

## フランス反省哲学における神の問題

——ラニョー『神についての講義』をめぐって——

杉村靖彦

### 一 導 入

#### 1 問題の所在

まず最初に、フランス反省哲学の神概念、とくにラニョーの神論を取りあげるにあたって、私が依拠している問題枠組を明確にしておきたい。

現在の私の研究を導いているもつとも根本的な問題関心は、いわゆる「神の死」以降の宗教哲学の可能性を、現代フランス思想の諸動向に定位して探究することである。このような探究を鼓舞するきわめて重要な事態として、ドミニク・ジャンコーが「現代フランス現象学の神学的転回」と名づけたフランス哲学の動向がある。<sup>(1)</sup> フランスでは、ここ三四十年来、とくに現象学に連なる幾人かの主要な思想家が、現象学の徹底化の名の下に哲学を大胆に問い直し、しかもその問い直しを、宗教的・神学的と見られかねない概念(場合によっては神の概念自体)を中心に据えて行ってきた。その代表例がレヴィナス、アンリ、マリオンであるが、八十年代以降のデリダも、ある観点からはそのように見ることができ。しかしこれは、ジャンコーが考えるような単なる「宗教回帰」ではない。「神の死」の宣告に対して、「いや、神はいるのだ」という主張をぶつけるだけの反動ではない。そこで模索されているのは、いわば「神の死」以

降の神」を問うための道である。「存在に汚されない神」(レヴィナス)や「存在なき神」(マリオン)といった表現から、そのことを読みとることができる。そこでは、「神は存在しない」という言明をこの上なく真摯に受けとめながら、それを「存在しないのが神である」という言明へと反転させる思索が試みられているのである。<sup>(2)</sup>

だが、「「神の死」以降の神」や「存在なき神」といった考えは、現象学の徹底化という道以外からも問題にできるように思われる。そのことを証示するものとして私が注目しているのが、「フランス反省哲学」<sup>(3)</sup>と呼ばれる思潮を担ったラニョーやナベールの議論である。彼らのいう「反省」は、現象ということが問題になるさらに手前の「自我の内密性(infinité du moi)」へと遡行し、そこにもはや「私」とも「存在」とも言えないような絶対の働きを見分ける。そしてそれが、神に関する独特の思索の起点となるのである。

フランス反省哲学という思潮は、現在にはほとんど忘れ去られたものであると言ってよい。かろうじてリクールが、自らの「師」としていつもナベールの名を挙げ、自己の思想がフランス反省哲学の延長線にあることを明言することによって、この思潮と現代哲学との繋がりが保たれているのみである。<sup>(4)</sup> そもそも、自己の内へ内へと屈折していく思索を身上とするフランス反省哲学の担い手たちは、纏まった著作が少なく、代わりに読解困難な数々の遺稿を残しているということが多いので、そこには哲学史を方向づける代表的な著作といったものは見あたらぬ。しかし、私見によれば、フランス反省哲学的な思索の仕方は、現代のフランス哲学においても、それと名指されぬままに地下水脈のような形で存続しているように思われる。その水脈を掘り当てて明るみに出すことは大変な苦勞を伴うであろうが、そこにはその苦勞に値する豊かな富が埋蔵されているように思われる。

## 2 デカルトの神論と「神の死」以降の神

今述べた問題にはさまざまなアプローチがありうるが、デカルトの遺産が現代フランス哲学においてどのように活用

されているか、という問題意識から事を考えてみるのも一つの有効な方法であろう。上記の神の問題との関わりで問いをさらに明確化するならば、それは、デカルトの神論と「へ神の死」以降の神論との連関可能性について考えるということである。

突飛な問題設定に見えるかもしれない。しかし、現代フランス哲学はある種のデカルト主義を嫌悪し、放逐したとは言えるかもしれないが、デカルト哲学自体を排除したわけではない。その証拠に、先に「フランス現象学の神学的転回」との関連で名を挙げた三人の思想家は、いずれもその思想の根幹部分をデカルトに負っている。かれらの「神学的転回」は、『省察』についてかれらが試みるユニークな読解に鼓舞されているとさえ言えるのである。ここでは各人がデカルトにどう関わるかを紹介する余裕はない。ただ、かれらのデカルト受容に共通する基本的発想を拵りだすことができる。その手掛かりとして、デリダのデカルトへの言及を引いてみよう。フーコーのデカルト読解に論争を挑んだ有名なデカルト論（「コギトと狂気の歴史」）の最後の方で、デリダは次のように言っている。「私はいろいろな洞察をフーコーに負っているが、かれが次のことをよりよく予感させてくれたこともその一つである。それは、哲学の営みがその本質と企図においてどこまでデカルト的であらざるをえないか、ということである。……もつともここでデカルト的というのは、たぶんデカルト自身もそう理解していたと思うが、デカルト的であろうと意志する、ということなのであるが。……デカルト的であろうと意志すること、それはすなわち、思考がそれ自身に告知される原点であるような、悪魔的な誇張を一言おうと一意志すること (vouloir-dire-hyperbole demonique) である」<sup>(5)</sup>。

デカルトにおいて、「我」の定立と誇張的懐疑とが不可分であることは言うまでもない。だが、周知のように、神の存在と善性が証明されることによって、コギトの明証性の真理性が保証され、学の堅固な基礎が得られることになる。しかし、このような「保証」へと転じる手前で、「我」と「神」に関するデカルトの省察を捉えるならばどうであろうか。そこで浮かび上がってくるのは、「我」と「神」の関わりを無限観念Ⅱ有限における無限として捉えるという「第

三省察」の発想の重要性である。誇張的懷疑と不可分のものとして（デリダ流に言えば「悪魔的な誇張を一言おうと意志すること」として）解されることによって、「我」の根源的な有限性が強調される。この「我」が無限観念としての神観念を持つというのは、「我」が有限性を逃れようということではなく、むしろ有限性の自覚と一つの事柄である。すなわち、「我」の内において「我」の徹底的な有限性を知らしめる当のものが無限観念であり、「我」と「神」の間わりとはそのようなものでしかありえないのである。この角度から見た場合、「神」は、「我」に抜き差しならぬ仕方であるが、けっして「我」に回収することのできない差異性や他者性という形で問題にされねばならなくなる。レヴィナスやマリオンがデカルトのさまざまな神規定の中で無限性という規定をとくに重要視するのは、このような文脈からである。<sup>(6)</sup>

しかし、ここで私が問いたいのは、デカルトの無限観念の意味はたしてこのような問い方だけで尽くされるであろうか、ということである。差異性や他者性に即した神へのアプローチは、記述不可能なものの記述、主題化不可能なものとの主題化という形をとる。そこに畳み込まれた不可能性は、記述し主題化する主体（我）を端的に有限なものにする。差異性や他者性は主体の外部から到来し、有限な主体はただその到来に曝されるばかりである。しかし、このような問題枠組のなかでは、デカルトの形而上学（とくに『省察』のそれ）を貫通している「意志」や「自由」といった問題が十分に取りあげられない恐れがある。たしかにデカルト哲学の核心には有限性の自覚があるのであって、手放しで意志や自由が持ち上げられているのではない。それは全てを疑い投げ捨てるといふ働きの自覚という形をとらざるをえないような意志である。<sup>(7)</sup>だが、それでもやはり問題になっているのは意志であり、そうした意志の自覚において、有限性の自覚とその自覚を可能ならしめるものとしての無限性への関わりが生起してくるのである。

そうであるなら、デカルトの無限観念を、神の存在およびそれによる「保証」へと転じる手前で捉えようとする場合、デカルトに即して言えば、まずはこの意味での意志へと送り返されることになるのではなからうか。このように問うと

