

(1) デカルトにおける「実体の表現」の問題

デカルトにおける「実体の表現」の問題

——ヘンリー・モアとの往復書簡に関連して——

福 居 純

デカルトは「実体(substantia)」を「現存する(existence)のために他のいかなる事物(res)をも必要としないような仕方⁽¹⁾で、現存する事物」と定義した後で、その実体の認識に関して次のように述べている。すなわち、「実体は、それが現存する事物であるという、ことだけで、直ちに気づかれうるわけではない。というのは、ただそれだけではわれわれを触発する(afficere)ことがないからである。そうではなくて、われわれは、無にはいかなる属性(attributum)もいかなる固有成性(proprietas)または性質(qualitas)もないという、あの共通知見(commune)

unes notions)によって、実体をその何らかの属性を通して容易に認知する(agnoscere)のである。というのも、われわれは、或る属性が現に在る(adesse)と知覚することから、その属性が帰属せられうるところの、現存する事物、いうなら実体、もまた必然的に現に在る、と結論するのだからである⁽²⁾、と(傍点は引用者)。

このようなデカルトの所説のうちに、その実体論にとって最大の難点となる《属性の自存性》の問題が提示されていることは、容易に洞察されるところであろう。この問題は単に、《実体はその属性を通して認識される》といわれるときには当の属性はその実体と同一視されるのか否か、を問うことのみにあるのではない。それは更

に、そのようにして認識される実体が《われわれを触発することのない、現存する事物というだけのもの》としての《実体そのもの》と同一視されうるのか否か、をも問わしめるのである。デカルトは厳密な意味での属性を定義して、「各々の実体の本性(natura)および本質(essentia)を構成する、ひとつの主要な固有性」として(3)いる。そうだとすれば、右の問題は次のようにいい直すこともできる。すなわち、属性が実体の「本質を構成する」ということは、実体の《現存在(existentia)を開示する(4)》ということの意味するの否か、と問うことである。

周知のように、デカルトは「神」に加えて「精神」と「物体」をも実体に数え入れた。厳密な意味での実体は神のみであるが、精神と物体も、ただ「神の協力」を要するということだけを別にすれば、自らが現存するため(5)に他のいかなる事物をも必要としないがゆえに、実体とされるのである。そうだとすれば、精神と物体とを実体として区別するということが、いい換えれば、精神の現存在と物体の現存在との差異を肯定するということは、先の《属性の自存性》の問題と必然的に結びつくことにな

る。なぜなら、精神の属性とされる「思惟(cogitatio)」と物体の属性とされる「延長(extensio)」とが各々精神と物体との「本質を構成する」にしても、そのことが同時にそれらの《現存在を開示する》のでなければ、両実体は唯一の実体に還元されることにもなりかねないからである。もしそうなると、《神は物体である》ということもありうるわけである。しかしまた、属性の自存性を肯定することによって、両実体をその各々の属性に同化しようとするならば、今度は《物体は神である》ということにもなりうるわけである。このようにして、デカルトの実体論は、或は神を不要ならしめるか、或は神に何らかの仕方で物体性を容認するか、という重大な困難に逢着する。しかも、この困難が真に困難であるのは、それが右のように神と延長との関係の問題として、専ら《延長の自存性》という側面で顕在化されて、《思惟の自存性》の側面が背後に沈められるかにみえる、という点にある。《神は物体である》、或は《物体は神である》ということの可能性が問題になるのであれば、それと同じ程度に、《神は精神である》、或は《精神は神である》ということの可能性もまた問題になるはずである。何故われわれは、

(3) デカルトにおける「実体の表現」の問題

神とのかかわりにおいて、精神と物体との間に或る序列を引きいれようとするのか。何故デカルトは、自らの哲学を《世界》よりもむしろ《自我》から出発させるのか。デカルトにおけるこの絶対的始元の問題こそは、あの《重大な困難》の注釈へと多くの哲学者を招き入れたのである。そのような哲学者の中で、われわれはここにヘンリー・モア(Henry More、ラテン名で Henricus Moreus)に注目しようと思う。モアは《延長の自存性》の問題に反省を加えて物体と空間とを分離し、近世における空間概念の確立に寄与したのであって、そのような反省をめぐってのデカルトとの応接は、あの《絶対的始元》の問題を分析する上で、貴重な示唆をもたらすものと思われるからである。

二

モアの批判はまず「物体」の定義に向けられる。物体はデカルトの主張するように「延長的事物(res extensa)」なのではない。「延長」とは「事物の絶対的本質」と同じ境界内にあるものであって、当の本質自体が多様であるのに応じて延長も多様になりうるもののように思われる。

それゆえ、「自ら自身によって存続している事物(res per se subsistens)」はすべて、神や天使ですらも、「延長的事物」なのである。そうだとすれば、延長を独り物体のみに帰属させるデカルトの定義は一般的すぎて曖昧であり、詭弁の観すらある。物体は、たとえ可感的性質を欠くときでも何らかの形状を帯びるのであるから、必然的に「可感的(sensibilis)」なのであって、それゆえわれわれの「感覚(sensus)」との関係で定義されるべきである。それが厭だというのであれば、デカルトは一切の感覚を「触覚(tactus)」に依拠せしめるのであるから、この「触覚」をより一般的に《物体間の相互接触(contactus)および接触能力》の意味に解して、「可触知性(tangibilitas)」なし「不可透入性(impenetrabilitas)」によって定義すべきであった、というわけである。⁽⁹⁷⁾

このようなモアの批判に対するデカルトの返答はおおよそ次の通りであった。物体を「可感的実体」と定義するのであれば、その場合には物体の「固有性」のひとつしか説明せず、その「本性全体(integra natura)」を語り明かしていない。「可触知性」とか「不可透入性」とかは物体の「本質的種差」(すなわち延長)ではなくて、

その固有性にほかならず、それゆえ当の本質的種差から帰結するものにすぎない。このことは、それらの固有性が物体の部分と関係をもっていて、「分割 (divisio)」或は「境界づけ (terminatio)」という観念を前提するということから明らかである。これに対して、「無限定の大きさを以て連続する、いうなら無際限の、物体」は、そのうちにただ「延長」のみを考察することによって、概念されうるのである。⁽¹¹⁾

物体の定義をめぐるこのような論議において問題になるのは、デカルトにあっては定義項が被定義項よりも広すぎ、モアにあっては狭すぎる、という点である。そしてモアの考えでは、広すぎるよりは狭すぎる方がまだよい。なぜなら、一切の事物の「根源 (radix)」と「本質」とは永遠の闇に包まれているのであって、事物すなわち実体の定義は、当の事物間の関係にはかならず「固有性」によって行なう以外に方法がないのだ、というのである。⁽¹²⁾ そうだとすれば、デカルトの主張する《物体の本性全体を語り明かす》ということは、いかなる意味に解すべきであろうか。

デカルトにおいて、「本質的種差」とは《厳密な意味

での属性》のことである。⁽¹³⁾ ところで、デカルトはそのような属性と実体との区別を「観点上の区別 (distinctio rationis)」とみなす。⁽¹⁴⁾ これは同一の事物を「知性 (intellectus)」の外部に在るもの」としてみるか、「知性の内部に对象的に(観念的に)在るもの」としてみるか、という区別⁽¹⁵⁾であって、単なる《思维操作上の区別》⁽¹⁶⁾のことである。実体の属性は実体そのものと「まさに同じもの」として概念されるべき (non aliter concipi debere) であって、そのようにして初めて、われわれは当の実体を明晰かつ判明に「知解する (intelligere)」——いうなら、⁽¹⁷⁾ 当の実体についての明晰かつ判明な「観念を形成する」⁽¹⁸⁾——ことが可能になる、というのである。このような

「観点上の区別」の根拠、つまり実体とその属性とが全くの同一事物として概念されるべき理由として、デカルトは次の二つを指摘する。第一は、実体の知見をその属性の知見から「引き離す (abstrahere)」には「或る困難」が伴なうのであって、そのように属性を捨象した実体そのものを知解するよりも、両者を同じひとつのものとして知解する方が「より容易」である、ということであり、第二は、その結果としてわれわれの概念が「より

(5) デカルトにおける「実体の表現」の問題

判明」になるのであるが、それは当の概念のうちに包括されるものが、より少なくなるからではなくて、他のすべてのものから「厳密に区別される」からだ、ということである。⁽¹⁹⁾

そうだとすれば、まず右の第一の理由から次のことが明らかになる。すなわち、『属性を通して実体を認識する』とは、『実体の現存在を語り明かす』ことを意味するのではなく、却って『実体をその属性に還元する』ことを意味する、ということである。なぜなら、実体からその属性を『捨象する』ということは当の実体を『抽象化する』ことにもなりかねないがゆえに、実体は『具体的な形』でしか捉えざるをえなくなるからである。ここで『実体を抽象化することにもなりかねない』というのは、実体をそれ自体として把握することには単に「或る困難」が伴なう——「より容易」ではない——ということだけのことであって、それが『不可能事』とされているわけではないからである。そしてそれゆえにこそ、実体の『抽象化』の危険を避けるかのようにして行なわれる実体の『具体化』も、いわば強いられた事態であって、かくてひとつの抽象化なのである。

このような事態が「観点上の区別」の第二の理由を構成する。すなわち、概念の『判明性(distinctio)』が増大するとき、それが内包の単純化を意味しないことによって『具体性』を語り、他の一切の内包から厳密に区別されるということによって『抽象性』を語るのである。デカルトは「観点上の区別」を「知性の抽象による」区別とも表現して、当の区別の根本的抽象性を提示するのである。或る書簡⁽²⁰⁾の中の次の一節はそのことを明確に述べている。すなわち、「私の外部に在るものについては、私がそれに関して私の内部で得た観念の仲介によるのであれば、いかなる認識をももたないことは確かでありますから、私は私の判断を直接的に事物に帰着させぬように、そして、事物の観念の内に予め気づくのでなければ何ひとつ積極的なものを当の事物に帰属させぬように、気をつけます。しかし、私はまた、当の観念の内に見いだされるものはすべて必然的に事物の内にも在る、とも考えます。こうして、私の観念が私の精神の或る抽象によって非十全的(non complete)ないし非妥当的(im-adequata)なものにされるのではないかどうか、ということを知るためには、私は唯ただ、当の私の観念を、私

