

近世における「内的感覚」概念

—— デカルト・マルブランシュ・ロック・バイル ——

菅 原 百合絵*

本稿は、「内的感覚（le sentiment intérieur）」という概念がフランスの近世哲学にどのように登場し、どのように用いられるようになったかについて、デカルト・マルブランシュ・ロック・バイルという四人の哲学者・思想家のテキストの分析を通じて明らかにすることを目指す¹⁾。

後述のように、内的感覚という語は「良心・意識（conscience）」の語とセットで用いられることがきわめて多い。しかし、「良心・意識（conscience）」については十七世紀における哲学の中で無視できない概念として重要な論文や著作が蓄積されてきた²⁾一方で、「内的感覚」についてはまとまった専門的な研究があまり行われていない³⁾。本稿では上述の四人を通して「内的感覚」概念の歴史を——「自己」などその周縁の概念も含めて——たどってみたい。

1. 辞書から見る sentiment 概念と内的感覚

1-1. 「感覚」概念の検討

「内的感覚」の歴史をたどる前に、まず「感覚（sentiment）⁴⁾」という語について簡単な注釈を加えなければならない。この語は近世においては現在のそれとは少々異なる意味内容を持っていたからである。それは「感じる」を意味する sentir という動詞の名詞形であり、現在は sentiment の語が登場すると「感情・気持ち」の訳語をあてられることが多い。仏辞典には新旧さまざまな定義が載せられているが、たとえば *Le Petit Robert* を見ると「感覚・感受性」といった定義について（ただしここで挙げられている例文は十八世紀のディドロのものである）、「表象と結びついた、複合的でかなり持続する情動の状態⁵⁾」といった（「感情」と訳してよいような）定義が見出される。

1694年に刊行されたアカデミー辞典の初版は、sentiment に以下の六つの主な定義を与えて

*すがわら ゆりえ 京都大学人文科学研究所

いる⁶⁾。

- 1) 「物体が感官に対して与える印象（例：刺激的な、鋭い、苦痛な、心地よい、甘美な、繊細な感覚）」。
- 2) この語は感官のはたらきを意味することもある（例：この部分にはまだ感覚がある。もう彼の腕には感覚がない〔中略〕）。
- 3) 犬について言うときは、sentiment は嗅覚を意味する（例：これらの犬は全然鼻がきかない）。
- 4) 自然本性によって自ずと抱く（心の）動きのなかには「自然な感情」と呼ばれるものがある（彼には息子としての感情〔＝親への愛〕がない。この父は血縁の情がない〔中略〕）。
- 5) この語はまた、情動や情念、魂のあらゆる動きについても言われる。高貴な、気高い、寛大な、卑しい、卑怯な感情〔中略〕。
- 6) この語は人が何かについて抱く意見、人がそれについて考えていること、判断することもある（例：よい意見、悪い意見〔中略〕）

1690年に刊行されたフルチエール辞典の初版では、sentiment という語に「物体から様々な異なる印象を受け取るのに適した感官を持つことは動物の第一の属性である。視覚は眼で、聴覚は耳で感じられる⁷⁾」という文章が与えられている。

この二つの辞書において、sentiment は今日では sensation（感覚）という言葉で表されるような、感官による知覚やはたらきといった意味を第一に与えられている（レティシア・シモネッタが指摘するように、そのことを端的にあらわすのは、当時のほとんどすべての主要な辞書において、sentiment という語に「(狩猟用の) 犬の嗅覚」という定義が与えられているということであろう⁸⁾）。

今日では sensation という言葉で表されるような意味内容が sentiment という語の定義として挙げられているのは、「感覚 sensation」という言葉が当時あまり一般的ではなかったからである⁹⁾。少し時代が下った 1771 年に刊行されたトレヴー辞典第六版では、sensation という語に「形而上学の用語」という説明が付されている¹⁰⁾。実際それは「外的対象（物体）を契機としてわれわれのうちにき立てられる印象」だとされ、先ほど見た上述のアカデミー辞典初版の sentiment の第一の定義と似ているのだが、トレヴー辞典第六版においては、物体・感官・精神の関係性というきわめて形而上学的な問題に焦点があたっている。

つまり、十七から十八世紀にかけては、sentiment という語の主要な意味内容のなかで「感情」という情動に関わる部分よりは、感官によって受ける印象といった「感覚」や、場合によっては「意見」などの知性に関する部分のほうが大きな割合を占めていたのである。

1-2. 「内的感覚」概念の検討

今まで見てきた語の定義もすでになりにかなり哲学的な性質を帯びているが、「内的感覚」になるとその傾向はさらに強まる。先に挙げたトレヴー辞典第六版には、*sentiment* の下位項目として「内的感覚」の語が見出される。この項目の定義はこのようになっている。

内的感覚（*SENTIMENT INTIME*），形而上学における。われわれが自分自身のうちに感じるあらゆることについて持っている覚知はこのように呼ばれる。われわれは内的感覚（*sentiment intime ou intérieur*）によって、自分からまったく区別されないあらゆるものを知る。このようにして、われわれはわれわれの魂（精神）や、思考、快苦など、ひとことで言えば、われわれのうちに起きているあらゆることを知るのである。内ナル感覚（*Sensus intimus*）。最モ内奥ナル感覚ニヨリ知覚スル（*Sensu intimo percipere*）。この単語は時にはわれわれが内部で感じているが、他者にその理由を説明することも、それについて認めさせることもできないような確信を指し示すこともある¹¹⁾。

この定義はいくつかの点で示唆深いものである。第一に、内的感覚はそれによって何かを「知る」ことができる感覚だとされている。「知ること・覚知（*la connaissance*）」と「感じること・感覚（*le sentiment*）」は、一見すると正反対の概念であるように思われるが、実は感覚が覚知に至らせるという因果関係が生じうることである。次いで、この内的感覚がわれわれに知らせるのは「われわれの魂（精神）、思考、快苦など、ひとことで言えばわれわれのうちに起きているあらゆること」だという。これは今でいうと「意識の流れ」に相当するものだと言えるだろう。また、内的感覚で知ることができる事柄には、「魂（精神）」や「思考」などの思弁的な要素と、「快苦」などの物理的あるいは情動にまつわる要素の二つがあるということも注目に値する。内的感覚は、これらの諸要素をすべて「われわれのうちに起きていること」としてわれわれ自身に感じさせるものである。

さらに、そうした性質からして、内的感覚は自己（*le moi*）の観念からも切り離すことができない。内的感覚は、「自分からまったく区別されないあらゆるもの」をわれわれに知らせる。つまり、内的感覚はわれわれが自身の内奥で感じていることをわれわれに知らせることによって、自分に対してわれわれ自身を明らかにするのである。内的感覚が「他者にその理由を説明することも、それについて認めさせることもできない」と言われるのも、この感覚がわれわれ自身に内在するものであり自分以外の誰のものでもありえないという、内的感覚の固有性と関わっている。

定義に続いて挙げられている例文には、「内的感覚」という言葉は登場せず、（トレヴー辞典の項目執筆者が「内的感覚」と同義であると判断した）「感覚（*sentiment*）」の語しか挙げっていない。

例文はすべて哲学者・神学者のピエール・ニコルおよびピエール・ジュリユーの文章から採られているが、そのうちのいくつかを挙げてみよう。

人は省察によるのと同じくらい感覚によっても確実に諸事物についての真理を知りうる。

(ニコル)

魂の不死は感覚の真理である。(ジュリユー)

素朴な者の信仰は、性向 (goût) と感覚による確信であり、〔限られた知識人にのみ可能な〕議論による検討ではなく、〔直観的で知識を必要とせず、素朴な者でも注意力と信仰の力によって可能な〕注意による検討によるものである。(ジュリユー¹²⁾)

これらの例文では、「感覚 (sentiment)」は信仰や真理を知るよすがとして登場している。内的感覚の例としてトレヴー辞典が挙げているこうした形而上学的な意味での「感覚」は、推論を介さない、普遍的で直接的な真理の確信であるということができよう¹³⁾。

十八世紀の知の集大成である『百科全書』にも「内的感覚」という項目があり、この項目にはトレヴー辞典第六版や『百科全書』の sentiment 項目¹⁴⁾よりもはるかに長い分量の記述が見られる。ここでは、最初の二段落だけを訳出してみたい。

われわれの各々が自分自身の存在や、自分自身のうちで感じていることについて抱く内的感覚こそは、われわれに受け入れることのできるあらゆる真理の第一の源泉にして第一の原理である。われわれの思考それ自体と同じくらいわれわれの思考の対象も存在するのだということをわれわれに確証させるのにこれ以上直接的なものはほかにない。というのも、この対象とわれわれの思考、そしてわれわれがそれについて持っている内的感覚は、実際には、考え、存在し、その感覚を有しているわれわれ自身よりほかの何ものでもないからだ。この点について証明したり、あるいはより明らかにしようとして何か言ってみても、却って不明瞭にしかならない。光よりもさらに明るいものを見つけようとしてその先へ行ったところで、闇しか見出さないのと同じことである。

必然的に、〔内的感覚こそ真理の第一の源泉だという〕この最初の規則に留まらなければならない。この規則はもっとも明るい光のなかでそれ自体によってそれと見分けられるものであって、そのために最高度の明証性〔をそなえている〕と言われるのである。懷疑論者たちが、自分が存在しているかどうか疑わしいものだと反論したところで無駄であろう。彼らに自分たちの狂気を感じさせて楽しみ、もし彼らがすべてを疑っているとしても、存在せずに疑うことはできないのだから、彼らが存在しているということは真なのであると言ってしまうことは、時間の無駄であろう。いつでも彼らは滑稽な無駄話のうちに立てこも

ることができるのであって、彼らを従わせようとすることはそれと同じくらい滑稽なことであるだろう¹⁵⁾。

内的感覚を「われわれの各々が自分自身の存在や、自分自身のうちで感じていることについて抱く」ものと定義しつつ、著者はそれを「われわれに受け入れることのできるあらゆる真理の第一の源泉にして第一の原理である」としている。この段落の「内的感覚」は、デカルトの言うところのコギト命題にほとんど等しいものだと言えよう。この項目によると、われわれが感じている第一の内的感覚は「考え、存在し、その感覚を有しているわれわれ自身」にほかならないからである。内的感覚は、その感覚の対象としても感覚主体としても現に存在しているわれわれをわれわれ自身に対して明らかにする。

次の段落において、項目執筆者は内的感覚の自明性、明証性を強調しながら、それがいかに証明不可能なものであるかということを懐疑論者を例に挙げながら述べようとする。光のようにあまりにも自明であるゆえに論証することができず、ただ真理として受け入れることしかできない内的感覚という観念は、よく知られるようにトマス・リードをはじめとするスコットランド常識学派にも大きな影響を与えたが、この文章は私たちに、デカルトの『方法序説』第四部の有名なくだりを思い出さずにはいない。そこでデカルトは、「われ思う、ゆえにわれあり」の命題を掲げたあとで、この命題のあまりの自明性ゆえに、懐疑論者たちもそれを揺るがせることはできないとしていた。

われ思う、ゆえにわれありというこの真理が、あまりにも堅固で確かなものであるので、懐疑論者たちのどんなに常軌を逸した仮定もそれを揺るがすことができないのに気づいて、私はためらいなくそれを自分の求めていた哲学の第一原理として受け取ることができると判断した¹⁶⁾。

上に引用した「内的感覚」項目の冒頭二段落の文章は、あらゆるものを疑って確実な真理を受け入れない懐疑論者たちを上記のデカルトの文章と同じように批判している。しかし同時に、そこには証明によってコギト命題を導き、彼ら懐疑論者をわざわざ論駁しようとする者に対する批判も見られる。内的感覚はあまりに自明なものであって、それすら信じない者たちの狂気を自覚させようとすること自体、時間の無駄だというのである。時間の無駄であるという批判は、デカルトに向けられているのではないかという印象を受けもする。

デカルトに親和的でありながら、しかしデカルトの証明には批判的な姿勢を示す——こうした立場の曖昧さは、「内的感覚」の項目の真の著者を知るとよく理解できるようになる。親項目である SENTIMENT, AVIS, OPINION の末尾には、ジョークールの署名 (D.J.) が付され

