

# デカルト『省察』の研究・5

——観念をめぐる——

山 田 弘 明

デカルトは、第三省察で神の存在証明をするに当たって、まず観念の吟味を行うことから始めている。その戦略の要諦は、観念 (idea) とそれに対応する外界のもの (res) との関係を見定め、idea から res を導き出す道を切開することにある。感覚の知覚経験に基づいて形成された外来観念 (たとえば視覚的にとらえられた太陽の観念) は、外界のもの (物理的実在としての太陽) とは合致しない。だが、神の観念は生得観念であって、そこから神の現実存在を因果的に引き出しえるのではないか。こう考えて、デカルトはその橋渡しの論理を用意しようとしている。しかし、観念が認識の場面だけでなくなぜ実在にまで及びえるのが、昔から争点となっている。

ここでは、1 観念の問題性 2 生得観念 3 表現的実在性の三つを問題としたい。

## 1 観念の問題性

### 1-1 なぜ観念なのか

認識や実在を論ずるに際し、なぜものだけでなく観念を問題としなければならないのだろうか。これは、われわれがものを知るとは一体どういう事態かという古来からの根本問題を問うことでもある。

われわれはもの (外的対象) を直接知覚しているのであって、観念という余計な媒介項を介してはいない、という実在論的立場がありえる。たとえば、われわれがリンゴを見ているとき、われわれが見ているのは正に色と形と香りをもったリンゴそのものを見ているのであって、断じて色や形の観念の集合などではない、と考えられる。だが、われわれの知覚したものが外的対象と一致しないことは日常しばしば経験されることである。その立場は外的対象とは何かの議論を抜きにしてしまっている。物質的対象の本質を延長と考えるデカルトは、このような実在論をとるものではない。かといって、バークリーのように外的対象を私の観念に還元してしまう観念論をとるのでもない。

われわれの知覚は外的対象を一体どのようにして知なのかという問題に対して、明らかにデカルトは、われわれは観念を介して外的対象を知るという立場に立つ。彼のテーゼは、「私は私の外なるものについて、私の内なるそのものの観念を介してでなければ、いかなる認識も得られない」(A *Gibieuf*, 1642. AT. III. 474) とまとめられよう。ここで二つのことが気付かれる。

(1) 外的対象  $x$  を理解したり考えたりするとは、われわれが  $x$  の観念を内に持つことであり (2ae. *Resp.* AT. VII. 160), 逆に観念という媒介項なしには何ごととも理解できない。なぜなら、観念と思惟 (la pensée) とは等置される (A *Clersefier*, 23 avril 1649, AT. V. 354) ことから推察されるように、 $x$  の観念を持たないということは  $x$  を思惟しない、あるいは思惟できないということに他ならないからである。このように、観念はわれわれの知覚と外的対象をつなぐ唯一の通路であって、観念を介して初めてものが知られるのである。デカルトの認識論の文脈に従うかぎり、観念は思惟の唯一の保壘であると同時に、そこから全てを導出すべき原点のような位置を占めている。それゆえ、観念を抜きにしては話にならないし、身動きもならない。それに加えて、第一省察以来の懐疑によって感覚による外界認識の道を閉ざしているデカルトにとって、残された思惟の道筋は「観念の道」しかない、という台所の事情もあるであろう。ともあれ、観念を認識の第一の要件とした点で、デカルトはロックやスピノザなど多くの十七世紀の哲学者たちが歩む道を切開したことになるのである。

(2) デカルトは、外的対象と観念とを「私の外なるもの」(ce qui est hors de moi) と「私の内なる観念」(les idées que j'en ai eu en moi), というように区別する。第三省察においても、それらは <res extra me existens と idea quae in me est> (AT. VII. 37/38) という仕方で明確に区別されている。ただ、それらは二つの独立した実在として二元論的に立てられているわけではない。なぜなら、観念はコギトの中から取り出されるゆえに確実な知ではあっても、外界の事物の存在や本質はこの段階ではまだ知られていないからである。それゆえ外的対象は私とは違った (diversus) 何かであるとしておくほかはないのである。私ではない何か  $x$  であることは確実だが、 $x$  がどういうものか、 $x$  がはたして確たる存在かどうかは分からないのである。ところでデカルトの目論見は、外的対象  $x$  とその観念との関係を探り、観念から  $x$  を割り出すことにある。だが、むろん  $x$  の観念を持てば直ちに  $x$  が分かるわけではないし、およそ  $x$  をどこまで知れば本当に  $x$  を知ったことになるかは、はっきり決められない事態であろう。ただ、観念が  $x$  を知るにいたる重要なしかも唯一の手掛かりであることは間違いない。では、内なる観念はどのような仕方で外なる  $x$  に関係してくるのか。まず観念と外的対象  $x$  との間の関係を吟味するという仕方で、観念が問題にされるのである。

## 1-2 スコラ認識論の批判

その吟味の結論として、第三省察のデカルトは言っている、「これまで私が、何か私とは違

ったもの (res) が存在し、これが私の感覚器官を通じて、あるいはなんらか他のしかたによって、みずからの観念 (idea) あるいは形像 (imagines) を私のうちに送り込む (immittere) のだと信じてきたのは、確かな判断によってではなく、たんにある盲目的な衝動によってであった」(AT. VII. 40) デカルトが一貫して対決しようとしたのは、観念が外的対象の似姿 (similitudo) であり、その関係は相似関係であるとするスコラの考えであった。これは一種の模写説であるが、その起源は古代ギリシアに遡る。

ギリシア思想には周知のように、phantasia (知覚像, 表象) という言葉がある。『デ・アニマ』において<sup>1</sup>、アリストテレスは認識の場面で、対象と知性ととの間に phantasia を置いている。これは感覚でも思考でもないが、それなしには感覚することもありえないし、魂も思惟しえない。感覚は外的対象から対象に似た形相を受け入れ、phantasia の中に刻印する。それを能動知性が抽象することによって、もの (対象) が知られると考えた。初期のデカルトも『規則論』において、共通感覚は観念を phantasia の中に刻印するという言い方をしている (Reg. 12. AT X. 414)。さて、この phantasia なるものは、ガスリーも指摘するように<sup>2</sup>対象に似た知覚像、とりわけ記憶像であるかぎり物的であるが、それが知性に関わる点では精神的なものでもある。phantasia は、かく両義的な概念であり、それがどのようにして物的対象を精神的知性に伝えるのが難問として残される。

ところでジルソンの考証によれば<sup>3</sup>、トマスも phantasmata (表象されたもの) を知性と対象とを媒介するものと考えたが、媒介物である限り、それは物的であると同時に精神的なものでなければならなかった。かつてデモクリトスは、phantasmataに相当するものとして、対象から剝離されて飛び出してくるエイドーラ (εἰδωλα) を考えたが、これは明らかにアトムからなる物体である。トマスはデモクリトスに反対して、対象から発出するのはその質料でなく形質 (species) であって、形質を知性の中に受け取ることによってものが知られるとした。このとき、species ないし phantasmataは特定の対象の似姿となっている (phantasmata sunt similitudines individuorum)。

アリストテレス＝スコラの認識論は、以上のような相似関係を認めることにおいて成立しているが、デカルトが批判しようとしたのは、わけでも「志向的形質」の概念であった。その最も直載な表現が『屈折光学』にある。

色や光が見えるためには、なにか物質的なものがその対象から眼まで伝わってくるのだと前提する必要はないし、その対象のなかに、これについてわれわれが抱く観念や感覚と似たもの (semblable) が存在する必要すらないと考えてもよいであろう。また同様に、盲人が感じるもの、杖に沿ってその手にまで達するものは、なに一つその物体からは出ておらず、盲人が物体について持つ感覚の唯一の原因であるその物体の抵抗または運動は、彼がそれについて持つ観念とまったく似ていないのである。これによって [スコラの] 哲学者たちの想像力をあんなにも悩ましている「志向的形質」(les espèces intentionnelles) と

いう名の、空中を飛びまわる小さな形象 (images) から、あなたがたの精神はいっさい解放されるであろう (*La Dioptrique*. AT. VI. 85)。

志向的形質 (species intentionalis) はトマスには存在しない概念だが、トマス以外の所で形成され、後期スコラを通じて残存していたと思われる。ラフレーションでデカルトが手にしたと思われるスコラのテキストは、それを次のように定義している。

志向的形質とここで呼ばれるものは、感覚に与えられた事物のある形相的な印、すなわち対象から送られ感覚に受容された何らかの性質であって、それ自体は感覚にはまったく知覚されないが、対象自身を表現する力を持っている (Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophica quadripartita*. 1609. III. 330, cité par Gilson)。

この考えによれば、たとえば火を知覚する際、まず感覚は火から発出する火に似た熱の志向的形相を受け取り、それを精神のなかに刻印する。次いで、いわゆる能動知性が抽象によってその形相をとらえるとき認識が成立することになる。もっとも、上のテキストも、物的なものなぜ精神的なものを表象するかは難問であることを認めており、この概念そのものの持つ曖昧さのために、それはエイドーラと同じく精神的性質を運ぶ物的主体と解されるようになったという。それゆえ、ここにいう志向的形質とは、アルキエも指摘するように<sup>4</sup>、トマスやアリストテレスの考えを指すのではなく、デモクリトス的な考えを指すと解すべきであろう。ともあれ、この考えは、ものの内には実在的性質が宿っているとする実体的形相の形而上学に基づいていることは言うまでもない。

そこでデカルトはスコラ的認識図式を徹底的に批判する。かれはまず形質 (species) とか表象 (phantasia) という概念を思い切って観念 (idea) と言い変える。それには後に述べるように理由あってのことである。そして観念ともとの間には、実はなんの相似関係もないのだと繰り返す主張する。『世界論』の挙げる例によれば、羽毛で皮膚をくすぐるとき、羽の中にくすぐったさと似たものがあるわけでは決してない (*Le monde* AT. XI. 6)。羽毛は物理的実在であって、くすぐったいという観念とは似ても似つかない。これはガリレイが同じ例で主張した所でもある<sup>5</sup>。相似関係を否定することは、ものの内に実在的性質を認めないことである。羽毛は3次元の延長を持った物理的実在であって、その内部にくすぐったさが実在的性質としてあるわけではない。また、光にせよ火にせよそれはデカルトの自然学では微粒子の運動に帰される。だからたとえば火の中には、熱という性質はおろか熱の観念に似たものもない。要するに感覚的性質 (いわゆる第二性質) は、ものの側に内在するのではなく、それを知覚している主観の側に属すると理解されている。かくして、ものから第二性質が払拭され、純粋に物理的・数学的なものの概念が成立することになるのである。

それが類似関係でないとするなら、外的対象  $x$  とその観念との間にどのような関係を認めればよいか。デカルトは、そこにある種の因果関係を認めるにすぎない。知覚の因果説が説くよ

うに、感覚器官に受けとられたある物理的刺激が、神経から脳へと生理的プロセスを経て一定の心理的印象を生んでいるだけである。ちょうど盲人が杖の先に感じる抵抗や運動によって物体を感知するように、われわれは刺激によって  $x$  を感知する。その刺激によって伝えられるものをアリストテレス＝スコラは形質と呼んだわけだが、デカルトはただその刺激が「身体と合一しているかぎりでの精神に直接的に働きかけて、精神にある感覚をいだかせるように自然によって定められている」(*La Dioptrique*. AT. VI. 130) と言うだけである。直接的に働きかけるとは、いわゆる動物精気が松果腺を動かすことを指しているのであろう。それが成功しているか否かは別として、デカルトは外的対象  $x$  と観念との関係が、意味論的対応関係にとどまらずに、生理的なメカニズムを伴う因果関係として説明できると考えていたのである<sup>6</sup>。

それゆえ、ある観念があればそれと因果的に対応するものが、私の外に（あるいはもしかして私の内に）存在しなければならなくなる。そこで観念は外的対象  $x$  の実在を指し示す可能性があることになる。ところで、感覚から得た外来観念は  $x$  を正確に指さないことが多く、観念から  $x$  を同定し  $x$  の存在を割り出すことは難しい。第一省察で獲得したこの立場は、正しくスコラの認識論の常識を破るものである。デカルトは感覚からではなく、感覚への懷疑から出発するのである。では、感覚を経由しないとすると、 $x$  への道は何によって切り開かれるか。生得観念によってである。生得観念は感覚を要しないので誤謬の恐れがなく、よくもの (*res*) の存在を示しうるのではないか。こう考えて、観念（神の生得的な観念）から外界のもの（神の存在）を因果的に導き出そうとすることが、デカルトとった戦略にほかならない。

### 1-3 観念とは何か

生得観念を論ずる前に、そもそも観念とは何であるかを考えておく必要がある。そこで「観念」という言葉の歴史のなかにデカルトを位置付け、かれの言うところの観念の意味を簡単に整理しておきたい。

