

デカルトの「大いなる傾向性」

——『省察』における物体の存在証明の一考察——

倉 田 隆

デカルトはその形而上学の主著『省察』の「第六省察」において、いわゆる「物体の存在証明」を行っているが、その証明の妥当性に関しては、早くもマルブランシュが「幾何学的に厳密な証明ではない」と批判している⁽¹⁾。そして何よりも、その証明を行った当のデカルトが、「以下の六つの省察の概要」の最後で、「物質的事物 (res materialis) の存在を結論しうるすべての根拠」は「われわれの精神と神との認識に至らしめる根拠ほどには、堅固でも分明でもない⁽²⁾」と告白しているのである。多くの研究者が様々な解釈を提出している⁽³⁾。所以である。

そこで本稿では、「第六省察」における物体の存在証明の妥当性を、この証明中に現れる「大いなる傾向性 (magna propensio)」という概念を中心に据えて、検討してみたい。というのは、デカルトが独自の判断論を展開している「第四省察」において、やはりこの「大いなる傾向性」という概念が登場して⁽⁴⁾おり、両者を比較検討することによって、「真なる確実な (verum et certum)⁽⁵⁾」判断という観点から、物体の存在証明の妥当性を検討する上での手がかりが得られるように思われるからである。

一 物体の存在証明

さて、「第六省察」におけるデカルトの「物体的事物 (res corporea)」の存在証明は、とりあえず以下のようによつてラフリーズされるだろう。⁽⁶⁾

①私のうちには、感覺する或る種の受動的能 (passiva facultas)、すなわち感覺的事物 (res sensibilis) の觀念を受容し認識するという受動的能がある。

しかし、

②この受動的能を私が用いうるのは、感覺的事物の觀念を産出ないし實現する或る種の能動的能 (activa facultas) が、私のうちにであらうと、他のもののうちにであらうと、存在する場合に限られる。

しかるに、

③その能動的能は私自身のうちにはありえない。

なぜなら、

④その能動的能はいかなる知性作用もまったく予想しないし、感覺的事物の觀念は、私が協力しなくても、むしろしばしば私の意に反してさえも産出される。

ゆえに、

⑤その能動的能は私とはちがった実体のうちにある。その実体は、その能 (能力) が産出する觀念のうちに表現的に (objective) ある全實在性を、形相的に (formaliter) 含む物体であるか、神か、あるいはその實在性を優勝的に (eminenter) 含むところの、物体よりもはるかに高貴な或る被造物であるか、いずれかである。

しかるに、

⑥ 感覚的事物の観念は、神や、物体よりもはるかに高貴な或る被造物に由来するものではない。
なぜなら、

⑦ (1) 神は欺く者ではない。

⑦ (2) しかし、神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覚的事物の観念を私に送り込む、ということを知するいかなる能力をも、神は私に与えてくれない。

⑦ (3) 逆に、それらの観念が物的な事物から送り出されると信ずる大いなる傾向性を与えてくれた。

⑦ (4) それゆえ、それらの観念が物的な事物とは別のところから送り出されるなら、どうして神が欺く者ではないということが知解されうるのか、私にはわからない。

かくして、

⑧ 感覚的事物の観念は物的事物から送り出される。

ゆえに、

⑨ 物的事物は存在する。

この論証の中心は、感覚的事物の観念の優勝的原因を排除することにある。観念と事物との間の因果関係は、「第三省察」の神の存在証明において重要な役割を担っていたが、この因果関係を認めるとしても、ここでの物体の存在証明は、感覚的事物の観念の優勝の原因を排除することに成功しているのだろうか。すなわち、感覚的事物の観念を産出する能力が私のうちにあるかもしれないという可能性、そして、そのような能力が私のうちにはないとしても、感覚的事物の観念は、神に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物に由来するものかもしれないという可能性、これら二つの可能性が、この論証のなかで完全に否定されているのだろうか。

二 私と物体

まず第一の可能性について見ていこう。

デカルトは「第三省察」の前半で感覚的事物の観念を分析して、次のように述べている。感覚的事物の観念は、「私の意志に依存してはいないにしても、だからといって、私の外にある事物からでてこなければならぬ、とは限らない。というのは、……そうした観念を産出することのできるような、私にはまだ十分に知られていない或る他の能力も私のうちにはあるかもしれないからであって、私が夢みている際にはそれらの観念が何らの外物の介助がなくとも私のうちに形成されるということは、これまでも常に見受けられたところなのである」と。したがって、さきにバラフレーズした物体の存在証明中の④の後半、つまり、「感覚的事物の観念は、私が協力しなくても、むしろしばしば私の意に反してさえも産出される」という事実は、少なくとも「第三省察」のこの段階では、感覚的事物の観念を産出する能力が私のうちにあるかもしれないという可能性を否定する根拠にはなりえないのである。

