

デカルト『省察』の研究・3

—レス・コギタンス，明晰判明—

山 田 弘 明

序

第二省察から第三省察の初めにかけては、思惟の流れが「私」の吟味から「神」へと大きく展開してくる重要な場面である。そこでは諸問題が緻密な連鎖をなし、推論も注意深く彫琢されている。それゆえ、読む方もまた辛抱強い省察を要求されることになる。本稿では、多くの主題の内から次の二つの問題を認識論的関心の下に取扱うことにする。

1 デカルトは「私とは思惟するもの (*res cogitans*) である」としたが、それはどのような手続きによってなされたのか、そしてその推論は正当なのか。また、レス・コギタンスの意味内容をどのように理解すべきか。

2 「私が明晰判明に認知するところのものはすべて真である」という場合、それはどういう経緯で一般的規則とされたのか。また明晰判明とは何であり、いったい何の権利でその命題が真理の基準とされるか。

1 レス・コギタンス (*res cogitans*)

第二省察の始めにおいて、*Ego sum; ego existo* は必然的に真だとされた。続いてデカルトは直ちに新しい問を立てている、「いまや必然的に存在するところの私とはいったい何であろうか」(*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*)⁽¹⁾ と。ここでは主としてアリストテレス＝スコラの理解する魂 (*anima*) や物体・身体 (*corpus*) の概念規定が洗い直され、その内のどれを「私」の真なる属性として認めうるかが吟味される。まず *corpus* を属性とする可能性は、第一省察以来の欺き手 (*deceptor*) を想定することによって、いとも簡単に否定される。ついで「私」の本質が *anima* であるかどうかについては、*anima* の機能のうち、栄養を摂る (*nutrire*)、歩く (*incedere*)、感じる (*sentire*) は夢の仮説によって除去される。ただ一つ思惟する (*cogitare*) 機能のみは、どんな想定によっても「私から切離す (*divello*) ことはできない」ので、思惟することこそ真に私に帰属するものだと考えられる。かくして、私とは思惟するもの *res cogitans* であると答えられることになる。⁽²⁾

1-1 sum res cogitans の発見

ところで res cogitans が析出される文脈と、それに先立つ “cogito ergo sum” (以下コギトと称する) とはどのような関係にあるだろうか。前者は決してコギトから独立に派生するものではなく、両者の間には内的な関連があると思われる。そこで、res cogitans 発見のコンテクスト(第二省察、第6段落 AT.VII.p.27 1.7~1.16)をいまいちど詳しく辿ってみる。

- a) cogitare? Hic invenio:cogitatio est;haec sola a me divelli nequit. (では、考えることはどうか。ここに私は見いだす、考えることがそれである、と。これだけは私から切り離すことができない。)
- b) Ego sum,ego existo ; certum est. (私はある、私は存在する。これは確かである)
- c) Quandiu autem? Nempe quandiu cogito;nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione,ut illico totus esse desinerem. (だが、どれだけの間か。もちろん、私が考える間である。なぜなら、もし私が考えることをすっかりやめてしまうならば、おそらくその瞬間に私は、存在することをまったくやめてしまうことになるであろうから)
- d) Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum;sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae, (いま私が承認するのは、必然的に真である事がらだけである。それゆえ、厳密に言えば、私とはただ、考えるもの以外の何ものでもないことになる。いかえれば、精神、すなわち知性、すなわち悟性、すなわち理性にほかないことになる。これらは、いずれもいままでその意味が私には知られていなかった言葉である)
- e) Sum autem res vera, & vere existens :sed qualis res? Dixi cogitans. (私は、真なるもの、真に存在するものである。しかしどのようなものであるのか。私はいった、考えるもの、と)

a) では、anima の諸機能のうちで、ただひとつ cogitare のみが懐疑をまぬがれて「私」に真に帰属するものとして取出された。これは、いわゆる消去法の類いではない。「私」から cogitare という属性を除去できないのは、deceptor の狡知を以てしても「私」が何かであると思惟している限りは、私を無化することができない⁽⁸⁾というコトギ発見の文脈に呼応している。つまり、思惟だけは身体的条件に左右されず、夢の仮説や欺く神の想定をも凌駕して、特権的に「私」の实在への通路となると同時に、思惟は同じ特権を以て「私」の真の本質をも指しているのである。

b) は、コギト命題の再確認である。

c) では、a), b) がさらに敷衍される。すなわち、コギトが確実である条件は、私が思惟していることに他ならない。cogito という事態があるならば、ego sum は確実である。だが、反

対に cogito という事態が存在しない場合は、コギトは確実性の条件を欠くので、もはや ego sum も確実とは言えなくなり、b) は成り立たなくなる。nam forte 以下はこのことを言っているのであって、私が思惟することを止めれば、その瞬間に私の存在が物理的に消失してしまうと言うのではない。『方法序説』の言い方では「もし私がただ考えることだけをやめたとしたら、たとえそれまで私が想像したすべての他のものが真であったとしても、だからといって私がその間存在していた、と信すべきなんの理由もない⁽⁴⁾」となっている。cogito という絶対の条件を欠く限り、私の存在を確信をもって主張できないのだ。cogito あってはじめて、sum を自覚的に定立できる。逆に cogito の意識がなければその人は自らの存在を確証する手掛りを失うことになるのだ。この意味で cogitoこそは、ego sum, ego existo の存立に関わる必須の要件である。結局 cogito は、私の existentia から essentia から決して切り離すことのできないものなのである。

d) のはじめに必然的に真(necessario sit verum)云々とある。これは、上に述べた cogito と ego sum とがそうであったように、cogito と sum res cogitans とが不可分であることを言っている。つまり Ego sum, ego existo. が「必然的に真である」⁽⁵⁾のと同じ資格で、sum res cogitans も必然的に真とされている。これは、「私」の本質を身体でなく専ら思惟に限定しようとするデカルト的戦略の最初の試みであろう。だがこの重要な限定はどのような意味で「必然的」であるといえるのか。また元来「意識」という広い意味を持つ「思惟」が、ここでは狭い意味で精神、知性、悟性、理性と特殊化されている点も後に問題となりえるであろう。

e) では、いままでの議論を総括して、私が res existens であると同時に res cogitans であると結論される。存在と思惟とがいわば必然的に結合することが暗示されている。

