

## デカルト『省察』における物体の存在証明

西本, 恵司  
九州大学大学院 : 博士課程 : 倫理学

<https://doi.org/10.15017/27555>

---

出版情報 : 哲学論文集. 15, pp.23-41, 1979-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン :  
権利関係 :

# デカルト『省察』における物体の存在証明

西 本 恵 司

## 序

方法的懐疑 (doute méthodique) によって物体 (外界) の存在を疑うことから思索を展開するデカルトの哲学にとって、物体の存在証明は「省察」を貫く根本的課題であった。ではデカルトは「省察」において、いかなる仕方で物体の存在証明を行なったであろうか。

Cogito から出発して外的存在<sup>(1)</sup>へと思索を展開するためには、神の存在が証明され、その神によって我々の認識が支えられねばならなかった。だが、この様にして確立される明証知の立場からは、物体の存在を証明することはできず、想像や感覚に信頼を置く自然的自発的意識の場で、自然の傾向性に訴えることによって、物体の存在は証明されるのである。

そうであるとするれば、物体の存在証明において、明証知即ち「自然の光」と「自然の傾向性」とはいかなる関係にあるのであろうか。これが小論の課題である。我々は小論において「省察」における物体の存在証明をたどりながら、「自然の光」と「自然の傾向性」との峻別と、「自然の傾向性」の正当化とを考察することによって、デカルト哲学における「自然」の根

源性という問題に出合うことになるであろう。

## I

欺く神 (Dieu trompeur) の想定にも拘らず、或はその方法的な技巧たる悪しき靈 (malin génie) の奸計も及ばないものとして、「我」の存在は端的に不可疑なものである。しかしその何であるかは未だ知られていない。「存在することが確かであるこの私が何であるか、私は未だ充分明晰に認識しないのである。」<sup>(2)</sup>「我」が何であるかデカルトは検討を続け、ただ思惟 (pensee) のみが「我」から切り離しえないことを見出す。「思惟することはどうか、私はここに思惟は私に帰される屬性 (attribut) であり、思惟のみは私から切り離しえない。私はある、私は存在する (Je suis, j'existe)、それは確かだ。しかしそれだけの間か。思惟する間である、何故ならもし思惟することをやめるならば、私は直ちにあること即ち存在することをやめることが、おそらく生じうるであろうから。」<sup>(3)</sup>思惟することをやめるならば、存在することをやめることも起こりうるのであり、この思惟はある意味で「我」の存在の根拠でもあると言えよう。この把握に基づいて「我」は思惟するもの (me chose qui pense) であると言われる。そしてそれは「疑い、把握し、否定し、欲し、欲せず、また想像し感覚するもの」<sup>(4)</sup>である。

Cogito の地平において事実上確實であることの基礎は、「我」の存在と「我」は思惟するものである、という把握があり、種々の思惟 (観念) は思惟する「我」の様態としてのみ存在する、であると語られるのである。<sup>(5)</sup>

さて、この把握は明晰判明で不可疑な把握である。それなら「あるものが私に確實であるために何が要求されるか」も知られているはずである。確かにこの把握には「私が認識するものについての明晰で判明な知覚以外の何も含まれてはいない。」<sup>(6)</sup>つまりこの把握は何か別の規準に基づくのではなく、それ自身が、明晰判明な把握が真であることを知らしめるのである。

従って「私が極めて明晰判明に認識するものはすべて真であることを、一般的規則として立てるように思われる。」<sup>(7)</sup>  
 そこで Cogito の明証性を保証とするこの規則に依拠しつつ、Cogito の地平から外的存在へと思索を進めねばならない。とは言え、未だ欺く神の想定は存続しているのであるから、「神は存在するか、そしてもし存在するならば欺瞞者でありうるか否か」<sup>(8)</sup>が検討されねばならない。しかしデカルトは直ちにこの問題の検討に向うのではなく、一般的に Cogito から外的存在へと思索を進め、その特殊な場合として、神の存在を検討している。従って差当りまず外的存在について考察せねばならない。

## II

Cogito の地平、それは様々な思惟（観念）の領域である。我々はこの観念を手掛りとせねばならない。観念は次の如く定義される。即ち「私の思惟のうちで、あるものはいわばものの像（images des choses）であって、観念という名が本来的にふさわしいのはそれらに対してのみである。例えば人間、キマイラ、天、天使、神を表象する（représenter）場合である。」<sup>(9)</sup> 観念はあるものを表象する。デカルトは観念をものの像であると定義しているのであるが、それは観念の表象性を語っているのである。

ではいかにして観念から外的存在へと思索を展開しうるであろうか。観念は本有観念（idées innées）、作為観念（idées factices）、外来観念（idées adventices）の三種に一応分類されようように思われる。そうすると、我々が観念から外的存在へと思索を進めるにあたって、この外来観念が最初の手掛りになりうると考えられる。というのも外来観念は「私の外に存在する何らかの対象に由来する」<sup>(10)</sup>と思われし、「この対象に類似している」<sup>(11)</sup>と信じさせるからである。しかしその根拠は充分に確固たるものであろうか。我々はまずいかなる理由によって、そう判断するのであろうか。それは「自然によって

