

マルブランシュにおける 物体・運動・法則

伊 藤 泰 雄

序

物体の最小単位としての粒子及びその運動は、17世紀以降の自然学において、物体の性質及び物体相互間に生ずる出来事を説明する根本原理であった。熱、磁力、色、などに関わる可感的自然現象を、不可視な微小粒子の運動及び衝突によって説明することが試みられ、相当の成功をおさめた⁽¹⁾。しかし、自然学において成功をおさめつつあったこの粒子説には、形而上学の場面で重大な欠陥が控えていた。その欠陥のよって来たる理由は、デカルトの提示した「長さ、幅、奥行きにおける広がり（*extensio, étendue*）が物的実体の本性を（*naturam, nature*）構成する」（「哲学原理」Ⅰ－53）という命題に求められる。

物体の本性が広がりで定義されることによって、アリストテレス的自然、即ち自然物に付帶的にではなく第一義的に内属する、運動及び静止の、原理という意味での自然が物体から排除され、物体は自らの内にもはや運動（及び静止）の原理を持たず、運動（及び静止）を自分の外から受け取るほかはなくなった⁽²⁾。物体は相互の質的区別を失い、その相違が形の相違に還元されることによって、幾何学の対象と化す（cf. *ibid.*, Ⅱ－64.）。ところで形の相違は、運動による分割に依存するのだから、運動こそが物体の相違の根拠となり、従って、物体性質の相違の根拠は物体にとって外在的となる。

しかし、物体の本性を広がりで定義するということは、他方、物体の最

小単位としての粒子の存在を理解困難なものとし、従って粒子の衝突という現象を理解困難なものとする側面をも備えていた。物体と空間とは「事柄において (in re)」(ibid., II - 10.) 同じである。何故なら、空間と物体の双方を構成する拡がりは、「全く同じもの (eadem plane)」(loc. cit.) だからである。従って「哲学的意味での」(ibid., II - 16.) 空虚は否定される。何故なら、世界を満たす物体及び空間は、いずれにせよ拡がりによって構成されており、その拡がりを無が持ちえないのは明白だからである。ところで、拡がりは無際限に分割可能である。従って、物体は無際限に分割可能である (cf. ibid., II - 20. 34.)。「このような無際限な分割が、いかにして生ずるかを我々は思惟によって捕えることはできないが、だからと言ってそれが起こるのを疑ってはならない。」(ibid., II - 35.) デカルトは、アトミストではありえない⁽³⁾。物体の本質としての拡がりとは、物質の最小単位を許容しない。

更にまたデカルトにおいて、「或物体」「或物質の小部分」の纏まりは、「同時に移動せしめられるすべてのもの」を意味するに過ぎない⁽⁴⁾ (cf. ibid., II - 25.) が故に、仮に形而上学を去り、自然学の立場において物体の実体性を認めるとしても、その物体には如何なる力も内在しないのだから、物体同士が衝突するとすれば互いに碎け散ってしまうのではないかと疑われるし、更にまた、仮に碎け散ることがないとしても、物体はそれ自体として反発力ないし弾性をもたないのだから、衝突の後、物体が互いに離れていくということも考えられないのである。デカルトの示した物体衝突の七つの規則に物体運動が従うのは、物体が「完全に硬い」(ibid., II - 45) 場合に限られる。デカルトは、「哲学原理」第2部「物質的事物の諸原因について」の中では、弾性の原因を説明していない。

かくして物体を拡がりに還元するという形而上学的主張は、現実的成果をおさめつつあった、粒子説及び運動衝突に基づく、自然学を基礎付けえ

ないのである。マルブランシュは形而上学者として、この問いにどのような対処したのであろうか。本稿はこの問いを手掛かりとして、マルブランシュにおける機会原因説の内容を物体運動の領域に関して明らかにし、マルブランシュにおける形而上学と自然学との接点を探ろうとするものである。

問題は先ず二つある。第一に物体の硬さ及び弾性の根拠をマルブランシュはどのように考えるのか。第二に、物質の最小単位としての粒子の存在を可能にする、物質の不可分性の根拠をどのように確保するのか。

1

マルブランシュは、物体の硬さの根拠について、気体運動論的説明を採用する。その消極的理由は、デカルトが「哲学原理」において行なった、静止の固有の力による結合力の説明に対するマルブランシュの批判にある。デカルトに拠れば、静止は静止しつづけるための力をもっている。「静止している物は、なんらかの力なくしては、その場所から排除されえない。」⁽⁵⁾ (ibid., II - 54.) そして、この力が結合力を生むという。「固体の微小部分が静止していることより以上に強固にそれらを結合する接着剤 (glutinum, ciment) を考えることはできない。」 (ibid., II - 55.) 従ってデカルトにおいて、固体とは、そのすべての微小部分が互いの中で静止している物体のことである⁽⁶⁾ (cf. ibid., II - 54.). これに対しマルブランシュは「静止物体の観念は、その物体を創造した力 (puissance) の観念を含むだけであって、その物体を静止させるための別の力は不必要である。何故ならいかなる力をも考えることなく物質だけを考えれば、その物質は必然的に静止して考えられるからである」 (ii, 429.) と述べ、「私の持つ観念に従えば、静止は運動の欠如である」 (loc. cit.) と主張する⁽⁷⁾。もし静止が運動の欠如であり、従って静止が固有の力を持たないならば、

小さな物体の僅かな運動は、より大きな物体の静止よりも多くの力を含むであろう。⁽⁸⁾

静止は運動の欠如であるというこの観念を根拠として、マルブランシュは、気体運動論的説明を積極的に採用する。つまり、物体の硬さを産み出すために、その物体を構成する物質自体が静止のための固有の力をもつ必要はない。物体を取り囲み極めて激しく運動している不可視の微細物質（最小粒子）を想定し、それが物体を構成する物質を極めて激しく押し付け、物体の諸部分を堅めている（cf.ii,437.）と考えれば充分である。この説明を実証する実験としてマルブランシュはマグデブルクの半球による実験を挙げている。更に、衝突における弾力運動についても、微細物質の運動による説明が与えられる。つまり、衝突する二つの物体は、それらの間にあって激しく運動している微細物質の進行を衝突地点の周辺で妨げ、その運動方向を逸らせようとする。しかし、微細物質は衝突する物体に激しく抵抗して押し返し、衝突によって塞がれた進路を回復しようとするゆえに、物体間に弾力が生ずるのである⁽⁹⁾。

