

## マルブランシュとバークリ

### － 因果性の形而上学への二つの異なるアプローチ －

秋 元 ひろと\*

#### Malebranche and Berkeley: Two Different Approaches to the Metaphysics of Causation

Hiroto AKIMOTO

#### Abstract

In this paper, I compare the causal theories of Nicolas Malebranche (1638-1715) and George Berkeley (1685-1753). And, by paying attention to their relationship to the scholastic theory of causation, I will show that Malebranche and Berkeley approach the metaphysics of causation in two different ways.

The causal theory of Malebranche is known as occasionalism, which says that it is only God that is the true cause of everything, and that creatures, which are commonly taken to be causes, are not true causes but only occasions or occasional causes. It is true that Berkeley advanced a causal theory which is similar in some ways to occasionalism, in that he also regarded God as the fundamental principle of causation and deprived causal power of so-called bodies. However, there is an important difference between Malebranche and Berkeley.

Malebranche reaches his theory of causation, occasionalism, by showing that concurrentism, a standard view in Scholasticism, results in occasionalism, if one pursues the implication of concurrentism to its limits. In this sense, he starts from within the scholastic theory of causation. By contrast, Berkeley derives his theory of causation from his metaphysical position known as immaterialism, which says that there exists only two kinds of things, namely, ideas, which are inactive beings that are perceived by spirits, and spirits, which are active beings that perceive ideas. In this sense, he bypasses the scholastic theory of causation.

#### はじめに

フランスに生まれたマルブランシュ (Nicolas Malebranche, 1638-1715) と、アイルランドに生まれたバークリ (George Berkeley, 1685-1753) はともに聖職者であった。<sup>1</sup> もちろんカトリック (オラトリオ会) とプロテスタント (英国国教会) という、二人が属した宗派の違いはある。<sup>2</sup> しかし二人が宗教的信条を共有していることは、バークリ自身の言葉に示されている。マルブランシュも引く聖書の一節 (「使徒言行録」17章28節) を引いて、彼はいう。

---

<sup>1</sup> マルブランシュは1660年にオラトリオ会に入り、1664年に司祭の職に就いている。バークリは1709年に執事、1710年に司祭の職に就いたあと、1724年にはロンドンデリーの首席司祭、1734年にはクロインの主教への昇任を果たしている。

<sup>2</sup> バークリは、イングランドからアイルランドに移住した国教徒の家に生まれた。

「私は、聖書の言葉「我らは神の中に生き、動き、存在する」に完全に同意しています。これは認めなければなりません。」(DHP 2.214)<sup>3</sup>

そして哲学的に見ても、二人はともに神中心の哲学を展開しているし、マルブランシュがバークリの思想形成に影響を与えたことも知られている。<sup>4</sup> ところがバークリが上のように述べるのは、自分はマルブランシュの説「われわれはすべての事物を神の内に見る」の信奉者ではないと表明する文脈においてであるし、上の引用箇所直前では「全体として見れば、諸原理のなかで、彼のものと私のものほど根本的に相反しているものはないのです」(Ibid.) とさえいつている。<sup>5</sup>

本稿の主題は二人の哲学の異同である。しかしながら、それを全般的に論じるのは私の手に余ることである。そこで以下では、二人の哲学の異同を因果論に絞って論じることとする。その際に私が着目するのは、二人の因果論とスコラの因果論との関係である。スコラ学において因果論は、存在者の分類や性格規定にかかわる形而上学の一部として扱われた。たとえば近世スコラ学を代表するスアレス(Francisco Suárez, 1548-1617) は、「作用因」を「能動の働きを通じて、結果がそこから流れ出す、あるいは結果がそれに依存するところの原理」(DM 17.1.6) と定義する。分かりやすく言い換えれば、結果に存在を与える能動の働きをする原理として特徴づけられるような存在者、それが原因だということである。また協働論、保存論、機会因論のいずれを支持するか、これはスコラの因果論の主要論題の一つであったが、それは、神と被造物という二種類の存在者が、原因として結果に存在を与える際にそれぞれどのような寄与をするか、あるいはしないかをめぐっての論争であった。<sup>6</sup> 因果論を形而上学の問題として扱う姿勢は、マルブランシュとバークリにも引き継がれている。しかし二人がスコラの因果論に向き合う姿勢には違いが見られる。そこでスコラの因果論との関係に着目してマルブランシュとバークリの因果論を比較検討し、そうすることを通じて、二人が、因果性の形而上学に対して二つの異なる仕方アプローチしていることを明らかにしてみたい。

## 1. マルブランシュの因果論

マルブランシュは、1664年に、同年に出版されたデカルトの『人間論』を読んだことをきっかけとして、デカルト哲学の研究に専心した。そして10年に及ぶ研鑽を経てその成果として発表したのが『真理探究論』*De la recherche de la vérité* (1674-75) である。同書は「そこでは人間精神の本性、ならびに諸学問において誤謬を回避するために使用すべき方法が論じられる」という副題をもち、つぎの六編からなる。

<sup>3</sup> バークリは、聖書の同じ言葉を、複数の著作において繰り返し引いている。PHK 1.66, 149, DHP 3. 236などを参照。マルブランシュは『真理探究論』第3編第2部第6章——それは「われわれはすべての事物を神の内に見る」という彼の中心思想を論じた章である——の末尾で、同じ言葉を、その直前の「神はわたしたち一人一人から遠く離れてはおられません」(「使徒言行録」17章27節)も含めて引用している。

<sup>4</sup> Luce 1934, McCracken 1983, chap. 6を参照。

<sup>5</sup> バークリは、マルブランシュとの見解の相違についてつぎのように述べている。

「私は、神の知性的実体の内において事物を表すものを知覚することによって事物を見る、といつているのではありません。それは、私には理解できないことです。そうではなくて、私によって知覚される事物は無限の精神の知性によって知られ、その意志によって生み出されたものである、といつているのです。」(DHP 2.215)

<sup>6</sup> スコラの因果論については、秋元 2018, 67-79 でやや詳しく論じた。

- 第1編 感官について
- 第2編 想像について
- 第3編 知性すなわち純粹精神について
- 第4編 傾向性すなわち精神の自然的運動について
- 第5編 情念について
- 第6編 方法について

副題にある「人間精神の本性」を論じるのが第1編から第5編までの各編であり、「諸学問において誤謬を回避するために使用すべき方法」を論じるのが最後の第6編である。<sup>7</sup> 第6編の冒頭でマルブランシュは、第5編までの論述を振り返って、自分が明らかにしたのは「人間の精神はきわめて誤謬に陥りやすいこと」(RV 6.1.1.217/244) であるという。そして各編の主題に触れて「感官の錯覚、想像の幻覚、精神の抽象は人間を絶えず惑わす」(Ibid.) し、また「意志の傾向性と心の情念は、ほとんどいつでも人間に真理を隠し、人間に真理が姿をあらわすのをそれらが許すのは、真理が情欲を喜ばせるような偽りの色に染まっている場合にかざられる」(Ibid.) と述べ、人間精神を構成する各要素が誤謬の源泉となることを再確認している。そして第6編では、誤謬を回避して真理を探究するための規則について、そうした規則の遵守を怠ったがために哲学者たちの陥った誤謬の実例も交えながら論じている。マルブランシュの挙げる規則は、デカルト『方法序説』第2部の四規則を彼なりの仕方アレンジしたものであり、いわゆる「明証性の規則」を基本とする。そして明晰判明な観念に基づくことなく議論を進めたために哲学者たちの陥った誤謬の最たるもの、「古代人の哲学のもっとも危険な誤謬」(RV 6.2.3, title) とされるのが、スコラのアリストテレス主義の因果論、すなわち被造物は原因として働く効力をもつとする因果論なのである。

『真理探究論』は、二巻本として第1巻(第1編から第3編)が1674年に、第2巻(第4編から第6編)が1675年に出版されたあと、1712年に第6版が出版されるまで何度も改訂を重ねている。そして1678年に出た第3版の付録として公刊されたのが『真理探究論に関する釈明』*Éclaircissements sur la recherche de la vérité* である。『釈明』は『真理探究論』に寄せられた反論に答えた16の釈明(1712年の最後の版では17番目の釈明が追加された)からなる著作である。それらの釈明の多くは『真理探究論』の該当箇所と言及した表題をもつ。われわれの関心事である因果論を扱っている釈明15は「第二原因に効力が帰せられることに触れた、第6編第2部第3章について」と題されている。ちなみに釈明15は、全釈明のなかで最長の部類に属する。

なお因果論は、『形而上学と宗教についての対話』*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688)の第7対話においても主題的に論じられている。そこで以下では『真理探究論』『釈明』『対話』の三著作に即してマルブランシュの因果論の検討を進めることにする。

### 1.1. 機会因論の神学的背景

マルブランシュが批判の標的とするのは、事物は、その本性に応じた力を有し、それによって原因として働いて結果を生じさせると主張するアリストテレス主義の因果論である。これに反対して彼が証明しようとするのは、ポジティブには第一原因である神のみが真の原因であること、ネガティブには第二原因(自然的原因)とされる被造物は「真の原因」ではなく「機会因 *causes occasionnelles*」に過ぎないことである。

<sup>7</sup> 各編の内容の要約紹介については、McCracken 1983, chap.1 を参照。

「真の神はひとりしかいないのだから、真の原因は一つしかない。各々の事物がもつ本性ないし力は、神の意志にほかならない。自然的原因はすべて真の原因ではなく、だだの機会因であるに過ぎない。」(RV 6.2.3.277/312)

マルブランシュは、原因の定義については詳述していない。しかし「原因すなわち能動の働きをする力能 *cause ou puissance d'agir*」(RV 6.2.3.273/309) という表現が見られる。また別の箇所では「力能 *puissance*」は「効力 *efficace*」あるいは「力 *force*」とも言い換えられている。したがって能動的に働いて結果を生み出す力能や効力や力をもつ存在者、それが原因であると考えていたといつてよいだろう。この見方は、スコラのアリストテレス主義者による作用因の定義に反するものではない。しかし被造物が第二原因として効力をもつこと、これをアリストテレス主義者は肯定するのに対して、マルブランシュは否定して機会因論を唱える。その論拠が問題である。しかし、彼がアリストテレス主義の因果論を「もっとも危険な誤謬」と断ずるのはなぜか。この点から見ていくことにしよう。

「われわれを幸福にすることのできるのはひとり神のみなのだから、われわれは、ひとり神のみしか愛してはならないし、恐れてはならない」(RV 6.2.3.283/319)。マルブランシュによれば、これが「キリスト教の第一原理」(Ibid.) である。ところが被造物に効力ないし力能を認める説は、この原理に反する。というのもわれわれが神をあるいは愛し、あるいは恐れるという仕方で崇めるのは、神が善悪・禍福をもってわれわれに報いる力能をもつから、換言すれば、神こそがわれわれの被る善悪の真の原因だからである。それゆえ、もし物体のような被造物に真の原因として働く力能を認めるなら、われわれは、少なくともそれらがわれわれに善悪をもたらす力能をもつ程度に応じて、それらを愛したり恐れたりしなければならぬ、ということになる。これは被造物にもそれなりの神性を認めて、それらを神として崇めることであり、異教徒の宗教や偶像崇拜に与することにほかならない。それゆえ被造物に効力を認める説は、キリスト教信仰を脅かす「もっとも危険な誤謬」だということである。

それに対して神のみを真の原因と認めるマルブランシュの哲学、すなわち被造物を真の原因とは認めない機会因論はもちろんそのような危険を免れている。

「われわれは、われわれに何らかの善をもたらすことのできる事物のみを愛する、というのが普通である。それゆえこの哲学は、神を愛することのみを認可し、その他一切の事物を愛することは絶対的に禁止する。われわれは、われわれに何らかの悪をもたらすことのできるもののみを恐れるべきである。それゆえこの哲学は、神を恐れることのみを是認し、その他一切 [の事物を恐れること] は絶対的に禁止する。」(ERV 15.227/245)

マルブランシュが「この哲学は、われわれを神にもっとも緊密な仕方で結びつけることを目的とする宗教と完全に合致する」(ERV 15.227/244) として自負する所以である。

それではアリストテレス主義者が、被造物は第二原因として働く効力をもつと考える誤謬に陥るのはなぜか。それは彼らが「ほとんどいつでも感官の証言に従って、理性の証言にはめったに従わない」(ERV 15.190/207) からである。マルブランシュによれば感官は、われわれが陥る誤謬の主要な源泉の一つである。それに対して「主権者たる理性」は「私をけって欺かないし、事物それ自体をあるがままに示す」(ERV 15.191/208)。目下の主題である因果論についていえば「あるボールが別のボールにぶつかるのを見るとき、私の目は、一方が、それが他方に伝える運動の真の原因であると私に告げる、あるいは告げるように思われる。物体を動かす真の原因 [神] は、私の目には見えないからである」(ERV 15.192/208)。ところが「理性に尋ねるとき、……私は、はっきりと悟る。私の目は私を惑わせていると、そして、す

