

Jules Lachelier's <Post-kantisme>: toward a Re-examination of the 19th-century French Philosophy in Light of its Relationship to the Modern German Philosophy

Ryu MURAKAMI

Jules Lachelier (1832-1918) is one of the best-known Kantians in the 19th-century France. In this paper I will examine how Lachelier forms his own thoughts under strong influence of Kant. I aim to pour some light on the fact that French philosophy in the 19th-century is considerably nurtured by the modern German philosophy.

Finally we will see that Lachelier, based on his creative misinterpretation of Kantianism, so to speak, attempts at theoretical approaches to Freedom and God. We can say that Lachelier's attempts should be called rather <Post-kantisme>, to the extent that he betrays Kant without knowing it, for Kant himself deems Freedom and God theoretically inaccessible.

By the way, as far as the way he tackles Kantianism is concerned, Lachelier is not so far, for example, from Henri Bergson (1859-1941), who regards himself as a resolute Anti-kantian. From this we infer that philosophers in the 19th-century France are more or less similar in that they start by consulting the modern German philosophy including Kantianism, but that sooner or later they deviate from it to arrive at their own thoughts.

ジュール・ラシュリエの「ポスト・カンティズム」 ——一九世紀フランスにおける近代ドイツ哲学受容の一断面——

村 上 龍

序

一九世紀後半に活躍したフランスの哲学者ジュール・ラシュリエ (Jules Lachelier, 1832-1918) は、フランス講壇哲学へのカント哲学の本格的な導入者としてしばしば言及される。本稿では、カントの影響下で彼がいかにして思索を進めたのか、その軌跡を、数すくない主要な論考にそくして跡づける。そのことをつうじ、一九世紀フランスにおける、カントをはじめとした近代ドイツ哲学の受容の一端に光をあてようとする意図に、本稿は動機づけられている。

考察にさきだって、おそらくは馴染みのうすいこの哲学者の略歴を紹介しておこう。第二帝政期の講壇哲学の中心人物フェリックス・ラヴェッソン (Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien, 1813-1900) の知遇を若くして得たラシュリエは、やがて第三共和政期に確固たる地歩を占めるにいたる。1864年より11年間にわたって高等師範学校で教鞭をとったのち、1879年には総督学官に着任、また、哲学の教育教授資格試験の審査官をながらく務めるなど、一九世紀後半のフランスにおいて、ラシュリエが哲学教育のうえで果たした役割はおおきく、そのおよぼした影響も計りしれない。高等師範学校でおこなわれた彼の講義のノートは退官後も写し伝えられ、レオン・ブランシュヴィック (Leon Brunschvicg, 1869-1944) らの世代にも読み継がれたという¹。

教育者としての影響力の大きさを考慮すれば、極度に寡作なこの哲学者の思索の歩みを跡づけるにあたっては、講義録の類いをも参照すべきかもしれない。しかし残念ながら、これらは彼の遺言にしたがい未公開のままである。本稿の目的を掲げるさいに、数すくない主要な論考にそくして、と断った所以である。

以下では、年代順に、『帰納法の基礎』(1871年)、『心理学と形而上学』(1885年)、『パスカルの賭けについての覚え書き』(1901年) (以下、『覚え書き』と略記) という三つの論考を検討する。さいしよの二者は、寡黙なラシュリエが自らの

¹ Cf. *Oeuvres de Lachelier*, Felix Arcan, 1933, t.1, p.XVI.

思索の成果を積極的に開陳した論考のすべてであるから、これを考察の俎上にあげることには異論の余地はないだろう。これにたいし、パスカルのテキストへの注解である『覚え書き』については、若干の説明が必要かと思われる。じつは、ラシュリエは1902年に、上記の三論考を一巻にまとめ、あらためて出版しているのである。ブランシュヴィックが適切にも述べているように²、そのさいラシュリエは、三つの論考のいずれにも、自身の思索の主要な成果が等しく表現されていると考えたのであろう。そういうわけで、われわれは『覚え書き』に、ふたつの主著と並べるに足るだけの重要性をみとめるのである。

一連の考察をへて、カント哲学の独自の解釈にもとづいた、自由概念を要石とする、ラシュリエの一貫した思索の軌跡が、うかびあがってくるはずである。

第一節 自然の内なる自由の探求——『帰納法の基礎』——

ラシュリエが三九歳のときに提出した博士論文『帰納法の基礎』は、彼のいわゆる処女作である。その題名は、比較的慎ましやかな企てを予期させるかもしれない。しかし、「事実の認識からそれを支配する法則の認識へと移行する操作」(F.9)である帰納法は、ラシュリエにとって、「自然についての客観的認識」としての「科学」一般の手続きそのものを意味する (F.25)。ところで、ラシュリエのみるところ、「この操作の可能性は、これまで、だれにも疑われることがなかった」(F.9)。そこで、この操作を可能にする原理を「探求」し、次いでそれを「証明」することが、ここでの課題として設定される (F.15-16)。

一 帰納法の可能性を支えるふたつの原理

かぎられた数の事実の観察から「普遍」的で「必然」的な (F.12) 法則の認識へと移行することが、どうして可能なのか。

ラシュリエによれば、それは第一に、「同一の条件のもとでは同一の現象が生じる」ことが、暗黙裡に想定されているからである。だが、諸現象のあいだの「多少とも複雑な関係」、たとえば、「類が類を産む」「生命の伝播」の関係に言及する法則などの場合には、それ以上のことまでもが想定されているようにみえる。すなわち、この場合には、生命の伝播に結実するであろう「驚異的な数の物理 - 化学的作用のあいだの協力」までもが、換言すれば、同一の条

² *Ibid.*, t.1, p.XVI.

