

ルネ・デカルトと滝沢克己 (中 その六)

富 吉 建 周

11.

此度の「省察第二」の注解の課題は、滝沢克己が「六 真理の垣根 (limites veritatis) ——この蜜蠟を知るとはどういうことか ——認識の方法と人間精神 (mens humana)」と名付けている分節である。ここまでの省察によって、《cogito》の根源的な限界である《sum》、その《sum》から切り離しえない本質的制約である《cogitare》、従って《cogitare》を本質的属性とする実体存在としての《res cogitans》、しかし、《res cogitans》はさまざまな思惟様態《cogitatio》として現象すること、をわれわれは確認してきた。換言すれば、「人生に役立つ確実な学問の基礎」を求める過程において、はからずもまず自己自身の絶対的限界である《sum》を、その《sum》に於てある自己自身は《cogitare》を本質的属性とする《res cogitans》であること、その自己自身は、《sum》という場に極限されたものとして、《sum》の場に於てある物の姿形・その事理をさまざまに無数に映し表現する《cogitatio》として実在することを発見してきた。かくして自己以外の対象の認識に移ることが可能になったのであるが、その前にどうしても検討しておかねばならぬ問題がある。つまり、このような「精神の洞観」による確実不可疑の自己認識にもかかわらず、何故か「感覚や想像力」による物体的対象の認識の方がそれよりもはっきりと認識されるのだと思う傾向が抜けないということがあるのである。従って、対象認識にはいる前に、この原因を突き止め、また実際に対象認識がはたして「感覚や想像力」によって成立するかを省察しておく必要があるのである。この分節がこのような課題を担っているのであるが、省察の順序・理由の秩序をとりたてて言う『省察』の注解者たちは、積極的にここを問題とはしない¹⁾。しかし、アラン²⁾や西田幾多郎³⁾は、デカルトのこの認識論を積極的評価するのだ。

「以上のことから実際わたくしは、以前よりもいくぶんかよく、わたくしが何ものであるかを知り始める。ところがどうもまだわたくしには、その映像が思惟によって形づくられ、感覚そのものが現わし示す物体的なものの方が、想像されることのけっしてできない、あの何か分からぬわたくしの部分よりもはるかに分明に認識されるように思われるし、またそう思うことを避けることができない。疑わしいもの、知られて

いないもの、わたくしと無縁のものだとわたくしの気づいているものの方が、真実のもの、よく知られているもの、つまりわたくし自身よりも、はっきりとわたくしに把握されるということは実に奇妙なことなのであるが。とはいえ、わたくしは、それがどういうことであるかを看取する。すなわち、わたくしの精神はあてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えないのだ。それならばよし、われわれはもう一度だけ、極端まで緩めた手綱をその精神に許してやろう。そうしてしばらくの後時期を見てまた引きしめたなら、そのような精神もいくぶんかたやすく制御に堪えるようになるだろう。」⁴⁾——著者滝沢克己はまず、「以前よりもいくぶんかよく」知り始めたその「わたくし」について再確認を行う。「以上においてわれわれは、わたくし自身の存在を離れていかなる認識も成り立ちえないこと、その存在するわたくしは考えるわたくしにすぎないこと、かかるものとしてそれはまた一定の考えとして規定せられることによってのみ現実的に存在しうること、したがって逆にまた、われわれの考えはすべてただ考えるわたくし自身に一定の規定を与えることにおいてのみその存在の理由を有つことを明らかにした（われわれの意見の真偽・善悪はこの規定に確実な根拠があるかどうかによって定まる。「わたくしは考える、だからわたくしはある」という考えは、われわれにとって最初の真実の意見であった）。」⁵⁾そして以上のことは「わたくしが（われわれが各々）現にそれであるところのもの、正しいにせよ誤まるにせよ、わたくしの考えが決してその外に出ることのできない制約、それを無視する瞬間いかに真実な考えもたちまち疑わしいもの、虚偽なるものに転化するとともに、他面いかにかたくなな心もそれを思い起すや否や微塵に打ち砕かれる真実の基盤、いわばわれわれの考えの真理がただその内においてのみ、そしてその内においてはどこまでも、芽ばえ、育ちゆくであろう真理の垣根である。」⁶⁾と。

従って、われわれが、自分自身はもとより他の対象を認識しようとする場合に、決してこの「真理の垣根」である「考えるわたくし自身の存在を忘れてはならないし、忘れることはできないはず」だ。「ところが、不思議にもわれわれには、わたくしというこの「真実のもの、よく知られているもの」、われわれがただそれにおいてあり、そのなかに生きているもの、いな、ひっきょう現にある「私自身」にほかならないものが、それ自身のうちにけっして犯すことを許されない根本的な約束を含んだ明確な事実ではなくて、却って何か甚だしく漠然とした、自分には無関係なもの、……生きて行くために無視してしまっても一向差しつかえないもの……としか思われぬ。これに反して、「物的なもの」はもともと、「その映像が思惟によって形づくられ、感覚そのものが現わし示すもの」、すなわち、考えるわたくしに与えられた感覚内容を介して始めてその存在が考えるわたくしに知られるもの、したがって、われわれが十分注

意深く省察するかぎり……それが事実存在するかどうかさえもわれわれにとって疑わしくなってくるもの、ましてその何であるかはまだ全く「知られていないもの」、「わたくしとは全然異なったもの」にすぎないにもかかわらず、考えるわたくしそのものに比べてはるかに親しく離れがたいもの、一そう分明に把握されるものだと、われわれにとって思われるのが常なのである。……ここまで厳しい省察を重ねて来て本当の事を知っているわれわれ自身、そういう筈はないということに「気づいて」いながら、じつに奇態なことにはどうも「そういう風に考えることを避けがたい」のである⁶⁾と。何故にこのようなことが起るのか。「ここにおいてわれわれは、われわれが考えるわたくし自身の存在に逢着すると同時に、否応なしにわれわれの心の眼に見えてくるもう一つの重大な事実を、ありのままに告白しなければならない。すなわち考えるわたくし自身の存在は、……いわば真理の園の垣根である。ところが驚くべきことには、他面その考えるわたくし自身が、明確に規定せられたその存在の事実⁷⁾に留まることを欲しない、その存在の根本的規定を無視して、したがってまたあらゆる特殊な規定に煩わされることなしに、全然無規定の「自由な」わたくしとして働くことを欲する。すなわちデカルトの譬えを借りれば、「わたくしの精神はあてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」のである。なぜ「わたくしの精神」（考える「わたくし」）は、このように放浪への傾きを有つか。考えるわたくし自身の、真に疑う余地のない積極的な存在と、この存在を離れてさまよわずにはいられない消極的な傾向と、われわれはこの二つの根本的な事実のあいだに架けわたすべきいかなる橋も有たない。……それにもかかわらず、考えるわたくしが迷うわたくしだということは、われわれが考えるわたくし自身の存在という積極的な真実に目覚めるや否や、そしてこの真実を見失わないかぎり必ず、どういう弁明も許さないようにはっきりとわれわれの精神の眼に見えてくる、根本的な事実なのである⁷⁾と。

そしてこの「なぜ」という理由を超えた根本的な事実⁸⁾によって、われわれは、先の「奇妙なこと」つまり「感覚そのものが現わし示す物的なもの」の方が「想像されることの決してできない考えるわたくしそのもの」よりも「はるかに分明に認識されるように思われる」ことの「真実の理由を理解することができる。」「すなわち、想像ないし感覚というのは、考えるわたくしの存在に本来固有な規定（わたくしの知識はそれを表現することによって考えるわたくしに正当に成立しうべきその意志の方向を指し示さなくてはならない）に盲目的な場合、その考えるわたくしに対してなお現われてくる唯一の考え（観念）の種類である⁸⁾。それゆえに、生来さまようことを好むわれわれの精神（考えるわたくし）がその存在の規定を離れてほしいままに（自己の存在そのものに関して全然無反省に）働く時、その考えるわたくしは、感覚ないし想像

の内容として現われる映像のほか、掘るべきいかなるものも見出すことができない。それ自身感覚的映像として示されないすべてのものは、事実存在しないもの、「何か分らぬ」無意味なものと、考えられざるをえないのである⁹⁾と。「しかしながら、さまようわたくしがそう考えざるをえないということは、「真理の垣根」としての考えるわたくしの存在が、あるいは、その存在の場のさだめ（云わば真理の庭のおきて）をわたくしに示すべきものとしてのわたくしの考えの本質が、少しでも動揺するということではない。そのかぎりその庭の垣根を無視してその「自由」を楽しもうとした考えるわたくしも、結局は、ただ感覚にのみ頼ることの全く無意味なこと——われわれがもしいたずらに刺戟を追う混乱と、倦怠と、絶望とを避けて考えるわたくしとして真に自由となることを欲するならば、ただわたくしが感覚するというそのことのなかに隠れてはいるがすでに現実的に働いている真理の垣根（考えるわたくし自身の存在の場の約束）を探求し、表現するほか仕方がないこと、このことを措いては感覚的なものそのものさえもありのままに把握することの不可能なことを次第に明らかに自覚するようになるであろう¹⁰⁾と。[[自己の責任はもともと、他のいかなる処からでもなく、ただ考えるわたくしそのものの存在の事実から来る。人間の自由ということは与えられた事実であることによって、同時にまたかれにとって無限の課題である。そこで責任を果すということと自由になるということとはただちに一つである。このような自己存在の約束に対する信頼と、そこから溢れ出る愛と希望とに裏づけられることによってのみ、人間の自由と秩序とは始めてその美しい実を結ぶことができる¹¹⁾のだ。]

「——われわれの考えから全然独立な、考える自己そのものの真実に対するかれ自身の堅い信頼と、つねにさまようことを好むかれみずからの「わたくし」にかかわる深い懺悔と、同じように迷いつつあるすべてのたましいのための熱い祈りとを、デカルトは、次のように適切に言い表わした。「それならばよし、われわれはもう一度だけ、極端まで緩めた手綱をその精神に許してやろう、そうしてしばらくの後、時機を見てまた引きしめたなら、そのような精神もいくぶんかたやすく制御に堪えるようになるであろう。」¹²⁾デカルトの思惟の動きにぴったりと寄り添った、この難解な文節のみごとな解釈は、滝沢克己の独壇場である。

「われわれは、すべてのもののうち最も分明に把握されるとふつうにひとが考えているもの、すなわちわれわれが触れたり見たりする物体、しかももろもろの物体一般ではなしに——というのは一般的なそれらの知覚ははるかに漠然としているのが常であるから——特定の一つの物体を考察することとしよう。例として、われわれはこの蜜蠟を取ろう。それはついこの頃蜂の巣から採り出されたばかりで、まだその蜜の味を少しも失ってはいない、その蜜の集められた花々の香りさえまだほのかに保たれて

いる。その色、その形、その大いさは誰の眼にも明らかである。それは硬く、冷く、手に取りやすいばかりか、指で弾くと音をたてる。ひっきょう、何か或る物体ができるだけ分明に認識されうるために必要とされるすべてのものが、現にそれに備っているのである。しかし見よ、わたくしがそういつているあいだに、それは火に近づけられる。と、たちまち残っていた味は拭い去られる、香りは消える、色は褪せ、形は崩れる、大いさは増し、液状になり、温くなり、ほとんど手に取ることができないばかりか、叩いてももはや音をたてない。これでもまだ同じ蜜蠟が依然として存在するのか？依然として存在すると、告白しなければならぬ。誰もそれを否定する者はいない、誰もそうでないとは考えない。ではいったい、蜜蠟においてあれほどにはっきりと把握されていたものは何だったのか？たしかにわたくしが感覚によって到達したいかなるものでもない。なぜと云って、味覚、視覚、触覚、あるいはまた聴覚のもとに来たものはすべて今では変わってしまった、しかもなお蜜蠟は残っているのだから。』¹³⁾——著者滝沢克己は、「われわれはまずデカルトとともにもう少し詳しく立ち入って、「極端までその手綱を緩められた精神」が、それ自身いかに振るまうかを見なければならぬ」として「蜜蠟の分析」の解釈を始める。「考える自己そのものの存在に対する直接の反省をまだ全然欠いている時、「ふつうにひとは」感覚によって示されるもの、「われわれの触れたり見たりする物体」がすべてのもののうち最も確かに実在する、あるいは（後に見るようにひっきょう同じことだが）「何にも勝って分明に把握される」と考える。しかもその場合、「われわれの触れたり見たりする物体」というのは、……例えば「この蜜蠟」というように「特定の一つの物体」でなくてはならない。「物体一般」というようなものは、やはり何か鮮明さを欠いた、分りにくいものと思われざることを免れないのである。……われわれは、この蜜蠟が存在するかどうか、それが何であるかは、はっきり分る、感覚によってすぐに確かめられると考える。そうしてさまざまな感覚の示すままに、「この蜜蠟はかくかくの味と、香と、色と、形と、大いさと、手触りを有ち、その上しかじかの音を発する」と言う。しかしよく考えてみると、すでにこう言う時、われわれは純粹にただ感覚によってその蜜蠟を把えているのではけっしてないことが分かる。なぜかという、この蜜蠟は決してその味そのものではなく、香りや色でもなく、またその他の感覚的内容のいずれでもなく、むしろそれらのものとして感覚に現われるところの一つのものなのだから。このことは例えば、われわれがデカルトのいったように、その蜜蠟を火に近づけるや否や、たちまち誰の眼にもあらわになる。なぜならその時、それがわれわれの味覚、嗅覚、視覚、あるいは聴覚に現われるところは全く変わってしまう。それにもかかわらず、われわれは誰でも、依然同じ「蜜蠟が存在する」と考えるのだから』¹⁴⁾と。

