

デカルトの「第五省察」における物質的事物の 本質および神の存在論的証明 (2)

垣田 宏 治

共通講座教室人間社会科学講座

(2001年7月25日受理)

The Chief Argument of Descartes for the Essence of Material Things and the Ontological Proof of God in the *Fifth Meditation* (2)

Koji KAKITA

Department of General Studies (Humanities & Social Sciences)

(Received July 25, 2001)

If the ontological proof is not treated in the same Meditation as the others, it is because the order prevents it from being sufficiently established at that point. We can conclude that it depends on the proof by effects as a higher reason; that it is not valid if the former is isolated from the latter; the proof by effects is the fundamental proof of the existence of God. The geometrical Summary of Replies II and the Principles follow the synthetic order of reasons, while Meditations follows the analytic order. Descartes has specified that the analytic order is the true order. Here as there the proof by effects remains the ultimate condition of the validity of the ontological proof. The explicit subordination of the ontological proof to the proof by effects has important consequences: separated from the power that establishes it, the necessity of divine essence no longer impels me; we can no longer know whether this necessity arises from myself or from God himself. Instead of basing our understanding in God, we come to base God in our understanding: we suppress his freedom in order to enslave him to the necessities of our thought. However, as soon as we base the objective validity of the necessity of the essence in the incomprehensible power of God, by means of the proof by effects, the constraint that this necessity exercises on me appears to me as exercised by God himself. Instead of emphasizing what is fundamentally different in the necessity of mathematical essences and in God's essence, the ontological proof reaches its conclusion only by relying on what they have that is similar in some respects. Once the subordination of the ontological proof to the proof by effects is perceived, we see God's intelligibility, implied by the proof drawn from his essence, reconciled with his incomprehensibility, implied by the infinity of his reality and his infinitely powerful and free will. If we are brought to comprehend that God exists necessarily by means of the knowledge of his essence, that is because we have understood that God is incomprehensible, since it is this incomprehensibility that, in the final analysis, establishes the objective validity of what we understand as necessary by considering his essence.

6. 神の存在論的証明が結果による神の存在証明 に必然的に依拠するものであることの「順序」 による証明

デカルトは「順序」の重要性について再三強調してきたので、彼が神の存在論的証明を他の二つの結果による

証明と同じ「第三省察」に割り振らなかったのは、熟慮の上のことである、と考えられる。彼は存在論的証明を数学的本質の考察に当てられた「第五省察」のうちに置いている。その前に「第三省察」においては質料的真偽の問題を、「第四省察」においては形相的真偽の問題を、論じている。彼は「格別の注意を要するとともに他のも

のから分離して考察されなければならないものを、別々の省察へ振り分けて取り上げようとするのは、私にはきわめて理にかなったことと思われた^②と述べている。したがって、神の存在論的証明と結果による証明とは、それぞれ別々の「省察」に割り当てられているので、デカルトにとっては別々の問題とみなされており、他方、存在論的証明は数学的真理の問題と同じ「第五省察」において取り上げられているので、両者は彼にとって、同一の問題として扱われている、ということになる。「省察」の順序に従うかぎり、神の存在論的証明は結果による証明を前提とし、またそれに依拠することになる。

また存在論的証明が占める位置は、「素材の順序」と「論拠の順序」との際立った違いを例証しているように思われる。デカルトはメルセンヌに宛てた手紙の中で次のように述べている：「私の書くものすべてにおいて、素材の順序に従わず、ただ論拠の順序のみに拠っていることにご注意下さい。つまり、同一の素材に関することをすべて同一の場所で言おうなどとは私は思わないのです。なぜならば、他のものよりもはるかに遠くから引き出さなければならないというような理由がある以上、私としては、すべてを完全に証明することは不可能だからです。しかし最も容易なものから最も困難なものへという順序に従って推論していったら、ある時は一つの素材に対して、またある時は他の素材というふうには、私の推論し得るものをそこから推論し出すのです。私の考えでは、これこそが、真理を正しく見つけ出し説き明かす真の道なのです。」^③だから存在論的証明を他の二つの結果による証明と同じ「第三省察」において論じていないのは、論拠の順序からいって、その同じ省察においては存在論的証明を十分に論証することができないからである。存在論的証明が十分に論証され得るためには、まず数学的観念の客観的妥当性が、一般的に言えば、明晰判明な観念の客観的妥当性が、そしてその観念の中に含まれているすべての必然的関係の妥当性が、基礎づけられなければならない。それゆえ、存在論的証明は、論拠の順序が示す通り、結果による証明に依拠しており、結果による証明から切り離されると、その妥当性を失うこととなる。存在論的証明が「第五省察」に位置づけられたことは、したがって、十分根拠のあることである。そしてその証明は、同じ「省察」に置かれている数学的真理の確実性と同一水準の確実性をもつ、ということになる。もっとも、神の観念は明晰判明な観念のなかで<第一の主要な>ものであり、他のすべての観念よりいっそう明晰判明なものであるという点では、数学的観念と違いがあるが^④。

