

デカルトの誤謬論

——物質の現象学のために——

一

(49) デカルトの誤謬論

デカルトは自らの誤謬論そのものを『第四省察』において展開した。そこにおいて、彼は次のように述べている。「誤謬 error は純粋な否定 pura negatio ではなくて、欠如 privatio、言うなら私のうちに何らかの意味であるべきはずの或る認識の欠失 *caerentia* であり、かくて、神の本性に注意するならば、その類において完全でないような、言うなら元来あって然るべき或る完全性が欠如しているような、そのような何らかの能力を神が私のうちに置いた、ということはありません(1)ように思われる」と。

福 居 純

そうだとすれば、誤謬とは、まず、神の眼から見るならば、唯だ、〈完全性の否定〉であって、単に人間の〈被造性〉そのものの表現であるにすぎない。人間が神によって創造されたというかぎりでは、人間を誤謬に引き入れるようなものは何もないのである。しかし他方、人間の眼から見ると、誤謬はあるべからざる、〈完全性の否定〉であって、却って、人間における「元来あって然るべき或る完全性」を想定させるもの、言うなら人間の状態に関する積極的規定の可能性を理解させるものである。しかしまた、それはあくまでも〈想定〉であり〈可能性〉であって、それ以上のものではない。つまり、「私が自らの方に向き直れば、私は……自らが無数の誤

謬にさらされているのを経験する」のであり、かくて、「私がいれば神と無との、言うならこの上なきものであるもの〔でありつつあること〕 *summun ens* とあらぬもの〔でありつつあるなきこと〕 *non ens* との、中間者として位置づけられている」、というにすぎないのである。⁽³⁾。それは人間の条件を心理的には構成しえても、未だ論理的規定たりえない。「これだけでは未だ私をおよそ満足させてはくれない」のだ。それというのも、もしも完全性についての「純粋な否定」がア・プリオリに措定されるならば、当の完全性についてのへあるべからざる否定は〈完全者の現存在 *existentia*〉を無媒介的に措定することになる。「そうだとすれば、私が誤るということは、私が誤らないということよりも、いっそう善いことなのだろうか。」⁽⁴⁾ 神の完全であること、したがってまた、神の欺瞞者でないことをア・プリオリに措定するということは、人間の側の誤謬を説明するのであるにもせよ、神の欺瞞者でないことを説明するための手続きとして人間の側の誤謬を要請する、ということにすぎないのではないか。かくて、われわれはア・プリオリに、言うならやってみるまでもなくその通りに、誤謬を犯すというこ

とになるのではないか。

たしかに、われわれの犯す誤謬には、犬も歩けば棒にあたるといった節があつて、ア・プリオリ性を示すかのように見える。一般にわれわれは、私が事物を知覚する際には、事物があつて私はそれを知覚する、とみなしている。そこから、私は事物を知覚する際には同時に、当の事物によって知覚される、と容易に結論してしまうのだ。そのような結論づけは、私の知覚において事物が然々であるとして展開される際に、その〈知覚されるべき事物〉にかかわるさまざまの〈で〉あること〈esse〉が〈知覚された何か或る事物〉と不可分離的に結合していて固有の述語をなさぬ、ということに由来する。なぜならば、それらへさまざまの *esse* はそのような不可分離性のゆえに、むしろ〈で〉ありつつあること〈ens〉として展開されることになる、言うならば、それらの〈esse〉は〈知覚された何か或る事物〉との関係における或る同一性に鑑みて、あたかも〈唯一の *esse*〉、〈特権的な *esse*〉によって代表ないし表象されるかのように、当の〈何か或る事物〉の〈ens〉を語るからである。その際、〈ens〉は心理的に、むしろ〈で〉あるもの〈と解されて、〈知

覚されるべき事物のへがあることとすなわち〈現存在〉を指示しながら、〈知覚されるべき事物〉と〈知覚された何か或る事物〉とを並行させるのだ。あのへさまさまの esse は〈唯一の特権的な esse〉によって現実に代表ないし表象されるというわけである。しかしながら、たとえそのような唯一の特権的な esse が〈私における作用〉と〈事物における作用〉とを対応させる契機となるにもせよ、並行関係におかれる二つの〈事物〉は区別されるべきであるかぎり、事物にかかわるへさまさまの esse は、〈私の esse〉、〈私はある〉sum における esse である。〈同時に当の事物によって知覚される〉とは、却って、〈 cogito 〉なる自己意識として措定されるべきなのである。

かくして、誤謬に具わるかにみえるあのアプリアリ性とは、私の現存在と事物の現存在との同時的存立をアプリアリに措定することに由来する、心理的アプリアリ性であるにすぎず、論理的アプリアリ性を意味するのではない。ここにいう論理的アプリアリ性とは論証されるべきアプリアリ性、純粹なアポストリアリ性のことである。もしもこの心理的アプリアリ性が論理的なものと同

