

- 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現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で、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で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。対象認識の構造を「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

明を認める人たちはとりわけ現代では僅少である。「存在論的証明」が証明として不成立に見えるのは、存在の重みを見失っているからである。別の言い方をすれば、本質とは別に実在について問うことが「存在論的証明」を成り立たなくしている。「本質 *essentia*」ということで「何であるかということ」を、「実在 *existentia*」で「何かがあること」を表すことにする。「存在 *esse*」と私が呼びたいのは本質と実在とが一つに纏まれていることである。「無限」が問題である。私たちに近づくことのできる肯定的規定性の一切がそのなかに含まれるもの、無限なるものは、もし「実在すること」が肯定的規定性の一つであるのならば、その定義上「実在すること」を含む。ゆえに、そのものは実在する。見えるものと触ることのできるものだけが実在しているという固陋さをひとたび拭い去ることができるならば、この証明が証明として成り立つことは明らかである。主語概念に含まれている規定を顕然と述定しているだけであるのだから。

それでも残る曖昧さは、ライプニッツが指摘したように、主語概念の思考可能性にある (*e. g.*, LEIBNIZ-G, IV, p. 406)。その場合に「自分からの存在 *ens a se*」という概念の内実が問われることになる。それはまた「絶対的他」、つまり「無限」という概念が私たちに生きることのできる概念なのかどうか、という問いでもある。カント以来多くの哲学者がこの概念を生きることのできない概念、経験に触れることのできない概念であると考えてきた。数学的「無限」を除くならば、この概念を経験するためには宗教的、ないし神秘的経験が必要だと考えられているであろう。私たちの経験に「無限」という重みを取り戻し、人間の有限性に根拠を与えるのか、底なしの相対主義のなかで力による制覇を求めるのか、パスカルの問いかけが示しているように、人々はこの選択肢の前に、少なくとも 17 世紀には立っていた。私たちはそれを忘れていたのではないのか。これから行おうとしているのは、経験とそれを超えた無限との間に回路を拓こうする試みの一つである。「一般存在論」構築のための試みである。〈私の思いに条件づけられた一般存在論〉である。古代と現代との真ん中でデカルト哲学の切り開いた境地がこれである。私は思うものでありながら創られて世界のなかに実在する一個の人間である。これがデカルトによって見晴らされた地平の核心にある。

私たちは存在の重さ、言い換えれば、本質と実在とが一つになった存在の度合いをアンセルムスの神証明のなかに見出す。存在の度合いについて、差し当たってはデカルトに従いつつ、「様態」よりも「実体」が、「有限実体」よりも「無限実体」がくい

っそうある〉として擱まれる、その擱み方を例示として挙げておこう (cf. E. 34. 18-35. 01; AT. VII, 40. 12-20)。「いっそうある」は「いっそう真である」、「いっそう善い」ということとも切り離せない。これら比較級表現が超越を経て収斂して行く先が無限である。終わりが確定されて始めて、比較級表現はおさまった意味をもつ。しかし、「至福直観」を別にすれば直接的にこの〈終わり〉を見ることができないわけではない。アンセルムスはア・ポステリオリな証明の後に、この〈終わり〉を表現する定義を見出す。つまり「それ以上大きな何も思われえない何か」である。「最大のもの」という表現では到達不可能なのである。この点を次に明らかにしよう。

2 「自分から a se」と「自分によって per se」

ライブニッツは、デカルトの「第五省察」におけるア・プリオリな証明を批判し、「自分からの存在」という概念を用いることによって、デカルトの証明の欠陥を補うことができると考えた (LEIBNIZ-G. IV, pp. 405-406)。しかし、この概念をデカルトが用いていないわけではない。デカルトが用いたのはア・プリオリな証明においてではなく、「第三省察」の第二の証明、ア・ポステリオリな証明においてであった。この証明は神の観念をもっている「私」の実在の原因を求めて、「自分からの存在」に至り着くものである。その途上において「自分からの存在」が「自分によって実在する力 vis per se existendi」(E. 46. 11-12: AT. VII, 50. 01)をもつことへとつながられ、これが「答弁」における「自己原因 causa sui」(e. g. AT. VII, 109. 06)という把握に結びついて行く。これに対して、ア・プリオリな証明は、神を「最も完全な存在 ens summe perfectum」(E. 66. 14-15: AT. VII, 66. 13)とするところから出発し、事柄としては「答弁」における「必然的実在」へと終着する。『省察』における神証明の順序はア・ポステリオリからア・プリオリへという順序である。この順序に関する要点だけを簡潔に述べれば、「最も完全な存在」ないし「必然的実在」という把握はその内実を世界との関係から、それゆえア・ポステリオリな証明から得てこなければならないのである。デカルトの思索の順序に従うのならば、「自分から」の使用の次にア・プリオリな証明がなされる。「自己原因」が「必然的実在」を用意する。ところで「自分からの存在」を自己原因と解することは「第一反論」(カテルス)において強く批判されている (AT. VII, 95. 02-08)。さらにアルノーによって「神が積極的に自分からあるとは概念されえない」(AT. VII, 212. 11-12)と反論される。デカル

