト哲学の描いたモチーフの余白に次第に、「我」の姿を精神としてではなく、自我として描くために必要な諸々の舞台装置すなわち諸概念が、リニャック、コンディヤック、ボネらの仕事のなかで形を成してくる。自己に固有の身体の存在と共に自我の輪郭を形成する活動的な精神の存在を感得し、また同類の他人の存在をも共感する感情知が描く「我」の図は、最終的に、<理性> *Raison* の光によっては照らされない内面性を本質とする人間学的自我の生における「我」の図である。

メーヌ・ド・ビランはのちに次のように彼自身の「人間学」を定義している。「……人間を、とくに、自らを<自我> *moi* と心に思う同一的・恒常的主体 le sujet identique, permanent と、感覚・観念等々、有機体的なものであれ知性的なものであれ、感嘆するほどの多様をもって移ろい変化する機能あるいは働きとの間に、意識 conscience によってうちたてられた諸関係において<内的人間> l'*homme intérieur* を取り扱うのでなければならない。」（強調引用者）[1] 人間学はこの「諸関係」――「このあるがままの絆 ce lien tel qu'il est」[2]――を対象とする。ビランが建設しようとしているこの新たな学問は、「精神の学 la science de l'*âme*」（強調ママ）とは明確に区別される。「なぜなら、われわれの現実の状態にあって、精神は身体から離れて自己感情あるいは自己認識 le sentiment ou la connaissance d'elle-même を、もしくは自らの実体的存在の自己感情あるいは自己認識 — de son existence substantielle をもつことができないからである。」[3] 精神が自らを実体として識るその自己認識でさえ身体に依存する。そして、その身体は「内的人間」の身体である。けれども、加えてこの身体は「有機体的な生の条件 la condition de la vie organique」に従う、生身の人間身体である。「人間は……それゆえ或る精神でもなければ或る有機体でもなく、しかじかの身体に結合されたしかじかの精神なのである。」[4]

同一性、身体性は人間学の中心的主題になる。またビランが有機体的生のただなかで自我が他者と取り結ぶ社会的関係の問題をも看過していないことは特筆すべきである。この新たな人間学の扱う人間は、はじめ「純粋に感覚的な存在 existence purement sensitive」であるが、やがて「それ自体<活動し> *agite*、有機体を内側から刺激する盲目の力」を感じるとともに、「<我>自身であるところの、あるいは自らの自我性 égoïté、自らの同一的人格性 personnalité identique、自らの自由な活動性 *libre activité* を構成しているところの、もうひとつの力 une autre force」を自覚しないではいない。この自覚とともに「人間は……第二の生 la seconde vie de conscience ou de relation を賦与された者として自分自身を見いだすのであり、この第二の生が固有の存在をもった自我 moi を、人格 personne を構成するのである」[5]。ビランは、この「第二の生」の水準で他者問題をも考えようとしている。

ところで、ビランが彼の人間学のプログラムのなかで描く、人間の「純粋に感覚的な存在」から「もうひとつの力」を自覚した「自ら働く自由な活動者 agent libre et proprement moteur」[6] として生きる「第二の生」への道行きは、十八世紀の哲学者たちが見いだした<感じる我>からビランの<働く我>への哲学史的過程そのものである。われわれが跡付けようとしたのはこの哲学史的過程である。前奏として「精神は身体よりもよりよく知られる」（デカルト）という命題から「意識あるいは内的感情」（マルブランシュ）の淵に沈む精神への過程、そしてこの淵からリニャックによって再びすくいだされ「内奥感」によって捉えられる精神的自己とその身体の「共存在」への道、またボネによって見いだされた精神の「活動性」やコンディヤックの実体なき記号としての<自我>、これらをわれわれは次々にみてきた。この哲学史的過程において、十七世紀的自己知の根拠としての実体－属性論は、リニャック流の内奥感によって感じられる「基底」の理論へ変貌してゆくと考えられる。また、そこに精神が住まうのと同じ「基底」に佇む身体の「共存在」は、デカルト流の心身合一とは異なる心身関係論への過渡的形態と評価さ

