OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトにおける観念の真 一 偽について（1） ： 自然学の基礎学としての刑而上学という観点から
Author(s)	中本, 泰任
Citation	カルテシアーナ. 1985, 6, p. 5-41
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66906
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

デカルトにおける観念の真—偽について (1)
——自然学の基礎学としての形而上学という観点から——

中本泰任

目次

序
Ⅰ 観念の真—偽という意味論的概念について
1. 観念の表象的性格
2. 観念の真—偽という意味論的性格
3. 観念の原因
Ⅱ 観念の表象的実在性と因果性原理に基づく議論について
1. 問題の一般的在所
1)問題の一般的在所
2)観念の表象的実在性
3)表象的実在性と因果関係
2. 個々の観念に関する議論の検討
α. 観念‘神’の場合
β. ‘延長’等幾何学的観念の場合
γ. 感覚的第二性質の観念の場合 —質料的偽性について—
Ⅲ 観念の表象的実在性と観念の明晰判明性—不明瞭混乱性との関係について
結 語

引用凡例

Med.III——『第3省察』
Resp.II——『省察；第2答弁』
Princ.I—29——『哲学原理第1部29節』

Disc.IV——『方法叙説第4部』
デカルからの引用はすべて Adam-Tannery 版により，その巻数を上の略号に続いてローマ数字で記す。なお引用文中の傍点，省略は筆者によるものである。邦訳は以下のものを参照した——中央公論社『世界の名著；デカルト』，白水社『デカルト著作集』

序

「ここだけの話として言うのですが，私の六つの省察は，私の自然学のあらゆる基礎を含んでいます。しかしこのことはどうか他言しないでください，といいますのもアリストテレスを支持する人々はおそらく増々もって私の省察を認めようとしなくなるでしょうから。この省察を読む人が，それと気づかないうちに私の諸原理になじみ，自分がアリストテレスの原理を破壊していると気づく前に，私の原理の真理性を認めてしまうようになることを私は望んでいます（III, pp. 297～298)」。このメルセンヌ宛の手紙（1641年1月28日付）に端的に示されているように，デカルトの形而上学的省察の主要目的は，それまでのアリストテレス—スコラ的自然学を破壊し，それにとって代る自らの幾何学的—機械論的自然学を根拠づけようとした点に存すると考えることができる（この点を傍証するために多言を労する必要はあるまい)。

ところでこのように『省察』をアリストテレス的伝統にある自然学に対する自らの自然学の形而上学的アポロギアと解するならば，そしてさらにその自然学がビュルマンとの対話が述べるごとく[1]，可能的世界を対象とする数学とは異り，この現に存在する物的世界に関わるものでなければならないとすれば，その形而上学の議論が負わされた課題とは，概ね以下の二つの優れて存在論的主張の根拠づけであることになろう。

①もし現に物的世界が存在するとすれば，それはスコラの言う〈実体形相 forme substantielle〉，〈実在的性質 qualité réelle〉を持たず，純粋数学の対象たる延長，およびその変容たる形，運動のみを有するものとして存在するという主張[2]。

②アニマ的—目的論的説明を排するための，物質の精神的原理よりの純粋性，すなわち物，心は互に異なれる実体であり，実在的に区別されるという主張（ただし本論考はこの問題には直接触れず，①の問題のみを扱う）。

さてスコラのそれにとって代るこうした新たな存在論の正当性を主張するためにデカルトが依拠し参照しうるのは，不可疑で確実な知というリゴリスティックな条件が前提されている以上，方法的懐疑によって還元された思惟内在的な諸観念の領域以外にはありえない。デカルトにとって直接識られるのは観念のみである。そうすると思惟外的存在の証明と，その何たるかを決するという『省察』の終極的な課題は，この思惟内在的な観念領域にのみ位置することから，いかにして可能であろうか。こ場の合は，「あらゆる事物がわれわれの覚知の次元においてあるのと同じ仕方で真理そのものの次元においてあるという通常の判断（Resp. IV, VII, p. 226）」は役に立たない。「認識から存在へ a nosse ad esse ということが有効な推論である（Resp. VII, VII, p. 519）」と言いうるためには，われわれが現に真なる認識を有しているとの前提に立ってのことであるが，しかしこの前提は〈欺瞞者 Deceptor〉をその頂点とする懐疑によって無効にされているのである。それゆえにこそ M. Gueroult[3] の言うように，単なる神ではなく，誠実な神の存在証明が『第3省察』にとって必要となってくるのである。神の誠実さこそは普遍的懐疑から抜け出すことを可能にし，われわれの学的認識の真理性を保証する究極的な契機となるものであるが，その神も，その存在と誠実さがわれわれの有している観念のみから出発して結論されねばならないとすれば（ここに周知の〈循環〉が生じることになるのであるが），一般的に言って，“何が存在するか”という存在論的問いは，“われわれの有する観念のうちでいずれが真であるか”という意味論的問いに還元されるであろう。というのもデカルトの真理観は，思惟とその対象との一致という伝統的理念に依っているからである。後に見るように真なる観念とは，その対象の存在と，その対象と観念内容との一致という二つの事態を肯いうるような観念であるが，しかし観念と外的対象

とを比較参照することなしに，観念の真—偽を決することは可能であろうか。ここにまずこの小論が扱おうとする〈観念の真—偽〉という存在論的—意味論的問題が存することになる。

次に，しかしながらこのような方途でもって（すなわちいわゆる〈観念の原因よりする証明〉によって）たとえ誠実な神の存在が証明されたとしても，自然学の基礎づけという目的が自動的に達せられるわけではない。なぜなら，われわれは‘延長’，‘運動’，‘色’，‘熱’等々‘物体’観念を構成する様々な観念を有しているが，既述のごとく『省察』の目的が，スコラ的自然観に対して自らの自然観の正当性を根拠づけることにあるとするなら，上述①の主張をなすためには，これら様々な観念を意味論的に評価し，それら各々の真理値を決定しなければならない——つまり‘延長’観念は真であり，それゆえ実在する物体が自体的に re ipsa 有する性質であるが，‘色’，‘熱’等のいわゆる感覚的第二性質の観念はそうではない，と——が，しかし神はこの観念の意味論的評価にはいささかも介入しないからである。たとえ誠実な神が存在するとしても，どの観念が真であり，明晰判明であって，どの観念がそうでないかを判定することは神の啓示によるのではなく，あくまで人間知性の決すべき事柄であって，神の誠実性は，われわれが真であり明晰判明であると見なすところのものを，いわば事後に保証するにすぎない。神の誠実性と観念を意味論的に評価することとは独立なのである（ここに，もし明晰判明性の基準を示すことができなければ，ある観念を明晰判明だと判定することは単に主観的なものにすぎないというライプニッツの批判が出てくることになる）。それゆえデカルトの形而上学の議論が，ある観念たとえば‘延長’は真であり，ある観念たとえば感覚的第二性質のそれは偽であると判定するその根拠を示さなければ，その議論はスコラの自然学を「破壊」したことにはならず，したがってまた自らの自然学を基礎づけたことにはなるまい。もちろんここでもデカルトがその根拠を求めうるのは，思惟に内在する観念そのもの以外にはありえない。ではその根拠とはどのようなものであろうか。これが本論考の検討しようとする第二の問題点であるが，われわれはデカルト形而上学

の議論を，『省察』がそれに対する反駁と答弁でもって構成されていることからも明らかなように，スコラ的自然観に対するアポロギアであり，公共のポレミックの場にあるものと見なして，この論拠そのものを検討することにする。すなわち要約的に換言すれば，われわれの問題意識は次のようになる——現に存在する物体は幾何学的延長とその変容としてのみ在るという存在論的主張は，他の競合する存在論に対して果して理論的証明というようなかたちでもって正当化しうるだろうか，と[4]。（もしこの正当化が不可能であるとすれば，こうした存在論選択の問題は，Quine の表現を借りれば，〈神話〉に属することになろうし[5]，あるいは Carnap の言を借りれば，理論的真—偽の問題ではなく，〈実践的意思決定〉の問題となろう[6]）。本論考はこの第二の問題の検討を主眼としつつ，それを〈デカルトにおける観念の真—偽〉というより一般的なコンテキストの中で考察してみようとするものである。

註

(1) cf. Entretien avec Burman, Adam-Tannery, V, p. 160.

(2) 上掲のビュルマンとの対話，『第5省察』，『第5答弁』等が示すように，純粋数学あるいは抽象数学は直ちに実在に関わる自然学ではありえない。デカルトの自然学が『哲学原理第2部64節』の言うように幾何学的であろうとも，それはまさしく物理幾何学でなければならない。したがってこの両者が橋渡しされねばならないが，この問題は一つには‘物体’観念と幾何学的‘延長’観念の関係として提示されよう。デカルトにあってこの両観念の関係はカントにおけるごとく分析的関係にあるのではなく，想像を通して経験的に確証される外延の一致にすぎない（拙論「自然学の基礎学としてのデカルトの形而上学について」——昭和58年度関西哲学会紀要を参照されたし）。他方この問題はここで取り上げるように存在論的問題としても提起しうる。

(3) cf. Martial Gueroult : *Descartes selon l'ordre des raisons*, (Paris, 1953), I, chap. V.