(par la nature) 教えられた」ということであり、更に「私の意に反して現われる」ということ、これらの理由で我々は外来観念が「私とは異なるものによって産み出される」と判断するのである。だが「自然」と言っても、それは自然の傾向性 (inclination naturelle) であり、明証知を得させる自然の光 (lumière naturelle) ではない。両者は厳密に区別されねばならない。

「我」が思惟するものであることを把握する思惟の立場は、反省的意識の立場であると言うことができる。というものの立場では、感覚や想像は、それらが感覚することについてのまた想像することについての意識である限り、思惟の一樣態として思惟の身分を獲得するからである。つまりこの立場では見ることは即ち見ると思惟する (penser voir) ことに他ならない。<sup>(16)</sup>従って、感覚や想像を物質的諸対象を表象するものとみなすならば、我々はそれらをこの立場では斥けねばならない。つまりこの様な自然的態度は斥けられねばならないのである。何故なら懐疑に引き続く Cogito の地平では、外的存在は疑われており、その結果我々はそれとの対応を何ら保証されていない様々な観念のみを対象としているに過ぎないからである。自然の光とは、この反省的立場での、精神の洞察であり、知性の不可疑の認識力なのである。

それに対して、自然の傾向性とは反省以前の、感覚や想像に信頼を置く自然的自発的意識の場において、我々の経験する傾向性に過ぎない。いわば本能或は衝動なのである。そしてこの自然的意識の場では、感覚や想像は外的存在についての意識に他ならず、外来観念は外的存在に由来すると我々は判断している。その意味では、いわゆる観念の三分類自身が、未だ「観念の眞の起源」の見出されていない状態での、この自然的意識に基づく一時的分類に他ならない、と言えるであろう。<sup>(17)</sup>我々は自然の光と自然の傾向性の両者を明確に区別し、自然の光の立場からは後者の立場を斥けると同時に、自然の傾向性に基づく判断を批判的に検討せねばならないのである。

さて、我々の意志に依存しないという理由はどうであろうか。このことから観念が必然的に「我」の外の何らかのものに由来することは帰結しない。何故なら「未だ私に知られていないにしても、これらの観念を産み出すのに適した何らかの

力或は能力がおそらくあるかもしれない<sup>(18)</sup>からである。更に一步譲って、たとえ観念が「我」以外のものによって引き起されたとしても、だからと言って観念がそれに類似していると考えるべきではない。というのも太陽については二つの観念、一方は天文学に基づく観念、他方は感覚的観念があるが、両者のいづれもが存在する太陽に類似するとは考えられない。何故なら後者は前者に照らして、最も太陽に類似していないと考えられるからである。従って類似を理由に、外的事物の存在を確証することもできないのである。

外来観念を手掛りに、外的事物の存在を確証することはできない。言い換れば、自然の光の立場からすれば、自然の傾向性に基づく判断のうちには、外的事物の存在を我々に確証させる根拠は何ら見出せないのである。かくて外来観念を手掛りに観念から外的存在へと進む方途は閉ざされるが、デカルトは尚別の方途があると言う。ではそれはいかなる方途であるか。それは観念の表象性に注目することである。

観念はそれが思惟の様態と解される限り、相互に何ら差異はない。「しかしそれらを、そのあるものがあるものを、他のものが他のものを表象する像として考えれば、それらが相互に異なっていることは明らかである。」<sup>(19)</sup>つまり観念は相互に異なったものを表象しているのである。そして「実体を表象する観念は属性或は偶有性を表象する観念よりも一層大きな何もなかであり、そのうちに(いわば)より多くの思想的実有性<sup>(20)</sup>(*realité objective*)を含む。言い換れば、表象によって(*par représentation*)存在(*être*)或は完全性(*perfection*)のより高い段階に与っている。」<sup>(21)</sup>観念は表象によって相互に異なっているのであるが、それは観念が相互に異なった思想的実有性を有するということである。そしてその実有性は、無限実体、有限実体、属性という段階に應ずる実有性であるとデカルトは考えている。

ところで観念の思想的実有性はいかにして観念から外的存在への方途を切り拓くであろうか。それは因果性(*causalité*)の原理を媒介としてである。デカルトにおける因果性の原理とは次のことである。即ち「作動的かつ全体的原因(*cause efficiente et totale*)のうちには、その結果におけると、少なくとも同等の実有性がなければならぬことは、自然の光によ

って明白である。<sup>(22)</sup>つまりあるものを産み出す原因は、自己のうちに結果におけると少なくとも同等の実有性を含まなければならぬ。というのも「無はいかなるものも産み出さない」のであるから、結果はその実有性がある原因から、しかも結果におけるよりも少なくとも同等の実有性を含む原因から得てくるのでなければ生じない、と言わねばならない。これがデカルトの因果性の原理である。そしてこの因果性の原理は觀念の思想的実有性にも適用しようとデカルトは考えるのである。つまり觀念の思想的実有性について、その原因を問うると言うのである。そのことをデカルトはある機械の觀念を例に次の様に説明する。

