



Title	〈精神の修練〉としてのデカルト哲学(1) : 「観念」の本有性と神のア・ポステリオリな実在証明
Author(s)	津崎, 良典
Citation	メタフシカ. 2004, 35, p. 37-48
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/5243">https://doi.org/10.18910/5243</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## ＜精神の修練＞としてのデカルト哲学（１）

### — 「観念」の本性と神のア・ポステリオリな実在証明 —

津崎良典

かつてピエール・アドはその著作<sup>1</sup>において、古代ギリシア哲学と比較しつつ、＜精神の修練 (exercices spirituels)＞を鍵語に採り、デカルト哲学の生成と展開を読み解く可能性を示したが、例えば『省察、並びに反論と答弁』の如何なる場面において、如何なる＜精神の修練＞が問題となるだろうか。この問いのために、「第五省察」で披瀝される神のア・プリオリな実在証明が、「第一答弁」において以下の三段論法に纏められることに一瞥を加えることから始めよう。「明晰にかつ判明に私たちが、或る事物の真で不変な本性、或いは本質、或いは形相に属すると知解するところのものは、その事物について真理をもって肯定されうる [——大前提]。しかし、十分に事細かく私たちが神の何たるかを探查したのちは、明晰にかつ判明に私たちは、神は実在する、ということが神の真なる不変の本性に属することを知解する [——小前提]。ゆえに、そのとき真理をもって私たちは神について、神は実在する、と肯定することができる [——結論]」(VII,115-116)<sup>2</sup>。ここで注目すべきは、三段論法の論理形式に照らして論理的に不要であり、したがって三段論法の論理的部分とは言い難いもの（「十分に事細かく私たちが神の何たるかを探查したのちは」）が小前提に含まれていることである<sup>3</sup>。この小前提はしかし、神の観念について何らかの＜探求＞が既に成就されていることを明らかに要請し、三段論法はその成果を論理形式のうちに取り込んでいる。ア・プリオリな実在証明が言及されるその他の箇所(cf. VI,36<sup>22-23</sup>; VII,65<sup>21-23</sup>; 163<sup>22-23</sup>; VIII-A,11<sup>1-2</sup>)においても、この＜探求＞が、いま『省察』本文に対応する箇所を採るならば、神のア・ポステリオリな実在証明を成す、「第三省察」における形而上学的思索の一連の過程として、より厳密には、＜神は実在する＞と結論されるに先立って、＜私＞が予め混然と抱いていた神の観念が「探查」されるという、思索の一部分として、要請される。こ

<sup>1</sup> Cf. Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 2002, p. 280; 299; 311.

<sup>2</sup> デカルトの著作からの引用は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Adam, Ch. et Tannery, P., Paris: J. Vrin, 11 vol., 1964-1974 に拠り、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数、(場合により) その次に小文字で行数を表し、典拠を明示する。引用に際して、論者による補いは □ で、強調は下線で明示する。

<sup>3</sup> Cf. Gouhier, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris: J. Vrin, 1962, p.155.

の「探査」を支える精神の働きの詳細を＜精神の修練＞として描き出すこと、それが本稿の目的である。思索行の始まりと終わりで検討される所謂＜観念三分類＞説の、思索の歩みにおける位置価に注目することが我々の論究の始点であり、この説によって見定められる（神の）「観念」の本有性の意味するところを先ず目指すことが我々の論究の針路である。



デカルトは「第三省察」において、神の存在をア・ポステリオリに二つの仕方で証明したのち、「残るところ、どのような仕方で(qua ratione)そうした〔神の〕観念を私が神から受け取った(accipere)のか」を吟味する(VII,51)。神の観念は先ず、「決して期待もしていない私に到来する(advenire)ことはない」ため「外来観念(idea adventitia)」ではなく、次いで、「私によって作り成された」のではないため「作為観念(idea a me ipso facta)」でもない。「したがって残るところ」、それは、「私に、あたかも私自身の観念がまた私に本有的(innata)であるのと同じように、本有的である」(ibid.)。神の観念の本有性を見定めるデカルトの吟味をここで導く＜観念三分類＞説は、「第三省察」にあって初出ではない。観念がその起源に着目されて三様に区別されるのは、神の存在証明が着手される前のことである(cf. VII,37<sup>29</sup>-40<sup>4</sup>)。

この区別は、一方で、複数の区分に同時に振り分けられるような観念が想定されない点で、分類として網羅的かつ排他的であり<sup>4</sup>、他方で、それが語られる文脈によっては、観念の真なる起源が未知であるため暫定的とされるが、神の存在証明を導くために積極的な役割を果たす点で確定的である。後者の点については、この区別の目的について述べたデカルトの次の文言から確認される。「神の観念が私たちによって作られた、或いは神について語られるのを聞くことによって獲得された、と言っている人々の意見を予め斥けるためであり、次に、私たちが神について有する観念以外にそれほど確実であると私たちに知らしめる観念は何もないことを示すために、全ての観念は他のところから来ると思惟するように私たちを説得する確実性は極めて乏しい、と主張した」(V,354)。デカルト研究の示すところによれば、＜観念三分類＞説は、神のア・ポステリオリな存在証明に際して予め異論を以下のように斥ける目的がある<sup>5</sup>。第一に、或る事物の「作為観念」でもこれはその事物の何らかの本質を表示し(cf. V,160)、神の観念もまた神の本質を表示する点で作為観念との差異が解消され、神の観念をそれと同列に論じて、