(4) もちろん幾何学の原理を自然学の原理として採用することの根拠づけを存在論的問題としてではなく，P. デュエームの言うごとく〈現象を救う〉ための仮説であるとすることもできる。現に『世界論』，『気象学』等はこうした論拠で自らの自然学を正当化しようとしていることに注目すべきであろう。しかし注意すべきは，幾何学的—機械的論自然観＝存在論の正当性を根拠づけようとす

る議論そのものは，論点先取に陥ることを避けようとするならば最早幾何学的命題ではありえないということである。デカルトの形而上学の議論が〈実体〉，〈完全性〉，〈優勝的－形相的原因〉等のスコラ的伝統的存在論の概念に訴えている理由の一半は，往々指摘されるごとく時代的制約にあることはもちろんであるが，もう一半はこのような論理上の必然によるものであろう。デカルトの新しさは，実体形相，実在的性質を排して，実在する自然を幾何学的延長において見るというその存在論にあるのであって，その存在論を正当化しようとする議論にあるのではない。新しさは，何を実体と見なすかにあるのであって，必ずしも全面的に彼の実体概念そのものにあるのではなかろう。

(5) cf. Willard Van Orman Quine : "On what there is" in *From a logical point of view* (Harvard U. P. 1953)

(6) cf. Rudorf Carnap : "Empricism, Semantics, and Ontology" in *Meaning and Necessity* (Univ. of Chicago Pr. 1947)

I　観念の真－偽という意味論的概念について

1．観念の表象的性格

序で述べた問題を検討する前にデカルトにおける観念の諸性格，諸規定を簡単に見ておくことにする。デカルトは様々な意味で〈観念 idea, idée〉という語を用いており，それゆえその観念についての理論を明確化することは L. J. Beck, A. Kenny 等が指摘するように[1]多くの困難が伴い，さらにその理論を一貫的には理解しえないようにさえおもわれる。ここではこのような観念理論を検討するのが目的ではないが，デカルトが〈観念〉と言う場合，それは次の二義に大別しうるであろう——①意識の覚知作用と，②その覚知作用の対象。このことは『省察，読者への序文』で次のように語られる——「この場合観念という語には二義性が隠されている。一つにはこの語は質料的に materialiter 知性の作用 operatio intellectus と解され……他方では対象的に objective, その作用によって表象された物 res per istam operationem repraesentata と解される (VII, p. 8.)」。

しかしわれわれがここで問題とするのは，意識の直接的認知の対象という第②の意味での観念であり，この側面をわれわれは観念の表象的性格と呼ぶことにする。というのもデカルトにとって思惟作用として質料的に観

られた観念の存在論的地位は，思惟実体の様態として位置づけられ，この観点からする限り諸観念の間に何ら差異はなく，また決してその真—偽が問題とはなりえないからである (Med. III, Resp.IV, Prin. I-17, etc.)。しかるに他方 '神', '天', '山羊', 'キマイラ', '物体' の観念と言われるように観念はつねに何物かの観念であり，何物かを表象している——「何物かの観念であるようにおもわれない観念はありえない nullae ideae nisi tanquam rei possunt (Med. III, VII, p. 44), il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose (IX-1, p. 35)」——のであって，諸観念が互に異なるのは一つには，この観念の表象内容，ないしは観念の内包的意味の相違からである。そしてさらに当面の検討課題である観念の真—偽という意味論的問題は，ひとえに観念が何を表象しているかというこの観念の表象的性格にのみ関係することであり，また諸々の観念を意味論的に評価する際の基準，根拠となるものも（それは後述するように結局観念の表象的実在性，および明晰判明性—不明瞭混乱性の区別である），この表象的性格にのみ関連しているからである。(この観念の表象内容を表わすために以下 '' 記号を用いてたとえば '神', '延長' というように表記し，他方思惟外に実在するものとしてのそれにはアンダーラインを引いて神，延長というふうに表記する。また物質的物体 res corporea, chose matérielle には物体という訳語を当て，res cogitans, res extensa というように形容される単なる res, chose には物という訳語を当てることにする)。

2. 観念の真—偽という意味論的性格

デカルトにとって真理 vérité とは序で述べたように「思惟と対象との一致 la conformité des penseés avec l'objet (1639年10月16日付メルセンス宛手紙 II, p. 597)」を意味する。ここで思惟と言われているものには，おそらく文形式で表現されるところの思惟つまり命題も含まれているであろうが，ここで観念の真—偽という場合の観念とは，意志，感情，判断など諸々の思惟の形態 forma のうちの一形態であって，先にわれわ

れが観念の表象的性格と呼んだところのものである，すなわち「たとえば私が人間とか神とかキマイラとかを考える場合のように，私の諸々の思惟のうちで物の像 rerum imago であるところのものにだけ本来観念という名称は当てはまるのである（Med. III, VII, p. 37）」。

しかし後に見るごとく，ある観念がある物を表象しているというその表象的性格と，その観念の真—偽とは別個の問題と考えなければならない——「観念はたんにそれ自体において見られ他のものと関係づけられないならば本来的には偽でありえない（Med. III, VII, p. 37）」。物の像という思惟の一形態としての観念に〈判断〉というもう一つ別の思惟形態が加わってはじめて真—偽という事態が生ずるが，この場合問題となる判断は，観念と観念以外のものとを関係させ，その観念の表象内容が他のものと類似 similis ないしは合致している conformis（このラテン語の語義通り形相 forma を共にしているということであろう）と肯うあるいは否定する判断である。したがって本来的な意味での観念そのものには真—偽はないと言わねばなるまい。しかるにデカルトは「真なる観念 vera idea, idea vera」という表現を多用しているが（「vera idea」という表現と「idea vera」との意味の相違をテキスト中でこの両語の使用法を分析して指摘する解釈もあるが，ここでは立入らない），その真意は要するに，その表象内容が対象と一致している観念が真であるということであろう。ここではわれわれもデカルトの用法に倣って便宜上観念の真—偽という表現を用いることにする（今日の意味論的観点よりするならば，観念の真—偽という概念は一見奇妙に見える概念である。そもそもたとえば‘犬’という観念，‘犬’という内包的意味に真—偽が言いうるだろうか。単なる観念ないしは名辞にではなく，命題ないしは文にのみ真理値を割り当てるというのが今日一般的な考え方であろう。なるほど外延を持たない観念を偽と考えるなら，‘ユニコーン’は偽であろうが，外延の有—無が観念の真—偽だとする解釈は必ずしもデカルトの意味論には当てはまらない。なぜならたとえば‘冷 frogus’という観念は外延を有し，$(\exists x)$（frogis x）は真であろうが，デカルトの場合そうではないからである。デカルトに即してこのように論

理式で表現しようとするなら次のように言わなければなるまい——もし議論領界を思惟内在的観念に限るとすれば，たとえば命題 $(\exists x)$(corpus $x \wedge$ frogis x) は真であるが，議論領域を形相的実在領域に限るとすればこの命題は偽となる，しかし命題 $(\exists x)$ (extensa x)，あるいは $(\forall x)$ (corpus $x \supset$ extensa x) は真である，と。[2] というのも延長は実在的物体が自体的に有する属性であるが，冷はそうではないからである。したがってある観念たとえば '延長' が真であるとは，厳密に言えば，"延長は現に in actu 存在する" という存在判断，ないしは存在命題が真であるということであろう。要するに観念の真—偽という意味論的問題は，何が存在するかという存在問題なのである)。以上こうして観念の真理条件とは，"観念の表象内容が，その対象に類似ないしは一致している" ということになろう。ただしこの条件のみでは不充分であって，以下に検討するごとく観念の原因という要因が考慮されねばならない。

3. 観念の原因

少なくとも他の観念より派生しえない原初的観念は（『第3省察』において結局それは '神'，'私'，'無生的物体 res corporea et inanimis' の三観念に還元される)，これら観念の表象内容を引き起したところの原因 causa efficiens が必要とされる。その理由——観念の表象内容の存在，デカルトの表現を借りれば「物が観念を通して知性のうちに表象的に在るその在り方（つまり観念の表象的実在性）(Med. III, VII, p. 41)」は無ではなくある存在様相であるゆえ，〈自然の光〉よりして自明な共通概念 "無から有は生じない" が適用され，結局次のように結論せざるをえないことになる——観念はそれの有する表象的実在性と同程度ないしはそれ以上の〈現実的または形相的実在性 realitas actualis sive formalis〉を有する原因の結果である (Med. III, Resp. I, II, Prin. I-17, etc.)。

ただ Gueroult の指摘するように[3]，自然の光によって自明とされるこの存在の因果性原理のみからは，必ずしも観念の原因が思惟外的現実存在であるとの帰結は出てこない。この因果性原理に加えて，デカルトの観念観

すなわち観念とはそうした外的現実存在を〈原型 archetypon, original〉とするその〈写しないしは像 imago, tableau〉であるという観念の定義が必要である（A. Danto はデカルトのこうした観念観—意味論をスナップショット・セマンティックスと呼ぶ[4]）。そして観念がそうしたものであることも自然の光によって明らかだとされる（Med. III, VII, p. 42）。デカルトの意味論的—存在論的議論は結局自然の光によって自明だとされるこの二つの前提，因果性原理と観念の定義に基づいているのであるが，その検討は次節以下で扱うことにして，本節での結論は次のようになる——観念の真理条件："観念はその表象内容が，その存在を引き起した原因に類似ないしは一致している場合にのみ真である"

換言すれば真なる観念は，(a)形相的に存在する原因を有する，(b)その原因に類似ないしは一致している，この二条件を満たすものでなければならない[5]。

註

(1) cf. L. J. Beck : *The metaphysics of Descartes* (Oxfod, 1965)
cf. Anthony Kenny : "Descartes on Ideas" in *Descartes ; A Collection of Critical Essays*, ed. W. Doney (Univ. of Notre Dame Pr. 1967)

