

危機神學の生成とその展開 (承前)

— 近代前期フランス精神史論 —

樋元和一

二二 (承前)

かゝる非媒介性をガツサンデイは如何にして克服回避せんとするか。此處で回想されるのが自然論的地平に於ける自然存在一般の運命 (fatum) としての攝理觀と並んで神聖論的地平に於ける人間存在に特有のそれに關する『自由論』の主題をめぐる反省であり、その追及に於ても吾々は彼が自發性と知的判別に於て自由の限界を合理主義的に究めんとしつゝ合理性に躓いてその解決を彼岸に求めたことを見る。

即ちガツサンデイが最高善の追及の事實としての行爲に於ける自由 (liber) と自發 (spont) の判別に加えた精緻な分析——公正即ち『選擇のやかましくないこと』(indifferentia) がある場合、云換えると人が自由と呼ぶ能力が或るものえ向い得るか得ないか即ち矛盾の自由 (libertas contradictoria) がある場合、直ちに選擇が可能になるのではなく、更に反對に向いうる場合に或るものえ向う、即ち反對の自由 (libertas contrarietas) がある場合に始めて選擇は可能である。最高善を向う場合には、その行動は自發的で自由と看做されるが、之は自發的と自由を混同す。何故なれば自發的は自然の衝動で推論でき、其の限りに於て、最高善への志向は自發的であるが、上の行爲は善惡の選擇を缺いて意志は自發的だが自由を含まないで喜悅 (libentia) を含む——に於て據り當てた最高善の超選擇性従つて超自由性に一應承服することを拒むものではないが、問題は之等の兩分析を併置し、最高善への志向を超自由從

つて亦無矛盾性に於て打切つたまふ、矛盾 (contradictoria) と反對 (contraria) とが生の事實として、判別の故に却つて否定的に媒介されることを見失なつた處に在る。最高善の追及に於て最も端的に表明される、矛盾の自由の内含する超自由性は無矛盾の故に單に自發性にとゞまるのでなく、即自的な無矛盾の自發性の否定的媒介に於て、却つて選擇の自由を眞に現成せしめる絶對轉換 (transmutatio absoluta) として、自由と自發性とを眞に絶對媒介 (coniunctio) するものだからである。

尤もその爲にはガツサンデイの解した最高善の意味規定の境位が、快という實體論的それから轉換の動軸という事體的それえ主體的に變換されねばならないことは云う迄もない。然るにガツサンデイは一度は快を以て心身無差別的な立場から、最高善に擬したが、その發動を無矛盾性に於て規定せんとした爲にその此岸的現成が不可能となり、しかもかゝる不可能性を肯いづゝも、飽く迄無矛盾の線を貫こうとして、その充足を彼岸に求めることを餘儀なくされ、それが先に指摘した非合理的魂 (anima irrationalis) との切斷に於ける合理的魂の實體化 (esse immateriale substantiam, sive incorpoream naturam) にせよとて、不死云換えんと死後の復活 (resurrectio rationalis animae post mortem) の教説と密關して捉えられたことは、彼自身の設論から押して明らかである。即ちその一方は「合理的魂は非物質的故に不死である」(Anima rationalis immaterialis est; igitur est ot immortalis) とする二段論法(註1)と他方は人々の一般的同意 (consensus) 人間が復活 (resurrectum) に關して持つ本具の願望 (appetitus a natura iustus) 最後に神聖な正義 (Dei iustitia) の支配即ち下界に於ては充分な裁定 (aspiratio) を缺ぐ徳と惡徳とが彼岸に於て之を得るとの信と道德による評量 (contemplatio ex Fide & morali) がなごである。

然しかゝる主張は人間の魂の中に天使の下に在る復活可能な部分 (natura angelici) と、獸性の下に決定的な死の運命に歸屬する部分 (natura brutorum) との兩様を認めることになり、魂の單純な一體性即ち *inanimata* の教説に反するが、事實ガツサンデイはかゝる統一が矛盾の相反關係に於けるそれなることを許して、可感的魂のみを持つ動