件下での同一の現象の発生のみならず、「同一の条件が実際にそろう」ことまでもが、想定されているようにみえる (F.14-15)。このように、事実の観察から法則を導く操作の裡に、先行する一定の条件による同一の現象の決定と、きたるべき一定の決定に結びつく諸条件の合流とが、同時に想定されているものとみたラシュリエは、帰納法の可能性を支えるこの二重の想定の本質を、次のごとくに洞察する。

自然の法則の着想は […] それゆえ、別々のふたつの原理に基づいているようにみえる。一方の名において、諸現象は諸々の系列をなし、そのうちでは先行者の現実存在が後続者のそれを決定する。そして、他方の名において、それらの系列が今度は諸々の系をなし、そのうちでは全体の観念が諸部分の現実存在を決定する。さて、ある現象が別の現象に先行することによってこれを決定するならば、それはいつの世にも動力因と呼ばれてきたものであり、また、全体が自分自身の諸部分の現実存在を産むならば、それはカントによれば、目的因の真の定義である。したがって、帰納法の可能性はけっきょく、動力因ならびに目的因という二重の原理に立脚すると言えよう (F.15)。

一定の先行条件による同一の現象の決定、および、きたるべき一定の決定に結びつく諸条件の合流という二重の想定を、ラシュリエはここで、「動力因」の原理、および、「目的因」の原理と名づけている。そして、前者を、諸現象の「系列」における、「先行者」による「後続者」の決定の原理として、後者を、「諸系列」の合流した「系」における、「全体の観念」による「部分」の決定の原理として、それぞれ規定する。科学的認識の方法そのものである帰納法は、このふたつの原理にもとづいて、はじめて可能になるというわけである。

二 動力因の原理

しかしながら、その二重の想定はほんとうに正しいのか。換言すれば、諸現象はほんとうにこれらの原理に支配されるのか。次いでラシュリエは、上述の原理にもとづいて導かれるであろう、科学的認識の正当性を裏づけるべく、両原理のア・プリオリな証明へと向かう。

この目的にさいしてラシュリエは、J.S.ミルに代表される「経験論」(F.26)

と「クザン氏³の学派」(F.27) とをしりぞけたあと、「カントが哲学に導入した仮説」(F.37) だけが、「ただひとつ容認できる」(F.39) ものであると言う。というのも、「それら [諸現象] の継起する順序はもっぱら、われわれ自身の思考の要求によって決定される」(F.38) とするこの仮説に拠るとき、「現象の現実存在の条件」が「思考の可能性の条件そのもの」と等しくなるため、「ア・プリオリにこの [現象の現実存在の] 条件を決定できる」からである (F.40)。そこでラシュリエは、カント哲学に依拠して、思考の可能性の条件から現象の現実存在を演繹しようとする。

二 - 一 動力因の原理の証明

ラシュリエによれば、思考の可能性の条件とは、「諸感覚の各々から区別される主観の現実存在」と、「諸感覚の多様のただなかでの、この主観の統一」である (F.41)。ただし、思考の座となるべきこの統一的な主観を、「自己のうちに閉じこもり、ある意味で自分自身の感覚の外にあるような主観」(F.42) にもとめてはならない。というのもその場合、こうした主観がいかにして外部とかわりうるかが説明できないからである。そこでラシュリエは、問題となる統一が、「諸感覚それ自体にそなわる、親和力および本来の凝集力」から結果するものと、したがってひいては、「それら [感覚] に対応する諸現象のあいだのそれ [本来の関係]」から結果するものと考え (F.42-43)。現象のがわの、それ固有の関係に基づく統一が主観の統一を保証する、すなわち、一なる客観が主観の一なることを保証する、というわけである。

では、思考の可能性の条件をなす、諸現象の内なるこの統一は、いかにして可能なのか。

偶然的な連関ではなく、必然的連鎖のうちにこそ、けっきょくのところ、われわれのさがす統一を見いだすことができよう。というのも、ある現象の現実存在が、別の現象の現実存在の恒常的な兆候であるだけでなく、その決定的な根拠でもあるとすれば、これらふたつの現実存在はもはや、ただひとつの現実存在のふたつの別な契機でしかなく、そのただひとつの現実存在が、第一の現象から第二の現象へと変化しながら継続されるばかり

³ ヴィクトール・クザン (Victor Cousin, 1792-1867)。

だということになるからである。[…] それゆえ、すべての現象は動力因の法則に従うのである [。] (F.44)

ある現象が他の現象を決定する「必然的連鎖」においては、各現象が「継続される」「ただひとつの現実存在」の諸「契機」と見なされうる。それゆえラシュリエは、ここに、もとめるべき諸現象の内なる統一を見いだすのである。ところで、このような「必然的連鎖」は、先の動力因的關係、すなわち、諸現象の系列における、先行者による後続者の決定の關係そのものにほかならない。こうして、動力因の原理はたしかに思考の可能性の条件から演繹され、「すべての現象は動力因の法則に従う」ことが証明された。

二 - 二 動力因の原理から導かれる現象の本性

諸現象が動力因の原理に服し、必然的連鎖をつうじて一なる客観を形成することが明らかとなったいま、この点をふまえ、さらには「現象そのものの本性」をも、ア・プリオリに「演繹」できるとラシュリエは言う (F.51)。

現象といえば「時間と空間における多様」(F.52) のことであるから、必然的連鎖をつうじ現象界にもたらされる統一は、この多様性と両立可能なものでなくてはならない。

