OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	デカルトにおける＜因果性＞の構造 ： 『第三省察』における神の存在証明に向けて
Author(s)	宮崎, 隆
Citation	カルテシアーナ. 1986, 7, p. 37-79
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66914
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〈因果性〉の構造
――『第三省察』における神の存在証明に向けて――

宮崎　隆

序

デカルトは『第三省察』において，私以外の他のものが「私の外に実在しているかどうかを探求するため」(VII, p. 40, cf. p. 42)[1] に，〈因果律〉を使用して証明を行っている。結局証明されるのは神の実在だけであるが，この証明に対しては古来より〈循環〉が指摘されている。しかし，本当に〈循環〉だと言わなくてはならないのだろうか。〈循環〉を指摘する前にデカルトのテキストを探り，これを回避する手立てをそこに見い出そうと努めること，これが我々の義務であろう。そこで本稿では，この義務を遂行し，〈循環〉回避のための一つの手立てを示したいと思う。これが本稿の目的である。従って，我々は，デカルトの意図――神の存在証明を介して〈明証知〉を基礎づけようという意図――を問題にするのではなく，そうではなくて，彼の証明そのものに目を向けなくてはならない。かくして，何故『第三省察』では物体的事物の実在が証明されえず，神の実在だけが証明されるのか，この帰結の相違はどこに由来するのか，この疑問が我々にとっての道標になるだろう。

さて，デカルトは〈因果律〉を，原因の事物性 realitas の量は結果のそれ以上である，と一般化している（「事物性」という訳語はあまり馴染まないが，その語源たる事物 res を考慮し，所雄章氏に倣って[2]，この語を当てた。後に realitas という言葉の意味が明らかにされた時，この訳語

を当てた所以も理解されるだろう)。さらに，ジルソンも指摘しているように[3]，〈因果律〉が二つの秩序に跨って適用されている点にデカルトの独自性がある。即ち，結果の項たる観念は「対象的 objectivus[4] な〔ないしは表現的 repraesentativus な〕存在様式 modus essendi に相応し」，こうした観念の原因の項は「形相的 formalis な〔ないしは現実的 actualis な〕存在様式に相応する。」(VII, p. 42)。因—果の二項は，それぞれ悟性の外と内とに，いわば事実と現象，〈実在の秩序〉と〈覚知の秩序〉とに属し[5]，それなりの様式で存在する。

さらにこうした独自性は，アルキエも示唆しているように[6]，『精神指導の規則』(以下『規則論』と略記)と『省察』との立場の相違を顕著に示している。というのも，『規則論』における根本的地平，即ち，それ以上に還元されることなく，そこにおいて最も確実なものが基礎とされるような地平が，〈覚知の秩序〉だからである。換言すれば，『規則論』では「我々の認識に関する秩序の内」にある単純本性を出発点とし，実在する事物 res existens を「実際に実在するとおりに」考察することは問題になっていない (XI, p. 418)。そして，この根本的地平における確実性の指標がいわゆる〈明証性〉であり，デカルトは『省察』でこれを懐疑し，却下している。従って，観念が〈覚知の秩序〉に存在する限り，『省察』の観点に立てば，観念をめぐっての確実性は基礎づけられるべきものとなる。そこで，この『省察』の観点を，あるいはもう少し正確に，こうした基礎づけのなされる場を〈形而上学的地平〉と呼んでもよいだろう。

しかし，周知のように，デカルトにとって真理とは，観念と実在との一致のことである。あるいはむしろ，真理は判断の正しさを即ち命題の内容と事実との一致を意味している。それ故『省察』において問題となるのは，「何」が実在するかであって，意味内容の不明な実在 existentia ではない (cf. VIII—1, p. 8)。従って，デカルトが観念を材料的 materialiter にではなく，そうではなくて対象的 objective に解する (VII, p. 8) のは，単に私以外の他のものの実在を証明するためだけではなく，さらにそれが「何」であるかを明らかにするためのように思われる。よって，我々にとって差

し当たり問題となる観念は表現的性格を持ち，それぞれの観念は某かの意味内容を表現している。言いかえれば，それぞれの観念は相互に〈意味〉を異にしている（cf. VII, p. 40)。そしてこのためには，各々の観念は並置され相互に比較されえなくてはならず，故に，各々が限定され固定された〈意味〉を持たなくてはならない。その証拠に，デカルトは『第二答弁』で，観念を一般に「思惟の形 forma cogitationis」と解し，「私の述べていることを理解しつつ，私が語によって何かを表出 exprimere することは，このことから，その語によって意味されるものの観念 idea ejus quod verbis illis significatur が私の内にあるのが確実でなければ，不可能である」（VII, p. 160)，と述べており，語が意味内容即ち観念と一対にされている。真なる命題が有意で，それが語ないし記号によって表現されなくてはならない以上，真理が意味の固定された観念に関して成立するのは当然のことだろう。以上より，観念は〈覚知の秩序〉に，その〈意味〉が固定されて存在する，という点が明らかになった。なお，観念を差し当たりこのように解釈しておくが，後に見るように〈本有的〉と呼ばれる観念はこの規定に当てはまらない。

さて，以上の考察から我々は，デカルトの〈因果律〉の内に二重の性格を読み取ることができる。実在すると思われる実体について考えてみると，一方で，それが実在する限りでは，原理上それは観念ではなく，従って，その〈意味〉は観念の方から知られるに到る。しかし他方，〈因果律〉が表現している事実は本来，原因から結果へと向かっている。換言すれば，〈因果律〉は，実在から観念へという事実的関係と，観念から実在へという意味的関係とを孕んでいる。そして，いわゆる〈循環〉の指摘は，この二重の性格に端を発しているように思われる。そこで，まず〈循環〉の生じる所以を明らかにし，それによって我々の考察の方向を定めよう。

I　問題の所在と考察の方向

1．問題の所在

いわゆるデカルトの〈循環〉は，次のように形式化されるだろう。即ち，

〈明証性の規則〉――明晰かつ判明に覚知されるものは真である――は，「第四省察以前には」，言いかえれば，誠実なる神の実在が立証されていない限り，「証明されえなかった」（VI, p. 13），とデカルトは認めている。よって神の実在証明がいささかなりともこの〈規則〉に依拠していれば，証明は〈循環〉となる。こうした〈循環〉は既に『第四反論』等で指摘されているが，それに対するデカルトの答えは必ずしも正当だとは言い難い。というのも，デカルトは，「実際に明晰に我々が覚知しているものを，以前に明晰に覚知したと我々が想起するものから区別することによって説明」（VII, p. 246）しているが，問題となっているのは，〈明証性の規則〉であって，〈明証性の記憶の規則〉ではないからである。第一に参照すべき『第三省察』では，欺瞞者 deceptor の力能 potentia は，「私が精神の眼でもって最も明証的に直観する mentis oculis quam evidentissime intueri と私の思うもの」（VII, p. 36）にまで及んでいる。しかし，デカルトは，「実際に」と「以前に」との区別を証明の論拠に対する注意の有無に対応させてもいる。ところで，ラポルトの言うように(7)，注意が「全ての明晰な覚知の先決条件 la condition préalable」であり，明晰性が単に覚知内容（「ノエマ」）だけにではなく，むしろ「覚知する働き（ノエシス）」に影響を及ぼすと考えることもできる。よって神の実在証明の論拠の基礎――即ち，証明の論拠が注意対象にあるとすれば，そうした注意を促す動機――がこの働きの内に与えられると仮定するなら，デカルトの答弁もあながち無意味ではないだろう。だが，こうした基礎を問うために，我々は結局いわゆる〈明証性〉から，即ち覚知対象の〈明証性〉から離れなくてはならなくなる。よって，議論は元に戻ったことになる。デカルトの答えを正当でないと考えようと，あるいはそうではなくて，無意味ではないと考えようと，いずれにしても我々は，懐疑が継続している立場，即ち欺瞞者がその力能を発揮している立場に立たなくてはならない。言いかえれば，いわゆる〈明証性〉を超えた〈形而上学的な地平〉に立って，神の実在証明を考察しなくてはならない。

そこで今度は，〈循環〉が成立する条件の方に眼を向けてみよう。デカ

ルトの証明には大きく分けて二つの論拠があり，その一つは〈因果律〉であり，いま一つはこれが適用される観念の事物性の量である。よって，この二つの論拠のいずれかが〈明証性の規則〉に支えられているとすれば，〈循環〉が成立することになる。

ところでデカルトは『第二答弁』の幾何学的様式による証明において，〈因果律〉を〈公理〉即ち〈共通概念〉としている。「共通」というのは，あらゆる項――この場合は観念――に共通にこの〈公理〉が適用できる，という意味である。その証拠に，デカルトは，「感覚的であろうと非感覚的であろうとあらゆる事物の認識が」（VII, p. 165）この〈公理〉に依拠している，と述べている。ところが，この〈公理〉が表現しているのは事実的な関係であるから，〈公理〉そのものの真偽――即ち，〈公理〉と事実的関係との一致の有無――が問われなくてはならない。そして，〈自然の光〉によってこの〈公理〉の真理性が支えられている（VII, p. 40）とするなら，〈公理〉そのものが〈明証性の規則〉を基礎としていることになる。従って，デカルト自身の議論を借りるなら，〈公理〉によって証明されるのは，事実についての「可能性」にすぎないことになろう（cf. VII, p. 152）。これに対し，問題が事実関係であるとするなら，ライプニッツ倣って〈経験〉が必要となるだろう[8]。

しかし，問題の根はむしろ，〈因果律〉に一般性を与えることによって結果の項を孤立させてしまう所にある。即ち，一般に，〈因果律〉があらゆる観念に対して同じ様に適用されうるとすれば，観念の事物性の量はそれだけで単独に決定されなくてはならなくなる。しかし，事実的には，原因がこれを決定しているはずだから，単独に見られた観念の内には，その決定根拠は存在しないだろう。

たとえば，グイエの解釈のように，〈因果律〉を「実在請求 un appel de l'existence[9]」という形で正当化しようとしても，それが一般的な「共通概念」であるなら，或る観念の事物性の量は観念自身によって決定されることになるだろう。ところが，『第三省察』によれば，たとえば，冷や熱の観念の事物性の量が小さいのは，帰する処この観念が「ほとんど明晰

