

〈翻訳〉

マルブランシュ『真理の探求』

第三巻 第一部

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——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 *De la Recherche de la Vérité : Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*』（1674）の、第3巻第1部の全訳である。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）という優れて17世紀的な思潮を先鋭的かつ合理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偉大な哲学者である。その哲学的名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源泉との緊張感を伴った近さを感じとることができる。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観る」理説、「内的感覚印象」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。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、その哲学の生き生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。マルブランシュおよび本

書にかんするこれ以上のことは、鈴木（2007）の優れた概説や、木田（2009）の「コラム」などを参照されたい。

本書は全6巻構成であるが、1674年に前半の3巻が、75年に後半の3巻が刊行され、著者の存命中には第6版（1712）まで重版され（出版回数としては7回）、補論として、都合17項目の「解明 *éclaircissement*」が付された。これらを合わせると全集版で3冊分に及ぶ大著である。ここに訳出した箇所を含む第3巻は、下記の目次からわかるように、通常の哲学的な関心からすれば、本書のいわば本丸と言って差し支えないだろう。この第3巻はさらに二つの部に分かれる。第1部「純粹知性あるいは純粹精神について」と、第2部「純粹知性についての第2部。觀念の本性について」である。第2部においてマルブランシュの觀念論や認識論の中核をなす独創的な議論がいっせいに開陳されていくのに先立って、第1部はその準備段階として、「精神」の本質、「知性」や「意志」といった諸能力の区別、そして過誤の一般的原因の解明等々を明らかにするものである。

『真理の探求』目次

序文

第1巻 感覚について

第2巻 想像力について

第3巻 知性すなわち純粹精神について

第4巻 傾向性、すなわち精神の自然的運動について

第5巻 情念について

第6巻 方法について

解明 第1-第17

第3巻の目次

第1部 純粹知性あるいは純粹精神について

第1章

第1節 精神にとっては思惟のみが本質的である。感じることも想像することも、その様態的変状にすぎない。

第2節 われわれの魂が受容できる様態的変状のすべてを認識することはわれわれにはできない。

第3節 その様態的変状はわれわれの認識やわれわれの愛とは異なるうえ、つねにそれらの帰結であるわけでもない。

第2章

- 第1節 精神は制限されているので、無限なるものから引き出されたところのものを把握することはできない。
- 第2節 精神の限界は、はなはだ多くの過誤の根源である。
- 第3節 精神の限界は、とりわけ異端の根源である。
- 第4節 精神を信仰に従属させる必要がある。

第3章

- 第1節 哲学者たちは、じぶん自身の研究におけるいかなる秩序をも遵守しないで、あまりに多くの関係をもち、あまりに多くの事柄に依存する主題に傾注するものだから、散漫になっている。
- 第2節 アリストテレスから引き出された例。
- 第3節 反対に、幾何学者、とりわけ代数学と解析学に携わる者は、真理の探求においてじぶんをよく導いている。
- 第4節 幾何学者の方法は精神の力を増大させ、アリストテレスの論理学はそれを減衰させる。
- 第5節 研究者のその他の間違いについて。

第4章

- 第1節 精神は、じぶんとまったく関係をもたない対象、あるいは無限なるものをなんらもたない対象に、長い間傾注していることはできない。
- 第2節 意志の変わりやすさは、傾注を欠くことの原因であり、したがって過誤の原因である。
- 第3節 もろもろの感覚印象は、精神の純粋な諸観念よりもいっそうわれわれを占有する。
- 第4節 このことが風俗の墮落の源泉である。
- 第5節 そして、世のひとびとの無知の源泉でもある。

純粋知性についての第2部。観念の本性について

第1章

- 第1節 観念ということでひとが理解していること。
- 第2節 観念は真に実在すること。また、それはあらゆる物質的対象を知覚するために必須であること。

第2章

物質的対象はそれに類似する形象を送りだしているのではないこと。

第3章

魂は観念を産出する力能を断じてもたないこと。この主題についてひとが陥る過誤の原因。

第4章

われわれが対象を観るのは、われわれとともに作られた観念によってではないこと。われわれがそれを必要とするたびに、神が観念をわれわれのうちに産出しているのではないこと。

第5章

精神はその固有の完全性を考察することによって、対象の本質や存在を観ているのではないこと。神だけがこうした仕方で対象を観ている

- こと。
- 第6章 われわれはすべてのものを神において観ること。
- 第7章
- 第1節 事物を観る四つの異なる仕方。
- 第2節 われわれはいかにして神を認識するか。
- 第3節 われわれはいかにして物体を認識するか。
- 第4節 われわれはいかにしてじぶんの魂を認識するか。
- 第5節 われわれはいかにして他人の魂と純粹精神とを認識するか。
- 第8章
- 第1節 存在一般についてのおぼろげな観念が密接に現前すること、それが精神の規則を逸したあらゆる抽象と通俗的な哲学の空想のほとんどを原因する。そしてこの抽象と空想とが、数多くの哲学者にとって、自然学の真なる原理の堅固さを認識しがたいものとしている。
- 第2節 物質の本質にかんする例。
- 第9章
- 第1節 われわれの過誤の一般的な原因のうち最後のもの。
- 第2節 事物の観念は、望むときに精神に現前するとはかぎらないこと。
- 第3節 すべての有限的な精神は過誤に投げ出されていること。またそのわけ。
- 第4節 物体と精神のみが存在している、と判断すべきではないこと。また、神はわれわれの思う精神と同じような精神である、と判断すべきではないこと。
- 第10章 自然学において、本性、質、延長、持続、均衡関係などにおいて異なっているもろもろの事物が、どれも類似していると想定することによって、ひとが陥っているいくつかの過誤の例。
- 第11章 道徳における、上述の原理に依存するいくつかの過誤の例。
- これまでの三つの巻の結論

訳出にあたって

底本としたのは、一般公開されている Jules Simon 監修『マルブランシュ著作集』第2巻（1842）である。ただし、校訂および頁付の点では、André Robinet 監修のシリーズで、Geneviève Rodis-Lewis の校訂・注による『マルブランシュ全集』第1巻（1962）を併せて参照した。Simon 版と Robinet 版で異なる箇所は後者に倣い、その相異が甚だしい場合には注で断った。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、その全訳はない。管見のかぎりまとまった既訳は、序文と第1巻の部分訳である竹内良知訳（Malebranche 1949）と、第

3巻第2部第1章から第7章までの部分訳である山田弘明訳（山田 2001 に所収）のみである。加えて拙訳「序文」および「第1巻第1部第1章から第4章」がそれぞれ本誌『人文×社会』第2号および第3号に掲載されている（Malebranche 2021A; 2021B）。英語では、T. M. Lennon と P. J. Olscamp による全訳がある（Malebranche 1997）。その他、訳語選択等で参考にしたマルブランシュの別の著作の既訳や研究書などは、本稿末尾の文献表を参照されたい。

訳の方針について。全体として、通常の翻訳に比べて比較的多くの事（たとえば接続表現や省略されている論点など）を補いつつ訳出したが、それは、曖昧な点を残したままにするよりも、たとえ間違いであっても訳者の読解を旗色鮮明に示し、後々必要に応じて修正するほうがいっそう望ましいと考えたためである。ただし原文と補足とははっきり区別できるよう、補足は徹底して角括弧にくくっておいた。訳語はできるかぎり日本語と一対一で対応させる方針をとり、場合によってはそのために読みやすさを犠牲にせざるを得なかった。訳語について注意を要すると思われた場合、次の三つの仕方に対処した。訳語を選んだ意図や根拠を伝える必要がある場合、脚注にそれを記した。原語を指示するだけでじゅうぶんである場合には、単に括弧で原語を併記した。哲学の語彙としてそれなりに重要であり、なおかつひとによって訳が異なりうるようなものについては、本稿末尾の「訳語対応表」にまとめた。この表には、これまでの「序文」と「第1巻」の訳稿において用いた訳語も載せているので、参考にしていただきたい。ただしこれはあくまで訳語選択上の混乱を回避することを目的とした表であるため、索引としての有用性は低い。なお注釈はもっぱらテキストの読解にかん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。ただし、マルブランシュが引用ないし言及する資料について情報を補う必要がある場合に限り、Rodis-Lewis の注を参照しこれを記載する。

訳出に至った経緯について。マルブランシュは欧米圏においてはきわめて評価の高い哲学者であるが、残念ながら日本においてはあまり知られていない。いやそれどころか、「よく知られていないひと」としてよく知られてしまっている。無名というのは言い過ぎとしても、実際にマルブランシュ研究の数は近世の哲学者と比べてもかなり少なく、ただ「機会原因論」とか「デカルト主義者」といった看板が一人歩きしているのが現状である。これは我が国のマルブランシュ研究者にとって伝統とも言える「共通した嘆き」であるらしい（木田 2009, 205）。ところで、こうした現状の一因には、その著作を日本語で読むことがきわめて難しいという事実がある、と粗っぽく推測しても的外れではなかろう。実際、全訳された著作は『基督者の瞑想 上・下』と『形而上学と宗教についての対話』だけであり、これはいずれも絶版である。『真理の

探求』にかんしては既述の竹内訳は絶版であるし、最も手に取りやすい山田訳にしても、訳出範囲は決して多くはないうえに、氏の研究書のひとつの補章という扱いである。要するに、どれも優れた訳ではあるが、マルブランシュ著作の普及という観点からはいまだ不十分なのである。そこで訳者としては、もちろん翻訳を公開したからといって直ちにマルブランシュ研究が盛んになるとは限らないとはいえ、嘆いていても仕方がない、とりあえず翻訳作業から着手してみることにした（もちろんそうした立派な動機だけではなくて、自身の研究の副産物を形にしたいというよこしまな気持ちも相当にあるのだが）。かくして、この大部なる著作をできる限り多く日本語にすることを目指し、これまで「序文」と「第1巻第1部第1章から第4章」と、二つの訳稿を公開することができた。今回は、順番からすれば第1巻の残り第2巻をまるごと飛ばして、第3巻の翻訳にあたることにしたのだが、それは、哲学的には第3巻が抜きん出て重要であるということに加えて、既に山田による第3巻第2部前半の訳が存在しているという事情があったからである。本稿で第3巻第1巻が訳されたということは、残る第3巻第2部の後半が訳されれば、第3巻は全訳が出来上がるということになる。つまり、ひとまずはまとまった単位での翻訳を作ることを目指して、このような手筈となったわけである。今後は、さしあたり第3巻の残る部分の訳を進めていきたいが、もちろんだからといって、第1巻と第2巻とをなおざりにするわけではない。なにも順番にこだわる必要はないので、いつか再びそちらの訳に立ち戻ることも視野に入れているからである。

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。これまでの二つの訳稿においてもそうだったように、後から無数の反省と後悔に見舞われるに違いない。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「マルブランシュ読書会」の一成果である。かくも稚拙な翻訳の協力者として知られることがかえって迷惑になるかもしれないのであえて名前を挙げはしないけれども、参加者諸氏には、フランス語の文法や議論の解釈そして訳者のモチベーション維持に至るまで、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

原文に強調のために大文字で表記された単語は太字で表す。

原文で強調のために頭文字のみ大文字で表記された単語には傍点を付す。

原文のイタリックは引用・強調を問わず鉤括弧「」内に記す。

原注も訳注もともに脚注に記すが、前者については脚注冒頭に〔原注〕と示す。

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角括弧と数字（〔402〕など）は、Robinet 版全集における該当頁を指す。

訳文における訳者による補いは、角括弧 [] 内に記す。

文献の略記法については本稿末尾を参照。辞書を引用する場合、略号ののちに見出し語をイタリックで記し、必要に応じて項目を指定する。リトレ編纂の『フランス語辞典』における « *jouissance* » の三番目の項目を指示する場合は以下のようなものになる。Littré (1873), *jouissance*, 3.

