

## デカルトの「第三省察」における神の存在証明 (4)

垣田 宏 治

人文社会教室

(1996年8月2日受理)

The Chief Argument of Descartes for God's Existence  
in the *Third Meditation* (4)

Koji KAKITA

Department of Humanities

(Received August 2, 1996)

This paper deals with the three main points at issue: the classical problem of the Cartesian circle, the relation between the first proof of God's existence by effects and the second proof by effects, and the outline of the second proof by effects. First, the impossibility of arriving at a rigorous solution suggests the true nature of the problem of the Cartesian circle. Descartes' position oscillates between the denatured image of myself, installed at the same time as the hypothesis of the evil genius, and the true image of myself as the union of the imperfect and the perfect. The difficulty arises from the need to reduce to nothing the hypothesis of the evil genius by a demonstration that, implying the true light coming from God, claims not to presuppose it. Second, according to Gueroult, the first proof posits God relative only to ourselves, characterizing him only as an efficient cause of the idea of the perfect in us; the second posits God absolutely in himself, considering his causality not only relative to ourselves, but also relative to himself, meaning as his own cause (cause sui). Third, according to Gueroult, the second proof by effects has two parts: 1. a proof that I cannot exist by myself. 2. a proof that I cannot exist by an external cause other than God. The first part of the proof considers two hypotheses corresponding with two conceptions of existing by oneself: 1. a positive conception: existing by oneself is being one's own cause — I am my own cause; 2. a negative conception: existing by oneself is being without cause, never needing to be created — I am without cause.

## 19. いわゆるデカルトの「循環」問題

デカルトは、もし「コギト」によって「神」を証明して、逆に、「神」によって「コギト」を根拠づけているとしたら、いわゆる「循環論法」をおかしていることになる。それは「論拠の順序」の基本原則に違反していることになる。論拠の順序の基本原則とは、「最初に提示されるものは、次に来るものの助けなしに知られなければならない」というのである。この「循環」を回避する手立ては二つしかない。一つは、「コギト」と「神」とをそれぞれ原理とする両系列を、いずれか一方の系列に還元し、系列を一元化することである。もう一つは、

交錯し合う「コギト」と「神」の両系列を、それぞれ独立化することである。

最初の手立てのうち、両系列を「神」の系列に一元化するやり方は、「結果による神の存在の第二証明」によって採られている。その証明は、神の観念を持つ有限なコギトが、「自己原因」としての神に持続的に依存するという関係を浮き彫りにしている。すなわち神は、連続的創造によって各瞬間ごとにコギトの存在を創造し保存する。「循環」は、この場合、神についての明証的な認識を欠いているために、「神」を原理とする唯一同一な系列が展開されるはずのところ、「神」と「コギト」という二つの個別な原理に基づく系列が交錯し合ってしまうところから生じる。

次に、最初の手立てのうち、両系列を「コギト」の系

列に一元化するやり方を見てみる。私は疑う、すなわち偽りではないかと考える、それゆえに私は存在せざるをえない。それと同時に私は、〈疑う〉がゆえに、〈考える〉ということと較べて自分が不完全な存在であることを知る。私が自己を不完全であると自覚することができるのは、「完全性」の観念を前提して、その観念と自己の在り方を較べることによってである。私が疑っていて、不完全であるという状態を確認することそれ自体が、不完全な私の存在を確認し、不可疑なものにしている。悪しき霊にもとづく懐疑をもってしても、このことを動揺させることはできない。ところで、〈完全なもの〉の観念は〈不完全なもの〉の観念より先にあり、その前提となっている。だから私の中にある「完全性の観念」の「原因」を、不完全なものであるコギトの形相的実在性に求めることはできず、それを「完全者」(神)の中に求めざるをえない。したがって完全な存在(神)の客観性は、私の存在(コギト)についての判断の主観的-客観的必然性の中に直接含まれていることになる<sup>(2)</sup>。この意味において神の系列はコギトの系列に還元することができ、両系列をコギトの系列に一元化することができる。このコギトの系列の中で使われている個々の観念も、それらの観念相互の必然的な関係も、自明なものであり、疑うことはできない。しかしそれでもなお問題は生じてくる。

なるほど私は、自分が疑うそのときに、自分が存在することを疑うことはできない。しかし、私には間違える可能性がたえずあるのだから、〈私は疑うがゆえに不完全である〉という判断それ自体を疑うことは、私にとって主観的には不可能ではない。たとえその判断を疑うことが、私にとって主観的には不可能であるとしても、その場合の私の判断は、純粋に主観的な妥当性しかもたず、客観的に妥当するものではないかもしれない。

同様に次のような問題も生じてくる。すでに述べたように<sup>(3)</sup>、私は、神の観念の客観的妥当性の確立を目指して、観念内容の検討に入ると、観念形式の原理である「コギト」に代わって「完全性」の観念が「論拠の順序」を導く原理となる。コギトは一切の観念内容を捨象した、その観念作用の作用的現存における自己把握であり、そのようなものとして、あらゆる観念の究極の制約であった。しかしコギトはその反面、観念内容を抜きにした純然たる観念形式にとどまり、その形式から外へ一歩踏み出し、観念内容の検討に入ると、観念内容に関わる、コギトとは別な原理、すなわち「完全性」の観念が必要になった。観念内容は「完全性」の度合いによって決まり、「完全性」の観念が、観念内容の妥当性についての判断の制約として立てられた。問題は、観念内容の妥当性(完全性)についての判断が、コギトと同等の確実性を

もち、コギトの系列の中に繰り入れられることができるかということである。さらに問題は、観念内容の妥当性(完全性)の判断が、たとえコギトと同等の確実性を持ち、コギトの系列に繰り入れられることができたとしても、それは、私にとってのみ必然的な純然たる主観的妥当性を持つにとどまり、事物自体にも当てはまる客観的妥当性をも持つとは言えないのではないか、ということである。

