

〈翻訳〉

# マルブランシュ『真理の探求』

## 第一巻 第一章から第四章まで

筒井 一穂 訳

本稿は、17世紀後半から18世紀初頭のフランスの哲学者、マルブランシュ（Nicolas de Malebranche, 1638–1715）の処女作であり主著『真理の探求論 *De la Recherche de la Vérité*——そこでは、人間精神の本性、および学問において過誤を避けるためになされねばならない精神の用い方が論じられる』（1674）の、第一巻第一章から第四章までの部分訳である。本書は六巻構成であるが、1674年に前半の三巻が、75年に後半の三巻が刊行され、その存命中には第六版（1712）まで重版され（出版回数としては七回）、補論として、都合十七項目の「解明 *Éclaircissement*」が付された。これらを合わせると以下の通りの構成となり、全集版で三冊分に及ぶ大著である。

序文

第一巻 感覚について

第二巻 想像力について

第三巻 知性すなわち純粹精神について

第四巻 傾向性、すなわち精神の自然的運動について

第五巻 情念について

第六巻 方法について

解明 第一から第十七

マルブランシュといえば、アウグスティヌス（主義）とデカルト（主義）を先鋭的かつ独創的な仕方で引き継ぎ、ヒューム、ルソー、カント等々18世紀の哲学を準備

した功績で知られる、近世哲学を代表するひとりである。その哲学的な主著と呼ばれるべきは少なくともふたつあって、ひとつは壮年期の『形而上学と宗教についての対話』（1688）であり、もうひとつが最初期の本書『真理の探求』である。前者を読む者が体系的にまとめあげられたマルブランシュ哲学の円熟に触れるとするならば、本書を読むわれわれは、たいていは率直で潔く、ときとして迂路をたどるその記述を通じて、彼の哲学がそこから生まれ出たいくつかの源泉との緊張感を伴う折衝をみてとることができる。彼を代表するわけでも独創的な学説、例えば「叡智的延長」の説、「機会原因論」、「すべての事物を神のうちに見る」理説、「内的感得」による「昏いコギト」の自己認識、等々は、もちろん『対話』において最も整理されたかたちで提示されるわけだが、本書においては、あるいは萌芽として、あるいはすでに確立されたものとして、われわれの目を引くのである。マルブランシュの思索のあゆみに関心を寄せる者にとってはもちろんのこと、その哲学の生き活きとした一面を目にしたいと望む者にとっても、本書は読まれるに値するだろう。

さてここに訳出した第一巻「感覚について」の冒頭部（第一章から第四章）は、その後の第五章以下が感覚およびその過誤についての各論的部分であるのにたいして、総論的な役割を担っており、本書の哲学的議論のためのいわばイントロダクションにあたる（本稿「第一巻の目次」を参照されたい）。知性、意志、自由、過誤、探求のための一般規則といった、マルブランシュ哲学の基礎概念が陳列され規定される、言うまでもなく重要なテキストである。

### 訳出にあたって

底本としたのは、無料公開されている Jules Simon 版の『マルブランシュ著作集』第二巻（1842）である。ただし、校訂や注釈など多くの点で André Robinet 版『マルブランシュ全集』第一巻（1962. 本書『真理の探求』の校訂・注は Geneviève Rodis-Lewis による）を参照し、これに従った。Simon 版と Robinet 版で異なる箇所は後者に倣った。加えて、「凡例」にも記したように本稿では文中に頁数を記載しているが、これは今日の研究で標準的である Robinet 版の頁数である。なお、Bardout の校訂版も参考とした。

既訳について。本書の日本語訳は寡少であり、管見のかぎりまとまった既訳は竹内訳（Malebranche 1949）と山田訳（Malebranche 2001）のみである（加えて、拙訳「序文」が先日本誌『人文×社会』第二号に掲載された。Malebranche 2021）。竹内訳は第一巻のみの部分訳であり、山田訳は第三巻第二部「観念の本性について」の第一章

から第七章までの部分訳である。今回訳出した範囲は竹内訳にすでに所収であって、この訳はすでに70年以上前のものであるが、均整の取れた訳で、今日なお通用すると言って過言ではない。本稿の翻訳作業にあたって、大いにこれを参考とした（が、流石に訳を新たにすべきと思われる事情もあって、Rodis-Lewisの校訂を踏まえなければならないこと、訳語を近年の近世哲学研究にそくして改訂すべきであること、すでに絶版で入手があまりに困難であること、若干の誤訳、等々がそれである）。また、訳語選択等で参考にしたマルブランシュの別の著作の邦訳や研究書などは、本稿末尾の文献表を参照されたい。LennonとOlscampによる英訳（Malebranche 1997）もしばしば参照した。

訳の方針について。訳語は基本的に日本語と一対一で対応させる方針をとった。ひとによって訳が異なるような語のうち、重要なものの一部を本稿末尾の「訳語対応表」にまとめた。ほかの訳し方もありうろと思われたもので、本稿における用例の少ないものについては、一々断ることなく括弧内に原語を併記した。特に一考の余地があると思われたものについては、脚注にその旨を記した。なお注釈はもっぱらテキストの読解に関する点のみを取り上げ、内容や解釈上の問題には踏み込まない（それについてはRodis-Lewisの充実した注を参考にされたい）。

本稿を訳出するにあたり、訳者としては当然ながら誤訳のないよう可能な限り注意したつもりであるが、やはり完全な訳文を作ることはできていないだろう。訳者自身、あとから無数の反省と後悔にさいなまれることは容易に予想できる。そのため読者諸賢には、この訳を完成されたものとしてよりもいわば試訳のようにみなし、不自然が見つかり次第、原文にあたる労をとっていただければ幸いに思う。さらに、何らかの仕方でご教示を賜ることができるなら、それほどありがたいことはない。なお本稿は、訳者の主宰する学生主体の「マルブランシュ読書会」の成果である。参加者の皆さんには、フランス語の文法から議論の解釈に至るまで、さまざまな点でお付き合いいただき、大いに助けていただいたこと、記して感謝を申し上げる。

## 凡例

- 原文に大文字で表記された単語（« VOLONTÉ » など）は太字で表す。
- 原文に頭文字のみ大文字で表記された単語には傍点を付す（ただし、明らかな固有名詞は例外）。
- 原文のイタリックは引用・強調を問わず鉤括弧「」内に記す。
- 原注と訳者注は同様に脚注に示すが、原注の場合は脚注内に〔原注〕と補う。
- 原語を併記する際には、丸括弧（）内に記す。ただし、丸括弧のなかに日本語が置かれる場合は、原文において丸括弧による補足がなされていることを示す。
- しばしば訳文中に挿入されるイタリックの丸括弧と数字は、Robinet 版全集における該当頁を指す。
- 訳者による補いは、角括弧 [] 内に記す。単純な付加の場合はそのまま記し（e. g. 「さて、[たしかに] 人間の精神は .....」）、代名詞や言いかえの内容をあえて補った場合は、等号を用いる（e. g. 「この後者の [=神と精神の] 合一こそが .....」）。
- 文献の略記法については本稿末尾を参照。

## 第一巻の目次

本稿の訳出箇所を含む第一巻全体の目次をここに示す。ゴシック体で表記した箇所が本稿に所収。なおここでは可読性に配慮して数字をすべてアラビア数字で表記する。

### 第1巻 感覚の過誤について。

#### 第1章

1. 知性の本性および諸特性について。
2. 意志の本性および諸特性について、また自由とは何かということについて。

#### 第2章

1. 判断と推論について。
2. 判断と推論は意志に依存するということ。
3. 判断と推論における意志の自由の然るべき用いかたについて。
4. 過誤と罪とを避けるためのふたつの一般規則。
5. これらの規則のために必須の反省。

#### 第3章

1. いくつかの反論への答弁。
2. 明証性が必須であると述べたことについての注意書き。

#### 第4章

1. 過誤の機会原因について。それには五つの原理があること。
2. この著作全般の構想について。また、第一巻の個別の構想について。

#### 第5章 感覚について。

1. いかにしてわれわれの感覚が罪によって墮落したかを説明するふたつの仕方。
2. われわれの過誤のほんとうの原因は感覚ではなくわれわれの自由であること。
3. 感覚を使用するさいに欺かれ誤らないための規則。

#### 第6章

1. 延長それ自体における視覚の過誤について。
2. 不可視の対象についての視覚の過誤の続き。
3. 関係において考えられた延長にかんするわれわれの視覚の過誤について。

#### 第7章

1. 形状にかんする視覚の過誤。
2. もっとも小さいものについてわれわれはなんら認識をもたないこと。
3. もっとも大きいものについてわれわれの認識は精確ではないこと。

4. われわれが欺かれ誤るのを防ぐいくつかの自然的認識についての説明。
5. 特殊な場合にはこの判断がわれわれを欺くこと。

#### 第8章

1. われわれの眼はそれ自体として考えられた運動の大きさあるいは速さを教えないこと。
2. 運動を認識するためには持続が必須であるが、これはわれわれに認識されないこと。
3. 運動と静止にかんするわれわれの眼の過誤の例。

#### 第9章 同じ主題の続き。

1. 運動にかんするわれわれの視覚の過誤の一般的証明。
2. 対象の運動の大きさを判断するためには対象の距離を認識するのが必須であること。
3. 対象の距離を知るための手段の検討。

#### 第10章 感覚的性質に関する過誤について。

1. 精神と物体との区別。
2. 感覚器官の説明。
3. 精神は身体のどの部分に直に合一しているか。
4. 対象は身体にたいして何をなすか。
5. 対象は魂のうちに何を産出するか。および精神が身体の繊維の運動を認知しない理由。
6. 各々の感覚作用において混同される四つの事柄。

#### 第11章

1. 感覚〔器官〕の外的な繊維にたいする対象の作用に関してわれわれの陥る過誤について。
2. この過誤の原因。
3. 反論と答弁。

#### 第12章

1. われわれの感覚〔器官〕の繊維の運動に関する過誤。
2. われわれはその運動に気づかないこと。あるいはそれを感覚作用と混同すること。
3. そのことを証明する実験。
4. 感覚作用の三種類。
5. それらの感覚作用にともなう過誤。

#### 第13章

1. 感覚作用の本性について。
2. ひととは感覚作用をじぶんで思っているよりよく認識していること。
3. 反論と答弁。
4. ひとがじぶんの感覚作用について何も知らないと思像する理由。
5. すべてのひとが同一対象について同一の感覚作用をもつと考えるのは誤りであること。

6. 反論と答弁。

第14章

1. 感覚作用に伴い、われわれが感覚作用と混同するところの偽なる判断について。
2. この判断の偽であること理由。
3. 過誤は感覚のうちにあるのではなく、ひとり判断のうちのみあること。

第15章

1. われわれの感覚の一般的過誤の例として役立つ、視覚の特殊な過誤の説明。

第16章

1. われわれの感覚の過誤が、偽なる結論を引き出しがちな一般的原理をわれわれに提供し、その結論がさらにまた原理を提供すること。
2. 本質の相違の起源。
3. 実体的形相について。
4. そのほか若干のスコラ哲学の過誤について。

第17章

1. 道徳から引用された別の例、それはわれわれの感覚がわれわれに偽なる善しか示さないことを明らかにする。
2. われわれの善は神のほかにはないこと。
3. エピクロス派とストア派の過誤の根源。

第18章

1. われわれの感覚は感覚的でない事物においてさえもわれわれを過誤に陥れること。
2. 人々の会話から取られた例。
3. 感覚的な風態にこだわってはならないこと。

第19章 ほかの例ふたつ。

1. 第一、物体の本性にかんする過誤について。
2. 第二、同一の物体の諸性質にかんする過誤について。

第20章 第1巻の結論

1. われわれの感覚はわれわれの身体のためだけに与えられていること。
2. 感覚によって告知されることについて疑わねばならないこと。
3. 正しい仕方で疑うことは決して瑣末なことではないということ。

## 第一卷 感覚の過誤について。

### 第一章

(39) 過誤は、人間が悲惨であること (*misere*) の原因である。世界に悪を産出し、われわれを痛めつける諸々の悪をわれわれの魂に生み出し保持するのは、この悪しき原理 [すなわち過誤]<sup>1</sup> である。だからわれわれは、この原理を回避するよう真剣に努めることなしには、がんじょうなほんとうの幸福 (*bonheur solide & veritable*) を決して期待するべきでないのである。

聖書はわれわれに教えているが、人間が悲惨であるのは、それが罪人もしくは咎人<sup>2</sup> であるからにはほかならない。また人間は、過誤に同意することでじぶんを罪の奴隷とするのでなければ、罪人にも咎人にもならないだろう。

それゆえ、過誤がひとびとの悲惨であることの起源だということが真ならば、ひとびとがみずからを過誤から解放しようと努力することは、いたって正しい (*juste*) ことである。ひとびとの努力は、みずからの望みうる成果をすっかりもたらしはしなかったとしても、まったく無益であり報いがないということは、断乎としてない。(40) [どんな報いがあるかといえば、] ひとびとは、不可謬になることはなくとも、欺かれ誤ることはほぼなくなるだろうし、みずからの悪からまったく解放されることはなくとも、少なくともいくつかの悪を回避することにはなるだろう。われわれはこの現世において不可謬であることを願うべきではないのだから、まったく至福を期待するべきではない。だがわれわれは、みずからの悲惨から解放されようと絶えず望むからには、じぶんが誤らないように絶えず努めるべきなのである。要するにわれわれは、幸

