

東京音楽大学リポジトリ

Tokyo College of Music Repository

デカルト, ホッブズ, ライプニッツにおける意識と言語
: 近代「意識」概念の成立と変容

メタデータ	言語: ja 出版者: 公開日: 1995-12-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	https://tokyo-ondai.repo.nii.ac.jp/records/753

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



デカルト、ホッブズ、ライプニッツにおける意識と言語

—近代「意識」概念の成立と変容

岡部英男

序

近代的「意識」概念はデカルトとともに始まる。だが、それはすぐには広まらず大きな変容をこうむらねばならなかった。ライプニッツは『人間知性新論』第2部27章で、ロックの「意識 (consciousness)」という言葉がフランス語で表記するのに *consciosité*, *conscienciosité* という造語を用いているが、これはそうした変容を証拠づける一例である。造語・新語を用いるという粗暴な振る舞いをライプニッツが通常行なわないことから見て、ライプニッツがそうした造語を行なうということ自体が異様な印象を与える。ではどうしてライプニッツは造語を用いなければならなかったのか。それは、17世紀当時、英語の *consciousness* に対応するフランス語がなかったからにほかならない。本稿の目的は、17世紀における「意識 (conscience)」という言葉の成立の経緯を明らかにし、それをもたらした思想的背景を考察することである。

I. 17世紀における「意識」という言葉の成立⁽¹⁾

1. デカルトにおける「意識」

17世紀後半の数十年は、中世以来フランス語に存在していた *conscience* という言葉が、ヨーロッパの思考法の変革をしるし付けることになる新しい意味を獲得した時代であった。(ポール・アザールの『ヨーロッパの *conscience* の危機』という表題の多義性はそれを暗示している。) そうした変革は、フランス語・英語双方において用いられていた *conscience* という古いことばにほぼ同時期 (1660年代から70年代) に到来し、その語は「意識」(フランス語の *conscience* と英語の *consciousness*) という新しい意味を獲得した。ライプニッツの用いる *conscience*, *consciosité*, *conscienciosité* ということばの用法はそうした背景をもっている。フランス語・英語いずれにおいても、*conscience* という語はラテン語の *conscientia* に由来し、*conscientia* は道徳意識・良心という倫理的意味と、共謀・関知・自覚というより広い意味とを

もっていたが、中世において哲学用語としてはおもに倫理的意味で用いられていたと言ってもよいであろう⁽²⁾。なお、名詞 *conscientia* と同じく、*conscio* という動詞から派生した形容詞 *consciis* も同じ意味をもっていた。

それに対して、ロデイス-レヴィスによれば、*conscientia* を「意識」という新しい意味で初めて用いたのはデカルトである⁽³⁾。だが、クレルスリエ、ピコらの仏訳者はそれを遠回しな表現に改め、*conscience* とはしなかった。たとえば、『哲学原理』第1部9節は次のように仏訳された。

私は思考という言葉で、われわれによって意識されて、われわれのうちに生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの、と解する。

〈ラテン語〉 *Cogitationis nominem, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.*⁽⁴⁾

〈仏訳〉 *Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mesmes.*⁽⁵⁾

ここでは一行目の形容詞 *conscia* は *apercevoir immédiatement* と訳されているようだが、二行目の名詞 *conscientia* は脱落し訳されていない。もっとも、ここで *conscientia* が訳されていないのは興味深い。というのは、『哲学原理』第1部9節は先の文につづき、「したがって、理解すること、意志すること、想像することだけでなく、感覚することもまたここでは思考することと同じである。たとえば、もし私が、私は見る、あるいは私は歩く、ゆえに私はあると言ひ、そして、これを身体の働きである視覚作用や歩行作用と理解するのであれば…、…しかし、もし私がこれを見たり歩いたりする感覚、すなわち、そのような意識と理解するのであれば、…」⁽⁶⁾と述べられており、思考 (*cogitatio, pensée*) は知性的働きと身体的働きの両方を包括する心理的意識の全体を意味し、単に知性のみには還元されていないからである⁽⁷⁾。つまり、思考における意識 (自己意識) と感覚における外界の意識に含まれる物体 (対象意識) とが対照されているのだが、「われわれによって意識されて」、「われわれのうちに生ずる」、「われわれのうちにある」という際の「われわれ (*nos, nobis*)」がはっきり限定されておらず、後述のホッブズへの答弁やジビューフへの手紙ほど明確に示されていないのである。ところで、デカルトによる *conscientia* および *consciis* の用例は、*apercevoir* のほか、*connaissance, connaissant, pensée, penser, savoir, sentiment* 等々にいろいろに仏訳されたが⁽⁸⁾、*conscience* とされたものはなかった。当時フランス語の *conscience* は、中世以来の倫理的意味で用いられ、心理的意味では用いられていなかったからである。フルチエールの辞書⁽⁹⁾にもリシュレの辞書⁽¹⁰⁾にもアカデミー・フランセーズの辞書⁽¹¹⁾にも、ゴクレニウスの『哲学辞典』⁽¹²⁾にもショーヴァンの『哲学辞典』⁽¹³⁾にも倫理的意味しか挙げられていない。だが、『省察』へのホッブズの反論に対する答弁のなかにひとつの例外が認められる。

次に、われわれが「思考的」と呼ぶ、他の働きがあり、たとえば、知解する、想像する、感覚する等々がそれであって、これらはすべて、思考ないし知覚ないし意識という共通の

視点 [概念]のもとに合致する。

〈ラテン語〉 Sunt deinde alii actus, quos vocamus *cogitativos*, ut intelligere, velle, imaginari, sentire &c., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt ;⁽¹⁴⁾

〈仏訳〉 En aprez, il y a d'autres actes que nous apelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, &c., tous lesquels conviennent entr'eux en ce qu'ils ne peuvent estre sans pensée, ou perception, ou conscience & connoissance ;⁽¹⁵⁾

ロディス-レヴィスおよびデイヴィーズによれば、『第三答弁』のこの箇所がおそらく、*conscience* という言葉の非道徳的な意味でのフランス語の最初の用例であるという⁽¹⁶⁾。つまり、『省察』の仏訳者クレルスリエは通常 *conscience* という言葉を用いずに *connoissance* としていることを考えると、ロディス-レヴィスやデイヴィーズの指摘のように⁽¹⁷⁾、*conscientia* を *connoissance* とクレルスリエが仏訳したものに、仏訳を校正する段階でおそらくデカルト自身が *conscience* という言葉を付け加えたのであろう。そうであるとすれば、デカルト自身が明確な意図をもって *conscience* というフランス語を新しい心理的意味で用いていたことは明らかである。ジビューフへのデカルトの手紙（1642年1月19日）はこのことを証拠づけている。

…あるものについて私のもつ観念は私の知性による抽象によって不十全な観念とはならないことをそれによって認識すると私に思われる、原理についていえば、私は、私自身の思考ないし意識からのみその原理を引き出すのです。

Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connoistre que l'idée que j'ay de quelque chose, non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus, je ne tire que de ma propre pensée ou conscience.⁽¹⁸⁾

この手紙はデカルトの死後1657年クレルスリエによって刊行されたが、その際クレルスリエは最後の *ou conscience* の部分を削除したという⁽¹⁹⁾。つまり、デカルト自身は「自分自身についてもつ自分の固有の思考」としての *ma propre pensée* と *conscience* とを同一視して並記したが、クレルスリエ（および他の人たち）にはそうしたデカルトの思考法を受け入れる態勢ができていなかったために、当時としては普通でなく新しい意味で使われた *conscience* が削除されたのであろう。また、デカルトは意識について語る際、必ずしも *conscientia*, *conscience* という言葉を用いているわけではなく、むしろ *cogitare*, *penser* およびその関連語を用いることが多いことも、デカルトの *conscience* の用法がすぐには広がらなかった一因かもしれない。だが、デカルトの用いる *conscience* が他の人たちによって使われなかったのは、デカルトの用法がただ単に新しかったからだけではないだろう。というのは、クレルスリエらが *conscience* を用いず、その代わりにおおむね *connaissance* としたことには十分な理由があるからである。すなわち、哲学的な意味での *conscience* という言葉はなかったものの、当時（そして今日の用法においてさえ）*connaissance* という言葉は、「意識がある」、「意識がはっきりしている」という普通の意味での覚醒状態を表示しており、それを用いたクレルスリエら

はデカルトの言わんとする事柄を理解していたのであって、決して誤解していたわけではないからである。それゆえ、デカルトの言う「意識 (conscientia, conscience)」こそがある意味で特異な性質をもっていると考えらるべきであろう。つまりそれが用いられなかった理由としては、デカルトの「意識」概念の位相と特質を考えねばならないのである。それは第II章の主題となろう。

このような新しい意味が出現した理由としては、自知というソクラテス的な伝統、モラリスト、復興したストア派、宗教改革派、反改革派などのいずれにもある意味で共通する、魂の内奥を探求しようとする関心があげられるが、とりわけデカルトのコギトの思想が最大の要因であろう。そしてそうした思考法の構造の変革は、それを表現する言葉を待つよりも早く哲学者たちの間に広まった。「conscia という語の意味全体を表わすフランス語を私たちはもっていないために、私はラテン語で表現します」⁽²⁰⁾、というジャクロのライブニッツへの手紙の一節は、そのことを物語っている。デカルトに続く人たちは、意識・自知というデカルトの関心がある意味で共有してはいた。ある者はそれを表現するのに *apercevoir* や *connaître* を用い⁽²¹⁾、またある者は *sentir* を使ったりもした⁽²²⁾。だが、ラ・フォルジュとマルブランシュを除けば、17世紀後半 *conscience* という言葉を使う者はいなかった。*conscience* という言葉の新しい用法を知っている者もいたが、自ら表現するとなると、伝統的なラテン語が選ばれていた。フランス語の新しい用法がなかなか受け入れられなかった大きな理由としては、当時の(そして今日にも及ぶ)フランス語のもつ保守的性格も挙げねばならない。17世紀の哲学者たちの多くが人工的な普遍言語を作り上げるというプランを抱いていた理由のひとつには、言葉を精確に用いて、学者以外の人々にも外国の人々にも伝達を容易にするということがあったが、その背景には、彼らの思考法の構造そのものの変革を伝統的な言語がもはや表現することができない、それゆえ新しい酒は新しい革袋にこそ入れなければならない、という発想があったと思われる。普遍言語はそうたやすく完成を見ることはなかったが、そうした考え方は通常の言語にも及んだ。すなわち、学者の専門言語としてのラテン語が、普通の人々が容易に用いることのできる言語に徐々に変わられることとなった。とりわけ新しい科学はそうした新しい言葉を求めていたのである。

- (1) 「意識」という意味での *conscience* という言葉の成立について、筆者はすでに別の箇所で事実的な側面を論じた。本稿の第I章はそれをもとにしつつ、そこで割愛した考察を補うことにより展開される。ライブニッツ著作集第4巻『人間知性新論』上(谷川・福島・岡部訳・工作舎)1993年、282-283ページ、「意識」に関する訳注。
- (2) cf. T. C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, p. 2.; A. Diemer, "Bewußtsein" in Joachim Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971, Bd. 1, SS. 888ff.

- (3) Lewis, G., *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris 1950, 2^e édition 1985, p. 39.
 (以下 *Problème de l'inconscient* と略記) なお, conscience という語を「意識」という意味でデカルトが初めて用いたことと, それに関するロディス-レヴィスのこの文献については筑波大学の谷川多佳子先生にご教示いただいた。また谷川先生には, 9月に出版されるご著作の一部を校正の段階で見せていただき多くの示唆をえた。謝意を表したい。
- (4) R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, Paris 1964-1974, Tome VIII. p. 7. (以下 A. T. と略記)
- (5) A. T. IX-2. 28.
- (6) A. T. VIII. 7.; cf. A. T. IX-2. 28.
- (7) cf. F. Alquié (éd.), *Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris 1973, Tome III, pp. 95f. note.
- (8) 詳細は次を参照。Davies, C. G., *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writings from Descartes to Diderot*, Oxford 1990, pp. 8f.
- (9) Furtière, A., *Dictionnaire universelle contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, La Haye-Rotterdam, 1690; réimp. Paris 1984, Tome I, art. "Conscience".
- (10) Richelet, P., *Dictionnaire de la langue françoise, ancienne et moderne*, d'après la nouvelle édition augmentée de 1759; réimp. Kyoto 1987, Tome I, p. 568.
- (11) *Le Dictionnaire de l'Académie Françoise*, Paris 1694; réimp. Tokyo 1967, Tome 2, pp. 447f. もっとも, デイヴィーズによると, フルチエールも, リシュレも, アカデミー・フランセーズの辞書も conscience は道徳的意味で説明され, デカルト的な用法は記載されていないものの, 「内的光」, 「内的感覚」というようなマルブランシュの conscience の用法との関連も多少見られるという。Davies, C. G., op. cit. pp. 19f.
- (12) Rodolphus Goclenius, *Lexicon Philosophicum*, 1613, Nachdruck 1980, Hildesheim, p. 447.
- (13) Stephanus Chauvin, *Lexicon Philosophicum*, 1713, Nachdruck 1967, Düsseldorf, p. 133f.
- (14) A. T. VII. 176.
- (15) A. T. IX-1. 137.
- (16) Rodis-Lewis, G., *Nicola Malebranche*, Paris 1963, p. 174.; Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 39.; Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, Paris 1971, p. 240.; 邦訳: ジュヌヴィエーヴ・ロディス-レヴィス『デカルトの著作と体系』小林・川添訳, 1990年, 紀伊国屋書店, 256, 472ページ; Davies, C. G., op. cit. p. 9.
- (17) Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 39.; Davies, C. G., op. cit. p. 9.
- (18) A. T. III. 474.
- (19) cf. Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 39.; Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, p. 240.; 邦訳: ジュヌヴィエーヴ・ロディス-レヴィス『デカルトの著作と体系』小林・川添訳, 256, 472ページ; Davies, C. G., op. cit. p. 9.

(20) G. P. III. 477.

(21) Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 119.; Davies, C. G., op. cit. p. 11.

(22) Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 113.; Davies, C. G., op. cit. p. 11.

