

デカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけ

——伝統的存在論との対比において——

小林 道夫

デカルトは近世哲学の祖といわれる。それが通常意味する所は、デカルトがコギトの第一原理をもって近世の主体性の哲学を切り開いたという事であり、或は数学的明証のみを規範とする近代合理主義を打ち建てたという事である。これは事柄自体として何ら誤りではないが、この言葉によってデカルト哲学そのものの核心が言いあてられているわけではない。デカルトは自らの哲学の体系化の決定的時期に於て、神を知り自己を知るといふ形而上学の道を経なければ「自然学の諸原理」を見出し得なかつたと語り、『省察』の形而上学を公けにするに際して、これが自らの自然学のすべての原理を含むものであると強調する。デカルト自身にとっては、新たな自然学の形而上学的基礎づけという課題を果す事、この事が自らの哲学の第一義的目標なのである。以下の考察は、デカルト哲学の体系がいかなる意味に於て自然学の形而上学的基礎づけを実現するものであるのかという事を明らかにしようとするものである。要点は、まず第一章に於て『規則論』を取りあげ、その「普遍数学」の理念及び「認識論」をアリストテレス主義との対比に於て論ずる。ついで第二章で、一六三〇年のメルセンヌ宛の手紙の中で始めて表明される「永遠真理創造説」の内容を吟味し、更にこれと中世スコラ哲学との連関に言及する。ここでは特にドンス・スコトゥスの主意主義的形而上学を参照される。最後に第三章に於てこれらの歴史的考証をふまえた上で、『省察』の形而上学を中心としてデカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけの構造の解明を試みる。

デカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけ

デカルトの哲学形成の過程に於て第一に重要な意味を持つ局面は、一六一八年における自然学者ベークマンとの出会いであり、その影響下に記された断片『物理学』(physico-mathematica)である。ベークマンはこの時すでに原子論とキリスト教の創造論を一つにした自然哲学を我がものにしており、又、ステヴィンを介してアルキメデスの応用数学の理念に通じていた。このベークマンとの接触により、ラ・フレーシュのスコラ哲学に充足されなかったデカルトは、自然学に数学を応用するという構想或は新たな自然哲学の理念を教えられる事になる。『物理学』にはステヴィンによって提示された流体力学の問題及び自由落下の問題についてのベークマンとの共同研究の跡が記されている(A. T. X, pp. 68-73)⁽²⁾。この種の研究と共にデカルトはこの時、純粹数学の組織化を手がけており、「連続量、非連続量を問わず、いかなる量の量」についても一般的に処理する学問なるものを目指している(A. T. X, p. 157)。これが一六一九年冬の「夢体験」における「驚くべき学問の基礎の発見」という表現につながるものと解される(A. T. X, p. 179)。このようにデカルトはその学問的経歴の当初に於て、近世自然観を決定する如き学問理念の萌芽に接するという幸運を得たのであるが、この後のデカルトの哲学的展開は、これをいわば一直線的に発展させるといふ経過を示してはいない。初期の断片に神秘的象徴主義が看取されるのみならず、方法的考察がまとめられた『規則論』も、その「普通数学」の構想はさておき、認識論的内容に関しては全体としてスコラのアリストテレス主義の伝統的枠組を超えるものではないのである。以下でまず『規則論』の思想的な位置づけを「普通数学」とその「認識論」の両面に於て試みておく事にしたい。

『規則論』が提示する「普通数学」とは周知の如く何ら特殊な資料に関わることなく「順序と計量関係についての考察する一般の学問」の事である。これは『幾何学』に於て「解析幾何学」として具体的に実を結ぶものであるが、

『規則論』に於ては専ら「比例論」を軸として展開されている。即ちデカルトは、ここで等比級数の系列を問題にし、これが含む構造が「純粹数学 (pura mathematica) の核心全体を宿す」と考える (A. T. X, p. 385)。そこで第一にこの級数の冪指数を「関係の数」と呼び、この関係の系列に対し古来「根」、「平方」、「立方」と呼ばれる概念に対応させる。こう考える事によって伝統的に別種の量と考えられてきたものが連比の一般的関係の特定項とみなされる事になり、いわゆる「次数一致の規則」が廃棄されてよい事になる (A. T. X, pp. 456-458)。第二に代数の四則をこの比例級数の四つの応用形態と考え、その単位にあたる量に延長量(線分)をあてがう。かくして代数の四則の幾何学的操作が可能となる。これは解析幾何学の形成の端緒となる考えであり、『幾何学』第一巻の初頭にはこれと同様の操作が展開されている (A. T. X, pp. 461-468)。このように比例論に基づき一般的代数的関係を根底に置いて諸々の量をその特殊項とする考え、或は代数的演算に幾何学的操作を対応させるといった考えが『規則論』の「普遍数学」を構成している。⁽³⁾

さてこの「普遍数学」の構想は、存在論的観点からすれば、古代中世を通じて支配的であったアリストテレス主義の存在論を根本的に破るものを含んでいる。アリストテレスに於ては諸科学の対象は、実体 (ousia) の形態的固有性に忠実たろうとする基本的立場に基づき、いわゆる「存在の類」(typos) に従って分類組織される。『分析論後書』によると、個々の学問には「類」に対応する固有の「原理」(axiōn) が指定されており、学問的論証とは、「共通公理」(koinon) に従ってその「原理」が定義する「類」の「諸属性」(ta katha) を導出する事に他ならない (An. Post, 76^a 31-32)。例えば算術は数の単位を、幾何学は点や線を「原理」として指定し、その「諸属性」を考察する。そこで重要な事は、「類」を異にするこれら諸学問の間では「共約不可能性の原則」が遵守されねばならない事である (Ibid. 76^a 38)。アリストテレスの学問論は、例えば算術に特有の論証を幾何学の論証に適用する事を禁ずる。共通公理は勿論異なる「類」の対象に適用されるが、それは「類比的」(kata analogian) にであって、これによって異質な類の間に

デカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけ

共通の一義的対象領域が設定されるわけではない (Ibid. 703c)。アリストテレスの学問論或は存在論は、諸々の存在の類を下位の特殊領域として包摂するような汎通的学問即ち「普遍数学」の理念を原理的に容認しないのである。⁽⁴⁾ アリストテレスは、『形而上学』第六巻における周知の「存在論」の定義の箇所で普遍数学の考えに言及しており、これはユークリッド『原論』第五巻にまとめられているエウドクソスの一般比例論をさす⁽⁵⁾と解されるが、そこでは固有の「類」、即ち特定の対象領域を持たない学問として「存在論」と類比的に言及されているのであって、一般的な数学的对象領域を構成する独立の学問として普遍数学が念頭に置かれていたのではない (Meta, 1026^a26^b)⁽⁶⁾。

『規則論』の「普遍数学」の理念は以上のようなアリストテレスの存在論を実質的に破る内容を含む。第一に「連続量」(幾何学量)と「非連続量」(数)とを統一的に扱おうとする学問理念そのものが、異なる類間の汎通的操作を禁ずるアリストテレス主義の基本原則を否定する。第二に一般的数学的關係の方を基底として個々の数学的对象をその特殊とする考え方は、個物即ち第一実体の形相的意味を實在の基盤として、「關係的なもの」(τὰ φύσει)を實在性の最も少いものとするアリストテレスの存在論と対極をなす (Meta, 1088^a20^b1)。この考え方は、『規則論』の論述の中で例えば「規則第Ⅴ」の中の次のような文章に認める事が出来る。「すべての事物は向らかの系列 (series) に配置せられる事が出来、しかもそれは哲学者達が自らの範疇によって事物を分つたように事物がある存在の類 (genus entis) に関係させられる限りに於てでなく、事物の1が他から認識せられる限りに於てなのである」(A. T. X, p. 381)。又同じ所で、「ここでは認識すべき事物の系列を考察するのであって、⁽⁷⁾々の本質を (naturas solitarias) 考察するのではない」ともいう。個別的事物の本質の側の観点ではなく關係や系列の側の観点が前面に出ているのである。このように「普遍数学」の構想自体は革新的な方向を含蓄するものであるが、同じ『規則論』に於て展開されている「認識論」の方は全体として伝統的なアリストテレス主義の枠を超えるに至っていない。その事を確認するために「規則Ⅷ」以下で呈示されている認識論の論述の中で「認識作用」及びその第一義的对象である「單純本性」

(natura simplex) がどのようなものと規定されているかを見ておこう。まず認識作用の方からみると、これは外部感覺、共通感覺、想像、記憶及び純粹悟性に區別される。それで外部感覺は感覺対象から、それが含む「形」(figura)を、丁度ろうが印章から形を刻印される如くに、受け取る。この形は「共通感覺」(sensus communis)に同一瞬間に移され、これが又印章の役割を果して当の形を「想像」(phantasia vel imaginatio)の内に刻印する。この想像は現実の身体部分であつて形を受容し、それを長く保持する時には記憶と呼ばれる。そして「純粹知性」(intellectus purus)は本来身体より分たれており、全く非物体的なものに携わる場合には感覺機能を遠ざけるべきであるが、「何か物体に關係を持ちうるものを吟味しようと企てるならば、そのものの觀念を出来るだけ判明に想像力の中に形成すべきである」(in imaginatione est formanda) (A. T. X, pp. 412-417)。

このような、物体的なものの表象の場合は想像に向きなおるべきであるとする考えは、「規則XV」に展開される「量」についての考察に於て強調されている。そこでは数学的操作の基本は、諸々の量 (magnitudo) を相等 (aequalitas) の關係に歸する事だと述べられた後、このような純粹知性に基づく「量一般」の扱いが實在の意味を持つためには、知性が想像と協同してこのものを想像の内に画かれて、いる形相 (種 species in phantasia) に移さねばならないとされる。この形相こそが物体の實在的延長 (extensio realis corporis) であつて、想像に於ては「これは基体 (subjectum) と切り離されて形成されはしないのである」(A. T. X, pp. 440-443)。『規則論』のデカルトによれば、物質的基体から純粹知性によつて切り離された延長といつた觀念は、「哲學的存在」(entia philosophica) 或は「抽象的存在」(entia abstracta) に他ならず、この世界に認められる事物の眞の觀念は、*non* *esse* (A. T. X, pp. 442-443)。このような考えがピタゴラス・プラトン主義を排するものである事は明白である。事實デカルトは「教は教えられるものではない」とか「延長或は形は物体ではない」、或は「線は面の限界である」といつたこの派の主張を取りあげ、これらにみな想像力に入り来たらぬもので問題にしないといひ、自らはこの後、想像力の助けを借りずには何事も

企てず、延長或は形を扱う時は存在者 (ens) としての延長体 (subjectum extensum) のみを論ずると断言する (A. T. X, pp. 444-446⁽⁹⁾)。

さて『規則論』におけるこのような認識作用の理解がアリストテレスの認識論を下敷きにしたものである事を認めるのは困難ではないであろう。『靈魂論』を始めとするテキストに上と同様の論述が見出される。加うるに、プラトンのイデア論批判という根本テーゼは上述の『規則論』における数学的量に関する主張と軌を一にする。具体的にいえば、アリストテレスによるとまず感覚一般は、感覚対象からそれが含む形相 (εἶδος, species) をその質料を抜きにして、丁度ろうが印章から形を刻印される如くに受け取る (De Anima, 424^a17-22)。この感覚器官には固有の感覚対象を持つ五感の他に共通感覚 (κοινή αἴσθησις) があり、これは個々の感覚対象に共通な「量」「形」「数」「運動」といったものを感覚し、同時に時間と関わりを持つ (Ibid., 425^a12-10; De Memoria, 450^a8-11)。それで感覚が感覚対象から印形を受け取ると、これに伴って一種の運動としての表象 (想像、φαντασία) が生じ、これは感覚対象の肖像の如きものとしての表象像 (φαντασμα) を身体部分に残存せしめる (De Anima, 428^b10; De Memoria, 451^a10-451^b1)。この表象像は時間と関係する器官である共通感覚に属し、記憶とは、これが長く保持される事に他ならない (De Memoria, 451^a10-30)。そして思惟する (νοεῖν) とは、丁度感覚が対象の内の形相のみを感覚する如くに、想像の内での形相を思惟する事である。思惟能力そのものは何も書かれていない書板の如きものであり、想像の内の形相の内に於て現実活動態 (ἐνεργεῖα) を実現する (De Anima, 430^a1-5, 431^a1)。従って「思惟能力は表象像なしには思惟する事は出来なく」(νοεῖν οὐκ ἔστιν ἀνευ φαντασματος) (Ibid., 431^a15)。例えば幾何学的量を思惟する場合、眼の前に限られた一定の量のものを描いてそれを量として思惟するのである (De Memoria, 450^a1-6)。数学的对象は個別的事物から離れて存在するのでなく、それに依存してのみ存在するのであり、数学者は、これを個物より抽象して、数学的なものとして思惟するのである (De Anima, 431^b13-20)。

以上のテキストの対照から両者の対応関係は明らかであろう。第一に認識過程の記述が比喩に至るまで酷似している事が気付かれる。第二に両者共に知性が、想像から、独立に、物体的事物の實在的認識をなしうるとは認めず、そのためには知性は表象像を媒介とするのでなければならぬと主張する。これは中世アリストテレス主義に於て「想像（表象像）への向きなおり」（*conversio ad phantasmatia*）と称された事柄に相当する。^(?)

さて認識作用についての理解がデカルトとアリストテレスに於てこのようなものであるとすると、デカルトによって「單純本性」として扱われているものについてはどうであろうか。まずデカルトの方から吟味すると、「規則Ⅵ」に於て次のような論述が見られる。即ち事物は我々の目的に対して有用でありうる程度に應じて「絶対的なもの」と「相対的なもの」とに分たれる。「絶対的なもの」とは純粹な「單純本性」を自らの内に含むものであって、「独立的」、「單純」、「普遍」、「一」、「相等」、「類似」、「直」といったものである。「相対的なもの」とはこれら單純本性を分有するもので、その対概念である。ところでこれらの概念順序は、認識すべき「事物の系列」（*series rerum*）から配置されたもので、他の観点からすれば成立しない。例えばデカルトは「普遍」は一層單純であるが故に「個別的なもの」より絶対的であるが、存在するためには個物に依存しなければならず、その意味で一層相対的であるという（A. T. X, pp. 381-383）。

ところでこの「事物の系列」からの観点というのは、「規則Ⅹ」に於ては、「個々の事物を、事実上存在するものとして語るのとは違って、我等の認識に関係づけられる（*in ordine ad cognitionem nostram*）」限りにおいて考察する観点といわれている（A. T. X, p. 418）。それで「單純本性」とは、「我等の知性に関して、單純といわれる事物」（A. T. X, p. 419）の事であり、先の「絶対的なもの」の身分を持つものである。それは三種に類別され、第一は「純粹に知性的なもの」であり「生具の光」（*lumen ingenium*）により物体的心像の助けを借りずに認識されるものである。例えば「認識とは何か」、「疑いとは何か」。第二は「純粹に物質的なもの」であり、「形」、「延長」、「運動」など。第三

は「共通的なもの」で「存在」、「統一」、「持続」といった概念で、これに「共通概念」や「欠如」、「否定」が加わる (A. T. X, pp. 419-420)。そしてこれら「単純本性」の性格規定として次のような点があげられている。第一にそれ自身によって知られ (Per se nota)、決して虚偽を含まぬ事。第二にそれ以上分割されないものであり、知性によって直観される (intueri) ものであって、肯定、否定の複合判断にかけられるものではない事。第三に知性によりただ触れられる (attingere) 事によってその本質全体が知られる如きものである事。我等の知性に関して単純といわれるものとはこのようなものであり、これが複合的認識 (compositio) の要素をなす。

