



Title	デカルトにおける観念の真一偽について (2) : 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. 1986, 7, p. 9-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66913
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
 観念の真一偽について (2)
 —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** 観念の真一偽という意味論的概念について
1. 観念の表象的性格
 2. 観念の真一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』

デカルト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』

β. ‘延長’等幾何学的観念の場合

われわれはこれまでデカルトの言う〈観念の表象的実在性〉という概念と、その表象的実在性はその原因たる思惟外の形相的存在の結果であるという〈因果性原理〉、この二つを容認し前提とした上で、あるしかじかの観念があるしかじかの程度の表象的実在性を有するとされるのはいかなる論拠によってであるかを問い、そしてこの問いに対する答えは以下の二通りのいずれかであると考えられることを見てきた——

1) ある表象内容をもつ観念がしかじかの程度の実在性をもって表象的にすなわち思惟内に存在することは、最早その根拠を問えない根源的な意識与件事実である。

あるいは、

2) ある表象内容の観念がしかじかの程度の実在性をもって思惟内に存在することは、その観念の表象内容ないしはその内包的意味からいわば分析的に導出されてくるものである。

ところで‘神’観念の場合には、先の α. で検討した結果、あるテキストの箇所では 1) の解釈が妥当し、他の箇所ではむしろ 2) の解釈を取るべきであるというふうにおもわれ、要するにこの両者の混同が見られたのである。このことはデカルト自身こうした問題を問題として自覚的に主題化していないことを示している⁽⁴⁾。この点は彼の自然学の基礎概念となるべき‘延長’などの幾何学的観念に関しても同様であって、なにゆえ観念‘延長’は表象的実在性を有するが、‘冷’とか‘色’とかの感覺的第二性質の観念はそうではないかの系統だった説明は、後に検討する明晰判明性—不明瞭混乱性という基準を除いては特に見当たらない(熱—冷、光—闇といったよ

うな対になる性質にあって、どちらがポジティブであり、どちらがその欠如態であるかが判然としないという理由から、これらを実在的自然ないしは自然学の構成要因から排除するという説明があるが、この点については次の γ. で検討する)。したがってある表象内容の観念は実在性を有するが、他の観念はそうではないとされるのか、その論拠を問うという課題はこれまでで一応検討済みのこととし、ここで‘延長’観念を検討するに際しては、視点を観念の表象的実在性の程度という概念に移すことにする。というのも、なんらかのものの存在を証明しようとするデカルトの議論にあって、観念の表象的実在性の程度ということが大きな役割りを演じているからである。神の存在が結論されるのも、‘神’観念が実体たるこの私に起因しえない程大きな表象的実在性を有するとされるからに他ならなかった。‘神’のそれよりも劣った表象的実在性しかもたない‘延長’観念の場合、観念の原因という方途のみによっては、必ずしもその思惟外の存在は結論しえないのである(‘延長’観念の原因を同定するには、『第6省察』でなされているように、それが物体に起因すると信ずるわれわれの自然の傾向性と、それをも保証する神の誠実性に訴えるしかない)。それゆえここで検討すべき課題は、‘延長’観念はそれがこの私に起因しえない程その表象的実在性の程度が高いとされないのはいかなる理由によってであるか、ということになる。ただこの点に関しても『省察』は必ずしも明確ではないが、その論旨を精査し衍敷すれば、‘延長’観念がしかじかの程度の表象的実在性をもつとされる理由は、上述の 2) すなわちその表象内容意味から導出されるものであると解されるのである。以下がそのように解する理由である。

さて『第3省察』では、物体観念に見い出される‘実体’、‘持続’、‘数’などは、たとえ物体が存在しなくとも、思惟実体たるこの私から形成することが可能であるとされる(VII, p. 44)。「これらの観念は他のいかなるものにも跨って使用しうる *transfere* (VII, p. 45)」という意味で超越概念であり、アリストテレス流に言えばこれらは類種概念のごとくもの本性・性質を表わすものではない。⁽²⁾今これらについては問題ではない。しか

るに‘延長’、‘形’、‘位置’、‘運動’などには当然このことはあてはまらない。思惟と延長の各々は二つの最高類をなすものであって (Princ. I—48)、延長、形などを思惟であるものに適用することはいわばカテゴリーミスイクを犯すことになる。ではなにゆえこれらの観念が私に起因する可能性が考えられるかといえば、「(これらの観念は)、私が考えるもの以外ではないので、私のうちには形相的には含まれていないが、これらはある実体の様態にすぎず、一方私は実体であるから、優勝的には私のうちに含まれうると考えられる *extensio, figura, situs, et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter* (VII, p. 45)」からである。

これが、物体観念を構成するさまざまな観念のうちから、感覚的第二性質の不明瞭な観念、および上述の‘実体’、‘持続’、‘数’などを控除してなお残る‘延長’、‘形’、‘運動’などの明晰判明な観念でさえ、これら観念はたとえ物体が存在しなくとも私のうちに在りうるという理由の、『省察』中ただ一箇所見られる説明提示である。しかしこの理由説明はあまりに簡単であり、検討解釈すべき問題点をいくつか孕んでいる。以下われわれの検討は、上にゴシック体で引用した文のみに関わる。

まず注意すべきは、

① ‘延長’や‘運動’が実体のある様態 *modi quidam substantiae* であるとされているが、その際の〈様態〉の意味である。これは〈主要属性〉たる延長の取りうるいわば附帯の様相としてのさまざまな形とか運動とかが様態と呼ばれる意味でのそれ (cf. Princ. I—53)、すなわち主要属性の対概念としてのそれではあるまい。上の引用文が示しているように、延長も形も運動もおしなべて実体の様態とされているのである。もしこの「様態」を主要属性の附帯の様態の意味に解するならば、延長をその様態とするような主要属性とはいったいかなるものであろうか。主要属性↔様態という関係は当然両関係項を特定しえてのみ意味をもつ。しかもデカルトにあってこの関係はまずさしあたっては、そしてまずなによりも思惟内在

