

デカルトにおける「方法論」と形而上学

沢崎 壮宏

序

デカルトは順序を重んずる。それは、最も単純なものから始めてより複雑なものへと至ることに存する。順序の重視は、「哲学の木の譬え」を引き合いにして、デカルト哲学をある種の演繹的体系と考えることを許す。その哲学の中には、しかしながら、二つの異なる体系が見出される。存在論的体系と仮説演繹的体系とである。それは、形而上学的真理と科学的真理とを区別する主張に連なる。アルキエは、そのような多元的真理の主張を『規則論』で規定される科学主義と『省察』で語られる形而上学との不連続を強調することで正当化しようとする。彼によれば、『規則論』において規定される科学主義の中に、『省察』で語られる形而上学を予想させる要素は一つもない。「一体誰が50歳の時に考えるはずのことを20歳の時に考えたというのか」⁽¹⁾。デカルトは、《Être (神)》を発見して以降、形而上学者でしかなかった。

デカルトは、しかしながら、その晩年、形而上学だけを研究したのでない。『哲学の原理』で自然学を本格的に論じていることから明らかなように、彼が科学者であり続けたことは疑いない。アルキエの主張は極端すぎて事実と反するように思われる。では、『省察』(形而上学)は『規則論』(科学主義)に連続しているのか。我々は、以下で、その間について考察する。その考察の導きの糸は、マリオンの「形而上学における方法とは何か」⁽²⁾である。彼は、そこで、アルキエの不連続の主張に反論する。『省察』で語られる形而上学は、マリオンによれば、『規則論』で規定される科学主義を下敷きにしてている。我々は、まず、マリオンによる連続の主張を追跡する (1-3)。その主張は、しかしながら、批判的に吟味される (4)。

「学問知 (scientiae)」は、『規則論』において、「単純本性」の「必然的結合」に存する。マリオンは、そのような真理基準に基づく認識論を「方法論」と呼ぶ。それは、「単純本性」を単位として構成される科学論である。彼は、その「単純本性説」に『省察』的形而上学の先取りを見出す (1)。「単純本性説」は、と言うのも、デカルト的形而上

学の形成途上において見出されるからである (2)。それは、マリオンによれば、『省察』においても見出される (3)。彼は、「単純本性説」に基づいて『省察』を再読し得ることを論拠に、形而上学が科学主義に基づいていることを主張する。そのような連続性の主張は、しかしながら、極めて性急である。『規則論』においてその科学主義を規定する基礎的な諸概念は、なるほど、『省察』における形而上学的文脈においても見出される。字義上の一致は、しかしながら、大した問題でない。真に問題なのは、それら基礎的な諸概念がどのように把握されているかである (4)。

1. 「単純本性説」

デカルトは、「規則 XII」の後半 (X417, 16, ff) で、アリストテレス・トマス主義に対立する概念を導入する。「単純本性 (*natura simplicissima*)」がそれである。それは全く新しい概念であり、マリオンはそこにパラダイムの転換を読み取っている。と言うのも、彼によれば、単純本性という名で規定される概念は、実は、伝統的な意味で単純でもなければ、伝統的な意味での本性でもないからである。「規則 XII」は確かに分裂している。

単純本性は、第一に、伝統的な意味での本性でない。それは、本質 (*οὐσία*) に従って考察されるのではなく、認識との関係でのみ考察される。単純本性は、認識され得る最初の対象であり、最も容易にかつ確実に知られる。その対象が真に (*revere*) 何であるかは問題でない。単純本性は認識を規定するのでない。それは認識から生ずる認識可能な限りでの対象なのである。単純本性は、第二に、伝統的な意味で単純なのでない。そこに認められる単純さは、認識に相対的な単純さであって、「原子」に帰されるようなそれ自体における単純さではない。単純本性は、認識主体に最も単純に見えるという意味で単純なのであり、*οὐσία* に基づく単純さは問題でない。デカルトは、単純本性をそのように規定することによって、*οὐσία* の概念を追放している。そこには、存在する限りでの存在 (*ὅν ἢ ὅυ*) を問題にする存在論から認識される限りの対象を問題にする存在論への転回が見出される。

マリオンは、上のように規定される「単純本性説」に真にデカルト的な意味での観念説の先取りを認めようとする。そのためには、単純本性に与えられる役割とそれが用いられる文脈とを明らかにしなければならない。さて、単純本性は三項に分類される。或いは純粹に知性的なもの (*intellectuales*)、或いは純粹に物質的なもの (*materiales*)、或いは共通的なもの (*communes*) である。知的なものは知性だけにより知られる。例