「おそらくあれ〔蜜蠟においてははっきりと把握されていたもの〕は、わたくしが現在考えているものだったのだ。すなわち蜜蠟そのものはたしかに、蜜のあの甘い味でもなく、花の香りでもなく、あの白い色でもなく、形でもなく、音でもなく、むしろ少し前にはそうしたありさまで、今は違ったありさまで、現われているそのもの (corpus) だったのだ。がしかし、わたくしがこのように想像しているそのものは、厳密に言って何なのか？よく注意して考察しよう、蜜蠟に属さないさまざまなものを取り除いた後に、何が残るかを見よう。するとそれは曲りやすく変りやすい、拡がりを有つ或るもの以外の何ものでもない。だがしかしこの曲りやすく変りやすいものとは何か？それは果して、この蜜蠟は円形から四角形に、さらに四角形からから三角形に変わることができるというふうに、わたくしが想像しているそのものだろうか？否、決してそうではない。なぜならわたくしは、それが無数のそのような変化をなしうるものだというを、把握している、が他方想像によって無数の変化を一々通過することはできない、したがってまたこの把握は想像の能力によって成就されるものではない。拡っているのは何なのか？その拡がりさえもそれ自身知られていないのではないか？なぜとって、蜜蠟が溶解する時、その拡がりは増大する、灼熱する時さらに増大する、熱がさらに加えられれば、さらにいっそう増大するであろう。そうして、もしもこの蜜蠟が拡がりにかんして、かつてわたくしが想像によって綜括したよりもより多くの変化を容れると考えないとしたら、わたくしは蜜蠟の何んであるかを正しく判断していないことになるだろうから。こうしてわたくしはついに、この蜜蠟の何んであるかは、実際わたくしがこれを想像するのではなく、むしろただ精神によってのみ知覚するのだということを、承認するほか仕方がなくなる。わたくしが特殊なこの蜜蠟について語るのは、蜜蠟一般については、事態はもっと明らかなだからである。」¹⁵⁾—

—著者滝沢克己の「蜜蠟の分析」についての註解は続く。「それゆえに、われわれは「これが蜜蠟だ」とははっきりわれわれに分ると思われたものはもともと、単に個々ばらばらな「感覚によってけっして到達することのできないもの」、むしろ「少し前にはしかじかのありさまで、しかし今はそれと違ったかくかくのありさまで、現われているそのもの」だというほかはない。そこでわれわれができるだけ、それが感覚に現われる雑多な様相（いわばその現象形態）に囚われないように、蜜蠟そのものに肉迫しようとするれば、われわれはいきおい、雑多な感覚をなるべくかんたんに確定することのできる或る感覚に還元して、それをただ「曲りやすく変りやすい、拡がりを有つ或るもの」というように把えるより仕方がない（例えば、それを弾^{はじ}いて聞えるさまざまな音は、蜜蠟そのものにおける拡がりのそれぞれの変化に帰着させることができる）。ところが、さらによく考えてみると、この「曲りやすく変りやすいもの」そして「拡

がりを有つもの」という、これ以上単純な、いつもかもはっきりと見ることができるものはないと思われるこのものすらも、われわれはけっして、単なる感覚によって、あるいは想像によって、それを把えているのではない。なぜならそれは、「拡がっている或るもの」であって、単に今感覚される拡がりそのものではない。その形や大いさはその時々いろいろな条件によって次々に変化する。なるほどわれわれは、それらの形や大いさのながい連鎖を一度に感覚することはできないとしても、その移りゆく多様な変化の一こま一こまを記憶し、想像することはできるであろう。しかし、そのような記憶や、連想や、想像がどこまで鮮やかに遠く延びて行っても、ただそれだけではわれわれはけっして、蜜蠟そのものの存在に達することはできない。事実存在する蜜蠟の何んであるかを把握することはできない。われわれが単なる想像によってこの蜜蠟の存在を確実に把握した、あるいはその何んであるかがはっきり分った、という時、それはただそう言うだけであって、その実は少しも分っていないのである。なぜなら、その時、いかに多くの大いさや形を継ぎ合わせて積み重ねるにはしても、蜜蠟それ自身はわれわれにとって全然無規定のままにとどまっている。それはわれわれに「はっきり分る」どころか、全く漠然とした、果てもなく拡がっている霧のようなもの、いな霧よりももっと虚しい、把えどころのないものにすぎない。……そのような曖昧模糊たる考え方では、いかに、味、香、色、音等「物体の第二性質」を超えて「第一性質」を把えるなどといっても、結局のところ、蜜蠟それ自身の存在は怪しくならざるをえない。そうしてその結果は、形、大いさその他の感覚的映像そのものも、その鮮明さのままに、却って何か根のない、夢のように疑わしいものと考えられてくるほかはないのである」¹⁶⁾と。

かくて、われわれは「この蜜蠟の何んであるかは、実際わたくしがこれを想像するのではなく、むしろただ精神によってのみ知覚するのだということを、承認するほか仕方がなくなる。」¹⁷⁾のだ。「デカルトがここで「ただ精神によってのみ知覚する」というのは、単に考えるわたくしに属するものとしての知覚の一般的性格のことではなく、むしろもう一步立ち入って、そのような知覚の一定の仕方¹⁸⁾(わたくしがものを考えるにおいて受けとる場合の一定の様相)を意味していなくてはならない。」¹⁹⁾すなわち「この蜜蠟の何んであるかをわたくしが認識するのは、考えるわたくし自身の存在の規定(それをこそとくに考えるべきわたくしの課題)をどこまでも遊離して行ったその極端に現われる想像ないし感覚によるのではなく、むしろただ、それ自身はけっして感覚ないし想像されえないとはいえ、やはり考えるわたくし自身を厳密に規定している(それを無視して考えることは意味をなさない)実存的な約束の一つを、その感覚ないし想像に即して、しかし感覚や想像からはまったく独立に、直接わたくしの精神に受け

とることによるのである。同じことを対象の側に即していえば、この蜜蠟がそれ自身現に存在するとは、実際可能な変化の範囲が明確に限定されている一つの感覚的事実が存在するということである。したがって当の感覚的形像それ自身と存在する蜜蠟そのものとは、けっしてすぐに同じではない。しかしその感覚的形像を離れてどこかに蜜蠟そのものが存在する、そうしてそのなかに潜在していたさまざまな感覚的形像が或る時偶然に現われるのではない。そうではなくて、蜜蠟そのものが存在するということはすでにそれが特定の感覚的形像として現われているということであり、その現われが明確に把握され、実証されうる一定の約束（法則）のもとに必然的に他の現われに移りゆくということなのである²⁰⁾と。即ち、われわれが蜜蠟という対象が存在するということ、その本質が何んであるかを認識するということは、《sum》という場所を遊離したあてどなくさまようことを好む精神（感覚や想像の能力のみ）によって成就されえない。なぜならば「すべてのもののうち最も分明に把握されると考えている」「この蜜蠟」を例として考察すると明らかであるからだ。この蜜蠟という対象には「何か或る物体ができるだけ分明に認識されうるために必要とされるすべてのものが現に備っている」ものである。このことを明らかにするために、それに実験的操作（火による加熱）を加えてみると、最初感覚によって検証される、味・香・色・形・大きさ・音等、さらには想像によって把握される「曲りやすく変りやすい、拡がりを持つ或るもの」、そして想像の能力によって把握される以上に無数の変化をなしうるし、悟性によって把握されるさまざまに変化するその一定の法則（「円形から四角形に、さらに四角形から三角形に変わることができること」つまり「延長」²¹⁾）、——これらのものをすでに《sum》に置いて限定されている蜜蠟は、《sum》に極限された精神（肯定したり、疑ったり、理解したり、意志したり、感覚したり、想像するもの）に自分自身を委ねており、表現してきており、それらを知覚し、表現することを迫ってきているのである。決して蜜蠟という対象は、それらのさまざまな変化・現象の背後にあるXの如きものではなく、《sum》という場所に極限されたものとして、「延長」という本質的な制約の下に、無数に変化する、さまざまに現象する「延長的実体」であり、全からく、それ自身を、《sum》に於てある精神に、表現してきており、自分自身を、人間の精神に於て受容され表現されるように、委ねてきているのである、「分明に認識されうるために必要とされるために必要とされるすべてのものが現にそれに備っている」のである。従って、感覚や想像によって知覚されたものでは、蜜蠟という対象が存在するということも言うことができないし、蜜蠟の本質を認識するということも成就されないのである。即ち「この蜜蠟の何んであるかは、ただ精神によってのみ知覚するのだ」と言われる所以である。この精神とは《sum》に於て限定されて成り立っている「疑

い、理解し、肯定し、否定し、意志し、拒斥するのみならず、想像もし、感覚もするもの」である、蜜蠟をさまざまに知覚するのみならず、それについて判断も下すものであるからである。

従ってデカルトは「精神による知覚」ということで「何か特別な認識論上の理性主義」——例えば「単に感覚を無視した合理主義ならばいうまでもなく、たとえ対象の認識とは存在する物そのものの模写ではなく、むしろただ与えられた感覚素材の悟性による構成（綜合統一）にほかならないと説く新カント派流の認識論」²²⁾——を主張しているのではない。「なぜなら、対象認識の本質にかんするデカルトの発見の特異な点は、われわれの認識を存在する物そのものとする自己といずれに基づけたかにあるのではなく、むしろただ考えるものとして本来無限な自己そのものが決定せられた事実存在として積極的にありのままに把えられたということ、それに伴って、物そのものの存在が元来考える自己の存在を離れて成り立っている不可知的なXとしてではなく、といってもとよりまたどこかで自己の考えに依存している理想的な観念としてでもなく、むしろただ自己が考えるに際してそれを無視することを許されないように考える自己そのものの存在に肉迫している現実的な規定として、いわば場所的実践的に受けとられたということにあるのだから。したがってデカルトの考えでは、この蜜蠟を認識するということは、よしそれが「悟性による感覚の構成」であっても、単なる意識の構成ではなくして、意識から全く独立な（意識とは全然その存在の仕方を異にする）事実そのものの知覚である。と同時にそれはまた、よしそれがいかに鮮明広汎な感覚ないし想像であっても、単にそれらの働きによる模写ではなくして、ただ精神による物そのものの表現なのである」²³⁾のだ。

「しかし精神によってでなければ知覚されないこの蜜蠟とはいったい何か？いうまでもなく、わたしが見、触れ、想像している当のもの、手短かにいえば、最初からわたくしがそういうものだ決めていたその同じ蜜蠟にほかならない。ただその場合、この蜜蠟の知覚が、視覚でも触覚でも想像でもないというばかりではなく、またたとい以前にそう思われたとしてもその実はけっしてそうだったためしはないので、むしろただ精神の洞観なのだということ、そうしてこの洞観は、その蜜蠟を構成している諸契機に対するわたくしの注意の多少によって、以前にもそうだったように不完全で漠然としたものであることもできるし、あるいはまた現在そうであるように明瞭で分明なものとなることもできるのだということ、よく心にとめなければならないのである。」²⁴⁾——著者滝沢克己は、デカルトがこのように続けざるをえなかったのは、「この蜜蠟の何であるか」を、「ただ精神によってのみ知覚する」というデカルトの対象認識論が「何か格別にむずかしい、常人にはとても起りえないような精神の働きを考え

