

# コンディヤックにおける物体の問題

## 生成と形而上学

吉澤 保

観念論者と呼ばれる人々は、自分たちの実存と自分自身の内部に相次いで起こる感覚しか意識しないで、他のものは認めない類の哲学者のことです。[中略] クロインの大司教パークリ博士の三つの対話の中で、その[観念論的]体系は、明快でしかも率直に説明されています。[中略] その上、『人間認識起源論〔『起源論』と略称〕』の著者が的確に指摘しているように、私達は、天の高みにまで昇ろうとも深い淵の底まで沈もうとも、決して自分自身の中から外に出ることはないのですし、私達が知覚しているのは私達自身の思惟にすぎないのです。 さてそれこそが、パークリの最初の対話の結果であり、彼の全体系の基礎に他なりません<sup>1</sup>。

このように『盲人書簡』(1749)でデイドロは、『起源論』(1746)のコンディヤックがパークリ流の観念論に陥っていると指摘している。ル・ロワによれば、これを受けてコンディヤックは『感覚論』(1754)で観念論を斥け、实在論を論証した<sup>2</sup>。この見解は、恐らくブレイエの『哲学史』で支持されたことなどもあって比較的広く受け入れられる<sup>3</sup>。『モノイド』を発見したボンジなどが反対しているが、いまだにこの見解の賛同者がいる<sup>4</sup>。本稿が試み

---

本稿は、以下で詳述したものをテーマを限定して再構成したものである。吉澤、『前期コンディヤック哲学研究』(課程博士論文)、東京大学大学院人文社会系研究科欧米系文化研究、2003。

<sup>1</sup> Denis Diderot, *Lettre sur les aveugles*, Robert Laffont, 1994, pp. 163-164. 強調引用者

<sup>2</sup> Georges Le Roy, *La Psychologie de Condillac*, Boivin, 1937; « Introduction », in *Œuvres philosophiques de Condillac*(=O. P.) t. I, PUF, 1947.

<sup>3</sup> Emile Bréhier, « Deuxième période (1740-1775) : La Philosophie de l'esprit : Condillac », in *Histoire de la philosophie*. II. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, PUF, 1930 et 1938, chap. VII, pp. 338-354. Henri Gouhier, *Les Conversions de Maine de Biran*, J.Vrin, 1948, p. 140. Roger Lefèvre, *Condillac ou la joie de vivre*, Seghers, 1966, pp. 32-34.

<sup>4</sup> 1) 反対の見解は以下参照。Laurence L. Bongie, « A new Condillac letter and the genesis of the *Traité des sensations* », in *Journal of the History of Philosophy*, v. XVI, n° 1, January 1978, pp. 83-94; « Introduction », in *Les Monadés*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, pp. 50-51. Christine Quarfood, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières*, L'Harmattan, 2002, p. 144. 2) デリダは『起源論』から『感覚論』への変化もル・ロワの見解も認めない。観念論か实在論かという問題設定そのものを問題視している。Jacques Derrida, *L'Archéologie du frivole*, Galilée, 1973, pp. 91-92. 3) 賛同者は次を参照。Bernard Baertschi, « La Statue de Condillac, image du réel ou fiction

るのは両著作の内的読解によってこの見解の間違いを示すことであるが、まず予備的に二点述べておこう。

1) 引用の強調した箇所は、コンディヤックを観念論者とする論拠としてあげられているが、これは『起源論』本論の冒頭から引かれている<sup>5</sup>。ところでこの一文自体は、『人間知性論』（1690）の一節から想を得て書かれているように見える<sup>6</sup>。デイドロの考えに従うなら、ロックも観念論の誇りを免れない。もっと言えば、この時代の哲学者の多くは「私達が知覚しているのは私達自身の思惟にすぎない」と考える以上、ここでのデイドロの指摘に当てはまらない者はむしろ少ない。