えば、認識、疑い、無知、意志作用である。物質的なものは想像力に助けられて知られる。例えば、形、延長、運動である。そして、共通的なものについて言えば、それは物體的なものにも精神的なものにも無差別に適用される。それはさらに下位区分をもつ。マリオンの命名を借りれば、実在的なもの (réelles) か論理的なもの (logiques) かである。実在的なものとは、例えば、存在、一性、持続である。論理的なものとは他の単純本性を相互に結ぶもので、「共通概念 (notiones communes)」（公理）のことである。共通的なものは知性によっても想像力によっても知られる。

三項の単純本性は、「規則 XII」において、一様に並列的に枚挙される。それらは、しかしながら、その後、科学的な問題（例えば、「規則 XVI」以降の方程式論）に対してしか適用されない。そこで用いられるのは、専ら共通的なもので結ばれる物質的な単純本性である。知的な単純本性は、規定はされるものの、その後全くの手付かずのように見える。さて、知的なものと物質的なものとの区別が形而上学と自然科学との区別に重なることは容易に気づかれる。その場合、知的なものを無視して物質的なもの（と共通的なもの）ばかりを用いることが形而上学の不在と解釈されるのはもっともなことであろう。『規則論』に形而上学がないというアルキエの主張は自然な結論であると思われる。彼によれば、『規則論』は科学論であり、当時のデカルトは物質的一元論者であった⁹⁾。

三項の単純本性の使用に見られる不平等は、なるほど、その当時のデカルトの科学的思惟への偏りを伝えると解釈できそうである。当時の彼が純粋に科学的な思惟の段階にいたという主張は、しかしながら、事実と反するのではないか。知的な単純本性は、用いられていないものの、言及はされているのである。また、共通的なものが知的なものを結び得ることも指摘されている。当時のデカルトが形而上学的領域のあることを知らなかったとは考えにくい。形而上学を主題的に論じることはないものの、その基礎的な概念について言えば、既に獲得されていたのではないか。

マリオンは、そこで、『規則論』の中に形而上学の素描が見つかることを主張する。彼は、その論拠として、『規則論』の中に知的なものを共通的なもので結んだ命題のあることを指摘する。「すべての人は精神を以て、自らが存在すること、自らが思惟することを直観することができる」（X368）。「ソクラテスが自分は全てを疑うと言うとき、彼は少なくとも自分が疑っていることを理解しているということが必然的に帰結する」（X421）。「私は存在する、故に神は存在する (sum, ergo Deus est)」（X421）。形而上学の第一原理となるべきコギトを構成するあらゆる要素が、実は『規則論』の中に見つか

るのである。『規則論』にコギトが見出されないといっても、それは、マリオンによれば、形而上学と単純本性説とが両立不可能だったからでも、純粹に知的なもの（形而上学的なもの）を知らなかったからでも、それらを結び付けることが全然できなかったからでもない。

では、『規則論』の形而上学は、どうして素描に終わったのか。マリオンは次のような仮説で答える。当時のデカルトに足りなかったこと、それは、後にコギトを構成する知的な諸単純本性の間に必然的な関係すなわち順序（懐疑→思惟→有限実体→無限実体）を設定することである。『規則論』は、形而上学の第一原理を構成し得るだけのあらゆる要素を、「単純本性」という形で既に含んでいた。

2. 神の実無限性

知的な単純本性を順序づけることの失敗が、『規則論』の形而上学を素描で終わらせた。逆に考えれば、それらの間に順序を発見することが形而上学の完成への決定的な一歩となる。その順序の発見は何に存するのか。それは、形而上学の自然学に対する外的超越性の発見に存する。形而上学が自然学を基礎づけるという依存関係の発見である。そして、その依存関係の発見は、神の実無限性の発見によりもたらされる。形而上学が神の実無限性についての考察を含むからこそ、それは自然学を基礎づけ得る。真の無限はあらゆる有限を基礎づけるからである。「無限な実体のうちには有限な実体のうちによりも多くの実在性がある」(VII45)。『規則論』における形而上学が素描に終わるのは、神の実無限性が知られていないからである。その証拠に、形而上学は自然学に並置されている⁽⁴⁾。そのことは、知的な単純本性と物質的な単純本性とが一樣に枚挙されていることから分かる。

『規則論』でその素描が見つかる形而上学は、神の実無限性についての考察を含まず、そのために自然学を基礎づけるという役割を与えられていない形而上学である。だからこそ、形而上学は素描以上に書かれなかった。自然学と並置される形而上学など、厳密には形而上学の名に値しない。『規則論』を書いたデカルトは、アルキエの主張するほどでないにしても、勝れて科学者であった。自然科学者デカルトにとって、自然学に並置されるだけの形而上学など書くに値しない。そのような形而上学は、書かれ得なかったのは事実かもしれないが、それ以上に書かれる価値がなかった。神の実無限性が発見され、その考察を含む形而上学が自然学を基礎づける任務を背負った瞬間、形而上学は、デカルトにとって、書かれなければならなくなった。科学者デカルトは、形而上学者に