「ある人が、その精神のうちに極めて技巧に富むある機械の觀念を有するならば、この觀念の原因が何であるかが正当にも問われる<sup>(23)</sup>」と。何かある觀念を有するためには原因が必要なのであるが、ここで問われる原因は、何故この特定の機械の觀念を有するのかという、その原因である。従ってただ知性がその原因であると言っても充分ではないのである。「何故なら、觀念の内にある思想的技巧 (artifice objective) の原因が何であるかが問われているからである。」<sup>(24)</sup>特定の思想的技巧を有するためには、特定の原因がなければならない。その原因については様々に考えられる。例えば以前にこの様な機械を見たことがあるとか、機械学に関する知識があるとか、或は偉大な精神の発見によるという具合である。或は又、この觀念が他の觀念から生ずるということもありうるが、しかしその場合にも、無限にさかのぼることはできないのであって、遂には「第一にして主要な原因」つまり「原型」に達しなければならぬ。<sup>(25)</sup>この様にこの思想的技巧はその原因を有している。そして「注目せねばならないのは、この觀念の内に思想的にのみあるすべての技巧は、その原因がいかなるものであれ、その原因のうちには形相的にか優勝的にか (formellement ou éminentement) あらねばならぬという<sup>(26)</sup>ことである。」かくして觀念が特定の思想的実有性を有するためには、特定の形相的或は優勝的原因がなければならないことが明らかであろう。そこでデカルトは觀念の思想的実有性に因果性の原理を適用して、その形相的或は優勝的原因を問い、そのことによって Cogito から外的存在へと思索を展開しようとするのである。

ところで、では因果性の原理が適用されると言われる観念の思想的実有性とは、そもそもいかなるものであろうか。

デカルトは「第二答弁」における定義で次の如く述べている。「観念の思想的実有性によって、私は観念によって表象されたものの存在性 (entia) 或は存在を理解する。(しかも) その存在性が観念の内にある限りにおいてである。同様にして思想的完全性、思想的技巧等々と言いうる。何故なら、観念の対象のうちにあるとして我々が把握するすべては、観念そのものの内に思想的に或は表象によってあるからである」と。<sup>(27)</sup> 思想的にある (être objectif) というのは、観念 (思维) の内にある、そのあり方を意味する。「第一答弁」に従えば、「(知性の) 対象が知性のうちに通常ある仕方では知性のうちにある」<sup>(28)</sup> ということを意味している。そして観念は何かを表象しているものであり、その何かが表象されて知性の内にある、そのあり方をも意味している。ラポルトはそこに、外的対象と指向的關係 (rapport intentionnel) にある観念をみようとし、<sup>(29)</sup> ロディスルイスも各々の観念の内を狙われた (visé) 対象を考えている。<sup>(30)</sup> しかし重要なのは、この指向性以上に、それによって「存在に与っている (participer à être)」ことであり、そのことをデカルトは強調する。つまり「観念によって表象されたものの存在性或は存在」に注目するのである。表象されている内容 (contenu) について、その存在性或は実有性が語られるとデカルトは考えるのである。例えば、太陽の観念は知性の内に思想的にある太陽であって、知性の外に形相的 (現実的) にある太陽ではないけれども、「知性の内にあるあり方 (raisonnée) は、事物が知性の外に存在する仕方よりも不完全ではあるが、しかし全くの無 (pur rien) ではない」<sup>(31)</sup> とデカルトは言う。太陽の観念は実有性或は存在性を有しており、その実有性或は存在性は現実の太陽のそれよりも劣ってはいるが、しかし無ではないと言われるのである。

デカルトにとっては、知性の内にあるというあり方で、つまり表象するというあり方で、なおかつそこに表象されているもの (res) について、その実有性 (realitas) が語られるということが重要であった。だからこそ、その実有性の原因を問うという因果性の原理の観念への適用が可能であった。そしてそのことによって始めて、Cogito から外的存在へという思索の展開も可能となったのである。



ではその展開はいかにしてなされるか。観念は思惟の様態であると解される限り、その存在性は *Ontio* の形相的実有性、つまり思惟する「我」の存在をその原因或は根拠としているが、それに対して、表象によって観念が有する思念的実有性の原因は別に問われうる。そして、その原因のうちで、もし「我」を形相的にも優勝的にも原因としない、その様な観念があるなら、「必然的に私のみが存在するのではなく、この観念の原因である何か存在する他のものがある、ということが帰結する。」<sup>(32)</sup>そこで我々の有する観念のうち、この様に「我」を原因としない観念があるか否かを検討せねばならない。ところで我々の有する観念は次の四種類に分類しうる。即ち「我」自身の観念、動物、他の人間、天使等の観念、物体の観念、神の観念である。これら四種類の観念のうち「我」の観念は問題ない。また動物、他の人間、天使の観念はたとえそれらが存在しなくとも、神の観念、「我」の観念、物体の観念の複合によって我々自身が作りうる。従って我々は物体の観念、神の観念の有する思念的実有性の原因を問うて、「我」以外の存在者が存在するか否かを考察せねばならない。