き、重要な意味を持つてくるのが「第四省察」の議論である。そこでデカルトは、悟性の有限性とこの対比で意志の無限性を主張する。意志は無限なる神の「似姿」という意味を負わされるのである。<sup>(8)</sup>ところで、まさしくもっぱらこの第四省察のデカルトに関わり、それを重要な発想源としているのが、フランス反省哲学である。とくにこれから取りあげるラニョーの思想にはそのような色彩が濃い。リクールは、ラニョーの死後百年を記念するフランス哲学会での講演で、次のように述べている。「この思潮（フランス反省哲学）が後盾にするのは、まさしくデカルトである。だがどのデカルトか。第一省察のデカルトは、懐疑によってニーチェの先導者となる。第二省察のデカルトは、コギトによってカントの超越論的演繹へと向かう。第三省察のデカルトは、無限観念によってレヴィナスの『全体性と無限』へと通じる。そして第四省察のデカルト、それは判断理論のデカルトである。このデカルトこそがラニョーへと通じるのである」<sup>(9)</sup>。

ここで問題になるのは、第三省察の神証明を前提にするものとしての第四省察ではない。むしろ、有限なる悟性の提示する観念を肯定あるいは否定する働き、すなわち判断における意志作用の無限性の帰趨をひたすら追究することによって神へと通じる道をも探ろうとするのが、ラニョーの思索の根本動向なのである。その場合、神は体系の真理性を保証する最高存在者とは違った形で探究されねばならなくなるであろう。はたしてこの探究は、「フランス現象学の神学的転回」がなお汲みつくしていない「神の死」以降の神の思索へと繋がりうるものであろうか。ラニョーの神論をとりあげる私の関心はそこに存している。

以上述べたことを前提にして、ラニョーの思索とその神論の意味を問うていくことにしよう。以下の論述は二部に分かれる。まず最初に、ラニョーの反省哲学の基本特徴を、デカルト哲学との問題連関を意識して「明証性なき確実性」の名のもとに抉出したい。次いで、有名な「神についての講義」に沿って、そのような反省哲学がいかなる仕方て神を捉えるに至るのかを追究したい。

## 二 ラニョーの反省哲学：明証性なき確実性

後世に残した著作の数で判断するならば、ジュール・ラニョー（一八五一—一九四）は、ほとんど無きに等しい存在である。かれは四三年の短い生涯を、リセの一哲学教師として過ごした。生存中に発表したのは三編の論文だけである。だが、かれは哲学の授業を通して、自らの全存在を思索へと託して伝えることによって、生徒たちの魂を揺り動かし、忘れえぬ印象を残した。生徒たちは皆、哲学そのものを体現したかのようなかれの存在に一種の「聖性」を見た。実際、ラニョーにおいて、厳密な知的思惟は、エゴイズムからの徹底した離脱として、即座に「聖なる」意味（ただしそれは、いかなる宗教的ドグマをも前提しない、純粹に道徳的な聖性である）を与えられる。そうした意味での道徳活動（道徳的行爲）による人類の結合を目指して、かれは一八九二年にデジャルダンとともに「道徳活動組合（Union pour l'action morale）」を設立し、その趣意書を発表してゐる<sup>(10)</sup>。

このようなラニョーを、生徒たちはしばしばソクラテスになぞらえた。何も書かなかったソクラテスの思索が、プラトンの筆によって伝えられ、西洋哲学の靈感源となったように、ラニョーの思索もまた、かれに目覚めさせられた弟子たちによって保持され、受け継がれていくことになる。その中心になったのが、ラニョーを「私が出会ったただ一人の偉人」と評したアランである。アランは自らの思想と師ラニョーの関わりを語る「ジュール・ラニョーの想い出」（一九二五<sup>(11)</sup>）を著すと同時に、ラニョーの講義録を集めて一九二四年から二六年に『著作集』（*Œuvres de Jules Lagneau*）を出版した。その後、これを基に、ばらばらに出されていた他の著述や講義を加え、書簡なども収録する形で、一九五〇年に『講義録・断片集』（*Célebres leçons et fragments*）<sup>(12)</sup>が出された。さらにその増補改訂版が一九六四年に出て、現在ではそれが基本テキストとなっている。

ともあれ、こうして目の目を見たラニョーの講義録や覚書を読んでみると、かれが著作を残さなかったのは、単に著

作活動の代わりに学校教育に力を注いだという事情によるのではないことがわかる。ラニョーはあくまで哲学的思索に全身全霊を尽くした。だが、かれが自らを捧げた哲学は、正しく認識し、推論し、主題化・体系化することに終始するのではなく、その手前に遡って、その源泉となる形無き自由の働きへの反省的目覚めを獲得し、人にも伝えようとするものであった。この点において、かれの哲学活動の中心には、著作と化することを拒むものがあつたように思われる。これから、ラニョーの反省哲学のそうした特質を、先に述べたデカルトの第四省察との連関をも意識しながら浮かび上がらせてみたいと思う。それはかれの神論に対する適切な序論となるであろう。

「明証性 (evidence)」と「確実性 (certitude)」という対を、この作業の糸口として用いることができる。「明証性と確実性に関する講義」のなかで、ラニョーは「確実性は全て明証性に由来するわけではない」というテーゼをうちだしているが、このテーゼは、かれとデカルト哲学の接点を明示するのみならず、かれの反省哲学の基本的発想を凝縮していると思われるのである。

明証性という術語は、言うまでもなくデカルトに由来する。デカルトの体系では、基本的には明証性が真理の基準であり、そこから認識の確実性が基礎づけられている。その点からすれば、ラニョーのテーゼはデカルトに真っ向から反対するものであるようにも見える。だが、ラニョーはけっして明証性が不要だということではない。真理認識などは無用で内的確実性さえあればよい、というような非合理主義に立つのではない。実際、かれは講義の最初にこう明言している。「真理をそれ自体として、つまり感情的な根拠からは一切独立して悟性だけで考える場合、真理を真理として受け入れさせる根拠となるのは、明証性である。明証性とは、明晰判明に認識されたものとして精神に迫ってくる真理の性格、徴、基準である」<sup>(13)</sup>。

それならば、なぜ「確実性は全て明証性に由来する」と言っただけでいけないのであろうか。ラニョーがまず第一に持ちだすのは、確実性は明証性よりも範囲が広い、という洞察である。たしかに明証的な対象に関わる主体の有りようは、

確実性（確信）という語で表すことができる。だが確実性はそれだけではない。ラニョーは、そのような確実性のいわば「以前」と「以後」に、さらに二つの種類の確実性を見分けている。まずは、学的認識の以前、明証性云々が問題となる手前で、直接に生きられている確実性（たとえば外界の存在）がある。これをラニョーは「自然な信憑（croyance naturelle）」と呼んでいる。とはいえ、そういった信憑の存在自体はどうすることもできないとしても、それを説明し、理由づけるのは知性の働きであって、それによって自然的な確実性は「知性（悟性）的確実性」へと転じることになる。そこで学問が始まり、真理性を問うことのできる認識が問題になるのだが、その場合にはやはり明証性が決定的な基準となるであろう。とすれば、「確実性は明証性よりも範囲が広い」というのは大して意味のない洞察であって、結局は、問題にするに値する確実性は明証性に由来するものだけだということにならないであろうか。

しかし、確実性は、知性的認識以前の次元で明証性をはみ出るだけではない。明証性を明証性として認めるその認知は、いったいどこから来るのであろうか。ラニョーはさらにそのように問う。もはやこれは学問の範囲内の問いではない。学問を学問として成り立たせる条件の問い、メタレヴェルの問いである。physiqueではなく、métaphysiqueに関わる問いである。この問いに対して、より高次の原理的な明証性を持ちだすことよって答えるという道も考えられよう。明証性をそれとして受け入れる認知を主体が経験する確実性の源泉であるとすると、それを明証性に基礎づけるということは、確実性を明証性から引き出すという発想にあくまで忠実であることを意味する。しかし、ラニョーはこのような思考図式に強く抵抗する。というのも、そのように考えるとき、明証的なものの認識は対象が主体へと及ぼす機械的な効果のようなものになってしまい、明証性の「認知（reconnaissance）」ということに含まれる「判断」の営みが消失してしまうと見るからである。たしかに明証的なものは、私の勝手にはならない必然的なものとして私に迫ってくる。しかし、必然を必然として受けとめることは必然ではないのであって、それゆえにこそ、たとえば「真理を探究する」といった言い方も意味を持つてくるのである。したがって、明証性に基づく知性的認識はどれほど完全であっ



