

感 覺 の 問 題

——哲學の一つの出發點として——

今 井 仙 一

極くおほまかに感覺を特色づけるならばそれは唯物論的にして且つ觀念論的であると言ひうるでもあらうか。ともかくそこには物の契機がある。しかしまた心の契機もある。感覺に於て我々は物に觸れる。しかしかく物にふれる我々は單なる物ではありえない。單に物と物とが觸れるといふことからして我々の感覺は出て來ようがない。のみならずハイデッガーの言つたやうに單なる物と物との間には「觸れる」といふこととさへないと言ふこともできる¹⁾。物に觸れて物を感じるものは却つて我々の心でなければならぬ。しかしかく物に觸れる心はあくまで物に觸れる心であつて物から離れた心ではない。ここに感覺があらゆる觀念論的轉釋を蔑視する所以の底力がある。感覺に於ては心はあくまで物に即してゐる。そこには物ならぬ我と我ならぬ物との二契機が見出されながらしかもその一つは決して他の一つから遊離してゐない。却つてこの二つのものが一つとなつた所に感覺の世界が展ける。もし物と心の相即態を一般に身體と呼びうるならば感覺はその意味に於て一個の身體であるともいへ

感覺の問題

る。この身體を物體の方向に抽象するとき唯物論的感覚觀が生れる。それは感覺を *empirisch* のすがたに於て捉へたものに外ならない。たしかに我々は赤き林檎に於て林檎そのものを見てこの林檎を見る自己を見ない。言はば感覺の眼は内を見ずして外を見るのである。しかしかく一度は否定された自己は直ちに自己を主張する自己でもある。赤き林檎を見るものは林檎そのものではなくて却つて内なる自己である。自己なき所には林檎もまたありえない。いはゆる *esse* は即ち *percipi* でなければならぬ。感覺をかかると *empirisch* のすがたに於て捉へるとき觀念論的感覚觀が生れる。觀念論は感覺に於ける我的契機を強調する。そこでは全一なる身體が心の方向に抽象される。しかしながら感覺そのものはその具體相に於ては唯物論と觀念論との此岸にあつて言はば一者と他者との握手點を形成する。それは唯物論的なるものと觀念論的なるものとを共に契機として含み而してその何れの方角への抽象にも抵抗する。感覺に於けるこの二重的性格は例へば自我と非我と、個體と環境と、思惟と存在と、或ひは精神と自然との如きあらゆる相即的對立をその原始的素朴性に於て表現する。のみならずこれら一切の「内と外」との關係はその究極の尖端を感覺に於て見出すと言ひえないであらうか。ともあれ先づ感覺の立場に立つてそこから哲學を始めようとの試みは古くしてしかも尙ほその青春を失はぬもののやうに思はれる。

私はこの小論のテーマとして感覺の問題を取上げる。固よりこの問題はかかる小論によつて解決さるべく餘りに複雑なる内容をもつてゐる。従つてこの小論は問題を解決するよりもむしろ問題の所在を探索することに捧げられる。かかる意圖に導かれつつ私はこの小論の前半に於て先づ「氣高き」觀念論者マルブランシュの感覺觀を一瞥し、しかるのち彼への批判を通して感覺の理解に迫らうとする。何故に私が一人の「觀念論者」を登場せしめた

かの理由は極めて單純である。けだし經驗論的色彩の濃厚なる唯物論に於ては感覺は認識の前提であつてそれ自ら解かるべき課題ではない。従つてそこでは感覺はあまり問題とされない。感覺の問題となるのは却つてつねに唯理論的傾向の強い觀念論に於てである。何故かならばそこに於て初めて感覺は一つの解かるべき課題として、或ひはむしろ一つの「厄介な代物」として、如何やうにか始末されようとするからである。私が一人の觀念論者を紹介する所以である。次に私が特にマルブランシュを選んだのは深き理由あつてのことではない。しかし若しカント以前のあらゆる觀念論體系が彼に含まれ、かくてプラトンのなるもの、基督教的なるもの、デカルトのなるもの、バークレー的なるものが残りなくマルブランシュ一人のうちに見出されるとするならば、恐らくこの多面性のうちに彼の選ばるべき一つの理由はあつたと言ひうるかも知れない。²¹⁾

(1) M. Heidegger, Sein und Zeit I. S. 55.

(2) 曖昧多義なる感覺といふ言葉を無批判的に用ふることをしばらく許されたい。その下に私の理解するものを私は後に明かにしうるかと思ふ。

忠實なるデカルト學徒としてマルブランシュは先づ思惟する心と延長ある物體との峻しき二元論から出發する。心と物體とはその内容上如何なる共通點をも有たぬ異質的存在として有限なる被造者の世界を二分する。思惟を本質とする心或ひは精神は絶對的に非延長的非物質的であり延長をその本質とする物體或ひは物質は絶對的に非思惟的非精神的である。この二者の異質性を明瞭に把握することは實に哲學の始であり終であると考へられる。非物質的非延長的なる人間の精神は疑ひもなく單純にして不可分的なる實體であると考へられる。しかしマル

感覺の問題

ブランシユは從來の慣習を認めてそこに二つの機能^{フネキムシヤ}を區別する。即ち悟性 l'entendement と意志 la volonté とがそれである。悟性は様々のイデーを受取る機能即ち様々の事物を認知する、apercevoir 機能と考へられ、意志は様々の意向^{アンクワシヤン}を受取る機能即ち様々の事物を欲する、vouloir 機能と考へられる。⁶⁾前者即ち悟性に於て更に事物を認知する三つの仕方が區別される。純粹悟性 l'entendement pur と想像 l'imagination と而して感覺 les sens とがそれである。この三者の最も簡潔なる性格づけは次の如くにして與へられる。精神がサンサシオンと混合せるイデーを神から受取るとき私は精神を感覺と呼ぶ。精神が表象^{イマージュ}と混合せるイデーを神から受取るとき私は精神を想像と呼ぶ。最後に精神がサンサシオン及び表象の混淆なしに眞理の全く純粹なるイデーを神から受取るとき私は精神を純粹悟性と呼ぶ」(Recherche, II, 2, ch. XI)。

