

# デカルトの實體論

— 理論、經驗、實踐 —

## 三 輪 正

### 問 題

デカルトの懷疑とユギトの發見とが哲學的思索の最も根源的、徹底的なものの一つであり、疑うべからざる確實性を持つものであること、それは何人にも異存の無い所であろう。處で彼の考察を、ユギトに續く神及び物質の存在證明へと進んで行く時、人は必ずしも最早彼に従おうとはしない。『結果からする神の存在證明』が背理を含むとは屢屢言われた。又時代遅れの神という觀念が我々の感性を刺戟する。我々はヤスベルスと共に、デカルトは最初の根源的思惟に於て全ての内容を喪失し、それ故そこから前へ進もうとして最早何等の確實性にも到達し得なかつたと嘆くべきであろうか (Cf. Jaspers: *Descartes und die Philosophie*, S. 20)。この困難を救おうとする試みは種々なされた。或いは我、神の論證を直觀とし、或いはそれらの證明が方法的分析的なものではなく、デカルトの方法にとつては全く異質的な綜合的、存在論的なものであることが論ぜられた。その時主知的デカルトに對し、直觀的主意的なデカルトが前面に押し出されて來るのである。

私の問題も他ではなくデカルト哲學をその表面的な背理にも拘らず支えているもの、即ちデカルト哲學の眞に全體的な内容を探究する事である。そして私はその手掛りとして實體概念を取り上げる。その理由はこの概念が省察の内

では第三省察神の存在證明に到つて始めて出て來て我々を最も迷わせるもの一つであり、この證明に於て重要な役割を果しつつ、必ずしも充分その意義に注意されていないと思ふからである。第三省察で實體に關し言われている事を挙げれば『實體を示す觀念は、單に様態を示す觀念より一層大きな或るものであり……』、『至高、永遠、無限、全智全能にして一切の創造者たる神を理解する觀念は有限な實體を示す觀念より一層多くの客觀的實在性を持ち……』、『神は無限なる……實體なるが故に必然的に存在する……』。何故なら私が實體であることから、確かに實體の觀念が私の内にあるとは言へ、それは……實際に無限なる或る實體から出てきたのでなければ、無限なる實體の觀念ではなかつたであらうから』等々である。これらのテキストからも察せられる様に實體概念の果す役割は大きいと言えよう。處でデカルトはこの概念をば、謂わば何等の吟味をも經ることなく持ち出してゐるのである。アルキエの言を借りれば『實體概念は懷疑によつて何等の影響も受けつゝなす』(A. quieté; *La conscience métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 210) といへる。我々は一體この概念を如何に理解すべきであらうか。

この概念はデカルト哲學の内でも悪評高きものの最たるものである。方法敍説第四部には『私とはその本質又は本性がたゞ考えるものである所の實體である』という言葉があるが、この表現又は *res cogitans* という表現を以つて精神の物體化又は對象化と見るのは既に一般的なデカルト批判である。より激しい實體概念への攻撃はルフェーブルの著書にも見られよう。デカルトは分析の結果取り出された思惟、延長に、傳統的な實體という概念を適用することにより、哲學的思惟を固定化するというのである (Cf. LeFebvre; *Descartes*, p. 149 et suiv.). 『實體とは亡びつゝある範疇だ』とはヘフディングの言葉だが、ライプニッツ以前の哲學には重要であつたこの概念は英國經驗論によつてその起原と妥當性を論ぜられ、カントによつて純粹悟性概念の一つとされると共に、その形而上學的意義を剝奪されたかの感がある。そしてかゝる概念内容の變遷が不可避免的にデカルト解釋に影響を與え、前記の様な解釋も生じさせて來たと思われる。併し言う迄も無い事だが或る哲學者がそれにより問題とした全内容を見ずして、その概念を批判し

去る事は改められねばならない。デカルトに於て實體概念は實は内容豊富な生きた概念ではなかつたであらうか。

デカルトが實體概念を始めて定義するのは第二答辯に於てその哲學の幾何學的體系的敘述を行つた時である。それによれば實體とは『我々が知覺するもの、即ち我々が内にその實在的觀念を持つ所の何らかの固有性、性質、屬性が直接に、宛かも主體の内への様に、その内にある所のもの、又は之れによつてそれらが存在している所のもの』*Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance* (Def. V) である。これは所謂内屬の主體としての實體定義であり、認識の見地から實體が考えられてゐる。これに對して實體論がかなり詳細に展開される哲學原理第一部では『それ自らによつて存在し、存在する爲に自己自身又は神しか必要としないもの』(Pr. I. 51)となつてゐる。即ち實體が存在論的に考えられている。そしてこの二つの定義の關係は必ずしも明らかではない。一般にデカルトでは完全實體として神、不完全實體として精神、物體という三つの實體があるとされる。これは正しい。併し各實體を夫、更に検討して行く時、又問題が出てくる。物質實體に就て言えば經驗的個物、例えば石や腕を實體と呼ぶこともある(De Mtd. & Rgn.) 一方、省察の『概要』には『一般的に見られた物體は實體である』との表現があつて個々の物體には實體性を拒否している様に見える。この點からアムラン(Hamelin: Le système de Descartes, p. 304)等は物質實體は唯一であるとしてゐるが、併し哲學原理には『二つの物體間には實在的區別がある』(I. 61)との言葉があり、實在的區別とは實體間の區別であるからして物質實體の個物性が維持されてゐる様に見える。これはアリストテレスの難問——實體は一般か個物かという問題とも連なるものである。かゝる事態を精神實體に引き直せば *res cogitans* とは一か多かという問題となり、之れは又神實體の性格をも左右する問題であらう。この三實體の他に實體概念は更に身心關係の問題に迄及ぼされ、書簡で身心結合に實體的という形容詞が與えられてゐる事からして(Let. à Regius, AT. III. p. 493) デカルトは三實體の他

に心身結合という實體を考えていたとする解釋も出てゐる。デカルトが何を實體と認めたかという事からして既にかなり混亂しており、種々の問題を孕んでゐるのである。

この混亂は整理されねばならない。私の試みはこの混亂に幾分かの光を投じ、デカルト哲學に於ける實體概念の意義を検討することである。そして恐らくこの概念に於てデカルトの認識論と存在論との接觸する點が見出され、又彼に於ける理論と實踐の問題が理解されて來得るのではなからうかと思ふのである。

