

デカルトにおける《真理》と《存在》

——明晰かつ判明に知得されるもの——

倉田 隆

一 はじめに

デカルト哲学において、《明晰かつ判明に *claire et distincte*》という言葉は、おそらく最もよく知られている言葉の一つであろう。デカルトはこの言葉を用いて、次のような規則を述べている。「きわめて明晰かつ判明に私の知得する *(*percipere*)* ⁽¹⁾ ところのものはすべて真である *(*verum*)*」(A.T.VII, 35.14-15)。

いわゆる《明証性の一般的規則》である。この規則もまた、デカルト哲学の特徴をよく表しているものとして非常に有名であり、デカルトの同時代人アルノーやガッサンデ

イから現代の研究者に至るまで、多くの人々が議論の対象としてきたものである。とりわけ、この規則と、《神の存在》の証明との関係、さらには《思惟する私の存在》の定立との関係が、循環に陥っているか否かという問題は、この規則を巡る中心的テーマと言ってもよいかもしれない。⁽²⁾

本稿も、この《明証性の一般的規則》に関して一つの解釈を試みるものであるが、循環の問題を直接の対象とするものではない。ここでは、それよりもっと基本的な問題を論じたい。すなわち、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのもの」とはいったい何であろうか、という問題であり、また、この場合の「真である」とはいかなる

意味であろうか、という問題である。『省察』を読み解きながら、この問題に対する一つの可能な解答を提出するのが、本稿の目的である。^③

《明証性の一般的規則》が、知得されるものの真偽を問題にしていることは明らかである。それならば、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのもの」とは、何らかの命題であろうか。しかし、デカルトにとっては、第四省察の議論からすれば、命題の真偽は判断に関わるものではないだろうか。もしそうだとすると、明晰かつ判明な知得にも意志が関わってくることになるのだろうか。なぜなら、デカルトによれば、判断は知性と意志とのいわば共同作業だからである。ところが、知得はもっぱら知性の役割である。そしてその知性の知得について、デカルトは第四省察第八段落で次のように語っている。「独り知性のみによっては私はただ観念を知得する——そしてそれら観念について私は判断を下すことができるのである——にすぎないのであって、本来の意味での過誤〈error〉は、このように厳密な意味で観られた知性のうちには、何ら見出されない」

(A.T.VII, 56.15-18)。

「私の知得するところのもの」が観念であり、それには過誤は見出されないのだとしたら、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところの」観念が「真である」とは、いかなる意味においてなのであろうか。

二 知得と判断

《明証性の一般的規則》は、第三省察の開始後間もなく、次のように導入されている。

第三省察第二段落

私は私が思惟する事物であることを確知している〈certus〉。それならば、既に私は、何らかの事物について私が確知するということのためには何が要求されるかを、知っているのではないか。思うに、この最初の認識〈cognitio〉のうちには、私が肯定するものについての或る明晰で判明な知得〈perceptio〉をほかにしては何もないのであって、

そのように明晰かつ判明に私の知得する〈percipere〉と「
の何ものかが偽である〈alsum〉、というような事態がいつ
か起こりうる」としたならば、この知得が私に事物の真理
〈rei veritas〉について確知せしめるのにはいかにも不十分
であるということになってしまふであろう。したがって、
今や私には、きわめて明晰かつ判明に私の知得するこ
ろのものはすべて真である〈verum〉ということゝを、一般
的な規則として確立することができる、と思われるのであ
る (A.T.VII, 35.06-15)。

ここでの文脈からすると、「この最初の認識」とは、明
らかに《私は思惟する事物である》という命題である。「こ
の最初の認識」は明晰かつ判明に知得されたものであろう
から、明晰かつ判明な知得は命題的対象をとりうると、デ
カルトは認めていることになる。しかもこの命題は、第二
省察第三段落で語られているように、「われ在り、われ存
在す〈ego sum, ego existo〉」を知得したことに基づいている
であろう。この「われ在り、われ存在す」も、デカルト自
身が「われ在り、われ存在す」というこの命題〈propositum〉^(四)

は」(A.T.VII, 25.11-12)と述べているように、やはり命題
である。

したがって、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するこ
ろのもの」とは、何らかの命題のことではないであろう
か。あるいは少なくとも、何らかの命題を指すと考えられ
る場合があることは確かであろう。そのように読める箇所
が『省察』本文には他にもある。その一つを引用しよう。
《明証性の一般規則》を提示してから二つ目の段落であ
る。

第三省察第四段落

しかし私は、きわめて明晰に知得すると私が思いなし
ている事物そのものの方へ振り向くたびごとに、まったく
それらによって納得させられてしまい、かくておのずと
次のような言葉が口について出てきてしまうのである。
すなわち、できる者は誰であろうと私を欺くがよい、し
かし……、私が在るといふことは既に真なのであるから、
私がいまだかつて在ったことはないということがいつか
は真であるという事態を、……しつらえることは決して

できないであろう」と (A.T.VII, 36.12-18)。

この箇所で、「明晰に知得すると私が思っている事物」とは何であろうか。それは、「私が在るということは既に真なのであるから」という語句からわかるように、「私が在る」という命題である。そして、「私が在る」というこの命題が真であるのは、これを「明晰に知得すると私が思っている」だけではなく、明晰に知得しているからではないのか、とデカルトは考える。或る命題が明晰に知得されたものであれば、その命題は真であること、このことの可否を吟味しているのである。もちろんそれは、《明証性の一般的規則》を例証するために、である。やはり、《明証性の一般的規則》における「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのもの」とは、命題のことを指していると思われるのである。

さて、知得されるものが命題だとすると、《明証性の一般的規則》は、知得の明晰判明さが、知得された命題の真理性を保証する、と語っていることになる。そうであれば、

真理は知得されるものということになるだろう。しかし既に前節で触れたように、デカルトによれば、命題の真偽は判断されるものではないのか。デカルトが独自の判断論を展開している第四省察は「真と偽について」と題されている。知得と判断とはどのように関係しているのだろうか。まず第一〇段落を見よう。

第四省察第一〇段落

私がかくも明晰に知解する^(五) *intelligere* 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、何らかの外的能力によってそう判断するように強制されたから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が相伴われてきたからなのであって、…… (A.T.VII, 58.29-59.03)。

確かにこの箇所でデカルトは、「真である」と「判断」している。真理は知得されるものでもあり、判断されるものでもある。知得と判断とは同じことなのだろうか。おそ

らくそうではない。《真 verum》という語の用い方に若干の混乱は見られるものの、デカルトは、知得と判断とをはつきり区別しているからである。まずこの点を整理しよう。第三省察第三段落に次のような箇所がある。

第三省察第三段落

とはいうものの、以前にはおよそ確実に明瞭なもの〈certa & manifesta〉として私が受け入れていて、後になってからそれはしかし疑わしいと思ひ知らされたものは、数多くある。それならば、どのようなものがそれであったか。思うに、大地、天空、星、およびその他の私がいつも感覚によって取り込んでいたすべてのもの、がそれであった。しかしそれでは、それらのものについて、私は何を明晰に知得していたのか。思うに、そのような事物の觀念そのもの、言うなら思惟、が私の精神に顕在している〈obversari〉ということ、であった。しかしながら、現在でもそれらの觀念が私のうちに在るということを、私は否認したりなどしてはいないのである。しかしそれとは別の或る、私が肯定していて、さらに「それを」信ずる