さて、時間における多様とは、諸状態の多様である。このような多様と両立できるただひとつの統一は、変化の連続性、すなわち、各局面とそれに先行する局面とのあいだの違いが、時間内に占める場所それ自体によるものでしかないような、変化の連続性である。だが、時間と空間における多様は、状態および位置の多様の総体である。こうした二重の多様の統一とは、連続的で一様な位置の変化、ひとこと言えば、連続的で一様な運動にほかならない。すべての現象は、それゆえ諸々の運動である、あるいはむしろ、唯一の運動である。この唯一の運動が、可能なかぎり同一の方向に、同じ速度で続けられるのである [。] (F.52)

「時間と空間における多様」とは、別言すれば「状態および位置の多様」のことにほかならないが、これと両立可能なただひとつの統一は、ラシュリエによれば、「可能なかぎり同一の方向に、同じ速度で続けられる」「連続的で一様な

運動」以外にはない。こうして、ひとまとまりに「唯一の運動」をなすという、現象界の本性が演繹される。

三 目的因の原理

上述のように、必然的連関をつうじて一なる運動をなす現象界の本性を、思考の可能性の条件から演繹したあと、しかしながらラシュリエは、そのようにして現象のうちに見いだされた統一が、いまだ「不完全で表面的な統一」にとどまると述べる。というのも、必然的連関によってひとつに結びあわされるのは、現象界の全成分のうち、ただ「それら〔諸現象〕が時間内に占める場所の系列」のみだからである。「現象が時間のうちでこの場所を占めることと〔…〕この場所を自らに固有な現実によって満たすこととは〔…〕別の問題」なのである。客観のがわの統一がこのように不完全であるならば、それをつうじて保証されるはずの統一的主観も、じつは「それ自体現実を欠いた、空虚な形式ないしは思考の抽象的な可能性でしかない」と言わざるをえない。それゆえ、思考の完全な統一を保証すべく、ラシュリエはひき続き、先にはとり逃がした現象の「現実」的成分に照準しつつ、現象のうちに「第二の統一」を、いうなれば、こんどは「現象の形式」ではなく「質料」にそくした統一を、さぐるのである (F.68-69)。

三 - 一 目的因の原理の証明

現象の質料面にそくした統一を、ラシュリエはやはり、思考の可能性の条件から演繹しようとし、諸々の現象に対応する「複数の感覚の内容」を思考が「単一の作用によって」「把握する」ためには、何が必要なのかを問う (F.69)。

さて、複数の現象が、あるいは同じことだが、複数の運動がただひとつの知覚の客観となりうるのは、それらが調和的であるときだけである、すなわち、それら運動の速度や方向のあいだに把握しやすい関係が存在するときだけである。というのも、複数の事象にひとつの共通の尺度を適用することによってしか、われわれはそれをただひとつのものとして知覚できないからである。〔…〕だが、自然のすべての部分の相互的な協和は、全体に鑑みた場合のそれらの相互依存からしか結果しない。それゆえ、自然に

においては、全体の観念が諸部分の現実存在に先行し、これを決定したのでなくてはならない。ひとことで言えば、自然が目的因の法則に従うのであればならない (F.69-70)。

複数の現象ないし運動を単一の作用によって把握できるのは、それら運動の「速度や方向」のあいだに「調和」がみとめられる場合のみだが、こうした「調和」の成立には、「全体に鑑みた」「諸部分」の「相互依存」が不可欠である。ところで、このような「相互依存」とは、先の目的因的關係、すなわち、「全体の観念」による「部分の現実存在」の決定の關係にほかならない。こうして、やはり思考の可能性の条件から、目的因的關係としての現象の現実存在が演繹され、目的因の原理も証明された。

現象界の現実存在を「保証」するにあたっては、先の動力因的關係だけでも「十分」かもしれない。だが、そうした「抽象的な現実存在」にあきたらない思考は、「現実との交渉」を「意志」の働きによってもとめるものだとラシュリエは言う (F.70)。

このように、ふたつの原理がア・プリオリに証明され、現象界もしくは自然は、動力因の原理にもとづく「抽象的な現実存在」と、目的因の原理にもとづく「具体的な現実存在」とを併せもつことが明らかになった (F.71-72)。ただし、このふたつの現実存在は同等なものとは見なされるべきではない。動力因の原理にもとづいた「原因から結果への後退」が、無限に可能で決して完結しえないのに対し、目的因の原理にもとづいた「目的への進行」は、その目的においてたしかな「終点」をもつ (F.74)。このことからラシュリエは、目的因の原理こそが「思考および自然についての唯一の完全な説明」 (F.73) であると言いき、これにもとづく具体的な現実存在のほうを、むしろ「現実存在の真の定義」 (F.75) と見なす。

三 - 二 目的因の原理から導かれる現象の本性

では、目的因の原理にもとづく、現象界の具体的な現実存在とは、いかなるものか。先にみたように、動力因への従属という観点からは、必然的連関をつうじて一なる運動をなす、現象界の抽象的な現実存在が導出された。これにたいし、目的因の原理への従属という観点から、現象のいまひとつの本性をやは

りア・プリオリに演繹できるだろう。

目的因的關係において特徴的なのは、「目的の現実存在が手段のそれより時間的にあと」にくるといふ点である。それゆえ、「手段がそれ自体で、目的の實現に適した順序に整列する」のでなくてはならないとラシュリエは考へる (F.77)。

およそ現象は、あるいは同じことだが、およそ運動は、それゆえある目的へ向かう自発性の産物である。さて、ある目的に向かう自発性とは傾向であり、運動を生む傾向は力である。したがって、およそ現象とは、力の展開ないし発現なのである。[...] じっさい、いかなる運動のうちにもふたつの事象があり、それらを分離はできないが、しかしながら、これを混同しないことが肝要である。その一方は、運動の産出一般、すなわち、先行する運動の総計につけ加わる運動を一般に産みだすことである。他方は、この運動を一定の方向、一定の速度をもつものとして個別に決定することである (F.77-78)。