物と純知的魂の持主である天使との中間に人間の魂を置き、しかもそれがそのまま神の創造計畫の中に組入れられてゐることを認める。それが最も鮮烈にうかゞはれるのは動物の魂との對決に於てである。其處で獸類をデカルトに於ける如く自動機械 (automaton) として受取らなかつたガッサンデイではあつたが、尙それが理性と自由を奪はれ、従つて義務 (offitium) を認識しない意味に於て、義務を認識する合理的魂とそれが同様に取扱はれるのを不當とし、不當に苦しむ動物の魂も苦しみ堪えることにより合理的魂と同様不死となるべきだとの反論に答へる。之が『神が特別の配慮を以て人類を統御する』(Regere etiam Deum speciali cura humanum genus) となす彼の攝理觀の主旨である。

然し合理的魂が死的か不死的かの問題は動物魂との對比に於てだけでは原理的に解決されない。それは同様エピクロスとルクレテウスの反問する處である。即ち神がその善性を證明する爲に世界を創造した。即ち神自身の效用でなく、吾々のその爲に世界を創造したことを認めるとすると、神が人間をして悪 (malum) を好むやうに置くことは何故であるかという反論が更に加えられるであらうが、ガッサンデイは之に對して「下界 (hic mundus) に於ける人間の不安定 (inimicus) な位置 (status) は宇宙が人間の爲に作られたのでないことを充分に示すが、之は世界と人間との間に差別があり、人間のみに賦與されそれによつて事物が知らない『絶えざる變動』(mutatio scmpiterna) に人間をさらすことを認識する理性による爲であつて、苦痛から遠ざかる爲に吾々が征服すべき困難 (difficultas) に關して云うと、それが吾々の不注意と怠慢 (securitas et coesatio) から生じたことが留意されるべきであり、更に『理性の弱さ』(imbecillitas rationis) にも拘らず神はそれを克服する手段を吾々の處理に委ねなかつたであらうか。」という反省に於て「勿論(四三)よき行爲・徳・正直 (provisus) は自然學的に見ると精妙な (perenne) 善の事物である。然し人はその功績 (meritum) を道德的評價に従つて評るべきだ。故に有徳の生を卓越高貴ならしめるはそれが自由な選擇により、熱烈に最良のもの (optimum) を實現せんとし、又出來る限り神聖な完全に (divinis perfectionibus) 一致さ

せんと目指すことだ。之神聖物と魂とが幸になされ得る程に明白な償 (*premiun*) が彼に恵まれる所以だ。…扱てその結果魂から除かれも (*grati*) 失はれも (*auferri*) しない永遠の償だけがかる條件を充す。さもなければ喪失の不安 (*anxiosus motus*) が、その享有を妨げよう、何者移らうもの (*quod foret eandem*) は卓越的で (*quidquam extimium*) あり得ないから「悪く恥しい行為に關しては (*ad malam turpique actionem*) 反對の理由によつてあるが同じ程度にそうであると云うべきだ」と説きそして永遠の償は此岸になく、彼岸にあるとして次のやうに結斷する。「可死的生を營む弱小人 (*hominiones imbecilli*) として吾々は知性と意志との無關心により、決斷 (*pollereri*)・判斷の不動の恒常性 (*constantiam*) を吾々に約束することが出来ない。其等は或る眞なるものからより眞なるものえ、或る善きものから他のよりよゝものえ移行し得るのみ。故に未來の生 (*hunc vitam*) を期待しなければならぬ。其處ではかゝる無關心は止まる。何故なれば其處では最高の眞と最高の善とが極めて明晰に認識 (*cognitum*) 照覽 (*penspectum*) されるので知性にとりより眞なるもの、意志にとりよりよゝものは何もあり得ない。其等が安固不易と看做されると知性と意志は最高の必然性と喜悅を以てそれを固執する (*adhærere*)。」と。

以上人間との關係に於てガツサンデイが追及した攝理觀に於て究極の實踐知としてガツサンデイが發掘した知慧は、全く非實踐的な無矛盾の境位彼の所謂豫知感 (*sentitundum de divinatione*) に發光するものであり、しかもそれが彼岸に於てのみ保證されると臆斷した、否無矛盾なる爲には臆斷せざるを得なかつた處に、ガツサンデイの先の心身一體の境位に於ける現實肯定的な最高善とは、それが完全に無媒介に切斷されてゐるのを見る。然しかゝる切斷によつて、快を最高善として規定しようとした彼の原理的な立場が否定されたと云うのでなくむしろ喜悅も快の一種なる限り、それは基本的に維持されたと云つてよい。が、私が此處で問はねばならないのはかゝる最高善の實踐的構造の變換である。端的に云つてかゝる形式的切斷による連續的接合の線に於ては、實踐の實態は把握されず、私はその蔭に自然哲學に於ける完全神からの無差別的演繹と並んで、或はその一翼として善性神に對する無媒介的信倚信順