習慣のために明晰に私は知得していると私が思いなして
いて、しかし実際には私が知得してはいなかった、とこ
ろのものがあつたのである。つまり、私の外に何らかの
事物が在つて、それらから今述べたようなものろの観
念は出来し〈procedere〉、そしてそれら觀念はそれら事物に
およそ類似している、ということがそれなのである。実
際、私が誤つていた〈falli〉——か、私の判断が真であつた
〈verum〉としても、少なくともそれは、私の知得の力によ
つて起こつたものではなかつた——のは、その点におい
てだつたのである (A.T.VII, 35.16-29)。

感覚的事物に関して、私が明晰に知得するのは、「それ
らの觀念が私のうちに顕在している」ということだけだ、
という点については後で論ずることにして、ここでは、「私
が知得していなかつた」ものが何であるかに注目したい。
「私が知得していなかつた」ものは、《私の外に事物が在
つて、感覚的事物に関する私の觀念はそれら事物から出来
し、それら事物に類似している》ということであつた。そ
してこれは、私が《肯定した》こと、つまり《判断した》

ことであるが、《知得した》ことではない、とデカルトは述べているのである。判断と知得とは明らかに別物なのである。

また、この箇所では「判断が真であつたとしても」という表現がなされているが、これは、肯定された命題が偶然真であつたとしても、という意味であつて、判断によつて命題の真偽が決定される場合がある、などと言っているわけではない。判断の《真偽》は、知得されたものの《真偽》と直接的には関係しない。これに対して、明晰かつ判明なる知得は、その明証性のゆえに、知得される命題の真理性を保証する、と《明証性の一般的規則》は主張しているのである。この点を明らかにするために、さらに次の箇所を検討しよう。

第四省察第二段落

しかし、何が真である〈verum〉かを十分に明晰かつ判明に私が知得していないという場合は、私が判断を差し止めるとするならば、私は正しく〈recte〉対処しているのであつて、私は誤る〈falli〉ことはない、ということとは明らかであ

る。しかしながら、「このような場合に」肯定するか否定するか、私がするならば、そのときは意志決定の自由を私は正しく使用してはいないのであり、かくて、偽〈falsum〉である側に私を振り向けるとするならば、全面的に私は誤ることになるであらうし、他の側を掴み取るとするならば、なるほど偶然に真理〈veritas〉に行き当たりはするであらうが、だからといって私に落度〈culpa〉がないことにはならない——なぜならば、知性の知得が意志の決定に常に先行していなければならぬことは自然の光によつて明瞭であるから——であらう（AT VII, 59.28-60.05）。

この箇所の冒頭の文から明らかなように、「何が真であるか」は《知得》されるのである。しかも、判断の際に問題になるのは、知得されたものに対して「正しく対処するか否かである。つまりデカルトが判断において問題にしているのは、知得されたものに対して正しい判断を下すか誤つた判断を下すか、ということであつて、知得されたものが真であるか偽であるか、ということではないのである。明晰かつ判明に知得されたもの——《明証性の一般的規則》

によればこれは真である——を肯定することが《正しい》判断である。明晰かつ判明に知得されてはいないものを肯定しても否定しても、それは《誤った》判断になる可能性がある^(c)。デカルトは《知得されるものの真偽》と《判断の正誤》とをはっきり区別している、と言ってよいであろう。この節の最後に、さらに『省察』本文からの次の二つの引用によって、このことを確認しておきたい。

第四省察第八段落

意志は、同じ一つのことを、するかしないか（言い換えるならば、肯定することあるいは否定すること、追求することあるいは忌避すること）がわれわれにはできる、という点においてのみ存する。あるいはむしろ、知性によってわれわれに提供されるものを肯定するあるいは否定するのに、言うなら追求するあるいは忌避するのに、何らかの力によってもわれわれがそうするように決定されてはいないとわれわれの感ずるように、そういうふうにわれわれが自らを赴かしゆくことができる、という点においてのみ存する（A.T.VII, 57.21-27）。

第四省察第一六段落

そしてその上、私には、思案されるべきもののすべてについての明証的な知得に依存しているところの、あの第一の仕方によって過誤を差し止めることはできないとしても、私にはしかし、事物の真理（*res veritas*）が明瞭ではないそのたびごとに、判断を下すことを差し止めなければならぬことを想起する、ということのみに依存しているところの、あのもう一つの仕方によって、過誤を差し止めることができるのである（A.T.VII, 61.27-62.02）。

本稿の第一節で述べたように、判断は知性と意志とのいわば共同作業である。そして、意志は明晰かつ判明に知得されたものへと「自らを赴かしゆく」が、知得されたものの明証性を左右するものではない。そして明証的な知得があれば、「事物の真理は明瞭」なのである。判断が《正しい》ことは、明晰かつ判明に知得されたものへの肯定、つまり真理への肯定にかかっている。これに対して、知得されたものが《真である》ことは、その知得の明証性にかかっている。知得されるものについてこそ、真偽が問題にな

るのである。するとやはり、「明晰かつ判明に私の知得するところのもの」とは、何からの命題であると考えるのが自然であろう。

三 知得と観念

知得と判断との違いを、以上のように確認することによって、『明証性の一般的規則』における『知得されるもの』とは、何らかの命題であることがいよいよ明らかになったように思われる。それでは、知性はいかなる種類の命題を明晰かつ判明に知得し、それを意志に提示するのだろうか。

しかしこの問題を検討する前に、知性の知得が命題に関わらないとデカルトが言っているように読める箇所を検討しなければならない。実際、『省察』の本文や答弁において、『知得されるもの』は、命題ではなく、何らかの『特性 proprietas』ないし『属性 attributum』である、とデカルトが述べている箇所が多々あるのである。しかし、知得される『特性』それ自体には、真偽は関わらないのではない

だろうか。⁶⁾

まず、『知得されるもの』は『特性』であると解される箇所を、引用しよう。

第三省察第一九段落

私はそれら「物体的事物の観念」において明晰かつ判明に私の知得するものはごくわずかしかなくことに気づくのである。つまり、大きさ、言うなら長さや広さと深さにおける延長と、そうした延長の限定によって発生する形状と、多種多様の形状を有するものが相互に占める位置と、それに運動、言うならそうした位置の変化、である (A.T.VII, 43.14-19)。

明晰かつ判明に知得されるものとしてここで挙げられている例は、「観念において」知得されるものであって、しかも、どれも命題ではなくて特性ないし属性である。さらに、第二答弁の末尾に付された「幾何学的な様式で配列された諸根拠」における実体の定義で、デカルトは、「われわれの知得するところの何ものかが、言い換えるならば、その実在的な観念 (realis idea) がわれわれのうちにあるとこ

るの或る特性〔*proprietas*〕が、言うなら性質〔*qualitas*〕が、言うなら属性〔*attributum*〕が……」（A.T.VII, 161.15-17）と述べている。