ている¹⁷⁾が、下位項目「内的感覚」には署名がない。しかし実はこの項目はクロード・ビュフィエの著作『第一の真理とわれわれの判断の源泉について』をほとんど一字一句変わらず引き写したものである¹⁸⁾。ビュフィエはコレージュでの教育にも携わったイエズス会士だが、ヴォルテールから『ルイ十四世の世紀』のなかで「作品のなかで分別のある哲学を展開した唯一のイエズス会士¹⁹⁾」と評価されるなど、開明的なところのあった人物とされる。十九世紀にビュフィエの著作集を編纂したフランシスク・ブイエは、ビュフィエの思想がデカルト（そしてロック）から影響を受けていると述べ、ビュフィエの「第一の真理」はデカルトの「生得観念」と同じであるとしつつ、イエズス会が古くからデカルト哲学にたいして持っていた反感のために、彼はデカルトから借用したものをすべてそうと認めているわけではない、と書いている²⁰⁾。ブイエの主張を踏まえるなら、ビュフィエがデカルトを批判するのは、彼がデカルト哲学に影響を受け、彼の体系を部分的にそして時には隠密に借用していることにたいするある種の弁解なのである。ビュフィエの著作から引き写された『百科全書』の「内的感覚」項目は、トレヴー辞典と類似しているが、デカルトのコギト命題により近く、形而上学的な様相をより強く帯びていると言えるだろう。

ここまで述べてきたことを簡単に振り返るならば、現在では「感情」と訳されることが多い *sentiment* は、十七世紀においては感官から生理学的なメカニズムによってもたらされる「感覚」の意味をより強く持っており、あるいは「意見」といった知的な要素を帯びることもある。「内的感覚 (*sentiment intérieur/intime*)」という表現になると、形而上学的な要素が強くなる。また、ビュフィエによってコギト命題とほとんど同じものとして提示されていたことから分かるように、それは自己の観念とも不可分であり、自己の存在を自明なものとして知らしめる（あるいはより正確に言えば「内的感覚は、実際には、考え、存在し、その感覚を有しているわれわれ自身よりほかの何ものでもない」）のである。

2. 内的感覚の先駆者、デカルトのコギト

ここまで十七・十八世紀の辞書の定義を通じて内的感覚概念について検討してきた。『百科全書』の「内的感覚」項目の典拠となったビュフィエの著作において、「内的感覚」はわれわれ自身、われわれの思考の対象、そしてわれわれの思考そのものの存在を直観的に教えてくれるものである。その意味でそれはデカルトのコギト命題にきわめて近接する。

しかし、デカルト哲学の第一の原理「われ思う、ゆえにわれあり」は何よりも「思惟」によって成立する命題であって、「思う・考える (*penser*)」ことと「感じる (*sentir*)」ことは対極にあるように思われる。理性を用い、明証性にもとづいて合理主義哲学を打ち立てたと言わ

れるデカルトに、「感覚」といういかにも曖昧模糊とした語はそぐわない。『省察』の第一省察においても、彼は自分の五感を疑い、直接触れたり感じたりできる事柄は不確定だとして、思考や理性に高い優位性を与えている。

実際、彼がフランス語で執筆した『方法序説』においては、*sentiment* という言葉は二度しか登場しない。しかも、そのうちの一つは「意見」の意味で、もう一つは感官によって感じられる「感覚」の意味で用いられている。クラシック・ガルニエのデカルト全集の用語索引では *sentiment* の語は単独では扱われず、「感官 (*sens*)」「感覚 (*sensation*)」と並んで置かれている²¹⁾。『省察』や『哲学原理』をフランス語に翻訳したリュイヌは、『省察』の第六省察のなかで、一度だけ内的感覚 (*le sentiment intérieur*) という言葉を用いている。しかしそれが見出されるのは、「自然が私に、追い求めなければならない、あるいは避けねばならないと教える事柄に関する、また自然が私のうちに植えつけた内的感覚に関する困難」という文章のなかであって、そこで挙げられている例は、たとえば毒の入った肉とか、水を飲みたがる水腫患者といった純粹に身体的なレベルにとどまっており、われわれが上で検討した、ビュフィエの言うような「内的感覚」とは性質を異にするもののようである。リュイヌ公が「内的感覚」と訳した箇所はデカルトのラテン語原文では *sensus intimus* となっているが、デカルトにとって、この表現は「感情」とも関係なければ、形而上学的な「内的感覚」とも関係ない。彼にとっての「内的感覚」はコギトとは違うものと捉えられているようである。だが、「内的感覚」という用語そのものにこだわらず、彼の著作を「自己」と「存在」という角度から検討すると、この概念とデカルトをつなぐものが見えてくる。

2-1. デカルトの自己の感覚

2010年に刊行された『自己の発明』において、ヴァンサン・キャローはデカルトの『方法序説』とパスカルの『パンセ』にそれぞれ登場する「自己 (*moi*)」という表現を詳細に論じている²³⁾。「自己 (*moi*)」という言葉は長らく、一人称単数「私 (*je*)」の強勢形や間接目的補語などとして無冠詞で置かれることはあっても、実詞化されて一般名詞として扱われることはなかった。だが1637年にデカルトが「この私 (*ce moi*)」という言葉を用いる。ついで、この表現をパスカルが先鋭化させ、指示形容詞 (*ce*) を定冠詞に置き換えて「自己 (*le moi*)」という表現を作り出した、とキャローは指摘している。彼によると、「自己 (*moi*)」という言葉は「発明」したのはこの二人なのである²³⁾。

『方法序説』で「この私 (*ce moi*)」という言葉が最初に登場するのは、第四部のコギト命題が登場する有名な段落の直後である。

ついで、私は自分が何者であるのかを注意深く検討し、自分が体をまったく持っていない

とか、私のいるいかなる世界もいかなる場所も存在しないかのように思い描くことはできるが、しかしだからといって自分がまったく存在しないとは思いつけないということ、その反対に、〔私以外の〕ほかの事物の真実性について疑おうとしているというまさにそのことによって、きわめて明証的かつきわめて確実に、私は存在するということが導き出されるが、その反対に、私が考えるのをやめるだけでも、私がかつて思い浮かべた残りのことがすべて真だったとしても、私が存在したと信じるいかなる理由もないということ、これらを見て取った。私はそこから、自分はその本質あるいは本性が考えることにほかならず、存在するためにはいかなる場所も必要とせず、いかなる物質的な物体にも依存しないような実体であることを知った。したがって、それによって私が私であるようなこの私、つまり魂 (ce moi, c'est-à-dire l'âme) は、完全に身体からは区別されるものであり、しかも魂は身体よりも知るのが容易で、たとえ身体が全然存在しなくても、魂は依然として完全に魂がそうであるところのものでありつづけるのだ²⁴⁾。

ありとあらゆるものを疑ってかかる全面的な懐疑のなかで、唯一疑い得ないとされるのが「考えるこの私は何ものかであること²⁵⁾」だった。このことは上に引用した段落においてより精緻に言い換えられる。「私」という「何ものか」の存在を確信したうえで、デカルトはそれが「その本質あるいは本性が考えることにほかなら」ないような実体であることを確信し、そこから「この私、つまり魂」という表現が出てくる。やはり重要なのは考えることなのであり、物質が延長を本質とするのに対し、精神の本質として対置されるのは「思惟」であった。

興味深いのは、デカルトが『方法序説』や『省察』において自己のこうした知的本性を強調しようとするときにきわめて直観的な論証に頼るということである。「この私、つまり魂」が身体とは独立した思惟の実体だということの証拠として彼が提示するのは、私が考えるのをやめるならば「私が存在したと信じる (croire) いかなる理由もない」ということである。思惟の実体としての自己の存在は、それを自分の内心において信じられるかどうかにかかっているのだ。コギト命題の内実をよく見るならば、それは「私は自分が考えているということを内的に感じており、ゆえに、私は自分が存在すると信じる」ということになるのではないだろうか。

感官のもたらす感覚についていえば、彼はそれに対して懐疑的で否定的である。感官はわれわれを欺くものとして、『方法序説』では真っ先に否定される。『省察』の第一省察冒頭においてもデカルトは、「私がこれまでこの上なく真であると認めてきたものすべてを、私は、感覚から、あるいは感覚を通して受け取ったのである。しかし感覚が時として欺くことがあるのを私は知っていたので、われわれを一度たりとも欺いたことがあるものには、決して全面的な信頼を寄せないのが賢明というものである」として、感覚がいかにあてにならないものであるかを狂人や夢の例などを用いて縷々述べ始める²⁶⁾。

『方法序説』では、この感覚を皮切りに「自らの精神が捉えられるあらゆるものについての知にいたるための真の方法」に到達するべく、幾何学のような推論を退け、さらには今まで自分の精神にもたらされたもの（知識）すべてを、夢のなかでの幻想と同じように真でないものと見なしさえする²⁷⁾。少しでも疑わしいと思えるものを排除していった残ったのが、思考する私は何ものであるというコギト命題である。唯一確実だと考えてよいのは、考える存在としての自己しかない——かくして、真理の確実な基礎としてデカルトが見出すのが、直観によって得られた「この私、つまり魂」だった。

先に挙げた『自己の発明』において、キャローはピエール・コストが仏訳したロックの『人間知性論』に登場する「意識（英 *consciousness*/仏 *conscience*）」概念について論じながら、この「意識」概念はロックやマルブランシュの発明ではなく、デカルトが『哲学原理』においてすでに意識 *conscientia* や認識 *cognitio* というラテン語をいわば感覚 *sensus* の類義語として用いており、フランス語でも少なくとも二回はそのような用法が見られる、と主張している²⁸⁾。この点について、後述するようにキャローはロックに意識概念の創発を認めるバリバールよりも慎重である²⁹⁾。ここで重要なのは、デカルトの意識概念とロックの意識概念の差異について説明するキャローが、デカルトにおける意識の直接性（無媒介性）を強調しているということである。

私が考え存在しているということを確認するために、私はいかなる反省的な知も必要としていない。私はそれを知っており、したがって、私は自分が考え、疑い、想像し、感じ、そして存在する同一者である、ということもまた知っている。〔中略〕言い換えれば、デカルト的な意識——意識をそなえたものとしての観念 (*l'idée en tant que consciente*) は、内的で無媒介的な覚知なのである。それ（意識）は反省によって形成されるものではなくて、反省に先立つのである。意識は、私が意識を持っているという思考の形式そのものなのだから³⁰⁾。

もし（ロックの）自己（*self*）が反省だとしても、私は在る、私は存在すると言う時に自分が思惟する者であることを知っている（デカルトの）自己（*ego*）についてはまったくそうではない。自我（*soi*）に到達するためには反省が要求されているとしても、自分のことを思惟する存在として知っているものとしての自己に到達するためには、いかなる場合であつても反省は要求されないのである³¹⁾。

無媒介性と内在性こそがデカルトにおける意識概念を特徴づけているのであり、コギト命題が直観性を帯びているのもそれゆえである。そう考えるならば、コギト命題において問題に

なっているのは、自らを思惟的存在として「感じる」という「自己の感覚」なのではないか、という主張もできるであろう。この「自己の感覚」とビュフィエの「内的感覚」は限りなく近いところにある。

もっとも、デカルト研究史を踏まえるなら本稿の立論はやや性急すぎると言えよう。デカルトのコギト命題が果たして何によって知られるのかについては、(山田弘明『デカルト「省察」の研究』の表現を借りるならば³²⁾)それが推論によって知られるとする推論説と、それが直観によって知られるとする直観説の二つに分かれて長い議論が行われており、コギト命題に「感覚」という語を直結させるのはおそらく多くのカルテジアンにとって慎重さを欠くように映るかもしれない。本稿では推論説と直観説のどちらが正しいのかについて議論することはできない。だが『省察』の第二答弁においてデカルトはこのように書いていた。

誰かが「私は思う、ゆえに私は在る、あるいは存在する」と言うとき、彼は自身の存在を自らの思考から何らかの三段論法の力によるものとしてではなくて、自ずと知られるものとして結論するのである。彼はそれ〔＝自己の存在〕を精神の単純な直観によって見る。そのことは、もし彼がそれを三段論法から推論するのであれば、彼はあらかじめ「考えるあらゆるものは在る、あるいは存在する」という大前提を知っていなければならなかったことになる、ということから明らかである。だがその反対にそれ〔＝大前提〕は、もし存在していなかったら思考することはありえないだろうということをも自分自身のうちで感じることによってその者に教えられるのである³³⁾。

