

在論」として評価する。そして、その視点から、自己原因をめぐるライプニッツやスコトゥスの論、トマスによるアンセルムスの証明の批判などを手掛かりにして、氏の姿勢を貫く論を展開された。

いずれも中身の濃い論であり、提題に続いて、フロアからは「デカルトは本当は神なしで済ませたかったのでは」など、問いや意見が次々に出、熱気のこもった討議となった。

提 題

認識・自然本性・神

川 添 信 介

はじめに

近世初期の哲学を中世のスコラ哲学との連続性ないし類縁性を有しているという方向から眺めることは、他のお二人の提題者が試みられるように、十分な意義がある。というよりも、少なくとも近世初頭の哲学の十全な理解のために中世スコラの理解が不可欠であるということはもはや常識に属する。だが、多少私事にわたるが、私が近世哲学からはなれて中世に研究の中心を移したのは、決して近世哲学を歴史的に十分に理解するために歴史的遡及をすることを目的としていたわけではない。そうではなくて、近世哲学の基本的方向性にどこかで違和感を感じ、それとは異なった世界の捉え方というものに触れたいという欲求に促されていたと言えるように思う。

だからというわけではないが、この提題では哲学史上の影響関係といった歴史的観点をひとまずは脇において、近世哲学と中世スコラ哲学の基本構図の差異を、私なりの観点から取り出してみようということにしたい。そして、シンポジウム全体のタイトルは「存在論の変容」なのであるが、私はここでは存在論そのものというよりは、人間の認識と存在との関係という側面から、中世と近世とのあいだに何が生じたのかということを考えてみたいのである。

そのときに一つの導きの糸となると思われるのが、懐疑論をどのように捉えるのかという点であると思われる。セクストゥス・エンペイリコスを中心とする古代懐疑論

が16世紀後半に西欧世界に本格的に再導入されてから、それに答えるべく構築されたのが近世の哲学であるという面、それゆえに近世では「認識論」というものが哲学の根底とされたということは、周知の言い古されていることであるとはいえ、やはり重要な指摘である。それに対して、中世スコラの哲学には（少なくとも盛期スコラにおいては）、そのような懐疑論が基本的に不在であると言ってよいように思われる。その限りでは、両者は大きく対立しているのであるが、他方で同じ中世だと一括りにできないという主張がなされることも確かである。稲垣良典教授によると、オッカムが直観的認識を基礎として認識論を構想した裏側には形而上学的魂論の崩壊があり、その限りでオッカムが近世的認識論の基本構図を与えたということになる。その意味では、断絶はオッカムの前後にあるのであって、スコラ哲学全般と近世哲学の間にはないことになるという解釈が可能なのであろう（『抽象と直観』）。

そこで本提題では、以上のような問題設定を念頭におきながら、具体的にはデカルトの『省察』の議論がアキナスやオッカムの立場からどのように見え、評価できるか、さらに、アキナスとオッカムとの間の異同は、近世との関係をおいてみると、どのように捉えればよいのかという視点から考えてみることにしたい。

2 デカルト『省察』の基本的構造

そこでまず、デカルトの専門家お二人の前で厚顔無恥なことだが、デカルトの『省察』という書物がどのような基本構図を持っているのかという点を、私が必要だと思う限りで確認することから始めたいと思う。

1. 方法的懐疑（真理認識にとっての感覚的な natura の排除）
2. Cogito, sum.
3. 明証性の規則の確立
4. 観念の *realitas obiectiva* への因果律の適用
5. 神の存在証明（第一と第二証明）
6. 神の誠実性の承認
7. 精神と物体の実在的区別（純粋数学の対象としての物体の存在可能性）
8. 神の与えた *magna propensio* による物体の存在証明
9. 神が私に与えた natura の教えの実践（身体保全）面での承認と心身合一

