

メヌ・ド・ビランのマルブランシュ批判

Maine de Biran, critique de Malebranche

中 敬 夫

NAKA Yukio

On dit que Maine de Biran et Malebranche sont les deux philosophes qui étaient destinés à vivre aux antipodes l'un de l'autre, ce qui est distinct et certain pour l'un étant la nuit complète pour l'autre. Dans notre essai précédent nous avons thématiqué la théorie occasionnaliste de l'union de l'âme et du corps chez Malebranche, et nous avons vu qu'un interprète comme Gueroult recourait de temps en temps aux critiques dirigées par Biran contre le malebranchisme. Dans le présent texte, nous examinerons proprement ces critiques biraniennes, en tenant compte aussi de leurs rapprochements déjà faits par Delbos, Brunschvicg et Merleau-Ponty. Ce serait d'ailleurs une préparation de notre prochain essai sur la constitution *génétique* du corps propre chez Maine de Biran.

キーワード：ビラン、マルブランシュ、心身問題；Biran, Malebranche, âme et corps

I はじめに

以前に我々は、マルブランシュの「心身合一論」について検討したことがある。そのさい我々に特に訝しく思えたのは、明晰な認識が問題とされる時には、彼は殆ど常に外在性や対象性の地平に訴え、内面的なものが問われる時でさえ、彼は客観性や機械的自然という「回り道」を迂回せざるをえないということであった。そしてこのことは、彼の実体論、諸能力論、魂論、心身合一論、機会原因論、弁神論、恩寵論の全てにわたって逐一指摘されうることであり、なかでもその心身問題に関しては、ゲルーのような解釈者が、マルブランシュとは対極に位置するような哲学者として、時としてメヌ・ド・ビランの批判を援用するのも我々は目撃してきた。

本稿では我々は、この最後の観点を引き継ぎつつ、メヌ・ド・ビランのマルブランシュ批判を本格的に主題化してゆきたいと思う。それはまとまったものとしては、中期の所謂「ビラニスム」期に属する彼のマルブランシュに関する『ノート』類と、最晩年の彼の『人間学新論』の、とりわけ第十三章において見出される。ただし、これまでも両者の関係については、ゲルーのような断片的な言及はさておき、デルボス、ブランシュヴィック、メルロ＝ポンティといった研究者たちの本格的な対照において、様々な解釈がなされてきた。我々としてはそのような諸議論も踏まえたうえで、我々自身の一応の結論を導き出してゆきたいと思う。

I ビラニスム期ビランのマルブランシュ批判

グイエによれば、「メヌ・ド・ビランがビラニアンになった」のは、「1804年3月23日と4月25日の間」¹のことである。同じ年の4月30日頃に書かれたとされるトラシー宛書簡の中で、さっそくビランは、デカルト以来「意志」が「情動的願望 (*désir affectif*)」(EXIII-2, p.365)²から区別されていない旨を嘆いているのだが、我々は、このような批判はむしろマルブランシュにこそ向かうことになるのを、のちのビランにおいて目撃することになろう。そしてビラニスム期(1804 - 1813年)の最初の著作たる『思惟の分析』(1804年)では、もし我々が「意識の領分」を逸脱して、「原因」の概念をその外に見出そうとするなら、もはや「思惟する存在やその諸能力についての固有の学」はなくなってしまっ、て、「形而上学」は「マルブランシュのようなひと」によっては「神学」の内に、「スタールのようなひと」によっては「生理学」(E III, p.35. Cf. p.321)の内に、移し置かれてしまうであろうという、いかにもビランらしい批判の言葉が残されている。

けれども所々に散在する断片的な言及を別とすれば、ビラニスム期ビランの本格的なマルブランシュ批判は、1812年頃から1813年にかけて書かれたとされる『マルブランシュについてのノート』と、1813年頃のものと言われる『マルブランシュとボシュエの数節についてのノート』の内に見出される。ただし我々としては更に、この期のビランの主著と目されるべき『心理学の諸基礎』(1812 - 1813年)の中から、若干の補足を加えておくことにしたい。

(1) 『ノート』におけるマルブランシュ批判

『マルブランシュについてのノート』³は、マルブランシュの『キリスト教的にして形而上学的な省察』を扱う前半部と、『真理の探究』に基づく後半部との二つに分れており、前半は更に五つの部分に細分されている。まずその第一の箇所では、マルブランシュは「客観的」と「主観的」との「二種類の認識」を「混同」している、或いはむしろ彼は「対象認識」しか「認識」と呼ぼうとしていないという批判がなされているのだが、もちろんビランは「我々が我々自身について、もしくは意欲し行為する我々の自我について持つ感情」というものを認め、むしろ「あらゆる客観的な認識」は、「この内的な認識」にこそ「依存」するのだと主張する (p.116)。私が絶対的・即自的に何で有るのかも、「意識の事実」によって内的に私に知られるものの「結果」としてしか、考えられないのであ

る。なるほど私の「諸感覚」や「諸情念」といった「私の感性の全ての諸変様」は、私にとって「闇」でしかなく、この意味では「私の実体」は、私を取り巻く諸物体以上に「叡知的〔＝知解可能〕」とは言い難いかもしれない。しかしながらピランの思想に基づくなら、「諸感覚」はまだ「自我」ではない。「内感 (sens intime)」によれば、「我々の因果性」は「それ自身において完全に叡知的」なのであって、私は「対象」という仕方では私自身を「見る」ことなしに、自らを「行為する原因もしくは力」として「感じて」いる。そして「内的、主観的なこの認識」こそが、「私の持ちうる最初の、最も明証的な」認識なのである (p.117)。