トも通常の意味で自分が自分の作用因であることを否認し、「神の汲み尽くしえぬ力能は、それがために原因を要求することはない原因いうなら理由 *causa sive ratio* である」(AT. VII, 236.08-10) とする。ここで肝要な点は「原因いうなら理由」にある。デカルトの「自分からの存在 *ens a se*」あるいは「自己原因」とは、原因と理由の系列の最後を締めくくるもの、当の存在にその存在の原因と理由とを見つけることを可能にする何かである。

時代をやや遡行してみるならば、ドゥンス・スコトゥスの思索のなかにも「自己原因」の否定が見出される。最早原因のない第一原因への到達をスコトゥスが証明している部分である。自分が自分の作用因であるという捉え方は否定されているが、「自分から」あるということは認められる。「自分からの存在」である「第一の作用者は、もし可能であるのならば、ものうちにある *tale efficiens primum, si est possibile, est in re*」(*Ordinatio*, I, Dist. 2, pars 1, q. 1-2, 53, pp. 158-159) とされる。ライプニッツがア・プリオリな神証明が成立するかどうか、その要においたのが「自分からの存在」の思考可能性であった。「自分からの存在」が可能であるのならば、それは実在する。可能であるのならばア・プリオリな神の実在証明は成り立つ。ライプニッツを間において、デカルトの「自分からの存在」とスコトゥスの「自分からの存在」を繋いでみるならば、スコトゥスがこの点で見えていなかったことが「原因いうなら理由」という地平であったことが明らかになる。ライプニッツの「充分な理由の原理」が提示しているのは、この二つが一つになることである。或る箇所で「充分な理由の原理」は次のように定式化されている。「何ものも、なぜ別様であるというよりはむしろこのようであるのかという一つの充分な理由があることなしには、実在しも、起こることもない」(LEIBNIZ-G. III, p. 678)。神はこの理由の系列における最後の理由であり原因である。

トマス・アクィナスのテキストのなかに「自分から」という仕方ではなく、「自分によって」ということで同じ事態が捉えられている場面が見出される。『反異教徒大全』「第1巻第22章」を参照すると次のことがわかる。すなわち、「神は自分によって必然的に存在することである *Deus autem est per se necesse-esse*」とされ、そこから「神はその存在である *Deus est suum esse*」とされる。しかし「神は原因をもたない第一原因である *Deus autem est prima causa non habens causam*」(*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6)。神が「自分によって」あるとされる場合に示されているこ

とは「原因をもたない第一原因」ということである。或る実体の偶性について、その実体が偶性の原因であるという意味で自分が自分の原因であることはできるが、或る実体が当該の実体の原因であるということは不可能である。この意味で自己原因は不可能である。このように考えてくると、トマスの「自分によって」も、スコトゥスの「自分から」も、そしてデカルトのそれも、ライプニッツのそれも、いわば紙一重の差異であることがわかる。この差異するところは次のように括られる。トマスもスコトゥスも自分が自分の作用因であるという可能性を否定している。その理由は自分で自分を作る前の自分についての知解不可能性にあると言えよう。ライプニッツも「自分からの存在」と自己原因を結びつけて考えてはいなかった。トマスにおいて「自分による」ということは神の実在が示されて、そのどのようであるかを明らかにするなかで論じられていた。スコトゥスの場合には、「自分から」という問題は神の実在証明という論脈のなかではあるが、そこから実在が直接帰結するのではなく、因果系列をそれ以上遡ることができないということが実在、あるいは「ものにおいてある *esse in re*」という帰結を引き出ししていた。原因をもたない第一原因として、その第一性ゆえに実在が帰結するということになる。原因が理由という捉え方と一つになって因果系列を超えるということがない。紙一重の違いは理由と原因が一つとして捉えられているかどうかという点にある。デカルトとライプニッツにおいては神の本質が実在を含むということが理由でありかつ原因であることとして捉えられていた。

