

デカルト形而上学における永遠真理創造説について

—数学的真理が「神に依存する」とはどういうことか—

吉田健太郎
Kentaro YOSHIDA

社会科教育講座 (哲学)

はじめに

デカルト形而上学には、研究者の間で「永遠真理創造説」と呼び慣わされてきた論争的テーマが存在する。数学的命題のように時間様相に関係なく永遠不変に真である永遠真理も、デカルトによれば、神によって創造されたというのである。研究者たちは概ね、永遠真理創造説がデカルト形而上学において重要な役割を果たしており、デカルト形而上学の解釈の根幹に関わるものだと捉えている。本論文では、永遠真理創造説の標準的解釈であると思われる主意主義的解釈を批判的に考察し、それに代わる解釈の提示を目指している。さらにそのことを通じて、デカルト形而上学における神について、とりわけ真理が「神に依存する」ことについて、それが一体どういうことなのかを明らかにしていきたい。

1. メルセヌ宛書簡に見られる 永遠真理創造説

永遠真理創造説が初めて語られるのは、1630年の三通のメルセヌ宛書簡においてである。まずはそれらを引用してみよう。

〈1630年4月15日〉

「あなたが永遠的 *eternel* と呼ぶ数学的真理は、神によって設定された *etabli* のであり、他の被造物と同様に、全く神に依存するのです。実のところ、数学的真理が神から独立していると語ることは、神をユピテルやサテュルヌスのように語ることであり、神を三途の川や運命の女神に従属させることです。王が王国に法を設定するように、神が自然本性のうちに法を設定したのだということを、主張し公言することをどうか躊躇しないで下さい。われわれの精神がそれを考察するよう注意を向ければ、そのうちのひとつとてわれわれが理解できないようなものはありません。それらはすべてわれわれの精神に刻み込まれており *mentibus nostris ingenitae*, そのことはあたかも、王が十分な力をもっていれば、自分の臣下全員の心中に、法を刻み込むようなものです。」(AT, I, 145)

〈1630年5月6日〉

「永遠真理は、それらが真であり可能的なるものだと神が考えるから、真であり可能的であるにすぎません。

あたかも神から独立して真であるというように、永遠真理が神によって真であると考えられるのではありません。自分が使用する言葉の意味を本当に理解する者ならばだれでも、なんらかの事物についての真理が、神がそれについてもつ認識に先立っている、とは神への冒瀆なしに決していうことができないでしょう。」

(AT, I, 149)

「神が存在しなかったとしてもそれでも永遠真理は真である、といっはなりません。というのは、神の存在は、すべての可能的な真理のうちで第一の最も永遠なるものであり、他のすべてのものがそれにのみ由来するもの、であるのですから。」(AT, I, 150)

〈1630年5月27日〉

「いかなる原因の種類によって *in quo genere causae* 神は永遠真理 *aeterna veritas* を設定した *dispono* のかと問われれば、私は次のように答えます。神がすべての事物を創造したのと同じ種類の原因によって、すなわち作用的かつ全体的原因 *efficiens et totalis causa* によって、であると。というのも、神が被造物の存在の創造主であるのと同様に、被造物の本質の創造主であることは確実であるからです。そしてこの本質は永遠真理 *verite eternelle* にほかなりません。私は、太陽から光線が発出するように、永遠真理が神から発出すると考えているわけではありません。しかし、神はすべてのものの創造主であり、これらの真理は何らかのものであるわけですから、その結果、神はこれらの真理の創造主である、ということを知っています。」(AT, I, 151-152)

2. 予備的考察

A. 主知主義への批判

1) プラトン・スアレス型主知主義への批判

永遠真理は、神から独立したイデア的存在として先在する、とプラトンやスアレスは考えた。これに対してデカルトは、それだと、神に依存しない事物の存在を認めることになるとして批判する。神から独立した存在を立てることは、「存在」の根拠を問うことの放棄である。イデア的存在を指定するのはよいとして、では、そのイデア的存在そのものの「存在の根拠」はなにか。イデア的存在を無批判に想定することは、「存在」への問い、「根拠付け」を不問にすることでもあ

る。

2) トマス・ライプニッツ型主知主義への批判

伝統的トマス主義やライプニッツは、神と永遠真理との関係を次のように理解している。永遠真理は、神とは独立に存在するのではない。神の知性を離れて、それ自体で存在する永遠真理なるものは認めない。すなわち、永遠真理は神の知性のうちに、創造のための範型として存在する。しかし、神の自由意志に依存するのではない (GP ii, 49; GPiv, 428; GPvi, 227-228; GPvi, 614)。

この場合、神の知性は、神の目的すなわち創造の目的と不可分である。神の知性のうちにある「思慮」「計画」が、神の意志によって現実に実行されたという図式で両者の関係を説明するわけである。ところで、永遠真理を神との関係で考察する点はよいとしても、しかし、トマス・ライプニッツ型主知主義の理解する神は結局のところ人間知性の延長版ではないのだろうか。すなわち神の擬人化である。そもそも、神においては人間のように知性と意志との区別を立てることはできないというのが、後述するようにデカルトの見解であった。人間精神ならば、まず知性によって、可能な選択肢を想定しその後それらを比較考量することを通じて、最終的にそれらのうちの一つを意志によって選択決定する、という過程を踏むであろう。すなわち人間における意志は選択的意志にほかならないわけだ。しかるに神は選択的意志によって創造するのではない。したがって、トマス・ライプニッツ型主知主義が永遠真理を神の意志とは区別される神の知性のうちに基礎付けようとすることは、神と人間とを同列に語ることに、神と人間との間に「同義性」を認めることでもある。デカルトはまさにこの点でトマス・ライプニッツ型主知主義から離れる。人間における意図的行為との類比によって、神の行為を説明することを批判するわけである。これが神の目的を問うことの批判の真意であり、人間における自由意志とは本質的に異なる、神の「無差別・非決定性 *indifferentia*」が強調される所以である (AT. VII, 431-432)。