ても本質的に不十分であつて、それを離れて、さらにそれを可能にする主体の内奥の働きへと分け入らねばならない。まさにここにおいて、「精神」や「自由」が真の意味で問われてくるとラニョーは考えるのである。「自分がある真理を肯定するように強いられると認めること、それは、この規定を被るより前には、自分は他の仕方で規定されたと、言いかえれば自由であつたことを認めることである。明証性を認知する条件は、したがつて精神の内、自分は自由だという感情の内にある」<sup>(14)</sup>。

ここで精神とか自由とか言われている「明証性を認知する条件」の認識こそが、ラニョーにとつては、ありうべき唯一の「形而上学的認識」である。明証性による認識があくまで「対象へと向かう認識」であるのに対して、これは「主体に関する反省的認識」にほかならない。ある意味でこれは、デカルトが全面的懐疑を経て到達した「我有り」と同じ事柄であるとも言える。だが、永遠真理創造説が如実に示していたように、デカルトの場合、明証性も含めて一切を疑い投げ捨てることで到達される次元が、「一切の明証性がないという明証性」といった仕方では、なお「明証性」の名のもとにとらえられることになる<sup>(15)</sup>と見られるのに対して、ラニョーはそれを、いかなる明証性からの由来づけをも拒みつつ明証性を認知する条件となる「反省的確実性 (certitude de réflexion)」として位置づけるのである。この確実性に到達するのは、明証性の次元、言いかえれば「理解||把握 (comprendre)」の次元の本質的な不十分性を知り、明晰判明なる諸観念から離脱することよつてのみである。だがそのためには、デカルトのような全面的懐疑から始まるプロセスは必要ではない。ただ、われわれが日々行つてゐる判断を徹底的に反省し、その源泉の働きへと遡ればよいのである(あるいはむしろ、この反省にデカルトが実行する全面的懐疑もかならず含まれてくる、というべきであろうか)。この点について、ラニョーの次の説明が参考になるであろう。「われわれは、自分が何も完全には理解(把握)していないことを理解する。だが、まさにそのことをわれわれは理解している。つまり、われわれは思惟対象の総体を理解していないとしても、少なくとも、もはや対象ではなくわれわれ自身へと向かうことによつて、われわれ自身を把握するのであ

る。いかなる懐疑をも超える確実性、いかなる無知の内にも場所を持つ認識があるのであって、われわれは、屈曲して自己自身へと向かうことによって、それに到達できるのである。……われわれが規定したいのは、まさにこの反省的確実性である」<sup>(16)</sup>。

以上のように見るならば、ラニョーの反省哲学がデカルトの第四省察の延長線上にあるものだという最初の指摘の意味が、はっきりとしてくるであろう。しかもそれは、有限なる認識能力と無限なる意志能力の共存という平板な「能力心理学」的枠組で理解された第四省察ではなく、誇張的懐疑、「我有り」の自覚、無限観念というそれまでの省察を内に畳みこんだものとしての第四省察である。ラニョーは知的判断の反省的分析をかれの哲学そのものと一体化することによって、第四省察の潜在的可能性を掘り起こしたのだと言ってもよいであろう。デカルトの言う悟性の有限性は、判断される対象の有りようでしかない明証性を基礎とする知性の本質的な不十分性として読み替えられ、自由意志の無限性は、判断を判断たらしめる自由なる同意として、そこにのみ存する思考の実在性として受け取り直されるのである。

「精神の根底は知性的なものではない」というラニョーの言明は、まさにこの意味で理解されねばならない。この言方は誤解を招きかねないが、非合理主義や神秘主義へと加担するものではない。それは、知的判断の源泉となり、思考の実在性自体を構成する「反省的確実性」が、判断対象の様態である明証性には還元されない、判断主体の自由の確実性であることを意味するのである。ラニョーは言う。「精神の根底は知性的なものではない。考えるというのがどういうことかは知性的なものがなければ分からないが、思考の実在性は論理的な規定の内にあるのではない。これは神秘主義ではない。神の場合でさえ、この二律背反はなお存続する。神には自己自身を絶対的に認識することはできない。絶対的なものの絶対的な認識は不可能である。それは、知性的なものが入っていない場所があるからではなく、そのように観念として現成することによって、絶対的なものは破壊され、取り逃がされてしまうからである。こうして、厳密には、精神とは自由のことであるとは言えないことになる。精神は精神であって、われわれにはそれを規定するすべは

ないであろう。われわれが努力しても無駄である。というのも、知性が抽象的な関係を、すなわち必然性を把握する能力である以上、知性によって精神の中に入りこもうとするのは、間違つた問題の立て方だからである<sup>(17)</sup>。

要するに、判断においてわれわれは、われわれは自由であるという規定自体が一つの制限と化してしまふほどに、根本的に自由なのである。ところで、この引用では、それ自体知性的なものではない思考の实在性、言いかえれば自由の实在性を語るために、神が引き合いに出されている。これは単に、問題となる事柄をわかりやすくするための方便ではない。ラニョーにとって、まさにこの实在性、明証性の手前の確実性が、神の問題への唯一の通路と見なされているのである。だが、それはいつたいたいどのような事態を意味するのであろうか。この問いに答えるためには、「神についての講義」(以下「神講義」と略す)へと赴かねばならない。

### 三 ラニョーの神論

#### 1 基本的構え——デカルトとカントの批判的継承

一切の明証性の手前で触れられる反省的確実性としての自由の实在性が、ラニョーにとって神の問題への唯一の通路になつていと述べた。自由の問題と神の問題をこのように直結させるところに、ラニョーの思索の独自性があり、またそれが神の問題への反省哲学的アプローチのもつとも尖锐な表現となる所以があるのだが、このような思索が、いかなる哲学史的背景もなしに突如として現れたわけではない。「神講義」の叙述は、それがとりわけデカルトとカントの神論の批判的継承者という意味をもつことを明示している<sup>(18)</sup>。そこで、ラニョーの神論そのものを扱うのに先立って、このデカルトとカントとの関係をかれ自身の論述に沿って浮かび上がらせ、それを通してラニョーの神論の基本的構えを把握することを試みたい。

ラニョーの神論がデカルトおよびカントから引き継いだ論点として、二つの点を指摘することができる。

第一の点は、神はわれわれの認識能力に根本的な制限を課すものであり、知性の次元から見ればどこまでも「不可能」な存在であるところに神の絶対性が存するという主張である。デカルトにおいては、それは神の「把握不可能性 (incomprehensibilitas)」として表現された。またカントにおいては、神は「実践理性の要請」として捉えられねばならず、神を知的に表象しようとする企ては「超越論的仮象」を招かずにはいけないことが主張される。そういった洞察を、ラニョーは自らの思想の文脈で次のように受けとり直している。「われわれを触発し、感官で捉えられるという意味で、さらにはその必然性が認識されるという意味で、神が存在することはありえないということ、それを証明することは、神がいることを知りうるようにするための必要条件である。なぜなら、神の実在性は事物に対する思考の超過に存するのであり、さもなければ単なる空想だからである。神とは不可能なものではないにしても、不可能なもの根拠である。神の存在ということであれわれが意味するのは、感官によっても必然的認識によっても与えられえないものを、それにもかかわらず思考が肯定するさいの絶対的な根拠のことである。神は絶対的なものなのである<sup>(19)</sup>。したがって、神を感じるあるいは知性によって捉えうるものとする立場に対しては、つねに「無神論」が突きつけられねばならない。そのような意味で、ラニョーは無神論を「神への信仰が腐敗するのを防ぐ塩<sup>(20)</sup>」のようなものだと言っている。

