目的性と偶然性

福　居　　純

「この花は白い」という命題と，「この花は白く，かつ白くない，ということはない」という命題との間には，その真理性に関して明らかな相違が認められるように思われる。命題の後者はその反対が矛盾を含むが故に，矛盾律に支配された必然的真理を表わすのに対し，前者はその真理性が事実に即してのみ判定されうるもので，したがってそれはその反対の可能性を容れる偶然的真理を表わす，と考えられるからである。

しかし，真理はたとえ偶然的であるにしても，まさしく反対が可能でありながらその反対のことが生じなかったのだから，それには充分な理由を要するのではないか。このように考えて，ライプニッツは矛盾律に加えて，充足理由律を，等しく絶対的なものとして立てた。(1) 形式的には，矛盾律が，主語の裡に述語規定を含む命題が真理である，ということであるのに対し，充足理由律はその逆命題，すなわちあらゆる真理はその主語において述語を含む，ということを意味する。あらかじめ定められた通りに生ずることは，確実ではあっても，その反対が可能であるかぎりは必然的でないのだから，両者は絶対的に区別されねばならぬと考えられるのである。(2)

たしかに，述語が主語の単なる分析から生じ来るという場合でさえ，その反面に綜合的関係が存するように思われる。しかもその際，両概念の中間に無数の媒概念を挿入することによって，両概念の綜合を必然的に見せかけることはできても，それら媒概念の各々において自らの統一されるべき根拠が含まれぬとすれば，その綜合はやはり偶然的であろう。そのような場合は，異質的要素の集合としての或る自同的命題が最初に与えられてそれを展開する，といった形をとる場合とは根本的に異なっているように思われる。

いったい，所与の事物の根底を形成する，未限定の単なる《事実》(fait) という意味での《存在》(être) は，一般に《潜勢》(la puissance) と《現勢》(l'acte) とを含むと考えられる。なぜなら，存在するものは全て存在する前には可能であったという理由で，存在が潜勢に還元し尽されるとすれば，そこにおいては全ての事実が可能であるから，いっさいはそれ自体としてはいわば永遠に存在と非存在 (non-être) との間に漂い，何ものも潜勢から現勢に移行せぬことになろうからである。それゆえ，この純粋に観念的 (idéal) な存在においては矛盾律の支配を許しても，実在的 (réel) な存在を考えるときには，潜勢と現勢とを綜合する新たな要素を考えねばならぬように思われる。(3)

しかし，この新たな要素は他のいかなるものにも還元されえぬものであるとしても，それがすなわち，この綜合における真理の偶然性を説明する充足理由といいうるであろうか。この綜合において，潜勢とは現勢化の全過程

を通じて働き続けるような，アリストテレスの意味での潜勢力をいうのではなく，単に経験において与えられうる，しかも未だ与えられていない，という在り方を意味するにすぎぬとしても，したがって，現勢もまた同様の関係で，単に経験の領域において多種多様なるものの出現することにすぎぬとしても，この綜合における真理は偶然性よりもむしろ必然性を表わすのではないだろうか。

われわれにとって事物はいろいろな意味で存在する。あるいは同じことであるが，事物はわれわれの感覚知覚に対して，無際限（indéfini）の性質的多となって現われる。したがって，われわれが《存在》として捉えるものとは，既に或る程度の同一性と異他性とを包含した事物だということになる。そして，この事物における不断の変化によって相次いで表わされる存在の仕方においてその異他性の見地，すなわち相異なる変化の印象の抽象が押し進められるとき，現勢の観念が，またその同一性の見地，すなわち相似た変化の印象の抽象が押し進められるとき，潜勢の観念が，われわれの裡に次第に固定してくるであろう。換言すれば，潜勢と現勢とは，各々知覚されうる世界の，抽象的意味での《本質》（essence）と《現存在》（existence）とに他ならない。したがってまた，潜勢から現勢への移行の関係，あるいは両項の綜合も，過去の経験と，しかもこれから見れば潜勢的にすぎなかったことになる現在の経験との間にたてられた，抽象的関係に他ならぬであろう[4]。