(2) 議論領域を思惟内存在に限り，しかも個々の観念を思惟内的（表象的）事実存在であると解したとしても，そのことをこのように述語論理式で表現することにはある点で問題があろう。その一つは個々の観念を個体として扱いうるかという点であり，もう一つは特に感覚的第二性質の観念に関して生ずる問題である。$(\exists x)$ (frogis x) はデカルトの場合真とも考えられるし，またそうでないとも言える。これは〈質料的虚偽〉という概念と表象的実在性の概念との関係をどう考えるかという問題となってこよう。この点は後に感覚的第二性質の観念を検討する際に論ずる。

(3) M. Gueroult: *ibid.*

(4) Arthur Danto : "The Representational Character of Ideas and the Problem of the External World" in *Descartes; Critical and Interpretive Essays*, ed. M. Hooker (Johns Hopkins U. P., 1978)

(5) この観念の原因よりする証明に関する議論について解釈の別れるところは，これによって結論されるのは，単に真なる観念には何らかの原因が存しているということのみであるのか，それともさらにその原因は観念の表象内容と一致していることも結論されるべきであるのかという点に関してである。しかし

『第2答弁附録公理5』の言うように，デカルトにとってそれが感覚的なものであれ，非感覚的なものであれ，何らかのものの現実存在を知る方途としてはこの観念の原因という方途しかないとすれば，またその形而上学の課題が，誠実な神なり，延長としての物体なりの存在を結論することにあるとするならば，単に不可知の原因のみならず，その何たるかも問題とせざるをえまい。この点でわれわれは Gueroult の解釈に賛成する。Gueroult は『第3省察』が追求している主要目的は，単なる神の存在証明というより，むしろ様々な観念の客観的価値を評価すること，われわれの表現で言えば観念の意味論的価値を評価することにあると言う。要するに観念の真理条件には，単にその原因が存するというだけでなく，(b)の原因と観念との一致という条件は欠くことのできないものと見なすべきであろう。存在問題はその何を抜きにしてはありえまい——「真の論理学の法則によれば，いかなる物に関しても前もってそれが何であるか quid sit が理解されていない限り，それがあるか an sit は問われるべきではありません (Resp. I, VII, pp. 107～108)」。

Ⅱ　観念の表象的実在性と因果性原理に基づく議論について

1．問題の一般的在所

1)問題の一般的在所

これまでの考察から明らかなごとく，観念の真—偽が云々されるのは，何が存在するかという存在問題に解決を与えんがために他ならないとすれば，まず注意すべきは，観念が‘神’とか‘物体’を表象しているというその表象的性格と，それらの観念が上述の真理条件を満しているか否かということとは独立でなければならないということである。なぜなら Danto の言うごとく[1]この両者が独立でないことには，そもそも存在問題が問題として成立しないか，たとえ問題として提起されても直ちに解かれることになるからである。たとえば‘延長’観念とその真—偽が内的関係にあるならば，その真理条件からして延長が存在する，あるいは存在しないということが必然的に結果することになろう。デカルトにとって観念が何を表象しているかということは，意識地平に還元された疑いようのない事実であろう——「たとえ冷が欠如にすぎないとしても，それでもつねに私は冷の観念をもつのです (Resp. IV, VII. p. 232)」。つまりわれわれは観念の真—偽を顧慮することなく，それが何を表象しているかを言いうるのであ

る（Danto の表現を幾分趣旨を変えて借りうけるならば，“何の観念である is of x” という述語は，現象学的記述の地平において，観念についてあらゆる場合に真なる述語である）。

ところが他方それら観念の真—偽は可疑的である，可疑的であるゆえに存在問題が問題たりうるのである。懐疑的反省以前の日常的信憑が，われわれの有する多くの観念は真理条件(a)，(b)を満たしている，すなわち「私の外部にこのような観念を送り出したものが在り，それとこれらの観念とは全く似ている (Med. III, VII, p. 35)」と肯っているのは，なんら確固とした根拠に基づくものではなく，たんに〈自然によってそう教えられたにすぎない〉。このように観念の真—偽が可疑的であるゆえに存在問題は問題たりうるのであるが，しかるに一方これを可疑的なまま放置しておいたのでは存在問題に解決はない。この問題に解決を与えるためには，諸々の観念を評価し，方法的懐疑のフィルターを通した末の確たる根拠でもってその真—偽を決しなければならないのである（Gueroult はこの間の事情を次のように解している[2]。因果性原理と，観念はその原因の像でありそれと一致しているという一致の原理＝観念の定義とは共に自然の光によって自明であるが，あらゆる観念にこの両原理が適用可能であるとするのは，日常的信憑にすぎないものであり，可疑的である。したがって問題は，いかなる観念にこの二原理が適用可能であるかであって，いかなる観念が客観的価値を有しているかを評価し，決しなければならない，と）。ところでこの評価の基準・根拠となるものも，思惟に内在する観念の表象的側面に求めざるをえないが，先節で見たごとく，ある観念が真理条件(a)を満たしているということ，つまりある表象内容をもつ観念に因果原理が適用され，その原因として形相的存在が結論されるのも，実はその表象内容が表象的実在性という存在性格を有するものであったからに他ならない。したがって観念の真—偽を決し，引いては存在問題を決するための論拠の一つは結局この表象的実在性に収約されることになる（観念の真—偽を評価するもう一つの基準は，その明晰判明性—不明瞭混乱性という区別であるが，これについては後述する）。

以上したがって序に記した小論の趣旨に沿って以下われわれが検討すべき問題は次のようになろう。まず，

①ある表象内容の観念，たとえば‘神’が表象的実在性を有し，他の観念，たとえば感覚的第二性質のそれが表象的実在性を有しないとすれば，そのように言われるのはいかなる論拠によってであるか，という問題。この問題は“表象内容とその表象的実在性との関係はいかなるものであるか”という問いに還元されよう。

②ある観念が表象的実在性を有する，したがってその原因が在る，つまりこの観念が真理条件(a)を満たしているとしても，因果関係にあるという以上，原因，結果の両項を各々同定できなければなるまい。結果たる観念の方は問題ないとして，原因を同定しうる方途はいかなるものであろうか。たとえば‘延長’観念の原因は神でもこの私でもなく，まさしく延長であるといかにして言いうるのであろうか。この問題はその観念が真理条件(b)を満たしていると言いうる論拠は何かという問いに関連してこよう。

以下この二点について個々の観念を検討するに先だって，まず一般的に，観念の表象的実在性について，およびその表象的実在性の程度と因果関係について見ておかなければならない。

2)観念の表象的実在性

デカルトにあって〈観念の表象的実在性 realitas objectiva ideae〉とは先に引用したごとく，「物が観念を通して知性のうちに表象的に在るその在り方 essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam (Med. III)」，あるいは「観念のうちにある限りでの，観念によって表象された物，の存在性 entitas rei reprasentatae per ideam, quatenus est in idea (Resp. II, definitio III. VII, p. 161)」である。したがってある観念たとえば‘太陽’が表象的実在性を有するとは，‘太陽’という表象内容が現に知性のうちに存在していることであって，表象的実在性とは，表象内容の思惟内における事実存在を意味しているとおもわれる——「それゆえ太陽の観念は知性のうちに存在する太陽そのものです adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu existens (Resp. I, VII, p. 102)」。ここでわ

れわれが事実存在というのも，表象的実在性とは存在という意味（「存在」という語の意味を知っていると言う場合のような）ではないということを強調したいためである。序で述べたように，『省察』が，とりわけ自然学の基礎学としての『省察』が問題とするのは，単なる可能的存在（これは無にすぎない—cf. Med. III）ではなく，思惟外に現に in actu 何が存在するか existere である。単に語「existere」の意味を知っていることからは，現に何が存在するかは知りえないし（Prin. I—10），われわれは諸々の可能的世界のうちのいずれが現実世界かをアプリオリに決することはできない（一般的に言って自然学が経験を必要とするのはこの点に存する—cf. Disc. VI, Prin. III-46, etc.）。E. Gilson の言うように[3]，表象的存在は，無にすぎないスコラの概念的存在 ens rationis, être de raison ではなく，実的存在 être réel であるゆえにこそ，その存在原因として思惟外の事実存在を要求するのである（この点よりすればデカルトにおける観念とは，内包的意味であると同時に，Gilson の言うように一種の存在する物 chose でもある）。したがって「存在性」，「実在性」に冠される「形相的」，「表象的」という形容詞は，いわば同一の存在性を単に思惟外か思惟内かに区分するためだけのものといえよう。F. Alquié の表現を借りれば，形相的実在性と表象的実在性とは同一の実在性の二つの相でしかないことになる[4]。ただ両者の相違は，思惟外的—形相的存在は直接知られないのに比して，思惟内的—表象的存在は直接覚知される意識事実だということである。このように見るならば，要するにデカルトは“現に何が存在するか”という存在問題を決するため，外的存在に代えて表象的実在性という直接知られる思惟内存在に訴え，この両者を因果関係で結びつけたと言いうるだろう。それゆえこの表象的実在性は外的存在とは異なりもはや懐疑の対象とはなりえないと考えるべきである。もしこの存在が直接知りえないとすれば，われわれはそれを知るために，〈表象的実在性の表象的実在性〉という概念が必要となり，これは無限に背進するからである。われわれは終に外的存在問題を確定的に決することはできなくなろう。デカルトにおける観念（前述した本来的意味での観念，これには意志は含まれてい

