

デカルトの認識論における洗練の過程

武藤 整 司

I. 問題の所在

デカルトは『規則論』の中で、「物体的観念 (*idea corporea*)」という言葉を用いている (X-419, 443)⁴⁾。この言葉は、「物体の観念 (*idea corporis*)」と同じ意味ではなく、文字通り、観念そのものを物體的なものとして表現しているのである。つまり、この物體的観念は、蠟板が印章から受け取る形のようなものとして考えられているのである。また、同著においてデカルトは、「延長体 (*extensum*)」の認識に際して、純粹知性によって抽象された「延長 (*extensio*)」という概念を用いることを批判し、延長体は物體的観念を介して「形象受容体 (*phantasia*)」あるいは「想像 (*imaginatio*)」のうちに形成されるべきである、と主張している (X-442~3)。換言すれば、物體的なものはそれ自体物體である観念を介してのみ認識され得る、とデカルトは述べているのである。ところが、後年の『省察』において用いられている観念は、上に述べた物體的観念とは著しく意味を異にしているばかりか、『省察・第二答弁付録』の中では、そのような物體的観念は観念という名称すら剝奪されてしまうのである (VII-160~1)。

以上のことから推察できることは、デカルトが『規則論』執筆当時に抱いていた観念に関する考えは、遅くとも『省察』を上梓した頃には変更されていた、ということである。すなわち、『省察』の物体認識は、懐疑に始まり神の存在証明を経た末の、いわば間接的なものであって、『規則論』におけるような物體的観念を介しての直接的な物体認識という道は棄却されていると言えよう。というのも、『規則論』がある程度感覚や想像力に信頼を置く素朴な実在論の趣を呈しているのに対して、『省察』の立場はそれとは異なるものであると想定できるからである。『省察』においては、もはや物體的観念という、物体と精神とを直接的に繋ぐ媒介は登場して来ない。それで

は、デカルトはそれに代わるものとして何を提出しているのでしょうか。

『第三省察』において、デカルトは、「外来観念 (idea adventitia)」を通して「外的事物 (res externæ)」の存在を信じる根拠が、信頼の置けない「盲目的衝動 (cæcus impulsus)」にあったと結論する。それ故、この道によって「私の外 (extra me)」に存在すると推定されるものの存在を証明することは、断念されなければならなかった (VII-38~40)。そこで、デカルトは別の道へと向かう。その道において最も中心的な役割を果たす概念が、「観念の表象的实在性 (*realitas objectiva ideæ*)」である。デカルトはこの概念を突破口として、観念とそれが表象する対象との間に因果関係を導入し⁽²⁾、神の観念の分析を通じて独我論からの脱出を図ったのである (VII-42)。確かに、神であれ、物体であれ、「私の外」に存在する事物の存在を、この概念を介して証明する際に幾つかの困難があることは否めないが、これらの困難の故に観念の表象的实在性の役割を看過すべきではない。むしろ、我々は、この概念にこそデカルトの苦心の跡が留められていると考えたい。

小論の意図は、物的観念から観念の表象的实在性への観念に関するデカルトの考えの変更を、認識論における洗練の過程と看做し、その過程を概観することにある。

II. 物的観念の役割

我々は先ず、『規則論』からデカルトの認識に関する考えを抽出し、その特徴を吟味することから始めよう。一口に認識と言っても様々な要素に分解できるが、ここでは、物的観念の特徴がはっきり現れていると思われる、認識の手段及び対象に絞って見てゆきたい。その作業を踏まえた上で、デカルトが用いた物的観念の意味と役割を明らかにしてゆこう。

デカルトが認識手段について考えていたことを考察するためには、二段構えを取らなければならないだろう。何故なら、確実な認識は、「直観 (intuitus)」と「演繹 (deductio)⁽³⁾」という知性の二つの働きによってのみ獲得されると述べられているのに対して (X-368)、別の箇所では、これらはまた他の三つの能力、すなわち「想像力 (imaginatio)」、⁽⁴⁾「感覚 (sensus)」、⁽⁵⁾「記憶 (memoria)」によって助けられたり妨げられたりする、と述べられているからである (X-398)。直観と演繹は当面の問題ではないので割愛し、それらの助力となる他の能力を略述しよう。