ているわけではない。それどころかかれはただ、われわれ学問上の素人がふつうに「この蜜蠟の何であるかを知る」という時、誰でもやっていることを、ほんとうにあるがままのすがたにおいて言い表わしたにすぎない。それなればこそデカルトは、一旦右のように断定した後、あたかもそれがただ感覚を無視した合理主義、あるいは何か特別に考え出された技巧的な認識論……の主張として、ひとびとに誤解されることを懼れるかのごとく²⁵⁾言及せざるをえなかったのだと。実際、蜜蠟の認識は「ただ精神によってのみ知覚するのだ」「ということに気がつかず、単に感覚し、想像するのだと思っていたあいだも、それはただそう思っていただけのことであって、その実は、考えるものとして存在するわたくし自身に直接かかわってくるものとしてその蜜蠟について語りかつ考えていた、言いかえると、ただ精神によって知覚 *percipere*あるいは洞観 *inspicere*していたのである。このことに気づかない人々と気づいている人々との相違は、ただ後者がこの蜜蠟を構成する諸契機——すなわち特定の感覚的事実、この事実に含まれている根本的な一定の約束、その約束の範囲内で必ず現われてくる感覚的事実の変化——に十分注意しているのに反して、前者が少しもこれらのものに注意を払われないう点にある。その結果、これらの不注意な人々のこの蜜蠟にかんする認識は永久に、いわばただ「精神の洞観」のかりかちゅう、本質的に洞ろなため、いわばそのたましいが抜けているために、外見上鮮明で豊富なように見えはするが、そのじつは「何ら積極的な纏まりのない、漠然としたもの」にとどまるほかはない。これに反して、考えるわたくし自身の存在(真理の垣根のうち)に立ち還り、その場所(真理の庭)を規定する事実をそのままに受けて、それを構成する諸契機に十分注意する人々は、真に明瞭かつ分明にこの蜜蠟の何んであるかを把握することができる、透明な幾何学的構想と、鮮明豊富な観察ないし実験を介して、時とともにいよいよ明瞭かつ分明に、事実存在する蜜蠟そのものを認識して行く方途を獲得するのである²⁶⁾と。

「しかしこういううちにもわたくしは、わたくしの精神がいかにか誤りに陥りやすいかを思って、奇異の感に堪えない。なぜといってわたくしは、暗黙のうちに、言葉なしには、ひそかにこれらのことをよく考えていながら、他方では依然言葉そのものに囚われて、単なる談話の習慣によってほとんど欺かれかねないのである。例えばわれわれは、それが現存している場合、蜜蠟そのものを見る、といて、色や形からしてそれが現存していると判断する、とはいわない。そこからしてわたくしは、——もしもわたくしがたまたま窓から街ゆく人々を眺めてかれら自身を見ると言うのは、ただ習慣にしたがってそう言うにすぎないこと、蜜蠟の場合とまったく同様でないとしたら——すぐに結論してこう言うであろう、ゆえに蜜蠟を認識するのは眼の視覚によるのであって精神の洞観にのみよるのではない、と。けれどもわたくしは、帽子と上衣の

ほか何を見るのか、その下には自働人形が隠れているかもしれないではないか。それにもかかわらず、わたくしは、それが人間だと判断するのである。そういうわけでわたくしは、わたくしが眼で見ると思っていたものも、じつはただわたくしの精神のなかにある判断の能力によってのみ、そのように把握しているのである。』²⁷⁾——著者滝沢克己は、この分節の意味を次のごとく解釈する。「われわれは、ものの存在を把握するとか、その何んであるかを理解するとかいう事実についてわれわれの省察を深めれば深めるほど、それが物的なもの……この蜜蠟という特定の物体にかかわる場合であっても、けっして単に感覚や想像にのみよるのではなく、ただ精神の知覚によること——全然その名に値せぬ不完全で漠然としたものであるにせよ、真にその名に値する明瞭で分明なものであるにせよ、いつもただ精神の洞観にのみよることを認めないわけにはいなくなる。ところが驚くべきことにわれわれは、心の奥では誰しもこれらのことをよく分っていないながら、いざという場合にはややもすると、ただの言葉に囚われ、談話の通俗的な習慣に欺かれて、事の真相を見失ってしまう。「例えば、われわれは、それが現存している場合、蜜蠟そのものを見るといって、色や形からしてそれが現存していると判断するといわない。そこからしてわれわれはすぐに、だから蜜蠟を認識するのは眼の視覚によるのであって精神の洞観によるのではないと結論」したくなるのである。しかしそれが全くの思い違いであることは、われわれが「たまたま街ゆく人々を窓から眺めてかれら自身を見る」という場合、けっして文字通りその人々自身を見ているのではなくて、ただ上衣と帽子を見てそれが人間だと判断しているにすぎないことを思えば、誰にでもすぐ明らかになるであろう。——このように、ものの真実というものは、すべての人々の精神（すなわち考えるものとしての存在）にこの上なく近く親しいものであるにもかかわらず、われわれ人間の精神は、少しでも注意深い省察と親切な指導とを怠るや否や、知らず識らずのうちにその真実を遠ざかって甚だしい誤りに陥ることを免れないのである』²⁸⁾と。

「とはいえ、俗衆を超えて智慧を獲ようと望む者は、俗衆の見出した談話の形式に囚われてわれとわが心に疑いを作りなしたということを、恥じねばなるまい。で、これからあらためて、次のことを心にとめつつさらに遠く前進しよう。——すなわちわたくしは果していずれの場合に、蜜蠟の何んであるかを、より完全に、より明白に知覚したか？最初わたくしがちらと見てただ外的感覚によって、もしくは少くともいわゆる共通感覚すなわち想像力によって認識すると信じていた時か、それとも実際はむしろ今、すなわち、それが何であるか、またどういうふうにして認識されるかを、精密に吟味した後、であろうかと、——たしかに、このことを疑うのは愚かであろう。なぜとって、最初の知覚のなかに分明なものが何かあったか？どんな動物でも有らう

ると思われない何ものがあつたか？だがこれに反して、わたくしがその外的な諸形態から区別し、いわばその衣装を剥ぎ取って赤裸の蜜蠟を考察する時——その時のようにほんとうにあるがままにそれを知覚することは、よしその時にもなおわたくしの判断に誤りがありうるとしても、やはり人間の精神なくしては不可能なことなのである。』²⁹⁾——著者滝沢克己は、この分節も、対象認識に関するデカルトの懇切な配慮と受け止める。「翻つて思えば、物の存在あるいはその認識の可能性がわれわれにとって疑わしくなったというのも、一つにはわれわれが通俗の言葉に囚われ、談話の形式に欺かれて、物が存在するとか、認識されるとかということがもともとどうということかを、厳密に考えてみなつたことから来たのである。なぜなら単なる感覚や想像によって物の存在が確かめられる、あるいはその何んであるかが分明に把握せられると思つてゐるかぎり、実はそのようにして物そのものを分明に把握することは元来不可能なのだから、また物そのものはけつしてそのように存在しはしないのだから、物そのものの存在とその認識の可能性とが、われわれにとって疑わしくなってくるのは、まことに当然のことといわなければならない。しかしそれは物そのものが存在しないからでもなく、その分明な認識が元来われわれにとって不可能だからでもなく、むしろ全く逆に、物そのものが事実隠れもなく存在して、われわれがそれをわれわれの考えにおいてあるがままに受けとること（分明に認識すること）を待っているからこそ、避けがたくわれわれの心に起ってくる一つの現象、いわば物そのものの真実がそれを無視してだらしなくさまようわれわれの精神を浄め引き緊めて、真に豊かな幸いにあずからせるために、われわれの精神に加える刑罰にすぎない。すなわち、われわれは、デカルトの適切にもいったとおりの、「俗衆を超えて知慧を獲ようと望みながら、俗衆の見出した談話の形式に囚われてわれとわが心に疑いを作りなした」のである。このような疑いをわれとわが心に作りなしたその過ちをわれわれは深く愧^はじなければならない。しかしわれわれがそれを深く愧^はじるかぎり、……この疑いの背後にある物そのものの真実の審きとしてすなおに受けとるかぎり、われわれの過去に対するいかなる悔いも、未来に対するいかなる恐れも、もはやわれわれを絶望に陥れることはできない。その時、われわれはただ「次のことを」すなわち、この蜜蠟の何んであるかは、依然われわれがそう信じていたように、単なる外的感覚やふつうに共通感覚と呼ばれる想像力によってではなく、ただ精神の洞観によって、「完全かつ明白に」言いかえれば、実験的に証明せられうる一定の約束を荷う事実として、知覚されることができるということを「心にとめて [知られうるすべてのものが考える自己自身に委ねられていることを堅く信じて]」³⁰⁾さらに遠く前進してゆくだけである。なぜなら、単なる感覚や想像のみ頼るかぎり、われわれはどんなに豊富な経験を重ねるように見えても、われわれ

はただ行き当りばつたり、物のうわべを、いわば次々に纏われる衣装を見るだけであって、ついに物そのものの真実に触れることはできない。それは物を認識する方法として最も客観的であるように見えながら、そのじつは極度に主観的な独断にとどまることを免れない。このような知り方に終始するかぎり、われわれ人間の知識といっても、それは結局、単に本能的な動物の知識以上に出ることはできない。……ただわれわれが考えるものとしての自己存在の基盤を離れることなく、この存在の場を規定する一定の約束を荷う事実として、感覚的に現われるものを受けとる時、われわれは始めて物そのものを、この場合その蜜蠟の何んであるかを、「その外的なさまざまな衣装から区別し、いわばその衣装を剥ぎとって赤裸の相において考察する」ことができる。いうまでもなく、われわれの認識方法が真にその名にふさわしい精神の洞観となる時にも、一々の経験的判断はなお、われわれの感覚と想像と記憶とが狭い範囲に限られ、測定と記録とが精密さを欠き、法則の把握がただ実験と互に相補うべき仮説として数学的に構成されるほかないかぎり、多くの誤りを含むことを免れないであろう。しかしその場合、われわれの認識がいかに主観的に見える、いな実際主観的なものにすぎないとしても、このように主観的となること、すなわち物そのものをほんとうにあるがままに、客観的に表現するために、自己の考えのいつもただ考えにすぎないことを自覚することは、「人間の精神なくして全然不可能なこと」なのである³¹⁾と解釈を施す。

[2006・12・12]

註

- 1) 『デカルトの著作と体系』のG.ロディス・レヴィスにとって、「蜜蠟の分析」の位置づけは、ただ「思惟するものを一連の思惟様態を枚挙することによって定義したあと」……「純粹知性と想像力との分離」という『『省察』の展開過程で徐々に明確にされる「モチーフ」の一つ』でしかない。「思惟作用としては不可疑なものであるが、この想像と感覚という二つの作用は、自発的に物体をめざすものである限り、この哲学者が一片の蜜蠟を分析する時に試みているように、思惟作用と一つにされるわけにはいかない。蜜蠟の外見が様々に変化するということから、想像の働きと、その変容を通じて存続するものの知性的「理解 (conception)」とが区別される。「それを理解するのは、ただ私の知性だけである。」と。すなわち「以上のことが、デカルトが、「私は、それゆえ、厳密にいえばただ (praecise tamtum)、思惟するもの以外の何ものでもない」と明言し、この思惟するものを、精神、知性（覚知する思惟という広い意味における）、あるいは理性と名づける時に、理解している事からのすべてである。この思惟するものが持つ「実存性 (réalité, res)」とは、それが、私が「私 (moi)」と呼ぶ持続する存在の意識を持つ限りにおいて、私のすべての思惟の恒常的原理として現われるということ、このこと以外の他の属性を持たない。「私は〈厳密にいえばただ〉という言葉で、全き排除あるいは否定を意味しているのではなく、ただ物質的事物の捨象を意味している」とデカルトは言う。しばらくの間、私は自らを知性的あるいは意識的本性としてのみ認識する。これには想像力や感覚作用も結びつけられる。というのは、私はこれらの作用のうちに思

