

デカルトに於ける個性性

哲学専攻 博士課程

竹内洋一郎

たとえば、いま私は眼前の一つのグラスに関して考えてみよう。私はそれを見、それに触れ、それを指でたたく。私はまず透明で冷たく硬いというさまざまな性質が「このグラス」と私が呼ぶところのものに属することを認めよう。そして、たしかにテーブルの上のグラスは、私がそれを見、それに触れるかぎり、私の視野の中で、あるいはまた私の掌の中で、「一つのもの」としてあるように、私に現われてくる。私の日常的信念を裏切ることなく、これらのことがらを否むことはできない。しかし、私が一つの思いによってこのグラスを床に投げたときに、そのとき、砕け散り、ひろがりゆくとするそのグラスは、その一瞬に於いてなお、私にとって「一つのもの」でありえたのだろうか。私はそのときたしかに私の信念のかすかなゆらめきをおぼえる。言葉の厳密な意味で「一つのもの」が「一つのもの」でなくなるという事態のありようは、まだ私にとって自明のことからではない。しかし、ものが「一つのもの」であるということはどういうことなのか。

われわれは、デカルトが、たとえばこのグラスという物体のもつさまざまな性質のうちで、もっとも本質的なも

のをその延長にもとめたことを知り、その意図をまず認識の明証化として理解する。グラスはそのことよって数学的に記述しうるものとなる。けれども、その存在に於ける幾何学的空間と自然学的物体との同一視は、すでに一つの問題をやらんでいたのではあるまいか。物体の存在をその延長に見ることによって、デカルトの思想は自然学的世界に於ける物体的事物の個性 *individualité* をいかなるものとして認めうるであらうか。もし、われわれがデカルトのように空間を実体化するのでなければ、グラスの破片が空間のうちに異なった位置を占めてあるということはわれわれの表象にすぎぬとも考えられる。われわれはこの試論に於いて、まずこの個性に関する問題をデカルトの物体論の中に探究することを意図する。すなわち、デカルトに於いて、ものが「一つのもの」であるということはどういうことなのか。

※ デカルトからの引用は、すべて *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, nouvelle présentation, en co-édition avec le centre national de la recherche scientifique, Vrin de Paris*。以下、文中で「たとえば A. T., VII, p. 36, l. 12」と略記するのは、この全集の第七巻、三十六ページ、十二行、を意味する。

なお、デカルトの各著作に関しては次の略号を用いる。

Méd.—*Meditationes de prima philosophia*

Prin.—*Principia philosophiae*

Pass.—*Les passions de l'âme*

われわれはまず第二省察に於ける密蠟の分析を検討することから始めようと思う。それは、われわれがそれに触れ、あるいはそれを見、そのことによって通常もつとも判明にわれわれに把握されていると考えられるものについての分析である。デカルトは、われわれに親しいこの一つの密蠟という個別的物体について語ろうとする。われわれもまたデカルトにしたがう。デカルトが語るのは具体的な一片の密蠟に關してであり、それもいましがた蜂の巣からとりだされ、その風味を失わず、花の香りもいくらかは残り、色、形、大きさを明白に示し、固く、冷たく、容易に触れられ、しかも指でたたけば音を返すという一片の密蠟に關してである。しかし、デカルト自身がこの密蠟を火に近づけることによって、あきらかなことに風味は失せ、香りも消え、色は変わり、形は失われ、大きさは増し、液体になり、熱く、触れることもできず、たたいとも音を返さなくなるという。デカルトの主張は、これらの変容にもかかわらず、変化をたらぬいて同じ一つの密蠟が存在するとわれわれは判断しているのだということに他ならない。「それでもなお同じ密蠟は存続しているのか。存続していると告白しなければならぬ。誰もこれを否定しない。誰もこれと違つて考えない」*Remanente adhuc eadem cera? Remanere fatendum est; nemo negat; nemo aliter putat.* (Méd. II, A. T., VII, p. 30, l. 19~20) と語られる。しかし、このことは一体何を意味しているのか。それは、たしかに感覺的諸性質についての觀念はさまざまに変化するが、しかしそのことによつてこの密蠟という個別的物体そのものの觀念の自己同一性がいささかも変るものではないということであろう。それが延長の觀念に他ならない。しかし、いまわれわれがこの分析をさらに徹底させるならば、あえてこの密蠟を蒸発させることに躊躇すべきではない。⁽¹⁾ そうすることによつて、われわれはそこに一つのさらに緊迫した状況をうみだすことができる。先程まで感覺的性質の変化のもとでの密蠟そのものの觀念の同一的存在があきらかであったよ

うに、ここでは同様のあきらかさをもって、密蠟はこの世界から失われているのではあるまいか。少くとも、すべての感覚的性質が消えたのちにこの密蠟の観念なるものが、そこにあるものとして私の思惟に現前することはない。密蠟の蒸発とともに、この密蠟についてのわれわれの感覚も失われる。しかし、その消失自体が密蠟の変化の一つの様態であるとすれば、そのさいたしかにわれわれはそこになお感覚によつてはとらえられぬ一つのもの存在を考へている。

デカルトは、その初期の著作『精神指導の規則』第十二に於いて物体の認識をひとつの仮説として語っている (A. T., X, p. 411~417)。すなわち、ここでは物体の認識が感覚の発生過程として語られる。物体は、やはり物体に他ならないわれわれの身体の外的な感覚器官にあたかも蠟に印章がきざまれるごとく受動的に感覚され *sentire*、ついでそれは印象として「共通感覚」*sensus communis* とよばれる脳の部分に、棒の両端に於ける運動とまったく同じという仕方、すなわち同時に、伝達される。こうして「共通感覚」にうけとられた印象は、観念として、やはり脳にある「想像」*phantasia* と呼ばれる部分にきざみつけられる。⁽²⁾ この「想像」は物体的であり、ただそのうちに新しい観念を形成しうる働きとして、そこに精神の働きが認められるとされる。ところでわれわれの精神に於ける想像力という作用は、物体と悟性の両者に結びついた認識能力に他ならない。悟性は非物体的な観念とかわるときには想像力からまったく離れているが、物体的観念とかわるときには、想像力のうちに観念を形成する。デカルトに於いて物体の本質が延長にあるとされるとき、それは延長という本質が明晰判明な観念として存在するということに他ならず、この観念は悟性によつて、想像力のうちに、その対象として形成されうるものとなる。

