

デカルトにおける判断論の問題

——「物質の存在証明」について——

鈴木 茂

「省察・四」にみられるデカルトの判断論によれば、判断は悟性と意志との協同作用、すなわち悟性の知覚する「明晰判明な観念」に肯定・否定の「意志決定」(determinatio voluntatis)がなされることにおいて成立する。そのうち、悟性認識は意志決定に先行し (Med. IV, AT. VII. p. 60) 意志決定の傾向性は観念の明晰判明性たる「悟性内の大きな光」(magna lux in intellectu) に依存する (id. p. 60)。したがって、判断の眞理性は本質的には悟性認識において保證されることを考へられる。意志は「選擇の能力」(facultas eligendi) であり、意志の自由は「選擇の自由」(arbitrii libertas) である (Med. IV, AT. VII. p. 56) かつ、意志の不決定 (indifferentia) は「認識における缺陷」(in cognitione defectus) であり、否定を暗示する「最低度の自由」である (id. p. 58)。それゆゑ、意志の自發性、あるひは悟性に對するその優位性は、判断の眞理性に關するから、観念の不分明性に對してのみ indifferentia として消極的に主張されるにすぎない。

ところで、悟性的知覚による明晰判明な観念は本質認識に汲かならず、意志決定の悟性認識へのこのやうな決定論的従属は判断が本質の分析判断としてのみ成立可能であることを意味してゐる。「明晰判明に知覺されるものはすべて眞である」(Med. III, AT. VII. p. 35)。本質の悟性認識によつてのみ判断意志は必然的に決定されねばならない。存在判断はほとんどデカルト判断論においては、それが本質の分析判断として成立可能であるときにのみその眞理性を

保證されるといふはねばならぬ。 *existentia* はただ *essentia* としてのみ認識可能なのである。

次に、判断は廣義には倫理的價值判断と相即的に成立し、悟性認識はつねに實踐的課題を前提してゐるとする。デカルト哲學の全體の構成よりすれば、悟性認識の眞偽は同時に技術的適・不適および道德的善・惡の問題とらなり、判断論は實踐哲學にもつても核心的位置を占める。⁽¹⁷⁾「よく行爲するにはよく判断する (*bien juger*) ことが十分である」 (*Disc. part. III, G. p.21*) とする。罪惡無知説 (*omnis peccans est ignorans*) のトマス主義道德の立場をデカルト判断論は容認してゐる。⁽¹⁸⁾

デカルトは「省察」の意圖を「行爲にかかはること」 (*res agendi*) ではなく「認識にかかはること」 (*res cognoscendi*) である (*Med. I, AT. VII, p.22*) とし、「省察・四」 (判断論) は「信仰であるを處世に屬するものではない、ただ思辨的なとして自然的な光のみによつて認識される諸眞理」 (*Méd. abrégé, AT. IX, p.11*) を問題にしたとする。だが、判断論が價值の問題と別に理解されるかは疑問であらう。

デカルト判断論において、存在判断が本質の分析判断としてのみ成立可能であり、それが廣義には價值判断と相即する所以は、神と自我の存在判断について同様に指摘することができる。

たとへば、無限な諸完全性の無限な包括者としての神の存在證明において、それは優れて分析判断＝存在判断となる。すなはち、神の屬性を構成する諸完全性の無限な全體は、その部分となす一つの完全性として必然的に存在をなぐむ。神の他の屬性に不可分離性 (*inseparabilitas*)、統一性 (*unitas*) などの完全性が屬する以上、神は無限な諸完全性の無限に不可分離的な統一者であつて、その諸完全性は「部分的に」 (*ex parte*) は思惟されえない。存在は神の「自然的部分」 (*pars physica*) ではなく、その本質の「内屬概念」 (*intrinsic conceptus*) であり、存在なくして神觀念自体思惟不可能である。したがつて、存在は、それが一つの完全性である以上、神の屬性の必然的構成部分であることは神の本質觀念からの當然の歸結なのである。ところで、神の明證的觀念、換言すれば、無限觀念の悟性認

識は自我（悟性）の有限性の自覺を介することによつて「思惟によつて包む」(embrasser de la pensée) のではなく、「思惟によつて觸れる」(toucher de la pensée) とすべきかたじけなく、それは逆説的に可能である。神の存在判断は無限觀念の悟性認識にもとづくかぎり神本質の分析判断と本質的には同一であり、そのかぎりにならざるに於て判断の眞理性を保證せられるとすべきなきはむらさ。しかるに神は「欺くことができない」(posse fallere) としつゝ「欺くことを欲しない」(non velle fallere) 至善なる神とすべしといふ理解を得る (Med. IV. AT. VII. p.53)。神は實踐根拠をなす悟性認識の眞理性の保證者たる道德的原理とせらるればならぬからである。

神の存在判断は本質の分析判断として成立し、同時に、至善なる神を歸結する。デカルトによる神存在の三通りの證明、すなはち存在論的證明、神觀念の作用因の究明による證明、自我の存在根拠の究明による證明（省察三、五、同第二章論附錄、原理第一部）は、これ以上のことをせよといふものと考へられる。

ここに、自我の存在證明はどうか。それは意識諸様態の包括的統一者としての cogito が意識の事實として直接に sum と同時的であることにもとづくものである。自我の明證的觀念・自我本質は精神・思惟であり、思惟はつねに「私の思惟」(cogitatio mea) としてあらはれる。したがつて、自我觀念の悟性認識は思惟の思惟、すなはち自覺であり、「我々がそれを直接に意識してゐる」(immediate conscius) とすべきもの我々の中にあるものゆゑの」として、デカルトの思惟定義 (Med. resp. II, AT. VII. p.160) を用ひていふのである。この自己思惟自體が自己存在の直接的確信 Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum (Med. II, id. p.25) の断定となる。それはスキラの推論であることなく、「自明なもの」として「精神の單純な洞觀」である確信を得る (Med. rép. II, AT. IX. p.107)。この cogito と dubito¹⁾ 換言すれば cogito ergo sum と dubio ergo sum とは相互不可分の關係にあり、しかるに dubio は自我存在に不完全の價值規定 (dubio ergo sum imperfectus) の判断を必然的に歸結する。悟性の不可疑的認識は懷疑を介してのみ到達せられるゆゑ、自我存在の