しかし、この段階と「第六省察」で物体の存在証明に着手する段階との間には、大きな進展があった。まず、「第三省察」の後半で、欺かない誠実な神の存在が証明されている。また、「第三省察」の冒頭で予想された「私がきわめて明晰かつ判明に知得するところのものはすべて真である」という一般規則が、「第四省察」の末尾ではっきりと確証されている。すなわち、「明晰かつ判明な知得はすべて、疑いもなく何ものかであり、したがって無に由来するものではありえず、必然的に神——私が神と言うのは、かのこの上もなく完全なものであって欺く者であることとは相容れないところの神である——を作者としてもっており、それゆえ、疑いもなく真なのである」。

さらにデカルトは「第六省察」において、物体の存在証明にとりかかる直前に、やはり神が存在し欺瞞者ではないことを支えにして、いわゆる「心身の実在的区別」¹⁰⁾を主張している。少し長くなるが引用しよう。「私は、明晰かつ

判明に私の知解するもののすべては私の知解するのとりのものとして神によって作られうるということ、を知っているのであるから、一つの事物が他の事物とは別個のものであることを私が確知するためには、その一つの事物を他の事物なしに明晰かつ判明に私が知解することができるといふことをもってすればそれで十分なのである。それというのも、それらは少なくとも神によっては別々に措定されることができからである。それにそれらが別個のものと看做されるということのためには、いかなる力能 (potentia) によってそのように別々にそれらが措定されうるのかは重要な意味をもたないのである。したがって、私が私は存在すると知っているといふこと、そしてその際に、私は思惟する事物であるといふただこのことのみのはかには、まったく他の何ものも私の本性ないしは本質 (natura sive essentia) には属していないことに私が気づくといふこと、まさしくこのことから、私の本質が私は思惟する事物であるといふこの一つのことに存するといふことを、正しく私は結論するのである。……一方には私自身の明晰かつ判明な観念を、私が思惟する事物でしかなく延長する事物ではないという限りにおいて、私はもっているとともに、他方には身体の判明な観念を、身体が延長する事物でしかなく思惟する事物ではないという限りにおいて、私はもっているから、私が私の身体から實際 (revera) に区別されたものであって、身体なしに存在しうるといふことは、確実なのである。⁽¹¹⁾これは、私の身体に限らず、他の物体についても当然言えることである。⁽¹²⁾

さて、感覚的事物の観念のうちに私は、長さ・幅・深さにおいて延長しているという物体的事物の本性を明晰かつ判明に知得する。この知得は、無に由来するのではなく、究極的には神を作者にもつ真なる知得である。しかしこのことは、感覚的事物の観念それ自体が神によって直接私に送り込まれたものであることを証示しているのではない。そうではなくて、この感覚的事物の観念が、神自身に、あるいは神によって作られ現実存在しうる事物に、由来するものであることを示しているのである。したがってもちろん、私に由来する可能性はある。私が神によって作られる現実に存在する事物であることは、「第六省察」のこの段階では既に確実になっているからである。

しかし先に見たように、「私は思惟する事物であるというただこのことのみのほかには、まったく他の何ものも私の本性ないしは本質には属していない」のである。したがって、「私の意に反してさえ」感覺的事物の觀念を産出し、「いかなる知性作用も予想しない」能動的能力は、私の本質には属さない。感覺的事物の觀念を産出することのできるような、「私にはまだ十分に知られていない或る他の能力」など、私のうちにはないのである。そもそも、心身の實在的區別によれば、私の本質と物的事物の本質とはまったく別のものであって、私が私の身体なしに存在しうるのであるから、物的事物の方も私なしに存在しうることになるであらう。⁽¹³⁾ 私なしに存在しうる事物の觀念が、私によって産出されるはずはない。こうして、感覺的事物の觀念を産出する能力が私のうちにあるかもしれないという可能性は否定される。

デカルトのここまでの論証は、受動と能動の相互的含意、觀念と事物の因果性、そしてさらに精神と物体の實在的區別、これらを認める限り、十分堅固なものであると言わなければならないであらう。

三 「傾動性」と「傾向性」

それでは、第二の可能性、すなわち、感覺的事物の觀念が神に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物に由来するものかもしれないという可能性についてはどうであらうか。先にパラフレーズした物体の存在証明における⑦(1)から⑦(4)は、この可能性を否定する十分な根拠になっているだろうか。とりわけ問題だと思われるのは、ゲル⁽¹⁴⁾も指摘しているように、⑦(3)でデカルトが「傾向性(propensio)」を援用している点であらう。

再び「第三省察」の前半に戻ってみよう。デカルトはここで、私の外に存在する事物が自分の似姿を私のうちへ送り込むと判断してきた理由を吟味しながら、次のように言う。すなわち、私は自然によってそのように教えられたと思っていたのであるが、しかしそれはただ「或る自発的な傾動性(spontaneous impetus)」によって私がそのことを信ず