デカルトの静止の力を批判して、気体運動論的説明を採用したマルブランシュは、しかし、自然学的な最小粒子の存在を如何に確保するだろうか。粒子の最小性は、粒子がそれ以上分割されえないという粒子の不可分性によって保障されるとすれば、物質の不可分性が問題となる。

マルブランシュは物質の不可分性の根拠を主題的にとりあげて論じてはいない。不可分性は、物体衝突の議論において常に前提されている。しかしマルブランシュの思想体系において、この不可分性を物質に対して確保する理論装置を見出すことができる。マルブランシュは広がり（étendue）という概念について、物質的な広がり（étendue matérielle）と叡智的な広がり（étendue intelligible）とを区別する⁽¹⁰⁾。この区別が、マルブランシュにおいて、自然学を単なる幾何学に還元することを防いでいると考

えられるのである。マルブランシュは物体の観念を精神の直接的対象として、物体それ自身から区別する。そしてこの観念を神の内に置くことによって、「我々は神において全てのものを観る」（以下「神において観る」とする）という命題を主張するのである。ところで神の内に置かれた、各物体の観念は、各物体を神が創造する際にその範型として利用する祖型（archétype）である。神の内に置かれた祖型としての観念は、全ての物体の形を可能性として自らの内に含むのでなければならない。全ての形を可能性として含むのは拡がりである。従って、神の内に置かれた祖型としての観念は、拡がりの観念である。この拡がりの観念をマルブランシュは、叡智的拡がりと呼び、それに基づいて創造される物質的拡がりと区別するのである。マルブランシュはこの区別によって、神から物質性を排除し、神に不完全性を帰することなく、「神において観る」という命題を、主張しようとしたのである。ところでこの区別によってマルブランシュは、物質の可分性が無際限ではなく、一定の限界を持つことを消極的な仕方ではあるが、基礎づけていると考えられるのである。何故ならマルブランシュによれば、拡がりの無際限な可分性は、叡智的な拡がりについてのみ適用できる特性であって、物質的延長の可分性は必ずしも無際限ではないからである⁽¹¹⁾。マルブランシュにおいては、スピノザと異なって、各物体は実体である。その根拠は、物質の可分性の有限性に求められるのである。かくして粒子の最小性を保障する物質の不可分性が確保されると考えられるのである。

ところで最小粒子の不可分性は、その不可入性（impénétrabilité）と同義であると考えられるから、物質の不可入性も同時に確保されたことになるが、この物質の不可入性は、物体運動の領域における機会原因説へと我々を導き入れる。「不可入性は、事物をその本性に従って扱う神に対し、その振舞いをなんら変化させることなく、神の行為を多様化する（diversifier）切っ掛け（occasion）を与えるだけである。」（xii,164.）「形而上学及び宗

教に関する対話」におけるこの一文は、マルブランシュの体系における「神において観る」と機会原因説という二大主張の論理的関係を示唆しているように思われる。即ち、物質の不可分性及び不可入性は、叡智的拡がりから区別された物質的拡がりの特性として確保されたのだが、他方叡智的拡がりとは、「神において観る」を、神に不完全性を帰することなく主張する根拠である。従って、叡智的拡がりとは「神において観る」を基礎づける反面、拡がりの無際限な可分性を言わば自らの内に閉じ込め、有限な可分性を物質的拡がりに確保することによって、最小粒子の存在を合理化し、物体の硬さに根拠を与え、物体運動の領域における機会原因としての衝突を可能にすると考えられるのである¹²⁾。即ち、「神において観る」と機会原因説とは、叡智的拡がりという概念によって結合されていると考えられるのである。

物質の不可分性が確保されることによって、衝突現象は理解された。次に、衝突による物体の運動変化の根拠が問題となる。物体を運動させる力は物体とどのように関係するのであろうか。この問は、物体衝突に見て取られる因果性についての考察を促している。マルブランシュにおける形而上学と自然学との関係を更に明らかにすべく、以下、物体運動の領域における機会原因説の考察に向かう。

2

機会原因は、デカルトにおける心身合一の問題の解決を図る過程で得られた概念である。グイエによれば、デカルト自身は心身合一を説明すべき事実としてでなく、直感に与えられる事実と考えていた¹³⁾。しかし、物体の本質を拡がりに見、精神の本質を思惟として把握するデカルトの二元論は、心身の合一という事実の説明に不充分であると、小カルテジアンと呼ばれる人々に受け取られた。デカルトにおいて心身の分離は、実在的区別 (*distinctio realis*) であると言われる。「省察」第6部の表題に「精神

と身体との実在的区別について」という表現が含まれている。従って「哲学原理」における実在的区別の定義に拠れば、その区別は実体の間に存する区別であり、その場合、一方の実体を他方の実体なしに明晰判明に知的把握し(intelligere)うるのである(cf. I-60.)。ところで他方、デカルトは第6「省察」における実際の議論において、精神と物体の分離の根拠を、その本性の区別、即ち思惟と拡がりの区別に求めている(cf. A.T., vii. p.78.)。この議論は「哲学原理」I-8にも見られる。ここに一つの疑問が生ずる。それはデカルトにおいて、精神と身体(物体)の分離は双方の実在的区別を根拠にしているのか、それとも、思惟と拡がりという本性上の区別に基いているのか、という疑問である。デカルトは実体間の実在的区別を、物体同志の間にも適用している(cf.「哲学原理」I-60.)のだから、実体の本性上の区別は、実在的区別の充分条件ではあるが、必要条件ではない。つまり、本性上の区別があるならば、実体間の区別があると言えるが、実体間の区別があるからと言って、それは必ずしも本性上の区別を含みはしない。物体同志は、本性を等しくしているにも拘わらず、実在的に区別される。

小カルテジアンはこの問題を指摘し、その解明に努めた。彼らは、心身関係の存在論的理解を求めて、因果関係についての考察を行ない、心身間の因果関係から因果性一般の可能性へと、問題の核心を前進させた結果、上に述べたように、物体と精神という二つの実体間にある本性の相違(ゲルーの表現を借りれば通訳不可能性(incommensurabilité))は、両実体間における因果関係が不可能であることの条件ではないことを明らかにしたのである¹⁴⁾。そこから、結合されるべき複数の項の間に如何なる「通訳不可能性」をも含まない因果関係は如何にして可能であるかという問いが顕在化し、その問題解決の途上において、機会原因という概念が獲得されるのである。ところで、因果性一般を問題にするに当たり、物体衝突の場面が研究の主題として選ばれたのは自然である。何故なら、既に述べたように、この場面では、衝突する物体の本性はいず