2) 『感覚論』の構想が初めて明言されるのは、1749年11月22日と推定されるクラメル宛の書簡においてである<sup>7</sup>。他の書簡、『感覚論』の「この作品の意図」も考慮に入れるなら、フェラン嬢との対話においてこの構想が形成されたと言うべきである<sup>8</sup>。内容面で言えば、複数の箇所でも明言される『起源論』での間違いへの反省からこの構想は生まれたであろう<sup>9</sup>。デイドロに言及している書簡が一通残っている。そこからは『盲人書簡』に目を通していたことがわかるが、デイドロの指摘を真剣に受けとめている様子は感じられない<sup>10</sup>（もっとも、個人的に親しかった両者の間でこの種の議論が交わされた可能性は否定できない<sup>11</sup>）。このようにコンディヤックの僅かに残された

---

logique », in *Revue philosophique de Louvain* (82), 1984, pp. 335-364. 山形頼洋、「感覚論」、『岩波哲学・思想事典』、岩波書店、1998、275頁。

<sup>5</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines (=Essai)*, in *O. P.*, t. I, I, I, I, § 1, p. 6.

<sup>6</sup> John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Vrin, 1972, II, I, § 24, p. 74. 「雲上に聳えて天までも届くあの数々の崇高な思想もすべてここに由来する。魂はこの大きな広がりを目の前の壮大な思弁によって走破するが——これらの思弁によって魂はこのように上昇するようになる——、この広がりへの何処においても魂は、感覚ないし反省が魂にその観想の対象たるべく提示する観念を越えることはないのである。」強調引用者。

<sup>7</sup> « Lettre III » (le 22 novembre 1749, selon la datation de Pettacio) in *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, PUF, 1953, p. 77. Pettacio の日付推定は以下を参照。Bongie, « A new Condillac letter and the genesis of the *Traité des sensations* », pp. 83-94.

<sup>8</sup> フェラン嬢については次を参照。Bongie, « Diderot's *Femme savante* », in *Studies on Voltaire and the eighteenth Century* 166, Oxford, 1977, pp. 147-163.

<sup>9</sup> *Traité des systèmes*, in *O.P. t. I*, p. 213; *Traité des sensations (=Sensations)*, in *O. P. t. I*, p. 221; « *Extrait raisonné du Traité des sensations* » (=« *Extrait* »), in *O. P. t. I*, p. 326 et 328; *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, p. 35 et pp. 167-168; « Lettre V », in *O. P. t. II*, 1949, p. 536.

<sup>10</sup> « Lettre IV », le 21 août 1749, in *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, p. 54.

<sup>11</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, in *Œuvres complètes* I, p. 347.

証言に頼る限り、ル・ロワの見解を裏付ける証拠は皆無であることがわかる。

## I. 『感覚論』

### I-I. 経験論的生成の記述：外在化

まず『起源論』ではなく『感覚論』から始める。この著作の問題構成を明らかにし、中心的に論じられている議論の概略を示すこととする。

『感覚論』が主に目指すのは、「どのようにしてすべての我々の知識と能力とが、感官からあるいはもっと正確に言うなら感覚からやって来るかを見せること」にある<sup>12</sup>。これを行うにはまず「感覚」に「遡ら」なければならない。そしてそのためには、すべての「習慣」を、つまり経験的に獲得されたすべての知識、能力を言わば還元しなければならない。「『感覚論』は、人間からそのすべての習慣が取り去られた唯一の作品である<sup>13</sup>」。

しかしながら出発点となる「感覚」が「すべての我々の知識と能力」へと「発展 *progrès*」するには、「感覚」を「発展」へと促す「原理」が必要である。それは「快」と「苦」であり、すべての「感覚」に含まれている。「感覚はすべて、心地いいか、不快かのいずれかであるので、立像は一方を享受し、他方から逃れる気になる<sup>14</sup>」。この所謂快感原則だけで「感覚」は「発展」するとコンディヤックは考える。

しかし「感覚」に「遡る」だけでは十分ではない。「感官」を別々に考えて、それぞれの役割と相互の関係を解明する必要がある<sup>15</sup>。これを有効に行うために「立像」の仮説に依拠している。「立像」は人間と身体的メカニズムが同じで、「あらゆる種類の観念を欠いた精神」を有する<sup>16</sup>。「感官」を一つずつないし複数で開いてやり、「立像」がどのような「知識」、「能力」を持つに至るか記述することが目指される。最終的に「立像」は「自己保存に留意できる動物」にまで至るが、一人（一体）の存在であり、言語も社会ももたない<sup>17</sup>。

第一部では「立像」に「触覚」以外の「感覚」が与えられる。まず「嗅覚」である。ここで「立像」が知りうるのは当然「香」だけである。「延長」、

<sup>12</sup> « *Extrait* », p. 323.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>14</sup> *Sensations*, p. 222.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 222.