れうる。この「共存在」という静態的な心身関係からビラニスム特有の「意志された努力」と「有機的抵抗」との力動的関係への移行の要因としては、おそらくボネによって見いだされた「活動性」概念のビランによる批判的受容があっただろう。十八世紀に発散した諸々の知見を取り纏め、最後に自我を自我として把握しえたときにビラニスムは成立する。その前史の委細をいくらかでも詳らかにできたとすれば、本論の課題はひとまずはたされたと考えたい。

自我論はフランス哲学の最も主要な問題の一つである。しかしながら、これまでフランス哲学の文脈に沿って自我概念の成立過程を詳らかにした研究は少なかったように思われる。自我はデカルトの「我思う、ゆえに我あり」の発言とともに一挙に現れ、近代を支配すると考えられてきたようにも思われる。けれども、われわれが追いかけてきたところに従えば、自我の真相は遅れて次第に明らかにされる。われわれは、それが完全に明らかにされる地点にはまだ到達していない。その地点を前にして、われわれは立ち止まった。しかし、その先へ向かうための地図はすでに手にしていると思う。この研究を一里塚に、いつか再び出発しよう。その日に同行者がいることを願いつつ、いまは筆を置く。

[1] Maine de Biran, *Œuvres*, t. X-2, éd. B. Baertschi sous la direction de F. Azouvi, Paris, Vrin, 1989, p. 1. " ***Nouveaux essais d'anthroplogie ou de lasinedel'homme*** intérieur ", Avant-propos.

[2] *Ibid.*, p. 2.

[3] *Ibid.*, p. 1.

[4] *Ibid.*, p. 1-2. ビランがここで引用しているこの一文はボネの『分析的試論』から借用されたものである。Cf. p. 381, note de l'éditeur -1, cf. Ch. Bonnet, ***Essai analytique sur les facultés de l'âme***, chap. IV, § 22 OHNP, t. VI, p. 10. « L'Homme n'est pas une certaine Ame; il n'est pas un certain Corps; il est le résultat de l'Union d'une certaine Ame à un certain Corps.» 後期に至ってもビランが常にボネを念頭に置いていることが窺える。

[5] *Ibid.*, p. 6, 7, respectivement. *Op. cit.*, Introduction.

[6] *Ibid.*, p. 7.

参 考 文 献

第一部で主として扱ったデカルトの著作のテキストは、

René DESCARTES

Œuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (Paris, 1897-1909), réed., Paris, Vrin - C. N. R. S., 11 vol., 1964-1974.

を使用した。

第二部で主として扱ったリニャック、コンディヤック、ボネの著作のテキストは、それぞれ、

Joseph Adrien Lelarge de LIGNAC

Lettres à un américain, 5 vol. in 3 liv., Hambourg, 1751

Éléments de métaphysique, Paris, 1753

Suite des Lettres à un américain, 4 vol., Hambourg, 1756

Témoignage du sens intime, 3 vol., Auxerre, 1760

以上フランス国立図書館(Bibliothèque Nationale de France)所蔵本ならびにジュネーヴ大学公立図書館(Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève)所蔵本を参照した。

Etienne Bonnot de CONDILLAC

Œuvres Complètes, (Paris, 1821-1822), Genève, Slatkine Reprints, 16 vol., 1970.

Charles BONNET

Œuvres d'Histoire Naturelle et de Philosophie de Charles Bonnet, Neuchâtel, Samuel Fauché, 8 vol. in 4°, 1779-1783

を使用した。

以下、参照文献を、主として第一部に関して使用したものと主として第二部に関して使用したものとに分けて(右肩、分類記号：Sec. 1/Sec. 2)挙げる。

なお、雑誌の略号は次のとおりである。

AP : *Archives de philosophie*, Paris; **DH** : *Dix-huitième siècle*, Paris; **EP** : *Études philosophiques*, Paris; **RIP** : *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles; **RMM** : *Revue de métaphysique et de morale*, Paris; **RP** : *Revue philosophique*, Paris; **RPL** : *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, **RSH** : *Revue des sciences humaines*, Lille; **SIF** : *Studi internazionali di filosofia*; **SP** : *Studia Philosophica*, Berne

