九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

デカルトにおける観念について：『第三省察』『第二答弁』における観念の定義をめぐって

西本, 恵司

https://doi.org/10.15017/2328616

出版情報：哲學年報. 40, pp.103-126, 1981-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

デカルトにおける観念について

――『第三省察』『第二答弁』における観念の定義をめぐって――

西本恵司

観念（idea）をめぐる様々な問題はプラトン以来中世の哲学においても、そして又近世の諸々の哲学においても、ある意味では現代においても重要な問題の一つでありつづけていると言えよう。だが観念の意味性格は近世以前と以後とでは大きく異なっていると言えるであろう。近世以降観念は、認識する主体の意識或は意識内容という意味付けを得るのであり、それはデカルト哲学以降であると言っても差しつかえないであろう。観念に対するこのような意味付けは、デカルトの後継者（例えばマールブランシュ）を始めとし、イギリス経験論にも、そしてその意味を意識と実在というより大きな枠組のもとでとらえれば、現代にまでも及んでいると言えるであろう。

デカルトの哲学は方法懐疑によって疑われた外界の存在の回復と、我々の認識の客観への妥当性とを確立することを、我々の思惟（言い換れば観念）から出発して存在へ到ろうとする方向で、果そうとするものであった。その意味では我々の意識内容の吟味、つまり我々の観念の吟味はデカルトにとって欠くべからざるものであったのであり、そしてまたここに観念は認識主体の意識の内容という近世以降の意味付けを獲得するのである。従って、デカルトにおいて観念が一体どの様に考えられていたかを考察することは、デカルト以降の諸々の哲学の観念をめぐる諸々の問題にある支点を見出す為にも重要であると考える。

ではデカルトは観念をどの様に考えていたであろうか。デカルトが観念に与えた最広義の定義は「精神によって直接的に知得（percipere）されるもののすべて」[1]である。それはまたデカルトが思惟（cogitatio）に与えた定義と同じであると言ってよい。「思惟という名称によって私は、我々がそれを直接的に意識しているというふうに我々のうちにあるあらゆるものを理解する。かくて意志、知性、想像および感覚の作用（operationes）のすべては思惟である。」[2]デカルトは思惟について、何ものかを思惟することと、それについての意識を有することとは同じである、[3]と考えていたのであり、我々が直接的に意識するすべては思惟であり、観念であると言われている。これがデカルトが観念に与えた最広義の定義である。

しかし我々が観念について述べられているそれぞれのコンテクストに即して改めて観念について考察すると、そこには観念という語の多義性が見出されるであろう。例えば、観念は思惟の作用として考えられる一方、思惟の対象として考えられていること。また本有観念を有することは、現にその観念を有することを意味するのではなく、「その観念を産み出す能力がある」[4]ことを意味すると語られるように、ある能力と語られる場合もある。意志或は感情についてはそれらはある時は観念と呼ばれまたある時は観念とは呼ばれていないのである。この様に、デカルトの観念には多義性が見出される。

意志或は感覚（情）について言えば、観念は先に見たように「精神によって直接的に知得されるもののすべて」であるから、確かに我々は知性の観念はもとより、意志についての或は感覚（情）的なものについての観念を有すると言いうる。そしてデカルトも渇きの観念、くすぐりの観念、苦痛の観念等々という言い方をしている。[5]また意志についてもデカルトは次の如く言う。「我々は、我々の知性に属するすべてのことのみならず、意志に属するすべてのことにも観念を有している。何故なら、我々は何事を意欲するにせよ、我々がそれを意欲していることを知っているし、

またある観念によってのみそれを知るからである。[6]」我々があることを意欲していることを知るのは、その観念を有することによってであると言う。それではその観念について、我々はどの様に考えればよいであろうか。デカルトは『第三省察』で思惟を観念と、意志或は感情と、判断との三種類に分け、そして観念を「ものの像（rerum imagines）[7]」と定義した後（この定義については㈡㈢で詳論される）、意志或は感情、及び判断については次の如く言う。それらは観念に比して「ある別の形相（forma）を更に有している[8]」と。例えば我々が意欲する場合或は怖れるという場合等では、「私は常にあるものを私の思惟の基体として把握しているが、しかしその上に、このものの似像（iste rei similitudo）以上の何ものかを私は思惟によって抱いている（complector）[9]」それ故、意志或は感情、また判断は観念につまり「ものの（似）像」にそれ以上の「何ものか」が付加されたものと考えられている。では、似像以上の「何ものか」を我々はどう考えるべきであろうか。それらはまた観念であろうか。デカルトはこの定義においては、それらが観念であるとは明らかに述べてはいない。しかし我々がある感情を有しているとき、例えばそれが苦痛の感情であることを知るのは観念によってであると言えよう。それでは、ここで言う「似像以上の何ものか」もまた観念によって知られるのではないか。そしてそうであるなら、その観念は果して「ものの像」なのであろうか。例えばライオンを見て怖れの感情を抱いている場合を例にとろう。ホッブスはデカルトに対する反論において、デカルトのように怖れという感情とライオンを表象する観念とは区別さるべき二種類の思惟なのではなく、「怖れられるもの（ライオン）」の表象のみが思惟であるとする。[10] しかしデカルトはその様な考えはとらない。デカルトにとっては、この場合には観念（或は表象）にある意識が付加された事態と考えられているのである。そして意志或は感情は、それ自身我々の心的作用――我々の心のある働き――であり、我々はそれを表象によって知得するのでなく、それを直接的に知得し意識しているのである。これら心的作用はそれを我々が直接的に知得し意識しており、それが何であるかも当然知られているという意味では観念である（先の意欲に関する引用参照）が、しかし直接的に意識されており、何らかの