第二の点は、いま述べたことと連動する事柄であるが、そうした意味で絶対的な神とわれわれが触れる点は、われわれの外なる存在の確実性に求められてはならず、世界の合目的性や宇宙の秩序から神の存在を推論するような道は絶たれなければならないということである。神に触れる点は、あくまでわれわれの内に求められねばならない。デカルトの神論が神の「観念」に定位して展開するものであること、カントの神論を粹づけるのが、定言命法という道徳的意識の直接的証言を唯一の拠り所とする実践理性であることは、それを如実に物語っている。

しかしここで注意しなければならないのは、まさにこうした点に鑑みて、ラニョーが先人たちの不十分さを指摘し、かれらの切り開いた道をさらに徹底しようとしていることである。

まず最初に、神の实在性を「観念」から問題にするデカルトよりも、それを「道德的確實性」に基づけるカントのほうが一歩先に進んでいると見なされる。「カントのテーゼの偉大さと獨創性は、神の存在の確實性を道德的確實性に基づけたことであり、われわれを神への信仰の直接の主体としたことである。すなわち、この信仰の生成にあたって、われわれの自由の代わりになりうるものはないこと、われわれが神の存在を確信しているとすれば、それは善の存在を意志するからであること、そういったことをカントは示したのである。……すでにデカルトは、絶対者の存在を何らかの経験に、われわれの外の事物の確實性に基づけようとしても無駄であつて、その存在の確實性はただわれわれの思考の内のみ見出されるということを示していた。……しかし、デカルトが神の实在性を観念に依存させることしかできなかったのに対して、カントが示したのは、神の存在の確實性は、いかなる経験にも基づかないばかりか、いかなる観念によつても与えられないということであつた。……したがつて、カントはデカルトを乗り越えることによつてデカルトを補充したと言える。デカルトの観念がもたらす絶対者は、観念に依存するがゆえに絶対者ではない。絶対的な働き、自由の純粹な働きのみが、神が實在するという確實性を産みだしるのである」<sup>(21)</sup>。

デカルトの「観念」に関するラニョーの理解は表面的なものにとどまっております、そこに問題がないわけではないが、ここではともかく、ラニョーが神に関するカントの思索を、「デカルトを乗り越えることによつてデカルトを補充した」ものとして受けとめて、記憶に留めておくことにしよう。しかしラニョーは、デカルトを補充するこのカントの思索もまた不十分であると見なしている。「神講義」においてラニョーは、カントの所論の綿密な説解と批判を執拗なまでに繰り返すのである。ラニョーはカントをどのように捉え、カントのどこに満足できなかったのであろうか。その点を明らかにすることによつて、ラニョーの神論を貫く根本態度が自ずと浮かび上がるであらう。

カントの神論はしばしば「道德的証明」と呼ばれるが、ラニョーはそのようなアプローチ自体に反対するのではない。神の实在性を「道德的確實性」、「道德的意識の証言」に基づけることに對して、ラニョーは全面的に賛成している。問

題は、カントの神論がこの方向に最後まで徹底しなかったことである。たしかにカントは、神の存在から道徳法則を引き出すのではなく、道徳法則の直接的な証言としてわれわれの自由を捉えたのであり、この洞察の延長で、神が実践理性の要請として位置づけられることになる。しかし、ラニョーによれば、実践理性の要請としての神という考えは、道徳的意識の証言から直接導出できるものではない。もしも道徳的意識の背後に神が隠れていると考えねばならないならば、そこに自由の働きを認めることができなくなるであろう。カントの議論は、道徳法則を意識しうる人間は、その自然本性(Nature)からして、道徳法則の遵守に「最高善」として捉え直された幸福が呼応することを希望せずにはいられないということであり、そこに「道徳的世界支配者」としての神の要請が含まれているということである。したがって、カントは自由の直接意識から出発したにもかかわらず、神の存在を結局は自然本性の側から引き出してきてと言わねばならない。この経緯をラニョーは次のように纏めている。「信が自然(本性)の内に、欲求(必要)のうちに起源をもつ場合は、もはやそれを義務と呼ぶことはできない。だが実際、そこにはわれわれにとっての欲求がある。だから、われわれの内の道徳性に結びついたこの自然的欲求に讓歩するのは理に適ったことである。この欲求によって、われわれは魂の不死と神の存在を信じるのである」<sup>22</sup>。

こうしてカントの神論は、最終的に、われわれの自由の働きの外から神の存在を説明したいという誘惑に屈するものとなる。たしかにカントは、神の「宇宙論的証明」や「存在論的証明」を厳しく拒否し、真の意味で「自由」の名に値する実践理性の自律から出発して神へと向かおうとした。しかし、われわれの自由からではなく自然本性的な必要から神の要請を引き出したことによって、結局のところ、神を超越的実在として外に立ててしまったのである。ラニョーは言う。「こうして、神は現在の現象的生が依拠する原理というよりも、むしろ将来の生の保証者となる。したがって、カントにおいて見出されるのは、まさに宗教的信仰に対する注釈なのである。たしかに、かれは自然のなかに神を探すのではないが、なお何らかの超越的実在のうちに神を探し求めるのである。カントにとって、神とは真なる存在、無限

に完全な存在であつて、眞の生、永遠の生の可能性はそこに掛かっているのである<sup>(23)</sup>。

これに対して、ラニョーは「将来の生の保証者」「超越的實在」として神が立てられる以前に立ち返り、あくまで道徳的意識に直接した形で神の問題を問う道を切り開かねばならないと考える。かれにとつてそれは、カントに対する裏切りではなく、むしろ「カントを直接化する」ということにほかならない<sup>(24)</sup>。こうして、ラニョーの言う一切の明証性に先立つ「反省的確實性」が、神論を展開すべき唯一の現場として浮かび上がってくることになる。今やラニョー自身の神論を論じるべき時である。

## 2 ラニョーの神論…神の「現実化」としての自由

神をめぐるラニョーの思索において、「カントを直接化する」とはどういうことになるのであろうか。まずはその点をもう一度確認することから始めよう。

何よりもそれは、道徳的意識と幸福への要求を繋げる超越的原理として神を呼び出すのではなく、あくまで道徳的意識の内側から神との接点を探るということを意味する。ラニョーの明快な叙述を引くならば、それは、「道徳と幸福が一致するように自然を組織した外的原理としてではなく、われわれが道徳的働きにおいて触れる善の内的原理という形で神に接するということ<sup>(25)</sup>」である。

それに伴つて、「道徳的意識」の内実に関しても微妙ではあるが根本的な修正が施されることになる。もはやそれを、カントのように理論理性と峻別された実践理性の事柄としては考へてはならない。「道徳的意識」は、知的認識を成立させる判断作用の根底の問題として考へられねばならない。ラニョーは言う。「したがつて、カントによれば、まさに実践的信仰によつて、われわれは絶対的なものに到達できることになる。われわれが辿りついた結論もそれと同じである。唯一の違いは、われわれはカントよりも厳密にこの信の働きの構成要素と諸契機を規定しようとしたことであり、

それと同時に、この信の働きを厳密な意味での認識に結びつける関係をより明確にとらえたことである。カントは現象へと向かうこの認識に絶対的な価値を与えたが、同時にそれを相対的なものである現象へと限定した。われわれが証明しようとしたのは、反対に、まさにこの認識が価値を持つのは、われわれが自らの思惟形式およびその思惟形式とその対象の絶対的な合致を暗黙のうちに肯定することによってのみだということである<sup>(26)</sup>。

ここで「道徳的意識」(あるいは「道徳的活動」と言われるものが、「明証性と確実性に関する講義」において最高次の確実性(反省的確実性)を付与され、ありうべき唯一の形而上学的認識として認定された、「自由」の働きであることは疑いない。だが、なぜそれを「道徳的」と言わねばならないのであろうか。私の考えでは、まさにその点に、ラニョーの神論とかれの反省哲学との結びつきが全部が集約されている。それについて少し立ち入って説明することしよう。

