

マルブランシュとバークリ

—Vision en Dieu を回って—

依 田 義 右

序論

西洋哲学史において、フランスの哲学者でカトリック聖職者のマルブランシュ (Nicolas Malebranche, 1638-1715) が、アイルランドの哲学者でプロテスタント聖職者のバークリ (George Berkeley, 1685-1753) に多大な影響を与えたということは、バークリ本人の度重なる否定にもかかわらず、最近非常に多くの研究者たちによって、指摘されるようになった。確かに両思想家にきわめて大きな類似性が見られる。誰であれ、両思想家の著作にほんの少しでも目を通すならば、難なく、前者の后者への影響や、両思想家間の類似性を示す数多くの箇所気付くであろう。例えば、第一性質の探求の順序、諸事物への神の依存性、感覚諸機能や理性による物質的外界世界の実存在の証明不可能性、神のはたらきかけの斉一性と奇跡観、自己認識と他者認識 (*Works*, 2:80) ⁽¹⁾、causation 観、さらには、対話篇の構成や聖書の引用箇所の類似性等々にまで及んでいる。いうまでもなく、われわれもこの影響や類似性を決して否定するものではない。われわれは、バークリが当時イギリスで、本人の意に反して、「マルブランシュ主義者」(Malebranchist) みられていたことも十分承知している。⁽²⁾

しかしながら、われわれは、就中、マルブランシュの *Vision en Dieu* に関してのバークリの反応を取り上げ、これを詳細に検討してみた結果、その類似性は確かに散見されるものの、その相違の方がはるかに大きいことに気付いたのである。この拙稿の目的はそれを明示することにある。

I マルブランシュにおける観念の起源と本性

マルブランシュにおいて、「観念」(idées) は、デカルトの「精神の変様」のような人間の心理的プロセスで処理しうるような観念ではない。のちに触れるように、真に果作力ある (efficace) すなわち唯一われわれにはたらきかけうる真原因たる神が、正確には、神の内 (いいかえれば、われわれの精神の外の) 「観念」が、魂または精神を触発 (affecter) し、変様 (modifier) する。それが精神の「変様」(modifications) すなわち、痛み、色、香り等々の「感覚」(sentiments) である。マルブランシュでは、「観念」と「感覚」は、全く対立した二つの存在である。つまり、前者は、神の内にある。正確に言えば、観念の起源は、神、厳密には、神の御言であり、その本性は、叡知的、神的、靈的である。後者は、魂の内にある。

マルブランシュが、観念を精神の変様とせず神の内観念とする理由は、第一に、われわれ被造物の何たるかを無から創ったゆえに完全に知っている創造主こそがわれわれの精神の唯一の認識対象たること、すなわち「われわれが直接かつ直の見方で見るのは、[われわれを創造してくれた] 神のみである。」⁽¹⁾ からである。例えば、林檎を見るときも、神を見ているのである。

第二に、「創造時に」神により植え付けられた生得観念は徐々に忘れ去られるので、神の連続創造がデカルトでは必要であった。したがって、「創造時に」、「神に似せて造られた」⁽²⁾ ことの聖書解釈は、あるいは、ルネサンス以来の人間中心主義への希求は、生得観念説では不十分なのである。何故なら、「今この時」にも、

「似ている」のは、まさしく、のちに、摂理思想で触れるように、「われわれの精神の、神の御言 (le Verbe de Dieu) との結合によって」⁽³⁾ であるからである。

第三に、認識の確実性や真理性の根拠は、いかえれば、その確実性や真理性を保証するものは、どうしても「不(可)変なもの」、厳密に言えば、「永遠不変なもの」でなければならないからである。可変的な「精神の変様」ではありえない。いうまでもなく、この「永遠不変なもの」をアイデアとしたのはプラトンである。しかしマルブランシュでは、「永遠不変なものは」キリスト教神学における神であり、正確には、神の内の御言であり、さらに、厳密に言えば、御言の内の「諸観念」である。

とはいえ、マルブランシュでは、スピノザのように、「個物の観念の原因は、他の観念に変様したと考えられるかぎりでの神」⁽⁴⁾ とまでは、つまり、観念は神の変様であるとまでは、徹底していわれない。それは、マルブランシュの限界を意味するのであろうか。そうではない。そうせざるをえないのは、とりわけ宗教的理由による。というのも、スピノザでは、キリスト教の創造は説明できないからである。すなわち、神の実体のみを認める超合理的な一元論的、汎神論的見地に立つスピノザでは、キリスト教の創造いかえれば芸術家が作品を愛を込めて作るような人格神的な神の創造は説明できない。スピノザは、このような創造を考えるとなく汎神論的な姿に世界がもともとあると考えるか、あるいは本体が内的に流出するか、いずれにせよ何らかの理由でもって、一気に流出して成立するような、創造主たる神と被造物たる世界との断絶を産み出さない創造を考えるしかありえないのであり、⁽⁵⁾ これは、神父マルブランシュの受け容れ難いことだからである。

同様に、マルブランシュの観念は、デカルトの思想を徹底した今ひとりの哲学者ライプニッツのそれとも異なる。ライプニッツは、デカルトの物心二元論を受け継ぎ、予定調和を中心に据えながら、その生得観念説を徹底した。「神は全てのことをなすと信じている

者」⁽⁶⁾ というマルブランシュへの批判のことばは、まさに、プラトンのキリスト教的な絶えざる神の照らしとしての Vision en Dieu と、予め神により植え付けられた、デカルト的、ライプニッツ的な生得観念の絶えざる保持としての生得観念説との根本的相違を象徴的に示しているのである。

II マルブランシュの Vision en Dieu に対するロックの批判

前章で触れたように、マルブランシュの思想が生得観念説とは一線を画していることは明らかであろう。しかし、にもかかわらず、当時のイギリスにおいては、マルブランシュは、生得観念論者の大立者であり、かつ、懐疑論者であるかのように取り扱われていたのである。