べての事物においてすべてのことを為しているのは神であると」(ERV 15.192/209)。

第二原因が効力をもつように見えても、それは感官の捉える見かけに過ぎないのであって、それに欺かれてはならない。釈明 15 の最終段落の言葉を引けば、「哲学者、ことにキリスト教徒である哲学者は、感官の判断や先入見と、とりわけ第二原因が効力をもつとする先入見や、それと同じくらい危険な先入見と絶えず闘わねばならない」(ERV 15.233/251) というわけである。

ところで、マルブランシュは「理性」をしばしば大文字で *la Raison* と表記する。そして「主権者たる理性 *la souveraine Raison*」という言い方もする。また『対話』には「普遍的理性 *la Raison universelle*」(EMR 3.2.197/64) という表現が「神の言葉」の言い換えとして登場し、それは「すべての知性体を照明する」(EMR 7.15.321/168) ものだともいう。マルブランシュが「理性に尋ねる」というとき、それは「神に尋ねる」ということであり、彼のいう「理性」は、それが人間の理性を意味する場合でも、人間的な推論能力としての理性というよりは、むしろ神的な直観能力としての知性なのである。とすれば、神のみが真の原因であることも、理性的論証によって証明される真理というよりは、むしろ知性的直観によって把握される真理だということになる。しかし、マルブランシュはその真理を証明する論証も提示している。そこで、その検討に移ることにしよう。ただし彼が提示する論証には変遷が見られるので、著作ごとに丁寧に見ていくことにする。<sup>8</sup>

## 1.2. 『真理探究論』

マルブランシュが証明しようとするのは、あらためて引用すれば、つぎの命題である。

「真の神はひとりしかいないのだから、真の原因は一つしかない。各々の事物がもつ本性ないし力は、神の意志にほかならない。自然的原因はすべて真の原因ではなく、だだの機会因であるに過ぎない。」(RV 6.2.3.277/312)

これを証明する彼の議論は十分に整理されているとはいえない。しかし、原因・結果間の「必然的結合 *liaison nécessaire*」に着目するつぎのような論証が中心的な位置を占めていることはたしかである。

「真の原因は、原因とその結果とのあいだに精神が必然的結合を知覚するようなものである。私はこのように理解している。ところで無限に完全な存在者〔神〕の意志とその結果とのあいだのほかには、精神は必然的結合を知覚しない。それゆえ真の原因であり、物体〔身体〕を動かす力能を真に有するものは神のほかにはない。」(RV 6.2.3.280/316)

この論証は、必然的結合の不在を論拠として被造物が真の原因であることを否定するものであるとして、研究者たちのあいだで「必然的結合不在論証 *no necessary connection argument*」(NNC 論証) と呼ばれている。<sup>9</sup> これについては、精神が必然的結合を「知覚するか否か」と、必然的結合が「存在するか否か」とは異なる事態ではないのかという疑問が生じるだろう。しかし、精神による知覚（さきのわれわれの

<sup>8</sup> マルブランシュが機会因論を支持する議論の著作横断的な再構成については、Nadler 2000, 115-29, Ott 2009, chap. 10 を参照。

<sup>9</sup> 「必然的結合不在」という呼び名は、ネイドラーの論文 ““No Necessary Connection”: The Medieval Roots of the Occasionalist Roots of Hume” に由来する。同論文は 1996 年に発表され、2011 年の著書に「追記」を付して再録されている。Nadler 2011, chap. 9 を参照。

言い方では、知性的直観による把握) が真理の基準と考えられているだから、二つの事態はマルブランシュにおいては重なっている。

NNC 論証には、オットのつぎのような解釈がある。それによれば、マルブランシュがとくに物体を原因と認めないのは、彼が「因果性の認知的モデル the cognitive model of causation」を採用しており、「原因と結果のあいだには、まさに志向性のみが提供し得る種類のつながりがなければならない」(Ott 2009, 81) と考えていたら、あるいは彼が「スコラ的な *esse-ad* の要求」を受け入れており、「原因は、その結果に向かうことを、何らかの意味でその本質とするものでなければならない」(Ott 2009, 95) と考えていたからである。物体はどこかに向かう意図をもつような存在者ではないから、その要求を満たし得る存在者は精神のみだということになる、というのである。そして NNC 論証をその背後で支えているのもこのモデルであり要求である、とオットは主張する。<sup>10</sup>

しかし、ダウニングが指摘するように、オットの解釈はマルブランシュが有限の精神を原因と認めない理由を十分に説明できないなどの欠陥を抱えている。<sup>11</sup> またネイドラーは、マルブランシュは原因の概念に「認知的条件」(Nadler 2000, 125) を課しているとして、その点ではオットと同様の理解を示しつつも、それを NNC 論証と結びつけることには反対する。そして同論証に関するかぎり、真の原因と認められるか否かの根拠は「全能と非全能のあいだの相違」(Nadler 2011, 183) に尽きると主張する。そして、もしそうだとすると物体や有限な精神が原因でないことは「トリヴィアルに真」(Ott 2009, 93) になってしまうというオットの指摘を引いて、そのように考えるのが「正しい」(Nadler 2011, 186) とも述べている。<sup>12</sup>

しかし、NNC 論証は神の全能の言い換えに過ぎないのだとすると、それは、オットのいうように、ほとんど論証の体を成さないことになってしまう。必然的結合の有無は知性的直観の事柄であるのだとすれば、NNC 論証の実態は案外そういうものであるのかも知れない。しかし NNC 論証を「論証」として読む道はあるように思われる。そのことを、オットと同様にスコラの議論に着目することによって、ただしオットとは異なりスコラの因果論そのものに着目することによって示してみたい。

### 1.2.1. NNC 論証

本項では、NNC 論証を中核とするマルブランシュの議論を概観する。

マルブランシュは、われわれが有する物体と精神（有限の精神と無限の精神）の観念を順に取り上げて検討するという仕方で、物体を動かす真の原因は何であるかを明らかにしようとする。<sup>13</sup>

まず物体の観念について検討してみると、「大きなものも、小さなものも、すべての物体がそれ自身を動かす力をもたないことは明白である」(RV 6.2.3.277/312)。換言すれば、物体は自動するものではなく、その意味で物体には運動の原理は属さない。こうして物体は、真の原因の候補から脱落する。それゆえ、物体を動かすものは精神でなければならない。ところが、つぎに有限の精神の観念を検討してみると、「その意志と物体の運動とのあいだには、その物体がどのようなものであれ、必然的結合は少しも見出されない」(RV 6.2.3.277/313)。こうして物体に続いて、有限の精神もまた真の原因の候補から脱落する。しかし、無限の精神である神については事情が異なる。「神の観念、すなわち無限に完全であり、それゆえ全能である存在者の観念を考えた場合には、神の意志とすべての物体の運動とのあいだに必然的結合

<sup>10</sup> Ott 2009, chap. 10 を参照。

<sup>11</sup> Downing 2014, 201-05 を参照。

<sup>12</sup> Nadler 2000, 121-25, Nadler 2011, 184-86 を参照。

<sup>13</sup> RV 6.2.3.277-80/312-16 を参照。

があること、つまり物体が動くことを神が意志しながら、物体が動かないということは想念不可能であることが知られる」(Ibid.)。それゆえ「物体を動かすことのできるのは、神の意志のみである」(Ibid.)。

もちろん動いている物体が別の物体に衝突して、後者が動き出すことはある。その意味で衝突した物体は、動き出した物体の運動の「自然的原因」である。しかしこの場合も、物体を真に動かしたのは衝突した物体ではない。物体の「動力」と称されるものは、動いている物体のうちにある何かではなく「神の意志」にほかならないからである。それゆえ「自然的原因は実在の真の原因ではなく、だだの機会因であるに過ぎない。それは自然の作者に、かくかくの場合に、しかじかの仕方で能動の働きをする決心をさせるのである。」(RV 6.2.3.278/313)

また有限の精神であるわれわれが、自身の身体、たとえば腕を動かそうと意志するときに腕が動くことも事実である。その意味でわれわれの意志は、腕の運動の「自然的原因」である。しかしこの場合も、腕を動かしたのはわれわれの意志ではなく「神の意志」である。「われわれが有する……自身の腕を動かそうとする意志と、その腕の運動とのあいだに必然的結合は少しもない」(RV 6.2.3.279/315) からである。それゆえこの場合も「自然的原因は真の原因ではない。それは機会因でしかなく、……神の意志の力と効力を介してしか能動の働きをしないのである」(Ibid.)。

以上が、マルブランシュの議論の大筋である。さきに進むまえに、説明を二つ補足しておく。

第一に、ある物体の運動と別の物体の運動とのあいだの必然的結合の有無については言及がない。しかし物体は真の原因ではないというのだから、必然的結合は存在しないと考えられているはずである。この点に言及がないのは、マルブランシュの関心が、物体と物体の関係よりは、むしろ物体それ自体のあり方(自動するものでないこと)に向けられているからであろう。ところで物体が自動するものでないことは、説明なしに自明のこととされている。しかし『対話』には、物体を延長と同一視するデカルトの見解を前提とした、物体の非自動性に関するつぎのような発言がある。

「延長の観念に尋ねてみたまえ。そして物体を表すこの観念……によって、物体が、さまざまな形状やさまざまな運動を受け取る受動的な能力以外の固有性をもち得るか否かを判断してみたまえ。延長の有するすべての固有性が距離関係にしか存し得ないことは、きわめて明白ではありませんか。」(EMR 7.2.298/150)

第二に、マルブランシュは、有限の精神である人間について、それが「物体 corps」のなかでもとくに自身の「身体 corps」を動かす真の原因であるか否かを問うている。これは、われわれ人間が物体を動かすことがあるとすれば、それは身体(たとえば腕)を動かすことによってだからであろう。この問いに対する答えは、すでに見たように「否」であるが、これに関連してマルブランシュは、当時の生理学的知見を踏まえたつぎのような議論も展開している。<sup>14</sup>

腕が動くのは、動物精気が神経を通じて筋肉に伝えられ筋肉が収縮することによってである。ところが動物精気や神経や筋肉の存在を知らない者でも腕を動かしているし、それらを知る者でも、腕を動かすにはそうした生理学的機構をどのように作動させればよいかを知る者はだれもない。それゆえ腕を動かしているのは人間ではなく、全知の神である。<sup>15</sup>

全知ではないわれわれ人間は、身体運動にかかわる生理学的機構を完全には知り得ないとマルブラン

<sup>14</sup> RV 6.2.3.279-80/315 を参照。

<sup>15</sup> 同じ議論は『釈明』でも繰り返される。ERV 15.207-10/226-28 を参照。ちなみに類似の議論はヒュームにも見られる。EHU 7.14 を参照。

シュは考えているのだろう。しかし、それを知るのに全知までは必要ないのだとしても、したがってそれを知る人間がかりにいたとしても、マルブランシュは、その意志を、それが人間の意志である以上、身体運動の原因とは認めないのではないだろうか。それゆえ、この議論の成否を検討するのは控えることにする。

### 1.2.2. NNC 論証の検討

本項では、まずマルブランシュの見解のスコラ的背景について確認した上で、前項でその概要を紹介した NNC 論証について検討し、最後に機会因が何であるかを明らかにする。

マルブランシュは、真の原因であるとされる神が物体を動かす仕方についてつぎのように述べる。ちなみに、すぐ下の引用に引かれているのは「詩編」32章9節の言葉である。

「神は世界を創造した。というのも神は、そうすることを意志したのだから。「主が仰せになると、そのように成り」。神はまた、すべての事物を動かし、そうしてわれわれが生起を目にするすべての結果を生み出した。というのも神はあるいくつかの法則をも、つまり物体どうしの衝突に際してそれに従って運動が伝達されるような法則をも意志したのだから。そして、これらの法則は効力をもち能動の働きをするのに対して、物体は能動の働きをすることができないのだから。」(RV 6.2.3.278/314)

「神は、その一般的意志——それは自然の秩序を作る意志である——によって、二つの物体が衝突するとき、ある一定の仕方運動の伝達が生じることを意志した。」(RV 6.2.3.282/318)

神は、物体の衝突が起こるたびに、衝突された物体を動かすことを個別に意志するわけではない。神が物体を動かすのは一般的意志によってであり、運動伝達の一般的法則を通じてである、というのである。

ちなみに『釈明』には、神が自然支配に用いる法則の内容に関する記述があって、慣性の法則（に相当するもの）と運動伝達の法則が挙がっている。

「すべての運動は、直線方向に生じるか、あるいは生じる傾向をもつ。また衝突に際して運動は、それらの圧力に比例して、またそれらの方向に沿って伝達される。」(ERV 15.199/217)

