

ためのものである」といかに強調しようとも、哲学そのものの全体性が失われているとしたら、いずれをとるべきであるのかという問いは大きな決断を迫るものであらうと思われる。そして、目的論的立場と哲学の全体性ということの間に、どのような概念的な関係があるのかということを再考し、目的論的世界観をとまわらないが、世界と人間本性の全体を統一的にとらえることができるような哲学の可能性もさぐるべきなのかもしれない。懐疑論をまともに引き受けた近世哲学とそれを経ていないように見えるスコラ哲学との間に何が生じたかを再度吟味することは、より広範な哲学そのもののあり方の再吟味を要請しているように思われるのである。

## 提 題

## スピノザと中世スコラ哲学

——（自己）原因概念を中心に——

鈴木 泉

### はじめに

本稿は、中世哲学と近世哲学とを巡る断絶/連続性の解釈学を背景に、スピノザ哲学における（自己）原因概念の意義を明確にすることを主題とする。スピノザ哲学を対象として選択することによって、デカルトに明確な断絶を見る伝統的な哲学史像に改めて揺さぶりをかけると共に、原因概念という問題のトポスを選択することによって、複線的に語られるような哲学史記述の実践を行うことを目論見たい。また、原因性の作用因への一元化を背景にしたスピノザの自己原因概念の特異性を浮かび上がらせることを通して、原因概念の変遷の意義とそのような変遷におけるスピノザ哲学の哲学的意義を解明する作業の端緒たることを目指す。本稿の議論自体が示すように、中世から近世にかけての〈存在論の変容〉を考察するためには、原因概念に視点を絞ることが有益であると思われるし、また、一般にスピノザ哲学が自己原因を一つの鍵とすることは周知のことであるので、この視点から中世哲学の方へと探りを入れることには意味があると思われるからである。

## 1 自己原因概念を巡る諸問題の確認

自己原因概念に関する基本的な確認から始める。

1/スピノザ初期思想における自己原因概念の位置：スピノザ初期思想において、自己原因概念は計9回出現する<sup>1)</sup>。1-1/『短論文』において、自己原因概念の内実が解明されることはないが、神と自己原因とが等値され、また、このような等値が問題を孕む議論であることもトマスの名を挙げながら示されており、スピノザは自己原因概念を巡る問題を自覚した上で自己原因概念を導入している。1-2/自己原因概念が神のア・プリアリな実在証明と関わるとしている。この点は、『知性改善論』における「事物がそれ自体において存在するなら、言うなら、一般に言われるように自己原因であるなら、ただその本質のみによって知解されねばならない」(TIE § 92) という言明と一致する。1-3/「一般に言われるように」という一節が示しているように、自己原因という連辞が自明のものとして示されている。しかし、1-4/『知性改善論』においては、それ自体において存在する事物、即ち神に関しては、「それが実在するのに原因を要求する」とは言われず、実在に関する原因性の要求は、神以外の被造物ないしは様態にのみ適用されている。さらにこの点は、自己の本性ないしは自己の定義の力によって無限であるものは属性ないしは実体であるという理由から、実体としての神と[自己]原因とを関係づけることを拒否するこの時期の書簡とも共通する。一方で、自己原因概念の積極的な導入があるが(『短論文』)、他方に、原因概念を神の実在と結びつけることに関する躊躇があり(『知性改善論』等)、さらに、いずれのテキストにおいても神の実在をア・プリアリに論証することの可能性に関する確信があった。

2/自己原因概念の問題性：スピノザが自明のものとする自己原因概念には伝統的になどどのような問題性があったのか、マリオンによる整理を借りて<sup>2)</sup>確認する。典型的な批判はトマスのものである。批判の論点は三点ある。まず第一に、時間の観点からするこの概念それ自体の矛盾の指摘であり、自己原因は時間において原因が自己自身に先立たなければならないことになるが、これは矛盾である (cf. *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3 ad resp. et *Contra gentiles*, I, 18.)。次いで第二に、神そのものが原因を許容しない、という神そのものと原因の両立不可能性である。「神は原因を有さず」(*Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 7 ad resp.)、「神は原因を有することのない第一原因

