西洋近代初期における神の力能に関する言説
—— モンテーニュからデカルトへ ——

津崎　良典

はじめに——問いの所在

モンテーニュは『エセー』[1]所収の「レーモン・スボンの弁護」（以下、「弁護」と略記）において、「宗教に関する人間の、昔からのあらゆる意見（opinions）」のうち、次のものが「もっとも真実に近く妥当である」と述べている。つまり「神を、われわれに理解不可能な力能（une puissance incomprehensible）、あらゆる善性とあらゆる完全性、あらゆる事物の根源（origine）にして保持者（conservatrice）」と認める意見である（以上、VS,II,513）。モンテーニュの伝えるこの「意見」には、のちにデカルト[2]の『省察』ならびに『反論と答弁』において神に付与される主要な属性のほぼすべてを見て取れる。すなわち、「力能」（*Med*. I, III ; *Resp*. I, IV）、「善性」（*Med*. VI）、「完全性」（*Med*. III, V）、そして「原因」（*Med*. III ; *Resp*. IV）である。しかも、「神の善性と智慧（sapience）と力能とは神の本質と同じものである」（VS,II,528）と述べるモンテーニュにとって神の諸属性は、デカルト（*cf.* AT,I,149 ; 153）と同様に、相互に不可分である。

神に付与された属性の一覧表が両哲学者によって共有されていることは、哲学史上の単なる偶然なのか。そうでないとしたら、デカルトはみずからの神概念を精錬し、それに付随する諸問題を展開する過程で、モンテーニュといかなる対話をおこなったのか。本稿は、神の「力能（*potentia* ; puissance）」という概念に焦点をあてることでこの問いを解明する試みの端緒をなす。神の諸属性のうち力能に注意を集めることは、おそらく初めて「絶対的力能（*potentia absoluta* (*præter et contra legem*)）」と「秩序づけられた力能（*potentia ordinata* (*secundum legem*)）」の区別を導入してこ

れを論じたペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』に始まり、その『注解』においてこの対概念に関してやはりおそらく初めて主題的に考察したドゥンス・スコトゥス[3]を経て、その理説の痕跡が認定されるデカルト[4]に至るまでの神概念に関する哲学史を本稿の立論の背後に置くことで正当化されよう。

それでは、モンテーニュとデカルトにおける神の力能の概念に関する連続／断絶の哲学史的解釈学を試みる場合、その主戦場をどこに求めるべきだろうか。まずは、考察の前提として踏まえておくべき最低限の文献学的資料を確認しておきたい（第一節）。

I　西洋近代初期における神学的絶対主義の一断面
——デカルトからモンテーニュへ

モンテーニュは、レーモン・スボンの『自然神学すなわち被造物の書 *Theologia naturalis sive Liber creaturatum*』（1434 – 36 年）を仏訳する過程でみずからの神学上の知識を涵養したように[5]、神の力能に関する考察を「弁護」のなかで主題的に展開している[6]。神、世界、人間において働く知性は同一であり、したがって、自然という本（世界）と啓示された本（聖書）の同一性を主張するスボン[7]に対して、モンテーニュは、人間の「知性」に「われわれとわれわれの知識をつくった神（luy qui a fait et nous et nostre cognoissance）を服従させる」ことも、「無からは何もつくれないから、神も材料なしには世界をつくれなかったと言う」ことも赦されない（以上、VS,II,523）と述べている。「神はこの世界を超えて無限の権能（une jurisdiction infinie）を有する」のだから、人間は自分たちの「自治都市の法（loy municipalle）」を持ち出して神の忖度を推し量ることができない。「全能な（tout puissant）神」は、人間のためにつくった「規則（regles）」を「ご自身が欲したとき（quand il luy a pleu）」に「乗り越えていく」のである（以上、VS,II,524）。これらのテクストを中心として「弁護」は、1630 年にメルセンヌに宛てられた一連の書簡のなかで初めて披瀝されるデカルトの〈永遠真理創造説〉の主要な思想的源泉のひとつをなしていると考えられる。