精神或ひは悟性が純粹なるイデーを受取るとき純粹悟性と呼ばれるに反し同一の精神がサンサシオン(或ひはサンチマンとも呼ばれる)の附加されたイデーを受取るときそれは感覺とよばれる。イデーを受取る悟性的機能たる點に於て感覺は純粹悟性と毫も異なるものではない。感覺の後者と異なる點はそれが後者に含まれぬ餘分の或る物即ちサンサシオンを含むところにあるのである。その意味に於て感覺は純粹悟性よりもより豊かなる内容をもつといへるであらう。もし感覺が時として誤謬の因となるとすればそれは決して感覺の貧困に基くのではない。却つてそれは感覺のあまりなる豊けさに基くのである。

純粹悟性の内容は純粹なるイデーである。これに反し感覺の内容はイデーと而してサンサシオンとである。即ちイデーは前者に於てその唯一の全き内容をなすに反し感覺に於てはその内容の單に一つの契機たるにとどまる。

感覺の特色は従つて第一にその内容の二重性に求めらるべきであらう。しかしながら感覺は純粹なるイデーと而してサンサシオンとを個別に含むのではない。この二契機は感覺に於て一つに融合し、いはゆるイデーの感性化として結果するのである。即ち單に一つの契機として感覺に含まれるイデーはもはや純粹悟性に與へられるごとき純粹なるイデーではない。所謂サンサシオンの附加されることによつてもと叡知的なるイデーは感性化されるのである。即ちその純粹性を失ふのである。従つて感覺の特色は第二にその受容するイデーの感性的なる點に見出されることができよう。感覺はその内容の二重性に災ひされて眞理の光を純粹に受取りえないのである。サンサシオンは言はば闇の原理としてイデーの光を弱めるのである。感覺の豊饒は従つて感覺の盲昧に外ならぬともいへる。感覺は内容の不足を嘆ずるよりもむしろ内容の過剩に惱むのである。マルブランシュが認識の領域に於て感覺の關與を極力却けた所以である。併しながら認識にとつては無用なる、否その障碍ともなるサンサシオンは決して無意義に與へられるのではない。イデーが認識の原理たる限りたしかにその不純化感性化は認識の不幸を意味するのみであらう。しかしイデーは同時に存在の原理でもある。我々はイデーに於て事物の本質を直觀すると共にまたイデーを通して事物の存在を啓示されるのである。而してかかる存在の啓示は感性的なるイデーに於て初めて可能となると考へられる。純粹なるイデーは單に事物の永遠なる本質を示すのみであつて、この本質を實現する個々の事物の存在するとせざるとに就ては何ごとをも教へない。感性的なるイデーに於て初めて我々はイデーならぬ個物の存在に觸れるのである。サンサシオンによるイデーの感性化はこのイデーをして直ちに存在への指標たらしめるのである。おそらくこの點に第三の、而して最も重要なる感覺の特色はあるであらう。純

感覺の問題

粹悟性が言はばイデーに於てイデーを見るのみなるに反し感覺はイデーに於てイデーならぬものを見るのである。前者に於てイデーはそれ自身唯一の對象たるに反し後者に於てそれはそれ自ら志向の對象たることをやめて却つて他なる對象への媒介者となるのである。かくして我々の身體とこの身體を圍繞する外界とはただ感覺によつてのみ我々に顯はにされる。純粹悟性の立場に於て惡しき證人として却けらるべき感覺は轉じて存在と交渉する生の地盤に於て缺くべからざる指導者となるのである。

(32) Recherche de la Vérité, I, ch. I. 以下引用の際は單に Recherche とのみ簡略する。

二

イデー *idées* とは如何なるものか。それは先づ意識の直接なる對象として規定される。マルブランシュによれば我々は「外なる對象」を決して直接に、*par eux-mêmes* 見るのではない。我々が例へば太陽を見ると考ふるとき我々の精神の直接なる對象は外なる太陽そのものではない。かへつてそれは我々の心と極めて密接に結合した或る物である。この或る物が即ちイデーに外ならない。かくてイデーの下に理解さるべきものは「精神が何らかの對象を認知するときこの精神の直接なる對象或ひはこの精神に最も近き對象である」(Recherche, III, 2, ch. 1)と言はれる。我々の直接に「見るもの」はイデーであつて、外なる對象は單に我々の「見ると信するもの」にすぎない。もし外なる對象を超越的とするならばイデーは意識の直接なる所與としてむしろ内在的對象と呼ばれるに相應しき性格をもつといへよう。外なる對象はかかるイデーを媒介として志向されながらしかもそれ自らは決して

直接に與へられぬものと考へられたのである。

かくの如く先づ意識の直接與件とされたイデーは次にそれ自身としては神の内なる永遠の存在であると考へられる。有限なる精神は従つてすべてのイデーを神に於て見ることとなる。即ちマルブランシュはイデーを一方外なる對象から區別すると共に他方直ちにそれをプラトンの實體化したのである。彼によればイデーは一つのものでありイデーの知ベレクシオン覺は他のものである。イデーは精神に直接内在しながらしかも單なる主觀的存在に墮することなく自體としてはあくまで精神を超越する。彼はかかるイデー觀をアウグスチヌスから繼承する。プラトンのイデアの國はかくて直ちに基督教的なる神の國と結合する。⁴⁾

イデーの下にマルブランシュは特に延長のイデーを理解する。⁵⁾延長のイデーは次の如くにして實體化される。(1)他のものから獨立にそれのみ存在すると考へうるものは實體 substance である。これに反し他のものを考へることなしに考へえないものは實體の一種の様態 modification である。例へば我々は延長なしに大きさ、圓さ、運動、等を考へることはできない。これらは従つて延長の單なる様態である。これに反し我々は特に他のものを考へることなしに延長をただそれのみ考へることができる。延長 Tendue はそれ故に他者の様態ではなく却つて一の實體である。⁶⁾(2)實體はすべて無限者の性格をもつと考へられる。延長はそれ自身として一の無限なる實體である。延長の特殊なる様態たとへば圓は一つの限界をもつであらう。しかし延長そのものは如何なる限界をも有つものではない、却つてそれはあらゆる限界の根柢にあつてこの限界を可能ならしめる無限者である。かかる無限者としての延長は固より有限なる精神の内に含まれることはできぬ。かへつてそれは無限に完全なる存在者す