2. マルブランシュの conscience

そういうわけで、フランス語として、意識というデカルトの conscience の用法は、直接的には広まらなかった。それが広まったのは、ルイ・ド・ラ・フォルジュらのデカルト学派、そしてとりわけ1674年に出版されたマルブランシュの『真理の探求』によってであった⁽¹⁾。アツフェルドらの辞書⁽²⁾には、こうした用例の初出例としてマルブランシュの conscience ou sentiment intérieur (『真理の探求』 III, ii. 7)⁽³⁾ が挙げられている。

確かにわれわれは、われわれの魂が何らかの偉大なものであることを、われわれが自分自身についてもつわれわれの意識ないし内的感覚によって十分認識するのである。

マルブランシュは「意識 (conscience)」という言葉を用いてはいるが、マルブランシュの用法はデカルトのそれとはいくぶん異なり、意識の論理的・機能的側面よりも、(対象意識というよりも自己意識の内省的局面ではあるが) 意識の心理的事実の側面が強く現われていると言えるかもしれない。というのは、魂の認識と物体の認識の位置づけが、マルブランシュとデカルトでは逆転するからである。後述するように、デカルトにおいては魂の認識は物体の認識よりも容易で確実なものとなるのだが、マルブランシュにおいては観念による物体の認識の方が完全とされる。「われわれは万物を神の内に見ることができののだが、だからといって、万物を神の内に見ているということにはならない。神の内に見るのは、われわれがその観念をもっている事物であって、われわれがその観念をもたずに見ており、感覚によってのみ知るような事物があるのだ。」⁽⁵⁾ すなわち、「われわれは自分の魂を観念によって認識するのではない。われわれは魂を神の内に見るのではない。つまり、われわれは自分の魂を意識 (conscience) によって認識するにすぎない。まさにそのために、われわれが自分の魂についてもつ認識は不完全である。われわれが自分の魂について知るのには、われわれの内に生じると感じるものだけである。」⁽⁶⁾ 意識は人間の内に現に生じるものに限られるため、意識は経験的性格を有しているのである。つまり、意識ないし「内的感覚が把握するのは事実であって態勢ではない。」⁽⁷⁾ 言い換えれば、マルブランシュによると、意識はわれわれを欺くことはないものの、思考の本性や魂の本質を認識するのに意識は十分に役立つわけではない。それゆえ、マルブランシュにおいて「意識」の位置づけはデカル

トほど高くないのである。というのも、マルブランシュやラ・フォルジュにとって「意識」とは、事物の合理的で完全な認識をもたらす知的観念でもなく、デカルトにおけるような直接的思考としての理性的直観でもなく、感覚だからである。マルブランシュにとって、意識は私的で内的な誤ることのない自己把握・自知ではあるが、観念による事物の完全な認識と、感覚による事物の誤りやすい知覚との間の中間的なものにすぎない。したがって、コギトという合理的思考の妥当性の基準として意識を位置づけることは、マルブランシュにおいてなされていないと言うべきであろう。マルブランシュはこの conscience という語を頻繁に用いてはいるものの、ロディス-レヴィスによると⁽⁸⁾、デカルト派の人たちがあまりこの言葉を用いなかったために、マルブランシュは『真理の探求』の第二版のいくつかの箇所ではこの言葉を削除したという。マルブランシュの conscience はいつも sentiment intérieur と言い換えられているように、非常に感覚的で触覚的なイメージが強く、conscience という言葉を削除してもそうしたイメージ自体は変わらないためであろう。ちなみに、フルチエールの辞書の1690年の初版には conscience の道徳的意味しか挙げられていないが、ロディス-レヴィスによると、1701年の第二版になってマルブランシュの用例が挙げられたという⁽⁹⁾。したがって、マルブランシュの用法によって conscience の心理的意味がフランス語において定着した、とすぐに結論づけることはできないかもしれない。それに、マルブランシュの用いる conscience はもっぱら内省的な局面に限られるため、それをわれわれのあらゆる経験の一般的な意識を意味する言葉と解することはできないであろう。少なくとも、コギトとしてのデカルト的な「意識」と同一視するのは困難であろう。なぜなら、マルブランシュのいう意識は、人間の魂の存在を知らせるのであって、魂の本性・本質を知らせるのではないからである⁽¹⁰⁾。つまり、意識する主体としての私と、意識される対象としての私の本性との間には隔たりがある。そしてこの隔たりは、思考しつつその思考を反省するデカルト的意識の同時性を破壊し、私の本質を「思考する事物」として思考するデカルト的意識の直接性を弛緩させることにもなるからである。思考しつつある私の存在と、「思考する事物」という私の本質とが分離されれば、コギトという意識の現前性はある意味で解体するのだから、マルブランシュの意識の考え方のなかには、後にホップズやライプニッツが提起する、「意識とは想起である」という発想への第一歩が見られると言えよう。こうした差異にもかかわらず、マルブランシュ以後 conscience という言葉は哲学用語として徐々に頻繁に用いられるようになり、17世紀末（1690年代）までには、conscience のデカルト的な用法は（マルブランシュの用法も含めて）かなりの程度認知されたようである⁽¹¹⁾。いずれにせよ、辞書編纂者が conscience の新しい意味を認知するよりも前に、時代は移ろうとしていたのである⁽¹²⁾。そして次の18世紀には、「意識」という意味での conscience は、デカルト思想の広がりとともに、もうひとつ別の局面を迎え新たな変容をこうむることになる。

(1) cf. Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 112f.; ラ・フォルジュとマルブランシュの用語の類

- 似性については次を参照。Davies, C. G., op. cit. pp. 14f.
- (2) Hatzfeld, A. et Darmesteter, A. avec le concours de Thomas A., *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, 1890-1893 ; réimp. Paris 1964, Tome 1, p. 507.
- (3) Malebranche, N., *De la recherche de la vérité*, Livre III, II^e partie, chap. 7, in Malebranche, *Œuvres I* (Pléiade), éd. par G. Rodis-Lewis, Paris 1979, p. 350.
- (4) Malebranche, N., op. cit. pp. 347-353.
- (5) Malebranche, N., op. cit. p. 348.
- (6) Malebranche, N., op. cit. p. 349.
- (7) Rodis-Lewis, G., *Nicola Malebranche*, p. 177.
- (8) Rodis-Lewis, G., *Nicola Malebranche*, p. 175. ; Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 113. ; Davies, C. G., op. cit. p. 18.
- (9) Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, pp. 112f. ; Rodis-Lewis, G., *Nicola Malebranche*, p. 175.
- (10) Malebranche, N., op. cit. p. 350.
- (11) Davies, C. G., op. cit. pp. 18f.
- (12) Davies, C. G., op. cit. p. 20. 先に述べたように、フルチエールも、リシュレも、アカデミー・フランセーズの辞書も conscience は道徳的意味で説明され、デカルト的な用法は記載されていない。デイヴィーズによると、確かにそれらには「内的光」、「内的感覚」というようなマルブランシュの conscience の用法との関連も見られるとはいうものの、マルブランシュの用法が明確に記載されるのは18世紀以降のフルチエール第2版（1701年）であり、conscience の心理的意味が項目として明確に独立するのは『百科全書』（1751-1780）であり、さらには1878年のアカデミー・フランセーズの辞書である。Davies, C. G., op. cit. pp. 19ff.

3. 英語における consciousness とロック『人間知性論』のコストによる仏訳

他方、英語においては事情が異なっていた。ラテン語の名詞 conscientia と形容詞 conscius が英語に取り入れられる事情は以下のようなものである。名詞 conscience は13世紀には英語に取り入れられ⁽¹⁾ 倫理的意味で用いられたのに対して、形容詞 conscious が現われるのは17世紀前半（1620年代）で、この形容詞はもっぱら「意識」の意味で用いられた⁽²⁾。そしてこの形容詞 conscious から1630年代前半に consciousness という名詞形がつくられた⁽³⁾。つまり、フランス語が conscience という一つの言葉しかもたなかったのに対して、英語は17世紀の前半から conscience と consciousness という二つの言葉をもち、初めは互いに交換しうる意味であったが⁽⁴⁾、倫理的意味と心理的意味を明確に区別することができた。哲学用語としての consciousness の最初の用例は、カドワースやロックの著作に見られるが、おそらくそれはデカルトの影響であろう。ロックは、「意識 (Consciousness) とは、人間の自分自身の精神のうちに起こることの知覚である。」⁽⁵⁾と定義し、意識を表わす言葉とその定義を刷新した。ロック

のこの用例は、サミュエル・ジョンソンの英語辞典⁽⁶⁾で「意識」の定義のひとつとして挙げられている⁽⁷⁾。

1700年にアムステルダムでピエール・コストによるロックの『人間知性論』の仏訳⁽⁸⁾が出版され、これがフランス語の *conscience* の新しい用法に決定的な影響を与えることになる。コストはロックの *consciousness* をフランス語に翻訳するに際し、*con-science* とハイフンを使ってイタリックにし、さらに長い脚注をつけて、それが通常の *conscience* の道徳的な意味でないことに最大の注意を払っている。ロックの *consciousness* を仏訳するのにコストが非道徳的な意味で *conscience* を用いるのは、『人間知性論』第二部27章9節の「人格の同一性」を論じる場面である。

というのも、意識 (*consciousness, con-science*) は常に思考に随伴し、この意識がすべての人をその人が自己 (*self, soi-même*) と呼ぶものにさせ、それによってその人を他のすべての思考する事物から区別するのだから、この意識にのみ人格的同一性、すなわち理性的存在の同一性が存しているからである。⁽⁹⁾

プロテスタントであったため長らく亡命生活を余儀なくされ、現用のフランス語から離れていたコストが、偶然にもマルブランシュの用法と同じであったのは以下のような事情による。*con-science* に関するコストの脚注は、1755年の第五版⁽¹⁰⁾と1700年の初版⁽¹¹⁾では大きく異なる。第五版に挙げられているマルブランシュの用例は初版にはなく、後に(1729年の第二版において)加えられたものである。初版の脚注には当時ジュネーヴで出版された聖書の一節(「コリントの信徒への手紙」)の仏訳にある *conscience* の用例が、ロックの「意識 (*consciousness*)」をフランス語で *conscience* と訳すための権威づけとして援用されているが、聖書の仏訳のその用例自体はロックの「意識 (*consciousness*)」の用法とあまり関係はなく、コスト自身それは十分にわかっており、弁明している。1700年の初版の段階では、コストはマルブランシュの用法を熟知していなかったようである。デイヴィーズによると⁽¹²⁾、1690年代にはマルブランシュの『真理の探求』の二種類の英訳本が出版され⁽¹³⁾、一方はマルブランシュの *conscience* を *consciousness* と英訳しているというが、いずれの訳本もロックの蔵書にはなかったため、コストは利用できなかったという(ところで、マルブランシュのもうひとつの英訳本は、語彙の豊富な英語に翻訳するのだからコストほどの困難は伴わなかったはずだが、マルブランシュの *conscience* をそのまま英語でも用いているようなので、ロックの *consciousness* も『人間知性論』出版直後は英語として完全には定着してはいなかったのかもしれない)。その後コストは、ロックの死後1706年に出版された遺稿集のなかに収められた作品『万物を神の内に視るといふマルブランシュ師の見解の検討』によって、マルブランシュの *conscience* がロックの *consciousness* にあたることをロック自身が気づいていた⁽¹⁴⁾ことを知って、自分の訳語選択について意を強くしたらしい⁽¹⁵⁾。ちなみに、コストの翻訳する姿勢はきわめて慎重で自信なげであり、「評価に値するとはいえ目立たないこの若者が来たる世紀全体にわたって、彼の母国語であるフランス語の哲学思想の方向に影響を与える役割を演ずるこ

とになったのは、…歴史の小さな皮肉のひとつである。』⁽¹⁶⁾ コストの仏訳の読者であったライプニッツはコストを賛え、次のように言っている。「あのような [=コストのような] 翻訳者を確実に見つけられたら、私は、非常に遅く学んだ言語 [=フランス語] よりも、むしろラテン語かドイツ語で書くであろう。』⁽¹⁷⁾ ナントの勅令の廃止後母国フランスを離れたプロテスタントの亡命者であったコストは、一時スイスやオランダに滞在した後、1697年マッシュム夫人の子弟の家庭教師の地位を得たが、ロックの友人で『人間知性論』の概要を、『人間知性論』出版以前にフランスへ最初に紹介したル・クレールの推薦で、ロックの秘書兼翻訳者となった。コストは『人間知性論』を仏訳する以前に、すでにロックの『教育論』と『キリスト教の合理性』の翻訳を手がけ、それなりの経験はあったものの、『人間知性論』の仏訳には自信がもてなかったようだ。その大きな要因は、ロックの革新的な言葉の用法にあった。当時フランス語がきわめて保守的だったのに対して、英語は変化を歓迎し、市井の人々の生きた言葉を愛好する態度を有していたことに加えて、ロックの用法は革新的で、新語の使用は同国人を激させるほどであった⁽¹⁸⁾ という。それを仏訳するにはそれ以上の困難を伴い、コストは仏訳の多くのページで弁明の脚注を書かねばならなかったが、同時にそれは18世紀のフランスの読者に注意を喚起し、フランスにおけるロック思想の受容に大きな役割を果たした⁽¹⁹⁾。では、ロックの「意識」はどのような方向性を持ち、コストはそれをどのように解釈したのか。

まず、コストはロックの *consciousness* のすべての用例を *con-science* としているわけではない。先に挙げたコストが初めて *con-science* を用いた箇所直前にも、ロックの文章では *consciousness* があるが、それは *sentiment* と仏訳され⁽²⁰⁾、*con-science* とはされていない。ロックの *consciousness* は *sentiment* 以外にも *conviction*, *persuasion* などと仏訳されたり、遠回しな表現にパラフレズされたりもした⁽²¹⁾。ここにはある意味でマルブランシュ的な用法が感じられるが、コストは仏訳の初版の段階ではマルブランシュの *conscience* の用法を知らなかったのだから、コストがそのようにした理由は、むしろロック自身の *consciousness* の用法のなかにあるのかもしれない。ロックは通常「意識 (*consciousness*)」を心理的な事実として用いるのだが、それは必ずしもデカルト的な純粋なコギトではない。たとえば、いくつかの箇所では意識 (*consciousness*) が道徳的意識と結びつき、両概念はオーヴァーラップしている。そしてコストはそうした *consciousness* をおおむね *sentiment* としている⁽²²⁾。コストは道徳的な意味での *conscience* はそのまま *conscience* と仏訳し、*consciousness* を *con-science* として区別しているのだから、コストが *consciousness* を *sentiment* としたことは十分な理由があったと思われる。つまり、ロックにおいて人格の同一性や自我が論じられる場面で意識 (*consciousness*) は道徳意識と完全には分離されてはいないのである⁽²³⁾。それどころか、ロックにとって「意識が人格的同一性をつくる」⁽²⁴⁾ のだから、道徳の基礎をなすものも意識にほかならないことになる。というのも、人格的同一性とは時間を貫く自己同一性が同じ意識において経験されることにほかならないからである。

ロックは、魂は常に思考するわけではないという理由で、思考を魂の本質とするデカルトの

考え方を拒絶する⁽²⁵⁾一方、自分が思考していると意識せずに思考することはありえず、魂は思考するかぎり必ず意識を伴う⁽²⁶⁾と見なしている⁽²⁷⁾。思考と意識の随伴という考え方はデカルト的なものである。ロックにとって意識は、記憶と結びついていようと現在の知覚と結びついていようと、常に現在の現象であり⁽²⁸⁾、意識はすべての思考様態に伴うと言えよう。こうした意味では、ロックの意識はデカルト的な同時的意識の刻印を色濃くとどめており、むしろ思考と意識の同時性を志向していると言えるだろう。しかしながら、コギトにおける「私の思考する存在」と「思考する私の本質」との直接的一体性はすでに崩れ、意識する私と意識される私の心的状態との間には隔たりがあると言わざるをえない。というのも、ロックの意識は広大な心的領野を包括するため、そこではコギトの純粹さがぼやけた不透明さへと変容しているからである。したがって、コギトの意識の現前性を——不可能ではあるものの——継承するロックの意識観は、後に述べるように意識を想起とするホップズやライブニッツの方向とは別の、ヒュームやカント、そして現象学への途を準備していると言えるだろう。

他方、1703年には、それまでフランスの読者にはほとんど知られていなかったケンブリッジ・プラトン派のカドワースの著作の概要がル・クレールによってフランスに導入され、新プラトン派の強い影響をとどめた意識概念が紹介された。これは、マルブランシュ的な内感的意識の拡大版で⁽²⁹⁾、ピエール・ベールらの興味をひき、そしてそれに関するピエール・ベールとル・クレールの論争は「conscienceの新しい意味のフランスでの自然化を助長した」⁽³⁰⁾という。イギリスではロックの『人間知性論』以後consciousnessは哲学用語として定着したが、フランスでもそれとほぼ時を同じくして18世紀初頭には、conscienceは新しい心理的意味で（デカルト的な意味というよりも、おそらくマルブランシュ、ロック、カドワースの意味の混合した形で）ある程度認知されたらしい⁽³¹⁾。

(1) *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, Vol. II, pp. 845f.