対象を表象するのではない、という意味で観念とは呼ばれていないのである。(11)

更にまた、観念は一方で思惟の対象として、他方では思惟の作用として見られるという両義性を有している。デカルトは『省察』の『読者への序言』のなかで次の如く述べている。「観念という語のうちには両義的な意味が隠されている。即ち観念という語は、あるいは質料的に（materialiter）知性の作用として解されることができるのであって…、あるいは思念的に（objective）この作用によって表象されたものとして（pro re per istam operationem repraesentata）解されることができる……。(12)」つまり観念は一方で思惟の作用として、他方で思惟によって表象されたものとして両義的に解されるのである。そして『第三省察』において観念の「思念的実有性（realitas objectiva）が問題にされるとき、それは思惟の対象としての観念の有する実有性が問題とされているのである。(13)

この様に観念はある時は思惟の作用として、またある時は思惟の対象として、また感覚（情）や意欲作用については、ある時は観念と呼ばれ、ある時は観念と語られてはいないという具合に多義的に語られている。しかし我々は『第三省察』或は『第二答弁』においてデカルトが観念に与えた定義によって、少なくともデカルトが観念をどの様に考えたか、その統一的意味を見出すことができるのではないかと考える。以下はその試みである。我々の以下の探求は、㈠では観念における対象との類似性の否定について、㈡では観念の原因の探求において観念がいかに考えられているかについて、㈢では観念が形相であると言われることについて、それらを主題として展開されるであろう。

二

『第二省察』において獲得されたCogitoの地平から外的存在へと思索を展開するにあたって、デカルトはまず『第三省察』において思惟の分類を行なう。そこにおいて観念は次の如く定義される。「私の思惟のうちのあるものはものの像のごときものであって、これにのみ本来観念という名称はふさわしい、例えば私が一人の人間とか、一つのキ

マイラとか、天とか天使、神等を思惟する場合である。[14]」他のもの（つまり感情或は意志、判断）はなお「別の形相」を有しており、「このものの似像以上の何ものかを私は更に思惟によって抱いている。」これらの言明（定義）において、観念が「ものの像」或は「ものの似像」と定義されていることに注目せねばならない。それはいかなることを意味しているのであろうか。

言うまでもなくそれは我々が判断において頻繁に犯かす次のような誤りにおいて語られる対象との類似を意味するものではない。その誤りは「私のうちにある観念が私の外にあるものに類似している或は適合している（simililes sive conformis）[15]」と判断することにある。この様な誤りは、外来観念とみなされている観念について通常我々が抱いている信念に等しいと言えよう。何故なら、外来観念は我々の外に存在するものからやって来たと思われているものに他ならず、しかもそれに類似していると考えられているからである。しかしデカルトはこの種の類似性を否定する。つまり次のような考え、我々の外に何らかのものが存在し、そしてそれが「他の何ものかではなくむしろ自己の似像を私のうちに送り込む[16]」という考えを否定するのである。従ってまた、デカルトは外来観念において考えられるこの種の類似性を手掛りに、思惟から出発して外的存在を証明するのではないのである。

ところでこの種の類似性の否定は指向的形象（species intentionalis）の否定である。デカルトは対象のうちには、それについて我々が抱く観念や感覚と類似したものが存在すると考える必要はないと述べた後で、「これによって、哲学者達の想像力をかくも悩ましている指向的形象という名の、空中を飛びまわる小さな像からあなたがたの精神は一さい解放されるであろう[17]」と述べる。デカルトにとって問題であったのは、我々の抱く像が対象といかに類似しているかということではなく、むしろいかにして我々はかくかくの像を抱くかというその過程の機械的―物理的解明であった。

「像はそれらが関係づけられる対象のすべての様々な性質を精神に感覚させる手段をどのようにして与えるかとい

うことだけが問題なのであって、その像がそれ自身としてどのように対象に類似しているかは全く問題ではないことに注目しなければならない。[18]」デカルトによれば、その手段は神経における多様な運動に他ならない。感覚の多様性はその運動の多様性によって説明されると考えるデカルトにあっては、像と対象との類似性による感覚の説明は当然遠ざけられる。「精神が有する観念とこの観念をひき起こす運動との間には、いかなる類似性もありえない[19]」からである。従って「感覚する為には対象から脳まで送られてくる何らかの像を精神は考える必要があるということを、当代の哲学者達が一般に行なっているように、前提しないように注意せねばならない。[20]」このようにデカルトは指向的形象或は感覚的形象による感覚の説明と、そのような形象を受けとるという仕方での感覚と対象との類似を否定するのであり、従ってまた感覚に受けとられたこの種の形象を抽象することによって、我々の認識が成立するとは考えないのである。思惟と延長との二元論に立つデカルトはこの種の存在（entité）を認めなかった。物体的事物或は物理的現象は延長と運動とによって語り尽されると考えたのである。

ところで感覚における対象との類似性が否定され、対象からの機械的—物理的作用によって感覚が説明されるとすれば、我々はいかにして対象の認識を有することができるのであろうか。対象からそのような作用しかうけないとするなら、我々は物体的事物についてはあらかじめそれらの観念を有していなければならないことになる。「外的物体が我々に触れることを機会（occasion）に我々の思惟のうちに形成されるくすぐったさや痛さの観念が、その物体といかなる類似性ももたないことを知らぬものはいない[21]」とデカルトが述べるように、我々の精神に働きかける物体の作用は、我々がある感覚を抱く機会を与えるに過ぎないと言えよう。その場合には我々はあらかじめ諸感覚の観念を有していなければならない。このように、我々はデカルトの思惟（観念）に関する論は一種の本有主義（innéisme）の性格を有していると言えよう。では我々はいかにして物体的なものの観念が思惟のうちにあらかじめあると言いうるのであろうか。それはデカルトの二元論によると言わねばならない。デカルトの二元論は、指向的形象や感覚的形象