さて、知性とその他の能力との関係は、主として認識対象の相違に従って語られると言えるだろう。すなわち、知性は物的なものを含まない対象に関わる時には他の能力の助けを借りることはなく、却ってそれらに妨げられないように、感覚を遠ざけ、想像力によって生みだされた「印象 (impressio)」を除き去らなければならないが、もしその対象が物体に関係するものであるときにはその限りではなく、むしろ、その対象の観念をできる限り判明に想像のうちに形成すべきなのである (X-416~7)。尚、記憶の役割は、形象受容体 (想像) に受け容れられた形を保存することであり (X-414)、その記憶が身体的なものである限り、想像力と異なるものではないのである (X-416)。

以上、認識手段に関しては対象に応じてその本領が確定されたが、それでは対象の方はどのように整理されているのであろうか。デカルトは、完全に認識することができて、決して疑い得ないものを研究の一般的対象として掲げる (X-362)。それら確実な認識を得ることができる学問の典型として、数論と幾何学とが挙げられており、これらのみが「純粹で単純な対象 (objectum purum et simplex)」を取り扱うのであって、経験が不確定にしまうようなものは全く何も前提とはせず、すべてが理性的に演繹される帰結から成り立っているのである (X-365)。

さて、このような一般的規定 (総論的規定) を受けた認識の対象は、さらに、それとは別の観点 (各論的規定) から分類される。すなわち、「最も単純な本性 (naturæ maxime simplices)」と「複雑なすなわち複合的な本性 (naturæ complexæ sive compositæ)」という分け方である。前者は、さらに「心的 (spirituales)」、「物的 (corporeæ)」、「両者に股がる (ad utrumque pertinentes)」に分けられる (X-399)⁴⁾。ここで言われる単純本性の特徴を簡単に纏めると、それは、人間精神に蒔かれた真理の種子であり (X-376)、それ自身によって知られ、決して虚偽を含まず (X-420)、もはやそれ以上精神によって分割を許さない最も単純なもの (X-418) である。これをそれぞれ三つの分類に即して具体的に示せば、知性的 (心的) な本性に属する認識は、認識とは何か、懷疑とは何かなどであり、上に述べたように、物的観念を用いずに知性だけで認識される。また物質的 (物的) な本性に属する認識は、形、延長などであり、さらに、共通的 (両者に股がる) 本性に属する認識の例としては、実在、持続などが挙げられている (X-419)。尤も、これら単純本性は我々の知性に関して言われることであって、ものの側から言えば、物体はあくまで「一にして単純 (unum

et simplex)」であり、様々な要素から複合されている訳ではないのである（X-418）。つまり、知性が認識の対象（特に、その対象が物質的本性に属するものの場合）を諸要素に分解するのであって、対象そのものはそのような要素から合成されているのではないのである。尚、複合的な本性はこれら単純本性の「結合（conjunctio）」から成り立っている、とデカルトは述べる（X-421）。以上は、『規則論』におけるデカルトの認識に関する考えの一部であるが、その特徴を踏まえた上で、デカルトが用いている物的観念の役割を確定してゆこう。

そもそも近代の認識論と言え、直ちに主体と客体との二極に分割して論じられるか、この二極分割を批判する立場から論じられるかのどちらかが通り相場とされてきたが、デカルトもその例に漏れず、「認識する我々（nos qui cognoscimus）（以下、主体と略記）」と「認識されるべきものそのもの（res ipsæ cognoscendæ）（以下、客体と略記）」との二つの側面に分けて認識問題に取り組んでいた（X-411）。それでは一体、この物的観念はどちらの側に属する概念なのであろうか。