「実在的な観念」の意味については後で検討するつもりであるが、ここで注目したいのは、『*『知得する』*とは『観念をもつ』ことであり、知得されるものとは、その観念の内容となる「特性」ないし「性質」ないし「属性」である、とデカルトがはっきりと語っているということである。この点を押さえながら、特性についていかなる意味で真偽を語ることができるのかについて、『*『省察』*本文の検討をさらに続けよう。

第三省察第五段落

今はしかし、『省察することの』順序は、それよりも先に、私の思惟のすべてを一定の類に分類し、そしてそれらのうちのいったいずれに真理もしくは虚偽が本来は存するかを探究すること、を要求しているように思われる。私の思惟のうちの或るものは、いわば事物の像〔*rerum imagines*〕であって、観念という名は本来はそれらに対し

てのみ当てはまる。たとえば、人間とかキマイラとか天空とか天使とか神とかを私が思惟しているという場合がそれである（A.T.VII, 36.30-37.06）。

観念が「事物の像」であるならば、『*『知得されるもの』*とは、その観念のうちに「事物の像」として表現されている特性だ、ということになるだろう。しかし、「事物の像」それ自体について、真偽を語ることではできないのではないだろうか。したがって、『*『知得されるもの』*が観念ないし観念の内容である⁽¹⁾とすれば、『*『知得されるもの』*について真偽を語ることではできないように思われるのである。

しかし、次に引用する箇所はどうであろうか。この第三省察第六段落でデカルトは明らかに、知得されるものとしての観念の真理性について語っている。

第三省察第六段落

さて観念に関して言えば、独りそれのみがそれ自身において観られ、それを何か他のものに私が関係づけることをしないとすれば、偽なるもの〔*falsae*〕であることは本来はありえないのである。私が山羊を想像しようとも

キマイラを想像しようとも、私が一方を想像するということは私が他方を想像するということに劣らず等しく真である(venum)、からである (A.T.VII, 37.13-17)。

ここでは一見、観念はすべて真である、と言っているかのように思える。たしかに、観念の内容としていかなる事物の像をもとうと、その像をもっているという事実は動かない。知得されたものとして事物の像をもっている、ということは真である。しかし、《明証性の一般的規則》は、こんなことを主張するために提示されたのではない。この規則は、《きわめて明晰かつ判明に》知得されるもの、すなわち明晰判明な観念、が真である、と言っているのである。事物の像が知得されたものとして精神のうちに在るというだけのことを、デカルトが敢えて「一般的な規則として確立する」はずはないのである。

実際デカルトは、既に見たように、《明証性の一般的規則》を導入した直後の第三省察第三段落で、次のように述べていた。「それらのもの『大地、天空、星など』について、私は何を明晰に知得していたのか。思うに、そのよう

な事物の観念そのもの、言うなら思惟、が私の精神に顕在している(oversan)ということ、であった。しかしながら、現在でもそれらの観念が私のうちに在るということ、私は否認したりなどしてはいないのである」(A.T.VII, 35.20-23)。デカルトは、「それらの観念が私のうちに在る」という事実以上のことを主張するために、《明証性の一般的規則》を導入したのである。

それでは、《明証性の一般的規則》はいったい何を語っているのだろうか。先の第三省察第六段落の引用箇所において注目しなければならないのは、「それを何か他のものに私が関係づけることをしないとすれば」という言葉であろう。この言葉に関連して、第一省察第六段落の次の箇所を検討してみたい。

第一省察第六段落

われわれは夢を見ているのであって、われわれが目を開き、頭を動かし、手を伸ばす、といった、それら個別的なものも真でなければ、もしかするとまた、われわれがそういう手をもっていることも真ではないし、そういう

身体全体をもっていることも真ではない、とすることにしよう。しかしそれでも、眠りの間に見られたものは、真なる事物(『*verae*』を模して)でなくては作り出されることのできない或る画像のようなものであって、それゆえ少なくとも、目、頭、手、および身体全体、といった、これら一般的なもの、或る架空の(『*imaginaria*』)事物ではなくて、真なる事物として存在する(『*veras existere*』)ということをまさしく認めなければならないのである(AT.VII, 19.23-31)。

デカルトはここで「真なる事物」という言い方をしていく。少なくともこの箇所では、これを「架空の事物ではない」もの、つまり《実在する事物》と解することが可能であろう。⁽¹⁰⁾そこで、観念についても、《真なる》を《実在する》《に》関係づけるような解釈を試みたらどうなるだろうか。すなわち、明晰かつ判明に知得されるもの、つまり《真なる観念》については、「それを何か他のものに私が関係づけること」ができるのであり、その「何か他のもの」とは実在する事物である、と解釈するのである。

このような解釈が許されるとすれば、この箇所で行われている「われわれが目を開き、頭を動かし、手を伸ばすと、いった、それら個別的なものは《真でない》」というのは、「目を開き、頭を動かし、手を伸ばしている者は《実在しない》」ということであろう。また、「われわれがそういう手をもっていることも《真ではない》し、そういう身体全体をもっていることも《真ではない》」というのは、「そういう手を持ち、そういう身体全体をもった者は《実在しない》」ということになるであろう。

これは、少なくとも感覚によって得られる観念についての第一省察の懐疑に関する限り、十分説得力のある読み方だと思われる。すなわち、感覚から受け取ったものが偽として退けられるのは、そのようなものが現実には存在しないからなのである。微細なものや遠くのものについての外的感覚だけでなく、私が炉辺に坐っているという内的感覚さえも、それが夢であれば、私は現実には炉辺に坐っているものとして存在してはいないから、偽として退けられるのである。

四 観念の質料的な虚偽

前節で試みた解釈をさらに一般的にして、《或る特性が明晰かつ判明に知得されるならば、そのような特性をもつ事物が実在する》ということをデカルトは主張しているのだ、とみなすことは可能であろうか。もし可能であれば、《明証性の一般的規則》はまさにこのことを意味しているのではないであろうか。そうだとすれば、《明証性の一般的規則》で言われている《明晰かつ判明に私の知得するところのもの》が、或る《特性》でもあり、しかも或る《命題》でもある、ということも納得できるように思われるのである。

しかし、一六四二年三月のメルセンヌ宛書簡には、デカルトがこのような解釈を否定しているかのように思われる箇所がある。

一六四二年三月メルセンヌ宛書簡

貴兄は、へわれわれが明晰に把握する〈concevoir〉ものはすべて、在る〈être〉あるいは存在する〈exister〉という公理を、

私の言としてお伝えしました。これはまったく私の言ではありません。しかしたただ次のようなことは申しました。われわれが明晰に認知する〈appercévoir〉ものはすべて真である、かくして、それが存在しないことはできない、とわれわれが認知するならば、それは存在すること、或いは、その存在が可能である、とわれわれが認知するならば、それは存在しうること、このようなことは申しました (A.T.III, S44.29-545.05)。

「われわれが明晰に把握するものはすべて、在るあるいは存在する」というのは「私の言ではない」とデカルトは言っている。それならば、《明証性の一般的規則》を、前節のような方向で解釈することは、まったく不可能なのであるうか。確かに、《明晰かつ知得されるものは、そのとおりに現実に存在する》ということは、この発言によって否定されるように思われる。しかしそれにしても、この引用箇所の後半部分が示唆しているように、《真である》ことと《存在する》ことの間には、密接な関係があると思われる。それは、前節の最後に引用した箇所の続きを見ても