B. 「創造主である神」と「被造物である永遠真理」の因果関係について

永遠真理創造説は一見、永遠真理 P の根拠を、P の背後や外部に、いわば「真理の主体」を想定する形で説明しようとしていると解釈されそうだが、それは誤りである。この種の説明は、常に神を擬人化してしまう。なるほど、絶対王政という時代を反映して、メルセンヌ宛書簡でデカルトは、神を王に喩えている。しかし厳密にいうなら、神の力を国王の力と類比的なものに見なすことは誤りである。神 (=無限) と被造物 (=有限) との間に「同義性」を認めることをデカルトはあくまで否定するのであるから。太陽とそこから

発出する光線のイメージで捉えることの誤りも、同系の論理で批判されることになる。光線を発出する光源としての太陽を光線の外部に想定してしまうという点、太陽と光線との間に同質性を見出してしまうという点、この二点においていわゆる流出説は否定される。また、永遠真理創造説の解釈でしばしば言及される「狂った神」「暴君としての神」のイメージも、あくまで、神の擬人化を前提として通用するのであって、「真なる神」を理解するのに全く無益であり有害ですらある。人間の想像力による神のイメージによって、神を推し量ろうとすること自体が、包括的理解不可能 *incomprehensibilis* なものを理解しようとする愚を犯している (AT. I, 145)。

ところで、神は被造物を創造するときと同様に、作用原因 *causa efficiens* によって、永遠真理を創造・設定したといわれるのはなぜか。ここで作用原因なる原因の類を持ち出してくることは、どうしても真理の創造主体をイメージさせるのではないか。大工が家を建築するときのイメージである。いわば事物化(物象化)された永遠真理を産出する神のイメージである。そこでは、二重の物象化が働いている。一つは、永遠真理の物象化。もう一つは、神の物象化。デカルト自身が、神の原因性を作用原因に限定しているとすれば、それは何よりもまず、目的原因 *causa finalis* の排除が念頭にあったからといえる。永遠真理のみならずすべての被造物が「神に依存する」といわれるとき、では「なぜ神はそのように創造・設定したのか」、「その目的ないし意図はどこにあるのか」と詮索する発想そのものを禁じている。目的原因の否定は、包括的理解不可能性 *incomprehensibilitas* という論点において神の擬人化が糾弾されたのと同じこと、すなわち、神をあたかも人間の意図的行為の説明によって、理解しようとすることに対する批判である。もちろん、「神はいかなる方法で創造・設定しようとしたのか」という問いも同罪である。神の「計画」を推測することになるからである。もっとも、このことと、神によって創造・設定された自然や真理が、「いかなる仕組みになっているか」を問うことは、いうまでもなく全く別問題である。後者の問いは、人間による学問において当然問われるべき問いである。ただしその場合でも、現象の背後に「隠された意図」なり「創造主の意図」を詮索することは、デカルトにとって意味をなさない。ここで作用原因をアリストテレス=スコラの作用原因と同じものと解すべきだろうか。少なくとも「存在」の原因に関してどう理解すべきだろうか。『省察』第六答弁は、「いかなる原因の類によって [善性や真理が] 神に依存しているかを問うことは必要ではない。というのは、原因の類は、おそらくこの原因となっている根拠に注意していなかった人々によって枚挙されたのであるから」 (AT. VII, 436) と述べている。神の

広大無辺さ *immensitas* および神の無差別非決定が、善性 *bonitas* や真理の根拠 *ratio* の原因であるといわれる。たとえば善性の根拠は「神がそれらのものをこのように創ることを欲したというそのこと」に依存する。神が可能な選択肢の中から最善と判断したものを創造したから被造世界は善であるのではなく、逆に、いかなるものであれ神によって創造されたからこそ被造世界は善であるというわけだ (AT. VII, 432; AT. VII, 435-436)。神の創造は、選択意志によるものではないということだろう。確かに、善性や真理の根拠が神に依存するといわれる場合のこのような依存の仕方を、アリストテレス＝スコラ流の原因の類で説明しようとするのは無理がある。少なくとも目的原因や形相原因 *causa formalis* は、神の創造に先行する根拠・理由を想定させてしまうので不適切であろう。質料原因 *causa materialis* は問題外である。それでもどうしてもというなら、「国王が法律の創出者であるのと同じ仕方で、作用原因と呼ばれることができる」 (AT. VII, 436) とデカルトはいう。創出に先行する目的・理由をもたないという意味において、また、自身の創出以外に何ら外部の根拠に拘束されないという点において、国王の法制定能力と類比的に神の原因性を捉えることができるというのだろう。しかし、神の広大無辺性・非決定に基づく自由なる創造・設定が「作用原因」と呼ばれるにしても、ここでいわれる作用原因が伝統的な意味での作用原因とはかなりニュアンスを異にすることは明らかである。アリストテレス＝スコラの伝統においてそうであるように、存在する事物と事物との間の実在的關係と解することはできない。

結局のところ、 $2 + 3 = 5$ の真理性の根拠は何かと問われて、デカルトのように「神がそのようであることを欲したから真なのだ」と答える場合、この場合の原因性・依存関係をどう捉えるかが問題となってくる。それを「作用原因」という概念で理解することに違和感はないだろうか。真理の根拠付けという場面で、作用原因という原因性をわれわれはどのように理解すべきなのか。

