

デカルトの判断論

——『規則論』における知性の判断について——

倉田 隆

デカルトの主要著作、すなわち『省察』や『哲学原理』によれば、判断は、知性が提示するものに同意すること或いは同意しないことであって、意志の働きである。しかし『規則論』においては、デカルトは別の判断論をもっていた。すなわち、判断は、認識の能力とともに、知性に帰せられる能力だったのである。両者の判断論の間には、明らかな懸隔がある。『省察』や『哲学原理』に比べれば、確かに『規則論』の判断論は、十分に展開されているとはいえない、未成熟である。しかし、そう言って済ますわけにはいかない。不十分で未成熟であるとはいえ、『規則論』は、後期の主要著作とは明らかに異なる判断論を有していたのである。

この事実を放置しておくことは、青年デカルトの思索を、後年の成熟した思想の圏外に追いやり、両者の間に深い断絶を築くことになりはしないだろうか。デカルトの成熟した思想を理解するためにも、両者の判断論の間に存する懸隔を埋めていく作業に着手しなければならないのではないか。もちろんこの作業は、両者の間に恣意的な一貫性を設定することではない。『規則論』の判断論と後期の主要著作のそれとの相違は明らかである。しかしだからといって、『規則論』から『省察』に至る時期に書かれた、デカルトの幾つかの著作と数多くの書簡の中に、決定的な転回点を採し出そうとしても、おそらく無駄であろう。『規則論』の判断論と後期の主要著作のそれとの間に存する懸隔を埋めていく作業は、前者から後者への移行を認めつつ、その移行の過程の内的連関を確認していく作業になるであろう。

本稿は、この作業の第一の着手点として、『規則論』における判断論の成立の根拠そのものうちに、後期の判断意志への移行を示唆するものを見出すことを、目的とするものである。

一 知性と意志

デカルトは、『省察』や『哲学原理』において、精神 (mens) の働きを大きく二つに分けている。一つは意志作用であり、もう一つは認識作用である。意志作用はもちろん意志 (voluntas) によるものであり、後者の認識作用を担うものは、知性 (intellectus)、想像力 (imaginatio)、感覚 (sensus) に区別されている。例えば『省察』について見ると、第二省察で次のように言われている。「私とは何であるか。考えるものである。考えるものとは何であるか。すなわち、疑い (dubitare)、理解し (intelligere)、肯定し (affirmare)、否定し (negare)、欲し (velle)、欲せず (nolle)、なおまた、想像し (imaginari)、感覚する (sentire) ものである⁽¹⁾」。

これらが考えるものとしての私のすべて、つまり私という精神の営みのすべてである。さらに第四省察によれば、「意志の本質は、知性によってわれわれに提示されるものを肯定あるいは否定したり、追及 (prosequi) あるいは忌避 (fugere) したりすることへと、何らかの力によってもそうするようにと決定されてはいない、と思われるような仕方であられわれは赴く、ということに存する⁽²⁾」のであり、また『以下六つの省察の概要』によれば、疑うことは「自らに固有の自由を用いて⁽³⁾」なされることであるから、結局、「疑う、肯定する、否定する、欲する、忌避する」のは意志の働きによるものである。これに対して、第六省察で述べられているように、「更に私は、私の内に、「理解する」という純粹に知性的な作用の他に）或る特殊な仕方では思惟する能力を、すなわち、想像する能力および感覚する能力を見出す、……これら二つの能力は、自らの形相的概念の内に、何ほどか知性作用を含んでいる⁽⁴⁾」のであるから、「理解する、想像する、感覚する」という認識作用は、広い意味では知性の働きであり、しかも、知性が単独で

純粹に働く場合の他に、想像力や感覚が関与するような認識の仕方もあるわけである。

この点について『哲学原理』は、もっと簡潔に次のように分類している。「われわれがわれわれの内に経験するあらゆる思惟様態は、二つの一般的な様態に帰せられうる。一つは認知 (perceptio) すなわち知性の活動であり、もう一つは意欲 (volitio) すなわち意志の活動である。というのは、感覚する、想像する、純粹に理解するなどは、認知の様々な様態に他ならず、求める (cupere)、退ける (aversari)、肯定する、否定するなどは、意欲の様々な様態だからである。」⁽⁶⁾

このような二分法が、デカルトの比較的若い時期の作品とされている『規則論』にも、はっきりと認められるとは言い難い。しかし例えば、われわれが真理を探求するのは「生活の一々の状況において知性が意志に何を**選ぶ** (eligere) かを示すためである」とか、神によって啓示されたことなど「何であれ不明なことに属するものについて**信ずる** (credere) と、(actes) は、認識力 (ingenium) の働きではなく、意志の働きである」といった言葉から窺われるように、『規則論』に見出される意志についての僅かな言及から推測する限りでは、デカルトは『規則論』執筆の頃既に、精神の働きは大きく二つに分けられるという考えを持っていたように思われる。

実際、『規則論』は、その正式な題名「認識力を導くための諸規則」が示すように、真理認識のためには認識能力をいかに用いるべきか、を教えることを目的として書かれたものであるが故に、認識力と区別されるところの意志に関する言及が極めて少ない。しかし、それら僅かな言及箇所では、意志は常に知性ないし認識力と対置されているのである。そして認識力に限って言えば、「われわれの内には、事物の認識のためにわれわれが用いることのできるただ四つの能力があり、それらはすなわち、知性、想像力、感覚、記憶である」という記述は、『省察』や『哲学原理』における認識能力の分類とほぼ一致する。さらに、『省察』や『哲学原理』において真理認識の主役が知性であるように、『規則論』においても、「われわれの内においては、ただ知性のみが学知 (scientia) を持ちうる」と言われてい

る。

このように見てくると、精神の働きを大きく意志と知性とに分け、意志には意志作用を担わせ知性には認識作用を担わせるという二分法そのものは、『規則論』から後期主要著作に至るまで変わっていないと言ってよいであろう。しかし、意志や知性が具体的に何をなすのか、ということになると、『規則論』と『省察』や『哲学原理』との間には大きな相違が見出されるのである。先の引用から明らかのように、『省察』や『哲学原理』においては、「肯定あるいは否定する」ことは意志の働きであったのに対して、『規則論』においては、それは知性の働きなのである。規則十二でデカルトは、「知性がそれでもって直観し認識するところの能力」と「知性がそれでもって肯定あるいは否定の判断を下すところの能力」とを区別している。⁽¹²⁾ 知性は肯定あるいは否定することによって判断を下す能力を有するのである。

しかし、後期の著作においては、「意志の作用、すなわち判断⁽¹³⁾」と言われるように、意志が判断の主体である。あるいは少なくとも、判断は意志と知性の産物であり、その際主導権を握っているのは意志である。『哲学原理』では次のように述べられている。「まったく認知していない事物については、何の判断も下すことはできないのであるから、判断するためにはなるほど知性が必要であるが、しかし、何らかの仕方で認知された事物に同意 (assensio) が与えられるためには、意志もまた必要である。」⁽¹⁴⁾ 判断は、知性によって捉えられたものについてなされるのであるから、判断するためにはもちろん知性が必要であるが、最終的には、意志の同意をまっして判断が形成されるのである。『規則論』の見解との相違は明瞭である。

それどころか、デカルトは後年、『規則論』の見解を自ら否定しているようにも思えるのである。一六四七年、かつてデカルト哲学の最も忠実な信奉者であったレギウスが、知性の働きを認知と判断とに分けるといふ説を公表した時、デカルトはこれに対して次のように反論している。「実際、私が思うに、われわれが判断するために求められて