法則の内容は近世自然学を踏まえたものであるが、法則による神の世界支配という考え方はスコラ学と共通のものである。たとえばスアレスは、神の「絶対的な力能 *potentia absoluta*」と「常態における力能 *potentia ordinaria*」の区別をつぎのように説明する。絶対的な力能とは「神が、自分自身に従う以外にはいかなる意志の仮定や限定もなく、事物の本性やその他の原因は一切考慮しないときの力能」であり、常態における力能とは「神が、彼自身が普遍的に制定した一般的な法則と原因に従って作用するときの力能」(DM 30.17.32) である。換言すれば、神が常態における力能を発揮するのは、自身が制定した法則を執行する場合であり、絶対的な力能を発揮するのは、自身が制定した法則の執行を一時停止する場合である。そして後者の場合とは、神が奇蹟を起こす場合であるという。<sup>16</sup>

以上の確認を踏まえてマルブランシュの発言を読み直せば、神が物体を動かす仕方について語って法則に言及するとき、彼が念頭に置いているのは、神が常態における力能を行使する場合だと見ることができる。実際『釈明』では、マルブランシュは「神は、絶対的 *absolutum* には、自分の気に入ることは何でもすることができる」(ERV 15.197/214) と認めつつ、つぎのように語っている。

<sup>16</sup> 秋元 2018, 77-78 を参照。

「しかし神は、奇蹟なしに、すなわち自然的な仕方ですることができるわけではない。自然的な仕方であるというのは、自身が確立した運動伝達の一般的法則に従ってということであり、神は、ほとんどいつでも、その法則に従って能動の働きをするのである。」(ERV 15.197/214-15)

また『対話』には「神が設定した一般的法則、そして、それによって神が自身の摂理の常態における経過 *le cours ordinaire* を規定する一般的法則」(EMR 7.8.317/166) という表現があって、法則による神の世界支配に関して「常態」という言葉が使われている。<sup>17</sup>

もっともマルブランシュは、スコラの標準見解である協働論を退けて機会因論を唱えるのだから、彼は、スコラの見解をそのまま受け継いだわけではない。協働論を唱えるスアレスは、被造物である物体も、第二原因としてではあるが、その本性に応じた力能をもつと考えた。それに対して機会因論を唱えるマルブランシュは、被造物が力能をもつ基盤となるような本性を否定し、第二原因とされる被造物から力能を剥奪した。被造物に関するこうした見解の相違は、第一原因である神が制定する法則のあり方にも反映されるはずである。しかし、神は自身が制定した法則によって自然界（被造物界）を支配すると考える点で両者は一致している。

マルブランシュの見解にはこうしたスコラ的背景があること、これを念頭に置いた上で NNC 論証の検討に取り掛かろう。

真の原因であれば、原因とその結果とのあいだに必然的結合がある（知覚される）。そして神の意志と物体の運動とのあいだには必然的結合がある（知覚される）。しかし人間の意志と物体の運動とのあいだには、また、ある物体の運動と別の物体の運動とのあいだにも必然的結合はない（知覚されない）。それゆえ神の意志のみが真の原因であり、人間の意志や物体の運動は真の原因ではなく、機会因であるに過ぎない。

これが NNC 論証（ただし、それを物体どうしの関係にも拡張したもの）である。しかし、神については必然的結合を肯定し、被造物についてはそれを否定する根拠は何なのだろうか。神の無限の完全性や全能への言及はある。しかし問われているのは、神と被造物のあいだに、真の原因であり得るか否かにかかわるような相違があるか否かである。したがって、たんに神は完全だが被造物は不完全だから、というだけでは不十分であり、ほとんど論点先取だともいえる。<sup>18</sup> 実際マルブランシュが機会因論を唱えたのは宗教上の動機に基づいてであることを考えれば、また彼にとって機会因論の正しさは、理性的論証によって証明される真理というよりは、むしろ知性的直観によって把握される真理であることを考えても、NNC 論証においても、真の原因は神のみであるという確信が先行していることは否めないだろう。

しかし、NNC 論証をあくまでも「論証」として解釈する道はあるように思う。手掛りとして着目すべきはスコラの因果論における必然性の取り扱いである。スアレスは『形而上学討論集』の討論 19 第 1 節で「被造物である作用因のなかに必然的に働くものがあるかどうか、またその必然性はいかなるものであるか」(DM 19.1, title) と問い、「被造物である原因のなかに、それが作用するのに必要なすべてのことが準備されれば、必然的に作用するものが多数ある」(DM 19.1.1) と答えている。つまり問いの前半部分には「然り」と答え、後半部分が問題にする必然性については、それは「必要なすべてのことが

<sup>17</sup> パークリも、神の「絶対的な力能」と「常態における力能」の区別を踏まえて自然法則について語っている。本稿 2.2.1 を参照。

<sup>18</sup> スアレスは「能動の働きをする力のすべてが無限の完全性を必要とするわけではない」のだから「能動の働きをする力をもつことは、被造物に反することではない」(DM 18.1.8) と主張している。

整えられれば作用する」(DM 19.1.13) という意味での必然性だと答えている。ちなみに多数あるといわれる「必然的に働く原因」とは「理性を使用することなく作用する原因」(DM 19.1.12) であり、逆に、人間のような理性的存在者は、非理性的存在者とは異なり「必然的に働く原因」ではなく「自由に働く原因」であるとされる。

必然的に働く原因に戻れば、問題は「それが作用するのに必要なすべてのこと」とは何かである。ストアスは第1の条件「原因は、能動の働きをするのに十全かつ十分な力を有すること」(DM 19.1.2) から始めて全部で八つの条件を挙げているが、NNC 論証との関係で重要なのは、最後の第8の条件「原因は、第一原因から必要な協働を得ること」(DM 19.1.4) である。協働論によれば、被造物が原因として働くときには、かならず神による協働を必要とする。したがって被造物は、神の協働がなければ働かない。しかし常態においては、すなわち神が奇蹟を起こす場合を別にすれば、神はつねに協働するのだから、被造物は、少なくとも常態においては、神の協働以外の必要な全条件がそろえば必然的に働く。その意味で被造物（非理性的存在者）は必然的に働く原因である。

さて原因が働くのに必要な全条件がそろふこと、これが必然性の意味だとされている以上、原因の働きが必然的であることはトリヴィアルに真である。しかし、被造物についていえば、その原因としての働きは最終的には神の協働に依存する。それゆえ、その働きに「必要なすべてのことが整えられれば作用する」という意味での必然性が認められる常態においても、その必然性は被造物の範囲内で実現されることではない。その意味で被造物それ自体は必然的に働く原因、すなわち真の原因とはいえず、機会因であるに過ぎない。このようにいうこともできるだろう。そして、これが NNC 論証である。あるいは、もう少し控えめな言い方をすれば、「論証」として解釈された NNC 論証である。つまり同論証は、スコラの協働論を踏まえて、それが機会因論に帰着することを示そうとした論証なのである。

このような解釈に対しては、二つの問題点が指摘されるだろう。第一に、マルブランシュのテキストに私が提示したような議論は見当たらない。これについては、つぎのように答えておく。次節で見るように、マルブランシュは『釈明』において、スコラの協働論が機会因論に帰着することを示す議論を実際に展開している。したがって、これが NNC 論証だと私が述べたことは、テキストには明示されていないとしても、NNC 論証が向かうべき方向を示したものであるということは許されるだろう。

第二に、私の解釈は、被造物のなかでも非理性的存在者に関するスコラの見解を踏まえたものであり、したがって物体には当てはまっても、有限の精神には当てはまらない。つまり、マルブランシュが有限の精神を原因と認めない理由を十分に説明できない、というオットの解釈と同じ弱点をかかえている。これについては、つぎのように答えることができる。有限の精神は「自由に働く原因」であって「必然的にはたらく原因」ではないのだから、必然的結合を真の原因であるための要件とする以上、それが真の原因でないことははじめから明らかである、と。

しかし、マルブランシュは『釈明』において、「第二原因の効力を支持して哲学者たちが持ち出す主要な証明は、人間の意志と自由に基づく」(ERV 15.206/224) と述べている。物体はともかく、人間の意志は「自由に働く原因」として身体を動かしたり、観念を思い浮かべたりする効力をもつ、哲学者たちはこう考えているというのである。したがって、マルブランシュがこれにどう答えるかが問題になる。しかし、これは『釈明』にかかわる事柄であるから次節で検討することにしよう。

それでは機会因とは何か。最後にこの問いに答えることにしよう。はじめにマルブランシュ自身の説明をあらためて引用する。

「自然的原因は実在の真の原因ではなく、だだの機会因であるに過ぎない。それは自然の作者に、かくかくの場合に、しかじかの仕方でも能動の働きをする決心をさせる。」(RV 6.2.3.278/313)

「自然的原因は真の原因ではない。それは機会因でしかなく、……神の意志の力と効力を介してしか能動の働きをしない。」(RV 6.2.3.279/315)

機会因は、自然の作者である神に能動の働きをする「決心をさせる *détermine*」、つまり神の意志を「決定する」のだという。しかし機会因は真の原因ではないというのだから、ここでの決定が因果的決定を意味するとは考えられない。それでは、どのように理解すればよいのか。神が物体を動かす仕方、つまり能動の働きをする仕方について確認したことを思い出せば、つぎのようにいうことができる。神が能動の働きをするのは、常態においては、その都度の個別的意志によってではなく一般的意志によってである。そして物体の衝突などの個別の事象が、神の一般的意志に、それが発動するきっかけを提供する。それが機会因である。このとき能動の働きをする真の原因として効力をもつのはあくまでも神の一般的意志であるが、それは何か個別のきっかけがあってはじめて発動するという意味で、物体の衝突などが機会因として神の一般的意志を「決定し」、神に能動の働きをする「決心をさせる」のである。

あるいは、神がそれによって世界支配を行う一般的法則（運動伝達の法則）を考えて、それに入力される個別の初期条件に相当するのが機会因であるといえれば分かりやすいかも知れない。一般的法則は、初期条件の入力なしには何も出力せず、初期条件となる機会因が入力されてはじめて結果が出力される。しかし、結果が出力されるのはあくまでも法則があるからであり、その法則を介してのみ機会因は結果を出力する。「機会因は、神の意志の力と効力を介してしか能動の働きをしない」という発言も、この意味で理解すれば、機会因それ自体が能動の働きをすることを肯定したものではないといえるだろう。

### 1.3. 『真理探究論に関する釈明』

『釈明』は、マルブランシュが『真理探究論』に寄せられた反論に答えて自説を擁護した釈明の書である。因果論を扱った釈明 15 は、自然的原因ないし第二原因に効力を帰属させるアリストテレス主義者たちの証明をいくつか取り上げ、それらに応答するという形をとっている。各証明が、だれから寄せられた反論であるかは示されていない。しかし論述は、スアレスの『形而上学討論集』など関連する諸著作の参照箇所を示しながら展開されており、これが『真理探究論』の因果論には見られない特徴となっている。<sup>19</sup>

マルブランシュが「彼ら [アリストテレス主義者たち] の第一にして主要な証明」(ERV 15.191/207) としてはじめに取り上げるのは、「火が焼くこと、太陽が照らすこと、水が冷やすことは明らかだ」(Ibid.) という彼らの言い分である。一般化すれば「感官は、第二原因が効力をもつことをわれわれに確信させる」(Ibid.) というのである。この証明をマルブランシュは、われわれが本来従うべき「理性の証言」を無視して「感官の証言」に従う誤りを犯すものとして一蹴する。しかし、これは理性に基づく論証というよりは、むしろ自身の直観に基づく確信の表明という性格のものである。また「第二原因ないし自然的原因に、何かを生み出す力、力能、効力を帰属させることが自分にはできない理由」(ERV 15.187/204) について、「主要な理由は、その意見が私には想念可能ですらないと思われることだ」(Ibid.) という。そして「力、効力、力能は、精神の努力をどれほど重ねても、無限に完全な存在者のうちにしか見出すことができない」(ERV 15.187/205) とも述べている。こうした発言も同じ観点から理解すべきものであろう。

感官に訴える主要な証明を退けたあと、マルブランシュは、第二原因に効力を帰属させるその他の証

<sup>19</sup> スアレスの『形而上学討論集』のほか、フォンセカの『形而上学注解』、スコトゥスの『命題集注解』、アリストテレスの『自然学』『形而上学』などへの言及が見られる。

明に1から7までの番号をつけて順に取り上げ、それぞれに応答している。以下では、第7証明とそれに対する応答について検討する。第7証明は、聖書を典拠として「第二原因は能動の働きをする真の力をもつ」(ERV 15.211/230)とするものである。とくにこれを取り上げて検討する理由は二つある。第一に、聖書解釈にかかわるその証明は、聖職者であったマルブランシュがとりわけ重視しているものだからである。実際第7証明を扱った論述は、残りの六つの証明を扱った論述の全体を上回る分量に達している。第二に、第7証明に対する応答は、スコラの因果論(保存論と協働論)を正面から取り上げた議論を含むからである。