「形」など外的なものの「観念」も、「色」、「音」など他の「感覚」に由来する「観念」ももたない<sup>18</sup>。

「一本のバラ」がその前に差し出される。「立像は、我々からすれば、一本のバラの香を嗅ぐ立像であろう。しかし立像自身からすれば、この花の香そのものにすぎないだろう<sup>19</sup>」。「ナデシコ」、「ジャスミン」、「スマレ」と花を入れ替える。これらの「香」は「立像」自身の「変容 *ses propres modifications*」即ち「存在様態 *manières d'être*」にすぎない<sup>20</sup>。この段階での「立像」は「外的対象 *objet extérieur*」の「実存 *existence*」を全く知りえない。

「聴覚」、「味覚」、「視覚」を一つずつ、あるいはそれらを様々な組み合わせで与えても、「立像」は「外的対象」の「実存」を知ることはない。どの「感覚」もすべて「立像」の「存在様態」でしかない。しかし「視覚」についてもこれが言えるだろうか。我々は物を我々の外に見ているように思われる。少なくとも視覚的現象には「延長」が含まれているように見える。『感覚論』初版と1798年の版（晩年のコンディヤックの立場）とでは見解が異なっているが、いずれにしても、「色」からは「物体 *corps*（外的対象）」の「観念」が引き出せないという点では変わらない。「視覚」から導き出せる「延長」の「観念」についてはかなり変化が見られるが、あまりにも煩瑣でなおかつ明快とはとても言えないので、ここでは深入りしない。

第一部の考察では次のことが導き出される。「一つの感官が与えられた場合に知性もつに至る能力は、五官まとめて与えられた場合同様である」。言い換えればどれか一つ「感官」が与えられれば、「立像」はすべての「魂の能力」をもつに至る<sup>21</sup>。「能力」の「発展」に関しては「五官」の間で違いはない。

第二部で「触覚」だけが与えられる。初版と1798年の版とでは「延長」についての見解が異なるが、細かい点は省くならこうなる。身体の一部で何かを触れることによって、「固体性」の「観念」が生ずる。「固体性に固有なことは、相互に排除し合う二つの物を同時に表象することである」。「立像」の「魂」は、「固体性」以外の「感覚」には「自分自身しか見出さない」。一方「固体性」には「相互に排除しあう二つの物を見いだす<sup>22</sup>」。このよう

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, I, § 1, p. 224.

<sup>19</sup> *Ibid.*, I, I, § 2, p. 224.

<sup>20</sup> 「存在」、「変容」については以下参照。吉澤、「コンディヤックにおける形而上学的概念」、『フランス哲学・思想研究』第11号、pp. 137-145.

<sup>21</sup> *Sensations*, I, VII, § 1-2, p. 239.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, V, § 3, p. 256. 1798年版

に「固定性」だけが外在化を可能にする。

第一部、第二部の考察より次のことがわかる。「立像」は「触覚」が開かれて初めて「外的対象」が「実存」することを知る。それ以外の「感官」では知ることができない。この点では「触覚」だけが特別である。

第三部で「触覚」がいかにして他の「感官」に「外的対象」の「実存」を教えるかがテーマになる。第一章で「触覚」の学習を終えた「立像」に「嗅覚」が戻される。第一部で「嗅覚」のみの学習は終わっているが、その学習済みの「嗅覚」をもう一度「立像」に与える。「花がちりばめられた花壇」に連れて行かれた「立像」は当初自分自身が「香」そのものであると信じている。まず「香」が「物体（外的対象）」にあると「判断」するに至り、次いで「立像は、花の中に香があると判断するにもはや留まらない。香を花に感ずる<sup>23</sup>」。そしてこれは一般化されて「香」はすべて「物体」の「質」とみなされる。「香はもはや立像自身の変容ではない。それらは、香を発する物体が嗅覚器官に与える印銘なのである。あるいはむしろこれらの物体の質に他ならない<sup>24</sup>」。