著者 sec.
書名または論題
出版地
出版社、掲載誌、掲載頁他
出版年

ALQUIÉ, Ferdinand sec. 1
La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes (1950), Seconde édition revue
Paris,
P. U. F.
1966

ALQUIÉ, Ferdinand (éd.) sec. 1
Descartes, *Œuvres philosophiques*, 3 vol
Paris,
Garnier
1963 - 1973

ARENDT, Hannah sec. 1
The Human Condition
Chicago,
Chicago University Press
1958

ARENDT, Hannah sec. 1
The Life of The Mind, One-volume Edition
San Diego - New York - London,
Harcourt Brace & Company, A Harvest Book
1971

ARENDT, Hannah = H. アーレント sec. 1
『人間の条件』、志水速雄訳
Tokyo,
中央公論社－筑摩書房
1973

ARENDT, Hannah = H. アーレント sec. 1
『精神の生活』上・下、佐藤和夫訳
Tokyo,
岩波書店
1994

BEYSSADE, Jean-Marie sec. 1
La philosophie première de Descartes
Paris,
Flammarion
1979

BEYSSADE, Jean-Marie sec. 1
' Reflexe ou admiration ' in *Hommage à F. Alquié – Passion de la raison*
Paris,
P. U. F.
1985

GILSON, Etienne sec. 1
La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie (1913)
Paris,
Vrin reprise
1982

GRIMALDI, Nicolas sec. 1

' La générosité chez Descartes ' in *La volonté et la liberté chez Descartes*

Paris,
Vrin
1988

GRIMALDI, Nicolas sec. 1

' Sartre et la liberté cartésienne '(1987) in *La volonté et la liberté chez Descartes*

Paris,
Vrin
1988

GUENANCIA, Pierre sec. 1

' L'identité ' in *Notions de philosophie*, éd. KAMBOUCHNER, D., tome II

Paris,
Gallimard, folio - essais
1995

GUEROULT, Martial sec. 1

Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vol

Paris,
Aubier
1953

HENRY, Michel sec. 1

L'essence de la manifestation, 2 vol

Paris,
P. U. F.
1963

HENRY, Michel sec. 1
Généalogie de la psychanalyse
Paris,
P. U. F.
1985

HENRY, Michel sec. 1
Phénoménologie matérielle
Paris,
P. U. F.
1990

HUSSERL, Edmund sec. 1
Méditations cartésiennes, trad. G. Peiffer et E. Lévinas
Paris,
P. U. F.
1947

HUSSERL, Edmund sec. 1
Cartesianische Meditationen (1929) in *Husseriana* Bd. I
Den Haag
Nijhoff
1950 - 1958

ITO, Katsuhiko = 伊藤勝彦 sec. 1
『デカルトの人間像』
Tokyo,
勁草書房
1970

KENNY, A. (ed.) sec. 1
St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Latin text and English Translation, Introduction,* Vol.22
London - New York
Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswood and Macgraw-Hill Book company
1963

KOBAYASHI, Michio = 小林道夫 sec. 1
「デカルト哲学の体系」
Tokyo,
勁草書房
1995

LÉVINAS, Emmanuel sec. 1
' La philosophie et l'idée de l'infini ' in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger ...*
Paris,
Vrin
1949 - 1967 - 1974

LACHIÈZE-RAY, Pierre sec. 1
L'idéalisme kantien (1932), 3e édition
Paris,
Vrin
1972

LAPORTE, Jean sec. 1
Le rationalisme de Descartes
Paris,
P. U. F.
1945

LEWIS (RODIS-), Geneviève sec. 1
L'individualité selon Descartes
Paris,
Vrin
1950a

LEWIS (RODIS-), Geneviève sec. 1
Le problème de l'inconscient et le cartésianisme
Paris,
Vrin
1950b