ここに見られる、コギト命題は「自ずと知られる」ものであるという無媒介・無反省性、そして大前提は「感じることによって」教えられるという主張は、デカルトと内的感覚概念の親和性を感じさせるものである³⁴⁾。

2-2. 存在の感覚、あるいは「自己の内なる証言」

かくして『省察』において、デカルトは反省によらず「感じる (*sentire*)」ことによって自らを思惟する存在と知った。言い換えれば、彼にコギト命題を明らかにしたのは、自己の存在を感じるこそそのものであったといえる。対話体の作品『自然の光による真理の探究』において、彼はそのことを強調している。

ユードクス：あなたは自分が疑っているということを否定できないのですし、その反対にあなたが懷疑しているということは確実であって、それもあなたがそのことを疑い得ないほどに確実なのですから、疑っているあなたが存在するということもまた真であって、そ

のことはあまりに真であるので、あなたはこれ以上そのことについて疑うことができないほどののです。

ポリアンドル：あなたのご意見に賛成です。もし私が存在していなければ、私は疑うこともできないでしょうからね。

ユードクス：したがってあなたは存在するのであって、あなたは自分が存在することを知っている。そしてそれを知っているのは、あなたが懷疑するからです³⁵⁾。

この対話体の作品において、ユードクスはデカルトを体現する存在とみなすことができる。ここでの彼の言い方は対話の流れを受けているという性質上やや持って回ったものになっているが、引用した上記の文章のなかで彼が主張していることは、ほとんどコギト命題と同じであると言ってよい（ただし「私」は「あなた」になっているが）。思惟のはたらきの一部であるところの懷疑するという行為は、自分がそれを現に行っているという直観的な感覚によって、私たちに思惟する存在としての自己の存在を直接知らしめる。この種の自己覚知においては、自己／感覚／存在という三つの概念はきわめて密接に絡み合っており、どれか一つの概念を残りの二つから区別することはほとんど不可能であると言ってよい。実際ここでわれわれが「感覚」と呼ぶものは（思惟するものとしての）自分が存在するという感覚であり（「あなたは自分が存在することを知っている」）、それはそのまま自己の感覚でもある。

この文章の少しあとで、ユードクスはこの自己の存在の感覚に別の名前を与えている。

ユードクス：それに、定義しようとして却って曖昧にしてしまうような事柄はたくさんあります。というのも、それらがきわめて単純明晰であるゆえに、それら自身によってよりもほかに、それらをよく知り、理解することは不可能だからです。[...] ところで、あまりに明晰であってそれら自身によって知られる（よりほかない）ような事柄のなかに、懷疑、思惟、そして存在を数えいれることができます。

自分が存在すると結論し、そのことをはっきりと示せるようになる前に、存在とはなにかということを学ばねばならなかったほどに愚かな人がいたためしはないと思います。懷疑や思惟についても同様です。それらの事柄を、それら自体によってより以外に知ることも不可能だし、自分自身の経験や、何らかの観察を加えたときに各人が自らのうちに見出すこの意識、あるいはこの内的証言（*témoignage intérieur*）によってより以外の方法で確信することも不可能です³⁶⁾。

ここで彼が懷疑、思惟、存在を例として挙げている観念群は、その性質があまりに自明であるゆえ、われわれ各人のうちに常に既にあるそれらの観念の直接的な把握に訴えるよりほかに

それらを定義することができないようなものである。この種の観念は、「定義する」などの知的操作によってではなく、経験によって、あるいは「各人が自らのうちに見出すこの意識、あるいはこの内的証言 (témoignage intérieur)」によって始めて知ることができる。

先ほど見た会話においては、ユードクスはポリアンドルに存在は疑い得ないという確信を見出させ、彼から自己の存在の感覚を引き出そうとしていた。この自己の存在の感覚は、「各人が自らのうちに見出すこの意識、あるいはこの内的証言」にきわめて近いものだと言えよう。

正確に言えば、「この意識、あるいはこの内的証言」という言葉はデカルトが書いたものではない。彼の書いた原稿の原本の後半部分は消失してしまい、残っているのはラテン語訳だけである（ラテン語においてこの表現に対応するのは *« conscientia, vel interno testimonio »*³⁷⁾である）。だが、彼は別のところでも「内的証言」という言葉を用いている。「というのも、何らかの美質を得た魂のあらゆる行いは有徳なものであり、われわれのあらゆる充足感はいずれも何らかの美質を有しているということについて持つ内的証言のみに存するからだ³⁸⁾」。この内的証言という表現はキリスト教の伝統と切り離せない概念であり、われわれのうちに聞こえてくる内的な声とも言い換えられる。この点については第5節で詳述する。ここで留意したいのは、この「内的証言」の内在性が自己観察から生じているということである。『真理の探究』であれ『省察』であれ『方法序説』であれ、コギト命題を導き出す者は自己をその内部において観察しており、だからこそ「内的証言」が検討のなかで見出されるのだ。

これらの著作でコギト命題について論じようとするとき、デカルトは当時まだ感官のもたらす「感覚 (sensation)」の意味合いを強く持っていた「感覚 (sentiment)」という表現を用いていない。だがここまでの分析のなかで、「自己」や「存在」と結びつく形で「感じること」がコギト命題を導く重要なファクターになっていることは明らかになった。そして思惟を本質とする自己の存在の感覚が「意識」および「内的証言」といった概念にきわめて近接していること、またその内容は、ビュフィエによって「内的感覚」と言われていたものとも近い、ということも見てきたとおりである。ビュフィエは内的感覚の自明性を「光」に例えていた。『百科全書』項目に引かれていた文章を再び引用しよう。

この対象とわれわれの思考、そしてわれわれがそれについて持っている内的感覚は、実際には、考え、存在し、その感覚を有しているわれわれ自身よりほかの何ものでもないからだ。この点について証明したり、あるいはより明らかにしようとして何か言ってみても、却って不明瞭にしかならない。光よりもさらに明るいものを見つけようとしてその先へ行ったところで、聞しか見出さないのと同じことである³⁹⁾。

ユードクスが「定義しようとして却って曖昧になってしまうような事柄はたくさんあります」と説明した事柄を、ビュフィエは（神学的なコンテキストを多分に含んだ）光の比喩で示しているのである。

3. マルブランシュ——「内的感覚あるいは意識」

3-1. 「機会原因論」と「神において見ること」

ここまで内的感覚概念の先駆者としてのデカルトを見てきたが、この表現を自身の哲学体系のキーワードとして用い、概念として精錬したのはマルブランシュである。ポスト・カルテジアン³⁹の代表格とされるこのオラトリオ会士がデカルトの『人間論』を読んで哲学に目覚めた話⁴⁰はよく知られている。主著『真理の探究』においても、冒頭近くで真理探究の方法として彼が採用する規則⁴¹はきわめてデカルト的なものである。何をもってしても、精神の明晰さと揺らぐことない明証性を求めなければならない、という確信のもと彼は哲学的探究を行う。どれほど執拗に明晰さと確実性を求めているかは『真理の探究』の構成を見れば納得されよう。この著作は全部で六部から成っているが、真理の探究の「方法」が解説されるのは最後の第六部においてのみであり、それ以外の部分はすべて避けるべき誤謬を示すことに充てられているのである。

とはいえ、マルブランシュはデカルトを模倣するだけに留まらない。というより、デカルト以上に論理的整合性にこだわり、また絶えず神にフォーカスをあてようとする彼の真理探究は、おのずとデカルトの道筋から逸れていく。マルブランシュの独自性を際立たせる鍵概念としてしばしば挙げられるのが「神において見ること」と「機会原因論⁴²」である。本稿ではこの二つの重要な説がどのようなものであるかを詳述することはできないが、簡単に見ておこう。

デカルト研究者のピエール・ゲナンシアは、マルブランシュの機会原因論をこのように説明している。

マルブランシュはデカルトにおいては形而上学的というよりも操作的なものだった「機会（occasion）」という観念を、根本的な形而上学的真理の地位に引き上げた。ある物体から別の物体への、そしてとりわけ身体と魂の間の運動の伝達について説明するとき、デカルトはとくにこのようなことを示そうとしていた。それは、諸物体は宇宙が機械のように自ずと機能を果たすように神が宇宙に一息で与えた運動を多様な形で伝達しているにすぎない、ということである。それ〔機会〕は単に記述的な用語であるにすぎないのだ。

マルブランシュはデカルトよりもさらに踏み込んでいる。彼は、自分にとって曖昧な⁴²ものだと思われた力 force という観念を、そしてそれによって同時に原因 cause という観念

を抹消して、神が原因になるときも含め〔力および原因という〕観念を「法」の観念によって置き換えようとするのである。

マルブランシュの体系に固有の機会原因論は、自分自身の力あるいは力能によって影響を与える真の原因と、運動の伝達という一般的な法則を局所的かつ時限的に適用したにすぎない機会因の間の差異という発想の上に立脚している。神のみが真の原因なのであり、あらゆる被造物は機会原因なのである⁴³⁾。

「デカルトよりもさらに踏み込」み、つまりデカルトの機械論的な世界観を先鋭化させて、マルブランシュは神のみが真に原因たりうる存在で、ほかの存在はみな機会原因にすぎないとする。われわれが普通因果関係として認識しているような原因——結果のペアも、もとをたどれば神にゆきつくというわけである。そのことは、彼が『形而上学と宗教についての対話』において書きつけた機会原因論の説明を見るとよく分かる。

あらゆる原理のなかで、もっとも大いなる、もっとも豊かな、もっとも必然的なものの理解とは、このようなものである。つまり、神が自らの力を被造物に伝え、被造物同士を結びつけるのは、ひとえに神がこれら被造物の様態、神が自ら産出する効果の機会原因を築き上げたからにはかならない。私は機会原因と言ったが、それは神が自らの振舞いに神ご自身の属性の性質をまとわせ、自らの作品のうちに必然的な作用のもつ統一性をもたせるべく、またそれ〔自らの作品たる世界〕を構成するあらゆる部分を一つに結びつけるべく、そしてまた、精神が決して何も理解できないようなある種の混沌状態の混乱と不規則から世界を引き出すべく、神ご自身に課した一般法則にしたがって、自らの意志の効力を決定するということである⁴⁴⁾。

注意しなければならないのは、マルブランシュにおいては真の原因たる神は普遍理性からほとんど区別できないという点である。ゲナンシアが「神が原因になるときも含め〔力および原因という〕観念を「法」の観念によって置き換えようとする」と述べているのはそのことにかならない。こうした発想によって、マルブランシュはたとえば「自然全体の構造からいって、きわめて単純かつ容易な道によってなされうることを、神がきわめて困難な道によって行うことは決してないように思われる」と主張する。神は恣意的にあらゆることを行いうる存在というよりは、自然のエコノミーから決して逸脱せず、すべてをもっとも合理的であたう限り単純な方法で運用しようとする存在である。デカルトの機械論的な世界観は、ここでは神という至高の存在にまで拡張されている⁴⁵⁾。

神をあらゆるものの真の原因とする機会原因論から、マルブランシュの有名な「神において

見ること⁴⁶⁾」という概念が引き出されてくる。『真理の探究』第三巻第二部第一章において、彼は（自分の精神の）外にある対象を人はいかにして見るができるのかということについて、想像しうる限りの方法を列挙している。「諸物体や、それら自体によって知覚するわけではないそのほかの対象についてわれわれが有する観念」は、（1）それらの物体や対象からもたらされるか、（2）われわれの魂がそれらの観念を産出する力能を持っているか、（3）神が魂を創造するときにそれらの観念とともに産出したか、あるいは人が何らかの対象について考えるたびごとに、それらの観念を産出しているか、（4）魂がそれらの諸物体に見てとるあらゆる完全性を、魂が自らのうちに蔵しているか、（5）魂がまったき完全さをそなえ、知解可能なあらゆる完全さや創造された存在についてのあらゆる観念をあまねく包含する存在と結合しているか、のいずれかの理由によってもたらされるということは絶対の必然である、と彼は主張する。そして最後以外のすべての仮説を論駁したうえで、彼は（5）の説のみが唯一可能な説であるとする。諸対象についてわれわれが観念をもつのは「被造物を表象する神のうちにあるものを精神が見ることができる」からであり、それが「神において見る」ということである。

