

無限なるものの先行性 —デカルト「第三省察」における神の第一存在証明の考察—

吉田健太郎

社会科教育講座 (哲学)

Priority of the Infinite: Investigation of the First Proof of God in Descartes's Third Meditation.

Kentaro YOSHIDA

Department of Social Studies (Philosophy), Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

はじめに

デカルトは『省察』「概要」のなかで、物体の存在を証明するための「論拠 ratio」は、「私」や「神」の存在を証明するための「論拠」と比べて確実でないと述べている (VII. 16)¹。デカルトの『省察』のねらいは、あくまで形而上学的主題すなわち「私 = 思惟するもの *res cogitans*」および「神」の存在を証明することであり、物体的事物の本質および存在を証明することは副次的ないし並行的課題であると考えられる。ところでポイントは、なにゆえ物体の存在よりも「私」や「神」の存在のほうが確実に知られると言われるのかである。この論点は、方法的懐疑という仕方で物体の存在が疑われる理由、思惟するものとしての「私」は物体的事物よりも「よりよく知られ *notior*」必然的に存在しなければならない理由、これらのこととも深く関係する重要な論点であり、デカルト哲学を理解するために欠かすことのできない論点でもある。本論文ではしかし、方法的懐疑やコギトといった主題には踏み入ることはせず、第三省察のいわゆるア・ポステリオリな神の存在証明のうちの第一のものを考察対象とすることにし、神の存在についてそこでどのような議論が展開されているかを検討することで、神が「存在する」ことの確実性をデカルトがどのように理解していたのかを明らかにしていきたい。そのことが間接的に、「私」や「物体」の存在の在り方を照らしだすことにもなり、当初の疑問点すなわち「なにゆえ物体の存在よりも私や神の存在のほうが確実であるのか」に対する解答にもなるだろう。

そのために以下では、まず神の第一存在証明の論証過程を概観し、次にそこで浮上してくる三つの論点について検討し、その上で第一存在証明の核心である「無限 *infinitum*」の理解に関して、「有限に対する先行性」および「無際限 *indefinitum* との区別」という視点から順次検討していくことにしたい。

1. 神の第一存在証明の論証構造

論証の構造自体はそれほど複雑なものではない。まず前提として、形相的 *formaliter* に存在する事物 *res* として認められているのは「私 = 思惟するもの」のみということがある。その上で、「私」がその観念 *idea* をもつ事物について、それらが対象的 *objective*² に有する実在性 *realitas*³ の度合いをもとに、「私」自身がそれら観念の原因でありうるかどうかを吟味し、もし「私」自身が原因になりえないほど対象の実在性 *realitas objectiva* の度合いが高い事物が見出されたとすれば、そのものは対象的に存在するだけでなく形相的にも、すなわち「私」とは独立に外部に存在することが証明される、という流れである。

たとえば、物体的事物の観念についてそれが延長実体だと考えるとして、この場合「実体 *substantia*」観念については「私」が実体であることがすでに論証済みであるから、その原因として「私」以外のものを必要としない。「延長」観念についてはそれが実体の「様態 *modus*」であって、他方「私」は「実体」であるから、実在性の度合いからすれば「私」のほうがより大きな実在性をもつわけであり、したがって「私」は「延長」の優越的原因 *causa eminens* であることになる。つまり「延長」観念の原因として、「私」以外の形相的実在性 *realitas formalis* をもつ事物を要請しなければならない必然性はないわけである。それでは「神」の観念についてはどうか。神は無限実体として理解されている。それゆえ有限実体である「私」よりも実在性の度合いが大きいと言わざるを得ない。このことは、「私」が「神」の観念の原因であることはできないことを示している。よって「神」は形相的に存在しなければならない。

ここでデカルトが用いている論証規則 (公理) を確認しておこう。

規則1：観念は、それが思惟する実体の「働き」「作用」として質料的に materialiter 解されるときには、形相的実在性をもつと言われる。他方、観念によって思惟される「事物」について、その事物が思惟のうちにある限りにおいて「思惟対象」として解されるときには、観念は対象的実在性をもつと言われる。

規則2：事物には実在性の度合いが考えられる。(形相的実在であれ対象的実在であれ。)

規則3：原因は結果に含まれる実在性の度合いと少なくとも同等かそれ以上の実在性の度合いをもっていなければならない。(形相的実在性であれ対象的実在性であれ。)

規則4：観念は、その形相的実在の原因として思惟するもの(思惟実体)を前提とするだけでなく、その対象的実在に関しても、原因を必要とする。

規則5：観念の対象的実在の原因は、少なくともその第一の原因においては、もはや対象的実在を有してさえいけばよいわけではなく、形相的実在をもっていなければならない。

神の第一存在証明は、なるほど、上で示した規則を前提として認めるならば、論証の手続き自体を理解するのにそれほど困難があるわけではない。しかし、前提となる規則を認めるか否かは議論の余地がありそうである。とくに規則2、規則4、規則5に関しては問題が多いと思われる。規則2については、実在性の度合いを認めるのはよいとして、その度合いを決める基準が明確ではないとの批判が想定されるだろうし、そもそも実在性には有か無の二通りしかなく、実在性の「度合い」を認めること自体がナンセンスだとの批判もありえよう。規則4については、そもそも観念に「対象的実在性」を認めるとはどういうことか、それは観念を一種の「事物」と認めることであって観念の実体化・物象化ではないのか、という批判も想定されるだろう。規則5については、観念に因果律を適用することが果たして可能なのか、観念の原因が形相的に存在する事物でなければいけないのはなぜなのか、観念レベルでの因果系列のなかで充足できないのであればそれはなぜなのか、が問われることになるだろう。