デカルトは、1630 年 4 月 15 日付メルセンヌ宛書簡において述べる、「永遠的とあなたが呼ぶ数学的真理は、残りのすべての被造物と同様に神によって設定され、神に全面的に従属している［……］。ちょうど王がその国において法を定めるように、自然においてこれらの法を定めたのは神である。さて、それらの法について、もしわれわれの精神がその考察に立ち向かうなら、われわれが理解しえないようなものは特に何もない。［……］逆に、われわれは神の偉大さを知っているが、それを［包括的に］理解することはできない。［……］人はあなたに、もし神がそれらの真理を設定したのなら、神はそれらを、ちょうど王が自分の法に対して行なうように、変えることもできるであろう、と言うかもしれない。それに対しては、然り、もし神の意志が変えることができるなら、と答えなければならない。――しかし、私はそれらの真理を永遠で不変のものと理解する。――そして私はといえば神についても同様だと判断する。しかし神の意志は自由である。――そう、しかし神の力能は［包括的に］理解することが不可能（incompréhensible）である」（AT,I,145-146）と。

ただちに気付かれるのは、モンテーニュもデカルトも神の力能を特徴づけるのに法律学の用語を使用していることである。さらに、デカルトが 1648 年 7 月 29 日付アルノー宛書簡で「私は、神が［……］一と二を加えて三にならないようにすることはできないとあえて言わない」（AT,V,224 ; *cf.* AT,VII,435-436）と述べていることを想起するなら、モンテーニュが「弁護」において、プリニウスの『博物誌』を参照しつつ、「神は十の二倍が二十でないようにすることはできない」（VS,II,528）という意見に異議を差し挟んでいる[8]ことは、神の力能は数学的真理を特徴づける矛盾律に束縛されないという主張が両者において共有されていることを意味する[9]。そして、このような神の力能は、冒頭でも引用したように、人間には理解不可能とされる[10]。『エセー』において「incomprehensible」という形容詞単数形は、「Dieu」と「puissance」にのみ使用されているとおりである。

これらのテクストを並列することで、すでにデカルト研究の側からは、E. M. Curleyによって、デカルトの 1630 年のメルセンヌ宛書簡とモンテーニュの「弁護」に関する文献学上の類似が指摘されている。ただし、モンテーニュのうちに、デカ

ルトが定式化したような〈永遠真理創造説〉を見いだせるとまでは主張されていない[11]。その一方で、J.-M. Beyssadeによって、デカルトの〈永遠真理創造説〉は、「「レーモン・スボンの弁護」を読んだ際に、あるいは、それを読み直した際に」構想されたのではないかと一歩踏み込んだ主張がなされている[12]。最近では、G. Rodis-Lewisによっても、両者の見解について簡単な対照がおこなわれている[13]。しかし、いずれの論者においても、その力能という属性に注目して神について考究する理説の、中世哲学以来の積み重ねに対するモンテーニュの依拠は、主題的な検討課題とはされていない。

そこで以下では、「弁護」における神の力能に関する議論を簡単に整理したうえで（第二節）、モンテーニュとデカルトにおける神の力能の概念に関する連続／断絶の哲学史的解釈学のひとつの試みとして、人間は神の力能を包括的に理解できないという命題を起点に両哲学者が展開した、認識論に関する限りでの考察の偏差を測定することを提案したい（第三節）。西洋近代初期における神の力能の概念に関する哲学史的解釈学は、神の知性と人間のそれとの一義性に訴えて両者を架橋する「類比や推論（analogies et conjectures）」（VS,II,512）の放棄を伴う「神学的絶対主義（theologischen Absolutismus）」[14]を前にして、両哲学者がそれぞれいかなる認識論的考察を展開したのか、という問いによって遂行されうると考えられるからである。

II　モンテーニュ「弁護」における神の力能をめぐる三つの議論

「弁護」において、神の力能が人間精神には理解不可能だとされることの根拠は、三つの異なった次元に属する議論によって提示されている[15]。

第一点目として、神の力能に関する考察は、自然学的（フィジック）な次元でなされる。ここで問われているのは、みずから設定した自然法則に神が従属しない例はあるか、つまり、神の力能は自然法則をどの点において明らかに侵犯しているといえるか、ということである。それは「弁護」において、奇蹟に関する問題として展開されている。若き日の手記『オリンピカ』において「驚嘆すべきもの（*mirabilia*）」に言及するものの、奇蹟について最終的には何も論じないデカルトとは異なり、「人間の身体は雲