「明証性と確実性に関する講義」では、確実性が三つの段階に区分された。知的認識以前の「自然的確実性」、明証性に対応し知的認識そのものを構成する知的確実性、そして反省的確実性である。「神講義」では、この各段階に対してより明確で射程の長い名称が与えられる。まず注目したいのは、最初の二つの次元がそれぞれ「現実存在 (existence)」と「存在 (être)」と名づけられていることである。明証性が問題になる以前の確実性とは、これこれのものが「現にある」ということが素朴に確信されている状態である。さしあたってそれは「知覚」の場面であると言える。だが、知覚を反省的分析にかけるならば、それがたんに「現実存在」の素朴な確信にとどまらず、すでに「判断」の問題であることが分かる。そこではすでに、あるものがあるもの「として」受けとられているからである。それゆえ、反省哲学は、知覚の次元から真偽の判断が問題になる次元へと進まねばならない(これについては「知覚についての講義」で緻密に論じられている)。そこにおいて、真理の基準として「明証性」が登場し、「必然性」「法則性」「全体性」といった相の下に全てが現出することになる。この次元が「存在」と名づけられる理由は明示されていないが、おそらくは、



そこではあれこれの存在者の総体が、さらにはそれらが「存在する」こと自体が問題になるということに加えて、「AはBである」という形で判断を成立させる繫辭 (copula) の意味も含まれているのであろう。

さて、以上の問題整理は、ラニョーにとって、「現実存在」はもちろんのこと「存在」すらも最終的な次元にはなりえないことを含意している。神の問題との関連で言えば、「神の(現実)存在 (l'existence de Dieu)」とか「神はいる (Dieu est)」という言い方は、神の实在性を低い次元に貶めるものであり、避けられねばならない。「現実存在」の次元が事物の自然本性 (nature) によって規定されている次元であるとすれば、「存在」の次元とは、知性の自然本性によって全てが規定されている次元である。ラニョーにとって、神の問いとは、そのような自然本性の次元では思考は根本的に満足できないという、自然本性の本質的な不十分性の自覚と一つの事柄でなければならぬ。その意味で、神の問いはどこまでも「形而上学的」な問いとして究明されねばならないのである。ラニョーは言う。「結局のところ、神とは自然(本性) 自体の不十分性、現に存在するものが自分で自分を説明できないという不十分性以外ではありえない。それは、真理が自分だけでは自分を支えられないという不十分性である」<sup>(27)</sup>。また次のようにも言われている。「われわれが探求する証明は、道徳的証明であると同時に形而上学的証明である。つまり、思考をそれ自体の自然本性も含めて全ての本性を絶対的に超えたところまで高め、自然本性の肯定で満足できないという不可能性のうちに超自然的なものを見出させるような証明なのである」<sup>(28)</sup>。

以上のようにして、神の实在性は、明証性の手前の反省的確実性、すなわち判断作用の根底で働く自由の实在性と直結させられることになる。だがこの場合、究極の实在性である自由の实在性は、それが現実存在でも存在でもないとしたら、いったい何と呼ばれるべきであろうか。「明証性と確実性に関する講義」では、さしあたってそれは「活動 (action)」とか「働き (acte)」と呼ばれていた。しかし、この活動ないしは働きが、単に「ある」ことといかなる点で区別されるのかをさらに問わねばなるまい。「神講義」ではその点が明確にされている。すなわち、この究極的な次

元は、「当為 (devoir-étre)」や「価値」と名づけられるのである。知性的な判断作用の根底に見分けられる自由の働きは、「あるべきものを肯定する能力」にほかならないのである。「存在はけっして外から捉えられうるものではない。感官であれ、直観であれ、外からの作用を被るものではない。或るものが存在するのは、思考がそれを欲するからである。だが、どうして思考はそれを欲するのか。全存在の源泉は、或るものがなければならぬとする思考の働きのうちになければならない。言いかえれば、知性的なものの源泉は、必然性を認める悟性ではありえず、あるべきものを肯定する能力である」<sup>(29)</sup>。

こうして、ラニョーにおいては、究極的な実在性は「あるべきもの」に関わり「価値」を形成する「道徳的」活動としての自由に求められることになる。それはカントのように、理論理性と区別される実践理性の事柄ではなく、判断という知性的な営みの根底に見分けられる道徳性である。このように究極的な実在性と一つであるような道徳性に立脚することによってこそ、カントの神証明を「直接化」できるのであり、神の存在の「要請」をなしで済ますことができる。ラニョーはそのように考えるのである。

では、以上のように考える場合、神はどのように語られることになるのであろうか。この点に関するラニョーの考えが、次の一節に凝縮した形で表現されている。「自由より先にあるのではなく自由から出てくる実在性を暗黙に肯定しなければ、われわれは何も正当な仕方では肯定することはできない。われわれが真理を帰すところの思考は全て、このような実在性の肯定を前提としている。この実在性は、神そのものに属する実在性と別物ではない。この実在性こそが神である。実際、われわれの思考のいずれかに真理を認めるといふのは、単に自由の働きによってわれわれの外にある神に到達することではない。単に神の存在を要請し、自由に指定することではない。それは神の働き自体に参与すること、もっと適切な言い方をすれば、われわれのうちに神自体が占める場所を空けることである。実際、これまでその諸段階を記してきた反省によって、われわれが神へと上昇するのではない。神の方がわれわれの内に降りてくるのであり、

われわれを措定することによってわれわれの内に自らを措定するのである。反省のこの働きの内で、われわれは創造力の絶対的な領域に到達し、創造作用の内に入りこむのである<sup>(30)</sup>」。

判断作用の根底に働く自由から出てくる実在性と神そのものに属する実在性が同一のものであるというこの主張は、ラニョーの神論の根幹をなすものであるが、同時にもっとも理解が難しいものである。いったいかなる意味で、判断における自由の実在性のうちに神的な性格を見ることができなのか。そこに全ての困難の源がある。この問題を、今挙げた引用を導きしながら解き明かしていこう。

まず第一に、これまで紹介してきたラニョーの論述からすでに言えることは、自由から出てくる実在性は究極的なものであり、それゆえ自由の働きのみが「絶対 (absolute)」の名に値するということである。この点に関して、先の説明では、自由の働きが現実存在や存在の次元には還元されないということ強調したが、それは事柄の半分ではない。「あるべきもの」に関わるこの働きは、同時に現実存在および存在を「かくあるべし」と認可し、存在せしめるものであり、それゆえ単なる理念ではなく、全ての実在性の源泉となるような理念である。そのような意味で、ラニョーは自らの哲学を「真に実在的な観念論」と言うのである。「……真の価値は彼方にある。これこそが真に実在的な観念論である。存在するものの実在性を成すのは、存在しないもの、現実存在を排除するがまさに存在および現実存在の措定であるものとの関係なのである<sup>(31)</sup>」。

この点を押さえるならば、自由の実在性が神の実在性に連なるものであるという主張の意味が少し見えてくる。それは、「神とは理念 (理想) 的なものと実在的なものの同一性である」という、「神講義」で繰り返し現れる神の規定と連関づけて考えるべきものである。この規定を抽象的な公式として扱ってはならない。それはまさに、いま自由の働きに關して述べた事柄、すなわち、現実存在および存在を超えつつそれらを実在せしめる理念であるような働きを言い当てるものである。それは、先の引用の最後の部分で言われたように、語の本来の意味で「創造」の働きである。それによ

って存在が措定され、それまで実在性が無かったところに実在性が生起するからである。その意味で、この働きは「神」と呼ぶにふさわしいものなのである。

さて、この「純粹活動」としての神は、ラニョーの考えではどこまでも「把握不可能」であり、それを直接捉えうる表現は存在しない。だが、われわれの側からこのような神へとできるかぎり接近しようとする時、もっとも適当な観念は「一性 (unite)」と「愛 (amour)」であるとラニョーは言う。この点に関する論述はきわめて錯綜しており、互いに整合しないところも見られるが、しかしラニョーの神論でもっとも魅力的な部分でもある。ここでは「愛」についての論述を取り上げて、その含意を探ることにしよう。