れも拡張であるのだから、実体の本性上の区別は最初から考察に関与しないことが明確であり、従って問題を単純な仕方で設定できるからである。

この点をよく示しているのはコルドモアにおける機会原因説獲得の過程である。以下、マルブランシュにおける機会原因の特徴を明確にするべく、コルドモアにおける「切っ掛け (occasion)」という概念の獲得過程の概略を見ることとする。コルドモアは物体の衝突を次のように解釈する¹⁵⁾。物体Bが物体Cに衝突すると、BがCを押し動かしたと我々は信ずる。しかし実際我々が見たのはそういう事態ではない。我々が見たのはただ「Bが運動させられていて、静止していたCにぶつかり、この衝突の後、Bが運動させられるのを止め、Cが運動させられ始めた」(p.99.)ということである。「BがCに運動を与えたという認識は、真実には偏見にすぎない。」この解釈をめぐり、コルドモアは以下のような推論を行っている。「物体のみを考察するならば、あらゆる運動の原因を最も微細な物質の中にのみ求めなければならない。しかしその物質は自分自身では運動しない。従ってもし真の原因を見出そうとするならば、物体を越えて行かなければならない。」(p.97.) 物体を運動させる物体以外の存在とは何か。「精神（つまり思惟するもの）と物体という二つの実体しか理解されえない。だからその二つをすべての出来事の原因と考えるべきである。ところで、一方から生じえないことは必然的に他方に帰されるべきである。」(pp.94-95.) 従って、物体を最初に運動させるのは精神のみである。ではこの精神とは何か。我々は筋肉運動に対する意志作用の中に、物体（身体）を運動させる原因性についての直接経験をもっているように思われる。従って、物体（身体）を運動させるのは、我々の精神であるとまずは考えられる。しかしそれは誤りである。何故なら、身体は意志が身体に対して命ずるすべての運動を実施するわけではない。では、その意志の命ずるすべての運動を必然的に産み出す精神とは何か。「我々の精神のこの永遠の欠陥は、それが自分自身によってのみ存在するのではない

というところから専ら由来するのであり、もしそれが自分自身で存在するのなら、我々の精神に欠けるものは何もなく、我々の精神の望むものはすべて存在するであろう、と考えいたれば、我々は、自分自身で存在する最初の精神が存在し、それはすべてを行なうに当たって自分自身の意志しか必要とせず、彼に欠けるものは何もなく、運動させられうるものが運動させられるように彼が望む限り、それは必然的に生ずる、ということを経験的に認識するであろう。」(pp.113-114.) 自分自身で存在し、あらゆる運動の原因である最初の精神は、神でしかありえない。

かくしてコルドモアは、物体衝突の観察から出発して、物体間の運動力伝達（再びゲルーの表現を借りれば物質世界における転移的因果性（*causalité transitive*））の否定にいたり、そこから物体運動の原因としての精神を考え、あらゆる運動の必然的原因としての神へのいたりついた。この必然的原因（或いは第一原因）としての神の視点から見る時、衝突はこの精神がその作用を物体の中で発揮する、即ちこれこれの仕方では物体を運動させる、切っ掛けにすぎない。「我々は、運動させるこの第一原因を必ずしも考えず、見えるもののみに関心を向ける（なぜならそれで納得するに充分だから）ので、どのようにしてそれが運動していた別の物体によってぶつかられたのか説明することで満足する。かくして我々は、切っ掛けを原因として言い立てるのである。」(pp.103-104.) ここにおいて物体の衝突は、衝突後の物体運動の原因ではなく、神が物体を運動させる切っ掛けとして把握された。グイエに拠れば、切っ掛けという語は、もともとデカルトにおいて、「体が魂に働きかける時に、魂がその運動を切っ掛けとして、定められた一定の質を纏う」(Gouhier, op.cit., p.86.) という事態を表現するために用いられた語であり、デカルトは切っ掛けという語を原因という語にとって代わらせようとしたのではない。デカルトは、心身関係の可能性をそれ自体として問題にした

のではなく、心と身体の状態の対応を説明する必要から、この切っ掛けという語を、「切っ掛けを与える原因 (causes qui donnent occasion)」という言い回しで用いたのである¹⁶。デカルトにおいて心身相互の対応を表現する為に用いられた切っ掛けという語は、コルドモアにおいて物体間にむしろ用いられ、更に神の力の発動と結び付けられている。そしてこの切っ掛けという概念が心身関係に適用されて、心身の実体的結合を避けつつ、心身合一問題の解決が企てられたのである (cf. Gouhier, op.cit., pp. 99-100.)。

以上が、マルブランシュにいたる以前に獲得されている occasion という語の内容である。しかし、神がその力を発輝するための切っ掛けとは何か。神はなぜそうした切っ掛けを必要とするのか。コルドモアが切っ掛けという概念に与えた内容は、「原因」ではないという消極的規定にすぎないように思われる。コルドモアは原因性一般についての問いを提起したが、その積極的内容を与えたとは言いがたい。マルブランシュも切っ掛けという語を用いるが、より正確には「機会原因 (causes occasionelles)」という表現を用いる。「ただ一つの原因がある。何故ならただ一つの真の神が存在するからであり、各事物の自然ないし力は神の意志にすぎず、あらゆる自然原因は真の原因ではなく、単に機会原因である。」(ii, 312.) とマルブランシュは述べる。神を唯一の原因とし、被造物から原因性を除去しつつも、マルブランシュは機会原因という表現を用いている。しかし被造物からあらゆる原因性を剥奪することを主張するのであれば、「機会原因」という用語さえ、不適切な用語として斥けられなければならないはずではないか。それはまだ「原因」の名に値する原因であるのか。「機会原因」という表現を用いる意図は何処にあるのか。我々はマルブランシュの言う機会原因の内容を見ることによって、因果性一般についての理解を深めることができるはずである。

「真理の探求」において機会原因の概念が主題的に扱われるのは、VI-ii-3においてである。それに先だつ部分においてマルブランシュは「切っ掛け (occasion)」という語を二度用いている。

「真理の探求」I-i-1に最初の例がある。魂の受動的能力である「悟性は、自然の構成に従って、自分の体の諸器官において生ずるものを切っ掛けとして、なにものかを知覚する……」(i,44.)ここでの「切っ掛け」は、ロビネの指摘するように¹⁷⁾、心身間の状態の対応を表現するというデカルトの用法を越えていない。