このように，潜勢も現勢も，また両項の綜合も経験的概念であるとすれば，この綜合を説明する充足理由は見出せぬのではないか。事実の真理は偶然的であるにもかかわらず確実であるといわれるとき，そこには既に或る論理的前提を引き入れているのではないか。換言すれば，少なくとも，一般に考えられている潜勢とは未だ経験に与えられていないものの謂であり，現勢とは経験に与えられた全体の謂であるから，これらは共に経験によって到達されえぬ概念であり，したがってア・プリオリ（a priori）に定立されたもののように思われる。[5] 事実の真理の根源的偶然性を形成するのであれば，矛盾律に加えて充足理由律を絶対的に定立するだけでは不当ではないか。

しかしながら，上述のごとく，潜勢も現勢も経験的所与からの抽象概念だとしても，その所与の事物の変化の裡に《既に》或る程度含まれたものとして表わされる同一性と異他性とは何を意味するのか。主観的にあるいは現象として必然的な，ア・プリオリなこの両項の綜合とは，単なる幻想であろうか，あるいは客観的に事物それ自体の裡にも認められうるのであろうか，あるいはさらに別の説明を要するものであろうか。

そこでこの綜合が客観的にも必然的であるか否かを知るためには，まず事物の変化そのものが事物そのものに対して，因果的依存の関係にあるか，内属の関係にあるかを尋ねることができよう。

もしそれが内属の関係にあるとすれば，事物の変化そのものにおける同一性と異他性との綜合は，統一的根源的本質として事物そのものの裡にある同じ綜合の現実的な自己表出ということになる。したがって後者の綜合とは，結果に先行しつつも，その結果と異なるところのない原因としての，作用原因（causa efficiens）に他ならない。しかし，これは変化そのものを事物それ自体として立てることであり，変化の本質に反する。変化そのものの絶対的保存を主張することはその絶対的恒常性を主張することではないか。異なる方向の変化が恒常性を生ずることは考えられても，絶対的恒常性が変化を生ずることは不可能であろう。[6] その上，変化そのものを根源的本

質として捉えるとしても，それは常に一つの性質を示すのみであって，その性質の帰されるべき事物それ自体からはあくまでも区別されねばならぬであろう。

そこで，因果的依存の超越的関係が問題となる。いったい，あらゆる変化に本質的である時間継起は，因果性の仮定に対して二つの可能性を許す。すなわち，それは始めが終りを規定するか，あるいは終りが始めを規定するか，のいずれかである。(7) まず第一の場合は，必然性が結果を招来することであるが，しかも結果の帰されるべき原因とその結果とは独立の関係にあるから，これは変化そのものを，結果としての変化の多様を統一する原因として，あるいは事物それ自体として，捉えることであり，先の内属の関係におけると同様に変化の本質に矛盾する。ただ，内属の関係においては変化は根源的本質としての物自体に帰されたのに対し，この超越的関係においては，変化が統一的根源的現存在としての物自体に帰される点で相違がある。したがって，この意味における先の綜合とは，属性と実体として措定されるかぎりにおいて単に偶然的というに止まらず，必然的でもある現存在を包含する原因としての，形相原因（causa formalis）に他ならない。

そこで，第二の場合を考えてみなければならない。この場合は後続者が先行者を要求するということであるが，それは先行者の一義的規定を意味しないという点で，第一の場合とは全く異なっている。すなわち，これは目的（後続者）と手段（先行者）との関係であるが，目的性は手段の多様性を必然的に含むのである。或る目的が設定されても，それの実現のための手段は同時には決定されえない。いかなる目的も多くの相異なる手段によって等しく実現されうる。しかも，その手段の差異に対しては，目的自体としては無関心である。手段の差異が考慮される場合は，手段自体が二次的な目的として立てられているのであり，さらには，手段のこの目的化が押し進められて手段の選択の範囲が次第に限定され，ついに唯一の手段が残るときには，同時に本来の目的概念も消失するであろう。