ならざるを得なかった。

では、その神の実無限性の発見はいつか。その発見のあったことは、1630年の「永遠真理創造説」の表明により最初に知られる⁶⁾。そのテーゼの効力は、神を実無限者と規定することに存する。「神は、国王が法を制定するのと同じように、自然法則を定めた」(I145)。「永遠真理創造説」の表明は、したがって、神の実無限性の発見を如実に物語っていると考えられる。その発見は、形而上学が自然学を基礎づけるという順序を確立する。マリオンは、そのような順序の発見を顕在化させるために、そのテーゼの中に「単純本性説」を同定しようとする。形而上学を自然学から区切る境界線が、知的なものを物質的なものから区切る境界線に等しいからである。物質的な単純本性が知的な単純本性に従属させられることが明らかになるであろう。

「永遠真理創造説」によれば、数学的真理は被造物であり、他の被造物と同じように、神に全面的に依存する。そのテーゼを伝える書簡は、そのような数学的真理の例として、「中心と円周上の任意の点を結ぶ直線の長さは等しい」ことを挙げる。永遠真理と呼ばれる数学的真理は、その例示から分かるように、物質的な単純本性と共通的な単純本性とから成る。「永遠真理創造説」は、それゆえ、それらの単純本性の神への全面的依存と読み直され得る。ところで、神は知的にしか知られない。神は知的な単純本性として知られる。「永遠真理創造説」は、したがって、物質的なものと共通的なものとの知的なものへの全面的依存を主張すると解釈され得る。そのテーゼが、形而上学の自然学に対する外的超越性を表明するものであることは明らかである。

マリオンは、さらに、『哲学の原理』の中にも「単純本性説」を同定しようとする。その第一部は物質的事物の存在を棚上げしている。その第一部において物質的な単純本性を同定できることを示すことは、それが思惟（知的な単純本性）に依存することを示すことである。さて、我々の思惟は三種類の単純概念（*notiones simplices*）を構成要素とする（a.47）。事物とその変容、そして永遠真理である。事物の中で最も普遍的なもの（*maxime generalia*）は、実体、持続、順序、数である。その中でも最高類の事物が実体であり、それには二つしかない。延長実体と思惟実体とである。延長、形、運動、位置は延長実体に帰せられる。認知、意志は思惟実体に帰せられる（a.48）。事物とその変容として枚挙されるものの全体が、『規則論』における単純本性を例示するリストと重なることは容易に認められる。そして、永遠真理について言えば、それは共通概念（公理）と同じである（a.49）。それは、したがって、共通的な単純本性の論理的なものにほかならない。『哲学の原理』の第一部は、物体の存在の棚上げという形而上学的

視点から「単純本性説」を再現している。

3. 『省察』における「単純本性説」

1630年の書簡と『哲学の原理』との分析を通じて、形而上学的な文脈の中に「単純本性説」を同定できることが分かる。そのことから、単純本性が形而上学において働き得ること、そして、現に働いていることが確認される。そして、その形而上学的機能について言うならば、その効力は物的なものが知的なものに依存する点に存する。だが、そのような「単純本性説」の形而上学における位置付けは、『省察』の論述によって確認されるのでなければならない。そこに最も堅固な形而上学的体系が見出されるからである。また、そのような形而上学的機能の現実化が神の実無限性の発見を契機としているならば、その神の実無限性そのものと「単純本性説」との関係はどのようなものであろうか。以下で、マリオン『省察』中に「単純本性説」を同定する作業を追跡することによって、そのような問いについて検討してみたい。

3-1. 「単純本性説」の形而上学的機能

マリオンは、『省察』を「三（四）項の単純本性だけからなるフーガ（*fugua*）」として読み直そうとする。「1641年の形而上学は、1627年の科学論により作り上げられた諸要素を斥けるよりはむしろ、革新的に新しいスタイルで用い、不可疑なまでの完全性を高めている」⁶⁾。そのような見通しの下に、「単純本性説」は『省察』の中に同定される。

まず、「第一省察」における「普遍的懐疑（*le doute universel*）」に注目するならば、数学は、そこで最初から疑われるのでない。それは、反対に、「一層単純で普遍的な真理（*magis simplicia et universalia vera*）」、「最も単純で普遍的なもの（*simplicissima et maxime generales res*）」（VII20）を扱うと規定される。そのような要素的真理は、三つの理由から単純本性と同定される。第一に、それが最初疑われないのは、それが単純だからである。その単純さは、認識に基づくものであって、*οἰσία*に基づくものでない。そのことは、「確実で疑い得ないもの」（VII20）と言われていることから分かる。認識し易さ故の単純さが問題になっている。それは、単純本性を特徴づける単純さにほかならない。第二に、その要素的真理は、可感的なものの中であって、その真理性を構成する。日常的な事柄が疑われるとしても、その本質を成す要素的な概念までは疑われない。そのような要素的真理と日常的な事柄との関係は、「規則 XII」で規定される形と感覚とのコー