惟でないようなものは何一つ知らないからである。したがって、これらの思惟様態は、それらが我々に提示する物質的対象に直接達するには何の役にも立つことができないのである。この感覚的で変化しやすい性質をまとった物体から、「延長せるあるもの (quid extensum)」を識別することによって、デカルトは、精神にとって全く異質な本性の発見を準備する。この本性とは、実体の二つの次元の間の実在的区別を結論づける前に、思惟にとっては思惟から分たれたものとして措定されるはずのものである。それで、まさしく「私はこうして、人間精神なしにはそれ〔蜜蠟〕を認知 (percipere) することができない」のであるから、デカルト的反省のこの段階では、思惟はそれ自身に基づいて展開し、暫定的に、思惟自体の働きという観念性のうちにとじこもる。そこで、思惟の対象の方は、「精神の洞見」、あるいは「それは同じ」蜜蠟であるという結論を下す「判断能力」の単なる相関物にすぎないのである。同時に認識でありかつ判断であるもの、すなわち理性であるところのこの精神はまた、蜜蠟を前にして、「生きられるもの (vécu)」の尽きせぬ豊かさの中にあって経験する多様な感覚によっても、精神として特質づけられる。なぜなら、おのおのの感覚は、知覚される対象の存在ではなくして、私の存在を証するのであり、それに加えて、私を常にものを認知する存在として露呈されるからである。そこからデカルトは、「私にとって、私の精神よりもたやすく知られるものはない」と結論するのである」と。——G.ロディス・レヴィスにとって、《cogito》が思惟の外に（主観性を脱している）、《sum》に於て、極限されており、認識の対象が存在する場所に出ていること、そしてその存在する私は《cogitare》を本質的制約（属性）とする思惟するもの《res cogitans》であり、その「思惟するもの（実体）」は、その本質的制約のなかで無数のさまざまな思惟として現象すること (cogitatio) つまりさまざまな思惟の実在性が回復されたこと（従って、意志や知覚（感覚、想像、悟性）の能力が回復し、また「第三省察」で問題になる「観念の客観的実在性」を問題にする準備がととのえられたこと）、そしてここまで徹底した懐疑による省察によって、ようやく以上の如き「真理の垣根」を明確にしてきたが、それでも、我々の精神は「あてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」という奇妙な傾向を持っており、認識論においても感覚や想像によって従って「人間精神」なしに成立すると思いついでいるのである。従ってこのような「さまようことを好む」精神によっては、従って、対象の存在に触れることのできない変化する対象の姿形にとらわれて働く感覚や想像でしかない精神によっては、対象の存在、それが何んであるかを認識することは不可能であることを提示するために、対象認識がここで展開されるのである。このような「省察第二」の展開を把握できていないのである。従って「蜜蠟の分析において、蜜蠟の本質が「延長」であること（これは「第三省察」における物体の観念が問題になるところで再び「蜜蠟の分析」をとりあげているところから明確である）を認識しており、従って対象の存在を認識しているのであって、単に想像力による「延長せるあるもの (quid extensum)」までしか認識されていないのではなく、それから先のことがこの認識論で肝腎なところであるのだ。

『デカルト哲学の体系』の小林道夫の「蜜蠟の分析についての解釈は、次の如くである。「さて、以上のことから「我は思惟するものである」という我の本質規定が、その我の本質には身体や物質的事物は属さないというこの確認、すなわち心身分離の作業と表裏一体であることが理解できるであろう。デカルトはそこでさらに心身分離の作業の徹底をはかり、それとともにそのようにして体得された〔意識された〕独立の存在としての思惟する我が反対にあらゆる思惟様式〔「思惟するものとは何であるか。すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志しないで、なおまた想像し、感覚するものである。】の軸となりうることを確認する。そこでデカルトが心身分離を徹底させるためにまず強調するのは、我の精神の本性の理解は想像力 (imaginatio) にいっさい依存せず、その理解のためには逆に想像力の提示するものをすべて排除しなければならないということである。……こうしてここで、我の本質に身体や感覚器官が属さないというだけでなく、想像力も属さないこと〔思惟の様態と考えられる想像力や感覚とは、私の

思惟の一部を構成する「想像する力 (vis imaginandi)」や見たり聞いたりすると「私に思われる (videor)」ということであって、想像し感覚する場合の対象のことではない……。想像し感覚する対象は偽であっても、その働き自体は私の思惟から区別されず、私自身から切り離されないのである。……その働き自体については、それについての直接的意識があるかぎりすべて私自身の思惟に所属する様態と見なすのである。] が確かめられる。精神を特に想像力から独立したものとして理解するというのは、次の「蜜蠟の分析」の課題の一つともなり、また以下で論じるようにデカルトの認識論の確立の決定的契機の一つともなるものである。「さて、このようにして、我の本質が物的事物や想像力を含む身体的機能全体から区別されるものとしての「思惟するもの」と規定され、さらにそれは思惟のあらゆる様式の軸となりうるということが確認されたのであるが、デカルトはなおもそのことを具体的な事例に即して確かめようとする。それがいわゆる「蜜蠟の分析」である。そこでデカルトは一片の蜜蠟を取り上げ、それを変容させて感覚上の様々な変化を引き起こし、そうしてそのような感覚上の多様な変化を貫いて存続すると考えられる蜜蠟の本質とは何かということの問題にする。その答えは「延長し、曲がりやすく、変化しやすい、あるもの (extensum quid, flexibile, mutabile) ということである。そこでデカルトがまず第一に確かめることは、この蜜蠟の本質は想像力によっては把握できないということである。なぜなら、その蜜蠟がこうむる無数の変化を想像力はいちいち辿ることはできず、したがって「蜜蠟は曲がりやすく、変化しやすい」ということの意味は想像力によって得られるものではないからである。また、その蜜蠟の延長も変化に応じて増長し、これも想像力によって把握されるものではなく、「精神のみの洞見 (solius mentis inspectio)」によって把握されるということである。このようにデカルトは、「蜜蠟の分析」によってまず、物質的事物の普遍的本質は感覚や想像力によってではなく、知性的精神によって把握されるものであるということを確認する。ただし、ここで注意しなければならないことは、物質的事物の本質規定がここで確定的になされているのではないということである。確かにこの「蜜蠟の分析」で物質的事物の本質として「延長 (extensio)」という本性が取り上げられており、実際に最終的にこれが物質的事物の本質を構成することになるのであるが、この段階では何度もいうように物質的事物の存在および知性認識の対象一般が疑われており、そのような疑われている事物についての本質規定をここで確定することは「理由の順序」からして許されない。この段階での物質的事物の本質についての分析は、もし物質的事物が存在するとしてその本質規定をとするならば、それさえも「(知的) 精神のみの洞見」によってなされる他はないということである。物質的事物の最終規定は、神の存在証明のあと第五、第六省察においてなされるのである。この「蜜蠟の分析」の主眼はあくまで物質的事物の本質の認識を試みるにしても、それは感覚や想像力に依るのではなく、それとは独立の知的精神によってなされるということ、すなわち精神は感覚や想像力と独立に機能し存在するということを確認することにある。デカルトが強調するのは、そもそも物質的事物の本質の知覚は知的判断であり、それは知的精神なくしてはありえないということである。蜜蠟の本質が感覚に現われる外見からではなく精神のみの洞見によって把握されるのであれば、「蜜蠟がそこにあるとき、(蜜蠟の外見ではなく) 蜜蠟そのものを見る」というのは誤りであって、厳密には「色あるいは形から推して蜜蠟がそこにあると判断する」べきである。同様に、通りを行く人々を見て、「人間そのものを見る」といえば、それは厳密には誤りであって、「それは人間であると判断する」というべきである。なぜなら実際に見ているのは「帽子と衣服だけであって、その下には自動機械が隠されているかもしれない」からである」と。——小林道夫氏の「蜜蠟の分析」についての批評はすでに G. ロディス・レヴィスについてそれと同じである。なぜなら、「自我の存在とその本質の規定 (思惟するものである)」は、意識による存在の主観的定立であり、その存在する我より「思惟すること」という本質は切り離しえないので、我は「思惟するもの」であることを意識によって確認し、さらにその「思惟するもの」には「さまざまな思惟」が意識される限りで属することが確認されるのである。つまり意識によ

て確認されないものは一切排除される、つまり身心分離の方向で展開されている。従って「蜜蠟の分析」、——いまだ物体の存在は確認されていない——においても、蜜蠟の本質の認識は、感覚や想像力によるものではなく、「人間精神の洞見」によるということだけを確認することが主眼であり、その本質である「延長」に関しても暫定的な確認にすぎないのである。ところで蜜蠟の分析において、蜜蠟が加熱によってさまざまに変化するその変化の在り様を、「味、香、大きさ…」、「延長し、曲がりやすく、変化しやすい、あるもの」さらに「円形から四角形に、さらに四角形から三角形に変わる」と区別されており、それが人間精神の感覚・想像・悟性によって知覚されることであり、「想像によって綜括したよりも多く変化を容れると考えないとしたら、わたくしはこの蜜蠟の何んであるかを正しく判断していないことになる」と言われている様に、ここでは、蜜蠟の何んであるか、つまりその存在がここで問題になっているのである。「あてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」精神を、そこにつれもどすための実例であるのである。また「感覚や想像力」から「精神」を分離することを強調されるのであるが、蜜蠟の本質である「延長」は、さまざまに変化する蜜蠟の変化の法則であるから、決して感覚や想像によって知覚されるものではないが、「精神の洞見」によって知覚される「延長」はすでにそこにおいて現象しているのであって、決して「精神の洞見（悟性）」は、感覚や想像とは区別されるが、それらの知覚を離れたものではないのである。「精神によってでなければ知覚されないこの蜜蠟とは、……いうまでもなくわたくしが見、触れ、想像している当のもの、……最初からわたくしがそういうものだと決めていたその同じ蜜蠟にほかならない」とデカルトも言うのである。

最後に小林道夫氏のデカルトの認識論の特色について取りあげておく。「アリストテレスにおいては知性作用とは、感覚対象から抽出された形相を想像のうちで思惟することであると考えられ、「魂は想像 (phantasma) なしに思惟することはできない」とされた。またトマスによれば、人間知性の第一の対象とは「物質的 (質料的) 事物の何性すなわち本性 (quidditas sive natura rei materialis) であり、魂の自己認識にはこの物質的事物の本性の認識が先行するとされる。その場合に、知性がその対象を現実的に認識するためには、知性は想像に向きなおし、想像と協働しなければならないと考えられる。それで、アリストテレス・トマス主義によれば、自己認識とは、想像を介して感覚対象を認識する行為に重ねられる二次的行為に他ならないということになる。また物質的事物の本質認識についていえば、知性は感覚や想像力と独立に機能して物質的事物の本質を把握しようとは考えられず、物質的事物の本性の実在的認識のためには、知性は想像に向きなおし、想像力と一体とならなければならないとされる。繰り返して言えば、デカルトも『規則論』の段階ではまだこのような想像力を軸とした認識論を少くとも物質的事物の本質の認識については取っていたのである。デカルトは、このような、それまで支配的であってデカルト自身も『規則論』で半ば受け入れていた経験論的認識論を、この第二省察で展開される我の本質規定と身心分離の作業によって決定的に退けることになったのである。この局面でデカルトが我の本質と物質的事物の本質の理解は想像力に依存しないということをとことら強調するのは、このようなアリストテレス・トマス主義を排除することを意図したからに他ならない。それで第二省察は、第一に、精神の自己認識を念頭において、「精神は物体 (身体) よりもよりよく知られる (notior)」という題を掲げるのである。……デカルトは第二省察によって、「人間精神が人間知性の第一の対象である」と主張しようとしたのである。第二に、デカルトはこの第二省察の「蜜蠟の分析」でアリストテレス・トマス主義の経験論を排して、物質的事物の本質の認識は、人間の知性が感覚知覚や想像力と独立に自らの観念によってなしようということ、すなわち認識論上の「(観念の) 生得説」を設定しようとしている。そこで「観念」というものの理解が根本的に変えられることになる。……デカルトはそれで、観念ということで「身体の想像に描かれた物質的事物の像」だけを理解しようとするホッブスに対して対して観念 (idea) というで解するのは「精神によって直接に認識されるもののすべて」であり、……デカルトにおいて、人間知性の対象

