

「延長」とは何か？

安彦一恵

キーワード：延長、叡智的延長、思惟の延長、幾何学、無限、観念、観念的、知性、悟性、想像力、本有観念、形象（スペキエス）、(図) 像的、直観、物体、実在、形而上学、数学、自然学、デカルト、ライプニッツ、マルブランシュ、トマス・アクィナス、村上勝三、小林道夫、松田毅

本誌 13. 92 号掲載（14 号に転載予定）の別稿「自由意志論争」の諸論点 — 以下「別稿」と略記 — において我々は、「二元論」ということで（あるいはそこまで関説することは過剰であったかもしれないが）デカルトにも触れた。そこでは専らエリーザベトとのやり取りを紹介・検討したのであるが、そこで「思惟の延長」という — 物体＝延長、精神＝思惟というデカルトに関する初歩的基本常識に抵触する印象を与える — 言い廻しに（思わず）遭遇した。これを含むやり取り全体から「デカルトはむしろ三元論では」という“感想”をも提示したのであるが、本稿は、「別稿」への補完として、というよりはむしろ、そこで問題点として（私に）浮上した論点の提起として、この「思惟の延長」ということを一つの考察着手点として、そもそも「延長」とは何か、それは端的に物体の「本質的属性」と考えていいのか、そう考えるとして、どうしてそう考えることになるのかといったことを問おうとするものである。

（昨年 6 月の）「別稿」脱稿後この課題がずっと意識されていた。再読¹のものも含め

¹ 筆者の専門は「(現代) 倫理学」であるが、大学院生時の指導教員であった森口美都男先生の「倫理学といっても前提として哲学が要る」という方針のもとで、或る程度は「哲学」専攻生と同様な「哲学」学習をも一時期行っていた。「再読」というのは、専らこのことを前提とした言い廻しである。

「哲学」といっても範囲は極めて広く、そこに研究領域として、広義の「哲学」のなかで「倫理学」「宗教学」「美学」といったものが相対的に独立した学問領域として成立している。同時に、或る種暗黙の了解として、いわば狭義の「哲学」として「哲学」は、これらのものではなく「存在論」「認識論」などの“中心的”領域を扱うものとして限定化されてもいる。“専門研究者”としてやっていくためには、誰もがそうであるであろうように、筆者もやがて“守備範囲”を限定していった。「学史」研究スタイルを採る場合は — 筆者も大学院生時代は「ヘーゲル研究」というかたちでそうであったのであるが — この“分化”はむしろ退けられるものでもある。しかし、そのぶん逆に、“思想家”別限定がなされることになる。筆者はやがて「学史」的スタンスではなく、ポジティブに言うなら「問題性」（「事柄」）に即した考察というスタンスを採るようになった。そのスタンスで、「倫理学」として、いくつかの問題性を、近年は主として「倫理性」（ということそのもの）という問題性を論じるというかたちで研究を進めてきた。一昨年以降、この「問題性」の一つとして「自由意志」を取り上げている。言うまでもなく「別稿」だけでなく「本稿」もあくまでこの「問題性」解明に定位するものである。

でデカルト関連文献を多少検討した。同時に、疑問が広がるかたちで「哲学史」を遡ってアリストテレス、トマス・アクィナス、また、デカルトと同時代のものとしてマルブランシュやライプニッツ関連のものをも検討せざるをえなかった。なにぶん短時間でやった“検討”でもあって、本稿は、各専門の研究者に適切な解明を要請する（あるいは、すでに解明済みなものについてはご教示を乞う）という趣旨のものでもある。この点を明示すべく、解明・教示を要請する点について、テーゼ的に纏めて提示したい — その部分は赤字で表示する — とも思う。

一 デカルトにおける「思惟の延長」言説

まず当の「思惟の延長」という言い廻しそのものであるが、該当する「別稿」箇所（3Gの一部）を再録しておく。

これに対してエリーザベトは異論をも呈するかたちで結局、

「精神に物質や延長を認める方が、非物質的なものに物体を動かしたり動かされたりする能力を認めるよりも、私にはより容易であると白状いたします。」(26)と語る。これは、我々の関心からするなら、(精神・物質の別は想定しつつも)「二元論」を否定するものである。

これに対してデカルトは — 精神について厳密にはその物質との関係（「合一」）に即して —

「殿下が思惟に帰属させようとする物質は思惟そのものではないこと、そしてこの物質の延長は、この思惟の延長 {l'extension de cette pensée} {Eng. tras. : the extension of this thought} ¹とは別の性質のものであることが、よく理解されるでしょう。」(32)

として、「精神に物質や延長を帰属させる」一元論を退けて「精神に、物質性をもたなくても物体を動かしたり物体から動かされる能力を帰属させる」(31)と（我々の言う意味で）「二元論」を説く。すなわち、エリーザベトが「物質」「思惟」に同じ「延長」性を帰属させるのに対して、デカルトは、両者に別の「能力」を帰属させるのである。

両者の論争点は、物体に対する精神の「因果力」といったものを巡るものである。しかし我々の（本稿での）疑問は、「思惟の延長」という言い廻しそのものに関わる。初歩

¹ 引用文中の{ } ([] []) ではない) 内は本稿筆者の加筆である。以下、多くの箇所でのこの加筆を行う。論者・訳者間で訳語にかなりのバラツキが在るからであり、その結果として原語との対応が分かりづらくなっているからである。邦訳書が在る場合（そのまま）使わせて頂いたが、それにも適宜原語を挿入させて頂いた。

的常識では、デカルトにおいて、「精神」の本質的属性としての「思惟」に対して、「延長」は「物体」の本質的属性とされている。まず、これはまさしく「思惟の延長」としていわば「属性の属性」といったことではなく、「思惟」を「属性」とする「精神」が — 「実体」としてそれ自身が延長していること（「実体的延長」）ではないが — 「思惟」という様態において取る延長性のことであると了解できる。（エリーザベトの異論自身は、「精神」が「実体的に」延長しているのではないのであるなら、それはどのようにして「物体」に因果力を行使できるのか、というものであるが。）

この間、（我々が言う）「身体論的哲学」の一例としてメルロ＝ポンティの心身論を確認しようと思って『心身の合一』をも読んだ。そこで彼は、上にも挙げた個所とともに、

彼 {デカルト} はそこで「実体的延長 {étendue de substance}」と「潜勢的延長 {étendue de puissance}」を区別し、後者を魂に属するものとしているのである。（019/MP-15）

として、1646年4月15日付のモールス宛て書簡の

私について言えば、私は神のうちにも天使たちのうちにもわれわれの魂のうちにも、実体的延長を {extensionem substantiae} 考えているのではなく、ただ潜勢的延長を {e.} potentiae} 考えているのです。

という部分を引用している (019)¹。

そして別の個所では、マルブランシュの「叡知的延長 {étendue intelligible}」概念について、

¹ これには、註9として、「A・T版、三四二頁。ブリドゥー版 {*Ouvres et lettres*}、一三三四頁。なお、レヴィス版『アルノーおよびモールス宛て書簡』の一五九頁では、*extensio potentiae* は「潜勢態における拡がり、ないし潜勢的延長 {...[une étendue de puissance ou une extension en] puissance} と訳されている。」(022/MP-15)と記されている。通常ここは英訳で言うなら *extension of power* と了解されているところであって、これがただちに「潜勢的延長」と理解できるかは疑問である。（ただし、他方“*extensio substantiae*”は — これは英語でも“*real extension*”と（も）訳出されている — 通常「実体的延長」と（も）邦訳されている。これも“*実体の延長*”と訳出すべきであろうか。）ちなみにトマスに、（おそらく）アリストテレスの *dynamis* のラテン語訳として（同時に「能力」「能力という可能態」という意味合いをもつ（邦訳『神学大全 VI』参照）通常「可能態」と邦訳される *potentia*（英訳では *potentiality*）という語が在るが、その属格である *potentiae* が「潜勢態における」「潜勢的」という意をもちうるかは（我々には）疑問である。しかしメルロ＝ポンティは、“*extensio potentiae*”を（「力」が外へと広がっていくということではなく、「潜勢」といういわば一つの存在様態としての）この「潜勢的延長」の意の線で了解していると思われる。そして、そういうものとして、マルブランシュの「叡知的延長」概念と重ねて論じていっているように思われる。

なお、Pasnau 2005 は、「神の遍在 (omnipresence)」という観念から見ると（少なくとも神において）精神的存在の延長性を語ることも可能であるが、デカルトが物体 (固有) の属性として「延長」を語る時、そこには、— これを排除するかたちで — (さらに) 特に「部分をもちうること (discernibility)」が含意されていると解釈する。

叡知的延長は、主観の側に属するものでもなければ（それは認識の事実ではない）、客観の側に属するものでもない（それは即自ではない）。それは、実在的延長が認識に与えられるための理念的核 {noyau idéal} なのだ。……叡知的延長は神の心性の一遍ではない。もしそのようなものなら、それは物かあるいは一種の物になってしまうであろう。（053/MP-32）

として（ラポルトのいわば心理主義的解釈を退けて自ら）解釈した後で、「デカルトはモールス {H. Morsu = H. More} 宛ての {1649年2月5日付の別の} 書簡で次のように述べている。」として、

……そういうわけですから、私に言わせれば、延長は、相互に区別される諸部分をもつものとして、想像力の対象となるような物のうちにしか存在しないのです。

という件を引用する(053f.)。

我々の関心は、マルブランシュ（に関するメルロ＝ポンティの）解釈そのものにはない。我々の関心は「精神」の（による）「認識」に在る。ここから纏め直して、当の箇所を再確認するなら、デカルトが言っている（という）のは、「精神」がその「思惟」という「認識」の働きにおいて — マルブランシュの場合は、（それに当たるものとして）「神において見る」というかたちで — 、その対象を認識するとき、（あるいは、“pensée”を明確に — 思惟作用ではなく — 思惟物と了解するとして、いわばそれを意識するとき、）それを「延長するもの」として認識するということであろう。したがって、（認識主体である）「精神」そのものが延長しているというのではない。

しかしそうであっても、対象を「延長するもの」として認識するとして、そうした認識、および、そのときの「精神」の（まさしく様態としての？）「想像力」ということが我々にとっては論点となるのである。

二 認識の三種

デカルトにとって（も）「精神」の本質は「知性（叡智）」に在るであろう。そうしたものが対象を認識するとして、それはなぜ純粋な知性認識で（自己）完結しないのであろうか、あるいは、「対象」が「物体」（界＝自然界）であるとして、**その「延長」性**ということが「精神」の「**（純粋）知性**」においてどのようなかたちであるのか、ということが我々の側の疑問の出発点である。「別稿」**3G**全体の論述もこの疑問に導かれたものであった。

デカルトにおいても、「人間」の認識の仕方の事実として三種在ることが説かれている。(我々が「三元論」と言ったのも、この(事実)認識論的な観点からであった。)
「別稿」でも挙げた

精神と身体との合一に属することがらは、知性だけでも、想像力に助けられた知性だけでも漠然としか理解されませんが、感覚によってきわめて明晰に理解されます。(29)

という言い廻しから、1)「純粹知性をはたらかせる形而上学的思惟」(29)、2)「想像力に助けられた知性」(29)による認識、そして3)「感覚」(そのものではなく — 感覚そのものは、あるいは無意識的認識とでもいったものとして了解可能でもあるが、ここは「認識」事態を意識的なものに限定しておく —)に「助けられた」認識の三種を取り出すことができるのであるが、問題は1)と2)(3))との関係を巡るものである。

この三種は「精神と身体との合一に属することがら」に関する認識の三種であるが、デカルトはこれとは別に「物体」(そのもの)の認識についても三種を挙げている。『省察』では、各所で「感覚」「想像」「純粹な知性作用」の別が — 同時に、「認識」がいわば「観念」を意識することであるとして、「観念」の点からこの三種に対応して「外来観念」「作為観念」「本有観念」の別が — 語られている。(そして、「別稿」で「形而上学」と言ったのは、— 言うまでもなくデカルト自身の「純粹知性をはたらかせる形而上学的思惟」という言い廻しにも定位させているが — この「純粹な知性作用」による認識体系のことである。)

三 「物体」の本質は「延長」であるのか? — 「問題」の定式化 —

そうであるとして我々が論点として提起したいのは、「**本有観念**」として提示される「**物体の本質的屬性としての延長性**」ということが果たしてその通りであるのか、ということである。我々の疑問を直ちに了解して頂くために、ここで急いでライプニッツの物体観の想起を(まずは)要請(だけ)しておく。

半ば西洋哲学史の認識論的基本枠組みをおさらいすることになるが、端的にカント以降では、「(純粹)知性」とは「悟性」のことであって、その悟性による認識は「概念的認識」である。これに対して、カント以前では、— それがむしろ主流であったかもしれないが — 「知性」は、「悟性」と換言するとして「直観的悟性」である。しかるに、カントで言えば「直観」は(人間にとっては)むしろ「感性」の事柄であって、そこから見るなら、デカルトの「(純粹)知性」は — 逆説的に“不純”な私たちで — 「感性」

