

特殊な第二原因としての法則

—スコラの因果論とデカルト自然学—

秋 元 ひろと*

Laws as Particular Secondary Causes: The Scholastic Theory of Causation and Descartes's Physics

Hiroto AKIMOTO

Abstract

In this paper, I look into the scholastic background of Descartes's physics, and try to make it clear where his theory of causation stands when viewed in relation to the tradition of the scholastic theory of causation.

In section 1, I give an outline of the scholastic theory of causation based on *Disputationes Metaphysicae* (1597), written by Francisco Suárez (1548-1617), a leading figure of the early modern Spanish scholasticism. In the middle ages, there were three rival views on the relationship between God and created things as efficient causes. They are occasionalism held by Islamic theologians, and concurrentism and conservationism held by scholastic Aristotelians. Occasionalism denies created things efficient causation and admits God as the only true cause. By contrast, both concurrentism and conservationism allow causation not only to God but also to created things. Conservationism differs from concurrentism in that the former does not hold, as the latter does, that God concurs with created things when they operate as efficient causes, and restricts the actions of God as an efficient cause to the creation of things and the conservation of the things created.

In section 2, I give a brief account of Descartes's physics based mainly on *Principia Philosophiae* (1644), and take up the issue whether his theory of causation is to be interpreted as occasionalism, concurrentism, or conservationism. Scholastic Aristotelians made a distinction between God, which is the primary, universal cause, and created things, which are particular, secondary causes. Descartes also holds that God is the universal, primary cause. But it is the laws of nature and not created things that he regards as particular, secondary causes. Paying attention to this characterization of laws as particular, secondary causes, and its position between God and created things, I argue that Descartes, though retaining an element of concurrentism or conservationism, advances toward occasionalism, which is going to be held by his followers such as Nicolas Malebranche.

はじめに

デカルト (René Descartes, 1596-1650) は 1607 年にラ・フレーシュ学院に入学し、そこで 8 年間の課程を終えたあとポワチエで 1 年間医学と法学を学んだ。『方法序説』第 1 部の回想的記述においてデカルトは、彼が受けた「文字による学問 *les lettres*」の教育の成果を総括して「多くの疑いと誤りに悩まされている自分を見出したため、研鑽に努めるなかで私が得た利益といえば、ますます自分の無知を悟ったこと以外には何もなかったように思われた」(AT 6, 4) と述べている。彼が否定的な評価を下した学問には、当時のヨーロッパにおいていまだ知的影響力を保持していたスコラ学が含まれる。しかし「文字による学問」を放棄して「世界という大きな書物」(AT 6, 9) のうちに身を置いて研究を進めたデカルトが、やがてスコラ学の遺産を踏まえつつ自身の哲学を確立したことも事実である。

* 三重大学教育学部

『哲学原理』から本稿の主題にとくに関係する例を引こう。¹ デカルトは、物体の運動の原因を論じて、それには「普遍的な第一原因」と「特殊的な原因」(PP 2.36, AT 8-1, 61) の二つがあるという。原因をこのように区分する点でも、また普遍的な第一原因を神とする点でも、デカルトはスコラの伝統を踏まえている。しかし、それと同時に伝統との不一致も見られる。というのもスコラの因果論が特殊的な第二原因としたのは被造物であるが、デカルトが「第二原因にして特殊的な原因」とするのは「自然の規則ないし法則」(PP 2.37, AT 8-1, 62) であって被造物ではないからである。

本稿では、以上簡単に述べたことを考察の糸口として、デカルトの自然学、とりわけその因果論のスコラ的背景を探り、スコラの因果論の伝統との関係という観点から見たとき、デカルトの因果論がどのような位置に立つものであるかを明らかにしたい。² 上で指摘したスコラの見解とのずれ、すなわち特殊的な第二原因を被造物ではなく法則としていること、この点にデカルトとスコラ学の距離を測る鍵があることを予告しておこう。

本論に入るまえに、断っておきたいことが二つある。一つは、テキストの選択にかかわる事柄である。17 世紀に使われたスコラ学のいくつかの教科書のうち、デカルトは、ソルボンヌの神学者ユスタシュ(Eustache de Saint Paul, 1573-1640) が著した『哲学大全』*Summa Philosophiae* (1609) を高く評価していたことが知られている。³ しかし本稿では、デカルトの因果論の比較対象として、近世スペイン・スコラ学を代表するイエズス会の神学者スアレス (Francisco Suárez, 1548-1617) が『形而上学討論集』*Disputationes Metaphysicae* (1597) で展開する因果論を取り上げて検討する。理由は二つある。第一に、デカルトが学んだラ・フレーシュ学院がイエズス会の学校であったことは措くとしても、彼の哲学を批判した者のなかには同会の神学者もいたのだから、デカルトは、イエズス会神学者の代表格であるスアレスの著作に無関心ではいられなかったはずである。⁴ 第二に、そしてこちらのほうがより重要な理由なのだが、『討論集』は因果論の充実という点に大きな特徴があり、スコラ学とデカルト自然学を因果論の観点から比較する上で、同書は恰好のそして必読の文献なのである。⁵

