

マルブランシュの機会原因論

L'occasionnalisme chez Malebranche

中 敬 夫

NAKA Yukio

Selon l'occasionnalisme malebranchiste, la seule cause véritable et réelle est Dieu, dont les esprits et les corps, les hommes et même les Anges ne sont que des causes *occasionnelles*. Si je veux mouvoir mon bras par exemple, ce n'est pas ma volonté en elle-même impuissante qui le remue, mais Dieu tout-puissant, et cela à l'occasion de ma volonté, comme c'est Dieu qui remue les boules à l'occasion de leur choc, boules qui ne sont que des substances passives, elles-mêmes privées de la force de se mouvoir. Mais pourquoi ces affirmations un peu bizarres ? Nous voudrions critiquer cette pensée, non pas en ce qui concerne ses résultats, mais touchant ses présupposés : en effet, faudrait-il recourir à la connaissance objective ou anatomique du corps propre pour le remuer ? N'y a-t-il pas une autre possibilité de son savoir, originaire et subjectif, comme l'a montré Maine de Biran ?

キーワード：マルブランシュ、機会原因論、神；Malebranche, occasionnalisme, Dieu

1 心身の合一

周知のようにデカルトは、1643年5月21日付のエリザベト宛書簡の中で、「心身合一を考える仕方」として、「特に身体」に関しては「延長」、「魂のみ」については「思惟」、そして「心身ともに」においては「両者の合一」という、三つの「原初的概念(notions primitives)」(ATⅢ, p.665; AⅢ, p.19)¹を呈示した。しかし、ロディス＝レヴィスも指摘するように、マルブランシュにおける「心身合一」は、デカルトのように「第三の原初的概念」という「一特殊圏域」に、対応してはいない。デカルトが「実体的」と呼んだ「合一」を、「単なる相関関係」によって説明するために、マルブランシュの採用したのが、「既に幾人かのカルテジアンたちによって提案されていた機会原因論的な解釈」(R-L, p.201)なのであって、彼は「第三の原初的概念」のみならず、デカルトの『第六省察』において見られたような「因果的推論」という考えさえ、斥けてしまう。精神と物体〔身体〕という

「実体の二秩序」の異質性は、「あらゆる相互作用を排除する」(R-L, p.137)のである。

その「機会原因論的な解釈」の検討に関しては、(2)以下に回すことにして、(1)では我々は、その「単なる相関関係」についてのみ、紹介してゆくことにしたい。マルブランシュは、「たいていのく哲学者たち」のように、精神が身体と合一されるとき、精神が身体になり、身体が精神と合一されるとき、身体が精神になるなどと、勝手に思い込んではいならない(RV I, p.215)と、忠告している。精神と身体は、「二つの全く対立した有のジャンル」なのであって、「精神は、それ自身によっては、身体と合一されえない」(RV II, p.172)のだし、当然のことながら、逆もまた然りなのである。ゆえに「我々がそれから合成されているところの二実体」の間に、「必然的な関係」などありえない。「脳の或る部分〔マルブランシュはそれを「特定」しないと、ここで述べている〕の諸様態」の後には、常に「我々の魂の諸様態もしくは諸感情」が「後続」しはするのだが、それは「これら二実体の合一の常に有効な諸法則」に従ってのことだけなのであって、両者の間には、「いかなる因果関係も存在しない」(EMR, p.96)——ちなみにアルキエによれば、マルブランシュが攻撃するのは、「同時に魂でも身体でもあるような実在」の観念、即ち「生」や「魂を付与された物質」の観念なのであって、ライプニッツがちょうどこれと「正反対の道」(Alquié, p.255)をゆくという。

このような諸記述を見るかぎり、まだ「ひとが平行論について語りえた」(R-L, p.204)ということも、肯えるのであって、例えばバエルチのように、「機会原因論」と「予定調和」とを、「平行論の二つの変種」とみなす者もいる。ライプニッツもマルブランシュも、「部分的平行論」を——「部分的」というのは、「各々の身体的出来事が或る心的現象を伴うわけではない」のだし、「逆もまた然り」なのだからだが——「主張する」(Baertschi, p.236)のである。事実、マルブランシュのテキストには、平行論を想わせる諸記述が、至る所に散見される。「一言で言うなら、人生は、血液の循環と、諸々の思惟や願望のもう一つの循環との内にしか、存していない」(RV I, p.195)。「我々に知られている精神と身体との同盟(alliance)の全体が、魂の諸思惟と脳の諸痕跡との、また魂の諸情動と動物精気の諸運動との、自然的で相互的な或る対応(une correspondance naturelle & mutuelle)の内に存している」(RV I, p.215)、等々。このような照応関係は、例えば「イマージュ」と「動物精気が脳の内になす諸痕跡」(RV I, p.275)の間にも、指摘されている。「想像力と精神とに生ずる全ての諸変化は、動物精気の内、また脳を合成する諸繊維の内、出会う諸変化の帰結でしかない」(RV I, p.274)。いずれにせよ心身の相互対応は、一方通行ではない。「脳の或る部分の内、生ずる諸変化は、魂の諸感覚を伴い、魂の或る願望には、その身体の幾つかの部分動かす精気の流れが後続する」(RVIII, p.327)。そしてもし「心身合一の諸法則」がなければ、「あなたの蔵書全体」が、せいぜいのところ「白黒の紙」(EMR, p.287)でしかないことだろう……。