ラシュリエはここで、既存の運動における「方向」や「速度」の「決定」と、新たな運動の「産出」とを区別し、後者のほうを、目的因の原理にもとづく現象の現実存在の規定に割りあてている。動力因の原理が、既存の運動の方向や速度を必然的連関によって決定するのにたいし、目的因の原理は、新たな運動の産出をつかさどるといふわけである。しかも、目的因的關係においては、手段が「自発」的に目的の實現を目指すのであったから、この新たな「産出」は、運動に内在する「傾向」によるのではなくてはならない。そこでラシュリエは、くだんの具体的な現実存在を規定して、新たな運動を産みだす「力」、あるいはその「発現」としての「傾向」とするのである。

こうして、現象の第二の本性が、すなわち、抽象的な現実存在に加えて具体的な現実存在が新たに演繹され、「力と運動は同一の現象の対立する二側面にほかならない」(F.79) ことが明らかとなった。ただし、先にみたとおり、ラシュリエは具体的な現実存在のほうを眞の現実存在と見なしている。それゆえ、運動と力の関係、すなわち、抽象的現実存在と具体的現実存在との関係も、厳密には、前者が後者の「外観でしかない」(ibid.) ような関係として理解すべきだとされる。

四 自由の論証

現象が動力因の原理のみならず目的因の原理にも従うとすれば、したがってまた、自然が、運動と、力もしくはその発現としての運動への傾向とによって構成されるとすれば、そこには力の名において生命や魂を容れる余地があろう (F.80-84)。そればかりでなく、ラシュリエの考えでは、「およそ道徳にかんする考察のそとで」(F.84)なら、自然のただなかに自由を確保することもできる。ラシュリエは、さいごにこの点を論じて論考をしめくくる。

ラシュリエの考えでは、自然は、新たな種の創造にさいし、「なんらの雛型なしに」「それ自身から」「新たな有機的形態を産出」することによって、すでに「ある種の自由」を証明している。そうした産出は、まず、動力因の原理ではなく目的因の原理に従属するのに違いない。そればかりか、いかなる雛型にももとづかないこの産出には、産出を導く目的自体の「オリジナルな創出」までもがうちに含まれるとみるべきであろう。このような、目的因的關係を導く「新たな観念の着想」こそは、ラシュリエによれば自由そのものなのである (F.84)。

そして、人間の自由も、こうして自然において見いだされる自由の延長線上に位置づけられる。

しかし、自然のうちには二種類の観念がある。まず [...] 観念であると同時に存在であるようなものがあり、これはそれ自身で、直接的で内的な作用をつうじ、自らの発現となる形態を産出する。他方で反対に、純粋な観念であるようなものがあり、これは、自らの住まいとなる存在の作用を方向づけるにとどまる。[...] さて、人間が地上に現れる以前、自然は現実的な観念を浪費していた、すなわち、きわめて多様な動植物の種を創造していた [...] だが、人間の出現によって、この二種の観念の關係は逆転する。というのも、一方では、もはやいかなる新たな種の誕生もみられないが、他方で、われわれの知性の特権とは、数かぎりない純粋な観念を自ら創出し、着想することであるからだ [...] 自然の豊穡さが、それゆえすっかり [...] 人間の自由のうちに見いだされる (F.84-85)。

人類が誕生する以前、自然は動植物の創造にさいして、「現実的な観念」を、すなわち、「直接的で内的な作用をつうじ、自らの発現となる形態を産出する」

ような観念を、大量に「創出」ないし「着想」した。ところが、人類の誕生このかた、それに代わって人間が、「純粋な観念」を、すなわち、「自らの住まいとなる存在の作用を方向づけるにとどまる」ような観念を「着想」することによって、観念の「創出」を独占する。「人間の自由」は、かつて「現実的な」観念の「着想」において表現された「自然の豊穡さ」を、「純粋な観念」の「着想」という異なったかたちで受け継いだものにほかならないのである。

ここまで、われわれは『帰納法の基礎』を通覧した。ラシュリエはさいしょに、帰納法あるいは科学的認識一般の可能性を支える原理として、動力因および目的因の二重の原理を抉りだした。次いで彼は、思考の可能性の条件から現象の現実存在を演繹することにより、これら原理を証明した、すなわち、思考がこれら原理への従属を自然ないし現象界に課すことを明らかにした。そして、彼はさいごに、自然の目的因的關係の領域に、生命や魂、およびなかならず自由を容れる余地を見いだしたのである。

学問的認識を基礎づけるべく、思考の可能性の条件にまで遡る議論の構成は、当人も自負するとおり、カント的と呼べよう。ただしそのさい、動力因の原理に加えて目的因の原理をも証明し、また、そのことをつうじて自然のただなかに自由を確保しようとする点は、あきらかにカント哲学からの逸脱であり、ここに彼の独自性をみとめることができる。先の引用をみるかぎり⁴、目的因の原理に言及するさいにも、ラシュリエ自身はカント哲学を念頭においているようである。たしかに、カントも『判断力批判』で、認識の可能性を支える原理としての自然の合目的性を論じた。しかしながら、カントによれば、反省的判断力の働きのうちのみとめられるこのア・プリオリな原理は、端的に主観的な原理であって、反省的判断力は、自然があたかも合目的性を有するかのごとくに手を進めるのにすぎない。つまり、カントの立場を堅持するかぎり、動力因の原理のほかに目的因の原理までも客観的に保証することはできないのである。だからこそまた、カントは自由を、因果の必然的連関に支配された現象界の外に、すなわち叡智界においたのであった。