の上にまで飛ぶことはできない。それがおまえの定めなのだ。太陽は休みなく平常の運行を続け、海と大地の境界は混じることがなく、水は不定で固まらず、壁は割れ目がなければ個体を通さず、人間は炎の中で生命を保つことも、天と地の両方に、また、多くの場所に、同時に在ることもできない。神はおまえのためにこれらの規則をつくり、おまえはこれにしばられているのだ。神はキリスト教徒に、ご自身がいつでも思召しのままに、これらの規則を全部超越されたことを証し給うた」（VS,II,524）とモンテーニュが述べるとき、ここで具体的な「規則」としてあげられていることが、どれも自然に関わる現象、より正確には、超-自然的な現象であることが注目に値する。「われわれの知っている事柄の中には、われわれが自然に対して裁断し規定したあの結構な規則（regles）と矛盾するようなものがどれほど多くあることだろう。しかもわれわれは神様をすらこの規則に結びつけようとする。どれほど多くの事柄をわれわれは奇蹟だ（miraculeuses）の、自然に反することだのと呼んでいることだろう」（VS,II,526）とモンテーニュが述べるとき、ここで主張されているのは、人間にとって自然法則に反するがゆえに「奇蹟」として映るものも、神の全能の力能に照らしてみればそうではないということである。ここで重要なのは、自然法則が侵犯される個々の事例に訴えることで、それが普遍的な次元において根拠づけられていないと相対主義的・懐疑主義的に主張することではなく、人間によって思考することが不可能であるような、自然法則の破綻という可能性について注意を集めることである。

第二点目は、「おまえはせいぜい、おまえの住んでいるこの小さな洞窟の秩序と機構しか見ていないのだ。神の知ろしめす領域はその向うに限りなく拡がっていて、こんな世界は全体にくらべれば何でもない」（VS,II,523）というモンテーニュの発言から理解されるように、宇宙論的（コスモロジック）な次元に関する。より正確には、世界の単一性と複数性をめぐる議論である。人間の世界を構成している現実が神にとってはその実現可能なすべてでないとしたら（「全能（tout puissant）である神がどうしてその能力（forces）をある程度に限ったりしたであろう」（VS,II,524））、人間に知られていない現実や世界の可能性を考察する必要が出てくる。「デモクリトスや、エピクロスや、ほとんどすべての哲学者が考えたように、多くの世界が存在するとすれば、こ

の世界の法則や規則が同じように他の世界にも適用するかどうかをどうして知ることができよう」（VS,II,525）と述べられているとおりである。ここでの論点は、単に複数の世界を想像したり、証明したりすることではなく、人間によって思考することが不可能であるような、他の世界の存在という可能性について注意を集めることである[16]。

第三点目は、伝統的に神がその力能をもってしても実現できないとされてきた三つのことがら——自殺すること、為されたことを為されなかったようにすること、数学的真理の内実を変更すること——に関する[17]。モンテーニュは、プリニウスの『博物誌』を参照しつつ、「少なくとも、神が全能でないことを見るのは、人間にとって少なからぬ慰めである。事実、神は死にたいと思っても、われわれ人間の特権である自殺ができないし、死すべき人間を不死にすることも、死者を生き返らすこともできないし、生きてしまった者を生きなかったことにもできないし、名誉を受けた者を受けなかったことにすることもできない。［……］また、神と人間との類似に面白い例をつけ加えるならば、神は十の二倍が二十でないようにすることもできない」という考えについて、「これこそキリスト教徒たる者が口にすることを避けねばならぬ言葉である」（VS,II,528）と批判している。デカルト的な神の無限かつ全能の力能との比較として、モンテーニュにおいても神の力能は、時間の不可逆な進行（*cf.* AT,I,145[18] ; VS,II,528 ; VS,II,603）と数学的真理などの単純な命題間の必然的な結合とに束縛されない。しかし人間は、とりわけデカルトによれば、時間の可逆的な進行も、命題間の必然的な結合の否定も、そのいずれも明晰判明に[19]知得することができない。つまり、それらは人間によって思考することが不可能なのである。