るようになったというにすぎないのであって、或る自然の光 (lumen naturale) によって私にそのことの真であることが示されたということではないのである。この二つの事柄ははなはだしく相違している。すなわち、自然の光によって私に示されるもの、たとえば、私が疑うということから私はあるということが帰結するということ、およびこれに類することはいずれも、いかなる意味でも疑わしいものではありえない。なぜならば、この光と等しく私が信用してもよいような、またこの光の示すところが真でないと教えるような、そういう能力は何らほかにありえない、からである。しかし、自然的傾動性 (impetus naturales) について言えば、すでにしばしば幾度も私は、善を選ぶことが問題であったのに、私がこの傾動性によって悪い方の側へ駆り立てられたと、判断したことがある。それゆえ、何らかの他の事物においても、なぜいっそうこの傾動性を信頼すべきなのか、私にはわからない⁽¹⁵⁾。したがって、「私はこれまでは確実な判断によってではなく、ただ或る盲目的な衝動 (caecus impulsus) によって、私とは別個の或る事物が存在していて、これらの事物が私の感覚器官を介して、あるいは他の何らかの仕方によって、それらの事物の観念ないし像を私のうちへと送りこむ、と信じていた⁽¹⁶⁾」にすぎないのである。

もし、ここで述べられている「傾動性 (impetus)」と、物体の存在証明のなかに現れる「傾向性 (propensio)」と同じ意味で使われているとしたら、物体の存在証明がもつ力は無に等しいものになってしまわないだろうか。「物体的事物が存在する」という判断は、真なる確実な判断ではなく、盲目的な衝動によって下されたにすぎない、ということになりかねないからである。

確かに、「第三省察」のこの段階でのデカルトは、神の誠実性を知らない。欺かない神の存在を証明し、物体の存在を証明した後では、心身合一体としての私に神によって与えられた「自然」に対して、一定の積極的な役割をデカルトは認めている。この「自然」は、基本的には、身体の維持のために有益なものへと私を「駆り立てる」(impellere)⁽¹⁷⁾。この意味では、「自然的傾動性」はなるほどその信頼性を取り戻す。しかしそれはけっして、思惟する事物である限

りでの私が、真なる確実な判断を下さなければならない場面でのことではない。そして、物体の存在証明が行われるのは、まさにそのような場面なのである。

「傾動性 (impetus)」と「傾向性 (propensio)」とを同じ意味にとる限り、ロディスレーヴィスが「傾向性は、真理に関わることににおいてはやはり疑わしいもののはずではないだろうか」⁽¹⁸⁾と疑問を提示しているとおり、この「傾向性 (propensio)」は、物体の存在証明の確実性に何らの寄与もしていないように思われるのである。それならば、デカルトの証明は失敗しているのだろうか。あるいはせいぜいで、きわめて根拠薄弱なものではないのか。本稿冒頭で指摘したように、デカルトが「以下の六つの省察の概要」の最後で、「物質的事物の存在を結論しうるすべての根拠」は「われわれの精神と神との認識に至らしめる根拠ほどには、堅固でも分明でもない」と告白しているのが、その証左ではないのだろうか。

速断は避けよう。それがデカルトの教えでもある⁽¹⁹⁾。それよりも、デカルト自身が「傾動性 (impetus)」と「傾向性 (propensio)」という別な表現を用いていることに⁽²⁰⁾、もっと注目してよいのではないだろうか。実際デカルトは、この「傾向性 (propensio)」という語を、まさに真なる確実な判断を下す場面で、しかも「大いなる (magna)」という同じ形容詞付きで用いているのである。それは「第四省察」においてである。そこでは、「ここ数日、私が、何ものかが世界のうちに存在するかどうかを吟味し、かくて、このことを吟味するというまさしくそのことから私の存在するところが明証的に帰結するということに気づいたそのとき、私がかくも明晰に知解するものは真である、と私は判断しないではいられなかったのであるが、いっても何もそれは、何らかの外的な力によってそう判断するように強制されたかというわけではなく、知性における大いなる光から、意志における大いなる、傾向性 (magna propensio) が相伴われてきたからなのである」⁽²¹⁾と語られている。

ここでの「知性における大いなる光」とは、知性の知解する力 (*vis intelligendi*) すなわち自然の光 (*lumen naturale*) のことであり、それが「大いなる」と呼ばれているのは、この場合知性が知解している事柄が、きわめて明晰であるからであろう。そして、知性がきわめて明晰に知解したものに對しては、意志においても、それに同意しないではいられないという「大いなる傾向性」が生ずる。この傾向性に従つて形成された判断は、偽ではありえない。神は欺かないからである。だからこそ、「判断を下すに際しては、知性によつて意志に對して明晰判明に示されるものだけにしか意志が広がり行くことのないように、意志を引き留めるたゞごとに、私が誤るということはまったくありえないのである」⁽²³⁾。

この傾向性は自然の光に相伴われてくる (*consequata est*)。したがつてそれは、常に真なる確實な判断へと導く。これに反して傾動性の方は、むしろ自然の光のとどこかぬところでその力を發揮する。したがつてそれは、しばしば判断を誤らせる。さらに、傾向性は意志において (*in voluntate*) 生ずるものであり、⁽²⁴⁾「何らかの外的な力」ではない。他方、傾動性については、「私の意志とは別個のものであると思われる」⁽²⁵⁾と言われている。両者の相違は明らかではないだろうか。少なくともデカルトは、両者を別な意味で用いていると思われるのである。