(2) *Ibid.* p. 847.

(3) *Ibid.* pp. 847f.

(4) Davies, C. G., *op. cit.* pp. 2f.

(5) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, chap. 1, § 19, ed. by P. H. Nidditch, Oxford 1975, p. 115. (以下 *Essay* と略記)

(6) Samuel Johnson, *Dictionary of English language*, London 1755.; repr. New York 1967, Vol. I, art. “conscience”, “conscious”, “consciousness”.

(7) cf. Davies, *op. cit.* pp. 2f.

(8) cf. Locke, *Essay*, Introduction by P. H. Nidditch, pp. xxxiv - xxxvi.

(9) John Locke, *Essay*, Book II, chap. 27, § 9, ed. by P. H. Nidditch, p. 335;

J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Traduit de l'Anglois de Mr. Locke, par Pierre Coste, Sur la Quatrième Edition, revûë, corrigée, & augmentée par l'Auteur,

- Amsterdam 1700, pp. 404f. (以下 Coste 1 と略記) ;
- J. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par Coste, cinquième édition revue et corrigée, Amsterdam et Leipzig 1755 ; édité par E. Naert, Paris 1983, pp. 264f. (以下 Coste 5 と略記) ; cf. Davies, op. cit. pp. 26ff.
- (10) Coste 5, pp. 264f.
 - (11) Coste 1, p. 404.
 - (12) Davies, op. cit. pp. 30f.
 - (13) マルブランシュ思想のイギリスへの影響については次を参照。Ch. J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford 1983, pp. 156ff.
 - (14) マルブランシュに対するロックの批判的読解については次を参照。Ch. J. McCracken, op. cit. pp. 119ff.
 - (15) Davies, op. cit. p. 31.
 - (16) Davies, op. cit. p. 25. ; cf. R. Hutchison, *Locke in France 1688-1734*, Oxford 1991, pp. 25ff.
 - (17) A. VI-6, 47 ; Davies, op. cit. p. 49.
 - (18) Davies, op. cit. p. 25.
 - (19) cf. Davies, op. cit. p. 26.
 - (20) John Locke, *Essay*, Book II, chap. 27, § 9, ed. by P. H. Nidditch, p. 335 ; Coste 1, p. 404. ; Coste 5, p. 264.
 - (21) cf. Davies, op. cit. pp. 32f.
 - (22) たとえば, John Locke, *Essay*, Book II, chap. 27, § 13, pp. 337f. ; Coste 1, p. 409. ; Coste 5, pp. 267f.
 - (23) Davies, op. cit. p. 34.
 - (24) John Locke, *Essay*, Book II, chap. 27, § 10, p. 335.
 - (25) John Locke, *Essay*, Book II, chap. 1, § 19, pp. 115f.
 - (26) John Locke, *Essay*, Book II, chap. 1, § 11-12, pp. 109ff.
 - (27) cf. J. W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Oxford 1993, p. 51.
 - (28) Ibid.
 - (29) Davies, op. cit. pp. 40f.
 - (30) Davies, op. cit. p. 44.
 - (31) Davies, op. cit. pp. 44f.

4. ライプニッツにおける「意識」と18世紀以降

一方、ライプニッツにとって *conscientia*, *conscience* の心理的な意味はすでに早くから身近なものであった。ライプニッツは、1675年にはパリでマルブランシュの『真理の探求』を読み、彼の *conscience* の用法はよく知っていた。1685年の草稿には次のような文章が見られる。

「マルブランシュ師は、われわれは神を神ご自身によって認識し、物体をその観念によって、われわれの魂と思考を意識ないし内的感覚によって、他者の魂を臆測によって認識する、と言っている。」⁽¹⁾ また、同じく1685年に書かれた、マルブランシュの『真理の探求』に関する草稿には、第3巻の第1部第7章のところに conscience が何度も見られる。たとえば、

われわれは、延長のように観念によって魂を認識するのではない。それは意識によってにすぎない。それゆえ、その認識は不完全である。…われわれが意識によって魂についても認識は真であるが不完全である。しかし、われわれが感覚ないし意識によって物体についても認識は不完全であるだけでなく偽でもある。…⁽²⁾

このように、ライプニッツはマルブランシュの conscience の内省的な自己意識としての意味は熟知していた。またライプニッツは、1687-90年の旅行の際ローマではカドワースの著作の写しも目にしていた（もっとも、ライプニッツが実際にカドワースの著作を手に入れるのは、カドワースの娘マッシュム夫人からそれを受け取った1704年になってからである）⁽³⁾。1686年のアルノーへの手紙には、conscience が躊躇なく「意識」の意味で使われている

…われわれの魂はそれぞれに意識 (conscience) をもっている以上、すなわち自分のなかにそれぞれ私と名づけるものを認識する以上、われわれの魂は常にその本性のなかに、今に先立つすべての自己の状態の痕跡を、いつでも喚起されるようになっている潜在的な記憶とともに蔵している…⁽⁴⁾

1690年にロックの『人間知性論』が出版されたあと、ライプニッツはそれを読み、ロックの consciousness に出会う。ライプニッツは意見の交換を試みるが、ロックはそれを避けていた。ロックは、ライプニッツが自分の学説を十分に理解していないと思っていたため、バーネットらがライプニッツの学識と人格を請け合ったにもかかわらず、意見交換を求めるライプニッツの提案に結局答えなかった⁽⁵⁾。英語に堪能でなかったライプニッツにとって、『人間知性論』という大部の著作全体を検討することは容易な作業ではなかったが、1700年のコストによる仏訳の出版は、より詳細にロックの著作を研究する機会をライプニッツに与え、その結果『人間知性新論』が生まれた。ライプニッツは自分のフランス語の不十分さを自覚し、文体の改善を何人かの友人に依頼していたが、不適切と指摘されたもののうちに consciosité⁽⁶⁾ と conscienciosité⁽⁷⁾ という言葉がある。これに対するヴィニョルの批判は次のように手厳しい。「consciousness という英語の言葉が意味するものはおよそ分かるが、conscience という言葉はそれに対応しないと思う。もっとも、私ならそんな言葉は使わないが、それによって内的感覚 (sentiment interieur) などが理解されることはお知らせする。というのも、consciosité という言葉は少しもわれわれの用法に従って作られているわけではないので、少なくとも祖国の言葉として、フランス人は誰も我慢できないと思うからだ。」⁽⁸⁾ これらの言葉 (consciosité, conscienciosité) はいずれも、人格の同一性を論ずる際ライプニッツがコストの *con-science* (ロックの consciousness) に対して用いた造語であり、préciosité や curiosité などとのアナロジーから作られたのであろう⁽⁹⁾。conscious という形容詞から作られた名詞

consciousness のもつ状態的性格を何とかフランス語化しようとする意図はうかがわれる。だが、不適切という指摘にもかかわらず、そしてライプニッツもよく知る *sentiment intérieur* というマルブランシュの用語が代わりに示唆されたにもかかわらず、ライプニッツはそれに従わなかった。自知・意識という新しい意味を表現するためには、自己自身への方向性を示す *conscience* (*consciosité*, *conscienciosité*) という言葉が他の語よりもふさわしいと思われたからであろう。また、*conscience* が *apperception* と同一視される⁽¹⁰⁾ のもそのためであろう。ライプニッツにとって意識とは、人格的同一性を構成するものではあるが、「自我の現われ・現象」であって、自我そのものとは区別されるのである。言い換えれば、現象としての心的状態の継起であって、その統一をもたらすのは自我の一性なのである。したがって、ライプニッツにおける意識は、もはやデカルトのコギトとしての意識ではない。もちろん、こうした考え方がカントへの途を準備していることは言うまでもない⁽¹¹⁾。

そして、*conscience* という古い言葉が徐々に「意識」という新しい意味で用いられ、1753年の『百科全書』では心理的な定義が初めから登場し、「意識」という哲学用語はある程度定着することになるようだ。『百科全書』のシュヴァリエ・ド・ジョクールによる「意識 (*conscience*)」の項目は次のように記されている。

われわれが行なうことについてわれわれ自身もつ見解ないし内的感覚 (*sentiment intérieur*)。これは英国人が *consciousness* という言葉で表現するものだが、その *consciousness* は遠回しな言い方によってしかフランス語には訳せない。⁽¹²⁾

内的感覚 (*sentiment intérieur*) というマルブランシュの用語で説明されていると同時に、ロックに由来する *consciousness* という英語への言及、それも十分には翻訳できないという言及がなされていることから見て、18世紀前半での *conscience* はまだ新しい言葉であって、そこにはマルブランシュ的な意味に加えてロックの強い影響が認められると言えよう。「意識 (*conscience*)」の項目はさらに、デカルト派、マルブランシュ派、ライプニッツ派、そしてロックの見解を(正確な仕方とは言えないかもしれないが)総括し、ロックの見解を正当なものに見なしている。「魂の自覚しない知覚があれば、知覚は魂に認識されないという矛盾が生じるため、知覚と意識は一つの同じ働きと見なさねばならない。反対に、…魂の自覚しない表象が魂のなかにあれば、意識と知覚は二つの非常に異なった働きとなる。」⁽¹³⁾ 前者すなわちロックの見解が正しいとされ、次のように結論づけられる。「知覚と意識は実際には、二つの名のもとでの同一の働きにすぎない。その働きを魂のなかの印象と見なす限りは知覚 (*perception*) という名をその働きにとっておくことができ、その働きが自分の存在を魂に知らせる限りは意識 (*conscience*) という名をそれに与えることができる。」⁽¹⁴⁾ これはロックおよびコンディヤックの用法である⁽¹⁵⁾。

このように18世紀の前半において *conscience* の心理的な意味は定着した⁽¹⁶⁾ ののだが、それは学者の間のみであって、それが一般に用いられるのはさらに後のことであり、ラ・フォルジュやマルブランシュの用法が最初に現われてから少なくとも一世紀を要したようだ⁽¹⁷⁾。デイヴ

ーズによると、18世紀のフランス語辞典はおおむね17世紀のフルチエールやリシュレの記述と大差はなく、conscienceが心理的な自己意識として記述されるのは、さらに一世紀後の1878年のアカデミー・フランセーズの辞典であるという⁽¹⁸⁾。conscienceの心理的意味の受容のこうした遅さの理由としては、フランス語の保守的性格のほか、自知・意識を表現するのにフランス語が多様な語彙 (sentiment, conviction, connaissance, perception, percevoir, s'apercevoir, connaître, se connaître, se reconnaître, sentir…) をもっていたため、conscienceだけに頼る必要がなかったことも挙げられるかもしれない。だが、こうした多様な語彙が表現する心的働きは、もはやデカルトのコギトとしての純粋な「意識」、明晰・判明な理性的直観ではない。それは、マルブランシュやロックの「意識」によって変容を受けた結果としての情態的内感なのである。では、そうした変容はどうして生じたのか。それは第II章で考察される。

- (1) Robinet, A., *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles*, Paris 1955, p. 200.
- (2) Robinet, op. cit. pp. 187f.
- (3) Davies, op. cit. p. 45.
- (4) G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt. Berlin 1875-1890; Nachdruck Hildesheim 1978, Bd. II. S. 57. (以下 G. P. と略記)
- (5) Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sechste Reihe Philosophische Schriften, Sechster Band (以下 A. VI-6 と略記), Introduction; H. Aarsleff, "Leibniz on Locke on Language" in *From Locke to Saussure*, Minneapolis 1982, pp. 49ff.; Davies, op. cit. pp. 48f.
- (6) A. VI-6, 65, 235ff., 242.
- (7) A. VI-6, 235.
- (8) A. VI-6, 545.; cf. Davies, op. cit. p. 50.
- (9) Davies, op. cit. p. 50.
- (10) 意識表象 (apperception) については第II章で検討される。
- (11) Davies, op. cit. p. 53.
- (12) *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris (1751-1780), Tome 3, 1753, p. 902.: Compact Edition, New York 1969, Vol. 1, p. 708.
- (13) Ibid.
- (14) Ibid.
- (15) フランスへのロックの影響については次を参照。ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機』(野沢訳, 1973年, 法政大学出版局) 第3部第1章, 298-310ページ; R. Hutchison, *Locke in France 1688-1734*, Oxford 1991.; J. W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford 1991. など。

(16) cf. Alain Rey (sous la Direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris 1993, p. 477.

(17) cf. Davies, op. cit. pp. 55ff.

(18) Davies, op. cit. pp. 61f.