明らかである。それを見ていこう。

第一省察第六段落

目、頭、手、およびこれに類するものなど、これら一般的なものは架空のものでありうるとしたとしても、必ずやしかし、少なくともなおいつそう単純で普遍的な或る他のものは真なる〈vera〉ものであって、われわれの思惟のうちにあるところの、事物のそうした像のすべては、それが真であろうと偽であろうと、「画家が作り出す新奇な形姿が」真の色からであつたように、それら単純で普遍的なもののから作りなされている、と認めなければならぬ。(A.T.VII, 20.08-14)。

ここでもデカルトは、「単純で普遍的な或る他のもの」を「真なるもの」と言っている。これもやはり、既に述べたように、《実在するもの》と解することが可能であろう。^(二)そしてさらにデカルトは、「事物のそうした像のすべては、それが真であろうと偽であろうと」と語っている。「事物のそうした像」を《観念》と解すれば、「それが真であろうと偽であろうと」というのはもちろん、《観念そのもの

が存在しようとしまいと》という意味ではない。先の第三省察第三段落の引用からもわかるように、観念そのものが存在することなら、デカルトこれを決して疑っていないからである。観念が真であるか偽であるかは、観念の対象である事物が、現実に存在するか否か、にかかっている、あるいは少なくとも決定的に関係している、と見るべきであろう。

それでは、それはいかなる関係なのであろうか。このことを解明するために、観念が《真である》とはどのような事態であるのかを、さらに検討したい。そこでまず、少し長い引用になるが、次の箇所を検討したい。

第三省察第一九段落

ところが、その他のもの、例えば光と色、音、香り、味、熱と冷、ならびにその他の触覚的な諸性質〈qualitates〉などは、きわめて不分明で不明瞭に〈confuse & obscure〉しか私によつて思惟されないのであって、私はかくて、それらが真であるのか偽であるのか、言い換えれば、それらについて私のもつ観念が、或る事物の観念であるのか、そ

れとも事物でないものの観念であるのか(「verum quandam ideale, an non rerum」も識ることさえない、というほどなのである。というのは、本来の意味での虚偽、言うなら形相的な虚偽(falsitas formalis)は判断のうちにしか見出されえないと少し前に私は書き記しておきはしたものの、しかし、観念が事物でないものをあたかも事物であるかのように表象する(non rem tanquam rem representare)という場合には、或る他の質料的な虚偽(falsitas materialis)が観念のうちには在るのであって、かくして、例えば、私のもっている熱の観念も冷の観念も甚だしく明晰かつ判明ではなく、そのためにそれらからは、冷が熱の欠如(「privatio」)でしかないのか、あるいは熱が冷の欠如であるのか、あるいはそのいずれもが実在的な性質(「realis qualitas」)であるのか、あるいはそのいずれもがそうではないのか、を判別することは私にはできないのである。ところで、事物の観念としてでなければいかなる観念もありえないから、もしも冷は熱の欠如にほかならないことが真であるとするならば、私に冷をあたかも実在的で積極的な何かであるかのように表象する(tanquam reale quid

& positum representare)の観念が偽であると言われても、不当ではないだろう。その他の観念についても同様である(A.T.VII, 43.21-44.08)。

この箇所でデカルトは、「私によって思惟され」る「諸性質」が、《真であるか偽であるか》を語っている。そして、それら諸性質について私のもつ観念が、「不分明で不明瞭」である場合には、それが「或る事物」の観念なのかそうでないのか私には識られず、したがって「質料的な虚偽」の存する観念なのである。この逆を考えてみよう。すなわち、それら諸性質について私のもつ観念が、《明晰かつ判明》である場合には、それが「或る事物」の観念であることが私に識られ、「質料的な虚偽」の存しない観念なのではないだろうか。しかも、この「或る事物」が、架空のものではなくて《実在する事物》を意味しているということは、この箇所の文脈から明らかであろう。そして、「実在的な性質」とは、《実在する事物》が有する性質のことであり、《明晰かつ判明に知得されたもの》とは、まさにこの「実在的な性質」を表象する観念のことなのである。

この解釈が正しいとすれば、そして《質料的な虚偽が存しない》ということが、《観念が真である》ということなのだとすれば、明晰かつ判明に知得されるものが真であるというのは、それが実在する事物についての知得であるということであり、それが実在する事物についての知得であることを保証するのは、その知得が明晰かつ判明であること、すなわちその明証性である、ということになるのではないだろうか。この解釈を裏付けるために、まず、いま引用した第三省察第一九段落の箇所に関するアルノーの反論に対して、デカルトが与えている答弁を見てみよう。

第四答弁

すでに私の説明した意味以外の意味で、観念が質料的に偽であると言われうるとは私には思えないのです。つまり、冷が積極的な事物であろうとも、欠如であろうとも、それだからといって、冷について別の観念を私がもつわけではなく、依然として私のうちには、常に私のもっていたのと同じ観念があるのです。そして、冷が欠如であって熱と同じ程度の実在性(*realitas*)をもっていないという

ことが真であるとするならば、このような冷の観念そのものが私に過誤の素材(*materia erroris*)を提供することになる、と私は言っているのです。それというのも、熱と冷の観念の双方を、その両者を感じによって私が受け取るところに応じて考察してみると、一方よりも他方がより多くの実在性を私に表示する(*exhibere*)、と私は気づくことができないからです(A.T. VII, 232.19-233.02)。

ここでは、或る種の観念の《質料的な虚偽》がさらに詳しく説明されている。デカルトによれば、質料的な虚偽の存しない観念であれば、「実在性を私に表示する」のである。ところが、「観念が質料的に偽であると言われうる」場合には、その観念は実在性を私に表示しないのである。要するに、観念の《質料的な虚偽》というのは、観念の対象としての《実在的事物》の不在、ということになるのではないだろうか。

おそらくデカルトがもっていたと思われるこのような見解は、神の観念が《真である》と述べられている箇所に、とりわけはつきりと表れているように思われる。

第三省察第二段落

私は言う、この上もなく完全に無限な存在者^①のこの観念は別けても真である、と。というのも、そのような存在者が存在しないと仮想することはもしかするとできるにしても、しかし、冷の観念について前に私が言ったように、この存在者の観念が実在的なものを何も私に表示しない、と仮想することはできないからである。この観念はまた、別けても明晰かつ判明でもある。というのは、私が明晰かつ判明に知得するところの、実在的であり真であつて^②（*reale & verum*）、また何らかの完全性をそなえているものはみな、そっくりこの観念のうちに含まれているからである（A.T.VII, 46:11-18）。

「私が明晰かつ判明に知得するものは、実在的で真である」というのは、明晰判明な観念は真であるということであり、それは結局、明晰判明な観念には質料的な虚偽が存しない、ということであり、「実在的なもの」を表示する、ということなのである。これに対して、明晰判明ではない観念は偽である。このような観念は、たしかに観念ではあ

るが、実際にはいかなる実在する事物についてのものでもないのである。

そこで、知得されるのは観念であるという視点からすれば、『明証性の一般的規則』を、とりあえず次のように解釈することができないのではないだろうか。すなわち、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのもの」は、明晰判明な観念には質料的な虚偽が存しないという意味で、真なのである、と。