7. 神を知ることの「難しさ」と「容易さ」の二重の意味

神の観念は、私に生具する観念のうち第一の主要な観念である。（「第五省察」11節。以下「第五省察」の場合は節のみを明示する。）もし私の精神がいろいろな先入見にとらわれておらず、そして私の思惟が感覚的なものの像によってくまなく占め尽くされていないとすれば、私は何よりも先に、そして何よりも容易に、神を認知できたはずである。そして神の観念は、その観念に依存する他のすべての観念よりも先にやって来たはずである。独りそれのみの本質に存在が属している神が存在すること、これほど自明なことがあるだろうか。（12節）神が必然的に存在するという事は、ただその本質を直観しさえすれば、証明抜きで認識され得ることである。最高の完全者である神が存在するという完全性を必然的にもつ、したがって存在する、このことは証明抜きで認識できることである。それにもかかわらず、神の存在の認識には、長い労苦にみちた証明の果てに、はじめて辿りつくことができたのである。何がその認識を妨げたのか。それを妨げたのは、さまざまな先入見と感覚的なものの像である。数学の場合、たとえば延長を感覚的な像として映像化することで、感覚的なものの像は幾何学的観念に適合し、その像は数学的認識の助けとなる。これに反して神の認識の場合、感覚的なものの像は神の観念には全く適合せず、その像は数学的認識の場合とは逆に、神の観念の直観を妨げてしまう。

私は私自身を直観するように、神そのものを直観することはできない。コギトすなわち私の思惟の場において三角形の観念を直観するように、その場で神を映すとされる神の観念を直観する。私は私自身を自覚的に捉えるのに、感覚的なものを遠ざけなければならなかった。そうやって私の思惟という場が確保されてはじめて、神の観念の直観が可能となり、その神の観念を手掛かりにして神の存在を証明することができたのだから、神の認識のためには、何よりもまず、感覚的なものの像を遠ざけるという作業が必要であった。次いで、神の観念から出発して、その観念が表象する神そのものの存在を証明する作業が必要であった。さらにまた、私のうちにある神の観念が、その対象である神を正しく表象する真の観念であり、したがって客観的妥当性をもつということ、したがって私のうちにある神の観念の原因である神は存在し、しかも誠実であるということ、そしてこの誠実な神はすべての明晰判明な観念の客観的妥当性をひとまとめに保証すること、こういった事柄を明らかにしなければならなかった。

こうして神を認識することは、一方では、私自身を認

識することより先で、いっそう容易であるはずである。しかしそれは、他方では、私を認識することよりも二倍以上の努力が必要となる。同じように、精神である私を認識することは、一方では、物体を認識することよりも容易であるはずであるが、それは、別の観点からすると、物体を認識することよりもいっそうの努力を必要とする。(「第二省察」)したがってここでは、「難しい」と「容易である」という用語は、二重の意味をもつように見える。すでに到達した学知の立場からはいっそう容易に見えるものが、学知以前の感覚的なものの像に囚われた状態から出発して、感覚の障害を苦勞して乗り越えて学知に辿りつかなければならない私にとっては、いっそう難しいものとなる。

デカルトは「第二反論」の神学者たちに対して、神はその本質の直観によって証明抜きで認識できると確言している。^④ 他方彼はニューキャッスル侯に宛てた手紙の中で、神の認識は「混沌として疑わしい上に大いなる労苦を強いる覚知」^⑤ であると確言している。この一見したところ矛盾しているように見える二つの確言はしかし、「難しさ」と「容易さ」の二重の意味を踏まえれば、両立できることがわかる。一方では、神の必然的存在はその本質の直観によって証明抜きで認識できることは、明白である。他方では、神自身は私に、私自身が私に直接現前するようには、現前しない。私のうちに私がもっているのは神の観念であり、その観念を手掛かりにして私は、論証の力によってようやく神の存在を証明することができるのである。私は、長い労苦の過程(「第三省察」)を経て、神の観念の客観的妥当性と神の存在ならびにその誠実性とを証明する。それを抜きにしては、私は神の観念から確実なものを何も引き出すことはできなかったであろう。誠実な神によって明晰判明な観念の客観的妥当性がひとまとめに保証されるという前提がなかったならば、「第五省察」の神の存在論的証明は、その最初から妥当性を欠いたものになっていたであろう。「第五省察」は、そのことによって、「第三省察」の結果による神の存在証明こそ「主要にしてほとんど唯一の」証明である、ということを確認する。^⑥