このように考えるとき，目的原因（causa finalis）としての，現象の側における先の綜合とは，事物の側におけるこの綜合の根源的な非決定性を証するということになるのではないか。存在は全てわれわれに対して，既に同一性と異他性との或る綜合として表わされるということは，事物そのものの根源的な偶然性を示すものといえるのではないか。そうであれば，この《既に》という語は，《目的原因として》の意味を表わすものと考えられねばならない。したがってまた，経験的所与からの抽象概念としての潜勢（本質）と現勢（現存在）との偶然性もまた，この経験的所与そのものの目的性によって理解されねばならぬであろう。

ところでこの《既に》という語は，現実には，そのように《目的原因として》の意味ではなく，むしろ，アプリオリ性ないし先在性の意味を担って現われているように思えるのはなぜであろうか。もし目的原因がア・プリオリなものとしてあるとすれば，それは先の形相原因に転化してしまうであろう。あるいは逆に，目的原因がじつは全くの虚無で，幻想に他ならぬとすれば，偶然性とは現象の決定条件たる作用原因に対する無知ということになってしまうのではないか。（それ故に上の目的論的関係の考察において，主観の側の綜合と事物の側の綜合とを逆転させることができないのである。）しかしまた，事物のいっさいが根源的な偶然性を担うとすれば，矛盾律の支配とは具体的に何を意味するのか。

既に述べたごとく，事物の根源的偶然性の原理である，同一性と異他性との或る綜合と

は，現象の多様の無際限性ということでもあった。そして，この無際限性は二重の抽象化を受けて各々事物の存在の潜勢ないし本質と現勢ないし現存在とに解消された。この各々は単純化された究極の事物についての次のような二つの立場に通ずる。すなわち，一つは，最も単純なものは事物の変化そのものの多様性を全く捨象しているが故に，いっさいの内容的区別・対立を超えて，全く言い表わされえぬ唯一者である，とする普遍主義的見地であり，他は，事物の変化そのものは，その多様性の故に完結した全体ではなく一つの部分を示すにすぎず，この変化を裡に含みつつ自己自身において完結した不変の姿としての形態形相こそ，真の全体である，とする個体主義的見地である。したがって，本質も現存在も，無際限の非完結性に対する完結性を示す概念，変化の多様がいかに統一され，いかに解消されるかを示す概念に他ならない。したがって，ここに，いわば《開かれた無際限》と《閉じられた無際限》とでもいうべきものの対立が生ずる。

ところで，この両者の関係は，事物の根源的偶然性の表現である目的論的因果の関係を逆転させた，部分と全体との関係である。なぜなら概念とは，諸存在の共通な性質の集合だから，それら諸存在を部分として含む全体と考えられるからである。したがって，この部分と全体という逆関係の見地に立つならば，事物の存在は，単に存在がその質料であるがごとき性質，すなわち或る説明可能性 (explicabilité)[8] を有する，ということになる。

しかしこの説明可能性とは何に対していわれるのか。それは「経験の記述的判断に対する説明の成功」[9] をいうのであろうか。したがってそれが，説明すべく与えられた判断における経験との対応についての整合的な説明ということであれば，カントの意味での直観に対する概念の能力を意味することにならないか。たとえ，判断において経験との対応は実在との対応をいうわけではけっしてないのだから，われわれは絶対的真理の把握を主張しているのではないといっても，それを「人間の認識にとって不可避的な宿命」と観ずるなら，けっきょくカントの《物自体》を何か別のことばで，たとえば社会とか神とかの概念で肯定し直すことではないか。たとえ概念を事物それ自体として実体化するのでないにしても，少なくとも事物の認識の前提とみなすならば，概念の完成と共に実在から遠のくことになって，ヒュームと共に懐疑主義に陥ることではないか。それはけっきょく，主観的な印象ないし経験を絶対化し，もはや個物しか認めまいとする実体主義を間接的に表明することではないか。いっさいの変化の根底にある法則自体は変化せぬという考え方が，たしかに，宿命や気まぐれに打ち克ち，科学の道を拓いたのではあるが，この観念が別の形の宿命への信仰を出現させるなら，これは矛盾ではないか。[10] しかもそれは自己矛盾すなわち絶対的矛盾である。