その最も明確な形での現出を、バークリにとって、揺りかごであり、土壌であり、イギリス経験論の先達であるジョン・ロックに見ることができる。

ロックは、その著『神のうちに全てのものを見るというマルブランシュ神父の見解についての検討』⁽¹⁾ において、マルブランシュの Vision in God を批判した。ロックには、デカルトの生得観念説ですら何の根拠もない不確かなものであるが、マルブランシュのようにわれわれの観念が神の内にあるなどというような考えは、もう論外であるという思いがある。マルブランシュが、人間は何よりもまず最初に、無限で、普遍的存在(神)を見ていると主張する点に関して、例えば、「多くの子供は、無限についての何らかの観念を有するに至るずっと前に、20 を数えることができる。」(E 231) という事実などを無視することはできないと批判されている。さらにまた、全ての観念は白紙である精神に、外から由来する感覚 (sentiments) であるとする観念説を採るロックは、マルブランシュの観念説すなわち、神の内の諸観念と、精神の内の諸感覚とを対置する Vision en Dieu の観念説を真っ向から攻撃する。いわく「私はこれをわれわれにおける感覚と観念

との間の相違を示すためにいわれていることと解する。例えば、形や数は、観念である。そして、それらは、神の内に存在する。色や臭い等々は、われわれにおける感覚である。しかし、神の内の観念ではない。第一に、われわれ自身に関して、私は尋ねる。すなわち、私が私の記憶の内に、一本の堇の花を想起するとき、何故紫色も、形も[これらは私の魂の新しい変様であるので]私の内の観念ではないのか。…私は、私が今考えている金盞花の花の色しか見いださない。すると、この色は、その形と同じように、私の直接の対象事物ではないのか。(E236) と。いうまでもなく、ロックにとって、観念も感覚も精神の内にある同一のものにすぎない。いいかえれば、マルブランシュの *Vision en Dieu* の説も、デカルトの生得説と結局は同じものであり、誤っているとロックは批判した。

III 神に照らされる魂の徹底した受動性 —*Vision en Dieu* の真義—

さて、マルブランシュの「われわれは、全てのものを神のうちに見る。」(Nous voyons toutes choses en Dieu) というテーゼ (*Vision en Dieu*) は、外の事物を認識する五つの仕方の、いわゆる消極的証明によって、証明せられた。いう迄もなく、この証明の完全性、とりわけ、この証明の枚挙の数が完全に数え尽くされたものか等々の問題はあつた。(1) しかし、大切なことは、*Vision en Dieu* のテーゼは、「神のみがわれわれを照らす」(il n'y a que Dieu qui nous éclaire) (2) といいかえることができるということである。

さらに、いいかえるならば、その真理は、前に触れたように、マルブランシュによって、「われわれが直接かつ直の見方で見るとは、[われわれを創造してくれた]神のみである。」と表現されている。

先に触れたロックも、「存在一般」[神] をまず見てつづいて個別的な存在を見る人間などこの世にいるのかと批判して指摘しているように、われわれは普通、

例えば林檎のごとき個別のものを見ると、精神といういわば蠟燭あるいはランプの光でも十分で、太陽のような大きな光 [神の光] は必要ではないと考えるものである。

しかし、マルブランシュでは、逆になっている。精神はまったく「受動的」(3) であり、火が灯っていない蠟燭や、ランプのごときである。精神に、[理性という] 火が灯っていると、肉体の闇によっておおわれていて、その光は僅かなものである。(4) それ故、強烈な神の光にまず照らされてこそ、個別のものも真に理解されるのである。背景に聖アウグスティヌスや聖グレゴリウスの光の形而上学がある。永遠の知恵の光は、照らす光 (*lumière qui éclaire*) すなわち *lumen illuminans* である。これに対して、人間の精神は、あくまで、照明された [結果として光っている]、または、照らされた光 (*lumière illuminée ou éclairée*) すなわち *lumen illuminatum* である。(OC3:157-8) 神の光と精神の光との間には、「照らす」光と「照らされる」光というふうに際立った相違がある。両者の間には、創造する者のみになしうる能動的特性と創造されるものの定められた受動的特性との間の、一言でいえば、創造主と被造物との間の、無限な隔たりの根本的な相違がある。

したがって、マルブランシュは、まず普遍的存在者(神)を見ずして、林檎のごとき個別的、特殊な存在者を真に見ることができないという演繹的見地を頑なに守るが、そのことの背景には、やはり、創造という仕方で存在を与えてくれた存在そのものたる神への愛と恩、そこから帰結するキリスト教の光の形而上学がある。そういう仕方で、存在そのもの、存在の大元、存在中の存在としての普遍的存在の何たるかを心得ている者のみが個の存在についても云々する権利を有する。同時にまた、人間は肉体を有するゆえ、個については、不可知的であり、神に照らされて、いいかえれば、神の内の観念によって、すなわち、観念に照らされて、初めて、個別的なものの何たるかが認識されうるといのがマルブランシュの偽らざる所である。

マルブランシュでは、創造を介して、創造主においても、被造物においても、「存在」と「光」とは、同じものである。

このように、真原因たる神のみが照らすものであり、われわれは照らされるものであるというところに、いいかえれば、「神の【御言】のうちの観念」（観念の本性と起源を同時に表示する表現）に照らされるというところに徹底した魂の受動性がみられる。実際、「魂の受動的機能としての知性 (entendement)」 (OC 1:43) が強調されている。それは、聖アウグスティヌスの光の形而上学の象徴的な言葉、すなわち「あなたはあなた自身であなたの光であるといってはならない。」 (Dic quia tu tibi lumen non est) (OC 1:434) を忠実に解釈している。魂狭義には知性は、「光を受けることしかしない」 (OC3:39) 機能である。すなわち、神のみが、それ自体は闇たる精神を照らしうる。いいかえれば、「神のみが魂にはたらきかけうる。神のみが、魂を照らし、魂を触れ動かし、魂を変様しうる。神は自らの諸観念の果作力 (efficace) によって」 (OC 3:144.) そうしうる。

IV バークリにおける観念と起源の本性 —観念の受動性と精神の能動性—

バークリの観念の本性的意味するところはきわめて曖昧である。彼は、主著『人間の認識の諸原理についての論』⁽¹⁾ [以下『諸原理』と略記する]において、次のように観念について語っている。「もの (thing) または存在 [するもの] (being) は、全ての名称のうちで、最も一般的な名称である。この名称は、その下に、二種の全く異なり、かつ、異質的で、名称以外に何も共通なものを有していないものを含んでいる。すなわち、精神と観念である。前者【精神】は、能動的な (active)、不可分な (indivisible) 実体であり、後者【観念】は、不活発な (inert)、束の間の (fleeting)、従属的な (dependent) 存在 [するもの] (beings) であり、それら自体では存続せず、【何か】に支えられて