歴史的に見て、観念 (*idea*) とは何かという問いは、もの (*res*) とは何かと同じく、由緒正しいものである。「観念」の由来を調べることは、西洋哲学の歴史を辿ることに等しい。ギリシア語の *ἰδέα* (*eidéa*) は、*εἶδω* (見る) という動詞に由来し、「見られたもの」というのが本来の語源である。したがってそれは、容姿、形、種類、見かけなどを意味する日常語であった。例えば、美しきイデアとは見目麗しきことであり、イデアの欺きとは外見にだまされることである<sup>7</sup>。

ところがプラトンにおいてイデアは、周知のように哲学的に洗練されたタームとなった。すなわち、それはものごと  $x$  の本質（まさに  $x$  であるところのもの）であり、永遠不変の真なる実在である。さらにイデアはデミウルゴスが世界を造る際のモデルでもあった。プラトン解釈において、イデアは世界の外に超出してあるのか、世界に内在してあるのかがいつも問題にな

るが、それが世界創造のモデルだという思想は、イデアは神の精神の内にあるという解釈の余地を後世に残している。実際、プロティノスやアウグスティヌスにおいて、イデアはしばしば神の思惟内容であったし、神の内なる範型であった。ここにおいて、イデアは神の内へとその所在を移したことになる。トマス＝アクィナスによれば、イデアは神の精神の内のみに存する概念 (ratio) や典型的な形相 (forma) であって、「神の外にイデアが在るとすることはできない」<sup>9</sup>。多少の例外はあるであろうが、このような神的イデア論が中世哲学を圧倒的に風靡していたと言ってよからう。

さて、デカルトはそうした歴史を承知の上で、形質 (species) や表象 (phantasia) というスコラ的な概念を「観念」に抱摂し、観念をもっぱら人間の思惟内容を指す言葉に翻案している。そこにはさまざまな問題があるであろうが、ともかくデカルトにおいてイデアは、神の内から人間の内へと再びその所在が移されているのである。ネオプラトニズムやスコラからすれば、イデアという神的で高貴な概念が、もっぱら人間的な *conceptus* の概念へと不当に限定されてしまったことにならう。しかし、人間の思惟内容を指すのになぜ観念という言葉を使ったかについては、デカルトなりの正当な理由がある。かれは言っている、

私が *idea* という名称を使用したのは、我々が神においてはいかなる物体的表象 (phantasia) をも認めることはないにしても、すでに哲学者たちによってこの名称が神の精神による認識の形相 (*forma perceptionum mentis divinae*) を意味するのに用い慣らされているからでありまして、これ以上に適切な名称を私は持っていなかったのです (*3ae Res. AT. VII. 181*)。

デカルト自身、観念とは本来「ものの像」(*rerum imagines*) を意味するとしばしば言明してきた<sup>9</sup>。しかしそれが像と理解されるかぎりには、物体的な性格をどこまでも免れないであろう。実際、太陽の観念はよいが神の観念などは持ちえない、という反論が生じてきた (*3ae Obj. AT. VII. 180*)。それに答えたのが上の文章である。すなわち、観念がスコラ的な意味で思惟の形相と解されるかぎり、観念は純粹に知的なものとなり物体性は排除される。このスコラの観念はデカルトにとってはなほだ好都合であって、これによって「神の観念」というとき物質的なイメージが払拭されるのである。逆に言えば、われわれが神の観念を持ちえるためには、観念は「像」であってはならない。感覚の混じらない知的な「思惟」でなければならない。ただスコラの考えとの決定的な違いは、観念を神の認識の形相でなく人間の思惟の形相 (*cogitationis forma*) と読みかえ、人間の「精神によって直接に認識される全てのものが観念である」(*ibid. 181*) と理解していることである。スコラの「観念」はここで文字どおり換骨奪胎されて、デカルト的「観念」となっている。コギトの立場から哲学をするデカルトにとっては、その読みかえは当然のことであらう。ロックやバークレーが後に扱うこととなる観念<sup>10</sup>は、もっぱらデカルトが問題とした人間的意味での観念であった。

だが、観念を思惟の形相とか、精神の内容の全てとするとは、どういうことであろうか。そ

れがスコラの構図を脱したとしても、デカルトの言うところの観念は必ずしもストレートに理解できる概念ではない。デカルトにおいて観念とは一体何であるのか。まず思惟の形相ということについて、第二答弁の中の観念の定義を見てみよう。

観念という名称でもって私は、任意の思惟の形相、かかる形相の直接的な把握によって当  
 のその思惟そのものを私は意識するわけであるが、そういう思惟の形相を理解する (*2ae Resp. AT. VII. 160*)。

多くの解釈者が註しているように<sup>11</sup>、形相 (forma) というスコラ用語のデカルト的使い方  
 に注意すべきである。本来それは外界のものに内在する本質の意であったが、ここにいう形相と  
 は精神に内在し精神がそれによってものを表象 (repraesentare) するものである。つまり、形  
 相とは精神の内なる表象的思惟の原理のようなものであり、それが観念だと解される。「観念  
 そのものは、或る種の形相であって、いかなる質料によっても構成されてはいないのでから、  
 何ものかを表象するというかぎりにおいて、観念が考察されるその度ごとに、観念は質料的に  
 (materialiter) ではなく、形相的 (formaliter) 解されるのです」 (*4ae Resp. AT. VII. 232*)。ア  
 ルキエの註するように、この形相はわれわれに直接外界のものを教えるのではなく、表象とい  
 う仕方  
 で外界を思惟していることを知らせるのみである。そして、その思惟の内容が観念にほ  
 かならない。逆にその形相がなければ、何ものも表現されず思惟もされない。したがって、た  
 とえば「その言葉によって指示されたものの観念が私のうちに在ることが確かでなければ、言  
 葉によって何ものも表出することはできない」 (*2ae Resp. AT. VII. 160*)。ただ、この言明はケ  
 ニーが批判するように、観念と言葉との間に一対一対応が付けられるかどうかという文脈で読  
 むならば、たしかに問題であろう<sup>12</sup>。しかしデカルトの言いたい大筋は、観念はものを表現す  
 るという点で思惟の成立の必須の要件であり、認識の原理であるということである。これは一  
 つの認識論的立場の表明であると言えよう。

次に「精神によって直接に認識される全てのものを私は観念とみなす」 (*ostendo me nomen  
 ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur*) という一連の主張<sup>13</sup>をどう理解す  
 べきであろうか。ここで紛らわしいのは「思惟」の定義である。同じ第二答弁でデカルトは言  
 っている、「思惟という言葉で、私は、われわれがそれを直接に意識しているというふう到我  
 々の内に在る全てのものを意味する」 (*ibid.*)。思惟と観念との違いは紙一重の差である。ある  
 いは、思惟の形相が観念であり、その内実は観念で満たされているのであるから、実質的には  
 思惟即観念 (*cogitatio sive idea*) と言える<sup>14</sup>。「観念」がこのように「思惟」と同じ括弧を持  
 つとするなら、それは意志や判断をも含む精神作用一般を指すことになるであろう。

そこで少なくとも二つの問題が生じてくる。第一に、観念が思惟と同じく精神作用の全体を  
 指すなら、それは思惟 (*cogitationes*) を分類して観念、意志 (感情)、判断とした第三省察の  
 文脈 (*AT. VII. 37*) と抵触するのではないかということである<sup>15</sup>。これについては、観念とい  
 う言葉の概念規定に発展的修正があったと考えられる。第三省察のこの段階での思惟の三分類

は暫定的なものであって、そこでは観念は「ものの像」という本来の意味のままで使用されている。ところで、人やキマイラの観念はよいとしても、その用法を天使や神の観念にまで及ぼすとき、上述 (p.6) のようなホップズの反論を招いたことは当然であった。そこでデカルトは観念をものの像とする狭い概念規定をやめ、広く思惟一般の意味に改めたのである。この意味では、意志作用も感情もまた思惟の内に数え入れられる (*3ae Res. AT. VII. 181*) ののである。

第二に、観念は一方で精神作用あるいは知性の作用 (*operatio intellectus*) であると言われながら (*4ae Res. AT. VII. 232*)、他方で思惟されたもの (*res cogitata*) とも解されている (*AT. VI. 559*)。つまり観念とは思惟作用のことなのか、それとも思惟の内容・対象を意味するのか。そして、そもそもそのような区別に意味があるのかが問題になるであろう。たとえば太陽の観念を持つというとき、それは知性はその観念を現に構築しているということなのか、それとも構築された太陽の観念を知性が対象としている、ということなのか。たしかにケニーの指摘するように、思惟の作用と対象との区別は紛らわしいし、意味のない場合があるであろう<sup>16</sup>。しかしデカルトは両者を明確に区別し、しかもその違いを重要視している。かれは言っている、  
観念という言葉には二義性 (*aequivocatio*) がひそんでいる。すなわち、それは一方では質料的に知性の作用 (*materialiter, pro operatione intellectus*) と解することができる。…  
しかし他方では表現的に、そういう作用によって表現されたもの (*objective, pro re per istam operationem repraesentata*) と解することができる (*Med. praefacio AT. VII. 8*)。

同じ観念について二つの見方ができる、とデカルトは主張しているのである。つまり知性の作用という角度から見ると、観念を質料的にみることに、すなわち観念をその観念する働きにおいて見ることである。このとき観念は、思惟の一つの様態 (*modus cogitandi. Med. III. AT. VII. 40*) にすぎない。それが何についての観念か、その内容は問われない。これに対して、思惟の内容・対象という角度から見れば、何の観念が表現されているか、その内容に関心が持たれる。たとえば、キマイラの観念と神の観念とは質料的には差異が認められないが、表現的には非常に異なるのである。質料的／表現的という観念の二義性こそ、神の存在証明において大きな役割を演ずることになるのである。

## 2 生得観念

第三省察における観念の三分類について、デカルトはのちに次のようにコメントしている、「わたしは観念を区別して、われわれとともに生まれた観念、外から来る観念、われわれによって創作される観念、とせざるをえませんでした。それというのも、神の観念はわれわれによって作られたものだとか、神について人から聞いたところから得たものだと主張するひとたちの意見を予め封じるためなのです」 (*A Clerselier, 23 avril 1649, AT. V. 354*)。外来観念や創作観念から外界のものを導き出すことができないことは、これまでの議論から明らかとなった。



しかし神の観念は生得観念であって、生得観念によって神の存在を導き出すことができるのではないか。これがデカルトの思惟の方向であり、かれが辿ることになる「観念の道」である。

だが、生得観念とはなにか。生得的とはどういう事態であり、どういう根拠によって神の観念がそうだと言えるのか。また、生得観念というコンセプトを提出することが単なるブラック・ボックスの設定でないとするなら、そこから何が明らかになるのか。われわれはまず、生得観念 (*idea innata*) という古くて新しい問題についてデカルトの考えを質し、次いでロックやチョムスキーなどの議論を通して、その歴史的・現代的意味を考えてみたい。

## 2-1 生得観念とは

言うまでもなく、生得観念<sup>17</sup>とは私の精神に生まれつきそなわっている観念のことである。この観念は感覚を介して外から来るのではない。感覚や経験を媒介にしないような観念が果たしてあるのか否かが昔から論争的になっているわけだが、デカルトはある種の観念の起源はほかならぬ私の本性そのもの (*ipsamet mea natura. Med. VII. AT. VII 38*) に由来し、しかもそれは「私によって勝手につくりだされるものではなく、真実で不変の本性をもっている」 (*Med. V. AT. VII. 64*) とした。ところで、それが外来観念のように感覚を介さないということが重要である。生得観念は純粹に知的なものとなるので、誤謬の恐れがないからである。それゆえ、それが示されればだれしも自らそれに同意し、その真理性を疑うこともその明証性を拒むこともできない、とデカルトは考えることができた。生得観念は、まさに「われわれの精神に生まれつき宿る真理の種子」 (*Discours. VI. AT. VI. 64*) なのである。およそかれの「研究の主たる要件は、われわれの精神に生得的である故に教えられれば直ぐに分かるような、ある最も単純な諸真理に気付くことにほかならなかった」 (*7ae Obj. AT. VII. 464*) のである。

最も単純な真理とは、たとえば神の観念がそうである。生得観念の例としてデカルトが挙げているのは、もの、真理、思惟という概念である。また、意志の自由という自明な概念である。さらに神や精神や身体や三角形、および永遠真理がそれである<sup>18</sup>。このうち数学の公理が生得的であるとか、三角形の観念が生得的であるということは、当時プラトニズムの復興と相俟って、比較的容易に了解されたであろう。だが、かれが神の観念を生得観念の内でも、「第一の主要なもの」 (*Med. V. AT. 68*) として挙げたことは少なからず反論を招いた。デカルトが神の存在証明をしていく上で、それは必須の要件であってみれば、神の観念が生得的であるとは何のことであり、その根拠が何であるかを示さねばならなかった。われわれとしても、この二つの点をめぐってデカルトの考えをしてみることにする。

神の観念が生得的であるとは、それがつねに「顕在的に (*expresse*) 知られているということではなく、感覚的経験を經由せずに精神そのものの能力によって (*ex proprii ingenii viribus*)