このように、ラシュリエはさいしょの論考において、カント哲学に依拠しつつもこれを改変し、独自のしかたで自由を論証した。ところが、先にもふれたように⁵、この論証には、道徳的考慮のそとでという留保が伴っていた。次な

⁴ 第一節一を参照されたい。

⁵ 第一節四を参照されたい。

る論考『心理学と形而上学』では、ラシュリエはいよいよ「道徳的自由」(P.125)の論証へと向かう。

第二節 真の自由としての道徳的自由の探求——『心理学と形而上学』——

「スピリチュアリズム」(P.126)を標榜するクザンはかつて、「意識に与えられたものの分析」(P.121)をつうじて、「精神」や「自由」、そして「理性」(P.97)の実存を主張した。しかしいまや、「生理学」(P.109)との同一性を自称する「新しい心理学」(P.99)によって、クザンの主張は決定的にしりぞけられたかに見える。こうした現状にあって、わけても自由ならびに理性をあらためて論証するならば、クザンのごとく「心理学から形而上学へと移行する」(P.93)のではなく、まずもって形而上学に固有の方法をとらねばならないとラシュリエは考え、そのことを論考の課題としてひきうける。

彼の言う形而上学に固有の方法とは、与件の分析ではなく、「ア・プリオリな構成ないし総合」(P.135)である。ラシュリエは、思考が諸事象に真の現実存在を与える「生きた弁証法」(*ibid.*)をア・プリオリに構成し、そのなかで自由や理性を論証しようとする。要するに、『帰納法の基礎』のあとで再度、思考が諸事象にいかなる現実存在を与えるのかを考察しようというわけである。ただし、14年の隔たりにふさわしく、議論の概要はかなり様変わりしている。

一 属詞としての存在の観念

まず、『帰納法の基礎』と異なり、ここでは、事物の真なる現実存在は、思考の可能性の条件からは演繹されない。『心理学と形而上学』のラシュリエは、思考のうちに「いかなる経験にも先だつ」「観念上の存在 (*un esse idéal*)」を想定し、これが一種の「典型ないし尺度」として「現実的存在 (*l'esse réel*)」に反映するものと考え (P.134)。それゆえ、くだんの生きた弁証法、すなわち、思考が諸事象に真の現実存在を与える作用のア・プリオリな構成は、けっきょく、思考の内なるこの観念上の存在への問いに懸かっているわけである。

ここで言う観念上の存在、あるいは真の存在の観念とは、いかなるものか。

いまだこの「存在ないし真理」の観念が実存するかを知らないものとしよう。そうした仮定にあって、われわれはすくなくとも、それが実存する

こととしないこととの、いずれかが真理であるのを知っている。われわれはこの二者択一そのものを、真理ないし存在の形式のもとで思考するのであり、この形式がなければ、われわれは何も思考することができない。それゆえ、われわれのうちにはすでに、存在ないし真理の観念がある。思考の形式として考えられたこの存在の観念は、それ自身、先行する形式によって保証されなければならないだろうか。[...] たしかに、いま現実存在を問われているこの観念は、まさにそのことによって思考の対象の列に降りてゆく。だが、この新たな対象はすぐさま、新しい形式のうちに自らの保証を見いだすだろう。というのも、それが実存していようとしまいと、ふたたび、それが実存することとしないこととのいずれかは、真理であるからだ (P.136-137)。

思考のうちに「存在ないし真理の観念」が実存するか否かがいまだ不明であるという極限の「仮定」のもとでも、われわれはその実存と非実存とのいずれかが「真理である (être vrai)」ことを思考できる。してみると、こうした「二者択一」の思考のうちに、すでに「形式」としての「真理 (vrai)」および「存在 (être)」の観念がみとめられる。この「形式」としての観念にかんして、あらためてその実存を疑問に付しても無駄であろう。というのも、そのさい、もういちど形式としての「真理」および「存在」の観念がたち現れるだけだからである。いうなれば、この観念は自らの実存を、自分自身によって無限に「保証」するのである。こうして、いかなる経験にも先だつ真の存在の観念が、思考のうちにたしかに見いだされる。ラシュリエは、この形式的な存在の観念を、「属詞」(P.136) としての存在の観念と呼ぶ。

では、属詞としての存在の観念は、どのような現実的存在に反映するのであろうか、換言すれば、経験の地平において、いかなるかたちで実現するのであろうか。この形式的な存在の観念は、上述のごとく、自らの実存が問われるや、無限に「論理的にそれ自身を産む」ものである。ラシュリエによれば、「自分自身の先行者」とも言うべきその特徴のゆえに、この観念は第一に時間に「反映」する。なぜならば、時間においては、「ある瞬間が、常に自らに類似したものとして、自分自身に無限に先行する」からである。そして第二に、この観念は、「各部分が無限に、自分の前に類似の部分をもつ」「拡がりの第一次元あるいは長さ」に「反映」する。ただし、こうして現実的存在に反映することによって、属詞としての存在の観念は、「論理的必然性」もしくは「同による同

の決定」としての自らの性格を変質させ、「同質による同質の決定」ないし「因果性」に変わることをラシュリエは付言する (P.136)。

このようにラシュリエは、属詞としての存在の観念、すなわち、論理的必然性そのものである形式的な存在の観念を、あらゆる経験に先だって思考のうちにみとめる。そしてこれが、その必然的性格を因果性に変質させつつ、時間、ならびに拡がりの第一次元として実現すると考えるのである。この存在の観念、および、その現実的存在への反映は、『帰納法の基礎』における抽象的現実存在に、すなわち、動力因の原理にもとづき、必然的連関をつうじてひとつに結ばれる、現象界の現実存在に相当するものとみることができる。