第二にマルブランシュの思想に従うなら、「願望」も「神の贈り物」のはずなのに、神はこの願望に対してでなければ、何もかも与えないのだということになってしまう。我々はこのような「循環」から、いかにして抜け出せばよいというのか。ピランは「意志」と「願望」とを区別することによって、この「困難」を解決しようとする。つまり我々は、まず「我々の自由な活動」によって「我々が愛さず、願望しないもの」さえも意欲し、なすことによって、「愛し、願望するという恩寵」にも「値する (mériter)」ようになるのだという (p.118)。

第三に、マルブランシュの言うように、「諸感覚」に結びつく「外在性判断」は〔内的感情という意味での〕「意識」(Ibid.) ではない。従って我々がまず考察すべきは、「筋肉感覚」を「原初的な意欲や努力」もしくは「この意欲やこの努力の感情」に結びつける「内密な関係」なのであって、ピランは「意欲する作用」を「この作用の感情」から区別する必要はないと主張する。しかるにマルブランシュは、我々の意志や努力が我々の運動を産出することを我々が「内的感情」によって認識することを、否定してしまう。それはそのようなことが生じうるということを、我々は「理性」によって見ないからだという。確かにもし我々が「内的感情」によってそれを「直接覚知」しているのでなければ、我々は「理性」によってもそれを見ないであろう。けれどもピラン自身は、「自由な努力の意識」に訴える (p.119)。そしてここでも彼は、我々には依存しないものを欲するだけの「願望」と、まさに我々の支配下にあるものを意欲する「意志」とを、マルブランシュは混同しているのだと批判する。例えばもし私が「願望」する瞬間に、親切な手が私を動かしてくれるとするなら、私は決して「私の願望」が「運動の原因」だとは思わないだろう。「願望」と「出来事」との間には、「単なる継起の関係」しかない。しかるに——「理性」ではなく——「内的感情」は、「身体の運動を産出する力」が確かに存在するのだということを、我々に教えてくれるのである (p.120)。

第四にマルブランシュは、「感性的諸性質」は単なる諸性質たる限りでは、「諸物体の実在性」を「保証」してくれないということは正しく見たが、神を「唯一の実効因」とみなしたために、「諸物体の存在」を積極的に証明する手段を失ってしまった。なぜならこのテキストのピランによれば、「諸物体の実在性」は「諸感覚の原因」としてのみ、保証されるからである (p.121)。

『真理の探究』を題材とする『マルブランシュについてのノート』後半部からは、以下の二点だけ取り上げておくことにしよう。第一に、「努力」は「動物精気」に運動を与えも、動物精気を規定しもしえないのだと主張するマルブランシュに対して、逆にピランは、こう問い返す。「或る行為の原因たるために〔…〕単に意志の現在の対象たるこの行為のみならず、更にはそれによって行為が産

出されうところの全ての仲介的諸手段をも認識することが、不可欠的に必要だということを、証明してごらん下さい」。ビランによれば、例えば「腕の運動についての客観的知覚」でさえ、もはや「意識の事実」でも「意欲の直接的対象」でもないのである (p.122)。

そして第二に、「殆ど常に」マルブランシュは、「観念」という語を「単に客観的な」意味で理解しているのだが (p.124)、広義には「観念」には、「表象的」と「魂の変様として」「変様の」の「二種類」が認められている。しかしながらビランによれば、「直接的内的覚知」はそのどちらにも属さず、そもそもそれは「観念」ではなくて、「あらゆる観念の条件そのもの」なのだという (p.123)。

次に『マルブランシュとボシュエの数節についてのノート』からも、以下の三点のみ紹介しておくことにしたい。第一にビランは、努力と神経管内の動物精気との関係を疑問視するマルブランシュに対して、ここでは彼は「心理学的と有論的という二つの観点」を「混同」し、かくして「ヒュームやその同類の懐疑論全体」に道を開いているのだと警告する。ビラン自身が唱える「われ思う、われ意欲す、ゆえにわれ有り」は、「我々の学全体の心理学的原理」(p.128)なのだが、私はこの努力が身体運動の真の原因たることを、「想像」(p.128-9)しているわけではなく、かえって私は、自我が自我の外でも自我で有るかを知りたいような時にのみ、それを「想像」するのである。従って私は、私の努力が有効たることを内的に確信するために、私の意志と動物精気や神経管との関係を「認識」〔＝想像〕する必要などない。そのうえ「私の努力」が「私にとって、もしくは私の内感において」有効であるや否や、それは「自己自身において〔＝即自的に〕絶対的に、そして神の眼に」さえ「有効」なのであって、それこそが「道德的作因の責任をなすもの」なのだという (p.129)。

第二にビランは、我々是我々の「諸変様」や「諸観念」を思うままにしないという点では、マルブランシュの見解を認めはするが、しかしこのことはむしろ、我々が「我々の身体の諸運動の自由な作者」たることを、間接的にはまた「これらの諸運動の結果ないし産物たる諸変様や諸観念」の作者たることを、証明しうるのだ主張する (p.130)。

そして第三に、ビランはマルブランシズムが「作出因」を「一般法則」と混同するような「無神論者たち」の体系を、むしろ助長しうると批判する。「神の行為は恒常的、斉一的」で、「神は自らが確立した単純法則に常に必然的に従う」と言うことは、神の内に「盲目的で、あたかも自動的のような或る力」を置くことでしかない (p.132)。そしてビラン自身は、人間的被造物が神の介入なしに神の意図を遂行するために、神が人間的被造物に「或る力ないし能力」を与えたとみなす者は、決してマルブランシュの言うように「神の至高性」を「傷つけてはいない」と考えるのである (p.133)。