もう一つは、考察範囲の限定にかかわる事柄である。スアレスは能動者を「自由な能動者」と「自然の能動者」に二分し、それらを「自由な原因」と「自然の原因」とも言い換えている。これは自由と必然に対応する区別であり、自然の能動者とは、その原因としての働きが必然性に従う存在者（たとえば物体）、自由な能動者とは、その原因としての働きが自由であり得る存在者（たとえば人間）を指す。本稿では、自由な能動者である神の原因としての働きも問題にするが、被造物については自然の能動者に考察を限定する。これは、デカルトに即していえば、物質的実体相互の関係に考察を限定し、精神的実体と物質的実体の関係は問わないということである。

¹ 本稿では扱わないが、デカルトが第3省察の神の存在証明において依拠する原理「[ある結果の]作用因でありかつ全体的原因であるもののうちには、少なくとも、その原因の結果であるものうちにあるのと同等のものがなくてはならない」(AT 7, 40) がスコラ学に由来するものであることはよく知られている。Schmaltz 2008, 49-86, esp. 51-71 を参照。

² デカルトの因果論を、そのスコラ的背景に立ち入って論じている比較的最近の英語文献としては、Clatterbaugh 1999, Schmaltz 2008, Schmaltz 2011, Ott 2009 などがある。本稿でおもに参考にしたのはシュマルツとオットの研究である。二人の解釈と私の解釈との異同については、2.3 で論じる。

³ 山田 2009, 304-07, 327-30 を参照。

⁴ 『省察』第二版に付された第7反論を書いたブルダン、イエズス会士である。デカルトが『討論集』を知っており、スアレスから影響を受けていることについては、Schmaltz 2008, 27-28 を参照。

⁵ 『哲学大全』の目次を見るかぎり、因果論は、同書の主題とはなっていない。山田 2009, 330-39 を参照。

1. スコラの因果論

本節では、スアレスの『形而上学討論集』に即してスコラの因果論の概要を紹介する。

1.1. 『形而上学討論集』とその因果論

『形而上学討論集』は、トマス『神学大全』の注釈の執筆を進めていたスアレスがその作業を中断して完成させた著作である。彼のそうした決断の理論的背景は、同書の「読者への序言」の冒頭の言葉「形而上学のうちにまえてもって堅固な基礎を据えることなしには、だれも完成した神学者になることはできない」(DM, Ad Lectorem) から読み取ることができる。形而上学は、神学の不可欠の基礎学であるという意味で神学に先立つというのである。そして『討論集』の執筆を通じてスアレスが目論んだのは、形而上学研究の刷新であった。これまでの注釈者たちのやり方は「すべての問題を、それらが哲学者〔アリストテレス〕のテキストにあらわれるままに、成行きまかせの、いわば偶然的な仕方論じる」(Ibid.) というものであった。これをあらためてスアレスが彼なりの仕方順序立てて書いた『形而上学』の注釈、それが『討論集』であり、同書は形而上学研究の体系化の試みだったのである。⁶ ちなみにスアレスは、形而上学それ自体は、アリストテレス主義の伝統に則って「実在的存在者であるかぎりでの存在者」(DM 1.1.26) を対象とする学問と定義している。

あらためて確認すれば『討論集』は、神学の基礎学たる形而上学を体系的に論じた著作である。それは存在者をめぐる諸問題をいくつかの群に整理して順に論じていくという形をとるが、問題群の一つをなすのが因果論である。同書を構成する全部で54の討論のうち、討論12から討論27までの16の討論(分量としては、同書のおよそ三分の一)が原因をめぐる問いを扱っており、その論述は、原因一般を論じることから始まって、質料因、形相因、作用因、目的因の四原因を順に論じるという仕方で行進する。⁷ ただし四原因の扱いには偏りが見られ、討論17から討論22までの6つの討論(分量としては、因果論のおよそ半分)が作用因の検討に充てられている。これは「原因という名辞は、主として作用因を指すものであるように思われる」(DM 27.1.10) と述べるスアレスの作用因重視の姿勢の表れと考えられる。⁸ 本稿の主要な関心事でもある作用因を扱っているそれらの討論の表題は、以下のとおりである。