1 「原理」と訳したその原語は «*principe*» である。この語に「第一の原因」(DAF 1694, *principe*) ないし「起源 *origine*」(Littré, *principe*, 1) という意味が、ギリシア語の «*ἀρχή*» 同様 (LSJ, *ἀρχή*, I, 2) ある、ということは言うまでもない。ここではおそらく、直前の「原因 *cause*」の、さらには次の段落冒頭の「起源 *origine*」の言いかえであるから、この語を「始原」とでも訳することもできよう。

2 「罪人」と訳したのは «*pécheurs*» であり、「咎人」と訳したのは «*criminels*» である。一般的なフランス語において、前者は宗教上の罪を、後者は法的な罪を意味するという、英語の «*sin*» と «*crime*» でお馴染みの区別があり、これは 17 世紀当時の辞書においても、その語釈から伺うことができる。ただし、現代語においてそうであるかは別にして、少なくとも 17 世紀においては、«*crime*» の方も宗教的な含みがないでもないようである。なお、Rodis-Lewis によれば、この一節は創世記における樂園追放のくだりを指す (OC1, 494)。



福を期待することなしにしかし熱意をもってこれを欲望するのと同様に、不可謬を願うことなしに、しかし努力をもってこれを目指すべきなのである。

真理を探求することにおいて、たいそうな苦労があると想像すべきではない。各人がみずからのうちに見出す明晰な観念に注意深くなること、および以下に述べるいくつかの規則に入念に<sup>3</sup>従うこと、必要なのはこれだけである。精神が入念であることは、ほとんどまったく辛いことではない。想像力はこの〔入念であるという〕ことを隷属として表象するが、〔その実〕まったくそうではないのである。それに、よしわれわれがそのことにいくらかの困難をみるとしても、そのすぐ後に満足を得ることになり、われわれの苦痛に対してたっぷりと褒美が与えられる。というのは、光を産出すのも、われわれに真理を露顕するのも、結局のところこの〔入念である〕こと以外にないからである。

さてわれわれは、読者諸賢の精神を準備することにこれ以上われわれは立ち止まらずに、われわれの過誤の原因および本性について吟味することにさせてもらうが、それは、読者がみずから真理の探求へと向かっていると信じるほうが〔書き手の側からさしずをして準備させるよりも〕いっそう適切なことだからである。ところで、その生まれや起源において考察することでもって諸々の事象を吟味するような方法こそ、秩序と光とに大いに適うものであるから、ここではそうした方法を用いるよう努めよう。

### 第一節 知性の本性および諸特性について。

人間の精神は、物質的あるいは<sup>4</sup>延長的なものでは断じてないのであって、疑いも

3 「入念に」と訳したその原語は、「exactement」である。DAF (1694) によれば、この語に所縁の形容詞「exact」には、「厳格な、規則正しい regulier」と、「几帳面な poctuel」「注意深い soigneux」と、大きくふたつの語義がある。この語は現代語ではどちらかと言えばこの前者の意味で用いられることが一般的である (Robert 1988) が、17世紀においては、「探究 recherche」、「調査 perquisition」、「計算 compte」などとともに後者の意味で用いられる例が多くあり (DAF 1694)、本箇所もこれにあたりと考えられる。なお、この語に所縁の名詞「exactitude」は「入念さ」もしくは「入念であること」、形容詞「exact」は「入念な」と訳した。ただし、本稿のうちで前者の訳語 (厳格な) をあてた箇所 (45頁) があるが、それについては当該箇所の註釈に記した。

4 「あるいは」と訳したその原語は「ou」である。この語には、周知のように、選言的な用法のみならず、言いかえを示す用法があり、後者の場合にはしばしば「すなわち」などと訳されたり、あるいはラテン語「sive」に相当するものと考えられるならば、「言うなら」と訳されたりする場合がある (Descartes 2004, 41)。本稿では、どちらの用法で用いられているか

なく (sans doute)、単純にして不可分で、部分によっていかなる仕方でも複合されていない実体である。ところで、この実体においてはふたつの能力を区別するのがならいであって、(41) すなわち、「知性」と「意志」である。われわれがこのふたつの能力についてもっている諸々の概念<sup>5</sup>あるいは観念は十分に明瞭でも判明でもないから、まずもってこのふたつの能力を説明することが必須である。

しかし、[知性と意志についての] これら諸観念はじつに抽象的であるし、想像 [する力] のもとに落ちぶれることもないので、物質に合致する諸特性に関係づけて表現する (exprimer) のが、時宜に適ったことであるように思われる。これら諸特性は容易に想像されうるので、「知性」と「意志」というこのふたつの語によく結びついた諸々の概念を、わけても判明にして親しみやすいものにしてくれるだろう。ひとつ気をつけるべきことは、精神と物質のこの関係がまったく正しいというわけではないのであって、われわれがこれらの両者を比較するのはたんに精神を注意深くさせ、われわれの言わんとすることをほかの人々に感じとらせるようにするためにすぎないという、このことである。

物質あるいは延長するものは、ふたつの特性あるいは能力を含む。すなわち、第一に、さまざまな形状を受けとる能力があり、第二に、動かされることができるという受容力<sup>6</sup>がある。同様に、人間精神もふたつの能力を含む。すなわち、第一の能力は「知性」

---

は読者の判断に委ねることとして、「ou」を基本的には「あるいは」と訳することにした。

- 5 「概念」と訳したその原語は « notion » である。ラテン語で「知ること」を意味する « nosco » に由来するこの語は、デカルトやスピノザの「共通概念」(『哲学原理』第1部第13項; エチカ第2部定理40備考2)として有名である。その訳語としては、「知」、「観念」、「概念」など複数の選択肢があるものの、本稿では、マルブランシュの議論に当てはめるとあまりに漠然としてわかりにくく見える「知」と、「idée」と混同されかねない「観念」とを避け、「概念」とした。もっとも、そのように訳したところで « concept » と混同されかねないという点は痛し痒しといったところなのだが、管見の限り (Simon 版で確認したが、Rodis-Lewis 版は確認していない) 『探求』本文における « concept » の用例は (動詞 « concevoir » を別にすれば) なく、唯一箇所、« conception » との語が見られるに過ぎないようである (第一巻第十三章第四節) から、さしあたりこの訳語選択によって『探求』に内的な混乱が生じることはないと判断した。なお本稿においては以下、何かの « notion » と言われる場合にはたんに「概念」と、端的に « notion » とのみ言われる場合には「[基礎]概念」と訳する。
- 6 「受容力」と訳したその原語は « capacité » である。この語の由来にあたるラテン語 « capacitas » は、「収容することのできること ability to contain」、「受けとることのできること ability to receive」など (DMLBS, *capacitas*, 1 & 2) を主に意味する。「能力 faculté」や「力 force」と区別するため、デカルト『規則論』における前例に倣い (Regula VII, Descartes 2001-4, 40)、このように訳する。

であり、これはさまざまな「観念」を受けとる、すなわち種々の事象を知覚する<sup>7</sup>。第二の能力は「意志」であり、種々の「傾向性」を受けとる、あるいはさまざまな事象を意志するものである。われわれはまず、物質に属するふたつの能力のうち第一のもの、精神に属するふたつの能力のうち第一のものとのあいだに見出される関係について説明しよう。

延長するものは、ふたつの種類の形状を受けとることができる。一方は外的な形状であり、たとえば蜜蝋の塊がもつ丸みがこれである。他方は内的な形状であり、たとえば蜜蝋を複合する微小な諸部分のすべてに固有にそなわっているものがこれであ

7 「知覚する」と訳したその原語は « apercevoir » である。また、名詞 « perception » には「知覚」とあてた。語形からすれば « perception » に対応するのは « percevoir » であるから、この訳語選択によって混乱が生じるように思われるかもしれない。たしかに、ラテン語においてはこの対応関係がなりたっている。動詞 « percipio » には「受けとる」との中心的意味に加えて「感覚・知性によって受けとること」の意があり (DMLBS, *peripere*)、その意味では知覚と訳されて差し支えないし、かく知覚することを « perceptio » と呼ぶことも当然である。しかし、フランス語においては事情は同様ではない。(1) 一方で、« percevoir » という動詞は、少なくとも 17 世紀の辞書によれば「知覚する」といった意味は汲み取れず、(2) 他方で、« apercevoir » にはそのような意味がある、からである。(1) « percevoir » について、DAF 初版から第四版までは「行動 *pratique* に関することば。受けとる、集める。税金、貢物、債務など、限られた事柄にしか言われない」との語釈のみを記しており (DAF 1694; 1762, *percevoir*)、18 世紀末葉の第五版になってはじめて「感覚、対象の印象、対象が引き起こす感覚作用、われわれが対象についてもつ観念、などによって受けとること」との定義がこれに加わる (DAF 1798, *percevoir*)。 (2) DAF 第一版の « perception » の語釈には、「哲学的話題において、それによって感覚の対象が知覚される *apperceus*、もしくは感覚される、そのような働き」とあるが、この「知覚される」は « percevoir » ではなく « apercevoir » (の過去分詞) である。また、Thresor (1606) は « appercevoir » に「ラテン語 *Percipere* に由来する」とした上で、その意味を「何らかの仕方で感じとること *sentir*」や「見ること *video*」、「観ること *specto*」などと説明している (Thresor, *appercevoir*) し、DAF も「見かけること *Commencer à voir*、発見すること *découvrir*」 (DAF 1694, *appercevoir*) などと視覚的認識を中心に語釈を与えている。第一点からは「知覚する」との意味での « perception » に対応する動詞は « percevoir » ではないことが結論でき、第二点からは、それが « apercevoir » であったことが推測できる。以上が、17 世紀のフランス語においては、ラテン語 « perceptio » - « percipio » の関係が、« perception » - « appercevoir » の関係に引き継がれていると訳者が考えた所以である。ところで、語釈を多く引用したことで混乱を来さぬようやや踏み込んだ注意をしておく、辞書的には « apercevoir » はいわゆる感覚知覚に限定されているけれども、これはマルブランシュを含め少なくともデカルト派において同断ではない。彼らにおいて「知覚」は、対象を受けとる知性的な働き一般を指している (『情念論』第 17 項; 第 19 項) から、非感覚的对象を知覚するといっても、何も不自然ではないからである。

る。というのは、蜜蝋のかたまりを複合する微小な諸部分のすべて、金属のかたまりを複合する諸部分とは大いに異なる形状をもつという、このことは疑いえないからである。それゆえ私は、外的なものをたんに「形状 figure」と呼び、(42) 内的で、蜜蝋が蜜蝋であるために、それを構成する諸部分のすべてにとって必須であるような形状を、「形態 configuration」と呼ぶ。

われわれは以上と同様、魂が諸観念について有する知覚も二種類ある、とすることができる。第一のものは純粹知覚であり、これは魂にとっていわば表面的である。この種の知覚は、魂に入り込む(pénétrer)ことはないし、感覚的に[とらえられる仕方]で魂を様態づける<sup>8</sup>こともないからである。第二のものは感覚的知覚であり、多かれ少なかれ生き生きと魂に入り込む。たとえば、快樂と苦痛、光、音、味、香りなどなどがこれに属する。というのは、後に示すことになるが、感覚作用は魂の存在することの仕方にほかならないからであり、このことのゆえに私は感覚作用のことを、精神を「様態づける作用」<sup>9</sup>と呼ぶことになるからである。

8 「様態づける」と訳したその原語は « modifier » である。DAF (1694) はこの語にふたつの語釈を与えており、第一義には、「哲学用語で、様態すなわち存在することの仕方を与えること」、第二義には、「(税金や法令を) 制約する moderer、制限する restraintre」とある。本稿ではこの第一義で解した上で、やや拙い直訳の観も否めないけれども、後述の « modification » との連関を明示するためにも、文字通りに訳した。

9 「様態づける作用」と訳したその原語は « modifications » である。DAF (1694) には、前述の « modifier » 同様大きく二義が挙げられており、一方は哲学用語として「それによって事物が様態づけられるはたらき action」、他方はより一般的な「制限 restriction」、「限定 limitation」である。この語の本稿での用例はすべてこの前者の意味で解することができる。また、「魂を」と訳した原語は « de l'esprit » であるが、これはいわゆる目的語的用法として処理した。ところで « modification » もしくは対応するラテン語 « modificatio » は同時代において、スピノザやライプニッツにも用いられる。たとえばスピノザでは「様態的変状」などと訳され (Spinoza 2014, 49)、「ほかのものの中にあり、それがそのうちにあるところの事物の概念によってその概念が形成されるもの」(E1P8S2) であり、畠中の指摘する通り、「様態 modus」とほとんど同じ仕方で定義される。しかし、われわれがこれらの既訳を踏襲しなかったのは次のような事情による。様態と同一視される限りの « modification » は、様態を生み出す作用そのものではなく、その作用の結果として生じたものを指している (スピノザの件の箇所においてもこの意味で用いられている、と考えることができる) わけだが、マルブランシュの、少なくとも本稿の範囲における « modification » は、具体的には「感覚作用」、「傾向性」、「運動」等を意味するものであるため、DAF (1694) の語釈通り、作用そのもののことであると考えたほうが自然であるように思われる。もっともこの選択は、本稿の訳出箇所においてこの訳が文脈上の齟齬を生じないというだけであって、本書全体を広く細やかに見渡してのものではないので、実際のところ別の訳 (例えば、「変容」Malebranche 1949, 113) がいっそう適切であるかどうかは、読者の判断に委ねる。また、