このような「規則論」における「単純本性」の考えに對して、アリストテレスは知性認識の基本的対象をどのように解したであろうか。アリストテレスによれば、周知の如く知性の働きは、「直知」(νοησις)と「推理知」(διανοια)とに區別される。後者は推論の複合的連鎖を含むのに對し、前者が向う知的対象とは「非複合的なもの」(τὰ ἀσύνθετα) 即ち「不可分的なもの」(τὰ ἀδιαίρετα) であって、一言でいえば「単純なもの」(τὰ ἀπλά) である (Meta, 1012^a2, 1027^b27, 1051^b17, 1084^b4)。この性格規定については『形而上学』九卷第十章に次のような説明がある。即ち「非複合的なもの」については、その真偽とは「判断」における場合のように事物の複合の成否といった事に基づくのではなく、そのものに触れる (αγγεῖν) 事、或はそのものを主張する事 (παύειν) その事が真なのであって、触れる限り誤るという事はなく、無知 (ἀγνοεῖν) とはそれに触れない事である。ここで非複合的とは單純という事或は不可分割的という事と同義であって、凡そこのようなものが直知の対象になるわけである (Meta, 1051^b17)。

ところでアリストテレスによれば、事物の系列に於て何が「より先」か (πρότερον) という事を考察するのに二つの観点がある。一つは「個別実体に従って」(καθ' ἑαυτὸν) 「より先」の観点であり、他は「説明方式上、より先」(πρότερον λόγῳ) とする観点である。そこで「説明方式に於て、より先なるもの」は「より多く單純」であり、そのようなものを対象とする学はそれだけ厳密性 (即ち單純性) をもつとされる (Meta, 1078^b10)。さて「説明方式に於

て、より先なるもの」とは具体的には幾何学上の「原理をなすもの」(αρχή) 或は「普遍的なもの」(τὸ καθόλου) であり、これは不可分割的且つ単純なものである (Meta, 1014^a1-15)。「原理」、「類」、「原因」といった身分を有するもの、或は数学的事物は説明方式上より先なるものに位置する (Meta, 1077^b1)。その中で更に事物の限定の順序を問題にすれば例えば直角は斜角より先である (Meta, 1084^a8)。認識の順序に於てより先、より単純なものとはこのようなものである。そしてこのような「普遍」或は「数学的事物」がより先なのはあくまで説明方式において、(κατὰ μέρος) であつて、その實在的な在り方 (εἶδος) に於ては、個物から離れてあるのではなく、存在論的観点からすれば個物が第一義的位置を占めるのである (Meta, 1077^b1)。

以上の事からデカルトの『規則論』の認識論的立場とアリストテレスの立場との対応関係を確認する事が出来るであらう。デカルトの「直視的知性」がアリストテレスの「直知」にあたり、「単純本性」は「非複合的で単純なもの」に相当する。⁽⁹⁾ 事実スコラにおけるアリストテレスの著作の注釈では「ノエーシス」は「cognitio intuitiva, apprehensio simplex, intuitus simplex」などと訳されており、又「単純なもの」とは正しく「natura simplex」とされてゐる。⁽¹⁰⁾ 更にデカルトがくり返し注意を促す「知性に関係づけられる限りでの事物の系列」の観点というのは、アリストテレスにおける「説明方式に於てより先」の観点にあたり、事物の個々の本質を考察する、「事物の側からの」(a parte rei) 立場というのは、「個別実体に従つた」観点に呼応する。「規則Ⅴ」に於て列挙された「絶対的なもの」或は「規則Ⅻ」が例示する「単純本性」とは、知的認識即ち説明方式に於てより先なる単純なものに他ならない。そしてデカルトに於ても、このようなものは、實在的には個物に依存してのみ存在するのであり、個物に於ては分たれて存在するものではないのである (A. T. X, p. 418)。

このように、『規則論』の概念組成はアリストテレスの認識論を基礎にしたものであり、未だ、『省察』の形而上学への決定的な動きを感じさせるようなものとは認められ⁽¹¹⁾ない。勿論「普遍数学」の構想を始めいくつかの点で以後の

展開と關係を喚起する内容は見出されう。しかしそれも根本的に伝統的な枠組を超えるものとはみなしえない。そのようなものとして、例えば色の相違に形の相違を対応させようとする「規則Ⅱ」における「知覚論」、及び「生得説」或は「心身分離」を示唆する表現などが考えられる。まず「知覚論」に關していえば、ここでは、「形」を知的操作の対象として自由に扱おうとする傾向が認められる (A. T. X, pp. 412-414)。しかし基本的にはアリストテレスの如くに、形は色の感覚に含まれていて、共通感覚によって容易に感覚しうるものと考えられており、従って「形の認識」は知性が感覚器官と独立に行う「表象」とはみなされず、抽象作用に基づく感覚対象からの「受容」と考えられている。これは『屈折光学』の知覚論と根本的に異なるものである。ここでは感覚対象が精神に与えるのは物体の運動の多様性及びその力であって、色の多様性はこの運動の多様性に由来するとされる。そしてこの運動と運動が引き起こす感覚的觀念との間には「何の類似性もない」のである (A. T. VI, p. 131)。「当代の哲学者」の如くに「感覺するためにには対象から脳まで送られてくる何らかの形像 (image) を魂は必要とする」と考えて (A. T. VI, p. 112)、「¹² 然るでもう一つの眼が脳の中にある」(ibid., p. 130) などと考えてはならないのである。

次に『規則論』における「生得説」と「心身論」に觸れておくと、このテキストの数ヶ所で、「真理の種子」(semina veritatis) 或は「生具の光」(lumen naturale) という表現が見出される。又心身論については「私は知性認識する (intelligo)」、故に私は身体全体から分たれた精神を有する」という文章がある (A. T. X, p. 422)。これらは後の「觀念の生得説」や「心身の實在的區別」を喚起するものであるが、やはりその間に基本的な相違がある。第一に「真理の種子」「生具の光」といった表現そのものは、スコラの伝統の内にこれと同様のものが見出されるのであって、例えば、いわゆる第一原理は「⁽¹²⁾ 学問の種子」(semina scientiarum) であって「我々に生得的に与えられている」(nobis innata) といった具合である。問題は「物質的本性の觀念」が生得的に与えられているかどうかという事であって、これはアリストテレス・トマス主義は否定するのであり、『規則論』のデカルトもその点は認めていない。更に物質

的本性の**實在的認識**のためには、知性は「想像への向きなおり」を必要とするというのがこの段階でのデカルトの主張であつて、これは精神は身体と独立に物質の本質的認識を行うとする、『省察』における「心身の**實在的区別**」に基づく主張と相容れないのである。知性が身体からある意味で分たれている事、この事はアリストテレスもトマスも認める事である (De Anima, 429^b3)。しかしそれは機能上 (in operando) の区別であつて、知性が身体なしに認識を遂行するとする**實在的** (in essendo) 区別を意味するのではないのである。⁽¹³⁾

デカルトの『規則論』の哲学的立場とは、以上みたように全体としてアリストテレス主義の枠を出るものではない。この後デカルトはこの論考を完成させずに新たな自然哲学の体系化に向う。それは『世界論』や『哲学原理』に見られるように、**数学的自然法則を基礎とした粒子論的自然学**である。しかしこの新たな自然哲学の形成は、『規則論』のアリストテレス主義の枠内にとどまっていたは実現しうるものではない。そのためにはこの枠組を全体的に解体する必要があるのである。例えば「**普遍数学**」の含む存在論を發展させ、自然学を**實在論的な数学的、自然学**たらしめるためには、『規則論』が主張するような、**数学的抽象概念**或はそれを擁する**純粹知性**が**實在的根拠**を有するためには「**想像**」に向きなおらねばならないといった**伝統的經驗論**を捨てねばならない。物質の本質の觀念の**生得説**或は**心身の實在的区別**といったテーゼを基礎づけるには**形而上学の全体的視野**が必要である。その課題に答えるのが、以下に論ずる「**永遠真理創造説**」であり、また、これを構図として展開される『省察』の**形而上学**である。⁽¹⁴⁾

二 — 一

一六三〇年四月十五日のメルセンヌ宛の手紙でデカルトは、神を知り自己を知るといふ**形而上学の道**をとらなければ「**自然学の諸原理**」(Les fondemens de la physique)を決して見出し得なかつたであろう、と語る(A. T. I, p.144)。この時実際、デカルトはベークマンとの交友を復活させて**自然学上の議論**をし、またバツソンの**粒子論的自然哲学**の

著作に眼を通したりしており、その上で「自らの哲学（自然学）についての方針を決定した」(A. T. I, p. 25)とか、「すべての現象即ち全自然学を説明する決心をした」(A. T. I, p. 90)とメルセンヌに告げている。このように全自然学の体系化を企だてつつ、これと平行してデカルトはその形而上学的基礎づけを果そうとする。その内容がこの時期に同じメルセンヌ宛の手紙で表明されるいわゆる「永遠真理創造説」である。即ち「永遠的と貴方が呼ぶ数学的真理は残りの被造物と同じく、神によって設定され神に全体的に依存する」。更に「神は王が自らの王国に法を布くのと同様に自然の内に法則 (*les lois en la nature*) を設定した」のであり、同時にそれらの法則は「我々の精神に生得的に刻印されてある (*mentibus nostris ingentiae*)」(A. T. I, p. 145)。これがメルセンヌに対してなされたこの説の最初の表明の内容である。

この後、デカルトは晩年に至るまで様々な機会にこの説の説明を試みている。そういうテキストをもふまえて、この説の意味する所を整理しておく。まず第一にこの創造説はプラトン以来の伝統的な範型主義を排する。神はイデア即ち永遠真理の「作用的且つ全体的原因」(*causa efficiens et totalis*)であり、「現実存在」と同様、「本質の作者でもある」(A. T. I, p. 152)。この事は、創造に先立って神の知性内容たるイデアが存在し、これが神の意志の創造に対し、真、善の規範を与えるという考えを否定する事を意味する。神に於て知性と意志は一つであり、むしろ「神がある事を意志する (*aliquid velit*)」というその事から、神はそれを認識し、その事によってのみその事は真 (*vera*) となる」のである (A. T. I, p. 149)。従って真、善の根拠は神の永遠のイデアにあるのではなく、神の意志決定そのものにある事になる。これは神の自由意志がすべての対象に及ぶという事であり、逆にすべての事柄は、神の自由意志の選択決定の所産として「偶然性」(*contingentia*) を免れないという事である。デカルトは当然これを認め、初めの手紙に於ても、神は自由であるが故に一旦設定した真理をも変える事が出来るといふ (A. T. I, pp. 145-146)。更に神は例えば円の中心から円周に対して引かれた線分が等しくないようにもなし得たとす (A. T. I, p. 152)。後に

は、神の意志は「現在の事柄」や「未来の偶然事」のみならず、「可能的事物」や「單純本性」の原因でもあると断言し (A. T. V, p. 160)、「それにとゞまらず」「矛盾律」そのものまでも神の創造に依存せしめている。即ち神は創造に於て自由且つ無差別 (libre et indifférent) であつて、「相矛盾する事は同時にあり得ない」という事を真でないように「なし得たところ」(A. T. IV, p. 118)。デカルトによれば、神はすべての事物に対し永遠に無差別である事が出来、この「神における全き無差別性 (summa indifferentia) は神の全能の大いなる証しなのである」(A. T. VII, pp. 431-432)。

ところで神の意志にこのような「無差別性」を認めるならば、それは神の意志を恣意的意志とする事であり、その所産たる被造物には何らの不変性 (immuabilité) も付与されないのではないかという疑問が生ずる。これに対しデカルトは、神の行為に於ては「無差別性」と「必然性」は一体なのであり、神は「真理を必然的に意志する事 (vouloir nécessairement)」はないが、「真理が必然的である事を意志する」というのは神の自由意志にそぐう事であると述べる (A. T. IV, p. 118)。換言すれば神の創造に於て、「無差別の自由」と「必然性」、或は「意志の偶然性」と「真理の必然性」とは相容れない事柄ではなく、原因としての前者が結果としての後者をその内容として包むのであり、条件づけるのである。この神における自由に条件づけられた「決定の不変性」がデカルトに於て自然法則の不変性を根拠づける事になる。『世界論』や『哲学原理第二部』によれば、第一原因としての神は世界の創造と保存に於て「出来る限り恒常的且つ不変的な仕方で作作用する」と考えられ、この事が第二原因としての自然法則の因果性を保証するとさる (A. T. VIII-I, p. 61)。⁽¹⁵⁾

「永遠真理創造説」の内容とは凡そこのようなものである。この説によつて新たな数学的自然学を實在論的立場より基礎づける構図が与えられる事になる。その構図とは、神が自然の内には自然法則を設定し、人間精神の内には数学的觀念を刻印して、双方の間の対応をその共通の創造者として保証するというものである。従つて人間精神は感覺

経験と独立に、精神の内に生得的に与えられてある数学的觀念に基づき、自然現象の法則を實在的に指示する理論体系を構成しうる。勿論その体系が唯一であり必然的に自然に妥当すると主張する事は許されない。何故なら人間知性の擁する諸觀念は神の自由意志の所産であつて偶然性を免れないからである。しかし人間精神の側から構成される数学的体系と自然の側の法則性ととの間の原理的対応は保証されており、人間精神はその事實的対応を経験に於て確認しうる事になる。デカルトは、このような意味を持つ「永遠真理創造説」の形而上学によつて、『規則論』のアリストテレス主義を事實的に解体して新たな自然哲学の体系化に進んだと思われる。そこで次にデカルト哲学の体系化に対し決定的な役割を担うこの説の意味を更に究明すべく、その思想的背景を中世哲学の内に求め、そこからデカルトの最終的形而上学の検討に向う事にした。

デカルトと中世スコラ哲学との關係という問題に初めて本格的に取り組み、これを哲学史上の重要な主題に仕立てあげたのはいうまでもなくジルソンである。彼によるデカルト哲学に關連するスコラ哲学上の史料の集大成や注釈は今なお解釈上の必須文献である。しかしこの問題についての彼の解釈自身はすでに過去のものであり、十全な議論のためにはなお新たな考察を要する。それでジルソンの主張の内、關係する主なものを再考し、これを出发点として議論を進めるといふ道を取る事にした。その第一は初期の著作『デカルトにおける自由と神学』において展開されているもので、デカルト形而上学の基本的概念である「神の自由」の概念が、ベリユールやジビユーフに代表されるオラトワール修道会の、ネオ・プラトニズムを容れたアウグスティヌス主義に由来すると考へるものである。第二は中期の『デカルト体系の形成における中世思想の役割についての研究』において主張されている事で、デカルトのいわゆる觀念の生得説の起原はシロン、メルセンヌ、及びジビユーフといった同時代の思想家に共通に見出されるプラトニズムにありとするものである。このようにジルソンはデカルト形而上学の基本的教説をプラトニズム或はネオ・プラトニズムと一つになったアウグスティヌス主義に帰着せしめ、デカルト自身の主たる目論見或は独創は新たな機械

論的自然学にあつて、形而上学の方はこれを正当化するために取りこまれた外的、要因である⁽¹⁸⁾と解する。形而上学の内で独自のものが見出しうるとすれば、それはジルソンによれば第一に、因果律に基づく神の存在証明の方式、即ちトミズムの如くに自然的因果律に従つて宇宙論的に神の存在を導こうとするのでなく、觀念の表現的實在性の作用原因を巡るといふ仕方⁽¹⁹⁾で神の存在を導出しようとする方式であり、第二に、神の存在の自己原因性を、他に原因を持たぬとして消極的に解するのではなく、神の能力の無限性に基つて積極的に受けとめようとした点である。