一見すると、物的観念は客体の側に属しているかのように見える。というのも、物的観念の物的という側面だけを照らして考察すれば、物的という言葉に引きずられてこの概念は客体の側に属すると即断しがちだからである。しかしながら、この概念の観念という側面に注目すれば、ここで言われる観念は認識者の身体部分なのであるから、事態はそれほど単純ではない。というのも、認識者の一部である限りにおいて、必然的にそれは主体の側に属すると看做することができるからである。確かに、この観念は、「延長し、形を有する、真に実在的な物体（verum corpus reale extensum et figuratum）」ではあるが（X-441）、認識者の外部に存在する物的対象ではなく、いわば、物的対象と精神とを結ぶ媒介として認識者に属するものなのである。ところが、その理由から、物的観念は主体の側に属すると判断すれば、再びそこに困った事態が出来る。何故なら、認識者（人間）とその対象（物体）とを、それぞれ、主体と客体とに置き換えることが簡単にはできないからである。というのも、デカルトの認識は専ら精神の認識であって、身体的技術ではなく（X-359）、物的観念は確かに認識者に属するが、それは身体においてであり、認識の主力である精神には属さないからである。さて、問題を明らかにするためには、デカルトは主体と客体とを何処で区切っていたのかを問わなければならないだろう。その問いが解明されれば、物的観念の位置付けも自ずから明らかになって来るだろう。

デカルトは、「私は知性認識する、それ故私は身体から区別された精神を持つ (intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam)」という命題が単純本性の必然的結合であると述べ、心身の実在的区別の考えを披瀝している (X-421~2)。しかし、こと認識に関して言えば、この考えは徹底を欠いているものと思われる。というのも、デカルトは、本来の意味で事物を認識する「力 (vis)」は、純粹に精神的なものであり、身体全体から分かたれていると理解すべきであると述べておきながら (X-415)、その少し後で、この同一の力が想像力と共に共通感覚に働きかけるときは、見る、触れる、等と言われると明言しており (X-415~6)、精神的作用を説明するのに、身体的作用において用いられる言葉を援用しているからである。勿論、これに対してデカルトは、これらの言葉は「類比的に (per analogiam)」用いられているだけであると答えるであろう。しかし、精神と身体とが完全に別のものであるとすれば、そもそも身体部分である物体的観念を共通感覚から受け取る想像力と、直接には物体と関わりを持たないものとされる純粹知性とが共に働くことは不可能であり、また仮にそれが可能だとしても、その関係は不可解なものに留まらざるを得ないだろう。尤も、認識能力は、様々な「機能 (functiones)」に従って、純粹知性、想像力、感覚、記憶と呼ばれるけれども、本来的には、「知的精神 (ingenium)」という名の下に一括されるのである (X-416)、というデカルトの説明を鵜呑みにすれば、その限りではないが、但しその場合には、この論法に巧みなすり替えが潜んでいることに注意しなければならないだろう。というのも、デカルトは、物体的事物の認識に際して身体的なものと同様の想像力 (形象受容体) を、本来的には精神的なものである、と語っているに等しいからである。すなわちデカルトは、本来的に認識の主体となるものが純粹知性だけであることを強調した手前、一方でその「助力 (auxilium)」である想像力や感覚を精神の側に組み入れながら、他方でそれらは共に物体的観念を刻印する場所であるところから、身体の側に属するとし、同じものが精神的なものであって、同時に身体的なものでもあるという心身の実在的区別に矛盾する記述をなしているのである。つまり、想像力は、その能力という点から見れば認識の主体の側に属するが、それが物体的観念を担うという点から見れば客体の側に属することになるのである。

ここで、デカルトが主体と客体との境界線を何処に引いたかを問えば、自ずと答えは明らかであろう。すなわち、認識者が心身共に主体である訳ではなく、認識者の精神が認識の真の主体なのであって、それ以外はすべて客体の側に属するのであるから、