以上の三つの議論からいえることとして、モンテーニュ的神論は、世界に対峙する人間精神の限界を設定する批判的な（critique）機能を一義的に果たしているのであり、そう思われているところとは異なって、護教論的な意図は二義的でしかない。その点を踏まえたうえで、神の全能の力能に関するモンテーニュとデカルトの考察の接点は、さきに挙げた研究者らによってすでに指摘されているように、この第三点において、とりわけ必然的な数学的真理の神による自由な創造に関して最も良く認定しうるように思われる。しかし、両者のこの点に関する思索には、何の相違も

ないのだろうか。この問いの探求が以下での課題となる。

III　神の創造における因果律に関する諸言説
——モンテーニュからデカルトへ

デカルトは「第一省察」[20]において——1630 年におけるデカルトの思索との類似と差異には注意しよう[21]——、「或る古くからの意見（*vetus opinio*）」と断わりながら、「何ごとをもなしうる神が存在していて、この神によって私は、［現に］存在しているがごとき［まさにそのような］ものとして、創造された」と述べる。そのような神の存在がゆえに、「私」は「二に三を加えたり、四辺形の辺を数えたり」、「他に何かいっそう容易なこと」について判断をする「そのたびごとに」「誤る」ようにされたかもしれない（以上、AT,VII,21）。「この上なく力能があるとともに狡知に長けた守護霊（*genius*）」（AT,VII,22）と同様に、この〈欺く神〉は「かくも力能ある」（AT,VII,21）がために、人間の真理の探究において、いわば脅威となる。絶対主義的な神の所作——ここでは、真理を無差別に設定・変更すること、そして、常に誤るものとして人間精神を創造すること——をデカルトは、人間精神の活動を脅かすものとみなしたうえで、その克服のために、人間精神の活動そのものを徹底的に反省することで、真理探究の可能性を追求することを『省察』のなかで試みた。図式的にいうなら、モンテーニュも同様のことをなしえたはずだが、実際はかの脅威を受け容れたうえで、デカルトとは異なる懐疑主義的・現象主義的な立場に留まったと考えられる。

この相違について理解を深めるためには、神の創造における因果の原理をめぐる考察の有無に焦点をあてるのが有効だ。われわれの調査によれば、モンテーニュは神の「原因」について、神の超越性を表すために「第一原因」に言及することはあるものの（*cf.* VS,II,499 ; VS,II,513 ; VS,II560 ; VS,II,561）、それが創造という場面において適用されるときの様相[22]には関心を示さない。しかし、本稿の第一節で参照した 1630 年 4 月 15 日付メルセンヌ宛書簡を内容的に補完する同年 5 月 27 日付メルセンヌ宛書簡において、受取人の「如何ナル種類ノ因果性ニヨリ、神ハ永遠真理ヲ設定シタノカ」（AT,I,151）という質問に、それは「作用的デ全体的ナ原因（*efficiens et totalis*

causa)」(AT,I,152)によってであると回答するデカルトにとって、この因果の原理は、それについて用いられた様相概念によって、神が被造物の「実在（existence)」と「本質（essence)」つまり「永遠真理」との両方の作者であることを示す。そこからデカルトは、人間精神による被造物の本質への認識論的な到達可能性を探求することになる。実際に 1640 年 4 月 15 日付メルセンヌ宛書簡においてデカルトは、神の無限かつ全能の力能に訴えることによって、「われわれが理解できることは、すべて神はこれを行いうる」（AT,I,146 ; *cf.* AT,V,272）と述べて、デカルトが構想する学知、とりわけ数学的自然学を根拠づけるのである。

他方で、モンテーニュは「弁護」において〈神は知識（connaissances）を作る（faire)〉と述べるが、デカルトとは異なり、〈神は真理（vérité）を造る（créer)〉とは述べないのだから、デカルトの〈永遠真理創造説〉に相当する理説をモンテーニュのうちに見いだすことはできない。「本質」、つまり、メルセンヌが「永遠真理」と呼称するところのものについて『エセー』が論ずることはなく、「知識」というそれ自体は哲学的に多様な規定をうけている概念を緩やかに用いるのみである。人間精神が何らかの「知識」に到達できるとしても、そのことはモンテーニュにとって、被造物の本質に人間精神が到達できることを意味するのではなく（懐疑主義的認識論)、被造物の本質の顕現に関する認識のみを人間精神は「知識」として満足するしかない（現象主義的認識論 [23])。モンテーニュにとって、被造物の本質に到達できるのは神だけなのである（*cf.* VS,III,1026)。したがって人間精神は、被造物に関するすべての判断を最終的には未決定の状態に置くべきだが、このことは人間精神にとって最高の勇気を意味し、それはモンテーニュが賞賛する小カトーにとって、自分の生の限界をみずから設定する自殺が倫理的徳の究極的なあり方とされたことに比せられるのである（*cf.* VS,II,424-425)。