ところでマルブランシュが「特定」しようとしないう「脳の或る部分」とは、1640年1月29日付のメッソニエ宛書簡の中で、デカルトが「魂の主要な座(le principal siège de l'âme)」と呼んだ「松果腺」(ATIII, p.19; AII, 156——ここでは *Conarion, conarium* と書かれている)に、相当するものである。ただしマルブランシュは、それを「脳の主要部分」と呼ぶだけである。「魂は、直接的には、身体の全ての諸部分に合一されているのではなく、それら全てに呼応し・私が認識するこ

となく主要部分と呼んでいるところの部分に、合一されている」(TM, p.122)。もちろん、デカルトが『情念論』第30節において、「魂は身体^の全ての諸部分に、一緒に合一されている」(ATX I, p.351; AIII, p.976)と主張したように、マルブランシュもまた、「魂はその身体を合成する全ての諸部分に、合一されている」のだと考える。そして「魂がその身体の内^にに広がる」のは、「主として感情によって」(RV II, p.115)である。「私の魂が私の身体に合一されているということ、もしくは私の身体が私の有の部分^ををなすということ^を、私が確信するのは、感情の本能によってである」(RV II, p.172)。そして『情念論』第33節が、「諸情念の座は心臓の内^{には}ない」(ATX I, p.353; AIII, p.979)と述べているように、マルブランシュもまた、「殆ど全ての<哲学者たち>は、心臓が魂の諸情念の主要な座だと勝手に思い込んだ、そして今日においてさえ、なおもそれが最も普通の見解である」(RV I, p.205-6)ということに、警告を発する。しかし、やはりデカルトが『情念論』第31節で、「脳の内^{には}、そこにおいて魂が、他の諸部分よりいっそう特殊的に自らの諸機能^をを行使するところの、一つの小さな腺がある」(ATX I, p.351; AIII, p.977)と述べたように、マルブランシュも、脳には「主要部分」というものがあって、それが「我々の身体^の全ての諸部分に呼応」し、「我々の魂が直接的に居住している場所」だということ^をを認める。ただし彼は、そのことが「かなり無益」で「大いに不確か」で、「ここでは証明されえない事実」で「それについては何も言わない方がまし」だからこそ、この主要部分を「特定しない」(RV I, p.193)のである。魂は「<松果腺>」にこそ「直接的に合一」されているとデカルトが考えたとき、彼は「誤った」のであって、むしろ「一つの主要部分があるということだけで、十分」(RV I, p.194)だと、マルブランシュは考えるのである。

『真理の探究』第2巻第1部第5章は、「脳の諸痕跡は相互に結合され、それらには、動物精気の運動が後続する」のだということ、また「脳の内^でで喚起された諸痕跡は、精神の内^でで諸観念を喚起し、動物精気の内^でで引き起こされた諸運動は、意志の内^でで諸情念を引き起こす」のだということ^をを、ただぼんやりと認識するだけでは不十分で、「こうした全ての異なる^{リエン} 絆^のの原因」(RV I, p.214)をも、判明に知らなければならぬと述べつつ、まず後者たる「〔広義の〕諸観念と諸痕跡との絆」(RV I, p.216)について、その名も「身体との魂の合一^{について}」(RV I, p.215)と題されたその第1節で、語っている。この^{リエン} 絆には「三つの原因」があって、「第一」にして他の二つが想定している原因とは、「自然」即ち「<創造主>の恒常的にして不変なる意志」(RV I, p.216)である。例えば我々が見ている樹木や山岳が産出する「諸痕跡」と、樹木や山岳の「諸観念」との間には、或いは人間や動物の態度・ふるまいが産出する「諸痕跡」と、苦しう、強そう、弱そうといった「諸観念」との間には、「自然的で我々の意志には依存しない絆」がある。この「自然的な絆」は、三つの内^でで「最強」で、一般に全ての人々において「類似」していて、「生の保存に絶対に必要」である。次に「第二」の原因は、「時間の同一性」であって、例えばもし「神の観念」が、私の精神に呈示されるのと同時に、「*iah*」という文字か音が私の脳を打ったとするなら、これらの文字や音が産出した「諸痕跡」が喚起されるだけで、私が「神のことを思惟する」のに十分だし、逆に私が「神のことを思惟する」なら、私の脳の内^{には}、これらの文字や音の「諸痕跡」(RV I, p.217)が、必ず産出される。そして「第三」の原因とは、「人々の意志」であり、それは前二者を「想定」(RV I, p.218)

している。例えば「正方形」を見て「正方形の観念」を持つ際の絆が「自然的」であるのに対し、「カレ [carré, 正方形]」というフランス語の発音を聞いて「正方形の観念」を持つ際の絆は、「意志的」である。従って、ここでは「諸観念」と「我々の脳の諸痕跡」との間の絆は、「全ての人間において異なる」(RV I, p.219. Cf. RVIII, p.113)ことさえ、ありうるのである。

ついでながら、同章第2節「諸痕跡の相互的な絆について」(RV I, p.222)は、同時に脳に刻印された諸痕跡は、互いに密接に結びつき、或る痕跡が喚起されると、他の全てが喚起されるという考えを呈示し、また同第3節「記憶について」(RV I, p.224)は、脳の繊維がひとたび動物精気の流れや対象の作用から或る印象を受け取ると、それは同じ配置性状^{ディスポジション}を受け取る際の容易さを、かなり長時間保つという点に、「記憶」(RV I, p.225)の特質を見ている。そして最後に第4節「諸習慣について」(RV I, p.226)は、ほぼ同様の内容を「習慣」に対しても適用し、「記憶」が「脳」の内に動物精気が刻印した「諸痕跡」の内に存しているのに対して、「身体的諸習慣」の方は、動物精気が獲得した「我々の身体の或る箇所」を通過する際の「容易さ」(RV I, p.228)——楽器演奏なら指の、外国語の発音なら発声に役立つ筋肉の——の内に、存しているのだという。