いる認知の他に、判断の形を構成するためには、肯定と否定が必要なのであって、たとえわれわれが事物を認知したとしても、われわれはしばしば自由に同意を差し控えることができるのである。それ故に、同意するということのみ、言い換えれば、肯定ないし否定にのみ存する判断の働きは、知性の認知ではなく、意志の決定に帰せられると(15)思う。」

このような事態を、どう解釈すべきであろうか。ベックは、「デカルトは『規則論』においては、……彼自身の明確な判断論を形成していなかった」と言っている。確かに、ベックの言う通り、『規則論』に見出される判断論は、「中間的な理論」(17)であり未成熟なものであろう。しかし、まさに中間的であり未成熟であるが故に、それが孕む問題を明確にすることによって、デカルトの成熟した判断論への移行を示唆するものを得ることができるのではないだろうか。そこでまず、『規則論』の叙述に則って、認識の主体でもあり判断の主体でもあるという知性とはいかなるものであるかを見ていこう。

二 認識と判断

知性は何をどのように認識するのか。『規則論』においては、「肯定や否定の判断を下す」知性について明確に説明している箇所がほとんどないので、認識する知性という側面から考察を進めていきたい。

『規則論』によれば、知性は、単純本質(natura simplex)と呼ばれるものや、それらが複合されているものを、直観する(intuere)あるいは経験する(experiri)という仕方(18)で、認識する。直観あるいは経験という言葉は、直観をしたが、これは、直観と経験が同じ意味である、ということではない。なるほど、規則十二では、「直観は、……知性が、自分自身の中に、あるいは想像(phantasia)の中に存在するものとして端的に経験するすべてのものに及ぶ」と言われ、直観と経験がほぼ同義に用いられているのではないかと思わせる。しかし、「経験はしばしば人を欺くも

のである」⁽¹⁹⁾とも言われている。経験も確かに一つの認識ではあるが、経験はそのまま直観ではない。何故なら、明証的な認識すなわち学知を獲得する道として、われわれが最も信をおくべきとされている直観⁽²⁰⁾が、人を欺くものであってはならないからである。

直観の定義は次のようなものである。「直観とは、純粹で注意深い (attentus) 精神の把握であって、しかも、われわれが理解するものについて何の疑いもまったく残されていないほどに、容易でかつ判明な (distinctus) 把握のことである」⁽²¹⁾。先に引用した「直観は、知性が経験するすべてのものに及ぶ」というのは、われわれは自らの経験的認識のすべてに、このような直観の鋭い目差しを向けることができる、ということであろう。こういう直観によって、知性はすべての単純本質を判明に認識するのであって、「精神の直観は単純本質のすべてに及ぶ」⁽²²⁾のである。

次に、単純本質についての説明を見ると、次のように言われている。「それらについての認識がきわめて明瞭かつ判明であって、より判明に認識されるさらに多くのものに精神によって分割されえないようなもの、それらだけを単純本質と呼ぶ。……その他のものはすべて、何らかの仕方でこれら単純本質から複合されている」⁽²³⁾。しかも、「これら単純本質と、それら相互のある種の混合ないし複合を除いて、われわれは何も理解できない」⁽²⁴⁾のであるから、真理の認識はまさに、「いかにしてこれら単純本質が一緒に集まって他のものを複合するかを判明に知る」ということに存するのである。そして、この「いかにしてこれら単純本質が一緒に集まって他のものを複合するかを判明に知る」ということが、真理の認識であり学知の獲得であるという点に、認識と判断の接点を見出すことが出来るように思えるのである。先を急ぐようであるが、判断は認識に還元されるのである。

そこで、単純本質から複合されているものについてであるが、この場合、単純本質相互の結合は、「必然的 (necessaria) であるか偶然的 (contingens) であるか」⁽²⁵⁾のいずれかである、と言われている。

まず、結合が必然的である場合から見よう。必然的な結合というのは、「両者が相互に分離しているとわれわれ

れが判断するならば、いづれをも判明に把握しえない⁽²⁷⁾」ような結合であるとされている。しかし、これを逆に言えば、単純本質は直観によってこそ判明に把握されるものなのであるから、必然的結合を有するような両単純本質を直観によって判明に把握しようとするならば、両者が結合していると、直観によって判断せざるをえない、ということになる。ここに真なる判断の最も単純な形を見ることができないのではないだろうか。「精神の直観は単純本質相互の必然的結合の認識に及ぶ⁽²⁸⁾」のであり、しかも一つの真なる判断を形成するのである。

しかしそれならば、こういう単純で真なる判断が直観によって下されると言っても、事態としては同じことを指している。言い換えれば、知性は、直観によって、単純本質を必然的に結び付けるという、最も単純で真なる判断を下すのである。しかも、知性が下しうる真なる判断は、このような単純な判断にとどまらない。知性は必然的結合の連鎖を辿ることができるのである。これが演繹 (deductio) である。

演繹とは、「それによって、われわれが、確実に知られた或る他の事柄から必然的に帰結するすべてのことを理解するところのものである⁽²⁹⁾」と言われている。つまり、単純本質という用語を使えば、演繹とは、知性が直観した個々の単純本質を、これまた知性が直観した必然的結合によって相互に結び付け、こういう必然的結合の長い連鎖を辿りながら、真なる判断を形成することである⁽³⁰⁾。従って、先に述べたような最も単純な判断は、直観によってなされるといってもよいし、演繹によってなされると言ってもよいであろう⁽³¹⁾。

真なる判断が、直観されうるような単純なものであるにしろ、長い連鎖を辿って演繹されるものであるにしろ、その判断は、原理的には、諸単純本質及びそれら相互の必然的結合の直観に基づくものであり、そこからはじまるものである。直観が知性によってなされるものならば、このような判断も知性によってなされるとすることは、ごく自然なことであると言わなければならぬであろう。ここでは、真理の認識と真なる判断が一つになっている。『規則論』冒頭の規則にあるように、学知を獲得することの目的は、「現れ出るあらゆる事柄について堅固で真なる判断を下す⁽³²⁾」

ことであるならば、真理の認識すなわち学知の獲得と真なる判断とが一つであることは、むしろ当然かもしれない。それでは、偶然的な結合の場合はどうであろうか。デカルトによれば、諸々の単純本質から偶然的に複合されている事柄を、ただそのようなものとして受け入れる限りでは、それは一つの経験であり知性による認識ではあっても、それは真なる判断ではなく、従って学知ではない。何故なら、知性は諸単純本質が偶然的に結合されている事柄をそのまま受け入れているだけであって、そこにおいて「いかにしてこれら単純本質が一緒に集まって他のものを複合するかを判明に」知ってはいないからである。

しかしだからといって、このような経験そのものが偽なる判断である、というわけではない。「もし知性が、……想像力が感覚の対象を忠実に再現しているとか、感覚が事物の真の形を帯びているとか、また外的事物はそれが現れるその通りに常に存在するものだとか、判断することがなければ、知性は決して経験によって欺かれることはない」のである。経験がそのまま偽なる判断なのではない。デカルトによれば、「われわれが誤ることがありうるのは、ただ、われわれが真と信ずる、事柄が、われわれ自身によって、或る仕方で複合されている場合のみ」なのである。⁽³³⁾

ところで、ここで言われている「われわれ」とか「われわれ自身」とは何であろうか。既に見たように、「何であれ不分明なことに属するものについて信ずるのは、……意志の働き」であった。「われわれ」とは意志のことであろうか。しかしもしそうならば、意志は、判断において、とりわけ偽なる判断すなわち誤謬において、主要な役割を果たすものではないのか。第四省察が、「何故われわれは誤るのか」を主題的に追及しながら、意志の本質であるところの決定の自由 (*liberum arbitrium*) の正しくない使用に、誤謬の原因を見出すことによって、判断の主体を意志に帰した⁽³⁴⁾のであれば、『規則論』においても、判断の主体を意志とすべきではなかったのか。