主体と客体との境界線は精神と身体との間に引かれているのである。以上のことから、物的観念が客体の側に属し、従ってまた、その役割が、物的対象と直接には交渉を持ってない純粹知性の媒介的な認識対象だったことが分かるだろう。さらに敷衍すれば、デカルトが認識の主体を完全に知性だけに絞らなかったために、こと物体認識に限って言えば、未だ洗練されたものではなかったと言えるだろう。畢竟、知性と物的対象との間に、認識における補助手段である物的観念を設定せざるを得ず、心身の実在的区別もその意味で徹底を欠いた憾みがあることは否定できないのである。

III. 観念の表象的実在性とは何か

前節において我々は、デカルトの『規則論』の中に見出される認識についての考えを概観し、その特徴を吟味することを通して物的観念の『規則論』における位置付けを行ったが、本節においては、小論の主要概念である観念の表象的実在性を、その語義という観点から考察してみたい。小論では、当該概念の一部である「表象的 (objectivus)」という言葉に焦点を合わせて検討する。

デカルトは『省察——読者への序言』の中で、『方法序説』の読者から寄せられた神と人間精神とに関する問題を巡る論駁のうち、注目すべきものは二つしかなかったと述べている。このうちの二番目のものは、次のようなものである。

「私が私よりも完全なものの観念を私の中に持つということから、その観念そのものが私よりも完全である、ということは帰結しないし、まして、当の観念によって表象されるところのものが実在する、ということが帰結する訳ではない。(ex eo quod ideam rei me perfectioris in me habeam, non sequi ipsam ideam esse me perfectiorem, et multo minus illud quod per istam ideam repræsentatur existere.) (VII-8)」

デカルトは、観念という語の「両義性 (æquivocatio)」を抛り所として、この論駁一応の答えを与えている。すなわち、観念という語を「質料的に (materialiter)」解した場合には、「知性の作用 (operatio intellectus)」であって、確かに私よりも完全とは言えない。ところが、「表象的に (objective)」, 「そういう作用によって表象されたもの (res per istam operationem repræsentata)」と解した場合は、私よりも完全なものとして表象された当のものは、たとえ知性の外に存在するとは想定されなくとも、その「本質 (essentia)」の故に私よりも完全である、と。また、その私より

も完全なものの存在に関しては、『省察』本文の中で詳しく示しておいたと述べている (ibid.)。

ここで使用されている副詞 *materialiter* と *objective* は、観念という語の二つの側面を如実に染め分けている。というのも、観念の実在性は、質料的に解された場合の実在性と、表象的に解された場合の実在性ととの両極に分離しているかに見えるからである。

さて、観念を質料的に解釈するとはどういうことであろうか。デカルトは、アルノーの論駁に対する第四答弁で、次のように言明している。

「というのも、観念そのものは或る形相であって、いかなる質料からも構成されている訳ではありませんから、観念が何ものかを表象している限りにおいて考察されるときにはいつも、それは質料的にはなく、形相的に解されているのです。ところが、観念がこれやあれやを表象するものとしてではなく、単に知性の作用として観られるときには、確かに観念は質料的に解されると言われ得るでしょうが、そのときには、観念は対象の真偽には決して関係しないでしょう。(Nam, cum ipsæ ideæ sint formæ quædam, nec ex materia ulla componantur, quoties considerantur quatenus aliquid repræsentant, non *materialiter*, sed *formaliter* sumuntur; si vero spectarentur, non prout hoc vel illud repræsentant, sed tantummodo prout sunt operationes intellectus, dici quidem posset *materialiter* illas sumi, sed tunc nullo modo veritatem vel falsitatem objectorum respicerent.) (VII-232)」

すなわち、観念を知性の作用という面から考察するとき、観念は質料的に解される、とデカルトは主張するのである。そのように解された観念相互には、何らの「不等性 (*inæqualitas*) (VII-40)」も認められず、そのため、質料的に解された観念は真偽を問われないことになる。というのも、キマイラを想像しようが、山羊を想像しようが、想像すること自体は変わらず真だからである (VII-37)。それ故、観念を質料的に解した場合の実在性は、「考えるもの (*res cogitans*)」としての我の思惟様態のことを指していると看做して差し支えないだろう。すなわち、質料的に観念が解されるときには、観念そのものの実在性が問われているのであって、観念を通して表象されたものの実在性が問われているのではない。そして、観念そのものは思惟様態として存在するのであるから、それは思惟実体である精神と様態的に区別されるにすぎず、観念はその「現実的すなわち形相的実在性 (*realitas actualis sive formalis*)」