存続し、あるいは、心または霊的諸実体の内に実存在している。」 (Works, 2:79-80.) と。

ここでバークリは、「もの」 (thing)⁽²⁾ という言葉を用いている。この言葉に注目しなければならない。彼のいう「もの」とは、「存在するもの」 (being) とほとんど同義である。したがって、頭のなかで考えている「もの」、概念的な「もの」、精神のうちにある「もの」にも広げられうる。いわく、「観念という用語は、広義には、われわれが知り、それについて何らかの概念をもつあらゆるものに広げられうる。」 (Works, 2:80.) と。したがって、彼が観念を「もの」と解して、事実「感覚諸機能に刻まれた観念は、現実のもの (real things) である。」と続けていても、われわれはもはや不思議に思うことはないであろう。

とにかく、観念は精神の内に実存在している。実際、彼は、『ハイラスとフィロナウスの三つの対話』⁽³⁾ において、「魂における諸情念 (passions) または諸感覚 (sensations)」 (Works, 2:197.) が、観念であることを示唆している。

そして、バークリは、この観念の生成根拠は、神であるという。神が観念を産出するといっている。『諸原理』でいわく、「われわれの心に、その深いところで、現在していて、われわれを絶えず触発するあらゆる種類の観念または感覚を・・・われわれの心に産みだす精神【神】云々」 (Works, 2:109.) と。

以上のようなバークリの観念は、マルブランシュが、観念が神の内すなわち神の御言の内にあるということとまったく異なる。さらに異なるのは、バークリでは、観念は、「不活発であり、束の間のものであり、従属的で」あり、あえていえば、受動的である。上記引用中の観念の受動性すなわち従属性を示す「【何か】に支えられている」の何かは、第一義的に、直接的には、実体たる精神である。もっとも、間接的には、精神内における観念産出の原因たる神とも考えられるであろう。しかし、いずれにせよ、これは、マルブランシュの観念とは正反対である。マルブランシュでは、観念は、神の内にあるゆえ、絶えず光っていて、われわれを照

らす。いわく、「観念が魂を照らす。「(OC3:40) と。また、観念は、神の内にあるゆえ、「果作力ある」(efficace) ので、あえてバークリを意識していえば、能動的である。また、観念は、神の御言の内にあるゆえ、明晰判明な (claire et distincte)、不可変な (immuable)、必然的な (nécessaire)、神的な (divine)、創造されない (incrée)、霊的な存在 (être spirituel) である。さらに、観念は、被造物との関係でいえばそれらの永遠の雛型 (modèle éternel) である。

しかし、さらに注意すべきは、魂すなわち精神についても、両思想家の間には、各々の観念の起源と本性に対応した大きな違いがあるということである。上述のごとく、バークリは、精神は、能動的で、不可分な実体であると考え。これに対して、マルブランシュの場合は、全く受動的である。

ところが、バークリは前述のような観念ではなく、むしろマルブランシュのそれに近い観念を、ある書簡の中で述べている。いわく、「私は、神の心の内の諸観念をわれわれの諸観念の原型と呼ぶことに何ら異議を唱えません。」 (Works,2:292.) と。とくに、晩年に書かれた『サイリス』にも同様の考えの展開がみられる。例えば、古くは G. A. Johnston はそのことを強調して、晩年には、「プラトンや、新プラトン派の影響を受けるようになった。」⁽⁴⁾ といっているが、われわれは、「マルブランシュに回帰した。」というべきではないか、あるいは、少なくとも、そういった方がより正確ではないかと指摘したい。

もっとも、最晩年のバークリの思想は、マルブランシュ的であっても、われわれの関心は、もっぱら主著『諸原理』における観念である。その彼の観念の本性と、マルブランシュの観念の本性とを真に比較することは非常に難しい。しかしながら、上記においてその相違はおおよそ明らかになったと思われる。すなわち、マルブランシュにおける観念の能動性正確にいえば果作力性と、それに対応した精神の受動性、これに対して、バークリにおける観念の受動性正確にいえば従属

性と、それに対応した精神の能動性である。しかし、われわれには、なお、両思想家の観念の、大きくいえば、両思想家の思想的基盤の相違についてのわれわれの指摘の正当性を、彼らのいくつかの思想的側面において実証するという困難な仕事が残されているのである。そこで、さしあたり、われわれは、まず、バークリの Vision en Dieu に対する批判の検討を通じて少しでも明らかにしてみたい。

V マルブランシュの Vision en Dieu に対するバークリの批判

すでに触れたようなマルブランシュの Vision en Dieu のテーゼは、その真意が、アウグスティヌスのキリスト教的プラトン主義を加味した形而上学によって、いかように補強されていようとも、経験論 (自身は観念論的傾向があっても)、理神論の土壌に育ったバークリにとって同意しがたいものであったと思われる。

バークリは、ロックの『検討』で語られていたマルブランシュの Vision en Dieu 批判を明らかに踏まえながら判断を下している。批判は、次の2つの観点から絞られるであろう。第一に、神を直接に見ることなどできないという観点からである。ただし、バークリは、われわれは、何らかの間接的仕方で、神を見ることはできるという立場を採る。第二に、物体の存在否定と機会原因の存在肯定の両立不可の観点からである。

①神を直接に見ることに対する批判

第一についていえば、そもそも、マルブランシュの学説は、論の整合性の点において、および、認識の対象を神とする点の両面で攻撃にさらされても仕方のないアポリアーを有している。というのも、一方、論理においては、「われわれが全てのものを神の内に見る」ためには、つまり、「神の内」を見るためには、その前に「神」を見なければならぬ。しかし、われわれは神を直接見ることはできない。何故なら、パウロや、