を否定し、物体的事物は延長と運動によって説明されると考えられるからである。アムランはデカルトの思惟の概念に主観的観念論（idéalisme subjectif）の性格を見出そうとするのであるが、デカルトの二元論がそれには大きな役割を果していると考える。[22] というのもデカルトの二元論は、もの（chose non-pensante）のうちにあるすべてを少なくとも思惟のうちに置くに到るからである。そしてそのことは結局、デカルトの思惟が本有性を有するということに他ならず、思惟の本有性こそ、思惟の独立性、充足性に他ならないと考える。ではいかにしてもののうちにあるものが、思惟のうちに入り来ると言いうるのであろうか。デカルトは思惟が認識するためには、ものが感覚を介して機械原因的に思惟に働きかけねばならないことを認めている。だがこのような作用はほとんど無に帰せられるほどである。というのも延長物は思惟のうちに入り得ないとするなら、いかにしてもものは思惟に対する作用を有するであろうか。それ故もしもののうちにあるすべてを少なくとも思惟が有せねばならないとしたら、そしてまた思惟がそれを指向的形象などの媒介によってものから受けとらないとすれば、ものを表象する観念を思惟はそれ自身で有していなければならない。外的ものの観念は思惟のうちに本有的であると言われるのである。デカルトの思惟についての概念が本有的性格を有することの原因は、彼の二元論にあり、延長物は我々の思惟のうちには入り得ないけれども、我々は延長についての観念を有するというそのことに求められねばならない。[23]

ところででは、何故かくかくの神経の運動がかくかくの感覚或は感情を我々のうちにひき起こすのであろうか。デカルトはその問には「自然によって定められている」[24]からだと答える。しかし何ら共通性のない両者がいかにして我々にその観念を抱かせるかは問題として残るであろう。

さて、デカルトの観念の定義における「ものの像」「似像」という定義は、さしあたり、外的対象との類似性を意味するのではないことは明らかとなった。デカルトはその二元論によって外的対象と像との間に指向的形象による類似を認めないし、その抽象によって認識が生ずるとも考えない。ただ機械的―物理的働きかけをしか物体には認めな

いのであり、可能的に有している観念が、それを機会にしてあらわになると考えられているのである。この意味で我々はデカルトの思惟に本有的側面を指摘しうるであろう。ところでこのように指向的形象を認めず、またその形象を抽象する仕方で我々の認識の成立を語ろうとしないデカルトにとっては、我々の有する物体的なものの観念が、いかにして対象に妥当するか、つまり観念の客観的妥当性を確立することが新たに問題になる。我々は次にそのような論証の過程において、観念がどのような役割を果たしているか、またそのことをとおして、観念がどのように考えられているかを考察せねばならない。

三

『第三省察』では、我々の観念から外的存在をいかに論証しうるかが検討されている。そして、そのことはデカルトにおいては、観念が対象に対して客観的妥当性を有することがいかにして確立されるかという問題と同一であった。というのも「我」以外の何ものかが存在し、しかもそれが我々が認識するとおりのものであることを論証することは、とりもなおさず観念が客観的妥当性を有することを論証することに他ならないからである。我々はこのような論証において、観念が「ものの像」であり「似像」であると言われていることが、どのような役割を果しているのか、そしてまた、そのことを通してその意味するところは何か、ということを考察しよう。

その論証は、観念があるものを表象する（repraesentare）ことに注目することによってなされる。諸観念はそれが思惟の作用として、つまり思惟の様態として考えられる限り同一であるが、「ある観念があるものを、他の観念が他のものを表象する限り、それらの観念は互いにきわめて異っている。」[25]（デカルトは、「観念があるものを表象する」という言い方をしているが、観念は思惟の表象作用の対象であり、その意味で表象されたものと言われるべきであるが、しかし表象されたものとしての観念は何ものかについての表象であり、何ものかを表象しているのである。）つまり、

諸観念はそれらが何かを表象する或は表示する（exhibere）という観点からみれば、それらは相互に異なっていると言える。観念が「ものの像」であり「似像」と言われるのは、観念がそれぞれ相互に異なっているということを意味している。そしてデカルトにとって、観念とは我々によって思惟されているもの（res）なのであり、観念は実有性（realitas）を有すると考えられており、観念が何かを表象し表示することは、観念が思念的実有性（realitas objectiva）を有すると考えられている。従って諸観念は相互に異なった思念的実有性を有している。この思念的実有性とは、思惟がある対象を有するとき、その対象が観念として思惟のうちにあるあり方に他ならない。そして観念が思念的に有するこの実有性に因果の原理が適用されるとデカルトは考える。

デカルトの因果の原理は実有性に関する原因結果の関係である。「作動的かつ全体的原因のうちには、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ないことは、自然の光によって明白である。」[26] これがデカルトの因果の原理である。この原理によれば結果は、それと少なくとも同等の実有性を有する原因によってのみ自己の実有性を得ることができるのであり、より多くの実有性を含むものがより少なく実有性を含むものから生ずることはありえないことになる。つまりいかなる意味でも「無はいかなるものも産み出さない」[27] のである。そしてこの因果の原理は観念の思念的実有性にも適用される。何故なら、「ものが観念を介して知性のうちに思念的にあるあり方が、いかに不完全であったとしても、それにも拘らず、明らかに全くの無ではなく、従って無からは生じない」[28] からである。ものが観念として思念的に知性のうちにあるあり方、それが思念的実有性に他にならないが、それは「不完全」ではあっても「無」ではないのであるから、その実有性は原因を有するはずであり、その原因を問うことができる。