を見る。それは現實肯定の線を貫かうとした自然論的な幸福論自體の末尾でガツサンデイがゆくりなくも吐露した言説——彼岸に於ける觀想的に積極的な最高善の完全な充足——「可死條件が事實人が完全に幸である^(四六)と看做されることを妨げる、煩と苦を全く除かれ、凡ゆる種類の快で充ちたかゝる最高の幸福は只神並に神の廣大な善性がよりよい生え導き入れた者にのみ屬す。」(nam...obstat conditio mortalitatis ne ab omni parte esse beatus liceat; et felicitas illa summa, omnis omnino perturbationis dolorisque expers, omni omnino voluptatum genere eminentissima, solius Dei est eorumque quos transfert, pro sua illa bonitate innens, in meliorem vitam) にこめた心情が充分裏書きしてゐる。

勿論善性神の善性もつと嚴密に云うと誠實性(veracitas)の保證なくして凡そ非完結・不確定の事態に差かけられる外ない實踐は究極的には成り立たないと信じるが、私が此處で問うのは非宗門的な誠實神に迫る宗門的・道德的見神の境位即ち贖罪神(Redemptor peccati)としてのキリストへの傾倒から逆にその否定的媒介に於て誠實神の誠實性の再吟味に基づく罪の意味の主體的實踐的變換——原罪(peccatum originabile)から罪過(peccatus)——である。彼が無知は決して克服されないとして「それを期待することが許される法と命戒と説教が用ゐられるに至るならば、それに留意する精神がそれによつて事物の外觀を制壓するに至ることは故なきことではなし」(Et nequidquam non sit quod leges, praecepta, exhortationes adhibentur, ad quas licet attendere, et in quas animus attendendus possit fieri τῆς εὐαγγελίας κήρυξ, ejus dominus quod res esse apparet) と説いて、キリスト教の教義を引合に出してその教説を潤飾しても、それは畢竟援用にとゞまる。ガツサンデイの體系にはメルセンヌと同様完成の原理えの形而上學的志向、『^(四八)Adoptioe filiorum』にかゝられる罪の連續的修復者(Reparator)としてのキリストは見出せても、罪の意識をめぐるその存在の非完結的完全化即ち固成に對する眞の主體的反省はない。非完結の放置に現前する罪よりの解放者(Liberator)固成の仲保者(Mediator)のキリストが見失はれてゐるからである。

以上が彼の思想的總決算とも云うべき晩年の作（但し死後出版）『哲學集成』（*Syntagma Philosophiei*）に見受けられる理想であるが、彼がその序論でいみぢくも洞察した立場——「其處（四九）から然し自然學と倫理學は完成された知慧乃至徳（*consummata sapientia seu...virtus*）即ち眞に最高の精神の完成なることが存立する。その二つの部分として知性即ち精神と意志即ち欲求が用意され、知性は神聖法（*fas*）たる眞え赴き、意志は眞に迂路なく有徳性へ至る」——は倫理學の序文に於て表明された立場——「だが道徳（五〇）は此の點から道徳哲學の部分なること（*moralium philosophiae partem*）が理解される。それは全く實踐的（*practicy, activum*）云換えると、心意を形成し、誠實を以て浸（五〇）（*imbut*）制御する爲にそれ自身存在する。そして學（*scientia*）更に良く徳によつて行動する術（*ars bene et ex virtuteganti*）であること云えよう」——との知慧の深徹をめぐる徹底的切斷による媒介でなく、連續的接合に於て、道徳哲學を精神の完成態の一翼として學的に位置付けたにとゞまり、道徳哲學の基本たる實踐の無路（最高善の不可實現性）に現前する生の暗的構造に於て、彼の自然哲學の成立根據を術的に逆問することにより、存在一般を生に於て實踐的に意味付けおほせなかつたと云えよう。その限りに於てペーコンが未達成のまゝフランス的生に投げかけた世紀の課題（道徳的天に象徴される人性の頽落態の同根異質性の修復の未完結の事態への轉換）に斧鉞を加えたが、墮罪の宗教的眞を一學に完成の哲學的原理で置き換えた限りそれは穢らずにガツサンデイの思索は凋んだと見よう。

