

マルブランシュ著

眞理の探求

(一)

竹内良知譯

眞理の探求

眞理の探求



135
Ma-12
200000134

広島大学図書

200000134



135

Ma 12



哲 學 叢 書

眞 理 の 探 求

(一)

マルブランシュ著

竹内良知譯

創 元 社

廣島大學
教育學部圖書
134

広島大学図書
200000134

譯者の序

本書はニコラ・マルブランシエの『真理の探求。人間精神の本性について』および、諸學問に於て誤謬を避けるためにならざるべきもの使用について論ずる』(Nicola Malebranche: Recherche de la verite, ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences)の第一卷「総論」(De l'usage Sens)の譯である。第二卷以下は續して譯出されるであろう。『真理の探求』はマルブランシエの最初の書物であることと著者である。彼の生涯の後半はこの書の思想に対する批判と反駁とをなす論争に費やされ、これらの論争をなまけて思想は洗練されることになつたけれども、彼の全思想は本書のうちに含まれてゐるとしてゐるのである。マルブランシエの哲學の意義と私が翻譯を企てた理由として、これは解説に述べられてゐる。

この翻譯にかゝつてからするに一年以上を経過して、やうと第一卷を世に送るところまで進めしめることができた。この一年、世界の情勢も國內の情勢も大きく動きつゝある。信州の山のな

かに住んでいても、それはきわめて痛切に感じられる。このような激しい動きのなかで、できるだけ歴史の現實から眼をそらすまいとするためには、さまざまなことを學ばなければならぬ。特定のことについての自分の無知を知るためにも多くのことを學ばなければならないからである。マルフランシユを精讀するつもりではじめたこの翻譯も、そのために、度々中断しなければならなかつた。できるだけ間違いないように苦心したつもりではあるけれども、乏しい語學力のために、多くの誤りなきを保し難い。大方の御叱正を待つて、できるだけいいものにしたいたいと思う次第である。マルフランシユの文體の持ち味を日本語に移そうとしたのではあつたが、これも非才にして、十分果し得なかつた。しかし、できるだけ、原文の文脈には忠實にしたがつたつもりである。譯註は煩わしいので省いた。文中「」印は原文を日本語に移すために譯者が補つた部分を示すものである。

底本としてはフレイマリンの *Les Maitres Auteurs Classiques* 版を用いた。そして、傍ら、トマス・テラー (Thomas Taylor) の英譯 (Oxford, 1894) を参照した。この英譯は必らずしも忠實な譯でも嚴密な譯でもないが、折々役に立つた。

この翻譯を私に勧めて下さつたばかりでなく、創元社におとりなしたといつたのは、澤瀉久敬先生であつた。マルフランシユを私をはじめ知つたのは、京都の大學で先生から「形而上學對

話」の購讀を受けたときであつた。購讀に出席した三人のためには先生は同時にまたフランス語の先生でもあつた。私の未熟なフランス語がまがりなりにも古典を讀むことができるようになつたのは先生のお蔭である。澤瀉先生の御厚意がなければ、この譯書は生まれなかつたに違いない。私は先生に「ディケートして恥ずかしくないような翻譯にしよう」と努めたのであるが、それが果されたかどうか不安である。けれども、この譯書を先生にさし上げて御厚誼を謝することは許されるであらう。

なお、貴重なテキストをながい間御貸與下さつた森有正氏、ならびに貴重な英譯の初版本を快く貸して下さつた山崎正一氏にも深くお禮申し上げなければならぬ。さらに、終始御世話になりながら、譯筆が進まずに御迷惑ばかりおかけして來た創元社編輯部の佐古純一郎氏ならびに松元寛の兩氏のこととも忘れることはできない。記して、感謝の意を表します。

一九四八年十二月一日

信州山邊温泉の寓居にて

譯

者

眞理の探求(一) 目次

目次

譯者の序 1

解説 1

『眞理の探求』總目次 11

目次

序 1

第一卷 威能(Sens)について 104

第一章 104

第二章 111

第三章 114

第四章 114

第五章 116



解 説

解 説

マルブランシユの哲學はわが國では從來ほとんど顧みられなかつたといつてもよい。マルブランシユは、我々にとつては、デカルト哲學の亞流たる「機會原因論者」Occasionaliste という名稱で呼ばれる一派の哲學者として、唯々わずかに哲學史の書物の上で知られてゐたにすぎない。マルブランシユの哲學が「機會原因」cause occasionelle という概念をめぐつて成立してゐるところは、一般の哲學史書のいうとおりである。ところで、彼の哲學がこれまでわが國でほとんど顧みられなかつたのは何故であらうか。

マルブランシユの時代はデカルト、パスカル、スピノザ、ライブニッツというような偉大な哲學的思想家の輩出した時代であつた。これらの偉大な哲學者の思想は我々にはかなりよく知られてゐるのにたいして、彼の思想があまり知られてゐないのはさまざま理由によるであらう。デカルトやスピノザやライブニッツがきわめて獨創的な思想家であつたにたいして、マルブランシユはデカルトの哲學の延長にすぎぬと考えられたこともその一つの理由であらう。また、彼が聖

2

目 次

第 六 章	一六
第 七 章	一七
第 八 章	一八
第 九 章	一九
第 十 章	二一
第 十 一 章	二三
第 十 二 章	二四
第 十 三 章	二五
第 十 四 章	二六
第 十 五 章	二七
第 十 六 章	二八
第 十 七 章	二九
第 十 八 章	三〇
第 十 九 章	三一
第 二 十 章	三二

確者であり、彼の哲學の關心が宗教的、神學的なものにあつたこともその理由の一つであらう。わが國の哲學思想がドイツ哲學のつよい影響下にあつたということも一つの、しかも、相當に有力な理由である。しかし、最も重要な理由はわが國における哲學史の研究がまだ若いことと、わが國におけるヨーロッパ思想の受け入れ方の性格とにみると考えられる。そして、それはわが國の哲學がドイツ哲學の影響下にあつたことも密接なつながりをもつことである。したがつて、マルブランシュがわが國でこれまで顧みられなかつた理由を探ることは、同時に我々のヨーロッパ思想の研究の態度や方法を示すことにもなり、すなわち、マルブランシュの思想を紹介する意味をも規定することになるであらう。

解

わが國の哲學の主流はドイツ哲學の影響下にあつた、と私は右に述べた。しかし、それは影響下にあつたというよりも、むしろ、わが國の哲學はドイツ哲學の移植であつた、と言つてもさしつかえないほどである。明治の初年、ヨーロッパ文化との接觸に道が開かれたとき、わが國が接したヨーロッパの思想はフランスの啓蒙思想やイギリスの功利主義的倫理思想であつた。しかし、これらの近代市民社會の思想は、明治時代におけるわが國の市民社會の形成が蒙つた不幸な事情のゆえに思想として十分に根をおろすことができなかった。フランスやイギリスの思想をわ

説

が國に根をおろさせなかつた歴史的事情がドイツ哲學をそれに代らせた。ドイツの哲學はヨーロッパにおけるドイツの歴史的事情からして、近代の市民社會の觀念的、刻服という動機をもつていた。例えば、カントの哲學は啓蒙の刻服であつたといわれる。カントの哲學が啓蒙の思想を超えて、人間の思想に新しい可能性の視野を拓いたことは誰も否定できないであらう。しかし、カント以後のドイツ哲學が深遠かつ壮大なドイツ觀念論に展開するにつれて、むしろ、ドイツの現實の現状維持のジヤスチフィケーションの意味をつよめて來たことも否定できない。ドイツ哲學がドイツ哲學としての特徴をもつて成立したのは、西ヨーロッパの市民社會を現實として經驗しないで、それ以前の状態にとどまつていたドイツの現實を基礎づけるために、西ヨーロッパの啓蒙の思想を、思想として批判し刻服することによつてであつた。或はむしろ、ドイツの哲學の成果は、西ヨーロッパ思想の刻服の努力をとおしてドイツの國家主義を基礎づけることになつたのであつた。ドイツの哲學の精緻さと卓越さとはその思想の現實的な歸結の歴史的な價値の低さと奇妙な對照をなしている。例えば、フィヒテの『封鎖商業國家論』における思想が彼の知識學の原理と密接につながっているかぎり、十七・八世紀の自然法の思想よりもその哲學的原理の面ではるかに深遠なものでありながら、その現實把握の面においては、フランス十八世紀の重農主義者、ことにケネーに比して、或は十七世紀のイギリスの哲學者ホッブスに比して、むしろ立ち廻

解

れていることに、ドイツ哲學のこの奇妙な性格を説明することが出来る。あの偉大な哲學者ヘーゲルにおいても、プロシヤの啓蒙的専制主義に彼の哲學の根源的思想であつた自由の完成を見たのであつた。ヘーゲル以後において、ドイツの哲學が近代の西歐の社會の觀念的克服に努力を傾けたことも多くのひとによつて指摘されているところである。

ドイツの哲學のこのような性格、すなわち、西ヨーロッパの市民社會の思想を、思想として克服することによつて、國家主義を基礎づけるといふ性格は、明治の後年以來のわが國の歴史的情況の要求によく適つてゐた。わが國においてドイツ哲學が歴史的な地位をもつてゐた理由はこの點にあつたといふことができる。ドイツ哲學が哲學的要求をみたすものとして登場するともに、啓蒙思想や功利主義の倫理思想は、その思想としての地盤をもたないことによつて通俗化し、思想の視野の外に追い出されることになつたのである。

ドイツの哲學はこのようにわが國の現實の狀況に適したることによつて、わが國の思想を強く規定することになつた。しかし、このような「哲學」が移植されたとき、わが國は哲學にたいしてはほとんど處女地であつた。固有の意味での哲學はわが國にはほとんど存しなかつたからである。したがつて、わが國の場合、哲學はドイツ哲學の意味での哲學を意味することになつた。ところで、ドイツ哲學はカント以來、獨特な意味での哲學の概念をもつてゐた。というのは次のよ

うな意味である。哲學はカントにおいて新しい段階に入つたといわれる。カントは啓蒙の思想を批判し、克服するために啓蒙思想の骨ぐみをなしてゐた科學的認識の批判からはじめたのであつた。彼にとつては科學の存在は自明のものとして前提され、その成立の可能根據を問うことが問題であつたことは改めていふまでもないであろう。カントは科學的認識の根柢に人間的主體性を掘り當て、道德乃至宗教の領域を科學の領域として掘り出したのである。彼のこの業績をつうじて、認識と實踐、科學と道德が領域的に區別された。この區別の自覺がカントにおける批判の意味であり、その批判の自覺的遂行が彼における哲學の意味であつた。ドイツの哲學は彼以後、ドイツ觀念論として發展することによつて、科學と區別された哲學を、すなわち、哲學としての哲學として成立することになつたのである。ドイツ哲學はいわば純粹哲學として、カント以來その性格を規定されてゐたのであつた。ドイツ觀念論の哲學は、カントによつて掘り出された實踐理性の主體性の自覺を哲學の固有の領域としてもつことになつた。こうして、哲學は科學とは離れて、むしろ宗教と密接なつながりをもつことになつたのである。ところでこの場合、人間的主體性が理性として捉えられるかぎり、宗教は合理的の科學という形をとるにいたるであろう。そして、この科學は人間的の主體の自由の自覺として、科學的認識の批判を媒介しているかぎり、近代性をもち得るといふことができよう。しかしながら、それは、むしろ、いわば裏返しにされた近

代性にほかならない。というのは、主體性の問題が科學ときりはなされているかぎり、それはその現實にたいする歸結においては、現實の近代性と必らずしも一致しないからである。ドイツ哲學が市民社會的思想にたいして、つねに何等かの意味で敵對性をもちつづけている理由はこゝにあるとも、それがわが國の哲學の主流となり得た理由もそこにあつたのである。

ともあれ、ドイツ哲學は主體性としての理性乃至精神を現實の根源とみなして、この主體性の視野において世界を捉える學問として成立したのである。そして、主體が理性的なものとして捉えられるかぎり、世界の把握は概念的體系的に行われることはいうまでもない。かゝる意味での哲學の最高の形態はヘーゲルであろう。ヘーゲルの哲學において、哲學は主體的精神としての概念の形而上學、或は論理學であるとともに、哲學史はかゝる概念の發展として論理的な秩序に組み込まれることになつた。哲學史はヘーゲル哲學においてはじめて成立したといつてもよいであらう。そして、今日、哲學史の構成は何等かの意味でヘーゲルの哲學史の構成によつて規定されている。わが國の哲學がドイツ哲學の性格をうけついでかぎり、我々の哲學史の考え方もまた深くヘーゲルの規定をうけているといわなければならない。通常、哲學史の定型として、十七・十八世紀の西ヨーロッパの哲學はデカルトにはじまる大陸合理論として、同じ時代のイギリス經驗論と並立させられ、カントの哲學において綜合され、克服されたものとして、すなわち、カントの

解 說

前段階としての地位を與えられるにすぎない。それは、前に述べたようにドイツ哲學が西ヨーロッパの思想の觀念的克服として成立したかぎり、或る意味では、當然な歸結だといふ得ないことではない。

わが國の哲學は、ドイツ哲學的性格を支配的なものとするかぎり、こうして、おのずからドイツの哲學史の構成の秩序にしたがつて、哲學の歴史を見て行くことになつたのである。マルプランシユの哲學がほとんど注目されなかつた理由はこのようなわが國哲學の歴史的な性格にもとずくものであらう。

說

もちろん、わが國での哲學は主としてドイツ哲學的性格をもつていゝつても、單にドイツ哲學の文獻のなかにだけ問題を汲んだと言ひ切つては過言であらう。哲學の問題は何等かの意味で現實における問題に根ざしていることはいうまでもない。むしろ、かえつて、わが國の哲學者たちの現實の問題の捉え方がドイツ哲學的な性格をわが國の哲學にあたえて來たのである。したがつて、ドイツ哲學がわが國の哲學において支配的であつたといふことは、わが國の近代といふものゝ性格と不可分な關聯をもつていゝのである。マルプランシユを含むフランス哲學やイギリス哲學がわが國でほとんど顧みられなかつたのは、わが國の近代の特殊な性格にもとずくのであつて、あなたがち、マルプランシユの哲學が無視されたのはそれがヨーロッパの近世思想の形成にお

解

7

して重要な位置を占めなかつたからではない。デカルトやスピノザやライブニッツがよく知られているのも、彼等が劃期的な獨創的思想家であるからであることはもちろんであるが、ドイツ哲學との系譜關係においてであることも見落すことはできない。

わが國の哲學においてこれまで顧みられることのほとんどなかつた思想で、しかもヨーロッパ近代思想の歴史のなかできわめて重要な意味をもつものは、マルブランシュにかぎらず、きわめて多いのである。イギリスの經驗論哲學やフランス唯物論哲學などがそうである。ヘーゲル以後のドイツ哲學が、いわば網羅的に紹介されているのにくらべれば、イギリスやフランスの十九世紀以後の哲學の知られ方も一、二を除いては全く低調である。これとても前述のような理由によるにすぎない。各々の國の哲學はその歴史的狀況における問題の上に成立つのであつて、歴史的な理由なしに他の國に移されることはほとんど無意味なことであらう。

ところで、今日、われわれはヨーロッパ思想の根本的な理解を要求されている。それは二つの理由にもとづく。近代的世界そのものが危機的な狀況にあるところから、近代そのものが根本的な再検討を要求されていることがその一つである。と同時に、そのような狀況において、わが國は新たな建設の要求をもち、その要求がヨーロッパ思想の全面的な批判を我々に課するということとが他の一つである。危機と轉換の時代はまた批判の時代であり、歴史的研究を求める。十六世

説

解

説

紀から十八世紀にかけてのヨーロッパはまさにそのような時代であつた。我々の狀況は、却つて、わが國の哲學がこれまで無視して來た時代と國の思想を批判的に検討すべき動機をもつていゝる。そして、そのような時代と國との思想がその歴史的狀況において問題とされるとき、ドイツの哲學もその聯關のなかではじめて正しく客觀的な意義において問題とされ得るであらうし、從來の我が國の哲學の性格もその積極性と消極性において評價され得るであらう。例えば、わが國の哲學の性格を強く規定していたドイツの觀念論的哲學の近代における地位は、ヨーロッパ思想の全體的秩序のなかで、その動機におけるとともにその現實的歸結を明かにすることによつて決まるべきである。そして、その全體的秩序の把握の仕方が我々の現在の捉え方によつてきまることはいふまでもない。

ヨーロッパの近代は一面では國民主義の形成過程であつた。それは中世の秩序の崩壞のなかから生じた歴史的必然をもつ過程であつた。イタリアのルネサンスを先驅として、早く没落の運命を辿つたといえ、スペイン、ポルトガルにおいて、十六世紀にはオランダ、十七世紀にはイギリス、十八世紀にはフランスがそれぞれ現實にその過程をその頂點にまでのぼりつめていた。ドイツでは十九世紀の中期にいたつてはじめてその過程が達成された。ドイツ哲學の性格はこのよ

ある。したがって、イギリスやフランスの哲學も歴史的に正しく理解されるためにはその歴史的文脈のなかで捉えられる必要があるであらう。そして、ヨーロッパ思想が全面的な規模で批判的に理解されるためには、一應、そのような独自の状況のなかで各々の思想の動機と意味とが捉えられ、それがさらに近代という廣い聯關の幅のなかで理解されることが必要であらうと思われる。こゝにマルブランシュの哲學の翻譯を試みる意味も、右のような意味においてである。

マルブランシュの哲學は、その母國フランスにおいては、その哲學思想の傳統のなかできわめて大きな意味をもっている。殊にカトリック國フランスにおいて、カトリックの聖職者であつたマルブランシュの思想が大きな影響をもっていることは當然であらう。それは決して單にモーリス・ブロンデルやオレ・ラブリュニスなどカトリックの思想家にたいする影響にとどまるものでないことは改めていうまでもない。彼の哲學がデカルトの哲學の單なる亞流にとどまらないこともまた人々によつてみとめられてゐるところである。すぐれた哲學史の研究者であるヴィクトル・テルボスは、マルブランシュの哲學がヒュームの哲學との聯關をとおして、カントの問題とつながることを示して、マルブランシュが「一人の創始者であつたという功績」を保つてゐるこ

とを説く(cf. V. Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, p. 246.) *タリシ
シオン・ラバヌ (Lucien Labhas, *L'idée de science dans Malebranche et son originalité*) は
マルブランシュの位置をプリストテレス、ヘーコン、デカルト、ならびにバークレー、ヒュー
ム、カント、コントとにたいして定めることを試み、彼が「學についての近代的觀念の形成と發
展における主要人物の一人」であつたことを立證してゐるといわれる(今井仙一氏「マルブランシュ
の哲學」サンス、第四冊「創元社」)。なお、わが國のすぐれたフランス哲學の研究者である澤海久
敬氏は『佛蘭西哲學研究』において、マルブランシュ哲學のフランスの哲學史における地位を究
明されて、彼の哲學が現代にいたるまでのフランスの哲學に與えた影響を析出し、現代フランス
における代表的な哲學的主流としてのブランシュヴィックの哲學およびベルグソンの哲學とマル
ブランシュとの系譜的關係を明快に立證され、この二つの流れが「何れもデカルトなる泉から發
し乍ら、一旦マルブランシュといふ靜かに澄んだ湖に入り、それから判然と分流して進展する」と
述べておられる(同書、五四頁)。氏はまた、「ドイツ哲學が神學と結びつくにたいして、フラン
ス哲學の科學との密接なつながりを指摘され、フランス哲學の科學的實證的方法に觸れ、——フ
ランス哲學の科學的方法は氏が同書で幾度も強調されるところである(例えば、同書、「フランスの
哲學」)」、——コントに代表される實證精神がすでにマルブランシュにその先驅をもつことを説

かれる。さらにカトリックの聖職にある哲學者の思想との關係に觸れられた後、「我々はデカルトと現代フランス哲學との間にマルブランシユを置きたい。……少くとも問題史的に見るならば、フランス哲學史上に於けるマルブランシユの存在は決して無視されないのではなからうか。彼の思想を分析することによつて、はじめて現代フランスの諸哲學とデカルトの關係は明瞭となり、又現在分化對立する諸説に綜合を求める場合にも、一度マルブランシユに還ることによつて、新しい方向を見出し得るのではなからうか。」と結論されている(六〇—六一頁)。マルブランシユのフランス哲學史の地位は、澤瀉氏のこの結論において、鮮かに示されているということができよう。なお、マルブランシユの哲學の概要については澤瀉氏のいま引用した論文(單純なる道)の第一部に簡明な紹介があるとともに、今井仙一氏のサンス第四冊「マルブランシユの哲學について」においても実際のいゝ紹介がなされていることを附記しておきたい。しかし、彼の哲學の根本的な立場については、本書の原著者の「序論」においてマルブランシユ自身が語つてることによつて明かであらう。

ところで、私はマルブランシユの翻譯の出される意味を、ヨーロッパ哲學の全面的理解が行われるためのさゝやかな一助になるようにという念願と結んで、我々の哲學史研究の立場から考へて來た。もちろん、讀者はマルブランシユの思想が孕む可能性と、讀者自身のもたれる關心乃至

問題によつて、さまざまに讀まれるであらう。ラテンの或る作家が巧みにいつたように、「書物もその運命をもつ」。私がいま世に贈らうとする拙い翻譯によつて、わが國の讀者に近すけようとするマルブランシユの哲學がどのような評價と運命をもつかということは、私の測り得ないところである。私はたゞ譯筆の拙さが、マルブランシユの哲學そのものの可能性がわが國においてもつべき運命にたいして、何等かの歪みを與へはしないかと恐れる。しかしながら、私が本書の翻譯を企てた意味と動機とにともなひ、マルブランシユの哲學の歴史的意味を私なりに見、かつ語ることは譯者としての責任でなければならぬであらう。その前にまず、マルブランシユの生涯について簡単に述べておきたい。

ニコラ・マルブランシユ Nicola Malebranche は、一六三八年八月六日、パリに生まれた。それはオランダに隠棲中のデカルトがその『方法叙説および試論』を世に送つた、あの思想史上最も記憶すべき年の翌年であり、十六才のパスカルが圓錐曲線論をものす前年に當る。スピノザはこの年六才であり、ライブニッツはこれから八年後に生まれる。十七世紀はすでに「天才の世紀」にふさわしい偉大な天才たちを次々に生み出していた。この頃、フランスはリシニエール樞機首のもとに絶對主義國家の繁榮を誇り、古典主義文化は絢爛豪華な花を宮廷に開きはじめてい

た。コルネーエの『シード』はじめて舞臺に上せられたのは一六三六年であつた。プロンドの亂の後、ルイ王朝の「理性の秩序」は「神秘的飛躍」をとげ、アカデミー・フランセエズはすでに確立され、一方に暗い中世的なものを示しながら、他方明るい市民的なものを示す「偉大な王」のまわりに學者・文人が集り、一切が「太陽としての王」とともに廻らうとする時代——中世から近代への過渡が絶対王權のもとに一時的なしかし華かな安定を謳歌する時代であつた。ニデルランドにおけるアルバ公の殘虐はまだ世人の記憶にあつたであろう。イギリスではクロムウェルが絶対王制を打ち倒す革命の準備を進めていた。まことにそれは封建的中世と市民的近代との中間の安定期が確立された時代であつた。新舊兩教の對立という宗教的口實のもとに封建社會と市民社會との抗争をひそめてヨーロッパを動亂のなかにまき込んだ時代は一應終つていた。そして、その動亂をよそに靜かに科學的探求に従事した人々の探究の成果は多くの業績をあげて、そのめざましい發展を準備しつゝあつた。マルブランシュはその誕生から死にいたるまで、フランスのこのような一應の安定の時期にその生涯を送ることになるのである。

彼は父ニコラの多数の子の末子として生れた。父ニコラはルイ十三世(一六四三年まで在位)の王室秘書官であり、後に宰相リシュリューのもとに徵稅財務官をつとめた。母はカトリーヌ・ド・ローン Catherine de Lauzon とし、カナダ總督を兄弟にもつ名門の出であつた。哲學者ニ

説

解

説

コラはきわめて病弱な身體のもち主であつたために、幼時の教育を家庭で受けたといわれる。十才のとき健康が恢復しはじめたのでコレージュ・ド・ラ・マルシュに入學し、熱心なスコラ學者であつたルイール (Rouillard) について哲學を修めた。卒業後、ソルボンヌに神學を三年間研究した。しかし、いずれも彼に満足を與えることはできなかった。ソルボンヌを卒業後、ノールグムの僧會員の職 (Canonica) を提供されたが彼はそれを辭退した。この職は當時では羨望の的であつたけれども、彼の性質はむしろ隱棲と思索とを求めていたからであつた。一六五八年には母を、翌年には父を喪つた。それは彼にとつてはかなりな精神的打撃であつたようである。これが動機であつたか、一六六〇年彼はオラトリオ修道會 (Congregation de l'Oratoire) に入り、僧職に身を置くことになつて、それ以後、サン・トノレ街の哲學者住宅に住むようになつた。

フランスのオラトリオ會は熱心なアウグスチヌスの信奉者であつた樞機官ド・ベリユール (Pierre de Bérulle) によつて設立された修道團である。ベリユールはイエス會において支配的であつたトマスよりもアウグスチヌスの光を仰ぎ、神を無限の豊かさをたもてた一者として、光の源である太陽にたとえつゝ、新プラトン派的な神祕主義の世界に生きた人であつた。聖トマス「學院の王」(Le Prince de l'École) であるけれども、聖アウグスチヌスは「博士たちの長に

して聖トマスの偉大なる師「*l'Angle des docteurs et le grand maître de Saint Thomas*」である。とベリニールは言つたとつたえられる。ベリニールの魂の深い奥底からあふれ出る言葉は多くの人々をしてその内なる魂に目を開かせた。オラトリオ會の創設に協力した教父ジビニーフ(Guillaume Gibauf)もそのようにしてベリニールにしたがつた人であつた。彼ははじめイエズス會に屬し、論客を以て知られていたがベリニールによつて内なる光に開眼されたのである。ベリニールの宗教的直観をジビニーフが論理づけ、神の意志を悟性的に規定して世界の目的を考へるトマス説の不遜さを批判し、神の自由、したがつてまた目的論的自然認識を斥ける思想がこの會派において成立したのである。世界の目的論的説明を斥けるこの思想は中世的自然觀に對立する科學、殊に數學にたいして同情的な立場をとらしめた。神の自由と自然認識における目的觀の否定とはデカルトの思想の核心に通ずるものであつた。デカルトはメルセンヌに宛てて「神の自由に關しては私は全くジビニーフと同意見である」(A. Mersenne 27 mai 1630)と書いてゐる。したがつて、デカルトの哲學はその科學と形而上學とを含めて、オラトリオ會の神學とは箱の蓋と身とのように相蔽う關係を含んでいたものであつた。デカルトはラ・フレッシュのイエズス會の學校でアリストテレス・トマスの體系、すなわち、傳統的なスコラ學を學んだ後、コギトの明證と自然の光によつて近代的な學の概念に基礎を据えるところに、却つて、アウグチヌスの光の思想

に、したがつてまたプラトンの思想に接近したことは周知のとおりである。デカルトの系譜をなすピタゴラス、プラトン、プロチヌス、アウグスチヌスの系列はまたオラトリオ會の系譜でもある。デカルト哲學とアウグスチヌスとの關係はよく知られている。ところで、デカルトとオラトリオ會との關係は我々が後世から見出す歴史的關係ばかりではない。實際にデカルトの生の確信、したがつてまた、その形而上學はベリニールとの交友とおしてのオラトリオ會との接觸によつて甚大な影響を受けたのであつた。もちろん、デカルトの哲學が彼の天才の努力と洞察にとんとすいていることは疑い得ないところであり、オラトリオ會との接觸は彼の哲學の原理的な確立の後のことであつたことは事實であるけれども。

デカルトとの關係に見られるこのようなオラトリオ會の性格は、その會派のなかでの科學、殊に數學の研究を容易にするともに、この會派をして、當時の修道團のなかでも、會員の個性を重んじ比較的自由な研究を認めるという特徴をもたしめた。當時、ジャンセニスムのポール・ロワイヤルやオラトリオ會のようなアウグスチヌス神學の立場に立つ修道團が近世の科學的思想の形成と密接な關係をもつていたことは注目すべきところである。通常、近代思想はプロテスタンチスムとの聯關において形成されたといわれる。それはそのとおりである。しかし、フランスにおいてはカトリシスムがアウグスチヌスの方向をとることによつて、却つて、カトリシスムが近代市民

の世界観の形成に強きはたらいたことを見落すことは一般にフランスの思想の理解のために許さないところであるし、マルブランシュの思想の意味の理解にとつても許されない。そして、フランスの十七世紀におけるカトリシズムの果たした役割と意義を明かにするためには、ラテン的傳統、さらにフランス絶対主義の歴史的特性、それを支えるフランスの歴史的状況が綿密に考察されなければならぬであらう。それはともかくとして、中世封建制と近代市民社会との抗争がルイ王朝の強固な絶対王制によつて、いわば強力な秩序によつて凝固させられたときカトリックがそののもとでも凝固した秩序を破つて近代的世界に向つて動こうとする歴史的運動は底深く動いて展開することができたのであつた。したがつて、このような近代市民社会への動きは、この時代の絶対主義秩序の精神的支柱としての神學のなかにも何等かの意味で現われざるを得ない。トマス・スコラ神學に對立してアウグスチヌス神學の方向がとられたといふことはカトリシズムのうちにあられたこの動向を示すものであつた。内なる光を強調するアウグスチヌスの思想は、デカルトの思想と通するばかりでなく、未だ獨立できない近代的自我の支柱でもあり得たのである。そのかぎりそれはいわば反中世の意味をもつていたのである。しかし、それが神學であるかぎり、デ

説

解

カルト哲學の積極的な側面や科學とは相容れない性格をもつていたのである。そして、カトリックとカルテジアニズムとの親近性と異質性とを、したがつて宗教と哲學(むしろ科學)との統一の可能性を探求することを生涯の仕事として負わされたものがマルブランシュであつたのである。マルブランシュはオラトリオ會の科學にたいする同情的な空氣のなかで自己の學究的な要求と

思索の自由とを享受することができた。彼は諸科學にたいしても強い關心を示し、殊に數學を熱心に研究したといわれる。しかし、彼が最も力を注ぎ、かつ最も深い影響を受けたのは會派の生命であるアウグスチヌスの思想の研究であつたことはいふまでもないことであらう。しかし、入會の當初はデカルトの著作に眼を觸れたことはなかつた。もちろん、彼はオラトリオ會の一日であるかぎり、デカルトについては當然知つていた。しかし、それはデカルトの反駁者のいうところを通じて、或はデカルトの弟子たちのいうところを通じて知り、乃至は人々の談話から知つた程度にすぎなかつたのであつた。ところが一六六四年ゆくりなくもデカルトの著作に接する機会ができた。サン・チャック街の或る書肆が彼にデカルトの『人論』(Traité de l'homme = De l'homme)を示したことから、マルブランシュはデカルト哲學に熱心な關心を示すことになつたのであつた。彼の傳記作家アンドレ師 (Père André) はデカルトに接したマルブランシュの感激を次のように傳えている。「彼はこの著作を通讀して、諸々の眞理が明瞭にきわめてすぐれた方法で導き出さ

説

解

れているのを見出した。殊に人體の機構がきわめて驚歎すべき仕方であつた。殆ど我を忘れるほどであつた。彼自身が友人たちに語つたところによると、きわめて多數の新しい發見を學ぶよろこびに胸は高鳴り、しばらく書物を捨て、自由に呼吸をするために讀むことを中止しなければならなかつた……」。かくして、マルブランシュはデカルト哲學の研究に没頭することになつた。デカルトの著作のうち重要な章句はほとんどすべて暗誦できるほどにその研究は熱心に行われたといわれる。

デカルトにはじめて觸れたこの年、彼は司祭に任ぜられた。そして、オラトリオ會の一員として、彼がアウグスチヌスの思想にその宗教的な信仰の根據を置く點はデカルトとの接觸によつてもいさゝかも變るものではなかつた。彼がアンドレ師のいふような強い感奮を示したデカルトの書物が『人間論』であつたことは注目されなければならない。マルブランシュを惹きつけたものは、「自然の學者」(docteur de la nature) としつゝのデカルトであつて、『人間論』における生理學的、機械論的な説明にほかならなかつた。精神や神に關してはマルブランシュは決して全面的なカルテジアンではなかつた。オラトリオ會の著しい特色をなしていた自然の目的論的認識の否定の面が彼をデカルト研究に促したのであつて、神や精神に關しては、すなわち「恩寵の學者」(docteur de la grace) としつゝはアウグスチヌスが依然彼のすぐれた師であつた。かくして、

アウグスチヌスの形而上學とデカルトの自然觀ならびに方法論、いゝかえれば宗教と哲學乃至科學、恩寵と自然という對立の調和がマルブランシュの爾後の問題であり、この問題をめぐつて彼の哲學は展開するのである。そして、この場合、彼の思想の發展を導いたものは、アウグスチヌス的な宗教的關心にほかならなかつたのである。この宗教的關心において、彼は單なるカルテジアンでない獨自性を示すことになるのである。モーリス・ブロンデルがマルブランシュの反デカルト的性格を語るのは、マルブランシュの宗教的關心を重視するに當り當然なことである。しかし、この宗教的關心をデカルト的方法によつて取扱おうとしたところに十七世紀の思想家としてのマルブランシュの意義はあつたのであるし、彼の後半生を彩る論争もこの點にその時代的意味をもつていたのであつた。ともあれ、彼の關心はアウグスチヌスの思想をデカルトの思想の積極的な一面である自然の機械論的説明の方法といかに綜合するかということにあつたし、この問題が彼の生涯の活動を促すことになつたのである。

四年間の熱心なデカルト研究の後、一六六八年にマルブランシュはこの問題に關する著述にとりかゝつた。そして、その著作は彼がデカルトに觸れてから約十年後、着手してから六年を経て、最初の三巻をまとめて一六七四年に公刊され、翌年やはり三巻を含む第二冊が出版された。この六巻、二冊からなる彼の處女作こそ、同時にまた彼の思想を確立し、その主著となることに

なつた本書『真理の探求』、詳しく言えば『真理の探求について。人間精神の本性、ならびに諸學問におつて誤謬を避けるために爲るべきその使用について論ず』(Recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences) であつた。第一冊は第一卷「感覺について」第二卷「想像について」第三卷「悟性について」、或は純粹精神について」の三卷からなり、第二冊は第四卷「傾向性について」、第五卷「情念について」、第六卷「方法について」の三卷をおさめて出版されたのであつた。『真理の探求』はかなりの好評を博して成功し、版を重ねた。しかし、同時に種々の批判や反駁を方々から受けなければならなかつた。かくして、それになりたい論戰はマルブランシユをして奔命させ、彼の日々を多忙なものたらしめることになつたのである。『真理の探求』にたいする批判や反駁にかんがみ、それを補う意味で一六七六年には『キリスト教的會話』(Conversations chrétiennes) が、一六七七年には『譴讓と悔悛への省察』が公にされた。『真理の探求』そのものにも増補が加えられ、一六七七年の版には第三卷として批判と反駁にたいする「釋明」(Eclaircissement) が附加され、この「釋明」は翌七八年に世に出た。マルブランシユの活潑な數多い論争のうち、もつとも有名なのはジャンセニストにしてポール・ロワイヤルを代表する大アルノー (Le Grand Arnaud) との論争であつた。はじめ、アル

説

解

ノーが神學的な問題に關して批判を加えたのにたいして、一六八〇年、マルブランシユは『自然と恩寵とについて』の論文』(Traité de la Nature et de la Grâce) を公刊してそれに應じた。この書物もまた大きな反響を呼びおこした。けれども、それと共に論敵との對立が深められ、さらに多くの敵をつくることになつた。アルノーのほかボシエ (Bossuet) のような人々もマルブランシユの敵となるにいたつたのである。『自然と恩寵とについて』の論文』はアルノーの死におよぶながい論争からんでマルブランシユを苦しめることになつた。というのは、この書に關する論争は、單なる論争を越えてローマの法廷にもち込まれることになつたからである。法廷での係争は陰謀にみちた苦々しいものであつたが、論敵の側は法廷の係争でついに勝利を占めて、一六九〇年この書は法王廳の禁書目録に加えられることになつたのであつた。

説

解

法廷での係争とは別に論争もまた活潑多彩にすゝめられた。アルノーは論争の範圍を神學問題からマルブランシユの哲學の根柢にまで擴げて、一六八三年『眞の觀念と偽觀念について』(Traité des Vraies et des Fausces Idées) を著わし、マルブランシユ哲學を攻撃した。マルブランシユは翌年、『真理の探求』の著者からのアルノー氏の眞の觀念について』の書にたいする應答』を以て答えた。以後、論戰は年々繰返され七八年頃一旦收まつたけれども、カルテジアンでありたピエール・シヴァン (Pierre-Sylvain Régis 1632—1707) がマルブランシユに加えた論戰にたいする論戰に

からんで再びアルノーとの論戦がはじまった。それは一六九四年アルノーがオランダで客死する
ときまで続き、アルノーの死後もなお続いた。というのは、アルノーの死後、遺稿のなかからマ
ルブランシユにたいする反駁の書簡が見出され、それが公刊されたのである。マルブランシユは
一七〇四年それに應酬した。論争は前後二十五年におよび、二十數回にわたつて應酬が交わされ
たといわれる。この論争に關係した文書は一七〇九年四卷にまとめて出版された。

説

その後、ライプニッツ、ルイ・ド・ヴァロワ (Louis de Valois)、ボヌエ、レチス、フェ
ロン (Fénelon)、ブールシエ (Boursier) と論争が行われた。フェロンは『自然と恩寵とに
つゝの論文の反駁』(Refutation du Traité de la Nature et de la Grâce) を書かしたも
はボヌエであつたといわれる。フェロンはマルブランシユについて、「自分はキリスト教徒
であることを思はずほど、マルブランシユの思想から遠ざかつてゐることを感ずる」と書い
た。大アルノーもマルブランシユの思想が「形而上學想像」によつて宗教を混亂せしめるもの
と感じたのであつた。『真理の探求』においては、事物の自然的秩序を導くものは明證であり、信仰
上の秘義は超自然的秩序に屬するとするデカルト的立場がまもられていたけれども、マルブラン
シユの宗教的關心は宗教と哲學、信仰と理性との關係をデカルト的思想の場合よりもはるかに積
極的な意味でとり上げることになつた。兩者の衝突はそれ自體として存在するものではなく、兩

解

者は同一真理の両面にすぎないのであつて、兩者の不一致は研究者或は哲學者の側において起り
得るのみであつて、この同一真理についての確信が理性活動を支配すべきであるという主張が
マルブランシユの思想であつた。もちろん、その場合、宗教的眞理が理性的な明證にもとすく眞
理の探求を妨げるべきではなく、却つて、それを指導し、推進し、豊富にすべきものであると考
えられた。「宗教こそ眞の哲學である」とマルブランシユはいふ。そして、神の思想がその哲學
の前面に強く現われ出ていた。それにもかゝらず、すべては透徹した洞察と巧みな論理によつ
て、いさゝかの超自然的な教義をも前面にもち出すことはなかつたのであつた。マルブランシユ

説

解

においては、宗教的眞理は却つて理性的認識を包み、その窮極の根據をなすものにほかならな
かつた。自然の秩序は超自然的秩序によつてのみ存在し、世界の考察乃至認識は神の支配の洞察によ
つてのみ可能であるといふ彼の宗教人としての不動の信念は、却つてデカルト的な理性的自然認
識に客觀的な保證を與える意味をもつていた。形而上學はマルブランシユにとつては神の世界支
配の理性的把握の意味をもつていた。「我々はすべてのものを神においで見る」(Que nous voyons
toutes choses en Dieu) という『真理の探求』第三卷、第二部、第六章の有名な思想は同時に
「信仰はすぎ去り、知性は永遠に存続するであらう」(Traité de morale, I^{re} partie, ch. II, 11)
という思想と表裏をなす。マルブランシユの宗教的形而上學はその宗教的性格にもかゝらず、

自然の秩序にたいする近代的把握を示していたのである。デカルトにおいては、宗教的眞理から區別されていた自然の理性的認識の思想が、マルブランシュの宗教的關心において、却つて宗教的意味にまで高められることによつて強化され、近代的知性が宗教的にも是認されることになつたのである。マルブランシュ哲學のこの近代的積極性はその宗教的神學的性格のゆえに見失われるべきではないであらう。そして、彼のこのような思想の意味を直視したところにアルノーやボスキュエやフェヌロンの反響が起つたのであると考へてはならないであらうか。アルノーは觀念についての思想においては純粹にデカルトの流れのうちにあつた。マルブランシュの觀念の思想がプラトンの、アウグスチヌスのな意味をもつことになつてアルノーが『眞の觀念と偽觀念で』デカルトの見解に立つて攻撃を加えたのは、マルブランシュの觀念の思想が彼の「擲理」の思想を支え却つて自然の秩序の理性的洞察を神的意味にまで高め、近代的自然觀が宗教の領域を脅すことを見てとつてからである。アルノーはデカルトの哲學を承認することによつて、理性の秩序とは異つた信仰の祕義をまもり、あくまでキリスト教々義を積極的に理性にたいして擁護しようとしたのであつた。ボスキュエが「デカルト學說の名の下に準備されつゝある教會にたいする大闘争」を一六八七年に見てとつたとき、マルブランシュの思想にその危険を見てとつたとしても、或る意味では當然であつたのである。マルブランシュを奔命せしめた多彩な論争は、その意味において

は、十八世紀の啓蒙と革命とにむかつて徐々に動きつゝあつた十七世紀フランスの思想の歴史の焦點をあらわしていたと考へることもできるであらう。しかし、それが依然として十七世紀の思想であり、形而上學的的神學的な内容のなかを動いたものであることは改めていふまでもないことである。

多忙な論戰の間にもマルブランシュの研究に續いて、次々と著作を發表し、論争者の攻撃にもかゝわらず人々の受け容れるところとなつた。一六八三年には『キリスト教的および形而上學的省察』(Meditations Chrétiennes et Métaphysiques) が公刊され、同じ年にまた『道德論』(Traité de morale) も出版された。一六八八年には『形而上學と宗教とについての對話』(Entretien sur la Métaphysique et la Religion) —— 普通、『形而上學對話』といわれている—— が發表された。ついで一六九四年頃、重い病氣を経験し、論争にもやや倦んだといわれる。この病氣の経験にもとづいて、『死についての對話』(Entretien sur la mort) が書かれた。この書は『形而上學對話』の一六九六年版に附録として發表された。一七〇四年には『神の存在と本性とについてのキリスト教哲學者と支那哲學者との對話』(Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu) を著わした。

論争と著作との生活の餘暇にマルブランシュは數學、幾何學、物理學等の研究をすゝめて、そ

の方面にも深く通達した。一六九九年アカデミ・ド・スイアンスはマルブランシュを幾何學者、數學者、物理學者として會員に推した。この時期におけるマルブランシュの名聲はきわめて大きなものであつた。彼の著書は次々と大きな成功をおさめて、外國語に移植され、彼の學説はフランス、スペイン、オランダ、ドイツ、イギリス、スウェーデン等で教えられるほどになつたのであつた。

一七一五年、マルブランシュはバリの近郊ヴィルヌーヴ・サン・ジェルジュに滞在中、六月二十日ミサ執行の最中に突然發病して失神状態に陥つた。この發病は多くの點で彼の哲學的見解と きわめて著しく一致したイギリスの哲學者、バークレー (George Berkeley 1685—1753) が彼を訪ねたとき、二人の間に交わされた熱心な討論の興奮がマルブランシュの虚弱な老體を過度に刺戟したこととつながりがあるといわれている。三日の後、病人はバリに移され、四ヶ月のあいだ病床にあつたが、ついに、十月十三日、七十七才の高齡をもつて靜かに息を引きとつた。彼の死んだこの年はまたエルツェシムス (Claude Adrien Helvetius 1715—71) とモンディヤック (Etienne de Condillac 1715—80) とが生まれた年でもあつた。形而上學に果敢な攻撃を加え、實證科學的な悟性の勝利と進歩とを誇らかに謳う啓蒙の思想家が出るべき新しい時代への動きがすでにおもむろにはじまつていたのである。一七一五年はまた、搖ぎなき強大な絶對王制を誇つ

た「太陽王」ルイ十四世がその位を退いた年でもあつたのである。

デカルトの心身分離が近世思想の上に劃期的な意味をもつていたことは改めていうまでもない。ところで、デカルトの思想の中核をなす、心と物體との實在的區別こそ却つて、デカルトの哲學の最も重大な問題となつたのであつた。「人間」が問題となるかぎり、心身の結合こそその説明が要求せられるものであつたからである。デカルトは自分の思想の體系的構造よりも、むしろ、心身分離にもとづく分析的な方法の遂行に重點を置いたのであつた。理論と實踐との次元を峻別した彼にとつては、人間の問題はむしろモラリストとして、分析の方法を自己の信念に適用することにとどまつていた。しかし、いわゆる彼の二元論は全く形而上學的體系的根據をもたないのではないことはいうまでもない。延長の自然學物理學は彼にとつては解析幾何學であり、幾何學は明晰判明な精神の知覺、或は思惟の觀念に支えられる。彼の自然學の實在性が保證されるならば、物體と精神という實在的に區別される二つの實體が統一されなければならない。デカルトは思惟から存在への道をとおつて、いわば世界の實在論を保證しようとしたのであつた。いわゆる二元論はデカルトでは決して單なる二元論ではなかつたのである。心身の分離はむしろ、思惟

が物體的なものを含まないこと、ならびに自然の世界に「隠れた性質」が存しないことを明かにし、世界がスコラ的な目的論的自然観にもとずいて説明されるのではなく、純粹な思惟に耐えることを明かにしようとする意圖の上に成立したものであつた。したがつて、デカルトは延長と思惟の二實體を神という實體によつて結びつけ、心身結合の經驗的事實を承認し、そこに體系的困難を見なかつたのである。彼は現實のさまざまな問題を自己の方法を以て解決するに忙しかつたのであつた。しかし、體系的見地からデカルト哲學が齊合的に見られようとするかぎり、さまざまな問題があらわれざるを得なかつた。心身の關係、世界と神との關係、自由と必然などの問題がそこに浮び上つたのである。デカルト以後、神の問題が形而上學の前面に立ち現われて來た。そして、神の問題は同時に心身の關係をはじめ、あらゆる哲學問題の理論的解決と密接にむすびついていたのである。

このようにして、デカルト以後、形而上學は心身の關係の問題をめぐつて、神と世界との關係を捉えようとすることになつたのである。その場合、デカルトの心身分離の立場がデカルト派によつて堅持されたことはいうまでもない。そして、このデカルト的立場からデカルト哲學の體系的齊合性を求めようとする立場が、哲學史上、「機會原因論」といわれる立場である。それは、自然學の領域において、被造物に何等かの役割を、しかも心身分離の立場を維持しながら、認め