## I-II. 形而上学的議論：本性不可知論

「立像」は初め単なる「存在変容」でしかない。「外的対象」を知らない。ル・ロワによれば第一部の段階での「コンディヤックの立場は観念論者のそれである」。第二部で「立像」は「触覚」を与えられて「外的対象」を知るに至る。ここからル・ロワは「コンディヤックはともかくも観念論から実在論へ移ることに成功した」と考えた<sup>25</sup>。しかし「立像」が「外的対象」を発見したことは、そのまま実在論の論証になるのであろうか。

第四部・第五章は「感覺的質の実存について我々が下す判断の不確実性について」と題される。第四部の他の章が「立像」＝「一人の人間」のことを論じているのに対して、ここでは「我々」という風に一般化されている点には注意が必要である。ここでは議論の質が他と違う。およそ次のように考察される。「音」、「香」、「味」、「色」は、「触覚」によって教えられるまで、「立像」自身の「変容」でしかなかった。これらの「感覺的質」が「対象」の中に「実存」することを論証するものは何もない。しかし「触覚」に教えられて「立像」は「感覺的質」を「対象」に関係付ける習慣を形成した

<sup>23</sup> *Ibid.*, III, I, § 7, pp. 275-276.

<sup>24</sup> *Ibid.*, III, I, § 8, p. 276.

<sup>25</sup> Le Roy, « Introduction », XVII-XXI:

のであるから、この感官が与える「延長」という質は「対象」の中に「実存」するのではないか。しかしコンディヤックはそうは考えない。「立像は、自分が触覚の直感 *sentiment* をもつ時、自分自身の変容を知覚するのではないとしたら、他に何を知覚するというのか。触覚もそれゆえに他の感覚同様信用できない。音、味、香、色が対象の中に実存しないことを認める以上、延長も対象の中に実存しないこともありうるだろう<sup>26</sup>」。

「延長は対象の中に実存しない」と主張されているかのように見えるが、そうではない。この引用箇所が付せられた原注で、コンディヤックは恐らくキリスト教的立場からの批判を想定して、自分の見解をより明確にせざるをえなくなる。「延長がないのなら、物体もないことになると言う人も恐らくいるだろう。延長がないなどと私は言っていない。私が言っているのは、我々が延長を我々自身の感覚の中にしか知覚しないということだけだ。ここから導かれるのは、我々は物体そのものを見ないということだ。」「延長」（「音」、「味」なども）は「物体」にあるかもしれないし、ないかもしれない。どちらかが主張されているというわけではない。

「物体」の「実存」はどうか。「それゆえに仮に延長がないにしても、このことは、物体の実存を否定する理由にはならないであろう。分別をもつなら次のようにしか推論 *raisonnablement inférer* できないであろうし、そのようにしか推論してはならないであろう。物体という存在 *êtres* は、我々の中に感覚を引き起こし、自らに固有の性質をもっている、ただしこれらの性質について確かなことは何も知りえないのである、と<sup>27</sup>」。「物体」の「実存」は認められているが、「分別をもった推論」の結果でしかない。そしてその「固有の性質」は認識できない。第四部・第五章はこう締めくくられる。「しかしこれらの存在 [物体] の本性は何だというのか。立像はそれを知らないし、我々自身も知らない。我々が知っていることは、我々がそれらの存在を物体と呼んでいることだ<sup>28</sup>」。

第四部・第八章では「立像」自身がそれまでの経験を「反省」し、最後に形而上学的議論に僅かに立ち入るが、ここにも今見たのと同様な議論を確認することができる<sup>29</sup>。「立像」が見ているのは自分の「存在変容」だけであ

<sup>26</sup> *Sensations*, IV, V, § 1, p. 306.

<sup>27</sup> *Ibid.*, IV, V, § 1, p. 306.