さらに、モンテーニュにおいて神は、本稿の第二節で見たとおり、その属性について理解することも、思考することもできない（impensable）のだから、神について何かを論ずることも最終的にはできないとされる。この点について、哲学史的な考察を最後に加えておこう。

神に関する理解も思考も不可能とするモンテーニュにとって受け容れることが困

難であった理説を哲学史のうちに探るなら、アンセルムスの『プロスロギオン』における、いわゆる神の存在の本体論的証明——序文における著者の言葉を用いるなら「ただひとつの論証（*unum argumentum*）」[24]——にまで遡ることができるだろう。先行研究による整理を借りつつ[25]、その要諦をここで簡単に纏めるなら、神の存在に関するア・プリオリな証明において重点が置かれているのは、神の存在は神の観念から導出されるという議論そのものよりも、人間の「*ratio*」は、神の属性として何がふさわしくて、何がそうでないかを決定するための規範的な（normatif）尺度として機能しているという議論のほうである。「*ratio*」が非-存在であると思考できないものは、必然的に存在しなければならないのだ。ここで重要なのは、「*ratio*」が要請する規範に矛盾するものを神に帰することができないということである。アンセルムスは『神はなぜ人間となられたか *Cur Deus homo*』第一巻 12 章において、「神が望むことは正しく、望まないことは正しくないと言われるが、たとえいかに神にふさわしくないことを神が望んでも、神が望んだがゆえに正しいと理解されるべきではない。なぜなら、もし神が嘘をつくことを望むなら、嘘をつくことは正しいという結論にはならず、むしろ、そのような者は神でないと言うべきである」と述べているが、さきに言及した「*ratio*」の規範的な機能をここに見いだすことは、それほど困難ではない。

しかし、モンテーニュは「弁護」において、「「人間の理性（raison humaine）は蒼穹の内外のあらゆるものの総括的な監督者（contrerolleuse generalle）であり、すべてを包摂し、すべてをなすことができ、すべてを明らかに認識する」という空想を抱かせた人たち」（VS,II,541）を批判しているように、神の〈何であるか〉という問いの解明において人間の「raison」が規範的な尺度として機能しうるとは考えない。このことを図式的にいえば、ある事柄が人間の「*ratio*」の要請に矛盾すれば、それは神に帰せられないと考えるアンセルムスに対して、モンテーニュは、ある事柄が人間の「raison」の要請に矛盾すれば、それは神の力能を証左すると考えるのだ。したがって神は、人間の「raison」によって汲み尽くすことができない。

モンテーニュによれば、「われわれはあの高邁で崇高な約束の偉大さを、いくらかは理解できても、正しく理解する（concevoir）ことはできない。それを正しく思い

描く（imaginer）には、それを想像できないもの（inimaginables）、言いにくいもの（indicibles）、理解できないもの（incomprehensibles）、われわれのあわれな経験が知っている約束とは全然別のもの、と考えなければならない」（VS,II,518）。一方で「inimaginable」というフランス語は、モンテーニュの造語とされていること[26]、他方でフランス古典主義時代の哲学者（デカルト）と異なってルネサンス期の哲学者（モンテーニュ）において、理性は（生命的機能を有する）想像（力）から完全に分離されていないこと[27]、それぞれに鑑みるなら、ここで「高邁で崇高な約束」、つまり神の属性が「想像できない」ものとして捉えられていることは、それを「raison」によって論じることができない、つまり思考できないものとして捉えなければならない、ということを意味しているのである。

ここまでくれば、神の何であるかという問いの解明と神が存在するということの証明に主著『省察』をささげたデカルト、そして、神に関するいっさいの独断的考察を差し控えるモンテーニュ——神の属性について人間精神は「理解」も「想像」もできないとは、それについて肯定も否定もせずに〈何を知っているか（que sais-je ?）〉という反語疑問に踏み止まるのが人間精神の実情に適っていると考えたモンテーニュなりの神論の表現形式である——、両者の差異は、その実質については無数の検討課題が残されているとはいえ、自明であろう。

