

デカルト的方法についての試論

福 居 純

- 一 ア・プリオリとア・ポステリオリ
- 二 方法的懐疑
- 三 因果律批判
- 四 神存在のア・ポステリオリな証明
- 五 神存在のア・プリオリな証明
- 六 デカルト的論理

一 ア・プリオリとア・ポステリオリ

窓の外に降る雨に耳を傾けると、はじめのうちは聞き分けられたポツポツという個々の音が次第に雨足を増すにつれて、遂にはザーという一個の音に変わるのを経験することがある。今聞こえてくる一個の雨音、あるいはむしろこの雨音を一個のものとして聞くということ、これは一体何を意味するのであろうか。それは今降っている個々の

デカルト的方法についての試論

兩音を全体として漠然と聞いているのであろうか、あるいはまた、いわば兩足を辿るように、兩筋が一つ加わる度ごとに新しい兩音を聞くのであろうか。もしそれが、第一の場合のように、単に混雑な表象にすぎぬのだとすれば、つまり、音全体を構成している個々の音を、實際に聞いていながら別々に聞き分けずにいるのだとすれば、その兩音はいわば完結した一個の音楽の如きものの潜在的表象ということになろう。ちっと耳をすましていさえすれば、必ず個々の兩音が聞こえてくるような表象ということになろう。この混雑な表象からすれば、単に脈絡を与えられさえすれば、直ちに、ある調和に移行する、あるいはまた、個々の兩音からすれば、如何なる仕方であれ、単に相互に結合されるのを待つのみ、といった状態を表わすものとなろう。確かに、目的地向かって急ぐとき、われわれの眼前に現われるものは左右の足の動きよりも、むしろ絶えず直線をなそうとする道の影像であらう。あるいはまた、われわれが何かものを言う場合、言おうとすることの意味だけを考えている方が、同じ言葉を出すに必要なあらゆる方法で舌や唇を動かそうと考えるよりも、はるかに容易に舌唇を動かすことができる。要するに、足の動きにせよ、舌唇の運動にせよ、それらは有無を言わさぬ、何か必然的な力を以てわれわれに課されているように思われる。いい換えれば、それらの器官は、やってみるまでもなく、その通りに、つまりア・ブリオリに、動いているわけだ。一步一步順を追って辿ってきつつもりの歩みも、それがある時突然《以下同様に》とか《等々》といった形で表現されるときには、単に連続したエスカレーターにでも乗っていたにすぎぬ、ということになるわけだ。われわれはその際いわば失神状態にある。こうしてわれわれは兩音に耳を傾けながら、実は何も聞いていないということになるのである。

しかしそれでは第二の場合はどうであらうか。兩足を辿りながら兩音そのものと一体になるというのであれば、そ

それは少くとも聞き手にとっては、第一の場合とは全く異なっているようにみえる。それは恰も唯一筋の雨が絶えず音色を変えながら降ってくるかのように聞えるからだ。しかし、それにも拘らず雨音の変化の感覚を語り得るとすれば、その変化の先後の間に、先行状態から後続状態へ移行するための何らかの決定条件が想定されねばなるまい。変化における先なる状態が純粋に不定に止まるならば、感覚は成り立たなくなるだろうからだ。しかしそうであれば、想定される当の決定条件もまた一つの雨音であるから、その雨音自体においても同様のことが考えられねばならず、こうして究極には、一般的に考えられた雨音の如きものが浮かんでくるであろう。それ故、雨音が刻々と新たな音楽を奏でるように思えるのは、実はこの瞬間の雨音の生氣に圧倒されてこれまでの雨音が打ち消されるように弱まる、あるいは同じことであるが、これまでの雨音が生氣を失うことによって現在の雨音が強く浮び上がってくるようにして、生ずる事態なのである。従って、現在の雨音が過去における刻々の雨音を全て保持しているように思われるのも、実は現在の雨音の生氣が過去の雨音の幻影に移されるのであり、それはまた、過去の雨音に似た現在の雨音によって惹起されるのである。⁽¹⁾それはいわば雨雲を見ながら雨音を聞くようなものだ。われわれはそこに詩人の魂をみることでできても、論理的には、やってみるまでもなくその通りに、ア・ブリオリに雨音を聞いているにすぎぬことになる。こうしてわれわれは身近かな感覚的経験一つを反省してみても、それを純粋な状態で捉えようとすると、底知れぬ困難を覚えるのである。この困難の本質はいうまでもなく《方法》にある。経験が真の意味で経験といわれるのは、それが一切のアブリオリ性を排除していることにおいてでなければなるまい。秩序立った歩みを続けているつもりでも、もしそうするように強制されているのだとすれば、そこにはもはや方法はない。一切の超越を排除した、純粋に

ア・ポステリオリな世界は可能であろうか、またそれは如何にして可能であろうか。右の兩垂談義においてわれわれの念頭にあったのは、まさにこの方法の問題である。しかもそれを、われわれはデカルト哲学に固有の問題として捉えるのである。

一体、一個の体系を理解する場合には、それを完成した体系とみて、組織された結果の論理を辿るか、あるいは体系の完成に到る、組織化の過程そのものに注目するか、のいずれかが選ばれる。デカルト哲学そのものの理解に関しても、事情は大体同じである。⁽²⁾しかしそのいずれの場合も、方法が予備学としてと否とに拘らず一切に先立って存在する、という考え方に立っている。それは、われわれの探るべき立場からすれば、体系の論理的秩序をア・プリオリに決定していることに外ならない。従って例えば、自然学から形而上学への秩序も、その逆の秩序と、等しく必然性を有するように思われる。つまり、どちらの秩序を辿るにしても、われわれの意味での方法を語っているのではないのだ。方法は厳密には、題材⁽³⁾に対してあってこれに適用される、というものではない。それは題材そのものを思考する際の原動力の如きものなのだ。⁽³⁾確かに、デカルトは『規則論』を物し、『方法序説』では方法の規則を定め、また一方で、『哲学原理』においては学問の樹に喩えて自己の体系の論理的秩序を語った。しかしそれにも拘らず、方法の本質がその適用されて働いている世界そのものにある、ということを示さねばならなかったものであり、そこにデカルト哲学の最大の困難と、デカルトの意図した形而上学の真の意味があったと考えられるのである。

デカルトは主著『省察』を公表するに当り、その内容に関して当時の学者たちからあらかじめ批評を求め、これに答弁を付し、本文に副えて出版しようとしたが、その『付録』を『省察』の体系そのものの中に挿入することを拒ん

だ。そのことに関連した、ある書簡の中の次のような件⁽⁴⁾りは、右の事情を雄弁に語るものであろう。

「……私の書くすべてのものにおいて、題材の秩序 (ordre des matières) に従わ^ず、ただ推理の秩序 (ordre des raisons) に拠っていることにご注意下さい。つまり、ある題材に関することを全部同一場所でおうなどとは、私は思わないのです。何故なら、推理のあるものは他のものよりもはるかに遠くから引出されねばならぬということがある以上、私としては全部を完全に証明することは不可能だからです。そこで、最も容易なるものより最も困難なるもの (a facillioribus ad difficiliora) という順序に従って推理していつて、あるときは一つの題材に対して、またあるときは他のものに、という風に、私の推理し得るものをそこから推理し出すのです。私の考えでは、これが真理を確実に発見し且つ説明する真の道なのです。題材の秩序というものについて申せば、その推理がすべてばらばらで、従って一つの問題についても他の問題についても同じように語り得る人々にしか、これは役立ちませんから、私の『省察』の中へ、これに対してなされ得る反駁への答弁を挿入することは、少くとも機宜にかなったことは思われませんし、でき得ることとも思いません。何故かと申せば、そのようなことをすれば論の続き具合が全部断ち切れましようし、私の推理の力が奪われることにもなるからなのですが、この力と申すものは、大部分の反駁が引き出されてくるらしい感覚的事物から、思惟を外らさねばならぬということに、主として依拠しているのです。……」

ここで「推理の秩序」が「最も容易なるものから最も困難なるものへという順序」を表わすということは、むしろ、「秩序」あるいは「順序」というものが『最も容易なるものから最も困難なるものへの推理』だということであろう。デカルトは当の付録の中のある「答弁⁽⁵⁾」の中で、「秩〔順〕序 (ordo)」とは、第一位のものとして措定された事物は

後続のものの助けを借りずに認識されるべきこと、そして、その後続者は先行者によってのみ論証され得るような仕方では後から配列されるべきこと、唯々このことにのみ存する、と述べている。従ってまた、「題材の秩序」に従った「推理の秩序」とは、もはや右の意味での秩序ではない。それは当の題材に関して、そのあらかじめ定められた配列に従った完全な結論を引き出し得るということであり、その推理はやってみるまでもなくその通りに行なわれ得るという、アプリアリ性を表現している。そのような推理が「すべてばらばらである所以である。如何なる問題についても同じように語り得るというのは、実はそのように語らされているという意味で、むしろ必然性の表現に外ならない。

もしそうであれば、その「題材の秩序」とはむしろ秩序なき世界を指すのであろうか。ところで、デカルトはこの問題に関連して、「論証法(demonstrandi ratio)」に次の二つを区別する。⁽⁶⁾即ち、「分析(analysis)」と「綜合(synthesis)」とである。前者は「ある事物が依って以て方法的に、いわばア・プリアリに(methodice & tanquam a priori)に発見されたところの、真の道を示す」ものであり、これに対して後者は、「右とは反対の道を辿って、いわばア・ポステリオリに(per viam oppositam & tanquam a posteriori)」尋ねてゆき、結論のうちに含まれているものを明晰に論証してみせるものである。ただし、このア・ポステリオリな道において、その「論証付け(probatio)」そのものはア・プリアリな道におけるよりも一層ア・プリアリである。⁽⁷⁾

ここに、われわれの意味での「ア・プリアリ」と「ア・ポステリオリ」は、デカルトの意味でのそれと正反対のものであるかにみえる。しかし一方、デカルトにおいては、アプリアリ性は、従ってまたアポステリオリ性も、両義性

を含んでいるように思われる。それ故にまた、先の「題材の秩序」なる概念も両義性を含むものと考えられねばならない。この両義性は如何なる展開を示すのであろうか。われわれはデカルト的方法の含む右の問題について、以下に若干の分析を試みたい。

二 方法的懷疑

『方法序説』において示された、いわゆる《方法の四則》⁽⁸⁾のうち、第一の規則は明証的なもののみを真とみなし、蓋然的なものとはすべて偽として斥けようとするもので、《明証性の規則》あるいは《方法的懷疑》と呼び慣わされている。「速断と偏見とを避ける」ということによつて、具体的には、まず感覚や想像の如き感性的認識について、ついで論理や数理の如き理性的認識について懷疑がなされるのであるが、そこにおいて重要なことは、懷疑がそのような認識の個々の内容に向けられるよりも、むしろ当の内容に統一を与える明証性そのものに向けられている、ということである。ある判断の確実性を問題にするときは、当の判断を成り立たしめる領域がすでに与えられていて、懷疑の働きはこの明証の前で停止することがしばしばである。それは「ただ疑わんがためにのみ疑ひ、いつでも非決定の態度をよそおう」懷疑論者の懷疑であり、やつてみるまでもなくその通りに行ない得る、いわばア・プリオリな懷疑ではない。それはすでに「速断」を犯し、「偏見」を引き入れてゐるのだ。われわれはこのような判断において与えられる明証性そのものを問題にしなければならぬのであり、これが《方法的に疑う》、あるいは「疑う如何なる理由もたない」ということの意味なのである。

このような第一規則にその基礎と対象を与えるのが、第二以下三つの規則である。まず第二規則における「問題 (difficultes)」とは既知の要素と未知の要素との複合体、つまり《所与》の全体という意味での《事実》を指す。そこでこの規則においては、問題を分割し単純化して「最も単純な物性 (naturae maxime simplices)」の「直観 (intuitus)」を得、第三規則によって、当の直観された単純物性を秩序立てながら、即ち未知の要素をも既知の要素と同様に取扱ひながら、複合してゆくのである。さらに、第四規則における「枚举」と「再検討」によって、思惟における右の二つの運動が強化される。何故なら、それらの手続きは問題に関係するすべての事柄の細心入念で正確な探究であって、当の問題をできる限り小さな部分に分割するものだからだ。⁽¹³⁾ しかもデカルトは、第三規則における思惟の複合化的運動を「演繹 (deductio)」と呼び、⁽¹⁴⁾ 従って、演繹とは直観のいわば繼起的複合であって、「唯一の」「真なる直観」に還元されるべきものと考えていた。⁽¹⁵⁾ そこで、この方法の四則にあってはもはや第三規則が第二規則に還元されることであってはならぬ以上、第四規則はそれだけ重要性を増すのである。⁽¹⁶⁾ もし右の如き還元が許されるならば、方法はもはや問題の証明ないし理由付けのそれではなく、未知の要素の発見にかかわるものではない。それは「題材の秩序」の支配下にある方法であって、われわれがデカルトにおいて理解しようとする方法ではないのだ。

デカルトは方法の着想を数学から得た。その具体的な適用の表現は、『幾何学』の次のような一節にみられる。

「ある問題を解こうとする人は、まずそれが解けたものとみなして、その問題を構成〔作図〕する (construire) のに必要と思われるすべての線分に——未知の線分にも他の〔既知の〕線分にと同じように——名前を付けねばならない。ついで、これら既知の線分と未知のそれとの間に如何なる区別も考えないで、それらの線分が相互に依存し合っ

ている仕方をことさら最も自然に示している秩序に従って、問題を通覧し、遂には、同じ一つの量を二つの〔異なる〕仕方で表示する手段——方程式と呼ばれるもの——にまで到らねばならない。⁽¹⁷⁾さらに具体的には、問題を「關係あるいは比例 (rapports ou proportions)」という観点のみから一般的に吟味して、それらの比例を、個別的に考察するために、「線」において規定する。ついでそれらを一度に把握するために、「できるだけ短いある種の記号」を用いて複合するのである。⁽¹⁸⁾ここでデカルトには、「線以上に単純なものは見つからなかったし、また線以上に判明に私の想像と感覚とに示し得るものはなかった」として、線を「単純物性」と考えているように思える節があるが、線に名前を付けるための記号を語るところから、その線はさらに点にまで分割されていると考えるべきである。事実『規則論』では、最も単純なものは「点 (punctus)」であると述べられている。⁽²⁰⁾しかもこのことは、右の方法が単に代数的方法を幾何学の問題の解法に適用するものに止まらず、同時に、代数的算式に幾何学的表現を与えようとする意図をもつものである、⁽²¹⁾ということを示すものとして重要である。

デカルトによれば、すべての「關係あるいは比例」は二つの主要なもの、即ち「秩序」と「度量 (mensura)」とに帰する。⁽²²⁾そしてさらに、それらはおのおの《数えられるもの》と《測られるもの》とに帰する。「数えること (numeration)」は「部分を、全体を作るものとして考察する」場合であり、「測ること (mesure)」は逆に「全体を、部分に分かたれたものとして考察する」場合である。例えば、われわれは世紀を年によって、日によって、時によって、瞬間によって「測る」。反対に、瞬間、時、日、年を「数える」ならば、最後に世紀に達するわけだ。⁽²³⁾ここにわれわれは、一方の極に「点」に対する連続量としての「量〔大いさ〕 (magnitudo)」を、他方の極に「延長 (extensio)」に対す