不完全性がまた懷疑の實踐的課題——「叙説」の暫定的道徳から「書簡」の決定的道徳に到る倫理的確實性への道程と無關係でありえないことは明かであらう。デカルトはさらに、「省察・四」において、自我の不完全の存在論的根據の考察から、神の保存力に自我の存在證明の眞の論據をあたへてゐる。いづれにせよ、自我の存在判断はその本質的分析判断と一致し、同時に價值判断として成立する。

かくて、分析判断と存在判断とは、神においては本質的・論理的同一であり、自我においては本質的・事實的同一である。兩者の存在證明の眞理性はそこに確認され、同時にそれらは、神は至善なる存在、自我は不完全な存在として、道徳的價值規定をになつて成立したのである。

とここで、物質の存在證明はいかにして成立するか。換言すれば、その本質的分析判断と存在判断とがいかにして同一性を確認されるか、また價值判断はいかにして存在判断と相即しつゝあらはれるか。問題の所在はこの點である。これは、形而上學的三原理、神・自我・物質の構成するデカルト哲學の基本的方向を物質の角度から窺ふことにもなるであらう。デカルトによる分析判断と存在判断との混同はすでにガッサンデイによつて指摘されてゐる。この問題の困難さは、物質の悟性的概念からは可能的・偶然的存在以外のなにものも歸結しないこと、および、物質の本質と存在とが全く異質的な二領域——一方は悟性的自然、他方は感覺的自然にもとづいて確認されるといふ事實に起因してゐると思はれる。

註(一) Med. IV, AT. VII. p. 58, Pr. I. 70. Vgl. K. Wilhelm, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 124.

(二) Med. III, id. p. 58, Disc. part. III, G. p. 21, etc.

(三) Lett. à Mersenne, 27 avril 1637, AT. I. p. 366. 此の「省察・四」が「省察・四」が「省察・四」が「省察・四」の原典的見解から一歩も出づるべきでないことは、デカルトの思想が、たゞの獨自論のみならず、これを指し示してゐる。 Voir, E. Gilson, La Liberté chez Descartes et la théologie, p. 441 et H. Gouhier, La pensée religieuse de Descartes, p. 212.

- (四) 以上の點にのらば「省察」のしかば Lett. à Mersenne 22 juillet 1641? AT. III. p.416-417, Pr. I. 26, 27, 40, Méd. rép. I, AT. IX. p.89, rép. II, id. p.110, etc. 参考。
- (五) Voir, Disc. part. IV, G. p.25, 26.
- (六) 存在の不完整性が完全性へ善くも道德的意志を歸結せしむべき省察第二卷附録、公報中 (AT. VII. p.166) に於ての論じられて居る。
- (七) Méd. obj. V, F. p. 289-302.
- (八) Voir, Méd. rép. I, AT. IX. p.152, rép. II, id. p.128, etc.

まづ、「省察・六」にしたがつて、物質の存在證明の論據する感覺的確信の判斷論的構造を明確にせねばならぬ。

まづ、第一に、「感覺によつて知覺された觀念」(ideae sensu perceptae) の外來性「すなはち」「なんら私〇同意なき」(absque ullo meo consensu) されが外來性なることの經驗と、その觀念が「生氣なりか〇明白」(vivida et expressa) である、「その自身〇仕方と」(suo etiam modo) 判明せしむること (Méd. VI. AT. VII. p.75) 第二に、その觀念が「物觀的なもの〇から出づること信ずべき大きな傾向性」(magna propensio ad credendum) を精神が神より賦與されてあること (id. p.79, 80)——この二點に、感覺的確信にもとづく物質の存在判斷の構成要素は分解されるであらう。第一の感覺的觀念の外來性は、能働 (actio) と受働 (passio) の觀點からみられた能働的能力 (activa facultas) の内在者と受働的能力 (passiva facultas) の内在者との本質的差違によつて説明される。すなはち、「感覺する受働的能力」あるひは「感覺的なもの〇觀念を受けとり認識する能力」は「自己〇形相の概念の中に或る悟性作用 (intellectio) をとくむ」であり、思维的實體はこの受働的能力なくして理解できるが、それ自體は「それがその中に内在する思维的實體なしには理解できない」(id. p.78, 79)。他方また、能働的能力、「感覺的なもの〇觀念を生産し (producere) するひは實現する (efficere) 能力」は「しかなる悟性作用をも全く前提せず」、それが思维的實體に内在することは不可能である (id.)。兩能力のこの實在的區別が、感覺的觀念の外來性——「私が協力すること

なう] (me non cooperante)「私の意に反して」(in vito, contre mon gré) (AT. VII. p.79, AT. IX. p.63) 確立される觀念の非同意性 (non consensu) を確證せざる論據である。

つきに、感覺的觀念が生氣あり明白であり、かつ「それ自身の仕方」で判明ですらあるとはうかなる意味であるか。デカルトの規定にしたがえば、感覺は心身の結合と混合から生ずる「思惟の或る不分明な様態」(confusus quidam cogitans modus) (id. p.79) といひは、單に「或る不分明な思惟」であり、内的・外的感覺としてはいさゞも同様に指摘せられてゐる (Pr. IV. 190, 191)⁽¹¹⁾。したがつて、「不分明な思惟」によつて知覚される觀念の *vidida, expressa, distincta* の解釋が問題である。それには「通りの解釋が立てられる。一は *vidida, expressa* は、他は正確な語義に於て「それ自身の仕方」の感覺の獨自的判明性 (*magis distincta*) に重點を置くのである。