でも判明でもない」(VII, pp. 43・44) からであり，神の観念がこうした観念と違っているのは，それが「別けても明晰かつ判明」(VII, p. 46) だからである。よって，観念の事物性の量の決定根拠には〈明証性〉に負うところがある。あるいは，もっと思い切って，事物性の量は〈明証度〉とでも呼ぶべき〈明証性〉の程度[10]に相関する，と考えることができるかもしれない。なるほど，こうした〈明証性〉によって直接に何らかの実在が根拠づけられているわけではないから，〈明証性の規則〉が必要だとは言えないだろう。しかし，既にライプニッツが指摘しているように[11]，デカルトは〈明証性〉の何たるかを規定していないのだから，もし事物性の量の大小と〈明証度〉とが相関するとしても，両者は同語反復のごとき関係にしかならないだろう。そこで，この量を決定するためには何の根拠も必要とせず，それがそれぞれの観念において端的に知られると解釈すると，今度は，観念が何ものかの結果である，という点が理解できなくなる。つまり，結果の項をいわば原理とする代償に，「実在請求」権を失うわけである。よって，我々は，それぞれの観念を，あるいはその事物性の量を，或る原因の結果として捉えなくてはならなくなる。観念を事実的関係の内に置き直してやらなくてはならない。しかし，そのためには，既に個々の観念について，原因—結果の関係が知られていなくてはならないだろう。逆にもし，この関係が知られるなら，それによって，同時に，結果の項それぞれの事物性の量も基礎づけられるだろう。そこで我々は〈公理〉としての〈因果律〉とは別に，それぞれの観念についての個別的な因—果の関係を〈因果性〉と呼ぶことにしよう。そして，一体どのようにしてこの〈因果性〉から結果が生じるのか，観念が結果してくるのか，その構造を求めるべく努めてみよう。なお，同時に以下，〈公理〉としての〈因果律〉を単に〈因果律〉と呼ぶことにする。元来，〈因果性〉についての事実的な〈経験〉がなければ，〈因果律〉を立てることなど思い浮かぶはずもないし，〈因果律〉のデカルト独自の用法も成立しえないはずである。つまり，観念の事物性の量も結果するのであって，本来事実的に決定されているはずである。

さて，もう一つ，見ておきたい問題がある。即ち，デカルトが問うているのは「何」が実在するかである，と我々は解釈したが，こうした意味的関係の問いに対してデカルトの期待している答えを明らかにし，我々が扱うべき対象の「何」たるかを決定しておくのが良いだろう。ところで，『哲学原理』（以下『原理』と略記）において，「思惟とは何か *quid sit cogitatio*, 実在とは何か *quid existentia*, 確実性とは何か *quid certitudo*, とか，また同様に，思惟するものが実在しないことはありえない」等というのは単純概念であって，「それら〔を知っている〕だけでは実在しているいかなる事物の知識 notitia rei existentis も現前させはしない」（VIII—1, p. 8）と述べられている。また，最終的にデカルトが見い出すのは，私（精神），神，物体，といういわゆる三実体の実在なのだから，デカルトにとっては，「何」が実在するかという問いは，「いかなる事物」が実在するか，あるいはこれを布衍して[12]「いかなる実体」が実在するか，という問いだと考えてよいだろう。さて，ある実体（事物）が「何であるか」と問われた場合，帰する処デカルトの答えは二通りありうるように思われる。たとえば，「私である」とも，あるいはその本性によって「思惟する事物である」とも答えることができる。そしてこの場合，初めの答えは『第二省察』において真とされると解釈できるが[13]，後の答えは〈明証性の規則〉を介して真とされるのであって，少なくとも神の実在が証明されるまでは，〈覚知の秩序〉における〈明証知〉にすぎない（cf. VII, pp. 7・8, pp. 13・14, IX—1 pp. 214—216）。この点は物体的事物についても同様で，『第六省察』の記述に従えば，まず「物体的事物は実在する」を真とし，その後で〈明証性の規則〉を介してその本性を定めている，と解することができる（VII, p. 80）。そこで我々は，初めの答えにおける，観念と実在する実体との関係を〈同一性〉と呼び，本性についての関係を〈一致〉と呼ぶことにしよう。もう少し正確に言うなら，ある実体が〈覚知の秩序〉に〈明証的〉に存在するとおりに〈実在の秩序〉に存在する場合が〈一致〉であり，「私」，「石」そして「神」等の語によって意味されている観念と〈実在の秩序〉に存在する実体とが同じだと同定される場合に

〈同一性〉が成立する（石が実体である，というデカルトの記述については本稿注(18)参照）。さらに，この二つの関係を神について考えてみると，我々は神の観念を把握 comprehendere することができず，それ故〈一致〉を認めることができない。そして，神に関して〈一致〉が問題になっているのは，『第五省察』の証明の方だと解することができるだろう。

以上から，『第三省察』までは，〈一致〉ではなく，そうではなくて〈同一性〉が問題になっている，と考えてもよいだろう。従って，「何」が実在するか，という問いに対してデカルトが期待しているのは，「しかじかの事物あるいは実体」が実在する，という答えである。よって，差し当たり我々にとって問題となるのは，「私」「石」「神」という具合に意味の固定された事物あるいは実体である。

ところで，もし〈因果性〉が〈因果律〉に解消されてしまうとすれば同時に，〈同一性〉を一般的に確保することができなくなる。即ち，幾何学的様式による証明のように，「あらゆる認識が」この〈公理〉に依拠していることにはならない。というのも，この〈公理〉は事物性の量についてだけを語っているからである（「事物性」の代わりに「完全性」——厳密に言えば「完全性」という言葉の意味も不明だが——という語を置いても，やはり量的に比較されているのだから事態は変わらない）。ところが，逆に，〈同一性〉が確保されていなければ「何」が原因であるかが不明だから，たとえすべての観念の事物性の量が決定されているとしても，原因の項のそれを決定することはできなくなる。そこで，〈因果律〉とは別途に〈同一性〉を確保しておくことが必要となる。しかるに，そのようにして〈同一性〉が確保されるとすると，〈因果律〉が一般的である以上，〈実在の秩序〉と〈覚知の秩序〉とがいわば重なり合うことになってしまう。言いかえれば，すべての事物について，二つの秩序間の〈同一性〉が成立することになる。たとえもし，〈因果律〉を適用するに際して，〈実在の秩序〉に存在する或る事物が括孤付けされていると仮定しても，その適用のために〈同一性〉が別途に確保されていなくてはならない以上，この重なり合いを否定することはできない。従って，このような〈実在の秩

序〉は〈覚知の秩序〉の分身にすぎず，〈因果律〉は，眼前に並置された二つの秩序に何らかの対応関係を施す役割だけを担うことになる。ところがさらに，〈覚知の秩序〉においては，或る実体（事物）とその本性とは必然的に結合している――『規則論』によれば，必然的結合は「もし互いに分離されると我々が判断すれば，そのいずれをも判明に抱懐 concipere することのできない」（X, p. 421）ような二項，と規定されており，『原理』では「もし我々が実体を属性から排除するならば，その実体についての明晰かつ判明な観念を形成することができない」（VIII—1, p. 30）と言われている。そして，本性とは主要属性のこと（VIII—1, p. 25）だから，実体と本性とは必然的に結合している――と考えられる。よって，二つの秩序の重なり合いは，〈一致〉の関係になってしまうだろう。そうすると最早，〈因果律〉と〈明証性の規則〉との区別がなくなってしまう。なるほど，たとえば，『第三省察』における二番目の神の存在証明で，デカルトは，「今私が問題にしているのは，思惟する事物であるというただ切り離された praecise 私の部分だけなのだから[04]」（VII, p. 49），私の内に存在する力 vis は全て意識されている，と述べているが，しかし，既述したように，〈明証性の規則〉が定立されていなければ，これは本来なされえない言明だろう[03]。しかも，逆にこの言明を認めれば，物体的事物は実在しない可能性がある，という『第三省察』の証明の方が揺らいできそうである。そこで我々は，同じ『第三省察』の次の言葉，即ち，実在する「私の内には，恐らくまた，まだ十分に認識されていない他の何らかの能力 facultas があって」（VII, p. 39），それが他の観念の実際の原因かもしれない，という言葉の方を採用しなくてはならない。即ち，我々が問題とすべきなのは〈同一性〉であって，〈一致〉ではない。以上より，〈因果律〉によって〈同一性〉を基礎づけることは不可能であり，それを求めれば，恐らく別途にあるいは秘かに〈一致〉を前提しておくことになるだろう。そこで我々はやはり〈因果律〉から離れて〈因果性〉を探し，これが実在するものの「何」であるかを根拠づけうるかどうか，換言すれば〈同一性〉を根拠づけうるかどうか，そしてもしそれが可能ならどのようにして

なのか，こうしたことを探究しよう。

2．考察の方向

以上の探索に基づいて我々の考察の方向を定めよう。我々は，一般的に解された〈因果律〉を前提とせずに，個々の事物ないし実体についての——あるいはむしろ，「個々の」ということで既にその事物が「何」であるかを前提としているとすれば，それらの観念についての——〈因果性〉の構造を解明しなくてはならない。しかも，〈明証性〉を超えて，〈形而上学的地平〉において，〈因果性〉についての事実的な〈経験〉を探らなくてはならない。そして，もしこの〈経験〉を探り当てることに成功すれば，我々は恐らくそこに観念の事物性の量の決定根拠を見定め，さらに〈同一性〉の根拠をも見い出すことができるだろう。かくして，〈因果律〉の孕んでいる二重の性格の間にある，即ち，事実的関係と意味的関係との間にある何らかの接点を見い出すこともできるだろう。

そして，もし個々の観念についての〈因果性〉の構造が明らかになれば，観念の事物性の量の相互関係によってではなく，そうではなくて，この量の決定根拠たる〈因果性〉の相互関係において，『第三省察』における神の存在証明の正当性を——即ち，証明が妥当であり，命題「神は実在する」が真である，ということは言いえないとしても，少なくとも〈循環〉ではないということを——明らかにしうるであろう。本稿の冒頭で述べたように，デカルトは，私以外の他の事物あるいは実体の実在を探究しており，『第三省察』では神の実在のみが帰結し，物体的事物の実在は帰結していない。ところで，既述したように，観念の事物性の量と〈因果律〉とによる証明からは，多くの困難が生じる。しかし，この二つの帰結の相違が，それぞれの〈因果性〉の構造の相違から生じるとするならば，我々は〈循環〉回避に一歩近づくだろう。つまり根本には〈因果性〉の構造の相違がある，と考えるべきなのである。未だ，〈明証性の規則〉が定立されていない以上，やはり我々はデカルトの次の主張に沿って考察すべきなのである。即ち「一般的な命題を個別的なものから形成すること，これは我

々の精神の本性」であり，それ故に「経験 se experiri する」ことが推論に先立つのである（VII, pp. 140・141）。

しかし，デカルト自身が，以上のような考察の方向を示してくれているのだろうか。これを見い出すことが先決問題である。そこで以下，半ば結論を先取りすることにもなるが，デカルトのテキストの内に，我々が検討すべき問題を見い出しておこう。

今述べたように，『第三省察』では神の実在のみが帰結し，物体的事物の実在は帰結しない。その理由は，前者の観念が実在する私から由来することは不可能で，後者についてはそれが可能だ，という点にある。従って，我々の立場から言えば，私という観念についての〈因果性〉があって（〈因果律〉という〈公理〉の一般性を逆手にとって[10]，私という観念についても〈因果性〉がある，ということもできよう），神という観念についての〈因果性〉はこれとは別種のものであり，物体的事物の観念についての〈因果性〉はこれに組み込まれると予想できるだろう。

さて，『第三省察』においてかの〈因果律〉を提示した後，デカルトはこれを様々な類の観念に適用しようとする。その第一は，私という観念であり，これについては「いかなる困難もありえない」（VII, p. 42）と述べている。この言明がテキストのこの箇所でなされている以上，それは私についての実在—観念間の〈因果性〉を示している，と解さなくてはならない。というのも，この箇所までに実在が証明されている事物は私しかないのだから。ところで，私の実在が定立されるのは，いわゆる cogito ergo sum においてである。従って，我々は，cogito ergo sum の解明——即ち cogito と sum との間にある必然的関係を解明すること——によって私という観念についての〈因果性〉の構造を見い出すことになるだろう。