感覺の問題

なほち神の内に存するのでなければならぬ。しかし乍ら神の内なるものは固より感性的なるものではありえない。無限なる延長は従つて感性的空間ではない、それはむしろ叙知的延長 *l'étendue intelligible* でなければならぬ。(3)あらゆる特殊なるイデーは叙知的延長の限定によつて可能とされる。即ち後者は一切の特殊なるイデーの根柢にあつてその限定を可能ならしめる最普遍者である。言はばイデーのイデーである。かかるものとしてそれは特に單數定冠詞を附して「延長のイデー」*l'idée de l'étendue* と名付けられる。これに對して他の一切のイデーは悉く特殊である。固より如何に特殊なるイデーと雖もそれがイデーである限り尙ほ普遍者たるの意味を失ふのではない。たとへば馬のイデーは延長のイデーに比すれば特殊ではあるがしかもそれはあらゆる個々の馬に對しては依然として普遍的なるイデーである。我々にかかる特殊にしてしかも普遍なるイデーを通してあらゆる個物に觸れるのである。特殊なるイデーはその意味に於て一方最普遍的なる延長のイデーと他方個別的なる感性的存在者との中間にあつて兩者を媒介するものと言はるべきである。

しかしながら例へば馬のイデーが延長の特殊なるイデーであるとは如何なることか。圓、三角形の如き一般に幾何學の對象たるものが延長の一樣態であるとは一應首肯しうる主張である。しかし太陽、月、星、家、馬、等々のイデーが唯一なる延長の限定であるとは直ちに理解しえざる所といはなければならぬ。それにも拘らずマルブランシユはそれを彼の根本的テーゼの一つとしたのである。かくて彼は言ふ、「自然のうちに我々の見るすべての驚歎すべきもの、また動物に生命と運動とを與へるすべてのもの、それを神はただ延長のみによつて創造する。このことを疑ふものは己れの小さき精神を以て神の全能と全智とを推し測るものである」(*Recherche*, III, 2,

ch. VI)」。また言ふ。「延長の様々なる様態に應じて物質は或ひは水、或ひは木、或ひは火、その他無数の特殊形態をとるのである」(ibid., 1, ch. I)」。これを要するに我々の見るこの豊かな自然界は星光る天から花匂ふ地に至るまでその本質に於て延長以外の何ものでもない。延長一つを取去ることによつて世界のあらゆる事物は残りなく消滅する。これに反し延長一つを興へることによつてあらゆる事物は悉く創造される。その意味に於てまことに延長のイデーこそはあらゆる存在者の存在原理たるものと考へられたのである。

感覺の含む一つの契機たるイデーを以上の如きものとすれば次に他の一つの契機たるサンサシオン sensations (或ひはサンチマン sentiments) とは如何なるものか。このことを明かにするためにイデーの受容に就てマルブランシユの語るところを引用することが便宜かと思はれる。すなはち彼はいふ。「ひとが目を閉ち脳中に如何なる表象もなしに延長を思惟するときこの叡知的延長は純なる知覺を以て心を感じ觸する。そのときそれはそのある通りのもの、即ち大いなる、必然的なる、而して永遠なるものとして現はれる」。「而して我々はこの非感性的にして如何なる場所をも占めぬ延長のうちにあらゆる種類の形象を見出すことができる。あたかもひとが一片の物質から一の球體若しくは立方體を作りうると同様に」。⁹⁾純粹悟性によつて純粹なるイデーを受取るとはかくの如くにして延長を思惟することに外ならない。本質學としての幾何學はかかる立場に於て可能とされるのである。「しかしひとが野原の真中で目を開くときこの同一の叡知的延長は感性的となる。即ち延長のイデーはさきよりもより生々と心に觸れる。のみならずそれはその叡知的部分の異なるに應じて異なる仕方でもて心に觸れる。此處、一つの色彩をもつて、彼處、他なる色彩をもつて。ひとが「物を見る」" voir les corps" と呼ぶのはこのことに外ならな

感覺の問題

い。けだしひとは物をそれ自身によつて見るのではない。物は叡知的延長がそれを以て心を感じする様々の色によつてのみ見うるものとなるからである」(Encreux sur la Mort, II)。感覺に於てイデーがサンサシオンと共に與へられるとはまさしくこのことを意味したのである。色彩は即ち一のサンサシオンに外ならない。¹⁰⁾マルブランシュによれば色彩はひとの考ふる如く外なる物體に屬する性質ではない。輝かしき光は太陽に屬するのではない。また新鮮なる緑色は木の葉の表面に擴がるものではない。却つて色彩は我々の心の變容或ひは様態にすぎない。これを外なる物體に歸屬せしめる所に感覺の最も大いなる迷妄はあるのである。「最後にたとへばひとが私の手に觸れるとき、ひとが私を刺衝するとき、或ひは私を擽るとき、そのときこの同一の叡知的延長が言はば或ひは痛きものとなり或ひは快きものとなる。そのときこの延長は色彩によるよりも更により生々と心を打つ。ひとが手を自己のものと思ふのは一つはこれによるのである。何故ならば君がこの壁と共にもしイデーがもし白色のサンチマンを以てでなしに痛みを感觸したとするならば君はこの壁を君自身の一部をなすものと考へたであらう。けだし君は白さが君に屬することを疑ひえても痛みが君に屬することは疑ひえないからである」(ibid.)。しかしながら色彩もそれが自己のサンサシオンたる點に於て快苦の感と毫も異なるものではない。兩者は單にその強さと而してその指示方向とを異にするにすぎない。即ち色彩は一般に對象を相互に區別するためにもみ與へられて敢てそれ以上の關心を喚起せざるに反し、快苦の感是我々の精神をそれによつて指示される物體と密接に結合せしめ、かくてその物體を特に「我々の物體」*notre corps* 即ち身體として諸他の物體から識別せしめるのである。

