The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトの物質的事物の存在証明について : 『哲学原理』の証明は「第六省察」よりも妥当な証明か
Author(s)	野々村, 梓
Citation	メタフュシカ. 2010, 41, p. 13-23
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4619
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

デカルトの物質的事物の存在証明について
――『哲学原理』の証明は「第六省察」よりも妥当な証明か――

野々村　梓

はじめに

デカルトは1630年前後以来、自然学の基礎づけを形而上学によって行なうという企図をもっていた。それは、『省察』*Meditationes de Prima Philosophia*（1641）によって実現される。なぜなら、1641年1月28日付メルセンヌ宛書簡において、デカルトは『省察』が「自然学の根拠のすべて」を含んでいると述べているからである（à Mersenne, 28, janvier, 1641, AT, III, pp.297-298.）[1]。「自然学の基礎づけ」を担う『省察』のなかで、物体の存在証明とはいかなる位置を占めるのだろうか。『省察』における物体の存在証明の役割について、小林氏は「コギトの定立のあとの観念論的見地をはっきりと退けて、物理的実在論の立場を確立する」ことであると指摘している。すなわち、「第六省察」においては、「それまで［諸省察］に獲得された、物質的事物の本質は人間知性のうちなる明晰判明な観念（延長）によって規定しうるということのみならず、被造の物質的事物が現にそのようなものとして外なる世界に存在するということの証明がなされるのである」[2]。物体の存在証明においては、明晰判明に認識される物体概念が感覚的世界の内実として確立されることが目指されており、それは物体概念が有する存在可能性を基盤にしてなされる。しかし、それは証明自体が明晰判明な認識の水準で遂行されていることを必ずしも意味していない。事実、「第六省察」と『哲学原理』*Principia Philisophiae*（1644）（※以下、『原理』と略記）第二部第一項で展開される二つの物体の存在証明を区別し、後者に証明としての相対的な妥当性があると解釈されることがあるが、その場合、明晰判明な認識の水準で証明が進むか否かという点にその基準が置かれているのである[3]。本稿の目的はこの解釈に対して「第六省察」におけるデカルトの証明

1　デカルトの著作からの引用は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes,* publieés par Ch. Adam & P. Tannery, Vrin, 1964-1974に拠り、ATの省略記号に続いて巻数・頁数を示す。訳出に際しては、『デカルト著作集　全四巻増補復刊』、所雄章他訳、白水社、2001年、および『世界の名著　27 デカルト』、中央公論新社、1978年を適宜参照した。また、引用文中の［　］は筆者による補足を示し、傍点はすべて筆者によるものである。

2　小林道夫、「デカルト形而上学の基本構造」、『思想』、1996年11月号所収、22頁。

3　この解釈として本稿が念頭に置いているのは、D・ガーバーとG・ロディス-レヴィスのものである。Cf. D. Garber, *La physique métaphysique de Descartes,* puf, 1999, pp.120-121. / G. Rodis-Lewis, *L'Œ uvre de Descartes,* Vrin, 1971, pp.347-349.

を可能な限り擁護することにある。そのために、本稿では『原理』の証明を参照軸として、「第六省察」の証明を読解し、少なくとも両者が同等の水準であることを最終的な結論として提示する。

1.『哲学原理』の優位

デカルトの物体の存在証明は、周知のようにマルブランシュ、ライプニッツを始めとして、多くの批判の的になってきた。また、デカルト研究者の間でもデカルトの物体の存在証明は明証的な性格を有していないとしばしば解釈される。この明証性を欠くとする批判は、デカルトの二つの証明の間に優劣を見出すことへと、つまり『原理』の証明に相対的な妥当性を見出すという解釈へと繋がる。なぜ『原理』の証明のほうがより「好ましい」のだろうか。この点をまず見ておきたい。ただし、その証明全体を詳述することはせず、本稿の論点と係わる点に限定して見ることにする。