[ところで、感覚が精神を様態づける作用と呼ばれるのならば、それと] 同様に魂の傾向性も、その魂みずからを「様態づける作用」と呼ばれてよい [と思う者がなるほどある] かもしれない。というのは、物体のうちでの運動はその物体の存在する仕方であるかぎり、物質を様態づける作用と呼ばれてよい [と思う者がなるほどある] かもしれないのだが、それと同様に、意志の傾向性は魂の存在する仕方であるのが常であるかぎり、その傾向性は魂を「様態づける作用」と呼ばれてよい [と思う者がなるほどある] かもしれない、からである<sup>10</sup>。しかしながら私は、意志の傾向性をも物質の運動をも、決して様態づける作用とは呼ばない。なぜなら、これらの傾向性や運動は、通常は何らかの外的事物に関係づけられるからである。具体的に言えば (car)、傾向性は善に、運動は異なる何らかの物体に、それぞれ関係づけられる。だがこれに対して、物体の形状も形態も、魂の感覚作用も、外部への必然的な関係をもちはしないのである。例をもって言えば (car)、或る物体の外的部分の全てが、われわれが中心と呼ぶ一部分から等しく遠ざけられている場合には、その形状が、その外部に存する諸物体とのいかなる関係もなしに、円であると言われるわけだが、これと同様に、われわれに生じるすべての感覚作用は、われわれの外にはいかなる対象もないとしたとしても、存立しうるものなのである。そうした諸感覚が存在することは、別のところでわれわれが証明するように、それを原因しているかに思われる諸物体との必然的な関係を含意しない。また、そうした諸感覚は、魂があればこれの仕方で様態づけられるということにほかならないのであり、(43) したがってほんらい (proprement) 魂を「様態づける作用」なのである。かくして、私の言わんとすることを説明するために、諸感覚をこのように名付けることを許されたい。

物質にあってさまざまな「形状」や「形態」を受けとる能力と、魂にあってさまざまな「観念」や「様態づける作用」を受けとる能力と、これらの間に見出される第一

---

様態づけられた「もの」と様態づける「作用」とのこの区別はさしあたり言葉の上でのものにすぎず、哲学的実質においても重要であるとまで直ちに主張するつもりは訳者にはない。

10 本段落の冒頭からここまでの箇所は、補足箇所をみていただければわかるように、譲歩文として解した。文法的には、本段落冒頭の「..... と呼ぶことができるかもしれない On pourrait appeler...」の条件法現在を、譲歩の意を示すものとして解することができる (朝倉, *conditionnel*, II, B, 3) と考えてのことである。あるいは仮定的な事実を示す用法 (朝倉, *conditionnel*, II, B, 4) としても、あるいは単なる推測を示す用法 (英訳は « might » としており、一種の推測ともとれる。Malebranche 1997, 2) としても、内容との整合はとれると思われるが、いずれにせよ、この一節をマルブランシュ自身の主張から切り離すことが肝要である。

にして原理的な同調性 (convenance) はといえば、物体においてさまざまな形状や形態を受けとる能力がすっかり受動的であっていかなる活動<sup>11</sup>をも含まないのと同様に、魂においてさまざまな観念や様態づける作用を受けとる能力が、すっかり受動的であっていかなる活動をも含まないという、このことである。この能力、すなわち魂にあってあらゆる事物を受けとる受容力のことを、私は「知性」と呼ぶ。

ここからわれわれは結論しなければならないが、知覚するあるいは (ou) 認識するのはこの知性だということであって、それは諸対象の諸観念を受けとるものは知性を描いてほかにないからである。というのは、或る対象を知覚することと、当の対象を表象する観念を受けとることとは、魂にとっては同じひとつのことだからである。加えて、魂を様態づける作用を知覚するあるいは (ou) 感じとるのは知性であって、それは「知性」というこの語を私が、魂がみずからに可能な限りさまざまな様態づける作用のすべてをそれによって受けとるところの魂のあの受動的な能力、と解しているからである。というのは、魂が苦痛を受容できるのはそれを知覚するという仕方によるほかない以上は、われわれが苦痛と呼ぶところの存在の仕方を受けとることと、苦痛を知覚するあるいは感じとることは、魂にとって同じひとつのことだからである。ここからわれわれは結論することができるのだが、現前しない対象 (les objets absents) を想像したり、現前する (presens) 対象を感覚したりするのは知性である。加えて、感覚や想像力は、後にわれわれが説明するように身体器官を通じて対象を知覚する、そのような [仕方で働くけれども、それでもなお] 知性にほかならない。

ところでわれわれは、苦痛やそのほかの事象を感じとるとき、通常は感覚器官の仲介を通じてそれを知覚する。だからひとびとはふつう、じぶんが感覚というその語でもって何を理解するかを判明に知ることなしに、当の事象を知覚しているのは感覚であると言う。(44) 彼らは、魂とは区別される何らかの能力があり、魂や身体が当の事象を感じとることができているのはこの能力によってなのだ、と思っている。というのは、感覚器官がほんとうにじぶんの知覚を部分的に担っている (avoir part à) と彼らは信じているからである。彼らの想像するところでは、魂が感じとることを身体は大いに介助するので、精神が身体から分離されるとしたなら、何ものも決して感じとることができなくなるだろう。しかし、彼らはこうした事柄の一切を、先入観 (préoccupation) によって思惟しているのである。[彼らがそう思惟する所以はたとえば、すなわち彼らが先入観をもってしまう所以はといえば、] なぜなら、現在われ

11 「活動」と訳したその原語は « action » である。訳語の統一の観点からこのように訳したものの、本箇所文脈においては、受動に対する「能動」として解するべきである。

われの置かれた状況 (l'état où nous sommes) においては、ほかの箇所ではわれわれが詳述するように、われわれは感覚器官を用いることなしには何ものも決して感じとることではないからである。

感覚が感じる、と以下でわれわれが言うのは、われわれを通常の語り方に適合させるためである。だが [実のところ] われわれが「感覚」というこの語によって理解するのは、既述の通りの魂のあの受動的な能力、言いかえれば、別のところで説明する通り、みずからの身体の器官のうちに自然の設定にしたがって<sup>12</sup> 生じるものを機会として、何らかの事物を知性が知覚すること、にほかならない。

魂の受動的な能力と物質の受動的な能力との同調性はほかの点にも認められるが、それは物質がその形状において生じる変化によってほんとうに変化させられることはないという、この点にある。私が言わんとするのは、たとえば蜜蝋が丸くなったり四角くなったりするために顕著な変化を受けとることはないということである。精神とて同様であり、それがもつ諸観念の多様性によって顕著な変化を受けとることはない。私が言わんとするのは、精神が四角なり円なりを知覚するとき、精神は四角の観念なり円の観念なりを受けとるのだが、だからといって精神は顕著な変化をまったく受容しないという、このことである。

さらに、蜜蝋が炎と煙に変化するとき、炎なり煙なりに固有の形態を受けとるがゆえに、蜜蝋の諸部分にとって固有の形態を物質が失うその場合には、ひとは物質が顕著な変化を受けとると言うことができるが、これと同様、魂がみずからを様態づける作用を変化させ、喜びを感じとったその後に苦痛にもだえるときには、魂はごく顕著な変化を受けとるとわれわれは言うことができる。ここからわれわれは結論すべきであるが、純粋な知覚は魂に対して、形状が物質に対するのとほとんど同じ [関係] である。(45) また、形態は物質に対して、感覚作用が魂に対するのとほとんど同じ [関係] である。もっとも、この比較を厳格なもの<sup>13</sup> として想像するべきではない。私が

12 「自然の設定にしたがって」と訳したのは « selon institution de la nature » であり、竹内は「自然の機構にしたがって」とする (Malebranche 1949, 116)。これと全く同じ表現がデカルト『情念論』に二箇所ある (art. 50; art. 137) が、花田はこれをそれぞれ「生来の本性のしくみによって」、「自然によって設けられた本性上」(Descartes 2001, 191; 234) と、野田は「「自然」の定めに従えば」「自然の定めたところにより」(Descartes 1967, 440; 479) と、谷川は「自然の設定に従って」、「自然の設定によって」(Descartes 2017, 49; 115) と、訳している。どの訳においても « institution » は、或るものがみずから有しているしかじかの結構のことを指すものと解されていると窺うことができる。

13 「厳格なもの」と訳したその原語 (の代表系) は « exact » である。本稿 (40頁) の同じ語 (の副詞形) についての注で述べたように、この箇所では文脈を考慮してこの

この比較をなしたのは、「知性」というこの語の概念を感覚的に「わかりやすく」するためにすぎないのであって、諸観念の本性については第三巻で説明することになるだろう。

## 第二節 意志の本性および特性について。および自由について。

物質のもう一方の能力は、物質がさまざまな運動を受容できるということであり、魂のもう一方の能力は、魂がさまざまな傾向性を受容できるということであるが、これらふたつの「能力」をまとめて比較しよう。

自然の作者は物質のうちにみられるあらゆる「運動」の普遍的原因であるが、それと同様にこの作者は、精神のうちにみられるあらゆる自然的「傾向性」の普遍的原因でもある。加えて、あらゆる運動は外来的で特殊的な原因が見出され、その原因が運動を規定し、反対物によって曲線運動へと変じてしまう場合でなければ、直線運動である。これと同様に、われわれが神から得ているすべての傾向性は、自然の印象<sup>14</sup>を悪しき目的へと規定する外来的な原因がないとしたならば、直線的であって、善および真理を所有すること以外のいかなる目的 (fin) も有さない。ところで、われわれのあらゆる悪の原因にしてわれわれのあらゆる傾向性を腐敗させるのは、こうした外来的原因なのである。(46)

この外来的原因をよく把握するために知っておく必要があるのは、自然の作者が物

ように訳した。

- 14 「印象」と訳したその原語は « impression » である (なおこの語に所縁の動詞 « imprimer » は、「刻みつける」と訳した)。もちろん日本語で「第一印象」とか言う場合の「感じ」(大辞林)とは趣を異としている。Littréによれば、「事物が物体のうちに産出する結果」(Littré 1873, tome 3, *impression*, 6) とか、あるいはもう少し具体的に、「外的な対象が感覚器官において作り出す多かれ少なかれはっきりとした結果。苦痛の印象、快楽の印象」(*ibid.*, 9) とかいった意味がこの語にはあり、本箇所での用い方もこれに類するものと思われる (ちなみに、Littréの編纂そのものは19世紀であるけれども、これらの用例の典拠はラ・フォンテーヌやボシュエといった17世紀の著述家から取られている)。また同様の用例は、デカルト『情念論』にも数多くあり (art. 21, art. 26, art. 32, etc.)、その場合も大抵は「印象」と訳される (谷川訳は「刻印」とした上で、直後に亀甲括弧で「印象」と補足している)。いずれにしても « impression » は、ほんらい物体や身体がほかの物体と接触することで生じるものと考えられ、比喩的に、精神など非物的なものについても言われることがある。本箇所は、引き出してみられた精神における傾向性を問題にしていると考えれば、比喩的な用法と言えるが、他方、身体と合一するものとしての精神における傾向性を問題にしていると考えれば、あながちほんらいの用法から遠ざかっているとも言い難い。



質のうちに産出した印象ないし運動と、自然の同じ作者が絶えず精神のうちに刻みつける、一般的〔に観られた〕善<sup>15</sup>に向かう運動とのあいだには、実に顕著な差異があるということである。というのは、物質はまったく活動を欠いているのであり、言いかえれば物質は、みずからの運動を停止したり、規定し（déterminer）たり、一方ではなくむしろ他方に向け変え（détourner）たりする、そのようないかなる力ももたない、からである。物質の運動は、今しがた述べたように、つねに直線運動であって、そのように運動し続けることを妨げられた場合には、できる限り大きな円形の線を、つまりは直線に最も漸近する線を、描くのである。なぜなら、運動を物質に刻みつけ、物質の規定性を規則づけるのは神だからである。しかし、意志の場合は事情は同様ではないのであって、意志は或る意味では活動するもの（agissant）と言われてよいのである。なぜなら、われわれの魂は神が与えた傾向性や印象を種々の仕方 で規定することができるからであって、というのは〔具体的に言えば〕、この印象を停止することは魂にはできないにしても、みずからにとって好ましい方へと或る意味でみずからの傾向性に向け変えたり、みずからの傾向性において出遭われるあらゆる不順<sup>16</sup>および罪から必然的かつ確実に帰結するあらゆる悲惨を引き起こし（causer）たりすることならば、魂にはできるからである。

したがって、「意志」あるいは種々の善を愛するために魂がもつ受容力というこの語によって私は、「規定されない善すなわち一般的〔に観られた〕善へとわれわれを向ける自然的な印象もしくは運動」を指すことにしよう。「自由」というこの語によって私は、「精神がもつ力で、われわれを喜ばせる対象の方へとこの印象に向け変え、われわれの自然的な傾向性が何らかの個別的な対象へと限定されるようにする力」のほかには何も理解しない。この自然的傾向性は、もともとは（auparavant）漠然としており、一般的〔に観られた〕善あるいは普遍的な（universel）善へと向かうよう、言いかえれば、(47) すべての善をみずからのうちに含む唯一のものであるからには、唯一の一般的な善である神へと向かうよう、規定されてはいないのである。