を思惟実体によって与えられていることになるだろう (VII-41)。

次に、観念を表象的に解釈するとはどういうことであろうか。先の引用において質料的にの対概念は形相的にであったが、観念を形相的に解するということは、換言すれば、ものを表象するという観念の形相的性格を問うことである。従って、観念を形相的に解することと、観念を表象的に解することとは同義である。

それでは、*realitas objectiva ideæ* は、どのように定義されているのだろうか。

「観念の表象的実在性によって私は、観念を通して表象されたものの存在性を、それが観念のうちにある限りにおいて理解するのであり、同様にして、表象的完全性、あるいは表象的技巧、等々と言われ得るのである。というのも、我々があたかも観念の対象のうちにあるように知覚するものは何であれ、観念そのもののうちに表象的にあるからである。(Per realitatem objectivam ideæ intelligo entitatem rei repræsentatæ per ideam, quatenus est in idea; eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, &c. Nam quæcumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.) (VII-161)」

この定義から知られることは、観念の表象的実在性とは、それ自身観念ではないものの表象的な実在性を指しているということである。「観念を通して (per ideam)」, 「表象されたものの存在性 (entitas rei repræsentatæ)」という記述から、そのことは明らかであろう。『第三省察』にも、「ものが、観念を通して知性のうちに表象的に在る、その存在の仕方 (iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam)」という記述があり (VII-41), 知性のうちに表象的に存在するものは、観念ではなくて「もの (res)」なのである。但し、ものが知性において存在するとは言っても、それは太陽が天空に存在するというような場合の意味では勿論ない (VII-102)。いわば、真に実在するものはそれを認識する精神とは関係なく形相的実在性を持っているが、それが一度精神との関係においてその実在性を問われる場合には、ものは知性において表象的に実在すると言われるのである。また、ラテン語の接尾語 <ivus> が、ものの状態を表現する接尾語であることを加味すれば、それは一層明らかであろう。すなわち、「前に (ot-)」, 「投げられて (jectus<jacere)」, 「いる (-ivus)」という状態を表現する言葉が *objectivus* なのである。この場合、*ideæ* という属格は、主語的属格と看做さなければならないだろう。すなわち、*realitas objectiva ideæ* とは、「観念が、ものを、知性の前に投げた (表象した)、ものの実在性」なの

である。

以上のことから、観念を表象的に解釈することの一端が明らかになったと思われる。すなわち、知性のうちに観念を介して表象的に実在するのはものなのである。尤も、もの存在が直ちに定立される訳ではない。『省察』の順序からすれば、懐疑によって一旦存在することが否定されたものを、今度は知性のうちにある観念を介して、つまり、この観念が表象するものの実在性を手掛かりとして、存在という観点から吟味し直さなければならないからである。また、この表象的実在性の原因である形相的実在性を持つ何らかの対象が知性の外に現実的に存在することを肯定するためには、尚、神の存在証明及びいわゆる神の誠実が必要であったことは衆目の見るところである。

IV. 物的観念から観念の表象的実在性へ

前節において我々は、デカルトのテキストに即して観念の表象的実在性の意味を検討したが、本節においては、当該概念が『規則論』から『省察』に至る過程で、「観念」観の変更に伴って必然的に生じたことを見てゆきたい。