C. 神における知性と意志の同一性

まず関係箇所を列挙してみよう。

- ・「神においては、意志する *vouloir* ことと、認識する *connaître* ことは、同一のことである」 (メルセンヌ宛1630. 5. 6; AT. I, 149)
- ・「神においては、意志すること、理解すること *entendre*、創造することは同じ一つのことであり、一方が他方に概念的にさえ *ne quidem ratione* 先行することはない。」 (メルセンヌ宛1630. 5. 27; AT. I, 153)
- ・「神の知性と意志との間にいかなる優先権や先行性をも考えるべきではない。」 (メラン宛1644. 5. 2;

AT. IV, 119)

- ・「神のうちには、全く単純で純粋なただ一つの働きしかない」 (ibid.)
- ・「神においては、見る *video* ことと欲することとは同一のことである。」 (ibid.)
- ・「神はわれわれのように別々の作用によってそうするのではなく、唯一の常に同一で最も単純な能動によって、すべてを同時に、理解し、意志し、行うのである。」 (『哲学原理』 1-23; AT. VIII-1, 14)

伝統的なキリスト教神学は、神における知性と意志とを区別していた。そのことが一因となって、神の全能性や無差別非決定の絶対的自由をどのように解するかを巡る論争が、17世紀になってもまだ引き続き行われていた。哲学史的に見れば、トマスなどは意志に対する知性の優位を説いていたが、後期スコラのスコトゥスやオッカムなどは意志の優位を説いている。いづれにしてもいえることは、デカルトはもはやスコラ的な論争の圏域から離脱しているということである。知性がそれとも意志かという二分法はもはや意味を失っている (Walski [2003] 39)。デカルトにおいては「概念的にさえ」両者の区別が否定されているのだ。

ちなみにライブニッツは、デカルトがスピノザと同様に、神の本性には知性も意志も属しないと理解しているとして批判していた (GPiv, 299)。このライブニッツの批判は的を射たものであろう。神のうちに知性と意志の区別を認めることは、やはり神を擬人化することであるから、デカルトとスピノザ (Gii, 62; Gii, 75-76; Giii, 62) はこれを認めることはできなかったのである (ライブニッツのスピノザ批判については GPvi, 217; GPvi, 323; GPvi, 326)。

3. 主意主義への批判

前節でも確認されたように、神のうちに知性と意志の区別を認めないデカルトの立場に立つかぎり、主意主義と同様、主意主義も認めることはできない。両者とも知性と意志の区別を前提として成り立つのであるから。この点をまず押えた上で、さらに永遠真理創造説の主意主義的解釈なるものについて批判的吟味を深めていこう。

A. 後期スコラの流れを汲むガッサンディ流の主意主義への批判

ガッサンディ Gassendi は神の全能性 *omnipotentia* を強調する。神は全能であり、また無差別非決定の自由を行使する唯一の存在であるからして、われわれには神の創造の目的を詮索する資格はない。この点に関しては、デカルトが目的原因を批判したのと相通じる。両者は近代科学の方法論的基礎を用意したといってもよい。また、神から独立して存在することのできるも

のはありえないという点も、デカルトと共通する主張である。しかし、デカルトの永遠真理創造説を主意主義的に解釈することができない根本的な相違があると思われる。ガッサンディの主意主義的主張がいかなるものであったか、Osler の議論を要約する形で見ておくことにしよう (Osler [1995] 147-148)。

神は全能の力能によってすべてを創造した。論理法則でさえ神が創造したのであって、神は、変えようと欲すればそれらを変えることが可能である。ここから主意主義者たちは、創造の「偶然性」を強調することになる。

また、人間精神の把握内容が世界そのものと対応しているという保証は、両者の間に必然的関係を前提とするがゆえに、神の絶対的力能を強調する主意主義者たちはそのことを受け入れることができない。われわれが見出す規則性は単に観察された規則性にすぎない。自然の秩序は確かに規則的かもしれないが、しかしそれはまた、完全に偶然である。神の自由はいかなる拘束も受けないから、神は自由に規則を変更することができる。したがってわれわれが創造についてもちうるいかなる知識も、誤っている可能性があるものであり、われわれの観察に基づいているにすぎない。自然の運行が一定である保証はないのだし、人間の有限な知性に適合していなければならない保証はどこにもない。したがって主意主義者たちによれば、人間の知識はすべて経験的でなければならない。創造に関しては何ら確実に知ることができない。神の絶対的力能が、人間の知識を可謬的、蓋然的なものにするのだ。

ノミナリズムや概念主義も主意主義的立場に立つ。個体のみが世界に実在するのであって、個体間を結びつける必然的関係なるものが実在するわけではない。われわれが個体間に見出す関係は、われわれの精神による産物なのである。そのような必然的関係が世界のうちに独立して存在しているわけではない。

ところで、このように要約される主意主義は神の全能を誤解しているとデカルトならいうであろう。確かに、主知主義が安易に神と人間との同義性を主張したことの反動として、神と人間精神との間に絶対的断絶を見出そうとする立論を想定するのは分かりやすい。しかし、デカルトが同義性の批判や無差別非決定の自由を強調するのは、主として、神の目的を詮索することを禁ずるという文脈においてである。少なくとも、人間知性には必然的知識が獲得できないという不可知論、有限な人間知性には世界そのものについての真なる知識は獲得できないとする不可知論、したがってわれわれの知識はすべて経験的で蓋然的であらざるを得ないという相対主義的発想は、永遠真理創造説によってデカルトが主張しようとしていることではない。この点については後で詳述する。