である」(*Contra gentiles*, I, 22)。さらに第三に、トマスはその批判において、とりわけ作用因に照準を集めて批判を行っている。「或る何か、自己自身の作用因(*causa efficiens sui ipsius*)であることは可能ではない、というのも、そうするとそれは自己自身に先立つことになるが、このことは不可能だからである」(*Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3 ad resp.)。さらに、アンセルムスもドゥンス・スコトゥスもオッカムもスアレスも(自己)原因の神への適用を否定しているのであり、つまりは中世哲学一般において自己原因は思考され得ないものであった。それでは、いつ自己原因が「一般に言われるように」なったのか。この点に関する解答は明確である。1641年のデカルトのテキスト(=「第一答弁」,「第四答弁」)がこれを可能にした。だが、トマスの批判を初めとする中世哲学の傾向に抗して導入される自己原因概念とはどのようなものか。

### 3/デカルトにおける自己原因概念とその同時代

3-1/デカルトの自己原因概念:まず第一に、自己原因概念の導入はデカルトその人の手によるのであり、そこに「或る意味では」(cf. ex. gr. ATVII109)という表現が加わるにしても、デカルトは自己原因概念を否定することはない。しかしながら第二に、作用因に定位しつつ実在の原因の探求が進められるにしろ、作用因として自己原因を把握することに伴う困難には自覚的であり、作用因に通常伴う時間的先後関係はこれを作用因から切り離し、その上で、作用因への定位はあくまでも実在の原因の探求の端緒であると理解し、「原因ないしは理由」(ATVII165; cf. ATVII236)への探求に向かう。そして第三に、自己原因の原因性を、作用因そのものと語ることはなく、作用因との「類比(*analogia*)」(ATVII240, 241, 243 et 244)において捉えられる本質としての形相因とも、作用因と形相因に共通的な原因性とも語っており、ここで語られる類比の解釈も含めて、この点に一番の解釈上のポイントがある。最後に第四に、作用因の探求を介して把握される自己原因の内実は、「汲み尽くし得ない力能」(ATVII109 et 236)に集約される。

解釈史には大きなブレがある。一方で、作用因の探求が端緒となりつつも、実在することの「原因ないしは理由」が一貫して求められていることを強調するとき、原因性というロゴスによって、神をも含めたあらゆる存在者を一義的に把握していこうとする西洋形而上学の存在-神-論的構成の典型をここに見るマリオン(シュール)の立場がある。その際、作用因に形相因が類比するという確かに奇妙な類比の意味が強調

される。他方で、「汲み尽くし得ない力能」に集約される自己原因の内実を強調し、新たなダイナミックな神概念の誕生をここに見て取る立場もある。さらにその延長線上に、マリオンの解釈と対立する仕方、ネオ・プラトニズムとの親近性を強調する解釈もある<sup>3)</sup>。この点に関する評価は留保したい。ここでの問題は、このような屈曲を孕んだ自己原因概念が、スピノザその人によってどのように受け継がれたのか、ということである。

### 3-2/デカルト批判の一例：Jacobus Revius (1586-1658)

このような問題性を孕む自己原因概念が、その後の哲学史においても自明のものとなされたのではない、ということを確認しよう。自己原因概念はデカルト以降の殆どの哲学者によっても拒否されている。典型的であると共に、スピノザとの関わりにおいて興味深いのは Jacobus Revius の場合である。Revius は、Voetius と共に、オランダにおけるデカルト在世時のデカルト批判者として代表的な神学者だが、その多岐に亘る批判の最も大事な論点の一つは、まさしく自己原因を巡るものであった。最近刊行されたテキストの抜粋集によるなら<sup>4)</sup>、その批判とデカルト並びにデカルトの代弁者としてのクラウベルク、さらにはヘーレポルトとの論争を通して浮かび上がる論点は三点に纏めることが出来る。第一に、自己原因概念を消極的にしか評価しない点においては、デカルト批判者もデカルト擁護者も共通し、デカルトによる自己原因概念の導入という決断は例外的なものであった。第二に、作用的な自己原因概念に関しては、デカルトその人を含めてこれを肯定する者はいない。そして第三に、《aseitas》の解釈の準拠として初期教父による議論というトポスが存在している。スピノザがラテン語学校に入学し (1652 年)、デカルト哲学を初めとする新たな世界に触れ始めた頃、自己原因概念を巡る論争が進められていた。