『原理』第二部第一項で展開される物体の存在証明の特徴として、「明晰判明に知覚している clare ac distincte percipimus（AT, VIII-1, p.40, l.16.）」、「我々は明晰に理解する clare intelligimus（*ibid.,* p.41, l.3-4.）」、「明晰に知っていると思われる clare videre nobis videmur（*ibid.,* l.5-6.）」、「明晰に知覚する clare percipimus（*ibid.,* l.12.）」のような用語の選択が挙げられる。これらの用語は何を意味しているのだろうか。『原理』では以下のように述べられている。すなわち、「我々は長さ、幅、深さの延長をもつ何らかの事物を感覚している、あるいはむしろ、感覚から刺激されつつ明晰判明に知覚している sentimus, sive potius a sensu impulsi clare ac distincte percipimus（テキスト①）」（*ibid.,* p.40.）。『原理』の証明では、感覚するということが、「あるいはむしろ sive potius」で連結されることによって、明晰判明な「延長をもつ何らかの事物」の知覚として捉えられているのである[4]。それゆえ、上で挙げたような用語の選択は『原理』の証明が明晰判明に認識される物体の観念に依拠して動いていることを示している。

『原理』の証明の特徴として次に注目すべきなのは、「大いなる傾向性」が使用されないという点である。「第六省察」において神の誠実性は「大いなる傾向性」が虚偽に向かうものでないことを保証する。『原理』で神の誠実性が保証する内容は、「我々が物質を、神からも我々からも、さらに我々の精神からもはっきりと異なるものとして、明晰に理解しており、また物質の観念を、我々の外に存在してこの観念とまったく似通っている事物から到来するものとして、明晰に見ていると思われる clare videre nobis videmur（テキスト②）」ということである（*ibid.*）。ビュルマンはこの「思われる」という表現に対して次のように質問している。「なぜ思われる videmur なのですか、それは疑いの印です」（Descartes et Burman, 16, avril, 1648, AT, V, p.167.）。デカルトの回答は「思われる」ということは「精神と意識の仕事 opus mentis et conscientiae」であり、この思考作用が「物質的事物を要請する」がゆえに、証明にとって「思われる」で十分であるというものである（*ibid.*）。「見ていると思われる」という表現は、「第二省察」後半の「蜜蝋の分析」における「私はたしかに見ると思い、聞くと思い、熱を感覚すると思っている videre videor, audire,

[4] 村上勝三、『感覚する人とその物理学　デカルト研究 3』、知泉書館、2009 年、229-230 頁。

calescere（AT, VII, p.29.）」という箇所を想起させる。詳述する余裕はないが、「蜜蝋の分析」で得られた結論は、第一に、見ることや聞くことのような感覚もまた思考の一つであり、物体を知覚する場合でも絶えず「思考する事物」としての私の存在を確証すること、第二に、物体の認識は感覚や想像によるのでもなく、「精神の洞見 mentis inspectio（AT, VII, p.32.）」によってのみなされなければならないということであった。これは物体の認識に感覚や想像が不要であるということではない。そもそも自然的事物の探究は感覚に頼らなければ不可能であろう。むしろ、感覚も想像も知性が介在するのでなければ何ものも確信させえないということが重要である。それゆえ、件の「思われる」はこの知性の介在を示すものであり、物体の存在証明で問題となる感覚は「知性に助けられた感覚の遂行[5]」に他ならないと言わなければならない。知性が介在するとは、「外的諸物体を機会として à l'occasion des corps de dehors（AT, IX-2, p.64.）」、我々が精神と物体の実在的区別に即した仕方で物体を知覚するということである。テキスト②の「見ていると思われる」が示唆している内容は、「物質の特性と諸精神の間の根本的対立によって、我々はそれら諸精神が物質の観念を産出したとは信じられない」ということなのである[6]。それゆえ、ロディス-レヴィスが解釈するように、「見ていると思われる」に全面的な明証性ではなく、「真実らしさ vraisemblance」の水準を認め、そこに「非理性的な構成要素（本能的傾向性）」を読み取ることができるとしても、重要なことは物体の存在証明の構造が、「それ自体混乱した感覚からそれに対応する原因へ直接進む」ことなのではなく、むしろ物体の明晰判明な観念から、延長を本質とする物体の現実存在へと進むことなのである[7]。『原理』の優位が認められる場合、この点を『原理』が明示的な仕方で提示していると解されているのである。しかし、それは「第六省察」の証明にとっても不可欠な事がらでもある。なぜなら、「第六省察」冒頭において、「残るところは、物質的事物が存在するかどうかを吟味すること」であるとされ、それに続けて明証性の規則とともに、以下のように述べられているからである。「たしかに私は、少なくともそれら［物質的事物］が純粋数学の対象である限り、存在しうることを既に知っている。私はそれらを明晰判明に認識しているからである」（AT, VII, p.71.）。物体の存在証明は、「純粋数学の対象である限り quatenus sunt purae Matheoseos objectum」における物体の存在可能性を足場にしてなされるのである。それを、次章以下見ていきたい。