われわれが有する永遠真理は、必然的真理ではなく、

ただか偶然的真理にすぎないのであって、われわれの精神構造に相対的であるにすぎない、われわれの理解する永遠真理が、神の意図した真理と必然的に符合しているかどうかは、われわれの全く知りえないことである、この種の理解はデカルトの永遠真理創造説を誤解している。こうした解釈を全面に押し出している代表的な研究者として Frankfurt がいる。おそらく永遠真理創造説の標準的解釈といってよいものだろう。この解釈のどこが問題なのか。

B. Frankfurt の解釈の要約 (Frankfurt [1999])

創造にあたって、「神の選択はいかなる倫理的拘束も合理的拘束も受けない (p.29)」。神は、絶対的自由によって全く恣意的に、すべてを産出するのである。それゆえ、「永遠真理は、本来的に他のいかなる命題と同じく偶然的である (p.29)」。われわれが必然的であると見なす命題は、本来的に真理である必要は全くない。永遠真理を必然的と見なさざるをえないのは、「ただわれわれの精神の在りかたと相対的にのみ (p.31)」であって、そうした命題自身のうちに必然性が内在していると考えする必要はない。人間理性の認識論的限界は、実質的限界の指標というよりはむしろ「われわれが拘束される制限 (p.31)」として理解されるべきである。「それらの制限は、神の自由な創造によって恣意的にわれわれに課される。したがって、われわれが論理的に必然だと規定するものが、実在あるいは真理の究極的条件と一致すると想定することはできない (p.31)」。自己矛盾した命題を不可能なものとしてしか認識できないとしても、それは神の力能の限界を示しているのではなく、ただ「人間理性がたまたま有している特定の性質 (p.34)」の機能的限界なのである。

デカルトとスコラ学説との相違についても次のように述べている。「論理学の諸原理は、われわれにとって認識可能なものの限界のみならず、神にとって何が可能であるかの限界をも定める (p.38)」と伝統的スコラ学は考えた。これに対してデカルトは、合理性が神に本質的である必然性はないとして、「スコラ哲学者たちが人間理性と神の知性との間に描いていた調和的関連性を崩壊させる (p.39)」のである。その結果、神にとっての真理と、われわれの理解するかぎりでの真理とが、全く乖離している可能性がでてくる。「実在は合理的でないかもしれない。原理的に、われわれが理解できることがらと神が知っていることがらとの間には、非連続性があるのかもしれない (p.39)」という疑念が生じることになる。

Frankfurt の立論は主意主義者ガッサンディとほとんど同じである。論点は、神の全能性の強調、被造物に対して神にのみ認めることが可能な永遠性・必然性を認めないこと、被造物の偶然的性格の強調、に絞られ

る。ガッサンディと同様、学問的考察における「蓋然性」を主張する。観察データをもとに理論を構成するわけであるが、構成された理論が実際に実在そのものと一致・対応しているかどうかは原理的に確認不可能であると考えられる。われわれに可能なことは、観察データを整合的に説明する合理的説明であって、実在そのものについての「真理」ではない。現代の科学哲学の用語でいえば、実在論ではなく反実在論の立場を取ることだろう。

ところで Frankfurt 流の主意主義の難点は主として次の二点である。一つは、永遠真理創造説を神の「全能性」「無差別非決定の自由」をめぐる議論に位置付けるということ。つまり議論の筋立てが伝統的な神学的議論の延長でしかないということ。言い換えるならば、主知主義かそれとも主意主義かという単純な二者択一的議論であるということ。すでに述べたように、そのような問題設定自体がもはや意味をもたない。デカルトは神において「知性」と「意志」を区別していないからである。「知性」と「意志」を区別すること自体、人間の思考の枠組みに神を押し込めようとする試みであった。もう一つは、永遠真理創造説では永遠真理の「偶然性」が問題になっているという誤解である。永遠真理は必然的真理ではなく偶然的真理にすぎないという主張である。

以下では特に二番目の論点に焦点を当てることにしたい。Frankfurt によれば、神の力能および絶対的自由に関するデカルトの議論から導き出すことができるのは、実在的本質についての真理がスコラ哲学において必然的でなかったのと同様に、永遠真理も決して「必然的」真理ではないということである。ここでまず確認しておくべきことは次のことである。Frankfurt 自身は言及していないのであるが、いわゆる永遠真理は実のところ永遠的・必然的ではないという主張は、第五省察に関するガッサンディの反論そのものであるということである。ところで、先述の Osler がガッサンディの主意主義との対比で、デカルトの永遠真理創造説を考察しているのを除けば、不思議なことにガッサンディの主意主義について言及されることはほとんどないように思われる。しかし考えてみればガッサンディといえばデカルト批判の急先鋒である。両者は最後まで議論が噛み合わなかった。そのようなガッサンディの主張とデカルトの主張とが、永遠真理の存在身分に関して一致しており、さらにまた、主意主義の立場という視点から両者の永遠真理に対するスタンスがオーバーラップするということは、とりわけ永遠真理創造説の主意主義的解釈に与する論者たちの側から認めにくいことであろう。しかし主意主義的解釈を取るかぎり、両者の立論の類似性を無視することができないように思われる。