1-2 cogito, ergo sum と sum res cogitans

かくして、sum res cogitans が最終的に析出するわけだが、従来この推論には多くの問題が指摘されてきた。それらの問題は、

(A) cogito, ergo sum → (B) sum res cogitans

という推論がはたして logical argument として有意味かどうかという問題に集約される。有意味ではない、と考えたおそらく最初の人にはホッブズであったろう。彼はc)の議論をとらえて、「私は思惟しつつ在る」ゆえに「私は思惟である」という論証は正しいものではない。なぜなら同じようにして、「私は歩行しつつ在る」ゆえに「私は歩行である」と言えるから、と論難した。さらに彼は、かりに(A)→(B)の推論を容認するとしても(B)の res は物質的でありうるし、非物質的であるとの証明はなされていない⁽⁶⁾とも批判した。これに対してデカルトは、第一にここで考えられているのは単に思惟する能力(potentia)でも行為(actus)でもなく、その能力を備えた事物(res)である。しかるに、歩行は単に行為としてしか解されないの、思惟と歩行の間には

何の類似性もないこと、第二に *res* が非物質的であることは第六省察で証明される⁽⁷⁾と答えている。その証明には誠実なる神の存在を必要とするからである。(A)→(B)を不十分な推論だとしたアルノーに対しても、デカルトは同じ答え方をしている⁽⁸⁾。

その限り、(A)→(B)の必然性は必ずしも十分に論証されたものではないといわざるをえない。だが、この推論は現代の解釈者マルコムも言うように、*argument from doubt* といった大雑把な議論に終わるものではないであろう⁽⁹⁾。つまり、「私」の諸属性のうちから疑えるものを消去法的に次々に取り去って行き、たまたま最後まで残った「思惟」を真の属性と認めるという便宜的論法であるならば、この推論はさして有効なものではありえない。思惟こそが「私」の本質であるという積極的な理由は何ら示されていないからである。

我々はむしろ、(A)と(B)の間に深い内的関係があると考え。すなわち、(A) *cogito, ergo sum* のなかに、(B) *sum res cogitans* がすでに内在していると思われる。(A)が内蔵している真理は、私が考える間 (*quandiu cogito*)、その限りにおいて私は無ではなく確かに存在するということである。ということは、その私は *nutrire* でも *incedere* でもなく、*cogitare* という在り方においてのみ存在しえるのだ。*nutrio* や *incedo* からは *sum* は決して出てこない。私の存在様式は思惟において他にはない。思惟を離れて私は存在しえず、思惟においてのみ私は存在を確保できる。であるならば、私がまさに私であるところのものは、思惟というほかはない。つまり、私は *res cogitans* としてのみ存在するのであって、その他の在り方ではありえない。従って、私の真なる属性は「必然的」に思惟なのである。

このように、(B) *sum res cogitans* は (A)コギトの文脈の中にあらかじめ埋蔵されている。それを顕在化した結果が(B)のような表現になっているにすぎない。あるいは、実は(A)も(B)も「思惟する私が在る」という同じ事態を、一方は存在の角度から、他方は本質の角度から語っているとも言えよう。実際、上の e) では “*res vere existens*” の指示対象と “*res cogitans*” の指示するものが同一であることが示唆されている。しかも、つとにスピノザは *cogito, ergo sum* を *ego sum cogitans* の意なりと看破している⁽¹⁰⁾のである。

1—3 *res cogitans* の射程

sum res cogitans, 私は思惟するものとして在る。しかしこの議論は私の本質が *realiter* にそうであると結論しているのでもなければ、そこから心身の実在的区別を先取りしたものでもない。第二省察のこの段階では、私が存在すること、私の本質が思惟と切離しえないことが知られたにすぎない。その他のことはまだ何も知られていないのである。

デカルト自身、その点を釈明している。まず、『省察』の「読者への序言」において、*sum igitur praecise tantum res cogitans* という時、もし精神の本性をこのように思惟「のみ」に限るならば、同じく精神に帰属するであろう他の可能性を排除することになるではないか、とい

う反論をとりあげている。これに対してデカルトは答える、「私は他のものを事物の真理そのものの秩序に従って (in ordine ad ipsam rei veritate) 排除しようとしたのではなく、ただ私の意識の秩序に従って (in ordine ad meam perceptionem) 排除しようとしたにすぎない⁽¹¹⁾」と。つまり、精神の本質には事実として多くの他のものが含まれているかも知れないが、今はそこにおいて何が明白に認識 cognoscere されるかだけを問題としている。その限り思惟以外のいかなるものも、そこから除外されるであろう。第六省察において、私が明白に P と認識するものが実際 (revera) に P であることが示されてはじめて、精神の本質は事物の真理としても思惟のみであることを帰結することになる。とすれば、sum res cogitans は、未だ私の perceptio の域を出ていない真理、客観的實在に達していない真理と言わざるをえない。

他方、第二反論ではおよそ次のように言われている。私を res cogitans とするのはよいとしても、あなた(デカルト)は実は res cogitans が何であるかをまだ知らないのではないか。つまり、物体が cogitare しないということは証明されていないのだから、私は運動している物体であるかも知れないではないか。デカルト答えていわく、事物の真理の秩序ではそういう可能性もあるかもしれない。しかし「私はまだ精神が物体から区別されるかどうかを問うているのではなく、それについて確実に明証的な認識をもちえるところの精神の特性を吟味しているにすぎない⁽¹²⁾」。第二省察(その原タイトルは「人間精神の本性について」である)の守備範囲は、まさにそこまでであって、精神と身体(物体)とが実在的に区別されるかどうか等はまだ問題ではない。それは、第六省察のステージで「初めて論じられる⁽¹⁴⁾」のである。明晰判明な知や、神の存在も外界の存在も知られていないこの段階で、res cogitans にあまり多くのものを読込むことはできないであろう。

たしかに、res cogitans 発見の文脈には身体論、物体論めいたものが消極的ながら登場し、それとの対比において思惟が積極的に取出される形になっている。しかしその故を以て、そこに心身二元論の成立を見ようとするのはやや性急な解釈であろう。また、たしかに『方法序説』は「私はただ思惟をその全本質とする実体⁽¹⁵⁾」であると断定的に述べ、そこからして心身の区別をあっという間に立ててしまっている。だが、一般向けに内容を端折った書としてはその方が分り易くてよいとしても、学者相手に書かれた『省察』はより慎重かつ緻密な論の運びをしていると思われる。

1-4 res cogitans の両義性

res cogitans の意味について、デカルトは広狭両義を付与しているように思われる。

まず、d) の後半で、res cogitans は id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio と言換えられている。これは、res cogitans をすこぶる狭く知的意味に限定した規定であるといえよう。(mens, animus, intellectus, ratio という伝統的用語は、「今までその意味が私