しかし、この「想像」に於ける感覚の受動的認識に関して、デカルトはわれわれの感覚がある種の物体を知覚し

えないことを確認する。一つはわれわれの感覚器官を運動せしめない程に小さな物体であり、また一つはたえまなくわれわれの感覚器官に触れつづけた結果、もはやわれわれの感覚器官になんらの変化もおこさないような物体である。⁽⁸⁾われわれの感覚をのがれるものについてのこれらの説明は、デカルトの思想に於いて密蠟がわれわれの感覚的知覚の外にのがれるとしても、この自然的世界の中から消失してしまう訳ではなく、密蠟が微粒子となって雲散霧消したとしても決して無に帰するものではなく、かならずどこかにあるものであることをやめないということを推測させる。こうして、デカルトに於いて感覚をのがれるものの把握は、物体の延長としての悟性的把握以外ではない。しかし、もしわれわれがデカルトに従って、感覚的知覚の世界から失われた密蠟がお悟性によって、拡散した延長としてとらえられているというのなら、悟性がとらえているものは果してこの個体的な密蠟でありうるだろうか。デカルトは感覚的諸性質の観念は「この密蠟」の観念の同一性を保証する何ものも有しないことを認め、まさにその実体の観念によってこそ、われわれの感覚的知覚が対象に於いて統一されると考える。しかし、デカルトに於いてはまた何らかの感覚的知覚によらないでは個別的な「この密蠟」がとらえられる契機も失われるのではあるまいか。感覚がわれわれを欺くものであることをデカルトはくりかえしのべることをやめないけれども、しかしまたそれなしには個別的物体のいかなる現前もわれわれには与えられない。⁽⁹⁾

注

(1) アランは次のように述べている。「恐れてはならぬ。むしろ、もはや心像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。そこで私はこの密蠟を燃やす、或いはそれを蒸発させる。するとこれはこの宇宙の中に消えてしまう。けれども悟性はつねにその跡をいつてゐる」。Il ne faut pas avoir peur, mais plutôt, délivrés maintenant de l'image, suivre intrépidement une idée dont personne ne doute. Je brûle donc cette cire, ou bien je la volatilise; elle se

perd en cet univers; mais l'entendement l'y suit toujours. (Alain; Idées, introduction à la philosophie, p. 132, Paul Hartmann) 邦訳、『ブラン デカルト』桑原武夫、野田又夫訳、みすず書房、四十八ページ。

(2) 身体の器官としての「想像」と精神の能力としての「想像力」*imaginatio*とは区別される。なお、ここでは觀念 *idea* も物體的な形状 *figura* と思惟の形相との両義があり、身体器官としての想像のうちに形成されるというのは前者の意味に於いてである。

(3) 『哲学原理』第四部二〇一節(A.T., VIII-1, p. 324) および『世界論』第四章(A. T., XI, p. 21~22)。

(4) デカルトは『哲学原理』第一部五十二節に於いて次のように述べる。「しかしながら実体は、それが存在するものであるところだけでは、ただちに気づかれるわけにはいかない。ただ存在するというだけではわれわれを触発することがなからぬ」。Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quòd sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit. (A.T., VIII-1, p. 26)

三

ところで、デカルトは密蠟を特定された個体として語り始めている。分析の端緒に於いては、さまざまな性質、属性の内属する基体として実体が考えられる。物体の存在に関するデカルトの論証は第二省察に於いて延長という物体の本質の把握にいたる過程、第五省察に於いて物体認識の想像性、第六省察に於いて物体の存在に関してのべられるのであるが、第二省察に於けるこの密蠟の分析は、まず物体一般に関してではなく「この密蠟」という一つの個別的物体から始まる。しかし、この個別性は分析が感覚、想像、悟性という階段を経るにしがって否定され、結局、物体の悟性的把握とは物体一般にわたる本質の把握に他ならぬと思われる。けれども一方でデカルトは個別的なこの密蠟は悟性によってもっとも明晰にとらえられると考える。「従って私は、この密蠟が何であるかを実に想像するのではなく、ただ単に精神によって知覚する、ということをも認めるのはかたはないのである。私はこの特殊

的な密蠟を言っている、なぜなら密蠟一般については、「そのことは更に明瞭であるから」。Supereest igitur ut comedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed solâ mente percipere; dico hanc in particulari, de cera enim in communi clarius est. (A. T., VII, p. 31) しか、精神すなわち悟性によって把握された密蠟の本質的な観念とは、感覺的諸性質の観念を除去したものであり、延長という一点に於いては他の個別的物体との識別(判明)の基準自体、物体の悟性的把握なるものうちにはもとめることはできぬのではあるまいか。けれども、ここにデカルトの物体認識に於ける延長に関する想像的直観なるものの役割があらわれてくるとわれわれは考へる。

デカルトの思想では、たとえば『情念論』第一部二十三節に於いても「松明の光を見、鐘の音を聞くと、この音とこの光とは二つの異なる作用であつて、われわれの神経のあるものうちに、かつ神経を介して腦のうちにも、二つのちがった運動をひき起こすことによつてのみ、精神に対して二つのちがった感覚を与える。そして、これらの感覚をわれわれがそれらの原因と想定する主体に関係づけることによつて、われわれは松明そのものを見ると思ひ、鐘を聞くと思ふのであり、たんに松明や鐘からくる運動を感じているのだとは思わないのである」(A. T., XI, p. 346)と語られるように、感覺的観念はわれわれの判断によつて統一されなければならない。第二省察に於いては、窓の下、街をゆくものは帽子をかぶりマントをつけた自動機械ではなく、まさに人間であると判断される例がもちいられ、デカルトはその判断作用を精神の洞観 *mentis inspectio* (Méd. II, A. T., VII, p. 32, l. 5~6) と呼ぶ。われわれはこの判断作用、精神の洞観を一方に於いて密蠟の本質をなす延長の直観であり、同時に他方、感覺的性質の観念の変化にかかわらないこの延長という密蠟の本質的観念の同一性を認識する能力であると考えることができると思ふ。⁽⁴⁾ 感覺的性質の観念のうちにはこの密蠟の観念の同一性を保証するものはない。感覺