Frankfurt が自身の解釈の傍証として挙げているの

は、1630年5月27日メルセンヌ宛書簡にある「永遠真理は、必然的に神の本質に結びついていない」(AT. I, 152) というものである。必然的に結びついていないから、すなわち神は創造するにあたって先行する真理に拘束されず全くの無から自由に創造したから、それゆえ永遠真理は偶然的であると解釈するのであろうか。この点に関しては次節以降で詳説することにしよう。ここでは、「神の創造作用の無差別性」と創造されたものの様相との関係を、Frankfurt のように解するのは不自然であることを指摘するに留めておく。

永遠真理は「神に依存する」のであり、神はわれわれの精神にそれを植えつけたからこそ、「精神に本有的 innatus」であるという永遠真理創造説は、果たして永遠真理の偶然性という様相を強調するものと解釈してよいのか。むしろわれわれとしては、第五省察を手がかりに、永遠真理はわれわれの精神によって自由に虚構された fictitious ものではないということ、それゆえ「真にして不変の本性 vera et immutabilis natura」を有するものであること (AT. VII, 63-64)、を議論のポイントに置きたい。そこから見えてくることは、永遠真理創造説とは、数学的真理がまさに「永遠的」「必然的」であることを確認するものであって、決して数学的真理の偶然性を強調するものではない、ということである。そうだとすれば問題は、「必然的真理」が「神に依存する」とは一体どういうことなのか、であろう。神に言及することがなぜ必要なのか。そもそも数学的真理との関係で神を問題とするとはどういうことか。この点については最後に触れることになる。

C. 「永遠真理は、他の可能性もありえたという意味で、偶然的真理にすぎない」という解釈の難点

確かにデカルトは、神が永遠真理を制定するように強制されたわけではないことを強調する。しかし、「真理が必然的であること」と「必然的に真理が必然的であること」を区別している(メラン宛1644. 5. 2, AT. IV, 118-119)。ところで、この区別が意味するところは、永遠真理が偶然的真理にすぎないことではない。現に与えられている永遠真理とは別の可能性を考えて、永遠真理の様相を必然ではなく偶然に格下げしようという解釈は、デカルトの認めるところではない。デカルトは被造物のレベルで、「必然的真理」と「偶然的真理」の区別を、厳格に保持している。そもそも、神の絶対的力能という視点から見ればすべては偶然的である、という解釈はあまりに単純で粗雑である。少なくとも、デカルトの様相理論からすれば、事物の様相はわれわれの認識との関わりにおいてのみ言及されるものであった (Bennett [1998] 167-168)。われわれがそれをいかに認識するかとは全く独立に、われわれにとって包括的理解不可能な、神のうちなる絶対的力能それ自体のみに、「必然性」を認めるという解釈

はそもそも無意味であろう。神の創造が全く無差別非決定であり、その意味で先行するいかなる真理基準にも拘束されていないということと、神が創造する真理はすべて偶然的真理であるということは、何ら推移的關係にない。神の創造が全く偶然によるものだからといって、その結果創造されたものがすべて偶然的真理でなければならないわけでない。「真理を必然的なものとして創造すること」と、「真理を必然的なものとして創造するよう必然化されていること」は区別されねばならない。

D. 現に与えられた永遠真理とは別の真理の可能性を想定し、神はそれをも創造することができたはずだという解釈の難点

そもそもそのような真理の可能性を想定するとは、一体どういうことを意味しているのか。われわれには理解不可能な別の真理の可能性を想定することが、われわれにとって意味をなすのか。しかし主意主義論者ならば「われわれには理解不可能であるが、神ならば、可能である」というかもしれない。確かにデカルト自身メラン宛書簡等でこの点について言及している。「神ならば可能であったとはいえ、それにもかかわらず神は不可能にすることを欲したことがらを、われわれの精神は可能なものとして把握する *concevoir* ことができない」(AT. IV, 118; cf. AT. I, 146; AT. V, 272) ように創造されている、と。ただし少なくともいえることは、神が別の真理体系を創造した場合、もちろんわれわれはその真理体系を必然的真理として理解するように存在しているであろう、ということである。神は全く無差別非決定であり、矛盾律にすら拘束されないのであるから、神がある真理体系を創造したということは、全く偶然であって必然ではない。これはよい。しかし、現に創造された真理体系とは別に、実はわれわれには隠されて与えられていない、絶対的真理の体系が存在するかもしれないという想定は、全く意味をなさない。神はいくつかの互いに非共約的な真理体系を準備しておいて、そのなかの一つを人間精神に植えたのだが、実はそれは神がもっとも気に入っていた真理体系ではなく、最高に気に入った真理体系は人間には知られないよう、秘密にしておいたとでもいうのだろうか。神は出し惜しみをするとでもいうのだろうか。それとも、神はわれわれに植えた真理体系を今この瞬間に無にしてしまい、次の瞬間からまったく別の真理体系を植えつけ直すかもしれない、といたいのだろうか。なるほどその可能性は否定できない。デカルト自身もその問いがわれわれの理解を超えていることを認めつつ、神の不変性に依拠する形で永遠真理の永遠性・不変性を主張している (AT. I, 146)。しかしこの場面で確認しておくべき点は、神が移り気である真理体系を変更するとしても、その都度設

定される真理は、われわれの精神にとってその反対が思考不可能だという意味で、必然的真理として与えられるということだ。少なくとも、デカルトの永遠真理創造説によれば、数学的真理に代表される永遠真理の場合はそのように解するしかない。神は同時に複数の真理体系を創造するのではないのだから、永遠真理に関するかぎり、「神の視点」と「われわれの認識の視点」との間に絶対的断絶を想定することはできない。そもそも別の真理を想定することが有意味であるのは、神が「同時に」複数の真理体系を創造しようという条件の下ではなく、現に設定されてある真理体系のリミットにおいて、言い換えるなら、現在の真理体系が無に帰したという限界条件の下で、である。それ以外に「別の」真理を思考することは無意味であろう。