<sup>28</sup> *Ibid.*, IV, V, § 2, p. 306.

<sup>29</sup> 本稿が副題などでも用いている形而上学という語は、コンディヤックが使う「形而上学」の用法と完全に一致しているわけではない。例えば『起源論』でコンディヤックはここで展開される自らの哲学（本稿 II-I で触れる哲学）をも「より慎ましい」

る。にもかかわらず「私〔立像〕の習慣的判断は、外部に感覺的質が実存すると信じる傾向をこんなにも私に与える。しかしこの判断は、このこと〔外部に感覺的質が実存すること〕を論証しているわけではない<sup>30</sup>」。

以上の派生的に触れられた形而上学的議論の意味をしっかりと捉えるなら、最初に見た中心的議論（I-I）は言わば現象レベルを扱ったものにすぎず、「物体そのもの」を論ずるものではないことがわかる。『感覺論』は、「感覺」から出発して、「すべての我々の知識とすべての我々の能力」の生成を論ずるものとされていたが、厳密に言うなら、知の生成ではなく信の生成を論じたものと言わなければならないであろう（「…実存すると信じる傾向…」）。

## II. 『起源論』

### II-I. 経験論的生成の記述：外在化

ル・ロフは『感覺論』の中心的議論を形而上学的議論と取り違えた。コンディヤックは形而上学的主題については慎重であり、「物体（外的対象）」の「実存」は認めつつもその「本性」については踏み込んでいない。続いて『起源論』へ向かうが、ここでは上で見た『感覺論』の二種類の議論と関連ある箇所だけに絞って論ずる。その前に『起源論』の問題構成に触れておく。

この著作が目指すのは、「人間知性に関わるすべてのことを唯一の原理に立ち戻らせること」にある。この「原理」とは「観念結合」である。「諸観念は記号によって結合する。そして——私はこのことを証明することになるのだが——この仕方以外では、諸観念は相互に結合することはない。」そして「私の原理を展開するために、私は、〔第一に〕魂の働きのすべての発展を辿らなければならなかつただけではない。更に〔第二に〕、いかにして我々はあらゆる種類の記号の習慣を形成したのか、そして我々はそれらの記号をどのように行使しなければならないのか、をも探求しなければならなかつた。」この第一の「目的」達成のために、コンディヤックは「知覚」に「遡った」。第一部は、「知覚」が他のすべての「働き」を生み出す過程を中心に扱う。第二の「目的」のために「行為言語 langage d'action」から始めた。

---

方の「形而上学」に含めている（この著作で「形而上学」は二種類に区別され、もう一つは「大胆な形而上学」——「諸存在の本性、本質」、「最も隠れた諸原因」を発見することを目指す——である）。*Essai*, p. 3. 以上のようなコンディヤックによる「形而上学」の用法に着目した研究については以下を参照。Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 9-29.

<sup>30</sup> *Sensations*, IV, VIII, § 5, pp. 312-313.

第二部・セクション一は「行為言語」がすべての「技術 arts」を生み出す様を扱う。そしてセクション二では、以上の考察から導き出される「方法」がテーマになる<sup>31</sup>。

以上からもわかるように、第一部の中心は「魂の働きの発展」を論ずるセクション二と言っている。このテーマは既に見たように「魂の能力」と言い換えられることになるが、『感覚論』の主題の一つである。しかしながら『起源論』の場合、一見外在化というテーマは論じられているようには見えず、この点で『感覚論』と異なっているかのような印象を与える。しかし散発的になされる記述から『起源論』も同様の考えに基づいていることがわかる。

第一部・セクション一・第二章で感覚論的立場から「生得観念」が批判される。それによれば、我々の認識が成立するには、「生得観念」がなくても「感覚」だけで十分である。「我々が光、色、固体性を知覚する時、これらの感覚や他の同様な感覚は、我々が物体について共通にもつ観念のすべてを我々に与えるに十分以上のものなのだ。実際、物体に関わる観念の中で、これらの最初の知覚〔光、色、固体性の知覚〕に含まれていないものがあるだろうか<sup>32</sup>」。つまりいわゆる第二性質に対応する「感覚」から第一性質に対応する「観念」が導き出されるとされる。『感覚論』では、「光」、「色」そのものにこのような導出の力を認めなくなるにしても、コンディヤックの発想自体は変わりがない<sup>33</sup>。