もう一つの用例は「真理の探求」III-ii-3にある。「運動させられた玉が、その進行路にある玉の運動の主要かつ真の原因であると判断すべきではない。なぜなら最初の玉は運動する力を自分自身でもっているのではないからであり、ただ次のように判断すべきである。二つの玉のこのぶつかりあいには、物質の運動の作者が、あらゆる事物の普遍的原因である自分の意志の命令を行使する切っ掛けである。その際、作者は別の玉に最初の玉の運動の一部を伝達する、即ち、もっと明晰に言えば、前者が失うのと同じだけの運動を、後者が同じ方向に向かって獲得するのを望むのである。」(i,428.)この発言における「切っ掛け」も、コルドモアの用法と基本的に異ならない。「真理の探求」第3巻までに見られるマルブランシュの「切っ掛け」の用法は、彼以前のそれと比較して新しい点はない。衝突は、普遍的原因である神が、その意志によって運動伝達を行なう「切っ掛け」として規定されている。マルブランシュは、「機会原因」という表現を第3巻まで用いていないし、因果に関する形而上学の問題を提起してもいない。

しかし、指摘すべき点が一つある。それは、マルブランシュが「真理の探求」全体にわたって、運動力が物体間において伝達されると

いうことを否定していないという事実である。マルブランシュの否定しているのは、物体への力の内在であって、力が物体を通じて伝達されること自体ではない。一つの玉が別の玉にぶつかり、その別の玉が動かされるとき、最初の玉は自分の持つ何者をもその別の玉に伝達しはしない。その理由は、「その玉は、別の玉に伝達する力（force）を、自分自身で持ちはしない」（ii,313.）（傍点引用者）からである。この点は、コルドモアが「転移的因果性」を物体間において否定したのとは異なっている。この問題については第4節で見ることにする。

マルブランシュがその機会原因説を主題的に展開するのは、VI－ii－3「古代の哲学の最も危険な誤りについて」においてである。そこでは機会原因について次のような表現がなされる。機会原因とは「自然の作者が、これこれのぶつかりあい（rencontre）において、これこれの仕方働きかける（agir）ように決定する」（ii,313.）原因である。ここで我々は、機会原因の内容が、運動伝達の行なわれる切っ掛けというこれまでの規定からずれているのを見て取ることができる。即ち、ここに示されている機会原因は、単に運動が伝達されるという出来事の生ずる切っ掛けという意味ではなく、それに加えて、伝達される力が則って働く一定の規則が、その衝突を切っ掛けとして作用する、という事態に関わっているのである。つまりそれは、物体衝突という事態が、一回一回別々の運動を生じさせるという個別性と、しかもそうした個別性を貫いて規則性が看取されるという一般性とを備えているということ、つまり、衝突物体の衝突後の運動を、各物体の個別的速度および質量を変数とする一般的な関数として表現できるという事態に関わっているのである。機会原因は、一般者である規則と個別者である現象とを媒介する概念として把握しなおされた。

しかし、この定式は現象の繰り返しを捕えているものの、単なる繰り返しへと還元された規則性は、必ずしも神の個別意志を排除しない。何故な

ら、神の個別意志が不動性 (immutabilité) をもてば、恒常性は確保されるからである、即ちデカルトによる主意主義的理解が可能である。上記の機会原因の定式には、物体衝突において看取される恒常性への配慮が既に見て取れるものの、確かに、機会原因としての衝突と法則の設定とを明瞭に結び付ける表現は、VI-ii-3 には見あたらない。しかし、では個別意志の不動性とは何を意味するのであろうか。確かに、神の永遠性 (éternité) から不動性が必然的に帰結するのだから、神の意志が不動であることは言える。しかし、意志の不動性は、その所産の不動性を必ずしも意味しない。何故なら、神の意志は変化しつづける所産を不動的に望むことができるからである¹⁸⁾。一つ一つの意志が別々に示されるのであれば、仮にその結果が同一であったとしても、その一致はそれぞれの個別意志に対しては外在的である。「真理の探求」においては、意志そのものは力であって、その内に規則を含まないと考えられる¹⁹⁾。しかし、次に示す一文は、個別意志の不動性では不充分であることをマルブランシュ自身既に看取していることを示している。「神はすべての物を運動させ、我々はそのすべての結果が生ずるを見る。何故なら神は物体の衝突においても、運動の伝達が従う幾つかの法則を望んだからである。」(ii,314.) では、所産の不動性を保障する意志とはどのような意志なのか。この問題は、神における個別意志と一般意志の区別へと、我々を導くのである。しかし、マルブランシュにおいてこの区別が展開され、機会原因の概念が法則と明確に結びつけられるのは、1678年の「解明」以降、神の道の単純性が強調されるのに伴ってのことである。

かくして機会原因は、物体間に伝達される運動力の規則性に関わるものとして把握された。ところで伝達される運動力とは何か。マルブランシュによれば、力は神の意志であり、神の意志こそ真の原因である。真の原因とは何か。それは「原因と結果との間に必然的結合を精神が覚知する

(apperceoit) 原因」(ii,316.)である。では、必然的に結合する原因及び結果とは何か。神の意志の働きは、被造物に現実存在(existence)を与えることである。「神は、働きかけるための道具を必要としない。神は事物が存在するように望むことで充分である。何故なら、神が望み、且つ、神の望む物が存在しないというのは矛盾だからである。」(loc.cit.)被造物の存在の原因としての神の意志のみが、結果との間に必然的結合を持つ真の原因であり、被造物の存在のみが、原因と必然的に結合する結果である。では運動力も、神による被造物の存在の創造に還元されるのであろうか。既に示したように、マルブランシュによれば、静止物体の観念は、その物体を創造した力の観念だけを含むのであり、創造された物体は、必然的に静止している。「物質が存在するのみでなく、静止しているためには、神は物質が在るのを望めば充分であるように思われる。」(ii,429.)物質の単なる創造は、物質の静止のみを含む。しかし「運動の場合は違う。何故なら、動かされている物体の観念は、その物体に関わる二つの力あるいは作用(puissances ou efficaces)、即ち、物質を創造した力と更にそれを運動させた力、を明らかに含むからである。」(loc.cit.)つまりマルブランシュはここで、静止と運動を、物体の異なった在り方として明らかに区別し、静止は存在のみによって生ずるが、運動はそこに「更に」別の力を加える必要がある、と考えている。創造の力は運動させる力を含んでいない。物体間の運動伝達という事象は、存在の創造とは異なった神の力に依存している。しかし物体の単なる創造と区別されるべき運動させる力とは何か。それは未だ神の意志と必然的に結合させられてはいない。何故なら、神の意志と必然的に結合する結果は存在のみだからである。

