

デカルトの「第三省察」における神の存在証明 (5)

垣田 宏 治

人間社会科学講座

(1997年8月5日受理)

The Chief Argument of Descartes for God's Existence
in the *Third Meditation* (5)

Koji KAKITA

Department of Humanities & Social Sciences

(Received August 5, 1997)

The important problem posed by the second a posteriori proof is the determination of the role of the a priori notions that condition it. Although the cause was posited only with respect to its external effect (the idea impressed in us) in the first proof, it is considered, in addition, with respect to its internal effect: the production of self by itself in the second proof. This penetration into intimacy of the self-caused cause allows Descartes to reveal the active character of divinity. Since the infinite clearly does not need any efficient cause outside itself in order to exist, it must necessarily enclose this efficiency in itself. That is why it exists necessarily in virtue of its essence. The concept of efficient cause can be extended to this positive essence. God's rationality and his free creative self-causality are therefore closely linked here. If the second proof depends above all on a priori notions, if it is based on the concept of *causa sui*, and if this concept is itself based on God's essence, ought we conclude that this proof by effects is a posteriori only in name, that in fact it is absorbed into a priori proof? Such a conclusion would misjudge the analytic order of reasons, which was scrupulously followed by Descartes. Certainly, the notion of *causa sui* depends a parte rei on the nature proper to the essence of God. However, in the second proof considered in itself, the necessary link between the essence of God and self-caused causality never intervenes as an element of the demonstration. The self-caused cause is itself posited as God, not in virtue of the fact that I perceive a priori that it is necessarily implied in the essence of God, but in virtue of the idea of God present in us as an effect to be explained, the cause needing to have at least as much perfection in its formal reality as its effect. Hence in spite of the multitude of its a priori elements and its link a parte rei with the a priori proof, the second proof is maintained on the a posteriori plane.

25. 私の存在は私に由因するのか (第31, 32節)

「神の存在の第二証明」は、神の観念を持つ私自身は、神が存在しない場合でも、存在することができるかどうかを探究するところから始まる。私の存在は、神が存在しないとした場合、何に由因するのか (29節)。私は、私自身に由因するのか (30, 31, 32節)、それとも私以外の、両親とか神ほど完全ではない何か他の「原因」とかに由因するのか (第33, 34節) のいずれかである。私自身に由因とする場合、積極的に、私こそ私の存在の

創作者であり、「自己原因」である場合 (30節) と、消極的に、私は今あるように常にあったのだから、私の存在の創作者、「原因」を探し求める必要はない場合 (31, 32節) とに分けられる。私こそ私の存在の創作者ではないかという場合は、すでに前章で検討し終えた。この章では、消極的な場合、つまり私は今あるように常にあったのだから、私の存在の創作者を探し求める必要はないとする場合を検討することから始める。

私は今存在するように常に存在してきたので、私自身の外に私の存在の「原因」を求める必要はないという想

定は、「時間の非連続性」と「連続的創造」という考え方にもとづいて反駁される(31節)。私の生涯の全時間のどの一瞬も独立して、先行する一瞬に依存していない。私が少し前に存在していたからといって、今存在しなくてはならない、ということにはならない。私は次の一瞬に存在することをやめる可能性がある。各瞬間ごとに私を創造する、すなわち保存する何かがないかぎり、私の存在の持続はあり得ない。私を一瞬一瞬保存するには、私を無から新たに創造するのに必要であったのとまったく同じ力と働きが必要となる。だから「保存」と「創造」とは実質的には同じ働きである。私の存在の持続の非連続な各瞬間ごとに、私の存在の創造者は、私の存在に直接介入する必要がある。

私は一瞬ごとに自らを再創造し保存する力を持っているとしたら、私は私自身に由因して、前章(30節)で検討した想定と同じく、私は私の存在の創造者であり、私は「自己原因」となる。しかし同じく私の存在の創造者、「自己原因」といっても、問題になっているのは、この31節では、今のこの一瞬に私を新たに再創造し保存する現在の力と働きであるのに、これに対して、前章の30節では、私という思惟実体を持って創造した力と働きであった。30節の論述の運びは、思惟実体である私自身を無から創造するといういっそう大きなことを、かって私が成し遂げることができたのだから、思惟実体の様態にすぎない、私に欠けている完全性を獲得するといういっそう小さなことを成し遂げることは私には容易である、というものであった。そこで私は、各瞬間ごとに私を新たに創造し直し、私を保存する現在の力を私が持っているか否かを、ここで私自身に問わなくてはならない(32節)。もしそういう力が私のうちにあるとすれば、思惟実体である私は当然その力を意識するはずである。ところが私はそのような力が自分のうちにあることを意識しない。つまり私は私自身を各瞬間ごとに新たに再創造し保存する力を持っていない。だから私はそういう力を持つ別の或る存在に依存していることになる。この32節で、そのような力はないと私が意識しているのは、私を各瞬間ごとに新たに再創造し保存する力である。ところで前章の30節の想定で、私が意識したのは、私の中の神の観念のうちに含まれている完全性を私が獲得するのに、私の力には限界があるということである。前章(30節)の論述の運びに従うと、私は思惟実体の創造といういっそう大きなことを成し遂げたのだから、思惟実体の様態にすぎない、私に欠けている完全性の獲得といういっそう小さなことを成し遂げることは容易である。しかるに私は、私の中の神の観念のうちに含まれている完全性を獲得するのに困難を経験し、そのことで自分の力が限界にぶつかっていることを意識している。いっそう小さな