II. 「意識」概念受容の思想的背景

このように、デカルトの「意識」概念はフランスでなかなか定着しなかった。それが意味で定着するには、18世紀前半にロックの影響を強く受けたアンシクロペディストを待たねばならなかった。デカルトの意識の用法が17世紀に定着しなかったのは、それを受容する態勢ができていなかったからであろう。ではどうして conscience は17世紀には「意識」の意味で用いられなかったのか。それは、デカルトの言う「意識」が自然なものではなく、ある意味であまりにも特異だったからではないのか。デカルトの「意識」が自然なものではないのだとすれば、デカルトの仏訳者たちが conscientia を connaissance と訳したのもある意味で当然だったのかもしれない。デカルトの「意識」はどのような性格なのか。そしてそれはどのように自然なものへと推移、変容したのか。

1. デカルトの純粋な直接的意識

(1) 精神としての自我

デカルトに始まる「意識」概念は、デカルトとホッブズとの論争においてその特質が一面において明らかにされる。デカルトはホッブズの「反論1」に対する答弁で『第一省察』の目的が「読者の心を、知性的な事物を考察し、これを物的な事物から区別するように準備させるためである」⁽¹⁾と述べているが、この二元論的区別からそれに付随するさまざまな問題が生じる。知性的な事物と物的な事物はどのように区別されるのか、そしてわれわれはそれぞれをどのように、どのような能力・働きにおいて把握するのか、さらに、動物から区別される人間にのみ特有の働きは何であるのか。

周知のように、デカルトは方法的懐疑によって、「私は考える、ゆえに私はある」という命題に表示される「思考するものとしての私」の存在を見いだしたが、その際デカルトは、確実にゆるぎないものを見出すために実に多くのものを排除し切り捨てた。「私は、私の見るものはすべて偽であると想定する。偽り多い記憶の提示するものは何ひとつ存在しなかったのだと信ずる。私はまったく感覚をもたず、物体、形状、延長、運動、場所などは幻影にすぎぬとしよう。」⁽²⁾デカルトの辿った途とは、「私とは何であるかをかつて考察したときに、そのつどひとりでに自然に導かれて、私の思考に浮かんできたものは何であったかに注意を向ける」⁽³⁾ことであった。なぜなら、「懐疑や思考は…自分自身によって以外学び知ることはできず、また

それについては、自分自身の経験と各人が自分自身のうちに見出すこの意識ないし内的証言によって以外確信できない⁽⁴⁾からであるとされた。そして、物的像や記憶が排除され、感覚と想像力が除かれた結果、「私とは考えるもの以外の何ものでもない、…いいかえれば、精神 (mens) すなわち心 (animus) すなわち知性 (intellectus) すなわち理性 (ratio) にほかならない。」⁽⁵⁾と結論づけられた。しかしそれに引き続いて、「これらはいずれも、いままで私とその意味を知らなかった言葉である」⁽⁶⁾とされている。つまり、精神、知性、理性というような伝統的な使い古された言葉によっては正確に言い表わすことができず、「私は真なるもの、真に存在するもの、…考えるものである」⁽⁷⁾としか言えないのである。このように、内的認識において見いだされるのは、伝統的な人間理解からも、身体や感覚能力からも切り離されても、私の存在から決して切り離しえない私の思考・意識である。「思考的働きは物的働きといかなる類縁ももっていない」⁽⁸⁾とするデカルトの心身分離の方向性は、『第二省察』の懐疑において確証される「私の思考」の段階からすでに決定的である。この意味で意識は、コギトという合理的思考の妥当性の基準にほかならない。

(2) 感覚、想像力の排除

なぜ想像力や感覚が排除されるのかというと、それらは物的な働きや身体器官に関連するからである。確かにデカルトは、「私とは何であるのか。考えるものである。では、考えるものとは何であるか。すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志しない、なおまた、想像し、感覚するものである。」⁽⁹⁾と、思考の諸様態を枚挙して感覚や想像力をいったんは私の意識の一部に収める。しかし、考えるものとは何かを究明し、考えるものとしての私の本質が問われると、感覚と想像力は排除される。まず、感覚は以下のような理由で排除される。『人間論』において詳論されるように、感覚作用は機械論的に考えられている。つまり、人間が何らかの感覚的刺激を受け取るとき、動物の身体と同じく人間の身体においても、感覚的刻印は「動物精気」という微細な粒子をとおして神経から脳へと運ばれ、脳で機械的变化を生じさせ、それがまた身体器官での反射的運動を起こすとされる。それゆえ、身体と切っても切れない連関をもつ感覚は、物体が幻影として退けられると同時に排除される。では想像力はどうか。「想像力のおかげで私が心に抱きうるようなものは何ひとつとして、私が私についてもっている、この知識には属さない。また、精神にその本性をできるだけはつきり捉えさせようと思えば、できるだけ注意して、精神を想像力の描き出すものから遠ざけてやらねばならない。」⁽¹⁰⁾なぜなら、「想像するとは、物的なもの、あるいは像をながめることにほかならないからである。」⁽¹¹⁾それゆえ、想像力は感覚と同じく物的なものに依存すると言わねばならない。というのも、想像力は脳における感覚的知覚の刻印であるが、想像力が作用するのは通常、それを生じさせた対象が不在の際、そうした刻印を復活させるときであるため、想像力はそうした対象の知性的な再現・再現前化だからである。しかしながら、物体はすでに幻影として退けられているのだから、それに依存する想像力は排除されざるをえない。言

い換えれば、想像する働きそのものは、私がそれを意識するかぎりにおいて私の思考の一部でありうるものの、想像力のもたらす像は精神とは異質の物的なものなのである。「たとえ想像された事物がいずれもまったく真ではないとしても、想像する力そのものは実際に存在し、私の思考の一部をなしているからである。」⁽¹²⁾そこでデカルトは、想像力にも関わらないものを求める。つまり物体・身体から完全に独立して生じる魂の活動としての純粋な知性作用を求める。そのためには、身体と魂との結合によって初めて生じる認識能力と純粋な思考とが区別されねばならず、まさにそのゆえに感覚や想像力が排除されたのである。デカルトは『第二省察』で有名な蜜蠟の例を取り上げる。蜜蠟は最初、さまざまな感覚（視覚、味覚、触覚、聴覚、嗅覚）にさまざまな姿で感じられるが、それが火に近づけられると大きく変形してしまい、そうした変化そのものは感覚によっても想像によっても捉えられない。結局、蜜蠟そのものが何であるのかについて「それを把握する働きそのものは、視覚的作用でも触覚的作用でも想像力的作用でもなく、…精神のみによる洞見なのである」⁽¹³⁾という。つまり、「物体でさえ、本来は、感覚あるいは想像の能力によって把握されるのではなく、ただ知性によってのみ把握されるのである」⁽¹⁴⁾、とされる。もっとも、そうした精神・知性が把握する蜜蠟の本質とは、拡がり・延長という普遍的特質にすぎず、個別的なものではない。これはのちにホップズやライプニッツが批判する点である。

そういうわけで、感覚や想像力や情念のような認識能力は身体によって惹き起こされるのに対して、純粋な知性作用とは身体器官のどこにも位置づけられないものである。人間を動物から区別する人間に特有の能力とは、まさにそれにほかならない。「精神は、脳と独立に働きうる。なぜなら、純粋な知性作用の働きを形成することが問題のときには、脳が何の役にも立たないことは確かだからである。」⁽¹⁵⁾そして、身体によって惹き起こされる認識能力は意識の不透明な条件として作用し、感覚と関連する不完全な認識を伴っているため、純粋な思考と意志の力によって矯正されねばならず、生得観念はそのために必要とされるのである。

(3) 抽象によらない途

デカルトが心身を分離し、感覚や想像力を排除したのは、懐疑によって見いだされた純粋な知性を確保し、純粋知性を他から峻別するためであったが、感覚や想像力を排除するというデカルトのような手順を踏まなくても純粋な知性に到達しうるのではないのか。むしろそうした途こそ伝統的なものである。トマスの考え方と比較しながら、デカルトの「私」の考え方、精神の考え方の独自性を考えたい。

さて、アリストテレスと同様トマスによれば、人間の行なう認識には知性も感覚もともに必要であり、人間の認識は個物の感覚的経験を前提とする。感覚は受動的能力であり外的対象によって変様をこうむるが、感覚作用のうちには、感覚器官の物質的変様と、形象の産出によって生じる精神的変様とがある⁽¹⁶⁾。感覚的魂は能動的要素として、個物と共通する性質（感覚的形象）を産出するが、これは知性への素材となる。そこから知性は対象の個別的要素を排除

して普遍的本性（可知的形象）⁽¹⁷⁾を抽象する。対象から抽象によってその普遍的本性の認識に至るという方向性は、精神自身の認識、自知においても同様である。

能動知性の光によって経験的事物から抽象される形象によって知性的作用が実現されるかぎりにおいて、われわれの知性はそれ自身の知性的作用の対象となる。…したがって、われわれの知性がそれ自身を認識するのは、その本質によってではなく、その作用をとおしてである。⁽¹⁸⁾

トマスによれば知性は知性自身を二つの仕方で認識する。第一のものは個別的な自己認識、個体の自己認識である。つまり、自分が認識作用をしていることの知覚によって自分自身の存在を自ら知覚するというものである。第二のより重要なものは普遍的な自己認識、つまり知性的作用の認識によって人間精神の本性の考察へと至るものであり、知性が何であるのかという、知性の本質ないし本性の認識である。魂の能力や本性はその作用・働きから知られ、魂の作用はその対象をとおして知られるというアリストテレスの方法にトマスも従うが、そうした道筋は知性の自知の場合も同様である⁽¹⁹⁾。すなわち、知性の自己認識も身体に依存する感覚経験を出発点とし、そこから順次抽象の方法によって知性自身の普遍的な本性の認識へと進む。言い換えれば、自知の基礎は、われわれが思考するとき、自分が思考しているのを知るという事実であるが、そうした思考は純粹なものではなく或るものの思考である。思考の対象の認識である。そして思考の対象とは物質的事物の本性である。「人間知性によって最初に知られるのはこうした対象であり、それから第二に、対象が知られる際の作用自身が知られ、最後に知性自身が、知性の機能である思考作用によって知られる。」⁽²⁰⁾それゆえ、トマスによれば知性は直接的に知られるのではなく、いわば回り道をしながら逆向きに知られるのである。ここで身体が大きな意味をもつ。つまり、思考において知性の対象の非物質的本性から、知性の主体の本性へと両者の同一性を介して進む際、思考を対象の思考とするのは、対象に関わる表象と思考との関係であるのに対して、その思考を主体としての「私の」思考とするのが身体の役割だとされる。というのも、知性の思考作用とは私の身体の形相の働きなのであり、知性の働きの内には身体がある意味で含まれているからである⁽²¹⁾。知性の自己認識において身体に定位することがなければ、私の思考は「私の」という性格を失い、普遍的知性の思考と何ら変わらないという危険にさらされるのである。身体をそなえた魂が物質的なものから知識を獲得するという条件がなければ、魂の自己認識はプラトンのイデアやアヴェロエスの能動知性ともなりうるからである。確かに、「精神ないし知性と呼ばれる知的原理は、身体が共有しないそれ自身の働きをもっている。しかし、何ものもそれ自身によって存在していなければ、それ自身によって作用しえない。なぜなら、現実態において存在するものだけが作用でき、その作用の仕方はその存在の仕方に依存するからである。かくてわれわれは、熱が熱するとは言わず、暑い物体が熱すると言うのだ。したがって、知性ないし精神と呼ばれる人間の魂は非物質的で自存するあるものである。」⁽²²⁾このように、トマスにおいて精神は身体と明確に区別されるものの、精神の作用自身が身体的な存在の仕方に規定されている。精神の自己認識は抽象の方法によ

て進むのだが、抽象は決して排除ではないのである。

これに対して、デカルトはこうした抽象の途を拒絶する。身体を排除し、迂回せず直接精神の本性の認識へと向かう。すなわち、精神の思考作用の直接的意識によって精神の本性を発見しようとする。こうした方向性の違いこそデカルトの方法の新しさであり、その最大のものが身体的位置づけの違いであろう。こうした意味で、『第二省察』はアリストテレス、トマス的な方法と絶縁する手続きと読めるだろう。

(4) デカルトによる意識の本質

では、身体を幻影とし、感覚・想像力を排除したあとに残った純粋な意識とは何か。この意識は、アリストテレスやトマスのような抽象の方法を排し、直接的直観の途を経て見いだされたのだから、感覚に起因する知識を少しも含んではいないはずである。では「私」は何を知っているのか。そして「私」とは何であるのか。

まず、意識は何を知っているのか。デカルトにおいては対象意識、自己意識という区別そのものが意味をなさない。つまり、アリストテレス・トマス流の経験に基づく認識の考え方、すなわち感覚から感覚的形象がえられ、そこから可知的形象が抽象され、これらを素材にして理性が反省を行なうというのではない。デカルトにとって、あるものを思考することとそれを反省し意識することとは同時的であり、そこには時間的隔たりはない。こうした意識の見方についてはビュルマンが疑問を唱える。

しかし意識するとは思考することである以上、どのようにして意識することができるのですか。ところであなたが意識していると考えするためには、すでにあなたは別の思考へ移っており、したがって以前考えていたことをもはや考えてはおらず、ですからあなたは自分が考えているということを意識するのではなくて、自分が考えたということを意識するのです。⁽²³⁾

これは、『省察』に対してホップズの提起した反論とまったく同じものであり、のちにライブニッツもそれを繰り返すことになる。これに対して、デカルトは次のように答える。

意識するということ (conscium esse) は、確かに、思考しかつその思考について反省することです。しかし、この反省は先の思考が存続しているかぎり生じえないというのは間違いです。というのも、…魂は同時に多くのものを思考することができ、自らの思考を持続することができ、したがって、いくどでも自分の気に入るままに自分の思考を反省し、このようにして自分の思考について意識することができるからです。⁽²⁴⁾

デカルトにとって意識は現在の思考の意識であって、過去の思考についての意識ではない。意識の時間性は現在にのみ定位している。意識の直接的現前性こそがコギトの特質であり、特権であると言えよう。「デカルトにとっては、「思惟することと、その思惟自体を反省すること」とは一つの同じ作用であり、「意識すること」なのである。これによって、現在の意識化の作用と、思惟したばかりの内容との間の乖離が消去されるのである。」⁽²⁵⁾ 確かに、ロディス-レヴ

イスによれば、デカルトは『第6反論』で第三人間論に似た議論を用いて彼をアポリアに陥れ、意識を反省によって規定する者たちの論難を、すべての思考を意識の事実として措定する直接的確実性のために逃れているという⁽²⁶⁾。確かにそうかもしれない。しかしその反面、デカルトは意識をあまりにも狭く限定してしまったのではないのか。すなわち、デカルトの意識は絶えず思考対象のかたわらに、思考対象と共にあらねばならない。「精神のうちには、思考するものであるかぎり、精神の意識していないものは何もありえないということは、それ自体によって知られるように私には思われる。」⁽²⁷⁾つまり、デカルトによれば精神は必ず意識しており、精神は常に思考する。そこには無意識のようなものの余地はない。したがって、それは思考したりしなかったりする通常の個体としての精神ではなく、「私」の意識、「私」の思考であるとしても、いわば思考一般と言わざるをえないであろう。そして、そうしたある意味で普遍的な性格をもつ精神の思考は、現在・過去・未来という通常の時間規定の時間的隔たりのなかには入らない。精神の純粋な意識は絶えず現在のだからである。それゆえ、それを強いて通常の時間規定にあてはめれば、意識は現在という瞬間にのみ働くと言わざるをえない。「私はある、私は存在する」が成り立つのは「私が思考する間である。なぜなら、もし私が思考することをすっかり止めてしまうならば、おそらくその瞬間に私は、存在することをまったく止めてしまうことになるであろうから。」⁽²⁸⁾精神は思考するのを止めれば、存在するのを止めてしまう。それゆえ、意識には記憶という時間的隔たりは属さない。記憶や反省的知識が排除されるのは、意識のまさにこの直接的現前性のゆえである。そして、こうした意識の事実もまた、反省作用によってではなく内的な思考によって知られるとデカルトは言う。