ラニョーの簡潔な規定によれば、愛とは「二における一」である。自らと異なる存在、すなわち「他者」を前にして、自己を無化することによってその隔たりを乗り越えつつその他者を存在させる働き、それが愛である。神は愛であるということも、そのような角度から理解されねばならない。ラニョーは言う。「愛が現に存在するということだけで、一性のただ中に多数性が定立される。神は自らとは異なる諸存在のなかでのみ、自己を愛することができる。……つまり神は、ただ創造することによってのみ自己自身を愛することができるのであり、絶対的な愛が存在しうるのは、他者を創造することによってのみ自己自身を創造するところにおいてのみなのである。……たえず更新される創造は、現在の實在の絶えざる犠牲と別物ではない。それはつまり、神がいわば自己自身に対しては死ぬことによって實在を肯定するという絶対的な働きである。……愛と犠牲は、神的活動の二つの最深の面であるように思われる」<sup>(32)</sup>。

この文章は、「神講義」の中では例外的にキリスト論的局面を鮮明に浮かび上がらせており、孫弟子にあたるシモーヌ・ヴェイユの思想との類縁性も見とれる箇所であるが、ここではそうした点には立ち入ることはできない<sup>(33)</sup>。ただ、判断の根底に働く自由は全ての實在を實在させる作用であり、その意味で神的な創造作用であるとラニョーが考えるとき、それがいま見たような愛の働き、すなわち自己を無化することによって他の全てを在らしめる働きとして考えられ

ていることは、けっして無視することはできない。というのも、先の引用で言われていたように、自由の实在性が神の实在性と同一であるということが、ラニョーにおいてはけっしてわれわれが神になることを意味するのではなく、「われわれのうちに神自体が占める場所を空けること」あるいは「われわれが神へと上昇するのではなく」神の方がわれわれの内に降りてくること」として解されるべき理由は、まさしくそこに存しているからである。要するにそれは、自由とはわれわれが保持する属性として、われわれの本性に基づく規定として考えられるものではけっしてなく、われわれがわれわれであるということも含めて、一切の本性、一切の予めの規定を放棄することと引き替えに為される肯定の働きだということである。それはエゴイズムとは正反対の働きである。自己自身に関わる規定をも含めて全ての本性的規定を脱ぎ捨てることによって、われわれを通して、全てのものに实在性と価値を付与する肯定の働きが立ち上がる。それこそが必然の相の下に現れる普遍的真理を成り立たせる働きである。それは創造であり、愛であり、われわれが自己を脱ぎ捨てたところに降りてきた神の働きなのである。

もちろん、神の働きであるということを、われわれの自由の本性であるかのように考えてもいけない。それでは自由そのものが消失してしまう。神が働くか否かは、あくまでわれわれの自由の働き方に掛かっているのでなければならぬ。われわれはつねに、エゴイズムを選んでしまうこともありうるのである。それゆえ、神が現実化 (actualize) するか否か、言いかえれば、万物が实在するか否かは、私の自由の働きいかんによるのであり、そこにこの自由の働きが「道徳的」と言われる究極の理由があるのである。「神講義」の最後に置かれた次の文章には、そのような主張が込められている。「もう一度言うが、問題は知性の事柄ではない。われわれは自由であり、その意味で懷疑論は真なるものである。だが、否と答えるならば、世界と自己は理解不可能になり、混沌を布告することになってしまふ。……だが、混沌は無である。存在か非存在か、自己と全てのものについて、どちらかを選ばねばならない<sup>(34)</sup>」。自由の实在性が神の实在性に通じているというのは、このようなことを言うのである。

#### 四 終わりに

以上、ラニョーの反省哲学と、そこから導出される神概念の意味について論じてきた。最初に述べたように、この作業はより大きな問題枠組の中に位置づけられるものである。「神の死」以降の神の問いと、そのような位相で追究されるべき宗敎哲学の可能性を現代フランス哲学から引き出したいというのが、現在の私の研究を貫く基本的問題関心であると述べた。はたしてそのような探究は、「フランス現象学の神学的転回」と呼ばれる動向によって尽くされるものであろうか。フランス反省哲学の思索は、現在ではほとんど表面に出てこなくなっているが、それを掘り起こすならば、現象学由来の思索では十分に掘り下げられなかった「神の死」以降の神の問い方が見えてくるのではなからうか。ラニョーの思想を詳しく検討したのは、そのような問いかけに導かれてのことであつた。この大きな問いを見遣りながら、最後に二つばかりコメントをして論を閉じることにした。

(一) 以上見てきたラニョーの議論を、レヴィナス的な語彙を用いて、神の問題を「全体性」に回収してしまふ立場であり、「内在」の哲学である、と評するのは容易なことである。たしかに、ラニョーが究極の確実性を認める純粹活動(自由の働き即神の働き)が、一言で言えば、己を無にして全てを在らしめる働きであつたことを考えると、この論評は妥当であるように見える。だが、私としては、この働きは「全て」を在らしめるものであつて、「全て」である「存在」の側から引き出されるのではないこと、そのような意味での自由の働きの還元不可能性にこそ、ラニョーの思想の眼目があるということに注意を促したいと思う。そうすると、これを単に「内在の哲学」だと言って済ませるものも十分ではないように思われる。要は、全体性からはいかにしても説明できない「自由」の命運と、それと直結するものとしての「神」の命運が問題なのであり、そこにこそフランス反省哲学の根本問題があると思われる。そこにもまた、レヴィナスのそれとは違つた形で、「存在とは他なる仕方」を追究する哲学と「存在に汚されない神」への思索を見

出すことはできないであろうか。

(二) とはいえ、ラニョーの思想は、自由と神の問題に関して非常にラディカルではあるが、同時にきわめて一面的でもある。それは、かれの反省的分析が、あくまで「知的」な判断作用を現場にしていることと密接に関連している。神の「現実化」ということが、全ての知的活動の根底でその都度われわれに要求されていることをラニョーは明らかにした。しかし、それがあくまでわれわれの自由に掛かっているということは、われわれの自由が神を現実化せず、真理を裏切る形で働くこともありうるということである。それは認識の次元では誤謬として現れるが、根底の「道徳的」次元においては、「罪」の問題ということになる。ラニョーはそれを「エゴイズム」と名づけるだけで、それについて立ち入った考察はしていない。だが、自由に内属するこの裏切りの可能性を深く追及することなしに言及される自由と神の「実在性 (réalité)」は、はたして十分にリアルなものと言えるであろうか。私の自由が自己執着によってかえって不自由となり、万物の実在性から切り離されるというこの逆説的な出来事は、真理の可能性の条件の探究にもまして、切実な仕方ですべて「反省」を求めたものではなからうか。おそらく、そこまで考察が進められるならば、以上述べてきた思索は「 $\Delta$ 神の死 $\setminus$ 以降の神」の問いと本当の意味で接することになるであろう。そういった問題を含みこんで、自己の問いと神の問いの反省哲学的思索に新展開をもたらしたのが、ラニョーより半世紀後の哲学者、ジャン・ナベールである。ナベールにおいて、ラニョーの問題はどのように引き継がれ、いかなる新たな展開を見ることになるのか。それについての考察は、また別の機会に譲ることにしたい。

注

- (1) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'Éclat, 1991.  
 (2) それゆえ、ジャンニョーの議論のキーワードである「神学的転回」は、本論ではあくまで括弧付きで使用される。 $\Delta$ 神の死 $\setminus$ 以

降の神の探究は、一切の「神学的」言説の無効化ということを踏まえて初めて意味をもってくるものである。その点を見ていないがゆえに、ジャンニョーの論述は、フランス現象学の状況分析としては当たっているところが多いが、議論としては表層的で的外れなものに終わっている。