ない）の受動的性格からしても，この表象的存在は恣意的には動かしえぬ意識の与件事実と見なければなるまい。

ところで以上のように，観念の表象的実在性を，観念の表象的内容の思惟内における事実存在であると解するとすれば，本論で検討すべき問題として上に揚げた①に対する一般的な回答（個々の観念，特に‘神’および‘感覚的第二性質’に関しては後に検討するように問題があるが）も以下のようになろう——すなわち‘神’，‘延長’，‘冷’といった個々の観念の表象内容とその表象的実在性との〈関係〉も端的な意識与件事実である，と。神は存在しないと思いなす fingere ことはできても，観念‘神’が何ら実在的なものを私に示さない，つまり表象的に存在しないと思いなすことはできない（Med. III, VII, p. 46）とされているのもこのことの証左であろう（この表象的存在を考える場合にも quid sit が an sit に先行することになる）。

かくして“何が存在するか”という事実問題としての外的存在問題は，因果律を媒介にして，結局のところ観念の表象内容の思惟内における事実存在という問題に帰着するのである。そして前述のごとくわれわれは表象的実在性の表象的実在性という風にはもはや遡れないとすれば，デカルトが物体は感覚的第二性質をもたず，延長とその変容体としてのみ存在するという存在論を選んだその論拠も，詰まるところ直接覚知される意識地平に求める以外にないが，その論拠とは要するにある表象内容（たとえば‘延長’）が思惟内に存在することは端的なこの私の意識事実であるという以外のことではない。“ある何らかのものが存在する”を後件とするところの存在証明をその前件へと遡行するならば，因果律“無から有は生じない”を推論規則として，結局“思惟内に或る表象内容の観念が存在する”というこの私の意識事実のいわば現象学的記述に到って底をつくのである。そしてそれ以上の根拠はない。したがって“現に何が存在するか”という存在問題を決するために不可疑の意識領野に還帰したとしても，事態はその本質においてなんら変化を見ぬまま，今度は“思惟内に表象的に何が事実存在するか”という問題に成り変ったまでであろう。そしてその際の事

実認定に関してそれ以上の根拠はないとすれば，しかもつねに論争の絶えないのはその事実認定に関してであるとすれば（たとえば或る概念の内包的意味に関しては互に意見の一致を見たとしても，論争の種となるのはその外延が満ちているか空であるかという事実認定に関してであろう。或る者はその際たとえば形而上的体験なるものを持ちだしてその外延の存在を主張するであろうし，或る者はそうした体験を否定するであろう[5]），このいわゆる〈観念の原因よりする存在証明〉の議論も他に向って何事かを証明したというより，この私の事実認定を提示したまでの事であり，この事は依然として論争の渦中にあるといわねばなるまい。すなわちここで結論を先取りして一般的に言うならば，デカルトの形而上学の目的がスコラ的自然観—存在論に対して，自らの自然観—存在論の正当性をポレミックな場において根拠づけることにあると見るとするなら，その議論も客観的に妥当する議論としてスコラ的自然観を「破壊し」自らの根拠づけを行っているというよりも，本質的にはスコラのそれに並置的に自らの自然観—存在論を提示しているにすぎないと言うべきであろう。しかしこうした結論を急ぐ前に，‘神’観念，‘延長’等の幾何学的観念および感覚的第二性質の観念の個々の場合におけるデカルトの議論を仔細に検討する必要があるが，なおそれに先立って表象的実在性と因果関係の問題を見ておかなければならない。

3)表象的実在性と因果関係

ある表象内容の観念が思惟内に存在するとすれば，その存在原因が結論されるが，その際結局次の二通りの場合しか考えられない——①原因のうちには結果のうちにあるものが〈形相的に formaliter〉に在る場合，あるいは②〈優勝的に eminenter〉在る場合。

形相的に在ると言われるのは，要するに原因A→結果A，すなわちAという形相の存在が同じ形相Aを結果として産む場合である。これを観念とその原因，つまり表象的存在と形相的存在の因果関係と解するならば，原因A→結果‘A’となる，たとえば現に存在する延長が観念‘延長’の原因である場合である。一方，原因A→結果B（あるいは原因A→結果‘B’）

の場合は優勝的と言われるが，ただしこの場合原因は異なれる結果を産み出しうる程大きな効力をもつものでなければならない（元来〈動力因 causa efficiens〉とは，そうした効力 effcientia を持つものとの意味であるだろう）——「ある物が，観念の対象のうちにわれわれが覚知する通りに在る場合には形相的にその対象のうちに在ると言われるが，その物がわれわれの覚知する通りにではないが，その役割りを代行しうる程大きいときには優勝的に在ると言われる（Resp. II; definitio VI, VII, p. 161）」。

そうするとある観念が(a)原因を有しているのみならず，(b)その原因と合致している conformis という真理条件を満たしているということは，その観念が優勝的ではなく形相的な原因を有しているということと同義である。しかしある観念についてそれが真である，すなわち形相的な原因を有していると判定することはいかにして可能であろうか。そもそも形相的にであれ優勝的にであれ，ある二つの項が因果関係にあると言いうるためには，この二項を各々指定できなければなるまい。しかるにわれわれに直接知られるのは思惟内的—表象的存在たる結果の側だけである。この結果の側には，'神'，'物体'，'延長' 等々の差異が存するが，その差異に対応する原因の側の差異が結論されねばならないのである，つまり観念 '神' の原因はこの私ではなく神であり（Med. III），'物体' およびそれを構成する '延長'，'形' などの観念の原因はこの私でも神でもなく延長としての物体である（Med. VI）と結論されねばならないのである（こうした場合通常持ち出されるのが，同一原因↔同一結果，異なる原因↔異なる結果という対応関係を主張する〈因果関係の斉一性 Uniformity of causation〉の原理であろう。この原理は実験的自然科学の発達とともに明確な形を取って登場してきたものであるが，デカルトにおいても，'色'，'熱'，'香り' 等感覚的観念の多種多様性に対応して，その原因たる物体のうちには多様性が存在するという『第6省察』の言明はこの原理が前提されていることを物語っていよう。後述するごとくこの前提なくしては彼の自然学は成立しない）。もちろん先に述べたように，非反省的な日常的信念としてわれわれは，思惟内に存する観念 'A' の原因は実在する A であると考えている。

このことを言い換えれば，表象的に存在する‘A’はAに合致しているAの真なる像として覚知されているということになろう。『第2答弁附録定義3』は表象的実在性をこう定義する――「われわれが観念の対象のうちに在るかのごとく覚知するところのものはどんなものでも観念そのもののうちに表象的に在る quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective (VII, p. 161)」(同じ表現は『第3省察』にも見られる。cf. VII, p. 41)。この定義に従えば，たとえば観念‘延長’が表象的実在性を有するとは，延長が観念‘延長’の対象のうちに延長として在るかのごとく覚知されることである（われわれは先の表象的実在性を直接識られる事実存在であると解したが，それに加えてこの第二の規定を追加しておかねばならない。この規定は後に観念の明晰判明性―不明瞭混乱性という規定を考察する場合に重要な意味を持ってくることになる)。しかしながら，この原因の同定と原因との一致というわれわれの覚知は可疑的であって，このことから直ちに表象的実在性をもつ観念が真であることにならない。Gueroult の言うごとく「延長観念の表象的実在性はつねに延長の像としてしか定義されないのである」[6]が，‘延長’観念の原因はこの私である可能性 (Med. III) あるいは神である可能性 (Med. VI) が存するのである。一言で言えば‘神’，‘延長’といった観念の表象的性格は，その原因を同定し，かつその観念の真理性を肯いうるほど強いものではないのである[7]。

しかしデカルトにあってもこのようにある結果に対してその原因を一義的に同定はできないとしても，ある結果の原因たるには緩やかながら条件が課せられている。それが周知のように原因の有する実在性の程度は結果のそれと等しいか，それよりも大きいものでなければならないという条件である。実在性ないしは存在性 realitas sive entitas には，それが形相的か表象的かを問わず（既述のごとくこの区別は本質的なものではない）程度 gradus の差が考えられており，その大きいものから並べると，無限実体―有限実体―性質[8]―無という存在のヒエラルキー（後に見るごとく存在は完全性の一つであるゆえ，これは完全性のヒエラルキーでもある）を形

成する。

ところで存在のヒエラルキーといってもわれわれに直接知られるのは表象的存在の方のみであるが，さらに，デカルトにとって実体は直接知られるものではない。直接われわれを触発する afficere のは性質の方であり，実体は，“無にはいかなる属性も個有性も性質もない”という共通概念を媒介にして，それら性質の基体 subjectum としていわば間接的に要請されるのである (Prin. I-52; Resp. II; definitio V)。そうするとわれわれが‘延長’とか‘冷’といった諸々の観念を検討する際には，それらが表象的に〈性質〉存在というヒエラルキーに位置づけられるのか，それとも〈無〉でしかないかのみを考察すればよいことになる。換言すればそれらが「その実在的な観念がわれわれのうちにあるところの何らかの個有性すなわち性質すなわち属性 aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est (Resp. II, definitio V, VII. p. 161)」であるか否かのみを検討すればよい。なぜなら，もしたとえば延長が，その実在的な観念がわれわれのうちにあるところの性質であるならば，つまり観念‘延長’が性質というヒエラルキーにランクされる表象的実在性を有するならば，因果律と上述の実体概念よりして，その‘延長’の原因である〈実在的属性 reale attributum (VII, p. 161)〉の基体としての実体の存在が結論されることになるからである——「われわれは厳密な意味では以下のような実体の観念しか持っていない。すなわち実体とは，われわれの覚知するところのものが，つまりわれわれの諸観念のうちのどれかに表象的に在るものが，形相的にか優勝的にかそのうちに存在するところの物である res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis (Resp. II; definitio V, VII. p. 161[9])」。