の外部に在るいっそう十全な或る事物から引き出したのではなくて、私の内部に在るいっそう豊かな(sample)或はいっそう十全な別の或る観念から引き出したのではありません。かつたかどうか、ということだけを検討いたします。しかも、その『いっそう豊かな或はいっそう十全な別の或る観念から引き出す』ということは、知性の抽象によって(per abstractionem intellectus)行なわれるのであり、いい換えれば、このいっそう豊かな観念の内に包括されるものの或る部分から私の思惟を逸せることによって、当の思惟を他の部分にそれだけいっそう専念させ、それだけいっそう注意深くさせるようにして行なわれるのです」と。

そうだとすれば、この「観点上の区別」は、その『具体化』という機能のもとでは実体の本性を語り明かすわけであるが、その根本的抽象性という点からみれば実体そのものを、モアの主張と同様に、永遠の闇の中に残しておくわけである。それゆえ、『実体の本性全体を——いうなら、本性を完璧に——語り明かす』ということのためには、更に別の区別が問題となろう。実際、デカルトは右に引用した書簡の一節が直接かわっている『省

察に付された第一答弁』の中で次のように述べていた。すなわち、「事物を非妥当的に概念する知性の抽象によって或る事物が他の事物から判明に別々に概念されるためには、たしかに形相的区別(distinctio formalis)だけで十分なのでありますが、しかし、各々の事物を自ら自身によって在るもの(ens per se)、かくて他のすべてのものとは別個のものとして在るもの、の如くにわれわれが知解するというほどまでに判明に別々に概念されるためには、形相的区別だけでは十分でなく、およそそのためには實在的区別(distinctio realis)が要求されるのです」⁽²¹⁾と。

そこです、⁽²²⁾「形相的区別」であるが、これは「様態的区別(distinctio modalis)」と同義とされてはいるものの、「観点上の区別」をも含意していたことが後に『哲学原理』の中で指摘されている。⁽²³⁾「様態(modus)」は「属性」や「性質」と全く同じものを意味するが、厳密には、「属性」がただ実体に「内存する(inesse)」とのみ解される場合をいうのに対して、「様態」は実体によって以て「触発され或は多様化される(affici, vel variari)」ものと解される場合をいう。⁽²⁴⁾たとえば、「思惟的実体」に

(7) デカルトにおける「実体の表現」の問題

対して「思惟」は「属性」であるが、その思惟がむしろ「種々様々の (diversus)」状態——知解する、想像する、想起する、等々の作用——として当の実体に内存する場合には「様態」と呼ばれるのである。同様に「延長的実体」に關しても、「延長」なる属性に對して「運動」や「形状」は様態と呼ぶことができる。⁽²⁵⁾ところで、「様態的區別」とは、そのような嚴密な意味での様態とそれが内存するところの実体との區別、もしくは、同一実体に内存する二つの様態の間の區別、とされる。そしてその區別の根拠は、前者の場合には、実体はその様態がなくても明晰に知覚されうるが、逆に実体なしには当の様態は知解されえぬ、ということにあり、また後者の場合には、問題の二つの様態は互いに一方が他方なしに認知されるが、それが内存するところの実体なしにはいづれも認知されえぬ、ということにあるとされる。⁽²⁶⁾そうだとすれば、「様態的區別」は、専らその第一の場合が注目されるようにして、各々の様態を《多様化された同一の属性》と解するかぎりでのみ、⁽²⁷⁾「観点上の區別」に同化されえよう。そして、このような同化のもとにこそ第二の場合の説明されるのであって、しかもそのことが第一の

場合をいけば説明し返すことになる。すなわち、二つの様態が相互に區別され、かつその一方が他方なしに認知されうるということは、「ひとつの共通の観点のもとに (sub una communi ratione)」のみにわれうるの⁽²⁸⁾であって、この「共通の観点」を無視するならば、各々の様態は「自存的な事物 (res subsistens)」とみなされ、かくて様態の觀念と実体の觀念とが混同されることになる。⁽²⁹⁾このように、各々の様態の《自存性》が斥けられてこそ、第一の場合における《様態はそれが内存するところの実体なしには知解されぬ》ということが顕在化される。第一の場合は第二の場合を説明しつつ自ら自身を説明するのであって、後者は前者の顕在化にとって不可欠の契機をなす。各々の様態は、《属性、種々様々な様態》であるのだが、《それが内存するところの実体の様態》とのみみなされる場合に「もっともよく知覚される」のである。⁽³⁰⁾いい換えるなら、「様態的區別」は「観点上の區別」の有する《具体化》の機能を第二の場合によって明らかにし、また当の《具体化》の機能が引きいれている《抽象性》を第一の場合によって明らかにするのである。それゆえ、「観点上の區別」における「観点 (ratio)」もま

た二重の意味を有している。すなわち、知性の外部と内部とを、いうなら実体それ自体と観念内的実体とを区別しつついわば重ねあわせる観点と、観念内的実体の多様性を基礎づけつついわば統一する観点とである。

そうだとすれば、デカルトが実体の定義に関するモアの見解を容認しないのは、モアにおいては右の第二の観点が欠けていて、その結果、一方では、第一の観点が絶対化されて実体それ自体の認識が《単なる困難事》ではなく《絶対的不可能事》とみなされることになるためであり、他方では、様態の自存在が肯定されて当の様態が実体と混同される懼れが生ずるためである。デカルトはこのような事態をスコラ的な形式論理における《類》と《種》との関係のうちにみていたのであって、それは「実体」がまた「基体(subjectum)」としても定義されていたこと⁽³¹⁾から明らかである。類は種なくしても概念されうるが、逆に種は類なくしては概念されえぬのであって、それは《種差》が本質的なものとして——いうなら《属性》の観点のもとで——考察されぬということに由因する。つまり、種から種差を捨象することによって類を概念する、といわれるとき、当の《捨象される種差》の帰

属すべき《基本》としての《種》の問題が主題化されていないのである。この主題化こそは右の第二の観点によって担われるのであって、《基体》は《種という観点》から《類》として概念されてはならず、「実体という観点」から《属性を通して》のみ知解されうるのである。⁽³²⁾もしもそのようなデカルト的「属性」が主題化されることなく、「実体」が専ら「様態」(モアのいう「固有性」)との関係で語られるならば、「実体」と「属性」とは《観点の上で(ratione)すら区別されることなく》、《絶対的に同一視される》ことになる。それならば、モアは実体を永遠の闇の中に残しておくよりも、むしろ白日の光の中に引きだして語るべきではなかったのか。ここに「神」と「延長」との関係をめぐる複雑な議論が生まれることになるのであるが、それは悉くあの第二の観点の問題に端を発しているのである。こうして、この第二の観点の問題を余すところなく展開するためには、必然的に「実在的区別」の考察が要求されるのである。

三

「実在的区別」とは二つもしくは多数の実体の間の区

(9) デカルトにおける「実体の表現」の問題

別をいい、したがって、「それらの実体のいずれか一方が他方に俟つことなしに現存しうる場合」と定義される⁽³³⁾。そして、そのような区別の根拠は唯ただ、それらの実体の一方を他方に俟つことなしに明晰かつ判明に知解しうるということのみにある⁽³⁵⁾、とされる。しかし、この《区別の根拠》は慎重な解釈を要する。《区別そのもの》、いうなら《実体の現存在》はあくまでも《認識》を通して明らかにされるのであるにもせよ、そのような《認識》が可能なのは《すでに区別そのものが存している》⁽³⁶⁾からにはかならぬのである。それゆえ、《区別の認識》は、《すでに存する区別》によって可能となるにもせよ、それ自体として支持されねばならぬのだとすれば、前者《区別の認識》は後者《すでに存する区別》の単なる《説明》として提示されるのではなく、後者が前者のうちでいわば《基礎づけられねばならぬ》わけである。いい換えれば、「いかにして (quo pacto) 《私はひとつの実体を他の実体に俟つことなく明晰かつ判明に知解するということだけから、ひとつの実体が他の実体から排除されるということを確認する》のか、がいわれなければならぬ」⁽³⁷⁾（傍点は引用者）のである。

そうだとすれば、この「実在的区別」は「観点上の区別」に対して、あたかも当の「観点上の区別」が「様態的区別」に対して有したのと同じような関係を示すわけである。つまり、「実在的区別」は、《実体そのものを認識を通して明らかにする》⁽³⁸⁾ということをひとつの基礎とする点で「観点上の区別」を引きいれ、そのような認識の《いかにして》を問うということをもうひとつの基礎とする点で「観点上の区別」を超えるからである。この《いかにして》は、「観点上の区別」と「様態的区別」との関係においても問われたのであったが、それは「知性の内部」で、いわば《存在的》に問われたにすぎなかった。いい換えれば、「観点上の区別」が包含する二つの「観点」のうち、第一の観点が第二の観点によって《予想》せられ或は《説明づけ》られたにすぎなかった。この「観点上の区別」を担う「知性の抽象」がむしろ「単なる虚構 (sola fictio)」といわれる所以である。「実在的区別」にかかわる《いかにして》の問いは《知性の内部と外部との関係》として、いわば《存在論的》に展開されるのであって、ここにあの第一の観点こそは主題化されねばならない。そうすることによって、何故モアに

おいてはそのような主題化を拒むようにして当の観点が絶対化されたのか、ということもまた明らかになるはずである。

ところで、デカルトは先に引用した『第一答弁』の中で、「形相的区別」と「実在的区別」との関係に触れたすぐ後に、次のような説明を加えている。すなわち、「私は、物体の何であるかということ、唯ただそれが延長、形状的、可動的、等々であるとのみ考えることによって、そして、当の物体について、精神の本性に属するすべてのものを否定することによって、十全的に知解します。またそれとは逆に、私は、精神のうちには物体の觀念のうちに含まれるものの何かがあることを否定するにしても、当の精神は疑い、知解し、意志する、等々の十全的な事物であるということを、知解します。およそこのことは、精神と物体との間に実在的区別がないとしたなら、生じえぬことなのです」(傍点は引用者、と。この説明が「観点上の区別」の第二の理由「概念の判明性の増大」に含まれた二つの側面(「具体性と抽象性」)に対応することは明らかである。しかし、その二つの側面は「実在的区別」との関係においては、抽象性が具体性にいわば先行