性を成分として併せもつものである。「物体」の本質の認識として、(感性能力の一つとも言う)「想像力」に定位して、たとえば

思うに、判明に私は、……量を有つ事物の、長さ^のと広さと深さとにおける延長を、想像する。(2001-84)

と語られるかたちで、このことが示されていると見ることができる。すなわち、「想像力」によって把握される物体の延長性が、同時に「知性」認識の内容でもあるのであって、そこに「知性」が — 「直観的悟性」として — (いわば不純なかたちで) 感性的成分を併せもたされていると見るのできるのである。

しかしながら、ここで言われている「事物」は直ちに(物理的)「物体」であろうか。問題はむしろここに在る。「延長」を(本質として)もつ「事物」=延長者(「延長するもの(extensum)」)を端的に数学的存在とするとして、換言するなら問題はむしろ、数学と物理学(あるいは「自然学」と)の関係である。そして、そうした数学的存在者(「事物」)の場を端的に「空間」とするとして、その「空間」の物理性である、あるいは(一種常識的に)物理的存在者の場として空間=物理的空間を想定するとして、これと数学的空間との関係である。

再度確認するがポイントはやはり「延長」に在る。デカルトは明らかにこれを((「精神」をも含むものとしての)「事物」全般ではなく)あくまで「物体」の本質として提示している。これを — 物理的なものにおける「連続」の問題から攻めていって — ライプニッツは批判している。次に、いわば媒介としてライプニッツの物体=自然世界観を見ておきたい。

四 ライプニッツの場合

言うまでもなくライプニッツは、たとえば『形而上学序説』で

実体の本性について省察する者は、物体の全本性が延長のみから……成り立ってはいないこと……に気づくであろう。……ひとは、大きさ{grandeur}、図形{figure}、運動の概念が、ひとが考える程判明ではないこと、これらの概念は想像的な、我々の知覚に相対的な或るもの{quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions}を含んでいること、を証明することさえ出来る。このことは、我々の外部の事物の本性のうちに真に見出されるかどうか疑われ得るところの色や熱やその他のそれに類した性質の場合にも(勿論より顕著にはあるが)当てはまる。このような理由によっ

て、この種の性質は如何なる実体をも構成することが出来ないのである。(増永 1981-297/GP. IV-436) ¹

¹ これは、デカルトの物体＝延長観を否定するものであるが、デカルトもいわゆる『第二省察』の「蜜蠟の分析」として知られるところで「蜜蠟に属してはいないもの [のすべて] を取り払ってしまうとき、何が残っているか、を見てみよう。思うに [残っているものとは]、何か或る、屈曲しやすく、変化しやすい、延長するもの、のほかには何もものないのである。」(2001-45)と(物体＝延長観的に)述べた後、「この蜜蠟の知得(perception) [言うなら、それを知得するための働き] は「独り精神のみによる洞見(inspectio)なのである」と説きつつ(46)、「われわれはたとえば、蜜蠟がそこにあるとするならば、われわれは蜜蠟それ自体を見ると言う、が、色あるいは形より推して蜜蠟がそこにあるとわれわれは判断すると言いはしないのである。」(46)と、「(延長」の限定態である)「形」を「色」といえば単純に並置している。ここは、「われわれ」は日常「……と言いはしない」と「われわれ」の認識実態を批判するなかでのものだが、それでも単純並置されているのは、物体＝延長説からするなら目立つところである。実際、『第三答弁』では、「私が蜜蠟の例で証明したことは、ほかでもありませんが、色、固さ、形状が蜜蠟そのものの形相的根拠に属してはいないということ……にすぎません」(212)と、自らの主張のなかで、かつ否定的に並置されている。

ただしこれは、あまりにも我々の議論に引き付けた読みであらう。たとえば小林 2003 では、こう説かれている。「蜜蠟の本質が感覚に現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」というべきである。」(156)そして引き続いて、「したがってわれわれがある対象を知覚するとき、その対象の内実を問題にしているとするならば、その知覚とは外部感覚や共通感覚……によるものではなく、知的精神の判断能力によるのであって、それは「人間精神なくして」ありえないのである。」(156f.)と語られている。そこからさらに、そうした「判断」— 小林は「精神の洞見」についてこの「判断」性を重視していると了解可能である — が誤りを含みうるとしても、そう判断しているということそのものは不可疑である、と続いていくことも自然に了解できるところである。(しかし、**こう「レス・コギタンス」の存在の不可疑性を導くのに何故に「判断」が重要なのか、なぜ「感覚・想像している」ということそのものは不可疑であるというふうに「直接的に」議論してはいけないのか**、とは — 少し後(48)で「蜜蠟が単に視覚や触覚だけからではなくて、もっと多くの原因からも私に知られるに至って、蜜蠟の知得がいっそう判明なものと思われるようになったとするならば、どれほどいっそう判明に私自身が私によってこのとき認識されることか、を認めるべきなのである {る}」という件を目にできるのではあるが、この「多く」ということの含意が「私」の存在の証明にもつ意味が不明であって — 「読者として」述べてみたい。

(いずれにしても、)この「判断する」について、すぐ後では「平素の慣わしによって……判断する」(46)とも述べられている。ここは、(現在の)我々からするなら、「感覚」(あるいは「想像」)の経験(の積み重ね)が「慣わし」を形成しているのであって、「判断」とは、この形成過程が忘却されているだけだと(あるいはヒューム的に)言うるかもしれないが、ここで — 半ば連想的に — 「哲学史的考察」(あるいはむしろ「哲学史解釈理解」)を差し挟ませて頂きたい。そうするとして、これはトマスの「習慣(habitus)論を想起させるものでもある。ここは稲垣(1990-103ff.)を参考に言うが、しかしトマスの場合そうは「近代的」に了解不可能である。トマスにおいても事物の「何性 quidditas」(106)の認識、換言して事物の「形相」の認識(「形相的確定 specificatio」(114))には「スペキエス(species)」(形象)が必要であるが、稲垣によれば「習慣」とはこの認識のいわば実行(行為)の「可能態と現実態との中間状態」(112)である。そうであっても、そこではその「習慣」者のうちに「スペキエス」が存在している。さて、ここから我々が問いたいところであるが、「抽象」ということと重ねて言うなら、この「スペキエス」は具体的(ということは感覚的)認識の積み重ねの中で — 「能動知性」による「抽象」によって — 形成されたものだと見ることができるのであるが、稲垣によるなら、トマスが説いているのはそれだけではない。しかし、言うとするなら「存在論的認識論」(有働 1957)の側面が在ることだと(抽象的には)纏めることができるが — 我々としていま有働や稲垣のトマス解釈をさらに要約・提示することは控えて、このトマスの認識論は、認識事象をいわば世界(創造・展開)事象に包含させるという点で、唐突な付き合い合わせであらうが、進化論的認識論と構造が同じだという感想だけ述べさせて頂きたい — 、我々には十分フォローできないところである。

それは、中川 2008 のトマスの部分(中の水田英実執筆部分)についても言わざるをえないところである。水田は、「能動知性は「質料的諸条件から形象 {スペキエス} を抽象することによって」(『大全』1. 79. 3)事物の本性を現実的に可知的にする、すなわち認識さるものにするのである。」(485)という主張筋を確認すると共に、「知性認識にさいして、われわれの心の中には「知解されたインテンティオ」(intentio intellecta)が生じる。それは知性において懐念される事物の類似 {似姿} (similitudo {Eng. trans: likeness})であり、可知的形象と並んで、われわれが心の外の事物を知性的に認識することを可

として、「延長」を「想像力」によるものとして、いわゆる第二性質のものと本質的に異なるものでないとしつつ、それが物体の本質であることを否定する。そして、「延長」に対して「力」を「物体」の本質として対置する。ライプニッツは、最終的には、この「力」を「エンテレケイア」と表現しつつ、いわばその主体（「実体」）として「モナド」を想定する。そして、その「モナド」の関係態として世界を措定しつつ、「モナドロジー」として「形而上学」を展開する。

しかし我々にとって問題なのは、まずは、これと自然的世界との関係である。ということはライプニッツは形而上学的世界と自然的世界とを等置しているのではないということであるが、我々からして問題なのは、換言して、前者を構成するいわば要素であるモナドと後者の構成要素である「物体」との関係である。

いわば各世界の要素の究極のものである「点」について、まさしく「究極要素」と呼ぶつつライプニッツは（『新説』で）、デモクリトス「原子論」への批判的検討から、

伝はば実体的事象 {chose substantielle} の分析の究極要素たるものは、実体の原子即ち部分を全然持たない事象的統一 {unité réelle} の他にない。これは形而上学的点と呼ぶこともできよう。これにはどこか生命的なところと一種の表象作用 {perception} とがある。数学的点はこの形而上学的点^が宇宙を表出する {exprimer} 為の視点である。

能にするものである。」(494)という主張筋をも確認している。この記述（そのもの）に対して（読者として）「並んで」ということのいま少しの説明を要請したいところであるが、稲垣の説明が十分フォローできないという感じはこれと重なってもいる。

いま（或る意味で）無理に哲学史的整理を求めてもいるのであるが、トマスの第一の主張筋が、（水田が表題を付けているように）「生得観念の否定」、すなわち、経験論的な観念（スペキエス）形成の主張であるとするなら、第二は（逆の）生得観念説を思わせる。神が一方でそのスペキエスに応じて事物（の本性）を創造し、他方でそれと「類似」の観念を「知性」のうちに内在させていると了解されてしまう。稲垣によるなら(109)「天使」（の「知性」）の場合はそうなっているのだと了解されるのであるが、それが「人間」の場合は違うというのであって、換言するならこの“違い”の説明がなかなかフォローできないのである。たとえば上の有働勤吉は

第一真理とは、それに依つて精神が一切のものを判断する真理であつて、この真理から事物の生得的形相 {スペキエス (species)} が天使的智性に注入され、それに依つて天使は一切のものを認識するのであるが、同様に、一切のものをそれによつて吾々が判断するところの第一原理の真理が、神的智性の真理から範型的に現われる。* もし第一真理の似姿 {類似 (similitudo)} がないならば、吾々は第一原理の真理によつて判断する事が不可能だからして、従つて吾々は、第一真理に依つてすべての物を判断すると言われるのである（* ちなみに、この部分の花井一典訳では「それと同様に、神の知性の真理を範型としてこれから人間知性のうちに第一原理の真理が流出し、この真理を基準にわれわれは万象についての判断をなしている」（トマス・アクィナス 1990-075）である。）

という『真理論』の一節を引用しているが(51)、特に、強調点を付されて「範型的 {exemplariter} に現われる」と訳出されていることがどういうことなのか（引き続いてこれの（これ自身に対しては敷衍的？）説明がなされているのであるが、— 単純な経験（-抽象）論とどう違うのかという点で — なお説明して頂きたいところである。

そう言わせて頂くとして、本論に戻って、デカルトの「延長」観念はこれで（も）言う（いわば人間＝天使的）「生得（本有）説」— ちなみにトマス『神学大全』に「{天使における} 本具的 connaturales な可知的形象」というフレーズを確認できた(1973-214) — ですっきり了解できるころではある。であるが、「平素の慣わしによつて」という言い廻しが気になることは気になるのである。

然るに物体的実体が収縮してゐる時にはその器官全体は我々から見ると一つの物理学的点になる。であるから物理学点是不可分だと伝つても外観 {apparence} だけの話である。数学的点は厳密な点であるが様相 {modalité} に過ぎない。たゞ (形相即ち精神 {les formes ou ames} を以て構成されてゐる) 形而上学的点即ち実体の点のみは厳密な且つ事象的な点である。(ライプニッツ 1951-74. /GP. IV-482f. 漢字は新漢字に改めた。また、強調右点を強調下線に改めた。以下も同様である。)

と説いている。¹

ライプニッツによれば、三種の「点」のうち「本当の統一 {体 (一) unité}」(73/482) であるのは「形而上学点」のみである。「延長」を問題としている我々の視点から纏めるなら、形而上学的点のみが — 「厳密且つ事象的な {exact et reel} 点」として — いわば真に非延長者である。大胆にはしよつて言うなら、これは「モナド (単子)」である。これは、デカルトが端的に精神 = 非延長者と説いているが、その「精神」的なものである。伝統的タームで言うなら「実体 (的) 形相 {forma substantialis}」とも等置できるものでもある。そして「自然」も、こうした「モナド」から成るものである。しかしそれは、「形而上学」的に見た場合そうであるということであつて、いわゆる「自然学」(科学) の対象としての「点」 = いわゆる「原子」は、少なくとも論理的には「分割可能」であつて、したがつて「不可分割者」ではない。そしてそういうものとして、それは「延長者」である。「自然学」が対象とする「物体」は、こうした「原子」の複合体として、それ自身も当然「延長者」である。そういう延長者の総体として「自然」は — 「実在」ではなく — 「現象 {phénomène}」²である。