ことを成し遂げるのに自分の力の限界を意識しているのであるから、いっそう大きなことである、私という思惟実体の創造などできるはずがない。すなわち私は私自身の存在の創造者ではなく、私は私自身に由因しない、というのである。このように32節の場合と30節の場合とは、私が意識するものが違っている。32節で私が意識しているのは、私を各瞬間ごとに再創造し保存する肯定的な力であり、30節で私が意識したのは、完全性を獲得するといういっそう小さなことをすらし遂げられない私の力の限界という、否定的なものである。

26. 私の存在は私以外の原因に由因するのか。原因を求めての無限進行(第33, 34節)

私には私自身を各瞬間ごとに新たに再創造し保存する力がない。だから私の存在を持続させるためには、私はそういう力を持つ別の或る存在に依存せざるを得ない。私が依存するこの存在は、神でないとしたら、両親かそれとも神ほど完全でない何か他の原因かということになる。だがそういうことはあり得ない。ここで「原因のうちには結果のうちにあるのと少なくとも同じだけの実在性がなくてはならない」という「因果性の原理」が適用される。私の存在の「原因」は、「結果」である私のうちにある想念的かつ形相的実在性と少なくとも同じだけの形相的実在性を持たなければならない。私は思惟するものであり、神の観念を自分のうちに持つものであるから、そういう私の原因もまた同様に思惟するものであり、私が神と神に帰する一切の完全性ととの観念を持っているはずである。この原因について、それはそれ自身に由因するのか、それとも他のものに由因するのかをたずねることができる。もしそれ自身に由因するとしたら、その原因は神である。なぜならそれはそれ自身によって存在する力を持つ「自己原因」であり、私が神に帰する一切の完全性を現実に持つ力があるからである。もしその原因が他のものに由因するとしたら、この他のものについてさらに、それがそれ自身に由因するのか、それとも他のものに由因するのかが問われ、こうして結局は究極の「自己原因」である神に至る。

ここでは原因を求めての無限進行はあり得ない(34節)。なぜならここで問題となり、焦点を当てられているのは、かって私を産み出した原因ではなくて、現に私を保存している原因であるから。芸術家が死んでも、その作品は残ることはあり得るし、両親がいなくなっても、その子は残っている。しかし湧き出る泉の源が涸れてしまえば、泉も涸れてしまう。いまデカルトの「時間の非連続性」と「連続的創造」の説に従うとしたら、現に私の存在を継続させる原因なくしては、私は存続できない。問題は

「あってしまったもの原因ではなくて、現にあるもの原因」⁽¹⁾なのだ。だから自己原因を求めての無限進行はあり得ない。

しかし原因を求めての「無限進行」は私の有限な知性の把握を超えている。だから有限な知性が無限進行を理解できないからといって、それを否定することはできない。しかし再三述べているように、ここで私が求めているのは、私の存在の過去に遡っての原因ではなくて、過去でもなく未来でもなく、今のこの一瞬において私を保存する原因である。この一瞬における原因を求めての無限進行はあり得ない。しかしデカルトは、自然学において物体は無限に分割することができ、その無限に分割された物質的原因の現在の系列の中を運動が一瞬のうちに伝播して無限進行すると述べている⁽²⁾。つまり現在の一瞬における運動の無限進行を認めている。一瞬における物質的原因の系列の中の運動の無限進行が私の有限な知性の理解を超えているからといって、私は、その無限進行の可能性を否定することはできない。

しかし今問題にしているのは、私の存在を創造し保存する形而上学的原因である。物質的原因の無限系列の中を運動が無限進行するという自然科学的事象と、この一瞬において運動を起こし保存する形而上学的原因とは次元の異なる問題であり、同じレベルで論じることはできない。分割された物体の部分ないしは項の無限系列を運動が一瞬のうちに伝播するという場合、その無限系列は物質的原因の無限系列ではない。その瞬間に創造され保存された「結果」である物的運動が無限系列の中を瞬時に伝わるのであって、物体の部分ないし項の無限系列とは、形而上学的に厳密に言えば、「原因」の系列ではなくて、創造された運動の「結果」の系列である。⁽³⁾そこで問題になっているのは、現在という一瞬における創造の結果である瞬間的運動の無限への分割、細分化である。この瞬間的運動を創造し保存する形而上学的原因は、その場合瞬間的運動の無限への細分化とは無縁であり、その外にある。この形而上学的原因は、物体の無限に分割されたどの部分においても同時に一挙に運動を生み出し保存する原因である。運動が一瞬のうちに次々と継続的にその中を伝わる「無限系列」という観念は、私の有限な知性による抽象的で虚構的な表象でしかない。被造の運動のそれぞれの瞬間が被造の運動の他の瞬間から根源的に独立していて非連続であるということは、被造の運動が直接由因する元の創造のはたらきがそれ自身にのみ依存し、したがって有限、無限のあらゆる系列とは無縁であることを証かしている。こうして存在ないしは運動を瞬間ごとに新たに再創造して保存する形而上学的原因は、有限、無限にかかわらずすべての進行を排除する。⁽⁴⁾

しかしここで自然学に属する物体やその運動を問題にするのは、正当ではない。私は省察のこの段階ではまだ物体やその運動の存在を知らないからである。それに私は、私の存在を各瞬間ごとに創造し保存する原因として神を指定できるかどうかとも知らない。私が確実に知っているのは、思惟するものとしての私の存在である。私が存在するのは、私が思惟しているかぎりにおいてであり、私は思惟することをやめたとたん、存在することをやめてしまう。私が存在するかどうかは私が思惟するかどうかによるのであるから、私は、私以外のいかなる原因にもあるいは原因の系列にも依存することない。その意味で私は実体であるといえる。私はいかなる根拠にも依存せず、私はすべての思惟の根拠としてある。したがって私は私自身によってあるとしたら、私には各瞬間ごとに私を創造し保存する力があるのか、それとも私はそのような力を持たず、他に依存しているのかを自問するのも当然である。