成程吾々はガツサンデイが弱小人（*hominio imbecillus*）としての反省に於て、知性を信頼しつゝ知性を意志と共に飽く迄能力論的に心性に位置付けんとして巨人（*homo ingens*）を僭稱する自然神教者流に兩者との切斷に於て無媒介に純内在論的な知慧に逃避せず、精神の完成（*perfectio mentis*）を兩者の根基であると共にその自覺的基點として捉えることにより、兩者を精神の完成を動軸とする相關的對應に置き、その體系の傳統的方式による論理學・自然學・倫理學の三大部門えの區分もかゝる精神の自覺の過程として捉え、凡ては精神の深化を動軸として回轉して

ゐることが知られるが、このことは彼が自身の哲學を集大成するに當つて据えた道標(五二)でもある。

然しかゝる自覺の方向と、その論理的齊形化としての哲學體系の區分は形式的に齊いながら内容的には決して固成されたとは云えない。それは彼が論理學を自然・倫理兩學の序論と看做しながら、『精神現象論』のヘーゲルに於ける如く、自然と人性の現實態に即して、人間自身を問うこと自體に眞の論理學を打建てんとする、存在の媒介的認識云換えると凡てを實踐的に捉えようとする根源的立場を捨象してゐるからである(五三)。斯くて端的に云つて心身を一體として能力論的に問うことはガッサンデイに於て方向付けられながら、向う立場自體への方法的反省が打切られた爲に、それが實體論的な精神一體の境位に埋没されて、自然の認識の事態に即する實踐的探求が貫かれなかつた處に、彼に從來浴せられる折衷主義(Synchronisme eclectique)の生れる胚種(semence)が蒔かれたと云えないであらうか。彼が自ら折衷主義を公言し、或る特定の哲學派に所屬しないで、價値ありと看做されるものは悉く光榮あらしめると、逆説的に誇稱(五四)することにより、自己の折衷主義が所謂折衷主義の爲の折衷主義を抜く眞正論理を目指したことを内面的には含意したにしても、かゝる意圖が存在の論理への綜合の意圖に於て(五五)ジルソンが指摘する如く、存在の特殊な諸様相の一つを存在に代置することからは免れたが、諸様相の否定的轉換でなく、連續的接合に於て諸様相を弛緩的に包容した限り、所詮折衷主義の枠を出ることは出来なかつたのである。かゝる方向が彼が一應形式的に説破した『精力的(五六)にしかも緊確に知り、何ものをも氣紛れに信じないこと』(Nervos et artus esse spirituales, nihil tenere credere)に適う具體的立場に固成されなかつたことも偶然でない。其處にはエピクロス(Epikuros)の教説のキリスト教の教戒から來る教示(合理的魂の非物質性と不滅性、無限に完全な神、宇宙の創造主であると同時にその攝理としての神の超存と現存)に基づく修正(自然哲學に於ては機械論的原子論の目的論歪曲、道德哲學に於ては有用主義と福音主義の接合)が見受けられるが、それはスコラが實現したやうな目的々必然を越えんとして、古典的傳統を時代の新風によつて再吟味したと信じた瞬間却つて事態を紛糾と弛緩的抱合に陥れたと云えよう。本質にして現存たる完全