ようとする哲學的努力であつたといふことができる。デカルトの哲學においては、延長或は物體には何等の作用性も許されていなかつたのであつた。それに對して、精神には作用性が認められていた。そして、神はまた無限の精神として創造者であることはいうまでもない。しかし、物體に作用性を拒むということは、世界をして神の傀儡とするばかりでなく、身體もまた物體であるかぎり、人間の行爲に關しての神學的問題に重大な意味をもつものであつた。ことさらに、精神をも含めて、被造物から一切の能動性を奪つて、創造主としての神に歸することが考えられる。しかし、そうするかぎり、被造物が傀儡である點はさらに強められるほかないし、宗教的神學的立場からいつても、罪の問題の意味は失われなければならない。したがつて、デカルト的機械論的自然認識をみとめながら、同時に神の世界創造と神の精神的性格を承認するとともに、被造物に何等かの役割をみとめるためには、被造物が神の活動の、神の攝理の機會としての意味をもたなければならぬし、精神の作用性が否定されて、精神の物體にたいする位置が引き下げられることによつて、物體の役割をいわば相對的に引き上げることが企てられなければならない。機會因というのは、能動性を奪われた被造物に或る意味で積極的役割をみとめられるための概念であつたのである。

機會原因論はデカルト哲學の行われたオランダとフランスにおいて成立した。オランダは十七

世紀において、すでに或る程度、思想的、政治的自由が許されていた。そこで、デカルト哲學はやくから講壇において講ぜられ、形而上學的な問題が前面に出ることができた。ところで、フランスではデカルト哲學は講壇においてではなく、却つて自由思想家として市井にあつた教養人士の間に行われ、むしろ、その自然學が中心的な關心であつた。フランスでデカルト哲學が形而上學的な問題として立ちあらわれるのは、それが神學的問題をめぐつて聖職者の注目をひいた後であつた。したがつて、フランスにおいてはデカルト哲學はその自然學的側面においてとり上げられ、形而上學的側面においてはさまざまな神學的立場からの變容を受けるに至つたのである。かくして、機會原因論もまたオランダとフランスとは異つた色合いを帯びてあらわれる。しかし、それはともあれ、機會原因論はデカルト的な近代的科學的方法——それは未だ幾何學的であつた、しかし、同時に經驗的色彩をいくらか帯びつゝあつた——の形而上學的基礎づけの意味をもつていたのである。そして、あらゆる點で機會原因論を深く廣く抱えることによつて、この形而上學を完成せしめたのがマルブランシュの哲學であつたのである。

マルブランシュはこゝに譯出した『真理の探求』の序文において、「人間の形成するあらゆる學問のうち、最も人間にふさわしいものは人間の學である。しかし、それにもかゝらず、この

學問はいままでのところ、最もよく開拓された、最もよく完成された學問であるとはいわれない。普通の人々はそれを全然無視している。そして、學問を自負する人々のうちでも、この人間の學問に専念する人はきわめて稀であり、いわんやそれに専念して成功をおさめた人にいたつてはますます稀である」と書いている。この場合、「人間の學」(science de l'homme)といふのは、今日いめゆる人間學ではない。それは、いわば、人間的存在の眞理の根源を探るものであり、決して單に人間の學的考察にとゞまるものではない。それはむしろ、人間の世界における地位、それと關連して人間の本性とその本性の實現とを探る學問であつた。『真理の探求』とはこのような「人間の學」そのものであり、單なる學的方法に關するものではない。本書の重要な部分をなす認識の究明も、決していわゆる認識論ではなく、肉體から淨められた精神の本性をきわめて、それをその故郷としての神のうちに据えようとするところにその目的をもつのである。マルブランシュはデカルトの心身の分離の立場を堅持する。そして、人間精神をまた神と物體との中間者として規定する。ところで、彼の思想は精神の自立性の主張に向わずに、身體から離れて、神との合一に精神の目標を求め、彼の思想の動機とその哲學の目標がアウグスチヌスの思想を繼承することにあつたことは明白である。『真理の探求』はかくして「神においてすべてを見る」こと(Que nous voyons toutes les choses en Dieu)を目ざし、神との合一の可能性を理

性的洞察にもたらずことを企てるのである。前に述べたように、宗教と哲學、アウグスチヌスとデカルトとの綜合の意圖がこゝに見られるのである。この宗教的關心こそマルブランシュをして單なるカルテジアンと區別する著しい特色でもつた。そして、その點にまたマルブランシュの反デカルト的な性格も由來する。それは先づ「觀念」(idée) および「認識」(connaissance) についての思想に見出される。『真理の探求』は感覺 (sens)、想像力についてもそれと誤謬との關係を明かにするが、それについての原理的見解はデカルト的である。しかし、悟性の検討において注目すべきことは、マルブランシュが「認識は悟性によつて生み出されるのではなく、悟性は「認識」を受けとるのである」ということである。悟性或は純粹精神は全く受動的である。「悟性は純粹に受動的な心の能力である。能動性は意志のうちにか存しない。その意志の欲望さえ觀念の眞の原因ではない。それらは、我々の心と普遍的理性との結合の一般的法則の結果として、觀念が現われるための機會的或は自然的原因にすぎない」と彼はいう。認識とは心が觀念を「普遍的理性」、すなわち、神から受けとることにほかならない。この點に、精神の作用性を否定する機會原因論の主張を見ることが出来る。ところで、精神が受動的であるかぎり、事物そのものが可知的 intelligible でなければならぬ。可知的というのは認識される意味にとどまらずに、精神を照らして精神に認識を生ぜしめるということである。アウグスチヌスの照明説がこゝに見られる。

ことは疑えないであろう。このような認識の照明説に應じて、觀念もまたアウグスチヌス・プラトンのイデアの性格をとるのである。マルブランシュが「キリスト教的プラトン」(Platon chrétien) と呼ばれる理由もこのような認識の思想にもとずくのである。デカルトが觀念と知覺を同じものと考えたにたいして、マルブランシュにおいては觀念は事物の原型 (archetype) にほかならない。かくして、デカルトにおいては、コギトの直接意識も明晰判明に認識されると考えられたにたいして、マルブランシュは心の直接意識、我々の心そのものについての觀念的認識を拒むのである。我々の意識の内容は我々の心そのものの變化或は變容として、それは内感サンチマンにほかならない。このような點からマルブランシュはデカルト的な方法をとることができなかつたのである。ところで、觀念がかかる可知的な事物の原型であるとすれば、觀念が普遍的理性としての神のうちにあるのでなければならず、認識の對象は神でなければならぬことは當然である。「認識」は事物の原型或はイデアとしての本質を認識することであり、觀念とは個々の事物を事物たらしめる原型にほかならない。このような觀念はそれを見る主體としての心の如何にかゝわらず不變である。ところで、マルブランシュのこのイデアとしての觀念をプラトンおよびアウグスチヌスの意味と區別して、それに近代的性格を與えたものは、觀念によつて認識される對象が物質的事物であり、しかもこの觀念の眞理性を支えるものが事物の關係性であるというこ

とである。彼はデカルトの意味での観念、すなわち悟性を原因とする知覚における明證性を棄てたと同時に、プラトンの、アウグスチヌスのなイデアにデカルト的な關係性をより込むことによつて近代性を與え、「観念」の概念に彼独自の意味をもたせたのである。そして、この「観念」の獨創的な意味を支えるものが、彼のいわゆる「教智的延長」(étendue intelligible)であつた。「すべてを神において見る」ためには、神が自らのうちにすべての「観念」を保有し、つねに現前していることが必要であつた。しかし、観念、したがつて、イデアがプラトンやアウグスチヌスにおけるごとく、「不變にして不滅なる事物」にかぎられているならば、物質的事物についての認識、すなわち、近代的自然認識の成立する餘地はあり得ないであろう。マルブランシュは「精神の場所」を「教智的延長」として規定することによつて、可變的生滅的な事物についての「認識」をも可能ならしめたのである。「物體」の本性としての「延長」という概念は、無限定でありながら、一切の限定の根源という意味を擔うことによつて、すべての物體を自らのうちに含むものであつた。かくして、この「教智的延長」の概念は、プラトン、アウグスチヌスのなイデア、すなわち、本質(essence)の概念に代り、函数的な法則性において事物の原型を把握する近代の認識を成立せしめることを可能ならしめた。マルブランシュの教智的延長の獨創的な意味はこの點にある。「教智的延長」という概念は『真理の探求』にたいする批判と反駁にたいして

その第三卷として一六七年につけ加えられた「釋明」において、はじめてあらわれた概念であつた。アルノーが「本文」と「釋明」との間に訂正が行われたことを批難したけれども、マルブランシュは説明の相違があるにすぎないことを辯明して、「釋明」のなかで「私はつぎのようにして、もつと具體的に自分の思想を説明すべきだと思つた。すなわち、神の内にあつて物體を表現するものという一般的用語は、神がその上に物體の形を示した教智的延長を意味することがわかるようにすべきだと思つた」といつている。また、「我々は神のうちにその被造物を、彼のうちにおいてそれを表現するところのものによつて見る、と言つた。しかし、彼のうちにあつてそれを表現するところのものは教智的延長、すなわち延長の観念 (idée de l'étendue) である」とも言つている(「釋明」)。アルノーのいうように、『真理の探求』の本文と「釋明」との間に思想の訂正があつたか否かはとにかく、「すべてのものを神において見る」とする彼の思想が、「教智的延長」の思想によつて十分明かな基礎づけを得たことは否定できなからし、マルブランシュ哲學の特色がこの概念によつて確立されたことも疑えないところである。彼の「認識」の思想は「形而上學的對話」以後この「教智的延長」の概念の上に安定することになつた。

前に述べたように「認識」は神の理性としての「普遍的理性」(Raison Universelle)によつて「照明される」(éclairé)とこゝに成立するものであつた。とこゝで、精神の受動性と事物の可

知性との思想に立つ彼の機會原因論的な立場を、この「睿智的延長」の概念と一緒に考え合わせ
てみるならば、「普遍的理性」は神のものとして、神的性格を擔うと同時に、神そのものもこ
の睿智的延長の理性的性格を無視できないものとして、むしろ、神の活動がそれにしたがうべき
ものでなければならぬ。神による認識、すなわち、「普遍的理性」にもとずいて受動的な精神が
神から觀念を受けとることとしての「照明」は決して神秘的な「恩寵の光」ではなくして、どこ
までも「自然の光」でなければならぬ。「睿智的延長」は、いわば、神を理性化するとともに、
「認識」を神によつて究極的に保證するという意味をもつていたのである。マルブランシュは觀
念の眞理性を支えるものを睿智的延長のうちにおける「大きな關係」(rapports de grandeur)
であると考へた。このことは、彼が認識の問題において普遍的必然的な認識として數學的な認識
を考へていたことを示すものである。そして、この數學的認識——むしろ幾何學的——は當時の
物理學的(自然學的)な認識を意味するものであつた。睿智的延長の概念に集約的に示されるマ
ルブランシュの哲學は、「普遍的理性」に神的性格を保證するとともに、近世の科學的認識の普
遍的必然的性格、すなわち、近世の理性主義に究極的保證を與えようとする意圖をもつていたの
である。マルブランシュの哲學は、近代科學的合理主義を確保するとともに、それをあくまで神の
光榮にもとずけ、神によつてそれを保證しようとする相反する要求を充たそうとするものであつ

た。彼の右のような認識論の上に立つ形而上學はこのような認識論の課題を基礎づけようとする
苦心のあらわれであるといふことができる。そして、このような神的保證と近代的合理主義の確
保の要求こそ、中世と近代との過渡的對立の上に成り立つた絶對主義時代の要求にほかならな
かつたのである。

39

解 説

マルブランシュの意圖が宗教と哲學(それは同時に自然學的な科學的認識をも含んでいた)と
の綜合、調和にあつたことは前に述べた。彼の認識論は近世の合理主義の窮極の保證を神に求め
た。ところで、神がキリスト教的な人格神でなければならぬことは、アウグスチヌスの流れを
汲むオラトリオ會の司祭である彼にとつては、改めていうまでもないことである。神はこの現實
の世界の創造主である。したがつて、神は現實に存在するすべてのものゝ原因でなければならぬ
いであらう。しかしながら、マルブランシュが合理主義的な認識論を維持するかぎり、單なる創
造神としての神を認めることはできないであらう。形而上學が前に述べたような認識の思想を基
礎づけなければならぬかぎり、神は「普遍的理性」的な原理としての神の意味をもたなければなら
ない。こうして、マルブランシュの神についての思想は創造主としての人格神であるとともに普
遍的理性において必然的な自然の秩序を司どる原理としての神との二重の要求をみたさなければ

ならない。マルブランシユの哲學において重要な位置を占める「攝理」の思想と、その思想の核心をなす「機會原因」の思想とがあらわれるのはこのような神の問題を解決せんがためにほかならない。

神が創造主であるかぎり、すべてのものはその存在の原因を神の意志のうちにもたなければならぬであろう。マルブランシユは眞の原因を定義して、「眞の原因とは、それとその結果との間に精神が一つの必然的な聯關 (une liaison necessaire) をみとめることこの原因である」といつている。そして、原因と結果との間の必然的な聯關は單にその聯關が恒常的であるということとどまるものではなく、原因が一つの創造的な意志であつて、その發現が他のいかなるものによつても妨げられないところの無限にして完全な存在としての神のみに歸せられねばならないことを説いている。神のみが唯一の眞の原因である。しかし、それはあらゆるものを神の意志に還元するとしても、非合理的な奇蹟に歸するものではあり得ない。かぎりない多様性と變化とを含む世界は神意の結果であるとしても、神意そのものは常に不變であり、同一である。「神はその意志、すなわち、神意 (décret) の原因、或は原理であるけれども、彼はそのうちに決していかなる變化をも生ぜしめはしない。けだし、この神意は完全に自由であるとはいへ、それ自身永遠不變だからである。神は、絶えず、その意志の犯すべからざる規則としての永遠の智慧にもとすいて、

解 説

解 説

その神意をつくる。」のである。單純性、齊一性、一般性、不變性こそ神の性格でなければならぬ。神は「普遍的理性」における一般的法則にしたがつて働くのである。「神はその本性にしたがつてのみ働く」(Dieu n'agit jamais que selon ce qu'il est.) と彼がいつるとき、神の本性をなすものこそこの一般的な單純な法則である。しかも、神はこの單純な法則のうちにあらゆるものゝ完全性を含んでゐる。「完全に單純な存在者は自己自身のうちに無限な完全性を含む」(Un être parfaitement simple renferme en lui-même une infinité de perfections.) のである。神の働らきは一般的法則であり、單純なる道 (voie) である。我々はマルブランシユのいう意味での法則 (loi) が單なる理ではなくして、人格神としての神の能動性に支えられた動的な性格をもつてゐることを見逃してはならない。

しかし、このような神の働きの一般性、單純性、齊一性が合理的な自然秩序を支えかつ保證するとしても、現實の多様性、したがつて個別性を保證することはできないであろう。神的不變的、一般的法則はいかにして現實の多様或は變化に耐えることができるであろうか。マルブランシユの思想の特色は一般的法則と多様な現實の特殊との關係を結びつける論理の巧妙さにあつた。

マルブランシユは觀念、或は叙智的延長の思想によつて、被造物の本質と神との間には必然的

關係を明かにしたけれども、精神或は物體という被造物の存在については、直接的な必然的關係を否定した。「無限な完全者の概念はいかなる被造物にたいしても必然的な關係を含んではない。神は全く自己自身に充足している。物質はそれゆえ神性の必然的流出ではない」、と彼はいつている。精神の存在は内感 (sentiment intérieur) によつて、物體の存在は啓示 (révélation) によつて知られるものであつて、觀念によつて認識されるものではない、とマルブランシュは考へる。(彼が自己の内的意識に明晰判明な認識を許さない點でデカルトと相反していたことは前に述べた。) 本質と存在、一般と特殊とのかゝる乖離は古來哲學の中心の問題であつた。神の一般的法則と現實の多様とをいかにして結びつけるかというこの問題は、マルブランシュに獨自な形であられた哲學の一般的な問題にほかならなかつた。そして、この問題の解決が、彼の「攝理」の思想であつた。

説

解

攝理の問題は、被造物の形而上學的性格に關する問題である。「ひとが自然と呼んでいるものは、實際には、もろもろの一般的法則、——すなわち、神がきわめて單純な諸法則によつて、また、無限な智慧と普遍的な一つの原因とに全くふさわしいつねに齊一的かつ不變的な活動によつて、彼の被造物を形づくりかつ保存せんがために定立したもろもろの一般的法則にほかならない」。法則は創造における神の働き方として、自然の法則である。ところで、被造物の存在は、

神を眞の原因とする結果ではあるけれども、その存在はいわば神にたいしては偶然的であつた。この偶然的な存在の法則として、法則ははじめて法則である。神の單純な一般的法則は個々の被造物の存在において特殊化され、具體化されなければならぬ。攝理の問題はこの一般的法則の特殊化にかゝわる。そして、神の働き方としての單純、齊一な一般的法則はこの特殊化において無限の多産性 (fécondité) という性格をもつのである。

説

解

「一つの特殊な結果を説明する場合、その一般的な原因を指摘し、無造作に、神がそれを欲したので、と答へることは決してその結果を説明することにはならない。何故なら、それはすべての人の知るところだからである。もし、人が、何故火は快感を與えるか、と私にたずねたとき、神がそれを欲するのだ、と言うことは何の答にもなつていない。何故なら、それは人の全く疑おふとしないことだからである。それゆえ、我々は、何故神がそれを欲するか、を語らなければならぬ。或は、神が私に熱の感覺を與えるという事實を一般的法則にもとずいて惹き起す自然的原因を指摘しなければならぬ。すなわち、もし、人がそれをなし得るなら、機會的原因によつてその結果を説明するのになければならぬ。」(Traité de la Nature et de la Grâce) とマルブランシュは書いてゐる。眞の原因が一般的な法則によつて發動し、しかも、それが不變的かつ齊一的であるためには、その法則を限定する何らかの自然的原因或は機會原因がなければならぬ

い。「機會原因なしには一般的法則はあり得ない」のである。この機會原因を媒介して、一般的法則から個々の特殊な場合を自然的に派生せしめるところで「攝理」の思想の根本方針があつた。前述のように、マルブランシュは他の機會原因論者と同じく、被造物の作用性、自主性を否定した。しかし、被造物が神意にたいして何等かの役割を果すことが要求されていたのである。

被造物は無能力であるかぎり「動力因」ではあり得ないけれども、「自然的或は機會的原因」ではあり得るといふのがその解答であつた。このような、機會原因は一般には、例えば、物體Aが物體Bに衝突してBが運動する場合、Bの運動の眞の原因は神であるが、神の働きの發動の機會を與えるものはAであるという風に、神の作用にたいして、すなわち、一般的法則の發動のため、の機會を與えるということの意味するものであつた(『真理の探求』第六卷、第一部、第三章參照)。しかし、マルブランシュは「釋明」においては、機會原因は前の例の物體Aではなく、AとBとの衝突そのものであるとするにいたつた。運動傳達の法則の機會原因を衝突そのものにするによつて、マルブランシュの機會原因の概念は他の機會原因論者と違つて、この概念に積極的な意味をもたしめることができたのである。すなわち、例えば、いまの場合、衝突は神が最初に與えた一般法則にしたがう運動を特殊化し複雑化する役割をもつことになる。そして、特殊化された運動も一般的法則にしたがうことはもちろんであるから、機會原因において、神の働

き方としての單純な道である一般的法則が、特殊的具体的なものとして分化したと見られるかぎり、機會原因は神的法則の具體化の機會であることになる。このように、機會原因の概念が一般法則の具體化の意味をもつことによつて、マルブランシュの攝理の概念は確立されたのである。『形而上學的對話』の第十三においては攝理の原則として次の三つをあげている。

一、神はその本性にしたがつてのみ働く。すなわち、その屬性の性格を示す仕方であらう。したがつて、神はその計畫を立てるのに、それを遂行する方法(voir)と獨立に立てるのではなく、その成果も方法もともに最もよく神の完全性を示すように選ぶ。

二、攝理のうち単純性、齊一性、一般性があればあるほど、攝理はいつそう神性を帯びていくこと、かくして、神は諸原因の連鎖のうち彼の智慧を閃き出させるために、世界を一般的法則によつて支配する。

三、被造物は互にそれに固有な作用性によつて働きかけるのではない。神が自らの立てた一般的法則を限定する機會的原因として、それら被造物の様態を役立てるように、被造物に自らの力を與えたにすぎない。

この三つの原理をもととして、神が「その攝理の通常の経過を規定する」一般的法則としてマルブランシュは次の三つをあげている。

一、運動傳達の一般的諸法則、……この法則の機會原因は物體の衝突である。神が、太陽には照らす力を、火には燃やす力を、同じくまた、諸物體が互に働きかけるためにもつ他の諸作用性を傳達したのは、これらの法則の定立によつてであり、第二原因が果すすべてのことを神がなすのは、神自身に固有なこれらの法則にしたがつてである。

二、心と物(身)體との結合の諸法則——この場合、心と物(身)體との諸様態(*les modalités*)が互に兩者の變化の機會原因である。私が語り、歩き、感覺し、或は想像する力、およびその他の力を有するのはこの法則によつてであり、對象が私の感覺をとおして、私に觸れ、私を動かす力をもつのもこの法則によつてである。神がそのあらゆる被造物と私を結合させるのもこの法則による。

三、心と神(普遍的理性或は睿智的實體)との結合の諸法則——この法則の機會原因は我々の注意(*attention*)である。精神がその欲するものを思惟し、眞理を發見する能力をもつのはこの法則の定立によつてである。

マルブランシュによれば理性と經驗とが我々に教えるのはこの三法則のみである。ほかに彼は聖書の權威が我々に教えるものとして、

四、善き或は惡しきもの(*gens bons et mauvais*)に、彼等より劣つた性質のものに作用する

力をあたえる一般的法則。天使がユダヤの民を支配し、賞罰を課したのも、惡魔が我々を誘惑し、これにたいして天使が我々を護る力をもつのもこの法則による。そして、この法則の機會原因は彼等の實踐的意欲である。

五、イエス・キリストが天上および地上において、物體にたいしてばかりでなく、精神にたいして至上權を與えたところの法則、この法則の機會原因はイエスの聖なる心のさまざまな動きである。

この四と五とはマルブランシュの宗教的關心にとつて重要なものであるけれども、いま觸れないことにする。一は物體の運動すなわち物理学(自然學)にかゝわり、二の心身結合の法則は單に心身問題に關するものではなく、想像力の問題をとおして、人間の關係、社會生活のさまざまな領域にもおよび教育や遺傳の問題ともかゝわるものであり、社會と文化に關する事象についての自然主義的な法則的説明の可能性をも示唆するものとして神の多産性(*Tecondie*)を示すものである。三は認識に關する法則として前述したとき彼の認識論を基礎すけ、人間の靈的生活の領域を盡さんとしたものである。かくして、マルブランシュは「攝理」と「機會原因」の概念を中心として、世界の具體的な現實の全面を法則的に把握しようとしたのであつた。機會原因論は彼の攝理の思想によつて世界觀としての意味にまで高められさせたのである。しかし、それ

が攝理であるということは、彼の「法則」の概念が十分近代的ではなく、超越的であることを示している。攝理の思想は、裏からいうならば、具體的特殊的なもの一般性を、偶然的なもの、必然性を把握することを企てるものとしての綜合的な論理を豫想するものであつた。しかしながら、それが攝理として神義論 (Theodicee) 的な問題として捉えられたところにマルブランシュの歴史的な制約があつたのである。彼はこの一般と特殊の問題を、神は何故に我々を創造したか、という神の創造の意圖の問題と結びつけて、神の側から考えようとしたのであつた。攝理の問題はこのような觀點からする、世界の理性的認識の形而上學的基礎すけにほかならないものであつた。

解

我々はマルブランシュがこのような宗教的、神學的觀點に立ちながら、神意の獨裁を主張するのではなく、却つて、近代的合理的認識の要求を確保し、それに神的保證を與えようと努力したことを強調して來た。マルブランシュの哲學はその意味で近世哲學史において積極的な意義をもつことができたのである。しかしながら、機會原因論としての彼の哲學において、理性主義的性格を最もよく示した「法則」の概念の歴史制約を見逃すことはできない。

「法則」は神の支配の現實の形態として考えられたのであつた。そのかぎり、法則の概念はなお超越的であり、形而上學的であつて、十分科學化されていないといわなければならない。その點

説

解

に十七世紀の思想家としての彼の體系の限界はあるのである。それは、デカルトにおいても見られる點である。しかし、彼は決して經驗的事實を無視したのではなかつた。すべてのものを單に神の支配下にあるものとするのは、事物の經驗的な具體的な性狀と一致することができない。單に超越的な一般的法則の支配を端的に主張することができないところに、彼の機會原因論が成立したのであつた。しかしながら、個別的、特殊的な事物の特殊法則に被造物の積極的な作用性や自主性を歸することは、自然の秩序、或は世界の理性的秩序に神的性格をあくまでも重視しようとする彼の立場の許すところではあり得なかつたのである。法則があくまでも神意にもとづくものでありながら、その具體化が神のみにもとづくものと考えられることもできないところに、被造物の自立的能力を否定しながらも、その役割をみとめるという機會原因論を成立せしめ、神の直接支配を一般的法則に限り、神は具體的事象を豫見しながらもその具體的特殊化は機會原因に委ねるといふ攝理の思想が成立したのであつた。マルブランシュの思想が孕むこの矛盾は、その意味において、神的支配にその世界觀の基礎をおく中世的性格と、被造物としての人間の自主性の承認の上に理性と經驗との解放を求める近代的性格と、被造物としての人間の自主性「秩序」を厳然と保つていたルイ十四世の絶対主義時代そのもの、矛盾でもあつた。マルブランシュはこのような相反する要求を充たすために、その思想の體系化のために苦心しなければならな

つたのである。スピノザとライブニッツが天才の大膽さを以て、一方は有神論を棄て、他方は個體に自立性を與えることによつて、このディレンマを破砕することによつて、思想史に新たな窓を大きく開いたにたいして、マルブランシュは時代の埒内にとどまりながら、その制限のなかで時代の課題の解決のために努めたのであつた。マルブランシュの思想は、その意味においてやはり、十七世紀の世界觀を代表するものといわなければならぬし、フランスの現實のうちに限つていうならば、ルイ王朝時代の歴史的狀況を最もよく表現することによつて、十八世紀の啓蒙を準備したのであつた。というのは、彼の機會原因論はその形而上學的格のなかに經驗的實證的關係を潜在的に孕んでいたからである。すなわち、機會原因とそれに續く結果との關係は、必然的關係ではあり得ない。それは、ア・プリオリな分析的、演繹的な關係ではなく、ア・ポストエリオリな綜合的な關係として見らるべきであつて、經驗によつてのみ知られ得べきものである。

「機械原因」という概念は、マルブランシュが經驗的實證的に把握されるべき具體的事物の關係を形而上學的な意味における原因として考え、特殊的法則をなおあくまで神の側から、單に分析的に捉えようとしたことを示しているのであるが、それにもかゝらず、同時にまた事物の多様性と變化における具體的性狀に即して法則を把握するという實證的科學の要求を潜在的に孕んでいたことをも示しているのである。神がその創造にあたつて、一般的法則の大綱を握り、具體

的な事物にたいしてはその細部を豫見しながら、法則の具體化を機會原因に委ねた、とする彼の「攝理」の思想は、或る意味では、實證的な方法が、神中心主義のうちに孕まれていたことを示すものなのである。もちろん、實證的經驗的方法はこゝでは、無自覺的であるばかりでなく、いわば、裏返しにされていた。マルブランシュの「機會原因」の思想は顛倒された實證的經驗的科學の哲學であるともいふ得るであらう。澤瀉氏が彼をコントの先驅者とされた意味はこの點にあるであらう。彼が本書『眞理の探求』において示した繊細鋭利な心理分析のすぐれた態度は、彼の思想の形而上學的構造の底にかくされてきたこの經驗的實證的要求と無關係ではないであらう。彼とヒューム乃至カントとの關係がいわれるのも、この機會原因論が裏に含んだ近代的性格にもとずいてであると思われる。マルブランシュの哲學はこのような意味で、啓蒙の時代——それは經驗的方法の奔騰した時代であつた——を内に孕んでいたのである。そして、マルブランシュの神學的信條が歴史的社會的に意義を失つたとき、攝理と機會原因というこの二つの概念は破れたけれども、その概念が支えていた彼の思想の積極的なものは、澤瀉氏が指摘されたように、フランス哲學の傳統の主流がそこから流れ出る源流となり得たのである。と同時に、それはまた、その積極的なものをおして、ヨーロッパの近代的知性の形成に參與することができたのである。

『眞理の探求』 總目次

第一卷 感能サンスについて

第一章

一、悟性の本性と諸特性とについて——二、意志の本性と諸特性、ならびに何が(意志の)自由であるか、と云ふ事。

第二章

一、判断および推論について——二、兩者は意志に依存する——三、この點に關しての意志の自由の用い方について——四、誤謬と罪とを避けるための二つの一般的規則——五、この規則についての若干の反省

第三章

一、若干の反感に對する答辯——二、明證の必要性に關して述べたことについての考察。

第四章

一、誤謬の機會原因、および、それには五つの主要なものがあることについて——二、本書全體の構想

總目次

——三、第一卷だけの構想。

第五章 感能について

一、いかにして我々の感能が罪によつて墮落したかを説明する二つの仕方——二、我々の誤謬の眞の原因は感能ではなくて我々の自由であること——三、感能を使用する際に誤謬を犯さないための規則。

第六章

一、延長そのものに關する視覚の誤謬について——二、不可視的對象に關する視覚の誤謬の類々——三、相對的に考えられた延長に關する我々の視覚の誤謬について。

第七章

一、形象に關する視覚の誤謬——二、我々は非常に小さい形象については何等認識をもたない——三、大きいものについての認識は精確でないこと——四、我々が間違ひを犯すのを妨げる自然的判断の説明——五、特殊な場合にはこの判断が我々を欺くこと。

第八章

一、我々の眼はそれ自體として考えられた運動の大きき、或は速きを教えないこと——二、運動を認識するために必要な知識は我々に知られないこと——三、運動と静止に關する我々の眼の誤謬の例。

第九章

同一主題の續き——一、運動に關する我々の視覚の誤謬の一般的證明——二、對象の運動の大きさを判斷するためには對象の距離を認識する必要があること——三、對象の距離を知るための手段の検討。

第十章

感覺的性質 (Les qualités sensibles) に關する誤謬について——一、心と物(身體)との區別——二、感覺器官の説明——三、心は身體のどの部分に直接合しているか——四、對象は身體にいかなる影響を及ぼすか——五、對象は心のうちに何を産出するか、および、心が身體の纖維の運動を認識しない理由

六、各々の感覺において混同される四つのこと。

第十一章

一、感官の表面の纖維に對する對象の作用に關して陥る誤謬について——二、この誤謬の原因——三、反駁と答辯。

第十二章

一、我々の感官の纖維の運動に關する誤謬——二、我々がその運動に気づかないこと、或はそれを我々の感覺と混同すること——三、その證明になる實驗——四、感覺の三種類——五、それらの感覺に伴ふ誤謬。

第十三章

一、感覺の本性について——二、ひとは感覺を自分で思ひつゝるよりよく知つてゐること——三、反駁と答辯——四、ひとがその感覺について何も知らなうと想像する理由——五、すべての人が同一對象について同一の感覺をもつと考へることが誤謬であること——六、反駁と答辯。

第十四章

一、我々の感覺に伴ない、我々が感覺と混同するところの誤まれる判斷について——二、この誤まれる判斷の理由——三、誤謬は我々の感覺のうちにあるのではなく、たゞこの判斷のうちのみにあること。

第十五章

我々の感能の一般的誤謬の例としての視覚の特殊な誤謬の説明。

第十六章

一、我々の感能の誤謬が、虚偽の結論が引き出されるための一般的原理として用いられ、その結論がまた原理として用いられること——二、本質の相違の起源——三、實體的形相について——四、その他若干のスコラ哲學の誤謬について。

第十七章

一、道徳學から引用された別の例、それは我々の感能が我々に虚偽の導しを示さないことを明かにする——二、我々の導は神のほかかないこと——三、エピキュロス派とストア派の誤謬の根源。

第十八章

一、我々の感能インテリゲンは感覺的でない事物においてさえも我々を感能に陥れること——二、人間の話の仕方からとられた例——三、感覺的な風趣を重んじてはならないこと。

第十九章

他の例二つ——一、第一、物體の本性に關する誤謬について——二、第二、同一の物體の諸性質に關する誤謬について。

第二十章

第一卷の結論——一、我々の感能は我々の身體のためにだけ與えられていること——二、感能によつて告知されることについて疑わなければならぬということ——三、正しい仕方で疑うことは決して些細なことではないということ。

第二卷 想像力について

第一部

第一章

一、想像力についての一般的觀念——二、想像力は二つの機能を含むこと、能動的想像力と受動的想像

力——三、人間の想像力に生ずる變化の一般的原因と第二卷の基礎。

第二章

一、動物精氣ならびに一般にそれが受け易い變化について——二、乳糜が心臓にいたること、ならびに乳糜が精氣に變化をもたらすこと——酒も同様な變化を生ずる。

第三章

一、呼吸の際に吸ひこむ空氣もまた精氣に何らかの變化をひき起す。

第四章

一、心臓および肺臓に達している神経によつてひき起される精氣の變化について——二、肝臓および脾臓に達する神経によつてひき起される精氣の變化、および、もろもろの内臓における精氣の變化——三、この變化は我々の意志に反して起るが、攝理がなくては起り得ないこと。

第五章

一、精神の觀念と腦の痕跡との關係について——二、腦のもろもろの痕跡相互間の相互關係について——三、記憶力について——四、習慣について。

第六章

一、腦の纖維は精氣ほど迅速に變化を生じ易くないこと——二、一生のうち三つの相異なる時期における三つの相異なる變化。

第七 章

一、母親の脳とその子の脳との間にある傳達關係について——二、我々の脳と我々の身體の他の部分との間にある傳達關係について、それが我々をして模倣や同情をさせること——三、畸形兒の發生、および種の繁殖についての説明——四、精神の或る錯亂と意志の或る傾向性との説明——五、官能的快樂にたいする怒と原罪とについて——反駁と答辯。

第八 章

一、乳母、母、その他の人々との對話によつて母の胎内から生れる幼兒の想像力に生ずる變化——二、その變化をよく育てるための忠告。

目 次

第二部

第一章

一、女子の想像力について——二、男子の想像力について——三、老人の想像力について。

第二章

動物精氣は、通常我々にもつとも親しい觀念の痕跡に流れること、そのため、事物について健全な判断ができないこと。

第三章

一、讀者人がもつとも誤謬に陥り易いこと——二、ひとが自分の精神を行使するよりも權威にしたがうことを好む理由。

第四章

讀者が想像力におよぼす二つの悪い結果。

第五章

讀者人は通常或る著作家に心酔して、そのため、彼の主目的はその人が何を信じたかを知ることであつて、何を信じたければならぬかについては氣をかけないこと。

第六章

註釋家の偏見について。

第七章

一、新體系の發明について——二、讀者人の究局の誤謬。

第八章

一、懦弱な精神について——二、淺薄な精神について——三、專斷的な人について——四、實驗を行ふ人々について。

目 次

第三部 強力な想像の傳染について

第一章

一、あらゆる事柄において他人を模倣するといふ我々の性狀について、それが想像力の機能に依存する
 眼圖の起源であること——二、この性狀を増す二つの主要な原因——三、強力な想像とは何か——四、
 それには多くの種類があること、氣狂い、およびこゝでいふ意味での強力な想像をもつ人々について
 ——五、強力な想像をもつ人々の二つの著しい缺陷について——六、その脱得力と強制力について。

第二章

想像力の強さの一般的な例。

第三章

一、或る著作家の想像力の強さについて——二、テルトリアヌスについて。

第四章

セネカの想像力について。

第五章

モンテニエの書物について。

第六章

一、想像力による魔術、および狼に化けて夜徘徊する魔法使（ルー・ガルー）について——二、第一巻
 と第二巻との結論。

第三卷 悟性、すなわち純粹精神について

第一部

第一章

一、思惟のみが精神に本質的である。感覺し、想像（構想）することは變様にすぎない——二、我々は
 我々の心に起り得るすべての變様を認識しない——三、變様は我々の認識や我々の愛とは異なっている
 し、ましてそれらの結果なのではない。

第二章

一、精神は限られていて、無限なるものから由來するものを包攝することはできない——二、精神の制
 限がその眼圖の根源である、——三、そして、殊に異教の根源である——四、精神を信仰に服せしめな
 ければならない。

第三章

一、哲學者たちは、あまりに多くの關係を含みあまりに多くの事物に依存する主題の研究に専念し、しかもその研究において何等の順序をもまもらないと、精神を散らすことになる——二、アリストテレスから引用された例——三、幾何學者たちは反對に真理の探求において立派に振舞ふ、殊に代數および解折を使う幾何學者たちはそうであること——四、幾何學者たちの方法は精神の力を増し、アリストテレスの論理學はそれを減ずること——五、讀書人の別な缺陷。

第四 章

一、精神は自己に關係のない、或は何等無限なるものから由來しない對象にながらば間専念することはない——二、意志の變り易さが専念できないことの、したがって、冥想の原因であること——三、我が感覺は精神の純粹な觀念以上に我々の心を占める——四、それが風俗の墮落の源泉である——五、そして一般の人々の無知の源泉である。

第二部 純粹悟性について

觀念の本性について

第一 章

一、觀念をひとはいかなるものと解するか。觀念は眞に存在し、すべての物質的對象を認知するために必要であること——二、外部の對象を見る場合のあらゆる様式の種類。

第二 章

一、物質的對象はそれに類似した種を差し出すのではないこと。

第三 章

心は觀念を産出する力をもつていないこと、この點について陥り易い冥想の原因。

第四 章

我々は我々と共に創造された觀念によつて對象を見るのでないこと神はその對象を我々がそれを必要とする各瞬間に産出するのではないこと。

第五 章

精神は對象そのもの、完全性を考察する場合、その對象の本質も存在も見ないこと、そんな風に對象を見るのは神のみであること。

第六 章

我々はすべての事物を神において見ること。

第七 章

一、事物の相異なる四つの見方——二、ひとはいかにして神を認識するか——三、ひとはいかにして物を認識するか——四、ひとはいかにしてその心を離るか——五、ひとはいかにして他人の心、および純粹精神を認識するか。

第八章

一、存在^{チトホ}一般の漠然たる觀念が内面的に現前していることが精神のあらゆる無秩序な抽象物と通俗の哲學の大部分の空想物との原因であり、それが、多数の哲學者が自然學の眞の原理が確乎たることに氣付くことを妨げていること——二、物質の本質に關する例。

第九章

一、我々の誤謬の一般的究極原因——二、事物の觀念は、精神に要求するや否やその精神につねに現前するのではないこと——三、あらゆる有限な精神は誤謬に陥り易いこと、その理由——四、物體或は精神があるのみであるとか、我々が理解するとおりの精神である神があるとか判断すべきではないこと。

第十章

その本性、性質、擴がり、持續ならびに割合において異なる存在者があらゆる事物において同様であると假定するために陥る自然學の二三の誤謬の例。

第十一章

同一の原理に依存する道徳學の二三の誤謬の例。
第三卷までの結論。

目次

第四卷 傾向性、或は精神の自然的運動について

第一章

一、物體が運動を有すると同じく、精神は傾向性をもたねばならない——二、神が精神に運動を與えるのはたゞ神のためである——三、精神が特定の善に向うのは、精神が善一般にたいして有する運動によつてのみである——四、主要な自然的傾向性の起源、それが第四卷の區分をなすであろう。

第二章

一、善一般にたいする傾向性が我々の意志の不安定性の原理である——二、したがつて、我々があまり專念できないことと我々の無知との原理である——三、第一の例、普通の人々にはあまり知られていない道徳學——四、第二の例、或る人々が異論を唱えている魂の不死——五、我々の無知は抽象的な、或は我々に關係のない事物に關しては極端であること。

第三章

一、好奇心は自然的であり必然的である——二、好奇心を和らげるための三つの規則——三、この規則

目次

のうち第一のものゝ説明。

第四 章

同一主題の續き——一、好奇心に於いての第二の規則の説明——二、第三の規則の説明。

第五 章

一、第二の自然的傾向性、或は自愛に於いて、——二、自愛は存在の愛、或は満足満足の愛、或は偉大さおよび快樂の愛に分けられる。

第六 章

一、我々を他のもの以上に高めるすべてのものにたいする我々の傾向性について——二、或る敬虔な人士の誤まれる判断について——三、迷信的な、或は偽善的な人々の虚偽の判断について——四、デカルト氏の敵、ソオエトに於いて。

第七 章

學問についての欲望に於いて、および虚偽の學者の判断に於いて。

第八 章

一、學者らしく見えようとする欲望に於いて——二、虚偽の學者の對話に於いて——三、彼等の著作に於いて。

第九 章

官位と富とにたいする傾向性が誤謬に陥り易いのはいかにしてであるか。

第十 章

道徳學に關聯しこの快樂の愛について——一、快樂は幸福をもたらすけれども避けなければならない——二、快樂が我々を感覺的な善の愛に傾けてはならない。

第十一 章

思辨的踏學に關聯しての快樂の愛について——一、快樂はいかにして我々が眞理を發見することを妨げるか——二、二三の例。

第十二 章

未來の善と惡とに於いての思想が精神のうちに産出し得る効果について。

第十三 章

一、第三の自然的傾向性について、それは他の人々にたいする我々の友情である——二、友情は我々の友人の思想を是認し、その思想を虚偽の賞讃によつて晦ましがる。ちである。

第五卷 情念について

情念一般の本性と起源とについて。

第一章

第二章

精神と感覚的対象との合一について、或は情念一般の力と範囲とについて。

第三章

情念において身體および精神に生ずるすべての變化についての特殊的な説明。

第四章

快樂および情念の運動が善に關して我々を誤謬に導くこと、およびそれに不斷に抵抗しなければならぬこと、自由思想と抗争する仕方。

第五章

精神の完全性は眞理の認識と徳の愛とによつて精神が神と合一することに存すること、および、逆に、精神の不完全性はその感能および情念の無秩序のために精神が身(物)體に依存することからのみ由來すること。

第六章

情念のもつとも一般的な誤謬について、二三の特殊的な例。

第七章

特殊な情念について、第一に驚嘆とその惡しき結果について。

第八章

同一主題の續き、驚嘆およびその他の情念についてなし得べき善用について。

第九章

愛と嫉忌、ならびにその主要な種別について。

第十章

特殊な情念について、および一般にその情念を説明し、それを原因とする誤謬をみとめる仕方について。

第十一章

あらゆる情念は正しいとされること、および情念がその正當化のために我々にせしめる判断について。

第十二章

惡を対象とする情念はもつとも危険であり、もつとも不正であること、および、認識を伴うことももつとも少ない情念がもつとも生き生きして、もつとも感覚的であること。

第六卷 方法について

第一部

第一章

本巻の計畫、および本巻の主題をなすところの、眞理の探求において明瞭性を保つための二つの一般的手段。

第二章

我々の認識において明瞭性を保つためには注意アテンションが必要であること、心の變換は心を注意深くさせるけれども、認知するという心の能力を分有しすぎていること。

第三章

精神の注意を保つためになし得べき概念と感能との使用について。

第四章

精神を保つための身體構造の使用について、および幾何學の有用性について。

第五章

精神の範圍と能力とを増大する手段について、數論と代數とがそれに絕對に必要であること。

第二部 方法について

第一章

目次

眞理の探求において遵守すべき規則について。

第二章

我々の研究の主題に關する一般的規則について、スコラ哲學者はその規則を守っていないこと、それが自然學における多くの誤謬の原因である。

第三章

古代哲學のもつとも危険な誤謬について。

第四章

一般的規則の第二部の説明、哲學者たちがそれを守っていないこと、および、デカルト氏はそれを極度によく守つたこと。

第五章

アリストテレスの哲學の原理の説明、ここで、アリストテレスが一般的規則の第二部を守つたことがなかつたことを明かにし、彼の四つの元素とその元素の性質を吟味する。

第六章

眞理の探求と學問の選擇とにおいて秩序正しく振舞うために必要な一般的忠告。

第七章

特殊な諸問題に關する第一規則の使用について。

第八章

特殊な諸問題にたいする他の諸規則の説明。

第九章

この著書の有用性を認識させるための最後の例、ひとはこの例において硬さ、或は物體の諸部分相互の合一の物理的原因を探求すること。

目次

序言

人間の精神はその本性上、創造主と物體的被造物との中間に位置するものとして見出される。けだし、聖アウグスチヌスにしたがえば、人間精神より上には神のほか何ものもなく、精神より下には物體以外の何ものもないからである。^(註)しかし、精神があらゆる物體的物事よりほるかに卓越しているからといって、そのために、精神が物質的事物と合一し、或る面では物質の一部分に依存さえしているということが妨げられるわけでないと同じく、至高の存在と人間精神との間に無限の距離があるということもまた、精神が至高の存在と直接かつきわめて緊密な仕方では合一するのを妨げるものではない。この神との合一が精神をあらゆる事物の上位にたかめる。精神はこの合一によつて、その生命、その光明およびそのあらゆる福祉を受けとるのである。聖アウグ

スチヌスはその著作のいたるところで我々に、この合一が精神にとつて最も自然にして最も本質的な合一であることを語っている。反對に、精神と物體との合一は人間を限りなく引き下げる。そして、それこそ、今日、人間のあらゆる誤謬とあらゆる悲惨との主要な原因なのである。

(註) Nihil est potentius illa creature quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimius, Quidquid supra illam est, iam creator est. Tr. 23, sur S. Jean.

理性的精神と名づけられるところの被造物以上に有力な被造物はないし、それ以上に崇高な被造物もない。それ以上のものは創造主のみである。(『ヨハネ福音書講解 第二十三』)

Quod rationali anima melius est, omnibus consentientibus, Deus est. Aug.