たしかに，判断における経験との対応が実在との対応を意味せぬとすれば，それは実在の諸様態の間に認められる関係の表現であろう。したがって，この表現の整合的な説明とは，関係を関係で表現することである。それ故に，概念の法則は同一律ということになる。しかしながら，《関係》という概念は本来根源的な偶然性を意味するものであるから，そこに支配する同一律は相対的矛盾律の表現でしかない。いったい，原因と結果との関係は相互依存的である。すなわち，原因は結果を生ずるかぎりにおいて原因となる以上，そこには或る超越性が認められるが，この超越性が絶対化されれば，因果の当の関係が不可解になる。したがって，そこには或る内属の関係も認められねばならない。要するに，原因は結果を俟って原因であり，結果は原因を俟

って結果であるから，それは根源的偶然性の表現に他ならない。原因や結果を固定的，実体的に考えれば，上の超越や内属の関係を絶対化して形相原因や作用原因を招来することになるが，これは本来の因果関係を構成する原因ではない。本来の意味での原因とは，実体化されうることのない目的原因でなければならない。それ故に，本来の因果の世界において真理を認めるとすれば，それの依拠する原理とは相対的矛盾律ということになろう。

このようにして，目的原因として立てられる，事物の現象における同一性と異他性との或る綜合とは，事物が現象する以前から《既に》存在しているのではなく，概念的に固定して把握されえぬということを意味するにすぎない。目的原因は《既に》実現されたものとしての結果（手段）といわば《同時に》存在しつつも，当の結果によって捉ええぬが故に，換言すれば，目的は手段を超えつつ《既に》手段に到達しているが故に，さらに言えば，それは開かれた無際限であるが故に，何か手段の存在する以前から存在するもののように見えてくるのである。しかしこのような見方はまさしく，手段を二次的に目的として立てて，連続的に手段から目的に到ろうとすることである。それは目的論的因果の関係を実体化して，以て全体論的因果の関係に転倒させることであった。このような観点においてはじめて，全体は部分のめざす理想として，われわれに親しい目的性を示すであろう。これこそライプニッツの充足理由律の支配する世界ではないか。それは矛盾律の心理的な，いわばア・ポステリオリ（a posteriori）な説明，本来の目的論的世界での心理的態度を宇宙的秩序にまで拡大したものに他ならない。事物の存在の裡にある説明可能性も，この転倒において生ずるものである。それ故，その説明可能性は真理の絶対的規準として通用することになる。真理とは優れて社会的な概念であり，全体論的な要請である。この関係のもとでは，論理的であればあるほど社会的ということになる。社会によって全体的に示された道に対して，旧套墨守の誠実さを以てきわめて自然な往来を行なう人と，さまざまに推理を働かせあるいはまた躊躇しながら往来する人との間には，いかほどの相違もない。むしろ後者の場合には，社会のもつ一つの全体的な力が強化されるのだ。われわれが自らの行為にさまざまの反省を加えるということは，社会的要求に従っている行為を論理的にいっそう緊密なものにすることに他ならなかったわけだ。[11] この点でだけなら，東西の合理思想の間にどれほどの相違があろうか。われわれは理屈を用いず，あるいは沈黙するとき，自らの意見を固定させえぬ場合よりも，むしろ確乎不動の意見を有する場合の方がはるかに多いではないか。