第一の解釋にのぞきまよう。デカルトは「原理」の中で、「明晰」(*clara*) と「判明」(*distincta*) の概念を規定してゐる。 *clara* とは「注意する精神に (*menti attendi*) 未だ未だ現前する (*aperta praesens*) である」であり、「直観する眼に (*oculo intuenti*) 現前し、十分強くまなまなむの眼を動かすものが我々によつて明晰に見られるときは、これをやうなものである」。また、 *distincta* とは、「それが明晰であるとき、明晰であるもの以外のものにものを自らの中に多くまなすほどにする他のものから分離され (*sejuncta*)」かつ明白である (*praecisa*) といふもの」である。 *clara* は「悟性・想像力・感覺などの意識諸様態に直接する思惟の直観するてにのぞくは、 *distincta* は、それを悟性のみに局限して純化徹底せる純粹悟性認識にのぞくは、はれるとみられる。思惟はあらゆる意識様態に直接し、かつそれらを包括するから、悟性認識は思惟の直観を必然的に前提するが、後者は前者を直ちに前提しない。したがつて、「明晰であつて判明でなく知覚はあるが、判明であつて明晰でなく知覚はありえない」 (Pr. I. 46, AT. VIII. p.32)。感覺的知覚「たゞは」「痛み」の知覚 (*perceptio doloris*) 及び「自體は *clara* であるが、その「本性によつての判断」 (*judicium ad natura*) は *distincta* である (id.)。さうして、「この感覺とそれ

れる或る極めて明白で判然とした (*valde manifestus et perspicuus*) 感覺」及び「本質」(*quid sit; la nature*) の認識は不明確であり、「感覺といはれる不分明な思惟を我々に惹き起す對象の中にすなはち、感覺を惹き起すやうなもの自身の中に）なにがあるかは分らなす。」(Pr. I. 70) 「判断する仕方にあつては、*quid sit*」(id. AT. VIII, p. 31) のであらう。したがつて、感覺的觀念の生氣・明白・判明とは、正しくは感覺に直接する思惟の直観の生氣・明白すなはち明晰性であつて、悟性認識の判明性であるとはすへない。感覺が「不分明な思惟」とされるのは、感覺的知覺を惹き起す物質の感覺内容がその本質の分析判断に關して純粹悟性の對象となつたものに限かならなす。

このやうな感覺の明晰性が、感覺の受働的能力が「確かに私の中にある」(Med. VI, AT. VII, p. 79) ことの確信を強め、同時にそれにもとつて能働的能力の外的實在性、すなはち、物質存在を断定することになる (id. p. 79-80)。だが、既述の通り、感覺的知覺の明晰性は直ちに感覺内容・對象の悟性認識の判明性ではありえなす。後者はむしろ不分明にしか思惟されえなすから、このさう、物質の存在證明が、存在判断 II 分析判断の形式で成立するのでなすことは明かである。本質の分析判断、換言すれば、「確實な不可疑の判断」(*certum et indubitatum iudicium*) が依據する知覺・認識は、「明晰である」とともに「判明である」ことが必要不可缺の條件であるからである (Pr. I. 45, AT. VIII, p. 32)。それゆゑ、物質の存在判断は、それが本来のデカルト的判断の成立する悟性的領域を全く逸脱して感覺的領域において成立するからには、悟性・意志の構成する分析判断とは別個の判断構成をなさざるをえなす。すなはち、悟性認識と認識論的意志との協同作用に對して、單に「明晰な」感覺的知覺と、物質存在を承認する特殊な、いはば信仰的意志——「信すべき大きな傾向性」——との協同作用としてそれは成立すると考へられる。

ここで、「信すべき大きな傾向性」としての意志決定の内容を明確にすることによつて、認識論的判断に對して、信仰的判断として成立する物質の存在判断を検討しよう。

本来の判断意志は明晰判明な悟性認識に決定論的に從屬するが、それ自身は選擇的自由にもとづく自發的作用であ

ることには變りなし。悟性能力 (*facultas percipiendi*, *la faculté de connaître*) は神の所與であるが、意志能力 (*facultas assentiendi*, *la faculté de vouloir*)、自由意志、眞言すれば「人間の自由な行動」(*liberae hominum actiones*) は神によつて「非限定的な」(*indeterminata*) とされている (Pr. I. 1, 43, AT. VIII. p. 20, 21 et G. p. 83)。したがつて、神の誠實は、一般に、判断の眞理性を保證するから、悟性と意志とをともに同時直接に保證するのではなく、悟性のみを決定的に保證する。これが論理的には眞判断成立の必要・十分な條件と考へられる。意志はただ明晰な判断を構成する感覺と意志とによつては、神の保證はかへつて直接意志によつて感覺にはなし。このことは感覺的知覺の認識論的不分明性に起因する當然の結果であり、同時にまたその意志決定の宿す信仰的性格をしめしてゐる。