一視されるならば、私は神であるとともに無でもあるように思われる、そのような私の〈「で」あること〉は、むしろ〈事物にかかわる esse 〉に帰着させられて、私は誤謬を前にしながらそれを把握するいかなる実在的手段をももたえない、という事態になるのである。誤謬は〈私の esse 〉のもとに把握されるべきであって、〈私は自覚していてもなお誤謬を犯しうるか、もし犯しうるとすればいかなる意味においてであるか〉という問題のもとでこそ、誤謬は眞実主題化されうるのである。そうだとすれば、完全性についての「純粹な否定」は、そのへあるべからざる否定を通じてはじめて理解されるのである。その逆の道は斥けられねばならない。この秩序を保持することにこそ、われわれがデカルトの誤謬論を理解するための一切の鍵があるのであり、その意味で誤謬論は『第六省察』において展開される〈物心結合〉についての分析に導く唯一の糸口となるであろう。

二

デカルトは誤謬の源泉を次の点に求めている。すなわち、われわれのうちにある「認識する能力」facultas

cognoscendi と「選択する能力、言うなら意志決定の自由」*facultas eligendi, sive arbitrii libertas* とが「つまり「知性」と「意志」とが「同時に協働⁽⁶⁾」、かつ、「意志は知性よりもいっそう広い射程を有する⁽⁷⁾」、ということである。

知性と意志の働きを切り離して各々をそれ自体において考察するならば、それらは誤謬の源泉とはなりえぬことが理解される。まず、知性について言うならば、ひとり知性のみによっては私は唯ただ観念を知覚するにすぎないのであるが、対応すべき事物が私のうちに存在しないような事物はおそらくは無数にあるにもせよ、しかしその際、本来からすれば、そのような観念は私に「欠如している」と言われるべきではなくて、「唯ただ否定的に」、私はそれらの観念を「もたないでいる」*negative tantum destitutus* と言われるべきだからである⁽⁸⁾。誤謬は本来へ事物にかかわる *esse* のもとにはなく、*esse* のもとに把握されるものである以上、そのような観念についての否定はへあるべからざる否定⁽⁹⁾ではないのである。

次いで、意志について言うならば、「意志とは唯ただ、

知性によってわれわれに提供されるものを肯定もしくは否定するに際して、言うなら追求もしくは忌避するに際して、われわれが何らの外的な力によってもそうすべく決定されてはいないと感ずるように、そのように動かされるということのうちのみ存する⁽⁹⁾」。この主張において大切な点は、意志における「選択」の働きは肯定もしくは否定という二つの可能性のうちからいずれか一方を選択するようなかたちで行われるのではない、ということである。しかし、その意味は両義的であるがゆえに、慎重な解釈を要する。

まず第一に、肯定することも否定することもまったく自由であって、いかなる理由によってもその一よりもむしろ他へ振り立てられることがないという、あの「非決定」*indifferentia* の自由は、へ事物にかかわる *esse* のもとに理解される事態である。肯定するにせよ否定するにせよ、意志の働きは常に一つの「*現動*」*actus* であって、「非決定」なる自由概念は唯ただ、そのような意志の働きについての反省的分析によって得られるものにはない。しかしながら、まさにそのような分析の結果に鑑みて、意志の働きは相矛盾するかにみえる働きを容れ

うるまでに広大無辺であり、かくて、われわれが神の似姿をもつことをわれわれに理解させる根拠となるまでに完全であるがゆえに、当の働きの誤謬の原因を構成することはありえないのである。⁽¹⁰⁾

しかし他方、そのように意志の働きの知性の働きの同じく〈私の esse〉のもとに把捉し、かくて「非決定」なる自由を斥けることによって、意志は知性と「同時に協働し」、かつ「知性よりもいっそう広い射程を有する」ということが理解される。それというのも、知性が知覚する観念に対して意志が判断を加えるのであるから、知性の提示する根拠によって意志が一方の側に傾くことが多ければ多いほど、ますます自由にわれわれはその側を選択することになるからであり、また、そのような根拠に反しているかにも見える意志の働きの、知性と協働する同じ働きだからである。

そうだとすれば、誤謬とは意志の働きの知性の働きの範囲を現実⁽¹¹⁾に越えることによって、「意志決定の自由」が「非決定」の自由へと移行することにあるわけだ。⁽¹²⁾意志がそのように自らの対象を有することなく働く、つまりア・プリオリに働くということは、知性の働きの即し

て言うならば、われわれが先に言及したあの〈観念についての否定〉の意味が〈あるべからざる否定〉をもって「純粹な否定」に置き換えられる、ということを示すのである。「非決定」が「自由の最も低い段階であって、……唯ただ認識における欠陥、言うなら或る否定を証示するものでしかない」、⁽¹³⁾と語られる所以である。このようにして、われわれは「欠如」、言うなら〈あるべからざる否定〉を分析して、「自由な意志決定の正しからざる使用」のうちに「誤謬の形相」を認めるのである。⁽¹⁴⁾