かくして我々は二つの問題を得た。一つは機会原因に結び付けられた規則性の存在論的根拠の問題であり、もう一つは、運動力の存在論的根拠である。「真理の探求」第1版の後、マルブランシュがこれらの問題にどの

ような解答を与えたのか、それが以下の課題である。

4

先ず、物体の運動力は「真理の探求」のための「解明 (Eclaircissements)」(1678年)において、連続創造説に明瞭に結び付けられる。「諸物体の運動力は、これらを異なった場所に継時的に (successivement) 保持する神の意志にすぎない。」(iii,208.) この連続創造説を媒介として、創造と運動とが神の同一作用に還元される。連続創造説とは、物質の領域に関して言えば、物体の静止のみならず、物体の運動をもその存在の創造に還元しようとする理説である。「キリスト教的及び形而上学的省察」(1683年)の次の一文は明瞭に語っている。「神が先ず物体を造り、その後でそれを運動させるために運動をそれに伝達すると想ってはならない…物体の運動力は、物体に対し絶えず継時的に異なった場所において存在を与える者の意志作用 (l'efficace de la volonté de celui, qui leur donne l'être incessamment, et successivement en différents lieux) にのみその本質がある。創造と保持 (conservation) は、同じ行為でしかない。」(x,98.)²⁰ 「真理の探求」では、静止のみが物体の存在の創造と同一視されたのだが、ここでは物体の運動も、存在の創造に還元されている。これは連続創造という理論を介して初めて可能になったのである。即ち、「真理の探求」では存在の創造が静止と同一視され、その存在に付け加えられる別の力によって運動が生ずると考えられたのに対し、ここでは、静止は他の物体と絶えず同じ距離関係のもとに創造されることであり、運動は絶えず継時的に異なった距離関係のもとに存在を創造されることである、と理解される。静止と運動の相違は、単に距離関係の変化(無変化)の相違に還元されるのであって、いずれも存在の創造に直結している点において、存在論的な身分の差異はない。

従って、今や各物体における運動力は、物体同志の横の関係においてではなく、神との垂直的關係において、物体に与えられると考えられる。従って、運動力の物体間における伝達は、神の視点に立てば、運動力の各物体への分配であることになる。事実マルブランシュは「形而上学及び宗教に関する対話」(1688年)において、連続創造説を意味する命題を述べた後、機会原因について次のような表現を示している。「物体の衝突、或いはぶつかりあいは、単に物体運動の分配(distribution)の機会原因にすぎない」(xii,162.)。或いはまた「(物体は)不可入なのだから、常に同じ効力同じ運動量をもって働くと私の想定する神は、言わばこの力を衝突し合う物体の各々の大きさに比例して分配する(partager)…」(loc. cit.) この時期以降にも、物体間における力の伝達を意味するような表現のなされる場合は皆無でないが、多くの場合、それは「運動の伝達」を意味するのであって、「運動力の伝達」を意味するのではない。運動力は、厳密に形而上学的に言えば、伝達されるのではなく、分配されるのである。その分配の比率が、一定の法則に従って行なわれるのであり、その法則が衝突を切っ掛けとして現実化されるのである。ここに我々は機会原因の第三の意味が出現しているのを看取することができるのである。即ち、衝突という機会原因は、物体間の力の伝達の「切っ掛け」でも、伝達される力の則る法則設定の「切っ掛け」でもなく、一定の法則に則って運動力が分配される「切っ掛け」として把握されるのである。従って、物体間における原因と結果という関係は、決定的に除去される²¹⁾。或物体Aが別の物体Bに衝突して、Bが運動させられる場合、AがBの運動の原因であり、Bの運動はその結果であるという把握は存在論的根拠をもたない。それは、単に伝達される力が物体に属さないからではもはやなく、物体間における力の伝達そのものが仮象にすぎないからである。

しかし、機会原因は、神中心思想の徹底した形態である連続創造説と結

び付けられることによって、未だその十全な形態を獲得してはいない。何故なら、物体運動の分配法則の必然性そのものが、未だ存在論的基礎付けを得ていないからである。法則の持つ必然性はマルブランシュにおいてどのように考えられることとなるだろうか。

先ず確認しておくべきことは、マルブランシュにおいて、自然法則は物体の本質に関わるのではなく、物体の現実存在 (existence) に関わるということである。従って、それは、叡智的拡がりの持つ幾何学的必然性には属さない。その必然性は神の意志の必然性に関わるのである。しかし、神の意志の必然性とは何か。

マルブランシュにおいて被造物である物体は、連続創造説を介して、その原因性を徹底的に剥奪された。従って、物体は法則の内容を規定すべき「本性 (nature)」を持たない。従って、物体あるいは物体を構成する粒子の形及び組み合わせは物体の「本性」たりえない。しかし第1節で見たようにマルブランシュは物体に関する自然学的説明そのものを否定しているのではない。ではマルブランシュにおいて、物体のいわゆる「本性」とは何か。物体の「本性」は、その物体の運動が則る法則そのものと区別できないというのがマルブランシュの主張である。「的確に言えば、本性 (nature) と呼ばれるものは、神が非常に単純な道によって、即ち、無限な知恵と普遍的原因とに完全にふさわしい常に画一的恒常的な行為 (action) によって、設立した (établies) 一般的諸法則そのものである。」(v, 148.) マルブランシュにおいて或物体の「本性」とはその物体に外在的な運動法則そのものである。従って、マルブランシュは、事物の第二原因性を認めないならば、「事物の本性が固定性を失い、例えば火が水のように冷たいこともありうることにならないか」という「解明」における批判に対して、「自然はそのままであり続ける、即ち運動の伝達法則は常に同じであり続けるのであるから、火が焦がさないのは矛盾である」(iii,