ド化の関係に等しい。形は物質的な単純本性である。第三に、要素的真理の例として枚挙されるもの（延長、形、量（大きさ、数）、場所、時間）は、物的な（及び、共通的な）単純本性のそれに等しい。

要素的真理は、しかしながら、結局は「誇張懷疑 (le doute hyperbolique)」によって試される。それが物質的な単純本性と同定されるならば、「誇張懷疑」によって試される科学は『規則論』の成果と同定されるであろう。「誇張懷疑」は『規則論』の成果である科学を試す。『省察』は、したがって、『規則論』の到達点から出発すると考えられる。試されるのは、しかしながら、物質的な単純本性だけである。それは、「誇張懷疑」によってすぐにその真理性を剥奪される。懷疑理由（欺く神）は知的なものから構成される。「第一省察」は、知的なものが物質的なものを破壊する運動である。そのことが、「永遠真理創造説」の否定的な読み直しであることは容易に気づかれるであろう。物質的なものが知的なものに依存するならば、物質的なものは知的なものなしに真たり得ない。知的なものは、物質的なものを基礎づけ得ると同時にその真理性を奪うこともできる。神の実無限性の発見と同値である「永遠真理創造説」は、否定的に読み直されることにより初めて、堅固な形而上学的体系として開花し得たのである。

『省察』は、『規則論』の成果を否定して出発する。そのような両者の（否定的）連続の関係は、「第五省察」の中に「単純本性説」を同定できることにより確証される。と言うのも、懷疑が払拭されて真っ先に復権されるのが「第一省察」で規定される要素的真理だからである。最初に復権されるのは、実は数学的真理でない。それを前以て思考可能にする「真実な不変の本性 (verae et immutabiles naturae)」(VII64) である。それは、思惟の中にある限りの観念の真の対象である。それは、要素的真理（物質的な単純本性）にほかならない。論拠は二つある。第一に、「不変の本性」は、一般に不変、永遠、普遍でありながら、無数の特殊な事柄を認識させる。普遍的なものが特殊な事柄を認識可能にするという関係は、「第一省察」で規定される単純なものが日常的なものを認識可能にする関係に等しい。「誇張懷疑」により効力を失っていたコード化が、「第五省察」で復権されているのである。第二に、「不変の本性」を例示するリスト（三次元の延長）、大きさ、形、位置、場所的運動、持続）が要素的真理のそれと重なる。

「第五省察」で最初に復権されるのは、「純粹抽象数学 (pura atque abstracta Mathesis)」(VII65) であり、それは、要素的真理（「不変の本性」）を対象とする。要素的真理が物質的な単純本性と同定されるならば、「純粹数学」は、「普遍数学 (Mathesis universalis)」と同定されるであろう。それは、『規則論』において、物質的な単純本性

を対象としている。「純粹数学」は質料 (materia) を超える抽象を含む。普遍数学も同様にして質料を超える。それは、「何ら特殊な質料に関わりなく、順序 (ordo) と計量的関係 (mensura) とについて求められ得るすべてのことを、説明するところのある一般的な学問」(X378) と規定される。「第五省察」で最初に復権される「純粹数学」が「普遍数学」の再現であるとするならば、『省察』と『規則論』とは、いよいよ連続して見えてくる。『省察』は『規則論』の成果である「普遍数学」を試しているのである。

物質的な単純本性のもつ形而上学的役割は、まず破壊され次いで復権される「普遍数学」を再構成することである。そして、その破壊の引き金を引くことは、知的な単純本性に与えられる形而上学的役割である。そのような役割は、しかしながら、どのようにして遂行され得るのか。『規則論』において用いられずに終わった知的な単純本性は、神の実無限性の発見を契機に形而上学的役割を与えられる。だが、その役割がどのようにして遂行され得るのかは、依然として謎である。その謎を解くためには、「第二省察」を「単純本性説」に基づいて読み直してみなければならない。

