

北海道大学哲学会『哲学』三十四号（一九九八年七月）抜刷

デカルトにおける物体認識の構造  
——「蜜蠟の分析」の検討——

村上友一

## デカルトにおける物体認識の構造

### ——「蜜蠟の分析」の検討——

村上友一

はじめに

デカルトの物体認識は、感覚と知性との緊張関係のうちにある。物理的対象の観念は、「いかなる私の同意もなしに私に到来するので、対象が感官に現前していないかぎりには、私は欲していたとしても感覚することができず、現前している場合には感覚せずにはいられない」(M6, 75, 10-4) (1)。しかし一方では、「物体そのものは、ただ知性によってのみ知得される」(34, 1-3)。さらには物体の属性である「運動や図形の観念でさえも、われわれに本有的である」(NP, VIII-2, 359)と主張される。本稿の意図は、このような緊張関係をいくらか解きほぐすことにある。本稿がそのために取り上げるのは、「第二省察」後半の「蜜蠟の分析」である。しかしながら、このテキストそのものが、解釈上の論争を惹起してきたものに他ならない。そもそも、人間精神を主題としたこの「省察」において、なぜ物体が取り上げられねばならなかったのか。以下では、(一)これが「第二省察」前半の人間精神に関わる主題からの要請であること、「蜜蠟の分析」では物体認識における本有的要素の発見が要請されていることを確認する。つぎに、(二)従来の「蜜蠟の分析」解釈が共有していた誤謬を批判する。その上で、(三)物体認識のうちに見出される本有的要素の特定を試みる。

一 人間精神は物体よりもよく知られる

デカルトは「第二省察」において、物体が存在しないという想定の下に、自己の存在と本性を示す。一見すると、ここから「第二省察」が目指す結論「人間精神が物体よりもよく知られる」(23, 20-2)を導出するのは何の問題もないようにも思われる。というのも、「よりよく知られる」とは、「認識するにより先であり、より明証的であり、より確実であること」(Resp. 5, 384)を意味し、E・ジルソンによれば、演繹の秩序のもとでは「認識するにより先であること」から「より明証的であること」と「より確実であること」とは直ちに帰結するからである<sup>(20)</sup>。

しかし、物体の存在を否定してみたところで、物体に関する認識が消去されるわけではない。こうして自己の本性を「思惟する事物」と規定しつつ、その思惟作用のうちには感覚や想像力といった身体「 $\parallel$ 物体」に依存する作用も遺されることになる(28, 20-2)。こうした状況において、感覚や想像力によって与えられる「物体的事物のほうが遙かに判明に認知されるように思われる」(29, 20-3)のは何ら不思議なことではない。省察する「私」の精神もまた、「幼少の頃は身体に固く結びつけられていた」(PPI, 71, VIII-1, 35)のである。

形而上学の方法が「精神を感覚から引き離すこと」(Praef. 9, 25-7)を要請しているにも関わらず、「私の精神はさまよい出ることを好み、まだ真理の枠内に閉じ込められることに耐えられない」(29, 28, 30)。H・グイエによれば、ここには「心理的困難」があるのみであって、「形而上学的困難」は何もない<sup>(3)</sup>。しかし、そもそも精神を感覚から引き離すことなど可能であろうか。精神を感覚から、したがって物体から引き離したならば、精神には何も残らないのではないか。確かに、自己の本性に帰属するものとして枚举された思惟作用のうち、感覚と想像力以外は物体との関係を取り沙汰されてはいない(28, 23, 29, 18)。しかし、他の作用でさえも認識対象なしに遂行せられるわけではない(cf. M3, 37, 6-12)。もしあらゆる認識対象が迂遠にであれ物体を前提としているとすれば、どんな思惟作用も物体を前提としていることにな

りはしないか。アリストテレストミスムの伝統に照らせば、これは十分に考えられることである。「予め感覚の内にかつたものは、知性の内には何も無い。Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu」。

こうして、物体が存在しないという想定の下に、自己の存在と本性を示そうというデカルトの企ては、感覚的認識を基礎とするアリストテレストミスムの認識理論と対立することになる<sup>(4)</sup>。物体が存在しないという想定の下に何か知られるのであれば、G・ロディスレーヴィスの言うように、それは感覚や想像力に依拠しない「純粋に心的な認識」でなければならぬ。そして、「精神を感覚から引き離す」という要請がこの要求を満たすに十分なものであるとすれば、この要請は感覚的認識の妥当性を否定すること尽きるものではない。この要請は、かの伝統によれば感覚的認識であったものを、「純粋に心的な認識」へと置き換えることを命じたものとして理解されねばならない<sup>(5)</sup>。