それでは、物体の存在証明における「傾向性」も、「第三省察」で語られたような「自然的傾動性」ではなく、いま見てきた「第四省察」における「大いなる傾向性」と同じく、真なる確實な判断を下す場面ではたらくものなのであろうか。⁽²⁶⁾

しかし、いま見てきたように、この「大いなる傾向性」には、知性による明晰判明な知得が先行しなければならぬ。この傾向性はあくまでその明晰判明な知得に相伴つて生ずるものなのであるから。それでは、物体の存在証明においては、何が明晰判明に知られているのだろうか。それは、長さ・幅・深さにおいて延長しているという物体的事物の本質である。感覺的事物の觀念のうちに、物体は長さ・幅・深さにおいて延長している、ということを私は明晰

判明に看て取る。ここに「大いなる傾向性」が生じる。私は、物体の本性が延長に存すると、判断せざるをえない。これは真なる判断である。私が明晰かつ判明に知得したものは真であることを、神の誠実性は保証している。さらに、ロディスレーヴィスが言うように、「明証性に対する抗し難い確信は、われわれの理性というものが真を偽から区別するために作られたという神の保証によって、正当化されている」⁽²⁷⁾のであるから、この際の「大いなる傾向性」も神によって保証されている、と言ってもよいであろう。

しかし、物体の存在証明において、明晰判明に知得されているのがこれだけであるならば、「物体の本性は延長である」と確実に判断はできても、「感覚的事物の観念が物的な事物から送り出される」と断定することはできない。これを信ずる大いなる傾向性が神によって保証されるためには、このこと自体が明晰判明に知られるものでなければならぬはずである。

しかしおそらく、「感覚的事物の観念が物的な事物から送り出される」ということは、何の前提もなしにそれだけで明晰に知られるものではないであろう。もしそうであれば、このことと神の誠実性だけで、物体の存在は直ちに結論されるはずだからである。すなわち、感覚的事物の観念が物的な事物から送り出されることを、私は明晰判明に知る。したがってそれを信ずる大いなる傾向性が私のうちに生ずる。神は欺く者ではないから、この傾向性に従って下される判断は誤っていない。ゆえに、感覚的事物の観念は物的な事物から送り出される。ゆえに、物体の事物は存在する。「第六省察」における物体の存在証明の前半部分はいらないことになる。「私が明晰かつ判明に知得するものはすべて真である」という、既に神の誠実性によって保証されている一般規則を用いれば、証明はもっと簡単なものになるだろう。

物体の存在証明における「大いなる傾向性」を、真なる確実な判断を下す場面で現れる「大いなる傾向性」と同じものと看做すならば、「感覚的事物の観念が物的な事物から送り出される」ことを信ずる「大いなる傾向性」が私

のうちに生じた段階で、証明はほとんど終わっているのである。したがって、この「大いなる傾向性」が登場するまでの証明過程は、それが無駄なものでない限り、「感覚的事物の観念が物的な事物から送り出される」ということが、これを信ずる大いなる傾向性を相伴うほどに、明晰判明に知られることを論証するためのものである、と解釈しなければならぬだろう。そのような解釈は可能であろうか。もし可能であれば、物体の存在証明の確実性を危ういものにする第二の可能性、すなわち、感覚的事物の観念は、神に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物に由来するものかもしれないという可能性、が排除されるであろう。

四 真なる確実な判断と「大いなる傾向性」

問題になるのは、本稿冒頭でパラフレーズした物体の存在証明の中の、⑦(1)から⑦(4)までである。それを再録しておこう。

⑦(1)神は欺く者ではない。

⑦(2)しかし、神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覚的事物の観念を私に送り込む、ということを知するいかなる能力をも、神は私に与えてくれない。

⑦(3)逆に、それらの観念が物的な事物から送り出されると信ずる大いなる傾向性を与えてくれた。

⑦(4)それゆえ、それらの観念が物的な事物とは別のところから送り出されるなら、どうして神が欺く者ではないということが知解されうるのか、私にはわからない。

さてそれでは、⑦(2)「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覚的事物の観念を私に送り込む、ということを知するいかなる能力をも、神は私に与えてくれない」ということから、⑦(3)「それらの観念が物的な事物から送り出される」というのが真なる確実な判断であるということが、どのようにし

て帰結するのであろうか。この点に関してデカルトは、『省察』の「第二答弁」の中で、きわめて注目すべき答弁をしている。すなわち、「きわめて明晰で正確な (accuratum) われわれの判断——それらが偽であるとしたならば、他のいっそう明晰ないかなるものによっても、他のいかなる自然的な能力の助けによっても、それらが矯正されることはできないでしょう——においては、われわれが欺かれるということはありえないことを、私は全面的に肯定いたします⁽²⁹⁾」と述べているのである。

これを今の場合に適用してみよう。まず次のように考えられる。すなわち、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込むのではない」ということが偽であるとしてみよう。これを矯正するためには、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込む」ということをいっそう明晰に認知しなければならない。しかしそのようなことを認知する能力を神は私に与えていない。それゆえに、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込むのではない」ということは真である。しかるに、物体の存在証明は既に、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込む」かあるいは、「それらの觀念が物的な事物から送り出される」か、いずれかの二者択一の段階にまで進んできている。前者が否定される以上、後者であることは明白である。かくして、「感覺的事物の觀念が物的な事物から送り出される」ということが、知性によって明晰かつ判明に知得される。それに相伴って意志における大いなる傾向性が生じ、物的な事物が存在するという判断が下される。