モーセしか、神を、顔と顔を合わせては見られず、その他の人々は、直接神を見れば立ち所に死ななければならぬと聖書⁽¹⁾に記されてあるからである。他方、認識対象を神とする点では、前にも触れた、マルブランシュの哲学の最も中心的なもので、われわれの宿命的認識構造を示すテーゼ、「われわれが直接かつ直の見方で見るとは、[われわれを創造してくれた] 神のみである。」を、パークリは、『諸原理』において、「われわれは、神を、直の、かつ、直接的見方によって見ること。」(Works,2:108.) というふうにいかに述べたあとさらに続けて、パークリは、「われわれは、物的諸事物を、それら自体によらずに、神の本質の内にそれらを表象するもの(that)を見ることによって見ること。」というふうの後述のごとくマルブランシュの言説を表現した上で、「こういった学説は、私には理解できないということを告白しなければならない。」とはっきりい切っている。

ところで、「直接的仕方で」神を見ることができないということは、「間接的に」は見るができるということの意味しているのである。実際、パークリは、『諸原理』において、彼が「神を見る」仕方、つまり、間接的に神を見る仕方を説いている。いわく、「もし人間ということばが、われわれと同じように、生き、動き、知覚し、そして、考えるものを意味しているとすれば、われわれは、ある人間を見ているのではなく、ある一定の観念の集まりを見ているにすぎないのである。ただその観念の集まりが、この集まりに伴い、かつ、その集まりにより表象される、[われわれ以外の] われわれと類似した思考や運動のはっきりした原理があると考えるようにわれわれを導くのである。これと同じ仕方で、われわれは、[間接的に] 神を見る。ただ次のような違いがあるだけである。つまり、ある有限で狭小な観念の集合が、ある個別の人間の心を示しているのと違って、われわれは、眼差しをどこに向けようとも、あらゆる時と場所において、神(性)の明白な現われ(tokens)を間違いなく知覚する。[具体的にいえば]

およそわれわれが、見、聞き、感じ、あるいは、ともかく、感覚機能によって知覚するものは何であっても、神の[全てをなしうる]能力の印し(sign)または結果である。人間によって産み出される多くの運動そのものについてのわれわれの知覚もそうである。」(Works,2:109.) と。パークリは、このようにいうが、いうまでもなく、被造物を通じて神を間接的に見ることは、中世の神学、哲学においてさほどめずらしいことではない。⁽²⁾

(a) マルブランシュならこれにいかん反論するか。

この節の表題は、いささか奇異であるが、止むを得ないであろう。というのも、確かに、パークリが『諸原理』を刊行したときは、パークリより47年前に生まれたマルブランシュは、もう死ぬ5年前ではあったが、フランスでは『諸原理』を手に入れられなかったからである。従って、マルブランシュに成り代わってパークリに反論する以外にはない。

ところで、主著『真理の探究』が、世に出てから、マルブランシュが生きている間に、確かに、経験論者はいうに及ばず、多くの識者が Vision en Dieu とりわけ神を直接見るということについて、上記のごとく、理論的側面と、認識の宿命的構造の両面にわたって、反論をしているのである。

その典型というべきものが、『真理の探究』刊行後に追加された『解明』の「第十解明」第4、第5、第6の反論である。これら反論者にパークリ(当時まだ10歳)が含まれていないことはあらためていうまでもないであろう。

まず、第6反論への返答において、マルブランシュは、「私は、モーセが神を見ることを望んだ仕方で、この世において神が見られようと主張するわけではない。」(OC3:158.) とはっきり断っている。

また、第4反論すなわち「いまだかつて、神を見たものはいない。」という『ヨハネ福音書』等々の文言を掲げている反論への返答においては、冒頭でトマス・アクィナスのことばを引用しつつ、次のように述べて

いる。いわく、「神の内に諸々の被造物を見ることは、狭義には神を見ることではない。神の実体の内に諸々の被造物の本質を見ることは、神の本質を見ることではない。これはちょうど、鏡の内に、これが表わす諸事物を見るのが、鏡 [自体] を見ることではないのと同じことである。神の本質を、神の絶対的存在に即してではなくて、諸々の被造物に相対的に、すなわち、神の本質が被造物を表象するかぎりにおいて、見ることは、神の本質を見ることではない。」(OC3:155.) と。しかし、これは、トマス・アクィナスの権威の横取りととられても仕方のないものである。

確かに、トマスは、『神学大全』第1部第15問第2項で、アイデアの複数性の問題、つまり、一なる神のうちに、複数のアイデアを持ち込むことの是非を取り扱っている。その主文において、「神の本質は、[神によって]単にそれ自体で存在するものとして、認識されうるのみならず、また、諸々の被造物によって何らかの仕方でも有されうるものとしても、認識されうる。……神は、自らの本質を、これこれの被造物によって模倣されうるものとして認識するかぎりにおいて、自らの本質を、これら被造物の固有の理念ないしアイデアとして、認識する。」⁽³⁾ と述べられている。しかし、ここでトマスは、一なる神の内に複数のアイデアが存在するかの問題を扱い、これを、当の神自身の自己認識の問題として処理しているのである。決して、死後神を見ることができるとされる至福者ならざる普通の人間のなす認識を扱ってはいない。そもそも、トマスの考えでは、visio Dei は神の恩恵によって至福者 (beati) のみに許されることである。この世で、人間の魂は、肉体に取り囲まれている、つまり、アリストテレス - トマス主義的に言えば、形相として、肉体という質料と結合しているので、このような存在に適合した認識対象は、同じく形相と質料を有する事物であらざるをえない。したがって、そのような対象となる事物を、人間の魂は、良くいえば地道な、悪く言えばもっさりした、神や天使に比すれば人間臭い、「可知的形象を抽

象する仕方」でしか認識できない。それゆえ、純粹形相たる神は、人間の魂の直接の対象ではありえないのである。ところが、マルブランシュは、これを、われわれ普通の人間が、神の内に諸事物を認識するという仕方でも神の本質を見るということに転用しようとしているから問題なのである。

とはいえ、ここにこそ、マルブランシュの考えている、あくまで神中心主義をとりながら、いいかえれば、受動的な精神説を採りながら、人間中心主義を主張するという一見矛盾した見地についての一つの解釈が見て取れるのではないであろうか。つまり、人間中心の実現は、神の自己認識の模倣に極まるのである。そこには、神の模倣、つまり、神の自己認識の模倣としての人間中心の思想が隠されていると見なければならぬ。マルブランシュでは、バークリとは異なり、精神の受動性を主張するゆえ、神に一方向的に照らされながらの神の自己認識の模倣、すなわち、神の自己認識のお相伴に与ることである。