最初の手立てのうち、どちらのやり方にも問題ありということになると、「循環」を回避するには、二つ目の手立てしか残されていないことになる。すなわち交錯し合う「コギト」と「神」の両系列をそれぞれ独立化するという手立てである。このうち「コギト」の系列を独立化することについては、上の「コギト」の系列への一元化の場合と同様、それが主観的妥当性をもつにとどまり、客観的妥当性を欠くのではないかという問題点をもっている。残る「神」の系列を独立化する手立ての場合はどうか。神の存在の確実性は、私に由来する制約に縛られないものとして、私の根底において否応なく私に示される。私の思惟が、事物(神)にその存在の必然性を課するのではなくて、逆に事物(神)そのものの必然性が、必ず神は存在せざるをえないと私に考えさせるのである<sup>(4)</sup>。

私は、コギトが存在する必然性を、私がそれを考えているかぎりにおいてのみ知る。しかし、その必然性を認識している私の直観の圏外に出ると、コギトが存在する必然性についての私の認識は、客観的妥当性を保つことができない。これに反して、神の存在についての私の認識の客観的妥当性は、私の内面において神自身によって示され、根拠づけられている。「完全な存在(神)の観念」をその観念の「原因」としての「完全な存在(神)」そのものに結びつける必然性は、私の直観の圏内に実際に入っており、その必然性は、全く確実に妥当するものとして、私に課せられる。これは神の存在についてのみ実際に知られている。

しかしこの場合でも、私のうちなる「神の観念」と「神」自身とを結びつける必然的な関係が、私にとってのみの、主観的妥当性を持つにすぎないものなのか、それとも客観的妥当性をも持つものであるのかを、再び問い直すことができる。すなわち神に直接接触していると思っ

ている私自身は、神によって本当にそのように思うよう強いられているのか、それとも単に私がそのように思い込んでいるのにすぎないのかを、再び問い直すことができる<sup>(5)</sup>。すべてはコギトの内部で、つまり私の意識の場で展開されているのだから、そういう問題はつねに起こってくる。

## 20. 「循環」問題の深い理由

デカルトの「循環」問題にははっきりした答えが出せないということが、かえって、その問題の本性を明らかにしている。この問題は当初、「コギト」の広狭二つの意味の対立に由来する難問であるように見える。「狭い意味」のコギトとは、神に全く依拠することなく、自己の存在を定立するコギトのことである。それは自己の存在の肯定を含む観念形式として自己を立てる。「広い意味」のコギトとは、この「狭い意味」のコギトと、神の存在の肯定を含む観念内容の妥当性（完全性）についての判断とを結びつけ、両者を包含しているコギトのことである。

デカルトの「循環」問題はコギトの広狭二つの意味の対立に由来するというこの見解も、しかしながら、表面的な理解にとどまっている。「狭い意味」のコギトは、〈思惟するためには、存在しなければならない〉という原理に依存している。この原理もまた、〈無は特性をもたない〉という原理の一変種にすぎず、さらにこの変種も、それはそれでまた、「無限な存在者（完全者）」という観念から直接導き出される。「完全者」の観念に依存している点では、「狭い意味」のコギトも「広い意味」のコギトと異ならない。だから、デカルトの「循環」問題はコギトの広狭二つの意味の対立に由来するとする見解は、成り立たない。問題は、結局、悪しき霊の想定に基づく形而上学的懐疑が作用しているにもかかわらず、コギトとは無関係に、「自然の光」の原理に与えられている妥当性が、正当なものであると言えるかどうかということである。「自然の光」の原理には、上で述べた〈思惟するためには、存在しなければならない〉といった原理以外にも、「因果性の原理」、「観念と観念されたものとの一致の原理」、諸々の観念の内容について下される「完全性の判断の原理」といったものがある。

デカルトは、探究の当初、不明瞭で混乱した通常の意識の水準に身を置いて、そこから出発する。先ず相手の立場に立つことから始めて、相手の内側からその立場を喰い破っていくというやり方を取る。彼は、絶対的な確実性を基礎づけるために、方法的懐疑を遂行する。それは、懐疑論者の言い分をいったんは受け入れて、懐疑を、懐疑論者よりも敢えて誇張してまでいっそう徹底させる。そうしてこそ、もうそれ以上疑うことのできない絶対的な確実性に達することが、可能になるのである。そのために、悪しき霊をわざと想定して、懐疑を徹底させる。

通常の意識は、感覚を信頼する。神の存在は、その立場からは感覚のヴェールで覆い隠されてしまう。デカルトはそういう立場から出発する。本来は、自らの不完全を意識しないような、したがって神の意識ではないよう

な自己意識はない。真正な自己意識は、神を意識する自己意識である。しかしデカルトは、神の存在が隠されてしまう、自らの本性を歪めた、真正ではない自己意識から出発せざるをえなかった。また形而上学的懐疑は、神を否定して、「神」の代わりに暫定的に「悪しき霊」を想定する。ここでもデカルトは暫定的にせよ、無神論の意識に同意して、その意識に身を置くことをよぎなくされる。しかしそのことで、私は、本来私に必然的に結びついていた神を否定して、自らの本性を歪め、真正でないものにしてしまった。こうした徹底的な形而上学的懐疑を免れる手立てとしては、ただ一つ、神の存在を含めた一切を疑うものとして、私の存在を肯定するよりほかなかった。