### 4/『エチカ』における自己原因概念の問題性

デカルトの自己原因概念の特質と対比し、また、発生的定義の重視/伝統的な定義としての名目的定義の洗練/リニアールではないハイパー・テキストという三点からなる論証構造の特質に注意しながら検討するなら、『エチカ』における自己原因概念の問題性は次の通りである<sup>5)</sup>。

4-1/スピノザの自己原因概念の特質：第一に重要なのは、力能概念との連携である。自己原因概念が用いられる定理 7、定理 12、定理 24 は、いずれも自己原因と必然的実在との同一視をもとに、議論を進めるだけであり、この点に関しては特筆すべ

き論点は見出されない。重要なのは定理 34 である。「神の力能は神自身の本質そのものである。証明 というのも、神の本質の必然性それ自体から、神は自己原因であり（定理 11 より）、かつ全ての事物の原因である（定理 16 及びその系より）、ということが帰結する。故に、神自身ならびに全てのものがそれによって存在し活動する神の力能は、神の本質そのものである。」(E1P34 et D) この証明は難解だが、神の自己原因であることが、神の力能と神の本質を等値することを可能にしている。自己原因概念が力能概念の導入を可能にしているのである。そして、この議論の論拠は、自己原因という表現が出現しない定理 11 に求められている。ポイントとなるのは、(ア・プリオリな) 四番目の証明を行うその備考である。即ち「実在し得ることは力能であるので、或る事物の本性により多くの事象性が帰すればそれだけ多くの実在する力量(virtus)を自分自身から有することが帰結する。したがって、絶対的に無限な存在、言うなら神は、絶対的に無限の実在する力能を自分自身から有し、こうして絶対的に実在することが帰結する」(E1P11S: 54)。「絶対的に無限な実在する力能 (infinita absolute potentia existendi)」が自己原因の内実としてここで擱まれており、このことによって定理 34 の証明は可能になる。自己原因・必然的実在・力能の三つの概念が通底する点において、スピノザはデカルトの「汲み尽くし得ない力能」を頂点とする議論と、その限りで共通している。しかしながら、ここでも証明はア・プリオリになされていることには注意が必要である。

第二にさらに重要なのは自己原因の原因性の内実である。この点に関しては定理 25 の備考が重要である。即ち「神は事物の実在の作用因であるのみならず、事物の本質の作用因である」という「この定理は定理 16 からより明晰に帰結する。というのも、定理 16 から、与えられた神的本性から、事物の本質ならびに実在が必然的に結論されなければならない、ということが帰結するからである。一言で言えば、神が自己原因と言われるその意味において、神はまた全ての事物の原因であると言われる」(E 125 S)。ときに誤解されるように、〈神は全ての事物の原因であるその意味において、神はまた自己原因である〉とされているのではない。原因性の理解において、自己原因のそれが先立つのであり、しかも、その原因性の意味は作用因であると言われている、と解釈しなければならない。この自己原因理解がデカルト以上に極めて例外的なものであることは、これまでの行論から既に明らかであろう。