しかし、『規則論』そのものにのみ則る限り、この「われわれ」を意志とするわけにはいかない。『規則論』においては、意志が真と信ずるものは、信仰がその例に挙げられていたことから明らかなように、単純本質の必然的結合

による明証性という観点からすれば、その不分明なることを知性が既に自覚している事柄ではないだろうか。「不分明であるが故に」か「不分明であるにも拘らず」なのかは別として、不分明であると知性が知っている事柄を信じうるのは意志である。しかしこのような確信は、本来、真偽を問うべき性格のものではない。『規則論』が問題にしているのは、学知の獲得に関わる場面での真偽である。しかも、学知を獲得しうるのは知性のみである。それならば、ここで言われている「われわれ」というのも知性のことであると解するのが自然ではないだろうか。

しかし知性は、不分明なものを不分明なものと知りつつ、確信することはできない。知性が確信できるものは、それが直観によって捉えられた諸単純本質と必然的結合とから複合されていると、知性自身が認めるものだけである。そして知性は、自らが経験する事柄において、諸単純本質とそれら相互の必然的結合とを見誤り、自分自身で諸単純本質を複合することによって形成したにすぎない判断を真であると確信することがある。この時、誤謬が生じうる。

「経験がしばしば人を欺く」のは、知性が、諸単純本質が偶然的に結合しているにすぎない経験内容に何らかの必然性を見出したと誤り、そういう偶然的な結合に必然性を付与して、結果的に一つの誤った判断を形成しそれを確信することがあるからである。誤謬を避けるには、「或るものと他のものとの結合がまったたく必然的であると直観しない限り、決してそれらを相互に結合しなければよい⁽³⁵⁾」のである。

こうして判断は、それが真である場合も偽である場合も、単純本質と必然的結合という認識の用語で語られることになる。確かに『規則論』においては、「判断すること」と「認識すること」とは、ともに知性の能力であるとされながらも、区別されている。しかし実際には、今まで見てきたように、判断は認識に還元されてしまうのである。

しかし、知性が判断の主体であるとするには、なお問題が残っている。それは、誤謬の場合、知性を見誤らせ複合を促すものは何か、という問題である。このものと知性との関係を明確にしない限り、真なる判断はともかく、誤謬についてもその責任を知性に負わせるのは早計であろう。そこで、知性と、その他の認識能力、とりわけ想像力との

関係を明らかにしておく必要がある。

三 知性と想像力

誤謬は、或るものと他のものとの結合が必然的であると直観していかないのに、知性はそれら相互が必然的に結合しているの見誤り、自らが複合したにすぎないものを確信してしまう、ということに存するものであった。その限りで、誤謬は確かに知性の責任である。しかしそれにしても、「純粹で注意深い精神の疑いえない把握⁽³⁶⁾」である直観をその本領とする知性が、何故、その間に必然的結合を直観していないようなものを、相互に結び付け複合するのであるか。もし、必然的結合を見誤らせ、そのような複合を知性に促すものが他の認識能力だとすれば、それこそが誤謬の責任を負うべきではないだろうか。

実際、『規則論』では、そのような複合が、「想像の傾向性 (dispositio)」によって決定されている場合、それはほとんど常に欺く⁽³⁷⁾とされている。さらに、直観を定義する際にも、直観は「不当に捏造する想像力の誤った判断⁽³⁸⁾」ではない、ときえ言われている。それならば、真なる判断はさておき、誤った判断は想像力が下すものではないのか。あるいは少なくとも、誤謬の責任を負うべきは想像力ではないのか。既に見たように、想像力も認識能力の一つに数え入れられている以上、或る種の認識がそのまま誤った判断を形成するとは言えても、その誤謬の責任が知性にあるとは言えないのではないか。知性と想像力との関係をもっと詳しく検討しなければならぬ。

想像力とは何なのか。『規則論』の機械論的生理学的説明から見ていこう。まず外部感覚は、「それが身体の一部である限り、……ただ受動によって感覚するのであり、それは、蠟が印章から形を受け取るのと同じ仕方」であって、しかもこれは単なる比喻ではなく、実際にその通りなのである。そして次に、外部感覚が対象から受け取った形は、「共通感覚 (sensus communis)」と呼ばれる身体の或る部分に、同時に伝わる。」さらに、共通感覚は、「これらの形な

いし観念 (figurae vel ideae) を、あたかも蠟に刻印するかのように、想像ないし想像力の中に形成するため、印章の役割を果たすのである。この想像ないし想像力は、「身体の実際の部分」すなわち脳にその場所を持ち、延長という身体的特徴を有しているのであって、「形ないし観念」というのは、厳密な意味で、変形された形であり、一定の大きさを持つているのである。想像力は身体の一部に場所を持つものであるから、多数の形をそこに保持し保存しておくことができるのである。そこで、想像力がこれらの「形ないし観念」を保存する機能を果たす限りにおいて、それは記憶と呼ばれるのである。⁽³⁹⁾

このような機械論的説明の当否を問う必要はない。おそらく、現代の生理学的見地からすれば、このような見解は歴史的な意味しか持たないであろう。われわれが注目したいのは、デカルトにとって想像力とは、あくまで身体の側に属するものであり、物体的運動に還元できるものである、という点である。というのも、もし誤謬が、想像力の判断によって生じたり、想像力の傾向性によって完全に決定されてしまうとすれば、判断という働きそのものにおいて、その一半を身体が担うことになるからである。

もしそうだとすると、『規則論』における判断論が不十分であり「中間的」であると言われる所以は、判断の一部を精神に帰し、一部を身体に帰したところにあるのだろうか。そしてまたここに、『規則論』から『省察』への移行を示唆するものを見るべきなのだろうか。実際、『省察』出版の前年、一六四〇年五月二四日付のレギウス宛書簡の中で、デカルトは次のように言っている。「貴方は、……的外れな判断の軽率さはすべて、身体の配置 (temperamentum) ——それが後天的なものであれ、生まれつきのものであれ——に依存すると言っておられますが、私はこれをまったく認めることができません。⁽⁴⁰⁾」

しかし、「私は精神から区別された身体を持つ」という『規則論』の中での言葉からも明らかなように、既に『規則論』執筆の時点でデカルトは、精神と身体との間に明確な区別を立てていたのであって、この立場からすれば、想

像力それ自体が判断するとは考えにくい。確かに、『規則論』においては、後期諸著作に見られるような判断意志はまだ登場しておらず、意志と身体という際立った対照によって、想像力による判断を否定することはできない。しかし本来、想像力は認識するものですらないように思われる。既に見たように、感覺するにしろ想像するにしろ、それは精神の働きのなものであり、『哲学原理』の言葉で言えば、「思惟様態」だからである。『規則論』は判断を認識に還元している。それならば、想像力が判断するということも、ありえないのではないだろうか。

規則十二はその点を次のように説明している。認識する力は「同じ一つの力であって、この力が、想像力を介して共通感覚に自らを向ける (se applicare) 場合には、『見る』『触れる』等々と言われ、様々な形を備えたものとしての想像力だけに自らを向ける場合には『想起する』と言われ、新しい形を作るためにその想像力に自らを向ける場合には、『想像する』ないし『思い浮かべる』と言われ、最後に、ただその力だけが働く場合には、『理解する』と言われる」のである。そして、その力が単独で働く場合、それは「純粹な知性」と呼ばれるのであるから、あらゆる認識作用を通じて、その本来的な担い手は知性なのである。先に引用したように、「われわれの内には、認識のためにわれわれが用いることのできるただ四つの能力があり、それらはすなわち、知性、想像力、感覺、そして記憶である」と言われてはいても、認識するのは知性であって、その他の能力は知性の認識の言わば補助手段なのである。想像力は、自らの内に描かれている像 (image) を知性に提示するという補助的な役割を果たすにとどまるのである。想像力は、知性の把握の働きに伴われ仕上げられる限りにおいて、認識に関わっているのである。