8. 「分析的順序」と「総合的順序」における存在論的証明の位置

先述した「論拠の順序」と「素材の順序」のうち、「論拠の順序」は「分析」と「総合」という二つの証明方法に基づいて「分析的順序」と「総合的順序」とに分けられる。「論拠の順序」は確実な認識を可能にするもろもろの論拠の必然的連鎖に従う。同一の素材であってもさまざまな要素をもっているため、それらの要素は論

拠の連鎖のさまざまな場所に配置されることになる。分析という証明方法は、この論拠の順序を切り開き、作り出していくので、それは分析的順序を形成する。デカルトのテキストでいえば、『方法序説』や『省察』がこの順序に従う。総合という証明方法は、すでに結論されたものを論証するのであり、定義、要請、公理、定理の系列に従う。これが総合的順序である。総合的順序はすでに獲得された学問の諸成果の間に立てられた順序である。それは既得の成果の全体を一挙に理解できるように提示する。それは事物自体の依存関係に合わせて配列される。デカルトのテキストでいえば、『哲学原理』『第二答弁付録の幾何学的叙述』が総合的順序に従う。一言で言えば、私の認識の連鎖が分析的順序であり、実在的事物の連鎖が総合的順序である。^⑦

神の存在論的証明は、分析的順序と総合的順序のどちらの順序が問題となるかに応じて、その占める位置が異なる。それは分析的順序においては、結果による証明に制約されるので、結果による証明の後に来るが、総合的順序においては、結果による証明の前に置かれる。デカルトは分析的順序こそ真の順序であると、はっきり述べている。^⑧ そして分析的順序と総合的順序のいずれにおいても、結果による証明が存在論的証明の制約となっている。ただ分析的順序ではその制約が前に置かれ、総合的順序では後に置かれるという違いがあるだけである。真の順序はその制約を前に置き、事物の肯定を妥当なものにする制約に基づいて、事物そのものを定立する。

存在論的証明は、学知の真理としては派生的で従属的なものにとどまるが、逆に事物の真理としては独立した第一のものとなる。だからこそそれは、事物の実在的な依存関係を表現する総合的順序においては、結果による証明の前に来る。私は存在論的証明においては、神の内的本質のうちに身を置き、神が存在することだけではなく、またいかにして、なぜ存在するかということをも知る。私は、存在論的証明において、神の存在を、私自身との関係においてではなく、神自身との関係において捉える。神の本質の無限性は神の存在の必然性を、したがってまたその永遠性を開示するだけではなく、またそれは「自己原因 (causa sui)」の根拠をも提示する。この自己原因は、結果による神の第二証明においては、自分で自分自身を創造することのできない私の無能力との対比によってのみ、かろうじて定立されたにすぎなかった。もし神の意志が無にとどまり、自らに存在(有)を与えるのを拒むとしたら、それは無限に自由でありまた無限に力があるということにはなり得ない。存在論的証明は、たとえば三角形の本質に内角の和は二直角であるという特性が属する、その幾何学的必然性と同等の必然性でもって、神の本質には存在するという特性が属することを明

らかにした。この神の本質から出てくる存在することの必然性は、その無限性と全能によって自らに存在（有）を拒むことのできない神的自由の別の側面でしかない。

このように存在論的証明は、事物の真理の順序において結果による証明に優先しているとしても、だからといってそれは、その証明が学知の真理において結果による証明に完全に従属していることを廃棄するわけではない。もし哲学の目標が確実性の基礎を見つけ出して、その確実性を推し進めていくことにあるとしたら、その場合もろもろの真理のうちで第一の真理と定められるのは、学知の最高真理でなければならない。すなわち、それはそのような確実性すべての制約となり、自らの真理をもその他のすべての真理をも決定的に基礎づける学知の最高真理でなければならない。これこそ結果による第一の神の存在証明がもたらした真理である。だからこそこの第一証明は、＜主要なほとんど唯一でさえある＞証明なのである。この証明がなければ、存在論的証明だけではなく、学知の妥当性もまた全面的に不確かなものとなる。逆に存在論的証明を欠いていたとしても、私のもつ神の認識は、その証明があった場合に比べてその完璧さを幾分欠くということはあっても、その認識は以前と同様不可疑なものであり、学知の建物全体も揺るぎないものであることに変わりないであろう。存在論的な証明を主要な証明にすることは、それゆえ、学知の真理と事物の真理との根本的な区別を無視することになる。そのことはまた、デカルトにとっての最重要事が、私の認識の対象である事物の原理ではなくて、私の認識を確実なものにして、この認識を言葉の厳密な意味における学知にまで高める原理であるということをおぼろしく忘れることにもなる。⁹⁾