私は思惟するかぎりにおいてのみ存在する。コギトは思惟するかぎりでの私の作用的現存における自己把握である。私があれこれと考え、そういう思惟作用の作用的現存を確認できたからといって、私が思惟するものとしての私の存在の創作者であるか否かを確認することにはならない。「精神は確かにそれ自身、あれこれの思惟作用を作動することの原因であり得る。」⁽⁵⁾だからといって「精神が思惟するものであることの原因」⁽⁵⁾であるわけではない。ここで自らを不完全なものとして意識する「第二のコギト」が問題になる。私は、自分のうちにある完全性の観念と較べて自分自身が不完全なものであると自覚する。そのことから直ちに私が私の存在の創作者ではないことを知る。なぜなら、もし私が私の存在の創作者であるとしたら、私は私自身を完全なものとして創造できたからである。他方私の存在の創作者は、自らを完全なものとして創造したのでなければ、自らによってあることはできないので、私は、自らによってあるかそれとも他によってあるかの原因の系列をたどっていけば、私の存在の創作者を「自己原因」として立てざるをえない。なぜなら結局この原因があつてこそ、あるがままの私、すなわち神の観念を持つ思惟するものとしての私の存在は保存されるからである。この論証は正当である。なぜならこの場合私の存在とその存在の創作者との関係は、物質的原因の場合とは違って、真の「結果」と「原因」との関係であるから。物質的原因の場合、創造の結果生み出された運動の、無限に分割された物体の部分への瞬間的伝播であり、それは原因と結果の関係というよりは結果の系列とみなすべきである。

この「結果による神の存在の第二証明」は、「第一証明」では認識論的地平においてしか基礎づけられなかつ

たコギトと神との実体性の差異を存在論的に明確にした。「第一証明」においては、神は最も明晰判明に認識されるがゆえに絶対的本性を持つ第一の実体であり、コギトはこの第一の実体をぬきにしてはただ混乱した認識しか得られない、その意味で相対的な本性を持つ第二の実体である。しかし「第二証明」においては、問題はもはや認識ではなくて、存在であり、自らを自らによって認識することではなくて、自らを自らによって創造することである。コギトと神との実体性の差異は、「自らによってある」在り方の違いにもとづく。私という思惟実体の場合、自らを創造し保存する力を持たないが、存在するのに他の被造物の助けを借りる必要はないので、「自らによってある」。もう一つの「自らによってある」在り方は、文字通り「自己原因」であるがゆえに、それ自身によってあるという在り方である。それは神にしか当てはまらない。実体という名称はこうして神に関してと被造物に関してとは一義的ではない。⁽⁶⁾

27. 二つの補足的考察（第35, 36節）

もしかすると私の存在を創造するのに幾つかの部分的原因が協力し合っていて、私が神に帰するそれぞれの完全性を、私はそれぞれ別々の部分的原因から受け取っていたのではないか。したがってこれら一切の完全性は世界のどこかに見出されるかもしれないが、それら一切の完全性が不可分に結びつけられて、神という一者のうちにあるというわけではないのではないか。そのように仮想することは不可能である。神のうちにある一切の完全性の不可分離性こそ、神のうちにある主要な完全性の一つであり、神の一切の完全性は、その不可分離性という完全性をも含めて、一体となっているからである。その不可分離性という完全性の観念は、私がその他もろもろの完全性の観念を持つにいたった原因と同じ原因によって私のうちに置かれ得た。なぜならこの原因こそ、これらの完全性がいかなるものであるかを、私に認知させると同時に、これらの完全性を一つに結びつける不可分離性という完全性がいかなるものであるかをも、私に理解させるからである。

神は無限に完全な者であり、私が神に帰する一切の完全性は、それら完全性の不可分離性という完全性を含めて、無限な完全性である。無限に完全な者が持つ無限な完全性の主要な特質の一つとして、それら無限な完全性が不可分離に結びついて一体となっていることがあげられる。この神における一切の完全性の不可分離の一体性こそ、「可能的無限者」としての私が「現実的無限者」としての神に較べて一段劣った存在であると、「神の存在の第一証明」（26, 27節）が証していることの論拠と

なる。「第一証明」において私は、神に帰している一切の完全性を潜在的に持っている、私の認識を「次第に増大」させていった果てに、それらの完全性を現実化させることができるかもしれないとされた。しかし私が自らの認識を次第に増大していくことこそ、私の認識の不完全であることの最も確かな証拠とされた。神はすべての完全性を現実を持つ現実的無限者であり、その完全性を少しずつしだいに増し加えるということはない。なぜなら神は一切の完全性を不可分離に結びつけて一体として現実所有しているからである。その意味で神は無限に完全な者なのである。また神における一切の完全性の不可分離の一体性は、「第二証明」（30節）の原則の適用を可能にした。その原則とは「いっそう大きなもの（こと）をなし得るものは、またいっそう小さなもの（こと）をなし得る」であり、またその逆の原則は「いっそう小さなもの（こと）をなし得ないものは、またいっそう大きなもの（こと）をなし得ない」というものであった。そこで「いっそう大きなもの（こと）」とは、思惟実体である私を無から創造することであり、「いっそう小さなもの（こと）」とは、私に欠けている完全性を獲得することである。私という有限な思惟実体とはいえ、「無」から「有」を創造するには、神の無限な力、神の全能を必要とする。神の「無限な全能」という観念は一切の不完全性を排除する。神は一切の完全性を不可分離に結びつけて一体として現実が所有しているがゆえに、無限に完全な存在者である。神の「無限な全能」あるいは「神の一切の完全性の不可分離の一体性」を前提すれば、物事の大小に関わりなくあらゆることをなし得る。このことが前提されて、上の原則は適用可能となるのである。