2. 感覚することと「物体的本性」

テキスト①では、「感覚すること」が、物体の観念を「明晰判明に知覚すること」に置き換えられていた。「第六省察」では、感覚することと明晰判明に認識することの連結は自明ではないように思われる。「第六省察」では、思考様態（想像する能力と感覚する能力）と思考実体との間の非対称的関係、つまりそれら能力なしに思考実体は明晰判明に理解されることができるが、反対にそれら能力は思考実体なしには明晰判明に理解されえないという関係に着目される。それ

---

5 村上勝三、前掲書、230 頁。

6 G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes,* Vrin, 1971, p.348.『デカルトの著作と体系』、小林道夫・川添信介訳、紀伊國屋書店、1990 年、371 頁。

7 *ibid.*

は、「物体的実体、すなわち延長実体」とその様態についても同様に言われる。「また、私はその他にもある種の能力を認める。たとえば場所を変える能力、さまざまな形をとる能力など quasdam alias facultates, ut locum mutandi, varias figuras induendi, & similes である。それらは前の二つの能力に劣らず、それが内在する何らかの実体なしには理解されず、したがってその実体なしには存在することもできない」（AT, VII, p.78.）。このことによって、延長をその概念のうちに含む能力から物体的実体へとたどる通路が確保され、第三章で見るように、感覚する能力を受動的能力として、他方で延長の様態を能動的能力としてみなし、精神−物体の間の因果関係を立てる下地を作る。

いま引用した箇所は、リュイヌ侯（Duc de Luynes）の仏訳では、「私のうちに、場所を変える能力、あるいは、さまざまな姿勢をとる能力を認める Je reconnais aussi en moi quelques autres facultés, comme celles de changer de lieu, de se mettre en plusieurs postures, et autres semblables」となっている（AT, IX-1, p.62.）。この仏訳とラテン語原文の相違を指摘しておかなければならない。まず、仏訳の「en moi」に相当する語句はラテン語原文にはない。次に、「se mettre en plusieurs postures」という表現である。その表現に相当するラテン語原文「varias figuras induendi」を見ていこう。まず「induere」であるが、これは本来「何かを身につける」という意味であり、『省察』本文において三回使用されるが、「第六省察」を除けば残り二つは「第一省察」で使用されており、「第一省察」ではすべてこの意味で使用されている（「冬着を身につけている hyemali toga indutus（AT, VII, p.18, l.23.）」、「服を着こんでいる purpura induti（*ibid.,* p.19, l.3.）」）。また、「figura」は、特に複数形で使用される場合には、「第二省察」（*ibid.,* p.22, l.27.）と「第六省察」（*ibid.,* p.74, l.28. / p.78, l.29.）で計三回使われる以外は、すべて物体の本質規定が展開される「第五省察」において使用される。したがって、リュイヌ侯によって翻訳された『省察』仏訳本文における「私のうちに en moi」（AT, IX-1, p.62, l.33.）という表現を加えなければ、ラテン語原文「induere」の語感を汲み取っても、「物体がさまざまな形をまとう」と読むのが自然であるように思われる[8]。反対に、仏訳では明らかに人間身体の能力のことを示している。

この点を踏まえなければならない理由は三つある。第一に、A・ロビネが指摘している点であるが、デカルトの意図が能動的能力を私（思考実体としての私）の外部に立てることにあるとすれば、仏訳のように、この段階で「私のうちに en moi［……］認める」と言ってしまうのは証明にとって不利であるからである[9]。第二に、「第五省察」では延長の諸部分に帰される任意の「大きさ、形、位置、場所的運動」、運動の「持続」が判明に理解される事がらとして既に提示されており、これら様態を取りうることが、「第六省察」で見出される延長実体に帰属する能力と考えられるからである。第三に、仏訳が示すように人間身体の能力として「facultas」をとる必要がそもそもないだけでなく、そのように人間身体に特化してしまうと、以下のような E・ジルソンの批判を認めざるをえないと考えられるからである。ジルソンの解釈によれば、感覚は精神と

---

8 『省察』での用語の使用例については、以下の文献に拠る。*Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia,* Prepared by K. Murakami, M. Sasaki and T. Nishimura, Olms-Weidmann, 1995. また、次の文献も参考にした。所雄章、『デカルト『省察』訳解』、岩波書店、2004 年。