理性的精神よりすぐれたものは神であるといふことは、すべての人が承認するところである。(『ウグスチヌス』)

一般人或は異教的哲學者が心のうちに物體との關係乃至合一ばかりを考えて、心と神の關係や合一をみとめなくても私は驚きはしないけれども、人間精神よりも神の精神を、アリストテレスよりもモーゼを、若干の憐むべき異教哲學者の註釋家よりも聖アウグスチヌスを先きにしなければならぬ筈のキリスト教的哲學者たちが、心を、神の似姿イミタシヨにおいて神の似姿のために、すなわち、聖アウグスチヌスにしたがえば、心がそれとだけ直接合一するところの眞理のために、つくられたもの見なすよりも、むしろ、物體の形相と見なすことには驚かされる。心が物體と合一し、本質的に物體の形相であることはそのとおりである。しかし、心がよりはるかに緊密な、より本質的な仕方(註)で神に合一していることもまた眞である。心とその物體(身體)との關係は存在し

ないこともあり得るであろう。しかし、心の神にたいする關係はきわめて本質的であつて、神はこの關係なしに精神を創造し得る、と考えることはできないのである。

(註) Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia rationalis: quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis et per ipsam facta est, et ad ipsam: non enim est ulla natura interposita. Lib. imp. de Gen. ad litt.

すべての事物が彼自身に似せて創られているのではなく、理性的實體だけがそれなのである。何故なら理性的な心以外のすべてのものは、彼「神」自身によつて創られてはいるが、彼自身に似せて創られているのではないから。かくて、理性的實體こそ彼自身によつて、彼自身に似せて創られる。ただし、いかなる自然もその間に介在せしめられていないから。(未完創世紀逐語解)

Rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. De ver. rel.

心が神の似姿となり神と類似したものとなるよりたゞつくられたといふことはきわめて正當である。ただし、さもなければ、精神のうちで不變の眞理を見出すことはできないであらうから。(眞の宗教のついで)

神は神自身のためにだけならなくとができるのであり、精神を創造するのにも神自身を認識し、愛すること以外のことを目的としてではあり得ないし、神のためでもなく神を目とするのであ

ないいかなる知識、いかなる愛をも精神に與え或は刻み込むことはあり得ないということとは明白である。しかし、神は物體に、現にそれと合一している精神を、合一させないでおくこともできたのである。それゆえ、精神の神にたいする關係は本質的であり、必然的であり、絶對不可缺的であるが、我々の精神の我々の身體にたいする關係は、我々の精神にとっては本質的であるけれども、絶對的に必然的なのでも不可缺的なのでもない。

ここで、神との合一が物體との合一よりもいつそう我々の精神の本性になつてゐることを信じさせ得るあらゆる權威や理由をもち出すことは適切でない。それでは餘りにも遠くまで行きすぎることになるであらう。このことが眞理であることを明かにするには、異教的哲學の主要な根柢を破壊し、罪の無秩序を説明し、ひとが間違つて經驗と呼んでゐるものを反駁し、感能の偏見と幻影とに抗して理性的に推論することが必要であらう。それゆえ、上述のことの眞理性を一般人に完全に理解させることは一序言のなかで企てるには餘りにも困難にすぎることである。

しかしながら、眞の哲學に通じてゐる、注意深い精神をもつた人々にこの眞理を證明することは困難ではない。けだし、上に述べたように、神が、物體について知らせるためよりも、むしろ、神を認識し愛するために精神をつくりたもうたのであることは確かであるから、神の意志は各々の事物の本質を規制してゐて、眞理の認識と善への愛とによつて神に合一することの方が物

體と合一することよりもいつそう心の本性になつてゐることを、この人々に憶い出させれば十分だからである。この證明は、いくらか聰明な見識のある精神を、先ず捨さぶつて注意深くさせ、それから納得させることはできる。しかし、感能されるものゝほかに認識することのできなない血と肉とからなる精神がいやしくも同じような推論によつて納得させられ得ることは、おそらく (moralenent)、不可能である。この種の人々にとっては大雜把でわかり易い證明が必要である。というのは、この種の人々にとっては、感官に何等かの印象が與えられなければ、何ことも確實だとは思われないからである。

最初の人間 (アダム) の罪は、心情が純化され、精神が光明に照らされた人々だけにしか自覺されないほどに、我々の精神と神との合一を弱めてしまつた。何故ならば、この合一は感能の判斷と情念の運動とに盲目的にしたがつてゐるすべての人々には架空のものと思へないからである。^(註)

(註) Mens, quod non sentit, nisi cum purissima et beatissima est, nulli cohaeret, nisi ipsi veritati, quae similitudo est imago Patris, et sapientia dicitur. Aug. *Ltb. imp. de Gen. ad. lit.*

心は、それが最も純粹にしてかつ最も清淨なものでないかぎり感能しないのであるから、父なる神の似姿に等しく、智慧と名づけられてゐるところの眞理そのもの以外の何ものにも固執しないのである。

ある。(アウグスティヌス、未完創世紀返解)

反對に、罪は我々の心と身體との合一を、我々自身の部分であるこの兩者がもはや同一の實體に任かならなくなつていふと思えるほどに強化した。或はむしろ、罪は我々を感能と情念とに隷屬せしめて、身體こそ我々を合成している二つの部分のうち的主要部分であると信ずるように我を仕向けたのである。人々がやつていふさまさまなことを考えてみると、人間は自己自身についてきわめて低級な、きわめて野卑な思想 (sentiment) をもつていふと信ずべきあらゆる理由がある。何故というに、人間は自らの存在のあらゆる福祉と完全性とを愛し、いつそう幸福に、いつそう完全になるためにしか骨折つて働かないのであるから、人々が殆ど何時でも身體に關係のある事物には熱心になり、その精神の完全性にとつて絶對に必要なことを考えることは決してないといつていゝ位なのを見るときに、人々はその精神および精神の善よりも、その身體および身體の善の方を高く評價している、と判断してはならないであらうか。

・大多数の人々があれほど勤勉に苦勞して働くのは、惨めな生活を維持し、子供たちにその身體を保存するに必要な扶助の資をいくらか遺すために任かならぬ。

幸運或は僥倖によつていゝ家柄に生まれて、生活の窮乏にさらされていない人々といへども、心をその存在の最も高貴な部分と見なしていることを、その仕事や勤めによつて、よりよく示し

ているわけではない。狩獵、舞踏、賭事、饗宴が彼等の普通の關心事である。彼等の心は身體の奴隸であつて、これらすべての慰戯を、それが全く魂にふさわしくないものであるにかゝわらず、尊重し、大切にしている。しかも、彼等の身體はすべての感覺的な物に關係をもつていゝので、心は身體の奴隸であるばかりでなく、また、身體によつて、身體の故に、あらゆる感覺的な物の奴隸でもある。けれど、彼等が、自分自身の存在の保存と同じく必要でありかつ尊重すべきものとして保存すべきであると思はれるところの、その両親、その友人、その都市、その職務ならびにあらゆる感覺的善と合一しているのはその身體によつてだからである。かくして、彼等の財にたいする配慮やその財を増大しようとする欲望、名譽ならびに偉大さにたいする情熱はその魂の完全性よりも限りなく強く彼等を驅り立て、熱中させるのである。

學者たちや精神を自負する人々でさえも、その生活の半ば以上を、純粹に動物的な活動のうちですこし、或は精神の完全性よりは健康や財や名譽の方を尊重していると思はれるような活動のうちですこししている。彼等が研究するのは自分の精神により多くの力とより多くの廣さを与えるためよりも、むしろ、他人の想像力のなかで空想的偉大さを獲得するためである。彼等は自分の頭を一種の家具倉庫にして、そのなかに、博識というような性格を興えるあらゆるものを、いはば、珍らしく平凡でないと思はれることができ、他の人々の驚嘆をひき起すことができるあらゆる

るものを、見境もなく、秩序もなく積み重ねるのである。彼等は内容の充實したものや確實なものは何一つなく、空想や情熱や偶然のおかげで價値を得ているにすぎないところの骨董品や古物の入つている倉庫に似ていることを光榮とし、精神を正しくし、心情の動きを規制するために骨を折ることは殆どないのである。

しかしながら、それは、自分が魂をもつていて、この魂が自分の存在の主要部分であるということとを人々が全然知らないことではない。^(註)人々備えた、名聲、富、健康を何年もの間保つていることが非常に著しい利益ではないこと、一般に、あらゆる身體の善、身體によつて、身體のゆえに所有されるにすぎない善(財)が想像的なものであり、滅ぶべきものであるということを、幾度となく理性と經驗とによつて納得した。彼等は、富んでいるよりも正しくあることを、博識であるよりも理性的であることを、敏捷ですばしい身體をもつよりも力強く鋭敏な精神をもつことを欲する方がいつそういふことを知つてゐる。これらのことの眞理性が彼等の精神から消え去ることはあり得ないし、人々はそう考えることが氣に入るときには必らずそれが眞理であることを見出す。例えば、自分の英雄たちが競走に速いことを讃えたホメロスは、彼が欲しさえしたら、その賞賚が馬や獵犬にも與えられなければならないことに氣がつくこともできたであろう。著名な蘇秦のゆえに歴史上あればと有名なアレクサンドロスでさえも、とり卷きの追従者たちの取留

めのない雑音にもかゝらず、時として、その理性の最も内奥では、暗殺者や窃盗犯人の聴く同じ咎めに耳を傾けたし、カエザルも、遂にその祖國の自由を自分の野望の犠牲にしようとしたとき、ルビコンの河を渡るにあつて、同じ批難が彼を恐れさせたことを認めざるを得なかつた。

(註) Non exigua hominis portis, sed totius humanae universalis substantia est. Amb. 6 hex. 7
それは人間の小部分ではなくて、人間の宇宙全體の實體である。(アンソロジウス註解六ノ七)

心は、いかに緊密に身體と合一してしようとも、神との合一を止めはしない。そして、心はその身體とおして情念が吹き込む強烈かつ混亂した感情を受けられるときでさえも、自分に宿る永遠の眞理からその義務と放恣との認識を受けるのである。^(註)身體が心を欺くとき、神は心を誤謬から覺醒させ、身體が心に媚びるときには、神は心を惱ませ、身體が心を賞讃し稱揚するときには、神は心の内面で血のにじむようなきびしい批難を加え、心がしたがつた肉の法則〔法律〕よりもつと純粹でもつと神聖な法律を顯示することによつて魂に罪を宣告するのである。

(註) Ubique veritas praesidet omnibus consulentibus te, simulque respondet omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. Cont. S. Aug. liv. 10, ch. 28.

其ノ内ニテハ、
 一、
 二、
 三、

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、
 十一、
 十二、
 十三、
 十四、
 十五、
 十六、
 十七、
 十八、
 十九、
 二十、
 二十一、
 二十二、
 二十三、
 二十四、
 二十五、
 二十六、
 二十七、
 二十八、
 二十九、
 三十、
 三十一、
 三十二、
 三十三、
 三十四、
 三十五、
 三十六、
 三十七、
 三十八、
 三十九、
 四十、
 四十一、
 四十二、
 四十三、
 四十四、
 四十五、
 四十六、
 四十七、
 四十八、
 四十九、
 五十、
 五十一、
 五十二、
 五十三、
 五十四、
 五十五、
 五十六、
 五十七、
 五十八、
 五十九、
 六十、
 六十一、
 六十二、
 六十三、
 六十四、
 六十五、
 六十六、
 六十七、
 六十八、
 六十九、
 七十、
 七十一、
 七十二、
 七十三、
 七十四、
 七十五、
 七十六、
 七十七、
 七十八、
 七十九、
 八十、
 八十一、
 八十二、
 八十三、
 八十四、
 八十五、
 八十六、
 八十七、
 八十八、
 八十九、
 九十、
 九十一、
 九十二、
 九十三、
 九十四、
 九十五、
 九十六、
 九十七、
 九十八、
 九十九、
 一百、

(註) Intus indomicilio cogitationis, nec hebraea, nec graeca, nec barbara Veritas, sine oris et

linguae organis, sine strepitu syllabarum. Conf. S. Aug., liv. II, ch. 3. Voy, Quinte-Curce, liv. 7, ch. 8.

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、
 十一、
 十二、
 十三、
 十四、
 十五、
 十六、
 十七、
 十八、
 十九、
 二十、
 二十一、
 二十二、
 二十三、
 二十四、
 二十五、
 二十六、
 二十七、
 二十八、
 二十九、
 三十、
 三十一、
 三十二、
 三十三、
 三十四、
 三十五、
 三十六、
 三十七、
 三十八、
 三十九、
 四十、
 四十一、
 四十二、
 四十三、
 四十四、
 四十五、
 四十六、
 四十七、
 四十八、
 四十九、
 五十、
 五十一、
 五十二、
 五十三、
 五十四、
 五十五、
 五十六、
 五十七、
 五十八、
 五十九、
 六十、
 六十一、
 六十二、
 六十三、
 六十四、
 六十五、
 六十六、
 六十七、
 六十八、
 六十九、
 七十、
 七十一、
 七十二、
 七十三、
 七十四、
 七十五、
 七十六、
 七十七、
 七十八、
 七十九、
 八十、
 八十一、
 八十二、
 八十三、
 八十四、
 八十五、
 八十六、
 八十七、
 八十八、
 八十九、
 九十、
 九十一、
 九十二、
 九十三、
 九十四、
 九十五、
 九十六、
 九十七、
 九十八、
 九十九、
 一百、

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、
 十一、
 十二、
 十三、
 十四、
 十五、
 十六、
 十七、
 十八、
 十九、
 二十、
 二十一、
 二十二、
 二十三、
 二十四、
 二十五、
 二十六、
 二十七、
 二十八、
 二十九、
 三十、
 三十一、
 三十二、
 三十三、
 三十四、
 三十五、
 三十六、
 三十七、
 三十八、
 三十九、
 四十、
 四十一、
 四十二、
 四十三、
 四十四、
 四十五、
 四十六、
 四十七、
 四十八、
 四十九、
 五十、
 五十一、
 五十二、
 五十三、
 五十四、
 五十五、
 五十六、
 五十七、
 五十八、
 五十九、
 六十、
 六十一、
 六十二、
 六十三、
 六十四、
 六十五、
 六十六、
 六十七、
 六十八、
 六十九、
 七十、
 七十一、
 七十二、
 七十三、
 七十四、
 七十五、
 七十六、
 七十七、
 七十八、
 七十九、
 八十、
 八十一、
 八十二、
 八十三、
 八十四、
 八十五、
 八十六、
 八十七、
 八十八、
 八十九、
 九十、
 九十一、
 九十二、
 九十三、
 九十四、
 九十五、
 九十六、
 九十七、
 九十八、
 九十九、
 一百、

(註) Videtur quasi ipse a te occidere, cum tu ab ipso occidas. Aug. in Ps. 25.

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、
 十一、
 十二、
 十三、
 十四、
 十五、
 十六、
 十七、
 十八、
 十九、
 二十、
 二十一、
 二十二、
 二十三、
 二十四、
 二十五、
 二十六、
 二十七、
 二十八、
 二十九、
 三十、
 三十一、
 三十二、
 三十三、
 三十四、
 三十五、
 三十六、
 三十七、
 三十八、
 三十九、
 四十、
 四十一、
 四十二、
 四十三、
 四十四、
 四十五、
 四十六、
 四十七、
 四十八、
 四十九、
 五十、
 五十一、
 五十二、
 五十三、
 五十四、
 五十五、
 五十六、
 五十七、
 五十八、
 五十九、
 六十、
 六十一、
 六十二、
 六十三、
 六十四、
 六十五、
 六十六、
 六十七、
 六十八、
 六十九、
 七十、
 七十一、
 七十二、
 七十三、
 七十四、
 七十五、
 七十六、
 七十七、
 七十八、
 七十九、
 八十、
 八十一、
 八十二、
 八十三、
 八十四、
 八十五、
 八十六、
 八十七、
 八十八、
 八十九、
 九十、
 九十一、
 九十二、
 九十三、
 九十四、
 九十五、
 九十六、
 九十七、
 九十八、
 九十九、
 一百、

(註二) Nam etiam sol iste et videns faciem illustrat et caeci; ambobus sol praesens est, sed praesente sole unus absca³ est. Sic et sapientia Dei Domini I. C. ubique praesens est; quia ubique est veritas, ubique sapientia. Aug. In Joan. Tract. 35.

さて、まことに太陽は目の見える人の顔の上にも、盲いたる人の顔の上にも輝き、太陽は彼等兩者に現前するのである。しかし、太陽は現前しているけれども、盲人にとつては太陽は見えない。かくしてまた、主イエス・キリストの知慧はあまねく現前している。けだし、眞理が存しているかぎり、知慧もまたあまねく存するからである。(聖アウグスチヌス、ヨハネ福音書講解 第三十五)

百

その事情は我々の精神と身體との合一に關しても同じである。この合一は我々と神との合一が増大するにつれて減少するが、しかし、我々の死による以外には決して全く壞れてしまうことにはならない。^(註)けだし、我々が使徒たちと同じように光明を與えられて、感覺的事物から自由になつているとしても、我々の精神が身體に依存していること、および、我々は絶えず肉の法則が精神の法則に抵抗し對立するのを意識するであらうということは、墮罪以來必然的なことだからである。

・序

(註) こゝで私が精神の神ならびに物(身)體との二通りの合一について言つてゐることは、通常のものゝ考え方にしたがつて、理解さるべきである。というのは、精神が直接に合一せざるは神とだけ

であることはそのとおりであつて、私の言いたいのには、精神は眞實には神だけにしか依存してゐないのであつて、精神が身體に合一し、或は依存しているとすれば、その合一を有効ならしめたのは神の意志であり、それが依存に變じたのは墮罪以來のことであるということである。このことは本書のすゝむにつれて十分理解されるであらう。

百

序

精神は、神との合一が増すにつれてより純粹な、より光明に充ちた、より強く、より廣範なものになる。というのは、精神のあらゆる完全性をつくるのは神との合一だからである。反對に、精神は身體との合一が増大し、強化されるにつれて、腐敗し、盲目になり、弱まり、狭くなる。けだし、この合一はまた精神のあらゆる不完全をつくり出すからである。それゆゑ、すべての事柄を感官によつて判断し、あらゆる事柄において情念の運動にしたがい、自分の感覺する以外のこととはみとめず、自分に媚びるものゝほかは愛さない人はあり得べき最も惨めな精神状態のうちにあるのである。この状態においては、その人は眞理および自己の善から無限に遠ざかつてゐる。しかし、事物を精神の純粹な觀念だけによつて判断し、被造物の混亂した雑音を注意深く避け、自分自身を省みて、その至高の統治者に耳を傾けるならば、ひとは決して誤謬に陥ることはあり得ない。^(註)

(註) Quis enim bene se inspicians non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius

quanto removee atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Aug. De immort. animae. ch. 10.

まことに、自分自身を十分よく内省する場合に、精神の志向から肉體の感官を拂い除き乃至はとり去ることができればできるほど、自分自身を眞摯に理解するといふことを経験しなかつた人が誰かあるだろうか。(アウグスチヌス、靈魂の不死について、第十章)

神は、眞剣に心を盡くし、精神を全く彼の方に向けることによつて彼に訊ねる人々を、答をいつも理解させるとはかぎらないけれども、決して欺きはしない。しかし、精神が神から背いて、外部に氣を散らし、眞理を學ぶために自分の身體だけにしか訊ねることをせず、絶えず語りかける感能、想像力、情念のいうことにしか耳を傾けないときには、精神は欺かれざるを得ない。智慧と眞理、完全性と淨福とはひとがその身體から期待すべき善ではない。我々の上位にあり、我々に完全になり得べき存在を與えたものは神のほかにないのである。

それは聖アウグスチヌスが次のような美しい言葉で我々に教えたところである。彼は言う。「永遠の智慧は知性をもつことのできるあらゆる被造物の原理である。この智慧は、つねに同一であつて、被造物がその原理に向かうように理性の最も内奥で彼に語りかけることを決して止めない。けれど、精神に存在を與え、いわば精神を完成し、可能なかぎりこの上もない完全性を精神

に與えることができるものは永遠なる智慧の直觀 (De vie) 以外にはないからである。」^(註1)

(註1) Principium creaturae intellectualis est aeterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessat occulta inspiratione vocations loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. I. De Gen. ad litt. ch. 50. (創世紀逐語解 第一卷 五十五頁)

目 「我々が神をありのままに見るとするならば、我々は神に似てゐるであらう。」^(註1)と使徒、聖ヨハネは述べてゐる。我々は、この永遠の眞理を觀想することによつて、あらゆる靈的被造物がその本性の必然性によつて到達できるかぎりの偉大さに高められるであらう。しかし、我々が地上にある間は、身體の重さが精神に重壓を加える。身體の重さは精神を神の御前から、或は精神を照らす内面の光から引き戻し、精神と感覺的對象との合一を強化するために絶えず努力するのである。そして、身體の重さは、精神をして、あらゆる事物を、それ自體があるがままにではなく、その生命の保存にたいする關係において表示することを餘儀なくせしめるのである。

(註1) Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videminius eum sicuti est. Joan. Ep. I. ch. 3. v. 2. 註1 現れたまうと我らに似たやうに我々を知り。我らその眞のキリストを見るべきである。【モノテ第一の卷三二―三三】

(註2) Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Sap. 9. 15.

墮落した身體は心に重さを加えて悪化させる(智慧の母、九ノ十五)

身體は、智者「審約聖哲の王、ソロモン——畢陞」のいうところにしたがえば、精神を非常に多数の感覺で充たすので、最も顯わな事物を認識することさえもできなくなり、^(註一)身體の視力は精神の視力を眩まし紛らわしてしまい、眞理を認識するために身體の眼を用いるときには、心の眼によつて何等かの眞理を明晰に認知することは困難である。このことは、精神の注意によつてのみあらゆる眞理は顯わにされ、あらゆる學問は學ばれるということを示す。けれど、精神の注意というものは、實際のところ、聖パウロが言うように、^(註二)我々の唯一の師であり、^(註三)自ら^(註四)の實體を顯示することによつて我々に眞理を教える唯一のものであるところの神をたゞして精神が回歸し、回心することにはほかならないからである。

(註一) Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, et difficile aestimamus quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt, invenimus cum labore. Sah. 9. 15. 16.

地上に住むものは地上に多くのもを考へて居るが、^(註一)地上に居るものを發見するにも我々は苦勞しなければならぬ。(智慧の母、九ノ十五、十六)——前註の句もこの句も後首、傳道母には見えない。——譯者。

(註二) Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucet quae intelligi-

biliter lucent omnia. 1, Sol.

神は數々の光明であり、數々の知識への光は、神を照らす。神を照らす。神を通じて數々の知識への光である。(獨世錄、第一卷)

Insuperavit nobis (Christus) animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ipsa SUBSTANTIA Dei. Aug. in Joan. Tr. 22.

キリストは我々を、人間の心と理性的な精神とは、神の實體そのものによつてなければ、活潑であることも、光明に照らされていることも、榮しくあることもできないことを示したもうた。(パウロの書、第一卷、第二十三)

(註三) Aug. De Magistro. (トマス・アクィナス、教師論)

これらすべてのことから、我々が固執し、没頭しなければならぬような感覺的なものは何一つないのであるから、身體が精神に反してなす努力にたいしては絶えず抵抗しなければならぬし、我々の感官が我々を圍繞するあらゆる物體からつくり出し、専念し尊重するに値いするものとして我々に告知するところのものを信じない習慣をつけなければならぬということがわをかる。これは永遠の智慧がその受肉によつて我々に教えるようとしたと思われ眞理の一つである。というのは、それは、感覺的な肉を考へ得られる最高の品位に高めたという仕方であり、その同じ肉が陥

90 つた墮落、すなわち、感覺的事物のうちで最も偉大であつたものが墮落したといふことをとおして、あらゆる感官（註一）の對象を輕蔑しなければならぬことを我々に認識せしめるからである。聖パウロが、自分（註二）は、*ヤ・イエス・キリスト*をその肉（註三）はしたが、つて知つてゐるのではない、と言つたのは、おそろしく理由からである。けだし、固執すべきはイエス・キリストの肉にたいしてではなく、肉の下に隠された精神にたいしてだからである。Caro vas fuit quod habebat: affende; non quod erat. (肉は(キリスト)の有りてゐたものの器であつた。(キリスト)で在つたものののではないことを注意せよ)と聖パウグステヌスは言つてゐる。イエス・キリストにおける可視的なもの、可感的なものが我々の讚歎に値いするのは精神のみの對象であり得る御言葉との合一のゆえにほかならない。

序

(註一) *Ilia auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quos usque se propter ipsum depressit, et non teneri sensibus quibus videntur illa miranda; sed ad intellectum juvet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit, et cur haec faciat et quam parvi pendat.* Aug. 2 De Ord. 9.

感覺的な超越においてあらゆる人間能力を超えてゐるばかりでなく、それが人間を導きながら、そ

れのためにいかにながい間、人間が押し低められていたかを示す力は神的と呼ばれてゐる。そして、その力は感官によつて支えられてゐるのではなく、むしろ、感官にとつては不可思議なものと思われる。この力は、人間がどれだけ多くの力をもつてゐるか、何故にこれらのことをなすか、いかに用心が足りないかといふことを同時に示しながら、知性に向つて飛ぶべきことを人間に命じてゐる。(パウグステヌス、秩序のついで、二〇九)

序

(註二) *Et si cognovimus secundum carnem Christum, jam non secundum carnem novimus. II. Ad Cor.*

會つて肉によりてキリストを知りしが、今より後は斯くのごとくに知ることをせず。(コリント後書五ノ十六)

序

(註三) [Tr. in Joan. コハネ福音書講解]

91 賢明かつ幸福ならんと欲する人々にとつては、私がいま述べたことを全面的に得心し、殆ど心に徹して悟つてゐることが絶対必要である。彼等が私の述べたことを信じ、それをほんの一時の光の閃きによつて承知したというだけでは不十分である。彼等がそれを無数の經驗と異論の餘地のない論證とによつて知つてゐることが必要であるし、この眞理が彼等の精神から消え去ることなく、あらゆる研究においても、あらゆる業務においても、彼等の眼前にあらわれてゐるのでな

ければならない。

いま公刊するこの著書は何ほどか熱心に讀む勞をとつて下さる人々は、私が間違つていないならば、上に述べたような精神の状態に入ることであろう。けだし、私はこの書において、感能、想像力および情念が眞理ならびに我々の善を明かにするために全く役に立たず、反對に、我々を瞞着し、あらゆる機會に我々を惑わすということ、一般に、身體をとおして、或は身體のうちを生ずる或る運動にもとずいて精神が受けとるあらゆる知識は、身體の保存ならびに身體と關係ある善の保存のためにはきわめて有用であるけれども、全く虚偽であり、その知識が表示している對象に關していえば混乱しているということを、さまざまな仕方で論證しているからである。この著書において、我々はさまざまな誤謬、主として、最も普遍的に受け容れられている誤謬、或はいつそう大きな精神的混乱の原因である誤謬とたゞかい、誤謬は殆どすべて精神と身體との合一の結果であることを明かにする。我々はいろいろな個所で、精神がその睡みからめざめ、自己の解放のために何等かの努力をするようにと、精神にその隷従とあらゆる感覺的事物への依存とを感じさせようとしているのである。

我々は、我々の錯亂について單なる説明をするだけで満足するのではなく、さらに精神の本性についてもまた説明する。例えば、感能や想像力のあらゆる特殊な誤謬を大袈裟に列べ立てることにかかずらうのではなく、主として、それらの誤謬の原因を顧るのである。これら三つの機能の本性およびひとの陥る一般的誤謬の説明において、我々は無限に多くの特殊な誤謬を一口で示す。それゆゑ、本書の主題は人間精神の全般である。我々は人間精神の全般を、それ自體において考察し、身體に關し、神に關して考察する。我々は精神のあらゆる機能の本性を検討し、誤謬を避けるためになすべき精神の用い方を示し、最後に、人間についての知識に入るために有用と思われる事柄の大部分を説明するのである。

我々のあらゆる認識のうち、最も美しく、最も好ましく、そして最も必要なものは、疑いもなく、我々自身の認識である。人間の形成するあらゆる學問のうちで、最も人間にふさわしいものは人間の學である。しかしながら、この學問は、いままで我々のもつた學問のうちで、最もよく開拓され、最もよく完成された學問であるといわれない。普通の人々はこの學問を全く無視している。そして、學問を自負する人々の間でさえも、この學問に専念する人はきわめて稀である。いわんや、この學問に専念して成功した人にいたつてはいよいよもつて僅かである。世間では有能な人として通つている人々の大部分も精神と身體との間にある本質的な相違をきわめて混乱した仕方で見ているにすぎない。この二つの存在をあれほど立派に區別した聖アウグスチヌス自身でさえも、ながい間兩者の相違をみとめることができなかつた、と告白している。そして、彼

が心と身體との階特性を、彼に先立つたすべての人々ならびに現代に至るまで彼の後に續いて出たすべての人々よりも、いつそうよく解明したことについては同意しなければならぬけれども、それにもかゝらず、彼は我々をとり圍む物體に、我々が身體の媒介によつて認知するところのあらゆる感覺的性質を歸屬せしめなかつた方がよかつたであろう。何故なら、要するに、感覺的性質は物質についての彼の觀念のうちには明瞭に含まれてはいないからである。そうだとすれば、精神と身體との相違はこゝ數年來はじめて十分明晰に認識されたにすぎない、と、いくらか確信を以て言い得るわけである。

或る人々は精神の本性をよく認識していると思つており、他の多くの人々は精神について何にも認識していないことはあり得ないと信じているし、最後に、最も多數の人々はこの認識がどんなに有用であるかを見ないし、それを見ないという理由で、その認識を輕視している。しかし、これほど一般的なこれらすべての意見は、彼等の精神の明晰判明な視力の歸結であるよりも、むしろ、人間の想像力と傾向性との結果である。それは彼等が、自分を省みて自分の弱さと脆さとをみとめることに苦痛と嫌悪とを感ずることであり、物好きな探索や何か華かなあらゆる學問に耽ることをよるごぶことである。彼等は、つねに自分をとり失つていたので、自分のうちに生ずる無秩序に氣がつかないし、自分で自覺しないから、自分は健全であると考へていて、自分自身

の病氣を知つている人々が治療を受けることを批難しさえする。彼等はその人たちが癒されることに努めているからその人たちは病氣にかゝつていたので、と言うのである。

しかし、自然の最も深く隠された祕密を見ぬき、精神によつて天上にのぼつたり、深淵にまで降りたりするところの偉大な天才たちも、自分が何であるかを忘れないようにしなくてはならない。これら偉大な對象は、おそらく、彼等天才の眼を眩ますばかりであろう。精神は、それほどのことをするためには、自分の外に出なければならぬ。しかし、精神は自分の外に出るならば必ず自分自身を消散させてしまふのである。

人間は天文學者や化學者になるために、すなわち、望遠鏡にぶらさがつたり、爐にしがみついたりしてその全生涯をすごすために、したがつて、その骨の折れる觀察から全く無用な歸結を引き出したために生まれてゐるのではない。私は、或る天文學者が月のなかにある大地や海や山のうちで第一位にあるものを発見したことや、太陽の上を廻つてゐる斑点のうちの第一位のものをみとめて、その運動を正確に計算したことを承認するし、或る化學者が遂に水銀を固定する祕訣、或はファン・ヘルモントがそれによつてすべての物體を融解すると誇つたところのアルカエストを作る祕訣を発見したことをみとめはするけれども、彼等はそのためについてそう賢明に、いつそう幸福になつたであろうか。彼等はおそらく世間で何等かの名聲を博したのであるが、その名聲

は、彼等がそれを氣にかけたなら、彼等の隸従の状態を強めただけであつただろう。

天文学、化学および殆どすべての他の學問は紳士の慰戯と見なされて差支えない。しかし、その光彩に欺かれたり、人間についての學問よりもそつちの方を好んだりしてはしないはならない。けだし、想像力が天文学にこの學問は偉大な、輝かしい、我々の周圍にあるすべてのものよりも限りなく優越している對象を考察するという理由で、偉大さの觀念を與えるからといって、精神はその觀念を盲目的に尊敬してはならないからである。精神はその觀念の審判者、主人となつて、理性を驚ろかす感覺的な壯麗さをそれから剥ぎ取らなければならない。精神は、感官や想像力の混亂した偽りの證據に耳を傾けることなく、あらゆる事物を内なる光にしたがつて判断しなければならぬのである。そして、もし、すべての學問を、精神に光を與える純粹な眞理の光によつて検討するならば、精神はこれらの學問の殆どすべてを輕蔑し、我々の何たるかを教える學問の方を他の學問全部よりも尊敬するであらう、と斷言しても憚るところはない。

それで私は、眞理にたいして愛をもつている人々にたいして、月なみな文句やくだらない裝飾とも考えられる序文を大袈裟に叙べ立てるにことによつて、この著作の主題の答を豫告するよりも、何等かの眞劍な反省によつてあらゆる人間の至高の師に訊ねた後で、その師から受けとつた答にしたがつてこの著作の主題を判断するように勧める方がはるかにいふと思ふのである。も

し、讀者がこの主題を専念し研究するにふさわしいものと確信されるならば、私は改めて、この主題に含まれている事柄を、その表現されている仕方が善いか悪いかによつて判断することなく、つねに自分を省みて、自分が服従すべき、またそれによつて判断すべき判決を自分のうちに聽かれんことをお願いする。

ひとは互に教え合うことができないし、我々に耳を傾ける人々が我々の語る眞理を學ぶのは、眞理を發見した人が同時にまたそれを學ぶ人々の精神にその眞理を顯わに示してみせる場合だけである、といふことを我々と同じく承認するならば、この著作をよく讀もうとされる人々にたいして、我々はさらに、傾向性によつて我々の言葉を信じたり、嫌惡によつて我々の語ることに反對したりすることのないように注意を喚起しなければならぬ。何故ならば、私は省察によつて學んだこと以外は何一つとして新たに提示しなかつたつもりであるけれども、それでもやはり、他の人々が我々の意見を知らないまゝに心にとめたり信じたりして満足し、或は理解し間違えたり、我々が間違つていたために何等かの誤謬に陥つたりすることになれば、相濟まぬからである。

(註) Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Aug. in Joan.

何人か、他の人から何ごとかを學ぶと思ふな。我々は我々の聲の音によつて思ひ出させることではあるが、我々の内部に教へ示すものがなかつたならば、我々の聲は空しきものである。(アウグスチヌス、ヨハネ福音書講解)

Auditus per me factus, intellectus per quem? Dixit aliquis et ad cor vestrum, sed non eum videtis. Si intellectus frater, dictum est et cordi vestro. Mumps Dei est intelligentia. Aug. In Joan. Tr. 40.

聞くことは私が行う。しかし、理解は何によつてなされるか。何ものか、汝の心胸に語りかける。しかし、汝はそのものを見ない。汝がもし汝の兄弟の言ふことを理解するなら、それは汝の心胸に向つて言われたのである。神の精神こそ教智である。(アウグスチヌス、ヨハネ福音書講解 第四十、

自分の言葉どおりに自分を信じてくれるようにと人々に要求する學者たちの倨傲は支持できないものと我々には思われる。彼等は、自分自身が神に飢ねることをしないものだから、彼等が一旦言つたことを人々が神に飢ねるといつて批難する。彼等は人々が自分の意見に反対するや否や腹を立て、人々が精神に光明を興える眞理の純粹な光よりも、想像力の闇を好むことを絶對的に要求するのである。

我々は神のお蔭によつて、このようなやり方からは全く離れている。往々にして我々にそのよ

うなやり方を歸する人がないわけではないけれども。我々は我々に先行した著作家たちを(相互教授法における)指導生以上のものとは見ない。人々にたいして、我々を智者として或は師として我々の言ふことに耳を傾けるように要求するならば、それは我々としては全く不正なことであり、虚しいことであろう。我々はひとが我々の引證する事實や經驗を信じて下さることは要求する。これ等の事柄は、いかに精神を盡しても、最高にしてかつ普遍的な理性からは學ばれないからである。しかし、事物の眞の觀念において明かにされ、永遠の眞理が我々の理性の最も内奥において我々に表示するところのあらゆる眞理にあつては、それについて我々が考へていることにこだわつて思索を止めてしまふことのないようにと、はつきり注意を喚起しておく。何故ならば、我々は、精神を支配している神に自分を比することが小さな罪にすぎないとは考へないからである。(註)

(註) 聖アウグスチヌスの著作、De Magistro(教誨論)を参照せよ。—— Noli putare te ipsam esse lucem. Aug. in Psal. (汝が汝自身を照らすと思ふな。アウグスチヌス、詩篇講解) —— Non a me mihi lumen existens, sed lumen non participas nisi in TE. De verbis Domini, Ser. 8.

光は私から私にやつて來るのではなく、汝が汝におつてのみ光に興るのである。(主の御言葉について、説教第八)

この書を讀まれる人々が全力を盡されんことを熱心に希望する理由は、私が犯したかも知れない誤謬を咎めていたゞきたいからである。けれど、ひとは絶對誤ることがないとは考えられないからである。ひとは身體ときわめて密接な關係をもつており、身體にきわめて強く依存しているので、想像力を充たす混亂した雑音と精神に語りかける眞理の純粹な聲とを十分識別しなかつたのではないかとつねに懸念してしかるべきである。

もし、神のほかに語るものがなく、ひとは聴くまゝに判断するだけであるとしたならば、おそらく、イエス・キリストの次の言葉が適用されるであろう。すなわち、我はたゞ聴くまゝに辨く、我が審きは正しく、眞なりと。^(註)しかし、ひとは神自身よりも聲高く語る身體をもつていて、この身體は決して眞理を語らない。ひとは、つねに眞理を語るものゝ言葉をけがす自愛をもつてゐる。また、それに則つてのみ判断すべき眞理の答を待たずに判断するという大膽さをそゝのかす倨傲をもつてゐる。けれど、我々の誤謬の主なる原因は、我々の判断が我々の精神の明晰判明な視力を超えて擴がることにあるからである。それゆゑ、私は、神によつて私の逸脱を知らしめられた人々にたいして、人間が専念するにきわめてふさわしい主題についての試論として公にするにすぎないこの著作がだんだん完全になることのできるように、叱正を賜わらんことをお願いする。



(註) Sic ut audio, sic iudico, et iudicium meum iustum est, quia non quero voluntatem meam

Ev. Joann. ch. 8. 30.

たゞきくまゝに審くなり。我が審きは正し、それは我が意を求めざるによるなり。(ヨハネ福音書 五ノ三十)

この著作は、はじめは、自分を教育するという計畫で企てられたにすぎなかつた。しかし、若干の人々が公刊したら有益であろうと判断してくれたので、その主要な理由の一つが自分自身の利益にしたいという希求と一致するかぎり、すゝんでこの理由に自分を委ねたのである。或る事柄を十分に學ぶ眞の方法は、自分のもつてゐる見解を熟達した人々に提示することである、とそれの人たちは言つた。そうすることは、我々の注意と彼等熟達した人々の注意を刺戟する。時によると、熟達した人たちは我々とは別の見解をもち、別の眞理を發見するであろうし、時によると、我々が運鈍のために無視してゐた、或る發見を推し進めることもあろう。

私がたまたま著作家となつたのは、私一個の効用と他の人々の効用とをこのように考えたからである。しかし、私の希望が虚しいものにならないように、次のように忠告したい。すなわち、ひとが全生涯を通じて信じて來、すべての人によつて、すべての時代に一般的に承認されていると思つてゐる普通の意見と衝突するような事柄が見出されても、はめじからそれを拒絶すべきで

はないということである。私が主として破壊しようとするものは、最も一般的な誤謬である。もし、人間が非常に睿智に富んでいるならば、普遍的な承認は一つの理由であろう。しかし、事實は全くその反対である。それゆえ、信仰と關係のないあらゆる人間的意見についての判断を司るものは理性のほかになく、信仰に關してだけ神は自然の諸事物を顧わにすると全く違つた仕方では我々に教えるのであるということ、たゞの一度でも考えてみていたゞきたい。自分自身を省みて、我々の理性がいつそう明晰になるように、絶えず照り輝いている光に近づいていたゞきたい。^(註)餘りにも強烈なすべての感覚と、我々の脆弱な知性の能力をあふれ出るすべての心の情動 (emotion) とを避けていたゞきたい。とゞうのは、最も小さな雑音、最も僅かな光の閃きでさえも、時としては、精神の視力を亂してしまふからである。これらすべてのことを避けることは、絶対に必要とはいわれないにしても、いゝことである。そして、もし、あらゆる努力を盡しても、我々の身體と幼時の偏見とが我々の想像力におよぼす連続的印象に抵抗することができないならば、だからとゞうて感能に抵抗することを止めないで、自分自身の力ではかなわなうことを神から與えていたゞくように、祈りに訴えることが必要である。けれど、それこそ、眞理をたいして非常な愛をもつている人々が聖アウグスティヌスの例に倣つて絶えず行うべきことではなければならないからである。 Nullo modo resistitur corporis sensibus; QUAE NOBIS SACRATIS-

SIMA DISCIPLINÆST, si per eos infictis plagis vulneribusque blandimur. Ad Nebidium Ep. 7.

(もし我々が感官によつて加えられる打撃と損傷とを得意がるとするならば、物體の感覺から決して抵抗を受けなうことは最も神聖なる訓練である。書簡七、ネビディウスへ)

(註) Qui hoc videre non potest, oret et agat ut posse mereatur; nec ad hominem disputatorem pugnet, ut quod non legit legat, sed ad Deum alvatorem ut quod non valet valeat. Ep. 112.

ch. 12.

このことを見ることができない人はその能力にふさわしい仕方では語りかつ行うが、彼は自分が願はずなうものを讀むために論争家のところに行くべきではなく、自分が力をもつていなうことになうて力をもつたため、神すなわち救世主のところへ赴くべきである。(書簡百十二、十二章)

Supplexque illi qui lumen mentis accendit attendat, ut intelligat. Cont. Ep. fundam.