的な諸観念間の関係であるはずである（もちろんこの箇所でも問題とされているのも‘延長’、‘運動’といった観念である）、換言すればこの主要属性↔様態関係は、さしあたっては、‘形’や‘運動’は‘延長’を前提しなければ理解 *intelligere* しえないといういわば意味の関係である。そうだとすれば、‘延長’は‘思惟’を主要属性とするその様態であるというような意味関係には決して立ちえまい。それゆえここで延長も形も運動も「実体の様態」とされる場合の様態とは、主要属性との対概念ではなく、実体↔様態という実体との対概念としての性質一般を指すものと解した方がよからう。既述したごとくデカルトにあって実体とは直接的に認識されるものではなく、直接識られる諸々の性質がそこに内在する *inesse* ところの基体 *subjectum* として間接的に結論されるものであった (cf. —Med. VI, Resp. II, Resp. III, VI, Princ. I—12, —64, etc.)。それゆえいかなる性質からでも実体を結論しうると言われるのである (Princ. I—52, —53)。つまりここで言われている〈実体の様態〉とは、このようにそれが内在するところの基体としての実体を要求するような性質一般を指すものと解すべきであろう（こうした解釈の可能性は既に論じておいたし、また問題提起もしておいた——II の 1. の 2) およびこの箇所の註(8), (9)を参照)。こうした解釈は、デカルトにおける「属性」、「様態」、「性質」といった語の使用法に背馳するものではない。『哲学原理第1部56節』は、一般に実体に内在するという意味での性質を属性と呼ぶことにすると規約するが、上述のごとくいかなる性質からもそれが内在すべき実体が要請されるのであれば、延長のみならず形や運動も属性と名づけられてしかるべきであろう（延長はそれら諸属性のうちの主要なものである）。また他方『原理』のこの規約によれば、〈存在 *existentia*〉や〈持続〉のごとくそれがその性質をもつ物の内で様々な様相変化を呈しえないものとは異なり、この被造世界にあって現にさまざまな形や運動といった多様な存在様相を程する延長はそれ自身様態と呼ばれうるのである（延長は属性とも様態とも呼ばれるが、存在や持続は属性としか呼ばれない）。要するにこの規約によれば、「属性」、「様態」、「性質」はなんら本質的差異を表わすための用語ではなく、

同一のものの観点の相違による呼称にすぎないのである。しかもデカルト自身『原理』のこの規約にしたがって、実体に内在するものという観点から見られた性質をつねに「属性」という名称で呼んでいるわけではない。ある時にはそれを「形相」と言い（たとえば『第4答弁』）、またある箇所では「偶有性 *accidens*」とさえ呼んでいる。その例——「いかなる能動 *actus* も、すなわちいかなる偶有性 *accidens* も、それが内在するところの実体なしにはありえないことは確かです。しかし実体そのものを直接われわれは認識するのではなく、実体とはなんらかの能動（すなわち偶有性）の基体であるというただそのことのみから認識するのですから……（*Resp.* III, VII, pp. 175~176)」。ちなみに附言すればここで「能動」とか「偶有性」と呼ばれているものは、物的であることを構成するところの大きさ、形、運動、延長、および思惟的であることを構成する知解、意志、想像、感覚である。要するにその存在がその内在する基体としての実体に依存するという意味での性質一般は、デカルトによって「属性」とも「形相」とも「性質」とも「様態」とも「偶有性」とも呼ばれるし、また現にそう呼ばれているということである。そしてわれわれが今焦点を合(9)わせているのは〈存在性の程度〉という問題であるが、われわれはデカルトがこの程度を述べる際に用いる「様態すなわち偶有性」という用語も——「実体は偶有性すなわち様態よりもより多くの実在性をもつ（*Resp.* II, *axioma* VI, VII, p. 165)」（『第3省察』でも実体とその存在性の程度が比較されているのは「様態すなわち偶有性」である）——主要属性↔その様態という関係における様態の意味にではなく、上述の基体的実体↔そこに内在する性質一般としての様態（ないしは偶有性）という関係における様態、文字通り「実体の様態」の意味に解する。つまり延長であれ形であれ運動であれ、諸々の性質＝様態はそれが存在するための基体としての実体の存在を前提し、それに依存するがゆえに、実在性ないしは存在性のヒエラルキーにおいて、実体の下位に位置づけられる、と。このように解すれば、問題の引用文において、まず、②なにゆえ延長も形も運動もおしなべて様態と記されているかの理由も、また、①様態にすぎないこれらが、

それより存在性の程度の高い[・]実体たるこの私に起因しうるとされているかの理解可能になるとおもわれる。

しかし

② 上の① “延長や運動は実体の様態にすぎないゆえ、実体たるこの私に起因しうると” という理由づけは、なお解釈を要する事柄であり、これを文面通り受けとるわけにはゆかない。というのも既に示唆しておいたごとく(II—1—3) および同所の註(8), (9)参照), 実在性の程度が問題となる場面では、[・]実体と[・]様態というヒエラルキー関係からその大小が決されるというよりも、デカルトの実体概念からすれば、諸々の様態すなわち上で解した諸々の性質一般の間にこそ実在性の大小が考えられるとおもわれるからである。以下の③に関する検討がこの点をさらに確認してくれるであろう。

さて‘延長’や‘運動’が①で検討したような意味でなにかしかの表象的実在性を有する性質＝様態であると認められるとすれば、これらの観念の原因であるなんらかの性質の形相的存在はもとより、さらに既述の実体概念よりして、その性質の基体となるべき[・]実体の存在が結論されねばならないが——実体はいかなる実在的性質からも結論されうる——、その実体は必ずしも私以外の実体である必要はなく、この私とその実体である可能性があるというのがここでデカルトの言わんとしていることになる。だがこの主張は、私であるところの実体は、‘延長’や‘運動’などの観念の原因となりうるようななんらかの形相的存在としての性質、それがいかなるものであるかは解らないが、そうした性質をも思惟的であることに加えて合せもつような基体でありうると言っているのではない。ここで問題とされている[・]実体としての私とは、[・]思惟するものである限りでの私である——「(‘延長’や‘運動’などは) 私が思惟するもの以外ではないゆえに cum nihil aliud sim quam res cogitans, 形相的には私のうちには含まれないが(中略)優勝的には含まれうるとおもわれる」。つまり、私には思惟的であるということ以外のなんらかの性質があり、それが観念‘延長’、‘運動’の原因となっている可能性があるというのではなく、[・]思惟するものであるということ、そのことがまさにこれらの観念の原因たりうると言っ

いるのであって、このように解してこそ「形相的にではなく、優勝的に」という言い方が意味をもちうる。「形相的には含まれない」と言いうるのは、各々その形相を異にする〈思惟〉と〈延長〉とを比較対照した上での事であって、そうするとここでその実在性の程度が比較対照され、その大小が結論されているのは、実は文面通り実体である限りでの私と様態である限りでの‘延長’との関係においてではなく、思惟的である限りでの私と延長的であることとの関係においてである。換言すればこの主張は実体の様態にすぎない延長は、実体たる私よりも存在性の程度が低いというのではなく、延長的であるという様態は、思惟的であるという様態よりも存在性の程度が劣るゆえ、両者の形相は異なるが後者は前者の優勝的原因たりうると言っているのである。実体は諸々の性質の基体として、現実にはつねに何らかの性質規定を伴って存在するとしても、認識上の観点からすればそうした諸性質を担うべく間接的に要請されるそれ自体としては無規定的なものにすぎず、デカルトにとってまず直接的に識られるのは性質の方であるとするならば、実在性の程度という存在論的問題にとってもまず重要な意味をもっているのは“quid sit”を示す性質の方なのである。デカルトは実体—様態—無というヒエラルキーで存在性の程度を示しているが、これは以上のように彼の実体概念からして、実質的には性質＝様態どうしの間の存在性の程度の優劣に帰着すると考えられる。

以上①、②の検討結果を考慮して問題の引用文の主張を書き改めると次のようになる——思惟的という様態は延長的という様態よりも実在性の程度が高いゆえ、前者は後者の形相的ではなく優勝の原因である可能性が考えられる。