しかし厳密に言えば、この論証には不備があると思われる。先に引用した「第二答弁」では確かに、きわめて明晰で正確な判断であれば、それを矯正しうるようないっそう明晰なものを認知する能力は私のうちにはない、と言われていた。しかし、このことから、それを矯正しうるようないっそう明晰なものを認知する能力が私のうちにはないよ

うな判断であれば、それはきわめて明晰で精確である、ということは少なくとも論理的には帰結しない。したがって、アルキエがこの箇所⁽³⁰⁾に付した註のように、「神の誠実は、他のもっと明晰な判断によって矯正されることのできないような判断を保証する」のだとしても、それが成立しうる状況をもう少し詳しく検討しなければならないだろう。

ところが、「第二答弁」のこの箇所のすぐ後で、「われわれのうちには（神の存在と同時に論証されているように）、神によって与えられたのではないような実在的なものは何もなく、真なるものを認知するための、そしてこれを偽なるものから区別するための実在的な能力を（われわれには偽なるものの観念と真なるものの観念が内在している、というこのことだけでも明らかであるように）われわれはもっているのですから、この能力が、少なくともこれを正しく使用する場合に（言い換えるならば、明晰かつ判明に知得されたもの以外のいかなるものにもわれわれが同意しない——というのは、この能力のそれ以外の正しい使用を思いつくことはできないからです——という場合に）、真なるものに向かうことがないとしたならば、その授与者たる神が欺瞞者と看做されても当然のことでしょう⁽³¹⁾」と述べられているように、神の誠実性による保証は、明晰かつ判明に知得されたものに限られているのである。したがって、「神の誠実は、他のもっと明晰な判断によって矯正されることのできないような判断を保証する」というのは結局、「明晰かつ判明な知得への同意という仕方⁽³²⁾で形成された判断は、それが他のもっと明晰な判断によって矯正されることのできない以上、神の誠実性によって保証される」ということになるであらう。

このことを、いま不備があると指摘したばかりの論証に即して言えば、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覚的事物の観念を私に送り込むのではない」ということが真であることを証明するために、この命題が「明晰判明な知得への同意という仕方⁽³³⁾で形成された判断」でありしたがって真であることを、前提していることになる。明らかな循環である。この論証は、このままでは成り立たないであらう。

しかし、「他のもっと明晰な判断によって矯正されることのできない以上」というところに、この循環を突き破る出口が見出されるように思われるのである。すなわち、或る判断を矯正しうる能力が私のうちにないことが本当に確実であるのなら、その判断に神の保証を期待してもよい場合があるのではないだろうか。もちろん、明晰判明な知得への同意という仕方で形成された判断であれば、それを矯正する能力が私のうちにないことは確実である。

それでは、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込むのではない」という判断はどうであらうか。デカルトに従えば、このような判断を矯正しうる能力が私のうちにないことは、明らかであらう。すなわち、感覺的事物の觀念のうちに私は、物体的事物が長さ・幅・深さにおいて延長しているものであることを、明晰判明に看取る。物体は、現実に存在していようとしまいと、延長をその本性としているのである。しかるに、完全な存在者⁽³²⁾たる神の本性は延長と相容れない。なぜなら、延長は、それが分割されうるということだけからしても、「神のうちにあると私が知解する主要な完全性の一つであるところの、一性⁽³³⁾ (unitas)、單純性 (simplicitas)、すなわち、神のうちにあるすべてのものの不可分離性 (inseparabilitas)」に反するものだからである。したがって、延長という明晰判明なるものをそのうちに含む限りでの感覺的事物の觀念が、延長とは相容れない本性を有する神から何らかの仕方で私のうちに送り込まれるということを明晰に知るのは、少なくとも有限な精神としての私の能力をまったく越えたことであり、むしろ私は、そこに明らかな不合理を看取するのである。

「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込むのではない」という判断を矯正しうる能力、すなわち、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込む」ということをいっそう明晰に認知しうる能力が、私のうちにないことは確実である。しかもこの確実性は、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事

物の觀念を私に送り込む」ということのうちに看取される、明らかな不合理に基づいている。それゆえに、もう一方の選択肢、すなわち、「感覺的事物の觀念は物體的な事物から送り出される」ことに同意しようという「大いなる傾向性」が生ずるのではないだろうか。有限な精神には、それ以外考えられないからである。この「大いなる傾向性」に神の誠実性を期待してもよいのではないか。

しかし、そうだとすると、この「大いなる傾向性」が、「第四省察」にみられるような、明晰判明な知得への同意に向かわせる「大いなる傾向性」とまったく同じものである、とするわけにはいかないであろう。というのも、「私が明晰かつ判明に知解するものはすべて、私が知解するとおりに神によつて作られる」ことは確實であつても、「私が明晰かつ判明に知解しえないものを、神は作らない」とは言えない以上、「私が明晰かつ判明に知解しえない」ということがいかに確實であるとしても、そこから生ずる「傾向性」は、私が明晰判明に知解するものそのものに同意しようという「大いなる傾向性」とは異なると、言わざるをえないからである。

