

單純なる道

フランス哲學史上に於けるマルブランシュの位置に就いて

澤瀉久敬

ニコラ・マルブランシュは、譬へば恒星デカルトに附隨する一つの衛星に過ぎないと一般に考へられてゐる。それに對し、モリス・ブロンデルはマルブランシュの反デカルト的性格を指摘し、ブヘナウはデカルトの明證説からカントの超越論的觀念論への過渡期に立つものとしてマルブランシュの意義を説いた。¹⁾併し、要するに、この哲學者の獨自の存在は哲學史上にそれ程重視されてゐない様に見える。彼の哲學はこの様に消極的な役割をししか思想史上に演じなかつたであらうか。カッシーラーは、既に、マルブランシュを近代的心理學の先驅者と見てゐるのであるが、考察の嚴密さを期して問題をフランス哲學史に限り、この流れに於けるマルブランシュの思想の意味を改めて考究してみようといふのが、小篇の目的である。しかし、その爲には先づマルブランシュの思想を正しく理解せねばならない。

(1) M. Blondel : *L'Anti-cartésianisme de Malebranche*. (Revue de Métaphysique et de Morale, 1916.)

(2) Buchenau : *Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei Malebranche und die Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff* (Kant-Studien 1909) 及び *Buchenau : Idee und Perzeption*. (Cohen : *Philosophische Abhandlungen*, 1912).

(3) Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit, 1922. Bd. I. S. 554.

—

マルブランシュの思想は、それを断片的に取り上げる時、餘りにもデカルト的である。今それを一つ一つ挙げる煩はしきは避けるとしても、例へば、精神と物質の二元性、精神作用に於ける注意の重要性、物質の本質としての延長身體保存を目的とする感覺、分析的漸進的方法等、彼をデカルト學派の一人と看做すことの正しさを肯定せざるを得ない。しかも、このことは彼が眞理の規準を明證性に置く點において最も明かとなる様にみえる。併しながら、我々は兩者の最も接近するこの最後の一點に於いて、正にこの二人の根本的對立を認めざるを得ないのである。なぜならば、眞理の規準は兩者において明證性であるが、この明證性がデカルトにあつては「我思ふ」の意識に於いて捉へられるのに對し、マルブランシュに於いては我の意識程曖昧なものはないからである。勿論、マルブランシュも「我思ふ、故に、我在り」といふことは認める。けれども、我が何であるかといふことは決して明かではないと彼は考へる。我々が或る時、或る場所で經驗する知覺 *perception* や内感 *sentiment intérieur* は夢の様な事實である。それは、たゞ、その様に經驗して始めて知られる事實である。我々が或る機會に或る事物を知覺したとしても、それはその體驗によつてはじめて知られるのであつて、その體驗がなければ、その様な意識内容が可能か否かも我々には知られない。併し、眞理はこの様な偶然的事實に支配されるものであつてはならない、眞理は時間と空間を越えて萬人に承諾される普遍的なものでなければならぬ、とマルブランシュは主張する。この理由によつて彼は内感の上に成立する心理學をも學問として認めない。但し、このことは彼が秀れた心理觀察者であつたことを否定するものではない。

い。誤謬の研究を通じて眞理の探求を試みた彼の主著が、極めて繊細な心理分析をなす獨特な心理學を形成してゐることは誰しも認めるところである。それにしても、彼自身は外的感覺や内感に學問の手段たることを許さない。では我々に眞理をつけるものは何であらうか。こゝに彼は觀念をもつてくるのである。觀念とはいかなるものであらうか。

普通、例へば一つの書物の觀念は或る書物の映像であると考へられる。けれどもマルブランシュは、その書物自體何であるかは我々には不可知と言ふ。併し、それは觀念の不成立を意味するのではない。逆に、あらゆる書物を可能ならしめるものが書物の觀念である。換言すれば、觀念とは個々の事物の原型に他ならない。それでは、その觀念に眞理性を與へるものは何であらうか。それは關係である。我々は目の前に一つの書物を見ながら、それがそれ自體何であるかを知らない。それは近くで見られるか、遙か遠方から眺められるかによつて、異つて見えるであらうし、又我々がそれに對してもつ知覺と、その上を動いてゐる蟲がそれに對する感じとは別であらう。けれども、その本の二邊の關係が、例へば、四と六であるといふことは、それを見る主體の如何に拘はらず不變である。この様にして、マルブランシュの所謂「大きさの關係」のみが眞理を成立せしめるのである。では、この大きさの關係としての觀念は、何によつてその普遍性と必然性即ち存在性を保證されるのであらうか。それは睿智的延長に於いてあるものであるから、とマルブランシュは答へる。我々は *πιστις* が我々にとつて強制的であり、我々の自由に否定出來ぬのを認める。この觀念の抵抗を通じて我々は、この觀念の存在を歸結せざるを得ない、宛も大地の存在を我々は足への抵抗から歸結する様に。かくして、我々は觀念が我々とは獨立に存在することを承諾しなければならぬ。さうして、これらの觀念の場所、それをマルブランシュは睿智的延長と呼ぶのである。この睿智的延長は興味ある多くの問題を提出す

るであらうが、我々は今はたゞそれが無限な擴がりであるとのみ言はう。勿論有限的精神はそれを測ることは出来ない。その意味に於いては我々はその無限性を知ることには出来ぬ。併し、我々はそれが現勢的に無限であることを知る。では、睿智的延長が無限であるとは何を意味するのであらうか。無限は神の性格である。従つて睿智的延長も神の一屬性と考へられねばならぬ。否、寧ろ、それが神の屬性なればこそ、そこに存在する觀念も我々に普遍的永遠的眞理を告げ得るのである。我々はあらゆるものを神に於いてみると言はねばならない。