的性質は、デカルトによれば、心身の合一に於いてわれわれの主観性のうちに形成されるのであり、その感覺的性質をあたかもそれが対象自体に於いてある性質であるかのごとくにわれわれがその対象に付与しているのである。しかしこれに反して延長の直観は本質的な物体的実体の観念を形成する。この場合、この観念は抽象的な普遍概念ではなく、想像力のうちに直観された本質に他ならない。密蠟という物体の延長を直観するデカルトの精神にとって、その延長が個別的なものでありうるのは、それが純粹悟性の直観ではなく、また一方で感覺的直観にすぎぬものでもなく、延長の想像的直観の認識であることによるのではないか。密蠟の本質の直観は、一定の延長をその対象とする。その量は感覺的認識の外に追うことができ、そのかぎりに於いて不滅であるといわれうる。この密蠟が感覺的性質の変化の究極に於いてわれわれの感覺をのがれるとしても——そして、感覺的性質の変化のもとでさえ、この密蠟の観念の同一性の認識の根拠にはその一定の延長についての想像的直観があつたが——悟性が想像力のうちにその一定の量の認識を追うかぎり、その一定の延長がたとえ不滅的に分割されうるものであるとしても、延長は總體的に同一の量を保ち、認識された密蠟がこの同一量の不滅性にあずかるかぎり、密蠟はわれわれの感覺的知覚の前に変化するさまざまな性質の基体としてではなく、いわば本質に於ける実体として現われてくる。

しかし、デカルトに於いて物体の本性が延長にあるといわれることは明瞭判明な延長の観念が本質として規定されることであり、延長実体とはこの本質が存在判断に於いて現実存在として定立されることに他ならない。この個別的な密蠟の一定の延長認識とその存在定立に於いてこそ想像力と悟性との協力が認められる。デカルトはのべらる。「物体すなわち延長（単数）、形状（複数）、および運動（複数）は悟性だけによつてもまた考えられるが、想像力に助けられた悟性によつてはるかによく知られうる」。Le corps, c'est à dire l'extension, les figures & les mouvemens, se peuvent aussi connoistre par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé

de l'imagination. (Lettre à Elisabeth, 28 Juin 1643, A. T., III, p. 691)

想像力によって助けられた悟性の認識は、延長する存在が純粹悟性に於ける觀念の定立によるものではなく、われわれの感覺的認識に対してもひらかれたものであることを示す。デカルトに於いて個別的物体の明晰判明な認識とは想像的な直観に他ならないとわれわれは思う。

デカルトの自然学に於ける宇宙の無際限性の主張は、物体認識のこの想像性と直結すると思われる。すでにのべたことからあきらかなように、デカルトに於いて想像作用には二つの側面があり、一つは物体的実体の作用に由来する受動的想像、他方は悟性の觀念形成に由来する能動的想像とよばれるものである。現前する対象としての物体に受動的にかかわるかぎり想像作用は有限であるが、悟性と協力による能動的想像は無限定なものとなる。しかし無限を想像力によってとらえようとするかぎり、それはいわば可能態に於ける無限、すなわち無際限でしかありえない。この意味での想像性とはひとつの可能性に他ならぬであろう。デカルトに於ける世界の外にむけての無際限な拡張性と、内にむけての無際限の可分割性とはともにこの想像的な認識に由来すると思われる。

注

(1) ラポルトによれば、この精神の洞観を感覺的表象を統一するものとしてカントのそれに近い何らかの構成作用とみなす見解には、根拠がない。ラポルトは精神の洞観という表現が、コギトに於いて精神が自己自身についてもつ直接的意識を示すものとして用いられてゐる例をあげ（ラテン文に於いては *mentis intuitus* A. T., VII, p. 140, 7.23 という表現であるが、仏文では *inspection de l'esprit* A. T., IX-1, p. 110 と訳されてゐる）「したがって精神の洞観は精神の直観、自然の光とまったく同義である」*L'inspection mentis est donc tout bonnement synonyme de l'intuitus mentis, ou lumière naturelle.* (Jean Laporte; *Études d'histoire de la philosophie Française au XVII^e siècle*, p. 22, Vrin) と云つてゐる。したがって、物体に關して適用されるかぎり、それは延長という單純本性の認識以外のものではない。精神の洞観という語が判断作用と同化され

ているとすれば、そのとき、判断とは一つの知覚、二つの項の間の関係の知覚に還元されるものだといわれる。

四

デカルトによって幾何学的空間と一体化された延長であるかぎりに於いて、個別的物体は想像力によって助けられた悟性によって把握される一定の延長である。こうしてデカルトに於いては物体的事物は感覺によって認識の契機が与えられるけれども、その存在判断に関しては明晰判明な延長の認識をまたねばならない。そして、この一定の延長に関して、デカルトはその個性を、その個体の区別が想像力に依存する全体と部分との関係に於いてとらえなければならぬ。すなわち、一定量の延長は不定の延長の一部分としてとらえられる。デカルトの場合、この全体すなわち普遍的延長実体がたんに個体の存在に依存する普遍概念ではなく、まさに物体としての存在であるとされるのは、延長が物体の本質的属性とされることによって物体が延長と同一視され、究極的にすべての個体が同質の物体に還元でき、個体が全体すなわち普遍的延長実体の部分として存在するということに基づく。属性、性質、固有性の内属する基体として考えられた物体的事物が、一方に於いて空間と同一視された唯一の物体的実体の部分とされる。物体的事物なるもののこの多義性はデカルトの思想に於ける実体概念そのものの二重性によるのであるが、この多義性は、延長がすなわち物体とされるにもかかわらず、一方に於いてわれわれの認識が延長を個別的物体の属性として考えうるということから生じる。

われわれはここでデカルトに於ける実体概念の問題性について触れておかねばならない。周知のごとくデカルトの思想では物体は精神とならぶところの実体と考えられる。しかし、その場合、実体とは何か。まず、『哲学原理』第一部五十一節に於いては、「実体という語でわれわれの意味するところは、存在するために他のいかなるものを