には知られていなかった言葉である」が、ここで改めてデカルト用語として、つまり *res cogitans* を規定するタームとして登場している。))

これに対して、第二省察、第8段落(AT.VII.29)では、次のように精神活動一般という広い意味が付与されている；*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.* (しかし、それでは私とは何であるか。考えるものである。それは何であるか。すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、なおまた想像し、感覚するものである。)これは「思惟」を意識一般とする定義とも符号する。⁽¹⁸⁾この両者の意味のズレをどのように解釈すべきであろうか。*res cogitans* の本義は、どちらにあるとすべきであろうか。

一つの解釈として考えられることは、同じことを別々の角度から記述しているにすぎないと見ることである。つまり、*res cogitans* という同じことがらについて、前者は思惟するものとは何かという、*res* についての名詞的規定を求めている。すなわち「私」を厳密に解すればどういふ言葉で規定できるかと問うている。この問に対する答が *id est mens, sive, animus...* なのである。これに対して、後者は思惟するものは何かと問い、*res* に帰属する *cogitare* の *modus* を枚挙している。それが *nempe dubitans, intelligens..* と記述されているのにはかならない。この様に、両者にはどのような角度から *res cogitans* を見るかという視点の違いがあるのみで、本質的な意味のズレはない、と見るのである。

しかし、この解釈は残念ながら *res cogitans* の両義性を首尾一貫して説明するものではない。『哲学原理』によれば、およそ思惟の様態 (*modus cogitandi*) には、知性 (*intellectus*) の作用と意志 (*voluntas*) のそれとの二つがある。そして、*cogitans* の述語規定のうちで *intelligens, imaginans, sentiens* は、たしかに *intellectus* という主体の様々な作用を言ったものと見なすことができよう。だが、残りの *dubitans, affirmans, negans, volens, nolens* は、いずれも *voluntas* の作用に属するものとされている。⁽¹⁷⁾この区別は『省察』でも貫かれている。⁽¹⁸⁾それを纏めれば右図のようになるであろう。

<i>res</i>	<i>cogitans</i>
<i>intellectus</i> (<i>perceptio</i>)	<i>pure intelligens</i>
	<i>imaginans</i>
	<i>sentiens</i>
<i>voluntas</i> (<i>volitio</i>)	<i>dubitans</i>
	<i>affirmans</i>
	<i>negans</i>
	<i>volens</i> <i>nolens</i>

従って、たとえば知性が感覚するとは言えても、肯定したり意欲するとは言えない。また意志が否定するとは言えても、知性認識したり想像したりするならそれはカテゴリー・ミステークになってしまうであろう。こうした *voluntas* の作用が *cogitare* の働きのなかにある以上、上の

解釈は成立しないであろう。

結局、*res cogitans* には広狭の両義性があるとするほかはないであろう。つまり、広い意味では、それは意識の全ての働きに及ぶ。そしてその働きの主体が知性であり、意志なのである。だが、より厳密な意味では、それは知性の働きのみに限られ、意志は除外される。意志よりもまず知性がものごとを明晰に把握することが先決なのである。認識論に関する限り、デカルトは主知主義をとっている。*res cogitans* の本義はまさにこの点にあるといえよう。そして、この中核的意味がまずコギトによって獲得され、ついでその外延が次第に広義に規定されていくのが、テキストの自然の流れでもあるのだ。それゆえ、この両義性をむしろ尊重することがデカルトを理解する上で大切なのであって、フッサールやハイデggerのようにどちらかに限定しようとすることは、かえって解釈を歪めることになるであろう。⁽¹⁹⁾

2 明晰判明な認知

2-1 明晰判明知の規則の定立

第三省察の始めでデカルトは、これまでの考察を簡単に顧みたとで、今度は明晰判明な認知を真理の基準として立てようとする。その定立に至る文脈を分析しておきたい。第二段落(AT. VII.p35. 1.3-1.15)の論の進み具合は、次のようになっている。

- a) *Sum certus me esse rem cogitantem.* (私が思惟するものであることを、私は確知している)
- b) *Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus?* (では、私は、ある事柄について確知するためには何が要求されるかもまた知っているのではないか)
- c) *Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam & distincta perceptio ejus quod affirmo;* (ところで、この最初の認識の内には、私が肯定する事柄についてのある明晰判明な認知以外の何ものもない)
- d) *quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare & distincte perciperem, falsum esset;* (私がこのように明晰判明に認知している何かがあるということが一度でも起こりうるなら、その認知は私にももの真理を確知させるにはたしかに不十分であろう)
- e) *ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.* (従って今や、私がきわめて明晰かつ判明に認知するところのものはすべて真理であるということを、一般的な規則として確立することができると思われる)

以上の議論のうち、a)は、*sum res cogitans* が確実な命題であることを再確認したものであるから、問題はないであろう。

b) は a) が成立するための条件を問おうとしている。すなわち *sum certus...* と言う場合、一体なにを根拠にしてそう言えるのかを反省しようとしている。确实性の判定基準を求めている。だが実はその基準は新たに求めるというべき筋合のものではない。*sum certus* と言った時、それは私のうちで (*apud me*) おそらく無意識のうちに知られていたのであり、それを反省によって明るみのうちに取出そうとしているにすぎない。a) に先立つ文章はそのことを示している；「そこでこれから、もしかすると、まだ私の目にとまらなかったものが、ほかになお私のうちにありはしないかどうか、もっと、注意深く見渡してみよう⁽²⁰⁾」。このように、私の内に不明瞭な形で潜在していた生得的な知を、反省によって分析し、明確な形を持ったものへと次第に顕在化していくのがデカルト的の思惟の一特徴だといえよう。

では、その基準をどこへ求めるべきか。手掛りとなるのは c) にいう「この最初の認識」である。それは文脈上は明らかに a) の命題を指しており、*cogito ergo sum* に言及した『方法序説』や『哲学原理』の記述とは少しく異なっているかに見える。だが、*sum res cogitans* と *cogito ergo sum* とは本来切り離しえないし、同一事態を別々の観点から述べたものに過ぎないとさえ考えられる(本稿 1—2 参照)。それゆえ、最初の認識とは思惟するものとして私が存在するという事態(それをコギトと称することもできる)の全体を指すと解釈できる。