さて、物体的事物に関する観念には二種類ある。物体の感覺的諸性質 (*qualités sensibles*) を表わす観念と明晰判明な観念とである。そのうち感覺的観念は極めて不分明で混乱しているので、それが何を表象しているのかも明らかではない。我々は先に感覺的観念を検討して、感覺的なものの存在を信ずる傾向性とそれに基づく判断が確固たる根拠を有しないことをみてきた。再び我々はここで感覺的観念に関してその表象性を吟味するのであるが、その点でも何らかの虚偽が見出される。熱さ、冷たさの観念を例にとれば、それらのいづれが真にも、を表象しているのか不明である。冷たさが熱さの欠如 (*privation*) であるのか、熱さが冷たさの欠如であるのか、或は両者ともに実有的性質であるのか否か区別がつかない。従ってもし冷たさが熱さの欠如であるなら「冷たさを実有的で積極的な何ものかとして私に表象する」<sup>(33)</sup>冷たさの観念は、欠如即ち無を実有的なものとして示すのであるから、明らかに偽である。反対の場合も又同様である。この様な感覺的観念の虚偽をデカルトは判断における本来的虚偽、つまり「形相的虚偽 (*fausseté formelle*)」と區別して「質料的虚偽 (*fausseté matérielle*)」<sup>(34)</sup>と名付ける。

ところでこれら感覺的觀念の原因を「我」以外のものに求めねばならないであろうか。もしこれらの觀念が質料的に虚偽の觀念であれば、何ら実有的なものを表象してはいないのであるから、それは「私の本性に何もものが欠けている」<sup>(35)</sup>ことに、つまり「我」の不完全性に由来すると言わねばならない。これに對しもしその觀念が真であり、実有的な何ものかを表象するとしても、「それらの觀念はあまりにわずかの実有性しか私に示さないので、表象されたものを無(non-etre)から明らかに區別しえない程であるから、私自身によって産み出しえない理由、私とその作者でありえない理由がわからないのである」<sup>(36)</sup>従って「我」はその原因たりうるのである。

これら感覺的觀念に對し明晰判明な觀念はどうであろうか。これによって我々は外的存在を確証しうるであろうか。これらの觀念には二種類が考えられる。実体、持続、数等の觀念と、延長、形態、位置、位置の変化としての運動等の觀念である。前者の觀念は「私が私自身について有する觀念から引き出しうると思われる」<sup>(37)</sup>というのも「私は実体である」ことから実体の觀念は得られるし、過去にも存在していたことを想起すること、様々な思惟の数を認識することから、持続、数の觀念は得られるからである。これに對し後者は物体特有の觀念であって「私の内には形相的にはない」<sup>(38)</sup>けれども、すべてそれらは実体の様態に過ぎず、「我」自身が実体なのであるから、「これらの觀念は私の内に優勝的に含まれうると思われる」<sup>(39)</sup>つまり実体としての「我」は優勝的原因でありうる。かくて物体的事物に関する觀念のすべては形相的にか或は優勝的に「我」を原因とすることが明らかとなった。我々は物体的觀念を手掛りとして、たとえそれが明晰判明な觀念であったとしても、外的存在の確証に到ろうとする方途は閉ざされることになる。

### III

残るのはただ神の觀念だけである。我々は觀念の思惟的実有性の原因を問うという仕方で Cogito から外的存在へと思索

を進めながら、遂には神の觀念に到達する。「神」として我々が理解するのは「無限で、不動で、独立で、全智にして全能な実体であり、それによって私自身と、(もし存在するもののあることが真なら)存在する他のすべてのものは創造され産み出されたのである。」<sup>(40)</sup>つまり神は無限実体であると同時に存在するすべてのものの創造主である。このことを注意深く考察すれば、「私が神について有する觀念はその起源を私だけから引き出しうるとは思えない」<sup>(41)</sup>のである。「我」は実体の觀念を有するとしても、無限実体の觀念を有限な存在者である「我」が産み出すことはできない。従って神は「我」の有する無限実体の觀念の原因として必然的に存在しななければならない。しかも存在する神は欺瞞者ではありえない。何故なら神にはいかなる不完全もありえないからである。

ところで「我」が神の觀念の思想的実有性の原因ではありえないということは、その思想的実有性が「我」の形相的実有性を越えているということである。我々は無限を包解 (comprendre) できないのであり、神の觀念はいわば包摂不可能な觀念なのである。従って言うまでもなく有限な「我」はいかなる意味でもその觀念の原因ではありえない。むしろ神の觀念は現実に無限な神によって「私の内に置かれた (être mise en moi)」<sup>(42)</sup>と考えるべきである。或はアルキエに従って、<sup>(43)</sup>神の觀念は神の存在 (être) の「我」への現前 (présence) であると考えるべきである。そして、「我」を越えたものの「我」への現前に他ならない神の觀念によってのみ、諸觀念は「我」以外の原因を必要とすることが基礎づけられうると言わねばならない。諸觀念は「我」の様態であると同時に諸対象を表象する。「我」以外の原因を必要とするのである。言い換れば何ものかを表象するという意味で、諸觀念は「我」にある受動性を課す。デカルトの永遠真理の創造説によれば、神は諸存在を創造すると共に諸本質を創造する。我々はその諸本質を受け入れるのであり、その諸本質に対して我々の知性は受動である。<sup>(44)</sup>例えば三角形の觀念は「我」の自由にならない一定の本質を有し、その意味で三角形の觀念はある拘束を「我」に課す。この受動性或は拘束性が「我」以外の存在性に由来することを明らかにするのが神の觀念である。というのも神の觀念以外のいわば有限な觀念に関して言えば、「我」はそれらの原因でありうると考えられるので、その受動性を知性が「我」