しかも、想像力それ自体が認識を担うものではなく、認識は本来的には知性の働きであるという見解は、『省察』以降もデカルトによって保持されていた見解なのである。『省察』出版の直前、一六四一年四月二一日付のメルセンヌ宛書簡の中で、『省察』の内容に関するメルセンヌの質問に対して、デカルトは次のように答えている。「私が想像 (imaginatio) を Cogitatio (cogitatio) ないし思惟 (pensée) の定義の中に含めたことと、私がそれら想像をそこか

ら排除したこととは、その意味が異なるのです。すなわち、われわれが何事かを想像するために脳になくしてはならないところの形ないし物体的形象が、コギタチオなのではありません。そうではなくて、想像する精神の作用、つまり、これらの形象の方に向かう精神の作用、これがコギタチオなのです。⁽⁴³⁾先に『規則論』から引用した、知性がいかにして感覚し、想像し、理解するかを説明している箇所との類似は明らかであろう。

想像力が身体的機能である限り、認識において主導的な地位を持ちえない、というデカルトの見解は一貫しているのである。後期諸著作と『規則論』との判断論における相違は、想像力が判断するか否かにあるのではない。認識と判断とを明確に区別する前者においては、想像力は、補助的な仕方であるにしろ、認識にのみ関わるものであるが故に、判断の担い手ではないのである。他方、判断を認識に還元している『規則論』においては、想像力は、補助的な仕方ではか認識に関わらないが故に、自ら判断を下すものではないのである。いずれにせよ、想像力は、たとえ誤謬にしか関わらないとしても、自ら偽なる判断を下す主体ではありえない。確かに、先に幾つか引用したように、想像力自身が誤謬を犯したり、あるいは誤謬の決定的原因であるかのように思わせる記述が、『規則論』にしばしば見出せる。しかし、想像力はあくまで、⁽⁴⁴⁾知性を誤らせる材料を提供しようのみであって、『省察』の言葉で言えば、それは「質料的虚偽 (falsitas materialis)」にすぎないとみなすべきであろう。

まして、想像力が真なる判断を下すとは考えられない。なるほど、『規則論』後半においてはしばしば、知性が想像力やその他の認識能力の助けを借りるように、と説かれている。例えば、規則十二においては、「われわれのなしうることの内に数え入れられないいかなるものをも、はからずも見落とすことがないように、⁽⁴⁵⁾知性は、想像力、感覚、記憶によって助けられねばならない」と言われている。また第十四規則は、数学の問題のように「完全に理解される」問題を取り扱う際の規則であるが、それは、「問題は、物体の實在的延長に移され、問題全体があらわな図形によって想像力に提示されるべきである。何故ならば、このようにすれば、問題は遙かに判明に知性によって認知されるで

あろうからである」⁽⁴⁷⁾ というものである。

しかしここでも、想像力はやはり知性の助けとなりうるものでしかなく、「問題を遙かに判明に認知する」のは知性そのものなのである。あらゆる図形が想像力に提示され、知性が想像力に描かれた像を介してその図形を把握するにしても、図形あるいは像それ自身が真理を保有しているわけではない。これらの図形あるいは像は、知性による真理の把握を容易にすることはあっても、真理はあくまで、知性が把握するものなのである。実際、図形の使用によって、「多くのことを、目そのものには或る程度示し、しかるべき推論によって結論してはいても、これらが何故そうなっているのか、またこれらはどのようにして発見されたのかということ、精神そのものに十分に示していない」⁽⁴⁸⁾ のが、これまでの数学者の通弊だったのである。この場合「精神そのもの」とは、明らかに知性のことである。

想像力を正しく用いることによって、真理の認識が容易になるものならば、大いに想像力を用いるべきである。しかし、それを正しく用いるのは知性である。一六四三年六月二八日付のエリザベト宛書簡の中でも、第十四規則と同様に、問題によっては想像力を大いに用いるべきである、と勧めている。「物体、つまり延長・形・運動は、知性だけでも認識されうるものですが、想像力の助けを借りた知性によって、遙かによく認識されるのです。……数学の勉強は、図形や運動の考察に際して、主として想像力を働かせるものですから、物体についての非常に判明な概念 (notion) を形成するのにわれわれを慣れさせるのです」⁽⁴⁹⁾。数学の勉強によって、知性は、想像力を正しく用いることに慣れるのである。想像力を正しく用いれば、それは知性の真理認識を助けるのであり、想像力を正しく用いない時——もちろんこれには、想像力を用いてはならないのにそれを用いる場合も含まれる——、想像力は、言わば誤謬の質料になるのである。

認識に際しての想像力の使用に、『規則論』の判断論から後期諸著作の判断論への移行を示唆するものを認めることはできない。いずれにおいても、想像力を使用するのは知性であり、知性が認識の主体なのである。そして既に見

たように、『規則論』では、判断は認識に還元されていた。ここにおいては、想像力を用いるか否かに関わらず、知性が認識するのであり、知性が判断するのである。「真理や虚偽は、本来的には、ただ知性の内にしかありえない」⁽⁵⁰⁾のである。

このような判断論そのものの中に、判断意志への移行を示唆するものを見出そうとするならば、知性が認識し判断するという事態の根底に存する前提を取り出さなければならぬであろう。

四 単純本質と実在

『規則論』の知性は、認識し、しかも判断を下すものであった。それは、一つには、判断が、諸単純本質とそれら相互の必然的結合という、認識の用語によって語られうるために、結局は認識に還元されてしまうからである。そしてもう一つ、その認識の主体が、たとえ他の認識能力の助けを借りるにしろ、本来的には知性だからである。それは知性は、諸単純本質とそれら相互の必然的結合を把握することによって、どのような判断を下すことができるのだろうか。この点を吟味するために重要であると思われる記述が、規則十二にある。少し長くなるが以下に引用しよう。

「個々の事物は、われわれの認識に関する秩序においては (*in ordine ad cognitionem*)、それらについてわれわれが、それらが現に実在するという限りにおいて (*prout revera existere*) 語るのとは、異なった仕方で考察されるべきである。例えば、延長をもち形をもった或る物体を考察する場合には、われわれは無論、その物体が、事物の側からすれば (*a parte rei*)、或る一つの単純なものであることを認めるであろう。なぜならば、この意味では、その物体は、物性 (*natura corporis*) と延長と形とから複合されている、とは言われえないであろうからである。というのも、これらの部分は、互いに他から分かれたて実在したことは決してなかったからである。しかし、われわれの知性という観点からするならば (*respectu intellectus nostri*)、われわれはその物体を、それら三つの本質から複合されたものと呼ぶ。

というのも、われわれは、それら個々の本質を別々に理解した後ではじめて、それら三つの本質が一つの同じ基体 (subjectum) に同時に見出される、と判断することができたのだからである。それ故、われわれはここでは、知性によって認知される限りで (quantum ab intellectu percipi) しか、事物について論じないのであるから、われわれはただ次のようなものだけを単純と呼ぶのである。つまり、それらについての認識がきわめて明瞭かつ判明であって、より判明に認識される更に多くのものに精神によって分割されえないようなもの、それらだけを単純と呼ぶのである。例えば、形、延長、運動のごときのものである。これに対して、その他のものはすべて、何らかの仕方でこれらのものから複合されている、とわれわれは考えるのである。⁽⁵¹⁾」