私が両親によって産出されたかもしれないということに関して言えば（36節）、両親は、私の精神が内在しているとされる質料のうちに「或る性情」を据えつけた「原因」ではあるが、それ以上のものではない。ここで問題になっているのは、思惟実体としての私が何に由因しているかということである。私の精神が内在しているとされる質料（＝身体）やその質料のうちに据えつけられる「性情」の「原因」と、私という思惟実体が由因する「原因」とは何の関係もない。両親は思惟実体としての私が由因する「原因」でもなければ、また私を各瞬間ごとに再創造し保存する「原因」でもない。

28. 「結果による神の存在の第二証明」の帰結（第37, 38節）

最完全者である神の観念を持つ私という存在の創作者として神もまた存在することが、以上のことから明証的に論証された。この「神の存在の第二証明」から二つの

帰結が出てくる。一つは、私のうちにある神の観念は外来観念でも作為観念でもなくて、本有観念であるということである(37節)。神の観念は、感覚的観念のように、不意に私にやってきたのではない。だからそれは外来観念ではない。それは私が作為した観念でもない。私はそれから何もものも引き去ることも付け足すこともできないから。残るところは、私自身の観念が私に本有的であるのと同じく、神の観念は私に本有的であるということになる。「第一証明」は、私のうちにある神の観念の原因として、神は必然的に存在することを証明した。「第二証明」は、そういう神の観念を持っている私自身の原因として、神が必然的に存在することを証明した。神が神の観念を私のうちに植えつけたということと、そういう神の観念を持つ私が神によって創造されたということとは、ひとつにつながっていて分離することができない。そのことから神は私を創造したそのとき以来、神の観念は私のうちにあり、したがって神の観念は私に本有的ということになる。

「第二証明」から帰結するもう一つのことは、私が神の似像と似姿にかたどって創られた(38節)ということである。神は私を創造するにあたって、ちょうど芸術家が彼の作品に自らのしるしを刻印するように、神は神の観念を私に植えつけた。そしてこのしるしが作品そのものであってもよい。とにかく神が私を創造したというこの一つのことから、私がある意味で神の似像あるいは似姿にかたどって創られ、したがって私自身が神の似像あるいは似姿であることは明らかである。38節はそのように述べている。すでに述べたように⁽⁷⁾、『ビュルマンとの対話』の中の「結果は原因に類似する」という公理は、「第一証明」には適用できない。そこで問題になっている神は、私の存在の創造者としての神ではなくて、私のうちに神の観念を植えつけた原因としての神であるからだ。「第二証明」の場合はしかし、創造の「原因」である神と、創造の「結果」である私との関係は、存在と存在、実体と実体との関係である。その場合は確かに「結果」は「原因」に類似する。私を含めて全ての被造物は、神から与えられて実在性の多少に応じて、神に類似することになる。他の被造物よりも多くの実在性を与えられている私は、それだけ多く神に類似することになる。

私はすべての被造物うちで神から最大の実在性を与えられているので、神に最大限類似しているというのは、あくまで他の被造物と比較して最大限類似しているというにすぎない。有限で不完全な私とそういう私を創造する無限な完全者である神とのあいだに、完璧な類似の関係は成り立つはずはない。完璧な類似の例は「第一証明」において示されている。「結果」である神の観念の想念的実在性は無限量であるので、その観念の「原因」は少

なくとも無限量に等しい形相的実在性を持たなければならない。ところが無限量より多い量を想定することはできないので、「結果」である神の観念の想念的実在性と「原因」である神の形相的実在性とのあいだには、実在性の量について完全な等式が成り立つ。かくして神の観念は「原型」としての神を映す真なる「像」となり、神の観念と神とは完全に一致して、そこには完璧な類似の関係が成り立つ。これに較べれば私と神との類似の関係は、被造物の中で私は神との最大限の類似性を持つということとどまり、完璧な類似の関係とはいえない。結局、私はすべての被造物の中で神から最大の実在性を与えられているがゆえに、神に最大限類似している被造物である。そのことが可能になるのは、私が被造物の中で唯一自らのうちに「神の観念」を持っていることによる。38節の先の記述に続いて、デカルトは次のように述べている。私は、神の観念をうちに持つ私という神の似姿を、私自身を知覚するのと同じ能力によって知覚する。私が私自身に精神の眼を向けるとき、私が不完全で他に依存するものであり、いっそう大なるもの、いっそう善きものを際限なく希求するものであることを理解するだけでなく、また同時にいっそう大なるもの、いっそう善きものの一切を無際限的に、可能的に持っているだけでなく、実際に無限に自らのうちに持っている神をも理解する。デカルトはそう述べている。私が自らを不完全で有限な存在として把握することができるのは、私が持つ「神の観念」のうちに正確に映し出されている最完全で無限な神と自分自身とを対比することによってである。だから私の持つ「神の観念」と神との「絶対的類似」⁽⁸⁾こそ、私自身と神との、他の被造物に較べて相対的に最大限の類似を基礎づけているのである。