MARION, Jean-Luc sec. 1
Sur l'ontologie grise de Descartes , Seconde édition revue
Paris,
Vrin
1981

MARION, Jean-Luc sec. 1
Sur le prisme métaphysique de Descartes
Paris,
P. U. F.
1986

MARION, Jean-Luc sec. 1
' Générosité et phénoménologie '(1988) in *Questions cartésiennes*
Paris,
P. U. F.
1991

MARION, Jean-Luc sec. 1
' L'*Ego* altère-t-il autrui '(1986) in *Questions cartésiennes*
Paris,
P. U. F.
1991

MARION, Jean-Luc (éd.) sec. 1
Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit* ... , Traduction et annotation
Den Haag,
Nijhoff
1977

MERLEAU-PONTY, Maurice sec. 1
Phénoménologie de la perception
Paris,
Gallimard, Collection TEL
1945

MERLEAU-PONTY, Maurice sec. 1
Le visible et l'invisible
Paris,
Gallimard, Collection TEL
1964

MIWA, Masashi = 三輪正 sec. 1
「習慣と理性」
Kyoto
晃洋書房
1993

MIYAZAKI, Takashi = 宮崎隆 sec. 1

「デカルトにおける＜因果性＞の構造――『第三省察』における神の存在証明に向けて――」

Osaka,

大阪大学文学部哲学哲学史第Ⅰ講座編『カルテシアーナ』、第7号

1986

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1

「情念の合理性――デカルト『情念論』についての試論」

Osaka,

大阪大学文学部哲学哲学史第Ⅰ講座編『カルテシアーナ』、第9号

1989

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1

「デカルト『規則論』を技術の観点から読む」

Osaka,

大阪大学文学会編『待兼山論叢』哲学篇、第24号、p. 13-25

1990

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1

「前期デカルトにおける技術の問題」

Kyoto,

関西哲学会紀要、第25冊、p. 72-78

1991

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1

「デカルト『情念論』における他者の問題」

Osaka,

関西倫理学会編『倫理学研究』、第22号、p. 1-13

1992

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1
「“精神のハビトゥス”考」
Tokushima,
徳島大学教養部紀要（人文・社会科学）、第27号、p. 120-145
1992

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1
「知識と公共性」
Tokushima,
徳島大学教養部紀要（人文・社会科学）、第28号、p. 1-11
1993

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1
「デカルトにおける公的なものと私的なもの」
Tokyo,
日本倫理学会編『倫理学年報』、第45集、慶応通信、p. 49-64
1996

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1
「デカルトにおける自我の個性の問題再考」
Tokyo,
東海大学文明研究所紀要、第16号、1-26頁
1996

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 1
『技術の知と哲学の知――哲学的科学技術批判の試み――』
Kyoto,
世界思想社
1996

MURAKAMI, Katsuzo = 村上勝三 sec. 1
「保証された記憶と形而上学的探求——デカルト『省察』の再検討に向けて」
Tokyo,
日本哲学会編『哲学』、No. 45、p. 87-100
1995

NISHIDA, Kitaro = 西田幾多郎 sec. 1
「デカルト哲学について」(1944)
Tokyo,
上田閑照編『西田幾多郎哲学論文集』 III、岩波書店
1989

RICŒUR, Paul sec. 1
' Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl ' in *À l'école de la phénoménologie*
Paris,
Vrin
1986

SARTRE, Jean-Paul sec. 1
L'être et le néant
Paris,
Gallimard, Collection TEL
1943

SARTRE, Jean-Paul sec. 1
' La liberté cartésienne ' in *Situation II*
Paris,
Gallimard
1947

SASAKI, Kennichi = 佐々木健一 sec. 1
「デカルト『情念論』のテキスト形成過程に関する一試論」
Tokyo,
東京大学文学部研究報告、5
1973