おわりに

モンテーニュは、デカルト以上にというわけではないが、神に付与された幾つかの属性、それらの機能、それらの機構に関する中世哲学の諸議論とまったく無関係に思考したわけではなく、それらに相応の関心を抱いていたと考えられる。とりわけモンテーニュの関心をひいたのは、神の属性に関する神学上の教義において、デカルトと同様に、神の力能にいっさいの条件を設けないという理説であったことは、確実なこととして主張できる。このような理説を採用することは、あらゆる知性に合理性を一義的に付与できるかという中世哲学以来の問いに対して、否と答えることを意味する。それでは、人間の真理はそうとはならなかったことがありうるとい

う主張を提示することで、モンテーニュは、消極的な仕方によって——なぜなら、モンテーニュが「永遠真理」について考察せず、また、それが創造されるときの創造者と被造物をつなぐ因果律の様相に注意を払わないから——デカルト的な神論を先取りしていたのだろうか。

デカルトにおいて神の「全能」に関する「或る古くからの意見（*opinio*）」は、1630年の一連のメルセンヌ宛書簡における初出ののち「第一省察」において再論され、そして「第三省察」と「第四省察」における考察を享けて〈意見（オピニオン）〉から〈教義（ドクトリン）〉へと格上げされるが、「宗教に関する人間の、昔からのあらゆる意見（opinions）」に言及するモンテーニュの思索には、そのような試みはいっさい認められない。神の力能に関する「意見」は、冒頭にも引いたように、せいぜい「もっとも真実に近く妥当である」としか評定できないのだ。とはいえ確実なこととして、「弁護」における神の力能に関する議論は、デカルトと同様に、真理を探求する精神の有限性を指摘するという機能を十分に果たしており、その意味において、いずれの議論も、人間精神の働きに関して単に懐疑主義的であるだけではなく、超越論的、つまり批判的であるといえよう。この批判主義について、今後の研究の深化のために、哲学史上の見通しを最後に巨視的に与えておくなら、神による力能の行使を絶対主義的に捉える西洋近代哲学史は、人間精神の限界を厳しく見定める懐疑主義（モンテーニュ）とその働きの最大限の活用を肯定する自我論（デカルト）とを軸にとった座標図のうちに、神に全能の力能をあくまでも認めたうえでこれに対する人間精神の側からの自己主張としてみなされる真理探求それ自体の可能性と条件——それでもなお人間精神はいかにして真理を真理として掴むことができるのかという問い——について、哲学者たちが展開した考察のそれぞれを位置づけ、それらの偏差を測定することで描き出されるのではないだろうか。

注

[1] *Cf.* MONTAIGNE, *Essais*, éd. par VILLEY, P. et SAULNIER, V.-L., Paris : P.U.F., 3 vols., 1965. 出典については、VS の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表示する。論者による強調は傍点で、補足は［ ］で表記する。原文のフランス語は、現代表記に改め

ない。邦訳は、原二郎のそれ（岩波書店版）を参照したが、引用者の責任において適宜改変した。

2 デカルトからの引用は、DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par ADAM, Ch. et TANNERY, P., Paris : J. Vrin – C.N.R.S., 11 vols., 1964-1974 に拠り、AT の略記号のあとにローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表示する。論者による強調は傍点で、補足は［ ］で表記する。

3 スコトゥスによれば（*Ordinatio*, d. 44, q. unica）、もし法が神の意志に従属しているなら、神は、一旦みずからの「秩序づけられた力能」によって道徳的次元で設定した法を、自らの「絶対的力能」によって変更することができるという。スコトゥスによる神の「秩序づけられた力能」と「絶対的力能」に関する理解としては、*cf.* RANDI, E., 'A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Power,' in *From Ockham to Wyclif*, ed. by HUDSON A. and WILKS, M., Oxford : Blackwell, 1987, pp. 43-50.