同じ章で「感覚」の意味の明確化が試みられる。それによれば「感覚」に次の三つを区別しなければならぬ。「1. 我々が感ずる知覚。2. 我々がそれ〔この知覚〕を我々の外の何かに結び付けるその関連 rapport。3. 我々が物 choses〔我々の外の何か〕に関連付けるもの〔知覚〕が、物に実際帰属しているという判断<sup>34</sup>」。つまりこういうことである。「知覚」は「魂」の「存在様態」でしかない。それが「我々の外の何か」即ち「物」に「関連」付けられる。この「関連」づけこそが、『感覚論』で見た外在化に他ならない。コンディヤックがあげている例で言えばこうなる。「丸さ」の「観念」は1の段階である。「丸さ」を遠くに見える「建物」に「関連付ける」ことが2の段階。3の段階で、実際は「四角い建物」を「丸い」と「判断する」<sup>35</sup>。

「抽象」と題された第一部・セクション五では、根本的な意味での「抽象」

<sup>31</sup> *Essai*, pp. 4-5.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, I, II, § 9, p. 8.

<sup>33</sup> 以下も参照。*Ibid.*, I, I, II, § 9, p. 8 et I, VI, § 12, pp. 56-57.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, I, II, § 11, p. 9.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 9.



が示されている。「我々の最初の観念」はすべて、「光や色などのある種の感覚」、「魂のある種の働き」といった「個別観念」であった。それらは「我々の存在」の「変容」であり、その限りで「実在性 *réalité*」を有していた。ところが「我々の精神」には限界があるため、これらの「観念」をすべて同時に「反省」することができない。そのため一つ一つ順番にとりあげるために、それらを相互に区別しなければならなくなる。更にはこれらの「観念」を「我々の存在」からも「区別」つまり「抽象」しなければならなくなる。こうなるとこれらの「観念」は、本来もっていた「実在性」を失う。一方「我々の精神」はこれらの「観念」を「反省」するために、それらを外的「存在」と見なさざるを得ない。なぜなら、これらの「観念」が「実在性」を失い「無 *néant*」になると、「我々の精神」はそれを「反省」することができないからである<sup>36</sup>。

「光や色などの感覚」が「様々に変容された我々の存在」であること、我々がそれらを我々から切り離された外的「存在」と見なすこと。以上のような考えは明らかに『感覚論』を先取りしている。根本的な「抽象」とは外在化に他ならない。

## II-II. 形而上学的議論：心身二元論

このように『起源論』でも「魂」の「実存」は自明視されていて、そこからいかに外在化がなされるかという風に考えられている。この著作の形而上学的議論は僅かに予備的になされているだけであるが、それを見ておこう。

第一部・セクション一・第一章で、「魂と物体との区別」が論ぜられる。

「魂」と「物体」とを混同する多くの「哲学者達」に反論するところから議論が始められる。「哲学者達」の立場にたつて「物体」の実存は前提されている。そして「物体」は一つの「実体」ではなく、複数の「実体」の「集まり」とされる。問題は「思惟」が「物体」に帰属しうるかどうかということである。

1) 「思惟」が「唯一で、分割不可能な知覚」である場合、当然「物体」を構成するすべての「実体」に「思惟」を分割することはできない。2) 「思惟」が複数の「知覚」からなる場合でも、これは不可能である。或る「物体」が三つの「実体」からなるとして、それぞれが一つずつ「知覚」をもつとする。これらの「実体」のうちどこであっても、「比較」を行うことはできない。「物体」を構成する「実体」同士は外的な関係しかもっていないからである。ここから「同時にこれら三つの知覚の、単純で不可分な主体」の必要性が導

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, V, § 6, pp. 50-51.