三

そうだとすれば、当の「欠如」が予想させる「元來あって然るべき完全性」、言うなら〈自由な意志決定の正しい使用〉にかかわる分析は〈誤謬の質料〉とでもいふべきものを明らかにするであろう。

自由な意志決定を正しく用いるとは、意志の働きの知性の働きの範囲内に現実⁽¹⁵⁾に制限するということにある。そのようして、意志の働きの対象(客観)である観念を〈事物にかかわる esse〉のもとに把捉することが禁じられるのだ。ここに、〈知覚されるべき事物〉の〈existentia〉

が観念化されるかのように、〈知覚された何か或る事物〉の〈ens〉そのものが客観化されるであろう。デカルトはこの〈客観化された ens〉、言うなら「観念によって表象された事物の、観念のうちにあるかぎりにおける、entitas [ens 性]」を「観念の客観的实在性」*realitas objectiva ideae* と呼び、⁽¹⁵⁾そこに、観念がいわば自らを超出して自らの対象を志向するという、観念の表象的性⁽¹⁶⁾格を理解する。そうだとすれば、この〈志向性〉とは知性と「同時に協働する」意志が当の「知性よりもいっそう広い射程を有する」という点に求められるわけだ。それゆえ、意志の働きが知性の働きの範囲を現実⁽¹⁷⁾に越えるところに「誤謬の形相」があるとすれば、この〈志向性〉にこそ〈誤謬の質料〉は存するということになる。かくして、デカルトの誤謬論の實質は観念に具わる志向性についての批判をもって構成されるのである。

ところで、志向性は〈*existentia*〉による〈*esse*〉の置換を拒否することによって顕在化された。しかしながら、当の志向性を担う〈*entitas*〉は一挙に与えられるはずであるにもせよ、〈ens〉は〈さまざまの *esse*〉を前提するがゆえに、当の〈*entitas*〉はむしろそのような〈*esse*〉

を漸次的に客観化するようにして与えられるであろう。ここに〈方法的懷疑〉が語られるのであって、そのような懷疑によってこそ、あの志向性についての批判は可能になるのである。それでは、そのような批判の具体的様相はいかなるものであろうか。

たとえば、茶色の机について〈この机は緑色である〉と主張する知覚判断が誤謬であるという指摘は、〈この机は緑色であるのではない〉という否定判断によって表わされるであろう。この否定判断が二重の肯定判断の連立体系を意味するということは、誤謬が〈あるべからざる否定〉であるということから明らかである。⁽¹⁷⁾すなわち、それは〈この机は緑色である〉という判断と、〈この机は非緑色である〉という判断とから成るのであり、しかも、第一の判断は第二の判断によって置換されるべきことが通告されているわけだ。しかし、第一の判断がまさしく誤謬であるということは、当の通告が無視されるということを意味する。言うならば、第二の判断における〈非緑色〉の不定性に鑑みて、その積極的に何色であるかが判明ではないかぎり、それについての将来の吟味を要請するかのよう⁽¹⁸⁾に、少なくとも当面は、〈緑色であ

るのではない」と述べられるべきであるにもかかわらず、却って「緑色である」と判断することが誤謬となるのである。そうだとすれば、「非緑色である」にもかかわらず「緑色である」というわけだから、その誤謬性とは「緑色である」ということ自体のうちに存するのではなくて、「緑色である」の「である」がさまざまの「である」を現実に代表ないし表象するあの「唯一の特権的な esse」として語られているということのうちに存するわけだ。「この机」なる「知覚された何か或る事物」は同時に「知覚されるべき事物」そのものとして措定されることにより、さまざまの「esse」は当の「知覚された何か或る事物」に固有の述語となる可能性を奪われて、知覚されたいかなる事物とも結合しうることになるわけだ。かくして、そのような誤謬とは「形相的誤謬」と呼ばれるであろう。

そうだとすれば、「質料的誤謬」とは、たとえば、同じく茶色の机について「この机は茶色であるのではない」と主張する知覚判断のうちに認められるであろう。ところで、この判断は否定的であるがゆえに、「この机は茶色である」という判断と「この机は非茶色である」