さてこのジルソンの解釈は、その後半のデカルト形而上学の独自性に関する指摘は後に検討するとして、前半の所説はもはや容認されるものではない。第一に、ジルソンがデカルトの神の自由概念がそこから由来すると考えるオラトワールのネオ・プラトニズムは、「永遠真理創造説」を核心とする神の形而上学とむしろ対立するものである。即ちジビューフによれば、神の創造とは一者としての神からの、永遠のイデアを範型とした「流出」(emanatio)に他ならず、「神の自由」とは、流出の源泉としての「豊饒な」(amplius)と同義である。そして「被造物の生は円環に於てあり、神より出で神へと帰る」ものと考えられる⁽²⁰⁾。このような考えが神の自由の本質の規定を意志の無差別性に置き、自然的存在のみならず、永遠真理をも神の偶然的創造の所産と考えるデカルトの神の概念と相容れない事は明瞭である。ジルソンは勿論「永遠真理創造説」を考慮に入れないわけではないが、これを専ら、神の創造においては知性と意志とは一つであつて先後の關係を持たないという事の主張と解し、それが永遠のイデアをも神の自由創造の結果である⁽²¹⁾と強調するものである事、従つてイデアの範型主義を否定するものである事をくみ取っていない。デカルトは前述の一六三〇年のメルセンヌ宛の手紙において、「永遠真理を太陽から光が流出する如くに神から流出する」(emanare)ものとは決して理解しない」と明言しているのである(A. T. I, p. 132)。デカルトとオラトワールの思想家との關係は、グイエがいち早く考証したように、人間の出会いを超えるものではなく、そこに何らかの思想上の影響關係を認めうるようなものではない⁽²²⁾。アウグスティヌス主義とデカルトのコギトの哲学との親近性については、すでにメル

センヌやアルノーが指摘した如く否定し難い⁽²³⁾が、その事にしても、両者が同じ思想上の系譜に属するという事を意味するものではない。デカルト自身が、メルセンヌから、デカルトの『省察』におけるコギトの局面の一節とアウグスティスの『神の国』の一節との類似を指摘された際に答えているように、『省察』との表現的一致は認められるにしてもその目的は同じではない(A. T. III, pp. 247-248)。「我」の存在の実体性を立て、しかもこれを自然的知性の立場に立つ「自然学」の形而上学的基礎づけのための第一原理とするという構想は、アウグスティヌス主義の希求する所ではないであらう⁽²⁴⁾。

同様の事は、デカルトの観念生得説をジビューフやメルセンヌ達のプラトニズムに帰着せしめるシルソンの第二の主張についてもいえる。ここではメルセンヌに言及すると、確かに彼はある生得説を取っており、人間の魂には「生具の光」(lumen naturale)が与えられてあり、これによって人間知性は諸々の第一原理を直接認識する事が出来、神の認識に赴き得ると考えている。ところでメルセンヌによればこの生具の光とは、人間の魂と神との「類似性」に由来するものであり、人間知性の有する諸科学、特に数学を範とする「理論知」(Theorie)は神のアイデアに対応しこれに類似している⁽²⁵⁾。神に於ては創造と独立に範型としての数学的アイデアが先在し、神は対内的にはいわば幾何学に従事しており、これに基づいて対外的に設計者として創造に臨む⁽²⁷⁾。従って人間は数学的学問の理論知を介して神の「内的行為」(Operation interieure)を観想しうるのである⁽²⁸⁾。メルセンヌのこのプラトニズムはそれ故、デカルトの永遠真理創造説から帰結する生得説、即ち神が数学的真理をも創造し、これを人間精神の内に刻印したとする生得説と同一視されるはならないのである。メルセンヌに於て注目すべきは、このプラトニズムではなく、これとは独立に展開されるオッカム主義に通ずる創造論である。即ちメルセンヌは、上述のアイデアの範型主義を取る一方で、この世の自然的現象については、これを自らの快のみ従って左右する絶対君主にも比せられる全能の神の恣意的創造の所産とする考えを提出している⁽²⁹⁾。神は自然現象の内容を変えうるのであり、従って人間知性は自然の現象的生起の内に何らかの實在論

的不變的知識を期待する事は出来ないのである。⁽³⁰⁾この点はデカルトの「永遠真理創造説」の一端に通ずるものであり、『省察』当初の「欺く神」の想定を喚起するものである。

このようにデカルト形而上学の主たる教説をジビューフやメルセンヌなどの伝統的思想に還元しようとするジルソンの見解は十全な解釈としてはもはや容認し得るものではない。デカルトの形而上学は、その原点をなす「永遠真理創造説」の故にプラトニズムやアウグスティヌス主義と決定的に断絶するものである事、この事をジルソンは十分考慮していないと思われる。

ところで、この「永遠真理創造説」を解釈の軸に据え、中世思想とデカルト哲学との連関を総括的に論じようとしたもので参照を要するものに最近のマリオンの『デカルトの白紙の神学』がある。これはしかし、神と人間との間の存在論的關係がトマス以後デカルトに至るまでいかに解されてきたかという観点から論ずるもので、「永遠真理創造説」がデカルトに於ては自然学の形而上学的基础づけの役割を果しているという事を十分念頭に置いて展開されたものではない。些か言及しておく、マリオンの解釈は、第一に、トマスに於ては神と被造物との關係が「アナロギア」に於て理解されていたのが、その後デカルトに至るまでの流れに於ては、このアナロギアの思想が消失し、神と被造物との關係の「一義性」(univocatio)に基づく理解が定着したとする。その思想の系譜とは一つはスアレスの存在論の系譜、他はベリユールを代表とするオラトワールのネオ・プラトニズム、及びケブラー、ガリレオ、メルセンヌに認められる数学的知性の系譜である。マリオンは、これらの思想の展開によって、トマスに於ては、神の本質の「似姿」として神に依存するものとしてのみ理解されていた「永遠真理」(イデア)が、それぞれ、「論理的同一性」、「流出の内容」、「数学的真理」と一体化されて神から独立に必然なものとして把握されるに至ったと解し、かくしてこのように解される「永遠真理」に基づく「存在の一義的理解」の方向が定まり、「神の存在」もこの一義的領域から望まれる事になったと考える。然るにデカルトの「永遠真理創造説」とは、この「永遠真理」をも神の創造の所産と

するものであり、従つて神と被造物との間の全き断絶、即ち神の「理解不可能性」を主張するものである。マリオンはデカルトによつて神と被造物との間の存在論的關係に関する「アナログア思想」或は「一義的理解」の方向が破られ、この關係が白紙状態に帰されたとするのである。⁽⁴¹⁾ 第二に、この「永遠真理創造説」のデカルト哲学の体系における位置づけについて、マリオンはまず『規則論』における「知覚論」で、知性が感覺内容を任意に形象化するという考えが呈示されている点を特に重視し、「永遠真理創造説」とは、この「知覚論」の核心をなす、感覺内容と知的形象との間の任意的關係を、神の恣意的創造という考えによつて形而上学的に根拠づけようとしたものであると考える。更にこの任意的關係の裏面というべきものが「形而上学的懷疑」であり、これと共にこの關係の設定根拠が瓦解し、その後の展開は「根拠の探求」という様相を呈すると考える。⁽⁴²⁾

このようなマリオンの解釈について、まず第二の点からいえば、前述の如く『規則論』の「知覚論」と、最終的哲学における「知覚論」とは基本的に異なるものであり、「永遠真理創造説」は『規則論』の哲学的枠組を改変し、新たな自然学の構築のための形而上学的基础づけである事を考えれば、それは到底受け容れられうる解釈ではない。第一の点は網羅的且つ啓発的であるが、デカルトの「永遠真理創造説」が神と被造物との間の關係を全面的に断つものであるという面のみを強調する事は、第一にこの説が、神の意志決定の不変性を容れるものであり、従つて自然法則の一様性を支持するものである事を、第二に、デカルトが人間の自然的知性に基づく神の存在証明を哲学体系の基軸に置いたという事を全く考慮に入れないに等しい。後に見る如くデカルトの神の存在の第一の証明は、人間知性の内に自然的即ち生得的に与えられ、表現的実在性を呈する觀念の領域からくみ取られる「神の觀念」に立脚するのである。神と被造物との關係の「理解不可能性」を強調するのならば、オッカム主義こそが取りあげられるべきで、その場合は著者の構想全体が再検討されるべきであらう。

デカルトの「永遠真理創造説」の意図する所、及び思想の全体的構造からすれば、中世哲学のうち、特にドンス・

スコトウスの形而上学との親近性が再考されねばならないと思われる。スコトウスとデカルトとの間に思想的親近性を認めようと試みる事は、両者の哲学の主意主義的傾向からして自然な事であり、その方向の解釈の端的な例として古くはウィルヘルム・カールの著作がある。しかしこれはジルソンの最初の著書によってきびしい批判をあびる所となった。カールの説はスコトウスにおける二つの点、即ち神の知性と意志との関係についての意志の優位説、及び神の意志の非決定性の考え、換言すれば知性の呈する内容に対して意志は全き独立性を保持しようとする考えの内に、デカルトの教説と軌を一にするものを見出しうるというものである。⁽³³⁾これに対しジルソンは、まず第一の点について、デカルトはスコトウスの如くに神における知性と意志との区別を認めず、逆にその一体性を強調するのであるから、意志の優位をデカルトに關していう事は出来ぬと批判する。更に第二の点については、スコトウスはデカルトのように矛盾律を含めて永遠真理全体が神の被造物であるという説を支持しているわけではなく、従つてスコトウスの内に、デカルトにおけるような神の「非決定の自由」の概念を認める事は出来ないとのべる。

このような批判を展開した後、ジルソンは、結論としてこの二つの形而上学の間の本質的な親近性はないと断ずる。⁽³⁴⁾この初期の見解を、ジルソンはその後根本的に再検討するという作業に着手してはいない。しかしこの断定的な見解は彼自身の以後の大規模な中世哲学研究自体によって修正されねばならないと思われる。例えば、前掲の中期の著作において、デカルト形而上学の独自性を、觀念の「表現的實在性」の原因性と神の存在の「自己原因性」という二点に認めようとする時、いずれの点に於てもジルソンはスコトウスの形而上学との類似性に言及せざるを得ないでいる。⁽³⁵⁾即ち神の存在証明を觀念の表現的實在性に基づかせる第一のやり方については、スコトウスにおける概念の「表現的存在」(esse obiectivum)の考へに由来するものである事、及び第二の点についてはスコトウスが神の「存在の自體性」(esse ex se)を論ずるに至っている事を、彼は指摘しているのである。しかしジルソンは結局のところ、スコトウスに於てはデカルトにおけるほどの徹底を見ないと評価するのである。しかしその事自身についても、晩年の記念

碑的な『ジャン・ドンス・スコット』の周到な論述に従えば自ら再吟味する必要があったと思われる。ジルソン自身、このように表面上は両者の親近性について消極的見解を表明していた反面、その間の深い内的連続性を意識していたであろう事は次の『中世哲学史』の一節からもくみとられる。曰く「人はデカルトの説に達する事なしに（このスコトゥスの神についての主意主義説より）更に遠くに進む事は出来なかつた。しかしそれに達する前にまず神の悟性と意志とのあらゆる区別を消去しなければならなかつた」³⁶。この言葉に示唆されている如き事態を明瞭にすべく、以下でスコトゥスの形而上学とデカルトの永遠真理創造説の形而上学との連関を論じてみる事にしたい。

二 — Ⅰ

スコトゥスの神の概念に於て第一の特色をなすのは、ジルソンの指摘する如く神における知性と意志の区別である。神の対内的認識作用に於ては知性は意志に先立って自らの本質とイデアを必然的に認識し、この段階で意志の介入する余地はない。それ故スコトゥスに於てはデカルトの如くイデア或は永遠真理をも神の意志が創造するとする考えを見出す事は出来ない（Op. Ox. L. I. d. 3, q. 4, n. 18-20, cf. Rep. Par. Prol. q. 3, quae. 4）。この点に関する両者の距離は明白である。しかし重要な事は、スコトゥスによれば意志行為に先立ってあると考えられるイデアが、神の「対外的」(ad extra)作用としての意志の創造に際しては、何らの規定性或は範型性を持たぬという事である。イデアとは正確には神の知性によって認識され産出される限りで存在するものの (objectum ut cognitum) (Op. Ox. L. I. d. 35, q. unica, n. 9) 即ち「可知的存在」(esse intelligibile) (Op. Ox. L. I. d. 3, q. 4, n. 19-20) である。「表象的存在」或は「縮小的存在」(esse representatum, ens diminutum) (Op. Ox. L. I. d. 36, q. unica, n. 10) を有するものと見做される。これは被造物の本質を構成する諸命題のその要素としての「項」(terminus) をなすのみであって、諸項の間の「結合」(complexio) の根拠を内に含むものではない（Op. Ox. L. I. d. 39, q. 1, n. 7）。神の知性認識過程の「本性的契機」

(instans naturae) を語る周知の説明によると、神の知性は初めに自らの本質を必然的に認識した後、可知的存在即ちアイデアを無条件的に産出し、(productio)、然る後に始めてそのアイデアと自己との観念的關係 (relatio rationis) を引き起こし、最後にこの關係を反省し、このようにしてのみその關係が認識されるに至る (Op. Ox. L. I. d. 35, q. unica, n. 10)。⁽³⁷⁾ スコトゥスに於ては神の知性によるアイデアの「産出」は、構造的には意志による「創造」と同様、いかなる關係も前提しない無条件的な作用と考えられている。このようにスコトゥスのアイデア理解は、意志の創造に対するアイデアの先在を否定するものではないが、トマスや当時のアウグスティヌス主義を代表するゲントのヘンリックスの立場とははっきり区別されねばならない。スコトゥスによれば、トマスの如く、アイデアを神の善性との「類似性」(similitudo) を担うもの、或は神の本質が「模倣される」(imitabilis) 限りのものと定義する事は、神の知性によるアイデアの「産出」に先立って「模倣性の關係」を前提する事であつて、神の知性の充足性を損う (vitiare) ものである (Op. Ox. L. I. d. 35, q. unica, n. 4⁽³⁸⁾)。又ゲントのヘンリックスの如くにアイデアに創造に先立って「本質的存在」(esse essentiae) を付与する事は、「無からの創造」という根本原理に抵触する。知性によるアイデアの産出は、「真なる實在的存在」(esse verum reale) を産出する事ではなく、産出されるアイデアとはあくまで表象される限りで存在するという身分を越えるものではない (Op. Ox. L. I. d. 36, q. un., n. 1⁽³⁹⁾)。このようにスコトゥスに於て、アイデアは神の本質に類似するものとして考えられるのでなく、創造に対して範型性を有する存在とは考えられていないのである。⁽³⁹⁾

さてこのように、それ自身では被造物の本質を構成する根拠を含まず、従つて中立的要素にとどまるアイデアを結合し、事物の本質規定をいわば総合的に構成する担い手は「神の自由な意志」である。スコトゥスに於ては被造物の創造に関する、「実践知」の全体的根拠は神の意志にあるとされる。そのスコトゥスの神の意志概念であるが、これはいわゆる「選択の意志」の考えを最もラディカルに押し進めたものである。スコトゥスの神の意志の概念の理解のためには人間意志の分析をふまねばならない。彼によると、人間意志のあり方とは次の三つの次元における相対立する事項

の間の選択の自由として規定される。第一は同じ対象について、これを意志するか、意志しないかという「相対立する行為への自由 (*libertas ad oppositos actus*)」である。第二は「相対立する対象の間の選択の自由 (*libertas ad opposita objecta*)」であり、第三は第一、第二の自由を介して人間意志が実現しうる「相対立する結果に関する自由 (*libertas ad oppositos effectus*)」である。同じ第一、第二の自由が第三の自由還元されてはならない。というのは人間意志に於ては相対立する結果を引き起こし得ない場合があるが、それでも相対立する対象への自由の能力は保持しうるからである (Op. Ox. L. I, d. 39, q. un, n. 15-16)。かくしてスコトゥスに於ては人間意志の決定の根拠は知性の呈示する対象の側にあるとは考えられず、又意志の自由は「強制の不在」というように客体的に考えられずに対立項の間の「選択の自由」と規定される。この選択の自由はスコトゥスに於ては時間平面に於ても徹底される。即ち意志がある瞬間にある対象を意志し、次の瞬間にこれと反対のものを意志しうるといふ事は自明であるが、これほど自明でないにしても、ある瞬間にある事を意志しつつ、その同じ瞬間に (*pro eodem instanti*)、従って時間的、継起なしに (*sine successione*)、これと逆の事を意志する能力を意志が有すると考えている。勿論人間に於て結果の次元でこの事態を実現する事は出来ないが、その能力を保持すると考える (Op. Ox. L. I, d. 39, q. un, n. 16)。かくして人間意志は、あらゆる対象について同じ瞬間に於てその対立物を志向する自由を持ち、意志の決定は対立項の間の選択の所産として偶然性を帯びる。スコトゥスはこの自由をいわゆる「至高目的」についても認め、人間意志はこれに自然、必然的に向うのではなく、自らの側から (*ex parte sua*) 赴くものであると云つて居る (Op. Ox. L. I, d. 1, q. 4, n. 13-14)。