以上こうして，われわれが‘神’とか‘延長’，‘熱’など互に異なれる表象内容の諸観念の真理値を判定しようとする場合，先に検討すべき事柄として掲げた二点を改めてさらに具体的に言えば以下のようになる。

①その観念が性質たる表象的存在を有するか，それとも無にすぎないか。

もしたとえば‘延長’が表象的に存在すると判定されれば，これはその原因のうちに形相的にか優勝的にか存在する性質であるということになり（もちろん同時にその性質の担い手としての実体の存在が結論されることになる），この観念は真理条件(a)を満たしていることになる。先にわれわれは，この表象内容とその表象的存在との関係を一般的に事実関係だと解したが，以下個々の観念を検討するに際して，改めてこの関係が問題となろう。

②ある観念が①の条件を満たしていると判定されれば，さらにその観念の原因はその観念の表象内容に一致している形相的な（優勝的ではなく）原因であるか否か，すなわち真理条件(b)を満たしているか否かが問われねばならない。しかしデカルトの議論では，因果関係項を同定する基準となるものは，原因は結果以上の実在性を有するものでなければならないという条件しかない。果してこの条件のみで，ある観念が真理条件(b)を満たしているかが判別しうるであろうか（Gueroult は‘神’の場合のみある意味では可能であると言う。もし可能でないとすれば，‘神’の原因の存在は結論できても，その原因の何たるかは不可知のままであり，したがってわれわれの認識の真理性を保証すべきその誠実さも結論しえないことになる）。

以下この二点に関して，‘神’の観念，‘物体’を構成する諸観念のうち明晰判明だとされる‘延長’の観念，および不明瞭だとされる感覚的第二性質の観念，この三者の各々についてのデカルトの議論に具体的に立ち入って検討することにしたい。

註

(1) A. Danto : ibid.

(2) M. Gueroult : *ibid.*

(3) Etienne Gilson : *René Descartes, Discours de la méthode; textes et commentaire par E. Gilson* (Vrin. 1967) pp. 320～323.

(4) cf. Ferdinand Alquié : *Oeuvres philosophiques de Descartes, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié* (Garnier). Tome II, p. 441 et p. 521.

(5) 概念の表象内容と表象的実在性の関係をこのように事実的と解し，この場合，神の存在が問題であるとすれば，そしてしかも神についての体験的事実を

否定する見解を取るとすれば，これはカントの神の存在論的証明に対する批判の議論と本質的に近いものとなろう。

(6) M. Gueroult : *ibid* p. 200.

(7) A. Danto は，現象学的記述の地平において肯いうる観念の表象的性格，すなわち“～の観念である”ないしは“～の像である”という性格を，直ちにその観念の原因の同定であると解し，もしその原因を正しく同定しうるならば，こうしたスナップショット・セマンティックスにおいては，結果たる像がその原因に似ていようがいまいが真なる像であるはずだと主張する。たとえばAを写した写真像が偶々Bに似ていたとしてもそれは原因Aの像であってBの像ではない。しかしわれわれが論じたように，たとえ‘延長’観念はつねに延長の像として覚知されていようとも，その事自体は可疑的である。もしそうでなければ，表象的実在性をもつあらゆる観念は，直ちに真理条件(a)のみならず，(b)をも満たす真なる観念だということになってしまう。したがって“～の観念である”という表象的性格はその事から直ちにその原因を同定しうるものではないと見なすべきであろう。しかし後に見るように，結局“‘延長’観念の原因は延長である”という自然の教えを肯う以外に観念の原因を同定する方途はないのである。さらに Danto の指摘で注意しておくべきは，ある観念の原因が同定しえれば，その観念が原因に似ていようといまいとその原因の真なる像であるという点である。このことはデカルトにあっては特に感覚的第二性質の観念に関して問題とすべきことである。

(8) ここでは「属性 attributum」,「様態 modus」を問わず性質と表記した（『第2答弁，公理6』で存在のヒエラルキーが述べられる際には，様態と記されている)。というのもこのヒエラルキーの上位に位置する実体との関係からする限り，これらの間に区別はないと考えられるからである。『哲学原理』によれば一般に性質は実体に依存する存在であり，実体はその性質の基体たる存在である（cf. Princ. I-11, 56. etc. 依存存在としての性質を56節の規定に従うならば，むしろ属性と言うべきであろうが，われわれは幾分デカルトを離れて，より一般的用語として‘性質’を用いた)。E. Gilson の *Index scolastico—cartésien* (p. 109) によれば，こうした存在のヒエラルキーはトマス・アキナスにも見られる（Thomas Aquinas ; *In universam metaphysicam Aristotelis*）が，そこでも実在は自体存在であるゆえ，性質，量，実体の固有性等の依存存在よりも上位にランクされている。ただしこのように属性も様態も同一のランクに位置づけてしまうことには，次の註(9)に関連して問題が存するところである。

(9) ここでは形相的↔優勝的という概念と原因の存在性の程度は結果のそれ以上でなければならないという公理的命題を一応別個のものとして扱ったが，問題

となるのはこの両者の関係である。もし単純に考えて〈形相的↔優勝的〉と〈原因の存在程度≧結果の存在程度〉とを同じものと見て，原因の存在程度＝結果の存在程度の場合を形相的，原因＞結果の場合を優勝的と解したとするならば，存在のヒエラルキーで同じ位置にランクされる原因と結果は，結局形相を共にしている conformis ということになろう。デカルト自身この問題を主題的に論じないままこうしたスコラ的概念を援用しているので，われわれとしては彼の議論の整合性を保つためにはどのように解釈すべきかという観点からしか論じえない。上の註(8)にも述べたように，われわれが観念の表象的実在性の程度を考える際そこから実体というランクを度外視し，性質—無というランクのみを考慮するとすれば，同じ性質という程度にランクされるものの間に，その実在性の大小の差異が存すると考えねばなるまい。たとえば '全知である summe intelligens' という観念はたんに 'intelligens' よりも表象的実在性において勝るというういう具合に。あるいは 'cogitans' と 'extensus' という形相の異なる観念の間にもその実在性の大小が考えられないでもない。もしそもそも〈優勝的〉という概念が，非物体的な神が物体を創造しえたということを説明せんがためのものであったとすれば，こうした解釈も可能であろう。こうした問題は以下 '神' 観念および '延長' 観念についてのデカルトの議論を検討する際に論ずることにする。

2. 個々の観念に関する議論の検討

α. '神' の観念の場合

（ここではデカルトの神の存在証明そのものの検討が目的ではないので，本論考の趣旨に沿った点のみを簡略に取り上げることにする。）

'神' の観念を特権的なものとし，その原因がこの私にある可能性を否定する根拠となっているところのものは要するにその無限性ないしは最高度の完全性という規定である (Med. III, Resp.II ; definitioVIII, Princ. I-18, 19, 20, 22, etc.)。すなわち観念 '神' は既述の存在のヒエラルキーにおいて無限実体という位置にランクされるような，あるいは最高に完全であると規定されるようなきわめて大きな表象的実在性を有しているが，「その実在性は形相的にも優勝的には私のうちにはなく，したがって私自身はこの観念の原因ではありえない (Med. III, VII, p. 42)」という論旨によるものである。

ところでわれわれは先に（本節 I - 3)），ある観念内容の表象的実在性

の有無およびその程度を云々する際には，デカルトの実体概念よりして，存在のヒエラルキーから〈実体〉存在を度外視し，〈性質〉存在か〈無〉であるかのみを検討すればよいと解したが，この解釈をここでも採るとすれば，'神である' という性質の観念は，(後述するように '神' 観念は無内容，無規定的なものではなく，たとえば '全知である' とか '非延長的' とかの内包的規定に満ちている) その原因としての〈実在的属性〉を要求し，しかもその属性の基体として〈無限実体〉を要求する程の大きな表象的実在性を有しているものであるということになろう。そしてこのように観念 '神である' という性質の表象的実在性をかくも大きなものとしているのは，〈完全性〉という概念である。この完全性という概念は，それを最広義に解するとすれば，程度の相違，およびその最高程度を有するあらゆる性質について語りうるものであろう，たとえば最上級で表現される最も熱いもの＝完全な熱さは，(アリストテレスが述べるごとく最高に熱いもの，つまり火が存在するとしての話だが) 劣等比較級で表現される熱いものよりも完全であるという風に。しかし神が最高度に完全であるといっても，あらゆる最上級的性質が神に帰されるわけではなく，その属性とされるのは伝統的に〈超越的完全性〉といわれているところのもの，つまり統一性，真理性，善性，知性，存在性等であろう。デカルトにあっても，たとえば欺くことより誠実な方が完全であり (Med. IV, Princ I-29)，延長の可分性に対しては，不可分性が完全である (Princ. I-23. ここから神は物体的でないとされる(1))。知性に関しても，疑いは不完全であり，したがってそれは現に疑っているこの私の不完全さの証左である (Med. III)。また真理性，善性についても然りである (Princ. I-22)。このようにわれわれは神を全面的に把握 comprehendere しえないとしても，少なくともわれわれに知りうる限りの神は，"summe intelligens" とか "summe potens" とかの超越的完全性にリストアップされる最上級の性質を具えた神である。