(2) 『心理学の諸基礎』におけるマルブランシュ批判

『心理学の諸基礎』⁴においては、以下の二箇所のみ取り上げておくことにしたい。まず第一の箇所では、ビランは「単なる願望」や「単なる反応」、或いは「自然の諸現象や諸々の働き」とは違って、「意志」には「成功についての一種の予感ないし予見」が含まれているのだと主張する (p.162)。そのさい「四肢への我々の本元的な力能や意志の支配」は、「内において感じられる、もしくは覚知される」のであって、もちろん「我々に疎遠なメカニズム」のように「外に表象される」わけではない (p.163)。

じっさい「解剖学者や生理学者が認識しうるような我々の諸器官の位置、働き、機能についての表象的な認識」と、「これらの機能に対応する存在についての内密な感情」や「抵抗する連続体の内に局在化された諸部分についての内的な認識」との間に、「どのような種類の類比」があるというのか (p.163-4)。むしろ、もし「意志」が四肢を動かそうとする瞬間に、「運動性の諸器具」が「表象」されるなら、「意志は決して生まれない」ことだろう——ちょうど「網膜の神経や光の因子」を表象するなら、「我々はもはや色彩を見ない」であろうと同様に (p.164. Cf. EXI-2, p.15)。

第二の箇所は、デカルトの名を挙げつつ、実はマルブランシュの心身合一論を批判する。つまりビランは、いかにして「われ思う、もしくは私は私が存在していると感じる、ゆえに私は実在的に存在する」と述べたまさにその同じ哲学者が、「私の身体への運動的力能」の存在を否定して、「身体を動かす」のは「或る別の権能」だと述べたのかを問うのである (p.186)。「唯一の実効因たる神」は、風上を向くのを自らの願望と勘違いしているペイルの「風見鶏」に対して「風」がなしているのと同じことを、「身体の運動」に対してなしている——それが「機会原因の有名な体系」なのであって、ここでも「意志」は、「願望」と「混同」されてしまっている。しかしながら、自我が運動の「直接的な産出原因」として「力能」を感じ、自らに「運動」を帰属せしめる時に、もし働いているのが「神」だとするなら、その時にはむしろ「神」と「自我」は、「同定」されなければならないだろう (p.187. Cf. EX-2, p.226)。ビランは「非物体的である精神」が「身体」を動かすことができるということを我々が知りうるには、「推論」も「比較」も必要はなく、それは「確実で明証的な経験」が日々明らかに認識せしめてくれることなのであって、「他のものによって説明」しようとする、かえってそれを「昏く」してしまう、という 1648 年 7 月 29 日付のアルノー宛のデカルト書簡を——やや不正確に——引用している (p.188)⁵。それゆえ「機会原因の体系」が依拠しているところの「ア・プリオリな推論」、即ち「非延長的な実体は、いかにしても延長的実体には適用されえない。ゆえに魂が身体に働きかけるということは、ア・プリオリに考ええない。ゆえに魂は身体に働きかけない、もしくは実在的に影響を及ぼさない」という推論は、「内感の証言に基づく経験の原初的事実」とは矛盾する。けれども「身体運動における私の固有の力能や私の固有の因果性についての明証性」は、「二実体の本質的な差異や本性上の異質性についての明証性」より、「上位」で「先行的」な次元に属しているのではないだろうか。なぜなら「非延長的な実体」即ち「力」の観念や、「延長的実体」つまりは「連続的抵抗」の観念すら、もともとは「意欲された努力の主体」が「抵抗する項」から自らを区別するような「意識の事実そのもの」によってしか、知られなかったからである (p.189)——結局のところ「機会原因の体系」は、「意識の原初的事実」を変質ないし否認してしまうという点では、「予定調和の体系」と「完全に一致する」のである (p.189-90)。

II 後期ビランのマルブランシュ批判

『人間学新論』(1823 - 24 年)⁶の第十三章でも、ビランはまず、マルブランシュにおいては「我々

の全ての認識手段」の中で、「内的感情」もしくは「内感」が「最も不完全で最も混乱している」とされていることから話を始める。つまりマルブランシュによれば、「明証性と実在性との固有の性格」を内に担う「我々の第一次的諸観念」は、「本質的に客観的」なのであって、我々の魂やその諸変様は「内的感情」によってしか知られない。それゆえ我々は、それらについてはいかなる「観念」も、本来の意味でのいかなる「認識」も、持たないというのである (p.199)。かくしてピランは、デカルトが「主観」ないし「思惟する自我について主観が持つ感情」の内に求めていた「最初の真理」を、マルブランシュが専ら「対象」の内にしか見出そうとしていないことを嘆くのだが、ここではピランは、この「原初的自我」は「絶対的なもの」とは「同定されえない」と付け加えてもいる (p.200)。

第二にここでもピランは、マルブランシュが「願望」と「意欲」とを同一視していると批判する (p.200-1)。ひとは継起なく瞬時に運動が対応するような「意欲や努力」の真の「因果性」を、「幾つかの調和的なケース」において都合よく運動が後続するような「願望」における単なる「継起」と、混同してはならないのである。ただし、ここではピランは、「結果への原因の關係の誤った適用」を行なうためにも、我々はあらかじめ「産出原因の概念」を有していなければならないはずだと付言する。しかるにマルブランシュは、この概念が「内に」由来するのか「外に」由来するのか、「生得的」なのか「反復された経験や習慣の産物」なのか、その区別さえ行なっていないのである (p.201)。