「省察」第二答辭の中で、デカルトは明證性の二つの秩序——「自然の光」(*la lumière naturelle*) と「神の恩寵」(*la grâce divine*) ——を分けてゐる。「それによつて我々の意志が信するやうに願つたりせざるやうにこの明晰性、*claritas* は明證性 (*la clarté ou l'evidence*) と二つの種類からなつてゐる。一は自然の光から生じ、他は神の恩寵から來る。」(AT. IX. p. 116) 信仰對象の不分明性はこれを信せしめる「形相的理由」(*la raison formelle*) の明證性を妨げるものではなく「我々がどこに我々の信 (*créance*) をあたへざるの (*matière, chose*)」と「どの信をあたへざるやうに我々の意志を動かす形相的理由」とは別であり、宗教的信仰によつては前者の不分明性自體がかへつて後者の明證性にもよつて「明晰判断な判断」(*un jugement clair et distinct*) をなすに役立つ (id. p. 115)。「この形相的理由は或る内的な光の中にあり、それによつて神が我々を超自然的に啓發し、信するやうに我々に提起されてゐるものが神によつて啓示されてゐること、そして、神が欺瞞者であつて我々を欺くことは全くありえなかつたことに我々は確かな信頼をもつてゐる」(id. p. 116) からである。ここにみられるやうに、超自然的秩序に依據する信仰の「明晰判断な判断」によつては、神の保證は直接意志によつて判断對象の認識にはなし。信仰判断のこの特質は、本質的分析判断の依據

する悟性的秩序を逸脱して感覺的確信にもとづいて成立した物質の存在判断における意志決定が神の恩寵の超自然的な光から直接由來する信 (creance) であり、いはば信仰に採かならぬことを暗示してゐるやうにも考へられる。⁽¹⁰⁾ だがデカルトの傳統的宗教思想についてはしばしば指摘されてきた通りであるとしても、物質の存在證明にかぎらずその哲學の全體的構成の中で、それほど一方的に神の誠實が強調されてゐるかは疑問であり、さらに物質の存在判断が信仰判断として成立するとしても、それはなほ不完全であり確實な根據をもたないといはねばならない。その意志に超自然的な光が内在するとしても、その判断對象は不可疑の現實的無限 (infinis) 神ではなく、不安定な可能的無限 (indefinitus) 物質だからである。またその意志が純粹に信仰的な自發作用であるから疑問であり、それと本来の判断意志との差違も問題となるであらう。

デカルトの物質の存在證明はここで一應完結してゐるが、「省察・六」の後半に展開される感覺の目的論的内容の反省に即して、さらにその判断構造を明かにせねばならない。それは感覺的觀念の「それ自身の仕方での」判明性の語義に正確にしたがふことによつてなされるであらう。感覺の生氣・明白・判明についての二通りの解釋の一方はすでにみられた。他方の解釋が下記の課題となる。

註(一) ただし、一九一節ラテン文にこの文句はなご。Voir, AT. VIII. p.317 et IX. p.311.

(二) Pt. I. 45, AT. VIII. p.31, 32.

(三) 事實「イールマンラン」は、この方向に徹底しようとしたと考へられる。Voir, O. Hamlin, La système de Descartes, p.253.

(四) H. Gouhier, La pensée religieuse de Descartes, E. Gilson, La liberté... et Disc. de la méthode, Texte et commentaire, etc.

本質的分析判断を構成する悟性と意志との協同作用が、物質の存在判断に關しては、感覺と「信すべき大きな傾向性」の意志決定との協同作用としてあらはれた。その判断の成立領域が、前者は「一般的にみられた自然」(natura

generativer spectata)、「神自體」あるひは神によつて定められた被造物の秩序 (coordinatio)」。換言すれば、悟性的自然であり、後者は「特殊のみられた自然」(natura in particulari spectata)。「神によつて私にあたへられたあらゆるものの集合體 (complexio)」。換言すれば、身體的自然であることは、純粹悟性的の精神的本性と感覺の心身合一的本性から明かに知られる (Med. VI, AT. VII. p.30)。自然のこの二つの領域の事實にしたがへば、物質の存在判断は、それは「感覺の判断」(iudicium sensus) (id. p.76, 77) としつゝ、心身合一の内容的反省をくゞて必然的に身體的自然(合成體)の場におつて成立するとする。したがつてその判断意志の傾向性も單に超自然的な光から直接由來するのではなく、また單に悟性認識の明證性でもとゞくのもならず。それは不可避免的に、感覺の自然的傾向性すなはち「或る身體的傾向性」(corporea quaedam propensio) (id. p.74) に媒介されて決定されると考へなければならぬ。

このやうな身體的自然における感覺の觀念の「それ自身の仕方での」獨自的明證性ほどのやうにして證示されるのであらうか。「自然的傾動」(impetus naturalis) (Med. III, id. p.39)。「あるひは「或る盲目的傾動」(caecus aliqui impulsus) (id. p.40) とゞはれる「感覺の判断」が自然的光の悟性的根拠を缺く以上、「確實な判断」(certum iudicium) でありえなすことは「省察・三」におつてしめされてゐる。デカルトは、悟性的自然と感覺的自然とを區別して、前者が確實な根拠に依據するのに對して、後者、換言すれば「自然によつて教へられること」は「或る自發的な傾動によつて (spontaneo quodam impetu) 私が信するやうにされた」とゞはることであり「それが眞であることが、或る自然的光によつて、私にしめされる」ことではなすとする (id. p.38)。したがつて、感覺判断の意志決定の性格もそれに即して考へられる。たとへば傾動は「私の中にあるとはする、意志とは別個のもの」(id. p.38) であり、あるひは「つねに意志と一致するとはかきならぬ」AT. IX. p.311 が、それは、自發的傾動といはれるかぎり、意志的要素を内に宿すこと、換言すれば判断意志がそこではつねに感覺に直接しそれに媒介されて決定されることを意味してゐる。意志は「悟性内の大きな光」による自發的な純粹意志ではなく、むしろ「信するやうにされる」(me ferri

ad hoc credendum) 衝動的意志である。身體的自然の領域で成立するこのやうな感覚の判断が「確實な確固たる判断」となることは、感覚の盲目的衝動性が否定され、なんらかの仕方でそれが再び肯定・承認されることによつてのみ可能であらう。かくて、デカルトは單なる感覚的自然をば合成體の目的論的自然へと止揚することによつて、その積極的意義を主張することになる。