しかしライプニッツによるなら、「モナド」と自然的世界との間には「表現 {représentation}」の関係が在る。一定の「諸原子」の間には、— 「生命体」の場合容易に理解できるように — いわゆる「実体的紐帯 {vinculum substabile}」として、その原子集団において支配的モナド (経験的には「魂」) が (経験的にはその「身体」である) 集合体において自己を表現するという関係が在る。同時に、各集合体間に「調和」が成り立つかたちで、各モナドは、いわば認識的に同時に世界全体 (集合体全体) を表象し {percevoir} てもいる。

他方「数学的点」は、「厳密な点」 = 非延長者である。これに対して (幾何学的) 「図形」は、「面」において「線」によつて区切られるものとして端的に延長体である。ライプニッツはこれに関して、(ゼノンのパラドクスとして知られているような) 「連続体の

¹ 松田毅は、或るアルノー宛て書簡に即して、「数学的存在、現実的物体そして「真の統一」としての心的存在が区別される」と纏めている。(小林 2007-576)

² 「外観」に対して「現象 {phénomène}」は、前者が評価的に否定的な表現であるのに対して中立的でもあるが、両者は (たとえば) 『実在的現象を想像的現象から区別する仕方について』で「現象 {phénomène} ないし現われ {apparitiones}」(工作舎 8-64/GP. II-96) として等置されてもいる。

合成という迷宮」という難題を解決するというかたちで、非延長者である「点」から「線」(「面」)の「合成」を語る。言うまでもなくここに、ライプニッツの数学的業績として微積分概念が提示されていくことになる。そうであるとして、こうした「図形」および、その総体である「空間」は、ライプニッツによるなら「観念(態)」である。(上の引用文中では「観念」性が「様相に過ぎない」と表現されていると了解したい。)¹⁾

¹⁾ 松田は、1706年1月19日付のデ・フォルダー宛て書簡に即して、前ページ註で紹介したのと同趣旨で「数学的存在、現実的物体そして「真の統一{unité}」としての心的存在の区別が重要となる」と纏めた上で、「モノイド間の関係を、一方では数学上の点と線分のあいだの観念的關係と、他方では寄せ集めとしての物体の現象的關係と区別するのである。つまり、単位(統一)としての単純実体の相互独立的關係は、前者、連続体である点と線の不定な「観念的」關係とも、後者、無限分割可能な物体の部分全体の現実的關係とも、あくまで異なる性質であると言うのである。」と述べている(ibid-590)。

ここは、「数学の(存在論的)身分を我々としては問いたいのであるが、— 物体間の「現象的關係」と(も)異なるものとしての—「観念的」というのはどういうことであるのか。」松田2003では論理的に「内属論理」からの帰結(「内属論理の「臨界」)として、つまり「実体とも属性とも区別される第三の「観念的」なもの」として説明されているのだが(108)、— これは直接には「時間と空間」に関して語られているのであるが— 数学論として(というか、そもそも数学的存在者はどのようなものなのかという観点から)いまいし説明して欲しいところである。当の「観念」が語られる(このp.108の)箇所に対して、「この語{観念}はマルブランシュの「徹知的延長、カントの直観の形式としての時間と空間の「超越論的観念性」を想起させる。」(303)という註記がなされている。これ—特に「観念」から「表現」への……シフト(120)というところなどから、「観念」のライプニッツ哲学内におけるいわば認識=存在論的位置の観点からは了解できるところであるが— に対しては我々は直ちには賛同し難いのであるが— というか、この註記は*いわば(17世紀的な)「観念」一般に関するものであって、上の(「第三のもの」としての)いわば狭義における「観念」への説明ではないようにも思える—*、少なくともこのことをいまいし説明して欲しい。

念の為、上のデ・フォルダー宛て書簡から、関連する次の部分を引用しておく。

現実的なものの中には、不連続的な量(discrete quantitas)、つまりモノイドないし単純実体の多数性しかありません。もっとも、現象に対応するどの可感的な寄せ集めにおいても、それはいかなる数よりも大きな数としてですが、ところが連続的な量は観念的(idealis)であり、可能的なもの、可能である限りの現実的なものに関わっています。連続体には非決定的な部分が含まれていますが、現実的なもの内には不定なものはありません。現実的なものにおいて分割し得るものは、実際に分割されているのです。現実的なものは単位から成る数のようなものであり、観念的なものは分数から成る数のようなものです。部分は現実には実在的な全体内にあるのであって、観念的なもの内に存するものではありません。しかしわれわれは観念的なものを実在的な実体と混同して、可能的なもの同士の秩序の内に現実的部分を求め、現実的なものから成る寄せ集めの内に非決定的部分を求め、そのためにわれわれは連続体の迷宮や解き難い矛盾へと落ち込んでしまうのです。(工作舎9-127)

そう要請するとして、上に「観念」一般」と述べた意味でのものとして、ここでデカルト・ライプニッツ間の「観念」概念の異同について質問させて頂きたい。半ば「数学」ということからの連想であるが— したがって、(論究対象は「数学」であるが、それはいわば「観念」一般の「数学」の場合としてであるのであって)上に「第三のもの」として取り出した狭義の意味での(数学的)「観念」を問うているのではないのであるが— 小林道夫は「ここでカントールが言う「内主観的あるいは内在的実在性」はデカルトやスピノザがいうところの観念が表す表現的(objectiva)実在性[*]と同じである」(2003-218)と述べている。この「が表す」というのは、「観念」が「表現的実在性{実在態}」を表示しているとも(表面的に)了解できるのであるが、そうではなく、「表現的実在性」としていわば“観念という存在態における実在性”が指定されていると了解する。(小林のフレーズ「観念の「表現的実在性」」(21)の「の」を「という」として了解すれば、これと同じになる。「の」は「がもつ」という意とも了解されうるが、その場合、「観念」という事態のうちに「表現的実在性」が在るということにでもなるが、そう了解しても結局同じとなる。松田は、これと同義で「観念内の意味的事態」として「表現的実在性」を記述している(15)。／*この「表す」というのはデカルト自身が(我々からするならミスリーディングに)そうしているところであるが、ちなみに村上勝三は、これを「観念の対象的(objectiva)レアリタスということによって、私は、観念の内にある限りの、観念によって表象されたもの存在性 entitas を理解する」(AT. VII, 161)と確認しつつ(2004-10)、しかし「[「対象的」にある「観

そうであるとして、「空間」は同時に自然的なものでもある。ライプニッツはこの面から自然的世界の「空間」＝物理的空間について、実体である諸モナド間の（単なる）「秩序」（という（観念的）関係（態））であると語る。言うまでもなく、この認識（いわゆる空間＝関係（態）説）をもって、ライプニッツはニュートン（クラーク）と科学史上有名な対立を引き起こすことになる。そしてそれは、同時にデカルト空間論との対立でもある。これも言うまでもなく、デカルトにおいては空間＝延長は「物体」（世界＝自然界）の「本質的属性」である。これに対してライプニッツにおいては「空間」は — 自然的世界の認識のために、それ自身「観念」である数学的空間を適用したものとして —（形而上学のいわば真の實在的世界からすれば）あくまで「観念的なもの」なのである。

念」(12)とも記述している。)

こう理解するとして、**デカルト＝小林の「観念」概念とライプニッツ＝松田の「観念」概念は同じであるのか。**小林は、「現実無限」「可能的無限」を問題とするコンテキストにおいて(201)上のように述べているのであるが、文字通りこのコンテキストに即しては、カントールと同様にデカルトにおいても「現実無限」が前提されていると説いている。カントールそのものについては、「このようにカントールは、近代の経験論やカント主義ないし構成主義に抗し、一七世紀的な認識論に立って、人間知性は自らに生得的な観念が表現する観念内容に従い、感覚経験や感性形式（直観）や構成可能性に制約されることなく数学的対象を措定してよいと考えた」(218f.)とした上で、「一七世紀哲学の見地とカントールのそれとの間には、個々の要素を確実に外延的に措定し、それから学問的対象を構成していこうとするのではなく、それ自身は概念的、内包的にしか指示できない全体無限という原初的存在をまず前提し、そのもとで個々の対象を見渡し組織しようという学問観が共通に認められる。……なおこのようなカントールの「内包(comprehension)」の見地に対して「外延(extension)」の見地（構成主義）から批判したのはポアンカレである」(219)と述べている。

我々が問いたいのは、この「一七世紀哲学の見地」はむしろライプニッツにこそ当てはまるのであって、デカルトについてはそう簡単に言えないのではなからうか、ということである。というのは、松田が次のように「直観主義対形式主義」(2003-164)としてデカルト・ライプニッツ間の相違（むしろ対立）を説いているからである。そのなかで松田は、一方では小林から172-註22をも援用しつつ、— その註記を我々として確認するかぎり、上の「カントール云々」という箇所から見れば当然のことであるが、小林は、この（ヴェイユマンが言う）デカルトの直観主義はたとえば端的なカントのそれとは異なると述べている(172)。松田は、或る意味でそれを無視するかたちで（つまり、通常の数学史的対立枠組みに入れ込んで）—「極限への移行の概念で問題になるように、数学的無限との関連で判明な直観の権能を越えたものへの排中律使用をめぐり、デカルトに現代の直観主義の発想を見て取ることができる」、「デカルトの直観主義は、……現代の直観主義と同様、数学や論理学の証明論において重要な役割を果たす背理法の使用を一部制限する」としつつ(173)、これにライプニッツの「形式主義」を対置している。

（我々としては、“感想”に留まるが、— 松田のこのデカルト観、特に「デカルト無限論」観に、小林の「構成主義がこれを認めるに留まる）可能的無限は、（内包主義的に）実無限を前提とする」という（趣旨の）“カントールの”「デカルト無限論」観はどう反論していることになるのか、また「無限小に関してライプニッツ {は}、直観主義者と同様に、それを確定した大きさをもつ量として構成可能とは考えなかった」という「付言」(174)が本体の議論にどう（限定化的に）関わってくるのか特に知りたいところであるが — “すれ違い”の基底起因として、（松田も言う(169)）ライプニッツのむしろ「論理主義」的学問観とデカルトの — 数学基礎論で言う「直観主義」とは異なった、あるいは、たとえばフッサールの真理観とも関わる — いわば「明証主義」的学問観との相違が在るのではなからうか、と（だけ）述べておくべきか。）

五 「延長」の身分

ここでカントを絡ませるとあるいは論じ易いかもしれない。カントにおいては、「空間」は「(感性的)直観」の「形式」である。そして、この「形式」によって規定されたものとして自然(および、心も含めて事物)の世界は「現象界」である。とりあえずはこう言っていると思うが、この点はライプニッツにおいても同様である。それは、有限な人間(的認識)から見た世界である。同時に、その世界の本質的属性である「延長」も(当然)人間から見れば世界はそうした延長態であるということになる。これに対してデカルトでは、(ただし、この場合「精神」は除くことになるのであるが、その)物体(界=自然界)は自体的にも=いわば神から見ても延長態である。そして、このいわば神としての物体相が、その本質的部分である「延長」について「本有観念」(の意識)として人間にも認識可能であり、また、「感覚」における「外来観念」や「想像」における「作為観念」においても物体は延長的に意識されるとされている。

デカルトでは同時に、「数学」(「幾何学」)は自然的世界の本質的部分の学である。ここで我々の疑問を提出することになるのであるが、このことは、デカルトが「幾何学」を感性的認識の学として想定していることを意味するのではないのか。「感覚」と区別して「想像力」が別途措定され、勝義にはそれが「幾何学」的認識のいわば主体であるとされているとも了解可能であるが¹、それも — 「形象的」でもいいが、それが多様な意味合いを含むので、とりあえずこう表現するが — “(図)像的”²なものとして「感性」

¹ 井原 2010 から、デカルト自身からの引用も含めて、次の部分を挙げておく。「数学的真理も想像力の助けを借りて認識される(されうる)と言えるのではないか、と推定される。そして実際、この推定を裏づけられると思われるテクニカルな根拠は少なくない。たとえば、「精神のうち数学にもっとも役立つ部分、すなわち想像力」(AT II, 622)とか、「形や運動を考察するのに主に想像力を行使する数学の研究は、われわれが物体についてのきわめて判明な概念を形成するのになじませる」(AT III, 692)といった言い方は、その一例である(cf. AT X, 375; VI, 17-8; VI, 17-8; V, 177)。(105f.)