SAWADA, Nobushige = 澤田允茂 sec. 1
「デカルトと実存」
Tokyo,
三田哲学会編『哲学』、第27輯、p. 65-123
1950

TILLIETTE, X = X. ティリエット sec. 1
「メルロ＝ポンティ――あるいは人間の尺度――」、木田元／篠憲二訳
Tokyo,
大修館書店
1973

TOKORO, Takehumi = 所雄章 sec. 1
「デカルト」, I, II
Tokyo,
勁草書房
1967 - 1971

TROISFONTAINE, Claude sec. 1
' La temporalité de la pensée chez Descartes '
Louvain-la-Neuve,
RPL, tome 87, Édition de l'ISP-UCL
1989

WAHL, Jean sec. 1
Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes (1920), précédé de l'Introduction de F. Worms
Paris,
Descartes et Cie
1994

YAMADA, Hiroaki = 山田弘明 sec. 1
「Descartes, Studium Bonae Mentis 論考——テキスト・クリティイクの試み——」
Nagoya,
名古屋大学文学部三十周年記念論集、p. 15-32
1979

YAMADA, Hiroaki = 山田弘明 sec. 1
「デカルト『省察』の研究」
Tokyo,
創文社
1994

YAMAGATA, Yorihiro = 山形頼洋 sec. 1
「他我の存在について」
Kyoto,
京都哲学会編『哲学研究』、第45巻第7冊（第525号）
1972

YAMAGATA, Yorihiro = 山形頼洋 sec. 1
「Cogito と解釈学——無意識の存在論——」
Tokyo,
日本現象学会編『現象学年報』、第5号
1990

YAMAGUCHI, Ichiro = 山口一郎 sec. 1
「他者経験の現象学」
Tokyo,
国文社
1985

YANO, Yoshio = 矢野喜夫 sec. 1
「資質の概念」
Kyoto,
京都教育大学紀要、Ser. A, No. 69
1986

AZOUVI, François sec. 2
'Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran'
Paris,
AP, No.45, p. 85-107.
1982

AZOUVI, François sec. 2
'Note sur l'existence chez Lelarge de Lignac et Descartes'
Paris,
DH, No.18, p. 289-293.
1986

AZOUVI, François sec. 2
Maine de Biran – La science de l'homme
Paris,
Vrin
1995

BÉGOUT, Bluce (éd.) sec. 2
Maine de Biran, la vie intérieure
Paris,
Payot
1995

BADAREU, Dan sec. 2
'Le «calcul» logique de Condillac'
Paris,
RP, CLVIII, 1968-No.3, juillet-septembre, p. 337-360
1968

BAERTSCHI, Bernard sec. 2
L'ontologie de Maine de Biran
Fribourg (Suisse),
Studia Friburgensia 61, Édition universitaire Fribourg
1982

BAERTSCHI, Bernard sec. 2
'La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique?'
Louvain-la-Neuve,
RPL, 4e série-No.55, p. 335-364
1984

BAERTSCHI, Bernard sec. 2
'Le problème du réalisme chez Condillac'
Paris,
EP, 1988 No.3, p.372-393.
1988

BAERTSCHI, Bernard sec. 2

Les rappports de l'âme et du corps – Descartes, Diderot et Maine de Biran

Paris,
Vrin
1992

BALIBAR, Étienne sec. 2

'Identité et conscience de soi dans l'*Essai* de Locke'

Paris,
RMM, 1995 No.4
1995

BLONDEL, Maurice sec. 2

' L'anticartésianisme de Malebranche ' in *Dialogues avec les philosophes*

Paris,
Aubier
1966

BOLCH-JACOBSEN, Mikkel sec. 2

Lacan - Maître absolu

Paris,
Flammarion
1990

BOUILLIER, Francisque sec. 2

Histoire de la philosophie cartésienne (1868), 2vol

Genève - Paris,
Slatkine Reprints
1970

BRÉHIER, Emile sec. 2
Histoire de la philosophie, 3 vol (1930-1938), t. II
Paris,
P. U. F. reprise
1981

CARRÉ, R. sec. 2
'Sur la sensation condillacienne'(1949)
Amsterdam,
Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy, Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein, p.1156-1159
1968