る非連続量としての「多性あるいは数 (multitudo sive numerus)」を容易に見出すであろう。これら二つの概念が、相互に比較される事物の類をなすのである。⁽²⁴⁾そして、問題を与えられたものと求めるものとの複合体として捉えること、あるいは一般に対象を関係あるいは比例によって考察することにおいて、ある「共通の性質」が見出せぬ場合は、当の関係あるいは比例を単純化していつて、既知のものと未知のものとの共通性が明らかに見られる点まで進まねばならない。⁽²⁵⁾これが先の方法の第二規則であった。それはいわば「測る」という思维的運動によって「秩序」あるいは《数えられるもの》を発見する規則である。従って第三規則が、「度量」あるいは《測られるもの》を「数える」思维的運動の規則であることはいうまでもない。こうして、連続量は「仮りに定めた」度量によって非連続量に帰され、ついでこの非連続量が一定の秩序に排されて、その結果、量一般がただ秩序のみの考察において示される、あるいはいわば直観化されるのである。⁽²⁶⁾数学の問題に促していえば、それは単に幾何学的図形を代数的方程式に還元するだけでなく、他面、その方程式の線の軌跡を求めることが要求されるわけだ。⁽²⁷⁾このようにしてはじめて、空間の数理的性質を研究するものに外ならぬ完全な解析幾何学が成立するのである。⁽²⁸⁾そこにわれわれは空間ないし幾何学的図形の証明ではなく、むしろその《発見》とでもいうべき働きを認めるであろう。その意味でわれわれは、第二規則を《分析の規則》と呼ぶならば、《総合の規則》と呼び慣わされている第三規則をも、同じく《分析の規則》と呼ぶべきであろう。両端項から中間項を導く場合は、互いに結合しあっているおのの項から両端項を導く場合に較べて、それほど容易ではないが、もしある項の明証が発見されれば、未知項をも既知と想定することによって、前者の《間接的秩序》を後者の《直接的秩序》に転換することができる。⁽²⁹⁾こうして、分析がわれわれの意味での一切のアプリオリ

性を排するという点で、第一規則を基礎づけることになる。

しかし他方、分析が單純物性において停止するとするならば、その單純物性が如何に明証的であると主張しても、それは明証性の一次元を示すに過ぎず、依然として所与性は免れ得ない。右の考察からも明らかのように、デカルトは單純物性の仮說的性格を語りながらも、その所与性を明証性に轉換していた。あるいはむしろ、ちょうど科学者が検証を楯にとつて、実際には無制限にしか可能でない仮説の設定を權利上無限に可能であるかの様に錯覚する如く、デカルトも單純物性の仮說的性格を楯にとつて、權利上その明証性を主張していた。⁽³¹⁾しかし、そのようにして所与の全体が前提されるならば、もはや超えることのできない明証のある次元を認めることになる。もしそうであれば、分析とは單に所与の全体の証明ないし理由づけでしかなく、もはや総合と異なるところはない。分析において認められたあの《発見》の如き働きは、せいぜい心理的な意味しかもたぬであろう。従つて、分析的方法を徹底しようとするためには、そのような所与性そのものを批判し、いわば突き出された《楯》をうち破ることによつて眞の《權利》を尋ねなければならない。そこに形而上学の根本問題、物心分離の問題があつたのである。こうしてわれわれは、第一規則に一つの対象が提示されるのを見るであろう。

このような批判ないし演繹にかかわるものとしての《方法的懷疑》が究極の最も具体的な形を得るとき、それが即ち《欺く神》あるいは《惡しき靈》の仮説であつた。この二つの惡鬼の仮説は如何に區別されるべきであろうか。それが語られる「第一省察」の件り⁽³²⁾を以下に拔萃してみよう。

「……私の心にはある古い意見、即ちすべてのことを為し能う神が存在し、そして私はこの神によつて現に私が在

る如き性質のものとして創造された、という意見が刻みつけられている。そうだとすればしかし、……私は、他の人が自分では極めて完全に知っているつもり of 事柄においてまちがいを犯す、と思うことが時々あるのだが、それと同じように、私が2と3とを加える度ごとに、あるいは四角形の辺を数える度ごとに、あるいは外にもっと容易なことが考えられるならばそれをする度ごとに、私が誤るようにこの神は仕向けたのではないだろうか。……

ところで、すべてが不確実だと信ずるくらいなら、いっそのこと、それほどまでに有力な神の在ることを否定しようとする人々も、恐らくはあるだろう。……しかし、彼らの想定するところによれば、あるいは運命によって、あるいは偶然によって、あるいは事物の連続的系列によって、あるいはまた他の何らかの仕方によって、私は現に在る通りのものになったのだ、ということになるのだが、いずれにしても、誤ったりまちがったりすることは一種の不完全性であると思われる故、彼らが私の起源の作者としてあてがうものが無力であればあるほど、私が常に誤るほどに不完全であるということとは、いよいよ本当らしくなるであろう。

こういう議論に対して私は、何ら答えるべきものをもたない。しかし私は、かつて真と思ったもののうちに疑うことを許さないものは何もないこと、しかもこれは無思慮とか輕率とかによるのではなく、強力な熟慮された理由によるのであること、従ってまた、もし私が何か確実なものを見出そうと欲するならば、このような議論に対して、明証的に偽であるものに対してと劣らず用心して、今後は同意を差し控えねばならぬこと、を告白せざるを得ないのである。

しかしながら、これらのことに気づいただけでは未だ十分でなく、いつも念頭におくように心を用いねばならない。

というのは、習いとなった意見は絶えず帰ってきて、いわば長い間の習慣と親しみの絆とによってこれらの意見にしばらくつけられている私の信じ易い心を、ほとんど私の意に反してさえ占領してしまうからである。……

こういうわけであるから、ここで意志を全く反対の方向に曲げて、私自身を欺き、それらの意見をしばらくの間全く偽りで幻のものと仮想してみよう。……今私が問題にしているのは行動にかかわることではなく、ただ認識にかかわることだけであるから、如何に不信を逞しくしても、それが過ぎることはあり得ないことを知っているからである。……

そこで私は真理の源泉たる最高の神ではなく、ある悪しき霊が、しかもこの上なく有力で狡猾な霊が、私を欺くことに自己の全力を傾けたと仮定しよう。……私は頑強にこの省察に踏み止まろう。そうすれば、たとえ何か真なるものを認識することは私の力に及ばないにしても、しかし、偽であるものには同意せぬように、また、……この欺瞞者が私に何も押しつけ得ないように、用心することは確かに私にできるのである。……」

この極めてニュアンスに富む二つの悪鬼の仮説のうちに、われわれは先の《方法の四則》における第一規則と他の三規則との関係をみないであろうか。《欺く神》の仮説は二重のアブリオリ性を含んでいる。そのおのおのは《悪しき霊》の仮説に基礎と対象を与えるであろう。

まず《欺く神》は《全能の神》を前提している。それ故に、「疑うことを許さぬものは何もない」のだ。しかしこの一句は兩義的である。即ち一は、疑うということがやってみるまでもなくその通りに行なわれ得るということ、他は、そのような可能性そのものを疑い得るということ、この二つである。第一の場合には、われわれが自己の起源の

作者を無力とみなせばみなすほど、ますます自分の無力さが本当らしくみえてくるということからも明らかな如く、《全能の神》が自らを証明し理由づけるために、われわれに疑うという手続きを要求するような形で、懷疑が行なわれるのである。そのような神は、われわれの「意に反して」、いわば《自然に》われわれを捉える、あの「長い間の習慣と親しみの絆」として具体化し、われわれの「行動」を基礎づけるであろう。われわれはこのような思惟の運動をも懷疑と呼ぶべきだとすれば、確かに、単に過去の明証の記憶に主として基いた、心理学的事実に依拠する懷疑というものは認め得るが、しかし、それはむしろ、明証の一つの次元がすでにア・プリオリに設定されていたことの心理的な表現というべきであろう。

しかし他方、この《欺く神》の仮説は、仮説とみなされる限りにおいて、疑うことの「強力な熟慮された理由」でもある。この《懷疑理由》をいつも念頭におくように注意するというのが第二の場合であり、従ってまた《悪しき霊》の仮説に外ならない。それは、ある明証に服さざるを得ぬように思われるが故に服さぬ振りをするという、意志的に、いわば《自然に反して》導入される懷疑である。従ってまた、それはわれわれが自分に「何も押しつけ得ないように」用心して、明証全体を意識的に作り出そうとする、⁽³³⁾いわば純粹にア・ポステリオリな行為であり、心理学的事実を吟味する思弁を支持して「認識」そのものを基礎づける形而上学的懷疑である。

しかし、もしそうであるとすれば、この《明証全体を意識的に作り出す》ということは具体的に如何なる相を呈するのか。もしそのようにして明証が発見されたなら、その明証の前でわれわれの《純粹にア・ポステリオリな行為》は無に帰するのではないか。あるいは逆に、それは単に明証をめざす意志の永遠の努力のみを純粹に記述しようとす

るのであろうか。しかしもしそうだとすると、その意志の努力はいわば、現前する《悪しき靈》の生氣に圧倒されて《全能の神》が背後に押しやられる如くに、あるいはまた、《全能の神》の生氣が衰えることによって《悪しき靈》の生氣が前面に押し出される如くに、展開されるにすぎぬのではないか。こうしていずれにしても、デカルトの懷疑は「古い偏見を脱するよりも、むしろ新たな偏見を引き受ける」如きものだ、と主張するガッサンディの批判に甘んずることになり兼ねない。しかしまた、もしそうだとすれば、すでに方法の第一規則において語られていた《如何なる懷疑理由をもたぬほどの明証性》の許に一体何が意味されていたのであろうか。

三 因果律批判

先に掲げた「分析」と「綜合」とに関するデカルトの定義において、そのフランス語訳原典は、「ア・プリオリ」を「結果が原因に如何に依存しているかを示す」とし、「ア・ポストエリオリ」を「原因をその結果によって吟味する」として、おのおのに説明的な訳を与えている⁽³⁵⁾。デカルトの意味でのアプリオリ性、明証性とは、従って、原因性のそれを意味するのであろうか。

確かに、デカルトは「如何なる実在的な (realis) 属性も無 (nihil) の属性たり得ない」こと、「無は如何なるもの作用原因 (causa efficiens) でもあり得ない」ことを、自然の光によって明らかであると考え、また「何故に存在する (existere) かの原因を尋ねられ得ぬような何ものも存在しない」ことを公理として立てている⁽³⁶⁾。そうであれば、この原因性の原理、あるいは因果律の前で、懷疑は忽然と姿を消すのであろうか。しかし、明らかにこの因果律は無

の原理ではなくて存在の原理であり、しかも懷疑は自らの対象を存在とみなすことへの原理的拒否であったのだから、そこには因果律そのものに対する批判が認められねばならない。それこそまさに「認識から存在への帰結は正しくない」というスコラの格率を否定して、「認識から存在への帰結は正しい」(a nosse ad esse valet consequentia)という原理を論証すること、すべての存在には必ず原因があるという公理を論証すること、いい換えれば「何故に無ではなく、むしろあるものが在るのか (cur aliquid potius existat quam nihil)」と問うことに外ならない。

しかしまたそうであれば、懷疑の根底に横たわる不可疑の真理、あの「我在り (ego sum, ego existo)」なる明証とは何であろうか。私の存在の発見に伴う懷疑の消滅とは何を意味するのか。

この明証的な原理は、『省察』では二段に分けて論じられている。⁽⁴⁰⁾まず、この上なく狡猾な欺瞞者がいて力の限り私を欺いているとしても、そのように欺かれている私はまた存在するのであって、「私は何かあるもの (aliquid) である、と私が思惟するであろう間は、彼は私が無 (nihil) であるようにすることはできぬであろう」。従って、「我在り」という命題は「私がこれを言い表わす度ごとに、あるいは精神によって思念する (concipere) 度ごとに、必然的に真である」として立てられねばならない。ついで、私の存在を知っている、「その我とは何であるか、を問う」のである。何故なら、かの欺瞞者がなお力を及ぼしていると仮定する限り、私は「我」の内容如何については「未だ十分に理解 (intelligere) しない」というべきだからだ。しかしそのような仮定にも拘らず、私は「我から切り離すことのできぬ」内容として、「思惟すること (cogitare)」即ち「思惟 (cogitatio)」を発見する。「もし私が一切の思惟を止めるなら、私は直ちに在ることを全く止めるということが恐らくまた生じ得るからである。……そこで

私はまさしくただ思惟するもの (tantum res cogitans)、『いい換えれば精神、即ち靈魂、即ち知性、即ち理性である。これらは私には以前その意味が知られていなかった言葉である。』

明らかに、右の推論において、『悪しき靈』の仮説は最後まで保持されている。つまりそれは、第一段階で単に『無ではないあるもの』として明らかにされる『私の存在』に対して、『何故無ではなく、むしろあるものが在るのか』と問うのである。しかも、この問いそのもののうちに私の存在の本性が開示され、まさにそのことによって「思惟より存在へ」の移行が論証されるのである。

こうして形式的には、「我思惟す、故に我在り」なる表現が可能になるのだが、そうなるとこの命題は、右の第一段階における『思惟するものは無ではなく、むしろあるものでなければならぬ』という立論を大前提とする、三段論法を構成するようにみえる。しかしそれが、例えばガッサンディの批判にみられるような、⁽⁴¹⁾ 伝統的形式論理の意味での三段論法でないことは明らかである。むしろそれは、形式的にはアリストテレスの意味での、弁証法に対する論証法としての三段論法 (apodexis)⁽⁴²⁾ に近い。

アリストテレスの論証法は、すでに完成されている推理形式を予想しながら、結論から前提へと向かう思惟の運動である。⁽⁴³⁾ いい換えれば、それは当の結論命題の主語 (S) と述語 (P) との結合を普遍的かつ必然的ならしめるための媒概念 (M) を見出そうとする、分析の努力である。⁽⁴⁴⁾ Mは在るか不在か、またそのMは何であるかを探究するのである。従ってこの論証的推理の前提をなすと考えられるMは「原因」と呼ばれ、⁽⁴⁵⁾ それは前提において分離しているSとPとがこのMなる原因に如何に依存しているか、を示すのである。

しかし、アリストテレスにあっては、この根本前提たるMは当の論証法とは区別された帰納的推理によつてもたらされる「論証不可能なもの」、あるいは「理性」(nous)「」によつて洞観されるものとされて、一つの超え得ぬ明証の次元が確立されている。こうして、論証法の中に、自らとは独立にあるものの如くに別の推理が引き入れられるということは、その二つの思惟の運動がおのおのやってみるまでもなくその通りに行なわれ得ること、従つて、両者の間に本質的な差異はないこと、を示しているのである。論理的には帰納的推理の停止が、心理的には論証法の分析の努力として、生氣を得てくるのだ。こうしてアリストテレスの論証法は、デカルトがいわばその精神を借りてきたところの、あの数学の手續きの方法と本質を同じくするものであった、というべきであらう。

デカルトの推理においては、Mは何であるかという問いかけそのもののうちにMが開示される。これは、そのような働きそのものが「現実的に意識される (actu conscius)」⁽⁴⁷⁾、ということの意味した。従つて反省とか想起といった、ある働き自体から帰結されるような異時的なものにかかわるのではなく、いわば同時的、直接的な意識作用の問題であつて、その意味でのみそれは不可疑の明証とされたのである。⁽⁴⁸⁾ 従つてまた、この積極的な主張は、もし懷疑の働きが何か静止した実体の如きものに突きあたつて雲散霧消するが如き事態として捉えられるなら、いわゆる《デカルトの循環》なる非難を生ずるであらう。デカルトはあの「我思惟す、故に我在り」なる命題の真理性を自分に確信させるものは、当の命題を自らが明晰判明に知覚するということをおいて外にないと考へて、「私が明晰判明に知覚するものはすべて真である」ということを「一般的規則」として立てた。⁽⁵⁰⁾ もしそこにおいて、当の命題と規則とを《特殊》と《一般》との関係として捉えるなら、明らかに循環が生ずる。いい換えればその際には、超えることので