ところで、バークリは、『諸原理』を刊行した25歳のときには、それより36年前に刊行されたマルブランシュの『真理の探究』は言うに及ばず、『真理の探究』3年後に追加された『解明』のこの箇所をもすでに読んでいる⁽⁴⁾ ことは明らかである。ということは、バークリは、識者の神の直接認識に対する反論へのマルブランシュの返答を既に読んで知っていたであろうのに、ある人は、神を直接に見るなどといっている云々と記しているが、その「ある人」(some person) が、研究者たちによって示されるようにマルブランシュを指すならば、バークリの本来の意図は、狭義の神の直視とは別な所にあるとしなければならない。それゆえ、むしろ、神の直視については、微妙ながらも、ある程度、神を「直接」見ることを、普通の人間にもありうるとしていると考えられる。というのも、神でもあるイエス・キリストは別としても、モーセ、パウロをはじめ、何人かの預言者や、族長が、神を見たのであるから、当然普通の人にも見られる可能性があるという

推理は、まさしく、イギリス伝統の「経験論」的態度だからである。では、バークリの意図する所とは何か。

(b) 叡知的延長に対する批判

しかし、バークリの批判の真の矛先は、上記の『諸原理』における、神を直接見るということの批判のそのすぐあとの「われわれは、物体的諸事物を、それら自体によらずに、神の本質の内にそれらを表象するもの (that) を見ることによって見る。」というテーゼの批判であるとわれわれは考えたい。このテーゼは、明らかにマルブランシュの *Vision en Dieu* である。そして、この中で「表象するもの」といわれているのは、マルブランシュの「叡知的延長」(*étendue intelligible*) を指していると思われる。要するに、叡知的延長すなわち延長の観念 (*l'idée de l'étendue*) の採用は神の内に物質的なものを持ち込むことになり、キリスト教の信仰に抵触するのではないかという批判である。

しかし、物質的なものを認識する根拠となるものが、いいかえれば、物質的な「延長そのもの」ではなく、「延長の観念」という霊的なものが、神の内正確には神の精神または神の御言の内にあることは、矛盾ではないのではないか。しかし、事情はそう容易ではない。

そもそも、バークリにおいては、延長 (*extension*) は心の内でのみ存するのである。延長、形象 (*figure*)、運動 (*motion*) 静止、固体性または不可入性 (*solidity or impenetrability*) および数 (*number*)、つまりロックのいわゆる第一性質 (*primary qualities*) に当たるものは、「心の内に (*in the mind*) 実存在する (*existing*) 観念にすぎない。」(*Works, 2:45*) そして、心の外に (*without the mind*) 存在するものは、知覚されないはずである。したがって、「観念 [例えば延長] をもつということは知覚されることと同じことである。」(*Works, 2:44*) 徹底していえば、「思惟されない諸事物が、それらが知覚されることとどんな関係もなく、絶対に実存在することについていわれていることに関していえば、そのことは、完全には理解できない。

それら事物が『存在すること』 (*esse*) は『知覚されること』 (*percipi*) である。つまり、それら事物がそれらを知覚する心または思惟する事物の外で、何らかの実存在をもつなどということは不可能である。」(*Works, 2:42*) ということ、いいかえれば、「精神すなわち知覚するものとは別のどんな実体もない。」(*Works, 2:43*) ということ、つまり、「物質または物体的実体なるもの」は、精神のうちにも外にも存在しないということである。いわゆる外界存在は否定される。バークリのいわゆる非物質主義 (*immaterialism*) とはこのような立場である。かくして、「延長の観念」なるものは、心の内にしか実存在しないのである。したがって、いうまでもなく、神の内には実存在しないのである。彼は、マルブランシュに真っ向から対立する。

ただ、ここの所だけを切り取れば、バークリは、デカルトや、ライプニッツの生得観念説と同じである。ただ、バークリは、神による創造の瞬間に、神によって精神に観念が植え付けられたとは考えないのであり、その点では異なっている。前に少し触れたように、バークリは、観念は今神によって精神に産出されていると考えるからである。ところが、この点だけをクローズ・アップすれば、神が常にはたらきかけ、観念をわれわれに示すとするマルブランシュの *Vision en Dieu* と重なっているのである。きわめて、込み入った状況にある。

この状況をさらに複雑にしているのは、次のような問題である。すなわち、デカルトでは、精神が物体を見ると、いいかえれば、精神 (とりわけ純粹悟性) のレベルで物体を見ると、「延長」に見えてくるのであるから、もうそれで、立派に「延長の観念」であるのに、これにかたて加えて、マルブランシュのように「叡知的延長」すなわち「延長の観念」なるものを唱えるということは、いわば、「延長の観念の観念」を主張することと何ら変わらない笑うべきことにならないかという問題である。かの大アルノーが、マルブランシュとの論争中に、「叡知的」という語を付したらなんでもかでも神の内にあるということにはならないという批判

(5) は、そういう観点からも読み取られねばならないであろう。

②機会因論批判

さて、第二について、すなわち、機会因の批判を通じての、*Vision en Dieu* に対するバークリの批判に移ろう。機会因論は何故に批判されているか。まず、バークリは、マルブランシュ（を初めとする機会因論者）が「～を機会として」（à l'occasion de～）という仕方を用いる「機会」（occasion）ということばをどう解釈するかを見ておこう。バークリいわく、「このことばは、[イ] 何らかの結果を産みだす作用者（agent）を意味するか、あるいは、[ロ] 物事の通常の推移において、当の結果に伴うかないしは結果の先に進むのが観察される何ものかを意味するかのいずれかである。」（*Works*, 2:71）と。ここでバークリは、occasion だけで、マルブランシュが用いる機会因（cause occasionelle）として用いていることが分かる。「この機会 [因] という語が物質に適用されるとき、この語は上記の 2 つの意味のどちらであるともいわれえないことになる。というのも、[イ] 物質は、受動的で、不活発（inert）といわれるので、作用者または作出因（efficient cause）でありえないからである。また、[ロ] 物質は、あらゆる可感的性質を欠いているので、知覚されえないゆえ、例えば、私の指を焼くことが、これに伴って起こる痛みの機会 [因] といわれるときなどを考えてみれば、われわれの知覚の機会 [因] たりえないからである。したがって、物質を機会 [因] と呼ぶことは無意味ではないのか、」と。バークリは、非物質主義を採るゆえ、当然そのように結論する。