以上から容易に理解されるのは、自然的な傾向性は意志的であるにしても、だから

- 
- 15 「一般的〔に観られた〕善」と訳したその原語は、「bien en général」である。竹内はこれを「一般的な善」と訳しているが、本稿では、この次の段落に出てくる「bien général」（竹内も本稿も「一般的な善」と区別するために、以上のように訳した。
- 16 「不順」と訳したその原語は「dérèglements」である。語の成り立ちからすれば「規則 règle」を逸脱することであり、DAF (1835) 以後は Robert (1988) も含め多くの辞書が、一般にものごとの不規則性・不調を第一義としているが、それ以前には、DAF (1762) も DCLF (1787) も、第一義として道德規範に従わないこと、ないし対立すること、を挙げている。

とって非決定の自由を恣にするわけではない、ということである。ここで非決定の自由と私が言うのは、意志したり意志しなかったりすることができる力能を含むもの、言いかえれば、われわれの自然的傾向性がわれわれを向かわせるところの反対を意志することができる力能を含むものことである。[非決定ではない所以] というのは、ひとはみずからの意志によるのでなければ愛することができないし、意志が反対のものを望むことが決してできないとするのは矛盾である以上、ひとが一般的 [に観られた] 善を愛するのは [なるほど] 意志的ではあるのだが、そうであるにしても、ひとは私が説明した意味での自由な仕方で、それを愛するのではないからである。というのは、幸福であることを望まないことは、われわれの意志の力能には適わないからである。

しかしよく留意しなくてはならないことに、一般的 [に観られた] 善へと押しやられるものとして考察された精神は、観念をもつことのできるものとして考察され、個別の善についての認識をもつ場合でなければ、みずからの運動を個別の善へと規定することはできない。私が言いたいのは、普通の用語に倣って言いかえるなら、意志は盲目的な力能であり、知性がみずからに表象する事物にしかみずからを向けることができない、ということである。したがって意志は、個別の何らかの対象をみずからに表象するよう知性に対して命じるのでなければ、みずからが善に向かうためにもっている印象やあらゆる自然的傾向性を多様な仕方で規定することはできない<sup>17</sup>。それゆえみずからの傾向性を規定するためにわれわれの魂がもつ力は、魂にとって好ましい対象の方へと知性を差し向けることのできる力を必然的に含む。

私がいま意志および自由について述べたことを、例をもってわかりやすく (sensible) してみよう。(48) 或る人が高位の役職<sup>18</sup>を、希望することのできるひとつの善として表象する。直ちに彼の意志は、この善を意志する。言いかえれば、精神は未規定で普遍的な善へと向かう印象を絶えず受容しているのだが、この印象が精神をこの高位の役職へと差し向ける。しかし、この高位の役職は普遍的な善ではないのであり、そればかりか (et)、明晰判明な視によって普遍的な善として考察されることはまったく

17 [原注]「解明」[第二]を参照せよ。

18 「高位の役職」と訳したその原語は « dignité » である。この語はもちろん一般的に「権威」「威厳」といった意味で用いられることもあるが、ここでは « dignité » が個別的な善として見られるという文脈上、あまり一般的ないし抽象的な訳語を当てるべきではないと考え、DAFの「卓越した身分・地位」との語釈に従ってこのように訳した (DAF 1694, *Dignité*)。

ない（というのは、精神が普遍的ではないものを<sup>19</sup>明晰に見ることは決してないから）ので、普遍的な善へと向かうわれわれの印象は、この個別的な善によって全面的に引き留められることは決してない。[言いかえれば] 精神はよりいっそう遠くへと赴く運動をもっている。だから精神がこの高位の役職を愛するのは必然的でも不可抗的でもないであって、この点では精神は自由なのである。ところで精神の自由とはといえば、[次の三点に存するのであって、すなわち]、[第一に] 精神が愛することのできるあらゆる善をこの高位の役職が含み込んでいると全面的には説得されないのだから、[この高位の役職に関して] みずからの判断と愛とを保留する (*suspendre*) ことができるということ、さらに [第二に]、われわれが第三巻で説明するように、精神は、普遍的な存在あるいはあらゆる善を含みこむものと合一することで、ほかの諸々の事物を思惟することができる、したがってほかの諸々の善を愛することができるということ、<sup>20</sup>最後に [第三に]、諸々の善のすべてを比較することができるもの、[すなわち] 諸々の善の愛するべき程度に比例して秩序をもってこれを愛することができるもの、[すなわち] 諸々の善のすべてを含みこむところのもの、言いかえれば、われわれのもつ愛することの受容力をすっかり満たすことのできる唯一のものであるからには、われわれの愛を限界づけるのにふさわしい唯一のもの、このようなものに対して、

- 
- 19 「普遍的ではないものを」と訳したその原文は「*ce qui n'est pas*」である。ここにはふた通りの読み方があって、すなわち「*est*」を繫辞でとるか存在動詞でとるか、である。繫辞だとすればこの文においては属詞「*universel*」が省略されているということになり、存在動詞だとすれば「存在しないものを（精神が明晰に見ることは決してない）」と訳されることになる。英訳は前者 (Malebranche 1997, 5)、竹内は後者 (Malebranche 1949, 121) でそれぞれ読解している。本稿では、高位の役職という善が存在しないとまで言われていると読むのはやや強い読みであると考えられること、ならびに、当該の節が「そればかりか」の前の文から後の文を導出するために論理的に必要な前提として読めることから、前者を選択した（が、竹内のような読みの可能性を排除する意図はない）。
- 20 「..... できるということ、最後に.....」と訳したその原文は、すべての版において、「*...d'autre biens. Enfin...*」というふうに、文章がピリオドで区切られている。それゆえ、この文章構造がそのまま内容にも反映されると考えるなら、竹内訳のように、（この文の始まりの）「ところで精神の自由とはといえば、次のことに存する *Or sa liberté consiste en ce que...*」の「*que*」節の内容は、まずは「*il peut suspendre jugement & son amour*」であり、加えて（& *ensuite*）、「*il peut...penser à d'autres choses, & par conséquent aimer d'autres biens*」であり、この二点に尽きると読み、その後の「*Enfin*」は、これら二点を総括することを示すものとして「要するに」と訳するという、そのような読み方もありうる (Malebranche 1949, 121)。しかし本稿においては、「*ensuite*」と「*Enfin*」のつながり、およびこの三つの文がすべて「*il peut...*」という同一の構造をもつことを重視して、すべて同格的に「*consiste en ce que*」の「*que*」節に収まるものとして読む方が自然と判断した。

諸々の善のすべてを関係づけることが精神にはできるということ、これら [総じて三点] に [精神の自由は] 存するのである。

真理を認識することは、善を愛することとほとんど同一の事柄である。われわれは、善を喜ぶ (jouissance) のと同様に、真理を認識することを、自然的印象によって、愛する。そしてこの印象は、われわれを善へと差し向けるものであるのだが、それでも抗いがたい (invincible) ものではない。それが抗いがたくわれわれを善へと差し向けるのは、明証性すなわち対象についての完全で全面的な認識がともなう場合のみである。われわれはまた、続く章で見るようになるように、われわれの不順な愛におけるのと同様、われわれの偽なる判断においても自由である。

## 第二章

## 第一節 判断と推論について。

(49) 前章でわれわれが論じた事柄に基づき、次のことを十分に結論することができるだろう。[第一に、] 知性が判断を下すのではない。というのは、知性は知覚することしかしないからであって、あるいは同じことを知性の側から言えば、諸々の判断や推論は純粹な知覚でしかないからである。[第二に、] 知性が表象するものに同意し、意志をもって (volontairement) これに身をまかせることで、ほんとうに判断を下しているのは、ひとり意志のみである。こうして [第三に]、われわれを過誤へと投げ込むのはひとり意志のみである。[すでにこうした結論を得ることができる] とはいえ、これらのことを説明するには、もっと紙幅を割かねばならない。

だから (donc) 私は、単なる知覚、判断、推論、この三者のあいだに存する差異は、知性の側からすれば次のものだけであると言う。[第一に] 知性は単純な知覚によって、どんなものともまったく関係をもたない<sup>21</sup> 単純な事物を知覚する。[第二に] 知性は諸判断において、ふたつあるいは複数の事物のあいだの関係を知覚する。最後に [第三に] 知性は諸推論において、諸事物の関係をあいだの関係を知覚する。(50) したがって、知性のあらゆる「働き」<sup>22</sup> は「純粹な知覚」にほかならない。

たとえばわれわれが2の二倍ないし4を知覚する場合には、それは「単純な知覚」である。われわれが2の二倍は4であるとか2の二倍は5ではないとか判断する場合には、知性はもっぱら、2の二倍と4との間に見出される等しさという関係だけを知覚する、もしくは2の二倍と5とのあいだに見出される不等さという関係だけを知覚する。こうして判断は、知性の側からすれば、「ふたつあるいは複数の事物のあいだに見出される関係についての知覚」にほかならない。他方で「推論」は、ふたつあるいは複数の事物のあいだに見出される関係についての知覚ではないのであって、というのは、そのような知覚は判断だからである。そうではなくて推論は、「ふたつ

21 「どんなものともまったく関係をもたない」と訳したその原文は、「sans aucun rapport à quoi ce soit」である。本稿では直前の「une chose simple」にかけて読んだが、別の解釈としては、竹内訳のように、これを副詞節とみて、「apperçois」にかけることも(文法的には)できよう(Malebranche 1949, 123)。

22 [原注] 私は、ここでは普通の言葉遣いに従って以上のように述べた[にすぎない]。知性の働きが、多様な観念の効果によって魂のうちに産出された様態づける作用にほかならないこと、したがって魂と至高の理性との合一およびその身体との合一の諸法則にほかならないこと、これらのことをわれわれは逐次みることになるだろう。

あるいは複数の事物におけるふたつあるいは複数の関係に見出される関係についての知覚」である。だから、4は6より小さく、2の二倍は4に等しい、ゆえに2も4も6より小さい、などと結論する場合には、私が知覚するのはひとり2の二倍と6とのあいだの不等さという関係のみではないのであって、というのは、そのときにはこの知覚は判断にすぎないからである。そうではなくてこの場合に私は2の二倍と4との関係と、4と6とのあいだにある関係とのあいだにある不等さという関係をも知覚しているのであり、これが推論なのである。それゆえ知性は、諸観念のあいだにある諸関係を知覚する以外のことは何もしないのだが、この諸関係は、それが明晰である場合には、明晰な諸観念を通じてみずからを表現するのである。じじつ例えば、6の3に対する関係は、2に等しく、したがって二〔という観念〕によってみずからを表現するように。そして、われわれが上に述べたように、知性が表象するものに意志をもって身をまかせることにより判断し推論するのは、意志のみなのである。

## 第二節 判断や推論は意志に依存するという事。

だがしかし、われわれが考察する事柄がすっかり明証性のうちにある場合には、われわれがこれに同意するのはもはや意志をもってのことではないように思われる。(51)それゆえわれわれは、これについて判断を下すのは意志ではなく知性であると考えるよう促されてしまう。

〔そう考えることの〕われわれの過誤を認識するには次のことを知っておかねばならない。すなわち、われわれの考察する諸々の事柄がわれわれに対してすっかり明証的に現れるのは、知性がこの事柄のあらゆる面や、当の事柄について判断を下すために必須であるあらゆる関係を吟味し終えたときのみなのであるが、そうしたときには、意志は知性のうちではもはや活動することができなくなるのであって、言いかえれば、知性がその対象のうちにあらためてなんらかの事柄を表象するように欲望することが意志にはもはやできなくなる、なぜならば、意志は〔もともと〕認識なしには何ものをも意志しえないものであるにもかかわらず、知性はといえば、われわれが判決を下そうとしている問題に関係する事柄のあらゆる側面をすでに考察し終えてしまっている〔と仮定されている〕からである。こうなれば、意志は知性がすでに表象したところのものに身をまかせて、知性を〔これ以上〕活動させたり、無益な考察に傾注させたりするのをやめることを余儀なくされるわけだが、われわれが判断だとか推論だとか呼んでいるのは、ほんらいこのように身をまかせることなのである。こうした身をまかせることあるいは判断は、かくして事柄が究極的な明証性のうちにある場合には

自由ではないのであるから、[そのような場合には] それは意志的でないかのようにわれわれには思われるのである。

しかし、多くの関係を含む困難な問題が往々にしてそうであるように、われわれの考察する主題に何らかの曖昧な事柄が含まれている場合、あるいはそれを解決するために必須のものをすべてわれわれが発見し終えたとすっかり確信されているわけではなかったりする場合にかぎっては、[この事柄に] 同意しないことはわれわれには自由であって、意志は知性に対してあらためて何らかの事柄に傾注するよう命じることができる。このことのゆえに、われわれが当の主題について形づくる諸々の判断は意志的である、と考えるもさほどの外れ (*si éloignez*) ではないのである。

にもかかわらず大多数の哲学者は、われわれが曖昧な事柄について形づくるこうした諸判断でさえも意志的ではないと主張する。[というのは] 彼らは一般に、真理に同意することを知性の活動とみなして「承服 *acquiescement*, *assensus*」と呼び、(52) これとは別に、善に同意することを意志に帰して「同意 *consentement*, *consensus*」<sup>23</sup>