4-2/第二の論点に関して補足を行う。スピノザにおいては、神以外の存在の実在

に対する作用因との類比において自己原因の原因性が探求されることはない。自己原因の側から原因性は理解され、かつ、その原因性は神の場合と様態の場合において「同じ意味」即ち一義的であり、したがって、形相因が導入されることはないのである。だが、次のような反論があろう。定理8の備考2における第一原因に関する注記を参照するなら、「或る事物が実在する原因は、実在する事物の本性それ自体と定義に含まれていなければならないか（これは、実在することがその事物の本性に属する場合である）、その事物の外になければならない」（EIP8sc2, 50）という、定義に含まれる原因は、アリストテレスの伝統的な原因・*aitia* 概念によるなら形相因と呼ばれるものではないか<sup>6)</sup>。しかし、チルンハウス宛書簡において、「私が、神をこの上なく完全な存在であると定義する場合、この定義は作用因を表現しないので（というのも、作用因を外的なものだけでなく、内的なものも知解するからです）、私はそこから神の全ての特質を表現することが出来ないでしょう。ですが他方、神を絶対的に無限な存在云々と定義する場合には、『エチカ』第1部定義6を見よ」（Ep60: 271）と言われているのは事実であり、そうすると問題は、内的な作用因をどのように理解するか、という点にかかっている。

自己原因の側から理解される作用因の貫徹、これが『エチカ』の基本的な原因性の理解である。この点は動かない。このような原因理解が要請された理由は明白であると思う。デカルトの場合にそうであったように、作用因の側から原因を探求する場合には、時間的な因果の連鎖を辿ることによって第一原因ではあるがそれ自体は自己原因ではない存在に到達するのではないにしても、作用因に準拠し、それとの類比によりながらも作用因とは同一視することは出来ない原因性によって神の実在の原因ないしは理由を掴まえることになる。その場合、原因の多義性が生じてしまう。スピノザが、拒否するのはこの原因の多義性であり、原因の一義性を語るためには、全ての事物の作用因にして自らの原因でもある神の（自己）原因の側から原因性を捉え、この自己原因の意味での原因性によって全ての事物の作用因をも捉える必要があった。一義的な原因性が神をも他の事物をも貫徹する。他の事物、即ちスピノザの術語で言えば様態の本質と実在とがそこから帰結する神において、神の自己の原因性と様態の本質と実在との原因性とは一義的である。一義的であることによって、神は全てのものの「内在的原因」（EIP18）となる。自己原因の側から理解される作用因の貫徹、即ち原因の一義性が求められる理由は、まずは内在的原因性を確立するところにある。

オルデンブルク宛書簡に言うように「私は、神及び自然については、近代のキリスト教徒たちが通常説いている見解とはまるで異なった見解を抱えています。というのも私は、神がいわゆる全ての事物の内在的原因であって超越的原因ではないと見ています。私は敢えて、全てが神の中に生き、神の中に動いていると主張します」(Ep73:307) というのが、スピノザの思索の基本的志向である。

しかしながら、自己原因の側から理解される作用因の貫徹の試みは、多くの問題を孕む。第一に、定理 28 の証明の前半において解明されている、属性-直接無限様態-間接無限様態間の因果性と有限様態である個物間の因果性という、言わば垂直と水平の因果性の関係である<sup>7)</sup>。第二に、作用因として理解される自己原因が、内在的原因と言われるとき、それが伝統的には形相因として把握されてきたものと区別がつかなくなるように思われ、また、一般にスピノザにおいて、様態の原因性は、定理 16 とその系 1 とにおいて《sequi》と《causa efficiens》とが同一の地平に並置されることが示しているように、論理的関係と因果的關係とが等値されているのであり、逆説的にも作用因は形相因として理解されているようにも思われる、という点である。後者に関して探りを入れるために、時代を少し遡る。

## 2 作用因の系譜学——『エチカ』からスアレスへ

1/スピノザとヘーレポルトの原因論：まず、スピノザにおける作用因への原因の一元化はいかにして可能になったのか。『エチカ』において、作用因は第一原因・自由原因・内在的原因等々と規定されるが、これらは、ヘーレポルト (1614-61) らのオランダにおける第二スコラの原因の分類によりながら、内容上の変更を加えたものである。その変更の模様を検討することによって、原因の一元化の模様を見ることにしよう。『エチカ』における原因の分類の原型と考えられる『短論文』の議論のポイントは次の通りである。

神以外の全ての事物に対する神の原因性の解説において『短論文』が取り上げるのは作用因のみであり、ヘーレポルトらの分類にならって八つの原因を挙げて説明を加えている。重要なのは、作用因の分類において、媒介する活動を必要としない流出原因 (causa emanativa) とそれを必要とする活動原因 (causa activa) とを区別するヘーレポルトに対して、スピノザが——活動原因と作用因とを等値した上で——両者を区別せず、「これらは互いに関係するから、私たちはこれを一つのものとする」