このように見るならば，理論的判断と価値判断との間に本質的区別を設けることは誤りであり，かえっていっさいの判断は理論的判断といわれねばならない。[12] 概念を実体化するには，その方がはるかに理にかなっているのである。

しかし，目的論的因果の関係においては，事情はこれと全く異なる。開かれた無際限と閉じられた無際限との間には，単なる程度の差があるのではなく本質的相違がある。それは概念を超えつつ《既に》概念に到達しているような世界，いわば対概念の世界である。それは根本的な類似であり，同一性ないし秩序への反抗の表現である。それは《非人称的》(impersonnel) とでもいうべき世界であり，あるいはまた，目的原因として，その結果としての特定人称的世界（自我，他我，他者）の存在の根源的偶然性を表現するものである。同様にまた，価値判断も理論的判断を超えつつ《既に》理論的判断に到達しているが故に，絶対的に価値判断なのである。そしてそれ故

に，理論的判断の真理性は偶然的でありながら，しかも判定されうるのである。

このように考えるなら，この非人称的世界でこそ価値は実現される，ということになるのではないか。しかも，そこでは判断の真理性が常にいわば価値の彩を担って偶然的となっているのである。したがって，本来の目的論的世界では，開かれた無際限とは，まさしく無際限に未だ実現されていないものの表現なのである。それならば，このような無際限を真に実現した世界はいかにして客観化されうるであろうか。

われわれは特定人称的世界に対する目的原因としての非人称的世界について語るとき，フッサールと共に《間主観性》(Intersubjektivität) を，あるいはハイデッガーと共に《共同存在》(Mitsein) を思い起こすべきであろうか。これらはしかし，実体的概念とはいわぬまでも，少なくとも特定人称的世界の存在の前提として立てられた論理的構築物ではないか。換言すれば，それは自我や他我や他者を抽象的存在として捉えるよりもむしろ部分的存在として理解する，全体論的概念ないし没人称的世界を結果していないだろうか。それはパスカルに恐れを抱かせた，あの《永遠に沈黙する無限の空間》の趣きがある。それは個々の意識をきわめて小さな身体に閉じこめることによって，かえって宇宙という巨大な身体を包み，わが物とする，つまりは無視するということを可能ならしめるものである。自らを《宇宙の片隅に投げ出されたちっぽけな存在》と思いなすことは，常に謙譲という社会的美徳に通ずる。それはこの広大な宇宙でできるだけ自由に，つまり摩擦なく行動し，以て全体のもつ力を強化することではないか。まさしくそれは，自らの意識がいかに全体の中に没入するかを示すものに他ならない。このように，意識を自らの小さな身体の裡に閉じこめることは，この身体の拡がりを意識のそれと同じくさせることであり，知覚されるいっさいの世界とも拡がりを同じくするということになるわけだ。全体から部分への連続的推移は，あたかも自らの意識が全体をア・プリオリに構成し，以て外部に投影するかのごとくに行なわれるのである。[13] それは記述的な，反価値的な世界を表現するものであり，それ故にわれわれはそのような世界に恐れを抱かねばならぬのである。[14]

それでは逆に，この非人称的世界とはベルクソンの意味での意識であろうか。その場合，意識は表象ないし可能的行動と現実的行動との距離であり，躊躇そのものである。したがってまた，それは根源的偶然性そのものの表現であって，けっきょくは，顕在的意識と無意識とに分裂する以前の《意識一般》(Conscience en général) ないし《超意識》(supraconscience)[15] を認めることである。しかし，躊躇の裡にあって可能的行動の選択が行なわれて顕在的意識が生ずるとき，換言すれば，全く偶然的な方向不定の力が力の方向を生ずるというとき，そこには矛盾がないであろうか。純粋な持続にあっては先行活動の方向は後続活動の方向の裡にかならず含まれるから，方向の変化とは，新たな方向の付加であり，したがって，それは意識にとっては性質的変化であるといっても，常に量の変化を前提する。それ故，全体としての作用量の恒存を前提することになるから，いっさいの現象は循環することになる。これはまさしく偶然性を排除することではないか。[16] 事実，ベルクソンにおいて持続とは実在であり，《絶対者》，《存在そのもの》としての意識一般の裡に含まれるのである。[17] たとえこれを《回心》[18] と呼ぶことが要求されようとも，目的論的因果の関係の転倒であることには変わりがない。それは，上の議論の場合と同じく，われわれの非人称的世界を実体的に考え