既に見たように、『規則論』における精神の身体からの実在的区別という考えは、認識の主客という観点から見直してみると、未だ徹底されてはいなかった〔Ⅱ節〕。その徹底が画策されたのは『省察』においてであるが、最も鮮明な形で認識の主体が完全に精神にあるという主張がなされるのは、蜜蠟の比喩における「精神だけの洞察 (*solius mentis inspectio*) (Ⅶ-31)」という言葉によってである。すなわち、たとえ認識の対象が物体であっても、感覚や想像力によっては真の認識は成立せず、独り精神だけがその役を引き受けるのである。『規則論』においては、感覚や想像力は知性の助力としての役割を担っていたが、『省察』においてはその役を解かれてしまい、それに伴って物的観念も認識の対象から外されるに至ったのである。というのも、認識手段としての役割を持っていた（主体としての働きを持っていた）にもかかわらず、それ自体認識の対象（物的観念）を担うものとして客体の中にも組み入れられた身体機能（想像力）等は、すべて懐疑に晒されたからである。かくして、デカルトは『規則論』にも見受けられた内観を重視する思想（精神のうちに蒔かれた真理の種子である単純本性を認識の本来的対象と看做すから）を深化させ、感覚や想像力の不定

性を完全にその認識論から払拭するという試みを断行したのである。その徹底した懐疑によって存在を認められるものは考えるものとしての我だけとなり、他の一切が無とされたのである。そして、この私の状態としての観念に、もう一つの側面であるものを表象するという観点を盛り込まなければ、デカルトの体系は独我論に留まらざるを得なかったことは自明である。すなわち、観念こそがデカルトに残された牙城だったのである。

ここで、認識という観点から『規則論』と『省察』とを比較してみると、次のことが言えるのではないだろうか。すなわち、『規則論』にあった主体と客体とに股がる二重性格が、そっくり『省察』に持ち込まれたということである。『規則論』においては、感覚や想像力は認識の助力として主体の側に組み込まれながら、同時に、認識の媒介の対象である物的観念が刻印される身体的部分（客体）とされていた。一方、『省察』においては、もはや感覚や想像力は認識手段の助力としての役割を解かれてはいるものの、今度は認識の対象を或る意味では認識の主体の側に属する思惟の状態としての観念に求め、観念に二重性（両義性）を持ち込んだのである。その結果、デカルトは物的観念を精神によって直観するという物体認識への道は捨てるが、今度は、観念とその観念が表象している対象とを因果関係によって繋ぐという道を選んだのであった。『規則論』の本来的認識対象が単純本性であったことを考え起こせば、その認識論的枠組は、主体を完全に精神に絞り、心身の実在的区別を明確に打ち出した（『規則論』の中では曖昧であった《精神—主体，身体—客体》の関係を『省察』においてははっきりとさせた）という意味で、より洗練された形で『省察』に継承されていることが分かるだろう。事実、『省察』において物的事物の存在証明を支えるものは、いわゆる神の誠実と、その神によって与えられた、「物体の観念は物的事物からもたらされると信じるようになる（*ad credendum illas a rebus corporeis emmitti*) (*illas=idea corporis*)」, 「大きな傾向性（*magna propensio*）」だけであり（VII-79～80）、こと物体の存在証明に関しては、外来観念と外的事物との類似もしくは一致を信じるに至った盲目的衝動〔I節〕と大差がないのである。何故なら、「信じる（*credere*）」という言葉が使用されているところから見ても、およそ証明の体裁を整えているとは言えないからである。ただ、そこに発展を見出すとすれば、それは、感覚から得たすべての与件を殊更吟味もせずに受け容れていた頃とは違い、『省察』を経たデカルトは、精神に内在する観念の一々をその表象的実在性に照らして篩にかけ、

明晰判明なものだけを擷いあげるという明確な方針の下に存在者を捉え直すことができた、ということである。無論、これらのことは観念に対する考え方の変更に伴ってなされた。というのも、『規則論』における物体の真なる観念は、形象受容体の中に刻印された物的観念であったが、『省察』では認識の主体を完全に精神に絞ったために、このような観念は観念という名称さえも奪われるに至ったからである。すなわち、精神が物的観念を直観するという認識の仕方は捨てられ、観念は完全に精神的なものとされたのである。ただし、心身の実在的区別の徹底が、物体認識における対象を物的観念から観念の形象的実在性へと変更させた根本理由であったと言えるだろう。精神と物体とが直接には交渉を持ってないもの同士であることに関しては、『規則論』と『省察』との間に何の違いもない。ただ、『規則論』においてその橋渡しをするものは物的観念であったが、『省察』において、それが観念の表象的実在性に代わっているのである。