「第二省察」を読んですぐに気づかれることだが、思惟の特性として枚挙されるものは、知的な単純本性を例示するリストに重なる。「私とは何か。考えるものである。では、考えるものとは何か。すなわち、疑い、理解し、肯定し、意志し、意志しない、なおまた、想像し、感覚するものである」(VII28)。しかし、そこで注意しなければならないことだが、思惟の特性を表現するべく再現される知的な単純本性は、「規則 XII」で枚挙されるそれと、その存在論的身分において全く異なる。思惟の特性としての知的な単純本性は、もはや純粋に認識的な概念でない。それは、存在についての位置づけをもつ。それは思惟実体の属性である。知的な単純本性は、思惟実体にとって可能的な対象などではない。自らの現実性を実現する仕方 (modus : 様態) である。思惟実体が現実的に思惟するのは、自らの様態として知的な単純本性を用いることによってである。『規則論』における知的な単純本性は、存在的身分をもたなかった。そのために、それは、仮に形而上学的役割を与えられたとしても、それを遂行することはできなかったであろう。「第二省察」で再現される知的な単純本性は、しかしながら、存在的身分をもつ。それは、真に存在する思惟実体の属性であり、その現れの様態なのである。

「第二省察」で再現される知的な単純本性は、存在的身分をもつ。そのことは、思惟の「自己触発 (auto-affection)」という根源的事態に基づく⁷⁾。そのような事態の発見によって、思惟は存在と同定される。その場合、知的な単純本性は、もはや純粋に認識的な概念であり得ない。「自己触発」という事態が根源的であるのは、それが内的必然性

をもつからである。コギトという運動（「自己触発」）は、しかしながら、ある一回の事実に過ぎない。それは時間性に依存する。「私はある、私は存在する」というこの命題は、私がこれを言い表す度毎に、あるいは、精神によって把らえる度毎に、必然的に真である（VII25）。「私はある、私は存在する。これは確かである。だが、どれだけの間か。もちろん、私が考える間である」（VII27）。コギトに内在する必然性は、時間性に条件づけられる必然性である。知的な単純本性は、したがって、共通的な単純本性の實在的なもの（存在、持続）の範囲内でしか働かない。

コギトに内在する必然性は、さらに、共通的な単純本性の論理的なものとして現れる。「もし私が考えることをすっかりやめてしまうならば、恐らくその瞬間に私は、存在することを全くやめてしまうことになるであろう」（VII27）。それは、「考えるためには存在せねばならぬ（pour penser, il faut être）」（VI33, VIII 7）という有名な命題と同値である。それは、存在と思惟を結び付けるための形式的条件を表わすのでない。そのように考えることは、コギトが形而上学の第一原理であることに抵触するであろう。その命題は、「自己触発」という根源的事態において見出される思惟と存在との必然的関係を伝える単純本性なのである。

物質的な単純本性もまた、「第二省察」の中に同定することができる。「蜜ロウの分析」によれば、可感的な質の背後に「広がりをもった、曲がりやすい、変化しやすいあるもの」（VII31）を見通すのは、「精神の洞見（inspectio mentis）」（VII31）による。そこに、『規則論』において規定されるコード化を読み取ることは容易である。「蜜ロウの分析」は、物質的な単純本性を知的な単純本性に依存させる意図をもっていることが分かる。

「第二省察」を「単純本性説」に基づいて読み直すことにより、それに与えられる形而上学的な役割が確認された。それは、物質的なものが知的なものに依存することと要約される。そして、知的な単純本性がその役割を遂行し得るのは、それが存在的身分をもつからである。それは、「自己触発」という思惟にとって根源的な事態が発見されたことに基づく。ところで、そのような存在的身分を与えられた知的な単純本性は、実は、もはや単純本性でない。「規則 XII」において規定される単純本性は、純粋に認識的な概念である。知的な単純本性は、しかも知性だけによって知られる。思惟の特性は、しかしながら、もはや知性だけによって知られるのでない。思惟は、あらゆる思惟作用によって触発される（s'affecter）。観念は、それゆえ、思惟そのものと定義されるのである。思惟の特性は、したがって、知的な単純本性と同定することはできない。そのこと

は、しかしながら、知的な単純本性が全面的に斥けられたことを意味しない。それは、「革新的に新しいスタイルで」用いられているのである。

3-2. 神の実無限性と「単純本性説」

「単純本性説」は、神の実無限性の発見を契機に形而上学的機能を与えられ、その発見を伝える「永遠真理創造説」の効力は、神を実無限者と規定することに存する。神は、その場合、「単純本性説」に対してどのような位置にあるのか。その問いに答えるためには、「第三省察」を「単純本性説」に基づいて読み直してみなければならない。「第二省察」で獲得された要点は、「第三省察」においても確認される。物質的な単純本性が知的な単純本性に依存することが、物質的事物の観念の「表現的実在性 (realitas objectiva)」を私 (思惟実体) の実在性と比較する文脈において再現される。