だが、③ ここでその実在性の程度が比較されているのは、

㉑’ 現に形相的に存在するものとしての思惟と、表象的にしか存在しない観念‘延長’とであろうか、それとも

㉒’ 現に存在する思惟の思惟対象の一つとしての観念‘思惟’ともう一つの思惟対象としての観念‘延長’とであろうか。既に思惟実体としての私の存在は証明済みであるというこの『第3省察』のコンテキストよりす

れば当然⑨'を取るべきであろう。α. で神の観念に関する議論を考察した際既に指摘しておいたように、神の場合には、現に存在する私と、観念'神'とが比較され、形相的に存在するこの私にして観念にすぎない'神'の实在性を凌駕しえないものとされていた。したがってここでも同じく比較対照されているのは形相的に存在する思惟と観念'延長'とであると解すべきであるが、これに“形相的存在の因果的結果たる像にすぎない観念はその实在性ないしは完全性の程度において必然的に劣る”という原則を適用すれば、'神'の場合には解きがたい難点であったものが、この'延長'の場合には何の困難もない当然のこととなってしまう。すなわち現に存在するこの私は、それより实在性の必然的に劣る観念、それが'神'であれ'延長'であれ、いかなる観念についてもその原因たりうることは当然である、と。それゆえわれわれはここではまず⑩'の解釈を採用し、なにゆえ観念'延長'は観念'思惟'よりも实在性(表象的实在性)の程度が劣るとされているのか、その理由を探ることにし、そのことを通じて結果的には⑨'と⑩'との区別がさして重要な意味をもつものではないことを示したい。

さてわれわれの当初の問いは、以上①, ②, ③の予備的考察を終えた今では次のように書き直されるであろう——われわれが「延長」なる語でもって理解するところのもの、すなわち'延長'なる表象内容をもつ観念は、「思惟」なる語でもって理解するところのものすなわち'思惟'なる表象内容をもつ観念よりもその存在性の程度において劣るとされるのはなにゆえか、と。

だがこの点について『省察』は何も語らない。したがってわれわれとして考えられる可能性はここでも本節最初に挙げた二つ、すなわち'思惟'の表象的实在性が'延長'のそれより大であるのは、

- 1) 端的な意識と件事実であるか、あるいは
- 2) その表象の意味内容から導出されてくる、か

のいずれかとなるが、F. Alquiéはこの箇所註して次のように述べている——「デカルトは、自らは空間的でも物質的でもないにもかかわらず物質的空間を創造した神に想いを馳せ、思惟実体のうちには延長実体のうち

におけるよりもより多く実在性があると見積っている。したがって私の精神は空間の観念の優勝の原因たりうる⁽⁴⁾」と。

もし〈優勝の原因〉という概念がそもそもこのように非物体的な神による物体の創造を説明せんがためのものであったとすると、デカルトはこの神と被造物との関係をそのまま、‘人間精神’と‘延長’との間の関係に適用していることになるが、仮にそうだとしても、この適用によって直ちに観念‘思惟’は‘延長’よりもその実在性が大きいと言うことはできまい。以下われわれは、もしデカルトが Alquié の言うごとくこの適用によって、“思惟”の実在性>‘延長’の実在性”を結論していると前提した上で、この命題を“神の実在性>被造延長物体の実在性”という命題とパラレルに扱うためには、つまりこの適用自体が可能になるためにはいかなる条件が加味されなければならないかを検討し、この検討を通して、観念の表象内容とその表象的実在性の程度との関係如何という本節の目的とする問題を追求することにする。

ところでその条件とは、

まず(1)、(a)創造主として現に存在する神はこの私と同じく思惟的でなければならず、(b)また創造されて現に存在する空間—物体は私の有する‘延長’観念が表象意味するまさにその通りの延長空間—物体でなければならぬ。デカルトにとって神が思惟的であることは、“神は全知である *summe intelligens*” という規定からも、また思惟的であるこの私は神の似姿 *imago Dei* であるという『第3省察』末尾の言明からも窺うことができる。一方“神は延長空間を創造した”という主張をなす人は、まさに上の(b)の主張をしていることになる。しかしこの(a)、(b)のもつ構造をもう少し立ち入って検討してみよう。一般にある人が“ ϕ なるものが存在する”と主張する場合、その当人の言わんとしていることは“その存在しているものは私が ϕ なる概念で理解している通りのものである”ということであろう。この主張は $(\exists\phi)\{私は\phiの概念を持つ\wedge\phiなるものが存在する\}$ という命題形式で表現できよう⁽⁵⁾。既に見たように(Iの2.および3.参照)観念とその対象の一致に真をみるデカルトにとって、ある観念‘ ϕ ’が真

(偽)であるとは上の形式の命題を肯定(否定)することに他ならない(ただこれを肯定する根拠が‘ ϕ ’の内容によって、たとえば‘神’と‘延長’とは異っているにすぎない)。したがって“この現に存在する私は思惟的である”という言明は、“私は、私が「思惟」なる語でもって理解する通りのものとして、すなわち私の持つ観念‘思惟’が表象する通りのものとして存在する”言うことと同じである。また同様に上の言明をなす人がもし“現存する神は思惟的である”と言うならば、この人は当然のことながら“神は思惟的であるその限りにおいて、私と何ら異なれるものではない”と主張していることになる、つまり神も私も——語「思惟」の指示する観念の不同が示されない限りは——私の有する観念‘思惟’が表象する通りのものとして存在する、と。(語とその指示対象としての観念との関係については『第3答弁』参照)。この場合“思惟的である”ということの意味内容は、私と神を貫いて同一不変である。したがってこの言明をなす人が、人間精神を神に擬すことは当然である。同様にしてある人が“神は現に延長空間を創造した”と主張するとすれば、その人は、“存在する空間はその人が語「延長」でもって理解する通りのものである、あるいはその人のもつ観念‘延長’が表象している通りのものである”と主張しているとしか理解のしようはあるまい。だがこのような(a) “思惟的である”ということの意味内容の神と私とを貫く同一性、および、(b) 被造空間は私のもつ観念‘延長’が意味する通りのものとして存在するという、この二条件のみからは、人間精神の延長観念産出可能性をそのまま神の物体創造に擬することはできない。これに加えて次の条件

(2) (a) 観念‘思惟’によって共に同じように表わされる私の思惟と神の思惟の实在性の程度(この場合は形相的实在性)の同等性、および、(b) 観念‘延長’の意味する被造空間たる延長と観念‘延長’そのものの实在性の程度(この場合は形相的实在性と表象的实在性)の同等性が主張されなければなるまい。

なぜなら私は思惟的であるというその点では神と同じであるとしても、「私が疑ったり、望んだりする (Med. III, VII, pp. 45~46)」ゆえに、思惟

的であること自体において神より不完全であり、実在性の程度において劣るというのであれば、たとえ神が延長物体を現に創造したとしても、必ずしも“思惟的である”こと存在性が“延長的である”こと存在性を凌駕することにはならないからである。神が思惟的であることと私が思惟的であることの意味が同じであるならば、たとえ私は全知ではなく懐疑的であったとしても、少なくとも神と同じく思惟的であるというただその限りににおいて、思惟的であること自体の存在性の程度は同等と考えねばならない。このことは意味の同一性すなわち実在性の程度の同等性であることを示していよう。