デカルトは、まづ、特殊的自然が一般的自然と同様、欺瞞者ではありえない「神によつて私にあたへられた」ものであるからには、その中に「或る眞理」(aliquid veritatis) が存することを「疑ふべきではなす」と考へる(Med. VI, AT, VII, p.80)。だが、この「或る眞理」はもはや悟性的自然の明證的秩序にもとくへるのではないとせず、これがほかならぬ身體的自然の自己保存のための感覚の目的論的指示の明證性、すなはち感覚的觀念の「それ自身の仕方での明瞭判断性である」と考へることができると考へる。

合成體 (compositum) は、たとへば内的感覚によつて、「苦痛の感覚をもたらしものを避け逃れること」、あるいは「快樂の感覚をもたらしものを追ひ求めること」を教へられ、外的感覚によつても、視覚・觸覚・嗅覚などの構成するものの二次的諸性質を教へられるが (id. p.74, 75)、總じて感覚の指示するものによつて「眞なるものを知ること」(verum scire) はじきなす。悟性認識は精神のみに屬し、合成體には屬しなからざる (id. p.82, 83)。合成體は感覺的對象の本性認識によつては「實在的な、あるいは積極的な傾向性」(realis sive positiva propensio) をもたず、かへつてつねに自然の悟性的秩序を歪曲する (id.)。だが、感覚は「我々の外に横はる物體の本質」の認識をば「極めて不明瞭に不分明に」しかしめさないにせよ、「感覚の知覚はもとまたな精神に、精神がその部分である合成體にとつて、いつたいなにが都合よいものでありあるひはなにが都合あるいものであるかを指示するやうに自然によつてあたへられてをり、そしてそのかぎり十分に明瞭であり判断である (satis clarae et distinctae)」(id. p.83) と認められる。感覚の獨自的明證性はここに明確に規定される。この規定に嚴密にしたがへば、物質の存在判断にその主要な成

立根據をあたへる感覺的觀念の明晰判明性とは、感覺が「私に於て快きもの」(mihi grata)、「私に於て不快なるもの」(mihi ingrata)、「あるはは「都合よくさるもの」(commoda)、「都合がわるさるもの」(incommoda)と云ふ、また其快樂・苦痛・喜・悲などの諸情念を惹き起すもの」として、そのかぎりでの物質存在を合成體に明晰判明に「教へる」(docere) といはば「指示する」(significare) ことに存してを、このやうな感覺の明證的指示に對する身體的傾向性が、その物質存在を「私に於て追ひ求むべきもの」(mihi prosequenda)、「私に於て避き逃がすべきもの」(mihi fugienda) として、追求・逃避の自己保存的意志決定をなしてゐることになる。内的感覺にかきらす、外的感覺に於ては、「それらに對應する或る異種性」(aliqua valetas iis respondentis) を認め、同時にそれが合成體に對しては、その同様の役割が指摘されてゐる (id. psi)。したがつて、物質の存在判断がそこに依據すると思はれた單に明晰な感覺的知覺は、身體的自然において、合成體の自己保存のための目的論的指示の明晰判明性として内容的に反省される。それゆゑ、感覺の明證性から歸結する物體存在はともとゞ、それは「身體に於けるもの」(les choses utiles au corps)、「あるはは「身體を害するもの」(les choses qui nuisent au corps) (Pass. part. 137) として目的論的指示者以外の存在ではありえない。このかぎりでのみ物質の存在判断は確固たる根據をもつといはれるべきはついでである。

ここで、以上の考察を簡単に總括してみる。

デカルトは、まづ感覺的知覺の明晰性のみにもとづいて、「信すべき大きな傾向性」の意志決定により物質の存在判断を歸結した。そしてこの意志の傾向性は、それが感覺にもとづく以上、單に信仰的性格としては理解されえず、また本來の判断におけるやうな、明證的悟性認識に觸發される「意志内の大きな傾向性」(magna propensio in voluntate) とも異なるものであつた。ここに、感覺を所動的自然から目的論的自然へと止揚することによつて、感覺の積極的意義が承認され、それと同時に、物質の存在判断は、合成體の自己保存のための、對象の目的論的・價值的性質認識に還元された。デカルトのいはゆる「自然に致へられること」(doceri a natura) には二通りの意味がふくまれ

てゐたのである。第一には、一般に衝動 (impetus) / 衝動 (impulsus) といはれる感覺的自然であり、それがともと悟性認識の不可能な感覺にもとづいて物の本性についての判断を意志に強制し誤謬の結果する意味においてである。第二には、厳密に定義された感覺的自然であり、それが感覺の目的論的本性に則つてそのかぎりでの自己保存的意志を合成體に決定せしめる意味においてである (Med. VI. AT. VII. p. 82)。兩者はともに感覺にもとづく點で同一であるが、前者はその本性を連脱し、後者はそれを遵守するものである。「感覺の判断」はその自然の致への第二の意味においてのみ真判断として成立する。それは、強ひていへばまたつねに目的論的指示者としての感覺的對象の存在を所定しながら、それと相即して成立する。

それゆゑ、感覺的觀念の生氣・明白、「それ自身の仕方での」の判明性が、神でも天使でもなく、「私とは區別される或る實體」の存在を確證させることがたとへ「全く明白である」としても、その或る實體の本質認識が同時に結果するとは考へられないであらう。しかるに、デカルトは論證の直後に、物質存在の中には「我々が明晰判断に理解するあらゆるもの、換言すれば、一般的にみて純粹數學（純粹幾何學）の對象の中に包括されるあらゆるもの」が「眞に存在する」(esse, véritablement s'y retrouver) と所定する (Id. p. 80 et IX. p. 63)。これは、物質の本質認識と存在判断が成立する異質的領域である悟性的自然と感覺的自然との同一化を意味してをり、明かに一見矛盾するとも考へられる。物質の本質認識は延長の數學的性質以外になんらの現實的存在をも結果しえなくし、逆にその存在判断からは物質の本質認識は不可能だからである。したがつて、物質について、その存在判断がその本質の分析判断として成立するためには、感覺的自然と悟性的自然との同一性、あるいは兩者の對應關係の實在性が確認されなければならぬ。この確證にこそ、物質の存在證明の眞の論證は存しなければならぬであらう。このことは、感覺的自然が悟性的自然の實在的内容として再認識されること、換言すれば、感覺的知覺の獨自的明證性がなんらかのかたちで悟性的知覺の明證性に還元されることによつてのみ可能であらう。このやうな還元を介して成立する感覺的自然が自然現象