## 一

デカルトによれば『我々が知覺するものはたゞ固有性 *propriété*、性質 *qualité*、屬性 *attribut* のみであり、實體はその偶有性によつてしか我々に知られなす』(3. R. 1)。それ故實體とは何かを探ねる爲にはこれら屬性等と實體との關係が問われねばならなす。この關係は『存在する爲には何らかのものに結合され *attachées*、ねばならなす形相や屬性が……結合される所のもの』(4. R. 1)、『諸様態が之れから出現し、又その内に内在する所の内部的原理 *internum principium*』(Notae in programma. AT. VIII. p. 319)等の表現、又は前掲第二答辯定義から察せられる如く、一應内屬の關係と存在の原因の關係とに纏められよう。實體とは諸屬性、諸様態の内屬する主體であり、同時にそれらの存在の原因だと言ふのである。併しかような内屬の主體、存在の原因という觀念は曖昧である。それらは内屬又は存在という概念の内容の如何に左右されるであらう。それ故『實體とはデカルトに於て如何なるものであつたか』という問を追及する爲に我々は彼の實體論の持つ或る相を手掛りとしよう。

それは主要屬性 *attribut principal* (主要固有性 *propriété principale*) とその本質的屬性 *attribut essentiel* とを言われている(と實體との關係を問う事である。周知の様にデカルトはコギトの分析、密蠟の分析によつて思惟と延長とを夫々思惟實體、延長實體の本質的屬性として取り出し、これら主要屬性に同じ實體に屬する他の凡ゆる屬性が

依存する *dependre* とした (Pr. I. 53)。この依存するという言葉の解釋如何や、又屬性という概念のデカルトに於ける不明確さは實體と主要屬性との關係に於てデカルト解釋上興味深い光景を現出している。我々はこの關係に於てデカルトの内に相反する二つの方向を見出すのである。即ち一は實體を主要屬性に還元し、同一視する方向であり、他は二者の分離を主張する方向である。前者は例えば哲學原理の『思惟と延長とは夫々思惟實體、延長實體と考えて差支えない。そうすれば極めて明晰判明に認識される』(Pr. I. 53) 『實體を延長や量から區別する人々は、實體という言葉の意味が解つていないか、又はたゞ自分の頭の中に非物質的實體の混雜した觀念を作つてそれを物體實體に誤つて歸屬させる……かである』(Pr. II. 9) 等の言葉に見られよう。アルノーもこの點から實體をばその本質的屬性から離してはならぬ』として (Sg. Logique de Port-Royal. I. chap. 2. ラランド哲學辭典實體の項の引用による)。この立場を徹底させるならば、實體とは有名無實に等しいか、又は主要屬性そのものとなるであろう。思惟、延長の他に思惟實體延長實體等あり得ぬと言うのである。實際プロンヤールは思惟實體に就て『かゝる實體なるものはデカルトにとつて殆んど無きが如くであつた』(Gilson: Commentaire, p. 303 の引用による) と言つてゐる。この立場は實體を主要屬性に還元するものと言えよう。

これに對してデカルトには他方兩者を分離する方向がある。哲學原理第一部六四では、兩者の同一視を言う六三と異つて、如何に思惟延長が實體の様態、仕方としても考察され得るかが説かれ、續いて『もし我々がそれらを實體なしに考察しようとするならば、我々はそれらをそれ自らで依存する *subsister* のものと考えるようになり、その結果實體に就て持つべき觀念と實體の特有性に就て持つべき觀念とを混同してしまふことにならう』と言つてゐる。この場合實體と本質的屬性とは明らかに區別されてゐると言えよう。端的にはジュルマンとの對話に『實體を特殊化する所の屬性の他に、屬性を支えている所の實體それ自身が考えられねばならぬ』(AT. V. p. 153) と言われており、又ホッブスに對してデカルトは『私は思惟ではなく思惟するものである』(3. Rep.) と言うのである。こゝでは主要屬性に

對する實體の獨立性が主張されている様に思われる。我々は一應これを實體と主要屬性とを區別する方向と言おう。以上の二つの立場はデカルト實體論の持つ矛盾した相貌である。この對立は先ずラランドの哲學辭書によつて指摘された (art. de "substance"; — Critique)。ラポルトもこの點に注意してゐる (Raport: Le rationalisme de Descartes. p. 151)。アルキエはこの對立を重視し、區別の方向を強調してデカルトの存在論的解釋を試みてゐる (op. cit. p. 263 et suiv.)。それはともかく、この二つの方向は各々デカルト哲學の根本的志向を表現してゐると思われる。暫く二者を夫々に考察して見たらう。

\* デカルトに於ける他の多くの概念と同様、これら固有性、性質、屬性という言葉は必ずしも嚴密に使われてはいない。屬性、様態、仕方 *façon*、本質 *essence*、本性 *nature*、偶有性 *accident*、固有性等の言葉は屢、同義に使われている。區別がない譯ではなく哲學原理第一部五六では區別しているが明瞭でない。これらが一般に實體の多様な現れを指すことは勿論だが、その内でも屬性、本性、固有性は一般的意味に於ける本質的觀念的ものを示すに傾き、様態、仕方は實在的なものを示すに傾くと云えよう。

\* 屬性は本來的には「様態や性質 *qualité*」をより一般的に考へて唯實體の内在するものと見、唯この實體に關するとのみ考へる (Pr. I. 56)。たものであり、神には多様や變化が無い故様態は無く唯屬性のみあるとされている (Ibid.)。併しデカルトはこの言葉をかなり廣範圍に用い、それ故に又混亂を來している。屬性が時に様態と同義に用いられ、實在性を得るようにも見えるのである。この事は本質的屬性の思想のスピノザに於ける發展が或いは神の屬性として、或いは無限様態として考えられ得る事からも逆に察せられよう。