さて c) は、かかる意味でのコギトの認識は「明晰判明な認知」であった、と主張している。だがこのやや独断的な主張は、不用意な読者を驚かすに十分であろう。なぜなら、デカルトはここで急に、コギトが明晰判明な認知であると言出しており、なぜそうなのかという理由を全く示していないからである。さらにまた、「明晰判明」という言葉がなんの説明もなく使用されていることも問題になるであろう。これまでの使用例としては、第二省察においてただ一箇所、我々は精神によって蜜臘を明晰判明に把握している云々といったごく平凡な例があるのみなのである。⁽²²⁾

この疑問は、コギトの明証性を考慮することによって解消されるであろう。というのは旧稿で述べた如く、第二省察においてデカルトは *Ego sum, ego existo* という認識が「最も确实で明証的である」としており、しかもこの「明証性」は「明晰判明」に重なる概念であるからである。すでに『方法序説』第二部の第一規則では、明証性が不可疑性および明晰判明と言替えられているのである。こうした点を見落とさずにおけば、明晰判明な認知という表現そのものはいささか唐突であっても、内容的な連続性は十分保たれていることが分かるであろう。ただ、その言葉の正確な定義については、『哲学原理』を待たねばならない。

d) はこの真理基準が成功しない場合を想定した反事実的条件文である。デカルトの真意は、明晰判明な認知が偽であるという事態は起こりえず、常に真でありつづけるであろう。故に、それは真理基準として十分であるということだろう。だが、それは有限回の手続きにおいて反証例がなかったし、またありえないが故に真であるということではないであろう。そうではなくて、

この基準が基準として常に成功するであろうことの保証は、じつは神にある。明晰判明な認知は、必然的に誠実なる神をその作者としてもっており、それゆえ、疑いもなく真たりえる。逆に、天賦のこの認知能力が真偽を見紛うような歪んだものだとするなら、神は欺瞞者となってしま⁽²⁴⁾うであろう。このように、デカルトはこの真理基準の背後に神を置いているが、今の段階ではそこまで踏込んだ議論はなされないのである。

以上の締括りとして、e)はこの真理基準を一般的な規則として立ててよいとする。

ところで、a), b), c), d), →e)という推論は、一つの特異な事例を不当に一般化していると見えるかも知れない。つまり、私がコギトを明晰判明に認知したのはよいとしても、そのように認知されたものがすべて真理であるという客観的保証はなんら示されていないからである。たしかに上述したように、その保証は神の誠実に求められることになるであろう。だが、この段階では神はまだ知られていないのである。これは、あたかも *Deus ex machina* の観を呈しており、しかも論点先取の誤りにもなりかねない微妙な問題である。

多くを一挙に解決することは困難だが、少なくともここで注目しておきたいのは、e)の *videor....posse statuere* (確立しえると思われる) という表現である。決定的な確立ではない。暫定的な確立である。今のところ見込みとして確立できるだろう、とテキストは言っているのである。実際、この規則は神の誠実が確認される「第四省察以前には証明されえな⁽²⁵⁾かった」のである。このような方向で読むかぎり、不当な一般化や論点先取という批判に耐えられるであろうし、循環論を解くカギも与えられるのではなからうか。

2-2 明晰判明とは

「明晰判明」という言葉は、この基準が定められた後、堰を切ったように『省察』に頻出する。そして、議論の重要な場面に登場して真理を鋭く形容することになるのだが、それゆえにまた多くの問題を含むことも事実である。しかし、ここではデカルトにおいて重宝され、かつフランス的精神の標語ともなったこの「明晰」⁽²⁶⁾、「判明」が一般に何を意味する言葉であったのか、その正確な所を押えることから始めよう。

ラテン語の語義としては、明晰 (*clarus*) とは、第一に聴覚や視覚において明確ではっきりしていることである。Lewis and Short, *A Latin Dictionary* は、視覚に関して *clear, bright, shining, brilliant* といった訳語を当て、*obscurus* を反対語としている。そこには、光によって隈なく照らされているというイメージがあるようである。フランス語でも、*clair de lune* (月光) という言い方がある。第二に、精神やものが透明で明らかであることである。同書は、*manifest, plain, evident, intelligible* と訳し、類語として *apertus, perspicuus* を挙げてい⁽²⁷⁾る。隠れもない、透徹したという意味であるが、この二語はデカルトにもその使用例がある。フランス語でも *clairvoyant* (慧眼の士) という。他のラテン語辞典も「明晰」について以上と

ほぼ同じ説明を施している。これに対して「判明」(distinctus)とは、distinctio(識別)に由来する形容詞であって他のものから分離され、区別されていることである。

このような源義を踏まえて、デカルトは『哲学原理』第一部第45節において周知の定義を下している。

「明晰な認知と私が呼ぶのは、注意している精神に現前しあらわにされている認知 (quae menti attendenti praesens & aperta est) である。あたかも、直観している目の前に現れる物が、十分に強くはっきりと眼を刺激する場合に、これを我々は明晰に見るといふようなものである。そして、判明な認知とは、明晰であるとともに、他のすべてのものから分離され峻別されて (sejuncta est & praecisa), みずからのうちに、明晰なもの以外のなにものをも含まないような認識である。」

「明晰」のこの定義においては、少なくとも次の3つの点が注目される。

(1)精神に (menti)——明晰な認知が関与するのは、感覚よりもむしろ精神の知的な働きにおいてである。たしかに、この定義の中では物が目を刺激すると言う例が比喩的に出されているし、「痛みの知覚は明晰である」という言い方がすぐ次の節(46節)に出てくる。しかし、それは本来の使い方ではない。なぜなら、感覚にはどこまでも、誤謬の余地があるからである。第50節では、明晰判明に知られるものの例として、「無からは何も生じない」などの公理があげられているが、こちらのほうが本来の使い方であろう。また、『省察』の例においても、明晰な認知の対象は実体、神の存在、大きさ、形などであって、熱、冷、光、音などはあまり明晰判明には認知されないとされている。⁽²⁸⁾したがって、明晰な認知とは、ロックの言葉でいえば感覚によってものの第二性質をとらえることよりも、むしろ精神が第一性質を知的に把握することであると言えよう。

(2)注意する (attendenti) ——明晰という事態が成立するためには、精神の目が絶えず対象に向いている (ad tendere), 精神がそれに集中しているという状況がまず必要である。実際、いくらそれが目の前にあっても、注意が向けられず意識もされないのなら、まさに見れども見えぬであろう。デカルトは言っている、「(分析においては) どんな小さなことでもそれに注意が払われないなら (non adversatur), 結論の必然性は失われる」。⁽²⁹⁾「注意」などという概念は、心理的なものにすぎないと言う批判は可能だろう。しかし、デカルトにおいては、認識論の根本をなす重要な概念であるといっても過言ではないであろう。例えば、「直観」は「純粋なかつ注意せる精神の把握」⁽³⁰⁾と定義されている。およそ、注意の無いところには認識は成立しないであろう。ところで、明晰はこの直観と親近性があり、「極めて明晰な認識」が「直観的認識」と言い換えられることさえあるのである。⁽³¹⁾注意が集中されている状態では、直観とは明晰な認識そのものであり、明晰な認識とは直観に他ならないという場面がありえるだろう。直観の閃きというごとく、明晰な認知も注意する精神の一瞬の把握という性格を持つようである。