9 Cf. A. Robinet, *Descartes, La Lumère Naturelle, Intuition, Disposition, Complexion,* Vrin, 1999, p.358.

身体の合一を前提とする。しかし、この身体もまた物体の存在証明において証明されるべきものの一つであるから、感覚を証明根拠として用いることは、証明において当の証明されるべきものを前提することになる。それゆえ、デカルトの物体の存在証明は悪循環をなしている[10]。それに対して、M・ゲルーが応じている。彼によれば、ジルソンは知識の条件の順序と事物の条件の順序を混同している。たしかに、事物の側から *a parte rei* 見れば感覚は心身合一を前提としているが、それは必ずしも「知識において」前提することを意味していない[11]。たとえば、第一章で引用した「第二省察」の「見ると思う videre videor」といった箇所を思い起こせば、ゲルーの解釈は妥当であり、その解釈に従ってジルソンの批判をかわすことができるだろう。しかし、物体の存在証明の要素として人間身体を認めてしまうならば、ジルソンの批判をいかにしてかわすことができるのかは疑問である。いま検討しているテキストに続く箇所では、「もしそれらの能力［場所を変えたり、さまざまな形をとる能力］が存在するならば」と仮定的に述べられており、件の能力を人間身体の能力と見ることもたしかに可能であろう。しかし、そうだとしても、以下で見るように、物体の存在証明には人間身体が人間身体である限りにおいてもつ独自性は何ら係わりがないのである。物体的実体の能力として挙げられるものは、先に述べたように、「大きさ、形、位置、場所的運動」に即したものであり、それで十分なのである。

次に、テキスト①を見据えつつ、「第六省察」の証明における感覚と「物体的本性」との関連を探らなければならない。デカルトは思考する私のうちにある「ある受動的な感覚する能力 facultas passiva quaedam facultas sentiendi」を「感覚的な事物の観念を受け取り、認識する能力 ideas rerum sensibilium recipiendi & cognoscendi」と言い換える（AT, VII, p.79.）。この受動的能力から私と異なる実体の能動的能力が要請され、その上で、能力の基体となりうる諸実体、つまり物体、神、あるいは「物体よりも高貴なある被造物」という三つの選択肢のうちから物体を取り出すための議論へと移る。デカルトは選択肢の一つである実体について、「物体、すなわち観念において表象的に objective あるすべてがそこでは形相的に formaliter 含まれている物体的本性 corpus, sive natura corporea」と規定する（*ibid.*）。「形相的に含まれる」に注目しよう。明晰判明に認識される「物体、すなわち物体的本性」が「感覚的な事物の観念」のうちに表象的にあるものを「形相的に」含むとは、表象的にあるものが「我々が認識するとおりに観念の対象のうちにある（*ibid.,* p.161.）」ということである。物体の存在証明では、我々が認識するとおりのものとして「物体的本性」が想定されている。そうだとすれば、「感覚的な事物の観念を受け取り、認識する能力」という表現は、感覚において知覚されるものを、延長実体の様態として、それゆえそれが帰属する何らかの延長実体として知性が明晰判明に認識しているということを意味する[12]。言い換えれば、感覚は我々を「長さ、幅、深さにおいて延長する物質を明晰判明に知覚するように促す exciter」のである（AT, IX-2, p.63.）。「感覚する能力」の「感覚的な事物の観念を受

---

10 Cf. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Vrin, 1930, p.312.

11 M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons,* Tome. II, L'âme et le corps, Aubier, 1968, p.110.

12 ただし、この段階では物体の個別的・具体的なあり方を明晰判明に捉えるということではない（Cf. AT, VII, p.80, l.4-10.）。感覚一般と物体の個別性との連関に言及されるのは物体の存在証明の後である（Cf. AT, VII, pp.82, l.1-83, l.23.）。

け取る能力」への言い換えはこのことを指示しているのであり、また、「受け取る能力」から始めて、感覚の可能的原因の一つとして「物体的本性」を立てることを可能にしていると考えられるのである。したがって、テキスト①における「感覚している、あるいはむしろ感覚に刺激されつつ明晰判明に知覚している」の「あるいはむしろ」で指示される連結を、「第六省察」の証明のうちにも認めなければならない。