## 二

實體を主要屬性に還元する方向とは結論を先に言えば觀念論への方向である。それはデカルトの分析論理に由來し、規則論の本質主義に基ずくものである。

分析論理に於ては複雑なものを順を追うて單純なものに還元し、かくして見出される單純本性と、それらの必然的

結合による演繹によつて眞理が見出されるとされる。そして省察の目的も、それが最後には『我々が明晰判明に理解するものは存在する』(De Mcd.)との命題を樹てようとするものである點、或る意味でこの分析的方法の存在論的基礎付けであると言える。『認識から存在へは推論可能である』(De Mcd.— Cf. Lect. à Ghibieuf. 19 janv. 1642)とデカルトは言つてゐるが、もし省察をプラトニズムの傳統に立つ規則論の主知的悟性的な立場の存在論的基礎付けとのみ考えるならば、悟性によつて考えられたもの、即ち本質も存在すると言ひ得る事になる。ガッサンデイは『デカルトの空間概念は單に思惟されたものに過ぎないので、それを直ちに自然の内に投入するのは誤つた實體化ではないか』と言つてゐるが、これに對しデカルトは『そうしなければ存在への道が全て塞がれてしまふ』(Lect. à Oiers hier. AT. IX. p. 213)と答えてゐる。かような立場では、そこから他のものが演繹されてくる原理である延長や思惟等は、最も單純な事物であり、夫々本質でありつゝ、その儘存在とされてくる。この場合實體と諸様態との關係は演繹の原理と歸結との關係となつてくる。そして實體概念は規則論第六に言われてゐる絶對者 *absolutum* という概念と對應してゐるのである。そこで絶對者とデカルトが言ふのは『純粹單純な本質、即ち獨立、原因、單純、普遍、一、相等、類似垂直その他を自己の内に含むもの』であるが、かような絶對者とは勿論明晰判明なものであり、それが省察を経て存在に迄齎される時、延長即實體、思惟即實體という方向が出てくると思われる。規則論に於ける分析論理の概念としての絶對者が實體概念と相蔽うと考えられるのである。その時、そこから他の種々のものが説明される所の始原概念 (Lect. à Elisabeth. 21 mai 1643) の一つである心身結合が實體的と呼ばれ得る理由も理解されるであらう。そしてこの立場を徹底させるならば心身結合も又實體と稱して良いことになる。ラポルトは實體を主に分析論理的な區別性に於て考えたが故に心身結合を實體と呼び得たのである (Cf. op. cit. p. 179 et suiv.).

この立場では『純粹數學の對象の内に入り得る様な』悟性の明晰判明な知覚は、プラトニズムの立場に於て、その權威を保證され、存在は本質的屬性となる。そして實體と各様態との關係は原理と歸結、即ち理由の關係となつて

來る。デカルト的因果關係に於て動力因よりも形相因に優位が置かれてくるのである。原因即ち理由というスピノザ的方向に向うのである。これは一般に演繹論理に立つ哲學の持つ性格であり、中世のレアリズム（實念論）の傳統を承け、近世合理主義へと發展する態度であらう（松本正夫氏、『春生の論理學研究』三五六頁參照）。以上の事態はデカルトを主知的に解釋するジルソンの次の文章の簡明に傳える所でもある。『スコラ哲學は屬性を實體から不可分だとしたが、デカルトはより前進し、各々の實體に謂わばそれらに本質的な屬性を與えた。そしてこの屬性のみが實體の存在を確證させ、同時にその本質を定義するのである。何故なら實體とはこの屬性の實體化されたものに他ならないからである。この故にデカルトは實體概念から、それが含み得る曖昧なもの、判明な思惟にとつて許すべからざるものを追放しつゝ、實體的存在論の利益を享受するのである』(Commentaire, p. 301)。屬性に即して實體が考えられているのであり、實體に隠れたものは原理上有り得なくなるのである。カッシーラは『實體概念を機能概念によつて置き換えることが近代科學の方向であり、デカルトの方法及び論理はその最初の明晰な把握と敘述とである』(Das Erkenntnisproblem, T. I, S. 504)と言つたが、この實體をその本質的屬性に還元する方向は實體概念を機能概念によつて置き換える方向だと言えよう。

それでは第二の方向即ち實體と屬性との分離の方向とはどの様な基礎と志向とを持つのであるか。それは先ず（近代の意味での）實在論の方向だと言えよう。

これを支えるものはスコラの主體の原理である。我々が認識する如何なるものもそれ丈で自存するのではなく、その主體たる實體に屬し、實體は主體として何か知られないものでありつゝ、その存在が認められるのである。この場合の實體は如何なるものと考えるべきであらうか。

それは先ず個物として考えられる。デカルトが石や腕を實體と呼んでいる事は前に述べた。彼は又『ある石が四角で且つ運動している時、この運動とこの形とを判明に知る爲にはそれら兩者が同一物即ちこの石の實體の内に在る事



が知らねばならぬ』(Pr. I. 61. Cf. 63)と言つてゐる。この石という個物としての實體を認めねば、この石と共に在る二つの偶有性を判明に知り得ないといふのである。かくて各個物に實體性を與える事は経験を統一する爲である事が見られる。これは實體概念の始めから持つていた機能であつた。アリストテレスがその範疇表の始めに實體を置き、生滅する諸々の偶有性に對しそれらを超えて存続するものとした時、意圖したものは、かゝる凡ゆる經驗認識の基礎となるべきものであつた。デカルトも『持續は實體から思惟によつてしか分たれ得ない』(Pr. I. 64)、即ち實體は實在的には持續と不可分だと言つてゐる。その意圖はやはり経験を統一すべきものにあつたであらう。カントが實體概念を純粹悟性概念として取り上げ、經驗の類推に持ち出したのもその意圖は之に他ならない。

デカルトは勿論未だ先驗的立場を知らず、それ故實體を純粹悟性概念と考えることはしない。處で彼の場合、石や腕という様な實體概念は感覺的なものが疑われると共に必ずしも維持され得なくなる。感覺的なものへの懷疑の進むにつれて、それら個物が果して實在的に獨立なものか否かが解らなくなるのである。それ故にデカルトは省察の概要では『一般的に見られた物體は實體である』という漠然とした表現を使つたのではなからうか。併しそれでも猶、實體のその屬性からの獨立性は維持されるのである。一體實體とはその諸々の偶有性を超えて存続すべきものだが、その様なものは何か知られないものであり、第六省察の表現によれば『我々の概念が物から出てくると信する甚だ大きな傾向性』の對象にしかならぬものである。この傾向性は感覺によつて起されるものであり、これが神の誠實によつて保證されて始めてデカルトの場合外界の存在が證明されるのであるが、デカルトが實體と屬性との分離を説く場合、それはかように感覺を刺戟する所の精神の外にあるものと、精神の内にある觀念としての屬性との差異を説くことであつたと思われる。彼は書簡の内で『本質とは悟性の内に客觀的に在る際のものとしてあり、存在とは悟性の外に在る際のものとしてある』(Lett. XXX. AT. IV. p. 350)と言つてゐるが、悟性の内に客觀的にあるに止まる本質的屬性に對し、端的に存在するものとして實體が考えられる。實體と屬性との關係が存在と本質との關係とさ