再び『第三省察』の記述に戻れば，デカルトは続いて，様々な類の観念を整理して，物体的事物の観念と神の観念とを検討課題とする。そこでまず，物体的事物の観念については，「昨日蜜蠟の観念を検討した〔のと同じ〕仕方でその一つ一つを検討し」（VII, p. 43），〈明証度〉に従ってそれらの観念を二種に区別している。それは，感覚的性質と実体や様態との区

別である。ところでまた，ガッサンディが蜜蠟の例に対して反論しているが，これに対してデカルトは，「実体をその偶性[07]から区別することによって，偶性のそれぞれを考察しなくてはならず，これは実体を認識するのに多いに役立つ」（IX—1, p. 216）と述べている。従って，我々は，蜜蠟の例において，事物性の量についてのヒエラルキー——即ち「実体は偶性あるいは様態よりもいっそう多くの事物性を持ち，無限実体は有限実体よりもいっそう多くの 事物性を持つ」（VII, p. 165）——の一部を見い出すことができる。いやむしろ，この例において，このヒエラルキーの一部が根拠づけられている，と解すべきである。というのも，実体，様態，感覚的性質の三者がこの例において区別され，これに基づいて『第三省察』の証明——即ち，物体的事物の実在は証明不能という証明——がなされているからである。つまり，蜜蠟の例は『省察』の叙述からすると一見異質に見えるが，むしろこれは証明の順序 ordo に従って必要とされているわけである。ところで，我々の観点によると，〈因果性〉が観念の事物性の量の決定根拠を与えるはずであった。よって，我々は蜜蠟の例において，物体的事物についての〈因果性〉を見て取ることができるだろう。そして，事物性の量の決定根拠が明らかになった時，同時に「事物性 realitas」という言葉の意味もはっきりするだろう[08]。

ところで，蜜蠟の例における帰結では，「もし『蜜蠟が実在する』と私が判断するなら……はるかにいっそう明証的に，『私自身もまた実在する』ということがもたらされる」（VII, p. 33）と述べられている。従って，石という実体の観念について，その原因が実在する私でありうる，という『第三省察』の記述は，この帰結において先取りされている，と解することができる。かくして，物体的事物の観念について，その〈因果性〉の構造は蜜蠟の例において解明されるべきことになる。この解明によって，この〈因果性〉が私についての〈因果性〉の内に組み込まれること，このことも同時に明らかになるだろう。

さて，我々が最後に扱うのは神の観念である。これについては，『第三省察』における次の言明を出発点としよう。即ち，「無限なものの覚知は

有限なものの覚知よりも，言いかえると，神の覚知は私自身の覚知よりも，何らかの仕方 quodammodo で先に私の内にある」(VII, p. 45) とデカルトは述べている。ところで，神は無限実体とも呼ばれ，それ故，その事物性の量は有限実体の事物性の量より大きいと考えられている。よって，「何らかの仕方で先に」と言われている，この先行性の所以を解明すれば，神の観念についての〈因果性〉の構造を，また同時に，この観念の持つ事物性の量の決定根拠をも，見い出しうるだろう。しかるに，『原理』では「実体という言葉は，神とそれ以外の実体とでは，『一義的に』はあてはまらない……，言いかえると，神と被造物とに共通な，その言葉の意味は何一つ nulla significatio, 判明には理解されえない」(VIII—1, p. 24) と言われている。よって同じ実体といっても，無限なものと有限なものとではいわば次元を異にしている，と解釈できるだろう[19]。従って，神の観念は私という観念と次元を異にし，故にこの二つの観念についての〈因果性〉は互いに別種ものだ，と言うことができるだろう。正確に言えば，その構造が異なるはずである。また，前者の観念の覚知が後者の観念の覚知に「何らかの仕方で」先行するのは，両者の観念の次元が相違しているからであろう。そうであれば，この二つの観念についてはその覚知の仕方も互いに異質かもしれない。ところが，二つの覚知の間に「何らかの仕方で」順番があるなら，たとえ互いに異質だとしても，両者の間には何らかの関係がなくてはならない。そうすると，この二つの観念について，それぞれの〈因果性〉が互いに別種だとしても，両者の〈因果性〉にも何らかの関係があるだろう。そこで，次のように問うことができる。その二つの〈因果性〉は，いわば第三の何ものかによって関係づけられるのか，あるいはそうではなくて，両者はいわば内的に関係しているのか。この問いに対して，我々は後の方の答えを予想せざるをえない。というのも，前者を認めれば，第三のものと二つの〈因果性〉とを関係づけるために，第四の何ものかが必要となるだろうから。そこで，我々は，二つの〈因果性〉の間の内的関係を探し出し，「内的」という曖昧な言葉を明確にしなくてはならない。しかし，文字通り両者の関係が内的であれば，それぞれの〈因果性〉

の構造を解明することによって，同時に，両者がどのような仕方で内的に関係しているのかということも明らかになるだろう。かくして，神と私，この両者の観念についての〈因果性〉の構造が解明された時，我々は既に〈循環〉を回避する手だてを発見したことになっているだろう。そして，両者の〈因果性〉の構造の相違をはっきりさせるために，物体的事物について〈因果性〉の構造を解明しておくことが役立つだろう。というのも，神も物体的事物も私にとって他の実体と考えられるが，既述したように，両者は根本的に〈因果性〉を異にするはずだからである。そこで我々は，以下で，第一に私という観念について，第二に物体的事物の観念について，第三に神の観念について，それぞれの〈因果性〉の構造を，即ち一体どのようにして，それぞれの〈因果性〉から結果が生じるのかを明らかにしたい。その上で，この三者の〈因果性〉について，その相互関係を解明しよう。我々の考察においても，cogito ergo sum がアルキメデスの支点を与えてくれるだろう。

II　観念 Ego についての〈因果性〉の構造

1．cogito ergo sum——推論と直観

我々の目標は，cogito ergo sum において，私という観念 Ego についての〈因果性〉の構造を見定めることである。しかし，デカルトがこの目標を指示してくれているとしても，この構造を彼自身が明示しているわけではない。そこで我々は，cogito ergo sum が第一の原理であるという点に着目して論を進めよう。cogito と sum とがどのような仕方で関係しているのか，言いかえれば ergo の役割は何か，まずもってこれが問題である。

まず第一に，推論によって cogito から sum へ移行することはできない。なる程『原理』では，「思惟するものが，思惟しているときに，実在しないと思うのは矛盾している」（VIII—1, p. 7）ということを前提に，ある種の推論によって cogito ergo sum が定立されている，と解釈できる。しかし，『第三省察』に従うなら，欺瞞者は「明白な矛盾を私が認知する」（VII, p. 36）事態，たとえば $2+3\neq5$ という事態さえももたらし

うるのである。これは，欺瞞者の力能が〈明証的〉直観にまで及ぶというのとほぼ同じことである。なんとなれば，「明白な矛盾」は〈明証的〉な命題の否定の内に「認知」されるからである。従って，『原理』のこの記述から導かれる解釈は承認できない。元来，cogito ergo sum を推論と解釈すると，事前に何らかの一般的な前提を立てることになってしまう。よって，第一の原理という資格は前提の方に与えられることになるから，推論による解釈は不可能である。既述したように，「一般的な命題」に対しては「個別的なもの」が先立つのである。[20]

そこで，推論がだめなら，最早それ以上問うのは止め，cogito ergo sum は〈直観〉によって一挙に捕えられるとしたらどうだろうか。しかし，少なくとも『省察』本文では，欺瞞者の力能は，精神の眼による最も明証的な〈直観〉にまで及んでいる。そこで我々は第三の途を探らなくてはならないが，先を急ぐ前に〈直観〉の成立の仕方をおおよそ見とどけておこう。というのも，この解明によって欺瞞者の機能の仕方が理解され，その力能の及ぶ範囲がわかるだろうから。つまり，この範囲がわかれば，逆に cogito ergo sum が欺瞞者に打ち勝って第一原理となる所以も理解できるだろう。

我々の解釈では，『省察』において懐疑される〈明証知〉は『規則論』のものであった。そこで，『規則論』の記述をたどることによって，〈直観〉の成立の仕方を解明しよう。

まず，『規則論』では，「認識する我々」と「認識されるべき事物」とが分かたれており（X, p. 411），〈直観〉されるのは後者である。即ち，後者が〈覚知の秩序〉に置かれている。しかし，「我々が本来それによって事物を認識する力は純粋に精神的なもの」（X, p. 415）であり，「純粋に精神的なもの」は他の事物と並置されるような「単純な事物」あるいは「単純本性」でもある。つまり，認識能力たる「純粋に精神的なもの」も，「純粋に物質的なもの」と同じ「単純本性」という資格で〈覚知の秩序〉に並置され，「認識する我々」の〈直観〉対象となっている。その証拠に，精神的，物質的を問わず，単純本性間の必然的結合はすべて同じ確実性

をもって〈直観〉されている。たとえば，ソクラテスの懐疑と「真と偽とが存在すること」(X, p. 421) との結合や，あるいは，「私は存在する，故に ergo 神は存在する」というときの「故に ergo」による結合は，必然的である。しかし，この必然性は，3+4=7 における両辺の結合や，「物体」と「延長」との結合の必然性と同じ確実性しか持っていない (cf. X, p. 421)。ところで，『規則論』では，「物体」と「延長」との結合について，その必然性がわかりやすく説明されている。そこで〈直観〉の成立する仕方を見定めるために，この説明を追ってみよう。『規則論』の立場では，結合の必然性はすべて同じ確実性を持っているのだから，我々の考察にとってはこの説明で十分である。

我々が注目するのはまず，純粋悟性に提示される「物体」「延長」という「語の意味 significatio verborum」(X, p. 443) である。デカルトは，純粋悟性によってなら「延長は物体でない」という発言も可能だ，と述べている (X, p. 444)。従って，純粋悟性に〈意味〉が提示されるだけでは，必然的結合を見い出すことはできない。よって，こうした〈意味〉は「孤立した本性 natura solitaria」(X, p. 381) のことだと解釈できるだろう。

そこで，デカルトは「想像 imaginatio」の必要性を説くことになる (X, p. 438)。想像の場 phantasia に形像 species あるいは像 imago が描かれると，今度は，「物体」と「延長」とが分離できなくなる。言いかえれば，両者を分離しようとすると，「そのいずれをも判明に抱懐することができなく」(X, p. 421) なる。従って，両者の結合の必然性は，想像の場における〈直観〉に根拠を持つことになる。ところで，デカルトによれば，複合物の認識は二種に分かたれており，我々がそれを「経験するか」，あるいはそうではなくて，我々自身がそれを複合するか，そのいずれかである。この点で，〈直観〉は経験でもある（本稿では，この経験と我々の求めている〈経験〉とを区別するために，後者のみを〈 〉で括る)。つまり，結合の必然性は，問題となっている単純者の意味内容から生じるのではなく，そうではなくて，この結合を〈直観〉的に経験することに（従って，一般的に外延の一致に，と言うこともできようが）その根拠を持つ