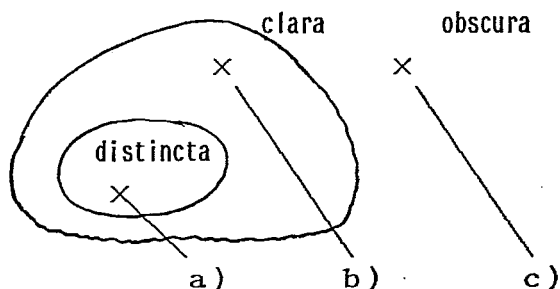
(3)現前 (praesens) —— 「直観している目の前に、物が現れ」ていなければならない。明晰な認知とは、今現在目前にしているものを直接に把握することである。したがって、ジルソンも指摘するよう⁽³²⁾に過去の記憶や想起ではいけない。現前の明証性 (praesens evidentia) がないかぎり、誤謬の余地が残るからである。例えば昨日の出来事をいくら鮮明に思い出そうと、昨夜の夢をどれほど正確に想起しようと、それらは明晰とは呼ばれないのである。逆に、ある事態の現前の明証性に注意しているかぎり、それは明晰かつ不可疑である、とデカルトは考えている。認知されるものの現前をつねに要求する点で、明晰は再び直観と重なり合うのである。⁽³³⁾

では、明晰と判明との関係はどのように考えられているか。

「だから、ある人が何か大きな苦痛を感じている時、たしかにその人においてはこの苦痛の認知はきわめて明晰であろう。しかし、それが常に判明であるとはかぎらない。なぜなら、ふつう人々は苦痛の認知を、その本性についてみずからが下す曖昧な判断と混合し、明晰に認知しているのは苦痛の知覚だけであるので、それと似たものが痛む部分にあると思ひこむからである。このようにして、認知は判明でなくとも明晰でありえるが、しかし、どんな認知も明晰でなければ判明でありえない (potest esse clara perceptio, quae non sit distincta; non autem ulla distincta, nisi sit clara)⁽³⁴⁾。」

判明は明晰であることを前提している。そして判明のほうが明晰よりもより狭く、より純粋な概念なのである。ジルソンも、「明晰」をその極にまで押し進め、不明なるすべてを徹底的に排除したものが「判明」だと注している。⁽³⁵⁾そこで、認知には次の三つの場合があることになる。

- a) 明晰かつ判明である
- b) 明晰だが判明ではない
- c) 明晰でも判明でもない



それぞれの領域を図示すれば上のようになるであろう。このうち、問題になるのは b) である。明晰であっても判明でない認知がありえる。例えば、歯が痛いと言う場合、痛みの認知は明晰だが、痛さと似たものが歯に存在すると判断するなら、この認知は判明ではないとされる。なぜなら、痛みは実在の性質として歯に(精神の外に)内在するのではなく、感覚の中に(精神の内)にあるからである。そのことが分離・峻別されて理解されず、したがって判明にとらえられないことがあるのだ。かように「判明」の認定は「明晰」のそれに比べて、やや難しい。『方法序説』で、「判明に理解するものがいかなるものであるかを、正しく認めるには幾らかの困難がある⁽³⁶⁾」とあるのは、この b) のケースを言っていると解釈される。

なおジルソンは、b)は過去の想起などが混在しているゆえに不明 *obscur* だと形容している⁽⁹⁷⁾。しかし想起は現前の明証性をもたないので、もはや明晰とは言えないし、*obscur*なのはむしろc)の場合のことだと思われる。他方、ライブニッツはb)を *confusa*, c)を *obscura* としている⁽⁹⁸⁾。デカルトの中ではまだそこまで明瞭な区分けはなされていないが、少なくともc)が *obscura* であることは、それが *clara* の反対語だということからしても、テキストの上からしても⁽⁹⁹⁾、十分裏付けられると思われる。

ところで、ここでデカルトが明晰判明な認知の対象として何を考えていたかを見てみることは、有益であろう。『哲学原理』第一部47～75節は明晰判明に認知されるもの、あるいはされないものの具体例を順を追って枚挙したものと読める。デカルトによれば、認知の対象となるものは三つある。

第一に「無からはなにも生じない」などの、永遠真理 *veritas aeterna* である。これらは、共通概念、公理ともよばれ、疑いもなく明晰判明に知られる。

第二に実体 *substantia* である。実体には、思惟実体、物的実体、および神の三つがある。前二者については、思惟のあらゆる属性を延長の属性から厳密に区別するならば、明晰判明な観念を持つことができる。神についても、最も完全な存在者の本性に属すると明証的に知られるものだけに注意するなら、明晰判明な観念をもつことができる。

第三に様態 *modus* である。思惟の様態(意志・知解・想像など)および延長の様態(大きさ・形・運動など)は、それぞれ事物の様態として考えられる場合に、明晰判明に認識される。しかし、問題は欲求(飢え、渇き)、感情(怒り、悲しみ)、感覚(苦痛、冷)といった、心身の合一に由来するものである。これらは、それ自体としてみられる場合には明晰判明だが、それははなはだ困難である。むしろ、精神の外にあるものと判断されるのが普通であって、その場合は決して明晰判明には知られない、とデカルトは言う。b)は、主としてこのカテゴリーに属するものと考えられる。

2-3 真理基準として

明晰判明に認知されるものはすべて真であるということが、真理の一般的基準とされた。では、ある命題Pがあって、それが明晰判明に知られるという限定を受けるだけで、なぜPが真たりえるのであろうか。これは、いわゆる真理の明証説に関わる問題に他ならない。デカルトの解答は、第一に明晰判明に認知されたPは、それ自体として疑う余地のない、確実に直証的な知識であるからであり、第二にPは誠実なる神によって常にその真理性が保証されることになるからである。かかる権利を以て、Pは確実に真なる命題たる資格を得ているのである。