＜私＞の内にある神の観念から神の存在を証明する論拠が損なわれない。第二に、「外来観念」の批判により、その起源の確実性が疑われ、また、起源とされた外的事物と観念の類似性も疑われることで、外的事物が実在するという含意が観念から剥がされ、観念は「言わば事物(res)の像」(VII,37)ではなく、事物を「表象する」(VII,40)ものとして捉えられる途が開かれる。この途を辿ることで、「対象の実象性(realitas objectiva)」(VII,40)を基軸とした神の存在証明の論拠が確保される。＜観念三分類＞説は、或いは「作為観念」に、或いは「外来観念」に神の観念

<sup>4</sup> Cf. Williams, B., *Descartes : The Project of Pure Inquiry*, Hassocks: The Harvester Press, 1978, p.133.

<sup>5</sup> Cf. 村上勝三『観念と存在 デカルト研究Ⅰ』、知泉書館、2004年、114-116頁。

を振り分ける途を神の實在の証明に際して予め塞ぎつつも、分類としての網羅性と排他性から神の觀念の本有性を主張しうるために、神の實在証明の終了を俟たねばならない。この主張を目指して神の實在を証明し終える、という＜精神の修練＞が積まれることの理由を問うために、觀念の本有性そのものに以下で注目しよう。「觀念」の本有性は「本有觀念」と直ちに換言可能な概念ではない。この本有性が＜本有觀念の受容＞の問題構制として以下で問われる。

『省察、並びに反論と答弁』において、觀念が「質料的(materialiter)には知性の作用だが、対象的(objective)にはその作用によって表象されたものである」(VII,8)と二義的に解されることから、「本有觀念」もまた二義的に解されよう。本有觀念は先ず、「何かを表象するという知性の作用」(VII,232)により、そのような觀念を「形造る(efformare)」ために人間精神に本有的な「能力」と解される（——「本有觀念」の第一義）。『掲貼文書への覚書』をここで参照しつつ、この「能力」に着目するならば、「周囲の状況」に関わることを除いて「精神に本有的でなかった何ものも私たちの觀念の内にはない」(VIII-B,358)。経験に関わる事柄の想定は、思惟に現前している(præsentes)、あれこれの觀念を外的事物へと「引き戻し」、それに関係付ける「判断」によって導かれる。この「引き戻し」は、「自らに本有的な能力としてそれら觀念を形造るための機会を、精神に与えた」ところのものが外的事物によって「送り込まれた」ことと表裏一体である(VIII-B,358-359)。かの「判断」を捨象し、かの「機会」の与えられうる「精神」のみを抽出して、その能力に觀念の発生の原因を求めれば、全てが本有觀念とみなされうる。永遠真理に他ならない公理や三角形の觀念のように思惟実体としての＜私＞の本質に属するもの(cf. III,383<sub>8-20</sub>; VII,38<sub>2</sub>; 464<sub>19-23</sub>)と、神の觀念のように被造実体としての＜私＞の本質に刻み込まれるもの<sup>6</sup>は言うまでもなく、外来觀念とされるものも、その発生に関して、精神の何らかの能力を想定せずに外的事物の因果性だけでは十分に説明できず、その限りで本有觀念である。何らかの遠隔原因より派生、或いはそれに附随しながらも、近接原因としての、かの「知性の作用」によって形成される「派生的(occurent)觀念」<sup>7</sup>、或いは「付随的(episodic)觀念」<sup>8</sup>として、「事物の觀念」(VII,44)、「直接に精神によって知得された全てのもの」(VII,181; cf. III,295<sub>23</sub>; 383<sub>2-3</sub>; 392<sub>14-15</sub>)、そして「思惟される全てのもの」(VII,366)が本有觀念と解される（——「本有觀念」の第二義）。

觀念が本有的と言われるときの、或いは、觀念を「形造る」能力が本有的と言われるときの、その本有性が次に問われる。この問いは、「神の觀念は、本有的である私たちの思惟する能力(cogitandi facultas)によって私たちに於いて在る」(VIII-B,359-360)とデカルトが主張するとき、その＜在り方＞に関わる。一方で「第三答弁」によれば、「或る觀念が私たちに本有的であると言うとき、私たちはその觀念が私たちに常に顕現している(obversati)とは解さない」(VII,189)。もしそうであれば、いかなる觀念も本有的でなくなるからである。或る觀念が本有的であるとは、「私たちがただ、私たち自身の内にその觀念を誘い出す能力(facultas eliciendi)を有する」(ibid.)

<sup>6</sup> Cf. Gilson, É. [Descartes], *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, Paris: J. Vrin, 1987[1925], p.328.

<sup>7</sup> Flage, D. and Bonnen, C., 'Innate Ideas and Cartesian Dispositions,' in :*International Studies in Philosophy*, XXIV/1, 1992, p.65 et passim.

<sup>8</sup> Kenny, A., *Descartes : A Study of His Philosophy*, New York: Random House, 1968, p.105.