神の意志はこのように解される人間意志からその限界が消去され、能力的に完全なものに徹底された形で理解されるのである。即ち人間に於ては相対立する対象に対し、それに対応する異なる行為を介して向かうとされるが、神の意志は唯一の行為によって自らの不変性を害なう事なく同じ瞬間に継起なしに無際限の対象に赴く能力を有する (Op. Ox. L. I, d. 39, q. 5, n. 21-22)。従つて神の意志決定は単に複数の対立事項を包摂しつつ、そこから全く自由に選択さ

れた決定である⁽⁴⁰⁾。このように神の意志決定が理解されるという事は、神の自由の概念の本質をなすのは神の積極的な結果を、自然的に、産出する如き自然的能力ではなく、自らの自由によるのみに基づき決定し、実現する能力であつて、「積極的且つ無限定な能力」(potentia activa et illimita)であると明言している(Op. Ox. d. 8, q. 5, n. 23)。神の意志が何故この事を意志したかという理由は、「何故なら意志は意志であるという事をおいてない」のである(Ibid., n. 24)。

さてこのように神の意志決定が、「非決定性」を本質規定とする自由に基づく決定であると解する事は、この意志行為の所産としての創造が常に「偶然的」(contingenter)創造であるという事である。換言すれば、創造の結果としての現実存在が偶然性を帯びるのみならず、その第一原因としての神そのものが偶然的原因として働くという事である。このような「偶然的創造」の考えは、伝統的創造論における決定論的傾向を解消せしめる。例えばアリストテレス主義を踏襲するトマスは、いわゆる「未来の偶然事」(futura contingencia)について、これは、全体同時の神の永遠知性或は第一原因としての神に係る限りには必然的であるが、近接原因の観点に立てば偶然的出来事とみなされると説明するけれども⁽⁴¹⁾、スコトゥスからすればこのような説明には承服できない。それによると、第一に、結果が偶然性を担うとすれば、その偶然性は第一原因そのものに依ると考えるべきであつて、中間の原因に帰着させる事は出来ない。即ちその偶然性は第一原因としての神の意志の偶然的創造に由来するのである(Op. Ox. L. I, d. 39, q. un. n. 11)。第二に、トマスは神の全体同時の知性に未来の出来事が現前しているとするが、現前しているとすれば、それはすでに現在、の事なのであつて未来の事ではない。いいかえると「未来の可能的イデア」(idea futuri possibilis)が、「未来の事でない可能的イデア」(idea possibilis non futuri)以上に未来たる事の表現内容を持つなどという事はない。この現在の可能的イデアから未来の現実の事象を分つのは、未来のある時点に於てそれを未来の事として生起せしめる神の意志作用をおいてないのである(Ibid., n. 7)。それ故、神の知性が永遠の現在に於て時間上の未来の出

来事を予知するという事はなく、神の意志の、ある時点での決定と、その決定が不変であるという事を知るに及んで始めて、神の知性はその出来事の生起を認識するのである (Ibid., n. 22)。一般にスコトゥスによれば、神のイデアが創造における事物の本質構成の根拠でないのと同様、神の「広大さ」(immensitas) 或は「永遠性」(aeternitas) は、この現実世界の事物の「共在の根拠」(ratio coexistendi) ではない (Ibid., n. 9)。イデアが神の知性の産出であるのに対して事物の本質構成は意志に基づく。それと同様に、「永遠の今」或は「広大さ」と異なり、「今」「ここ」(nunc et hic) という現実の時間空間上の出来事は、神の意志の介入による偶然的決定なのである (Ibid., n. 34)。スコトゥスはこの考えを徹底し、アリストテレスの『命題論』以来、「仮定的必然性」と規定される「現在の出来事の必然性」(omne quod est, quando est, necesse est esse) に⁽⁴²⁾ ついても、注目すべき事に神の偶然的創造の観点からして存在論的偶然性を免れないものであると考えている (Ibid., n. 19)。⁽⁴³⁾

ところで創造がこのように根本的に偶然的なものと規定されると、この世界における現象について、人間知性が何らかの普遍的知識或は確實不変な知識を獲得するという事はそもそも可能であろうか。例えばスコトゥスの主意主義を批判的に継承したオッカムは、神の創造の偶然性を強調すると共に、神の諸属性及び神の創造作用に何らかの秩序を認める事を拒否し、その結果、自然認識に関する普遍的知識の可能性を否定するノミナリズムを定立する。神は創造に於て規則的且つ單純一様な因果性を行使するわけではなく、従っていわゆる「抽象的認識」(cognitio abstractiva) に関して人間知性を欺く可能性さえ有すると考えられる。⁽⁴⁴⁾ スコトゥスのラディカルな偶然的創造の形而上学は、このオッカム主義を帰結する如きものであろうか。この問いに答えるためには、神の意志の概念について「非決定性」と異なるもう一つの側面に注意を向ける必要がある。即ちスコトゥスは「非決定の自由」を常に保持する意志が同時に不変的 (immutabilis) な意志である事を否定しない。自由な意志は又、自ら一旦選択をなした後には、その決定行為を維持しよう、(permanet in actu) とする堅い自由意志 (firmitas libertatis) である (Quod. q. 16, n. 10)。ここから創造

の根本的な偶然性に条件づけられる限りでの必然的因果性が自然現象に付与される事になる。かくして神の意志の不変性を前提として、人間知性が自然現象に関する普遍的知識に達しうる道が形而上学的に用意される事になる。そこでスコトゥスは、被造物としての人間知性のレベルに於て、確実な「自然的知識」(cognitio naturalis)が与えられる事を具体的に示そうとする。それはゲントのヘンリックスが代表するアウグスティヌス主義の立場を、即ち凡そ確実な知識とは自然的に、永遠の光の「特殊な照明」(illustratio specialis)によってのみ与えられるとする考えを論証的に退けるという形でなされる。スコトゥスのまとめる所によればヘンリックスの議論とは次の如くである。

まずプラトンの『ティマイオス』に従って、真理認識の「範型」(παράδειγμα, exemplar)として、真正な意味での永遠の「創造される範型」(exemplar increatum)と「被造物の内に置かれた「被造範型」(γενηθέν παράδειγμα, exemplar creatum)とが考えられる (Op. Ox. L. I. d. 3, q. 4, n. 2)。ところで後者の範型は感覺の対象の内にあるか、或は精神の内にあるかであるが、そこから範型が抽出されるべき感覺の対象も、その内に範型の内在する精神も、それ自身が生成変化する (mutabilis) ものであって、そのようなものから不変な (immutabilis) 知識が引き出しうるとは考えられない。元来この被造範型の表象自体、この可感的世界に於ては、感覺的表象と一体をなし生成変化するものである。加うるに人間知性には仮象と事実、或は夢の中の事とそうでない事とを識別する能力が自然的に与えられていない (Ibid. n. 3-a)。従って真理の認識のためには、可感的世界を超えた創造されざる範型に依らざるを得ず、しかもその源泉である永遠の光或は神は、人間知性によって直接的に知られないのであるから、神の側からの「特殊な流入」(influentia specialis) 或は照明を待つ他はない (Ibid. n. 4)。このようなヘンリックスの考えに対してスコトゥスは、これは人間知性による「自然的認識」一般が不可能であると主張する事であるとして、次のように反論する。

まず人間知性は、以下の四つの次元に於てそれぞれ固有な仕方、特殊照明を待つ事なく確実な知識を獲得しうる。第一はいわゆる第一原理に属するもの、即ち「三角形は三つの角を持つ」といった数学的真理或は論理的真理である。

第二は經驗を介して得られる規則的知識であり、例えば月食に関する天文学的知識があげられる。第三は「我々が自己がめざめている事を知っている」といった、自らの行為に関する内的知識であり、第四は「このものは白い」といった、感覚が与える知識である (ibid. n. 7)。第一、第三の知識に於ては、感覺經驗は原因としてでなく、単なる機会 (ocasio) として必要とされるのみで、感覚が誤るとしてもこの種の知識の真理性は確保される。第二の感覺經驗を介する知識の確実性は、自然現象の「一様性の原理」を前提とする事によって保証される。第四の感覚に由来する知識については、「一様性の原理」や他の普遍的知識を「感覺の証し」に協同させる事によって、確実な知識を獲得しうる。

さてこのうちで注目すべきは、第二の規則的現象に関する知識と第三の行為の内的知識に関する議論である。まず第三の方からみると、スコトゥスは、我々は、「自己がめざめている」 (nos vigilare) とか、「自己が理解する」 (me intelligere) といった自己自身の行為についての知識を有しており、これは自明 (per se nota) であつて、「論証の原理」 (principium demonstrationis) としての資格を持つという。勿論これは偶然的命題であるが、他の知識の系列に対して第一の且つ直接的 (prima et immediata) 命題としての地位を占めるものと考えられる。加うるにスコトゥスは、この自己自身の行為についての自明な知識は、感覺器官に何ら依存するものではなく、仮に感覺器官が損なわれていて、自分が見ていると思う対象が実は幻影であるにしても、「それを見ているという事は確実な事である」 (Tamen certitudo est quod video etiamsi illusio fiat in organo) とづいて (ibid. n. 10)。このようにスコトゥスは、自らの行為についての直接知は、身体器官と独立に得られる確実な原理的知識であると考ええる。

次に第二の、經驗から得られる自然現象についての知識について、スコトゥスは、現象間にある因果関係を求めようとする場合、まずそれに関するすべての事例を枚挙する事は不可能であると断つた上で、多くの事例に於て同一の結果が得られ、しかもその原因と考えられる諸々の質料的事例の間に共通の本性が認められるならば、それと当の結果との間に、「自然的因果性」が存在すると認めてよいと考え、その事を次の原理を設定する事によって主張する。

即ち「自由でないある原因によって多くの場合に生ずる事象は何であれ、その原因の自然的結果である」(quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae) (ibid. n. 9)°。この原理は、いわゆる「自然の一樣性の原理」を意味するものであって、スコトゥスがこれを自然認識の原理として据えたという事は、その自然哲学が明白な実在論を表明するものであるという事を意味する⁽⁴⁶⁾。さて、この原理を根拠として獲得された自然的因果関係は、更に「分析の道」(via divisionis)によって第一原理に結合されると、人間知性はその関係の「現実的結合」(unio actualis)の認識に至り、最も確実な知識を得る事になる。それに至らない場合は、それは「適合的結合」(unio aptitudinalis)の知識にとどまる (ibid. n. 9)°。

以上の如く、自然的認識の様々な次元で確実な知識を獲得しようと主張した上で、スコトゥスは特殊照明説を標榜するヘンリックスに対し次のような反論を加える。第一に、それ自体生成変化する感覺的対象からは不変的知識を引き出し得ないという主張に対しては、感覺的対象が人間知性に知識を生じせしめるその根拠 (ratio grandi) は、生成変化の相にある感覺対象そのものではなく、その「対象の不変的本性」(natura objecti immutabilis)にあるといえる (ibid. n. 13)°。人間知性が自然現象に面して第一次的に志向 (intensio prima) するのは、個々の (singularis) 感覺現象それ自身ではなく、その内に含まれる「共通本性」(natura communis) なのである⁽⁴⁷⁾。第二に、人間精神は仮象と事実、或は夢と覚醒とを識別し得ないという議論については、人間精神は自らの行為についての明白な直接知を有しており、これに基づいて判断能力を然るべく統御する事は出来ると反論できる (ibid. n. 15)°。第三に精神の内なる被造範型については、ヘンリックスはこれを「感覺的表象」(phantasma) 或は「可感的形象」(species sensibilis) と同一視し、従ってそれ自身生成変化するものと考えている。然し「我々の精神の内なる範型」(exemplar quod est in anima nostra) とは、感覺表象とは独立に、知性の内に産出されてある「可知的形象」(species intelligibilis) なのであって、これが事物を不変的な仕方ですつ普通の相の下に表象するのである (ibid. n. 14. cf. n. 24)°。従つて真理認識をへん

リックスの如く、神のイデアに他ならない永遠の、創造されざる範型との合致と規定する必要はなく、「真理とは被造範型との合致」(conformitas ad exemplar creatum)であるとみなしてよいのである⁽⁴⁸⁾。

凡そこのような議論によつて、スコトゥスはヘンリックスのプラトン・アウグステイヌス主義を退け、自然的認識の可能性を根拠づける。この自然的認識の基礎をなすのは、神を共通の創造者とする、物質的事物の内なる「共通本性」と、精神の内なる「可知的存在」である。後者はそれ自身命題の項をなすものであるが、諸々の項は知性の力によつて(virtute intellectus)一旦結合されるならば主観的作用と独立な、「結合の不変的概念」(notio immutabilis unionis) (ibid., n. 13) を構成し、これが事物の側の共通本性間の不変的結合を表象する。勿論この不変的結合を絶対的な「自然的必然性」(necessitas naturalis) と同一視する事は出来ない。この諸項間の結合には神の自由意志が協同(cooperare)しており、神の非決定の自由に由来する偶然性が上位概念として、この結合の内的必然性を支配している(ibid., n. 20)。上述の自然的因果性の原理についても、神の意志はその「絶対的能力」(potentia absoluta) によれば、この原理を維持するのを止める事は出来る。シルソンが適切に言及しているように、このスコトゥスの考えの内には「自然法則の偶然性」の哲学を看取する事が出来る⁽⁴⁹⁾。ただ、神の意志は不変的意志でもあり、諸項或は共通本性が一旦結合されるとこの結合を不変的に維持しようとする。神の意志の不変性が人間知性に固有の認識内容に対して、又自然現象における因果連関に対しても、根本的な偶然性に条件づけられる限りでの、「最大限の内的必然性」(maxima necessitas) を付与するのである(ibid., n. 20)。かくしてスコトゥスの形而上学は、自然認識論に於てトミズムとは全く方向を異にする「共通本性の实在論」を基礎づける。共通本性は、人間知性の内なる対象としては、「觀念的存在」どころか「真なる可知的存在」(verum esse intelligibile) としてあり、現実の自然的事物に於ては魂の外なる「真の实在的存在」(verum esse extra animam reale) として存在するのである(Op. Ox. I, II, d. 3, q. 1, n. 7)。この实在論は近代に於て哲学者ベースの積極的評価を受けるに至り、その「形而上学的实在論」の一つの柱を形成するものとな

以上、我々はデカルトの「永遠真理創造説」のパススペクティヴに立つて、スコトウスの、創造論を中心とした形而上学をみた。以上の内容から両者の形而上学の間には本質的な親近性を認める事に異議はないであろう。確かにジルソンのいうように、スコトウスは永遠のアイデアの創造も又神における知性と意志の一体性も主張しない。然し神の対外的創造行為の理解に於ては、スコトウスはアウグスティヌス主義のみならずトミズムにも及ぶ範型主義をはつきりと排するのである。そして、神の創造を根本的に意志の非決定の自由に基づく偶然的創造として規定し、同時に神の意志決定における不変性が人間の自然的知性の思惟内容及び自然現象の因果連関に内的必然性を付与するという考え——一言でいえば偶然的創造説によって自然哲学上の实在論を根拠づけようとする考え——は、デカルトの「永遠真理創造説」の企てる自然学の形而上学的基礎づけの方向と明確に軌を一にするのである。

二 — (三)

さて、このように、スコトウスの形而上学とデカルトの「永遠真理創造説」の形而上学との間に親近性が認められるとすれば、なおスコトウスの哲学が、この創造説を原点として展開される『省察』の形而上学の形成に対しても何らかの重要な素材を思想的に提供しているのではないかと当然考えられるであろう。この点を確認するために、特に注目すべき内容を幾つか手短かに列挙し、両者の間に思想的連関を積極的に認めようとする我々の議論を補っておきたい。