きぬある明証の次元がア・プリオリに設定されている、ということが示されるのだ。しかし、われわれの考察からすれば、問題の「一般的規則」とは、存在を働きとして捉えることにおいて開示された、「思惟から存在への帰結は正しい」というあの原理の表明であり、いい換えれば、「無ではなく、むしろあるものが在る」ことの、従って因果律そのものの、原理的な表現と考えられねばならない。⁽⁵¹⁾そしてこの表現の内容は、観念一般の性格として立てられた、いわゆる「観念内的実在性 (realitas objectiva ideae)」なる概念によって具体化されるであろう。

ところで、このように「我思惟す、故に我在り」なる命題が不可疑の真理であるということは、「推理の秩序」の具体的展開をいわば支えるものが、唯々《思惟するものとしての我の存在》、あるいは同じことであるが、《我のうちに在る観念》のみである、ということの意味する。何故なら、「観念 (ideae)」は広義には「思惟」と同義に用いられているからだ。つまり、観念とは「精神によって直接知覚される (immediate a mente percipitur) 一切のもの」の謂である。⁽⁵²⁾しかし、その際直接知覚されるのは、むしろ「思惟の形相 (cogitationis forma)」であって、この知覚によって当の「思惟」が意識されるのであり、それ故厳密には、その「思惟の形相」こそ「観念」と呼ばれるべきである。⁽⁵³⁾いい換えれば、観念とは「いわば物の影像 (tanquam rerum imagines)」(傍点引用者)であって、「このような物の似姿以上にさらに広いあるもの (aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem)」を含んでいる。⁽⁵⁴⁾さらにいえば、その影像が単に身体的想像のうちに描かれている限りでは未だ観念ではない。それがその身体的想像「に向けられた精神そのものを形成する」限りにおいて、観念と呼ばれるのである。⁽⁵⁵⁾それ故に、先の《観念の定義》は観念の両義性を示している。即ち、観念は一方では「思惟」として意識現象そのものであり、他方では対象を志向する

点で「思惟」そのものとは区別されるのだ。

例えば、三角形から始めて四角形、五角形と順を追って千角形までの図形を考えるとしよう。その考察がある多角形まですすむと、われわれにはもはや図形相互の間の、例えば百角形と千角形との間の、区別がつかなくなるであろう。しかしそれにも拘らず、われわれはその百角形あるいは千角形の何であるかを知っている。ところで、思惟におけるこの全く相反するかにみえる二つの状態も、そこに当の思惟作用の主体（例えば精神）をア・プリオリに想定する限り、同一状態の二つの異なる語り方にすぎぬということは、われわれのすでに考察したところからも明らかである。このことは、例えば千角形を想像のうちに描こうとするとき、よく理解されるであろう。その際われわれは、ある不分明な図形を想い描くであろうが、しかし三角形を想像するときのように図形のすべての線を恰も精神の眼に現前するものの如くに、直観することはできず、何か「心のある特殊の緊張（*peculiaris quadam animi contentio*）」⁽⁸⁹⁾を要するであろう。そのとき、われわれが千角形の何であるかを知ると言うのは、心がこの緊張から解放されるといふことよりも、むしろこの緊張に疲れてその拘束力に服する、あるいはいわば失神する、ということの意味している。この服従が完璧になると、例えば三角形の場合のように、その図形を想像に描きつつかつその図形の何であるかを知るといふことが、同時に可能であるかのようにみえるのである。従ってわれわれには、すでに、三角形と四角形との間にすら、区別がつかないのだ。デカルトが「物の影像」と区別して「観念」を語るとき、それは直接には右の如き「緊張」から真に解放された世界を作り出すことを意図していたのであり、それが身体的想像に向けられた限りの精神そのものを形成する、ということの真意であった。

こうして、心あるいは精神はいわば静止した実体の如くにア・プリオリに存在するのではなく、方法的懷疑というア・ポストリオリな働きによって開示されるものである。それは消極的に表現すれば、例えば三角形を想像のうちに描く場合にも、千角形の場合と同様に、心の緊張を感じねばならぬということ、そしてそれによって想像上の三角形と觀念としての三角形とを、一方を他方に還元することなく区別せねばならぬということである。しかも大切なのは、そのことが直ちに、千角形の何であるかを知る場合にも、三角形の場合と同様に、千個の線を直観せねばならない、ということにはならぬということである。この可逆性を拒否すること、それが即ち秩序を導入するということであり、真の意味での方法的懷疑なのだ。

こうして、觀念はまずそれ自体としてみれば「思惟の様態 (cogitandi modus)⁽⁵⁷⁾」である。その限りではそれら觀念の間には何の不等性、差異性も認められず、従ってまた、本来偽ではあり得ない⁽⁵⁸⁾から、その意味でのみ、不可疑の明証が結果するといえる。明証全体を意識的に作り出そうとする懷疑の働きによって、対象が觀念として捉えられる度、ごとに、同時に「精神」が確認されるのであるが、この同時性の故に却って、それらすべての觀念が「同じ仕方度」から産出される (a me eadem modo producere)⁽⁵⁹⁾」かの⁽⁶⁰⁾ように、「⁽⁶¹⁾たゞは (tanquam) ア・プリオリに」(傍点引用者)みえるのである。何故かといえば、それは觀念がすでに《判断》を予想しているからに外ならない。それが觀念の有する両義性の他の一つ、対象を志向する性格である。

すべての觀念が同じく《我の所産》のように思えるとすれば、「我思惟す」とはむしろ正確には、《我は諸々の觀念を有す》なる明証であろう。従って、おのおのの觀念はおのおのの仕方度対象を「表現する (representare)」限りに

おいては、それらのおのの観念が相互に区別されることは明らかであろう。⁽⁶¹⁾

ところで、観念が自己の対象を「表現する」とは如何なる意味であろうか。それは懷疑によっていわば《括弧入れ》されていた対象について、単にその《括弧を解く》ということでは勿論ない。それが観念を身体的想像に還元してしまうものであることは、すでに三角形についての通常の理解の仕方においてみられた通りである。それ故、観念のこの《表現的性格》とは、観念の対象を探究し発見することに認められねばならぬであろう。このような「思惟の形相」をデカルトは特に「判断(judicia)」と呼ぶ。⁽⁶²⁾そして、観念の「表現的性格」を「観念内実在性」として捉えてこれを批判することこそ、「判断」の具体的な展開に外ならなかった。

デカルトの定義によれば、「観念内実在性」とは「観念によって表現された物の存在性(entitas rei)が観念のうちにある限りにおいて」理解されたものである。⁽⁶³⁾要するに観念は、「いわば物の影像」として我のうちにあり得ない元の物の存在よりも完全ではあり得ぬと考えられるべきであるが、⁽⁶⁴⁾しかしその存在性は「全くの無」ではあり得ないのである。⁽⁶⁵⁾従って、「あるもののうちに在る如何なる実在性あるいは完全性(perfectio)も、このものの第一かつ十全な原因のうちに形相的にあるいは優勝的に(formaliter vel eminenter)存する」⁽⁶⁶⁾はずである。何故なら、無からは何ももの生じないからである。⁽⁶⁷⁾それ故に、観念内実在性を単に観念内的ではなく形相的にあるいは優勝的に含む原因とは何であるか、いい換えれば「何故無ではなく、むしろあるものが在るのか」、が尋ねられねばならない。

ところで、デカルトはこの「原因」の許に「作用原因」を理解している。それはデカルトが「作用的かつ全体的原因のうちには少くとも(cad minimum)この原因の結果のうちにあると同じだけの実在性が存さねばならない」と述

⁽⁶⁸⁾ へるところからも明らかである。

この作用原因は、スコラの考え方によれば、「それによってあるものが在りかつ生ずるところの、それ (id a quo aliquid est aut fit)⁽⁶⁹⁾」とされ、原因は存在においても生成においても結果に先立つものとされていた。そこにおいては原因と結果との間に価値的な秩序が明らかに認められ、結果に対する原因の關係は文字通りア・プリオリ (a priori) である。

これに対してデカルトは、作用原因とは本来「結果を産出する限りにおいて (quandiu producit effectum)」はわれ得ると考え、「時間において自己の結果に先立つ (tempore prior sit suo effectui)」ものではない⁽⁷⁰⁾、と主張する。原因は結果を産む限りにおいて原因と呼ばれ得るのであって、結果と同時的なものと考えられねばならない。従って、スコラの考え方で、原因と結果との間に引き入れられた価値的な秩序こそ排除されねばならないのだ。

このようにして、デカルトが先の公理において「実在性」あるいは「完全性」の程度の優劣を語ったことの意味は、因果律の通常の使用法に関する批判に向けられていたことが、容易に理解されよう。デカルトは、觀念内実在性が当の実在性を形相的あるいは優勝的に含む原因を要求する、ということを公理として掲げた後で、この公理は独りこれのみに、感性的と非感性的とを問わず一切の事物の認識が依存するほどまでに、必然的に認められねばならぬ、と注意している。⁽⁷¹⁾ 例えば私は何故に、この花が存在する、と判断するのであろうか。それを見るからであらうか。しかし、この視覚は単に視意識即ち觀念としてしか私に直接与えられない。しかもこの觀念は、それ自体としては、私の意識から借りてこられる形相的実在性以外には、如何なる形相的実在性も要求せぬであらう。それにも拘らず、何故に私

はあの花ではなく、却ってこの花が存在する、と判断するのか。それは明らかに、当の観念自身が含んでいる特定の観念内実在性と少くとも同等の実在性を形相的に含むところの、ある原因があるからであろう。そして私はこの原因が「この花」そのものであると判断する、あるいはもっと正確に言えば、当の原因が発見されると同時に、今まで存在していなかった「この花」が今存在しはじめるのだ。⁽⁷²⁾ この花は存在する、と私が判断するときは、通常は、この花の存在がア・プリオリに与えられていて、その許でのみ私の経験が展開されるかにみえるが、そのア・プリオリ性とは、右の《同時性》のいわば心理的な表現に外ならぬのである。

こうして、因果律の本来の適用は「観念内的」と「現実的」との異種の実在 (*esse objectivum idae* と *esse actuale*)⁽⁷³⁾ 間において行なわれるべきであって、同種の実在間においてではないことが明らかである。一体、原因と結果とは同時的である、ということを経験的に表現すれば、因果の關係は相互依存的だということである。つまり、原因は結果を生ずる限りにおいて原因である以上、原因は結果を俟って原因であり、結果は原因を俟って結果である。それは超越性と内在性とのいわば絶対的綜合であり、一切のアプリオリ性の排除、ないし非アプリオリ性、の表現である。因果律の通常の使用領域である同種の実在の秩序とは、右の超越性あるいは内在性を絶対化して得られる、所与の全体に外ならない。確かにそれは明証を形成するが、しかしあくまでも明証の一次元でしかない。この所与の全体の中に秩序を導入する、あの方法的懷疑の努力とは、それ故、原因性のもつ同時性・非アプリオリ性の分析的表現である。この分析の道は所与としての原因性を批判することによって、恰も原因から結果を導出するかの如くに、「いはばア・プリオリに」辿られるかにみえるが、それは存在の原因性の探究の道である限り、むしろア・ポステリオリな

道といわれるべきであろう。逆に右の同時性をそっくりそのままの形で捉えようとすれば、綜合の道が語られることになる。それは恰も結果として与えられたものから原因性を引き出すかの如くに、「いわばア・ポステリオリに」辿られるかにみえるけれども、それが作用原因の自己展開という形をとる限り、むしろア・プリオリな道といわれるべきであろう。もしもあの「觀念内実在性」なる概念を、單なる意識作用以上の、「我」の生産し切れぬもの⁽⁷⁴⁾と考えて、原因を結果に対して価値的に優れたものとみなすなら、右の二つの道を混同してしまい、結局、因果律批判としての方法的懷疑そのものを無にすることになる。この因果律批判の典型を、われわれは『神の存在証明』のうちにみるであろう。

四 神存在のア・ポステリオリな証明

デカルトの試みた神の存在証明は、原因によるア・プリオリな道と結果によるア・ポステリオリな道とに大別することができ⁽⁷⁵⁾る。前者は神の觀念における本質と現存在との固有の結合を問題にするもので、いわゆる『存在論的証明』である。後者はさらに二つの証明を含み、その第一は、我のうちに神の觀念の原因を直接問題にし、第二は、神の觀念を有する我の存在の原因を尋ねるものである。さらにデカルトは、結果による証明を「主要な論拠 (Principal argument)」とみなし⁽⁷⁶⁾、また原因による証明については、これを「詭弁」と誤解する人々をして結果による証明までも疑わせる懼れがある限り、用いられるべきではないかも知れぬが、しかし結果による証明が十分に説明されたならば省略されてはならぬ、と考えている⁽⁷⁷⁾。神の存在証明におけるこの二つの道の交叉は如何に理解されるべき

であろうか。

右の簡単な考察からも明らかなように、証明において如何なる道を探るにしても、その直接、間接の出発点をなすのは《我のうちに神の観念》である。もしそのような観念を有することを頑強に否認する者がいても、今問題なのは観念の起源ではない。そのような観念がそこにありさえすればよいのである。⁽⁷⁸⁾他方デカルトは、この証明にとって「作用原因の考察」が「唯一のといわぬまでも、第一かつ主要な手段」であると述べている。⁽⁷⁹⁾何故なら、神の存在が未だ証明されていない現在では、神を含めたすべてのものについてこの原因が探究されねばならぬからだ。⁽⁸⁰⁾こうしてわれわれは結果による証明を、神に向かう「唯一のといわぬまでも、第一かつ主要な」道であると考えることができよう。

さてわれわれは、問題の「神の観念」の許に「ある無限の、独立の、全知の、全能の、そして私自身を、またもし他にも何ものかが存在するとすれば、他のすべてのものをも創造した、実体(substantia)」を理解している。⁽⁸¹⁾これを最も単純かつ完全な形で表現すれば、神とは「最も完全な存在(cens perfectissimum)」⁽⁸²⁾ということになる。加えて、「無限の実体のうちには有限の実体のうちにおけるよりも多くの実在性があること、また従って(ac proinde)無限なるものの知覚(perceptio)は有限なるものの知覚よりも、いい換えれば、神の知覚は私自身の知覚よりも、ある意味で先なる(prior quodammodo)ものとして私のうちに在る」(傍点引用者)ということを、われわれは明瞭に理解する⁽⁸³⁾のである。

このア・ポステリオリな第一の証明において、われわれは《分析の秩序》の一つの典型を認めることができよう。

有限者の知覚に対して無限者の知覚が「ある意味で先なる」ものといわれ、《端的にそれ自体において先なる》ものといわれないのは、因果律を異種の實在の秩序に適用することによって、却って当の原理の批判をめざすからに外ならない。それは無限者（現実的實在）と有限者（觀念內的實在）とのいわば絶対的綜合を生ずるであらう。何故なら、たとえ無限者は、その語義にも拘らず有限者の否定によって知覚されるのではなく、⁽⁸⁴⁾従ってまた、そのように有限者によって「抱懷 (comprehendere)」され得ぬことこそ無限者の本質に属するとしても、⁽⁸⁵⁾有限者の知覚を含まぬ無限者の知覚は完全とはいわれ得ぬからである。⁽⁸⁶⁾さらに、まさしくこの意味で、原因の系列を無限に溯ることはできぬのである。⁽⁸⁷⁾その系列が無限であると主張する者は、原因の仮說的性格を楯にとつて、現実には無際限でしかない系列を、權利上無限とみなしているからであつて、従つてまた、仮說のものと主張される当の原因も現実的なものとみなされているのである。こうして右の如き主張においては、恰も有限者は無限者に吸収されるかのように、無限者は有限者に還元されるのであり、それ故因果律は同種の實在の秩序を支配する、端的に、ア・プリオリな原理となるであらう。従つて、そのような作用原因とは、もはや結果に先行しつつも結果と異なるところのない、純粹に內在的な原因であり、それはむしろ機械論 (mécanisme) 的世界を基礎づけるであらう。そのような世界においては、明らかに、眞の意味での判断、眞の原因の発見、への道はもはやみられない。如何なる事物も自分自身に対して、作用原因がその結果に対するのと「ある意味で同じような (idem quodammodo)」關係をもたぬ限り、⁽⁸⁸⁾当の事物の存在の「論証」は不可能なのだ。結果による第一の証明のもつ「主要な力」とは、まさに右の確信にあつた。その力の一層具體的な展