ことにすぎない。他方で「第四答弁」によれば、この「能力」は、「働き(actus)」に、つまり「作用(operatio)」にもたらされて初めて「現実的に(actu)意識」される(VII,246-247)。自明なこととして、「思惟するものである限りの精神の内には、それについて意識されないものは何もありえない」(VII,246)。なぜなら、「私たちの内にはそれが私たちの内に在るのと同じ瞬間にそれについて私たちが意識しないようないかなる思惟もありえない」(ibid.)からである。「能力」を＜働き＞の相において捉えねばならない。それは現実的に働くことによつてのみ、「現実的に意識される」。逆に、現実的に作用しなければ、「単に可能的な在る(esse potentialis)は本来的に言えば無である」(VII,47)から、能力の存在は否定されうる(cf. VII,247<sub>1-2</sub>)。したがって、一方で観念の本有性は、それが意識に常に顕在的とは限らないことを意味する。その本有性は、思惟作用に伴う意識に対する観念それ自体の先行性ではなく、精神が「適当な反省」<sup>9</sup>を行う際の、この意識における潜在性である<sup>10</sup>。他方でこの観念を「誘い出す」能力の本有性は、それが現実態において＜働き＞にもたらされず、可能態において潜在的である(cf. VIII-B,361<sub>3-7</sub>)ことを意味する。そして、「能力とともに観念は私たちに本有的である」(ibid.)ならば、観念の本有性は、精神における能力の本有性との相関において問われうるだろう。能力の＜働き＞と本有観念の＜受容＞の相関性の探索を次に目指して、我々の論究の針路を取らねばならない。

メラン神父に宛てられた書簡によれば、「あれこれの観念を受け容れることは魂における受動(passion en l'âme)」(IV,113)であり、魂（精神）の意志作用のみが能動的働き(actions)である。観念が精神に措かれる途は三つあり、第一は「感官に触れる対象」により、第二は「脳内における印象」により、そして第三に「魂そのものにおいて先立つ按配(dispositions)や、その意志の動き(mouvements)」による(IV,113-114)。第三の途について、「按配」と「意志の動き」との並列に注目し両者を厳密に分別して、＜本有観念の受容＞を明らかにする。

本有観念は第一に、精神において「按配」として先在するところのものにより措かれる。デカルトによれば、一方で、「全ての人々は神の観念を、少なくとも潜在的な(implicita)ものとして自らの内に有する、つまりそれを顕在的に(explicite)知得する(percipere)ための適性(aptitudo) [仏訳では「按配」]を自らの内に有する」(III,430)と言われ、神の観念そのものがこれを顕在的に知得するための適性と換言される。他方で、「神が私を創造するに際して、その観念を私に、それが自分の作品に刻み込まれたあたかも製作者のしるしであるかのように、植え込んだ(indere)」(VII,51; cf. IV,112<sub>10-12</sub>)と言われる。以上より、あれこれの本有観念が精神に措かれることは、「可能態として私たちに常に内実在する(inexistens)観念」(VIII-B,361)を現実態にもたらし「或る按配(dispositio)ないし能力」(VIII-B,358)が精神において設えられることと解されよう。観念を顕在的に覚知するように精神は按配され、その覚知を目指してそのための能力を働かせつつあるとき、その能動的な＜働き＞において、未だ顕在化されず潜在的なものとして、つまり本有的なものとして観念が先ず受容される（——＜本有観念の受容＞の第一段階）。この「按配」と「能力」の＜働き＞の関係を更に掘り下げるために、『思惟(cogitatio)』という表現の曖

<sup>9</sup> Cottingham, J., *Descartes*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 145.

<sup>10</sup> Cf. McRae, R., 'Innate Ideas,' in: *Cartesian Studies*, ed. by Butler, R. J., Oxford: Blackwell, 1972, p.41.

味さ」に関するデカルトの次の詳解に一瞥を加えよう。「思惟、つまり人間精神の本質を成り立たせていると私の考えるところの思惟する本性は、あれこれの思惟する働きと大いに異なり、精神は、あれこれの思惟する働きを誘い出すこと(elicere) [=仏訳では「作用する(exercer)]]」を自らに因る」(V,221)。銘記すべきは、思惟が思惟様態の「作出因(causa efficiens)」(ibid.)に比されることである。思惟は、「諸々の思惟様態がそこから発し現われ(exurgere)、かつ、そこに内在する」(VIII-B,349; cf. X,342<sub>15-17</sub>)とて、「精神、つまり思惟の内的原理(interim principium)」(ibid.)である。人間精神の本質を構成する「内的原理」たる思惟は、「例えば有意運動(motus voluntaris)が思惟を原理として有している」(VII,160)ように、もろもろの思惟様態を「使用」して、それらを「働き」へと誘い出す作用のことである。この原理を根拠に、人間精神は「或る能力を使用しよう(utor)と態度を構える(accingere)」(VII,246)、つまり、思惟様態を使用して実効的な働きへともたらすよう自らを「按配」するであろう（——＜精神の修練＞の第一段階）。