その他、アリストテレスやデカルトといった哲学者のテキストに言及する場合、各分野での慣例に倣う。

第3巻

純粹知性あるいは純粹精神について¹

第1部

第1章²

- 第1節 精神にとっては思惟のみが本質的である。感じることも想像することも、その様態的変状にすぎない。
- 第2節 われわれの魂が受容できる様態的変状のすべてを認識することはわれわれにはできない。
- 第3節 その様態的変状はわれわれの認識やわれわれの愛とは異なるうえ、つねにそれらの帰結であるわけでもない。

[379] この三つ目の論考の主題は、いささか無味乾燥で稔りの少ないものである。われわれはここで、精神に固有の脆弱さを認知し、また精神そのものから引きだされる過誤を認知することを目的として、身体とのいかなるかわりもなしにそれ自体で考察された精神を吟味する。[ところで] 感覚と想像とは、思い違い³と幻惑との肥沃で汲み尽くしがたい源泉であるが、それに対して、精神はそれ自体としてはそれほど過誤に服しているわけではない。[だからこそ] 前の二つの巻[感覚と想像とをそれぞれ主題とする]は論じ終えるのに骨を折ったが、この巻は論じ始めるのに骨を折った。それは、[380] 精神の特性について語るべきことがないからではなくて、ここで探求されるのが、われわれの精神の特性というよりも、どちらかといえば、その脆弱さだからである。それゆえ、この[第3巻第1部の]論考がたいして大部にならず、これまでの巻ほど多くの過誤を暴かずとも[つまり比較的稔りが少ないとしても]、驚愕するにはあたらない。加えて、この論考が無味乾燥で、抽象的で、注意を要する

1 第1版では、「純粹知性について」となっている (cf. OC1, 379)。

2 ここで第1章に組み込まれた第1段落(「この三つ目の論考の主題は……」から「……それで結構である。」まで)は、第1版では、「前書き」と題され独立した章を成す。第1版の第一段落は本稿第2段落「感覚と想像の過誤……」からである (cf. OC1, 379)。

3 「思い違い」と訳したその原語は«égaremens»である。この訳語選択については、拙訳 (Malebranche 2021A, 229, note 29) を参照。

ものであっても、嘆くにはあたらない。われわれは語りによってつねに他人の感覚と想像とを突き動かすことができるわけではないし、つねにそうすべきであるわけでもない。主題が抽象的である場合には、これを感じ覚可能にしてしまうとほとんど必ず曖昧なものになってしまうので、それを叡智的 [に認識できるよう]⁴ にしてやるくらいでじゅうぶんなのである。すべてを知りたがりながら何事にも傾注しない連中のよくある嘆きほど、道理にもとる (injuste) ものものない。こういう連中は、注意深くなるようお願いされると憤慨するものであって、そのお望み (vouloir) は、ひとが自分につねに触れていて⁵、絶えず自分の感覚と情念とを煽ってくれることなのである。だが、だから何だというのか。われわれは、彼らを満足させてやれないことを認知している。物語や喜劇の作家は、喜ばせ、注意を惹きつけることを生業としているが、われわれは [喜劇作家ではないので]、自分を注意深いものにしようと努力している者たちを教育することができればそれで結構である。

感覚と想像の過誤は身体の本性とその構成からきており、それをあらわにするには、魂が身体に属するという依存関係を考察すればよい。だが、純粹知性の過誤をあらわにするには精神そのものの本性、および精神が対象を認識するために必須である諸観念を考察するしかない。だから、純粹知性の過誤の原因へと分け入るためには、この巻で精神の本性および叡智的な諸観念についての考察にとどまっておくことが必須だろう。

まずわれわれは精神について、それ自身のうちにあるときの精神のあり方に即して (selon ce qu'il est en lui-même)、つまり精神が合一しているところの身体へのいかなる関係も [考慮すること] なしに語ることにする。したがって、われわれが [精神について] 言うことになることは、[381] 純粹な叡智にも言えることになるだろうし、いっそう強い理拠からして、ここでわれわれが純粹知性と呼んでいるものにも言える

4 「叡智的 [に認識できる]」と訳したその原語は « intelligible » である。この語に所縁の « intellection » や « intellectuel » などには、「叡智」というやや古臭い語を用いた訳語をあてている (各々の訳し分けについては本稿末尾の訳語対応表を参照)。これに対応するフランス語 « entendement » およびそれに所縁の単語を (比較的現代風に) 「知性」と訳することで、ラテン語からの借用語としての « intellection » などと対照させることにした。なお、「[に認識できる]」とあててくどく補ったのは、端的に「叡智的」と訳した « intellectuel » と区別するためである。

5 「触れる」と訳したその原語は « toucher » である。ここでは、身体的な接触に加えて、利害関係をもつことおよびその利害関係を通じて揺り動かすこと、が意味されているものと見る。第1部冒頭を訳したさいには、この後者の意味が強い文脈であったので、より一般的な「接する」という訳語を用いたが (Malebranche 2021B, 261, note 25)、より原義を伝える訳語が望ましいと思い直し、本稿では一貫して「触れる」と訳する。

ことになるだろう。というのは、「純粹知性」というこの語によってわれわれが指示しようとしているのは、外的な対象を、それを表象するための物的像を脳中に形成することなしに認識する、精神の能力にほかならないからである。この次に[第2部で]われわれは、純粹知性が外的対象を知覚するための手段である、叡智的觀念について論じることにしよう⁶。

第1節 精神にとっては思惟のみが本質的である。感じること、想像することは、その様態的変状にすぎない。

心細やかに思惟したうえであれば、次のことを疑うことができるとはわたしには考えられない。すなわち [第一に、] 物体の本質が延長において成るのと同じように、精神の本質は思惟において成る⁷。[第二に、] 延長の種々の様態的変状⁸にしたがい、物質は、水なり木なり火なりその他無数の個別的形状になるが、それと同じように、思惟は、意志するなり想像するなり、その他無数の個別的形状になる。

ただひとつ気をつけてほしいのだが、「思惟」というこの語によってここでわたしは、魂の個別的な様態的変状つまりあれこれの思惟のことを知解しているわけでは断

6 「この次にわれわれは、純粹知性が外的対象を知覚するための手段である、叡智的觀念について論じることにしよう」と訳したその原文は、「*Nous traiterons ensuite des idées intellectuelles, par le moyen desquelles l'entendement pur aperçoit les objets de dehors*」である。問題は、「*par le moyen...*」以下のとり方である。素直に読むとこれは「*traiter*」に副詞的にかかる節をなして、つまり「..... 純粹知性が外的対象を知覚するための手段でもって..... 論じることにしよう」となる。だが、これは内容的に理解しがたく、むしろその手段こそが觀念であると考えるのが自然であろう。それゆえ本稿では、やや強引かもしれないが、「*par le moyen.....*」以下を「*idées*」と同格的に、つまり分かりやすく整えれば「*le moyen par lesquelles.....*」として、読むことにした。

7 [原注] 事物の本質ということでわたしが知解するのは、当の事物においてわれわれが第一に抱懐するもので、かつ当の事物にわれわれが認めるすべての様態的変状がそれに依存しているところのものごとである。

8 「様態的変状」と訳したその原語は「*modification*」である。第一部冒頭では、訳者はこれを「様態づける作用」と訳した。その意図については当該の注を参照されたいが (Malebranche 2021B, 248, note 9)、要するにそこでは DAF (1694) における辞書的な語釈に従ったところが大きい。第一部冒頭ではこの語がもっぱら「作用」を表すものとして読まれうるため問題は生じなかったが、今回は、この直後で「熱さや冷たさ、色、光、音、香り、味、その他の様態的変状」と言われている箇所 (本章第2節) など、作用そのものというよりもむしろその作用によって様態づけられたものないしは状態を指すと考える方が自然である場合も少なくないため、訳語を変更することにした。

じてない。そうではなくてわたしは、実体的思惟 (*pensée substantielle*)、すなわちあらゆる種類のもろもろの様態的変状あるいはもろもろの思惟を受容することのできる思惟のことを知解しているのである⁹。それは、延長ということで、円形や四角形といったあれこれの延長のことではなく、あらゆる種類のもろもろの様態的変状ないしもろもろの形状を受容することのできる延長のことを知解するのと同じことである。この「延長と思惟との」対比については、[382] 延長と同様思惟についてもわれわれは明晰な観念をもっているの、その一事からして、骨を折ることはないはずである。というのは、思惟については、後に説明するとおり¹⁰、内的感覚印象 (*sentiment intérieur*) ないし「意識 *conscience*」でもって認識することができるからである。

まったく感じない精神や想像しない精神や、意志しさえしない精神をごく容易にわれわれは抱懐するが、そうであるにしても、まったく思惟しない精神を抱懐することが可能であるとはわたしは考えない¹¹。それは、土でも金属でもなく、四角形でも円形でもなく、まったく動きさえしない物質をたいそう容易にわれわれは抱懐するが、そうであるにしても、延長しない物質を抱懐することはできないというこのことと同様である。そこから結論すべきであるのは、土でも金属でもなく、四角形でも円形でもなく、動きさえしない物質がある、という事態はありうることであって、同じく、熱さも冷たさも、喜びも悲しみも感じず、何も想像せず、なにも意志しさえしない精神がありうるということである。したがって、これらあらゆる様態的変状は精神にとってまったく本質的ではないのである。思惟は、実にそれのみが、精神の本質なのであって、それは、延長のみが物質の本質であるのと同じことである。

もっとも、物質ないし延長するものは、もし動かざりあるとしたら、上述の多数の形相を受容することができなくなるが、[そもそも] それは多様な形相のために作られたものなのだから、[そのような場合には] すっかり無益なものになってしまうだ

9 思惟にかんするこうした特徴づけについて、Rodis-Lewis はデカルトのいくつかの箇所を指示している。『省察』「第三答弁」第2項；『哲学原理』第1部第63項から第64項；アルノー宛書簡 1648年7月29日 (OC1, note 305)。

10 [原注] 純粋理性についての [すなわち第三卷の] 第2部第7章。

11 Rodis-Lewis はデカルトの以下のテキストを指示する (OC1 note 306. 本文 382 頁で脚注番号は 300 と記載されているが、おそらく誤植であり、正しくは 306 である)。「こうして、たとえば、形は延長のある事物においてでなければ理解できないし、運動は延長のある空間においてでなければ理解できない。また、想像や感覚や意志は、思惟するものにおいてでなければ理解できない。しかし、これに反して、延長は形や運動がなくても理解できるし、思惟は想像や感覚がなくても理解できる。他の場合についても同様であり、このことは注意してことをみる人には明白である」(『哲学原理』第1部第53項)。

ろう。そんなたぐいのもを叡智をそなえた存在が産出しようとするとは抱懐できない。これと同じように、もし精神ないし思惟が意志なしにあるとしたら、それが知覚の対象の方へと向けられることは決してなく、またそれは善のために作られたものであるのに、善を愛することも断じてなくなるだろうし、かくして精神はまったくもって無益なものとなってしまおうだろう。それゆえ、叡智をそなえた存在が精神ないし思惟をそのような状況のもとに産出しようとするとは抱懐できないのである。ただしそれでも、運動は延長を前提する以上は物質の本質ではないし [383]、それと同様に、意志は知覚を前提する以上は精神の本質ではないのである。

精神の本質、および思惟することの種々の様式は、本来のところひとり思惟のみによって成り立つ。感じることと想像することとは精神の様態的変状に他ならず、精神はそれを受容することはできるが、それによってつねに様態づけられている必要はないからである。その一方で、[感じることと想像することとは違って]、意志することは、精神が身体に合一されているときでも身体から分離されているときでも、精神につねに随伴する特性である。けれども、だからといって意志することは精神にとって本質的というわけではない。それは、意志することが思惟を前提するからであり、意志なき精神を抱懐することは、運動なき物体を抱懐することと同じように、可能だからである。

ただし、意志することは精神にとって本質的ではないとはいっても、意志する力能は精神から切り離しがたいものである。それは、動かされることを受容力が、物質にとって本質的ではないとはいっても、物質から切り離されがたくあるということと同じことである。というのは、われわれは、動かすことのできない物体を抱懐することはできないのであり、それと同じく、意志することのできない精神、ないしなんらかの自然的傾向性を受容できない精神を抱懐することはできないからである。だが他方で、いかなる運動もなしに物質が実在する [つまり、運動を受容できるが実際には運動していない物質が実在する] と抱懐することはできるのであって、それと同じく、自然の作者についての、善へと向かういかなる印象もなしに、ということは意志なしに、精神が存在することができるとわれわれは抱懐する。意志とは自然の作者についての印象にほかならず、一般における善へとわれわれを差し向けるものであって、そのことは、本書 [第1部] 第1章においてもう少し詳しく説明しておいたとおりである。

第2節 われわれの魂が受容できる様態的変状のすべてを認識することはわれわれにはできない

本書〔の第1巻〕でわれわれが感覚について述べたことにしても、つい先ほど精神の本性について述べたことにしても、精神が受容できるあらゆる様態的変状をわれわれが認識できる、ということを前提しているわけではないし、これに類する前提をわれわれは断じてとらない。むしろ反対に、われわれの考えるところでは、〔384〕じぶんでも認識できないほどの多様な様態的変状を、継起的な仕方においてであれば (successivement) 無限に受け取ることのできる受容力が精神にはある。

物質にあってそのもっとも矮小な部分でさえ、辺の数が三つや六つや十や千もあるような形状を受容できるし、それどころか、円形や楕円形のように、無限数の角や辺からなる形状として考えられる形状であっても受容できる。各々の形状のうちにも、無限に異なる種類があって、無限の種類の上三辺形、四辺形、六辺形、十辺形、一万辺形、あるいは無限の多角形がある。というのは、〔無限の多角形とはどういうものかといえ、〕円形であれ楕円形であれ、あるいは一般的に言って規則的な図形であれ不規則な曲線形であれそのすべては、無限の多角形として考察されうるからである。たとえば楕円形は、無限数の角をもつ図形だが、なおかつその辺に挟まれたもろもろの角〔の角度〕がすべて等しいわけではなくて、長い方の直径のがわ〔にある角〕よりも短い方の直径のがわ〔にある角〕の方が〔角度が〕いっそう大きい、そのような図形として考察されうるのであって、いっそう複雑で不規則な無数の多角形についても同様である。

ひと欠片の蜜蝋でさえ、無限の数の、あるいはむしろ、無限に無限の数の (d'un nombre infiniment infini) 種々の様態的変状を受容できるのであって、その数は精神には把握できないほどである。〔ところで、〕魂は物体よりもいっそう高貴なものである。ならばそれにもかかわらず、魂がそれまでに受け取ったことのある様態的変状しか受容できない、などと想い描くのにどんな理由があるだろうか。