(I) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. I. 9.*

併し乍ら、一切を神に於いて見るとは萬物を永遠の相の下に見るといふことである。それは個物を一般性に於いて見るといふことである。この様な立場で個物の個性が把握され得るであらうか。個體はその特殊性の故に個體たり得るのではないか。マルブランシュに於いて個體の存在はどうなるのであらうか。こゝに於いて、我々は機會原因説に肉薄せねばならない。

今運動する一つの球Aが静止する球Bに衝突し、それに次いでBが運動を始めたとする。この場合普通ひとはAがBを動かしたと言ふ。けれども、我々の知つてゐるのは、實は、たゞAがBに突き當つたことゝ、その次にBが動いたこと丈であつて、AがBを動かしたといふことに就いては何も知つてゐない。のみならず、球の本質は唯、延長性のみである。この様な延長的一存在者が他の延長的存在を動かすと考へていゝであらうか。元來、動くといふことは一つの創造である。この様な創造を一被造物たる球に許していゝであらうか。否。AがBに衝突したのは單に一つの機會であつて、Bを動かしたのは神であると言はねばならない。物體の一切の運動の眞の原因は神であると言はねば

ならない。併しながらこゝで充分注意を要するのは、個々の運動に對し神がその時その時に特殊な意志を働かせるのではないといふことである。さう考へることは神の普遍性、或は一般的性格を忘れてゐることである。如何なる機會にも同一不動の意志によつて運動を生ぜしめること、それが神の叡智に他ならない。運動傳達に關するマルブランシユの機會原因説の眞意は、運動の普遍的原理の要求にあつたと言ふ可きである。

さて、有限な被造物は延長的個物のみではない。有限的精神もあり、心身結合體としての有限な個人もある。そこでマルブランシユはそれらの間に五つの關係を擧げた。物體と物體との關係、物體と精神との關係、有限な精神が無
限な精神への關係、優位的存在たる天使が下位的存在たる物體に對する關係、心身結合體としての人間の神への關係がそれである。而して、マルブランシユはこゝにも五つの機會原因と五つの一般的法則を見出した。第一は、既述の通り、物體の衝突を機會原因とする物體の運動傳達の法則、第二は心身の様態を相互に機會原因とする心身結合の法則、第三は注意を機會原因とする有限な精神と無限な精神の結合の法則、第四は天使の欲求を機會原因とする物體への天使の作用の法則、第五はキリストの聖なる魂の諸運動を機會原因とする天上、地上に於ける物體のみならず精神へのキリストの至高權。これら何れの場合にも個々の關係は單なる機會に過ぎず、それら凡てはそれぞれ一般的法則によつて支配されてゐるのであるとするのがマルブランシユの主張であることは最早改めて言ふまでもないと思ふ。一般的なるものこそマルブランシユが常に求めて止まなかつたものなのである。

併し、我々はこゝで一つの疑問を起さざるを得ない。それは、對象的存在者としての延長に於いては、その個物が眞の個性をもち得ず、従つてその運動の原因も神に歸せられるのは至當であり、又同様の意味に於いて、自ら動き

得ぬ物體が精神を動かすことも不可能であるとしても、主體的存在者たる精神が物體を動かし得ないといふことは正しいであらうか。私が腕を動かさうとして腕が動くのに、その原因が私ではないとはどういふことであらうか。それに對して、ひとは腕の動くのも我々の意志の儘にはなく身體的構造の一般的法則に従つてのみ可能であるとしてマルブランシュを辯護しようとするかも知れない。けれども問題はこゝで留ることは出来ぬ。何故、一般的法則の一特殊が今、その場所に起つたのであるか。これに對してマルブランシュはかう答へるであらう。即ち、まさにその故に機會原因としての心的作用が必要なのである、一般的法則はその實施の爲には常に一つの機會原因を必要とする。けれども我々はなほこの説明で満足することは出来ぬ。機會原因はあくまで機會原因であつて、實效的原因ではない。併し我々が腕を動かす時感するのはこの實效力である。この様な實效力をもつと考へられる個性をマルブランシュの一般性はいかに解するのであるか。

これに對する最も簡明な答は、マルブランシュの哲學の特色はまさしく一般性のみを強調し個體即ち被造物の無力を説くところにあるといふにあらう。けれども我々はこの様な謂はゞ一般哲學史的解答で満足することは出来ない。結局はそこに到らねばならぬとしても、いかにしてそこへ導かれるかを、我々は得心のゆくまで究明せずにはをれない。今や我にマルブランシュに於ける個體の自由を正面から尋ねる可き時がきた、個體はその自由によつてのみ個體であるのであるから。

こゝで我々は有限的精神が絶對的精神に合する機會原因たる「注意」とは如何なるものかを調べてみよう。それは心身結合體としての個人の自由への理解を援けるかも知れないから。注意はデカルト哲學にあつても重要な役目をも

つてゐる。即ち眞理は「注意深い精神」にのみ捉へられるのである。ところで、注意深いとは、デカルトに於いて、意志が悟性に従ふことである。換言すれば、曖昧混雜な觀念を明晰判明な觀念に變へるものが注意に他ならない。ところがマルブランシュにあつては觀念は凡て明晰であり、曖昧な觀念なるものはなく、従つて觀念を明晰にするといふことは意味をもたない。この點に於いては、デカルトとマルブランシュは對立する。けれども有限的精神をして専らその觀念に頼らしめるものが注意であるとする點では二人は一致する。兩者何れにあつても有限的精神はその有限さを守ることによつて神に合し得るのであり、そこに有限的精神の自由がゆるされてゐると言つてよいであらう。

(1) *Les principes de la philosophie.* I. 45.