「神の存在の第二証明」は、有限で不完全な存在である私を創造する原因として無限で最完全な神の存在を証明するので、神は私の存在の「優越的原因」として立てることができる。「第一証明」は、私の持つ神の観念の想念的実在性と少なくとも同等の形相的実在性を持つ「原因」として神の存在を証明した。この場合、「結果」である神の観念と「原因」である神とは、すでに述べたように、類似する必要はない。すると神は神の観念の「優越的原因」になり得る。ところが「結果」である神の観念の想念的実在性の無限量は、その観念の「原因」として、少なくとも無限量に等しい形相的実在性を持つ「原因」を要求する。ところで無限量より多い量を考えることはできないので、「結果」である神の観念の想念的実在性とその観念の「原因」である神の形相的実在性とのあいだには、実在性の量について完全な等式が成り立つ。したがって神は神の観念の「形相的原因」であって、「優越的原因」ではあり得ないことになった。しか

し「神の観念」の想念的在り方は「神」の形相的在り方と較べて、事物の「存在」を欠いているために一段劣っていて不完全ではないか。「原因」である神は少なくとも「結果」である神の観念が持たない「存在」という一つの完全性を持っているのであるから、「因果性の原理」に照らしてみると、「原因」は「結果」より多くの完全性を持つことになり、やはり神は神の観念の「優越的原因」ということになるのではないか。⁹⁾しかし想念的在り方が観念の本性に合致しているように、形相的在り方が観念の原因の本性に合致している。両者の在り方に本性上違いがあるのは、ある意味で当然である。しかし最完全な観念である神の観念は、最完全者である神を忠実に映す似像である。もしそうでなければ、神の観念は最完全な観念とはいえず、それは神の観念であるとはいえずなくなる。「観念」の想念的在り方の不完全性についていえば、その不完全性は私に由来する。「観念」が私の「或る思惟の仕方」である(13節)かぎり、私は間違っただけで思惟することがあり得る。しかし私は正しく観念すれば、その対象を正しく映すことができるはずである。こうして「第一証明」からは神が神の観念の「優越的原因」であるということとは出てこなかった。しかし「第二証明」では、「結果」である私自身と「原因」である神との関係は、不完全で有限な存在である私と最完全で無限な存在である神との関係であり、神は私の存在の「優越的原因」であるといえる。

「第二証明」は「観念と観念されたものとの一致の原理」を適用せずにすませているので、「第一証明」とは独立した証明とみなすことができるか。決してそうはできない。「第一証明」「第二証明」とも共通して、「原因のうちには結果のうちにあるのと少なくとも同じだけの実在性がなくてはならない」という「因果性の原理」を適用している。さらにまた「第二証明」が独立した証明だといえない理由がある。「第二証明」の32節は、過去に私を創造した原因ではなくて、各瞬間ごとに私を創造し保存する力を私が持っているかどうか自問している。私は思惟するものであるのだから、そのような力が私のうちにあったとしたら、当然それを意識したはずである。ところが私はそういう力があることを意識していない。だから私はそのような力を持たず、私はそういう力を持った別の或る存在に依存していることになる、とデカルトはそう結論している。ゲルーはここから「第二証明」の根本原理の一つを引き出している。その原理とは、どんな能力も、私がそれを知る(意識する)ことができなければ、私のうちにあることができないというのである。この原理は、ゲルーによれば、私は私自身としては私が私を知るのとは別ものではあり得ないということを含んでいるし、そして「認識から存在へは正しく推論するこ

とができる」ということをも含んでいる。ところでこの「認識から存在へは正しく推論することができる」という命題は、私が、神は存在していて、私を欺くことはできないということを知っているのだから、妥当しない。「第一証明」こそこの誠実な神の存在を証明したのである。¹⁰⁾このことから「第二証明」が「第一証明」から独立しているとはいえない。

29. 「神の存在の第一証明」と「第二証明」においてアプリアリな思念が果たす役割

「第二証明」は、「神の観念を持つ私」の存在は、もし神が存在しない場合、何に由因するかを問う。私は私自身に由因するかそれとも何か他の原因に由因するかである。デカルトは、私は私自身に積極的に由因し、私が私の存在の創作者であるという想定を否定したあと、私は今あるように常にあったのだから、私の存在の原因を私の外に求める必要がないという消極的な想定を検討している。彼はその想定を反駁するのに、「時間の非連続性」と「連続的創造」というアプリアリな思念を証明に導入する。そのアプリアリな思念は、「結果」である私のうちにある「神の観念」から引き出されてはいない。それにもかかわず、そのアプリアリな思念は証明の主要な要素となっている。というのも原因の無限進行は、その思念を抜きにしては阻むことができないからである。私の生涯の全時間のどの一瞬も独立していて、先行の一瞬に依存していないので、今の一瞬ごとに私を創造し保存するのでないかぎり、私の存在の持続はあり得ない。ここで問題になっているのは、かつて私を産み出した原因ではなくて、現に私を保存している原因である。「時間の非連続性」と「連続的創造」という思念に従えば、現に私の存在を継続させる原因なくしては、私の存在の持続はあり得ない。私の存在の過去に遡っての原因ではなくて、この今の一瞬において私を保存する原因である以上、この一瞬における原因を求めての無限進行はあり得ないというのである。

「第一証明」もまた、無限進行を阻むために私が持つ神の観念とは無縁なアプリアリな思念に頼らざるを得なかった。無限進行はこのとき、一つの観念から他の観念に及ぶ無限系列の形をとって第一の観念に、したがってその観念の究極の原因に到り着けなかった。この場合アプリアリな思念は「観念は映像のごときのものである」という「観念の本性」から引き出された。この観念の本性によれば、私は、結局或る第一の観念に行き着き、その観念の中に想念的に含まれている一切の実在性を形相的に含んでいる究極の「原因」に行き着くことになる。それゆえ、「第一証明」において観念と観念されたものと