しかし、ある命題Pが「明晰判明に知られる」ということには主観的な響きがあり、この真理

基準は客観性を欠いているとの批判がありえる。たとえば、Pは私にとって直証的知識であっても、他の人にとってはそうではないかもしれない。またPが「明晰判明に知られている」ということを、どのような手段で判定できるのか。これは明証説につき纏う難問であろう。実際、デカルトの時代からそれは問題であったのである。

第五反駁の著者ガッサンディは、次のように批判している。明晰判明に認知されたものが真だということは、要するに「ものごとは各人に現れるとおりにそのように現れる *apparere* ということに他ならない」。ちょうど、子供のときはメロンをまずいと明晰判明に知覚したが、今は美味しいと知覚することがあるように⁽⁴⁰⁾。この批判によれば、明晰判明な認知は決して何か特権的認識ではなく、単にものその時々 appearance を言い当てているにすぎない。したがって、それはプロタゴラス説の擁護にはなっても、決して真理の一般的基準にはなりえない、ということであろう。

さらに、ガッサンディは次のようにも言っている。我々は明晰判明に認識したはずのことにおいても、しばしば間違うのであるから、「我々がどの場合に誤っており、どの場合にそうでないかを教え知らせてくれる方法 *methodus* を提示すべきである⁽⁴¹⁾」と。すなわち、真理基準の基準が求められている。同じ趣旨のことは、ライプニッツによってズバリと指摘されている。「私が明晰判明に認知するものは何であれ真であるというこのしばしば言われてきた原理は、明晰さおよび判明さの指標が十分に示されないかぎり、我々にとっては一歩も前進したことはない⁽⁴²⁾」。

ガッサンディやライプニッツは、それぞれこの規則を最初から真理基準としえない立場にある。前者は、感覚における *appearance* を基礎として知識を経験的に構成しようとする感覚主義者であって、認識の合理的根拠を明証性に求めることは所詮できないと考える人である。後者は、合理性をさらに分析的にとらえようとする形式主義者であって、基準のそのまた基準を求めて、*cognitio intuitiva et adaequata* にまで至らなければ、認識の十分な指標にならないとする⁽⁴³⁾。だが、デカルトは感覚主義をも形式主義をもとらない。感覚は真っ先に排除されねばならなかったし、基準の基準を形式的に求めてゆくことは、無限背進を引き起こすであろう。

デカルトはガッサンディに対して答えている、

「我々があるものを明晰に認知していると思っているときに、我々が誤っているか否かを識別する方法について考えるべきだと、あなたが付言していることを私は認めたくないではありません。むしろ、まさにそのことは、私がまずすべての先入見を除去し、次いですべての主要な観念を数え上げ、そして明晰な観念を混雑不明な観念から区別した然るべき箇所⁽⁴⁴⁾で、明確になされていると申し上げておきます」。

この解答をどのように受けとめればよいであろうか。「然るべき箇所」とは、広く解するならば第一省察から第三省察までと考えられる。すなわち、第一省察では、懐疑によって「先入見の除去⁽⁴⁵⁾」と言う作業が執り行なわれたし、第二省察では、精神と物体についての知識が曖昧さを脱し

て、「明晰判明」なものへと高められている。しかし、とり分けて言うならば第三省察を指すであろう。そこでは、諸観念の枚挙、吟味が実際に行われ、「明晰判明」が集中して話題になっているからである。この箇所では、デカルトは、明晰判明な認知を判別する方法を、形式的な規則の形ではないにせよ、すでに明確にしていることになる。では、具体的にどのような方法なのか。このような問題意識で第三省察を読むなら、次の一節が目にとまるであろう。

「これら全てのことがら（観念の表現的実在性など）を吟味することが長ければ長いだけ、また注意深ければ注意深だけ（*quo diutius & curiosius examino*）いよいよ明晰かつ判明に、私はそれらが真であると認識するのである」⁽⁴⁷⁾

熟慮・注意深さといったものが明晰判明さに比例する、とデカルトは考えている。ならば、それが明晰判明の目安となっているのではないか。「注意」は2—2でも触れたように、「明晰」の重要な定義をなしていた。明晰判明な命題Pは、「細心な注意が払われる」（*diligenter attenderi*）とき「自然の光によって明白なもの」と知られる。逆に、「余り注意せず（*minus attendo*）精神の眼が感覚的なものの像によって曇らされる」⁽⁴⁸⁾ときは、Pは明晰判明には知られない。要するに、注意する精神によってものごとの理非を突き詰めていけば、自ずから明晰判明な認知を取り出すことができる。デカルトはこのような心理的方法を提出し、それを習慣（*usus*）⁽⁵⁰⁾によって獲得しようとしている。

では、どれだけ熟慮すれば長く吟味したことになるのか、どこまで注意すれば細心の注意を払ったことになるのか。おそらくガッサンディやライプニッツは、そう尋ねるだろう。だが、そのための形式的規則はありえないし、あるとしてもそれは無限背進になるのみだろう。デカルトのこの「方法」は、量的なものを測る計器のごときものではなく、質的なものに当て嵌まる基準である。量的な規定を求める形式主義ではなく、明証性という質的なものを一挙に把握する直観主義である。それは心理的ではあっても、主観的とするのは当たらないであろう。デカルトは反対に、だれでもそのように注意しつつ精神を働かせてものごとを考えて行けば、同じ明晰判明さに達し、同じ真理に到達すると確信している。この確信の背景には、理性の普遍的内在や神の誠実という事態があることは、旧稿で述べられた。⁽⁵¹⁾人がしばしば、明晰判明と思われた知識においてさえも互いに異なる点があり、誤ることがあったのは、実際にそれがよく考えられておらず、明晰判明に認知されていなかったからである。⁽⁵²⁾

デカルトの提出した真理基準は、それ以上の形式的分析を許さない究極の基準だが、上のような仕方では明晰判明な認知の質的指標を獲得している。そして、明証性においてこそ主観を越えた普遍性を見ているのであるから、この基準は主観的であるどころか、十分客観的なものであろう。少なくともデカルトはそう考えていたと思われる。かような合理主義的明証説は単なる心理主義にとどまるものではない。神の誠実といういわば超越論的観点がそこに入っている。それゆえ、たとえば経験的事実の真理をどう説明するかなどといった問題は克服されている。真理基準

の問題は、現代の哲学においても検証可能性や反証の問題としてしばしば論じられるが、デカルトのテーゼは一つの立場の鮮明な主張であり、今なお熟考するに値するものを擁していると思われ⁽⁵³⁾る。