本有観念は第二に、その受容の第一段階を経てから、顕在的な覚知として、つまり明晰な表象として魂に措かれることになる（——＜本有観念の受容＞の第二段階）。精神の能動的な＜働き＞が、潜在的な本有観念を「誘い出し」、顕在化する作用に他ならないからである。観念を「誘い出す」ことは、これを知性作用の「前に - 持ち来たらす(pro-ducere)」<sup>11</sup>ことであり、明証知を「産出する(produire)」(IX-A,147)ことである。これら一連の過程を可能にする能力が意志作用である。＜本有観念の受容＞の第二段階において、観念の顕在化が如何に明晰化であるのか（——＜精神の修練＞の第二段階）、その点を次に詳らかにする。

出発点は、「事物の真理そのものに関する秩序(ordo)」(VII,8; cf. 226<sub>16-17</sub>)と「私の知得(perceptio)に関する秩序」(VII,8; cf. 226<sub>17-18</sub>)の区別である。この区別は、『規則論』に既出の次の区別に相当しよう。一方は、事物が「実際に実在するのに従って」(X,418)語られる場合の領野であり、他方は、「単純本性」及びその必然的結合からなる「単純命題」(X,383)であるところの、直観によって明証的に理解される(cf. X,368; 383; 407, etc.)単純な対象の成立する地平、つまり「私たちの認識に関する秩序」(X,418; cf. 395<sub>19</sub>; 399<sub>23</sub>)である。前者では、対象が「事物の本性」(VII,8)に内存するかどうか(cf. VII,20<sub>26</sub>)問われ、後者では、純粹知性の対象である明晰で判明な知が成立するか問われる。後者において成立する明証知は、「第一答弁」の記述に従うなら、「知性の内に対象的に在る(objective esse in intellectu)」という限りでの、思惟された事物」(VII,102<sub>21-22</sub>)、つまり観念である(cf. VI,559)。この＜対象的な在り方＞について、「知性の対象(objectum ejus) [=intellectus] が通常そうであるような仕方(modus)で知性の内に在ることを意味する」(VII,102<sub>24-26</sub>)と説明される。観念が顕在化されるとは、知性の内に「実在する(existere)」(ibid.)、その対象として成立することであり、その成立は「認識の秩序」において在ることである。そして、精神に本有的な観念がそこにおいて顕在化される場である認識の秩序へ誘い出されるのは、観念が「或る仕方ですらによって随意に(ad arbitrium)思惟される」のであれば、意志作用に拠るだろう。この意志作用は、より正確には、「注意」(III,424<sub>15</sub>; VII,138<sub>12</sub>; VIII-A,37<sub>6-7</sub>, etc.)の作

<sup>11</sup> Laporte, J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris: P.U.F., p.117.

用である。これこそが、潜在的な観念を顕在化し(V,153)、更に「[人間精神をして] 観念を自分自身に対して判明に表象」(IV,188 ; cf. V,153; 138)させ、明証知として成立させる。「[純粹に知性的に] 理解するとき、精神は自らを自分自身へと或る仕方では振り向け、精神そのものに内在する諸観念のうち或るものを振り返り見る」(VII,73)。精神に内在する観念は、「言わば私の精神の宝庫」(VII,67)に内在する観念であり、それを「引き出す(depromere)」(ibid.)ことで、その観念を「振り返り見る」ことが、つまり「魂が自らに対して反省する」(II,598)ことが行われ、その結果、明証知として「あらゆる知を魂は獲得する」(ibid.)と解されよう。



本有観念の受容が二つの段階に分けられ、その受容の段階に対応しつつ、観念の受容に際して働く＜精神の修練＞も二つの段階に分けられる。対応関係にある其々の段階に注目することで、「第三省察」における神の $\text{ア・ポステリオリ}$ な二つの実在証明の辿る歩みを照射できる。

＜神の観念の精錬＞を目指す第一証明から第二証明への移行<sup>12</sup>が、＜精神の修練＞の第一段階からその第二段階への移行に対応すると考えられるからだ。その實際を其々の証明の歩みに即して具体的に詳らかにすることが以下の課題である。 $\text{ア・ポステリオリ}$ な実在証明において＜精神の修練＞が何を指すのか、その点から確認しよう。

この＜精神の修練＞の第一段階は、「精神によって無限で、あらゆる拡大の不可能な存在に触れるということから、全体として同時に(tota simul)」(VII,371; cf. 368<sub>5,8</sub>)神の観念を受容することを目指す。無限な実在者との接触とは、神の無限性の知解のことである。いかなる制限も見出されない「真なる神の観念」が「把握される」(ibid.)のは、無限なものに触れるという人間精神の能力の＜働き＞による。第二段階は、神の観念によって表象される個々の諸完全性の判明化を目指す。神の「全体を同時に心によって包括する(complecti)」(VII,114)、つまり「包括的に理解する」(VII,113)途ではなく、「[神の] 個々の諸完全性に心を向け、[中略] 自己の知性の全力を挙げてそれらの観想に専念しようと努め」(VII,114)、神の観念の表象するところを認識の秩序に引き出す途が採られる。神の諸完全性の探求は、無限性の知解による神の観念が受容されてから、個々の完全性に注意して「それらを捉え(capere)ようとするより、それらによって捉えられる(capi)」[——＜本有観念の受容＞の問題構制！](ibid.)という、観念の判明化に他ならない。