23 「*consentement*」を「同意」、「*consentir*」を「同意する」と、「*acquiescement*」を「承服」、「*acquiescer*」を「承服する」と訳する。ラテン語「*consensus*」、「*assensus*」を見れば、これらは接頭語のみを異とする対概念であることがわかる（その概念的実質については、Rodis-Lewisの指示するトマス『神学大全』I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, q. 15, a. 1, ad. 3の議論を参照されたい）。マルブランシュが「*assensus*」を「*acquiescement*」と訳したのは、おそらく単に「*assentior*」にそのまま対応する動詞がフランス語にない（名詞「*assentiment*」は辛うじてある）からに過ぎないように思われるけれども、「*acquiescer*」なる語はそれじたい興味深いふくみをもっている。ラテン語の「*acquiesco*」および「*acquiescentia*」（この名詞は哲学書において用例を見ることができ、おそらく学術用語で、OLD, L&S, Gaffiot, DMLBSといった代表的な辞書には載っていない）は、「休む」を意味する「*quiesco*」から派生したもので、基本的には「(物体が) 休止状態になる」とか、「(願望や欲望が) 休まる」すなわち「満足する」といった意味をもつ。例えばデカルト『情念論』では、フランス語の「*satisfaction de soi-même*」（自己満足）が、ラテン語では「*acquiescentia in se ipso*」と訳される (art. 63)。だが、これと語形的に類似するフランス語の「*acquiescement*」/「*acquiescer*」は、ラテン語原義とは異なる意味で用いられる。16世紀にはラテン語と同様の意味で用いられていた例があるもの (Littré, *acquiescer*, historique)、17世紀初頭には、判決や助言に「従う」といった意味が主となり (Thresor, *acquiescer*)、17世紀末葉には、もっぱら「従う *déferer*、譲る *ceder*、屈する *se rendre*」(DAF 1694, *acquiescer*)、「従属する *se soumettre à*、同意する *donner son assentiment*」(Littré, *acquiescer*, 1. ゲ・ド・バルザック、ボシュエ、ラ・ブリュイエールの用例あり) といった意味で用いられるようになり、ラテン語原義の響きはほとんど聞き取れなくなる。他方、「*acquiescentia*」の原義に対応する近現代フランス語は「*se reposer*」である (Gaffiot, *acquiescer*, 1)。それゆえ、羅「*acquiescentia*」- 仏「*se reposer*」、羅「*assensus*」- 仏「*acquiescement*」といった、ややこしいもつれが生じることとなった (と推察される)。マルブランシュのここで

と呼ぶのである [から]。だがここに彼らの榮譽 (distinction) と過誤との原因が存する。

実に、われわれのいまある状況においてしばしばわれわれは、疑ういかなる理由もなしに諸真理を明証的に見ることになるわけだが、すでに説明した通り、このように明証的な諸真理に対して同意を与えることにおいて意志はなんら非決定ではない。ところが、諸々の善の場合には事情は同じではないのである。というのは、それを愛すべきであるか疑ういかなる理由もなしに、善をわれわれが認識することはないからである。感覚的快のためにわれわれが本性上もっている情念や傾向性は、理由としては錯雑としたものであるけれども、われわれの本性の墮落のゆえに、すなわちわれわれを冷血に (froid) し、神への愛においてさえ非決定であるようにしてしまうこの墮落のゆえに、ごく強力なものである。以上のようにしてわれわれは、じぶんの非決定性を明瞭に感じとるし、神を愛するときにもじぶんの自由を行使しているのだと内的に得心するのである。

他方でわれわれが真理に同意する場合には、ことに (principalement) その真理がすっかり明証的に現れているときには、われわれが自由を行使していると、[善に同意したり反対したりする場合と] 同じように知覚するということはない。そしてこのことが、真理への同意は意志的ではないとわれわれに信じさせるのである。[そのときには、] まるでわれわれの活動が意志的であるためには非決定である必要があるかのよう [にわれわれは考えてしまうの] であって、また、2の二倍は4であるという明証的な命題に対してわれわれは、反対の理由が何らかの仕方で現れることでこれを信じなくなることがないような仕方で同意するわけだが、これと同じように、福者 (bienheureux) が神を、どんなことがあっても愛さなくなることがないような仕方できわめて意志的に愛する、ということはまるでないかのよう [にわれわれは考えてしまうの] である。

しかし、意志による真理への同意と善さ<sup>24</sup>への同意とのあいだにある差異を判明に

---

の « acquiescement » は、« assensus » と併記されていることから、基本的には近現代フランス語における意味でとられて当然である。ただ興味深いことに、事柄的にみれば、この語にラテン語 « acquiescentia » の響きを聞きとることができるように思われる。というのは、マルブランシュは « se reposer » (つまり « acquiesco » にあたるフランス語) と « acquiescer » で「知性による真理への同意」という同じ一事を指しているからである。それゆえ、本箇所での « acquiescement » が「承服・同意」といった近代フランス語的な意味に加えて、原義通りの「休まること」を暗に含めていると見ても、あながち的外れではないように思われる。

24 「善さ」と訳したその原語は « bonté » である。既出の「善 bien」と区別してこのように訳



認識するためには、真理と、通常の意味 (sens) で、すなわちわれわれとの関係においてとらえられた善さとのあいだに見出される差異を知る必要がある。(53) この差異は、善さはわれわれに関与しわれわれに接する<sup>25</sup>が、真理はわれわれには接しないというこのことに存する。というのは、真理というものはふたつあるいは複数の事物が互いのあいだでとりもつ関係においてしか成り立たないのだが、これに対して善さは、諸事物のわれわれとの適合関係 (le rapport de convenance) において成り立つからである<sup>26</sup>。このことのゆえに、真理に関する意志の活動は、ひとり、諸事物のあいだにある関係の表象に承服ないし同意することのみである。他方、善さに関しては、意志の活動はふたつある。ひとつは事物のわれわれとの適合関係に承服ないし同意することであり、もうひとつは、この事物にむかう意志の愛もしくは運動である。これらふたつの活動は、通常われわれが混同しているにしても、たいそう異なるものである。というのは、なければよいと望むものや遠ざけたいと望むものにわれわれが承服することもしばしばであるから、精神が表象するものに対して、単にこれに承服することと、愛をもってみずからを差し向けることとは大いに異なるからである。

ところでこうした事柄についてよく考察するならば、われわれは次の [ふたつの] 点をはっきりと認識するだろう。[第一に、] 意志は、事物が意志にとって気に入る (agréable) 場合でなければ事物 [そのもの] には承服しないが、事物の表象にはつねに承服するのである。そして [第二に、] この上ない明証性のうちにある事物の表象に意志がつねに承服する理由はといえば、われわれがすでに述べたように、こうした事物のうちには、[承服するその時点で] 知性がまだ知覚していないと考えられねばならなかったようないかなる関係ももはやないという、このことである。[なぜこ

---

する。竹内訳はともに「善」としており (Malebranche 1949, 125-126)、英訳は « good », « goodness » と訳し分けている (Malebranche 1997, 8-9)。

25 「われわれに関与しわれわれに接する」と訳したその原文は、« nous regarde & nous touche » である。竹内訳は「我々の利害に関係をもち、我々を感動させる」とし、英訳は « concerns and affect us » としており、いずれも « regarder » と « toucher » を内容的に異なるものと解している。なるほどそのように読むこともできるが、そうすると直後で真理は « toucher » しないとしか言われていない以上、真理と善さとの区別を論じるこの文脈で、なぜ善さについてのみ « regarder » と述べたのかがよくわからない。他方で、どちらの動詞も「関係する」という意味をもつものである以上 (Robert 1988, *regarder*, 3; *toucher*, 6)、同じことの言いかえともとれると思われるため、本稿ではそのようなふくみを残して訳した。なおこの原文を直訳するならば、「われわれを見つめ、われわれに触れる」となり、いずれも感覚にかかわる語彙であることを附言しておく。

26 [原注] ひとつびとがそうは言わないとしても、[実のところ] 幾何学者は真理を愛するのではなく、真理の認識を愛するのである。

のことが理由となるかといえば、件の関係がもはやないという] その場合には、意志が知性を振り向けることのできるものがもはや何もないのだから、意志はいわば必然的に、無益にも活動したり骨を折ることをやめ、じぶんが欺かれ誤ることはないといふうちに確信をもって承服するのである。

軽率な判断は罪であり、また罪とは意志的なものであるということには、すべてのひとが賛成する。ならばひとは、知性による錯雑で複合的な知覚に承服することで判断を下すのは意志であるということにも、賛成するはずである。だが実のところこの問題は、判断を下し推論するのがひとり知性のみであるとするならば、いくぶん無益で、名辞をめぐる問題にすぎないようにみえる。私は「ひとり知性のみである」と言う、というのは、(54)判断を下したり同意したりするに先立って認識したり感じとったりする必要がある以上は、知性はわれわれの判断において、[少なくとも]私がすでに割り当てておいた部分をもっているからである。だがそれだけではなく、知性と意志とはまさに魂にほかならないのであるが、本来のところ、知覚する、判断を下す、推論する、意志する、等々のことをなすのは、[ひとり知性のみではなく、]この魂なのである。私がこの知性という語に、観念を受けとる受動的な能力ないし受容力の概念を帰したその理由については、後に見ることになるだろう。

われわれは、現在の状況にあっては事物を不完全な仕方ではしか認識しないということ、そしてそれゆえに、同意することをわれわれがそれによって差し止めるところのあの非決定の自由をもつことが絶対的に必須であるということ、これらのことをとくに注意すべきである。

このことが[絶対的に]必須であると認識するために考えねばならないのは、われわれが自然的な傾向性によって真理と善さへと向けられているということ、したがって、意志がみずからを向けることができるのは精神がそれについて何らかの認識を持っている事物に対してだけであるからには、意志は真理や善さのあらわれ(apparence)をもつものにみずからを向けねばならない、ということである。けれども、真理や善さのあらわれをもつもののすべてが、つねにあらわれる通りのものであるということはない。だから意志がもし自由でないとしたら、そしてもし善さや真理のあらわれをもつすべてに意志が不可謬かつ必然的な仕方のみずからを向けるとしたら、意志はほとんどつねに欺かれ誤ることになってしまうだろう。さらにここからひとは、意志の存在の作者がその思いちがい<sup>27</sup>と過誤の作者でもあると結論することも

27 「思いちがい」と訳したその原語は«égaremens»である。DCLF(1787)によれば、この語の本来の意味は「道を外れた旅人の勘違い」であり、ここから転じて、「精神の、または道徳の」逸脱を指すようであり、「哲学者の間違い」や「若りし頃の放蕩」といった意味

できてしまうだろう。

### 第三節 決して欺かれ誤らないために、われわれがなすべき意志の 用い方について。

それゆえ自由は神からわれわれに与えられたのであるが、それは、真実らしいものども<sup>28</sup>のうちにはなくひとり真理のうちのみ身をまかせ、言いかえれば精神を傾注することを決してやめず、吟味すべきものの一切が解明され展開されてしまうまでは吟味を続けるよう精神に命令する、そのようにわれわれがするならば、われわれが過誤に陥ったり、過誤から随伴する諸悪に陥ったりすることがないようにするためのことである。[なぜわれわれがそのようにしなければならぬかといえば、] というのは、真理は明証性をともなわずに見出されることはほとんどまったくないからであり、明証性は対象の部分と関係とのすべてを明晰判明に視ることのうちにしか成り立たないからであって、(55) このように視ることは、確信をともなう (assuré) 判断を下すためには必須なのである。

それゆえ、われわれがなすべき自由の使い方とは、「われわれができるかぎり、自由をわれわれに役立てること」である。言いかえると、何に対してであれ、われわれの理性の内的な異議申し立て<sup>29</sup>によってさながら強いられるかのようになるまでは、決して同意しないことである。

での用例もある。おそらく本箇所は、前者に類するものであろう。

- 28 「真実らしいものども」と訳したその原語（の単数形）は、「*vrai-semblance*」である。文字通り「真実に *vrai*- 似ているもの *semblable*」、ないし「真理のみせかけ *apparence*」(DAF 1798, *vraisemblance*; Littré, *vraisemblance*, 1) を意味する。DAF では第四版においてはじめて「*vraisemblable*」の見出しが加わり、そこでも上述と同じような説明が付されている (DAF 1762, *vraisemblable*)。ちなみに、DCLF は、マルブランシュやそのほかの著作家が「*vraisemblable*」と「*s*」を重ねて表記することを指摘している (DCLF, *vraisemblable*)。デカルト『方法序説』第六部にも同様の用例があり、「ほんとうらしき」などと訳される (三宅・小池, 70)。なお、竹内はこれを或るところでは「真らしき」と訳し (Malebranche 1949, 128)、別のところでは「蓋然性」と訳する (Malebranche 1949, 142)。たしかに事柄的には、マルブランシュの「真実らしいもの」を、われわれの今日いうところの「蓋然的真理」にあたるとみることもできるのかもしれない。
- 29 「異議申し立て」と訳したその原語は「*reproches*」である。「非難」や「批判」とも訳せる語である (Malebranche 2021 では、これを「咎め」と訳した) が、複数形で裁判手続きの用語として用いられる場合があること (Thresor, *reproche*; Littré, *reproche*, 2) から、加えてマルブランシュが『探求』においてしばしば理性を裁き手とするいわゆる「理性の法廷」を描いていることから、法廷でのやりとりを連想させる訳語を選んだ。

真理の偽りのあらわれに従属する (*soumettre*) のは、神の意志に反してみずから奴隷となることである。他方、明証性に従う (*se rendre à*) のをわれわれが拒むことにともなうわれわれの理性による内奥の異議申し立てに誠意から (*de bonne foi*) 従属することは、われわれに内的に語りかける永遠真理の声に服従する (*obéir*) ことである。それゆえ以上述べたことに基づき、ここにわれわれはふたつの規則を立てることができるのであって、これらは、思弁的な学問にとっても道德<sup>30</sup>にとっても、ほかのどんな規則にもまして必須のものであり、人間のあらゆる学問の基礎としてみなされてよい。