確かに、マルブランシュにおいては、機会因（causes occasionelles）は、果作力（efficace）を有していない。真原因（vraie cause、通俗哲学では、第一原因）たる神のみが、果作力を有している。機会因いいかえれば自然因（causes naturelles）すなわち第二原因（causes secondes）の果作力は、マルブランシュにとって何が何でも否定されねばならなかった。機会因の「無能力

性」（impuissance）（OC 12:165）は、神ではなく人間として見られた限りでのイエス・キリスト（そのころ coeur の動き）にも適用され（OC 5:72）、その機会因は、恩寵の「配分的因」（cause distribuée）と呼ばれるほどである。

では何故、マルブランシュは、機会因、第二原因の果作力を徹底して否定するのか。宗教的理由がある。真原因たる神を崇拝せず、偶像崇拝を誘発するからである。倫理的理由もある。破廉恥な行為を例えば酒の所為にしたりするからである。自然学的理由もある。物体的実体の様相にすぎない運動が、当の実体から、別の実体へ飛び移ることは、デカルト自然学を受け継ぐマルブランシュにとって認めがたいことだからである。

ところで、何故、機会因が必要であるのか。それは、一方、創造（連続創造を含む）における、一なる神の多数の被造物の産出を説明し、他方、同時に、神が、一なる神の本性を反映しているはたらきかけ方、常に一般的、恒常的、斉一的にはたらきかける仕方が、特殊な個別的事象に対応できる理由をも説明できるようにするためである。前者を説明するため機会因のことを「配分的因」と呼んでいるように、あたかも一つの光線がプリズムを介して多種多様に変化するときのプリズムのごときものに喩えてみれば分かりやすいであろう。後者の神の行為とは「単純なる仕方」（voie simple）のことである。「神は最も単純な仕方ではたらく。」⁽⁶⁾（OC 3:215）つまり神は単純になされうるものをわざわざ高麗鼠のように駆け回って複雑な仕方ではたらかない。一般的意志としての単純、斉一的なはたらき方こそ全知全能で高貴な神のはたらきにふさわしい。枝葉末節は機会因に委ねられる。さらにはこの世の悪の蔓延りも善なる神に遡せせず機会因に転嫁されることまで考えられている。

ところで、機会因は経験と恩寵によって知られる。摂理の一般的法則は知られないが、われわれが喩えれば、あたかも座標上の点（機会因の喩）によって放物線（摂理の一般的法則の喩）が知られるごとくである。

機会因は知られるといっても、機会因は第一義的には物的なものではなくむしろはたらきである。しかし、自然的因としては、むしろ、物的なものが考えられている。ところで、マルブランシュにおいて物体の存在は、「信仰 [キリスト教] によって」(par la Foi)⁽⁷⁾しか知られない。例えば針で刺されたときの苦痛のごとき感覚は、針の存在を知らせる神の一種の啓示 (révélation) (OC 12:135) である。前述のバークリの tokens や sign を想起させるであろう。

このように、バークリとは異なり、マルブランシュにおいては、機会因は絶対必要なものである。つまり摂理法則と機会因論とは、そもそも一心同体である。大切なことは、マルブランシュだから摂理観に機会因論が入ってくるというのではなく、機会因論を採用する優れた摂理思想はありうるということである。しかし、機会因論と抱き合わせになっている摂理法則が、どのように Vision en Dieu と関わりを有するのであるうか。

VI マルブランシュとバークリの摂理観の相違

マルブランシュもバークリも、神のはたらきに関しては、神はわれわれに常にはたらきかけるという点で互いに共通している。しかし、マルブランシュとバークリの摂理観には大きな違いがある。マルブランシュの摂理観には、彼の独創的な光の形而上学が見られるということである。⁽¹⁾そこで、以下に、光の形而上学を通じて、Vision en Dieu と、摂理法則およびその骨格である機会因論とがいかに関わるかを少し記しておく必要があるであろう。

ところで、Vision en Dieu すなわち「神のみがわれわれを照らす」ということは、マルブランシュにとって、われわれの認識根拠を確立する認識論に属するとともに、創造主と被造物の、創造の問題を端緒とする causation の壮大な存在論にも属している。この二様の領域を一気にまとめ上げたのが、マルブランシュの

摂理思想に他ならない。

マルブランシュは、神の配慮としての摂理 (Providence) を、神が自らの摂理の通常推移を定めるもととなる諸々の一般的法則 (lois générales) (神の一般的意志に他ならない。ちなみに神の特殊的意志とは奇跡のことである。)として、換言すれば、自然と、恩寵の二つの秩序を司る一般的法則として規定する。『形而上学および宗教についての対話』の第13章第9節 (OC 12:319-320.) にまとめられているが、さらに要約して示しておこう。

まず、自然の最も一般的な法則には、理性と経験がわれわれに教える諸々の一般的法則が三つある。第一法則は、運動伝達の一般的諸法則。これらの機会的または自然的因は、物体の衝突 (choc)。第二法則は、心身結合の諸法則。これらの変化の機会因は、心身それぞれの様相 (modalité)。第三法則は、魂と神すなわち普遍的理性の叡知的実体との結合の諸法則。これら法則の機会因は、われわれの注意 (attention)。次に、恩寵の最も一般的な法則には、宗教の権威がわれわれに知らせる諸々の一般的法則が二つある。第四法則は、善き天使および悪しき天使に、彼らの本性より劣った実体である物体に対する支配権を与える。これら法則の機会因は、彼らの実行欲 (désirs pratiques)。第五法則は、イエス・キリストに、天上と地上における諸物体のみならず諸精神をも支配する最高能力を与える諸法則。これら法則の機会因は、イエスの聖なる魂のさまざまな動き (divers mouvements de l'âme sainte de Jésus)。

さて、これら諸法則のうち、第二法則のおかげで、われわれは、「感じる」ことができ、「想像する」ことができる。この法則によって、「神のみが魂を変様 (modifier)」(OC 3:144.) し、色、音、香などの諸感覚 (sentiments) を生じさせる。

大切なことは、第三法則のおかげで、われわれは、「考える (penser)」ことができるということである。これは、かの「考える対象」(神または神の内の観念)と「考える私」(魂または受動的機能としての知性)と