ところで、前節でわれわれは「第二原因の効力を支持して哲学者たちが持ち出す主要な証明」に触れて、それに対するマルブランシュの応答の検討を宿題として先送りした。「人間の意志と自由」を論拠とするこの証明(第6証明)に関してマルブランシュは、「私は、人間が意志し、自己決定することは認める。しかし、それは神が、絶えず人間を善に向かわせることを通じて、人間に意志させているからである」(ERV 15.206/225)と述べている。これは人間の意志の働きには、つねに神の働きがともなっており、それなしには人間の意志は働かないということであり、第7証明に対する応答で取り上げられる協働論にかかわる論点である。そこで第6証明それ自体の紹介は割愛するが、そうしたとしても、さきの宿題に答える上で大きな問題はない。第7証明に対する応答は、第6証明に対する応答にもなっていると考えられるからである。

第7証明は、聖書の記述に基づくものである。マルブランシュによれば、アリストテレス主義者たちが引くのは、「地は草を芽生えさせよ」(「創世記」1章11節)や「土はひとりでに実を結ばせるのであり、まず茎、次に穂、そしてその穂には豊かな実ができる」(「マルコによる福音書」4章28節)などである。そして、これらを論拠として彼らは「第二原因が能動の働きをする真の力を有することは確実である」(ERV 15.211/230)と結論する。

この証明に対してマルブランシュは、まず、聖書にはこの結論に反する文言、すなわち原因としての効力を神に限定する文言もあることを指摘する。彼が引くのは「わたしは主、万物の造り主。自ら天を延べ、独り地を踏み広げた」(「イザヤ書」44章24節)などである。しかし、聖書に相反する文言があることは事実である。そこでマルブランシュは、一般に著者の発言を解釈するための規則、すなわち矛盾した発言をしているように見える著者の「真意を発見するための絶対確実な規則」(ERV 15.212/231)と称するものを持ち出す。

「ある人が他の人々と同じように話すとき、それは、その人が彼らと同じ考えであることをかならずしも意味しない。しかし、通例語られることと反対のことをその人が語るときには、たとえそれが一度きりの発言であっても、その人が真剣に、そしてよく考えた上で話していると分かっているのであれば、それが彼の見解であると判断するのが理に適っている。」(Ibid.)

この解釈規則を聖書に適用してマルブランシュは、つぎのように論じる。「自然的原因[被造物]に力や効力を帰属させる」(ERV 15.214/232)見解、これはアリストテレス主義の哲学者たちだけでなく、感官の証言に従うのを常とするすべての人々によって支持されて定着している。そして「言語はこの先入見に基づいて形成される」(ERV 15.214/233)から、被造物が能動の働きをする力をもつかのような語り方が普通になっている。とすれば、聖書にそうした語り方に沿う文言があるからといって、それらを文字通りに受け取る必要はない。それに対して「神がすべてのことをする」(Ibid.)という見解を支持する文言については事情が異なる。「この見解は先入見に反するものであるから、それらの文言は文字通りに理解されねばならない」(Ibid.)のである。

被造物に効力を帰属させる見解が「先入見」であることを前提とするこの議論は、それが、その見解を退けることを意図したものである限り、論点先取であるとの誹りを免れない。しかし、その見解それ自体ではなく、それが依拠する聖書解釈を退ける議論としては、一応成立していると認めてよいだろう。なお詳しい紹介は割愛するが、マルブランシュは、アウグスティヌスをはじめとする教父たちが「しばしば同じ先入見に与する語り方をしている」(ERV 15.217/235) ことについても、聖書解釈の場合と同じ理屈で、それを彼らの真意の表現と解する必要はないと論じている。

つぎに、スコラの因果論に関係する論述の検討に移ろう。スコラのアリストテレス主義者は、神（第一原因）に効力を限定する聖書の記述と、被造物（第二原因）に効力を認めるアリストテレス主義の哲学との調和、すなわち「信仰と異教徒の哲学との調和」(ERV 15.219/237) を図った人々であった。そうした調停の試みとしてマルブランシュが取り上げるのは、協働論と保存論である。マルブランシュ自身の言葉を引けば、前者は「第二原因は、神がそれらに協働 *concoors* を提供しなければ、何もしない」(Ibid.)、あるいは「直接的協働によって、神は、第二原因とともに能動の働きをする」(Ibid.) とする見解であり、後者は「第二原因が能動の働きをするためには、神は、創造に際して第二原因に与えた力とともにそれらを保存 *conserve* するだけで十分である」(Ibid.) とする見解である。後者の保存論によれば、第二原因は、それが原因として働く際に、神によって保存され続ける必要があるという意味で、神による間接的協働は必要とするが、直接的協働、すなわちそれが原因として働くことそれ自体に対する協働は必要としないというのである。ちなみにマルブランシュは、後者の見解（保存論）の支持者としてドゥランドゥス (*Gulielmus Durandus*, 1275 頃-1334) の名を挙げ (ERV 15.225/243)、また前者の見解（協働論）の検討の過程でスアレズに言及している (ERV 15.223/242)。

それでは協働論と保存論を、マルブランシュはどのように評価するのか。保存論は、つぎのように述べて一蹴している。保存論は、神に効力を限定する説にあからさまに反している。それゆえ「それが誤りであることは容易に分かる」(ERV 15.220/238)。「それは聖書にあまりにも反し、また先入見にあまりにも合致している見えるので、それ以上のことは何もいわずとも、その意見が維持可能だとは思われない」(ERV 15.225/243) というのである。それに対して協働論は、かなり詳しく扱っている。しかも「自分の見解がスコラの大多数の神学者たちの見解とある程度は一致することを示してみたい」(ERV 15.222/240) と述べて、協働論に歩み寄る姿勢を見せる。協働論は、スコラの少数意見であった保存論とは異なり、トマスも支持したスコラの標準見解であり、それに対しては一定の敬意を払う必要があると考えたのであろう。

マルブランシュは「世界に起るすべての変化の自然的原因は、物体の運動と精神の意志作用のほかにはない」(ERV 15.224/242) ことを前提として、「物体の運動」と「精神の意志作用」のそれぞれについて、機会因論者としての自身の見解を、協働論の言葉を使いながらつぎのように定式化する。

「ある物体が別の物体にぶつかってそれを動かすとき、その物体は、神の協働を介して能動の働きをするのであり、その協働は、物体に固有の能動の働きと区別されるものではないということができる。」(ERV 15.222/240-41)

「われわれは神の協働を介してしか能動の働きをしない。そしてその働き、すなわち効力を有すると見なされた、そして何らかの結果を生み出すことができると見なされた、われわれの能動の働きは、神の能動の働きと異なるものではない。それは大多数の神学者がいうように、まったく同一の能動の働き、つまり「数的に同一の能動の働き *eadem numero actio*」である。」(ERV 15.223-24/242)

そして両者を取りまとめて、つぎのように結論している。

「神は、彼の協働によって、あるいはむしろ彼の有効な意志作用によって、物体の運動ならびに精神の意志作用が自然的原因ないし機会因としてすることのすべてを実行する。このことが示されたのであるから、神のすることで、神が、彼の被造物の能動の働きと同一の能動の働きによってするのでないようなことは何もない、ということになる。しかもこれは、被造物がそれ自体として有効な能動の働きをするからではなく、神の力能が、神が被造物のために設定した自然法則を通じてある意味で被造物に伝達されるからである。」(ERV 15.224/242-43)

「以上が、自分の考えと神学者たちの見解、すなわち直接的協働の必要性を主張し、また神は、被造物のそれと同一の能動の働きによって、すべての事物のうちにおいてすべてのことをすると主張する神学者たちの見解とを一致させるために私の為し得るすべてである。」(ERV 15.225/243)

協働論によれば、被造物が原因として能動の働きをするときには、かならず神による協働を必要とする。しかもその協働は、被造物の能動の働きと同一の能動の働きであり、その働きによって神は、すべての事物においてすべてのことをする。とすれば被造物の能動の働きは、神のそれに回収され、被造物はそれ自体として独自の能動の働きはしないことになる。このように論じてマルブランシュは、物体の運動と精神の意志作用の双方について、前節の表現を使えば「必然的に働く原因」と「自由に働く原因」の双方について、それらが神の能動の働きとは区別された独自の働きをすることを否定する。要するに、スコラの協働論は機会因論に帰着するというのである。

マルブランシュは「神学者たちの見解」である協働論の、彼なりの仕方での把握に基づいて議論を展開している。そこで、その把握が適切であるか否かを考えてみよう。それは上の二番目の引用にあるとおり、二つの部分からなる。前半部分の、神による協働の必要性の主張は協働論の主張そのものである。問題は、後半部分の、神による協働と被造物の能動の働きとの同一性の主張である。スコラの協働論は、たしかに神による協働、すなわち第一原因の能動の働きと、被造物すなわち第二原因の能動の働きとの同一性を主張した。しかし同時に、両者の区別についても語っている。第一原因の働きと、第二原因のそれとは同一の結果を生じさせる同じ一つの働きであり、両者のあいだに実在的な区別はない。つまりそれらは異なる二つの存在者ではない。しかし、もちろん第一原因である神と第二原因である被造物とのあいだには実在的な区別があり、同じ一つの能動の働きも、それを第一原因（普遍的原因）との関係で見れば、第二原因（特殊的原因）との関係で見れば、ある特定の種類の結果を生じさせる働きであるのに対して、第二原因との関係で見れば、ある特定の種類の結果を生じさせる（存在を限定する）働きなのである。<sup>20</sup>

マルブランシュは、神の能動の働きとわれわれ人間のそれとは「数的に同一」であると述べて、両者のあいだに実在的な区別のないことは明言している。しかし、第一原因（神）の働きと第二原因（被造物）のそれとの概念的区別には触れることなく議論を展開している。そうである以上、それについて彼がどのように考えていたかは明らかでない。しかし、彼の考えを探る手掛りはある。それは彼が議論の前提としている見解である。マルブランシュは「世界に起るすべての変化の自然的な原因は、物体の運動と精神の意志作用のほかにはない」という。これを受け入れるなら、少なくとも物体に関しては、第一原因（神）の働きと第二原因（物体）のそれとの概念的区別はほとんど意味を失う。というのも一般にスコラの因果論は、原因の種類が多様であるのに応じて結果の種類も多様であるとの想定に基づいている。第一原因の働きと第二原因のそれとを概念的に区別する余地が生まれるのもそのためである。ところが

<sup>20</sup> 秋元 2018, 76-77 を参照。

マルブランシュが、機械論的観点に立って問題にするのは、もっぱら物体の運動である。そうすると二つの働きを概念的に区別する余地もほとんど失われるように思われるのである。この点は次節で『対話』での論述に即して再確認するが、そのように考えて間違いがないとすれば、神による協働と被造物の能動の働きとを完全に同一視するマルブランシュの見方は、スコラの協働論が帰着するところ（ただし、あくまでも機械論が正しいとすれば）を示したものだと言える。

また動物精気の動きなどについて語っていることに見られるように（本稿 1.2.1 を参照）、マルブランシュは、精神の意志作用も機械論的観点に立って捉える姿勢を示しているのだから、神による協働と被造物の能動の働きとの同一視は、精神の意志作用についても成り立つと考えているようである。

#### 1.4. 『形而上学と宗教についての対話』

『対話』は、その表題が示す通り、マルブランシュが形而上学と神学に関する自身の主張を対話篇のかたちで表した著作である。全部で 14 の対話からなるが、因果論を扱っているのは第 7 対話である。<sup>21</sup> その冒頭に付された内容要約を見ると「自然的原因の無効力、あるいは被造物の無力について。われわれが無媒介的かつ直接的に結びつけられているのは神に対してのみである」（EMR 7.295/147）とある。第 7 対話の主題はひとことではいえば心身問題であり、マルブランシュは、デカルト的な心身の直接的合一を退けて、心身の合一はあくまでも神に媒介された関係であると主張する。そしてこれに関連して、心身間のみならず、物体相互間の因果関係も含めて因果論が話題になるのである。以下では、物体間の因果的な相互作用を否定する彼の主張を取り上げて検討する。

「物体は物体に対して能動の働きをすることができるという考えには矛盾が、私はいいます、矛盾があります」（EMR 7.5.303/154）。マルブランシュは、自身が証明しようとするこの主張を「パラドクス」（Ibid.）と呼ぶ。それは「経験にも、哲学者たちの伝統的学説にもあまりにも反しているように見える」（Ibid.）からである。しかし、こうした新規性の強調にもかかわらず、彼がその証明に際して依拠する原理は連続創造説であり、これは「哲学者たちの伝統的学説」の一つである。

運動するボールが静止しているボールに衝突すると考えてみよう。このとき何が起こるか。マルブランシュの言い分はこうである。

「経験はわれわれに、後者のボールは間違いなく……動くと教えてくれます。しかし、後者のボールを動かすのは前者のボールではありません。」（EMR 7.11.312/161-62）

そして、この主張をつぎのように証明する。

「ある物体が別の物体を動かすことは、前者がその動力を後者に伝達することなしには不可能です。ところで運動する物体の動力は、その物体を異なる場所につぎつぎに保存する神の意志にほかなりません。……それゆえ物体どうしが互いに動かしあうことは不可能なのであり、物体の衝突や衝撃は、それらの運動の分配の機会因でしかないのです。」（EMR 7.11.312-13/162）

この論証の第二の前提の背景にあるのは、いわゆる連続創造説である。保存（存在の継続）を連続創造（神による存在の連続的付与）と同一視するこの説は、神による世界創造に関するスコラの標準見解

<sup>21</sup> 対話者はテオドール、アリステース、テオティムスの三人で、テオドールがマルブランシュの代弁者である。

であるが、デカルトをはじめとする近世の哲学者たちも受け入れたものである。<sup>22</sup> そしてマルブランシュも「被造物の保存は、神による被造物の連続的創造にほかなりません」(EMR 7.7.306/157, cf. 7.10.310/160) と述べて同説を支持する。

ところで神による世界創造については、連続創造説に対立する見解があつて、それによれば、被造物は、ひとたび創造されれば、その後は神の手を離れて存在し続けるという。この見解をマルブランシュは、「神とその業を人間の業によって判断する」(EMR 7.8.307/157) 誤りを犯すものとして退ける。

「あなたの家は、あなたの建築士が死んでも存続します。……ところが宇宙は、無から引き出されたのですから、それは普遍的原因 [神] にきわめて強く依存しており、もし神がそれを保存するのをやめれば必然的に無に逆戻りします。」(Ibid.)