#### 第四節 過誤と罪とを避けるための一般的なふたつの規則。

第一の規則は諸学問にかかわる。「次のような命題に対してでなければ、われわれは全面的な同意を決して与えてはならない。すなわち、わけても明証的に真であるようにみえるがために、内的な苦痛や理性の内奥の異議申し立てを感じることなしには、拒むことのできないような命題である」。言いかえれば、われわれが同意しようと意志せず、それどころか自由の権能をそれがもはや及ばぬ事柄についてまで上げようと意志する、そのようなとき、みずからが自由の悪い用い方をしているとわれわれが明晰に認識することなしには、拒むことのできないような命題である。

第二の規則は道德のためのものである。「後悔なしにそれを愛さずにいることができるならば、われわれはその善を絶対的な仕方で愛してはならない」。ここから帰結するのは、われわれが絶対的な仕方で、[ほかのものとの] いかなる関係もなしに愛するべきは、神だけだということである。というのはひとり神のみが、後悔なしには、

30 「道德」と訳したその原語は « *moral* » である。DAF (1694) によれば、「習俗・しきたり *moeurs* にかかわるもの」あるいは「それについての学説」や「論考」を意味する語である (DAF 1694, *moral*)。この語釈だけからすれば、道德とは単にしきたりすなわち今日での言い方では道德規範を指す、と理解することもできよう。しかし、この語には次のふたつの仕方でさらなる拡がりを読むことができる。第一に、社会的集団的生活における何らかの実践という意味合いであり、この点で道德は純粹な「思弁」に対立する (副詞 « *moralement* » を「実際生活の上で」と訳する三宅・小池 (Descartes 2001-1, 57, 58) は、おそらくこの一面に着目している)。第二に、精神的・心的活動に関する何らかの考察という意味合いであり、この点で道德は物理的・物体的自然的対象にかかわる自然科学に対立する (DAF 1694, *moral*。なお今日われわれの言う「人文学」がしばしば « *moral* » と呼ばれてきたのは、おそらくこの点に由来している)。マルブランシュはここでどちらかと言えばこの第一の意味合いに軸足を置いているように見えるが、いずれにしても道德を広い意味で用いているという印象は、後の箇所 (63 頁など) から支持されうる。

言いかえれば、われわれが理性と信仰とによって神を認識するかぎり、われわれが悪をなしていることを明証的に知ることなしには(56)、上述の仕方であつて愛することを差し控えることがわれわれにはできない、そのようなものだからである。

### 第五節 以上ふたつの規則について必須の反省。

だがここで注目しておくべきは、われわれは、知覚している事物がじぶんにとってすこぶる真実らしく現れてくるときには、それを信じることへとじぶんが極端な仕方であつて振り向けられていると気づくということであり、また、じぶんがそれを信じることに説得されないようにしておくことに、苦痛を感じさせるということである。したがってわれわれは、気をつけていなければ、それ [= 真実らしく現れる事物] を信じることに同意してしまい、かくしてみずからを欺き誤りかねない、すこぶる危険な状態にある。というのは、真理が真実らしいものとすっかり同じ形にあることは、[なるほどしばしばあるけれども、それはせいぜい] まったくの偶然 (*grand hasard*) だからである。そしてこのことの [危険を避ける] ために、私は上のふたつの規則をはっきりと掲げたのである。すなわち、われわれが明証的に見るもの、もしわれわれがそれに同意しないならば自由を悪い仕方であつて用いてしまうことになるものに至るまでは、何ものにも同意すべきでないことである。

ところで、真実らしいものに同意するよう極端な仕方であつて振り向けられていることをわれわれがいかにも感じとるにしても、じぶんがそれに同意するのを余儀なくされると明証的に見てとるかどうかを注意深く反省してみるならば、疑いもなく、そのように見てとることはないとわかるだろう。というのは、もし [一方で] 真実らしいものが感覚の印象に基づく場合には、もっともそのような場合にはそれは真実らしいものという名に [すら] 値しないのだが、ともかくそのときわれわれは、[なるほど] それに従うようじぶんがいたく傾向づけられていることに気づくだろうけれども、しかしのちに述べるように、その [ように従うことの] 原因は [結局]、何らかの情念あるいは感覚に接するもののゆえにわれわれがもつ一般的な触発 (*affection générale*) よりほかには何も認められないだろうからである。

他方で、真実らしい認識は或る意味においては真であるのが通常なのだが、これと同じように、真実らしいものが真理とどこか同じ形 (*conformité*) で到来する場合には、そのときわれわれがじぶん自身について反省するならば、次のふたつの事柄にじぶんが向けられているようわれわれは感じとるだろう。すなわち、かたやそれを信じることへ、かたやそれをさらに吟味することへ、である。しかしながら [このように

感じとるにしても]、それにいっさい同意しないならばわれわれが悪をなしていると明証的に信じる、それほどまでに強くじぶんが説得されているとは思わないだろう。

ところで、真実らしい事物に関してわれわれがもつこのふたつの傾向 [すなわちそれを信じようとするものと、吟味しようとするもの] は、いずれもすこぶる善いものである。というのは(57)、われわれは真実らしい事物にたいして、それが真理の像を示すという意味では、同意を与えることができるし、そうすべきだからである。もっとも、規則 [を提示した箇所] において述べておいたように、まだ全面的な同意を与えてはならないのであって、事物の本性のうちにすっかり入っていき、真なるものを偽なるものからはっきり区別するためには、諸々の側面や未知の相貌 (face) を [引き続き] 吟味しなくてはならないのであり、そののちに、明証性がわれわれに同意を強いるようならば、[そのときはじめて] 全面的に同意するようではなくてはならないのである。

それゆえ、私が既に述べたように、内的に吟味することを通じて、真理を真実らしいものから区別することにじぶんをよくよく慣らしていかなければならないのであって、というのは、このふたつのきわめて異なる事柄にほとんど同じ仕方で接するかのようにならぬと感じるのは、上述の仕方でじぶんを吟味することに心細やかに取り組んだことがないためだからである。[なぜそのように慣らす必要があるのかといえば、] というのは、要するに、私が先にわれわれの理性の異議申し立てとか良心の後悔 (remords de notre conscience) とか呼んだところの、自然の作者の力能ある声によってそうするようにさながら強いられるように感じるものに至るまでは、諸々の事柄に同意したりこれを愛したりすることをつねに差し控えることによってじぶんの意志を善い仕方で用いること、これがもっとも重要なこと (la dernière conséquence) だからである。

天使であれ人間であれ、霊的な存在の義務のいっさいは、ほんらいのところ (principalement)、意志を善い仕方で用いることにある。こうした霊的存在が、折わるく (mal à propos) じぶんからうそやむなしい思い込み (le mensonge & la vanité) の奴隷になることなく、じぶんの自由を注意深く用いているときには、彼らがじぶんの本性からして受容することのできるなかで最も大なる完全性に向かう途上にいるのだと、われわれは恐れることなく言うことができる。もっともそれは、彼らがじぶんの知性を無駄にしておらず、新たな認識へと継続的にじぶんを駆り立てることに気をつけていて、じぶんの注意に値する主題についての継続的な省察によって、最も大なる諸真理を受けとることができるよう [な状態] になっている、そのかぎりでのことだけれども。

[なぜこのような条件が置かれるべきなのかといえば、] というのは、精神がみずからを完全にするためには、じぶんがなにも知らないことやあらゆる事柄を疑っていることを栄光とするかの人々がそうするように、何ものにも決して同意せずじぶんの自由をつねに使用する、それだけでは十分ではないからである。[他方] またそのほか多くの人々が、なんらかの事柄に無知であることを何よりも恐れ、すべてを知っているふりをするように、あらゆるものに同意するのもしけない。そうではなくて、継続的な省察によってじぶんの知性をじつに善い仕方で用いて、[その結果] 知性がわれわれに表象するものに対して、たいていは欺かれ誤ることへのいかなる恐れもなしに同意することができるような状態にあるのでなくてはならない。

## 第三章

## 第一節 いくつかの反論への答弁。

(58) 私がちょうどさきほど前章で述べた第一の規則を実践するのが、世人の誰もにとって好ましいことではないだろうと見抜くのはたいして難しいことではない。とくに、じぶんを博識と思い込んでいる輩<sup>31</sup>、すべてを知っているふりをして、その何一つ知らない輩には、この規則は好まれないだろう。こういう輩は、この上なく難しい事柄について語ることを大胆にも好み、[それでいて]この上なく易しい事柄については必ずや何も知らないものである。

こうした輩は、アリストテレスの威を借りて (avec)、まったくき確実性を探究すべきは数学においてのみであり、道徳や自然学は蓋然性だけでも十分な学問だ、などと述べるにちがいないだろう。さらに、デカルトがさながら幾何学のように自然学を論じようと望んだのは大きな間違いであるとか、これがためにデカルトは大成しなかったのだとか、自然の仕掛け<sup>32</sup>や内奥<sup>33</sup>は人間精神には不可侵なのだから、自然を認識

31 「じぶんを博識と思い込んでいる輩」と訳したのは « ces savants imaginaires » である。この « imaginaire » の用法は、(普通に「空想上の博識者」としては文脈上理解しがたいので)「空想においてのみしかじかであるようなひと。人物について言う」であろう (Littré, *imaginaire*, 2)。

32 「仕掛け」と訳したその原語は « ressorts » である。時計や自動人形といった機械の「ばね」や「ぜんまい」を意味する語であり、例えばデカルト『屈折光学』や『情念論』にはそうした例がある (*Dioptique*, 10; *Passions*, art. 16) が、ここでは「自然」にこの語が帰されていることから、より一般的に、「生物、国家、世界等々を動かすメカニズム」(Littré, *ressort*, 5) を意味する、あるいは「比喩的に、計画の達成のために採られる方途」(DCLF, *ressorts*, 3) を意味すると考えられる。なお興味深いことに、DCLF がその用例として挙げているドリヴェ神父 (Pierre-Joseph Thoulier d'Olivet, 1682-1768) の『キケローの思想：若者の教育のための翻訳 *Pensées de Cicéron, traduites, pour servir à l'éducation de la jeunesse*』(1744) においては、「自然 Nature がわれわれの心のうちに隠した秘められた仕掛け « ces ressorts secrets » のすべてを、知る必要がある」(*Pensées de Cicéron*, 203. ラテン語原文は « omnes animorum motus » で、『弁論家について *De oratore*』第一巻第十七節) とあり、「nature », « ressorts », « secrets » の三者関係が、マルブランシュのこのテキストと類似している (もちろん、用例としての類似性以上のものをここに求めるつもりは訳者にはない)。

33 「内奥」と訳したその原語は « secrets » である。ここでこの語は二様に解することができて、端的に「暴かれはならないもの、隠されたままでなければならぬもの」(DAF 1694, *secret*) つまりわれわれの普通言うところの「秘密」としてか、あるいは、「機械に



することは人間にとって不可能だとか、そのほか漠然としてはっきりしない諸命題を数限りなく、彼らは述べるにちがいないだろうが、こうした諸命題を彼らは、[見かけだけの] 荘重さと豪華さをもって声高にまくしたて、その名を知っていることやいくつかの文句を引用することを彼らが栄光としている大勢の著述家の権威に基づかせる [にすぎない] のである。

このような輩に私はぜひとも願うのだが、それについて無知であるとじぶんで白状する題材でかくも浩瀚な書物を著すのを控えて、(58) じぶんに学識がないことをすすんで白状するような物言いはいい加減やめるよう、じぶんのむなしい思い込みが滑稽な仕方でも運動するのを引き止めてもらいたい。

それだけではなく、こういう輩に心細やかに吟味してもらいたいのは、[第一に] あるいは過誤に陥るか、あるいは全幅的に明証的な事柄以外には決して全幅的な同意を与えないことか、このどちらか [ふたつにひとつであること] が絶対的に必然的なことではないのかどうか、[第二に] 幾何学につねに真理が随伴するのは幾何学者がこの規則を遵守することのゆえでないのかどうか、[第三に] 円積問題や立方体倍積問題やそのほかのごく難しい諸問題に関してひとびとが陥る過誤は、そのひとびとが性急にして頑迷で、真実らしいものを真理と取り違えたことから由来するのではないのかどうか、こうしたことである。

さらには他方でこうした輩には、じつに容易に見出され、みずからの虚栄心と利益のためにじつに適した真実らしいもので哲学者たちが満足するがゆえに、通常の哲学を虚偽と混乱とが支配してやいないかどうか、考えてもらいたい。われわれは、ほとんどすべての哲学において、同一の主題についての無数の異なる見解を、ということは無数の過誤を、見つけはしないだろうか。それにもかかわらずごく多くの学徒が、こうした見解を把握することさえなく、この哲学者たちの権威にたらしこまれて、これに盲従しているのである。

こうした学徒たちのうちに、二十年か三十年かを費やしたのちに、じぶんが読書から何事も学びはしなかったと気づくものもいるというのは、なるほど真であるが、け

---

関する技術において、さまざまな用途に資する個々の仕掛け *ressorts*」(ibid. 「その仕組み « secret » を知らなければ、金庫を開けることはできない」とか、「二、三の弾丸を発射できる小銃のつくり « secret » がある」とかの例文がある) つまり言ってみれば「内部構造」のようなものとして、である。前者でとるなら、何か神秘的なものを自然に帰する教説を思い浮かべることができるし、後者でとるなら、「*ressorts*」の言いかえのようなものとして « secrets » をとることができる。訳者としてはそこを断定せずに、できる限りニュートラルな訳語を選んだつもりである。なお、この語に所縁の形容詞 « secret-ète » も、同様に「内奥の」と訳した。