第一に、物質的事物の観念において明晰判明に認知されるものとして、物質的な単純本性が枚挙される。大きさ (延長)、形、位置、運動 (位置変化) である。それらに加えて、共通的な単純本性が枚挙される。実体、持続、数である。第二に、私がそれらを産出し得るかどうかが吟味される。共通的なものについて言えば、それらが私に還元され得ることはその定義より明らかである。物質的なものについて言えば、それらもまた私に還元され得る。実体である私は、それらを優勝的に (eminenter) 含み得るからである。知的な単純本性は、したがって、他のあらゆる単純本性を、少なくとも優勝的に含み得る。「第二省察」で確立された知的な単純本性を優位とする階層構造が、「第三省察」において確認される。いかなる単純本性も、知的なものが与える以上の実在性を与えることはない。知的なものによって与えられる以上の実在性は、いかなる単純本性によっても与えられ得ない。

ところが、その直後、神の存在がアポステリオリに論証される。その論証の効力は、私が神の観念を産出し得ないことに存する。あらゆる単純本性は私に還元され得るのであるから、私の産出し得ない観念があるとすれば、それは「単純本性説」から構成され得ない。神の観念は、観念でありながら、「単純本性説」を超えている。その観念は、神に相応しいと同時に、合理的に思考され得るような観念である。それは、「単純本性説」から構成され得ないと同時に、「単純本性説」から構成され得るということの意味する。神の存在は、そのようなパラドキシカルな観念を手掛かりにして論証される。「第三省察」で確認される「第二省察」の成果と神の存在証明とは、実は両立不可能なのでないか。

そのような困難を克服するために、デカルトは、革新的な概念を導入する。共通的な単純本性として枚挙された実体 (substantia) の概念がそれである。実体概念は、しかしながら、極めて存在的である。知的な単純本性が存在的な身分をもち得るのは、それが思惟実体の属性と規定されるからである。そのような実体概念が、純粋に認識的な概念である単純本性に数えられることは、実は矛盾を孕む事態である。そのような革新は、しかしながら、必要であった。実体概念の導入によって、物体、精神、神を同一の名の下に扱うことができるからである。厳密には、神だけが実体であり、しかも、神には無限実体という固有の名も残されている。だが、実体という名を物体にも精神にも用いることにより、本来把握され得ない神＝実無限者が把握され得るように見える。「単純本性説」から構成され得ないはずの神が、「単純本性説」から構成され得るように見えるのである。

「ある無限の実体 (substantia quaedam infinita) (VII45) は、神に固有の名である。その名は相入れない二つの要求を満足する。人間的合理性の中に神の概念を維持したいという要求と神の私に対する超越性を保存したいという要求とである。実体を単純本性に数えることで前者が、それに「無限な」という形容詞を付け足すことで後者が、それぞれ満足される。実体概念を導入し、それを単純本性に数えることによって、神＝無限者は「単純本性説」から構成可能となる。神的属性は、実際、「単純本性説」を用いて表現されている。

神的属性は、第一に、共通の単純本性から構成される。『省察』全体は、神が存在するという命題を証明するためにある⁽⁸⁾。その命題の中に共通的な単純本性 (存在) が見出される。存在論的証明について言うならば、その効力は、神の存在と神の本質との間に必然的連結を見出すことに存する。その連結は、共通的な単純本性の論理的なものであると考えられる。と言うのも、それは数学的真理に見出される必然的関係に比較されているからである。他にも、神には永遠性、斉一性が帰されるが、それらは共通的な単純本性である。神的属性は、第二に、知的な単純本性から構成される。デカルトは、「神の中にあることを我々が理解するところの驚くべき、極めて完全な思惟する能力」(VII37) に言及している。彼が神の思惟に言及する際、神の概念が知的な単純本性から構成されていることは明白である。

知的な単純本性が神に適用されることから、あらゆる単純本性が神に帰属することが帰結する。知的な単純本性からあらゆる単純本性が演繹され得るからである。神は、物質的な単純本性を優勝的に産出し得る。さて、そのような神概念を「単純本性説」から

構成しようとする試みは、実体概念を単純本性として導入することに基づく。その実体概念は、しかしながら、両義的である。一方で、物体、精神、神を同じ名で呼び得るけれども、他方で、神だけが実体である。神に固有の名には、「無限な」という形容詞が伴っており、そのことが神の超越性を保存している。神にあらゆる単純本性が帰されるとしても、それは、私にあらゆる単純本性が帰されることから絶対的に区別されなければならない。「神のうちにあるすべてのものの統一性 (unitas)、単純性 (simplicitas)、すなわち不可分離性こそは、神のうちにあると私が理解する主要な完全性の一つ」(VII50) である。そして、「他のすべての属性を統括するところの単純性、統一性は、全く何らの類例をも見ない」(VII137) のである。そのような特性が、神を実無限者たらしめる。神的属性は確かに「単純本性説」から構成され得るが、それは、「常に無限に対して敬意を払うという条件の下で」⁹⁾である。