第三にピランは、私は私の努力については「想像」するのではなく、「内的感情」を有するのだと述べている。そしてそれは「意欲」や「自我」に疎遠な原因を持ちえない「完全に自由な作用」についての感情なのであって、この「同じ内的感情」は、同時に不可分的に、「有機的変様」をも顕わにしてくれるのだという (p.202)。

第四に、前節でも見たように、「努力」と「神経管内の動物精気の規定」との「関係」(Ibid.)を疑問視するマルブランシュに対して、ピランは自分もまたそのような関係を見ないと断ったうえで、ここではこう問い返す。「私の意欲についての、[また]私の顕在的努力についての内的感情より、私にとって一層確実で、一層明証的な、何が存在するだろうか。[...] 反対に、私の想像力が自由な諸運動や諸作用の必然的な有機的諸条件であると心に描く精気の働き、神経の振動的運動より、一層昏く、一層不確実な、何が存在するだろうか」。このような関係を考えることは、そのためには私が「私自身に全く外的な観点」の内に身を置いて、そのことによって「私が説明したいと欲していた事実」をまさしく「破壊」してしまわなければならないだけに、「ますます不必要」である。要するにマルブランシュは、やはり「二つの観点の混同」を犯しているのである (p.203)。

第五に、時として「無力」な努力が存在することから、努力と実効性とは別物だと結論するマルブランシュに対して、ピランは「幾つかのケースにおいて、我々が我々の努力を無力だと感じるのは、あらかじめ我々が努力の実効〔性〕を体験した、もしくは感じた限りにおいてのことではない」と反論する。「以前の実効〔性〕についてのこのような思い出そのもの」が、「同じ原因は同じ結果を産出するであろうという予感」を伴って、「同じ努力の反復」を規定するのである (p.204)。

第六に再びピランは、「有機的諸手段」についての認識は「努力」の産出のためには必要ない旨を強調するのだが、後期の彼は、それを神の創造の問題に結びつけて語ろうとする。確かに私は、私

が作ったのではない「心身合一の一般法則」に従ってしか、私の腕を動かさえないのではあるが、しかし、だからといって「創造主から私にやって来る力能」を、私が意志的に自由に用いる時に、はたして私の顕在的な意欲や努力が「無効」だということになるだろうか。そのように考えることは、むしろ「あらゆる自由、あらゆる人格性」を「無化」(p.205)してしまって、神のそれも含めた「全ての個体的存在」を飲み込むような「汎神論」や「スピノザ主義」に、陥ることになりはしないか。マルブランシュは「二つの意志」を混同している(p.206)。確かに「私の意志」は、「それを作った至高の力」を想定してはいるが、しかしひとたび私の意志を「その圏域内で自由に動くべく定められた、個体的にして一なる力」として創造したあとでは、神でさえそれに「協力」したり、「代わりに」働いたりはしえないのである。確かに私は、全能者とその実体的な諸結果〔＝我々被造物〕との間に「必然的な絆」が存在するということを、「間違いなく確信」してはいるのだが、しかし「何よりもまず」、そしてたとえ「別の仕様で、別種の明証性を伴って」なのであれ、私は「顕在的な私の意志、私の努力」と「それが産出する結果たる変様」との間に「共存と因果性という原初的な関係」が存在していることを、「確信」してもいる。そして「意識のこの最初の確実性」がなければ、「理性」と「推論」との確実性でしかない他方のそれは、「生じさえしえない」だろう(p.207)。

かくしてビランは、「意欲の実効〔性〕」と「願望からの意欲の本質的区別」という「二重のテーゼ」に反対してマルブランシュが立てた諸論拠は、むしろこのテーゼを確立しようとする証明の側が有している力を、「確証」してくれるのだと結論するのである(Ibid.)。

Ⅲ マルブランシュとメーヌ・ド・ビラン——解釈者たちの見解

このようなビランのマルブランシュ批判は、これまでどのようにして受容されてきただろうか。「はじめに」でも述べたように、我々は代表的な先行研究の中から、デルボス、ブランシュヴィック、メルロ＝ポンティという三人の思想家の解釈を、検討してゆくことにしたい。

(1) ヴィクトル・デルボス

1916年の論攷「マルブランシュとメーヌ・ド・ビラン」⁷の冒頭で、デルボスはこの二人の哲学者たちの学説を分かつ諸テーゼの下に、それでも「一層収斂的な幾つかの見解」が存在しているのではないかと自問することから始める。確かにビランは、いかなる点で彼がマルブランシュと対立するのかを説明する労を、厭いしなかった。けれども彼は、マルブランシュを「近代の真のプラトン」とも呼んで、幾つかの点ではしっかりと、彼に専心さえしているではないか(p.147)。

以下デルボスは、マルブランシュの機会原因論を簡単に振り返ったあとで、我々も見たビランのマルブランシュ批判を、比較的丁寧に取り上げる。即ち、ビランが「機会原因の体系」の責任者とみなすのは「デカルト」(p.149)なのだが、マルブランシュは更にデカルトの形而上学を「或る神学」に結びつけ、しかもこの神学は、「一般法則」に「作出因」の役割を演じさせるような「無神論者たちの考え」を助長させてしまう、従ってマルブランシズムは、スピノズィズムに近いのだということ。