懐疑の果てに発見されたコギトの存在は、したがって、一切の観念内容を捨象した、観念作用の作用的現存における自己認識（自覚）であり、それは、観念内容に関わらない、純然たる観念形式の自己確認にすぎない。だが、本来、観念内容から切り離された観念形式というものは、あり得ない。ここでも、形而上学的懐疑に抗してコギトの存在を確実なものにするために、コギトは、意識内容から切り離された、意識の純然たる形式の原理として立てられた。そのことによって、コギトは、自らの本性を歪めている。コギトは、神の意識から切り離された私自身の意識として、独りそれだけが、この水準における第一の確実性、明証性として立てられた。それは、形而上学的懐疑を事実上免れた、その水準では唯一の残余であった。

しかし意識内容から切り離されたままの、単なる意識形式にとどまるコギト、神の意識から切り離された私自身の意識としてのコギト、そういう「狭い意味」のコギトは、自己自身の歪んだ像でしかない。コギトは、その事実上の支柱である神へと昇ることができるためには、神に基づく「真なる光」の助けが、必要不可欠である。コギトは、〈思惟するためには、存在しなければならない〉という原理を用いたあとで、「神の光」から直接発する「自然の光」の原理に訴えて、神の存在を証明する。すなわち「因果性の原理」、「観念と観念されたものとの一致の原理」、観念内容に下される「完全性の判断の原理」に訴える。神の存在を証明するためには、神のうちに根拠をもつこれらの原理に必ず基づかなければならない。しかし真なる神の存在が証明される以前に、これらの原理の妥当性がどのように根拠づけられるのかは、不明である。意識の形式とその内容との結合としてのコギト、同時に神の意識である自己意識としてのコギト、そういう立場が可能なら、万事好都合であるが、懐疑の手続きを通じて探究を進めるデカルトの立場は、そういう立場ではない。だから、デカルトの「循環」問題には、

すっきりした答えが出せない。

「存在根拠」である「事物の真理」の観点に立てば、デカルトの「循環」問題は消え去る。それは、先述の言い方で言えば、「コギト」と「神」の両系列を「神」の系列の方に一元化するやり方であり、「結果による神の存在の第二証明」がそれを提示している。また意識の形式に関わる第一真理としての「コギト」と、意識の内容に関わる第一の究極の真理としての「神」（「無限に完全な存在者」）と、この二つの立場を結びつけて、両者の結合した在り方から出発することができれば、あの問題は、「認識根拠」である「学知の真理」の観点からさえ消え去る。ところがデカルトの証明は、そのような二つの立場を結合した立場から行われてはいない。

彼の立場は、悪しき霊の想定に基づく形而上学的懷疑を通じて立てられた私自身の歪んだ像と、同時に神の意識であるとともに自己の意識でもある、私自身の真正な像との間で、動揺している。混乱は、神に由来する「真なる光」を事実上含みながらも、そういった神の「真なる光」を前提していないと主張する、まさにその証明によって、悪しき霊の想定を打ち払わざるをえない、という事情から生じる。言い換えれば、混乱は、自己を知らない光（「狭い意味」のコギト）から出発せざるをえないにもかかわらず、その自己を知らない光を全面的な光にまで導いていくためには、「真なる光」に依拠するしかない、まさにその証明によって、悪しき霊の想定を打ち払わざるをえない、という事情から生じる。他方しかし、デカルトの「循環」問題は、通常意識の持ち主とか無神論者とかの意識の水準にわざわざ身を置いて、彼らを説得しなければならないという事情から生じたのだから、その問題は、ある意味で外面的なものにすぎないとも言える。しかし逆に、そう言ってしまったら、誇張してまで徹底させた懷疑を通じて神の存在証明に至るといふ、デカルトの思索の独自性は、本質の意味をもたないことになってしまう。デカルトの神は、あくまで私の中にある「神の観念」から出発して、その観念の「原因」として立てられている。その証明は、私の意識の場を離れることはない。<sup>(8)</sup>

## 21. 結果による神の存在の第一証明と第二証明

神の観念の客観的妥当性が証明されるとすぐに、神の観念の中に含まれているすべての特性（完全性）は、神自身について正当に客観的に肯定され得るし、また肯定されなければならない。「結果による神の存在の第二証明」と「神の存在の存在論的証明」とは、神の観念の中のこれらの特性のうち、二つの根本的な特性、すなわち「自己原因」と「存在するという本質的必然性による永

遠性」という特性を明らかにする。

「結果による神の存在の第一証明」は、神の観念の想念的实在性が無限であって、形相的にも優越的にも私の有限な实在性を凌駕して、私は「神の観念」の「原因」ではあり得ず、その「原因」として神は必然的に存在せざるをえない、と結論した。私という有限者と神という無限者との間には超えることのできない溝がある。私は神の特性のいくつかを明晰判明に知ることができても、しかし無限者である神を隈なく完璧に知り尽くすことはできない。私は、私の中にある神の観念の内容に触れることはできても、しかしその内容を包括的に理解することはできない。私は、神について可知的な観念をもつことはできても、しかし神を全面的に知り尽くすことはできない。こうして「神の存在の第一証明」は神の l'incompréhensibilité を浮き彫りにする。神のこの l'incompréhensibilité という性格は、他の神の存在証明においても支配的であり続け、「自己原因」と「存在する本質的必然性」といった二つの別の性格を神に帰属させたとしても、l'incompréhensibilité というあの性格を、それによって消失させたり、和らげたりすることさえできない。