3-2. 「内的感覚あるいは意識」の不完全性

「神において見る」が何を意味するのかについてごく簡単に検討したが、これは人が外的対象と神を見る時にしか当てはまらない。われわれは神のことはそれ自体によって知ることができる。われわれの精神のうちで作用し、自らを精神にたいして明らかにするのは神だけであるから、神のみは無媒介に直接見ることができるからである。物体についても、全知全能の神が自らのうちに包含している物体の諸属性を、神を通して見ることができる。だが不思議なことに、魂（ここでの「魂」は「精神」と言い換えることができる）は「神において見る」ができるものから排除されている。精神は自分自身、つまり精神についてのみは神において明晰判明に見ることができないのである。物体と神にはあてはまる規則が、精神それ自体については適用されない——この一見奇妙な事態を、マルブランシュはこのように説明している。

〔物体の属性は神において見ることができるが〕魂についてはそうはいかない。われわれは魂をその観念によって覚知するわけではまったくないからだ。われわれは神において魂を見るわけではない。われわれはそれを意識によってしか覚知することがない。それゆえに、われわれが魂について持つ覚知は不十分なものである⁴⁷⁾。

「神において見る」代わりに、われわれは自らの魂を意識によって知る。すでにこの意識という語については簡単に検討した。キャローはこの語を道徳的な「良心」とは異なる形而上学的な意味で最初に用いたのはデカルトであると述べている⁴⁸⁾。マルブランシュにおいてもこの

概念はきわめて重要なものだが、彼はデカルトの意識概念とは異なる意味でそれを用いている。

思惟という言葉によって、わたしは魂の特定の変容、つまりしかじかの〔特定の〕考えだけを意味しているのでは全然なく、実体としての思惟、あらゆる魂の変容や考えを受け入れるような思惟〔全般〕を意味しているのである。それは、延長という言葉が円とか正方形といったしかじかの〔特定の〕延長を意味しているのではなくて、あらゆる変容や形を受け入れることのできる延長〔全般〕を意味しているのと同じである。そしてこの〔思惟と延長との〕比較に骨が折れるのは、人は延長について持つような明晰な観念を思惟については持つことがないからなのだ。というのも、人は思惟については内的感覚あるいは意識 *par sentiment intérieur ou par conscience* によってしか知ることがないからである⁴⁹⁾。

デカルト的な「意識」は、反省に先立つ「内的で無媒介な覚知」として、われわれの精神の本性をはっきりと教えてくれるものだった。『省察』には「人間精神の本性について：それ〔精神〕は身体よりも知るのが容易であること」と題された章もある。しかしマルブランシュにとっては、「内的感覚あるいは意識」によってしか知り得ない精神は、神において見ることのできる物体＝延長と同じように明晰に知ることができないものなのである。

マルブランシュは「内的感覚」という言葉を「意識」の同義語として用いた最初の人物というわけではない。ウド・ティールは、ラフォルジュが『真理の探究』以前にすでに「内的感覚」を「意識」と同じ意味で使っていると指摘している⁵⁰⁾。「機会原因論」と同じように、ほかのカルテジアンが彼の先を越していたわけである。だがマルブランシュはその独創性によって十八世紀以降ラフォルジュに比べてはるかに影響をもった存在であり、後の人々が「内的感覚」の語を「意識」と同じ概念として併置するとき、ラフォルジュよりも（これらの語を鍵概念とした）マルブランシュを念頭に置くことが多かったであろうことは容易に想像できる。

エチエンヌ・バリバールは、*conscience* という語の（「意識」としての）形而上学的な意味合いの創発をデカルトではなくロックおよび彼の『人間知性論』の仏訳者ピエール・コストに帰していた⁵¹⁾。キャローがバリバールに反論し、デカルトはラテン語の *conscientia* や *conscius* だけでなく、フランス語の *conscience* も少なくとも二度は「意識」の意味で用いていると指摘していたのはすでに見たとおりである⁵²⁾。そのコストが第二版以降、ロックの *consciousness* という単語を訳すのに苦慮して *con-science* という訳語をあてた際に、この語を「意識」の意味で用いるのを正当化するためにマルブランシュを典拠として挙げていたことはよく知られている。彼の同時代人といってよいコストが仏訳の第二版以降 *conscience* を「意識」の意味で使うためにマルブランシュを真っ先に呼び出していることは見逃せない⁵³⁾。

いずれにせよ重要なのは、マルブランシュにとっての「内的感覚あるいは意識」がデカルト

的なそれとは違う意味で用いられているという点である。レティシア・シモネッタは、デカルトとマルブランシュのこの差を強調しつつ、マルブランシュの「内的感覚あるいは意識」の「制限的な用法」について述べている⁵⁴⁾。「制限的」というこの形容詞は、マルブランシュにおけるこの概念の特質をよく捉えている。「神において見る」ことが特徴としていた明晰さを、「内的感覚あるいは意識」は持つことができない。普通に考えるならば、このことはいささか不可解であるように思われる。神と魂と物体であれば、魂（精神）がもっともよく把握しうるのは自分、つまり魂なのではないだろうか。神と物体のことは明晰に知ることができるのに、魂が内的感覚や意識によって得る自己の覚知が不完全なものであるということが、いったいどうしてありうるのだろうか。

こうした当然ありうる疑問に対して、マルブランシュは『真理の探究』の補遺といえる『解明』のなかで丁寧に説明している。『解明』は『真理の探究』の納得しづらいところに対する文字通りの「解明」が連ねられているテキストだが、第11解明は精神の本性はほかのどんなもの（つまり物体や神）よりもよく知られるというデカルト的な命題を反駁することに費やされている。

だが、明晰な観念によって知るということと、意識によって知るということの間に大きな差異があるということを見て取れない者などいようか。私が2かける2は4であるということを知るとき、私はそれをきわめて明晰に知る。だが私は、自己のうちにあってそれを知っているものが何であるのかについて明晰に知ることはまったくない。私はそれを感じているというのはたしかだ。私はそれを、意識あるいは内的感覚によって知るのである。だが私は、数字については諸数字の間にある関係を明晰に発見できるわけだが、その数字について持っている観念と同じようにそれ〔数字について知っている自分、あるいはそれを知らしめる内的感覚や意識〕について明晰な観念を持つことはまったくないのだ。私は自分の精神のなかに、2かける2は4を知っている属性、3かける3は9を知っている属性、4かける4は16を知っている属性、と三つの属性があるのを数えることができる。これらの三つの属性はそれらの間で互いに異なっているのであって、もしお望みならば、私はこんなふうにして無限の属性を自分のうちで数え上げていくこともできよう。だが、私は、数えることができる事物〔つまり魂＝精神〕の本性を人がはっきり知っているということについては否定する。それを数えるには、感じれば十分なのである⁵⁵⁾。

ここで挙げられている例は計算である。数字については、われわれは純粹に知的な操作によって自分の望むように頭の中で計算を行うことができる。2かける2が4なのは論理的な帰結によるのであって、それは「明晰な観念によって知る」ことができるものだ。しかし、自ら

のうちにある「2かける2は4」であることを知っているものは何なのかは知り得ない。それはつまり、自らのうちで計算という知的な操作を可能にしているものについては明晰判明にそれを把握することができない、ということである。計算できるということと、計算という精神の働きを把握するということは別であって、私は計算をしながら、計算をしている部分の自己について内的感覚や意識によっておぼろげに把握することはできるのだが、はっきりと説明可能な観念として取り出してくることはできない。

それと同じように、外的対象についてならば、われわれはそれを感官によって捉え、延長という物体の本質について明晰な観念によって把握することができる。しかしその物体について感覚し理解する〔自己という人間の〕実体の本性についてはそれを決して覚知するに至らない。マルブランシュはそのことをこのように説明していた。「自己の魂の存在を知ることが容易だとしても、その本質や本性を知るとはそれほど容易ではない⁵⁶⁾」。

再びビュフィエの「内的感覚」の定義に戻るならば、彼にとっての内的感覚は、それを越えると闇しか見出すことができないほどに明るい光であり、「最高度の明証性」をそなえたものとされる。マルブランシュの「内的感覚あるいは意識」はその反対に、知性の光の対極に位置するある種の不明瞭さによって特徴づけられている⁵⁷⁾。1683年に初版が刊行された『キリスト教のおよび形而上学的省察』において、彼は精神にこう呼びかけていた。

お前が闇でしかないこと、お前が自分を見つめたところで自分については知り得ないということ、そしてお前が自らの観念のうちに、あるいは叡智によって理解できるような方法でお前やあらゆる存在を包含している者〔＝神〕のうちに自分を見るまでは、お前は自身自身にとって理解できない存在であること、このことを知れ。お前はおそらくこの後自身の省察を続けていくなかで、私が今お前に言っていることが真だと認めることになるだろう。〔中略〕お前は自身の〔持つ〕観念については明晰に知っているが、お前自身の変容については、内的感覚によってきわめて不明瞭できわめて不完全なやり方でしか知ることがないのだから⁵⁸⁾。

マルブランシュがここで「闇」や「明晰に」といった視覚や光にまつわる語彙を用いていることに注目したい。内的感覚によってしか知り得ないからこそ、自らを探ろうとする魂＝精神は「闇」に突き当たるべく運命づけられているのである。

デカルトの哲学体系の合理主義的な側面を極度に推し進めた結果としてマルブランシュは、合理性を理解の可能性の条件そのものとするところまで行っている。2かける2が4が理解できるのは、それが理性によって操作できる明晰な観念として知りうるからであり、2かける2が4であることを知っている魂については、明晰な観念として把握するのではなく内的感覚に

よって漠然と捉えることしかできないために、理性の光を欠いた不完全で「制限的」なものとしてされている。

ここまでマルブランシュにおける「内的感覚あるいは意識」の諸特性について検討してきたが、結局のところ、この「内的感覚あるいは意識」とはどのようなものなのだろうか？——それは、本質的に定義不可能なものである。マルブランシュから影響を受けたとも言われるフルチエール辞典⁵⁹⁾の CONSCIENCE 項目は、この定義不可能性を悟ったかのような書き振りである。「哲学者たちは、conscience という言葉によって、それについて明晰判明な観念を形成することのできないものについて人が持つ内的感覚を意味する⁶⁰⁾」。より時代が下った『百科全書』の記述になると、同じく CONSCIENCE 項目で「意識」は「内的感覚」とペアにされているが、同時に（コストの翻訳を通した）ロックからコンディヤックまでの経験論者たちの思潮を強く意識した記述になっている。「われわれが自分の行っていることについて自身で持っている意見あるいは内的感覚。これはイギリス人たちが consciousness という語で表現しているものであり、フランス語では言い換えることによってしかこの意味を伝えられない⁶¹⁾」。二つの辞書に共通しているのは、それが定義不可能なものだが、人の心において「感じられる」ものであり、明晰な覚知によって捉えられるものではないということである。

4. ロックの「自己意識」

本稿で主に考察するのは「内的感覚」であり、「良心・意識 (conscience)」についてはすでにその概念の変遷についてよく整理された論文や書物が数多く存在するため、詳しく扱わないということはすでに述べた。しかしながら、意識概念の精練について多大なる貢献をしたロックを本稿で完全に無視することはおそらく適切ではない。結論からいえばロックの意識概念は「内的感覚」とは関係が薄いものなのだが、なぜ関係が薄いのかという理由だけでも述べておく必要がある。とくに「意識」概念は、大陸合理論の首魁の一人たるデカルトと、コンディヤックなどフランスの感覚論者たちの流れにまでつながっていく経験論の立役者たるロックを（対置しながら）つなぐものであるだけに重要である⁶²⁾。

『哲学書簡』でロックを称賛したヴォルテールの巨大な影響もあり⁶³⁾、ロックは長らく反デカルト主義者として捉えられることが多かった（十八世紀にはとくにこの発想が強く見られる）。当然ながら両者を対立させるのは間違っていない。そのことはロックの名著『人間知性論』の第一部がデカルトの生得説を反駁することに費やされているのを見ても明らかであろう。ただし、生得観念から離れて意識概念に目を向けるならば、事態はより複雑である。

近世における意識概念の創出について、キャローはバリバールよりも慎重であると先述した。実際デカルトが *conscientia* や *conscience* の語を「意識」の意味で用いているとしながらも、