この点は別の箇所からも読み取ることができる。それは、想像力 imaginatio の検討から感覚の検討へと移行する箇所である。想像力の吟味から物体の存在を「ただ蓋然的に」結論した上で（AT, VII, p.73.）、デカルトは以下のように述べる。「しかし純粋数学の対象であるこの物体的本性以外に、私は他の多くのものを想像するのが常である。たとえば、色、音、味、苦痛などである」（*ibid.,* p.74.）。この箇所で、「物体の延長、形、運動 corporum extensio, & figurae, & motus（*ibid.*）」に言及されないことが重要である。「形、大きさ、運動」はこの場合、「物体的本性」の側に位置づけられている。他方で、それらは外的感覚の対象でもあるのだから（Cf. *ibid.,* pp.74-75.）、それらが感覚を通じて捉えられる場合には、物体の存在証明に必要な感覚の有する性格、すなわち「私の協力なしに、むしろ私の意に反してさえ me non cooperante, sed saepe etiam invito（*ibid.,* p.79.）」産出されるという性格をも有する。したがって、「第六省察」の物体の存在証明において重要なのは、『原理』の場合と同様に、感覚するという受動性において明晰判明な観念を知覚すること、すなわち「物体の延長、形、運動」を「感覚において捉える sensu deprehendere」ということなのである（Cf. AT, VIII-1, p.321.）。

3. 能動と受動

前章で述べたように、「第六省察」の証明は私のうちに見出される「受動的強制[13]」を契機として、能動的能力 facultas activa を見出すことに力点がある。実際に、「ある受動的な感覚する能力、すなわち感覚的事物の観念を受け取り、認識する能力（AT, VII, p.79.）」が「私のうちに in me」あり、現にその能力を行使しているのだから、「それらの観念を産出ないし作り出すある能動的な能力 facultas istas ideas producendi vel efficiendi が、私のうちであれ、他のもののうちであれ（AT, VII, p.79.）」見出されなければならない。というのは、もしそうでないとすれば、私が受動的能力を使用することは不可能だからである。ところで、その能動的能力は「明らかに何ら知性作用を想定しておらず praesupponere、またそれら観念は私の協力なしに、むしろしばしば私の意に反してさえ産出される」（*ibid.*）。それゆえ、デカルトが述べているように、そうした能動的能力は「私自身のうちにはありえない」のである（*ibid.*）。このように、感覚における「受動的強制」という事態を能動−受動関係へと適用することが、物体の存在証明において、外的世界への通路を開くための重要な契機となっている[14]。

この能動−受動関係における因果性は、デカルトにおいてどのような性格をもっているのだろ

---

[13] この用語は小林氏に負う。小林道夫、『デカルト哲学の体系　自然学・形而上学・道徳論』、勁草書房、1995 年、284 頁参照。

[14] 小林道夫、同書、284-285 頁を参照。

うか。それが端的に表明されるのは『情念論』*Les Passions de L'âme*（1649）第一部第一項である。「能動と受動 l'action et la passion とはいつも同一の事がら toujours une même chose であって、それは、二つの違った主体に関係づけられうるがゆえに、能動と受動という二つの名前をもつのである」（AT, XI, p.328.）。つまり、「すべて新たに生じること、新たに起こること」は、二つの観点から考察されるのであって、言い換えれば、生じる事がらを受け入れる主体から見れば受動、それを引き起こす主体の側から見れば能動として考察されるのである（*ibid.*）。「同一の事がら」というのは、能動と受動が必然的に「能動−受動」の対として見出されなければならないという要請ととることができる[15]。この要請は同時性としても捉えられる。「きわめて短い瞬間 per minimum temporis momentum」であっても、能動のない受動が生起するとすれば、それは明らかに矛盾した事態なのである（à Hyperaspistes, août 1641, AT, III, p.430.）。したがって、受動が現に認められるならば、そのこと自体が、受動（＝結果）を産み出した能動（＝原因）を必然的かつ同時的に含意するのである[16]。「能動−受動」は、ある場合には「精神−物体（身体）」の関係として（AT, XI, p.328.）、ある場合には「物体−物体」の関係として（Cf. à Regius, décembre, 1641, AT, III, pp.454-455.）示されるように、能動者と受動者について何ら規定するものではなく、それ自体では「実在指示 une référence existentielle[17]」をもたない概念である。それゆえ、「能動−受動」という概念は、それだけでは「存在しているいかなる事物についての知識も現前させない」概念（AT, VIII-1, p.8.）、つまり、存在する事物としても、また事物の様態とも考えられないが、「それでも我々の精神のうちに座を占める何らかの永遠真理」、すなわち「共通概念あるいは公理 communis notio, sive axioma」と考えられる概念なのである（*ibid.,* p.23.）。それゆえ「能動−受動」が「明晰判明に知覚されうることは疑いがない」のである（*ibid.,* p.25.）。ところで、デカルトによれば、物体の存在は、「それらの観念が我々によって作出されたのではなく、他のところから到来した non a nobis fieri, sed aliunde advenire と我々が意識しているようなふうに sic、それらの観念が我々に到来する」ことから導かれる（à Hyperaspistes, août 1641, AT, III, p.429.）。受動的能力についての意識は、思考する事物である私が能動的能力を自らのうちに意識しないという事実によって、「他のところから到来する」という意識と等価なのである。そして、私は現に受動的能力を使用しているのだから、「能動−受動」は「他のところから」の「他」の現実存在を必然的に含意することになる。ただし、「能動−受動」は共通概念であるがゆえに、感覚的受動＝結果に対応した「何らかの能動的原因」の存在を、その原因が何であるかを決定するよりも前に、私の外部に立てるのである。