2. 観念の「対象的実在性」をめぐる三つの論点

A. 事物の実在性の度合い

実在性の度合いはどのようにして決まるのであろうか。「私」と例えば「太陽」の実在性を比較するなら、どちらがその度合いが大きいのだろうか。デカルトが実在性の度合いについて言及するとき、実体と様態との存在論的差異にしか注目されていないようである。無限実体、有限実体、様態の順で実在性の度合いが階層化されているのみである⁴。知性のうちに思惟され

て存在する場合であれ、知性の外に形相的・現実的に存在する場合であれ、いずれの仕方でも存在するにしても、存在する事物 res の事物性 realitas の度合いが単純に実体一属性の存在論的ヒエラルキーに照らして規定されていると考えてよさそうである。「私」と「太陽」の比較でいえば、太陽が延長実体と理解されているなら、両者とも「実体」という点で同等の実在性をもっているということになる。

したがって、知性のうちに対象的に存在する事物の実在性の度合いが、形相的・現実的に存在する事物の度合いを凌駕する場合があったとしても、何ら問題ではない⁵。対象的に存在することよりも形相的に存在することのほうが、存在の仕方としてより完全であるという理由は、事物の「実在性の比較」に関する限り問題にはならない。神の観念の対象的実在性の度合いは、形相的に存在する「私」の実在性を超えているのである。よって、例えば実在性の度合い n をもって形相的に存在する事物が、実在性の度合い $n + m$ をもって対象的に存在する事物の、原因となることができるかといえ、決してできないということになる⁶。事物の実在性の度合いの比較に、事物の存在の様式(形相的か対象的か)は関与していない。

B. 観念に「事物性」を認めること

「ものが観念を介して知性のうちに対象的にあるというその在り方は、たとえ不完全ではあっても、しかし全くの無ではない」(VII.41)とデカルトは言っている。さらに「無からは何も生じない」(VII.41)のであり、逆にまた「無ではない何か」があるならそれは「無」から生じたのではなくその原因があるはずである。それゆえ、観念の対象的実在に対しても因果律が適用されねばならない、というわけである。

ところで、観念内容(=対象)に「実在性」を認めるということと「観念の実体化」とは同一視されるべきではない。「観念」「表象」「意味」などの「実体化」という批判には、批判する側の存在論的前提として、思惟の外部に物理的実体として存在する事物こそが厳密な意味での「実在」であり、これを基準に実在性を規定していくべきだという発想が認められる。ところが、デカルトはこの種の存在論的前提にしたがっていない。『省察』の形而上学は、「実在」「存在」の理解において、いわゆる常識的な実在理解の組み換えを意図するものでもあった。

したがってここで、事物の「実在性」を、思惟の外部の実在性を内部に反映させる形で理解する道は閉ざされていると言うべきであろう。「実在性」はむしろ、思惟の土俵内部で、事物がどのようなものとして理解されているか、いうなら思惟内容における明晰判明性や論理的包含関係に即して規定されている、と考えなければならぬ。

同様にまた、「観念と観念の対象との間の対応」なる考え方も、デカルト観念論の中で整合的に支持されるかどうか疑ってみるべきかもしれない。そもそも、観念の「対象的実在性」を観念外の何かと「対応」させなければならないのだろうか。もしそうだとすると、対応説固有のアポリアに巻き込まれるだけであろう。観念の対象的実在が客観的妥当性をもつために外部との対応は必要ない。ただ「明晰判明性」という内的特徴のみで十分である。デカルトはこのように考えていたに違いない。(もちろんこのことと、観念のうちに对象的に存在するものが形相的にも存在するかどうか、ということは別問題である。しかし少なくとも、第六省察の物体の存在証明以前に、物体的事物の明晰判明な観念の客観的妥当性が保証されていた、ということ踏まえておかなければならない。)

C. 観念の対象的実在の原因は形相的実在でなければならないということ

観念の「対象的実在」についてもその原因が問われなければならないのは認めるとして、しかし、「対象的実在」の主原因がもはや「対象的実在」であってはならず、「形相的実在」でなければならない⁷のはなぜなのか。因果系列の並行性を想定してみるなら、対象的実在の因果系列はどこまでも対象的実在であるべきではないのか。対象的実在から形相的実在へといわば越境する必要があるのはなぜなのか。

一見したところ、これを公理として認めるのは論点先取であるように映るかもしれない。この公理が単純に、観念の原因は観念外に存在するものだと解釈されれば、ア・ポステリオリな神の存在証明や物体の存在証明など必要なくなってしまう。神の観念は形相的に存在する「神」そのものを必要とする、よって神は存在する、証明終わりとなるからだ。もちろんこの解釈が誤りであるのはいうまでもない。実際の論証では、「神の観念」の原因が、形相的に存在することが分かっている「私」でありうるかどうかの吟味が介在するのであって、この点にこそデカルトの神の第一存在証明のオリジナリティーが見出される。とはいえ、観念の対象的実在は形相的実在を原因として必要とするというこの公理の根拠が何に存するのか、ということはやはり難問である。

この問題にアプローチするための一つの手がかりとなりそうなのが、観念はいわば事物の像(コピー)であって、「原型 archetypum」を必要とする(VII.42)というデカルトの言葉である。観念が「事物の像」であるというのは、対象的存在の存在様式が形相的存在の存在様式に比べて不完全であることを言っているものと思われる。そして、事物の像=コピーであるからには、原型=原本がなくはないというわけである。しかしなぜ観念(の対象的実在)はいわばコピー