討論17「作用因一般について」

討論18「近接作用因とその因果性、およびそれが原因であるために必要とされるすべての物事について」

討論19「必然的に働く原因と自由にあるいは偶然的に働く原因について、また運命、幸運、偶然について」

討論20「第一作用因とその第一の能動の働きについて、それは創造である」

討論21「第一作用因とその第二の能動の働きについて、それは保存である」

討論22「第一原因とその第三の能動の働きについて、それは第二原因との協力ないし協働である」

ここで訳語について注釈を加えておく。「働く」は分詞 *agens* の、「能動の働き」は名詞 *actio* の訳語である。*agens* も *actio* も「動かす」を意味する動詞 *ago* の派生語であり、二つの語のあいだに基本的な意

⁶ 『討論集』の執筆意図については、Freddoso 2002, xiv-xviii を参照。

⁷ 『討論集』の全体構成については、Freddoso 2002, cxxi-xxiii を参照。原因一般および四原因のそれぞれをスアレスがどのように規定したかについては、Fink 2015 の各章を参照。

⁸ スアレスは、四原因のうちで目的因に「優位性 *priority*」を認めているとする者もいる。Penner 2015 を参照。

味の違いはなく、簡便のため *actio* にも「働き」という訳語を充てた場合がある。ちなみに *actio* は、より抽象的には「能動」を意味し、「受動」を意味する *passio* と対をなす。また *agens* は *patiens* と対をなし、名詞としては、それぞれ「能動者」と「受動者」を意味する。

1.2. 作用因

つぎに討論 17 に即して、作用因について基本的な事項を確認する。はじめに原因一般、つまり四原因のすべてをカバーする意味での原因について少しだけ見ておくことにする。

ストアレスによれば「原因とは、他の事物に存在を流し入れる自体的原理である」*Causa est principium per se influens esse in aliud* (DM 12.2.4)。ここで「流し入れる」が意味するのは「他の事物に存在を与える、あるいは伝える」*dandi vel communicandi esse alteri* (Ibid.) ことだという。そして「原因」と密接に関係する、ただしそれとは区別される概念として「因果性 *causatio vel causalitas*」があり、それは「各原因が、それが属する類において、結果に存在を現実流し入れる注入ないし協働」*influxus ille seu concursus quo unaquaque causa in suo genere actu influit esse in effectum* (DM 12.2.13) と定義される。⁹ 簡単には、結果に存在を与えるものが「原因」であり、結果に存在を与えることが「因果性」だと考えればよいだろう。そして、つぎに見るように、原因一般ならびに因果性一般をある仕方で限定したもの、それが作用因であり、作用因の因果性である。

1.2.1. 作用因の定義

ストアレスは、アリストテレスによる作用因の定義「変化または静止が始まる場所」*unde primum principium est mutationis aut quietis* (DM 17.1.1, *Metaphysics*, 1013a29-32, *Physics*, 194b29-32) を出発点として、それに何度か修正を加えるという仕方で作用因の定義を段階的に仕上げていく。各段階で与えられる定義は、以下のとおりである。

「変化がそこから始まる、あるいは生じる自体的原理」

principium per se, a quo primo est, aut fit mutatio. (DM 17.1.1)

「変化がそこから始まる外在的な自体的原理」

principium per se, extrinsecum, a quo primo est mutatio. (DM 17.1.2)

「能動の働きがそこから始まる自体的原理」

principium per se, a quo primo est actio. (DM 17.1.5)

「能動の働きを通じて、結果がそこから流れ出す、あるいは結果がそれに依存するところの原理」

principium, a quo effectus profluit seu pendet per actionem. (DM 17.1.6)

最後の引用が最終的な定式化である。しかし、修正の各段階で新たに導入される要素に関心を集中しているためか、後段の定義では、前段の定義では言及されていた要素が抜け落ちている場合があり、最後の引用も作用因の完備した定式化とはなっていないように見える。あとで示すように、実はかならずしも不備があるとは言い切れないのだが、最後に引用した定義の「原理」を「外在的な自体的原理」と限定した、以下のような定義が完備した定式化であるということはあるだろう。

⁹ 「それが属する類において」といわれるのは、四原因（原因の四つの類）のそれぞれに応じた因果性があるからだと思う。「注入ない協働」といわれるのは、他の原因と協働して結果に存在を与えるような原因もあるからである。この点については、1.2.2 を参照。「自体的」原理の意味は、1.2.1 で説明する。