二 主語としての存在の観念

しかしながら、上述の存在の観念は、いまだ「現実存在の空虚な形式」(P.137)にすぎない。

しかし、それ[属詞としての存在の観念]は[……]自らの補完者として、この形式とは区別される、内容のそれ[観念]を呼びもとめる。つまり、この現実存在の主語となり、それ自身は、存在するという事実ではなく存在するものであるような、いわば質料的な存在の観念を呼びもとめるのである。[……]抽象的な存在は、自らの根をもとめるかのように、具体的な存在に結ばれようとするものである (P.137)。

「抽象的」な「形式」としての存在の観念、すなわち、存在の「事実」の観念は、「具体的」で「質料的」な「内容」としての存在の観念、すなわち、存在する「もの (ce qui)」の観念をもとめる。属詞としての存在の観念によって呼びもとめられるこの観念を、ラシュリエはここで、「主語」としての存在の観念と名づける。そして彼は、属詞的観念の「根」ともいふべき主語的観念のほうが、前者に比して「よりいっそう真」(P.137)なる観念だと言う。

なお、主語としての存在の観念は、属詞としての存在の観念と異なり、「論理的必然性」の産物ではない。ラシュリエによれば、それはむしろ、思考が自ら「具体的で生きた思考」となるべく、「抽象と空虚の領域」を越えでることにより生ずる。それゆえ、この観念は、「自ら望んで自身を産む」「意志」そのものであるとされる (P.137-138)。

さて、主語としての存在の観念は、いかなる現実的存在に反映するのか。「空虚な形式」ではなく「存在の積極的な内容」にそくしたこの観念は、ラシュリエの考えでは、「感覚」、ならびに、これに対応する「二次元の拡がりないし面」において実現する。ただしそのさい、「存在しようとする意志」そのものであったこの観念は、「生きようとする意志、欲望、あるいは合目的性」に変質することをラシュリエは付言する (P.138)。

このようにラシュリエは、空虚な形式にすぎない抽象的な観念の上に、よりいっそう真なる存在の観念として、具体的で質料的な内容の観念をおき、これを意志そのものと見なす。そしてそれが、自らの性格を生きんとする意志、欲望、合目的性に変質させつつ、感覚と二次元的拡がりあるいは面とに反映すると言うのである。この主語としての存在の観念、および、その現実的存在への反映は、『帰納法の基礎』における、目的因の原理にもとづいた自然の具体的現実存在に相当するとみられる。先にふれたとおり、『帰納法の基礎』でも、抽象的現実存在にあきたらない思考が、より上位の現実存在である具体的現実存在を、意志によってもとめるとされていた。

三 繫辞としての存在の観念

『帰納法の基礎』のラシュリエは、思考が抽象的ならびに具体的な二重の現実存在を自然に与えると論じ、そのうちの後者、すなわち具体的現実存在のうちに、生命や自由を容れる余地をみとめた。『心理学と形而上学』においても、彼は、かつて具体的現実存在と呼んだものに相当するとみられる、主語としての存在の観念、および、その現実的存在への反映のうちに、「生命」(P.139)や「自発性」(P.125)をみとめている。しかし、そうした自発性をおよそ「道徳的自由」(P.125)と呼ぶにはふさわしくないものとみるラシュリエは、「いかなる自然よりも上位にある」(P.139)ような存在の観念をさらにもとめ、そこにこそ真の自由を見いだそうとする。

属詞としての存在はそれ自体、すでに真なる存在であり、主語としての存在もそれ以上に真理であった。しかしながら、これらの存在に言及する「純粹な知的作用」こそは、ラシュリエによればもっとも真なる存在である。なぜならば、先行するふたつの存在の「証人」ともいべきこの第三の存在は、まさにそのことによって、それら存在の真理を「完成」させるものだからである。この第三の存在をラシュリエは、「主語の属詞を確証し、命題全体を可能態から現実

態へと移行させる」要素である「繫辞」にひき寄せる。属詞および主語の上に、それらに言及する繫辞としての存在の観念がおかれるわけである (P.139)。

必然性にほかならぬ属詞的観念と、その現実的存在への反映としての因果性、および、意志そのものである主語的観念と、その現実的存在への反映としての生きようとする意志、欲望、合目的性。これらだけでも、生命を含めひととおりの存在は賄えるのだから、思考がそのうえ第三の観念をもとめる必要はないのかもしれない。だが、思考は「真の意志」である「自由」によって、このような「純粋な知的作用」へと高まろうとするものだとラシュリエは言う (P.139)。こうして、必然性と意志との上に、純粋な知的作用としての道徳的自由が位置づけられる。

では、繫辞としての存在の観念は、いかなる現実的存在に反映するのか。

それ〔繫辞としての存在の観念〕は、応用的もしくは経験的な思考において実現される〔。〕この思考の第一の形態は、個人的な反省、すなわち、われわれ各人が自分自身の生や持続を確認する反省である〔。〕第二は反省的知覚であり、われわれはこれによって、拡がった諸事物を自らの外に移し、可視的拡がりの二次元に、現実存在の形に表された確認である次元を、つまり奥行きを、つけ加えるわけである。諸観念の観念である自由が、こんどは個人的反省および三次元的拡がりを反省し、それによって、われわれ自身、ならびに世界についての理知的ないし哲学的な認識となる。三次元的拡がり、個人的反省、そして理性。これが第三の意識の要素である〔。〕 (P.139-140)

第三の存在の観念、すなわち、<について>言及する純粋な知的作用の観念は、まずは「われわれ各人が自分自身の生や持続を確認する」「個人的反省」として、次いで、「反省的知覚」である「三次元的拡がり」として、そしてさいごに、これら二者についての反省である「われわれ自身ならびに世界についての」「認識」、つまりは「理性」として、実現するのである。