として観念（概念）は伝統的に神の知性認識の対象と見なされてきたアイデアと同じ性格のものと解されることになったのである。……さて、このように第二省察での我の本質規定の主眼は、精神は感覚や想像力から独立に機能し存在するものであるということを確認し、そうして新たな学問体系構築のための認識論的、存在論的・二元論を設定しようとするところにあるが、しかしこのことは、『省察』の展開過程に即してみた場合、この段階で心身の二元論が確定したということではない。第一に、この段階での思惟するものとしての我の存在は、……その都度の思惟行為によって与えられるのであり、これは現実には思惟が実現される場や時間を越えて定立されうるものではない。私の意識の射程にない私の在り方についてはまだ何とも断言できないのである。第二に、……物質的事物の本質と存在とは、外的事物に対する普遍的懐疑がなおも解除されていないこの段階ではなおも確立されておらず、したがってそのものについてここで決定的なことを言明することはできない。精神と身体ないし物体の双方の本質について明晰判明な観念を有し、それが相互に実在的に区別されるという「心身の実在的区別」すなわち「心身の存在論的・二元論はこの段階ではまだ主張できないのである。……しかしそのことは、この第二省察の段階での「我は思惟するものに他ならない」という我についての現実的な本質規定、および「精神は身体から分かれたものである」という心身分離の実践的言明までもが後に修正の余地のある仮説的で抽象的な身分のものであるということではもちろんない」と。——小林氏の認識論のデカルト的特色について、「自己認識」が先であると言われるが、《sum》という場所に《cogito》が極限されている、《cogito》は「思惟の外に（意識の外に）」に出ているのであり、その場所にいまだ確認されていない物体も存在しているのである。認識する精神は、公の場に出ているのである。従って蜜蠟の認識において、その存在は前提にされているのであり、対象の本質の認識、つまり蜜蠟が存在していることが確認されたのであり、そのように蜜蠟を認識する精神は、さらに確実に認識される。自己認識が成り立つといっているのである。また「蜜蠟の分析」において、デカルトの認識論は「生具観念説」を含んでいるのである。我々はすでにその直前において、「さまざまな思惟能力・作用及び観念や思惟の実在性の回復を見たのであるが、ここでも《sum》の場に極限されたものとして、さまざまに《sum》に極限された精神に表現的に自からを委ねてきており、つまり「色、香、形……」や「曲りやすく変わりやすい、拡がりを持つ或るもの」そして「円形から四角形に、さらに四角形から三角形に変わることができること」を《cogito》に表現してきており、《cogito》に於て、さまざまな知覚として映し出されることを待っている、《cogito》に知覚され映し出されたそれぞれのもはその客観的実在性を問うことができるものとして実在性を持っているのである。この《sum》に於て、限界づけられた《cogito》と最初から《sum》に於てある蜜蠟という対象との表現的な関係に基づいて、《cogito》のなかに委ねられている《対象》の自己表現を「生具観念」と言うのである。もちろんその観念だけでなく、感覚や想像によって知覚されるものもそこに委ねられているのである。「あてどなくさまようことを好む精神」とっては、つまり対象の存在する場所である《sum》に根づいていない《cogito》には、対象はただ感覚や想像によって知覚されるものとしてのみ自からを表現してくるだけで、対象が《sum》に於てあり、想像による変化以上に変化するものとして、それと同時にそれらの変化に含まれているその変化の本質的制約を委ねてはこれないのである。

『デカルト『省察』の研究』の山田弘明は、蜜蠟の分析について、「省察第二」の「さまざまな思惟能力・作用やさまざまな思惟・観念」の実在性が回復されたここで、この文脈の中で、取りあげることをしていない。従って、ここに「蜜蠟の分析」を置いたデカルトの意図には盲目である。「第二省察」において旧来の物体論が蜜蠟の比喻によって破られる次第が語られた。……常識的には、物体的事物の方が、精神などよりもはるかに知られるように思われる。実際精神などという自分にもよく分らないものよりも、目の前にある物体（たとえば暖炉）の方が、客観的に見てもより明晰に認識されるかに見えるであろう。このような素朴な見方を覆すために、デカルトは一つの個別的物体として有名な蜜蠟の比喻を出してくる。

……「蜜蠟とは何か」についての思考実験の結果析出するもの[広がりをもった、曲がりやすい、変化しやすいあるもの]はこれだけである。そこでは物体から第二性質が決定的に除去され、その本質が延長である可能性が示唆されている。だが、これを以てデカルトの物体概念の成立を見ることはむろんできない。なぜならここで示されているのは、物体が大きさや性質において変化を受け入れるあるものであるということのみであって、その本質が延長であると特定する積極的な論証は何もなされていないからである。およそ蜜蠟の比喩においては、物体とは何かという問題の徹底的解明よりも、物体がどのようにして知られるか、精神よりもよりよく知られるのかという問題に的が絞られている。「この蜜蠟が何んであるかを、私はけっして想像するのではなく、もっぱら精神によってとらえる」という結論を導き出すことの方に主眼が置かれていたと思われる。物体の本性は、蜜蠟の比喩のあとにおいても相変わらず不透明なのである。……神の存在が証明された後も、神の誠実が保証されないうちは物的事物についての懐疑は解除されないままである。[したがって「第三省察」で]あたかもデカルトが物体の本質について明晰な理解[大きさすなわち、長さと広さと深さにおける延長 (*extensio in longum, latum & profundum*)]に達していたかに見える議論がある。……これを蜜蠟の分析の後編でありそれが目ざしていた結論と見ることもできよう。デカルトがのちに物体というときは本来この意味で物体というのであって、これ以上でも、これ以下でもないからである。第二性質は不明瞭であって物体から除外されるが、第一性質は物体の本性を成し、明晰判明にとらえられるとするのである。この議論はたしかに後の物体概念を先取りした正確な青写真であると読める。しかし『省察』の秩序の上からいえば、これは「第一省察」における「単純で普遍的なもの」としての物的本性一般の規定と同じレベルにある。つまりこの物体理解はたとえ明晰であっても、依然として欺く神によって覆されうることには変わらないのである。それに、延長や実体などという言葉が何の説明もなく出てきて物体を定義づけているのも唐突な感がある。……おそらくデカルトはこのときすでに物体論を手にしていたと考えられるが、この議論は懐疑を一時停止させた想定にすぎない。デカルト自身の思惟の順序からすれば、神の誠実が証せられない以上、それをここで積極的に主張することはできないはずである。……以上のように、これまでの物体観は消極的・否定的なものであったが、「第五省察」に至って初めて物体の本性について改めて議論が行われることになるのである。」——山田弘明氏は「省察」の順序を云われるが、どうして「第二省察」で「蜜蠟の分析」(対象認識)をとりあげたのかは考慮の外にある。また「素朴な見方を覆すために」と言われているが、「あてどなくさまようことを好む精神」の場合が例に出されているのであり、それでも、感覚や想像によって知覚される以上に(広がりをもった、曲りやすい、変化しやすいあるものもさらに懐疑による吟味にかけられており、それ以上の変化を示すものとして「四角形から三角形……」が言及されている)変化するものと認めなければ、蜜蠟の存在とそしてそれが何んであるか、その変化の本質的制約(延長)を認識することができないという認識論が問題であるのに、蜜蠟の存在と本質の認識となっていないということはどういうことであろうか。またデカルトは「延長」という第一性質を物体の本質としてとらえ感覚や想像によって知覚されるものを排除したと云われるが、蜜蠟は、「延長」という本質的制約の下に、さまざまに無数に変化するものとして現象するのであって、「香、味、や形」など感覚によって知覚されるもの、「曲りやすく変りやすい、広がりをもつ或るもの」という想像によって知覚されるものも蜜蠟の不可欠な性質であるのであり、「第六省察」の想像や感覚による物体の存在証明も、感覚や想像によって知覚されたものが何らかの意味で客観的実在性を問うことができるものとしてあるので、それに依拠しているのである。そもそも《sum》に《cogito》が出ているということ、そこに於て《cogito》が客観的事実として成立していること。《sum》に於て精神が限界づけられているということが何よりも大切なことであるが、山田氏の場合、それは単なる主観的自己の定立にすぎないのである。

2) アランの「蜜蠟の分析」の解釈(『デカルト』桑原武夫・野田又夫訳)を見ることにする。アランの『私

は思う、故に私はある』の解釈は認識論的である。「炉辺に坐したデカルトが自己をめぐるあらゆる事物から、さらにほとんど自分自身の身体からも自己を切りはなし、ついに自からの思惟のうちにただ一人きりの自己を見出すに至った、あの有名な諸段階」、「この聖籠溢る境地、この平和、この自己のうちに閉じこもりつつ自己の内的法則に従って全的に行動する力」「かかる崇高な心の動きに」「この心の動きによく注目せねばならない。この常理を超えた懐疑を行うために、彼はあらゆることについて安心のもてる時を選んだ。注目すべきはここである——彼は疑わんと欲するが故に疑うのである。」「彼は先ず確信し、しかる後に信じるところのものについて疑う。」「外界の脅迫にはたじろがぬ彼が今や外界への信頼そのものを拒否し、かくも巧みに織りなされたこれらの事物を注意ぶかく、一条一条と解きほぐしてゆくのである。ここには物理学者の眼差しがあり、ここには赤裸の思惟の前に赤裸の存在がある。真の渦動が現われるのは嵐のうちにおいてではなく、むしろ彼が手中にもてあそび、火に近づけるあの蜜蠟の小片のうちにおいてである。ひとはこの有名な分析のうちにもまた、かの導かれ、求められ、支配された懐疑の例を見出すであろう。」「[自覚的に] 観察するとは、この外界の一切を拒否し、いわばそこから逃げ出し、後退することである。何もかも懐疑によってしか現われて来ない。……けだし懐疑あってこそ精神にもとづく選択が可能なのであるから。デカルトの最も些細な思考のうちにも、この警戒 (eveil), すなわち真実に引きずられて夢みているという状態での恐れ、が存する。しかしながら絶対に人を欺く精神を仮定するところまで敢然として進んだあの最初の段階においては、以上のことはいっそう顕著であって、そこでは精神の全能力が決定的に吟味されるのである。そこでは悟性が超越される、そしてその超越こそ理解すること (entendre) に他ならない。ついに精神は懐疑、疑いえざる懐疑、以外に何の働きも手段ももたぬものとして、自己の前に自己をあらわにする (se découvrir)。「もし神 [えたいの知れぬ欺瞞者、最も力強く狡猾なその欺瞞者のこと。野田氏はこの《il》を「神」と訳す。] が私を欺くならば、私は存在する」、これこそ神に関して彼が何よりも先きに考えたことである。このことを注意するのは、神が自分を欺くかも知れぬという、こうした思想を抱くことが些細なことではないからである。神は私を欺く力をもっているというか。よろしい。しかし私にはこの疑うという力がある。これさえあれば十分だ。私は精神である。——これがアランの「コギト・エルゴ・スム」の解釈である。反省によって、懐疑によって「外界の一切を拒否し、そこから逃げ出し、後退すること」によって、「赤裸の存在」を前にして、「ついに精神は懐疑、疑いえざる懐疑、以外に何の働きも手段ももたぬものとして、自己の前に自己をあらわにする。」つまり対象 (蜜蠟) を認識するためには、「人間の精神」あるいは「精神の洞観」なしには、そもそもその認識は成立しない。つまり「自己の有する自由を使用する精神は、その存在について極めて少しでも疑い得る一切は存在しないと仮定するが、自身はしかし存在せざるを得ないことに気づくのである」ということ、「疑いえざる懐疑」と言われているように「疑っていること」を「意識している」・「経験している」故に「疑っていること」は不可疑のもの、何よりも最初に確実なことなのである。「赤裸の存在」を「前に」した「赤裸の思惟」の懐疑による自覚つまり「精神は [対象を] 拒否し、またそうすることによって自己に対して自覚的に存在すること (être pour soi) を始める」のだ。デカルトも「例えば、私がこの数日、何等かのものが世界のうちに存在するかどうかを考査し (examino; examiner), そして私がこのことを考査するという事そのことから私は存在するということが明証的に帰結するのを認めるとき、実に私はかくも明晰に理解することは真であると判断せざるを得なかったのである。これは、或る外的な力によってそうするように強要せられたというのではなく、かへって悟性のうちにおける大きな光から意志のうちにおける大きな傾向性に従ってきた故であって、かようにして私がおのことに對して不決定であることが少なければ少ないだけ、ますます多く私は自発的にそして自由にそのことを信じたのである」(「第四省察」三木清訳) と「精神」の自覚について語っている。また「もし神が私を欺くならば私は存在する」、これこそ神に関して彼が何よりも先きに考えたことである」というアランの指適は、デカルト