も必要としない」といふふうに存在するもの、に他ならない」Per substantiam nihili alind intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. (A. T., VIII—1, p. 24) と規定される。けれどもこの規定は十全ではない。なぜなら、デカルトの思想を厳密に追えば、あきらかにこの意味での実体とは唯一の神以外ではなく、精神と物体とはその存在を神に依存するとされるからである。物体と精神が実体とされるためには、それらが存在するために神の他に何ものをも必要とせずという新たな規定を必要とするであろう。しかし、これらの被造実体についてのデカルトの観念はなお動搖し、デカルト自身それを一義的に画定することはないように思われる。すなわち、デカルトは一方に於いて実体をその本質と同一視し、他方に於いて実体をその属性、様態、性質の内属する基体としてとらえる。⁽¹⁾いま、後者の規定を『省察』第二答弁につけられた定義によって補足すれば、実体とは「我々が知覚する或るもの、言い換えると、その実在的な観念が我々のうちにある或る固有性、あるいは性質、あるいは属性が、そのうちに直接に内在する基体、あるいはそれらを存在せしめるあらゆるもの」omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietatis, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est. (A. T., VII, p. 161) と語られる。この規定では、本質と存在とは悟性の内と外という關係に於いて端的に区別される。われわれの認識する諸性質の観念に対して悟性外の存在としての実体が想定される。⁽²⁾しかし、デカルトに於けるこの立場の問題は、もし実体がわれわれの認識によっては結局くみつくせぬ存在であるとするならば、延長と思惟という観念の相違がいかにして物体と精神という二つの存在の区別を決定しえたかということにある。延長と思惟が一つの同じ存在の二つの属性であることをわれわれは考えうるのではないか。⁽³⁾けれどもデカルトは実体を究極的には不可知の存在とすることになるこの規定に於いて、実体にもしわれわれの認識しえぬ固有性があるとしても、われわれがその実体

についても明晰判明な観念と矛盾する他の固有性は神の誠実性にかけてありえぬと考える。こうして二つの被造実体の区別に関していうならば、われわれが思惟を延長なしに、また逆に、延長を思惟なしに考えうるとすれば、それがすなわち物体と精神とが別個に存在しうることと他ならぬとされるのである。⁽⁴⁾これがデカルトに於ける認識の判明性ということのもつ重要な意味であった。しかし、デカルトが被造実体そのものの内部に於いて個別の物体の区別について語るとき、実体の意味はおのずから多義的なものとなる。物体をその本質たる延長と同一視するかぎりに於いてそれは普遍的実体となり、性質、属性の内属する基体としてみるかぎり、それは個別の実体となる。この帰結として、デカルトは一方に於いて『哲学原理』その他の叙述に於けるとく、石といった個別的物体をもって実体と呼び、他方『省察』概要に於いてのように「一般的に見られた物体」*corpus quidem in genere sumptum* (A. T., VII, p. 14, 15) をもつて実体と呼ぶ。そして後者からは物体的実体は全体として唯一であると考えられることになる。

こうして、デカルトに於いては延長という物体のもつとも明晰判明とされる観念が存在として実体化され、この存在は延長が物体であるかぎりに於ける本質とされることよつて普遍的延長実体の部分として規定される。しかし、デカルトはこの延長の存在の主張に於いて、空虚の中で自己同一を保つ個体すなわち不可分の原子を認めず、物体のもつ無際限な可分割性を主張するのであるから、物体が空間と一体化され、すべて同質のものとなる以上、われわれの感覺的認識の外に、すなわち物体の存在に於いて、いかなる実在的な個性性も認めえぬことはあきらかとなる。物体的事物はわれわれの感覺的認識に於いて、いわば現象としてのみ、「一つのもの」としてわれわれに現われてくるであろう。⁽⁵⁾しかし、なおこの物体的世界の無限定な延長に於いて、われわれの認識が想像力によつて限定する個体の延長、すなわち密蠟の分析に於いてあきらかなように感覺を契機として直観された一定

量の延長は、その存在に於ける一つの限量として示されうる。そして、デカルトに於いてはその限定された量、その図形、figure は限定の根拠を物体自体のうちに、すなわち物體的実体のもつ様態としての運動、mouvement のうちに有するところなのである。(6) かくしてわれわれはデカルトの自然学にたいらねばならない。

注

(1) シルソンは『方法序説』の注釈に於いてこの二つの見解を次のように述べる。前者に関しては「スコラ哲学は実体からひきはなすことのできぬ属性を認めたが、デカルトはさらにすすんで各々の実体にいわば本質的な一つの属性を与える。それのみが実体の存在を肯定させ、同時にその本質を定義する。なぜなら実体とは、実体化されたこの属性でしかないからである。この故に、デカルトは実体の概念からそれらが含みえた判明な思惟にとつての曖昧なもの、透徹しえぬものすべてを排除し、実体論的實在論の特権を確立する」。La scolastique connaissait des attributs inséparables des substances; Descartes, allant beaucoup plus loin, assigne à chaque substance un attribut en quelque sorte essentiel, qui seul permet d'en affirmer l'existence, et qui en définit du même coup l'essence, puisque la substance n'est que cet attribut substantialisé, Par là, Descartes s'assure le bénéfice du réalisme substantialiste, tout en expulsant de la notion de substance ce qu'elle pouvait recéler d'obscur et d'imperméable à la pensée distincte. (René Descartes' Discours de la Méthode, Texte et Commentaire par Etienne Gilson, p. 304, Vrin)。後者に関しつて「デカルトは、リッレーンに於て教えられた哲学から、すべての属性は一つの実体の属性だとう実体の原理そのものをつけつく。この実体は属性が属する基体があるがその原因である。したがって実体は属性と混同されるべきでない」。Descartes conserve de la philosophie qui lui avait été enseignée à La Flèche le principe même de substance: tout attribut est l'attribut d'une substance. Cette substance est soit le sujet d'inhérence, soit la cause de ses attributs. Les attributs ne doivent donc pas être confondus avec elle. (Ibid.) 「もしわれわれが認識の視点をたつならば、実体はその存在に關しても、その本質に關しても、その属性から始まるのでなくしては、知られない。したがって、より多くの一つの実体の属性を知るならば、よりよくわれわれは実体を認識するのである。」si nous nous plaçons au point de vue de la connaissance, la substance ne peut être connue, soit quant à son

existence, soit quant à son essence, qu'à partir de ses attributs; si bien que plus nous connaissons d'attributs d'une substance, mieux nous la connaissons. (Ibid.)