のである。

ところで，『規則論』の記述では，結合の必然性はすべて同じ確実性しか持たなかった。そこで，すべての「単純本性」についても，その結合の必然性は〈直観〉的に経験されるはずである。従って，〈明証的直観〉を懐疑し，却下する『省察』の立場に立てば，すべての〈意味〉は「孤立」してしまうことになる。そこで，〈意味〉どうしの結合の必然性を理解するためには，〈直観〉とは別種の〈経験〉が必要となる。そして，cogito ergo sum こそがこの別種の〈経験〉によって打ち立てられている，と解することができるだろう。というのも，懐疑の末ににこれが打ち立てられているからである。しかし，既に見とどけたように，『省察』において問題になっているのは「何」が実在するかであり，この「何」は観念において，言いかえれば語の〈意味〉において知られるのであった。従って，Ego sum における Ego もやはり観念として〈覚知の秩序〉になくてはならない。そこでもし，cogito も観念 Ego と同じように〈覚知の秩序〉にあるとすれば，cogito と sum との結合は〈直観〉によって経験されることになるだろう。しかし，こうした経験は既に懐疑されていた。よって，cogito は〈覚知の秩序〉とは別のところで機能しているはずである。

そこで最後にもう一度だけ『規則論』の立場に戻って，cogito ergo sum における Ego を「認識する私」としてみよう。こうしてその存在 sum を確保しようとすると，今度は存在しているところの「認識する私」を認識しなければならなくなる。即ち，「認識する私」が〈覚知の秩序〉に送り返されて，むしろ「単純本性」となってしまう。従って，野田又夫氏が指摘しているように，「第三の傍観者が外に残る」[21]ことになる。逆に言うなら，「認識する私」と「認識される私」との間には，つまり，〈直観〉する〈精神の眼〉とその対象との間には〈距離〉[22]がある。そうすると，欺瞞者は，この〈距離〉の内に侵入してくる，と解釈できるだろう。というのも，この〈距離〉が〈精神の眼〉による〈直観〉の成立条件だからである。従って逆に，誠実なる神がこの〈距離〉をいわば無化する，と考えられる。というのも，誠実なる神のみが，〈直観〉対象たる〈明証知〉と実

在との〈一致〉を保証するからである。

以上から，我々は，〈覚知の秩序〉の外に cogito を求め，かつ cogito と sum との結合，この必然的結合についての〈距離〉のない〈経験〉を求めよう。これを求めることに成功すれば，恐らく cogito と観念 Ego との関係も理解できるだろう。そして，こうした我々の求めに『省察』は答えてくれるだろう。というのも，『第二省察』において第一に真理とされているのは〈Ego sum〉という命題であって，cogito は真理の外に置かれているからである。つまり，我々の見解では，意味の固定された観念について真理が成立し，そして〈覚知の秩序〉にはこうした観念が存在するのだから，デカルトにおいても cogito は〈覚知の秩序〉の外にある，と解釈することができる。

2．cogito〈Ego sum〉

以上の準備を基に cogito ergo sum の考察に移ろう。目標は，〈Ego sum〉が真とされる所以を明らかにすることである。そのために，ここでは，cogito と Ego との関係を見定めておきたい。そこでまず，我々は観念 Ego の特異性を解明することから始めよう。つまり，〈意味〉の方から出発し，いわば「故に ergo」を逆向きにたどるわけである。従って，ここで解明されるのはこの真理の成立条件でしかない。しかし，そうした条件として，cogito の先行性が理解されるだろう。

まず『第二省察』では，「『私は存在する Ego sum』，『私は実在する Ego existo』というこの言明 pronuntiatum は，私によって言表 profere される，あるいは，精神によって抱懐 concipere されるたびごとに quoties 必然的に真である」(VII, p. 25) とされている。よって「言表あるいは抱懐される」ことが，命題「私は存在する」をば真理たらしめるための何らかの条件となっている。

ところで，ヒンティカによれば，こうした条件は，「私」という語の，あるいはその〈意味〉（観念）の特異性のために必要となる。そこで彼の解釈を概観しておこう[24]。彼は，ある文（命題）について，それを他人に説

得できるか否かを考察の規準としている。デカルトの懐疑も何ごとかを自己に説得することであるから，この規準は有効だろう。そしてヒンティカは，cogito をば「私が言表あるいは抱懐する」行為 performance と，即ち言明＝説得行為と解釈する。その所以を我々なりにたどってみよう。たとえば，「デカルトは存在しない」という文 sentence（命題）を作ってみる。なるほどデカルト自身がこれを言明する限りで，この文（命題）が真であるということを，その言明 statement によって他人に説得することはできない。しかし，説得できない理由は文（命題）自身の内にあるのではなく，そうではなくて言明行為の内にある。というのも，「デカルトが言明する」ということを取り去ってしまえば，この文（命題）は真理になりうるからである。つまり，「デカルトは存在しない」というのは「実在矛盾言明 existentially inconsistent statement」であって，「矛盾」は「言明」から生じる。よって，この文（命題）の説得不可能性は，「言明」という偶然の出来事に依存している。そこで今度は，「私は存在しない」という文（命題）を作ってみると，誰が言明しようとも文（命題）が意味を持つ限り，この文が真であるということを他人に説得することはできない。これは単なる「実在矛盾言明」ではなくて，「自己壊滅的 self-defeating」な「実在矛盾文 existentially inconsistent sentence」である。そして，この「自滅性」は，観念 Ego の特異性から生じる。というのも，この文（命題）中の「私」の位置に他のどのような観念を代入しても，それらはすべて説得可能だからである。そこで，この文（命題）が「自滅的」である所以は次のように説明されるだろう。即ち，「私」という語が意味を持っている限り，即ち観念としての Ego が存在する限り，この語はこの語を言明する主体のことを意味している。逆にもし，「私」という語が言明主体（実在する私）から切り離されるとすると，この語の意味は空虚になってしまう。たとえば，「キマイラは存在する」という命題に出会う場合，我々はその真偽を不明のままにしておいて，真偽決定のために世界の中や辞書の内などを探索することができる。しかし，誰が言明するとも知れない命題「私は存在する」に出会う場合は，これと異なる。というのも，こ

の命題の真偽を問うために，この命題文中の「私」とは「何」であるのかをまず決定しなければならず，逆に，この「何」が決定されれば同時に，この命題を言明する言明主体の実在が前提されていることになるからである。つまり，他の観念と観念 Ego とは，それが自立的な意味を持っているか否か，という点で相違する。従って，「私」という語が意味を持つ限り，この語を言明する主体の「実在前提 existential presupposition」は充足されている。よって，もし「私は存在しない」という文（命題）を私が言明するなら，この「実在前提」を破壊することになり，言明＝説得行為そのものが「自滅」してしまう。かくして，「私は存在する」という文（命題）は，言表あるいは抱懐される「たびごとに」即ち言明される「たびごとに」「必然的に真」となる。おおよそ以上のように，ヒンティカは cogito ergo sum を解釈し，「言明」こそが cogito であり，それは思惟行為である，と考えている。

以上を参考にして我々の立場に帰れば，cogito は行為であり，cogito は観念 Ego の――正確に言えば，意味の固定された Ego という観念の――成立条件である，と解することができる。この点で cogito は観念 Ego に先行するが，しかし，cogito は〈覚知の秩序〉の外にある。そこで「何」が実在するかという問いに対しては，「私が存在する」あるいは「私が実在する」と答えなくてはならない。従って，それが真理である限り，第一の真理という資格は「私は存在する」という命題に与えられることになる。

しかし，こうした解釈をデカルトは認めてくれるだろうか。確かに，懐疑を説得行為と解することはできる。そして，「私は存在する」という命題を別にして，どのような命題を考えようと，その命題の真偽は私の属している状況の相違――睡眠中か覚醒中か，あるいは誠実なる神の下か欺瞞者の下か，という相違――によって決定される。即ち状況の相違によって命題の真偽は反転する。よって，状況の弁別が不可能な限りこうした命題の真偽を決定することはできない。しかるに，弁別されるべき当の状況は，実在する私が属している状況のことでなくてはならない。かくして，「私

は存在しない」ということを説得しようとすれば，懐疑＝説得行為そのものが「自滅」してしまう。このように解釈すれば，『省察』の記述とヒンティカの解釈との近親性を示すことはできる。

しかし，『省察』では dubito ergo sum とは言われていない。なるほど，『真理の探求』（以下『探求』と略記）等ではそのように言われている（X, p. 523）。しかし，懐疑から帰結しうるのは，懐疑する主体の実在であり，よってこの実在は，懐疑内容とは無関係にいわば懐疑されているものの地平の外で定立されることになる。というのも，私がある状況に属していることは，懐疑している際中一貫して前提になっているのだから。そこで，ヒンティカの解釈について言うなら，思惟内容にかかわらず，あらゆる思惟行為によって「実在前提」は常に充足されている，ということになる。そうすると，かの「自滅性」が生じる所以は，二つに分かれてしまう。なぜなら，観念 Ego を思惟（＝行為）することとは別途に，「実在前提」が確保されていることになるからである。ところが，思惟行為の主体が私であるということは，観念 Ego の方からしか知られないはずである。よって，観念 Ego を思惟（＝行為）するのとは別途に密かに〈同一性〉が確保されていた，ということになる。かくして，dubito 即ち説得行為の可能，不可能だけを規準として考えると，私の実在は説得の瞬間を超えて継続することになってしまうだろう。その証拠に『第二省察』では，「何ごとかを私が私に説得した mihi persuasi のなら，私は存在していた eram」（VII, p. 25）と記述されている。しかし，この記述は，「私は存在する」が定立されるための導入部にすぎない。これが「必然的に真」として定立されるのは，思惟（＝行為）する「たびごとに」なのである。従って，我々は，ヒンティカの解釈をそのまま受け入れることはできない。だが逆に言えば，我々は既に，デカルトの cogito ergo sum を解明するための導入部に立っているわけである。

ところで，我々は既に観念 Ego の特異性を見とどけている。即ち，「私」という語は，思惟行為の主体から切り離されると，意味すべき事物を失う。即ち，その語によって「何」が意味されているのか，この点が不

明になってしまう。従って，「私」という語が意味を持つためには，思惟行為の主体たる私が，語「私」をして私自身をば指示せしめなくてはならない。こうしてはじめて，観念 Ego がその思惟（＝行為）主体を意味することになる。根井豊氏の言葉を借りるなら，「語『私』が何らかの存在者と関係しうるのは，名辞からその指示対象の方向においてではなく，基本的にはその逆方向において[24]」ということになる。換言すれば，cogito とは，語「私」をして観念 Ego をば即ち，「思惟主体を意味する」という〈意味〉をば表出 exprimere あるいは表現 repraesentare せしめる自己表現行為である。このようにして，観念 Ego は〈覚知の秩序〉に存在するようになる。即ち，表現的性格を持った，対象的 objectivus な観念となる。つまり，対象的 objectivus な観念 Ego とは，投—射 ob-jacere された観念である（「投—射」とは，「……の前に ob」即ち眼前の〈覚知の秩序〉に，「投げる jacere」の意である[25]）。従って，cogito は，自己表現行為とも，あるいは，観念 Ego を投—射する活動とも言いかえることができる。そして，この活動によって「思惟主体を意味する」観念 Ego が生じるのである。