との関係で有する受動性であると語りうるからである。つまり神以外の観念はこの受動性が「我」に依存しない外在性由来することを示しえない。「我」は諸本質の原因ではないのである。ただ神の観念のみがそのことを知らしめる。デカルトは言う。「私の精神が実有的で真なるもの (de réel et de vrai) について明晰判明に認識するすべてのもの、そしてその内に何らかの完全性を含むすべてのものは全く神の観念の内に含まれる」と。<sup>(45)</sup> 我々が明晰判明に認識するすべては、もはや「我」がその原因であると言われるべきではなく、神をその作者としていると言われるべきではない。

この様に、神の観念と神の存在は諸観念が「我」以外の存在にかかわっていること、つまり観念の超越性を明らかにすると同時に、更に諸観念が明晰判明たる限り真であることを基礎づける。デカルトは言う。「すべて明晰判明な把握は疑いもなく実有的で積極的な何ものかであり、その起源を無から引き出しえず、必然的に神を、私は言う、至高に完全であり、いかなる誤謬の原因たりえない神をその作者として有さねばならない。従ってこの様な把握或は判断は真である」と。<sup>(46)</sup> Cogitoの地平では思惟は「我」の様態たる限り、「我」の存在をその根拠としていた。つまり思惟はそれが「我」の様態たる限り真なのである。他方 Cogito の地平でも思惟は表象内容を有している。しかし「我」の存在はその真を基礎づけることができな。何故ならそれらは「我」の様態としてのみ「我」の存在に支えられているのであるから。だが今や、明晰判明な思惟である限り、その把握はすべて神を作者としていられるのである。つまり明晰判明な把握は神によって真であることが保証されるのである。思惟は神に支えられることによって思惟の対象すべてについて、それが明晰判明である限り真であることが確立されるのである。アルキエの言葉を借りれば<sup>(47)</sup>「神は私の思惟の条件」なのであり、「神は認識の真実の支え」なのである。明晰判明知の規則は、かくて神の存在とその誠実性によって保証されるのである。

明晰判明な認識は神の存在とその誠実性によって真であることが保証された。しかしこのことによって「省察」における物体の存在証明について、我々は何を引き出しうるであろうか。

我々はそれに先立って物体的事物についての明晰判明な観念、つまりその本質が何であるかを検討せねばならない。「第二省察」における蜜蠟の分析が示すように、延長の観念 (*idée de l'étendu*) のみが明晰判明なものである。この観念は我々に依存しない一定の本質を有するのであり、従って作為観念ではありえない。しかも外来観念でもない。何故ならいつか感覚を介してやって来たのではないかという疑いを持ちえない他の無数の形態を考えうるからである。そうではなく、この延長の観念は蜜蠟の分析が示すように、この観念によって、感覚が知覚し想像が把握するかれこれの拡がり語りうる本有観念なのである。シルソンに従えば<sup>(48)</sup>、この観念は「我」が思惟実体であることから権利上何らかの仕方ですら「我」に属する本有観念なのである。そしてこの延長の観念は具体的には、「長さ、広がり、深さにおける延長」であり、更に種々の部分の数、大きさ、形態、場所、運動、運動の持続等について「無数に特殊なもの」が把握される<sup>(49)</sup>。

我々は物体についてのこの明晰判明な観念（その本質把握）から、物体の存在に関して次のことを言及することができる。即ち、我々が明晰判明に認識するものは「神をその作者として有している」のであり、「私が明晰判明に認識しうるすべてのものを神が産出しえないことはありえない」<sup>(50)</sup>のであるから、「幾何学の対象として物質的事物を考察する限り、それは存在しうる」<sup>(51)</sup>と。物体的事物はそれが数学の対象である限り存在しうる (*posse exister*)<sup>(52)</sup> と言えるのである。しかしこれは物体的事物の存在の可能性が証明されたに過ぎない。それでは物体的事物の現実存在はいかにして証明されるであろうか。