そして、彼は理解するため、精神の光を輝かすものになうて謙虚に注意を向けなければならなう。(「ニ教の基礎の書簡」たる「書簡」)

眞理の探求

人間精神の本性、および、諸學問において眞理を
けるためになされるべき、その使用について論ず。

第一卷 感能 (sens) にんしん

第一章

- 一、悟性の本性と諸特性とについて――
- 二、意志の本性と諸特性、ならびに何が「意志の」自由であるか、について

第一 誤謬は人間の悲惨の原因である。それは世の中に悪を生み出した悪しき原理である。我々の心の中に、我々を悩ませるあらゆる悪を生みだし、かつ、それを維持するものは誤謬である。それゆえ、我々は誤謬を避けるために眞剣に努力するものでなければ、決して、渝ることなき眞の幸福を期待すべきではないであろう。

聖書は我々に、人間が悲惨であるのは、人間が罪深き者、罪を犯せる者であるがゆえにほかならぬことを教えている。若し、誤謬に同意することによつて罪の勝とならなかつたならば、人間は罪深き者でも、罪を犯せる者でもなかつたであろう。

それゆえ、誤謬が人間の悲惨の根源であるとゆうことが眞であるならば、人間がそれから解放

されるために努力することは全く當然なことである。確かに、その努力は、望み得べきかぎりあらゆる効果を擧げることはないとしても、無益なことでも、甲斐なきことでもないであろう。人間が不可謬になることはなくとも、誤謬を犯すことははるかに少くなるであろうし、諸々の悪から全く解放されることはなくとも、せめて、その幾何かは避けられるであろう。ひとは、この世では、絶対に誤謬を犯さない、と自負することはできないのだから、完全な淨福を期待すべきではないが、自分の惨めさから解放されたいと断えず望んでいるのであるから、誤謬を犯さないように不斷に努力をなすべきである。一言で言えば、ひとは、〔完全な〕幸福を、期待はしないけれども、熱心に欲すると同様に、不可謬であることを、自負することなく、努力して目ざすべきである。

眞理を探求するには澤山の苦しみを耐え忍ばなければならぬと思ふ必要はない。各自が自分のうちに見出すところの明晰な觀念に注意を拂い、我々が後に示す若干の規則(規則)を、きちんとまもりさえすれば十分である。精神の嚴密さには骨の折れることは殆どない。それは、想像力が考へるような束縛ではない。最初はいくらか困難があつても、我々は、間もなく、その勞苦を十分償うに足る満足を受けとる。けれど、結局、光をもたらし、我々に眞理を開示するものは、精神の嚴密さのほかにはないからである。

(註) 第六卷

しかし、讀者は自ら眞理を探求する性質を生れながらに十分もつてゐる、と信ずる方がはるかに正しいのであるから、これ以上、讀者の心構えを述べ立てることはやめて、我々の誤謬の諸原因と本性とを検討することにしよう。そして、事物を、その始原と根源とにおいて考察することによつて検討する方法は、その他の方法よりも、いつそう秩序正しく、かつ、いつそう明晰であり、事物をいつそう根本的に認識せしめるがゆゑに、こゝでは、努めてこの方法を用いることにする。

一 人間の精神は、物質的でも延長的でもなく、一つの單純、不可分な實體であつて、何等部分から構成されているものでないことは疑いない。しかし、兎に角、精神のうちに二つの機能、すなわち、悟性 (Gentendement) と意志 (la Volonte) とを區別するのが慣わしであるから、先ずそれを説明することが必要である。けれど、この二つの機能に關する概念、或は觀念は十分に明瞭でも、判明でもないと思われるからである。

しかし、これらの觀念は、きわめて抽象的であつて、想像力には屬していないから、それを物質に屬する諸特性に關係づけて言い現わすのが適切であろう。そうすれば、それらの諸特性は容易に想像されることができるので、悟性および意志という二つの言葉に正確に結びつく概念をい

つそう判明な、いつそう平俗なものにさえするであろう。たゞ、精神と物質とのこの類似關係は完全に正しいものではなく、この兩者が一緒に比較されるのは、精神をいつそう注意深くさせ、我々の言おうとすることを他の人々にとつてわかり易くするためにすぎないということに留意しなければならぬであろう。

物質或は延長 (Tenditue) はそのうちに二つの特性或は二つの機能を含んでいる。第一の機能はさまざまに異なる形象を受けとる機能であり、第二は動かされることのできる能力である。同様に、人間の精神も二つの機能を含んでいる。第一は悟性であつて、さまざまの觀念 (Idees) を受けとる機能、すなわち、さまざまの事物を認知する機能であり、第二は意志であつて、さまざまの傾向性を受けとる、すなわち、さまざまな事物を欲する機能である。我々は、先ず、物質に屬する二つの機能のうちの第一のものと、精神に屬する機能のうちの第一のものとの間に存する關係を説明しよう。

延長は二種の形象を受けいれることができる。一つは、一塊の蠟に對する圓さのように、外面的であり、いま一つは内面的であつて、蠟を構成しているすべての微小な部分に特有のものである。ただし、一塊の蠟を構成するすべての微小な部分が、一塊の蠟を構成する部分とは非常に違つた形象をもつてゐることは疑えないことだからである。それゆゑ、私は、外面的なものを單に

形象 (Figure) と呼び、内面的で、蠟が蠟であるためにそれを構成するすべての部分に必然的な形象を形態 (configuration) と呼ぶ。

同じように、觀念について心がついてゐるところの知覺にも二種類あると言ふことができる。第一は純粹知覺と呼ばれるもので、いわば、心にとつては表面的であつて、心を、感じ得られるほどに著しく、貫き徹したり、變容させたりはしない。第二は感覺的 (sensible) と呼ばれ、多かれ少かれ、強烈に心に滲み徹るものである。快、苦、光、色、味、匂等がかかるものである。何故ならば、後に明かにされるであろうが、これらの諸感覺 (sensations) は精神の存在の仕方にならぬからであつて、そのために、私はこれらの感覺を精神の變容 (modifications) と呼ぶ。

また、心の傾向性をその心の變容と呼ぶこともできるであろう。ただし、物體における運動はその物體の一つの在り方であるから、運動は物質の一つの變容であると言われ得ると同様に、意志の傾向性が心の一つの在り方であることは確かであるから、それを心の變容と呼ぶことができるであろう。しかしながら、私は意志の傾向性をも物質の運動をも變容とは呼ばない。というのは、この傾向性と運動とは、通常、何か或る外部の事物と關係をもつてゐるからである。ただし傾向性は善に關係し、運動は或る別の物體と關係してゐるからである。しかし、物體の形象と形

態および心の感覺は外部に對しては何等必然的な關係をもつてはいない。何故ならば、一つの物體のすべての外邊の部分が、中心と呼ばれる一つの部分から等しい距離にあるときには、その外側にあるものとは何の關係がなくても形象は圓であると同様に、我々にとつて可能なすべての感覺は、我々の外に何一つ對象がなくても、存することができるからである。別のところで證明するつもりであるが、感覺の存在は、その原因であるように見える物體との必然的な關係を含んではない。感覺はしかじかの仕方で變容された心以外の何ものでもない。されば、感覺は本來心の變容である。それゆえ、私の意圖するところを言いあらわすために、感覺をこんな風に名づけることを許していただきたいと思う。

物質がもつているところの、さまざまの形象およびさまざまの形態を受容する機能と、心がもつているところの、さまざまの觀念およびさまざまの變容を受けとる機能との間に見出される相似關係のうち第一の主要なものは、物體におけるさまざまの形象とさまざまの形態を受容する機能が全く受動的で、いかなる能動をも含まないと同様に、精神におけるさまざまの觀念とさまざまの變容を受けとる機能もまた全く受動的で、いかなる能動をも含まないということである。私は、心がもつている、この、すべての事物を受けとる機能或は能力を「悟性」と呼ぶ。

こゝからして、對象の觀念を受けとるものは悟性のほかにないから、認知し、認識するのは悟

性であると結論しなければならぬ。けだし、心にとつては、對象を認知する (apercevoir) とと、對象を表現する (représenter) 觀念を受けとることとは同じことだからである。心の變容を認知し、或はそれを感覺するものもまた悟性である。というのは、私は、この悟性という言葉によつて、心が受けることのできるすべてのさまざまな變容を受けとるところの心の受動的な機能のことが言い現わされていると解するからである。けだし、心は認知するとういう仕方で苦痛を受けとることはできないので、苦痛と呼ばれる存在の仕方を受けとること、苦痛を認知し、感覺する (sentir) こととは、心にとつては同じことだからである。こゝから、現存していない對象を想像し、現前している對象を感覺するものは悟性であり、後に説明することく、感覺機能 (les sens) と想像力 (l'imagination) とは身體の器官によつて對象を認知する悟性にすぎない、と結論することができる。

ところで、苦痛、或はその他の事物が感じられるときには、感覺器官の媒介によつて認知されるのが普通であるから、ひとは、通常、感官 (sens) という言葉が何を意味しているかを判明には知らないで、それらの事物を認知するのは感官であると言う。彼等は、心とは違つた何か或る機能があつて、心或は物體が苦痛を感ずることができるようになるのだ、と考えているのである。何故ならば、彼等は感覺器官が實際に我々の知覺に與つていると信じているからである。彼等は

身體が精神の感覺するのを助けているのであるから、もし、精神が身體から切り離されるならば精神は何ごとをも決して感ずることができないであらう、と思つてゐるのである。しかし、彼等はこれらすべてのことを先入見によつて考へてゐるだけであつて、我々が他のところでもつと詳しく説明するように、我々が存在している状態においては、我々は感覺器官を用いなければ何ごとをも感覺しないという理由で、そう考へてゐるにすぎないのである。

我々は、通常の言い方に順應するために、以下においても、感官が感ずると言うであらう。しかし、感官ゾネという言葉によつて我々が言い現わそうとするものは、上に述べた心の受動的機能、すなわち、後に説明するように、自然の機構 (institution) にしたがつて、その身體の器官のうちは何ごとかが生ずるのを機會にして (à l'occasion de) 或る事物を認知するところの悟性にほかならないのである。

心の受動的機能と物質のそれとの間のいま一つの相似關係は、物質はその形象に生ずる變化によつて實際に變化させられるのでないと同様に、すなわち、例を擧げて言えば、蠟はまるかつたり、四角かつたりするからといつて、著しい變化を受けるわけではないと同様に、精神もまた、それのもつ觀念の不同性によつて著しい變化を受けるものではないということ、つまり、精神は四角なもの或は圓いものを認知することによつて、四角或は圓の觀念を受けつたからといつ

て、著しい變化を受けるのではない、ということである。

さらにまた、蠟が火と煙とに變ずるとき、蠟に特有な形態を失つて、火と煙とに特有な形態を受けとる場合には、物質は著しい變化を受けると言うことができると同様に、心がその變容を變じ、快を感じた後に苦しみに悩まされる場合には、心はきわめて著しい變化を受けると言うことができる。こゝからして、純粹知覺と心との關係は形象と物質との關係と殆ど同じであり、形態と物質との關係は感覺と心との關係とほぼ同じである、と結論しなければならぬ。しかし、この比較が精確であると思つてはならない。私がこの比較を行つたのは、たゞ、この悟性という言葉の概念をわかり易くせんがためにすぎないのであつて、觀念の本性については第三卷において説明するであらう。

二 物質のいま一つの機能は、物質がさまざまの運動を受容することができるということであり、心のいま一つの機能は、心がさまざまの傾向性を受けいれることができるということである。これらの機能を一緒に比較してみよう。

自然の創造主が、物質のうちに見出されるあらゆる運動の普遍的原因 (la cause universelle) であると同じく、精神のうちに見出されるあらゆる自然的傾向性の一般的原因 (la cause générale) たるものもまた自然の創造主である。そして、すべての運動は、對立することによつ

て、その運動を決定しその運動を曲線に變ずるところの、若干の外來的特殊的原因が見出されなければ、直線 (ligne droite) を描くと同様に、我々が神から受けとるすべての傾向性もまた眞直々 (droites) であつて、自然の刻印 (impression) を悪しき目的に向けて決定する外來的原因がなかつたならば、それらの傾向性は善と眞理とを所有すること以外の目的をもつことはあり得ないであろう。ところで、この外來的原因こそ我々のすべての惡の原因であり、我々のすべての傾向性を墮落させるものである。

この外來的原因を十分よく理解するためには、自然の創造主が物質のうちに産みつけた刻印^{インプレッション}或は運動と、同じ創造主が不斷に精神のうちに刻み込むところの善一般に向ふ刻印^{インプレッション}或は運動との間にきわめて著しい相違のあることを知らなければならぬ。というのは、物質は全く能動性をもつていないし、その運動を止めたり、決定したり、ほかならぬその方向に向けたりするためのいかなる力をもつていないからである。物質の運動は、先ほど述べたように、つねに直線運動をなし、直線運動を続けることが妨げられる場合には、能うかぎり大きな、したがつて、直線に最も接近する圓形の線を描く。けだし、物質にその運動を刻み込み、その決定を規制するのは神であるからである。しかし、意志の場合、事情は同じではない。或る意味では、意志は能動するものであり、それ自身のうちに、神がそれに與えた傾向性或は刻印をさまざまに決定する

力をもつていふことができる。けだし、意志は、たとえこの刻印を阻止することはできないとしても、或る意味では、その刻印を自分の好きな方向に向け變えることができるし、かくして、その傾向性のうちに現われるところのあらゆる混亂、および罪の結果として間違ひなく必然的に起るところの悲惨の原因となることができるところからである。

それで、こゝでは、この「意志」といふ言葉によつて、我々を、一般的な不定な善に向つて動かすところの刻印或は自然的運動が意味されていると考へていたゞきたい。そして、「自由」といふ言葉によつて私が理解するのは、この刻印を我々にとつて好ましい對象の方に向け、かくして我々の自然的傾向性が或る特殊な對象に落ち着くようにするところの精神の力にほかならない。

この自然的傾向性は、それ以前には、一般的な或は普遍的な善に、すなわち、そのみが一般的な善であるところの神に——というのは、神は自身のうちにあらゆる善を含む唯一のものだからである——對しては漠然として不定であつたのである。

このことからして、自然的傾向性は、自發的 (volontaires) であるとしても、やはり、欲する或は欲しない權能或はまた我々の自然的傾向性が我々を導いて行くとは反對のことを欲する權能を含んでいる無關心の自由 (liberté d'indifférence)——私はそれについて述べているのだが——によつて自由なのではない、といふことが容易に知られる。何故ならば、意志によつてでなければ

は愛することはできないのだし、いやしくも意志が強制され得るといふことには矛盾があるからして、ひとは善一般を自發的かつ自由に愛するのであるとしても、幸福であることを望まないといふことは我々の意志の権能のうちにはないのだから、上に説明した意味においては、ひとが善を愛するのは自由にではないからである。

しかし、善一般に向う傾きをもつていると考えられる精神が特定の善に向つてその運動を決定することができるのは、觀念を受けとることができると考えられるその同じ精神がその特定の善の觀念をもつからでなければならぬ、といふことは十分注意する必要がある。通常の言葉を用いて言えば、意志は盲目的な力であつて、悟性の提示する事物だけに向けられることができるのである。それで、意志は、悟性にたいして或る特定の對象を提示するように命令することによつて、はじめて、善に對するその刻印およびそのすべての自然的傾向性をさまざまに決定することができるのである。^(註)それゆゑ、意志が自分の傾向性を決定する力は、必然的に、悟性を自分の氣に入る對象に向けることのできる力を含んでいる。

(註)「釋明」参照

意志と自由とについていままで述べたことをもつとわかり易くするために例を擧げてみよう。或る人が或る高官の位を望み得べき善として思ひ描く。すると直ちに彼の意志はその善を欲する、

すなわち、精神が不斷に受けているところの普遍的かつ不定な善に對する刻印が、精神をこの官位に向わせることを欲する。しかし、この官位は、普遍的な善ではなく、また精神の明晰判明な視力によつて普遍的善と考えられるものでもないから(けだし、精神は存在していないものを明晰に見ることは決してないから)、普遍的善に對する我々の刻印(impression)はこの特定の善によつて全くおさえつけられるのではない。精神は、さらに遠くまで及ぶ運動をもつていて、その官位を愛するのは必然的、かつ不可抗的ではない。この點に關しては精神は自由である。さて精神の自由は、精神が、愛することのできるあらゆる善をこの官位が含んでいると確信しているのではないから、その判断および愛を中止させることもできるし、それから、第三卷で説明するやうに、普遍的存在者或はあらゆる善を含む存在者と合一することによつて、他の事物のことを思惟することもできるし、したがつて、他の善を愛することもできるという點に存する。要するに、精神は、すべての善を比較し、それを、愛することのできる程度に應じた順序にしたがつて愛し、すべての善を含んで我々の愛する能力をすべて充たし得る唯一のものとして、そのみが我々の愛を規定するにふさわしいところのものに結びつけることができるのである。

眞理の認識と善の愛とは殆ど同じものである。我々は、自然的刻印によつて善の享有を愛すると同様に、眞理の認識を愛するのである。そして、この刻印は、我々を善に向けるところの刻印

と同じく、どうにもならないものではない。それは明證、すなわち完全かつ全面的な認識によつてはじめて打ち克ち難いものとなるのである。そして、我々は混亂した愛におけると同じく、誤まれる判断においても自由である。そのことについては次の章で明かにしようと思ふ。

第二章

一、判断および推論について——二、兩者は意志に依存すること
 三、この點に關しての意志の自由の用い方について——四、
 眼圖と罪とを避けるための二つの一般的規則——五、この規則に
 ついての若干の反省

一 前章に述べたところから、悟性は認知するだけであるから決して判断しない、或は、悟性の側からいえば、判断および推論は純粹知覚であるにすぎないし、悟性の提示するところに承服し或は自らすゝんでそれに信頼することによつて、實際に判断するのは意志だけであり、かくして、我々を誤謬に投ずるものは意志のみである、と結論することができようであらう。しかし、これらのことはもつと詳しく説明する必要がある。

さて、悟性から見れば、單純な知覺、判断、および推論の間には、單純な事物をいかなるものとも無關係に認知するのが單純な知覺であり、二つ或は多くの事物の間の關係を認知するのが判断であり、最後に、事物の諸關係の間の關係を認知するのが推論であるということ以外にいかなる相違もない。それで、悟性のあらゆる作用は純粹知覺 (pures Perceptions) であるとゆうことができる。

たとえば、二の二倍或は四を認知するときには、それは單純な知覺 (une simple perception) にすぎない。二の二倍は四である、或は二の二倍は五ではない、と判断するときにも、やはり、悟性は二の二倍と四との間に存する相等性の關係、或は二の二倍と五との間に見出される不等性の關係を認知するだけである。かくして、悟性の側からすれば、判断は二つ或は多くの事物の間に見出される關係の知覺にすぎないのである。しかし、推論は、二つ或は多くの事物の間に存する關係の知覺ではなくして、——けだし、それなら判断であらうから——二つ或は多くの事物に關する二つ或は多くの關係の間に見出される關係の知覺である。かくして、四は六より小さく、

二の二倍は四に等しいから、結局、二も四も六より小さい、と結論する場合には、私は、單に二と二と六との間の不等性の關係だけではなく、——それならば判断にすぎないであらうから——二の二倍と四との關係と四と六との關係との間の不等性の關係をも認知しているのであつて、こ

れが推論である。それゆえ、悟性は認知するだけであり、上に述べたごとく、悟性の提示するものに随意にたよることによつて、判断し、推論するものは意志のほかにはないのである。

二 しかし、そうはいうものの、我々の考察する事物が完全に明證的なものであるときには、それに對する同意は、もはや、隨意ではないようにみえる。そこで我々は、判断するのは意志ではなくて悟性であると信じ易い。

第二章
 そう信ずることが誤りであることを知るために、我々の考察する事物が完全に明證的なものとして我々に現われるのは、明證的であると判断するに必要なあらゆる方面とあらゆる關係を悟性が検討したときだけであるということを知る必要がある。そうすれば、意志は、認識がなければ何ごとをも意志することはできないのに、悟性はすでに判決すべき問題と關聯するあらゆる面を考察してしまつたのであるから、もはや悟性のうちで働くことはできない、いゝかえれば、意志はもはや、悟性はその對象のうちにある何ごとかをあたらしく表示することを欲することができないということになる。それゆえ、意志は、悟性がすでに提示したものに安心して服従し、悟性を驅り立てたり、無益な考察に没頭させたりするのを止めることを餘儀なくされる。そして、判断とか推論とかと呼ばれるものは、本來、この「意志の」服従 (epodos) なのである。この服従或は判断は、事物がこの上なく明證的であるときには、自由ではないから、意志によつて生ずる

ものではないように思われるのである。

しかし、困難にかつ多くの關係を含んでいる問題においては殆どいつも起ることであるが、我々の考察する事柄のうち何か曖昧なものがあるかぎり、或は問題を解決するに必要なすべてのことを發見したという確信が完全でないかぎり、同意しないことは我々の自由であつて、意志はなほ、悟性に向つて或る新たな事柄を提示すべく専心するように命ずることができる。我が敢て、或る事柄について我々の形成する判断は意志によるものである、と信ずるのはこのことにもとづくのである。

第二章
 しかしながら、大部分の哲學者は、我々が曖昧な事物について形成する判断でさえも意志にしたがうものではないと言ひ張り、一般に、眞理に對する同意は悟性の働きであると主張し、彼等が承服 (assensus) と呼ぶところのものを、彼等が同意 (consensus) と呼んで意志に賦與するところの善への同意から區別する。しかし、彼等の著名さと誤謬との原因は次のとおりである。

我々の置かれた状態にあつて、我々はしばしば何等疑うべき理由のない眞理を明瞭に見る。それゆえ、意志は、我々が説明したように、この明證的眞理に同意を興えるにあつて、無關心 (indifferente) ではない。しかし、善に關しては事情は同じではなく、我々は善の認識をおいては、必らず、それを愛すべきかどうかについで疑うべき理由をいくらかもつてゐる。我々の情念

(Passion) と我々が自然にもつてゐる感覺的快に對する傾向性とは、我々の本性の墮落によつて、混亂したしかもきわめて有勢な理性であつて、それが我々をして神の愛そのものにたいしてさえも冷淡かつ無關心ならしめる。かくして、我々は、自分が「神にたいして」無關心であることを明らかに意識し、神を愛するときには、自分の自由によつて愛するのだと心のうちに確信するのである。

しかし、我々は、殊に、眞理が我々に明證的なものとして現われる場合に同意するときでも、自由を用いてゐることには同じように氣がつかない。このことが我々をして、眞理に對する同意は意志の力にしたがうものではない、と思ひ込ませるのである。あたかも、自發的であるために、我々の行爲が無關心でなければならぬかのように、また、我々が二の二倍は四であるという明證的命題に同意し、何か反對の理由の出現によつてそれを信じなくなることがないのと恰度同じに、聖人は、いかなることによつても感わされないうで、きわめて自發的に神を愛するのではないかのように。

しかし、眞理に對する意志の同意と善に對するその同意との間に存する相違をはつきりとみとめるために、眞理と我々に關する普通の意味での善との間に見出される相違を知ることが必要である。この相違は、善は我々の利害に關係をもち、我々を感動させるが、眞理は感動させない、と

いう點に存する。けだし、眞理は二つ或は多數の事物相互間の關係のうちに存するだけであるけれども、善は事物と我々との間の適合關係 (Le rapport de convenance) のうちに存するからである。(註) 眞理に關しては、諸事物間の關係の表象 (représentation) に對する承服或は同意という唯一つの意志の作用があるだけであり、善に關しては、事物と我々との適合關係に對する承服或は同意と、その事物に對する我々の愛或は運動という二つの意志の作用があるのは、そのためである。善に關するこの二つの作用は、通常混同されているけれども、全く違つたものである。というのは、ひととはしばしば、存在しなければいゝと思ふものや厭わしいものにも承服することがあるから、精神の表象するものに單に承服することと、愛によつて傾くこととの間には著しい相違があるとしなければならないからである。

(註) 幾何學者は眞理を愛するのではなく、眞理の認識を愛するのである。ひとは、そうは言わないけれども。

さて、これらのことをよく考察してみると、意志は、事物には意に適わなければ承服しないけれども、事物の表象にはつねに承服するということ、そして、意志がこの上なく明證的な事物の表象に承服する理由は、すでに述べたように、その事物のうちには、悟性がまだ認知しなかつたと考えなければならぬ關係はもはや何一つ含まれていないからである、ということが、はつきり

わかるであろう。そうすれば、意志が悟性に探求さすべきものはやなんにもないのであるから、意志はいわば必然的に、無益に騒ぎ立てたり勞したりすることを止め、自分が間違っていないことを十全確信して、承服するのである。

我々が現に在る状態においては、我々は事物の不完全な認識しかもたない、したがって、同意をしないのできる無關心の自由をもつことが絶対に必要である、ということが殊に注意されなければならない。

第二章

この必要をみとめるためには、我々は生れつき、自然の傾向性によつて、眞理と善に傾く性質をもつていることを考えてみなければならぬ。そうすると、意志は、精神が何らかの認識をもつているところの事物にしか向けられないのであるから、眞理や善の外見をもつているものに向はなければならない。しかし、眞理と善の外見をもつているものがすべて、いつでも、その外見のとおりであるのではないから、意志が自由でなくて、絶対必然的に、善と眞理の外見をもつているものに向おうとするならば、意志は殆どいつも誤謬を犯していることになるであろう。そうすれば、人間の存在の創造主はまたその錯亂と誤謬との創造主でもある、と結論することさえもできるであろう。

三 それゆえ、自由は、我々が、眞理以外のいかなる眞らしさにも服従してしまわないことに

第二章

よつて、すなわち、精神を盡し、検討すべきすべてのことを解明し、明らかにつくすまで検討することを精神に絶えず命ずることによつて、誤謬およびそれに伴なうあらゆる悪に陥るのを自制するようにと神から與えられたのである。というのは、眞理は殆どつねに明證を伴ない、明證は確實な判断を導くために必要な、對象のあらゆる部分、あらゆる關係を明晰判明に見ることにのみ存するからである。

それゆえ、自由を用いるにあつて我々のなすべきことは、及ぶかぎりの自由を用いること、すなわち、何ごとにであれ、内面的な理性の咎めによつて強いられるまで同意しないのである。

眞理の偽りなる外見に身を委ねることは神の意志に反して自ら奴隸となることである。しかし、明證にしたがうことを拒むときに發せられる理性の秘かなる咎めにたいして誠實に服すること、内から我々に語りかける永遠の眞理の聲に服従することである。そこで、いま述べたことから、思辨的な諸學問にとつて、および道徳にとつて、あらゆるものうちで最も必要であり、あらゆる人間の學問 (routes les sciences humaines) の基礎と見なされることのできる、次のような二つの規則が立てられる。

四 諸々の學問に關する第一の規則はこうである。内面的苦痛と理性の内奥の咎めとを感ぜず

には否定できないほど明證的なものとして現われる命題以外には全面的な同意を與えてはならない。すなわち、もし、同意しようとしなかつたり、権限のないものに對してまで自由の権限を擴げようとするれば、自由を悪用することになるということを明瞭に認識することである。

第二の、道徳に對する規則は次のとおりである。愛しなくとも後悔しないことができるならば、その善きものを絶對的なものとして愛してはならない。このことから、神以外にはいかなるものをも絶對無條件に愛してはならない、ということが出て来る。けだし、理性或は信仰によつてその存在を認識するかぎり、それを愛さなければ必ず後悔しなければならぬ、すなわち、自分は悪をなしていると確信せざるを得ないところのものは、唯々神あるのみだからである。

五 しかし、我々の知覺する事物がきわめて眞らしいもの (fort vraisemblables) と見えるときには、我々はやゝともすればそれを信じ勝ちであるといふことを、こゝで注意しておかなければならない。我々はそれがそのまゝ信じられないときには苦痛を感じさせるのである。それで、その點に關して十分用心しなければ、我々はそれに同意し、したがつて、誤謬を犯すという危険に曝られているのである。けだし、眞理 (la vérité) が眞らしい (la vraisemblance) を全然一致していることは全くの偶然だからである。私がこの二つの規則において、もし同意しなかつたら自由を悪用したことになるということが明瞭にわかるまでは、何ことにも同意してはならない、といふことをはつきり示しておいたのはそのためである。

さて、ひとは自分が眞らしいものにきわめて同意し易いのを感ずるけれども、もし、同意せざるを得ないことを明白に見ているかどうかを入念に反省してみれば、疑いもなく、そうでないことに氣がつくであろう。けだし、もし眞らしさが我々の感官の印象にもとづいているならば——その眞らしさは眞らしさという名には値しないのであるが——、そのときには、それにしがたがおうとする強い傾きは見出されるであろうけれども、後に十分考察するように、その原因としては、感官を感動させる或る情念或は一般的感動 (l'affection générale) 以外にはいかなるものもみとめられないであろうからである。

しかし、通常、蓋然的 (vraisemblable) な認識が或る意味では眞 (vrais) であるように、たまたま眞らしさが眞理といくらか一致しているならば、そのときには、自分を反省してみれば、一方では信じようとし、他方ではさらに調べてみようとする二つの傾きをもつてゐることが氣づかれるであろう。しかし、完全に同意しなかつたなら明かに悪をなすことになると思われれば、深く確信していることは決してないであろう。

さて、蓋然的な事物に關するこの二つの傾向性はきわめて善いものである。けだし、眞理の似姿を示すという意味での蓋然的な〔眞らしい〕事物に同意することは許されるし、また同意しな

ければならないからである。しかし、我々が規則のなかで示しておいたように、完全な同意を興えるべきではなくて、事物の本性のうちにすづかり入り込み、真と偽とを十分に區別し、明證性が同意を強制するならば完全に同意せんがために、まだ知られていない側面や相面を検討しなければならぬのである。

それゆえ、いま説明したように、内面的に反省することによつて、眞理と眞らしさとを區別する習慣を十分つけなければならぬ。何故ならば、我々が非常に異つてゐる二つの事物から殆ど同じ仕方で感動させられてゐることを意識するのは、こんな風に氣をつけて反省したことがないことを意味するからである。要するに、前に私が我々の理性の咎めとか良心の後悔とか呼んだところの自然の創造主の力強い聲によつてそうさせられるのだと感ずるまでは、つねに、事物に同意したり、それを愛したりすることを差し控えることによつて、自分の自由を善用することが最も大切なことだからである。

天使にせよ、人間にせよ、精神的存在者 (aires spirituals) のすべての義務は、とりわけ自由の善用に存する。そして、もし彼等精神的存在者がその自由を慎重に使用し、みだりに自らを嘘や虚榮の奴隷となすことがなければ、彼等は本來到達し得る最も偉大な完全性への途上にある、と躊躇なく言うことができる。しかしながら、それは、彼等がその悟性を、無爲に停滞せしめ

ず、絶えず注意深く新たな認識へと刺戟し、注意 (attention) を拂うにふさわしい主題をつねに省察することによつて最も偉大な眞理に達せしめるかぎりでのことである。

けれど、精神が完全になるためには、何ごとをも知らず、あらゆることを疑うことを以て光榮としてゐる人々のように、何ごとにも決して同意しないことによつてつねに自由を行使するだけでは十分ではない。また、或ることについて無知であることを何もものにもまして懼れ、すべてのことを知つてゐるようなふりをする別の多くの人々のように、あらゆることに同意する必要もない。絶えざる省察によつて、悟性を善用し、誤謬を犯す心配なしに悟性の提示することに同意することがしばしばできる状態にならなければならないのである。

第三章

一、若干の反駁に對する答辯——二、明證の必要性に關して述べたことについての考察

一 前章で述べた第一の規則の實行が、世のなかのすべての人々、とりわけ、何でも知つてい

るようなふりをするが何一つとして知つてはいないし、最もむづかしい事柄について向う見ずに語ることを好むけれども、最も易しいことについてさえも確かに無知であるところの空想的な學者たちにとつては氣に入るものではないであらうということを見てとるのは大して困難なことではない。

彼等は、アリストテレスを引き合いに出して、全き確實性を求める必要のあるのは數學においてだけであつて、道徳學と自然學〔物理學〕とは蓋然性のみで足りる學問であるとか、デカルトが自然學 (La physique) を幾何學として扱おうとしたのは大きな間違ひであつたとか、デカルトがそれに成功しなかつたのは自然を認識することが人間には不可能だという理由によるのであるとか、自然の發動力や祕番は人間精神には洞察できないとか、その他無數に澤山の結構なことを早速勿體ぶつて言いふらしたり、その名前を知つてゐることや二三の文句を引用することを光榮と心得るところの一群の著作家の權威に據りかゝつたりするのに事缺かないであらう。

私はこれらの諸公に對して、無知を自ら暴露するようなことをこれ以上言わないことと、彼等御自身の證言するところから見るに、どうやら御自身でも御存知ない事柄について尨大な書冊をつくることを止めることによつて、虚榮とゆう滑稽な運動を中止することを強くお願いする。

それからまた、誤謬に陥ることと、完全に明證的な事物以外には決して全面的な同意を與えな

いこととの、どちらかが絶対に必然的なのではないかどうか、幾何學がつねに眞理を伴うのは幾何學者がこの〔上述の第一の〕規則に違がうからではないかどうか、また、圓の求積、立方體の體積を二倍にする問題、その他いろいろの難問に關して人々の陥つた誤謬はその人たちが輕卒や頭迷さのために眞らしさを眞理と思ひ迷えたことから生じたのではないかどうか、ということについて眞面目に検討することもお願いする。

他面、また、通常の哲學において虚偽と混亂とが支配しているのは、哲學者が容易に見出されかつその虚榮と利益とにとつてきわめて都合のいい眞らしさで満足するからではないかどうか、を考察することをお願いする。殆どあらゆる場合に、同一の事柄に對して無限にさまざまな意見したがつてまた、無限に多くの誤謬が見出されないであらうか。しかしながら、大多數の學徒は、魅惑されるまゝに、これら哲學者たちの權威に屈服して、その意見を理解することさえしないのである。

これら學徒のうちにも、二、三十年の年月を無駄にすごした後で、讀書から何一つ學ばなかつたことに氣のつく人がいく人かあることはそのとおりである。しかし、それを正直に我々にむかつて告白することは彼等の氣に入らない。彼等は、前以て自分なりの仕方、ひとば何ごとをも知らないのだということを證明して、しかる後に告白することが必要だと考へる。けだし、彼等

は、そうすれば、自分の無知を嘲けられずに告白することができると信じているからである。

もし、彼等にその博識の進歩を示してくれることを上手に頼み込んで、彼等がその博識を獲得するために耐え忍んで来た骨折りをすべて詳細に打ち明けてくれる氣になりさえすれば、このほかにまだ氣晴しや冷笑の種子になる事柄が十分澤山あるであろう。

しかし、博學にしかつ深遠な無知がたとえ嘲笑に値するとしても、何年も費して、とは何ごとをも知り得ないというすべての學問と眞理との敵である命題のほかは何一つ學ばなかつた人々をいたわり、同情することの方がいつそう適切なことである。

私を立てた規則は、いま明かにしたように、眞理の探求においてはきわめて必要であつて、その規則を持ち出すことを誰も批難することはないのであるから、そして、この規則をまもるために骨折ろうとしない人々は、少くとも、この規則にしたがつた、或はしたがうためにあらゆる努力をしたという理由でデカルト氏ほどに著名な著作家を貶すことはないのであるから、この規則にしたがわない人々も、自分らがそんな向う見ずな判断を下しているその當の人のことを認識し、教えを受けるために省察するのではなく氣晴らしに讀むところのお伽噺しや小説とは違つたものとしてその人の著作を讀むならば、そんなに大膽に貶すことはなくなるであろう。そして、もし、その著作家と共に省察するならば、彼等もやはり自分自身のうちに、虚偽の博識という不都合な重壓にもかゝわらず發展し伸びて行くところの何等かの知識、何等かの眞理の萌芽を見出すであろう。

心の内面で我々に教える教師は、我々が最も偉大な哲學者たちの横威よりもむしろ彼の語るところに耳を傾ける方を望む。彼が我々に語りかけることに注意しさえすれば、彼はよるこんで我々に教えてくれる。我々が彼に問ひかけるのは省察と、きわめて嚴密な注意 (me attention forte) とをとおしてであり、彼が我々に答えるのは内面的確信をとおしてであり、彼の答にしたがわない人々に加える心の内奥での咎めをとおしてである。

我々は人間の著作を讀むときも、人間によつて教えられることを期待しないで讀まなければならない。世のなかの爾餘のものと共に、我々を照らし導くために世界に光を與えるものに訊ねなければならぬのである。もし、彼が我々の訊ねたとおりに光を與えてくれなかつたならば、それは疑いもなく我々の訊ねかたが悪かつたのであろう。

それゆゑ、アリストテレスを讀むにしろ、デカルトを讀むにしろ、すぐさまアリストテレスやデカルトを信じてはならないのであつて、たゞ、彼等の行つたとおりに、或は彼等が行つたに違いないと思われれるとおりに、でき得るかぎりのあらゆる注意をもつて省察し、それから、我々の共通の教師の聲〔内心の聲〕に服従し、内面的確信と、省察することによつて見出される運動と

に就くのでなければならぬ。

著作者たちに賛成の、或は反対の判断を形づくるのは、これだけのことをした後ではじめて許されるのである。こんな風にして、デカルトとアリストテレスとの哲學の諸原理を會得した後でこそ、その一方を斥け他方を是認し、後者については、たとえ彼の哲學が世界のほとんどあらゆる部分における最も有能な人々の研究したところであつたとしても、二千年來いまだ何ごとにも役立たなかつたのだから、彼に特有の諸原理によつては自然のうちのいかなる現象も説明されないのであろう、とさえ主張することができるし、反対に前者については、彼は人間の眼から最も深くかくされていると思われていたものを洞察し、有限な悟性が理解し得るあらゆる眞理を發見するための、きわめて確實な道を示した、と大膽にいうことができるのである。

第三章

しかし、この二人の哲學者やその他の哲學者についてもち得べき意見にはこだわらないで、彼等を人間として見ることにしよう。そして、あれだけながい時代の間隔のなかを歩き廻つた後で、以前の狀態からちつとも前進していないことがわかつてはじめて、何をして來たかを明かにしようとする人が出て來たのだし、盲人と同じようにつれて行かれるままになつていた後ではじめて、自分の眼をもつていることを思い出して、その眼で自分を導くことを試みようとする人が出て來たことを考えてみれば、アリストテレス學派の人々を批難することはなく注意しようでは

ないか。

それゆゑ、眞理の探求においては、明證的なものとして見られる事物のほかは、全面的に同意してはならないという規則があらゆる規則のうちで最も必要であることを十分に確信し、我々の精神においては、この規則の要求する明證性をもつて現われるものだけを眞なるものと認めることにしよう。我々の偏見を打ち破るためには、このことを承知しておかなければならないし、我々が眞理の認識に入り込むためには、偏見から全く解放されていることが絶対に必要である。けれど、精神は光を與えられる前に純化されていることが絶対に必要だからである。「智慧のはじめは愚かさに氣をつけることである」(Sapientia prima stultitiā caruisse.)。

第三章

二 しかし、この章を終る前に、三つのことを注意しておかねばならない。第一は、私はここで、自然的諸學におけるごとき明證を伴なつていないところの信仰の事柄については語つていないということである。その理由は、我々は、事物について我々のもつている觀念によつてでなければその事物を認知することができないからであると思われる。さて、我々の觀念は、神がそれにしたがつて我々を創造したところの事物の自然的秩序のなかに我々が導き込まれるための必要に應じて、神から與えられたにすぎないのである。そうだとすれば、信仰の祕義は超自然的秩序のことであつて、我々は信仰については觀念さえもたないものであるから、我々が信仰について明

證性をもたないとしても驚く必要はない。何故ならば、我々の心は一般的神意(Deus generalis)によつて創造され、その神意によつて我々は必要なすべての觀念をもつてゐるのであり、信仰の秘義は、普通の考え方にしたがえば、この自然の秩序の後に來る神意であるとされてゐるところの、恩寵の秩序によつてのみ確立されたのだからである。^(註)

(註) 「釋明」参照

それゆゑ、信仰の秘義と自然の事物とは區別されなければならない。信仰にも明證にも同等にしたがわなければならないが、自然の事物においては信仰、すなわち、哲學者たちの權威に氣をとめてはならないと同じく、信仰の事柄においては明證を求めてはならない。一言でいえば、信者であるためには盲目的に信じなければならないが、哲學者であるためには明晰に見なければならぬのである。

信仰の眞理のほか、なお歴史的事實や、その他の、人間の意志に依存する事物に關する眞理のように、異論の餘地のない確實な論證を要求することが間違つてゐる眞理があることも見落せない。けだし、眞理には二種類あつて、その一つは必然的眞理であり、他の一つは偶然的眞理である。本性上、不動であつて、變化に委ねられることのない神の意志によつて決定された眞理を私は必然的眞理と呼ぶ。他のすべては偶然的眞理である。數學、形而上學、そして自然學と道德學

との大部分さえもが必然的眞理を含んでゐる。歴史、文法學、特定法(De droit particulier)或は慣習、および人間の可變的意志に依存するその他多くの事柄は偶然的眞理を含むだけである。

それゆゑ、その認識が學問(Science)と呼ばれ得るところの必然的眞理を探索するには、上に立てた規則を嚴格にまもることが要求され、偶然的な事柄を含む歴史においては、最も大きな蓋然性で満足すべきである。というのは、言語や慣習の知識、および哲學者のさまざまな意見についての知識さえも、それを記憶によつて學ぶだけで、明證も確實性ももつていない場合には、一般に歴史とゆう名で呼ぶことができるからである。

第三章

注意すべき第二のことは、道德學、政治學、醫學および實踐に關するすべての學問において、永久にはないが、一時的に、蓋然性で満足することを餘儀なくされるということである。それは蓋然性が精神を満足させるからではなく、必要がさし迫つて、成功が完全に確信できようになるまで行動するのを待つてゐるならば、往々にして時機を失するからである。しかし、偶々行動しなければならぬとしても、行動しながらも、自分の遂行してゐる事柄の成功を疑ふべきであり、また緊急な場合にいつそう多くの確實性をもつて行動することができるように、これらの學問の進歩に努めなければならない。けだし、それこそ、精神を用いるすべての人間の研究と仕事との不斷の目的であるに違いないからである。

最後に第三は、蓋然的なもの (Les vraisemblances) も、多くのものが一緒に結びついて、明々白々な論證と同じだけの説得力をもつようになるのが普通であるから、絶對的に輕蔑すべきではないということである。そのことに關しては、自然學や道徳學のうち無限に澤山の例が見出される。それで、別の仕方では論證できない事柄について、他の仕方では明かにされそうにもない眞理を見出すことができるためには、往々にして、十分澤山の蓋然的な例を集めることが適當である。

第三章

なお、私はここで、私の課する法律はきわめて嚴格であり、澤山の人々はこのような條件のもとで推論するよりも、全く推論しない方がいゝと思うであらうし、こんなに面倒な用心をしていたらそんなに早く走れないであらう、ということがそのとおりであることをみとめなければならぬ。しかし、また、ひとは、この法律にしたがうことによつて安全に歩行できるであらうという點、今日まで餘りにも早く走りすぎたために歩みをやりなおすことを餘儀なくされたのだという點では、私に同意してくれるに違いない。そして、デカルト氏はこの法律にしたがつたために三十年間で他のすべての哲學者が発見したよりも多くの眞理を発見したのであるから、もし、多くの人々が彼のように哲學したならば、時を経るにつれて、神の罰し給うた地上において能うかぎり幸福に生きるために必要な事柄の大部分を知ることができるであらう、ということについて

は大多数の人々でさえ私と一致するであらう。

第四章

一、誤謬の機會原因、および、それには五つの主要なものがある
ことについて、——二、本體全體の構想、——三、第一巻だけの
構想

第四章

我々は、ひとが誤謬に陥るのは自由を用うべきように用いないゆえにほかならないこと、ひとが欺かれるのは單なる見せかけの眞理に對して意志の性急さと激しさを調節しないからであること、知覺されるものを單純に判断するだけなら誤謬に陥ることはあるまいから、誤謬は悟性の知覺よりもつと廣い擴がりをもつ意志の同意に存するにすぎないこと、を見て來た。

一 しかし、本來から言つて自由の濫用以外に誤謬の原因なるものはないとしても、やはり我々は誤謬の、眞の原因ではないが、機會の (occasionnelles) 原因と呼んでも差し支えないところの機能を澤山もつている、と言ふことができる。我々の認知の様式はすべて、我々にとつてはそ

れだけ誤謬を犯す機会である。何故ならば、我々の誤れる判断は意志と悟性の知覚という二つのものを含んでいるので、我々のすべての認知の様式が誤謬を犯す何等かの機会を我々に與えることができることは全く明白だからである。けだし、すべての認知の仕方は我々を性念な同意に導くことができるからである。

さて、精神がその這點や錯亂から解放されたいという正しい欲望を生じ、その偏見をいつそう容易に拂い棄てるためには、精神に先ずその弱點と錯亂とを感じさせることが必要であるから、認知の様式を正確に分類することに努めよう。この認知の様式は、我々の犯し易い誤謬が後にそれぞれその各々に引照されるところの訴道簡條のようなものであらう。

心は事物を三様の仕方でも認知する。すなわち、純粹悟性 (l'entendement pure) 想像力 (l'imagination) 感能 (les sens) 〇三つにわけらる。

心は純粹悟性によつて、精神的なもの (les choses spirituelles) 普遍概念 (les universelles) 共通概念 (les notions communes) 完全性の觀念、無限に完全なる存在者の觀念、および、一般に心が自らを反省することによつて認識する場合のすべての思想を認知する。心は、なお、純粹悟性によつて、物質的事物 (les choses matérielles) 延長をその特性と共に認知する。というのは、圓、および完全な四角形、千角形およびその他同様の事物を認知し得るものは純粹悟性のほ

かにないからである。精神はこれらすべての事物を表象する (se représenter) ために腦のうちには物體的心像 (images corporelles) を形づくる必要はないから、この種の知覚は純粹知力 (pures intellections) 或は純粹知覚と呼ばれる。

想像力によつては、心は物質的存在者を、それが現前していないときに腦のうちでその心像を形づくつて現前させる場合に、認知するだけである。すでに見たことがあるうとなかうと、圓三角形、顔、馬、村や田畑など、あらゆる種類の形象を思い浮べるのはこの様式で認知することによつてである。この種の知覚は、心が對象を、その心像 (Image) を腦のうちで形づくることによつて表象し、精神的なものによつては心像を形づくることはできないから想像力 (Imagination) と呼ばれ得るのである。したがつて、心は精神的なものを想像することはできないのである。これは十分注目すべきことである。

最後に、心は感能によつては、感覺に觸れ得る (sensibles) 粗雑な對象を、それが現前して身體の外部器官に印象 (Impression) を與え、その印象が腦に傳達される場合、或は現前していなくても動物精氣の循環が腦のうちに同様な印象をつくり出す場合に、認知するだけである。心が目の前にある平野や巖を見たり、鐵の堅さや刀の切尖やその他同様な事物を識るのはそのようにしてである。そして、この種の知覚は感覺 (sentiments ou sensations) と呼ばれる。

心はそれゆえ、この三つの様式によつてのほかに、何ごとをも認知しない。それは、我々の認知する事物が精神的であるか、物質的であるか、を考へれば容易にわかることである。もし事物が精神的であるなら、それを認識することのできるのは純粹悟性だけである。もし、事物が物質的であるなら、それは現前している (Present) か、現前していない (Absent) かであろう。もし、現前していないければ、心は通常、それを想像力によつて表象するほかない。しかし、もし現存していれば、心はそれを感能に與えられる印象によつて認知することができる。そのゆえに、我々の心は純粹悟性、想像力、感能の三つの様式だけで事物を認知するのである。

それゆえ、この三つの機能は人間の誤謬とその誤謬の原因とがそれに引照され得るところの訴追簡條と見なされることができ、そう見るによつて、誤謬について順序もなく述べようとするれば誤謬の數が多いので必ず陥るに違ひない混亂を避けることができるのである。

しかし、さらに、我々の傾向性、情念 (Passions) もまた我々に對してきわめて強く作用する。この兩者は偽りの光によつて、我々の精神を眩惑し、曇らせ、闇で充たす。かくして、我々がこの偽りの光と、それが我々のうちに生み出すまやかしの、明かさとしたがうならば、我々の傾向性と情念とは、我々を無數の誤謬のうちに引き入れるのである。それゆえ、この兩者を、精神の三つの機能と共に、我々の錯亂と缺陷との源泉と考へ、情念と自然的傾向性に歸することの

できる誤謬を、感能、想像力、および純粹悟性の誤謬に結びつけなければならぬ。このようにして人間のあらゆる誤謬と、その原因とは五つの簡條に關係させられることができる。我々はこの順序にしたがつて人間の誤謬を扱うであらう。

二 我々は先づ感能の誤謬について、次には想像力の誤謬について、第三には純粹悟性の誤謬、第四には傾向性の誤謬、第五には情念の誤謬について述べ、そして最後に、精神を陥り易い誤謬から解放することを試みた後で、眞理の探求において精神を導くための一般的方法を示すであらう。

三 我々是我々の感能の誤謬、或はむしろ、感能を然るべき仕方でないために陥る誤謬を説明することから始めよう。そして、殆ど限りない個々の特殊な誤謬についてよりも、むしろそれらの誤謬の一般的原因、ならびに、人間精神の本性を認識するために必要と思はれる事柄について詳述するであらう。

第五章 感能について

一、いかにして我々の感能が罪によつて墮落したかを説明する二つの仕方——二、我々の墮落の原因は感能ではなくて我々の自由であること——三、感能を使用する際に墮落を犯さないための規則

人間の感能と情念とを注意して考察するならば、兩者とそれが我々に與えられた目的とはきわめて釣り合つてゐるので、兩者が原罪によつて全く墮落させられてゐると言う人々の意見に加擔することはできないほどであることが見出される。しかし、その意見にしたがわれないことが正當であるかどうかを見合わせるためには、原初の義しさの状態における人祖〔アダム〕の能力と情念とのうちに存した秩序と彼の墮罪の後に生じた變化、および無秩序とがいかなる仕方で理解され得るかを説明することが必要である。それは二様の仕方で理解することができる。その一つは次のとおりである。

一 事態が正しく秩序づけられてゐるためには、心がその享受する善の大きさに比例して大き

な快を感じるのでなければならぬ、という考えは一つの共通觀念 (une notion commune) であると思われる。快 (Joie) は自然の本能である。もつと明瞭にいえば、我々が或る善に傾くように神自身が刻み込んだもの (une impression) であつて、その善が大きければ大きいほど強くなければならぬ。この原理にしたがえば、神の手から生まれたばかりの墮罪以前の狀態では、人祖〔アダム〕が最も確固たる善のうちにその他の善におけるよりもつと大きな快を見出したことは疑い得ないと思われる。それゆゑ、アダムは彼を創造した神を愛するために創造され、神はアダムの眞の善であつたのであるから、神はアダムに自分で快を味わう能力を與えて、その快の感情によつて神を愛するようにし向け、「神を愛する」といふ義務のうちに内面的満足を感じる——この義務は感能の最大の快と平衡していたけれども、アダムの墮落以來、人間はこの内面的満足をもはや、特別の恩寵がなければ感じなくなつてゐる。——ようにしたまうた、と言ふことができる。

しかしながら、アダムは身體をもつていて、彼がそれを保存し、自分自身の一部と見なすことを神は欲したまうた。それで、神はアダムが感能によつて、我々が生命の維持に適する事物を用いるときに感ずると同様な快を感ずるようになしたまうたのである。