ところで，既述したように，「何」が実在するかという問いに対しては，「しかじかの事物あるいは実体」が実在する，と答えるべきであった。つまり問題は事物の〈同一性〉であった。しかるに，観念 Ego は「思惟主体を意味する」ものとして生じるのであった。よって，私についての〈同一性〉——実在する私と観念 Ego との〈同一性〉——も，観念 Ego が生じると同時に生じる，と言わなくてはならない。さらに，この〈同一性〉が生じてはじめて思惟主体の存在が定立されるわけである。従ってまた，この観念こそが何らかの事物としての観念 Ego だということになる。故に，Egoという事物の観念は cogito によって生じるのである。デカルトも『第二省察』において〈Ego sum〉を定立する直前で次のように記している。「たとえ彼〔＝欺瞞者〕が力のかぎり〔私を〕欺こうとも，しかし彼はけっして，私が何ものかであると私の思惟しているであろう限り quandiu me aliquid esse cogitabo，私が無であるという事態をもたらすことはで

きないであろう」(VII, p. 25), と。そうすると，デカルトの考えでも，〈Ego sum〉は，思惟対象と無関係に定立されるのではなく，そうではなくて，「私が何ものかである」と思惟（＝行為）することによって，しかもそうしている「限り」で定立される，と解釈できるだろう。そして，「何ものか」とは何らかの事物を意味している，と考えられる。よって，私についての〈同一性〉は生じる，という我々の解釈をデカルトも支持してくれるだろう。かくして，我々は，cogito こそが観念 Ego についての〈因果性〉である，と言うことができるだろう。というのも，cogito によって Ego という事物の観念が，即ち，「思惟主体を意味する」という〈意味〉が生じるからである。そして cogito ergo sum の ergo は，cogito によって観念 Ego が生じる，という場合の「によって」に該当することになる。

しかし，我々は未だ，〈Ego sum〉の成立条件を見とどけたにすぎない。言いかえるなら，観念 Ego が存在するには cogito が必要とされること，〈因果律〉が孕んでいる意味的関係にはこの〈因果性〉が必要とされること，こうしたことを見とどけたにすぎない。そこで，最後に問題となるのは，事実的関係 の方である。即ち，今度は，cogito から〈Ego sum〉の方向へたどるべく，cogito＝〈因果性〉の事実的〈経験〉を求めなくてはならない。ライプニッツに倣って，我々が求めているものを，「第一の経験」，「内的な直接的経験 les experiences immediates internes[26]」と呼んでもよいだろう。

3．cogito ergo〈Ego sum〉

前節において我々は，cogito によって観念 Ego が生じると解釈して，cogito こそが観念 Ego についての〈因果性〉だと結論した。そこで今度は「によって ergo」の役割を cogito の方から見直そう。

もし『規則論』の立場で，cogito についての経験を求めれば，cogito は投射されて認識対象とならなくてはならない。従って，観念 cogito を cogito することになり，無限背進に陥る。しかし，そこに陥るのは，『規則論』における根本的地平が〈覚知の秩序〉であり，確実なのが〈距離〉

を介してなされる〈直観〉的経験だからである。従って，cogito の無限背進を食い止めうるのは〈距離〉のない〈経験〉のみである。そして，『省察』では〈直観〉による〈明証知〉が懐疑され，その上で〈Ego sum〉が定立されている。しかも，これが定立されるための条件として，〈覚知の秩序〉の外に cogito が必要であった。よって，〈直観〉とは別の〈経験〉によって cogito＝〈因果性〉が認識されるはずである。

ところで，デカルトは，cogito の無限背進を指摘され，これに反対して『第六答弁』で次のように答えている。即ち，「自分が思惟 se cogitare していること」や「自分が実在 se existere していること」そして「自分が知っているということを知る scire se scire」ためには，無限背進に陥ってしまうような「反省的知識の知識 scientia scientiae reflexae」が要求されるのではなく，そうではなくて，「反省的知識にいつも先行するところの内的認識 cognitio interna によってそのこと〔＝自分が思惟しているということ等〕を知れば十分であり，この内的認識は思惟についても実在についても，すべての人間に本有的であり omnibus hominibus de cogitatione & existentia……innata est……」(VII, p. 422)，と。従って，この「内的認識」によって cogito の無限背進は食い止められている。そうすると，「内的認識」こそが〈距離〉を必要としない〈経験〉ということになるだろう。そして，この〈経験〉によって「自分が思惟している」や「自分が実在している」という活動が直接的に認識されるはずである。

しかし，「内的認識」に〈距離〉が不要であれば，この「認識」とその認識対象とは同じものでなくてはならないだろう。つまり，思惟することや実在することと，それについての「認識」とは，同じものの二側面ということになるだろう。ところが，そうであるならさらに，思惟することと実在することとが同じ活動であることになる。

そこでまず，「内的」に認識される対象（活動）の位置を見定めておこう。先の引用では，「内的認識」は「思惟についても実在についても本有的」とされていた。そうすると，「思惟」や「実在」は〈本有観念〉ということになるだろう。ところで，『第三答弁』において，〈本有観念〉は，

「いつも我々の眼前に現われている nobis semper obversare 観念」のことではない（VII, p. 189），と規定されている。そして，この『答弁』を誘い出した反論者の方は，〈本有観念〉を，思惟の対象として「常に現前する」（VII, p. 188），と規定している。従って，デカルトの立場から言えば，〈本有観念〉は，その本性上 cogito の対象ではない。即ち，投射されて，眼前の〈覚知の秩序〉に存在している観念ではない。つまり，同じ「観念」という言葉が使用されてはいるが，〈本有観念〉と〈覚知の秩序〉に存在している観念とは，その位置を異にする（従って，以下，必要な場合には，〈本有観念〉を，たとえば《私》のように《　》に括る）。従って，「内的」に認識される，《思惟》や《実在》，あるいはもう少し正確に，活動としての《思惟》や《実在》は，〈覚知の秩序〉の外に位置することになる。言いかえれば，これらの活動は事実的な活動であり，「内的認識」とはこの活動についての〈距離〉のない〈経験〉と考えられる。つまり〈本有観念〉とは事実的な活動についての〈経験〉的な知のことである。

さて，以上の準備を基に，最後の問題に入いろう。問題は，cogito によって Ego という事物の観念が生じる，という場合の，「によって ergo」の役割を，即ち，観念 Ego についての〈因果性〉の構造を解明することであった。

ところで，我々はヒンティカを参考にしつつ，懐疑という自己説得行為を考察の出発点として，cogito ergo sum を解明するための導入部に立った。そして，ここから観念 Ego が生ずるための必要条件として cogito＝〈因果性〉を見定めた。そこで，最後の問題についても cogito の能動的側面，つまり『情念論』の定義（XI, p. 342）に従って，意志の側面に照準を絞り考察を進めよう。

デカルトは懐疑によって，「世界の内にはまったく何も存在しない」（VII, p. 25）と自己説得した。「意志を〔自らの傾向性とは〕正反対の方向に向けなおす」（VII, p. 22）ため，すべての同意を停止した。意志は自らの向かう対象を剝脱され，「水底に足をつけて立つこともできなければ，泳いで水面に浮かび出ることもできなく」（VII, p. 24）なっている。『第

四省察』によれば，「いかなる根拠も私を他方の側よりは一方の側へと駆ることのまったくない」(VII, p. 58) 非決定 indifferentia に，意志は陥ったのである。この時，意志はどちらの側に向かって進むこともできない状態，いわば〈点的〉な状態に置かれている。これが懐疑の帰結である。

しかし，この状態に陥ったのも，懐疑という意志的な活動があったからである。そしてこれが活動である限り，やはり「内的」に認識されている。というのも『探求』によれば，「懐疑することは或る仕方で思惟すことに他ならず」(X, p. 521)，「懐疑」も《実在》や《思惟》と同様に，「われわれ固有の経験 propria experientia，意識あるいは内的証言 testimonium internus によってのみ納得されている」(X, p. 524) からである。かの「内的認識」とこの「固有の経験」や「内的証言」とは同じことである。従って，この意志の活動は事実として〈経験〉されることになる。しかし，既述したように，ここから懐疑する主体の実在を定立することはできない。かといって，この意志の活動にもその対象は一切与えられていない。というのもまさに懐疑中なのだから。

そこで今度は，〈Ego sum〉に対する意志の活動の方を見てみよう。『第四省察』によれば，懐疑から「私の実在することが明証的に帰結することに……私が気づいたそのとき，私がかくも明晰に理解することは真である，と私は判断しないではいられなかったが……それは知性における大いなる光から意志における傾向性 propensio in voluntate が相伴われてきたからであり……」(VII, pp. 58・59) と記されている。そして，このような意志の傾向性は，懐疑の帰結で陥った〈非決定〉とはいわば反比例の関係にある。即ち，私が〈非決定〉であることが少ないだけ，意志は「いっそう自発的にかついっそう自由に sponte & libere」(VII, p. 59) 対象へと向かうのである。この意志はいわば〈動的〉な活動である。しかし，もし意志がその向かう対象の〈明証性〉だけによって駆りたてられているとすると，この意志による同意を許すわけにはいかない。というのも，この時〈Ego sum〉は単なる〈明証知〉にすぎなくなり，〈明証知〉は既に懐疑され却下されているのだから。

ところで，懐疑の帰結と〈Ego sum〉に同意する意志の傾向性との間には，〈点的〉な状態と〈動的〉な活動との相違がある。ところが，前者から後者に移行するためには，観念 Ego を投射して〈距離〉を作り出しておかなくてはならない。このように〈距離〉を開くことによって，はじめて〈精神の眼〉による〈明証的直観〉が可能となり，さらに〈動的〉な意志が投射された対象へと赴くことも可能となる。そして，この〈距離〉は意志自身の活動によって開かれる。というのも，「一般に，物質的でない何らかの対象に我々の思惟を向ける appliquer notre pensée à quelque objet」(XI, p. 343) のは意志の活動だからである。この意志の活動を注意と呼んでもよいが，しかし，今問題となっている点からすれば，この活動自体は懐疑する意志と同じ性格を持っている。というのも，〈距離〉を開く活動をそれ自身として考えるなら，いまだその対象は存在していないからである。そして，〈距離〉を開く活動それ自身が，自らの対象となるべき観念 Ego を投射しているのである。

かくして我々は，cogito ergo sum あるいは正確に cogito ergo〈Ego sum〉に含まれている ergo の役割を，事実的な側面から見て取ることができる。まず第一に，〈距離〉を開く cogito（意志）という事実的な活動があって，この活動自身は〈距離〉を介さずに「内的」に認識＝〈経験〉される。第二に，この活動によって観念 Ego が投射され，同時に〈同一性〉が成立して，命題〈Ego sum〉が真となる。

ところで，この二つの段階全体を根拠づけてくれるのが，『情念論』における次の記述である。即ち，「我々が何らかの事物 chose を意志しうるのも，ただ，我々がそれを意志していることを同じ仕方で知覚している場合 que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons のみである」(XI, p. 343)，さらに，「事実において en effet この覚知〔＝知覚〕とこの意志とは同じものである」(*ibid*) と記されている。第一にここで記されている「知覚」あるいは「覚知」とは〈距離〉を介さない〈経験〉のことである。というのも，もしこの「知覚」に〈距離〉が必要だとすれば，その対象（＝意志）を事前に意志していなければならない