にすぎないと言い切れるのか。コピーであるという比喩のうちに原本の存在が前提されているわけだが、しかしそのような前提は論点先取ではないかという先の批判が蘇ってきそう。しかしさしあたってまず押さえておくべきことは、観念の対象的実在が「思惟されるもの」だということだろう。

思惟によって捉えられている「事物」、その意味で思惟作用と相関的にのみ存在する「事物」であるということ、逆にいえば、「事物」として表現されて存在するために「思惟(作用)」が不可欠であるということ。思惟の活動が「事物」をいわば醸成するとも言えるべき事態がここにはある。コピーの例で言うなら、原本とは今の場合、決してコピーされる前の、コピーとは数的にしか区別されない(デカルト的にいえば存在様式が同レベルの)、印字された紙片のことをいうのではない。原本=原型とは、厳密に言うなら、その著作の作者のアイデアないし著述活動のことと解釈されるべきだろう⁸。その意味でそれは、コピーされた紙(=対象的存在)とは区別される、しかもそれよりも存在の在り方としてより完全なもの(=形相的存在)を指している。以上要するに、件の公理は、厳密な意味での「原因」の存在様式は「形相的実在」でなければならないという宣言なのであろう。別の見方をすれば、「原因」それ自体の本性が、そして原因として存在するという存在様式そのものが、「形相的実在」の別名なのであろう⁹。

3. 無限と有限の存在論的区別

ここまで神の第一存在証明の論証過程に即して、とりわけ観念の対象的実在性をめぐる諸問題に焦点を絞って検討してきた。今度は、第一証明の核心である「神の観念」の理解という点に移っていくことにしよう。議論のポイントは、神が無限実体として把握されるとき、この「無限なるもの」をどのように理解するかということに存する。まず、キーセンテンスを引用しておこう。

「無限なるものを認識するのは…ただ有限の否定によってであると考えてはならない。というのも反対に、無限なる実体には有限な実体においてよりもより大きな実在性があり、したがって無限なるものの認識が有限なるものの認識よりも、つまり神の認識が私の認識よりも、ある意味で先行して私のうちにあることを、私は明らかに理解している。」(VII.45)

一般にAの否定(=非A)としてBが理解される場合、AとBの間に何らかの共通特性がある場合に限って、有意味に語りうるといえよう。ところが、有限と無限との間にはそのような共通特性が全くない。つまり共通の尺度がまったく存在しないゆえに、両者は比

較不能であり、否定による相関関係すらもつことができない。それゆえ、無限を有限なるものから構成することはそもそも不可能ということになり、われわれが無限について考えている時は、無限に「全体として同時に」(Ⅶ. 371) 触れていると言わざるを得ない。なぜだか分らないが、われわれは「無限なるもの」に触れてしまっている。意図したわけでもないのに、私によって虚構されたのではなく、すでに「無限」に出会ってしまっている。このことがまさに、「無限なるもの」が私の外部に形相的な存在様式で存在することを示している。というのも、私が触れている神(=無限なるもの)の観念に関して、なぜ私はその観念をもっているのかその原因を問うならば、もはや「私」自身がその原因であるとは言えないからである。どうしても(認めたくなくとも)、「私」以外の形相的实在性を有する事物を想定せずには説明がつかない。このことを第三省察での議論に即して言い直してみるならば、次のようになる。神の観念の対象的实在性の度合いが、「私」の有する实在性の度合いを凌駕するために、神の観念は「私」を原因とすることができず、神の観念に対象的に含まれる实在性を形相的にも含むもの、すなわち神自身を原因としなければならない、と。

無限なるものと有限なるものとの实在性の差は、比較を拒む存在様式の根本的差異を示していると考えられる。有限から無限への移行は、単なる連続的漸増的拡大ではない。両者の間に連続的な程度の差をみることはできない。このことを例解によって示してみよう。

たとえば点と線の関係について。点を無際限に寄せ集めると線が構成されるのであろうか。もちろんそれは不可能である。というのも、点とは幅をもたずそれゆえ長さゼロと定義されている。ゼロをいくら積み重ねても線(=長さ)に到達することはない。逆の方向から言えば、線は無際限に切断することが可能である。長さを有する線は、いくら切断したとしても点(=長さゼロ)には到達しないからである。

ところでここで問題になっていることをどのように理解すればよいのだろうか。点と線の存在論的身分の根本的相違と理解するほかあるまい。両者は一方から他方へと構成可能なものではないということである¹⁰。しかし通常、線は点の運動として解されているのではないか。その意味で線は点から構成されるのではないのか。ここで無限を線に、有限を点に、置き換えて考えてみよう。まず、線(=無限)が点(=有限)の運動によって構成されると言われるとき、もともと点には含まれていなかった運動を外部の「力」として必要とする。さらに、点が運動によって単なる点の寄せ集めではなく「連続」した線になると考えるならば、すでにわれわれは点から根本的に区別されるものとしての「連続性」の概念を前提している。この意味にお

いても、線(=無限)は点(=有限)の単純な加算によって構成されるのではなく、そもそも点とは全くタイプの異なる存在であると考えなければならないことが分かる。逆に、点は線の限定として、つまり線と線の交点として規定可能であると考えられるならば、線は点を部分としてではなく、境界あるいは限界としてのみ含むと言われることができるだろう。いずれにしても、線と点の間には、存在論的身分の差異が存在していると考えられる。まさにこのことについての直観が、無限なるものの有限なるものに対する存在論的優越性を示しているのであり、同時に認識論的先行性として理解されるのである¹¹。