方法的懐疑によって疑われた外界の存在は数学的对象である限り存在可能であることが明らかとなった。しかし神に支え

られたこの明証知の立場からしては物体の現実存在は証明できないのである。それではどの様にして現実存在を証明しうるのであろうか。デカルトは想像や感覚に信頼を置く自然的自発的意識の場に注目する。この自然的意識の場では、想像や感覚は、外的事物についての意識に他ならないことから、この様な意識の場で物体の存在証明を試みるのである。確かにデカルトは *Cogito* から出発して外的存在へと思索を展開する過程で、既に一度この自然的意識の立場を検討していた。ここでは明証知の立場から自然の傾向性は批判的に吟味され、それによって外的存在は確証しえなかったのである。しかし神の存在を経て明証知の立場が確立されても、この立場では可能的存在しか確証しえないのであり、再びデカルトは自然的意識の場で想像と感覚を吟味することによって、物体の存在証明を試みるのである。それ故まず、我々は物体的事物の認識にかかわる想像を検討せねばならない。

想像の能力「それは認識する能力に緊密に現前し従って存在する物体への認識能力のある適用に他ならない。」<sup>(53)</sup> そのことは想像と知性との違いを考察することによって更によく知られる。その違いの第一は、知性は何らの像を必要とすることなく、そのものの固有性を把握するのに対して、想像は常に具体的な延長の像を表象するということ。第二は、想像は「精神のある特殊な内的適用或は力によって現前するものの如く」<sup>(54)</sup> に具体的像を表象するので、「精神の特殊な緊張 (*contention*)」を必要とするということ。この様な違いから、想像は「私の本性、本質に欠くべからざるもの (*necessary*) ではない」<sup>(55)</sup> こと従ってまた「私の精神とは異なる何らかのものに依存していると結論しうる様に思われる。」<sup>(57)</sup>

そこでもし何らかの物体が存在し、精神が随意にその考察に向かうと仮定するならば、その場合にはまさに物体的事物を想像することが起こりうると言わねばならない。そして知性と想像との違いはその場合次の様に考えられる。「精神は(物体的事物を) 知解する場合には、精神をある仕方て自己自身に向け、精神が自己の内にも有する觀念のあるものを考察する。」<sup>(58)</sup> それに対して「想像する場合には、精神を物体の方に向け、そこに精神自身が形成した觀念か或は感覚によって受け取った觀念に合致する何らかのものを考察する。」<sup>(59)</sup> つまりもし物体が存在すると仮定すれば、想像は物体に注意をむけ、そこであ

る具体的延長の像を形成する。この様にして精神の特殊な緊張が生ずることも説明される。従つてそのことから「物体が存在することは蓋然的に (probablement) 推測される。」<sup>60)</sup>しかしこれによつて物体の存在の蓋然性が証明されたにすぎない。物体の現実存在こそが証明されねばならない。それ故次に感覺を検討し、そのことから「物体的事物の存在について何か確實な証明を引き出さうか」<sup>61)</sup>が考察されねばならない。

デカルトは考察を進めるにあつて精神と物体との実有的區別 (distinction réelle) を立てる。勿論、物体の存在が証明されているわけではないから、精神の概念の明確化をはかつているのである。「私が明晰判明に認識するすべてのものは、神によつて私が認識するとおりのものとして産み出されうることを私は知っているので、一方が他方と異なつたものであることが確實であるためには、一方を他方なしに明晰判明に認識しうることと充分である。というのも、少なくとも全能な神によつてそれらは別々に措定されうるからである。」<sup>62)</sup>つまり一方を他方なしに明晰判明に認識しうるものは、神によつて別々なものとして産み出されるのである。「我」については既にその存在は知られており、思惟することのみが「我」の本性に属することを知っているので、「私は思惟するもの、或はその本性或は本質が思惟することのみに存する実体であることが正當に結論される。」<sup>63)</sup>想像や感覺はそれらが何らかの知性作用を含む限り思惟実体に属するのである。この精神の概念の明確化によつて、Cogito から自然の傾向性に従つて直接物体の存在を確認する方途はとりえないとする、一つの有力な根拠をここに到つて当然否定することができる。つまり「外的事物の助けなしに (感覺的) 觀念を産み出すある力或は能力があるかも知れない」という理由は否定されねばならない。このことは感覺の検討による物体の存在証明にとつては決定的に重要である。しかし我々は神の存在証明以前にはこのことを確言しえなかつたのであり、神の存在を経て、はじめて我々はいかに能力を有しないと言いつるのである。<sup>64)</sup>

では物体の存在証明はいかにしてなされるか。まず感覺に特有の受動性が考察されねばならない。感覺の受動性は自然的意識に直証的に知られ、直証的に「感覺され即ち生きられた」<sup>65)</sup>受動性である。「感覺的觀念は私の同意を要することなく

私の精神に現われることを私は経験した。従つてもし対象が感覚器官に現前していなかったなら、私が感覚しようと欲しても、いかなる対象も感覚しえなかったであろうし、また対象が現前していた時には、それを感覚しないでおくいかなる力も私の内にはないのである。<sup>66)</sup> 感覚の受動性はこのように拘束 (containte) の事実を含む。このことはまた、我々の内に受動を引き起こす能動的原因 (cause active) を立てることを可能にする。「私の内には感覚するある受動的能動、即ち感覚的事物の観念を受け取り認識する能力があるが、もし私の内にか或は他のものの内に、これらの観念を形成し産み出すある他の能動的能力 (faculte active) が存在しなかったならば、私は感覚する能力を何ら用いなかったであろう」と。<sup>67)</sup> この能動的原因は「我」の内にか或は他のものの内になければならない。しかしそれは「我」の内にはありえない。というのも我々は既に我々の内には感覚的観念を産み出すいかなる能力もないことを見てきた。しかもこの能動的原因には何ら知性作用を想定しえないからである。先に述べた様に「我」の概念の明確化は、この原因を「我」の外に立てるためには決定的に重要なのである。