自分が知るということを知るための、さらには、自分が知るということを知ることがあるということを知るための、かくして無限に至るところの、反省された知識についての知識は必要ではなく、そのような知識はいかなる事物についても決してもつことはできないのであって、そのことを、反省された知識に常に先行するあの内的な思考によって知れば十分なのである。思考や存在についてのこの内的な思考というのは、すべての人間に生得的なものである。⁽²⁹⁾

こうしたデカルトの主張にビュルマンは納得したのであろうか。ホッブズやライプニッツは納得するであろうか。というのも、意識が直接的直観であって反省的な記憶ではないことが生得的に知られるというのでは、あまりにも説得力が乏しいと思われるからである。デカルトの立場からすればそうかもしれないが、別の立場もまた可能ではないのか。つまり、直観としてのコギトを人間の思考のモデルとすれば、デカルトのように意識は思考に現前的となるかもしれないが、人間の思考を盲目的で機械的な過程とするモデルをとれば、意識は一種の記憶であり反省であるともなるからである。

デカルトの立場に戻れば、では「私」は何を知るのか。そこには物体も他者も、それらの何らかのイメージもない。それゆえ、正確には「何を知るのか」と言うことさえできないかもしれないが、少なくとも私が思考する際、私の心には何が映るのか。それは観念と言われる。し

かし、それは私の生得的な観念である以上、私には私しか映らないのではないのか。精神が感覚表象を認識する場合、脳のなかの物理的像が知られるのではない。デカルトは抽象の方法をとらないため、感覚的魂と感覚的形象ないし像とが同じ精神的本性をもち、そうした形象自身が精神の意識になる、という戦略をとることはできない。それゆえ、デカルトが用いる唯一の方策は、光が事物に向かい事物に自らを放射するように、自然の光としての精神は自らを観念・像に向け、精神は観念・表象を洞見する、という説明しかないであろう。デカルトがよく用いる光の比喻は単なる比喻以上のものであろう。そうであるならば、精神が観念や表象を意識することは、それらに光を放ち照らすことである。動物が単なる覚醒としての意識をもつのは、感覚的刺激とそれに対する筋肉の反応という意味での自動作用にすぎず、非身体的意識に照らされることはないが、人間の場合、感覚的像は意識に照らされ、精神は像に意識を付け加える。こうした意識こそが人間を動物から区別する指標だと思われる。精神の非物質的な働きとしての意識とは、こうした意味で人間精神の光を放射することである。そして、デカルトの精神・意識が単なる独我論のみに終わらないのは、精神に内在する生得的観念の普遍性と、神から与えられた自然の光としての精神自身の普遍性のためであろう。精神が普遍的なものであり、観念も普遍的なものであるとすれば、「似たものは似たものによって知られる」というプラトン以来の基本的認識観がデカルトにおいても継続していると言えるのかもしれない。

- (1) A. T. VII. 171f.
- (2) A. T. VII. 24.
- (3) A. T. VII. 25f.
- (4) A. T. X. 524.
- (5) A. T. VII. 27.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) A.T. VII. 176.
- (9) A.T. VII. 28.
- (10) A.T. VII. 28.
- (11) A.T. VII. 28.
- (12) A.T. VII. 29.
- (13) A.T. VII. 31.
- (14) A.T. VII. 34.
- (15) A.T. VII. 358.
- (16) cf. E. P. Mahoney, "Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas, and Siger" in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, & J. Pinborg, Cambridge 1982, pp. 605ff. ; A. Kenney, *Aquinas on Mind*, London 1993, chap. 7, pp.

89ff.

- (17) 詳細は次を参照。L. Spruit, *Species Intelligibilis : From Perception to Knowledge I. Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden 1994, pp. 156ff. ; A. Kenney, op. cit. chap. 8, pp. 101ff.
- (18) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 87. A. 1., ed. Marietti, Torino 1952, p. 429.
- (19) cf. J. P. Carriero, "The Second Meditation and the Essence of the Mind." in A. O. Rorty, (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley and Los Angeles 1986, pp. 202f.
- (20) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 87. A. 3., ed. Marietti, p. 431.
- (21) A. Kenney, op. cit. chap. 10, pp. 122ff.
- (22) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, Q. 75. A. 2., ed. Marietti, p. 352.
- (23) A. T. V. 149.
- (24) A. T. V. 149.
- (25) Rodis-Lewis, G., *L'œuvre de Descartes*, p. 240, ; (邦訳) ジュヌヴィエーヴ・ロディス-レヴィス『デカルトの著作と体系』小林・川添訳, 256ページ。
- (26) Lewis, G., *Problème de l'inconscient*, p. 40.
- (27) A. T. VII. 246.
- (28) A. T. VII. 27.
- (29) A. T. VII. 422.

2. ホッブズの時間的・言語的意識

(1) 思考する私と時間的意識

デカルトに対するホッブズの論駁は、ホッブズの唯物論的前提から来るものや、コギトの直観的方法に対する意図的（とも思われる）誤解などさまざまな側面があるが、少なくとも「意識」の問題に関するかぎり、次の二点に要約されるだろう。まず、デカルトの直接的意識に「記憶」を対置し、デカルトの直接的意識の純粋性を破壊して時間的意識をその代わりとすること。そして、動物と区別される人間の基準としてデカルトの純粋な意識の代わりに言語能力を対置することである。ホッブズの第一の批判（反論2）は、一見コギトの論理形式に関わっているように述べられる。

私は思考しつつある (ego sum cogitans), ゆえに私は思考である (sum cogitatio), あるいはまた、私は知解しつつある (ego sum intelligens), ゆえに私は知性である (sum intellectus), という論証は、正しいとは思われない。というのも、私は同じようにして、私は歩行しつつある, ゆえに私は歩行である, と言うこともできるでしょうから。そうであるならば、デカルト氏は、知解する事物と知解する力能である知性とを同じものと見なしているわけです。しかし、すべての哲学者は主体 [基体] をその力能および働きから、すなわちその固有性および本質から区別している。というのは、存在者 (ens) と

その本質 (essentia) とは別のものだからだ。そうならば、思考する事物 (res cogitans) は、精神の、理性の、ないしは知性の主体 [基体] であるということも、またそれゆえ、物的なあるものであるということも、ありうるわけだ。[だが] それとは反対のことが容認されていて、証明されていないのです。しかしそれにもかかわらず、このような推断にこそ、デカルト氏の導こうとされるかに見える結論の基礎があるのです。⁽¹⁾

だが、ホッブズのこの批判が、コギトを論証と解釈しその論証ないし推断が妥当ではないとするものだと見なすならば、ホッブズの批判の真意を見損なうことになるかもしれない。ホッブズはこの反論の冒頭で「私は思考するものである (Sum res cogitans)」ことを正しいと認め⁽²⁾、さらに「私は存在するという命題の知が、私は思考するという命題に依存していることは…この上もなく確実である」⁽³⁾、とデカルトに賛同するが、私が「思考」であるとか「知性」であることは認めない。これは、デカルトの言う精神としての私が普遍的なものであることをホッブズは見抜き、その普遍的本質や力能はその基体としての思考する事物から区別されねばならないと主張していることを意味している。経験論的観点を固持するホッブズからすれば、「思考する事物」は物体、あるいは少なくとも個物だからである。つまり、ホッブズが認める「思考するものとしての私」と、デカルトの言う「思考するものとしての私」とは内実が違うのだ。言い換えれば、私の本質が思考するものだと認識しても、だからといって思考することの主体それ自身が非物質的ということにはならないというわけである。このように、ホッブズはデカルトのコギトの前提そのものを認めない。デカルトの内省的自己意識の途を認めないのだ。言い換えれば、コギトが思考の主体であると同時にその対象であるという意識の直接性・現前性が最初から拒否されているのである。そしてホッブズは次のように主張する。

ところで、私が思考するということは別の思考によって結論されるわけではない。というのも、誰かが自分は思考したと思考することができるとしても (この思考は想起すること以外の何ものでもない)、自分が思考していると思わすことや、自分が知るといふことを知ることはまったく不可能だからだ。というのも、もし可能であれば無限に問いが繰り返されるだろうから。あなたが知る、ということを知る、ということを知る、ということを知るところからあなたは知るのでしょう。⁽⁴⁾

このようにホッブズは、内省的な直接的自知の可能性を否定する。それに従えば、過ぎ去った過去の思考を思考することはできても、現在の思考自身はその思考の対象とはなりえない。それゆえ、意識とは想起・記憶にほかならない。われわれが知りうるのは意識の対象であって意識の主体ではないという論法は、ロックやとりわけヒュームを予期させる。ホッブズはデカルトの直接的意識の純粋性を破壊して時間的意識を対置した結果、デカルトの非身体的能力としての意識の二つの役割も否定される。第一に、思考によって捉えられ意識に現われる姿もデカルトとは大きく異なることになる。つまり、人間の認識能力は「延長」のような普遍的な事物を知るのであって、単に感覚的なイメージを知るのではないというデカルトの意識観に代わって、不透明な感覚イメージを伴った姿が意識の領野とされる。したがって、ホッブズにとって

意識とは身体的意識にほかならない。言い換えれば、思考する事物の認識は、外的事物の認識に対していかなる特権ももたないのである⁽⁵⁾。(ちなみに、ホッブズのこうした議論はロックに「思考する物質 (Thinking Matter)」の可能性の論述⁽⁶⁾という回り道を課した。ロックは、われわれのなかの「思考する事物」の存在を疑いえないとしながらも、その本質が何かという問題に答えることは回避せざるをえなかった。ロックがコギトを「原理と見なさず意識の所与に還元する」⁽⁷⁾のもこのためである。) 第二に、直接的に自己自身に現前する意識の透明性をもって人間を動物から区別する指標とする、デカルトの意識の特権が廃棄される。非身体的な意識が人間を動物から区別するのではなく、感覚イメージを伴った身体的意識をもつ点で、人間も動物も種の差異はないとホッブズは考える。

(2) 感覚

ホッブズは感覚、言語、理性という三段階の認識を考えるが、あらゆる認識の起源は感覚である。感覚は動物にも人間にも共通な自然的能力であるのに対して、言語と理性が人間的能力とされる。「知識の最初の始まりは、感覚と想像力の表象であり、そうした表象が存在することをわれわれは自然本性によって認識する。」⁽⁸⁾ 感覚や想像力は人間の作り出した所産ではなく、もともと自然に与えられているのだから、それは人間にも動物にも共通の自然現象である。感覚は次のように定義される。

感覚は、対象から内へ向かう傾動 (conatus) によって生み出され、外に向かう感覚器官の傾動から発して、かなりの間持続するとき、この反動によってつくられる表象 (phantasma) である。⁽⁹⁾

感覚作用は、感覚する主体とその感覚対象という二つの物体間の相互作用であるが、そうした作用の結果感覚主体が受容するのは、感覚作用や対象自体ではなく、それとは異質な表象である。つまり表象とは感覚者のなかに生み出される主観的な像にほかならない⁽¹⁰⁾。「表象とは、それが外的な感覚的事物を受容する能力によって、脳が動物精気に及ぼす作用である。」⁽¹¹⁾ ひとつひとつの感覚ないし表象は個々ばらばらで一時的なものだが、記憶によって表象は、古いものも新しいものも比較されたり区別されたりすることが可能となる⁽¹²⁾。先の感覚の定義に表象が保持されることが要件として含まれていたように、記憶によって表象は持続し、意識化される。そして表象を惹き起こした対象が消失した後でも表象が保持されるために必要とされるのが想像力である。感覚、想像力、記憶、これらはいわば自然的な能力であり、人間にのみ特有のものとは見なされない。こうした理解とは、「人間や想像力を与えられている他のどんな動物のなかにも、言葉や他の意志的記号によって生じる想像作用であり、…それは人間と獣に共通である。」⁽¹³⁾

(3) 言語と理性

これに対して、ホッブズは言語の使用が人間と動物を区別する指標だと考える。人間に特有

の理解は、「意志だけでなく概念や思考を、事物の名前をその連続と組立によって肯定・否定および他の言語形式にして理解することである。」⁽¹⁴⁾そして「言語の一般的効用は、われわれの心の言説を言葉の言説に移したり、思考の系列を言葉の系列に移したりすることであり」⁽¹⁵⁾、これには二つの役割がある。一方は思考を記録することで、不確実な記憶を補助するための言葉は「符号 (mark, note, nota)」と呼ばれる。他方は思考や感情を互いに伝達することで、そのために使われる言葉は「記号 (sign, signa)」と呼ばれる⁽¹⁶⁾。したがって、複数の人間の間の伝達に使われる記号が公的な特質をもつ、通常の意味での言葉であるのに対して、自分の記憶のための符号はいわば私的なものである。つまり通常の意味での言葉である必要はなく、記憶を喚起する何らかの可感的なものであればよい。「人間の思考がどれほど不安定で消えてなくなるものか、その反復がどれほど偶然によるか、きわめて確実な経験によって知らない人はいない。というのも、誰も可感的で現前する尺度なしに性質を、可感的で現前するパターンなしに色を、順番に並べられ空で覚えた数の名前なしに数を思い出せないからだ。…哲学の獲得のためにはある可感的な徴表 (monimenta) が必要で、それによってわれわれの過去の思考は呼び戻されるだけでなく、それ自身の秩序で記録される。そうした徴表をわれわれは徴 [符号] (nota) と呼ぶ。すなわち、われわれの恣意によって適用される可感的なもの、したがって、それを感覚することによって魂のうちに思考——それを適用するための思考と似た思考——を呼び覚ますような可感的なものである。」⁽¹⁷⁾ 記憶と伝達という二つの機能のうち、最初の記憶の機能を言葉の第一の機能とホップズは見なす。したがって、意識は次のように言語化される。感覚で生じた表象ないしイメージはそれを想起させる符号に置き換えられ、記憶装置としての符号は表象ないし像を記憶に変形する。いわば私的な符号と公的な記号との関係はあとで見るが、人間的能力としてのホップズの言語観は、「人間」のような普遍的名称に認められる。多くの事物に共通の普遍的名称（たとえば「人間」）は、第一志向に対して第二志向と呼ばれる⁽¹⁸⁾。第一志向、第二志向という区別はオッカムのものであり、個的事物を指示する名辞（たとえば「人間は可死的である」という陳述における「人間」）が第一志向で、記号である集合名辞を指示する名辞（たとえば「人間は種である」という陳述における「人間」）が第二志向として区別された⁽¹⁹⁾が、ホップズはこうした区別を若干変更する。ホップズによれば、「このような普遍的名称は自然のなかに存在する事物の名称でもなく、観念すなわち心のなかに形成される表象の名称でもなく、常にある音声の名称もしくは名称の名称である。」⁽²⁰⁾ というのも、符号および記号という言葉・名称それ自体が事物そのものの記号ではなく、表象や概念の記号なのだから、第二志向とはそうした記号の記号、名称の名称であると説明される。そしてこうした第二段階の名称、概念の記号こそが理性の対象になるのである。