最初の人間〔アダム〕が墮落する以前には、感覺的事物を現實に用いることによつて腦の主要

部分が揺ぶられる瞬間に快適な或は不快な感覺をもつことを抑制できたかどうか、ということには敢て決定できないことである。おそらく、彼は神への服従のゆえに、自己自身に對するこうした支配力をもつていたのであろう。たとえ、その反對の考えの方がいつそう確からしいことと思われるにしても。何故ならば、たとえ、アダムが、正しい秩序にしたがつてゐるからその身體が精神に服従していたに違いないという理由で、精氣 (Esprit) や血液の情動 (emotion) ならびに對象によつて惹き起された腦の震動をとめることができたとしても、彼が、その心と直接的に合一してゐる身體の一部に對象が惹き起した運動を停めなかつたときに、その對象の感覺をもつことを抑制できたということは、やはり、確らしくないからである。けれど、心と身體との合一は主として感覺と器官の運動との相互關係に存するのであつて、もし、アダムの身體の主要部分を取らとり圍む或る物體から何らかの印象を受けとつたとき、彼が何ごとをも感じないでゐることができたとするならば、心身の合一は自然的であるよりも、むしろ、勝手にどうでもなるものであつたと思われるであらう。しかしながら、私はこの二つの意見にはどちらも賛成しない。

それゆえ、最初の間は、その身體を完全ならしめるものにおいても、その心を完全ならしめるものにおけると同様に、快を感じたのであつた。しかも、彼は、完全な状態に置かれていたの

で、身體の快よりも心の快の方を遙かに大きく感じたのであつた。かくして、彼にとつてその善しさを維持することは、イエス・キリストの恩寵をもたない我々にとつてよりも、限りなく容易であつた。けれど、我々はもはや、イエス・キリストの恩寵なしには、義務のうちに快を見出すことがないからである。しかしながら、彼は不幸にも、誘惑に身をまかせ、違背のゆえにその善しさを失つてしまつた。かくして、正當な刑罰として、神が彼から離れもはや彼の善であることを欲したまわなくなつた、むしろ、神が彼の善であることの徴であつた快を神がもはや彼に感じさせたまわなくなつたということこそ、彼のうちに、感能と情念とのあらゆる無秩序を惹き起すことになつた主要な變化である。そのために、身體の善のみに向う感覺的快だけはそのままであり、以前は彼を眞の善に向けていたところの快との均衡がとれなくなつて、彼と神との緊密な合一は驚くほど弱められ、身體との合一はきわめて強化された。感覺的な快は支配者となつて、彼をあらゆる感覺的對象に執着せしめることによつて、心情 (coeur) を腐敗せしめた。そして、彼の心情の腐敗は彼の精神を、その精神を照らす光からそむけ、たゞ、事物と身體との間に存し得る關係にしたがつただけすべての事物を判断するように仕向けることによつて、昏くしてしまつたのである。

しかし、眞實のところ、感能の側での變化が非常に大きいと言ふことはできない。何故なら、二つの重いものが秤の上で釣り合つてゐるとして、どつちか一方を私がとり除くことにすれば、はじめの重さについては何等の變化もないが——それは依然として同一なのであるから——秤は他方に傾くと同様に、感能の快は、墮罪以來、以前には身體の善に向う傾向性と釣り合つていた内面的な悦樂が無くなつてゐるために、心を感覺的な事物の方に引きおろすけれども、感能そのものについては、ひとの想像するほど著しい變化はないからである。

罪の無秩序を説明する第二の仕方は次のとおりである。それは確かに、我々が上に述べた仕方よりいつそう理性にかなつたものである。それは上述の説明の仕方とは非常に違つてゐる。というのはその原理が異つてゐるからである。しかしながら、この二つの説明の仕方も感能に關するかぎりは完全に一致してゐるのである。

我々は精神と身體とからできてゐるので、精神の善と身體の善という二種の善を探求しなければならぬ。我々はまた一つの事物が我々にとつて善いものであるか、悪いものであるかを見わけるための二つの手段をもつてゐる。我々はそのことを、精神のみを用いて知ることもできるし、身體に合一した精神を用いて知ることもできる。すなわち、我々是我々の善を、明晰かつ明證的な認識によつて知ることも、混亂した感情によつて知ることもできるのである。私は理性に

よつて正義が愛すべきものであることを知るし、また、味覺によつてかくかくの果物はいゝものであることを知る。正義の美しさは感覺されないし、果物のよさは認識されない。身體の善は、神自身のためのために神によつて創造された精神をそのために専念させる (Application) には値しない。それゆえ、精神はこの種の善を、検討するのではなく、感覺という缺陷はあるが異論の餘地のない證據によつて見わけて行くことが必要なのである。石は食物としては適しない。その證據は確かであるが、そのことをすべての人々に同意させるのは味覺だけである。

第五 章
それゆえ、快と苦とが善と惡との自然的にしてかつ異論を容れない特徴であることを私はみとめる。しかし、それはたゞ、それ自體としては善いものでも悪いものでもなく、明晰かつ明證的な認識によつてもまた善いとか悪いとか見分けられることのできない事物に關する場合だけであり、精神よりも劣つてゐて、精神を褒賞することも懲罰することもできない事物に關してだけである。最後に、それはたゞ、精神が専念するだけの値うちがなく、神が我々のそれに専念することを欲したまわず、本能、すなわち、快適な或は不快な感情のみによつて我々をそこに向けたまうところの事物に關する場合だけである。

153
しかし、精神にとつて唯一の善であり、精神に優越する唯一のものであり、さまざまな仕方て精神を褒賞することのできる唯一のもの、精神が専念することのできる唯一のものであり、それ

を認識する人々によつて愛すべきものとして見られなくても氣にかけることのないところの神によつて言えば、神は盲目的な愛や本能的な愛で愛されることには満足したまわす、叙知的な (clairé) 愛と選擇された愛によつて愛されることを欲したまうのである。

もし、精神が物體のうちに、そこに存在するものだけを見て、そこに存在しないものは感じないとしたら、精神は物體を愛するにしても、使用するにしても、多大の勞苦をもつてしなければならぬであろう。それゆゑ、いわば、物體が、それ自身ではもつていない感覺の原因となることによつて快適なものに見えることが必要なのである。しかし、神の場合は事情は別である。ひとは神を愛するためには神をありのままに見れば十分であつて、神は、愛に値いしないのに我々の愛を誘うために、快の本能を一種の人工物として用いる必要はないのである。

こんな事情であるから、アダムは誘惑的な快(註一)によつて神の愛とその義務に關する事柄とに導かれたのではなかつたと言ふことができる。何故ならば、神ならびに自分の義務についての彼の認識と、神との合一において自分の幸福を見ることが必然的に歸結するものとして絶えず感じられた彼の喜びとは、彼に義務を重んじさせ、彼の行動を、誘惑的な快によつて決定された場合よりも、いつそう價値あらしめるに十分であり得たからである。彼はこのように豊かな自由の状態にあつた。聖書が次のような言葉で我々に示さうとしたのは、おそらく、この状態における彼の

ことであつた。「神はじめ、以來、人間を創りたまへり。しかして、誠命を與えたる後、彼のなすがままに委ねたり」(註二)すなわち、或る誘惑的な快を味わうことによつて決定するのではなく、ただ、自分の善と義務とを明晰に見ることによつてのみ、彼に義務を重んじさせたのである。しかし、自由意志にとつては恥辱であり、たと神だけにとつては光榮であるが、經驗はアダムが、その墮落以前の狀態のように秩序正しい幸福な状態においても罪を犯しやすかつたことを明かにしたのであつた。

(註一) 「釋明」參照

(註二) 傳道之書 十五章十一節 *Dignus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adiecit mandata et praecepta sua.* etc.

しかし、アダムが感覺的事物の追求と使用とに赴いたのは、それらの事物と彼の身體との關係を正確に認識することによつてであつた、と言ふことはできない。何故ならば、要するにも、彼の血液の現在の溫度やその他彼の身體の無数の性状 (dispositions) において或る果物が彼の榮養のためにいゝかどうかを判断するために、彼はその果物の諸部分の形態 (configuration) 自身の身體のあらゆる部分の形態、および、その兩者から生ずる相互の關係を吟味しなければならなかつたとする、精神を専念せしめるに足りない事物で精神の能力が手一杯になつてしまふであ

らうし、身體の維持はながい間、こうした方法だけで行われて来たのではないから、それをするとは全く無用でさえあるということは明かだからである。

それゆえ、アダムが無限でなかつたことを考えるならば、彼をとり圍む物體の特性が無限にあることは確かであるから、彼がその特性をすべて認識したのではなかつたと言つても不都合はないであらう。そして、いくらか注意をすれば否定できないことであるが、彼の精神は物質の運動と形態とを吟味するためにはなく、絶えず神に専念するためにつくられたのであることを承認するかぎり、すべての事物が完全に秩序を保つていたに違いない時に、或る果物を食へようとしてその本性を調べ、^(第11章) するために自分の眞の善の完全性を見ることがから精神をそむけることを餘儀なくされたとするれば、それは放恣であり亂行であつた、と主張しても、^(第11章) 批難されることはないであらう。

第五章

(譯註) アダムが禁斷の果實を攝つて神に違背したことを意味す。

それゆえ、アダムは、我々と同じ感能をもつていて、神から目を逸らすことはなかつたけれども、その感能によつて自分の身體のためになすべきことを知らされたのであつた。彼も我々と同様に誘惑的な輕はずみな快を感じたし、苦痛や嫌惡さえも感じたのであつた。しかし、これら快や苦痛も彼を、我々のように、奴隸的にしたり、不幸にしたりすることはできなかつた。けれど、

彼はその身體のうちに惹き起される運動の絶對的な主人であつて、彼が望みさえすれば、快苦が通告されると直ちにその運動を止めたであらうし、苦痛に關しては、疑いもなく、彼はそう望んだであらう。もし、彼が快に關しても同様にすることができたならば、そして、禁斷の果實の美しさと期待されたその甘さ、或は、おそらく、自分自身の完全性を顧みて魂のうちに惹き起した件越な喜び、或は最後に、その妻に對する自然な愛情と彼女を悲しませはしないかというだらしのない心配——これは明かに全く神への違背を助けることであるから——によつて精神の能力を奪われて、神の現前していることを忘れてしまうことがなかつたならば、彼にとつても、我々にとつてもまた、どんなに幸いであつたであらう。

第五章

しかし、彼が罪を犯した後は、それまでただ恭順に豫告するだけであつた快と、彼がその福祉を失い、不幸になるかも知れないということを知らせはするけれども、その福祉を攪亂することはないなかつた苦とは、もはや彼に對してその恭順さをもたなくなつた。彼の感能や情念は彼の意に反して激昂し、もはや彼の命令に服従せず、彼を我々と同じくあらゆる感覺的事物の奴隸となすに至つたのである。

かくのごとく、感能と情念とは彼の罪から生まれたのではなく、たゞ、それが罪人を壓制する力が罪から生まれたのである。この力は、感能の側での無秩序であるよりも、神とさほど緊密に

合一して、いないために、もはや、自由と幸福とを維持するだけの光と力とを受けとることのできない人間の精神と意志との無秩序である。

上述の二とおりの罪の無秩序の説明の仕方を見とめるならば、我々が秩序を恢復するためには二つのことが必要であると結論しなければならぬ。

第一は、悔改めと心情の割禮とによつて、絶えず我々の快をとり除き、我々の感能の感受性を苦しめることによつて、我々を感覺的な善に傾かせ引き入れるところの重さをとり除かなければならないということである。

第二は神に向つて、その恩寵と特にイエス・キリストのお蔭である誘引的愉快 (delectation prevenante) との重みをかけて下さるよう懇願しなければならぬということである。この誘引的愉快がなければ、前者、すなわち我々を感覺的事物の方に傾かせる重みをとり除いても無駄であつて、秤はいつもそつちに傾くであらう。そして、そつちに秤が傾くや否や、我々は必らず罪と亂行とに引き込まれるであらう。

(註) 「釋明」参照

この二つのことは、我々が義務に復歸し、義務に耐えるために絶対必要なことである。周知のように、理性は完全に福音と一致する。そして、理性も福音もいずれも、我々が恩寵の重みによ

つて引き上げられ、神に合一させられるためには、その準備として、艱苦、自己放棄、罪の重みの軽減が必要であることを教えている。

しかし、たとえ、我々の現に在る状態において、我々は絶えず感能と闘う義務を負わされているとしても、そのことから、感能は絶対に墮落しておろかつ混亂している、と結論すべきではない。何故ならば、感能は身體の保存のために我々に與えられているのであることを考えるならば、感能が驚くほど立派にその義務を履行し、墮落と混亂とを責めるのが間違つていと思われるほど正しくかつ忠實に我々をその目的に導いていることがわかるであらうからである。感能は、苦、快、快適或は不快な味により、その他の感覺によつて、身體の保存のためになすべきこと、或はなすべからざることを、きわめて速かに心に通告するので、その秩序正しさと正確さとが罪の結果であると言つては正しくない。

第五章

二 それゆえ、我々の感能は、ひとの想像するほど墮落しているのではなく、墮落しているのは我々の心の最も内奥であり、我々の自由である。我々を欺くのは我々の感能ではなく、我々の意志こそその輕率な判断によつて我々を欺くのである。例えば、墮罪の前であらうと、後であらうと、光を見る場合、光を見ていることはきわめて確實であり、熱を感ずるとき、熱を感ずると信じても眼瞼に陥ることはない。しかし、自分の感ずる熱が、それを感ずる心の外にあると判断

するならば、次に説明するように、誤謬を犯すことになるのである。

それゆえ、我々が自分の自由を善用し、感能が知らせてくれることにもとずいて餘りにも性急に事物を判断することさえしなければ、感能は我々を誤謬に投じはしないのである。しかし、性急に判断しないように自制することはきわめて困難であり、我々は心と身體との緊密な合一のゆえに、いわばそうせざるを得ないのであるから、誤謬に陥らないようにするには、自由を用いる場合我々はいかに處すべきかということを示そう。

第五章

三 我々は、感覺によつては、事物がそれ自體において何であるかについてではなく、たゞ、事物と身體との關係のみを判断すべきであるという規則を嚴格にまもらなければならない。何故なら、實際、感覺は事物それ自體の眞理を認識するために我々に與えられているのではなく、ただ、我々の身體の保存のためにだけ與えられているのだからである。

しかし、眞理の探求にあたつて、感能にしたがうことの容易さと、やゝもすればそれにしたがう傾向性から全く解放されるように、以下の諸華において、我々が感能のために陥る主要な、最も一般的な誤謬を列擧し細説しよう (faire une deduction)。そうすれば、上に述べて來たことの眞理性がはつきりみとめられるであろう。

第六章

一、延長そのものに關する視覺の誤謬について——二、不可觸の對象に關する觸覺の誤謬の極き——三、相對的に考えられた延長に關する我々の視覺の誤謬について

第六章

視覺はすべての感官のうちで、第一のものであり、最も高貴な、最も廣範にわたるものである。それで、もし、感能が眞理を發見するために我々に與えられたとするならば、視覺だけで、他のすべての感官を一緒にしたよりもっと多くの役割を眞理の發見のために演ずるのである。それゆえ、我々を誤謬から解放し、我々の感能に一般的な不信を抱かせるためには、理性に對する眼の權威を傷つけなければ十分であろう。

それゆえ、我々は、物自體の眞理について判断するために視覺を證據とすべきではなく、身體の保存に對する物の關係を見出すためにだけ視覺に據るべきであること、我々の眼は一般に、それが我々に示すすべてのこと、物體の大きさ、その形象、その運動、光、色など——我々の見る

のはこれらのことだけである——において我々を欺くこと、これらすべてのことは我々に見える
 とおりではないこと、世の中のすべてのひとはその點について誤謬を犯し、その誤謬が我々を
 た無限に多くの他の誤謬に投げ込むことを明かにしよう。我々は延長 (Tiefende) から始める。
 我々の眼は決して延長をあるがまゝに見せることはない、と我々に信じさせる證據は次のとおり
 である。

第 六 章

一 擴大鏡を以て見れば、しばしば、殆ど見えない砂粒よりもはるかに小さい動物が見える
 し、^(註)それより千倍も小さいものさえも見える。この生きているアトム (原子) は他の動物と全く
 同じように歩き廻る。それゆえ、これらの動物は脚や足をもつてゐるし、自分を支えるために脚
 のなかに骨を (或はむしろ、脚の上側に、と言つた方がいゝ。何故なら、昆虫の骨は皮膚でもあ
 るのだから) もつてゐるし、脚を動かすために筋肉をもつており、各々の筋肉のなかに腱や無
 数の筋 (Fibres) があり、最後に、この筋肉を充たして、それをつぎつぎと動かすために血液、
 或は極度に微細かつ鋭敏な動物精氣をもつてゐるわけである。そうでなかつたら、この動物が生
 きていて、榮養をとり、対象のさまざまな印象に應じて、さまざまな場所にその小さな身體を運
 ぶ、ということは考えられない。或はむしろ、この小さな身體が生活し、我々に見えるすべての
 營みを行うために、その身體を合成してゐるに違ひないすべての部分の數、多様性および精妙さ

を想像することは、生涯を解剖學や自然の探求に費した人々自身にとつても不可能である。

(註)「科學者時報」一六六九年十一月十二日號

想像力はこんなに異常な小ささを見て、自失し、驚く。想像力は手がかりのない部分には達す
 ることも、つき當ることもできない。そして、たとえ理性が上に述べたことを我々に納得させて
 も、感官と想像力とは理性の言うところに對立し、しはしば我々をしてそれを疑うことを餘儀な
 くさせるのである。

第 六 章

我々の視覚はきわめて限られてゐる。しかし、その對象を限ることはない筈である。視覚が延
 長について我々に與える觀念はきわめて狭い範圍に限られてゐる。しかし、だからといつて、延
 長が限界をもつということにはならない。延長は或る意味では疑いもなく無限である。そして、
 物質の我々の眼に見えない小さな部分でも、我々の生活してゐるこの大きな世界のなかに存する
 事物と同じだけの事物——たとえ割合の上では、はるかに小さいとしても——が見出される世界
 を含むことができるのである。

右に述べた小動物は、おそらく、それに食ひ入り、その動物が我々に知覚できないと同じく、
 その動物にとつても恐るべき小ささのために知覚できないところの別の小さな動物をもつてゐる
 であろう。蟲が我々に對する關係が、この動物が蟲に對する關係である。そして、おそらく、自

然のなかにはその動物よりもつと小さなものがあり、さらに無限に小さなものがあつて、その割合は人間と蝨との割合というきわめて異常な割合をなしているのである。

我々は物質を無限に分割する可能性について明證的かつ數學的な論證をもっている。我々にもつと小さく、しかも無限に小さい動物があり得るということ——たとえば、この思想が我々の想像力を愉げさせるとしても——信じさせるにはそれで十分であろう。神が物質を創つたのは、たゞ、それで感嘆すべき作品を形成するためにほかならなかつた。そして、この小さな動物を形成するに當つて、神の力の極限をなすほどの小ささをもつことのできる部分がないことは確かであるのに、何故、神の力と技術とを我々の有限な想像力で測ることによつて、無限の創造者 (ouvrier infini) についての我々の觀念をそんな風に理由なしに局限し、小さくするのであろうか。

經驗がすでに部分的には我々の誤りを、蝨よりも千倍も小さい動物を見せることによつて、悟らせた。何故、我々はその動物が最後のものであり、あらゆるものうち最も小さいものであると思いたがるのであろうか。私としては、そんな風に想像する理由があるとは思わない。反對にすでに發見されたものよりも、はるかに小さいものがあると信する方がいつそう眞らしいことである。何故ならば、要するに、その小さな動物は顕微鏡がなくても存在するけれども、顕微鏡は

その小さな動物を見ることができないからである。

冬の中に、簡単な擴大鏡または凸レンズを以て、或はたゞ肉眼を以てでもいゝが、チューリップの球根の胚芽を検べてみると、この胚芽のなかには、綠色になるべき葉や花、すなわち、チューリップを構成する管の葉や、種子を含んでいる小さな三角形の部分や、その部分をチューリップの眞中でとり圍んでゐる六つの小さな柱状のものなどがきわめて容易に見出される。それゆゑ、チューリップの球根の胚芽がチューリップの全體を含んでいることを疑うことはできない。芥子の粒の胚芽についても、林檎の種子の胚芽についても、一般にあらゆる種類の樹木や植物についても、——たとえば、眼で見ることとも、顯微鏡で見ることさえもできなくとも——同一のことを信することは至當なことであるし、あらゆる樹木は小さな形でその種子の胚芽のうちにある、と何らかの確信を以て言うことができる。

同様に、たゞ一つの胚芽のうちに無限に多くの樹木があると考えることも不合理だとは思えない。というのは、胚芽はその種子から生ずる樹木だけを含んでゐるのではなく、きわめて多數の新しい種子をも含んでゐるし、この新しい種子はすべて、自分自身のうちに新たな樹木と、さらに新しい他の多くの樹木の種子とを含むことができるし、その種子は、おそらく、またさらに、不思議なほどの小ささのうちに、最初の種子と同様に繁殖力のある別の樹木と別の種子とを

保存しているであらうし、かくして限りなく進むからである。それで、この考えにしたがつて、——この考えが事實にそぐわぬ奇怪なものと思われるのは、自分の感官と想像力との觀念を以て神の無限な力の絶妙さを測る人々にとつてだけである。——たつた一粒の林檎の種子のなかには無限な、或は殆ど無限な期間にわたつての林檎の樹や林檎や林檎の木の種子が、一本の完全に成育した林檎の木のその種子のなかに含まれている林檎の木に對する比例關係をなして、含まれていて、自然は、その種子の外に在るものにも目につくほどの成長や、その種子のうちにいると考えられるものには感じられないけれどもそのものゝ大きさに比例したきわめて實的 (material) な成長を興えることによつて、この小さな樹木を發展させるにすぎない、と言うことができるであらう。何故ならば、種子のなかに含まれている木々の纖維の間に入り込んで、その木々の榮養となるにふさわしい十分小さな物體があることは疑い得ないからである。

我々が植物とその胚芽とについて右に述べたことは、動物と動物が産み出される胚種とについてもまた考えられる。ひとはチューリップの球根の胚芽のなかに一つのチューリップの全體を見る。同様にまた、孵化されないままの卵の胚種のなかには、おそらく全く形のでき上つている雛が見える。^(註) 蛙の卵のなかには蛙が見られ、また、その他の動物の胚種のなかには、それを見出すだけの十分な技術と經驗とをもつてさえいれば、その動物が見られる。しかし、精神は眼で見

だけで立ちどまつてはならない。何故なら、精神の視覚は身體の視覚よりもはるかに廣範圍に及ぶからである。それゆゑ、我々はさうに進んで、世の終り (La consommation des siècles) に到るまで生まれて來るあらゆる人間と動物との身體は、おそらく、世の創め (La création du monde) このかたすでに産み出されていたのだと言わなければならない。私は、最初の動物たちの牝は、おそらく、それが生んだところの、そして、時のたつにつれて生み出されるに違いないところのあらゆる同種の動物と共に創造されたのだと言いたいのである。

(註) 卵の胚種は卵黄の上にある白い小さな斑點である。——マルペーギー氏の「卵のなまごの雛の形成」(成たひつじ)とさう書物を参照——メウソン・メルダム氏の「自然と驚異」参照 (Voy. le lev. De formatione pulli in ovo de M. Malpighi—Voy. Miraculum naturae de M. Sranmerdam.)

この考えはまた、おそらく、きわめて多くの理由と眞理とをもつて、さらに押し進められることもできるであらう。しかし、ひとが、それでは神の御業に餘りにも深く立ち入りたがることになりはしないか、と氣遣うのは當然である。ひとは、いたるところに無限を見るのだけれども、その無限を把握する (comprendre) には、我々の感能と想像力とが餘りにも局限されているばかりでなく、精神そのものもまた、全く純粹であり、物質から全く解放されているとはいふものゝ、神の作品のうちで最も小さいものでさえ洞察できないほどに、きわめて粗雑かつ脆弱でありすぎ

るのである。精神は、感覺の言葉でアトムと呼ばれるものを見て、途方に暮れ、放心し、迷い、怯える。しかし、それは兎も角、純粹精神は感官や想像力に比して、自らの弱さと神の偉大さとをみとめ、自分がそのなかで自失するところの無限を認知するという長所をもっている。これに對して、我々の想像力や感能は神の作品を貶し、我々を盲目的に誤謬のなかに投げこむところの無思慮な確信を我々に與える。何故ならば、我々の眼は、我々が顯微鏡と理性とによつて發見するすべてのものゝ觀念を我々に與えないからである。我々の眼では、蝨か牛虱より小さいものは認知できないのである。もし、我々の眼が通告するところを信するならば、一匹の蝨の半分は無にすぎない。牛虱は視覺に關しては數學的な點にすぎない。それを分割しようとすれば、絶滅してしまふほかないのである。我々の視覺は、それゆえ、それ自體においてあるがまゝの延長を我々に示すのではなくて、たゞ我々の身體との關係における延長を示すにすぎない。そして、一匹の牛虱の半分は我々の身體に對しては大した關係をもたないし、我々の身體を保存することも破壊することもできないから、我々の視覺はそれを全く我々から隠してしまふのである。

しかし、もし我々が顯微鏡と同じ構造の眼をもつていたならば、或はむしろ、蝨や牛虱のように小さかつたならば、我々は物體の大きさを全く別な風に判斷するであらう。何故ならば、疑いもなく、この小さな動物の眼は自分ととり圍むものと自分の身體とを、我々の見るよりはるかに

大きなもの、或ははるかた多數の部分から合成されているものと見るようにできているからである。さもないと、これらの動物はその生命を保存するに必要な印象を受けとることができないであらうし、したがつて、彼等の眼は彼等にとつて全く無用であることになるであらうからである。

しかし、これらすべてのことをもつとよく説明するためには、我々自身の眼が、實際は、自然の望遠鏡にほかならないし、眼の體液は望遠鏡のなかのレンズと同じ作用をなし、レンズの間の位置が異なるにしたがい、水晶體の形象および水晶體と網膜との間の距離が異なるにしたがつて、對象は我々にとつて異つた仕方で見えるということを考えなければならぬ。そうすれば、二人のひとの眼が全く同じであると言ひ切ることができないから、對象或はその構成部分の大きさを精確に同じ大きさに同じに見る人が、世の中に二人といふとは斷言することができない。

人々は、對象が同一の限界のうちに含まれているのを見るとき、對象が同一の大きさであるとするのである。何故ならば、彼等は、對象が等しい距離から見られるとき、明かに等しい視角を構成するところの殆ど眞直な線の末端に對象を見るからである。しかし、距離を判斷するための彼等の手段は等しくないから、同一對象の大きさについての彼等の感覺的觀念が相互に等しいということは確實ではない。さらに、視覺神經纖維が比較的小さく、比較的繊細な人々は一つの對象のうちに、比較的複雑な神經の組織をもつている人々よりはるかに多くの部分を認

めることができるのである。

これらすべてのことを幾何學的に論證するほど容易なことではない。もし、これらのことが十分認識されていないならば、私はもつと詳細にそれを證明するように時間をかけるであろう。しかし、これらのことはすでに多くの人々が扱つたのであるから、それを教えたがつている人々についで調べられんことを希望する。^(註)

(註) デカルト氏の「屈折光學」(La Dioptrique) 参照

章

六

對象を同じ大きさに見る人が世の中に二人あることは確かでないし、一六六九年一月のローマの科學者時報 (Le Journal des Savans de Rome) に報告された觀察にしたがえば、同一の人間でさえ左の眼で見ると右の眼で見るときよりも對象が大きく見えることもあるのであるから、對象を判斷するためには、我々の眼の報らせるところに頼つてならないことは明かである。我我をとり圍む物體の絶對的な大きさがいかなるものであるか、一ピエ(呎)平方の延長、或は我々自身の身體の延長についていかなる觀念をもつべきか、を我々は決定し得ないということを證明してくれる理性に耳を傾ける方が、その觀念が延長或は物體をありのままに表象するためにはいゝのである。けだし、理性は我々に、すべての物體のうちの最小のものでも、無限に多數の部分から合成されており、その各部分を以て神は大地を形成することもできるのであるし、大地といえ

ども他のものの聯關の全體に比すれば點にすぎないのであるから、それだけが存在するのならそんなに小さいのではないことを教えるからである。かくして、人間の精神は世界のうちにある最小のものを包攝し包括するに足るだけ大きな觀念を形成することはできない。何故ならば、人間の精神は有限であるのに、この觀念は無限でなければならぬからである。

精神が、世界を構成している諸々の無限なるもの、間に見出される關係の認識にきわめて近くことができること、例えば、或るものは他のものゝ二倍であり、一トワーズ〔等〕は六ピエ〔呎〕であるということ、は眞である。しかし、やはり、精神は事物がそれ自體においてあるがまゝを表示する觀念を形成することはできないのである。

第 六 章

だが私は、精神が、我々の見る物體の延長に等しい或はそれに比例する觀念をもつことができると假定しよう。けだし、その反對を人々に納得させることはきわめて困難だからである。それで、この假定から結論できることを検討して見よう。疑いもなく、この假定から、神は我々を欺かないこと、神は對象を擴大したり縮小したりする望遠鏡と同じような眼を我々に與えなかつたこと、それゆゑ、我々は自分の眼が事物をありのままに表現してしていると信じなければならぬこと、などが結論されるであらう。

神が我々を決して欺きたまわぬことはそのとおりである。しかし、我々はしばしば、餘りに

も性急に事物を判断することによつて、自分で自分を欺く。何故ならば、我々はしばしば、我々の觀念の對象が存在する、そして、その對象は觀念と全く同じようなものである、とさえ判断するけれども、往々にして、對象がそれについての我々の觀念と同様ではなく、それが存在もしないことがあるからである。

我々が或る事物の觀念をもつているということから、その事物が現實に存在するということがはならない。まして、その事物がそれについて我々のもつている觀念と全く似ているということが出て来ない。一トワーズの單位が我々の眼前にあるとき、神が我々に大きさについてのかくかくの感覺的觀念を與えたということから、その一トワーズがこの觀念によつて我々に表示されたまゝの擴がりをもつているということは出て来ない。何故ならば、第一に、すべての人間が同一の構造でできた眼をもつていてのではないから、この一トワーズの單位についてもすべての人間が同一の感覺的觀念をもつていてのではないし、第二に、同一のひとが時として、この一トワーズの單位を右の眼で見、次いで左の眼で見るときも、すでに述べたように、その單位について同一の感覺的觀念をもたないのであるし、最後に、同一の人間が同一の對象について、その對象が遠い或は近いと考えられるに應じて、異つたときに異つた觀念をもつということが往々にしてあるからである。

それゆえ、ひとが事物をそれ自體あるがまゝに見ていると信ずるのは何等の理由にもとづかぬ偏見である。けだし、我々の眼は我々の身體の保存のために與えられているだけであるから、たとえ諸對象のうち到我々にあらわれない無限の部分があるとしても、我々にその諸對象の觀念を與えて、その觀念がそれらの大きさについての我々の觀念と比例するようになっていけば、眼はその義務を立派に果たしたことになるのである。

しかし、眼によつて知つたことから物體に關して我々が判断すべきことをいつそうよく理解するために、神が一塊のボール大の物質を以て、空や地球や地球上の人間を、この大きな世界で見られると同一の割合で小さく作つたと想像して、みよう。この小人たちは互に互かの小人たちを見、その身體の部分を見、身體に厭な思ひをさせる小さな動物をさえ見るであろう。というのは、そうでなければ、彼等の眼は身體の保存のために役に立たないであろうからである。それゆえ、この假定にしたがえば、この小人が物體の大きさについてもつ觀念が我々のもつている觀念と全く違つていであろうということは明白である。何故ならば、彼等は、我々と比較すればボール大にすぎないその小さな世界を、我々が我々の世界を判断すると殆ど同じ様に、無限の空間と見なすであろうからである。

或は、もし、そうした方が理解し易いならば、神は我々の住んでいる地球よりも無限に廣大な

地球をつくつたと考えよう。そうすれば、この新しい地球と我々の地球との関係は、我々の地球と前述の假定における地球との関係と同じである。なお、神はこの新しい世界を構成するすべての部分に、我々の世界を構成する部分におけると同一の比例を與えたと考えよう。この世界に住んでいる人間は、我々の地球と我々に見える最も遠い星との間にある空間よりもつと大きいであらうということは明白である。そうだとすると、もし、その人間が我々のもつていると同じ擴がりの概念をもつているとするならば、彼等にとつて自分自身の身體の或る部分は識別することのできないし、他の或る部分は異常な大きさに見えるだろう、ということも明かである。そうすれば、それらの事物が彼等にとつても、我々に見えると同一の大きさに見える、と考えるのは滑稽なことである。

右に述べた二つの假定において、大きい世界、或は小さい世界の人間が——その眼が自身○身體の大きさに比例した圍りの對象の觀念を與えるとすれば——物體の大きさについて我々とは全く違つた觀念をもつてあらうことは明かである。ところで、もし彼等が大膽にも、その眼の見るところを證據として、物體は自分の見るとおりであると主張したとすれば、彼等が誤謬を犯すことになることは明白である。これは何人も疑い得ないところである。しかしながら、我々が自分の意見を辯護すると同じだけ、彼等がその意見を辯護する理由があるだろうということも確實で

ある。それゆゑ、これらの例から、我々は自分の見ている物體の眞の大きさについてはきわめて不確實であること、我々が自分の視覺を以て物體について知り得ることは、僅かに、諸物體と我自身の身體との間の關係、すこしも精確でない關係だけであること、一言でいえば、我々に眼が與えられているのは、事物の眞理について判断するためではなく、ただ我々にとつて或るものが不都合であり、或は有用であり得ることを知らせるためにすぎないこと、を學ぶべきである。

二、しかし、人間は眼に見える事物を判断するためにだけ眼に頼るのではない。彼等は眼に見えない事物を判断するためにも眼に頼るのである。彼等は或る事物を見ないということから、その事物が存在しないということを結論し、かくして、視覺に或る意味で無限な洞察力を賦與する。それは彼等が自然の作用 (effects naturels) の無限性の眞の原因を見出すための妨げとなる。何故ならば、もし、彼等がその原因を空想された能力と性質とに歸するとすれば、それは往々にして、彼等がその物體の形態 (configurations) のうちに存する實在的なものを見ないためだからである。

例えば、人間には空氣や焔の小さな部分は見えない。光や、さらにいつそう微細な他の物質の小さな部分についてはなおさらである。そのために、彼等はこれらの事物が存在することを信じなかつたり、或はこれらの事物には力も活動性もないと判断したりしがちである。これら知覺さ

れない部分を自然的原因 (La cause naturelle) とするすべての結果を説明するために、彼等は隠れた性質 (qualités occultes) 或は空想された能力に頼るのである。

彼等はポンプのなかで水が上昇するのを説明するために、空気の重力に訴えるよりも、真空の恐怖に訴える方を好み、海の潮汐現象を説明するためには、地球をとり圍む空気の壓力によりも、月の諸性質 (qualités) に、水蒸氣の上昇を説明するためには、太陽が絶えずまきちらす微細な物質の諸部分によつて惹き起される衝撃の單純な運動に訴えるよりも、太陽のなかにある牽引力 (facultés attractives) に訴える方を好むのである。

彼等は、動物のあらゆる運動、人間の習慣そのもの、および身體的記憶力を説明するのに血液と肉體とにだけ頼る人々の思想を怪しからぬものと見なす。それは、部分的には、彼等が腦を非常に小さいものと考え、したがつて、腦がそのなかに殆ど無数な事物の痕跡を保存するに十分な容量をもたないと考えることから由來するのである。彼等は、理解しているのではないのに、獸類に物體でも精神でもない魂を認めたり、自分の精神のうちにそれについての特別な考えがあるわけでもないのに、人間の習慣や記憶に對して意識的な諸性質とか何とかを認め、或はそれに似たようなものを認めたりする方が好きなのである。

この偏見のために我々が陥る誤謬をくどくど列挙するとすれば、餘り退屈すぎるであらう。自然學においては、この偏見から生じなかつた誤謬は殆どないといふほどであつて、よく反省してみれば、おそらく誤謬の多いことに驚いてしまふであらう。

私はこの點について餘りこだわらなかつたけれども、やはり、通常、昆虫や、いわゆる腐敗した物質から生まれるその他の小動物に向けられる輕蔑を黙つて見すこすわけには、行かない。それは輕蔑されている事物についての無知や上述の偏見にもとづいてにすぎない不當な輕蔑である。自然のなかには輕蔑すべき何ものもないし、神のあらゆる作品は、とりわけ、神がそれを創造しかつ維持したまう方法 (voies) の單純さを考えるならば、我々の尊敬や欣賞にこそ値いするのである。最も小さな蚊でさえも、最も巨大な動物と同じ様に完全であり、その肢體の均整は他の動物のそれと同じく正確である。しかも、神は蚊に、その身體が小さいのを償うために、他にくらべて偉大な裝飾を與えたまうたとさえ思われる。蚊は頭に冠や前立や、その他、人間の贅澤が發明し得るすべてのものを顔色なからしめるほどの装いをもつてゐる。私は、自分の肉眼以外に用いたことのない人々は、最も偉大な王の宮殿においてさえも、何でもない蠅の頭を顯微鏡で見るときほど美しい、整つた、壯大なものを見たことはあるまい、と敢て言ひ得るであらう。

それらの裝飾がきわめて小さいことはそのとおりである。しかし、これほど小さな空間のなかにこれだけの美しさが集まつてゐることは更に驚くべきことである。それらのものは非常にあり

ふれたものであるけれども、だからといつてそれだけ價值が減るわけではないし、これらの動物がそれ自體においてより完全でないことにもならない。反對に、それを産み出すにあたつてこれだけの奮みなさと磨揚さとを以て殆ど無数の奇蹟を示した神は、それだけいつそう嘆賞すべきものと思われる。

しかしながら、我々の視覚はこれらすべての美しさを我々からかくし、我々をして、かくも嘆賞に値する神の作品のすべてを輕蔑せしめ、そしてこれらの動物が我々の身體に比して小さいという理由から、我々をして、それを絶對的に小さいもの、したがつて、あたかもその身體がそれ自體として小さいものであり得るかのようになり、その小ささの故に蔑視すべきものと考えさせるのである。

それゆゑ、物體の大きさについて判断する場合には、努めて、我々の感官の印象にしたがわないうようにしよう。そして、例えば、我々が、鳥は小さい、と言ふとき、そのことを絶對的には理解しないようにしよう。けだし、何もものもそれ自體においては小さくも大きくもないのだから。鳥そのものは蠅に比すれば大きい。それで、我々の身體にくらべれば小さくても、鳥が絶對的に小さいということにはならない。何故ならば、我々の身體は我々が他のものを測る場合の絶對的な規準ではないからである。我々の身體自身が地球に比すればきわめて小さいのだし、地球も太

陽或は地球そのものがいずれかの圍りに描く圓にくらぶればきわめて小さいし、この圓も我々と恒星との間にある空間に比すればきわめて小さく、この調子で續けて行くことができる。何故ならば、我々はつねにより大きな空間、限りなく大きな空間を無限に想像することができるからである。

三 しかし、我々の感能が我々に他の物體と我々の身體との關係を正しく教えると思像してはならない。何故ならば、正確さと正しさとは、生命の保存のためだけに役立つべき感覺的認識にとつては本質的なものではないからである。我々が、我々に近い物體と我々の身體との關係を十分正確に認識していることはそのとおりである。しかし、その物體が我々から遠くなればなるほど、我々の身體との關係はますます少くなるから、我々はその物體をますます認識しなくなる。

我々の視覚における物體の觀念或は感覺は、その物體が我々を密わないような状態になつて減少し、その物體が我々に接近するにつれて、或はむしろ、それと我々の身體との關係が増大するにつれて、擴がり増大する。最後に、もし、身體との關係が全く止んでしまえば、すなわち、或る物體が非常に小さく、或は我々から非常に遠く離れていて、我々を害することができないならば、我々はその物體についてもは何等の感覺をもたない。そうだとすれば、我々は物體と我々の身體との間の關係、および物體相互の間の關係について、時には、視覚によつて大凡の

判断をすることができなければならない。その物體が我々に見えるとおりの大きさのものであるとは決して信じてならないわけである。

例えば、我々の眼は太陽や月が一、二ピエ(呎)の幅をもつていと表象する。しかし、我々はエビキエロスやルクレチウスのように、それが實際にそれだけの幅しかもたないのだと想像してはならない。その同じ月が我々の視覚には最も大きな恒星よりもはるかに大きく見える。それにもがくわらず、ひとは月が比較にならぬほど小さいことを疑わない。それと同じく、我々は地球上で毎日、二つ或は澤山の事物を見ていなければならない。その大きさや関係を正確には見出すことができない。何故ならば、その大きさや関係を判断するにはその正しい距離を認識する必要があるけれども、それを知ることがはめて困難であるからである。

自分に全く近接している二つの物體間に存する関係については、我々は何等かの確實さを以てそれを判断するのに困難を感じさえる。その二つを比較するためには、それを手にとつて互にならべあわせてみなければならぬが、それでもやはり、何れとも判定できずに躊躇することがしばしばある。このことは殆ど相等しい幾片かの貨幣の大きさを吟味するときに、はつきりみとめらる。何故ならば、そのときには、それらの貨幣が大きさの點で一致するかしないかを、視覚よりもつと確實な仕方で見えるために、それら貨幣を重ね合わせてみなければならぬからである。

それゆえ、我々の眼は物體それ自體の大きさに關して我々を欺くのみならず、諸物體相互間の關係においてもまた、我々をも欺くのである。

第七章

一、形象に關する視覚の誤謬——二、我々は非常に小さい形象に
ついでは何等認識をもたない——三、大きいものについての認識
は精確でないこと——四、我々が間違いを犯すのを妨げる自然的
判断の説明——五、特別な場合にはこの判断が我々を欺くこと。

一 我々の視覚は、形象を表象するときの方が、その他のすべてを表象するときよりも誤謬に陥る危険が少ない。何故ならば、形象はそれ自體では何等絶對的なものではなく、形象の本性は、或る空間を限界づける諸部分と、その空間のなかにあつて、圓の場合のごとく、その形象の中心と呼んでもいふ點との間の關係に存するからである。しかしながら、形象の場合にも我々は無數の仕方で誤謬に陥るし、感官をもつてしては、いかなる形象をもその究局的な精確さにおいて認識することは決してないのである。

二 我々はすでに、視覚があらゆる種類の延長を我々に示してくれるのではなくて、たと我々の身體と著しい関係をもつものを見せるだけであること、そのために、非常に小さい動物のあらゆる部分や、固體にせよ液體にせよすべての物體を合成しているあらゆる部分は我々に見えないこと、を證明した。そこで、これらの諸部分はそれが小さいために見出されることができないし、物體の形象とはそれを限界づける境界にすぎないから、我々はその形象を認知することができない、ということになる。したがつて、すでにそこに、我々の眼に見えない形象が殆ど無数に澤山あり、最大のものでさえも我々の眼には示されないし、精神が眼の能力に頼りすぎ、事物を十分に吟味しないならば、眼は精神にこれらの形象は存在していないと思ひ込ませ易いということが示されているわけである。

三 我々の視覚に適合している物體——それはそうでない物體に比較するときわめて少数であるが——については、その形象を我々はかなりよく認めることができるけれども、その形象を感覺によつて精確に認識することは決してない。我々は、最も簡単な二つの形象である圓と正方形とを手にもつていて、それがきわめて眼の近くにあるときでも、感官によつては、それが楕圓と平行四邊形でないかどうかを確言することさえできないのである。

さらに言えば、我々は一本の線が——殊にそれがいくらか長いときには——直線であるかどうかを正確に見分けることもできないのである。それを見分けるには定規が必要である。なんだつて？ 我々は定規そのものが、かくあるべしと思われるとおりにあるかどうかを知らないし、その點を完全に確かめることはできない。しかもなお、周知のように、線の知識がなければいかなる形象も決して認識され得ないのである。

以上が眼の近くであり我々が手にもつている形象に關して一般的に言い得ることである。しかし、その形象が我々から遠く離れていると假定すれば、形象が我々の眼底に投ずる射影には何と澤山の變化が見出されることであろう！ 私はここでそのことをくどくどと記述したくない。

その點は何か光學の書物を設むか、繪畫における見られる形象を吟味するかすれば、容易に學び知られるであろう。けだし、畫家は畫面が自然なものに見えるように殆どすべての形象を變形し、例えば、圓いものを楕圓形に描くことを餘儀なくされるので、そのことが、描かれたのではない對象における我々の視覚の誤謬についての間違いない標徴である。しかし、これらの誤謬は、一種の自然的判斷と見なされ、おそらく感能の判斷 (Jugemens des sens) と呼んでも差支えない新しい別の感覺によつて訂正されるのである。

四 我々が、例えば、立方體を見ると、我々の見るすべての面が我々の眼底に相等しい大きさの投影或は心像をつくるのが先ずないことは確實である。というのは、網膜或は視神經の上

に描かれる各々の面の心像は透視畫法で描かれた立方體ときわめてよく似ており、したがつて、それについての我々の感覺は立體の面を等しくしないものとして表象するに違いないし、透視畫法の場合の立體にあつては面は相等しくないからである。しかしながら、その面がすべて等しいと見ても、我々は間違つてはいないのである。

ところで、そうなるのは我々が自然に行う判断の一種によつて、すなわち、立方體の面のうち我々から一番遠くて傾いて見える面が一番近い面と同じ大きさの像を眼底に形づくる筈はないという判断によると言つて差支えないであらう。しかし、感能は、本来から言えば、感受するばかりで、判断しないのであるから、この判断は合成された感覺にすぎず、したがつて、それは時として虚偽であり得るのである。

しかしながら、我々においては感覺にすぎないものでも、その感覺を我々のうちに惹き起すところの自然の創造者との関係においては、一種の判断として考えられることができるので、私は時として感覺を自然的判断と同じものとして語るのである。ただし、第九章の終りの方やその他多くの箇所で示されるように、この種の言ひ方は事物を説明するのに便利だからである。

五 私がかゝるに述べているこの判断が我々の感能を無数にさまざまな仕方では訂正するに役立つとしても、そして、この判断がなければ我々は殆どつねに誤りを犯すとしても、だからと言つて

この判断は我々の誤謬の機會であることを止めはしない。例えば、我々がたまたま鐘樓の頂きを大きな城壁の蔭か、或は丘の蔭に見るとするならば、我々にはその鐘樓は近くかつ小さく見えるであらう。その後、同じ距離からではあるが、間に広い地面や澤山の家並みを隔て、それを見るとすれば、この場合には、鐘樓は疑いもなく、もつと遠くもつと大きく見える。鐘樓の光線の射影、すなわち、我々の眼底に描かれる鐘樓の像はいずれの場合においても全く同じであるけれども。いま、我々がそれをもつと大きいと見るのは、自然的判断、すなわち、我々と鐘樓との間にはこれだけ澤山広い地面があるのだから、鐘樓はもつと遠くにあるに違いないし、したがつて、もつと大きいに違いないという判断によつてである、と云うことができる。