神の超接性に於ける善性神と贖罪神との否定的對立の再吟味がなからである。

接神を離れて神性自體を論じようとすることは臆斷であり、しかも存在様式の基柱たる接神は自然えの問を通じて人間を問ひ、かゝる問に即して人間を併せ問うやうな存在様態と様式との否定的對立の故の媒介を絶對的に可能にする實踐的問の境位、存在の事態の様相の下に於てのみ與えられるとする者として、私はガッツサンデイが心性論に於て發掘した自由と自發との判別から更には矛盾の自由と反對の自由との判別に於てうかゞはれる自由の問題えの深い洞察を無明の擧げに曝される物性論と人性論との離接的切點とも云うべき實踐的經驗の事態に於て、再吟味すること、少く共それえの端緒を聞くことが、彼に負はされたフランス當代の精神史的使命であつたと思うが、靜的に自然學を眞の問題、倫理學を以て有徳性の問題として、本來その綜合知なるべき精神の自覺態としての知慧を終始二元的に追及して問の境位自體えの一元的反省を捨象したガッツサンデイにはのぞむべくもなかつたのである。物性並に人間性が自然的地平に展望される離接性に於ては終局的に捉えられないからこそかゝる根源的懷疑の事態に絶對者は超接性の故の絶對媒介性に於て、原動的に現前し、それをより大きい現實えと推進するのである。

精神の一體觀を追及して非合理的魂を合理的魂と實體論的に對置しないばかりでなく、更に能力論的な分析にもとどむることなくヘーゲルの如く精神の活動性（勿論ヘーゲルのな純内在的自覺の過程として）なく、飽く迄離接的相互媒介性に於ける）に於て、事物の固成（*concretesco*）に即して、人間性の固成（*confirmo*）を企圖してゐたならば、云換えると宗教的眞（墮罪と贖罪）との否定的對立の故の相互媒介に於て哲學的眞（完成の原理）を主體的に追及してゐたならば、知慧は二元的抱合でなく、一元の綜合に於て、一體的に捉えられてゐたであらうが、罪の *Relempfar* としてのキリストを存在（*ous*）の原動的完成者（*Perfection*）としてのキリストに轉換しおほせなかつた意味に於て、かゝる齊形化はガッツサンデイの博識（*erudition*）を以てして、むしろ博識の故に達成されなかつたと云つてよ。私はガッツサンデイの折衷主義の限界境位を能力論的な弱小人としての反省的精神が存在の論理を孕む自覺的精神えの胎

動に於て挫折した處に見出す。それはシャロンの知慧論が良識で貫かれた未完の塊であつたと内的水位と意味を異にしつゝも、矢張宗教的信と哲學的知見の刈込なき多根的接木による未完の塊であつたと看做することを逡巡しない。其處には過去と同時代を裁斷する純烈な批評的精神はあつても、未來の展望を孕む綜合的天才は認められない。然し稀有の博識と批評的精神がガツサンデイの未完の塊に於て早咲の形で開花したと云う事實の荷う精神史的價値はそれによつて、デカルトの獨創的天才とは對蹠的に、毫も滅殺されてならない。彼がベーコンの歸納法を賞揚しながら、それに專一的に傾かず、他方アリストテレスの三段論法の理論を援用することにより、「それ」にも拘らず三段論法の中にはそれ自身推論の堅固さと力強さがあり、三段論法が強力であることによつて始めて、慥かに歸納は或ることを立證する。……」(Quonquam, cum syllogismo sit reipsa robur nervusque omnis ratiocinii, et ne inductio quidem quicquam probet, nisi quia virtute syllogismus est) と説いて、方法論の精鍊に志した點は肯はれるが、その方法論の追及に當り外界依存的な感覺主義の基本線(本)(*Omnis idea aut per sensum transit, aut ex eis, quae transcant per sensum, formatur*)を原理的に追及しながらも、外界に具象、可感的魂專一的な物的存在(非具象)人間の合理的魂と神)の二種を實體論的に辯別した爲に、非具象的事象の認識に關しては、思惟に對し單純非物質的原理(理性の超越論的使用と合理的魂の不死の教説)を事實容認せざるを得なくなり、認識的實踐の事態をめぐる最終の分析に於て生産的な感覺機能(想像と欲求)が眞に固成される爲には魂の單純と非物質性に成り立つ知性と意志とを却つて要求するにとゞまらずそれを經驗の事態に即して主體的に究明すべきことを看過して感覺主義の基本線を貫けなくなり、究極に於て兩者(物質的、可感的魂と非物質的、合理的魂)を對象の差別に應ずる認識能力として併置のまゝ連續的に接合する破目に陥つたと云えよう。