² ドイツ語で言えば“bildhaft”とでもなるであろうか。先に「筆者はかつてヘーゲル研究という学術研究的スタイルを採っていた」と記したが、半ばそれからの連想で『ヘーゲル事典』弘文堂、平成4年から、増成隆士執筆の項目「心像 [Bild]」の次の一部

Bild という語は、多くの場合(ヘーゲルの場合も含めて)、「心の中の像」(今のわれわれが日本語で言うところの「イメージ」にほぼ相当するもの)あるいは絵などのようなかたちで表現された「形象」の意である。(252)

と共に、本稿筆者執筆の項目「記憶・想起・内化 [Er(-)innerung]」の一部を引用させて頂きたい。

……/E. [Erinnerung] は、(1)「語の特有な意味における E.」として、「直観」においては「知性」に対して外(面)的である内容を「像 [Bild]」として内化し(「知性自身のもの」とし)、(2)「本来のいわゆる E.」として、まだ外的直観をきっかけとして要するが、像を知性自身のものとして意識に呼び起こす。これに対して G. {Gedächtnis} は特殊な限定のもとに、「言葉 [という特定のものの] の直観」に内化的に関わり、最終的には、言葉の表象 (Vorstellung) 的意味を廃棄することによって主観を純粋化し、そうすることによっていわば「概念」を意味内容とする「思惟」を準備するものとされる。/……「内化」は、自体的には精神自身の規定態でありながら意識に対しては外的であるものを、意識に対しても内的なものとするものとしてヘーゲル哲学のまさしく核心であるとみることができる。(91)

の能力（主体）である。そういう意味でデカルトは「幾何学」を感性学として想定していることにもなるのではなからうか。

「幾何学」が — 土地測量学として始まったというかたちで — 感覚的認識からの「(理念化的) 抽象」でもあるというところから見るなら、これは極めて自然にも理解できるところである。しかし、これに対してライプニッツは「幾何学」(「数学」)を「悟性」の、したがって“非(図)像的”認識の学として考えてもいる。言うところの「位置解析」の論においてこれは明瞭である。ここから見るなら、「点」からの「図形」(線・面)の構成ということも、非延長者からの延長者の構成ということではなく、言うとするなら後者も非延長者である。換言して、図形は(点と同様)量的なものではなく端的に質的存在者である。デカルトは「解析幾何学」を展開して「幾何学」の「代数化」を図つてもいるが、そもそものその「代数学」が量的なものの学として了解されている。ライプニッツはそうした「代数化」はむしろ退けつつ「図形」をあくまで「形」的に処理しようとする。しかしそれは、一種逆説的かもしれないが、「図形」を“非(図)像的”に理解することを同時に伴つてもいる。質的で(のみ)ある「点」から同様質的なものとして「図形」が — 「位置計算」として — 構成されている。こうした「幾何学」を「新幾何学」と呼びつつ永井博は、数学史的にライプニッツを次のように位置づけてもいる。

新幾何学の構想は卓抜なものであり、……革命的なものであった……。……その後ライプニッツの位置解析の理念は、十八世紀に到って始めてオイラーの注意を惹き、十九世紀の所謂「位相幾何学」の展開となって結実した。……リーマンは、「位相的考察」を「量{図形 die Grössen}が位置{Lage}に無関係に存在して互に他を測るものと考へず、計量関係{Massverhältnissen}とは全く独立に、位置{Ort}及び領域{Gebiet}の状態を考察することである」¹と定義しているが、この定義はライプニッツの主張に

ちなみに、1687年4月30日付のアルノー宛て書簡中の“quelque chose d’imaginaire” (GP. II-98)が「なんらかの形象思维的なもの」(工作舎8-331)と訳出されているが、これも我々が言う「(図)像的なもの」と似た含意をもつと考える。

なお、「別稿」との関連で言うと、以上は、p43.の「心的イメージ」云々、あるいは、いわゆる「イメージ論争」と関わるものである。

¹ 永井はこれを彌永昌吉『現代数学の基礎概念 上』弘文堂書房、昭和19年から再引用しているが、彌永はリーマン (*Theorie der Abelschen Funktionen*, 1857) 自身からこれを引用して、それに続いて説明として、「即ち、「大いさ{Maß}」とは無関係に、純粹に図形{die Grössen}の位置及び形相を問題とするのである。図形を伸縮自在なものとして考へても変らぬやうな性質、或はより数学的にいへば、一対一の両側から連続な変換によつて不変なる性質を調べるのである。」(151)と述べている。ここでもやはり「図形」が語られているではないか(即ち、やはり「(図)像的理解」がなされているのではないのか)との異論が予想されるが、本格的な反論は専門家の手に委ねるとして、ここではとりあえず、それは(ここで「図形」と訳出されているものは原語では“die Grössen”でもあって) — 「位相空間」が通常の「空間」とは異なるように — (相互に「相似」((より厳密には集合論的な「同値」?)という質的關係)は存在するが「合同」すなわち「測」量的關係)は存在しないものとして) 通常の幾何学的図形 (figure) と同じものではない、とのみ述べておく。(たとえば或る地点からの複数の点の“遠近”は、(計)量的なものではない。質的な關係である。認識論的に見るなら、“大小”もそうであるが、“遠近”は「量」と言うとしても主観的な量である。或る地点がどれくらい遠いのかは認識者の状態に

通ずるであろう。(41)

永井はまた、ライプニッツの基本に在る「記号法」理念と関連づけて、端的に、

ライプニッツの構想によれば、代数学は普遍的記号法の量および数への適用であり、幾何学的記号法はこれの質及び位置への適用に外ならぬ。しかも幾何学本来の機関は代数学ではなく記号法でなければならぬこと、換言すれば、幾何学的記号法は calculus situs であって calculus magnitudinum でなきこと — これがライプニッツの創見でなければならなかった。(39)

と述べている。

そうであるとして、ではライプニッツの場合、こうした新幾何学と自然界とはどういう関係に在ることになるのか。(論理的)可能性として考えるのは、幾何学が自然界の本質的部分の学であるとして、自然界も(幾何学的世界同様)非量的なものであるとすることである。しかし、それは退けられて(も)いる。というか自然界(端的にはその構成要素である原子)は延長者として想定されている。そしてこの場合は逆に、その自然界に対応するかたちで「幾何学」もいわば通常のものとして延長者の学と了解されているであろう¹。その場合はしかし、幾何学的(延長的)存在者は言われるように「観念」

依存する。或る人からみれば「非常に遠い」ところであっても(同じ地点に居る)別の人からみれば「それほどでもない」ということが在りえる。そうであっても、二つの地点の遠近 — どちらが「より遠い」か — は二人間において(これは「変換において」の比喻である)不変である。前者(或る点の遠近)が主観的であるのに対して後者(複数の点の遠近の程度の差)は客観的であるとも言いうる。ちなみに、**いわば日常的語義における「相似」として、この不変性に加えて「比例」関係が在る場合を挙げることできょうか。**ユークリッド幾何学(固有)の「相似」性とはそういうものであろう。

ただし、「位置解析について」論稿として纏められている1679年9月8日付けのホイヘンス宛て書翰への「付録」の冒頭部分を提示しておきたい。

私は新しい記号法の原理を若干発見しました。これは、代数学とはまったく異なったものであり、想像力{imagination}に依拠するあらゆるものを、精神にたいして厳密に、ありのままに、図形{figure}なしでも表現することに、大きな効果をもつものです。……代数学がどうしても幾何学の諸原理を前提しなければならぬのにたいし、この記号法は解析をとことんまで進めるのです。

……記号を使って、どんなに複雑な機械でも描写できることになります。そうなると、図形やモデルを使ったり想像力を労することなく、その機械を判明に、また容易に、あらゆる成分にわたって、しかもその機械のはたらき方の面でも理解することができるようになります。そうなれば、記号を解釈するだけで、図形が心中に表われずにはいないことになります{原文は“et on ne laisseroit pas d'en avoir la figure présente dans l'esprit autant que l'on se voudroit faire l'interpretation des caracteres.”であるが、ここは「ずにはい」を削除して読む。あるいは、「そして、[逆に]記号を{解析ではなく}解釈しようとするれば、機械の図形が心中に表れざるをえないことになるであろう」と読むべきか。}。(下村1969-469f./GM. II-20f.)

¹田村祐三『数学の哲学』で次のように述べられている。

最も多くの成分を含む空間の複合概念は、3つの要素概念から成る。「拡がり」とその拡がりの諸部分(つまり、拡がりの様態であるさまざまな形態)の間の「質的關係」と「量的關係」とからである。それ故、これまで数学者や物理学者や哲学者によって考えられてきた諸空間は、これら3つのエレメントのいくつかあるいは全部を含むものである。例えば、プラトンの「コーラ」は「拡がり」そのも

である。そして、こういうものとしては、それは — この場合はデカルトと同様に — 自然界を記述しうるものでもある。

しかしまた、それは「自然学」として捉えられた限りにおいてである。ライプニッツは同時に、「形而上学」として、自然界を「モノド」の関係態としても想定している。それは（再び）モノドという非延長者と自然学の対象となりうる物体＝延長者との関係を想定するということでもある。微積分学は、— 厳密に言うなら、（通常）数学的世界における非延長者（点）と延長者（線等、図形）とを関連づけ、それを自然に適用して — この関係を把握するためのものでもあるのである。しかしそれは、非延長者から延長者を導くということであって、— 本質的にはここに「連続体合成の迷宮」の核心が在るのであって — それは一つのパラドクスである。ここをライプニッツ自身は、そうした非延長者（からの延長的物体の「合成」）を — したがって「微積分法」をも — 一つの（自然を説明するための有用な）「虚構(fictio)」であるといわば処理している。¹

のだけであり、ライプニッツの「空間」は距離の可能的関係の集合、すなわち「量的関係」だけの集合であるが、デカルトの「延長」やカントの「純粹直観」、ニュートンの「絶対空間」等は、上の3つのエレメントすべてを含むものである。(8)

これと、上の永井の言明とは矛盾することになるが、田村で（ここで）言われる「ライプニッツの「空間」」は（以下）我々が「通常の幾何学」の「空間」と記述するものに相当すると考える。実際ライプニッツも、そうした“通常の”意味で「空間」を問題としてもいる。これに対して永井が強調する「位相幾何学的空間」は、「モノドロジー」の数学的表現 — 言ってみれば“神の幾何学” — とも言えるものであると了解したい。

¹ この問題自身として問うなら、「無限小(infinitesimal)」の存在論的地位が問題となる。19世紀以降の標準的解析学では、「無限小」に代えて、或る意味でライプニッツの「虚構」認識の延長線上で、それが当初もっていた（「量」性というかたちで）実在性を廃棄するかたちで「極限」概念が措定され、微積分もこの概念の下で定式化されている。これに対しては現在、Robinson, A. が「無限小」概念を復権させるかたちで「超準解析」を構想している。その場合、この実在的含意はどうなっているのか。また、「（無限）集合論」は当然「要素」を — そこではもはや（直観）幾何学的含意は排除されるのではあるが、概念的存在として — 想定するのであるが、カントールのな（「無限」を「実無限」とみなす）実在論的立場の場合、その無限の集合要素の全てが、あるいは、いわば終端に在る「要素」も（？）実在性をもつことになる。「無限小」概念の実在性はこれとはどう関わってくるのであろうか。

（先に挙げた小林からの引用文「それ自身は概念的・内包的にしか指示できない全体無限」に関わって次のようにも述べておきたい。有限集合の場合は、個々の要素を一つずつ挙げていって、そこからその集合を構成することができるのであるが、無限集合はこれが原理的に不可能である。であるから、「直観主義」は無限集合を実在者として措定することはできないとする。通常は、こう（単純に）理解されていると思うが、「全体無限の内包的指示」云々ということは、単にこれを否定することを越える含意をもっている。「内包的指示」（だけ）であれば有限集合であってもそういうことが在りえる。もちろん無限集合の場合は、「指示」は「内包的」にしかできないと言われているのであるが、しかしながら、その場合「全体」ということはどうなるのか。「全体」というのはまさしく「要素」の「全体」であって、「直観主義」によっても、無限集合の場合、その要素（全体）はまさしく無限個であるから、その集合は「内包的にしか指示できない」と言いうところである。つまり、端的には唯名論を退けるかたちで、「内包」者が実在であるとして、それゆえに（「内包的に指示される」一定の「性質」に即していわば「全体無限（的）」という内包を意味的に加重にもつ）「集合」そのものが「全体無限」として実在であるとカントールは考えているのではなからうか。しかしまた、（少なくとも？）「直観主義」によるなら、その場合の「（無限）集合」は、— 要素から独立ないわば“袋”のようなものとして — 「可能的無限」と言われる場合の「集合」とは別概念であるのではなからうか。そもそも「集合」という概念はいわば — 「要素」を前提とした、その集合として — 外延的概念であるとも考えられる。「直観主義」は、そうした「無限集合」について実在とはできないとしているのではなからうか。