する、という或る序列を提示するのであり、しかもそれが「精神」の概念においては明示され、「物体」の概念においては両側面はむしろ並置されていることに注意すべきである。

抽象性が具体性に《いわば先行する》というときには、当の抽象性のもとに《実体或は事物のあらゆる具体的規定は、肯定的なものとしての否定である》(40)という事態が意味されている。われわれはそのような《事物 (res) の肯定的性質》を「実在性」(res 性としての realitas)と呼ぶのであって、この「実在性」は種々の「度 (gradus)」を以て現われるのが普通である。なぜなら、事物の肯定は一挙に果されるよりも、様々な観点からいわば部分的に行なわれる方が《より容易》だからである。それゆえ、実在性の背後には常に——いわば先行的に——同じひとつの否定が存するのであるから、肯定がより容易であればそれだけ実在性の度は小さくなる(すなわち、より小さな部分しか肯定しない)のであり、逆に、肯定がより困難であればそれだけ実在性の度は大きくなる。かくして、肯定が一挙に全面的に行なわれて実在性が最高度に達する場合には、却ってわれわれは失神させられるよう

(11) デカルトにおける「実体の表現」の問題

にして、背後の否定もまた全面的に姿を現わすような事態になるのである。そうだとすれば、実在度の増大に伴う肯定の困難度の増大は、究極において現われるあの《同じひとつの否定》をいわず部分的に増大させながら表現する働きでもある。この部分的に表現される否定こそは《他の肯定を予想させるもの》にはかならずぬのである。そのような事態が《区別》として表現されるのである。なぜなら、当の《他の肯定》とはただ《予想される》のみであるがゆえに、その実在度は積極的に表現されず、却って《否定》として表現されるからである。たとえば、《或るものA》の肯定の困難が包含する否定は《別の或るもの》を予想させるのであるが、当の《別の或るもの》の《何であるか》（實在性）が規定されえぬかぎりにおいて、当の《別の或るもの》は却って《Aの否定》として惜定される。《区別》とは、それが《實在的》であるかぎりには、単に自らの傍らに、自らとは別の或るものを並置するということではなく、自らを肯定することを通して自らを全面的に否定する——いうなら、自らの肯定が自らの否定によって全面的に貫かれる、或は、自らの否定が自らの肯定の本質的規定を成す——ということ

なのである。こうして、実体をその属性と同一のものとして把握する方が「より容易」といわれ、当の属性を捨象して実体そのものを把握しようとする方が《より困難》といわれたときには、実は《實在性の度》が語られていたのであり、それゆえ、「観点上の区別」を「単なる虚構」として斥けようとする「實在的区別」が語られていたのである。《實在性》とは「知性の内部」そのものの表現であり、この実在度を昇ってゆく方向からみられた「知性の外部」は、むしろ《別の或る實在性》として、《知性の内部なる實在性》を全面的に否定するのである。いい換えるなら、「観点上の区別」のもとに実体とその属性との結合の必然性が絶対化されるまさにそのとき、当の実体をその属性に還元することを拒否するかのようになり、当の属性は無化されて、実体そのものが措定されるというわけである。

しかし、依然として困難は残っている。「實在的区別」によって語られる各々の実体は、互いに他の実体の自己否定として間接的にのみ措定されるものである以上、なお混同される懼れがあるからである。⁽⁴²⁾たとえば、われわれの精神は物的であると主張する者がいるとしても、

そうだからといってその者はすべての物体が精神だと考えているわけではないであらう。そうだとすれば、物体は精神に対して、あたかも類が種に対するのと同じような関係にあるわけであって、かくて《物体について、精神の本性に属するすべてのものを否定することによって、当の物体の何であるかを知解する》というデカルトの主張は意味をなさぬのではないか。⁽⁴³⁾

このような疑問に対してデカルトは、「妥当的 (adaequata)」認識と「十全的 (completa)」認識とを区別して、「実在的区別」において認識の妥当性は要求されない、と答える。事物の認識が「妥当的」——すなわち「全面的かつ完全 (entière et parfaite)」——であるということは、当の認識のうちに、認識される事物のうちにあるおおよそすべての固有性が含まれている場合であって、これは、われわれが事物を妥当的に認識する「と同時に」、当の認識が妥当的であることを知っている、という場合にかぎられる。しかしこのためには、われわれの知性の認識力が「神の無限の力」に「妥当する (adaequare)」——すなわち、全面的かつ完全に一致する——必要がある、そのようなことは知性に対する神の特別の

啓示がなければ不可能である。⁽⁴⁴⁾これに対して、事物の認識が「十全的」であるという場合は、知性の認識力が「事物に妥当する」というだけで十分であって、それゆえ、認識が《積極的に妥当的》であることを要求するのではなく、「われわれに対して当の認識が知性の抽象によって非妥当なものにされてはいない、と知覚されるという程度にまで妥当的」であればよいのである。⁽⁴⁵⁾デカルトが先に引用した『第一答弁』の中で、「十全的に知解する」とことと「十全的な事物であるということを知解する」とことを同じ意味に用いていたのも、そのためである。「十全的な事物」とは、「そのものが実体である」と私に認知させるに十分なだけの形相ないし属性をまわっている実体」のことにほかならない。それゆえ、一方で実体をその属性と同一視しながら、他方で実体からその属性を剥ぎとって語るなら、われわれは当の実体についての知識をすべて破壊することになる。⁽⁴⁶⁾実体はその属性と同じひとつのものとして把握されることによつて、いかもそのことを通してのみ、当の属性は否定されうる。このような仕方での《属性の否定》は、とりわけ《実体をその属性に還元することの拒否》を意味するのである。

(13) デカルトにおける「実体の表現」の問題

が、《拒否》がまさしく《拒否》として否定的な働きであるがゆえに、当の実体そのものを開示するよりもむしろ、当の実体の属性を否定しようとする《別の或る実体》を予想させるのであって、ここにこそ《区別》を語るひとつの根拠がある。当の《拒否》が何か積極的な働きと解されるなら、少なくとも《区別》は支持されえない。実体の《表現》は、実体《そのもの》ではないがゆえに当の実体によって否定されるべきものであるにもかかわらず、当の《否定》の働きが《別の或る実体》によって担われると解されるがゆえにこそ、意味をもつ。デカルトが、《われわれは実体について何らかの言葉を用いることはできるが、その言葉の意味を明晰かつ判明に知覚することはできぬ》と語るのも、そのためである。⁽⁴⁷⁾

このようにみえてくると、デカルト的定義に対するモアの批判は、「観点上の区別」——とりわけ属性の特異性——を見損い、そのために優れた意味での《区別》である「実在的区別」を支持しえなかった、ということに由来することが明らかになる。そこから帰結したことはといえ、モアが実体そのものの表現を不可能とみなしたのに対して、デカルトはそれを可能としながらも、なお

本質的な曖昧さから逃れえぬことを認めた、ということであった。両者の主張の差異は極めて僅かであるように見えるが、それがいかに大きな対立へと導かれたかを、以下に検討してみよう。

四

デカルトは空間と空間を占める物体的実体とを、単に「われわれの習慣となつてゐる概念の仕方の上で」異なるものでしかなく、「事物のもつて」(Ere)は同一のものであるとみなした。⁽⁴⁸⁾ まず、空間と物体との同一性は「観点上の区別」に訴えるものである、ということに注目せねばならない。というのは、「空間の本性」と「物体の本性」とは《同じ延長》であるから、空間も物体も共に《延長的な》《事物》なのであって、かくて「事物のもつて」は同じものといわれるのである。ところが、《空間があつてそれを物体が占める》と考えるのがわれわれの習慣であつて、それゆえ、《空間を占める物体が変わつても空間の延長は変わらない》とみなされるのが普通である。その際には、延長は「類のもつて」(Ere, nere)つまり「単に類的であるにすぎぬ単一性」を以

て、概念されているわけである。⁽⁵⁰⁾このようにして、空間と物体とは、「観点上の区別」の解釈をめぐって、一方では実体という観点から同一視され、他方では類・種の観点から区別されることになるのである。

すでに指摘したように、モアは「延長」をあらゆる事物に帰属させることによって、「実体という観点」に背を向けた。その結果、必然的に、空間の延長と物体の延長とを区別することになる。すなわち、可触知性と不可透入性とを伴うデカルト的な延長概念は物体的事物にのみ留保して、それとは別個の延長を非物体的事物についても概念するのである。たとえば、神もまたそれなりの仕方で「真なる延長」を有するのであって、その延長は神の意志に従って多様化され境界づけられることが可能である。それは、神が到るところに現前していて、宇宙全体およびそのあらゆる部分と緊密に結合し充たしている、ということから明らかである。デカルトの主張するように物質に運動を伝えるのが神であるとすれば、その神は物質に最近接的に触れているか、少なくともかつては触れていたのだからならぬわけであって、当然のことながら神は延長的事物とみなされるべきである、

というのである。⁽⁵¹⁾

しかし、デカルトはすでに、空間の本性をなす延長と物体の本性をなす延長とが相互に異なるのは、あたかも類や種の本性が個体の本性と異なるのと同然であると述べて、空間についての知見は類・種という観点からではなく、実体という観点のもとで展開されるべきことを主張していた。それゆえ、右の如きモアの批判に答えるためには、実体についての知見がいつそう厳密な形で導入されることになる。すなわち、神はその《遍在性》のゆえに《い、わ、ば延長》である、というのならそれでもよいが、しかし神に「真なる延長」を容認するのであれば、その神は《端的に延長》なもの、いうなら「延長的存在者 (ens extensum)」とみなされることになって、これは「実体の知見と延長的事物の知見とを混同する」ものにほかならぬ。⁽⁵²⁾と。実際、「実体の知見」は「実在的区別」のもとでこそ明確にされるのであって、「延長的事物」が「実体」といわれうるのは、当の「事物」が「延長」を否定するようにして《自らとは別の事物》を措定し、そのようにして自らが当の《別の事物》と区別されるかぎりにおいてのことであつた。それゆえ、神