さて、このように確かに観念の思念的実有性に対する因果原理の適用は、観念の思念的実有性と、その原因との間に因果の関係を打ち立てはするが、しかしそれは決して観念の思念的実有性とその実有性を形相的に（formaliter）有するものとの間に原因結果の関係を打ち立てるのではない。では何がそれを可能にするのであろうか。観念の思念的

実有性の原因はどのような実有性のうちは求められるべきであろうか。そして何がそれを決定するのであろうか。

ゲルーは『第三省察』の観念をめぐる考察は観念の客観的妥当性を確立することにその課題があると考えているのだが、その論証においては、因果の原理が決定的役割を果していることを認めると同時に、「観念と観念対応物（idéat）との対応（correspondance）の原理」がまた主要な役割を果していると考えている。[29] そしてその役割は次のことにあると言う。「因果の原理を実地に適用する可能性は観念と idéat との対応という主観的必然性に訴えることによって条件づけられる」と。[30] ゲルーの言う対応の原理とは、写像（copie ou tableau）としてみられた観念とその原型（original）との対応を意味しているのであるが、この対応の原理によって、原因がどこに求められるべきかが条件づけられるというのである。[31] 勿論、その対応関係の適用自身はまだ「主観的必然性」なのであって、それ自身正当化（legitimer）される必要があり、その正当化は因果の原理による神の存在証明によってなされると考える。このようにゲルーはこの両者の原理は相互に緊密に協力しあっていると考えている。[32]

確かにデカルトも観念を原型―写像の関係で考えている様にも思われる。デカルトは言う。「諸観念は何らかの像のごとく私のうちにあり、諸観念がそこから取ってこられた〈元の〉ものの完全性を確かに容易に欠落させうるものであり、反対にある一層大きなもの或はより完全なものを含むことはない、ということは自然の光によって明らかである。[33]」観念は「像」の如きものであり、元のものの完全性或は実有性を欠落させうるものであり、より一層の完全性を含むものではないと言われる。つまり観念が「像」であるということは、そのことから観念は、それがその「像」であるもとのものをその原因として要求すると考えられる。その意味で観念は原型と写像との関係において考えられている様に思われる。さて、観念が「像」つまり写像と考えられる限り、観念の原因の探求は遂にはその原型に到らねばならない。その原因が観念である場合も勿論ある。しかし我々は原型―写像の関係を無限にたどることはできないのであって、遂には直接的写像とでも言うべき源初的（primitif）な観念、つまり「第一の観念」に到らざるをえ

ない。「たとえ恐らくある観念が他の観念から生まれるとしても、しかしやはり無限への進行は認められないのであって、遂には何かある第一の観念に到らざるをえない。そしてこの観念の原因は原型（archetypon）のようなものであり、そのうちには観念のうちに思念的にしかないすべての実有性が、形相的に含まれているのである。(34)」

ところで、観念は確かにゲルーの言うように、観念と idéat との対応を、未だ主観的必然性においてであれ、含意していると言えよう。観念は何かについての観念であり、何かについての観念として思念的に考えられているのであるから。そしてその意味で、何かについての、つまり idéat との対応を意味的に含んでいると言える。観念が「像」或は写像と言われるのは、そのような意味においてである。しかし観念から外的存在へと向うデカルトの思索はこの対応関係に基づいているのでは勿論ない。この関係に基づいて外的存在が証明されるのではない。この対応自身正当化される必要があるからである。更にまた、この対応がはたして因果の原理を条件づけていると言えるであろうか。我々はむしろ観念から外的存在へ向うデカルトの思索は因果の原理だけで充分であると考える。というのも、デカルトが原型と写像の関係で考えていることは、次のことであると考えるからである。（写）像として考えられた観念は、それぞれが「像」として相互に異なっていること。そしてその実有性がそのものに劣っており不完全であるということを意味している。それに対して観念の原因としての原型は、観念のうちに思念的に含まれているすべての実有性が形相的に含まれていなければならないということである。では何故、観念自身の有する実有性が、その第一の原因として形相的或は優勝的実有性を要求するかと言えば、それは原型―写像の対応関係によると考えるのではなく、観念自身の有する実有性は「不完全」であるが「無」ではないと言われる程、それ自身自足するに足らず、従ってその原因を形相的或は優勝的実有性のうちに要求するからであると我々は考える。

デカルトは技巧に富む機械の観念について次の如く言う。「もしも誰かがある極めて技巧に富む機械の観念を有する場合、彼がその観念を有するにいたった原因は何かと当然問うことができるであろう。即ち他の人によって作られ