諸々の単純本質は、「われわれの認識に関する秩序において」、「われわれの知性という観点から」語られているのであって、「精神によって分割されえない」単純性をもつが故に、単純本質と呼ばれるのである。従って、単純本質は、デカルトの成熟した思想において広い意味で観念と呼ばれているものの性質を、持っているように思われる。⁽⁵²⁾ すなわちそれは、「何ものかの表現として思惟の中にある」という性質である。そうだとすると、このような観念と実在との対応が、何らかの仕方では保証されていない限り、われわれは、実在に関する判断をいっさい下せないのではないだろうか。確かにデカルトは、単純本質の中に「実在 (existentia)」を数え入れることによって、この疑問に答えているかのように見える。しかし、これとても観念である以上、困難は何も解決されていないのではないか。この点をもう少し詳しく見てみよう。

デカルトは、規則十二において、完全な枚挙とは言い難いが、単純本質の分類を行っている。単純本質は、三つの主要な類に分けられる。第一の類に属するものは、純粋に知性的なもの (intellectuales) であり、第二の類に属するものは、純粋に物質的なもの (matérielles) であり、第三の類は、知性的なものと同質的なものの両方に共通なもの (communés) である。純粋に知性的な単純本質は、われわれの精神に属するものであり、「物体的なもの像の助けをまっ

たく借りずに」、つまり身体的な感覚や想像力のいかなる助けをも借りることなく、知性によって直観されるものである。この第一の類の例としては、「認識するということ」「疑うということ」「意志するということ」などが挙げられている。これに対して、第二の類に属する単純本質は、「物体のうちに存するとしてしか認識されえない」ものであって、形、延長、運動などがその例である。これらのものについての認識も、その主体は知性であるが、想像の内に形成された像によって、知性はより容易にそれらを認識できる。第三の類に属する単純本質は「共通的」と呼ばれるが、それは、この類に属する単純本質が、「物的な事物にも精神にも、区別なく帰せられうるもの」だからである。従ってこれらの単純本質は、「純粹な知性によっても、物質的な事物の像を直観する知性によっても、認識される。」そしてこのような単純本質の例の一つとして、「實在」が挙げられているのである。⁽⁵³⁾

従って、精神に関してであれ物体に関してであれ、そこに、この「實在」という単純本質を直観できたならば、「そういう精神ないし物体は實在する」と即座に判断できるかのように思える。しかし、単純本質が観念である以上、そのような判断は下せないのではないか。知性はせいぜい、「私には、或るものが實在することが確実であると思われる」と言えるだけではないのか。「實在」という単純本質は、精神ないし物体に関して直接に直観されるものではなく、それらに関して直観される何らかの単純本質と必然的結合を有するものとしてしか、直観されえないとしても同様である。この場合は、精神あるいは物体に関して、何らかの単純本質を知性が直観し、しかもそれと同時に、その単純本質とこの「實在」という単純本質との必然的結合を直観することができたとしても、「或るものにおいて、しかしかの単純本質が直観されたならば、そのものが實在するのは必然的である」と言えるだけであろう。例えば、「疑う精神が實在するのは必然的である」とか「延長している物体が實在するのは必然的である」、と言うにとどまるであろう。

単純本質と必然的結合とによって知性が下せる判断は、「しかしかのものが實在しなければならない」というとこ

るまでである。そこからさらに進んで、「しかしかかのもが実在する」という判断を下すことはできない。そのためには、一六四二年三月にメルセンヌに宛てた書簡の中に見られるデカルトの言明、すなわち、「それが実在しないわけにはいかない、とわれわれが認知するならば、それは実在する⁽⁵⁴⁾」という言明が、証明されていなければならない。もっと一般的に言えば、「私がきわめて明晰かつ判明に認知するものはすべて真である⁽⁵⁵⁾」という、いわゆる「明証性の一般規則」が確立されていなければならない。

この規則を証明することが、『省察』の主要な目的の一つであったと思われるが、『規則論』ではこの規則についての言及はまったくない。『規則論』においては、知性の直観は「不可疑で容易かつ判明な把握」であることが繰り返し強調され、しかも、われわれは「自らが実在すること (se existere)⁽⁵⁶⁾」を直観できるし、延長や形は「既に知られた存在者 (entia jann nota)⁽⁵⁷⁾」であるとさえ言われている。デカルトは、知性の直観的把握に全幅の信頼を置き、その把握が、実在に関わる真理にも及ぶとみなすことによって、明証性の一般規則を証明する必要性を感じなかったのではないだろうか。そしてそのために、単純本質は単に何ものかの表現として思惟の中にとどまるものではなく、何か実在的な性質を持つものになっているように思われるのである。

実際、単純本質は、認識された事物を観念として構成する、認識上の構成要素であるだけでなく、その事物を実際に構成する要素でもあるのではないか。もちろん、『規則論』の中で、単純本質が実在の構成要素である、と明言している箇所はない。しかし、単純本質の三つの分類を説明する際に触れたように、「純粹に物質的な」単純本質は、「物体のうちに存する (in corporibus esse) としてしか認識されえない」のである。また、「純粹に知性的な」単純本質について言えば、「このようなものが幾つか存在する (esse) のは確実⁽⁵⁸⁾」なのである。

しかも『規則論』においては、そのうちに単純本質が認められるような事物の実在は、疑われていないのである。先に引用した、単純本質を説明している文章からも、そのことを見て取ることができる。ここでは、「個々の事物は、

われわれの認識に関する秩序においては、それらについてわれわれが、それらが現に、実在する、という限りにおいて語るのは、異なった仕方では考察されるべきであって、われわれは「個々の本質を別々に理解した後ではじめて」、それらの単純本質が「一つの同じ基体に見出される」と判断するのである、と言われていた。つまり、個々の事物は、そのうちにいくつかの単純本質をわれわれが認識する以上、「一つの同じ基体」として「実在している」のである。そして、その基体のうちに単純本質が存するのである。

もちろんわれわれは、そのような事物のうちに存する諸々の単純本質の複合としてしか、その実在を認めることはできない。しかし、或る事物のうちに何らかの単純本質が直観されたならば、その事物が実在するか否かはもはや問題ではなく、それがどのように実在しているかが問題なのである。そしてそれを証言するのが、その事物のうちに存在し、それを実際に構成している単純本質である。

すなわち、或る事物の内に存する何らかの単純本質が直観されたならば、その事物は、明証性の一般規則を経ることなく、それら単純本質から構成されている限りで、認識する知性によって自らの実在を肯定されるのである。逆に、そのような単純本質がいっさい直観されないような事物は、単純本質が存する基体ではないが故に、その実在を否定されるのである。『規則論』では「単純本質の欠如 (privation) や否定 (negation)」も単純本質に数え入れられている⁽⁶⁰⁾。それ故に、単純本質を直観しうる知性は、実在に関わる判断をも含めて、肯定あるいは否定のあらゆる判断を下すことができることになるのである。そしてその理由は、単純本質が、単なる観念にとどまらずに、実在する事物のうちに存在し、その事物を実際に構成するものとして考えられていた、ということにあるように思われる。キーリングは、単純本質の詳細な分析を通して、デカルトは「認識論的観念論者」ではないと主張し、「単純本質は、観念の外なる実在 (extra-mental reality) の事実的な構成成分 (constitutive) である」と言っている⁽⁶¹⁾。

ただここで注意しなければならないのは、単純本質は実在の構成成分であるとしても、それが、実在を構成する最

小単位というわけではないし、単独の实在者というわけでもない、ということである。それはあくまで、認識する側が明晰判明に認識しうる最小単位なのであり、アムランの言葉を借りれば、「明証性のアトム (atome d'évidence)」⁽⁶²⁾なのである。単純本質は、それが知性によって把握されるものである限り、観念としての性格を保持しているのである。