れ、實在論的側面に押し出されてくるであらう。物質實體はかようにしてカントの物自体に近い性格を帯びてくる。(この場合物質實體とその觀念との間には悟性の内と外との差があり、それ故感覺を介さねばならず、又その故に因果關係は動力因のそれが形相因のそれよりもより重視さるべきものとなる。)\*精神實體に就て言えば實體と屬性又は様態との關係は未だ意識下に入らない精神全體と、精神の本質としての思惟又は現在の意識との關係と考えられる。)\*この場合心身結合はかように存在する二實體が働き合う(後述)所に成り立つ現象であり、自存するものではなく、それ故眞の實體の名には値いしな<sup>\*\*\*</sup>と考えられる。)\*

\* 物質實體の數に就ては種々問題があるが恐らくラポルトが部分冠詞を使つて巧みに説明した如く、個物と物質體との關係は部分と全體との關係だと解するのが妥當であらう(Cf. op. cit. p. 188 et nota).

\* ヴァールはデカルトに於ける動力因と形相因との關係を重視し、デカルトは傾向として動力因を形相因に還元する方向に向うが、しかも猶動力因が全く形相因に包まれるものでない事をデカルトも知つていたと言つている(Cf. Wahl: Existence humaine et transcendence, p. 74 et suiv.). 同様の事柄は生得觀念と外來觀念に就ても見られよう。かような矛盾した傾向はデカルト實體論の二つの方向を背景にすると思われる。

\* \* \* ラポルトは、一般的解釋に反して、デカルトの思惟實體には無意識も含まれるとした(op. cit. p. 191)。Lewis はこの點を詳細に分析しつゝ證明してゐる(G. Lewis: Le problem de l'inconscient et le cartésianisme)。

\* \* \* \* 我々はこの章に於て稍々デカルトから離れる危険を冒して迄、二つの方向を夫々に取出し考察した。理解の容易を思つたからである。

### 三

以上の分析によつてデカルト實體論に二方向の有ることが示されたと思う。即ちその一は分析論理の立場を基礎とし、中世的レアリスムの傳統の下に本質的屬性を實在化しようとするものであり、近世の觀念論に通ずるものである。こゝでは本質的屬性又は始原概念である思惟、延長、身心結合がその儘實體とされ、又神の性格は理神論的のも

のとなる様に思われる。

これに反して第二の方向に於ては本質的屬性は他迄屬性たるに過ぎず、これに對して實體が端的に存在する主體と考えられる。かゝる實體はそれ自體としては知られ得ない。それ故この實在論的立場は又超越的、不可知論的でもある。この場合實體と呼ぶべきものは主意的自我、延長をその本質とする物體、有神論的の神となる。

以上はデカルト哲學が共に含む二つの異つた方向である。種々のデカルト解釋はいずれかの方向を強調する事によ、或いは内在論、觀念論、合理主義、現象學の先驅として、或いは實在論、經驗論、主意主義として解釋し來つた様に思われる。それらが何れもその理由を持つ事は以上からも明らかである。併しこの二つの方向はデカルトの共に含むものであり、それ故その何れも無視するべきではないと思う。

一般にデカルト哲學の進歩的意義は第一の方向にあるとされている。延長の自然學、或いは數學的自然學はかゝる立場に立脚するからである。アリストテレス・スコラの哲學に於ては存在は最高の類であり、こゝからのみ他の特殊な諸物の差異が理解されるとされる。實體は存在に於てのみならず認識に於ても第一のものであり、すべてはこの存在に何らかの形で與るものとしてのみ認識されると言うのである。そこではすべて我々が行い得る凡ゆる言表は既に與えられている確かな事物に結ばれていなければならず、大小の如き關係概念から出發する場合には現實を捕えたとはいへないのである。これは根本的には對象の體系的分類を目的とするものであり、自然の内の諸性質を互いに秩序づけるには相應しい。併しこの方法が物理學に適用される時それは危険なものとなる。物理學の場合にも不變のもの追及は目的たり得ようが、それが物質的形式の下に追及される時、例えば重さ等の性質が現象の原因として自然の法則の地位に立つ時、物理學は無益な、何ら新しいものの産出を許さなす思辨化化するのみである (Cf. Cassirer. op. cit. S. 447)。

これに對してデカルト實體論の第一の方向とは各實體にその本質的屬性を與え、實體とはこの屬性の實體化された

ものに過ぎないとするものである。『物が何であるか』を知る前に先ず『物が存在するかどうか』の認識がなければならぬとするアリストテレス・スコラの論理に對し、デカルトがこの第一の立場から『眞の論理に従えばいかなる事物に就ても先ずそれが何であるかを知らない内は、それが存在するかどうかを尋ねるべきでなし』(T. Reg.)と言ふ時、實體の優先性は棄てられる。本質の知覚が前提されるのである。先に引用したジルソンの言葉の如く、こゝでは物に於ける全ての曖昧なものは斥けられる。本質に即して、即ち悟性の明晰判明な知覺に應じて物が考えられ、それ以外は混雜したものととして追放される。謂わば我々が物に對して投入する假設に即して物が考えられているのである。

處でこの立場が實體的存在論の名の下に形而上學化され延長即存在とされる様になると、その時デカルト自然學は演繹的自然學となり、物理學の形而上學化として攻撃され始めるのである。分析論理に於ては經驗は謂わば糞子である。分析と演繹は常に外部から直觀によつて素材を供給されねばならない。この事がなければ演繹は進行し得ないのである。處で第一の方向即ち實體を主要屬性と同一視し、延長即實體とする立場ではこの直觀が無視されてくる。物體實體は延長であり、個物はその様態であるとするならば個物はその變化と共に全く別物になつてしまわねばならぬ。經驗の可能性も又抑壓され、自然學は第一原理から發する演繹のみを事とする事になるのである。ヤスペルスがデカルトの自然學は顛倒 *verkehrt* されていると言つたのはこの事態を指したものであらう。ルフェーブルの前掲の批判もこの事態に向けられたものである。デカルトは分析によつて取り出された思惟と延長に傳統的な實體という概念を適用し、科學的思惟を固定化し、誤謬に導びいたと言うのである。