作用因とは、能動の働きを通じて、そこから結果が流れ出す、あるいは結果がそれに依存するところの外在的な自体的原理である。

また原因一般の定義の形式に合わせて、つぎのように言い換えることもできる。

作用因とは、能動の働きを通じて、結果に存在を流し入れる外在的な自体的原理である。

ところでスアレスがアリストテレスの定義に修正を施すのは、それが「作用因のすべてを包含し、また作用因に固有の因果性を明示するものとなるようにするため」(DM 17.1.1) である。逆に言えば、アリストテレスの定義は、作用因の全範囲をカバーするものとはなっていないし、作用因以外の原因(質料因、形相因、目的因)を明確に排除するものともなっていないというのである。そして「作用因に固有の因果性」を明示する上で決定的な役割を果たしているのは、明らかに「能動の働き」の概念である。これによってスアレスは、原因一般の因果性「他の事物[結果]に存在を流し入れること」を「能動の働きを通じて、結果に存在を流し入れること」と限定し、そうすることによって作用因を他の三原因から区別しようとしているのである。

さらに「能動の働き」の概念は、アリストテレスの定義からはこぼれ落ちてしまう作用因の事例をすくい取る役割も担っていた。スアレスは、アリストテレスの定義の「変化」を「能動の働き」と言い換えているが、この修正によって、神による「無からの創造 *creatio ex nihilo*」を作用因の事例に含めようとしているのである。変化は、能動者の働きによって変化を被る受動者が、変化の主体としてあらかじめ存在していることを前提とする。ところが、神による創造によってはじめて何かが存在し始めるのであるから、そのような前提は無からの創造には当てはまらない。つまり、創造は変化ではない。しかし、神学者であるスアレスにとっては、創造は作用因の典型事例ともいべきものであった。そこで、アリストテレスが変化を説明する原理の一つとして作用因を定義したのに対して、スアレスは、作用因を、変化とは見なされない創造も含むより広範な事態を説明する原理として、能動者が結果を生じさせる「能動の働き」によって特徴づけているのである。

つぎに、作用因は「外在的」原理であるといわれることの意味を解説しよう。スアレスは、原因を「内在的原因 *causa intrinseca*」と「外在的原因 *causa extrinseca*」に二分する。「それら[質料因と形相因]が原因として結果を生じさせるのは、それら自身に固有の存在を結果に与えることによってであり、それゆえ、それらは内在的原因と呼ばれる」*haec causant suum effectum dando illi suam propriam entitatem, et ideo causa intrinseca appellantur* (DM 17.1.6)。それに対して「作用因は外在的原因であって、それは、それ自身に固有な……存在ではなく、それとは別の存在、当該の原因から能動の働きを介して実在的に流れ出し、流れ生じてくる存在を結果に伝える」*causa vero efficiens est extrinseca, id est, non communicans effectum suum proprium ... esse, sed aliud realiter profluens et emanans* (Ibid.)。これは原因が、それから生じる結果の構成要素として、結果と一体をなすような存在者であるか否か、その意味で原因の存在が結果の存在に引き継がれるか否かという観点からの区別である。要するに、質料因や形相因の場合とは異なり、作用因の場合は、原因と結果は存在を異にする別々の存在者だということである。ちなみに目的因も外在的原因に数えられるが、目的因は、結果が「そのために *propter quam*」生じる原理であり、結果が「そこから *unde / a quo*」生じる原理である作用因とは区別される。そして「「そこから」というこの小辞は、外在的原理への関係をまっすぐに示している」(DM 17.1.3) というのだから、「能動の働きを通じて、結果がそこから流れ出す原理」という作用因の定式化は、「外在的」原理への明示的言及を欠いているが、それが不備だとは言いきれない。

作用因は「自体的」原理であるともいわれる。この特徴づけは、原因のもう一つの二分法を踏まえたものである。ストアスは作用因を、結果の原因に対する依存関係が直接的であるか否かという観点から「自体的原因 *causa per se*」と「偶有的原因 *causa per accidens*」に二分する。「自体的原因とは、結果が、それが当の結果であるかぎりにおいて有する固有の存在に関して、その原因に直接的に依存するような原因である」*Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet, in quantum effectus est* (DM 17.2.2)。それに対して、そうではない原因が「偶有的原因」である。たとえば「水は偶有的に〔事物を〕熱するといわれる」(Ibid.)。熱せられた水が容器を熱するとき、水は容器に生じた熱の偶有的原因だというのである。「水が熱をもち、したがって〔事物を〕熱するのは、水にとって偶然的なことである」(Ibid.) というのがその理由である。容器に生じた熱という結果が、それが熱であるかぎりにおいて有する存在は、水であるかぎりでの水、熱ではなく冷を本質とする水には依存しないといいたいのであろう。またストアスは「不可欠条件 *conditio sine qua non*」(DM 17.2.5) と呼ばれるものも、偶有的原因であって自体的原因ではないという。たとえば障害物を取り除かれていることなどの条件は、作用因が能動の働きをするのに必要ではあるが、それ自体は能動の働きをするものではないからである。