別言するなら、「実無限」の実在性の問題はデカルトにおいて、—（小林がここで依拠している Hal-

だが我々からするなら、それは、あくまで「自然学」の対象として「物体」を想定することを前提としたものである。ライプニッツは、いわば「純粹形而上学」として物体＝自然界 — その場合、カント的に言えばむしろ「叡知界」である — を把握しようともしていると考えられる。¹ そう了解するとして我々が問いたいのは、そうした純粹形而上学的自然認識における「延長」の身分である。果たして、その場合も自然が延長体（の総体）として、したがって「空間」が言うとするなら前「位相空間」的空間として捉えられることになるのか。ライプニッツの「形而上学」（モナドロジー）は、純粹なものとして、実は（通常の「延長的」）空間を持たない、その意味で人間の（感覚的に有限な）認識から独立したものとして展開しえたのではなかろうか。² しかしながら、そも

lett, M. には申し訳ないのであるが？）実は無限・有限の問題としてではなく — 「指示」の「外延的」「内包的」の相違そのものを巡るものとして在るのではなかろうか。言うまでもなく、これは「観念」という存在のその存在性に関わる場所である。したがって、ここで再度問うことになるのであるが、**そもそも観念的存在とはどのような種類の存在であるのか**。小林は「それ〔観念や概念〕が表現する「内主観的あるいは内在的実在性」〔コントロール〕」（218）と述べているが、そういう「実在性」として「集合」が在るとして（も）、**「集合」について「外延的」と「内包的」との二つの見方が在るのではなかろうか**。（しかしながら、コントロールが「内在的実在性」と言うときは（も）、**「外延的」見方が（暗黙裏に？）混在しているのではなかろうか**。いまコントロール自身の発言として次のものしか参照できないが、たとえばこう語られている。「整数の実在性とその本源的法則は物質界の実在性とその法則よりもずっと強固なものに思われる。というのも { — 単なる「**整数性**」が在るというのではなく？ — } 整数は、個々のものとしても、実無限の全体としても、永遠のイデアとして、聖なる神の知性の中に最高度の形態で実在しているからである。」（足立 2000-27 から引用）（ヴィトゲンシュタインが「外延と内包とを混合している」とコントロールを批判しているのもこのことであるのか？）

あるいは、「観念的存在とは何か」に答えて（その意味性が）（まさしく）「概念的に { フレーゲのタームで言う Simm として？ } しか指示できない」ものとされるのなら、**そもそも「概念」とは — たとえば「普遍者」であるということを超えて — 種類のどのような存在者なのか**、と — もちろんフレーゲ等論理的な考察がなされているのであるが、筆者が現在知るかぎりではなお不満足感が在って — 問われるべきでもあろう。）

ライプニッツは、一時期（「パリ期」（1672-76））、（連続体に含まれる）「無限小」と区別して（（ここでは）「数学的点」とも等置しつつ「非延長的点」として）「ミニマ（minima）」というものも語っている（池田 2005, 87 参照）。これは「モナド」概念に繋がっていくとも思えるのだが、**（数学的）無限論においてどのような位置を占めうるであろうか**。（なお、ここで言う「一時期」に先行する段階の『抽象運動論』（1671）が語るところとして永井は、「直線や図形の始元を如何なる大きさより更に小なるものと考へるとき、我々は特に minimum { 「極小」 } と区別された inextensum としての点をその基礎に置かなければならぬ。……これは同時に、無限小をその力学的構造に於て把握すべきことを要請する。」（122f.）と述べている。「ミニマ」は当然この“minimum”とは別概念であり、むしろ“inextensum”に近いものと了解されるべきであろう。）

¹ カントの場合は、ここに「（第二）アンティノミー」の出現を確認して、そして、そういうかたちで問題を“処理”していると（ライプニッツと関連づけて）了解することができる。（逆にこれをライプニッツに関連づけるなら）ライプニッツは、いわば — カントからすれば誤った認識として — 「定立」として、形而上学的な世界理解を展開してもいる。すなわち「モナドロジー」であるが、— 前註との関連で言うなら — そこで「モナド」は、「無限小」から区別されるものとしての「ミニマ」（という実在者）として規定されているとも理解できるのであるが、カントは当然それを「（理論的）認識」としては退けることになる。ライプニッツとしてこれに反論するなら、それは「形而上学」ということそのものの弁明となるはずである。我々としても、「形而上学」とは**いかなる学であるのか**問わねばならないところである。

² これは、松田が他方で強調する「リアリスティック」な側面（cf. 2003-174）を退けるものである。しかし、— この場合の「リアリズム」は「実在論」というのと異なっていれば人間主義的であって — 反人間主義的に実在論的に世界についてその自体相を追求するなら、そう思弁されてくる可能性も在るのではなかろうか。最後の部分で触れる近年の量子論の展開はそう解釈したくなるところでもある。

また、一昨年からの我々の主要関心の一つである「自由意志論」そのものに関連づけるなら、理論的

そも人間の（純粹知性的）「論理」は（自体的＝神にとっての）「實在」にどこまで届きうるのだろうか。

六 「延長」は自明のものか？

我々として（も）この論点を考察していくためには、— とりあえずこう言うが — タームとしてはマルブランシュによって明瞭に語られる「叡知的延長」ということの理解が前提となる。マルブランシュは、「神のうちに在る延長の観念」ということを語る。「神」が（感性をもたない）純粹悟性的存在者（「叡知者」）であるとするなら、その「延長の観念」は感覚的なものではありえない。したがって、まさしく「叡知的延長」ということになるのである。しかし我々からすなら、**果たしてそういうものが在りえるのか**と問われてくるのである。

理解して頂くために、（迂回になるが）手がかりとして「色」に関するデカルトの発言を（批判的に）フォローしていきたい。『省察』に対する『第五反論』として纏められているものの一部に、ガッサンディによる以下の「反論」（異論）が在る。

生まれつき盲目の人においては、いかなる色の観念も存在……しないのは、これらの外的な事物^{もの}がそれら自身からこういった不幸な人々の精神のうちへそのいかなる形象 {species} をも送りこまない、という理由のゆえでなければ、どのような理由によるのでしょうか。というのは彼らにおいては、生まれてこのかた [或る感官の] 門戸が閉ざされていて、[かの形象が] そこを通過することに対して障害がいつもそこにおかれていたからなのです。(339f.)

これに対してデカルトは、これは盲人に色の観念ないということの「論拠」とはなっていないとして以下のように「答弁」している。

あなたは色のいかなる観念も生まれつきの盲人にはないということをどうやってお知りになるのですか、時折はわれわれのうちで、よしんば眼を閉じていようとも、にもかかわらず光や色の感覚が惹き起こされることがあるのですから。そして、あなたの言われるところを一步譲って認めるとするとしても、物質的な事物^{もの}の存在を否定する人によっては、「生まれつきの盲人が色の観念をもたないのは、それは彼の精神が色の観念を形成する能力を欠いているからである」ということが、あなたによって「彼が

に突き詰めて考えるなら、「自由」はこうした實在論的世界把握と同レベルの基底次元においてしか確保できないのではないのかとも言えるかもしれない。

色の観念をもたないのは、それは彼には眼 [のはたらき] が欠如しているからである」と言われるのと同じ理屈で、言われうるのではないのでしょうか。(439)

まず前半部分 — ただし、冒頭の他我認識論的な部分は無視する — であるが、ガッサンディがたしかに「門戸」云々と言っている以上、表面的にこの「答弁」が容易に成立つところであるが、それは「反論」を（正確に組み直して）「盲人」を「眼（球）をもたない人」ではなく、「（脳内の神経的）色覚メカニズムをもたない人」とでも定義し直すなら、再反論することができる。ガッサンディの「反論」を、この色覚メカニズムなしには「色」の観念をもつことができない、という趣旨のものとして組み直すことができる。そうであるとして、後半部分はこの再反論をも躲しうるかたちで、色の観念の欠如は、そうした物理的欠陥ではなく「精神」の欠陥であるとも考えうる、と「答弁」しているのである。しかしながら我々からするならばこれは、いわば唯物論者としてのガッサンディを批判しえるものではあっても（とりあえずこう言うが）感覚論を批判したことにはならない。

たとえば村上勝三の — 端的には「我々の観念のうちには、精神つまりは思惟する能力にとって本有的ではない何もなかったということになる」(AT. VIII-2, 358) という言い廻しに依拠した — 解釈(2004-188)が明瞭に示しているように、デカルトはここで色の観念の — 「精神」の欠陥のない人にとっての — 本有性を説いてもいるのであろうが、感覚論の立場からは、すなわち、少なくとも感覚に固有の認識対象が在るという立場からするならば、それは、まさしく前提としてこれを退けるものでしかない。我々の“論点”提起として考えるならば、この「答弁」は、通常「感覚」的表象とされているものがデカルトにおいてはそのまま（非感性的な）悟性的なものとされている（だけだ）と了解可能なのである¹。

デカルトは、たとえば『第5答弁』で、

¹ しかしこれは、物体（外界）の存在（実在）の基礎づけという（デカルトの別の）議論筋から見ると不整合であって、まさしくマルブランシュ的な「機会原因論」に導くものではなからうか。実際デカルト自身『規則』では、「人が生まれつき盲目であるならば、いかなる議論を以ってしても、かれをして色の真の観念を覚知させることは、望まれない」(1950-103)とも語られている。

精確にフォローするならば、村上は、上の引用文に続く「ただし、経験に係わる^{もの}ところの、諸観念を取り巻く状況だけを別にすれば」を引用し、この「状況」において「経験」される「事物」が「機会 *occasio*」を与えるという役割を果たす(188)と述べつつ、これに付した註として「勿論、マルブランシュの言う「機会原因 *cause occasionelle*」とは異なる。……デカルトがここで述べている「機会」とは「経験」のことであり、それを敢えて原因という語を用いて示すならば、「最近接第一原因 *causa proxima & primaria*」に対する「遠隔偶然原因 *causa remota & accidentaria*」(AT. VIII-2, 360)に相当するであろう。孰れにせよ、デカルトにおいて「機会」は神との係わりの下には捉えられていない。」(193)として、我々の「機会原因論」云々の言を否定することになっている。我々としてここは — デカルト解釈の“力量”の圧倒的差異からして“反論”しない方がいいと思うが —、（とりあえず）同じ個所にも言及しつつ(366)デカルトを「準-機会原因論者」(304)と規定しうる余地を語る Garber, D., *Descartes' Metaphysical Physics*, 1992 を挙げるだけにしておきたい。

観念という名称を、私が明確に主張した用い方に反して、独り表象において描き出された像にのみ {solas imagines in phantasiâ depictas}、あなたは局限しておられるのです。(439/AT. VII-363f.)

とガッサンディを批判しつつ、「観念」を感性起源の「像」と(のみ)見る見方 — 厳密に言うなら、「感覚像」、もしくは、その「想像」的変容(加工)態、およびそれらの「抽象」態としてのみ「観念」が在るとする見方 — を退けている。こうした観念観において、「概念」とも換言可能ないわば悟性的観念 — ロック的に言うなら、「可感的(sensible)観念」に対する「可想的(intelligible)観念」¹ — の余地が与えられる。だが、「色」についてそうした悟性的観念が在るとして、それは果たして内容として感覚的観念と同じものであろうか。好意的に見るなら、これがガッサンディの「反論」の趣旨であるのではなからうか。

そう了解するとして、我々の議論は、ここの関連で言うなら「観念」の(「形相的(formalis)」「現実的(actualis)」)実在性を — 「明晰判明」原則、「神の誠実性」の論証(むしろ、「神の存在の存在論的証明」と同じことになる(カントによれば誤った)論証)などを通して — 論証していくというデカルト自身の関心とは別の関心のものである。対比的に言うなら我々の議論は、「観念」の内容を巡るものである。色の観念をもたぬ者をデカルトは“精神の欠陥”とも了解しているのであるが、我々は逆に、そうした“欠陥者”はむしろ“余計なものをもたない理想的精神”であるとすることもできる。ちょうど神や天使が身体をもたないのに対して人間は否定的なものとして身体(という錘)を課せられた者であると同様に、この“理想”状態から外れてしまった(墮落)者の認識様態である「感覚」の、その内容をデカルトは逆に“理想者”のうちに措定しているのではないのか、というのが我々の疑問の方向性である。さらに説明するなら、我々の論点提起は、(本有的)「観念」(反唯物論的にここではこれ自身は認めていいのであるが)の(内容的)種類としてなぜ「色」(といった第二性質)の「観念」が含まれるのか、ということである。それは、(物体)世界(外界)に関する誤った認識を確保しようとするものではないのか。あるいは、物体世界の本質に迫ろうとしているのであるが、それは(も)、基底的には(日常的な)感覚経験を — 暗黙に — 前提とする、というか、それに拘束されているのではなからうか。

¹ この表現は(直接には)、富田恭彦『ロック哲学の隠された論理』中の — フッサール研究者でもある氏のフッサールのとも言うるかもしれない — 「ロックの場合、「観念」という語は少なくとも二種類のものを、すなわち、感覚与件や心像のような「可感的」のものほかに、「意味」とか「概念」としか呼びえないような「可想的」なものを表わしていた」(7)というところから採った。ただちに伝統的な「可感的(sensibile)」「可想的(intelligibile)」という対概念(との対応)が想起されるが、これで言うなら我々の論点提起は、後者の「可想的」はロックの「可想的」と異なって実は — 「可想的形相(species intelligibilis)」などと言われるが、内容から見て — 「可感的」であるのではないのか、ということである。