4 デカルトの先駆者として、スコトゥスにおそらく初めて明示的に言及した研究者は、フランス語圏では O. Hamelin（*Le système de Descartes*, Paris : F. Alcan, 1911, p. 134）であり、ドイツ語圏では W. Kahl（*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scot und Descartes*, Strassburg : H. J. Trübner, 1886）である。ただし、E. Gilson はそれを批判して（*Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris : F. Alcan, 1913, pp. 128-138）、スコトゥスが神を矛盾律に従わせている点に注意を促すことで、神の全能を無条件に認定しているわけではないことを指摘している。この点は、神の無条件な全能を主張するデカルトの思索との隔たりをなす。デカルトの神論とスコトゥスのそれとの類似と相違については、小林道夫『デカルト哲学とその射程』（弘文堂、2000 年、92-124 頁）所収の論文「神の創造とその偶然性」を参照のこと。

5 *Cf.* BRAHAMI, F., *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris : P.U.F., 2001, p. 33. スボンの著作では40章から45章までが全能である神の力能に関する議論にあてられ、また、56章から64章にかけて、アンセルムスによる神の存在の本体論的証明が参照されている。

6 「弁護」、あるいは「弁護」で神について展開された考察を再録した他の章を除くなら、『エセー』全体において「Dieu」という用語の使用は修辞的であり、哲学的な議論を喚起するものではない（*cf.* GIOCANTI, S., 'Quelle place pour Dieu au sein du discours sceptique de Montaigne ?,' in *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, éd. par DEMONET M.-L. et LEGROS, A., Genève : Droz, 2004, pp. 63-76）。

7 スボンの思索の全体像の把握のためには、*cf.* DE PUIG, J., *Les sources de la pensée philosophique de R. Sebond*, Paris : Champion, 1995 ; FAYE, E., *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris : J. Vrin, 1998.

8 デカルトにおいて、神による真理の自由な創造の可能性は、否定的矛盾の形式（*à Arnauld*, le 29 juillet 1648, AT,V,224）だけでなく、「神は［相矛盾することは同時にはありえないということと］逆のことをなしえた」（*à [Mesland]*, le 2 mai 1644 (?), AT,IV,118）というように、肯定的矛盾の形式でも表現されるが、モンテーニュにおいて後者は神の力能について用いられていないと思われる。

9 モンテーニュにおいて神が矛盾律に束縛されないことについては、*cf.* MIERNOWSKI, J., *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des* Essais, Paris : Champion, 1998, pp. 21-25 ; 57-59.

10 トマス・アクィナスは『神学大全』第一部第 12 問題において、人間が神を「*comprehendere*」することができないという主張について、人間の「この世」における神認識の可能性と天国における「至福直観」のそれという二つの文脈にわけて論じている。モンテーニュもデカルトもこの区別に特段の注意を払っていないと思われるが、本稿では、「この世」における人間の神認識が考察の直接的な対象である。

11 *Cf.* CURLEY, E. M., *Descartes against the Skeptics*, Oxford : Blackwell, 1978, p. 40.

[12] *Cf.* BEYSSADE, J.-M., *La philosophie première de Descartes*, Paris : Flammarion, 1979, pp. 105-106.

[13] *Cf.* RODIS-LEWIS, G., 'Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes,' in *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris : J. Vrin, 1985, pp. 120-121 ; 131. また、最近の研究としては、*cf.* BOUCHILLOUX, H., 'Montaigne, Descartes : vérité et toute-puissance de Dieu,' in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, 2009, pp. 147-168.

[14] この用語は、以下の研究に学んだ。*Cf.* BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1966 ; ID., *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1975.

[15] この整理の仕方については、以下の研究に学んだ。*Cf.* CARRAUD, V., 'L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne,' in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par CARRAUD, V. et MARION, J.-L., Paris : P.U.F., 2004, pp. 137-171.

[16] ただしデカルトは『哲学原理』第二部 21 項から 22 項にかけて、世界の無際限性（indéfinité）と物質の単一性（unicité）とを根拠にすることで、世界の複数性を否定している。1638 年 5 月 27 日付のメルセンヌ宛書簡（AT,II,138）によれば、もし神は何も創造しなかったのなら、空間も永遠真理もなかったとされているように、デカルトの関心は、神の力能に注目した場合、今の世界とは異なる世界が存在するかという可能性に関する問いよりも、端的にいって世界が存在するかという実在性に関する問いにあったと考えられる。