ことになり，無限背進に陥るが，しかし無限背進の食い止められることは既に明らかになっているからである。第二に，我々は cogito を意志の活動と解した。しかるに，この記述からすると，〈距離〉を介さない〈経験〉と意志の活動とが同じものだということになる。よって，既述したように，cogito と実在することとが同じものとなる。この点を『省察』において解釈しておきたい。

『第二省察』によれば，「もし彼〔＝欺瞞者〕が私を欺いているならば，また私も存在する。」(VII, p. 25) と述べられている。ところで，欺瞞者は，〈距離〉を介する認識のその〈距離〉の内に侵入してくるのであった。従って，〈距離〉が開かれなくては，欺瞞者の介入する余地もない。さらにデカルトは，「私が何ものかである」と cogito する限り，たとえ欺瞞者といえども，「私が無 nihil であるという事態をもたらすことはできない」(*ibid*) と続けて述べている。ところで，「何ものか」として cogito された観念 Ego について，もしこれを cogito から切り離してしまうなら，既述したように〈Ego sum〉は単なる〈明証知〉にすぎなくなる。従って，観念 Ego が「何ものか」であるから「私が無」でない，ということにはならず，逆に，「私が無」でないから私が「何ものか」である，ということになる。かくして，「無」でないとは cogito そのものが「無」でないこと，即ち開かれつつある〈距離〉が「無」でないことになるだろう。こうして，cogito と実在 existere することとが同じ活動である，という点も理解されるだろう。というのも，実在することは「無」でなくなることだから。

ところで，『第三省察』によれば，《私》も〈本有観念〉である，と言われている (VII, p. 51)。そして我々は，〈本有観念〉を，事実的活動についての〈経験〉的な知，と解した。そうすると，〈本有観念〉としての《私》は cogito である，と考えられる。よって実在 existere することは，活動として〈経験〉される《私》が「何ものか」として〈直観〉されるような観念 Ego に成ること，文字通り，〈覚知の秩序〉へと出一立 ex-sistere すること，に他ならない。従って，cogito ergo〈Ego sum〉に

おける「故に ergo」は，活動としての《私》=cogito が，自ら〈距離〉を開いて Ego という事物の観念に成ることを意味している。逆に言えば，《私》が固定され事物化されて観念 Ego が生じるのである。既述したように「何」が実在するかと問われた場合，「実在とは何であるか」ということを知っているだけでは，これに答えることはできなかった（本稿Ⅰの1参照)。そして『省察』で期待されているのは，「しかじかの事物あるいは実体」が実在する，という答えであった。よって，第一の真理（答え）は〈Ego sum〉であることになる。しかし，これが欺瞞にも打ち勝つ真理であるのは，cogito が観念 Ego に成り，かつそのことについての〈経験〉があるからである。『第五答弁』によれば，「形而上学的確実性 certitudo Metaphysica という点で」述べるなら「独り思惟のみを別にすれば，いかなる私の活動 actio mea も私にとって確実ではない」（VII, p. 352）のである。従って，cogito についての〈距離〉のない〈経験〉だけが，「形而上学的確実性」を保証していることになる。つまり，cogito の〈経験〉が確実であり，それ故，〈Ego sum〉が真理となるのである。

以上から我々は，観念 Ego についての〈因果性〉の構造を次のように規定することができる。即ち，思惟主体として実在する私から観念 Ego が結果するのではなく，そうではなくて，cogito 自身が自ら〈距離〉を開いて観念 Ego に成るのであり，こうして Ego という事物の観念が結果するのである。そして，〈距離〉を開くことが退ぞくことだとすれば，このことは同時に自己を投射 objacere することでもある。かくして，観念 Ego が対象的 objectivus な様式で〈覚知の秩序〉に存在することになる。そしてこの時，同時に私についての〈同一性〉も生じるのである。

Ⅲ　私以外の他の実体の観念についての〈因果性〉の構造

1．物体的事物の観念についての〈因果性〉の構造

蜜蠟の例において，物体的事物の観念について，その事物性の量の決定根拠を見定めること，これがこの節での我々の目標である。そして，この

目標を達成したとき，我々は恐らく再び cogito という〈因果性〉に出会うだろう。

まず第一に，感覚的性質の観念について見ておこう。『第三省察』では，これらの観念は，そこに材料的虚偽 falsitas materialis が生じるほど，それほど「少ししか明晰でも判明でもない。」（VII, p. 43）と言われている。ところで，この虚偽は，形相的虚偽 falsitas formalis と区別されており，『第四答弁』では，材料的虚偽は，或る観念が判断に「誤りの材料 materia erroris を提供する」（VII, p. 232）際に生じる，とデカルトは主張している。従ってまた，真偽にはまったく無関係な観念から，即ち材料的に解された観念から，この虚偽が生じることもない（*ibid*）。そこで，形相的虚偽との比較を通じて，材料的虚偽の本質を明らかにしておこう。

「形相的虚偽は判断のうちにしか見い出されえず」（VII, p. 43），判断の誤りは，観念が「私の外に存する何らかの事物 res と類似している，言うなら符号している，と私が判断する」（VII, p. 37）場合に生じうる。つまり，形相的虚偽とは，或る事物の観念Aについて，「Aは実在する」と誤って判断することである。よって，材料的虚偽とは，或る観念Bが判断材料になって，「A（≠B）は実在する」と誤って判断することである。具体的に言えば，冷の観念を材料にして「密蠟は実在する」と判断する場合に当たる。ところで，『原理』によれば，感覚的性質も「単に感覚として，即ち思惟として見られるときには，明晰判明に覚知される。」（VIII—1, p. 33）。つまり，冷の観念も単独で見られれば明晰かつ判明である。従って，材料的虚偽が生じるのは，単独で見られた観念が曖昧混雑しているからではない。そうではなくて，『第四答弁』に言われるように，「実際にそれの観念であるところのものとは別のものに関係づけられる」（VII, p. 233）ことから，この虚偽は生じるのである。そしてまた，感覚的性質の観念が曖昧混雑なのも，この「関係づけ」から生じる，と解すべきであろう。従って，材料的虚偽の本質は，たとえば，冷という観念を蜜蠟という観念に「関係づける」点にある。

ところで，既述したように，デカルトは蜜蠟の例によって，「実体をそ

の偶性から区別」(IX—1, p. 216) している。そして，広義には感覚的性質も偶性の内に数えられる[60]。よって，蜜蠟の例においては，感覚的性質が蜜蠟とうい実体の観念から区別され，材料的虚偽が回避されている，と考えることができよう。逆にまた，この虚偽の本質から理解されるように，両者が既に区別されていなければ，この虚偽を指摘することもできない。さらにまた，蜜蠟の例によって材料的虚偽が回避されているとすると，この例において問題になっているのは，一体「何」が「蜜蠟は実在する」という判断に正しい材料を提供しているのか，ということになる。つまり，日常的な立場から「蜜蠟は実在する」という判断を仮に認めておいて，デカルトは，正しくは「何」がその判断材料なのかを問うているのである。

さてそこで蜜蠟の例自身を検討しよう。デカルトは蜜蠟を火に近づけて，感覚的性質の変化を示す。しかし，「同じ蜜蠟が残っている」ことを「誰も否定しはしない」(VII, p. 30)。次に，想像力 vis imaginandi によって，「延長という層の下に secundum extensionem」蜜蠟を包括 complecti しようとする。ところが，「蜜蠟は無数の変化を容れうると私が把握 comprehendere している」にもかかわらず，「この無数のものを想像することによって通覧することはできない」(VII, p. 31)。かくして，「蜜蠟が何であるか quid sit cera」は，「精神の洞見 inspectio mentis」(*ibid*) によって覚知される，ということになる。そしてデカルトは，精神の洞見による覚知によって，「蜜蠟の何であるか」が明証的になったと言って平気ですましている。しかし，蜜蠟の「何」であるかは，明証的であるどころか一切規定されていない。

そこで我々の観点に帰るなら，明証的になっているのは実体即ち事物の持つ〈意味〉である，と考えることができる。というのも，蜜蠟の例においては，実体と偶性（様態と感覚的性質とを含めた広義の意味での偶性）とが区別されているからである。従ってまた，この場合，「何が実在するか」と問われれば，「蜜蠟という実体が実在する」と答えるべきだからである。では，デカルトは，実体即ち事物の持つ〈意味〉をどこで明証的にしたのか。その答えは，デカルト自身の問いの内にある。我々は既にその

〈意味〉を見たわけだが，もう一度取り直しておこう。第一に，火に近づけても，「同じ蜜蠟が残っている remanere」，これは実体の「持続性」を意味しているだろう。第二に，「蜜蠟は無数の変化を容れうる」，この場合も同じ「蜜蠟」のことを言っているわけだから，これは実体の「一性 unitas」を意味している。そして，〈同一性〉はこの「一性」を前提としている，と考えられる。また第三に，この二つの意味を持った「蜜蠟が実在する」，これはいわば「存在性」とでも言うべきものを意味している。ところで，デカルトは『規則論』において，「物体的事物にも精神的事物にも無差別に帰属させうるもの」を「共通的」と呼び，その例としては「実在，一性，持続」（X, p. 419）の三つだけを挙げている（従って，これら三者も「単純本性」であり，観念である[60]）。そして『第三省察』では，観念 Ego と石の観念とは，「実体という点で〔ないしは実体という語義において〕in ratione 一致するように思われる」（VII, p. 44）と述べられている。つまり，『省察』においても，実体の持つ〈意味〉は，この二種の実体に「共通的」なわけである。従って，蜜蠟の例において，偶性から区別されることによって明証的になったもの，それは，持続性，一性，存在性，という実体の持つ三つの〈意味〉である，と結論することができる。

そこで再び蜜蠟の例に戻ろう。まず第一に，感覚的性質は，持続性も一性も持たない。よって，これは，「蜜蠟という実体が実在する」という判断に正しい材料を提供しはしない。第二に，想像力によって包括されるものは，ある種の持続性を持つ。というのも，たとえ「無数の変化」を「通覧することはできない」としても，限定された数の変化は包括できるからである。即ち，「この蜜蠟が円い形から四角い形へ，あるいは四角い形から三角の形へ転じうるのを，私は想像する」（VII, p. 31）ことができる。換言すれば，想像力は「延長という層の下に」延長の様々なあり方（具体的な形＝様態）を包括するのである。しかし，「無数の変化」までを包括することはできないから，想像されるものも，一性は持たない。そして，第三に，「精神の洞見」によって覚知されるものが，持続性と一性とを持ち，「蜜蠟が実在する」という判断に正しい材料を与えることになる。と