存在と無とのあいだにはいわば無限の落差がある。この落差を埋めるのが神による創造の働きである。ところで被造物が創造後も存在し続けるとすれば、それはその落差が埋められ続けていることを意味する。しかし、これは有限の存在者である被造物の為し得ることではなく、無限の存在者である神のみが為し得ることである。逆にいえば、創造後の被造物が神の手を離れて存在し続けることを認めると、無限の落差を埋める働きを被造物に認めることになり、被造物に神と同等の地位を与えることになってしまうというわけである。

さて連続創造説によれば、神が、そしてもちろん神のみが物体を創造し保存する、つまり時間の経過とともに物体をそれが位置する場所につきつぎに創造する。そしてこれがすなわち物体が運動するということであつて、その意味で物体の動力は神の意志にほかならない。これがさきの論証の第二の前提「運動する物体の動力は、その物体を異なる場所につきつぎに保存する神の意志にほかならない」である。そしてこれと第一の前提「ある物体が別の物体を動かすことは、前者がその動力を後者に伝達することなしには不可能である」から、マルブランシュは、結論「物体どうしが互いに動かしあうことは不可能であつて、物体の衝突や衝撃は、それらの運動の分配の機会因でしかない」を導き出している。

さてこの論証は、論点先取といわれても仕方がない。「物体の動力は神の意志にほかならない」(第二の前提)といえ、それは「神の意志「のみ」が物体を動かす」というに等しく、だとすれば「物体どうしが互いに動かしあうことは不可能である」(結論)のは当然だからである。しかし、マルブランシュのいいたいことは第二の前提に尽きていると見れば、それ以上の主張がそこから導き出されるか否かは(少なくともマルブランシュ自身にとっては)大きな問題ではなかったということになる。そして連続創造説に訴えて、物体の神による創造とその運動とを同一視する第二の前提それ自体は一定の説得力をもつといえるだろう。

最後に物体の衝突が機会因であるといわれることの意味を確認して、前節の末尾で触れた点に戻ることしよう。

マルブランシュによれば、物体どうしの衝突や衝撃は「それらの運動の分配の機会因でしかない」という。「運動の分配」というのは、衝突前後の物体の運動状態の変化のことである。「機会因」は、『対話』での定式化によれば、「神の意志作用の効力を、神が自身に対して定めた一般的法則に適合するような仕方方で決定する」(EMR 7.10.311/160-61) ものである。また「一般的法則」は「運動伝達の法則」(EMR 7.12.315/164) ともいわれるもので、本稿 1.2.2 でその具体的定式を見た。なお「神の意志作用の効力を

<sup>22</sup> 秋元 2018, 80 を参照。連続創造説を念頭に置いた論述はパークリにも見られる。この点は本稿の 2.1 と 2.3.1 で触れる。

「決定する」とはいつでも、もちろんこれは因果的決定を意味するものではない。この点は、やはり1.2.2で確認した。

その際に指摘したことも思い出してマルブランシュの発言の趣旨を解説すれば、つぎのようにいうことができる。二つの物体が衝突するとき、衝突時の状況（物体の速さや運動方向）に応じて運動状態の変化が生じる。しかし、そのような変化は、時間の経過とともに二つの物体をそれらが位置する場所につきつぎに創造する神の連続創造の働き、すなわち衝突するまではあるコース上の場所に、衝突後は運動伝達の法則に従って物体が辿る別のコース上の場所につきつぎに創造する神の連続創造の働きによる。つまり物体の運動は、衝突前後の変化も含めてすべて神の働きによって生じているのであり、物体の衝突は、神が、運動伝達の法則に適合するような仕方では意志作用を発動するきっかけ、衝突後のコースを出力する神の連続創造の働きに入力されるいわば初期条件であるに過ぎない。この意味で物体の衝突は機会因だということである。

さてスコラの因果論によれば、第一原因の能動の働きと、第二原因のそれとは同一の結果を生じさせる同じ一つの働きである。しかし、その働きは、第一原因との関係で見れば、どのような種類のものであれ結果（無ではなく存在）を生じさせる働きであるが、第二原因との関係で見れば、ある特定の種類の結果を生じさせる（存在を限定する）働きであるとして概念的に区別されるのであった。ところが機械論的観点に立てば、第二原因である物体の衝突の結果は、衝突後の物体の運動（運動状態とその変化）の一種類に限られる。そして連続創造説により、物体の運動は、その変化も含めて第一原因である神による連続創造の働きの結果であるということになれば、創造の働き（無ではなく存在を生じさせる働き）とは区別された、ある特定の種類の結果を生じさせる働き（存在を限定する働き）について語る余地はほとんどなくなる。あえて存在の限定という要素を取り出せば、それは物体が創造される時間と場所であるが、それもまた時間の経過とともに物体をそれが位置する場所につきつぎに創造する神の連続創造の働きの結果なのだからである。こうして第二原因である物体の衝突は、物体をつぎの時間と場所に出力する神の連続創造の働きに入力されるいわば初期条件として、かろうじて機会因としての地位を保持するということになるのである。

ちなみに、神による連続創造に関する発言は『真理探究論』と『釈明』にすでに見られる。<sup>23</sup> 『対話』での議論は、そうした発言の含意を詳しく展開したものといえるだろう。<sup>24</sup>

機会因とは何か。あらためて確認すれば、それは協働論が第二原因に認めていた「存在を限定する働き」が極小化されたものだけということができる。そして極小化の推進力となっているのが連続創造説と機械論である。マルブランシュの機会因論は、キリスト教信仰を背景とした確信の表明という一面を色濃く示す。しかし、それを支持する論証という観点から見れば、スコラの標準見解である協働論をベースとして、それに、やはりスコラの標準見解の一つである連像創造説と、近世自然学に特徴的な機械論とが加わって導き出されたもの、それがマルブランシュの唱える機会因論なのである。

<sup>23</sup> 『真理探究論』については参照箇所のみを記して、『釈明』の発言を引用しておく。

「物体の動力は神の意志にほかならず、その意志はつねに必然的に効力をもち、それが物体を異なる場所につきつぎに保存する。」(ERV 15.222/240, cf. RV 6.2.9.383/428)

<sup>24</sup> 本稿では触れなかったが、『対話』には、物体の「不貫入性 *impénétrabilité*」に訴えて物体の衝突は真の原因だと唱える説への応答が見られる。EMR 7.12.314-16/163-64を参照。ダウニングによれば、それはフォントネル (Bernard Le Bouyer de Fontenelle, 1657-1757) による機会因論批判に対する応答であるという。Downing 2014, 207-17を参照。

## 2. バークリの因果論

バークリは「物質論 materialism」を批判して「非物質論 immaterialism」を唱えた哲学者として知られる。ちなみにバークリが materialism と呼んで批判するのは、物質を存在者として認める立場であって、物質のみを存在者として認める立場の唯物論ではない。つまり物心二元論を唱えるデカルトも materialist に数えられる。それゆえバークリを論じるときには、materialism は「物質論」、それを批判するバークリの immaterialism は「非物質論」と和訳される。その非物質論に関連する著作を、彼は1710年前後の短期間に3冊公刊している。『視覚新論』*An Essay towards a New Theory of Vision* (1709)、『人知原理論』*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710)、『ハイラスとフィロナスの三対話』*Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713) である。『視覚新論』において、視覚の対象が物質的存在ではなく心的存在であることを、つまり視覚にテーマを限定して非物質論を論じたあと、彼は『原理論』において非物質論を全面的に展開した。ところが非物質論という大胆な説を唱える同書は、当時の学界においてほとんど認められなかった。そこで自説の理解を広めるべく、対話篇という形式で、非物質論をあらためて世に問うたのが『三対話』である。<sup>25</sup> 同書は『原理論』のいわば「釈明」として著されたのである。ところがマルブランシュの『釈明』の因果論が『真理探究論』のそれを拡充したものであるのとは異なり、『三対話』には、因果論に関するかぎり『原理論』からの大きな進展は見られない。

『原理論』は、序論と第1部のみからなる未完の書である。バークリは、第1部で彼の哲学の基本である非物質論を論じたあと、第2部で形而上学や倫理学を、第3部で自然学を、そしておそらくは第4部で数学を論じる計画であったらしい。そしてその第3部として計画された内容の一部を扱っていると考えられるのが『運動論』*De Motu* (1721) である。「運動の原理と本性、ならびに運動伝達の原因について」という副題をもつ同著作は、大陸旅行中のバークリがパリ王立科学アカデミーの懸賞論文公募に応じてラテン語で書いた論文である（受賞作とはならなかった）。それは小品ではあるが、『原理論』の因果論を補完する内容を含んでおり重要である。そこで以下では、おもに『原理論』と『運動論』に即してバークリの因果論の検討を進めることにする。

### 2.1. 非物質論

因果論は、バークリ哲学の中心主題というよりは、非物質論という彼独特の形而上学の系として位置づけられるものである。それゆえバークリの因果論の理解のためには、非物質論の理解が不可欠である。そこで、はじめにその基本事項を『原理論』第1部の叙述に即して簡単に押さえておくことにしよう。

バークリは存在者全般のことを「事物 thing」と呼び、これを「観念 idea」と「精神 spirit」とに、すなわち精神によって知覚される事物である観念と、観念を知覚する事物である精神とに二分する。

観念に数えられるものには、まず感官の観念、すなわち視覚に生じる色の観念をはじめとする諸観念がある。これらの観念は、しばしばそのいくつか（たとえば色、味、臭い、形状、凝集性）が相伴って現れるのが観察されるため、それらの観念の組合せに一つの名前（たとえば「リンゴ」）が与えられ、一つの事物（リンゴ）と見なされる。また感官の観念をもとにした記憶の観念や想像の観念もある。さらにさまざまな事物は、それが快適であるか不快であるかに応じて、愛や憎しみ、喜びや悲しみなどの情念を生じる。これらも観念である。

さて、こうした観念のほかにも、観念を知覚する、また想像したり記憶したりする事物がある。

<sup>25</sup> 書名が示す通り、対話者はハイラスとフィロナスの二人であり、後者がバークリの代弁者である。

「この知覚する能動的な存在者は、私が「心 mind」「精神 spirit」「靈魂 soul」「私自身 myself」と呼ぶものである。これらの語によって私が表示するのは、私がつもつ観念のどれでもなく、観念とはまったく別個の事物であり、その事物のうちに観念は存在し、あるいは同じことであるが、その事物によって観念は知覚されるのである。というも観念の存在は知覚されることに存するからである。」(PHN 1.2)

バークリは、リンゴなどの通常「物体」と呼ばれる事物が存在することは認める。しかし、それらは、われわれが知覚する事物である以上、いくつかの観念の組合せにほかならず、それゆえ「それらの事物の存在することは知覚されること *their esse is percipi*」であり、それらの事物が、それらを知覚する心すなわち思考する事物の外に存在を有することは不可能である」(PHK 1.3) という。たしかに「家や山や川、ひとことでいえば可感的対象が、それらが知性によって知覚されることとは別個の本性的ないし実在的存在を有するという意見があつて、奇妙にも人々のあいだに流布している」(PHK 1.4)。しかし、その意見は「明白な矛盾」を含んでいる。というも「上述の対象は、われわれが感官によって知覚する事物でなくて何であるか。またわれわれが知覚するものは、われわれ自身がつもつ観念ないし感覚以外の何であるか。とすれば、これら観念ないし感覚のどれかが、またそれらの組合せが、知覚されずに存在するというのは明らかに矛盾ではないか」(Ibid.)。

こうしてバークリは、観念を知覚する事物である精神と、精神によって知覚される事物である観念のほかに、精神によって知覚されることとは独立の存在を有する第三の事物として、物体ないし物質を立てるのは矛盾だとする。これは言い換えれば「「精神」すなわち知覚するもの以外にはいかなる実体もない」(PHK 1.7) とすること、実体としては「精神的実体」のみを認め「物質的実体」は認めないということである。

さて非物質論は、当然つぎのような反論に晒されるだろう。その説は「事物は各瞬間に消滅しては新たに創造される」(PHK 1.45) という背理、たとえば「私が目を閉じれば、部屋の調度はすべて無に帰し、目を開けるだけで、それらは再創造される」(Ibid.) という背理を帰結するのではないか。これに対してバークリは「われわれが知覚していなくても、それらの対象を知覚している他の精神があり得る」(PHK 1.48) と応じている。

「物体は心の外に存在しないというとき、私は、あれやこれやの個々の心ではなく、何であれすべての心のことを意味していると理解して頂きたい。それゆえ、さきの原理から、物体は各瞬間に消滅しては創造されるとか、われわれによるそれらの知覚と知覚の合間にはまったく存在しないとか、といったことは帰結しない。」(Ibid.)