の関係を必然的に指し示す「観念の本性」が無限進行に対して演じた役割を、「第二証明」においては「結果があるかぎり、それを保存する原因もなければならない」という形式をとった「原因の原理」が引き受けることになった。⁽¹¹⁾

観念の（「第一証明」の場合）あるいは原因の（「第二証明」の場合）無限進行があり得るとしたら、私の中の「神の観念」のあるいは「神の観念を持つ私」の原因としての神には決して到達することができない。二つの証明は、この無限進行をアプリアリな思念によって阻むという点では一致する。また「その持っている自然の光が微弱すぎて、観念のうちに想念的にある一切の完全性はその原因のどれかに実在的になければならないということが第一の思念であることを理解することができない人々のために、私は、この観念を持つ精神がそれ自身に由因してあることはできないことを示すことによって、もう一度同じことをもっと理解しやすい仕方で証明した。」⁽¹²⁾ 第一、第二の両証明とも、「原因」として特定されるのは同じ神である。しかし「結果」のほうは、「第一証明」の場合は私の中の「神の観念」であり、「第二証明」の場合は「神の観念を持つ私自身」である。「第一証明」において、私の中の神の観念が「結果」であるということとはわかりにくいし、「結果」である神の観念の「想念的実在性」とその観念の「原因」である神の「形相的実在性」との関係もよく飲み込めない人も多いかもしれない。それに対して私の存在が神による創造の「結果」であることは、誰の眼にも明らかである。そこで「第二証明」においては、神の観念を持つ私という「結果」と、その私を創造する「原因」である神との関係を明らかにすることによって、「第一証明」で証明したのと同じことを、「第二証明」はもっとわかりやすく証明したといえる。

しかし「第二証明」においては、無限進行を克服するためには、さらに自己原因の可能性をアプリアリに把握する必要があった。すなわち「私がいかなる事物も、或る意味では自己自身に対して、作動因が結果に対してあるのと同じであることはできない、と考えるとしたら、私は、事物の原因を探求するとき、私はすべてのものの第一原因に決して到り着くことができないであろう。」⁽¹³⁾ ここで言う第一原因とは自己原因のことである。私の精神は有限なので、私が自分のうちに第一原因の観念を持っていなければ、原因の系列が無限ではないと私は認識することができない。⁽¹⁴⁾ このように自己原因として定義される第一原因は、自らに存在を必然的に与えざるを得ない本質を持つもの、「存在する本質的必然性」を持つものとしてのみ理解することができる。「第二証明」にとって欠かすことのできない自己原因の思念は、

この場合、「結果」としての私の中の神の観念に結びつけられるのではなく、完全者たる神の、それ自体としてアプリアリに考えられた本質に結びつけられる。自己原因というのは、完全な存在である神のアプリアリに必然的な特性の一つである。「神の存在のアプリアリな証明」はまさしく、この完全者たる神の本質を洞察することから自己自身によって存在することの必然性を導き出している。こうして「アポステオリな第二証明」は結局アプリアリな証明に支えられているように思われる。

こう見てくると、「第二証明」全体を主導する主要思念は、「完全者たる神の観念を持つ私」とならんで、「自己原因」の思念であるということになる。すでに述べたように、「自己原因」の思念は、神の観念を持つ私は、神が存在しないとした場合、私自身に由因するという想定の中から出てきた。積極的に、私は私に由因し、私が私自身の「自己原因」であるという想定は、30節で否定された。消極的に私は今存在するように常に存在してきたので、私の外に私の存在の「原因」を求めする必要はない、つまり「原因なし」という想定は31節で「時間の非連続性」と「連続的創造」という考え方にもとづいて反駁された。こうして「自己原因」という思念は、私をかって創造しただけでなく、今の一瞬ごとに保存して私の存在を持続させる原因として神が指定されたとき、その神を特徴づけるのに用いられた。「原因なし」という思念は、神はもちろんのこと、被造物のどれにもあてはまらないことが証明された。

「第一証明」は、「結果」としての私の中の「神の観念」というただ一つの支点を持つにすぎなかった。独りその「結果」によってのみ「原因」である神の存在が証明された。これに対して「第二証明」は二つの支点を持つ。一つは「結果」としての「神の観念を持つ私」である。その「結果」は必然的にその「原因」として私の存在の創造者である神を要求する。その場合、「結果」が完全者たる神の観念を含んでいるので、その「原因」もそれ自身完全者たる神でなければならない。もう一つの支点は「自己原因」である。それは「原因」の自己自身との関係を含んでいる。「自己原因」は一方では「作動因」であり、他方ではそれ自身の「結果」であるので、そのため、この「作動因」においては、「原因」はその「結果」とは異なるものであってはならず、また時間的にその「結果」に先行するものであってはならないということになる。「自己原因」は、いわゆる「作動因」と「無原因」とのあいだの中間項、すなわち「ものの積極的本質」である中間的概念において、形相因と作動因とにともに与っている。⁽¹⁵⁾ 「他に由因して」あるものは、作動因に由因するごとくに「他に由因して」ある。これは被造物の場合である。「自らに由因して」あるものは、