さてそうするとわれわれがここで検討すべき課題は，'神' であるところの 'summe intelligens' とか 'summe potens' といった最高に完全な性質の観念が，この私に起因しえない程の大きな表象的実在性を有するとさ

れる論拠はなにかということであるが，これを検討するに先立って〈完全性〉という概念にさらに注意しておかなければならない。というのも完全—不完全という程度をあらわす概念は，既述のごとくたとえば完全な熱さ—それより劣った熱さという風に程度の相違を有しうる性質について語られる概念であるが，超越的完全性に存在性がリストアップされているごとく，完全性はまた存在性に関連して問題とされるのが通常だからである。既述のごとく存在性ないしは実在性に程度の相違が言いうるならば，完全—不完全という概念はこの存在性についても適用しうるであろうし，したがって表象的存在性という用語とともに〈観念の表象的完全性ideae objectiva perfectio〉という言い方も可能となり（Resp. II; definitio III, VII, p. 161），とすればさらに完全性の概念は，原因は結果以上の存在性を有するものでなければならないという因果性にも当然関連してくることになるからである（完全性と存在性についてはたとえばトマスの前掲書 *In universam metaphysicam Aristotelis*，さらにこれと因果性の関係については，同じトマスのいわゆる〈神の存在証明の第四の方法〉；*Summa theologiae*, I, qu. 2, art. 3，さらにはアリストテレスの *Metaphysica*, α 巻，第一章等参照）。デカルトがこのように〈完全性—存在性—因果性〉という伝統的概念とその概念に訴える議論を借用していることは瞭然としている以上，簡単にせよこれら概念と表象的実在性理論との関係を検討しておく必要があろう（もちろんデカルト自身これら伝統的概念そのものの吟味を目的としているわけではなく，したがってこれら概念そのものの批判的検討は本論考とは別の論考の主題とすべきものである。以下われわれはデカルトに従って，このように解することもできるであろうという解釈の可能性を提示するにすぎない）。

ところでまず，①存在性と完全性との関係であるが，デカルトのテキスト中，「実在性すなわち完全性 realitas sive perfectio」という表現が多く見かけられることから，あるいは同じ意味を表現しているとおもわれる諸コンテキストの内である場合には「実在性」という語が用いられ，他の場合には「完全性」という語が用いられていることからして（一例をあげれ

ば「より完全なもの，すなわちより多くの実在性を自らのうちに含むもの id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitas in se continet (Med. III, VII, pp. 40～41)」という表現，その他 Med. III, V, RespII; axioma III, IV, Princ. I 等々)，語「realitas, entitas」と語「perfectio」とはほぼ同義に用いられていると考えることができる。そうだとすれば“完全である（これには程度の相違がある）こと”と“存在する（これには程度の相違がある）”こととは各々互に他の必要十分条件であり，等値関係にあることになる，それゆえにこそ『哲学原理（第1部，17，18節)』がおこなっているように「表象的実在性」という語を「表象的完全性」という語で置換することが可能となろう。もしこのように存在性と完全性とが等値関係にあるならば，②“原因の存在性の程度は結果のそれ以上でなければならない”という命題は，“原因の完全性の程度は結果のそれ以上でなければならない”と書き変えることが可能となる。このことは以下の引用文の示す通りである——「より完全なもの，すなわちより多くの実在性を自らのうちに含むものは，より不完全なものからは生じない (Med. III, VII, pp. 40～41)」，「なんらかの物のうちにある実在性すなわち完全性のすべては，quidquid est realitatis sive perfectionis in aliqua re, 形相的にか優勝的にか，その物の第一でかつ充全的な原因のうちにある (Resp. II; axioma IV, VII, p. 165)」。かくして〈存在性〉，〈完全性〉，〈因果性〉この三者の関係をトマス，したがってまた，アリストテレスに例を借りて[2]例示するなら次のようになろう——最高度の熱さ，完全な熱さを有する火は，他のより劣った熱さしか有しないものよりも，あるいは何らかの程度の熱さを欠くものよりも，その存在性の程度において高いものであり，前者が後者の原因である，と。デカルトも同じ例を用いる——「かつて熱くなかった対象のうちに熱が導入されるのは，少なくとも熱と同じ完全性の程度にある物によってでなければ不可能である (Med. III, VII, p. 41)」。最後に，③上の例が明らかに示しているように，完全—不完全という概念が語られ適用される議論領域を各々たとえば〈熱さ〉あるいは〈知性〉といったただ一つの性質に限るならば，“あるもの

xはある性質（たとえば熱さ）をしかじかの程度において有する”という命題と，“そのものxはしかじかの程度で完全である”という命題も互に双条件法的，等値的関係にあるといいうるであろう（さらに上述のごとく完全性と存在性が等値関係にあるならば，その性質に関して存在の程度を語る命題についても同じことが言える)。したがってたとえば“より熱いものはそれより熱さの程度の劣るものより完全である”(あるいは“より熱いものはより存在性の程度が高い”）という命題は“より完全なものはより完全である”，“より熱いものはより熱い”（あるいは“より存在の程度の高いものはより存在の程度が高い”）というトートロジーとなる。もちろんこれがトートロジーであるとは，完全一不完全という概念が，そのような仕方で使用されていることの謂いに他ならない。（これにさらに因果概念を加えて上述の事態を言い換えれば，それは以下の三つの因果命題が互に等置関係にあることを意味している，ただし完全性一存在性の語られる議論領域をただ一つの性質に限ってのことであるが——①“より熱いものの熱さは，それより熱さの劣るものには起因しえない”②，③“より完全なもの，すなわちより多くの実在性を含むものは，より不完全なものからは生じない（Med. III, VIII, pp. 40～41)”)。

以上で完全一不完全という概念およびそれに関連する事柄についての考察を終えることにして，以下ここで問題とすべき観念の表象意味，この場合は‘神’およびその内包規定をなす‘全知’，‘全能’といった諸観念とその表象的実在性およびその程度との関係の検討に移ろう。繰り返しを厭わず言えば，検討すべき問題とは，この観念が「いかなる他の観念よりも多くの表象的実在性を含んでいる（Med. III, VII, p. 46)」，すなわち表象的実在性の最高程度を含んでいるとされるのはいかなる論拠によってであるかということである。ところで既に述べたように，上の考察で論じた完全性（存在性）と因果性との関係は，デカルトにあってはたんに形相的に存在するものについて妥当するのみならず，表象的存在に関しても同様に，さらにはまた形相的存在と表象的存在とに跨って妥当するものである——「しかもこのことは（完全性ないしは実在性と因果性との関係は)，

たんにその実在性が現実的すなわち形相的であるところの結果について真であるばかりではなく，ただ表象的存在しか考えられない観念についても明らかに真なのである（Med. III, VII, p. 41）」。そこで完全性—因果性に関する上の考察結果を，観念の表象的存在の側にそのままスライドさせ，適用してみるといかなることになるであろうか（形相的存在と表象的存在との間の因果関係に関して生ずる問題については後述）——まず，“実在性と完全性とが等値関係にある”という点は，表象的実在性と表象的完全性との等値関係に置き換えられ，したがってここで検討すべき観念の表象内容とその表象的実在性との関係如何という問題は，表象内容とその表象的完全性との関係の問題であることになる（語「表象的実在性」と語「表象的完全性」との置換可能性は見た通りである）。次に，“完全性が述べられる領域をただ一つの性質に限るならば，その性質の程度を述べる命題とその完全性の程度を述べる命題とは等値関係にある”という点は，これを観念の表象的存在についてそのまま適用するならば，次のような幾分奇妙な結果となって現われることになる——いま，程度の相違を有し，しかもその最高程度のものが考えられる性質として〈知的である intelligens〉を一例に取ってみよう。そうするとこの場合に問題となるのはその性質を表象する観念 'intelligens'であり，結局次のような観念についての命題が得られることになる——“観念 '全知である summe intelligens' は，たんなる観念 '知的である intelligens' よりも表象的により完全であり，したがってより多くの表象的実在性を有している”，そしてしかもこの命題はトートロジーである。さて問題はまずこの命題そのものの主張内容であるが，もし 'intelligens' という観念の表象内容を内包的意味と解するならば，これは 'summe intelligens' という意味は 'intelligens' という意味よりも完全であり（表象的にであるが），より実在的（表象的にであるが）であるという一見奇妙な主張であるようにおもわれる。この奇妙さは次のように言い換えることで一層極立ったものとなろう——なるほど x よりも熱い y は，x よりも多くの熱さを有しているとは言いえよう，だが観念 'summe intelligens' は観念 'intelligens' よりもより多くの '知性 intelligen-

tia' を有していると言いうるだろうか，と。もちろん，まさしくそれが 'summe intelligens' の意味ではあるが，この奇妙さは観念に表象的実在性という実的存在 être réel を導入したことに，つまりデカルトの言う〈観念〉とは意味的であると同時に物的でもあるという曖昧なその二重性格に由来するものであり，後に指摘するように，観念の原因としての現実存在を結論するといういわゆる〈観念の原因よりする存在証明〉は，この曖昧性，二重性に訴える以外には成功裡に終らないと思われる。ただしこの命題がいかに奇妙にみえようとも，その主張するところは，「神の観念は他のいかなる観念よりも多くの表象的実在性を有する」という主張に合致するし，また観念 'summe intelligens' がより不完全な観念 'intelligens' に起因しえないとすれば，これは，完全なものすなわち神の認識は不完全なこの私の認識に先行するという主張 (Med. III) にも合致するであろう。