ることにより，目的論的因果の関係が実在化せられたことに他ならぬのである。

かくて，この非人称的世界なるものは，単なる直接所与として以外に考えようのないものであろうか。それは自らの存在理由を問う術をもたぬものであろうか。

しかし，その方法をもたぬとすれば，いっさいの事物の根源的偶然性をもっぱら主張するほか仕方がないということになり，それを実体化せぬまでも，少なくとも，スピノザと共に，いっさいの事物の根源的決定原因に対するわれわれの無知を認めねばならなくなるであろう。さらにその上，仮りに出来上った全体（社会）は，われわれのこの非人称的世界に対して全体論的因果の関係への転倒をたえず迫っているのである。

それでは竜樹（Nāgārjuna）と共にわれわれの目的論的因果の関係を単なる仮象と看做すべきであろうか。すなわち，因果の相互依存性なる《空》そのものの絶対化（実体化）を否定する《空亦復空》の思想である。[19] しかし，この二重否定によって，《言亡慮絶》の解脱の直接体験をうると主張するならば，この直接体験のもつ離言的な非合理性そのものの故に，否定的弁証法の立場を放棄し，以て事物の根源的偶然性を斥けることになるのではないか。この否定的弁証法は，具体的には《言を以て言を遮る》ということ，つまり，迷いを以て迷いを克服すること，意識の自己反省による克己ということであるから，いわゆる神のア・ポステリオリな証明に通ずると考えられる。しかしそれは，真の意味で《ア・ポステリオリ》といえるだろうか。

ところで，この意識の自己反省ということはデカルト的懐疑（doute cartésien）の世界にわれわれを導き入れる。周知のごとく，デカルトは，自己の内外の感覚的世界の存在を体系的に否定し，さらに数学的真理をも偽なるものと看做して，究極的な明証性を具えた絶対的に不可疑の真理に到達しようとするが，この懐疑の究極の段階において《欺く神》(Deus deceptorius) と《悪しき霊》(Genius malignus) を語る。[20] この二つの悪鬼は厳密に区別されねばならない。

まず《欺く神》の仮説は《全能の神》(Deus omnipotens) を前提する。全能である神は欺くこともできねばならぬからである。したがってその場合には，この《欺く神》に収斂するいっさいの懐疑は，意志的な要素を全く含まぬという意味で自然に導入されるもの，単に過去の明証の記憶にのみ基づいた心理学的事実に依拠する懐疑ということになる。これに対して《悪しき霊》の仮説は，数学的真理のもつような現前の明証そのものを斥けようとする，意志的という意味で自然に反した懐疑である。それはあるいは，現実に知覚される明証の客観的価値に対する懐疑であって，心理学的事実に依拠することのない，形而上学的懐疑である。

かくして，これら二つの悪鬼の仮説はわれわれの見地における全体論的因果の関係と目的論的なそれとを基礎づけるものであることは明らかであろう。すなわち欺く神の仮説は，ア・プリオリなあるいは存在論的な神の証明を基礎づけるものであるのに対し，悪しき霊の仮説こそア・ポステリオリな神の証明を基礎づける。[21] したがって欺く神に集約されるいっさいの懐疑はいかにア・ポステリオリに見えても，それはいっさいの事実がいかにして全体の中に没するかを示してみせるものにすぎない。自己の起源の創造者を無力と看做せば看做すほど，ますます自己の無力は確からしくなってくる[22]から，一般に疑うということが神のもつ全体的な力を強化するということになる。その意味で，まさしく，思弁にせよ，行動にせよ，いっさいの行為は観想への迂路であり，観想の衰弱の表現に他なら