知られる」ということである。たとえば、プラトンの『メノン』に登場する子供は、ソクラテスから質問されることによって、以前には気づかなかった幾何学的真理を自らの精神そのものから (ex mente propria) 引き出したが、それは神の認識についても同様である (A Voetius 1641 AT. VIII-2, 166-167)。そこで、私は神の観念など持っていないという反論に対して、デカルトは次のように答えることができた。「すべての人は自らの内に少なくとも潜在的な神の観念 (idea Dei implicita) を持っている、つまりそれを顕在的に認知する性質 (aptitudo ad ipsam explicitè percipienda) を持っている。だが、神の観念を自ら持っていると感じなかったり、それに気付かぬ人がいても驚くには及ばない」(A \*\*\* *Acût* 1641 AT. III. 430)。ここで、神の観念が潜在的であり、かつそれを顕在化できるという論理は、デカルトも明言しているように、プラトンの想起説 (reminiscentia) を背景にしている。それゆえ、神の観念に気付くという事態は、「何か新しいことを学びとるというよりは、むしろすでに前に知っていたことを想起する (reminiscor) かのように、すなわち、私のうちに前からあったのだがまだ精神の眼を向けていなかったものに、はじめて注意するかのようと思われる」(Med. V. AT. VII. 64) のである。

だから生得観念を持つとは、精神がある知識をアプリオリに持っていることには違いがないが、その正確な意味は、意識下に隠れている知識を意識の表面にもたらしすることができる性質ないし能力を持つということである。いわばある遺伝的な形質が潜伏しているようなものである。それは言ってみれば「ある家族に寛容さが生得的だとか、また別の家族に痛風や尿石が生得的だというのと同じ意味である。だが、それはその家に生まれてくる子供たちが母親の胎内でその病気を患っていることではない。むしろ子供たちがその病に罹る傾向 (dispositio) や資質 (facultas) をもって生まれてくることを指している」(Notae in programma AT. VIII-2, 358)。現代流に言えば、神の観念は一つの遺伝情報として DNA の分子構造の中に書き込まれている、ということになるだろうか。だが、だからといってすべての知識が精神の内面にギッシリ書き込まれた状態で、われわれが生まれてくるというのではない。デカルトはいわゆる素朴生得論ではなく、ものを知りうる素質を備えているとする素質生得論をとっているのだ<sup>19</sup>。

ところで潜在意識の顕在化という考えは、可能態においてあるものを現実態にもたらしというスコラの思想が基になっている。デカルトも生得観念を説明するに、スコラの言葉を用いることを躊躇しなかった。生得観念は、「われわれにおいて常に可能態 (potentia) においてある。というのも、ある能力 (facultas) においてあることは、現実態 (actus) においてあることではなく、単に可能態においてあるにすぎないからである。能力という名前そのものが、可能態を指すに他ならない」(ibid. 361)。それゆえ、神の観念を持つという場合、われわれにその観念が現前しているか否かを問わず、必要ならいつでもその観念を取り出せる能力がわれわれのうちに常に備わっているということだ。「ある観念がわれわれに生得的だというとき、それがいつも顕在しているとは私は考えていない。もしそうなら、生得的なものは皆無になってしまう

うだろうから。そうではなくて、われわれがわれわれの内に観念を喚起する能力を持つということのみを考えている。」(3ae Res. AT. VII. 189)。神の観念を喚起するとは、要するにわれわれが神を思惟する能力を持つということと異ならないのだ。結局、神の観念が生得的であるとは、その知識が精神の内に可能態として内在するということであり、われわれの精神はそれをいつでも現実化できる素質を生まれつき持っているということである。

## 2-2 生得説の根拠

では、神の観念が生得的であることの根拠は何か。その観念がわれわれの内に潜在しているということはどのようにして確かめられるか。それは、われわれが神を思惟する能力を可能的にもっていることにある。つまり、われわれが幾何学の真理を自ら了解するように、神の観念はわれわれ自身において「自己を深く掘り下げることによって」(Med. III. AT. VII. 34) 自ら気づかれる、ということにある。上に述べたように、ある人がそれに実際気づいているか否かは問題でない。そういう能力があるということだけで十分なのである。たとえば、人間は自分が有限で不完全な存在であることを知るなら、それと同時にかれは自分が無限で完全な存在に依存していることを理解することができる(Discours. IV. AT. VI. 33-34)。このように、自己自身への省察を通して神の観念の潜在は確かめられる、とデカルトは基本的に考えている。

ところで、神の観念は幾何学の真理と同じく「真実で不変な本性の像」(Med. V. AT. VII. 68)であるから、感覚にも私の意志にも左右もされない。すなわち、その観念は外界から不意にやって来るものでもなければ、私によって恣意的に仮構されたものでもありえない。「したがって残るところは、私自身の観念が生得的であるように、神の観念も私に生得的である」(Med. III. AT. VII. 51)、つまりそれは私の精神の内に生得的に在り、そこから汲み取られたとするほかない。かくして神の観念が「外界にも私の意志決定にも拠らず、ただ私の思惟能力(facultas cogitandi)からのみ出てくる」(Notae in programma AT. VIII-2, 358)ということが、いわば消去法的に導出されるのである。逆に、もし神の観念が感覚や外的経験に由来するとするなら、それはたとえば神についての絵画や神という言葉に由来することになる。すると神の観念が神とは何の関係もない物体的運動(筆の動きや音声)に由来するわけで、これは唯名論や唯物論をとらないかぎり不合理である。感覚や経験は神の観念の遠隔原因(causa remota)ではあっても近接原因(causa proxima)にはなりえない。やはり、その観念はわれわれの思惟能力から直接由来するとしなければならない(ibid. 360-361)。あまつさえ、経験による場合を除いて、すべての観念は(色や音や苦痛の観念を含めて)思惟能力に生得的であるとさえ言える(ibid. 358-359)のである。もっともその意味は、われわれの精神は生まれたときからあらゆる生得的知識で満たされているということではなく、われわれの精神はあらゆる知識を理解しえる先天的能力を備えているということである。

デカルトは以上のような論理を提出しているが、じつはそれは神の観念がなぜ私の内にあるのかということの消極的根拠であるにすぎない。かれはそれとは別に、より積極的な根拠を二つ示唆している。第一に、創造論との関係である。「神が私を創造するに当たって、あたかも工匠が彼の作品に自分のしるしを刻印するように、みずからの観念を私の中に植えつけたということは、なんら怪しむべきことではない。…神が私を創造したというただこのことからして、私がある意味で神の映像 (imago) と似姿 (similitudo) にかたどってつくられているということ、そして神の観念が含まれているこの似姿は、私が私自身をとらえるに用いると同じ能力をもって、私によってとらえられるのだということは、きわめて信じうる (valde credibile) ことなのである。…私が神の観念をわが内に持つものとして存在することは、実際に神もまた存在するのでなくては、不可能なのだとは私は承認する」(Med. III. AT. VII. 51)。デカルトはここでメルセンヌの解釈に拠って<sup>20</sup>、神が私を造ったときその観念は神の似姿としてすでに私の精神の内に刻印されている、としている。つまり、私が神の似姿にかたどって創造されたとは、神がわれわれに自然の光を与えているということであり、その自然的認識の力によってさまざまな真理が知られる。たとえば、私の認識も神も認識も同じ自然の光によってなされる。それが、各人は生得的に神の認識をもつということの意味なのである。もとより創造論は「知りうること」ではなく「信じうること」であり、上の引用文も神の存在証明を終えた時点での事後説明にすぎない。だがそれは単なる補足説明にとどまるものではないだろう。デカルトが生得説を強く主張できた根拠には、こうした神学的背景があったことを知っておく必要がある。第二に、それと関連して生得説がいわゆる永遠真理創造説と相即不離の関係にあることである<sup>21</sup>。かれはメルセンヌに宛てた著名な書簡で言っている、「永遠真理は、神によって自然の中に予め定められているが、それはあたかも王に十分な権力があれば臣民の胸中に国法を刻み込むように、われわれの精神の内に生みつけられている (mentibus nostris ingenitus)」(A Mersenne 15 Avril, 1630 AT. I. 145)。つまり永遠真理は生得的だが、その起源はわれわれの本性を突き破って神にある。生得説の根拠は神が真理や観念をそのように創造してわれわれの内に置いた、という点に尽きるであろう。生得説はこの創造説によっても支えられているのだ。これまた第一の点と同じく厳密には論理的に未証明のことではあれ、生得説を根拠づける形而上学的主張となっている。

ただ、これらの根拠はあくまで生得説の背景説明であって、それを神の存在証明の文脈の中に持ち込むことはできない。なぜなら、一方で神の観念が生得的であることを理由に神の存在証明をし、他方でその生得性が神によって根拠づけられているとするのは、循環を招くことになるからである。

## 2-3 生得説と経験論

以上がデカルトの説く「生得観念」のアウトラインである。ところで、それが観念を生み出す能力であるという点には曖昧さがあるとしばしば指摘される。たとえばケニーは、生得観念は概念を獲得する「能力」なのか、精神的行為によって知覚される「対象」なのかはっきりしていない、と批判している<sup>22</sup>。たしかに、「神の観念」にはそのような両義性であろう。だが少なくともはっきりしていることは、神の観念を生み出す能力があるとは、矛盾律をわれわれが各自の胸において了解しているように、神のことが分かり了解できる能力を備えている、そういう comprehension, understanding を万人が先天的に有しているということである。たとえば「最高の完全者」をわれわれはイメージすることはできないが、先述したように、不完全なわれわれとの対比においてそれを概念として把握することはできる。少なくともその点に曖昧さはないのではないか。

だが、いくら自己を掘り下げ胸に手を当てても神の観念はいっこうに見出だせないし、神といっても何のことも分からないという人もあろう。そのような人には、デカルトの主張する「神の観念の生得性」は苦しまぎれの強弁にすぎないと思われるだろう。そしてレギウス、ホップズ、ガッサンディにならって<sup>23</sup>、もし神の観念というものがあるなら、それは感覚や外的経験に由来するとするのがむしろ自然ではないかと考えるだろう。

ここには、知識の起源を思惟に求めるか経験に求めるのかという立場の違いがすでにあらわになっている。第一に、デカルトにとって神の観念は知覚経験において与えられたり他人から教えられたりするものではない。それは形而上学的省察を通じて自らが思惟の内に直観すべきものであった。その労をせずして神の観念のあるなしを論ずるは論外のことであったろう。神の観念はじっとしていれば外から与えられるといった安直なものではなく、真摯な自己探求をする途上で内から発見されるものだ、これが合理主義者デカルトの基本的立場である。第二に、デカルトはここで事実問題として神の観念が実際に経験の中で発見できるかどうかを問題にしているのではない。権利問題として人にはその能力が備わっていると言っているのだ。この能力は他ならぬ自然理性の力であって、「すべての人に公平に配分されている」(Discours. I. AT. VI. 1) ものであった。それゆえデカルトは、神の観念は権利上すべての人によって了解される、と考えることができたのである。

では、経験論に背を向けた生得観念というコンセプトを提出することで、結局何が明らかになるのだろうか。一言でいえば、経験を要しないアприオリな知識が知識として成立することである。つまり、それは感覚を混じえぬ純粋な思惟に由来する故に確実であり、特殊的経験に依存しない故に普遍的である。しかもその知識は経験に先だって理性によって基礎づけられているが故に、知識がバラバラな経験の寄せ集めではなく知識として秩序と統一をもつことになる。生得説は、経験を根本から統一するアприオリな知識の領野があることを明らかにしているのだ。たとえば公理は、アприオリであるが故にいつでもどこでも万人によって確かなも

のと認められ、それが一つの知識として秩序をもつが故に有意義な命題として了解されるのである。経験論の立場では、公理の事例を多く数えることはできても、何故に公理が成立するかの基礎づけはついにできないのである。

だがアприオリな知識についても問題はあるかもしれない。それは経験を介さないのであるから経験によって検証されることはないだろう。周知のように、この観点からヴォルテールは、生得説を精神についての歴史ではなくロマン（小説）だと批判した<sup>24</sup>。しかしむろんデカルトは、人は生まれた途端にそれまで蓄えていたすべての知識を忘れるというようなロマンを語っているのではない。むしろその生得説の基本は、人間に思惟能力が先天的にあることを事実として認めることであり、その点では経験論と異なるのである。ただ経験論がその能力を所与として、知識をもっぱら経験的に構成しようとするに対し、デカルトはアприオリな思惟能力そのものの内に生得観念を構想し、経験を越えたより高い立場から人間の認識の構造を整合的に説明しようとしているのである。そしてこの構想は、歴史的には何故にわれわれはものを知りえるのかというプラトンの問いに対する解答であると同時に、カントのアприオリな認識という概念を用意することにもなるであろう。

#### 2-4 生得説の是非 ——ロックとデカルト——

生得観念の是非はプラトンの昔から論じられてきたわけだが、近世哲学において生得観念を認めるか否かは、経験論と合理論とを分ける試金石の一つに数えられることがある。実際、ホップズ・仏人ガッサンディ・ロックという生得説に批判的な陣営と、デカルト・ライプニッツという肯定的な陣営とが英仏海峡を挟んで対峙する形になっている。もっとも、マルブランシュのように、合理論者でありながら生得説を否定する人もいる。だが前節でも触れたように、少なくとも思惟能力の先天的内在という点に関しては、マルブランシュを含めて両陣営ともに認めているように思われる。ここでは生得説の批判に最も豊富かつ精密な議論を用意したロックの所説の概要をたどり、デカルトの立場からそれにどう答えられるかを考えておく。