2 機会原因の諸相

機会原因論の「最初の萌芽」は、時として「諸実体の共約不可能性」と「連続的創造」とをめぐるデカルトの諸理論の内に、指摘されることがある〔例えばドレフュス。Cf. TNG, p.20〕。或いは「諸物体の運動を引き起こす力は、神に由来する」という主張の典拠が、デカルトの『哲学原理』第2部第36節以下の叙述の内に、求められることもある〔例えばアルキエ。Cf. Alquié, p.36〕。いずれにせよ機会原因論が、スピノザの平行論とライプニッツの予定調和と並んで、「心身関係という問題に対してデカルトの後継者たちによって提示された三つの解決の内の一つ」(Alquié, p.252)であるという見解は、むしろ哲学史の常識に属することである。哲学史はまた、「機会原因論」という表現を用いた「最初のカルテジアン」が、マルブランシュではなくラ・フォルジュであり、その「理論」を彫琢したのも、やはり「最初のカルテジアン」と称されるコルドモアであったということも、教えてくれる(Cf. p. ex. Baertschi, p.185)。アルキエによれば、「機会原因論者たち」と呼ばれるゲリンクス、コルドモア、ラ・フォルジュらからマルブランシュが「借りた」ものと、彼自身の「個人的省察」がもたらしたものとを区別するのは、「困難」(Alquié, p.252)だという。そして同じくアルキエの指摘するところによれば、デカルト、スピノザ、ライプニッツ等、「実体」の概念と「因果性」の概念とを「不可分」のものとみなした「17世紀の殆どの哲学者」たちの中にあつて、物体と精神とが「実体」であることは認めつつも、それらが「原因」たりうることを否定してしまったのは、「マルブランシュだけ」(Alquié, p.148)である。

実際マルブランシュは、例えば以下のように述べて、神以外の諸原因の存在を、否定してしまう。「どれほど私がそれを理解しようと努力したとしても、私は自らの内に、被造物に帰属せしめられる力(force)や権能(puissance)が何でありうるのかを私に表象してくれる観念を、見出すことができ

ない」(RVIII, p.204)。「被造物の権能は、それについては当然我々が観念を持たないところの精神の虚構なのだから、各人が各人の好きなように、それを想像した」(RVIII, p.207)。被造物の内には、それが物体であろうと、精神であろうと、いかなる力も権能も見出されえないのであって、「物体から精神へ」も「精神から物体へ」も、更には「物体から物体へ」も「精神から別の精神へ」も、「いかなる因果関係も存在しない」。一言で言うなら、「いかなる被造物も、他のいかなる被造物にも、それ固有の実効(efficace)によって、働きかけることなどできない」(EMR, p.96)のである。「或る物体が別の或る物体を動かしようということ」、或いは「あなたがあなたの肘掛け椅子を動かしようということ」、更にはまた「全ての天使と悪魔とが一緒になって、藁屑一本揺り動かしようということ」にさえ、「矛盾」(EMR, p.160)がある。何らかの物体を動かしよう「被造的^レ精神」(RVII, p.313)など、存在しないのだし、「魂の意志」が「腕の運動」の原因であると考えることすら、「先入見」(RV I, p.426)でしかない。それゆえ「物質的にして感性的な世界」の内に「真の力、権能、原因」が存在しないと言うだけでは足りず、「最も高貴な諸精神」でさえ、同様の「無力」(RVII, p.314)の内にあるのだと言わなければならない。例えば人々が「意欲」するや否や、「諸事物の観念」が精神に現前し、また〔知覚の際に〕「諸対象」が現前すれば、魂がそれらを覚知するということから結論すべきは、「観念」を持つためには「意志」が、或いは「観念」が現前するためには「対象」が、「通常は必要だ」ということだけなのであって、それらが真の「原因」だということではない。玉と玉とがぶつかり合って、後者が動き始めるとき、前者は後者の運動の「真の原因」ではない。ただ二つの玉の「衝突(rencontre)」が、「物質の運動の<作者> [=神]」が「万物の普遍的原因」たる彼の意志の決定命令を遂行するための「機会(occasion)」(RV I, p.428)であったというだけである。それゆえにこそ「物体の運動」や「精神の意志」は、「自然的な、もしくは機会的な原因」(RVIII, p.242, 243)と呼ばれるのである。「真の原因」は、「神のみ」なのであって、「人間たちも、天使たちも、悪魔たちも、いかなる被造物」も、これらは全て「機会原因」(TM, p.163)でしかない。

『形而上学と宗教についての対談』の中で、マルブランシュは「それに従って神がその<摂理>の通常の流れを規制するところの一般的諸法則」として、以下の五つを挙げている。第一は「運動伝達の一般的諸法則」で、「諸物体の衝突(choc)」が、その「機会的もしくは自然的な原因」である。第二は「心身合一の諸法則」で、両者の「諸様態」が、お互いに他方の「諸変化」の「機会原因」となる。第三は「神との、〔即ち〕普遍的<理性>の叡知的実体との魂の合一の諸法則」で、その「機会原因」は、「我々の注意」だという。「<理性>と経験」が我々に教えるのは、以上三つのみだが、『聖書』の権威」が、以下の二つを付加してくれる。即ち第四は、「善い天使や悪い天使に、彼らの本性より下位にある諸実体たる諸物体への力能を与える、一般的な諸法則」(EMR, p.319)であり、そして「最後に、それによってイエス・キリストが、天と地における至高の権能を受け取ったところの諸法則」(EMR, p.320)がある——ちなみに、この箇所についての註記というわけではないのだが、ロビネが諸原因間に以下の六つの「ヒエラルキー的秩序」を掲げているので、参照されたい。