という判断とから成る連立体系と考えられる。それゆえ、この否定判断がまさしく誤謬である所以は、当の誤謬を指摘すべき第一の肯定判断に代えて第二の肯定判断を置くべきことを通告する、ということのうちに存する。言うならば、当の第二の判断における「非茶色」に具わる不定性を決定する仕方のうちに存するのだ。この不定性の決定においては、当の不定性を構成するあの「さまざまな esse」は各々が相互に区別されるべく、「さまざまな特権的な esse」を顕在化するであろう。その際、それら「さまざまな特権的な esse」はより多く区別されるにしたがって、まさしくその特権性のゆえに相互に排除しあうに到り、当の特権性が特権であるかぎりでの同一性の相のもとにむしろ「ens」として回復されるかみえるがゆえに、却って、当の「ens」に依拠して、一切の特権性を、言うなら特権性をア・プリオリに、排除してしまうのだ。かくして、「この机は茶色である」というまさにこの判断において、その「esse」が固有の述語たりうる可能性を排除されるということに、あの否定的判断に具わる誤謬性は由来するのである。

デカルトはすでに『第三省察』において、「形相的虚

偽」と區別して「質料的虚偽」を語っていた。「質料的虚偽」とは觀念が「非事物の觀念」non rerum ideaeであるということ、「非事物をいわば事物として表象する」ということのうちに生ずるのである。⁽¹⁸⁾ そうだとすれば、そのような虚偽は觀念の表象的性格、言うなら志向性をア・プリアリなものとして措定することから生ずるので。たとえば、私の有する熱の觀念と冷の觀念とについて言うならば、その一方が他方の欠如であるのか、あるいは両方ともに欠如であるか、あるいはまた両方ともに積極的なものであるかが決定されえぬというときには、それらの觀念がむしろ一つの全体を形成するかのよう⁽¹⁹⁾に觀念の志向性それ自体としての同一性が措定されて、当の志向性は支持されえなくなり、かくてそれらの觀念は「不明瞭かつ不分明」となるのであって、そのようにして、たとえば冷の觀念が欠如であるときにそれを何か積極的なものであると「判断する機会」occasio iudicandiをもつというわけである。⁽¹⁹⁾ そうだとすればまた、そのような虚偽とは、誤謬の二つの相のうち、へあるべからざる否定の予想させるへあって然るべき肯定に注目するかのよう⁽¹⁹⁾に、当のへあるべからざる否定を「純粹な

否定」に重ねあわせる、ということに由来するわけだ。それは、〈existentia〉による〈esse〉の置換を拒否するかのよう⁽¹⁹⁾に、〈esse〉が〈existentia〉を志向する可能性をア・プリアリに排除するいわば〈絶対的否定〉のもとに「純粹な否定」を理解することによって、〈神の眼から見られる誤謬〉を〈人間の眼から見られるべき誤謬〉に転換する、ということに由来するのである。したがって、知性と同時に協働する意志は、知性の働きの範囲を〈現実〉に越えるというわけではないにもせよ、それら二つの働きの同一性が絶対化されることによって、〈ア・プリアリに、言うならやってみるまでもなくその通り〉に越えることになる。たしかにデカルトは、神については知性と意志との絶対的同一性を語り、両者が觀念的にすら區別されえぬことを主張したのであるが、⁽²⁰⁾しかし、人間の側における意志のそのような無限性とは、当の意志が相矛盾するかにみえる働きを容れうるという結果に鑑みて措定される、言うなら唯ただア・ポステリオリにのみ把握されるのであるがゆえに、意志と知性との同一性、言うなら觀念の志向性に具わるア・プリアリ性は、却ってア・ポステリオリなものとして論証されるべきなの

である。

そのようにして、あの「方法的懷疑」は、まず事物にかかわる「へさまさまの esse」のうちに同一性を見ることを拒否するようにして、「esse」の志向性を確保するであろうが、そのような確保はむしろ、当の「へさまさまの esse」の各々を特権づけて固有の述語たらしめるということのうちに矛盾性を見ることを拒否するようにして、漸次的に果されるであろう。たとえば、茶色の机について「この机は茶色であるのではない」と主張する知覚判断の誤謬性を指摘するということは、「この机は茶色である」という判断の根底において、常に、「机は机である」ということ、言うなら「机がある」と「机である」との同一性の、さらに言うなら「机なる知覚されるべき事物」と「机なる知覚された何か或る事物」との同一性の、拒否を語ることなのである。そのような拒否はむしろ「机は机でない」という判断によって表わされるのであるが、この否定判断は「机は机である」という判断と「机は非机である」という判断との連立体系として分析されよう。その際、第一の肯定判断から第二の肯定判断の不可能ないし矛盾性が結果するということの必

然性は、第一の判断そのものの必然性とは区別されねばならない。したがって、第二の判断の可能性を語ること——矛盾律の無化——は、第一の判断の不可能なることの可能性を語ること——同一律の無化——へと向かうであろう。言うならば、第二の判断における「esse」は、第一の判断における「esse」が「*existentia*」と「*ア・プリオリ*」に同一視されることを拒否しつつ、当の「esse」が固有の述語たらしめられるべきことを要請する。さらに言うならば、「非机」なる不定性のゆえにその「へであること」が含む「へさまさまの esse」は自らとは矛盾するかにみえる「esse」をも内含せしめられることによって、それら「へさまさまの esse」の各々に具わる偶然性が主張されるわけだ。ここに、「机は非机である」という判断は「この机は茶色である」という判断を予想する。「机なる知覚された何か或る事物」がいれば自らの外に出で立つかのように自らの対象を志向することによって——「机は机である」における「esse」を「机なる知覚された何か或る事物」に固有の述語たらしめることによつて——、当の「何か或る事物」を客観化するのである。このようにして、「この机は茶色である」という判断は