周知のように、ロック『人間知性論』(*An Essay concerning Human Understanding* 1690)の第一巻はもっぱら生得説の批判に費やされている。ロックの批判する生得説とは「知性にはいくつかの生得原理（いわば人間の心に捺印された文字）があって、魂はそもそもの在り初めにこれを受け取ってこの世に携えてくる」(*Essay*, I, 2, 1), というものであった。この説は必ずしもデカルトその人が唱えた生得説ではない。むしろその亜流であるカルテジアン、イギリスのハーバート＝チャーベリ、ケンブリッジ・プラトニストなどの唱えた素朴な生得説だと考えられている<sup>25</sup>。

では、ロックは生得観念をどのように批判したか。かれはその説の論拠を二つ挙げ、いずれ

も経験的事実に反する、と論駁していく。その第一は生得観念には普遍的同意 (universal consent) があるというものである。だが、それは必ずしもある知識が生得的であることの証明にはならないし、普遍的同意がない場合もある。たとえば、小さな子供や白痴の人においては、「在るものは在る」という一般的命題は、決して認知されず従って同意されるわけでもないのだから、心に捺印されているとは言えない。「というのも、心に或る真理が印銘されていながら、しかも心がそれを知覚も理解もしないと言うのは矛盾に近い」(I. 2, 5) からである。ロックにとって「およそ心の未だかつて知らなかった命題、未だかつて意識しなかった命題、そうした命題が心にあると言うことはできない」(ibid) のだ。

第二にその命題は人が理性を使う段になるや否や認知され同意される、というものである。だが、だからといってその命題が生得的であることにはならない。およそ、心に未だ知られない潜在的なものを在ると認めるなら、それは「人々はある真理を知ると同時に知らないと言うことなのだ」(I. 2, 9)。潜在的な知識をもつとは「心がそうした命題を理解できて固く同意できる」(I. 2, 22) ということにすぎない。たしかに、子供のときには分からなかったある知識が大人になって分かるようになった、ということはある。たとえば、小さな子供は  $3 + 4 = 7$  を知らない。しかし7まで数えることをおぼえ、等しいという観念を得るや否や、すぐにその命題が真であることに同意するだろう。しかしそれは、この命題が子供に生得的であって理性を使うようになると直ちに理解され同意されるということの証明にはならない。むしろ子供は日常の経験のなかで次第に一般観念を獲得して行く。「一般命題は生得でなくて、個々の事例に関する先行の知見と省察から集められる」(I. 2, 21)。およそ生得観念が批判されるべき最大の理由は、それが人をして自ら真理探求することを停止させ、しばしば盲目的軽信や偏見の温床となっているからである (I. 4, 25)。なにもイドラのような生得観念をもちださなくても、知識の起源は十分経験的に説明できるではないか、これがロックの最も主張したいことであつたらう。

同じ観点から「神の観念」も生得的でないとい彼は考える。ロックは新大陸や東アジアの探査報告から、神の観念を欠いた民族が現に存在することをその根拠としている。だが、神の観念を持たぬ人たちがいるからといって、神の存在が危うくなるわけではない。「神の観念はわれわれの知識のあらゆる部分から自然に導出できるし、…その標印は創造の全作品にわたってきわめて平明に現れているので、理性的被造物がこれらの作品をまじめに省察しようとさえすれば、神性者なるものを発見しそこなうはずはない」(I. 4, 9)。それは文字通り自然な経験的な導出であって、「神は人間にもものを知るという能力 (faculties) を授けてある」(I. 4, 12) のでその能力をしかるべく働かせれば、生得原理などを援用せずとも神の観念に達するのは容易である。結論として「神なるものの知識 (knowledge) は人間理性の最も自然な発見であるが、その観念は…生得ではない」(I. 4, 18)、とされる。およそ生得説は、無神論に対して宗教や道徳を守るべく当時広く行き渡っていた思想である。しかしロックは、神の観念を生得的とす

る必要はなく、それは経験的知識から十分引き出される。したがって生得説を援用するまでもなく、キリスト教は守れると考えるのである。

ともあれ以上の理由で、ロックは生得的原理が予め知性の内にあるという説を不合理であるとして否定する。しかし重要なことは、彼はある(実践的)原理が心的傾向(inclination)あるいは自然の傾向(natural tendencies)として、人の心に印銘されていることまでもは否定していない(I. 3, 3)点である。つまりロックは公理的命題や観念が生得的であることを拒否したが、それを知り理解できる「能力」(faculty)が人間本性の傾向として生得的であることは認めざるをえないのである。たしかにかれは生得の法と自然法との違いに触れて、「私達の心へそもその起源から印銘された(imprinted)ある事物と、私達の知らないものなので私達の自然の能力(natural faculties)を使って正しく適用すれば知れるようになるある事物との間にはずいぶん大きな違いがある」(I. 3, 13)としている。だが、その違いは見方によっては小さいとも言える。つまり、imprintedの意味は必ずしも文字通りの刻印ではなく、ある命題を理解し同意できるnatural facultiesを持っていることだと、ロック自身考えていた節がある(I. 2, 22)。少なくともこの時点では、かれはいわゆる素質生得論(dispositional doctrine)をとっていたと思われる<sup>26</sup>。

このロックの考えに対して、デカルトはどのように反論しえたであろうか。ライプニッツの『人間知性新論』(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*)の第一部が、デカルトをある意味で代弁していることは広く知られている。だが、直接デカルトのテキストからしても、その反論をある程度構成することができるであろう。

まず第一に、普遍的同意が得られるということをデカルトは真理の指標としていないし生得観念の根拠にもしていない。ロックはハーバート=チャーベリ『真理について』(*De veritate*. 1624年初版)を生得説だとして論駁したが、デカルトは同じ書をロックよりも50年も前に読んでいて次のような批評をしている。「著者(チャーベリ)は普遍的同意を真理の指標としているが、私は自然の光だけを私の指標とする。…ただこの光をよく使える人が殆どいないので、多くの人が同じ誤謬に同意することもありえるし、まだだれも考えたこともない多くのことが自然の光によって知られるのだ」(*A Mersenne 16 Oct. 1639 AT. II. 597-598*)。デカルトには真理は多数決では決まらないという確信がある。それゆえロックと同じく、普遍的同意は生得観念の存在を証明しないと考えるのである。

第二に、まさにロックが批判したように、デカルトは公理的命題は生得的であって人が理性を使ってそれを検討する段になるとすぐ認知される(*Burman. AT. V. 146*)、としている。そして人間は「知識の年齢」に達するや否や、それまで潜伏していた理性の能力を活用してものごとを自ら判断すべきだ(*Recherche AT. X. 508*)、と考えている。およそデカルトは、潜在的知識を知識として認める立場に立っている。すなわちかれは知識について *implicite/explicite*,



in potentia/in actu という認識論的区別をしていて、意識の表面に現れた知識だけでなく、意識下において未だ知覚されない知識をも立派な知識として認めている。この点で、深くその存在を認めなかったロックとは根本的に違ってくると思われる。

だが、「潜在的知識」の意味が問題である。デカルトは子供が幾何学を学ぶ例を挙げて、己の内にすでに在った知識を自分の内から取り出している、と考えた。しかしそれが、子供は数学的知識の全てを心のなかに文字通りピッシリと書き込まれた状態で生まれてくる、という意味であるとするなら、デカルトはヴォルテールやロックと共にそれを否定するであろう。さもないければ、学校で算数が出来ない子供たちは算数を知っていながら知らないということになる。これはロックも指摘したように矛盾である。実際、幼い子供が偏微分方程式の解法を知っているとは考え難い。デカルト自身も、「子供は母親の胎内にいる時には神を現実には知らないではないか」と反論した人たちを笑い飛ばしている (*Notae in programma* AT. VIII-2. 366)。現実的知識と潜在的知識とを混同しているからである。たしかに胎児が形而上学的事物を現実には思惟しているわけではない。しかし「胎児の状態においてさえも精神は、神の観念やそれ自体として知られる全ての真理を、…大人の場合に劣らず自ら持っている。というのも、精神はそれらをその後年齢を重ねるに従って獲得するのではないからである<sup>27</sup>」(*Lettre à\*\*\* Août 1641*, AT. III. 424)。

潜在的知識を持つとは、繰り返し言われてきたように、既存の隠れた知識を顕在化する能力 (*facultas*) を持つということであり、要するに人 (嬰兒も例外とせず<sup>28</sup>) がものを考えたり、知ったりする能力を先天的に持つということと異ならないのである。この意味では、色や音や形など全ての観念は生得的であるし、数学的真理の全体が生得的であることになる<sup>29</sup>。子供が  $3 + 4 = 7$  を習得するとき、加算や等号の意味を知るには経験的要素が必要だろう。だが、子供がなぜ数式を理解し認知できる能力をもっているかは経験的に説明されない。ただ人はそういう能力を予め備えて生まれてくる、としか考えられない。このように知識が潜在的であると、決して個々の知識が生得的であることではなく、むしろ知識を得る能力や素質が生得的であると認めることである<sup>30</sup>。この点では、デカルトもロックも何ら意見を異にしていないのである。

神の観念も公理や数学的観念と同じく生得的と考えられる。その意味も *dispositional* なものであって、その観念はまさに心的傾向や自然の傾向として人の心に刻印されている。結局、生得説の意味を素質生得論に絞るならば (実際デカルトもロックもそのような意味に絞っていると思われるが) 両者は異ならない。双方とも神の観念を得る能力を人は経験に先立って有すると認める。そして理性を働かせることによって神を知るに至ると認める。両者が違ってくるのは、知識の出所・淵源をどう考えるかというこの一点である。ロックは神の観念は観察や経験から由来するといひ、デカルトはそれは私の思惟 (精神) のみから引き出されるとする。結局、観念の起源を外に求めるか内に求めるかの相違なのである。デカルト個人においては、それを

外に求める道は懐疑によって遮断されているゆえ内に求めるほかない。ただ、そこで生得説の主張が一般的に明らかにしていることは、外的な手段に訴えなくても内的に構成できる観念があるということである。そしてデカルトは神の観念を、その代表的なものの中に数えているのである。

生得説は、経験的に検証されない点ではロックの言うようにドグマかも知れないが、権威の上に眠るものでも真理探求の停止でもない。人間の知識の基礎を批判し十分に説明せんとすればこそ、デカルトはその説を要請せざるをえなかったのである。つまり、デカルトは感覚や経験を経由しない純粋な知識こそ真の知識になりうるとしている訳だが、それは同時にあらゆる知識がそれによって成り立つアプリオリな知識の領野を切り開いていることを意味するであろう。ロックの見込みとは逆に、生得説は人が知識に対して常に批判的で覚めていることを要求しているのである。また生得説は認識の起源について、ただ分からないところをx（ブラックボックス）として置くというだけのことではない。デカルトはしばしば、理性（自然の光）は万人に普遍的に与えられているが、実際には人はその光を十分に使っていない、と言っている。そこで、生得説は理性の普遍的付与を理論づけ、理性使用を促す強い動機になっている。この説があるゆえにデカルトは、人みな同じ理性を分け持つと宣言できたし、理性を開発して己の内に隠れたる能力を十分に発揮させることが真理探求の道であるとするのができたと考えられる。

## 2-5 生得説の現代性 ——チョムスキーとデカルト——

デカルトの生得説は18、19世紀には退潮するが、20世紀の後半になって言語学の分野で突然復権したかの観がある。

周知のようにチョムスキーは、言語習得（language acquisition）という問題において未知の生得的な機構xを想定するが、そのxにはデカルトの場合と同じく多くの内容が盛り込まれている。以下、チョムスキーの議論をデカルトとの関連で見ておきたい<sup>31</sup>。

彼の目論見は、その言語習得理論がデカルト的な生得説の一つの実証であり発展であることを示すことである。そこでチョムスキーは次のような入力・出力モデルを用いて言語獲得装置（LA）を想定し、これが精神に生得的な能力だと考える。



彼によれば、これは鳥が巣を作る能力を獲得するに似た全く経験的なモデルである。子供が言語を獲得する場合、子供にはまず日常経験から感覚的な雑多でかつ有限な言語的データが入力

される。そのデータに基づいて子供は文法を仮説として作り上げ言語を習得する訳だが、出力の状態での知識としての言語は、入力の状態で得た貧弱な情報とは比べ物にならぬほどの無限的な知的達成をなしとげている。実際、その子の構文能力は創造的 (creative) であって、未だ経験しなかった無限定の領域にまで及ぶ。出力された知識は入力された経験を遥かに越えるのだ。この入力と出力との電位差を説明するのがLAである。つまり入力データは、ブラックボックス=LAの中で何らかの仕方で増幅されていなければならない。このLAが全ての人間に備わっていて、生得的な認知機構を引き出す触媒の働きをしている。つまり、「あらゆる人間言語の形式を規定する普遍的条件…は習得されるのではなくて、むしろ言語習得を可能ならしめ、データが知識にまで至るためには存在していなければならない組織化原理を提供する。そのような原理を生得的特質として精神に帰属せしめることによって、言語の話し手は学んだのではないことを大量に知っているというきわめて明白な事実を説明することが可能になる」<sup>32</sup>。