第一はジルソンも言及している觀念の「表現的实在性」(realitas objectiva)の問題である。これは周知の如くスアレスの「表現的觀念」(conceptus objectivus)に由来するとされているが、元来はスコトウスの「表現的存在」(esse objectivum)に起原を持つ。スコトウスの形而上学によると、人間知性の第一の対象は、トマスの如くに「質料的事

物の本質」(quidditas rei materialis)であると考へられず (Op. Ox. L. I, d. 3, q. 2, n. 1)⁽⁵⁷⁾、自然的事物の「現実存在」(existentia actualis) 或は論理学が対象とする「観念的存在」(ens rationis) のいづれとも次元を異にする、人間性の「概念」(conceptus) が志向する「実在的存在」(ens reale, esse obiectivum, ens intentionale) に求められぬ (ibid., q. 5, n. 10)。この領域に属し、すべてのカテゴリーを超越して、端的に最も共通な表現的存在こそが「知性の第一の対象」であり、それが「存在」(ens) に他ならぬ (Q. in Meta, L. IV, q. 1, n. 5-7)。そこでこの「存在」を表現する「概念」(conceptus entis) は他の諸概念と判別される事が出来、それ自身「統一性」(unitas) を持つと考へられ、従つてこのような概念は「一義性」(univocatio) を有するといわれる。ここから周知の「存在の一義性」の説が立てられる (Op. Ox. L. I, d. 3, q. 2, n. 5)。

ところで人間知性の概念が実在的存在の領域を立てるとされる際に、その一般規則の役割を果たすが、シルソンが指摘している如く、デカルトの、明晰判明な観念は実在的基礎を有するとする「明証性の規則」にあたるものなのである。即ち「それについて確実性を有する概念は、それについて疑われている概念から分たれてある」(Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubitatio)。従つて相異なる判明な概念には相異なる実在性が対応する (cf. ibid., q. 1, 2, n. 6)。特に「(人間知性が判明なる概念によつて把握する) すべての形相的実在には十全な仕方である存在が対応する」(omni entitate formati correspondet adequate aliquod ens) (Rep. Par. L. I, d. 12, q. 2, n. 6)。この規則を「存在の概念」に適用し、存在の概念が他の諸規定と独立に判明に把握されるといふ経験から一義的に「存在」が定立される事になる (Q. in Meta, L. IV, q. 1, n. 6)。更にスコトゥスは「類」や「種」といった「普遍概念」、及びアリストテレスが実在より最も遠いものと規定した「関係概念」にもこの規則を適用し、これらの概念も固有の統一性を有しており、従つて実在的根拠を持つと考へる (Op. Ox. L. II, d. 3, q. 1, n. 4)。スコトゥスはこの点について、特に注目すべき事に、「関係」を「観念的存在」とみなせば、「普遍概念」のみならず、「第

「二原因」や「数学」という学問の實在的根拠までが破壊されるといつている (Op. Ox. I. II. d. 1. q. 4. n. 11)。次章に於て我々はデカルトが設定する存在論も大筋に於てこのような構成をなすという事を確認するであらう。

第二は神の存在証明の論証構造についてである (Op. Ox. I. I. d. 2. q. 1. 2)。これは凡そ二段階に分たれる。第一段階をなすのは、結果としての被造物の考察から始めて、「作用原因性」、「目的性」、「完全性」の観点から諸々の實在の系列を巡り、結論として、夫々の面において「第一存在」(ens primum)を導出しようとするものである (Ibid., n. 11-13)。これは従つてアポステリオリな論証であり、「因果律」と「無限遡行の不可能」を前提としてなされるものであるが、トマスに如くに質料的事物の考察から出発してアナロギアの論理に従つて宇宙論的に神の存在を導こうとする証明とは立場を異にする。スコトゥスによれば、トマスのように質料的事物の考察に立脚する限り、「自然学」の枠を超えて「形而上学」の次元に移る事は出来ない。例えば作用原因性の系列についていへば、運動の原因を巡り、「第一動者」を引き出す事は出来ても、そこから形而上学的存在としての「第一存在」を引き出す事は出来ない (Q. in Meta. VI, q. 1, n. 44)。スコトゥスが始めから立脚しているのは上述の、人間知性が表現する實在的存在の領域であつて、この領域に属する諸々の實在的対象の間の形而上学的因果連関を問題にするのである。我々は次章で、このトマスの神の存在証明に対するスコトゥスの批判と同じものを、デカルトによるトミスト、カテルスに対する『答弁』の内に見い出すであらう。

スコトゥスの神の存在証明に於て更に注目すべきは、その第二段階をなす「神の無限性」の論証である。スコトゥスは、上のような、専ら「存在の一義性」に従つて論証される神の諸属性は、未だ「相対的な属性」(Proprietates relativae)であるとみなし、神の超越性を極めるにはなお「絶対的な属性」(Proprietates absolutae)を論証せねばならず、それは「神の無限性」に求められねばならないと考える。その論証は、「作用原因性」、「知性」、「意志」及び「卓越性」という四つの観点からの考察によつてなされる。第一にスコトゥスは、アリストテレスの「可能的無限」の考

えを、或はトマスの如く無限性を神の「非質料性」から消極的に引き出す考えを排し(Op. Ox. L. I, d. 2, q. 2, n. 33)⁽⁵³⁾、「現実無限」の概念を、実無限の数の構成の可能性(Ibid., n. 30)⁽⁵⁴⁾、或は宇宙の現象の無限多様性(Ibid., n. 28)といった事を論拠として、その作用原因者たる神に帰属せしめる。即ち神には、無限の結果を同時に(simul)引き起こすに必要な原因性(causalitas)を自体的に(quantum est ex se)所有する「無限能力」(infinita potentia)が属する(Ibid., n. 27)。第二に、人間知性が継起的に(successive)のみ知る可知的対象は、神の知性によっては、すべて一挙に無限の規模で現実的に知られる(actu infinita intellecta)(Ibid., n. 30)。第三に、我々の自由意志が予め何らかの習態をもつ事なく(sine habitu)自、び(ex se)無限の善に赴くという事を経験する。この事は意志の赴く対象の無限性を前提とする。この無限存在とは、最も完全な存在としての神の存在に他ならない(Ibid., n. 31)。そこで同様の論証をなお「神の卓越性」に関しても展開した後で、スコトゥスは結論として、先の第一存在が、現実中存在し、これは無限であるとされるが故に、「ある無限なる存在が現実中存在する」(aliquid infinitum ens existit in actu)(Ibid., n. 34)と断定するのである。そしてこの無限存在としての神の概念は、神について我々の持ち得る最も完全且つ絶対的な概念である(Ibid.)。この無限存在が、「自由且つ偶然的に作用する」存在である事はいうまでもない(Ibid., n. 36)。かくしてスコトゥスに於て、神の存在は究極的には神の無限能力に基づけられる。ここに、神の自己原因性を他に原因を持たぬ事と消極的に解するのでなく、それを積極的に無限性に由来せしめる方向を認める事が出来る。デカルトが『省察』とその『答弁』に於て展開する事になる神の無限性及び自己原因性をめぐる議論の素地がここに見い出されるのである。⁽⁵⁴⁾

さてこのように、感覺的次元から独立な、人間知性の表現する實在的存在の領域に立脚し、そこから神の存在を論証しようとする形而上学は、心身関係の問題についてデカルトが提出する事になる心身の實在的区別の主張をも準備するものとなっている。最後にこの点にふれておこう。

すでに、上述の自然的認識に関する論述の過程で、スコトウスが、人間知性は自己自身の行為について、感覚器官より独立に、確實で自明な知識を持つと主張していることに言及したが、人間精神の不死性に関する論述の中には、この点のみならず、人間精神と感覚器官とが実在的に区別されるとする積極的な主張が見られる。まず人間知性が事物の本質を認識するのは、「感覺的表象像」(phantasmata)から可知的形象を抽象(abstrahit)する事によってではなく、知性が自らの内に可知的形象を産出し、これが普遍的相に於て表象する表現的存在に從つて認識するのである。従つて知性は感覚器官に依存することなく、事物の本質の實在的認識をなしうるのであり、アリストテレス・トマス主義の主張するような「想像(表象像)への向きなおり」(conversio ad phantasmata)は必要ではない(Op. Ox. L. I. d. 3. q. 6, n. 8, cf. n. 10, n. 22)。そして、人間の知的精神が感覺全体より實在的に独立である事は、次のような理由から明らかである。第一に我々は、認識の作用自体が感覚器官とは独立に我々の内にある、(inest nobis)事を、直接的行為或はその受容作用に対する反省作用(actus reflexus)或は内的知覚によつて(perceptione interiori)明瞭に經驗する(Op. Ox. L. IV. d. 43. q. 2, n. 10-11)。第二に感覚器官はすべて「延長せるもの」(extensa)であるが(ibid. n. 9) 知的作用は「決して延長せるものではない」(nullo modo extensa) (ibid. n. 9)。従つてこれは「延長せる基体」(subjectum inextensum)をもつのでなければならない。第三に知的認識は概念的、普遍的關係を対象とし、「推論の明証」(evidentia discursus)によつて「既知から未知」へと發展させる事が出来るが、このような能力は何らかの個別的感覺能力に歸する事は出来ない(ibid. n. 10)。のみならず第四に、人間の自由意志もその根本的な「非決定性」(indeterminatio)の故に感覺全体を超えている。即ち人間の意志はいかなる対象についてもその対立物を立て、そのいずれかを選択するという「非決定の自由」を有し、しかも「自らの行為の主人」(dominus actuum suorum)である。これに対し感覺器官はその固有の対象に決定づけられており、このような自由意志を感覺の自然的欲求の内認める事は出来ない(ibid. n. 12)。このような諸論拠によつてスコトウスは知的精神が「固有の自体的存在」

(*proprium esse per se*)を有し、感覺全体より實在的 (*in essendo*) に區別されると結論するのである (*ibid.* n. 13)。スコトゥスによれば、知的精神を「身体に固有な自然的形相」と定義するアリストテレスの立場では、知的精神は感覺的身体から機能上、(*in operando*) 區別される事があつても實在的に區別される事はない。⁽⁵⁶⁾かくしてスコトゥス哲学の内には明瞭な心身二元論の方向が看取されるのである。

以上、我々はスコトゥスの形而上学の内特にデカルトの最終的哲学を喚起する点をいくつか取りあげてみた。以下の終章で我々は『省察』の形而上学の検討に向う事になるが、それは上で整理したようなスコトゥスの形而上学がデカルトの形而上学の形成に対して思想的に實質的な下地の役割を果している事を確認する事にもなるであろう。スコトゥスの体系の一般的性格は一言でいえば、プラトニズムとアリストテレス主義というギリシアの伝統を、独自の徹底したキリスト教有神論の立場から全体的に改変しようとした点にある。前者の系譜に対してはアイデアの範型主義を否定し、可感的世界についての確実な自然的認識の可能性を主張する。後者の伝統に対しては、自然学の次元と形而上学の次元の存在論的區別、或は知的精神と感覺器官との實在的區別を立てる。この批判の射程は勿論プラトニズムを受容するアウグスティヌス主義にも及ぶ。人間の知的営為は、特殊照明による神のアイデア世界への超越に求められるのでなく、人間の自然的知性にとどまりつつ、確実不変なる知識を追求する事に求められる。そしてスコトゥスとデカルトとの關係を要約するならば、デカルトはその形而上学の形成において、このスコトゥスによるギリシア以来の伝統的形而上学の全体的批判を活かしたという事になる。即ち、デカルトの哲学形成が、一方で『規則論』を規定するアリストテレス主義を解体し、他方永遠真理創造説においてプラトニズム或いはネオ・プラトニズムの範型主義を排するという形で準備されているとするならば、思想的にはこの批判的作業においてスコトゥスの形而上学を活かしたといつてよいと思われるのである。⁽⁵⁶⁾

以上の我々の思想的探求はしかし、デカルトの形而上学がスコトゥスの形而上学の文学通り直接的發展であると

いう事を主張するものではない。デカルトの哲学は上述のような中世の、ある形而上学的伝統を基盤として成立したものと認められるが、同時に中世哲学の伝統全体に対して決定的な区切りをもたらし哲学である。その区切りを与える第一の要素は他ならぬ「永遠真理創造説」に見出される。すでに幾度か指摘したように、スコトゥスはイデアを神の意志の創造 (creation) と考えるには至らず、これを意志の創造に先行する、神の知性による産出 (production) と考えるにとどまる。従ってイデアを構成する数学的觀念は、積極的に被造の自然的事物の本質というレベルに位置づけられない。スコトゥスに於ては被造物の「共通本性」を構成するのは数学的關係であるとは積極的に主張されていない。これに対しデカルトでは、永遠真理即ち数学的真理も神の創造の所産であつて、人間知性と自然の内に被造物の現実存在と同じレベルにおいて刻印されてあると考えられる。「数学的觀念の創造」という考えと共に、スコトゥスの「共通本性の实在論」は「数学的自然学の实在論」へと改編されるのである。そして数学的關係が自然現象の法則性を構成し、この数学的法則性が自然現象の抽象的側面ではなく、その实在的構造を具体的に説明するとする考えが、近世の機械論的自然学の基軸をなすのである。

第二に、「永遠真理創造説」が含む「神の無差別（非決定）の自由」の徹底した考えは、思弁的可能性として「神の創造の恣意性」を喚起するものであり、これは当然数学的真理にも及ぶ。これが『省察』の初めの「欺く神」の想定を招く事になる。これは次に述べる如く、数学の明証の真理をも含んで、認識対象一般を偽とする普遍的懷疑をもたらす。これを受けて立つ所から獲得されるのが「我有り」の主體的真理であり、これが文字通り哲学の第一原理の位置を占める。従つて「永遠真理創造説」は結果的に神の存在を第一とする伝統的哲学体系の構成順序を根本的に解体する事態を生む事になり、新たに「真理認識の規範の基礎づけ」、及び「物質的事物の存在証明」という課題を人間精神に課する事になる。デカルトの『省察』はこのような事態に対する全體的な答えであり、それによつて通俗的にはいわゆる近世の主体性の哲学が生じ、自然学の形而上学的基礎づけが果されるのである。

三

デカルトの『省察』は「普遍的懷疑」と呼ばれるものによって始まる。これは三つの段階をなし、第一段階では外的感覺の対象が、それは普遍的客観性を示さないという理由で、第二段階では内的感覺の内容が、睡眠時と覚醒時を区別する指標がないという理由のもとに懷疑に付される。最後に外的存在との対応を必ずしも要求しない数学的真理の確實性が、いわゆる「欺く神」の想定によって剝奪される。この「欺く神」はついで「悪しき靈」とまでみなされ、この想定のもとに数学的真理や記憶の内容を含めて人間知性及び感覺の対象全体が懷疑に持ちこまれる（『第一省察』、それも単に相対的に不確實とするにとどまるのでなく、すべて絶対的に偽、*omnino falsum*）（A. T. VII, p. 24）である。とまで想定される。この普遍的懷疑のうち、第一第二は懷疑論でしばしば展開されるものであるが、第三のいわゆる「誇張的懷疑」はデカルトの懷疑を極めて独自なものとしている。これは全知、全能で、現に存在する「この私」の創造者である神が存在するという、「古くからの意見」（A. T. VII, p. 21）を前提にし、この神がその全能性の故に、この私の、数学的真理に関する明証的認識に於ても誤らしめうると考えるものである。

さてこの「欺く神」、或いは「悪靈」の想定が「永遠真理創造説」に由来する事は明白である。数学的アイデアは神の意志行為に対して独立であり、創造に先立ってあるとする伝統的教説からは、そのアイデアの認識に面する人間知性を神が欺くという考えが生ずる余地はない。神が数学的真理を操作して欺きうるとする考えは、神の意志を基本的に「無差別の自由意志」と規定し、数学的アイデアもこの意志の偶然的所産であるとする立場によるのでなければ引き起こされえないであろう。⁽⁸⁸⁾ 換言すれば、「神の無差別の自由」の概念は、思弁的論理からして、意志決定の不変性を退け、「恣意的自由」を帰結する可能性を含む。「欺く神」の想定はそれ故、この思弁的可能性を現実化したものに他ならず、「創造説」を陽画とすれば、その陰画とでもいふべきものである。そして、この形而上学的懷疑の徹底は、「永