3 固有対象の無謬性

まずデカルトとアキナスとの関係を見てみたい。そこで最初に確認すべきことは、アキナスには方法的懐疑からコギトにいたるプロセスは存在しないということである。そのこと自体が、近世的な視点からみると、どうしてそんなに無頓着でいられるのだという批判を招くことになるのかもしれない。しかしそれでは、コギトの明証性を基準とする真理の判定という手続きに代わる位置を、アキナスにおいて占めているのは何なのかと問われるならば、それは「人間知性の固有対象は質料的事物の自然本性である」(例えば『神学大全』第1部第84問第7項)という原理であり、そこからまた、人間知性は質料的事物の本性の単純把握においては誤らないという基本的認定であると言ってよいように思われる。

そして、この固有対象に関する無謬性は感覚知覚についても並行的に語られる。もちろんアキナスとて、人間の認識活動に多くの誤りが入ることを知らないわけではないし、そのための説明を欠いているわけでもない。しかし、認識能力がその固有対象に関しては誤らないのだという基本認定から、認識についての考察が始まるということは極めて重要である。そこには懐疑論という論敵が不在であったという歴史的事情のためだけではなく、人間の認識というものを捉える視座が近世的な視座とは異なっていることを示していると思われるからである。

そのことの意味は、認識論といった哲学の特定の分野が、アキナスにおいては明示的に立てられていないことと関係している。つまり、認識というはたらきは、人間という存在者の本質あるいは実体から出てくる広義の付帯性であって、認識についての考察は人間本性の存在論的構造についての考察を前提するのである。このことはもちろん、『省察』的視点に立つならば、人間本性についての考察を前提とするといっても、それもやはり人間本性についての「認識」なのだから、その認識が正当化され得るものなのかどうかという批判を受けなければならない、と反論されるのかもしれない。

そのような反論はもちろん反論として成立することは認めなければならないであろうが、この差異はいわば哲学のゼロ地点としかいいようのないものであると、私は考える。認識というはたらきは確かに、身体的な行為とは異なり、はたらくものの内にとどまるはたらきであり、志向的存在という場を形成する。しかし、自然的存在と志

向的存在という二つの領域を含む意味での、広義での「自然本性的なもの」として、認識というはたらきは捉えられていると私には思われる。

このように言うとき、誤解してはならないのは、人間の認識が感覚から始まるというアリストテレスの基本洞察のことを言っているのではないということである。もちろん、その洞察はアキナス的なものである。そうではなく、ここで強調したいのは、感覚のはたらきを前提としながらもそれに還元され得ない面を知性を持つという認定をアキナスがしていることを含めて、人間の認識の持つ自然性を認めるべきであろうということである。

そのことをもう少し具体的に述べるならば、スペキエスという認識の形相的原理が形相的原理として、認識対象である外的事物の「類似」であるとされていることと関係している。この類似は、決して対象とところの中のスペキエスとを等分に見極めている第3のもの、あるいは「こころのなかの眼」といったものによって、類似として認定されているわけではないはずである。そうではなくて、対象がこころのなかに存在するということが、定義上「類似」として存在するということなのであり、それが認識するという仕方での（物理的ではない）、こころと世界との接触なのだと言キナスは見なしているのである。このことを「認識の自然性」と呼んだのである。（これが「素朴実在論」であるという批判は当然あるであろうが、それに対しては素朴実在論を批判する立場そのものが何に依っているのかの方が更に問われてよいはずだと、さしあたりは答えておきたい。）

4 観念とスペキエス

さて、司会の清水哲郎氏の前でやはり厚顔なことだが、このアキナスと同様の認識観は、実はオッカムにも認めることができるかもしれないと思われるのである。すなわち、オッカムにおいて、感覚と知性の両方についての「直観的認知 (notitia intuitiva)」は外的事物が認識能力に対して作動因としてはたらいた結果であると見なしうるであろう（例えば『命題集注解』序論）。オッカムの言う抽象的認知 (notitia abstractiva) が事物の存在／非存在から独立の認識であるのと対比されて、直観的認知の方は世界とのいわば直接的な接触として捉えられているように見えるのである。

そうしてみると、デカルトが観念という心的存在から外的世界の本质と存在とを、

何らかの推論を経て導き出すという理論の構造をとっているのに対して、そのような立場を取っていないという点ではオッカムとアキナスは共通すると言ってよいのではないと思われる。私のうちにある観念を吟味し、明証的である観念を画定し、次にその原因である存在を確定するという『省察』のプロセスは、根本的にアキナス的なものではないし、オッカム的なものでもないのではないか。ここに認識というものの中世的な把握の仕方、あるいは知と存在の関係についての中世的な捉え方をみることができると思われる。