(2) 私はこのことを省察第二を中心にして言ひうると考へるのであるが、更に充分な證明なくしては讀者に肯定されないかも知れぬ。併し、少くともデカルトが曖昧混雜な觀念を認めてゐることは誰しも肯定するであらう。

(3) マルブランシュが觀念なる言葉を種々な意味に用ゐたことは Stieler: *Nikolaus Malebranche.* 1925. S. 75. や Delbos: *Etude de la philosophie de Malebranche.* 1924. p. 180. に指摘されてゐる通りであるが、その嚴密なる用法は *Réponse de l'auteur de la Recherche de la Vérité, au livre de Mr. Armand, des vrayes et des fausses Idées.* XXIII. 2. に於いて決定的である。

併しながら、心身結合者としての人間に就いては問題は斯く簡單ではない。勿論、原罪以前の人間にとつては感覺は理性は從屬するものであり、理性は自らの原理の上に行動し得た。しかし、原罪の前と後とを分けるところにマルブランシュの哲學の重要特色のあることは周知の通りであり、我々の當面の課題もその罪人の自由である。かゝる人間に自由はゆるされてゐるであらうか。この場合にも、自由とは、有限的精神の場合に於けると同様、専ら觀念即ち

理性の言葉に従ふことである。ところが、この自由が今では人間に許されてゐない様にみえる。感覺と肉體とがそれに反逆するからである。併し、それによつて精神の自由が犯されてゐると解するのは早計である。精神はその意志によつては肉體的結果を生じ得ぬこともあるであらう。心身が對立するものならば、寧ろそれこそ人間の精神の運命であらう。けれども精神の自主はそれによつて毫も犯されるものではない。結果の成否に不拘、精神的態度としての承諾、拒否の絶對性、こゝに人間の道德的自由は嚴然と存するのである。ラバスはこの道德的自由こそマルブランシュの自由論の獨創的見地であるとし、¹⁾ デルボスもマルブランシュの自由を此様に解してゐる。我々も亦この自由の解釋をマルブランシュに認める可きであらう。たゞ、併し、これがマルブランシュの自由論の全部であらうか。もし人間の自由がこの様な精神的自由に終始するものならば、それは確かに道德性の高揚ではあるが、それにしても餘りに觀念論的ではないであらうか。

(1) Labbas : *La grâce et la liberté dans Malebranche*. 1931. p. 321.

(2) Delbos : *Étude de la philosophie de Malebranche* 1924. p. 284.

我々は爰に腕の運動の例を取つて心身結合を問題とした。この例はマルブランシュの反對者によつて好んで挙げられるものであり、彼自身もこれについて語つてゐる。併しながらマルブランシュの心身結合の法則の眞意はこの實例によつて充分示されてゐるであらうか。我々はマルブランシュ自身彼の心身結合の法則を充分意識的に分析し盡してゐないのを認めざるを得ないのである。即ち、我々はこの法則の眞意は、彼自身對應 *correspondance* といふ言葉を用ゐてゐる通り、完全に獨立する二つの秩序、精神と延長が、恒に平行してゐるといふにあると解し度い。『眞理の

探求』に於いて詳細に記述されてゐる様に、我々が過去に受けた遺傳や胎教、又我々が攝取した食物や呼吸する空氣によつて生ずる動物精氣の種々の運動と、我々の精神状態とが表裏一つをなすといふのが、マルブランシュの心身結合の法則ではないであらうか。もし、さうとすれば、こゝで問題となるのは彼自身時々言ふ様な繼起 *successive* の關係ではなく、従つて、我々が欲して腕が動く、といふ事實ではなく、我々が腕を動さうと欲すること自體その反面に或る動物精氣の運動をもつてゐるといふのが心身結合の法則の嚴密な姿であると言はねばならない。併しながら、實はマルブランシュ自身こゝに留つてはゐない。神は心身を結合することによつて、身體的自己を犠牲にすることを通じて永遠の報酬を得る手段を我々に與へたと彼が言ふ時、彼の考へてゐるものは明かに精神による身體の支配である。けれども、この様な心身結合と上記の心身結合とは直ちに同一ではない。そこで我々は嚴密な意味の心身結合の法則を、爰に擧げた五つの一般的法則の第二種とし、第二の意味の心身結合は第五種の一般的法則に於いて取扱はれる可きものとして、兩者の混同を避け度いと思ふのである。

(1) *Traité de morale. 1^{re} Partie. ch. X. 5.*

では、第二の意味の、謂はゞ道德的心身結合の法則は心身の結合をいかに解するのであるか。こゝにひととは二つの異なる態度を區別することが出来る。即ち、一つは心身が人間に於いて結び付きながら、しかも兩者はあくまで二元的對立をなすとする見方である。かう解する限り、精神の自由は我々が上に述べた通り、たゞ精神界に於ける自律をもつのみである。これに對し、もし心身が人間に於いて眞に一體をなし、我々の自己は單なる精神的自己ではなく、心身結合の具體的全體的人間であるとするならば、この様な人間の自由は、もしそれがあるとすれば、單なる精神的

自由ではなく、全體的人間の自由でなければならぬ。それは如何なる自由であらうか。それは人間が自分の意志によつて、自分の身體を動かし、又、それを犠牲にすることによつて、自ら神に合し得る自由でなければならぬ。併し肉體の人間は自己保存をこそ、その生活原理としてゐる。どうして、それが自己否定をなしうるのであらうか。マルブランシュはこゝに宗教を導入し、キリストの恩寵によつてそれは可能になると説くのである。