あの第一の肯定判断と第二の肯定判断との対比を判断することによって与えられるということが理解されるのであって、ここにわれわれは、「純粹な否定」を現実に成就するのではないにもせよ、そのような否定を語ることに許されるであろう。

四

そうだとすれば、志向性についての批判は矛盾律の無化を通して、言うなら神の現存在のア・プリアリな証明のもとに、展開されるわけだから、その基礎は神の現存在のア・ポステリオリな証明によって与えられるはずである。⁽²¹⁾

まず、ア・ポステリオリな第一の証明は「形相的虚偽」を排除する懷疑によって、言うなら普遍的述語——固有の述語をなさぬ述語——である〈cogito〉としての〈私のさまざまのesse〉のうち同一性を見ることの拒否によって、支えられている。それゆえ、当の証明は、完全者ないし無限者を有限者の否定を通して知覚するということを斥けて、却って、完全者は自らのうちに有限者を含むかぎりにおいてのみ知覚されうるということを

語るものである。すなわち、「無限の実体のうちには有限の実体のうちにあるよりもいっそう多くの实在性があり、したがってまた、無限なるものの知覚は有限なるものの知覚よりも、或る意味で先なるものとして私のうちにある⁽²²⁾」、というわけだ。かくして、〈私のesse〉は自らを越えて自らの外に出で立つべく、志向性を付与されるのであって、私は〈神の現存在についての事実上の認識に基いた権利上の〉——いわば存在論的な——自己認識を獲得するわけである。

そうだとすれば、ア・ポステリオリな第二の証明は、「質料的虚偽」の「機会」それ自体を排除する懷疑によって⁽²³⁾、言うなら〈私のさまざまのesse〉の各々の、〈esse〉であるかぎりでの同一性をア・プリアリに措定することの拒否によって、支えられることになる。それゆえ、当の証明のもとでは、〈私のさまざまのesse〉とは、神が「或る意味で自己原因」であることを要求するような、そのような〈さまざまの結果〉であるとみなされる。すなわち、「神は自己自身に対して作用因が自らの結果に對するのと或る意味で同じ關係に立ち、したがってまた、神は積極的に自己自身に由因してある esse a seipso

positive」と思惟することがおよそわれわれには許される⁽²⁵⁾、「⁽²⁵⁾」といふわけだ。かくして、〈私の esse〉に付与せられるあの志向性は、現実に対象を志向する志向性たらしめられることになるのであって、私は〈神の現存在〉についての権利上の認識に基いた事実上の——いわば認識論的な——自己認識を獲得する。すなわち、右の引用文において、〈全面的に同じ関係〉ではなくてむしろ「或る意味で同じ関係」と言われ、「……」と思惟することがおよそわれわれには許される」と付言されるところに、「人間の知性の不完全性」なる事実性が認められるのである。⁽²⁶⁾

そうだとすれば、「質料的虚偽」の「機会」それ自体についての分析が、志向性批判における対象的な面を構成するであろう。そのような分析はわれわれをいわゆる〈物心結合態〉の理解へと導くはずである。

周知のように、デカルトは私の精神と私の物体、言うなら身体とが「きわめて緊密に結合されていて、いわば混合させられており、私はかくて身体と合して一つなるものを形成している」ということを、感覺的確信として語った⁽²⁷⁾。私において、あたかも精神は物体であり、かつ

物体は精神であるかのようにあって、各々の志向性は絶対的なまでに同化され、却って無化されているかみえる。しかし、そのように精神と物体とから複合されているかぎりにおける「全体としての私」が周囲の物体によって、あるいは都合よくあるいは都合悪く影響を受けるということもまた、感覺的事実なのだ。⁽²⁸⁾ そうだとすれば、そのような複合態において行われる私の判断の真理性は、まったく偶然的なものであるにもせよ、当の偶然性は、したがってまた志向性の無化も、何らかの程度を容れうるものであることが予想されるであろう。

たとえば、水腫病者における渇き観念を考えてみよう。彼にとつては飲料が有害であるはずなのにそれを有益であると判断する誤謬は何故に生ずるのか。もしもそれが彼の自然の腐敗による誤謬だと言われるならば、それは、渇きによって飲料を要求することが彼の健康にとつて有益であるという、はるかに多いにもせよ唯ただ偶然的でしかない事例を必然的なものとみなすことになる。それはあたかも、時刻を正しく示さない時計が、予め意図された用途を考えるならば、自らの自然を逸脱している、と言われる場合と同じであつて、われわれの「思惟に依