は「自らを延長的事物に適用しながらも、しかし自らは延長的でない」という仕方である。⁽⁵⁴⁾『い、わ、ば延長』である、といわれうるにすぎないのである。モアのように「延長的事物」と「延長的存在者」とを混同するのは、「同時に可想像的(imaginabilis)でもあるのでなければ、何ものも現存しえず、或は可知解的(intelligibilis)たりえない」と考える「偽なる偏見」に由因する。実際、「延長的存在者」のもとに「通常」理解されているのは「可想像的な或るもの」であって、当の存在者のうちには限定された大きさと形状とをもった様々の部分——いうなら「部分の外部なる部分(partes extra partes)」——が「想像」によって区別されるのである。⁽⁵⁵⁾

ところで、デカルトは「空間」と「場所」とを次のように《観点の上で》区別している。すなわち、空間は常に、無限定の大きさと形状とをもった延長と解されるのに対して、そのような大きさと形状を限定することによって当の大きさや形状よりも位置に注目するとき、空間はむしろ場所といわれる。⁽⁵⁶⁾と。それゆえ、われわれは通常は、正確に同じ大きさや形状のものでなくとも、或るものが他のものの《場所を占める》⁽⁵⁷⁾と云って《空間を占

める》とはいわないし、またその《位置が変わる》ときには、たとえ大きさや形状が同じままであっても、《場所が変わる》⁽⁵⁷⁾と云って《空間が変わる》⁽⁵⁷⁾とはいわない。そしてデカルトは、そのように《空間を占める》、とはいわない、⁽⁵⁸⁾とか《空間が変わる》、とはいわない、⁽⁵⁸⁾とされながらも『い、わ、れ、て、い、る、空間』を「内的場所(locus internus)」とし、それに対して《本来的に、い、わ、れ、る、場所》を「外的場所(locus externus)」と解する。⁽⁵⁹⁾そうだとすれば、デカルトが空間を内的場所と「全く同じもの」と規定するときには、当の空間は両義的に解されねばならない。つまり、空間は《内的》な場所であるかぎり、延長的事物たる物体からは単に観点の上でしか区別されてはならぬ、と同時に、内的な《場所》であるかぎりでは、そのような物体から観点の上で常にすでに区別されている、ということがある。それゆえデカルトはモアに答えて、「延長的事物」よりも、むしろ限定された大きさと形状のもとに捉えられる「延長的存在者」の方を、「空間」と規定するのである。⁽⁶⁰⁾

こうして、「部分の外部なる部分」という表現における《外部性》は「外的場所」という表現における《外部

性」と解されるべきことが明らかにになる。デカルトは「外的場所」のもとに「場所に位置するものを最近接的に囲んでいる表面」を理解し、しかも、その「表面」とは「囲んでいる物体の部分」のことではなくて、「囲んでいる物体と囲まれている物体との中間である境界(terminus)」つまり「様態」にはかならずものごとである、と注意する。いい換えれば、それは「共通的なものとしての表面」を意味するのであって、囲まれている物体の部分ですらなく、同じ大きさや形状とを保持するかぎり常に同じものとみなされるのである。⁽⁶³⁾ それゆえ、問題となっている《外部性》を理解するためには、「内的場所」としての「空間」が包含するあの《両義性》がいわば同時に引き、けられねばならぬ、ということになる。「空間」といういい方がなされるときには、われわれはむしろ「大きさや形状に注目している」、といわれるのは、そのような「注目」においては当の大きさや形状の《いかほどであるか》が却って無視されている——いうなら、そのような《いかほどであるか》は《類的な単一性としての延長》の中に埋められることになる——からである。逆に、「場所」といういい方がなされるときに

は、われわれはむしろ大きさや形状よりも「位置をはっきりと指示する」、といわれるのは、⁽⁶³⁾ 当の大きさや形状の《いかほどであるか》に関心が向けられるようにして、当の大きさや形状に、それらを《境界づける》ような別の或る大きさや形状が対置されるからである。こうして、空間の知覚における《大きさや形状への注目》は、却って場所の知覚における《位置の明白な指示》として顕在化されるのである。それゆえ、「部分の外部なる部分」という観念は「互いに区別された諸部分」⁽⁶⁴⁾ ないし《相互に対置せられた部分》を意味するのであって、「不可透入性」と「可触知性」との表徴にほかならない。デカルトが、これら二つの特性は「分割」ないし「境界づけ」という観念を前提するがゆえに物体の本質的種差ではなくてその固有性にすぎぬ、とみなして、モアの主張する物体の定義を斥けたのは右のような理由によるものであった。

そうだとすればしかし、もしも「部分の外部なる部分」の観念が専ら「内的場所」の相のもとに捉えられるなら、それらの「部分」は対置せられることなく、むしろ《可透入性》を示すことになるのではないか。「部分

の外部なる部分」のもとに「部分の外部に出で立つ (extare extra partes)」部分を理解するなら、「実在的存在者 (ens reale)」としての部分の外にそれらの部分を距てる部分としての「非存在者 (non-ens)」を想定することが可能ではないのか。そしてそれは本来の意味での「可触知性」を破壊することではないのか。⁽⁶⁵⁾

否、そうではない。右の如きモアの疑問は、「内的場所」としての「空間」の包含するあの《両義性》を同時に引きうけぬことに由因する。つまり、「部分の外部なる部分」の観念を専ら「内的場所」のみについて理解した後で、実は当の観念を「外的場所」について展開しているのである。「内的場所」と「外的場所」とのそのような分離は、前者を後者のいわば背後に位置せしめて、空間の観念——三次元的延長——に或る「深み」をもたらずことになる。デカルトが「外的場所」の定義に際して「表面」なる語を用い、更にそれを「様態」といい換えたのは、そのような「一切の深みを物体に対して拒否する」ためであった。⁽⁶⁶⁾ それゆえ、「可触知性」と《触覚の可感性 (sensibilitas)》とを混同してはならない。後者は単なる「外面的な命名 (denominatio extrinseca)」

であって、物体そのものには「妥当 (完全に一致)」せず、触れられる物体の表面の背後に或る深みを想定させるのに対して、前者は物体に「内在する真なる固有性 (vera proprietates intrinseca)」として、そのような深みを排除する観念なのである。⁽⁶⁷⁾ それゆえ、モアが神の《遍在性》を楯にとつてそのような深みを語るのであれば、デカルトとしては当の《遍在性》を否認しなければならぬ。神の本質は「場所」とは無関係だからである。⁽⁶⁸⁾ かくて、

《深み》を想定することなく《遍在性》を理解するとすれば、モアとは逆に、「内的場所」としての「空間」の包含する両義性を同時に引きうけつつ、しかも「部分の外部なる部分」の観念をただ「内的場所」のみについて展開することであろう。《遍在》としての場所、いうなら《到るところ》という観念は、《多様な場所の総体》であるよりも、むしろ《多様な場所の総体という概念を拒否するような無限に多様な場所》を意味するのであって、いうならば、「延長的事物」としての空間が「延長的存在者」へと移行する自然の傾向への拒否にほかならない。このような《自らを延長的事物に適用しながらも、自らは延長的でないような働き》を、デカルトは「力

(vis; virtus; potentia)の概念を以て説明し、非物体の実体について語られる延長を「力の延長」と解するとともに、当の「力」を単に「それが適用される延長的事物の様態」にすぎぬものとして非物体の実体には帰属させず、かくてあの「深み」を拒否するのである。⁽⁶⁹⁾

デカルトが「哲学的意味での空虚(vacuum)」の存在を否定したのは、まさしく右のような見地からであった。たしかに、《すべての感覚は触覚から生ずる》⁽⁷⁰⁾ということはモアの指摘した通りである。しかし、まさしくそれゆえにわれわれは、専ら感覚に支配されていた幼時の習慣によって、「何ものも感覚されぬ場所はすべて空虚である」と判断するのであって、それこそは実体の知見と延長的事物の知見とを混同するあの「偽なる偏見」、いうなら、「内的場所」の観念を無視して、それとは独立に専ら「外的場所」の観念のみに依拠しようとする偏見にほかならない。⁽⁷¹⁾なるほど、たとえば容器とその中にある特殊な物体との間には「いかなる結びつきもない」のであるが、しかし、容器に具わる凹形とそこに含まれるはずの「類として解された延長」との間には「この上もなく大きな、およそ必然的な結びつきがある」のであ

て、かくて、当の凹所をそこに含まれる延長なしに、或は当の延長を延長の実体なしに知解することは、あたかも山を谷なしに概念するのに劣らず矛盾なのである。⁽⁷²⁾たしかに、「山」の観念は「谷」の観念を捨象する知性の抽象作用によって得られるのではあるが、しかしまさしくそれゆえに、それら二つの観念は分離されることなく同時に考察されなければ「十全的たりえない」⁽⁷⁴⁾。容器がその内容物を除かれて「空」になったといわれるときには、《空虚な空間》が意味されているのではなくて、《あるはずの物体が無い、かくて別の物体が充たしている、場所》を意味するのであって、それゆえ、当の《別の物体》が容器に入りこむことを妨げられるとすれば、容器の壁は互いに「触れる」であろう。⁽⁷⁵⁾「触覚」は《ただ表面のみにおける相互接触》の感覚であるが、その際、《表面》は専ら「外的場所」のみの観点から捉えられるのがしばしばである。それゆえ、たとえばわれわれが或る物体に触れるときには、《私が物体に触れる》とも《物体が私に触れる》とも感ずるのと同じように、《容器が内容物に触れる》とも《内容物が容器に触れる》ともみるのであって、そこにおいて特徴的なことは何らかの物体

が固定されて「動きえぬ(immobilis)ものとみなされる」⁽⁷⁷⁾ということである。そこで、『容器が内容物に触れる』と同時に、『内容物が容器に触れる』瞬間における『相互接触』そのものは、あの「動きえぬとみなされる」固定点が同時に指定されることによって互いに否定しあうようにして、或る「真に不動な(vere immotus)」固定点を要請する⁽⁷⁸⁾であろう。このいわば絶対的な固定点のもとはいかなる相互接触も絶対的に偶然的とみなされるわけであって、かくて、空になった容器の壁は、そこに別の物体が入ってこなくても、必ずしも相互に接触せねばならぬというわけではなくなるであろう。そのような『必然性』は「絶対的」なものではなく、「自然的」傾向にすぎぬとみなされよう。絶対的空虚の否定を容認せぬモアが、そのような『真に不動な固定点』のもとに「神的延長」を⁽⁷⁹⁾理解し、デカルトのいう「神の力」を神自身⁽⁸⁰⁾の様態とみなしたのは、自らの立場が「内的場所」から分離せられた「外的場所」の觀念に依拠していることを示すものにはかならぬのである。