註

- (1) デカルトからの引用は、*ŒUVRES DE DESCARTES*, publiées par C. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation, 11vols. による。尚、原則として、本文中にその巻数をローマ数字によって、その頁数をアラビア数字によって記す。また、必要に応じてその表記を改めた箇所や、引用原文をイタリックにした箇所がある。さらに、イタリック体の訳にはすべて傍点を施した。
- (2) 小論ではこの因果関係については論じないが、観念とその対象との間に因果関係を持ち込むこと自体、当時の学者の眼には甚だ奇異なものに映ったようである。Cf. Timothy J. Cronin S.J.; *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Gregorian Univ. Press, 1966, p. 2.
- (3) この箇所は、アムステルダム本もハノーヴァー本も *inductio* となっているが、筆者は多くの校訂者に倣って *deductio* を採る。但し、マリオンがロディス＝レヴィスの見解を採用し、底本通り *induction* と訳しているように、必ずしも *deductio* と訂正して読むことが正しいとは限らない。Cf. J. L. Marion, *Règles utiles et claires pour direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Nijhoff, 1977, p. 117～9.; G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Vrin, 1971, p. 171.
- (4) 規則十二においてこれらは、それぞれ「知性的 (*intellectuales*)」、「物質的 (*materiales*)」、「共通的 (*communes*)」という表現に変わっている (X-419)。

(付記) 小論は、筆者が「物体的観念から観念の表象的实在性へ——デカルト形而上学の構想と枠組」と題して提出した修士論文の一部を書き直したものである。

〔西哲史 博士課程〕

Le processus du raffinement dans l'épistémologie cartésienne

Seiji MUTO

Dans l'épistémologie cartésienne, ce qui est le sujet vrai de la connaissance, c'est l'esprit réellement distinct du corps. Nous pouvons trouver cette pensée dans son œuvre de jeunesse. Mais elle n'est pas encore élaborée à fond, car il reste l'inconséquence dans son première théorie. Mais Descartes introduit la notion nouvelle, c'est-à-dire, *realitas objectiva ideae* dont il fortifie sa doctrine. L'intention de cet essai est à tenir ce changement pour le processus du raffinement dans son épistémologie, et à donner la vue de son ensemble.

Dans *Regulae*, Descartes emploie le mot *idea corporea* qui est une sorte d'image dépeinte dans le cerveau. Si l'on examine quelque chose de matériel, il faut en former une idée corporelle. Or, l'imagination sur laquelle cette image est imprimée est bien l'objet de la connaissance, mais par ailleurs le sujet comme auxiliaire qui complète l'opération de l'entendement. Sur ce point, Il n'y aurait pas la consistance.

Dans *Meditationes*, Descartes réussit balayer l'instabilité du sens et de l'imagination de son épistémologie, mais dans le mot d'idée il reste de l'équivoque. S'il est pris *materialiter*, l'idée est une mode de l'esprit ; s'il est pris *objective*, elle se rapporte au corps. En employant cette ambiguïté de l'idée, Descartes essaie de se sauver du solipsisme.

L'esprit ne sait se rapporter immédiatement au corps. Concernant cette impossibilité, il n'y a aucune différence entre *Regulae* et *Meditationes*. Mais, si l'on puisse trouver ici l'affinement, c'est que *idea corporea* n'existe plus, *realitas objectiva ideae* apparaît dans son épistémologie. Cette dernière, dans un sens, peut exclure l'inconséquence dans l'épistémologie de *Regulae*, et rendre la distinction entre l'esprit et le corps complète.