マルブランシュの学説は「意識の決定的な証言」には反していて (p.150)、彼は「原因」や「実効的な力能」についての自らの概念を、「内的感情が彼に発見してくれるもの」から引き出しているにもかかわらず、異論の余地なき「心理学的諸真理」を、「有論的な考え」のために犠牲にしまい、かくして「諸実体の交流」という問題を、「純粹理性によって一挙に」解決しようとしてしまっていること (p.151)。更には「無力な努力」についての感情は、「有効な努力」についての事前の感情に對置されることによってしか特化されえないというのに、マルブランシュは「努力」と「実効〔性〕」とを別物とみなしてしまったということ (p.151-2)。身体に働きかけるために、「外的表象」など必要ないということ (p.152)。「願望と意志の混同」が「機会原因論の大誤謬」であって、マルブランシュにおける「身体運動」にととの「神」は、ペイルにおける「風見鶏」にととの「風」でしかないということ (p.153)。そしてデルボスはビランのマルブランシュ批判を、こう総括するのである。「かくして機会原因論は、その全ての諸テーゼにおいて、またその全ての諸帰結において、内的直接的覚知よりも表象的で客観的な認識の方を、恣意的に優先することから生まれた」(p.155)。

しかしここからデルボスは、マルブランシュの思索とビランのそれとの「可能的対照」を図ろうとする。つまりマルブランシュも、「観念による認識」と「内的感情もしくは意識による認識」を、区別したではないか (Ibid.)。そしてスピノザが「魂」を「幾何学的認識の対象」としたのに対し、マルブランシュは「本来合理的な認識」は「物体」に限定しつつ、「意識」の提供する知がどれほど「不完全」であろうとも、魂に関する限り、意識が嫌疑に見舞われるという考えには反対する権利を遵守したのである。「意識の所与の還元不可能で特異な性格」をこのように肯定するという点で、ビランはマルブランシュと「共感」しえたであろう (p.157)。「我々自身についての認識」は「諸事物についての認識」をモデルにしてはならず、自我は自らを「対象」として理解しようとしてはならない。かくしてマルブランシュが「自らを感じる」と「自らを認識すること」を区別したのは、正当だった。ただ彼は、「観念による認識」を「あらゆる確実な認識の原型^{プロトタイプ}」とみなすような自らの体系に引きずられて、「自らを感じる」とは「真の知の射程を有していない」と結論してしまったのである。しかしビランも言うように、「あらゆる客観的な認識」は、「内的認識」にこそ「依存」しているのではないか (p.158)。それゆえもしマルブランシュが、幸いにも「内的感情による認識」を「観念による認識」から区別したあとで、誤って前者の射程を制限してさえいなければ、彼は人間主観に「自由」を認めたのと同じ理由で、それに「因果性」をも認めていたことであろう……。もちろんこのような見解の展開を認めることは、マルブランシュの体系全体を変容することなしには起こりえないのかもしれない (p.159)。それゆえ問題なのは、マルブランシュとビランとを「調停」することではない。ただデルボスは、いかにしてこのうえなく対立するこの二人の哲学者の諸テーゼが、それでも「意識」と「理性」とのそれぞれの「機能」や両者の「関係」をめぐる真理について、「相補的なアспект」とみなされうるのかを示したかっただけなのだという (p.162)。

(2) レオン・ブランシュヴィック

六部から成る 1922 年のブランシュヴィックの大著『人間的経験と物理的因果性』⁸の第一部は、

その第一巻（第一、二章）でマルブランシュとヒューム、第二巻（第三～五章）でビラン、第三巻（第六～八章）でミルを扱うという構成を取っているが、ここでは我々は、マルブランシュとビランに関する議論のみを取り上げることにしたい。そのさい、あらかじめ注意しておきたいことがある。つまりブランシュヴィックは、その第一章に入る直前に、「数学的物理学の知性に基づかせつつ、カルテジアンたちが展開したような自然的因果性についての批判は、哲学の決定的な進歩を記すであろう」（p.3）と述べているのだが、既にこの言葉からも察せられるように、彼はビランに対してはきわめて手厳しい態度を取りつつ、あからさまにマルブランシュ寄りの解釈を行なうのである。

その第一章で、彼はまずマルブランシュが「明証性の移転（*transfert*）」を行なっている旨を指摘する。スコラ哲学の明証性は「感性的次元の明証性」だったが、マルブランシュが後ろ盾にしている「デカルト的明証性」は、「叡知的次元の明証性」なのである（p.5）。そしてマルブランシュは、「内的感情への訴え」が「因果性についての経験説の要」である^{かなめ}ことを、トラシーやビラン以前によく理解していたのみならず、その曖昧さや混乱性をも解明したのだという。つまり彼は、そこでは「意志」と「努力」と「運動」との三契機が単に異なるだけでなく、更には「實在において相互に分離されている」ということも、示したのである（p.6）。例えば幻影肢等においても実証されているように、まず「運動の實在性」は、「感情の主観性」と必然的に結びついてなどいない（p.7）。そのうえ「マルブランシュの天才」（p.8）は、「心理学的活動の明晰な形式」たる「意志」と、「感性の昏い形式」たる「努力の意識」の間には——「知的努力」も含めて——関係が成り立たないことをも立証した（p.9）。従って「因果性の錯覚」は、「願望の出現」と「出来事の完遂」との間の「心理学的インターヴァル」の内に位置づけられる諸契機の分析とともに、「消失」してしまうのである（p.10）。