同種の例解としては次のようなものも考えられる。私はなぜ事物が連続であると分かるのであろうか。この問題は、有限である私はなぜ無限を理解することができるのか、についての例解である。人間の脳の局所性という構造からして、私の内なる観念を非連続的な「瞬間」に喩えて考えてみよう。ところで、そのような人間の脳(=瞬間)が「連続性」を理解するとはどういうことなのか。細切れのフィルムを頭の中でつなぎ合わせて、映画を見ている時のように連続的なものを見ていると錯覚しているだけなのであろうか。確かにそれは十分ありうることである。ただし、自分が見ている映像が実は連続的ではなく単に連続的であるかのように「錯覚」しているだけだという自覚があるのだとすれば、事態は変わってこざるを得ない。その場合、われわれはやはり、本来の意味での「連続」が何であるかを、何らかの形であらかじめ知っていなければならないことになるからである。ここでも連続(=無限)が瞬間(=有限)に先立つ事態が生じている。

(実はこの問題は、あの有名な「アキレスと亀のパラドックス」にも関わると思われる。)事物の連続性は瞬間から構成することが不可能であることを、したがって連続性と瞬間は存在論的身分を異にすることを、私は何らかの形ですでに知っていたわけである。デカルトの表現でいえば、有限である私によって無限が構成されるのではなく、逆に有限である私は無限によって「捉えられる」(Ⅶ. 114)のであり、支配するのではなく「従属させられている」(Ⅲ. 293)ということになる。結局のところ、「無限」は「私」を超えており、「私」がその原因ではあり得ないという意味で、私の外部に形相的に存在するというわけである。

さて、上で述べた例解はもちろん、無限の有限なものによる類比的な説明にすぎない。空間が延長(拡がり)という観点で無際限と言われるのに対して、神はすべての観点からして最高に完全なるものと言われる。では、「最高に完全なもの」(=最高度の实在性をもつもの)をどのように理解すればよいのだろうか。

「不生不滅」「永遠不変」「全知全能」「完全無欠」等々の形容句が思い付かれるだろうが、それらでもって果たしてわれわれは何を理解しているというのだろうか。実のところそれらは単なる名前（＝概念）にすぎないのではないのか。カントが言うように、理念にすぎないのではないのか。そうだとすれば、それらは理性の有 *ens rationis* でしかないのではないのか。経験論者もまた、神の観念を、最も実在性の低い単なる名前にすぎないものと解するだろう。われわれは神について、それを十全に把握することができないのであるから、そのようなものに対して、外的命名以上の事物性を認める必要などない、と。このような批判に対してデカルトはいかに応じることができるだろうか。ここでもまた、議論の焦点は「無限なるもの」をどう理解するかに着目する。

まず、デカルトは「神（＝無限なるもの）」を単なる理念や概念的な存在とは考えない。いわゆる「一般概念」ないし「普遍概念」とは見なさない。神の観念は実在的で積極的な事物を指示しているのに対して、通有的一性（＝一般概念）は「実在的なものを個体の本性に何も付け加えることがない」（VII. 140）単なる外的命名にすぎないと言う。

次に、神が「明晰判明」に認識されるという場合、物体的事物について言われる通常の意味で明晰判明性が解されているわけではない。というのも、神の観念の場合、まさに「包括的に理解されないこと *incomprehensibilitas*」を理解することが、明晰判明に神について知ることとされるからである¹²。いわば「無知の知」の次元が問題となっている。しかしこの「包括的に理解されない」ということが、実のところ、不完全性を意味するどころか、その逆、すなわち最高に完全で充実してあまりにも豊かな実在性を有しているからこそ、そして「私」の実在性を超えており「私」はその内容を汲みつくすことができないからこそ、包括的な理解を拒むのであったとしたらどうだろうか。その場合、否定的表現が意味的に反転して、最も肯定的・積極的な存在の在り方を指示するものとなるだろう。有限の実体の実在性を超えるために、無限実体は「包括的に理解できない」のである。通常の対象的な存在様式には収まりきれないほどの実在性を所有しているという事実を表現するために、あえて破格の、ある意味では矛盾した表現形式で言い表さざるを得ない事態に遭遇しているということだろう。伝統的に見れば、いわゆる否定神学の系譜が、神の実在をこの種の表現方法で示してきた¹³。神は被造物について述語される仕方では表現不可能な存在様式をもつ。それでもあえて神について語ろうとするなら、通常論理形式を逸脱せざるを得ない。論理矛盾・逸脱という仕方では語りえない「何か」、それが「神」と呼ばれる。（ヴィトゲンシュタインのいう「語りえないもの」¹⁴も、同じ

系譜にあると思われる。）

第三に、デカルト形而上学にしたがえば、有限な「私」によっては包括理解不可能な実体である「神」こそが、真に形相的に存在すると考えられている。存在のレベルからすれば、有限実体である「私」や物体は、より不完全な存在様式にとどまると考えられている。無限実体と有限実体の間には、いわゆる「存在の一義性」は成立しないとデカルトは考えるのである。したがって、たとえば物体的事物の在り方を基準にして「存在」の度合いを測定することはできないことになる。この点では、デカルト形而上学と経験論的哲学は全く逆の存在論的前提に立っているわけである。空間・時間の直観形式に基づく知覚が与えられているか否かを「存在」の判定基準とした場合、「私」や「神」は認識一般の論理形式にすぎないか、あるいは単なる純粋理念にはかならないか、いずれにしても実体として形相的に存在する事物のリストから除外されることになる。他方デカルトは、物体的事物の存在様式の本質を対象的存在のうちに見出し、物体的事物の形相的存在性については、神の誠実性を媒介にして蓋然的に論証されるにとどまると考えた。『省察』の順序では、物体的事物の存在様式とは別の、それを超える形相的存在様式をまず「私」のうちに見出し、次に「私」以外の「神」のうちにも形相的存在を見出した。デカルトによれば、「必然的に存在する」といえるのは「私」と「神」のみというわけである。「存在」を対象的な存在様式と形相的な存在様式に区別し、通常経験において対象的に存在するもの（＝物体的事物）とは異なる存在の在り方を示して見せること、このことが『省察』のねらいであったということであろう。