この解釋はデカルトの第二の方向を見なかつたものであると私は思う。私は寧ろこの第二の方向こそデカルトが實體概念に於て眞に考えていたものであり、その解釋する事によつて一般にデカルトに於て並列されるに止まる分析的演繹的方法と經驗とがデカルト哲學の内結びついて來ると思ふのである。デカルトが内屬の主體という様なスコラの實體定義を残していることは前にも觸れた如く經驗への顧慮の爲であつた。それはそれ故或いは個物的なもの、例

えば石や腕を實體とし、或いは本質的屬性に對しその主體たるものにのみ實體性を賦與しようとするのである。デカルトが他迄この立場に立つていた事はかゝる實體概念が、彼がその思想を始めて體系的に述べた第二答辯や又晩年のピュルマンとの對話に特に明瞭に言われている事からも察せられよう。この時主要屬性は他迄屬性であつて實體即ち存在ではない。勿論かような實體なるものは原理第一部六三の言葉から逆に察せられる様に何か知られない、曖昧なものでしかあり得ないであらう。併し曖昧な儘にそのみが實體とされ、そしてこの實體から謂わば演繹の素材たる直観が供給されると考えられるのである。

この事はデカルト認識論の一面、即ち彼が規則論以來その解明に努力して止まなかつた唯物論的な認識成立の説明に徴しても立證されるであらう (R. 2. 111)。感覺は蠟が印判の形を受け入れるが如く受動的に感覺し、かく感覺に受取られた像は矢張り身體の一部である共通感覺に送られ、これは又この像を想像へと送り、そしてこの想像は悟性を動かし得るとされる。一方悟性も想像に働きかけ、想像は運動力を介して感覺を動かすとされる。これはデカルトが終生その解明に努力した理論であり、彼をして松果腺——それが荒唐なものであるにせよ——等の理論に想到させたものであるが、この場合注目すべきは物質とは感覺を動かす外界であるという事である。感覺が誤まるものであるが故に外界は感覺の告げる通りのものではなからう。とはあれそれは感覺の外に與えられているのであり、このものこそ悟性の内なる主要屬性に對して、眞に物質實體の名に値するものと言ひ得ぬであらうか。この場合この感覺の外なる物體から感覺、想像を介して悟性に、直観が供給されると考へ得るであらう\*。

\* リゾオーはデカルトの場合物體の本質は悟性、想像、感覺によつて知られると言ひつゝ (Rivaud: Hist. d. la Philos. T. III, p. 134)。第二答辯と明らかな對照を成すこの言葉も以上の様に考へれば根據なしとは言えないであらう。

#### 四

かかように解する事によつてデカルトの自ら言う發見の論理がその全積極性に於て示されてくると思う。それは經驗的な個々の物體を出發點とし、分析によつてその本質を延長として取り出し乍ら、この本質は存在そのものには關わらない悟性の内丈のもの、謂わば假設的なものとするのである。實在は悟性を越え存在は本質を越えているのである。併しかような存在は具體的には唯、經驗的個物として現れる他ない。かくしてデカルトの發見の論理は具體的個物↓本質的屬性↓それを超える實體↓具體的個物という循環を成し、こゝに經驗と分析論理とがデカルト哲學の内で結びついてくるのである。

デカルトが方法敍説第六部で原因と結果との相互媒介を説いたのもかような背景から察せられるであらう。規則論でデカルトは『今若し結果が如何なるものかを探ねるとすれば、先ず原因を認識すべきであつて逆ではいけなし』(Rég. VI)と言つて居るが、これに對し屈折光學や氣象學等經驗的認識を取り扱うに至つた方法敍説第六部では『ここでは理由たるべきものが、例えば最後のものはその原因たる最初のものによつて、最初のものはその結果たる最後のものによつて證明されるといふ様に、前後互いに相應している。……それらの結果を私が演繹してくる原因群はそれら結果を證明せぬと等しく、證明するにも用を成さぬのである。それと全く反對にそれらの原因こそ結果によつて證明されるのである』と言ひ、『これは論理學者が循環と呼ぶ誤謬を犯してゐるのではない。何故なら經驗がそれらの結果の大部分を極めて確實なものたらしめてゐる』と言つて居る。自然學の場合分析論理の平面を經驗が突き破つてゐるのである。或いは經驗こそ論理を支えてゐるのである。デカルトが省察末尾で夢と覺醒との區別を『他の時期との結び付き』の有無によつて説明したのもかゝる經驗への信頼であつた。この場合存在——實體は最早悟性的なもののみではあり得ないであらう。實を言えばデカルトの明證とは悟性的なもののみではなく、感覺的なものをも含むのである(朝永三十郎『デカルト』一七三頁参照)。

かく經驗が優位に立つ時、デカルトの方法が循環的性格を免れないことが明らかである。自然學は根本に於て假設

的性情のものとなるのである。彼が宇宙生成論を單なる假設、絶對的には眞ならぬものとした (Pr. III. 45) こと、そこに他の動機も考えられるにせよ、以上の點からも解せられ得るのである。

デカルトが諸所で實體と本質的屬性とを同一視する様に見えることは確かである。それは飽迄分析的立場を守らうとする彼の態度に出ずるものであり、又『曲つた木を眞直ぐにする爲に反對の方向に曲げる』とも言ふべきスコラ哲學への反動とも解せられよう。理論の立場ではデカルトは實體をその本質的屬性に還元する方向に向ひ、經驗の立場では兩者の分離の方向に向う。この間の動搖が彼の實體論の動搖を招いたものであり、デカルトの實體は二方向の充分な顧慮なしには理解されないであろう\*。恐らく『ビュルマンとの對話』に言われる如く、實體とは屬性（これは様態とも解し得る）の全體であらう *Omnia attributa, collectiva sumpta, sunt quidem idem est cum substantia AT. V. p. 155*。全體とは極限概念であり、それは遂には知られ得ないものである。併し我々は屬性を知れば知る程實體を知る (Pr. I. II. 9 Rep.) のであり、こゝに科學の進歩が語られ得るのである。