この「自分によって」ということは『モノロギオン』「第三章」に提示されている証明に関わる。「第一章」から「第四章」までに三つのア・ポステリオリな証明が見出される。その第一のものは、善きものどもの多様な差異を理性によって識別しながら、身体的感覚によって経験するということが出発点になる。善いが比較級のもとに機能しているという現実を足場に「自分によって善いものだけが最も善いものである *solum est summe bonum, quod solum est per se bonum*」とされる。それはまた「最も大きいもの *summe magnum*」(*Mono.*, cap. 1) であり、「存在するすべてのなかで最高のもの *summum omnium qua sunt*」(*op. cit.*, cap. 2) である。ア・ポステリオリな証明の第三のものは「第四章」に展開されている。この証明は「尊厳の度合い *gradus dignitatis*」に着目してなされる。ここから得られるのは「最も善く、最も大きく、最高の存在つまり自存するもの *summum ens sive subsistens*、言い換えれば存在するすべてのなかで最高のもの」である (*op. cit.*, cap. 4)。第二の証明を筋道だけ

簡潔に纏めれば、次のようになる。すべての存在するものは「何かによって存在するか無によって存在するか est per aliquid aut per nihil」である。「しかし無によっては何も存在しない」。したがって何かは何かによってしか存在しない。「存在する一切がそれによって存在するそれは一つか複数である」。もし (1) 一つであるのならば、一切はその一つである「自分によって存在する」何かによって存在することになる。複数の可能性は三つに分けられる。つまり (2) 多数のそれが一つへと関係づけられている、(3) 多数のものが個々に自分によってある、(4) 多数のものが「相互の自分によって per se invicem」ある、という三つの場合である。(2) については、或るものが多数のものによってあり、その多数のものが一つのものによってあるならば、結局、或るものは一つのものによってあることになる。(3) について見れば、もし、多数のものがそれぞれ「自分によって」あるならば、その多数のものにとって、自分によって存在するということが可能になるための「自分によって実在することの一つの或る力ないし本性 una aliqua vis vel natura existendi per se」がなければならない。とすれば、多数のものはこの「一つの或る力ないし本性」によって、つまり、一つのものによってあることになり、(1) と同じ答えに帰着する。(4) について言えば、多数のものが相互に他によってあるということ是不合理である。「或るものが、存在を与えるところのものによってある aliqua res sit per illud, cui dat esse」ということが不合理だからである。これを言い換えれば、Xが、Xに存在を与えるYによってある、ということの不合理さである。重ねて言えば、XがYに存在を与え、そのYがXに存在を与えることはできないということである (op. cit., cap. 3)。

この第二証明が明らかにしているのは、「存在するすべてのなかで最高のもの」が一つだということである。アンセルムスの『プロスロギオン』における証明に向けて、最も大きなものが複数あるという批判がなされる(清水哲郎「アンセルムス哲学の系譜に連なるオッカム」『思索』34巻, 2001年, 14頁参照)が、『モノロギオン』の第二証明を経た後では、この批判は成り立たない。批判の成り立たない理由を、とても簡単に言い抜けば、最も大きなものがすべてを含むということである。もし、最も大きなものが同じ内容をもつならば、それは一つである。複数という論理的可能性は内容の同一性によって凌駕される。ライプニッツの指摘に従えば「最大速度」という捉え方には矛盾が含まれる (cf. LEIBNIZ-G. IV, p. 511)。なぜならば、或る最大速度を示した途端にそれより大なる速度が想定されてしまうからである。また、最大空間を