五 真理から存在へ

しかしおそらく、『明証性の一般的規則』は、これ以上のことを言っている。というのも、本稿の前半で検討したように、「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのもの」は明らかに命題のことを指している、と思われる箇所が『省察』にはいくつも見出されたからである。そしてそのような箇所では、その命題とは、『或る特性が明晰かつ判明に知得されるならば、そのような特性をもつ事物が

実在する」という命題である、と解することが少なくとも可能だったのである。《明証性の一般的規則》は《明晰判明な観念は質料的な虚偽を含まない》ということ以上に、この《或る特性が明晰かつ判明に知得されるならば、そのような特性をもつ事物が実在する》という命題が、或る意味では真であることを告げている。それではそれはいかなる意味においてであるのか。それはまさに、《観念の質料的な虚偽》の意味から理解できるように思われる。既に第二節で引用した第三省察第三段落の一部をもう一度引用しよう。

第三省察第三段落

しかしそれとは別の或る、私が肯定していて、さらに「それを」信ずる習慣のために明晰に私は知得していると私が思いなしていて、しかし実際には私が知得してはいなかった、ところのものがあつたのである。つまり、私の外に何らかの事物が在って、それらから今述べたようなもろもろの観念は出来し（*procedere*）、そしてそれら観念はそれら事物におよそ類似している、ということがそれな

のである（A.T.VII, 35. 23-27）。

既に述べたように、質料的な虚偽の存しない観念、言い換えれば《真なる観念》は、「実在する事物を表示する」。この引用箇所での表現を用いれば、そのような観念がそこから「出来する」ところの《実在的事物》が存在する^(二四)ことを告げているのである。したがって、《明証性の一般的規則》は、明晰判明な観念が実在する事物から「出来する」ことを保証しているのである。『省察』からではないが、この解釈を傍証してくれると思われる文章を紹介しよう。

『哲学原理』第一部第五二項

或る属性が現存している（*adesse*）と知得することから、われわれは、その属性を帰属させることのできる、或る存在する事物（*res existens*）、すなわち実体もまた、必然的に現存しているにちがいない、と結論するのである（A.T.VIII-1, 25-08-11）。

「或る属性が現存していると知得する」とは、《或る属性を明晰かつ判明に知得する》ことだ、と解することがで

さるならば、この箇所は、《明晰かつ判明に知得されるもの》^(二五)は、それがそこから「出来する」ところの《実在的事物》が存在することを告げている、と読むことができるであろう。まさに、《明証性の一般的規則》に關していま述べたばかりの解釈そのままである。

しかしそうだとしても、《明証性の一般的規則》を、或る特性ないし属性を明晰かつ判明に知得するならば、《實にそのとおりの特性をもつ》実在的事物が存在する、と解することはできないであろう。一六四二年三月メルセンヌ宛書簡に關して既に検討したように、それはデカルト自身によって否定されていると思われるからである。しかし、《明証性の一般的規則》が、《或る特性を明晰かつ判明に知得するならば、その特性が何らかの仕方では歸せられるべき実在的事物が存在する》、と主張しているというのはほぼ間違いないのではないだろうか。

それではその《何らかの仕方》とは、どのような仕方なのであるか。それを明らかにするために、本稿の第三節で最初の部分だけを引用した第二答弁における実体の定義を、今度はすべて見てみよう。

第二答弁

われわれの知得するところの何ものかが、言いかえるならば、その実在的觀念がわれわれのうちに在るところの或る特性が、言うなら性質が、言うなら属性が、基底〈subjectum〉において在るがごとくに、直接にそれのうちに内在する〈inse»とところの事物、言うならそれによって存在する〈existere»とところの事物、かかる事物のすべてが実体と呼ばれる。それというのは、厳密な意味に解された実体そのものについてわれわれは、「実体とは」われわれの知得する何ものかが、言うならわれわれの有する觀念のいずれかのうちに表現的に在る〈esse objective»ものが、形相的に〈formaliter»あるいは優勝的に〈eminenter»そのなかに存在するところの事物であるということ、のほかに、觀念をもっていないからであり、それというものは、なんらの実在的な属性も無にはありえないということ、自然の光によって識られているからなのである (A.T.VII, 161.14-23)。

まず「表現的に在る」についてであるが、『省察』本

文においては、『表現的存在 esse objectivum』という語とともに、『表現的実在性 realitas objectiva』という語もあり、むしろこちらの方が多用されている。どちらの語についても、『省察』本文中ではその定義はなされていないが、『表現的実在性』については、第二答弁において次のように定義されている。

第二答弁

觀念の表現的実在性ということによって私は、觀念によつて表象された事物(res representata)の存在性(entitas)を、それが觀念のうちに在る(esse)というかぎりにおいて、意味する。……われわれがあたかも觀念の対象のうちに在るがごとくに知得するものは何であれ、觀念そのもののうちに表現的に(objective)在るからである (A.T.VII, 161.04.09)。

さらに、「表現的に在る」とはいかなる事態であるのかを、太陽の觀念を例にして説明している第一答弁の箇所を見よう。

第一答弁

〈知性のうちに表現的に在る〉ということは、知性の作用〈operatio〉を対象という仕方で限定する、ということではなくて、知性の対象が通常あるその仕方では知性のうちに在る、ということの意味するでしょう。したがって、太陽の觀念は、知性のうちに存在する(existere)太陽そのものですが、実は天空に在る(esse)に形相的に(formaliter)というのではなくて、表現的に(objective)、言い換えるならば対象が通常知性のうちに在るその仕方です(なので) (A.T.VII, 102.24-103.01)。

觀念の対象である事物は、觀念のうちに表象されたものとして在る。それが「表現的に在る」ということである。要するに、觀念の内容として在る、ということである。そして、このような觀念の内容としての在り方の存在論的身分を表すものとして『表現的実在性』という語が用いられている、と理解しておけば、少なくとも本稿での議論には足りると思われる。^(二六)

さてそこで、「われわれの有する觀念のいずれかのうち

に表現的に在るものが、形相的にあるいは優勝的にそのなかに存在するところの事物である」という実体の定義を、第三省察第二七段落で語られている次の言葉と対照してみたい。

第三省察第二七段落

そして最後に私は、観念の表現的存在(esse obiectivum)が、本来的に言えば無であるところの単なる可能的存在(esse potentiale)によってではなく、もっぱら現実的存在(esse actuale)言うなら形相的存在(esse formale)によってのみ産出されることができるということを知得する(A.T.VII, 47.20-23)。

この対照によって、実体の定義を述べた箇所を、本稿の論点に即して次のように読むこともできるのではないだろうか。すなわち、《観念のうちに表現的に在るものが、形相的にあるいは優勝的に存在するところの事物が現実存在する》と。