そういうわけで、ホップズの言う人間の言語能力とは、動物のもつ感情や意図を表わす疑似言語ではなく、表象や像を表現する符号、および符号を表現する第二段階の符号から成り立つものである。ホップズによれば、人間が非反省的な仕方でも感覚したり思考したりするとき、それは動物の感覚や思考とあまり変わらない。人間が反省するときに差異が生じるのであるが、

それは感覚や思考に言語，そして言語から作られる命題が伴うことである。「反論6」でホップズは次のように主張する。

さらに，肯定や否定とは，言葉と命名行為なしには成り立たない。したがって，動物は肯定することも否定することも，思考によってすらできず，判断することもできない。しかしそれにもかかわらず，思考は人間と動物の間で類似することもありうる。というのも，人間が走るのを肯定するときにわれわれのもつ思考は，犬が主人の走るのを見るときにもつ思考と異なるわけではないからだ。したがって，肯定を構成する名称が肯定する者の[精神の]うちにある事物そのものの名称であるという思考以外，肯定や否定は単純な思考に何も付け加えないのである。それは，事物の類似性以上のものが思考によって把握されるのではなく，その同じ類似性が繰り返して把握されることである。⁽²¹⁾

ここで肯定や否定と言われているのは命題化，つまり名辞と名辞の間的一致や不一致，包摂関係を言語を媒介として推理し判断を形成することである。ホップズにとって「理性推理とは，われわれの思考を符号により，また記号によって表わすために同意された一般的名称の継続の計算，すなわち加減にほかならない。」⁽²²⁾ 理性が行なう推理の材料は普遍的名称であり，それなしには推理は成立しない。ホップズにとって計算としての推理とは，概念の記号としての言葉と言葉の間の包含関係の計算であって，言葉が指示する事物とは関わりをもたないからである。それゆえ，理性の行なう推理は形式的で機械的である。

では，言語と理性の関係についてデカルトはどう考えるのか。確かにデカルトも『方法序説』第5部で言語を人間と動物を区別する指標とはしている⁽²³⁾ものの，それは人間と動物を区別する手段のひとつにすぎず，他の手段すなわち「理性という普遍的な道具」に比べれば重要度はあまり高くない。というのも，何らかの動物が言葉を発することができるとしても，それは器官の配置によってそのように行動しているにすぎず，生のあらゆる状況において用いる理性という普遍的な道具に従っているのではない。デカルトによれば，理性こそが言語の使用を可能にするのであり，言語の使用自体はその結果にすぎない。

人間ならばいかに鈍い愚かな者でも…さまざまな言葉を集めて配列し，一つの言説をつくりあげて，自分の考えを他の人に伝えることができるが，反対に，他の動物には同じことができるものはない…。これはきわめて注目すべきことである。それは動物に何からの器官が欠けているために起こることではない。その証拠に，カササギやオウムはわれわれ同様言葉を発しうるが，しかしわれわれのように話すことはできない。すなわち，自分が口にすることは自分が考えていることであるということを明らかに示しながら話す，ということとはできない。しかるに人間は，…ある種の記号を自らつくりだすのがつねであり，そういう記号によって，始終彼らとともにいて彼らの言葉を覚える時間をもつ人々に，自分の考えを通じるのである。そしてこのことは，動物が人間よりも少ない理性をもつことを示すだけなのではなく，動物が理性をまったくもたないことを示しているのである。というのは，話すことができるためには，ほんのわずかの理性しか必要でないことは明らかだ

からだ。⁽²⁴⁾

このようにデカルトは、言語使用は理性に依存すると考えるが、ホッブズはまったく逆に、理性の方こそが言語に依存すると主張する。

人間にだけ固有と思われる他の諸能力は…研究と勤労によって獲得され増大させられるのであって、たいていの人のそれは、指導と訓練によって学習されるのである。そして、すべては、言葉と言語の発明から生じる。なぜなら、感覚と思考と思考系列のほかに、人間の精神は何も運動をもたず、ただ言葉と方法の助けによって同一の諸能力が、人間を他のすべての被造物と区別するほどの高さまで、改善されうるのだから。⁽²⁵⁾

理性と言語はどちらが先かという論争は、ホッブズの「反論4」とデカルトのその答弁において頂点に達する。ホッブズは以下のように反論する。

推理が「である (est)」という言葉による諸名称ないし呼び名の繋合や連結にほかならないとすれば、今やわれわれは何と云うべきでしょうか。これから次のことが帰結するでしょう。すなわち、理性 [推理] (ratio) によってわれわれに事物の本性について何も結論せず、事物の呼び名について、すなわち、確かにわれわれは事物の名称を (事物の意味に関してわれわれが恣意的に選んだ) 協約に従って繋合しているか否か、を結論することです。そうであるとすれば、それはありうることなのですが、推理は名称に、そして名称は想像力に、想像力は…身体器官の運動に依存することになるでしょう。⁽²⁶⁾

推理は名称に依存し、名称は想像力に、想像力は身体的運動に依存するという主張は、感覚→表象→記憶・想像力→言葉 (概念の記号)→推理、という、経験論と唯名論に基づく発生論的説明であるが、これにはもう一つの側面が含まれている。すなわち、推理という理性的行為は事物との関連を含まない形式的で機械的な作用だという考え方である。言い換えれば、直観や知覚という心的作用を機械的作用に還元するものである⁽²⁷⁾。こうした考え方は当然デカルトと対立し、ロック以降のイギリスにも根付かなかった。ある意味で唯物論的な発想が含まれているからである。かえってこうした発想がライブニッツやコンディヤックのうちに後継者を見いだしたのは周知のとおりである。これに対してデカルト (やロック) は、理性こそ根源的で、理性の行なう推理は前言語的な心的プロセスだと見なした。デカルトは以下のように再反論する。

推理のうちにあるのは名称の繋合ではなく、名称によって意味表示される事物の繋合なのです。私は、反対のことがある人の精神に思い浮かべられうるのに驚いています。というのも、フランス人とドイツ人が同じ事物に関してまったく同じことを、彼らがまったく違う言葉を心に抱くにもかかわらず推理しうることを、誰が疑うでしょうか。しかもこの哲学者は、彼が言葉の意味 (significatio) に関して恣意的にわれわれの結んだ協約について語るとき、自分自身を非難しているのではないのでしょうか。というのは、あるものが言葉によって意味表示されることを容認されるのであれば、何故に彼は、われわれの推理がもつばら言葉に関わるというよりも、むしろ [言葉によって] 意味表示される当のあるもの

(aliquid) に関わることを認めないのでしょうか。⁽²⁸⁾

理性と言語、直観主義と形式主義はこのように対立するが、デカルトの普遍的理性には普遍的
事物しか知られないという限界があったのと同じく、ホッブズの唯名論的考え方にもそれなり
の限界があると言わねばならない。次にそれを見てみよう。

(4) 言語と理性、あるいはシニフィアンとシニフィエの順位

ホッブズはデカルトの普遍的な意識・観念・意味を拒否し、個別的な感覚に発する言語を対
置した。しかし同時に、ホッブズの唯物論的唯名論は、かえってデカルトとは逆の大きな難題
を背負い込むことになった。さて、言葉による事物の理解といっても、言葉は事物そのものを
表示するのではなく、事物についての表象ないし概念を表示するのである。「会話のなかで用
いられる名称が…われわれの概念の記号であることからすれば、それが事物自身の記号でない
ことは明らかである。」⁽²⁹⁾ それゆえ、もちろん符号が形成され使用される際、ある種の類型化
や抽象化は必然であり、無数の表象や像をまとめる前言語的な類似性や同一性という基準が必
要であるのだが、ノミナリストたるホッブズはそれには言及しておらず、説明には困難が伴う
と言わざるをえない⁽³⁰⁾。つまり、表象・イメージ→符号→記号、という順で言語化と意識化が
進むといわれるのだが、最初の二つ（表象と符号）は私的なものである以上、そこには一つの
表象や符号を同定する基準が見あたらない。ところで、ホッブズが記憶の機能をもつ「符号」
と伝達機能をもつ「記号」という言葉の区別を導き出すのは、心の言説（心的言語）と言葉の
言説（コミュニケーション言語）の区別からであるが、この区別自体はアリストテレス以来の
伝統的なものである。アシュワースによると、中世、ルネッサンスの言語哲学は、二つの教
説、すなわち、話された言語（の意味）は純粹に規約主義的なものであるという教説と、話さ
れた言語は自然的な意味表示をもつ心的言語に対応するという教説によって特徴づけられるか
らである⁽³¹⁾。これらの教説はアリストテレス『命題論』を典拠とし、そこには、「音声のうち
にあるもの [=話された言葉] は魂のうちなる様態 [状態] (*πάθημα*, *passiones*) の象徴で
ある。…書かれたもの [=文字化された言葉] は音声のうちにあるものの象徴である。そし
て、文字がすべての人々にとって同一ではないように、また音声も同一ではない。けれども、
それら二つのものがそのしるしであるところの最初のもの、すなわち魂の様態 [状態] はすべ
ての人々にとって同一である。」⁽³²⁾ と述べられている。こうした考えはボエティウスの注解や
アウグスティヌスの『三位一体論』(XV, 10-11) を経て中世にもたらされ、さらには16, 17世
紀にも及び、話された言葉と書かれた言葉は規約的な意味をもつが心的言語は共通の自然的意
味をもつことが当然の前提とされた。ホッブズの心の言説（心的言語）と言葉の言説（コミュ
ニケーション言語）という区別もそれに対応しているように思われる。しかしながら、すべて
の人々にとって共通である普遍的な理性・意味から出発することを拒否し、あくまで私的な心
的言語から出発するホッブズには、心の言説（心的言語）と言葉の言説（コミュニケーション
言語）がいかにして対応しうるのかの説得的説明を与えることはできない。私的な心的言語を

いわばフィクションとするか、それもまたコミュニケーション言語によって説明し、言語を規約と伝達機能で説明すれば一貫するかもしれないが、ノミナリストたるホップズにはそれができない。もしそうすれば、コミュニケーション理性のようなものを前提せざるをえないであろうから。正確に言えば、ホップズは記号言語の意味の同一性を規約によって実際説明しているのだが、それでは記号言語とその源泉としての私的な符号言語との関連がうまく説明できないのである。したがって、符号と記号の違いの説明もある意味で相互循環的となっている⁽³³⁾。両者の違いは対象の違いと時間性の違い、つまり符号は自分自身に向けて過去の思考を想起させる記憶の機能をもち、記号は他者に向けて現在の思考を伝達する機能をもつ、とされるのだが、符号を同定するものは符号自身のなかにはなく記号のなかには認められず、にもかかわらず、記号よりも符号が一義的なものとされているからである。同様の不整合は命題の考え方のなかにも見られる。「命題とはコプラで連結した二つの名称からなる言説である」⁽³⁴⁾と定義されるのだが、ホップズはデカルト的な普遍的理性・意味の直観をとらず、ロックのような事柄間ないし観念間の一致あるいは不一致の知覚を求めることも拒否するため、命題の存立はそれを基礎づける心理的機構によっては説明されず、単に二つの名称の外延の重なりによって説明されるにすぎない。つまり、後にライプニッツが批判するように、命題の真理性は規約によってしか保証されないのである⁽³⁵⁾。また、ホップズは自らの過激な唯名論、形式主義の主張に逡巡している場面も見られるという⁽³⁶⁾。

ホップズによれば、言語は普遍的な理性の本質であると同時に、人間の意識の本質でもある。言語において人間の心理的意識と理性とが媒介される（いかに媒介されるかの説得的説明はあまりなされてはいないが）。理性とは言葉による計算にほかならず、人間の意識は感覚的表象の言語による置換にほかならない。そうであるならば、言語の発展は意識の発展であり、それは同時に知識や文明の発展であるはずである。より詳細な言語をもつことは、より詳細な認識をもつことを意味する。だからこそ、ホップズに意識を詳述する場所が見あたらないのは奇妙である。しかしながら、ホップズは意識を意味する特別の言葉をもたなかった。conscientia, conscience という言葉は用いられている（たとえば『リヴァイアサン』第7章）ものの、それは「良心」という道徳的意味か「共知」という意味にすぎない。英語においてconsciousness という言葉が用いられるにはロックを待たねばならない。したがって、ホップズは「意識」という言葉をもたなかったために、意識の認識をもちえなかったのであろうか。そうであるとすれば、ホップズは人間の時間的意識の局面に出会いながら、皮肉なことに、それを表現する言葉をもたなかったがために、意識を主題的に論じることができなかったのであろう。もっとも、デカルトにはこれは当然の成り行きと映るかもしれない。最初からきれいさっぱり捨ててしまえば後で整理に困ることもないのに、がらくたを持ち歩いたばかりに、後で分類整理に困るホップズの姿は、新たなスコラ学とも非難されるだろうか。

- (1) A. T. VII. 172f.
- (2) A. T. VII. 172.
- (3) A. T. VII. 173.
- (4) A. T. VII. 173.
- (5) cf. Y. Ch. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris 1987, p. 215.
- (6) ロック『人間知性論』第4巻第3章6節
- (7) G. Lewis, *Le problème de l'inconscient*, p. 266.; Zarka, op. cit. p. 216.
- (8) Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 6, § 1, *Opera Philosophica* (以下OPと略記) ed. Molesworth, 1839-1845, rep. Aalen 1966, Vol. 1, p. 59.; *The English Works of Thomas Hobbes* (以下EWと略記) rep. Aalen 1966, Vol. 1, p. 66.
- (9) Hobbes, *De Corpore*, IV, chap. 25, § 2, OP Vol. 1, p. 319.; EW Vol. 1, p. 391.
- (10) cf. 岸畑豊『ホッブズ哲学の諸問題』昭和49年・創文社, 30-31ページ。
- (11) Thomas Hobbes, *Court Traité des premiers principes*, éd. par J. Bernhardt, Paris 1988, pp. 44f.
- (12) cf. Hobbes, *De Corpore*, IV, chap. 25, § 5, OP Vol. 1, p. 320.; EW Vol. 1, p. 393.
- (13) Hobbes, *Leviathan*, I, chap. 2.; EW Vol. 3, p. 11.
- (14) Ibid.
- (15) Hobbes, *Leviathan*, I, chap. 4.; EW Vol. 3, p. 19.
- (16) Ibid. EW Vol. 3, pp. 19f.
- (17) Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 2, § 1, OP Vol. 1, pp. 11f.; EW Vol. 1, pp. 13f.
- (18) Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 2, § 10, OP Vol. 1, p. 18.; EW Vol. 1, pp. 20f.
- (19) cf. E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London 1935, pp. 44-50.; コブルストン『中世哲学史』箕輪・柏木訳, 昭和62年・創文社, 637-8ページなど。
- (20) Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 2, § 9, OP Vol. 1, pp. 17f.; EW Vol. 1, p. 20.
- (21) A. T. VII. 182.
- (22) Hobbes, *Leviathan*, I, chap. 5.; EW Vol. 3, p. 30.
- (23) A. T. VI. 56f.
- (24) A. T. VI. 57f.
- (25) Hobbes, *Leviathan*, I, chap. 3.; EW Vol. 3, p. 16.
- (26) A. T. VII. 178.
- (27) cf. S. K. Land, *The Philosophy of Language in Britain*, New York 1986, p. 26.
- (28) A. T. VII. 178f. なお、デカルトの「普遍言語」の問題については本稿では立ち入らない。
cf. 谷川多佳子「デカルトと言語」(上) 筑波大学, 哲学・思想論集第17号, 平成4年, (下) 同第18号, 平成5年。
- (29) cf. Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 2, § 5, OP Vol. 1, p. 15.; EW Vol. 1, p. 17.