いうのも，すべての偶性から区別され，「生のままの姿」となった蜜蠟，この蜜蠟こそが実体としての蜜蠟であり，「洞見」はこれを覚知するのだから。

ところで，事物性 realitas の量についてのヒエラルキー（ここでは無限実体は除外する）は，小さい方から，感覚的性質，様態，実体という順序で秩序づけられていた。従って，この秩序は，この三者が実体の〈意味〉をいくつ保有しているかに相関する。しかるに，蜜蠟の例においてはじめてこの三者が区別されており，しかも，「蜜蠟が実在する」という判断に対してどれだけ正しい材料を提供するか，という規準の下にこの区別がなされている。換言すれば，どれだけ実体の〈意味〉を持つか，ということが規準となっている。従って，実体の〈意味〉の保有量が或る観念の事物性の量を決定しているのであって，その逆ではない。そうすると，事物性の量は実体の〈意味〉の保有量によって規定されていることになる。かくして，また，「事物性 realitas」とは，持続性，一性，存在性という実体即ち事物 res の三つの〈意味〉ということになる。——これが realitas を「事物性」と訳した所以である。

さて，そこで我々は，この節の目標へと向かおう。問題は事物性の量の決定根拠を見定めることであった。第一に，想像されるもの（様態）は，感覚的性質のように「現存 adesse して」（VII, p. 30）いるのではなく，そうではなくて想像力によって描かれている。三宅剛一氏も言うように，この場合の想像作用は，「思惟作用としての能動性[63]」に該当するだろう。従って，この想像作用は「意志に依存する……すべての想像」（XI, p. 343）の内に数えられるべきである。そうすると，帰するところ持続性は意志の活動によって与えられることになるだろう。そこで我々にとって問題になるのはむしろ「洞見」の方である。

「洞見」は，感覚とも想像とも区別されているはずだから，純粋悟性の作用だと考えられる。ところがそうだとすると，なるほど実体の〈意味〉は理解されても，その〈意味〉は偶性から「孤立」しているはずである。かくして，ガッサンディの反論の方が正当化されることになるだろう。彼

の反論を要約すれば，デカルトは実体を偶性から抽象し，両者を切り離してしまい，そのため実体が何であるかを明証的にするどころか，これを，偶性や変様というような「すべての形相を越えた，訳のわからない事物」(VII, p. 273) にしてしまった，ということになる。しかし，この反論に対してデカルトは，自分は抽象したのではなく，そうではなくて「区別 distingere した」のであって (IX—1, p. 216)，「どういうふうにして蜜蠟の実体がその偶性を通して per accidentia 顕現してくるか，を示したいと思った」(XII, p. 359) と述べている。そして，ビュルマンとの対話では次のように言っている。即ち，「ある偶性が蜜蠟から取り除かれても……いつでも別の偶性がそのかわりに継起し，だから蜜蠟が偶性なしに存在することはけっしてない。」(V, p. 151)，と。従って，実体の一性は，「継起する」「無数の変化」を統一する役割を担っており，「多」なる変化は一性の下に「把握 comprehendere される」ことになる。しかるに，把握することそれ自身が包括的につかみ取ることだから，一性は把握する働きによって与えられることになる。また，「継起する」「多」に一性を与えることは同時に持続性を与えることにもなっている。かくして，持続性，一性という実体の〈意味〉，即ち事物性は把握する働きによって与えられることになる。以上から，事物性の量の決定根拠は，想像作用と把握作用との相違にある，ということになる。さらに〈同一性〉はこの把握作用を前提にしていることになる。

ところで，石（あるいは蜜蠟）の観念は，観念 Ego と「実体という点で〔ないしは実体という語義において〕一致する」と考えられており，しかも，有限実体と事物 res とは同義だと考えられる。よって，観念 Ego についての〈因果性〉=cogito——即ち活動としての《私》が事物としての観念 Ego に成ること——は，活動としての《私》に，実体の〈意味〉を与えることでもある。従って，cogito の本質は事物性を与える活動である，ということにもなる。かくして，その本質において cogito と把握することとは同じ活動である，と結論できる。よって，物体的事物の観念についても，その事物性は cogito によって与えられることになる。つま

り，この観念についての〈因果性〉は，観念 Ego についての〈因果性〉の内に組み込まれ，かつ，後者の〈因果性〉からのみその事物性が生じるのである。それ故に，『第三省察』では，物体的事物の実在は証明されえないのである。

蜜蠟の例における帰結，それは「もし『蜜蠟が実在する』と私が判断するなら……はるかにいっそう明証的に，『私自身もまた実在する』ということがもたらされる」(XII, p. 33) ということであった。この帰結は次のように説明されるだろう。即ち，命題「蜜蠟は実在する」に対する正しい判断材料は「蜜蠟は実体である」ということであり，そしてこの材料である実体の〈意味〉は cogito によって与えられる。ところで，この cogito は〈本有観念〉としての《私》であり，これは〈距離〉なしに〈経験〉される。かくして，「私自身もまた実在する」ことがいっそう明証的にもたらされる。

2．神の存在証明に向けて

以上の考察に基づいて，我々は最後の問題へと移ろう。我々は，神という観念がどのような仕方で結果するのか，を見とどけなくてはならない。そして，これを見とどけた時，既に〈循環〉回避の手だても見い出されているだろう。

次のデカルトの言葉から考察をはじめたい。即ち「有限であるところの私によって把握されないということは，無限なものの無限なものたる所以であり」それ故「把握することも，もしかすると思惟によって触れることさえも，どうしても私にはできないような他の無数のものが神の内にある」(VII, p. 46)。神という観念は把握されることができず，この点で有限実体とは異なる。確かに，スコラ的な背景を別にし，デカルトが自らの主張を積極的に展開するとき，彼は神を ens と呼び，事物 res とは呼ばない。この点で，無限実体と有限実体との〈意味〉の相違は保たれている。両者は同じ「実体」といっても，「共通なその言葉の意味は何一つ，判明

には理解されえない」(VIII—1, p. 24) のであった。そして，神という観念が事物 res を〈意味〉していないのであれば，それは cogito された観念でもない。というのも，cogito の本質は，事物性という事物の〈意味〉を与える活動だから。かくして，神という観念は本来〈本有観念〉として与えられることになろう。デカルトは『第三省察』で，「どのような仕方 qua ratione でそうした〔神の〕観念を神から私が受け取った accipere かを検討し」，この観念を〈本有的〉と見定めている。

しかし，神という観念がまったく思惟されえない，というわけでもなかろう。というのも，この観念が「期待もしていないときに私のもとに到来 advenire する，ということはけっしてない」(VII, p. 51) からである。つまり，《神》という〈本有観念〉も期待に従って，即ち意志の活動たる cogito によって，〈覚知の秩序〉へと到—来 ad-venire する，と考えられる。デカルトは，「《神》という観念は，この《神》を認識する能力を自らの内に持たない者はいない，という具合に人間精神の内に刻み込まれているが，このことはしかし，この観念を自らに判明に表現 se représenter することなく一生を過ごす人も多くいる，ということを妨げはしない」(à Clerselier, 17 février 1645, IV, pp. 187—188)，と述べている。従って，神という観念にも二種あることになる。一方は〈本有観念〉《神》であり，他方は表現された神の観念であり，後者が〈覚知の秩序〉に存在する（そこで以下後者の方を‘神’というふうに‘ ’で括ることにする)。

さて，ではこの二つの観念《神》と‘神’とはその意味内容において一体どこが相違するのか。なるほど，《神》の内には，‘神’においては把握されない無数のものがあるのだから，この相違を無限と有限との相違と考えることはできる。しかしながらその「無限」の意味を明らかにしなくてはならない。そこで「一性」をめぐって考察を進めたい。というのも，神という観念が最も完全であり無限であると言われるのは，単にこの観念がすべての完全性を持っているだけではなく，わけても「一切の完全性どもの一性」(VII, p. 50) を備えている点においてだからである。さらに，もしこの「一性」を別にすれば，「そのすべての完全性は宇宙のどこかに

見い出され」(*ibid*) さえしうるのである。また，物体的事物の存在が証明されない所以は，把握する活動によってのみその「一性」が与えられるという点にあった。従って，神という観念の「一性」が物体的事物の観念の「一性」と同じであるなら，神の存在も証明されえないことになるだろう。

さて，『第四省察』によれば，私の意志は神の意志に比肩する (VII, p. 57)。両者が異なるのは，主に悟性の射程においてである。そうすると，神においては，意志の拡がりと悟性の射程とが一致し，そこに神の無限性の所以が宿っていることになろう。しかるに，『原理』において，神は「一なる常に同じそして最も単純な活動〔=能動〕unica, semperque eadem & simplicissima actio によって，すべてを同時に理解し，意志しそして作用する」(VIII—1, p. 14) と述べられている。つまり，「見ることと意志することは，神においては単に同じ一つの事柄にすぎない。」(au P. 〔Mesland〕 2 mai 1644?, IV, p. 119)。よって，神において意志の拡がりと悟性の射程とが一致するのは，それぞれが別個に無限だからなのではなく，そうではなくて，二つの活動がそれ自身「一つ」だからである。かくして，無限と言われる《神》の「一性」は，〈活動の一性〉ということになる。「彼〔=神〕の内にあるのは，唯一にしてまったく単純かつまったく純粋な活動 une seule action, toute simple & toute pure のみ」(ibid) なのである。

これに対して，デカルトによれば，無限なる《神》を抱懐 concipere しようとすると，「我々は神を人間として，即ち多くの互いに異なる活動によってすべてをもたらす人間として考察する」(V, p. 165) ことになってしまう。それ故，「それら〔神の内にあるもの〕を部分を通して，そしてそれらが互いに区別されているように，我々は考察する」(IX—1, p. 108) わけである。従って，抱懐=cogito された観念 '神' はむしろその「一性」を失ってしまっている，と言わなくてはならない。そして我々の見るところでは，「一性」を失ってしまう所以は，cogito の本質に負うている。というのも，この本質が事物の持つ〈意味〉を与える活動，即ち対象を事

物化する活動だからである。つまり，cogito されることによって，無限実体が有限実体に，換言すれば〈活動の一性〉が事物の一性になってしまうのである。よって，《神》と'神'との相違は，無限と有限，〈活動の一性〉と〈事物の一性〉との相違に対応することになる。

では，本来的に無限と言われるべき《神》は，どこで，どのようにして知られるのだろうか。まず，意志の側面から見ておこう。既述したように，意志という点では，私は神に比肩した。この場合問題になっている私の意志とは，かの cogito それ自身即ち〈本有観念〉としての《私》のことである。というのも，第一に，この意志は，悟性の能力からも意志自身の対象からも「切り離されてみられ」(VII, p. 57) ており，第二に，非決定は「自由の最も低い段階」(VII, p. 58) とされているからである。しかし，比肩すると言っても，両者の意志が並置されて較べられているわけではない。というのも，『第四省察』によれば，「主にこの意志を根拠として，神の或る形像と似姿とを私が担っている」(VII, p. 57) からである。即ち，この私の意志こそが，神自らの形像 imago Dei であり，この点で私の意志は観念《神》に他ならないのである。よって，観念《神》は，cogito を〈距離〉なしに〈経験〉する際に認識されていることになる。かくして，「無限なものの覚知は有限なものの覚知よりも……何らかの仕方で先に私の内にある」(VII, p. 45) と言うのは，事物としての観念 Ego に対する cogito の先行性を言うに等しいことになる。そして，この cogito 自身（神の形像）が《神》についての〈因果性〉の結果だとすれば，最早，この〈因果性〉が観念 Ego についての〈因果性〉の内に組み込まれることはありえない。というのも，後者の〈因果性〉それ自身が前者の〈因果性〉の結果なのだから。これが我々の求めていた，二つの〈因果性〉の内的関係である。そして，ジルソンも指摘しているように，「《神》の観念は単に『私の内に』あるのではなく，それは『私の内に置かれ mise en moi』ている[63]」，即ち，私は観念《神》を「受け取る accipere」(VII, p. 51) のであって，《神》が cogito から生じるのではない。というのも，〈本有観念〉の認識は，〈距離〉なしに〈経験〉され，これを認識するために cogito