そして、先に第三節でこの実体の定義の最初の部分を引用したときに、後で検討すると言っておいたことであるが、

ここでの観念が「実在的観念」と呼ばれていることにも注意しなければならないだろう。つまり、そのうちに何らかの特性が表現的に在る観念こそが、言い換えれば、表現的実在性を有する観念こそが、実在的観念なのである。さらに、第三省察第二〇段落で、「もしもそれら観念が偽である(valse)場合、言い換えれば、いかなる事物をも表象してゐない(nulas res representare)場合」(A.T.VII, 44.10-11)と語られていることを考慮すれば、実在的観念とは、質料的な虚偽の存しない観念のことなのである。そして、既に検討してきたように、質料的な虚偽の存しない観念の内容こそが、《明晰かつ判明に知得されるもの》であった。

以上の考察によって、次のように言うことができるであろう。すなわち、《明晰かつ判明に知得されるものが、形相的にあるいは優勝的に存在するところの事物が現実存在する》と。^(二七)

そこで次に、《形相的にそのなかに存在する》および《優勝的にそのなかに存在する》とはどういうことなのかを、見なければならぬ。これらについても、『省察』本文中

でデカルトは詳しい説明を与えていないが、第二答弁に次のような定義がある。

第二答弁

同じ一つのものが、観念の対象のうちに、それをわれわれが知得するとおりのものとして在るときは、〈形相的に〉観念の対象のうちに在ると言われ、そして、そのとおりのものとしてでこそないが、しかしそのような役割を代行しうるほど大きなもの〈*Latita*〉であるときは、〈優勝的に〉在る、と言われるのである (A.T.VII, 161.10-13)。

この箇所での「観念の対象」とはもちろん、観念のうちに表現されたものという意味ではなく、知得作用がそこへと向けられるところの事物のことである。そこで、《明晰かつ判明に知得されるものが、形相的にあるいは優勝的に存在するところの事物が現実存在する》という命題を、この定義に即して言い換えてみよう。

まず《明晰かつ判明に知得されるものが、形相的に存在するところの事物が現実存在する》というのは、《明晰かつ判明に知得されるものを、知得されるとおりにそのう

ちに有する事物が現実存在する》という命題になるだろう。また、《明晰かつ判明に知得されるものが、優勝的に存在するところの事物が現実存在する》というのは、《明晰かつ判明に知得されるものを、知得されるとおりに有してはいないが、そのように知得させるほど大きなものをそのうちに有する事物が現実存在する》という命題になるのではないだろうか。

そして、明晰かつ判明に知得されるものが第一義的には特性であるとすれば、これらは例えば、次のような命題のことだと解されるであろう。《或る特性Pが明晰かつ判明に知得されるならば、Pなる事物が現実存在する、あるいは、Pを知得させるほど大きな特性を有する事物が現実存在する》。この場合の《大きな特性》としては、例えば神の完全性などを考えることができるであろう。

ここでようやく一つの結論に到達したように思われる。《明証性の一般的規則》はまず、《明晰かつ判明に知得されるものには質料的な虚偽はない》と主張している。そしてさらに、《明晰かつ判明に知得される特性をそのとおり

に有する事物か、あるいは、知得されるとおりの特性ではないが、そのように知得させるほど大きな特性を有する事物が、現実存在する」ということを主張しているのである。《明晰かつ判明に知得されるもの》は、本来は特性である。しかし、既に見たように、明らかにそれが命題を指していると思われる箇所が、『省察』には数多くある。その命題とは、《明晰かつ判明に知得される特性を形相的ないし優勝的に含む事物が現実存在する》という命題^(二八)なのである。

もちろんこの命題は、明晰かつ判明に知得されるものが、そのとおりのものとして現実存在する、ということを中心としているのではない。そう言えるのは、明晰かつ判明に知得される特性を、その觀念の対象である事物が《形相的に》含む場合のみ、なのである。

六 おわりに

本稿で到達し得たのは、ここまでである。しかし実は、

《明証性の一般的規則》については、なお次の問題を検討する余地が残っている。それは、明晰かつ判明な知得は、《形相的に》か《優勝的に》かいずれであるのか、という区別までは教えてくれないのだろうか、という問題である。この問題をここで詳しく論ずる余裕はもはやない。しかし、その区別を教えてくれるのではないかと思わせるようなデカルトの発言は、確かにある。それは、第四節で引用した一六四二年三月のメルセンヌ宛書簡の中にある。先の引用に続く部分を補って、もう一度見てみよう。

一六四二年三月メルセンヌ宛書簡

しかしただ次のようなことは申しました。われわれが明晰に認知するものはすべて、真である、かくして、それが存在しないことはできない、とわれわれが認知するならば、それは存在すること、或いは、その存在が可能である、とわれわれが認知するならば、それは存在しうること、このようなことは申しました。なぜなら、觀念の表現的存在(être objectif)は実在的な原因(cause réelle)をもつべきではありませんが、この原因がその觀念を形相的に

含む必要は必ずしもないのであって、ただ優勝的に含んでいけばよいからなのです (A.T.III, 545.01-08)。

「それが存在しないことはできない、とわれわれが認知するならば、それは存在する」という発言を、これまでの考察に従って解釈するならば、《或る特性を明晰かつ判明に知得することが、その特性を形相的に含む事物が現実存在するという命題を真なるものにする》、と読み換えることが可能かもしれない。そして確かに、明晰かつ判明な知得は、知得されるものが或る特定のものである場合には、知得されるとおりの事物の現実存在を告げるように思われる。例えば、私が《思惟していること》、神が《完全であること》、これらが明晰かつ判明に知得される場合などである。しかし、物質的事物の数学的特性の場合にはそうではない。

第六省察第一段落

私は少なくとも、物質的事物が、純粹数学の対象であるという限りで、存在しうる、ということだけは知っている。なぜなら、私はそれらを明晰かつ判明に知得するか

らである (A.T.VII, 71.14-16)。

物質的事物の数学的特性について言えるのはここまでである。物質的事物を純粹数学の対象と見なして、その特性をいかに明晰かつ判明に知得するとしても、知得される数学的特性をそのまま具現した物質的事物が現実存在するとは限らない。数学的特性の知得の場合には、《明証性の一般的規則》はそこまで保証してはいないのである。そもそもこの規則は、何を知得するかによって場合分けなどしていない。明晰かつ判明に知得されるものは《すべて》真である、と《一般的に》主張しているのである。

しかしそれでも、この規則によって、明晰かつ判明に知得されるものが、必ずや現実存在する事物をいわば基盤としていることが保証される。観念から存在に至ろうと試みるデカルトにとって、このことのもつ意味は重要であろう。《明証性の一般的規則》はまさに、デカルト独特の真理概念を介して、観念から存在への移行が可能であることを保証しようとしたのである。

(一)

註

デカルトの著作からの引用は、'Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle présentation, 11 vols., Vrin, 1973-78. に基づいてゐる。引用に当たっては、該当する巻・頁・行を、例えば (AT VII, 25.03-04) のように表記した。上記全集版の第七巻二五頁三行目から四行目、という意味である。なお、『省察』における段落の数え方もこの全集版に準拠している。

『省察』の翻訳は次のものを参照した。フランス語訳としては、上記全集版第九巻第一分冊。MMF と略記する。英語訳は、'The Philosophical Writings of Descartes, volume II, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge U. P., 1984. を用いた。CSM と略記する。日本語訳としては、増補版『デカルト著作集』第二巻・所雄章他訳・白水社・一九九三年。『著作集』と略記する。なお、本稿における『省察』からの引用の日本語訳は、概ねこの『著作集』に従っているが、主として用語の統一の観点から、変更を加えた箇所も多い。

(一)『著作集』に倣つて、'perceptere'には『知得する』、その名詞形『perceptio』には『知得』という訳語を当てた。『著作集』二七頁訳注一〇を参照。

(二) Cf. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962, pp. 293-319; Geneviève Rodière-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, 1971, pp. 261-269; Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, 1979, pp. 317-338.