しかし、デカルトは空虚を否定することによって、「神の力」に制限を加えたわけではない。『自らにとって

は何が知覚しうるもので何が知覚しえぬものであるか、ということのみを考察し、かくて、自らのいかなる判断も知覚から離れることのないように注意する』というのがデカルトの立場であった。それゆえデカルトは、『神は、可能であると私が知覚する一切を、為しうる』と敢えて断言するが、しかし逆に、『神は、私の概念するところに矛盾することを、為しうる』ということは敢えて否定しないのであって、ただ『そのようなことは私にとつては矛盾を含意する』というにとどめるのである。かくして、デカルトが『空虚を否定する』場合には、『神が空虚を生ぜしめうることを敢えて否定はしないが、そのようなことは私にとつては矛盾である』ということの意味するのである。⁽⁸¹⁾当の『矛盾』は『われわれにとつての矛盾』であって、そのようにわれわれの思い描く矛盾を、そのまま神のうちに持ちこむことこそ、却って「神の力」を制限することになるのである。

このような『矛盾性』は、属性の特異性ゆえに実体の表現に含まれる本質的曖昧さとして、すでにわれわれの考察したところであり、それはまたとりわけ、事物の認識の『妥当性』と区別される『十全性』として展開されて

いた。《十全性》は、《認識が妥当的でありながら、そのことが同時に知られず、かくてどこまでも妥当的であり続けようとする》ということ、いい換えれば、《認識が事物そのものに、直接的には達しえず、予想される他の事物の媒介を通して、すなわち「実在的区別」を通して初めて、到達しうる》ということ、を示すものであった。それゆえ、デカルトは「実在的区別」を語るときには、常に「神の協力」を援用するのであるが、しかし、その

「神の協力」ということは、《認識の非妥当性がまずわれわれ人間にとつての本質的事態である》、ということの意味するものと解されねばならない。なぜなら、「神の協力」が絶対的に措定されるなら、神と人間との関係をあの《類・種の関係》——神は人間なくともありうるが、人間は神なくしてはありえない、という関係——として把握することになるからである。そうすると、「実在的区別」のもとには区別された事物の、実在性が直接的に肯定されることになって、一方では神と思维的な事物とを混同し、他方では神と延長的事物とを混同し、そのようにして結局は神を精神と物体との合成体とみなしてしまふ事態に陥るのである。神の実体と被造実体とは文字

通り《実体という観点》から理解されるべきである。それゆえ、《認識の非妥当性》という人間の本質にかかわる事態が除去されるなら、「神の協力」ということも廃棄されるのであって、そのかぎりでのみ、「神の協力」ということは神と被造物とを混同することなく援用されるのである。

五

以上のような考察から、デカルトが《空虚の否定》に加えて《原子の否定》を語ったことの意味が明らかになる。「原子、いうならその本性上不可分割的な物質部分」の否定もまた、《認識の非妥当性ないし十全性》という考え方によって基礎づけられるのである。すなわち、物質の部分、それがいかに小さなものであると「仮想(fingere)」されようとも、必ず延長のなものである以上は、「思维によって(cogitatione)」なお分割されうるものであり、しかもそのように思维による分割が可能なのは当の物質部分が可分割的なものであることを認識しているからである。⁽⁸³⁾と。原子の存在は、「神の力」そのものとの関係において否定されるのではなく、「延長的で同

時に不可分割的であること」がわれわれにとっては矛盾と思われ、がゆえに否定されるのである。それゆえ、《物質部分が無限に分割される》ということは「真」として知覚されるが、しかし「それがいかにして生ずるか」ということは「了解(包括的に理解)(comprehendere)」されえないのである。⁽⁸⁵⁾このような事態を、デカルトは「無限(infinitus)」と區別して「無際限(indelinitus)」と形容する。⁽⁸⁶⁾「無際限」とは「或る視点のもとではいかなる終極(finis)も見出せぬもの」についていわれ、これに對して「無限」とは、そのように単に「消極的」な意味で「限界(limes)を認めない」というだけでなく、「積極的な意味でいかなる限界もないと知解される」場合をいう。「無際限」について「或る視点のもとで(sub aliqua consideratione)」といわれたのは「われわれにとつては(nostri respectu)」という意味であって、そのかぎり、「無際限」はすでに「無限」といわば重なりあっている。⁽⁸⁷⁾ただ、「無限」とは神のみに留保される特性であって、⁽⁸⁸⁾その「無限」そのものについて、たとえ「了解する」のだとはいえ、そのようにして「いわば終極を設ける(quasi finire)」ことは、やはり不条理であろう。⁽⁸⁹⁾そ

れゆえ、われわれは「無限」そのものを、「了解せず」、かくて「無際限として了解する」のである。⁽⁹⁰⁾そうだとすれば、《われわれによっては了解されない》ということが「無限なるものの根拠」に帰属するわけであって、「無限」は「有限の否定」によって知覚されてはならない。⁽⁹¹⁾そのような知覚の仕方は「無限」を《類》として捉えるものにほかならない。無限は自らのうちに有限を或る仕方を含むことによって無限たりうるのであって、無限の知覚が有限の知覚に對して「いわば先なるもの(prior oporundum)」として私のうちにある「(傍点は引用者)といわれ、《端的に先なるものとして私のうちにある》といわれぬのは、そのためである。

このようにして、「無際限の分割」は「無限の分割」から、単に「観点の上で」しか區別されてはならぬとともに、「観点の上で」は常にすでに區別されている、ということが理解される。分割が「無際限」であるということは、いかなる分割のもとにも更なる分割を思惟するということであって、常にすでに《未だ分割されていない或る部分》を予想させるのであるが、そのように《予想されるにすぎない未分割的部分》の実在性を積極

的に肯定することによって《不可分割者》を措定してはならぬのである。かくてデカルトは、当の分割のいわば対象をなす「世界(mundus)」、いうなら物体的実体の総体(universitas)」をも「無際限」とみなすことになる。⁽⁹⁴⁾すなわち、「世界」は無際限に延長的であって、その終極をもたない。われわれはたとえその終極を「仮想する」場合でも、常に「当の終極の外に無際限に延長している諸々の空間」を、「単に想像する、というだけでなく、またそれらが真に、可想像的、いうなら、実在的であると知覚し⁽⁹⁵⁾もする」(傍点は引用者)、というのである。それゆえ、《単に想像の対象となるだけの空間》、いうなら「想像上の空間(espaces imaginaires)」も、あのスコラ的な空間——《有限とみなされた実在的空間》の彼方において、それとは異質のものとしてされる《無限空間》——を意味するのではなく、《実在的空間》そのものであつて、かくて世界は唯ひとつしか存さないことが理解されるのである。⁽⁹⁷⁾

こうして、「想像」という能力のうちには、単に「観点の上」でしか無限性と区別されない無際限性を担う働きと、無際限性を無限性から分離して有限性とみなし、

以て当の有限性の否定によって無際限性を表現しようとする働きとが対立させられる。前者は対象の《実在性》を《可想像性》によって顕在化するのに対し、後者は当の《実在性》を《可感性》として顕在化するであろう。われわれは「可感性」が「外面的な命名」とされたことをすでにみたが、この「外面的な命名」とは事物が「知性の働きを対象という形で境界づける」ことであつて、かくてその際には「知性の外部に措定されたものとしての事物そのものが注目されている」わけである。⁽⁹⁸⁾つまり、知性の働きとしての「想像」はその《無際限性》のゆえに「境界づけ」られるようにして無化され、そのように無化される働きに代つて、事物の実在性が直接的に——いうなら事物そのものが知性の外部に——措定されるのである。そして、当の《働きの無化》は、「無際限の分割」における個々の働きを、いわば等質化するかのよう⁽⁹⁶⁾に或る絶対的固定点に収斂させることによって果されるのであり、この《等質化されて無化された働き》が「表面」の感覚を構成し、また《そのような働きに代つて措定される事物そのもの》が「深み」の感覚を構成することになる。

これに対して、『事物の実在性を可想像性として顕在化する』という場合には、当の事物は「思惟された事物」すなわち「観念」として、「知性の内部に对象的に在る」わけであって、そのかぎりでの対象としての事物は、「無際限の分割」における個々の働きの具体性ないし固有性を支持するようにして、むしろ「観念の对象的な（観念内的な）実在性」（傍点は引用者）として表わされる。これは観念が自らの対象を表現ないし志向する性格のことであり、それゆえ、或は「実在性」がむしろ「存在者性（ens 性としての entitas）」と呼ばれ、或はまた「観念のうちに、ただ対象的にのみ、つまりい、わば影像のもとで（tamen in imagine）」という表現からも察せられるように、「観念の对象的実在性」とは、「延長的事物」を具体的に表現する「部分の外部なる部分」における各々の部分が『可想像的存在者』として語られたことに符合する概念である。こうして、想像は今度は、「無際限の分割」における個々の働きの固有性を『志向性』として支持するようにして、それらの働きを収斂させるようないかなる絶対的固定点の指定をも禁じ、以て事物から一切の「深み」を排除するのである。

ところでデカルトは、「ただ思惟によるのみ」の分割からはいかなる変化も生まれず、物体におけるあらゆる大きさや形状の差異は「運動」に依拠する、と述べる。その「運動」とは「何か自存的な事物」ではなくて、物体の単なる「様態」にすぎず、かくて常に「動かされるもの」のうちにあって「動かすもの」のうちにはなく、「移動」であって「移動せしめる力ないし作用」ではない。そうだとすれば、「想像」としての知性の働きの、あたかも「延長的事物」に対する「神の力」と同様に、当の延長的事物の様態と解されるべきであって、知性そのものに内属する様態とみなされてはならぬことになる。観念に具わる『志向性』は事物の様々な『実在度』と対応するが、しかし『実在度』は実在性が引き入れる根本的否定によって基礎づけられていたことから明らかなように、当の『志向性』を知性の積極的な特性と解することは禁じられるのである。こうして、『真なる可想像性』は「実在性」と同義とされることによって、知性の働きの対象に関係づけられる、「可触知性」の別名にはかならぬことが明らかになるのである。