開を、われわれは第二の証明のうちにみるであろう。

神の觀念をうちに有する私の現に存在すること、が確實だとすれば、私は私自身に対して、即ち私の有する觀念に対して、作用原因がその結果に対するのと「ある意味で同じような」關係にあるはずである。何故なら、時間の本性に注意する者にとって、現時は最近接的に先行する時に依存しないということ、従ってまた、あるものが持続的に「保存 (conserve)」されるためにはその持続する個々の瞬間において連続的にいわばもう一度「創造 (create)」されねばならぬということは明らかだからである。そこで、このように私を新に創造し保存する「力と働き (vis & actio)」、いわば「自己自身によって存在する力 (vis per se existendi)」を私が有するか否かを尋ねるならば、そのような力と働きは私自身ではなく、何か他のものに帰されねばならぬことは明らかだ。何故なら、私は「神に帰する一切の完全性の觀念」をうちに有するにも拘らず、その完全性を私自身に与えることができないからだ。こうして他のもののうちに原因の系列を辿るなら、遂には「神であらう、究極の原因 (causa ultima quae erit Deus)」(傍点引用者)に達するであらう。この原因の系列における無限溯行は明らかに不可能である。何故なら、当の原因とは「かつて私を産出した原因」ではなく、却って「現時において私を保存している原因」(傍点引用者)にかかわるものだからだ。⁽⁸⁹⁾

このア・ポステリオリな第二の証明において、われわれは「作用原因の考察」のいわば究極の相をみる。それは原因とその結果との絶対的綜合によって、いい換えれば当の因果の關係のもつ同時性によって、存在を光の中に引き出すそうとする分析的努力である。それはまた、同時的な原因と結果との間に、時間的秩序を引き入れようとする試みで

あった。「我の存在」をこのように時間の相の許に捉えることは、その存在を意識作用なる《働き》として理解した
ことと相即する。しかも、デカルトは「時間」を単に「思惟の様態」とみなすが故に、一つの明証として発見された
「我の存在」そのものがさらに「観念」として指定される、ということにわれわれは注目せねばならない。加えて、
時間における瞬間の非連続性は公理として立てられ、自然的明証とみなされるが故に、その明証そのものを超えるた
めには、当の非連続性の何故であるかが問われねばならない。《神の観念をうちに有する我の存在》なる観念は、こ
うしてその原因を尋ねられることになる。

第一証明に認められた因果律批判はここに一層の徹底をみるのであって、第二証明には第一証明の理解を容易にする
ために、通常の意味の《存在の因果》が適用されている、とみなすなら、それは証明のアポステリオリ性を無に帰
するであろう。即ち、その証明において、原因をもっぱら「かつて私を産出した原因」とみなすなら、結果に対して
超越的な「形相原因 (causa formalis)」を生ずるであろう。これはその超越性の故にもはや作用原因を必要とせぬか
の如くであり、従って、あるものが「自己自身によって (a se)」在ると、⁽⁹²⁾「原因によって (a causa)」と
いうよりも、むしろ消極的に、「原因なしに (sine causa)」在る、⁽⁹³⁾ということになる。そうなれば、現実的に無限
の、現実的に独立の実体の論証は不可能である。原因性はこのように絶対的超越性を付与されるなら、第一証明でみ
た如く絶対的内在性が付与される場合と同様に、当の因果関係そのものから逃れるような原理をア・プリオリにうち
立ててしまうのだ。

しかしデカルトからみれば、例外を容れる原理は原理の名に値しない。もし神が原因をもたぬとすれば、すべての

ものが原因をもつとはいえなくなるから、因果律による神の存在証明は不可能になる。⁽⁹⁵⁾ デカルトの試みるア・ボステリオリな証明は、それ故、アリストテレススコラ的な原因をもたぬ第一原因による証明に代る、「作用的自己原因」(causa efficiens sui)⁽⁹⁶⁾ (傍点引用者) にかかわる証明、いい換えれば神の存在が「自己原因」であることを要求するような結果による証明を展開するのである。

こうして今、われわれは結果による証明が原因による証明と交叉するのを見る。このことはしかし、前者が後者に還元されて証明が唯一の形式に統一される、ということではない。もしそのように、ア・プリオリな証明がア・ボステリオリな証明の不可欠の前提だとすれば、デカルトはいわゆる「宇宙論的証明」に関するカントの批判⁽⁹⁷⁾を前以て甘受したことになるう。

デカルトはデカルトの第一証明では自己原因なる概念が前提されぬこと、また、第二証明では神の本質ないし本性が援用されぬこと、を分析して、いずれもカントの告発を免れていると考えた。⁽⁹⁸⁾ 即ち、デカルトはある無限者を包含する所与としての結果からこの結果を産出し得る原因を結論するのであるが、この原因を規定するのは神即ち最も完全な存在の観念ではなく、この観念が産出すべき結果の観念であった。しかも当の《規定》が可能なのは、それらの原因と結果とがその実在性において《少くとも等しい》からである。そのとき、当の原因は結果のうちにある無限なもの一切を産出し得る、従ってまた自らをも産出し得る、無限の力たるべきものとして措定される。こうして、神の無限性は結果によって必然的に要求される自己原因を介して、当の結果のうちなる無限性から結論されるのであって、自己原因はア・プリオリな証明におけるように、神の無限の本質あるいは本性から結論されるのではない。⁽⁹⁹⁾ ところが

カントの批判は、問題の自己原因なる概念が神の定義そのものによって神の固有性として付与される、という点に向けられている。それ故デカルトはカントの批判を免れる、というのである。⁽¹⁰⁰⁾

ゲルールの右の如き分析はデカルト説を弁護するに十分であろうか。カントによれば、問題の宇宙論的証明は二つの部分からなる。第一に、世界のうちに何かあるものが存在するということから絶対的に必然的なものの存在を推論し、第二に、この絶対的に必然的なものは最も実在的なものの、即ち神であると推論するのである。そしてこの証明は、第一の推論において、本来感性界の内部においてのみ妥当すべき因果律を超感性界にまで拡張して適用し、また第二の推論において、単に概念のみに頼っていて経験的直観を無視している、という点で誤っているとされる。⁽¹⁰¹⁾この第二の推論は存在論的証明のめざすところに外ならず、カントはこれを宇宙論的証明の最も主要な根拠と考えている。⁽¹⁰²⁾この意味では、ゲルールの弁護がもっぱらカントの存在論的証明批判に対して行なわれているのは、正しいといえる。従ってゲルールの主張は、カントの意味での《神の経験的直観》が《神の觀念が産出すべき結果の觀念》という形で与えられている、ということに尽きよう。しかしさらに、そのような直観は如何にして与えられるのか、を尋ねるならば、それはまさしく第一の推論にかかわるはずである。第一の推論に関する批判に反論し得たなら第二の推論に関する批判にも答え得るが、その逆は必ずしも妥当でない。この可逆性を拒否することにこそ、デカルトにおける《方法的懐疑》ないし「推理の秩序」、延いては結果による証明、の本質があったはずだ。従って、カントの「超越論的分析論」が有する一切の否定の力は、宇宙論的証明に固有の第一の推論、いわば宇宙論的推理に向けられていたはずだ。ところがゲルールは、この宇宙論的推理の「バネ」として《原因のうちにある実在性とその結果のうちにあ

る實在性とが少くとも等しい」という原理を捉え、もっぱらその所⁽¹⁰³⁾と性を主張するのである。何故ならこの原理は、「無からは何もものも生じない」あるいは「無ではなく、むしろあるものが存在する」といった命題で表現された因果律に外ならなかったが、ゲルはデカルトにおいてこの因果律に対する懷疑の存せぬことを認めるからである。⁽¹⁰⁴⁾

しかしこの因果律そのものを批判することによって宇宙論的推理をそれ自体として支持しようとするところにこそ、デカルトの方法の本質はあった。しかも、デカルトのこの批判的意図に対する再批判は、当然のことながらトマス主義の立場から、すでになされていた。即ち、原因性というものは「實在的かつ現実的 (realis & actualis)」であって、現実的な實在でなければこれを受けとることも要求することもできない。ところが、デカルトのいう《觀念內的に考えられた實在》とは精神の「虚構」、いわゆる「思惟上の存在 (ens rationis)」にすぎない。従って、本来現実的實在の秩序のみを支配すべき因果律を、右の如き異種の実在間に適用しようとするデカルトの証明は誤りである。⁽¹⁰⁵⁾「思惟から存在への帰結は正しくない」、というのである。

ところで、この再批判において主張されている實在的原因とは、因果の關係における超越性を絶対化して得られた形相原因であることは明らかである。この原因はその超越性の故に、却って自己の結果との關係における偶然性を支持し、かつ結果の系列を本質の支配する必然の相の許に秩序づけるかにみえる。この形相原因なる概念こそはそのようにして存在論的証明を免れる新たな証明を基礎づける、と主張されるのであるが、しかしそれは、原因が結果のうちに如何に没するかを示す絶対的作用原因の系列の、無限溯行を完結し得ぬことによって、却って単に結果が原因のうちに如何に没するかを示してみせたにすぎない。そこに心理的新しさは生じて、論理的新しさはない。宇宙論的

証明に対するカントの批判の本質もその点にあったと思われる。しかもその批判のバネをなすものは、「超越論的析論」の成果たる因果律批判であつた。ところが、因果律の使用領域を現象のみに限るといふことは、因果の關係における内在性を絶対化するものに外ならなかつた。そのような原因性とは原因が結果のうちに如何に没するかを示してみせるにすぎず、従つてまた、機械論を基礎づけるといふ意味での作用原因をア・プリオリに措定するものに外ならなかつた。確かに、それは經驗全体をそっくりそのまま支持し、以て《經驗の可能性の根拠》を示すかにみえる。しかし、たとえ因果の結合を必然的綜合として主張しても、それは近代記号論理の立場にみられるような、命題から推理への分析的高揚を意味するにすぎない。⁽¹⁰⁶⁾カントの批判はこの意味で、デカルトよりもむしろ先のトマス主義の立場に向けられたというべきである。そこにおいて、原因性の見方は正反対であるが、その故に却つて因果律を同種の実在間に適用するという点で、両者の立場は本質的に同じものといわれねばならない。一方は神を求めて道を上り、他は神を斥けて道を下つた。しかしそのように辿り方がちがつても、そこに在るのは同じ一本の道に外ならない。両者は共に道を実際に辿つてみることによつて、道の所与性を示してみせたにすぎないのだ。

ライブニッツはトマス説に同じてデカルトを批判したとき、この相反する立場の本質的同一性を、確かに、ある意味で見抜いていた。彼は同じ一つの神存在の証明がア・プリオリとア・ポステリオリとの二つの方法を含むことを示して、それらの絶対的綜合を主張したのである。ライブニッツによれば、例えば如何なる最大数を考えてもその数より一つ大きな数が必ず存在する。従つて、《最大数》という概念は矛盾を含む。これと同じことが「最も完全な存在」という概念についてもいわれ得るかも知れない。従つて、そのような存在の存在することを結論しようと思ふなら、

その存在が矛盾を含まぬこと、即ち可能であることを前提しておかねばならない。デカルトの証明はこの点を見逃しているから、加えて「もし神が可能ならば、神は存在する」といわねばならぬ、⁽¹⁰⁷⁾というのである。

ところで、神の可能であるか否かを尋ねるバネとして、ライブニッツは「実在的である限りの本質 (essences en tant que réelles)」もしくは「可能性のうちに存する実在的なもの (ce qu'il y a de réel dans la possibilité)」なる概念を用いる。可能的なるもののうちにある実在的なものとは、「現存在 (existence)」への傾向ないしその要求を意味する。⁽¹⁰⁸⁾もしこれを欠くならば、可能的なるものはや観念にすぎなくなり、その説明には当の可能者を産出し得る神の、単なる観念があれば十分であって、その現存在は不要になる。そこでこの《現存在への傾向》⁽¹¹⁰⁾が説明されねばならぬのであるが、ライブニッツはしかし、神の可能性を神の完全性そのものから帰結させることによって、⁽¹¹¹⁾当の説明をア・プリオリに行なっているのだ。従って、問題の《傾向》は所与そのものを意味するのであり、さらにいえば、「性質がなければ存在すらなくなる」⁽¹¹²⁾という命題で表現された、因果律のア・プリオリな措定に外ならぬのである。

こうして、ライブニッツは神証明のための異なる二つの道の統一を主張する⁽¹¹³⁾としても、それは単にそのような道が与えられている、ということの主張にすぎなかったわけだ。与えられた道を真の意味で辿るためには、何故そのような道が可能であるかを、同時に尋ねなければならない。このことを、先の「もし神が可能ならば、神は存在する」なる命題に移していえば、まず神の「本質」を基礎づけ、ついで神の「現存在」を見出さねばならない。真なる論理の規則に従うならば、如何なるものについても、まず「それが何であるか (quid sit)」を知らない前に、「それが存在

するか否か (ans.?)」を問うべきではない。⁽¹¹⁴⁾ この秩序に従うことにこそ、ア・ポステリオリな道がア・プリオリな道を基礎づける一切の鍵があるのだ。

ゲルはその主張にも拘らず、ライプニッツと同じような推論をしているようにみえる。彼は「作用原因の考察」による証明をア・プリオリな証明とみなし、ア・ポステリオリな証明とは考えない。⁽¹¹⁵⁾ 確かに、ア・ポステリオリな証明は作用原因を考察するのではなく、当の原因まで溯るために結果を考察するものであった。しかし、この《結果の考察》そのものの側において当の溯行の不可能なることを知らせるものは、まさに「作用原因の考察」それ自体であり、いい換えれば、そのような形での因果律批判であり、さらにいえば、真なる作用原因はその結果と同時的なものであるということの洞察である。もしも溯行の可能性を根拠として、我のうちなる自己原因の先在性を援用するならば、その証明はもはや作用原因の考察による証明ではなく、作用原因そのものによる証明といべきである。もし作用原因の考察による証明をア・プリオリな証明とみなすなら、ア・ポステリオリな証明において考察される「結果」とは、もはや観念内的なものではなく、現実的なものと考えられているからに外ならない。それ故にゲルは、作用原因の考察が神存在の証明のための主要な手段であるというところから、作用的原因性を独り基礎づけ得るア・プリオリな証明こそ、他の一切の証明を条件づけ、自らに帰属せしむるもの、と考えるのである。⁽¹¹⁷⁾ そこには明らかに、ライプニッツと同じ混乱がみられる。ゲルは一方では、ア・ポステリオリな証明を、神は存在するという形而上学的な、《権利上》の確実性をもたらし唯一のものともみなしながら、他方では、このことはア・プリオリな証明が自己の帰結の客観的妥当性を《権利上》確立し得ぬ限りにおいてである、と付言する。⁽¹¹⁸⁾ しかし、この《権利上》という二つ

の表現は両義的である。後者はア・プリオリな証明を楯にとつての《権利上》であつて、すでにア・ポステリオリな証明をいわば無に帰している。この意味でゲルは、自己原因としての神がア・ポステリオリな証明の根底にも存する、と主張するグイエの反論を認めざるを得ぬかにみえる。しかし前者の《権利上》とは、ア・プリオリな証明をまさしく《権利》としてうち立てる、ということの表現であり、しかもそれはア・ポステリオリな証明の努力そのもののうちに開示されるべきことを意味するはずだ。しかしそれとも、デカルトはこのようにア・ポステリオリな道こそア・プリオリな道を基礎づける、ということを正しくも洞察しながら、その基礎づけの努力を究極においては放棄した、といわれるべきなのであろうか。こうして今、われわれはデカルトのア・プリオリな証明の様相を具体化せねばならぬところに到ったわけである。