ヒュームについて論じた短い第二章の中でも、ブランシュヴィックは「自然的因果性の批判の内にマルブランシュがもたらしていた正確さ、豊かさ、深さ」を讃えている（p.11）。「直接経験」の内に「物理的因果法則を正当化してくれるもの」を見出すことは、「不可能」なのである（p.15）。

そして第三章によれば、ビランにおいて再び「明証性の移動（*déplacement*）」が行なわれるのだが、それは「感官の所与」の方ではないにせよ、少なくとも「或る経験の確実性」の方への移動なのであって、それはビラン自身がその「毒」を排除せんとしていた「懐疑論」を、かえって利する恐れがあるのだという（p.17）。ビランは「数学的明証性」から「心理学的明証性」もしくは「形而上学的明証性」を区別するのだが（p.18）、後者は「或る経験的な方法」に対応し、しかもこの明証性は「直接的」なのであって、顕現のための他のいかなる「記号」も持たない（p.19）。そこでは「想像力」や「理性のみ」でさえ、「悪しく無能な判事」にすぎないとビランは述べる（p.20）。

「マルブランシュからメーヌ・ド・ビランにかけて、哲学的思索は一つの全体的な革命を遂げた」と第四章は述べている。あたかも二人は「互いに対蹠的に生きるべく定められている」かのように。あたかも後者にとって「判明」で「確実」であるものが、前者にとっては「完全な夜」でしかないかのように。事実マルブランシュにとって、「あらゆる反省に必然的な出発点」とは、「思惟実体」についての明晰な観念と延長実体についての明晰な観念との間のデカルト的な区別」なのに、ビランにとっては「相互に分離された諸項の各々の絶対的實在性」の方こそが、むしろ「神秘」である（p.28）。

そしてブランシュヴィックは、このようなビランの態度においては「心身合一の問題は、問題としては消失してしまう」と糾弾する (p.29)。しかも彼によれば、「ビランの因果性説」は「知性と表象の諸要求」をかくも突飛な仕方では忌避しつつ、あらゆる種類の批判を拒む「絶対的肯定」たることを求める、「哲学史上殆ど前代未聞の特異な主張」に達するのだという (p.30)。更に彼は、「普遍的で必然的なもの」が「個体的で自由なもの」に由来することの「不可能性」から、ビラン哲学が「科学的因果性」(p.34)の探究より「精神の哲学」に適地を見出すと論ずるのだが (p.35)、しかしここでも彼は、ビランにおいては「絶対的な力」と「相対的な力」、「潜在的な力」と「顕在的な力」という「二つ」の因果性観念が見出されることに注意を促す (p.36)。けだし彼によると、「自己」の所有と「自己の彼方」の所有とを我々に保証するような経験は、「一箇の心理学的な怪物」ではない (p.37)。従って彼は、「原初的事実の単純性」そのものが「危険に曝されている」(p.38)と判断しつつ、「意識の経験論」は「因果律の誕生と適用とを釈明するには、不十分」と結論するのである (p.39)。

第五章は、そもそも意識の原初的事実は「一つの」事実ではなくて、「二つ」だと主張する (p.42)。「二つの事実」は「個々別々に」意識に呈示されるのであって、両者の間に「^{コネクション}連結」があるということは、なおもって「正当化」される必要があるだろう。ビランはヒュームに対して彼が向けたまさにその批判に、服するように思われる。つまりビランは、「同じ一つの箱」の中に「二つの玉」しか見ないのである。そのうえ「原初的事実」が「経験の条件」とみなされる瞬間から、それは「経験の所与」たりえないことになってしまおう…… (p.43)。

このようなブランシュヴィックの、過激とも言えるビラン批判に対しては、とりあえず我々としても、こう反論しておきたい。彼自身、要素心理学的な先入見に囚われていないだろうか。アンリが唱えたような「関係の自己 - 触発」を、彼はどう考えるのか。また同じくアンリがそのビラン解釈において述べたような、「経験の可能性の条件はそれ自身、一つの経験である」⁹という言葉を、彼はどう聞くのだろうか——しかしこのようなブランシュヴィックの解釈に対しては、既にメルロ＝ポンティがかなり踏み込んだ批判を行なっているので、次にそちらに移行することにしよう。

(3) モーリス・メルロ＝ポンティ

1947 - 48 年のメルロ＝ポンティの講義録『心身の合一——マルブランシュ、ビラン、ベルクソン』¹⁰の内には見るべきものも多く、逆にまた批判的に吟味すべき箇所も多々あるのだが、ここでは主として彼のブランシュヴィック批判と、今後の我々自身のビラン解釈に裨益すると思われる箇所に絞って、紹介しておくことにしたい。

その第八講でメルロ＝ポンティは、我々も見たブランシュヴィックのマルブランシュ解釈やビラン批判を概観したのちに、ブランシュヴィックが考えているような「ビランの《非 - 哲学》」は、実はむしろ「哲学に新しい領土^{テリトリー}を付け加える、或る増大された意識へと向かう努力の表現」ではないかと反論する。ブランシュヴィック自身、ビランが「努力の経験」をマルブランシュ同様に綿密に記述していることは、認めざるをえないだろう (p.49)。ビランは「意識を運動性に連れ戻した」