れども彼らはそのことをわれわれに真摯に打ち明ける気にはならないものである。彼らがこのことを告白するには、あらかじめじぶんたちの方式 (modes) にそくして、ひとが [一般に] 何も知らないとあらかじめ証明しておかねばならない [と彼らは考えている]。なぜなら、彼らの考えでは、このように証明しておけば、じぶんの無知を馬鹿にされずに告白できるからである。

しかしながら [実のところ]、彼らのご立派な学識の進歩についてもしわれわれがうまいこと尋ねて彼らをその気にしてやり、その学識を獲得するために耐え忍んできた辛酸のすべてを事細かに打ち明けてくれたなら、われわれは、からかいと物笑いの [種となる] 話題をたくさん聞くことができるだろう。

けれども、(60)「われわれは何も知らない」という偽なる命題はあらゆる学知とあらゆる真理の敵なのであって、これを学び知るために幾多の年月を注ぎ込んでしまった学徒には、この知ある無知ないし深淵なる無知とやらいかに嘲笑に値するものだとしても、やはりねぎらい同情してやるほうが適切であるように思われる。

それゆえ、私が樹てた規則は既に見たように真理の探求にとってわけても必須なものであるから、これを掲げることに不平を述べることはできないのであるし、加えて、この規則を遵守することに骨を折ろうとは望まない連中とて、少なくとも、この規則を遵守した、あるいは遵守しようと努力したかどで、デカルトほどに偉大な著者を糾弾しているわけではないのである。それだから [以上二点より]、もしこうした連中がわけても軽率な判断を下しているところの [デカルト] その人について [ちゃんと] 認識しており、彼の著作が、寓話や小説のように、ひとが気晴らしのために読み、じぶんを訓練するためにそれについて省察したりすることのないものとしては読まれなかったならば、この連中がデカルトをかように臆面もなく糾弾することはなかったはずである。もしこの連中がこの著者とともに省察していたなら、彼らはじぶん自身のうちに、いくらかの [基礎] 概念や真理の種子を見つけ出し、もしたはずであって、著者の教えるこれらの概念や種子は、この連中の偽なる学識の厄介な重みにも抗って、発展していったはずなのである。

われわれに内部で教える師は、かのいとも偉大な哲学者の権威よりも、師そのひとに耳を傾けることをいっそう望まれる。彼がわれわれに話しかけることに傾注しさえすれば、彼は喜んでわれわれに教えてくれる。われわれが彼に問いかけるのは、省察ときわめて入念な注意とによってであり、彼がわれわれに答えるのは、内的な或る確信と、彼に従わない者たちへ与えられる内奥の異議申し立てとによってである。

したがってわれわれは人間の著作を読むべきではあるけれども、人間から何かを学ぶことを期待してはならないのである。[人間ではなく、] 世界を照らし、そのことに

よってわれわれおよび世界にあるそのほかすべてのものを照らすかのものに、問い尋ねなければならない。われわれがかのものに問い尋ねたにもかかわらずかのものがわれわれを照らしてくれないとしても、それは疑いもなく、われわれの問い尋ねかたが悪いのである。

それゆえ、アリストテレスを読むにせよデカルトを読むにせよ、アリストテレスやデカルトをはじめから信じるようではいけない。そうではなくて、彼らのような哲学者はそうしたのだが、あるいは必ずやそうしたはずなのだが、できるかぎりの注意をもって、ひたすらに省察し、そのうえで、われわれの共通の教師の声に(61)服従し、内的な確信に、および省察するさい感じとられる諸々の運動に、誠意から従属する、そのようではなくてはならない。

著者に対して賛成ないし反対の判断を形成することは、このことをしたうえではじめて許される。ところで、デカルトとアリストテレスそれぞれの方法とをもって一般的な原理について、その一方を受け入れ他方を斥けるのは、彼らの哲学の諸原理を上掲の仕方では咀嚼したあとでのことである。そのあとであれば、後者〔アリストテレス哲学〕については、世界のほとんど全部のうちでもっとも才智に長けたひとびとによっていかにその哲学が研究されてきたにしても、その哲学に特有の諸原理でもって自然の現象を説明することは、その諸原理が二千年来その説明に何ら資さずにきていることに鑑みれば、今後もできはしないだろうと確言することができる。他方で前者〔デカルト哲学〕については、それが人間の目にはいとも隠されているように思われるものへと入り込んだと、加えて、限界づけられた知性に把握しうるかぎりのあらゆる真理を発見するためのすこぶる確かな道を、人間の目に対して示したのだと、大胆にも言うてのけることができるのである。

しかしわれわれとしても、このふたりやそのほかの哲学者についてわれわれがもちうる意見に固執するのはやめて、つねに彼らをそれぞれひとりの人間としてみることにしよう。それからアリストテレスの党派にもお願いするが、われわれは、じぶんが前いたところからちっとも進んでいないと気づくこともなくこれほど多くの世紀にわたり闇の中を歩き続けて、ようやくじぶんがなにをしているのかをはっきりと見ようと望んでおり、また、盲人のように導かれるままであり続けて、ようやく、じぶんには目があって、ひとはそれを使ってじぶんを導く気になるものなのだと思い出しているのだが、そうだとすると、不平を言わないように〔お願いする〕<sup>34</sup>。

34 「それから ……」の一文は竹内訳では、「そして、あれだけながい時代の間闇のなかを歩き廻った後で、以前の状態からちっとも前進していないことがわかってはじめて、何をして来たかを明らかにしようとする人が出て来たのだし、盲人と同じようにつれて行かれるままに

それゆえ、「われわれが明証性とともに見る事柄に対してでなければ全面的な同意を与えるべきでは決してない」というこの規則は、真理の探求におけるあらゆる諸規則のうちでもっとも必須なものであると、われわれはすっかり納得してしまおう、そして、この規則の要求する明証性においてわれわれに現れるものでなければ、真であるとわれわれの精神のうちでは認めないようにしよう。われわれのもつ諸々の先入見を解体してしまうためには、われわれは上述のことに説得されているのでなければならぬのであるし、真理を認識することへと進みゆくためには、われわれのもつ諸々の先入見からわれわれが全面的に解放されていることが絶対に必須なのである、なぜならば、精神は照らされるに先立って純化されていなければ絶対にならないからであって、すなわち、「第一の知恵は愚かしさに気をつけること」なのであるから。

## 第二節 明証性が必須であると述べたことへの注意書き。

(62) さて、この章を終えるまえに、三つの事柄に注意を促さねばならない。第一に、信仰に関する事柄には明証性はともなわないのだから、私はこれを本書で自然的な学知として論じはしない。[明証性がともなわないという] その理由は以下の通りであるように思われる。諸事物をわれわれは、それについてわれわれがもっている観念によってでなければ、知覚しない。ところで、神は、事物の自然的秩序にのっとってわれわれを創造したのであるが、その秩序のうちにじぶんを導いていくために必要な諸観念だけをわれわれに与えた。したがって、信仰の神秘が超自然的な秩序に属する以上は、それについてわれわれは観念すらもたないのだから<sup>35</sup>、それについての明証性をわれわれがもたないとしても驚くにあたらないのである。なぜなら、われわれの

---

なっていた後ではじめて、自分の眼をもっていることを思い出して、その眼で自分を導くことを試みようとする人が出て来たことを考えてみれば (1)、アリストテレス学派の人々を非難することはないことに注意しようではないか (2)」と訳されている (Malebranche 1949, 138-139. 傍点および番号は引用者)。本稿の訳との主たる相異点は、強調しておいた二点にまとめられる。文構造的に大きなところからみていこう。(2) 竹内は、原文の « & que les sectateurs ne trouvent pas à redire..... » から始まるこの文を、いわゆる命令・願望を表すもの (「注意しようではないか」とされているのは、その意味を拾った訳だろう) と捉えており、この点ではわれわれと同様であるが、しかし、その主語は、前文の「われわれ nous」を引っ張っていると読んでいる (それに伴い、« les sectateurs... » は目的語となる) ようである、が、少なくとも、que 説の主語が nous であると考えねばならない理由はないように思われる。(1)「考えてみれば.....」との訳は、おそらく原文の « si » にあたるのだろうが、そこまで深読みせねばならない理由は見当たらない。

35 [原注]「第三解明」を参照せよ。

魂は、一般的な決定 (decret général) のもとで創造されたのであって、この決定によってわれわれは、じぶんにとって必須である [基礎] 概念のすべてを手にするからである。ところで、信仰の神秘は恩寵の秩序にのみそくして創設されたのであって、この秩序は、われわれの通常の考え方にのっとって言えば、例の自然の秩序の後に立つ (postérieur) 決定なのである。

それゆえ、信仰の神秘と自然の事柄とを区別しなくてはならない。[もちろん、] 信仰にも明証性にも、等しく従属しなくてはならない。しかし、[一方] 信仰に関する事柄においては、それを信じるに先立って明証性を探し求めるべきではないのだが、他方で自然に属する事柄においては、信仰に、言いかえれば哲学者の權威に、固執すべきではない。ひとことで言えば、信徒であるためには盲目的に信じるべきであり、哲学者であるためには明証的に見るべきなのである。というのは、神の權威は不可謬だが、人間は誰でも過誤に服しているからである。

とはいえやはり、信仰についての真理のほかにも、歴史の事実に関する真理や、そのほか人間の意志に依存する諸々の事柄についての真理がそうであるように、異論の余地のない論証を求めるだけ筋違いであるような諸々の真理がある、というこのことについてわれわれは合意している。(63) というのは、「必然的」諸真理と「偶然的」諸真理、この二種類の真理があるのだから。私が必然的諸真理と呼ぶのは、その本性によって不動であるものどもであって、神の、変化に服することの決してない意志によって固定されたものどものことである。そのほかのあらゆる諸真理は偶然的である。数学や形而上学 [はもちろんのこと]、自然学と道徳の大部分さえも、必然的な諸真理を含む。歴史、文法、個別の法 (le Droit particulier) や慣習法 (les Coûtumes)、そのほか多くのものは、人間の可変的な意志に依存しており、偶然的諸真理のみを含む。

それゆえわれわれは、さきほど確立した規則を、必然的諸真理の探求において入念に遵守するようひとびとに求めるのであって、この必然的諸真理の認識が学問知 (science) と呼ばれうるのである。[他方] 偶然的な諸事物をふくむ (comprendre) 歴史においては、もっとも大いなる真実らしいものに甘んじなくてはならない。というのは、言葉 (language) や慣習法についての認識や、哲学者の多種多様な意見についての認識でさえ、これをわれわれが記憶によって、明証性や確実性をともなうことなく学んだ場合には、歴史という名で呼ぶことが一般にできるからである。

注意を促すべき第二の点は、道徳や政治学、医学やそのほかの実践に属するあらゆる諸学問においてわれわれは、いつまでもではないにせよしばらくの間は、真実らしいものに甘んじるのを余儀なくされているということである。それは真実らしいものが精神を満足させるからではなく、必要に迫られてのことであって、行為することに

とっては、その首尾をすっかり確信するまで待っていては機を逃すこともしばしばだからである。[必要に迫られてのことにすぎない] とはいっても、行為すべき運びとなれば、われわれは行為しながらもじぶんの実行した事柄の首尾について疑うべきであり(64)、[好ましい] 機会 [が訪れたとき] には (dans les occasions) いっそうの確実性をもって行為できるように、学問における進展をなすよう努力すべきである。というのはこのことこそ、精神を用いるすべての人間の研究および職務の通常の目的なはずだからである。

最後に、[注意すべき] 第三の事柄は、真実らしいものを [真理と区別すべきだ] とはいっても、だからといって、] 絶対的な仕方で軽視するべきではない、ということであって、なぜならば、多くのものがより集まって結合されることで、ごく明証的な論証と同程度の説得する力をもつようになるということは、普通に起こることだからである。こうした例は、自然学や道徳のうちに無数に見つかる。したがって、ほかの仕方 [=明証的な仕方] では論証できない題材について、ほかの仕方 [=明証的な仕方] では発見することが不可能であるような真理を見つけ出すことができるようになるためには、満足な数の真実らしいものをかき集めることが往々にして適切なのである。

なお、私は認めなくてはならないのだが、ここで私が課している法はすこぶる厳格なものであって、ごくごく多くの人はこのような条件のもとで推論するよりは、いっそのこと推論をしない方を好むだろうし、われわれとて、不都合なまでの用心 (des circonspections) のゆえに、さして速くは駆けてゆけないだろう。とはいえひとびととて、この規則に倣うなら安全をもって歩みゆくだろうこと、さらには、現在に至るまであまりに速く駆けたがためにもと来た道を引き返すことを余儀なくされてきたこと、これらについては私に首肯すべきである。そして、すこぶる多くの人々でさえも私に賛同してくれるだろうが、デカルト氏はこの法に従属したがゆえにほかのあらゆる哲学者よりもいっそう多くの真理を三十年間で発見したのであるから、もし多くの人々が彼のように哲学するとしたならば、時が経つにつれ、われわれは幸福に生きるために必須である事柄の大多数を、神に呪われたこの土<sup>36</sup>のうえでなしうる限り、知ることができるようになるだろう。