同じことが“延長的である”ことについても、今度は形相的存在と表象的存在とに跨りつつ言うことになる。創造された延長体の存在性が神の思惟性のそれに劣るのと同じ程度に、延長観念の表象的実在性は私の思惟性の実在性に劣ってはいくなくてはならない。まず第一に観念‘延長’の実在性が形相的存在たる延長より優れていることはもちろんありえない。もしそうだとすれば、私の思惟性が延長観念の原因たりうると必ずしも言えなくなるからである。次に、‘延長’は観念でしかなく、その有する実在性は表象的であるゆえに形相的存在たる延長よりも必ずやその存在性に劣るという解釈も、私が延長観念の原因たりうる理由を、神の物体創造に擬して説明する以上取りえない。なぜならその場合は既に指摘したごとく神の物体創造をもちだすまでもなく、形相的存在たるこの私はいかなる観念をも産み出しうることになるからである。よって神の物体創造とパラレルに私による延長観念産出可能性を言うということは、“神は延長体を創造した”という命題から、換言すれば被造空間は私の有する観念‘延長’の意味する通りのものであるということから、延長の形相的実在性と観念‘延長’の表象的実在性の同等性を導き出してくることと同じことになるのである。かくしてわれわれは、本節初めに先取りして結論しておいたように、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ことは、その表象内容意味から導き出されてくるものであるという2)の解釈を採るよう促されるのである。しかもそれのみにとどまらず、上の検討は思惟

といわず延長といわず、そのもつ存在性の程度は、それが形相的存在であれ、表象的存在であれ、観念‘思惟’、‘延長’のそれぞれの表象内容によって、つまりその観念が内包的に意味するところによって決定され固定的であることを示している。この思惟外的現実存在と思惟内の観念存在における意味と存在の同一性と連続性、これは観念の表象的実在性という概念を説明した『第1答弁』の「太陽の観念とは、思惟のうちに存在する太陽そのものです」という言葉を想いおこさせる。既にわれわれは〈観念の表象的実在性〉という概念を検討した際、これに因果性の概念が適用されて表象的存在はその原因として形相的現実的存在を要求すること自体、実は表象的存在と形相的存在とが本質的には異なれるものではないことを示唆していると述べておいたが、本節でのわれわれの検討は、観念存在としての‘延長’と形相的存在としての延長が、実はカントの〈思惟された百ターレル〉と〈現に存在する百ターレル〉のごとく区別されていないことを示している。そして一般にいわれる神の存在論的証明の骨子が、思惟内容としての意味存在と、それに対応する対象存在との連続性、esse in intellectu と esse in re との間の連続性を前提するところに存立するとすれば、デカルトの〈観念の原因よりする存在証明〉の論旨は、 α . で見た神の場合と同じく、ここ β . での延長についての考察によっても、増々存在論的証明との近親性を露わにするのである。

註

- (1) 周知のごとく表象的実在性がその原因を要求するようなものであるか否かについては Caterus との論争があるが、この点に関しても両者の議論が噛み合っていないことは Alquié, Gilson らの指摘する通りである。
- (2) 「実体」、「持続」、「数」などは『原理第I部48節』が言うように最も普遍的で、あらゆる物の類にわたって適用しうるものであるが、これらは最高類ではない。しかも「実体」は神と被造物には一義的には univoce 適用しえない（したがって類比的にしか適用しえない）とされる。こうした点にもスコラの伝統の影響が窺えるのであるが、本論中で述べたようにデカルトはこうした伝統的な存在論上の概念そのものの批判検討を目的としているわけではない。
- (3) 『哲学原理第I部59節』では、アリストテレスのいわゆる praedicabilia に発しポルピュリオス以来 quinque voces と呼ばれてきたものが、五つの普遍とし

て三角形を例に簡単に説明されている。そこでは「偶有性」はほぼ伝統的な意味で用いられているが、延長も形や運動もおしなべて偶有性と言われる場合にはこの語は「本質」との対比概念として用いられているとは考えられない。

- (4) F. Alquié: *ibid.* p. 445. Alquié もこの箇所を『省察』のテキスト通り、実体と様態の實在性の大小関係とは見ず、思惟実体と延長実体という二つの異なる性質をもつ実体の實在性の大小関係と解している。
- (5) この定式化は C. J. F. Williams に依る。cf. C. J. F. Williams: *What is Truth?* (Cambridge University Press, 1976), chap. 5.

γ. 感覚的第二性質の観念の場合—質料的偽性について—

上述 α, β. で見てきたように、‘神’ 観念および‘延長’などの幾何学的観念に関する『省察』の議論は、〈観念〉とその〈表象的實在性〉という概念のもつ二義性ないしはそれらの混同の上に成立しているものであったが、‘神’とはその表象的實在性の程度において対極にある感覚的第二性質の観念についての議論にあってもこれと似たような混乱、混同が見うけられる。そのことを端的に示すのが感覚的第二性質の観念について語られる〈質料的偽性〉という概念であり、以下に示すようにこの概念のもつ曖昧性・二義性のうちに〈観念の表象的實在性〉という概念そのもののもつ曖昧性が露程していると思われる。

さて判断のうちにのみ見い出される本来的=形相的な偽性とは区別されるところの〈質料的偽性 falsitas materialis〉という概念には、『第3省察』の定義からしても、また A. Alnaud の反論に対する『第4答弁』での説明によっても、幾分異った二つの意味が考えられる。

まず、1) そもそもこの概念が持ち出される理由はアリストテレストマスの言えるごとく、「〈熱〉には〈冷〉が、〈白〉には〈黒〉が反対的に対立するように、すべての可感的な質はその反対対立的なものを持っている⁽³⁾」という事実起因すると言えよう。われわれの感覚経験にあって、ある一つの物がある時には熱く、また時に冷く感じられ、熱⇄冷という連続的な強度の変化を示す。だがその場合、熱と冷のいずれがその物の實在的・積極的な性質 ens positivum, realis qualitas であり、いずれをその欠如態

privatio と解すべきであろうか。既述のごとく、ある観念が表象的実在性をもっているとは、まさにその観念の表象しているものがこのように実在的積極的なものの結果であることを示しているとの謂であるが、‘熱’と‘冷’との観念にあっては、「この両者を感じ取るところに従って考察してみると、一方の観念が他方のそれよりもより多くの実在性を私に示しているとは認知しえない (Resp. IV, VII, pp. 232~233)」。それゆえ弁別の根拠が無い以上、このどちらか一方の観念を軽卒に「私の感覚の外にある積極的なものを示している (ibid., VII, p. 234)」と判断することは誤りに陥る可能性があり、こうした感覚的な観念は、それについてのみ本来的な真一偽の言われうる判断に偽の素材 materia ないしは機会 occasio を与えるという意味で質料的に偽な観念と呼ばれうる。以上が『第3省察』に反論し、質料的に偽なる観念は存在しないとする Alnaud に対する答弁であって、デカルトが質料的偽性という概念を言う理由の一半はこの点にあると考えられる。しかしこうした意味で‘熱’、‘冷’が質料的に偽な観念であると言うことは、この両観念は同程度の表象的実在性を有していると述べるに止まっており、このことから直ちに、熱も冷もともに（一般的に感覚的第二性質のすべてを）、実在的な性質ではないとして、その実在的自然の記述から排除してしまわねばならないという理由は出てこない。さらにまた次に見るようにこれら感覚的第二性質の観念は、‘延長’や‘運動’の観念に比してその実在性の程度はほとんど無に等しいということも言われえまい。