対象的に把握されずわれわれの理解を超えているものは、いうまでもなく（表象による）イメージ化不可能である。もっとも、伝統的に神は「最高完全者」「全知全能」「創造主」「最高善」などと規定されてきたが、このように神を複数の名称で名付けること、名付けざるを得ないことそのことが、すでに一種の例解によるイメージ化といえるかもしれない。そこで次に、「最高に完全なるもの」としての無限者を、「すべての事物を包括する事物」という集合の存在としてイメージ化してみよう。

一般に、事物の集合もそれ自体一つの集合であると見なすことができる。その限りにおいて、「要素の事物性 (*realitas*) と集合の事物性は同じであり、両者の間に事物性の位階は成立しない」¹⁵。例えば、人間の身体を考えてみよう。人間の身体はそれを構成するさまざまな器官・諸部分の集合として考えられる。さらに諸器官もまた、それを形成する物質・細胞等の集合と考えることができる。ではここで、一つの細胞という事物と人間身体という事物の「事物性」を比較してみ

るとすれば、どうであろうか。既述のごとく、事物性の度合いは構造の複雑性や量的規模等によって規定されるものではなかった。おそらくデカルトにしたがえば、ミクロの次元での原子であれ、人間身体であれ、いずれも延長する事物に属し、有限実体あるいはその様態としての実在性をもつとされる。いずれも限定された延長的事物にすぎないという点で、同等の事物性しかもたない。それならば、あらゆる事物（の集合）を含む事物（集合）は、これもまた一つの有限集合と見なしてよいのであろうか。（数学的にいえば、あらゆる集合を含む集合を集合として扱えば、そこからさまざまなパラドックスが生じてくることが知られているらしい。）

あらゆる事物を含む事物とは「世界」というよりはむしろ「宇宙」と呼ばれるものであろう。では「宇宙」を一つの事物として認めることができるだろうか。これを一つの事物として認めるとしても、もし有限的事物（集合）と同等の事物性をもつものとして同列に語るなら、パラドックスが生じることになることが分かっている。そうだとすれば、「宇宙」なる事物の事物性とそれ以外の事物性との間に、レベルの差を与える道しか残されていないように思われる。カントは『純粹理性批判』『純粹理性の二律背反』で、「宇宙」を一つの「事物」として認めることを否定した。他方デカルトはといえば、小泉義之氏の表現を借りるなら、「宇宙を一つの事物として扱うことが不可能なのは、宇宙が事物以下のものであるからではなく、宇宙が通常的事物以上に豊かな事物であるから」¹⁶ という中で、「宇宙」を積極的に「事物」として語りうることを肯定する。

われわれとしては、ここで例解された「宇宙」を神に重ね合わせることで、何とか神の無限性の一端に「触れている」感触をデカルトとともに共有したい。デカルトが「神」と呼ぶのは、「把握することはできないがある仕方では思考によって触れることはできるところの、すべての完全性もちいかなる欠陥からも免れている神」（Ⅶ. 52）のことであり、「神的莊嚴のこの観想」（Ⅶ. 52）においてのみ、「現世において可能な限りの最高の喜びが享受される」（Ⅶ. 52）のである。

デカルトは第六省察で、神を一般的に解された「自然 natura」と言い換えているので、神を「自然」としてイメージすることも、理解の助けとなるかもしれない。とりわけ非キリスト教文化圏に属する日本においては、「自然」と「神」との相性は悪くない。ただしデカルトの理解する「自然」は、自然のうちに存在する個別の自然的事物のことではないことは言うまでもない。例えば太陽神などは、もちろん形容矛盾である。スピノザ風にいえば自然の一樣態にすぎない延長実体に属する太陽が、無限実体としての神（＝自然）と同

一視されるべくもないだろう。同様にまた、諸々の自然現象も神（＝自然）とは実在性の度合いを異にする有限的事物の類に属す。あえて言うなら、自然の「無限なる力」が、デカルトのいう意味での神＝自然に相当すると言ってよいだろうが、もちろんこの場合でも、有限なる力で神を代表させることはできない。また、「力」を、場所（位置）の移動と存在論的に置換される「運動」から厳密に区別することも重要であろう。

ところでここでもまた、上で述べた「すべての事物を含む事物」と同様のことが言われる。すなわち、「（自然における）あらゆる力を含む力」なるものを、一つの「力」として認めることができるだろうか、と。むしろ実在するのは個々の力であって、あらゆる力を含む力というようなものは、単なる一般概念にすぎないのではないかと。あるいは別の観点から次のような批判が提出されるかもしれない。そもそも「力」に「事物性」を認めることは、デカルト自然学の枠組みからしても無理があるのではないかと。デカルト自然学において、「力」が物体的事物の本質的属性として認められているかどうかは微妙な問題であるし、それを別にしても、「力」とは「もの」と「もの」の間に作用するのであるから、存在論的身分からいっても質量を有する「物質」のほうが「力」に先行・優越するのではないのか。