4.「大いなる傾向性」と因果性原理

「能動−受動」によって、物体の存在証明は精神の外部に何らかの能動的原因を立てるところ

---

15 『情念論』第一部第一項にある「同一の事がら」について、たとえば、P. ホフマンは、それを同時に二つの主体に帰属する様態のことと解し、その様態を「越境的様態 straddling modes」と呼ぶ。P. Hoffman, The Union and Interaction of Mind and Body in *A companion to Descartes,* ed. by., Janet Broughton and John Carriero, Blackwell, 2008, p. 400.

16 この概念はスコラに由来する概念のようである Cf. F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes,* Tome III, p.952. et É. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien,* Burt Franklin, p.8.

17 Cf. H. Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes,* 4e édition 1987, deuxième tirage 1999, pp.275-276.

まで進む。ただし、「能動−受動」は外部性一般を提示するにすぎない。それゆえ、次の問題はこの原因を物体として決定することである。まず、因果性原理に依拠して選択肢が三つ挙げられる。すなわち、「神それ自体」、「物体よりも高貴なある被造物」、あるいは「物体、すなわち物体的本性」である。ところで、「神はそうしたこと［神が直接観念を私に送ったり、何らかの被造物を介して観念を送りこむこと］を認識するいかなる能力 facultas ad hoc agnoscendum をもまったく私に与えず、むしろ反対に、それらの観念が物体的事物から送られてくると信じる大きな傾向性を与えた dederit magnam propensionem」（AT, VII, pp.79-80.）。それゆえ、「何らかの原因」が物体でないとすると神を欺瞞者であるとみなさざるをえない。ところが、神が欺瞞者であるということは矛盾であるがゆえに、「物体的事物は存在する（*ibid.,* p.80.）」と結論される。因果性原理とは、「我々の観念の表象的実在性は、それと同じ実在性が、そこでは単に表象的にではなく、形相的にあるいは優越的に含まれている原因を要求する（*ibid.,* p.165.）」と定式化される原理である。証明の中でこの因果性原理が果たす機能は、能動的原因を三つの可能な原因として提示することにある。それゆえ、証明の流れは、能動的原因一般から三つの選択肢へ、そして三つの選択肢から物体へと、原因を順々に特定する過程となっている。ところで、能動的原因を作出原因という観点から見ると、三つの選択肢はすべて同等の権利をもつ。なぜなら、「観念の表象的実在性はいつも何らかの実在的原因をもつとしても、この原因がいつもその実在性を形相的に含むことが必要なのではなく、ただ優越的に含んでいればよい」からである (à Mersenne, mars, 1642, AT, III, p.545.)。つまり、神や物体以外の事物が能動的原因であることを因果性原理は排除できない。それゆえ、物体の特定は全面的に傾向性に依存する。しかし、そのことは「能動−受動」から不特定の外的原因を導き、因果性原理を媒介せずに「大いなる傾向性」に訴えることと実質的に同じではないだろうか。したがって、因果性原理の使用は、作出という観点だけでなく、別の観点においても考察されなければならない。別の観点とは類似性の観点である。