DAGOGNET, François (éd.) sec. 2
Condillac, *Traité des animaux*, précédé d'une introduction de F. Dagognet – 'L'animal selon Condillac'
Paris,
Vrin
1987

DELBOS, Victor sec. 2
' Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran '
Paris,
RMM,
1912

DEPRUN, Jean sec. 2
'Les Anti-Lumières'
Paris,
Histoire de la philosophie, 2 vol, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, tome 2, p. 717-727.
1973

DERRIDA, Jacques sec. 2
L'archéologie du frivole (1973)
Paris,
Galilée
1990

DIDEROT, Denis sec. 2
Lettres sur les aveugles (1749) in *Diderot - Œuvres,* tome 1 Philosophie, éd. VERSINI, Laurent
Paris,
Robert Laffont
1994

DUCHESNEAU, François sec. 2
'Condillac critique de Locke'

SIF, VI, p. 80-98
1974

EVEN, Lucien sec. 2
Maine de Biran critique de Locke
Louvain-la-Neuve,
Édition de l'ISP-UCL
1983

FOUCAULT, Michel = M. フーコー sec. 2
『狂気の歴史――古典主義時代における――』、田村俶訳
Tokyo,
新潮社
1972

GUEROULT, Martial sec. 2

Malebranche, 2 part. in 3 vol

Paris,
Aubier
1955 - 1958

GUEROULT, Martial sec. 2

' Psychologie cartésienne et psychologie malebranchiste ' in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*

Hildesheim - New York
Geolg Olms
1970

GUSDORF, Georges sec. 2

Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières

Paris,
Aubier
1976

GOUIHER, Henri sec. 2

Les conversions de Maine de Biran

Paris,
Vrin
1947

HENRY, Michel sec. 2

Philosophie et phénoménologie du corps

Paris,
P. U. F.
1965

HENRY, Michel sec. 2
' Sur l'*ego* du *cogito* ' in *La passion de la raison – Hommage à F. Alquié*, éd. J.-L. Marion
Paris,
P. U. F.
1983

HENRY, Michel sec. 2
La Barbarie
Paris,
Grasset
1987

HENRY, Michel = M. アンリ sec. 2
『野蛮――科学主義の独裁と文化の危機――』、山形頼洋／望月太郎訳
Tokyo,
法政大学出版局
1990

IWATA, Humiaki = 岩田文昭 sec. 2
メーヌ・ド・ビランにおける「自我」の問題
Kyoto,
『宗教哲学研究』、第7号、p. 69-84
1990

IWATA, Humiaki = 岩田文昭 sec. 2
「ベルクソン『物質と記憶』の再検討」
Osaka,
大阪教育大学紀要第Ⅰ部門人文科学、第44巻第1号、p. 33-45
1995

LE GOFF, Francisque sec. 2

De la philosophie de l'Abbé de Lignac

Paris,
Hachette
1863

LE ROY, Georges sec. 2

La psychologie de Condillac

Paris,
Boivin
1937

LEFÈVRE, Roger sec. 2

'Condillac, maître du langage'

Bruxelles,
RIP, Vol. 82 No.4, p. 393-405
1967

LENOIR, Raymond sec. 2

Condillac

Paris,
Alcan
1924

LEWIS (RODIS-), Geneviève sec. 2

'L'innéité cartésienne et sa critique par Lelarge de Lignac'

Lille,
RSH, 1951 janvier-mars, p. 30-41
1951

LEWIS (RODIS-), Geneviève sec. 2

' La connaissance par idée chez Malebranche ' (1967) in *Essay on Early Modern Philosophers*, Vol. 11

New York - London,
Garland Publishing
1992

LOWE, E. J. sec. 2

Locke on Human Understanding

London - New York,
Routledge
1995

MAINE-DE-BIRAN, François-Pierre-Gothier sec. 2

Œuvres Complètes

Genève - Paris,
Slatkine Reprints
1982

MAINE-DE-BIRAN, François-Pierre-Gothier sec. 2

Œuvres, publiées avec le concours de C. N. R. S., sous la direction de F. AZOUVI

Paris,
Vrin
1987 -

MALEBRANCHE, Nicolas sec. 2

Œuvres, édition établie par G. Rodis-Lewis, avec la collaboration de G. Malbreil, 2 vol.