以上に於て我々は所謂サンサシオンとして色彩或ひは快苦の感を見出すと共に、一般にイデーを受取るとは如何なることを意味するかを覺りえたのである。純粹なるイデーの受容とはもと無色にして無限なる延長が如何なるサンサシオンもなしに、従つていはば無色のままに心を感じることであるに反し、イデーが感性化されるとはこの同一の延長が様々の色彩によつて限界づけられ、或ひは時に快苦の感をさへ伴うて心を感じることにならない。マルブランシユによれば我々が物を見るときも身體を感ずるといふも所詮このことの外に出ないのである。これに由つて觀るに叡知界の認識と感性界の認識とは決して原理的に起原を異にする二つの體驗ではない。もと同一なる延長のイデーが如何なる仕方にて心を感じることか應じて我々は時に叡知的なる眞理の世界をさながらに見ることを許されまた時に我々を圍繞する感性的事物の存在を啓示されるのである。かくてさき存在の原理たりし叡知的延長は同時にまた一切認識の原理ともなる。存在の第一原因と認識の第一原理とはかくの如くに歸一するのである。自然の世界を我々に顯はならしめるものは自然の光ではない、却つて叡知的なるイデーの光であるとも言はるべきである。我々は單にイデーを神に於て見るのみではない。外なる物體もまたこのイデーを通してのみ見られ能ふ限りに於て我々は「物體をも亦神に於て見る」と言はれるのである。あたかもひとが鑿の働きによつて一片の大理石からあらゆる種類の形態を作り出しうる如く、神は叡知的延長の精神への様々の適用、diverse applications によつてあらゆる物質的存在を我々に表現することを得るのである」(Encreiens, I)。

(4)

マルブランシユはプラトンに比せられて「基督教のプラトン」または「佛蘭西のプラトン」と呼ばれたものである。

もつともかかる比較はフィッシャーによれば思索者としてもまた著述家としても到底マルブランシユの堪へるもの

感覺の問題

感覺の問題

でなくまた彼のイデー説も對話も決してそれへの資格を與へるものではないとされるけれど (Kuno Fischer, *Geschichte der neuen Philos.*, 2. S. 52)。

- (5) 彼は「精神のイデー」を認めなかつたのではない。「我々は二種のイデーのみを有つ、精神のイデーと物體のイデーと」(*Recherche*, VI, 2. ch. II). しかし精神のイデーは殆ど問題とはされなかつたのである。けだし自己及び他我の精神の認識は物體の認識と異りイデーの媒介を必要としないと考へられたからである。私はしかしここではこの問題に深入りすることができなう。

- (6) 實體はまた存在 *un être* とよばれ様態は存在の一つの仕方 *une manière d'être* とよばれる。

- (7) これに對してライブニッツは次の如き批評を加へる。延長の消滅と共に物體も亦消滅するといふことはたしかに延長が物體の本質の一つたることを證明しはする。しかしそれは決して延長が物體の全本質をなすことを證明するものではない。「神は延長を破壊することによつて物體をも破壊する。しかし神は延長のみを生産することによつて物體をも生産することはできぬ。單に「物體なき空間」*l'espace sans corps* を生産するにすぎなう」(Leibnitz, *Examen des principes de Malebranche*)。

- (8) *Entretiens sur la Mort*, II. この「死に就ての對話」は「形而上學對話」の第三版に於てそれに附加して出版されたものである。

- (9) *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, préface. 以下この書を引用の際は單に *Entretiens* とのみ言ふ。
- (10) 近代光學の先驅者マルブランシュに於て視覺が特に重要視され従つて一切の感覺的性質のうち特に色彩が主なるものとして取上げられたことは當然であつた。しかし音、香、味の如きも全然無視されたのではない。單にそれは「色彩に就てと同じ原理によつて説明されるもの」として色彩の内にその代表者を見出したのである。

三

延長は神の内にあつて永遠に不變不動なるイデーであり色彩或ひは快苦の感はこのイデーの感觸によつて有限

なる精神の内に惹起されたサンサシオンである。この二つのものの結合によつて我々は多様な自然界を認識する。例へば私は神に於て *es Deo* 圓のイデーを見、而して私の内に *es ego* 光のサンサシオンを有つことによつて輝かしき太陽を見るのである。前者は事物に於ける普遍的なる本質を示しその限りに於て感覺に於ける客觀的契機を代表する。これに反し後者は事物の本質をでなしにその存在を指示するものであり、而してそれが精神の一つの様態たる限りに於て感覺に於ける主觀的契機を代表する。——感覺のかかる二つの契機は例へばロックのいはゆる第一性質と第二性質との別に於ても見出され、またデカルトが感性的事物に於て明晰判明に認識しうるものと然らざるものとを區別したとき既にそこにも見出されたのである。ただ彼らによつてそのまま外なる事物に歸せられた客觀的契機¹¹⁾を神に於けるイデーとして獨立的存在にまで實體化すると共に、主觀的契機たるサンサシオンをかかる超越的イデーの感觸に基かしめた點に於て、マルブランシュは一個獨自の境地に立つたものと言はなければならぬ。然らばそれは如何なる理由に基くものであつたか。

ロックによれば我々のもつアイディアはすべて外なる物體によつて生産される。かかる生産力が即ち物の性質に外ならない。換言せば心の外に物が存在し而してこの物が心に對して働きを加へるとの思想は經驗論者ロックに於ける自明の前提であつたのである。然るに彼に先立つて彼とは反對に純粹なるコギトの立場から出發したデカルトに於ても亦それと同様の思想は見受けられる。即ち彼は純粹知性と想像との體験的差異に注目し、而して後者に於て我々のもつ觀念が「私自身から生じたものでなく却つて何らかの他の對象によつて私の内に惹起されたもの」なることを承認する (*Mediations*, V)。感性的事物の存在はかくの如くにして我々の體験のよつて基く

感覺の問題

原因として推理されたのである。然らば彼らは何故に體驗の原因を外なるものに求めようとしたのであるか。おそらくその主なる動機は我々の感覺に固有なる現象、即ちこの體驗の不隨意性ともいふべきものに見出されるであらう。想像或ひは純粹思惟にあつては如何なるものを對象とするかは或る程度まで自己の選擇に依存する。しかし感覺に於てはかかる隨意性は著しくその範圍を局限される。ここでは我々は與へられぬものはこれを見んと欲して能はず與へられたものはこれを見ざらんと欲して能はないのである。ロックの言へる如く我々は例へばひる日中目を太陽に向けるときその輝しき光に接することを避けえないのである。¹²⁾ 感覺のかかる不隨意的なる性格は必然的にその原因を我ならぬものに求めしめる。その徑路は如何なるものであつたにもせよ兎も角ロック及びデカルトがひとしく外なる對象の存在を承認しようとした所以である。のみならず一般に感覺のかかる性格が外界の實在性に關はる問題に於て相當重要な役割を演じたことはすでに氣づかれてゐる所である。¹³⁾ マルブランシュもまた感覺のかかる特異性に注目する。彼はたとへば痛みのサンクションがつねに「否應なしに *malgré nous*」我々を襲撃することを承認する。このことは痛みの原因を自己の内に求めることを不可能にする。もし痛みが自己自らの所産であるとすればそれが自己の意に逆つて與へられることは到底解しえざる所である。従つてこの原因は我ならぬものに求められねばならぬ。然らばそれは例へば指先を刺衝する針に求めらるべきであらうか。一般に感覺の原因が自己の内にありえないとすればそれは外なる事物に見出さるべきであらうか。マルブランシュはこれに對して否と答へたのである。何故であつたか。