2) 『第3省察』では、感覚的第二性質の諸観念はたとえそれらが真であるとしても——この場合真であるとは、それが何がしかの実在性を示しているという意味に解すべきであろう——「それらは物ならざるもの non res と区別できないほどのわずかの実在性しか私には示さないのであるから(VII, p. 44)」、これら観念はこの私に起因しうると考えられるとされる。もしこれら観念がわずかながらにせよ実際実在性を有しているならば、この議論は‘延長’などの幾何学的観念は私に起因する可能性があるとする議論と同質のものであって、この場合感覚的第二性質の観念をことさらに

質料的に偽な観念として幾何学的観念より区別しなければならない謂はなくなる（もちろん上述 1）の意味で質料的に偽である可能性はあるが）。ただしこれら観念がわずかながらも現に実在性を有していると断定されているわけではなく、実際は実在性を有していないにもかかわらず、あたかも有しているかのごとくおもわれる可能性も考慮されている。そしてここにおいて上述1)とは異った意味での質料的偽性が考えられよう——「ある観念が、物でないものをあたかも物であるかのごとく表象している場合には、*cum non rem tanquam rem repraesentant*, その観念のうちには（本来の偽とは）別の質料的偽がある（VII, p. 43）」もちろんデカルトにとって 1) と 2) の意味での質料的偽性は次の引用文が示すように同一の事態の表現であろう——「もし冷が熱の欠如態にすぎないとすれば、冷を何か実在的で積極的なものであるかのごとく表象する観念を偽と言うのは不当ではない（VII, p. 44）」。しかしその場合‘冷’の観念は実際のところ表象的実在性をもつのであろうか、それとももっていないのであろうか。もしもたないとすれば以下に見るように‘冷’の観念がわれわれのうちに在るといふことはどういうことになるのだろうか。（こうした問題を追求するという観点からわれわれは質料的偽性を様々に説明しているデカルトの論点を 1), 2) に別けてみたのである。1) では‘熱’, ‘冷’とも同等の実在性を示しているのでどちらがどちらの欠如態であるか弁別できないと言っているにすぎない）。では‘神’や幾何学的観念の場合とは異なりなにゆえ感覚的第二性質の観念の場合には、この第 2) の意味における質料的に偽であるような事態が生じるのであろうか。『第 3 省察』も『第 4 答弁』もその原因をこれら観念の不明瞭混乱性に帰しているが、この点については次節で扱うことにしてここでは明晰判明—不明瞭混乱という周知の区別を顧慮することなく、この質料的に偽な観念の生ずる可能性を問うことにする。そしてこのように問うことは以下に見るように改めてデカルトの言う〈観念の表象的実在性〉という概念、さらには彼の〈観念〉観そのものを問い直すことになるのである。さてある観念がこの第 2) の意味において質料的に偽であるためには、上述のごとくその観念は見かけ上は

ともかく実質的には表象的実在性を有していないと考えなければならない。『方法叙説』は、観念が表象的に実在的であるのは、それが明晰判明である点においてのみであって、不明瞭で混乱している観念は無を分有し無に由来するとする (cf. Disc. IV, p. 38)。ところでこれまで検討してきたように、観念の表象的実在性とは、ある表象内容をもつ観念の思惟内における事実存在だとすれば、Alnaud の言うごとく‘冷’の観念とは「表象的に知性のうちにある限りでの冷そのもの *Frigus ipsum, quatenus est objective in intellectu* (VII, p. 206)」であることになるが——これは『第1答弁』のデカルト自身による表象的実在性の説明における〈太陽〉に〈冷〉を代入したものとほぼ同じである——、もし‘冷’の観念が表象的実在性を有しないとすれば、この定義によってわれわれの思惟のうちにはそもそも観念‘冷’は存在しないことになる。ところでわれわれが観念の表象内容を内包的意味とほぼ同一視してきたのは、デカルトが語「観念」の彼自身の使用法を定義して、「観念」とは身体的想像 *phantasia corporea* のうちに描かれた像 *imago* を意味するものではなく、われわれの言語理解を可能にする当のものとして規定しているという点に依っている (cf. Resp. II, definitio II, VII, pp. 160~161)。したがってわれわれは神や天使の像を想像のうちに想い描けないとしても、語「神」、「天使」を理解しようとすれば、われわれは観念‘神’、‘天使’を現に有していることになる (cf. Resp. III, p. 181)。このように解すれば、「神」、「天使」、「延長」、「冷」といった各国語の語記号はわれわれの理解している内包的意味としての観念‘神’、‘天使’等をそれぞれ指示するいわば固有名と言いうるだろう (cf. Resp. III, pp. 178~179)。しかし上述のごとく観念‘冷’が表象的実在性を有しない、すなわちわれわれの思惟のうちに観念‘冷’は存在しないとすれば、その観念を指示する語「冷」を理解することは不可能となり、またそもそもこの語も不必要となろう。デカルトの言う観念とその表象的存在とをこのように解する限り、Alnaud の反論する通り、「質料的に偽であるようないかなる観念もありえない (VII, p. 206)」ことになる。それゆえもし不明瞭で混乱した観念に関して質料的に偽という概念が適用しようと