のではなく、「運動性と意識を同一視した」(p.50)のである。それゆえ問題とされるのは、「経験論的な哲学」ではなく、主体と項との「^{アンチテーゼ}対立」を「根源的」とみなすような一つの哲学なのである(p.50-1)。ブランシュヴィックはこのような「対立」を斥けてしまうのだが、しかし、もしそのような対立が「普遍的」で、「観念」についての意識をさえ包含するようなものであるとするなら、それでもひとはそれを「不可解」とみなし続けうるだろう。むしろ「ブランシュヴィックのカント主義」が認めているような「哲学者の精神への真なる観念の現前化」でさえ、「一つの事実」ではないだろうか。心身合一の問題を前にして、デカルトはそれが「その固有の明晰さ」を有していることを認め、マルブランシュもまた、このような「明晰さ」は忌避しつつも、合一の根拠を神の内に見出すことによって、決して問題を「回避」などしなかった。しかるにメルロ＝ポンティに言わせるなら、ブランシュヴィックの方こそが、「問題を削除」してしまっているのである(p.51)。

「あらゆる哲学は、或る一つの事実から出発する」(Ibid.)と、メルロ＝ポンティは述べている。そしてブランシュヴィックがビランに対して批判した「明証性の移転」は、むしろ「哲学の進歩そのもの」なのである(p.51-2)。哲学とは「不断の問いかけ」なのであって、「理念的な明証性〔＝観念の明証性〕それ自身」でさえ、問いに付さなければならないというのに、ここでもまたブランシュヴィックは、問題を「削除」してしまっている。例えば彼は、「自己意識と外的感性との絶対的な区別」を自明のものとして疑わないのだが、そのようなことは「観念論論駁」の「カント哲学」においてさえ、成り立たないではないか。更にはブランシュヴィックがマルブランシュに続いて援用する「幻影肢」についての「デカルト生理学」的な説明も、今日では四肢切除のあとにも存続する「身体イメージ」という理論によって、取って代わられている(p.52)。「科学」は「我々の経験の一部」でしかなく、哲学は「経験全体」に従事しうるのでなければならない。ビランの真の問題点もまたそこにあるのであって、もしビランがしばしば「哲学以下」の「心理主義」に留まってしまったとするなら、それは彼が「〈有〉そのもの」を問わなかったからだという(p.53)。

メルロ＝ポンティは第九講でも、もしビランが「有の一部」しか主題化しない代わりに、「身体性、生きられた世界、他人たち」を「新たな次元」の内に再発見するのでなければ、彼は「心理学」を脱しなかつただろうと批判する。たいていはビランは、「心理学」を「有論」に対置し、例えばマルブランシュが「有論の観点」に身を置いたことを攻撃する。けれどもそのことによってむしろビランは、自らを「単なる心理学者」とみなし、「哲学を行っていない」ことを自白しているのではないか(p.65)——ただし第十講では、彼はこのような批判的論調を少し押さえ、ビランはそのマルブランシュ批判の中で、「まずは」心理学を有論に「対置」したが、「次いで」両者を「同一視」しようとし、「心理学的なものの新たな、拡大された定義」を垣間見たのだと評価する(p.70)。つまり前々節でも見たように、ビランは私の努力が私の内感の内では私にとって「有効」¹¹なら、それは即自的に絶対に、「神の眼」にさえ「有効」だと考えているのである(p.71)。ゆえに「有論」を「原初的事実」という「その真の領分」において再確立しなければならないのであって、ビランは「デカルト主義」さえ超えて、「〈コギト〉についての或る独自の考え」に向かっているのだという(p.72)。

またメルロ＝ポンティは、「自己ならびに自己の彼方の所有」を保証しようとするような努力の経

験は、「一箇の心理学的な怪物」でしかないと批判するブランシュヴィックに対しても、「まさしく人間は、一箇の怪物である。なぜなら人間は、自らを時間化する〔時熟する〕からである」(p.64)と述べることによって、ビランを擁護している。ビランは「いかにして経験の反省的統一性（即ち全体性）があるのか」ということと、「いかにして経験の時間的展開（即ち発生）があるのか」ということとを、「同時に理解させようと欲している」のだという（p.57）。彼は、「自らが存在することを意識しつつあり、そのために事前の不透明と闘っているような存在、《自我に成》ろうとしている存在」から出発しているのであって（p.54）、そのことは「記号」の創設以前に、またその創設のために前提されていた〔最初の〕「内的覚知」と、記号の使用による〔後発的な〕「明示的な反省」との関係からも証せられる。つまり最初にある「自己意識」は、「自らを征服するために記号を必要としている」ような、言わばまだ「自己についての無知」であるような「自己意識」なのであって、ビランにおいて自己意識は、「一つの生成、一つの過程」として考えられているのである（p.75）。

IV 総括——発生論的解釈の必要性

総括しよう。（一）ビランのマルブランシュ批判は、概ね以下の五点に整理されよう。

（i）外在性の批判。心身問題は、生理学的・解剖学的な「表象」や「想像力」、或いは絶対的・形而上学的な二実体についての「理性」からの「推論」によっては、解決されない。むしろもし「意志」が生ぜんとする瞬間に「表象」が介入するなら、意志の誕生は妨げられてしまうだろう。

（ii）「内」の優位。意志や努力が身体を動かすということは「内」から知られ、因果性概念の起源もそこに求められる。マルブランシュは「内的感情による認識」を過小評価してしまったが、心身合一の問題構制に関する限り、内的感情の証言は明証的なものであって、むしろ昏いのは表象の方である。それゆえ対象化や客観知には還元されえない、独自で根源的な知というものがある。

（iii）「内」から「外」へ。因果性や意志的な力を神や外的な継起に適用したり、身体的諸手段の客観的表象に関係づけたりするためにも、直接的で内的な自己の因果性や力が、前提されなければならないだろう。「実体」や「絶対的なもの」の概念も、それに基づく。