この疑問を解くために我々は原因性に就ての彼の異色ある見解を簡單に一瞥しなければならぬ。彼はあらゆる

有限者に對して原因たるの資格を否定する。彼によれば一切の有限的存在者即ち個々の物體並びに精神はそれ自ら他者に對し如何なる働きをも加へうるものではない。即ち原因たるの力を有つものではない。原因あるひは働く力、即ち自己自ら作用することによつて或る結果を生産しうる能力は彼によれば神的なる或る物を表現する。かかる原因力を個々の被造物に歸することはそれに一種の神性を附與することを意味し、従つてこの世界を無數の神々——よしそれが如何に小なる神々であるにもせよ——を以て満たすことを意味する。かくの如きは明かに異教徒的なる思想であると考へられる。いはゆる實體的形相 *forms substantielles* の如きは必然的にかかる歸結を導くものとして「古代哲學の最も危險なる誤謬」であると言はれるのである (*Recherche, VI, 2, ch. III.*)。哲學と基督教との調和を終生の念としたマルブランシュはかくて眞の原因たるの力を唯一なる神に歸し、而して單に機縁的原因或ひは機會因のみを個々の被造物に許容したのである。眞の原因 *la cause véritable* とはそれとその結果との間に必然的なる關聯の認められる如き原因であり而して機會因 *causes occasionnelles* とはかかる眞の原因に對してその發動すべき一の機縁を提供するもの、その意味に於て單に手段的媒介的なる原因と考へられる。すなはち後者は神の内なる恒常不變の一般法則が特殊なる個々の出來事に於て實現されるための手掛りとなるものでありその限りに於て一般法則の特殊化多様化に仕へるものといふことができる。¹⁴⁾ かくて例へば一球が他球を衝いて後者を運動せしめたときこの運動の眞の原因は前者の衝突にあるのではない。後者を運動せしめるものは唯一なる原因すなはち神あるのみであり、かの衝突は單にこの唯一なる原因の發動すべき機縁、あるひは一般運動法則の特殊化さるべき手掛りとして役立つにすぎないのである。かくの如く眞の意味での因果關係は同種

感覺の問題

の存在者たる物體と物體との間にさへ拒まれる。同様に有限なる精神と精神との間にも拒まれる。全然異質的なものと考へられた物體と精神との間に因果關係の否定されたことはけだし言ふを須たないであらう。¹⁵⁾

以上の如き見解の下にマルブランシュは考へる。我々が輝ける太陽を見るとときこの知覺體驗の原因は何であらうか。我々の直接對象たるイデーは何によつて與へられるのであらうか。太陽そのものは一個の被造者であり従つて自ら我々に作用することを得ない。すなはち我々は太陽を直接には見ないのである。我々が太陽に於て見ると考ふる延長と光耀とはそれ故に直ちに太陽そのものに歸せられてはならない。しかし乍らそれはまた自己の精神に歸せられることもできない。けだし我々は目を開くと共に否應なしに太陽のイデーを與へられるからである。かくの如く我々の直接なる體驗が外なる物によつても内なる精神によつても制約されえないとすれば残る所は唯一なる存在者すなはち無限なる神あるのみでなければならぬ——マルブランシュの特異なる感覺觀はかくの如くにして決定されたのである。

(11) ロックによれば第一性質とは「物體が如何なる状態にあらうとも決してそれから切離しえないもの」である (Locke, Essay, II. ch. VIII. § 8)。またデカルトによれば大いさ、形状、數の如き一般に明晰判明なる觀念に屬するものは「それらが我々の感覺によつて知覺され或ひは悟性によつて思惟されると同じ風に對象の内に存在しうる」ものであり、その點に於てそれらは、そのまま意識の外へ外化されえぬ色、香り、痛みの如きものから明瞭に區別されるべきものである (cf. Principles, I. XV)。このことからしてデカルトは感性的事物は「それらが純粹幾何學の對象を構成するその限りに於ては」その存在を認めらうと考へたのである。

(12) Locke, Essay, IV. ch. XI. § 5 参照。尙ほデカルトも同じ現象を指摘してゐる。曰く「對象が私の感官に現前するのでなければ私は如何ほど欲してもそれを知覺しないし、またそれがかく現前した場合にはそれを知覺しないこ

とは全然私の力の及ばぬ所である」(Meditations, IV)。しかし體驗のかかる不隨意性からデカルトが觀念の原因として外なる事物の存在に推理したとしてもそれは決して無批判的に行はれたのではないことが注意されねばならぬ。周知の如く彼は *Meditations* の冒頭に於てあらゆる感性的事物の存在、のみならず自己の感覺及び身體の存在をさへも一應疑つてゐる。従つて彼は直接なる體驗から直ちにその原因として外物の存在を導き入れたのではない。却つて先づ思惟する自己から始めて神の存在を證明し、而してこの神は我々をあざむくものでないとの前提の下にはじめて外界の存在を(しかも蓋然的に)推理したのである。即ち外界肯定の前に神の存在が證明される。神は絶對的なる無限者であり我は有限なるその表現である。しかるに有限なる我のみに於て神の表現がつきるとは考へられない。即ち我の外にも我と異なる存在がある筈である。ここに我ならぬ存在の可能的根據が見出され、而して知覺體驗はこの根據の上に立つて初めて外物の指標たりえたのである。かく考へた限りデカルトは直ちにロツクと同一視されえぬことは明かである。しかしそれにも拘らず彼が觀念の原因として外界の事物を導き入れた點に於ては彼は依然としてロツクと全く他人ではないと言へるであらう。