存する」規定、つまり語られる当の事物にとって「外面的な」規定であるにすぎない。⁽²⁹⁾そこにおいては、少ない事例が多い事例に対して矛盾するかのようになされて、排除されることになるのだ。したがって、そのような理解のもとでの誤謬とは、「全体としての私」を一つの事柄、言うなら実体としてア・プリオリに措定することによるへあるべからざる否定、すなわち「形相的虚偽」にほかならない。われわれは渇きによって飲料を要求することが常に有益であるような者として創造されたのであるならば、たしかに、われわれが「或る全体という視点〔理由〕を有するかぎりにおいては、現にあるよりもいっそう完全であったであろう」が、しかし、それは神がそのように創造すべく決定されているという意味で、神の自由に反するのである。⁽³⁰⁾かくして、水腫病者が渇くという事態は、あたかも渇きが健康な者にとって有益であるのと同じように、自然的であって「なにがしかの真理を有している」、言うならば、当の事態は単なる「外面的な」規定ではなくて「自然の真なる誤謬」なのである。⁽³¹⁾

このような考察のもとに、〈質料的誤謬〉の「機会」

それ自体が注目されるならば、〈質料的虚偽〉それ自体はいわば——〈現実〉ではなく——無化されるであろう。言うならば、そのような虚偽は、「なにがしかの真理を有している」という特性のゆえに、すべて真理に同化されるのであると同時に、そのように同化されたすべての真理の偶然性が真実支持されるのだ。かくして、渇きの観念は飲料が健康に有益であるということに結びつく場合の方がはるかに多いがゆえに、水腫病が渇きに結びついて誤謬を生ずるということは、却って渇きが健康な者を欺くということよりも、「理にかなっている」のである。⁽³²⁾その際、飲料が健康に有益であるはるかに多くの場合が渇きという〈同一の〉観念に結びつくということとは、それら多くの場合の各々に具わる志向性が、志向性であるかぎりでの同一性の相のもとに見られて絶対化されるかのように、いわば無化されるということの結果であって、それゆえに、当の観念は水腫病の場合とも適合することになるのだ。もちろん、われわれはこのことに反対して、「全体としての私」とは〈生身なまの人間〉であって、それら多くの場合には各々固有の〈意味〉が具わっており、かくて渇きの観念にもそれぞれ固有の〈表

情〉がある、と主張することはできる。しかし、そのような主張は〈質料的誤謬〉の真の意味を無視するものである。⁽³³⁾〈質料的誤謬〉を語るこの意味は、〈人間の生身性〉の「ア・プリオリな措定を拒否すること、積極的に言うなら〈人間はいかなる意味で生身であるのか〉の論証をめぐすことにこそ存する。そのような論証は、志向性が〈はいわば無化される〉ことによって〈人間の生身性〉に具わる偶然性が基礎づけられてはじめて、可能になるのだ。〈人間の生身性〉の「ア・プリオリな措定とは、まず、人間のたとえば健康性をア・プリオリに——言うなら恣意的に——措定する〈形相的誤謬〉として、斥けられねばならぬのである。その意味で、デカルトの誤謬論においては予定調和説も、ひいては弁神論も排除されている。その誤謬論においてしばしば繰返される「神は欺瞞者でないがゆえに」なる一句は、〈形相的誤謬の排除されるべき相のもとで〉ということ、言うなら〈神の現在の証明の相のもとで〉ということの意味しているのである。

ところで、このように〈質料的誤謬〉はすべて真理に同化されうるとすれば、その〈同化〉には難易の程度が

認められるであろう。その際、偶然的に真となる場合の方が偶然的に偽となる場合よりも多ければ多いほど、後者は前者にますます矛盾するかにみえるがゆえに、当の〈同化〉は困難となる。それゆえ、「誤謬の機会」は、渴きの観念とか熱と冷との観念のごとき、「感覚的欲求に起因する観念」においてはいっそう大きく、反対に、虚偽なる神々の観念のごとき、「精神によって随意に作りなされた観念」においてはいっそう少ないであろう。⁽³⁴⁾そのようにして、〈質料的誤謬〉の相のもとに見られるならば、観念に具わる志向性はさまざまの程度を容れうるのである。意志は常に一つの〈現動〉をなすというわけではないのであって、意志のそのような働きは、本来の働きから見られるならば、いわば仮象化された働きのなのである。

五

かくして、このような〈同化〉はわれわれを「物質的事物の本質」についての認識へと導くであろう。デカルトにあって「物質的事物」の観念とは、「私の外ではおそらくどこにも現存しないとせよ、しかしそれ