併しながら、哲學と宗教はそれ程簡単に結び附きうるものであらうか。五つの一般的法則の内、最初の三つは理性の認めるもの、あとの二つは信仰の教へるものとされるのであるが、理性と信仰は無事に兩立しうるものであらうか。マルブランシュにあつても一方は光であり、他は感情である。前者は精神の原理ではあるが精神を運動には誘はず、後者は愉悅として身體を行動に導く。のみならず、一方は自然の光として萬人に共通であり、他は恩寵として選ばれたる者にのみ惠與される。この様な知性と感情、非實踐的思辨と無批判的行動、一般的所有と特權、の二元性はあくまで對立に終始し、それを綜合す可き何ものもないのではなからうか。さうではない。我々はこゝに「秩序」なるものを見出しうるのである。では秩序とは何であるか。これに答へる爲にはマルブランシュの恩寵説を見なければならぬ。

先づマルブランシュにあつては恩寵と雖も一般的法則をもつことを注意しよう。ところで彼はこの恩寵を二つに區別する。一つは創造者の恩寵であり他は贖世主のそれである。併し、前者の一般的法則は自然の一般的法則と等しいとされるのであるから、こゝでは理性と信仰とは背馳しない。これに對し後者の一般的法則が即ち秩序なのである。即ち、それは、自ら罪なくして原罪を負ひ己を神に捧げてそれを贖ひ、斯くして立てなほされたキリストの秩序であ

る。いかなる意味に於いて、それは上述の諸對立を綜合してゐるであらうか。先づ、それは一般人に與へられるものであると共に、自己を犠牲にし得る者のみの特權であり、次に、それは實踐的ではあるが理性的自覺が要求され、最後にそれは、理性の必然性と感情の合目的性を、自由なる意志的行動として綜合する。斯くして、秩序を目指す自己否定の道德行爲が哲學と宗教を綜合するのである。

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce.*

それでは斯かる個人の道德的行爲と、一般的法則としてのキリストの恩寵とはいかに關係するのであらうか。我々は、先刻、道德行爲は宗教を必要とすると言つたのであるが、宗教と哲學を綜合するものは道德であるといふ今の言葉とそれとはどう關係するのであらうか。有限なる人間は直ちに無限なる神に合することは出来ない。人間は無限の有限化としてのキリストを通ずることなくして神に接近することは出来ない。その意味に於いて秩序を一般的法則とするキリストの恩寵はあらゆる道德的行爲に不可缺である。併し他面、キリストは被造物のモデルであり目的である¹⁾。と云ふことは、換言すれば、被造物には自らキリストたることを要求されてゐるといふことである。結局、個人¹⁾の行爲はキリストなくしては不可能であり、道德は宗教の上のみ可能となるのであるが、その宗教は道德をまつて始めて具體化し、一般的法則としての秩序は個人の自由行爲によつてのみ現實化されるのである。

(1) *Traité de la Nature et de la Grâce II. Discours II. partie. LVIII.*

以上の様に考へるならば、全體的人間の自己犠牲こそ、人間にゆるされた最も具體的な自由である。個人の自由とは各人が我儘勝手をなすことでないのは言ふまでもない。併し個人の行爲が神によつて絶對的に強制されるものなら

ば、そこには個人の自由がないのみならず、神自身それによつては秩序を成立せしめ得ない。神は我々を自らの爲に作つたといふ原理は絶対に反駁し得ないものであり、その意味に於いて個體の獨立はゆるされないのであるが、それは如何なる意味に於いても自由を許さぬといふことではなく、神が自らの光榮の爲に個體を作つたのである以上は、個體はその自由を完全に實踐することによつて、はじめて神を讃え得るのである。個體をして自らの意志によつて欣然と神の爲に死につかしめることこそ、神の個體創造の理由でなければならぬ。換言すれば、完全に自由なる人は神のみを自らの善とする人である。²⁾

(1) *Conversations chrétiennes*. III. (p. 90 Edition Garnier).

(2) *Traité de la Nature et de la Grâce*. III^e Discours. I^{er} partie. 9.

以上で我々はマルブランシュの哲學體系を大凡統一的に理解し得たであらうか。今、我々は彼の哲學にあつては一切が神に歸一することを見た。そこに秩序の概念の重要さもあつたのである。併し、一體秩序そのものを決定するものは何であらうか。デカルトに於いては永遠眞理を決定するのは神である。しかし、マルブランシュにあつては神も理性に従ふとされ、「信仰は過ぎ去り、知性は永遠に存続するであらう」といふ¹⁾主知主義的立場こそデカルトの主意に對するマルブランシュの特色であることは、誰も認めるところであらう。マルブランシュの神とは如何なる性質のものであらうか。彼は、時には神は理性に従ふと言ひ時には秩序に従ふと説く。けれども理性と秩序とは彼にあつても一應判つきりと區別されてゐる。我々は最後にこの兩者の關係を明かにしなければならぬ。その爲には先づ彼に於けるこの二語の内容を知る可きであらう。

(1) *Traité de morale. 1ère partie, ch. II. 11.*

既に述べた様にマルブランシュにとつて眞理を成り立たしめるものは關係である。ところで彼はその關係を二つに分け、一方を大きさの關係、他を完全さの關係と言ふ。大きさの關係とは同一性質の存在の觀念の關係であり、完全さの關係とは異なる性質の存在又は存在の仕方 of 觀念の關係である。即ち前者が狹意の眞理であり、それは明證性によつて判斷を成立せしめる純粹眞理或は思辨的眞理である。それに對し後者はその價値的差違を通して精神を運動に導く實踐的眞理である。これが即ち秩序に他ならない。ではこの兩者はいかに關係するのであらうか。