- (30) cf. G. B. Herbert, *Thomas Hobbes. The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver 1989, pp. 73f.
- (31) E. J. Ashworth, "Traditional logic" in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt & Q. Skinner, Cambridge 1988, pp. 155-7. なお、筆者はこれについてロックとの関連ですでに別の箇所でも記した。ライプニッツ著作集第5巻『人間知性新論』下(谷川・福島・岡部訳・工作舎)1995年、18-19ページ訳注。
- (32) Aristotele, *De interpretatione* I (16a 3-8)
- (33) cf. J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London 1973 [1st ed. 1965], p. 100; 邦訳: ワトキンス『ホッブズーその思想体系』田中・高野訳, 1988年・未来社, 234ページ。
- (34) Hobbes, *De Corpore*, I, chap. 3, § 2, OP Vol. 1, p. 27,; EW Vol. 1, p. 30.
- (35) cf. S. K. Land, op. cit. pp. 23f.
- (36) cf. S. K. Land, op. cit. pp. 25f.

3. ライプニッツの「意識表象」としての意識

意識の本質を考えるにあたって、デカルトとホッブズの考え方は著しい乖離を見せた。デカルトは意識を直観的思考または理性としたのに対して、ホッブズは意識を感覚表象の言語化によって説明した。両者の次の世代に属するロックとライプニッツは両者からその思想を批判的に受け継ぐのだが、影響関係は複雑に交錯する。ロックはホッブズから英国の伝統的な経験論的思考方を引き継ぐとともに、デカルトのコギトに起因する心理主義を受け入れて自らの思想の基盤にすえ、「観念の道」をとった。だがそこには、矛盾とは言わないまでも、一種の不整合があったと言わねばならない。その証拠に、ロックは、デカルトから受け入れた意識観を所与、前提と見なし、意識の本質が何かという問題には関わらない。ロックにとって意識とはあくまで事実としての所与である。他方、ライプニッツはデカルトから生得論的認識観を受け継ぐとともに、ホッブズからは思考、論理に対する形式主義的見方を独自の仕方でも引き継いだ。そしてライプニッツは、デカルトもホッブズもロックもなしえなかった、意識に関する一貫した体系的説明を提示することができた。

(1) 表象と意識表象

ライプニッツは、「魂は常に思考を意識する」というデカルトおよびロックのテーゼを批判的に受容する。つまり、ある意味で魂が常に思考することは認めながら、魂が必ず思考内容を意識しているとはしない。意識されない思考の存在を認めることは、意識的な思考と無意識的な思考が区別されることを意味している。「魂が表象なしにあることは決してないが、しばしば意識表象を欠くことがある。なぜなら、魂は際立った表象しか意識しないからである。」⁽¹⁾つまり、「われわれは何も覚えていない状態、際立った表象を少しももたない状態をわれわれ自身のなかに経験する。たとえば気絶したときとか、夢さえ見ないような深い眠りに入った場

合である。]⁽²⁾けれども、「気絶から目ざめたとき自分の表象を意識するのだから、たとえ意識していなくても目ざめる直前にも表象をもっていたとしなければならない。]⁽³⁾ライブニッツはこうした発想を、一面においてホップズからえたと思われる。すでに見たように、ホップズは人間の思考・推理を意識的で人間にのみ特有なものとはせず、動物と連続する機械的な活動と捉えていた。ライブニッツがそうした考え方を引き継いだことは、ライブニッツの表象と意識表象との区別に認められる。

外的事物を表現しているモナドの内的状態である表象 (la Perception) と、意識すなわち [もしくは] この内的状態の反省的認識である意識表象 (l'APPERCEPTION, qui est la CONSCIENCE ou la connaissance reflexive de cet état intérieur) とは区別すべきである。⁽⁴⁾

『自然と恩寵の原理』第四節のこの箇所は問題を孕んでいる。すなわち、ou が同格を示すか選言を示すか、いずれとも解しうるからである。同格を示すとすれば、「意識」と「反省的認識」とは同様に「意識表象」だということになるが、選言を示すとすれば、「意識」と「反省的認識」とは別で、両者を「意識表象」が包括するということになる。これは後に触れる人間と動物を区別する指標の問題に関わり、ライブニッツの「意識表象」概念および「意識」概念の両義性へとつながる。したがって、ライブニッツの表象、意識表象、反省の関係を明確化することが、ライブニッツにおける意識概念の位相と特質を明らかにするであろう。まず、意識表象の概念から検討しよう。

さて、「意識表象 (apperception)]⁽⁵⁾ という術語をライブニッツが初めて用いたことはよく知られている⁽⁶⁾ が、より正確には、s'appercevoir de という動詞形はライブニッツの時代には普通に用いられたフランス語の形であったのに対して (たとえば、パスカルやボシュエなどにもその用例が見られる)、apperception という名詞形は当時のフランス語にはなく、ライブニッツが新しく作り出したものであった。レムカーによると⁽⁷⁾、ライブニッツの apperception という用語の明確な使用は、コストが perceive を仏訳するのに用いた s'appercevoir というフランス語の代名動詞形に示唆されたためのようなのだという。この言葉の新しい用法が最初に現われるのは『人間知性新論』第2部第9章と、最後に書かれた「序文」のなかである。s'appercevoir という代名動詞の形と同様に appercevoir という動詞形も、アルノーやマルブランシュのほか多くの用例が見られ、17世紀には普通に用いられていたが、少なくとも『人間知性新論』においては、appercevoir は対象を明確に知覚する際に用いられるのに対して、s'appercevoir は対象を知覚していることに気づくという第二段階の働きを示しており、それが apperception という名詞形に対応すると解すべきであろう⁽⁸⁾。また、apperception が appercevoir から作られ、appercevoir は percipio に接頭辞 ad が付け加えられたこと、そして ad の示す方向性が自己自身への方向性 (ad se) であることは容易に推測される。だが、apperception はおおむねフランス語でのみ用いられ、ラテン語ではほとんど用いられていない⁽⁹⁾ ことはある意味で注目に値する。カルスタッドによると、ラテン語において appercep-

tionの意味に対応する言葉は、conscius 以外には sensio (感覚・知覚) であるという⁽¹⁰⁾。

言うまでもなく、s'appercevoir—apperception という対応関係の創出は、percevoir—perception と一線を画するためであったが、このような区別は、ライプニッツに『知性新論』を執筆する機縁を与えたロックの『人間知性論』にも、ピエール・コストによるその仏訳にも見られない。ライプニッツの用いる s'appercevoir も percevoir もロックでは perceive であり、apperception も perception も perception である。s'appercevoir という動詞形が用いられるのはコストの仏訳においてである。コストはそれについて特別明言してはいないが、「知覚」に「気づく」というような意味合いを込めて訳出したのであろう。(ちなみに、コストは perceive だけでなく notice にも appercevoir という訳語をあてている。) それに対して、ライプニッツの用いる percevoir—perception にはこの「気づく」という意味合いが欠落しており(記憶や意識を欠く下位のモナドにさえ「表象する」活動が認められている)、当時のフランス語の普通の用法とは違うのである。それゆえ、「気づく」という意味合いを表わすために s'appercevoir—apperception という対応関係が必要になったのであろう⁽¹¹⁾。つまり、ライプニッツの言う「表象 (perception)」とは、通常の知覚という意味ではなく、意識的作用も無意識的作用も包括する概念であり、気づかれない無意識的なものは「微小表象 (petite perception)」と呼ばれる⁽¹²⁾。ライプニッツのこうした考え方は、各々の魂が宇宙全体と関係をもつという独特の思想の現われである。これはデカルトの思考の特権的な位置づけとは対立するものの、デカルトによる思考のあまりに狭い定義を拡張することによって、「魂は常に思考を意識する」というデカルトおよびロックのテーゼを一面において継承してもいる。「動物の魂に共通する感覚と、理性を伴う反省の間には多くの隔りがある。われわれは反省をすることなく多くの感覚をもっているからだ。すべての表象は意識を伴うことをデカルト派が証明したとも思わないし、証明しようとも思わない。」⁽¹³⁾ 表象という言葉は心理的な意味合いを帯びるが、ライプニッツにとって表象はより一般的な「表出 (expression)」の一種にほかならない。表出は事物間の「恒常的で規則的な関係」⁽¹⁴⁾ を意味するにすぎない。それゆえ、あるものを表出するということは、個体的魂の各々の見地からの対象の把握であるが、表出の際一方は他方の代わりとなってそれを代示し喚起するいわば記号の役割を果たすことになる。こうした原初的な意味での記号的認識こそ、表出および表象の意味であろう。それゆえ、前意識ではなくまさに無意識であるところの表出ないし表象は、人間のみならず動物、それどころかすべての存在に与えられる。「表象を行ないうる実体が、われわれより優れたものも劣ったものも存在することは、理にかなっている。」⁽¹⁵⁾ 気絶や卒中、深い眠りのような錯然状態のとき、「魂と単なるモナドとは目立つほどの違いはない。しかしこの状態は長くは続かず、魂はそこから抜け出して来るので、魂は単なるモナド以上のものだということになる。けれどもそうだとすると、単純実体には表象がまったくないということにはならない。」⁽¹⁶⁾

(2) 記憶としての意識

「知性は同時に多くのものを思考しうるのか。」すでに見たように、この問いにデカルトはイエス答え、ホップズはノーと答えた。「精神は精神自身のなかにあるすべてのものを意識する」というデカルトおよびロックのテーゼの前提をなすのもこの問いである。同時に多くのものを思考しうるならば、精神は思考の対象のみならず、自分自身の思考作用も意識しうることになる。もっとも、これは17世紀に提起された問題ではなく、すでにトマスが十分に考察を加えている⁽¹⁷⁾。『スンマ』第1部87問第3項「知性はその固有の作用をいかにして認識するか」という問題に、「認識されるものはすべてある作用によって認識され、知性がそれ自身の作用を認識するのは、その認識を認識する他の作用によるのであって、これは無限に及び不可能である」と「異論2」（これは後にデカルトが用いる議論と同じである）で言われるが、これにトマスは「反論」で次のように答える。神においてはその認識の対象は神自身の本質であるので、神の本質と知性の認識作用とは同一であるが、人間の場合は認識の第一の対象は本質ではなく外的な事物であるので、第一に認識されるのはそうした対象で、第二に認識作用自身が知られる。それゆえ「主文」において、知性はその作用を認識しうるが、直ちにではない、と言われている。つまり、トマスによれば人間は同時に一つのものしか認識できない。この基準からすれば、同時に多くのものを思考しうるというデカルトの直接的意識は、いわば神的意識ということになる。ホップズとライプニッツはトマスに従い、人間的思考に定位する。したがって、意識とは一瞬後に想起することを意味する。

あらゆる注意力は、いくらかの記憶を必要とし、われわれ自身の現前する諸表象のいくつかについて注意するようにと、いわば警告されないと、それらの表象を反省なしに、気づくことさえなく看過してしまうのである。けれども誰かが直ちにその表象について告げ知らせ、たとえば今聞いたばかりの音に注意を向けさせるならば、われわれはそれを思い起こし、まもなくそれについてある感覚をもっていたことに気づく。このようにそれらは、われわれがすぐには意識することのない表象であり、意識表象はこの場合、どんなに小さな間であろうと少しの間をおいた後に知らされて生じるのである。⁽¹⁸⁾

何からの表象に注意を向けるには記憶が必要であり、その表象が行なわれた時点よりも後に初めてそれが意識される、という主張はきわめて大きな意味をもっている⁽¹⁹⁾。表象することとそれを意識することが同時的に成立しうるとすれば、あるものを表象すること、その意識を認識すること、さらにまたそれを意識すること…という自己言及の難問に陥ることになるが、ライプニッツは、記憶という時間的隔たりこそが意識を成り立たせるという主張によってそれを回避しているのである。より正確に言えば、思考を思考する…、反省を反省する…ということのうちに、ライプニッツは不可能な無限遡行よりもむしろ意識の本質を見ているようだ。「精神の次のような働きは、私にはきわめてすばらしく思われる。すなわちそれは、私は自分が思考していると思わるときであり、自分の思考の真ん中で自分の思考について思考してい

ると自分が気づくときであり、反省のこうした三重化に少し後で私が驚くときである。次に私は自分が驚いていることに気づき、ある意味でこの驚きに驚く。そしてひとつの観想にとどまると、私はいわば交互に、ますます自分自身へと還帰し、自分の思考によって自分の精神をしばしば高めるのである。』⁽²⁰⁾ すでに見たように、ライプニッツの記憶という時間的隔たりとしての意識という考え方は、思考とそれについての意識・反省が同時的に成立するというデカルトの見解に対立し、ホップズのデカルト批判と一致する⁽²¹⁾。意識を一種の記憶と捉えるライプニッツの見解は早くから（1670年代の後半）見られる。1676年のパリ時代の草稿には次のように記されている。

われわれの精神のなかには、ある特有のものとして、自己知覚ないし自己感覚がある。これはいつもわれわれのなかにある。なぜなら、われわれが言葉を使うたびごとに、われわれはすぐにそれに気づくからだ。われわれは望むたびに、自分の思考を知覚するのに気づく。すなわち、われわれは自分が少し前に思考したことに気づくのだ。したがって、知的な記憶が存するのは、われわれが何を知覚したかにではなく、われわれが知覚したという事実の内である。つまり、われわれは自分が知覚したところのものであるという事実だ。…私が反省について連続的に反省しつつ、長い間自分自身について考え反省するとき、いわば一種の驚きがあり、この相互作用に驚嘆する。この自己感覚は常に存在するようだ。なぜなら、すぐ後に、知覚したのは自分だと気づかれるからだ。⁽²²⁾