そうであるとして我々が問いたいのは、(第二性質としての)色ではなく(第一性質の)「延長」についても同じ問題性を挙げることができるのではないのか、ということである。科学の常識では「第二性質」は自然そのものの性質ではない。前段落は、デカルトはこれを自然そのものの性質としようとしていることにもなると批判したのであるが、同じことが「第一性質」の一部である「延長」についても言えるのではなからうか。これに関して『第五答弁』で端的に、

精神は、延長的な物的形象 {species} へと自らを振り向けることによって延長を想像しはしますものの、自らのうちに存在する延長的な形象によって知解する {intelligere} のではないのであって、(464)

として、我々が「延長」を「知解する」のは感性的な「形象」(感覚像)を意識することによってではないとしつつ、— この引用文に続く「それはすでに述べたとおりです」と言われる「すでに述べた」としておそらく指示されているであろう部分において — こう述べている。

ここであなたは、「非延長的な基体である私のうちに、延長的である物体の形象あるいは観念が、どのようにして受け入れられようと私が考えるか」、を問うておられます。私は、[それに対して] いかなる物的形象も精神のうちに受け入れられることはないのであって、純粋な知解は物的な事物についても非物的な事物についても、いかなる物的形象にもまつことなしに成立する、とお答えいたします。しかし、物的な事物に関してのみ可能であるところの想像にとっては、真の物体である形象がなるほど必要であって、その形象へと精神は自己を傾注するわけなのですが、その形象が精神のうちに受け入れられるということはありません。(463)

しかし我々が問うているのは、この「物的形象にもまつことなしに成立する」と語られるものが、— いわば精神の様態としてそのようなものが在るとしても構わないが — その内容において、「想像」的「形象」と同じものとして果して在りえるのかということである。

逆に問うならそれは、「延長」について内容的観点から見て同じ内容のものが悟性的観念として在るのである(とする)のなら、それはいわば「感性」をモデルとして「悟性」を考えているからなのではなからうか、ということである。我々は(日常)、たしかに「物体」を「延長した事物」として感覚している。そして(科学において)悟性的にも物体は延長者として理解されている。しかし、それは — その場合科学はいわば「民間科学」

でもあって¹ — 悟性が十分に感性から独立していないということではなかろうか。逆に悟性を感性から独立させるなら、(その「観念」として)「延長」ということは消失する(と言うか、成立してこない)のではなかろうか。ライプニッツの非延長的「物体」把握は、まさしくこの疑問を提出させるものである。念のためライプニッツ『形而上学序説』から次の個所を(念のため別の邦訳で)再度挙げておく。

大きさ・形・運動の概念は人が思っているほど判明なものではなく、色とか熱とかその他、われわれの外にある事物の本性の中にほんとうに存在するかどうか疑わしいような性質と同様に〔これらほどではないが〕、何か想像的なものやわれわれの表象に関係したものもふくんでいるのだ、ということを実証することさえできるであろう。(下村 1969-389)

村上勝三は、

「観念という語を物質的な事物の像 *images des choses matérielles* に限る人々の曖昧さ」(cf. Clerselier, 12-1-1646, AT. IX(1), 209)、つまるところ、如何様にしても図形的理解を離し去ることのできない「像」(cf. M. II, AT. VII, 28) という説明方式の曖昧さが観念から払拭されることになる。(116)

と、デカルトが「図形的理解」を退けていると解釈している²。そう理解するとして、これは一見ライプニッツの“非(図)像的”立場と同じと見えるが、デカルトはやはり、たしかに「像」という唯物論的「説明方式」は退けているが、そこに「像」として(も)現出しているものの存在は否定しないというかたちで — 感性的世界理解に(したがって内容的には「(図)像」的なものに) 定位しているのはなかろうか。

¹ 「別稿」では「民間(folk)科学としての因果性」という因果観を紹介したが(53)、本稿での我々の問題提起はこれと同じレベルで基底的なものでもあるのである。

² 「私」についてだが、デカルト自身も『第二省察』で明瞭にこう述べている。

私は、私が存在するということを識っており、私が識っている私、その私が何者であるか、と問うているのである。このように厳密な意味で解された私、についての知が、存在することをまだ私が識らないものに依存してはいないということ、そうとすれば、想像力でもって私の想い描く{effingo}ものに何ら依存してはいないということ、は確実この上もないものである。実際、想い描くというこの言葉が、私に私の過誤を告げ知らせているのであって、というのも、私は何かであると私が想像するとしたならば、私は〔そのとき〕実際に〔私の〕像を描き出すことであろう。なぜならば、想像する{imaginor}ということは、物体的な事物の形姿{figura}、言うならば像{imago}、を観想するということにほかならない、からである。今やしかし確実に私は、私があることを知っている、と同時に、そうした像のすべてが、一般的に言って、物体の本性に関係づけられるもののいずれもが、幻よりほかの何ものでもない、という事態のありうることを知っている。(2001-41f. /AT. VII 28)

七 トマス・アキナスの主張に即して

前章で(とりあえず)マルブランシュの「叡知的延長」概念を挙げた。デカルトの「延長」観は結局こうしたものに繋がっていくのではないのか、と我々は見ているのだが、しかしそれ(このこと)は、哲学史的に広い射程で言うなら、プラトンの「イデア」＝「形相(eidos)」概念にまで遡るものである。

「イデア」＝「形相」概念は、そのアリストテレス的(修正)把握と共に、中世のトマス・アキナスを一つの集約点として、ヨーロッパ近世(以降)にも引き継がれている。「イデア」はその(日常的用法の)原義において、「見え姿」という、「見る(idein)」の対象であるという在り方の含意をもっていたが(内山2008-465)、プラトン、アリストテレスの“哲学的”概念においてもその含意は残されている。言うまでもなく「イデア」＝「形相」は感性的な(肉眼の)対象ではなく「理性」の対象なのであるが、その当の「理性(nous)」も原義的に「見る」という意味合いをもっていた。したがって、“哲学的”には「知性」として分化していくのであるが、それでも「直観的知性」という意味は保持し続けていた。

トマスにおいては、「イデア」＝「形相」は「形象(species)」— これも「見る(specire)」という語を源としている— として(も)術語化され、そしてそれは、「可知的(intelligibile)」なものとして「知性(intellectus)」(の「知性認識する(intelligere)」こと)の対象であるとされている¹。以下、絡め手からの議論になるが、トマスの以下の主張に即して考察してみたい。

トマスは『神学大全』の或る箇所(第1部第85問題第1項目)で、「人間」を例に、たとえば(一人の人間である)ソクラテスが、「種＝形象」(「形相」としての「人間性」(「人間たること」humanitas)(299f.))をもつと共に、その「基体」として(当然)「質料」をもつとして、その「質料」について、それが「共通的質料」(たとえば肉・骨)と「個的質料」(この肉・この骨)とに分けられると説き、それに続いて「数学的な種{形象}」について次のように説いている。

数学的な種{形象} species mathematicae は、これに対して、個的な、そしてそれのみならず共通的な可感的質料からも知性によって切りはなされ抽象されることのできるものであるが、これも然し、やはり共通的な「可知的質料」materia intelligibilis からは抽象されることができず、ただ個的な可知的質料から抽象されうること

¹ 我々は、「知性」がいわば「考える」能力として(近代的に)純化されずに、そこに「見る」という(我々からするなら)感性的な成分が含まれているという事態を問題としているとも言うのだが、トマスで(『神学大全第1部第57問題第1項目』)、「表象的な「見る」visio imaginaria」「感覚的な「見る」visio sensibilis」と並んで端的に「知性的な「見る」visio intellectualis」と語られているのを確認できる(1973-235)。

どまる — 。けだし、「可感的質料」が、熱い・冷たい、また固い・柔らかいなど諸々の可感的性質 *qualitates sensibiles* の基体となっているかぎりにおける物体的質料であるのに対して、「可知的質料」とは量 *quantitas* の基体となっているかぎりにおける実体にほかならない。……数 *numeri* とか、拡がり *dimensiones* とか、形 *figurae* (これ {ら?}) は量の限定にほかならない) とかのごとき諸々の量は、諸々の可感的性質を離れて考えられることができる — つまりこれらの量の「可感的質料からの抽象」は可能なのである。然しこれらの量も、「量の基体たるごとき実体」の概念 *intellectus* なしにはやはり考えられることのできないものであって、すなわち、「共通的な可知的質料からの抽象」ということは不可能なのである — 。ただし「この実体」とか「あの実体」を離れて考えられることはできる。すなわち、「個的な可知的質料からの抽象」は可能なのである。

然しながら、共通的な可知的質料からも抽象されることのできるようなものもあるのであって、それは、有 *ens* ・一 *unum* ・可能態 *potentia* と現実態 *actus* ・その他であるが、これらはまた、およそいかなる質料をも離れて存在することもできるものなること、非質料的実体の場合において明らかごとくである — 。(1962-292f.)

我々として「三角形」という例で説明してみよう。いま黒板に描かれた「一定の三角形(様)の図形」(あるいは、いわば「三線形」— 一本の針金を2度折り曲げて両端を接合したといったもの — ではないので、境界線内部をたとえばチョークで“塗りつぶした”図形) が在るとする。これは「感覚」の対象として物理的なものである。そこから — 「能動知性」による — 「抽象」によって「三角形」そのもの(三角形の「形象」)を取り出すことができる。しかしここでは、或る意味で通常のこの操作とは異なるかたちで、「可感的質料」(例えばチョークの赤色)の捨象によって、— いわば非感覚的認識の対象として、(「個的な可感的質料」の捨象によって) 1) 「一定の三角形(様)の図形」、(それに加えて「共通的な可感的質料」の捨象によって) 2) 「三角形という形象」が得られるとされる。しかし、「形象」といっても「質料」なしに存在するものではなく、そこに非感覚的な「可知的質料」が伴われている。ただし、個的な「一定の三角形」ではなく「三角形」そのものである場合は、まさしく「三角形という形象」として「個的な可知的質料」は捨象可能である。そしてここに、数学的観念としての「三角形」が成立する。(これに対して、“通常の”「抽象」操作(そのもの)では、それには(まだ)赤い色が付いているとも考えられる。ここで成立する「形象」はいわば「赤い三角形一般」である。)

我々がここで問題にしているのは、「可知的質料」という発想¹ではない。そうではな

¹ これは、「質料」が「物質」と了解されていく近世以降的(?) 枠組みのなかでは了解し難いものであるが、元来の形相・質料論的枠組みでは或る意味で自然の発想である。ちなみに、フッサール等で用

く、「可知的質料」 — 「三角形そのもの」の場合は、それを例えば「四角形」等とは異なって、あるいは図形一般から限定されるための「質料」 — が「量の基体となっている」という言い廻しである。すなわち、形象（種）「三角形」という限定性をとる「実体」（「連続体・面・立体」（442））がそれに「内在する」ものとして一定の「量」的規定をもつという言明である。デカルト的言い廻しで言うなら、数学的存在は「量」を本質的属性とするとでもいうことになるであろう。

こう言い換えてみたのはこれに続く部分に引きずられてのことでもあるが、その部分で、「従って、数とか、広がりとか、形（これ {ら?} は量の限定にほかならない）とかのごとき諸々の量は……」と記されている。“引きずられた”というの（直接には）このうちの邦訳語「広がり」がデカルト「延長」概念を連想させてしまったということであるが、厳密に言うなら両者は次のように結びついていると理解できる。トマスの「広がり」の原語“*dimensio*”は直訳すれば「次元」であり、実際そう邦訳されている箇所もある。そうだとすると、「物体(*corpus*)」は3次元的存在であり、ここからするなら、デカルトの「物体」の本質的属性は（3次元的な）「広がり(*dimensio*)」であると記述することもできよう。（3次元の物体（の形）は「立体」であるが、それはトマスの原語では“*corpus*”である。）換言するなら、「延長」とは3次元的に広がっていることである。しかし他方、この「次元」は（も）「量」の或る限定態である。デカルト「延長」についてもそう了解可能である。というか、デカルトにおいても、「延長」とは「量」的な規定であると了解できる。¹

しかしながら、換言してトマス（およびデカルト）において数学的空間が「量」的空間であることになるのだが、我々が確認したライプニッツ的な「位相空間」ということから見るなら、これは自明視して済むものではない。もちろん現在の我々からしても — 日常的には — 数学的空間をそのように想定することは極めて自然である。しかしトマスは他方、引き続いて（上記引用最終段落で）説かれているように、たとえば「一(*unum*)」については「共通的な可知的質料からも抽象されることのできるようなもの」であることを認めている。おそらくそう理解して間違いないと思うが、この「一」であるもの（いわば一者）として、トマスでは「神」が挙げうるであろう — 人間に関わるものとしてその本質を成すものとして「魂」（知性）が在るが、言われるようにトマスは「知性単一説」を退けている以上（中川 2008-466）、それは「一」ではないことになるであろうか² — 。