しかし、反對に我々の眼と鐘樓との間に地面が見えない場合には、間に澤山のものがあつてきわめて遠くにあるということを一方向で知つていても、きわめて注目すべきことに、なおかつ、前述のように、我々には鐘樓がきわめて近くかつきわめて小さく見えるのである。そして、我々の心に鐘樓がそんな風に見えるのは、我々の心に自然に具つて一種の判断によつて、それが五六百歩のところにあると判断されるからである、と考えることもできるのである。何故ならば、一般に、我々の想像力が対象との間に實際以上の擴がりを表象するのは、我々とその対象との間に見える他の諸対象やそのほかに想像され得るところのほかの諸対象を感覺的に見ることに

よつて助けられる場合だからである。

(注) 第九章の終りの方、ならびに私の「レギス」への答辯以下を参照。

月が、地平線上高くなるほどぼつているときよりも、昇るときまたは没するときの方がうんと大きく見えるのはこのためである。というのは月が非常に高いときには、月と我々との間に我々が大きさを知っている対象がないから、月の大きさを比較して判断することができないからである。しかし、月が昇りかけているとき、或はまさに没しようとしているときには、大凡大きさの知られている澤山の山々が月と我々との間に見える。それで、我々は月がいつそう遠くにあると判断し、そのために、月はずっと大きいものだと思ふのである。

そして、注意しなければならぬのは、月が我々の頭上にもぼつているときには、たとえ、我が理性によつて距離が非常に大きいことをきわめて確實に知つていても、視覚の自然的判断は、實際のところ、同一視覚の知覚にもとづいてるのであつて、理性がその知覚を訂正することはできないから、我々はやはり月がきわめて近くかつきわめて小さいと見ることを止めない、ということである。そのため、自然的判断は視覚の知覚と完全に一致する自由な判断 (*Jugementis libres*) を我々に形づくらせることによつて、往々にして我々を誤謬に導くのである。けれど、身體は身體のためになることしか教えないし、別のところで示すように、つねに眞

理を教えるのは神のみであるから、理解する (*concevoir*) とおりに判断するときには欺かれることはないけれども、感覺するとおりに判断するときにはつねに欺かれるからである。

この虚偽の判断は我々をたゞ物體の距離や大きさに關して欺くばかりでなく——それはこの章の主題ではない——、物體の形象をそれとは違つた風に見せることによつてもまた我々を欺く。例えば、我々は太陽や月や、その他きわめて遠方にある球體を、あたかもそれが平らであり、ただの圓であるかのように見る。何故ならば、距離が非常に遠い場合には、我々は我々に向き合つていゝ部分がその他の部分よりも近いかどうかを見分けることができないし、そのために我々はそれら諸部分が等しい距離にあると判断するからである。同じ理由で、我々は、すべての星や蒼穹がその近くの星と殆ど同じ距離にあり、完全に凸面の楕圓形の圓天井のなかにあると判断する。というのは、我々の精神は不等性が見出されないところではつねに同等性を想定するからである。しかしながら、精神が明證性を以て見る場合のほかは、同等性を積極的なものとしてみとめてはならない。

こゝでこれ以上物體の形象に關する視覚の誤謬をながと説明することはしないことにしよう。その點はどれか光學の書物で學ぶことができるのだから。この學問(光學)は實際のところ、どんなにして眼が欺かれるかということ教えるにすぎない。その學問の目標は、せいぜいのと

ころ、右に述べた自然的判断をしてならないときにするための手段を見出すことに存するにすぎない。そしてこの欺瞞は世界のうちにあるかぎりの形象と同じだけさまざまな仕方で行われ得るし、しかも無数にさまざまな仕方でも眼に描かれないものはたゞの一つもない。したがって、この點で視覚は必ず欺かれ誤謬を犯す。しかし、いまはそのことを徹底的に説明すべき場所ではない。眼は形象に關しては他のすべての場合よりもはるかに忠實であるけれども、眼によつて物體の形象を表象する場合でも眼に頼りすぎてはならない、ということを明かにするには、右に述べたことだけで十分である。

第八章

一、我々の眼はそれ自體として考えられた運動の大きさ或は速さを教えないこと——二、運動を認識するために必要な知識は我々に知られないこと——三、運動と静止に關する我々の眼の誤謬の例

我々は延長と形象とに關する我々の視覚の主要なかつ最も一般的な誤謬を明かにした。今度

は、この同一の視覚が物質の運動に關して我々を誤らせる誤謬をただすことが必要である。それは、延長について述べたところにしたがえば決して困難なことではないであろう。何故ならば、延長と運動との間にはきわめて密接な關係があるので、物體の大きさにおいて誤謬を犯すならば、その運動においてもまた誤謬を犯すことは絶対に必然的だからである。

しかし、明晰判明なことのほかは何にも言わないように、先ず運動という語の曖昧さを除かなければならない。というのは、この語は通常二つのことを、すなわち、第一には、動かされる物體のうちにあると想像され、その物體の運動の原因であると考えられる或る力を、第二には、一つの物體が、静止していると考えられる他の物體から遠ざかつたり、それに近づいたりする連続的移行を、意味している。

例えば、一つの球がその運動を他の一つの球に傳えると言うときには、この運動という語は第一の意味にとられている。しかし、たゞ單に、球が大きな運動をしているのを見る、と言うならば、第二の意味にとられているのである。一言でいえば、この運動という言葉は原因と結果とを同時に意味している。しかしながら、兩者は全く違つた二つのものなのである。

ひとは、運動を與えて物體を移行させる力に關してきわめて複雑な、しかもきわめて危険でさえある誤謬に陥つてゐる、と私には思われる。自然とか先天的性質 (qualities impresses) とか

う美しい言葉は似而非學者の無知と自由思想家 (Libertins) の不敬とを蔽いかくすにふさわしいだけである。このことは證明しようと思えば容易にできるであろう。しかし、いまは物體を動かす力について語る場合ではない。この力は眼に見えるものではなく、私はここで我々の眼の誤謬についてだけ述べているのである。力について述べるのは適當な時まで延ばすことにする。^(註)

(註) 第六卷第二部第三章參照

第二の意味、すなわち、或る物體が他の物體から遠ざかる場合のその物體の移行という意味における運動は眼に見えるものであつて、それが本章の主題である。

第八章

一 私は第六章において、我々の視覚はそれ自體としての物體の大きさの認識を與えるのではなく、たゞ物體と他の物體との關係、殊に我々の物體(身體)との關係を知らせるにすぎない、ということをも十分に論證したつもりである。そのことからして私は、我々にはそれらの物體の運動、すなわち、その速さと緩さととの眞の、或は絶對的の大きさを認識することはできない、我々の認識できるのは單に、それらの運動相互の間の關係、とりわけ、通常我々の身體に起る運動との關係だけであるということをも結論する。それを私は次のように證明する。

我々は一つの物體の運動の大きさを、その運動が通過する空間の長さによつて判斷するほかに、ということとは確かである。したがつて、我々の眼にはその運動の通過した空間の眞の長さは

示されないから、眼は運動の眞の大きさの認識を我々に與えないということになる。

この證明は私が延長に關して述べたことの歸結にすぎない。そして、この證明の力は、この證明が延長に關して私の論證したことの必然的歸結であるところから生ずるのである。しかし、いかなる假定にも依存しない證明を私は次に示すであろう。それでこそ私は、運動が通過した空間の眞の大きさを我々が明晰に認識できるとして見ても、そのために、我々が運動の眞の大きさを同様に認識できるといふことにはなるまいと言ふのである。

二 運動の大きさ或は速さは二つのことを含んでいる。その第一は、パリからサン・ゼルマンまでという風に、一つの場所から他の場所への一つの物體の移行であり、第二はこの移行をするのに要する時間である。さて、或る人がサン・ゼルマンまで行くのに速い運動をして行つたか、緩い運動をして行つたかを知るためには、パリとサン・ゼルマンとの間にどれだけの空間があるかを精確に知るだけでは十分でない。さらにこの道程を行くのにどれだけの時間を要したかを知らなければならない。それで、私は、この道程の長さが眞に知られることは承認するけれども、その道程を行くのに要した時間と持續の眞の大きさ(量)とが視覚によつて、乃至他のいかなる仕方によつてであれ、精確に認識され得るといふは絶對に否定する。

このことは、或る時にはほんの一時時間が四時間ほどにもながく思われ、ほかの時は、反對に、

氣のつかないうちに四時間が過ぎてしまうということから十分明白である。例えば、喜びに満ちているときには、數時間もほんの一瞬の持続にすぎない。何故ならば、そのときには時間は、そのことを考えてもみないうちに過ぎて行くからである。しかし、悲しみに打ちひしがれているとき、或は、何等かの苦しみに悩まされているときには、毎日の持続ははるかに長いものと思われる。この場合、持続は精神にとつては苦痛であるから、精神が持続に倦いてしまうことがその理由である。精神はその苦痛を考えれば考えるほどその持続に氣がつく。かくして、精神は苦痛の持続の方が、我を忘れて對象に心を奪われる喜びや愉快な仕事の持続よりも長いと感するのである。けだし、或る人が一枚の畫を、そこに表現されている最も小さいものまでもすべて注意して見ようとすればするほど、それだけその畫が大きく見えると同様、或は、蠅の頭は顯微鏡でそのすべての部分を見分けようとするとき非常に大きく見えると同様に、精神が持続を注意して考察すればするほど、持続のあらゆる部分を感じれば感ずるほど、持続はそれだけ大きく感じられるからである。

そのかぎり、私は、神が我々にきわめて僅かな時間のあいだにきわめて多數の感覺を興えることによつて、我々の精神をしてほんの一時時間が幾世紀とも思われるように持続の諸部分に注意させることができることを疑わない。何故ならば、要するに、物體のうちにアトム〔最小不可分の

單位〕がないと同じく、持続のうちには〔最小不可分の單位としての〕瞬間はないし、容易に論證できるように、物質の最小部分でさえ無限に分割され得ると同様、持続の部分もどこまでも無限に小さくすることができるからである。それゆえ、もし、腦に或る痕跡を残し、そのために再び憶い出すことができる感覺によつて、その持続の小さな部分に注意するならば、精神は持続を現にそう思われるよりはるかに長いものと感ずるであらうということは疑いない。

しかし、結局、懐中時計の使用が、持続の精確な認識のないことを十分に證明している。そして私にはそのことだけで十分である。けだし、すでに論證したように、豫め持続の大きさを精確に知つていなければ運動そのものの大きさは精確に認識できないのであるから、持続の絶対的大きさを精確に認識することができなければ、運動の絶対的大きさもまた精確には認識し得ないということになるからである。

しかし、持続或は時間と他の持続或は時間との間に何等かの關係が認識され得るならば、同様に、運動相互間に何等かの關係を認識することができる。けだし、太陽年の方が太陰年より長いことを知ることができると同様に、太砲の彈丸は龜よりも多くの運動をもつことも確實に知ることができからである。そうすれば、我々の眼が我々に運動の絶対的な大きさを見せないとしても、眼はやはり、運動の大凡の相對的大きさ、すなわち、一つの運動と他の運動との關係を認識

するための助けになることができるわけである。しかも、我々の身體の保存のために知る必要のあるのはこの相對的關係の認識だけなのである。

三 我々の視覚が物體の運動に關して我々を欺くことが明瞭にわかる事例は澤山ある。我々には運動している見える事物が運動していなかつたり、反對に、静止していると見えるものが運動していたりすることが、かなりしばしばある。例えば、全く一樣な運動をしつゝ非常に速く進んでいる船の舷側に坐つて、陸地や村落が遠ざかつて行くのを見るとときには、陸地や村落が動き船は静止しているように見える。

八 同様に、もし、火星の上に人がいるとすれば、その人は自分の視覚にもとずいて、太陽、地球、その他の惑星がすべての恒星と共に、大凡二十四・五時間——これは火星がその軸を中心に自轉するのに要する時間である——で周轉する、と判断するであろう。しかしながら、地球、太陽、諸々の恒星などはこの惑星の周りを廻轉しているのではない。そうだとすれば、この人は静止している事物を運動していると見、自分が動いているのに静止していると信じているであろう。

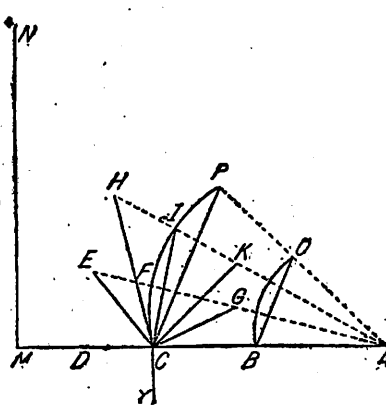
船の舷側に坐つてゐる人は容易にその眼の誤謬を訂正するであろうし、火星上の人は頑強にその誤謬に固執するであろう、ということになるのはどうしてであるかをくどくど説明するのは止めよう。その理由を識るのはきわめて容易である。或る人が船のなかで眠つていて突然眼が覺め

たとき、近づいて來るほかの船のマストの頂きだけしか見えない場合、その人にどんなことが起るかを反省してみれば、その理由はいつそう容易にわかるであろう。というのは、彼が、風を孕んだ帆も作業中の水夫も見えないし、船の動搖や激動やその他同じような事柄を何一つ感じないと假定すれば、二つの船のうちどちらが動いているかわからないし、眼も、彼自身の理性でさえも、その點については何一つ示してくることができないで、彼は絶對的な疑惑の狀態のまゝでいるだらうからである。

第九章

同一主題の續き、一、運動に關する我々の視覚の誤謬の一般的證明——二、對象の運動の大きさを判断するためには對象の距離を認識する必要があること——三、對象の距離を知るための手段の檢討

一 我々が視覚のために陥る運動に關する誤謬の一般的證明は次のとおりである。
A は見る人の眼であり、C は A から十分遠く離れてゐると假定される對象である。私は次のよ



うに言う。この対象はCにおいて不動であるけれども、それがDまで遠ざかる、或はBまで近くと信じられ得るし、対象はDに近づくけれども、Cにおいて不動であると考えられ、或はBの方に近づくともさえも考えることができるし、また逆に、Bの方に近づくにもかゝらず、Cにおいて不動のままである、或はDの方に遠ざかるとさえも信じられ得る。また、対象はCからE或はHまで、或は、GまたはKまで進んでいるけれども、それがCからFまたはIまで動いたにすぎないと信じられ得るし、反対に、対象はCからF或はIまで動いたにすぎないにかかわらず、ひとはそれがE或はHまで、或はまたG乃至Kまで動いたと信することができる。もし、この対象がそれを見る人から等距離をなして、すなわち、見る人を中心とする圓周に沿つて運動するとすれば、この対象がCからPまで動くとしても、ひとはその対象がBからOまで動くにすぎないと信することができるし、反対にBからOまでしか動かないのに、CからPまで動くことと信することができる。

もし、対象Cの向うに別の対象Mがあつて、ひとは不動だと信じているけれども、Nの方に向つて動いているとすれば、対象Cは不動のままであるか、或はMがNに向つて動くよりもはるか

に緩かにFの方に向つて動いているにかゝらず、Yの方に動いているように見える。反対に、もし………云々。

二 これらすべての命題の証明が、最後の場合を除いて——この場合には何等むすかしいことはない——たゞ一つのこと、すなわち、我々は一般に、対象の距離を確信を以て判断することができないということだけに依存していることは明白である。何故ならば、我々が対象の距離を確信に判断することができないということが真であるならば、我々はCがDの方に進んだのか、或はBの方に近づいたのか、どちらであるかを知ることができないことになるし、他の諸命題に関しても同様だからである。

さて、我々が対象の距離に関して形づくる判断が確実であるかどうかを知るためには、我々がそれを判断するために用いる手段を検討するほかはない。もし、この手段が不確実であれば、それに基く判断を誤ちようのないものとすることはできない。対象の距離を判断するための手段はいろいろあるので、それを説明しなければならぬ。

三 対象の距離を判断するための我々の手段のうち、第一の、最も普遍的な、時として最も確実なもの、我々の両方の眼から出る線が対象を頂點として形づくる角、すなわち、両眼から出

る線が対象において出合う場合に形づくる角である。この角が非常に大きいときには対象は非常に近く見え、反対に、それがきわめて小さいときには、きわめて遠く見える。この角の變化にしがたがつて我々の眼の状態 (a situation) に生ずる變化が、対象の遠さ或は近さを判断するため我々の心が用いる手段である。けだし、盲人が、自分には長さの知られていない二本の杖を両手にもつて、両手の置き具合 (a disposition) と距離とを頼りに、一種の自然的幾何學によつて、この二本の杖の尖で物體に觸れながらその距離を大凡判断することができると同様に、心は、対象を見る角が大きいときと小さいとき、すなわち、対象が近いときと遠いときと異なる眼の構造 (disposition) によつて、対象の距離を判断すると言つていゝのである。^(註)

(註) こゝで私が心に歸しているすべての判断は心がするのではない。「私が心に歸した」この自然的判断は感覺にすぎない。私がそれを判断というのは、事柄をよりよく説明するためにほかならない。第七章四を見よ。

もし、次のような極く容易な實驗をする勞をとるならば、私の言うことは容易に納得できるであろう。すなわち、糸のさきに環を吊し、その環の孔が我々に見えないようにし、或はまた、棒を地面に押し込み、さきの曲つたもう一本の棒を手にとつて、環或は棒から三四歩退き、手で一方の眼を塞ぎ、他方の手で環を貫きとおそうとし、或は、大凡眼の高さのところで、手にもつた

方の棒の曲つたところで、もう一本の棒をはずしに觸れようとしてみるならば、ひとは、きわめて容易だと思われたことが、おそらく百度やつてもうまくできないのに驚くであろう。棒を棄てて、どれか一本の指でその環を貫きとおそうとしてみる場合も、どんなに近いところでやつてもいづらかの困難さが感じられるであろう。

しかし、私の言うのはは、すに、環を貫きとおし、或は棒に觸れようとつとめることであつて、眼から環へ眞直ぐに觸れると言つてゐるのではないことに十分注意しなければならぬ。何故ならば、後者の場合なら、少しも困難なことではなく、一方の眼を閉じてするのは兩眼を開けてするよりもはるかに容易でさえあろう——これが我々の眼の規則なのだから——からである。

ところで、一方の眼だけを開けて、はずに環を貫きとおす場合の困難さは、もう一方の眼を閉じているために、上に述べた角が知られないところから由來する、と言ふことができる。おもうに、一つの角の大きさを認識するためには、底邊の大きさとこの底邊の上にその二邊の一つが作る角の大きさとを知るだけでは十分でないからである。これは上述の經驗から知られるところである。さらに、底邊の上でもう一つの邊がつくる角、或はこの二邊のうちの一方の大きさをすることも必要である。これは、もう一つの眼を開いていなければ、正確には知られないことである。それゆゑ、心は「一方の眼を閉じていては」環の距離を判断するためにその自然的幾何學を

用いることができないのである。

兩眼の視線が対象において交叉し、出会うことによつて角を形づくることになる。この眼の構造は、そのゆえにこそ、事物の距離を判断するために用いられる最善のかつ最も普遍的な手段の一つである。したがつて、対象が近づいて来る場合にせよ、遠ざかつて行く場合にせよ、この角が目立つほど變化しないならば、この手段は虚偽の手段であり、心はそれを対象の距離の判断に用いることができない、ということになるであろう。

さて、我々の眼から一ピエのところにある対象が四ピエのところに移つたとき、この角が著しく變ることは容易にわかるが、それが四ピエのところから八ピエのところに移つただけならば、變化はかなり感じられなくなり、八ピエのところから十二ピエのところに移つた場合には、更に感じられなくなる。もし、対象が千ピエのところから十萬ピエのところに移るならば、變化はもはや殆ど感じられなくなり、最後に、その対象を想像的な空間のなかにまで移すことにでもなれば、この變化はもはや全く感じられないであろう。そうすると、AとCとの間に餘程の空間がある場合には、視角という手段によつては、対象がBに近いか、Dに近いかを心は知ることができないであろう。

太陽や月が、雲よりも非常に遠いにもかかわらず、恰かも雲のなかにあるかのように見えるの

も、すべての星が等しい距離にあると思われ、彗星がその運行の終りには殆ど運動しないで靜止していると思はれるのも、この理由によつてである。我々はまた、彗星は何カ月かの後には全く消えてしまふと想像するけれども、それは、彗星が殆ど直線をなし、或は我々の眼から眞直ぐに遠ざかつて行つて、巨大な空間のなかに見失われ、幾年かたつた後、或は幾世紀の後にはじめて回歸するという理由によつてである。けれど、彗星は見えなくなるや否や消滅してしまふのではないらしいからである。

心が対象の距離を判断するために用いる第二の手段を説明するには、我々の見る対象の距離の異なるにつれて眼の形象 (figure) が異なることが絶対に必要なことを知らなければならぬ。けれど、近い対象を見る時には、対象が遠い場合よりも、眼が長くなければならぬ。何故ならば、この対象の光線が視覚神経の上に集中するように——これは、殊に対象が殆ど知られていないのであるから、それを判明に見るためには必要なことである——視覚神経と水晶體との間の距離が〔遠いものを見る場合よりも〕より大きくなければならぬからである。

対象が近い場合には水晶體がいつそう凸状になるとすれば、それは眼が長くなる場合と同じ効果を生ずることはそのとおりであるが、しかし、水晶體が容易にその凸状を變じ得るとは信じられない。だが、他面において、ひとは、眼が長くなるということについて十分確からしい證據を

もつてはいるのである。というのは、解剖學は眼を真中にしてそれを周圍からとり巻いている筋肉のあることを教えているし、非常に近いものを見ようとするときには、この筋肉が眼を壓迫し、あきらかに眼を長くする努力が感じられるからである。

しかし、ここで、それがどんなにして起るかを知る必要はない。眼をとり巻く筋肉が眼を壓迫するからであろうと、眼のうちの他の體液のなかに吊された水晶體を支えている纖毛のある靨帶 (ligaments ciliares) に應ずる小神経が弛緩し或は緊張して水晶體を大きくさせ或は小さくさせるからであろうと、最後に、瞳が擴がり、或は縮むからであろうと、眼に變化が生じさえすれば十分である。けだし、それ以外には變化されない眼をもつた人々が澤山あるからである。

おもうに、いかなる變化が生ずるにせよ、その變化は對象の光線が全く正しく視覚神経の上に集中するためにほかならない。ところで、對象が五百歩の距離、或は一萬リユー「リユーは三哩 (譯者)」の距離にあるときには、その對象を見る眼の状態 (disposition) は同一であつて、眼をとり巻く筋肉にも、水晶體の纖毛のある靨帶にも、最後に瞳孔にも、何等變化が感じられないが、しかも、對象の光線は非常に正確に網膜、或は視神経の上に集る、ということは確かである。それゆえ、もし、今述べたような眼の構造 (disposition) によつて對象の距離を判断するとするならば、心は、一萬リユー、或は十萬リユーの距離にある對象を五六百歩の距離にあると判断する

であろう。

しかしながら、對象が近いときには、この手段が心にとつて有用であることは確かである。例え、もし、對象が我々から僅か半ピエのところにあるならば、我々の眼を少しばかり長くするように壓迫する筋肉の状態によつて、我々はその距離を十分よく識別することができる。そして、この筋肉の状態は苦痛の多いものである。もし、この對象が二ピエのところであれば、我々はやはりその距離を識別する。何故ならば、筋肉の状態は、もはや前ほど苦痛の多いものではないけれども、幾らかは感じられるからである。しかし、對象が更に幾ピエか遠ざかるならば、我々の筋肉の状態はきわめて僅かしか感じられなくなつて、我々が對象の距離を判断するために全く役に立たなくなる。

それゆえ、以上のように、對象の距離を判断するために心が用いる手段がすでに二つあつたわけであるが、それは二つとも對象が五百歩乃至六百歩の距離にあるときには全く役に立たないし、對象がうんと近くても確かな手段ではないのである。

第三の手段は、眼底に描かれ、我々の見る對象を反映する表象像の大きさである。この表象像は對象の遠ざかるに比例して小さくなるが、その小さくなることは距離を變ずる對象が遠くればなるだけ感じられなくなることは誰もみとめるところである。けだし、或る對象が、多少と

もその大きさに應じて、すでに五百歩乃至六百歩というふうな相當な距離にあるときには、その距離にかなり著しい變化が生じて、対象を反映する表象像には感じられるほどの變化は生じないからである。このことは容易に論證されることである。それゆえ、この第三の手段も上に述べた二つの手段と同じ缺陷をもっているわけである。

さらに注意さるべきことは、心は、最も小さい表象像を網膜に描く対象が最も遠いと判断するのではないということである。例えば、私が百歩のところは人間と木とを見る場合、或はまた空に多数の星を見る場合、網膜上に描かれた人間および小さい星の表象像が木および大きな星の表象像よりも小さいからといって、私は人間の方が木よりも遠いとか、小さな星の方が最も大きい星よりも遠いとか判断しはしない。大凡の距離を判断することができるためには、さらに対象の大きさを感覺の經驗によつて知つてゐることが必要である。そして、私は、家が人間よりも大きいことを知つてゐるからこそ、或は何度も見てゐるからこそ、たとえ家の表象像の方が人間のそれより大きいとしても、やはり、家の方がより近いと見たり判断したりはしないのである。その事情は星の場合も同じである。或る星の方が他の星よりもはるかに遠いと考えることはきわめて至當であるけれども、我々の眼はすべての星を同じ距離に表象するのである。かくのごとく、その大きさが正確に識られない対象が無限にあるから、その距離を知ることのできない対象が無限にあるわけである。

(註) 「ヒツ氏への答辯」のなまのこの章とついで「釋明」を参照せよ。

我々はまた対象の距離を、その対象が我々の眼に及ぼす力によつても——というのは、遠方にある対象が我々の眼に及ぼす力の方がそうでない対象のそれよりも弱いから——、眼のうちに形成される表象像の判明さと明瞭さによつても——というのは、対象が遠方にあるときには瞳孔はいつそう大きく見開かれねばならないし、その結果、光線はいくらか混亂して集中するから——判断する。光の當つていない、すなわち、我々が混亂した仕方で見ると対象が實際よりもより遠く見え、反對に、光の當つてゐる、我々が判明に見る物體が實際よりもより近く見えるのはこのためである。これらいま述べた手段が対象の距離を何らかの確實性を以て判断するのに安全でないことは十分明かである。それでこの點に立ちどまらずに、すべての手段のうち最後のものであつて、想像力を最もよく助け、いつそう容易に心をして対象がきわめて遠いと判断せしめるものに向いたいと思う。

さて、第六の最も重要な手段は、眼は心に、他のものから切離された唯一つの対象を示すのではなくて、我々と我々が見ようとする主要対象との間に見出されるすべての対象を同様に示すということに存する。

例えば、かなり遠方にある鐘樓を見る場合、我々は、通常、我々と鐘樓との間に介在する多くの地面や家をも同時に見る。そして、これら地面や家の距離を判断し、しかも鐘樓がそれより向うにあるのを見るからして、我々はまた、それがそれだけ見える場合よりもはるかに遠く、もつと堂々としてもつと大きくさえあると判断する。しかしながら、眼底に描かれる鐘樓の表象像は我々と鐘樓との間に地面や家があるうとなかろうと、假定のとおり我々がそれを等しい距離から見るとすれば、つねに同じ大きさである。かくして、我々は対象の大きさを、我々がその距離について信ずるところにしたがつて判断し、その距離を判断するに當つては我々が対象との間に見る諸物體が想像力を助ける點が多いのである。それは恰度、我々が我々の持續、或は、我々が或る行爲をして以來経過した時間を判断するのに、その行爲をして以來つぎつぎに行つたり持つたりして來た事柄や思想についての混亂した記憶を以てするのと同様である。けだし、或る時間の長さ、すなわち、我々の持續の或る部分の長さを判断するに當つて我々の精神を助けるものは、つぎつぎと相繼いで起つたすべての思想、すべてを行爲であり、或はむしろ、これらすべての總起する思想の混亂した記憶は我々の持續の判断と同じものであり、同様に、我々と鐘樓との間に介在する地面についての混亂した視覚こそ鐘樓の距離についての自然的判断と同じものだからである。何故なら、これらの判断は合成された判断にすぎないから。

(註) 「レツ氏への答辯」のうちのこの章に於いての「釋明」参照

以上のことから、月が昇るときには地平線が高くあるときよりも大きく見える理由が容易にわかる。というのは、月が昇るときには何リューも遠くにあつて、眼に見える地平線、すなわち、我々の視覚をかぎる地面の彼方にあるとさえ見えるに對して、地平線が高くのぼつているときには、我々はそれをぼゞ我々から半リューのところにあつて、我々の家より七、八倍高いところのぼつているにすぎないと判断するからである。かくして、我々は、月は地平線に近いときの方が地平線をはるかに離れているときよりもはるかに大きい、と判断する。何故なら、我々は月が昇るときには地平線が高くのぼつているときよりもはるかに遠い、と判断するからである。

第九 章
 はなはだ多數の哲學者たちが、我々のいま述べたことを地球から立ちのぼる水蒸氣のせいにしたというのはそのとおりである。彼等は、水蒸氣は対象の光線を屈折させるから、水蒸氣が対象をいつそう大きく見せるのだと主張する。しかし、彼等が間違つていゝことは確かである。何故ならば、屈折は地平線の上における月の高さを増すだけであつて、却つて、対象の見られる視覚を幾らか減ずるからである。屈折があつたところで、昇りつゝある月を見る場合に我々の眼底に描かれる表象像はすでにのぼつてしまつて久しい場合に形づくられる表象像よりも小さいだけであらう。

惑星の直徑を測定する天文學者たちは、月が地平線から離れるにつれて、したがつて、月が我我にとつて小さく見えれば見えるほど、その直徑は大きくなることを認めている。それゆえ、我我の眼底に印される月の表象像の直徑は我々に大きく見えるときのほうが小さいのである。實際、月は、昇るときの方が我々の頭上に垂直にあるときよりも、地球の半徑の分だけ遠いわけである。月が地平線上高くのぼつているときにその直徑が大きくなる理由はこゝにある。というのは、その場合月は我々に近くなるからである。

九章 第九、それゆえ、月が昇るときにより大きく見える理由は、地球から發する水蒸氣によつて光線が受ける屈折ではなくして、——何故なら、この場合、その光線でつくられる表象像はより小さいのだから——前に説明したように、月が非常に遠く見える地面より彼方に見えることから我々のうちに形づくられる月の距離についての自然的判断である。それで、私は哲學者たちがこの惑星の見せかけと欺瞞との理由を見出すことを代數學で最大の方程式を見出すより困難だと考えているのを見ると驚かざるを得ない。

この、我々と對象との間に介在する事物の距離についての知識によつてその對象の距離を判断するといふ手段は、前に述べたほかの諸手段が役に立ち得ないときも、しばしば我々にとつてかなり有用である。けだし、我々はこの最後に述べた手段によつて、對象が幾リユーも離れたところ

ろにあると判断することができるが、それはほかの手段によつてはなし得ないところである。しかしながら、嚴密に検討してみれば、そこにもやはり多くの缺陷が見出されるであらう。

第九章 第九、おもうに、第一、この手段が我々の役に立つのは地球上にある對象にとつてだけである。何故ならば、この手段は空氣のなかや空のなかにあるものにとつては、きわめて稀に用いられるだけであり、全く無用でさえあるからである。第二に、それは地上でも僅か數リユーの距離しかないものに用いられるにすぎない。第三に、我々と對象との間に、谷とか山とかその他同様な、我我がこの手段を用いるのを妨げるもの存しないことが確かでないならならぬ。最後に、このことに關して、對象と我々との間に介在する事物の感覺的視覚によつて對象の距離をとにかく確實に判断することがきわめて困難なことを承認するに十分な經驗をしたことのない人はない、と私は信ずる。しかし、おそろしくこのことに立ちどまりすぎたようである。

以上が對象の距離を判断するために我々のもつていふ手段のすべてである。我々はそれについて著しい缺陷を注意した。そこで、これほど確かではない手段にもとずく判断もまたきわめて不確實であるに違いない、と結論しなければならぬ。

209 右のことから、私の提出した命題の眞理性を明かにすることは容易である。私はAからかなり遠いところにある對象CがDの方に進み、或は、Bの方に近づく場合がさまざまにあり得ると假

定した。しかし、ひとは、その距離を判断するための確實な手段をもち合わせないから、その動きをみとめない。対象Cは、Bの方に近づくとき、實際はDの方に遠ざかつているといふことさえあり得る。何故ならば、眼と対象との間にある透明な物質が或る場合には他の場合よりもいつそう大きな屈折をすることがあり得るからにせよ、時として視神経に小さな振動が生ずるからにせよ。最後に、その神経上に光線が精確に統一されないために生ずる印象がその印象からは刺戟されない部分の神経に傳播され、傳達されるからにせよ、兎に角、さまざまな原因から生じ得ることではあるが、対象の表象像が時として視神経の上で増大したり、大きくなつたりするからである。かくして、これらの場合、同一対象の表象像はより大きく感じられ、対象が近づいていると信すべき理由を心に興えるのである。その他の命題についても同様なことがいわれるに違いない。

この章を終る前に、我々の生命の保存のためには、物體が我々に近ければ近いだけ、その運動或は静止をいつそうよく知ることがはなはだ緊要であり、きわめて遠方で生ずるときにはその事態の真相を精確に知ることが全く無用である、ということに注意しておかねばならない。けだし、このことは、この場合、私がすべての感官について一般的に述べたこと、すなわち、感官は事物を我々の身體の保存に關して認識させるだけであつて、それ自體においてあるがまゝに認識させ

るのではないということが正確に眞であることを明かに示している。というのは、対象が我々に近づけば近づくほど我々は対象の運動或は静止をよく知るけれども、例えば、対象が中位の大きさであれば五、六百歩のところにある場合のように、もつと小さいならばもつと近くにある場合、もつと大きいならばもつと遠くにある場合のように、対象がもはや我々の身體と全く關係をもたないか、或は殆んどもつていないと思われるほど離れている場合には、我々は感能をもつてしては判断することができないからである。

第十章

感覺的性質 (les qualités sensibles) に關する眼圖について——
一、心と物(身體)との區別——二、感覺器官の説明——三、心は身體のどの部分に直接合一しているか——四、対象は身體に、いかなる影響を及ぼすか——五、対象は心のうちに何を産出するか、および、心が身體の纖維の運動を認知しない理由——六、各々の感官において混同される四つのこと

我々は前の諸章で、延長、形象および運動に關して我々が眼に據つて形成する判断は決して嚴

密に真でないことを見た。しかしながら、それらの判断が全然虚偽でないことはみとめなければならぬ。これらの判断は少くとも、延長、形象および運動が、いかなるものであるにもせよ、我々の外部にある、という眞理を含んでいる。

我々が存在していない、或は決して存在したことの無い事物を見ることが往々にしてあることも、或る事物を外部に見るといふことだけからその事物が外部に現實に存在していると結論してはならないことも眞である。或る人間の精神に或る觀念が現前することとこの觀念が表現する事物が存在することとの間には必然的聯關は存しない。これは睡眠中の人や精神の錯亂した人に生ずることが十分證明しているところである。しかし兎に角、一般に延長や形象や運動が、我々がそれを見るときには、我々の外部にあると確信して差支えない。これらのものは單に想像的なものでなくて實在的であり、論證的に證明することは至難であるけれども、それが我々の精神から獨立な實在的存在をもつていと信じて間違ひではない。

(註) 「釋明」參照

それゆゑ、物體の延長、形象および運動に關する我々の判断が或る眞理を含んでいることは確かである。しかし、光、色、味、匂およびその他すべての感覺的諸性質 (qualités sensibles) に關して判断する場合には事情は同じではない。何故ならば、眞理はそれらのものには決してかゝ

わらないからである。我々はそのことをこの第一部の以下の諸章において明かにするであろう。

我々はこゝでは光と色とを分離しないことにする。というのは、兩者が非常に違つたものだと考えられないし、兩者を別々に説明することはできないからである。この二つを論ずるなら、それと同時にその他の感覺的性質一般についても語らなければならないであろう。すべての感覺的性質は同一の原理によつて説明されるであろうから。以下に述べることにしては多くの注意を向ける必要がある。けだし、以下のことはこの上なく重要であつて、その有用性という點からすれば、いままで述べたこととは全く違つてゐるからである。

第十 章

一 私は先ず、ひとは心と物(身)體とをその積極的な屬性およびこの二つの實體に適合する諸特性によつて十分區別することができるものと假定する。物體は長さ、大きさ、深さととしての延長にすぎない。そして、そのあらゆる特性は静止と運動、および相異なる無限に多くの形象においてのみ成立する。何故なら、(一)、延長はその他のことを考えなくても考えられ得るから、延長の觀念は一つの實體を表現していること、(二)、この觀念が表現し得るものは總體的な、或は恒常的な距離の關係、すなわち、運動および形象だけであることは、明かであるから。理解する (concevoir) ことだけしか信じないときには、誤謬を犯すことはないのであるから、上に述べた特性以外のものを物體に歸することはできない。反對に、心とは思惟し、感じ、欲する自我 (moi)

であり、内部感覺 (Sentiment Intérieur) において私に感じられ、それを感ずる心のなかにだけ存するあらゆる變容が見出されるところの實體である。それゆえ、心にはそのさまざまな思想以外のいかなるものをも歸することはできない。それで私は、ひとが心と物體とを區別することができる¹と假定し、私がいま述べたところだけではこの二つの實體の相違をわからせるに十分でないならば、聖アウグスチヌスの或る個所、すなわち、「三位一體論」の第十章や「魂の量についての書」の第四章および第十四章、或はデカルト氏の「省察録」、殊に心と物體の區別に關する箇所、或は最後にド・コルドモワ氏の「物と心の區別について」の第六敍説を讀んで省察することができると想定するのである。

(譯註) コルドモワ、ジェローヌ (Gerard de Cordemoy) 一六二六年パリに生れ、一六八四年歿。はじめ辯護士となり成功したらしい。しかし哲學への興味が強くなり、「デカルト協會」にも關係した。一六六五年、「物と心の區別について」(Sur le Discernement du corps et de l'âme) を發表し、デカルト哲學から機會原因論が成立するために奇異した。後、ボヌエ (Bossuet) の推挙によつてフランス太子の侍講となり、歴史研究に専念した。死後「形而上學、歴史および政治論文集」(Diverses Traites de Méaphysique, d'Histoire et de Politique) が公刊された (一六九一年)。

二 私はまだ、ひとが感覺器官の解剖學を知つており、感覺器官は腦の眞中にはじまる小さな纖維から構成されていて、その纖維は感覺のあるすべての肢體のいたるところに傳えられ、中斷

されることなく、最後に身體の外面の部分まで至つてそこで終つてゐること、ひとが醒めてゐる間や健全である間は、これらの纖維は、一つづつ部分を振動させればほかの部分が必ず振動する張りつめた弦の場合と同様に、つねにいくらか緊張しているために、一方の尖端を動かせば、必ず同時に他方の尖端が動くこと、を知つてゐるものと想定する。

また、この纖維は二様の仕方、すなわち、或は腦の外にある末端により、或は腦のうちにある末端によつて動かされ得ることを知つてゐなければならぬ。睡眠中の場合のように、この纖維が對象のはたらきによつて外から刺戟され、その刺戟が腦まで傳達されないとすれば、その場合合心はそれから何等新しい感覺を受けとらない。しかし、これら小さな纖維が動物精氣の流れによつてまたは何か他の原因によつて腦のなかで動かされるならば、睡眠中の場合のように、腦の外にあつて身體のあらゆる部分に行き亘つてゐる小さな纖維の諸部分が完全に靜止してゐるときでも、心は何ごとかを認知する。

三 こゝで序に、經驗の教えるところによれば、我々の身體の全く切斷されてしまつた部分においても苦痛を感ずる、その理由は、その切り去られた部分に對應する腦の纖維が實際に傷けられたときと同じ仕方、振動させられるので、心はこの想像された部分において全くリアルな苦痛を感ずるからである、ということに注意しておくのがいい。けれど、これらすべてのことは、

すべての感覚器官が歸着する脳の部分に直接心が宿つてゐることを明瞭に示してゐるからである。私の言いたいことは、變化をひき起す、或はひき起すのを常とする對象に關して心に生ずるあらゆる變化を心が感ずるといふこと、および、心はその部分の外で生ずることを、その部分で終つてゐる繊維の介在によつて、或はそういふたければ、この繊維に含まれてゐる精氣のさまざまな動搖によつてのみ認知するといふことである。このことが承認され、十分理解されるならば、感覚がいかにして生ずるかといふことを示すのはさほど困難ではあるまい。それは例を擧げて説明しなければならぬ。

四 針の尖を手に突き刺すと、この尖は肉の繊維を動かし、切り離す。この繊維はその箇所から脳にまで及んでいて、醒めてゐるときには十分緊張してゐるので、それが振動されて脳の繊維はされないというわけにはゆかない。それゆゑ、脳のうちにあるその繊維の末端も同様に動かされることになるのである。もし、手の繊維の動きが程かであれば、脳の繊維の動き方もまたそうであろうし、その動きが手の何處かを破壊するに十分なほど激しければ、脳においても同様にいつそう強く、いつそう激しいであろう。

同様に、手を火に近づけるとするならば、火によつて非常な激しさでつきつきと移しく多量に押し出される材木の微小な部分——それは視覚には見えないが理性の論證するところである——

が手の繊維に衝突することになり、その激動の一部分を手の繊維に伝える。もし、この活動が程かであるならば、手に對應する脳の繊維の末端の活動も程かであるだろう。もし、この運動が手においてきわめて激しくて、火傷をする場合のように、手の繊維の或る部分を切離してしまふほどであるならば、脳の内部の繊維の運動も、それに應じていつそう強く、いつそう激しいであろう。以上のことから我々は、對象が我々を刺戟するときに我々の身體に何が生ずるかを理解することが出来る。さしあつて、我々の心に生ずることを見なければならぬ。

五 心は主として、もしかう言ふことが許されるならば、我々の神経のすべての繊維が歸着する脳の部分に宿つてゐる。心は我々の身體のあらゆる部分を維持し保存するために、そこに位置を占めてゐるのである。したがつて、心は身體に生じたあらゆる變化について通告を受け、その身體の組織に適合してゐるものとそうでないものとを區別できることが必要である。といふのは、心にとつてはその變化を絶對的にかつ身體と無關係に認めることは無益だからである。かくのごとく、我々の繊維のあらゆる變化は、實を言えば、運動に存するだけで、一般に程度の上で相違するにすぎないけれども、心はそれを本質的に異なる變化と見なすことが必要なのである。けだし、運動はそれ自體としてはほとんど異ならないとしても、我々はやはりそれを身體の保存という點から本質的に異なるものと考えなければならぬからである。

例えば、苦痛をひき起す運動と心地よさを惹き起す運動とがきわめて僅かの相違をもつにすぎないことがかなりしばしばある。この二つの運動の間に本質的な相違があることは必要ではないが、この二つの運動が心のなかにひき起す心地よさと苦痛との間に本質的な相違があることは必要である。ただし、心地よさを伴なう繊維の振動は心にその身体の組織が良好なこと、すなわち身体が対象の印象(impression)に十分抵抗できるだけの力をもつていて、心は身体がその対象から傷害されることを懸念する必要がないことを、證言している。しかし、苦痛を伴なう運動はいくらかもつと激しいから、身体の或る繊維を破壊することができる。それで心は、その破壊を警戒するように、その危険を或る不快な感覺によつて通知されねばならないからである。それゆえ、身体に生ずる運動はそれ自体においては程度の相違があるにすぎないけれども、それにもかかわらず、我々の生命の保存に關して考へる場合には、その運動は本質的に相違すると言ひ得るのである。^(註)

(註) 心の感ずることを物(身)體に適用するという混亂した推理或は自然的判断は合成された感覺にすぎない。前に自然的判断について述べたこと、および第三卷第一章を参照せよ。

対象が我々の肉の纖維のうちに惹き起す振動を我々の心が認知しないはこの理由によつてである。心にとつてその振動を認識することは全く無益であらうし、その認識から心が、我々をとり

圍む事物が我々の身體の調和(économie)を破壊することができるか、維持することができるかといふことを判断するに十分なだけの光を引き出すこともないであらう。しかし、心は、身體との關係における対象の性質(qualité)を正確に示して、その対象が自分を害することができるかどうかをきわめてはつきり感じさせるところの本質的に相異なる感覺によつて、自分が、感動させられているのを感じる。

さらに、もし、火傷をするときに、心が、手に何が起つているかといふことを認知するだけであつたならば、すなわち、手に或る繊維の運動と分離とを見るだけであつたならば、心は、決してそれを苦痛に感じないであらうし、時としては、すべてのことに氣を散らす空想家が自分の激昂や亂行に有頂天になると同様に、空想や氣まぐれによつて火傷が起つていふことに何か満足を感じることもさへあり得るであらう、という點をも考へてみなければならぬ。

或はまた、囚人は自分を閉じこめている塔壁が破壊されるのを見ても決して苦痛に感じないで、むしろ、解放されるという希望でそれをよるこびさえずると同じく、もし、我々が、火傷をしたり、或は何か傷を受けたりするとき、身體の諸部分が分離されるのを認知するにすぎないならば、我々は、自分の幸福は自分を幸福ならしむべきものの享受を妨げている身體のなかに自分を閉じこめておくことではないことを直ちに納得して、身體の破壊されるのを見てもよろこぶであらう。

らう。

以上のことから明かになることは、我々の心と身體との合一の創始者は偉大なる叡智を以て、針が肉に刺ざるときや、火が肉の或る部分を分離するときのように、身體にそれを害うことのできる變化が生じたときには、我々が苦痛を感じ、その運動が穩かなときには心地よさ、或は快適な暖かさを感じるように、しかも、身體のうちに生ずることの真相や上述した繊維の運動は認知しないように定めたということである。

そのゆえは、第一に、程度の相違にはとまらぬ違いをもつた苦痛と快とを感じることによつて、我々はいつそう容易にその感覺の機會 (occasion) である對象を識別するからであり、第二には、自分の周囲にある物體に自らを合體させるべきか、それから自らを引き離すべきかを我々に認識させるにこの道 (way) は最短の道であつて、神だけに向うようにつくられてゐる精神の能力をそのために費すことがより少いからであり、最後に、心が身體との聯關において感じ、身體に屬する或る繊維の運動についての認識以上に心を動かすところの苦と快とは、我々の心の變容であつて、このことが心をして快苦のことをより心配することを餘儀なくさせ、人間における心身相互の間の合一をきわめて緊密ならしめるからである。それで、感能が我々に與えられてゐるのは身體の保存のためであつて、我々に眞理を教えるためではないことは、以上すべてのこ

とから明白である。

心地よさと苦痛とについていま述べたことは、次にもつとよく示すように、その他のすべての感覺について一般的に解せらるべきである。我々がほかならぬこの二つの感覺を以て始めたのは、それが最も生き生きしてゐるし、私の言わうとすることをいつそうわかりやすく理解 (concevoir) させるからである。