仮に、これまでわれわれは、快も苦も感じたことがないとする。色も光も目にしたことがいっさいないとする。つまり、あらゆる事物にたいして、盲人が光に、聾者が音にたいするように関わるとする。そうだとしたならば、われわれは対象についてもつ感覚印象のすべてを受容することはできない、と結論する理由もあろう。しかしながら、これらの感覚印象はわれわれの魂の様態的変状にほかならないのであって、それは感覚についての論考〔すなわち本書第1巻〕において証明しておいた通りである。

それゆえ、魂が種々の様態的変状を受け取ることにかんしてもつ受容力は、それが

抱懐することにかんしてもつ受容力と同じ程度に大きい、ということは合意されなければならない。[385] 私が言わんとしているのはこういうことである。すなわち、物質が受容できる形状のすべてを汲み尽くすことも [包括的に] 把握することも精神にはできないのだが、それと同じように、神の力能ある手が魂のうちに産出する種々の様態的変状のすべてを [包括的に] 把握することは精神にはできないのであって、そのことは、物質の受容力と同じくらい判明に魂の受容力を精神が認識するとした場合であっても同様なのである。もっとも、この第3巻の第2部第7章で述べるように、このこと [すなわち、精神が魂の受容力を判明に認識するという想定] は真ではないのだが。

もし、われわれの魂が現世においてごくわずかな様態的変状しか受け取らないとすれば、それは魂が身体と合一し、それに依存しているためである。魂の感覚印象のすべてはじぶんの身体と関係づけられていて、魂は神を享受することもないから、その享受から産出されるべきいかなる様態的変状をも手にしない。われわれの身体を複合 [的に組織] する物質は、現世の生の時においては、ごくわずかな様態的変状しか受容できない。この物質は、われわれの死の後でなければ、分解されて土と気体にかえることができない。それは現在のところ、大気にも火にも、鉱物にも金属にもなれないし、円形にも四角形にも、三角形にもなれはしない。要は、精神が身体に合一してあるために、この物質は人間身体の肉や脳や神経などとしてあるのでなければならないのである。同じことが、われわれの魂にも言える。魂が身体に合一したままであるためには、熱さや冷たさ、色、光、音、香り、味、その他の様態的変状の感覚印象が、魂にとって必須である。魂のもつこれらすべての感覚印象は、その機械 [すなわち身体] を維持することへと魂を傾注させる。これら感覚印象は、その機械の仕掛けが緩んだり途切れたりするやいなや、その仕掛けがどんなに末端のものであっても、魂を掻き立て、驚かせるのであって、こうして魂は、身体がいつか崩壊に服するときまでは、身体に服していなければならないのである。だが、身体が不死を装いその正体を隠していても [つまりいつまでも身体に服し続けねばならないかのように思われるときでも]、じぶんの身体の諸部分が解体されることをわれわれがもはや恐れないならば、そのときには、こう信じるのが理にかなっている。すなわち、魂はもはや、われわれに反して感じとられる都合のわるい¹² 感覚印象によって触れられ [て掻き乱される]

12 「都合の悪い」と訳したその原語は「*incommod*」である。ここでは、不快であるとか、害をなすとか、そういった意味で用いられているが、「害をなす」と訳した「*nuisibile*」と区別してこのように訳した。なおこの訳語は、ラテン語「*incommodus*」を「都合のわるい」と訳す所に学んだ (Descartes 2004, 420)。

ことはあるまいし、むしろ魂に触れることになるのは、無限に多くの、まったく異なる感覚印象である。現在のところそれについてわれわれはいかなる観念ももってはいないけれども、[386] それは、あらゆる感覚印象を超える感覚印象であり、われわれがいつかあずかることになる神の偉大さと善さにかなうような感覚印象であることだろう。

それゆえ [これに反して]、魂は認識することと愛することよりほかにはなにも受容できない、などと確言する権利を得るほどに [深くまで] 魂のうちにじぶんが分け入っていると想い描くのは、理にもとることである。こういう主張を支持しているのは、じぶんの感覚印象を外部の対象やじぶん自身の身体に帰したり、じぶんの情念がその心臓のうちにありと宣ったりする連中であるが、実際 [彼らの言う通り]、情念と感覚印象のすべてを魂から引き去ったならば、そこに残るものとして見出されるのは、認識と愛とから帰結するものだけである。[このことはなるほど正しい。] だが、感覚の幻惑から回復した人々が、われわれの感覚と情念のすべてが認識と愛とにほかならない [、というのは、魂が認識することと愛することしかしないなら、感覚や情念は認識や愛の一部ということになるからであるが]、とじぶんを説得しているのはどうしてなのか、わたしには抱懐できない。ここで認識と愛とということわたしは言わんとしているのは、魂が、じぶんの動かす身体との関係に基づき対象について下す錯雑たる判断の一種ことである。光や色、香りやその他のものどもが、魂の判断と言われうるのはどうしてなのか、わたしには把握できない。というのも、わたしとしてはむしろ反対に、光や色や香りやその他の感覚印象が、判断とはすっかり異なる様態的変状であるとじぶんが知覚しているように思われるからである。

第3節 われわれの感覚印象は、認識とも愛とも異なっているし、そこから帰結するのでもない。

では、いっそう生き生きとしていて、精神をはるかに傾注させる、そういう感覚印象を選び取ってみよう。つまり、苦や快と言われる感覚印象について吟味しよう。先の主張の支持者たちが、いく人もの考慮に値する著述家たちに倣って言わんとするところでは^{13&14}、苦や快といった感覚印象は、われわれのもつ認識する能力や意志する

13 [原注] アウグスティヌス『音楽論』第6巻 [第5章, 32, 1161]、およびデカルト『人間論』[AT XI, 193] など。

14 Rodis-Lewis は、マルブランシュがここでラ・フォルジュの『人間の精神についての論考』を論敵として念頭に置いていると指摘する (cf. OC1 note 308)。「あらゆる悦楽は、感覚

能力の帰結にほかならないのであって、たとえば苦は、自身の動かす身体にとって害をなすものと魂が認識した事物にたいする、意志の悲しみであり、対立であり、忌避にほかならない。[387] しかし、わたしの思うに、苦は悲しみと混同しているものであるし、それどころか苦は、精神の認識の帰結でも意志の活動の帰結でもなくして、むしろそれらの両方に先行しているのである。

たとえば、眠っているひとの手、もしくは背中を手を温めているひとの掌に、灼熱の炭を落とすとしたらどうなるだろうか。まずはじめに、このひとが、じぶんの身体の望ましい構えに反するなんらかの運動が掌で生じた、などと認識するだとか、続いて、この運動にたいして意志が反対して、さらに、その精神の認識や意志のこうした反対から、苦が帰結する、だとかいったことを、ひとがなんらかの真実らしきをもって言うことができるとはわたしは考えない。むしろ反対に、わたしの思うに、掌に炭が触れたときにこのひとがまずはじめに知覚するもの(chose)は、苦なのであって、精神の認識や意志の反対は、この苦から帰結するにほかならない。もっとも、苦から帰結する悲しみの真実の原因は、精神の認識や意志の反対にあるかもしれないが。

ところで、こうした苦と、その苦が産出する悲しみとのあいだには、れっきとした差異がある。苦は、魂が感じとる最初のものであり、いかなる認識にも先行されることなく、また苦それ自体が心地よいものとなることはありえない。これに対して、悲しみは魂が感じとる最後のものであり、つねになんらかの認識に先行され、悲しみそれ自体はつねに心地よいものである。そのことは、演劇における悲痛な表象からくる悲しみに快が随伴することからして、じゅうぶん明らかである。というのは、このような快は悲しみとともに増大するが、苦しみとともに増大することは決してないからである。ひとを悦ばせる技術を習得した喜劇作家は、舞台を血で染め上げるべきではないことをよく知っているが、それは、いかに演技であっても、殺人を視ることはあまりに凄惨すぎて心地よくないからである。その一方で喜劇作家は、[388] 観客に大いなる悲しみでもって触れることは決して恐れないが、それは、悲しみでもって触れられるという口実がある場合には、悲しみはその実つねに心地よいものだからなの

的のものであれ知的なものであれ、魂の心地よい情動であって、そこにおいて善の享受がなりたつのである。魂においてこの享受を惹起するのは、じぶんに属する善をいくらか所有するものとしてじぶんを考えるように魂に強いるようなすべてのものである。同様にまた、苦とは一般に心地悪い不活性状態にほかならず、この状態が不都合な状態をなすのである。そうした不都合な状態を魂にもたらず悪と欠如との由来は、じぶんに固有のなんらかの善を奪われたものとしてじぶんを見なすことを魂に強いるようなすべてのものにある」(La Forge, *Traité de l'esprits de l'homme*, p. 386)。

である。それゆえ、悲しみと苦とのあいだには本質的な差異があるのであって、われわれは苦のことを、意志に反対するものへと結び付けられてしまった場合に精神がもつ認識にほかならない、などと言うことはできないのである。

そのほかの感覚印象、すなわち香りや味、音、色などについて言えば、大半のひとはこれをじぶんの魂の様態的変状であるとは思っていない[が、これまた誤りである]。そうではなくて彼らは、これら感覚印象が対象のうえに広がっている、あるいは少なくとも、それらは四角形や円形の観念 [を構成するもの] としてわれわれの魂のうちにあるにすぎない、との判断を下しているなのであって、つまりは、これらの感覚印象は魂に合一してはいるが、その様態的変状ではない、との判断を下しているのである。彼らがこうした判断を下してしまうのは、その感覚印象が彼らにあまり触れていないためであって、それはわたしが感覚の過誤を説明するさいに観せた通りである。

それゆえわれわれは、次の点で合意に至らねばならないと考えられる。すなわち、われわれはじぶんの魂が受容できる様態的変状のすべてを認識できるわけではないということ、ならびに、魂がもつことのありうる様態的変状のうちには、感覚器官を通じてくるものだけではなくて、ほかにも、魂には断じて体験することができないものや、魂が肉体による捕囚から解放されてはじめて体験することができるようになるようなものが無限にある、ということである。

しかしながら、物質が無限の異なる形態を受容できるのは、その延長のゆえにほかならないのだが、それと同じように魂も、異なる様態的変状を受容できるのはその思惟のゆえにほかならない。というのも魂は、知覚ないし思惟を受容することができないとしたなら、快であれ苦であれ、そのほか魂にとって無差別的なあらゆる様態的変状であれ、受容できないことは明らかだからである。

それゆえ、魂のあらゆる様態的変状の原理は思惟にこそある、と知っていればわれわれにはじゅうぶんである。もし、魂のうちに思惟に先行するなものがある、と言わんとするひとがいても、わたしは論難しようとは断じて意志しない。[389] しかし、わたしは確信しているのだが、じぶんの魂について、精神のうちに生じるすべてのことについての思惟あるいは内的感覚印象よりほかの仕方で認識することのできる人間などいはいない。また、わたしは確信しきっているのだが、誰かがじぶんの魂の本性について理性を用い [て明らかにし] ようと意志するならば、彼は彼自身にじぶんのありのままを絶えず表象する内的感覚印象のほかにはなにに諮詢してもならないし、また彼は、じぶんの内的な意識に反して、魂が不可視の火であるとか、微細な

大気であるとか、調和であるとか、その他の似たようなことを¹⁵、想い描いてはならないのである。

15 Rodis-Lewis は、次のふたつのパッセージを指示する (cf. OC1 note 312)。「人々は、生きる力、想起する力、知解する力、意志する力、思考する力、認識する力、判断する力が空気であるか、それとも火、脳、血液、アトムであるか、さらにふつうの四元素と言われるものとは別の、私の知らない第五物体であるか、または私たちの肉の結合や調和がこれらの力を生み出しているのかと疑ったのである」(アウグスティヌス『三位一体論』第10巻第10章第14節, Augustinus 2004, 298)。「わたしはまた、稀薄な空気でもなく、風でもなく、火でもなく、蒸気でもなく、息でもなく……」(デカルト『省察』「第二省察」AT VII, 27)。

第2章

- 第1節 精神は制限されているので、無限なるものから引き出されたところのものを把握することはできない。
- 第2節 精神の限界は、はなはだ多くの過誤の根源である。
- 第3節 精神の限界は、とりわけ異端の根源である。
- 第4節 精神を信仰に従属させる必要がある。

第1節 精神は制限されているので、無限なるものから引き出されたところのものを把握することはできない。

[390] さて、人間の思惟のうちではじめに見出されることは、それがいたく限界づけられているということである。そこから、きわめて重要なふたつの帰結を引き出すことができる。第一に、魂は無限なるものを完全には認識できないということ。第二に、魂は、数多くの事物を同時に判明に認識することはできないということである。というのは、[第二の点について、] 蜜蠟とて異なる無数の形状を同時に受容することはできないのだが、それと同じく、魂もまた無数の対象を同時に認識する受容力をもたないのである。さらに [第一の点について]、蜜蠟は同時に四角形になりかつ円形になることができず、その半分が四角く、残り半分が円形になることができるにすぎないのであって、いっそう異なる形状になればなるほど、その完全さと判明さはいっそう劣ったものとなるのだが、このことと同じく、魂は同時に数多くの事柄を知覚することはできず、その数が増えれば増えるほど、思惟はいっそう錯雑たるものとなるのである。