でも無であるとは言われえない或る事物の観念」のことであって、そのようなものは「私によって或る意味では随意に思惟されるもの、しかしそれでも私によって仮想されるのではなくて、自己の真にして不変の本性を有している」。(35)。「同化」がすすむにしたがってわれわれの側の「恣意」が結果するということは、却って、意志の働きを仮象化するような何か或る事物の存在を予想させるであろう。その際、この「予想」は当の或る事物に対して否定的に解されてはならない。もしも否定的に解されるならば、意志の働きを知性の範囲内に制限するということだが、却って、知性の働きを意志の働きと同じ範囲へと拡大するということによって、言うなら知性に志向性を付与するということによって、果されることになる。それは「形相的誤謬」をもつばら意志についてののみ理解することによって、「意志と知性との協働性」を現実、無化するということ、言うならば、意志についての「形相的誤謬」を知性についての「形相的誤謬」をもって排除するというところにほかならないのだ。たしかに、われわれはそのような「志向性を付与された知性」のもとに「想像作用」imaginatio を理解することはで

きるのであるが、しかし、そのような作用をわれわれに對して積極的に措定することこそ、あの「全体としての私」を实体として措定する「形相的誤謬」なのだ。かくて、「いやしくも物体が現存しているかぎり、想像作用がそのようにして成就されることを、私は容易に理解する」、というわけであって、そこから「唯ただ蓋然的にのみ」、物質的事物の現存在を推量することが可能になるのである。(36)ここに、あの「同化」は「私のさまざまのego」に具わる志向性を仮象化するようにして、私に何か或る事物をその「真にして不変の本性」のもとに把握させるのであって、そのような「本性」こそは「無際限に分割可能な延長」の概念にほかならない。たとえて言えば、渇きの観念は飲料が健康に有益である場合とも水腫病の場合とも同じように連合する、とみなされることにおいて、延長の無際限な可分割性が理解されるのである。(37)

そうだとすれば、「物質的事物の現存在」についての認識は、そのような「同化」を積極的に「矛盾律の無化」のもとに理解するところに成り立つであろう。言うならば、志向性の「仮象性」のうちにむしろ積極的にそ

の〈無性〉を洞察するところに、すなわち、志向性をどのように仮象化する何か或る事物の側の志向性を支持するところに、成り立つであろう。ところが、そのように〈志向性の仮象性のうちに積極的に無性を洞察する〉ということは、当の〈仮象性〉が志向性の〈現実的無化〉を排除することによって基礎づけられるものであるがゆえに、却って、〈質料的誤謬〉の「機会」についての分析自体を超出して当の「機会」そのものを排除するかにみえるのであり、かくて、当の〈洞察〉は〈物質的事物の^{§§§}の志向性〉を支持する代わりに、〈私の^{§§§}の志向性〉を支持すること——言うならば、私の現存在の証明——に向かうかみえるのだ。それゆえに、そのような事態がまず矛盾として斥けられねばならぬのであって、「物質的事物の現存在」についての認識は唯ただ矛盾的に、志向性の〈現実的無化〉を介して、展開されることになる。言うならば、矛盾律の無化のもとに展開される〈神の現存在についての権利上の認識〉が〈人間の意志の不完全性〉なる事実性と相即するのであって、「神は欺瞞者でない」ということと、物質的事物の観念は「私が協力しなくても、却ってしばしば私の意に反してすら、

産出される」ということとに鑑みて、「物質的事物の現存在」は認識されるのである。⁽³⁸⁾

このようにして、「物質的事物の現存在」に関するいわば〈権利上の認識〉は〈形相的誤謬〉の排除のもとにもたらされるのであるが、それはむしろ、〈質料的誤謬〉の「機会」を減少させるようにして漸次的に展開される。このことは、あたかも「特殊の或る権利をもって私のものと私が称していたところのこの物体が他のいかなる物体にもまして私に属している、と私が思いなす」⁽³⁹⁾に応じて、「物質的事物の現存在」の認識に近づくかのように、あるいはまた、あたかも私における精神と物体との〈結合〉の観念が明らかになるに依じて、それらの〈分離〉の観念が明らかになるかのように、実際には「物質的事物の現存在」の認識の展開のもとに私における身体的条件が顕在化される、ということ語るものである。たしかに、その際に構成されるあの「想像作用」は、まさしく〈質料的誤謬〉の「機会」を減少させるという観点から、何か或る積極的役割を付与されるかみえるのであるが、しかし、そのようにして得られる「物質的事物の現存在」に関する〈事実上の認識〉はあたかも〈形相的