そして、その後も『人間知性新論』第2部第27章13節で「現在のもしくは直接的な記憶、すなわち直前に過ぎ去っていったものについての記憶、言い換えれば…意識ないし反省」⁽²³⁾と述べられているように、見解が変わることはない。また、意識や反省という人間に特有の思考作用が常に記憶を必要とするということは、いわば瞬間において成り立つデカルトの思考の考え方とは対照的であり、時間的存在としての人間の姿を示している。そして、記憶という、隔たらないし対立こそが、ライプニッツにとっては継起という時間の定義でもある⁽²⁴⁾。「意識とは作用の反省、すなわちわれわれの作用の記憶である。したがって、われわれはそれが自分のものだと考えるのだ。これは真の実体自身、または自我を含んでいる。」⁽²⁵⁾ また、こうした記憶としての意識つまり身体的意識は人間にのみ特有のものではなく、判明さの程度の違いはあるにせよ、動物にも共通のものである。

(3) 人間と動物を区別する指標

デカルトが、動物から意識を奪い、意識をもって動物から人間を区別する指標としたのに対して、ライプニッツは人間と動物を区別するのに意識には頼らなかった。では動物には意識があるのか。あるとすれば人間の意識とどのように異なるのか⁽²⁶⁾。カルスタッドによると、動物に意識表象を認めるかどうかという問題は、ある意味でライプニッツが最後まで動揺した問題であり、そのことはライプニッツの意識表象の概念のもつ曖昧さとも関連しているという⁽²⁷⁾。

動物は、より目につく際立った印象を意識表象する能力なら具えている。たとえば、猪が自分を大声で追い立てる人間に気づくとき、その人間に向かって突進する場合のように。猪は以前にはその人について裸の表象しかもっていなかった。それは表象ではあるけれども、猪の視界の内であって光線が猪の水晶体に達する他のすべての対象についての表象と同様、錯然としたものだったのだ。⁽²⁸⁾

このように『人間知性新論』では動物に意識表象があると述べられている。ただ、それは錯然としていわれている。また『知性新論』の序文では、「動物の錯然状態が意識表象を止めている」⁽²⁹⁾ともいわれている。だがそういわれている以上、意識表象が中断されないこともあるということであり、言い換えれば、動物に意識表象が認められている。これに対して、『自然と恩寵の原理』四節には「意識表象はすべての魂に与えられているわけではない」⁽³⁰⁾、といわれている。つまり、意識表象を与えられている魂と与えられていない魂とがあり、「意識」すなわち「内的状態の反省的認識である意識表象」⁽³¹⁾を与えられているのは理性的魂＝精神であって、動物にはそれが与えられていないということである。それゆえ、ここには明らかに不一致がある。カルスタッドによれば、『自然と恩寵の原理』の第一草稿には「意識表象」という言葉は現われず、それが最初に現われるのは第二草稿であり、そこでは最初「意識表象はすべてのモノイドに与えられているわけではない…」と書かれていたのが、「意識表象はすべての魂に与えられているわけではない…」と、「モノイド」が「魂」に書き改められた⁽³²⁾。「意識表象がすべてのモノイドに与えられているわけではない」とすれば、最も下位のモノイドにはそれが与えられていないとはいえ、精神（人間）にも魂（動物）にもそれが与えられていても構わないことになる。他方、「意識表象がすべての魂に与えられているわけではない」とすれば、理性的魂としての精神（人間）にはそれが与えられるが、動物の魂にはそれが与えられないことになる。こうした変更は、いわば突然行なわれたため、カルスタッドは、ライプニッツが最後まで態度を決めかねていたのではないかと推測する。動物をどのように見るかという問題に関して、もともとライプニッツは（ごく初期を除き）ほぼ一貫して反デカルト的な見解をもっていた。つまり、単なる自動機械としてではなく、魂をもち自ら活動する存在として動物を理解していた。というのは、「動物が魂と感覚をもつことは人間の魂の不死性を少しも妨げない」⁽³³⁾からである。すると、人間と動物をどこで区別するのかという問題が生じる。他方、意識表象は通常は「気づいていること」、「意識に上る表象」というほどの意味であるが、それは同時に単なる表象ではない以上、反省的思考という意味をわずかなりとも伴っている。そして、自己意識としての意識表象という方向性はのちにカントによって展開されるが、それは『自然と恩寵の原理』四節のこの変更に暗示されているのかもしれない（もっとも、カント自身は『自然と恩寵の原理』を読むことはできなかつたため、それとは別に自説を展開したのであろうが）。いずれにせよ、ライプニッツの「意識表象」概念にはある曖昧さが伴っており、少なくとも初期の著作から『知性新論』までにおいては、意識表象をもって人間と動物を区別する指標とすることはできない。では、ライプニッツは人間と動物を区別する指標をどこに求

めるのか。

(4) 反省としての意識

ライプニッツはその指標を、生得観念や必然的真理を認識する能力・理性的推論の能力に求める。だが、そうした方向性が明確にうちだされたのは、『知性新論』におけるロックとの対決を通じてであった。

人間の認識と動物の認識が異なるのも、この点である。動物はただ経験によるのみで、事例に従って行動することしかない。なぜなら、われわれの判断しうる限り、動物は必然的命題を構成するに至ることは決してないからである。これに対して、人間は論証的知をなす。これゆえにまた、動物がもつ連想能力は、人間に具わっている理性よりも劣った何かなのだ。…動物たちの連想は、理性的推論の影でしかない。つまり、形象的想像の結びつきでしかなく、ひとつのイメージから別のイメージへの移行にすぎない。…動物にはイメージの感覚的連結しかなく、したがって必然的真理の内的原理の正しさを認めるものは、人間を動物から区別することにもなるのである。⁽³⁴⁾

理性の能力によって人間を動物から区別するという方向性そのものはデカルトと揆を一にしているが、デカルトのように理性と意識はすぐに同一視されることはない。「経験的推理は動物と人間に共通であるが、理性的推理は、われわれに知られている動物のうちで人間にのみ特有のものである。というのも、動物にあるのは理性ではなく経験だからである。…それゆえ動物は、事実、感覚、観察のうちにある偶然的真理を理解しうるにすぎない。」⁽³⁵⁾ ライプニッツにおいては、理性の存在は意識によって確証されるのではない。「私たちは自分の内・外にあるたくさん的事物を意識表象してはいるが、それらを知解しているわけではない。私たちがそれらを知解するのは、それらについて判明な観念をもち、それと同時に、反省してそうした観念から必然的真理を導き出す能力をもつときである。したがって、動物は少なくともこの意味では知性を具えてはいないのだ。」⁽³⁶⁾ つまり、意識に反省が付け加わって初めて理性が働くのである。言い換えれば、「生得的認識なくしては、…必然的真理の現実的認識や事実の理由に達するためのいかなる手段もないし、私たちは動物に優るものを何ひとつもたないことになる。」⁽³⁷⁾ というのも、「反省とは、われわれの内にあるものへ注意を向けることにほかならない」⁽³⁸⁾ からである。なぜなら、認識の一方の源泉としての「感覚は、われわれがすでに内にもっているものをわれわれに与えたりはしない」⁽³⁹⁾ のだから。認識の他方の源泉とは、「われわれの精神の内の生得的なもの」であるが、これはすぐには意識されない。「私たちの内部にあるものの意識表象は注意と秩序に依存する」⁽⁴⁰⁾ からである。このように、感覚に由来しない非身体的な反省的意識によって、人間と動物は区別されるのである。

(5) 意識の段階

「感覚に由来しないものは魂の内には何もない…。しかし、魂それ自身と魂の変状は除外しなければならない。」⁽⁴¹⁾ それゆえ、魂それ自身と魂の変状ないし作用とは、魂の内にあるだけでなく、反省によって思考の対象にもなる。したがって、意識表象の可能な対象として、魂それ自身、魂の変状ないし作用、感覚に由来するイメージ、という三つのものを挙げることができよう⁽⁴²⁾。魂自身と魂の変状は、いわばわれわれの「内にあるもの」であるのに対して、感覚イメージは「外にあるもの」とも言える。それゆえ、動物にも与えられているのは「外にあるもの」の意識表象であるのに対して、「内にあるもの」の意識表象は人間にのみ特有のものである。

このように、ライプニッツの意識の考え方は実に豊かな内容をもっている。それには、デカルトが意識を直観的思考または理性とした際排除した感覚表象や想像力、記憶も含まれているし、ホッブズが感覚表象の言語化によって意識を説明した考え方も取り入れられている。しかも、感覚から出発し抽象によって順次普遍的なものに進む方向性も認められると同時に、生得観念による基礎づけによって補完されてもいる。というのは、マクロコスモスを反映するミクロコスモスとしての人間の精神自身が、観念の能力だからである⁽⁴³⁾。そういうわけで、ライプニッツは、ロックやデカルト派の誰もなしえなかった、真の観念理論の弁護者たりえたのではないのか⁽⁴⁴⁾。それゆえライプニッツは、デカルトの「私は思考する (Ego cogito)」を第一真理として認めつつ、それに「さまざまなものが私によって思考される (Varia a me cogitantur)」⁽⁴⁵⁾を付け加えねばならなかったのである。「<私は思考する、ゆえに私はある>が第一真理に属することはデカルトによってとてもうまく指摘された。しかし、他の同等のものも無視しない方が公正であっただろう。…直接的知覚もしくは(こう言ってよければ)意識があるのと同じだけの事実の第一真理があるのだ。しかしながら、私は思考する私自身を意識するだけでなく、私の諸々の思考も意識している。私が思考するということは、しかじかのことが私によって思考されるということ以上に真でもないし確実でもない。」⁽⁴⁶⁾ライプニッツにおいて、デカルトに始まる「意識」はその直接性・純粋性を失ったが、それと引き換えに人間的意識の自然性を獲得したのである。

(本学専任講師＝哲学担当)

- (1) G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890; Nachdruck Hildesheim 1978, Bd. III. S. 307. (以下 G. P. と略記)
- (2) G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 20, éd. par A. Robinet, Paris 1954, p. 81.
- (3) G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 23, op. cit., p. 83.
- (4) G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, § 4, éd. par A. Robinet,

- Paris 1954, pp. 35-37. (以下 *Principes* と略記)
- (5) 「意識表象 (apperception)」について、筆者はすでに別の箇所での概要を論じた。本稿はそれをもとにしつつ、そこで割愛した考察を補うことにより展開される。ライプニッツ著作集第4巻『人間知性新論』上 (谷川・福島・岡部訳・工作舎) 1993年, 18-19ページ, 「意識表象」に関する訳注。cf. E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris 1961, pp. 21ff.
 - (6) cf. *Nouveau Dictionnaire étymologique et historique*, par A. Dauzat et al., Paris (Larousse), 1964, p. 551.
 - (7) L. E. Loemker (transl. and ed.), *Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophical Papers and Letters*, 2nd ed. Dordrecht 1969, introduction. p. 62.
 - (8) cf. L. E. Loemker (transl. and ed.), op. cit., introduction. pp. 39, 62.
 - (9) M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München 1991, p. 30.; ゲルハルト版哲学著作集には、「意識表象」のフランス語の名詞形は11回であるのに対して、ラテン語の形はデ・ボスとの書簡に名詞形が1回、関連する形容詞形 (apperceptibilis) が1回見られるだけである。しかもこの書簡 (G. P. II. 311.) は『人間知性新論』よりも後の1706年7月11日のものである。
 - (10) M. Kulstad, op. cit. pp. 31ff.
 - (11) cf. M. Kulstad, op. cit. pp. 21f.
 - (12) cf. Y. Belaval, *Études leibniziennes*, Paris 1976, pp. 142ff.; K. J. Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jh.*, Halle 1916, Nachdruck Hildesheim 1981, SS. 142ff.
 - (13) G. P. VI. 543.
 - (14) G. P. II. 112.
 - (15) G. P. VI. 543.
 - (16) G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 21, op. cit., p. 81.
 - (17) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I. Q. 87. A. 3., ed. Marietti, Torino 1952, pp. 430f.
 - (18) Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sechste Reihe, Sechster Band (以下 A. VI-6 と略記) *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Berlin 1962, S. 54.; 前掲邦訳『人間知性新論』21-22ページ, 訳文は一部変更したところもある。
 - (19) 意識と記憶の関係についてはすでに別の箇所での概要を論じた。本稿はそれに基づく。ライプニッツ著作集第4巻『人間知性新論』上 (谷川・福島・岡部訳・工作舎) 1993年, 22ページ訳注。
 - (20) G. W. Leibniz, *De Summa Rerum. Metaphysical Papers, 1675-1676*, Translated by G. H. R. Parkinson, New Haven 1992, pp. 72f.
 - (21) cf. M. Kulstad, op. cit. pp. 55f.
 - (22) G. W. Leibniz, *De Summa Rerum*. op. cit. pp. 58-61.

- (23) A. VI-6. 238.; 前掲邦訳286ページ。
- (24) cf. G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin-Halle 1849-1863; Nachdruck Hildesheim 1962, Bd. VII. S. 18.
- (25) Louis Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903; réimp. Hildesheim 1966, p. 495.
- (26) デカルトに端を発する人間と動物の区別の問題は、17, 18世紀を通じて議論されたが、全体の議論は次のものに詳しい。D.-R. Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1728, réimp. Paris 1985.; H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Baltimore 1936. など。
- (27) M. Kulstad, op. cit. pp. 167ff. 動物と意識表象の問題についてはすでに別の箇所での概要を論じた。本稿はそれに基づく。ライプニッツ著作集第4巻『人間知性新論』上(谷川・福島・岡部訳・工作舎)1993年, 24ページ訳注。
- (28) A. VI-6. 173.; 前掲邦訳198ページ。
- (29) A. VI-6. 55.; 前掲邦訳24ページ。
- (30) G. W. Leibniz, *Principes*, § 4, éd. par A. Robinet, p. 37.
- (31) Ibid.
- (32) M. Kulstad, op. cit. pp. 163ff.; G. W. Leibniz, *Principes*, § 4, éd. par A. Robinet, p. 36.
- (33) A. VI-6. 72.; 前掲邦訳57ページ。
- (34) A. VI-6. 50f.; 前掲邦訳16-18ページ。
- (35) A. VI-1. 268.
- (36) A. VI-6. 173.; 前掲邦訳198ページ。
- (37) A. VI-6. 86.; 前掲邦訳78ページ。
- (38) A. VI-6. 51.; 前掲邦訳18ページ。
- (39) Ibid.; 前掲邦訳同ページ。
- (40) A. VI-6. 86.; 前掲邦訳78ページ。ここで言われている「秩序」についてはすでに別の箇所でも論じた。ライプニッツ著作集第4巻『人間知性新論』上(谷川・福島・岡部訳・工作舎)1993年, 78-79ページ訳注。
- (41) A. VI-6. 111.; 前掲邦訳113ページ。
- (42) M. Kulstad, op. cit. pp. 121ff.
- (43) これについてはすでに別の箇所でも論じた。拙稿「17世紀の「観念」論争—観念とは何か」東京音楽大学研究紀要第17集(1993)。
- (44) cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient*, p. 266.
- (45) G. P. IV. 357.
- (46) Ibid.