最後に [上述の二つの論点から次のような事態を説明することができるのだが、すなわち]、蜜蠟は千の辺をもち、しかもその辺がそれぞれ異なる形状をもっているとするれば、その蜜蠟は四角形でも円形でも楕円形でもなく、われわれはその形状がどんなものであるか言い表せないわけであるが、[391] それと同じく、われわれも、じぶんがなにも思惟していないかのように想像してしまうほど、膨大な数の異なる思惟をもつことがある。それは我を忘れて没頭している (*s'évanouir*) ひとびとに見られることである。彼らの脳中では、動物精気が不規則に渦巻いていて、膨大な数の痕跡を呼び起こすものだから、彼らはその痕跡のひとつひとつをじゅうぶんに強く開くことができず、一個の個別的な感覚印象も、一個の判明な観念も精神のうちに喚起することができずにいるのである。それゆえ、こういうひとびとは、あまりに膨大な数の

事柄を同時に感じるあまり、そのうちのなにひとつとして判明に感じるができなくて、まるでじぶんがなにも感じてはいなかったのように思い描くようになるのである。

[まとめると次のようになる。]われわれがしばしば我を忘れて没頭してしまうのは、動物精気の欠乏によるのではない。そのときには、魂は純粋な叡智的認識について思惟するばかりなのだが、そのような思惟は脳のうちにいかなる痕跡も残さないものであるから、われわれはそれについて自己自身へと帰ってくるまでは断じて想起することができないのであって、このことが、じぶんはなにも思惟していないと考えさせるのである。わたしが通りがけにこのことを述べたのは、魂がなにも思惟していないとわれわれがしばしば思い込んでしまうからといって、魂が常に思惟しているわけではない、と考えることが間違いであると示すためである。

第2節 精神の限界は、はなはだ多くの過誤の根源である。

精神が数多くの事物に同時に傾注できないことや、よりいっそう強い理拠からして、精神は無限なるものに分け入ることはできないということ、これらのことは、じぶん自身の思惟についてほんのわずかでも反省を加えたことのあるひとならば誰でもいやというほど経験していることである。しかしながら、わたしにはわからないのだが、どんな浅ましい好奇心によるものか、こんなことにも無知でいながら、じぶんの精神にいっそう適った問いについてではなくて、無限に多くの対象や、精神の無限の受容力を要する問いについて省察をめぐらすことに専念するひとびとがいる。そして[こうしたひとびとは別に、] どういうわけだか、すべてを知りたいと意志しては、あまりに数多くの学問[知]に同時に傾注しようとして、結局は精神を混乱させて、いかなる真実の学問[知]をも受容できないものにしてしまうひとびともまた、数限りなくいるのである。

物質の無限の分割可能性を把握したいと意志するひとがどれほどいるだろうか。[392] ほんの一握の砂は地上のすべての砂に比べれば (à proportion) わずかな部分しか含まないはずなのに、両者が同じくらいの[無限な]部分を含む、などということがどうして起こるのか。こうした主題や、なんらかの無限なものを含むほかの主題にかんして、ひとがその精神のうちに解を探し求めても決して解かれることのない問いが、どれほど数多く形成されるだろうか¹⁶。そのような問いに傾注し熱中した果て

16 [原注] 時間や速度など、[量的に] 多くなったり少なくなったりできるすべてのものが、

に獲得されるのは、たわごと¹⁷と過誤とについての執着である。

観るも不快なある人々は、物体が無限に分割できることを証明する論証をじつによく把握しておきながら、ただじぶんがその分割可能性を把握できないというだけの理由で、そのことを否定し、しかも同時に、人間は無限なるものを把握することはできない、などと口では告げてみせる¹⁸。というのは、物質が無限に分割できると示す証明は、これ以上なく¹⁹決定的なものであるし、その証明について注意をもって考察するとしたら、彼らとてその正しさを認める (*convenir*) はずなのである。しかしながら、あるひとが彼らに解決できない反論を投げかけるひとがあったならば、彼らの精神はつきさき知覚したばかりの明証性からじぶんを向け変えてしまい、そのことについて疑うようになる。彼らは、じぶんには解決できない反論のことで頭がいっぱいいっぱいになってしまい、物質の無限な分割可能性についての論証にたいして、つまらない区別を案出する。そして最後には、そのことについて自分が欺かれ誤っていたのであって、すべてのひとと同様に [欺かれ] 誤っていると結論するのである。そうして今度は、反対の意見を支持するようになる。彼らはじぶんの想像でもって、誇張的な論点とそのほかのたわごとを倦むことなく作りあげては、その意見を擁護するのである。ところで、彼らが欺かれ誤ってこうした不順に陥るのは、ひとえに、人間の精神が有限であることについて、[こころの] 内奥で納得していないからである。それに、物質が無限に分割できることに説得されるためには、必ずしもそのことを把握する必要はないのである。なぜなら、[393] それについて把握できなければ解決さ

そうした主題である。

- 17 「たわごと」と訳したのは、「*extravagance*」である。Robert は「突飛さ、常軌を逸したこと」、「突飛な言動 [考え]」と語釈を与えているが (Robert, *extravagance*, 1&2)、17 世紀のいくつかの辞書では否定的なニュアンスがやや強い。たとえば、DAF では「奇怪なこと、狂気じみたこと *Bizarrie, folie*」(DAF 1694, *extravagance*) としており、DCLF は、同じ語釈に続き、「*extravagant*」に「良識 *bon sens* や理性に反するひと。狂人、奇人」と、「*extravaguer*」に「理にもとる無意味なことを考えたり述べたりすること」と、それぞれ説明している (DCLF, *extravagance*)。
- 18 Rodis-Lewis によれば、たとえばガッサンディのこと (OC1 note 314)。 *Philosophiae Epicuri syntagma*, 2 p., Phys. sect. I, c. 5.
- 19 「これ以上なく」と訳したその原文は「*s'il en fut jamais*」である。本稿ではこれを熟語的表現と解した (Robert には、「*si*»; «*être*»; «*jamais*」のすべての項目においてこの熟語が記載されている)。英訳はこれを「*if ever there were any*」と訳しているが、これでは主語および動詞の数が合わない。また内容上も、「物質が無限に分割できると示す証明」(の存在) が反事実仮想的に語られているものと読まれることになりかねないが、それはマルブランシュの論旨に反する。

れえないような反論というものは、すべからく解決不可能な反論だからである。じっさい²⁰、速さ、持続、延長といったものは、それらに通約可能な諸関係をわれわれが精確に認識できるようなたぐいのものなのであって、なぜならば、それら諸関係は、有限な観念が表現する有限な大きさだからである。だが、この大きさをそのものにおいて、絶対的に掴み取られたものとして把握することは、いかなる有限な精神にもできはしない²¹のである。

もしひとびとがこのたぐいの問いにのみ注目するとしたならば、われわれはそれほど多くの骨折りにみまわれることもなかろう。なぜなら、そうしたひとびとのいく人かは過誤に入れ込んでいるだろうけれども、過誤というのはごくわずかな帰結しか導かないものだからである。少なくともじぶんの精神の脆弱さに納得しているひとびとがほかにいるとすれば、彼らは、まったくもって時間を無駄にすることはない。分別をわきまえたある著者の言うには²²、このたぐいの精妙な議論で精神をくたびれさせることは、じぶんの思い上がりを叩き直し、傲慢さを手放すためにはよいことである。そうした傲慢さによってひとは、教会がじぶんに示す真理が把握されえないものであることを口実として、じぶんのもつ脆弱な光でもってその真理に対抗するようになりかねないのである。というのは、人間の精神の力は物質のごく小さな原子にさえ屈服を強いられていて、その物質が無限に分割できることを明晰に観てはいるのに、実際にどのようにしてそうなるのかは把握できないことを白状するよう強いられているのであるが、そうであるからには、神の全能というそれ自体把握不可能なものによる素晴らしい結果のもろもろを、われわれの精神には把握できないような理由でもって拒否して信じずにいることは、明瞭に理にもとった罪ではなからうか。

20 「じっさい」から以下この段落の終わりまでは、第6版において補われた箇所である (OC1, 393, note a)。

21 「できはしない」と訳したその箇所は、OCにおいて« pent »と表記されているが、「peut」の誤植と読む。

22 [原注] [Antoine Arnauld & Pierre Nicole, *La Logique ou*] *L'art de penser* [ポール・ロワイヤル論理学]. part 4, ch. 1.

〔第3節 精神の限界はとりわけ、異端の根源である。〕²³

無知、あるいはむしろ不注意において、人間の精神は限界づけられた脆弱なものとなり、したがって無限なるなんらかのものから引き出されたあらゆるものを把握するに足る受容力をもてなくなるのだが、そのもっとも危険な帰結こそ、異端〔的思想〕なのである。近年、これまでのいつにもまして、個別の神学をじぶんで作りあげるひとびとが増えているのだが、そうした神学を基礎づけるのは、ひとり彼ら自身の精神とその理拠とにおける自然的な脆弱さのみである。なぜなら、〔394〕理拠のもとに従属することの断じてないような主題においてさえ、彼らはじぶんの把握することできなければ信じようとは意志しないからである。

ソツツィーニ派は、三位一体の秘蹟も、受肉の秘蹟も把握できないが、それだけのことで、彼らがそれらの秘蹟を信じずにいるためにも、それを信じているひとびとを蔑視して、こういうひとびとは奴隷になるために生まれてきたのだ、などと不遜にも言うてのけるのである。カルヴァン派は、聖体の秘蹟において、イエス＝キリストの身体が天にありながら同時に現実に (réellement) 現前するということがいかにして生じるのか抱懐できないので、その抱懐不可能性がこのようなことは生じないと結論するための理由となると信じているが、それではまるで、彼らは神の全能がどこまで及ぶるか完全に把握しているかのようなものである。

じぶんは自由であると得心し、神の〔学問〕知とその自由な決定とにたいして、じぶんの自由を合致させようと努めて頭をひねるひとは、人間は自由であるということをもまったくもって信じようとしなないひとびとと同じ過誤に陥りうる。前者は神の摂理が人間の自由とともに存立しようと抱懐できずにいて、後者は、宗教への敬意から摂理を否定することを控えながらも、反対に人間から自由を奪おうと考えてしまっている。彼は前者にあたるが、じぶんの精神の脆弱さについてじゅうぶんな反省を加えていないから、神がその決定とわれわれの自由とを合致させるべく用いた手段に、じぶんが分け入ることができるかと想像してしまうのである。

だが、じぶんの精神の脆弱さについて考察するための注意を欠いていて、じぶんにはまったく従属していない事柄について判断するための過大な自由をじぶん自身に与えてしまうのは、異端者ばかりではない。ほとんどすべてのひとがこうした間違いを

23 第3節（および第4節）の節番号および題目は、第1版から第4版まで本箇所挿入されていたが、第5版以後削除された。その意図を汲んで、全集版ではタイトルを削除している。本稿では、本章冒頭の目次には節題が明記されている以上は、読みやすさに配慮して第4版までのスタイルに倣うこととした。次頁の第4節についても同様である。

おかしていて、とりわけ、ここ数世紀のいく人かの神学者がそうである。というのは、次のように言うことができるからである。そうした神学者たちのいく人かは、秘蹟にかんすることを証明し説明するために人間的推論をあまりにしばしば用いてきたが、それは理性を超えたものなのである。彼らは、善良な意図をもって、異端者から宗教を守るために、そのようにしたのかもしれないが、それでも〔結局〕彼らはしばしば、異端者にたいして、過誤に縛り付けられた状態に頑固にとどまり、信仰の秘蹟をあたかも人間的意見として論じるための機会を整えてしまっているのである。

〔第4節 精神を信仰に従属させる必要がある。〕

〔395〕精神の慌ただしさも学院の精妙さも、ひとびとにみずからの精神の脆弱さを知らしめるのに適してはいないし、彼らに精神の従順さをつねに与えるとも限らないのだが、この従順さこそ、教会の決定に謙虚に従うためには必須のものなのである。精妙だが人間的なあらゆる推論は、ひとびとのうちで、敬虔さとは反対に、内心の傲慢さを掻き立てかねない。こうした推論は、精神を筋違いに用いるように促してしまい、かくしてひとびとは、じぶんの受容力に適合した一個の宗教をじぶんで形成してしまうようさしむけられてしまうこともある。また、異端者が哲学的な立論に従ったり、純粹にスコラ的な書物を読んでじぶんの過誤を認知したり咎めたりする様子が見られることはないのに、異端者がいく人かのスコラ学者たちの推論の脆弱さを絶好の機会とみて、われわれの宗教のこの上なく神聖な秘蹟を物笑いの種へと転じてしまおうと企む様子は、毎日のように見られるのである。だがこの秘蹟は、ほんとうのところ (dans la vérité) 人間的ないかなる理性や説明のうえに立てられたものではなくて、ひとり神のことば (parole) の權威のうえにのみ立てられているのであって、そのことばには、書かれたもの (écrite) もあれば、書かれてはおらず、伝統の道を通じてわれわれまで伝えられたものもある。

じっさいのところ、三つの位格をもつ神があることとか、聖体のうちには現実に (réellement) イエス＝キリストの身体があることとか、人間がこの先なすであろうことのすべてを神がまったき永遠からして知っているにもかかわらず、いかにして人間は自由であるのかとか、そういったことを、人間的理性がわれわれに把握せしめることは断じてない。通常、これらの事柄を証明したり説明したりするためにわれわれの持ちだすもろもろの理拠というものは、上述の事柄を吟味なしに承認しようとする者に対してしか然るべく証明しはしないのであって、これについて論争を意志し、底の底から秘蹟に合意しているわけではないような連中にとってみれば、たわごとの