キャローはデカルトがロックに先立っていたのだと完全に断言することはしない。

デカルトの意識概念がロックのそれを先取りするようなものになっていたかどうかという問いに対しては、然りであり否であると答えるのが相応しい。ロックの教義が、思惟についてのデカルトの定義と、われわれが自分たちのあらゆる思惟についてそれによって意識できるような形式としての観念の定義から文字通り出発しているという点では然りである。私が意識しているところの思惟がもつ直接的な認識の形式の代わりに、また、その結果として意識の直接性そのものの代わりに、ロックが反省を置き換えているという点では否である。この反省によって、意識は思惟がそれに照らして自らを覚知したり自らをそれとして認めたりするもの、それによって思惟が人格的同一性を定めるものとして要求されるようになる⁶⁴⁾。

複雑な言い回しであることにより翻訳が難しくなっているが、キャローがここで主張しているのは、デカルトの意識概念の直接性に対置されうるようなものとしてロックの意識には反省がある、つまり反省的なものとして意識を捉えた点でロックはデカルトとは異なる意識概念を提出したということである。デカルトにおいては、自分が存在し、考えている、ということを確証するためには、そこに反省が介入する必要はまったくない。意識はそのような反射によって特徴づけられるものではなく、コギト命題は無媒介に直観によって捉えられる。したがってロックはデカルトの意識概念を「反省」という要素によって深く変容させているため、デカルトの意識概念とロックのそれに単純な系譜的連続性を見出すことの妥当性が問われてしかるべきである、という意味で、「デカルトの意識概念がロックのそれを先取りするようなものになっていたかどうか」という問いに対してキャローは「然りであり否」と回答している。

だがここで問題になるのは、マルブランシュとコストがデカルトとロックの間に入ってくることである。マルブランシュはデカルトのテキストにおいて登場回数が少なかった「意識」の語に光を当ててそれを「内的感覚」と結びつけているし、ロックはマルブランシュの『真理の探究』への反駁を著すなど、マルブランシュへ関心を持っていた。反駁文のなかで、ロックは『真理の探究』における「感覚」の語の分かりにくさを強調しながら、とくに彼の「内的感覚」を批判している。

彼はこう言っている。「知ることの第三の方法は、意識あるいは内的感覚によって知ることである。われわれは自分の魂を知っている。それゆえに、われわれがそれ〔魂〕について持っている覚知は不完全なものであるのだ。われわれは自分の魂について、われわれが自分自身のうちに感じていることのほかは知らないのである。」もしそうであるなら、な

ぜ私の魂は、神にしたしく結び付けられているのに、神のうちにある三位一体の観念と同じくらいはっきりと神のうちにある私の魂の観念を見ることがないのだろうか？ そして、神がわれわれに三位一体の観念は示すのに、なぜわれわれの魂についての観念は示さないのか、ということ、神はわれわれに前者を知覚する外的感覚を与えたが、後者のはたらきを知覚するためには内的感覚のほか何も与えなかったということについて、いかなる理由が与えられうるだろうか⁶⁵⁾？

マルブランシュの内的感覚論について、ロックは彼の主張は恣意的すぎると述べている。神が「神において見ること」によって形而上学的な真理はわれわれに知らしめるのに、われわれにとってもっとも重要な自分自身の魂の覚知については「神において見ること」によって明晰判明に知るのを拒んでいるということ、このことはロックにとっては承服しがたい点だった。したがって、マルブランシュの「内的感覚」の発想そのものが受け入れがたいのであるから、彼の「内的感覚あるいは意識」とロックの「意識 (consciousness)」概念はまったく違うものである。

問題をややこしくしているのは、先述したようにコストがロックの『人間知性論』における「意識」をフランス語で «*con-science*» と訳したときに、第二版以降でマルブランシュを典拠として引いたということである。

ロック氏がこの章や別の箇所 で用いていたような意味で意識 *conscience* という語をそれほどもったいぶらずに用いてもよかったのであろう、ということ私はとうとう理解した。というのも、われわれの世代の最良の著者の一人である有名なマルブランシュ師は、『真理の探究』の複数の箇所 でこの語を同じ意味で用いることを難ありとはされなかったからである。彼は「〔事物を知る方法の〕第三のものは、意識あるいは内的感覚によって知ること」だと言っている。内的感覚あるいは意識は、したがって氏によると類義語なのだ。「われわれが自分自身についてもっている意識はわれわれの存在の最小の部分しか示してくれない」。私が意識という語をいかなる意味で用いたかお示しし、その用法の根拠とするにはこれで十分であろう⁶⁶⁾。

たしかに道徳的な「良心」の意味ではなく「意識」という意味でこの語を用いたという点ではマルブランシュの「意識 (*conscience*)」はロックの「意識 (*consciousness*)」に近い。だが、ロック自身がマルブランシュの内的感覚を批判し、それを理解不能な概念だとしているのだから、彼が『人間知性論』で用いる「意識」は（少なくともマルブランシュが用いるような意味での）内的感覚と同義ではない。この二つをマルブランシュの用法から類義語だと考えているのは、

ロックではなく仏訳者のコストである。ロックの「意識」は「内的感覚」とはあまり関係ない概念であると述べつつ、本稿で簡単にこの概念について検討したのは、上記のような理由による。

ロックの「意識」概念は「内的感覚」よりも「自己 (the Self)」概念との結びつきで捉えられる必要がある。先に引用したウド・ティールは、ロックが意識概念についてあまり多く語らなかったと述べつつも、意識こそが人間の人格の同一性をつくるものであり、ここにロックの理論の新しさがあるとしている⁶⁷⁾。ロックの自己概念について詳しく検討するのは別の機会に譲るが、ティールのロックにおける人格概念の説明を少しだけ追っておこう。人格の同一性について論じた『人間知性論』の有名な第二部 27 章において、ロックは「何らかの非物質的な個人的実体に結びついていようといなかろうと、人格の同一性が意識によって決定されるのは明らかである⁶⁸⁾」と主張している。デカルトやデカルト主義者、スコラ学者たちが人格と人格同一性に関して伝統的な存在論的見解を持っており、実体の同一性にこだわったのに対して、ロックは精神／人間／人格を分けた上で人格にフォーカスをあて、意識の連続性によって保証される人格上の同一性こそが重要だ、という主観主義的・心理学的なアプローチをとった。ここにロックの新しさがある、と彼は述べている。さらに、ロックにおいて意識は構成的な役割を持っているとされる。コギト命題は一度きりの決定的発明の瞬間だが、ロック的意識はその連続性により自己同一性を生みだすのである。「人格としての人間主体の同一性は意識のはたらしに先立って構成されるのではなく、意識によって構成されることによるのみ存在する⁶⁹⁾」。反省的なものとしてマルブランシュの言うような無媒介的な「内的感覚」とは区別され、また人格の同一性を保証するのみならずつくりだす構成的アクターとしてはたらくロックの「意識」について見たところで、再び「内的感覚」に戻ろう。

5. バイルの「迷える良心の自由」

前項で見てきたロックと、本項で検討するピエール・バイルにはいくつかの共通点がある。そのうちの一つは、両者ともオランダに亡命していること（とはいえ、バイルがオランダで客死しているのに対してロックは母国に帰還している）、そしてもう一つはそれぞれに寛容論を著したことである。ロックは亡命中にラテン語で『寛容についての手紙』を書いた（1689 年刊）。バイルは亡命前から寛容の重要性について主張しつづけた人物だが、たとえば亡命先のロッテルダムで執筆した『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解⁷⁰⁾』（1686-1688 年刊）などの作品は寛容論であると言ってよい。

ただし、デカルト、マルブランシュ、ロックといった哲学者たちに比べると、バイルにおいては形而上学的な議論が後景に退いている。自身も亡命プロテスタントでありながら、同じく

オランダに亡命してきたジュリユーらほかのプロテスタントたちと激しい論争を繰り広げ、またナントの勅令が廃止された後カトリックに改宗せず獄死した兄をもつベイルは、現実の政治的・宗教的背景を常に念頭に置きながら語った。『歴史批評辞典』に結実するような歴史への関心も現実に対する批判的な鋭いまなざしゆえにもたらされている。一流の論争家であるベイルの文章は、コギト命題や人格的同一性といった普遍的に妥当する観念を微細に検討したものというより、常に何らか特定の論争的文脈のなかにはめ込むことによっていっそう価値を帯びるものである。ベイルの著作群はきわめて膨大であるため、本稿では『哲学的註解』に的を絞って見ていきたい。ここでもわれわれは内的感覚について見る前に conscience の語について検討しなければならない。

5-1. プロテスタンティズムにおける良心の自由

ベイルにおいても conscience の語は鍵概念となるのだが、彼の著作においてこの語が重要であるときは、おもに「良心」と訳すほうが収まりがよい。

「良心」がどのようなニュアンスをもっているのか、再びフルチエール辞典の初版で定義を確かめてみたい。

分別をそなえた魂の証言やひそかな判断。これは自分が行っているよい行いには承認を与え、悪い行いには非難や後悔の念を与えるものである。良心はわれわれに自然の光、正しい理を教える。よきキリスト教徒は、繊細できわめて細心な良心をもち、自分の良心に何も恥じるところがないようにしなければならない。良心の指導者をもち、毎晩自己の良心の検討を行わなければならない⁷¹⁾。

「よきキリスト教徒」といった表現からも分かるように、この定義は宗教的な意味合いを色濃く帯びたものであり、われわれの振舞いに対して道徳的な評価を下す「証言」であり「判断」であると言われている。それは道徳的な判断をさせるために神がわれわれの魂の奥深くに刻み込んだ神の声であるといってもよいだろう。

バナージュ・ド・ボーヴァルによる増補版（第二版）では、「良心」にあたる語に付される例文が著しく増えている。この補足によって見えてくるのは、「良心」のアンビヴァレントな性質である。一方で良心は神の意志によって各人の魂のうちに直接もたらされるものであり、この語のもつ無意志的で超越的な性質もそこから生じてくる。「良心」は内心の「声」でもあり、神の声に背いていないかわれわれを裁く「法廷」でもある。だが同時に、それは自分だけに聞き取られ、他者に開かれていない純粹に個人的で内観的なものでもある。それは「判断」だとしても、自分にしか分からない「ひそかな」判断なのである。

このように「良心」概念の内面性が増補版でいっそう強調されていることは、バナー・ジュ・ド・ボーヴァルが（ペイルと同じく）亡命プロテスタントだったこととも関わっている。さまざまな信仰箇条を信徒に厳密に課そうとするカトリック教会に対して、ルイ十四世治世下のプロテスタントたちは「良心の自由」を主張した。この良心の自由とは、公共の秩序を乱さない限り、ローマ教会と違う考えを持ちうるという自由である。

こうしたプロテスタントとカトリックの差は、フルチエール辞典増補版とトレヴー辞典（ここではパリで刊行された第二版を参照する）を比べると明らかになる。トレヴー辞典はフルチエール辞典の増補版を全面的に引き写しているのだが、原典において良心の自由が問題になると、そこを巧妙に回避しようとする。例を一つだけ挙げるならば、「細心なキリスト教徒は自己の良心の点検と検討を行う。（同）よき良心の分別は、決疑論者たちの決定よりも確実である。（ラ・プラ〔セット⁷²⁾〕）」というフルチエール辞典の例文に対して、トレヴー辞典は「細心なキリスト教徒は自己の良心の点検と検討を行う。（同）良心の声がどれほど正しく思えても、それが教会の決定を上回ることは決してあってはならない⁷³⁾」と反対の意味の例文にしている。さらにトレヴー辞典は「良心の自由」という下位項目を加えて、そのようなものは「虚しい幻惑⁷⁴⁾」だ、と主張している。トレヴー辞典の目指すところが「カトリックの宗教に反して導き入れられているあらゆるものを完全に一掃した」フルチエール辞典のカトリックバージョンだったことを考えると、こうした書き換えの意図はよく分かる。ここでわれわれが確認しなければならないのは、カトリックよりもプロテスタントにおいて良心の自由がはるかに擁護されていたということである。

5-2. 迷える良心の権利と内的感覚

同時代のプロテスタントたちと行った寛容をめぐる論争において、ペイルは寛容を擁護する側に立った。市民的寛容をラディカルに説く異端児的存在として、彼は当然この「良心の自由」を守る側に立つ。この主張を明快に行っているのが、先に挙げた『哲学的註解』である。