神の存在証明は、神の存在を証明するだけでは十分ではない。神が何であるかが、つまり神の本質が我々に認識されなければ、証明は終了したことにはならない。証明がそこまで及ばなければ、神が我々にとって incompréhensible であることが、神が我々にとって不可知な、測り知り得ない「深淵」であったりすることになる。その存在を証明された神の本質を認識してはじめて、神の観念の客観的妥当性は確立され、神の観念がその「原因」である神を正しく映し、神の観念が神という「原型」の真なる「映像」ということになる。存在する神の本質を知ってはじめて、神が誠実であることを知り、その誠実な神によって、明晰判明な観念全体の客観的妥当性はひとまとめに保証されるのである。「神の存在の第一証明」は、「結果」である神の観念の「想念的实在性」の無限量と、その観念の「原因」である神の「形相的实在性」の無限量とは完全に一致して、そこに等式な成り立つことから、「神の観念」と「神」との関係が、「原型」とその真なる「映像」との関係であることを確認した。しかし「神の存在の第一証明」は、それ以上具体的に神が何であるかを示していない。「神の存在の自己原因による証明」と「存在論的証明」とは、「第一証明」とは違って、神が何であるかを、少なくともその根本的特性を我々に示してくれる。そのことによって、神はそれだけ我々にとって親密さを増したと言える。しかしそれによってもなお、神の本質が根底的に我々に明らかにされたとは言えない。神の l'incompréhensibilité

は、人間の側から言えば、神が私の有限な知性の包括的理解を超えるということの意味するが、神自身の側から言えば、私の中の神の観念のうちに映し出されている「絶対的無限」を意味する。「絶対的無限」は有限なものを超える積極的な無限のことであって、単に有限な人間知性の理解を超えているということにとどまらない。神のこの l'incompréhensibilité という根底があってはじめて、「第一証明」も、その他の二つの「証明」で明らかにされる「自己原因」と「存在する本質的必然性」という神の二つの特性も、成り立つのである。<sup>(7)</sup>

## 22. 第二の神の存在証明の本論

「結果による神の存在の第二証明」は、神の観念をもっている私自身は、神が存在しない場合にも、存在することができるかどうかを探究している。それは「第三省察」の29～39節において展開されている。

### (a) 第29節

私があるのは何に由因しているのか。私自身にか、両親にか、それとも何か他の、神ほど完全ではないものにか、である。というのは、神よりも完全なものも、また神と同等に完全なものでさえも、考えることも想像することもできないからである。

### (b) 第30節

けれども、私が私自身に由因しているとしたならば、私は疑うということも、また願望するということも、また何か私に欠けているということも、決してなかったであろう。というのは、その観念が私のうちにある一切の完全性を、私は私に与えたことであろうし、かくして私自身が神であるということになっているであろうから。また私に欠けているものは、私のうちにすでにあるものよりも獲得し難い、と考えるべきではない。なぜならば、むしろ反対に、思惟する実体である私が、無から出てくるということのほうが、私の知らない多くのものの認識——認識とは単にこの思惟する実体の偶有性でしかない——を獲得するというよりも、明らかにほかにいっそう困難であったにちがいないからである。かくて、私がいっそう大きなあのもの、すなわち思惟する実体としての私自身を私から得ているとしたならば、つまり私が私の誕生と私の存在の創作者であるとしたならば、私は、少なくともそれら いっそう容易に持たれ得るもの、つまりこのような実体の様態である、今は私は知らない、多くのものの認識を、私に対して拒みはしなかったであろう。また、私は、神の観念のうちに含まれていると私の知覚する他のいかなるものをも、自分に拒みはしなかつ

たであろう。それというのも、そのいずれもが作られるのにいっそう困難ではないと私には思われるからである。しかし、もし何か作るのにいっそう困難なものがあるとしたならば、いやしくも私の持っているそれ以外のものは私から得ているのであるから、それは確かに私にとってもよりいっそう困難なものに思われたことであろう。なぜなら、それら いっそう困難なものにおいて私の力に限界があること私は経験するからである。

### (c) 第31節

なおまた、私は今あるようにおそらく常にあったのだと仮定して、この仮定から私の存在の創作者など探し求める必要はないと結論したところで、私はこれらの論拠の力を逃れることはできない。なぜなら、私の生涯の全時間は、無数の部分へと分割されることができ、そしてそのいずれの部分も他の部分にまったく依存しないがゆえに、私が少し前に存在したということから、私は今存在しなくてはならないということは、何らかの原因がこの瞬間に、いわばもう一度私を創造するのではないかぎりには、言い換えれば私を保存するのではないかぎりには、帰結しないからである。すなわち、時間の本性に注意する者にとっては、いかなる事物であろうとも、それが持続する一つ一つの瞬間において保存されるためには、その事物が未だ存在していなかったとした場合に、それを新たに創造するのに必要であったのとまったく同じだけの力と働きが必要であることは、明白である。してみると、保存はただ考え方の上でのみ創造と異なるにすぎない、ということも、自然の光によって明瞭なことの一つであろう。

### (d) 第32節

かくして今や私は、今存在している私が少し後にも存在するであろうように、しつらえることのできる或る力を私が持っているかどうかを、私自身に問わなくてはならない。というのは、私は思惟するものに他ならないのであるから、あるいは、少なくとも今私が問題なのは、ただ思惟するものであるという、私のまさしくその部分だけなのであるから、もし何かそのような力が私のうちにあったとすれば、疑いもなく私はそれを意識したはずだからである。しかるに私は何らそのような力があることを経験していない。まさにこのことから私は、私が私とは別の或る存在に依存していることを、きわめて明証的に認識するのである。

### (e) 第33節

しかしおそらく私が依存しているこの存在は、神ではなくて、私は、両親か、神ほど完全でない何か他の原因

か、によって産出されたのかもしれない。いや、決してそうではない。すでに前に言ったように、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ことは明らかである。そしてそれゆえに、私は思惟するものであり、また神の或る観念を私のうちに持つものであるから、私の原因が結局どのようなものと決めてかかれるとしても、その原因もまた同じように思惟するものであり、そして私が神に帰する一切の完全性の観念を持っている、と言わねばならない。そこでさらにこの原因について、それはそれ自身に由因しているのか、それとも他のものに由因しているのか、をたずねることができる。すなわち、もしそれ自身に由因しているとすれば、その原因そのものが神であることは明らかである。なぜならもちろん、その原因はそれ自身によって存在する力を持っているのであるから、その原因は疑いもなくまた、その観念がそれ自身のうちにある一切の完全性を、つまり、神のうちにあると私が考える一切の完全性を、現実的に所有する力をも持っているはずだからである。しかるにもしその原因が他のものに由因するとすれば、この他のものについてさらに、前の場合と同じように、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、このようにしてついには究極の原因、すなわち神に至りつくであろう。