ように思われもするものである。わたしとしては、反対にこう言いたいのだが、われわれの信仰にとって主要な箇条にたいして、わけても三位一体の秘蹟にたいしてひとが形づくる反論は、[なるほど] 明晰で明証的な解決を提示することがかなわないほどに強靱なものであるが、[しかしながら] われわれの脆弱な理性をつゆほども揺るがせはしないのである、なぜなら、そもそもこれらの秘蹟は把握不可能なものだからである。

[396] だから、異端者を回心させるための最善の手段は、哲学から持ちだされた不確かな立論を与えては、彼らにじぶんの精神を駆使することに慣れさせる、といったものではない。われわれが彼らに教えてやりたいもろもろの真理は、理性に従属するものではないからである。魂の不死性、原罪、恩寵の必然性、本性の無秩序等々のようなもろもろの真理は、伝統によっても理性によっても同じように証明されうるようなものなのであるが、それらにおいて推論を駆使することでさえ、つねに適切なこととはかぎらない。一度でもこれらの問題において理性の明証性を用いることの美味を覚えてしまった異端者の精神は、伝統によってでなければ証明されえないような真理にたいして従属することを意志しなくなっているおそれがあるためである。反対に、なすべきことは、彼らの精神にみずからが脆弱であり、限界づけられていて、われわれの秘蹟には不釣り合い (disproportion) なものであることを感じさせてやって、彼らがじぶんの精神にたいして警戒心を抱かざるをえないようにしておくことである。そうして、彼らの精神の傲慢さが挫かれたあかつきには、不可謬なものはずべからく神の社会の観念のうちに含まれているということを彼らに表象し²⁴、もし彼らが受け容れられるならばあらゆる社会の伝統について説明してやって、かくして彼らはたやすく教会の意見のうちへと入っていくだろう。

だが、もしひとびとがいつまでもその目をじぶんの精神の脆弱さと限界よりもうえへと向け続けて、その見境のないうぬぼれが[無謀な] 剛毅を膨れ上がらせているようならば、欺瞞的な光が彼らの目をくらませて、栄光への愛が彼らを盲目にするだろう。異端者や、頑固で頭でっちな哲学者が永遠に異端的であるのはこのようにしてである。こういうひとが論争を意志するかぎり、われわれとしても、あらゆる事柄についての論争を絶やすことは毛頭ないであろう。

24 [原注]『形而上学と宗教についての対話』の13[対話]を觀よ。

第3章

- 第1節 哲学者たちは、じぶん自身の研究におけるいかなる秩序をも遵守しないで、あまりに多くの関係をもち、あまりに多くの事柄に依存する主題に傾注するものだから、散漫になっている。
- 第2節 アリストテレスから引き出された例。
- 第3節 反対に、幾何学者、とりわけ代数学と解析学に携わる者は、真理の探求においてじぶんをよく導いている。
- 第4節 幾何学者の方法は精神の力を増大させ、アリストテレスの論理学はそれを減衰させる。
- 第5節 研究者のその他の間違いについて。

第1節 哲学者たちは、じぶん自身の研究におけるいかなる秩序をも遵守しないで、あまりに多くの関係をもち、あまりに多くの事柄に依存する主題に傾注するものだから、散漫になっている。

[397] はなはだ多くの過ちにひとびとが陥るのは、じぶんの精神が有限であるにもかかわらず無限なるものから引きだされた諸問題に専念するということのゆえである〔と先述したが、それ〕のみならず、じぶんの精神はいたって拡がりに乏しいのに、たいそう拡がりに富む諸問題に傾注するということのゆえでもある。

すでに述べたように、蜜蠟は、完全にすこぶる判明な数多くの形状を同時に受け取ることができるだけの受容力をもたないのだが、これと同じく、精神は数多くの判明な観念を同時に受け取ることができるだけの受容力をもたない。すなわち精神は、数多くの事物を同時にすこぶる判明に知覚するだけの受容力をもたない。[398] このことから容易に結論できるのだが、隠された真理の認識はあまりに多くの事柄に依存しており、それら事柄のうちには、われわれにまだ認識されていないものも、親しまれてはいないものもあるので、いきなり真理の探求に傾注するべきではないのである。というのは、われわれの知らないことなり、錯雑とした仕方でしか知ってはいないことなり、そうしたことを学びとるためには、秩序をもって研究に励み、われわれの判明に知っていることを駆使する、といったことが必要だからである。それなのに研究に身を置くひとびとの大半は、断じてこうした仕方で研究に打ち込みはしない。彼らは、じぶんの力を試してみることもせず、じぶんの精神の射程がどこまでならば

届くのか、じぶん自身に諮詢することもしない。彼らの研究を規則づけているのは、理性ではなくて、内心に秘めた虚栄心であり、規則を逸した知ることへの欲望である。彼らは、理性に諮詢することもなしに、この上なく隠されていて、この上なく分け入りがたい真理に分け入り、すこぶる多くの関係に依存するもろもろの問題を解決しようと目論む。しかし、その関係の多さのあまり、そうした問題における真理を全面的な確実性をもって発見することは、きわめて強壯にして洞観に長けた精神でさえ、いく世紀もかけて「蓄積された」ほとんど無限に多くの経験を踏まえてようやくやってくるのができたほどのことなのである。

こうした本性をもった問題がとくに多くみられるのは、医学や道徳においてである。物体とその個別の性質、たとえば動物や植物、金属などとそれに固有の性質、を仔細に観察するもろもろの学問のいっさいが、じゅうぶんに明証的で確実なものとなることができるのは、とりわけ次のような場合のみである。すなわち、ひとびとがこれまでやってきたのとは異なるやり方によってこの学問が涵養（cultiver）され、またそれらの学問が依存しているところのいっそう単純で複合されていないような学問からひとびとが「研究を」始めるという、そのような場合である。だが、研究者たちも、順序にそって哲学をする苦勞を自らに課そうと意志することはないのである。彼らは、物理学の諸原理の確実性を断じて認めず、物体一般の本性についてもその質についても認識しない。彼らのあいだではその認識できなさについて合意に至っているのである。それなのに、たとえば、[399] 老人の髪が白くなるのはなぜなのか、あるいは彼らの歯が黒くなるのはなぜなのか、等々の問題について理由を示すことができるのだと彼らは思い込んでいるのである。[ところがじっさいには] そうした問題が依存する数々の原因は、確たる理由を与えることが決してできないようなものなのである。というのは、それについて理由を示すためには、髪の本一本の白さ、それら一本一本を成り立たせる気質（humeurs）、そうした気質を生じさせるために身体内にあるフィルター（filtre）、それら気質が通過する毛根ないし頭皮の形態、などがなににおいて成り立つのか、そしてこれらすべての事柄が老人の若者とのあいだでどのように異なるか、を真に知らねばならないのであるが、それはほとんど絶対的に不可能であるか、あるいは少なくとも、きわめて難しいことなのである。

第2節 アリストテレスから引き出された例。

たとえばアリストテレスは、老人の毛髪に生じる白さの原因について、じぶんは無知ではないと主張した。そのいくつかの理由を彼は、その著作のさまざまな箇所を示

している。だが、自然にかんする天賦の才のゆえに、アリストテレスはこの問題にとどまりはせず、もっと先へと分け入っていった。そうして彼は、老人の毛髪を白くする原因は、ある人間やある馬の目を青くし、別の人間や馬の目を別の色にするのと同じ原因である、ということを見出した。そのことを彼は次のように述べている。「他方、片眼だけが青くなるのは特にヒトやウマであるが、その原因は、ヒトだけが白髪になり、ヒト以外の動物の中でウマだけが老いると毛が目立って白くなる原因と同じである。」²⁵。これはまったく驚くべきことであるが、この偉人にとって、隠されたものなどなにもなかったのである。そして、彼は物理学にかんする著作のほとんどすべてにおいて、今日のもっとも照らされた[聡明な]者にとってさえ分け入りたく思われている数多くの事柄にたいして理由を示しているのであって、そのために、ひとが彼について、われわれの認識するものについてわれわれが無知であることのないように、神から遣わされたひとである、と言うこととて、理にかなったことなのである。「アリストテレスの学説は、至高の真理である。なぜなら、アリストテレスの知性は、人間の知性の終局だからである。そのため、彼についてこう言われるのは正しいのである。すなわち彼は、知りうるものについてわれわれが無知であることのないよう、神によって創られ、われわれに与えられた人である、と」²⁶。[400][それどころか]アヴェロエスならば、神の摂理がアリストテレスをわれわれに与えたのは、知ることのできないものをわれわれに学ばせるためでもある、とさえ言ったに違いない。というのは、なるほど実際に、この哲学者[アリストテレス]がわれわれに教えるのは、われわれに知ることのできるものだけではないからである。それだけでなく、アリストテレ

25 アリストテレス『動物の発生について』第5巻第1章, 780 b4。その周辺でアリストテレスは次のように述べている。「老年や病気のときには、こうした原因ゆえにものが見えなくなるが、子供は、液状のものが少ないゆえに、眼が最初青く見える。他方、片眼だけが青くなるのは特にヒトやウマであるが、その原因は、ヒトだけが白髪になり、ヒト以外の動物の中でウマだけが老いると毛が目立って白くなる原因と同じである。というのは、白髪になるのは、脳内の液状のもののある種の弱さと熟成不良であり、それがまた眼が青いことにもなる。非常に希薄なものでも非常に濃密なものでも、前者は液状のものが少なく後者は液状のものが多いのだけれども、それによる効力は同じだからである。そこで、自然が両者の眼の中にある液状のものを熟成させるにしろ熟成させないにしろ、均等に行うことができないで、一方を熟成させ他方を熟成させない場合には片眼が青くなる」(Aristoteles 2020, 315)。

26 本書第2巻第2部第6章(OC1, 297-298)にまったく同じ引用がある。その箇所につされた Rodis-Lewis の注によると、この引用に精確に対応するテキストはアヴェロエスにはない。また、同じ引用がガッサンディにもあるが、そこでは出典は明記されていない (note 253, OC1, 514)。

スの学説が「至高の真理 Summa Veritas」である、というこの言葉を信じねばならないのであれば、彼はわれわれに、知ることの不可能なものさえも教えている [ということになる] のである。

確かなことに、アリストテレスをかくも深く信じるためには、信心がぜひとも必要である。アリストテレスがわれわれに論理的な理拠のみを与えて、自然の結果について感覚からくる錯雑たる概念のみによって説明しようとしたり、そしてとりわけ、人間にとっていつか解決することが可能であるようには観えないようなもろもろの問題について、彼が大胆にも断定を下したりするにつけて彼を信じる場合には、信心が要るのである。また、アリストテレスそのひとも、彼自身についてそのことばでもって信じるべきではない、と警告しているのであって、それは、「学ぶ者は信じる必要がある」²⁷ ということが、彼の弟子たちが信じるべきであった、この著者にとっての異論の余地ない公理だからである。

なるほど、弟子はしばしば師を信じる義務を負うものではあるのだが、しかしその信心は、経験と出来事とまでしか拵げられてはならない。というのは、弟子たちがほんとうに哲学者になることを意志しているならば、師の用いる理屈を吟味しなければならぬし、じぶん自身の光でもって明証的に認知するようになるまでは、それを受け取ってはならないからである。だが、ペリパトス派の哲学者になるためには、信じることと心に留めることだけが必須であって、その哲学書を読むさいに用意すべき精神の構えは、歴史書を読むときに用意すべきものと同じである。というのは、われわれがじぶんの精神と理性とを用いることの自由を手にするためには、大哲学者にならんと願うべきではないからである。「というのは、学ぶ者は信じる必要があるから」である。

だが、アリストテレスやそのほか実に多くの哲学者たちが、決して知られえないはずのものを知っていると言い張ることになってしまったその理由は、[401] 彼らが、

27 アリストテレス『ソフィスト的論駁』第2章(165 b 3)。その周辺でアリストテレスは次のように述べている。「問答することで遂行される言論には、四つの類がある。即ち、〔一〕教示的言論、〔二〕問答法的言論、〔三〕試問的言論、〔四〕争論的言論である。|〔一〕まず、教示的言論とは、各々の学科に固有の諸原理から、答え手の考えからではなく——学ぶものが信じる必要があるから——推論する言論である。〔二〕問答法的言論とは、一般的な考え〔エンドクサ〕を前提して、そこから提題の矛盾を推論するものである。〔三〕試問的言論とは、答え手にそう思われており、その知識を所持している振りをする人々が知っているはずの命題からの推論である。(どのようなやり方でこの推論が遂行されるかは、別の論考で規定された。)[四]争論的言論とは、一般的な考えに見えるがそうでない諸命題から導く推論、あるいは、そう推論していると見える言論である」(Aristoteles 2014, 371-372)。