の「私が私自身のうちに精神の眼を向けるとき、単に私は、私が不完全で、他のものに依繫するものであり、そしてますます一層大きなもの即ち一層善いものと無限定に喘ぎ求めるものであることを理解するのみでなく、同時にまた私は、私の拠って依繫するところのものが、かかる一層大きなものの一切を、単に無限定に、可能的ではなく、かえって実際に無限に自己のうちに有し、そしてかようにして神であることを理解するのである。」（「第三省察」三木清訳）ということ、或は「無限なる実体のうちには有限なる実体のうちにおけるよりも多くの実在性があること、また従って無限なるものの知覚は有限なるものの知覚よりも、言い換えると、神の知覚は私自身の知覚よりも、いわば一層先なるものとして私のうちにあることを、私は明瞭に理解するからである。というのは、もし私のうちに、それとの比較によって私が私の欠陥を認めるところの何等か一層完全なる実有の観念が存しなかったならば、いかにして私は、私が疑うこと、私が欲求すること、言い換えると、或るものが私に欠けていて、私がまったく完全ではないこと、を理解したであろうか。」（「第三省察」三木清訳）という「私が疑う」という事実の成立を積極的に説明しているところを念頭においての解釈であろう。——ところで、アランの「コギト・エルゴ・スム」は、「赤裸の存在」を前にしての「赤裸の思惟」つまり「疑いえざる懷疑」換言すれば対象について判断を下す思惟としての「精神」の存在を肯定しているものである。このような「精神」は、『省察』によれば、《sum》という《cogito》の絶対的限界の発見、その《sum》に《cogitare》という本質的属性は切り離しえないこと、従って《sum》に於て限界づけられた「存在する私」は《res cogitans》或は「精神」という実体存在であること、さらにこの《res cogitans》は、さまざまな思惟《cogitatio》として現象すること、さまざまな思惟能力の復活がなされること——この最後の段階であり、ここから「蜜蠟の分析」をとりあげることが可能になるのである。従って、アランの場合には《sum》から《res cogitans》のところまでは、そのコギト解釈には視野にはいっていないのである。従って、アランの「懷疑」或は「精神」は「赤裸の存在」（対象）によって限界づけられている「コギト」であるが、それはアランが対象認識から出発しているということ、つまりその対象との関係は前提されているということであって、「この自己の内に閉じこもって自己の内的法則に従って全的に行動する力〔懷疑 そのもの〕の内は閉じられていない、この「コギト」は真実に自己の外に出ていない、客観的な事実として成り立っていない、結局のところ主観的なもの、そのような「精神」を定立しているにすぎないのだ。要するに方法的懷疑の過程のなかに、「絶対に人を欺く精神を仮定するところまで敢然として進んだあの最初の段階においては、以上のこと〔懷疑あってこそ精神にもとづく選択が可能なのである〕はいっそう顕著であって、そこでは精神の全能力が決定的に吟味されるのである」とアランは言うが、「神は私を欺く力をもっているというか、よろしい。しかし私にはこの疑うという力がある。これさえあれば十分だ、私は精神である」といって、「省察第一」の終りのところ「私は断乎として、偽るものに同意しないように、またいかに有力で、いかに老獪であろうとも、この欺瞞者が何も私に押しつけないように、用心するであろう」という意志の立場のところとどまっていた、「第二省察」におけるその「コギト」の吟味そしてその否定がなされていることを見ていない。換言すれば、「第二省察」の《sum》に至るまでの懷疑の過程は、その「意志」の立場、「懷疑」の立場を折出するための過程にすぎない、「コギト」そのものが懷疑にさらされてはいないのである。ところが「省察第二」は、そのことが実行されて、「私はあった」「私はある」「私はあるであろう」と《sum》という《cogito》を絶対的に限界づけるものを見出し、ここに「コギト」は、自己の内が決定的に閉じられ、《sum》という存在の場に、自己の外に、「コギト」の外に出て、客観的なものとして成立していることを確認したのである。そしてその「存在する私」から《cogitare》という本質的属性・制約は切り離しえないことを洞観し、「存在する私」は「思惟するもの《res cogitans》であること、そしてこの《res cogitans》実体は、《cogitare》という本質的制約——《sum》という場所に実在する物の姿形・その法則・約束を映し出す、その「像」であること——の下で、さまざまな思惟《cogitatio》・思惟

様態として現象すること、従って「[省察第一, 第二]」で吟味され、否定された、さまざまな思惟能力や思惟・観念が、ここに実在的なものとして復権したのである。よって対象認識が例としてとりあげられることが可能となったのである。従ってアランの「コギト」は、その根源的な限界が明確でないし、デカルトが本質的属性としての「思惟」ということが不明であり、従って「精神」が存在するとは、《sum》という場所の一点に極限せられたものとして、「思惟」という本質的な約束の下に、さまざまに無数に変化するものとして現象しているということであることが押えられていない。そして《cogitatio》がすでに《sum》という場所に局限されたものとして《蜜蠟》の存在する場所に出て来ているが故に対象認識ということが「赤裸の思惟の前に赤裸の存在がある」といいうることが真実に言うことができるのである。その蜜蠟は《sum》の場所に局限されたものとして、さまざまに、無数に変化し、現象する、そのさまざまに無数に変化する、その変化の本質的制約・約束を「延長」として精神は悟性によって洞観するのである、その本質的法則の下で、蜜蠟という実体存在は、さまざまに無数に変化するものとして現象する、様態として自からを精神に表現してくる、委ねてくる。それを精神によって受容し、判断するのである。ここでアランの「蜜蠟の分析」の積極的なものを見ておこう。「たとえばこの一片の蜜蠟をとって見よう。これはまだ巣からとって来たばかりのもので、その含む蜜の甘味をいまだ失っておらず、花から集められたものゆえ花の香りの幾分かをいまだとどめている……。」『省察, 第二』の一節全部、しかも一度ならず読まねばならぬ。ここでは生きているデカルト、物を前にしているデカルト、知覚と注意とを決して分離せしめなかったデカルトを、再び「[省察第一]」見出すだけで十分だ。「いまは実在する物体について私が何を考えているかを知ることが問題である。「私はそれを手中にもてあそんで、その形を変えることができ、火に近づけてその堅さを変えることができ、かくして、ついにはその色や香や堅さが消えるのを見る、この蜜蠟が気体、焰、煙となって消失するのを見るのである。「かかる変化の後なお同じ蜜蠟が存続しているであろうか。それが存続していることを認めねばならない。誰もそれを疑わない、誰にもそうとしか思われぬ。」故に蜜蠟は、この香、この色、この堅さ、この形、ではない。感覚は蜜蠟の存在をとらえない。悟性こそそれを追求すべきである。けれども知覚を離れてではない。この蜜蠟の小片について、私が何を考えるにもせよ、「それは、私がずっと信じて来たように、初めにあったと同一のものである。」しかしいったい私はそれを何と考へべきなのか。「もはや心象から解放されたのだから、誰もが疑わぬ一観念を大胆に追求すべきである。」「要するに、この蜜蠟の小片あるいは破片あるいは元素は、それがどのようなものであるにせよ、確かに[この宇宙の]どこかに存在する。……この考えはどうしても否むわけにはゆかない。またそれらの原子のいずれも、同時にこことかしことに存在しはしない。いいかえれば、それらは一定の次元に属し、それらと他の物との間には、或る方向の運動とそれに対する抵抗との一定の関係が各瞬間に成立する。これがそれらのものの存在であり、これをそれらについて否定することはできないのである。……ではこのような存在はいったい何んであるか。」……「[デカルトの説く延長体を非難する人々は]延長というとき彼等は、すべての物を包む切れ目のない衣服を、或いはまたすべてを容れている空虚な空間を思い浮かべようとする。……しかるに……この延長からは色や音や触覚的性質を取除かねばならず、さらに実在する物が自らに固有な一定の形をもつことは一切否定せねばならぬのだから、残るものはある無限定な空虚な形式——いかなる運動でも等しく可能な、幾何学者の考える空間の如きものである。そうしてこうしたものに還元され、結局空虚な形式にすぎないというのは、少しひどすぎる、と彼等は考えるのである。これは、彼等がまたもや想像力によって導かれていることを示している。……デカルトは、数学は主として想像力を働かせるものだと、それも一度ならず言っている。この主張は……延長の心像ではなく、却って延長の観念そのものを、しかもただ悟性のみによって形づくらしめる。いいかえれば、絶対的に外的なもの、単なる物質的存在を、つまり赤裸の物を、考えさせるのである。ところがわれわれはさきほどそれに達したのであった、誰にも共通で誰もが疑わぬ観念を一瞬も離れ

ることなしに。ただし観念を心像から全く分離させるという条件を守って、それに達したのである。ではこの外的存在とはいかなるものであるか。……私が見出すもの、それは絶対的な意味での延長、即ち語の最も充実した意味での外的なるもの、敢えていうなら、本質的に外的なるものである。蜜蠟がたとえ煙や蒸気となって消え失せても確かにどこかに在るとわれわれがいうとき、その意味は、蜜蠟が他の物と近接並びに相互作用の関係にあるということ、従って蜜蠟が周囲の物の変化によって変ぜられ、逆に周囲の物は蜜蠟の変化によって変ぜられるということである。蜜蠟の存在はそのことにつきる。そしてまた蜜蠟はその諸部分の間の相互依存によってのみ、今あるが如くあるのである。」と。アランは「実在する物体について私が何を考えているかを知ることが問題である」といって、すでに「蜜蠟」とそれを認識する精神を、同じ《sum》という場所に存在するものとしてそれを前提にして対象認識を考えているが、デカルトにとって「さまよい歩く好む精神」が何よりも《sum》に於て極限されているということは何よりも先に確認しなければならなかったし、さまざまな思惟の能力や思惟・観念も、「思惟」という本質的な約束の下において、《sum》の場においてあるさまざまな物・その存在法則を映し出すもの表現するものとしてあるものとして、感覚や想像のみならず悟性の能力やそれによって知覚されたさまざまな思惟・観念も、さらにはそれらについてつまりそこにおいて成り立っているそれらを映し出す、即ち反省し、意識する能力（懐疑や意志）も可能になるのである。対象の側に即して言えば、《sum》の場所に於てある蜜蠟は、その姿形やその存在法則を、「精神」に対して表現してきており、自分自身を表現的に委ねてきているのである。これは《sum》に於て、知る者（精神）と知られる物（蜜蠟）とが矛盾的に一つであるということから言えることである。アランの認識論にあつては、この最も大切な「真理の垣根」のことが積極的に解明されていないが故に、蜜蠟が存在するということが、それが何であるかを《sum》という場所の一点に極限された蜜蠟が、無数に、さまざまに変化するものとして、感覚や想像によって知覚される以上に変化するものとして現象することを認めなければ、さらにその変化において同時に与えられているその変化の本質的制約・約束（延長）を知覚することなしには認識できないということがどうも明確になっていない、つまり「延長」の観念を、想像によってではなく、悟性によって、懐疑によって形成しなければならないというが、そもそも反省したり、意識したりできるためには《sum》に思惟《cogito》がそこに局限されることによって、客観的に成り立っていないならば不可能であるし、その成り立っている思惟を映し出すということが反省する、意識するということである。さらに《sum》の場から遊離している精神にとって感覚したり、想像したりすることは可能だとしても、決して悟性でもって理解することは出来ない。《sum》の場に於て根を下すことによって、その場に働いている物の存在法則を悟性は委ねられているが故に悟性として成り立つことができるのであり、その観念を悟性によって形成する、懐疑によってそうすると言っているが、《sum》の場においてある対象そのものが、それをすでに精神に委ねてきているのであり、それを受容することでしかない、しかし悟性が物の自己表現の映しとなるということが精神における先入見・偏見、つまり感覚や想像にとらわれがちであるからなかなかうまくいかないのが、繰り返してできるだけ正確に映し出すように努力がいるということで「観念を形成する」ということが言われうるにすぎないのである。最後に「蜜蠟の存在はそのこと〔延長つまり「本質的に外的なるもの」という変化の法則]につきる」とアランは言うのであるが、《sum》の一点に極限された、具体的な姿形をもつものが、その「延長」という本質的な制約・約束のなかで、感覚や想像によって知覚されるよりも以上に無数にさまざまに変化するものとして現象するということであり、これこそ物的実体の存在ということであり、決して「本質的制約＝延長」とすぐに同じものではないのである。なお、『デカルト』（アラン）の訳者である野田又夫氏も『デカルト』（昭和12年、弘文堂）においてこの「蜜蠟の分析」を取りあげておられる（pp.159-160）。