五 神存在のア・プリオリな証明

デカルトの試みたア・プリオリな、即ち原因による証明は形式的には次のような三段論法で示される。即ち、あるものが何らかの物の本性または概念 (*rei alicujus natura sive conceptus*) のうちに含まれるといふことは、そのあるものがこの物に關して真である、ということと同じである。ところで、神の概念のうちには必然的現存在 (*existencia necessaria*) が含まれる。故に神について、神のうちには必然的現存在が存する、あるいは神は現実的に存在する、⁽¹²¹⁾ といふことは真である。

この推論はいうまでもなく、小前提の真なることから結論の真なることを必然的に導くことにあるが、しかしそれ

は大前提の推理形式を特殊的に規定するという形式的推理に止まらぬものを含んでいる。何故なら、単に神の本質規定に現存在が含まれるということではなく、そのように現存在の含まれることが何故に《必然的》なのかということが、示されねばならないからだ。

「第五省察」が具体的に語るところからも明らかなように、⁽¹²²⁾確かに形式的にみれば、神の「本質 (essentia)」からその「現存在」が分離され得ぬことは、三角形の本質からその内角の和が二直角に等しいことが分離され得ず、あるいは山の觀念から谷の觀念が分離され得ぬのと同じことである。それは、現存在を欠いた神、いい換えればある完全性を欠いた「最高に完全な存在 (ens summe perfectum)」を思惟することは、谷を欠いた山を思惟することと同じく矛盾である。しかし、その場合、谷を欠いた山を思惟し得ぬということからは、もし山が現実的に存在するならば、必然的に、その山は谷を伴っている、という相対的必然性が示されるだけで、山と谷との現存在そのものが帰結するのではない。何故なら、私の思惟は事物に如何なる必然性も課さないからだ。ところが神の場合には、これとは全く逆の事態が認められる。もしそうだとすれば、それはもはや「私の思惟が産み出す (efficere)」事柄ではなく、却って「事物そのもののもつ、即ち神の現存在のもつ必然性が私を決定してそのように考えさせる」といわれるべきであろう。

しかし翻って、右の如き推論が真の三段論法を構成し、大前提が文字通り大前提としての権利を主張し得るとすれば、問題の《必然性》の根拠が大前提のうちに何らかの形で示されるのでなければならぬであろう。この三段論法的推理は、それ故に特に《証明》と呼ばれるのではないか。そこで、右の「第五省察」の推論を分析すれば、次のよう

な三段論法が見出され得る。即ち、現存在は一つの完全性である。しかるに、最高完全者である神の本質には、一切の完全性を有する、ということが含まれる。故に、神は現実的に存在する、と。⁽¹²³⁾ こうして、小前提において神に一切の完全性を帰属せしめねばならぬ必然性は、大前提における、現存在は一つの完全性である、という推論のうちにある意味で示されるであろう。

さてすでにみた如く、「完全性」は「実在性」ともいわれ、両義性を有していた。⁽¹²⁴⁾ もしこの両義性を容れないならば、完全性は無限に溯行を許すさまざまな程度を認めることになり、《完全》という様態は真に完全ではなくなってしまうであろう。いい換えれば、この両義性は因果関係に認められるあの同時性の分析的表現であった。従って、現存在は一つの完全性である、といわれるとき、観念内の完全性をうちに含む限りにおける現実的完全性として、いい換えれば、結果を産みつつある限りにおける原因として、あるいはそのような原因と結果との絶対的綜合の相の許にみられた原因として、現存在が語られているのである。⁽¹²⁵⁾ しかも、このように諸々の完全性のうちで特に現存在が語られるのは、「私の存在」の明証そのものをも超えようとする懷疑の努力のうちに、因果律批判のいわば底のものがみられるからだ。明証を前提した原因性の理解は「存在に關して (secundum esse)」よりも、むしろ「生成に關して (secundum fieri)」向けられる。⁽¹²⁶⁾ 完成した球体にとって問題なのは転がることだけである。それは運動も静止もア・プリオリに決定されていて、つまり、その運動は無際限である。この無際限性を独り完結し得るのは、「存在に關して」理解された原因性である。このように結果を産出しつつあるような原因が理解されるとすれば、それはいわば「全体同時に (tota simul)」実現されるだろう。⁽¹²⁷⁾ こうして、究極の原因が、一切の結果を産出する、相の許にみられたな

らば、それはむしろ、一切の事物に必然性を課す「全能の純粹意志の顯現」⁽¹²⁸⁾の觀を呈するであろう。

従って、神が必然的現存在を有するということは、神が積極的に自己原因である、ということに外ならない。「自己原因」とは、自らがかつて存在を得たときにも、今保存されるためにも、何一つ助けを要せぬまでに大きな「無尽蔵の力 (*inexhausta potentia*)」⁽¹²⁹⁾、あるいは「莫大で抱懷し得ぬ力 (*immensa & incomprehensibilis potentia*)」であり、この力によってのみ、神には一切の完全性が必然的に歸される、といわれ得るであろう。いい換えれば、われわれは神の莫大な力に注目して、神がその固有の力によって現實的に存在する、ということをして「認識する (*agnoscere*)」⁽¹³⁰⁾ (傍点引用者) ことによってのみ、神の現存在の可能性であることを考え得るのだから、それ故にそこから神に対して眞実永遠の、即ち必然的な現存在を結論するのである。われわれは「いつか必然的に」 (傍点引用者) 神について何か考えるに到るというのではない。ただ、神について考え、その觀念を「いわば私の宝庫からとり出す度ごとに」、いい換えれば、その觀念を意志的な懷疑の努力によって実現しようとする度ごとに、「私は必然的に」 (傍点引用者) 神に一切の完全性を帰属せしめねばならないのだ。しかもこの必然性は、そのような努力の後で ⁽¹³¹⁾ (*postea*) 「現存在は完全性である、ということに私が気づくとき」、問題の「神」の現存在を正しく結論せしめるのだ。神存在のア・プリオリな証明とは、こうしてア・ポステリオリな証明そのもののうちに開示される、神が積極的に自己原因であることの《認識》である。ではこの認識は具体的にはどのような展開をみせるであろうか。

すでにア・ポステリオリな第二の証明は、問題の「自己原因」なる概念を要請していたが、それは「保存」と「創造」とを同一の「働きと力」においてみる、いわゆる「連続創造 (*création continuée*)」として表現された。それ故、

神が自己原因であるということは、この《連続創造説》そのものの展開のうちに示されるはずである。

一体、創造されるものの保存という働きは、時間の各瞬間を連続的とみるか、非連続的とみるかによって、本質的に異なる世界を表現する。まず、時間を一つの連続体とみなすことは、変化の根底にあって変化せず、変化の全過程を通じて働き続けるような作用原理、事物の本質規定としてのスコラの《実体的形相》を想定するものである。創造者或は神が被造物において保存するのはこの実体的形相であって、具体的生成そのものにおける保存は間接的になる。神は事物が相互に保存しあうことができるような原因の系列、あるいは本質的秩序を、創造そのものにおいて保存したわけだ。この意味での連続創造においてその原因性をみれば、一方では創造者の全能の表現として、絶対的に超越的な形相原因が立てられ、他方では被造物の具体的保存の表現として、同じく絶対的に内在的な作用原因が立てられていることは明らかである。しかし、そのような形相原因とはむしろ否定的に立てられたもので、真なる全能性を表現し得る概念ではなかった。神がその全能によって、事物の生成をア・プリオリに挿入し得るようにみえるのは、実は所与なる結果の実体化によって生ずる、絶対的作用原因の系列の無限溯行を完結し得ぬことの表現であった。それ故、スコラの連続創造説は神の存在証明に結びつかない。¹³²

こうして、デカルトの連続創造説は時間における瞬間の非連続性を根拠にするのである。実体的形相の否定と相即する、この時間における非連続性は、神を事物の現存在に加えてその本質に関しても自由な創造者として立てることになる。スコラの考え方では、結局、神はその創造において事物の本質の秩序を課せられたわけだ。しかし、これはまさしく「神についてジュピテルかサチュルヌについての如く語り、神を三途の川や運命に服従させるもの」¹³³ではな

いか。否、そればかりではない。もし、神がこのように事物の現存在をその本質を介して創造する、と考えるなら、いい換えれば、事物の現存在は自らその本質を措定するということにのみ存する、と考えるなら、事物の一切の固有性は原型たる本質におけると同じ仕方、現存在においても認められねばならなくなる。⁽¹³⁴⁾ こうして神は事物の現存在までも課せられることになり、神の存在は完全に抹殺されることになろう。これに反して、自己原因としての神においては、事物を保存する行為に関しても、保存の対象そのものに関しても自由である。⁽¹³⁵⁾ このように事物の現存在をも本質をも共にいわば無化する限りにおいて、われわれは真の意味での創造、《無からの創造》を語り得るであろう。デカルトの連続創造説の独自の意味は右の如きであった。

さて、デカルトにおいて、この本質の創造の理論はいわゆる《永遠真理創造説》を展開する。⁽¹³⁶⁾ 即ち、「永遠真理 (aeternas veritates; vérités éternelles)」と呼ばれる数学や論理学上の真理については、神はこれを、恰も国王が自己の王国に掟を定めるかのように、自由に定めた。そのような決定に関して、神は一切の必然性を免れており、従って絶対的に自由かつ無関心 (libre & indifférent) であった。こうして神は、被造物の現存在のみならず本質の作者でもある、というのである。⁽¹³⁷⁾ この思想の要点は、E・ブートローの分析に従えば、およそ次の通りである。⁽¹³⁸⁾ (一) 神は絶対的に完全な存在であって、この完全性に矛盾する如何なるものも自らのうちに含み得ない。この完全性は神の二つの本性によって表現される。即ち、無限の力と現実的卓越性、あるいは相反するものに対峙した無関心とその一の排除による他の措定、あるいはまた無限の意志と無限の知性、である。(二) この二つの本性はいずれも他方に対して観念的にすら先行することなく、絶対的に一致して含まれる。それ故、それらはわれわれに對しては、一方では絶対的に

一つのものとして、他方では二重になって現われる。(三)従って、この完全性は一切の絶対的矛盾、即ち自己矛盾を排除する。しかし、事物相互の間に認められ得る相対的矛盾律の支配は、この完全性にまでは及ばない。(四)従って、一方では神の意志は根源的に善であり、他方では、相対的に矛盾するものを結合することも分離することも自由である。(五)神は、自らとわれわれの知性との媒介となる本質あるいは永遠真理の配列においては、この相対的矛盾者を実際に分離した。しかし現存在の配列においては、多分それを結合しようと決めたであろう。

永遠真理創造説は、右の分析からも明らかなように、神における知性と意志との《絶対的一致》、あるいは神における本質と現存在との固有の結合を核心とする点で、神存在のア・プリオリな証明そのものの具体的展開とみることができよう。⁽¹³⁹⁾そこで、神の二つの本性の結合の固有性であるが、それは右の第(二)点、いい換えれば、「神にあっては、意志すること (vouloir)」、⁽¹⁴⁰⁾「知ること (entendre)」、創造すること (créer) は、その一が他に観念的にすら先行することなく (ne quidem ratione)、「一つである」ということにある。神における意志と知性とのこの《絶対的》(ne quidem ratione) 一致の許に、「われわれは事物の本質の間に引き入れられた《観念的》(ratione) 区別の系列における、無限溯行の絶対的排除を理解する。確かに、これらの本性は等しく完全性に属していて、唯一の全体を形成するかにみえる。⁽¹⁴¹⁾それらは、一が斥けられれば以て全体が斥けられるが故に、他も必然的に消滅するといふほどまでに、相互に調和しているようにみえる。⁽¹⁴²⁾しかし、この調和を両本性における一の他への還元とみるならば、両者の間にある先在性ないし優越性を認めることである。しかしまた、そのように還元を拒否しても、なお観念的には区別を引き入れることに甘んずるなら、当の本性は唯一の全体としてみられた完全性に対し、叡知性を付与すべき要素の並列を

示すにすぎぬものとなり、再び右の先在性ないし優越性を引き入れることになる。従って、両本性の《絶対的》一致が主張され得るためには、他方では両者がい、わ、ば相互に矛盾しあう、ということも認められねばならぬように思われる。実際、絶対的無関心たる無限の意志は、むしろ絶対的非決定性の表現であるのに対し、一切の可能的完全性を現実的に包含する無限の知性は、むしろ絶対的決定性を表現するであろう。力が完全で、従って全能といわれるのは、一切の可能的働きを包括することによるのであるが、逆に働きの完全性とは当の全能を汲み尽し、以て反対方向に働き得るような一切の可能的要素を排除することにあるのである。⁽¹⁴³⁾

しかし、このような《矛盾》とは何を意味するのであろうか。一体、相対立するものの同時的存立を拒否する矛盾律はわれわれに絶対的必然性を課するようにみえる。しかし、矛盾律の有するこの拘束力は必ずしも、当の原理を立てること自体の必然性を意味しない。ある真理が必然的であることを欲するのと、その真理を欲することが必然的であるのとは、異なるからだ。従って、矛盾律を偽とすることもできたというような、われわれがそれを不可能と判断することなしには思い浮かべることのできないような、「明証的な矛盾」の存することを認めなければならぬ。⁽¹⁴⁴⁾ 従ってまた、矛盾には、相対立するものが相互に完全に排除しあう根拠を有するものと、そうでないものとが認められるはずである。前者は完全性をその根拠とするもので、これを絶対的矛盾ないし自己矛盾と呼ぶならば、後者は完全性を直接根拠とすることのできぬ、不完全な事物相互の間に認められる、相対的矛盾ということになる。⁽¹⁴⁵⁾ こうして、神の二つの本性においてみられたあの矛盾性とは、神はその本性のおのが自己矛盾を排除する絶対的矛盾律にいわば従うかのように、相対的に矛盾するものを超えている——相対的に矛盾するものを排除することも結合すること

もできた——ということの表現に外ならない。神の本性がおのおの絶対的矛盾律に**い**わ**ば**従うことによって自己矛盾を犯すかのように二重になってみえるということは、却って、われわれは事物を、神が眞実可能であることを欲した通りに、可能であるとして思念することはできるが、しかし、神が可能となし得たであろうが実際には不可能であることを欲した場合にも、また、可能であるとして思念することはできない、われわれはそのようなものとして作られているというわれわれの側の事態を表現するのである。⁽¹⁴⁶⁾神の完全性としての二つの本性に関して、われわれの思い描くような矛盾をそのまゝ認めるなら、まさにその完全性に矛盾するが故にわれわれが自己の本性間に《観念的に》引き入れていた区別を、現実的なものとみなすことによって、いい換えれば、そのような区別の無限溯行を許すことによつて、当の完全性を破壊することになるのだ。ここに、神の二つの本性は観念的にすら区別を排除するのである。

こうしてわれわれは、神の意志と知性との絶対的一致なる概念の分析によつて、神は作用的自己原因である、という最初の主張に到りつく。連続創造説、延いては永遠眞理創造説のめざすところは、自己原因なる作用原因をそれ自体として、あるいは因果の絶対的綜合ないしその同時性において捉えることにあつた。それは一層具体的には、相対的矛盾律を超えることによって表現された。相対的矛盾者の分離ないし排除は事物の本質の創造を、またその結合ないし包括は現存在の創造を示すのである。意志すること、知ること、創造することが絶対的に一致する所以である。従つてまた、われわれが事物の本性の間に立てる《観念的》⁽¹⁴⁷⁾区別とは、事物の絶対的被造性に関する《単なる考え方の上での区別》(*sola ratione differre*)として、神におけるそれらの《絶対的》一致を原因とする結果に外ならない。ここにわれわれは、ア・プリオリな証明が恰もア・ポステリオリな証明に光を投ずるかのように、ア・ポステリオリ