我々は以上にデカルト實體論を、その本質的屬性との關連に於て、延長實體を中心に考察して來た。そこに見たものはデカルトの實體論が本質と存在、理論と經驗という彼の二つの志向によつて支えられ、それ故二義性を持つということであり、そして實體とは本來本質的屬性をも超えて端的に存在に關わるものであるという事であつた。この事態は思惟實體、無限實體に就ても幾らかの差異はあれ妥當するであらう。その事を見る爲にも我々は次いで存在としての實體とは如何なるものかを問おう。

\* ブランシュヴァイツクはデカルトの實體論を第一の方向に解し、そこに特色を見得るとしたが第二の方向の在る事から、結局はデカルトの實體論は曖昧だと言つて止つてゐる (Cf. Brunschwig, Spinoza et ses contemporains. P. U. F. pp. 155-165)。

## 五

一つの問題が以上から出てくる。若し實體が我々の見て来た如く、本質的屬性をも超える超越的なものであり、不可知的なものであるとすれば、心身分離というデカルトの主張が證明され得なくなるではないか？ 心身が我々の知らないどこかで合一、又は一が他を含んでいるかも知れぬではないか？

これは第三反駁でホッブスから『思惟するものも何らかの物體的なるものではなからうか』と問われた時、デカルトの當面した問題でもある。彼の答は必ずしも明瞭でない。彼は『あらゆる働き *acte* の主體は全て實體、又は……形而上學的物質 *matière métaphysique* と考えられるが、だからと言つて物體とは限らない』と言ひ、『實體に精神的なものと同質的なものがある事は誰しも認める事で……』場所的延長なしには理解されない大きさ、形等の働きの内屬する主體として物體が考えられ、思惟なしには理解されない欲する想像する等の働きの内屬する主體として思惟するもの、又は精神が考えられ、斯くこれら二實體の明晰判明な概念が得られることから、第六省察に論ぜられた所によつて二實體の同一なるか異なるかは容易に知られると言つてゐる (3<sup>e</sup> Rép.)。

併しこれはそれ程容易には理解されない。寧ろ我々は實體とは働くものと解すべきではなからうか。そうすることによつて心身分離を主張し得たデカルトの意圖が理解されるのではなからうか。『實體とは働き得るものである』とはライブニッツの實體定義である (Princ. de la nature et de la grace, I)。我々は勿論デカルトとライブニッツを直接同一視するものではない。併しデカルトにとつても實體が働くものであることは第三答辯の先の引用文に先立つ次の一文にもうかがわれるであろう。『一般にいかなる偶有性又は働きも、それがその働きである所の實體なしには存し得ない。我々は實體をそれ自身で直接には認識せず、ただそれが何らかの働きの主體 *sujet de quelques actes* であるが故に認識するのである。』この場合働きという言葉は第二答辯實體定義に於ける固有性、性質、屬性とに對應しそれらを含むものと解せられる。第二答辯によれば實體とは『我々が知覚するもの、即ち我々が内にその實在的觀念を持つ何らかの固有性、性質、屬性が直接に、……その内にある所のもの、又はそれによつてそれらが存在している所



のものであつた。この定義がホッブスの追及によつて、より嚴密に言われた時働きという言葉が採用されたと思われ。働きとは考える、想像する、理解する、或は大きさ、形等であり、實體とはこれらの働きの主體であり、又存在の原因なのである。換言すれば、これら偶有性は實體の働きの結果であり、實體とは端的に働く主體であると言えよう。ガッサンデイはデカルトに對し、靈魂と身體とが全く異つた實體であるならばそれらは互いに働き得ない」と批判したが、これに對しデカルトはそう考えることは誤つており、全く證明され得ないことだとしてゐる (Lett. à Clerelier, AT, IX, p. 215)。又書簡の内でも心身は相互に働き、そこに力の觀念が依存するとしてゐる (A. Elisabeth, 21 mai 1643)。かように見てくる時デカルトにとつても矢張り實體が働くものである事が認められ得るのである。

この事は省察に於ける我、神、物質の存在證明の各々に就いて見ても詮せられるであらう。寧ろかような働きの主體、原因としての實體の持つ主體的性格こそ、省察の各證明を、その一見分析的性格を越えて、支えているものとも言える。簡單に言おう。

デカルトの神の存在證明はその外形的分析的性格のみから見ればカントの批判を待たずとも人を納得させるものではない。それはコイレも言う様に寧ろ綜合的眞理を示すものであり (Koyré: Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes, pp. 177-9)、神の直觀に支えられてゐるのである。神の働きの結果たる神の觀念は、注意すればする程私から出て來たものとは思われない (De Nici)。それは必然的に作者として無限永遠なる實體を要求するのであり、そして『神に於て本質と存在とが一致してゐる事は私の思惟がこれをその様にするのである。反對にものそのもの、神の存在の必然性がこれをその様に思惟する様私を決定するのである』(De Nici)。即ちこの證明は神の働きの結果としての我々の内なる神觀念から出發し、そしてこの觀念の主體の持つ我々の思惟をも決定する如き働き——神は存在するとしか私をして思惟させない——を通して證明されるのである。神存在證明はかゝる神實體の主體的、超越的の性格の直觀に依存してゐるのである。

物質の存在證明に就て言えばそれは『熱或いは石の觀念は、熱或いは石の内に在ると私が考へると少くとも同じ丈の實在性を自己の内に含む或る原因によつて私の内に置かれたのでなければ私の内に在り得ない』(Descartes) という定理から出發する。そして第六省察で、かような觀念を生産する能力が私の内に無い事から、それらは私とは別な實體の内になければならないと推論され、次いでかような觀念が物質的なものから發するといふ大きな傾向性が神により保證されて始めて物質の存在が證明されたとされるのである。この證明も又主體的な物質實體の精神への働きかけという思想を通して證明されているのである。(物質實體が働くといふことは、一物質が他の物質に働く事を意味しない。それは證明されない。物質實體の働きとは精神に働きかけてそこに種々の物體觀念を生じさせる働きでありかくて我々にとつて物體實體とは唯々かゝる觀念の原因としか言えぬものである。)