このモデルは、子供に受けとられたデータからいかにして諸規則の体系(文法)が浮かび上がってくるのかを説明するし、文を理解する抽象的原理(深層構造)の知識がいかに獲得され自由に使えるようになるのかを示唆する。結局あらゆる言語は一つの普遍的な構造を有するのであるから、子供は普遍文法の一つの変形として文を作る諸原理を習得していることになる。以上の考え方は、基本的なカテゴリーを精神に生得的と見る17世紀の合理主義の哲学に合致する。言語習得理論において経験論の説明はもはや用をなさない。経験は生得的機構を形成するのではなく、それを引き出し現実化する原因(刺激)の役割をなすにすぎない。

チョムスキーの理論については、入力-出力の情報量をどのようにして測るか、深層構造と表層構造との関係、など多くの問題点が指摘されている。また、彼自身そのような理論を提出することが、歴史的な解釈に少なからざる問題を引き起こすことを自覚している。しかし少なくとも、彼は言語習得という一分野においてであれデカルトの末裔であることを自負しており、その自負は彼のデカルト理解を見るとき強ち不当ではないと思われる。

たとえば言語観に関して言うなら、「言語使用の創造性」という発想は、デカルトが言語の自由闊達な使用を人間の特性の一つと認めたこと (*Discours V. AT. VI. p. 56-57*) に由来すると解されている。また、若いデカルトは人間のあらゆる思考を統合する共通言語を構想しているが (*A Mersenne 20 Nov. 1629 AT. I. 76-77*)、これがポール・ロワイヤル文法やライプニッツの普遍学などを經由して「言語構造の普遍性」(深層構造)というチョムスキーの発想の源になっている。生得観念に関しても、チョムスキーは「われわれの内にはすでに真の三角形の観念がある」(*5ae Res. AT. VII. 382*)、「全ての認識が生得的でありうる」(*Notae in programma AT. VIII. 358-359*) といったデカルトのテーゼに全面的に賛同しているし、ロックの生得説批判にも根本的疑問を呈しているのである<sup>33</sup>。さらに言語能力に関しては、チョムスキーは鳥が一定の巣を作ったり囀りをするように、人間精神に予め埋め込まれた生得的な能力

(competence) を精神的器官として想定する。その能力はあたかも遺伝的形質のごとき構造を有し、経験的な説明を拒む。これは彼自身も示唆しているように<sup>34</sup>、まさにデカルトの言う潜在的な能力 (facultas) であり、素質 (dispositio) に他ならない。

チョムスキーの所説は、言語学の分野ではいまだに賛否両論が渦巻いていると聞かすが、一つの認識論としてデカルト的生得説の正統を現代に継ぐに値する内容を含んでいると思われる。

### 3 表現的実在性 (realitas objectiva)<sup>35</sup>

#### 3-1 序

私は考えるものとして存在する。言い換えると、私は諸々の観念を内に持って存在する。この事実から、そしてこの事実のみからデカルトは、私の外なるもの（ここでは神の存在）を抜き出そうとする。彼が観念について多くを語ってきたのは、それを目指してのことであった。ここでの一番大きな問題は、先にも触れたように観念 (idea) からいかにしてもの (res) が抜き出されるのか、である。つまり、

idea → res

の成立可能性が問題である。これについては、歴史的に見て強力な反論があったと思う。即ち、観念ともの (実在) とは存在の次元を異にするから、この推論はどうあっても成立しないし成立させてはならない、というものである。たとえば存在論的証明の批判に現れたトマス・アクィナスやカントなどの唯名論的立場がそうである。簡単に言えば、画餅はあくまで画餅であって、現実に食しうる餅ではない、ということであろう。単なる概念を実体化してはならないということには、デカルトも賛成である。実際、キマイラの観念をわれわれが持ったからといって、そこからキマイラが実在することには決してならないことは明白である。だが、神の場合に限って idea に独特な意味を読み込むことができ、上の推論はある意味で成立するとデカルトは考えている。これは、存在論的証明を肯定したライプニッツ、ヘーゲルの実念論にも通じることであろう。だが、デカルトにおいてそれは一体どういうことであるのか。彼がそのために用意した戦略は、第一に観念に表現的実在性 (realitas objectiva) なるものを認めること、第二に因果律 (principe de causalité) を観念とものとの間に架橋すること、の二つである。これらの論点は17世紀当時からすでにして、多くの論争を呼んできた古典的なものであるが、われわれもまたそれを取り上げ、その妥当性を様々な角度から考えてみることにしたい。

#### 3-2 「表現的実在性」の概念規定

表現的実在性なるものは、どのように規定されているか。まず、その言葉が初出する第三省察のテキスト (AT. VII. 40 ll. 5-20) に注目したい。

これまでデカルトは、私の内なる観念に対応する「何らかの事物が私の外に存在するかどうか」を問うてきた。その結果、外来観念の場合は外界の事物との一致が立証されないことが確認され、素朴実在論が否定された。そこで、先に述べた生得観念による外界(神)の存在の手立てが考えられ、「観念」が別の観点から改めて詮議される。これが「もう一つの別の道」である。即ち、本稿8ページにも触れたように、観念は二つの方向から考えられる。たとえば観念AおよびBがあるとせよ。第一に観念を知性の作用、思惟の様態 (*cogitandi modus*) である限りはAもBも差異 (*inaequalitas*) がない。だが第二に、観念が何を表象 (*repraesentare*) しているかその内容に関して言えばAとBとは異なってくる (*diversus*)。デカルトは後者に着目する。そしてその例として、Aを実体、Bを様態すなわち偶有性とした場合、AはBよりもいっそう大きなあるもの (*majus aliquid*) であり、より多くの表現的実在性 (*plus realitatis objectivae*) をその内に含んでいる。また、Aを神、Bを有限実体とした場合、やはりAはBよりもより多くの表現的実在性をそれ自身の内に含んでいるという。

ここにいう表現的実在性 (*realitas objectiva*) なるものは一体何であるのか。それをデカルトは次のように定義している。

観念の表現的実在性ということによって私は、観念によって表象されたものの存在性 (*entitas rei repraesentatae per ideam*) を、それが観念の内にある限りにおいて、理解する。同様にして、表現的完全性や表現的技巧などと言うことができる。というのも、われわれがあたかも観念の対象 (*objectus*) のうちにあるがごとくに認知するものは何であれ、観念そのもののうちに表現的 (*objective*) にあるからである (*2ae Res. AT. VII. 161*)。

まず、*realitas* は一応「実在性」と訳せる。本来は *res* (もの) に由来する言葉であって (*res* とは何かを特定するのは困難な問題<sup>36</sup>であるが)、ハイデガーが指摘したように「ものの本質規定(もの性)の全体」<sup>37</sup>を言う。だから必ずしも現実存在のことではない。だがこの定義にあるように、デカルトは *realitas* を *entitas* (存在性、仏訳 *l'entité* ou *l'être*) と同一視している所からすれば、単なる本質ではなくやはり何らかの意味で存在するもの(概念的存在でもよい)を指していると思われる。また *realitas* は、しばしば *perfectio* (完全性)とも言い換えられているが (*Med. III. AT. 41, AT. IX-1. 32*)、完全性には存在が属するというスコラの命題 (*Med. V. AT. VII. 67*) も想起すべきであろう。

次に、「表現的」と訳した *objectivus* とは、観念の内に入り観念において表現されている、という意味である。たとえば、目の前にあるリングは物理的実在として存在している。これはデカルト=スコラの用語で形相的・現実的実在性 (*realitas formalis sive actualis*) と呼ばれる。これに対して、私が目を閉じてリングを思い描くとき、その観念が私の思惟のうちにあること

になる。そのようにリングが観念として私の内に存在するとき、リングは観念内的な存在として私において表現的にあると言われる。そのような観念的な在り方にもデカルトは実在性を認めた。それが表現的ないし表象的実在性 (*realitas objectiva sive repraesentativa*) にほかならない。このとき、神の観念の実在性の方が、リングのそれよりも「より大きい」と考えられていることは言うまでもない。

ここでの素朴な疑問は、そのような観念的存在を実在としうるのか、また観念 AB の間に、実体の観念は様態のそれよりも「より大きい」という風に差異を設けることが果たしてできるのか、ということであろう。いま後者について見ると、もの (*res*) は等しくものであって、その間に存在論的差異を想定することは本来できない、という考え方がありうる。たしかにリングと石とを見比べて、どちらが実在性が大きいかと問うのはナンセンスであろう。だが、デカルトはここでアリストテレス・スコラの形而上学に拠って、ものには「実在性ないし存在性に多様な程度がある」(2ae *Res.* AT. VII. 165) ことを認める。そして実体は独立自存するゆえに様態 (偶有性) よりも存在のレベルが高いと考えている。それゆえ「実体は様態よりもいっそう多くのもの (*magis res*) である」(3ae *Res.* AT. VII. 185) とされるのである。この点は一応理解できるものとしよう。

しかし、ものを表現する観念 (*idea*) 相互の間に差異を設けるという発想は理解しにくい。たとえば、神と人間との間には無限と有限との差異があると認められても、神の観念と人間の観念とは観念であるかぎり同等であって、その間に差異を設けるのはナンセンスであるとも考えられる。観念は観念であって、その観念が何を表現していようが当のもの (*res*) の実在性とは一切関係しないと言えるからである。だが、これは実は上に述べたの第一の見方にはほかならない。この見方を捨てるのがデカルトである。かれが重要視する第二の見方 (観念の表現内容に着目する見方) によれば、観念はそれが表現しているもの (*res*) のレベルによって規定される。ここでは観念に実在 (*realitas*) が投影され、実在がいわば読み込まれているのであって、神の観念は人間の観念に比してその実在性がより大きいのである。唯名論者ホップズが実在性の多少という概念をついに理解できなかった (3ae *Obj.* AT. VII. 185) のは当然である。観念の表現内容を考慮するという発想自体が、すでにして観念に何らかの存在を認める実在論的なものだからである。しかし、この見方は果たして妥当なものだろうか。この点を吟味するためには、「表現的実在性」が実在と言えるのかどうかを問題にする必要がある。

### 3-3 表現的実在性とはどういう実在か

次の問題は、そのような実在性がはたして実在と言いうるかどうか、もし実在であるとするなら一体どういう意味でそうであるのかである。それを実在と認める根拠としてデカルトが繰り返して主張する文言は、「ものが表現的に知性の内にあるその在り方は、(知性の外に現実

ある在り方よりも)たとえ不完全(imperfectus)ではあっても、明らかに全くの無(nihil)ではない」(Med. III. AT. VII. 41)というものであった。存在に様々な程度を認める(Med. III. AT. VII. 132)という発想自体は古来から肯定されていたにしても、デカルトのこの立場には当時から異論が多かった。トマス主義の神学者カテルスの異論はその代表である。その骨子は二つある(*Iae Obj.* AT. VII. 92-94)。

(a) 表現的実在性とは現実に存在するもの(res)ではなく、単なる外的命名にすぎない。

(b) 「無」が現実態にあらざるもの(ens non actu)を意味するならば、表現的な在り方は全くの無である。しかし「無」が観念的なもの(ens rationis)を指すなら、その在り方は実在的な或るもの(reale aliquid)であろう。しかしその場合でも、それは単に概念される(concipitur)のみで、現実態において在るのではないから原因を持ち得ない。

(a)で言う外的命名とはスコラ用語で、対象を規定するに主体に内在する本質的性質を以てするのではなく、単に主体相互の外的関係をもってするという意味である。つまり表現的実在性は、内実を伴わない単なる形式的な名前にすぎない、というのである。(b)は表現的実在性は或る意味で実在的と認められても、現実態に(知性の外に)ない限りは無に等しい、と力説する。この二つを通じてカテルスが一貫して目指していることは、それゆえ表現的な在り方をするものについてその原因を現実の存在物に求めることはナンセンスである、という結論である。ここでは、概念(観念)と実在(現実存在)とはトマスの伝統に従って厳格に区別されている。概念はどこまで行っても存在にはならないのだ。これに対するデカルトの答えをみてみよう(*Iae Res.* AT. VII. 103-104)。

(a) もし表現的実在性がもの(例えば太陽)との関係において問題になっているなら、それは外的命名であろうが、私はものではなく観念(太陽の観念)との関係を問題にしている。観念との関係において表現的に在るとは、対象(太陽の観念)が知性にうちに在るということにはかならない。その在り方は知性の外にある在り方よりも不完全だが無ではない。