な証明そのもののうちに開示されるのをみるであろう。方法的懷疑を更に維持し続けようとすることに「明証的な矛盾」を見るならば、ア・プリオリな証明の光に目がくらむかのように、却って当の証明を見ないことになるのだ。デカルトの方法はこうして遂には、神と世界との関係の考察へと、従ってまた、頭初に掲げた二つの秩序の連関の問題へと、われわれを導くのである。

六 デカルト的論理

その絶対的被造性の故に単に観念的な区別を容れるにすぎない事物の本質と現存在も、事物自体に帰されるなら、相互に矛盾し合うようにみえる。本質に関しては、事物にあって相対的に矛盾する諸要素は、分離され相互に依存しあうように配列されて、確実な認識の対象たり得るかにみえる。これに対して現存在に関しては、右の相対的矛盾者はむしろ結合されて、相互に依存しあわぬように持続のうちに配列され、常に何か不確実な様相を呈するかにみえる。しかし、右の二つのいずれも二つの問題を含んでいる。即ち、諸要素の論理的結合の問題と、その結合の客観的価値ないし妥当性の問題とである。事物における本質と現存在との区別は、本来これらの問題の前者にかかわるのであって、諸要素の結合の形態上の区別として観念的にのみ考えられるべきであった。もし問題の前者を無視して後者のみが注目されるなら、当の区別は価値的に解かれて、現実的ないし実在的なものとなろう。方法的懷疑の力は、このようにして、まず事物の本質と現存在とをその実在的秩序から観念的秩序に移すことに用いられた。その限りでこの働きを、アルキエに倣って対象の「脱實在化 (déréalisation)⁽¹⁴⁹⁾」と呼ぶことができよう。しかし、この働きは「存在

(être)」によって行なわれるのであろうか。

アルキエによれば、⁽¹⁵¹⁾懷疑とは自らが援用する論理的根拠とは独立に、いわば存在論的試験である。疑うとは事物から存在を奪い、以て事物を觀念に構成することである。従って、われわれには疑うことのできるものできないものとがあるわけだ。その一は「対象的觀念 (idées objectives)」あるいは対象化された世界であり、他はその懷疑の働きを担う実体そのもの、即ち「我」と「神」とである。前者を「科学的觀念 (idées scientifiques)」と呼ぶとすれば、後者は「形而上学的觀念 (idées métaphysiques)」と名づけることができよう。このような觀念の區別を許すものは、前者が抱懷され得るのに対して、後者は単に觸れられ得るにすぎぬ、ということにある。⁽¹⁵²⁾そして、形而上学的觀念がこのように抱懷され得ぬものであるということは、それが自己の「真正の現前 (authentique présence)」をわれわれにもたらすということ、いい換えれば「存在を開示する」ということを意味する。従って、疑うことのできぬ、觀念に構成することのできぬ形而上学的觀念とは、自ら存在を開示しつつもその存在をそっくりそのまま明かすことのできぬものの謂であり、それ自体は依然存在よりも劣っているのだ。こうしてわれわれは、懷疑において、われわれが抱懷し得る、一切の觀念を、いい換えればわれわれが抱懷し得る觀念のみを「乗り越える (dépasser)」という、この《乗り越え》⁽¹⁵³⁾の経験、つまり存在の不在の経験を⁽¹⁵⁴⁾得る。このように存在を《不在としての現前》として把握する形而上学的経験、純粹な概念に歸され得ぬ、真実根本的な「存在論的経験 (expérience ontologique)」こそ、存在論的証明を支える明証である。このような明証の許でのみ事物の脱實在化は可能である、とアルキエは主張するのである。

右の如き主張から明らかなように、デカルトが根本原理として立てた「我思惟す、故に我在り」なる命題は、実体

的内属の原理の表現と解される。即ち、⁽¹⁵⁴⁾コギトにおいて思惟は我なる存在から分離され得ない属性として確立される。従って、思惟が確實であるのは、それがカントの意味で我の有する一切の観念の基礎をなすからではなく、自らが本来属するところのこの我、その明証性が絶対的に第一位であると思われるところのこの我、から分離され得ぬからであり、まさしくそれ故に、思惟自体としては存在を疑うことができないのだ。「我」とは思惟の「存在論的基体 (understrat)」であり、思惟の様態である観念は、その存在の面からみればすべて我に属し、我の表象であるにすぎない。こうして懷疑による世界の脱實在化によって、自らにとって世界が存在したという存在論的支柱を失った観念は、我のうちにその支柱を「見つけ直す (retrouver)」のだ。ここに、一切の志向性を失なうようにみえる意識は、それをいわば同時に回復させるであろう。何故なら、右の存在論的経験とは、そのようにカントの意味での超越論的分析にかかわるのではなく、分析による我の「位置づけ (situation)」の問題だったからだ。「存在の発見」はその歩みにおいては、認識する精神の分析に帰されるのではなく、我が自らに劣れる一切のものを脱實在化し、自らと等しいあるいは自らを超えゆく一切のものを「再認する (reconnaître)」経験に帰されるのだ。ここに、我は存在と無との中間者としての位置づけを得るであろう。デカルトはこうして、コギトから出発するとはいえ、実体的内属の原理に加えて、原因性の原理を並置することに甘んずる、と考えられるのである。

アルキエの主張は明らかに、われわれの立場、とりわけア・ボステリオリな証明に関する見解と全く対立する。しかし、我の存在を思惟の働きとみず、そこに実体的内属の関係を認めるなら、当の明証は明晰判明知に関する一般的規則からア・プリオリに演繹されることになり、以て循環が生ずるのではないか。我の存在の発見がむしろ分析によ

る我の位置づけとされるのは右の事態を示すものであろう。それ故に、因果律は実体的内属の原理に並置されるのかのように、ア・プリオリに立てられるのだ。ここに、われわれが主張したデカルトにおける因果律批判はいわば無に帰する。實在性がさまざまな程度を容れるということは一連の存在論的経験によって知られる、と主張される所以である。こうして、アルキエの意味でのデカルト的分析とカントの意味での超越論的分析とはそれほど隔っているとはみえぬであらう。

確かに、カントがその分析の極限において見出す「純粹統覚」は超越論的である限り、⁽¹⁵⁶⁾ 実体的内属の問題は生じない。一切の意識が唯一の意識、「我」という自己意識に属するといっても、それが右の關係において理解されてはならぬことを、カント自身注意している。⁽¹⁵⁷⁾ この一つの結論が「物自体」の認識を不可能とみる前提から導かれることはいうまでもない。しかし、何故に物自体は想定し得ても認識不可能であるのか。カントがこの問に最も雄弁に答えるとすれば、それは純粹統覚を自発性の作用とする主張によってであらう。⁽¹⁵⁸⁾ しかし、統覚の自発性とは、物自体に対する感性の受容能力の限界を画する概念に外ならず、その限り自発性の許にはむしろ所与性が理解されるべきである。純粹統覚は、それ故に、ア・プリオリな明証の次元を構成し得るのであり、従ってまた、その明証の次元は、「現象」という同種の實在の秩序のみにかかわる因果律と、いわば一体をなすのである。こうして、物自体は主観に對してではなく、主観の背後に在って、「超越論的対象」⁽¹⁵⁹⁾ なる影を落す主体の表現といわれるべきであらう。その超越論的分析は実体的内属そのものを語らぬとしても、その《内属》が如何なる様相を呈するかを示すのだ。物自体と現象との區別によって、従ってまた、神の存在論的証明の批判によって、カントは伝統的形式論理の意味での同一律を覆

えしたが、それは近代的記号論理の意味への改変に止まり、同一律は矛盾律の形でなお温存されている。このことは、純粹統覚の必然的な意識は、同時に、概念に従う一切の現象の綜合が同じく必然的統一を有するという意識でもある、といわれるとき明らかである。デカルトの永遠真理創造説はこのような推論を拒否した。われわれが《矛盾》と呼ぶものにおいては二つの判断が前提されるが、それらは時間の間隙によって相互に分離され、あるいは相繼起する判断である。そして、時間の諸部分が相互に独立であり、本質についても現存在についてもその保存は一つの自由な連続創造に外ならぬから、神はその第一の判断と第二の判断とを分離する時間の間隙において事物の秩序を全く変えることができる、と考えられるのだ。⁽¹⁶¹⁾これがデカルトにおける因果律批判の真の意味であった。存在論的経験を語ることによって、アルキエもまた右の批判の意味を見失ったのではないか。

アルキエの語る実体的内属の原理と因果律とは、すでに触れた形而上学と科学との二つの秩序に対応する。この二つの秩序の対立は、抱懷され乗り越えられ得る觀念の構成する、唯一の等質的秩序と、「異質的で自由な存在」(êtres hétérogènes et libres)——我、神、物質——をおのの独自の仕方で相互に結合するような秩序との対立、⁽¹⁶²⁾仮説——演繹的な体系と、一連の存在論的発見の体系との対立、⁽¹⁶³⁾と考えられる。従ってこのような対立は、例えばゲルーの主張するように、⁽¹⁶⁴⁾「科学の秩序」と「事物の秩序」ないし「分析的秩序」と「綜合的秩序」という二種の秩序を導入するものではない。むしろ事物は認識される限りに於いて秩序を示すと考えられるべきであって、事物それ自体には秩序は存せぬということ、事物は「存在」、いい換えれば、概念に還元され得ぬ「不分明な統一」(unité confuse)であるということ、⁽¹⁶⁵⁾を意味する。それ故、このような存在そのものの分析を要求することはデカルトの見地よりも、むしろ

ろライブニッツの見地に立つ、ということになる。⁽¹⁶⁶⁾

確かに、ゲルールの主張がライブニッツの見地に帰され得るものであることは、すでにみた通りである。ライブニッツは時間における瞬間の独立性に反対することによって、デカルトの永遠真理創造説を原理的に否認した。⁽¹⁶⁷⁾ 被造物における本質と神の本質との間に単に展開度の差異しか認めないライブニッツにあっては、事物の諸状態は互いに連絡して一つの秩序をなし、その秩序は事物の本質に根拠を有するから、事物の各状態は神が展開を許しさえすれば、先行状態から一定の法則に従って「自然に、即ち自己自身によって」展開してくる。⁽¹⁶⁸⁾ つまり、ある事物の現存在の連続性は当の事物自体における神の作用の連続的系列に外ならぬ、ということになる。⁽¹⁶⁹⁾ ゲルールにおける二つの秩序の主張は、こうしてライブニッツと共に自然の実在論を引き入れ、永遠真理創造説を無視する懼れのあるものとなる。⁽¹⁷⁰⁾ それは結局、デカルトの因果律批判の真の意味を見失うことに外ならなかった。

しかし、アルキエの批判から展開され得るこのような内容は、ある意味でアルキエ自身にも当てはまるのではない。アルキエは永遠真理創造説の意義を、それが世界のうちに存在の面と対象の面との真なる分裂を引き入れた、ということにみていた。⁽¹⁷¹⁾ そして、この理説の基礎づけは《欺く神》の仮説に求められ、一方《悪しき霊》の仮説は真の仮説ではなく、「不条理な虚構」の努力とみなされる。つまり、仮説の前者は「懷疑理由」にかかわるのに対し、後者は「懷疑手段」の問題にすぎぬ、とされるのである。⁽¹⁷²⁾ しかし、これはまさしく当の理説を否定するものではないか。《欺く神》の仮説が懷疑の理由と手段とにかかわる両義性を有すること、しかもこの仮説が《悪しき霊》の仮説によって基礎づけられる限り、それ自体としては懷疑手段でしかないことは、すでにみたところである。觀念の脱實在化

を行なうのは常に「存在」である、といわれるとき、ある明証を前にして懷疑の働きが停止せざるを得ぬと感じつつも停止せぬ振りをすること、さらにいえば、別の仕方でも停止し得ると感ずること、このような意志的努力のうちにこそ、われわれは永遠真理創造者の影を認めるべきではないか。《悪しき靈》の仮説をもはや観念ではない「我の存在」によって、また《欺く神》の仮説をなお観念である「神の存在」によって、基礎づけようとするアルキエの努力は、結局、前者においては絶対化された形相原因を、また後者においては同じく絶対化された作用原因を語ることに
なり兼ねない。実体的内属の原理と因果律との共在が主張される所以である。その限りにおいて《欺く神》の仮説は、
ゲルールの主張する如く、ア・プリオリな証明を基礎づけるものといえよう。⁽¹⁷⁶⁾それは《全能の神》を楯にとつて、
上疑うことが許されるような世界なのだ。その懷疑は、かつて真と信じたことにおいても誤ることはあり得た、とい
う明証の記憶のみに基礎づけられていて、記憶の明証性そのものは問題としないのである。

このことは、例えばグイエが、問題は単に明証の記憶の価値にではなく、むしろ明証が不在の今、当の明証が現実
的であつたときの価値にかかわる、と主張する⁽¹⁷⁸⁾とき、一層明らかである。グイエによれば、明証の不在によって懷疑
理由が生ずるが、その中には《欺く神》の、しかし明証が現実的であつたときに私を欺いたであろう神の、観念があ
る。ところで私は、明証が現実的であつたときは《欺く神》は存在しなかつた、ということを知っているから安心だ。
こうして私は現実的明証に際して、神が私を欺くであろう場合のみを常にみているのであって、《悪しき靈》の仮説
との区別は存在しない、というわけである。

しかしこのことは、永遠真理創造者が受け容れる相対的矛盾律を絶対化することによって、却って当の創造者を排

除することになるのではないか。そのように明証がむしろ不在とし、現前するということは、もっぱら過去の實在化に依拠するのではないか。現在における明証の不在とは、過去における明証の圧倒的な實在感に相対的なものにすぎぬ、というのではないか。デカルトの主張はこのような時間における連続性を断ち切ることにあつたはずだ。いい換へれば、現実的な明証を前にして問題なのは、神は欺かぬという、「神の誠実」に訴へることではなく、その誠実の認識である。単に神の存在を楯にとるのであれば、権利上神の誠実が要求されるが、この問題は心理的には別として、論理的にはすでに解決されている。しかし、もし神の存在の証明にかかわっているのであれば、神の誠実とその誠実の認識とは区別されねばならない。⁽¹⁷⁹⁾ 神が欺かぬということは、このことを疑う理由そのもののうちに示されなければならぬのだ。神が欺かぬといひ得るのは、相対立するものが神によって分離されるようにみえるとき、神はそれを結合することもできた、と考える限りにおいてである。もし明証の保証として「神の誠実」そのものを援用するならば、永遠真理をわれわれの知性において秩序づける相対的矛盾律を絶対化することになり、その真理の認識においてわれわれが誤る度ごとに神の欺くことが結果するであらう。デカルトが現実的明証と過去の明証の記憶とを区別することによって、いわゆる《循環》を免れると主張するとき、⁽¹⁸⁰⁾ 右のことを意味していたであらう。

こうして、デカルトはその永遠真理創造説を、アルキエの主張するように存在論的な問題としてではなく、優れて認識論的な問題として呈示している、といわれねばならない。過去の明証の記憶を保証するものは、神の存在の「知覚」であり、神の誠実の「理解」である。⁽¹⁸¹⁾ 従つて、もっぱら過去の明証の記憶に依拠する仮説―演繹的体系の真理性、科学の次元における対象認識の確實性は、右の如き認識論的意味において、つまり因果律批判そのもののうちにおい

て、基礎づけられ得るのである。永遠真理の被造性のうちに、数学や論理学における規約主義ないし公理主義の表現をみようとすることは、右の批判を無視して、神の存在そのもの、神の誠実そのものをア・プリオリに主張するものに外ならない。公理の自由選択をわれわれの側に認めるなら、その公理から演繹される一切の推理の妥当性は、心理的にはともかく、論理的には保証され得ない。その推理において誤ることもまた、その推理の正しさを保証するための手段たり得るからだ。当の演繹的推理は、こうして、やってみるまでもなくその通りに行なわれ得ることになり、公理の選択における自由とは、却って必然ないし盲目的偶然の表現に外ならない。永遠真理の有する必然性はその創造そのものの必然性を意味し、以てこの溯行の道を無際限に辿ることにおいて、われわれは神の存在をア・プリオリに主張することになるのだ。⁽¹⁸²⁾