たこのような機械をどこかで見たのか、機械学の知識をこのように正確に習得したことがあるのか、或はどこでも見たことのないこの機械を、自分で考案しうるほどに天賦の才が彼のうちにあるのかと。[35]」観念の思念的技巧（artificum objectivum）については、その原因が問われるのであるがその原因は結局この三つに求められる。つまりその思念的技巧を形相的にもしくは優勝的に（eminenter）含むものにその原因を求めねばならない。形相的或は優勝的というのは次のことである。つまり「同じもの（実有性）は、それが観念の対象のうちに我々が知得する通りのものとしてある場合には形相的にあると言われ、その通りのものとしてあるわけではないが、これを補うに足るほど大きなものである場合には優勝的にあると言われる。[36]」従って形相的に、優勝的にあると言うのは共に現実的に（actualiter）あるということを意味する。このように観念の思念的実有性は、その第一の原因を単に表象されてある（それは観念がまた原因である場合であるが）実有性にではなく、現実的にある実有性に求めねばならないのである。しかしこのことは、観念が原型―写像の関係で考えられているからではない。その意味では、ゲルーが述べるように観念と idéat との対応の原理が因果の原理の適用を条件づけていると考えるのではなく、むしろ観念の思念的実有性自身がそれ自身で自足しえないもの（つまり不完全であり、完全性を欠落させている等々）と考えられており、そのことが、観念の原因を現実的にある実有性に求めさせると考えるべきであろう。「思念的あり方（modus essendi objectivcus）が観念の本性上観念にふさわしいように、形相的あり方（modus essendi formalis）が少なくとも第一にして主要な原因にはその本性上ふさわしいのである。[37]」

観念の吟味から外的存在の論証へ進むにあたって観念の思念的実有性が形相的或は優勝的実有性を有する原因を必要とするものであることが、デカルトに重要な手掛りを与えたのであった。しかしそれは、先に見たように観念が原型―写像という関係で、或は観念と idéat との対応という仕方で考えられているのではない。その理由を尚別の角度から指摘しうるであろう。というのも、このような関係或は対応は未だ懐疑によって疑われており、このような対象が

あらかじめ前提されていて、外的存在が証明されるわけではないからである。例えば延長の観念の原因をたずねる場合、もし観念を原型―写像の関係で考えるとするなら、その原因は形相的実有性を有する延長する物体にこそ求められるべきであろう。その場合確かにゲルーも述べているように、この原型―写像の関係はまだ主観的必然性であるに過ぎず、どこに原因を求めるべきかを知らせるにとどまっていると言われるであろう。とは言えしかし、差し当ってこの段階では物体の存在は確立しえないのであり、その原因は優勝的原因に求めなければならない。そしてこのことは原因が原型―写像の関係で考えられていないことを示している。この場合「我」は実体として優勝的原因たりうるのであり、思惟実体としての「我」の形相的実有性が、延長――それは実体の様態である――の観念の思念的実有性の優勝的原因なのである。「我」は延長を形相的に含まないのであるから、いかなる意味でも原型とは言えない。従って、ゲルーの言うように、原型―写像の関係が因果の原理の適用を条件づけているとは言えないのである。

さて我々は以上において、思惟から外的存在へと向う場合観念がどのような役割を果し、そこで観念がどのように考えられているかを見てきた。観念は「ものの像」「似像」或は「何らかの像」という仕方で語られていた。それはまず、それぞれの観念が相互に異なっているという区別性を意味しており、文字通りの意味で「像」ではない。そしてまたいかなる意味でも(二)でみたような外的対象との類似性が含意されているわけではない。またそのような意味で写像と考えられているのでもない。例えば本有観念の例としてデカルトが挙げている、「ものとは何か」「真理とは何か」「思惟とは何か」についての理解――その何であるかの明証的把握こそ観念であるが――その理解は決して「像」ではない。

『第三省察』においては観念はあるものを表象する、つまり何かを表示している、というただそのことが注目され、そのような仕方で観念が有する思念的実有性が重要な手掛りとされているのである。そしてそれへの因果原理の適用によって外的存在を証明しようとするのである。その際、ゲルーの考えるように因果原理の適用が観念と idéat との

対応言い換れば原型―写像関係によって条件づけられていると考えるべきではない。確かに観念は何かについての観念であり、idéat との対応を含意している。しかし技巧に富む機械の観念、延長の観念の例が示すように、そのことによって因果の原理の適用は条件づけられているのではなく、むしろ観念の思念的実有性は、それ自身自足するにたらないものとして、形相的或は優勝的実有性にその原因を要求すると考えるべきである。『第三省察』の観念の定義の意味するところは、観念は何らかのものを我々に表象し表示すると理解せねばならない。(38)

四

我々は『第三省察』における観念の定義が意味するところは、観念は何ものかを表象し或は表示するものであると考えた。しかし我々は更にこの観点を厳密にせねばならない。それにはデカルトが『第二答弁』で語っている観念の定義が参考になる。我々はそれを手助けにして、デカルトが観念をいかに考えていたか、更に詳しく見ることができる。

デカルトはその箇所で観念を次の如く定義している。「観念という名称によって私は任意の思惟の形相を理解する(intelligere)、そしてその形相の直接的知得によって私は思惟そのものを意識する。こうして私が私の語ることを理解するという場合、そのこと自身から、この言葉(verbum)によって指示(意味)された(significatur)ものの観念が私の内にあるということが確かでない限り、何ものも私は言葉によって表現しえないことになる。このように私は表象像(phantasia)のうちに描かれた単なる像を観念と呼ぶのではないのであり、ここではそれらが身体的表象像である限り、即ち脳のある部分に描かれている限りでは、いかなる仕方でも決して観念とは呼ばないのであって、ただそれが脳のその部分へ向けられた精神自身を形どる(informare)という限りでのみ観念と呼ぶ。(39)」