「全能なる神ならば真理を別のものにすることも可能だ」という論法は、神が別の真理を創造したとすれば、その場合、われわれは今ある真理ではなくその別の真理を明晰判明に理解せざるをえないであろう、ということを行っているにすぎない。現に与えられている永遠真理が偶然的真理であるにすぎないとか、単にわれわれの精神に相対的な真理であるといっているのではない。結局のところ、永遠真理創造説のポイントは、われわれが固有の「認識の限界」を有するものとして存在するという事実の積極的肯定である。「神ならば別の真理を創造することができる」という文言は、その限界を超えて考えることはできないというわれわれに課せられた認識論的制約のために、限界を超える別の真理体系を考えることがそもそもできない、ということを表現するものに他ならない。したがって、永遠真理が「神に依存する」といわれる場合の依存の仕方も、こうしたこととの関連において解釈されなければならない。

いずれにしても、神の創造は「選択意志」によるものではないのだから、可能な選択肢のなかから一つを現実化するという発想で理解されるかぎり、永遠真理創造説は誤解され続けるだろう。永遠真理創造説の諸解釈の多くは、無意識のうちに神をスーパーマンのようにイメージする擬人化の罠に陥っているといえよう。

E. 「神の全能」という議論

デカルトが神の「全能」について言及している箇所を典拠 (AT. I, 152; AT. V, 224) として、主意主義者たちは、「神ならば矛盾することも真であるようになすことができる」というラディカルな主張をデカルトに帰すことがあるが、先行研究が示すとおり (石黒ひで [1996] 47-49)、この主張は誤りである。デカルトの主張は二点に絞られる。一つは、神は先行する真理に拘束されないということであり、もう一つは、神の絶対的本性には「不可能性」「否定性」は含まれな

いということである。ところで、デカルトが「神の全能性」によって主張することは、たとえば「神は $2+3$ を6にすることができる」「神は円の半径を等しくなくようにすることができる」というようなことではない。この点を理解するためには、「 $2+3$ を5でなくようにすることができる」という主張と、「 $2+3$ を6にすることができる」という主張の違いに着目する必要がある。デカルトに即するならば、前者は正しいが後者は誤りである。

おそらく主意主義者は、この議論に対して、「それだと神は矛盾律に服従することになってしまうが、そのことは、神の全能性を否定することになるのではないか」と、反論するかもしれない。人間精神がたまたま従わざるをえない矛盾律に、神そのものの行為・力能を従属させることになりはしまいか、というこの反論にどう答えるべきか。神の無差別的自由による創造・設定は、そもそも矛盾律を設定するかそれともしないかであって、矛盾律を真とするかそれとも偽とするかの選択ではない。ある真理体系を設定するかそれともしないかが問題なのであって、両立不可能な真理体系を同時に設定することができるかどうかは問題になっているのではない。したがって、「 $2+3$ を5でなくようにする」とは、 $2+3$ を成立させている演算体系全体がそもそも存在しないということと同値である。その場合、そもそも演算行為自体が意味をなさない。

考えてみれば、そもそも神が「偽なるもの」を創造するということが自体、理解不可能で無意味なことである。神があることがらを創造・設定したから、それが真理として存在するのである。永遠真理創造説はそのことを述べていたのであった。神が創造したものは、「真および善」以外のものではありえない。「虚偽」「悪」は人間の思考および行為との関係ではじめて存在する「欠如」「欠陥」にすぎない。神ならば「偽なるもの」を創造することができるのではないかという発想こそ、デカルト自身第一省察で取り上げた「欺く神の仮説」であるが、この仮説は当然、「真なる神」を知らないからこそ立てることができるものにすぎない。ここでも神の擬人化が、いうなら神をなにか悪党や極悪人のイメージで捉えるということが、行われている。

なお、「絶対的虚偽」についてのデカルトの見解に関しても同じことがいえるだろう。神のみが知ることができる、神の視点から見られた「絶対的真理」と、人間精神が知ることのできる認識との間の断絶を強調して、両者を峻別することはデカルトの取るところではないのだ。

4. デカルトにおける神

デカルトが徹底して神の擬人化を否定し、目的原因を排除したというこれまでの議論の流れからして、こ

こで疑問が生じてくる。デカルトにとって「神」の存在とは何なのか。まさにパスカルのいうとおり、デカルトは神無しで済ますことができたのではなかったか。やはり無神論というべきではないのか。そのデカルトが一貫してすべてが「神に依存する」というのは一体どういうことなのだろう。伝統的なスコラ神学あるいは目的論的ライプニッツ流神学とは区別されるデカルト的神学の理解が求められる。従来の伝統的な「神」の理解からの脱皮、新たな形而上学＝神学の創設が目指したものは何なのか。

デカルトにとっての神。神は *comprehendo* できないが触れる *atingo* ことはできる (AT. VII, 48-49)。実際、現に神に触れているからこそ、有限な存在である人間が、たとえば「無限」の観念をもつことができる。その他の神の属性を示すことができるのも、すでに神に触れてしまっているからである。その意味では、われわれを超えた外部に存在するといわれるべきではなく、むしろわれわれとの「距離のなさ」ゆえに通常の対象認識では把握できない何か、というべきだろう。あるものが対象として与えられるためには、対象レベルでの理解とは異なるいわばメタレベルでの思考が同時に働いている—現象学でいう「地平」—はずである。それはしかし、永遠真理の場合と同様、「私によって作り出されたのでも、私の精神に依存しているのでもない」 (AT. VII, 64)。