[ある仕方] 知ることと [別の仕方] 知ることとの区別をよく認識してはいなかったことにある。すなわち [その区別とは、] 確実にして明証的な認識をもつことと、真実らしいにすぎない認識をもつこととのあいだの区別である。彼らがそのことをよく識別できなかった理由はといえば、それは、彼らが傾注してきたもろもろの主題がつねに彼らの精神をこえて拡がっていたために、彼らはふつうその主題の総体を一度に包括することができずに、部分のみを見ていたからである。それでも、真実らしいものをいくらか発見するにはじゅうぶんなのだが、明証性をもって真理を発見するためにはじゅうぶんではない。彼らは虚栄心のみから学問を探究していたし、そのうえふつうの射程をそなえた精神には、およそ真実らしさ [をまとったもの] のほうが真理そのものよりもいっそう釣り合っているから、ひとびとから重視されるためには、真実らしさ [をまとったもの] のほうがいっそう適したものなのである。そのために、アリストテレスにせよその他の哲学者たちにせよ、精神の受容力を増大させ、いまあるよりもいっそうの拡がりを精神に与えるために必須であるような手段を求めることをなおざりにしたのであって、そのために、もろもろの真理がわずかでも隠されているときには、その底の底まで分けいることはできなかったのである。

第3節 幾何学者は真理の探求においてじぶんをよく導いている。

ひとり幾何学者たちだけが、精神の拡がりの乏しさをよく認知してきた。少なくとも、彼らが研究においてじぶんを導いてきたそのやり方は、そのことを完全に認識していることの証拠となるようなものである。とくに、代数学や解析学といった、ヴィエトとデカルトとによって今世紀に革新され完全なものとなった数学分野に従事する学者たちはそうである。そのことは、こうした学者たちが、きわめて複合的な難問を解決しようという気になるのは、それが依存しているところのいとも単純な難問をごく明晰に認識したうえでのことであるという、このことからして明らかである。彼らは、通常の幾何学をひろく掌握したのちでなければ、円錐曲線のような曲線を考察することに傾注しはしなかったのである。だが、[それに加えて] 解析学者に固有のこともあって、それはすなわち、われわれにごく親しみある通常の文字 [言語] を用いる場合にもじぶんの観念を表現し簡潔にする (exprimer & abrégé) ことを目的とする、ということである。彼らがそうするのは、[402] じぶんの精神が同時に数多くの図形に傾注することはできないということを観ているからであり、さらに、しばしば三つ以上の次元を有する立体を抱懐する必要があるというのに、精神はそれを想像することさえできないということを観ているからである。そうすることで精神は、数多く

の図形や無限の線を思いえがくことを強いるような表象に引き留められて心を占有されることはなくなり、ひとたび観ることによって、ほかの仕方では観ることのできないすべてのものを知覚する。それは、その受容力がよく管理されているときには、精神はいっそう先へと分け入ることができ、いっそう多くの事柄へと拡がりゆくことができるからである。

第4節 幾何学者の方法は精神の力を増大させ、アリストテレスの論理学はそれを減衰させる。

したがって、これはまた別のところで説明することになるけれども²⁸、精神をいっそう洞観に長け、いっそう拡がりゆくものにするための術策のいっさいは、精神の力と受容力をうまく管理し、探究している真理を発見するのに必須ではないような事柄に不適切にも精神を用いることのないようにするという、そのことにおいて成る。これはたいそう注目すべきことである。というのは、ひとりこのことのみが、通俗的な論理学が精神の受容力を増大させるどころか減衰させるのに適したものであることを観せしめるからである。どういうことかというと、なんらかの真理を探究するにあたり通俗的な論理学が与える諸規則を用いるべく意志する場合には、明瞭なことに、精神の受容力はそれら〔真理と論理規則との双方〕に分割されてしまうので、注意深くあることや吟味すべき主題の拡がりの全体を把握することのために充てることのできる受容力は、いっそう僅かになってしまうからである。

それゆえ、われわれが述べたところよりしてじゅうぶん明らかであるが、大半のひとびとが、真理の探究にあたって精神を用いようと意志しはしたものの、精神の本性についての反省をほとんどなしていなかったのである。彼らは、精神の拡がりがいதாக乏しいということにしても、その拡がりを増強するのと同様に〔403〕精神をよく管理する必要があるということにしても、決して得心してはいなかった。そしてこのことが、彼らの過誤、ならびに彼らがその研究において失敗してきたことの、もっとも考慮すべき原因のひとつなのである。

しかしだからといって、じぶんの精神が制限づけられていて、受容力と拡がりに乏しいということ〔まったく〕知らなかったひとびとがいたのだ、とわたしは主張しているわけではない。疑いもなく、そんなことは誰もが知っていたし、誰もがそう白

28 [原注] 第六巻の、方法にかんする第一部（第五章）を参照。

状している。しかしその大半は、そのことをきわめて錯雑たる仕方では知らず、口で告げるばかりだったのである。彼らは研究にさいして、じぶん自身の告白に離反する態度をとっている。彼らの振る舞いは、あたかもじぶんの精神がまったく制限されてはいないと信じているかのようである。彼らは、通常はそのひとつさえも認識されはしないような諸原因に数限りなく依存するような事柄に分け入ろうと意志しているのである。

第5節 研究者のそのほかの間違いについて。

研究者たちにごくありがちな間違いはほかにもある。同時にあまりに多くの学問[知]に傾注したり、一日六時間の研究にあつて六つの異なる事柄を研究したりする、というのがそれである。この間違いが上に述べたほかのもろもろの間違いと同じ原因からきていることは明らかである。というのは、たいそうもっともらしいことであるが (*il y a grand apparence que*)、こういうやり方で研究に取り組むひとが、そのやり方がじぶんの精神の受容力には釣り合っておらず、それどころか真実の学問[知]よりも錯乱と過誤とでじぶんの精神を満たすのに適したものである、ということを明晰に認識するとしたならば、彼らは、じぶんの情念の逸脱と虚栄心の運動に流されはしないことだろう。実のところ、そのやり方は、何も知らないでいるためのものにすぎないので、それで虚栄心が満足させられることはないからである。

第4章

- 第1節 精神は、じぶんとまったく関係をもたない対象、あるいは無限なるものをなんらもたない対象に、長い間傾注していることはできない。
- 第2節 意志の変わりやすさは、傾注を欠くことの原因であり、したがって過誤の原因である。
- 第3節 もろもろの感覚印象は、精神の純粋な諸観念よりもいっそうのことわれわれを占有する。
- 第4節 このことが風俗の墮落の源泉である。
- 第5節 そして、世のひとびとの無知の源泉でもある。

第1節 [精神は、じぶんとまったく関係をもたない対象、あるいは無限なるものをなんらもたない対象に、長い間傾注していることはできない。]²⁹

[404] 人間の精神が過誤に服するのは、これまでの二つの章ですでに説明したように、それが無限ではなくて、もろもろの対象よりも拡がりに乏しいからである。だがそれだけではなく、それが変わりやすく、その活動において堅固であることはまったくなく、じゅうぶん長い間ひとつの主題にまなざしを固定し留めることができないからでもある。

人間精神のこの変わりやすさと軽率さの原因を抱懐するために知っておかねばならないのは、その活動を指揮するのは意志であること、意志はじぶんが愛する対象へと精神を傾注させるということ、そして、以下に述べるような原因のゆえに、意志それ自体も変わりやすく、連続的な不安定〔状態〕³⁰にあるということである。

29 本章第1節の題目は省略されているが、本稿では他の章と書式を合わせるために節題を記しておくこととする。

30 「不安定〔状態〕」と訳したその原語は「*inquiétude*」である。DAF (1694) は「精神の狼狽、動揺。気分などの変わりやすさ。なんらかの情念や不調によって引き起こされる辛抱のきかない状態 *Trouble, agitation d'esprit, inconstance d'humeur, &c. impatience causée par quelque passion, par quelque indisposition*」と定義し、その用例として「*continuelle inquiétude*」を挙げている。ここでは「*dans*」との兼ね合いもあって不安定な「状態」を指すものと読むが、すぐ下の第2節冒頭においては別の訳語を採用した。それについては注にて後述する。

誰にも疑うことはできないのだが、神はあらゆる事物の作者であって、神はそれらを自分のために作ったのであり、人間のところに本性的で抗いがたい印象を耐えず刻みつけ続けることで、それをじぶんの方へと向けさせている。神みずからを愛さない意志が在るように意志することは神にはできないし、[405]もし神のほかにも善があるとしても、そうしたなんらかの善を神みずからよりもいっそう愛する精神が在るように意志することもできない。なぜなら、意志が愛すべきことこのうえない (*souverainement aimable*) ものをまったく愛さずにいることも、意志がいっそう劣って愛すべきものをいっそうすすんで愛するようであることも、神は意志することができないからである。だから自然的な愛は、われわれを神のほうへと差し向けるのでなければならない。その愛は神から来ているのだし、その運動を差し止めることができるものは、それを刻みつけている神よりほかには誰もいないからである。それゆえ、この愛の運動を必然的に追従しない意志などというものは断じてありはしない。義人も不信心者も至福者も罪人も、みなこの愛でもって神を愛する。というのは、われわれが神のためにもっているこの自然的な愛は、善一般、無限の善、至高の善へとわれわれを差し向ける、自然的傾向性と同じものだからである。すべての精神がこの愛でもって神を愛するのは、普遍的な善、無限の善、至高の善たるものなど神よりほかにありはしないことからして明瞭である。というのは、要するに、精神はもちろん悪魔でさえもがみな、幸福であること、つまり至高の善を所有することを熱烈に欲望しているからである。彼らはみな、選択も熟考³¹も自由もなしに、その本性の必然性から、そのように欲望するのである。それゆえ、神というのはすなわち無限の善であり、あらゆるもろもろの善をみずからのうちに包括するものであるが、われわれのこのころの自然的運動は、そのような神のために作られたゆえに、この善を所有することによ

31 「検討」と訳したその原語は « *délibération* » である。DAF 初版はこの語について、「協議 *consultation*」やその協議による「議決」など、基本的に複数人での議論を想定した語釈を記している (DAF 1694, *délibération*)。これは DAF 第5版まで概ね変化しないが、第6版になると「自己自信でなす吟味 *examen* についても言う」との語釈が加わり、「思慮深いひとは深い « *délibération* » のうえでなければ行為しない」という用例がこれに付される (DAF 1835, *délibération*)。Littré はこれを整理して、第一に「複数人による吟味」、第二に「内的な吟味、反省 *réflexion*」、第三にそれらの帰結としての「決定、決意」、計三つの項目によってこの語を説明している (Littré 1873, *délibération*)。本稿では、その文脈からして、DAF 第6版で追加され Littré で二番目に挙げられた意味で読むのが適当である。もっとも、この意味での語釈はたしかに 19 世紀をまたねば登場しないのだが、しかしそもそのラテン語 « *delibero* » にはその意味がふつうに認められるのであるから (L&S, *delibero*; Gaffiot, *delibero*, 1)、マルブランシュがそうした意味でこの語を用いていても不思議はない。

てでなければ決して止まらないのである。

第2節 意志の変わりやすきは、傾注を欠くことの原因であり、したがって過誤の原因である。

以上のように、われわれの意志は熱烈な渇きのためにつねに干上がっており、いまだ所有していない善への欲望や熱狂³²、そして不安³³によってつねに掻き立てられている。そのため、精神が抽象的な真理について一定の時間気を留めていようとするなら、意志のほうはたいそうな骨折りを被らずにはいられないのである。抽象的な真理というものは、意志にはまったく触れないうえに、意志の判断するところでは、意志みずからを幸福にするだけの受容力はそなえていないからである。[406] こうして、真理とは別の諸対象を探し求めるように、意志は絶えず精神を押し動かすのである。そして、意志が精神に伝播させるこうした揺らぎ (agitation) のただなかで、精神は、善のしるしをまとったなんらかの対象に出会う。そうした対象が接近すると、魂にはなんらかの甘美さや内的満足を感じられる。そこからまたもや、こころの渇きが刺激

32 「熱狂」と訳したその原語は « *empressements* » である。DAF は「« *s'empreser* » するひとの行為、また熱くなってものごとを探求するひとがやりがちな動き」とあり、その « *empreser* » の項目には「なにかをやり遂げるために、落ち着きもなく熱くなって avec une ardeur inquiete 行為すること」とある。要するに、熱中して入れ込むあまりものごとを冷静に精査する余裕を失っている状態と解したうえで、たんに「熱意」や「熱中」と訳してもそのネガティブな印象が伝わりにくいと考へ、やや強い訳語をあてた。

33 「不安」と訳したその原語は « *inquiétudes* » であるが、直前第1節の二段落目に同じ語が登場したときには「不安定 [状態]」と訳した。じっさいこの語には、より一般的に「不安定」を意味する場合と、より限定的に「苦みを伴う不安定」を意味する場合とがある。DAF は、前注で引用した一般的な定義のあと、「また « *inquiétude* » は、動揺や辛抱のきかなさをもたらす一種のちいさな苦しみにも言われる。この苦しみはふつう脚に感じられる」と付け加えている (DAF 1694, *inquiétude*)。DAF 第4版の時点ではこの語釈に「とくに複数形で」と補足される (DAF 1762, *inquiétude*)。いずれにしてもこの意味での « *inquiétude* » は、脚などの身体部位に対して使われることを主としている。しかし、Littré はこれを「つらく、苦しみをともなう動揺。なんらかの恐れによって引き起こされる Agitation pénible et douloureuse que cause une crainte quelconque」と定義しており (Littré 1873, *inquiétude*, 4)、この時点ではすでに身体に限られた用法ではないことがわかる。本稿では、この箇所における « *inquiétude* » をおよそこの Littré の語釈に沿って読んでいる。もちろん、17世紀当時の辞書にはなかった用法を後年の辞典から読みとることはつねにアナクロニズムのきらいがあるが、しかしこの場合には、Littré が上述の定義にさいして引用するいくつかのテキストにボシュエやラシーヌといった17世紀の著述家の作品が多く見られることから、その危険はほぼないと判断した。