すれば、われわれは〈観念およびその表象的存在〉という概念を——少なくとも感覚的の第二性質の観念に関しては——これまでとは別様に解さねばなるまい。すなわち語「冷」によってわれわれの理解する内包的意味としての観念と、観念の表象的存在と言われるところのものを各々別のものとして解釈しなければなるまい。「冷の観念とは表象的に知性のうちにあるものとしての冷そのものではなく (Resp. IV, VII, p. 233)」, たとえこの観念が表象的に存在しないとしても、なお私のうちには語「冷」によって理解される意味が存すると考えてこそ質料的に偽ということもありうるであらう。『第6省察』で感覚的の性質ないし感覚的な物の観念は、生き生きとした表情に富み、私の意に反してさえ産み出されるとされていたことを思い起そう。このように生き生きとして私の意に反してさえ生来する観念とは、語「冷」や「熱」によって指示される内包的意味ではあるまい。それは、時に強くまた弱く様々の強度を伴う感覚的の性質の意識へのその時々々の現前そのものであろう。そして観念の表象的存在をこのようなその時々々の個的な *hic et nunc* 感覚的の性質の意識への現前 (ないしは不在) だと考えるならば、これと、このような現前—不在およびその強度とに関わりなく私の理解する語「冷」の意味としての観念との関係は、存在量子の領域をこの思惟内存在に限るとすれば既述のごとく (I—2, および註(2)参照), $(\exists x)$ (*frigidus x*) ないし $\sim(\exists x)$ (*frigidus x*) となろう。この場合語「冷」は内包的意味たる観念の固有名であるとともにその時々意識に現前するものに述語づけられうる可述語 *predicable*⁽²⁾ ということになる。そしてもし「冷」が質料的に偽なる観念だとすれば、 $\sim(\exists x)$ (*frigidus x*) であるもにかかわらず、 $(\exists x)$ (*frigidus x*) であるかのごとく考えられていることになろう。換言すれば内包的意味としての「冷」が、その時々表象的実在性をもって意識に現前するもの、つまりいわば積極的で *positivus* 実在的 *realis* なものに誤って関係づけられていることになろう——「熱や冷の観念のごとき不明瞭で混乱した観念にあつては、これら観念は、これら観念が実際にはその観念であるところのものとは別のものへと関係させられるということがしばしば起るからです (Resp. IV, VII, p. 233)」。

以上われわれは質料的偽性という概念を理解すべく、逆に観念とその表象的実在性という概念の解釈に変更を加えてきたのであるが、こうした解釈には以下の二つの難点が存する。

まず、① あらゆる表象内容の観念を通じて〈観念とその表象的実在性〉という概念のこうした解釈を一律的に適用しえないという点。たとえばデカルトが観念‘神’は表象的実在性を有するという場合、それは既述のごとく (II-2- α . および註(4)参照) 命題 (I x) (Deus x) を意味しているのではあるまい。もしそうだとすると内包的意味たる観念‘神’とその表象的存在との関係は外的なものとなるが、われわれの検討してきたところによれば、観念‘神’がこの私に起因するとは考えられない程の最高度の実在性をもつことは、語「神」の指示する内包的意味から導出されてくるものであった。P. T. Geach のトマス解釈によれば、⁽⁹⁾ トマスにあって語「神」は固有名ではなく、可述語、記述表現であり、それゆえにこそトマスは異教徒も公教徒がこの語を使うのと同じ意味でその偶像を神と呼ぶることを容認する。Alnaud も同じ前提に立って反論するが、その要旨は次のごとくである——‘冷’の観念が冷ならざるものに関係づけられたとしてもデカルトが言うようにその観念が質料的に偽なのではなく、そのように関係づける判断が誤っているのであって、冷の観念そのものは思惟のうちにある全く真なのである、「同じように誰かが、ちょうど偶像崇拜者がするように神の観念を神ならざるものに用いるとしても、神の観念は質料的に偽だとさえ言われてはならない (VII, p. 207)」と。これに対してデカルトは、明晰判明な神の観念は、それが一致していないような他のものに関係させられるとは言えないが、偶像崇拜者たちによって想い描かれた effingere 混乱した神の観念は質料的に偽と言われうると答えている。しかしこの答は〈観念とその表象的存在〉の解釈に関してわれわれが上で行った区別の混同の上に成立しており、Alnaud の反論に対して質料的に偽な観念とは何かを明らかにしていないとおもわれる。もし質料的偽が実際は $\sim Fa$ であるにもかかわらず Fa とするところに存立するとすれば、Alnaud の言うごとく偶像崇拜者の誤りは可述語「神」を実は神なら

ざる木石に関係づけていることになろう。明晰判明な神の観念ではこういう誤りは生じえないというデカルトの答は、観念‘神’を、われわれがここで感覺的^{第二性質}の観念について解釈したのと同じものとして、つまり表象的^{實在性}をもってその時々意識に現前するものよりも高階にあり、それに可述的なものと見なしていることを暗示している。また一方上のデカルトの答は、偶像崇拜者の言う「神」は、彼の理解する明晰判明な‘神’とはその内包的意味が異なっていると主張しているとおもわれる、つまり同じ「神」という語は公教徒と異教徒では二つの異なる意味内容の観念を指示する固有名である、と。ではいったいデカルトにとって、ある表象内容の観念とその表象的存在とはいかなる関係にあるのか。「太陽の観念は知性のうちに存する太陽そのもの」であり、ある観念の表象的存在とは、‘神’とか‘延長’とか‘冷’等の個々の表象内容の思惟内における端的な存在ないし非存在を意味しているのだろうか、それともそれら表象内容は、その時々意識に表象的に objective 現前しているものよりもいわば高階にあり、それに可述的なものと考えられるべきであろうか。自らがその存在を証明しようと望んでいる‘神’や‘延長’の観念には前者の解釈を当て、‘冷’や偶像崇拜者の‘神’観念には後者の解釈を取るというのではあまりに便宜主義的であるとの誇りを免がれまい。かくしてわれわれは〈質料的偽性〉という概念の検討を通して、〈観念とその表象的實在性〉という概念の一義的な理解の困難性に、あるいはデカルト自身におけるこの概念の混同的使用に導かれるのである。

2) 次にこうした解釈に伴う困難の第二点は、内包的意味としての観念が関係づけられる(あるいは述語づけられる)ところのものを、表象的存在たるその時々^{の感覺的性質}の意識への現前と解したところに起因する。というのも次節で見るように、意識へ現前する^{感覺的性質}は、その限りにおいては明晰判明であって、デカルトの言うようにその不明瞭混乱性のゆえに^{感覺的}第二性質の観念が他のものへと関係づけられるというような、したがって質料的に偽であるよう事態は生起しないと考えられるからである。その時々^に「生き生きと表情に富んで」感覺される a, b, c, \dots などを、

語「冷」や「熱」, 「色」でもって呼ばないとしたら, それらは一体何と名づけられるべきであろうか。それらは, これらの語がもし有意味だとすれば, これらの語の意味しているまさにその当のものであろう。かくしてある観念が質料的に偽であるような事態, すなわち $\sim(\mathfrak{A}x)$ (*frigidus x*) であるにもかかわらず $(\mathfrak{A}x)$ (*frigidus x*) であるとおもわれるような事態はこの存在量子の領域を表象的存在たる意識に現前するもの取る限り起りえないことになる。したがってデカルトが, 「冷や熱など不明瞭で混乱した観念にあっては, これら観念は, これら観念がその観念であるところのものとは別のものへと関係づけられることがしばしば起るのです」と言う場合, その〈別のもの〉とは, 意識に現前しているもの, 表象的に思惟内に存在しているものではなく, 直ちに思惟外に形相的に存在しているものと考えねばなるまい。『第4答弁』は質料的偽性という概念に対する Alnaud の反論を認めつつ, 次のように弁解する——「私がそれ(冷の観念)を質料的に偽と呼ぶのは, この観念が不明瞭で混乱しているので, それが私の感覚の外 *extra sensum meum* の何か積極的なものを示しているのか否か決定することができないというただそれだけの理由からです (VII, p. 234)」。したがって上の命題 $\sim(\mathfrak{A}x)$ (*frigidus x*) の存在量子の領域は, 感覚の外の形相的存在領域であるとしなければなるまい。このことは先の β . でわれわれが「延長」観念を検討した際に指摘しておいたこと, つまり表象的存在と形相的存在とは, 一方で区別されているかのごとく見えつつ, 他方では区別されていないということと一致するのであるが, そうすると命題 $\sim(\mathfrak{A}x)$ (*frigidus x*) は要するにデカルトが最終的に結論しようと望んでいる命題, すなわち〈冷〉は形相的に存在する実在的な性質ではない, あるいはそのことが不明で決定しえないということになってしまう。もしこのように観念の表象的実在性を解するとするなら, ある観念が表象的実在性をもつ, あるいはもたないと言うことは, その表象するものが思惟外に形相的に存在する, あるいは存在しないと言うことと等値である。しかしそうだとすれば結局, 内包的意味としての観念と, それが正しくあるいは誤って関係づけられるところの思惟外的形相的存在との