まずここで、観念は形相であり、その直接的知得によって思惟そのものが意識されていると言われている。スコラ

においては、あらゆるものは質料と形相とで合成されており、形相は質料を限定し、そのものをそのものたらしめるものと考えられていた。そして認識の場面では精神は感覚表象像（phantasmata）から形相を抽象し、その形相をとらえることによって、我々は外的対象を認識しうるとされる。[40] しかしデカルトは㈡で述べたように、形相が抽象されるとは考えていない。懐疑によって、対象の存在そのものが疑われているからであるとも言える。この定義も「神の存在と精神の身体からの区別を証明する」ことを目的としてなされているのであり、[41] 観念は Cogito の地平において定義されているのである。だが Cogito の地平においても、㈢で既に述べたように、我々は何かを表象し、何ものかの観念を有している。その場合、我々の思惟には、その思惟がこの或はかの思惟であるという仕方で思惟を特定する（spécifier）ものがあり、それが形相である。「観念そのものはある形相であって、いかなる質料によっても構成されてはいないので、あるものを表象している限りにおいて（観念が）考察されるたびごとに、それは質料的にではなく形相に解されている。」[42] つまりこのもの或はかのものを表象しているのに応じて観念をみれば、それは形相的に解されていると言われ、それに対して、知性の働きに応じてみられれば質料的に解されているのである。このように観念とは、この思惟、かの思惟をまさにそのものたらしめる形相に他ならない。そして Cogito の地平では形相の直接的知得によって外的対象を認識すると語ることはできないのであり、むしろ我々は我々の思惟そのものが意識されると言わねばならない。㈠で述べたように、観念の最広義の定義は「精神に直接的に知得されるもののすべて」であった。様々な感覚にしろ、意志作用にしろ、それが何の感覚であり、いかなる意欲であるかが思念的に把握され、それについての明証的な認識を有するとき、我々はそれについて形相を把握しており、観念を有していると言える。

さて、この様な観念はまた像であると言いうるであろうか。我々は先に観念が「ものの像」と定義されていることを見てきたが、それはいかなる意味でも具象的な像を意味しないのであり、観念が何ものかを表象し表示することを意味しているに過ぎなかった。ここでも像が「身体的表象像に描かれている限りでは」、言い換えれば、それが具象的

印象の如く考えられている限り、それは観念とは言われていないのである。このようなデカルトの見解に対立するのが、ホッブスの考えである。ホッブスによれば観念とは像に他ならない。例えば人間の観念は次の如く言われる。「私は人間を思惟するとき、形と色とから構成された観念或は像を認識する」[43]と。ホッブスにとっては具象的像、像的表象を抱きうるもののみが観念なのである。天使の観念、神の観念、或は精神の観念について言えば、我々はそれらについていかなる像をも抱くことはできないのであり、それらの観念はホッブスにとってはないのである。天使の観念を例にとれば[44]、それはある時は焔の像、またある時は翼をもった姿美しい幼児の像といった「可視的なものの観念から合成されたもの」を、天使の観念として思い浮べている。しかし天使は「神の使者である不可視的で非物質的なある被造物」であると信じられているのであるから、「その像は天使の似像をもってはいないし、それ故またそれは天使の観念ではない」とホッブスは述べる。ホッブスによれば、天使というのはその存在が信じられ想定されているある被造物に対する名称（nomen）なのである。つまりホッブスの考えでは、天使はこのような被造物につけられた名称なのであり、その観念は有しえないというのである。神についても、我々はいかなる観念も有さず、永遠な存在者に与えられた名称であるとホッブスは言う。これに対してデカルトは言う。ホッブスは観念という名称によって「ただ身体的表象像に描かれた物質的なものの像のみを理解しようとしているが、このような仮定に立てば、天使や神の本来的な観念がなんらありえないことを証明するのは容易である。[45]」デカルトにとっては単なる具象的像は観念ではないと同時に、精神によって直接的に知得されるすべてが観念なのである。[46]従って、ホッブスとは反対に、ホッブスが観念ではなく名称であると語るものこそ、デカルトにとっては観念と呼ぶにふさわしいものなのである。

このことをデカルトは別の仕方で、言葉を理解することに関連させて述べている。それは我々が言葉によって何ごとかを表現している場合には、確かに言葉によって指示（意味）されたものの観念がなければならない、ということである。そしてこれは、像的に描かれないものについても我々は観念を有すること、そしてその場合には、その言葉

によって何を理解すべきかが知られていなければならない、ということを示す為に語られているのである。デカルトはホッブスとは異なり、神或は精神或は諸々の非可感的なものの観念は認めるものの、それによって何を理解すべきかわからないという人に対して次の如く言う。彼はそれらの名称によっては何も把握しないとは言っていないのであるから、「もしあの方がこれらの名称によって何かを把握していたなら、これは疑いないことですが、同時にあの方は、それらの観念によって理解すべきことを知っていたのである。というのもあの方が把握したこと自身以外のことを理解しているはずはないからである。(47)」ある言葉でもって何かが語られている場合、我々はその言葉によって指示(意味)されているものについてある把握を当然有していると言える。つまり我々は言葉でもって思惟の思念的対象について、ある概念的把握を有していることは確かである。しかしだからと言って、明証的にその形相が把握されているとは言えない。そこでデカルトは、こう語った後で、その把握のされ方を問題とし、表象像に描かれた像は観念とは呼ばないと言わざるをえないのである。(48)「あの方がもし観念という語を……想像(imagination)において形成される物象的なものの像だけに限ろうとする人々のあいまいさに心を留めることがなければ、神の観念に……あの方自身も必然的に理解せねばならないこと以外のいかなることも私は理解してはいないことが容易に認められるでしょう。(49)」我々が神の観念を有するということは、この観念がいかなるものであるか、そしてその観念によって何が理解されるべきであるかを把握していることと同一の事態である。それ故我々がある言葉によって何かを把握しているとき、それがどのような仕方で把握されているか、つまり「像」的に把握されているのか否かが問題とされねばならない。言い換えれば、そのものの形相が正当につまり明証的に把握されていなければ、その言葉によっては何も表現しえないと言わざるをえない。