「(a)唯一なる真の原因たる神。(b)その聖なる魂の自由な願望による恩寵の配分の機会原因たるイエス・キリスト。(c)<旧約>では機会原因、<新約>ではイエス・キリストに従属した原因たる天使。

(d) <最初の契約>の枠内〔＝原罪以前〕で特別な力能を有している機会原因たるアダム。(e)秩序には関係なく、自らの注意と自らの意志という、区分された自らの諸能力を持つ罪人たる人間。(f)物質的領分における諸物体の衝突」(Robinet, p.129)。

理性と経験のみが教えるとされる機会原因の三つのケース、即ち「精神 - 物体〔身体〕」、「物体 - 物体」、「精神のみ」(Nadler, p.viii)のそれぞれについて、もう少し詳しく検討しておくことにしよう。まず物体と物体の関係に関しては、今も見たように、マルブランシュは、専らそれを諸物体の衝突という観点から考察する。ではなぜ或る物体は、他の物体を、動かすことができないのだろうか。その理由は、まずもって「いかなる物体も、独力では自らを動かすことができない」(RV II, p.90. Cf. p.347, 356; RVIII, p.208, 240; Cch, p.21; EMR, p.154, 155, etc.)という点に求められる。つまりマルブランシュは、物体は自らの内に「運動力(force mouvante)」(RV II, p.313; RVIII, p.174, 208, 240, etc.)など、有していないと考えるのである。そもそも物体は、「動かされているか否か」、またどのような方向に「動かされているか」等々に関しては、「無頓着」(RV II, p.349)である。そして「純粋に受動的な実体」たる物体が、他の物体に、「それを運搬する権能を伝える」(RVIII, p.209)などということが、考えられるだろうか。「諸物体が、それらの衝突する諸物体に、それら自身が有してもいない力を伝達するなどということが、私には信じられない」(Cch, p.21-2)のである。それゆえにこそ「諸物体の衝突」は、「それらの運動の配分の機会原因」(EMR, p.162)でしかなく、端的に言って「運動伝達の諸法則の機会原因」(EMR, p.246)でしかない。

次に物体〔身体〕と精神との関係について。まず物体から精神への方角に関して言うなら、例えば「火」は、「熱の機会原因」(TM, p.42)でしかなく、「諸物体は、諸精神には働きかけえない」(EMR, p.361)。魂の内に働きかけて、魂を「幸福にする」(RVIII, p.96)ことなど、物体にはできないのであって、「諸物体は、機会原因としてしか、精神に働きかけえない」(RV II, p.171)。或いはいつそう直接的には、「身体は、精神には働きかけえない」(Mch, p.119)と言った方が、身近な表現となるであろう。ただし「魂に生じなければならぬものの機会原因は、身体に生じるものの内にしか、見出されえない。というのも、神が一緒に合一したいと欲したのは、魂と身体だから」(EMR, p.284)である。かくして「私の脳の中で引き起こされる諸振動」が、「私の諸感情の機会的ないし自然的な原因」(EMR, p.289)なのだし、「汝の諸感官を打つ諸対象」のみならず、「動物精気の流れ」もまた、「汝の諸感情（諸感情ということここで一般に私が解しているのは、何らかの仕方で身体が関与する全ての諸思惟のことである）の機会原因」(Mch, p.67)なのである。そしてその理由とは、ここでもまたやはり、「純粋に受動的な実体そのものたる物質」は、「精神には働きかけえない」(RVIII, p.326)ということなのである。「諸物体は、無効(inefficaces)な実体、純粋に受動的な実体なので、精神を変えしめない」(Cch, p.28)。そして同様のことは、精神から物体〔身体〕への方角においても、述べられよう。「諸精神の意志は、世界にある最小の物体でさえ、動かすことができない。なぜなら、例えば我々の腕を動かすという、我々が有している意志と、我々の腕の運動との間に、必然的な絆など存在しないということは、明らかだからである」(RV II, p.315)。

第三に、精神のみの関係について述べるなら、マルブランシスムにおいては、私の「意志」や「願

望」が、とりわけ「注意」が、よく「観念」の現前の、即ち「光」の「機会原因」(Cf. Mch, p.67, 145, 169; TM, p.83, 120; EMR, p.289, etc.)と言われる。そして「神のみ」が「我々の諸認識の〈作者〉」なのだから、「我々の特殊的意志」は、その「機会原因」(RVIII, p.40)でしかない。或いはまた「悟性」は、「諸事物についての混乱した不完全な諸知覚」でしかないことが、多々あるのだから、悟性こそが「我々の諸誤謬」の「機会的もしくは間接的」な「原因」(RVII, p.250)と、言われることもある。いずれにせよ、精神は「自らを動かさず、自らを解明しない」(RVIII, p.145)のであって、それどころか「人間が自己自身に新しい諸変様を与えることなどない」(RVIII, p.21)のである。

ちなみに天使に関しては、神は自らの行為に単純性と一様性とを与えるために、「諸物体」以外の「機会原因」を見出しえないわけではなく、「天使的本性」(EMR, p.97)の内にも機会原因が存在することが、指摘されている。それでも物体の運動の「真の原因」が、「神」のみなのであって、「天使の意志」がその「機会原因でしかない」(RVII, p.317)ということに、変わりがあるわけではない——しかし恩寵の機会原因としてのイエス・キリストという問題も含めて、特殊宗教的な問題構制に関しては、稿を改めて検討することにしよう。