(2) この方向にそつてアルキエは実体を端的に存在 *l'être* として規定する。アルキエの解釈にしたがえば、存在と認識とはきびく区分されるべきであり、実体はわれわれの認識には、空間、時間、数に於いて無限的なものとしてあらわれ、結局、不可知なものととしてとゞまる。この根源的な二元論がデカルトの思想の特徴とされる。アルキエは「思惟」がただちに「思惟するもの」にされるように、デカルトに於いて実体がその本質的属性に還元されるのは、主要属性と二次的属性との区別を顧慮してのことであり、しかもそれは認識の上で、精神の内部に於つてであると考ええる。(Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 264~265, P. U. F.)

(3) この点に關してはスピノザを想起できる。周知のようにスピノザは思惟と延長とを自己原因としての神の二つの属性とみなす。しかし、より直接的には『省察』第三反論に於けるホッブスの論難が注目されるだろう。「しかし、すべての哲学者は主体をその能力および働きから、すなわちその固有性および本質から區別しております。というのは存在とその本質とは別のものだからです。そうならば、思惟するものは、精神の、理性の、ないし知性の主体であるということも、またそれ故物的な或るものであるということも、ありうるわけです。ところが、それと反対のことが容認されて、証明されていなくのびた」。Omnes tamen Philosophi distinguunt subjectum a suis facultatibus et actibus, hoc est, a suis proprietatibus et essentia; aliud enim est ipsum ens, aliud est ejus essentia; potest ergo esse ut res cogitans sit subjectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cujus contrarium sumitur, non probatur. (A. T., p. 172~173) キヤトスは、思惟作用の基体を物的なものとして主張する。

(4) 精神と物体との実在的區別に關しては、『省察』第二答弁に付けられた「幾何学的な仕方て配列された、神の存在及び靈魂と肉体との區別を証明する諸根拠」定理四の証明に於いて次のように述べられる。「我々が明晰に知覚するあらゆるものは、神によつて、我々がこれを知覚する通りに作られうる。しかるに我々は精神を、言い換えると思惟する実体をば、物体を離れて、言い換えると、何らかの延長を有する実体を離れて、明晰に知覚する。また逆に物体をば精神を離れて知覚する。故に、少くとも神の力によつて、精神は身体なしに存在することができ、また身体は精神なしに存在することができ」。Quidquid clare percipimus, a Deo fieri potest, prout illud percipimus. Sed clare percipimus mentem, hoc est, substantiam cogitantem, absque corpore, hoc est, absque substantiâ aliquâ extensâ, & vice versâ corpus absque mente. Ergo,

saltem per divinum potentiam, mens essest orest sine corpore, & corpus sine mente. (A. T., VII, p. 169~170)

(5) われわれは、デカルトの思想にしたがえば、この密蠟という物体の個別性は、結局その認識をわれわれの感覚という一定の限界のうちにもとめるしかないと考ええる。この密蠟の燃焼はこの密蠟の消失であり、割れたガラスの破片はそれぞれが私にとって一つのものとなることによって私の前に新しい世界の展開を示す。物体は感覚的認識に於いて、私の視野、私の感覚のもつパースペクティブの中で一つのものとして現われる。われわれは、この現われに於ける物体の統一をいまかりに現象に於ける個性性と考えておきたい。

(6) 『哲学原理』第二部二十三節に於いては次のように述べられる。「実際、たんに思惟のうえだけで行なわれる分割は、なんの変化もひき起こさないものであって、物質のあらゆる変化、すなわち物質のあらゆる形状の相違は、運動に依存するのである」。Partitio enim, quae sit solâ cogitatione, nihil mutat; sed omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas, pendet à motu. (A. T., VIII—1, p. 52~53)

五

われわれの認識に於いて、感覚が物質粒子の運動に依存するとされたごとく、その自然学に於いて粒子を含めたあらゆる物体の形状は、デカルトでは運動に帰せられる。たしかに、物体の運動は様態として実体(基体)として一定の延長量に担われるとも考えうる。しかし、その延長量は実はまた運動によってこそ規定されているものでもあるとされる。一つの物体のもつ様態としての運動と、運動の内属する基体としてのその物体の延長量との関係は、デカルトに於いては、一方を他方に絶対的に従属させるものとしては一義的に確定することはできない。ここには一つの相対的見地というものがあらわれてくる。すなわち、一つの物体というものが自然科学には何によって規定されるかという問に対してデカルトは端的に次のように答えるのである。「ここで私が、一つの物体すなわち一つの物体部分というものは、いっしょに移動するものすべてということであって、たとえこういう物体が、さらに多くの部分から成っており、これらの部分がそれぞれがった運動をしていてもかまわないのである」。Ubi per

unum corpus, sive unam partem materiae, intelligo id omne quod simul transferitur; etsi rursus hoc ipsum constare possit ex multis partibus, quae alios in se habeant motus. (Prin., Pars, II, § 25, A. T., VIII—1, p. 53 54)

運動は一方ではある個別的物体のとりうる一つの様態として考えることができるが、他方では運動自身が一つの物体、一定の物質部分を規定するものとして、あえていえば、その物質部分を限定する個別化の原理として位置づけられている。⁽¹⁾ すなわち、運動および形状は個別的物体の様態として見ることができるが、物体を幾何学的空間と同一視するデカルトに於いて全宇宙が等質の物質 *materia* からなるとすれば、個別的物体の様態とされた運動および形状は、もはや個別的物体の様態というよりはむしろこの唯一の普遍的延長実体のもつ様態として考えられねばならない。いいかえれば、個別的物体そのものが普遍的延長実体の部分として理解されることによって、デカルトの思想ではこの全体と部分との関係そのものもまた実体と様態との関係としてとらえられうることになる。この見地にしたがえば、われわれは個々の物体的事物の個別性を唯一の普遍的延長実体の様態に於ける個性と考えることができると思う。先に個別的物体としての密蠟の分析に於いて、感覺的性質の変化の根底には一定の延長量とその密蠟の本質的屬性として見られたが、実は、普遍的延長実体の様態としての一部分たるこの延長量自体が、デカルトの自然学に於いてそもそもどのように規定されるかということが問題になっている。かくして、個別的物体としての密蠟の本質は一定の延長にあるが、しかし、その延長量はデカルトに於いてはともに移動する物質部分の総体として規定される。一つの物体とはともに同時に移動するものに他ならない。すなわち、感覺的認識の多様化の原理としての運動は、同時に物体自体の個別化の原理でもあり、運動をともにするという統一性が、少くとも一時的な、様態としての物体の個性を規定することになる。