#### (f) 第34節

そしてここに無限への進行があり得ないことはまったく明らかである。なぜかというに、とりわけこの場合に問題なのは、単に私を産出した原因だけではなく、主としてまた私を現在保存している原因であるからである。

#### (g) 第35節

なおまた、もしかすると私を創り出すのに幾つもの部分的な原因が協力し合っていたのであって、私はそれら部分的原因の一つからは私が神に帰する完全性の一つの観念を受け取り、他の部分的原因からは他の完全性の観念を受け取ったのであって、したがってこれら一切の完全性は宇宙のどこかに見出されるかもしれないが、そのすべてが同時に結びつけられて、神という一つのものの中に見出されることはない、というように仮想することもできない。というのも、逆に、一性、単純性、すなわち神のうちにある一切のものの不可分離性こそは、神のうちにあると私が考える主要な完全性の一つであるからである。また確かに、神の持つ一切の完全性のそうした一性（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も持つにいたった原因と同じ原因によってのみ、私のうちに置かれ得たものに他ならないのであ

る。なぜかと言うに、この原因が、これらもろもろの完全性が一つに結びついていて分離し得ないものであることを私が理解するという事態を、しつらえることができるのも、これらの完全性がいったいいかなるものであるかを私が認知するという事態を、この原因が同時に、しつらえたからこそである、からである。

#### (h) 第36節

最後に、両親について言えば、私がかって両親に関して信じていたことはすべて真であるかもしれないが、しかし決して彼らが私が保存してはいないし、また彼らは、私が思惟するものであるかぎり、決して私を創り出したのでもない。むしろ彼らは単に、私、すなわち精神（私はただそれのみを今は私として認める）が内在していると私の考える質料のうちに、或る性情を据えつけてくれただけなのである。したがって、ここでは両親に関して何らの困難もあり得ない。むしろ、私が存在するという事、そして最も完全な存在すなわち神の観念が私のうちにあるということ、ただこのことから、神もまた存在するということがきわめて明証的に論証されると、どうしても結論しなければならない。

#### (i) 第37節

残るところはただ、どのような仕方では私をそうした観念を神から受け取ったかを検討することのみである。すなわち、私はそれを感覚から汲み取ったのではなく、また、それら感覚的なものが感覚の外的器官に現われる場合、もしくは現われるように思われる場合、感覚的なものの観念にふつうであるように、不意に私にやってきたのでもない。またそれは私によって作りなされたものでもない。なぜなら、私はそれから何ものをも引き去ることができず、何ものをも付け足すことができないからである。したがって残るところは、私自身の観念が私に本有的であるのと同じように、神の観念は私に本有的であるということになる。

#### (j) 第38節

そして、神が私を創造するにあたって、ちょうど芸術家が彼の作品に刻印した自己のしるしであるかのように、この観念を私のうちに植えつけたということは、なんら驚くに当たらない。またこのしるしが作品そのものとは別の或るものであるという必要もない。しかしながら、神が私を創造したというただこの一つのことから、私が或る意味で神の似像と似姿にかたどって作られたということも、また神の観念をうちに含んでいるこの似姿は、私が私自身を知覚する場合と同じ能力をもって私によって知覚されるということも、きわめて容易に信じられ得

ることである。言い換えると、私が私自身に精神の眼を向けるとき、単に私は、私が不完全なものであり、他のものに依存するものであって、そしてますますいっそう大いなるものと、あるいはより善いものと際限もなく希求するものであることを、理解するばかりでなく、同時にまた私は、私が依存しているものが、そうしたいっそう大いなるものの一切を、単に無際限的に、可能的に持っているばかりではなく、実際に無限に自己のうちに持っており、そのようにしてそれが神であることを、理解するのである。そして論証の力はことごとく次のところに存している、すなわち、現にあるような本性を持つ私、つまり神の観念をうちに持つ私は、実際に神もまた存在するのでなければ、存在するということはあり得ない、と私が認めることに、あげて存しているのである。ここに私が神というのは、その観念が私のうちにあるその神、言い換えれば、この私には包括的に把握し尽くすことはできないけれども、しかし何らかの仕方では思惟によって触れることができる一切の完全性を持ち、そしていかなる欠陥からもまったく免れているものである。これらのことから、神が欺瞞者ではあり得ないことは、十分に明らかである。一切の奸計と欺瞞とが何らかの欠陥から出てくるということは、自然の光によって明瞭であるからである。

#### (k) 第39節

しかしながら、このことをいっそう入念に吟味し、同時にまたここから引き出されることのできる他のもろもろの真理の中へたずね入る前に、私はここでしばらく神そのものの観想のうちに沈潜し、神のもろもろの属性を心静かに考量し、そしてその廣大無辺なる光の美しさを、これにいわば眩惑された私の精神の眼の堪え得るかぎり、凝視し、賛嘆し、崇敬するのがふさわしいと思う。なぜなら、独りこの莊嚴なる神の観想のうちにのみ来世の至福の存することを、私たちは信仰によって信じているように、このような観想によって、むろん来世における観想に較べればはるかに不完全なものではあるとはいえず、この世において私たちが享受し得る最大のよろこびを享受し得ることを、私たちは今においても経験するからである。