3 真の原因としての神

機会原因論は、よく言われるような「デカルトの心身問題へのアド・ホックな一解決」であるどころか、「因果関係の本性に関する一般的な哲学的諸考察」から、また「デカルトの物質概念と有限諸実体の必然的無力とについての或る分析」から、そして最も重要なことには、「全能なる神と、神が存在の内に維持している被造的世界との間の本質的な有論的關係についての、神学的な諸前提」(Nadler, p.viii)から、論じられているのだと、ナドラーは指摘する。アルキエもまた、機会原因論は、「心身合一の問題についての諸反省から出発して」構成されたとは、「思えない」(Alquié, p.253)と述べている。機会原因論の「初次的なインスピレーション」は、「神の全能を宣言しつつ、神を栄光化する願望」(Alquié, p.245)から生まれたのであって、むしろマルブランシュは、「心身合一」においてさえ、「キリスト教神学から引き出された或る合目的な理由」を提示することによって、「デカルトからは遠ざかる」(Alquié, p.256)のだという。

実際、マルブランシュの機会原因論の眼目は、神のみが「唯一にして真なる原因」(TM, p.109)だという主張の内に、求められよう。「私は力、実効、権能を、無限に完全なく有〉の意志の内にか、見出しえない」(RVIII, p.205)のである。「原因」や「作用力」の観念は、「何か神的なもの」(RVII, p.309)を表し、あらゆる「実効」は、どれほど些細なものであろうと、やはり「何か神的で無限なもの」(Mch, p.98)である。それゆえマルブランシズムにとって、「真の原因は一つしかない。なぜなら真の神は、一人しかいないからである」(RVII, p.312)。そしてそのことを肯定する論拠の一つとして、彼は——彼自身、「諸精神は諸物体に対して、或いは下位的な諸精神に対して、いかなる力能も持たない」(Mch, p.58)と言明しているにもかかわらず——「下位の諸事物は、上位の諸事物に従属する」という「不可侵の法則」(Cch, p.20)を、挙げている。何ものも、もしそれが「精神よ

り上位」でなければ、精神には「働きかけえない」(RV I, p.442. Cf. RV II, p.82, 167; Cch, p.27, 56, etc.)のである。「真にして実在的なる原因として我々に働きかけうる全ては、必然的に我々の上にある。[…] 下位の諸事物が上位の諸事物に奉仕するというのが、不変の法則である。[…] 物体〔身体〕は、魂には働きかけえず、そして神以外には何ものも、魂の上にはありえない」(RV II, p.310)。

もう一つの論拠として、マルブランシュが「〔原因として〕引き起こす権能(*puissance de causer*)」と「創造する権能(*puissance de créer*)」とを、「同一」(Alquié, p.247. Cf. 264)視しているという事実が挙げられる。「諸物体を創造する者」だけが、「諸物体を動かさしめる」のであって、「最強の精神といえども、原子^{アトム}と呼ばれるものを動かす力を、本当は持たない」(Mch, p.49)のである。そして機会原因論は、「創造」と「保存」とを「同じ一つの行為」(Mch, p.50)とみなすという、いわゆる「連続的創造」(RVIII, p.26; EMR, p.157)の説によって、更に強化される。「創造と保存とは、同じ一つの行為でしかない。諸物体が有るのは、諸物体が有ることを、神が欲しているからである。諸物体が有り続けるのは、諸物体が有ることを、神が欲し続けているからである」(Mch, p.98)。このようにして機会原因論は、デュカセの表現に倣うなら、「万物とあらゆる人間とを、瞬間毎に、神的全能に従属させる」(Ducassé, p.37)のである。

『道徳論』は、前項でも見た「人間たちも、天使たちも、悪魔たちも、いかなる被造物」も、「機会原因」でしかないと言明した箇所で、この主張を七番目として、その前に「神のみが権能を有す」という考えを、以下の六点において敷衍している。即ち「神のみ」が、(1)「我々の有の真の原因」であり、(2)「我々の有の持続の、もしくは我々の時間の原因」であり、(3)「我々の諸認識の原因」であり、(4)「自然的な諸運動の、〔また〕我々の諸意志の原因」であり、(5)「快、苦、飢え、渇き等といった我々の諸感情の原因」であり、(6)「我々の身体の全ての諸運動の原因」(TM, p.163)である。要するに「神こそが、一切をなす」(TM, p.117)のであって、「我々の真の善」は、「神のみ」(RV I, p.173)なのである。それゆえ我々は、「物理的な悪〔＝身体的な苦痛〕や不幸の機会原因」でしかないものを、「憎んだり恐れたり」(TM, p.165)してはならないのであって、ただ神のみを、「愛し」「恐れ」(Cf. RV I, p.175; RV II, p.84, 162, 319; RVIII, p.245-6; TM, p.162, etc.)るのでなければならぬ。「人間の精神の内に働きかけうるのは、神しかいないので、人間は、神の外には、浄福を見出しえない」(RV II, p.166)。ちなみにマルブランシュは、「第二原因の実効〔性〕は、精神の虚構である」と教えてくれる「<哲学>」は、「<宗教>と完全に一致する」(RVIII, p.244)と考える。そしてそれが、『聖書』の真意でもあるという(Cf. RVIII, p.232, 238)。少し回りくどい表現ではあるが、『道徳論』は、次の「原理」ほど「キリスト教的」で「理性的」なものはない、と述べている。「神のみが、一切をなす、そして神は、無限の知恵、不変の本性、普遍的原因といった性格を担う仕様で被造物によって働きかけるために、被造物を機会原因として確立することによってしか、自らの権能を被造物に伝えない」(TM, p.161)。グイエは自らの著作の中で、これとよく似た表現——「神は、真の原因として一切をなし、被造物を一般法則に従った機会原因として確立することによってしか、自らの権能を被造物に伝えない」(Gouhier, p.12, 53, 394)——を、少なくとも三度、字句も強調も変えずに繰り返している。そして彼によれば、それこそが「キリストの宗教とデ