としての機械的自然であり、物質の感覺的諸性質およびその目的論的解釋は、そこでは作用的因果系列の機械的構成の中に自然現象として解消すると考へられる。感覺のこの機械論的解釋は「省察・六」後半における感覺の判断の誤謬論としてすでに展開されてゐる。

註(一) *impetus, propensio* は、*メトランヌ* 文では *inclination* と譯されてゐるが、*メトランヌ* 文では *impetus, impulsus* 等の譯語よりも *propensio* が適切である。質的動的原因を *propensio* とし、*impetus* とは、*メトランヌ* 文では *impetus, impulsus* である。Voyr, *Med. III, AT. VII. p.38 (IX. p.30), id. p.39 (IX. p.30), id. p.39 (IX. p.31), Med. IV, id. p.59 (IX. p.47), Med. VI, id. p.75 (IX. p.59), etc.*

(二) *メトランヌ* は、物質の存在証明は厳密には、神の感化と延長の明證的観念に依據すると考へ、感覺の自然的傾向には重點をおかぬ。リッパルも感覺を考慮しなうことは *メトランヌ* と同様である。Voyr, O. Hamelin, *id.*, p.251-253 et L. Liard, *Descartes*, p.163-165.

感覺の目的論的指示の明證性が感覺内容の悟性認識の明證性に依據せず、合成體に目的論的意志決定をなしてゐることに、感覺の判断の誤謬は起因する。これが「自然の眞の誤謬」(*verus error naturae*) (*Med. VI, AT. VII. p.85*) である。通常「自然が頽廢」してゐる (*corrumpere*) 「*自己*」の自然からとれてゐる (*deflectere*) 「*自己*」の自然からとれてゐる (*aberrare*) 等々は、身體を機械的構成體とすれば、「外面的規定」(*denominatio extrinseca*) が單に「私の思惟に依存する規定」にすぎなく (*id. p.81, 85*)。正しい時刻をしてゐない時計も「正確に自然のからゆる法則に則してゐる」(*id. p.85*)。やうに頽廢せる自然もまた眞の自然である。「病氣の人間は健康な人間に劣らず眞の神の被造物である」(*id.*) からとてゐる。「自然の眞の誤謬」もこのやうな機械論的觀點になつてはじめて神の善意とも兩立する。すなはち、神経の一部分の牽引があつたる共通感覺への刺戟が感覺を惹起するとすれば、神経のいづれの部分も共通感覺に同一の刺戟をあたへるかぎり、精神にはつねに同一の感覺を知覺せしめらる。したがつて異種の感覺内容

にもかかはらず、感覚的知覚のみにもとづいて合性體の誤つた意志決定がなされることとなる。「自然は全智ではない」(id. p.81) / 合成體の本性も時には欺くものであらざるをなす。だが、「感覚は自然的に欺かれる」(sensus naturaliter fallitur) (id. p.83) / 欺かれる感覚も「理性に適合して」(rationi consentaneum) (id. p.83 ~ 89) なる。「陸康の維持」や「身體の利益」のための感覚の有効性は経験によつて明かであり、かくて感覚は神の善意を暗示する (id. p.87 ~ 89)。

以上によつて、感覚の眞判断が、感覚内容の機械的構成の悟性認識にもとづいてのみ成立することが分る。これによつて物質の存在判断は同時にその本質の分析判断として成立し、また物質の數學的諸性質はその現象的實在性を確證されるのである。それゆゑ、つぎの問題は、感覚内容の明證的認識がいかにして感覚にもとづきながら悟性性によつてえられるか、換言すれば、感覚的對象の機械的構成の實在性がいかにして確認されるかに歸着する。物質存在は自然現象の領域であらためて問はれなければならぬ。

以下、「原理」第二、三、四部にしたがつてみる。

感覚の自然學的本性は、運動による物體の分割、分割による物體の微小部分の運動が相互に神經を介して共通感覚に作用することと説明される (Pr. IV. 189, 190)。自然の機械的運動が感覚内容を構成する。デカルトによれば、自然現象 (phaenomena naturae) とは、「自然内にある諸結果」/ 「感覚を介して知覚される諸結果」(Pr. III. 1, At. IX. p. 103) / あるいは「感覚によつて捉へられたもの」(Pr. IV. 199, At. VIII. p. 323) / 要するに「見られる世界」(mundus aspectabilis) である。したがつて、感覚内容の悟性認識は直ちに現象の自然學的認識であり、物質の存在證明もまた正しくは、自然學的認識とともに成立するといはねばならない。「省察」における心身の實在的區別が、感覚・想像力の立場で成立するスコラの目的論的自然學を原理的に否定して、自然の演繹的・數學的構成に形而上學的基礎をお

たへたことは一般に知られてゐる。ところが、「原理」第二部（物質的なもの諸原理）の冒頭の位置を占め自然學の原理的前提をなすと思はれる物質の存在證明が、かへつて心身合一の感覺的立場で立證される。このやうな矛盾をつつむ自然學の成立根據の理解が同時に物質の存在證明のつつむ矛盾の解明ともなるであらう。