このように、前著の枠組をはみだしたラシュリエは、<について>言及する純粋な知的作用を第三の存在の観念として提示し、自然の上位に位置づけられるその働きのうちに真の自由を見いだす。そして、この繫辞としての存在の観念が、個人的反省、反省的知覚、および理性として実現されるのだと論じる。真の自由は、自然のただなかにではなく、思考が自然に現実存在を与える働き

それ自体の、しかもそのもっとも内奥に、位置づけられたわけである。

四 超越論的統覚としてのカント的な存在の観念

ここまで、われわれは『心理学と形而上学』の議論を追ってきた。ラシュリエは、自由と理性を論証すべく、思考が事象に真の現実存在を与える生きた弁証法を、ア・プリオリに構成しようと試みた。そこで彼は、現実的存在に反映するであろう、思考の内なる観念的存在を問い、その結果、あらゆる経験に先だつ三つの存在の観念をつきとめたのである。

一見、カント哲学とは縁遠いようにも映るこの議論は、しかしラシュリエ本人にとっては、カント解釈にもとづく思索の結晶であったとみられる。そのことは、フランス哲学会での彼の発言から窺い知ることができる。「なぜカントは存在のカテゴリーをみとめなかったのか⁶」という議題で盛りあがる1901年11月28日の会合で、ラシュリエは次のように述べたと記録されている。

それはむしろ、我思う（*Ich denke*）のうちにあつて、これがいうなれば、彼の頭のなかでは […] 諸カテゴリーの乗りものにあたると考えられていたのではないだろうか。 […] それ [諸カテゴリー] は、述語、あるいはむしろ、述語のア・プリオリな要素である。次のような判断を例にとろう。AはBの原因である。経験はただ、AとBしか私に与えてはくれないわけで、ほかならぬ私が、AとBのあいだに原因のカテゴリーを導入させ、なかばア・プリオリでなかば経験的な述語であるBの原因を構成するのだ。 […] 彼にとって、それ [存在] は述語ではなく、判断の繫辞そのものであつた、あるいは、確証し思考する作用それ自体であつたのである⁷。

ラシュリエはここで、カントがむしろ、カテゴリーというよりはその「乗りもの」である「我思う」、つまりは超越論的統覚のうちこそ、存在を見いだしていたと推測する。そして、命題中で「述語」の位置を占めるカテゴリーにたいし、「思考する作用それ自体」である超越論的統覚を「繫辞」になぞらえている。してみると、繫辞を最上位に頂く三組みの観念をもとめたラシュリエの議論も、彼にとっては、正当なカント解釈にもとづくものであつたのだらうと考えられる

⁶ *Oeuvres de Lachelier, op.cit.*, t.2, p.107.

⁷ *ibid.*, t.2, p.108.

のである。

だが、カント哲学の正当な解釈を自認しつつ、超越論的統覚に思考の根源的な働きをもとめ、そこから、思考が事象に真の現実存在を与える生きた弁証法を導出したのだとすれば、その振舞いはもはやカント的というよりは、フィヒテ的と呼ぶのがふさわしい。周知のとおり、やはりカントの超越論的統覚に注目したフィヒテは、これを純粹自我として、すなわち、絶対的に自己定立する事行として解釈し、そこから、自我が一切を産む弁証法を演繹した。なるほど、根本的には実践的努力であるフィヒテの純粹自我にたいし、ラシュリエの言う繫辞が純粹な知的作用である点において、ふたりの議論は異なる。とはいえ、カント的な超越論的統覚の独自の解釈にそれぞれもとづく両者の哲学は、やはりたがいに類似している。

ところで、フィヒテは後期に入ると、純粹自我の実践的努力の目的として、絶対者との合一を掲げるにいたった。じつはラシュリエは、この点でもフィヒテと道行きを同じくするのである。

第三節 反省的思考をつうじた神への遊行

——『パスカルの賭けについての覚え書き』——

パスカルの賭けとは、ラフユマ版『パンセ』断章418で展開される、対話の体裁をとった議論であり、そのなかでパスカルは、神の信仰に賭けることが計算上も有利であると説き、不信仰者に回心をうながす。ラシュリエの言葉に従うなら、この賭けは、「自己愛の放棄」(N.150)、もしくは現世での「生きようとする意志の犠牲」(N.168)を掛け金として、「神との合一」(N.159)のうちに、「自然の外」なる「永遠の生」(N.163)を目指すものである。ラシュリエのみるところでは、この議論はたしかに「矛盾をはらんでいない」(N.161)。しかし、パスカルは「自らの賭けの対象にかんして論理的可能性で満足」し(N.163)、それが「現実的に可能」(N.161)であるかを、換言すれば、実現の可能性を含むかどうかを真剣に問うてはいない。そこでラシュリエは、神との合一のうちに安らう永遠の生なるものが、論理的のみならず現実的にも可能か否かを、『覚え書き』において独自に問いなおそうとする。

ラシュリエが目指するのは、われわれの「知的活動」にみられる、「形式と質料のあいだの」「不均衡」ともいうべき事態である。思考や意志といった「知的活動」にさいして、われわれはたしかに普遍的な真理や善を目指しつつ、し

かしじっさいには、自らの感性的条件に相応の判断や行動をしか選びとれないものである。たとえば、われわれの判断は、「であるという動詞の使用それ自体によって」あきらかに普遍的な真理を目指しているが、それはじっさいには、「宇宙にたいするわれわれの視点」にそくした判断でしかない。「知的活動」における「形式と質料のあいだの」「不均衡」とは、感性的条件の介在のゆえに生ずるこうしたギャップのことである。ラシュリエは、「質料」をはみでる「知的活動」の「形式」を「理性ないし自由」と名づけ (N.165)、次のように述べる。