(1) *Méditations chrétiennes. IV. 7, 8.**Cf. Entretiens sur la métaphysique, VIII. 13.*

マルブランシュは眞理即ち大きさの關係を、睿智的延長の上に成立せしめることを我々は最初に見た。諸觀念は睿智的延長といふ同一平面上に置かれることによつて、同質化され、それによつて連続化されるのである。ところが睿智的延長は神の一つの屬性に過ぎない。神は睿智的延長をもその一つの現れとする無限を無限にもつてゐる。神とは無限に無限なるものである。そこからして、彼は無限が無限にあり、それら無限なる無限の間に有限的無限的關係が存するとするのである。¹⁾ シュレツケルはこの點を重視してマルブランシュに超限數の思想を見出さうとする。²⁾ それが正當であるか否かを検討する餘裕はない。併し、少くとも、我々は大きさの關係自體それが具體的に把握される爲には完全さの關係を必要とし、連続は自ら非連続を要求すると言ひ得ないであらうか。宛もマルブランシュに於いて神の具體化がキリストである様に、理性は具體化する時秩序の觀念を必要と言ひ得ないであらうか。事實マルブ

ランシユも運動の法則は越えられねばならぬといふ。而して、實際、一般的法則を運動の法則に限らず少くとも五つを認めようとするところに我々は一般的法則の階段性を認めたいのである。

(1) *Méditations chrétiennes*. IV. 15.

(2) Schrecker : *Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche*. (*Revue philosophique* 1938).

それでは逆にこの様にして成立する秩序は何を以てその權威とするのであらうか。秩序を秩序づけるものは何であらうか。それはマルブランシユにあつては神の光榮である。彼によれば宇宙創造の目的はキリストにあるが、その理由はキリストによつて立てなほされた秩序が最も神を榮あらしめるからである。併し、神は光榮の爲に宇宙を創造したとすれば光榮こそ神の創造の原理であると言ふ可きではないか。否。神にとつて光榮は神の外にあるのではない。神にとつては神自身こそ最大の光榮なのである。それでは神をして最大の光榮たらしめるものは一體何であらうか。大工がその建築によつて自らを榮あらしめる様に、神は自らを榮あらしめる爲に宇宙を造つた。しかし宇宙創造が神の光榮となるのはキリストを主宰者とする宇宙そのものにあるのではない。限りなく複雑な宇宙を造るその創造の單純さこそ神の宇宙創造の光榮なのである。雨は海にも耕作地にも一樣に降り、恩寵は所謂善人にも悪人にも等しく下る。有限的存在者は事毎に意志を變へ方法を變へる。それに對し、神も腕を拱いてぢつとしてゐるのではなく、恒に欲するが、そこに變化はな^く。 *Dieu veut sans cesse, mais sans variété.* だか^らこそ神は不動にして恒にはたらくとも言はれるのである。マルブランシユが一般的原理を求めて止まなかつた理由はこゝにあるのである。而して、この意圖に於いて彼は諸領域の現象に五つの一般的法則を認めたのであるが、それらの諸種の一般的法則を更に統一す

る原理、それがあらゆる原理の中で最も豊なる原理、即ち單純なる道 *la voie simple* に他ならぬ。「神の行ひに於ては何もかも矛盾する様に見える。併し何ものもそれ程一様なものはなし」その意味に於て「單純性、一様性、一様性が増す程神性は増す」⁵⁾結局「完全に單純なる存在が無限の完全なる内に含み」*Un être parfaitement simple renferme en lui-même une infinité de perfections.* (*Entretiens sur la mort.* II) と云ふ考へこそマルブランシユの根本思想であり、それが彼の神の姿であると言はねばならぬ。

(1) *Entretiens sur la métaphysique.* IV. 10.

Méditations chrétiennes. XI, 14.

Entretiens sur la métaphysique. VII. 9.

Ibid. IV. 17.

Ibid. XIII, 8.

眞理は單純であるとは常に言はれる言葉である。それに對し、マルブランシユは單純さを眞理であるといふ。しかし、單純さとはいかなるものであらうか。我々は一般と個性の問題を中心にしてマルブランシユの單純さの概念を一應理解したのであるが、更に詳細なこの概念の分析をひとはマルブランシユに求めることが出来るであらうか。また、フランス哲學或は少くともフランス精神を特色づけるものとして *la simplicité* を擧げ得るのであるが、マルブランシユの「單純なる道」はその一代代表的なものであるか、否か。更に單純さは日本文化の一特徴であるが、それとこれとは如何に類似し如何に相違するのであるか。こゝにこそ我々にとつて最も興味あり、又極めて重要な問題が存

するのであるが、今我々自身この研究に入ることには出来ない。あせる心を抑へ、小篇に課せられた問に答へることによつて、我々は先づ我々の義務を果さねばならぬ。リラや牡丹を觀賞して始めて櫻の花の眞の美を充分に知り得ることは、こと新しく言ふまでもない。マルブランシュの哲學體系の統一的理解を企圖したこの第一部を閉ぢるに當り、彼の思想の統一性は、神に於ける知見と、機會原因説と、神の光榮にあるとするグワイエに對し、我々は「單純なる道」の思想こそマルブランシュの思想の中核であると考へると言ふことをもつて結語としよう。