され、その欲望、熱狂、熱意が燃え上がる。精神はこれらに従うことを余儀なくされて、これらを原因する、もしくは原因するようにみえる対象だけにじぶんを繋ぎ止めることになって、この対象を魂に接近させることを目指すようになるが、そうすることで、魂はこの対象を味わい、しばらくの間はそれに耽ることになるのである。しかし、被造物の虚しい営み (vide) で、人間のこころの無限の受容力を満たし尽くせるはずもない。こうした些細な快樂は、こころの渴きをなくすどころか、こころを苛立たせては、地上のあまたの快樂で満足を得ようという虚しく馬鹿げた希望を、魂に与えるばかりなのである。この希望こそ、精神の変わりやすさと驚くべき (inconceivable) 軽率さを産みだすものであって、それがために、精神は魂のためにありとあらゆる善を発見してこなければならなくなるのである。

精神がたまさかに出会うなんらかの対象が、無限なるものをもっていたり、あるいはなんらかの偉大なるものを自らのうちに含んでいたりすることはたしかにあるが、そういう場合、精神の変わりやすさと揺らめきは、一定のあいだ解消される。というのは、魂が欲望しているもの特徴をこの対象がまとっていると認知することで、精神はそれなりに長いあいだこの対象に自らを連結したままでいることになるからである。だが、このように連結することは、言ってみれば、無限にして莫大な主題を吟味しようと精神が頑固にも執着すること (opiniâtreté) なのだが、これは軽率であることと同じくらい無益なことである。[というのも、軽率さは上述のように真理から遠ざかってしまうという点で無益なものだが、しかしそれでも一定の利点があって、それは、] この軽率さによって精神は、じぶんの受容力に釣り合った主題を考察するようになるからである。[それに対して、頑固な執着は真理に接近するという利点はあるが、しかしその無益さは次の点にある。すなわち、] かくも困難な試みを終わりまでやり切るためには精神は脆弱すぎるのであり、それを成功させるために努力するのは虚しいことなのである。魂を必ずや幸福にするのは、ある無限なる対象をいわば包括的に把握することではない。これを把握するだけの受容力は魂にはないのである。そうではなくて、魂を幸福にするのは愛であり、無限なる善を享受することである。それならば、神が意志に絶えず刻みつける愛の運動によって、意志にも受容できるのである。

以上のことを踏まえれば、人間が無知で盲目であっても驚くにはあたらない。というのも、人間の精神はそのこころの変わりやすさと軽率さに服従しているのだが、[407] それが精神を、心細やかな傾注をもってなにかを考察する受容力をもたないものにしてしまうので、精神は、考察に値する困難をふくむものにはなにひとつ分け入ることができなくなっているからである。というのは、精神の注意が精神の対象に

たいする関係は、われわれの眼の移ろうことない視線がわれわれの眼の対象にたいする関係に等しい。ところで、あるひとがじぶんを取り巻く諸物体に視線を留めることができないとすれば、彼はそれらを満足に観ることができず、諸物体のごく小さな諸部分における差異を区別することも、その諸部分のすべてが互いにもっているもろもろの関係のいっさいを認知することも、できないということになるわけだが、これと同じように、あるひとが、じぶんが知りたいと意志する事柄にたいしてじぶんの精神の眼差しを固定しておけないとすれば、彼はその事柄を満足に認識することができず、それらのすべての部分を区別することも、それら諸部分相互のうちに、あるいは別の主題とのあいだにある諸関係のいっさいを認識することもできなくなるのである。

しかしながら、認識というものはその常として、諸事物が互いに有する諸関係を明晰に観ることのうちにのみ成り立つのである。難しい問題にあたってはままたることだが、精神は、二つや三つの事物が互いのあいだにもっているはなはだ多くの数の関係をひっくるめて、ひとつの眼差しのもとに観なければならぬ、といったことが起こることがある。その場合に、精神がそれらの事物を考察するにあたりすこぶる注意深くあるわけではなくて、それら事物を錯雑にしか認識しないとするならば、明晰なことであるが、それらの関係を判明に知覚することは精神にとって可能ではなく、それゆえに、堅固な判断を形成することもまた可能ではないのである。

第3節 もろもろの感覚印象は、精神の純粋な諸観念よりもいっそうのことわれわれを占有する。

われわれの精神がもろもろの抽象的な真理に傾注することを欠いてしまう、その主要な原因はといえば、[一方で]われわれがそれらを遠くに観ていて、なおかつ[他方で]われわれの精神にははるかにいっそう近くの諸事物が絶えず表象されている、ということにある。精神の注意は、それが大なるものであるときには、じぶんが傾注している対象の観念にいわば接近するものである。なのにわれわれは、[408] 形而上学的思弁にすこぶる注意を向けているときにさえ、それらの観念よりもなおいっそう近くにあるなんらかの感覚印象が魂に訪れて、その注意を逸らしてしまうということが往々にしてある。というのは、そうなるためには苦なり快なりが僅かでもあれば事足りるのであって、その理由はといえば、苦や快、あるいは一般にあらゆる感覚印象は、魂そのもののうちにあるからである。もろもろの感覚印象は魂を様態づけ、純粋な叡智的認識の対象たる単純な観念よりもいっそう近くから魂に触れる。この観念のほうは、精神に現前してはいても、それに触れることはないし、感覚的なしかたでそれを

様態づけることもない。こうして、魂は、一方ではごく制限されていて、他方では苦やその他の感覚印象を差し止めることもできなくて、[結局]その受容力は感覚印象によって埋め尽くされている。魂は、なんらかの事物を感じながら、それと同時に、感じられることのない対象について自由に思惟することはできない。やかましい蠅の羽音や、そのほかささやかな雑音でさえ、それが脳の主要な部分まで伝播して、魂がそれを知覚する、と想定するならば、われわれのあらゆる努力もむなしく、抽象的でごく崇高な真理についての考察を差し止めることができってしまう。なぜなら、抽象的などんな観念も、あらゆる感覚印象が魂を様態づけるのと同じやり方で魂を様態づけることは決してないからである。

第4節 [もろもろの感覚印象は、精神の純粹な諸観念よりもいっそうのことわれわれを占有するという] このことが風俗の墮落の源泉である。

以上のことが精神を、キリスト教的道徳のもっとも偉大な諸真理にかんして呆けさせ³⁴まどろませる。この諸真理は、イエス＝キリストの恩寵なしには、人間には思弁的な仕方ではしか認識できない稔りの少ないものである。神があること、神を愛し神に仕えねばならないことは、誰でも認識している。しかし、この務めにおいて苦と快とをわれわれが味わえるのはひとえに恩寵のゆえなのであるが、その恩寵なしに神を愛するひとなどいるだろうか。地上のもろもろの善が虚しく安定しないものであることを知覚せず、それら善がわれわれの傾注と配慮に値しないということに、[409] 抽象的ながらもごく確実に明証的な確心 (conviction) をもって説得されることのない、そのようなひとはごくわずかしかない。しかしそれでも、実践においてこうした地

34 「呆け」と訳したその原語は、「*stupidité*」である。今日であればふつう「愚かしさ」や「馬鹿らしさ」を意味する語だが (Robert, *stupidité*, 1&2)、DAF は第5版まで一貫して「精神の重苦しき・鈍さ *pesanteur d'esprit*」との定義をあてている (DAF 1694, *stupidité*; DAF 1798, *stupidité*)。第6版には「精神の重苦しき・鈍さ、精神または判断力の欠如 *privation d'esprit et de jugement*」と定義が拡充され、さらに「言葉や行為についても言う」との補足が加えられる (DAF 1835, *stupidité*)。Littré もこれを引き継ぎ、第一義として「精神または判断力の欠如」、第二義として「*« stupide »* な言葉や行為」を挙げている (Littré 1873, *stupidité*, 1&2)。Littré がこの第一義の用例として挙げる Pierre Nicole の一説 (「われわれのこの生の時間はほんらい *« stupidité »* の時間である。われわれの認識はどれも曖昧で、暗く、力ないのだから。」 *Essais de Morale contenus en divers traités*, Paris, Didot, 1723, 3e traité, ch. 2) が、本稿における使われ方にもっとも近いものと見る。

上の善を軽視して、それを獲得するための配慮と傾注とを拒否するひとなどどこにいるのか。感覚の印象と好奇心の努力とに打ち勝つことができるのは、ひとり、地上の善を享受することに苦々しい嫌悪を覚えるひと、あるいは、恩寵のおかげで、もろもろの霊的な善に神が結びつけた内的な歓喜を〔得ることを〕通じて、そうした〔霊的な〕善を感覚することができるようになってきているひとだけである。それゆえ、われわれは好奇心の努力には抵抗しなければならないのに、それはただ精神によって観るというだけでできることではない、ということになる。観ることに加えて、こころのある種の感覚印象がもとめられるのである。精神のこうした光〔つまり観ること〕は、たしかに恩寵といえないこともないのだが、それ単独では、もっぱらわれわれを断罪し、われわれにじぶんの脆弱さを認識せしめ、じぶんの力となってくれるものに祈りするしかないようにさせるために満足〔に働くよう〕な恩寵である。これに対して、こころの感覚印象は、生き生きとして働く恩寵である。その恩寵がわれわれに触れ、われわれを満たし、われわれのこころを説得するのであり、それがなければ、「こころから思うひとは一人もいない *nemo est qui recogitet corde*」³⁵ ののである。道徳においてもっとも変わることはない諸真理は、すべて精神の襲や脇に隠されていて、そこに隠されているかぎり魂はそれを味わうことはできないので、それは精神にとって稔りが少なくて力ないものである。これに対して、感覚の快は魂にいつそう近くにあり、魂は快を感じずにいることも、愛さずにいることもできなくて³⁶、魂固有の力によって、その感覚の魅惑と幻惑から身を引くことも、これを捨て去ることも、できはしないのである。

そうはいってもわたしは、次のようなことを否定するつもりはない。義人たちは、〔行為に〕先立つ歓喜によってそのこころを神のほうへと生き生きと向けきっているのだが、彼らとて、こうした個別的な恩寵なしには、賞賛にあたいする行為をなすことも好奇心の運動に抵抗することもできないのである³⁷。〔410〕勇気があって、神の法のうちにつねにとどまるような義人もおり、そういうひとは、その信仰の力や、感覚的事物にじぶんを奪われやしないかという懸念や、じぶんを誘惑するあらゆるものへの

35 Rodis-Lewis によれば「エレミヤ書」第12章第11節からの引用であるが、マルブランシュが「*nemo*」としているところは通常の版では「*nullus*」である (cf. OC1 note 323)。新共同訳は「心にかける者もいない」と訳する。

36 [原注] ただし [あくまで] 自然的な愛についてのことである。というのは、選び抜かれた憎しみないし選択による憎しみによってなら、快を憎むこともできるからである。

37 [原注] なぜなら、選びとられた愛は、長い間においては、自然的な愛に順応せずにはいられないからである。

軽蔑や嫌悪、などによってそうしている。義人たちのなかには、行為にあたって例の〔行為に〕先立ち否応なしの (*indélibéré*) 快を味わわずに済ましてしまうひともあるが、こういうひとの味わう快は、もっぱら神にしたがって行為するさいに見出される喜び (*joie*) だけであって、それだけでじぶんの置かれた状態に留まり、じぶんのこのころの構えをかためてしまうのにはじゅうぶんなのである。彼らは神とその聖なる法を愛しているので、それについても喜びをもって思惟する。というのは、われわれはじぶんが愛するものについて思惟するときつねに喜びを伴うからであり、あるいは、結局は同じことだが、愛するものから切り離されるのに恐怖を感じずにいることはできないからである。そしてこのことからして、義人は少なくともごく軽い誘惑になれば打ち勝つことができる、と言うにはじゅうぶんである。だが、回心しはじめたばかりのひとびとは、もろもろの感覚的善に、ある〔行為に〕先立ち自由にならない快によって結び付けられているのだが、そこから分離するために、別の〔行為に〕先立ち否応なしの快を必要とする。彼らの意識する悲しみや心残りだけでは不十分であるし、彼らはまだ喜びを味わってもいないからである。しかし義人は、貧困のなかでも信仰によって生きることができるし、それどころか、彼らが賞賛に値するのはそうした状況にあってのことなのである。なぜなら、人間が理性を伴う〔ように作られたものである〕ことからしてわかることなのだが、神はわれわれの選択による愛 (*amour de choix*) でもって愛されることを、本能の愛や否応なしの愛によって愛されることよりもいっそうつよく意志しているからである。本能の愛や否応なしの愛によって愛することは、われわれが感覚的事物を愛するのと同じよう愛し方であり、それはつまり、そこから受け取る快のみからそれが善であること認識するような仕方である。だが、大多数のひとびとはあまりに信仰に乏しく、快を味わう機会をたえず貪っているものだから、恩寵による歡喜が悦楽 (*volupté*) の努力に対抗して彼らを支えてくれるのでなければ、彼らは、感覚的善のための自然的な愛に対抗しつつ、神のための選びとられた愛 (*amour électif*) を長いあいだ維持していることはできない。というのは、感覚的な快が欲情 (*cupidité*) を産出し、維持し、増大させるのと同じように、恩寵による歡喜は慈愛を産出し、維持し、増大させるからである。