デカルトはこうした批判に対して、正面切って応えるということにはしていない。テキスト的には、有限なるものは無限なるものの限定に他ならない以上、「無限は有限に先行する」と主張されるのみである。そこで再度、小泉義之『兵士デカルト』の解釈を参考にしてみることにしよう。「力の相の下で無限なる事物を見るならば、それはあらゆる度合いの力を＜総括＝積分（summa）＞した力」をもつと考えることができ、有限な力（ある事物）は、「無限なる事物の属性である力の＜微分＞に相当する」¹⁷ のである。（もちろん、力の総括とは、外延的部分の量的加算の総和として規定されることではない。）ここから読み取れることは次の二点であろう。まず、存在論的にも認識論的にも、「無限／全体／一性」が「有限／部分／多数性」に先行するということである。両者の関係は、例えば左と右といった概念レベルでの対称的相関関係ではない。全体から部分への非対称的な実在関係であり、しかも両者は実在性の度合いにおいて質的に区別される。次に、厳密な意味における「事物」の形相的存在性は、通常の意味での空間的に限定された「もの」ではなく、むしろ「力」のうちにあるということである。事物の「形相的存在」の根本様式は「力」の「働き」「作用」に存するのであって、いわゆる対象としての「もの」は、その限定に他ならない。その意味においても、物体的事物の在り方と、「神」（＝無限の力をもつ事物）

や「私」(=思惟する力をもつ事物)の在り方との間には、完全性の差異が見て取られていたと思われる。

4. 無際限と無限の区別

「神の観念」について考えていく時、「無際限なるもの」との差異について確認しておくことも不可欠である。第三省察の第一存在証明では、「無際限」なる語が直接出てくるわけではない。ただし、次に引用するくだりはキーセンテンスとなるべきものだろう。

「神の観念においては、可能的であるようなものは何ひとつないからである。次第に増大するということが、不完全性の最も確かな証拠である。次に、私の認識が常に増えに増えて、増大するにしても、だからといって、それが現実的に無限なものになろうとは、けっして思われぬ。なぜなら私の認識は、それ以上増大することができないようなところには、けっして到達しないだろうからである。これに対して神は、その完全性に何も付加されえないほど、現実的に無限であると私は判断している。」(Ⅶ. 47)

ところでデカルトの立場は、基本的に伝統的な立場を継承するものであると言える。例えばトマスは、『神学大全』第一部第七問「神の無限性について」のなかで、「神以外の何物かは、ある意味においては無限でありうるが、端的な意味においては無限ではあり得ない」と断言する。ここで神以外のものとして想定されているのは、量的なものである。「量に適合する無限は、質料の側に認められる無限」であり、神には適合しないとされる。量的なるものはさらに「大きさ *magnitudo* において無限なるもの」と「多 *multitudo* において無限なるもの」に区分されるが、いずれも「可能的な無限」にとどまり、「現実的に無限」でも「本質において無限」でもない。トマス自身は「無際限」なる用語を使用していないが、「現実的無限」から区別される「可能的無限」という概念が、デカルトのいう無際限とほぼ同義であることは確かである。例えば「可能的無限」は、「連続体の分割」と「多を付加すること」において見出されるものだが、これは延長が「無際限に」分割されることと、延長が「無際限に」拡大されることに対応する。ここでとりわけ押さえておくべきだと思われることは、「現実的無限」と「可能的無限」の差異が単に量的な程度の差にすぎないと解されてはならない、ということである。可分性それ自体が、すでに無限性の否定・制限を含意している。端的な意味において無限なるもの(すなわち神)は、「一性」「単純性」を本性とするのであって、この点において、外延的諸部分によって規定されそれゆえ制限された存在様式をもつ無際限なるもの(延長実体)とは厳密に区別される。

ところで、無際限性を根本特性とする「延長」「量」などは、有限実体の様態に位置づけられるであろうから、実在性の度合の比較という点からすれば、当然、有限実体である「私」よりも低い実在性しかもたないと言わざるを得ない。したがって、「私」は無際限なる「世界」の観念の原因でありうるか、という質問に対しては、肯定的に答えられるべきであろう。少なくとも、「無際限なるもの(=世界)」は無限実体ではなく、デカルトの存在論的区分にしたがえば有限実体に位置づけられる限り、「私」と同等かそれ以下の実在性しかもたないからである。ヴィトゲンシュタインに倣っていうならば、「私」と「世界」は限界をともにするのであり、「私」は「世界」と運命をともにするのである¹⁸。しかし、「私」が(そして「世界」が)存在しなくなったとしても、「神」(あるいは「自然」「宇宙」)は存続する。「私」とともに「世界」の存在が終わったとしても、「神」もまた存在しなくなるのではないということ、このことの理解がポイントである。

「私」によって思惟されている限りでの「対象」という存在様式が、少なくとも物体的事物の認識において基本となるものであったことからすれば、「私」が存在しなくなることは、すなわち思惟することをやめることは、形相的存在としての「私」自身の終わりと同時に、思惟される限りで存在する「対象」の終わりでもある。しかし、神は思惟の内なる対象的存在性には収まりきれない存在性をもっていた。神の観念は「私」を原因とすることができないこと、したがって、私とは独立に形相的に存在する必然性があること、まさにこのことの直観が、たとえ「私」が消滅しても「宇宙」は「私」とは独立に存続するであろうという、われわれの確信を支えているに違いない。

ところが、研究者の中には、「私」は「無際限なるもの(=世界)」の観念の十全な原因ではあり得ないと解釈する者もいる。例えば Margaret Wilson がそうである。Wilson は最終的に、「無限の観念も無際限の観念も、デカルトの中では同類の意味をもっている」とする。また、「私」が無際限者の観念の原因であり得なかったのと同じ論理でもって、「私」は無際限者の観念の原因ではあり得ない可能性を示唆する。さらに Wilson は次のように述べている。「例えば無際限な延長的事物 *res extensa* の概念だけでもって、「私」の外部に何らかのものが存在すること、「私」よりも偉大な何らかのものが存在すること、を証明するのに十分¹⁹ と言えないかどうか。「神の観念」を持ち出さずとも、「無際限の観念」の考察だけから、「私」の外部に存在する「神」へ行き着くことが可能ではないのか。というのも、「私」が無際限の概念を形成する能力の存在は、「私」の外部の存在(力)を必然的に要求することをデカルトは認めていると思われるからである。よって、「単に限界を見出すことができないとい