二

マルブランシュの思想を以上の様に解して大過ないとすれば、この哲學はその後のフランス哲學史上に於いていかなる役目を演じたであらうか。殊に現代フランス哲學に如何に影響してゐるであらうか。それを知る爲には先づ現代フランス哲學の動きを一瞥せねばならぬ。しかし、今の場合、それを全般に互つて述べる要はないであらう。代表的な哲學者を選び、その根本思想を捉へることによつて現代フランス哲學の主潮は洞察されうと思ふ。その代表者としてはベルグソンとブランシュヅクを選び度い。ベルグソンに就いては異議はあるまい。ブランシュヅクに關しては、彼が現代一流の哲學者であるか否かと問はれるかも知れない。しかし、我々が今求めてゐるのは體系に於いて優秀な哲學ではなく、現代フランス哲學界を支配する代表的思想である。この點に於いてはブランシュヅクがソルボンスを中心とするフランス哲學界の著宿であることは誰しも認めるところであらう。では、彼の哲學の根本思想を我々はどこに見出す可きであらうか。

フランシユヅクはいかなる問題を扱ふにも、二つの立場を對立せしめる。それは様々な言葉で言ひ現はされてゐるが、我々は *l'imagination du support* と *l'intelligence du rapport* といふ表現が極めて巧みに彼の氣持を傳へてゐると思ふ。即ち、彼は實體を認める思考法を排して、一切を關係によつて成立せしめようとし、感性を否定して知性に絶對の信賴をおかうとする合理主義に立つのである。ところで彼は合理主義を二種に區別する。²⁾ 一つは論理的合理主義であり、他は、彼の言葉に従へば、眞の、或は具體的な、合理主義である。論理的合理主義とは概念を實體視し固定化し、而してそれらの間に三段論法的關係を探ねるものである。けれどもこの様な合理主義は積極的な何もかも生み出し得ぬのみならず、自ら循環論を犯してゐるか、でなければ、權威を最後の依りどころとする。これに對し彼の所謂眞の合理主義とは、常に具體的なものから具體的なものへ、單純なものから複雑なものへの途をとつて進んでゆく。即ち常に經驗的所與を素材としながら、新なる經驗を次第に既成の體系に包含してゆくのであつて、その時新しい關係を發見するものが精神である。³⁾ この様に新なる多様性を統一に齎らす爲には、關係づける單位が新にされる必要も生じよう。否、對象の側に物自體の存在が許されぬとすれば、同様に、主觀の側に於いてもその形式を固定化し去らぬところに精神の哲學の特色がある。⁴⁾ 併し、その内容の如何なるものであるにしろ、一定の單位によつて凡ゆる現象を測り切らうとするのが、フランシユヅクの哲學の竟局の目的である。「測り知り得ぬもの、それは不合理なものである」と言ひ、「認識するとは測ることである」と言ふ言葉が彼の哲學の本質を最も簡明に表示してゐる。

1) *Les ages de l'intelligence*, 1934, p. 107.

2) *De la connaissance de soi*, 1931, p. 103, et suiv.

- (3) Introduction à la vie de l'esprit. 1932. p. 144.
- (4) Cf. La physique du vingtième siècle et la philosophie. 1936.
- (5) Les âges de l'intelligence. 1934. p. 53.
- (6) De la connaissance de soi. 1931. p. 142.

この様にブランシュヴツク思想を把握するならば、これとマルブランシュの關係は極めて明かである。ブランシュヴツクが哲學の出發點にして且、哲學の目的であるとする「自愛の放棄」は、マルブランシュが自我の意識を學問的認識の對象とすることを拒んだ思想を、理論的に道德的に積極的に主張するものであり、又「數學的分析を純粹型態とする説明方法を宇宙全體に擴げるところに文明は成立する」といふ彼の哲學は、マルブランシュが簡明に「大きな關係にのみ眞理は成立する」と言ふ言葉を、具體的に文化の諸領域に展開せんとするものに他ならない。言ふまでもなく、數學を基礎とする自然科學への信頼はデカルトで一應明かな姿をとり、それは近代西洋思想の一般的傾向であると共に、特にフランスにこの傾向は強いと考へられるのであるが、この思想を哲學者として正面から強調し、それによつて少くともフランスに於けるこの種の哲學の指導的地位にあるのがブランシュヴツクである。而して、このブランシュヴツクの哲學の根本精神を最も純粹な型で明言したのは、デカルトではなくマルブランシュである。ブランシュヴツクの重要著作の一つ『人間の經驗と物理的因果性』がマルブランシュの分析から出發することは、兩者の思想關係を論ずる上に無視出来ない一點である。

ブランシュヴツクに就いては以上の通りである。けれども現實が數學的に割り切り得るものであるか否かについて

は、別の見解も可能である。即ち、量の哲學に對する質の哲學の可能性である。周知の通り、ベルグソンの哲學はそこに成立した。ところが量に對する質の獨自性を判然認めたのも亦マルブランシュである。マルブランシュはその質の領域に學問を成立せしめることを拒んだ。眞理を大きな關係と定義する彼にとつてはそれは當然のことである。けれども、それは一つの立場に過ぎない。マルブランシュが判きりその特性を認め、その故に學問の成立を否定したこの領域に、科學に對立する形而上學を成立せしめ、獨創的な哲學を開花せしめたところ、そこにベルグソンの天才があると言はねばならぬ。

なほ、我々はデカルトとベルグソンとの間には、一般に二人について言はれる以上に密接な關係のあることを認める。それは、例へば『省察』への「第二反論」に對する「辯妄」に於ける思惟の定義に於いて承認され得るであらう。けれども、我々はデカルトの思想も一度マルブランシュを通ることによつて始めてベルグソンの思想への發展を明かにすると考へるのである。このことはフランス唯心論の歴史を辿ることによつて一層明かとなると思ふ。この傳統は近代に於いてはメーヌ・ドゥ・ピランに發してゐる。併し、彼とベルグソンを區別するならば、一人は主意的であり、他は主情的である。ではベルグソンの唯心論はいかなる先驅者をもつであらうか。我々はこゝにボルグ・ドウムウラン *Borlas-Demoulin* をもち來り度いのである。ボルグ・ドウムウランが一八四〇年にフランス翰林院に提出した *Le Gustérianisme* は、當時クウザンによつて歪められてゐたデカルトを正しい方向に轉ずる爲に大きな役目を果た著述である。ところが彼は同時にマルブランシュから大きな影響を受けてゐた。そこで彼はマルブランシュの「完全さの關係」を——それはマルブランシュ自身によつて質の關係とも呼ばれたものであるが——それを生命と解する