の組み合わせも、つまり、照らす者と照らされる者の関係も摂理の第三法則で説明されるということの意味する。

ところで、機会因論は、一語でいえば、「真原因は神である」ということである。機会因は第二原因にすぎない。しかし、機会因論を、もっと正確に一言でいえば、前に触れたように、「神のみが果作力 (efficace) を有している」ということである。照らす者 (真の原因) と照らされるもの (結果) の関係でいいかえれば、真原因すなわち「果作力ある神が魂を照らす」換言すれば、「果作力ある観念」(ibid., 150.) が「魂を照らす」(ibid., 40.) ということである。真原因なるがゆえに神は照らすのである。つまり、魂それ自体は、受動的で、果作力なく、無能であるゆえ、真原因たる神に一方向的に照らされる必要があるのである。それゆえ、前にも触れたように、魂とりわけ知性は、「光を受けることしかししない」機能といわれるのである。実際、第三法則の機会因である魂の (神への) 「注意」は、『自然と恩寵についての論』において、「光の機会因」(causes occasionnelles de la lumière) といいかえられ、また、「われわれが、神がわれわれを照らし給うことを願う自然の祈り (prière naturelle)」(OC 5:102) ともいわれる。

このように、マルブランシュにおいて、摂理法則とりわけその第三法則が、「広義の神の光」(第二法則によりえられる諸感覚もある意味で含まれるであろう) として、独特の光の形而上学を成立せしめていることは明らかであろう。

しかし、バークリの場合は、神の自然の摂理のはたらきに関して、『諸原理』でも、「自然の諸法則」(Laws of Nature 自然法) (Works, 2:67)、「最も単純で一般的諸規則」(Works, 2:110) と表現され、『サイリス』でも、「一般的諸規則の基礎としての・・・【はたらき】恒常性、斉一性云々」とあらわされているように、マルブランシュの摂理観の強い影響が見られるのであるが、バークリの摂理法則の考えには、機会因論が、機会因の否定によって、抜き取られたような姿になっ

ている。しかも、バークリは、マルブランシュの摂理法則に敷き移せば、摂理の第一、第二、第三法則を一つに圧縮したような自然の諸法則を考えている。ただし、機会因論という縦糸は抜かれているが。バークリの摂理観の特徴は、神が、「自然の諸法則」によって、単に、われわれの営みにおいて、ある目的にある手段が貢献すること (例、「火がわれわれをあたためる。」) (Works, 2:54) に適用されるのみならず、精神においてもまた、「感覚機能の諸観念を引き起こす」ということである。それ故にこそ、諸観念も「安定性、秩序、一貫性」を有している。しかし、それは、神が、その「知恵と博愛 (benevolence)」を示して、諸観念を「規則的系列や連続において」(Works, 2:53) われわれの内に引き起こすからである。ただ、マルブランシュとは異なり、その際、自然の諸法則はそれら法則の「観察によってのみ」知られるということである。バークリはイギリス経験論の土壌にいる。

従って、機会因論をその竜骨とするマルブランシュの摂理法則とりわけ第三法則がそうであるように、神の光とは神の摂理 (法則) に他ならないという光の形而上学が成就することなどは、バークリにはありえないのである。しかし、バークリには、全く神の光に対する意識はないかという点必ずしもそうとはいいい切れない。いうまでもなく、バークリも、「あらゆるものを照らす純粹で明らかな【神の】光」(Works, 2:108.) を意識している。しかし普通、精神はこの光を見ること能わず、むしろ強烈な光に、目映くて目を眩まされせていると彼はいう。しかし、マルブランシュでは、神の眩い光は摂理法則の機会因によっていわば適度な光量に絞られ、限定され (déterminer) (OC 12:190.) ている。それ故にこそ、われわれは、御言すなわち普遍的御理性すなわち御知恵 (Sagesse) といいかえれば摂理の一般的諸法則の根源としての御法 (la Loi) すなわち正義の不変の御秩序 (l'Ordre) と結合し、これに機会因を通じて適度に照らされるおかげで、真理や正義の何たるかを知ることができるのである。

VII 聖書解釈の相違

以上のごとき、Vision en Dieu をめぐるマルブランシュとバークリの相違は、帰するところ、両思想家の聖書のある箇所解釈の相違にあるとわれわれは考えたい。いうまでもなくその聖書の箇所とは、『新約聖書』使徒言行録第 17 章第 28 節、「我らは、神の中に生き、動き、存在する。」(共同訳)⁽¹⁾である。この章句を、マルブランシュは好んで引用した。⁽²⁾バークリも、マルブランシュに触発され、彼にならって好んでこの句を引用している。

さて、マルブランシュは、この章句を、Vision en Dieu の証明の締め括りとして記している⁽³⁾ことでも、また、上記のマルブランシュの撰理観についてのわれわれのほんの一瞥からでも、この章句の聖書解釈が、まさしく Vision en Dieu の学説、および、それを支える彼の撰理の一般的諸法則による撰理観であることは明らかであろう。いうまでもなく、神の存在証明や、魂の不死の証明をも兼ねているのである。

ところで、この章句の文言のうち最も注目すべき文言は何か。それは、「われわれは動く」である。マルブランシュは、フランス語では、「われわれは動く」あるいは「われわれは動きをもつ」と訳している。⁽⁴⁾ラテン語では、「われわれは動く」(movemur) となっている。彼は、この「動き」を、精神の「受動的」認識活動(撰理の第二、第三法則就中第三法則)や愛の「受動的」活動と解釈していることは明らかである。

実際、マルブランシュにおいては、諸々の精神は、果作力ある神の能力によって、変様され、神の知恵によって、照らされ、すなわち観念が示され、神の愛によって、掻き立てられる。(Cf., OC I:447)しかし、いずれの受動的情況も、神の撰理の一般的諸法則によって、整然となされるのである。このような枠組みのなかではじめて、神の偏在を示すかのマルブランシュの名高い比喩すなわち、「神は諸精神の場所である。ちよほど空間が諸物体の場所であるごとく。」(OC I:437)も考察されねばならない。