Paris,
Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade
1979 - 1992

MATSUNAGA, Sumio = 松永澄夫 sec. 2
「コンディヤックの記号論」('Theory of language in the philosohpy of Condillac')
Tokyo,
哲学会編『哲学雑誌』第106巻778号、有斐閣、p. 59-82
1991

MERLEAU-PONTY, Maurice sec. 2
La structure du comportement
Paris,
P. U. F.
1942

MERLEAU-PONTY, Maurice sec. 2
L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, notes recueillies et rédigées par J. Deprun
Paris,
Vrin
1978

MIYAGAYA, Tokuzo sec. 2
'Notes sur Condillac, Diderot et Rousseau – leur théorie sur l'imagination –'
Kobe,
神戸大学教養部人文学会編『論集』9、p. 61-75
1970

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 2
「Ch．ボネにおける心身結合の問題――フランス・スピリチュアリスムの源流を探る(1)」
Tokushima,
徳島大学教養部紀要（人文・社会科学）、第28巻、p. 13 - 45
1993

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 2
「初期メーヌ・ド・ビラン思想形成におけるシャルル・ボネの役割――フランス・スピリチュアリスムの源流を探る(2)」
Tokushima,
徳島大学総合科学部編『人間社会文化研究』、第1巻、p. 1-27
1994

MOCHIZUKI, Taro = 望月太郎 sec. 2
「自己知の変貌――マルブランシュからフランス・スピリチュアリスムへ」
Tokyo,
『創文』第374号所収、創文社
1996

OKUMURA, Satoshi = 奥村敏 sec. 2
「啓示と理性の変貌」('La révélation et la métaphore de la raison – Descartes, Arnauld et Malebranche')
Tokyo,
哲学会編『哲学雑誌』第98巻第770号、有斐閣、p. 42-61
1983

PASCAL, Blaise sec. 2
Pensées (éd. Brunschvicg)
Paris,
Livre de poche - classiques, Hachette
1972

PATOCKA, Jan sec. 2
' La phénoménologie du corps propre '
Bruxelles - Leuven - Paris
EP, 1985 No. 1, Diffusion Nord-Sud - Peeters - Vrin
1985

PELIKÁN, Ferdinand sec. 2
'La méthode de Condillac et de Descartes'
Paris,
Actes du Congrès Descartes
1937

PERKINS, Jean A. sec. 2
The Concept of the Self in the French Enlightenment
Genève,
Droz
1969

RADOVANOVITCHI, Milorad sec. 2
La théorie de la connaissance chez Condillac
Genève,
Jent, S. A.
1927

RICKEN, Ulrich sec. 2
'La *liaison des idées* selon Condillac et la clarté du français'
Paris,
DH, No. 37
1969

RIESE, W. sec. 2
'La méthode analytique de Condillac et ses rapports avec l'œuvre de Philippe Pinel'
Paris,
RP, CLVIII, 1968 No.3 juillet-septembre, p.321-336
1968

SAVIOZ, Raymond sec. 2

La philosophie de Charles Bonnet de Genève

Paris,
Vrin
1948

SAVIOZ, Raymond sec. 2

' Liberté et Causalité dans la philosophie de Charles Bonnet et de Maine de Biran '

Bern,
SP, VIII, Haupt, p. 142-160
1948

WOJCIECHOWSKA, Wanda sec. 2

'Le sensualisme de Condillac'

Paris,
RP, CLVIII, 1968-No.3 juillet-septembre, p.297-320
1968

YAMAGATA, Yorihiro = 山形頼洋 sec. 2

『感情の自然——内面性と外在性についての情感の現象学』

Tokyo,
法政大学出版局
1993