しかし、ロディスレーヴィスの言うように、自己の存在を保証する「われ思惟す」の把握には感覚も想像力も要求されないとしても、<sup>(6)</sup> 物体認識から感覚的要素が完全に排除されるわけではない。そんなことが可能であるならば、「第六省察」の感覚に依拠した物体の存在証明は如何にして可能であろうか。実際、この置き換えが要求するのは、認識理論における観点の変更には過ぎない。すなわち、かの伝統によれば、数学のような知性的認識でさえも感覚的所与を前提とするのであり<sup>(7)</sup>、デカルトによれば、「想像する能力や感覚する能力」でさえも、「その形相的概念のうちにある種の知性作用を含んでいるのである」(M6, 78)。

この観点の変更は、一見したところ何の対立も含んでいないようにも思われる。確かに、「感覚が与える特定の対象の認識でさえもある種の普遍を含んでおり」<sup>(8)</sup>、普遍的認識は感覚や想像力ではなく知性に帰属するというかぎりでは(cf. A. Regius, 24 mai 1640, III, 66)、それは何らアリストテレストミスムの伝統に対立するものではない。しかし、この伝統の経験主義によれば、抽象作用によって普遍を得るためには、それに先立って、素材として感覚的所与が必要とされ

るのであり、この点においてデカルトの企てはこの伝統に對立する。それゆえ、デカルトの企てが要求する「純粹に心的な認識」は、ここでは厳密に理解されねばならない。すなわち、「純粹に心的な認識」は、感覚や想像力の与えうる像的認識に還元されえないだけでなく、物体を何ら前提とせず成立しうるものでなければならぬ。そして、かの伝統によれば、人間にとつて、そんな認識は存在しないのである。それゆえ、「純粹に心的な認識」への置き換えが遂行されるためには、それに先立ってそうした認識の存在が示されねばならない。それが示されないかぎり、既に得られた成果でさえも裏書きされていない小切手でしかない。やがてデカルトは、一片の蜜蠟の知得のうちに感覚や想像力の所与には還元できない何かを見出すことによつて、これらの成果を現金化することになる。「いまや物体そのものが、本来は感覚や想像する能力によつてではなくて、ただ知性によつてのみ知得されること(…)知られているからには、私の精神よりも容易に、もしくはより明証的に私に知得されるものは何もないことを、私は明白に認識するのである」(34.1-6)。

この現金化の過程で、この「純粹に心的な認識」が、いわば「自己意識」として特徴づけられているとしても、蜜蠟の知得に見出されるのは、そうした主観に関する認識であつてはならない。自己意識は他の思惟作用を前提とし(33.9-20)、思惟作用はすべて認識対象を必要とする。かの伝統によれば、そうした対象はすべて物体の存在を前提とするのである。蜜蠟の知得に見出される純粹に心的な認識は、対象認識の対象性において見出されるのでなければならぬ。こゝうして、人間精神を主題とした「第二省察」において、「物的本性的の判明な概念が部分的に形成される」(Synop. 13, 13-5)ことになる。しかし、こゝで何が見出されているかについては、ほとんど明らかではない。実際、「蜜蠟の分析」が惹起してきた論争の中心はここにある。以下では、その議論を辿りつつ、従来の諸解釈が共有する誤謬を批判することから始めよう。

## 二 変化と同一性

「純粹に心的な認識」を対象認識の対象性において取り出すために、デカルトは「二つの個別的物体」(30.7)について語り始める。彼は巢から取り出されたばかりの一片の蜜蠟を観察する。そこには、「ある物体がこの上なく判明に認識されるために要求されると思われるものすべてがある」(30.13-5)。彼はそれを火に近づける。蜜蠟は溶ける。そして彼は問う。「それでもなお、同じ蜜蠟が残っているであろうか」(30.19)。