このようにして、「可感性」のもとに語られた事物の

「深み」という観念は、《知性の積極的特性とみなされた志向性》——いうなら、観念が自らの対象と直接的に結合しようとするまでに積極的な志向性——に対応するのであって、そのような志向性が虚偽なるものとして斥けられたのである。そうだとすれば、「可触知性」のもとに顕在化された志向性とは、「可感性」に関連して斥けられた志向性の《虚偽性》を、当の志向性が《決して完結しえぬ、それゆえ無制限な》働きであることを示すことによって、語るものにほかならない。「可触知性」のもとにこそ「想像」の本質は明らかにされるのである。たとえば「千角形を想像する」という場合、「可感性」のもとでは「すべての辺を同時に包括し」ようとすることと《知性の積極的な志向性》によって、却って当の「千角形を不分明に想像する」ことになってしまうが、「可触知性」のもとでは個々の辺に注目するようにして、却って「心の或る特殊な緊張」のもとにそれら個々の辺を「捉えるよりもそれらによって捉えられ」、かくて《明晰かつ判明に想像する》のである。「想像」は、その完結した働きとしては《働きとしての前景を無化するよう》にして、対象としての背景を浮かび上らせる働き》であっ

て、「可感性」のもとにもっとも明瞭に理解されるのであるが、働きそのものとしては《当の働きが対象の様態にすぎぬかぎりでの》働きであって、「可触知性」のもとにこそ明示されるのである。

ここに、デカルトが「無制限の分割」からその対象をなす「無制限に延長的な世界」を結論したことの重要な意味が明らかになる。分割において無限性が有限性の否定によって概念されることを禁じたのは、そのような《分割の有限性》を説明すべき《対象の無限性》の要請を禁ずるためであった。そのようにして、《分割の無限性》は、まず自らが《有限性》と混同されることを禁じ、かくて《分割の無限性》とこそ相即していることを明かすのである。《対象の影像》と《対象の現存在の影像》とを混同してはならないのであって、そのような混同は、後者のもとに「想像」を《知性の積極的な働き》とみなす錯誤であり、したがってまた、対象の実在性を当の対象に直接的に帰属させる誤謬なのである。

そうだとすれば、デカルトはこの「無制限の分割」という観念のもとに、「思惟」を「想像」から純化し、以て「思惟」のみを知性の積極的な働きとして提示しよう

としていたわけである。実際、「無限限の分割」は物質の本性からの必然的帰結として、⁽¹⁰⁾「思惟によって」基礎づけられていた。《思惟による分割》は、いかなる変化をも生ぜしめないにせよ、まさしくそれゆえに《想像による分割》に対して《いわば先なるもの》であって、そのかぎりでは独り「思惟」のみは「無限の分割」にかかわっていると解されねばなるまい。そうだとすれば、「無限の分割」は観念に具わる志向性を無化する相のもとで展開されることになろう。そしてまた、そのような《志向性の無化》とは「実在性」が自らの本質的規定として包含していた《否定》を主題化することにほかならぬから、「無限の分割」は「実在的区別」の究極的な表現ということになろう。デカルトは「想像のうちに描かれた単なる影像」を、それが「物(身)体的な想像——つまり脳の或る部分——のうちに描かれたかぎりでは」「観念」と呼ばず、唯だそれが「脳の当の部分に向けられた精神そのものを形成する(精神そのものに形相を付与する)(*mentem ipsam informare*) かぎり」で「(傍点は引用者)のみ「観念」と呼ぶ、と述べているように、⁽¹¹⁾観念に具わる志向性そのものが問題なのではなくて、当の

志向性を通しての「実在的区別」、いうなら《志向性の無化》が問題なのである。それゆえ、「観念」は「任意の思惟の形相」と定義されとともに、その定義は「そのような形相の無媒介的知覚によって、当の思惟そのものを私は意識する」という規定を含めるのである。⁽¹²⁾まず、「任意の思惟の形相」という概念は、様々な思惟的「様態」が「ひとつの共通の観点」から捉えられる、ということを理解させるものであって、すでに考察した「形相的区別」——「観点上の区別」をも含意する「様態的区別」——を語るものにほかならない。それゆえ、「実在的区別」の方はこの定義に付加された規定のもとに語られるはずであるが、その際注意すべきは「形相の無媒介的(*immediata*)知覚」といわれている点である。この《無媒介性》は、区別される事物の「実在性」をその肯定性の面からではなく否定性の面から表現する、ということを示すものである。われわれはこれまで、「実在性」を専らその肯定的側面から説明してきた。すなわち、実体はその属性を通して知解されるといわれるとき、当の属性を否定するようにして実体が指定されるのであるが、それはそのような《否定》の働きを担うべく予想される

《別の或る実体》の措定として表わされるのであって、ここに《區別》が語られるひとつの根拠があった。しかし、この意味での《區別》こそは、「無際限の分割」が自らの対象として「無際限に延長的な世界」を必然的に伴なわせるという、あの事態に対応するものにほかならない。或る実体が自らを措定するための《媒介》として予想される別の或る実体とは、《自らの〔自らに対する〕他者》として、いわば《内部における外部》、つまり《形式》——専ら媒介性の相のもとにみられた《形相》——を意味するのである。そうだとすれば、「實在性」をその否定的側面から表現するということは、否定を否定として表わすこと、いうならあの《自らの他者》を同時に、また《自らに即した〔自らに重なりあう〕他者》ともして——いわば《内部における内部》として——措定することにはかならない。《無媒介性》は或るものを《直接的に否定すること》とともに、当の或るものとの《媒介性を否定すること》をも、本質的契機として含んでいる。實在性の否定的側面がその肯定的側面から分離して語られるなら、有限の否定によって無限が措定されることになる。有限は、無際限によって支持されるかぎりでの

み、同時に無限によって否定されて、真に有限たりうるのである。こうして、「無限の分割」は實在性に具わる否定性を自体的に支持することによって、「實在的區別」を完成するのである。

六

このようにして、われわれはようやく、何故デカルトは《世界》よりもむしろ《自我》から出発するのか、という問いに答えうるところにきた。デカルトは《コギト》の事実のうちに、思惟と思惟の実体との結合におけるあの《無媒介性》の典型をみるのである。《思惟》は単に《思惟の実体》を語るのではなく、《思惟の実体の現存在》を明かすのであって、かくて「私自身の現存在」は、「いかなる原因の系列にも依拠せず、何ものもそれ以上に知られているものはありえぬほどに、私に知られている」というわけである。そしてここに、《コギト》の事実、実体とその属性との結合の《無媒介性》が《現存在の原因》の考察を通して具体化される、ということを教えるのである。

原因性を《生成に関して》ではなく《現存在に関し

て《尋ねる——いうなら、《私をかつて産出した原因》ではなく《私を現に今維持している原因》を問う——とき、デカルトは「作用原因 (causa efficiens)」の特性に注目する。それは字義通り、原因は「結果を産出しつつあるかぎりでのみ」原因たりうる、⁽¹⁴⁾ということを理解させる概念だからである。たしかに、原因は「結果に対して時間的に先なる (tempore prior) もの」であり、⁽¹⁵⁾「結果とは別個の (diversus) もの」である。⁽¹⁶⁾しかし、これら二つの条件を混同して、後者を前者によって説明してはならない。「作用原因」は原因と結果とがいわば同時に存することを主張するわけであるから、少なくとも第一の条件を斥けることはできようが、しかしそのことが第二の条件までも斥けることにはなりえないのである。というのは、原因が結果に対して「時間的に先なるもの」といわれる場合には、そのような結果を《かつて産出した原因》が尋ねられることになるが、その探求は原因の系列を無際限に溯行して、究極の「第一原因」には決して到達しえぬであろう。⁽¹⁷⁾そして、そのような事態は原因と結果とを《同じ秩序》のものとして概念し、「別個のもの」とは解さぬことに由因するのであって、かく

て第一の条件は第二の条件から区別されねばならぬのである。このことを第二の条件について理解するなら、原因と結果とが《いわば同時に存する》⁽¹⁸⁾ということは当然の両者が「別個のもの」であるということと相即した事態である、ということになる。第一の条件のもとの《原因の探求》が究極の原因に到達しえぬという事態はただ「無原因 (nulla causa)」とのみ解されるが、第二の条件のもとの原因は「作用的自己原因 (causa efficiens)」として捉えられるべきである。後者もまた消極的に、専ら前者と同義的に解されるのが常であるが、「作用原因」はむしろ積極的に、「自らに由因して (a se)」の意味に解されねばならぬのである。⁽¹⁹⁾なぜなら、そのような「本来的意味での作用原因」と「無原因」との間に、或る中間者として「事物の積極的な本質」が存し、⁽²⁰⁾当の「作用原因」はそのような中間者にまで拡張されるからであって、それはあたかも幾何学において、想像しうるかぎり大きな円形の線の概念を直線の概念にまで拡張し、また、無際限に多くの辺からなる多角形の概念を円の概念にまで拡張するのが常であるのと同様である。⁽²¹⁾それゆえ、第一の条件のもとは、原因の探求は、原因

と結果とを隔てる時間を無際限に多くの瞬間的部分に分割し、それらの瞬間的部分を同じ秩序のもの——いうなら類的に単一な延長——とみなすのに対して、第二の条件のもとでは、当の瞬間的部分を相互に「別個のもの」として——いうなら《瞬間》といえども《時間》として——知解するのである。こうして、却って第二の条件こそは第一の条件にまで拡張されなければならない。「時間的に先立つ」とは、時間の《秩序》についていわれるのであって、時間の《経過》——いうなら「抽象的に考えられた《時間の諸部分の間にある連続継起の必然性》」——についていわれるのではないのである。