いわば形相因すなわち事物の本質に由因するがごとくにある。言い換えればそれは「他に由因することなく」という意味で「原因なし」で、作動因を必要とすることなく「自らに由因して」ある。これは神の場合である。神は、自らの積極的本質すなわちその汲み尽くし得ない力能によって、言わばその廣大無辺な本質によってある。しかしもし神の「自らに由因して」あるということ、神は無限な永続的存在であるがゆえに、なぜ神は存在しているのかその「原因」を探求する必要はないという意味で解釈するとしたら、神の存在証明の論拠を「結果」から得られないことになり、「因果性の原理」は使えないことになり、「結果」による神の存在証明である「第一証明」と「第二証明」は成り立たないことになる。そこでデカルトは「作動因」と「無原因」の中間にある「事物の積極的本質」にまで作動因の適用範囲を拡げた。ちょうど「幾何学において、この上なく大きな円の線の概念を直線の概念にまで、あるいは無際限の数の辺を持つ直線の多角形概念を円の概念にまで拡げると同様の仕方である。」⁽¹⁶⁾ こうして作動因からの類比を形相因すなわち神の本質そのものを説明するのに使用した。そして作動因の意味も、被造物の場合のように、時間的に結果よりも先のものである原因や、あるいは結果そのものとは別個のものである原因に局限せず、神の場合のように、「原因」はその「結果」とは異なるものであってはならず、また時間的にその「結果」に先行するものであってはならない「自己原因」にまで拡げた。「第二証明」は、こうして原因にとって外的なアポステオリな支点から私を引き離すことによって、私を創造するに際して、同時に私のうちに完全者たる神の観念を刻印するこの「原因」である神の内部へと私を導き入れる。逆に「第一証明」は、原因を結果である私のうちに刻印された神の観念に対してだけ定立して、私を原因の外に置きざりにする。それに対して「第二証明」は、さらに、原因をその内なる結果（自己原因）においても、すなわちそれ自身のそれ自身による産出においても考察する。

この第一原因の内奥に入り込むことによって、デカルトは神の力動的性格を際立たせることができた。彼は、「自らに由因してある」を他に由因する必要がないという意味で、「無原因」として捉える考え方を反駁して、神を原因なしの存在としてではなくて、自己原因である存在として定立した。神の作動性は、私のうちに完全者たる神の観念を刻印することによっても、その観念を持つ私自身を創造することによっても示されるが、その作動性はまた、神の内外の両面において明示される。神は、自己原因として自らをその結果から区別することも、その結果に時間的に先行することもできないので、積極的

な意味においては、自己自身の作動因ではあり得なくて、ただ消極的な意味においてのみ、他に由因することなく、自らに由因するものである。神はそれにもかかわらず、その汲み尽くし得ない力能、言わばその廣大無辺な本質によって、消極的ではなくて、積極的な意味において、自己自身によって存在する。神は、自己自身に対して、作動因がその結果に対するのと或る意味で同じ関係に立つ。無限な完全存在である神は、存在するのに、自己の他いかなる作動因をも必要としないので、この作動性を自らの本質のうちに必然的に含む。それゆえ神は、その本質によって必然的に自らを産出し、自らに由因して存在するのである。だから作動因の概念を神のこの積極的本質にまで拡げることができるのである。こうして神において本質は存在から区別され得ないということからして、神の本質すなわち形相因は、それ自体において「準作動因的」⁽¹⁷⁾ である。

合理的な神と生ける神、神の合理性と自己を自由に創造する原因性は、それゆえ、ここで緊密に結びつけられる。神の無限な本質がその存在を含む必然性は、幾何学的根拠の内的必然性に拠るとしても、その必然性は、他方では、全能で無限で絶対的に自由な創造意志の本性に発する全く別次元の必然性とも一致する。自らに存在を与えることができないということは、そのような全能と実際上矛盾する。というのは、「無」に向かう意志は、自らの存在を創造することができないかあるいは欲しないかであり、無力で制限されており、したがって無限でも自由でもないからである。こうして神は、その全能で無限に自由な創造意志からして、自らに存在を与えないということも、そう欲しないこともできない。

「形相因」と「作動因」とのこの一致は、同時に、「第一証明」が外的に結びつけたにすぎない形相と作動というこの二つの特性を内的に結びつける。一方では「結果」である私の中の「神の観念」に映し出される「原因」たる神は、「神の観念」によってコピーされる「オリジナル」として、半ば不動の無生氣な「形相」たる「原型」としての姿をあらわすが、他方では全く自由に私を創造し、自らの観念を私の内に刻印する「作動因」としての姿をもあらわす。形相と作動というこの二つの特性はここでは、積極的本質の概念によって「形相因と作動因とを、作動因と無原因とを、それ自身によってあるものと他によってあるものとを」⁽¹⁸⁾ 結びつける「自己原因」の内奥で溶け込んで一つになる。作動因としての力動的な性格が一つの根拠の必然性に再び結びつく傾向があるのに対して、形相の方はその厳密な不動性を失って、結果が由来する元の内的な力動原理となる。⁽¹⁹⁾

30. 証明のアプリオリな性格とアポステオリな性格。論拠の順序との一致

もし「第二証明」が神の本質にもとづく「自己原因」というアプリオリな思念に依存しているとしたら、この「結果による証明」は、名前の上だけはアポステオリであっても、事実上はアプリオリな証明に吸収されると結論することができるのではないか。

しかしそのような結論は、デカルトが細心に辿ってきた論拠の分析的順序を無視することになる。確かに自己原因の思念は事物の側からいえば、神の本質に、すなわち存在せざるを得ないという神の本質必然性に依存している。しかしながら「第二証明」それ自体においては、完全者たる神の観念と自己原因とのあいだの必然的繋がりが証明の要素としては入ってくることはない。自己原因のアプリオリな思念が利用されるとしても、神の本質から切り離されてそれ自体としてとりあげられて、他の自然の光にもとづく公理と同様、懐疑を免れた明証性として受け取られている。自己原因の思念は公理としては、「すべては原因を持つ」という原理の一面でしかない。それは、原因を求めての無限進行を、「結果があるかぎり、保存する原因もなければならぬ」という原因の原理の別の一面によって阻止する。