註

- (1) *Med.* II. AT. VII. 26
 (2) *ibid.* 26—27
 (3) *ibid.* 25: “fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.”
 (4) *Discours.* IV. AT. VI. 32—33
 (5) *Med.* II. AT. VII. 25: “hoc pronuntiatum Ego sum, ego existo, quoties a me proferur, vel mente concipitur, necessario esse verum.”
 (6) *Objectiones Tertiae.* AT. VII. 172, 174
 (7) *ibid.* 174, 175
 (8) *Quartae Responsiones* *ibid.* 219, 226
 (9) N. Malcolm, Descartes' proof that His Essence Is Thinking, in his *Thought and Knowledge*. pp. 30—32
 (10) Spinoza, *Principia Philosophiae Cartesianae* ed. Gebhardt. tome I. P. 144
 (11) *Med.* Praefacio ad lectorem. AT. VII. 8
 (12) *Secundae Objectiones* *ibid.* 122
 (13) *Secundae Responsiones* *ibid.* 129
 (14) *ibid.* 130
 (15) *Discours.* IV. AT. VI. 33: “je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n' a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d' aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c' est-à-dire l'âme par laquell je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps..”
 ここで、この引用文の前半から「思惟するもの」(res cogitans)と規定された私が実体(substance)に他ならないことが知られる。cogito, ergo sum という時の私は、nihil ではなく aliquid であり、その aliquid が d) では res cogitans と規定された。つまり私は単なる観念でも文法的主語でもなく、一つのものとして実在性をもっている。デカルトも言っている、「この箇所ですわたくしが考えていたものは、単なる能力 (facultas) ではなく、思惟する能力を備えているもの (res) である」(*Tertiae Objectiones* AT. VII. 174)。要するに私はものとして、実体として立てられている。私とは、それゆえ思惟をその属性とする思惟実体 (substantia cogitans) である (*Pr.* I. 53) とされるのである。ただし、『省察』のデカルトは、substantia というスコラ的用語をあまり好まず、単に res というのみである。第六省察において、ただ一度だけ私を知性的実体 (substantia intelligens) と規定する場面がある (AT. VII. 78)。
 (16) 思惟 (cogitatio) とは何であろうか。語源的に見るなら、二系列があるようである。第一に、それは co-agito から由来し、「心の中で何かを追跡する」(Lewis and Short, *A Latin Dictionary*) という意味になる。第二に、cogo に由来し、「心のなかで記憶の内にバラバラに散在するものを、よせ集めること」(Augustinus, *Confes.* X. 11) である。だが、デカルト的定義は「意識」に近いものである；「私は思惟という語で我々が意識しているときに我々のうちに生起する働きのすべて——ただしその働きの意識が、我々のなかにある限り——を意味する」(*Pr.* I. 9)。第二答弁では、より簡潔な定義が下されてい

る；「思惟という語によって私は、我々がそれを直接に意識しているという仕方では我々のうちにあるすべてのものを包括する。かくして、意志、知性、想像力、および感覚のすべての働きは、思惟である」(AT. VII. 160)。これなどは、明らかに広義の *res cogitans* を指し示す定義である。なお、「思惟」を「意識」と読み変えた場合に生じてくる諸問題については、拙稿「近世哲学における意識——デカルト・ライプニッツ・カント」(『中部哲学会会報』18号, 1986)を参照されたい。

(17) *Pr. I. 32*

(18) *Med. IV. AT. VII. 56*

(19) フッサールによれば、デカルトは *ego* を *mens, sive animus, sive intellectus...* と規定することによって、自我を「純粋な精神」という心理主義的な概念に歪曲してしまっている。自我とは、精神のように世界の残余ではなく、ただ判断中止という現象学的手続きを経てはじめて抽出されるものである (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* § 18-19)。従って、*ego* と *mens* との間には明確な意味の開きがあることになる。だが、フッサールが問題にしている *ego* は、狭い意味での *res cogitans* にほかならない。その *ego* が純粹自我であろうがなかろうが、デカルトには関係のないことであろう。ただ、広義の意識作用 (*cogitatio*) を志向性としている点 (ibid. § 20) は、新解釈になりうると思われる。

これに対して、ハイデッガーは *cogito* を *cogito me cogitare* と解し、*cogitatio* とは *mea perceptio* つまり、思惟とは私の表象作用一般に他ならないとする。(M. Heidegger, *Nietzsche*, Zweiter Band. S. 148-158) しかし、ハイデッガーもまた *res cogitans* を狭義に理解するのみである。なぜなら、表象作用は知性の働き (*perceptio, sive operatio intellectus Pr. I. 32*) であって、意志の働きはそこから除外されるからである。

(20) *Med. III. AT. VII. 35: Nunc circumspectam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quae nondum respexi.* 私のうちには、省察によってまだ照らされていない部分がある。潜在する知の頭在化というテーマについてデカルトはしばしば触れており、プラトンのな想起との関連で語られたり (*Med. V. AT. VII. 64.*), *implicite, explicite* という言い方で示唆されたり (*Entretien avec Burman, AT. V. 147*) する。また神という生得観念を自覚的に明らかにしてゆく第三省察の文脈もまたこのテーマに沿ったものと解される。

(21) 『方法序説』では、次のようになっている；「われ思うゆえにわれ在り」という命題において、私が真理を語っていると私に確信させるものは、思惟するためには存在しなければならぬということを引きわけて明晰に私が見るということより以外に、まったく何もない、ということをも認めたから、私は「我々がきわめて明晰判明に理解するところのものはすべて真である」ということを一般的規則として認めてよいと考えた (*Discours. IV. AT. VI. 33*)。また、『哲学原理』は、「*ego cogito, ergo sum* という認識は、あらゆる認識のうち、順序正しく哲学する者が会合し最初の最も確実な認識である」(*Pr. I. 7*) としている。

(22) *AT. VII. 31*

(23) 拙稿「コギトの明証性」(『名大文学部研究論集』34) 1-1 参照。

(24) 明晰判明の規則と神との関係については、第四省察においてはじめて触れられる (*AT. VII. 62*)。同じ趣旨のことは、*Discours. IV. AT. VI. 38, Principia. I. 30, 43* においても述べられている。

(25) *Med. synopsis. AT. VII. 13: quod ante quartam Meditationem probari non potuit.*

(26) *Ce qui n' est pas clair, n' est pas français.* (Rivarol)

(27) *apertus* は、以下に述べる明晰の定義の中に登場している。*perspicuus* は *satis attendenti perspicua sunt* (*AT. VII. 156*), *notandum est claritatem sive perspicuitatem* (ibid. 147-148) などのように使われている。デカルトにおいても、これらは *clarus* と極めて近い。