しかしだからといって、物体の存在証明における「大いなる傾向性」が、「第三省察」で語られている「傾動性 (impetus)」と同じものである、ということにもならないであらう。既に見たように、この「傾動性」は、「盲目的衝動」と言い換えられていた。これは、何ら確實な根拠もなしに、輕率な判断を下すことへと私を駆り立てる。他方、物体の存在証明における「傾向性」は、私が物体的事物の本性について明晰判明な知得を有する限り、「神が直接に、あるいは物体よりもはるかに高貴な或る被造物を介して、感覺的事物の觀念を私に送り込む」ということが、有限な精神にとつては明らかな不合理であるように思え、これを明晰判明に知解することがまったく不可能であることは確實である、という根拠に基づいて、「感覺的事物の觀念は物體的な事物から送り出される」ことの同意へと駆り立てるのである。私はこの「大いなる傾向性」に従わざるをえない。この傾向性はいわば、「實在的あるいは積極的傾向性 (realis sive positiva propensio)⁽³⁶⁾」なのである。これに対する誠実な神の保証を、私は十分な根拠をもって期待しう

るのである。

『省察』における物体の存在証明は、デカルトにとって、「私の理性を、完全にはなくとも、少なくとも私のできる限りにおいて最もよく用いた」⁽³⁷⁾成果なのであり、「自分の精神が達することのできる」⁽³⁸⁾「確実な認識なのである」。

デカルトは、『哲学原理』の第二部第一項においても物体の存在証明を行っているが、そこでは、「われわれは物質というものを、神からも、われわれ自身からも、つまりわれわれの精神からも、まったく別個の事物として明晰に知解しているし、なおまた、物質の観念が、われわれの外にあってこの観念とまったく似た事物から、われわれにやってくることをも、明晰に見ているようにわれわれには思われる（*videmur*）」⁽³⁹⁾と述べている。そして、この「思われる」というのは疑念の印（*dubitatiois signum*）ではないか、と問うビュルマンに対して、デカルトは「それで十分なのだ」と答えている。なぜなら、「その『思われる』⁽⁴⁰⁾ということが、事物それ自体の側に、物質の観念がそこからやってくるところの物質的事物を要求する（*exigere*）から」⁽⁴⁰⁾なのである。この「要求」こそが、『省察』での物体の存在証明における「大いなる傾向性」であろう。

物体の存在証明が、最終的にはこの「大いなる傾向性」に支えられている限り、デカルト自身が認めているように、「物質的事物の存在を結論しうるすべての根拠は、……われわれの精神と神との認識に至らしめる根拠ほどには、堅固でも分明でもない」であろう。しかし、私に到達可能な認識に、私の理性をできる限りよく用いて達するには、「それで十分」だったのである。

註

デカルトの著作および書簡からの引用はすべて *Oeuvres 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り、これらについては、行数も示しておく。

DM. : Discours de la Méthode

Med. : Meditationes de Prima Philosophia

PP. : Principia Philosophiae

- (1) Malebranche, *Recherche de la vérité*. Eclaircissement 6 (*Œuvres complètes*, tome I, p. 60) cité par G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, 1971, I, p. 348.
- (2) Med. Synopsis, AT. VII, 15.26-16.06.
- (3) G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, pp. 345-351.
- M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953, II, pp. 76-122.
- 山田弘明『デカルト『省察』の研究』(創文社)一九九四年、三五七—三七二頁。
- 小林道夫『デカルト哲学の体系』(勁草書房)一九九五年、二六九—三〇六頁。
- (4) Med. IV, AT. VII, 59.02.
- (5) Med. V, AT. VII, 70.17-18.
- (6) Med. VI, AT. VII, 79.06-80.04.
- (7) Med. III, AT. VII, 39.06-14.
- (8) *percipere* を「所雄章訳の『デカルト著作集』第二巻(白水社)にならって、「知得する」と訳した。*intelligere* を「知解する」と訳したのも同様である。『デカルト著作集』第二巻二六—二七頁参照。なお、*res* はすべて「事物」と訳したが、所訳では「これに「もの」とルビをちがっている。
- (9) Med. IV, AT. VII, 62.15-20.
- (10) これが『省察』の主題の一つであったことは、第二版の表題「神の存在、および人間的靈魂 (*anima humana*) の身体か

デカルトの「大いなる傾向性」

らの区別、を論証する、第一哲学についてのルネ・デカルトの省察」からも明らかである。

(11) Med. VI, AT. VII, 78.02-20.