(13) 例へば Dilthey, *Gesam. Schriften*, Bd. 5, S. 94 ff. 参照。

(14) 「機會因は一般法則の効果を限定する」あるひは「機會因なしに一般法則はありえない」とも言はれてゐる (*Entre-tiens, X*)。

(15) 個物相互の間に充實せる因果關係を否定した點に於てマルブランシュはヒュームの先驅者であるといへる。しかしながら唯一なる神に眞の原因を求めることによつて懷疑論への誘惑を一蹴した彼は未だしも幸福であつた。パークレーを通じて彼の影響を受けながらしかも神のアイディアをすら印象 *impression* に基けようとした近代兒ヒュームはかかる神への救助を乞ひえなかつた。そこに彼の哲學の運命はあつたと言へるであらう。ヒュームのマルブランシュ批判に就ては *Treatise, Bk. I, III, § XIV* を参照。なほラバールは、いはゆる機縁的原因性のうちにマルブランシュの獨創性を見出し、而して機會因論の萌芽はすでにデカルトにあるにもせよその大成者は依然としてマルブランシュであると考へてゐる (*L'ancien Jansénisme, L'idée de Science dans Malbranche et son Originité, p. 83*)。

感覺の問題

感覺の問題

四

有限なる精神が神に於てイデーを見ることは如何にして可能なのであらうか。またこのイデーが感性化されるのは何に基いて可能なのであらうか。前者は人間精神の神との結合によつて、後者は精神の物體との結合によつて、と答へられる。

ここに精神の物體 corps との結合と言はれたものは勝義に於て精神の身體との結合を意味する。けだし精神は同一の仕方にて任意の物體と結合するのではない。却つてそれは直接には先づ「我々の物體」*notre corps* すなはち身體と結合し而してこの身體との結合を媒介として間接的第二次的にあらゆる感性的存在と交渉すると考へられるのである。外なる存在がそれ自身として不可視的であるとの思想もひとつはこれに基くのである。かくてマルブランシュは言ふ。「我々は太陽、星、その他無数の對象を外に見る。しかしこれ等すべての對象を見るために我々の精神が身體を離れ去つていはば天體の中を散歩しにゆくといふことはあり相にないことである」(Recherches, III, 2, ch. I)。即ち精神の直接に結合するものは身體であると考へられる。而してマルブランシュが精神の《corps》との結合と言つたものはその内容上つねに精神の身體との結合を指したものと解さるべきである。併しながら身體は事實上かく特殊の地位を與へられながらしかもこの身體の特殊性を理由づける如何なる根據も彼によつて見出されなかつたことは注意さるべき點である。もしかかる表現が許されるならば彼にあつては身體はその身體性に於てではなく單にその物體性に於てのみ考察されたといふことができよう。身體の身體性は

物心の峻しき二元性を主張した彼の體系に於て言はばその慰ふべき故郷をもちえずして單なる物體性にまで還元されねばならなかつたのである。

すでに我々の知れる如く彼にあつては一切の有限なる存在者は延長ある物體と思惟する心との何れかに屬するものと考へられる。然らば我々の身體はこの二者の何れに屬するものであるであらうか。身體は一見諸他の物體と異なるもののやうにみへる。針の刺衝に痛みを感じるものは私の指でありまた推理するのは私の腦髓であるやうに思はれる。しかしそれはマルブランシュによれば全き誤謬である。けだし我々が腦髓、心臟、指、神經等の一切の身體器官を考へるためには單に延長のみにて足る。これに反し若し延長を取去るならば我々はこれらのものを一つとして考へることをえない。従つて身體は延長の一樣態に屬し而してそれ以外の何ものでもない、——かくの如くにして彼は我々の身體をその本質上諸他の物體と異ることなき「一個の物體」として見出したのである。その限りに於て我々がさきの第二の結合を精神の身體との結合あるひは心身の結合と呼ぶとしても、この「身體」に物體以上の特殊なる意味を附與することは少くとも彼の立場の純粹性を保つ所以ではないであらう。¹⁶⁾

さて人間の精神は一方神と結合し、他方身體と、而してこれを通して全宇宙と結合する。「我々の精神は我々を照らす神と我々を盲目ならしめる身體との間にかくの如く位置する、即ちその二者との結合が大なれば大なるだけその他者との結合は愈々小となるのである」(Entiens, VI)。しかしこの二様の結合のうち精神にとつて本質的なるものは前者のみであると考へられる。「精神は直接無媒介的にはただ神とのみ結合する」(Ibid., préface)。かく神と結合することによつて精神は常住なる叡知界をその本領とすることとなる。「神は叡知界である、即ち精

感覺の問題

感覺の問題

神の場所である、あたかも感性界が物體の場所たると同様に」(Recherche, II, 2, ch. VI)。かくしてマルブランシュの物心二元論はプラトンの二元論に於て基礎づけられる。物から獨立に存在すると考へられた精神はその於て在る場所を神の内なる叡知界に見出したのである。かく精神の於て在る場所が神の國すなはちイデーの世界と考へられることによつて、何故に有限なる精神が神的なるイデーを見るかの問題は彼にとつて如何なる困難をも含まぬものとなる。否、むしろそれは彼に於て最初から問題ではなかつたと言ふことができよう。認識の對象たるイデーの超越的實體化は故なくして行はれたのではない。それは認識の主體たる精神の超越的實體化を前提してなされたのである。精神の神に於ける存在は彼に於てはあらゆる證明のそれに基き、しかもそれ自身は如何なる證明をも要せざる一個自明の前提であつた。かかる前提の下にあつてはイデーを神の内なる存在たらしめることはそれを我々の精神から遠ざけることを意味したのではない、むしろ反對にイデーを我々の許に近づけることを意味したのである。言ふを得べくんばイデーの超越化は直ちにその内在化を意味したのである。¹⁷⁾

以上の如くにして純粹なるイデーの受容を精神の神との結合によつて可能ならしめたマルブランシュは次にかかるイデーの感性化を精神の身體との結合に基かしめる。然らば精神の身體との結合とは如何なるものか。私はこの重要な問題をここでは單に次の如く要約示唆するのみにとどめておかなければならぬ。(1)この結合は究極に於て精神と腦髓との結合にまで尖鋭化される。かくて「心は直接には腦髓の一部分、即ちあらゆる感官のそこに接する部分に宿る」とも言はれる(Recherche, I, ch. XI)。思ふに全然非空間的なる精神を空間的なる物體と結合せしめるためには、あらゆる空間的事象を空間の極微なる一點に集約せしめ、而してそこに兩者の結合點を見