ない。[23] これこそライプニッツの充足理由律に規制されたア・プリオリな世界であった。

もちろん，この二つの悪鬼の区別に反対する意見もあろう。哲学は世界についてのヴィジョンであるから，それは自己の理論的体系そのものをはみ出している。或る哲学者が生きた世界は，彼がその世界について有したヴィジョンの世界でもあるわけだ。したがって，その世界には既に他者の心理学が含まれているはずだ。それならば，発言する哲学者は単に真理を露呈するというだけでなく，他者への説得の意図をも当然に抱くべきではないか，と。[24]

しかし，この他者への説得とは何か。或る全体の中で考えられるなら，それは単なる物理的・力学的強制でしかないであろう。もしこの説得の意図の裡に，或るア・プリオリな秩序を挿入するなら，それはわれわれの非人称的な世界を実体化することではないか。われわれが説得ということを理解するとすれば，それはこの非人称的世界を客観化するというア・ポステリオリな行為そのものにおいてである。したがって，もし前の二つの悪鬼の仮説の間に連続性を見出しうるとすれば，それは神のア・プリオリな証明がそのア・ポステリオリな証明に依拠するかぎりにおいてである。[25]

かくして，われわれはデカルトの《悪しき霊》の仮説を主題化せねばならない。この仮説は，われわれに直接与えられた明証を前にして，信ぜざるをえぬが故に信じぬふりをすることであったから，一種の虚構（fiction）である。この作為は感性的なものと超感性的なものとの関係を認識すること，事実と観念とを根本的に異ならぬものとして捉えるということである。それは，いわば開かれた無際限を一挙に飛びこえてしかも既にこの開かれた無際限に到達しているということであり，あるいは事物をその根源的類似において模倣すること，さらにいえば，いわば外なる閉じられた無際限を開かれた無際限の内に獲得することに他ならない。

確かに，明証的な直接所与なるものは，或る必然性を以てわれわれに迫ってくる。それは未だ客観化されておらぬものからの魅力である。この魅力ともつかぬ必然性に心を奪われてこれに従うなら，目的を既に実現された理想のごとくに思いなし，一方では存在論的に証明される神を，他方では習慣を結果することになろう。神が永遠のイデアを観想するように，われわれも活動を止めて自らの作品に心を奪われるわけである。[26] 服従の習慣の積分から成る社会的責務が何か神々しいアプリオリ性を有するように思われるのはこの故である。しかしそのような神とは，自ら祈ろうとする気もなく，まさしく習慣によって作り上げたような存在ではないか。そしてそのような存在に，たとえば絶対的善性をア・プリオリに付与しておいて，さてこの世にはいろいろな悪がみられる，だからそのような存在は実在しない，と結論するならば，それは全体論的に要請されている言葉の意味をただ明らかにしてみせたにすぎない。つまり，そのような悪とはそれよりも小さな悪を考えることによって，連続的に，ア・プリオリに絶対的善に達しうるものなのだ。善悪の相対性が語られるときは，しばしばこのようなアプリオリ性ないし全体的存在に支えられているのである。しかしそのような言葉は，たとえ哲学のサロンを飾りえても，われわれの裡に反響をもちうるであろうか。

もしもそのような存在の本性が表現されるとすれば，それは当の存在を信ずる理由そのものの裡にでなければならない。それは，かの必然性の魅力に服するべきだと感じつつも，同時に，自らが他の仕方でも服しうると感ずることである。[27] それはいわば似ようとする欲求であり，それ自身既に類似である。[28]