212.) と答えることができるのである。事物の「本性」は事物の運動法則そのものである。²²⁾

では法則そのものの必然性の根拠は、何処に求められるのか。マルブランシュは、神の単純な道によって答える。この単純な道という視点は、やはり1678年の「解明」以降にみられる²³⁾。彼は第10「解明」において次のように述べている。「これまで、不動の秩序（命令）(ordre) は、必然的な法（則）(lois) というよりも、思弁的真理 (vérité spéculative) であるように思われてきた。何故なら、秩序（命令）を我々が行なったようにしか考えないならば、例えば、確かに精神が物体よりも高貴 (nobles) であるのが真理であるのは分かるが、しかし、この真理が同時に法（則）的力を持つ秩序（命令）であって、物体よりも精神を愛さねばならぬということは、分からないからである。従って、神は必然的愛によって、自分を愛するのである、だから神の内であって、より多くの完全性を含みあるいは代提示する (représente) ものを、より少ない完全性を含むものよりも一層愛するのだと考えなければならない。(中略) 従って、神が必然的に自己を愛し、自らを裏切ることがないと想定するならば（それは確かなことであるが）、完全に思弁的である秩序が、神自身に関して法則力を持つのである。」(iii,138.) 神の意志に内属するこの秩序は、意志が、被造物の本質ではなく、存在に関わるが故に、単に道德と宗教に関わるのみでなく、自然学における確実性の基礎にも関わると考えられる。この確実性は、大きさの関係に関わる、叡智的拡がりに含まれる、必然性とは区別されなければならない。「大きさの関係と、完全性の関係との間には、大きさの関係が、完全に純粹、抽象的、形而上学的な真理であり、完全性の関係は、真理であると同時に不動且つ必然的な法 (Lois) であるという違いがある…かくしてこれらの真理は秩序（命令）であり、神でさえそのすべての振舞い (opérations) において依拠するのである。」(x,39)

物体の運動は神の意志による連続的創造に還元された。従って、その運動法則は、単なる真理ではなく、神の意志を支配する法的力を持つ秩序（命令）であることになる。ところで、秩序は神の働きに対しその必然的様相として道の単純性（simplicité des voies）を課するのであるが、そこには合法性（légalité）が含まれている。そこから神における個別意志と一般意志の区別が帰結する。「神は自らの設定した一般法則に従って働くとき、一般意志によって働く」（v,147.）のであり、反対に「神の意志の作用がなんらかの結果を生み出すためになんらかの一般法則によって限定されない場合に、個別意志によって働く」（ibid.,pp.146-147.）と言われるのである。「神は理由なしにその意志を増やしはしない。神は常に最も単純な道によって働く。それ故にこそ、物体を運動させるために、物体の衝突を利用するのである。」(iii,215.) 衝突を機会原因とする自然法則の必然性は、かくして神の意志の秩序から導かれる道の単純性にその存在論的基礎を持つのである。

こうした結論は、自然学の対象である自然法則の必然性から絶対性を排除することを意味する。物体衝突以外の出来事を機会原因とする自然法則が可能である。実際、マルブランシュは上記の発言に続いて次のように述べている。「物体の衝突が物体の運動に絶対必要だからというのではなく、衝突は運動伝達の切っ掛けであって、我々の見る感嘆すべきすべての結果を生み出すために、ごく僅かな数の自然法則が必要だからである。」(loc. cit.) マルブランシュにおいて、自然法則のもつ必然性は、神の単純な道にその根拠をもつことによって、物体に対し総合的に働くのであり、経験によってア・ポステリオリにのみ知られるという性格を得るのである。マルブランシュの機会原因説は、物体運動の領域において、唯一かつ真の原因としての神の主張しながら、否そのことによってまさに経験科学の対象としての法則という観念を獲得するのである。

註

マルブランシュからの引用は, *Oeuvres complètes de Malebranche*, direction par André Robinet, Paris, J. Vrin, 1958-1972. に拠り, 例えば, 全集第1巻の100頁を (i,100) と表記する。また「真理の探求」の個所については, 例えば, 第3巻第2部第6章を, III-ii-6 と略記する。

デカルトからの引用は, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1974. に拠り, A. T. と略記し, 巻数と頁数を記す。特に「哲学原理」については, 例えば, 第1部53節を I-53 というように略記する。

- (1) cf. Marie Boas Hall, *Matter in seventeenth century science*, in: *The concept of matter in modern philosophy*, ed. by ERNAN MCMULLIN, Notre Dame, 1978, pp.75-99.

W. ハイゼンベルク ; 「現代物理学の自然像」(みすず書房) 所収の論文「力学的及び唯物論的世界像の成立」

- (2) これは物体の慣性を意味する。P. ムイは, デカルトにおいて物質が専ら拡がりによって定義されるということから, 物質の作用 (action) がその物質の空間に限定され, 従って, 遠隔的に働く引力や斥力が排除され, 従って, 衝突こそ唯一かつ真の物質現象になる, という議論を示しているが, その推論は疑問である (cf. P. Mouy, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1951, p.14.). 物質をその拡がり還元するということは「物質の作用がその物質のあるところで専ら発揮される」という事を意味するよりも, むしろ物質に内在する力を否認し, 従って「物質の作用」そのものを否認することである。従って, 物質即拡がり説から導かれうるのは, 慣性の法則であって, 物体に対する遠隔力の否定ではない。

- (3) しかしデカルトは, 自然学の世界での原子の存在を許容する態度を示している。

物質が可分なのは, 「本来」「絶対的に言えば」のことであって, 神が物質の或

小部分を他の被造物によって分割できないようにすることは可能である。(cf. 「哲学原理」Ⅱ-20)

- (4) ここから、デカルトにおける物質と物体とのずれが、指摘されるのである。拡がりは物体的実体の物質性を構成しはするが、その実体性を構成しはしない。物体の実体性は拡がり以外のものによって説明されなければならない。cf. Richard J. Blackwell, Descartes' concept of matter, in: The concept of matter in modern philosophy, ed. by ERNAN MCMULLIN, Notre Dame, 1978, pp.63-64.
- (5) A. コイレに拠れば (cf. A. Koyre, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p.102.), 運動と静止を共に「状態 status」として捕えたデカルトは正しかった。ただデカルトはそこから静止を抵抗として捕え、静止物体に抵抗力(静止量)を帰属させた点に誤りがあった。デカルトはそこから誤った内容をもつ第三法則を導いた。
- (6) デカルト自身この結合力の説明に不満を表明している (cf. 「哲学原理」Ⅱ-63)。
- (7) 逆に運動が静止の欠如なのではないかという予想される反論に対してマルブランシュは、運動はその方向と速度とにおいて無限の多様性を持つゆえに、静止の中止から一定の速度と方向を持った運動を決定することはできないが、静止はただひとつの静止しかないのだから、どんな運動でも、その停止は直ちに唯一の静止を生ずるのである、という議論を示している (cf. ii, 430-431.)。上記のような反論が実際クラークによって為された (cf. A. Koyré, *op. cit.*, pp.142-143. note.61.)。
- (8) 従って、この時点でマルブランシュは、物体を運動させる力は物体の単なる存在に含まれないと考えていたことになる。この点については本論文第2節後半で主題化する。
- (9) 硬さ及び弾力の原因についてのこうした説明は、1712年に書かれた「運動伝達の法則について」の最終版においても変化していない。cf. xii-1, p.82. この論文は当初1682年に発表され、「真理の探求」第6巻第2部第9章の終わりの部