だからここで自己原因として神の存在が定立されるのは、私が神の存在がその本質の中に必然的に含まれていることを知ることによってではなくて、私の存在の「原因」は「結果」である「神の観念を持つ私」のうちにある想念のかつ形相的実在性と少なくとも同じだけの形相的実在性を持たなければならないという「因果性の原理」の適用によってなされる。それゆえ「第二証明」は、その中にアプリオリな思念を多く含んでおり、それがまた事物の側からいってアプリオリな証明と繋がりを持つにもかかわらず、アポステオリな地平で展開されている。

すでに述べたように、「第一証明」は、原因である神を結果である私の中の神の観念に対してだけ定立して、私を原因の外に置きざりにする。それに対して「第二証明」は、さらに、原因をその内なる結果（自己原因）においても考察する。そのことによって「第二証明」は事物の真理において「第一証明」よりもいっそう高い、いっそう絶対的な地位に立つ。我々はこうして、「神のアプリオリな存在証明」が引き出す神の本質と存在との必然的関係を垣間見ることができ、自己原因が神の本質の無限性に依存していることを明るみに出すことができる。しかし事物の真理であるこの関係を、学知の真理は実際にまだ明らかにしていない。ましてやその関係がこの学知の真理を基礎づけるということはおさらない。「総合的順序」は「分析的順序」からは区別され、「事物の

真理」は「論拠の真理」とは区別される。学知は自己原因の真理を神の本質の必然的特性に基礎づける権利をまだ得ていない。なぜなら、学知は、私が観念の中で或る事物の必然的特性として明晰判明に知覚するすべてのものが、実際にこの事物の必然的特性であるという結論には、いままでのところまだ到達していないからである。他方、自己原因の思念は、事物の側からいえば神の無限の本質に基礎づけられているとはいえ、学知の証明的展開のためには、私はまだそのことを知る必要がなかった。それは自然の光にもとづくアプリオリな公理が実際に神の無限な本質に基礎づけられていることを、私は学知の現段階ではまだ知る必要がなかったのと同様である。「第二証明」でのアプリオリな公理の使用の正当性の問題は、「第一証明」やコギトの定立の場合と同じ正当化の水準にとどまっている。

これらのアプリオリな公理の光は、事物の真理からいえば、神の光から出てくる。ところでデカルトは、探求の当初は不明瞭で混乱した通常の意識の水準に身を置き、そこから出発する。彼は、先ず相手の立場に立つことから始め、相手の立場を徹底させて、そして相手の内側からその立場を喰い破っていく方法をとる。通常の意識は感覚を信頼して、神を感覚のヴェールで覆い隠してしまうために、公理の光は通常の意識にとって明らかであるのに、神の光のほうは通常の意識にとっては当初はかえって隠されている。それゆえ、公理の光は事物の真理によれば神の光から出てくるのだけれども、神の光を覆っているヴェールを取り除くためには、公理の光を利用しなければならない。こうして光は明るくなるのである。しかしそのために、哲学者は、彼が克服しようとしている通常の意識の水準に身を置き、その水準の内側から通常の意識を克服していくことを余儀なくされる。だから暫定的にせよ、「神」の代わりに「悪しき霊」を想定し、無神論的意識に同意して、神の思惟から切り離された、自らの本性を歪めた自己意識から出発するという、そういう不条理な仮説に身を置かざるをえなかった。この「第二証明」においてもまた、彼は、当初、無限者たる神の観念を持つ有限な私が自らの存在の創作者であるという不条理な仮説に身を置く。これらの難問はすべて、「論拠の分析的順序」に従って彼は不条理な立場に身を置き、そこから出発して、その立場の内側からその立場を喰い破って、真理をその力強さにおいて露わにしていくという、彼のとった方法の困難さに由来する。⁽²⁰⁾

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、榊田啓三郎訳『省察』角川文庫、1966を参照した。

- (1) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1, Paris, Aubier, 1953, p.258.
- (2) cf. *ibid.*, p.258; A Mesland, 2 mai 1644, AT. IV, pp.112-3.
- (3) cf. Gueroult, p.259.
- (4) cf. *ibid.*, p.260.
- (5) A Arnauld, 29 juillet 1648, AT. V, p.221.
- (6) cf. *Principes*, I^e partie, art. 51, AT. IX-2, p.47.
- (7) 拙稿「デカルトの『第三省察』における神の存在証明 (2)」名古屋工業大学紀要、第46巻、1994、p.3. 参照
- (8) Gueroult, p.264.
- (9) 拙稿、名工大紀要、第47巻、1995、p.16. 参照
- (10) cf. Gueroult, p.265; III^e Med., AT. VII, p.49.
- (11) cf. Gueroult, p.266.
- (12) cf. *ibid.*, p.267; Réponses aux II^{es} Objections, AT. IX-1, p.107.
- (13) Réponses aux I^{res} Objections, AT. IX-1, p.86; Réponses aux IV^{es} Objections, AT. IX-1, p.188.
- (14) cf. A Mesland, 2 mai 1644, AT. IV, p.112.
- (15) cf. Réponses aux IV^{es} Objections, AT. IX-1, p.185.
- (16) *ibid.*, p.185.
- (17) *ibid.*, p.188.
- (18) *ibid.*, pp.184-5.
- (19) この章について cf. Gueroult, pp.265-270.
- (20) この章について cf. *ibid.*, pp.270-2.