コギト・エルゴ・スムもやはり實體の持つ働くものとしての性格を通して證されると言えよう。この事はそれが論證ではなく直観であると一般に認められている事の内にも示されている。コギトに於て證明される我は何であろうか。私とは思惟するものであるとデカルトは言う。それは又疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せぬ、なや又想像し感覺するものであるとも言う。併しこの場合理解や想像の内容は不確かである。確かなのは『見、聞き、感覺すると私が思う』という事であり、そう判断している自己である。寧ろ端的には意志である。判断は意志によるのである(すなはち)。そして意志とはメランへの手紙(2<sup>me</sup> mai 1644)の示す如く靈魂の働きであり、この働きの主體的認識こそコギトを支えているものであらう。

かくしてデカルトに於ても實體とは働くものであり、働きの主體であつたといふ我々の主張は許され得るのであらう。存在するとはデカルトでもやはり働くことなのである。そして『實體とは存在する爲に自己自身しか必要としないもの』という定義と『實體とは我々の知覚する偶有性等の主體である』という定義とはこの實體の働きという解釋に於て結びついて來よう。實體とは働くものであり、その働きによつて諸々の偶有性を産出し、それ故偶有性の主體と解

せられるのである。

## 六

そして實體をかように働きに於て見る時、我々は三實體が何れも實體と呼ばれ得る理由と同時に、それらが區別せられる理由をも知り得るのである。何故なら三者の働き方は全く異つてゐるからである。

精神は自由なる意志として、無限完全を目指す。物質は精神に對立し、精神にとつてはどうにもならない他者（デカルトはエリザベットに運命を語る）でありつゝ、又精神に働きかける。兩者は生に於ては脳隨部分を介して働き合ひ切り結ぶ。この働きにより精神には外部知覚、身體的知覚又は情念が起る（*Passions de l'âme*, art. 33-35）。これらも夫々その原因との關係に於て認識する時、精神は物質に對する支配力を獲得し、より高き自由へと進むのである。そして神はその莫大な力（*Dei Pot.*）によつて、自ら存在し又一切を不斷に創造し続けるのである。

處でスピノザを待たずともデカルトの言葉（*Pr. I. 51*）から既に察せられる様な理論的不整合を犯して迄何故彼が精神と物體とに實體性を與えたかが問題となる。それは『神の内にはどんな變化をも考えるべきではないからして、神には様相や性質があるとは言わず、唯、屬性があると言う』（*Pr. I. 56*）との言葉に見られる如き神の無限性を端的に守ろうとする態度にも由来するであろう。併しそれは他方人間の自由の主張と對應する。『何ものにも優つて明晰に知られる自由と不決定』（*Pr. I. 47*）という言葉、又エリザベットとの書簡（*Janv. 1646*）の示す如く、自由はデカルトにとつては消さんとも消し難い強烈な體驗であつた。それは神の存在をも消去して成り立つた懷疑の經驗に根ざし、又誤り易い自己の體驗をその底に持つのである（この人間の誤まるということ——有限性が神を發見させたものでもある）。そしてこの自由な主體の獨立性こそが精神に實體性を與えたものである。『我々は精神の實體性の主張を精神の獨立存在即ちその自由の主張として生かさねばならぬ』（野田又夫氏、『デカルト』一六一頁）或いは『デカルト自

ら意志を以て人間に於ける神の似姿とする點を重んずるならば *res cogitans* の世界は……自由意志を持つ主體性の世界である事が承認されねばならない』(澤瀉久敬氏、『佛蘭西哲學研究』二〇頁)のである。

それでは物體に實體性を與えたのは何故か。それは精神に實體性を與えた事に對應する。物體とは精神に對立し、精神と相互に働き合うものだからである。

斯く二實體が夫々その獨立性を持つ時、神は最早理論的なものではあり得ず、存在を産出するもの、即ち動的な創造する神となるのである。

實體とは働くものである。存在とは働きである。ラベルトニエールは『諸實體はその生命又は機能 *fonctionnement* を持つ』と云を言つてゐる (*Leberthomiere: Etudes sur Descartes. I. p. 178*)。この働つてゐる實體——存在への直観、これがデカルト哲學の基磐であり、デカルト哲學をその一見觀想的内在的性格を越えて維持してゐるものであり、又デカルト的人間の實踐を支えてゐるものと言えよう。

\* 心身の區別はデカルトに於て結局證明され得ない。否、分析的には解かれ得ない。この事は實體が超越的なものである限り不可能であらう。靈魂不滅は遂に證せられ得なかつたのである (*cf. 本 Obj. et Rép.*)。我々は唯實體に働きというテーゼに於てデカルトが心身區分を主張しようとして敢てした意圖をうかがい得ると思ふのである。

\* \* かくる心身の相互作用の故に『嘗つて哲學しなかつた人々、又感覺しか使用しない人々は、心身が互いに働き合う事を疑わない許りか、兩者を一なるものと考へる』とデカルトは言つたのである (*cf. Lett. à Elisabeth. 21 mai 1643*)。

\* \* \* \* \* ラバルトはデカルトの實體を具體者 *le concret* だとし (*op. cit. p. 179*)、アルキミはそれと存在 *être* だとした (*op. cit. p. 261*)。併しかゝる概念は未だ辯論的で不充分である。我々はそれを働くものだとする。それによつてこの哲學の動的性格が示されようと思つたからである。

併しかように働きが實體の本來だとしてもそれはそれ丈では常識に過ぎない。デカルトは心身の結合は生活と日常會話によつて知られる (Leti. à Elisabeth. 21 mai 1643) と言ふ、又本質と存在との區別は誰でも知つてゐることだ (3<sup>e</sup> R. p.) と言つてゐる。あらゆる觀念がそれなりに何らかの實在性を持つことは確かである (Dis. 4<sup>e</sup> Part. Cf. 3<sup>e</sup> R. p. Axiome X.)。併し石の觀念とキマイラの觀念とは異なる。その差が問題である。此處に、『先ず何であるかを知らないうちは、存在するかどうかを言うべきでない』という實體論の第一の方向が萬鈞の重味を以て出現して来る。いかなる認識も分析を経なければ何等の意義も無い。分析により原因から結果への理論に構成されて始めて新しいもの產出を許す有効な知識となり得るのである。