(28) 『省察』における *clarus* (*clair*) の使用例については、「*COGITO 75 René Descartes, Méditations métaphysiques.* の *Table de concordance* (pp. 124-125) を参考とした。

- (29) *Secundae Responsiones*. AT. VII. 156
- (30) *Regulae ad directionem ingenii*. Regula 3. AT. X. 368; *mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum..* (souligné par nous)
- (31) *Descartes à *** Mars* 1637. AT. I. 353; on acquiert peu à peu vne connoissance tres-claire, & si i' ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en general,.
- (32) E. Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode, Texte et commentaire*. pp. 200-201.
- (33) 明晰と直観との関係については、拙稿「デカルトにおける直観」(『哲学研究』527号, 昭和49年 pp. 98-103)を参照されたい。
- (34) *Principia*. I. a. 46.
- (35) E. Gilson. op. cit. p. 202
- (36) *Discours*. IV. AT. VI. 33
- (37) E. Gilson. op. cit. p. 203
- (38) Leibniz, *Discours de Métaphysique*. XXIV. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. ed. Gerhardt. tome IV. p. 422 なお、明晰判明の解釈については九鬼周造『西洋近世哲学史稿』上巻 pp. 97-102に多くを負っている。ただ、ライプニッツの解釈が使えるのは、*confusa, obscura* までであって、*cognitio adaequata, intuitiva* になると「明晰判明」を切り刻みすぎていて、もはやデカルトの文脈を逸脱している。デカルトにとって、明晰判明はそれ以上の分析的廻行がありえない、真理の究極の基準なのである。この点は次節でも取上げる。
- (39) *confusus et obscurus* (混雑不明)とは、「それ自身のうちに或る識られていないものが含まれている」(*Secundae Responsiones*. AT. VII. 147) ことである。そして、それはしばしば「明晰判明」の反対語として使われている。例えば、延長の概念は明晰判明だが冷・暖などの触覚に関する概念は混雑不明だというように(*Med. III. AT. VII. 43*)。confusus と obscurus との区別は必ずしもはっきりしていない。ただ、*quod clarum est ab eo quod obscurum distinguamus* (明晰なものを不明なものから区別する。*Principia* I. 68) といった言明から明らかかなように、clarus と obscurus とは反対概念であり、また *ab obscuris & non satis distincte perspectis assentionem esse cohibendam* (不明にして十分に判明に洞察されていないものに対しては同意を控えるべきだ。AT. VII. 149) とあるところから考えるならば、それはc)とb)とはa)から区別されたものだとして理解できよう。すなわちc)は *obscura* であると考えられる。
- (40) *Quintae objectiones* AT. VII. 277-278
- (41) *ibid.* 279, 318 なお、この方法は、*methodus aut ars* (技術)といわれたり、*methous sive regula* (基準)といわれたりする(*Disquisitio metaphysica* 317a)。
- (42) G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt. IV. p. 328
- (43) ライプニッツにおいては、「認識が十全でかつ直観的であれば、それは最も完全な認識である」(*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. in *ibid.* IV. p.422)。この書においても、デカルトの基準は明晰判明の *criteria* が示されないかぎり無益だとされている (p. 425)。なおデカルトは「十全な認識」には、認識されるもののうちにある全ての固有性が含まれねばならないので、それはひとり神のみがもつ認識である(*Quartae Responsiones* AT. VII. 220), としている。
- ライプニッツの方法論を形式主義とみる点に関しては、Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. p. 32~を参照されたい。
- (44) *Quintae responsiones* AT. VII. 361-362. 同じ言い方が *Principia*. I. a. 75 にもあるが、そこでは、むしろ形而上学全体が射程に入っている。
- (45) *Med. Synopsis*, VII. 12
- (46) *Med. II. AT. VII. 31*

(47) *Med.* III. AT. VII. 42

(48) *ibid.* 47

(49) 『哲学原理』によってもこのことは確かめられる。「明晰なものと不明なものとを区別」するには、たとえば苦痛は感覚としては明晰判明だが、「あまり注意しないで」(minus attendendo) その感覚に似たものが自分の外にあると想定するなら不明になる。この点に「細心の注意を払う」(diligentissime est advertendum) 必要がある (I. a. 68)。

(50) *Principia* I. a. 75

(51) 拙稿「コギトの明証性」(『名大文学部研究論集』34) 2-3, 2-4.

(52) *Med.* III. AT. VII. 35 *Med.* V. AT. VII. 70

(53) 現代哲学においてデカルトの明証説を継承しているのは、フッサールであろう。彼は早い時期から、明証という徴表が真理そのものの直接的な覚知 *Innewerden* である (*Logische Untersuchungen* I. S. 13) という立場を取り、一貫して「完全な明証性」と「純粹にして真正な真理」とは相関項であると考え (Cartesianische Meditationen Husserliana I. S. 52)。フッサールもまた、覚知という質的指標を示すのみで、それ以上の論理的分析を拒んでいる。

最後に、明晰判明の基準をテーマとする研究書誌について触れておきたい。フランス本国での研究は、驚くほど少ない。ジルソン、グイエ、ロディス＝レヴィスなどの錚々たる学者にして語るところ少ない。英米系の研究は若干あるが、ケニーのように批判的なものが多い。ただ、Alan Gewirth, *Clearness and Distinctness in Descartes (Descartes, A Collection of Critical Essays pp. 250-277, originally in Philosophy 1943)* だけは、基準について積極的な解釈を試みている。ジワースは、デカルトの分析的方法や観念の二義性を顧みたらうで、観念にはものをそのままに示す直接的内容と、それについて我々が付与する解釈的内容とがあるとする。そして、両方の内容が同等であるときその観念は明晰判明であると考えられ、その同等性は複合的観念を単純本質に還元することにおいて明らかに見て取られる、としている。デカルトの直観主義を解明する一つの達見であるが、問題点としては (1) 直接的一解釈的内容という概念設定がどこまで有効であるか、(2) その同等とか一致と言う場合、それを検証すべきさらなる基準が要求されることにはならないか、(3) 『精神指導の規則』の後に捨てられた、単純本質という概念を『省察』の解釈に使えるか、が残るであろう。なおこのジワースをもとにして書かれた、坂井昭宏「デカルトと明証性」(『千葉大学教養部研究報告』A-9, 10. 1976, 77) は、日本に於ける数少ない研究の一つであろう。

本稿は昭和60年度科学研究費による総合研究A (デカルト『省察』の協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) の成果を踏まえたものである。