いられる「ヒュレー」は、元来の「質料」に当たると了解できる。

¹ 「量」と「延長」との関わりに関して、たとえば『第五省察』に次のような記述が在る。「思うに、判明に私は、普通は哲学者たちが連続量と称しているところの量を、言うならこの量の、というよりもむしろ量を有つ事物の、長さ^レと広さと深さとにおける延長を、想像する。(Nempe distinct imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, five'ejus quantitatis aut potius rei quantæ extensionem in longu, latum & profundum;）」(84/AT. VII-63)

² これについてトマス自身は、人間の魂は（ソクラテス等、各人の）「個的」魂として存在していて、その個体化の原理は（身体に在る）「可感的質料」であるとしているが、そうではなく「可知的質料」

トマスは他方でそういうものを想定しているのであるが、そしてライプニッツは「数学的
点」もこうした「一」として規定しているのであるが、トマスはなぜそうした数学的
世界を構想しなかったのか。元の議論に戻って言うなら、**なぜ数学的世界を（非「量
的な」質的世界として構想しなかったのか。**我々はここに、日常的な自然性が（基底的
に）規定要因になっていたと解釈したい。

我々は（も）日常、感覚において世界を量的な（量的に拮がった）ものとして了解し
ている。そして、知性的に世界を理解する場合 — 科学はそうである — であっても、
世界をそう量的に了解している。しかしそれは、**— 我々は或る種基底的に問うているの
であるが — その知性認識が — 日常性に規定されて — なお感覚性を引きずっている
ことではないのか。**

たしかに、感覚において認識される物体には色が付いているのであるが、それは拮が
っている。それを色（だけ）捨象するならそこに「拮がり」（量的事態）（だけ）が措定
されうる。トマスの場合、では何が「基体」として「拮がり」を支えているのかとい
うところからごく自然にも「可知的質料」が想定されることになるのだと了解可能である。
しかし我々は、それは果たして純粋に「知」的認識対象となっているのかと問うて
いるのである。換言するなら、**なぜ数学的存在は純粋に — 「質料」から独立して — 「形相
として存在するとされていないのか**と問うているのである。「可知的」といっても、純粋
に「知的」なものであるのではなく、であるから他方では、「想像力」がいわば「感覚」
と「知性」との中間に、かつ「感覚」の一種変容能力として想定されてくることにもな
っているのだと — デカルトも一方では端的に数学を「想像力」の事柄として了解して
いて、であるから（やはり）「三元論」となるのであるとも¹ — 了解せざるをえないこ

が個体化の原理となっているとも考えることができるのではないか。

このこととも関わる（であろう）ので、ここで識者に次の質問をさせて頂きたい。（たとえば『神学
大全』第1部第57問題第2項目に

天使たちは諸々の**普遍的な形相**でもって個々のものを認識するのであるが、これは然し、諸々の事物
の、単にその普遍的根源 *principia universalia* に関してのみならず、個体化の根源 *individuationis principia* に関するもの
の似姿なのである。（1973-242）

という一文が在る。これを、その少し前の

神は、すなわち、事物の全実体 *tota substantia* の、つまり質料に関するもの形相に関するもの因な
のだからである。（*ibid.*-242）

を前提に問うとして、**ここにも — そもそも「質料」をもって「個体化」がなされるとして — 「可
知的質料」が関わっている（と見るべきな）のではなからうか。**

¹ 「三元論」はトマスにおいて「自然学」「数学」「形而上学」の区別・規定において明瞭である。たと
えば稲垣 1990 の纏めでは、「たとえば思弁的に知られるもの *speculabile* のうちの或るものはその
存在 *esse* においてもそれが認識されること *intellectus* においても質料に依存するようなもので
あり、自然学はそのようなものを対象 *objectum* とする。これにたいして存在に関しては質料に依存する
が、認識されることにおいては質料に依存しないもの（たとえば線や数——なぜならそれらの定義のう
ちには可感的質料はふくまれていないから）があり、数学の対象はそのようなものであるとされる。最
後に、質料なしにも存在しうるがゆえに、存在に関して質料に依存しないもの（いうまでもなく、その

ともなる。

八 「叡知的延長」概念に即して

マルブランシュは、— さらに徹底して — その「叡知的延長」観念をもって、まさしく「知性」を「感性」的なものと了解していると我々は考える。マルブランシュは「事物」の認識について「感覚」と「知性」とを峻別する。「感覚」による認識とは実は事物が（身体を介して）魂を触発した、いわばその魂の触発状態を媒介とするものである。したがってそれは、事物認識としては間接的なものであって、そこに事物に関する判断において — たとえば「これは赤く見える」という魂の状態から「これは赤い」とするかたちで — 誤りを含みうるものである。これに対して「知性」は、魂の触発状態を介することのない認識である。それは「観念」に基づく認識であるが、マルブランシュはこれを、魂の内に在るものとしてではなく、「神の内に」在るものだと考える。我々は「知性」をもって、この「観念」を見るというかたちで「神においてすべての事物を見る」のである。

しかし我々が問題としたいのは、このこと自身ではなく、その「観念」が内容的に「延長」だ — したがって、神という叡知者における「叡知的延長」観念が成立する — とされていることである。たしかにデカルトは物体的事物については、その本質を「延長」であるとした。この認識をマルブランシュも共有していて、事物の「延長」として在る「本質」が「観念」として神の内に在るとしているのであろう。だが、「本質」は何故に「延長」なのであるか。我々はここにも（あるいは、ここに端的に）、知性が感性をモデルとして想定されていることを確認することができる。これは、感性の認識が直観的であり — 直観においては物体は非延長者とは把握されえない — 、であるから、そうした感性的知性の認識も「見る」というかたちで直観性をもつことにもなるのである。

ここで、一旦トマスに立ち返る。我々の問題意識に引き付けて理解するなら、トマスは人間のこの直観性の限界性を語っていると了解できる箇所が在る（『大全』第1部第86問題第2項目解答）。人間にとって、「想像」において（当然「感覚」においても）「無限」を認識することは困難である。人間におけるその「無限」認識の困難性についてトマスは次のように語っている。

現実的に actu に……無限を認識するということは我々の知性のなしえないところで

ようなものは認識されることにおいて質料に依存しない）があり、それが形而上学の対象であるとされる。」(218)

ちなみに同書では、我々が言った“通常とは異なる操作”の「抽象」は「これ {特殊からの普遍の抽象} とは異なった種類の抽象」(219)と記述されている。

ある。現実的にというのは次のような理由による。すなわち、我々の知性は、一つの形象 {species} でもってその認識することがらでないかぎり、同時に現実的に認識することができない。然るに、無限は一つの形象を持つものではない。……無限とは『量をいくらとっていても常になおそれ以外にとることのできるもの』 {*cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*} にほかならない。かくて無限は、そのすべての部分が数えられるのでないかぎり現実的に認識されることのできないものであり、こうしたことは然るに不可能なことがらである。(330/1967-94)

ただし、より厳密にはすぐ後の部分で次のように説かれている。

我々の知性は種的形象 species を表象から抽象することによって {per abstractionem a phantasmatis} 認識するという本性を有している。それゆえ、ひとはその表象したことの無いようなそうした数とか図形とかの一一の種 species を現実的に認識すること {が} できない……。ただし、類 genus においてとかその普遍的な根源的諸要素 principia universalia においてそれは可能だともいうのならば別であるが、しかしこうした認識は、可能態における混雑した認識でしかない。(332f.)

図形を例に言うなら、三角形とか四角形とかは、三角形状のもの、四角いものを見て(「表象」を得て)、そこから「三角形 (そのもの)」「四角形 (そのもの)」の「形象」を「抽象する」ことができるが、これが「無限の角をもつもの」であれば、そもそも「表象」を得ることができないので(種的)「形象」を持つことは不可能だということである。ただし、いわば「角形」—「多」に「無限」を含ませているのなら「多角形」— という「類」的なものの「形象」はもてるが、しかしそれは「混雑した」認識しか与ええない。(ちなみに、人間による(無限者)「神」の認識もそうしたものである。)

この「無限」認識の不可能性は、有限(一般)に対する「無限」の認識に関するものではなく、前提としての「表象」の必要性ということからするなら、たとえば(有限な)「千角形」認識についても当てはまるものであろう。「千角形」の「表象」を得ることはできないからである。しかしそうであっても、いま「無限」の「類」的=「根源」的(=原理的)認識は措くとして「千角形」についてなぜ「千の角をもつ図形」として(知的に)認識されるとされないのであろうか。我々に言わせるなら、それは—「抽象」によっていわば普遍者が意識されても、なお「表象」による裏付けが求められていて、なお—「感覚」をモデルとして、直観として認識を考えているからである。

デカルトの場合、— さすが時代は近世に移行しているからであるとも言えようが、あるいは経験主義的でなく理性主義的だと見た方がいいかもしれないが—、これとは異なった議論がされている。『第六省察』で図形の認識における「知性作用」と「想像作用」

との違いをいわば中立的に述べたこと(93f.)に対するガッサンディの想像作用を優位化する「反論」(392ff.)に「答弁」して、デカルトは『第五答弁』で簡潔に次のように述べている。

三角形全体の観念をもつためには、それが三つの線で囲まれた図形であることを知解することで十分なのですが、それと同じように、無限なもの全体の真にして全体的観念をもつというためには、それがいかなる限界によっても囲まれていない^{もの}事物であることを知解することで、これまた十分である(44)

「千角形」を想像することは困難である。ましてや「無限角形」を想像することは不可能である。しかし、それでも、「無限角形」が何であるかの「知解」は「三角形」と同様にできるのであって、そして「無限角形」の認識、したがって一般的に「図形」の認識はこの「知解」でもって完結するのである。やや敷衍することにはなっているが、— 他所では想像力が図形認識に助けとなることも語っているが — ここではデカルトは知性主義的にこう説いているのである。

しかし、すでに述べたように、我々が問題としているのは、このこと自身ではない。「想像作用」に対して「知性作用」が優位化されるとしても、それは同じ認識内容に即してであるということが問題なのである。換言するなら、デカルトは物体の「本質」を「延長」に置いていて、それが「本有観念」として在るというのであるが、その「延長」は「想像」やさらには「感覚」によっても認識できるものである。我々が問題としたいのは、**そもそもなぜ「延長」が本質とされているのか**ということである。

我々と同じ問いを提出するというかたちで村上は、いわゆる「蜜蠟の分析」に即して次のように語っている。

今着目すべきは、ここで物体の概念について何ほどのことが形成されたのか、ということである。……第二に、「この蜜蠟」が「広がる何か」として捉えられたということがある。ここで疑問が生じるかもしれない。たとえば、なぜ、質量として、あるいは、力として、あるいは、エネルギーとして、……この蜜蠟の何であるかということが捉えられなかったのか、という疑問である。……いずれにせよ、デカルトがここで「広がり」をもってきたのはなぜか、ということの理由が問われなければならない。(205-26)

そして、「理由」の解釈として次のように説かれる。

一言で答えるならば、見えるものから見えないものまでの連続性である。別言すれば、「広がり」ということに関するかぎり感覚と想像力と知性の間に断絶がない、という

ことである。(26)

村上は、この解釈の上で、かつ、このようなデカルトを肯定的に評価するのであるが、我々は — まずは、であるが — ここは否定的に評価できるのではないのかと“問題提起”してもいるのである。「連続性」に拘る結果「物体」世界の認識を誤らしめることになるのではないか。ライプニッツはそう批判していると了解可能である。

九 物体認識とは何か — あるいは、形而上学・数学・自然学 —

しかしながら、そもそも物体認識はどうあるべきなのか。(实在論的に) 端的に物体(自然)の真相を探究していくべきだと通常考えられている。「形而上学」というのはそうしたものだとも了解できる。ライプニッツの場合は明瞭にそうであろう。しかし他方、「形而上学」はいわば神から見た世界認識である。それを人間として語るということは本来矛盾でもある。近代科学に限定するなら、そこに人間の物体認識として別途「自然学」が提示されてもいるのであると了解できる。この形而上学と自然学との分離は言うまでもなく論理実証主義的学問理念において鮮明である。そこでは「検証可能性」ということを原理にして両者は明確に分離・区別されている。

ここからみるなら、デカルト等近世思想においてはなお両者の分離が不明確である。このことを、我々は「延長」という点から突いてきたとも言う。哲学史の常識から言って、デカルトは従来のスコラ的世界認識を批判して新たな世界認識を求めた。物体認識としては — 第二性質を主観的なものとして第一性質のみから成るものとして自然を認識しようという近代科学理念の一端として — デカルトは物体の本質を「延長」に措定した。しかし論理実証主義的「検証」原理からするなら、それはあくまで(「検証」という)人間的認識と相関的に措定されたものである。しかるに、デカルトはこれを — 「本有観念」とするというかたちで — 物体の自体的事態であるとした。そしてそこに、「自然学」の「形而上学」からの分離不徹底が在るのだとも了解できる。