「[神の] 観念が増大されるのではなく、ただ単にいつそう判明で(distinctior)いつそう明確に(expressior)されるにすぎない」(VII,371)。

＜精神の修練＞の第一段階から第二段階への移行に際して、＜無限なもの(神)は包解不可能だが、何故、それは明晰判明でありうるのか＞(cf. VII,46<sub>8-28</sub>)という、「まことに自然に立ち現われる」(VII,112)問いが考察されねばならない。その基点は、「事物の充全な概念(conceptus rerum adaequatus)」(VII,365)と「私たちの知能(ingenium)の尺度に適合した認識」(VII,114; cf. 365<sub>1-2</sub>)の

<sup>12</sup> Cf. 持田辰郎「デカルトにおける神の観念の精錬と、神の実在の $\text{ア・プリオリ}$ な証明」(デカルト研究会編『デカルト論集Ⅲ 日本篇』所収、勁草書房、1996年、199-203頁)。

デカルト哲学における区別である。前者について、「神や、人間より完全な他の知的本性」と異なり(VII,368<sub>10-11</sub>)、人間精神は、「無限なものについてだけでなく、他のどれほど小さなものについても」(VII,365)、充全な認識を決して有さない。無限なもの、つまり神に関する「思惟不可能性(*incogitabilis*)」、或いは「概念不可能性(*inconceptibilis*)」は、それを充全に包解する際の「認識」、或いは「概念」について言われる(cf. VII,140<sub>2-5</sub>; 189<sub>17-18</sub>)。神は「充全に知解されない」、つまり神において知解されうものの全体が包解されない（——無限なもの包解不可能性(*incomprehensibilitas*)）。後者について、それは「私たちが無限なものについて有していると、各々が自らにおいて充分経験する」(VII,365)ところのものであり、それで「神が実在すると認識するには充分」(VII,140)とされる。「或るものが、いかなる制限もその内に見出されないものとしてあることを明晰かつ判明に知解する」(VII,112; cf. 368<sub>16-20</sub>)。神の観念にその完全性の一つである＜実在＞が含まれることは、「神についての充全な認識なしに知解され」(VII,115)、その限りで「神について明晰で判明な認識」(VII,114)が成立する（——無限なもの明晰判明な認識可能性）。

区別された二つの次元の結節点は、無限なものに関する＜充全な認識＞の不可能性、そのことを知解する、より正確には、この不可能性が「無限なもの形相的根拠(*ratio formalis infiniti*)」(VII,368<sub>3,4</sub>; cf. 46<sub>21-23</sub>; 367<sub>25-368<sub>2</sub></sub>)に含まれる、その包摂関係を知解する、という結構に設えられた人間精神の＜経験＞に求められる(cf. VII,46<sub>23</sub>; 112<sub>23-25</sub>; 365<sub>3</sub>)<sup>13</sup>。そして、この形相的根拠こそが、一方で、人間精神の限界を示すための条件である。この限界を＜私＞に示すのが、「無限性(*infinitas*)」(VII,113)、或いは無限な神と有限な＜私＞との対照性だからである。それは他方で、「人間の観念によって表象される(*representari*)べき仕方において」(VII,368)表象された神の観念が、「私の内にある全ての観念の中で〔中略〕分けても明晰かつ判明である」ための条件である(VII,46<sub>21-28</sub>)。

ところで、神のア・ポステリオリな実在証明は、その第一証明から第二証明にかけて、神に関する形而上学的思索である、かの＜経験＞を、＜精神の修練＞を通じて＜私＞の内に定着させる過程である。その具体的な歩みを其々の証明に即して明らかにする。第一証明の枢要は、無限な実在者との接触を試みる能力、つまり「〔神の〕観念を形成する(*formare*)能力」(VII,133; cf. 105<sub>19-20</sub>; 26-27)の＜働き＞において、神の観念がその全体として受容されることに存する（——＜精神の修練＞の第一段階）。証明に先立って想定された「欺く神」(VII,21<sub>1-3</sub>)の形象を支える「最高の力について予め抱かれていた意見」(VII,36)に対抗しつつ、神の諸属性が二度に渡って枚挙される。神の観念について、先ず、「最高の何らかの神、永遠で無限で全識で全能の神、そして自己以外の実在する全てのものの創造者」(VII,40<sub>16-18</sub>)が、次いで、「何らかの無限で独立した最高に知があり最高に力があり、そして私自身と、他の何かが実在しているなら、実在している限りの全てを創造するところの実体」(VII,45<sub>11-14</sub>)が挙げられる。それから、観念によって表象される、全ての諸属性について格別の「注意」が要求される。「これらの全ては、私

<sup>13</sup> Cf. Beyssade, J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris: P.U.F., 2001, p. 133-167.