「純粹に心的な認識」の取り出しは、この問いを端緒として遂行される。考察の都合上、その議論を六つに区分して追うことにしよう。(一) 感覚的性質がすべて変化してしまつたにも関わらず、同じ蜜蠟が残っていることは誰も否定しないであろう(30.19-20)。(二) それならば、「蜜蠟のうちにあれほど判明に把握されていたものは、(…)感覚によつて私が捉えていたものうちには何もなかった」(30.21-2)ことになる。(三) それでは、蜜蠟のうちに判明に把握されていたのは何であつたのか。「蜜蠟に属さないものを取り除いたなら何が残るだろうか」。デカルトが直ちに与える答えは、「延長について、屈曲しうる、変化しうる何か *extensum quid, flexibile, mutabile*」(EQFMと略記)である(31.1-3)。(四) しかし、EQFMとは何か。これが形状に関しても延長に関しても、「無数の変化を受け入れるものであることを、私は把握している」。(五) しかし、これら無数の変化を想像することによつて通覧することが私にはできない」(31.6-9; cf. 31.10-6)。(六) かくてデカルトは、純粹に心的な認識の発見へと導かれることになる。「私はこの蜜蠟の何であるかを、(…)ただ精神によつてのみ知得する」(31.17-8)。

感覚的性質がすべて変化したとしても、同じ蜜蠟が残っている。「蜜蠟の分析」をめぐる諸解釈もまた、この同一性の主張を端緒とする。解釈者たちの多くは、EQFMを同一性の根柢と認定する。しかし、デカルトは「それがどんなであ

るか」(無数の変化を受け入れる)を語ってはいるが、「それが何であるか」を十分には語っていない。彼らは、EQFMが同一性の根拠であることを前提とし、「変化を通じて物体のうちに持続するもの」によって、これが何であるかを説明しようとしてきた。「第三省察」は「蜜蠟の分析」を振り返りつつ、物体観念を、実体、延長、第一性質、第二性質の四つの要素に区分する(M3, 43, 12, 26)<sup>(10)</sup>。第二性質を除く三つすべてが、この持続という条件を満たす。実際、この根拠は、実体、延長、第一性質のいずれかに求められてきた。

(三)では、蜜蠟に属さないものを取り除くことでEQFMが得られている。「哲学原理」第二部第十一項もまた、物体から「物体の本性には要求されないと識られるすべてを取り去る」という議論方式を採用する(VIII, 1, 46)。解釈者たちの多くは、たとえ明示的ではなくとも、その議論を「蜜蠟の分析」に読み込んできた<sup>(11)</sup>。物体に属さないものの排除は、直ちに第二性質の排除を意味する。かくして、EQFMを「第一性質」とする解釈が生じてくる。さらに排除を徹底するならば、物体の本質である「延長」しか残されまいであろう<sup>(12)</sup>。

しかし、蜜蠟を溶かすことよって、第二性質の幾つかが排除されるとしても、第二性質のすべてが排除されているわけではない<sup>(13)</sup>。さらに、物体に属さぬもの、非本質的なものを取り除くという仕方では、第一性質や延長が取り出されたとしても、そこに見出されるのは、感覚によって捉えられうる特定の様態以外ではない。これは「感覚によって私が捉えていたものの中には何もなかった」という議論の前提に矛盾する。さらに、(四)EQFMは「無数の変化を受け入れる」とされ、(五)想像力は無数の変化を通覧しえないとされている。EQFMは想像力の把握をも許さぬものでなければならぬ。

G・ディッカーの解釈は、上に素描した議論の過程を無視している点で支持しえないが、こうした困難を解消する仕方と同一性の根拠を与えている。ディッカーによれば、「蜜蠟の分析」に見出されるのは、実体論を正当化する「変化によ

る証明」である。つまり、ある事物について、その事物の特定の性質はすべて変化しているにも関わらず、その事物は存在するのをやめない。そこからは、その事物が「可变的性質」と「不変の基体的実体」とから構成されていることが帰結するというわけである<sup>(14)</sup>。

性質と区別される基体的実体が、感覚や想像力によって把握できないのは明らかである。しかし、ここで精神のみが捉えうるものは、次の条件を満たしていなければならない。「精神によってなければ知得されることのないこの蜜蠟は、(…)私が見たり、触れたり、想像したりすると同じものである」(31, 19-22)。つまり、ここで精神のみが捉えうるものは、感覚や想像力によっては「捉えきれないもの」でなければならないが、しかし「捉えられないもの」であってはならないのである。B・ウィリアムズの言うように、ここで精神のみが捉えうるものを感覚しえない「実体」と解することは、この条件を満たさない<sup>(15)</sup>。