遠真理創造説」が潜在的に含む伝統的形而上学との断絶という破壊的側面を決定的な形で現わにする役割を果している。すでに我々は「永遠真理創造説」そのものがプラトニズムの範型思想を受けつぐアウグステイヌス主義やトミズムを排するのみならず、創造に対するアイデアの先在そのものは否定しないスコトウスの考えとも、この点で断絶するものである事を述べた。形而上学的懷疑は、この「創造説」のもたらす、これらの思想系譜との断絶をお徹底するものであるが、のみならず、ある面で共通性を有するオッカムの思想よりもおラディカルな性格をもつものである。オッカムは第一に、神のアイデアなるものを単なるノミナルな表示的 (nominalis) 概念に解消し、すでにふれたように、文字通りアイデアの範型性を解体する。⁽⁵⁹⁾ 第二に、神は「抽象的認識」に関して人間知性を欺きうるといふ考えを提出する。オッカムに於ては、神は創造作用に於て何らかの不変的原则や第二原因といふものを介在させるとは限らないと考えられており、これは『省察』における「欺く神」或は「悪霊」の想定を連想させる。しかしオッカムでは、他方で個物に関する「直観的認識」(notitia intuitiva) については、神はその「絶対的能力」(potentia absoluta Dei) によっても欺く事は出来ぬとされる。いわゆる「非存在の直観知」(notitia intuitiva rei non-existentis) といわれるものも、神が不在のものを存在するものと信じこませる事なのであって、これは厳密には個物の直観知でなく誤った抽象知に他ならない。⁽⁶⁰⁾ 然るにデカルトは、文字通り「私」の見るものはすべて (omnia quae video) 偽である」と想定し (A. T. VII p. 24) 更に、「明証的認識」をもこの段階で絶対的な意味に於ては偽であるとまでみなすのである (A. T. VIII-I. p. 6)。このようにデカルトの普遍的懷疑とは人間の認識対象全体に対する懷疑であり、『省察』は、伝統的思想全体に対する断絶の表明でもあるこのような懷疑によって始められるのである。

さてこのように、『省察』が「永遠真理創造説」に由来する「欺く神」の想定によって始められたという事は、『省察』全体が、全知全能の神が数学的真理を含む明証知の内容、及び被造物一般の創造者であるという形而上学的構図を背景にして設定されたことを意味する。この設定が一方で「悪霊」とその欺きに対抗する「我」との対立という形

而上、学的状況に發展するわけであるが、これは同時に「我」の、主体の側に於ては、「心身の分離」という実践的作業として展開される。誇張懷疑とは、精神を諸々の先入見や感覺的身体から引き離し、これを実体的に独立させる働きである(A. T. VII, p. 12)。この働きの結果が他ならぬ「我有り」(ego sum, ego existo) (ibid., p. 25)の定立なのである。従つて「我の実体性」或は「思惟するもの(cres cogitans)」の規定内容の考察は、この懷疑の働きと不可分である。

この点をもう少し立ち入つて考えてみると、まず第一にデカルトの懷疑に於ては「自由意志」の介入が決定的な意味を持つ事が認められる。デカルトの懷疑とは既成の憶見すべてに對し「意志を全く反対の方向に曲げて」(ibid., p. 22)、それと相對立する内容を措定し、「悪靈」のしかける欺きの事態に對して「同意しない自由」を發動するという仕方にて遂行される(A. T. VIII-I, p. 6)。全能の悪靈に對する對抗は我の意志の「非決定の自由」によつて可能となる(A. T. VIII-I, p. 20)。デカルトによれば「我々は同じ事柄について多くの意志を持ちうるのである」(possumus de eodem re velle per multa) (A. T. VII, p. 377)。これはスロトッスの意志の分析に正しく符号するものであつて、懷疑の主体はここで「相對立する行為」或は「相對立する対象への自由」を行使し、それによつて「非決定の自由」を體現する。換言すれば、精神は、対象の側が呈示する内容を單なる選択肢と化し、対象の側から判断根拠を奪ひ取る「非決定の自由」を行使する事によつて、逆に自らが「行為を現出させる能力」(A. T. V, p. 221)を有しており、自己以外のものから実体的に独立な存在である事を内的に直知する(A. T. VII, p. 422, cf. A. T. X, p. 524)。「確實なものは何もない」というこの事を確實とする(hoc ipsum pro certo, nihil esse certi) (A. T. VII, p. 24)と云ふ仕方にて、精神は対象全体を否定し、その否定、判断の作用そのものをいわば「階型」(タイプ)の上なる存在として定立する。「我の存在」がもたらされるのは、このような自由を武器として「自己が自己に説得する」(mihi persuasi) (ibid., p. 25)意志の行為を介してであり、「我の実体性」を用意するのは第一義的にはこの「選択の意志」である。この後、

デカルトの人間論の体系に於て、「判断論」から、「情念論」に至るまで、この「懐疑」の局面を源泉とする自由意志が主導的役割を果たす事になる。

第二にこのような懐疑によつて、アリストテレス主義の枠内にとどまった『規則論』の認識論が乗り超えられ、心身の実在的区別に基づく認識論が準備される。『省察』のこの段階で「私の存在」と「思惟するものとしての我」とが定立されたところで、デカルトが一度ならず強調する事は、このように「思惟するもの」と規定された「私の本質」は「想像力」(imaginatio)に何ら依存するものではないという事、或いは感覚内容や想像力の表象するもの(imago)よりも「我の本質」の方がよりよく知られる(notior)という事である(ibid., pp. 33-34)。いわゆる「みづろうの分析」とは、内容的には物質的事物の本質は「延長」にありとする暫定的規定を提示するものであるが、その意図する所は、第一に物質的事物の本質認識は共通感覚や想像力によつてではなく、「精神の洞見」(inspectio mentis)によつてなされるのであり、そういう知性的認識は感覚や想像力に依存しないということを主張する事にある(ibid., pp. 35-36)。第二に、このみづろうの本質の認識に対して、ここではなお懐疑を施しうるが、「そう思う私」(ego cogitans)の自己認識は物体認識より確実であるという事を確認する事である(ibid., p. 36)。即ちここでまず事物の本質の実在的認識のために『規則論』のいうような「想像への向きなおし」は不要であること、及び「知性認識の第一の対象」は「物質的(質料的)事物の本質」ではなく、知性認識の主体としての「私の精神」であるということが強調されているのである。かくして精神は身体から単に機能的ではなく実在的にも区別されるという方向が設定されるのである。

さてここで、懐疑意志による心身分離の作業の極まる所で得られる私の自己意識の構造をふまえておこう。これはまず対象の真理性を疑いつつ、そう疑う私は疑い得ないという仕方でも獲得されている(cf. A. T. X, p. 515, p. 523)。デカルトによれば、「意識している」(conscium esse)とは、思惟し、しかもその思惟を反省する事(reflectere supra suam

cogitationem)である」(A. T. V, p. 149)。とういのも精神は「複数の事を同時に、思惟する事」(anima plura simul cogitare)が出来るのであり、欲すればいつでも「自己の思惟を意識しうる」からである (Ibid.)。このような自己意識の構造は、先の、対象に対して「非決定の自由」を行使し、それを介して自己の独立性を体现するという意志行為の構造と対応する。デカルトにおけるコギトの把握の原点は、上述のような意志の発現とその働きの内的意識の同時的、且つ一体的成立に他ならない。この哲学上の第一原理が「必然的に真」といわれるのは、意志行為の発現とその内的知覚との一体性が悪霊の想定にも侵蝕されず、いかにしても「引き離す事が出来なう」(a me divelli nequit) (A.T. VII p. 27) という事である。或は私が「自らが何ものかである」と考えている正にその時に、この命題の対立項、つまり「私は何ものでもない(私は存在しない)」という命題を措定し、先の命題を偶然的、選択の一項に化するような事態を成立させ得ないという事である。⁽⁶¹⁾

さてデカルトは、このように「我の存在」と「我の本質」を定立した後、この定立から、いわゆる「明証の規則」を引き出し (Ibid, p. 35)、これを真理認識の指標として「我」以外の事物の考察に向う。この「明証の規則」とは「明晰判明な認知は真である」という事であるが、この「明晰判明な認知」とは、厳密に言えば、事物を「非十全的な仕方では把握する知性の抽象」(abstractio intellectus rem inadequate concipiens)によって一方が他方なしに認知されるという事ではなく、「一つの事が他の事なしに完全に (complete)、完全なものとして認知される」という事である (Ibid, p. 220)。従って「我の本質」規定の局面に於て、「思惟」が感覚や身体全体から抽象によってでなく、文字通り「判明且つ完全に」区別されてあるという事が確認された事が、この規則の設定の源泉になっているわけである。ただし、この段階ではこの「明証の規則」は客観的妥当性が保証されたものではない。あくまで「我の本質」定立から得られた、主体の側から、(a parte subjecti)確立しようと思われ、(videor) (Ibid, p. 35) 一般的規則であり、その客観的 (a parte rei)保証は「神の誠実性」の保証を待たねばならない。

さて、「神の存在証明」はこの明晰判明な観念が表現する形而上学的實在性の領域を足場として展開される。即ちデカルトは『省察』に於て、主体の側の軸に基づいて以上のような展開をみせた後に、当初の形而上学的構図に立ち戻り「神は存在するか」、「存在するとすれば欺瞞者でありうるか」という問いを立てる (Ibid., p. 36)。そこで何らかの私の外なる存在を告知する通路として諸々の観念が吟味されるが、そのうち、特に、いわゆる「外来観念」(ideae adventitiae) (Ibid., p. 38) に基づく判断を取りあげる。しかし『第一省察』に於て提出されたような、感覺機能に対する疑いの論拠に基づき、この種の観念が外的対象を原因として持つ事、及び観念がそれに類似しているという考えは退けられる (Ibid., pp. 36-40)。そこで第二の道として上のような知覚の因果性に従う方向ではなく、既述の明証規則に従って知性の内なる観念の呈示する「表現的實在性」(realitas objectiva) に立脚し、形而上学的因果性に従う方向をみる (Ibid., p. 46)。

「表現的實在性」とはデカルトの定義する所によると、「観念によって表象される事物の存在」(entitas rei representatae per ideae) である (Ibid., p. 161)。これはトミストのカテルスの考えるような悟性、の抽象の結果、即ち「全くの無」(plane nihil) (Ibid., p. 103) ではない。デカルトによれば「すべての事物の観念或は概念の内には存在 (existentia) が含まれる」。何故なら我々は存在しているものという相のもと (sub ratione existentis) でなければ、何ものも把握し得ないからである (Ibid., p. 166)。このような概念が立てる「表現的實在性」の領域は正にスコトゥスの「表現的存在」の次元を再現するものであり、「存在」についての一義的理解の方向を帯びる。⁽⁶²⁾ しかもデカルトの『省察』のこの段階では、この「表現的實在性」の源泉は当面「我の実体性」のみであり、ここでの「観念から存在へ」の導出過程はまず、「観念論」の様相を呈する。事実様々な観念の表現的實在性の原因を問うこの過程で、(神の観念以外の) すべての観念、例えば物体的事物の諸観念には、「私自身から生起し得たと思われぬ程のものは何もない」とみなされる (Ibid., p. 43)。対象の實在性は我の側からの、措定ないし構成と考えられるのであり、これはとりもなお

さず近世の「観念論」、「自我論」或は「超越論的現象学」への道を切り開く立場である。

しかしこれは十分に留意されるべき事であるが、デカルトは、このような傾向を含むコギトの立場の徹底を選ばず、神の観念を前にしての人間、知性の有限性を際立たせ、神の形而上学によってコギトの平面を裏打ちする道を取るのである。⁽⁶³⁾ 即ち全知全能且つ無限なる創造者という「神の観念」の表現的實在性に關しては、人間知性がそれを形成し得ない事、従つて自己がその形相的或は優勝的原因ではあり得ないという事を確認する。この事は、具体的には第一に、精神は自らが疑い且つ欲するものである事、従つて何ものかが欠けている事を知っているが、この事態は無限且つ完全な存在者の観念が、有限且つ不完全な存在者の観念よりも存在論的に先にあるのでなければ不可能である事、第二に神の観念は神が現実、無限なる事 (actu infinitum) を表現するものであるが、人間知性の認識は可能的 (potentiale) にのみ完全であり、継起的に増大するものであつて、現実無限の實在性を形成し得ないという事、このような論拠によつて主張される (ibid. pp. 45-47)。かくしてこのような無限者の観念の原因として現実に神が存在しなければならぬ。これが神の存在の第一証明である。第一証明は、このように、「物質的事物の考察」からアナログアの論理に従つて宇宙論的に神の存在を導出するという道を排し (ibid. p. 156)、観念の表現的實在性という形而上学的領域に始めから身を置き、ついで人間知性の有限性の自覚を踏み台にして無限の神の超越性を開示する、という仕方で展開される。

このような展開の仕方は、大筋、第二証明に於ても同様である。ここでは我の「存在」或は「保存」の原因が究明されるわけであるが、これはカテルスが混同するような「可感的事物における作用原因の系列或は順序」(ibid. p. 156) に従う証明ではない。「そのような事物に何ら依存しない我の存在」、それも「最も完全な存在の観念を有する限りの我の存在の原因」が問われる (ibid.)。そして、自己はそのような存在を時間的に瞬間から瞬間へと保持する原因たり得ないという有限性の確認に於て、第二証明も成立している。このように有限性の確証が証明の核心をなすという点では、第三の「存在論的証明」も同様である。即ち「最も完全な存在者の観念に存在が必然的に結合する」

という事態は、「私の自由になる」事態ではない事、或はそういう神の明晰判明な観念は「私の思惟に依存し、仮構された何ものかでない」という事の確認がこの証明を支えているのである (ibid., pp. 67-68)。『第一答弁』に於て「神の本質の観念」は「必然的存在」を自体的に含むという事が神の「無限能力」に基づけられているが、この場合も人間知性の有限性と、即ちこれが擁する他の観念はすべて「可能的存在」を含むのみであるという事と対比されて論ぜられているのである (ibid., pp. 118-119)。

さてこのように「神の存在証明」が確立されるに及び、今や「欺く神」或は「悪霊」の想定は解除される。神が欺瞞者であるという事は神の完全性に抵触する。それ故神は真なる神、誠実なる神である (ibid., p. 53)。換言すれば「神は欺く」とあえて想定しても、なおこのように無限且つ完全な「神の存在」の確信に到りうるのであるならば、この神は究極的に善なる神である。かくして「永遠真理創造説」が引き起こす「神の恣意性」という思弁的可能性は排除され、この説の真正な理解、即ち神は自らの自由意志に基づいて創造した数学的真理或いは自然法則を不変的な仕方、方で維持する、という理解が復権される。そこでこの「神の誠実性」を前提として、今や「永遠真理創造説」が示す構図に従って、自然学の形而上学的基礎づけの作業が推進される。そこで二つの基本的な柱が設定される。第一は、物質的事物の本質認識は、精神に生得的に刻印されている数学的観念に基づいて、感覚経験と独立になされるという事であり(『第五省察』)、第二はそのような知性の側からの本質構成に対応する物質的事物が現実、に外界に存在すると確証しうるといふ事である(『第六省察』)。

第一の物質的事物の本質構成は、「神の誠実性」が保証する「明証の規則」の「客観的妥当性」に支えられる。この規則は神の存在証明の前では、真理認識の指標として「主体の側から」立てられたものであったが、今や「他のすべてのものが依存する神の存在」が確立され、しかもその「神の誠実性」が確信されるに至り、「私が明晰判明に認知するものはすべて必然的に真であるという事」は神の側から「客観的に」保証される事になる (ibid., p. 70)。(64)そこ