### 23. 結果による神の存在の第二証明

「神の存在の第二証明」は、「第一証明」と同じ「第三省察」において、「第一証明」と同様、「結果によるアポステオリな証明」として、「第一証明」の基本的枠組みに依拠しながら展開されている。すなわち、私の中にある「神の観念」の、あるいは「神の観念」を持つ私自

身の「原因」を、私の内に求めることができなくて、私の外に求める。私の外にあり得る「原因」を検討して、そのうち「原因」となる可能性のないものを除いて、結局、一つの「原因(神)」を特定する。その際、「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」(第33節)という「因果性の原理」に従って、論が運ばれる。こうして「原因」としての神の存在が証明され、「最完全者」である神は、誠実であらざるを得ない(欺瞞者ではあり得ない)ことが明らかになって、誠実な神が一切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ということが、神の存在証明は、第一、第二の両証明とも、その目的を達成する。ただ「原因」として特定されるのは、同じ神であっても、「結果」のほうは、「第一証明」の場合は「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。だから「原因」としての神のほうも、「第一証明」の場合では、神の「観念」の原因としての神であるのに、「第二証明」の場合では、神の観念を持った「私」の原因としての神、「私」という思惟実体の創造者としての神である。それと相関して、「第一証明」の場合では、私の中にある「神の観念」とその観念の「原因」としての神という、専ら私との関わりで神が立てられたのに対して、「第二証明」の場合では、ただ単に神の観念を持つ「私」と私の「原因」としての神という、私との関わりにとどまらずに、神がそれ自身との関わりで、「自己原因」として立てられる。

「神の存在の第二証明」は、神の観念を持つ私自身は、神が存在しなくても、存在し得るかどうかを探究することから始まる(第29節)。神が存在しない場合、私の存在は何に由因するのか。私自身に由因するのか(第30、31、32節)、それとも私以外の、両親とか神ほど完全でない何か他の「原因」とかに由因するのか(第33節)。前者の私自身に由因して、私自身が私の存在の創作者であり、「原因」であるとする場合には、肯定的に私こそ私の存在の創作者であり、「自己原因」ではないかという場合(第30節)と、否定的に私は私の存在の「原因」ではない、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、「原因」を探し求める必要はないのではないかという場合(第31、32節)とがある。まずこの順序に従って考察していこう<sup>6)</sup>。

### 24. 私の存在は私に由因するか(第30節)

もし私自身が私の存在の創作者であり、いわば「自己原因」であるとしたら、私は、神(最完全者)の観念を自分の中に持っているので、その神の観念が含んでいる完全性のうち、私に欠けている完全性があれば、それら

いずれの完全性をも私に与えたであろう。かくして私自身が神となるであろう。その際、私に欠けている完全性は、私が自分のうちにすでに持っている完全性よりも獲得するのが難しい、と考えるべきではない。私は今、私の存在の創作者であり、思惟実体である私を、いわば無から創造した者であると想定されている。他方、思惟実体である私が、自分に欠けている完全性を「獲得する」ということは、自分の知らないそれらの完全性を「認識する」ことである。ところでこれらの完全性の「認識」は、思惟「実体」である私の「偶有性（様態）」でしかない。偶有性（様態）にすぎない、これらの完全性を認識することは、思惟実体である私を無から創造することより、難しくないことは確かである。もし私がいっそう大きなものを自分に与えていたとしたら、私はいっそう小さなものを自分に与えることを拒みはしないだろう。今、私は、いっそう大きなもの、すなわち思惟実体である私自身を私から得ているのであるから、いっそう小さなもの、すなわち思惟実体の偶有性（様態）にすぎない、私のまだ知らない多くの完全性の認識を、私に拒みはしないであろう。たとえ神の観念のうちに含まれていると私の知る他のいかなる完全性であろうとも、私は、それらの完全性を自分に拒みはしないであろう。そのいずれの完全性を獲得することも、思惟実体である私を創作することに較べれば、私にとってはいっそう困難であるようには思われぬから。もし、神の観念のうちに含まれているそれら完全性のうち、私にとって何か獲得するのにいっそう困難なものがあるとしたら、この点において、私は、自分の力が限界にぶつかっているのを経験する。私のうちの神の観念の中に含まれる完全性を獲得することは、いわば実体の偶有性（様態）を獲得することである。それは、私のような有限な思惟実体を創作するにしても、実体の創作に較べれば、いっそう小さなことである。そのいっそう小さなことをするのに私は困難を感じ、自分の力の限界にぶつかったのだとしたら、いっそう大きなことである実体の創作は、私にとってはさらにいっそう困難なことであり、つまりは不可能なことであろう。結局、私は私という思惟実体の創作者になることは不可能なことであり、したがって、私の存在は私に由因しないという結論になる。

論述がここで従っている原則は、簡単に言えば、「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）をもなし得る」といったものである。ここで「いっそう大きなもの（こと）」とは、私自身が私の存在の創作者となり、思惟実体である私を無から創作することである。また「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。論述はいま、思惟実体である私の内部で、つまり私

の意識の場で行われているのであるから、私に欠けている完全性を「獲得する」ことは、私の知らない多くの完全性を「認識する」ことを意味する。「認識」とは、私という思惟実体の「偶有性（様態）」にすぎない。すでに「神の存在の第一証明」の「第13節」において、「実体」の観念は「様態」の観念よりもいっそう大きなものであって、いっそう多くの想念的实在性を自らのうちに含んでいると、述べられている。先の原則に照らしてみれば、有限な思惟実体であろうとも、その「実体」を無から創作するという「いっそう大きなもの（こと）」をなし得るものは、私の知らない多くの完全性を認識する（＝「偶有性」＝「様態」）という「いっそう小さなもの（こと）」をなし得るものは、明らかである。先の原則を逆にすれば、「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）をもなし得ない」ということになる。私は、私のうちにある神の観念の中に含まれている完全性を、獲得するのに困難と思われる場合を実際に経験する。つまり、実体の偶有性（様態）を獲得するという「いっそう小さなもの（こと）」をなし得るのに困難を感じるのであれば、実体の創作という「いっそう大きなもの（こと）」をなし得るものは、なおいっそう困難であり、不可能である。かくして私という思惟実体の創作は不可能になり、私自身は私の存在の創作者ではあり得ず、私の存在は私に由因しないということになる。