[17] 以上の三点に加えてデカルトは、神が欺瞞者であることの不可能性も考察する。なお、伝統的に神に関して用いられてきた「絶対的に不可能（absolument impossible）」という言明をデカルトが用いるのは（*cf. à [Gibieuf]*, le 19 janvier 1642, AT,III,476 ; 478）、連続性と無際限な分割可能性という物質の特性（〈真空は絶対に不可能である〉（*à Arnauld*, le 29 juillet 1648, AT,V,223-224 ; *à Morus*, le 5 février 1649, AT,V,272-274 ））や数学的真理など自然学上のことがらについてである。

[18] 神は、「ステュクス（Styx）」や「運命（destinée）」といった、時間的に不可逆な流れに束縛されることはないと考えるデカルトの 1630 年 4 月 15 日付メルセンヌ宛書簡における思索（AT,I,145）とモンテーニュの関係については、*cf.* MARION, J.-L., 'Dieu, le Styx et les destinées,' in *Questions cartésiennes II*, Paris : P.U.F., 1996, p. 129.

[19] *Cf. Resp.* II, AT,VII,152. デカルトにおいて、命題間の結合の必然性は、その結合の「否定が［知性にとって］全面的に「不明瞭で不分明」であることとして」、つまり明晰判明でないこととして規定されていることは、村上勝三『数学あるいは存在の重み』（知泉書館、2005 年、79-99 頁）所収の論文「「必然性」の問題」に学んだ。

[20] 邦訳としては、所雄章『デカルト『省察』訳解』（岩波書店、2004 年）を参照した。

[21] 『省察』に登場する〈欺く神〉あるいは〈悪霊〉の想定は 1630 年における〈永遠真理創造説〉を前提にしているかという問いは、E. Bréhier に始まり、H. Gouhier を経て、M. Guéroult に至るまで、デカルト研究の古典的な論点をなすが、本稿では、この想定と理説の連関を否定する M. Guéroult の見解には依らず、小林道夫『デカルト哲学とその射程』（弘文堂、2000 年）で展開される所論に学び、両者の連関をいちおうは認定する立場にたつ。

[22] 神の原因性の様相に関する諸理説の西洋近代哲学における歴史については、*cf.* CARRAUD, V., *Causa sive ratio*, Paris : P.U.F., 2002. なお、モンテーニュが言及する「第一原因」について、たとえばトマス・アクィナス『反異教徒大全』第一巻 22 章（「神は、しかし原因をもたない第一原因（*prima causa*）である」）を想起するなら、第一原因は自己を原因として持つか否かという「自己原因（*causa sui*）」に関する問いがモンテーニュにおいて論じられていないことは注目に値する。このことは、「自己原因」の内実を「汲み尽くしえない力能」（AT,VII,109 ; 236）と認定するデカルトの思索とモンテーニュのそれとの差異を際立たせる論点のひとつ

をなす。

[23] この用語は、以下の研究に学んだ。*Cf.* PAGANINI, G., *Skepsis, le débat des modernes sur le scepticisme : Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris : J. Vrin, 2008.

[24] *Cf.* « *unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum* […], *sufficeret* ». 原典としてF. S. Schmitt編纂の*Opera omnia*を、邦訳として『アンセルムス全集』（古田暁訳、聖文舎、1980年、1987[2]年）を、それぞれ参照した。

[25] *Cf.* IMBACH, R., '« Et toutefois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine » : l'*Essai* II, 12 de Montaigne et la genèse de la pensée moderne. Construction d'une thèse explicative,' in *Paradigmes de théologie philosophique*, dir. par HÖFFE, O. et IMBACH, R., Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, pp. 99-119 ; *ID.*, 'Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne,' in *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, éd. par CARRAUD, V. et MARION, J.-L., Paris : P.U.F., 2004, pp. 91-106.

[26] *Cf.* CARRAUD, V., 'Nota sugli spazi immaginari, immaginabili et intelligibili in Descartes, Pascal e Malebranche,' in *Discipline Filosofiche*, 1993, pp. 101-137.

[27] *Cf.* DAGRON, T., *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris : J. Vrin, 1999.

【追記】本稿は、科学研究費補助金による研究成果の一部である（研究課題「新資料作成を基礎とするモンテーニュとデカルトにおける人間学に関する問題論的研究」）。

（つざき・よしのり　筑波大学人文社会系助教）