でみつろうの分析に於て暫定的に提示された、物質的事物の本質を「延長」とする規定が決定的に定立される。のみならず、一般的に「純粹数学の対象 (pure Mathematics objectum) であるところの物体的本性すべて」について、それが知性によって明晰判明に認知される限り真である、という結論が得られる (ibid., p. 71)。神はそのようなものを「すべて作り出す能力」を持っており、従って純粹数学の対象はすべて物質的事物の内に、「存在する事が可能であり」(ibid.)、「それらの内に、その通りにあるのである」(ibid., p. 80)。

かくして、『規則論』に於ては純粹知性の対象として實在的根拠を持たない「抽象的存在」とみなされていた純粹数学の対象が、『省察』に於ては物質的事物の本質を「實在的に」規定するという資格を得る。「普通数学」が含む数学的関係を軸とする存在論の理念は、このような形而上学と共に新たな数学的自然学を構成するものとなる。そこで例えば「運動変化」は延長空間における「位置変化」として一義的に規定されうる事になり、これを解明する数学的解析こそが物理現象の本質規定を与える事になる。『原理第一部』で三つの自然法則が導出されるのは、このような枠組に於てである。かくしてデカルトに至るまでの自然哲学史上、正面切って提出された事のない主張、即ち、「純粹数学の対象」が、自然現象の抽象的側面に付随するものと考えられるのではなく、又現象の範型としての超越的イデアと見られるのでもなく、自然現象を具体的に、その内から實在的に規定するものとする主張が確定される事になり、近世の数学的機械論的自然学の基本原則が設定される事になるのである。⁽⁶⁵⁾

ところでこのように「明証の規則」が客観的妥当性を得るに伴い、自然学の諸原理を数学的にアプリオリに構成する道が開かれるわけであるが、これはすでに示唆した如く、人間知性が自らの観念によって物質的対象自身を構成するとする観念論を招くものではない。それは元来、「本質」から「現実存在」を導出する事を拒絶する「永遠真理創造説」に矛盾する事であり、人間知性の観念は可能的、偶然的存在を含むのみであるとする立場に抵触する。「物質的事物の存在証明」が更に必要とされる所以はここにある。又、人間知性の内なる数学的観念とは、神の形而上学が

確立されるに及んでは、改めて、神によって外から刻印されたものとされるのであり、従って「拘束的性格」を示す。即ち人間の側の観念論的構成作用に対して独立な実在的身分を担うものとなる。しかしこの事は他方で、マルブルンシュにおけるように、観念の明証的内容を人間精神を超越した神の「普遍的理性」(Raison Universelle)に位置づける事を意味しない。⁽⁶⁶⁾ 明証的な観念とは人間の「自然的知性」の対象であり、加うるに、その明証性に肯定判断を与えるのはデカルトによれば、知性を外延的に凌駕する人間の意志である。「判断能力」は「私の内に(In me esse) 神から付与されてある」のである(Ibid., p. 63)。明証観念の内容の起源は神の作用に帰せられながら、それを統御し操作しうるものとする。デカルトの技術的知性の見地はこの点に由来する。

さて残る所は、自然学の基礎づけのもう一つの支柱、即ち「物質的事物の存在証明」のみであるが、これは凡そ次のような仕方ではなされる。まず純粹知性と想像力の区別がなされ、想像力に於ては、ある特殊な「心の緊張」が認められる。これは外的物体に由来するとも見られるが、むしろ物質的事物が存在すると仮定すればよく説明のつく事態であり、逆に想像力の表象内容そのものの内には、外的事物の存在を必然的に帰結するものが含まれているとは認められず、その蓋然的推則が与えられるのみである。「想像力」はこの段階では『規則論』における如く実在への通路とは考えられず、「閉じられた窓」(fenestrae clause) (A. T. V, p. 163)とみなされる。思惟様式としての想像能力或いは感覚能力は、その内に何ほどの知性作用を含んでおり、従って主観性から外的物質界への自己超出を実現する通路とは考えられないのである。そこでそのような通路をなすものと認められるのは、デカルトによれば、第一に身体性の次元に於て経験される「位置を変えるとか様々な姿勢をとるといふ能力」(facultates ut locum mutandi, varias figuras induendi) (A. T. VII, p. 78)とあり、第二に「感覚の受動的能力」(facultas passiva sentiendi) (Ibid., p. 79)に於て与えられる拘束性である。これらの能力には何らかの「延長」は含まれているが、何らの悟性作用も含まれていない。加うるにこの感覚の受動性はその原因として外なる能動的実体の存在を予想する (Ibid., pp. 78-79)。そして人間には、

デカルトにおける自然学の形而上学的基础づけ

このような事態が神や他の被造物でなく、物質的事物から由来すると考える「大きな傾向」(*magna propositio*)が与えられており、神は欺瞞者でないのだからこれに信を置く事が許される (*Ibid.*, p. 80)。かくして延長を本質とする物的事物の存在が結論づけられる。デカルトの物質的事物の存在証明とはこのようなものである。

この証明に関して二つの事が注目される。第一は、ここで証明の決定的論拠となつてゐるのは「身体的操作性」及び「感覚の受動性」であるが、これはいずれも「心身合一」の次元に固有な事柄である。外的存在の証明は従つて、精神が知性作用の全く関与しない心身合一のレベルに身を置くという仕方になされてゐる、という事になる。ところでこのように、『省察』の当初に於て設定され、物質的事物の存在証明のすぐ前の所で確立される「心身の實在的區別」の立場、即ち実体的思惟の立場とは方向を逆にする心身合一の感覚の立場がここで承認され、これが外的事物の存在を告知する、役割を担うと認められるのは、身体をも含む我の起源の作者即ち「神の存在」とその「誠実性」が確信され、そこから感覚的、自然の教える所にも「何らかの真理」(*aliquid veritatis*)が含まれてゐるとみなされるからである (*Ibid.*, p. 80)。従つて『省察』の確立する「神の形而上学」がここでも、人間精神をして、コギトの観念的主観性の領域に閉じこもる事なく、感覚の受動性や身体性という、知性認識のレベルと全く異質な領域から、その独自の意味をくみ取る事を可能にするわけである。この形而上学的視点が、デカルトの体系の内に、感覚のレベルを知性の構成作用に、従順な資料に解消する如き「観念論」が介入するのを排してゐるのである。デカルトは心身合一の次元が持ち込む諸々の感覚内容を、勿論、物質的事物の本質を教えるものとは考えないが、しかしそれらを、自然認識の次元に於ては人間精神の外なる事物の本質をなす運動の多様性との因果的關係を告示するもの或は、ミナムな対応關係を示すものとして、意味づけるのである (*Ibid.*, p. 81)。

第二にデカルトは、この物質的事物の存在証明で、感覚の受動性が含意する因果性の原因を物質的事物そのものに求め、それが神の直接的作用の結果とする可能性を退けてゐる。ところでこの因果性を直接、神の作用に由来させる

のがマルブランシュやパークレーが取る自然認識上の「機会原因論」ないし「現象主義」である。デカルトはこの方向を否定し、あくまで感覚の拘束性の原因を神が物体に付与した実体性に帰する。換言すれば物質的事物には因果的法則性即ち自然法則が与えられており、これが「第二原因」として自然現象を支配すると考える。かくしてデカルトにおける物質的事物の存在証明は典型的な「物理实在論」を確立する意味を持つのである。

このようにして、純粹数学を軸とする「物質的事物の本質構成」と、感覚の次元を媒介とする「物質的事物の存在証明」という二つの支柱が築かれ、デカルトにおける「自然学の形而上学的基礎づけ」が『省察』に於て成立する。一六三〇年に「神を知り、自己を知る」という形而上学を経てのみ確立し得たと語った「自然学の基礎づけ」が、『省察』に於て論証的且つ体系的な形で展開された事になる。「神を知り、自己を知る」といわれた事柄は、「神の存在証明」と「我有りの第一原理」に相当する。そしてくり返していえば自然学の基礎づけがこのような迂回を要した理由とは、第一に、感覚的身体から独立な思惟実体というものが物質的事物の本質認識に対して果す役割を明らかにする必要があったという事であり、第二に、この思惟実体を越えた形而上学的存在の視野を設定する事により、思惟実体の役割を位置づけ、限定する事が要求されたという事である。即ちコギトの実体性の立場とは、それを实在の唯一の源泉として主観の側から対象を構成しようとする「觀念論」を招き得るものであるが、『省察』がコギトの局面から、これを超える神の存在の証明へと発展したという事は、コギトの自己主張を神の形而上学が抑止し、これを条件づける、ということを意味する。物体の本質の觀念が含む「实在性」及び「外的物質的存在」の設定根拠は結局、「我」ではなく「神」即ち「客体の側に」(a partie rei) 帰せられる。そしてこの二つの事柄が見い出される次元とは、それぞれ「心身分離に基づく知性の次元」、及び「心身合一を介する感覚の次元」であって、人間の論理的観点からすれば相容れない事態であるが、いずれも神が設定した事柄として、形而上学的視野からは統一が与えられるものなのである。

このように、デカルトが設定した自然哲学とは文字通り「形而上学的实在論」に他ならないが、それは「知性の呈

示する観念の世界」及び「外なる自然的世界」に関する人間、の理解を人間が絶対化する事を許さず、この双方の世界に人間精神が把握し尽くし得ない未知の内容が創造されてあるという事を了解させるものなのである。この形而上学は又カントのいう意味でのドグマ、*Teismus*ではない。この哲学は自然の「有限実体」がその論理的、自然神学的根拠として「必然的存在者」を仰ぐといった構造を持つものではない。デカルトの自然の形而上学に於ては、自然的世界と形而上学的存在とは、永遠真理創造説が主張する創造の根本的な偶然性、の故に、因果論的には断絶しており、従って自然学は文字通り機械論的自然の探究として独立の身分を有する。

デカルトは新たな自然学を設定するのにこのような形而上学的基础づけを必要としたのである。そしてこの形而上学は単にデカルト内部に於て、その体系の形成のために必須であったというにとどまらず、科学思想史的観点からしても近代の力学の形成に対して決定的な役割を果しているのである。実際、天体現象と地上現象全体を少数の数学的自然法則から機械論的に説明しようとする、ニュートンの『プリンキピア』に展開されるような構想は、ガリレオというよりはむしろデカルトに由来する。ガリレオは例えば自由落下の法則の定式化という、地上の自然現象に関する画期的な成果を与えた一方で、地球を含めた宇宙における基本的な運動は完全な円運動であるとするギリシア以来の伝統的な考えを捨てていない。これに対しデカルトは知覚経験には与えられない等速直線運動を基本的運動とみなす「自然法則(慣性律)」を定立し、この観点から地上と天体の現象全体を力学的に体系的に説明しようとする。この相違は、ガリレオが伝統的な自然哲学に対して批判的な作業を徹底せず、これに反しデカルトは新たな数学的自然学の設定のための形而上学的基础づけという体系的な作業を果したという事から来るのである。近代の自然科学を哲学的に問題にしようとする時、人はまずデカルトの哲学をふまえねばならないと思われる。(註)

本文中の引用文献

Descartes, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (略称 A. T.), Tome I~XI, C. N. R. S., 1964-1974.

Aristoteles, *Metaphysica* (略称 Meta.); *Analytica posteriora* (略称 An. Post.); *De Anima*; *Parva naturalia* (De Sensu et Memoria). 大塚邦訳「アリストテレス全集」(岩波書店)その他 *Loeb classical library*, J. Tricot 以下 *Bibliothèque des textes philosophiques* の仏訳、及び同じ訳者 *Aristote : La Métaphysique* II vol. Paris, 1953 及び W. D. Ross の *Aristotle's Metaphysics*, 2nd ed. Oxford, 1924 等の翻訳を参照した。

Duns Scotus, *Opera Omnia*, XII vol., édition Wadding, Paris, 1891-1895, reproduction. Olms Hildesheim, 1968; *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam aristotelis*, vol. IV, (略称 Qu. in. Meta.); *Opus Oxoniense* vol. V-X (略称 Op. Ox.); *Reportata Parisiensia* vol. XI (略称 Rep. Par.); *Quaestiones Quodlibetales* vol. XII, (略称 Quod). なお本文中の傍点はすべて筆者によるものである。

註

(1) 本論文では専らデカルト自然学の形而上学的基礎づけの構造を論ずる。この問題は勿論、自然科学そのものの、科学史的観点からの具体的分析を伴わねばならぬ。その面は以下の拙論に於て詳しく扱った。あわせて参照して頂ければ幸いである。拙論「近世的自然観の形成と形而上学」(「近世科学の形成におけるガリレオの位置」81-83、『人文研究』第三二卷、大阪市立大学文学会、一九八一、同(二)84-87同第三三卷、一九八一、及び同(三)84、第三五卷、第三六卷、「デカルトの自然学と古典力学」、一九八三-八四。

(2) 前掲拙論(四) p. 64-p. 70.

(3) 前掲拙論(四)を参照。『規則論』の比例論と『幾何学』との関係を含めてデカルト数学の諸問題についてこの技術的分析に「*Les principes de l'arithmétique*」を参照。『*Mathématique et métaphysique chez Descartes*』, Paris, 1960 を参照。特に p. 99-p. 128.

(4) アリストテレスの科学論についてはその著作からの益を受けた。Granger, G. G., *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976. 特に ch. I-III 及び ch. X. 更に Vuillemin, J., *De la logique à la théologie: cinq études sur Aristote*, Paris, 1967. 特に I^e et II^e études.

デカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけ

- (5) Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics* vol. I, p.356. 及び Tricot, J., *Aristote: La Métaphysique*, Tome I, p. 334, n. 1. トーリックマン、『原論』第五卷註義に參照。 Cf. Vuillemin, J., op. cit., p. 13-p. 17.
- (6) これらの数学的概念をユダヤ・アラビア・アラビア主義との連関に於て Heath, S., *Mathematics in Aristotle*, London, 1970, p. 89-p. 90 を參照。 cf. Aristoteles, *Topica*, 143^b11-144^a4.
- (7) *Conversio ad phantasmata* 及び St. Thomas, *Summa Theologiae* (縮印 S. T.) I, q. 84, a. 7. Cf. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, 1951, p. 20-p. 27.
- (8) Cf. Tricot, op. cit., Tome I, p. 236, n. 3; Tome II, p. 524, n. 3; p. 776, n. 1.
- (9) *Ibid.*, Tome I, p. 236, n. 3. ヲリコトは適切にオキカントの『規則論』に言及し、オリストテレンスの「単純な物の」「非複合的な物の」「不可分な物の」などの概念がデカルトの *natura simplex* となる事を指摘して居る。
- (10) Cf. Gilson, E., *Index scolastico-cartésien*, Paris, réédition 1979, p. 200-p. 201 (a. 312-a. 313), p. 52-p. 53 (a. 84-a. 86). ヲリコトは Eustache de St. Paul や Toletus Coimbra のオリストテレンス注解の著作に *natura simplex* などの術語が見出される。なかまオリストテレンスによる最近の『規則論』の注釈書の中には、オリストテレンスは *naturae simplices* をユ・ヤ・ロンンの *naturae formae* に由来せしめ、ユ・シレンソンの考証を活かして、オリストテレンスのオキカントに対する言及が「ユ・ヤ・ロン」である。 Marion, J. L. et Costabel, P., *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité: Traduction et annotation*, Paris, 1979, p. 240-p. 241.
- (11) デカルトの『規則論』とオリストテレンスの著作との比較対照を初めて手がけた功績はマリオンに帰せられる。しかしその解釈そのものは「一言で言えば」「存在の歴史」に関する先入見を前提にして、オリストテレンスの存在論を「*obvia, etios*」の立場、『規則論』を「*etios*」を破壊して「存在」を脱實在化 (*dérealisation*) して「我」の対象構成の立場と規定してかかるとあり、上述の我々の考証から受け入れられる事の出来なくない。 Marion, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1975, 特別 ch. IV.
- (12) Gilson, E., op. cit., p. 152-p. 153 (a. 240-a. 242). これらの表現はオ・ト・レンスの『*De Veritate*,

X, 6; XI, 3 ad resp.