カルトの哲学とに共通の真理」(Gouhier, p.12)なのである。事実、マルブランシュによって「新しい」と形容される「<哲学>」は、デカルト哲学のことを指すのであろうが、その「新<哲学>」の諸原理のうち「最大」のものは、「<キリスト教的宗教>の最初の原理」と、「完全に合致」するのだという。そしてその原理こそが、「一人の神しか、愛し恐れてはならない。というのも、我々を幸福にしうるのは、神しかいないのだから」(RV II, p.319)というものである。

ただし、神が一切をなすとはいつても、神は機会原因を用いなければならず、しかもグイエの言にもあったように、神はそれを、「一般法則に従って」行うのでなければならない。そしてその際マルブランシュが好んで用いるのが、「最も単純な道(les voies les plus simples)」という表現なのである。「神は常に、最短の手段によって、もしくは最も単純な道によって、働きかける」(RV II, p.504)。なぜなら「神は理由なく、自らの意志を増やさない」(RVIII, p.215)からであり、しかも「最も単純な諸原理」が、「最も豊饒」(RV II, p.328)だからである。そのうえマルブランシュによれば、「最も単純な道」は、「神の諸属性の不変の秩序」にも「適って」(RVIII, p.216-7. Cf. TM, p.118)いる。神は「不変で必然的な意志」でもって、「不変で必然的な秩序を欲する」(Mch, p.93)のである。

このような一般法則の具体例として、心身合一の法則と自然法則との二つを、簡単に見ておくことにしよう。まず「心身合一の一般<法則>」もしくは「<創造主>の一般的で有効な意志」とは、先にも見た「脳の或る部分の内に生ずる諸変化は、魂の諸感覚を伴い、魂の或る願望には、その身体の幾つかの部分の部分を動かす精気の流れが後続する」(RVIII, p.327)というものである。「<神的>な諸意志」のみが、「魂」と「身体」という二実体の諸変様を「変化させうる」(TM, p.121)のだが、そこには「これら二本性の合一の原因たる一般法則」というものがあって、それが「<創造主>の恒常的で常に有効な諸意志」(EMR, p.279)にほかならない。「神は、我々の魂と我々の身体との間に彼が置いた合一において、常に同じ仕様で働く」(RV I, p.148)のである。例えば何らかの外的事象を機会原因として、神が我々の内に「苦痛」を引き起こすのは、「心身合一の一般法則に従って」(EMR, p.152)のことなのだし、<自然的判断>のようなケースにおいてさえ、例えば正午より朝夕に太陽が大きく見えるという「諸感情」を「規制」(EMR, p.285)しているのは、神であり、そしてその際にこそ神は、「常に精確」(EMR, p.281)なのである。

次に物体が直線的に動くことを神が欲したのは、直線が「最も単純」だからであり、マルブランシュは、「諸物体の衝突」と「諸運動の伝達」という二点に関して、以下のような「二つの自然法則」を掲げるのを常としている。即ち第一は、「あらゆる運動は、直線的に生じる、もしくは生じようとする」というものであり、そして第二は、「衝突において、諸運動は、それらの圧力に比例して、またそれらの圧力の路線に従って、伝達される」(RVIII, p.217. Cf. TNG, p.186; Mch, p.71, etc.)というものである。

ちなみにアルキエは、『純粹理性批判』に先立つ全ての因果性理論の中で、「最もカンティスムに近い」のは、「確実に機会原因論」(Alquié, p.512)だと主張する。つまり両理論とも、因果関係によって結ばれるべき両項の間の異質性を強調することによって、因果関係を「分析的」ではなく、「総合的」なものとなし、また両理論とも、その因果性の「源泉」を、「両項に外的で、上位に

ある或る精神」(マルブランシュにおいては「超越神」、カントなら「超越論的主観」)の内に置く。そして両哲学において、「因果関係の分析的性格の放棄」は、「懐疑論」をもたらすどころか、むしろ「普遍性と客観性との或る原理の発見」(Alquié, p.515)へと、導いてくれるのだという。

4 機会原因論の問題点

マルブランシュ自身に戻る。現代の常識からすれば、かなり特異としか言いようのない、このような「機会原因論」の真の問題点は、奈辺に存するのだろうか。とりわけそれは、どのような理論的背景に、起因するのだろうか。

誰しもがまず抱くのは、「或る人間を殺すのは、砲弾ではなく、神こそがそれをなす」(cité in Baertschi, p.184)ことになるのではないかという、デイドロのような疑問である——この問題に関しては、多少とも本格的に、別稿で検討することにしよう。我々がここで留意しておきたいのは、マルブランシュの諸著作を丹念に読む読者は、時としてそれとは全く逆の印象を受けることさえあるということなのである。例えば彼は、こう述べている。「神は常に、一般法則によって自らの意図を遂行し、その実効は、機会原因によって規定(déterminée)されている」(TM, p.93)。個別的に見ても、例えば私の腕が動かされる時、「神の実践的意志を規定(déterminant)」しているのは、「私の意志」(RVIII, p.226)なのだし、神が物体を動かすとき、その「一般法則の実効を規定(déterminer)している機会的もしくは自然的な原因」も、「諸物体の衝突」(EMR, p.244)である。このようにマルブランシュは、真にして実在的な唯一原因たる神に対する諸々の機会原因の役割について述べる際には、よく「規定」(Cf. RVII, p.313; Cch, p.156; Mch, p.121, 129; EMR, p.160, 177, etc.)という語を用い、そしてそのことを、気にする風もない。しかし、それでは我々は、例えばアルノーとともに、「一般法則の体系において、決定するのは機会原因であり、遂行するのは神である。そして遂行するより命令することにおいての方に、いっそうの知恵があると、思わない者はいない」(TNG, p.83)と、皮肉を言いたくもなるのである。マルブランシュは更に、「機会原因がなければ、一般法則はありえない」(EMR, p.246)とも述べている。神は「機会原因に従ってしか働きかけない」のであって、例えば「諸物体が衝突するときには、諸物体を動かさない」(Mch, p.75)。『道徳論』は、次のようにさえ述べている。「我々もまた、独力では誰に対しても、善も悪もなしえず、ただ我々の実践的願望によって、心身合一の法則に従って、他人たちに対して善や悪をなすように神を強い(obliger)うるのみである」(TM, p.164)——これではまるで、自らは何の労力も用いずに、ただ神を自らに隷属せしめつつ、これを働かせているのが、我々被造物だと言わんばかりではないだろうか。