デカルトにおいて「数学」が認識の模範であった。ここから、このことは「数学」と「形而上学」「自然学」との関係が不分明であるという事態をも帰結させることになっている。言うまでもなく「延長」は数学(幾何学)的概念でもある。デカルトでも、幾何学は「想像力」に基づくものとされているとも了解可能である。そしてその場合、それは「感覚」とは別であるだけでなく「知性」とも別のものである。近代的数学理念では、「数学」はこうした意味での「想像力」の所産として独立のもの、すなわち感覚的世界認識とも知性的世界認識とも独立のものとして、「形而上学」「自然学」とは独立した世界の学として確立していったと了解すべきである。ここから見るならデカルトはなお不

徹底なのである。自然学的な物体認識に数学が応用されるとしても、ライプニッツ（の「微積分」認識）において明瞭であるように、それは（「現象」の説明にとっての）「有用」性という言うとするならプラグマティックなものである。したがって、そこでは、「形而上学」—それが世界の自体相の認識であるとして—からは明確な分離が必要なのである。

「叡知界」を別個に措定した — ということは逆に、「形而上学」を自然認識から放逐したことでもある — カントにおいてこれは明瞭である。そこでは — 一面では「実践的認識」を語るかたちで、自体的世界がなお確保されてはいるが — 「形而上学」（的世界）はもはや端的な存在（学）ではなく、人間の或る傾向（「素質(Anlage)」）に基づくいわば理念（的なもの）として措定されている。哲学史、と言うか（むしろ）思想史を総括してみるなら、そこに「信仰」という事態を確認せざるをえない。人間にはいわば信仰心という傾向性がある、これが信仰の事柄として独自の世界理解を措定していたのであるが、これがしかし同時に「学」としての「形而上学」と融合されてもいた。しかしながら、「信仰」、同時に、このような「形而上学」が人間の（或る意味で原基的な）傾向性に出来るものである、そこにその人間の「感覚」が規定力を行使してもいる。感覚的なものの或る変容として“真なる世界”が措定されてくることになる。我々が確認してきたのは、その中核に「延長」概念が在るということである。

近代は、「自然学」と「形而上学」とを分離し、かつ学としての「形而上学」—近世においてライプニッツではこれが強力に説かれていたのであるが—の余地を次第に解消していった。しかし、「数学」は或る込み入った関係・影響を学（全般）に与えていった。それは元来「想像力」に基づくものとして「感覚」との連続性をもっていたのであるが、幾何学で言うなら「位相幾何学」として、その想像性を越えていった。或る種、純粹に知性的なものへと展開していった。ライプニッツの場合、いわば“神の幾何学”として、そうしたものが自体的世界の「形而上学」的原理ともなっていたのであるが、展開した数学のそうした知的認識態は形而上学的含意を放棄してもいった。だが他方、人間には自体的世界認識への欲求が在り、科学（自然学）においても — 「実証主義」が主流であるとしても — いわゆる「实在論」が有力な立場として存在している。そして数学においてもまさしくプラトン以来の「数学的プラトニズム」の实在論がなお説かれている。ここに「位相幾何学」的（つまり「空間」を非延長態として想定する）認識が自然の自体的認識と（再）結合しても来ている。我々が「別稿」（あるいは、むしろ前々稿¹）において関わらざるをえなかった「量子論」においても、最近の「量子重力理論」にこれを確認することができる。²

¹ 「「自由意志」をめぐる—何が問題か?—」（『Dialogica』（滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室）no. 13, 91, 2009.

² 竹内1999はたとえば、「超ひも理論」のエドワード・ウィッテンの「フィールズ賞受賞論文」について、—（ペンローズとも同様に）数学的实在論の立場で—それが（数学的には）「トポロジカルな場

この（科学的）実在論については、我々は一種の「形而上学」的立場ではないのかとも見ている。それは、通常言われる「一般形而上学」「特殊形而上学」とは多少異なって、デカルト等近世における「純粹知性認識」という意味においてである。アリストテレスの著作『形而上学』の「自然学を超えた学」という語義から見ると（以上、内山 2008-595ff.（中畑正志執筆部分）参照）、しかし限定して「自然学」を「感覚に基づく学」とでも了解する場合、それはそうした感覚定位的自然学を超える近世的な意味のものともなる。厳密には「形而上学」をこう了解するとして、実在論には「形而上学」性が在るのではないのかと我々は見ているのである。すなわち、（論理実証主義の言う）「検証」が最終的に「感覚」に、そして、これを別の面から言って「観察・観測」に依拠するものであるとして、量子力学が — 「不確定性原理」に端的に示されるように — 典型的に示しているように、原理的に「感覚」を「超えた」純粹知性認識という部分をもたざるをえないからである。

ギリシア的な元来の「形而上学」には、そして近世のそれにおいても、同時に実践性が含まれていた。「形而上学」はいわば「よく生きるための学」であった。これは、「自然」を超えた存在者＝「神」の学でもある「特殊形而上学」とも重なる「信仰」（「神学」）にも（当然）存在している事態である。このことが意味するのは、実践性の基底領域が人が日常的に生きる世界 — これを「生活世界」と呼ぶこともできる — に在るとして、形而上学的自体的世界の認識もこれによって規定されてもいるということである。ここからするならば、デカルトが（純粹知性認識としての）「形而上学」的物体認識のうちに、本来「感覚」世界 — これは、いわばデカルト的な「生活世界」である「心身合一」の世界でもある — の様相である「延長」規定を持ち込んだことは（むしろ逆に自然に）理解されるところである。（ここからは、村上が「連続性」と解釈したところに関連づけるなら、我々はそれを「実践的連続性」として了解したい。）¹

の理論」であるとして、次のように述べている。「通常の場の理論には、「計量」と呼ばれるモノサシが存在する。……ところが、トポロジカルな場の理論では、事情が一変する。そこでは、もはや計量は存在しないのだ。……実際、数学の分野であるトポロジーには、長さの概念がない。トポロジーは、もの形だけを扱うのである。」（238-240）

ちなみに本書で、1)一般相対性理論で帰結する（ブラックホールの）「特異点」について、「特異点は、重すぎて、その曲率が無限大のような点のことをいうのである。」（100）／2)ペンローズ「ツイスター理論」内の「スピン」概念について、「スピンについて {の} 一つの方法は、次のように考えることだ。運動量 $p = mv$ と半径 r という記号を使う。／スピンの大きさは、 $r \times p$ だが、半径がゼロでも p が無限大なら、 $0 \times \infty = h/2$ となって有限の値になる」（204f.）として二箇所「無限大」が語られているが、それは数学的に厳密にはどのようなものなのか（本稿筆者には）理解しづらいところである。

¹ 先に、トマス認識論はいわば「存在論的認識論」であるとも確認した。ここでそれを我々の図式内に位置づけるなら次のようにでも言えようか。我々人間は有限な存在者である。認識に関してもそうである。稲垣は「人間知性が {天使あるいはデカルト的な人間とは異なって} スペキエスを対象たる事物から受けとることの必然性は、知性であるかぎりでの人間知性に由来するのではなく、むしろ人間知性 {の} ……不完全さ・欠陥に由来するのである。」（1990-140f.）と述べているが、そういう有限の認識として言ってみれば（アリストテレス的な）経験論的在り方を取らざるをえないのである。しかし、このトマスの経験論は近代的なそれとは異なる。「……」の部分で稲垣は「{人間知性} が可能態においてあること、その意味での」というフレーズを差し挟んでいる。ここに「存在論的」ファクターが含意さ

しかし他方、近世以降の「形而上学」は — ギリシア・中世的なものとは異なって — 本質的に理論的な学である。(デカルトの場合あるいは、コギトという(人間)主観性の(実践的な)確立という実践性をもった学でもあるのであろうか。)ここから言うなら、そこに「延長」性が持ち込まれるのは世界の自体相の認識としては問題性をもつとも言う。 (「数学」は、自然世界とのリンクを切り離れたものとしては、「延長」を含む・含まないいずれであっても、いわば自由に理論的な学として¹この問題性を免れている。)本稿がテーマ的に論点として提起したかったのはこれである。

引用・参考文献

- 足立恒雄 2000 : 『無限のパラドクス 数学から見た無限論の系譜』講談社ブルーバック
ス
- 青木和彦他編 2005 : 『岩波 数学入門辞典』岩波書店
- デカルト 1950 : 野田又夫訳『精神指導の規則』岩波文庫
- 1964-74 : *Œuvres de Descartes*, pub. par C. Adam/P. Tannery, Vrin. [AT と略記]
- 2002 : 所雄章他訳『増補版 デカルト著作集 2』白水社
- デカルト/エリザベト 2001 : (山田弘明訳)『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学
術文庫
- Garber, D. 1992 : *Descartes' Metaphysical Physics*, The Univ. of Chicago Pr.
- 2004 : “Leibniz on Body, Matter and Extension”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol, 78.
- 井原健一郎 2010 : 「数学とコギトのあいだ — デカルトにおける想像力と知性の区別について — 」『倫理学年報』第 59 集
- 池田真司 2005 : 「前期ライプニッツにおける連続性概念の変遷」『哲学論叢』(京都大学) 第 32 号
- ケニー、A. 1997 : 川添信介訳『トマス・アクィナスの心の哲学』勁草書房
- 小林道夫 2003 : 『デカルト哲学の体系』(オンデマンド版) 勁草書房
- 編 2007 : 『哲学の歴史 5 : デカルト革命』中央公論社
- 稲垣良典 1990 : 『抽象と直観』創文社

れているのであるが、有限な人間は(も)、神による被創物として、— 目的論的に — 神によって、その認識性を含めていわば「現実態」へと(すなわち、真なる認識へと)方向づけられているのである。そう見なすところに(規定要因として)「信」という実践性が在る。

¹ カントに「構想力と悟性との自由な戯れ」という言い廻しがある。これは「数学」にこそ相応しいとも言いうる。(ここを書いているときたまたま覚えていたのでこれを挙げるが、)たとえばデデキントが — 明瞭に — 「自然数は人間精神の自由な創造である」(足立恒雄『数 体系と歴史』朝倉書店、2002 年、74 から引用)として、数学の自由(創造性)を語っている。

- ライプニッツ 1951 : 河野与一訳『单子論』岩波文庫
- Leibniz 1960-1 : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hrsg. v. C. I. Gerhardt (Rep. ed.), Georg Olms, 7 Bde. [GP と略記]
- 1962 : *Mathematische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hrsg. v. C. I. Gerhardt (Rep. ed.), Georg Olms. 7Bde. [GM と略記]
- ライプニッツ 1988-97 : 下村寅太郎他訳『著作集』(全10巻) 工作舎 [工作舎と略記]
- Levey, S 1998 : “Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter”, in: *The Philosophical Review*, 107-1.
- 増永洋三 1981 : 『ライプニッツ』(人類の知的遺産 38) 講談社
- 松田毅 2003 : 『ライプニッツの認識論』創文社
- Merleau-Ponty 1968 : *L' union de l' âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, recueillies et rédigées par Jean Deprun, J. Vrin. [MP と略記]
- メルロ＝ポンティ、M. 2007 : 滝浦静雄他訳『心身の合一 マールブランシュとビランとベルクソンにおける』ちくま学芸文庫
- 三宅剛一 1973 : 『学の形成と自然的世界』みすず書房
- 村上勝三 2004 : 『観念と存在 デカルト研究 1』知泉書房
- 2005 : 『数学あるいは存在の重み デカルト研究 2』知泉書房
- ムーア、A. W. 1996 : 石村多門訳『無限 その哲学と数学』東京電機大学出版局
- 永井博 1954 : 『ライプニッツ研究——科学哲学的考察』筑摩書房
- 中川純男編 2008 : 『哲学の歴史 3 : 神との対話』中央公論社
- 野矢茂樹 1998 : 『無限論の教室』講談社現代新書
- Pasnau, R. 2007 : “Mind and Extension (Descartes, Hobbes, More)”, in: Lagerlund, H. ed., *Forming the Mind*, Springer.
- 下村寅太郎編 1969 : 『スピノザ ライプニッツ』(世界の名著 25) 中央公論社
- Thomas Aquinas 1963 : *Summa Theologica. Latin text and English translation*, vol. 12, ed. by P. T. Durbin, Blackfriars.
- トマス・アキナス 1962 : 高田三郎／大鹿一正訳『神学大全 VI』創文社
- 1973 : 高田三郎／日下昭夫訳『神学大全 IV』創文社
- 1990 : 花井一典訳『真理論』哲学書房
- 富田恭彦 1991 : 『ロック哲学の隠された論理』勁草書房
- 内山勝利編 2008 : 『哲学の歴史 1 : 哲学誕生』中央公論社
- 有働勤吉 1957 : 「聖トーマスに於ける存在・真理・認識の問題——存在論的認識論への途——」『哲学』(慶應大学) 第33号
- 本稿は平成22年度学術振興会科学研究費補助金による研究の成果の一部である。
- (本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/13.93html)