「原理」第二部で自然學諸原理を明らかにしたのも、デカルトは同第三部第一節で自然學の認識方法論を提示する。「つまり、感覺の偏見によつてはななく理性の光によつて、それら自體の眞理性によつて疑ひをなきほどに把握されたとこの物質的なもの或る諸原理を見出したからには、檢證すべきことはただそれらの諸原理からのみあらゆる自然現象を説明することができるかどうかといふことである」(Id. p. 80)。自然學的認識は自然學諸原理による現象の演繹的説明にほかならない。だが、自然學的原理は「廣大であり豊穡で」あつて、我々の全生涯をかけても到達しえないほど無数の可能的諸結果を内包してゐるから、自然現象も論理的にはそこから無数に導出されう。また逆に自然現象の側からみれば、個々の現象は無数の原理的説明が可能である。「通常、私の最も大きな困難は、このうちどのつづれの仕方で自然の特殊な結果が原理に依存するかを見出すことである」(Disc. part. VI, G. p. 49)。ここは、自然現象と自然學的原理との對應關係の設定、つまり自然現象の機械的因果關係の説明 (explicatio) のこのやうな論理的偶然性をば實在的必然性として確定することが自然學的認識の課題である。これなくしては自然學自體が一つの偶然となる。デカルトの判断論本來の分析的性格からすれば、認識方法論の演繹的性格は自然學的認識につきても本質的には變りない。それは、原理から現象的事實を、原因から結果を導出する演繹的操作にあつてその逆ではない。「我々が望んでゐるものは、原因から結果の理由を導出することであり、反對に結果から原因の理由を導出するものはない」(Pr. III, 4, AT, VIII, p. 80)。また「我々の心の中に或る眞理の諸種子」(Disc. part. VI, G. p. 8) が問題なものである。とりとて、數學はそれ自體自然學の形而上學的原理であつて經驗を全く含まずが、直接「現象のあらゆる經驗」(Pr. III, 4, id.) を研究對象とする自然學をこつては、經驗は心内に不可避の前提であり歸結す

もあるから、現象の自然學的説明は單に數學的・形而上學的な純粹演繹ではない。それは、「それら諸原因から産出されうると判断される無數の諸結果の中から、他の原因を考へるよりもいつそう強く或る原因に我々の精神を決定させる」といふやうになされる」(id.)。そして、このことは經驗を介してのみ可能なのである。「哲學するための經驗の効用」(eorum <experimentum> usus ad philosophandum) (id.) の意味はデカルト自然學の獨立的性格をも明らかにするであろう。

經驗 (experientia, experimentum) には二重の効用がある。一はそれによる自然學的對象問題の提起であり、他はそれによる自然學的説明の信憑性の確證である。これを因果の關係にひきかみる。まづ經驗によつて結果の假定的原因が推定される。そのさうあらゆる現象にひきか「事物一般の原因」(rerum generaliorum causa) (Pr. III. 42, id. p. 99) は、特殊的因果關係の設定のうちに、演繹的原理として反省されればよす。「事物は神によつて無數の異なる仕方で配置されたのであるから、神がそのうちの仕方を選んだかは、理性の推論の力によつてではなくただ經驗のみによつて知られる」(Pr. III. 46, AT. IX, p. 124) からである。それゆゑ、この假定的原因の眞理性は「そこから演繹されるすべての諸結果が「經驗と一致する」(cum experientia consentire) することから」(Pr. III. 46, AT. VIII, p. 101) それはまた、「一つの感覺によつてではなく多くの感覺によつて」(Pr. IV. 200, id. p. 323) 確認される。經驗が自然學の認識論的規準である。デカルトはこの經驗の効用をまた「生の効用」(usus vitae) として、廣く人間的生の場における道徳的價値の問題と不可分に考へてゐる。經驗は、「ただ生に對する効用から、そしてそれ自身の眞理性の認識から」のみ設定され檢證された原因を「十分に大きな或る價値あるもの」(satis magnae operae pretium) とする (Pr. III. 44, id. p. 99)。

ところで、有限な人間の生が、無限な自然現象の全領域にわたつて、自然學的説明を檢證することができなすことは自明である。「あらゆる現象が明らかにそこから導出されるとするの諸原因が眞でなすことと思はば難し」(Pr. III.

es. id. p. 99) が、「主要な自然現象(その諸原因がここで檢證されねばならぬとこの)を我々の眼のあたりに表示する」ことは有限的生の「短い期間のものに」なされねばならぬ(Pr. III. 4, id. p. 81 et IX. p. 105)。チカルトはしばしばこの檢證に「十分な經驗」の不足を訴へてゐる(Pr. préf. AT. IX. p. 17, Disc. part. VI, G. p. 56, etc.)。したがつて、自然學的説明の可能性は、經驗を介して歸納的に結果から原因を推定し、つぎに、その假定的原因から演繹可能な諸結果を有限的現象領域にひいて檢證しその推定を可能なきや確證することに依存する。自然の原理的・演繹的構成は經驗的な歸納檢證によつては假定的に追認されるのである。それゆゑ、自然學的説明は嚴密には形而上學的確實性をもたぬ。そこにあつて確證される原因は「眞の原因」(les causes vrais)ではなく「想定された原因」(les causes imaginées)である(Pr. IV. 204, AT. IX. p. 322)。自然認識はしばば假説(hypothesis)であるとして「神の絶對的な力に關してのみは」不確實である(Pr. IV. 205, AT. VIII. p. 327)。だが、チカルトは、この假説的自然認識が形而上學的確實性とは異なるされ自身の獨自な確實性「すなはち『道德的確實性』(une certitude morale)をもちと考へる(Pr. IV. 205, AT. IX. p. 323)。この道德的確實性とは「生の効用に十分であるかぎり」の、「我々の行動を規制するのに十分な」確實性であるのは「日常の行動のさうに通常少しもそれを疑はぬやうなものと同程度」の確實性を意味してゐる(id.)。「想定された原因」は現象説明の假説的原理として、それが「あらゆる自然現象に正確に對應する(accurate responder)」として、つまり「想定された原因から産出されらるる諸結果がこの世界に見られる諸結果に似てゐる(semblable)」ものが經驗的に確證されれば、人間の生に十分役立つ意味で「眞の原因」と全く變りなく(Pr. IV. 204, AT. VIII. p. 327 et IX. p. 322)。自然學全體が道德的確實性すなはち假説であるとして、「この提起するところのものは私にたゞな假説として取り扱はんと思ふ」(Pr. III. 44, AT. VIII. p. 99)。「假説によつてあらゆる自然現象は最も容易に理解される」(Pr. III. 37, id. p. 95)と云ふ。自然學的説明を可能ならしめるものは虚偽の假説をも取りも守る(Pr. III. 45, id. p. 99)。虚偽の假説と云ふものはこのから演繹される諸結果は「眞である確