なお、『明証性の一般的規則』と循環を巡る問題に関してこれらの著作が提出している見解は、昭和六〇年度科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書「デカルト『省察』の(共同作業による)批

判的註解とその基本的諸テーマの問題論的研究」(研究代表者 所雄章)二〇五―二〇九頁)に簡潔にまとめられている。また、『明証性の一般的規則』に関する最近の研究としては、Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*, 1998. がある。同書は、分析哲学の知見を用いて、『明証性の一般的規則』を丹念に分析している。本稿は同書、特にその第一章および第二章(pp.9-81)に多くのものを負っている。

(三)『明証性の一般的規則』に関するやはり基本的な問題として、そもそも『明晰かつ判明に』とはどういうことなのか、という問題があるだろう。これについて詳論する準備は筆者にはまだできていない。しかし、『明晰かつ判明に知得されるもの』が何であり、またそれが『真である』とはいかなる意味か、という問題に対する本稿での検討が、『明晰かつ判明に』の意味の解明への通路を開くのではないか、という見通しはもっている。

しかしまた本稿は、デカルトが真理一般をどのように定義しているのかを探索するものでもない。そもそもデカルトは、真理を一般的に定義することはできないと思つていたようである。一六三九年一〇月一六日付メルセンヌ宛書簡に、次のように語られている。

「彼は真理とは何かを吟味していますが、私にとつては、それは超越的に『transcendentalement』きわめて明晰な概念であつて、それを知らないわけにはいかにないように思われますので、それについて疑いを抱いたことはありません。実際、秤を用いる前にその秤を吟味する方法はいくらでもあります。『真理』『何か』を生来『de nature』知つているのでなければ、真理とは何かを学び知る方法はありません。なぜならば、われわれに真理「とは何か」を教えるものに対して、もしわれわれが、それが真であることを知らなかったならば、言い換えれば、真理「とは何か」を知らなかったならば、どういう理由で同意するのでしょうか。こういうわけで、この用語を知らない人々に『その語の意味』を説明することはもちろんできませんし、ま

た次のように彼らに言うこともできます。すなわち、〈真理〉という語は、その本来の意味では、思惟と対象との一致を示すものであるが、われわれの思惟の及ばぬ事物にこの語を与える場合には、この語は単に、その事物が、われわれの思惟であれ神の思惟であれ、真なる思惟の対象として役立つということを意味するだけなのだ。しかし、真理の本性を知る助けとなるような、いかなる論理学上の定義も、与えることはできません」(A.T.II, 596.25-597.18)。〈く〉は原文イタリック。「」は筆者による挿入。以下、本稿において引用されるすべての文章についても同様である。

(四)『著作集』はこの語を《言明》と訳している(三八頁)。MMFとCSMとはともに「*proposition*」と訳している(MMF 19 / CSM 17)。(五)《知得する *percipere*》ではなく《知解する *intelligere*》という動詞が使われている。デカルトの用語法において、両語が常同義であると断定することはもちろんできないが、この箇所ではほぼ同じ意味に解してもよいだろう。『著作集』二六頁訳注四を参照。

(六)この箇所の《*verum*》を、MMFは《*verité*》、CSMは《*true*》と訳している(MMF 28 / CSM 25)。また、既に引用した「きわめて明晰かつ判明に私の知得するところのものはすべて真である〈*verum*〉」という箇所の《*verum*》に〈く〉も、それぞれ《*ra*》《*true*》と訳している(MMF 27 / CSM 24)。しかし、前者の《*verum*》と後者の《*verum*》とは、明らかにニュアンスの違いがあると思われる。少なくとも日本語としては、『著作集』のように(五二頁)「前者を《正しい》と訳した方が、すっきりするかもしれない」。

(七)明晰かつ判明に知得されたものを《否定する》ことができるか否かは、《懷疑》の可能性、さらには《意志決定の自由 *arbitri libertas*》の射程、などを巡って問題の多いところであるが、本稿ではこれらの問題に立ち入ることはできない。Cf. Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, pp.286-316; Jean Laporte, *Le rationalisme*

de Descartes, 1950, pp.267-281.

(八)『規則論』の規則六においてデカルトは、「純粋な単純本性 *nature simplices*」は、何にも先立ってかつそれ自身によって、他のいかなるものにも依存せずに、経験そのものにおいて、あるいはわが内に宿る或る光明によって、直観される(*intueri*) (A.T.X, 383.11-14)と述べている。《直観されるもの》を《明晰かつ判明に知得されるもの》と読み換えることが可能であれば、『規則論』においても、《明晰かつ判明に知得されるもの》はまず第一に、何らかの《特性》であるということになるであろう。

さらに、直観の対象一般について、規則二で次のように述べられている。「われわれが問題としようのは、それにおいて真あるいは偽の見出されるすべてのもの、を意味する。……既に述べたように、単純な事物にせよ複合的な事物にせよ、その単なる直観には、虚偽は存在しない。この意味でそれら事物は問題とは呼ばれない。けれどもわれわれがそれらについて何か限定された判断を下そうと考えるや否や、それらは問題という名を得るのである」(A.T.X, 432.13-22)。《直観》を《明晰かつ判明な知得》と読み換えて、《明晰かつ判明な知得》は問題とは呼ばれず、「それにおいて真あるいは偽は見出され」ない、と解することもできるかもしれない。

しかしまた、規則三では次のようにも言われている。「第一原理から直接に推論される〈*concludere*〉命題は、考え方の相違にしたがって、直観によって認識される〈*cognoscere*〉とも、あるいは演繹によって認識されるとき、言いつたがごとく」(A.T.X, 370.10-13)。単に《特性》だけでなく《命題》も明晰かつ判明に知得される、と読めそうな箇所である。

知得される特性と命題との関係を、直観される単純本性と命題との関係を手がかりに分析することは、『省察』と『規則論』との連続性という問題も含めて、興味深いものであるが、本稿では論じるこ

とはできない。 Cf. Thomas C. Vinci, *op. cit.*, pp. 13-19.