科学の次元において、検証の可能性を楯にとって仮説設定の無限の可能性を主張することも、右の公理主義を間接的に表明するものである。存在そのものが科学を基礎づけるのではない。そのような主張は、過去の明証に関する記憶の保証を所与性を明証性にすり換えることによって果す、ということを示すものである。存在による対象の脱實在化は単に反省的意識をもたらずにすぎない。しかし、この反省的意識は、そのまゝ自己意識ではない。例えば、われわれがものごころつくというとき、それは同時にそれ以前の世界を一つの闇として立てることだからだ。このいわば《自然の闇》は、われわれが自己の生成に関する原因を尋ねるならばその系列を無限に溯行せざるを得ぬ、ということの心理的な表現であった。この意味で意識とは、対象を既知の要素と未知の要素との複合体として捉えること、対象の所与性ないし仮説性を確認することに外ならない。ヘーゲルが「意識」を即自的なものとして、「自己意識」か

ら區別したのも、この意味においてである。しかし、複合体なる意識における二つの要素を《矛盾》として捉えるなら、右の區別を無視することになる。ここに明らかに、われわれは独我論 (solipsisme) の第一歩をみる。我の存在は所与としてのア・ブリアリな明証性を付与され、後にはもっぱらその生成が注目されることになる。その生成の系列は、恰も数学における長く切れ目のない推理の連鎖が公理から必然的に導出されるのを見るかのように、反省的意識の加算によって意識一般を形成して終るであろう。カントが「純粹統覚」をむしろ「意識一般」として立てたのも、右の所与性の主張の表現に外ならなかったのである。⁽¹⁸³⁾

これに反して、デカルトの方法的懷疑の一切の努力は、意識における先の二つの要素の間に時間的秩序を導入しようとする試みであった。これによって所与が明証として立てられることを批判し、この批判そのもののうちで過去の明証の記憶に光を当てようとしたのだ。従って、反省的意識は我の存在を明かすものではなく、我の存在への道を開示するものであり、その限り、所与性に支えられた独我論の克服への第一歩を画するものでしかない。⁽¹⁸⁴⁾ このようなデカルトの論理は、弁証法と呼ぶことが許されるであろうか。もし、弁証法が自らを矛盾を媒介とする認識であると主張するとき、その《矛盾》なる概念が却って時間的秩序の捨象によって得られるなら、答えは否である。その場合、弁証法は当の矛盾を止揚する運動として、無際限の系列を展開するであろう。その限り、弁証法なる論理を形式論理と和解させることは大して困難ではない。弁証法的論理はいわば《生きられる形式論理》として、当の形式論理の展開する推理の系列が無際限である、つまり終らないし目的をもたぬ、ということの表現に外ならないからだ。弁証法とはこの意味で、所与なる明証性の単なる説明にすぎぬであろう。

しかし、『矛盾の媒介』ということが当の矛盾的要素の単なる止揚に向かうのではなく、むしろそれら要素の結合に関する固有性の洞察へと向かうのであれば、事情は全く異なってくる。その努力は実在的にみられた時間の秩序における、過去を汲み尽くそうとする試みとして表現されるであろう。デカルトはこの努力のうちに、所与を所与として、仮説を仮説として真実支持し、科学を基礎づけ得る根拠を尋ねた。『世界論』が一つの「寓話 (fable)」として提示されたことの深い意味もそこにある。デカルトは、世界がその太初において現に有すると同じ完全性を以て創造された、⁽¹⁸⁵⁾ ということを承認するが、⁽¹⁸⁶⁾ そのような創造において示される神の完全性は、むしろわれわれの経験における所与性ないし仮説性として把握される。何故なら、世界はするように瞬時に創造されたと考えるよりも、太初の混沌より現在の状態にまで徐々に進化してきたとみなす方が、『理解し易い』⁽¹⁸⁷⁾ ようにみえるからだ。原因性は「生成に関して」⁽¹⁸⁸⁾ 尋ねられる方が常識になつているのである。しかしその原因の系列は無限に溯行するであろう。当の《太初の混沌》とは何処にも存在せぬということになり兼ねない。従って、世界の生成の仮説は真の意味で支持されているのではない。その限り、当の仮説は偽なる虚構として斥けられねばならないのだ。⁽¹⁸⁹⁾ もしそれが真実支持され得るとすれば、世界の原因性はむしろ「存在に関して」⁽¹⁸⁹⁾ 尋ねられねばなるまい。いい換えれば、われわれは世界の生成を神の連続創造の相の許に理解しなければならぬ。世界について、カオスからコスモスへの進化を想定することは、過去の各瞬間を次々と実在化することによって可能であった。しかし、それは所与を明証とみなす、いわば偏見の積分に外ならない。従ってまた、われわれの存在に関する不安がもっぱら未来の考察からくるかのようにみえるのは、まさしく、われわれの過去の實在感に圧倒された一つの偏見にすぎぬ、ということになる。われわれが真正の直接的明証に

到達しようとするならば、その所与とみえるほどまでに実在化された過去に、真正の時間秩序を導入しなければならぬ。ここにこそ、神の存在証明のうちに具体化された、デカルトの方法の核心がみられるのである。こうしてはじめて、われわれは真の意味で、所与たる社会の考察のうちに引き入れられ、歴史を語ることが可能となるであろう。

注

- (1) cf. E. Boudtroux, *De la contingence des lois de la nature*, 1874, Alcan 1915 (8^e éd.), p. 208.
- (2) 桂 寿一『デカルト哲学とその発展』東大出版会、一九六六年、第一部第一章参照。
- (3) cf. *Descartes à Mersenne, mars 1637*, AT, t. 1, p. 349. (デカルトの著作は《*Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, Cerf, 13 vols. 1897-1913》から引用し、その著作名、巻数、頁数を略記した。また、邦訳は『デカルト選集』創元社、全六巻、一九三九—一九四八年》を参照した。)
- (4) *Descartes à Mersenne, 24 décembre 1640?*, AT t. 3, pp. 266~267.
- (5) *2^{de} Responsiones*, AT, t. 7, p. 155.
- (6) *2^{de} Responsiones*, AT, t. 7, pp. 155~156.
- (7) この点に関して、所 雄章『デカルトⅡ』勁草書房、一九七一年、では、デカルトは「順序をもつばら総合的な関係として」把えているが、「しかし、その故をもってデカルトの方法を本質的に総合的とすることは、デカルトが、順序(ordo)と証明法(ratio demonstrandi)とを区別しつつ、『省察録』的形而上学はその順序においては総合的に、しかしその証明法においては分析的に書かれていると明言」している以上は、「この方法への杜撰な理解さ」を示す以外の何ものでもない、と述べられている(二九頁)。

確かにデカルトは、「幾何学者の叙法」のうちに「順〔秩〕序」と「証明〔論証〕法」とを区別し、また自己の『省察』において「分析的道」を辿った、とは明言しているが、『その順序においては総合的に書かれている』とは『明言』していない。ただ、『私の『省察』においてこの順序を守るよう、できる限り努めた』と述べているだけである。しかもそれに続けて、それ故に物（身）心の区別は「第二省察」では論じず「第六省察」ではじめて論じたこと、またこの著作では、他の多くの事柄の説明を前提せねばならぬような事柄については、論ずるのを省略したこと、を付言している。デカルトは、従って明らかに「順序においても分析的に書いている」わけだ。デカルトが「幾何学者の順序」を区別して語ったのは、その「総合」の定義に加えられた『但書』つまりそこに含まれているアブリアリ性（デカルトの意味での）を重視しなかったからである（cf. 2^{me} Responsiones, AT, t. 7, pp. 155~156.）

- (8) *Discours de la méthode*, 2^e part., AT, t. 6, pp. 18~19.
- (9) cf. 1^{re} *Métiatio*; *Discours de la méthode*, 4^e part.
- (10) *Discours de la méthode*, 3^e part., AT, t. 6, p. 29.
- (11) *Regula VIII*, AT, t. 10, p. 399; *Regula XII*, AT, t. 10, pp. 418~419 et 425.
- (12) *Regula VII*, AT, t. 10, p. 388.
- (13) *Regula XIII*, AT, t. 10, p. 430.
- (14) *Regula III*, AT, t. 10, pp. 369~370.
- (15) *Regula VII*, AT, t. 10, p. 389.
- (16) *Regula XI*, AT, t. 10, pp. 407~408. cf. *Regula VII*, AT, t. 10, p. 389.
- (17) *La Géométrie*, AT, t. 6, p. 372. なお「同じ一つの量を二つの仕方で表示する」とは、「方程式とは、即ち、既知と

未知との多数の項からなる総和であって、その一方を他と等しいと置いたもの、あるいはむしろ、項をひとまとめにして零に等しいと置いたもの」だからである。(Op. cit., p. 444.)

(18) *Discours de la méthode, 2^e part.*, AT, t. 6, p. 20.

(19) *ibid.*

(20) *Regula XV*, AT, t. 10, pp. 453 et 454.

(21) 桂「前掲書」二一～二二頁。

(22) *Regula XIV*, AT, t. 10, p. 451.

(23) *Regula XIV*, AT, t. 10, p. 448.

(24) *Regula XIV*, AT, t. 10, pp. 447, 450 et 452.

(25) *Regula XIV*, AT, t. 10, p. 440.

(26) cf. *Regula XIV*, AT, t. 10, pp. 451～452.

(27) 例えば、デカルトは幾何学的図形を用いて二次方程式を解こうと試みてゐる。(La Géométrie, AT, t. 6, pp. 374～376

桂「前掲書」二二頁参照。)

(28) 沢瀉久敬『医学概論』(第一部)誠信書房、一九六六年(第二版)、九一頁。

(29) *Regula XVII*, AT, t. 10, p. 460.

(30) デカルトは「無限 (infinum)」と「無際限 (indefinitum)」とを区別する。後者は「如何なる限界も見出せない」という、否定的概念であるが、前者はそのような単なる消極的理解に止まらず、「積極的に如何なる限界も存しないことを理解する」という概念である。従って「無限」なる名称はただ神のみに保留される。(Principia, I, 26 et 27, AT, t. 8,

pp. 14~15.)

(31) デカルトは、「單純物性そのもの及びそれらの混合ないし合成以外には何ものも知ることはできない」と述べて、「單純物性」を學的認識の單位の如くみづる (*Regula* XII, AT, t. 10, p. 422) だけでなく、さらには、「何か未知のことを他の既知のことから演繹するすべての場合に、われわれは何か新たな存在の類を発見するというわけではなく、単に既得の認識全体を拡張していつて、求めるものが、命題において与えられたものの本質を、さまざまな仕方で分有する、ということとを認めるに到るにすぎなく、と注意しづる (*Regula* XIV, AT, t. 10, p. 438)」。従つて、対象界を「單純物性」に還元することは「手続きとしての方法の直接の帰結」である (桂、前掲書、二三頁、傍点原文)、「というのではなく、むしろ逆に、そのような還元こそが「手続きとしての方法」を要求する、というべきであり、それ故に、その還元は「事物そのものの本質に関するなんらの予想を表明するものでもなかった」(桂、前掲書、二三頁)、「といわれ得るのである。

(32) *1^{re} Meditatio*, AT, t. 7, pp. 21~23. 拙稿「目的性と偶然性」『言語文化』第七号、一九七一年、八一頁以下。

(33) Alain, *Idees*, Hartmann, 1958, p. 166.

(34) *5^{de} Objections*, AT, t. 7, pp. 257~258.

(35) *2^{es} Réponses*, AT, t. 9, pp. 121 et 122.

(36) *2^{de} Responses*, AT, t. 7, pp. 161, 163 et 164.

(37) *7^{de} Responses*, AT, t. 7, pp. 519~520.

(38) これはライブニッツが自己の哲学原理に関して立てた二四の命題の第一にみられる次の表現の一部である、「何故に無ではなく、むしろあるものが在るのか、その理由は自然のうちにある」(*Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hrsg.

Gerhardt, Bd. 7, S. 289.)

- (39) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 25.
- (40) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, pp. 25~28.
- (41) Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, éd. Rochot, Vrin, 1962, p. 85.
- (42) Aristoteles, *Topica*, 100a27~100b; *Analytica priora*, 24a30~24b10.
- (43) cf. Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 2.
- (44) cf. Aristoteles, *op. cit.*, II, 2.
- (45) *ibid.*
- (46) Aristoteles, *op. cit.*, I, 2, 3 et 23.; II, 19.
- (47) 4^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 246~247.
- (48) 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 160. 「思惟という語によって私は、われわれがそれを直接に意識しているというふう
に、われわれのうちに在るあらゆるものを包括する。こうして意志、知性、想像及び感覚のすべての働きは、思惟である。
しかし私は、思惟から帰結されてくるものを除外するために、直接に(immediate)という語を付け加えた。例えば、有意
運動は確かに思惟を原理として有するが、それ自身はしかし思惟ではない。」
- (49) 桂、前掲書、四八頁。
- (50) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 35. cf. *Discours de la méthode*, 4^e part., AT, t. 6, p. 33.
- (51) cf. 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 162~163. 「それ自身によって知られ、読者が自分において発見するところの命
題、例えば、同じものは同時に在りかつ在らぬことはできない、また、無は如何なるものの作用原因であることも不可能で
ある、及びこれに類する命題を、注意深く考察し、……知性の明瞭さを、感覚から解放して純粋に、使用するように、私は

要註する。」

- (25) 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 181.
- (26) 2^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 160.
- (27) 3^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, p. 37.
- (28) 2^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 160~161. cf. 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 181.
- (29) 6^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, pp. 72~73.
- (30) 3^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, p. 40.
- (31) *ibid.*
- (32) 3^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, p. 37.
- (33) 3^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, p. 40.
- (34) *ibid.*
- (35) 3^{ae} *Meditatio*, AT, t. 7, p. 37.
- (36) 1^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 103.
- (37) 2^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 165. cf. *op. cit.*, p. 161. 観念内実在性は「それが観念の対象のうちにわれわれがそれを知覚する通りに現われている場合、観念の対象のうちに形相的にあるといわれる。また、その通りにはないが、却ってこれを補うことができるほど大きなものである場合、優勝的にあるといわれる」。

デカルト的方法についての試論

- (67) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 40. 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 165.
- (68) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 40.
- (69) E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, 1913, p. 40.
- (70) 1^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 108.
- (71) 2^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 165.
- (72) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 41, cf. 2^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 165.
- (73) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 47.
- (74) 桂'前掲書'六六頁。
- (75) cf. 3^{ae} et 3^{ae} *Meditationes*; *Discours de la méthode, 4^e part.*; 3^{ae} *Responsiones*, *Prop. 1, 2 et 3*.
- (76) *Meditationes*, synopsis, AT, t. 7, p. 14. cf. 1^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 101.
- (77) 1^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 119~120.
- (78) E. Gilson, *René Descartes: Discours de la méthode, texte et commentaire*, 1925. (『レ・Commentaire ヲ讀ム』)
Vrin, 1947, p. 348. cf. 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 42; 3^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 364.
- (79) 4^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 238.
- (80) *ibid.*
- (81) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 45.
- (82) 3^{ae} *Mediatio*, AT, t. 7, p. 51.
- (83) *ibid.*

- (48) 3^{re} Meditatio. AT, t. 7, p. 45.
- (58) 3^{re} Meditatio, AT, t. 7, p. 46.
- (58) cf. *Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644?*, AT, t. 4, p. 112.
- (78) 3^{re} Meditatio, AT, t. 7, pp. 42 et 46~47; *Descartes au P. Mesland, ibid.*
- (88) 4^{re} Responsiones, AT, t. 7, p. 244, cf. 1^{re} Responsiones, AT, t. 7, p. 108.
- (88) 3^{re} Meditatio. AT, t. 7, pp. 48~50.
- (96) *Principia*, I, 57, AT, t. 8, p. 27.
- (16) 2^{de} Responsiones, AT, t. 7, p. 165.
- (26) Gilson, *Commentaire*, p. 331.
- (63) 辨^ニ前^ニ辨^スヤ^ハク^ニヤ^ハ風^ニ
- (46) 4^{re} Responsiones, AT, t. 7, pp. 238~239.
- (56) Gilson, *Commentaire*, pp. 326~327.
- (36) 1^{re} Responsiones, AT, t. 7, p. 109.
- (46) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 631 sq.
- (38) M. Gueroult, *La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu suivi de Discussion* (デカルト的方法についての討論), Cahiers de Royaumont, Philosophie N° 11, Eds de Minuit, 1957, pp. 122~123.
- (66) Gueroult, *Gueroult et Discussion*, p. 118.