9. 存在論的証明が結果による証明に依拠することの諸帰結。存在論的証明の必然性と私の知性を超える神の自由との両立。

存在論的証明が結果による証明に明らかに依拠しているということから、いくつかの重要な帰結が引き出される。

それはまず、神の本性を私の知性の必然性のうちに閉じ込めてしまうデカルトの傲慢な主張を告発するカントとヴィーコの批判を前もって反駁する。しかし存在論的証明が結果による証明から切り離されて、それ自体として考察されてしまうと、それはカントやヴィーコのデカルトに対する告発を正当化することになる。デカルトは「永遠真理の神による自由な創造」という形而上学的な教説を弁護している「メルセンヌに宛てた手紙」¹⁰⁾の中で、神の存在の真理と数学的真理とを対置して、両者を

根本的に異なる二つの地平に位置づけた。その際、本質の必然性の水準にとどまる者は真の神に繋がることができず、不可避的に真の神を小さくして、真の神を私の知性の必然性の地平に連れ戻すことになる。そのようなことをやる者は誰でも、私には包括的に理解できない（incompréhensible）神の力を全面的に消滅させ、神の自由を喪失させ、神をジュピターやサトゥルヌスと同様、スティックスや運命の下に置くことになる。だから、本質の必然性の水準にとどまり、それに依拠することは、結局無神論に陥ることになる。それゆえこの本質の必然性を脱してこそ、包括的理解を超えた（incompréhensible）神の力は明らかになる。それこそが真の路である。その時、包括的理解を超えた神の力こそが本質の必然性の原因であり、したがって、その力が本質の必然性を支配するのである、ということに私は気づく。こうして神の力は本質の必然性への従属から解放される。包括的理解を超えた神の力こそ、本質の必然性を定立するのである。この考え方に基いて本質の必然性を理解することができれば、その逆のこと、すなわち私の知能力に内在するものでしかない本質の必然性から出発して、その必然性に基いて包括的理解を超える神の力を理解するということが、不可能になる。「そして彼ら（無神論者たち）は数学的真理が神の存在の真理に依存していると信じないとしても、別に不思議ではありません。しかしながら彼らとしては反対に、神はその力が人間知性の限界を超える一原因であり、これらの数学的真理の必然性は我々の認識の必然性を少しも超えないものである以上は、それらの真理はより小さな何ものかであり、包括的理解を超える神の力に従属しているものだと、判断せざるを得ないでしょう。」¹¹⁾ところで存在論的証明は、私の知性のうちに見出された観念の必然性にまさしく依拠して展開されるのではないか。この知性の観念は、観念内容の無限なものを除けば、数学的本質に明らかに同化されるのではないか。この観念は、数学的本質と全く同じく、私の知性のうちで明晰判明に知覚するものに必然的に付与される客観的妥当性に立脚しているのではないか。存在論的証明が数学的本質と同じ水準の明晰判明な観念にとどまっているということは、本質の必然性の水準にとどまっているということである。その水準で神の存在を認識するということが、包括的理解を超えた神の自由を否定し消滅させる結果になるおそれはないのか。というのは、存在するという神の絶対的必然性が明晰判明な本質の数学的定義の範囲内で完全に理解されるということになれば、包括的理解を超える神の自由や力はその範囲の中でどうして存続できるのか、理解できないからである。