(12) Cf. PP. pars I, a. 60, AT. VIII.1, 28.20-29.06. じつでは次のように言われている。「実在的区別というのは本来、二つまたはそれ以上の実体の間にのみ存するものである。そしてわれわれが、これらの実体を互いに実在的に区別されたものであると知得するには、一方を他方なしに明晰判明に知解することができただけで十分なのである。なぜなら、われわれはすでに神を認知しているゆえ、われわれの判明に知解することなら何であろうと、神はそのとおりに作り出すことができるはずだ、と確知しているからである。したがって、たとえば、延長をもつ実体すなわち物体的実体の観念を有するだけで、われわれは、そのような実体を実際に存在するということをまだ確実には知らないにもかかわらず、その実体が存在しうること、また、もしその実体が存在するなら、われわれの思惟によって限定された、その実体のいずれの部分も、その同じ実体の他の部分から実在的に区別されているということ、を確知するのである。同様に、各人が自分は思惟する事物であることを知解し、他の実体をすべて、思惟する実体であろうと延長をもつ実体であろうと、思惟によって自分自身から排除することができるということだけで、こういうふうに見られた各人は、他のあらゆる思惟する実体からも、あらゆる物体的実体からも、実在的に区別されていることは確実である」。

(13) 「第二答弁」に付された「幾何学的様式で配列された諸根拠」の定理四の証明の中では、「精神は身体がなくともあることができるし、身体は精神がなくともあることができる」と述べられている (AT. VII, 170.05-06)。

(14) M. Guerout, *op. cit.*, p. 82.

(15) Med. III, AT. VII, 38.23-39.05.

(16) Med. III, AT. VII, 39.30-40.04.

(17) 上の表現と一致せず AT. VII, 84.01, 84.09, 143.21 などを参照。

(18) G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, pp. 348.

(19) DM. pars II, AT. VI, 18.18-19.

(20) リュイヌ公による『省察』本文の仏語訳では、両方の語に inclination という訳語をあてている。この仏語訳にデカルトは目を通してゐるはずであり、その限りでは、両方の語が互いに共通する意味を有しているという可能性は、もちろんあるだろう。

(21) Med. IV, AT. VII, 58.26-59.03. 傍点筆者による。

(22) Med. IV, AT. VII, 60.12-13.

(23) Med. IV, AT. VII, 62.12-15.

(24) 『哲学原理』の「ヨリサツヤ王女への献辞」の中で、「知恵 (sapientia) によって、知性の知得と意志の傾向性 (perceptio intellectus & propensio voluntatis) が必要である」(AT. VIII-1, 3.08-10) と述べられており、仏語訳は「知性の知得と意志の傾向性」を「知性が善なるものすべてを認識すること、意志が常にそれに追いつく (suivre) ように態勢づけられる (disposée) こと」(AT. IX-2, 22) と敷衍している。

(25) Med. III, AT. VII, 39.09-10.

(26) 今この「傾向性」という語は『省察』本文中たった一箇所ではあるが、「欲び、悲しみ、怒り、およびこれに類する他の感情 (affectus) への或る種の身体的傾向性 (corporeae propensiones)」という用いられ方をしている (AT. VII, 74.26-27. 傍点筆者)。同じ語だから同じ意味で使われていると、連断することにはあたらない。

(27) G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 348. Cf. Med. Resp. II, AT. VII, 144.03-15.

(28) テキストでは「神が『大いなる傾向性を私に与えつけた (mihi dederit)』とない」(AT. VII, 79.27-28) 創造者たる神が「明証知に対してはそれを信する大いなる傾向性が私のうちに生じるように、私を作った」と解することができるとは。

(29) Med. Resp. II, AT. VII, 143.27-144.03.

(30) F. Alquié, ed, *Oeuvres philosophiques de Descartes*, 1967, tome II, p. 568, n. 2.

(31) Med. Resp. II, AT. VII, 144.06-15.

デカルトの「大いなる傾向性」

- (32) C/. Lettre de Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, AT. IV, 120. 以下では、精神の本性と物体の本性とが相容れないことについて、次のように言われている。「延長をこのように〔靈魂 (ame) から〕排除いたしますことは、靈魂の本性からして、思惟する事物の半分を概念する (concevoir) ことはできない」ということから、きわめて明晰に看て取れるのです」。
- (33) Med. III, AT. VII, 50.16-19.
- (34) Med. VI, AT. VII, 78.02-03.
- (35) 「第六省察」冒頭では、「それが私によって判明に知得されるということが矛盾であるという、そういうことのために除いては、何一つ神によって作られることのできないものはない」と私は判断した」(Med. VI, AT. VII, 71.18-20) と述べられている。しかしこれは、「もし神に作ることでできないようなものがあるとすれば、そのものが私によって判明に知得されるということは矛盾である」と言っているのであって、「私によって判明に知得されるということが矛盾であるようなものを、神は作ることができない」と言っているのではない、と思われる。
- (36) Med. VI, AT. VII, 83.04. ここでは次のように言われている。「星は私の目を小さな松明の火ほどにも感触することがないにしても、そこにはしかし星が松明の火よりも大きくはないと信することへの何ら実在的あるいは積極的な傾向性はないのであって、根拠もなしに幼少の頃からそう私は判断してきたにすぎないのである」。
- (37) DM. pars II, AT. VI, 21.19-21.
- (38) DM. pars II, AT. VI, 17.10.
- (39) PP. pars II, a. 1, AT. VIII-1, 41.03-07.
- (40) AT. V, 167.

the psychophysical data obtained by a cue-conflict paradigm. We proposed a new theory for the integration between vision modules that is based on a Bayesian estimation and a simple neural network.