出す必要があつたのであらうか。あらゆる神経網の一端が脳髓の中樞部に接集するといふ解剖學的知識がかか
 る要求に對して極めて好都合なるものであつたことは疑ひなき所である。¹⁵⁾(2)かかる脳髓の一部分と而して精神と
 の間には固より眞の因果關係は見出されないと考へられる。兩者の關係は因果の關係ではなく單に對_ニ應_スの關
 係であると言はれる。即ち「心が何らかの新しきイデーを受取るや否や脳髓の内に新しき痕跡が印される、而し
 て對象が新しき痕跡を生産するや否や心は新しきイデーを受容する」のである (Recherche, II, r. ch. V)。我々
 の知るものは精神の心理現象が脳髓の物理現象を、或ひは後者が前者を、惹起するといふことではない。この二
 つが融合するといふことでもない。單に一者はつねに必ず他者を伴うて與へられるといふことにすぎない。即ち
 そこに見られるものは二つの異質的現象間の機能的平行關係に外ならない。しかしながらこのことからして兩者
 の間に單に同時性或ひは繼起性以上の如何なる關聯もないと言はれるのではない。却つてマルブランシュはこの
 二つの現象に對し夫々が他に對する機會因たるの意味を認めることによつてその密接なる關係を維持しようと
 したのである。その意味に於て「脳髓の内に生ずる諸々の振動は私のもつサンサシオンの機會因である」と言はれ
 るのである (Enechens, XII)。サンサシオンの究極因は固より神である。しかしこの究極因の發動するためには
 その機縁として脳髓の振動が必要であると考へられたのである。いはゆる叡知的延長はかかる身體的現象を媒介
 として初めて色彩づけられ或ひは快苦の感を伴ふものとなる。従つて例へば林檎のもつ艶々しき色彩は脳髓なき
 主觀には與へられないのである。(3)しかしながら精神の神との關係は精神にとつて本質的であつたに反し、その
 身體との關係は「在らざることをも得た關係」であると考へられる。即ちマルブランシュはこの關係のうちに如何

感覺の問題

なる必然性をも見出さなかつたのである。延長ある身體と思惟する精神との關係は言はば關係なきものの關係であつたのである。その意味に於てそれは一つの奇蹟である。彼のいはゆる神の命令 *decretis divinis* である。哲學はこれに對して如何なる理解をも誇りうるものではない。「何故に神は精神を身體と結合しようと思惟するかを問うてはならない。それは恒常的な一個の事實である。しかしその原理は今までのところ哲學にとつて未知のまま残されてゐるのである」(Enretiens, IV)。あらゆる物心二元論にとつて躓きの石たりし心身の關係はかくてマルブランシュにとつても亦一つの解き難き謎であつたのである。

叡知的なるイデーは以上の如くに解されたる心身の關係に基いて感性化される。感覺の直接對象たるイデーは精神の神との結合によつてのみ與へられるのではない。却つてもと無色にして無限なる延長は腦髓の振動に伴ふ諸々のサンサシオンによつて感性化されねばならないのである。その限りに於て純粹なるイデーは身體なき精神によつても受容されうるに反し感性的なるイデーは身體なき精神によつては受容されえないといへるであらう。我々の精神は常住なるイデアの國にあつて輝かしき太陽を見るのではない。身體と結合することによつて初めてそれを見るのである。少くとも精神がそれを見るためには一方空間の一局所なる腦髓の内に一つの物理現象が生起しなければならぬのである。身體なきところ感覺もまた在りえない。その意味に於て身體の存在は感覺の可能性に對する一個の不可缺的制約である。身體は感覺の存在根據であるとも言へる。しかしながら身體の存在そのものは逆に感覺によつてでなければ見出されない。「私の心が私の身體と結合されてゐることを私に納得せしめるものはサンチマンの本能である。私はそれに就て何らの明證をも有たない。私は理性の光によつてそれを知るの

ではなす」(Recherche, V, ch. VI)。それ故にもし身體が感覺の存在根據であるとすれば逆に感覺は身體の認識根據であるといへるであらう。ともあれ身體の感覺に對する關係は二重的である。それは感覺の可能性を荷ふと共にそれ自らこの感覺によつて顯はにされる。あるひは感覺は身體を通して與へられると共にまたこの身體を通して身體そのものをも見出し來るのである。言はばイデーの光と身體の闇との相觸れるところ、そこに感覺の微光は生れて闇の身體を仄かに照らし出すのである。

(16) 身體は一の機械であるとのデカルト的思想はマルブランシュの内にも見出される。

(17) 精神がこのイデーあるひはかのイデーを受容するための機會因は注意 *attention* であると言はれる。一切の純なるイデーはすべて與ふべく用意されてあるのであり従つて精神はそれを受容するために單に注意をそれに向けるのみで充分であると考へられたのである。しかしこのことから眞理の獲得は容易極まることと速斷されてはならないであらう。けだし「注意は内的なる眞理 *Verité interne* に對してその顯示を求めめるために我々の爲す自然的祈禱である。しかしこの至上なる眞理は必ずしもつねに我々の願ひに應ずるものではない。何故ならば我々は如何に祈禱すべきかを充分によくは知らないからである」(Conversations chrétiennes, I)。