第5節　そして〔もろもろの感覚印象は、精神の純粹な諸觀念よりもいっそうのことわれわれを占有するという〕このことは世のひとびとの無知の源泉でもある。

以上に述べたことからしてじゅうぶん明らかであるように、われわれ人間にとって

は、なんらかの情念なしでいることも、あるいは快適なものであれ不愉快なものであれ、なんらかの感覚なしでいることも、決してできないのであって、その精神の受容力ないし拡がり、情念や感覚に占められてしまっている。加えて、これもまた明らかかなことであるが、[411] われわれは、その残された受容力を駆使してなんらかの真理を吟味しようと意志するときであっても、往々にして真理から目を逸らしてしまうのだが、それは、新たな感覚作用や、[真理を吟味するための] 修練 (exercice) に見出される嫌悪感や、精神を動かしては対象から対象へと留まることなく引きまわす意志の変わりやすさ、などによってのことである。したがって、こうした敵対物を打ち負かす習慣 (habitude) を若い頃から身につけていないとしたら、最終的にわれわれは、ほとんど難しくなくてほとんど注意を要さないようなものに分け入るだけの受容力さえももたないようになってしまうのであり、それは第2部で既に述べたとおりである。

ここからこう結論しなくてはならない。あらゆる学問、とりわけ照らしだすのがごく難しい問題を含んでいるようなもろもろの学問は、無限の数の過誤で満たされている。だから、医学や自然学や道徳やそのほかとりわけこれら学問における個別的な問題、すなわち一般的であるよりもむしろ複合的であるような問題にかんして、毎日のように編纂される膨大な書物のいっさいに、われわれは猜疑心を抱かなければならないのである。われわれは、[ただでさえ] これらの書物は軽蔑されるべきものであると判断しなければならないのだが、それが世のひとびと、つまり傾注するための受容力に乏しく、その精神の使い方を知らないような者たちに普及するようになれば、いっそうのことそう判断すべきなのである。なぜなら、なんらかの難題についての意見にたいする大衆の喝采は、その意見が虚偽に満ちており、もっぱら感覚による欺瞞的な概念および想像による虚偽に満ちた薄明かりにのみ基づいているということを、間違いないように示しているからである。

けれども実際、ほんのひとりの人間が、過去何世紀も隠されてきたもろもろの真理を山ほど発見することとて不可能ではない。もっとも、そのひとが精神を欠損しておらず、孤独に身を置いて、気を逸らせるすべてのものから可能なかぎり遠ざかって、真理の探究に心細やかに傾注しているとすれば、であるけれども。そしてこのことこそ、デカルト氏の哲学を軽蔑するあの連中が、ほとんど理に適っていない所以である。彼らは、このことをほとんど知りもせず、ただひとりの人間が、自然の真理と同じくらい隠されている事物の真理を見つけ出すなどということは不可能であるように見える、というもっぱらそのような理由のみによって、その哲学を軽蔑するのである。だがこうした連中が、この哲学者がどのように生きたかを知り、彼が研究にさいしてど

ういう手段によって、[412] その真理の発見が意志されている対象以外のものにじぶんの精神の受容力が分割されないようにしたかを知ることになるとしよう。そのときには、デカルト氏がじぶんの哲学をその上に立てたもろもろの観念が明瞭であることや、そして一般に、彼が新たな発見によって古代の哲学者を圧倒していたことなどが、この連中にとっては、アリストテレスやプラトンやその他大勢を権威づけている古代への先入見にとってかわる、いっそう強く理にかなった先入見として受け入れられることであろう。

しかしながらわたしは、この先入見に留まるよう彼らに促したり、デカルト氏は偉人であってその哲学はひとが言うように優れた良いものである、などと信じるよう促したりはしまい。デカルト氏とて人間であり、他の人間たちと同じで、過誤や幻惑に服していた。その著作には、幾何学的なものにさえ言えることだが、人間精神の脆弱さが示されていないものはない。デカルト氏の言葉をそのまま信じてはならないのであって、彼自身がわれわれに警告してくれているように、注意深く、彼が欺かれ誤ってはいないだろうかと吟味しながら、われわれの理性の明証性と内奥の異議申し立てがわれわれにそうすることを強いるまでは、彼の述べたことをなにひとつ信じないようにころがけながら、読み進めるべきなのである。というのも、要するに、精神はじぶんが明証性をもって観たものでなければ、なにも真実に知ることはできないからである。

われわれは、これまでの章において次のことを示した。われわれの精神は無限ではない。それどころか、ごく月並みな受容力しかもたない。そして、この受容力も通常は魂の感覚印象によって満たされている。精神は、意志の方向づけを受け取るものなので、なんらかの対象にまなざしを定めても、すぐにその変わりやすさと軽率さのために目を逸らしてしまうのである。これらの事柄がわれわれの過誤のもっとも一般的な原因であることは疑いえない。ここでその過誤を個別に観るために立ち止まることもできるが、しかしすでに述べたところだけでも、いくらかの注意を受容できるひとにとっては、人間の精神の脆弱さを認識するにはじゅうぶんである。この章で過誤について述べたことに加えて、第4巻と第5巻では、われわれの自然的傾向性と情念とに原因をもつ過誤について、もっと紙幅を割いて論じることになる。

訳語対応表

本稿および先立つ二つの訳稿で用いた訳語の一部を一覧にまとめる。原語（および訳語）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のみを記す。アスタリスク*のついたものは、脚注の中で訳語選択の根拠なり意図なりを説明したもの。ハイフン-は当該の語がその訳稿にはないことを意味する。複数の訳語を当てた場合にはスラッシュ/で併記する。なお索引ではないので、重要語彙のすべてがリストアップされているわけではない。該当の頁などは明記しなかったが、必要に応じてPDF上での検索が可能である。その場合には、訳語の活用語尾を適宜割愛して検索されたい。なお、OCR処理上の不具合や版の異同によってこの表が実際の訳文と異なる場合があるが、ご容赦いただきたい。

	序文（第2号）	第1巻冒頭（第3号）	第3巻第1部（本稿）
acquiescement	-	承服*	-
acquiescer	-	承服する*	-
action	活動	活動*	活動 / 行為
agréable	快適	快適	心地よい
âme	魂	魂	魂
amour	愛	愛	愛
amour, -de choix	-	-	選択による愛
amour, -électif	-	-	選びとられた愛
amour, -indélibéré	-	-	否応なしの愛
apercevoir	知覚する / 知得する / 気づく ³⁸	知覚する*	知覚する
application	傾注	-	傾注
appliquer, s'-	傾注する	傾注する	傾注する
attention	注意	注意	注意
bien	善	善*	善
bienheureux, les-	-	福者	至福者

38 一箇所、「se soit aperçu」を「発見した」と訳しているが、これは誤訳である。

bonté	-	善さ*	善さ
borné	-	-	制限
borner	-	限界づける	制限する
capable, être-	できる	受容できる / 可能である / しうる / できる	受容できる
capacité	能力 [力量]	受容力	受容力
chagrin	-	-	悲しみ
clair	明晰な	明晰な	明晰な
clairement	明晰に	明晰に	明晰に
comprendre	把握する	把握する	把握する / [包括的に] 把握する
concevoir	抱懐する / 思う	(manière de-) 考え (方)	抱懐する
configuration	-	形態	形態
confus	錯雑とした	錯雑とした	錯雑とした
confusément	錯雑とした仕方で	錯雑とした仕方で	錯雑とした仕方で
connaissance	認識	認識	認識
connaître	認識する * / 知る / 認める / 示す / 知らしめる ³⁹	認識する / 知る	認識する
conscience	-	良心	意識
consentement	-	同意*	-
consentir	-	同意する*	-
constitution	-	-	構成
consulter	-	-	諮詢する
conviction	-	確信	確心
corporel	物体的	物体的	物体的
corps	物体 / 身体	物体 / 身体	物体 / 身体
croire	信じる / 思いなす	信じる / 考える	考える / 信じる
cupidité	-	-	欲情
disposition	状態*	-	構え

39 「示す」と「知らしめる」は、ともに « faire connaître » の訳に用いた。

distinct	判明な	判明な	判明な
douleur	-	苦痛	苦
éclairer	照らす	照らす	照らす
émotions	情動	情動	-
entendement	知性	知性	知性
erreur	過誤*	過誤	過誤
estimable	重視すべき	-	-
estime	重視	-	-
estimer	重視する	-	重視する
faculté	能力	能力	能力
faussetment	誤って	誤って	-
faute	誤り	誤り	-
faux	虚偽に満ちた*	虚偽に満ちた	虚偽に満ちた
félicité	至福	幸福	-
figure	-	形状	形状 / 図形
gloire	栄光	栄光	栄光
image	似姿*	似姿	像
imagination	想像 [する力 / する作用]	想像	想像
imaginer, se-	想像する	想像する	想い描く
impression	印象	印象	印象
inclination	傾向性	傾向性	傾向性
inconstant	-	-	変わりやすい
intellection	-	知性認識	叡智的認識
intellectuel	-	-	叡智的
intelligence	知性	-	叡智
intelligent	-	-	叡智をそなえた
intelligible	叡智的	叡智的	叡智的 [に認識できる]

joie	-	-	喜び
justes, les-	-	-	義人
limitation	-	-	限界
luire à	明るくする	-	-
manifestation	顕示する	顕示	-
manifester	顕示する	顕示する	-
matérielles	物質的な	物質的な	物質的な
matière	物質 / 題材	物質	物質
modification	-	様態づける作用 *	様態的変状 *
modifier	-	様態づける	様態づける
nature	本性 / 自然	本性 / 自然	本性 / 自然
naturel	本性の	本性の	本性の
naturellement	本性的に	本性的に	本性的に
notion	-	概念 / [基礎] 概念 *	概念
orgueil	傲慢 (さ)	-	-
passion	情念	情念	情念
pénétrer	注ぐ / 浸み入る	入り込む	分け入る
perception	-	知覚 *	知覚
persuader	説得する	説得する	説得する
plaisir	快樂	快樂	快
préjugé	先入見	先入見	先入見
principal	主要な	原理的な	主要な
principalement	主として	ことに / なかはずく	とりわけ
principe	原理	原理	原理
proportion, à-	比例して / (..... するに) つれて	比例して	(..... に) 比べれば
proportionné	-	-	釣り合う
propriété	特性	特性	特性

raison	理性 / 理由 / 理(に適う)	理由 / 理性	理性 / 理拠 / 理由 / 理(にもとる / にかなう)
raisonnable	理性的	-	理性を伴う / 理にかなう
raisonnement	推論	推論	推論
raisonner	理性的に推論する	推論する	理性を用い [て明らか にす] する
rapport	関係	関係	関係
reconnaitre	認める *	認識する / 認める / 気づく	認知する
représenter	表象する *	表象する	表象する
reproche	咎め	異議申し立て *	異議申し立て
s'occuper	専念する	-	専念する
savoir	知る	知る	知る
science	学知 / 学問	学問 / 学知	学問 / 学問 [知]
sens	感覚	感覚	感覚
sens, organ de-	-	感覚器官	感覚器官
sensation	感覚作用	感覚作用	感覚作用
sensible	感覚的な *	感覚的な	感覚的な
sentiment (s)	意見 / 感得	意見 / 感覚印象 *	意見 / 感覚印象
sentir	感得する	感じとる	感じる
soumettre	-	従属する	従属する
souverain	至高の	至高の	至高の
sujet à	- ⁴⁰	服する / 従属する	服する
toucher	-	接する *	触れる *
tristesse	-	-	悲しみ
tromper	欺く *	欺く	-
tromper, se-	誤る *	欺かれ誤る	[欺かれ] 誤る
uni, être-	合一する	-	合一する
union	合一	合一	-

40 一箇所、「ne sont point sujets à cette nécessité」を「必須でない」と訳した。

unir	合一させる	-	-
vérité	真理	真理	真理
Vérité éternelle	永遠の真理	永遠真理	-
voir	見る / 知る / 目にする	見る	観る
volupté	-	-	悦楽
vouloir	望む	意志する / 望む / 願う	意志する / 望む
vraisemblable	-	真実らしい / - もの *	真実らしい
vraisemblance	-	真実らしさ *	真実らしさ [をまとったもの]

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*, 1st edition. Paris.

DAF (1762) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 4th edition. Paris.

DAF (1798) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 5th edition. Paris.

DAF (1835) : *Dictionnaire de l'Académie Française*, 6th edition. Paris.

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

Littre (1872-1877) : *Dictionnaire de la langue française*, 2nd 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.

L & S : C. T. Lewis, C. Short. (1879). *Latin-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.(全集版からの引用は、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*. in J. Simon (ed.), *Œuvres de Malebranche*. 2ème 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).『真理の探究 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.
- (2021A).「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.
- (2021B).「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.『人文×社会』3, 237-281.

参考文献

- Aristoteles. (2014).『アリストテレス全集 3 トポス論・ソフィスト的論駁について』山口義久・納富信留訳・岩波書店.
- (2020).『アリストテレス全集 11 動物の発生について』今井正浩・濱岡剛訳・岩波書店.
- Augustinus. (2004).『アウグスティヌス著作集 第28巻』泉治典訳・教文館.
- Descartes, R. (2001).『デカルト著作集 増補版』全4巻, 白水社.
- (2004).『デカルト『省察』訳解』所雄章訳・註解. 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』ぷねうま舎.