存在論的証明は、結果による証明から切り離されて、それだけで自足すると考えられるかぎり、いかなる妥当

性ももたない。存在論的証明は、数学的真理の場合と同様、その証明のすべての力を、包括的理解を超える神の力に基礎を置いているということから得ている。このことに気づけば、難問は消え失せるであろう。数学的真理は「包括的理解を超える神の力より小さな何ものか」であり、「包括的理解を超える神の力に従属する」ものである。それと同様に、数学的本質から一つの真理を導き出すのと同じ仕方で、神の本質から導き出される、必然的に存在するという神についての一つの真理は、「包括的理解を超えるこの神の力より小さな何ものか」であり、「その神の力に従属する」ものである。存在論的証明においては、数学的本質に付与されるのと同じ客観的妥当性が、神の本質にも付与される。そういう本質の客観的妥当性に依拠する存在論的証明は、すべての数学的証明やすべての真理と同様、「包括的理解を超える神の力より小さな何ものか」であり、「その神の力に従属する」ものである。だからまた、存在論的証明は数学的証明と同様、結果による証明と比べて「より小さな何ものか」である。結果による証明においては、私のうちなる神の観念は、その観念の由来元であるあのいっそう優れた力を私に気づかせ、私の関心をその力へと引き上げてくれた。私のうちなるその神の観念も、それが表象する対象と比べると、「一段劣った状態」にあり、その意味では「より小さな何ものか」である。神の本質の必然性は、その必然性を基礎づける力から切り離されると、私に対する強制力をもはやもち得なくなる。その場合、この必然性が私に由来するのかそれとも神自身に由来するのか、私にはもはや判定がつかなくなる。その時私は私の知性を神のうちに基礎づける代わりに、神を事実上私の知性のうちに基礎づけてしまう。つまり、私は神の自由を廃棄して、それを私の思惟の必然性に従属させてしまうことになる。反対に、私は、結果による証明を手立てとして、本質の必然性の客観的妥当性を、包括的理解を超える神の力のうちに基礎づければ、この本質の必然性が私に及ぼす強制力は、神から発しているのだということを、私は納得する。こうして私は、私の観念において必然的なものは事物においてもまた必然的である、とく敢えて言うことができる。この必然性に従うことは、私のうちで神が支配する必然性に従うということであって、神を私の精神の必然性に従わせるということではない。本質の必然性は、神が自らの自由意志によって私のうちに遣した結果にすぎない。神がこの本質の観念を私のうちに置いたのは、神自らが必然的に存在することを、その観念を介して私に開示するためであって、「私の思惟が何らかの事物に必然性を課するというわけではない。」¹²

10. 神の本質（非造のもの）とその本質の観念（被造のもの）との間の区別。数学的観念と神の観念ならびに数学的真理と学知の真理としての存在論的証明の真理、それら双方間の水準の同等性。数学的本質と神の本質ならびに数学的真理と事物の真理としての存在論的証明の真理、それら双方間の水準の差異性。

前章の結論は、しかしながら、批判を招く恐れがある。結果による証明が、存在論的証明によってはもたらされ得ないものすなわち神の自由と非包括性の認識を私にもたらすことができたとしたら、それは、結果による証明が本質の地平を超えるからであると、想定されているように見える。ところで神の本質そのもののなかには、神の無限性という観念のうちに直接含まれている自由、絶対的全能、非包括性といった諸概念が含まれているのではないか。この神の力や自由の概念が無限なもの（神）の観念のうちに必然的に含まれていないとしたら、この神の力や自由の概念は正当に措定されることができない。結果による証明のおかげで、私がそういった力や自由を神の存在そのもの実際に付与することが可能になるとしたら、それは、神の存在が私の抱く神の観念に似ており、神の観念において明晰判明に私が覚知するすべてのものを神の存在がそれ自身のうちに含んでいるということ、私が結果による証明によって確信させられたからである。有限なもの無限なもの、また包括的理解の可能なもの (le compréhensible) と包括的理解の不可能なもの (l'incompréhensible) とを分かち溝は、すでに「第三省察」のところで指摘しておいたように、私の抱く神の観念と神自身の間にはなくて、私の形相的実在性と私の抱く神の観念の想念的実在性との間にある。「観念」の想念的な在り方の不完全性について言えば、その不完全性は私に由来する。つまり「観念」は私の「或る思惟の仕方」であり、私が間違っと思惟することは十分あり得ることである。そのかぎり「観念」もまた私の不完全性に与る可能性がある。しかし私が正しく思惟して、私の「観念」が、その「観念」を生み出す元の事物を十全に表象しているかぎり、私の「観念」が不完全になり得るといふその可能性が、その「観念」の表象内容に不完全性を導き入れるということとはあり得ない。私の抱く神の観念の想念的実在性は無限であって、この観念の原因は無限の形相的実在性をもつ神のうちに求めざるを得ない。

数学的真理を、その真理を基礎づける包括的理解を超える力よりも「より小さな何ものか」にする論拠は、したがって神の本質には当てはまらない。なぜなら、神の本質は、私のうちに神の本質の観念を刻印する力の概念

をそれ自身のうちに含んでいるのに、他方、数学的観念にあっては、神がその観念を私のうちに刻印すると私に明示することができるものは何もないからである。

そのうえ、一つの本質の観念を私のうちに自由に創るということは、この本質それ自体を自由に創るということでは決してない。なるほど、神が数学的本質の観念を私のうちに刻印するとしたら、神はまたこの本質をも自由に創りもする。しかし、神が神の本質の観念を私のうちに自由に刻印するとしても、神はこの本質それ自体をも自由に創りもする、と結論づけることはできないであろう。というのは、神の本質は本性上必然的であり永遠であって、したがって非造的(*incrée*)であるからである。これと反対のことを肯定することは、神の本質とその本質が基礎づける存在論的証明との真理を否定することになり、神はそれが存在する以前に存在し作用することができたということを認めることとなる。