正式なタイトル『「強いて入らしめよ」というイエス・キリストの言葉に関する哲学的註解』が示すように、この本は「強いて入らしめよ」という聖書のイエスの言葉を「異端者に改宗を強制してよい」という意味にとる解釈を徹底して論駁し退けるための、一種の注釈書である。この解釈は、もとをたどるとアウグスティヌスにまでさかのぼることができる、古くからある見解であった⁷⁵⁾。ペイルはさまざまなテキストを著しているが、ペイル研究者のエリザベス・ラブルースはペイルに関する著作のなかで『哲学的註解』を彼の全作品のなかでもっとも完成されたものと述べている⁷⁶⁾。この著作でラブルースがペイルにおける寛容の問題にあてた章においても、多く引用されているのはこの『哲学的註解』である。

1685年にナントの勅令が廃止されたとき、彼はすでにフランスを脱出していた。翌年彼は

二つの著作、つまり『ルイ大王のもと、カトリック一色のフランスとは何か』およびこの『哲学的註解』を発表する。いずれにおいても、彼は亡命プロテスタントの観点からカトリック教会が行っている暴力的な異端者への迫害を告発している。

しかし彼は、寛容の理念を同時代人たちよりも先へと推し進め、また無党派性を打ち出しすぎたがために、仲間であるプロテスタントからも批判されることになった。ジュリユーとの論争はその最たる例である。

いかなる意味で彼の主張は急進的であるのか。『哲学的註解』の論旨を（「良心」との関わりを意識して）検討してみたい。彼の主張はどれも論理的に筋の通ったものであるが、そのなかでも主要なものは、この二つに要約される。

- (1) もしわれわれが「強いて入らしめよ」という言葉を文字通りにとるのならば論理的に、あらゆる宗教、あらゆる宗派が自らの迫害を正統な宗教の義務という名目で正当化しながら、永遠に殲滅しあうという事態が出来る。それは不合理である。
- (2) 強制と迫害は被迫害者に誠実な信仰を与え得ない。われわれの能力は信仰に関することについてはきわめて限られており、異端と正統を見分けることができないのだから、良心の命令こそが自らに課さねばならない唯一の制約である。「迷える良心の自由」が必要なのはそれゆえである。

この二つの主張は論理的なつながりを持つが、前者はとくに寛容のテーマに、後者はとくに良心の自由のテーマに対応するものである。『哲学的註解』前半部においてペイルは、神から来るものと各宗派で主張される（改宗などの）強制を正当化するような命令がもたらす不条理な帰結を示すことで、宗教的寛容がいかに必要かを強調していた。これは（1）に相当するものである。後半部から著者は（2）の良心の自由次第に強勢を置くようになる。

ラブルースと同じくペイル研究者であるミシェル・グロは、寛容以上にこの良心の自由こそがペイルの思想の新しさでありラディカルさなのであると主張している⁷⁷⁾。（1）（2）の主張を総合するならば結果として、どれが正統でどれが異端かの客観的基準の存在を信じない相対主義が打ち出される。この相対主義によって問題にされるのは「正統派」という観念そのものである、とグロは述べる。もちろん正統がないのならば異端もなくなる。「したがってある意味では、破滅するのは諸教会のエコノミー全体なのである⁷⁸⁾」。さらに彼はこの論理によって、宗教という観念が本質的に主観化されると述べる。客観的に正統と異端を区別できないのであれば、教会に取って代わって、魂が神と向き合ったときの確信こそが重要なものになる。「迷える良心の権利」もそのようなロジックから生じてくる。われわれは正統ではない宗派を選択することがありうる。しかし「強いて入らしめよ」、改宗せよと無理強いすることは、あらゆる

る宗派があらゆる他の宗派に対して終わらない戦争を仕掛ける馬鹿げた結果しか生み出さないものであるから、われわれは自分の良心の命令にしたがって選択を行ってよいし、他宗派の者に自らの信仰を強制してはならない。そもそも、正統である、ないといったこと自体、人間の限界ある知性では知り得ないのだ——グロの解釈も踏まえてバイルの主張を総合するとこのようになる。

「寛容」という概念がきわめて受動的なものであることはよく知られている。それは単に他者、この場合は異なる宗派の者たちを容認してやるということにすぎず、自分の奉じる宗派こそが正統であり、それ以外の者たちは異端である、という確信は揺るがない。それに対して、「迷える良心の権利」は一見すると「寛容」に似ているが、能動的なものだと言える。それはあくまで己の信念にしたがって宗派を選択しつつも、人間および自らの理性の限界ゆえ、真の正統は知り得ないのだと自己の観点を相対化する（そして、相手も自分の宗派が正統だと思っているに違いないと相手の立場に立ってみせる）という想像力のはたらきを要請するものだからである。

しかし、だからといってバイルは「何でもあり」だとすべてを許容しているわけではない。バイルは宗派の選択など宗教に関する事柄については自己相対化の必要性を説き、この世では絶対の正解はありえないとするが、道徳に関する事柄についてはそのような姿勢はとらないからである。道徳についても人は誤りうるから、不道徳を許容すべきだとか、どんな道徳でもよいのだとはバイルは言わない。なぜだろうか？——われわれは道徳は「良心の声」によって知りうるからである。『哲学的註解』の冒頭ですでに彼はこのように述べていた。

だが思弁的な真理については何らかの限界がありうるとしても、習俗に関係する実践的で一般的な原理についても〔同様に〕何らかの限界があるに違いないとは私は考えない。つまり、例外なしにあらゆる道徳法則を、この世に生れてきたあらゆる人間を形而上学的な光と同じくらい〔明るく〕照らし出す公平という自然な観念にしたがわせなければならない、ということである⁷⁹⁾。

この「公平という自然な観念」はここまでわれわれが「良心」と呼んできたものと同じであると言ってよい。したがってこの観念にも、「良心」について先ほど述べたことがあてはまる。それはわれわれ全員を神の与える光によって照らし出し、全員に同じ道徳法則を与える普遍性をそなえていながら、われわれの内部で自ずと（直観的に）聞き取られる・看取されるということにのみその根拠を持つ。

実は「迷える良心の権利」も、どんな態度の信仰も無条件に認めるというものではない。この権利は絶対的なものでも恣意的なものではなく、信仰が誠実に（心から）選び取られているとき——というよりむしろ、罪を犯すことなくしてはわれわれがそれに反抗できないような

命令を信仰が与えるとき——にのみ正当性を認められなくてはならないとされる。

以下の原理の真実性について私に異議を唱える者は誰もいないと私は考える。それは、良心の命令 (*dictamen de la conscience*) に反してなされるあらゆることは罪だということだ。というのも、良心はしかじかのことが良いとか悪いとわれわれに告げる光である、ということとはきわめて明らかなので、良心のこの定義に疑いを差し挟もうとする者がいるようにとは思えないからである。〔中略〕無神論者でなく何らかの宗教を信仰しているならば、この法とこの規則は神のうちにある。そのことから私はこのように結論する。私の良心がしかじかの行為は良いとか悪いとか判断する、というのは、私の良心はしかじかの行為が神の御心に適うか適わないか判断する、というのと同じことであると⁸⁰⁾。

ここで定義された良心が誠実な（心からの）ものでないということはありません。なぜなら良心とは「命令 (*dictamen*)」であって、それは神によって自分の意志とは関係なく与えられるものだからである。「だから私は、悪意によって自らの無知に貢献する者たちを許したり正当化したりしようというのではない。私は誠実に〔心から〕迷っており、もし異端側にいると気づいたら本心から自らの異端を放棄するであろう者たちのことについてのみに語っているのだ⁸¹⁾」とバイルは述べている。

ここで私たちはようやく「内的感覚」に戻ってくることができる。「良心（の命令）」について語るとき、バイルはしばしばそれを「内的感覚」という言葉、あるいはそれに類する表現（「内的に感じる (*sentir intérieurement*)」など）で言い換えるのである。

ここでその例のすべてを挙げることはできないが、代表的なものを一つだけ例示する。

そのことは、われわれが真理をつかんでいるという良心〔／意識⁸²⁾〕と内的感覚 (*la conscience et le sentiment intérieur*)こそ、各人にとって自分が信じるべきことやなすべきことの規則である、ということ認めない限りは主張されえない〔中略〕。立派で神にとって喜ばれることであるようにわれわれに思われる行為が実践されなければならない、ということについてわれわれが持っている確信というのは、それを実践しなければならないとわれわれが自分の良心のうちに内的に感じている (*nous sentons intérieurement dans notre conscience*) ということなのである⁸³⁾。

これらの例は、われわれが見てきたこと、つまりバイルにとっての良心とは内的に確信として感じられることである、ということをはっきり示している。普遍性をそなえ、そのことによって真理であることを自ら保証しながら、しかし各人の内奥で、内密に個別的に感じ取られ、

聞き取られ、あるいは光として見て取られるもの——内的感覚という表現は、この良心の性質をぴったりとあらわすものとしてベイルによって選ばれているのである。

「内的感覚あるいは意識」という同一の表現はマルブランシュにも登場したが、マルブランシュの内的感覚は形而上学的な文脈において登場し、その内実が何なのかということを本質的に知り得ない曖昧なものだったのに対して、ベイルの「良心と内的感覚」は「良心の命令 (*dictamen*)」として、内容がきわめて明快である。それは、この宗派は正しい／間違っている、この行いはよい（神の御心に適う）／悪い（神の御心に適わない）といった、否認しようにもしないほど明らかな声あるいは光である。

ここまで、ベイルの「良心の自由」「迷える良心の権利」が、内なる命令の道徳的普遍性と意識概念の直観的内在性の二重性に根ざしていることは強調してきた。だがこの二重性は、当然ながら両立不可能性ではない。普遍的でありながら個別的であることがありうる、そのような例として「良心の声」が存在する。グロが「宗教の主観化」と述べたような事態も、この二重性によってはじめて可能になると言えるだろう。

こうしたベイルの「良心／内的感覚」観念を、彼がプロテスタントであった事実と切り離して考えることはできない。十六世紀に刊行された『キリスト教綱要』において、カルヴァンはすでに「精霊の内なる証言 (*témoignage intérieur du Saint-Esprit*)」という表現をつくりだしていた。それは選ばれし者の魂のうちで自ら言葉を発することによって信徒たちを照らすものである⁸⁴⁾。ベイルの「良心／内的感覚」も、カルヴァンの「精霊の内なる証言」の系譜において見る必要があるだろう。

最後に、この二重性をもう一度『哲学的註解』という書物の文脈に置き直して考えてみたい。普遍性を帯びていなければならない道徳的な法則を内奥で告げ知らせる「良心」が、(場合によっては「意識」と訳すこともできるような) 一人ひとりの魂の奥底で自分にしか聞こえない個別的な「内的感覚」であるということ。人間の限界ゆえに良心は「迷いうる (異端に落ち込みうる)」が、だが一人ひとりの心に道徳的な命令として感じ取られる「良心／内的感覚」は誤り得ない。そしてこの内的感覚は「精霊の内なる証言 (*témoignage intérieur du Saint-Esprit*)」にも似た不可謬性を帯びる——。ここでベイルは「良心の自由」の問題に一つの (やや力技ともいえる) トリックを加えているのではないだろうか。ベイルの『哲学的註解』がきわめて論争的な書であり、母国のカトリック教徒たちを説得して暴力的な弾圧を思いとどまらせることを目的として書かれたことを考えるならば、良心の二重性は、二重の説得としても機能すると考えられるのではないか。ベイルは「良心」を時折「試金石」とも言い換えている。真理の基準としてはたらく普遍的な良心を提示して、ベイルは神がわれわれに与えている真理の道をたどらせようとする。同時に、それを「内的感覚」であると示すことで、読者の一人ひとりに自分の内部に立ち返らせ、自分のうちにあるがゆえに疑い得ない、そしてそれゆえに他者による審判を免れ

た内的な真理を確信させる。二つの方法でなんとか説得にいたろうとしているバイルの姿を、これらの言い換えから透し彫りして見ることができるように思われる。

6. 結びにかえて

ここまで、辞書の定義およびデカルト・マルブランシュ・ロック（およびその仏訳者コスト）・バイルという四人の思想家の著作を通じて、十七世紀から十八世紀初頭にかけての内的感覚の歴史をたどってきた。十七世紀から分析が始まっているのは、この概念の分析のためにはデカルトに遡る必要があったからであり、十八世紀初頭で終わっているのは、本稿のもととなる拙論がルソーの内的感覚概念を分析するための下準備という性質を持っていたからである。