する必要がないからである。いやむしろ，cogito という活動を介せば，本来の無限実体が有限実体のごときものとなってしまうからである。従って，無限なる《神》の認識は，専らこれを「受け取る」ことによってしか成立しない。

さて，そうすると，《神》の意志だけではなく，〈活動の一性〉も同じ仕方で〈経験〉されているはずである。この点は恐らく以下のように説明されるだろう。既述したように，《神》の無限性は〈活動の一性〉であった。従って，人間精神と違って，《神》においては悟性も活動（＝能動）actio である。そうすると，《神》におけるこの〈活動〉が「自然の光を与える」(VII, p. 60) ことになるだろう。即ち，デカルトによれば，「〈直観〉的認識は精神の照明 une illustration de l'esprit であり，この照明によって精神は神の光 la lumière de Dieu の内に事物を見る。そして，この事物とは，神によしとされて，我々の悟性に対する神的明晰性の直接的的印象 une impression directe de la clarté divine を通して精神が発見する事物のことである。この点で，我々の悟悟はけっして能動するもの agent としてではなく，そうではなくて単に神性の持つ光線 les rayons de la Divinité を受容するものとして考えられる」(au M. de Newcastle?, mars ou avril 1648, V, p. 136)。この引用から明らかなように，我々の悟性は神的光を「直接的印象」として「受容」し，精神はこの光を通して事物を見るのである。従って，〈精神の眼〉による〈直観〉には，直観対象の〈明証性〉とは別に，「直接的印象」としての〈明証性〉が与えられていることになる。ところで『第二答弁』によれば，〈明証性〉は二種に分けられ，意志の同意対象である「材料即ち事物そのもの」と，「意志を同意へと動かす形相的根拠」とに区別されている (VII, p. 147)。従って，神的光の「直接的印象」とは，「意志を同意へと動かす」根拠のこと，即ち意志に与えられる動機のことと解することができる（本稿の初めに述べておいたように，これが〈循環〉の指摘に対するデカルトの答えだと考えることもできるだろう)。よって，《神》の意志も悟性も，《私》という意志の活動において，即ち cogito において〈経験〉されていることになろ

う。

ところで，デカルトは懐疑によって〈明証的直観〉を却下し，〈明証知〉に対する同意を差し控えたのであるから，神的光が与える同意根拠に対して懐疑によって抵抗したことになる。しかし，《神》は cogito において与えられているのだから，〈明証知〉に同意することなく，ただその同意根拠としてのみ《神》が受容されることになる。しかも，この場合にのみ《神》の無限性が〈経験〉されるのである。かくして，cogito において受容される《神》，この《神》についての〈因果性〉は，受容という〈経験〉によって理解されるだろう。先にあげたジルソンの言葉をもう一度繰り返すなら，「私の内に置かれている」ということを〈経験〉することによって，《神》についての〈因果性〉が知られるのである。従って，無限としての《神》，即ち〈活動の一性〉として《神》，この《神》についての〈因果性〉が，事物としての観念 Ego が生じてくる〈因果性〉に組み込まれることはない。以上が本稿で示したいと思った〈循環〉回避の手立てである。

註

(1) 以下，デカルトからの引用参照は Adam-Tannery 版の巻数と頁数を記す。また，邦訳は白水社の著作集を主に参照した。なお，引用文中の〔 〕，《 》や傍点などはすべて筆者による。

(2) 所雄章『人類の知的遺産㉜ デカルト』(講談社) 293—294ページ参照。

(3) cf. E. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, pp. 202—7.

(4) この言葉の意味は後に解明されるが，差し当たり『第一答弁』に従って，その意味を，悟性内に存在する対象 objectum ないしは思惟された事物 res cogitata の存在様式，と解しておく (cf. VII, p. 104)。

(5) こうした秩序分けは，『精神指導の規則』以来のものであるが，『省察』では〈実在の秩序〉は ordo ad ipsam rei veritatem (VII, p. 8. p. 226.) と記されており，同じ範疇に入れられるべき語を列挙するなら，in re veritate, in veritate, in re ipsa, in re, extra intellectum, revera, 文脈によっては，realiter, formaliter, actu, 等，『規則論』では prout revera, a parte rei, 等が挙げられる。これに対して，〈覚知の秩序〉は ordo ad meam perceptionem (VII, p. 8. p. 226)と

記され，同様に in intellectu, in cogitatione nostra, 文脈によっては，objective, repraesentative, 等，『規則論』では，ordo ad cognitionem nostram, respectu intellectus nostri, 等が挙げられる。

(6) F. アルキエ，坂井昭宏訳『デカルトにおける人間の発見』（木鐸社）参照。

(7) J. Laporte: *Le Rationalisme de Descartes*, P. U. F., p. 147.

(8) cf. Leibniz: *Nouveaux essais* ……, L. IV, ch. VI. et ch. VIII.

(9) H. Gouhier: *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, p. 285.

(10) 〈明証性〉に程度があることについては，G. Lewis の以下の著作を参考にした。G. Lewis: *L'Individualité selon Descartes*, Vrin, pp. 154·155.

(11) cf. Leibniz: Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Olms, Die philosophischen schriften, Vol. 4, p. 422 seq.

(12) 「実体」と「事物」との異同については，後に少し触れたい。しかし，デカルトにおいて「有限実体」と「事物」とが同義なのは，否定できない。

(13) Ego sum から sum res cogitans へと移行する時，その出発点でデカルトは私という事物の本性を問うている，と解釈できる。よって，私が事物即ち実体であるということは，cogito ergo sum において定立されている，と考えられる。

(14) この言明では，tantum, praecise, という語が使用されているが，これらの語は〈判明性〉を物語っている，と解釈できるだろう。というのも，殊に praecisus という語が，『原理』において〈判明〉の定義に使用されているからである（cf. VIII—1, p. 22)。なお，『第二省察』において res cogitans が言明される時も同じ語が使用されている（cf. VII, p. 27)。

(15) なお，この第二の証明の方は，「自然の光がすこぶる微弱な人々のために……なでさするように palpabilis」（VII, p. 136）してなされた，とデカルトは述べている。

(16)『第一答弁』では「存在するすべては，原因に由ってあるか，あるいは原因に由ってあるかのごとく自らに由ってあるか，そのどちらかである。」（VII, p. 112）とも言われている。

(17) 本稿では，「偶性」を広義に解釈し，「様態」と「感覚的性質」との両者を含意していると解しておく。というのも，一方で「たとえば，形，位置，場所的運動等々という……偶性」（VII, p. 161）と述べられており，この場合は「様態」と同義だと思われるが，他方「固い，冷い云々という……偶性」（V, p. 151）とも言われ，この場合は「感覚的性質」と同義だと思われるからである。

(18) なお，蜜蠟や石を実体とするのは日常的なあるいはアリストテレス的な見方だろう。これに対し，延長実体をあるいは「物体即延長」というテーゼを主張するのが，デカルト本来の姿であろう。しかし，既に論じたように，実在問題に関しては，本性についてよりむしろ〈同一性〉についての方が優先されている。この点で『省察』はほぼ一貫しており，多くの場合「物体的事物」は res corporales, res

corporeae あるいは res materiales という具合に複数形で記述されている。従って，かのデカルト的テーゼは『省察』のではなく，そうではなくて，『原理』（殊にその第二部）あるいは『規則論』等の主題と見做されるべきだろう。

また，むしろ蜜蠟の例において，日常的見方からデカルト的テーゼへの移行を読み取るといった解釈もあろうが，後述する点よりこれも不可能と思われる。

(19) この解釈は，デカルトの主張する無限 infinitus と無際限 indefinitus との相違によって，補強されるかもしれない。というのも，後者の方こそ同じ次元での無限と考えられるからである。

(20) なお，ゲルーやグイエは，cogito ergo sum の個別性に注目し，前者はその「事実 fait 即ち働き acte」ということを，後者はその「経験 expérience」ということを持ち出している（グイエはゲルーを参照している）。しかし，「sum と cogito との必然的結合 une liaison nécessaire entre sum et cogito」の「必然性」が問題となる時，帰するところ，ゲルーは「思惟するためには存在しなければならない」という「公理 l'axiome」を前提としてしまう。また，グイエは，この「経験」が「無は決して特性を持たない」という隠されている「形而上学的公理」をあばく，と述べているが，結局は，この「公理」をかの「必然性」の前提にしてしまっているように見える。こうした点で，最終的には，両者ともに推論説に傾いている，と言わなくてはならないだろう。(cf. M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols, Aubier, I. p. 50 seg, et II. p. 310. cf. H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 276—281.)

(21) 『野田又夫著作集 I デカルト研究』（白水社）67ページ。

(22) 〈眼〉と対象との間に〈距離〉がある，という考えは，恐らく西洋哲学の一つの伝統だろう。たとえば，アリストテレスは，対象を見るためには「中間のもの」が必要だと述べている（アリストテレス，山本光雄訳『霊魂論』（岩波書店）第二巻，第七章参照）。なお，このような〈距離〉に注目することは，M. アンリから学んだ (cf. M. Henry: *L'Essence de la manifestation*, 2 vols, P. U. F., I, sec. I)。

(23) cf. J. Hintikka. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" W. Doney (ed), *Descartes: A Collection of Critical Essays*, pp. 108—139. 殊に pp. 116—121.

(24) 根井 豊「『コギト・エルゴ・スム』の確実性について」『哲学』No. 29. 108ページ。なお，根井氏のこの論文から多くのことを学ばせて頂いた。

(25) 所，前掲書，292—293ページ参照。

(26) Leibniz: *Nouveaux essais*……, L. IV, ch. IX, et ch. II.

(27) なお，『規則論』では，「反省する習慣を身につける assuescere reflectere こと」(X, p. 384) が要求されている。この点でも，『省察』と『規則論』との相違が理解されるだろう。

(28) デカルトは，『情念論』で，魂の能動（＝活動）action を意志のすべて（の活動）と規定し，受動を「あらゆるたぐいの覚知即ち認識」と規定している（XI, p. 342）。よって，意志の活動についての「知覚」も「覚知」の一種となる。

(29) 『情念論』では，「意志〔の活動〕が直接に魂から発していること，……をわれわれは経験する」（XI, p. 342）とも記されている。

(30) 本稿注(17)参照。

(31) なお，「実在」という語について言うなら，『規則論』と『省察』とではその位置づけがまったく異なる。前者の立場では，「単純本性」はすべて〈覚知の秩序〉に存在しているのだから，「実在」も〈覚知の秩序〉に存在していることになる。

(32) 三宅剛一『学の形成と自然的世界』（みすず書房）238ページ。

(33) E. Gilson: *René Descartes, Discours de la méthode; textes et commentaire par E. Gilson*, Vrin, p. 328.

（博士課程学生）