こうしてデカルトの思想にしたがえば、それぞれに於いて運動を異にしている粒子の一群は、そのように運動を

異にしつつも全体としてある一つの運動をともしるといふその一点に於いて様態としての個性を有するといわれうる。密蠟に關していうならば、われわれはこの密蠟の物的存在としての個性を粒子の運動の同一性にもとめることができる。デカルトの思想に於いて、運動はまさに個別化の原理としてとらえられねばならない。しかし、一つの物体を規定するこの運動は、様態として以上の存在性をもたず、さらにまたそれ自身相対的なものすぎぬと語られるのである。「物体A Bが物体C Dのかたわらから移動すると考えられるからには、同時にまた物体C Dが物体A Bのかたわらから移動するとも考えられねばならない」。 *nec potest intelligi corpus AB transferri ex vicinîâ corporis CD, quin simul etiam intelligatur corpus CD transferri ex vicinîâ corporis AB.* (Prin., Pars II, §29, A. T., VIII—1, p. 55)。

デカルトの思想によれば、この物的世界に於いて個別的物体は結局実体としての永続的な個性を有することではなく、様態としての一時的な個性を有するのみであつて、それ自身に於ける統一性はなく、ただ外在的な関係である運動の一時的な持続のうちのみ、運動に於ける同一性として保たれる。しかし、物体が無際限に分割可能とされたごとく、デカルトに於いて時間もまた瞬間の連続であるとされるのであれば、物体の個性は時間分割の極限と考えられる瞬間に於いては、すなわち連続創造説に於ける時間のアトムに於いては、確定されえないことになるのではあるまいか。瞬間に於いては、われわれはいかなる区別も物体のうちに見いだすことはない。物体の各部分がまったく同質であるとされ、物体間の差異が運動に於いての部分の外在的な関係である位置の相違にすぎぬものとされる以上、瞬間に於いて部分のいかなる差異も見いだすことができぬというのは明白である。われわれは、物体の様態であり、あるいはまた外在的な関係にすぎぬとされる運動によっては物体のうちにいかなる実在的な個性も見いだすことができない。ライプニッツの批判もまたこの点にある。そのデカルトに対する批判のうちに

は、とりわけ、延長をもって物体的実体の本質とみなすことへの批判があり、ここでは、この無生の連続量たる延長とその状態とされる形状、運動によっては、本質的に非連続性をその根拠とする真なる個体、いいかえれば、実在的に一なるものの存在の不可能であることが指摘される。ライプニッツはその実体概念の解明にあたって自然学の分野に「力」の概念を導入し、「物質の中に存する運動の究極理由は創造の際そこに押込められた力であって、それは各々の物体に内在する」ultima ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest. (Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz herausgegeben von C.I. Gerhardt, Bd. IV, S. 469~470)と語る。ライプニッツに於いては、この「力」こそあらゆる自然的事象の存続に於いて、その個体的同一性を保つものであると考えられる。

注

(1) Cf. スピノザ『エチカ』第二部公理二の定義および補助定理五。スピノザは『エチカ』第二部公理二の定義から補助定理七までのあいだで個体の問題をとりあつかっているが、ここでは個体の同一性はその構成諸物体の運動と静止の一定の比率のなかに求められることをのべている。

六

デカルトは運動の通常の意味といわれるものと本来の意味といわれるものとの区別を『哲学原理』第二部、二十四節、二十五節に於いてのべている。ここでは、運動を場所的移動の意味にとりながら、通常の意味に於いては、「この運動というのは、通常の意味にとると、ある物体が一つの場所から他の場所へ移りゆく作用にはかならない」motus, inquam, ut vulgò sumitur, nihil aliud est quàm actio, quâ corpus aliquod ex uno loco in alium

migrat. (A. T., VIII—1, p. 53) として規定し、他方、本来の意味といわれるものに於いては、「われわれは次のようにいうことができる。すなわち、運動とは一つの物質部分すなわち一つの物体が、これに直接に隣接しており、かつ静止してゐるとみなされる物体のかたわらから、他の物体のかたわらへ移動することである」*dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinâ eorum corporum, quae illud immediatè contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum.* (Ibid.) と規定する。そして、この作用 *actio* と移動 *translatio* の言葉の使い分けに關して、「そして私が、移動することであるといつて、移動させる力もしくは作用であるとはいわないのは、運動がつねに、動かされるものの中であつて、動かすものの中にはないということを示すためであり——というのは、この両者は十分厳密に區別されないのがつねであるから——」*Et dico esse translationem, non vim vel actionem quae transfert, ut ostendam illum semper esse in mobili, non in movente, quia haec duo non satis accuratè solent distingui* (Ibid., p. 54) と付け加える。デカルトの思想に於いて、この物体的世界すなわち宇宙のうちにあつて、物体の運動あるいはまたそれにもなう形状がたがいに他の物体に依存するものであり外在的な關係によつて規定されるものであるといわれる場合には、それはデカルトがこの物体的世界の内部に於いて、いかなる自存的な力ないし作用も認めえないということに他ならない。デカルトは物体のうちにあつてそれみずからの力に於いて動くところのものの運動を認めない。こうして、デカルトは力ないし作用といわれるものを、この物体的世界の外に、すなわちこの物体的世界の中に運動を与えた原因としての神のうちに於いてのみ、認めるのである。パスカルはそれを神の「*une chiquenaude*」と呼ぶ。⁽¹⁾

心身の實在的区別の立場にたったデカルトにとつて、スコラ哲学に於いていわれたところの實在的性質ないし実体形相の思想は受け入れることのできぬものであつたが、その實在的性質の否定によつてデカルトは数学的的自然