- 3) 西田幾多郎のデカルト解釈——まず《Cogito, ergo sum.》、次に蜜蠟の分析のそれ——を取りあげる。

「我々の自己と云うのは、作り作られる世界の創造的要素として生まれるのである。見る眼の如きもの [意識的自己の立場] ではない。すべて実在的世界と考へられるものは、歴史的世界に於て含まれて居るのであり、歴史的世界こそ、それ自身によって有り、それ自身によって動き行く根本的実在の世界でなければならない。かかる世界の実在形が、既にデカルト哲学の出立点に含まれていたと思ふのである。デカルトのコギト・エルゴ・スムは自己の存在を証明したものと考へられるが、新なる実在の有り方、新なる実在性への途を開いたものと考へることもできるであろう。デカルトのスピヌスタンティアの考は、スピノーザのそれに到らなければならない。そこに至って、我々の自己は、もはや一つの実体ではない、単なる様相に過ぎない。デカルトも自己の存在の根底に神を置いた。今有る自己が次の瞬間にも存在し得るか。考へる自己の中には、かかる力を有たない。そこには創造者がなければならないと云う (Meditatio III)。併しデカルトでは、神と自己とは別の実体であった。私が存在することから神が存在すると推論することができるが、その逆はできないと云う (Regule XIII)。その間に推論的關係を考へて居る。従って神と云っても、我々の認識の立場を離れて、超越的原因となる。それが我々の客観的認識の根拠となるには、神は欺かないと云う如きことを以てせざるを得ない。時代とは云え、デカルトの如き鋭き頭に相応しからざることである。神の概念の中に存在を含むと云っても、カントの批判を脱することはできない。自己が自己を考へる、考へられた自己と考へる自己とが一つである。かかる自己の有り方からは、矛盾的自己同一の論理が開かれなければならない、場所的有の考が出て来なければならない。デカルトでは、それは主語的方向に考へられたもの [主語的実体、主語的実在] に過ぎなかった。エルゴは、やはり推論の意義をも有っていたのである。推論式的論理の立場からは、考へるものを考へることはできない。考へられるものは、何処までも対象的有たるに過ぎない。而も何等かの形に於て、考へるものと云うものがなければならない。考へるものなくして考へると云うことは、自家撞着である。論理の形式そのものは、考へるものではない。それは考へるものの考へる形式である。斯くして自覚的自己の存在形式と云うのは、矛盾的自己同一と云うことでなければならない。推論式的形式と云うのは、かかる実在の自己限定の形式に外ならない。デカルトのそれ自身によって存在する実体とは、矛盾的自己同一でなければならない。かかる有の形式に於て、絶対の有とは、絶対矛盾的自己同一でなければならない。我々の自己とは、かかる絶対有の個物的自己限定として成立するのである、かかる一般者の外延として成立するのである。デカルトも既に真の実体は神のみと云って居る。デカルトの云う如く、私が有ると云うことから神があると云うことが推論せられるが、神があると云うことから私があると主張することはできないのではなく、私が考へる故に私がある、自己の存在は疑うことができない、スム・コギタンスと云う時、それは矛盾的自己同一的有の形式によって考へて居るのである、神の有によって考へて居るのである。かかる意味に於て、我々は神によって有るのである。神は単に外的原因ではない、単に超越的ではない、若し然らば、我々の自己に對立するものである、創造と云うことはない。神の概念が必然的に存在を含むと云う如きことも、かかる立場から云われなければならない (オントロジー的証明)。すべて有るものは、神の有によって有るのである。デカルトが、我は考へる故に我はある、之を疑うことはできぬ、疑うならば疑うものが自己である、と云うことは、歴史的世界があると云うことでなければならない。我々の自己の自覚と云うのは、かかる世界の個物として、唯一の事実として成立するのである。故に歴史的世界は、我々の自己に、そこからそこへの絶対的世界と考へられる、絶対にそれ自身によって有り、それ自身によって理解せられる絶対有と考へられねばならない。我々の自己があると云うことは歴史的世界があると云うことであり、歴史的世界があると云うことは我々の自己があると云うことでなければならない。自覚の論理は歴史の論理であるのである。」(西田幾多郎全集第十卷pp.513-515) と。換言すれば、「デカルトは天も地も精神も物体も何物もないと考へて見た。それでは私と云うものもないのであろうか。併しかういふ様に考へるならば、この考へる私と云うものがなければならない。何者かが私を欺くのであっても、欺かれる私がなければなら

ない。如何に欺くとしても、私が或るものであると考へるかぎり、私を無とすることはできない。彼は色々な考へた結果、「私がある、私が存在する」sum, existoといふ命題は、それを何時言っても、何時考へても *quoties a me profertur, vel mente concipitur* 必然的に真であるといふ結論に達した。これが彼の有名なコギト・エルゴ・スムである。之を疑はんとしても、疑ふものが自己である。知るものと知られるものと一である。直証的である。……我々は如何にしても自己と云うものがあると考へざるを得ない、之を疑うならば、疑うものが自己であるという意味に於て、自己があると云うことは、右の如き多と一との関係に於てでなければならない、即ち多と一との矛盾的自己同一の形式に於てでなければならない。自己の存在と云うことは、基体的に乃至実体的に有ると云うことでもなく、又唯無限なる作用として有ると云うことでもない。……自覚的自己の有り方と云うのは……個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として、場所的有と云わなければならない。何故に場所的と云うか。かかる自己同一は、単に基体的と考へることもできなければ、単に過程的、作用的とも考へることもできない。連続と非連続と、直線的系列と平面的竝列と、云わば時間と空間との矛盾的自己同一なるが故である。かかる場所的有、場所的自己同一とは、如何なるものであるか。それは自己自身の内に自己を映す、自己自身の内に自己を表現すると云うことでなければならない。何んとなれば、それは自己自身の内に自己同一を有つことできぬ。自己自身の内に自己同一を有つならば、多は否定せられなければならない、多は単に一の多でなければならない。さらばと云って、自己の外に自己同一を有つこともできない。若し然らば、それは単に外面的に多を結合するものたるに過ぎない、一は単に多の一たるに過ぎない、真の一と云うものはない。故に場所的自己同一、場所的有と云うのは、内在的なるものが超越的に、超越的なるものが内在的に、場所が場所自身を限定すると云うことでなければ。一が有るのでなく、多が有るのでない。故に無の自己限定と云う。無とは単に無と云うのではない。真の無は矛盾的自己同一であるのである。多の一方が個物的として一否定的なと共に、一が全体的として多否定的である。かかる矛盾的自己同一の関係は、表現的と考へられなければならない。そこには機械的關係を考へることもできなければ、目的的關係を考へることもできない。個物が何処までも個物的として世界を表現すると共に、世界の一観点である。それは世界が自己自身の内に自己を映す一つの仕方である、云わば配景の一中心である。場所的有の世界と云うのは、一否定の多に於て実在性を有つのでない。多否定の一に於て実在性を有つのでない。自己自身の内に表現せられる自己自身の映像に於て、自己の実在性を有つのである。映すとか表現するとか云えば、単なる仮現の様に思われるかも知れぬが、そこに世界が絶対的一者と結合して居るのである。[かかる絶対矛盾的自己同一的世界が自己の内に映す自己の映像とも云うべきものを、私は絶対的一者と云うのである。……私は絶対的一者というものを基底的に考へるのではない。……何処までも云わば映像と考へるのである。然らばと云って、それを単に虚幻と考へるのかと云われればそうではない。現象即実在である。一即多、多即一である。……我々の自己が自己に返れば返る程、絶対的一者としての神に対するのである。(同pp.531-532)]かかる世界の矛盾的自己同一点に於て、自己表現点に於て、内在的なるものが超越的、超越的なるものが内在的と考へられる。世界はそこに自己同一を有つのである。矛盾的自己同一として、表現と云うことには、色々な意味があるが、自己表現と云うことを離れて世界の実在性はない、世界とは自己に於て自己を表現するものと云ってよい。故に場所的有に於ては、現象即実在である、仮即真、真即仮である。我々が考へると云うことは、我々の自己が個物的に世界を表現すると共に、世界の個物的自己表現となることである。而してそれは我々の思惟の根本的形式なるが故に、疑うことのできない真理であり、それは実在の根本的形式なる故に、疑うことのできない実在である。」(同pp.477-481)と。——西田幾多郎の《Cogito, ergo sum.》の解釈は、結局、デカルトは《cogito》に基づいて、推論でもって、思惟的実体《sum cogitans》を定立したということである。「[「デカルトはコーギト・エルゴ・スム」]と云って、自己から出立した。併し彼はその前に自己の存在まで疑って見た。而して彼はそこに考へるものが考へられるものであるという

主語的実体の矛盾的自己同一的真理を把握したのである」（西田幾多郎全集第十一巻「デカルト哲学について」p.165）つまり「自己の有する自由を使用する精神は、その存在について極めて少しでも疑い得る一切は存在しないと仮定するが、自身はしかし存在せざるを得ないことに気づくのである」（「以下の六省察の概要」三木清訳）如くに。かくしてデカルトは「徹底的な否定的分析」「懐疑による自覚」の道を踏み外した。ところでデカルトの魅力は、このような主観的な自己（主語的実体）の定立にあるのではなくて、デカルトが《sum》と云った時に、実は、「新たなる実在の有り方」に触れていたということにある。つまり「世界の実在形が既にデカルト哲学の出立点に含まれていた」ということにある。即ち「デカルトが、我は考へる故に我はある、之を疑うことはできぬ、疑うならば疑うものが自己であると言うことは、歴史的世界があると云うことでなければならぬ。絶対矛盾的自己同一によって有るものは、云わば神によって有るものは、歴史的世界でなければならぬ。我々の自己の自覚と云うのは、かかる世界の個物として、唯一的事実として成立するのである。故に歴史的世界は、我々の自己に、そこからそこへの絶対的世界と考へられる、絶対にそれ自身によって有り、それ自身によって理解せられる絶対有と考へられねばならぬ。我々の自己があると云うことは歴史的世界があると云うことであり、歴史的世界があると云うことは我々の自己があると云うことでなければならぬ。自覚の論理は、歴史の論理であるのである。」。ところがデカルトは、主語的実在の論理にとらわれて「思惟するもの」を「それ自身で存在するもの」として主語的実体を定立し、懐疑による分析、否定的自覚の道を踏み外した。真にそれ自身によって在るものは、デカルトの如き主語的方向において定立させられた主語的実体でもなく、またカントの如き述語的方向において定立させられた述語的実在（意識一般）でもなく、主語的なものと述語的なものがそこで結びつき、そこからそれらが同時に成り立つところの場所的な方向、自己自身の根底の方向に在るもの、「場所的有」或は「矛盾的自己同一」の形式においてあるものに求められねばならぬ。「場所的有、場所的自己同一とは……自己自身の内に自己を映す、自己自身の内に自を表現するということでなければならぬ。……故に内在的なものが超越的に、超越的なものが内在的に、場所が場所自身を限定すると云うことでなければならぬ。一が有るのではなく、多が有るのではない。故に無の自己限定と云う。……真の無は矛盾的自己同一であるのである。多の一々が個物的として一否定的なと共に、一が全体的として多否定的である。かかる矛盾的自己同一的關係は、表現的と考へられなければならない。……個物が何処までも個物的として世界を表現すると共に、世界の一観点である。それは世界が自己自身の内に自己を映す一つの仕方である。云わば配景の一中心である。場所的有の世界と云うのは、一否定の多に於て実在性を有つのではない、多否定の一に於て実在性を有つのではない。自己自身の内に表現せられる自己自身の映像〔神の言葉・象徴・絶対的一者の自己表現〕に於て、自己の実在性を有つのである。……そこに世界が絶対的一者と結合して居るのである。かかる世界の矛盾的自己同一点に於て、自己表現点において、内在的なものが超越的、超越的なものが内在的と考えられる。世界はそこに自己同一を有つのである。……世界とは自己に於て自己を表現するものと云ってよい。故に場所的有に於ては、現象即実在である、仮即真、真即仮である。我々が考へると云うことは、我々の自己が個物的に世界を表現すると共に、世界の個物的自己表現となることである。」「私の立場、我々の自覚の事実を直に絶対矛盾的自己同一的事実として把握するのであり、そこから意識作用を考へるのである。世界から自己を考へるのである。」（同第十巻p.510）「私はある、私は存在する」とは「自己成立の事実」ということであり、「自己が何処までも絶対的一者〔世界は自己自身の中に絶対者の映像を有つかぎり実在的である、歴史的世界は絶対者の象徴を、神の言葉を含む〕の自己限定として（絶対現在の瞬間的自己限定として）即ち、何処までも個物として、絶対的一者の自己表現を映すと云うこと」である。要するに、西田幾多郎は、デカルトの「コギト・エルゴ・スム」において見ていたという「世界の実在形」つまり、「真実在」を自己自身の外にでもなく、自己自身の内でもなく、自己自身の根底にある「絶対矛盾的自己同一」・「絶対の無即絶対有」と