(3) 「フランス反省哲学」という呼称は必ずしもよく知られたものではないし、この語を用いる者たちの間でも明確な定義が共有されていると言いはない。この名称で括られる哲学者たち(ラシュリエ、ラニョー、ブランシュヴィック、マディニエ、ナベール等。その他ルキエやルヌーヴィエなどが含まれることもある)は、多くの場合、フランス・スピリチュアリズムに帰属させられて、その主知主義的なヴァリアントとして扱われている(たとえば岩田文昭は、フランス・スピリチュアリズム自体を「直観のスピリチュアリズム」と「反省のスピリチュアリズム」に区分し、ナベール等を後者の範疇に組み入れている。岩田文昭『フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学』(創文社、二〇〇一年)）。しかし、私の考えでは、今挙げた哲学者たちの思索(少なくともラニョーとナベール)には、スピリチュアリズムという枠組に収まりきらないどころか、それと対立しかねない動因が含まれている。すなわち、スピリチュアリズムと反省哲学は、ともにメヌード・ピランの言う「内奥感の原初的事実」を源泉としながらも、そこから微妙だが本質的な差異を孕みつつ展開していったと思われるのである。ピランは、身体を動かそうとする意志が感じる抵抗(努力感)の内に、外界の事物の表象とは本質的に異なる「内奥感」としての精神の働きの直証を見分け、この「意識の事実(fait de conscience)」から哲学全体を構築し直そうとした。スピリチュアリストたちは、ピランが開拓したこの新たな「事実」から、各々の仕方で精神に固有の實在論を引き出していったのだと言える。そうして彼らは、一九世紀における実証主義の台頭に面して、この世界の彼方に超越的實在を立てる独断的態度に逆戻りするのではなく、この世界とそこで生きるわれわれの魂の奥底に「精神 $\equiv$ 霊(esprit)」の働きを識別することによって、拡大深化された経験論という形で宗教的事柄への道筋をつけたのである。しかし、ピランの言う「原初的事実」はあくまで「意識」の事実であり、しかもこの意識は、自己と異質なものからの抵抗においてのみ自らを証示するものである。それゆえこの意識は、「精神の實在論(éalisme spirituaiste)」も含めて外と内の質的差異を消滅させかねない實在論に批判の目を向け、いかなる實在論的説明にも取りこまれることを拒む「自由の實在性(リアリティ)」の追求を促すものとなりうるであらう。私はここにフランス反省哲学の基本的な方向性を見てとりたいと思う。まさしくこのような文脈で、多くのスピリチュアリストとは対照的に、反省哲学者たちはカント哲学の画期的意義を強調し、それを自らのピランの土壌に移植するべく努めることになる。そうして彼らは、「魂」の問題、ひいては「神」の問題さえも、独断論に逆戻りす



るでもなければ、批判哲学を無効化するような新しい実在論を立てるのでもなく、カント的な批判をピラン的な意識の内奥へと取りこんでいくような仕方でも扱って行くのである。ここにフランス反省哲学の魅力と難解さの両方が存している。本論文は、ラニエーを通してその一端を提示しようとするものである。

- (4) Paul Ricoeur, "De l'interprétation", in *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 25; *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 45, 49 et passim; "Autobiographie intellectuelle", in *Réflexion faire. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 30. 等参照。なぞ、リクールとナヘールの思想的関係については、拙著『ポール・リコールの思想』（東京 創文社 一九九八年）第一章第三節を参照された。

- (5) Jacques Derrida, "Cogito et l'histoire de la folie", in *Ecriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 95.

(6) ただし、マンリの場合は少し趣が違ってくる。「我」の絶対的受動性を強調する点では共通するが、マンリはそれを「自己触発」として捉え、そこから「ごのち」としての神のあり方を独特の仕方でも捉え直そうとする。その点で、マンリの思索にはフランス反省哲学と親近性をもつ部分もあるといえよう。マンリの「キリスト教哲学」としての最近の展開については、以下の著作を参照しよう。Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

- (7) アルキエはそれを、デカルト自身の考える学も含めて、一切の学を越え、いかなる支えをも取り払って進もうとする「不安(定)への意志(volonté d'inquiétude)として特徴づかろう」と。Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, chapitre 7: La volonté d'inquiétude.

(8) 「ただ意志だけは、意志の自由だけは別であって、私の経験するところでは、それは私の中できわめて大きく、それ以上に大きな意志は考えられない。したがって、おもに意志という点からして、私は自分が神の像と似姿を宿していることを理解するのである。」

René Descartes, *Méditations de prima philosophia*, Meditatio IV, in *Œuvres de Descartes* publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Tome VII, p. 57.

- (9) Paul Ricoeur, "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau", in *Bulletin de la Société Française de*

*Philosophie*, No.4 Octobre-Décembre, 1994, p. 122.

- (10) Jules Lagneau, "Simple notes pour un programme d'union et d'action", in *Célebres leçons et fragments*, 2e édition revue et augmentée, Paris, PUF, 1964. この趣意書の最初で、一切のモイニスムを離脱した「聖性」が、道徳的行為の樞子となることが明記されている。

- (11) Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, 1925. Repris dans *Spinoza suivi de souvenirs concernant Jules Lagneau*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, p. 153-242.

- (12) ただし、ここに収録されたもの以外にも、ラニョーヤアランの弟子たちの手にわたって保持されてきた講義録、断片、書簡などがかなりあるようである。ラニョーの死後百年の折りに、それらも含めてフランス大学出版局 (PUF) から二巻本の新しいラニョー著作集を刊行しようという動きがあったようであるが、今のところその計画は実現されていない。そこに収録されるはずであった講義録が、アランの弟子たちの手で公刊されているのみである。詳しくは以下の文章を参照のこと。Emmanuel Blondel, "L'héritage de Jules Lagneau : état des textes et des publications", in *La psychologie réflexive de Jules Lagneau*, éditée par Institut Alain, Paris, La Menuiserie, 1997, p. 1-13.

- (13) Jules Lagneau, "Cours sur Evidence et Certitude", in *Célebres leçons et fragments*, op. cit., p. 166.

- (14) *Ibid.*, p. 169.

- (15) この点については、デカルトが初めて「永遠真理創造説」を開陳した一六三〇年四月一五日付のメルセヌス宛書簡を参照すべきであろう。ここでは次のように言われている。「……さて、理性の使用を神から授かった者たちは誰でも、それを主として神を知り、自己自身を知るために用いなければなりません。私が自分の研究を始めようとしたのは、まさにそこからでした。そして、貴殿に申し上げたいのは、そのような道から研究をしていかなかったら、私は自然学の基礎を発見できなかったらうということですよ。しかし、全てのうちで私のもっともよく研究したのが形而上学であり、それについてはおかげさまで少しは満足しております。少なくとも、私は形而上学の諸真理を、幾何学の証明よりもさらに明証的に証明する方法を見出したと思えます。」(René Descartes, *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630<sup>7</sup>。強調は引用者による)。ここで「さらに明証的に」といわれている事象は、単に幾何学の明証性よりも程度の高い明証性ということではない。幾何学の明証性と形而上学の明証性の間には、永遠真理をも創造する神の「把握不可能性 (incomprehensibilitas)」が挟まれている。同じ手紙で、「われわれは神の偉大さを知っていても、それを把握すること

はできません。けれども、神の偉大さは把握不可能であると判断することによって、われわれはそれをいっそう尊重することになるのです」と言われるのはそのような意味である。本文中で私が「一切の明証性がないという明証性」と表現しているのは、把握不可能なものを把握不可能として知るといふこの特異な明証性のことにはかならない。

永遠真理創造説とデカルト哲学全体との関係については、小林道夫の諸著作がよく考え抜かれた議論を展開している（小林道夫『デカルト哲学の体系―自然学・形而上学・道徳論―』〔劉草書房、一九九五年〕、『デカルト哲学とその射程』〔弘文堂、二〇〇〇年〕。また、この点に関する極端だが魅力的な解釈が、マリオンのデカルト研究の一つの大きな動因となっていることも付言しておく（Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.）。