（iv）「意志」と「願望」の区別。意志や努力に対するマルブランシュの批判は、「願望」にこそ中ずれ、かえってそのことは「意志」と「願望」との相違を際立たせる。無力な努力（それは単なる願望に似る）でさえ、有効な努力の想起と予感とを、想定しているではないか。

（v）特殊神学的な問題構制に関して。神の定めは人間的自由とは次元を異にするのであって、たとえ「神」の創造を斟酌したとしてさえ、神の意志は人間の意志に取って代わるなどできない。逆にマルブランシュの機会原因論は、神を「一般法則」に服する「自動的」なものにしかねず、神自身をも含めたあらゆる人格的個性の存立さえ脅かしてしまう。さらにはそれは、物体を感覚の原因とみなすことを論拠とする類の物体の存在証明にも、マイナスに働く。

（二）我々は両者の関係をめぐる幾人かの研究者たちの見解も、検討してきた。そして我々にはやはり、ビラン寄りのデルボスやメルロ＝ポンティの解釈の方が妥当に思え、理性の抽象のみに依拠

しがちのブランシュヴィックのマルブランシュ礼賛やビラン批判は、実態にそぐわないように思われた。じっさい若きビランは、「いかなる思弁も経験に逆らうことなどできない」(E I, p.83)と述べているのだが、理性偏重のストア派の立場に対して次のように抗弁しているのは、マルブランシュ自身なのである。「物事は〔そう〕あらねばならないと我々の理性が我々に言うようにはあらないのだということを、経験が十分に我々に証明してくれる。そして経験に逆らって哲学するのは、滑稽なことだ」¹²。

ただし「内的感情」を強調するデルボスの解釈に対しては、マルブランシュの「内的感情」が顕わにするものの内には、ビランにおいてさえ昏く意のままにならないとされていた「諸変様」や「諸感覚」、即ち特殊ビラン的な意味における「アフエクション」もまた含まれているのだということには、注意を促しておかなければならないだろう。それも一つの心身問題ではないか。それゆえビランの解釈者が彼の身体論を主題化するおりには、この点を考慮することも怠ってはならないだろう。

またメルロ＝ポンティの解釈に対しても、彼は正当にも「生成」や「発生」をビラン哲学の内に認めはしたが、しかし、彼はそれを専ら「自我」や「自己意識」の問題に関してしか論じていないということは、指摘しておかなければならないだろう。我々は以前に、前期・中期・後期のビラン哲学の各々について——空間形式や時間形式の発生という問題まで含めて——全般的に発生論的な解釈を試みたことがある¹³。我々がメーヌ・ド・ビラン自身の心身合一論を取り上げるさいにも、身体の発生論的構成という観点は、不可欠のものとなるであろう。そしてこのことは、ビランがマルブランシュ批判のさいに俎上に載せた類^{たぐい}の客観的・表象的な身体も、やはり発生論的に事後的に構成されるのだということ、またビランがこれほどまでに重視してきた「意志」や「努力」でさえ、「アフエクション」の存在を前提としなければ発生論的には成立しえないであろうことを考え併せるなら、ますます必須の課題となってくる——しかしながらそのことについては、また稿を改めて検討し直すことにしよう¹⁴。

註

- 1 Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947, p.169.
- 2 ビランのテキストに関しては、アズヴィ編集の著作集 (Maine de Biran, *Œuvres*, publiées sous la direction de F. Azouvi, 13 vols., Paris, Vrin, 1984-2001) を用い、以下これを \mathcal{C} と略記して、ローマ数字の大文字で巻数を示す。
- 3 本節 (1) での引用は全てアズヴィ版ビラン著作集の第 11 巻 1 からのものなので、 $\mathcal{C}\text{XI-1}$ は省略し、ページのみ記す。
- 4 本節 (2) で『心理学の諸基礎』から引用する場合は、 $\mathcal{C}\text{VII-1}$ を略してページのみ記す。
- 5 René Descartes, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vols., Paris, Vrin, 1974-86 (1964¹-74¹), Tome V, p.222 ; *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-73, Tome III, p.863-4. ビランは他の箇所でもデカルトのこの書簡に言及している。Cf. p. ex. $\mathcal{C}\text{VIII}$, p.161-2 ; $\mathcal{C}\text{X-2}$, p.105, p.110.
- 6 本節で『人間学新論』から引用する場合は、 $\mathcal{C}\text{X-2}$ を省いてページのみ記す。
- 7 Victor Delbos, "Malebranche et Maine de Biran", in : *Revue de métaphysique et de morale*, 1916. 以下、本節 (1) でこのテキストから引用する場合は、ページのみ記す。
- 8 Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, P. U. F., 1949³ (1922¹) . 以下、本節 (2) で本書から引用する場合は、ページのみ記す。
- 9 Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, P. U. F., 1965, p.34.
- 10 Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978. 以下、本節 (3) で本書から引用する場合は、ページのみ記す。
- 11 メルロ＝ポンティのテキストでは「無効」と書かれているが、ティスラン版でもアズヴィ版でも「有効」である。
- 12 Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, Œuvres complètes*, Tome II, Paris, Vrin, 1974, p.134.
- 13 拙著『メーヌ・ド・ビラン——受動性の経験の現象学』、世界思想社、2001 年を参照。
- 14 本稿は——その続編として「メーヌ・ド・ビランの身体構成論」を持つ予定だが——日本学術振興会の平成 24 年度科学研究補助金の交付を受け、「自然の現象学」という主題のもとになされた一連の諸研究の、成果報告でもある。