う否定的認識だけで、「私」以外の外的存在者が存在することを（因果的に）論証するのに十分²⁰ だと言うのである。

しかし、この Wilson の議論は支持しかねるものである。なるほど、無際限の観念がその根拠を神のうちにもつことは確かである。（無際限を思惟する力の原因として神を前提とするという論理によって²¹。）しかしこのことは、例えば「有限性」の観念は、その認識根拠として無限性を前提する（無限は有限に先行する）ということと、議論の形式としてどう異なると言うのだろうか。この論法にしたがえば、「有限性の観念」は無限性をその属性とする神の存在を必然的に要求する、ということに行き着く。しかしまさか、神の存在へ到達するのに、神の観念に頼るまでもなく、「有限なるもの」の観念だけで十分だとは言えない。その場合、デカルトのア・ポステリオリな神の第一存在証明が、トマスの証明（第二の道）と混同されてしまうことにもなる。そもそも、第三省察における観念の吟味において問題となるのは、観念の「対象」として表現されている諸「事物」である。それは例えば、「私」であり「物体」であり「神」である。あるいは事物の様態としての「延長」であり「形」であり「運動」などである。あるいはまた「実体」や「様態」、「持続」や「数」なども挙げられよう。しかしこの観念リストに、「有限性」や「無際限性」は入れられていない。「事物」に属する性質ではないからである。第三省察で吟味される観念のリストに、永遠真理や公理が入ってこないのも同じ理由からであろう。「無際限性」と、無際限という特性をもつ「延長的事物」とは、カテゴリーが異なるのである。

したがって、延長の実体はそれ自体無際限性をもつとしても、「私」は実体であるから、「実体」の観念の原因であるし、「延長」に関してもそれは実体の様態であるから実体である「私」よりも実在性の度合いが劣るため、「私」が「延長」の観念の原因でありうることになり、結局、「私」は延長的事物の優越的原因であることになる。それゆえ、「私」が「延長的事物」の観念の原因でありうるかという問いに対しては、肯定的に答えなくてはならない。しかし他方、「延長」や「数」がもつ「無際限性」という特性の理解について、その認識根拠が問われるならば、「私」ではなく「神」にその根拠を求めなくてはならない。

ところで、デカルトによれば、われわれが延長においてその限界を考えることができないということから、延長が実際に無限であると積極的肯定的に主張することはできない。ところが神の場合は、限界を考えることはできない、それ以上に完全なるものを考えることはできない、ということから必然的に、神が実際に積極的肯定的に無限であるということが結論付けられる。では、この両者の推論の相違はいったい何に存

するのだろうか。この問題は、要するに「無限」と「無際限」の質的差異の理解に帰着するであろう。「限界がない」という否定的、消極的な仕方でのみ規定される無際限とは異なり、無限はあくまで「充実性」「充足性」「統一性」によって規定され、欠けるところのない「充満」「充溢」である。よって、無限はただ肯定的積極的な仕方でのみ理解される、と言われるのである。神（＝無限なるもの）の規定のうちに、否定性／無性に関与するものは全く含まれてはならない。それゆえ「限界をもたない」という消極的特性によって神の絶対的肯定性を規定することはできない、ということであろう。神は確かに「限界をもたない」と言うことはできるだろうが、その逆、すなわち「限界をもたない」ならば必ずそれは「神」であるかといえ、延長や数の例を挙げるまでもなく、そうとは限らないことが分かる。「限界をもたない」という特性は、決して神の本来的固有性すなわち本質とは言えないのである²²。

以上の考察からも、無限と無際限を同列に語ることはできないことが示されたと思う。無限と有限の間の相違と同等の、質的差異がそこには存在すると言われねばならないのである。いわゆる数学的無限は、われわれの理解の範囲を超えることなく、そのうちに十分収まってしまふ。それゆえデカルトの基準からすれば、それはたかだか「無際限」であるにすぎない。

5. 第一存在証明と存在論的証明—結びにかえて—

デカルトのア・ポステリオリな神の第一存在証明は、「神の観念」が既に与えられているものとしてスタートしていた。トマスの目から見れば、これは論点先取であるか、そうでなければアンセルムスのいわゆるア・プリオリな証明と同一であると映るかもしれない。確かにデカルトの証明では、「神の観念」が大きな役割を果たしている。そして神が無限なるものとして理解される場合、「無限」の正しい理解が求められていた。ここで無限を有限の拡大として「私」によって構成可能なものとして理解するならば、デカルトの証明は成り立たなくなる。では結局のところ、デカルトの第一存在証明は、いわばア・プリオリな存在論的証明とほとんど同じものと見なさざるを得なくなるのだろうか。この点についての詳論は本論文の範囲を超えてしまうので深入りできないが、現段階で言えることを示唆する形で3点ピックアップして本論文を締め括りたいと思う。

1. デカルト『省察』の存在論的証明は、ア・ポステリオリな二つの証明で獲得された知見を前提として成立するという。それぞれの証明を重ねていくにしたがって神の観念が「精錬」²³ されていくこと。
2. 第一存在証明では「無限なるもの」が主題となっ