学の前提をえたと考えられる。デカルトは物体のうちにわれわれの認識に対して隠れた性質を一切認めないことによつて自然の機械論的な説明を可能にする。すなわち、たとへば「重さ」といった、スコラ哲学に於いては實在的性質とされたところのものをそれ自身に於いては外在的な関係にすぎぬところの物体の運動に還元し、それらに単なる様態として以上の存在性を与えることを否定する。こうしてデカルトの眼前に世界は透明なその姿をあらわす。「全宇宙のうちには同一の物質が存在している。すべて物質は、それが延長を有するということによつてのみ物質であると知られるからである。そして、物質の中にわれわれが明晰に認める特性はすべて、物質がもろもろの部分に分かたれ、それぞれの部分ごとに動きうることをしたがつて、みずからの諸部分の運動から生起すると認められるところのあらゆる変容を受け入れうること、もっぱらこのことに帰せられるのである」。Materia itaque in toto universo una & eadem existit, utpote quae omnis per hoc unum tantum agnoscitur, quòd sit extensa. Omnesque proprietates, quas in eà clarè percipimus, ad hoc unum reducuntur, quòd sit partibilis, & mobilis secundum partes, & proinde capax illarum omnium affectionum, quas ex ejus partium motu sequi posse percipimus. (Prin., Pars II, §23, A.T., VIII—1, p. 52)

しかし、デカルトに於ける心身の實在的區別に由来する延長としての物体の認識の明証性は、心身の合一態としてのわれわれの身体をそのつまぎの石としてもつではあるまいか。われわれは、ここで、身体の問題に直面せねばならない。われわれの主題に關していえば、もし、われわれの身体が純粹に物体としてのみ考察されるならば、つまり意志による運動のまったく欠如したたんなる物体として考察されるならば、この身体は他の物体と等しく、みずからにとつて——いなむしるこの物物的世界にあっては、物体は「みずからに」とすらいふことのできぬ純粹な外在性をその本性とするのであるが——外在的な運動にゆだねられた物質部分にすぎず、そこに様態として

の個性性以外の、本来の意味で他の物体から区別される実在的な個性性の徴表はたしかに認めることはできない。しかし、われわれの日常的な経験は、われわれの身体のうち、そこから出発してみずからを移動させる力のあることを認めさせるように思われる。⁽⁵⁾ 心身の合一を事実として認めるならば、われわれは身体のうち他の物体に於ける個性性とは異なつた実在的な個性性を見いだしうるのではないか。運動によつて物体の状態としての個性性が保たれるとされる以上、みずからの原理によつて、すなわちみずからの力によつて運動するところのものは、言葉の厳密な意味で一つの個体と考えられなければならない。したがつて、われわれが物的世界の中に及ぼすとされるこの力、作用が外在的な関係であつて相対的なものにすぎぬとされるデカルトの本来の意味での運動と事実異なるものであるのかということ、さらにこの力、作用の根拠がどこにもとめられるのかということが示されなければならない。⁽⁶⁾

注

(1) 「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで、できることなら神なしですませたいものだ」と、あつと思つたらう。しかし、彼は、世界を動かささせるために、神に一つ爪弾きををせまいわけにいかなかった。それからなまは、もう神に用がないのだ」。(B. Pascal, *Pensées*, No. 77, éd. L. Brunschvicg)

(2) 「われわれの身体はわれわれの意志によつて動かされるものであり、こういう意志をわれわれは内的に意識してゐる」。*corpus nostrum solet moveri à nostrâ voluntate, cujus intimè conscii sumus.* (Prin., Pars II, § 26, A. T., VIII-1, p. 54)

(3) しかし、われわれはデカルトがこの点に関して何らかの積極的な主張をなしたと考えることはできない。デカルトは「人間の精神とか天使の精神とか、物体を動かす力をもっているかどうか、また、もっているとすればどのような力であるか」という点ではこゝろあげないで、人間論のためにとつて「*an enim, & qualem, mentes humanae vel Angelicae*

vim habeant corpora movendi, non jam inquirimus, sed ad tractationem de homine reservamus. (Prin., Paris II, §40, A. T., VIII—1, p. 65) と語るが、それは結局論ぜられることなく終つたこととわれぬ (A. T., IX—2, p. 87, note a)。

七

たしかにデカルトは身体の運動の物、体的、原理は究極的には自然学のそれと同じものであると考えている。すなわち、デカルトの思想に於いて、身体の機械説と呼ばれるところのものは、われわれの身体の非意志的運動のすべてが、ただ身体各部分の構成と、心臓の熱によって刺激された精気が脳、神経、筋肉の中を自然にたどる行程とに依存するということを示すものである。⁽⁵⁾ それは時計の運動がただ発条の力といくつかの歯車の形によって規定されることと同様であるとされる。こうしてデカルトは『人間論』、『人体の記述』、『情念論』第一等々に於いて、血液の循環から呼吸消化にいたる一切の生物学的現象を身体の器官の配置からのみ自然に結果するものとして示す。動物の運動のうちにはいかなる精神性も認められず、それはただ機械の作動にすぎぬものとされる。デカルトに於いて、この物体的世界では生物も無生物も同様の物質から構成されるものであり、生物体の諸部分もたえざる変化のうちにある。同質の物体よりなる身体の各部分はそれぞれに運動し、決して同一の状態にとどまるといふことはない。しかもその運動は一つの身体内部に限定される運動ではなく、宇宙全体にわたる運動の一場面である。このかぎりに於いて、われわれの身体もまた物体として様態以上の個性性を有しない。しかし、デカルトはここで身体のもつ機能としての統一性を認める。すなわち、身体はそれが統一的な機能をなしているという意味で一なるものであるとされる。「身体は一なるものであって、ある意味で不可分である。なぜなら、身体の諸器官の配置を見ればわかるように、諸器官はすべて互いに関係づけられていて、器官のどれかが除かれれば身体全体が欠陥あるものと