さて受動と拘束とを引き起こす原因は「我」の内にはありえないから、この原因を「我」以外の実体の内に立てることができる。ではそれはいかなる実体の内であろうか。ここで再び「第三省察」で適用されたのと同じ因果性の原因が適用される。その実体は、この原因によって産み出された観念の思想的実有性を形相的にか或は優勝的にか含む、「我」以外の実体でなければならぬ。その様な実体は「物体、即ち観念のうちに思念的にそして表象によってあるすべてのものを、形相的に実際にその内を含む物体的本性であるか、それとも神そのものであるか、或はこの様なすべてを優勝的に含む、物体よりも高貴なある被造物であるかである。<sup>68)</sup> これらのうちのいづれであるかを決定するにあたって、デカルトは「観念は物体的事物から発し、もたらされると信ずる極めて大きな傾向性<sup>69)</sup>」に頼る。我々はこれらのいづれに決定すべきかについて、明証な根拠を持たないのであり、ただこの様な自然の傾向性を有するだけである。しかしデカルトはこの傾向性は神の誠実性によつて正当化されると考える。ではいかにして正当化されるか。これら感覚的観念が物体を原因とするのではないことを



明証に認識する能力を我々が有しない場合、従つてまたこの傾向性が偽であることを知る何らの能力を有しない場合に、この傾向性によって誤ることがあるなら、神は欺瞞者になるであらう。だが神は欺瞞者ではありえないのであるから、この傾向性は神の誠実性によって保証されていると言わねばならない。従つて、物体は存在する。ここではじめて物体の現実存在が証明されたのである。

しかし、この物体は感覚によって知覚されるようなものとして存在するのではないであらう。感覚は多くの場合不明瞭で不分明であるから。しかも本来的には「感覺的知覚は私の精神に、精神がその部分である合成体にとつて何が都合よく何が有害であるかを指示するために自然によって与えられている」<sup>(70)</sup>のであり、いわば生存のための印象或は合図に過ぎない。しかしながら、これら印象或は合図を呼び起こす原因のうちには「少なくとも私が明晰判明に認識するすべてのもの、一般的に言えば純理的幾何学の対象に包括されるすべてのものは、その内に眞実に見出されると認めなければならない。」<sup>(71)</sup>感覺はただ我々に物体の現実存在を示すに過ぎないが、しかし存在する物体の内には純粹幾何学の対象である限りの物体の本質が現存するのである。こうして幾何学は単に純理的な学問にとどまらず、現存する物体を対象とする自然学であることが可能となるのである。

## V

Cogito から外的存在へと思索を展開するためには、神の存在が証明されねばならなかった。神の存在が証明され、誠実に神に支えられることによつて思惟は思惟のすべての対象について、明晰判明である限り眞であることが確立される。しかしこの明証知の立場からは物体の可能的存在しか確認しえなかつた。そこでデカルトは自然的自発的意識の場で、その現実存在を証明する。この証明において、感覺能力を検討し、その受動性的原因を「我」の外に立てるところまでは、確かに明

証知即ち自然の光によって充分可能であると言える。しかしその原因が物体であることを確認するためには自然の傾向性に頼らざるを得ず、この傾向性が正当化されねばならない。そこで、神の誠実性はこの自然の傾向性をも正当化することが示されるのである。この様に自然の傾向性に頼り、神の誠実性に訴える仕方は、デカルトの明証知即ち自然の光の立場と相容れない様に思われる。しかし我々はむしろここでデカルト哲学における「自然」の根源性に出合っているのである。

ここで言う自然とは「私の自然」であり、「神が私に与えたすべてのものの集合或は総体」である。従ってこの自然には自然の光が含まれると共に、「精神と身体との合成体」としての「我」に与えられた自然、即ち自然の傾向性も含まれる。物体の存在証明が示す様に両者は共に根源的なのである。「物体が何であるか」についてはなる程明証知に頼らねばならない。しかしその現実存在を語るためには感覚における自然の傾向性が不可欠である。デカルトにとって自然の傾向性は、自然の光（明証知）が物体の本質を我々に教えるように、物体の現実存在を我々に示す。両者は物体の存在証明において等しく根源的であると言えるであろう。しかも両者は共に神の誠実性に基づいて真とされるとい意味でも等しく根源的であると言わねばならない。