デカルトにとって思惟の対象について明証的に、それが何であるかつまり形相が把握されているものはすべて観念であって、その意味で直接的に意識されるものはすべて観念であり、像的に描かれない非可感的なものもすべて観念

である。言い換えれば、像的に把握されないものでも、言葉によって概念的に把握されるものも、その形相が明証的に把握されている限り観念なのである。

ところででは像はいかなる意味でも観念ではないのであろうか。デカルトはある書簡で表象像のうちの観念と、精神における観念との違いは、把握の仕方が両者の違いをなすという。「我々が像なしに(sans image)把握するすべては純粋精神の観念であり、像でもって(avec image)把握するすべては想像の観念である。」[50] デカルトは「像」を一方で観念であると認めているように思われる。では「像でもって把握する」とはどの様なことなのであろうか。先の定義では「精神を形どる」[51]限り観念であると言われている。我々はそのことの意味を考察せねばならない。「像でもって把握する」と言われる場合二通りの仕方が考えられる。まず、像的表象を通してそれが何であるかを把握する場合であり、次にある把握を像的に表象する場合である。まず前者について、例えばある幾何学的図形に一本の補助線を書き入れることによって、その図形における幾何学的関係が把握される場合を例にとろう。我々はその図形を想像によって像的に表象することができる。そして求められている幾何学的関係は像的に表象された図形のうちに含まれているはずである。しかしまだ現実的には把握されていない状態である。そこで我々は様々な補助線を考えてみる。そしてある補助線を想像することによって、ある幾何学的関係が把握される。この場合、幾何学的関係はいわばそのものの形相にあたる。つまり観念である。そしてこの関係は像的に表象しうるとしても、その関係自身は何ら像的なものではない。しかし、このように像的表象を通して、それが何であるかつまり形相が把握されている限りで、デカルトはその像的表象も観念であるとデカルトは言うのである。後者の場合。我々はある図形の諸々の固有性(propriétés)を把握していてそれを像的に表象する場合にあっては、それらの固有性従ってその形相は知的に把握されているのであり、それらを我々は像的表象において実現しようとするのである。このような場合では精神はその像を通してそれが何であるかを把握する場合も起こるのであり、その限りでこの像的表象も観念と言いうるのである。

さて、我々は『第二答弁』における観念の定義をみてきた。観念はある思惟をそのものたらしめる形相である。それ故我々がある形相を把握しているものはすべて観念である。言い換えれば、我々があることを思惟の対象として、それが何であるかをつまりその形相を明証的に把握するものはすべて観念である。その意味において、我々が直接的に意識するすべてのものは観念であると言いうる。デカルトにおいては、「像でもって把握」されるものも、或は「像なしで把握」されるものもすべて観念である。しかしその場合、観念はホッブスの意味での単なる具象的像では決してないのであり、厳密に解すれば、いかなる観念も像ではないのである。だが、それが精神を形相づける限りで、つまり像を通して、それが何であるかという形相が把握されている限りで、デカルトは観念と呼ぶのである。

五

(一)で述べた様に観念は多義的に語られている。ある時は思惟の作用として、またある時は思惟の対象として。また感覚（特に感情）や意欲作用については、ある時は観念と呼ばれ、ある時は観念と語られていないという具合である。だが『第三省察』『第二答弁』における定義の考察によって、デカルトが観念をどの様に考えていたかがほぼ明らかとなったと言えるであろう。

観念は「ものの像」とか「似像」とかと言われているが、決してそれは(二)で述べた様な感覚的類似を意味せず、更にまた具象的像を意味するのではない。それは観念が何かを表象し表示するということ、それ故観念は相互に区別されるということが意味されているに過ぎない。そして、そのような仕方で観念が有する実有性に注目して、神の存在が証明され、我々の明晰判明な観念の対象に対する妥当性が証明されるのである。しかも表象し表示するということで、我々は像的表象を考えるべきではない。それは何らかの本質或は形相が把握されていることを意味するのであり、その把握のされ方は「像でもって把握」されていようと、「像なしで把握」されていようとかまわない。それらは共

に観念である。しかし厳密に言えば、観念は像的表象ではないのであり、それによって精神が形相をとらえている限りで、それも観念であると言われるのである。

また、「ものの像」「似像」という表現において、現実的に存在するものが前提されていると考えるべきではないし、何らかの原型が前提されたうえで、観念はその写像であることが意味されていると考えるべきではない。そうではなく観念は何ものかについての観念として idéat との対応を含意しているということである。しかし㈢で述べたように、観念から外的存在へ向う展開は、このような対応或は原型―写像関係によるのではなく、むしろ観念における思念的実有性がその原因として形相的或は優勝的実有性を必要とするという、因果の原理によってなされていると考えるべきである。さて、デカルトにおいて観念は、それが「像でもって把握」されていようと、「像なしで把握」されていようと、我々が何らかの形相を明証的に把握しているものは観念といわれ、思惟の思念的対象として、我々が直接的に意識するすべてが観念である。

次に、我々はデカルトが観念を Cogito の地平で考えていることに注目せねばならない。観念は我々が直接的に意識するもののすべてであり、形相の直接的知得によって思惟そのものを意識する、と語られている。観念が我々の意識の場面で語られていることが注目される。このように、デカルトは観念を認識主体の意識或はその意識内容ととらえることによって、デカルトの観念に関する論は、意識がいかにして実在をとらえうるか、という新たな問題の領野を開いたと言うことができる。そして観念は一方で言葉によって意味されているものであるから、言葉がいかにして実在をとらえうるかという問題設定も、その射程に入っていると言いうるであろう。勿論、デカルトには言葉それ自身に関する考察はない。従ってまたデカルト自身には言葉がいかにして実在をとらえうるかという問題設定はないとしても、しかしその問題は観念をめぐる意識と実在とに関する考察の射程のうちにあることは確かである。デカルトが Cogito の地平で観念をとらえたということは、意識と実在の問題を新たに開いたと言えるであろう。