(b) 表現的実在性が、現実態において在るのではないことは認める。しかし、それが概念されるためにも、その原因が考えられねばならない。例えば精巧な機械の観念があれば、なぜそれが概念されるかその観念の原因が問われるはずである。

(a)の答えには、カテルスの主張と少しズレがあるとせざるを得ない。なぜなら、デカルトが表現的実在性を問題とするのは単に観念との関係だけにおいてでなく、正に外界のもの(とりわけ神)との関係を目指してのことだからである。ものと観念との関係を結ぶ論理が表現的実在性の議論であったはずである。その限り外的命名との批判を甘んじて受けなければならないだろう。(b)の答えは、たとえ概念であってもその因果系列は辿れるということであろう。デカルトは要するに概念は存在のレベルは低くとも、無ではないと考えている。概念がもし無であれば、その概念は存在しないということであり、逆に概念が在るということはそこに何らか

の实在性があるということなのである。それが表現的实在性という時の实在の意味であって、このようにノミナルなものにもそれなりの「存在」を認めようとするのが、デカルトの根本の考えであったと思われる。

### 3-4 表現的实在性の存在論的身分

ところで、ノミナルなもの(観念)にも一種の存在を認めるとは誤解を招きやすい考え方である。その「存在」とは何か。上述したようにキマイラの観念を持てば、キマイラが実際に存在するようになることではもちろんない。表現的实在性の解釈については多くの研究者が苦心してきたわけだが、その存在論的身分を結局どのようなものと解すべきであろうか。

よく指摘されるスコラとの関連における代表的解釈は、デカルトの表現的存在(être objectif)は、現実存在(être actuel)には劣るが一種の实在的存在(être réel)であって、スコラの言う観念的存在(être de raison)とは明瞭に違うとするものである<sup>38</sup>。しかし、être réelとは何であるか明確でないと思われるし、スコラの場合でも esse objectivum を全くの観念的存在(言葉の上だけの概念的存在)と見なしている訳ではない。たしかにオッカムが esse objectivum と言う場合、それは知性によって理解されて精神の内に在るということを意味していた<sup>39</sup>。だが、たとえばスコトゥスはそれを現実存在でもなければ観念的存在でもない何らかの存在(aliquid ens)であると見ている<sup>40</sup>。この点はデカルトの实在論を彷彿させるが、その存在論的身分についての立ち入った分析はなされていないと思われる。

スアレスも、それは単なる観念的存在ではないという。クローニンも指摘するように<sup>41</sup>、スアレスの esse objectivum は、神における場合と人間における場合とに分けて考えられる。第一に神における場合、それは創造以前の事物の本質(essentia)の在り方を指す。全くの無でもなければ現実存在でもない。キマイラのような不可能な存在(ens impossibile)でもなければ、観念的存在(ens rationis)でもない。それは神の知性の内に存在する本質であって、いつでも現実化するという意味で可能的存在(esse potentiale)と言うべきものである。第二に人間における場合、esse objectivum とは、知性(主体)と現実の存在物(対象)との間に在って、いわゆるファンタスマや能動知性に関係する。つまり対象が知性の内に在るとは、対象から発出するその似姿を能動知性がファンタスマを通して受け取ることである。かくして、知性がその实在的本質(essentia realis)を把握している状態を指して、esse objectivum という。いずれの場合でも、その用語は真なる本質としての存在を意味していると思われる。そこでスアレス的理解に立てば、表現的存在の身分を本質的实在(essential being)と呼ぶことができよう。しかし、このスコラ的構図がデカルトの認識論とかなりの距離があることは言うまでもない。

観念に一種の存在と認めるということは、ジルソンの言い方では「言葉の意味」の理解に関係することだといえる。彼によれば、観念は「思惟されたもの」であるが、思惟がその内容を



観念という形の下に知覚するとき、思惟は一種独特な知的実在性に達している。この実在性は、我々がそれによって実在性を指し示す言葉の意味に存する。だからすべての了解された言葉は観念の現前を含意するが、観念の実在性は言葉から独立している。というのも、ドイツ人もフランス人は言葉は違って同じものを推論することができるからである。観念とはまさにこのもののことである。その実在性は、ものの定義を自由に変えてみる時観念が我々の思惟に抵抗することから証明される<sup>12</sup>。ジルソンのこの解釈は、観念を言葉が指示対象に対して持つ意味のレベルで一種の存在だとするものであるから、表現的存在を意味論的存在 (semantical being) と見なす試みであると言えよう。一つの秀逸な解釈だと思うが、これでは表現的実在性を言いうるのは、指示対象が現実実在する確定記述可能な概念だけに限られてしまうであろう。

しかし、デカルトの考えはもっとゆるやかである。上の表現的実在性の定義からすれば、例えば「黄金の山」の観念にも表現的実在性がありえることになる。なぜなら、黄金の山は現実には存在しなくても、それが概念として把握されるかぎり何らかの存在性をもつと考えられるからである。この点でデカルトは指示句の存在論的身分に関して、マイノングの対象論の立場に近いといえよう。ラッセルはその立場を「文法的に正しい任意の指示句はある対象を表している」とみなされる」と解している<sup>13</sup>。マイノングが「丸い四角形」を対象と認めるように、デカルトも矛盾した観念の存在を認める。それは相互に対峙する観念の不当な結合であって、知性の外に存在することは不可能だ (2ae Resp. AT. VII. 152)。しかし純粋な無ではないのだから、矛盾した観念にも表現的実在性が認められるであろう。ただそれは明晰判明な概念ではないゆえに、実在性のレベルは極めて低いとされる。

ともあれ表現的実在性を認めるとは、何であれ概念が構成できるものについて、それがたとえノミナルなものであろうと論理的に無意味であろうと、そこに存在を認めることにほかならない。それは名ばかりではあっても、無ではない。論理的構成さえあれば、ある種の実在性を与えられるのである。そこでその存在論的身分とは、最も広い意味で論理的存在 (logical being) であると解釈することができよう。もっともデカルトの意図は、観念にそのような「存在」の資格を与えて終わることではなく、その存在を手掛かりに外界のもの(神)を因果的に引き出すことにあったことは言うまでもない。問題はむしろこちらの方にあると思われる。

### 3-5 観念からものへ——因果律の適用——

観念に存在を認めた上で、デカルトは観念 (idea) の実在性とももの (res) の実在性との間に因果関係を認める。そしてこの因果律に則って、観念からものを引き出そうとする。idea→res というこの推論はスコラを始め多くの批判を浴びてきたものだが、それがなお論理的に妥当な議論であるとするなら、どのように理解すべきであろうか。第三省察第14段 (AT. VII. p. 40.

1. 21-) 以下を問題としよう。

デカルトは因果律を規定して「作用的かつ全体的原因 (causa) のうちには少なくともこの原因の結果 (effectus) のうちにあると同等のものがなければならない」とする。その理由は、結果はその实在性を原因からひきだし、原因はみずからが实在性を持つゆえにそれを結果に与えることができるとしか考えられないからである。そこから、無からは何も生じえない、より完全なものはより不完全なものからは生じないことが帰結する、という。「第二答弁」第三公理の規定でも「いかなるものも…その存在の原因として無つまり存在しないものを持つことはできない」(Nulla res... poteset habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae. AT. VII. 165) と言われている。

まず吟味しておきたいのは、因果律は何の資格で不可疑の「公理」と認められているかということである。デカルト自身はそれは「自然の光によって明白である」というのみであって、その光に照らされたものがなぜ疑いえないかについては議論していない。ただ因果律は「われわれの精神のなかに座を占める永遠真理である」(Pr. I. 49) と示唆するだけである。では因果律の定立は、ヒュームの批判を俟つまでもなく独断的主張にすぎないのであろうか。ゲルレーやグイエの弁明にもかかわらず<sup>44</sup>、因果律の成立根拠について、デカルトには確かにはっきりとした答えの用意がないと言わざるをえない。しかしすでに述べたように<sup>45</sup>、因果律の資格については第一省察の懐疑との関係でそれなりの論理が用意されている。つまり、因果律は形而上学的な基礎付けを欠いている点では学知 (scientia) ではないが、それは確信 (persuasio) のレベルでの公理の資格を有する。そしてそれは、いわば作業仮説として疑いを免除され合法的に使用されることになる。従って因果律そのものは一応の検証を受けており、それを神の存在証明に援用しても決して論点先取や循環論に陥ることにはならないのである。

ところで、デカルトはこの因果律がもの相互の間 (res → res) に成り立つだけでなく、観念とものとの間 (idea → res) にも成立することを示そうとする。「このことは、現実的・形相的实在性を有する結果 (つまり現実のもの) について真であるのみならず、表現的实在性のみがそこで考慮される観念についても明らかに真である」。そこで石の比喩が持ち出される。たとえば土砂 (原因) が固まって石 (結果) ができるという場合、因果律の規定によって原因の实在性は結果のそれと等しいかあるいは上回っていなければならないから、土砂には石と少なくとも同じ程度の実在性 (完全性) があるはずである。この「实在性」は現代語に翻訳するなら質量 (mass) とでも言えよう。ともかく、ここでの話はものとの因果的関係である。

だがデカルトはそこから進んで、観念とものとの間にも因果関係を認めようとする。「石の観念が私の内にあるということも、石の内にあると私が考えるのと少なくとも同等の実在性を自分の内に含むところのある原因によって、それが私の内に置かれるのでなければ不可能である」。この「ある原因」の存在論的身分が問題である。それは現実のもの (形相的存在) であ

る必要はなく、観念（表現的存在）であってもよいのではないか、観念の原因は必ずしもものではなく、観念ではないのかも考えられる。たとえば、富士山の観念の原因は実際に静岡・山梨県境に聳えるあの富士山でありうるが、カチカチ山の観念の原因は単に観念にすぎないのではないか。だが、デカルトはそうは考えない。表現的存在が観念の本性であるとしても、観念の原因（少なくとも最初の主要な原因）は現実的・形相的存在でなければならない、と言う。「一つの観念が他の観念から生まれることがありうるにしても、しかしこの場合、無限に遡ることはできないのであって、ついにはある第一の観念（*idea prima*）にいたらなくてはならない。そしてこの観念の原因は原型（*archetypum*）ともいうべきものであって、観念においては単に表現的にあるところのすべてが、そこでは形相的に含まれているのである」（AT. VII. 42）。

この有名な一節のなかに観念からものを引き出す推論が秘められていると思われるが、これはデカルトのテキストの中でも最も問題の多い一節の一つであろう。その意味するところは、石の観念の原因を遡れば、それに対応する石が結局は実在しなければならないというのであろうか。もしそうなら、カテルスをはじめとしてカントも批判したように、そこには概念の実体化という論理の飛躍があることは明確である。石の場合はまだしも、キマイラの観念の原因をいくら遡っても、その原型として現実に存在するキマイラが発見されるわけではないからである。もとよりデカルトは何もそのようなことは意味していない。注意すべきは、ものを引き出すといっても、ここで企てられているのは観念から外界の物体や動物の存在を手品師のように取り出すことではないことである。およそ物体についてはまだ何も分かっていないのである。

デカルトは、物体（動物）の観念の原因はむしろ私であって、究極的には私の存在に還元されると考える。たとえば、キマイラの観念は他の観念から生まれることがありうる。つまりその観念はヤギやライオンやヘビの観念に由来するであろう。だが、その原因を遡ればついにはその原型である形相的存在に達するであろう。その原型とはむしろ実物のキマイラではない。むしろ私が想像力によってそれを構成したのである。言い換えればキマイラの観念は「物的な事物について私が有する観念から複合」（*Med. III. AT. VII. 43*）されたものであるから、「私自身が作者」であり、「私から生じたもの」である（*ibid. 44*）。したがってその観念の原因（原型）は現実に存在する私自身であることになる。石の観念にしても「実体という点で両者は一致するゆえに」私とその原因である（*ibid.*）。

同じことは、「精巧な機械」の比喻によっても説明されていると思われる。上に引いたカテルスへの答弁(b)および『哲学原理』第1部第17節によれば、ある概念は必ずしもその原因を知性の外に要求しない点は認められても、「それが概念されるためにはまさに原因が必要である」。たとえば、だれかが精巧な機械の概念を持っている場合、その観念を持つにいたった原因をたずねることができる。すなわち、(1)他人によって作られた既存の機械をどこかで見たことがあるか、(2)機械学の知識を正確に学んだことがあるか、(3)自分で未知の機械を考え出す才能をそなえているか、である。このうち、(1)は外界が疑われている現在のシチュエーションで

は問題にならないであろう。(2)(3)は、結局私の知性に還元されるであろう。それ故、その機械の観念が概念される第一の主要な原因は私なのである。そして機械の観念に表現的に含まれている精巧さは、すべて私のなかに形相的に含まれていなければならないのである。しかも機械の精巧さは物的「実体のある様態にすぎず、しかるに私は実体なのであるから、優勝的には私のうちに含まれる」(Med. III. AT. VII. 45) ののである。

このように物的事物の観念は存在論的に全て私に起因する。物体の存在が問われる以前に、物体は私によってその本質が構成されるのである。観念の原因はたしかにもの (res) であるにしても、それは外界にある延長せるもの (res extensa) ではなく、思惟するもの (res cogitans) としての私なのである。