さらに、ディッカーの与えた同一性の根拠は、「同じ蜜蠟が残っている」というデカルトの主張に対しては過剰供給である。デカルトにおいて、蜜蠟の本質は「蜜蠟性」のような「実体形相」ではなく、延長に求められる。ウィリアムズの言うように、「蜜蠟であることが事物の本質的属性ではない」という観点からは、蜜蠟であることを止めるような仕方では、変化することも可能である<sup>(16)</sup>。同じ蜜蠟であることの根拠を実体に求めるならば、それがもはや「蜜蠟」とは呼べないほど変化したとしても、同じ実体であるかぎり、それを「蜜蠟」と呼ばざるを得なくなる。

こうした困難はディッカーの解釈に固有のものではない。同じ蜜蠟であることの根拠を第一性質に求めようと延長に求めようと、デカルトの主張に対して過剰供給であることに変わりはない。いずれの解釈においても、その困難を生じさせているのは、「同じ蜜蠟である」から「同じ物体である」への読み換えである。しかしながら、こうした解釈はすべて、デカルトの自然学が個別的物体の同一性条件として、一切の物理的变化を認めていないことを忘却している。「物質の何ら

か粒子が変化したとすれば、物体はもはや完全には同一ではない、あるいは数的に同一ではない」(Au P. Mesland, 9 fev. 1645, IV, 166)。

デカルトの自然学においては、物理的变化を被った蜜蠟は、もはや同じ蜜蠟ではない。しかし、デカルトは、通常の言語使用における「同じ蜜蠟が残っている」という主張までも斥ける気はない。しかしながら、この主張を正当化するつもりならば、まず「実体形相」において「蜜蠟」を規定しなければならぬ。デカルトにおいて、「実体形相」は「外的対象の配置」によって規定される (cf. PP. 198, VIII-1, 322-3)。しかし、「蜜蠟の分析」はそうした規定を行っているわけではない。

このように「蜜蠟の分析」においては、個別的物体の数的同一性に対して、実体形相によって与えられうるような種の同一性に対しても、積極的な説明は何ら与えられていない。このことは、「同じ蜜蠟が残っている」という主張が、正当化を意図されていないことを意味している。J-M・ベサードの指摘するように、「変化を通じた同一性の主張は、あらゆる変化に先立つ最初の知得において蜜蠟にうちに狙われていたものを、探究するための出発点として役立つに過ぎない」(7)。「私」はこの同一性の主張を契機として、感覚や想像力の所与には還元できない何かを「この蜜蠟」に帰属させていたことに気づくのである。

### 三 知得の事物的構成

一片の蜜蠟に見出された感覚や想像力の所与には還元できない何か、それは何か。デカルトは、ここでは「物体の形相の根拠については論じていない」(Resp. 3, 175) と言い、「如何にして偶有性から実体が露わになるかを示したかった」

(Resp. 5, 359) と言ふ。ここに見出されるのは、物体の本質である延長ではなく、実体なのであろうか。しかし「哲学原理」によれば、実体とその本質ないし基本属性 *attributum praecipuum* とは別のものではなく、理性によってしか区別されなうとされている (Pp. 62-3, VIII-1, 30)。本質としての延長を見出すことなく、実体を見出すことは可能であろうか。

確かに、デカルトにおいて、実体と本質とは完全には同一視されえない。「実体を特定する属性に加えて、その属性の下にある実体そのものをも概念せねばならない」(EB, V, 156)。この両者を区別しうるのが理性のみであるとしても、その区別は単なる思考の戯れではなく、事物の側に根拠を持つとされている (A\*\*, 1645 ou 1646; IV, 349) (17)。

ベサードは、これに基づいて、延長を含まない「実体」認識の成立を「蜜蠟の分析」に見ようとする。実体と基本属性とを「分離し、想像力によって別々に表象するならば、もはや実体を思惟するためのものは何も残らない」が、「理性的区別があらゆる像から理性ないし知性を解放するとき、いかなる物質の能力にも還元できない真の人間精神の現前を、私の蜜蠟の知得のうちに露わにするのは実体の観念である」(18)。解釈者たちの多くが(五)から(六)への展開を、「私はEQFMを想像する」の否定から「私はEQFMを精神によってのみ知得する」への展開と見るのに対して、ベサードは「私は実体を精神によってのみ知得する」への展開と見る。したがって、(四)においてEQFMが受け入れうるとされた無数の変化は、彼の解釈では、ここで見出される物体概念には何ら関わるものではなく、蜜蠟の知得を想像力に帰しえなうことの証明装置に過ぎないことになる。