理性と自由は、それゆえあきらかに、われわれのじっさいの意識をはみでている。それらは、われわれのうちにある、ある靈的な生についての部分的に未規定な理念であり、そのなかば空虚な枠である。この靈的な生は、現世においてはきわめて不完全にしか実現されていないが、別の生においてなら、はるかによく実現されるであろう。ただしそのさい、意識のすべての感性的要素が消えさり、知的活動の質料がその形式に適ったものとなっていけばのはなしだが。[...] それ [この新しい生] が現実に可能であることは、疑いを容れない (N.165-166)。

ラシュリエはここで、「理性と自由」、すなわち、「質料」をはみでる「知的活動」の「形式」を、いっさいの「感性的要素」が消えさった「靈的な生」の、いまだ不完全な「枠」とみなしている。そして、「理性と自由」が現にわれわれのうちに見いだされるのであるから、この「枠」にはまり込むべき「靈的な生」も「現実に可能」なはずだと彼は考える。こうして、「現世」におけるのとは「別の生」の実現可能性が確保され、パスカルの賭けの対象について、すなわち、神との合一のうちに安らう、自然の外なる永遠の生について、その現実的可能性をみとめることができた。

このように『覚え書き』において、知的活動にみられる不均衡に注目するラシュリエは、そこに見いだされる理性ないし自由によって、自然の外なる永遠の生の実現可能性を証拠だてる。われわれは自らの内なる理性と自由によって、およそ感性的要素とは無縁な、自然の外なる永遠の生への途上にあるというわけである。ここで言われる理性および自由は、『心理学と形而上学』におけるそれと相重なるものとみてよいであろう。ラシュリエは『心理学と形而上学』でも、自然より上位の存在としての反省的な知的作用のうちに、自由と理性を見いだしていた。とすれば、ようするにラシュリエは、思考のもっとも内奥の

働きとしての反省を、神との合一へいたる通路と考えたのである。

結語

以上みてきたように、ラシュリエは一貫して、カント哲学の独自の解釈のうえに、自由概念を要石とする思索を進めていった。処女作『帰納法の基礎』で、すでに彼は、目的因の原理のア・プリオリな証明をつうじ、自然のただなかに一定の自由を論証していた。次いで、『心理学と形而上学』においては、カントの超越論的統覚に、いうなればフィヒテ風に注目することによって、反省を思考のもっとも内奥の働きとみる着想を得、そこに真の自由を見いだす。そして『覚え書き』では、彼はこの反省的思考を、神との合一への通路とみなすにいたる。その行程は、カント哲学を改変しながら、自由や神への理論的接近を試みるかぎりにおいて、忠実なるカント主義というよりはむしろ、「ポスト・カンティズム (Post-kantisme)」と呼ばれるにふさわしいものであったと言える。

ところで、フランス講壇哲学へのカント哲学の本格的な導入者にして、一九世紀後半のフランスにおける代表的なカンティアンとも見なされるラシュリエの哲学が、このような意味で「ポスト・カンティズム」と呼ばれうるならば、じつのところその思索の軌跡は、たとえば、世紀の変わり目をまたぎ、アンチ・カンティアンをもって自ら任じつづけたフランスの哲学者アンリ・ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) からも、さほど遠くはない。なるほど、ベルクソンは、ラシュリエの弟子エミール・ブートルー (Étienne Émile Marie Boutroux, 1845-1921) の指導下でカンティアンが大勢を占めた高等師範学校での学生時代を、ときに嫌悪の感情とともに回想する⁸。そして、卒業後の哲学的キャリアをつうじては、カントが認識不可能性を宣言した自由、不死および神をふたたび認識の領野へとひき戻すことが、いわば彼のライフワークとなった。だが、自らに課したその任務を彼が果たそうとするのは、じつはほかならぬカント哲学の独自の読み替えをつうじてのことであった⁹。カント派の頭目とアンチ・カント派の急先鋒という、対極に位置するといつてよい両者のあいだのこうした共通性¹⁰は、カント哲学に依拠しつつこれを乗り越えてゆこうとする問題意

⁸ Cf. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 38.

⁹ この点については、拙稿「ベルクソン哲学における「持続」概念の変化——カント哲学の批判的受容という動機にてらして——」(『美学芸術学研究』、28号、2010年、21-42頁)を参照されたい。

識が、一九世紀後半のフランスで同時代的に共有されていたことを窺わせるのである。

凡例

ラシュリエの著作からの引用にさいしては、本文中で以下の略号とともに頁数を（ ）内に記す。

Lachelier, Jules, *Du fondement de l'induction et autres textes*, Fayard, 1992.

D. *Du fondement de l'induction*, 1871.

P. *Psychologie et métaphysique*, 1885.

N. *Notes sur le pari de Pascal*, 1901.

(本稿は、平成25-28年度文部科学省科学研究費補助金(若手研究(B))による研究成果の一部である)

¹⁰ ただし、ラシュリエの「ポスト・カンティスム」がフィヒテ的色彩の濃いものであるとすれば、ベルクソンとのあいだの差異もまた小さくない。ベルクソンは、カントのあとを襲ったフィヒテを、自我ならびに神の認識可能性を回復しようとする動機において評価しつつも、彼の理論そのものには否定的な評価をくだす。その一方で自らは、ちょうどフィヒテとは対照的なカントの乗り越えかたを演じてみせようとしたのである。この点については、拙稿「ベルクソンのフィヒテ観——ポスト・カントの哲学のあるべき姿をめぐって——」(『シェリング年報』、15号、2007年、65-74頁)を参照されたい。