構想しても同じである。最大速度と最大空間は一つにならない。一つになるのならば、そのときには速度と空間とが同じ場合である。それでは最大速度Xと別の最大速度Xは二つの最大速度なのだろうか。そう思いたくなるのは、或る物体がその速度をもつと考え、別の物体が同じ速度をもつと思っているからである。「最大速度」という概念が矛盾を生じるのは比較級のなかでこの概念が考えられているからである。もう少し広げて考えてみよう。最も大きなものはそれ以外の一切を含む。そういうものが複数あったと構想してみても、同じものに帰着する。ただし、この場合には限定が必要にみえるかもしれない。現実である一つの世界を出発点にもつならば、という限定である。まったく交錯しない三つの可能世界があり、それぞれにおいてすべてのものを含むそれ以上大きなものはない、そういう何かが構想されとする。その場合には三つの「自分による存在」が見出される。しかし、その三つを、私たちははたして三つと数えることができるのだろうか。あらゆる点ですべてのものが一切交錯しない三つの世界を考えることが、私たちに許されているであろうか。この構想は構想としても不可能である。「自分によって存在する」一つの何かが最も大きくすべてのものがそれによってあるという場合には、先の矛盾は生じないし、複数という嫌疑も封鎖される。一切を凌駕するそれより上のない最上級だからである。これを一言で表現すれば「それ以上大きな何も思われえない何か *aliquid quo nihil majus cogitari possit*」という『プロスロギオン』「第二章」の規定になる (*Pros., cap. 2*)。この規定は比較級を超えた最上級を示している。そのことは、この何かの大きさがすべてのものを含むということによって示されている。すべてを含みつつ度合いにおいて頂点を占めている。この度合いを存在の重みと私たちは表現した。

3 アンセルムスのア・プリオリな神証明

次に、トマスによるア・プリオリな証明に対する批判について考えてみよう。このことを通して上に得られた知見がさらに強固になるからである。まず、トマスの基本的立場として「何であるかという問いは、あるかどうかという問いの後に来る」(*Summa Theologia, I, qu. 2, a. 2*) ということを確認しよう。あるものについて、それの何であるかを問う。これがトマスによる問いの順序である。アンセルムスの証明に対するトマスの四つの著作における批判を次のように纏めることができる。アンセルムスの証明は問いの順序を逆転していた。だからこそ『命題論集講解 *Scriptum super*

Sententiis』(I. I, dist. III, qu. 1, art. 2)に見られるように、アンセルムスの証明は最初から「それ以上大きな何も思われえない何か」の存在を前提していることになったのであるし、『真理論 *De Veritate*』(qu. 10, art. 12)に指摘されるように、アンセルムスの証明は神なしとする者の言語表現と意思とのずれを封じ込めることができない。そのことはまた『反異教徒大全』(lib. I, cap. X, cap. XI et cap. XII), に示されているように、神の定義が事物に届かないことをもたらし、それゆえに定義を神以外のもので満たす可能性も生じる。これらの論点が『神学大全 *Summa Theologia*』(I, qu. 2 & qu. 3)において纏められている。神が存在するという知が「われわれに関しては *quoad nos*」自明的ではなく、それゆえに証明しなければならない。証明して、神ありという地点が確保されるならば、そこから神の何であるかを明らかにして行くことができる。「神はその存在である」こともこのようにして私たちの知になる。そうしてはじめて、私たちは神が存在するということの自明性に到達することができる。知のこの段階に到るならば、アンセルムスの証明は獲得された自明性の下に成立する。繰り返しになるが、神の存在が論証の対象でありうると示すこと、神の存在することを「五つの途」のようにア・ポステリオリに論証すること、そして神について何が属するのか明らかにすること、アンセルムスの証明にはこれらの道程が必要なのである。これらが辿られているのならば、「それ以上大きな何も思われえない何か」と定義されるものは、神という名の下に存在することは自明であるということになるであろう。

このトマスによる批判から次のことがわかる。『モノロギオン』において経験的事実から出発する証明がア・プリオリな証明に先立っていたように、「五つの途」がアンセルムスの証明にも先立っていなければならないということである。しかし、トマスの場合にこの先行性は〈あるもの〉についてその何であるかを問うという問いの順序に支えられている。これに対して、『プロスロギオン』の証明は〈あるもの〉を前提にしない証明である。存在するものについてその知を求めているのではない。それでは、なぜ私たちは『モノロギオン』の証明が先立っていると指摘したのか。「それ以上大きな何も思われえない何か」という定義が内容をもっており、その内容を説き明かそうとするならば、ア・ポステリオリな証明で得られた知を用いることになるからである。「神」概念の内実は世界から採ってこれなければならない。回路が拓かれなければならないのは有限から無限に向かってである。その回路が開かれ