(KV1/3: 2) としている点である。『エチカ』においてこの分類は出現しないが、それは、流出原因と活動原因とが作用因として一括されたという重要な事実をむしろ示している。

さて、ヘーレポルトは、流出原因を「結果を直接的に流出する」原因、活動原因を「媒介する活動によって結果が産出される」<sup>9)</sup>原因と定義し、その例として、火が内的熱の原因であることと火がそれ以外の事物において熱を産出する場合とをそれぞれ挙げている。したがって、流出原因においては原因/結果の二項しか存在せず、原因の存在と原因性とは等しい。これに対し、活動原因においては原因/結果/原因性の三項が存在する。ここから、流出原因の場合には、原因が指定されると結果が指定されないことは不可能だが、活動原因の場合には、原因が指定されても結果が指定されることは必然的ではない、ということになる。

スピノザはこれら二つの原因性を一つのものとする。しかも「全ての形相は、その諸特性の流出原因である」<sup>9)</sup>と述べるヘーレポルトと共に、スピノザは明らかに形相因と作用因とを一つのものとしている。さらに、ヘーレポルトにおいては活動原因の下位区分として導入される<sup>10)</sup>——したがって、流出原因とは対立する——内在的原因<sup>11)</sup>を、『エチカ』においては (cf.E1P18) ——流出原因と活動原因とが一つのものでされた——作用因と重ね合わせている。つまり、[流出原因=活動原因]=作用因=内在的原因という等式が成立している。形相因を作用因に統合し、さらにそれを内在的原因とするのである<sup>12)</sup>。

以上は様態に関する作用因の理解である。これに自己原因の理解が重なる。ヘーレポルトにおいては、作用因とは「外的原因」<sup>13)</sup>であるが、先のチルンハウス宛書簡において見たように、スピノザは内的な作用因を認めるのであり、これが自己原因概念につながっていく。大胆な議論の組み替えであると言わねばならない。

2/原因概念のトポスとしてのスアレス：このような原因概念の組み替えが、スピノザ固有の論理によって可能になったことは言うまでもない。しかしながら、作用因を核心に据えながら存在者総体を捉えるという道が、スピノザ以前に既に整えられている必要はあった。課題と暫定的な作業結果を纏める。

2-1/作用因概念それ自体の出現とその系譜学に関しては、ここでは課題だけを確認しておく。ジルソンが提起した問題、即ちアリストテレス的な運動の原因としての起動力 (causa movens) とは異なる、新たな結果の存在を産出するという意味での



作用因が、セネカからアヴィケンナやアルベルトゥス・マグヌスを経て、どのような歴史的経緯において誕生し、受け継がれて来たのかということは、なお描かれざる歴史であるように思われる<sup>14)</sup>。さらには、もっと遡って、*aiṛia/aiṛiov* 概念の変遷との関わりにおいて、スピノザ的な「原因ないしは理由」論と帰責論が不在の〈エチカ〉との関係の意味を測定することも重要な問題のトピクスである。

2-2/これに対し、作用因が原因性の中核をなす時代の始まりはほぼ確定されている。スアレスの作業がそれである。『形而上学討論集』第12討論から第27討論は、近世的な原因概念の誕生を告げる原因論の集大成である。この原因論を初めて集中的に検討している最近の研究書<sup>15)</sup>を参考にしながら、成果を纏めるなら次の通りになる。