實であり」うるからである (Pr. III. 47, AT. IX. p.125, 126)。感覺不可能な微小體も同様生の立場で、感覺可能な物體に「なぞらへて判断」し、「*les animaux qui ont un être en eux*」が説明されればよい (Pr. IV. 201, 203, 204)。かくて、人間の生と自然認識とは相互に不可分の關係にあり、自然學はいはば倫理學に媒介されて成立することになる。經驗はいふまでもなくデカルトにあつては、生の効用を意圖する自然學（醫學と機械學）の技術的過程である。自然現象の實在性もこの過程の中で確證される。

以上の考察から次の結論に到達できるであらう。

第一に、物質の存在判断はその本質の分析判断としてのみ成立可能であること、換言すれば、前者は、その成立根據である感覺を自然現象として理解することにより、その自然學的認識とともに後者に還元されて成立することが明らかになされた。その判断の構成要素も最初考へられたやうに單に感覺と意志ではなく、感覺・悟性と意志である。これから、物質の存在判断は自然學自體の成立を意味してをり、物質存在と自然學とは絶對不可分であることが歸結する。第二に、自然學が倫理學に媒介されて成立する所以が明らかにされた。それはまた最初考へられた物質の存在判断における感覺の目的論的價值規定が人間の生の効用としての自然學の道德的價值規定へと高められたことを意味してゐる。この意味で物質の存在判断は不可避的に倫理的價值判断として成立する。それゆゑ、物質の存在證明は神、自我の存在證明のやうな形而上學的確實性とは異なる自然學の道德的確實性に止まるとしても、その判断はやはりデカルト判断論の基本的性質に則つてゐることが知られる。デカルトの名高い「哲學の樹」の幹へによれば、哲學の根は形而上學、幹は自然學、枝は醫學、機械學、道德學に分れ、このうち道德は「最も高く最も完全な道德」として、「他の諸學問の全認識を前提する智慧の究極的段階」とられる (Pr. préf., AT. IX. p.14)。哲學の全體の意圖はこのやうな「智慧の研究」(l'étude de la Sagesse) (id. p.2) である。われわれは物質の存在證明について判断論を檢討する

ことによつて、ここにもまた、「規則論」から「情念論」にいたるデカルトの合理主義哲學が一貫してしめす方向を窺ふことができたのである。(了)

(附記) 使用テキストとその略稱

Oeuvres de Descartes édit. par Adam et Tannery (AT).

Oeuvres choisies de Descartes édit. par Garnier frères (G.).

* Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques édit. par E. Flammarion (F.).

(筆者 京都大學文學部大學院「哲學」學生)

involuntary when we are ignorant of the minor premiss of the hypothetico-productive syllogism, whereas incontinence, indulgence, or vice in general lacks either in the minor or in the major premiss of the categorico-practical syllogism. And various moral characters of unequal values are found corresponding to the various types of combination of such knowledge and ignorance. Thus Aristotle's practical syllogism involves a categorical imperative, although, unlike the case with Kant, the moral ideal of Aristotle lies not in duty, but in the harmony of intellect and emotion.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVII, No. 5 & 6.

Descartes' Theory of Judgment—Its Rôle in the Proof of the Existence of the Material World

by Shigeru Suzuki

According to Descartes a true judgment is given by the consent of the will to the clear and distinct idea perceived by the understanding. And the idea gives us not only the cognition of the essence of things, but also that of their value, because there yet prevails with Descartes the time-honored ontological formula that "realitas" is "perfectio". In other words a true judgment is both "analytic" in the Kantian sense and evaluative in the ontological sense.

This double character is found in the judgment on the existence of the ego and of God. But in the case of the judgment on the existence of the material world we find a situation more complicated than the former two. What is peculiar to the latter judgment is that it is based not upon the idea of understanding but of sense. Now the sense-idea is "clear" about the fitness or unfitness of a thing for the self-preservation of man as a composite being of mind and body, but the idea is not "clear" in regard to its rational cognitive function. Therefore in the proof of the

existence of the material world Descartes had to resort, not to the immediate sense-idea, but to the rational idea of the physical reality itself, whose obscure index was the sense-idea.

The cartesian physics, however, proves to be physico-inductive as well as mathematico-deductive. And in the former respect the physical knowledge comes to be a system of hypotheses which have a "moral certainty" only. Descartes frankly approves it. Hence his proof of the existence of the material world may finally be allowed to claim only a moral certainty.

Nevertheless the intention of Descartes in his effort to give a rational proof of the existence of the material world was to enlarge the scope of the purposive function of our sense by means of the technical application of physics and also in the end to attain to a rational morality founded upon the metaphysical good. This ultimate aspiration of Descartes, clearly given in his preface to the French translation of his "Principia", suggests us a problem-situation, still meaningful for us, of the modern scientific world-view over against the ontological conception of the unity of the real and the good.