なお、この分析を詳説すれば次のようになる。第一の証明においては、神の本性も自己原因なる概念も、顕在的にせよ潜在的にせよ、《前提の形では》決して介入してこない。神は我の有する観念の無限かつ完全な原因である、と必然的に指定するとしても、そのような原因が何故にまた如何にして自ら生じ得るかについては、全く知られていないのである。自己原因なる概念に關しても、依存しあう原因の系列に無限溯行がない、という意味では、この自己原因こそ右の溯行を止め得る唯一のものといふことができよう。しかし、そのような無限溯行があるのは、ある観念内実在性の原因を他の観念内実在性のうちに求めて溯るような、仮説的世界においてである。それ故、当の溯行を止め得るのは自己原因なる概念ではなく、《自然の光によって開示された》、観念と観念の基体ないし対象 (*ideatum*) との対応の原理であった。しかも、この原理によって無限溯行は止まっても、そのこと自体は必ずしも当の対応を明かさない。加えて、観念の基体が存するとの主張を保証し得るような、結果を要するのである。

また第二の証明においては、自己原因なる概念が導入されるが、その根拠を現実に含んでいる最も完全な存在は、顕在的にも潜在的にも《前提の形では》決して介入してこない。確かに、無限者の観念を有する有限者はこの観念の原因、即ち自己原因たり得る無限の力によってのみ産出され得る、と結論される。しかし、それは有限者のうちに無限の力を認めることが矛盾だからであって、神がそのように自己原因であるということが神の本性に何故にまた如何にして合致するか、ということは未だ知られていないのである。

こうしてゲルは、デカルトのア・ポステリオリな証明がカントの意味での宇宙論的証明ではない、と結論する。(Cite-

(100) *ibid.*

(101) cf. Kant, *op. cit.*, B 620 sq.

(102) Kant, *op. cit.*, B 636.

(103) Gueroult, *Gueroult et Discussion*, p. 117.

(104) Gueroult, *Gueroult et Discussion*, p. 123.

(105) *Ide Objections*, AT, t. 7, pp. 92~94.

(106) 「 P ならば Q 」なる命題は左の真理表にみられるように、真理条件の四つの組合せの複合体である。「推理」は

組合せ	(1)	(2)	(3)	(4)
p	真	真	偽	偽
q	真	偽	真	偽
$p \supset q$	真	偽	真	真

この中から組合せ(1)を顕在化する過程の表現である。即ち、前提 P を真なるものとして結論 Q の真なることを必然的に導くことにおいて、「命題」が、いわば自己の外部に潜在的に有する、統一性の契機としての脈絡を、過程的に顕在化するのである。(末木剛博『論理学概論』東大出版会、一九六九年、七四頁以下。)

一方カントは「判断表への注釈」(Kant, *op. cit.*, B 100~101)において、「蓋然的命題」を単に論理的可能性を表現する命題とし、また、「実然的命題は論理的現実性ないしは真理について主張するものであって、それは、例えば、仮言三段論法において大前提における前件は蓋然的に現われるが、小前提における前件は実然的に現われるような命題であり、だからこの命題は悟性の法則に従って悟性どすでに結びついている」といふことを暗示している。確然的命題は実然的命題を、それらの悟性法則によって規定されたもの、従ってまたア・プリオリに主張するものと考へ、このようにして論理的必然性を表現する」と注意した後で「カテゴリー表への注釈」(Kant, *op. cit.*, B 411)において「必然性は可能性自身を通じて与えられた現存在に外ならない」と述べたとき、右の如き『推理の根本性格』を示じたのである。

ところで、われわれの立場からすれば、「推理」のものがア・プリオリ性は、その表現の「過程的」性格そのものに由来する、と考えられるべきである。それ故に、右の真理表における組合せ(4)もまた、「推理」と呼ばれるべきである。しかし実際にはそ

デカルト的方法についての試論

れが許されず、 p (偽) から q (偽) への帰結が偶然的とみなされるのは、当の形式論理の立場が体系、即ち二値という明証の領域を、 A ・ B にオリに前提しているからである。従って、形式論理の意味での推理の A ・ B にオリ性とは、その働きの「過程的」性格にかかわるものではなく、右の如きものは、 A ・ B を超え得ぬ体系の明証性の心理的表現に外ならない。事実、先の組合せ(4)も「命題」の次元にまで下れば、その A ・ B にオリ性を回復するであろう。こうして、「推理」は「概念」が「体系」のうちに如何に没するかを示してやむを得ぬ「過程にすぎぬ」ということになる。

- (107) Leibniz, *Méditations de cogitatione, veritate et ideis*, op. cit., Bd., 4, s. 424.
- (108) Leibniz, *Monadologie*, § 43.
- (109) E. Boutroux, *Leibniz: La Monadologie*, Delagrave, 1925 (2^e éd.), p. 163.
- (110) Leibniz, *Monadologie*, §§ 40, 41 et 45.
- (111) Leibniz, *Monadologie*, § 15.
- (112) Leibniz, *Monadologie*, § 8.
- (113) Leibniz, *Monadologie*, § 45.
- (114) 1^{re} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 107~108.
- (115) Guérout, *Guérout et Discussion*, p. 110.
- (116) *ibid.*
- (117) Guérout, *Guérout et Discussion*, p. 111.
- (118) Guérout, *Guérout et Discussion*, p. 112.
- (119) Guérout, *Guérout et Discussion*, p. 113.

(120) H. Gouhier, *Gueroult et Discussion*, p. 122.

グイエはア・ホステリオリな証明の根底にある「自己原因」なる概念の表現を、神の観念に含まれる「独立性」という概念にみようとする。即ち、この概念はデカルトにおいては、「無限」の概念の場合と同じく、スコラ的定義とは異なる積極の意味、「神の本質の過剰」とでもいうべきものを与えられている、というのである。さらにグイエは、その積極の意味を因果律のうちに認める。因果律はデカルトにおいては、存在の法則として、不可疑の客観的価値を有しており、従って、それは神の存在にまで「異常な仕方」で適用されるような普遍性をもつべきものとされている、というのである。(Gouhier, *Gueroult et Discussion*, pp. 123 et 124.)

ところで、右の「独立性」なる概念のもつ《積極性》こそは、神の観念が産出すべき結果の考察によって支持されねばならない。まさにこのことが、デカルトにおける因果律批判の意味であった。

(121) *2^{ae} Responsiones*, AT, t. 7, pp. 166~167.

(122) *5^{ae} Meditatio*, AT, t. 7, pp. 66~67.

(123) *5^{ae} Meditatio*, AT, t. 7, p. 67.

(124) *cf. 2^{ae} Responsiones*, AT, t. 7, p. 165.

(125) ガッサンディは、この推論に真向うから反対することによって、デカルトの因果律批判に対する全くの無理解を示した。
(*3^{ae} Objectiones*, AT, t. 7, pp. 288, 301~302 et 322~323.) その具体的内容については、拙稿「ガッサンディのデカルト批判」『橋論叢』第五八巻第四号、六二~六四頁参照。

(126) *cf. 5^{ae} Responsiones*, AT, t. 7, p. 369.

(127) *5^{ae} Responsiones*, AT, t. 7, p. 371.

デカルト的方法についての試論

- (128) E. Briche, *Etudes de philosophie moderne*. P. U. F., 1965, p. 55.
- (129) 1^{re} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 109 et 110.
- (130) 1^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 119.
- (131) 5^a, *Meditatio*, AT, t. 7, p. 67.
- (132) Gilson, *Commentaire*, p. 342.
- (133) *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, AT, t. 1, p. 145.
- (134) E. Boutroux, *Dès vérités éternelles chez Descartes*, thèse latine traduite par M. Canguilhem, Alcan, 1927, pp. 79~80.
- (135) Briche, *op. cit.*, p. 54.
- (136) 水鏡賦圖 西胡語ヲ知ユ心ニシテ心ニテ世ヲ知ルヲ欲ス
Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT, t. 1, pp. 143~147.
- Descartes à Mersenne*, 6 mai 1630, AT, t. 1, pp. 149~150.
- Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630?, AT, t. 1, pp. 151~153.
- Descartes à Mersenne*, 27 mai 1638, AT, t. 2, p. 138.
- 5^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 380.
- 6^{ae} *Responsiones*, AT, t. 7, pp. 431~433 et 435~436.
- Descartes à X****, août 1641, AT, t. 3, p. 430.
- Descartes au P. Mesland*, 2 mai 1644?, AT, t. 4, pp. 118~119.

Descartes et Burman, 16 avril 1648, AT, t. 5, p. 160.

Descartes pour Arnauld, 29 juillet 1648, AT, t. 5, pp. 223~224.

Descartes à Morus, 3 février 1649, AT, t. 5, pp. 272~273.

- (137) *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, AT, t. 3, pp. 145~146; 27 mai 1630?, AT, t. 1, pp. 151~152. *Descartes au P. Mesland*, 2 mai 1644?, AT, t. 4, pp. 118~119.

- (138) *Boutroux, Des vérités éternelles chez Descartes*, pp. 86~87.

- (139) 永遠真理創造説はデカルトの主旨たる『方法序説』『省察』『哲学原理』のいずれにも見出せない。しかし、右注(136)のテキストからも窺えるように、この思想はデカルトの生涯を通じて支持され続けていたのであるから、その基本的直観には何らかの概念的表現が対応すると考えられるべきであろう。この主題をめぐる論議の歴史については、清水 誠「デカルトの永遠真理創造説とスピノザの自由論」『追手門学院大学文学部紀要』一九六七年、に簡潔な要約がある。なお、同論文では(二頁)「今日のデカルト理解においては、デカルトの神の自由の説とは永遠真理創造説であるといっても過言でない」とが指摘されている。

- (140) *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630?, AT, t. 1, p. 153.

- (141) cf. 2^{de} *Responsiones*, AT, t. 7, p. 140.

- (142) *Boutroux, Des vérités éternelles chez Descartes*, p. 59.

- (143) *Boutroux, Des vérités éternelles chez Descartes*, p. 63.

- (144) *Descartes au P. Mesland*, 2 mai 1644?, AT, t. 4, pp. 118~119.

- (145) *Boutroux, Des vérités éternelles chez Descartes*, p. 67.

デカルト的方法についての試論

- (146) *Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644?*, AT, t. 4, p. 118.
- (147) *3^e Meditatio*, AT, t. 7, p. 49.
- (148) *1^{re} Meditatio*, AT, t. 7, p. 20.
- (149) F. Alquié, *Expérience ontologique et deduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes* suivi de *Discussion* (訳: *Alquié et Discussion* ヲ讀マ^ル), Cahiers de Royaumont, Philosophie N° 11, Eds de Minuit, 1957, p. 31.
- (150) *ibid.*
- (151) Alquié, *Alquié et Discussion*, pp. 17~19, 26 et 31.
 なお、メルキエの哲学に關しては、清水 誠氏による優れた紹介(『フェルディナン・メルキエ』『続・現代フランス哲学』雄渾社、一九七〇年)がある。
- (152) 「カントは「知る (savoir)」と「把握する (comprendre)」とを、思惟の二つの機能の説明として、前者は「思惟に於いて觸れること (toucher de la pensée)」後者は「思惟に於いて包摂すること (embrasser de la pensée)」である。(Descartes à Mersenne, 27 mai 1630?, AT, t. 1, p. 152.)
- (153) 清水、前掲書、三一一頁。
- (154) Alquié, *Alquié et Discussion*, pp. 22 et 24~26.
- (155) Alquié, *Alquié et Discussion*, p. 21.
- (156) Kant, *op. cit.*, B 132, A 107.
- (157) Kant, *op. cit.*, A 117.

- (158) Kant, *op. cit.* B 132.
- (159) Kant, *op. cit.*, A 109.
- (160) Kant, *op. cit.*, A 108.
- (161) Boutroux, *Leibnitz: La Monadologie*, p. 166.
- (162) Alquié, *Alquié et Discussion*, pp. 15~16.
- (163) Alquié, *Alquié et Discussion*, p. 12.
- (164) Gueroult, *Gueroult et Discussion*, pp. 112 et 116.
- (165) Alquié, *Gueroult et Discussion*, p. 135.
- (166) Alquié, *Alquié et Discussion*, p. 43.
- (167) Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 383.
- (168) Leibniz, *Monadologie*, § 46.
- (169) Leibniz, *Monadologie*, § 47.; *Essais de Théodicée*, § 383.
- (170) Boutroux, *Leibnitz: La Monadologie*, pp. 166~167.
- (171) cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 57.
- (172) M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols, Aubier, 1953, t. 1, pp. 24~25.
- (173) Alquié, *Alquié et Discussion*, p. 15.
- (174) F. Alquié, H. Gouhier: *L'ordre des raisons selon Descartes suivi de Discussion* (≡ F. Gouhier et Discussion 2 卷々?), Cahiers de Royaumont, Philosophie N° 11, Eds de Minuit, 1957, p. 99.

- (175) *ibid.*
- (176) Guerout, *Gouhier et Discussion*, pp. 90~91.
- (177) *Principia*, I: 44; AT, t. 8, p. 21.
- (178) Gouhier, *Gouhier et Discussion*, p. 93.
- (179) 桂, 前掲書, 五九頁。
- (180) *4^{ae} Responsiones*; AT, t. 7, pp. 245~246.
- (181) *5^{ae} Meditatio*, AT, t. 7, p. 70.
- (182) この点に関して、大森莊蔵「経験と必然性」『哲学』有斐閣、一九六七年、では、事実(ないし所与)の確實性による必然性と公理系(ないし言語規則)による必然性とは区別されて、この関係は数学における「真」と「公理系からの証明可能性」との関係と対応する、とみなされ、前者は後者の「基底」をなす、と主張されている(九二~九七頁)が、これは公理主義の間接的な表明に外ならぬ。ゲーデル(K. Gödel)の「不完全性定理」も、公理系が絶対的矛盾律に従わぬということを示すに止まるのであって、そのことが、直ちに、相対的矛盾律に服するということを意味するのではない。この定理にもまた右の二つの必然性の関係が認められる、とみなされる(九六頁)ならば、完全な公理系のア・プリオリな措定を許すことになる。
- (183) Kant, *öp. cit.*, B 143.
- (184) ここに『方法的懐疑』は「目的原因(causa finalis)」なる概念の表現を得るであろう。それは因果の關係の實在化を示ける唯一の概念である。(拙稿「目的性と偶然性」参照。)
- (185) *Le monde*, AT, t. 11, p. 31.

- (186) *Principia*, III, 45, AT, t. 8, p. 99.
- (187) *Principia*, III, 45, AT, t. 8, p. 100; *Discours de la méthode*, 3^e part., AT, t. 6, p. 45.
- (188) *Principia*, III, 45, AT, t. 8, p. 99.
- (189) *Discours de la méthode*, 5^e part., AT, t. 6, p. 45.

●

(昭和四七年二月三日 受理)