したがって存在論的証明は結果による証明から切り離されると、それは主観的必然性の場に閉じ込められる、と言うにとどめておかなければならないであろう。存在論的証明は神の自由と非包括性とを主観的必然性の場においてしか措定することができないので、その証明は神の自由と非包括性とが神自身の真の属性であると断定する権限を私に与えてくれない。結果による証明だけが、ちょうどそれが数学的客観的妥当性を基礎づけるように、存在論的証明における私の結論の客観的妥当性を基礎づけることを可能にする。反対に、結果による証明が、私の抱く神の観念の原因として神を立てたからといって、神が自由な力であることを証明するのに、その結果による証明が不可欠なものである、ということには決してならない。なぜなら、この原因を特徴づけるすべてのものは、仮定上、結果そのものにすなわち神の観念のうちにすでに表示されており、この観念が確実である以上、神の観念のうちに表示されている原因を特徴づけるすべてのものは確実であるからである。それゆえ神のうちに創造者の自由を見て取るためには、神の本質に照らしてみればそれで十分である。そのうえ、神が私の抱く神の観念を自由に創ったということから、神は、この観念が私に表示する本質そのものを創り、そのことによってその観念が内包している必然性から自由になった、と結論づけることはできない。実際、神は神の本質の定義に、またデカルトが与えたすべての本質の定義に異を唱えることなくして、その本質を超えることはできない。結局、神はその本質の観念を私のうちに創るとしても、この観念そのものを超えるということはない。なぜなら、神はこの観念のうちに想定的に含まれている以上の何ものをも形相的に含んではないからである。

この反論は、互いに結び合っている重要な二つの真理

を際立たせることになる。

まず第一に、存在論的証明は数学的真理と同様、それらが立脚する明晰判明な観念の客観的妥当性をあらかじめ確立するというに依拠しているので、存在論的証明は数学的真理と同じ水準で論拠の分析的順序のなかに位置づけられる。そうだとすると、神の本質は、事物の側からいうと (*a parte rei*) それ自身は数学的本質と同水準にはない。数学的本質は被造のもの (*le créé*) なのに、他方神の本質は非造のもの (*l'incréé*) であるから。

第二に、明晰判明な観念とこの観念によって私が覚知する本質との間には一つの差異がある。私が抱く神の観念を私のうちにもたらす原因の力が神のうちにあるからといって、私のうちなる神の観念が私に明示する必然性から神そのものが独立していることを意味するわけではない。それはただ私の知性の必然性から神が独立していることを意味するにすぎない。神は、それが数学的本質を超えるようには、自らの本質を超えることはない。神は、数学的本質の観念を私のうちに刻印するのと同様に、自らの観念を私のうちに刻印する。ところで私の知性に固有の、あるいは少なくとも有限者に固有の必然性と、無限者たる神に固有の必然性との間には根源的な差異がある。というのは、有限な知性によって覚知される必然性は、それを覚知する者に自由に反する一つの〈受動〉を刻印するのに、その必然性を含んでいる無限な存在のうちには自由を内包している一つの〈能動〉を刻印するからである。というのは、無限者に固有な必然性が必然性であるのは、ただ、その必然性を否定する場合に制限されることになる、神の全能の概念そのものによってのみであるからである。他方、私に課せられる有限な本質は神の全能の自由な裁定に由来するということを私が知るや否や、私は、有限な本質もまた神の自由を脅かすことはできないことを理解する。しかし私が、無限者の本質に含まれる必然性を、すなわち自由とその自由が存している存在者の全能とを内包している必然性を、私の有限な知性のうちに刻印されている必然性に、すなわち自由とその自由を享受している者の全能とを否定する必然性に、還元してしまうとしたら、私は神を「より小さな何ものか」に還元してしまうということになる。すなわち、私は神を「スティックスと運命」の下に置くことになる。

反対に、あの反論は、存在論的証明は結果による証明に依拠しなくてもこれらの根本的差異を教示することができるということ、確証することはできないだろう。実際のところ、独り結果による証明だけが、私に実効のある全能を認識させることができる。数学的本質がもつ被造の必然性という観念も、神の本質に固有の非造の必然性という観念も、その全能のうちにこそ、それらの原