ことにより、其の後フランスに發展する生命的唯心論に一つの先鞭をつけたのである。私は、彼とベルグソンとの間に事實上思想的關係があつたか否かを知らないし、又ベルグソンの哲學を築き上げたのは、いかなる先行的哲學でもなく彼自身の天才であることを認める。併し乍ら又、彼が自國の諸哲學から暗示を受けたであらうこともひと是否定出来ないであらう。この様にみるならば少くともデカルトとベルグソンの思想の系譜的關係は、二人の間にマルブランシュとボルグ・ドゥムウランを介在せしめることによつて、よく理解出来るかと考へ度いのである。

(1) *De la Recherche de la vérité. Livre VI. 1^{er} partie. ch. VIII.*

以上に於いて我々は現代に於けるフランスの哲學の代表的二主流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に澄んだ湖に入り、それから判然と分流して進展するのを見た。しかし、この二支流が現代フランス哲學の全てなのではない。そは他に如何なる分野があるであらうか。十九世紀フランス哲學は、科學との關係に於いて見るならば三人の代表者をもつてゐる。それは、ベンルビによつて示された通りコントとルスウヴィエとメース・ドゥ・ピランである。さて、ブランシュヴックは、ルスウヴィエに對して對立的な點も無論あるが、科學への反省及び批判的觀念論といふ點で、ルスウヴィエの流れに位置づけることが出来るであらう。ベルグソンが、科學を越えて内省心理學的形而上學に入る點で、メース・ドゥ・ピランの系統であることも一般に認められてゐるところである。この様にみるならば我々にはコントとマルブランシュの關係の考察が殘されてゐることとなる。コントの中心思想は何であるか。それは實證主義である。では、コントの實證主義の本質は何であらう。我々はそれを人間中心主義と解したい。そのことは神學及び形而上學に對し、人間中心の段階が彼の所謂實證時代であるとみることによつて肯定さ

れ得るかと思ふが、そのことは更にコント自身の「實證的」の定義に最も明かである。¹⁾即ち架空、無用、不確定、曖昧、消極的、絶對に對する、現實、有用、確定、明確、積極的(建設的)相對を意味するのであつて、それらが綜合的に意味するものは人間の人間としての現實的生活に他ならない。事實、彼の實證主義はこの様に人間中心主義であつたからこそ、第二期に於いて生れた彼の宗教も「人間教」となつたのである。この人間中心主義とマルブランシュとの關係はどうであらうか。この點では二人は對照的位置に立つ、マルブランシュにあつては日常生活的人間を殺すところに眞理への途は開かれてゐるのであるから。

(1) 田邊壽利譯、『實證的精神論』(岩波文庫)一〇八頁——一一四頁。

けれどもこのことはマルブランシュが人間に關心をもたなかつたといふことを意味しはしない。彼の第一の關心は人間である。彼は『眞理の探求』の序に於いて「人間の凡ゆる科學の内、人間の學は人間にとつて最も價值あるものである」と言つてゐるのである。この様にしてマルブランシュはコントと關心を一にする。しかし、この二人は關心の一致に於いて接近する丈ではない。兩者を最も密接に結合させ、マルブランシュをコントの先驅者たらしめるのはその方法である。何故ならば、ブレイエも言つてゐる通り、マルブランシュにとつて現象を支配するものは一般の原理であるが、何が一般的原理であるかを決定するものは經驗である。そこで彼は、方法を論じた『眞理の探求』第六卷に於いて、事實の觀察や實驗の重視さを説いたのである。又彼が自ら鶏の卵を孵し、心臓や動脈の生成を觀察したといふことは「經驗に反して哲學するのは可笑しなことである」といふ彼の所説の實踐として興味深い話である。つまり、我々はアプリオリストと考へられ易い彼が實は經驗論者であることをシュチラーと共に認めねばならない

のであるが、實はこの二つの傾向の結合するところにブランシュツクの所謂具體的合理主義が成立するのであり、だからこそ、ブランシュツクも「マルブランシュの機會原因説は既に決定的な型をもつた實證主義である」と言つてゐるのである。

(1) Je P. Daniel Ricollet / 8 手紙 (Revue de Métaphysique et de Morale 1916. 50 引用)

(2) Brunschvicg : L'Expérience humaine et la causalité physique. 1922. p. 244.

但しこゝに言ふ實證主義とは方法上の實證的精神と解されねばならぬ。「コントの實證主義」と一般的な意味の實證的な方法とは區別さる可きである。マルブランシュがコントに先立つのはこの實證的方法である。而してこの方法はコント以來一方ではリポオに發する實證的心理學となり、他方 Durkheim 流の實證的社會學となるのであるが、この實證的方法はコントの直系に限らず、ブランシュツクもこれを採用し、ベルグソンの哲學も、常に言はれる様な實證的形而上學であつて、結局この方法は現代フランス哲學からは取り去り得ない一般的方法である。この様に見るならば、この方法を強調したのはコントではあるが、その精神は上述の通り、マルブランシュに明かに見出しうるのであつて、こゝにも先覺者としてのマルブランシュを見出さざるを得ないのである。