On the other hand, a representational space should be a topological space that preserves a relative degree of similarity between patterns. In order to investigate the representation of a visual pattern, it is very important to develop a general framework that explains their psychological similarity. In the latter part of this paper, the mechanism of visual cognition is discussed based on our recent research concerning psychological similarity. We then introduce a neural network model of the inferotemporal cortex, which is the center of visual cognition.

Finally, we discuss the computation of information integration in middle vision and pattern representation in the general framework of visual computation proposed by Kawato and Inui (1990).

Magna Propensio chez Descartes

—Sur la preuve de l'existence des choses corporelles—

par Takashi KURATA
professeur adjoint
à l'Université de Shimane,
Faculté de droit et des lettres,
Philosophie

Dans la VI^e Méditation, concernant l'existence des choses corporelles, Descartes dit ainsi: «Dieu m'a donné une très grande inclination (*magna propensio*) à croire que les idées des choses sensibles me sont envoyées des choses corporelles.» Il prouve l'existence des choses corporelles en s'appuyant sur cette inclination. Dans ce traité, en mettant au point cette «grande inclination», je voudrais examiner la pertinence de la preuve de l'existence des choses corporelles que montre Descartes dans sa VI^e Méditation.

D'abord, j'aborde le terme *impetus* qui se trouve dans la III^e Méditation. Pour ce terme, la version française emploie le même mot «inclination» que pour *propensio*. D'après Descartes, cette inclination (*impetus*) me porte à croire qu'il y a des choses "hors de moi" qui envoient "en moi" leurs idées ou images. Si cette inclination (*impetus*) est identifiée avec l'autre inclination (*propensio*) dans la preuve de l'existence des choses corporelles, il faut admettre que cette preuve n'est ni sûre ni certaine. Car l'inclination de la III^e Méditation (*impetus*), comme le dit Descartes, n'est qu'une impulsion aveugle. En effet, plusieurs commentateurs doutent de la pertinence de cette preuve en identifiant ces deux inclinations. Mais il me semble que cette identification est peu raisonnable. Il faut prêter plus d'attention à ce que Descartes emploie deux expressions différentes en latin (*impetus* et *propensio*).

Le terme *propensio*, avec le même adjectif *magna*, se trouve en un autre endroit de ses Méditations, où il s'agit d'un jugement vrai et certain. C'est dans la IV^e Méditation. Descartes y dit ainsi: «Je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination (*magna propensio*) en ma volonté.» L'inclination (*propensio*) de la preuve de l'existence des choses corporelles est beaucoup plus proche de cette inclination (*propensio*) de la IV^e Méditation que l'inclination (*impetus*) de la III^e Méditation.

Et pourtant, les deux premières inclinations ne sont pas exactement les mêmes choses. La grande inclination de la IV^e Méditation doit suivre la perception claire et distincte saisie par l'entendement. *Ego sum*, par exemple, est cette sorte de perception. Quant à la grande inclination dans la preuve de l'existence des choses corporelles, elle provient de ce que Dieu ne m'a donné aucune faculté pour connaître le fait que Dieu m'envoie les idées des choses sensibles immédiatement par lui-même, ou par l'entremise de quelqu'autre créature plus noble que le corps. Le jugement que les idées des choses sensibles sont envoyées des choses corporelles, c'est le seul parti que l'entendement fini puisse prendre dans une alternative. Il est donc certain

que ce jugement n'est pas formé par une impulsion aveugle (*impetus*). La grande inclination qui me porte à ce jugement résulte, pour ainsi dire, nécessairement d'une impuissance de l'entendement fini. Mais cependant, elle différerait de celle qui suit la perception claire et distincte elle-même. Il me semble que cette différence a contraint Descartes à avouer que toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme.

Mais ce que Descartes recherche, c'est la vérité qu'il est permis d'atteindre à l'entendement fini. Pour atteindre cette sorte de vérité en «usant de sa raison le mieux qui soit en son pouvoir», il suffirait à Descartes de la grande inclination (*magna propensio*) qui se trouve dans la preuve de l'existence des choses corporelles.

Probleme der Transzendenz des Dinges und Krise der modernen Gesellschaft bei Heidegger

von Hirokazu YOSHIMOTO
Dozent für Philosophie und
Ethik an der Fakultät von Leben
und Kultur, Itimuragakuen
Junior College

Das Ziel dieser Abhandlung besteht darin:

1. Die vielfältigen Sinne der "Transzendenz des Dinges" zu differenzieren, um den "starken" Sinn davon, z. B. ein symbolisches Ding, das die ganze Struktur einer Welt versammelt, in einer positiven Hinsicht, d. h. nicht wie einem "Fetisch", interpretieren zu können.
2. Dazu die methodische Aporie, wie man die Transzendenz des Dinges an sich eigentlich ergreifen kann, aufzulösen.
3. Solche Probleme (1. und 2.) der Transzendenz des Dinges nun in bezug