バークリは「精神」ないし「心」を「私自身」とも言い換えていた。しかし実は私だけが精神的実体なのではない。「すべての心」には他者が含まれるし、それだけでなく神も含まれる。バークリの形而上学は、究極的には神によって支えられているのである。ちなみにバークリは、スコラの連続創造説に言及して、事物の各瞬間における創造という考え方がけつて背理ではないことも指摘している (PHK 1.46)。

## 2.2. 『人知原理論』

以上の確認を踏まえて、バークリの因果論の検討に移ろう。『原理論』と『運動論』に分けて見ていくこととし、本節では前者を取り上げる。

### 2.2.1. 非物質論の系としてのパークリの因果論

パークリが存在者として認めるのは、観念を知覚する事物である精神と、精神によって知覚される事物である観念の二種類のみである。そして精神が「能動的な存在者 active being」(PHN 1.2) といわれていることはすでに見た。それに対して観念は「目に見えて非能動的 inactive であり、力能 power や能動力 agency はそれらのうちに一切含まれていない」(PHK 1.25) という。また「「非能動的」なものが、どうして「原因」であり得るのですか」(DHP 2.216) という『三対話』の言葉が示すように、彼は、マルブランシュと同様、能動性によって原因を特徴づけている。以上のことから、パークリの因果論の基本が定まる。すなわち能動的な存在者である精神のみが原因であり、非能動的な存在者である観念は原因ではあり得ないということになるのである。

観念の非能動性については、それは「目に見えて visibly」明らかなことだというほかに、つぎのようにもいわれる。

「少し注意すれば分かるように、[知覚されるものであるという] 観念の本質そのものが受動性 passiveness と非自働性 inertness を含意するから、観念が何事かを為すこと、厳密な言い方をすれば、観念が何事かの原因であることは不可能である」(PHK 1.25)。

しかし、観念にはその原因があるはずである。それは何であるのか。

「われわれは観念の連続的継起を知覚する。つまり新たに喚起される観念もあれば、変化したり完全に消失したりする観念もある。それゆえこれらの観念の原因が、つまり観念がそれらに依存する原因、観念を生み出したり変化させたりする原因がある。この原因が、何らかの性質ないし観念、あるいは観念の組合せではあり得ないこと、これは前節から明らかである。それゆえ、それは実体でなければならない。しかし、すでに示されたように、形体的ないし物質的実体は存在しない。それゆえ観念の原因として残るのは、非形体的で能動的な実体すなわち精神であるということになる。」(PHK 1.26)<sup>26</sup>

観念の原因は精神である。しかし観念にも二種類のもので、すなわち「感官の観念」と「想像の観念」とがある。これは、観念の原因である精神にも二種類のものであるからだという。

「感官の観念は……定常性と秩序と一貫性を有する。つまり人間の意志の結果である [想像の] 観念がしばしばそうであるような、でたらめな仕方では喚起されず、規則正しく継続し連続するという仕方では喚起される。観念のそうした見事な結合は、その作者 [神] の知恵と善意を十分に立証する。そして、われわれが依存するところの心 [神] が、それでもってわれわれのうちに感官の観念を喚起する、不変の規則ないし確立された方式は「自然法則」と呼ばれる。」(PHK 1.30)

感官の観念と想像の観念との相違は、それらの原因の相違、想像の観念の原因はわれわれ人間であるのに対して、感官の観念の原因は神であるという相違に基づく。神が自然法則に従ってわれわれのうちに喚起する観念、それが感官の観念なのである。

そして感官の観念に認められる「この整合的で斉一的な動きは、あの統治精神、その意志が自然法則

---

<sup>26</sup> この論証は、存在者を自存する存在者である実体と、実体に依存して存在する偶有性とに二分する伝統的な見解を前提として、偶有性を観念と読み替えることに基づいている。ちなみに「形体的」は corporeal の訳である。

を制定するところの統治精神の善性と知恵をきわめて明白に現示する」(PHK 1.32)。それにもかかわらず、感官の観念の原因が神（第一原因）であることはしばしば見逃され、われわれは、その原因を「第二原因 second cause」(Ibid.) に求めがちである。<sup>27</sup> すなわち「感覚のある観念に別の観念が恒常的に後続するのを知覚するとき、われわれは、それがわれわれ自身の仕業ではないことを知ると、観念それ自体に力能と能動力を帰属させて、一方を他方の原因とする」(Ibid.)。しかし「これほど背理的かつ理解不能なことはない」(Ibid.)。観念は受動性によって特徴づけられるものであり、それゆえ「ある観念が別の観念の原因となることはできない」(PHK 1.64) からである。

ちなみにバークリは「自然の作者[神]が、彼の[定めた]事物の常態における連続 his ordinary series of things から逸脱した現象を生み出して、自身の超規則的力能を現示する」(PHK 1.63) 場合のあること、つまり「自然の経過が奇蹟によって中断される」(PHK 1.57) 場合のあることはもちろん認めている。また「至高の精神[神]の作用が規則正しく斉一的である」(Ibid.) ことによって生じる「自然の経過」のことを物事の「常態における経過 ordinary course」(Ibid.) とも呼んでいる。つまり、自然法則について語るときバークリは、マルブランシュと同様、神の「絶対的な力能」と「常態における力能」を区別するスコラの見解を踏まえているのである。

以上がバークリの因果論の概要である。その基本的枠組みは、彼の非物質論とつぎの二つの特徴づけから、すなわち精神は能動的な存在者であるのに対して、観念は非能動的な存在者であるという精神と観念の特徴づけと、能動性をもつものという原因の特徴づけとから帰結する。その意味で、バークリの因果論は非物質論の系として位置づけられるものなのである。<sup>28</sup>

## 2.2.2. バークリの因果論とマルブランシュの機会因論

つぎにバークリの因果論をマルブランシュのそれ、すなわち機会因論と比較してみよう。

バークリは、人々が原因として働くと認める物体のことを「形体的原因」と呼んでつぎのように述べる。

「形体的原因はないとする意見についていえば、これは従来一部のスコラ学者たちが支持してきた説であるし、最近では当今の哲学者たちの一部にもこれを支持する人々がいる。彼らは、物質の存在は認めるのではあるが、神のみが万物の直接的な作用因だとするのである。」(PHK 1.53)

バークリは、非物質論をとる以上、そもそも物質の存在を認めない。しかし、通常「物体」と呼ばれるもの、つまり、彼が観念の組合せと捉え直す、いわゆる物体を原因とは認めず、それが原因と見なさ

<sup>27</sup> 「第一原因」という表現は『原理論』にはない。しかし『三対話』では神が「第一原因 first cause」(DHP 2.219) と呼ばれている。

<sup>28</sup> ウィンクラーは、バークリの因果論の基本的主張（原因となり得る存在者は精神のみである）が非物質論から帰結することは認めつつも、「バークリが因果的力能を精神に限定するもっとも深い理由は、非物質論とは独立のものである」(Winkler 1989, 104) と主張する。そして、その「もっとも深い理由」をバークリが「理解可能性 intelligibility」(Winkler 1989, 130) を因果性の条件としている点に求めている。原因とは結果の生起を理解可能にするものである、というこの条件を満たすのは精神のみだというわけである。しかし、バークリの因果論をある種の規則性説と見なすことを軸とするウィンクラーの解釈には疑問がある。バークリにおいて規則性の問題は、因果関係とは区別された記号関係にかかわる事柄だからである。ウィンクラーの解釈については Winkler 1989, chap. 5 を、因果関係と記号関係の区別については本稿 2.2.3 を参照。

れる場合に実際に原因として働いているのは神だとする点で、自分は「形体的原因はない」と主張するマルブランシュらの機会因論者と類似の見解をもっていると認めているのである。また「形体的原因によって物事を説明する」(PHK 1.66) と称する学説についてバークリは、「そうした学説は、人々の心をあの能動的原理から、すなわち「われわれがそのうちに生き、動き、そして存在する」あの至高で賢明な精神からあまりにも遠く引き離してしまったように思われる」(Ibid.) と述べる。つまり物体を原因と認める説はキリスト教信仰を脅かすというのであり、このように考える点でもバークリはマルブランシュと類似している。さらに連続創造説や、神の「絶対的な力能」と「常態における力能」の区別など、スコラの見解を踏まえて論述を展開する点でも二人のあいだには類似性が見られる。

もっともバークリの因果論は、マルブランシュの機会因論と類似する面をもつのであって、それと同じではない。両者の相違の源は、やはり非物質論を中核とする彼の形而上学にある。いわゆる物体を原因とは認めないという上で指摘した論点も、バークリの場合は、あくまでも観念の組合せとして捉え直された物体についていえることである。またバークリによれば、精神は、能動的な存在者であるから原因となるが、精神には、無限な精神である神だけでなく、有限な精神である人間も含まれる。したがって被造物であるわれわれ人間も原因となり得る。この点でもバークリは、被造物全般を原因とは認めないマルブランシュとは異なっている。

さらにバークリは機会因を厳しく批判する。<sup>29</sup> しかし、そのポイントがどこにあるかは精確に押さえる必要がある。彼が批判するのは、つぎのような説である。

「ある人が、自分もつ「物質」の観念から、延長、形状、固性、運動といった肯定的観念を除外して、つぎのようにいったとしよう。自分が物質という語で意味するのは、非自動的で感覚を欠く実体、心の外に、知覚されずに存在する実体ということだけであり、その実体がわれわれの観念の機会因なのであって、神は、そうした実体の現在に合わせて、われわれのうちに観念を喚起するのをよしとされたのである。そして、この意味に解された物質であれば存在し得るように思われる、と。」(PHK 1.67)

これは、物質は観念の「原因 cause」ではないとしても「機会因 occasion」ではあるとすることによって、物質に存在の余地を認めようとする物質論者の説である。<sup>30</sup> バークリが批判するのは、機会因論というよりはむしろ物質論であり、彼の批判は、自身の非物質論擁護の一環なのである。

物質論者の説によれば、物質は「非自動的 inert」で「感覚を欠き senseless」「知覚されない unperceived」実体である。「非自動的」であるとは「非能動的」であることであり、「感覚を欠く」とは「知覚しない」ことである。物質は、非能動的で知覚しないものなのだから、能動的で知覚する事物である精神とはもちろん異なる。また物質は、知覚されないものなのだから、知覚される事物である観念とも異なる。こうして物質は、精神とも観念とも異なる第三のものとして立てられ、それが観念の機会因であるという。ちなみに物質は知覚されないものだというのは、知覚されるものだとすれば観念である、というバークリの主張を物質論者が認めたとの想定のもとで論述が進められているからである。

バークリは、物質は観念の機会因であるとする説をつぎのように批判する。物質論者は、物質は知覚されないものだと認めている。とすればそれは、われわれに現在することはなく、それゆえわれわれ人間にとっての機会因、たとえば「私の指の焼けることがそれにともなう痛み」の機会因であるといわれるときの機会因」(PHK 1.69) ではあり得ない。

<sup>29</sup> PHK 1.67-81, DHP 2.215-220 を参照。

<sup>30</sup> バークリは、機会因を表す語としてもっぱら occasion を使用し、occasional cause とはいわない。

これに対して物質論者は、つぎのようにいうかも知れない。「物質は、われわれ [人間] によっては知覚されないとはいえ、それにもかかわらず神によっては知覚される [したがって神には現在する] のであり、神にとって物質は、われわれの心に観念を喚起する機会因である」(PHK 1.70)。というのも、感官の観念(感覚)には規則性や恒常性が認められる、そしてそうである以上「感覚が生み出される一定の恒常的で規則的な機会因があると想定することは、まったく理に適っている」(Ibid.) からである。われわれには直接は知覚されないが、われわれに知覚される事柄からの推論に基づいてその存在が推定されるもの、それが物質である。そして、この物質は「それを知覚する神にとっては、いつどのような観念をわれわれの心に刻印するかをいわば思い起こさせる機会因なのである」(Ibid.)。