次に問題なのはこの"観念 'summe intelligens' は観念 'intelligens' よりも表象的により完全である"という命題（これを命題 P′ とする）は，"より熱いものはより完全である"という命題（これを命題 P とする）が上述のごとくトートロジーであるとすれば，それと同じ理由によってそのままトートロジーになるという点である。もしこの命題 P′ がトートロジーであるならば，観念の表象内容とその表象的完全性ないしは実在性との関係は，いわば定義的—分析的関係だと見なさなくてはなるまい。すなわち観念 'summe intelligens' が最高度の表象的実在性を有することは，'最高に知的である' というその意味から，デカルトの語を用いればその「本質 essentia」から分析的に導出されてくることになるのである。そして特に '神' 観念の場合この関係はこのようなものだと考えられるふしがあるのである——『第2答弁，定義8』に言う——「最高に完全であるとわれわれの解するところの実体，そしてまたそのうちに何らかの欠陥すなわち完全性の制限をまったく含んでいないとわれわれの概念するところの実体は神と呼ばれる (VII, p. 162)[3]」。『第3省察』においても事情は同じである——「神という名称によって私が解するところのものは，ある無限で独立で全知全能であるところの……実体である (VII, p. 45)」。これま

でわれわれは観念の表象している意味内容とその表象的実在性の関係を事実関係だと解してきたが，もしこの両者がこのように内的分析的関係にあると考えるべきだとすると，このいわゆる〈観念の原因よりする神の存在証明〉は，『第5省察』の〈存在論的証明〉と同質なものとなってこよう。しかもこの関係は，'神' のみならず，'延長' や '冷' といった他の観念の場合にも波及すると考えて悪い理由はない[4]。もしそうだとすれば，'神' や '延長' がそれぞれに見合った程度の表象的完全性ないしは実在性を有し，'熱' や '色' がそれを有しないことも，それぞれの表象的意味から分析的に導出されてくることになり（だからといって直ちに '延長' 観念が真であり，延長が存在することにはならないが），Danto の言うごとく[5]，しかし Danto とは別の論拠によって，あらゆる観念は神の存在論的証明と同等の資格を有することになろう。

しかし観念の表象内容とその表象的存在性との関係を一般にこのように分析的だとし，いわゆる存在論的証明と同質のものと見なしたとしても，そこには以下の難点が纏る——

まず，①既に論じたごとくデカルトが外的事実存在の代りに直接覚知される思惟内的表象的存在をもってしたのであれば，たんに概念された存在からは現実存在は帰結しないというあの存在論的証明に対する批判が，実的存在 être réel である表象的存在に関してもそのまま当てはまることになろう。命題 P′ がトートロジーであることと，表象的存在が形相的現実存在をその存在原因として要求するような実的存在であることとは互に相容れないのであるが，もしこの両者が両立可能なものと見えるとすれば，それは意味的であるとともに物的でもあるというその〈観念〉観の曖昧な二重性に起因するものと考えられる。以下われわれは命題 P′ の内実を検討することで，そこにみられる混乱を指摘したい。

次に，②本論考の目的はデカルトの存在論的議論を，スコラ的自然観に対する自己正当化とみなしてその論拠を検討することにあるが，この観点からするならば，たとえば"'延長' 等の幾何学的観念は表象的実在性を有するが，感覚的第二性質の観念はそうではない" という命題が分析的に真

であるとするその論拠をなお要求しなければなるまい。本節で表象内容とその表象的存在性の関係を事実的だと解しても，なおその事実認定に関して論争の余地があることを指摘しておいたが，この関係を分析的だと解したとしても事情は一向に変らないのである。もし存在に関する分析命題が客観的に一律確定的なものであるなら，デカルトがそれに対して争わねばならないような他の存在論はありえないことになろう（これはもはやデカルトを超える問題であるが，分析性の根拠を廻って今なお争われていることは，論理実証主義に対する Quine の反論，さらに Katz 等の再反論に見られる通りである）。

さて再び“観念 'summe intelligens' は観念 'intelligens' よりも表象的により完全である”という命題 P′ を取り上げることにする。先ほどこの命題がトートロジーとされたのは，トートロジカルな命題 P “より熱いものはより完全である”を，そのまま表象的存在の用語でもって書き換えたからに他ならなかった。現により熱いものがより完全であるということがトートロジカルであるという点には何ら困難はない，「完全性」という語の使用法がまさにそうしたものとするならば。しかし命題 P′ がトートロジーであるというためには，つまり観念 'summe intelligens' がその 'summe'（この ′ 印に注意）ゆえに観念 'intelligens' よりも完全であると主張するとするならば，そのためには完全であるにも ′ 印を付して，“'summe intelligens' は 'intelligens' よりも 'より完全である'”としなければならない。そうすればこの新たな命題（これを命題 P″ とする）がトートロジーであることになんら困難もない，もし ′ 印を付した '完全である' こそがまさに〈表象的完全性〉という概念の意味するところであるならば。これは先に掲げた“観念 'summe intelligens' は 'intelligens' よりもより多くの 'intelligentia' を有する”という言い方と同質のものである。この言い方が奇妙に聞えようとも，形式的には問題はない。しかし表象的完全性（ないしは実在性）という概念の言わんとしていることはすなわち '完全である' という表象内容の観念のことであろうか。表象的実在性ないしは完全性は '神' や '延長' や '熱さ' という諸々の観念と並ぶ

一観念，それら諸観念といわば同じ階層（タイプ）にある一観念‘完全性’であろうか。もしそうだとするならこれまで見てきたごとくもし表象的実在性が‘神’とか‘延長’とかの各々の観念について，その有無や程度が問われるものとすれば，観念‘完全性’についてもその表象的完全性の有無や程度が問われて然るべきであろう。これとは逆に表象的完全性という概念は‘神’とか‘延長’とかの観念について述語されるものであり，これら観念とは同一のレベルにはなくいわばそれより高階にあると考えるならば，命題 P″ ではなく P′ を採用すべきであるが，その場合には命題 P′ はトートロジーではなく，事実的命題であり，これまでわれわれが解釈してきたように観念の表象内容とその表象的実在性との関係は事実的関係だと考えねばならないのである。表象的実在性なり完全性の述語を個々の観念よりも高階にあるものと考えて命題 P′ の型式を採用し，しかもこの命題をトートロジーだとすることは，タイプを混合するゆえのパラドックスの場合と同断だと言わねばなるまい[6]。もし表象的実在性を，形相的な現実存在をその存在原因として要求するような実的存在であると考え，しかるに他方観念‘summe intelligens’はその‘summe’という意味ゆえに観念‘intelligens’よりもより多くの表象的実在性を有していると考えることは，こうした混乱に乗じた議論でしかない（しかし後に見るようにデカルトはこうした類の議論をおこなうのである）。そしてこの混乱，混同は〈観念の表象的実在性〉という概念そのものの二重性，曖昧性に由来するものとおもわれる。

ところで以上のわれわれの解釈や議論の是非がいかなるものであれ，また観念の表象内容とその表象的実在性との関係が事実的であれあるいは分析的であれ，ともかく‘神’観念が最高度の表象的実在性を有することを一応容認することにしよう。しかしこの最高に完全なものの観念は，不完全なこの私には起因しえないというのがこの神の存在証明の骨子であってみれば，なお，‘神’の有する表象的実在性は，現実に存在するこの私よりも大きな実在性を有し，より完全であることが根拠づけられなければこ

の証明は完成しないことになる。これは形相的存在と表象的存在とに跨って，その間の実在性ないしは完全性の大少に関わる問題である。しかしGueroult の指摘するようにそこには一つの大きな難点が存する。[7] それはこの表象的実在性は一般にその原因たる形相的実在性よりもその完全性において劣るという点である——「(表象的存在という) この存在様相は確かに物が知性の外に存在する様相よりもずっと不完全ですが……qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt…… (Resp. I, VII, p. 103)」,「私のうちにある観念は，いわばある種の像 imago であって，その観念はそれがそこから引き出されたところの物の完全性を容易に失いやすいのである (Med. III, VII, p. 42)」。これを文字通り受けとるとすると，一般的に言って観念 'A' とその原因Aのそれぞれの完全性の大少関係はつねにA＞'A' であり，'A' の劣等性は表象的にしか存在しないもの，「像 imago」でしかないものにつきまとう宿命である。そうだとすれば，たとえ 'A' が最高度の表象的完全性を有する観念つまり '神' であるとしても，その原因は最高度の形相的完全性を有するAであるとも考えられはするが，もしBが，その完全性においてA＞BであったとしてもB≧'A' でありさえすれば，"原因の実在性ないしは完全性は結果のそれ以上でなければならない" という原則のみからは，Bが 'A' の原因である可能性を否定しえないのである。そしてこのBはこの私であり，私が観念 '神' の原因であるとは考えられないだろうか。この現存する私は観念にすぎない '神' よりも完全であるとは言えないだろうか。実はこうした類の反論は既に『方法叙説』に対して寄せられていたものであって，それは「私が自分のうちに私よりも完全な物の観念をもつということからは，その観念が私よりも完全であるということは帰結しない (Med; Praefatio ad lectorem, VII, p. 8)」という反論である。これに対してデカルトはこう答える——観念をその表象的側面から捉えるならば，「表象された物は，たとえ知性の外には存在しないと思いみなされても，それでもその本質 essentia のゆえに私よりも完全でありうるのである」と。しかしわれわれはもうこの〈本質ゆえに〉という語