が入念に注意すればするほど、私のみから由来しえたとは思われない」(ibid.)。この「注意」の作用が神の観念を判明にする（——＜精神の修練＞の第二段階）。「注意」が払われるべきは、枚挙された諸完全性の「全て」(ibid.)であろうが、何よりも先ず、それらの筆頭に挙げられる無限性であり、二回目の枚挙以降は主に無限性について、それが継起的拡大性を容れる＜可能無限＞ではなく、無限の完全性の同時性かつ現実性を容れる＜現実無限＞を意味するという結論を目指し(cf. VII,47<sub>17</sub>)、考察が進められる(cf. VII,45<sub>19-46</sub><sub>28</sub>)。第一証明は神の無限性と＜私＞の有限性との対照性が基礎である(cf. VII,40<sub>16-20</sub>)。その点が確認されれば、神の無限性から最高の知と最高の力をその個々の完全性として引き出して、「より完全である存在の観念」(VII,46<sub>2</sub>)、或いは「最高に完全で無限である存在の観念」(VII,46<sub>11-12</sub>)について、＜知＞と＜力＞を問う後の議論は、「注意」の作用である「自然の光」(VII,40<sub>21</sub>; 47<sub>15-16</sub>)によって明瞭である。

＜精神の修練＞の第二段階は、「私自身」、並びに「私の起源」としての＜私＞の原因について考察する第二証明に引き継がれる。この証明について、「いかなる事物についても、予めそれが何であるか(qua sit)が知解されない限り、それが在るか(an sit)問われるべきではない」(VII,107-108)という命題が条件として課される。＜神は実在する＞と結論される前に、＜何であるか＞を十分に認識する過程、つまり観念の判明化が要請される。判明にすべきは、神の「全能」に相当する、「自己自身によって実在する力(vis)」と「あらゆる完全性を現実にも所有する力」(VII,50; cf. 168<sub>6-7</sub>; 9; 27)である。この全能という完全性が、その無限性において捉えられ、具体的に分析される。そこから、第一証明で属性として列挙されながらも、「注意」の向けられなかった神の自存性、独立性、創造者性（「神が私を創造した」(VII,51<sub>19</sub>)）が無限性の知解のもとに位置付けられる。更に、神の「主要な完全性のうちの一つ」である「一性、単一性、言うなら神の内にある全てのものの不可分離性」ではなく(VII,50<sub>16-18</sub>)、それ以外の諸完全性と共にそれをも包括する、＜絶対的な一性＞としての「全ての属性を包括する一性」(VII,137; cf. 50<sub>19-20</sub>)が、神の観念の判明化の過程において、その観念によって気付かれる(cf. IV,119<sub>9-11</sub>)。この一性の果たす機能について、ここでは二点を銘記しよう。これは第一に、「神と私たちに一義的に(univoce)適合するものは何もない」(VII,137)ことが認識される根拠である。この根拠により、神の属性である無限性が単なる一つの属性ではなく、神の諸属性に共通な一つの性格として規定され、個々の完全性について、神のそれと被造物のそれとの間に絶対的な差異が設定される。それは第二に、「全く何ら類例のないもの」(VII,137)であり、人間知性のような「私たちの内に何らかの痕跡を認知する神の属性」(ibid.)とは異なり、被造的完全性を根拠として獲得される(VII,124<sub>24-28</sub>)ことのない完全性である。以上の二点を通じて、人間知性が諸完全性を「私たちに於いて知得するように、神においても個別的に考察」せざるをえない(VII,137<sub>19-22</sub>)事実が示され、人間精神に「欠陥」(ibid.)の認められるという本性が、神にその諸完全性の個別的に在りえないという本性が割り当てられ、其々の本性の意味するところが正しく理解される。

神の実在の第一証明の前半において、無限なものの観念が先ず受容され、後半から第二証明にかけて、その観念が判明化されて＜絶対的な一性＞が気付かれることで、＜精神の修練＞が完遂する。しかし、この一性について銘記すべき上述の二点のうち、後者が、＜精神の修練＞

の第二段階に関して、以下の点を最後に考察することを求める。「第二反論」、「第三反論」、並びに「第五反論」において、神の観念が、神の実在なしに(cf. VII,123<sub>10-12</sub>)、或いは神から独立に形成されうるかを論点として、その可能性が主張される。いまその反論の骨子を本論の関心に照らして再構成すれば、次の通りとなろう。知性と意志を有した事物として「私自身の観念」を基点に定め、「最高に知があり最高に力がある実体」(VII,45<sub>12-13</sub>)として神の観念が形成される。そのためには、＜私＞の知性能力と意志能力に関して、其々その完全性の度合を「無際限に(indefinite)押し広げ(extendere)」(VII,188; cf. 142<sub>3,7</sub>)ればよい。また、神の個々の完全性については、「人間の諸完全性を見て、[神の] 観念を形造る」(VII,287; cf. 286<sub>30</sub>-287<sub>2</sub>; 305<sub>12-14</sub>)ことができる。人間精神は被造的完全性を可能な限り「知解し、集結し(colligere)、拡大し(amplificare)」(VII,295; cf. 123<sub>21-24</sub>)、または「或る段階の[被造的]完全性」を土台に「完全性を積み重ね」(VII,123)、この一連の操作を通じて「神は永遠である、全能である、全知である、最善である、至福である」(VII,287)と言明しうる。したがって、神について特別な観念が本有的にあることは求められない。

デカルトは、神の観念を形成する能力、つまり「あらゆる人間の完全性を、それらは人間的なもの以上であると認識されるに至るまで拡大するこの力」(VII,370-371; cf. 139<sub>19-22</sub>; 365<sub>15-17</sub>)を＜私＞が有し、この能力を用いて、被造的完全性を＜素材＞に神の観念を、より正確には「いっそう完全な存在の観念」(VII,46)を形成する途を承認する(cf. III,64<sub>10-12</sub>; VII,133<sub>17-19</sub>, etc.)。この承認はしかし、少なくとも以下の二点を考察せずには、困難である。