この類似性は、無論「第三省察」で否定されたような類似性のことではない。デカルトは「感覚的事物の真理 rerum sensibilium veritatem」への懐疑理由を以下の二点にまとめている。すなわち、第一に、「自然によって教えられることにあまり多くの信頼を置くべきでないと考えた」（AT, VII, p.77.）。第二に、「感覚の知覚は私の意志に依存してはいない」とはいえ、「もしかして私のうちには、そのような知覚を作り出す何らかの能力がありうるかもしれない」と考えた（*ibid.,* p.77.）。このような懐疑理由によって、「自然の教え」は「ある自発的な傾動性 spontaneus quidam impetus」、「自然的傾動性 impetus naturalis」、「ある盲目的衝動 caecus aliquus impulsus」と同義的に扱われ、疑わしいものとされていたのである（*ibid.,* pp.38-40.）。疑わしいというのは、それら傾動性によって信じた内容が、「確実な判断によるものではない non ex certo judicio」と判定されたことによる。「第三省察」によれば、信じた内容とは、精神の外部に物体が存在し、そこから到来する観念が当の物体に「似ている similis esse」ということである（*ibid.,* p.38.）。この内容は、まったく同じではないが、物体の存在証明においても容認される。第一に、「能動−受動」による議論によって、感覚に対応する事物が精神の外部に存在するということはいまや確実である（Cf. *ibid.,* p.79, l.15.）。第二に、感覚と物体の類似性は、物体の存在証明においては「形相的に含まれ

る」という表現、テキスト②では「似通っている similis est」という表現によって示される。この類似性は、感覚的性質と対象の類似ではなく、むしろ感覚において捉えられる物体的本性と存在可能な延長実体との類似である。言い換えれば、「形相的」や「似通っている」が指示しているのは、「私の側にある火がその熱の似姿を送り込む（*ibid.,* p.38.）」と信じる場合のような類似性 similitudo ではなく、むしろ、「大きさ、形、数などのように、対象のうちにある、もしくは少なくともありうるのとは別様に感覚あるいは理解されえないと我々が明晰に知覚している clare percipimus non aliter a nobis sentiri vel intelligi もの」と言われる場合の類似性である（AT, VIII-1, p.34.）。それゆえ、「大いなる傾向性」と「自然的傾動性」は、傾ける方向としては＜観念−対象＞の類似性という意味で同じであるが、その内容が根拠づけられているか否かという点で異なっているのである。つまり、「大いなる傾向性」と「自然的傾動性」の相違は、「実在的ないし積極的な傾向性（AT, VII, p.83.）」と「自然によって教えられたと私には思われても、実際は自然からではなく、無思慮にものを判断するある習慣から受け取ったもの（*ibid.,* p.82.）」の相違である。以上より、物体の存在証明における因果性原理は、三つの選択肢を提示することに加えて、別の効果をもっている。それは、先入見による感覚的性質の「対象化 objectivation[18]」、すなわち感覚的性質（たとえば、熱、冷、色、音）と対象との誤った類似性を、＜物体的本性−対象＞の類似に置き換えること、そして感覚的事物の観念が物体的事物から送られてくると信じる「大いなる傾向性」を、＜延長実体の観念−現実存在する延長実体＞の類似性を信じる傾向性として設定することである。

このように類似性の関係を＜物体的本性の観念−延長実体＞の関係として定めることの帰結として、神が与えた「大いなる傾向性」によって信じる内容をそれ以上知性的概念によって矯正しえないということになる。なぜなら、この場合、＜観念−対象＞の関係における両端項は明晰判明に認識される物体的本性（少なくとも、「一般的に見られた generaliter spectata 限りでの（*ibid.,* p.80, l.9.）」）だからである。また、人間には＜観念−物体＞の関係が別様であることを認知する他の能力がなく、それゆえ、もはや「誤謬の可能性があることを疑う手段も、それを予防する手段、それを避け、訂正する手段[19]」もまったく人間知性に与えられていない。したがって、もし「大いなる傾向性」が絶えず誤謬へと人間を差し向けているとすると、「どうして神が欺瞞者でないと理解されるのか分からないのである（*ibid.,* p.80.）」。

おわりに

デカルトの物体の存在証明は、人間にとって所与である「大いなる傾向性[20]」が信じるように促す内容を明晰判明な概念（感覚における物体的本性の知覚（第二章）、「能動−受動」（第三章）、因果性原理（第四章））によって再構成する過程であると考えられる。言い換えれば、観念が我々

---

18 L. Laberthonnière, *Œuvres de Laberthonnière* publiées par les soins de Louis Canet, Études sur Descartes 1, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1935, p.230.