それはすなわち，存在を事物における同一性と異他性との或る綜合として捉えることに他ならない。それ故，《悪しき霊》の仮説は事物の根源的偶然性の形而上学的確実性を，われわれにもたらす唯一のものであり，またそこにおいてのみ，われわれはいわば偶然性を生きることができるのである。

かくして，われわれは目的論的因果の世界において，類似から類似へと認識を導くことになる。それはいわば絶対的綜合の世界である。そこにおいて，類似が同一性に帰されるなら，絶対化された必然性によって神の存在論的証明が結果するであろうし，また類似が異他性に還元されるなら，絶対化された偶然性のもとに解脱のア・プリオリな証明が結果するであろう。しかし，本来の目的論的因果の関係は，相対的矛盾律にのみ従うのである。もし理性の根源としての狂気，理性を包括する非理性を語りうるとすれば，まさしくこのような世界においてであって，絶対的非合理の世界においてではないであろう。

ところで，このような世界の具体的展開をわれわれはデカルトの『情念論』(Traité des Passions de l'âme) の裡に見出すであろう。それは心身結合態を根源的事実と認めた上での虚構であった。なぜなら，その意図は情念を以て情念を克服することではなく，あくまでも心身の分離，魂の解放にあったからである。[29]「森の緑，花の色，鳥の飛行……を眺めることによって，自分は何一つ考えていないと確信するような人びとを模倣する」[30]ことを目差すデカルト的知恵は，彼の美学的世界をさえわれわれに開示するのではないか。

注

(1) G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 31, 32, 33.

(2) G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 13.

(3) E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 1874, Alcan 1915 (8e éd.), pp. 15～16. (野田又夫訳，創元社，1945，参照.)

(4) E. Boutroux, *op. cit.*, pp. 16～17.

(5) E. Boutroux, *op. cit.*, pp. 16～17.

(6) E. Boutroux, *op. cit.*, p. 27.

(7) W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 1914, Mohr, pp. 162～163. (速水敬二他訳，岩波文庫，1936，参照.)

(8) E. Boutroux, *op. cit.*, p. 30.

(9) 岩崎武雄「真理論」『岩波講座，哲学，Ⅷ』，1968，p. 301.

(10) E. Boutroux, *op. cit.*, p. 40.

(11) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, P. U. F. 1965 (140e éd.), p. 17.

(12) 岩崎武雄，前掲論文，p. 308，参照.

(13) H. Bergson, *op. cit.*, pp. 274～275.

(14) 拙稿「パスカルにおける法と道徳」『一橋論叢』第60巻第6号，pp. 49～51.

(15) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, P. U. F. 1962 (102e éd.), p. 187, p. 246.

(16) E. Boutroux, *op. cit.*, pp. 120～121.

(17) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 200.

(18) H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, 1934, P. U. F. 1962 (47e éd.), p. 153.

(19) 末木剛博『東洋の合理思想』講談社，1970，p. 116 sq.

(20) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1a meditatio.

(21) M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955, Vrin, p. 34sq., p. 71sq.

cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre*

des raisons, 1953, Aubier, t. 1, ch. viii.

(22) Descartes, *op. cit.*

(23) Plotinos, *Enneades*, III, viii, 4.

(24) cf. H. Gouhier, *L'ordre des raisons selon Descartes*, Cahiers de Royaumont, Philosophie N° 11, Eds de Minuit, pp. 81 ~82.

(25) M. Gueroult, *La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu*, Cahiers de Royaumont, Philosophie N° 11, Eds de Minuit, p.108.

(26) E. Boutroux, *op. cit.*, p. 154, p. 160.

(27) E. Boutroux, *op. cit.*, p. 155.

(28) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 30~31.

(29) 拙稿「抽象と具体」『一橋論叢』第57巻第3号，参照。

(30) Descartes, *Lettre à Elisabeth*, mai ou juin, 1645.