しかし他方では、オッカムが媒介的なスペキエス理論を消去しているというかぎりでは、認識を人間の存在論的構造分析から理解するというアキナス的な立場を否定しているのは周知のことであろう。アキナスの場合には、外的事物の作用因としての働きかけによって認識が成立するというだけでは終わらないで、認識者自身のあり方が認識によって形相的により充実したものとなるという立場が確かにある。その意味での「認識の形而上学」が認められる。この限りではアキナスとオッカムの間には、同じスコラのなかにも相違を認めることができる。

逆に、アキナスのスペキエス理論はデカルトの観念説とある種の類似性をもつと言えるかもしれない。ただその類似は、デカルトの観念はアキナスのスペキエスにあたるといった類似ではない。デカルトの観念は心に内在する存在者として心によって第一に把握されるものであるのに対して、アキナスのスペキエスは決して第一に・直接的に把握されるのではない。そうではなく、現に成立している認識作用がそれとして成立するための条件として立てられているからである。両者の類似性はむしろ、認識作用の内容が、心的作用それ自体とは別の存在性・realitasを有することを承認する点にあると言えるように思う。デカルトの観念は、formalisなものではないが、objectivaと呼ばれるrealitasを持つものとして、その原因を問えるものである。神の存在はまさにこのようにして証明されることになる。

とはいえ、デカルトの観念説とアキナスのスペキエス理論の共通性は、ここまでである。先にも述べたように、アキナスのスペキエスというものは、それが事物の類似として存在するとともに、それは認識者に付加される形相であって、その形相は認識者のあり方そのものを変える、あるいは完成させるものとしてのrealitasを持っていると言えるのである。認識という人間の作用を、認識者である人間という存在の完成としてみる視点はオッカムの場合には認め難いであろう。認識を人間本性を完全

なものとするものだという視点の欠如という視角からみるならば、むしろ、デカルトとオッカムの間に共通性を認めるべきであろう。この点では稲垣教授の指摘は妥当であって、認識の形而上学というものの欠如はオッカムから始まっていると言ってよいのかもしれない。

5 自然本性と神

さて今度は、認識の成立における神の役割という角度から眺めてみるとどうであろうか。この点ではまた、オッカムとデカルトの間にある種の親近性が認められると思われる。それは、デカルトの方法的懐疑における「欺く悪霊の想定」と「神の絶対的能力によるオッカムの剃刀」には、人間の自然本性に内在的な認知能力を相対化する役割を認めることができるからである。

しかし、オッカムは認識の妥当性について、神の絶対的能力を持ち出してくるにしても、直接的には論理的矛盾の有無によって判断を下す。デカルトの場合には、論理そのものをも相対化できるとする永遠真理創造説を一方で主張しながらも、コギトをへて精神における明証的な認知を神の誠実性によって保証させるという議論構成を取っている。オッカムは、神の絶対的能力をいう場合であっても、人間の論理学をさらに神によって保証させるという途を取らない。もちろん、一般的な意味での自然本性的理性への信頼というものが、最終的には創造における神の誠実に根拠を持つのだと、オッカムであっても、問われればそう答えるであろう。しかし、デカルトは認識の正当化のための議論そのものの内側に神による保証をおいているのであって、オッカムと同列には語れないのである。

そして、アキナスも人間の自然的認識を直接に神によって保証させず、自然本性的認識能力への信頼から出発していると見ることができる。少なくとも、超自然的な認識対象の場合を別にして、自然本性的認識においてはそうであると言ってよいであろう。この点でもアキナスとオッカムの間には共通する認識の捉え方を認めることができるのである。

中世のアキナスやオッカムも有神論者であり、デカルトもまた有神論者である。しかし以上見たように、いささか奇妙に思われることであるが、デカルトの方が中世の哲学者たちよりもより強い意味で、神が真理認識の根拠となっているように思われるのである。認識というはたらきを人間本性の一部として信頼し、そのはたらきを神