他方、バークリは、前述の、『諸原理』第 148 節で、神の直視の問題のところ、人間を見る場合に喩えながら、「もし人間ということばが、われわれと同じように、生き、動き、知覚し、そして、考えるものを意味しているとすれば、云々」(Works, 2:109.)と表現していた。さらに、直後の第 149 節に、聖書の当該章句が引用されていることと考え合わせると、彼も「動く」(move)を、人間の認識活動と考えていることは明らかである。ただし、マルブランシュと違って、精神の「能動的」認識活動に他ならない。

結論

以上において、マルブランシュにおける「観念の能動性(正確には果作力性)と精神の受動性」と、バークリにおける「観念の受動性(正確には従属性)と精神の能動性」という基本構造上の決定的対立関係が認識論の問題の詳細のことごとくにおいて、両思想家の見解の相違に反映し、その影響は、両思想家の撰理観、聖書解釈までに及んでいることがわれわれの一瞥で少しは明らかとなったであろう。もっとも、最晩年のプラトン主義的傾向(われわれはマルブランシュへの回帰と考えたいが)を考慮すれば、バークリには、ある意味で、経験論、理神論、プロテスタント主義に裏打ちされた彼自身にとっての彼独自のいわば true Vision in God とでもいうべき構想があったのではないか。いうまでもなく、マルブランシュにとっては、それは、あくまで fausse Vision en Dieu にすぎないであろう。

註

序論

- (1) Charles J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, p.211- 253. 尚、バークリについての引用は、A.A.Luce と T.E. Jessop によって編まれた全集、*The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* により、*Works*, 巻数: ページ数の順序で略記することとする。

- (2) C.J.McCracken, *ibid.*, p.205. 尚 Malebranchist ということばは、デカルト的生得観念説を奉ずる連中といったようなあまり良くない、軽蔑的仕方で用いられることが多かった。

I

- (1) OC 1:449. 尚マルブランシュの引用は A. Robinet らによって編まれた *Vrin* 社全集 (*Euvres complètes de Malebranche*) を用い OC と略記することとする。
- (2) GN 1,27. et creavit Deus homines ad imaginem suam (Cf.,26)
- (3) OC 1:446.
- (4) Spinoza, *Ethica*, M. Nijhoff, Vol. I-II, p.80.
- (5) もっとも、スピノザの神を、形而上学の神、哲学者の神として、別にこの神(自然・世界)を創造する信仰の神を置くことが許されるならば、スピノザも創造を考えているということになるが。
- (6) Leibniz, *Discours de Métaphysique*, G.432

II

- (1) John Locke, *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, 1812 Everyman Library. 以降 *Examination* または単に *E* とのみ略記する。以降、邦文では『検討』と略記。

III

- (1) 拙稿「マルブランシュの Vision en Dieu における外の諸事物を見る仕方の枚挙の(数)の根拠について」(『中世哲学研究』第V号京大中世哲学研究会)を参照されたし。
- (2) OC 3:144, 尚 OC 3:143 「神のみがわれわれを照らすことを証明するため」および OC 3:127 も参照されたし。
- (3) (faculté) entièrement passive (OC 1:43) 狭義には知性(entendement)を指す。
- (4) 精神自体は、感覚機能、想像力、傾向性、情念の闇、あるいは、「闇としての光」つまり、「偽りの光」(OC 1:67)を有している。しかし、人間は、真理の光に強烈に照らされているが、われわれの比喻でいえば、精神を眼球にたとえると肉体といういわば目蓋を閉じていても、まわりを照らしている太陽の光(真理の光)でほのかに明るいごとくである。マルブランシュが好んで用いる、われわれ自分たち自身についての「内感」(sentiment intérieur)あるいは意識(conscience)は、このほのかに明るい真理の光といいうるかどかは、はっきり述べられていない。

IV

- (1) *A Treatise concerning The Principles of Human Knowledge*, 1710.
- (2) 「もの」については、主著第39節(Works, 2:57)にも記されている。
- (3) *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713.
- (4) G.A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy*, p.256.

V ①

- (1) 『ヨハネの手紙』第四章第一二節「いまだかつて神を見た者はいません。」なお、マルブランシュは、イエス・キリスト(『ヨハネによる福音書』第1章第18節、unigenitus qui est in situ patris

ipse enarravit.) はいうにおよばず、ヤコブ(『創世記』第28章第12-15節、第32章25-32節等々)、モーセ(『出エジプト記』第3章第2節、第19章18節等々)、イザヤ(『出エジプト記』第6章第1-2節等々)の族長達や預言者たちが神を見たこと聖書に記されていることを当然認める。

- (2) 例えば、トマス・アキナス『神学大全』第1部第12問第3項第2異論解答(ここでは第二異論がアウグスティヌスの『神の国』第22巻第29章に語られる復活後の人間についてであるから、現世の人間ではないが、現世の人間について復活後の人間のような仕方では神を見ないというかたちで言及されているアウグスティヌスの『神の国』から引用されている。

non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur;)等々。

- (3) Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. (I,q.12,a.2.)

- (4) 1692年と1694年に、『真理の探究』の英訳がロンドンで出ている。『諸原理』刊行の18年前である。Cf., D. Hicks, *Berkeley*, Garland Publishing, INC. p.230.

- (5) Antoine Arnauld, *Des Vraies et des Fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la Vérité par M. Antoine Arnauld, Docteur de Sorbonne.* (Euvre de Messire Antoine Arnauld, docteur de la maison et société de Sorbonne, tome 38. p.276. Cf. pp.254-6.

- (6) Dieu agit toujours par les voies les plus simples

- (7) OC 3:62-5

VI

- (1) 拙稿「マルブランシュの光のパラレリズム」(『中世哲学研究』第13号)を参照されたし。

VII

- (1) 共同訳では、27節に「実際、神はわたしたち一人一人から遠く離れてはおられません。」とあり、直後の28節の冒頭に、「皆さんのうちのある詩人たちも、」につづいて、当該の聖句がつづいているが、マルブランシュの用いた聖書(Vulgata系)では、「皆さんのうちのある詩人たちも」のところは間に挿入されず、「神はわれわれ一人一人から遠くはなれているのではなくて、われわれは、神のうちに生き、動き、存在している。」という一続きの聖句になっている。

- (2) マルブランシュは、ラテン語で引用している。in ipso enim vivimus, movemur, et sumus.

- (3) OC 1:447. 等々。

- (4) nous remuons (OC 6:262.) , nous avons le mouvement (OC 12:178.)