そしてそれが彼の能力と實體との不判別と云ふよりも、むしろ能力の實體化、總じて方法論上の因果論的分析主義に由來したことは以上引用した言説で明らかに看取されるが、更に彼自身の確言「たしかに知解の能力はその實體と

區別されず、理性の評量は知解し得る限りに於て魂が知解すると云はれることに過ぎなす」(Quippe potentia intelligendi ab ipsa substantia non distinguitur, ac rationis solam consideratio est qua anima intelligere dicitur, quoniam intelligere potest) から充分想定される。之は合理的魂の作用に關する (De functionibus animae rationalis) 章に見受けられる表白であるが、ガッサンデイが之によつて、魂の實態を存在論的ではなくとも、非具象的知性乃至意志と具象的感性(想像・欲求)との判別に於て少く共機能論的に追及しようと思圖しながら、具象的即非合理、非具象的即合理不死と裁斷して、合理性の事態的追及を打切つた爲に、結果に於てかゝる意圖を裏切る實體論に陥つたことを裏書きする。尤もそれはスローラの線を踏襲して「合理的魂が神によつて創造され、身體に注入された非具象的實體、謂はゞ形成する形相である」(Esse animam rationalem substantiam incorpoream a Deo creatam, in corpus infusam, formam tanquam informantem) と看做られた限りに於て、それは不可避たつたと云つて可い。それが又彼の先蹤の學說の包容を誇稱した折衷主義の方法論的破綻の究極の限界でもある。(未完)

- (三六) Quomodo fatum cum fortuna, ac libertate conciliari possit. Quid sententiarum de divinatione, seu praesensione rerum futurarum mere fortuitarum. (cf. Syn., Ethica, Lib. III C. III et C. IV, O. O. T. II, p. 738 sqq. et p. 746 sqq.)
- (三七) Op. cit., T. II, p. 724.
- (三八) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. XIV, C. II, O. O., T. II, p. 553.
- (三九) Op. cit., pp. 553-558.
- (四〇) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. XIV, C. III, O. O., T. II, p. 558 et sq.
- (四一) Syn., Phys., Sect. III, M. Post., L. XIV, C. II, O. O., T. II, p. 557.
- (四二) Ibid., p. 558.
- (四三) Syn. Eth., L. III, C. I, O. O., T. II, p. 726.
- (四四) Syn., Eth., L. I, C. V, O. O., T. II, p. 630.
- (四五) Syn., Eth., L. III, C. I, O. O., T. II, p. 728.

- (四八) Syn., Phis., Sect. III, N. Post., L. XIV, C. II, O. O., t. II, p. 555.
 (四九) Syn., Liber Proemialis, O. O., T. I, p. 1.
 (五〇) Syn., Esh., Praefatio, O. O., T. II, p. 579-580.
 (五一) Syn., Lib., Proem., O. O., t. I, p. 1.
 (五二) 人は彼の認識の實態たる豫見 (anticipatio) と行爲の問題に於ける豫知 (de divinatione) を對置する場合半ばに過ぎる。
 (五三) Syn., Lib., Proem., O. O., T. I, p. 25.
 (五四) E. Gilson, L'Être et L'Essence, Introd., Paris, 1948, p. 7.
 (五五) Syn., Institutionis Logicae Pars Prima, Canon XIII, O. O., t. I, p. 96.
 (五六) Syn., Logica, L. II, C. VI, O. O., T. I, p. 80.
 (五七) Syn., Institutionis Logicae Pars Prima, Canon III, T. I, p. 82.
 (五八) Syn., Phis., Sect. III, N. Post., L. IX, C. III, O. O., T. II, p. 380.
 (五九) Syn., Phis., Sect. III, N. Post., L. IX, C. II, O. O., T. II, p. 383.

執筆者紹介

下程 勇吉	京都大學文學部、教育學部(教育學) 文學博士 教授
金子 榮一	東京女子大學 (社會學) 講師
樋元 和一	大阪市立六 大學家政學部 (哲學・倫理學) 助教授

前 號 目 次

サロモン・マイモンの哲學……………	野田 又夫
— 辯證法の出發點における問題 —	
中觀哲學の論理——序……………	梶山 雄一
危機神學の生成とその展開(承前)……………	樋元 和一
— 近代前期フランス精神史論 —	