以上をこの小論の結語としたい。(52)

註

(1) A.T. VII, p. 181. この定義はホッブスが観念を像的表象に限っていることに対して語られる。
(2) A.T. VII, p. 160.
(3) 「我々が思惟しているとき、同時に我々の思惟について意識していることと、そのことを後になって想起することとは全く別の事である。」(A.T.V, p. 221.) また A.T.V, p. 149 参照。
(4) A.T. VII, p. 189. これについては小論では扱わない。
(5) A.T. IX, 163.
(6) A.T. III, p. 295. à Mersenne, 28 janvier 1641.
(7) A.T. VII, p. 37.
(8) A.T. VII, p. 37.
(9) A.T. VII, p. 37.
(10) A.T. VII, p. 180.
(11) 「直接的に意識されている」という語り方にはあいまいさがある。「像」的に理解されるものだけが観念ではないという仕方で語られる場面では、感覚(情)も意欲も観念である。他方、思惟の思念的対象として意識されているという場面では、感覚(情)或は意欲はそれが思念的に何であるかが把握されている限りでは観念であるが心的作用として、現にある感覚(情)或は意欲を感じているというのは観念ではない。
(12) A.T. VII, p. 8.
(13) これに関しては、拙稿「デカルト『省察』における物体の存在証明」(九大哲学会、哲学論文集第十五輯) 参照。
(14) A.T. VII, p. 37.
(15) A.T. VII, p. 37.
(16) A.T. VII, p. 38.
(17) A.T. VI, p. 85.

(18) A.T. IV, p. 113.
(19) A.T. IV, p. 131.
(20) A.T. IV, p. 112.
(21) A.T. XI, p. 5.
(22) O. Hamelin, Le système de Descartes. p. 167–182. 参照。
(23) A.T. VII, p. 63–64. において、延長の観念の本有性が語られている。
(24) A.T. XI, p. 357. また A.T. VII, p. 76. 参照。
(25) A.T. VII, p. 40.
(26) A.T. VII, p. 40.
(27) A.T. VII, p. 41.
(28) A.T. VII, p. 41.
(29) M. Gueroult, Descartes selon L'ordre des raisons. T. 1, p. 194～203. 参照。
ゲルーはカント的にデカルトを解釈しようとするのであるが、デカルトの観念論はカントの批判的観念論とは異なり、実在論を基礎づける唯一の可能な方法としての観念論であると考える。
(30) ibid.p. 194.
(31) 観念は何ものかについての観念なのであるから、ゲルーの言うように、それは idéat との対応を含意している。そしてそこにある種の類似性 (cf. Med. III, p. 39) をみて、原型—写像の関係と考えられる。しかし原型—写像関係によって因果の原理の適用が条件づけられているとは筆者は考えない。
(32) ibid. p. 194.
(33) A.T. VII, p. 42.
(34) A.T. VII, p. 42.
(35) A.T. VIII-1, p. 11.
(36) A.T. VII, p. 161.
(37) A.T. VII, p. 42.

(38) デカルトにおいて、思惟の対象は「もの」と考えられている。「ものの観念を除いてはいかなる観念もありえない。」(A.T. VII, p. 44.)
(39) A.T. VII, p. 160～161.
(40) É. Gilson, Études sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartésién. p. 11～13.
(41) A.T. VII, p. 160.
(42) A.T.VII, p. 232.
(43) A.T. VII, p. 179.
(44) A.T. VII, p. 179～180.
(45) A.T. VII, p. 181.
(46) 註(11)参照。
(47) A.T. III, p. 392. à Mersenne, juillet 1641.
(48) 明証的にその形相を把握するためには、像的把握から遠ざかり「精神は自己を自己自身に向け」なければならない。(A.T. VII, p.74.) その意味でデカルトはたびたび「精神を感覚的なものから遠ざけねばならない」(ex. A.T. VII,27～28.) と語る。
(49) A.T. III, p. 393.
(50) A.T. III, p. 395.
(51) 「形どる」と訳した informare は phantasmata から形相をうけとり、その形相によって精神自身が形相づけられることを意味する。しかしその場合 phantasmata に描かれたものが現実的に形相を表わすのではなく、可能的に可知的な形相であるに過ぎず、精神がこの形相によって形相づけられるためには、それが現実的に可知的な形相としてとらえられねばならない。(山田晶「トマス・アクィナスの《エッセ》研究」p. 385, 431. 参照。) デカルトにおいてはこの語は、この箇所以外に、「精神は身体を形どる」という仕方で A.T. VIII-1, p. 315, p. 411. において使用されている。この箇所は像的表象を通して形相が把握されていることと一応理解しておく。三角形を想像するとき、「私は単にそれが三つの線によって囲まれた図形であることを理解するのみでなく、同時にそれら三つの線をあたかも現前するもののごとく、精神の眼によって直視する。」(A.T. VII, p. 72.)

（52）観念については尚多くの問題を残している。まず Cogito の地平から存在へ向うとき手掛りとされたのは観念であったが、我々が何ものかの観念を有するというこの根源的受動性をどう考えるべきか。またデカルトにおける永遠真理の創造説は観念の論にとってどのような意味を有するか。更に、思惟と延長と身心合一という本源的観念をどう考えるべきか。また感覚、感情、情念については改めて考察される必要がある。