句をあらためて解釈する必要はあるまい。この答の論旨は先の命題 P′ をトートロジーだとする論旨と本質的に同じものである。ただ命題 P′ の場合には問題が表象的完全性（ないしは実在性）に限られていたゆえ，この表象的完全性という概念の解釈のしようによっては（たとえば命題 P″ であると解釈すれば）この命題がトートロジカルであると主張するのは階層（タイプ）混同だとの批難を免かれることができたが，この場合はその批難を免かれる途も閉ざされている。というのもここで問題となっているのは表象的存在と現実存在たる形相的存在との関係だからである。'神' 観念は，あるいは 'summe intelligens' なる観念は，まさにそれが 'summe ……' であるというその本質ゆえに，現に intelligens なるこの私よりも完全であり，したがってこの私には起因しえないより大きな実在性を有するという議論は，増々もって存在論的証明に近づいてゆくだろう。観念はその原因たる原型 archetypon の像 imago でしかないという宿命によって，その原因たる形相的存在よりも存在性，完全性の程度が劣るのが必然である一方，その表象内容の意味本質によって逆にある現実存在の存在性，完全性を凌駕するというのであれば，ここにおいてデカルトのいう〈観念〉およびその〈表象的実在性〉のもつ矛盾的二重性格はより明らかとなるのである。

だが最後にこうした本質から存在を結論するという方途もデカルト自身によって閉ざされているかのように見えることを附言しておかなければなるまい。幾分奇妙なことに『第一答弁』はトマスに与しつつ，アンセルムス流の神の存在論的証明の議論を論難するのである，次のように言うことによって——**「この神という名が何を意味するかを理解すれば，それより大きなものは意味されえないところのものが理解される；しかし物と知性とのうちに在ることの方が，たんに知性のうちにのみ在ることよりもより大きい；ゆえにこの神という名が何を意味するかを理解すれば，神は物と知性とのうちに在ることが理解される。**ここには明らかな形式上の誤りがあります；なぜなら次のようにのみ結論されるべきであったからです：**ゆえにこの神という名を理解すれば，神は物と知性とのうちに在ると意味されること *significari* が理解される，**と。しかし言葉によって意味されると

ころのものが，そのことゆえに真であるということは明らかではありません atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum. (VII, p. 115)」。要するに語「神」の意味するところが最高度に完全なものであるとしても，そのことから帰結するのは，その同語反復的な「神」の意味のみであって，そこから神の現実存在は帰結しないと言っているのである。自分の議論はかようなアンセルムス流のものではなく次のようなものであるとデカルトは答弁を続ける――「われわれは明晰判明に，存在することが神の真にして不変な本性に属することを理解する」が，「すでにその前に**明晰判明にわれわれの理解するところのものはすべて真であること**が認められているのであるから」，“神が存在する”は真であると肯定しうる，と (VII, p115～116)。しかし言うまでもなくこの答弁の議論はまったき〈循環〉以外の何ものでもない。(もちろん『第5省察』自身が存在論的証明を用いているとすれば，Alquié の言うようにここでトミズムへ追従するデカルトの真意を計りかねるということにもなるが[8]，ただ注意すべきは，『第5省察』の神の証明には“たんに知性のうちのみならず，物のうちにも存在することの方がより完全であり，ゆえに最高に完全な神は現に存在する”という論法は用いられていないという点である)。

以上われわれは‘神’の観念に関するデカルトの議論を追跡し結局この循環論法に到ったのであるが，しかしたとえそれが一見循環にみえようとも，ここでもなお明晰判明性の規則が強調されている点にこそデカルト哲学の面目躍如たるものがあると考えられる。というのも幾分結論を先取りしていえば，この“神は存在する（あるいは“物体は延長体として存在する”)”という存在命題と，“明晰判明に覚知されるものは真である”という意味論規則を述べる命題の存するレベルをずらすことによってこの形式的循環は回避されると考えられるからである。だがそのことはこの両命題のいずれかがもはや形而上学の地平には属さず，形而学的認識全体を支える前提命題になることを意味している[9]。**序**で論じたように形而上学も一つの学的認識として公の論争に耐えうる客観的なものでなければならない

としても，その学の前提となる命題は，前提である以上もはや形而上学自身によっては根拠づけえない命題であり（もしそうしようとすれば循環を招くことになる），根拠をもたない以上，自己の信念を開陳する命題であろう。もちろんそれは信念にすぎないものであるから，そこにたとえば，明証性の規則は客観的基準たりえないというガッサンディ—ライプニッツ的批判が出てくる所以があり，論争の的になることは免かれまい。しかし Paul Schrecker の言えるごとく「循環に陥ることなく形式的な基準として役立つような clare et distincte の定義を与えることの不可能性は，学問全体を不確実性の暈で取りまくことになるが，それは回避することのできない結末であり[10]」，その回避不可能な究極的事態のうちで争われる論争とは，結局互に異なれる各自の信念を提示しあうだけの論争であろう（先にわれわれは観念の表象的内容とその表象的実在性との関係を，事実的と解そうが分析的だと解そうが，なお論争の渦中にしかありえないと指摘したが，しかしその論争とはこのような地平（レベル）にある類のものである）。デカルトがあらゆる場面で，あらゆる機会に明証性の規則を援用し強調していること自体，こうした究極的事態のデカルト的表現であると見ることができよう。だがかような結論を急ぐのがわれわれの主要関心事ではないし，またかような結論に到るには，観念の意味論的評価に明晰判明性の基準が果す役割りの検討を，さらには明証性という意味論規則をその形而上学のうちでどのように位置づけるかの検討を待たねばならない。当面のわれわれの課題は，以下残る‘延長’等幾何学的観念および感覚的第二性質の観念に関するデカルトの議論を，形式的にであれその論理構造において検討し，その議論の結末を‘神’観念の場合におけるのと同様に見定めることにある。

註

(1) 神に帰されるのがこうしたいわゆる超越的完全性に限定されるのは，その性質の程度がトマスの〈第四の方途〉に見られるように絶対的な最高段階に到りつくものに限定されるからであろう。この点〈延長〉は無際限に分割可能であり全き完全性に到りえない。可分的なものが不完全であることに関しては『第2答弁』でも触れられている—cf. VII, p. 138.

(2) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, qu. 2, art. 3; Aristoleles, *Metaphysica* II, 1. (高田三郎他訳—トマス・アクィナス『神学大全』第 I 部, 第 2 問題, 第 3 項; 出隆訳—アリストテレス『形而上学』α巻第 1 章)

(3) この定義は神の概念内容を述べているものである。したがってこれに「われわれがあたかも観念の対象のうちに在るかのごとく覚知するとこのものはすべて, 観念そのもののうちに表象的に在る」という表象的実在性の定義をあてはめれば, '神' 観念の有する表象的実在性または完全性が最高度のものであることを述べる命題となろう。

(4) 既に述べたごとくデカルトにあって外的存在を云々する唯一の方途は, この観念の表象的実在性の原因という議論以外にはないとすれば, この表象的実在性理論はあらゆる観念に一律的に適用されるものと見なさねばなるまい。しかし他方, この神の定義をたんに名目的なものと解釈することも可能なようにおもわれる。つまりわれわれのうちには様々な程度の表象的実在性を現に有する観念があるが, そのうちの最高度のものを「神」と名づけ, またあるものを「延長」と呼ぶことにするという具合にである。しかしこれは "quid sit が an sit に先行しなければならない" という原則に反することになろう。デカルトにあっては '神' に限らず他の観念もそれ自体において, またそれゆえ他の観念との関係において確定的な意味を有するものである (cf. Resp. III)。たとえば偶像拝崇者の '神' が質料的に偽な観念とされていることが (Resp. IV), 明らかにこの解釈を取りえないことを示している。E. Gilson は, 観念が表象的実在性を有することは, われわれが恣意的に観念の意味内容を変えようとする際に, 観念の示す抵抗によって証拠立てられると言う (E. Gilson, *ibid.* p. 320)。

(5) A. Danto : ibid.

(6) 命題 P′ をこのように Tarski 流に階層混同的な命題とは見ずに, Strawson 流に一つの行為 Performance であると見なすことも可能であろう。そうするとある表象内容の観念がしかじかの程度の表象的実在性をもつということは, その観念について同意する行為の問題となろう。

(7) M. Gueroult : *ibid.* pp. 209～213.

(8) F. Alquié : *ibid.* p. 534.

(9) P. Schrecker の言うごとくこの事態は, "もし神が存在するならば, われわれが明晰判明に覚知するものは真である" (あるいはその逆に "もしわれわれが明晰判明に覚知するものが真であるならば, 神は存在する") という条件法命題で表わされることになろう。しかし存在命題を肯う基準となるものが観念の表象的実在性であるとすれば, この基準と明晰判明性の基準とは互に独立なものでなくトートロジカルな関係にしかないことをさらにわれわれは後に示そ

うとおもう。

(10) Paul Schrecker : "La méthode cartésienne et la logique," in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1937) Tome 123, p. 361.

（未完）

（文学部助手）