今迄我々は科學との關係を通して現代フランス哲學とマルブランシュの關係を考察してきた。一般に承認されてゐる様に、獨逸哲學は普通神學と結びつき、フランス哲學は好んで科學と結合するとすれば、我々がその様な方法を取つたことも許されるであらう。併し、フランスに於いても凡ての哲學が宗教と絶縁してゐるのでないことは言ふまでもない。そこで、最後に我々はこの方面の哲學とマルブランシュの關係をみなければならない。すると我々はそのこ

フランスの宗教哲學界に隠然たる勢力をもつモーリス・ブロンデルが大きく映出されてくるのを見るのである。

モーリス・ブロンデルの思想の本質はどこにあらうか。先刻、我々はマルブランシュに於ける觀念と内感の對立が現代に於いてブランシュヴックとベルグソンの二つの思想に進展してゐるのを見た。ところがマルブランシュに於いてはこの對立が肉體的全體的人間に於いて統一されてゐることは第一部で述べた通りである。ブロンデルの哲學が中心問題とするのも正にこの點なのである。彼は思惟と存在とを行動によつて綜合しようとする。さうして、その行動の研究を物理的運動の考察から始め、製作、行ひ、觀想を辿つて人間の行動の本質を探ね、更に人間の行動はその背後にある純粹行動 *le pur Acte* によつてはじめて可能となることを示す。併しこの様な絶對的行爲者があるとすれば個々の人間の行動はいかにして可能なのであらうか、即ちブロンデル自身の用語を用ゐれば、第一原因の他にいかにして第二原因が可能であるかゝ問題となつて、ブロンデルはそこで神の創造を神の無償の自由による慈悲と解す。この様にして一旦人間の成立を理解して彼は再び人間の行動にかへり、個人から人格へ、人格相互の關係から、家庭、社會、國家、人類に擴り、そこで道德的行爲が問題となり、内在の方向に超越を見ようとするのがブロンデルの行動の哲學の方向である。即ちそれは我々がマルブランシュに於いて一應解決を求めた問題であるが、それをブロンデルは緻密にして強靱な辯證法によつて追求するのであつて、この點に於いて彼は上述のどの哲學者よりも一層直接にマルブランシュに結合してゐる。のみならずもしひとがこゝに、彼の師、オレ・ラプルヌースが自ら「私は何時も非常にマルブランシュを愛した」と言つたことを知るならば、彼がマルブランシュの流れを引いてゐることは絶對に否定出来なうであらう。而つて更に *le P. Bernard Lamy, le P. André, le cardinal Gortli, le cardinal de Polignac,*

Labbé Toursson, Labbé Lignae 等の所謂マルブランシストが何れも僧籍にあるのを見るならば、マルブランシユがブロンデルやオレ・ラブルニューヌのみならずカトリック國フランスの思想界全般へ及ぼした影響は極めて大きいことを誰しも承認せざるを得ないであらう。

(1) Boutroux: *Nouvelle étude de l'histoire de la philosophie* 1927. p. 103.

出來得る限り歴史的發展を考慮し乍ら、現代フランス哲學とマルブランシユの關係を考察してきた我々は、今、何を結論す可きであらうか。

デカルトはフランス哲學の祖であると言はれる。併し、もし現代フランス哲學に於けるデカルト的學者は誰であるかと問はれた時、ひとは何と答へるであらうか。

我々は曩に現代フランス哲學にルヌウヴェイェから發する一主流があると言つた。この主流は更に、彼の新批判主義から出る科學批判の哲學者の一群と、彼的人格主義から出る合理主義の系統に屬する人々に分けることが出来る。ブランシユヅクを何れに入れるかは彼に於けるいかなる問題を重視するかによつて決るわけであるが、我々は彼自らアムランに反對してゐる事實からして、兩者を對立せしめる爲に、彼を科學批判の群に入れたのである。それではアムランをその一人とする人格主義的合理主義は現今どうなつてゐるであらうか。ひとはこゝにエミール・シャルチエを導いてくることも出来るであらうが、我々は、今は、より體系的なル・センスを擧げよう。彼の思想系譜はいかなるものであらうか。

ル・センスはデカルトの方法的懷疑から出發する。而して、*cogito* を以て道德的體驗と解し、反對々立をもつて

根本的範疇としたアムランに對して、矛盾對立こそ現實的對立であるとして、矛盾に對し我々はいかに行動す可きであるかを決定しようとする。その爲に矛盾の精細にして獨自な分析をなし、道徳的行爲の構造を研究し、激勵的な熱情をもつて築き上げられたのが彼の義務の哲學に他ならない。この哲學がデカルト哲學の一面をしか傳へないことは明かであるが、その一面に關する限り、彼は直接にデカルトから出發し、それを發展せしめる。この意味に於いて彼をデカルト學派と呼ぶことは誰にも異論はないであらう。併しながら、ひとはル・センスこそ代表的なデカルト的哲學者であると言つて満足してはをれないであらう。又彼が代表的な現代フランス哲學者であるとは言ひ得ないであらうし、現代フランス哲學の主流をこゝに認めることも不可能である。それでは、上に提出された間にひとは何と答へればよゝのであらうか。

(1) Le Senne: *Le Devoir*. 1930. p. 308.

我々はデカルトと現代フランス哲學の間にマルブランシュを置きたい。それを我々は出来る限り歴史的に證明しようとするのであるが、それが完全にはなされなかつたことを自ら認めてゐる。併し、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ュの存在は決して無視出来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、一度マルブランシュ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。

勿論、我々はデカルトがフランス哲學の恒星であることを否定するのではない。たゞ、デカルトはフランス哲學の祖である以上に近代西洋文明の父であると考へたいのである。(畢)