第一に、人間精神が神の観念を形成するとき、それは能動的であるはずだが、このことは、神が創造に際して全的な作出因であること(VII,40<sub>22-23</sub>)と両立しないのではないか。否、精神に設えられた結構たる「按配」そのものが、神によって創造されればよいだろう。「私の内にこのような[神の] 観念を形成する能力が在ることは、私が神によって造られたのでない限り、生じえない」(VII,133)。その形成に際して、「按配」たる能力そのものが近接原因として働くとしても、それを＜私＞に設えた神が遠隔原因として働き、その限りで精神は受動的である。精神はしかし、能力を誘発する限りで能動的である<sup>14</sup>。この能動性にこそ＜本有観念の受容＞と＜精神の修練＞の其々の第一段階が対応すると考えられる。

第二は、「それから何かを除去したり、それに何かを付加することは全くできない」(VII,51)という、観念の本有性の性質に関わる。観念は事物の本質を表象し、その本質は不可分である(cf. VII,371<sub>10-12</sub>)。この不可分性は、「何かが付加されたり、除去されれば、直ちに他のものの観念となる」(ibid.)ことの根拠である。だが本有的な神の観念について、付加や除去の可能性が排除されるわけではなく、人間精神はその点で全く自由ではないのか。しかし先ず、神の観念はこの作用を通じて直ちに他のものの観念となり、それを神の観念と解すれば、質料的虚偽は避けがたい(cf. V,156; VII,233<sub>16-21</sub>)。「明晰に認識された真なる神」について、「人間精神が何らかの偽なるものをそこに帰属させる」ことは本来的には不可能だが、その試みが可能なのは「偽な

<sup>14</sup> Cf. Flage and Bonnen, *op. cit.*, p. 73; 77.

る神々」についてか、真なる神から「ただ混雑してしか思惟されない」場合に限られる(IV,63<sub>31</sub>-64<sub>28</sub>)。「ひとたび真なる神の観念が把握されたのち」(VII,371)、なお「偽りの神」(ibid.)を語ることは、自己撞着である(cf. VII,138<sub>14</sub>)。次に、かの作用は、神の観念の量的な拡大可能性を認め、また、神の観念の内に何か＜可能的な／潜在的なもの(res)＞を想定し、これを顕在化させる偽りの途を採る。「神の観念には可能的な(potentiale)ものは何もない」(VII,49)。全ての観念には＜現実的なもの＞が対応し、観念の量的な増大はそれを新たに創造することで、このことは神の一性を脅かす。個々の完全性が互いに全体性を構成し、それら全てが必然的に結合しているとき、神の観念は＜現実的なもの＞を表象する<sup>15</sup>。いずれの場合も結局は、観念の判明化に先立つ「真なる神」の観念が本有的に人間精神に受容される段階に関して、十分に考察されていないのである。



神の実在証明に際して積まれる＜精神の修練＞の内実は、神の観念の受容の仕方の実際と対応関係にあるだけでなく、前者の＜経験＞こそが観念の本有性の何たるかを正しく理解させる点で、入子構造の関係にもある。両者が特に入子構造の関係にあるとする我々の第一の結論は、「第二答弁」を参照したとき、堅固になろう。「第二答弁」は、「第三省察」の一文(VII,51<sub>29</sub>-52<sub>2</sub>)を次のように不正確に引用する。「神の実在を証明する」論証の全ての力は、私の内にこのような「神の」観念を形成する能力が在ることは、私が神によって造られたのでない限り、生じえないという点に存する」(VII,133; cf. III,64<sub>12-20</sub>)。論拠は、「第三省察」では＜私＞自身の実在、「第二答弁」では＜私＞に内在する神の観念を判明に形成する能力の在ることであり、結論は、前者が神の実在、後者が神による＜私＞自身の創造である、という相違が先ずは指摘されよう。本論にとって注目すべきはしかし、この一文が「第三省察」では第一証明と第二証明の両方に対応し、「第二答弁」では第一証明に対応しているという、その位置価であり、更に、「第一答弁」ではこの能力の存在が第一証明と第二証明の結節点を果たす(VII,105<sub>24</sub>-106<sub>5</sub>)という、その機能価である。神の観念を形成することは、神の観念を本有的／潜在的に受容し、これを顕在化／判明化させることである。この過程は、第一証明において＜精神の修練＞が二分され、神の観念が表象するところを判明にする過程に先立って、それが潜在的に精神に受容される過程が先ず辿られるという事態に正確に対応している。したがって、「第二答弁」は、二つの過程を厳密には経ない第二証明ではなく、両者を経る第一証明にこそ、問題の一文を対応させたのである。

我々の第二の結論は、神のア・ポステリオリな実在証明の一連の思索を支える＜精神の修練＞を経て、人間精神の到達しえた自己了解に関わる。神の＜絶対的な一性＞に気付くことが、神の諸完全性の位置を正確に把握させるだけでなく、この把握を目指す＜精神の修練＞を通じ

<sup>15</sup> Cf. Van De Pitte, F., 'Descartes's Innate Ideas,' in : *Kantstudien*, LXXVI, 1985, p. 376.