このようなベサードの解釈に対して、持田辰郎は以下のように批判する。理性的区別は基本属性と実体の区別であるから、この区別によって実体が露にされるには基本属性の認識が要件となる。しかるに、ベサードはこれを否定している。ゆえに、ベサードの解釈は矛盾している(20)。これに対して、ベサードは次のように答えるであろう。「あらゆる属性から実体は知られる」(Pp. 52, VIII-1, 25) 'それゆえ「読者は初めの知得のときから、そのようにして様態の下に実体の現前

を結論していたのである<sup>(21)</sup>。しかし、このように理性的区別を实体と基本属性との間にのみ成立する区別ではなく、实体とあらゆる属性との間に成立する区別と見なすならば、各々の感覚的性質が実体化され、余りにも多くの实体を生じさせてしまう。しかし、デカルトが取り上げているのは、「一つの個別的物体」である<sup>(22)</sup>。

この「一つの個別的物体」が、(三)いまやE Q F Mとして見出され、(四)それが形状や延長に関して無数の変化を受け入れることが知られている。しかし、(五)こうした無数の変化を想像力によって通覧することはできない。無数の変化を枚挙し切れない以上、この「一つの個別的物体」の把握が外延的把握でありえないことは明らかである。この把握が成立しているためには、あらかじめ概念が与えられていたでなければならぬ。ホッブスへの答弁によれば、さまざまな様態を一つの实体として把握するのに要求されるのは「共通概念 ratio communis」である。「形状の基体が場所的運動などの基体とは別の实体であるとは仮想されえない」というのも、こうした作用 *actus* はすべて、延長という一つの共通概念の下に合致しているからである<sup>(Resp. 3, 176)</sup>。

しかし、この共通概念としての延長は、単なる抽象一般概念として理解されてはならない。この延長は、「明証性の一般規則」——「きわめて明晰判明に私が知得するものはすべて真である」(M3, 35, 14-5)——が確認されたならば、「共通根拠 ratio communis」として実際に物体を構成することになる延長である。というのも、物体に属するものとしてE Q F Mが見出され、その内実として共通概念としての延長が与えられたのである。また、この知得は明晰判明であると言われている(31, 24-5)。これらの前提と「明証性の一般規則」からは、この共通概念としての延長が実際に物体に属することが明らかに帰結する。共通根拠は「哲学原理」では、実体の「基本属性」と呼ばれ(Pp1, 53, VIII-1, 25)、「その実体の諸様態を認識するための要件とされる」(Pp1, 61, VIII-1, 29)。こうした特徴のゆえに、デカルトは「共通概念／共通根拠」を、「あらゆる様態を包括する普遍」ではなく、「あらゆる様態を受容する個別的本性」と定義する(Pour [Arnauld],

29 juillet 1948, V, 221)。つまり、この延長は「無数の様態を受容しうる」という不特定性において捉えられる限りでは知性の把握しか許さぬとしても、しかし常に特定の延長として、すなわち「私が見たり、触れたり、想像したりするのと同じもの」として現前するのである<sup>(23)</sup>。

このようにE Q F Mを共通概念としての延長と解することは、「物体の形相的根拠については論じていない」というデカルトの主張に反するものではない。というのも、本質について論じていないことは、ただちに延長について論じていないことを含意するわけではないからである。ここ「蜜蠟の分析」では、共通概念としての延長は、物体認識の要件として見出されたのであって、本質として見出されたわけではない<sup>(24)</sup>。この延長は本質という観点からは「第五省察」で、存在という観点からは「第六省察」で取り上げられることになる。それゆえ、実際には、この共通概念を「延長」と名指すことは未だ適切ではなく、それどころか、この共通概念を適用する条件さえ十分には整っていない。というのも、共通概念はその適用の条件として、「近親性 *affinitas*」を要求する——「大きさ、かたち、運動、およびその他の場所的延長なしには思惟されえないものすべて」は、「近親性」を持つがゆえに、すべて「物体的」と呼ばれ、それらが内在する实体は「物体」と呼ばれる(Resp. 3, 176)。それゆえ、延長という共通概念を適用するためには、その適用領域は第一性質に限定されねばならない。しかし、前節に述べたように、「蜜蠟の分析」は第二性質を完全に排除してはならず、従って物体の本質が延長であることを示していないのである<sup>(25)</sup>。