しかしだからといって、単純本質は、観念としての単純性を極限にまでおしすすめた結果得られる、抽象的な普遍概念というわけでもない。デカルト自身、この点に関して注意を喚起している。「時折われわれが諸々の単純本質それ自身から抽象するようなものも、決して(複合されているものから)除外されないものである。例えば、形は延長する事物の限界(terminus)であるとわれわれが言う場合——この時、限界というのは、形よりもさらに一般的な或るものを意味する、とわれわれは考えているのであって、それというのも、持続の限界とか運動の限界等ということも、確かに言われうるからなのである——がそうである。つまりこの場合、限界という意味はなるほど形から抽象されているとしても、だからといって、(限界は)形よりも単純であるとみなされるべきではないのである。そうではなくてむしろ、限界は、持続や運動の端(extremities)というような、形とは種類のまったく異なる他の事物にもまた適用されるのであるから、これら他の事物からもまた抽象されるはずなのであって、従って限界は、まったく異なる多くの本質から複合されたものなのであり、それらにただ多義的に適用されるだけなのである」⁽⁶³⁾。

単純本質は、实在する事物を構成するという具体性を失わない限りで、単純なのであり「明証性のアトム」なのである。単純本質は、観念的な性格と实在的な性格を併せ持っているのである。従って、キーリングのように、「単純本質は観念ではなく、本質的な存在の要素(ontal elements)である」⁽⁶⁴⁾と、断言することはできない。むしろ単純本質は、観念でもあり、「存在の要素」でもあったのではないか。「实在」が「物体的な事物にも精神にも、区別なく帰せられる」共通的な単純本質であるとされているのも、単純本質が、観念でもあり、实在する事物を実際に構成するもの

でもあるということの、一つの表現であったように思われる。単純本質がこのような性格のものであったために、『規則論』における知性は、いわば明証性の一般規則を飛越えて、実在を直接把握するものとして、あらゆる判断を下すことが可能になったのである。

五 結 論

デカルトが『規則論』において展開している判断論の根底には、明証性の一般規則を不問に付して、単純本質が観念でもあり実在を構成する要素でもあるとする前提が存するのである。そして、この前提を支えるものは何かといえ、それは結局のところ、精神の直観が明晰判明で不可疑の把握である、ということ以外にはないのである。このような直観によって「単純本質に僅かでも触れるならば、……われわれはその単純本質を完全に認識する」⁽⁶⁶⁾はずであるから、或る事物のうちに存するものとして認識された単純本質は、そのまま実在する事物の構成要素になりえたのである。この直観による把握の明証性そのものに反省の目が向けられる時、もはや明証性の一般規則を不問に付すことはできなくなる。そしてこの時、知性の判断論から意志の判断論への移行が開始されるのではないだろうか。

この規則を知性によって確証することはできないだろう。なぜなら、明晰判明で不可疑な直観をその本分とする知性が、自らの明証的認識そのものを、さらに遡って基礎付けることはできないからである。知性は無限遡及に陥るだけであろう。

実際、『省察』においてデカルトは、明証性の一般規則を証明するために、まず認識能力を疑うことから始める⁽⁶⁶⁾。これが第一省察で遂行される懐疑である。この懐疑は、われわれを常に欺く「悪意をもった霊 (Genius malignus)」の設定によってあらゆる明晰判明な認識を疑う、いわゆる「誇張的懐疑 (doute hyperbolique)」に至る。このような懐疑を主体的に遂行するものは、知性が明晰判明に認識した事柄の真理性を疑うものであるから、知性ではありえな

い。『規則論』の立場ならば、知性は明晰判明に認識した時点で、それを真であると判断するであろう。しかし、知性そのものが欺かれているかもしれないのである。『省察』において誇張的懐疑を遂行するのは、精神のもう一つの働き、即ち意志である。「ほんの僅かでもその実在について疑うことのできるものはすべて実在しない」と、精神が「自らに固有の自由を用いて」⁽⁶⁷⁾ 想定するのである。

しかも疑うことのできる最終的な根拠は、「悪意をもった霊」の設定である。このような設定自体、知性のなしうることではない。懐疑は、知性によるあらゆる明証的認識に敢えて疑いを差し挟む「絶対的な」意味での意志によって、その究極にまで押し進められるのである。デカルトは、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡の中で、次のように言っている。「まったく明証的な理由が私を一方の側へと動かす場合においても、われわれは、実践的に言えば (moliter loquendo)、『反対の側へ動かされることはほとんどありえないのですが、絶対的には (absolute) そうしたこともありうるのです。なぜなら、明晰に知られている善を追及したり、明白な真理を認めることを、差し控えることが、われわれには常に可能だからです。』」⁽⁶⁸⁾

こういう絶対的な意味での意志によって懐疑が遂行される時既に、知性が判断の能力を一旦剝奪されているのは明らかである。意志が、知性の捉えた「明白な真理を認めることを差し控える」ことによって、懐疑は遂行されるからである。このような懐疑の果てに、「われ在り」を発見した(第二省察) デカルトは、「神の観念をもつわれが在る」ことを立脚点にして、神の実在を証明する(第三省察)。そしてこの神の誠実 (veritas) が、明証性の一般規則を究極的に保証するのである(第四省察)。この一連の証明の妥当性に関しては、神の存在証明において明証性の一般規則が用いられているのではないかという、いわゆる「循環の問題」が、『省察』発表の当初から既に提出されていた。⁽⁶⁹⁾

しかし、本稿の目的からして、ここでこの問題を論ずる必要はないであろう。ここで指摘したいのはむしろ、明証性の一般規則が証明されることによって、「それが実在しないわけにはいかないとわれわれが認知するならば、それ

は実在する」ことが保証されて、単純本質が、観念でもあり、かつ実在する事物を實際に構成する要素でもある、という前提が必要ではなくなったということである。そもそも、懐疑に晒された知性には、もはやそのような前提を支えることができないのである。そしてそれとともに、知性から一旦剝奪された判断する能力は、一度と知性に返されることはなくなるのである。

われわれは、単純本質についての上述のような前提がなくとも、判断を下せるのである。今や、観念と実在との対応は、いわば神によって保証されている。知性は、できるだけ明晰判断な観念を意志に提示することにのみ、専心すればよいのである。知性は、単純本質に前提された兩義的な性質を介して、最終的判断まで下す必要はないし、またこのような前提を支えられない以上、それはできないことなのである。肯定ないし否定の判断は、神の誠実に支えられた明証性の一般規則を介して、意志が下すのである。⁽⁷⁰⁾

もちろん、知性が判断にまったく関与しないというわけではない。「意志の決定には常に知性の認知が先行していなければならない⁽⁷¹⁾」からである。とりわけ、学知の獲得という実践の場においては、判断において知性の果たす役割は、非常に大きい。先程引用したメラン神父宛書簡の中でデカルト自身が認めているように、「まったく明証的な理由が私を一方の側へと動かす場合」には、「実践的に言えば、反対の側へ動かされることはほとんどありえない」からである。また、第四省察においても、「知性のうちにある大きな光から、意志のうちに大きな傾向性(propensity)が生じた」場合には、「私がかくも明晰に理解するものは真である、と私は判断せざるをえない⁽⁷²⁾」と書かれている。

それならば、このような場面に限っていえば、知性が判断を下すと言っても、差し支えないようにさえ思える。しかしこうした判断においても、その根底にあるのは、「絶対的な」意志による懐疑の結果肯定された神の実在であり、その神の誠実に保証された明証性の一般規則である。観念でありながら、実在する事物の構成要素でもあるような単純本質を、知性が直接に把握するということではない。知性の明証的認識を意志は認めざるをえないとしても、それ