いまや、光や色、一般的にいつて、熱さ、冷さ、匂い、味、痛さ、心地よさのときあらゆる感覺的性質に關して、我々は無限に多くの誤謬に陥ること、および、もし、私が感官のあらゆる對象に關して我々の陥るすべての誤謬を一々詳細に探求しようとするれば、誤謬の仕方は殆ど無限なのだから、まるまる何年間か費しても、それを細説するには足りないであらうということを示すのはきわめて容易である。

殆どすべての感覺のなかには、いつしよに、いわと同じ瞬間に、生ずるために混同されてゐる相異なる四つのことがある。これこそ我々の感覺の他のあらゆる誤謬の原理なのである。

六 第一は對象の作用 (action)、すなわち、例えば、熱さの場合には、薪の微小な部分が手の纖維に與える衝撃と運動とである。

第二は感覺器官の受動 (passion)、すなわち、火の微小な部分の激動によつてひき起された手

の繊維の動搖 (agitation) であつて、その動搖は腦のなかまで傳達される。さもないければ、心は何ことも感じないであらうから。

第三は心の受動 (Passion)、感覺、或は知覺。すなわち、各人が火の傍に居るとき感ずるものである。

第四は、心の感ずるものは手と火とのうちにある、という心の行方判断である。ところでこの判断は自然的であり、或はむしろ合成された感覺にすぎない。しかし、この感覺、すなわち、この自然的判断は殆どいつでも別に自由な判断 (un autre jugement libre) を伴つて居る。そしてこの自由な判断は強い習慣になつてしまつて居るので、心はもはや殆どそれを妨げることができないのである。

以上が、見られるとおり、我々が物質の諸特性と精神のそれとを十分見分けるのを妨げる心と身體との緊密なる合一のゆえに、細心に區別されることがなく、混同され易い、しかも全く相異なる四つのことである。

しかしながら、私が前に想定したように、心と物との特性について當然なすべき省察をいくらかしていさえすれば、或る對象を感ずるとき、我々のうちに生ずるこの四つの事柄のうち、はじめの二つは物體に屬し、あとの二つだけが心に屬することは容易にみとめられる。だが、これ

らの事柄は個々別々に説明しなければならぬ。

第十一章

一、感官の表面の纖維に對する對象の作用に關して陷る誤謬につ
つて——二、この誤謬の原因——三、反駁と答辯

この章および續く三章にわたつて、上述の四つの混同され、單純な感覺と思ひ違ひされているところの事柄について論ずることしよう。そして、我々の陷る誤謬について、たゞ、一般的に説明するだけにしよう。何故なら、詳細にわたらうとするならば、きりがないのであらうから。それは兎に角、やはり私は讀者の精神を、感能が我々を陥れがちなすべての誤謬をきわめて容易に發見できる状態に置きたいと思ふ。だがそのためには、いままですんで來られた諸章に劣らず、以下の諸章にたいしても、注意深く省察を加えられるようお願いする。

一、我々が各感覺において混同していることのうち第一のものは我々の身體の表面の纖維に對する對象の作用である。ひとが心の感覺と對象のこの作用との間に區別をしないことは確かであ

つて、この點、證明の必要はない。殆どすべてのひとは、例えば、彼の感ずる熱さはそれをひき起す火のなかにあり、光は大氣のなかにあり、色は色のついた對象の上にあると想像している。彼等は、この感覺をひき起し、或はむしろ、それを伴なうところの感知できない物體の運動のことは考えないのである。

二 彼等は、熱さが火のなかにあると判断すると同じ様に苦痛が身體に刺さる針のなかにあるとは判断しない、ということはそのとおりである。しかし、それは、針とその作用は眼に見え、火から發する薪の微小な部分と我々の手にたいするその運動とは見えないからである。かくのごとく、我々が温まる時、その印象を興えるものは何一つ見えないで、しかも暖かさを感ずるので、ほかに見えるものがないのだからこの熱は火のなかにあるのだ、と自然に判断するのである。

そうすれば、感覺の原因が我々に知られていないとき、我々はその感覺を對象に歸する、ということは一様にそのとおりである。そして、痛さや心地よさは、我々が見たり觸れたりする針とか羽毛とかのような感覺できる物體によつて生ずるのであるから、そのために我々は、それがひき起す感覺に似たものが對象のなかにある、とは判断しないのである。

三 それにもかゝらず、我々は、火傷の原因は薪の微小な部分、ならびに、やはり火に歸せら

れる熱であるけれども、火傷は火のうちにあるのではなく、手のうちにある、と判断するのを止めないことも本當である。しかし、このこと理由は火傷が一種の痛さであるからである。けだし、我々は幾度も痛さは外部の物體のうちにはないことを判断したために、火傷の場合もやはり同様に判断し易いからである。

我々をしてこのように判断させるいま一つの理由は痛さや火傷が我々の心を身體のその部分に注意させ、そのためにほかの事を考えないようにするからである。かくして、精神は火傷の感覺を最もさし迫つた對象に結びつける。そして、我々はすぐ後で、火傷が痛さの感じられた部分に眼につくほどの痕跡を残したことに氣がつくから、そのために、火傷は手のうちにあるという我

私の判断を確實なものと思うようになるのである。
しかし、そうだからといつて、對象が眼に見えない、何らかの部分の運動によつて我々に作用するときにはいつても我々は感覺をその對象に歸する、という一般的規則を我々が承認してならぬことにはならない。そのために、ひとは一般に色、光、匂い、味、音およびその他の或る感覺が空氣のなかにまたはその感覺をひき起す外部の原因のなかにあると信するのである。何故ならば、これらすべての感覺は知覚できない或る物體の運動によつて我々のうちに産出されるからである。

(註) 私は以下に、対象はいかなる意味で我々の感覚の対象であるかについて説明するであろう。

第十二章

- 一、我々の感官の機械的運動に関する誤謬——二、我々はその運動に気づかないこと、或はそれを我々の感覚と混同すること——
- 三、その證明になる實驗——四、感覚の三種類——五、それらの感覚に伴なう誤謬

一、各々の感覚のうちに見出される第二のことは脳まで傳達される神経纖維の振動である。そして、我々は、この振動を心の感覚を混同し、振動が感能によつて知覚されなければ、そんな振動は存しないと判断する點において誤謬を犯している。

二 例えば、我々は火が手にひき起す振動を熱の感覚と混同して、熱が手にある、と言う。しかし、我々は可視的な対象が眼底にある視神経に與える振動を感じないから、この神経は振動させられないし、我々の見る色で蔽われてもいまいと考える。反對に、我々は外部の対象だけがあつて、この色はその対象の上に擴がつている、と判断するのである。しかしながら、ひとは次に

述べる實驗によつて、色が視神経の底においても、可視的对象におけると殆ど同様に、強くかつ鮮明であるのを見ることができ。

三 屠られたばかりの牛の眼をとり出して、瞳の反對側の視神経がある箇所の皮膜をとり除きその代りに十分透明な薄い紙片を貼りつける。そうしたら、この眼を、瞳が戶外に、眼の後側が部屋の中にあるような具合に、窓の孔にはめて、部屋をすつかり暗くなるように密閉しなければならぬ。そうすれば、部屋の外にある対象のすべての色が眼底に擴がついて、眼に逆さまに描かれているのが見られるであろう。もし、これらの色が十分鮮明でないようなときには、眼底に描かれる対象が近すぎるなら、兩側を壓して眼を長くすることが必要であろうし、対象が遠すぎるのならば、眼をもつと短くすることが必要であろう。

この實驗によつて、もし、我々の感能が眞理を發見するために與えられており、感官の対象に關して判断を形成するには理性によつて導かれるのであるならば、我々は、熱が手にあると判断すると同じく、色が眼底にあると判断し、或は感覚しなければならぬであろう、ということがよくわかる。

しかし、感覚的諸性質に關する我々の判断のあらゆる奇怪さを説明するためには、心はその身體ときわめて密接に合一してゐるし、さらに墮罪以來きわめて肉體的になつてゐるので、自分自

身にしが属していない多くのものを身體に歸し、もはや殆ど自分と身體とを區別できないのだ、ということを考えてみなければならぬ。それでこそ、心は我々がいま述べているすべての感覺を身體に歸するばかりでなく、また想像力をも、時としては、推理する能力をさえも身體に歸するのである。というのは、心は身體の最も鋭敏で、かつ最も微細な部分にすぎないと信ずるほどにも愚かにして粗雑な哲學者が澤山あつたからである。

テルトゥリアヌスをよく讀んでみれば、ひとは私の言つたことの證據が多すぎるほどあるのがわかるであろう。何故なら、彼は自分の引證している大部分の著作家にしたがつて、自分でもそんな意見をもっているからである。このことは全くそのとおりで、彼は靈魂についての書において、信仰、聖書および特殊の啓示さえもが我々をして心の物體的なることを信ぜざるを得なくするということを證明しようと努めているほどである。^(註)しかし、彼は神そのものが物體的であると思像するほど度を過ぎた愚かさ陥つてゐるのだから、その點は驚くに足りないのである。私はこの意見に反駁を加えようとは思わない。何故ならば、私は、この思想の行き過ぎを十分明かにし、延長と思惟、心と身體を區別して精神を十分確認した聖アウグスチヌス或はデカルト氏の著作のいくらかを讀者が讀んでいるに違いないことを想定してゐるのであるから。

(註) アウグスチヌス、卷簡一五七

してみれば、心は自分自身を誤解し、自分自身の感覺が自分に屬してゐるのを見ないほどにも盲目的である。しかし、この點を説明するためには、強烈にしてかつ鮮明なものと、弱くて力のないものと、最後に兩者の中間にあるものと三つの種類の感覺を心のうちで區別しなければならぬ。

四 強烈かつ鮮明な感覺は精神を驚ろかし、或る力で醒ます感覺である。けれど、それらの感覺は精神にとつてきわめて愉快であるか、きわめて不都合であるからである。痛み、心地よさ、非常な冷たさ、非常な熱さ、および一般に腦に痕跡を残すばかりでなく、身體内部の諸部分にたいする精氣の運動、すなわち、情念をひき起すにふさわしい精氣の或る運動——これについては別に述べるであろう——をも伴なうところのすべての感覺がかかるものである。

弱くて力のない感覺は穢かな光、すべての色、普通の音乃至十分弱い音のように、殆ど心を感じさせることのない、心にとつては愉快でも不都合でもない感覺である。

最後に、私は、強い光や激しい音のように心を中くらしい程度に感動させる種類の感覺を、強いのと弱いものとの中間のものとなづけける。ところで、弱くて力のない感覺も中間的なものになることができ、遂には強烈かつ生き生きしたものとなることができる、ということに注意しなければならぬ。例えば、光についての感覺は炬火の光が衰えているとき、或は炬火が遠くにあ

るときには弱い。しかし、この感覚は我々が十分炬火に近づくならば中間的なものになることができ、最後に、眼の眩むほど炬火を眼に近づけるならば、或はまた、太陽を見る場合にはきわめて強烈で、きわめて生き生きしたものになることができる。かくのごとく、光の感覚はその度合いの異なるに應じて、強くも弱くも中間的であることもできるのである。

五 そこで次にこの三種類の感覚において我々の心のなす判断を見よう。この判断において我々は、心が、殆どつねに感覺的印象或は感能の自然的判断にしたがい、外部の對象を飾り装うために自分でもつているものを自分で剃ぎとることによつて、自分が考察するすべての對象の上に、いわば、自分をまき散らすのをよろこぶのを見ることが出来る。

これらの感覚のうちの第一のものは、きわめて生き生きとしており、かつきわめて感動的であつて、心はこの種の感覚が或る意味では自分に屬することをみとめざるを得ない。それで、心はこの種の感覚が對象であると判断するばかりでなく、自分自身の一部と考えられる身體の各部分にもあると信ずる。かくして、心は冷さや熱さは氷や火にあるばかりでなく、自分自身の手にもあると判断するのである。

無力な感覺に關していえば、それは心を感動させることがきわめて少ないので、心はこの種の感覚が自分に屬するとも、自分自身のうちにあるとも、また、自分の身體のうちにあるも考え

ず、たと對象のなかにだけあると信ずるのである。理性は我々に光や色は物質の觀念のなかに存在しないこと教え、經驗は、窓の孔にはめ込まれた牛の眼の實驗が證明するように我々は光や色を對象においてと同じく眼のうちにも見えるのであるから、それが對象の上にあると判断すると同じく我々の眼のなかにあると判断しなければならぬことを示しているにもかゝらず、我々は光や色を心や眼からとり去つてそれで外部の對象を飾るのはそのためである。

さて、すべての人々が、色、匂、味およびその他すべての感覚が自分の心の變容であることをはじめから見ようとする理由は、我々が自分の心の明晰な觀念を知らないからである。けれど、我々が一つの事物を、それを表現する觀念によつて認識する場合、我々はその事物のもち得る變容を明晰に認識する。例えば、すべての人間が圓は延長の一つの變容であることに同意するのは、すべての人間が延長を、それを表現する明晰な觀念によつて認識するからである。^(註)かくのご

とく我々は、後に説明するように、心をその觀念によつて認識しないで、たと内感 (sentiment intérieur) のみによつて認識するから、白さ、光、色およびその他の弱く力ない感覺が我々の心の變容であるかないかを、單純な直覺 (simple vue) によつてでなく、たと推理によつて知るにすぎないのである。しかし、苦痛や快のように強烈な感覺にあつては、我々は、それが自分を感動させることを十分感じているし、それが自分に屬していることを知るのに、それをその觀念に

よつて認識する必要がないから、容易にそれが我々のうちにあることを判断するのである。

(註) 第三卷、第二部、第七章参照

中間的感覚にあつては、心はきわめて困惑を感じる。何故ならば、心は、一面では、感官の自然的判断にしたがおうとし、そのためにこの種の感覚を自分から引き離して対象に歸するけれども、他面では、感覚が自分に屬していることを自覚しないわけにはゆかない。この感覚が強烈かつ生き生きしたものと私の呼ぶものに接近するときには、殊にそうだからである。そこで、心はどんな風にもその感覚に關して判断するように導かれるかがわかる。すなわち、もし感覚が心を十分強烈に感動させるならば、心はその感覚を對象のなかにあると同じく、自分の身體のなかにあると判断する。もし感覚が心をきわめて僅かしか感動させないならば、心は感覚が對象のなかだけにあると判断する。そして、もしこの感覚が強烈な感覚と弱い感覚との恰度中間のものであるならば、感能によつて判断するほかに、何と考えていゝかわからないのである。

例えば、少し離れたところにある蠟燭を見つめる場合には、心は光が對象のなかだけにあると判断し、蠟燭を眼に非常に近づけるならば、心は光が對象のなかばかりでなく、眼のなかにもあると判断する。しかし、蠟燭から約一呎ばかり退つて見るならば、心はしばらくこの光が對象のうちだけにあるのかどうか判定できないまゝである。しかも、心は、光は物質の一つの特性或は

變容ではなく、またそうではあり得ないことにも、光は心のなかだけにあることにも、當然思いつくべくして思いつかないのである。何故なら、心は物質の眞理を明かにするために理性を用いることは考えないで、眞理を明かにすることの決してない、たゞ身體の保存のために與えられているにすぎない感能を用いることばかりを考えるからである。

さて、感覚によつて認知され得る對象を考察する場合に心が、その理性、いゝかえれば純粹知力(Pure intellection)を用ゐない理由は、心は純粹知力によつて知覚される事物によつては感動されないで、反對に、感覺的事物によつて非常に強く感動されることである。何故ならば、心は自分を強く感動させるものには強く注意を向けるが、感動させないものには注意を向けることを怠るからである。かくのごとく、心は殆どつねに、その自由な判断を感能の自然的判断に適合させるのである。

それゆゑ、光と色ならびにまた他のあらゆる感覺的諸性質について健全に判断するためには、色の感覺と視覚神經の運動とを注意深く區別しなければならぬし、運動と衝撃とは物體の特性であるから對象のうちにも我々の感覺器官のうちにも見出されるけれども、ひとの見る光と色とは心の變容であつて運動や衝撃などとは全く違つてゐるし、それについての觀念も全く違つてゐるということをも、理性によつてみとめなければならぬ。

おもうに、例えば、百姓がきわめてよく色を見、色を色でない他のすべてのものから區別することは確かである。彼が色のついた対象のなかにも、眼の底にも運動を見出さないこともまた確かである。それゆえ、色は運動ではない。同じく、百姓は熱さをきわめてよく感ずるし、熱を熱でないすべての他のものと區別するに足るだけの認識をもっているけれども、彼は單に自分の手の纖維が動かされたとばかり考えるのではない。それゆえ、彼の感ずる熱は運動ではない。何故ならば、熱の觀念と運動の觀念とは違つていて、一方の觀念がなくても他方の觀念をもつことはできるからである。というのは、正方角の觀念は圓の觀念と違つていて、一方を考えなくとも他方を考えることができるということ以外には、正方形が圓でないと言う理由は何處にもないからである。

我々にかくかくのことを感じさせる原因がその感覺を自らのうちに含んでゐる必要はないといふことに気がつくには、少しく注意すれば十分である。けだし、私が自分の眼を敲るとき閃光が見えるためには、私の手に光がなければならぬ必要はないと同様に、火に手をさし出すときに私が熱さを感じるためには、熱が火のなかにあることも、私の感ずる他のすべての感覺的諸性質が対象のなかにあることも必要ではなく、肉體に合一してゐる私の心が或る感覺によつて變容されるような場合に、対象が私の肉體の纖維のうちを或る振動をひき起せば十分だからである。運動

と感覺との間には關係はない。それはそのとおりである。^(註)しかし、物(身)體と精神との間にもまた何らの關係もない。そして、自然、すなわち、創造主の意志は、この二つの實體を本性上全く相對立するにもかゝらず結びつけるのであるから、兩者の變容が相互關係的 (reciprocal) であるとしても驚くにはあたらない。兩者が一緒になつてたゞ一つの全體をなすためには、そうであることが必要なのである。

我々の感能は身體の保存のためだけに我々に與えられてゐるのであるから、それが我々に感覺的性質を現に判斷してゐるとおりに判斷させることはきわめて適切であることに十分注意しなければならぬ。痛さや熱を我々の身體のなかにあるものとして感ずることは、その感覺がそれをひき起す対象のなかにあるにすぎないと判斷する場合よりも、我々にとつてはいつそう有利である。何故なら、痛さと熱さとは我々の肢體を害することもできるので、それが肢體を冒すときには、それから害されるのを防ぐためにそのことを知らされるのが適切だからである。

しかし、色の場合はその點同様ではない。一般に、色がその集中する眼底を傷けることはあり得ない。それで、色が眼底に描かれてゐることを知つても我々には無益である。これらの色が我々に必要なのは対象をより判明に認識するためにほかならない。そして、我々の感能が色を対象だけに歸屬させる性質をもつてゐるのはこのためである。それゆえ、我々の感官の印象が我々

我にさせる判断は、身體の保存という點から考ふるならば、きわめて正しいのである。しかし、それにもかゝらず、その判断は全く奇妙であり、眞理からきわめてかけ離れているのである。その點については、部分的にはすでに見たとおりであるが、以下においてさらにいつそう明かにするであらう。

第十三章

- 一、感覺の本性について——二、ひとは感覺を自分で思うよりよく知つてゐること——三、反駁と答辯——四、ひとが自分の感覺について何も知らないと想像する理由——五、すべての人が同一對象について同一の感覺をもつと考えることが誤謬であること——六、反駁と答辯

一 我々の感覺の夫々のうちに見出される第三のこと、すなわち、例えば、我々が火の近くにゐるときに感ずることは、心が合一してゐる物(身體)に生ずることに關しての我々の心の變容である。この變容は、身體のうちで生ずることが血液の循環その他の生命の機能を促進するに適

當であるときには、愉快なものである。それは熱という曖昧な用語で名づけられている。また、この變容は、身體のうちで生ずることが身體にとつて不都合であつたり、身體を火傷させるかも知れなかつたりするときには、すなわち、身體のうちにおける運動がその或る纖維を破壊するかも知れないときには、苦痛なものであつて、前者とは全く相違している。この變容は通常、痛さ或は火傷と呼ばれる。その他の感覺にあつても事情は同様である。しかし、この事柄について人々のもつてゐる通常の考えは以下のとおりである。

二 第一の誤謬は、ひとが自分の感覺については何等の知識をもつていないと信じてゐることである。痛さとは何か、快とは何か、その他の感覺とは何かを知らうと骨打つてゐる人々は、日常無數に見出される。彼等はそれらの感覺が心のなかだけにあり、心の變容にすぎないことを承認しようとしなない。この種の人々が、自分が無知である筈のないことを教えて貰ふ必要のある奇異な人々であることは本當である。けだし、人間にとつては、自分が痛さを感じてゐるとき、痛みは何であるかを全く知らずにいることは不可能だからである。

例えば、手に火傷する人は、彼の感ずる痛さを光、色、音、味、匂、快から、また彼の感ずる痛み以外のあらゆる痛さから十分に區別する。彼は火傷の痛さを感致、欲望、愛とも十分に區別するし、正方形、圓および運動からも區別する。要するに、彼は自分の感ずるその痛さが、それ

以外のすべてのものと非常に違うことをみとめるのである。ところで、もし彼が痛さについて何等の知識をももっていないのならば、私は、彼がどうして自分の感じていることがその他のいすれでもないことを明瞭かつ確實に認識できるのかを知りたいものである。

我々は、それゆえ、色を見たり、何か他の感覚をもつたりするときに直接感ずるものを、何等かの仕方でも認識しているのである。そして、もし我々がそれを認識していないならば、我々は何等の感覚的対象をも認識しないであろうということもきわめて確實である。けだし、例えば水について我々の感覚が酒についての感覚と違っていることを知らないならば、我々は水と酒とを區別できないであろうということは明白である。この事情は我々が感能によつて認識するあらゆるものについても同様である。

三　ひとが私に、痛さ、快、色等は一體何であるか説明してみよと云うるさく要求しても、私は要求されるとおりに言葉でそれを説明することができないのはそのとおりである。しかし、だからと言つて、色を見、火傷する場合に現實に感じていることを私がいかなる仕方においても知らない、と云ふことにはならない。

さて、すべての感覚が、他のすべての事物のように言葉によつて十分説明され得ない理由は、事物の觀念をかくかくの氣に入つた名前と結びつけることが人々の意志に依存しているからであ

る。人々は空をギリシヤ人やヘブライ人のようにウラノス (Ouranos) シヤムジム (Schamjim)、等々と呼ぶことはできる。しかし、その人々も、勝手に、自分の感覚を言葉に結びつけたりその他のいかなるものにも結びつけたりすることはできないのである。たとえ我々が彼等に色のことを話しても、彼等が眼を開かなければ色は見えない。彼等の舌と脳との状態オキムに何等かの變化が生じなければ、彼等は味を感ずることはない。一言でいえば、すべての感覚は人間の意志に依存しないのであつて、感覚をその人の心の變容と身體の變容との相互的對應關係のうちに保存するのは人間を創り出したもうた者だけである。それで、或る人が私に熱さ或は色を示して貰いたいと望んでも、私は言葉で以てそれを示すことはできないのであつて、自然がその感覚を結びつけた運動をその人の感覺器官に起させなければならぬのである。すなわち、私は彼を火に近づかせたり、蜜を見せたりしなければならぬのである。

赤、緑、黄等という言葉で理解されるものについての知識を盲人に少しでも與えることができなないのはこのためである。けだし、聴いている人と話している人とが同じ觀念をもっていないときには、聴いている人に理解させることはできないのであるから、色が言葉の音でも耳の神経の運動でもなく視覚神経の運動に結びついているかぎり、色を盲人に示すことはできない。何故なら、盲人の視神経は色のある対象によつては振動させられることができないから。

四 それゆえ、我々は自分の感覚について何等かの知識をもっているわけである。いま、しかもなお我々が感覚を認識しようとする、感覚について何の知識をもたないと思ふのはどこから起るのか見ることによつて、その理由は疑いもなく次のとおりである。

心は、原罪以來、その傾向性によつていわば物體的なものとなつた。感覺的事物にたいする心の愛は心と理智的事物 (les choses intelligibles) との合一或は關係を絶えず減少させる。心は感覺されない事物を理解するに當つてはたゞ嫌惡を感じるばかりであつて、事物の考察をすぐに放置してしまふのである。心はそれら理智的事物を現わす表象像を何とかして自分の腦のうちに生み出そうとしてあらゆる努力をする。心は子供のときからこのかた、こんな風な理解の仕方 (conception) に非常に深く習慣づけられて、構像 (imaginer) でできないものは認識されないと信じさせるのである。しかしながら、我々の心ならびにその變容のように、物體的でないために、物體的表象像によつては精神に現われることのできないさまざま事物が存している。そこで心は、自分の本性と自分の感覺を思い浮べようとする場合に、それについての物體的表象像を形成しようとするのである。心はあらゆる物體的存在のうちに自らを求め、或るときには或るものを自分だと考え、或るときには別のものを自分だと考え、或るときは自らを空氣と見なし、或るときには水と見なし、或は自分の身體の諸部分の調和だと見なす。こんな風に、心は、

物體のなかに自分を見出そうとし、自分の感覺であるところの自分自身の變容を物體の變容として構像しようとするので、錯亂したり、自分自身を全く誤解したりしても、驚くにはあたらないのである。

心をしてその感覺についてなおいつそう澤山の表象像を思い描こうとさせる理由は、感覺は對象のなかにあり、對象の變容でさえある、したがつて、感覺は物體的な何ものかであり、構像され得る (se peut imaginer) ものであると心が判断するからである。それで心は、自分の感覺の本性はそれをひき起す運動、或は物體の或る別の變容にだけ存すると判断する。しかし、運動や物體の變容は心の感ずるところとは違つていて、心の感ずることは少しも物體的でないし、物體的表象像によつて表象されることもできない。そのために心は困惑して、自分は自分自身の感覺を識らないのだと思ひ込むのである。

心とその變容とを物體的表象像によつて表象しようとする無駄な努力はしないが、感覺を説明して貰いたいという要求を棄てない人々についていえば、彼等は次のことを知るべきである。すなわち、心と心自身の變容とは觀念——この觀念という語を第三卷において定義し説明するような眞の意味に解するならば——によつて認識されるのではなくて、ただ内感 (Sentiment intérieur) によつてのみ認識されるのであり、このように、人間が我々を教えることができるの

は、事物の觀念を我々に與えることによつてではなく、たゞ、我々が自然にもつてゐる觀念を考へさせることによつてだけであるから、心と心の感覺とを或る觀念によつて説明して貰ひたいと彼等が望むならば、それは世界中のすべての人間が一緒になつても與へることのできないことを望むことである、と。

(註) 第二部第七章、ならびに同章の「釋明」を参照

感覺に關して我々の陷る第二の誤謬は、我々が感覺を對象に歸することである。この誤謬は第十一章と第十二章で説明された。

五 第三の誤謬は、世界中のすべての人は同一對象について同一の感覺をもつてゐると判断することである。例えば、我々は世の中すべての人々が青い空、緑の草原およびすべての感覺的對象を我々が見るとおりに見ていると信じてゐる。それは他の感官のすべての感覺的性質についても同様である。多くの人々は彼等が疑い得ないと信じてゐることを私が疑うことにさえ驚くであらう。しかしながら、私は、彼等がその點について判断してゐるとおりに判断すべき理由は何一つないことを確證することができる。私は、彼等が間違つてゐることを數學的に論證することはできないけれども、それでも、彼等がもし間違つてゐないとすれば、それは世の中で最も大きな偶然によつてそうであることは論證できるであらう。私は彼等が眞に誤まつてゐることを確信

するに足るだけの強い理由をもつてゐるのである。

私がこゝで述べてゐることが眞理であることをみとめるためには、すでに證明したことを、すなわち、感覺と感覺の原因との間には大きな相違があることを憶い出さなければならぬ。というのは、そのことから次のように判断することができるからである。すなわち、絶對的に言つて、視神經の内部纖維が同じような運動をしても異なる人々に同一の感覺を與へはしない、いゝかえれば、同一の色を見せはしないということも起り得るし、一人の人に青の感覺を起させる運動が別の人には緑或は灰色の感覺を起させ、或は誰ももつたことのないような新しい感覺を起させるということもあり得る。

このようなことがあり得るし、その反對を我々に證明してゐる理由はない、ということも確かである。しかしながら、我々はそれがそれとおりでゐることが眞らしくないということにも同意する。神は我々の心と身體との間に置きたまうた合一のうちでつねに同一の仕方で働きたまひ、相異なる人々の腦の内部纖維の同じ様な運動にたいしては同一の觀念と同一の感覺を結びつけたまうた、と考へる方がはるかにいゝつそう合理的である。

それで、一端が腦にある纖維の同一運動がすべての人間において同一の感覺を生ずることを眞であるとしよう。もし同一の對象が各人の腦のなかに同一の運動を生み出さないようなことがあ

れば、したがつて、運動は各人の心のうちに同一の感覚をひき起さないであらう。ところで、私には、すべての人間の感覚器官が同一の構造をもつてはいたないので、すべての人間が同一の對象から同一の印象を受けとることができないことは疑いを容れないことと思われ。

例えば、荷擔ぎ人夫たちが身體を樂にするために互に肩を叩き合う場合の一撃は華奢な人を不具にすることさえできるであらう。同じ一撃が全く違つた運動を生み出し、したがつて、頑強な體格の男と子供または弱い體質の婦人とは全く違つた感覚をひき起すのである。かくのごとく、世の中には、完全に相似した感覚器官をもつていてと確信できる人間は二人といないので、世の中に同一の對象について同一の感覚をもつていて二人いると確信をもつて言うことはできない。

これこそ人間の傾向性に見られる不可思議な多様性の根源である。聴覺神經の纖維、血液および動物精氣に殆ど無限に多様な相違が存するに應じて、極端に音樂の好きな人があるかと思つと、音樂のわからない人があり、音樂の好きな人のなかでも、或る人は或るジャンルの音樂を愛し、他の人は他のジャンルを愛する。例えば、フランス音樂、イタリー音樂、支那音樂、その他の諸國民の音樂のあいだには、したがつて、相異なる國民が相異なるジャンルの音樂にたいしても趣味のあいだには何という大きな違いがあることであらう！ 同一の人でも、時が違えば、同

一の協奏曲によつて非常に違つた印象をうけることさえある。ただし、想像力が非常に多くの精氣の激動によつて昂奮している場合には、比較的甘美な、數學的な規則と正確さの勝つた音樂よりも、大膽な、夥だしい不協和音が入つていて音樂を聴く方がいつそう好ましいからである。これは經驗が證明していることであり、その理由を説明することは大して困難ではない。

匂いの場合も同様である。オレンヂの花を愛する人には、おそらく、薔薇の香りは耐え難いであらう。そして、ほかの人にとつてはその逆であらう。

味についても、他の感覺の場合と同様な多様性がある。さまざまな人を等しくよろこばすためには、或は同一の人をさまざまに時によるこぼすためには、調味料が全く違つていなくてはならない。或る人は甘いものが好きであり、他の人は酸いのを好む。或る人は酒をうまいと思ふし、他の人は酒に嫌惡を抱く。健康なときに酒をうまいと思つて居る人も、熱のあるときには苦いと感ずる。他の感官についても事情は同様である。しかしながら、すべての人は快を好み、あらゆる快適な感覺を好む。この點においては、すべての人は同じ傾向性をもつて居る。それゆゑ、すべての人が同一の對象を等しく同様に好むのではないから、同一の對象から同一の對象を受けとるのではないわけである。

かくのごとく、或る人をして甘いものが好きだと言わせるのは、甘いものゝ感覺が適合してい

るからであり、別の人をして甘いものは好きでないと言わせるのは、實際には彼が甘いもの好きなのと同じ感覚をもつていないからである。その場合、すなわち、彼が甘いものは好きでないと言ふ場合、それは彼が他の人と同一の感覚をもつことを好まないという意味ではなく、たゞ、彼が同一の感覚をもつていないという意味にすぎないのである。そうすれば、甘いものを好まない、という言ひ方は不適當であつて、他のすべての人々には甘くてうまいと感じられる砂糖や蜂蜜等を好まない、と言ふべきであり、ひとは性状の異なつた舌をもつてゐるから他人と同じ味を感ずることはないと言ふべきであらう。

もつとわかり易い例を擧げよう。二十人の人間がいて、そのうち或る一人は手が冷えていて、しかも、冷さと熱さの感覚を説明するために使われるフランス語を知らないとし、反對に、他のすべての人々の手は非常に熱いと假定しよう。もし冬に、身體を洗うためにいくぶん冷たい水が彼等全部に提供されるとするならば、非常に熱い手をした人たちは、先ず次々に身體を洗ひながらこの水はたいへん冷たい、私はこんなのは嫌だ、ときつぱり言ふことができるであらう。しかし、極端に冷たい手をしている人は、最後に行つて身體を洗ひ、反對に、私は何故に君たちが冷たい水を好まないのかわからない、私としては、冷たさを感じることが快いし、冷たい水で身體を洗ふことが快いのだ、と言ふであらう。

この例において、この最後に身體を洗つた人が、私は冷たいのが好きだ、と言つた場合、それは、彼が暖かさを好み、他の人々が冷たさを感じるところで彼は暖かさを感じた、ということの意味しているにほかならないことは明白である。

同様に、或る人が、私は苦がいのが好きだ、甘いものには我慢がならない、と言ふとき、それは、彼と甘いものが好きで苦がいのものはすべて嫌いだと言ふ人々とが同じ感覚をもつていないということ以外には、何も意味してはいないのである。

それゆゑ、或る人にとつて快適な感覚はそれを感じるすべての人々にとつてもまたそうであるけれども、感覺器官の性状が異なつてゐるがために、同一對象が世の中のすべての人々に快適な感覚を感じさせるわけではない、ということは確かである。これは自然學 (La physique) と道徳學 (La morale) とをとりつて注目すべきの上なく重要なことである。

六 ひとはこゝできわめて容易に解決できる反對論をたゞ一つなし得るであらう。すなわち、或る種の肉が極度に好きな人が、その肉を食べていて何か汚物が混ざつてゐるのを見つけて驚いたからであるにせよ、或はその肉を食べすぎたためにひどい病氣になつたからにせよ、或は何か他の理由によるにせよ、遂にその肉にたいして嫌惡を抱くようになることが時折ある。反對論者は言ふであらう。このような人々は、以前好んだと同一の感覚をもはや愛さなくなつたのだ、何

故なら、彼等は同じ肉を食べるときにもやはり、その感覚をもっているけれども、その感覚はもはや彼等にとつては快適ではないのだから、と。

この反對論に答えるためには、その人々がそれほどの恐れと嫌悪をもっている肉を味わう場合に、その人々は全く異なる二つの感覚を同時にもっている、ということを願望しなければならぬ。その人々は自分の食べている肉の感覚をもっている——反對論はこのことを假定している——と共に、また嫌悪という別の一つの感覚をもっている。これは、例えば、以前に彼等が食べていたものに混じっていた汚物を強く想像するところから生ずる。それについての理由は、二つの運動が同時に腦に起つた場合には、かなり時間が経つた後でないかぎり、一方の運動が起れば必ず他方の運動もそれに伴なつて起るということである。かくして、快適な感覚は必ずすこのいまま一つの嫌らしい感覚と共に生じ、同時に生ずる事柄は混同されるのが常であるから、我々は、以前に快適であつたこの感覚がもはや快適ではないと自ら思い込むのである。しかしながら、もし感覚がつねに同一であるならば、その感覚はつねに必ず快適でなければならぬ。そうすれば、その感覚が快適でないと思像されるならば、それはこの感覚が、その快適さよりはるかに多くの嫌悪を惹き起すいまま一つの感覚と結合され、混同されるからである。

私が弱く力ないと名づけたところの色やその他の或る感覚がすべての人において同一ではない

ことを證明するのはもつと困難である。何故ならば、これらの感覚はすべて非常に僅かしか心を感動させないので、味、或はその他のもつと強烈でもつと生き生きしている感覚におけるように一方が他方よりいつそう快適であることが識別され得ないし、それゆえ、さまざまな人々のうちに見出される快或は不快の多様性によつては、その感覚のさまざまな相違性をみとめることができなからである。しかしながら、それ以外の諸感覚がさまざまな人々において一様ではないことを示している理由がまた、色の感覚のうちにも多様性があるに違いないことを示している。實際、さまざまな人々の視覚器官には、聴覚或は味覚の器官におけると同じく、甚だしい多様性 (diversité) があることは疑い得ないところである。けだし、自然のあらゆる事物、殊に物質的である事物のうちには無限な多様性 (variété) があるのであるから、すべての人間の視覚神経の性状 (disposition) に完全な類似性 (ressemblance) があると假定すべき何等の理由もないのである。それゆえ、すべての人間が同一の對象において同一の色を見るのではないということはおあり得べきことである。

しかしながら、白および黒が火々に全く同じ白および黒として見えることはないとしても、彼等が我々の見るとは違つた白および黒を見るということは決してない、或は殆どない、と私は信ずる。しかし、赤、黄および青のような中間色、殊にこの三色から合成された色に關しては、そ

れについて全く同一の感覚をもつ人々は殆どないと私は信ずる。というのは、例えば、或る物體を片方の眼で見るときにはそれが黄色く見え、他方の眼で見るときにはそれが緑或は青いに見える人々が時としてあるからである。しかしながら、もしこれらの人々が生れつき片眼であるか或はその両眼が緑と呼ばれるものが青く見るという性状をもつていと假定すれば、これらの人は我々が見るのと同じ色の對象を見ていると信ずるのである。けだし、彼等はつねに、青く見えるものが緑という名で呼ばれるのをきいて來たであろうからである。

なおまた、或る人のいうところにしたがえば、同一の色があらゆる種類の人間に等しく氣に入ることではない、ということも理由にして、同一の對象がすべての人間にとつて同一の色に見えることはないことを證明することもできるであろう。というのは、もしこの感覚が同一であれば、それはすべての人間にとつて等しく快適であろうから。しかし、この證明にたいしては、私が前述の反對論に與えた答辯に基づいたきわめて強力な反對論がなされ得るから、この證明は提示され得るほどに十分確乎たるものであらうとは思われない。

事實、或る味が別の味よりもはるかに快く感じられると同様に一つの色が他の色よりもはるかに氣に入ることとはきわめて稀なことである。その理由は、色の感覚は物體が我々の榮養に適當であるかないかを判断するために我々に與えられたのではないことである。そのこと

は善いものと悪いものとの自然的性格である快と苦とによつて示されている。色がついているというだけでは對象は食べるのに善くも悪くもない。もし、色がついているというだけで、對象が我々にとつて快適なもの、或は不快なものに見えるとするならば、その對象に關する視覚は、つねに、情熱を刺戟し、ひき起すところの動物精氣の流れを伴なつているのである。何故ならば、心は情動 (*émouvoir*) されなければ感動されることができないからである。我々はしばしば善いものを憎み、悪しきものを愛するのである。そうすれば、我々は自分の生命を長く保存することとはないであろう。要するに、色の感覚が我々に與えられているのは物體を相互に識別するためにはすぎない。ひとが草を緑と見ようが赤と見ようが、つねに同一の仕方で見えさえすれば結果は同じことである。

しかし、これらの感覚について語ることはこれで澤山である。いまや、自然的判断とそれに伴なう自由な判断とについて述べることにしよう。我々がいままで論じて來た三つのことと混同されるところの第四のことがそれである。

第十四章

一、我々の感覚に伴ない、我々が感覚と混同するところの誤まれる判断について——二、この誤まれる判断の理由——三、誤謬は我々の感覚のうちにあるのではなく、たゞこの判断のうちにあること

一 私 の 提示する一般的命題、すなわち、外界の對象についての我々の感覚で一つ或は多くの虚偽の判断を含んでいないものはない、という命題が氣に觸わらないような人は殆どないことは直ぐに豫知される。大部分の人が我々の感覚に眞であれ、偽であれ、判断などというものがあろうと思つていないことは、我々のよく知つているところである。されば、これらの人々がこの命題の新奇さに驚いて、自分自身に次のように言うであろうことは疑いない。しかし、どうしてそんなことがあり得ようか。私はこの壁が白いと判断するのではない、壁が白いことをはつきり見るだけだ。私は痛みが手にあると判断するのではなくて、手に痛みをきわめて確かに感ずるので。あの命題を出す人も私が感ずると別の仕方では對象を感ずるのでないかぎり、誰が一體こんな

確かなことを疑うことができるのか？——と。最後に、幼年時代の偏見にたいする彼等の傾向性が彼等をさらに先きまで押し進める。それで、もし彼等が自分と反對の意見を確信していると思われる人々を侮辱したり輕蔑したりすることがなければ、疑いもなく、彼等は中庸の人に數えられるだけの價値をもつていゝであらう。

しかし、我々の思想の受けが悪いだらうという豫言をこれ以上くどくどする必要はない。眼を開いて攻究し、注意深く考察するかぎり必らず服従しなければならぬような風に、この思想をきわめて有力な證明によつて示し、きわめて明かな光で照らし出すように努力する方がいつそう適切である。我々は、外界の對象についての我々の感覚で何等かの虚偽の判断を含んでいないものは一つもないことを證明しなければならない。その證明は次のとおりである。

我々の心は、たとえそれが延長的であることが承認される場合でさえも、我々と恒星との間にある空間ほどに廣大な空間を充たすものではない、ということとは疑い得ないことであると私には思われる。それゆゑ、我々の心が大空に星を見る場合、我々の心が大空のなかにあると信ずることとは當を得ていない。千歩の距離にある家を見るために、心がその心からその距離を出かけて行くということとはなおさら信じられない。それゆゑ、必然的に、我々の心は家や星のないところの家や星を見るのでなければならない。というのは、心は自身の身體から出かけて行くのではない

が、しかも、家や星を自分の外部に見ることを止めないからである。ところで、心に直接合一し心に見えるかぎりの星は空のなかにあるのではないから、星を空のなかに見、續いて、自分から進んで星は空のなかにあると判断する人々はすべて二つの虚偽の判断をしていることになる。その判断の一つは自然的であり、いま一つは自由な判断である。一つは感能の判断、或は合成された感覚であつて、我々が意志しなくても、また我々の意志に反してさえも我々のうちにあるものであつて、それにしたがつて判断してはならないものである。いま一つは意志の自由な判断であつて、判断しないこともできるし、したがつて、誤謬を避けようとするならばしてはならない判断である。

二 しかし、ひとが、直接に見えるその同じ星を心の外、空のなかにあると信する理由は次のとおりである。それは好きなきに星を見ることが心の機能にはないからである。けだし、心が星を認知するのは、たまたま脳のなかに自然がその対象の觀念と結びつけた運動が生ずるときだけだからである。ところで、心は、その器官の運動を認知するのではなく、たゞその器官固有の感覚を認知するにすぎないし、この感覚が自分自身によつて自分のうちに産出されたのではないことをも知つてゐるから、感覚が外部にあり、それを現前せしめる原因のなかにある、と判断するように仕向けられる。そして、心は対象を知覚する度毎に同時に幾度もこの種の判断を行つたの

で、遂には殆どそう判断せざるを得なくなつたのである。

いま述べたことを根本的に説明するためには、いわば無であつてあらゆることを表現し、我々が勝手なときに創り出したり壊わしたりし、理解できないものを説明するために我々の無知が想像力によつて發明するものであるところの、種 (Species) とかイデアとか名づけられる無数の小さな存在者が無益であることを示す必要がある。また、神こそ光明の眞の父であつて、神の光のみがすべての人間を照らし、その光なしには最も單純な眞理でさえ理解できないであらうし、全く燦然と輝やいている太陽でさえも神の前には光を失うであらう、と信じている人々の意見の堅固さを明かにしなければならぬであらう。けだし、この意見こそ私を導いて、背理とも見える眞理、すなわち、我々に被造物を提示する觀念はその被造物に對應しそれを表現する神の完全性にほかならないという眞理に到らしめたものだからである。一言でいえば、觀念の本性についての私の見解を説明し、證明することが必要であらう。そうすれば、上述の事柄をもつと明瞭に語ることは容易であらう。しかし、それではあんまり先の方まで進みすぎる。これらすべてのことは第三卷に至つてはじめて説明されるであらう。順序からいつてもそうすることが必要なのである。さしあつては、さまざまな判断が同一の感覚と混同されていることが見出されるような、きわめてわかり易く否定することのできない一例を提供すれば十分である。

世の中すべての人々は、月を見るときには、それが大凡自分から千歩の距離のところにあると見て、昇るとき或は沈むときの方が地平線はるかに高くのぼつてるときよりも大きいことに気づき、おそらく、たゞ月がいつそう大きいことを見ているのだと思つて、その感覚に何等かの判断が含まれているとは考えもしない、と私は信ずる。しかしながら、その感覚のうち何等の種類の判断が含まれていないならば、彼は月が自分に見えるような距離 (Proximité) にあると見ることはないであろうし、そればかりでなく、我々が月は昇るときの方がより大きいと見るのは、第六章で述べた自然的判断によつて月がいつそう遠くにあると判断するからにはかならずぬのであるから、月は昇るときの方が地平線高くのぼつてるときよりも小さいと見るであろう、ということとは疑うことができない。

しかし、合成された感覚と見なされる我々の自然的判断のほかに、我々の感覚の殆どすべてには自由な判断が存する。というのは、人間は自然的判断によつて、例えば、苦痛が手にあると判断するばかりでなく、また自由な判断によつてもそう判断するからである。彼等は苦痛が手にあると感ずるばかりでなく、そう信ずるのである。人間にはこの種の判断を形成する習慣が非常に強いので、そうするのを止めるには非常な苦痛を感ずる。しかしながら、この種の判断は、たとえ生命の保存にはたいへん有益であるとしても、それ自體においてはきわめて誤まつている。

けだし、我々の感能が我々に教えるのは身體についてだけであつて、感能の判断に一致している自由な判断はすべて、眞理からはきわめて遠いからである。

しかし、これらすべてのことを、その理由を明かにする方法を示さないうままに放置することのないように、二種類の存在、すなわち、我々の心が直接見る存在と、いま一つその存在を媒介としてはじめに心に認識される存在とがあることに注意しなければならぬ。例えば、太陽がのぼつてゐるのを認知するとき、私は、第一に、私が直接見ている太陽を認知する。そして、私がそれを認知するのは私の外部に或る事物があつて私の眼および腦のなかに或る運動を生ずるからにはかならないから、私は心のなかにある第一の太陽が外部にあり、現實に存在していると判断するのである。(註)

(註) このことをよく理解するためには、本書第三巻、或は『形而上學について』(Entretien sur la métaphysique) の最初の二章に於いて、觀念の本性について述べたところを讀んでおかなければならぬ。