確かに、E Q F Mは共通概念としての延長を含むものではあるとしても、物体性において純化されておらず、そこにおける延長の特権性も示されていない。しかし、それは新たな共通概念の発見を何ら妨げるものではない。「第二省察」前半の自己認識の議論は、共通概念としての「思惟」を自己の本性として取り出し、それを「疑うこと」や「知解すること」といった個別的作用へと展開する(28, 20-2)<sup>(26)</sup>。そして、ここ「蜜蠟の分析」では、対象認識の要件として、感覚的

性質から構成される物体的事物の知得のうち、その把握形式として共通概念が適用されたことを明らかにする。諸答弁がこれを「実体」と表現するのは、この時点では延長の特権性が示されていないからに過ぎない。かくて、デカルトはアルノーに対して次のように語ることになる。「物体に帰せられるものが何ら帰属せられなくとも、「精神」は自存する事物として知解され、その反対に「物体」も精神に帰せられるものが何ら帰属せられなくとも、自存する事物として知解されること、それは「第二省察」において示した」(Resp. 4, 226) (7)。

この「共通概念＝実体」は、さまざまな思维様態を「思维する事物」として、さまざまな感覚的性質を「物体的事物」として把握するための要件である。すなわち、諸様態を「事物es」として認識するための要件であり、やがては諸様態の存在要件となるものである。それゆえ、「第三省察」では観念を「いわば事物の像」(373.4)、すなわち様態的なもの観念に制限しつつ、「いわば事物の *reum* でなければ、どんな観念もありえない」(4, 4)と主張するのである。

#### おわりに

一片の蜜蜂に見出された感覚や想像力の所与には還元できない何か、それは未だ特権化も純化もされていないとはいえず、やがては物体の本質となる「延長」の観念である。この観念が物理的対象の存在とは独立に成立する「純粹数学の対象」(M6, 71, 15; cf. M1, 20, 23. 7)であることは、この観念が「純粹に心的な認識」であるという主張に根拠を与えるものである。しかし、依然として次のように反論することは可能である。これが知性的認識であるとしても、「知性は物質的三角形を見ることによって三角形の本性を形成し、それを一般化したのである」(Oj. 5, 321)。しかし、前節の成果を踏まえるならば、このような経験主義者の反論に対して、次のように答えることができる。この観念が感覚経験から事後的に

得られたのだとしても、この観念がなければその経験は物体認識ではありえなかつたであろう。この観念は感覚経験が物体認識として成立するための要件なのである。このような「延長」観念の本有性は、明示的には「第五省察」において主張されることになる<sup>(8)</sup>。

以上のことを視野に収めるならば、J・ラポルトのように、この「延長」観念をカントの「先験的感性論」の「空間」の先取として捉えるのは正しい<sup>(9)</sup>。確かに、この観念は「外的経験から抽象された経験的概念ではなく」、「無数の表象を自らの内を含むもの」として見出されている。しかし、それは「直観の形式」として「先験的観念性」をもつというに過ぎない。この延長が本質をなす物体的事物の存在を示さない限り、この延長に対して「経験的実在性」を主張することはできない<sup>(10)</sup>。物体的事物の存在は、最後の「省察」の主題である。

#### 注

(1) デカルトの著作への言及はすべてAT新版による。慣例に従って章題等を略記し、巻数をローマ数字で、頁数と適宜に行数をアラビア数字で本文中に示す。ただし「第二省察」は章題を、第七巻は巻数をそれぞれ省く。なお引用に際しては、以下の邦訳を参照した。所雄章他訳『方法序説・省察』(白水社、一九九一年)、所雄章他訳『増補版・デカルト著作集』(全四巻、白水社、一九九三年)、井上庄七他訳『哲学原理』(朝日出版社、一九八八年)。

(2) E. GILSON, *Discours de la Methode: Texte et Commentaire*, J. Vrin, 1925, p. 209.

(3) H. GOUIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, 1962/1978, p. 376.; cf. M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, 1968, tome I, pp. 133-4.