き出される。つまり「物体」から区別された「魂」という「実体」の実存が導き出されている<sup>37</sup>。

このように以上の議論では「物体」の「実存」の論証自体は試みられていない。「物体」から始めた場合、それからは区別された「魂」の「実存」を認めざるを得ないとされる。ここで二元論が表明されているが、両「実体」の「本性」が持ち出されていない点は見落としてはならない。

### III. 結語

上で見たものも含めてコンディヤックの形而上学的見解を多少天下り的ながらまとめるならば、「魂」、「物体」、「神」の「本質（本性）」は不可知とされるものの、それらの「実存」は認められていることがわかる<sup>38</sup>。

「魂」の「実存」が最初であり、最も確実なものだとされていると言っている。この点は——正確には「感覚（知覚、思惟）」から「魂」の「実存」を導き出すという順序であるが——重要である<sup>39</sup>。コンディヤックはデカルト同様ゴイトから出発し、近代に特徴的な「魂」概念を受け入れている。「物体」の「実存」は、「感覚」の「原因」として「推論」によって導き出されている。「神」の「実存」も「因果」系列を辿ることから導き出されている。

一方で「第二の本質」は認めるなど、「魂」と「物体」との区別を行おうと腐心していることがわかる<sup>40</sup>。他方で『モノアド』ではかなり大胆に形而上学に踏み込み、ライプニッツ的観念論に近づく。「延長」を「物体」の「本質」から排除し、単なる「現象」とみなそうとする。これは「神」から「延長」を取り除くことにもなる<sup>41</sup>。

コンディヤックは、ロック経験論を継承して「実体」の「本質」を不可知とする。しかしこの「本質」不可知論と抵触しかねないながらも、二元論を

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, I, I, §6-7, p. 7.

<sup>38</sup> 「神」以外は吉澤の前掲論稿で略述した。 *Les Monadés*, II, I, pp. 173-178; II, IX, pp. 235-249. *Traité des animaux*, in *O. P. t. I*, II, VI, pp. 365-370. *De l'art de penser*, in *O. P. t. I*, I, I, pp. 718-719; I, XI, p. 750-752. *De l'art de raisonner*, in *O. P. t. I*, I, VII, pp. 634-636. *La Logique*, in *O. P. t. II*, I, IV, p. 381; II, IX, pp. 235-249; II, IX, p. 412; pp. 414-416. «Lettre VI», le 14 octobre, 1749, in *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, pp. 60-66.

<sup>39</sup> 吉澤の前掲論稿参照。

<sup>40</sup> «Précis des leçons préliminaires», in *O. P. t. I*, art. IV, pp. 416-417. *De l'art de raisonner*, I, III, pp. 628-630.

<sup>41</sup> *Les Monadés*, II, V, p. 206; II, VII, p. 213. *La Logique*, p. 415.

表明したり、ライプニッツ的観念論への傾斜を示したりしている。常にスピリチュアリズム——反唯物論であり、必ずしも反観念論というわけではない——を志向している点では一貫している。経験論的契機を経つつも形而上学を堅持しようとする点でカントへと繋がるこの時代の一傾向を示している。

『起源論』、『感覚論』では、経験論的遡及によって「感覚（知覚）」が出発点とされる。「感覚」はすべて「魂」の「変容」でしかなく、外在化はまだなされていない。コンディヤックはこれを経験というよりも形而上学的前提から導き出している<sup>42</sup>。出発点が内となると、何らかの「感覚」によって外在化がなされると考えざるを得ない。『起源論』では視覚、触覚の両方で、『感覚論』では触覚の「固本性」において外への風穴が開く。最終的に我々は延長のみならずすべての感覚を「物体（外的対象）」の「質」として見るようになる。しかしコンディヤックは、現象から「物体」の「本質」を導き出しはしない。外在化が単なる表象性の成立でしかない点は恐らく、強力な形而上学的概念（「実体」）によって決定されている<sup>43</sup>。我々が「魂」であるなら、この「実体」の外部に出ることはできない。

このように両著作で記述される外在化のプロセスは、決して外界の存在証明ではない<sup>44</sup>。「私達が知覚しているのは私達自身の思惟にすぎない」とい

<sup>42</sup> 出発点としての「感覚（知覚）」については以下参照。吉澤、「モリヌー問題とコンディヤック」、『仏語仏文学研究』第24号、東京大学仏語仏文学研究会、2001、pp. 17-42。