36 「神に呪われたこの土のうえで」と訳したのは « sur une terre que Dieu a maudite » である。Rodis-Lewis の示唆する通り (Rodis-Lewis, 497)、創世記 (3:17) の一節がほとんどそのまま対応するため、新共同訳に従って訳語を選択した。

## 第四章

(65) われわれは [これまでの箇所]、[第一に、] ひとが過誤に陥るのはじぶんの自由を然るべき仕方で使用しないからにはほかならないということ、[第二に、] ひとが欺かれ誤るのは、真理の現れに過ぎないものに対する意志の性急さと熱意とを鎮めないからであるということ、[第三に、] ひとがじぶんが見ているものについて単に判断を下すだけなら欺かれ誤ることはないだろうから、過誤は、知性による知覚よりもいっそうの拡がりをもつところの意志の同意においてのみ成り立つということ、これら[三つ] のことを見てきた。

第一節 過誤の機会原因について。それには五つの原理があること。

しかし、過誤の原因となるものはほんらい意志の悪い仕方での使用よりほかにないにしても、やはりわれわれは、過誤の原因となるような能力を数多くもっていると言われうる、もっとも、この場合の原因はほんとうのものではなく、機会的なものと呼ばれてよいものであるけれども。われわれの知覚する仕方のすべては、どれも、われわれにとって、じぶんを欺き誤るための機会である。というのは、われわれの偽なる判断が、意志による同意と知性による知覚というふたつの事柄を含んでいる以上は、われわれの知覚することの仕方が、(66) われわれを軽率な同意へと促し、かくしてわれわれに欺かれ誤ることの何らかの機会を与えうるということはわけても明らかなのであるから。

ところで、精神にまずもってその脆弱と思いがいとを感じとらせることは、そこから解放されたいという正しい欲望へと精神を向かわせるためにも、その先入見をいっそう容易に解体するためにも、必須のことである。だからわれわれは、精神の認識することの仕方を、入念に区分することに努めよう。この区分はどれも、われわれが従属しているところの種々の過誤を後述の箇所においてそこへと関係づけることになる、大見出し (chefs) のようなものである。

魂は、事物を三つの仕方<sup>で</sup>知覚する。「<sup>純</sup><sup>粋</sup><sup>知</sup><sup>性</sup>」、「<sup>想</sup><sup>像</sup>」、「<sup>感</sup><sup>覚</sup>」である。

「<sup>純</sup><sup>粋</sup><sup>知</sup><sup>性</sup>」によって魂が知覚するのは、靈的な諸事物、普遍的な諸事物、共通 [基礎] 概念、完全性についての観念、無限に完全な或る存在についての観念であり、一般的に言えば、魂がみずからについて反省することによって上述のものどもを認識するさいの、魂の思惟である。これに加えて<sup>純</sup><sup>粋</sup><sup>知</sup><sup>性</sup>は、物質的な事物をも、すなわち

特性をともなう延長をも、知覚する。というのは、完全な円なり正方形なり、千の角をもつ図形なり、そのほかこうしたものどもを知覚できるのは純粹知性においてほかにはないからである。このたぐいの知覚は、「純粹知性認識 *pures intellections*」だとか「純粹知覚」だとか呼ばれるが、それは、これらの〔知覚の対象となる〕事物を表象するには、魂が脳のうち何らかの物的像を形成することがまったく必須ではないからである。

「想像」によって魂が知覚するのは物質的存在であって、そうした存在が不在であるとき、魂は、脳のうちいわばその像を形成することによって、それを現前させる。円なり三角形なり顔貌なり馬なり都市なり地方なり農村なり、かつて見たことのあるものであれそうでないものであれ、あらゆるたぐいの形状をわれわれが想像するのは、このようにしてである。このたぐいの知覚は「想像」と呼ばれるが、それは魂が対象を、その像を脳のうち形成することでもって表象するからである。なお、格別に注意を促すべきことだが、靈的事物の像を形成することがわれわれにできないということから、(67) 魂はじぶん自身を想像することはできないということが帰結する。

最後に、「感覚」によって魂が知覚するのは、感覚的で粗っぽい対象であって、そうした対象が現前するとき、感覚は身体の外的器官に印象を作り、この印象が脳まで伝播する (*communiquer*) のである。またそうした対象が不在である場合にも、動物精気の流れが似たような印象を脳のうち作る [ことがある]。魂がその目に現前する平原や岩壁を見たり、鉄や剣の切先の硬さやこれに類似するものどもを認識したりするのは、このようにしてなのである。このたぐいの知覚が、「感覚的印象」<sup>37</sup> や「感覚作用」と呼ばれるのである。

それゆえ魂は、上述の三つの仕方 [のどれか] においてでなければ、何ものも知覚しない。そのことは次のように考えれば容易に見てとることができる。われわれが知覚する事物は靈的であるか物質的であるかのいずれかである。靈的であればそれを認識できるのはひとり純粹知性のみである。物質的であれば現前しているか不在である

37 「感覚的印象」と訳したその原語は «*sentiment*» である。この語は DAF 第一版によれば、第一に「対象が感覚においてつくりだす印象 *impression*」、第二に「感覚の機能 *fonction*」、第三に「感情 *affection*、情念 *passion*」、第四に「意見 *opinion*」などの意味をもつ (DAF 1694, *sentiment*. ほかに、DCLF, *sentiment*, 1; Littré, *sentiment*, 3. ちなみに DCLF は同じ見出しの注意書き *remarque* の 1 で、マルブランシュがこの語をつねに無冠詞で用いる、と指摘している)。ここでは「知覚」の別称であることなど文脈上の自然さをとって第一の意味をそのまま訳したが、竹内のように、«*sentiment ou sensation*» をまとめて「感覚」といっても、さほど問題はないのかもしれない (Malebranche 1949, 145. なお竹内は、«*sens*» を「感能」と訳す)。



かのいずれかだろうが、不在であれば、魂は通常は想像によってでなければそれを表象することはできない。他方、現前しているならば、事物が感覚において作る印象によって、魂はそれを知覚することができる。このように、われわれの魂が物を知覚するのは、「純粹知性」、「想像」、「感覚」、この三つの仕方においてのみである。

それゆえ、われわれはこの三つの能力を、人間の過誤とその原因がそこへと関係づけられる或る種の大見出しとしてみなすことができるのであって、かくしてわれわれは、誤謬について秩序なしに語ることを望むかぎりその数の多さゆえに間違いなく陥るであろう混乱を、避けることができるのである。

しかしわれわれの「傾向性」と「情念」とはいまなお強くわれわれに働きかけるのであって、それらは虚偽に満ちた灯火でわれわれの精神を眩まし、闇で覆い満たしてしまう。こうして傾向性と情念とは、われわれがその虚偽に満ちた明るさ（*faux jour*）に追従し、それがわれわれのうちに産出する欺く光（*lumière trompeuse*）に追従するならば、われわれを無数の過誤に参与させることとなる。それゆえわれわれは傾向性と情念とを、精神の上述の三つの能力と同じく、(68) われわれの不順と誤り（*fautes*）との源泉としてみなさねばならないし、情念と自然的傾向性とに帰すことのできる過誤を、感覚、想像、純粹知性の過誤に結びつけなくてはならない。こうして、人間の過誤とその原因の一切を、五つの大見出しに関係づけることができるのであって、われわれは以下これを順に論じていくことにしよう。

## 第二節 この著作全般の構想。

われわれは第一に「感覚による過誤」について、第二に「想像による過誤」について、第三に「純粹知性による過誤」について、第四に「傾向性による過誤」について、第五に「情念による過誤」について語ることにしよう。最後に、精神を、それが服している過誤から解放することを試みるに先立って、われわれは、みずからを真理の探求へと導くための「一般的な方法」を与えよう。

## 第三節 第一巻の構想。

われわれがはじめに説明するのは、感覚による過誤、いやむしろ、感覚の然るべき用い方をしないときに陥る過誤についてである。ただしわれわれは、ほとんど数えきれない個別の過誤よりも、そうした過誤の一般的な原因ならびに人間精神の本性を認識することのために必須であると信ぜられる事柄に、専念することにしよう。

## 訳語対応表

本稿で用いた訳語の一部を一覧にまとめる。原語の表記はすべて現代語の規則に従い、すべての品詞についてその代表形を用いる。アスタリスク\*のついたものは、本稿訳者注の中で訳語選択の根拠なり意図なりを説明したもの。また、前回の「序文」の訳 (Malebranche 2021) とは異なり、今回は該当の頁や段落の番号は明記しなかった。というのも、本稿は電子媒体に掲載されるので、各自検索機能を用いていただければじゅうぶんと考えたためである。本表はすべての重要な語彙を網羅的に示しているわけではないため索引としての用途には耐えないが、主に種々の既訳と本稿を並べて読むさいの手がかりとしていただきたい。

acquiescer*	承服する	faussement	誤って
acquiescement*	承服	faute	誤り
action*	活動	faux	虚偽に満ちた
âme	魂	figure	形状
apercevoir*	知覚する	gloire	栄光
bien*	善	image	似姿
bonté*	善さ	impression*	印象
capacité	受容力	inclination	傾向性
clair	明晰な	intellection	知性認識
clairement	明晰に	intelligible	叡智的
configuration	形態	manifestation	顕示
confusément	錯雑とした仕方で	manifester	顕示する
connaissance	認識	matériel	物質的な
consentir*	同意する	matière	物質
consentement*	同意	modification*	様態づける作用
corporel	物体的	modifier	様態づける
corps	物体/身体	nature	本性/自然
distinct	判明な	notion*	概念/ [基礎] 概念
émotions	情動	passion	情念
entendement	知性	perception*	知覚
erreur	過誤	persuader	説得する
faculté	能力	préjugé	先入見

principe	原理	sentiment*	意見／感覚印象
propriété	特性	sentir	感じとる
représenter	表象する	tromper	欺く
reproche*	異議申し立て	se tromper	欺かれ誤る
sens	感覚	vérité	真理
sensation	感覚作用	vraisemblable*	真実らしい／-もの
sensible	感覚的な	vraisemblance*	真実らしさ

## 文献

## ■ フランス語辞書・事典

辞書・事典のたぐいからの引用は、略号と刊行年を表記した上で、当該の見出し語をイタリックで示し、さらに項目が続く場合にはそれを記す。

DAF (1694) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1<sup>ère</sup> edition. Paris.

DAF (1762) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 4<sup>ème</sup> edition. Paris.

DAF (1798) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 5<sup>ème</sup> edition. Paris.

DCLF (1787) : Jean-François Féraud. *Dictionnaire critique de la langue française*.  
Marseille.

Littré (1878) : *Dictionnaire de la langue française*, 2<sup>ème</sup> edition. Paris.

Robert (1988) : 『ロベール 仏和大辞典』 小学館.

Thresor (1606) : Jean Nicot. *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne*.  
Paris.

朝倉 (2002) : 朝倉季雄. 『新フランス文法事典』 白水社.

## ■ ラテン語・ギリシア語辞書

DMLBS: R. E. Latham, D. R. Howlett, R. K. Ashdowne. (2013). *The Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. London: British Academy.

Gaffiot: F. Gaffiot. (1934). *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.

Lewis & Short: C. T. Lewis, C. Short. (1879). *Latin-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

LSJ: R. Scott, H. S. Jones, R. Mackenzie, H. G. Liddell. (1996). *A Greek-English lexicon*.  
Oxford: Clarendon Press.

## ■ マルブランシュのテキスト

OC: *Œuvres complète de Malebranche*. A. Robinet (direction). 20 vols. Paris : C. N. R. S. 1958–1967. (全集版に言及する場合、略号に続けて巻数、頁数をアラビア数字で記す。)

- Malebranche, N. (1842). *De la recherche de la vérité*. J. Simon (ed.), *Œuvres de Malebranche*, 2<sup>ème</sup> série. Paris : Charpentier.
- (2006). *De la recherche de la vérité*. J. -C. Bardout (présentation, édition, notes). 3 vols. Paris : Vrin.
- (1997). *The Search after Truth*. T. M. Lennon, P. J. Olscamp. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1949).『真理の探求 第1』竹内良知訳・創元社。
- (1948–1949).『基督者の瞑想 上・下』岳野慶作訳・中央出版社。
- (2005).『形而上学と宗教についての対話』井上龍介訳・晃洋書房。
- (2001).「マルブランシュ「観念の本性について」」山田弘明訳・山田弘明著『真理の形而上学』世界思想社。
- (2021).「マルブランシュ『真理の探求』序文」筒井一穂訳・『人文×社会』2, 209–245.

#### ■ 参考文献

- Descartes, R. (2001).『デカルト著作集 増補版』全四巻, 白水社。
- (2004).『デカルト『省察』訳解』所雄章訳・註解・岩波書店。
- (1967).『世界の名著 デカルト』野田又夫編・訳・中央公論社。
- (2017).『情念論』谷川多佳子訳・岩波書店。
- Spinoza, B. (2014).『エチカ 上・下』畠中尚志訳・岩波書店。
- 伊藤泰雄。(1997).『神と魂の闇：マルブランシュにおける認識と存在』高文堂出版社。
- 木田直人。(2009).『ものはなぜ見えるのか』中公新書。
- 鈴木泉。(2007).「マルブランシュ」小林道夫編『哲学の歴史』第5巻, 中央公論新社。
- 依田義右。(2014).『マルブランシュ——認識をめぐる争いと光の形而上学』ぶねうま舎。