そうだとすれば、時間の相のもとでは《運動》ないし《変化》はむしろ《本質的な差異 (diversitas)》として知解されねばならぬわけである。⁽¹¹⁾ここに、先に《ただ思惟によるのみの分割からいかなる変化も生じない》といわれたことの意味がいっそう明らかになる。「無際限の分割」は第一の条件に、「無限の分割」は第二の条件に対応するからである。「自らに由因して」あることが消極的にむしろ「無原因」と解されるように、《差異》は《運動ないし変化の欠如》のもとに理解されるのが常で

あるが、そのような消極的な理解の仕方は「ただ人間的知性の不完全性のもとに由因する」のであって、「事物」そのもののうちに基礎をもつ事態ではなく、《われわれにとっての事態》を語るものにほかならない。⁽¹²⁾「結果を産出しつつあるかぎりでのみ」の原因は《当の結果に先立つものでありながら、当の結果といわば同時的に存し、当の結果といわば同一的である》と解されねばならぬわけであって、そのことが《われわれにとっては矛盾とみえる》のである。それゆえ、《事物そのものの》の原因性に関しては、「自らに由因して」ということの《積極的な理解》の可能性を、少なくとも否定することができない。つまり、「作用原因」による原因と結果との《或る意味での同時性ないし同一性》を《端的な同時性ないし同一性》と解するようにして、当の「作用原因」そのものを拒斥するような存在者の現存することを、われわれとしては否定しえぬのである。

デカルトは、このような「作用原因」の考察の端初を《コギト》の事実のうちに見出したことによって、「何故現存するかの原因が尋ねられないような、いかなる事物も現存しない」ということを公理として立てた。⁽¹³⁾それ

ゆえ、《もし作用原因を必要とせぬ事物があるとすれば、それは何故であるか》ということも尋ねられねばならぬ⁽¹²⁴⁾。「作用原因」の考察は本質的に、「形相原因 (causa formalis)」の考察を要請するのである。そのようにして、《積極的な無限》すなわち《神》が《有限にいわば先立つものとして》、いうなら《有限を通して》、しかも積極的に、更にいうなら《無限を通して》知解されることになる⁽¹²⁵⁾。いかなる事物も「自らに由因して」あるか、それとも「他に由因して (ab alio)」あるかが尋ねられるのであって、「他に由因して」あるものは「いわば作用原因に由因するようにして、他に由因して」あり、また「自らに由因して」あるものは「いわば形相原因に由因するようにして」——いうなら、「作用原因を必要とせぬことの原因ないし理由に依拠するようにして——ある、といわれるのである⁽¹²⁶⁾。

しかし、このような「作用原因」の考察において重要なことは、原因と結果との《或る意味での同時性》を《無媒介性》として示す《コギト》の事実である。物体的実体においてはそのような《無媒介性》を示す事実が見出されないのである。或る物体の「自らに由因して」

あることは、常に「無原因」としてのみ捉えられるのであって、かくて「実在的区別」における《他の実体に俟つことなしに知解される》という事態は、物体に関するかぎりこの「無原因」ということの主張にすぎない。それゆえ、《精神から実在的に区別される物体》とは、《精神なくして完全に説明されうるようにみえる物体》を示すのみであって、そのことは却って、《あたかも当の精神が、物体をかつて産出した原因であるかのように、当の物体の説明主体として措定され、かつ、そのような精神に当の物体が完全に従属する》という逆説的事態を意味するのである。そして、ここに世界の機械論的説明の根拠が認められよう。これに対して、《物体から実在的に区別される精神》については、物体の場合と同じようには語れない。すなわち、物体は、精神の《生成因》とみなされるようにして《無化される》——いうなら《無なる原因とされる》——のではなく、そのような《無なる原因》を尋ねて溯行する際の《原因の系列》そのものを無化するようにして否定されるのである。そこにおいてわれわれは、あの《無媒介性》の含む《媒介性》そのものを否定する《という契機の働きをみるのであって、

これこそは「本来の意味での作用原因」が「事物の積極的本質」にまで拡張された事態にほかならない。物体は、現存在から完全に分離されたいわば《消極的本質》のもとに、《現存在の無》として無化されるのではなくて、いわば《現存在化された本質》としての「積極的本質」のもとに、《本質の無》として無化されるのである。しかも、《本質を現存在化する》というこの事態は、精神が「或る完全性に触れる」——いうなら、その現存在がその本質とまったく区別されぬような存在者に気づく——ということと同時に、そのように本質を現存在化する「力」を精神が当の完全な存在者から受けとったという⁽¹⁸⁾ことを、示すものである。

こうして、精神が《物体に俟つことなしに》知解されるということは、精神が《いわば作用原因に由因するよう⁽¹⁹⁾にして、自らに由因してあるところの他のものに由因して、ある》と知解されることにはかならない。精神は、あたかも物体の現存在を語り明かすかのようにして、当の物体と《完全に》区別されるに到るのであるが、そのことは実は神の現存在を語り明かすことなのである。物体の現存在と神の現存在とはそのように同時に語り明

かされるようにみえるのであるが、それら二つの現存在の間には《本質的な差異》——一方では本質からの分離、他方では本質との絶対的一致——が存するのであって、両者の混同は厳として斥けられる。そのような《物体の現存在》はむしろ、それを語り明かす知性の働き、そのものとしての「想像」の成りたちを説明するものであって、「ただ蓋然的にのみ」示されているにすぎない⁽²⁰⁾。物体の現存在を「必然的に」明かすのは完結した働きとしての想像、いうなら「感覚」であるが、そのときには当の現存在は却って「不明瞭かつ不分明に」しか示されない⁽²¹⁾。そのような不明瞭性ないし不分明性に堪ええぬかのように当の現存在を斥けようとするならば、逆に一挙に、物体は《現存在の無としての本質》のもとに語られることになる。そのとき、物体は《感覚される》よりもむしろ《意味される》⁽²²⁾のであって、《意味》とは《可感性》の別名にほかならぬのである。モアの主張にみられたような《物体の「可感性」をわれわれの「感覚」に積極的に結びつける》、といった事態は禁じられねばならない。この《一挙になされる逆転》こそは精神と物体との《合一》の事実を説明するものにほかならないが、そのよう

な《逆転》とは《あくまでも否定されるべきであつた事実》なのである。それゆえ、当の《合一》はむしろ《精神の受動》として概念される。そして、この逆転の事実の《否定されるべきであつた》という事態を明かすものこそは《言語》である。言語の真の本性は「自分は考えてものを言っているのだということを証拠だてながら語る⁽¹³⁾」ということにあって、言語とは「物〔身〕体のうちにひそむ思惟の確かなしるし⁽¹⁴⁾」なのである。物体的運動の原理と思惟的運動の原理とは厳密に区別されるべきであり、それゆえ、動物が自らの自然的衝動をこの上なく巧みに表現するという事実のうちにたとえ言語行為を想定するにしても、それは唯ただ、≡動物のうちに何らかの思惟が存することは証明されえぬ⁽¹⁵⁾ということは論証された」とみなしうるにしても、「動物のうちにいかなる思惟も存さぬということが証明されうる⁽¹⁶⁾」とはいえない⁽¹⁷⁾、⁽¹⁸⁾、というかぎりでのことである。あの《逆転》の《事実性》に目を奪われるようにして、精神と物体との《合一》を直接的に——「実在的区別」を介することなく——肯定してはならぬのであって、そのような事態を言語の存在こそは明かしているのである。言語は本来「実

体」の表現にかかわるべきものであるがゆえに、本質的な曖昧さを露呈するのであって、それは「実在的区別」のもつ根本的な逆説的構造によって明らかにされるのである。

デカルトの著作は『*Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, 11 tomes, 1964—1974, Vrin』から引用し、その巻数とページ数とを付した。

- (1) *Principia philosophiae*, I, 51. (t. VIII—1, p. 24.)
[以下、*Principia* と略記する。]
- (2) *Principia*, I, 52. (t. VIII—1, p. 25)
- (3) *Principia*, I, 53. (t. VIII—1, p. 25)
- (4) 注(2)の引用文の冒頭は、仏語訳原典(t. IX—2, p. 47)では次のように補足されている。「これらの実体のうちのどれが真実現存するのか、すなわち世界の中に現在いるのか、ということを知ることが問題の場合には、われわれが当の実体に気づくようにさせるためには、それがそのように現存するといっただけでは十分でない。」
- (5) *Principia*, I, 51. (t. VIII—1, p. 24)
- (6) *Principia*, I, 52. (t. VIII—1, p. 25)
- (7) *Principia*, I, 53. (t. VIII—1, p. 25)
- (8) これは《神は一切である》とどう、万有在神論(*pan-en-théisme*)の表現である。
- (9) これは《一切は神である》という、汎神論(*panthéisme*)

(21) *Morus à Descartes*, 11 décembre 1648. (t. V, pp. 238—240)

(21) *Morus à Descartes*, 11 décembre 1648. (t. V, pp. 238—240)

(H) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, pp. 268–269)

(12) *Morus à Descartes*, 5 mars 1649. (t. V, p. 299)

(31) *Principia*, I, 53. (t. VIII—1, p. 25)

(41) *Principia*, I, 62. (t. VIII—1, p. 30)

(51) cf. *Descartes à xxx*, 1645 ou 1646? (t. IV, p. 350)

(16) 「観点上の區別」は、仏語訳原典 (t. IX-2, p. 53)

では「思惟によって為される區別」と表現されている。

(77) *Principia*, I, 63. (t. VIII—1, p. 31)

(∞) *Principia*, I, 62. (t. VIII-1, p. 30)

(2) *Principia*, I, 63. (t. VIII—1, p. 31)

(20) *Descartes au P. Gibieuf, 19 janvier 1642.* (t. III

pp. 474–475)

(21) 1^{ae} Responiones. (t. VII, p. 120)

(22) 1^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 120)

(23) *Principia*, I, 62. (t. VIII—1, p. 30)

(24) *Principia*, I, 56. (t. VIII—1, p. 26)

(25) *Principia*, I, 56 et 65. (t. VIII—1, pp. 26 et 32)

(26) *Principia*, I, 61. (t. VIII—1, p. 29)

(27) *Principia*, I, 64. (t. VIII—1, p. 31)