永遠真理について明晰判明な認識をもつことと、神について明晰判明な認識をもつこととは、いわばレベルを異にする (AT. I, 150)。ただ、このレベルの相違を、「理性の次元」と「信仰の次元」との対比として理解してしまうことは誤りである。哲学的にはカント以降、合理主義は認識（経験）と実践（信仰）とを区別することで、神についての形而上学的議論を経験的認識から排除することに努めてきたわけであるが、デカルト形而上学をそのような画一的な図式で理解することはできない。

真理の根拠についての問い

デカルトの議論は、一見、根拠付けという行為それ自体を否定・放棄するものであるかのようにも映る。「なぜ」ではなく「いかにして」を問うこと。探求を現象の合理的説明に限定すること。自然科学の自律。形而上学的問いの放棄を、近代合理主義が決定付けたという教科書的理解。しかしいずれも、近代合理主義の父・近代合理主義の権化という歪められたデカルト像である。

「神が $2+3=5$ を真であると認識するからではなく、神がそのように欲したから $2+3=5$ が真なのである」というデカルトの主張 (cf. AT. VII, 432) をどのように理解すべきなのか。ここで「神がそのように欲した」ということは、そもそも、根拠を遡及するこ

とは不可能であり無意味であることを主張しているのではないのか。少なくとも神の意図の詮索が禁じられているという文脈において、デカルトのこの主張を好意的に解釈しようとするならば、真理の根拠付けという行為自体の放棄が謳われていると解するのが自然ではないだろうか。この疑念に対してどう答えるべきか。

「神は $2+3=5$ が真理であることを認識した」ので、われわれの精神にも $2+3=5$ なる真理を植えつけたのだと語ったとしよう。一見このような語り方のうちにも、永遠真理の神への依存が示されているように思われるかもしれない。しかしこの場合、神をもち出す意味が失われてしまう。というのも、それ自身で独立に存立する真理を認めることになってしまっているからである。われわれの真理認識の根拠を神に求めたところで、神も「真なるものと考えざるをえない」のであれば、そうした真理は神に依存しているとはいえない。人間知性と神の知性の適合性を主張するトマス流のスコラ学説も同様である。神の知性のうちにあるというだけでは、神への依存性を語ったことにはならない。ライブニッツも認めているように、「神の知性に依存する」ことは、神によって「創造された」と考えることではない。そうだとすればなおさら、「神の知性に依存する」とはどういうことが問題になってこよう。ライブニッツが「神は本質の作者ではない」と明言するとき(GPvi, 314)、彼にとって永遠真理は、その真理の根拠をもはや問うことのできない何かとして先在する。結局のところ、「神の知性に依存する」と語るとは、真理の根拠を問うことをやめにする、ということの表明とも取れる。プラトニズムや経験論にしてもこの立場に立つ。プラトニズムは先在するアイデアを立てるが、アイデア自体の存在根拠についてはもはや問わないわけであるし、経験論であれば、 $2+3=5$ の真理根拠を人間精神の認識構造に依存すると解するであろうが、認識構造がそのようなものとして「ある」根拠については、もはや問うことが不可能であるとして不問にするわけである。あるいはそのような問いを宗教的問いとして学問から切り離すわけである。

これに対して、「神は $2+3=5$ を真なるものとして設定することを欲した」ので、われわれはそれを真としか理解できないという語り方は、根拠への問いを放棄しない立場であると思われる。人間知性の正当性の根拠をアイデアによって根拠付けることは正当性の先送りにほかならないし、人間精神そのものによって根拠付けること、つまり自己正当化することは循環論という論理的難点を含む。しかし、次のように問うことはできるだろう。われわれはなぜ「知性認識の正当性を、知性自身による論証によって、基礎付けることができない」ということを知っているのだろうか、と。この問いに対してデカルトは次のように答えるであろう。永遠真理はわれわれによって自由に虚構され得る

ものではなく、われわれの精神の構成物によるものではないのだ、と(AT. VII, 436)。永遠真理の真理性の根拠を、われわれの精神活動によって基礎付けることができないからといって、永遠真理自体が必然的真理でなくなるわけではなく、それどころかむしろ逆に、永遠真理は「真にして不変なる本性」を有することが示されているのだ。デカルトにはそのような直観がある。では、そのような直観の根拠は何かと問えばどうなるか。根拠付けの問いは無際限に続けることができるのではないか。だが、そのように批判すること自体、真理性の根拠は、われわれの知性によって形式的に論証されないかぎり、その正当性を保証されないということは無批判に前提している。それはまさに、知性によって知性自身を正当化することができないとして、知性の蓋然性を言い立てる懐疑論者の常套手段ではないか。デカルトはそのような懐疑論者に立ち向かっているのだ。それゆえ根拠への問いに関していうならば、根拠付けを理性による形式的論証と解するかぎりは、もはや根拠を問うことができないという意味で、「無根拠という根拠」という逆説的な言い方で示すしか手立てはないかもしれない。しかしこれだと、先に述べた無神論者と結局のところ同じではないのか。彼らもまた、永遠真理を明晰判明なものとして受け入れるし、そもそも根拠付けなど必要ないと思っている。ここではソクラテスの無知の知を髣髴させる言い方で答えてみよう。「わたくしデカルトは、永遠真理の真理性の根拠が人間理性の形式的論理によっては根拠付けられないことを知っているかぎり、そしてまた、人間理性によって根拠付けられないからといって真理性が疑われることができないわけではないことを直観しているかぎりにおいて、彼らよりすこし知恵あるものである」。さらに付け加えるなら、無根拠の根拠を消極的なものとしてではなく、積極的・肯定的なものとして認めようという点に、デカルトの神理解があるように思われる。 $2+3=5$ というわれわれの理解の背後・外部に、いわば真理の創造主体という形で根拠としての神をイメージすることを禁じて、その代わりに、われわれの精神がそれ以外の仕方では理解できないような形で限界付けられて在るという、そのような限界の積極的肯定を神の概念と結びつけること。(以上のような解釈が妥当であるとすれば、われわれはもはや、デカルト的真理観を単純な対応説と捉えることはできないことに気付くだろう。デカルトの直観説とでもいべき別の真理観が提示されていると見るべきだ。)