(13) ノリストテレンとデカルトの間の「心身問題に対する見地の相違について」例えは Sorabji, P., *Body and Soul in Aristotle*, in *Articles on Aristotle* vol. 4, London, 1979 を参照。

(14) 永遠真理創造説がデカルトの自然学の形而上学的基礎づけに於て決定的役割を果たしている事を明らかにし、その点からデカルト哲学の核心を究明したのは次の東西の両論考である。野田又夫「デカルトの自然学と形而上学」『サンス』一九四九『デカルトの時代』(再録) Rodis-Lewis, G., *L'Œuvre de Descartes*, Tome I, Paris, 1971, p. 120-p. 140. 筆者は、この両教授の論考から決定的な啓発を受けた。

(15) Descartes, *Le Monde*, ch. VII, A. T., XI, p.36 & p. 48; *Principia II* a. 54-a. 70, A. T. VIII-1, p.54 & p.70. 宇宙の直線慣性の概念、運動量の保存則、円運動の合成と逆、ニュートン力学の形成の土地をなす重要な考えが提示された。

(16) Gilson, E., *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, ch. V, p. 207-p. 208.

(17) Gilson, E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale*..... op. cit., ch. I, p. 9-p. 51.

(18) Gilson, E., *La Liberté chez Descartes* op. cit., p. 441-p. 442; *Études sur le rôle de la pensée médiévale* op. cit., p. 46-p. 50.

(19) Gilson, E., *Études*..... op. cit., p. 204 (note 3), p. 225-p. 226 (note 3).

(20) Gibieuf, *De Libertate Dei*, Paris, 1630, p. 95. Cf. Ferrier, F., *Guillaume Gibieuf*, Paris, 1980, II^e Partie, p. 150-p. 171.

(21) Gilson, E., *La Liberté* p. 95, p. 138-p. 139, p.149.

(22) Gouhier, H., *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, p. 261 ff.

(23) Cf. Gilson, E., *Discours de la méthode de Descartes*, Paris, 1924, p. 261 ff.

(24) Cf. Rodis-Lewis, G., *Augustinisme et cartésianisme*, in *Augustin magister, congrès international augustiniens*, Paris, 1954, Tome II, p. 1087-p. 1104. ローマス・ノヴァスは、十七世紀前半の思想状況の考証をふまえて「アウグスティヌスがデカルト哲学の形成に影響を与えたのでなく、逆にデカルトの心身二元論のロキトの哲学が同時代の思想家をしてアウグス

メーヌの再読を促したところのな実状は如何なるか。

- (51) Merseune, M., *Questions celeberrimae in Gensim*, Paris, 1623, cité par Gilson in *Etudes*..... p. 45 (note 2).
- (52) Merseune, M., *Questions harmoniques*, Paris, 1634, reprint, Stuttgart, 1972, p. 238-p. 239.
- (57) Merseune, M., *La Vérité de la science*, Paris, 1625, reprint, Stuttgart, 1972, préface, in fine (sans pagination).
- (82) Merseune, M., *Questions harmoniques*, op. cit., p. 251.
- (66) Merseune, M., *L'Impiété des deistes*, Paris, 1624, p. 241-p. 243.
- (68) Merseune, M., *Questions inouïtes*, Paris, 1621, p. 351, cité par Lenoble, R., dans *Merseune ou naissance du mécanisme*, Paris, 2^e édition 1972.
- (16) Marion, J. L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1979, livre I: L' analogie perdue de Suarez à Galilée.
- (83) *Ibid.*, Livre II: Le fondement recherché et Descartes selon la création des vérités éternelles.
- (33) Kahl, W., *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strassbourg, 1886, p. 91-p. 106. Cf. p. 113-p. 126.
- (46) Gilson, E., *La Liberté*..... op. cit., p. 137-p. 147.
- (56) (註) 9 参照。
- (96) Gilson, E., *La philosophie au moyen âge*, Tome II, Paris, réédition 1976, p. 599.
- (37) Cf. Gilson, E., *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 279-p. 306. 筆者はメヌ・スコトゥスの哲学の理解に於て、尠大な著作を手紙を以て、しかもキリストに忠実に整理解釈した、このシルソンの記念碑的大著に負うところ極めて大である。なおスコトゥスに於ては神の対外的創造作用に関して「意志の自由」が決定的役割を果すべしとされる事をスコトゥスにおける神の子定概念を説明する事によつて明解を説明した所の Vignaux, P., *Justification et prédestination au XIV siècle*, Paris, 1934 参照。特に ch. I. & II.
- (88) St. Thomas, S. T., I, q. 15, a. 2. Cf. a. 3.

- (39) ジルソンの前掲書の注釈によると、スコトゥスの、神におけるイデアの「産出」という考えに対して、アルンウィック (Alnwick) はイデアの可知的存在に何がしかの實在性が付与されるとするのなら、その「産出」とは「創造」に他ならず、そうでないならイデアは神の本質から何ら区別されないといふべきだとする。アルンウィック自身はこの二者択一に於て後者を取るが、前者の考えを徹底して、イデアを神の意志の創造とはっきり規定するに至ったのがデカルトであるとも考えられる。
- Gilson, E., op. cit., p. 284 (note 2).
- (40) この点でスコトゥスは、オッカムよりもラティカルである。オッカムはこのような継起なしに、同時に反対項を排定する自由を神の意志に認めなす。Ockham, *De praedestinatione*, ed. Boehner, New York, 1945, p. 35.
- (41) Aristoteles, *Metaphysica*, 1015b10; St. Thomas, *S. T.*, I, q. 14, a. 13.
- (42) ラインニッツは、この有名なスコトゥスの「未来の偶然事」に關する主意主義的教説が十七世紀のフォンセカ (Fonseca) やギリナ (Molina) によつて提唱された。神の中間知 (scientia media) の説の起原であるといふな。Leibniz: *Textes inédits*, éd. Grun, p. 332-p. 333, p. 347-p. 348. Cf. Leibniz: *Theodicaé*, § 39, § 48, § 330. デカルトは、このスコトゥスに由来する「中間知」の考えは、例えばホリサントの手紙によつて人間の自由と神の予知に關する説明の内で見取出来る。A. T. IV, p. 352-p. 353.
- (43) Aristoteles, *De Interpretatione*, 19, a. 23, f. の命題によつてスコトゥス等は、色々な解釈によつて、Boehner, op. cit., note を参照。但し Boehner はスコトゥスの解釈によつて、これをバーニャー (Birleign) のもので代用して、正確な考證はなす。
- (44) Ockham, I. Sent., d. 17, cité par Vignaux, P., dans *Dictionnaire de la théologie catholique, nominalisme*, t. III, p. 766-p. 770.
- (45) Platon, *Timaeus*, 28. 邦訳『ヘラトニ全集』(岩波書店) 第十一卷(種山恭十訳) p. 28-p. 30 及び解説 p. 277-p. 279 参照。
- (46) Cf. Weinberg, J., *Abstraction, relation and induction*, Wisconsin, 1965, p. 142-p. 150.
- (47) Cf. Bolter, J. F., *Charles Peirce and scholastic realism*, Seattle, 1963, ch. II: Realism of John Duns Scotus, p. 37-p. 66.

デカルトにおける自然学の形而上学的基礎づけ

- (48) ヴァートニオの「*スコトウスの考え*」潜在的生得説 (virtual innatism) と題す。Bettoni, E., *Duns Scotus*, translated and edited by Bonansea B., Westport, 1979, p. 44f., p. 130f. 但し「ヴァートニオのスコトウス理解は」これを「*スコトウスの主義に強じり*」の印象を免れなく。
- (49) Gilson, E., op. cit., p. 277.
- (50) Bolet, J. F., op. cit., ch. I, II.
- (51) St. Thomas, S. T., I, q. 85, a. 1, ad resp.
- (52) Cf. Gilson, E., op. cit., p. 92 ff. 及び p. 508.
- (53) St. Thomas, S. T., I, q. 7, a. 1.
- (54) Gilson, E., op. cit., p. 208 ff. *スコトウスの*「神の無限性」の概念を強調して「これはスコトウスに於ては「トマスにおける「*キヤセ*」と同様の役割を果すものであると」述べている。シルソンは従つてこの段階で以前のスコトウス解釈及びデカルト哲学との関連に関する説を大幅に修正する必要があったと思われる。
- (55) Aristoteles, *De Anima*, 412a20. *スコトウスの*「*靈魂論*」の「スコトウスによる徹底した批判的検討は」*Rep. Par.*, L. IV d. 63, q. 2, n. 5 *ズレ*を参照。
- (56) *ハイザード*は最近の著作でスコトウスに言及し、デカルトの存在論が、通常考えられるに反して、中世の偉大な存在論の構築物と連続するものである事は「*トマス・スコトウスの著作に眼をよれば*」よとの述べている。我々は「この言葉に全面的に賛同す」。Beysade, J. M., *L'entretien avec Burnman, éd., traduit et annoté, suivi d'une étude sur R. S. P ou le monogramme de Descartes*, Paris, 1981, p. 182.
- (57) 自然学の内容そのものに於て「スコトウスがデカルトに重要な寄与をした形跡は認められない。但し、スコトウスは宇宙論的形而上学を否定し、自然学と形而上学とを二元的に分断しようとした結果、例えばアリストテレスの運動の因果律を捨て、物体は他の起動者なしに運動しようとする説を立てるに至つて」。Cf. Ellier, R. R., *J. D. Scotus and the principle: omne quod movetur ab alio movetur*, New York, 1962.

(58) デカルトはその構造主義的解釈の立場からして「永遠真理創造説」と『省察』の「欺く神」の想定との間に内的連関を認めながら、これに対し「インライエ、シイエ、ロバヌス・レヴヌス」は欺く神の想定の後述のこの説を読み取る。我々の解釈は勿論後述と与つて矛盾のなきが如く。Guerotul, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome I, Paris 1953, p. 24; Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1961, p. 259-p. 260; Bréhier, E., *La philosophie et son passé*, Paris, 1945, p. 113-p. 116; Rodis-Lewis, op. cit., p. 138. デカルトキキ以後「アキオン」に至る「ノリムス」は「デカルト」解釈の概要としてしばしば拙論「現代フランスにおけるデカルト解釈の諸問題」『理想』一九八二年六月号参照。

(59) Vignaux, P., *Nominalisme au XIV siècle*, Montréal, 1948, p. 47-p. 50 及び Leff, G., *William of Ockham*, Manchester, 1979, p. 439. cf. p. 139-148.

(60) Vignaux, *Dictionnaire de la théologie catholique*, op. cit., p. 770; Leff, G., op. cit., p. 20. デカルトの「形而上学的懐疑」或は「人間意志の非決定の自由」の概念に於て「デカルト」は「以後の十七世紀の合理主義者達に比して、心身問題に於てと同様、特異な立場に立つ」。スピノザ「ライブニッツ」マルブランシュは「デカルト」の「懐疑意志」を認めなく。 Cf. Spinoza, *Ethica*, Pars II, Prop. XLIX scolie; Leibniz, Philo. Schriften, Gerhaldt Tome IV, p. 357-p. 358; Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, L. I, §. 2, *Oeuvres complètes*, tome I, p. 47. 又彼等の「永遠真理創造説」の一致した否認は即ち「スピノザ, *Ethica*, Pars I, Prop. XXXIII Scolie II; Leibniz, *Discours de métaphysique*, a. 2; Malebranche, *De la recherche de la vérité, éclaircissement X; Oeuvres complètes*, Tome X, p. 132.

(61) この意志行為とその内的知覚との間の一体性については「デカルトは『情念論』に於て「我々が何かを意志するに於て必ず同時に自由がそれを意志してゐる事を知覚せざるを得な……」という説明を与へてゐる。 *Les Passions de l'Âme*, art. 19. (62) 第一論駁でカテリスがデカルトの「實在的区別」の考えと「スコトゥスの「形相的区別」との対応に言及した際、デカルトはスコトゥスのそれは「むしろ自分の「様態的区別」にあたる」と答へてゐる (A. T. VII, p. 100, p. 120)。「マラン」の「手紙によると、デカルトはいわゆる文字通り實在的根拠を何ら持たぬ「観念的区別」(distinction de raison raisonnante)なる

デカルトにおける自然学的形而上学的基础」付

ものは認めず、『哲学原理』でいう実体と本質の間の「観念的区別」も何がしかの實在的根拠を持つものとして、その意味で實在的区別に含まれるものとすべきである(A. T. IV, p. 348-p. 350)。又デカルトは思惟実体と延長実体の間の実体性の理解は「一義的」であるとする(*Principia I, a. 52*)。神と被造実体の間には一義的理解は認めないが、『第二答弁』では、神の知性の觀念と人間の知性のそれとは、無限数が二進数と異なる如き差異を別にすれば、違いがあるとは思われなとも述べている(A. T. VII, p. 137)。

(68) デカルトの『省察』の核心が、このような「我」の「主体のレベル」から、神の形而上学を立てる「客体のレベル」への移行を実現する事にあるという事を論証的に説得しようとしたのはゲルーである。この論証をふまえて、ゲルーは適格にも、デカルト哲学は、カントやフヒテ、フッサールの主観主義とはっきり一線を画するものである事を指摘している。Guerot, M., op. cit., Tome I, p. 117; Tome II, p. 314 f. 又デカルトのいわゆる直観主義が、フッサールの強調する如き現象学的直観とは方向を同じくするものではないという事の指摘については Vulliamin, J., *La philosophie de Valgèbre*, Paris, 1962, p. 479-p. 506 を参照。

(64) ここにいわれる「デカルトの循環」と呼ばれる問題が生ずるわけであるが、本文で指摘したように、厳密には「神の存在証明」の前と後では「明証の規則」の身分が違うのであり、相補的關係に帰するのではない。その証明の前では我の説得を軸とした主観的指標であるものが、神の存在証明によって形而上学的確実性が客観的に保証されたものとなるのである。この点 Rodis-Lewis, G., op. cit., p. 317 f. の解釈に与する。なお『省察』に限定して、その「論証的構造」全体を分析的に説明しようとする試みは稿を改めてするつもりである。

(65) 前掲拙論(一)(二)。ここでは専らガリレオにおける自然学と数学の関係を論じた。

(66) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Tome I, ch. III, ch. V, éd. Cuvillier, Paris, 1964.

(67) ガリレオ、デカルトに始まり、アインシュタインの相対論の形成に至る。近世自然哲学の展開における主要な問題については本論文執筆後、次の拙論で論じておいた。「近世における自然哲学とコスモロジー」、『岩波新哲学講座』第五巻所収、一九八五。

(筆者 しばやし・みちお 大阪市立大学文学部「哲学」助教授)

La fondation métaphysique de la physique chez Descartes

par Michio Kobayashi
professeur adjoint à l'Université
de la ville d'Osaka,
Faculté des lettres,
Philosophie

On se contente souvent de regarder la philosophie de Descartes comme la philosophie de la conscience (*cogito*) qui dirigeait la philosophie moderne centrée sur la subjectivité. On oublie alors que pour Descartes, le but principal de sa philosophie fut de fonder métaphysiquement la nouvelle physique mathématique moderne.

Dans cet article, nous essayons d'abord de comprendre comment Descartes arrive à la fondation métaphysique de sa physique, en dépassant les limites de la pensée traditionnelle dans lesquels il se mettait dans sa jeunesse.

Dans ce but nous examinons premièrement le texte des *Regulae*: nous y dégageons d'une part une nouvelle orientation ontologique que nous pouvons trouver dans l'idée de la *mathesis universalis*, et d'autre part une épistémologie traditionnelle que nous pouvons rattacher à l'épistémologie aristotélicienne.

Deuxièmement nous remarquons le rôle décisif de la thèse proprement cartésienne de la création des vérités éternelles dans la formation de la philosophie naturelle chez Descartes. Pour approfondir le sens de cette thèse, nous nous référons historiquement à la métaphysique de Duns Scot qui nous paraît constituer une base essentielle pour la formation de la métaphysique de Descartes.

Enfin, en nous fondant sur ces études historiques, nous procédons à l'analyse du texte des *Meditationes* pour élucider la structure de la philosophie définitive de Descartes qui contient, selon lui, tous les fondements de sa physique.