みでこの議論は成り立っていることになり、そもそも形相的存在と区別された表象的存在という概念も、この両者に因果関係を設定することも不必要であるということになる。『第4答弁』の言うごとく、冷が実際に欠如であるとしてもわれわれは依然として‘冷’観念を有しており、この‘冷’観念が思惟外の形相的存在（当然冷ではない他の性質のもの）に誤って関係づけられるところに質料的な偽性が成立するというのであれば、そこに表象的存在という概念の棲息する余地はあるまい。デカルトは一方でこの概念を主張しつつ、ここではそれを無視して直ちに感覺的第二性質は形相的に存在するものが自体的にもつ性質ではない、あるいはそのことが不明であると表明しているにすぎないのである。しかし同じことを逆に表象的実在性をもつとされる観念、たとえば‘延長’に適用すれば、次のような不具合いな結果を生ずるのである——ある観念が表象的実在性を有することは意識内事実としてそれ自体はもはや懐疑の対象たりえないとすれば、延長が形相的に存在することも疑いえない、と。観念‘延長’が表象的に存在するという主張と延長が現に存在するという主張は、この解釈によればトートロジカルな関係になるからである。だがデカルト自身これと同じような（しかしこれを幾分緩和して、表象的存在の有無がただちに形相的存在の有無に結びつかないとおもわれるような）定義を表象的実在性の概念に与えているのである。『第2答弁、定義 III』に言う——「観念の対象のうちにあるかのようにわれわれの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ある *quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.* (VII, p. 161)」。ただこの定義は曖昧で、たとえば“単なる覚知から、その原因として形相的存在を要求するような実的存在としての表象的存在が導出されてくる”というそれ自身問題を孕む解釈もできそうであるが、ここではそうしたいわば存在論的解釈よりもよりニュートラルに、“ある表象内容の観念が表象的に存在すると言うことは、その表象内容が形相的に存在するかのように覚知されることと同義である”⁽⁴⁾と解釈しておくことにする。すなわちたとえば観念‘延長’が表象的実在性をもつとは、延長は形相的に存

在するかのように覚知されるが、感覚的第二性質の方は、感覚の外に現に存在するようには考えられない、と。しかし感覚的第二性質はそれが形相的に存在するようにはおもわれないというただその故に最初から懐疑的考察の対象から外はずすということはいわば一種の論点先取であり、他方形相的に存在しているかのように覚知されるものについては、形相的存在と区別された表象的存在、およびその程度、および両者間の因果関係といういわば緩衝帯を設けてその形相的存在を一応懐疑可能にするというのであれば、観念の表象的実在性という概念がこの両種の観念に対して一義的に適用されていないことになる。ここでも便宜主義の誘りは免がれまい。

以上のようにわれわれは感覚的第二性質の観念を質料的に偽だとするデカルトを理解しようとするれば、〈観念の表象的存在〉という概念の一義的理解の困難さに、あるいはこの概念そのものの不必要性に逢着するのである。

註

- (1) Tomas Aquinas: *Summa theologiae*, I, qu. 67, art. 3 (高田三郎他訳—トマス・アクィナス『神学大全』第1部第67問題第3項)
- (2) 「名 name」と「可述語 predicable」という構文論上の区別は P. T. Geach に依る。
- (3) cf. P. T. Geach: "Form and existence" in *Proceedings of the Aristotelian Society, new series vol. LV*, (1955).
- (4) このように解釈すれば、ある観念の表象的実在性を主張する言明は、その観念の表象内容の存在を主張する命題に志向様相化子 *percipio*……, *cogito*……を冠した文になるであろう。こうした文中と、他方なら命題的態度を伴わない端的に存在を主張する文中とに共通に用いられている語、たとえば「延長」の使用法は Wittgenstein の言うように (cf. *Philosophische Untersuchungen*, 444) 同一と見なさなければなるまい。この点は β . でわれわれが主張したことでもある。

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

上の γ . で観念の表象的実在性についての『第2答弁』での定義を取り

上げ、それをわれわれは次のように解した——ある表象内容の観念が表象的実在性を有するとは、その表象しているものが観念の対象のうちに形相的に存在しているごとく覚知されることである、と。

ところで本論考の目的は自然学の基礎学としてデカルト形而上学の議論を検討することにあった。換言すれば‘延長’などの幾何学的観念は表象的実在性を有する、すなわち延長は形相的に存在するかのごとく覚知されるが、他方感覺的第二性質の観念はそうではないとされる論拠を問うことにはあった。そしてこれまでも度々触れてきたように物体観念を構成するこれら諸観念がその表象的実在性の有無およびその程度に関して差異化される基準は、結局のところ、それらが明晰判明であるか、逆に不明瞭で混乱しているかという点にのみ帰着し、それ以外の理由は特に述べられていない。たとえば質料的偽性という概念を検討した際、引用しておいたように「冷の観念は不明瞭で混乱しているゆえ、それが私の感覚の外にある積極的なものを私に示しているか否か決定できない」として、冷が形相的に存在する性質か否かの弁別不可能性の理由をその不明瞭混乱性に帰しているのである。

では観念の表象的実在性の有無と観念の明晰判明性—不明瞭混乱性とはいかなる関係にあるのだろうか。後者は前者を言うための、前者とは独立な根拠—基準をなしているのだろうか。以下こうした問題を検討することにするが、この点は既に別の機会に論じておいた事でもあり、ここでは紙幅の関係上ごく簡単に結論のみを記するにとどめる。

さて明晰性—不明瞭性と判明性—混乱性という概念は様々な角度から検討すべき概念であるが、いまここに関係する点のみを取り上げると、ある観念ないし概念が不明瞭で混乱していると言われるのは、そこになにかわれわれに知られていないものが含まれているがゆえである——「いかなる概念もそれ自体のうちになにか知られていないものが含まれているという理由によるのでない限り、不明瞭とか混乱しているとかは言われません Nullus autem conceptus dicitur obscurus vel confusus, nisi quia in ipso aliquid continetur quod est ignotum (Resp. II, VII, p. 147)」。