(九)「観念ないし観念の内容」と、少々曖昧な言い方をしたが、これについては、デカルトが『省察』の「読者の序言」の中で、観念の両義性に関して次のように説明している。「観念という語は、あるいは質料的に「matérielier」、知性の作用「operatio」によって解されることもできるのであつて、この意味においては私よりも完全であると言われることはできないが、あるいは表現的に「objective」、そうした作用によって表象された事物と解されることもできる」(A.T.VII, 8, 20-23)。本稿では『《観念》』という語を後者の意味で、すなわち「知性の作用によって表象された事物」という意味で、『《観念の内容》』とは同義の語として用いる。

(一〇)「*res verae*」を「MMF は『quelque chose de réel et de véritable』と訳す」CSM は『things that are real』と訳す(MMF 15 / CSM 13)。

(一一)「*res*」を「MMF は『raies et existantes』と訳す」CSM は『real』と訳す(MMF 15 / CSM 14)。

(一二) 論理的な対偶を提示しているのではない。この推理はあくまで、筆者にとって可能だと思われる一つの解釈にすぎない。

(一三)「それらについて私のもの観念が、或る事物の観念であるのか、それとも事物でないものの観念であるのか(an idée, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum)」という箇所を「MMF は CSM はそれぞれ次のように訳す(MMF 34 / CSM 30)。

MMF : si les idées que je conçois de ces qualités, sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister (それらの性質について私が把握する観念が、実際に何らかの实在的事物の観念であるのか、それともその観念は存在しえない仮想的な存在を表象しているだけなのか)。CSM : whether the ideas I have of them are ideas of real things or

of non-things (それらについて私のもの観念が、实在的事物の観念であるのか、それとも事物ではないものの観念であるのか)。

(一四) もちろんこのような事物が、「私の外に」存在するとは限らないだろう。

(一五)『《adesse》』という語は、『哲学原理』ではこの箇所以外では用いられていない。『省察』においても、本文と答弁を合わせても用いられている箇所は少ない。重要だと思われる箇所をピックアップすれば、以下のとおりである。

第二省察第一段落 (A.T.VII, 30, 13-15)
或る物体ができるかぎり判明に認識されうるというために要求されると思われるところのすべてがつまりは、そこに現存している〈adsumt〉のである。

第二省察第三段落 (A.T.VII, 32, 02-04)

われわれはたとえば、蜜蝋がそこにある^{ad est}とするならば、われわれは蜜蝋それ自体を見つとて、が、色あるいは形より推して蜜蝋がそこにある^{adesse}とわれわれは判断する、と言いはしないのである。

第二答弁 (A.T.VII, 135, 04-05)

この上もない存在者が存在していないというかぎりには、その観念が私に現存している〈adesse〉とはありえない。

第四答弁 (A.T.VII, 252, 03-06)

誰もまた、パンのキリストの身体への変化を信じていながら、同時に、そのキリストの身体は、パンが現存する〈adesse〉としたならばそのものに含まれているであらうその正確に同じ表面のものに含まれている、と考えるような者もいないのです。

なお、本稿本文でも引用しているが、次の箇所も参照しておきたい。『obversari』という語が『《adesse》』とは同じ意味で用いられていると思われるからである。

第三省察第三段落 (A.T.VII, 35, 20-22)

これらのものについて、私は何を明晰に知得していたのか。思うに、そのような事物の観念そのもの、言うなら思惟、が私の精神に顕在している(overan)というのを、であった。

第三反論—反論一〇 (A.T.VII, 188, 03-04)

本有的であるものは「われわれの思惟に」常に現存している(adesse)。

第三答弁—答弁一〇 (A.T.VII, 189, 01-03)

われわれが或る観念はわれわれに本有的であると言うその場合、われわれはその観念がわれわれに常に顕在している(overan)とは知解してはおりません。

これらの用例のうちで、本稿で引用した『哲学原理』の《adesse》に対する筆者の解釈を支持すると思われるのは、第一および第二の用例であろう。いずれも第二省察後半のいわゆる《蜜蠟の比喩》で語られているものである。「或る物体ができるかぎり判明に認識されうるというために要求されると思われるところのすべて」とは、感覚によつて得られると思われる蜜蠟の様々な特性のことである。要するにこれら二つの用例においてデカルトは、一つの蜜蠟の諸特性を五感によつて現に判明に認識しうるならば、その蜜蠟が現に存在すると判断してもよいのではないかと自問しているのである。もちろん第二省察のこの段階でそれが確認されるわけではない。この文脈ではむしろ、感覚に対する不信が前面に出ている。しかしそれにしても、これらの用例は、知得されるものとしての特性が《adesse》していることと、それに対応する具体的事物が《adesse》することとが、「判明に認識されうる」という事態を介して、密接に関連していることを窺わせる。そして、本稿で引用した『哲学原理』の箇所も、この方向で解釈することができるように思われる。つまり、「或る属性が現存していると知得することから」というのは、《或る属性が何らかの実在する事物を表示するものとして知得されるならば》とい

うことではないだろうか。これは、本稿で後述する《表現的実在性》という語を用いるならば、《或る属性が観念において表現的実在性をもつならば》ということだと思われるのである。

(一六) デカルトの《表現的実在性》については、このような解釈も含めて、様々な議論がなされているが、¹⁾ここで詳細に論じる余裕はない。なお、山田弘明『デカルト『省察』の研究』(創文社・一九九四年)の第七章(二二—二三頁)には、《表現的実在性》を巡る議論が、その歴史的背景も含めて、手際よくまとめられている。

(一七) もちろん、この《現実》は《物質的世界に》という意味ではない。

(一八) Cf. Thomas C. Vinci, *op. cit.*, p. 75.

La vérité et l'existence chez Descartes

— Sur ce qui est perçu clairement et distinctement —

Takashi KURATA

Dans la troisième Méditation, Descartes dit ainsi: «Il me semble déjà que je puis poser pour règle générale qu'est vrai tout ce que je perçois fort clairement et distinctement.» Cette règle est très connue comme la règle générale de l'évidence. Mais qu'est-ce qu'on peut percevoir clairement et distinctement? Quelle est la signification de ce mot «vrai» dans cette règle? Dans ce traité, je voudrais trouver une des solutions possibles à ce problème.

D'abord, en discernant la perception d'avec le jugement, je montre que ce qui est perçu clairement et distinctement peut prendre la forme de proposition. Et cependant, il y a plusieurs passages dans *les Méditations* où l'on doit le regarder comme une idée. D'après Descartes, si l'on perçoit une idée clairement et distinctement, elle est vraie. Il faut donc examiner la vérité de l'idée, et puis, les rapports entre l'idée vraie et la proposition perçue clairement et distinctement.

En éclaircissant ces deux questions, il y a une notion très importante, c'est-à-dire, celle de «la fausseté matérielle» des idées. Si une idée ne représente pas une quelconque propriété d'une chose réelle, on la dit matériellement fausse. Alors je pense qu'au contraire, si une idée représente quelque propriété d'une chose réelle, on peut la dire (matériellement) vraie. J'interprète en ce sens la vérité de l'idée. Et ensuite, la vraie idée offre la proposition qu'il y a actuellement une chose réelle et existante qui comprend «d'une manière ou d'une autre» ce qu'elle représente. Voilà les rapports entre l'idée vraie et la proposition perçue clairement et distinctement.

Mais, de quelle manière y est compris ce que représente l'idée vraie? C'est ou bien «formellement» ou bien «éminemment». Dans le cas où c'est «formellement» compris, si l'on perçoit la propriété *P* clairement et distinctement, il existe une chose réelle qui est actuellement *P*, mais dans le cas où c'est «éminemment», il n'existe qu'une chose réelle qui a une propriété si grande qu'elle nous fait percevoir la propriété *P*.

Dans les deux cas, la vraie idée nous garantit l'existence de la chose réelle dont elle nous représente quelque propriété. Je pense que c'est ce que veut dire la règle générale de l'évidence.