(4) cf. J. P. CARRIKO, 'The Second Meditation and the Essence of the Mind,' in *Essays on Descartes' Meditations*, ed. by A. O. RORTY, Univ. of California Press, 1986, pp. 201-3. ただし、カリエロによれば「マリステレストリスムの伝統においても、自己の存在は自己の思



惟作用にのみ基づいて示される (cf. St. Th. AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, 87, 1)。それゆえ、物体が存在しないという想定の下に自己の本性を示さうとする企てにおいては、デカルトはこの伝統に対立する。(CARRERA, *ibid.*, pp. 206-14) しかし、物体の存在を前提としない思惟作用を、この伝統は人間に対して認めないであらう。

(5) G. RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols., J. Vrin, 1971, tome I, p. 257. [邦訳：小林道夫、川添信介訳『デカルトの著作と体系』紀伊國屋書店、一九九〇年、二七五頁]

(6) RODIS-LEWIS, *ibid.*, [邦訳、二七五頁]

(7) cf. AQUINAS, *ibid.*, I, 85, 1, & 3.

(8) J. LAPORTE, 'La connaissance de l'étendue chez Descartes,' dans *Revue Philosophique*, mai-août 1937, rééd. dans *Étude d'Histoire de la Philosophie Française au XVII<sup>e</sup> Siècle*, J. Vrin, 1951, p. 21.

(9) 上の言う「自己意識」の含意については、村上勝三『デカルト形而上学の成立』、勁草書房、一九九〇年、一七二―一七三頁参照。

(10) cf. J.-M. BEYSSADE, 'L'analyse du morceau de cire : Contribution à l'étude des "degrés du sens" dans la seconde Méditation de Descartes,' dans *Similitude und Verstand : in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, hrg. von H. WACHNER, Herbert Grundmann, 1976, p. 15. [邦訳：持田辰郎訳「蜜蝋の分析——デカルト「第一省察」における「感覚の諸段階」研究への寄与」、デカルト研究会編『現代デカルト論集I——フランス篇』、勁草書房、一九九六年、二四九―五〇頁]

(11) この読み込みがいかに文脈を捉え損なっているかは、グイエの語るところである。前節で示したように、「蜜蝋の分析」は「人間精神は物体よりもよく知られる」という「第二省察」の結論に寄与することを意図されている。グイエによれば、この結論は「精神が物体から完全に entièrement 区別されていること」の指標の一つであり、この区別は「省察概要」が「第二省察」に要求するものである (IX-1, 10; VII, 34)。「哲学原理」では第一部第七項の末尾にこの指標が取り上げられ、つづく第八項冒頭においてこの区別が取り上げられる (IX-2, 27-8; VIII-1, 7)。この区別とその指標は「方法叙説」第四部においても併記されている (IV, 33; 559)。つまり、この二つのテキストと「第二省察」の最後は、すべて同じ地点に到達しているのである。したがって、「蜜蝋の分析」の対応物が「哲学原理」や「方法叙説」に見出されるとすれば、まさにここでないならならぬ。

またグイエによれば、既に得られている自己の存在と本性を、物体が存在しないという仮定の下に維持するにはこの「完全な区別」が要求され、物体が存在するという仮定の下に維持するには「第六省察」の實在的区別が要求される。この二つの区別をこのように説明することによって、「第二省察」は「省察」における「心身の区別」の理論展開の途上に位置づけられることになる。(GOUHER, *ibid.*, pp. 379-385)

(12) これらの解釈については、『デカルト「省察」の(共同作業による)批判的註解とその基本的諸テーマの問題論的研究』(昭和六〇年度科学研究費補助金 研究成果報告書 研究代表者 所雄章)の一八―二二頁参照。

(13) cf. B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, 1978, p. 218.; E. A. BURTT, *The Metaphysical Foundation of Modern Science*, Routledge & Kegan Paul, 1925, p. 117.

(14) G. DICKER, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, Oxford Univ. Press, 1993, p. 52.

(15) WILLIAMS, *ibid.*, pp. 220-1.

(16) WILLIAMS, *ibid.*, p. 223.