- (16) Jules Lagneau, "Cours sur Evidence et Certitude", op. cit., p. 178.
- (17) *Ibid.*, p. 184.
- (18) もちろん、フランソワが好んで強調するように、ラニョーはスピノザからも大きな影響を受けており、かれの神論とスピノザとの関係も考慮されるべきであるが、この講義ではその側面があまり前面に出ていないことをも考慮して、ここでは触れないことにする。
- (19) Jules Lagneau, "Cours sur Dieu", in *Célebres leçons et fragments*, op. cit., p. 283.
- (20) *Ibid.*, p. 284.
- (21) *Ibid.*, p. 290-291.
- (22) *Ibid.*, p. 288.
- (23) *Ibid.*, p. 292.
- (24) この「カントの直接化」は、必ずしもラニョー一人の問題関心ではなく、大きく見れば、高橋克也の言う「カント主義のフランス的変遷」を背景にして出てきたものであると言える。高橋克也「カント主義のフランス的変遷」、『フランス哲学・思想事典』、東京、弘文堂、一九九九年、三二七―三二九頁。
- (25) Jules Lagneau, "Cours sur Dieu", in *Célebres leçons et fragments*, op. cit., p. 298.
- (26) *Ibid.*, p. 343-344.
- (27) *Ibid.*, p. 295.

- (28) Ibid., p. 299.
- (29) Ibid., p. 308-309.
- (30) Ibid., p. 312.
- (31) Ibid., p. 311.
- (32) Ibid., p. 330.
- (33) たとえば、ただの物質、肉塊と化した不幸なる人間の中に人格を見出す「創造的注意 (attention créatrice)」としての愛だ  
 「われわれの内神」、魂の「創造される点」からの働きを識別するウエイニの省察を見よ (Simone Weil, “L’amour im-  
 plicite de Dieu” (1942), in *Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, p. 85-131.)。マヤートの独  
 特の形而上学的、宗教的思索が、直接の師であるフランを飛び越えてラニョーと親近性をもつものであることは、幾人かの論者に  
 よって指摘されている (大木健「シモーヌ・ウエイニの不幸論」〔東京、劉草書房、一九六五年〕、Rolf Kühn, “Le devoir-être et  
 la réflexion chez Lagneau, in *Jules Lagneau, Alain et l'école française de la perception*, édité par Institut Alain, Paris, La  
 Menuiserie, 1995, p. 83-92 節)。
- (34) Jules Lagneau, “Cours sur Dieu”, in *Catibres leçons et fragments*, op. cit., p. 358.
- (35) ラニョーの哲学を「内在の哲学」と呼ぶことの妥当性について、ラニョーの没後百年を記念するフランス哲学会の際に、リク  
 ールとポールニユの間で興味深い論争が交わされている。リクールがラニョーを始めフランス反省哲学全体を「内在の哲学」とし  
 て整理するのに対して、ポールニユは、「懷疑論は真なるもの (le vrai) である」というラニョーの言に依りつつ、「内在」という  
 ことこそを安住させない根源的な問いを生じさせる「自由の哲学」としての側面を強調する (*Bulletin de la Société Française de  
 Philosophie*, No. 4 Octobre-Décembre, 1994, p. 133-137)。リクールの発言は明快であり、対してポールニユの反論は論旨の辿り  
 にくい支離滅裂なものであるが、この問題に限っては、支離滅裂な反論の方にも少し耳を傾ける必要があると思われる。

(筆者 すきむら・やすひこ 京都大学大学院文学研究科助教／宗教学)

threefold division and the primacy of representation, Brentano admits that Descartes preceded him ; Descartes distinguishes *ideae*, *judicia*, and *voluntates*, giving the fundamental role to *ideae*. For Aristotle, however, there are no phenomena of the soul that have founding function for all mental activities.

2.The problem with Brentano's interpretation of Aristotle's psychology : The notion of intentional inexistence comes from Brentano's interpretation of the Aristotelian idea that sense-perception is the reception of *τὸ αἰσθητόν* without its matter. Brentano, in his footnote to the so-called intentionality passage in his *Psychologie*, refers to this idea with the paraphrase : 'sense receives the sensed object (das Empfundene) without its matter'. However, *τὸ αἰσθητόν* means (at least for Aristotle) the *sensible* object (as Brentano himself usually translates it 'das sensibles Objekt'), not the *sensed* object. It is clear that *τὸ αἰσθητόν* as the sensible object should be external to the sensing subject. For it is possible for *τὸ αἰσθητόν* in this sense to be there without being actually sensed by any sensing subject. Brentano's interpretation of *τὸ αἰσθητόν* as the sensed object ignores this implication of that term and makes it possible to 'place' the object of sense-perception *in* the sensing subject. Finally I add some remark on the tradition of Neoplatonic interpretation of Aristotle's theory of perception, which might provide a background for Brentano's immanentistic interpretation.

From these considerations, I conclude that, in spite his conviction that the principal source for the notion of intentional inexistence is Aristotle's psychology, we can detect greater influence of Cartesian, internalist view in this notion.

---

## Le problème de Dieu dans la philosophie réflexive française sur le «Cours sur Dieu» de Jules Lagneau

*par*

Yasuhiko SUGIMURA

Professeur associé de philosophie de la religion  
Institut des Lettres, Université de Kyoto

«Le tournant théologique de la phénoménologie française» (Dominique Janicauld), caractérisation assez superficielle d'une tendance philosophique dominante en France depuis une trentaine d'années, suggère toutefois une possibilité inédite de la philosophie de la religion. En bref, il s'agit de penser Dieu après la «mort de Dieu».

«Dieu non contaminé par l'être» (Lévinas) ou «Dieu sans l'être» (Marion), par exemple, témoigne de cette tentative hardie de tourner la négation de l'existence de Dieu en l'affirmation de Dieu comme «ce qui n'existe pas».

Mais cette tentative ne provient pas que d'une certaine radicalisation de la philosophie phénoménologique. Des considérations équivalentes me semblent se discerner chez Lagneau et Nabert, héritiers de la "philosophie réflexive française", courant de pensée maintenant presque oublié. Leur "réflexion" régresse, dans le sillage de Maine de Biran, vers l'intimité plus intime que le moi, où se rencontre un acte absolu. Cet absolu constitue le point de départ pour leur recherche incomparable de Dieu. C'est dans cette perspective que cet article a pour tâche de clarifier la signification des méditations de Lagneau sur la question de Dieu.

La réflexion selon Lagneau consiste à nous conduire, par l'analyse régressive de la perception et de la connaissance intellectuelle, à la «reconnaissance» de l'évidence, acte intérieur consistant à s'assurer par une «certitude sans évidence». Certes, l'évidence s'impose à nous de façon nécessaire. Mais l'acte de juger le nécessaire comme tel pour lui consentir ne peut pas être un simple effet mécanique de la nécessité. Cet acte prend conscience de lui-même de manière différente de la «connaissance tournée vers les choses». Seule cette «connaissance réfléchie sur le sujet» revêt une signification véritablement «métaphysique».

Or, cet acte libre au fond de la connaissance intellectuelle ne relève ni de l'existence, ni de l'être, car l'existence correspond à la perception et l'être à la connaissance intellectuelle. Cet acte par lequel on affirme suivant l'évidence que "cela doit être ainsi", relève précisément du "devoir-être". Ainsi se découvre "Tu dois" dans les profondeurs du sujet percevant et connaissant.

C'est par ce biais que Lagneau arrive à la question de Dieu qui "n'existe pas" ou "n'est pas". L'acte de consentir à la nécessité, qui est en même temps l'accomplissement de la liberté dans le détachement de son individualité, signifie pour lui "céder la place à Dieu même en nous". Car c'est précisément cet acte intérieur qui prête la "réalité" à toutes les choses perçues et connues. Il s'agit d'une création au sens véritable du terme, création par laquelle le réel provient du néant. Le dépouillement de soi, âme de notre liberté, constitue ainsi le lieu où se réalise Dieu comme amour sacrificiel de soi.

---