4. 不連続

さて、マリオンの主張は次の二点に要約され得るであろう。第一に、神の実無限性の発見がデカルト的形而上学の形成にとって決定的な契機を構成する。その発見が、「単純本性説」に初めて形而上学的機能を課すことになる。その発見は、形而上学の自然学に対する外的超越性を明らかにするからである。「単純本性説」の形而上学的機能は、したがって、物質的なものが知的なものに依存することに存する。そして、知的な単純本性がそのような形而上学的機能を遂行し得るのは、それが思惟実体の属性という存在的身分をもつことによる。それは、思惟の「自己触発」という思惟にとって根源的事態の発見と実体概念の導入というテクニカルな革新とによりもたらされる。その革新は、「単純本性説」の本来は射程外である神＝実無限者をその射程内に連れ込むための巧妙な工夫である。その実体概念の両義性が、しかしながら、忘れられてはならない。神の実無限性は、「単純本性説」にその形而上学的機能を割り振るものである以上、原理的にその範囲の外に止まるのである。

第二の論点は、「規則 XII」において規定される「単純本性説」が『省察』において同定されることである。マリオンは、「単純本性説」の一貫性 (permanence) を論拠に、『規則論』で規定される「方法論」と『省察』で語られる形而上学との間の連続性を主張する。「単純本性説」を連想させる語群は、確かに、『省察』において同定され得る。そのような論点は、しかしながら、第一の論点と整合的であろうか。『規則論』で規定される「単純本性説」は、第一の論点によれば、形而上学的機能をもたない。そのよう

な機能は、神の実無限性の発見により与えられる。そのことは、『規則論』と『省察』との間にある消し去ることのできない不連続を示すのでないだろうか。また、『省察』において同定され得るように見える諸概念について言えば、それらはもはや『規則論』において規定されるような単純本性でない。と言うのも、『省察』における物質的な概念は生得観念である。それは、したがって、知性によってしか知られない。『省察』は外的事物の存在を棚上げすることから出発する。外的事物の本質が知的に知られることは、それゆえ、その内的順序が要求することである。『省察』においてコギトを構成する知的な概念もまた単純本性でない。それは、第一の論点によれば、存在的身分をもつからである。それは、もはや、純粋に認知的な概念でない。第一の論点は、「単純本性説」の一貫性でなくその変質を明らかにしているのではないか。そこからは、したがって、『規則論』に由来する「方法論」と『省察』で語られる形而上学との間の連続性よりはむしろ不連続性が導かれるのでなければならない。

『規則論』（科学主義）と『省察』（形而上学）との間の不連続は、しかしながら、マリオンの議論から予想される以上に決定的である。と言うのも、『規則論』には、実は、形而上学の素描すら見出されないからである。形而上学的に見える命題が『規則論』において幾つか見出され得ることは確かであろう。それらは、なるほど、『省察』の形而上学を構成する要素として言葉の上では十分であるかもしれない。それら諸命題の基づく判断は、しかしながら、真に形而上学的な諸命題の基づくそれとは全くの別ものである。あらゆる知識 (scientiae) は、「規則 III」に従えば、直観 (intuitus) によって獲得される。あらゆる明証性と確実性がそれに由来するからである。あらゆる命題の真理性は、それゆえ、精神がその諸項間の結合を直接に把握することに存する。『規則論』における判断は、したがって、諸単純本性の合成であるに過ぎない。単純本性の合成は、その場合、その合成の肯定から区別されない。それは、判断における意志の働きを無視することである。『規則論』が意志の働きについて積極的に論ずることはない。それは、「あらゆる不明なものについての信仰」(X370) に要求されるだけである。

『規則論』と『省察』とにおける判断論の相違は極めて大きく、意志の働きが『規則論』においては無視されているほどである。意志の働きは、しかしながら、『省察』の形而上学の形成にとって不可欠の役割を演ずる。それは、まず、「方法的懷疑 (le doute méthodique)」を実行可能にする。デカルトは、「方法的懷疑」において「全く確実でないもの、究明されていないものは信じるのをいつも差し控え、そうすることによって、決して誤らぬように用心することを得しめるところの自由があることを経験する」(Pr,

I, a.6) ことを強調する。懐疑という否定的な方法を用いて出発することは、デカルト的形而上学の成立にとって本質的に重要である。それが私の有限性の証拠であり、その有限性の発見なくしては神の実無限性が発見されることもないであろうからである。意志の働きは、第二に、「第四省察」における主役である。判断における誤りは、そこで、意志と知性との二重の働きにより説明される。意志の働きにおいて見出される無限性は、一方で誤謬の原因であるけれども、他方で人間的完全性を構成する。意志の働きは、『省察』において、極めて本質的な役割を果たしている。意志の働きについて論ずることのない『規則論』は、したがって、『省察』的形而上学から決して乗り越えられ得ないほど遠く隔たっていると考えられなければならないであろう。