(17) cf. BEYSSADE, *ibid.*, p. 16. [邦訳、一五二頁]

(18) BEYSSADE, *ibid.*, pp. 17-8. [邦訳、一五三頁]

(19) BEYSSADE, *ibid.*, p. 19. [邦訳、一五四―五五頁]

(20) 持田辰郎「デカルト「省察」における物体概念の形成について」、『名古屋学院大学論集(人文・自然科学篇)』第二四巻第一号、一九八七年、三七頁。

(21) BEYSSADE, *ibid.*, p. 17. [邦訳、一五二頁] 持田辰郎もこうした答弁を考慮し、それに対して「あらゆる属性から実体は知られるとすれば、実体の認識には感覚で十分である」と再反論している (*ibid.*, *ibid.*)。しかし、この再反論に対してベサードは「属性の認識には感覚で十分でありうるが、そこから実体の認識へと達するためには理性的のみがなすうる区別が要求される」と答えるであろう。(22) ベサードの解釈に対しては、更に次のように批判することもできよう。理性的区別によって得られるのは、実体の「實在 existentia」という性格に他ならない。「われわれは「本質」によって知性のうちに対象として存在するという限りでの事物を「知解し」、「實在」によって知性の外に存在するという限りでの同じ事物を知解する」(A\*\* 1645 ou 1646; IV, 350)。「蜜蝋の分析」において、蜜蝋がこうした実体として見出されるのであれば、「省察」がさらに物体の存在証明を必要としているのはなぜか。「神の誠実性」が示されるだけで十分ではないか。また、このようにデカルトの実体をロックの「未知の基体」のごとくに理解するならば、そうした実体が「私が見たり、触れたり、想像したりするのと同じもの」でありえないのは明らかである。

(23) 所雄章「デカルトの実体の構造——その一般的考察——」、『哲学会編『哲学雑誌』第七〇巻第七二六号、有斐閣、一九五五年、二二頁参照。

(24) cf. GEROULT, *ibid.*, p. 144.

(25) 第二性質は「第三省察」において「質料的虚偽」の疑惑によって、すなわち「あまりに曖昧混然としか思惟されないで(…)」

事物の観念であるのか事物の観念でないのか解らない」という理由によって排除される (cf. 43, 21-44, 17)。『省察』本文の執筆以後、デカルトは第一性質と第二性質の区別を、さまざまに論じることになる (cf. A. KENNY, *Descartes: A Study of his Philosophy*, Random House, 1968, pp. 209-15)。しかし、『省察』本文においては、こうした消極的な仕方ではか語られることはない。「蜜蜂の分析」の内に、『哲学原理』第二部第十一項に類似した表現がいかに見出されようとも、その意図はこの区別にあるのではない。

(26) 坂井昭宏「スム・レス・コギタンス——デカルトの錯誤」、『理想』第五八九号、一九八二年、一二一―三頁参照。

(27) 『第二省察』において見出される共通概念に対して、諸答弁が「実体」ないし実体に類する表現を与えているとしても、香川知晶の言うように、それは「デカルトの意味で完全な実体ではありえない」(「精神の洞見と「実体」——蜜蜂の比喩についての「考察」、『理想』第五八九号、一九八二年、二二六頁)。ただし、香川知晶の言う「実体」はベサードの実体であり、共通根拠としての実体ではない。

(28) デカルトにおける本有観念については、村上勝三「デカルト哲学における「本有観念」と「観念」の本有性」、哲学会編『哲学雑誌』第九九卷第七七一号、有斐閣、一九八四年、二六―四五頁参照。

(29) LAPORTE, *ibid.*, p. 26. ただし、ラポルトによれば、この「延長」観念が見出されるのは、「第五省察」であって、「蜜蜂の分析」ではなく (ibid., p. 24)。彼によれば、「蜜蜂の分析」における「延長」観念は抽象と一般化によって入手されるものであり (ibid., p. 23)、それゆえ、カントの「空間」と同一視されるものではない。

(30) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 23 = B 38, B 40, A 23 = B 37, A 28 = B 44, A 28 = B 44.

#### 付記

本稿は、北海道大学哲学会研究発表会(一九九七年七月二十日)における報告を加筆訂正したものである。北海道教育大学旭川校助教授佐々木周氏、東洋大学教授村上勝三氏、山梨医科大学助教授香川知晶氏、日本学術振興会特別研究員小沢明也氏の各氏には、原稿を読んでご意見をお寄せ頂いた。この場を借りてお礼申し上げる(一九九八年五月六日)。