このように、実在的な唯一原因が上位であろうと、機会原因の方が上に来ようと、つまりは我々が操り人形なのであると、神が我々の労働者なのであると、いずれにせよ我々は、奇妙な結論に陥ってしまう。そしていずれの場合においても、現実問題としては、我々は具体的な諸事象の説明において、「神」なしに済ませたとして、何の問題があるというのだろうか。もし機会原因こそが、特殊にして具体的な直接原因だということになるのであれば、一般法則としての神の意志は、む

しる機械原因だということにでもなってしまうのではないだろうか。事実アルキエのような歴史家は、その「神学的アスペクト」にもかかわらず、「科学が形而上学から全面的に解放されて自律になる」のは、デカルトからではなく、マルブランシュからだ指摘する。「哲学全体が、自然主義的にして機械論的になる」(Alquié, p.448)のである。

では、そもそもなぜマルブランシュは、このような結果を招致する機会原因論などという突飛な説を、敢えて採用しなければならなかったのだろうか。『真理の探究』に付された『第15 解明』は、こう述べている。「腕を動かすという私が持つ意志と、動物精気の、即ち私とその運動も形態も知らない幾つかの小物体の動揺との間に、関係などありえない」(RVIII, p.226)。ポイントは、私が動物精気の運動も形態も知らないというところにある。或いは『真理の探究』第二巻では、こう述べられている。「腕が動かされることを、魂が欲するや否や、腕を動かすためには何をなさなければならないかということすら、魂は知らないにもかかわらず、腕は動かされる。また動物精気が揺り動かされるや否や、魂は、自らの身体の中に動物精気があるということすら知らないにもかかわらず、動かされる」(RV I, p.216)。それゆえマルブランシュは——メヌ・ド・ビランのように——客観知には決して解消されえないような、独自の知の有り方を発見することによって、心身問題を考察すべく導かれたのだろうか。もちろんそうではないことは、誰もが知っている。『真理の探究』第6巻では、次のように述べられているのである。「腕を動かすためには、動物精気を有しているものでなければならず、或る神経によって、或る筋肉の方へと、動物精気を送りこむのでなければならない[……。]。自らが精気、神経、筋肉を有しているということすら知らない人々が、自らの腕を動かし、解剖学を最もよく知っている人々より、いっそう器用で容易にさえ、自らの腕を動かす。それゆえ、人々は自らの腕を動かしたいと欲する、そしてそれをなしえて、腕を動かしうるのは、神しかない、ということなのである。[……。]動物精気によって自らの指の内の一本を動かすためには、何をなすべきかということすら、知っている人間などいない」(RV II, p.315)。

同様のことは、私が「火」に近づくようなケースにおいても、述べられている。そのとき私は、「私の手の中で顕在的に生じている運動の大きさについての認識」(Cch, p.24)を、有してなどないのである。また「あなたの脳が、どのように合成されているのか、もしくはあなたの魂がそこにおいて居住しているところの主要部分が、どのように作られているのか」(Cch, p.30)、あなたは知っているだろうか。そしてもし我々が、その種の解剖学的な知識など、有していないのだとするなら、「ひとは自らが見ず、自らが認識しない精気を、押しやりたいなどと、欲しうるだろうか」(Mch, p.62)。或いは我々が、「話したり歌ったりしたい」と欲するときに、「話したり歌ったりするためには、どのような筋肉を動かさなければならないか」(RV II, p.152)ということすら、我々は知らないのである。「私は、私が躊躇なくあなたに述べるところのものを発音するために、声に奉仕する諸器官の配置がどのようなものであらねばならないかということさえ、知らない。[……。]神が、この細部を知っている。神のみが、私の願望のまさにその瞬間に、細部の運動を規制する。[……。]呼吸しているのは、私ではない。私は、私の意に反して、呼吸しているのである。あなたに話しているのは、私ではない。私はただ、あなたに話したいと欲しているだけである。[……。]言わば神が、この空気を

発話に、様々な音に、変容しているのである」(EMR, p.167-8)。

心身合一問題において、マルブランシュが機会原因論に訴えざるをえなかったということの背景には、宗教的な理由を別とすれば、理論的には、デカルトさえ要請することがなかったとロディス＝レヴィスが指摘するところの、「身体のメカニズムの細部についての完全な認識」(R・L, p.202)の欠如ということがある。しかし、例えば自己の身体を動かしたいと欲する際の、解剖学的客観知の欠如から結論すべきは、本当に意志の無力だろうか。そこに要請されるのは、むしろ対象知とは全く別の仕方での、自己の身体についての独自の知の有り方ではないだろうか。それゆえにこそゲル＝は、「自らを感じることに客観的に認識することとは、真に二つの異なることである」という、また「マルブランシュは、対象についての認識しか、認識と呼ばない」というピランの言葉を引用しつつ、「いかにして反対にマルブランシュが、対象認識の内にも、あらゆる可能的認識の諸条件を求めべく導かれたのか」(Gueroult, p.107)を、探究しようとするのである。機会原因論の偏狭からの解放と、心身合一論の真の解決への道の鍵は、このような対象性・客観性の地平からの脱却の内にこそ、存しているのではないだろうか。