なるやうになつてゐるからである」。il (le corps) est un, & en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lors que quelqu'un d'eux est osté, cela rend tout le corps defectueux. (Pass., art. 30, A. T., XI, p. 351) たとえ胎内に於ける身体發生のその端緒に於いてであるにせよ、この統一的機能を有する身体の形成が心身の合一を可能にすると考えられる。一方、デカルトは心身合一態としてのわれわれの身体はそれを構成する物質部分の絶えざる変化にもかかわらず、幼年時代のわれわれの身体とまさに同じ身体として存在すると語るが、その場合には、身体は魂と合一し、魂によつてかたどられるかぎり、継続する自己同一性を保つとされる。すなわち、「われわれの身体は、人間の身体であるかぎり、それが同一の魂と合一してゐる間はずねに数に於いて同一である。そして、同様にこの意味で不可分である」。nostre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le mesme numero, pendant qu'il est vny avec la mesme ame. Et mesme, en ce sens là, il est indivisible. (Lettre au P. Mesland, 9 février 1645, A. T., IV, p. 167, L. 10~13) けれども、このように語るとき、デカルトは身体をその機能性に於いてとらえることによつて身体をたんに延長としてとらえることをやめるのみならず、純粹悟性としての魂に関してもまた何らかの物体性を認めることを強いられてゐるのではないか。「もし、物的ということ、何らかの仕方で物体を動かさうものといふことが理解されるなら、この意味で、精神も物的といわれるべきである」。si enim per corporeum intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda. (Lettre à Hyperaspistes, août 1941, A. T., III, p. 424) この精神の物体性は、一六四九年のモルスあての書簡の中では力の延長という表現を与えられるが、人間の身体全体はこのような魂との合一に於いて一なるものとして存在すると考えられる。さて、デカルトに於いて、動物の運動はたとえそれがどのように意志的な運動のごとく見えようと、機械の作動に

よる物質部分の移動に結局はすぎぬものなのであるが、われわれの身体は意志によって作用しうるものと考えられる。デカルトは魂と身体全体との合一によってそのことを説明するが、さらにその説明を補うものとして松果腺の仮説を提出する。すなわち、デカルトは、身体的作用に於いて、身体その機械としての構成そのものからして、この機械を作動させる一点を想定せずにはすまることができない。この一点を想定しないならば、この身体という自動機械は機械としてのかぎりに於いて精神の作用に対してとじられたものとなる。作動装置を置くことなく機械の作動を理解することはできない。したがって、心身の合一に於いて松果腺の存在は身体の機械的構成ということ自体からその存在が要求されたものとなるのである。したがってここでは、この作動装置たる松果腺をそれ自身に於いて動かすものこそ、力であり、魂に他ならぬと考えられる。この松果腺の運動は、それが身体の能動的作用の原因であるかぎり、物体の移動に帰せられるものではなくて、精神の力によってこそ結果せられるものとなる。この物体的原理に帰すことのできぬとデカルトが考えたところの松果腺の運動こそ、心身合一の端的な表明の一つとなる。すなわち、「精神の能動とはすべて精神が何ごとかを意志するということのみによって、みずからが密接に結合しているかの小さな腺をして、この意志に応ずる結果を生みだすに必要なしかたで、運動せしめる、ということである」*toute l'action de l'ame consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, à qui elle est estroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effect qui se rapporte à cette volonté.* (Pass., art. 41, A. T., VI, p. 360) とされる。この意志の力によつた運動は、ただちに、身体の機械的な運動の中にくみこまれていくであらうが、この第一の作用はわれわれの機械論的な表象をのがれるものとなる。先にみたごとく、運動の主体をもって統一的な個体とみなすならば、それは何よりもまず身体に他ならない。身体の全体と精神とが不可分の合一をなしているかぎり、それは実在的な個性性を有すると考えら

れる。しかし、デカルトに於いて、身体の機械的な構成に目をむけることによって身体の各部分の運動をあくまで機械的なものとして検討するならば、松果腺を運動させるものとしての精神の作用は、すでに思惟実体の領域に於ける問題としてとりあつかわねばならない。身体のうちで物体に帰すべきものをことごとく物体に帰したのちに、われわれには思惟以外の何ものも残らない。思惟という言葉によってデカルトはわれわれの意志と認識のすべてを理解する。思惟の受動性に於いて、感覺的認識が物体と精神との結合を示すごとく、意志は、思惟の能動性としてそれが身体に於いて終結するものであるかぎり、精神と物体との結合を示すものである。われわれの身体に於ける運動についての検討は、そこからおのずからに、場所の移動に帰しえぬ精神の能動の存在をあきらかにする。デカルトは、精神と物体というこの二つを原因とする作用の相互性自体によって、その単なる機械から区別された真なる人間 *un vrai homme* を示そうとするが、こうしてわれわれはその個性性を決定するものを精神の能動としての意志の中にとめねばならない。物体であるかぎり、すべては、私のこの手も、この指も、ガラスの砕けるようにか、枯葉の落ちるようにか、「私」から落ちていかねばならず、時間のうちにあつてこの普遍的落下をどどめうる何ものも存在しない。

注

(1) 『情念論』第一部の叙述にしたがつて、デカルトに於ける身体運動の説明を概観すれば次のごとくである。第一に身体の運動の物的原理は心臓に於ける不断の熱、すなわち静脈の血液によって維持される一種の火であるとされる。その血液は、心臓内でえた熱を身体のあらゆる部分につたえ、その栄養となるとともに、一方で、そのきわめて微細な部分が脳室へ入ることによって動物精気と呼ばれる物質を形成する。この微小にしてかつ敏活にうごく物体であるところの動物精気は、どの場所にも静止せず、その一部が脳室へ入れば、それだけ他の部分が脳の実質にある孔から出ていくとされるが、これらの孔は

神経を通じてさらに筋肉へと精気をみちびくようにできている。ところで脳室から筋肉へいたる精気がすでに相對する二つの筋肉のうちにあつた精気をすべて一方から他方へ急速に移動させることによつて、筋肉の一方を伸びかつゆるませ、一方を縮ませる。身体の運動はすべて、この或る筋肉が縮み、それに対する筋肉が伸びるということによつておこる。しかも精気は脳から筋肉へと必ずしも一樣に流れない。デカルトはそこに、一方で、まったく物体としての身体にのみ依存する原因を、他方で、精神の作用を想定するのであるが、前者に關していえば身体は感覺対象がよびおこす運動、あるいは精気自体の振動の不等性や部分の多様性を原因として、精神の介入なく動くことされるのである。

(2) 「私について言えば、私は神に於いても、天使に於いても、われわれの精神に於いても、実体の延長を考えているのではなく、ただ力の延長を考えている。」 *Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostrā extensionem substantiæ, sed potentiæ duntaxat.* (A. T., V, p. 342)