「神」概念の内実が得られるのならば、そこからその実在を証明できる。〈あるもの〉についてその何であるかを問うという順序を遵守するかぎり、ア・プリオリな証明は余剰であるか、不成立になるかのいずれかである。余剰であるというのは、既にア・ポステリオリな証明が成立しているからである。不成立になるのは、ア・プリオリな証明が〈何であるか〉から〈あるということ〉を証明するからである。〈あるものについてその何であるかを問う〉という順序を経験主義的な順序と呼んでみよう。経験主義的な問いの順序を守るならば、カントの言う存在論的証明は成立しないということがわかる。そしてその〈ある〉が実在に重ねられてしまうのならば、存在への問いは成り立たなくなってしまう。なぜならば、その「実在」は何でもないもの、つまりは私たちの知の及ばない何かになってしまうからである。

註

本論はカントからアンセルムスまで「存在論的証明」の系譜を遡行的に追跡する試みの一部をなす。「存在と理由——「存在論的証明」についての遡的研究」(『真理の探究』知泉書館、2005年)がその前半部分をなし、後半部分は未公開であり、本論はいわばこれらの論究の結論の一部分になる。テキスト解釈については紙数の制限により一切割愛したが、間違いが見出されたならば、お教え頂ければ幸甚である。

使用したテキストを以下に掲げる。研究文献についても上の理由で挙げないことにする。

ANSELMUS, S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Ad Fidem Codicum Recensuit F. S. SCHMITT, Friedrich Frommann Verlag, 1984.

Thomas AQUINAS, *Quaestiones Disputata, I. De Veritate*, Marietti, 1964.

Thomas AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, Marietti, 1961.

Thomas AQUINAS, *Summa Theologia*, Marietti, 1962.

Thomas AQUINAS, *Scriptum super Sententiis*, in *CORPUS THOMISTICUM S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA*, recognovit ac instruxit Enrique ALARCON automato electronico, 2001.

René DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY, Nouvelle présentation, Vrin 1964-1973. (AT)

René DESCARTES, *Les Textes des 《Meditationes》*, ed. par TOKORO, Takefumi, Chuo

University Press, 1994. (E)

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Olms 1960. (LEIBNIZ-G)

Duns SCOTUS, *Opera Omnia*, t. II, ed. Vatican, 1950.

意見

加藤 信 朗

お三人による提題は熱気あふれる高揚したものであった。年寄りが口挟むべき場所ではないかもしれない。プラトンの『法律』篇には祝祭ではポリス成員がみな神々と共にコロスを踊り、少年たち、青年たち、壮年たちが次々と讃歌を唱い舞うと述べられている。今の提題の三つ巴はまさに壮年の力強い乱舞を見るごとくであった。年寄りは足腰が弱っているのに、踊りには加わらないが、周りで見ていて、意見を述べる、それによって *politike koinonia* の一性が実現されるのである。その囂にならって一言申し上げる。

(1) はじめ川添さんに質問するつもりであった、ところが、鈴木さんのお話を聞いているうちに、川添さんの言われるような中世哲学と近代哲学の区別などはなく、Spinoza 的哲学がその間に一貫していると考えればよいということにもなりそうだった。さらに、村上さんのお話を聞くと、Descartes, Anselmus, Augustinus は一貫しており、ここからもやはり、中世哲学と近代哲学の区別を立てるのは無意味なようにも思えた。(2) でも、ともかく川添さんの問題提起に沿って、川添さんに質問したい。

Pascal は「Descartes は、できれば、神なしに済ませたかった。」といった。しかし、わたしは、やはり Descartes は神なしに済ますことはできなかつたのだと思う。この Descartes 哲学に内在する dilemma を西欧近代の哲学者の多くは引き継ぎ、負うものとなった。川添さんにお尋ねしたいことは「いま、わたしたちはどこから哲学をはじめればよいのですか。」ということ。 「アキナスからなのですか。その際、*sacra doctrina* から切り離して、*philosophia thomistica* から始めることができるとお考えなのですか。とすれば、アキナスが *philosophus* と呼んだアリストテレスからは始めることになるのでしょうか。」ということだった。これに対する川添さん