ピランの名が出たので、マルブランシュも語る「努力の感情」について、もう少し見ておくことにしよう。『第15 解明』によれば、自らの腕を動かすとき、ひとは「顕在的意志についての内的感情」のみならず、更には「この意志に伴う或る努力についての内的感情」をも有している。しかしマルブランシュは、「魂の一変様もしくは一感情」でしかないこのような「努力」が、それだけで「動物精気」に運動を与えたり、それを規定したりしうることを否定し、また「我々の思惟」と「物質の運動」との間に「関係」があることも、更には魂が動物精気について「最小の認識」を持つことさえ、否定してしまう。たとえ魂が、動物精気を「精確に認識」し、それらを運動せしめうるのだとしても、やはり彼は、「魂がそれについてはいかなる認識も有してはいない神経管を、選択しうる」などということをして、「否定」(RVIII, p.227-8)し続けるのである。『キリスト教的にして形而上学的な省察』でも、「努力」と「運動に奉仕する神経の管の中にある動物精気の規定」との間に「何らかの関係があること」(Mch, p.64)が、疑問視されている。「努力」と「実効」とは、別物である。「努力」は、「それに伴う苦しい感情」によってしか、「他の実践的意志」とは異ならないのだが、それは「生の保存」に関して「魂の諸感情」を唯一規制する「神」が、「身体の内動物精気が極めて少ししか存在しないとき」や、「筋肉の肉が労働によって具合が悪くなっているとき」に、「魂に弱さを、或いは苦痛や痛みを、感じさせなければならない」(Mch, p.65)からだという。『形而上学と宗教についての対談』では、我々の全ての「意志」が「実践的」なわけではなく、或る「努力の感情」に伴う意志だけが、「実践的」だと言われている。努力の感情が、「我々が我々に与えられている権能を顕在的に用いていること」を、我々に教えてくれ、そして現在の我々には、このような「努力」が、しばしば「苦しい」のである。「<福者>」には——復活後の身体においてのように——そのようなことはなく、彼らは疲れることもないのだという。しかし、それでも「恐らく彼らの権能の使用は、それについて彼らが内的感情を持つであろうところの彼らの努力の量(quantité)によって、彼らに知られるのであろう」(EMR, p.434)……。

ここでもマルブランシュが、客観性の地平の内をしか動いていないということは、その解剖学的な諸記述や、「努力の量」といった表現からも、窺い知ることができる。そこにはビランが鋭く指摘した、「客観的身体」とは別の身体の現象化の可能性は、殆ど見出される余地がないと、言わざるをえない。それゆえにこそゲルーは、再びビランを援用しつつ、次のような疑問を呈するのである。「マルブランシュが我々の外の諸實在に帰属せしめている実効性や原因の観念そのものが、我々には、我々の内的感情によってしか発見されず、もともとは、我々の意識の内では扱われたものではなかったか。というのも、無力な努力についての感情は、そのようなものとしては、有効〔実効的〕な努力についてのあらかじめの感情によってしか、我々にとって可能ではないからである」(Gueroult, p.113)——我々はいずれ、心身問題における二つの典型的な考え方として、マルブランシュのそれとメヌ・ド・ビランのそれとを対比させつつ、この問題についての考察を深めてゆくという作業に、着手しなければならなくなるであろう。しかしそれは、もはや本稿の課題ではない²。

註

¹ 本稿で引用する主要文献に関しては、[]内の以下の略号で示す。

1. マルブランシュ第一次文献

Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, in : *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, Tome I, II, III, 1972, 1974, 1976 [RVI, RVII, RVIII]

- *Conversations chrétiennes*, in : *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome IV, 1994 [Cch]

- *Traité de la nature et de la grâce*, Paris, Vrin, 1958 [TNG]

- *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, in : *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome X, 1986 [Mch]

- *Traité de Morale*, in : *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome XI, 1977 [TM]

- *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Entretiens sur la mort*, in : *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome XII, XIII, 1984 [EMR]

- *Philosophical Selections*, edited by Steven Nadler, Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1992 [Nadler]

2. マルブランシュ第二次文献

Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1948² (1926¹) [Gouhier]

Martial Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Vrin, 1987 (1939¹) [Gueroult]

Pierre Ducassé, *Malebranche*, Paris, P. U. F., 1968² (1943¹) [Ducassé]

Geneviève Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, P. U. F., 1963 [R-L]

André Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965 [Robinet]

Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, [Alquié]

Bernard Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992 [Baertschi]

3. デカルト著作集

デカルトから引用する場合には、René Descartes, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vol., Paris, Vrin, 1974-86 (1964¹-74¹)は[AT]と略記し、直後にローマ数字の大文字で巻数を示す。また René Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-73 は[A]と略記して、同じく直後にローマ数字の大文字で巻数を示す。

² 本稿は、「形而上学的諸前提」「神における見」「機会原因論」「弁神論と恩寵論」の四節から成る拙稿「マルブランシュの心身合一論」(未刊)の、第三節に相当する部分である。全体の方は、いずれ著作中の一章として、公刊することにした。なお本稿は、日本学術振興会の平成 23 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諸研究の、成果報告でもある。