理をもつ。逆に、存在論的証明は、客観的妥当性の観点からすると、数学的本質に属する諸特性の必然性と神の本質に属する諸特性の必然性とを同等に扱うことに依拠していることは、明らかである。なるほど、有限者と無限者との間の溝は、私の抱く無限者の観念内容と、その観念をうちにもつ私自身との間にもあるが、私の抱く無限者の観念と神自身との間にはその溝はない。それにもかかわらず、神の観念を私のうちに引き起こす原因となる神の自由な活動は、ただ単に私自身の外にあるというだけではなくて、また私が私のうちでもつ無限者の観念の外にもある。神の観念と神自身との間には、私の形相的实在性と神の観念内容との間にあるような溝がないとしても、それにもかかわらず、無限者について私が抱く観念の想念的实在性という地平（＝結果の地平）と、神の形相的实在性という地平（＝原因の地平）との間には一つの区別がある。他方、神の観念を私のうちに刻印する自由な原因（神）とこのように刻印される神の観念そのものとの間のこの実在的区別を私の外で基礎づけるのは、私の有限性と私が私のうちで抱く神の観念内容の無限性との間にある不均衡である。結局、実在する無限な原因（神）を、私のうちでのその結果である観念（神の観念）よりもいっそう高く置くこの区別によって、神は神の観念に対する或る種の超越性を獲得する。この超越性のおかげで、神は或る意味で優越因として現れることができる。他方反対に、私の抱く神の観念と神それ自体の在り方との完全な一致に従えば、そして絶対的最大限度であるこの観念内容の無限な豊かさに従えば、神は形相因として現れることになる。なぜならば、観念内容の最大限度の完全性よりももっと完全なものは何もなく、原因の实在性のなかには結果の实在性のうちにあるより以上の何ものもないからである。結果による第一証明は、神の観念とその観念の対象との完璧な一致を確立した。すなわちその証明は、結果の無限な实在性と原因の無限な实在性との間に完全性の同等性を確立した。それにもかかわらずそれはやはり、観念の外に原因を措定することによって、この原因の神の観念そのものに対する或る種の超越性に導かれた。神の観念には神がもつ存在という完全性が欠けている。ところで神の能動的な存在と神が私のうちに刻印する受動的な存在としての観念との間のこの区別は、私が私のうちに覚知する必然性からの神の独立性を基礎づける。この神の存在が私ならびに私の抱く神の観念の外に実際に措定されなくても、私はこの神の観念によって、神が私の知性において覚知される必然性から自らを解放する自由をもっていることを理解することはできるであろう。しかしそのことを正しく証明することはできない。なるほど、私は、私の抱く神の観念を考察することによって、神の無限性が絶対的な自由を包含

することを覚知することはできる。しかしながら、もっぱらこの考察にとどまって、その外に出ないことによって、私は、私に固有の知性に内在する必然性しか正しく証明することはできないであろう。すなわち神の存在する必然性、自由である必然性、一般的には私が神に属するはずだと明晰判明に把握するすべての属性の必然性、それらの必然性を私に固有の知性に内在する必然性においてしか正しく証明することはできないであろう。

だからこそ、先に引用したデカルトのテキスト³が断言するのである：すなわち私が私の知性によって覚知される必然性の地平にのみとどまるかぎり、すなわち数学と同じ地平にとどまるかぎり、私は神をスティックスと運命の下に置き、そのため神の無限な自由を把握することはできなくなる、と。もし私の知性に固有の必然性の原因が神であり、その原因に私の方の必然性こそ従属しているのだということを、私に教えてくれなるものが何もなかったとしたら、私は、神自身の方こそ逆に私の方の必然性に従属することはあり得ないということ、どのようにして理解することができるだろうか。ところで存在論的証明においてもっぱら問題となっているのは、数学の場合と同様、観念の内在的特性を考察することであって、観念の原因を探求すること、すなわち観念の必然的内容のあり得る由来を自問することではなかった。それゆえ、数学の場合と同様、私は、事物そのものに、すなわちこの場合神に、私の精神が抱く神の観念のなかで私の覚知する必然性を付与することしかできず、結果としての神の観念において把握される必然性を決定的に超越したところに置く、その元となる、その必然性の原因についての考察にまでは至らない。だから神は自由であると私がたとえ認識するにしても、神は実際には私の知性の必然性に囚われたままである。こうして存在論的証明は、結果による証明から切り離されると、単に客観的妥当性を奪われるというだけではない。その証明は、さらに、私の精神の場合には従わなければならない必然性、その必然性を免れる絶対的に自由な神という観念と衝突してしまうこととなる。存在論的証明が自由な神を認めるように思われるとしても、その神における必然性は私のうちにあると同じ性格のものにすぎない。その証明は、数学的本質の必然性と神の本質の必然性とが根本的に異なるものであることを浮き彫りにするどころか、その証明が結論に至ることができたのは、ただ両方の本質が或る点で似通っており、第一のものに与えるものを第二のものに拒むことができないという論理に依拠することによってにすぎない。