て、人間精神を新たな自己了解（「私自身に精神の眼を私が眼を向けている際に」（VII,51<sub>23-24</sub>）へと導く。「第二答弁」において、神の一性は、一方で「全く何らの類似のないもの」（VII,137）であり、他方で「あたかも自己の作品に刻印された制作者のしるし」（ibid.）のようなものであるとされる。＜私＞が自らに類似しないものに気付くことは、一方で、それが＜私＞と絶対的に異他なる存在に由来することに気付くこと、他方で、そのように気付くこと、そのこと自体が「製作者のしるし」であることでもある。新たな自己了解が後者に関わる。「私が不完全で他に依存するものであること、そしてより大きく、いっそう大きく、ないしはより善なるものへと際限なく私が希求するものであることを私は知解する」（VII,51<sub>24-26</sub>）。この自己了解は、神と＜私＞の非類似の論拠である人間精神の不完全性に依拠しない（cf. VII,373<sub>17-21</sub>）。「顕在的には私たちは自分の不完全性を神の完全性より先に認識する（cognoscere）」（V,153）ことは可能だが、それは「注意」が神より先に自分に向けられるにすぎないからである。本有的である神の観念の顕在化／判明化の過程をア・ポステリオリな実在証明を通して見届けた＜私＞はいま、その本有性の意味するところを次のように解しうる。「潜在的には常に神とその完全性の認識が、私たちと私たちの不完全性の認識に先立たねばならない」、なぜなら「事柄そのものにおいては神の無限の完全性が私たちの不完全性より先にある」（ibid.）からだ。「第五答弁」によれば、神において在るものを「私が希求しようとする」点に類似性の論拠が求められ、この論拠が、神において在る「いっそう大きなものに似た何ものかが私の内にある」ことを示す（VII,373<sub>21-25</sub>；cf. II,628<sub>3-9</sub>）。新たな自己了解は、その「何ものか」、つまり「神の無限の完全性」を＜私＞が希求するという意志作用を根拠に、その「無限な〔人間の〕意志」（II,628）を蝶番に＜私＞が神の似姿に向けて造られ、その似姿に神の観念が含まれることを示す（cf. VII,56<sub>26-57,15</sub>）。

この意志の規定についてはしかし、自由論、或いは誤謬論の文脈において、＜私＞の更なる自己了解が探求されるはずの「第四省察」を俟たねばならない。『省察』全体が、＜人間精神の本性に対して本有的／潜在的であった、つまり前－反省的に前提されていた諸観念——事物、真理、思惟、実体、神、自由など<sup>16</sup>——に注意を向け、これを顕在化／判明化させる＞ことを目指すならば（cf. III,430<sub>13-22</sub>）、この顕現を支える＜精神の修練＞の内実が「第四省察」において如何であったか、この問いが我々の次なる論究を導くであろう。

（つぎよしのり 哲学哲学史・博士後期課程）

<sup>16</sup> Cf. McRae, *op. cit.*, p. 40.

## Exercices spirituels ou philosophie cartésienne

— Sur l'innéité des idées et les preuves *a posteriori* pour l'existence de Dieu —

Yoshinori TSUZAKI

Dans la *Troisième Méditation*, pourquoi Descartes n'examine-t-il la façon dont est acquise l'idée innée de Dieu qu'après les preuves *a posteriori* pour l'existence de Dieu ? Parce que c'est en suivant un mouvement de pensée ordonné, celui des démonstrations *a posteriori*, que l'âme cartésienne peut arriver à saisir correctement ce qui est l'innéité de l'idée de Dieu. Autrement dit, l'âme cartésienne fait en quelque sorte les exercices spirituels non seulement pour terminer ces preuves, mais aussi pour considérer cette innéité comme disposition de l'âme pour concevoir explicitement l'idée implicite. Ces exercices nécessaires pour les preuves consistent dans deux stades : 1° l'âme reçoit l'idée de Dieu, de l'être infini tout entière et tout à la fois, mais implicite, dans la mesure où la faculté de l'âme, c'est-à-dire sa volonté n'est pas en puissance mais en opération, en exercice pour commencer de démontrer l'existence de Dieu. Ce moment constitue surtout la première preuve. La deuxième vise à un autre stade : 2° l'âme rend l'idée innée de Dieu plus distincte et plus explicite pour achever cette démonstration, d'autant plus les essences que cette idée représente comme perfections divines doivent être toutes contenues dans cette même idée déjà reçue à travers le premier mouvement de pensée. Après que l'âme a reçu cette idée innée, elle devient disposée pour concevoir celle-ci explicitement. Ces deux exercices, ces deux preuves *a posteriori* correspondent, nous semble-t-il, exactement aux mouvements de pensée requis pour que l'âme cartésienne puisse accepter l'idée innée en général : recevoir une idée comme implicite et la rendre plus explicite. Ils peuvent lui servir à se rendre compte de ce que signifie l'innéité de l'idée, et à s'habituer à acquiescer cette idée correctement.

「キーワード」

神、本有観念、神の存在証明、精神の修練、意志