言うのである。その「絶対矛盾的自己同一」とは、まずは世界（全一）と自己（個物的多）との空間的・水平的関係における「矛盾的自己同一」つまり世界の自己表現点（映像）において世界と自己とが自己同一をもつ、そこに世界と自己との空間的・水平的な表現関係が成り立っている。さらにその世界と自己とが成り立つ世界の自己表現点（世界の映像）における自己を含む世界とその映像に直接（非連続の連続）している絶対的一者（神）との時間的・垂直的な関係における「矛盾的自己同一」、つまり絶対的一者の自己表現点において世界と自己とが成り立つ。そこに絶対的一者と世界と自己との時間的・垂直的な表現関係が成り立っているのである。従ってその「真実在」をいいあらわすためには、「空間即時間、時間即空間」、「存在即本質、本質即存在」、「内在即超越、超越即内在」そして「仮即真、真即仮」等によって言い表わされ、それらによって「絶対矛盾的自己同一」の事実に含まれている空間的・水平的関係における「矛盾的自己同一」と、時間的・垂直的な関係における「矛盾的自己同一」を言い表そうとするのであり、またその中に含まれている二重の「矛盾的自己同一」である故に、「場所が場所自身を限定する」、或は「現在が現在を限定する絶対現在の自己限定」とか言われて、「真にそれ自身によって存在し、それ自身によって理解され、それ自身を自覚するもの」と、西田幾多郎が発見した「真実在」を定義づけているのである。また、この世界と自己とがそこから成り立つ、自己の根底にある「絶対矛盾的自己同一」は、決して基体的、実体的なものではなく、「真の無」、絶対の否定であるが、それに拠って成り立っている世界と自己とは、「絶対の事実」と言われる。従って「コギト・エルゴ・スム」つまり「スム」とは、この「絶対的一者」と接する（非連続の連続）ものとして、自己は絶対矛盾的自己同一の事実として存在している、世界に於て存在している。つまり時間的・垂直的な表現関係において、その自己表現点において、絶対の個物として存在し、同時に空間的・水平的な表現関係において、その自己表現点において、世界の一点において、その一観点として存在するということであり、さらに、その自己はその自己表現点に離しがたく既に来ているところの絶対的一者の自己表現を時間的・垂直的な関係において映し出し、同時に世界の自己表現を空間的・水平的関係において映し出すものとして決定されているのである。つまり「絶対矛盾的自己同一」即ち「絶対の無即絶対有」の時間的・垂直的な関係と空間的・水平的な関係における自己限定として、知るものと知られるもの、考える自己と存在する自己とが矛盾的に同時に成り立っているのである。自己（個物的多）と世界（全体的一）とが矛盾的に同時に成り立っているのである。従って、「絶対矛盾的自己同一」に於て、世界が成り立っており、同時にその自己表現が個物的多の自己において成り立っているということであるから、世界が自己を表現することによって自覚するということがそこに起っており、そのことが同時に個物的多の自己が世界の自己表現を映し出すことによって自己を自覚するということが起っているということである。西田幾多郎のデカルト解釈（1943年「自覚について」、1944年「デカルト哲学について」、「同附録」）は、J.-P.サルトルのデカルト解釈（1943年『存在と無』、1946年『実存主義はヒューマンイズムである』）に非常に近い。何故なら「実存が本質に先立つとは、……人間はまず先に実存し、世界内で出会われ、世界内に不意に姿をあらわし、そのあとで定義されるものだということの意味するのである。実存主義の考える人間が定義不可能であるのは、人間は最初は何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみずからつくったところのものになるのである。」（『実存主義とは何か』（伊吹武彦訳pp.16-17）「出発点において、「われ考う、故にわれあり」という真理以外の真理はありえない。これこそ、自分自身を捉える意識の絶対的真理である。……われわれがここに真理として到達する主体性は、厳密に個人的主体性ではない。というのは、われわれは、コギトのなかに自分自身だけをではなく他者をも発見することを証明したからである。デカルトの哲学とは反対に、またカントの哲学とは反対に、われわれは「われ考う」によって、他者の面前でわれわれ自身を捉える。そして他者はわれわれにとって、われわれ自身と同様に確実なのである。こうして、コギトによって直接におのれを捉える人間は、すべての他者をも発見する。しかも他者を自己の存在条件として

発見するのである」(同pp.50-51)と。しかしながら、西田幾多郎とサルトルのデカルト解釈における相違は、サルトルが「世界と意識との虚無 (neant)」(「フッサールの現象学の根本理念——志向性——」白井健三郎訳p.28『シイチュアシオンI』)を前提にして、即自(世界)と対自(自己)との矛盾的自己同一の事実を措定するのに対して、西田幾多郎の場合は、自己の根底に実在する、もちろん基体的なるものではないが、自己表現的な絶対的一者の自己限定として世界と自己との矛盾的自己同一の事実の成立をつまみ世界においてある自己を絶対的一者との「絶対矛盾的自己同一」の事実として把握しているところである。また、サルトルは「人間は最初は何ものでもない」という「自己そのものの究極的虚しさ」を明確に踏えているが、西田幾多郎では「表現ということは実在に本質的である」ということを前提にしているので、その人間の絶対的限界ということが明確ではない。ところで滝沢克己のデカルト解釈は、西田幾多郎が「コギト・エルゴ・スム」において結局のところ「スム・コギタンス」として主語的実体の定立を見るのに反して、『省察』においては、まず《sum》(《cogito》は自己の外に出ておること、《sum》という客観的な場所において、過去・現在・未来に於いて極限されていること)→存在する私の本質的属性としての《cogitare》→存在する私は「思惟するもの」《sum cogitans》(実体的存在)→さまざまな思惟としての《sum cogitans》は現象する——このような順序で《Cogito, ergo sum.》は発見されているのである。従って、西田幾多郎が矛盾的自己同一の事実と言うものを、つまりサルトルと同様に、空間的水平的関係における矛盾的自己同一(自己と世界とのそれ)を、そしてその後、時間的垂直的關係における矛盾的自己同一をとりあげることになるのであるが、他のデカルトの著作でなくただ『省察』のテキストに即して(従って「以下の六省察の概要」も考慮しない。)デカルトも発見していると解釈するのである。

次に西田幾多郎の「蜜蠟の分析」についての解釈を見ることにする。「直接とか直観とか云えば、カントの哲学の立場からはすぐに非思惟的と考へられる。併し直観というのは感覚とか想像とかいうことではない。デカルトも、明にそれを区別して居た。デカルトの *entendement* というのは、寧ろ直観的であったと云い得るであろう。有名な封蠟の例に於てのように、此の封蠟は味、香、色、形、大きさを有って居る。併し之を火に近づければ、それ等のものは直ぐに変わる。それ等のものが封蠟ではない、封蠟そのものは唯 *mentis inspectio* であると云って居る。デカルトの延長については、その儘では今日から素朴的と考へられるかも知れぬが、物体というのは、如何にそれが抽象的であっても、何等かの意義に於て幾何学的なもの、直観的なものを離れることはできない、何処までもメンティス・インスペクティオというべき所があると思う」(西田幾多郎全集第九巻pp.67-68)「デカルトが精神の直観によって直観するという封蠟も、かかる意味に於て直観[行為的直観]せられるのでなければならぬ。それは知覚によって理解するのでもなく、想像によるのでもなく、唯悟性によると云う。而もそれは最初の出立点を離れたのではなく、始に知覚した、想像した封蠟であるのである。デカルトが歴史的身体的にその時、その部屋に於て見た封蠟であるのである。」(同第十一巻p.539)「私の立場からは、それは表現作用的な世界に於て行為的直観的に物を見て行くと云うことができる。アランは云う (*Idees*.p.131)。この章句をよく読め。生きたデカルトを、物の前に立つデカルトを、知覚と注意とが離れないデカルトを想見するだけでよい。Ce n'est pas ici un homme qui arrangé ses idées au mieux, mais bien plutôt il pense l'univers présent……。と云って居る。これは経験科学者の態度でもある、実験は歴史的世界の地盤の上に於てでなければならぬ。……デカルトのコギト・エルゴ・スムは矛盾的自己同一として表現作用的に自己自身を見ると考へ得るであろう。我々の知識は、我々が歴史的世界の一角として(個物として)、表現作用的に物を見るより始まる。そこから矛盾的自己同一的に、物を見て行くのである。弁証法的に形成することは、見ることである。我々は尚一度デカルトにも立ち返って考へて見なければならぬ。無論、デカルトが弁証法的だなどと云うのではない。併しすべてを疑って疑うことのできない直接の立場に還る時、それは表現作用的自己の立場でなければならぬであろう。デカルトには、それが単に思惟的自己であった。現象学というの

は、それから唯意識的自己の立場の方向に行ったものである。併し尚その他にも途があるであろう」(同第九卷pp.67-68)と。西田幾多郎も、このデカルトの対象認識を「歴史的世界の地盤」に於てある、自己と対象との表現関係として、「経験科学者の態度」と大いに評価する。アランにおいては「物の前に立つデカルト」と言うだけで、存在の問題が、認識する自己が《sum》において限界づけられており、そこに於て知る者と知られる対象とが一つであることが明確ではなかったが、西田幾多郎の場合は、「私がある、私が存在する」とは絶対的の一者の自己限定として、絶対無的主体の自己表現において、世界と自己とが矛盾的自己同一的に成り立っているということであり、自己は、表現的な世界の極点においてその自己表現を映し出す表現点である。世界に於てある、その一点に極限せられたものとしてさまざまに無数に「延長」という本質的な制約のなかで変化する蜜蠟、そのように自己を表現してくる蜜蠟を、同じく世界の一極点に限界づけられて「思惟する」という本質的制約のなかで、対象から委ねられたその自己表現によってさまざまな思惟として成り立ってくるのである。感覚や想像によって、その対象の姿形を、悟性によってその姿形とともに表現されている本質的なその変化の法則を知覚するのである。対象認識の成立である。

- 4) AT. VII. pp.29-30; AT. IX. P.23
- 5) ⑥ pp.316-317
- 6) ⑥ pp.317-318
- 7) ⑥ pp.318-319
- 8) デカルトの蜜蠟の分析の叙述の展開がこのことを証明している。
- 9) ⑥ pp.319-320
- 10) ⑥ p.320
- 11) ⑥ p.321
- 12) ⑥ p.320
- 13) AT. VII. p.30; AT. IX. pp.23-24
- 14) ⑥ pp.321-322
- 15) AT. VII. pp.30-31; AT. IX. P.24
- 16) ⑥ pp.322-324 なおここでは、G.バークレーが念頭におかれている。「かれにおいて「物体の第一性質」は「第二性質」に還元せられ、存在するとは知覚されることにほかならないと考えられた。デカルトのこの批評がすでにバークレーに当てはまるかどうかはしばらく措くとして——なぜならバークレーの真実の意図はむしろデカルトと同じく、ただ自己自身の存在もしくはそれにおける直証を離れて、えたいの知れぬ存在を空想する虚しい思弁を徹底的に排除するにあつたかもしれないから——ともかくも、この蜜蠟の例における問題の所在を暗示する点において興味ある事実である。(かつてクロード・ベルナールがその『実験医学序説』において真に客観的なデカルトの自覚の意義に説き及んだように、最近ホルデーはその『生物学の哲学的基礎』において真に即物的科学的な原理の直観としてバークレーのかの命題を解釈した。)」と。(⑥ pp.332-333)
- 17) ⑥ p.324
- 18) デカルトは、存在する私は「ただ思惟するものとして存在する」ということを確認し、それを「精神、理性……」と換言したが、その意味での「精神」のことを言っているのではない。それをさらに「思惟するものとは何か。……疑い、理解し、意志し……想像し、感覚するものである」という思惟のそれぞれの能力の相違において、それらは全て「思惟するもの」に属するというその「理解」のことをいっているのである。
- 19) ⑥ p.325

- 20) ⑥ pp.325-326
- 21) ここでは「延長 (extensio; extension)」という言葉は出てくるが、はっきりと物体の本質的制約が「延長」であるとは言明されていないが、「第三省察」の「物的なもの観念」の吟味のところで、この蜜蠟の分析が再びとりあげられて、蜜蠟の本質が「延長」であること、蜜蠟とは延長を本質的属性とする実体であることが言明されている。
- 22) ⑥ p.326
- 23) ⑥ pp.326-327
- 24) AT. VII. P.31; AT. IX. pp.24-25
- 25) ⑥ p.327
- 26) ⑥ pp.328-329
- 27) AT. VII. pp.31-32; AT. IX. pp.25
- 28) ⑥ pp.329-330 このデカルトの認識論についての滝沢克己の積極的な評価について、『現代哲学の課題』（新訂増補版 2004年，創言社）の「第一章 自己認識としての対象認識」を参照のこと。
- 29) AT. VII. p.32; AT. IX. PP.25
- 30) ⑥ p.332
- 31) ⑥ pp.330-332

[以上]