この分析という事に於て本質的屬性を實體そのものと見做そうとする立場が出てくる。實體はその本質的屬性を通してのみ明晰判明な認識に齎らされる。延長という本質的屬性を出發點とする原因から結果への演繹によつてのみ自然學は効果あるものとなる。我々が常に明證的に知覺する眞理、特に數學的眞理に従つて經驗が整理される時我々は確實な認識に達したと言ひ得るのである。

併しかゝる認識は、それが根本的には經驗に支えられてゐるものなるが故に、實踐的確實性 *certitude morale* (Pr. IV. 30<sup>a</sup>) を持つに過ぎず、その體系も假設に過ぎない。實體は本質的屬性をも超えてゐるのであり、循環は常に殘されるであらう。本質的屬性を實體と同一視し得るのは、そうすれば事が明晰判明になるからであり (Pr. I. 63<sup>a</sup>)、明證化への手段として、即ち方便としてなのである。

デカルトは飽迄分析的科學的立場に立ち、すべてを明證の相の下に見ようとしつつ、又常に不可知なもの、分析を超えざるものを殘すのである。その分析的態度に於て彼は、心身の互いに織り成す種々の現象をも心身結合という始原概念によつて理解して行こうという徹底的な分析的態度を取りつつ、又實在が問題となるや心身の無限の豊繞を無視する事なく、又神の無限性の前に於ける人間悟性の無力を言うのである。彼は眞理の認識を強調しつつ、しかも眞理の觀想と生活の效用との間には大きな差異あり (3<sup>e</sup> R. p.) とし、暫定道德にも見られる如く、眞理の爲に現實を捨て

ようとはしないのである。

このデカルト哲學の持つ二つの志向こそ彼の實體論を動搖させたものである。恐らくデカルトに於て本質と存在、理論と經驗、理論と實踐の問題が全面的には提出されて居らず、従つて充分の解決を見ないことは確かであろう。そしてデカルト哲學の持つ矛盾の多くはこの問題にその基礎を持つものである。我々がデカルト實體論の動搖を通して見て來たものはこの問題であつた。デカルトの實體概念はこの問題をそれ自身の内に含み表現しているのである。

實體とは本來働くものであり、存在であるが、而もそれはそれ丈では何等の意義もなく唯、分析と演繹によつてのみ効果あるものとなるのであり、その時實體は本質的屬性と同一視されるに至りさえするのである。併し實體は働く主體、存在として、かゝる本質的屬性には盡きぬものである。實體の持つこの二つの契機はいずれも無視さるべきものではない。我々は第一の方向に於て飽達分析を遂行しようとする彼の意圖を見出し、第二の方向に於て、それにも拘らず存在を顧慮し、經驗を重視し、人間の自由を生かそうとする彼の志向を見出すのである。

彼に續く諸哲學に於て實體概念は多彩な變貌を行つた。實體の唯一性を主張し、唯、神のみを實體として原因 $\parallel$ 理由を貰き得たスピノザ。實體は單一者との立場からモナドを實體とし、それによつて分析的立場を貰きつつ普遍數學を夢み得たライブニッツ。その經驗論の立場の故に實體概念を拒否し得たバークレー、ヒューム。批判哲學の立場から實體を範疇と物自體とに分つカント。このカントの物自體はフィヒテを経てヘーゲルにより精神の内に吸收され盡したに拘らず、又それは逆轉され、物質の超越的獨立性が主張されさえする。

これら實體概念の變貌、それらは夫々各哲學に於ける存在と本質、理論と經驗の問題の表現である。デカルトの複雑した實體論はこれらの變貌の各々を或る意味で自らの内に含んでゐるとさえ言ひ得るであらう。

ともあれ私がこの小論に於て意圖したことはこの問題のデカルトに於ける在り方を探ることであつた。そして我々の得たもの、それは矢張りベルグソンの次の言葉にその至たき表現を見出すのである。

*Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action.*

(丁)

(筆者 大阪大學文學部「哲學」助手)

self would have no reality and hence no validity. Not-self reveals itself to man only because he is conscious of kamma.

Kamma, in turn, usually finds itself involved in the experience of not-self, which could, as we have seen, not appear but through kamma. Kamma is first of all tested in anattā, but anattā is, in turn, tested by kamma. Kamma is not separated from not-self (anattā) but it is the categorical form of not-self.

These two doctrines were not preached from the philosophical point of view. Therefore, more important than the admission of incongruity between the two doctrines is the fact that both are concentrated in the experience of the person as a genuine unity. It is only the human being who is able to involve both concepts of kamma and anattā as a genuine unity.

## The Descartes' Notion of Substance

*By* Tadashi Miwa

The Descartes' notion of substance is of bad reputation among the historians of philosophy. But we must reject those criticisms which do not make efforts to understand this notion without any prejudice. This notion is to be examined in comparison with the notion of attribute or of mode, and the question asked particularly by the cartesian philosophy is about the relation between substance and "principal attribute". MM. Laporte, Alquié, etc. have indicated that in the philosophy of Descartes, there can be distinguished two tendencies, one of which is to identify the substance with its attribute or with its principal attribute, and the other is to separate them. The opposition makes the starting-point of our study.

According to the former tendency, influenced by the medieval realism and moves with the current of modern idealism, we can take for su-

stances: thought, extension, the God of deism and the union of mind and body. According to the latter, which belongs rather to the current of modern realism, we can take for substances: the volitional self, the unknown matter, and the God of theism. The former is the result of Descartes' intention to analyse thoroughly. Since several historians have held this tendency to be the sole one, they have had to regard the physics of Descartes as a mere deductive science without any regard to experience. But we hold that it is the latter tendency that should determine what are properly to be called substances in Descartes' philosophy. By so judging we can better understand Descartes' intention not to neglect the part played by experience.

As to the substance itself, we may say that the substance of cartesian philosophy is, properly speaking, "ce qui agit" as in the philosophy of Leibniz. But the action of the substance is: for the mind, the will; for the matter, the action to produce in the mind the ideas of bodies; and for God, the action to create both mind and body. Thus we may say that the cartesian notion of substance comprises the problems of logic, experience and practice.