<sup>43</sup> 表象性が我々の内にしかないこと（真の意味での外在化ではないこと）、表象性を触覚の上に基礎付けても（これが『感覚論』の行うこと）観念論の非難から免れることにはならないこと。以上は既に以下で指摘されている。Derrida, *op. cit.*, pp. 91-92。

<sup>44</sup> ダランベールも外在化の記述と外界の存在証明とを別のものとする。（Jean Lerond d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Fayard, 1986, chap. 6, p. 41.）この区別は近代に特徴的なものであろう（例えばデカルトの「自然幾何学」と「第六省察」。René Descartes, *L'Homme, in Œuvres philosophiques I*, Bordas, 1988, p. 428; *Les Méditations, in Œuvres philosophiques II*, 1992, pp. 480-505.）。「魂」という「実体」から始める限り「物体」を二つの面（現象と「物体そのもの」）に分けて考えざるを得ない。「魂」の実体性を前提とする限り、「物体そのもの」はつまるところ、不可知とされるか、完全に現象に還元されるか、のいずれかしかないだろう。確かにカントは「実体」としての「魂（心）」を手放しに容認することはしないものの、その代わりに「先験的統覚（先験的主体）」を認めていて、実質的に事情は変わらない（Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, 1980, I, II<sup>e</sup> part., II<sup>e</sup> div., L. II, chap. I, pp. 352-362; AK III, 262-270.）。「物自体」は不可知とされる。フッサールもカントの「先験的統覚」に近い「純粋自我」を受け入れる。しかし言うならば現象を「物体そのもの」とみなして、コンディヤック・カント的相対主義を拒絶する。

（Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, II<sup>e</sup> sec., chap. IV, § 57, pp. 188-190.）. 以上のような「物体」観を避けようとするなら、「魂」の実体性

うことが観念論であるなら、コンディヤックは常に観念論的である<sup>45</sup>。単に「物体」の「実存」を認めることが實在論であるなら、コンディヤックは常に實在論的である。いずれにしてもル・ロワの見解は間違っている。上で垣間見たように形而上学におけるコンディヤックの関心は別のところにある。

---

(ないしその緩和されたヴァージョン——「先験的統覚」であれ「純粹自我」であれ——)を斥けなければならないが、その場合別の問題が浮上する。「魂」の実体性との関連で言えば、「人格」(カントが言う意味での)の同一性をいかに説明するのが問題となる。ホワイトヘッドは以上の点をよく踏まえて、「実体」に代えて「現実的実質 *actual entity*」を提示し、このような近代の痼疾たる二元論的構図からの脱出を企てる。ここでは「人格」は「現実的実質」やその他の「実存の範疇」から派生するものとして導き出される(Alfred North Whitehead, *Process and reality*, Free Press, 1979, part II, chap. I, sec. VII, pp. 57-60; part II, chap. III, sec. XI, pp. 106-109.)。ドゥルーズも、「現実的実質」の原子性は恐らく斥けるものの、概念的にこれによく似た「個体化」を提示する。従来の「実体」概念や(「個体化」の目的とされかねない)「人格」を批判する点でホワイトヘッドよりも徹底している(Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, chap. V, pp. 328-335, etc.)。このように「物体」の問題は「実体」としての「魂」の問題と不可分である。言い換えれば「実体」の問題性をもっとよく了解することが不可欠である。「物体」の問題を論じながら、「魂」の問題を明示化せず、「人格」の同一性(あるいは何らかの同一性)を暗に想定しているにすぎない哲学的立場は、片手落ちの誇りを免れない。この意味で、英語圏を中心に展開されてきた所謂分析哲学において「心の哲学」への関心が高まるに至ったことは意義深い(もっともそこでは専ら、自然科学的知見に基づいた唯物論的ないし二元論的立場から議論が行われているように——これは健全なことではあるが——見えるが)。

<sup>45</sup> 本稿冒頭のデイドロの引用参照。