結

マリオンは、一方で、デカルト的形而上学の形成における決定的な契機として神の実無限性の発見と知的概念の存在的位置づけとを指摘している。彼の主張は、その点で、極めて優れた洞察を含むと思われる。彼は、他方で、「単純本性説」の一貫性を論拠に『規則論』と『省察』との連続性を主張しようとする。後者の論点は、しかしながら、前者の主張に抵触する。連続性の主張は撤回されなければならない。「単純本性説」は、実は、一貫していないからである。『規則論』に由来する「方法論」と『省察』的形而上学との間に連続性は認められない。『省察』は、なるほど、『規則論』の成果（「普遍数学」）を否定することから出発する。そのことは、両者の否定的だが連続的な関係を示す。その連続性は、しかしながら、外的な連続性である。『規則論』に由来する「方法論」と『省察』で見出される形而上学との間の内（容）的連続性では決していない。

『規則論』で規定される「方法論」と『省察』で語られる形而上学との間の不連続は、神の実無限性の発見に端を発する。その発見は、形而上学の自然学に対する外的超越性を明らかにする。その超越性のゆえに、「規則 XII」で規定される「単純本性説」に形而上学的な機能が与えられる。その形而上学的機能は、物質的な単純本性が知的な単純本性に依存することに存する。物質的な概念であれ、知的な概念であれ、そのような形而上学的な機能が実現され得るためには、しかしながら、それらはもはや単純本性であってはならない。物質的な概念が知的な概念に依存し得るのは、それが知的にしか知れないからである。知的な概念が物質的な概念を従属させ得るのは、それが存在的身分をもつからである。それらは、もはや「規則 XII」で規定される単純本性でない。

コギトを構成する知的諸概念が存在的の身分をもつことは、思惟作用の直接性（「自己

触発)に基づく。そのような思惟にとって根源的な事態の発見は、実体概念の導入という形でテキストに現れている。それは、また、人間的理解の本来は射程外である神の実無限性をその射程内に持ち込むための巧妙な工夫でもある。その実体概念の両義性が、しかしながら、忘れられてはならない。神の実無限性は、「単純本性説」に形而上学的機能を割り振るものである以上、原理的に人間的理解の外に止まるのである。実体概念の導入という革新は、神＝実無限者をそれにもかかわらず人間的合理性の射程内で理解しようという意図に基づくと思われる。それは、人間を神の似姿として描こうという伝統的で聖なる意図でもある。

- ◆ デカルトの著作及び書簡からの引用は、慣用に従い、
Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1909, réédition, Vrin-C.N.R.S., 1964-1974
による。但し、『哲学の原理』からの引用は、その節番号だけによって示す。

註

- (1) F. Alquié, “La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes”, P.U.F., Paris, 1950, p.10
- (2) J-L. Marion, ‘QUELLE EST LA MÉTHODE DANS LA MÉTAPHYSIQUE?—le rôle des natures simples dans les Méditations’ in “questions cartésiennes”, P.U.F., Paris, 1991
- (3) F. Alquié, chapitre III
- (4) F. Alquié, p.78
- (5) 1630年4月15日メルセヌヌ宛書簡 (A.T.I,135)
- (6) J-L. Marion, p.91
- (7) M. Henry, “Généalogie de la psychanalyse”, P.U.F., Paris, 1985, chapitre I
- (8) 『省察』においては、その副題によれば、「神の存在、及び人間の精神と身体との区別が証明される」。
- (9) J-L. Marion, p.106

[哲学博士過程]

«La méthode» et la métaphysique chez Descartes

Takehiro SAWAZAKI

Dans cet article, on considère la relation entre «le scientisme» dû aux “Regulae” selon lequel les sciences consistent dans «la connexion nécessaire des natures simples», et la métaphysique dans les “Meditationes”. La métaphysique cartésienne s’établit continuellement à partir «du scientisme»?

D’abord, on présente la doctrine de J.-L.Marion qui affirme la continuité. Son argument consiste à identifier «es natures simples» dans “Meditationes”. Il en tire deux conclusions: la découverte de l’infinité de Dieu est celle de la métaphysique; la permanence «des natures simples» certifie la continuité entre «le scientisme» et la métaphysique.

Ensuite, cependant, on contredit M.Marion, en révélant l’incohérence entre ses conséquences. On peut même la renforcer en dégageant la différence entre les “Regulae” et les “Meditationes” dans la doctrine du jugement. Les concepts fondamentaux soit matériels soit intellectuels dans les “Meditationes”, ne sont plus les «natures simples» tels que la ‘regula XII’ les définit.

Enfin, on conclure la discontinuité entre «le scientisme» dû aux “Regulae” et la métaphysique dans les “Meditationes”.