「内的感覚」という用語そのものは用いなかったが、コギト命題における直観性と「意識」概念によって自己における「感じること」の問題を扱い、内的感覚を準備したデカルト。

「神のうちに見ること」による完全な覚知と異なり、魂についてのみ適用され、内実が不明なものとしての「内的感覚あるいは意識」を提示したマルブランシュ。

自己概念の分析において存在論的実体ではなく主観的な「意識」を枢要な要素としたロックと、それを仏訳しながらマルブランシュの「内的感覚」と結びつけたコスト。

カルヴァンの「精霊の内なる証言」の影響下で、「良心・内的感覚」を宗教的な文脈で用い、そこに神の命令を見て取りながら、その究極の個別性と究極の普遍性とを両方ともに示すことでそれを説得に用いたバイル。

十七世紀の綺羅星のごとき思想家たちをあまりにも乱暴な駆け足で概観してしまったが、多様な切り口で論じられ、把握され、展開された「内的感覚」概念という補助線を引くことによって、彼らが自己／意識／感覚／精神（魂）などの多様な観念とどのように苦闘していったかを垣間見ることができた。十八世紀になってもこの語は主要な思想家たちによって折に触れて言及されつづける。ビュフォン、ルソー、ディドロ……彼ら十八世紀の思想家たちが内的感覚概念をどう捉えたかについては、稿をあらためて論じたい。

注

- 1) 本稿は2023年に提出した博士論文の第一部を短縮し大幅に加筆訂正したうえで邦訳したものである。拙論の書誌情報は以下の通り。Yurié Sugawara (Yasuda), *Le sentiment intérieur et sa communication chez Jean-Jacques Rousseau*, thèse de doctorat, sous la direction de Yannick Séité, soutenue le 14 décembre à Université Paris Cité. なおこの拙論は「ルソーは自分の内心で感じている真理を読者にいかにして伝達するのか」という問いに答えるべく、ルソーの内的感覚概念を分析したものであり、拙論の第一部はその準備作業として、ルソー以前の内的感覚概念をたどろ

うとしたものであった。ルソーの内的感覚概念について論じることは本稿の趣旨ではないので詳述は避けるが、端的にいうとルソーは頻度こそごく少ないものの「内的感覚」という語を「良心」という語と一緒に用いており、その点においてはマルブランシュの影響圏にあると言ってよい。またこれらの語を用いる時ルソーは、本稿で後述するペイルの内的感覚に見られる二重性——良心の命令のもつ道徳的普遍妥当性と、意識概念の直観的内在性——を他者の説得の道具として利用としている。こうした内的感覚は道徳的な真理を相手に確証させるには効果的であるが、自伝において読者に個人的な真実の真正性を説得しようとするときには、彼は別種の説得の論理に訴えざるを得ない。本稿筆者はルソーにおける内的感覚をこのように捉えている。

- 2) すべての「意識」概念を主題としたものとは限らないが、たとえば以下を参照。Étienne Balibar, *Identité et différence: L'invention de la conscience présentée*, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris, Édition du Seuil, 1998; Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010; Catherine Glyn Davies, *Conscience as Consciousness: The Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. SVEC, 1990; Geneviève Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses universitaires françaises, 2^e édition, 1985; Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011. 日本語でも近世ヨーロッパの「意識」概念をたどったものとして、以下の論文を挙げることができる。岡部英男「デカルト、ホッブズ、ライプニッツにおける意識と言語——近代「意識」概念の成立と変容」、『研究紀要』（東京音楽大学）第19巻、1995年、105-145頁；大西克智「« conscientia »の系譜——「自己意識」と「良心」をめぐる——」、『哲学論文集』第56巻、2020年、57-76頁；三上航志「デカルトにおける「内的感覚」と「情念」について——『哲学原理』から『情念論』へ」、『倫理学研究』、第52巻、2022年、63-74頁。これらの著作や論文で基本的な共通理解とされているのは、もともとは道徳的な「良心」の意味しか持たなかった conscience/conscientia という語に「意識」という形而上学的・心理学的な意味を付与したのはデカルトだ、という点である。それは新たな自己への視点を哲学にもたらすことにもつながった。本稿では、内的感覚概念の歴史を概観することを通じて、マルブランシュやコストが「内的感覚」の語を併置することで当時まだ新奇なものだった「意識」概念をいかにして自身の思考・言語体系に取り込んでいったのかを明らかにするだけでなく、ペイルのようにプロテスタンティズムという新たなプリズムを透過させることによって「意識」が再び「良心」へと近接しつつ、しかしこの「良心」がいかにしてマルブランシュやコストによって（「内的感覚」について）強調されたような個性・内面性を決定的に刻印されることになるのか、という点をも示そうと努めた。
- 3) 内的感覚そのものを主題としているわけではないが、内的感覚概念についてかなり丁寧に論じたものとしては以下がある。Laetitia Simonetta, *La connaissance par le sentiment aux XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. Les dix-huitièmes siècles, 2018. またポール・オーディの以下の本も内的感覚概念を扱っている。Paul Audi, *Analyse du sentiment intérieur*, Paris, Éditions Verdier, 2017. ただし本書はミシェル・アンリなどの影響を受けた著者が現象学的なアプローチで内的感覚概念を扱うところに眼目があり、オーディの指す「内的感覚」はわれわれが本稿で扱っているデカルト—マルブランシュから始まるような内的感覚概念とはやや異なるものである。
- 4) 辞書の定義について論じるときは、本文中では辞書項目の単語にギユメをつけずに表記する。
- 5) *Le Petit Robert*, Paris, Éditions Le Robert, 2023, entrée « SENTIMENT ».

- 6) *Dictionnaire de l'Académie française* (1^{ère} édition), Paris, Coignard, 1694, entrée « SENTIMENT ».
- 7) *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, les termes de toutes les sciences et des arts* (1^{ère} éd.) par Antoine Furetière, La Hay, Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, entrée « SENTIMENT ».
- 8) Voir Laetitia Simonetta, *op. cit.*, introduction générale.
- 9) 1701年に刊行されたフルチエール辞典の第二版を編集したバナージュ・ド・ボーヴァルは, sentiment の項目について初版の説明をそのまま取り入れたうえで, その説明の直前に「感覚 (sensation)」という説明を加えている。バナージュ・ド・ボーヴァルがルイ14世下のユグノー迫害によってオランダに亡命してきたプロテスタントであり, 当時の最先端の哲学的思潮に触れていたことを考えるならば, この「形而上学的な用語」を付け足したのは納得がゆく。
- 10) *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (6e éd.), Paris, Compagnie des Libraires associés, 1771, entrée « SENSATION ».
- 11) *Dictionnaire de Trévoux*, éd. cit., entrée « SENTIMENT INTIME ».
- 12) *Ibid.*
- 13) とはいえ, この「感覚」は常にあやまらずにわれわれを真理に導くようなものではない。本文中に挙げなかった例文のなかには, 「感覚と印象による道は不明瞭なものであり, 誤りにも真理にも等しく導きうる」というニコルの文章もある。
- 14) 厳密に言えば, sentiment という項目は存在しない。『百科全書』にあるのは « SENTIMENT, AVIS, OPINION », (Synonyme) という項目であり, ここでは「意見・見解」に関する類義語のニュアンスの差や使い分けについての説明がなされる。
- 15) *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, entrée « SENTIMENT INTIME ».
本稿では『百科全書』の項目はオンライン批評校訂版 ENCCRE (<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>)から引用する。
- 16) René Descartes, *Le discours de la méthode et les Essais dans Œuvres philosophiques* (Édition de Ferdinand Alquié), IV Partie (以下 Partie は省略する), Tome I, Paris, Classiques Garnier, 1963, p. 603.
- 17) しかし項目の末尾に « Girard. » と言及が見られるように, この文章は実際はジラル師の類義語辞典をそのまま引用したものである。書誌情報は以下の通り。(Gabriel Girard, *Synonymes françois, leurs différentes significations et le choix qu'il en faut faire pour parler avec justesse*, Paris, La Veuve d'Houry, 1736, tome I, p. 299-300.)
- 18) Voir John Lough, « The problem of the Unsigned Articles in the Encyclopédie » dans *SVEC*, n° 32, 1965, p. 350. キャスリーン・ソニア・ウィルキンスは, ビュフィエの著作のなかから記述を借りている『百科全書』の項目を調査している。ほかにも「感官」「共通感覚」「真理」といった語に借用が見られる。Voir Kathleen Sonia Wilkins, *A Study of the Works of Claude Buffier*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. SVEC, 2017 [1969], p. 178.
- 19) Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, Paris, Gallimard, coll. Folio classiques, 2015 [1957], p. 744.
- 20) Introduction par Francisque Bouillier, aux *Œuvres philosophiques du Père Buffier de la compagnie Jesus avec notes et introduction par Francisque Bouillier, membre correspondance d'Institut*

- et Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon*, Paris, Adolphe Delahays, 1843, p. IX-X.
- 21) La table analytique d'*Œuvres philosophiques* de René Descartes, éd. cit., t. III, p. 1139.
- 22) Vincint Carraud, *op. cit.*
- 23) Carraud, *ibid.*, p. 15-43.
- 24) Descartes, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, IV, t. I, p. 603-604. 引用の傍線は本稿筆者による。イタリックは原文通りである。
- 25) *Ibid.*, p. 603.
- 26) Voir *Meditatio prima de Meditationes (Méditations métaphysiques)*, I, *op. cit.*, t. II, p. 404-413.
- 27) *Discours de la méthode*, IV, *op. cit.*, t. I, p. 602-603.
- 28) Carraud, *op. cit.*, p. 144.
- 29) Carraud, *ibid.*, p. 127-150.
- 30) *Ibid.*, p. 144.
- 31) *Ibid.*, p. 145.
- 32) 山田弘明『デカルト『省察』の研究』, 創文社, 1994 年, 48-55 頁。
- 33) *Meditatio prima de Meditationes (Méditations métaphysiques)*, Réponses de l'auteur aux secondes objections, *op. cit.*, t. II, p. 564-565.
- 34) この点について, ジャン＝リュック・マリオン論文「主体／主題から外れたデカルト」もキャローと同様の見解を述べている。彼はこの論文で自己と表象の関係にフォーカスをあてつつ, ひとつの事実を摘示している。すなわち, 『省察』『哲学原理』『方法序説』において, デカルトは自己 *ego* や精神 *mens*, 思惟するもの *res cogitans* について論じる際に, それらを主体あるいはそれに類する語で呼んでいないということである(稀に主体という語が見いだされる例においても, それは「客体」に対する「主体」としてのコギトではなく, 思惟という様態の「基体 *substratum*/substrat」としての意味で使われていると彼は主張する)。このことから彼は, 存在と表象をほとんど同一視するハイデガーやニーチェと異なり, デカルトは自己を表象と結びつけていないとする。そこで出てくるのが「感じること」であり, デカルトにおいては自己というものの経験を保証するのは表象ではなく「感じること」のみなのである。自己によって自己を感じるという原初的な感覚, 表象するものとされるものの間に区別を含まない感覚がデカルトのコギト命題の基底に存在する, というのがマリオンの主張である。マリオンのこの見方はキャローがデカルトにおける意識の無媒介性, 直接性を強調することとも近いと言えよう。
- Voir Jean-Luc Marion, « Descartes hors sujet » dans *Les études philosophiques*, n° 88, 2009, p. 59.
- 35) Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, *op. cit.*, t. II, p. 1122-1123.
- 36) *Ibid.*, p. 1136-1137. 傍線筆者。
- 37) Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* dans *Œuvres* de Descartes par Adam et Tannery, Paris, Léopold, Cerf, 1908, t. X, p. 524.
- 38) Descartes, *Lettre à Élisabeth*, 1^{er} septembre 1645 dans *Œuvres philosophiques*, éd. cit., t. III, p. 601.
- 39) *Encyclopédie*, éd. cit., entrée « SENTIMENT INTIME ».
- 40) 「あまりにも明白に真であるゆえに, 理性のひそかな責めと内的な苦痛を感じることなくしては, つまりそれに同意しないならば自己の自由を悪く利用することになるとはつきり知ることなくしてはそれを退けることができないように思われるような命題にしか, 決して完全な同意を与えてはならない」Malebranche, *Recherche de la vérité* dans *Œuvres*, tome I, édition établie par