誤謬であるかのように斥けられるようにして、むしろ「私の現存在についての事実上の認識」、言うなら「人間の知性の不完全性」なる事実性が結果するのだ。「物質的事物の現存在」の認識に具わるこのような特性に鑑みてこそ、私は事物を知覚する際に同時に当の事物によって知覚される、と言われる場合には、私と事物とにおけるその同時的な知覚の作用はともに再作用ないし反作用であるということ、しかも、そのような「私における再作用」は「事物における再作用」よりも持続するかにみえるということ、が理解されるのである。

デカルトが「物質的事物の現存在」の認識は「表徴」*signum* を通して与えられると述べたこと⁴⁰の意味が、ここに明らかになる。一般に、表徴は「表徴される」*significari* べき事物を同時に指定するのであるが、当の事物に対していわば選択的透過性を有している。表徴は自らが意識されなければ透明であって、事物は見えやすくなり、却って自らが意識されれば不透明になって、事物は見えにくくなるのだ。そうだとすれば、表徴は「表徴されるべき事物」の「意味」*sensus* を、むしろ「或る一般的な感覚 *sensus*」としてわれわれに

もたらすのであって、すでに「知覚」を構成しているわけだ。言うならば、表徴はただ単に、「表徴されるべき事物」を指示するとともに自らを当の事物とは異なるものとして区別するという、両義性をもつのではなくて、そのような両義的なものの各々は相互的反転のかたちで一が他のうちにそのまま消滅するという運動のうちに統一されているのであり、さらに言うならば、表徴とは「表徴された何か或る事物」なのである。それゆえに、表徴は解釈されることを要求するのであるが、それは、「表徴されるべき事物」の「意味」の、言うならその「現存在」の、ア・プリオリな指定を禁ずることによって支えられるのであって、そのような禁止は表徴の解釈を観念の志向性についての批判として展開するのである。かくして、とりわけ、神の現存在に関するア・ポステリオリな第二の証明はわれわれに物質の現象学への道を拓くであろう。

- (1) *4^e Meditatio*, (Œuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery, tome 7, pp. 54—55.
- (2) *4^e Meditatio*, p. 54.
- (3) *4^e Meditatio*, p. 54.

- (4) 4th Meditatio, pp. 54—55.
 (5) このことは、たとえば「私は走る」という表現よりも「私は走りつゝある」という表現の方が、「私の実体性」の表現に近づくかにも見えることにおいても理解されよう。英語表現において進行形が *be (esse)* 動詞によって担われるところについては、注目に値する。
- (6) 4th Meditatio, p. 56.
 (7) 4th Meditatio, p. 58.
 (8) 4th Meditatio, p. 56.
 (9) 4th Meditatio, p. 57.
 (10) 4th Meditatio, p. 57.
 (11) 4th Meditatio, pp. 57—58.
 (12) 4th Meditatio, p. 58.
 (13) 4th Meditatio, p. 58.
 (14) 4th Meditatio, p. 60.
 (15) 2nd Responsiones, p. 161.
 (16) 3rd Meditatio, p. 40.
 (17) 否定判断が二重の肯定判断の連立体系から成るといふことの分析については、拙稿「同一性と比喩」『言語文化』第10号（一橋大学語学研究室）一九七四年、18ページ以下を参照された。
- (18) 3rd Meditatio, p. 43.
 (19) 3rd Meditatio, p. 44. 4th Responsiones, p. 234.
 (20) この問題の分析については、拙稿「デカルト的方法に
 ついての試論」『一橋大学研究年報・人文科学研究』14、
 一九七二年、一一九ページ以下を参照されたい。
 (21) この問題の分析については、前掲〔注(20)〕拙稿、
 一〇三ページ以下を参照されたい。
 (22) 3rd Meditatio, p. 45.
 (23) cf. 3rd Meditatio, p. 46.
 (24) 1st Responsiones, p. 109.
 (25) 1st Responsiones, p. 111. この「本来的に作用
 因 *causa efficiens* が原因たるの根拠を有するのは、唯た
 たそれが結果を産出しつゝあるかぎりにおいてのみ *nisi*
quandiu product effectum である」したがって、作
 用因は結果の存在にのみならず、「*7th Responsiones,*
p. 108」のように注意されねばならぬ。
- (26) 4th Responsiones, p. 235.
 (27) 6th Meditatio, p. 81.
 (28) 6th Meditatio, p. 81.
 (29) 6th Meditatio, pp. 84—85.
 (30) 4th Meditatio, p. 61.
 (31) 6th Meditatio, p. 85.
 (32) 6th Meditatio, pp. 88—89.
 (33) cf. 6th Meditatio, p. 88.
 (34) 4th Responsiones, pp. 233—234.
 (35) 5th Meditatio, p. 64.
 (36) 6th Meditatio, p. 73.

- (37) *cf. 6^a Meditatio*, pp. 86—87.
- (38) *6^a Meditatio*, pp. 79—80.
- (39) *6^a Meditatio*, pp. 75—76.

(40) *6^a Meditatio*, p. 88.

(一橋大学助教授)