ところでデカルト哲学には「身心分離」のみならず「身心合一」の立場がある。後者は専ら自然の傾向性に基づいて確認されるのである。「私が身体を有し、その身体は苦痛を感じる時にはその具合は悪く、飢え或は渴きの感覚を有する時には食物を摂り飲み物を必要とする等々のこと以上に明白に、しかもはっきりと自然が私に教えることは何もない。従ってこのことのうちにはある真理が存することを疑うべきではない」<sup>(73)</sup>のである。「身心合一」は自然によってのみ確認され、感覚の立場で或は日常的生の場面で最もよく知られる、とデカルトは言う。<sup>(74)</sup>とすれば「精神と身体との合成体」としての「我」に与えられた自然の真を神が保証することによって、デカルト哲学において日常的生の場面が切り拓かれていると言わねばならない。その意味でも「自然」はデカルト哲学において根源的であると言わねばならない。

さて我々はデカルト哲学における「自然」<sup>(75)</sup>という根本問題を見出すことによって、一応、この小論の課題を果したことに

なる。このことよっていかなる展望が切り拓かれるであろうか。しかし我々はもはやそのことを論じることはできない。我々はこの課題を示すことをもって、この小論を終りたいと思う。

註

- (1) デカルトにおいて物体の存在は外在性 (exteriorité) と一体になっている。物体が現実存在するということは、私の外に (hors de moi) 存在するところである。
- (2) A. T. IX-1, P. 20.      (3) A. T. IX-1, P. 21.      (4) A. T. IX-1, P. 23.      (5) (6) (7) A. T. IX-1, P. 27.
- (8) A. T. IX-1, P. 28-29.      (9) A. T. IX-1, P. 29.      (10) (11) (12) (13) (14) A. T. IX-1, P. 30.
- (15) 反省的意識、自然的意識の区別は Gueroult に於る。Descartes selon l'ordre des raisons, T. II, P. 77-78. またデカルトにおける反省的意識(思惟)は、意識(思惟)と別のものではない。意識に対する反省の動機は、この動機が確認する意識自身と区別されないのである。つまり反省の動機は意識を分離してはならず。Alquié, Descartes, P. 91. 参照。
- (16) A. T. IX-1, P. 26. 「兄弟」を「兄弟と思惟する」とは同一の同じであり、区別をなすわけではない。
- (17) A. T. IX-1, P. 30.      (18) (19) A. T. IX-1, P. 31.
- (20) 訳語に於いて。デカルトは réalité と existence とを区別しようとするので、実在性と訳すよりも実有性と訳すことにした。また、objectif は今日の意味での客観的という意味はなく、表象的、表現的と訳せるが、ここでは思想的と訳した。
- (21) A. T. IX-1, P. 32.      (22) (23) A. T. IX-1, P. 83.      (24) A. T. IX-1, P. 83.      (25) A. T. IX-1, P. 83.
- (27) A. T. IX-1, P. 206.      (28) A. T. IX-1, P. 82.      (29) L'apporte, la rationalisme de Descartes, P. 81.
- (30) G. Rodis-Lewis, L'œuvre de Descartes, T. I, P. 22.
- (31) A. T. IX-1, P. 82.      (32) A. T. IX-1, p. 33.      (33) A. T. IX-1, P. 35.      (34) A. T. IX-1, P. 34.
- (35) (36) (37) (38) (39) A. T. IX-1, P. 35.      (40) A. T. IX-1, P. 35-6.      (41) A. T. IX-1, P. 36.
- (42) A. T. VI, P. 34.
- (43) Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P. 208-9. 参照。アルキエは存在の表象(本質把握)に対する優

位と、表象への還元不可能性を主張する（P. 264-8. 参照）。そして彼によって神の観念と私の観念とは形而上学的観念であり、それらは存在の現証に他ならぬ（P. 211, 229. 参照）。

(64) Lettre a Mersenne, 27 mai 1630. 本質的真理そのものは神によって創造され、人間精神はそれを確認するに過ぎない。その意味で我々の知性も服従し、より活動的なる。Alquie, Descartes, P. 46, 49. 参照。

(45) A. T. IX-1, P. 36. (46) A. T. IX-1, P. 49-50. (47) Alquie, Descartes, Oeuvres philosophiques, T. II, P. 446.

(48) Gilson, Commentaire, P. 328. (49) A. T. IX-1, P. 50-1. (50) (51) A. T. IX-1, P. 57. (52) A. T. VII, P. 72.

(53) (54) A. T. IX-1, P. 57.

(55) A. T. IX-1, P. 58. 緊張とどう想像特有の努力の感情は像の形成に到る強への動的働きかけを示している、とラポルトは考える。そしてその働きのほうに意志的働きのなやむとす。Lapporte, ibid. P. 73.

(56) (57) (58) (59) (60) A. T. IX-1, P. 58. (61) A. T. IX-1, P. 59. (62) (63) A. T. IX-1, P. 62.

(64) デカルトは『省察』の概観として、「我」が思惟主体であることが確立されるのは、少なくとも「第四省察」以降に於てであると述べている。

(65) Gueroult, ibid. P. 78. (66) A. T. IX-1, P. 59. (67) (68) (69) A. T. IX-1, P. 63. (70) A. T. IX-1, P. 66.  
 (71) A. T. IX-1, P. 63. (72) (73) A. T. IX-1, P. 74. (74) Lettre a Elisabeth, 28 juin 1643.

(本学大学院博士課程・倫理学)