こうした主張は非物質論に対する反論になっていない、とバークリはいう。人間には知覚されないが神には知覚される物質と称するものが存在するかどうかは分からない。しかし、もしそのようなものが存在するとすれば、神によって「知覚されるもの」である以上それは観念であり、自身の非物質論の枠組みに回収可能だというのである。また感官の観念(感覚)の恒常性や規則性から合理的に推論され得るのは「それらの感覚をわれわれの心に喚起する「精神」の善性や賢明さ」(PHK 1.72) であり、これがすべてであるという。裏を返せば、恒常的で規則的な機会因としての物質は、推論に基づいてその存在が合理的に推定されるものではない。すでに確認されたように、人間に知覚されないものは、われわれ人間にとっての機会因ではないし、神に知覚されるものは観念であって物質ではないからである。

さて以上のような機会因批判は、非物質論を中核とするバークリ哲学を前提とすれば、そこから出てくるものであり、非物質論擁護の議論としては論点先取だともいえる。しかし、それはともかく、バークリの因果論は非物質論の系として位置づけられること、これが機会因の取り扱いに即して再確認された。そして因果論が非物質論の形而上学と表裏一体の事柄として展開されること、この点にバークリの因果論とマルブランシュのそれとのあいだの、個別の論点をめぐる異同を超えた大きな相違がある。

マルブランシュとバークリは、因果論を形而上学の問題として扱う点で、スコラの伝統を受け継いでいる。原因とは、マルブランシュにとっても、バークリにとっても、能動性や力能によって特徴づけられるものであり、二人はいかなる存在者がそれであり得るかを論じている。しかし、因果性の形而上学に対する二人のアプローチは大きく異なる。マルブランシュは、スコラの因果論とりわけ協働論と直に向き合い、その含意を突き詰めれば、それが機会因論に帰着することを示すという仕方で因果論を展開する。それに対してバークリは、因果論を、非物質論という彼独自の形而上学の系としてそれを導き出すという仕方で展開する。バークリも、たしかにスコラの因果論を念頭に置いて論述を進めているし、物体は原因とは認められない、というスコラの標準見解に反する結論に至っている。しかし、マルブランシュがスコラの因果論に丁寧に応接しているのに比べて、バークリにはそうした姿勢はあまり見られない。彼の因果論は、非物質論を前提とすれば、そこからその系として導き出されるものであり、そうである以上、スコラの因果論と正面から向き合う必要はなかったのである。

### 2.2.3. バークリの因果論と自然学

バークリは、観念の機会因として物質の存在を想定する説に反対して、「無限の賢明さと善性と力能をもつ精神」の存在は、自然の全現象の説明に十二分である」(PHK 1.72) とともに述べている。これは、彼が自然学をどのような学問と捉えていたかに関係する事柄である。そこでつぎに自然学とのかかわりという観点から彼の因果論を見てみよう。

すでに触れたように、常態における自然の経過が示す規則性は自然法則と呼ばれるものであり、それは神が制定したものである。その自然法則について、さらにつぎのようにいわれる。「この自然法則を、われわれは経験によって学ぶ。すなわち経験はわれわれに、物事の常態における経過においては、かく

かくの観念にしかじかの別の観念が随伴することを教える」(PHK 1.30)。これによってわれわれは、ある種の「先見 foresight」を手にし、そのおかげで「生活の利益のために自分の行為を統制することができるようになる」(PHK 1.31)。「食物が栄養になること、睡眠が疲労回復になること、火が暖めること、播種期の種まきが収穫期の刈入れへの道であること、そして一般にかくかくの目的を達するにはしかじかの手段が役立つこと」(Ibid.)、これらすべてのことをわれわれは自然の経過の観察によって知るのである。そして自然の現象の説明もまた、自然法則を前提として成り立つ。現象を説明するとは「個別の現象が自然の一般的法則に適合することを示す」(PHK 1.62) ことである。自然の経過の規則性を記述する一般的法則を発見し、その法則に包摂されるものとして個々の現象を位置づけること、これが自然の現象を説明することだというのである。

さて経験は、かくかくの観念にしかじかの観念が随伴するという仕方、観念が結合していることを教える。ところがパークリによれば、観念は非能動的な存在者であるから「ある観念が別の観念の原因となることはできない」(PHK 1.64)。つまり観念間の結合は因果関係を含意しない。それが含意するのは観念間の因果関係ではなく、記号関係である。

「観念間の結合は「原因」と「結果」の関係は含意せず、ただしるし mark ないし「記号」 sign と、それによって「標示される」事物 the thing signified との関係を含意するだけである。たとえば私が見る火は、それに近づいたときに私が感じる苦痛の原因ではなく、苦痛を事前に私に警告するしるしである。同様に、私が耳にする音は、周囲の物体のあれやこれやの運動や衝突の結果ではなく、その記号なのである。」(PHK 1.65)

これを踏まえてパークリは「結果の産出に協力ないし協働する原因」a cause co-operating or concurring to the production of effects (PHK 1.66) に訴えて現象を説明する自然学、すなわちスコラの協働論に基づく自然学を退け、自然学者の仕事をつぎのように規定する。

「自然哲学者の仕事であるべきこと、それは自然の作者によって制定された記号を探索して、理解しようと努めることであって、事物を形体的原因によって説明することではない。」(Ibid.)

自然学者の仕事は、自然の現象間（感官の観念間）に成立している記号関係の解明である。それが可能であるのは、自然の経過（感官の観念の継起）が規則性を示すからであるが、この規則性が成立するのは、感官の観念の原因である神（第一原因）が自身の制定した自然法則に従って能動の働きをしているからである。その規則性の成立に物質（形体的原因・第二原因とされるもの）は一切関与していない。物質は、機会因としてさえその存在を認めることのできないものだからである。つまり第一原因としての神の存在は、自然学的説明が成立するための形而上学的根拠として十二分である。この意味で「無限の賢明さと善性と力能をもつ精神」の存在は、自然の全現象の説明に十二分」(PHK 1.72) なのである。

それゆえ「心ないし精神から独立の自然の作用因を探し求めるとき、哲学者は無駄な遊びに興じている」(PHK 1.107) といわれる。ただし記号関係の解明としての自然学的探究には、つぎのような認識論的な限界があることをパークリは指摘する。

「われわれは、自分たちが目にする範囲の現象を入念に観察することによって、自然の一般的法則を発見し、この法則から別の現象を演繹することができる。ただ私は「論証する」とはいわない。というのも、その種の演繹はすべて、自然の作者の作用はつねに斉一的である、換言すれば、われわれが原理と

見なす規則を絶えず遵守するものである、という前提に依存しているが、これは、われわれが明白には知り得ないことだからである。」(Ibid.)

自然の斉一性にかかわる認識論的問題は、ヒュームが彼の因果論の中心問題として論じることになるものであり、バークリはそれを先取りしている。ところがバークリによるその取扱いにはある特徴が見られる。それは彼がその問題を、われわれが因果関係ではなく記号関係の解明にかかわって直面する問題として、つまり因果論ではなく記号論の問題として扱っていることである。もちろん観念に原因としての地位を認めない以上、感官の観念間つまり自然の現象間に成立する因果関係を論じる余地はない。しかしバークリは、記号論と因果論を区別することによって、事物が現象レベルで示す規則性(記号関係)を探究する学問である自然学を、存在者の性格規定にかかわる形而上学(因果論はその主題の一つである)から切り離す方向をも示しているように思われる。そこで次節では『運動論』を取り上げてこの辺の事情を明らかにすることにしよう。<sup>31</sup>

### 2.3. 『運動論』

『運動論』は、物体の運動を論じて成果をあげていた当時の自然学を取り上げて、それが混乱を含むことを指摘するとともに、混乱を解消する方策を示した論文である。同著作に固有なこうした事柄の本格的検討に取り掛かるまえに、二つの予備的な確認をしておく。

一つは、バークリが同書において前提としている形而上学ないし存在論についてである。バークリは、事物を「物体」と「霊魂」の二つに大別した上で、物体は「延長、固性、可動性、形状や、感官に現れるその他の諸性質を備えた事物」であり、霊魂は「感覚し、知覚し、理解力をもつ事物」(DMo 21)であるという。これはデカルトの物心二元論を、ロックの見解も踏まえてアレンジしたものと見ることができる。<sup>32</sup> 問題は、バークリが物体を事物の一つと認めており、したがって非物質論を放棄しているように見えることである。しかし、これはあくまでも見かけ上のことであり、『運動論』の「霊魂 *anima*」と「物体 *corpus*」は、『原理論』の「精神 *spirit*」と「観念 *ideas*」の言い換えと理解すべきであろう。<sup>33</sup> 延長をはじめとする「感官に現れる諸性質」は、『原理論』においては「観念」と言い換えられるもので、『運動論』で物体と呼ばれるものは、やはり観念の組合せとして捉え直された物体、すなわち、物体そのものではなく、あくまでもいわゆる物体だと考えられるからである。バークリがそのことを明言しないのは、物体の運動を主題とする論文において、非物質論を前面に押し出して読者に無用の混乱を招くことを回避するという考慮が働いたためだと思われる。

もう一つは、バークリが念頭に置いている自然学ないし自然哲学についてである。バークリによれば「自然哲学は、今日では、その全体がほとんど実験と機械学からなっている」(DMo 34)という。「実験 *experimenta*」と「機械学 *mechanica*」は、それぞれ「実験的哲学 *philosophia experimentalis*」「機械的哲学 *philosophia mechanica*」(DMo 36)ともいわれる。これらに携わった人物としてバークリが名前を挙げるのはニュートン (Isaac Newton, 1642-1727) のほか、ガリレオ (Galileo Galilei, 1564-1642) やトリチェリ (Evangelista Torricelli, 1608-47) などである。したがって実験と機械学が指すのも、これらの人々が携わった研究であり、機械学は物体の運動を論じる力学を、実験は力学の実験的側面を意味すると考えてよ

<sup>31</sup> バークリが『運動論』において形而上学と自然学を分離していることは、シュマルツやダウニングが指摘している。Schmaltz 2011, 46, Downing 2014, 229 を参照。

<sup>32</sup> DMo 30 では、*res cogitans*, *res extensa* という表現も使われている。

<sup>33</sup> Luce 1934, 163 を参照。非物質論の基本的枠組みが維持されていることについては、本稿 2.3.1 でも触れる。

いだろう。ちなみに『原理論』には「ある高名な機械学の論文」(PHK 1.110) という表現があって、バークリは暗にニュートンの『プリンキピア』に言及するとともに、絶対運動と相対運動の区別などを取り上げて批判的に検討している。そして同じ話題は『運動論』でも再論される。<sup>34</sup>

### 2.3.1. 自然学と形而上学の役割分担

あらためて確認すれば『運動論』は、当時の自然学が含む混乱を指摘し、それを解消する方策を示した著作である。混乱というのは、自然学に形而上学的考察が持ち込まれることによって生じたものであるとされる。たとえばバークリは、運動を論じる自然学者たちのあいだで「過度に抽象的な、そして曖昧な意味の用語」(DMo 2) が少なからず使用されているとして、「重力 *grativas*」「引力 *attractio*」「力 *vis*」などの用語を取り上げる。物体が次第に速度を増しながら落下する現象はたしかに観察される。しかし、そうした物体の運動の原因ないし原理としてその存在が想定された重力なるものは、物体の運動という具体的現象から抽象によって作り出されたものでしかなく、スコラ学の「隠れた性質 *qualitas occulta*」(DMo 4) と選ぶところがない。「形而上学的抽象は、機械学や実験にあらゆる方面で席を譲ったというわけではなく、いまなお哲学者たちをいたずらに悩ませている」(DMo 8) というのである。

そして混乱を解消する方策としてバークリが提案するのは、自然学と形而上学の分離ないし役割分担である。したがって彼は、形而上学それ自体を敵視しているわけではない。<sup>35</sup> これは『運動論』の末尾の言葉を見れば明らかである。自然学と、形而上学ないし第一哲学とについて彼はつぎのようにいう。

「各々の学問にその領域が割り当てられ、その限界が定められ、それぞれに属する原理と対象が区別されるようにせよ。そうすれば、それらの学問をいっそう容易かつ明快な仕方を取り扱うことが可能になるであろう。」(DMo 72)