を真と認めるのは意志なのである。

判断意志が登場するデカルトの後期の諸著作においては、単純本質という用語はまったく用いられなくなっている。⁽⁷³⁾知性が単純本質をいかに明晰かつ判明に認識しても、それが必ずしも實在の直接的な把握ではありえなくなった時、知性は、判断を下すという役割を担いきれなくなり、その役割を意志に譲る道が開かれたのではないだろうか。

(7)

註

デカルトからの引用は、すべて“*Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*”に基づいた。同書の巻数・頁数を付記する。なお、各著作の略号は次の通りである。

Reg.: *Regulae ad directionem ingenii*

D. M.: *Discours de la Méthode*

Med.: *Meditationes de Prima Philosophiae*

P. P.: *Principia Philosophiae*

- (1) Med. II, A. T. VII, 28.
- (2) Med. IV, A. T. VII, 57.
- (3) Med. Synopsis, A. T. VII, 12.
- (4) Med. VI, A. T. VII, 78. () 内は筆者による挿入。
- (5) P. P. I, a. 32, A. T. VIII-1, 17.
- (6) 『規則論』が、この書かれたのかについては、諸説があるが、少なくともその主要部分については、一六二七ないし二八年に書かれたとする説が、現在のところ有力なようである。

Cf. J. P. Weber, “*La constitution de texte Regulae*” 1964, pp. 194-206.

- G. Rodis-Lewis, "L'Œuvre de Descartes" 1971, pp. 89-98.
- (7) Reg. I, A. T. X, 361. 等は「*esprit*」なり。
- (8) Reg. III, A. T. X, 370. 等は「*ingenium*」といふ語についてであるが、一六九一年にデカルトの伝記を書いた「*esprit*」の「*ingenium*」語を「*esprit*」から「*ingenium*」に改めた。従って「精神」という訳も可能かと思うが、デカルト自身が規則十二に「*esprit*」(Reg. XII, A. T. X, 415)の「*vis cognoscens*」を「*vis*」と換えており、また「*mens*」との混乱を避けるため「*esprit*」を「*ingenium*」に改めた。 Cf. A. Baillet, "La Vie de Monsieur Des-Cartes" 1691, t. I, p. 282.
- (9) Reg. XII, A. T. X, 411. 記述が「*vis cognoscens*」の「*vis*」が「*imaginatio*」の一種であって、想像力が自らの内に刻まれた像を長く保持する場合「*vis cognoscens*」の「*vis*」は「*imaginatio*」である。
- Cf. Reg. XII, A. T. X, 414.
- (10) Cf. Med. II, A. T. VII, 33-34. et P. P. I, a. 73, A. T. VIII-1, 37.
- (11) Reg. VIII, A. T. X, 398. 「*scientia*」を「*scientia*」と訳した語「*scientia*」は「*scientia*」の「*scientia*」を「*scientia*」と訳した語「*scientia*」である」と、規則十二で定められた「*scientia*」(Reg. II, A. T. X, 362)。
- (12) Reg. XII, A. T. X, 420.
- (13) Med. IV, A. T. VII, 60.
- (14) P. P. I, a. 34, A. T. VIII-1, 18.
- (15) Notae in Programma, A. T. VIII-2, 363.
- (16) L. J. Beck, "The Method of Descartes" 1952, p. 18.
- (17) L. J. Beck, op. cit., p. 19.
- (18) Reg. XII, A. T. X, 425. *phantasia* と *imaginatio* の區別は、『規則論』で用いられている限りでは、あまり明確ではないが、概して、後者は像 (*image*) ないし形象 (*species*) を受容する能力、前者は像ないし形象を受容する身体的な場所、という意味で用いられることが多いのである。従って、後者を「*形象受容力*」、前者を「*形象受容体*」としても訳するのが適當か

もしないが、あまりにも耳慣れない表現であるから、誤解の生ずるおそれのない限り、後者を「想像力」、前者を「想像」と記すこととする。

- (61) Reg. II, A. T. X, 365.
- (62) Cf. Reg. III, A. T. X, 370.
- (63) Reg. III, A. T. X, 368.
- (64) Reg. XII, A. T. X, 425.
- (65) Reg. XII, A. T. X, 418.
- (66) Reg. XII, A. T. X, 422.
- (67) Reg. XII, A. T. X, 427.
- (68) Reg. XII, A. T. X, 421.
- (69) Reg. XII, loc. cit. 傍註は筆者による。
- (70) Reg. XII, A. T. X, 425.
- (71) Reg. III, A. T. X, 369.
- (72) 演繹が複雑で長いものになった場合、その演繹の連鎖の確実性を保証するものとして、「枚挙 (enumeratio)」という非常に重要な方法論的操作が登場する。しかも枚挙は、最も単純なものから出発して、演繹によって、遠く離れた結論に達するという、いわば総合的な過程の確実性を保証するだけでなく、問題となる複雑な所与から余計なものを捨象して、最も単純なものから直観を容易ならしめる準備をするという、いわば分析的な過程にも欠くことのできないものである。要するに枚挙は、直観を容易ならしめ、また演繹を確実なものにする方法論的操作であって、『規則論』における方法論の中核をなすものである。しかし本稿では、『規則論』における認識と判断との関係の最も原理的な部分に絞りたいので、枚挙もまた、知性によって遂行されるものであることを指摘することとめた。

Cf. R. Hubert, "La théorie cartésienne de l'énumération" *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916, pp. 489-516.

L. J. Beck, op. cit., pp. 111-133.

J. P. Weber, op. cit., pp. 48-57.

- (15) Cf Reg. III, A. T. X, 370.
- (16) Reg. I, A. T. X, 359.
- (17) Reg. XII, A. T. X, 423. 卷末の註釋に於て。
- (18) Med. IV, A. T. VII, 58-60.
- (19) Reg. XII, A. T. X, 424-425.
- (20) Reg. III, A. T. X, 368.
- (21) Reg. XII, A. T. X, 424.
- (22) Reg. III, A. T. X, 368. 卷末の註釋に於て。
- (23) Reg. XII, A. T. X, 412-414.
- (24) Descartes à Regius, 24 mai 1640, A. T. III, 66.
- (25) Cf. Reg. XII, A. T. X, 421-422.
- (26) Reg. XII, A. T. X, 415-416.
- (27) Descartes à Mersenne, 21 avril 1641, A. T. III, 361.
- (28) Med. III, A. T. VII, 44.
- (29) Reg. XII, A. T. X, 411.
- (30) Reg. XII, A. T. X, 429.
- (31) Reg. XIV, A. T. X, 438.
- (32) Reg. IV, A. T. X, 375. 『方法序説』でも類似の指摘がなされている (D. M. H. A. T. VI, 17-18)。ここでは「古代人の