ているのに対し、存在論的証明で主題となるのは、神の本質としての「必然的存在」だということ。すなわち存在論的証明では神の本質のうちに「必然的存在」が属することの知見を前提とするが、第一存在証明はそれを求めていない。他方、第一存在証明は因果律の適用という形で論証が進行するが、存在論的証明では因果律が必要とされていないということ。

3. 確かに第一存在証明は、解釈の仕様によっては、アンセルムスの証明に重ね合わせることも可能であるということ。というのも、アンセルムスの証明は、「それよりも大なるものを考えることができないもの」の観念をわれわれがもっていることと、「理解のうちに存在することよりも、事物のうちに存在することのほうがより大なるものである」ことの、二点を前提として展開されるわけだが、これはデカルトでいえば、われわれが「無限」の観念をもっていること、そして、「観念（のうちに存在する対象的実在性）の原因は、形相的実在性をもたなければならない」ということ（＝因果律）、にそれぞれ相当するとも考えられるからである。そうだとすれば、デカルトのア・プリアリな存在論的証明と、いわゆるアンセルムスのア・プリアリな証明とを単純に同一視することはできないであろう。したがってまた、存在論的証明に対するカントの批判も再考を迫られるだろう。

註

- 1 デカルトからの引用等はアダン・タヌリ版全集 (nouvelle édition. 1996) の巻数と頁数で示してある。
- 2 objective は「表象的に」「表現的に」などと訳されるのが一般的であるが、デカルト観念論で「対象 *objectum*」という概念が、現在日常的に使用される知性の外部に存在する「対象」というニュアンスと大きく異なっていることを示唆するために、敢えて「对象的に」と訳すことにした。 *realitas objectiva* についても同様に「対象的実在 (性)」と訳した。なお、村上勝三『観念と存在—デカルト研究 1』(知泉書館2004)によれば、「対象的実在性」(氏の表現では「対象的実象性」)とは「観念によって表象された対象としてあるという〈あり方〉」を指す (p. 112)。
- 3 *realitas* 「実在性」という術語に、現実に思惟の外部に存在するというニュアンスは全くないことに注意しなければならない。それが思惟の外部に存在するのであれ内部に存在するのであれ、「事物 *res*」のもつ「事物性」という意味である。
- 4 実在性の大小については、VII. 40, VII. 165, VII. 185を参照のこと。
- 5 『省察』「読者への序言」(VII. 8)で同趣旨のことが述べられている。
- 6 Margaret Wilson は、 n の度合いをもつ形相的実在が $n + m$ の度合いをもつ対象的実在の原因になりうるのではないかと疑義を提出している。 *Descartes* (Routledge & Kegan Paul, 1978) p. 137.
- 7 この点については、VII. 41, VII. 42, VII. 165を参照のこと。
- 8 スピノザ『デカルトの哲学原理』第一部公理九の説明を参照のこと。
- 9 「第二答弁諸根拠」公理 4 (VII. 165)を参照のこと。
- 10 スピノザは『エチカ』第一部定理十五備考で「物的実体が部分からなるという仮定は、物体が面からなり面が線からなり最後に線は点からなるという仮定に劣らず不条理だ」と述べている。
- 11 無限の先行性については第三省察からの引用以外に III. 427, V. 356などを参照のこと。なおレヴィナスも『全体性と無限』のなかでデカルトに言及しながら「無限なものが有限な思考の一切、有限なものをめぐる思考のすべて、に先行すること」を述べている。
- 12 VII. 46, VII. 112, VII. 113, VII. 368, I. 152, III. 430などを参照のこと。
- 13 例えばニュッサのグレゴリウス『雅歌講話』や偽ディオニシオス『神秘神学』、スコトゥス・エリウゲナ『ペリフュセオン』など。プロチノスやエックハルトやクザーヌスも同じ系譜に位置づけることが可能だと思われる。
- 14 ヴイトゲンシュタイン『論理哲学論考』6. 44「世界がどのようにあるかが神秘ではなく、世界があるという、そのことが神秘である。」、6. 522「ともあれ言い表せないものが存在する。それはおのずから現れる。それが神秘である。」 ヴイトゲンシュタインはいわゆる「主観」に関して、「主観は世界には属していない。それは世界の限界である」「哲学的な自我は人間でも人間の身体でも心理学の扱う人間の靈魂でもなく、形而上学的な主観であり、世界の一部ではなく限界である」として、世界内部の対象について語るのと同じ意味では語りえないと見なしている。
- 15 小泉義之『デカルト＝哲学のすすめ』(講談社現代新書1996) p. 118. 小泉氏の論考からは次に挙げる『兵士デカルト』ともども、大変大きな示唆を受けたことを記しておく。
- 16 同上。 pp. 118-119.
- 17 小泉義之『兵士デカルト』(勁草書房1995) p. 235.
- 18 ヴイトゲンシュタイン『論理哲学論考』5. 621「世界と生とは一つである。」、5. 63「私は私の世界である (マイクロコスモス)」。、6. 431「死に際しても、世界は変わるのではなく、終わるのである。」
- 19 M. Wilson, “Can I be the cause of my idea of the world?” *Essays on Descartes’ Meditation*, edited by A.O. Rorty, University California Press, 1986, p. 354.
- 20 *Ibid.*, p. 355.
- 21 第二答弁 (VII. 139-140) を参照のこと。
- 22 このあたりについては、例えば VII. 113, V. 274, V. 355-356などを参照のこと。
- 23 「精練」という表現は、持田辰郎「デカルトにおける神の観念の精練と、神の実在のア・プリアリな証明」(『現代デカルト論集 III』勁草書房1996) から借りた。

(2008年9月17日受理)