### 3-6 神の観念から神の存在へ

しかしながら、全ての観念が私というものに還元される訳ではもとよりない。デカルトは私に還元しきれない、より大きな実在性を持った観念(神の観念)の場合の検討に移る。「私の有する観念のうち、あるものの表現的実性がきわめて大きく、その実在性は形相的にも優勝的にも私のうちにないこと、したがって私自身が当の観念の原因ではありえないことを、私が確信しうるほどであるならば、ここからして必然的に、私ひとりがこの世界にあるのではなく、その観念の原因であるところの、何か他のもの (aliqua alia res) もまた存在するということが帰結する」(ibid 42)。そして何か他のものとは、結局神自身であることが示唆される。つまり観念の表現的実在性には、因果律によって最終的には現実に在るもの(形相的存在)がその原因としてなければならない。ところで、同じ因果律の規定によって実在性の小さいものは大きな実在性の原因たりえない。それゆえ、物体・天使・動物はむろんのこと、有限な私も無限な神の観念の原因ではありえない。その原因は神をおいて他にはありえない。結局、神の観念の因果系列をたどれば最終的にその「原型」としての神の存在に行きつかざるをえない。逆に言えば、その原型がないのに神の観念を私が持つことは因果律に反するのである。かくして、神の場合に限って特権的に観念からその存在への直接の推論が認められる。これがいわゆる第一証明の基本線である。

問題はそれが論理的に妥当であるなら、どう理解すべきかということである。論理的に間違っていると見る意見は多いし、理解するに容易である。曰く、有限なる人間はおよそ神の観念なるものをはっきり知り得ない(ガッサンディ)。たとえ知っていても、概念はあくまで概念であって、概念の原因として現実存在を要求できない(カテルス)。ものに実在性の大小多寡を認めてはならない(ホッブズ)。デカルト自身も、「私が自分よりも完全なものの観念を自分のうちにもつからといって、その観念によって表現されるものが存在するなどということが帰結するわけではない」という反論を敢えて『省察』序文に書き留めている(AT. VII. 8)。さら

に後世では、因果律を経験的世界を越えて使ってはならない(カント)、神の観念の原因は人間の想像力にすぎない(フォイエルバッハ)ともいわれるし、因果系列は論理的に無限に遡れる(ラッセル)という見方もある。これらの批判的見解には、それぞれ一定の立場に拠った明快で否定できない論理がある。

これに対してデカルトの立場をどのように弁明できるであろうか。デカルトは、観念から存在へという論理の飛躍を神の場合に限って例外的に認めろというのではない。そこには上の批判的見解とは異なる立場からの論理がある。それをジルソンの言うように「知ることから存在することが、正しく帰結する」(7ae Res. AT. VII. 520)という命題に集約させることもあるいは可能かもしれない<sup>16</sup>。ともあれその論理を明らかにしてはじめて、デカルトの立場が理解されるであろう。ここで注目したいのは、何であれ観念(概念)は無でなくある種の存在(もの)と認められるという思想である。その存在をわれわれは論理的存在と呼んだわけだが、この観点からデカルトの立場を整合的に理解できると思われる。これまでの議論を整理するならば、そこには次の三つの論点があったが、それぞれにこの思想は関わってくるであろう。

- (1) 観念に表現的実在性なるものを認めること。
- (2) 因果律を観念と実在との間に認めること。
- (3) 存在に大小の程度を設けること。

(1)観念の表現的実在性を認めることは、観念にある種の存在を認めることである。デカルトによれば、観念が在るかぎりそれは無ではなく、それなりの存在性を持つ。だからといって観念と実在とを混同しているのではない。観念の実在性は現実の存在に比すれば実在性は劣るがそれでも無ではない、とかれは考えるのである。概念はあくまで概念とするスコラおよび常識的なノミナリズムに対して、これは一種の実在論といえよう。観念(概念)はすでにしてある種の存在(もの)であることになるからである。とするならば、かれの試みは正確に言えば実は観念(idea)からもの(res)を抽出することではない。およそ観念が突然質的に変化して存在になることは論理的ではない。そのような横車をデカルトは押そうとしているわけではない。むしろ、観念は表現的あり方においてすでにある種の実在(もの)である。それゆえ厳密に言えば、これまで述べてきたような「観念からものへ」(idea→res)という図式は実は正確ではない。内容的にはそのideaはすでにresである。それゆえ、内的論理としては次のような図式が正しい。

$$\text{idea (res)} \rightarrow \text{res}$$

つまり、神の観念(idea)という私の内に存在するもの(res)があり、そのものを手掛かりに神の存在(res)を導き出そうとしているのである。ideaはすでにある種のresである。この認識あるゆえにデカルトは、神の観念から存在へという推論が決して論理に背いていないと考えることができたのである。

(2)デカルトは因果律を厳格な意味にとって、たとえ概念であってもその原因が要求されると考える。そして神の観念も当然その原因を要求すると考える。ところでその観念とは単なる名目的概念ではなく、表現的実在性をうちに含んだ実在的観念である。無からは何も生じないゆえに、そのような観念が何であれ在るならその原因が必要である。つまり神の観念(表現的実在性)が私のうちにあるということは、因果的に形相的存在(神の実在)を要求するのである。ここでデカルトは因果性を神の観念と神の実在との間に認めている観がある。だが、観念と実在とは本来その存在論的身分を異にするものであってみれば、それを直接論理的に結合することには多くの問題があろう。カテルスやカントの批判はその点を突いている。しかしデカルトにおいて、観念は実はすでにある種の存在と考えられていた。それゆえ、因果律によって  $idea \rightarrow res$  を導出するという場合、それはより正確には観念というもの(res)と実在(res)との間を因果性によって架橋していることなのだ。たしかにデカルトは観念ともとの間に因果関係を確立しようとしているが、それは結局ものともとの間の因果関係に還元される。こう考えるならば、概念の実体化という批判を浴びることなく因果律が適用されるであろう。もっとも観念が一種の存在であるという最初の前提自体の是非をめぐって、デカルト的実在論とノミナリズムとの間の対立は避けられないであろう。

(3)デカルトはものの存在の程度にしたがって観念の表現的実在性に大小の程度を認めた。しかし存在に程度を設けるとは先入見にすぎないとも言える。なぜなら、全てのものに細かい等級を割り振るのは難しいし、何を根拠に存在の程度が言えるのかそれを区別する判断基準も見出し難いと考えられるからである。だが、既述のようにデカルトはここで伝統的形而上学を承けて、実体は属性よりも存在論的に程度が高いとか、完全者(無限者)は不完全者(有限者)から出てこないと主張している点は少なくとも理解可能であろう。問題はもののレベルでの存在の程度が、何故に観念の差異に反映するかである。かりに存在の程度がものについて認められても、観念に程度の差はありえないとも考えられるからである。だが、これも上に述べた観念を存在と認めるという思想があってはじめて説明がつくであろう。つまり観念ともとは要するに異質の実在ではないがゆえに、ものの存在の程度はそのまま観念の実在性の程度に投影されるのである。かくして観念の表現的実在性には、その観念の大小の程度に応じた存在が因果的に対応していると考えることができる。

以上のような理解に立てば、デカルトのいう観念からものを引き出す試みも、神の観念からその存在への推論も、論理的に十分妥当なものとして受け入れることができると思われる。もっとも、こうした論理が十分理解されるためには「精神の眼が感覚的なものの像によって曇ら」されないよう注意を要する(*Med. III. AT. VII. 47*)と、かれは第一証明を結んでいる。

#### 註

- 1 Aristoteles, *De anima* II. 12. 424a17–21; III. 3. 427b14–16; III. 4. 429a15–18; III. 7. 431a16–17.
- 2 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 6, pp. 287–288
- 3 E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 20–27
- 4 F. Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Tome I. note 2, pp. 655–656
- 5 Galileo Galilei, *Il Saggiatore* 48 (中央公論社・世界の名著『ガリレオ』 pp. 503–4)
- 6 デカルトは『世界論』のはじめで次のように言っている、「言葉というもの、つまり人間のとりきめ (l'institution) による以外はなんの意味ももたないものが、それとなんの類似ももたない事物をわれわれに思い浮かべさせるのに足るのだとすると、自然もまたあるサイン (le signe) を設けていて、このサインそれ自体はわれわれが光についてもつ感覚と似たものを何一つもたなくても、光の感覚 (le sentiment) をわれわれにもたせるのだということがどうしてありえないであろうか」(*Traité du Monde* AT. XI. 4)。ここからして、ものと観念との関係は単なる因果関係 (causal relation) ではなく、意味論的な指示関係 (sign relation) であるという解釈がある (J. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Read*. pp. 21–27)。つまり、光の物理的運動 (身体への刺激) が原因となって光の感覚 (観念) を生むのではなく、その運動は光の観念を精神に指示 (signify) しているにすぎない。アルキエも註しているように (op. cit. 1. note. 2. p. 316)、通常所記 (le signifié 意味内容) であるはずの物理的運動がここでは能記 (le signifiant 表現) となっているが、いずれにせよものと観念との関係は能記—所記関係に還元される可能性がある、というのである。しかし、それは果たして指示関係に尽きるものであろうか。言葉の例で言うなら、たとえば「リング」というカタカナ三文字は、単なる縦棒や横棒などから組み合わせられた記号にすぎないが、日本語の言語ゲームに参加している人ならだれでも、そこからあの赤く甘酸っぱい果物を思い浮かべるだろう。このとき、たしかに「リング」はリングの観念を精神に呼び起こすサインないし記号である。だが、「リング」という言葉がそこで呈示されなければ、そもそもリングの観念などをもつことはありえない。そしてその言葉を機縁としてリングの観念が生じるのであってみれば、「リング」はただ単にリングの観念を指示するだけでなく、ある意味でその観念の原因ではないのか。サインもまた因果関係の内にあるといえる。同様に、われわれは自然のサイン (身体への物理的刺激) によって光の感覚をもつという場合、そのサインは単に光の感覚を指示するだけでなく、その感覚を生み出す一種の原因になっている。サインなしには光の感覚はありえないのである。もっと極端な例でいえば、赤信号と車の停止の間には物理的な因果関係はなく、人間のとりきめによる指示関係があるだけであろう。だが、そういう指示関係を担った赤信号が原因で車が止まったとも言えるのであって、それがなければ車は止まらなかったはずである。因果性という言葉で何を意味するか問題であるが、要するに、外的対象と観念との間の不透明な関係を、単に指示関係と言うのみでは済まされない。意味論的な対応関係も大きく見て因果的連関の内にあり、そこではじめて意味を持つてくると思われる。それゆえ、デカルトは、その関係を「自然の定め」とか「自然の教え」と受け止め、松果腺まで持ち出して、そのメカニズムを極力「因果的に」説明しようとしたのであろう。
- 7 Liddle & Scott, *A Greek-English Lexicon*.
- 8 Thomas Aquinas, *De Veritate*. Q. 3. a. 1, c. ところが、Urmson (*The Encyclopedia of Philosophy*) は、トマス自身がアイデアを人間精神の範型の意味でも使っているとしている。たしかにトマスは他の箇所でも、アイデアとは「あたかも大工がこれから建てる家の形相を予め胸に持つように、行為者がそれに似せて作品を外に作り出すところの知的形相である」(*Quaestiones Quodlibetales* 4, 1. 1. corpus) と言っている。しかし、ここで行為者とはコンテキストからして明らかに神のことを指しており、かりに人間だと解されても、それは比喩的な意味でしかない。Deferrari や Schutz のト

マス辞典はこの引用文を掲げながら、イデアは依然として神の内なる概念の意味で使われていることを教えている。Urmsonの指摘は興味深い、やはりデカルトがイデアを意識的に「人間の思惟内容」の意味で使った最初の人であるという定説(E. Gilson, *Commentaire*. p. 319)は、動かないと思われる。