解析は「常に図形の考察に縛られていて、想像力を大いに疲労をせよることなしには知性を働かせることができない」と言

われじゆぞ。

- (64) Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, A. T. III, 691-692.
(65) Reg. VIII, A. T. X, 396.
(66) Reg. XII, A. T. X, 418.
(67) 觀念じゆぞの語は、『規則論』であつてはほとんど、想像の中で形成された具体的な形ないし像という、狭い意味で用いら
れじゆぞ (Cf. Reg. XII, A. T. X, 414, Reg. XIV, A. T. X, 441, etc.)。この意味では、單純本質のすべてが觀念である
と
は言ふ難じゆ。後で見るやうに、そのやうな觀念はいつかは決して認識されえない、「純粹に知性的な」單純本質もあるから
である (Cf. Reg. XII, A. T. X, 419)。しかし、一六四一年六月十六日付メルセンヌ宛書簡の中で、「私は、觀念という語を
われわれの思维の中におりらるゝものとして、と解じじゆぞ」(Descartes à Mersenne, 16 juin 1641, A. T. III, 383) とはカ
ルト自身が語つてゐるやうな広き意味においては、單純本質はすべて、觀念としての性質を持つてゐるやうに思われる。実
際メルセンヌは、一六二九年十一月二十日付メルセンヌ宛書簡の中で既に、「人間の考へることのすべてがそれらから成つて
ゐるじゆぞの單純觀念」と言つて方をしてゐる (Descartes à Mersenne, 20 novembre 1629, A. T. I, 81)。
(68) Reg. XII, A. T. X, 419-420. このやうな分類から、デカルトが既にこの時期に、心身の分離を明確に意識してゐたこと
が疑へる。
(69) Descartes à Mersenne, mars 1642, A. T. III, 545.
(70) Med. III, A. T. VII, 35.
(71) Reg. III, A. T. X, 368.
(72) Reg. XIV, A. T. X, 439.
(73) Reg. XII, A. T. X, 419. 傍註は錯誤じゆぞ。
(74) Reg. XII, A. T. X, 418. 傍註は錯誤じゆぞ。
(75) Reg. XII, A. T. X, 420.

- (15) S. V. Keeling, "Descartes" 1934, p. 265.
- (16) O. Hamelin, "Le Système de Descartes" 1921, p. 86.
- (17) Reg. XII, A. T. X, 418-419. () 内は筆者による挿入。
- (18) S. V. Keeling, op. cit., p. 236.
- (19) Reg. XII, A. T. X, 420.
- (20) Med. I, A. T. VII, 22.
- (21) Med. Synopsis, A. T. VII, 12.
- (22) Descartes au P. Mesland, 9 février 1645, A. T. IV, 173.
- (23) Cf. Med. Objections II, A. T. VII, 124-125. et Med. Objections IV, A. T. VII, 214.
- (24) 『方法序説』第五章「われわれの觀念 (idées) を概念 (notions) なるものが明晰なく、判断せざる限りにならば、實在的なもの (Choses réelles) であり、神から由来するものである」とその点において真ならざるを言わねばならぬ」と言われている。
- (25) (D. M. IV, A. T. VI, 38)。「神から由来する明晰判断な觀念は、實在的なものである。従って知性は、實在を直接に把握しようとする。神の實在も知性が判断しようとするのである。真理を神に根拠付けている『方法序説』においてもなお、知性が判断の主体でありえた理由を、同じに見ることはできるであろうと思われる。
- (26) Med. IV, A. T. VII, 60.
- (27) Med. IV, A. T. VII, 58-59.
- (28) Cf. S. V. Keeling, "Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples" *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 63-99.

(筆者 くらた・たかし 京都大学文学部〔西洋近世哲学史〕研修員)

multiple perspective of Buddhist painting were used.

In this paper, I will trace the evidence of the expression of space and realism through the history of Japanese painting to the mid-Edo period painter Maruyama Okyo. It was through his successful rendering of modern space, derived from his revival of sketching from life, that the curtain of Japanese art was opened to great developments.

La théorie du jugement chez Descartes

— Sur le jugement de l'entendement dans "Regulae" —

par Takashi Kurata,
étudiant en recherches
à l'Université de Kyoto

Il y a une indéniable différence entre la théorie du jugement que Descartes développe dans "Regulae" et celle dans "Meditationes" et "Principia". Dans "Meditationes" et "Principia", le jugement, qui consiste à affirmer ou nier ce que l'entendement présente, est un acte de la volonté. Mais dans "Regulae," il est attribué à l'entendement qui a une autre faculté de connaissance. Qu'est-ce qui a causé cette différence? Certes, "Regulae" a été écrit par le jeune Descartes qui n'a pas encore approfondi sa propre philosophie, mais cela ne répond pas suffisamment à cette question. Dans ce traité, je voudrais trouver une des réponses à cette question en faisant ressortir ce qui suggère dans "Regulae" le passage du jugement de l'entendement à celui de la volonté.

D'abord, j'examine comment l'entendement connaît la vérité. Selon Descartes, l'entendement connaît, par l'intuition distincte et indubitable, les natures simples, c'est-à-dire les éléments minimums qu'on peut

évidemment connaître. Outre cela, s'il y a une liaison nécessaire entre deux natures simples, il la connaît par la même intuition. Cette intuition des natures simples et d'une liaison nécessaire est à la fois une connaissance primitive de la vérité et le plus simple des vrais jugements. Pour un faux jugement, l'entendement le produit en liant quelques natures simples entre lesquelles il ne connaît pas de liaisons nécessaires. Dans "Regulae", le jugement est réduit à la connaissance par les termes «nature simple» et «liaison nécessaire».

Mais, quel est le statut ontologique de cette nature simple? Si elle n'était qu'une idée comme une façon de penser, l'entendement ne pourrait pas porter de jugements sur l'existence des choses. Car il ne pourrait pas comprendre de correspondances entre l'idée et l'existence qu'elle représente. Dans "Meditationes" et "Principia" où Descartes déclare que l'entendement ne perçoit qu'une idée, il présente la règle générale de l'évidence: "Tout ce que nous apercevons clairement est vrai, et ainsi qu'il existe, si nous apercevons qu'il ne puisse ne pas exister." La démonstration de cette règle est inaugurée par le doute sur toutes les connaissances évidentes. Dans cette démonstration, l'entendement a déjà cédé son rôle de juger à la volonté. Car ce n'est pas l'entendement mais la volonté qui exécute ce doute. Mais dans "Regulae", Descartes n'a pas besoin de cette règle. Car il suppose que les natures simples sont non seulement des idées mais encore des éléments constitutifs de l'existence. Par cette supposition, l'entendement peut saisir directement l'existence, sur laquelle il peut même porter un jugement. Et ce qui soutient au fond cette supposition est la conviction qu'une connaissance par l'intuition de l'entendement est indubitable.

Lorsque cette conviction subit un examen radical et que les natures

simples ne peuvent pas être les éléments constitutifs de l'existence, Descartes a besoin de la règle générale de l'évidence. A ce moment-là, la faculté de jugement commence à passer de l'entendement à la volonté.

Das Mysterium der Inkarnation bei Meister Eckhart

— Der Weg zum Mysterium der Trinität —

von KikukoYoshida
Dozent der Philosophie,
Hôsei Univ.: Tokyo

Der Einigung des Menschen mit Gott, die das Kernstück christlicher Mystik bildet, liegt die Einheit Gottes zugrunde. Diese Einheit hat bekanntlich eine enge Verwandtschaft mit der Einheit des neuplatonischen Einen ($\tau\omicron\delta\ \xi\nu$). Das neuplatonische Eine ist jedoch jenseits des Geistes ($\nu\omicron\theta\delta\varsigma$), der in gewissem Sinne eine trinitarische Struktur hat; es ist daher die Verneinung von Differenz und Relationalität. Dagegen ist die göttliche Einheit im Christentum als Einheit von der Dreiheit, d. h. von der Differenz und Relationalität, nicht zu trennen. Diese beiden sich diametral entgegenstehenden Auffassungen der Einheit führen zu der grundsätzlichen Frage nach der Stellung der Trinität in der christlichen Mystik. Diese problematische Situation finden wir sehr deutlich bei dem mittelalterlichen Mystiker und Dominikaner Meister Eckhart, der sowohl in seinen theologischen lateinischen Werken als auch in seinen mystischen deutschen Predigten einerseits die Einheit stets zu dem einen großen Thema macht (in den deutschen Predigten greift er dafür sogar zu dem Ausdruck des „Durchbruchs zu