しかしながら、いま一つの太陽が地平線上になくても、それが全く現實に存在してゐなくとも、我々が心と内面的に合一しているこの第一の太陽を見るということはあり得る。同様に、いま一つの太陽が地平線より高くあるときより、その昇りつゝあるときの方が第一の太陽は我々にはより大きく見えるが、我々が直接に見るこの第一の太陽が、いま一つの太陽の昇るときには

より大きく見えるということはそのとおりであるとしても、我々が見つめ、眼を向けているところのいま一つの太陽もそうであるということにはならない。何故ならば、我々が見るのは本来は昇りつゝある太陽でもなく、我々が見つめている太陽でもなく——それは我々から幾百萬リユーも離れているのだから——で、實際により大きく、我々の見るとおりであるのはこの第一の太陽である。というのは、我々が直接に見る事物はすべて、つねに、我々の見るとおりであるからである。そして、我々が誤謬に陥るのは、我々が直接に見るものが、その原因であるところの外部の對象のうちにあると判断するからにはかならない。

同様に、我々の精神と直接合一しているこの第一の太陽を見ることによつて光を見るときに、我々は光を見ると考えても間違つてはいない。このことは疑い得ない。しかし、我々の誤謬は、何等の理由もなく、或はまたあらゆる理由に反してさえも、我々が直接に見るこの光が、我々の外部にある太陽のうちに現實に存在しているとなしたがるところに存する。このことは、その他の感官の對象についても同じである。

三 本書の初めから引き續いて述べて来たことによく注意するならば、各々の感覚に見出されるすべてのことのうちで、誤謬が見出されるのは我々の感覚は對象のうちにあると判断する場合においてだけであるということは容易にわかるであろう。

第一に、對象の作用がその對象の或る部分の運動からなり、この運動は我々の感覚器官に傳えられる、という二つのことが各々の感覚のうちに見出される最初の二つであるということを知らないのは誤謬ではない。何故なら、或る事柄について無知であることと、その事柄に關して誤謬に陥つていることとの間には全くの相違があるからである。

第二に、本来の意味で感覺であるところの第三のものにおいても我々は誤謬には陥らない。我々が熱さを感じる場合、光、色又はそのほかの對象を見る場合には、熱狂しているときでさえも、我々がそれを見ているということは眞である。何故なら、あらゆる幻想者でも自分が見ていると思うものを見ていること以上に眞なることはないからである。そして、彼等の誤謬は、彼等が見るものを、それが外部に見えるという理由から、實際に外部に存在すると判断する點だけに存するのである。

我々の自由による同意を含み、したがつて、誤謬に陥り易いのはこの判断である。それで、我々は、本書のはじめに示しておいた規則、すなわち、何事であれ、この場合のように、避けることができ、明證と確實性とが判断を強制しない場合には、それについて決して判断してはならない、という規則にしたがつて、つねに誤謬に陥らぬようにしなければならぬ。何故ならば、我々はきわめて強い習慣のために、熱さは火のなかにあり、色は畫面にあるというように、我々の

感覺が對象のなかにあると判断し勝ちな性質を極端に多くもつてゐることを自ら感ずるけれども、やはり、我々をせき立て、餘儀なくそれを信じさせる確實にしてかつ明證的な理由を見ては、いないからである。かくのごとく、我々はおかしく判断を自由に形成する場合には、自由を濫用することによつて、自らの意志によつて誤謬に身を委ねるのである。

第十五章

我々の感能の一般的誤謬の例としての視覚の特殊な誤謬の説明

我々は、説明の順序の必要から光と色とを主眼として述べたが、感覺的諸性質に關する誤謬に氣づくための手がかりは十分示した、と思う。いまや、少く特殊な事物に降りて行つて、我々の各感官によつて起る誤謬を詳細に検討すべきであらうと思う。しかし、すでに述べたところにしたがつてほんの僅かの注意さえすれば、容易に、退屈な議論を餘儀なくされずにすむであらうから、この點にはいつまでもかゝわらないことにしよう。我々は光と色とに關して視覚によつて陥る一般的誤謬を述べるだけであらう。そして、そのほかのすべての感官の誤謬を氣づかせる

にはこの例で十分であらうと思う。

我々が少しの間太陽を見つめるときに、我々の眼と心とに生ずることおよび我々の陥る誤謬は次のとおりである。

屈折光學の初歩的な諸原理 (elements) と感歎すべき眼の構造についてのいくらかのこととに通じてゐる人々は、太陽の光線が水晶體やその他の體液のなかで屈折を蒙り、それから、網膜、すなわち、眼底全體を蔽う視神經のうえに集中し、恰度、虫眼鏡或は凸レンズを通過する太陽光線がその凸狀性に比例して、そのレンズから二インチ、三インチ或は四インチのところにあるそのレンズの焦點に集中するのと同じであることをよく知つてゐる。ところで、經驗の教えるところによれば、この虫眼鏡の焦點に何か小さな布片或は黒い紙片を置くと、太陽の光線はこの布或は紙の上に非常に強い印象を與え、その小さな部分を非常に激しきで動搖させ、そのためにその布や紙は破壊されて、その諸部分は分離されてしまふ。すなわち、一言でいえば、光線は布や紙を焼き、煙と灰とに還元してしまふのである。

(註) 黒い紙は容易に焼けるが白い紙を焼くためには虫眼鏡はもつと大きく、もつと凸面形でなければならぬ。

そこで我々はこの經驗から、もし視神經が黒く、瞳或は虹彩脈絡膜の孔が太陽の光線がそこか

ら眼のなかに入つて来るのを妨げるために收縮する代りに、自由に通過させるために擴がるならば上述の布或は黒い紙に起ると同じことが我々の網膜に起り、網膜の繊維は非常に強く激動され、その結果、やがて破壊され、焦げてしまうと結論しなければならぬ。大部分の人間が瞬間の間太陽を見つめるとき大きな苦痛を感じるのはそのためである。というのは、彼等は、つねに視神経繊維を非常に激しく、それが破壊されることを危惧すべきほどに激動せしめるに十分な光線が通過できないようにしつかりと瞳孔を閉じてしまうことができないからである。

心は、いま述べたことすべてについて何等知識をもつていないし、太陽を見つめるときにはその視神経をも、この神経のうちに運動があるということをも知覚しない。しかし、それは誤謬ではない。それは單なる無知にすぎない。心が陥る第一の誤謬は、自分の感ずる苦痛が眼のうちにあると判断することである。

太陽を見つめた直後、眼を開いて非常に暗い部屋に入つて行くと太陽の光線によつて生じた視神経の振動は少しずつ減少し、變化する。これが眼に起ると考えられ得る變化のすべてである。しかしながら、心が知覚するのは、そのことではなくて、たゞ白と黄の光だけである。それで第二の誤謬は、心が自分の見る光を眼のなかに、或は我々の近くにある壁の上にあると判断することである。

最後に、網膜の繊維の激動はたえず減少し、少しずつ止んで行く。けだし、或る物体が振動された場合、その運動の減少以外には何事も考えることができないからである。しかし、これもまた心がその眼のなかに感ずることではない。心は白い色が橙色になり、それから赤に變り、最後に青に變ずるのを見るのである。それで、我々の陥る第三の誤謬は、我々の見る青、橙色および赤の相互の相違は程度の差とは全く違つた「質的な」相違であるために、我々の眼のうち或は近くの壁の上には程度の差以上に「質的に」相異なる變化があると判断することである。

光と色とに關して我々の陥る誤謬は以上のとおりである。そして、これらの誤謬はまた我々を別の夥だしい誤謬に陥らせるのである。我々はそれを以下の階章で説明しようと思う。

第十六章

- 一、我々の感能の誤謬が虚偽の結論が引き出されるための一般的原理として用いられ、その結論がまた原理として用いられること
 二、本質の相違の起源——三、實體的形相について——四、その他若干のスコラ哲學の誤謬について

一 私には、偏見のない、注意深く思索する能力のある人々にたいして、我々の感覚とそこから生ずる一般的誤謬とがいかなる點に存するかについて十分説明したつもりである。いまや、この一般的誤謬がすべての事柄を説明するための確實な原理として用いられていること、それからさまざまな虚偽の歸結が無限に引き出され、その歸結がまた他の歸結を引き出すための原理として用いられること、かくして、實體も實在性もない空想的な學問がだんだんと作り上げられ、多くの人々がそれに盲目的に追隨するけれども、この學問は、妖怪と同じく、それを奉ずる人々にたいしては誘惑にのるといふ昏迷と恥辱、或は幻影と空想物 (chimeras) とに満足してよろこぶ愚劣さという性格とのほかには何ものも與えないことを示すのが適切である。それは例を擧げて、

個々別々に示すことが必要である。

我々が自分自身の感覚を對象に歸することに馴れていて、色、匂、味その他の感覺的性質が色のついた、匂のする、味があるとか、その他こんな風に呼ばれる物體のうちにあると判断するのがつねであることはすでに述べた。我々はそれが誤謬であることを知つた。いまや、我々はこの誤謬を原理として用いる結果虚偽の歸結を引き出すことになり、續いてこの歸結をまた原理と見なし、それにもとずいて推論を進めること、を示さなければならぬ。一言でいえば、こゝでは我々の感覺は對象のうちにある、という誤まつた原理が反駁しようもないものと思われるとき、或る特定の眞理を探求するにあつて人間精神がどんな進み方をするかを説明しなければならぬのである。

しかし、このことをもつとわかり易くするために、本性が探求さるべき或る特定の物體をとつて、例えば、蜜とは何か、鹽とは何かを認識しようとする人間がどんなことを見ることにする。この人が行う第一のことは、その色、匂、味およびその他の感覺的諸性質について、蜜のそれはどうであるか、鹽のそれはどうであるか、それらはいかなる點で一致し、いかなる點で異なるか、それと他の物體のそれとの關係はどうであるか、を検討することである。そうだとすれば、感覺が感能の對象のうちにあるということが異論の餘地なき原理として信じられるかぎり、

彼は大體次のような仕方でも推論するであろう。

二 この蜜と鹽とを味わい、見、觸れることによつて私が感ずるすべてのものはこの蜜および鹽のなかにある。さて、私が蜜において感ずるものと鹽において感ずるものとが本質的に異なることは疑うことができない。鹽の白さと蜜の色とは疑いもなく程度の上で違ふ以上に全く違つてゐるし、蜜の甘さと鹽のからい味との違いもそうである。したがつて、蜜と鹽との間には本質的な相違がなければならぬ。けれど、私が兩者の各々において感ずることはすべて「量的な」程度の上の多少という違いであるにとどまらず、本質的に違つてゐるからである。

以上がその人間の行う第一の手續きである。というのは、彼が蜜と鹽とが本質的に違つてゐると判断し得るのは、疑いもなく、一方の外観と他方のそれとが本質的に異なるということ、すなわち、蜜についての彼の感覺と鹽についての感覺とが本質的に異なるということ、すなわち、彼が見出すかにほかならない。何故ならば、彼は蜜と鹽が感官に及ぼす印象によつて兩者の感覺の違いを判断するほかないからである。そこで彼は次に、その結論を新しい原理と見なして、そこからまた同様な結論を引き出すのである。

三 それゆゑ、蜜と鹽およびその他の自然的物體とは相互に本質的に異なつてゐるのであるから、これら物體間に存するすべての相違はその物體を構成する小さな部分からなる形態 (configuration)

(ration) の違いに存するにすぎないと我々に信じさせようと欲する人々こそ愚かにも誤謬を犯してゐるのである。何故ならば、形象はさまざまな物體にとつて本質的ではないし、蜜のなかにあると想像される小さな諸部分の形象は變化するのであるから、蜜の諸部分が鹽の小さな諸部分の形象をもつてゐる場合でさえ、蜜はつねに蜜にとゞまるだろうからである。かくして、相異なるすべての物體に共通な第一の質料に結びつけられ、各物體相互間に本質的な相違を生ぜしめるところの或る實體が必然的になければならぬ。

以上がその人間の行う第三の手續きであつて、こゝに幸いにも、實體的形相 (formas substantiales)、すなわち我々の哲學者の想像力のなかだけに存するものでありながら、自然において我が見るすべてのものをつくり出すという生産力のある實體が発見されたのである。しかし、哲學者が自分の發明にかゝるこの存在にたいして、自由に惜しむことなく與えるところの特性について見ることにしよう。というのは、彼は、疑いもなく、他のあらゆる實體からそれに最も本質的な特性をとり除いて自分の發明したものに着せるだらうからである。

四 それで、各々の自然的物體にはそれを構成する二つの實體が見出され、その一つは蜜と鹽およびその他すべての物體に共通であり、いま一つは蜜を蜜たらしめ、鹽を鹽たらしめ、他のすべての物體をそれぞれその物體たらしめるものであるから、前者は質料であつて、反對のものと

もたず、すべての形相にたいして無記 (Indifference) であり、自分を護る必要がないから力も作用もたないでいるに違いない、ということにある。しかし、いま一つのは實體的形相であつて、つねに自らを護るために性質と能力とを伴なつていなければならない。實體的形相は不意打ちをされないようにつねに見張りをしていなければならないし、自らを保存し、自らの支配領域を近隣の質料の上まで擴張し、その征服地をできるだけ遠くまで押し進めることに絶えず努力しなければならぬ。けだし、實體的形相に力がなかつたり、作用が缺けていたりすれば、他の形相から襲われ、直ちに絶滅されてしまうからである。それゆえ、實體的形相はつねに格闘して、自分を破壊することばかりを求めている敵對する形相にたいして、和解し難き反撥と憎悪とを培つていなければならない。

たまたま或る形相が他の形相の質料を奪うことになれば、例えば、屍人の形相が犬の身體を奪うことになれば、この形相は犬の形相を滅ぼすだけでは満足せず、その憎悪は敵に味方するあらゆる性質を破壊してはじめて満足するのでなければならぬ。屍人の毛髪は、直ちに、新しい創造物の白さをもつた白でなければならぬし、その血は嫌疑のかゝらない赤さの赤でなければならず、その身體全部がその屍人の妻から信用され得るような諸性質で蔽われていなければならない。そして、この諸性質は、それはそれでまたやがて死ななければならないのだが死んだ身體

の諸性質がもつている僅かな力に應じて、その形相を護らなければならないのである。しかし、つねに戦つているわけにはゆかないし、すべての事物は休息の場所をもつているから、例えば、火は自分の中心をもつていて、休息し、もはや火傷をさせなくなり、下の方にいるときには専ら自分を護るために保存していた熱をさえも棄てようとして、その軽さと自然的傾向性によつてその中心に行かうと努めるに違いないことは疑いない。

以上が、實體的形相があるといういま述べた原理から引き出される諸歸結の一小部分である。その諸歸結を私は餘りにも不慮に結論して我々の哲學者たちに歸した。というのは、通常ほかの人々は私がこゝでやつたと同じことをいつそ眞面目に語るからである。

各々の哲學者が日々その氣質と傾向性にしがたが、その想像力の豊かさ乃至不毛に應じて引き出して来る歸結はなおほかに無数に澤山ある。けだし、この點こそ彼等が互に異なつてゐる點にほかならないからである。

こゝで立ち止つてこの空想的な實體と闘うことはしないにとする。それはほかの人々が十分検討している。その人々は實體的形相が、自然のうちには決して存在したことがなく、非常に多數の虚偽の、滑稽な、矛盾してさえる諸歸結を引き出すお役に立つてゐることを十分明かにした。私はこの實體的形相の起源を人間精神のうちに見出し、それが感覺は人々が感ずる對象のう

ちにあるという今日ではすべての人々に共通な偏見のお蔭であることを見出すだけで満足する。何故ならば、少しく注意して、すでに述べたことを、すなわち、対象が我々の身體に與える印象の相違はきわめて僅かであつても、身體の保存のためには我々は本質的に相異なる感覺をもつことが必要であるということを考へるならば、我々の感官の対象のうちにかくも大きな相違があると想像することの間違ひであることは明瞭に知られるであらうからである。

(註) 第十章、五、參照

しかし、私はこゝで序に、形相という用語および本質的相違という用語には何等批難すべきところはないことを言つておかなければならない。蜜は疑いもなくその形相によつて蜜であり、それが鹽と本質的に異なるのはその形相によつてである。しかし、この形相、或はこの本質的相違はその諸部分のつくる形態構造が異なるという點だけに存するのである。蜜を蜜たらしめ、鹽を鹽たらしめるものはこの形態構造の相違にほかならない。そして、たとえ質料一般にとつては蜜或は鹽の諸部分の形態構造をもつこと、したがつて、蜜或は鹽の形相をもつことが偶有的であるにすぎないとしても、やはり、その諸部分においてかくかくの、或はしかじかの形態構造をもつということは、蜜或は鹽によつて、そのものがそのものであるためには本質的であると言つて差支えない。同様に、冷さ、熱さ、快および苦の感覺は心に本質的ではなく、それを感覺する

心にとつてだけ本質的なのである。というのは、心が冷さ、熱さ、快および苦を感ずると言われるのはこの感覺によつてであるからである。

第十七章

一、道徳學から引用された別の例、それは我々の感能が我々に虚偽の善しか示さないことを明かにする——二、我々の善は神のほかないこと——三、エビキユロス派とストア派の誤謬の根源

私は、我々の感覺は対象のうちにあるという偏見が自然學において非常に澤山の誤謬を生み出す原理であることを明かにするに足ると思われただけの若干の證據を述べた。しかし、いまや、道徳學から引用された別の證據を提出する必要がある。道徳學において非常に危険なのは右の偏見が我々の感能の対象が我々の感覺の眞の原因であるという偏見と結びつくことである。

一世の中に、感覺的善に執着する人間を見ることほどありふれたことはない。或る人々は音楽を愛し、他の人々は美食を愛し、その他の人々はまたその他の事物に熱中する。ところで、彼等すべてがこれ等すべての対象を善であると信ずるようになるには、大凡、次のような仕方

論したに違いない。宴會の際に我々をよるこぼす快適な味、耳に快く感じられる音、他の機會に感じられる他の快はすべて、疑いもなく、感覺的對象のうちに含まれているか、或は、少くともその對象が我々にそれを感じさせ、我々はその對象によつてでなければそれらのことを感ずることができないかである。さて、快が善であり、苦痛が悪であることは疑うことができない。その點は内面的に確かである。したがつて、我々の情念 (Passion) の對象はきわめて實在的レヒヤクな善であつて、我々は、幸福であろうとすれば、それに執着しなければならぬ。

我々は、普通、無意識のうちに右のように推論している。それゆゑ、我々が、我々よりも限りなく低い地位にあり、せいぜい我々の身體に作用し、その纖維のうちに何等かの運動を生ずることが出来るだけで、我々の心には作用することも、快或は苦を感じさせることも決してできない事物を自分の善と考へるのは、我々の感覺が對象のうちにある、或はまた對象がそれ自體としてその感覺を感じさせると信ずるからである。(註)

(註) 私は前章で、いかなる意味で對象は身體にはたつきかけるかを説明した。

二 もし、身體のうちに生ずることを機會として心そのものにはたつきかけるものが我々の心でないとすれば、この力をもつてゐるものは神のほかにはたつきかけるものが我々の心その身體の纖維の振動がさまざまであるに應じて、或は快の、或は苦の原因となるものが心でな

いならば——心は自分で同意しないのに快と苦とを感ずるのであるから、その原因が心でないこととおそらくそのとおりであろう——、私は、自然の創造者の御手のほかには心に快苦を感じさせるに十分なほど強力な手のあることを知らない。

實際、神のみが我々の眞の善である。我々の享受し得べきあらゆる快を以て我々を満ち足らせることのできるものは神のほかにはない。神はたゞその知と愛とによつて、我々に快苦を感じさせようと決心したまうたのである。我々が用心深く身體を保存するようにと神が我々の身體のうちに生ずる運動に與えたまうた善は、きわめて少く、きわめて弱く、きわめて僅かな持續をもつにすぎないものである。しかも、我々が原罪によつて陥つてゐる状態においては、我々はその善のいわば奴隸なのである。しかし、神は、神を知り、かつ愛するようにと我々を創りたまうたのであるから、神が天國でその選びたまうた者に感じさせたまう善はかぎりなく大きいであろう。けだし、結局、より大きな善を所有するときにより大きな快を感ずることは自然の秩序の要求であり、神はあらゆるものより無限に上位にあるものであるから、神を所有する人々の快は確かにあらゆる快を凌ぐであろうからである。

三 善に關しての我々の誤謬の原因についていま述べたことによつて、最高善に關してのストア派とエピキユロス派との意見の誤謬がきわめてよくわかる。エピキユロス派は最高善を快樂に

置いた。ところで、快は徳においてと同じく、悪徳においても感じられるし、普通には前者よりも後者においてより多く感じられさえるので、一般に彼等エピキユロス派はあらゆる種類の樂を放任したと考えられている。

さて、彼等エピキユリアンの誤謬の第一の原因は、何か快適なものが彼等の感覺の對象のうちにある、或は、その對象が彼等の感ずる快の眞の原因である、と誤つて判断し、さらに、彼等自らの内感によつて、快が自分にとつて善である、少くとも自分がそれを享受するときはそうであると確信し、あらゆる情念を赴くまゝにまかせ、その結果何等かの不都合を蒙るかもしれないということについては懸念しなかつたことにある。しかし、彼等はそうしないで、感覺的事物において感じられる快がその眞の原因としてのその事物のなかにあることも、ほかの仕方でその事物のなかにあることもできないこと、したがつて、感覺的善は我々の心に關しては善であり得ないこと、その他上に説明したさまざまのことを考量すべきであつたのである。

ストア派は、反對に、感覺的善は物體のうちだけにあり、物體にたいしてあるだけであつて、心は心特有の善をもつべきであると信じて、幸福を徳に置いた。ところで、彼等の誤謬は次のとおりである。

それは、彼等が感覺的な快と苦とは心のなかにあるのではなくて、たゞ物體のうちだけにある

と信じていたことである。そして、この虚偽の判断は續いて、苦痛が悪なのでもなく、快が善なのでもないとか、感能の快はそれ自身では善ではないとか、感能の快は人間と動物とに共通であるとか、等々という別な虚偽の結論を引き出すための原理として用いられた。しかしながら、エピキユロス派とストア派とは多くの事柄において間違つてはいたけれども、或る點で正しい理由をもつていたことは容易にわかる。というのは、至福なる人の幸福は完成した徳、すなわち神の認識と愛と、絶えずそこから生ずる非常に甘美な快のうちだけに存するからである。

それゆゑ、外部の對象はいかなる快適なものも、痛ましいも含んでいないし、我々の快の原因ではないこと、我々は對象を恐れたり愛したりする理由をもたないこと、しかし、我々に罪を加へ褒賞し、快苦を感じさせるに足るだけ十分な力をもつているものは神のほかにないのであるから、我々が恐れ、愛しなければならぬものは神のほかにないこと、要するに、我々は神においてのみ、神からのみ、我々はきわめて強く、きわめて自然な、きわめて正しい傾向性にもとづく快を望むべきであることをよく心に留めておこう。

第十八章

一、我々の感能は感性的でない事物においてさえも我々を誤謬に陥れること——二、人間の話の仕方からとられた例——三、感性的な風態を重んじてはならないこと

我々の感能は、光、色その他の感覺的諸性質のごときその対象に關して我々を欺くばかりでなく、その機能の範圍を超えた対象に關してさえも、それを十分注意し深く考察して堅實な判断を下すことを妨げることによつて、我々を惑わすのである。これは説明するだけの價値のあることである。

一 対象の明晰判明な觀念にたいする精神の注意と専念とは対象が眞に何であるかを顯わにするために最も必要なことである。けだし、眼を開いてしつかり見つけなければ或る作品の美しさを見ることができないと同様に、精神は、注意深く考察しなければ、大部分の事物をその相互の關係において明瞭に見ることはできない。ところで、我々自身の感能ほど明晰判明な觀念から注

意を逸らすものはなく、したがつて、我々を眞理から遠ざけ、直ちに誤謬に投げ込むものはない、ということはある。これは確かである。

この點の眞理性をよく理解するためには、心の知覺の三様の仕方、すなわち、感能、想像力および精神による知覺がいずれも同じ程度に心を感じさせるのではないこと、したがつて、心はその知覺様式を用いて知覺するすべてのことに等しく注意を拂うのではないことを知るのが絶對的に必要である。何故ならば、心は自分をひどく感動させるものにはひどく専念し、僅かしか感動させないものには僅かしか注意しないからである。

さて、心が感能によつて知覺するものは心をきわめて強く感動させ、専念させる。心が想像力によつて知るものは、心を感じさせることがはるかに少ない。しかし、悟性が心に提示するものは——というのは感能や想像力とは獨立に、心そのものによつて知覺するという意味であるが——心を殆ど呼び醒まさない。最も些細な感覺的苦痛ですら、もつと重大な事柄以上に精神にさし迫つて現われ、精神を注意させるといふことは何人も疑い得ないところである。

その理由は、感能は対象を現前しているものとして提示し、想像力はそれを現前していないものとして提示するにすぎないからである。ところで、心に提示されたさまざまな善とさまざまな惡とのうち、現前しているものが現前していないものより以上に心を感じさせ、専念させるとい

うことは當然である。けだし、心はこの際になされるべきことについて速かに決心する必要があるからである。かくて、心はきわめて高尚な思辨よりも單純な刺傷の方にはるかにいつそう専念し、この世の快と悪とは永遠の恐るべき苦痛および無限の快よりもよく多くの印象を心に興えさせるのである。

それゆえ、感能は心をしてそれが提示するものに極度に専念せしめるのである。ところで、心は限られており、夥だしい事物をひときに明瞭に理解することができないので、考察すべき或る事物を感能が提供すると同時に悟性が提示する事物を明晰に知覚することはできない。そこで心は、悟性の明晰判明な觀念が事物そのもの、眞理をあらわにするためにいかにふさわしかろうとも、それを棄て、自分をひどく感動させ、事物をそれ自體ありのままに表示するのではなく、事物と身體との關係に應じて表示するにすぎないところの感能の混亂した觀念だけに専念するのである。

二 もし、例えば、或る人が或る眞理を説明しようとするならば、その人は言葉を用い、自分の思想と内感とを運動と感覺的に知られる舉動とによつて表現することが必要である。ところで、心は一時にたくさんの事物を判明に認知することができない。それゆえ、心は、感能を通してやつて來るものにはつねに大きな注意を拂いながら、自分の聴いている議論のことは殆ど考え

ないで、句切れの適切さ、舉動と話しとの關係、容貌の優雅さ、最後に、話す人の態度や様子から受ける感覺的な快さに非常に熱心になるのである。しかしながら、心は聴いた後から判断しようとする。それが心の習慣なのである。それゆえ、その判断は心が感覺を通して受けとつた印象がさまざまであるに應じて違つていなければならない。

例えば、もし話す人が自分の思うことをわかり易く言い表わすならば、もしその句切れが快適な抑揚を保つていゝならば、もし彼が紳士gentleman、或は才能ある人士の風采をもつていゝならば、もしたくさんの供廻りをつれていゝならば、もし彼が權威と莊重さともつて語るならば、もしほかの人々がその人の言うことを尊敬して黙つて聴いていゝならば、もし話す人が世間で評判が高く、第一流の精神をもつた人々と何等かの交渉があるならば、要するに、もしその人が幸にして十分氣に入られ、或は高く評價されるならば、その人の主張するすべての言葉には正當な理由があることにならう。そして、彼のカラーヤカフスに至るまで、何ごとかの證明にならないものはないであらう。

しかし、もしその人が不幸にして、右と反對の性質や資格をもつていゝとするならば、いくら彼が論證しても無駄であつて何ごとも證明したことになるであらう。彼がこの世で最も美しいことを語つても、誰も決してそのことに氣付かないであらう。聴衆は感能を感動させるものに

しか注意しないから、非常にみすばらしい身なりをした人間を見て感ずる嫌悪が彼等聴衆の心を占め、話す人の思想に専ら心を向けるのを妨げるであろう。汚れた皺くちやなカラーは、それを着けている人とその人から出て来るすべてのことを輕蔑せしめるであろう。哲學者や瞑想家らしい話し振りは、世の一般人には到達できないほど高遠で崇高な眞理を夢想乃至誇張と見なさせるであろう。

人々の判断というものはこんな風なものである。人々は感覺できる快適な態度にしか熱心になれないし、眞理を發見するために眞面目なしつかりした注意を拂うことは殆どないから、理性にだけ依存する事柄においても、眼と耳とが眞理を判断するのであつて、理性が判断しているのではないのである。

三 しかしながら、事柄をその外觀によつて判断し、眞理が我々の氣に入つたり我々の感能に媚びたりする飾りをまといつていないからといつて、それを輕蔑することほど不正なことがあろうか。

眞理そのものよりも快適な風態の方をいつそう注意して探索し、事物の確實さによつてよりもむしろ氣どつた話し方によつて精神をたんのうさせることは哲學者や精神を自負する人士にとつて恥すべきことであろう。立派に格の整つた句切れによつて、或は、情熱パッションを呼びさます形象と連

動とによつて打ち負かされるまゝになることは凡庸な人々にとつてのことであり、肉と血とだけからなる魂をもつている人々のことである。

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque

Inversis quae sub verbis latitantia cernunt;

Veraque constituunt, quae belle tangere possunt

Autres, et lepidio quae sunt fucata sonore.

〔まことに、凡庸なる人々は意味のかくされた曖昧な言葉を通して知られるすべてのことがらを賞讃し、かつ愛し、耳に美しく觸れるものや甘美な音でいどられたものを眞理にしてしまふ。〕

しかし、賢明なる人士はかゝる感覺的な外觀の意地悪い力と強い魅惑とにたいして自分を護ることにつとめる。感能は賢明なる人士にも、ほかの人々と全く同様に強い力を及ぼすのである。實際のところ、彼等も人間なのであるから。しかし、彼等賢明な人士は感能が告げ知らせることを輕蔑する。彼等はアレオパゴスの裁判官たちの有名な例に倣うのである。アレオパゴスの裁判官は辯護人たちの首葉や舉動の優雅さによつて説得されて眞理と正義とに反する事柄を受けいれる結果になることを恐れて、辯護人たちの論述の確實性を考察することによりよく専念せざるよ

うに、辯護人たちが欺瞞的な話し方や修辭を用いることを嚴格に禁じて、彼等のいうことはすべて闇黒のなかでなければ聴こうとしなかつたのであつた。

第十九章

他の例二つ——一、第一、物體の本性に關する誤謬について——
二、第二、同一の物體の諸性質に關する誤謬について——

我々の誤謬の大部分の原因が、感官を通してやつて來るものに心が専念すること、および純粹悟性が提示するものにたいして心が投げやりの態度をとることにあるということは確かである。我々はこの點について、道徳學にとつてきわめて重大な意義をもつ例を、人間の話の仕方からとり出して、舉げたのであつた。次に、人間と人間以外の自然との交渉からほかの例をとり出して示そう。自然學にとつては、この例に注目することが絶対に必要である。

一 自然學に關して我々が陥る主なる誤謬の一つは、感覺される物體には殆ど感知されない他の物體におけるよりもはるかに多くの實體があると我々が想像することである。大部分のひとは

金や鉛には空氣や水におけるよりもはるかに多くの質料があると信じている。そして、子供たちは普通空氣の作用を感能によつて認知したことがないので、空氣は實在していないと思つてゐる。

金や鉛はきわめて重く、堅く、きわめて容易に感覺され得る。水や空氣は、反對に、殆ど感覺されない。そこからして、人々は前者は後者よりもはるかに多くの實在性をもつか、或は、一立方呎の金のなかには一立方呎の空氣のなかよりもはるかに多くの質料があるとかいふ結論を下す。人々はつねに我々を欺く感覺的印象によつて事物の眞理を判断し、我々を決して欺くことのない精神の明晰判明な觀念を無視するのである。というのは可感的なもの (le sensible) は我々を感動させ専念させるが、可想的なもの (l'intelligible) は、我々を睡らせるからである。これら虚偽の判断は物體の實體を重く見るのである。さて、同一の物體の諸性質に關するほかの誤謬は次のとおりである。

二 人々は殆どつねに、自分のうちにより快適な感覺を生ずる對象が最も完全で最も純粹であると判断する。しかし、物質の完全性と純粹性とがいかなる點に存するかについては知つていないし、それを知らうと氣づかうことさえもしないのである。

例えば、人々は、泥は不純であり、きわめてよく澄んでいる水は純粹であると言う。しかし、

汚れた水の好きな駱駝や泥のなかではね廻るの、好きな動物は違つた意見をもっているであろう。それはなるほど獣の場合のことである。しかし、鶴の糞物や臭猫の糞を愛する人は、ほかのすべての動物の排泄物については不純でできないと言うけれども、それがきたないものであるとは言わない。最後に、麝香や琥珀は一般にすべての人々から尊重される。それが排泄物にすぎないと思つている人自身でさえそうである。

確かにひとは物質の完全性やその純粋性を自分の感能にたいする関係によつてだけ判断しているのである。その結果、すでに十分説明したとおり、感能はすべての人間において異なつているので、物質の完全性と純粋性についての判断は非常にさまさまでなければならぬことになる。それゆえ、或る物質に歸せられる想像上の完全性にもとづいて彼等が日々つくり上げる書物は全く不可思議かつ奇怪なさまさまの誤謬に満ちている。何故なら、そこに含まれている推論は我々の感能の混亂した不規則な虚偽の觀念だけに依據しているからである。

哲學者は、純粹或は不純という言葉が精確には何を意味しているかを知らないかぎり、物質が純粹であるとか不純であるとか言つてはならない。けだし、自分の言つていふことを知らないで、すなわち、自分の用いている用語に對應する明晰な觀念をもつていないで語るべきではないからである。さて、これらの純粹、不純という言葉の各々に明晰判明な觀念が與えられるなら

ば、純粹と呼ばれるものが往々にしてきわめて不純であり、不純と見えるものが往々にしてきわめて純粹であることがわかるであろう。

もし、例えば、最も微細なかつ最も動かされ易い諸部分からなる物質が最も純粹で最も完全なものともみとめられるならば、金、銀、寶石は極度に不完全な物體であり、逆に、空氣や火はきわめて完全であろう。その場合、肉は腐敗して惡臭がするようになつたときこそ完全なものになり始めるであらうし、臭氣を發する屍體は普通の肉體よりもより完全な物體であることになるであらう。

反對に、もし、最も完全な物體はその部分が最も粗雑な、最も堅固な、最も動かされ難い物體であることを認容すれば、土は金よりもより完全であり、水や火は最も不完全な物體であろう。

もし、純粹とか完全とかいう言葉にいま私の述べたような判明な觀念を與えたくなければ、その代りに他の觀念を置き換えても差支えない。しかし、これらの言葉を感覺的な概念 (notions sensibles) だけでもつて定義しようと主張するならば、あらゆる事物は永遠に混同されるであらう。何故なら、その概念を表現する用語の意味は固定されることがないであらうから。すでに證明したように、すべての人間は同一の對象について互に相異なる感覺をもつていふ。それゆえ、意味の理解されないことを誦つて、いたるところに混亂を生じようと欲するのでなければ、その

対象はそれについての感覚によつて定義されてはならない。

しかし、私の見るところでは、實際のところ、天上界を構成するものはともかく、自らのうちに他のもの以上の完全性を含む物質は存しない。すべての物質は形象と運動とを含むことができるだけであると思われる。そして、形象ならびに規則的或は不規則的な運動をもつていふという點はすべての物質にとつては同じである。理性は我々に、太陽は泥よりも完全であるとか、より輝かしいとか、小説家や詩人の求める美は最もひどく腐敗した屍體よりもすぐれているとか致えはしない。我々にそう教えるのは虚偽で欺瞞的な我々の感能である。ひとはこのことに反対しても無駄である。すべての嘲罵や絶叫も、我々の示した理由を注意深く検討する人々にとつては興ざめや茶番としか見えないであらう。

たとへば感能することしか辨えていない人は太陽が光に充ちていると信ずる。しかし、感能すると共に推論することに練達している人は、感能することができると同様に十分よく推論することを辨えているかぎり、そうは信じない。感官の證據に最もよく服従する人々をさへも、私の述べたことを省察するならば、我々の意見に賛成するであろうことを私は確信している。しかし、感能的な人々は餘りにもその感能の幻形を愛しすぎているし、餘りにもながい間偏見に従順でありすぎたし、その心は餘りにも自分を忘れすぎたので、彼等は身體のうちにあると想像している

すべての完全性が心そのものに屬していることに気がつかないのである。

私はこの種の人々に話しかけようとしていたのではない。この種の人々の是認と評價は私にとつては可でもない。彼等は耳を傾けて聴こうとはしない。したがつて判断することはできないのである。私にとつては、眞理を擁護することと、感能の誤謬から解放されて精神の光を善用しようとの眞剣に努力している人々からは認されることとで十分である。私が讀者諸君にお願いしたのはこの思想をできるだけ深く注意して省察し、判断し、批難し、是認していただきたいことだけである。私は自分の思想を諸君の判断に委ねる。何故ならば、諸君は自らの省察によつて私の思想を生かし或は殺す權利を手に入れているし、その權利に異論を挿むことには不正なきを得ないからである。

第二十章

第一卷の結論——一、我々の感能は我々の身體のためにだけ興えられてゐること——二、感能によつて告知されることについて疑わなければならぬこと——三、正しい仕方では疑うことは決して些細なことではないということ

我々は、感能に特有の對象に關してであれ、悟性によつてのみ認知される事物に關してであれ、我々が感能を通して陥る一般の誤謬を十分明かにしたつもりである。私は、少しく省察してみさえすれば、感能の示すところにしがたがつた場合に我々が陥る誤謬のうち、上述したところにその原因が見出され得ないものはない、と信じてゐる。

一 我々はまた、感能は我々の身體と我々をとり圍むすべての物體との關係を教える點においてはきわめて精確かつ忠實であるが、その物體がそれ自體として何であるかを教えることはできないこと、感能を善用するためには身體の健全さのためならびに生命の保存のためよりほかにはそれを用いてはならないこと、そして、感能が精神を自分に從屬させるほどまで高ぶろうとする

ときにはどんなに輕蔑しても足りないことを見た。第一卷全體のうちで十分心に止めておいていたときたい主要なことがらは、次のとおりである。すなわち、我々の感能は我々の身體の保存のために興えられているにすぎないことを十分理解し、この思想を確固たるものとなし、自分の置かれてゐる無知の状態から解放されるように、感能の興えるものとは別のものに助けを求めるといふことである。

二 もし、これまで述べて來たことによつては上のような命題を納得できない人々があるならば——疑いもなく、そんな人は多すぎるほどあるのだが——、私はもつと僅かなことを要求するだけにしよう。その人たちが自分の感能にたいする不信に陥るだけで十分である。そしてもしその人たちが感能の告知するものを全然虚偽の欺瞞的なものとして斥けることができなければ、この告知が全く眞であるかどうかを疑つてみられることをお願いする。

私の考えでは確かに、私は、少くとも何等かの懸念を理性的な人の精神に投げ込むには、したがつて、その人が自分の自由をいままでは違つたやり方で用いるように刺戟するためには十分なことだけを語つて來たのである。何故というに、もしその人たちが自分の感能の告知してゐるものが眞であるかどうかについて疑いはじめることができれば、同意を保留し、かくしていままですつていた誤謬に陥らないようにすることはさらにいつそう容易になるだろうからであ

る。殊に、本書のはじめに掲げた規則、すなわち、明證的なものと思われ、それに同意をさし控えるがぎり、必ず、同意しなかつたということにおいて自分の自由を濫用したことを全面的確實性を以つてみとめなければならぬ事物以外にたいしては決して全面的な同意を與えてはならないという規則を想い起すならばそうである。

三 なおまた、たとひ疑うことを學んだだけであつても、僅かしか進歩しなかつたと考えないがよい。精神および理性によつて疑うことができるようになることは、ひとの考えるほど些細なことではない。この場合には疑うことと疑うことの間にかなりな相違があると云わなければならぬからである。ひととは、疑ふの故に殘忍さの故に、疑うことがあるし、盲目のゆえにも疑い、悪意から疑うこともあるし、最後に、空想によつて疑うこともあり、疑いたいと欲するから疑うこともある。しかしまた、愼慮により、不信により、智慧により、精神の洞察力によつて疑うこともある。アカデミシャンや無神論者は第一の種類の仕方であつて、眞の哲學者は第二の種類の仕方であつて、第一の種類の疑いは闇の疑いであつて、光に導くものではなくて、つねに光から遠ざかるものである。第二の疑いは光から生まれて、却つて或る面では光を産み出す助けになるのである。

第一の仕方だけで疑う人々は精神をもつて疑うということがどんなことを理解しない。彼等、

はデカルト氏がその形而上學的省察の第一省察において疑うことを教えたのを囑る。何故ならば彼等にとつてはそれが、空想的にたゞ疑つていればよいとか、一般に我々の本性は弱いとか、我々の精神は全く盲目であるとか、その偏見をこわすように心を用いなければならぬとか、そんな風なことしか言つていないように思われたからである。彼等は、感能にこれ以上感わされたり、これ以上感ゆるものから救がれたりしないようになるためにはそれだけで十分だと考えてゐる。しかし、精神は弱いと言つただけでは足りない。精神にその弱さを感じさせなければならぬ。精神は眼瞼に陥り易いと云つただけでは足りない。精神をしてどこにその眼瞼が存するかを感見させなければならぬのである。この點こそ、私が、感能の眼瞼の本性を説明しながらこの第一卷において論じたと信じてゐるところである。我々はついで第二卷において、我々の想像力の本性を説明することによつて、同一の意圖を継続しよう。

—哲學叢書(41)—

真理の探求 (一)

昭和二十四年六月十日 印刷
昭和二十四年六月二十日 發行

定價 二〇〇圓
地方賣價 二一〇圓

譯者 竹内良知

發行者 東京部中央區日本橋小舟町二ノ四
矢部良策

印刷者 東京部千代田區飯田町二ノ二〇
渡邊清

發行所 東京部中央區日本橋小舟町二ノ四
(大阪市北區上町四乙)

株式會社 創元社

電話 芝罘町(66)二〇〇六
台員番號 A 一四九〇八三番

發行所「創元」にお取りかへいただきます

哲學叢書目錄

(25)	豊川ハル	哲學入門 (上)	二五〇頁
(26)	竹田器盛	哲學的經驗論	二二〇頁
(27)	フンボルト	言語と人間	二二〇頁
(28)	加藤・三宅	感覺論 (下)	二〇六頁
(29)	豊川ハル	哲學入門 (下)	二四〇頁
(30)	豊川ハル	哲學とは何ぞや	二四〇頁
(31)	ゲーテ	スピノザ	二四〇頁
(32)	平山富次	實證精神	一八八頁
(33)	石井正・立	幸福について	二四二頁
(34)	石井正・立	宗教について	二五〇頁
(35)	阿部正	自省録	二四二頁
(36)	土居文吾	社會の再組織について	二五〇頁

(37)	豊川ハル	道徳形而上學の基礎	二二〇頁
(38)	石井正・立	根拠の原理 (未完)	二二〇頁
(39)	石井正・立	意志と表象としての世界 (一)	二六〇頁
(40)	田邊貞之助	キリスト教精髄 (一)	二九八頁
(41)	竹内良知	眞理の探求 (一)	二九八頁
(42)	石井正・立	自殺について	二九八頁
(43)	西村貞二	人類の教育 (近刊)	
(44)	石井正・立	意志と表象としての世界 (二)	二九八頁
(45)	石井正・立	意志の自由 (論争)	二九八頁
(46)	石井正・立	實踐理性批判 (近刊)	
(47)	石井正・立	道徳の根柢 (論争)	二九八頁
(48)	田邊貞之助	キリスト教精髄 (二)	二九八頁

哲學叢書目錄

(1)	田邊貞之助	社會學的方法の提擧 (五)	
(2)	小林隆雄	社會法則 (四)	
(3)	山田古彦	社會學と哲學 (五)	
(4)	寺島實仁	哲學的世界觀 (五)	
(5)	フットル	ペスカカ (五)	
(6)	フットル	西洋近世哲學史 (一) (五)	
(7)	フットル	自然法則の偶然性 (五)	
(8)	古野リニル	原始神話學 (五)	
(9)	横川敏雄	法哲學の根本問題 (五)	
(10)	橋本太郎	方法叙説 (一八七頁)	
(11)	野田又夫	精神指導の規則 (二七五頁)	
(12)	伊藤武彦	情念論 (五)	

(13)	田邊貞之助	眞理の探求 (二)	二五八頁
(14)	佐藤啓祐	哲學の原理 (五)	
(15)	市川川口	答簡集 (上)	二九七頁
(16)	市川川口	答簡集 (下)	二九七頁
(17)	森有正	幾何學的精神 (一四〇頁)	
(18)	田邊貞之助	サシとの對話 (一〇八頁)	
(19)	田邊貞之助	學問論 (七三頁)	
(20)	田邊貞之助	無神論論争 (一六五頁)	
(21)	小島隆三	自然の解題 (二八一頁)	
(22)	西村貞二	歴史哲學論文集 (二二五頁)	
(23)	石井正・立	宗教論 (二七五頁)	
(24)	加藤・三宅	感覺論 (上) (二九八頁)	

哲 學 叢 書 目 録

フランドル	眞理の探求(二)	竹内良知
シヨルペン	意志と表象	磯部忠正
ハウルエル	としての世界(三)	神保常彦
パーク	崇高と美について	野口啓祐
トマス・モア	愛と信仰の霧	飯島宗享
キエール	現代の批判	中村耕平
ケケール	不安の概念	豊川 界
キエール	道徳形而上學	
カント	——第一部・第二部——	
ホッパス	リウアイアサン	島島能弘
パスカル	バ　　ン　　セ	森・前田
スピノザ	エ　　ナ　　カ	小塚新一郎
アリスト	形　　而　　上　　學	副島茂雄
アリスト	形　　而　　上　　學	副島茂雄
アルノー	ポイルロ論	落合・辻村
ワイヤル	理　　學	落合・辻村
新人間學	試論	池長 潤
封鎖的商業國家	試論	石坂一哉

以下續刊

文學博士 前田陽一著	モントニユと	基督教辯證論	A5列上巻 六五〇頁
文學博士 佐藤繁彦著	ルツターの根本思想	ルツターの代表作「ローマ書講解」 を通して宗教改革者ルツターの根 本思想を徹底的に究明せる名作。	A5列上巻 四二〇頁
東大講師 山崎正一著	市民社會	市民社會の哲學者ヒュームの生涯 と思想を明らかにしつつ市民社會 の適理的地平を設定す。	A5列上巻 三二〇頁
市民社會	ヒューム	研究	A5列上巻 三二〇頁
香川義昌著	人間と自覺		A5列上巻 二〇〇頁
永上英廣著	ニーチエの問題		A5列上巻 二二〇頁
小塚新一郎著	カントの研究		A5列上巻 一五〇頁
竹田壽憲雄著	存在と存在者		A5列上巻 三五〇頁