まず、一連の原因論が、存在一般の情態を扱う第11討論までと、無限と有限の分類に基づいて議論を進める第28討論以降との間に挟まれた位置にあつて、前後の部分と共に全体として存在論的な統一性を有している、ということが前提である。次いで、スアレスが、作用因を「それによって初めて作用が存在することになるところの自体的原理 (*principium per se a quo primo est actio*)」(DMXVII, s. I, n. 5) と定義し、運動の原理としてのアリストテレス的な起動因から区別していることも前提となる<sup>16)</sup>。

a/冒頭の第12討論の標題「存在の諸原因一般について」が正確に示しているように、質料因・形相因・作用因・目的因の順で複数の原因を探求するが、これは四原因に共通の概念の探求から始められ、原因の共通概念が存在することと作用原因こそが原因の全体的な定義を適切に表現している、というテーゼからなる。そして、原因は存在の原因であり、その限りで、その考察は自然学ではなく形而上学に属す<sup>17)</sup>。

b/まずもって重要なのは、原因の共通概念が作用因として捉えられる、という論点である。スアレスは、アリストテレスの『自然学』第二巻の定義と *Liber de causis* ないしは『形而上学』Δ巻の定義をいずれも退けて、「原因とは他の中に存在を注入する自体的原理である (*causa est principium per se influens esse in aliud*)」(DMXII, s. II, n. 4) という定義を与える。そして、注入するという動詞を厳密な意味においてではなく、一般的に理解した上で成立するこの定義は、厳密な意味で解されるとそれは作用因に帰属することになる、と説明している以上は、作用因こそが原因性の意味を構成することを示している。さらに、そこで強調されるのは、原因と結果との依存関係・注入関係・両者の事象的な区別の三点である<sup>18)</sup>。以上の解釈は、

「原因の全体的定義は、作用因に最もよく適合する」(DMXII, s. II, n. 14) という結論によって確証される。

c/こうして、作用因を特権的なものとして得られた原因概念は「原因の唯一の対象的概念」(DMXII, s. III, n. 13) となるが、この原因概念が、四原因それぞれに対して多義的ではないとして、作用因以外の原因性に対してどのような関係にあるのか。それは、一義的であるのか、類比的であるのか。結論はこうである。質料因と形相因の原因性は、作用因から派生する二次的なものであり、類比によって理解されねばならない。目的因との関係は、神が作用因と目的因との両方であり得るとされるので微妙だが、最終的には、両者の間には類比はなく、一義的である、と結論づけられる(cf. DMXXVII, s. 1. n. 11)。さらに、キャローの解釈によれば<sup>19)</sup>、「作用的な注入は、それが結果に伝える存在それ自体に最も近く触れる」(DMXXVII, s. 1, n. 11) のであるから、作用因こそが一義性を真に機能させるオペレーターとなる。

以上、ほんの簡単にスアレスの原因論の大枠を見たが、諸原因の作用因への一元化の萌芽がここに見られることは事実である。このような議論が存在しなければ、スピノザの議論が成立しなかった、言い換えれば、このような議論を背景にヘーレポルトらの原因論が展開され、それを受けてスピノザが原因概念の組み替えを行うということもなかった。しかしながら、質料因と形相因とが内的原因 (causa interna) ないしは内在原因 (causa intrinseca) に、目的因と作用因とが外的原因 (causa externa) ないし外在原因 (causa extrinseca) に割り振られるという、四原因の分類に先立つ分類があり、これと照らし合わせたときに、これを受けて展開されるヘーレポルトらの議論との対比を改めて考えてみても、スピノザの原因概念が極めて特異なものであるのも事実である。内在的作用因は極めて異例の概念なのである<sup>20)</sup>。

## おわりに

暫定的な結論と課題を簡単に纏めて締めくくりとしたい。1/スピノザの自己原因理解が、スコラの一般的理解とも、デカルトのそれとも異なり、特異なものである。2/その背景にはスアレスの(近世的な)原因論が存在し、それを引き継ぐ第二スコラの原因概念の大胆な組み替えがスピノザ固有の自己原因概念を生み出した。3/スアレスと例えばスコトゥスの原因理解との関係や、反対にそこから今度はヘーレポルトまで跡づける作業が中世哲学と近世哲学双方の研究者に共通の大きな課題として

残る。

## 凡 例

スピノザのテキストからの引用は *Studia Spinozana* の citation conventions に、スアレス/デカルト等のテキストからの引用も慣例に、それぞれ倣う。