分の代わりに、独立した論文として第5版（1700年）以降付加されたものである。ライプニッツは、この「運動伝達の法則について」の1692年の版についてコメントを残しており、その中で次のように述べている。「流動態（fluide）の最小部分は、それが如何に最小であっても、やはり弾力物体なのだから、それよりもっと微細な別の流動態が更にあるはずだ。（中略）従って言うなれば、物質の最小部分の内にひとつの世界があるのを認めるべきだということが帰結する。」（Malebranche et Leibniz, par André Robinet, Paris, J. Vrin, 1955, pp. 337-338.）ここにマルブランシュとライプニッツの物質観の相違がみられる。尚、ライプニッツとの関係については註（22）を参照。

- (10) マルブランシュにおける叡智的拡がりの獲得過程については 拙稿「マルブランシュにおける観念の存在論的身分について—観念と感覚の区別をめぐる—」（横浜市立大学医学部付属高等看護学校紀要第4号所収）第2節で比較的詳しく扱ったので 本稿では議論に必要な限りでの概略を本文において以下記す。

ヘンリー・モアはデカルトの物質と拡がりの同一化に反対して、物質の本質が純粋な拡がりから区別され、物質は不可入性と硬さを含み、拡がり或いは空間が、物質に全く依存することなく現実存在する（existe）ことを主張している（cf. A. Koyré, op. cit., p.111.）。A. コイレは、ヘンリー・モアの空間概念を哲学において取り上げたものとして、マルブランシュの叡智的拡がりと物質的拡がりの区別に言及している。cf. A. Koyré, *Du monde clos a l'univers infini*, (traduit de l'anglais), Paris, Gallimard, 1973, ch. 7.

- (11) この点については拙稿「マルブランシュにおける物体の存在について」（日本哲学会編「哲学」31号所収）第3節「実体としての物体」参照。
- (12) 「神において観る」と機会原因説との関係については前者が後者の応用（application）であるという解釈がある。例えばデルボスは次のように述べている。「神において観る」と機会原因説という二つの理説は「神が唯一の原因であり、従って認識の秩序において、精神は神が精神に伝達するひかり無しに自分だけでは何も認識できないという原理によって固く結びついている。従って、「神において観る」という理説はより一般的な機会原因の理説の応用であるように思われる」（Victor Delbos, *Étude de la philosophie de Malebranche*, Paris,

Librairie Bloud & Gay, 1924, p.224.) この解釈の難点は、「真理の探求」の叙述の順序において「神において観る」の理説が、機会原因説よりも先に来ていることであるが、グイエは「真理の探求」第6巻において初めて示される機会原因説と第1巻から登場する「切っ掛けを与える原因 (causes qui donnent occasion)」という表現を区別し、観念の出現のメカニズムを説明するには後者で充分であると述べて、デルボスの説を補強している (cf. Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, p.110. note. 3.).

(13) cf. Henri Gouhier, *ibid.*, p.85.

(14) cf. Martial Gueroult, *Malebranche. Vol - II*, Paris, Aubier, 1959, p. 210.

(15) 以下のコルドモアに関する論述は、グイエに多く負っている。cf. H. Gouhier, *op. cit.*, p.97-98. 尚、コルドモアからの引用の頁付けは、Cordmoy, *Discernement du corps et du l'âme*, Paris, 1666.に拠るものである。

(16) グイエはデカルトにおける *occasion* の用法として、デカルトの「人間論」から四個所を挙げている。「(神経の髄を構成する) 細糸が脳の中に引き起こす (causeront) 運動が、(中略) 魂に苦痛感覚を持つ切っ掛け (*occasion*) を与えるだろう」(A. T., xi, p.144.)

「そしてもしその細糸が、先行するのとはほとんど同じ大きさの力で引かれ、その糸が切れたり、その糸が結び付けられている諸部分から切り離されたりしなければ、脳の中に運動を引き起こし、その運動が、(中略) 魂にかゆみと呼ばれる或身体的快感を感じず切っ掛けを与えるであろう。」(*ibid.*, loc.cit.)

他の二箇所は, *ibid.*, p.164.176.である。

(17) cf. i, 495. note (24)

(18) cf. G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1958, p.36. 尚、G. ドレフュスは、「哲学原理」II-36における「創造主における変化なしに自然の内では起こるのを我々が知っている緒変化」という一文を指摘して、デカルト自身が、意志の不動性からその所産の不動性を導くことの誤りを知っていることを示唆している (cf. *ibid.*, loc. cit.).

①⑨ 意志の従うべき法則を、完全性の関係である「秩序 (ordre)」と、大きさの関係である「真理 (vérité)」とに区別しなければならない。意志が自分に対して課されるべき真理を内在させてはいないというここでの指摘は、「秩序」には当てはまらない。「秩序」に対する従属は神の意志がその本質的本性 (sa nature essentielle) に合致して実現されるのである。何故なら「神は自分の働きにおいて、自分以外の目的を持たない」(iii, 36) のであり、「秩序はそれを望む」(loc. cit.) からである。この点については、本稿第4節で主題的に言及する。真理は神の意志の実現する対象に対し、一定の諸特性及び形を課すが、意志の目的、即ち、意志が実現すべき対象そのものを決定することはできない。cf. G. Dreyfus, *ibid.*, pp.38-44.

②⑩ この一文(以下aと呼ぶ)のすぐ後にマルブランシュは「もし神が物質に存在を与えなければ、それを運動させることはできない。何故なら、これこれの仕方
で存在を与えるためには、第一に (premièrement) 存在を与えることができなければならないからである」(x, 98. 以下bと呼ぶ)と書いている。これは「真理の探求」VI-ii-9におけるのと同じように、単なる存在と運動とは物質の異なった在り方であることを意味しているように見え、テキストaの内容と矛盾するかのようである。しかし、この命題の意味は、連続創造説に媒介されて、「真理の探求」におけるそれとは意味を異にしている。連続創造説を考慮に入れれば、aとbは何ら矛盾対立を含むものではない。運動が異なった場所における存在の連続的創造であるならば、運動にせよ静止にせよ、先ず第一に物体の存在が前提される。異なった場所における連続的創造が運動であるならば、物体の創造と運動とは同じ事態である。しかし、それは静止の場合も同じことである。bにおいてマルブランシュは「これこれの仕方
で存在を与えるためには、第一に存在を与えることができなければならない」と述べているが、文脈から考えて、この「これこれの仕方」の中に静止という仕方を含めてならない理由はない。つまり、マルブランシュはbにおいて、運動にせよ静止にせよ、物体はその存在を継続的に創造されているのだということを主張しているのである。この点が「真理の探求」VI-ii-9におけるマルブランシュの主張と異なるのである。「真理の探求」で