19 Gueroult, *op., cit.,* p.93.

20 Cf. AT, VII, pp.79, l.27-80, l.2.「神が［……］大いなる傾向性を与えた dederit」という箇所は過去時制で書かれている。

の外部に存在する対象、その観念と類似した対象から送られてくるということはどういう意味で理解されなければならないのか、それを知性が再構成しているのである。明晰判明な概念で構成するがゆえに、傾向性に対して同意を差し控える理由を我々はもたない。そのことが、傾向性を与えた神のうちに欺く意志を想定することへと繋がり、かくして神の誠実性への訴えを正当化するのである。

以上から、最後に本稿の問いに答えておこう。「第六省察」と『原理』の間にはたしかに相違が認められる。たとえば、感覚することと明晰判明に物体を知覚することの連結「sive potius」は前者においては明示的とは言い難い。それは、第二章でも触れたが、「第六省察」において実在的区別と物体の存在証明が「第一に Et primo」、「次に praeterea」と連続的に論じられているにもかかわらず、「次に」で始まる部分が物体の存在証明として独立しているかのように見えるために、感覚と延長の観念の連携が見え難くなることに起因するのかもしれない。しかし、この連携が必須であるのは二つのテキストの間で変わるところはない。また、「第六省察」では、因果性原理において作出原因という観点だけではなく、「大いなる傾向性」がもたらす類似性という観点が重要である点も見逃せない[21]。この点を、「見ていると思われる」という表現によって、『原理』はきわめて圧縮した仕方で提示していると考えられるのである[22]。それゆえ、「第六省察」は『原理』と同様に明晰判明な認識の水準で証明が行なわれているだけでなく、とりわけ能動的原因の同定について、『原理』の証明よりもより詳細な議論を展開していると思われるのである。

（ののむらあずさ　哲学哲学史・博士後期課程）

---

21 ジルソンが指摘するように、「デカルトにとって真の問題は外的世界が存在することではなく、外的世界のうちに存在するものが延長と、延長における場所の継起にすぎない運動に他ならないということを引き出すことにある」。この意図の点からも、因果性原理が類似性の観点から用いられていることを確認することができるように思われる。É. Gilson, *op., cit.,* p.311.

22 Cf. F. Buzon et V. Carraud, *Descartes et Les «Principia» II, Corps et mouvement,* puf, 1994, p.37.

Sur la preuve cartésienne de l'existence des choses matérielles
——la preuve des *Principes de la Philosophie* est-elle plus valable que celle des *Méditations* ?

Azusa NONOMURA

Descartes avait l'intention de fonder sa physique sur la métaphysique, pour passer de l' idéalisme subjectif au réalisme physique qui est établi par la preuve de l'existence des choses matérielles. Or la preuve apparaît deux fois : dans la *Sixième Méditation* (1641) et dans les *Principes de la Philosophie* (1644). On considère souvent la preuve des *Principes* comme préférable à celle des *Méditations*, sous prétexte que, d'un côté, en ne reposant que sur les connaissances claires et distinctes, elle semble avoir une validité par rapport à la *Sixième Méditation*, et que, d'un autre côté, elle n'emploie pas la « magna propensio » que nous avons de croire que les idées des choses sensibles viennent des choses matérielles existantes hors de nous.

Malgré cela, Descartes prouve l'existence des choses matérielles dans la *Sixième Méditation* au même degré que dans les *Principes*. Il s'agit là des éléments essentiels dont sa preuve se compose : à savoir les idées claires et distinctes d'étendue perçues à l' aide de l'intellection dans l'expérience sensible, la relation causale d'une action avec une passion comme notion commune ou axiome, et le principe de causalité. Ces trois éléments permettent de substituer les conceptions intellectuelles aux jugements faux dans la « magna propensio », ce qui fait qu'on peut s'appuyer légitimement sur la véracité divine, puisqu' il n'y a plus aucun moyen de la corriger par notre entendement . En conclusion, la preuve de la *Sixième Méditation* peut se caractériser comme un procédé pour justifier la « magna propensio » en utilisant les connaissances claires et distinctes, et c'est donc au niveau de l' évidence qu' elle se trouve, tout comme celle des *Principes*.

「キーワード」
デカルト、物体の存在証明、「第六省察」、『哲学原理』第二部第一項