(18) マルブランシュはしかしデカルトの如く身體に於ける心の座をいはゆる松果腺として指定することをさげそれを單に「腦髓に於ける主要なる部分」とのみ呼んだ。

五

與へられた紙幅はすでに盡きようとする。私は最後にいま一つの點を荒削りに形づけて粗雜なりしこのマルブランシュの紹介を終らなければならない。

感覺の問題

感覺の問題

イデーの感性化にとつて機會因となるべき腦髓の振動はそれ自ら二つの機縁に促されて生起する。即ち一つは「現存する感性的對象が身體の外部感官に印象を與へ而してこの印象が腦髓にまで傳へられるとき」であり、他の一つは「對象は存在せずとも動物精氣 *esprit animal* の流れが腦髓の内に同様の印象を與へるとき」である (*Recherche*, I, ch. IV)。前者に於て我々はマルブランシユによる無邪氣なる外界の肯定を看取する。しかしながら他方に於ていはゆる動物精氣の導入によつて外界の存在は殆ど危ふくされないでもない。けだし感覺の全機構がそれに盡きるともいふべきイデーの感性化が腦髓の振動を機會因とするものであり、而してこの後者は少くとも身體内をめぐる動物精氣の刺戟に俟たねばならぬと考へられる限り、身體の存在は感覺の可能なるために一應認められねばならぬであらう。しかしこの動物精氣がそのみで外物の與ふると同一の効果を有ちうると考へられる以上、身體を除く全世界の存在は感覺にとつて必ずしも必要でないものとなるからである。かくてマルブランシユは次の如くにもいふのである。「君の身體と私の身體とを除く一切の被造者を神が残りなく消滅せしめたと假定しよう。更にまた神が我々の腦髓に今日我々のもつと全く同一の痕跡を印象づけると假定しよう。そのとき我々は對象の現存によると全く同じやうな諸々の美を見ることができらう」 (*Entiens*, II)。けだし我々の感覺に於て直接見る美は叡知的なる美であり、また我々の直接痛みを感じる腕は叡知的なる腕 *un bras intelligible* (何と奇なる表現!) であるから。また「私は主張する、かつて一度もこの部屋に入ったことのない一人の支那人が、若し私のいまこの部屋を眺めつつ有つと同じ仕方でも振動せしめられた腦髓を有つたとしたならば (しかもこのことは決して不可能なことではない)、私の今ここで見ると同一のものを彼は彼の國に於て見ることができ

であらうと」(ibid.)。これを要するに「物體が存在するにもせよ若しくはせざるにもせよ我々のそれを見ることは
 慥かである」(ibid., vii)。ここに我々の讀取るものは何であらうか。それは外物の存在と非存在とが我々の直接な
 る體驗にとつて如何なる差異をも有たぬといふことである。認識の對象としては外界の存在は我々にとつて無用
 であるといふことである。しかもそれにも拘らずマルブランシュは外界の存在を否定したのではない。却つて彼
 は神に由る世界の創造を信じて疑はなかつたのである。おそらくこの點に我々は彼に向けられた一つの鋭き批判
 の意味を覺りうるのではないであらうか。即ち彼の年若き論敵バークレーは彼の見解を指して言ふのである、そ
 れは「在つて甲斐なき全世界」the whole world made in vainを假定するものであると(Berkeley, *Three Dialo-*
gues, II)。

然らばマルブランシュは何故にかくの如く在つて甲斐なき全世界の存在を承認せねばならなかつたか。それは
 感覺の可能性を説明すべき身體の存在そのものがそれ自ら説明さるべき一個の問題であつたからである。身體は
 孤立的なる存在者ではない。私の身體の存在は必然的に私の兩親の存在を、社會の存在を、衣食住の存在を、こ
 れを要するに一切世界の存在を豫想する。従つて身體の在るところ世界もまた在ると言はなければならぬ。か
 くて我々は一度は見失はうとした外界肯定の根據を却つて思はざる所に見出したのである。感覺に於て直接與へ
 られるものはイデーと而してイデーの感觸によるサンサシオンとのみであつて、それ以外の如何なるものも感
 覺に對し必要ではない。その限りに於て認識の立場からは外界の存在は一應無用視されていいものとなる。しか
 し乍ら翻つてこれを觀るにサンサシオンの生起は少くとも機會因として腦髓の振動を豫想する。而してこの後者

感覺の問題

は更に身體の存在を、身體の存在は外なる世界の存在を豫想する。認識の對象として無用なりし感性界はかくて言はば搦手から生の地盤、身體の場所として再び肯定されたのである。もと叡知界にあつて純粹なるイデーを直觀する精神はかかる生の地盤を媒介として感性的なるイデーを受容し、それによつて初めて自體としては不可視的なる感性界に觸れるのである。併しながら生に於て與へられるものは飽くまで生のために與へられる。感覺は事物のそれ自身に於ける本性と關係とを教へるものではない。却つてそれは我々の身體に對する事物の關係を教へ、かくすることによつて生、*l'Être*の保存と安寧とに寄與するものと考へられる。「精神が身體を通して、*par le corps* 受取るすべてのイデーは悉く身體のために、*pour le corps* 與へられるのである」(Recherche, III, 2, ch. XI)。たとへば一個の林檎或ひは一個の石が果して食するによきものであるか否かは純粹なる延長のイデーのよく教ふる所ではない。我々はこの場合むしろ直接なる感官の證明に訴ふるのでなければならぬ。眞理に關する僞證者はかくして生の立場に於て忠實なる指導者となるのである。しかしながら言はば「感覺の現象學」の立場からしてそれ自身不可視的なるものとされた外界の事物が身體的生の地盤に於て關心的交渉の對象たることは果して如何にして可能なのであらうか。或ひは感覺はそれに於て不可視的なるものが可視的となるといふ一個の神秘的性格をもつのであらうか。マルブランシュが感覺に對し一の啓示たるの性格を認めたのは恐らく彼がこの最後の間に答ふるに然りを以てしたことを意味するであらう。「神は彼の創造せし事物を二つの仕方にて、即ち聖書の權威によつて、及び我々の感覺の媒介によつて、啓示する」(Euticiens, I et VI)。盲昧にして眞理の障礙たりし感覺はその故に否定さるべくあまりに高價なるものとして今や啓示たるの意味を附與されたのである。すなはち闇は永

劫の闇ならずしてやがて光を孕むべき闇だつたのである。²⁰⁾

(19) マルブランシュが死の前の病床にあつたとき年若きバークレーが訪れて哲學上の意見をたたかかせたと傳へられてゐる。バークレー自身は「マルブランシュの原理と私の原理と以上に根本的に反對した原理なるものはおよそありえない」と書いてゐるにも拘らず多くの點に於て彼がマルブランシュの影響下にあることは疑ひえざる所である。

(20) 何故に特に感覺が啓示たるの性格を荷はせられたかの理由を私はここには省略した。後にこのことにふれる機會をもち得れば幸ひである。

以上に於て我々はマルブランシュの感覺觀を極めて簡單なるすがたに於て素描したのである、然らばそれは如何なる點に於て我々を啓發し、また如何なる點に於て我々の再考を促すであらうか。(未完)