は物体の存在が与えられ、その存在に加えられた運動力が物体間において伝達されることによって、物体運動が生ずるという視点のみであった。

J. モローに拠れば、こうした変化を可能にしたのは、叡智的広がりと物質的広がりとの区別である (cf. J. Moreau, *Malebranche et le spinozisme, comme introduction de : Correspondance de Malebranche avec J.-J. Dortous de Mairan*, Paris, J. Vrin, 1947. pp.67-72.). 彼に拠ると、マルブランシュは「真理の探求」において、運動を物的実体の遇有性 (accident) と考えるデカルト的実体主義をまだ克服しておらず、惰性的実体を創造する作用と、それを運動させる超越的作用とを区別していたが、神中心主義 (théocentrisme) によって、デカルト的機械論に隠された実体主義を駆逐するにいたる。「運動させる作用は、それ自体としては創造する作用と区別されない」(ibid., p.68.) のだから、運動力一般はいうまでもなく、運動の個別原因も、なんら固有の作用性を持つことなく、創造する力に還元される。こうした結論へとマルブランシュを導いたのは、叡智的広がりと物質的広がりとの区別である。叡智的広がりとは、あらゆる距離間係を可能性として含むゆえに、それ自体の内には顕在的な静止も運動も含んでいない。顕在的な運動及び静止は、現実存在する物体 (corps existants) と共に出現するのである。従って、「物体にとって、運動させられるということは、異なる場所に継時的に現実存在することであり、静止しているということは、同じ場所で常に現実存在するということに他ならない。」(ibid., pp. 70-71.) 「マルブランシュの観念論において、広がり実体とその様態 (modes) の区別は本質と現実存在 (existence) の対立、すなわち叡智的広がりと物質的広がりとの対立の背後に消えさる。」(ibid., p.72.) 本論文は、この視点を基本的に支持する。

G. ドレフュスはこれに対して以下のような批判を述べている。「(創造の力と運動させる力とを区別する「真理の探求」と、その二つを統一性に還元する「キリスト教的及び形而上学的省察」「形而上学及び宗教に関する対話」との) 対立は現実にはそうだというより見掛けの上でのこととして考えうるように思われる。」(G. Dreyfus, op. cit., pp.79-80.) として、二つの理由 (《 》内に以

下その要約を示す)を挙げる。

《第一に、「形而上学及び宗教に関する対話」の時期においても「真理の探求」においてと同様に、運動物体の存在は、創造する力と運動させる力の二つに関わるのに対し、静止物体の存在は創造する力しか含まない、ということが、被造実体の様相に運動を還元することの拒絶の前提となっている、ということ。》しかし、我々が既に見たように命題bの内容は、連続創造説に媒介されて、その意味が変化している。確かに静止は創造する力しか含まないが、運動も継時的に異なる場所における静止に還元されている。

《第二に、J. モローの挙げた「キリスト教的及び形而上学的省察」のテキスト(我々が本文(p.71)で挙げたもの)が明瞭に排除しているのは、創造する作用と運動させる作用の時間的連続のみである。従って、創造と保存とを統一性に還元するということは、運動作用と創造作用の同一視(assimilation)ではなく、二つの作用の同時性の断言であるように思われる。》この理由に対しては二つのことを指摘したい。先ず、「創造と保存とは同一の作用にすぎない」という命題は、単に連続創造説を述べているにすぎないのであって、運動させる力と創造する力の関係について直接述べたものではない。第二に、創造することと継時的に異なった場所において創造することとは、異なった二つの作用ではない。何故なら、神は、物体を、静止、即ち同じ場所において継時的に創造するという仕方では創造するか、運動、即ち継時的に異なる場所で創造するか、のどちらかである。従って、いずれにせよ、創造は場所的限定と切り離しえないのである。従って、創造する力と運動させる力とは、創造と静止とが一つであるのと同じように、一つの作用である。

- ②1)「機会原因に関するマルブランシュの理説は、原因という概念についてかくも重要な近代的批判を事実上開始している。」(Delbos, op.cit.,p.244.)

「マルブランシュは、諸原因による理解可能性(*l'intelligibilité par les causes*)を拒否する。その点にまさに彼の独創性の一つがある…」(Lucien Labbas, *L'idée de science dans Malebranche et son originarité*, Paris, J. Vrin, 1931, p.42)

② ライブニッツは、事物の「本性」を事物の則る諸法則の根拠となる事物の固有性と考える立場から、マルブランシュを次のように批判する。マルブランシュの考えに従うと「自然法則は恣意的であり、神が設定しようとした諸法則は、そうした諸法則の例外が奇跡であるのと同様な意味で事物の本性的なものになるだろう。従って自然的なものと奇跡的なものとはそれ自体として違いがないことになり、ただ先行するものと後続するものとを考慮して、自然的であるか奇跡的であるかという外的な命名のみによって異なることになる。」(G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, herausgegeben von Gerhardt, iv, s.587. 「自我の認識」と題する書に関するライブニッツの1702年11月30日付けの論文より) つまり、自然法則も奇跡も事物に対して恣意的だという点において違いがない、という批判である。ライブニッツ自身は「奇跡はそれが事物の本性によって説明されえないという理由によってのみ、諸法則の例外である」(Gerhardt, iv, p.594 et cf. vi, 241.) と考え、神が奇跡によって働くときでさえ、より一層適用範囲の広い (plus applicable) 別の法則に従っている、と主張する。そうした観点から、機会原因説は、ライブニッツの主張する予定調和説へと結局のところ帰着すべき、論理的に不徹底な仮定的理説にすぎないとする。その論点を要約すれば、機会原因説は、一種の継時的奇跡を導入しており、神の御業を申しめている、となる (cf. Gerhardt, vi, s.136.241.)。しかし、マルブランシュからすれば、被造物に固有の「本性」を認めるライブニッツの立場こそ、唯一原因として神の卑しめることになるであろう。奇跡をめぐるライブニッツとマルブランシュの対立に関しては cf. M. Gueroult, *op. cit.*, pp.239-253.

③ cf. M. Gueroult, *op. cit.*, p.218.