Geneviève Rodis-Lewis avec la collaboration de Germain Malbreil, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1979, Livre I, Chapitre 2, p. 35. 以後本書はRVと略記し、巻数をローマ数字、章数をアラビア数字で記す。

- 41) ただし、マルブランシュは機会原因論の発明者ではない。この点については同じくカルテジアンであるコルドモアやラフォルジュのほうが彼に先んじていた。以下の論文を参照。Jean-Christophe Bardout, « Le modèle occasionnaliste. Émergence et développement, au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles » dans *Quaestio*, n° 2, 2002, p. 461-492.
- 42) 「曖昧な」と訳したのは *occulte* という語であり、本来は「隠れた」「神秘的な」といった意味を強く持つ。ここでは明晰な知性のはたらきによって捉えることができない、といったニュアンスを帯びたものとして、「曖昧な」とした。
- 43) Pierre Guenancia, *La voie des idées: Descartes à Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 56-57.
- 44) *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, dans *Œuvres*, éd. cit. t. II, XII-XIII, Ent. VII, § X, p. 160-161. Voir Bruno Pinchart, « Actualité de l'occasionnalisme » dans *Revue de Synthèse*, IV^e, N° 2, 1993, p. 8.
- 45) それゆえに、彼の生前からマルブランシュをスピノザと結びつけようとする主張が見られた。不名誉かつ危険ですらあるスピノジストという称号に対するマルブランシュの反論は、たとえばドルトワとの文通などに見られる。
- 46) マルブランシュ自身は『真理の探究』において「神において見る (voir en Dieu)」という表現は用いているが、「神において見ること (vision en Dieu)」という言い方はしていない (Voir la présentation par Jean-Christophe Bardout, *Recherche de la vérité*, Livre I-III, Paris, Vrin, 2006, p. 64)。
- 47) RV, III, II^e partie, 7, p. 349.
- 48) Carraud, *op. cit.*, p. 149.
- 49) RV, III, I^e partie, 1, p. 294.
- 50) Udo Thiel, *op. cit.*, p. 10. ラフォルジュについては簡単な言及にとどめざるを得ないが、彼が内的感覚に言及するのは「精神は自らを身体よりもはっきりとよく知ることができる」とするデカルトの主張に与してのことであり、マルブランシュとはほとんど対極といってもよい主張を行っていることには留意する必要がある。『人間精神論』において、内的感覚はこのように紹介される。「精神の多様なあらゆるはたらきや情念を検討し、それらのうちの各々に見出される特殊なもの、それらが共通して持っているものを見たうえて、私には、思惟の本性は以下のことに存するように思われる。すなわち、精神が自分の行っていることや被っているあらゆること、一般的に精神が作用したり何かを被っているのと同時にそのなかで直接起きているあらゆることについて、それによって教えられるところのこの意識、この証言、この内的感覚である。〔中略〕思惟する実体は、自分のうちに起きているあらゆることについて、つまり自分やほかの存在が自分にはたらきかけていることについて気がついている存在にほかならない。〔中略〕このことから、精神は自分が存在しているあいだ常に思惟しているわけではないと言うことに矛盾があると結論づけることができるだろう。」(Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, Amsterdam, chez Abraham Wolfgang, 1666, p. 54-55; cité par Balibar, *op. cit.*, p. 277.) 内的感覚は、精神が自分自身のうちに起きているあらゆることを知りうる証拠として挙げられているのである。ここで内的感覚が「意識」のほか「証言 (témoignage)」と等価に扱われている (別の箇

所 (p. 76) では、思惟は「それによってわれわれが自分の行為に気がつくところの内的証言 (le témoignage intérieur)」だとされる) と言い換えられていることも興味深い。この言い換えについては第5節で再び触れる。

- 51) Balibar, *op. cit.*
- 52) バリバルもデカルトのこの用法には目配りをしているが、二度のうち、一つは偶然によるもの、もう一つは副次的なものだとして、あくまでその例外性を強調する。(Balibar, *op. cit.*, p. 24)
- 53) 福島清紀「ロックとライブニッツ —— コスト訳の介在 ——」『ライブニッツ研究』, 2010 年, 第 1 号, 59-77 頁。福島論文は、本稿では扱っていない「意識」の概念史についてとくにライブニッツやイギリスの哲学的潮流を丹念に追いながら詳述しており参考になる。
- 54) 「この章(『真理の探究』第三巻第二部第七章)においては、魂の自分自身への結託と魂が自らの変容の各々から直接受け取る印象は、はじめから覚知の制限的な条件として存在する。その反対にデカルトにおいては、精神の自分自身への絶えざる現前は、その覚知をきわめて明晰にするものだったのだ」(Simonetta, *op. cit.*, p. 62.)
- 55) Malebranche, XI^e éclaircissement dans *Œuvres*, t. I, p. 937.
- 56) RV, VI, XI^e partie, 6, p. 696.
- 57) マルブランシュにとってもこのような光はたしかに存在する。だがそれは彼においては神そのものから発するものであり、人間の精神のうちにあるものとは考えられていない。Voir *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, *Œuvres*, t. 2, p. 198.
- 58) *Ibid.*, p. 204.
- 59) 意識・良心観念とは別の語について論じられているところではあるが、ヴァンサン・ジェニは観念について扱う時のフルチエールがマルブランシュからの影響を受けていると指摘している。Voir Vincent Geny, « Réflexion et expérience chez Malebranche » dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 144-2, 2019, p. 152.
- 60) *Dictionnaire de Furetière*, 2^e édition, entrée « CONSCIENCE ».
- 61) *Encyclopédie*, éd. cit., entrée « CONSCIENCE ».
- 62) この点については以下なども参照。John S. Spink, « Les avatars du « sentiment de l'existence » de Locke à Rousseau » dans *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978, p. 269-298.
- 63) 十八世紀フランスにおけるロックの評価についてはすでに研究の蓄積があるが、やはりイギリス亡命を経験して当地の経験論に感銘を受けたヴォルテールの影響は大きいと言わねばならない。たとえば彼の『哲学書簡』第十三信「ロック氏について」はタイトル通りロック哲学の解説であり、そこで彼は哲学史のなかにロックを位置づけ、とくにデカルトの生得観念を批判しながら、ロック流の経験論の堅実さを高く評価している。
- 64) Carraud, *op. cit.*, p. 143-144.
- 65) John Locke, « An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God » dans *Works of John Locke*, Londres, 1794, vol. 8, p. 245-246. バリバルはこの文章に注意を促している。Balibar, *op. cit.*, p. 24.
- 66) Locke, *Essai sur l'entendement humain : traduction par Pierre Coste, Établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou*, Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 1063-1064 (« Sur la traduction de consciousness par con-science (Note de Coste en 2. 27. 9) »). 初版において、プロテスタントであるコストはマルブランシュではなくジュネーヴ版聖書を典拠としていてと編者のアムーは指摘している。

- 67) Thiel, *op. cit.*, p. 102.
- 68) Locke, *Essay concerning human understanding*, Book II, chapter 27, § 23 dans *The Works of John Locke*, in Nine Volumes, London, Volume I, 1824 [1689], p. 343-344.
- 69) Thiel, *op. cit.*, p. 122.
- 70) ベイルの著作のタイトルは、野沢協訳・解説『ピエール・ベール著作集 第二巻 寛容論集全集』（法政大学出版局、1979年）に依拠した。
- 71) *Dictionnaire universel de Furetière*, 1^{ère} édition (1690), entrée « CONSCIENCE ».
- 72) *Dictionnaire universel de Furetière*, 2^e édition (1701), entrée « CONSCIENCE ».
- 73) *Dictionnaire de Trévoux*, 2^e édition, Paris, F. Delaulne, Foucault, et al. 1721, entrée « CONSCIENCE ».
- 74) *Ibid.*
- 75) 谷川雅子「ピエール・ベールの寛容における個人、権力、法：17世紀のアウグスティヌス主義を背景に」『筑波哲学』, 23号, 2015年, 91-105頁。
- 76) Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle : Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Michel Albin, 1996 [1964], p. 37.
- 77) Introduction par Jean-Michel Gros dans Pierre Bayle, *De la tolérance : Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 27-28.
- 78) *Ibid.*
- 79) Pierre Bayle, *ibid.*, Première Partie, Chapitre I, p. 89.
- 80) *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre VIII, p. 274.
- 81) *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre IX, p. 297.
- 82) ここでの用法は「良心」と「意識」のどちらにもとれるようなところがある。
- 83) *Ibid.*, Seconde partie, Chapitre X, p. 334. 傍線筆者。ただし、「内的感覚」の語が出てくる箇所は集中していて、著作全体を通して広く見られるわけではない。
- 84) Maurice Neeser, « Raison, révélation et témoignage du Saint-Esprit dans la tradition protestante » dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 31-128, 1943, p. 129-144 ; Alain Nisus, « Le témoignage intérieur de l'Esprit », *Théologie Évangélique*, n° 8-3, 2009, p. 181-196.

要 旨

フランス近世哲学において「意識」は「自己」の観念とも結びついて重要な役割を果たす語であり、「意識」の概念史についてはこれまでに膨大な研究が積み重ねられてきた。本稿は、十七世紀以降この「意識」の同義語として用いられるようになったが哲学史においてあまり論じられてこなかった「内的感覚」という語に着目し、デカルト・マルブランシュ・ロック・ペイルという四人の思想家を取り上げて、十七世紀から十八世紀初頭にかけて内的感覚概念がどのように扱われてきたか、その歴史をたどったものである。

「意識」を意味する *conscience/conscientia* は、長らく「良心」という意味しか持たない言葉であった。十七世紀になると、デカルトやロックがこの語を「意識」として用いはじめるようになる。デカルトにおいてこの意識概念を特徴づけるのは、それがわれわれに精神の本性を教える内的かつ無媒介な覚知だということである。マルブランシュはデカルトの合理主義を先鋭化させながら、この「意識」の語を「内的感覚」と併置した。彼の「意識あるいは内的感覚」は、精神の存在については教えながらもその内実には明らかにしない感覚である。ロックは意識の自己反省性を強調しつつ、それを自己概念と独特の方法で結びつけている。彼にとっての意識は自己同一性を構成するものであり、デカルトの意識概念のように無媒介なものではありえない。亡命プロテスタントとして「迷える良心の自由」を擁護したペイルも「内的感覚」の語を用いているが、彼はこの語をどちらかというと「良心（の命令）」と同一視している。ペイルにおいて内的感覚は、道徳的命令としての普遍性と、各人が心の内奥で直観的に感じるものとしての主観性という二重の性質を帯び、その二重性をペイルは読者を説得するために用いるのである。このように「内的感覚」概念という補助線を引くことによって、彼らが自己／意識／感覚／精神などの多様な観念をどのように構築していったかを明らかにすることができた。

キーワード：内的感覚、意識、デカルト、マルブランシュ、ペイル

Résumé

La notion de conscience, intimement liée à celle du moi, occupe une place centrale dans la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles. Bien que l'histoire de la conscience ait été largement étudiée, le sentiment intérieur, souvent utilisé comme synonyme, a reçu moins d'attention. Cet article explore l'évolution de cette notion du XVII^e au début du XVIII^e siècle à travers les pensées de Descartes, Malebranche, Locke et Bayle.

À l'origine, le terme « conscience » n'avait qu'un sens moral. Au XVII^e siècle, Descartes et Locke lui donnent une nouvelle dimension métaphysique. Pour Descartes, la conscience est une connaissance immédiate et intérieure qui nous enseigne l'essence de l'esprit. Malebranche, en radicalisant le rationalisme cartésien, associe la conscience au sentiment intérieur, perçu comme une perception de l'existence de l'esprit, mais non de son essence. Locke insiste sur la réflexivité de la conscience et la lie à l'identité personnelle, opposant ainsi une médiation à la spontanéité cartésienne. Bayle, enfin, relie le sentiment intérieur à la conscience morale, en soulignant sa double nature: universalité comme impératif moral et subjectivité comme intuition individuelle. L'étude du sentiment intérieur, abordé sous des angles variés, montre comment ces philosophes ont navigué à travers des concepts complexes tels que le moi, la conscience, le sentiment et l'âme.

Mots-clés : le sentiment intérieur, la conscience, Descartes, Malebranche, Bayle