別の語り方を探ってみよう。「真」であることと「証明可能」であることを区別して、「真」であるにもかかわらず「証明不可能」な命題が存在することを、ゲーデルはいわゆる「不完全性定理」で示したといわれている。デカルトの永遠真理創造説の解釈に、このことを適用してみよう。デカルトの永遠真理創造説は次の

ように言い換えられる。「ある真理体系の真理性が、その真理体系内部の理論システムによって証明不可能であるからといって、その真理体系の真理性自体が否定されなければならないわけではない」。これに対して、Frankfurt 流の主意主義的解釈は次のように言い換えられる。「ある真理体系の真理性が、その真理体系内部の理論システムによって完全に証明可能でない場合、その真理体系それ自体の真理性を絶対視することはできない。その真理性は蓋然性または相対的真理性のレベルでしか認めることはできない」。

一般に、数学的命題は仮設的といわれる。公理を前提として立て、それをいわば出発点としてそこから論証を組み立てていく。よって公理あるいは公準それ自体が真であるかどうかは、数学的に論証することはできない。体系内部での理論的論証と、体系それ自体の真理性の証明とは、全く別次元の異なる問題である。ところで、人間理性が形式的規則のシステムによって完全に汲み尽くされないこと、このことをデカルトは、永遠真理は「神によって制定された」と表現したわけである。永遠真理は神によってわれわれの精神に植えつけられている。したがって、永遠真理は特定個人の精神に依存するわけではない。このことを指してデカルトは、永遠真理は「知性による虚構ではない」というのである。このように考察してみると今や、永遠真理創造説は人間の理性の偶然性や蓋然性を主張するものではない、ことは明かだろう。ゲーデルの不完全性定理も、それは理性の不完全性を主張していると誤解されることがあるが、実のところ「人間理性が事前に用意された形式的規則のシステムに制限されないこと」(ペンローズ [2006] 349) を示していた。まさに「真」であるにもかかわらず「証明不可能」な命題が存在すると主張していたのだ。永遠真理創造説も同じである。われわれに与えられた「真理の種子 *semina veritatis*」は、それらが真理であることをわれわれの論証的推論によって証明することはできないのであるが、それでも、いやそれだからこそ、真理であるということ、すなわちわれわれはそれらを否定することができない。こうした事態を指すのに、「神に依存する」という以外の表現をデカルトは見出せなかったのである。

ところで、デカルトによれば、無限そのものである神は必然的真理そのものであり、われわれはその実在を確信するけれども有限的精神の認識によっては包括

的に理解されないのであった。つまり神は、それが実在することが「真」ではあっても、そのことを論理的循環なしに、完全に自律的に論証し尽くすことは不可能な存在である。デカルト形而上学において使用される、神の「全能性」「無差別非決定の自由」「包括的理解不可能性」というキーワードは、すべてこのことと関係してくる。有限なわれわれの思考パターン（形式的規則のシステム・二者択一的思考パターン・意図的行為の目的論的説明）によっては汲み尽くされないけれども、だからといって、われわれに全く知られないのではなくそれに「触れている」何か、それをデカルトは神と呼ぶ。それゆえ、永遠真理創造説が言及される際、必ず「神によって制定された」「神に依存する」という論点とワンセットで、神の「全能性」「単純性（一性）」「無差別非決定」「包括的理解不可能性」が論点となるのはなぜか、について次のようにいうことができるだろう。一つは、神が擬人化されることを防ぐためであり、もう一つは、「論証不可能であるが真である」という点と、「包括的に理解することはできないが、知っている」という点の、論理構造上の同型性のためである、と。

註

デカルトからの引用は、アダン・タヌリ版全集 (AT と略記) の巻数と頁数で示した。スピノザの著作についての言及は、ゲブハルト版 (G と略記) の巻数と頁数で示した。ライプニッツの著作についての言及は、ゲルハルト版 (GP と略記) の巻数と頁数で示した。

<文献表>

Bennett, J (1998): "Descartes' Theory of Modality" in *Descartes*, ed. John Cottingham, Oxford University Press.

Frankfurt, H (1999): "Descartes on the Creation of the Eternal Truths" in *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press.

石黒ひで (1996): 「デカルトにおける必然性と不可能性の根拠について」, 『現代デカルト論集Ⅲ日本篇』, 勁草書房

Osler, M (1995): "Divine Will and Mathematical Truth: Gassendi and Descartes on the Status of the Eternal Truth" in *Descartes and his Contemporaries*, ed. Roger Ariew and Marjorie Grene, The University of Chicago Press.

ペンローズ (2006): 『ペンローズの〈量子脳〉理論』(翻訳解説: 竹内薫/茂木健一郎), ちくま学芸文庫

Walski, G (2003): "The Cartesian God and the Eternal Truths" in *Early Modern Philosophy Vol. 1*, Oxford University Press.

(平成18年9月19日受理)