「私が私自身に由因する」ということは、私が私の存在の創作者であることを意味する。たとえ私という有限な思惟実体であっても、私を創作することは、「無」から「有」を創造することである。「無」と「有」との隔たりは無限であり、「無」から「有」を創造するには、神の全能、無限な力を要する。デカルト自身「第30節」の冒頭で、もし私が私自身に由因しているとしたら、私は〈疑う〉とか〈願望する〉とか〈何か私に欠けている〉ということも、決してなかったと、言っている。実際には、私は〈疑う〉とか〈願望する〉とかを経験しており、また〈何か私に欠けている〉ことを意識している。つまり私は自分の有限であることを自覚している。そういう有限な私に私の存在（「有」）を「無」から創造する無限な力などないということは、明らかである。そもそも「私が私自身に由因する」という想定自体に無理があったのである。有限な存在である私に無限な力を仮想するところに無理があったのである。

ところがデカルトは、この無理な想定を押し通していく。その結果、有限で不完全な私の観点と、無限で完全な神の立場に立つと想定された私の観点とが、錯綜してくる。またここでは、思惟実体である私の創造という「形相的实在性」に属する事柄と、完全性の認識という



「想念的実在性」に属する事柄と、実在性のレベルの違う二つの事柄が、その大小を比較されている。もっともデカルトは、観念の想念的在り方は事物の形相的在り方に較べて不完全であり、劣っているという言い方をしており、両者を比較すること自体は問題ではないかもしれないが。ところで私に欠けている完全性の中には、私のうちにある神の観念の中に含まれている完全性もある。それらは私が持っている完全性とは異なる、「無限な」完全性である。それらの無限な完全性の獲得（＝認識）が、私という有限な思惟実体の偶有性（様態）の獲得とされるのは、おかしい。さらに有限な思惟実体である私を創作することのほうが、偶有性（様態）とみなされるそれら無限な完全性を獲得することよりいっそう難しいとされるのも、おかしい。もしそうであるなら、無限な完全性の獲得が、有限な私という存在の創作より何か劣っていることになってしまう。

それに、自分に欠けている完全性を自らに与えていくということは、無限な神の立場に立つ私にはあり得ない行為である。有限な私が、有限な仕方ですでに持っている特性を無限な完全性へ向けて付け加えていくことはあり得ても、現実的に無限な神は、自らの完全性に何一つ付け加えることはできない（第28節）。自分に欠けている完全性を自らに与えていく行為は、私の観点を、無限な神の立場にある私から有限な私の立場に下ろして、はじめて可能となる。そうすれば、有限な私の立場に立つ、そういう完全性（偶有性ないしは様態）を自分に与えていく行為と較べて、無限な神の立場に立つ、私という実体を創造するという無限な力を要する行為は、いっそう大きな何かを含んでいる、ということになる。しかしそうすると、有限な私の立場と無限な神の立場とが、私の中で、いわば併存することになる。こういったさまざまな困難が生じてくるのは、有限な私という存在に無限な力を仮想する最初の想定に問題があったからだ、と考えられる。

とにかく、有限で不完全な存在である私であっても、私という存在を創造するには、無限の力が必要であった。その無限の力をもってすれば、私は、その観念が私のうちにある一切の完全性を自分に与えることができるはずである。つまりここには、有限な実体（私）を創造することは、この実体（私）に欠けている完全性を獲得することよりいっそう大きなことであり、敢えて言えば、私が自分に与えるそれらの完全性は、私の存在を創造する無限な力の結果である、というニュアンスがある。「神の存在の第一証明」においては、私のうちにある神（最完全者）の観念が、「原因」として神（最完全者）の存在を導き出した。そこで前面に出ているのは、存在の「完全性」である。「第二証明」では、神の観念を持つ私

自身の存在から出発して、その存在の「原因」、すなわち私という思惟実体の創造の「原因」求められ、無限な力を持った「自己原因」としての神が導き出される。ここで前面に出てくるのは、存在の創造者である神の持つ「無限の力」である。デカルトにとって「存在」と「完全性」と「力」とは互換的な観念であるから、第一証明と第二証明とのニュアンスの差をそんなに重要視すべきではないかもしれないが、しかしそこに微妙な力点の移動を読み取ることできる。

今度は、「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）をもし得る」という原則を問題に即して検討してみよう。再三言うように、私の存在を無から創造するという「いっそう大きなもの（こと）」をなし得るためには、無限な力、全能の力が必要であり、無限な全能の力を持つものは、その観念を自らのうちに持つ一切の完全性を自分に与えるという「いっそう小さなもの（こと）」をなし得る。なぜならば、「無限な全能性」という観念は、一切の制限、すなわち一切の不完全性を排除するから、この「無限な全能性」を前提すれば、あらゆることを、大小に関わりなく、なし得るのだから、「より大きなもの（こと）」をなし得るものは、またより小さなもの（こと）をもし得る」という原則に頼る必要はなくなってしまう。さらに、「無限な全能性」を前提すれば、「有限な」私という実体が「無限な」完全性を自らの偶有性（様態）として持つというような不合理からも、それら「無限な」完全性を私という「有限な」実体の偶有性（様態）として獲得することのほうが、「有限な」実体である私自身を創造することよりいっそう劣ったことである、というような不合理な断定からも、免れることができる。しかしそれは、私が有限な私の立場に立つことをやめて、専ら無限な神の立場、全能の立場にのみ立つということの意味する。それは、最初から「私は神に由因する」と言うに等しく、「私は私自身に由因するかもしれない」という当初の想定そのものを無意味なものにしてしまう。