いったん存在論的証明が結果による証明に依拠していることが明らかになると、神の本質に基づく証明が示唆する神の可知性と、神の無限な实在性および神の無限に

有力で自由な意志が示唆する神の非包括性との両立が、明らかになる。私は、神の本質を認識することから神が必然的に存在する、と理解することができたとしたら、それは、神が包括的理解を超えていることを理解することを前提としている。なぜならば、私が神の本質を考察することによって私が必然的なものとみなす客観的妥当性を、結局のところ基礎づけるのは、神のこの非包括性だからである。本質のうちに刻み込まれた必然性が、実際、それ自体として客観的妥当性をもつのは、神が私のうちにこの本質の観念を真なるものとして置いたからである。それがそうであるのは、私が抱く神の観念、その観念内容の必然的な原因である神が誠実な存在であり、また私の包括的な理解を超える力として存在することを証明したからである。同様に、存在論的証明から生じる必然性と観念の創造者である神の自由とは両立する。というのは、神は必然的に存在すると私が理解するのは、神が私のうちに神の本質の観念を自由に植え付けてくれた、からであり、この神の本質の中に刻み込まれた必然性が客観的妥当性をもつことを私が知るの、神が私のうちにその観念を自らの作品の印として刻印したので、神こそこの観念の作者であると私が知る、からである。神はその本質によって必然的に存在するというこの存在論的証明は、神が私の理性に対してなした自由な啓示の結果とみなされる。しかし存在論的証明が、最終的には、自由な、しかし包括的に理解できない一つの啓示に基づくものであると、まさしくそう思われるがゆえに、その証明は、私に、神を包括的に理解することを許さないし、神の自由と存在するという神自身の必然性とかいかに両立することができるのかをも、理解することを許さない。この両立が成り立つというのは必然的であることを、私は理解するのではあるが。³⁴ それゆえ神が必然的に存在することを理解することは、神を包括的に理解することでは決してない。無限者の形相的根拠である非包括性は、逆に、明晰判明な観念において私の理解する一切のものは客観的妥当性をもつということを、私が全く確実に理解し肯定するのを可能にする根拠である。

数学の本質であれあるいはその他のものの本質であれ、そういった本質の必然性が「我々の認識を超えない」と規定すること、そのことは、デカルトにとっては、我々の認識に相対性を課することでは決してない。そうではなくてそれは、神自身が我々の知性の必然性を免れることによって、かえって神がその必然性を基礎づけ、神が、その必然性についての我々の認識に、単に相対的にすぎないのではなく絶対的な客観的妥当性を授けることを可能にすることである。その時私の認識の必然性は、合理

的な神の意志がもたらす一つの結果についての、それ自体として絶対的に妥当する知的経験となる。したがって、被造物の本質においてであれ無限者の本質においてであれ、私が明晰判明に覚知する一切のものは、これらの事物にも無限者にも絶対的に妥当する。神の非包括性はこの必然性の保証人である。神の非包括性は、一方では、有限な本質が問題となるときには、その必然性の射程を限定するし、他方では、無限な本質が問題になるときは、その必然性を純化する。こうして両方のケースにおいて、しかしそれぞれ異なったやり方で、必然性を神の自由と両立させるのである。³⁵

註

デカルトのテキストとして *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1964sq.* を使用した。引用は AT. と略称し、巻数はローマ数字で頁数はアラビア数字で示した。

デカルトの『省察』の翻訳については、所雄章訳『デカルト著作集2』白水社、1973、三木清訳『省察』岩波文庫、1949、榎田啓三郎訳『省察』角川文庫、1966を参照し、使用した。なお英文要旨作成の際、*Martial Gueroult: Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons Translated by Roger Ariew, Minneapolis, University of Minnesota Press.* を参照し、使用した。

^① AT.VII, p.130.

^② A Mersenne, 24 décembre 1640, AT.III, p.266.

^③ この章について cf. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1, Paris, Aubier, 1953, pp.344-6.

^④ Cf. AT.VII, p.164, p.167.

^⑤ *Lettre au marquis de Newcastle*, mars-avril 1648, AT.VII, pp.136-7.

^⑥ この章について cf. Gueroult, pp.344-6.

^⑦ Cf. AT.VII, pp.155-7.

^⑧ Cf. *Ibid.*, p.156.

^⑨ この章について cf. *ibid.*, pp.357-360.

^⑩ Cf. *Lettre à Mersenne*, 6 mai 1630, AT.I, p.150.

^⑪ *Ibid.*, p.150.

^⑫ AT.VII, p.67. この章について cf. Gueroult, pp.360-2.

^⑬ Cf. note 8.

^⑭ Cf. AT.V, p.166.

^⑮ この章について cf. Gueroult, pp.362-7.