それではバークリは、どのような役割分担を考えているのか。まず、つぎの発言を見てみよう。

「力」「重力」「引力」といった類の言葉は、物体や運動する物体についての算定や計算 *ratiocinia, & computationes* には役立つ。しかし、運動それ自体の純粋な本性を理解したり、あるだけの数の諸性質を明確に指定したりするのには役立たない。」(DMo 17)

バークリは、自然学で使用される重力などの用語を取り上げて批判していた。しかし、上の引用が示すように、それらの用語を自然学から排除しようとするわけではない。それらの用語も使用法さえ間違えなければ、すなわち「運動の本性」あるいはより一般的には「事物の本性」にかかわるものではなく、あくまでも物体の位置や速度を計算するための「数学的仮説」(Ibid.) として使用すれば有用だというのである。

事物の本性についていえば、バークリの基本的立場は以下のとおりである。すでに見たように、彼は事物を「物体」と「靈魂」に二分する。そしてその各々について、つぎのようにいう。物体を特徴づける延長等の諸性質に「能動的」なものは一切なく、それゆえ「物体には、運動の原理すなわち作用因であり得るものは何も含まれない」(DMo 22)。それに対して靈魂(これは「心 *mens*」あるいは「精神 *spiritus*」とも呼ばれる)は身体を動かす「能動的」な事物である。それゆえ「靈魂は、第一の普遍的原理 [神]

<sup>34</sup> PHK 1.110-17, DMo 52-65 を参照。

<sup>35</sup> Downing 2005, 253 を参照。

に依存する特殊的で従属的な原理ではあるが、運動の原理であると適切に呼ぶことができる」(DMo 25)。物体を観念（の組合せ）と読み替えれば、これは、非物質論を中核とする彼の形而上学の再表明にほかならない。

そして物体の「運動の原理すなわち作用因」についていえば、バークリは、連続創造説を踏まえて、それを物体の「存在の原因」である神に求めている。

「物体の存在の原因であるもの、それと同じものが運動と静止の原因である。というのも物体が空間の異なる諸部分につきつぎに存在することの原因は、同じ物体を時間の異なる諸部分につきつぎに存在させることになる原因と別のところに探し求めるわけにはいかないように思われるからである。」(DMo 34)

これに続けて、自然学と形而上学の役割分担についてつぎのようにいわれる。

「万物の創始者にして保存者である、最善かつ最高の神を取り上げること、また全事物が至高かつ真の存在者にいかなる仕方で依存するかを明らかにすること、これは人間の知識のもっとも卓越した部分であるとはいえ、それは自然哲学よりはむしろ第一哲学ないし形而上学や神学にかかわる事柄である。」(Ibid.)

「自然学ないし機械学が行うのは、衝撃力や引力について、ただその規則、換言すれば運動法則を定めることだけであって、その作用因を定めることではないし、そうした規則・法則に基づいて、個々の現象の解説を与えることであって、その作用因を与えることではない。」(DMo 35)

また別の箇所では、つぎのようにもいわれる。

「機械学的原理、ならびに運動ないし自然の普遍的法則は、最近の時代に幸運にも発見されたのであるが、それらは幾何学の助けを借りて取り扱われ、適用されることによって、哲学に驚くべき光を投じた。ところが形而上学的原理、すなわち物体もしくは形体的属性の運動や存在の本当の作用因は、機械学や実験にはまったく属さない。」(DMo 41)

「第一哲学ないし形而上学においては、非形体的な事物、原因、真理、事物の存在が取り上げられる。」(DMo 71)

以上を要するに、形而上学ないし第一哲学の仕事は、事物の存在や本性を探究し、それらが依存するところの神、運動の真の原因ないし作用因でもある神を論じることである。それに対して、機械学と実験に集約される自然学の仕事は、運動法則に代表される数学的な自然法則を発見し、それに基づいて自然の現象を説明することであるが、これは運動の真の原因ないし作用因を明らかにすることとは異なる。こうして自然学と形而上学の役割分担が定められ、形而上学の領域が確保されると同時に、形而上学とは独立な自然学の領域も確保され、自然学と形而上学が分離されるのである。

### 2.3.2. 神と自然法則

『原理論』と『運動論』の因果論を比較してみると、両者のあいだに、とくに神と自然法則の関係に関して相違のあることが分かる。そこで最後にこの問題を取り上げ、またマルブランシュとの異同についても再検討して本稿を終えることにする。

自然法則は『原理論』では「統治精神の意志が制定する」(PHK 1.32) ものといわれていた。『三対話』でも自然法則は「第一原因によって規定された条件」(DHP 2.219) と言い換えられ、法則は「見えない自然の作者が、それによって宇宙を作動 *actuate* させている」(DHP 2.210-11) ものともいわれる。これは自然法則が神を第一原因とする因果関係の領域に属することを意味する。もちろん自然法則は、認識論的には、われわれ人間が「経験によって学ぶ」(PHK 1.30) ものであって、われわれが捉えた限りでの法則、すなわち自然現象に見られる法則的規則性は、因果関係ではなく記号関係に属する事柄である。しかし法則は、形而上学的には、宇宙を作動させる神の能動の働きと一体のものと理解されているのである。

それに対して『運動論』の自然法則は、神を第一原因とする因果関係から切り離されて、もっぱら自然現象のあいだに見られる法則的規則性として捉えられている。もちろんそうした規則性が成立する形而上学的な根拠は神にあるのだから、規則性は、その意味で神に接続してはいる。<sup>36</sup> しかし法則は自然学の主題であって、真の原因ないし作用因を探究する形而上学の主題ではないというのだから、それは、もはや宇宙を作動させる神の能動の働きと一体のものという形而上学的な位置づけをもつものではない。法則は、因果関係の領域ではなく、もっぱら記号関係の領域に属するものとなっているのである。

それではマルブランシュの場合はどうか。本稿 1.2.2 ですでに引いた『真理探究論』の一節でマルブランシュは、運動伝達の法則は「神が意志した」ものであり、それは「効力をもち能動の働きをする」(RV 6.2.3.278/314) と述べている。また『釈明』には「全能なる者の意志、あるいは、それに従って彼が絶えず能動の働きをする一般的法則」(ERV 15.196.213) という言い方が、そして『対話』にも「それに従って神が物体を間違いなく動かすあるいくつかの法則」(EMR 11.313/163) という言い方がある。マルブランシュは『原理論』におけるバークリと同様、法則を、形而上学的には第一原因である神の能動の働きと一体のもの捉えているのである。あるいは、時間的な前後関係を考慮して言い直せば、バークリは『原理論』においてマルブランシュとのそれと類似の法則観を示しているのである。

しかし、法則の位置づけは『運動論』において変化を見せる。それは『原理論』においてすでに示されていた認識論的観点からの法則の捉え直しが、『運動論』において、自然学と形而上学の分離と連動する形で徹底されたものである。もっともマルブランシュも、すぐ上で引いた「あるいくつかの法則」に続けて、「この法則は、われわれが経験から学ぶものである」(EMR 11.313/163) と述べている。また「特殊的结果の理由が問われているときに、神ないし普遍的原因に訴えてはならないことは認める」(ERV 15.196.213) とした上で、たとえば「道を乾かすのは神である」というのは「滑稽」であり、「空気は、地面を濡らしている水を、空気それ自身と一緒に揺り動かし、持ち去るので、空気が地面を乾かす」(Ibid.) というべきだとする。つまり法則を認識論的観点から捉え直したり、自然学を形而上学とは独立なものとして捉えたりする姿勢はマルブランシュにも垣間見られる。しかし、第一原因である神の能動の働きと一体のものという法則の形而上学的な位置づけは維持されたままなのである。ところがこのような位置づけは、『運動論』のバークリにおいては放棄されている。

オットは、いまわれわれが話題にしている事態を「因果性と説明の分離」(Ott 2009, 110) という観点から論じている。そして両者の分離に先鞭をつけたのはマルブランシュであるとしつつ、『原理論』の発言を引いて、その立場に「最も明確な表現」(Ibid.) を与えたのはバークリであるとする。しかし『原理論』から『運動論』への変化も含めて考えると、マルブランシュとバークリのあいだには、オットが考える以上の距離があるように思われる。

<sup>36</sup> 『原理論』の「自然の作者によって制定された記号」(PHK 1.66) という言い方は、記号関係としての規則性が神に接続していることを示している。

それでは、二人の違いはどこから生じたのか。『運動論』において法則は、神を第一原因とする因果関係から切り離されて、記号関係の領域に属するものとされるが、このような法則の位置づけの前提となっている区別、すなわち『原理論』において導入された因果関係と記号関係の区別は、非物質論を中核とする彼の形而上学からその系として導き出されたものである。自然の経過に見られる規則性は非能動的な存在者である観念間の事柄であるから、因果関係ではなく記号関係を含意するだけだということである。それに対して、第一原因である神の能動の働きと一体のものという法則の形而上学的な位置づけをマルブランシュが維持するのは、彼が、神は、常態においては、彼が定めた法則に従って能動の働きをするというスコラの見解を保持し続けたからである。つまり神と法則の関係に関して、二人が部分的には類似した見解を表明しつつも示す微妙な相違は、やはり因果性の形而上学に対する二人のアプローチの違いから生じていると考えられるのである。

あらためて確認すれば、マルブランシュは、スコラの因果論から出発して、それをいわば内部から掘り崩すという仕方で因果論を展開した。それに対してパークリは、彼独自の非物質論を中核とする形而上学から出発して、スコラの因果論はいわば飛び越すような仕方で因果論を展開したのである。

## 引用文献

### 【一次文献】

- Berkeley, George. 1948-57. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. London: Thomas Nelson and Sons.
- 1949a. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Vol. 2 of the *Works*. [PHK]
- 1949b. *Three Dialogues between Hylas and Philonouse*. Vol. 2 of the *Works*. [DHP]
- 1965a. *De Motu*. Vol. 4 of the *Works*. [DMo]
- 1965b. *Of Motion*, Editor's Translation. Vol. 4 of the *Works*.
- Hume, David. 2000. *An Enquiry concerning Human Understanding*, A Critical Edition, edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press. [EHU]
- Malebranche, Nicolas. 1958-84. *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 vols. Edited by A. Robinet. Paris: Vrin.
- 1997a. *The Search after Truth*, Translated and edited by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997b. *Elucidations of The Search after Truth*, Translated and edited by Thomas M. Lennon. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997c. *Dialogues on Metaphysics and on Religion*, Edited by Nicolas Jolly and translated by David Scott. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006a. *De la recherche de la vérité*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Paris: Vrin. [RV]
- 2006b. *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Paris: Vrin. [ERV]
- 2017. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Présentation, édition et notes par Marion le Roux-Michaud et Denis Moreau. Paris: Vrin. [EMR]
- Suárez, Francisco. 1994. *On Efficient Causality, Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, Translated by Alfred J. Freddoso. New Haven: Yale University Press.
- 2009. *Disputationes metaphysicae*, 2 vols., reprint of *Opera Omnia* vols. 25 and 26. Hildesheim: Olms. [DM]

一次文献への参照は、略号に続けて、以下の事項を示す数字を記すことによって行った。

PHK = Berkeley 1949a : 部, 節。

DHP = Berkeley 1949b : 対話, 著作集第2巻のページ。

DMo = Berkeley 1965a : 節。

EHU = Hume 2000 : 章, 段落。

RV = Malebranche 2006a : 編, 部, 章, ページ/著作集第 2 巻のページ。

ERV = Malebranche 2006b : 釈明, ページ/著作集第 3 巻のページ。

EMR = Malebranche 2017 : 対話, 節, ページ/著作集第 12 巻のページ。

DM = Suárez 2009 : 討論, 節, 項。

【二次文献】

Clarke, Desmond M. and Wilson, Catherine (eds.). 2011. *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Downing, Lisa. 2005. “Berkeley’s Natural Philosophy and Philosophy of Science,” in Winker (ed.) 2005, pp. 230-65.

———2014. “Efficient Causation in Malebranche and Berkeley,” in Schmaltz (ed.) 2014, pp. 198-230.

Luce, A. A. 1934. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley’s Thought*. Oxford: Oxford University Press.

McCracken, Charles J. 1983. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Nadler, Steven (ed.). 2000a. *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press.

———2000b. “Malebranche on Causation,” in Nadler (ed.) 2000, pp. 112-38.

———2011. *Occasionalism: Causation among the Cartesians*. Oxford: Oxford University Press.

Ott, Walter. 2009. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Schmaltz, Tad M. 2011. “From Causes to Laws,” in Clarke and Wilson (eds.) 2011, 32-50.

——— (ed.). 2014. *Efficient Causation*. New York: Oxford University Press.

Winkler, Kenneth P. 1989. *Berkeley: An Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

——— (ed.). 2005. *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge: Cambridge University Press.

秋元ひろと 2018. 「特殊的な第二原因としての法則 —スコラの因果論とデカルト自然学—」, 『三重大学教育学部研究紀要』第 69 巻 (人文科学), pp. 65-89.

本研究は, JSPS 科研費, JP16K02117 の助成を受けたものである。