「思惟と延長とはまた次のかぎりでは、実体の様態とも

解せらる。すなわち、ひとつの同じ精神が多くの種々様々な恩恵をもちうる場合、またひとつの同じ物体がその同じ量を保持しつつ、多くの種々様々な仕方で延長しうる場合、である」〔傍点は引用者〕。

(2) 3^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 176)

(29) *Principia*, I, 64. (t. VIII—1, p. 31)

(33) *Principia*, I, 65. (t. VIII—1, p. 32)

(31) 2^{ae} Responsiones, Def. V. (t. VII, p. 161)

(32) *3ae et 4ae Responsiones.* (t. VII, pp. 175 et 223)

(33) *Principia*, I, 60. (t. VIII—1, p. 28)

(34) 2^{ae} Responsiones, Def. X. (t. VII, p. 162,

(35) *Principia*, I, 60. (t. VIII—1, p. 28); 6^a Meditatio

(t. VII, p. 78)

(3) 4^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 226)

「自ら自身によって、すなわち、他のいかなる実体の介助もなしに現存しうる、というこの知見こそが実体の知見なのであって、かくて、二つの実体を二つの別個の概念によつて知覚する者にして、当の二つの実体は実在的に區別されていると判断しない者は、誰もいなかったのです。」

(37) 4^{ae} *Respensiones*. (t. VII, pp. 225—226)

(∞) *4ae Responiones*. (t. VII, p. 229)

(3) *7ae Responsiones.* (t. VII, p. 121)

(40) *1^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 111—112)

(41) 2^{ae} *Respnsiones*, *Ax.* VI. (t. VII, p. 165)

- (32) *Descartes au P. Gibieuf, 19 janvier 1642.* (t. III, p. 476)
- (33) *4^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 200—201)
- (34) *4^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 220—221)
- なぞ「全図をめぐりて」をめぐり「全図をめぐりて」をめぐりて
 語原典 (t. IX—1, pp. 171—172) をめぐりてをめぐりて
- (35) *4^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 220—221)
- (36) *4^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 221—222)
- (37) *4^{ae} Responsiones.* (t. VII, p. 222)
- (38) *Principia, II, 10.* (t. VIII—1, p. 45)
- (39) *Principia, II, 11.* (t. VIII—1, p. 46)
- (40) *Principia, II, 10 et 12.* (t. VIII—1, pp. 45 et 46—47)
- (41) *Morus à Descartes, 11 décembre 1648 et 5 mars 1649.* (t. V, pp. 238—239, 241 et 301)
- (42) *Principia, II, 11.* (t. VIII—1, p. 46)
- (43) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, p. 269—270)
- (44) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, p. 270)
- (45) *Principia, II, 14.* (t. VIII—1, pp. 47—48)
- (46) *Principia, II, 14.* (t. VIII—1, p. 48)
- (47) *cf. Principia, II, 15.* (t. VIII—1, p. 48)
- (48) *Principia, II, 15.* (t. VIII—1, p. 48); *cf. II, 10.*
- (t. VIII—1, p. 45)
- (38) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, p. 270)
- (39) *Principia, II, 15.* (t. VIII—1, p. 48)
- (40) *Principia, II, 14.* (t. VIII—1, p. 48)
- (41) *Principia, II, 14.* (t. VIII—1, pp. 47—48)
- (42) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, pp. 47—48)
- les: *Correspondance*, éd. Adam et Milhaud, 8 tomes, 1936—1963, Alcan et P. U. F.) をめぐりてをめぐりて
- をめぐりて (t. VIII, p. 126) をめぐりてをめぐりて
- (39) *Morus à Descartes, 5 mars 1649 et 23 juillet 1649.* (t. V, pp. 306—307 et 378)
- (40) *6^{ae} Responsiones.* (t. VII, p. 433)
- (41) *Descartes à Morus, 15 avril 1649.* (t. V, pp. 341—342)
- (42) *Descartes à Morus, 15 avril 1649.* (t. V, p. 343)
- (43) *Descartes à Morus, 5 février 1649 et 15 avril 1649.* (t. V, pp. 270 et 342—343)
- (44) *Principia, II, 16.* (t. VIII—1, p. 49)
- (45) *4^{ae} et 6^{ae} Responsiones.* (t. VII, pp. 251 et 434)
- (46) *Descartes à Morus, 5 février 1649.* (t. V, pp. 270—271)
- (47) *Principia, II, 18.* (t. VIII—1, p. 50)
- (48) *Descartes au P. Gibieuf, 19 janvier 1642.* (t. III, pp. 476—477)

- (75) *Principia*, II, 17 et 18. (t. VIII—1, pp. 49 et 50)
- (76) 4^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 249)
- (77) *Principia*, II, 13. (t. VIII—1, p. 47)
- (78) *Principia*, II, 13. (t. VIII—1, p. 47)
- (79) *Morus à Descartes*, 11 décembre 1648. (t. V, pp. 240—241)
- (80) *Morus à Descartes*, 23 juillet 1649. (t. V, p. 379)
- (81) *Descartes à Morus*, 5 février 1649. (t. V, p. 272)
- (82) これはデカルトの「永遠真理被造論」を扱った論文の「草稿」であるが、この問題についての註文は「拙稿『デカルト的方法についての論議』、『一橋大学研究年報・人文科学研究』14号「デカルト（11—12ページ）」を参照せよ。
- (83) *Principia*, I, 60. (t. VIII—1, p. 28); 6^{ae} Meditatio. (t. VII, p. 78)
- (84) *Principia*, II, 20. (t. VIII—1, p. 51)
- (85) *Descartes à Morus*, 5 février 1649. (t. V, pp. 273—274); *Principia*, II, 20. (t. VIII—1, p. 51)
- (86) *Principia*, II, 34. (t. VIII—1, p. 59)
- (87) *Principia*, I, 26 et 27. (t. VIII—1, p. 15)
- (88) *Descartes et Burman*, 16 avril 1648. (t. V, p. 167)
- (89) *Principia*, I, 27. (t. VIII—1, p. 15)
- (90) *Principia*, I, 26. (t. VIII—1, p. 14)
- (91) *Descartes et Burman*, 16 avril 1648. (t. V, p. 154)
- (92) 3^{ae} Meditatio. (t. VII, p. 46)
- (93) 3^{ae} Meditatio. (t. VII, p. 45)
- (94) 3^{ae} Meditatio. (t. VII, p. 45)
- (95) *Principia*, II, 21. (t. VIII—1, p. 52)
- (96) *Principia*, II, 21. (t. VIII—1, p. 52)
- (97) *Le Monde*, Ch. VI. (t. XI, pp. 31—33)
- (98) *Principia*, II, 22. (t. VIII—1, p. 52)
- (99) 1^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 102)
- (100) 1^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 102)
- (101) 3^{ae} Meditatio. (t. VII, p. 40)
- (102) 2^{ae} Responsiones, Def. III et 4x. VI. (t. VII, pp. 161 et 165)
- (103) *Principia*, I, 17. (t. VIII—1, p. 11)
- (104) *Principia*, II, 23. (t. VIII—1, pp. 52—53)
- (105) *Principia*, II, 25. (t. VIII—1, pp. 53—54)
- (106) 6^{ae} Meditatio. (t. VII, pp. 71—72)
- (107) 《特選の哲學叢書》に収められた「デカルトの論議」『一橋論叢』や十三卷の「デカルトの論議」を参照せよ。
- (108) 1^{ae} Responsiones. (t. VII, p. 113)
- (109) 6^{ae} Meditatio. (t. VII, pp. 72—73)
- (110) 1^{ae} Responsiones. (t. VII, pp. 113—114)
- (111) *Principia*, II, 35. (t. VIII—1, p. 60)
- (112) 2^{ae} Responsiones, Def. II. (t. VII, pp. 160—161)

- (112) 2^{ae} *Responsiones*, *Def. II*, (t. VII, p. 160)
 (113) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 107)
 (114) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 108)
 (115) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 108)
 (116) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, pp. 108—109)
 (117) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, pp. 109—110)
 (118) 4^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 239)
 (119) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 109)
 (120) 5^{ae} *Responsiones*, (t. VII, pp. 369—370)
 (121) この《差異》に関する立ち入った考察は、拙稿「差異」『哲学新論』(一九七七、自由書房)を参照されたい。
 (122) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 110.)
 (123) 2^{ae} *Responsiones*, *Ax. I*, (t. VII, p. 164)
 (124) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 108)
 (125) 4^{ae} *Responsiones*, (t. VII, pp. 235—237)
 (126) 4^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 238)
 (127) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 110)
 (128) 2^{ae} et 4^{ae} *Responsiones*, (t. VII, pp. 139 et 243)
- なお、このような事態こそは、「完全性」が「実在性」と同義的であるとされたこと(2^{ae} *Responsiones*, *Ax. IV*, t. VII, p. 165)の意味を説明する。「完全性」は一切の《度》の観念を排除する概念であって、それゆえ「実在性」と同義的に用いられて《完全度》が語られる場合には、それと同時に常に、却ってそのような《度》の排除されるべ

きこと——いうなら、本質の無化による当の本質の現存在化——が語られているのである。それゆえ、デカルトは同じく「実在性」の同義語とした「存在者性」を当の「実在性」の肯定的側面として強調したのに対して、「完全性」の否定的側面を強調したものと思われる。

- (129) 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 111)
 (130) 6^{ae} *Meditatio*, (t. VII, p. 73)
 (131) 6^{ae} *Meditatio*, (t. VII, p. 80); cf. 1^{ae} *Responsiones*, (t. VII, p. 113)
 (132) たとえば、三角形そのものは《想像できない》が、しかし《その何であるかは知っている》とされる場合がそれである。
 (133) *Discours de la méthode*, 5^e part., (t. VI, p. 57)
 (134) *Descartes à Morus*, 5 février 1649, (t. V, p. 278)
 (135) *Descartes à Morus*, 5 février 1649, (t. V, pp. 276—277)
 (136) 2^{ae} *Responsiones*, *Def. II*, (t. VII, p. 160)

* 本稿は昭和五三—五五年度、文部省科学研究費一般研究 C「デカルト往復書簡の研究」(課題番号三五〇九六 研究代表者 高橋安光)による研究成果の一部である。

(一橋大学助教授)