- 9 *Med.* III. AT. VII. 37, *ibid.* 42. *Traité de l'homme* AT. XI. 176-177. 『人間論』のこの箇所では、観念とは松果腺の表面に精気によって描かれる形状 (figures) であり、精神が直接眺める形あるいは像 (les formes ou images) であるとされている。観念のこうした物体的解釈を、「第二答弁」は改めることになる。「私はファンタシアのうち描かれた像のみを観念というのではない。それどころか、身体的なファンタシアのうちにある、つまり脳の或る部分に描かれているかぎりでは、それを決して観念とは呼ばない。ただ、脳のその部分へと向けられた精神を形どるかぎりにおいて、観念と呼ぶにすぎない」(*Zae Resp.* 160-161)。
- 10 この方向での、17世紀におけるイデアについての簡潔な研究として、次の3論文が有益であろう。J. W. Yolton, Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy in *Journal of the History of philosophy* XIII, 1975, R. McRae, "Ideas" as a philosophical Term in the *Journal of the History of Ideas*, XXVI, 1965, E. & F. Michael, Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology, in *ibid.* L. 1989
- 11 E. Gilson, *Commentaire*. p. 319, F. Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes* tome II. pp. 586-587 note 2.
- 12 A. Kenny, *Descartes*. p. 97. ケニーは、「無」という言葉に対応する観念はない(AT.V. 153), 「太陽」という言葉には二つの観念に対応する(AT.VII. 39)という例を挙げている。
- 13 *Zae. Resp.* AT. VII. 181, *Lettre à Mersenne juillet 1641*. AT. III. 392-393: « j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lors que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevons. » cf. E. Gilson, *Commentaire*. pp. 318-321
- 14 本稿1-1 p. 2, (1)参照
- 15 所雄章「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60年度科学研究費(総合研究A)研究成果報告書昭和61年3月 pp. 146-147
- 16 A. Kenny, *op. cit.* pp. 98-99
- 17 生得的と訳したラテン語 *innatus* は、*in-nascor* に由来する。したがって、…の内に生まれた、生まれつきの、生来の、といった意味になる。デカルトの時代 *inné* というフランス語はまだできていなかったが、デカルトや仏訳者は *être né avec nous* とか *être naturellement en nous* あるいは *être naturellement imprimés en nous* と苦心の表現をしている。*innatus* に相当する他の言い方として、*mentibus nostris ingenitus* (内に生みつけられた)、*menti insculptus* (刻みこまれた)、*omnium animis a natura impressum est* (刻印された)、*nobis esse a natura inditus* (与えられている) などがある。いずれも、ある性質が生まれつき獲得された状態を指している。
- 18 これら生得観念の例については、*Med.* III. AT. VII. 37, *Principia* I. 39, *A Mersenne 23 juin, 1641* AT. III. 383を参照のこと。また、*Recherche de la vérité* AT. X. 523には、懐疑や思惟は、経験そのもの、意識、内的証言によって知られるとある。これらの例はいわば狭義の素朴な意味での生得観念である。だが、広義にはつまり思惟能力や素質の意味では、すべての観念は生得的であると考えられている(*Notae in programma* AT. VIII-2, 358-359)。
- 19 素朴 (naive) 生得論、素質 (dispositional) 生得論の歴史的分析については、J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas* 1956. pp. 26-48に詳しい。また、*innate disposition* という言葉は、つとに R. I. Aaron, *John Locke* 1937 p. 95に見える。なお、この訳語は、大槻春彦訳、ジョン・ロック『人間知性論』(一) 岩波文庫、解説 pp. 311-317に従った。
- 20 Mersenne, *Qaestiones celeberrimae in Genesim*, cap. I, vers. I. art. 4, obj. I ad 16m, c. 278. cité



- dans E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* p. 45. デカルトは生得説に関して多くの点でメルセンヌの考えをとっていたという(p. 49)。なおジルソンは、この時代に復興したプラト的な生得説が、ペリュル、ジビュー、シロン、メルセンヌなどの神学者たちの間で無神論論駁の切り札となっていたことを考証している(pp. 32-46)。
- 21 Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme* pp. 83-84. レヴィスのこの書はその他の点でも生得観念の諸相を浮き彫りにしていて、示唆に富む。たとえば、しばしば問題になる「延長の観念」が生得的か否かについて、彼女は想像裏の具体的な観念としては身体的条件に左右されるが、延長の普遍的概念は精神にのみ固有である(pp. 92-93)と明快に論じている。にも拘らず、その観念の起源を感覚に求める解釈が依然として多い(R. McRae, *Innate Ideas in Cartesian Studies* ed by R. J. Butler pp. 45-48)のは理解に苦しむ。
- 22 A. Kenny, *Descartes*. p. 101, 109. なお O. Hamelin, *Le système de Descartes*. p. 178 もまた生得観念の曖昧さを指摘している。
- 23 かれらはいずれも神の観念の由来を感覚や外的経験に求めている。*Notae in programma* AT. VIII-2, 357-61, *3ae Obj.* AV. VII. 179-180, *5ae Obj.* ibid. 294.
- 24 Voltaire, *Lettres philosophiques* La 13ème lettre.
- 25 A. I. Aaron, *John Locke*. 94. なお、ヴォルテールは上記の『哲学書簡』においてデカルトの名を挙げているが、正確ではないと思われる。
- 26 ロックが素質生得論を矛盾なく貫いているかどうかについては議論がある(大槻訳『人間知性論』岩波文庫(一)解説 pp. 314-316)。だが、少なくとも人間にものを理解する生得的能力を認めない限り、ロックの経験論自体が根拠を失い成立しえないであろう。ライプニッツもロックを評して、人間に或る自然的傾向性(le penchant)を生得的な原理として彼も認めざるを得ないだろう、としている(Leibniz, *Nouveaux essais*. I, 2, 3. éd. Gerhardt tome 5. p. 82)。
- 27 この言明は、「ある命題は人が理性を使う年齢になると肯定される」という主張と背反するかに見える。また、ケニーやジョレーの指摘するように他の箇所と抵触したり曖昧であるかに見える(A. Kenny, op. cit. p. 102, N. Jolley, *The Light of the Soul, Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes* 1990 pp. 47-49)。だがよく読めば分かるように、デカルトの基本的な考えは、神の観念は予め獲得されていたのであり、後天的に新たに得られるものではない。ただ、それが自らにおいて気付かれるのは理性を使うようになってからである、という点にある。
- 28 デカルトは、精神はつねに思惟するものであって嬰兒も可能態において(in potentia)思惟を意識していると考え(4ae Resp. AT. VII. 246))。嬰兒が思考するかどうかについては、アルノー同様ロックも疑問を提出している(Locke, *Essay*. II. 1. 21)。
- 29 ロックは、生得説をとると色や音や形の観念も、数学の公理も定理もすべて生得的となってしまうと批判している(Locke, op. I. 2, 18 & 8)。いわばベタの生得観念一元論では、生得的知識も経験的知識も区別がなくなり何のための論なのかが分らなくなるというのである。またマルブランシュは、「かりに精神がものを見るために必要な全ての観念を備えている百貨店をもっていた」としても、外界のすべてを見分けることは現実的に不可能であろうと批判している(N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* éd. Rodis-Lewis, tome I. p. 245)。しかし dispositional な意味では、色や音や形の観念等すべてが生得的(*Notae in programma* AT. VIII-2. 358-359)であって識別可能であり、またライプニッツが解釈したように「全算術・全幾何学が生得的であって、可能的な仕方て我々の内に在る」(Leibniz, op. cit. I, 1, 5. éd. Gerhardt, tome 5. p. 73)と言えよう。
- 30 だが、生得説とはわれわれの本性にものを認識する能力が自然的に備わっていると認めるだけのことであるなら、それは常識を言ったままで、そこから一体何が明らかになるというのか、という批判があろう。だがこの説は、ロックの予想に反して、ただそういう能力が内にあるという

にとどまらない。ライプニッツはその能力をどんな形にも削れる大理石よりも、そこから刻み出される形が予め予定されている大理石に例えている。つまり、それは単に精神の無差別で受動的な受容能力ではない。精神が真理を自らの内に発見して行く素質 (disposition), 傾向性 (aptitude), 先行形成 (préformation) という積極的な能力である (Leibniz, *ibid.* I. 1, 11, p. 77)。またデカルトにおける生得説の効は、われわれの知識の起源とそれが獲得される道筋を明らかにする中で、感覚や経験によらないアプリアリな認識の成立根拠を与えている点にあるだろう。

- 31 以下、主として Noam Chomsky, *Recent Contribution to the Theory of Innate Ideas*, in *Innate Ideas* edited by Stephen P. Stich 1975 pp. 121–131) による。
- 32 *Cartesian Linguistics*, pp. 59–60 (川本茂雄訳『デカルト派言語学』みすず書房 p. 81)
- 33 *Cartesian Linguistics*, pp. 66–69, *Linguistics and philosophy*, in *Language and Philosophy*, ed. by Sidney Hook, 1969. (三宅, 大江, 池上訳『言語と思想』研究社 pp. 65–66)
- 34 *Innate Ideas*, p. 130
- 35 *realitas objectiva* の “objectiva” は、これまで思念的、想念的、客象的、観念内、表象的、対象的、客観的などとさまざまに、しかもそれなりの理由をもって訳されてきた。しかし、ここでは「表現的」と訳すことにする。その理由は、*objectiva* という言葉を訳しすぎてはならないし、直訳も不適当と思うからである。たとえば思念的、想念的、客象的では日本語として意味をとりにくいし、対象的、客観的は文字通りでよいが、日本語の意味から離れすぎる恐れがある。表象的では意味は分かってよいが *repraesentativa* との区別がつかなくなろう。観念に映され表現された限りでの実在性という意味で「表現的」と訳した。ちなみに *objectiva* の英独仏訳を見るに、大方は *objective* としているなかで、E. Anscombe は *representative* と、L. Gäbe は、*Bedeutungsgehalt* と苦心して訳している。
- 36 山田晶『トマス・アクィナスのレス研究』pp. 727–738。デカルトの懐疑はレスの基盤の上で動いているにも拘らず、レスやレアリタスそのものが不問に付されている、との主張は傾聴に値する。ただ、デカルト自身はそれらをスコラ用語として常識的な意味で使っており、同時代の反論者も特にその用語の定義をめぐる争うことはしていない。改めて問題にするまでもない言葉であったのであろう。
- 37 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* S. 165 この点については所雄章氏がすでに指摘している (昭和60年度科学研究費補助金・研究成果報告書=『デカルト『省察』の(共同作業による)批判的注解とその基本的諸テーマの問題論的研究』p. 162)。しかし、ハイデガーのレアリタス解釈がそのままデカルトに当てはまるかどうかは、なお議論の余地があると思われる。
- 38 E. Gilson, *Commentaire*. p. 321 この「通説」は広く行き渡っており G. Rodis-Lewis, éd. *Descartes Meditations*. p. 41. note 1 も採用している。筆者は、観念的存在にある種の実在を読み込んだが故に、デカルトはその原因を要求することができた、と考える。
- なお Gilson の他にも、この問題を巡ってデカルトとスコラとの関係を論じた論文ははなはだ多い。R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie Cartésienne de l'être objectif* in *Revue d'histoire de la philosophie*, 3 (1929) は、とりわけドゥンス・スコトゥスの影響を重視する。T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez* (1966) は、スアレス説を詳述して、人間の知に関してはデカルト説にオリジナリティーなしとする。その解釈には疑問な点もあるが、この書はジルソンに従ってスコラのテキストを丹念にたどった一種の風格を備えている。N. J. Wells, *Objective Being: Descartes and his Sources* in *The Modern Schoolman* 45 (1967) も同様にその説のスコラ性を強調する。Brian E. O'Neil *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy* (1974) はスコラには言及しないが、Cronin のデカルト解釈を批判した書である。村上勝三、デカルト的観念のあり方「山口大学文学会誌」32(1981) は、スコトゥスとの関係に証拠なしとする。同、中世スコラ哲

- 学における「アイデア」説からデカルト哲学における「観念」説へ「同会志」39 (1988) は、トマス、スコトゥス、スアレスとデカルトとの断絶と連続とを分析する。C. Normore, *Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources* in A. Rorty ed. *Essays on Descartes' Meditations* (1986) は、この説の起源をスコトゥスやオッカムよりもさらに遡って考えようとする。S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (1989) は、再びスアレスとの関係をとらえようとする。
- 39 Ockham, *I Sent.*, dis. 2, qu. 8. cité par Gilson in op. cit. p. 321, Nadler, op. cit. pp. 150-11
- 40 Duns Scotus, *Quaestiones in Primum Librum Sententiarum* Distinction 36, Opera Omnia vol. 10. n. 14 p. 583 cited in Nadler op. cit pp. 150-151. なお、スコトゥスは *essm objectivum (cognitum)* を *esse diminutum* (縮小存在), *esse secundum* (限定的存在) とも言っている。
- 41 以下のスアレスのテキスト分析は、Cronin, op. cit. p. 36. pp. 78-79, および Nadler, op. cit. pp. 152-154 に負う。
- 42 E. Gilson, *Commentaire* p. 320
- 43 B. Russell, On Denoting, in his *Logic and Knowledge* p. 45
- 44 ゲルーは因果律がここで疑われないことの理由を4つ挙げている (M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. I. pp. 192-194)。また、グイエは因果律はものの内に書き込まれている存在論的公理だとしている (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. pp. 278-279)。しかし、それが神の誠実によって保障されないうちは、学問的な知識たりえないことはいうまでもない。
- 45 拙稿「われ疑う、故にわれ在り」(名古屋大学文学部研究論集 XCIX 哲学33) pp. 15-18
- 46 "a nosse ed esse valet consequentia" cité par Gilson dans *Commentaire* p. 322. この命題は思惟から存在を割り出す切り札として使われることがある。しかし、ここでのコンテキストは、われわれがものを認識できるのは、その存在が知られているにせよ、その本質が知られているにすぎないにせよ、とにかくそのもの自身が何らかの仕方であるからであるということである。観念的存在も存在として認めるということであって、「何かを認識すればそこからその存在がでてくるのではない」(AT. VII. 520) とデカルト自身が断っている。