によって正当化させるのではないという点に、認識論の中世的な特質があるのではないかと思われる。この意味で、デカルトは懐疑論の攻撃をかわすために、スコラ哲学者よりもいっそう直接的な神の介入を必要としたと言えるのである。

そして、人間本性への信頼ということと関連して、もう一つ指摘しておきたいことがある。それは、上で『省察』の議論の大枠を提示したが、『第六省察』でデカルトは人間の自然本性（*natura*）への信頼性を神によって保証させるのであるが、そこで再確保されるのは心身結合にもとづく実践の有益さを教える自然本性である。明晰判明な観念と実在との対応を保証し、世界認識の真理性を保証しているのも神である。しかし、物体的事物、ひいては人間の身体性に関して、その理論的認識が教えるのは、延長という本質だけである。心身結合、延長、思惟の三者は結局のところ、三つの「原始的概念 *notions primitives*」であるとされ（『哲学原理』序文）、よく言えば多元的に語られるのであるが、それらの概念の間のそれ以上の関係性を不問にしたままなのである。デカルトにおける人間の自然本性は、その内部に世界認識と実践的知への関わりにおける分裂を含んでいる。その両方は最終的にはともに神による保証を受けるとはいえ、その二種の知が同じ人間本性のなかでどのように整合的に結合しているのかは、少なくとも明らかではないと私には思われるのである。

このことはアキナスの立場と決定的に異なっている。世界把握としての知と人間の行為とのあいだの亀裂は、アキナスにおいては原則的にはありえないであろう。世界を捉えることとその世界のうちで行為することが、ともに人間本性の完成のためのものとして、連続的に、あるいは一体のものとして見なされている。

ただ、オッカムの場合には、認識が人間の自然本性の完成であるという視点が不在であるとすると、やはり実践知と世界認識とのあいだに、ある種の亀裂があると言うべきであるかもしれない。この点ではデカルトとの共通性が認められるのかもしれない。これについては、今の私には十分なことを語ることはできない。

おわりに

以上に指摘したようなことは、デカルトの機械論的自然観と中世の目的論的世界観の対比ないし対立という、極めてバナルなことではなかろう。

だが、デカルトがそのような目的論的世界観を排することによって、人間本性の一体性・全体性というものを見失い、その結果として、「哲学はよりよくこの世を歩む

ためのものである」といかに強調しようとも、哲学そのものの全体性が失われているとしたら、いずれをとるべきであるのかという問いは大きな決断を迫るものであらうと思われる。そして、目的論的立場と哲学の全体性ということの間に、どのような概念的な関係があるのかということを再考し、目的論的世界観をとまわらないが、世界と人間本性の全体を統一的にとらえることができるような哲学の可能性もさぐるべきなのかもしれない。懐疑論をまともに引き受けた近世哲学とそれを経ていないように見えるスコラ哲学との間に何が生じたかを再度吟味することは、より広範な哲学そのもののあり方の再吟味を要請しているように思われるのである。

提 題

スピノザと中世スコラ哲学

——（自己）原因概念を中心に——

鈴木 泉

はじめに

本稿は、中世哲学と近世哲学とを巡る断絶/連続性の解釈学を背景に、スピノザ哲学における（自己）原因概念の意義を明確にすることを主題とする。スピノザ哲学を対象として選択することによって、デカルトに明確な断絶を見る伝統的な哲学史像に改めて揺さぶりをかけると共に、原因概念という問題のトポスを選択することによって、複線的に語られるような哲学史記述の実践を行うことを目論見たい。また、原因性の作用因への一元化を背景にしたスピノザの自己原因概念の特異性を浮かび上がらせることを通して、原因概念の変遷の意義とそのような変遷におけるスピノザ哲学の哲学的意義を解明する作業の端緒たることを目指す。本稿の議論自体が示すように、中世から近世にかけての〈存在論の変容〉を考察するためには、原因概念に視点を絞ることが有益であると思われるし、また、一般にスピノザ哲学が自己原因を一つの鍵とすることは周知のことであるので、この視点から中世哲学の方へと探りを入れることには意味があると思われるからである。