「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）をもし得る」という原則の逆は、「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）をもし得ない」という原則になる。どちらの原則を適用するときでも、唯一同一の能力を使用するという条件つきである。つまり10kgの重さのものを持ち上げるのでできない人は、20kgの重さのものを持ち上げることもできない。まったく異なった種類の幾つかの能力を使用する場合、この原則は適用できないことがある。例えば物事を理解する能力に、或る者をその場所から動かす能力が付け加われば、一つの能力しか持たない場合よりも、それら二つの

能力を併せ持つほうが、いっそう大きな何かを持つことになる。しかし或る人の理解する能力が弱いからといって、必ずしも、その人には物を動かす能力が欠けているということにはならない。その二つの能力は互いに何の関係もないから、二つの能力の大小、強弱を単純に比較することはできない。そうすると、その観念が私のうちにある一切の完全性を私に与えるという〈いっそう小さなこと〉をなし得ないからといって、私の存在を無から創造するという〈いっそう大きなこと〉をなし得ないということには、必ずしもならないのではないか。一方は、思惟実体としての私の偶有性の獲得に関わる活動であって、それは想定的実在性に属する「認識」活動である。他方は、思惟実体である私の創造に関わる活動であって、それは形相的実在性に属する「創造」活動である。ここで問題となる二つの能力は、次元の異なる活動の能力である。先の原則にせよ、その逆の原則にせよ、その原則の適用は唯一同一の能力の使用の場合に限られる。今の場合、種類の異なった二つの能力を使用しているから、この原則は適用できない場合が出てくる。

デカルトは「アルノーへの手紙」の中で、「第一の、制限されない原因が問題となるときには、いっそう大きなもの（こと）をなし得るものは、いっそう小さなもの（こと）をもなし得る、という原則（公理）は、自明のことに思われる。しかし或る結果にとっての特定の原因が問題となるときには、その原因が本性上決められている結果を産み出すことより、それとは別の結果を産み出すことのほうが、その原因にとっては、いっそう大きなことであると、通常言われている。その意味では、人間にとって理解することよりも、地球をその場所から動かすことのほうが、いっそう大きなことである。また、自らを保存することは、自らに欠けていると知覚する完全性の幾つかを自らに与えることよりも、いっそう大きなことである。そしてこれだけで私の論証の力としては、十分である。」<sup>9)</sup>と、述べている。デカルトにとって「保存」は、考え方の上でのみ「創造」と異なる（第31節）にすぎないのであるから、二つのことは、ここでは本質的に同じと見なして差し支えない。彼は、自らを創造（＝保存）することを、自分に欠けている完全性を自らに与えることよりいっそう大きなこととみなす例を、「或る結果にとっての特定の原因が問題となる」場合の例に入ると見なしている。その場合人間の「理解する」能力と「地球をその場所から動かす」能力という二つの異なった種類の能力を例として取り上げている。しかしそうであるなら、「自らを創造する能力」と「自分に欠けている完全性を自らに与える能力」とを、二つの異なった種類の能力と見ていることになる。しかしその例は、この場合には、むしろ第一の制限されない原因が問題となる

場合の例と見なすべきである。つまり他の結果を排して、或る種の結果を産み出すべく本性上特定されている、ということのない原因に関わっているとみなすべきである。というのは、そのような原因は、考えられ得るかぎりのあらゆる種類の結果を、区別することなく引き起こす唯一同一の無限な能力であって、自らの力で自らの存在とその存在の完全性とを創造するからである。デカルト自身も別のところで、「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）をもなし得る、という原則（公理）は、同じ種類の作用にのみ、あるいは同一な力を要する事柄にのみ当てはまるのである。というのは、ランタンを作ることのできない人であっても、上手に話ができることがあり得ることを、人々の間で、だれが疑うであろうか。」<sup>10)</sup>と述べている。

その場合、この無限な能力を持つと想定される私にとって、「私の存在を創造する」ことが「いっそう大きなこと」であり、「私の存在に欠けている完全性を自らに与える」ことが「いっそう小さなこと」であるとしても、この無限な能力を持つ私に、もし「いっそう小さなこと」をする力がないとしたら、「いっそう大きなこと」をする力はなおさらないということになり、結局、私には、そういう無限な能力がないということを確認することになる。実際、私は、私のうちにある神の観念の中に含まれる完全性の中には、私にとって獲得するのが困難と思われるものがあつた。私はこの点において自分の力が限界にぶつかっているのを経験した。思惟実体、意識の主体である私は、当然この限界を意識する。つまり私には私の存在を創造する無限な能力はない、したがって、私の存在は私に由因しない、私は私の存在の創作者ではない、という結論に達する。<sup>11)</sup>

## 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を参照した。

(1) AT. IX-1, p.121.

(2) cf. Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, t.1, Paris, Aubier, 1953, p.241.

(3) 拙稿「デカルトの『第三省察』における神の存在証

- 明 (3)」の「15. コギトから完全性の観念への指導  
原理の交代」名古屋工業大学紀要第47巻, 1995, 参  
照
- (4) cf. AT. VII, p.66.
  - (5) この章 cf. Gueroult, pp.237-243.
  - (6) この章 cf. *ibid.*, pp.243-246.
  - (7) この章 cf. *ibid.*, pp.246-247.
  - (8) この章 cf. *ibid.*, pp.248-250.
  - (9) A Arnauld, 4 juin 1648, AT. V, p.193.
  - (10) A Mersenne, 21 avril 1641, AT. III, p.362.
  - (11) この章 cf. Gueroult, pp.250-256.