## 注

- 1) Cf. KV1/1: 10; KV1/3: 1; KV1/7: 8; KV1/7: 12; KV2/17: 5; KVAAx6; KVAP3D; TIE § 92; Ep12: 53.
- 2) Cf. Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, ch V.
- 3) 順に, J.-L. Marion, *Ibid.*, pp. 180-181 et pp. 175-178; Etienne Gilson, «Une nouvelle idée de Dieu», in *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930; Thierry Gontier, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005.
- 4) Cf. Jacobus Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms (1647)*, edited by Aza Goudriaan, Leiden-Boston, Brill, 2002.
- 5) 出現回数は計 6 回である。Cf. E1Def1; E1P7D; E1P12D; E1P24D; E1P25S; E1P34D.
- 6) Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002, pp. 306-311 et 319-324.
- 7) この重要な問題に関しては、未だ私なりの解釈を獲得するには至っていない。まずは、佐藤一郎（『「エチカ」第一部の二つの因果性がめざすもの』『個と無限——スピノザ雑考』風光社、2004 年、所収）の透徹した解釈を参照されたい。
- 8) Heereboord, *Meletemata philosophica*, Leiden, 1654, p. 226.
- 9) Heereboord, *Meletemata*, Amsterdam, 1680, p. 264, citée par V. Carraud, *Op. cit.*, p. 309.
- 10) Cf. Heereboord, *Meletemata*, Leiden, 1654 p. 229.
- 11) ヘーレボールの定義は「自己それ自身のうちに結果を産出する原因」(ibid.) というもの。
- 12) 以上の解釈に関して次の二つの研究書を参考にした。Martial Gueroult, *Spinoza I*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, pp. 243-256; Vincent Carraud, *Op. cit.*, pp. 304-311.
- 13) Heereboord, *Collegium logicum*, 4e éd., Amsterdam, 1680, p. 928.
- 14) Cf. Etienne Gilson, «Notes pour l'histoire de la cause efficiente», in *AHDLMA* XXIX, 1962, repris in *Etudes médiévales*, Paris, Vrin, 1986.
- 15) Cf. Vincent Carraud, *Op. cit.*, ch. 1.
- 16) 田口啓子『スアレス形而上学の研究』南窓社、1977 年、119 から 121 頁、を参照。

- 17) Cf. V. Carraud, *Op. cit.*, pp. 106-107.  
 18) Cf. V. Carraud, *Op. cit.*, pp. 136-137.  
 19) Cf. V. Carraud, *Op. cit.*, p. 163; Gilles Olivo, «L'efficience en cause», in *Descartes et le moyen âge*, éd. par J. Biard et R. Rashed, Paris, Vrin, 1997.  
 20) この異例性は、形相因としての形相的存在と存在の作用因との同一視という汎神論のロジックをまさしく体现したことの裏返しに過ぎない、とも言えよう。トマスの禁じる思考へとスピノザはまっすぐ進むのである。この点、山田晶の古典的な分析（『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、1978年、第四論文、特に第五章と九章）は、スピノザの思索の意味を陰画的に示すものである。

## 提 題

## 存在の重さについて

——ア・プリオリな神証明を通して——

村 上 勝 三

### はじめに

存在について考える。それは現に世界のなかに埋め込まれている人間のありさまを捉えようとするのではない。「実存」と言われることがそのようなことを指しているとするのならば、それは様態的ありさまを様態のかぎり、つまりは私たちの重しのない漂いの姿を言っているに過ぎない。現象世界における経験の成立条件を対象認識の成立条件として探究することにとどまるのならば、存在に届かないのは当然のことである。意識に現れるものを現れのかぎり、たとえどれほど厳密に捉えようとも、「私」が感じることを抜け出すことはできない。対象認知の構造を「科学的」に詮索してみても、物質間の関係が見出されるに過ぎない。いずれにせよ、無限から免れようとする人間の傲慢と甘えの所産のように思われる。

### 1 存在論的証明

存在について考えるために、カントの言う「存在論的証明」は私たちに大事な問いを開いて見せる。この証明が世界の限界を教えてくれるからである。しかし、この証