上述のごとく感覚的第二性質の観念が不明瞭で混乱しているとすれば、これら観念に関して何がわれわれに知られていないのだろうか。だが他方これら観念もそれらが意識内在的観念自体として考察される限り、‘延長’や‘運動’観念と同じく明晰判明なのである——「しかしここで明晰なものを不明瞭なものから区別するためには、苦痛や色やその他こうした類のものは、それらが単に感覚あるいは思惟として見られた場合には、明晰判明に覚知されることに入念に注意すべきである (Princ. I—68, VIII—1, p. 33)」。

すなわちこれら観念思惟は様態たる観念そのものとして見られる限りそこになんら知られていないものはない。それらが不明瞭で混乱し、したがってそこに知られていないものが含まれている観念となるのは、それらが「われわれの精神の外に存在する物であると判断される場合 *cum autem res quaedam esse judicantur, extra mentem nostram existentes (ibid.)*」である——「もし誰かがなんらかの物体のうちに色を見ると言うならば (中略)、それはちょうどその物体のうちに全く知らないものを見ていると言うのと同じである (ibid.)」。要するに感覚的第二性質の観念が不明瞭で混乱しているということは、それら性質が思惟外に形相的に存在するか否かが知られていないということと同義なのである。だがこのことはさらに上述の観念の表象的実在性の定義からして、これら観念は表象的実在性を有しているか否かが不明瞭であるということと同義になろう。こうして観念の明晰明性—不明瞭混乱性という分類・基準は、観念の表象的実在性の有無ということに対して、新たな独立した基準たりえておらず、この両者は同語反覆的な関係にしかないと言わねばならない。

註

- (1) 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)。

結 語

若きデカルトが Isaac Beeckmann との出会いによって、自然を計量的

に取り扱う数学的自然学に眼を開かれたことは周知の事であるが、そのように実在するこの自然を数学—幾何学的に取り扱いうる根拠を示す方法の一つは、デカルト自身が試みたように、実際にそうした自然学を構築し、それでもって感覚経験の現象を統一的・整合的に説明してみせることであろう。一般に、たとえば光量子の存在を主張するような科学上の実在論がそれなりの説得力をもつとすれば、その力は科学そのものの、その理論と应用到わたる実際的な成功に求められよう。他方科学をこの実在世界についての真なる命題体系とは見ず、たかだか現象を整合的に記述するための簡潔で経済的な方策にすぎないとする現象主義—実証主義的な見解もある。デカルトも幾何学的延長言語のみでもって自然を記述し、そこから感覚経験現象を説明しようとする自らの非スコラ的自然学を、これに似た観点から擁護しようとしている。たとえば自分の『屈折光学』は、光の本性 nature についての真なる言明 *dire au vrai* ではなく、光に関して経験される事柄を説明するための、経験—観測事実に結びつけられた仮説 *supposition* にすぎないものであると言う (cf. *La dioptrique*, VI, p. 83)。さらにまた『気象学』でも次のように言う——私のこうした仮説は証明されてはいないが、それは非常に単純であって、私は哲学者達が物体のうちにあると思っている実体形相とか実在的性質を否定するつもりはないが、私の理論 *raison* は彼等のよりもより少い事柄に依拠しているだけにより賛同されるべきであろう、と (cf. *Les météores*, VI, p. 233, p. 239)。

しかしデカルトはこうした実証主義の正当化のみでもって満足するわけではなく、それが伝統的「哲学者達との間の平和を乱す (*ibid.* p. 239)」ことになろうとも、自らの自然学の基礎たる幾何学的自然観の形而上学的—存在論的弁明を企て、その結果彼等との論争に入ることになる。したがって P. Costabel の指摘するごとく、⁽⁹⁾ デカルトは最初から形而上学者であったのではなく、形而上学者に成った、あるいは成らざるをえなかったと言うべきであろう (しかしその後哲学者達との形而上学の論争に疲倦した彼は、再び自然学の実際的な研究に戻ることになる)。このようにデカルトの主要な関心がいわゆる〈存在を存在として研究する学〉としての形而上学

そのものにあったというよりも、むしろ自らの自然観の存在論的正当化にあったことは、序に引用した Mersenne 宛の手紙に象徴されているのみならず、彼が実体、属性、偶有性、完全性、形相の一表象的存在等々の伝統的な存在論的概念そのものを主題的に吟味検討するというよりも、それらを借用し、あるいは表象的存在という概念に見られるようにそれを彼なりに改変し自らの形而上学的議論を構成している点に明らかに見てとれよう。むしろデカルトにおける伝統的存在論の影響は E. Gilson をはじめとする指摘があり、他方デカルト哲学の本質を観念論に見出す解釈者は、その实在論的要素をスコラの残滓にすぎないとして軽視する傾向にある。たとえば J. Moreau は、実体性とか自体存在とかは延長にとっては余分なものであって、存在は物体の本質にとっては単に存在論的指標でしかないと言う⁽²⁾。しかしスコラ的伝統の影響を単に指摘するにとどまらず、デカルト自身における伝統的概念の使用法が考察されねばなるまいし、また一方デカルト哲学の本質が観念論的であると否とにかかわらずデカルト自身がこうした存在論的概念を用いて自らの議論を展開している以上、その議論の論理そのものを検討する必要がある。こうした視点からする考察が本論の目的であった。その検討結果をここで繰り返すことは避けるが、要するに伝統的な存在論的諸概念を用いたデカルトの形而上学的議論は、『屈折光学』や『気象学』に見られる実証主義的正当化以上にその自然観一存在論の正当化に成功しているようには考えられず、その議論展開およびそこに用いられている諸概念には一貫的には理解しがたい混乱が見うけられたのである。だがこうした混乱の原因の一半は、上述のごとく彼の主要関心が形而上学そのものとしての伝統的諸概念の検討にあったのではなく、これら概念を彼なりに使用して自らの自然観の形而上学的アポロギアを行おうとした点に起因し、もう一半はそのアポロギアが形而上学的である以上必然的に、言語一観念一意味一存在等の間の関係という今日に到るまで諸議論の絶えない錯綜した事態そのものに直面せざるをえなかったという点に起因するものとおもわれる。一例をあげれば、われわれの議論においても中心的な検討課題となった〈表象的存在〉という概念であるが、

これを幾分デカルトを超えてより一般的に〈志向性〉概念の存在論的側面の問題として見るならば、たとえば本論でも触れたいいわゆる存在論的証明も、トマスの *esse naturale* と *esse intentionale* の区別も、あるいは新しいところではたとえば Quine の指示的不透明性の議論も、この問題視座の下に入ってこよう。デカルト自身の議論を検討することでこうした点をいささかなりとも露わにするのも本論考の一つの目的であった。

註

- (1) cf. P. Costabel: *Démarches originales de Descartes savant* (Vrin-reprise, 1982) pp. 181~190.
- (2) cf. J. Moreau: “La réalité de l'étendue chez Descartes” in *Les études philosophiques* (1950).

(了)

(文学部助手)