偶有的原因の、水は冷を本質とするというアリストテレス主義の元素論を前提とした例示には分かりにくいところもある。しかし、いずれにしても「自体的原因のみが本来的かつ無条件の意味での原因であり」、「偶有的原因は真の原因ではない」(DM 17.2.2)、つまり原因といえればそれは本来自体的原因のことを指すというのだから、作用因の定式化が「自体的」原理への明示的言及を欠いていても、それが不備だとはやはり言い切れないだろう。

1.2.2. 作用因の区分

ストアスは作用因を、いくつかの仕方で二つに区分している。すでに取り上げた「自体的原因」と「偶有的原因」の区分はその一つである。以下では、ストアスの因果論の検討を進めていく上で重要な二つの区分、「主導的原因 *causa principalis*」と「道具的原因 *causa instrumentalis*」の区分と、「第一原因 *causa prima*」と「第二原因 *causa secunda*」の区分について解説する。

道具的原因は、存在者のあいだに高貴さや完全性の点で序列があることを前提として、つぎのように定義される。

「道具的原因とは、自身よりも高貴な結果、すなわち自身に固有の完全性や働きの標準を超える結果を〔主導的原因と〕協働して、あるいは〔主導的原因によって〕引上げられて生じさせる原因である。」

causa instrumentalis illa, quae concurrat seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se, seu ultra mensuram propria perfectionis et actionis. (DM 17.2.17)

たとえば職人が道具を使って靴を作るとき、道具は、結果として生じた靴の形相の道具的原因である。靴の形相は、道具が、主導的原因である職人と協働することによってはじめて生み出されたのであって、形相の産出は、道具それ自体がもつ力を超えているからである。それに対して「結果よりも高貴な、あるいは結果と同等に高貴な力」(DM 17.2.18) によって結果を生じさせる原因が「主導的原因」である。そして「主導的原因は、自身に固有の力で作用すると適切にいわれる」。これは「主導的原因が有する能動の力は、原因に内在的かつ本有的に備わった力である」という意味においてだけでなく、「その力は、結果に自体的に相応しており、いかなる引上げも必要としない」(Ibid.) という意味においてもそうである。それに対して「道具的原因は、主導的能動者の力で作用するといわれる」(DM 17.2.19)。道具的

因が有する力は、結果に相応しておらず、結果を生み出すためには主導的原因による引上げを必要とするからである。

つぎに第一原因と第二原因は、主導的原因の内部での区分であり、つぎのように定義される。

「主導的原因のあるものは、その作用においてまったく非依存的であって、これは第一原因といわれる。他方、主導的原因の別のものは、それが主導的かつ相応的な力によって作用するのだとしても、依存的であり、これは第二原因といわれる。」

quaedam est omnino independens in operando, et haec dicitur prima; alia vero est dependens, etiamsi per virtutem principalem et proportionatam operetur, et haec vocatur causa secunda. (DM 17.2.20)

スアレスが、また一般にスコラ学者が第一原因と認めるのは神のみである。神は、何ものにもまったく依存することなく原因として作用する。それに対して被造物は、それが原因として作用するとしても、その作用は「上位の原因 [神] の協働を必要とし」(DM 17.2.18)、それに依存する。つまり第二原因なのである。ところで道具的原因は、主導的原因との協働によって結果を生じさせる原因であった。しかし、第二原因が神との協働を必要とすることは、それが道具的原因（第一原因である神の道具）であることを意味しないという。第二原因は、主導的原因の一種であり、それが生み出す結果に不相応だというわけではない、というのがその理由である。これは、結果の産出における神と被造物の協働のあり方の問題であり、詳しくは 1.3.3 で論じる。

1.3. 作用因としての神と被造物

作用因一般についての確認を踏まえて、以下では、討論 20、討論 21、討論 22 のほか討論 18 の一部も参照しながら、神と被造物の作用因としての働きに関するスアレスの考えについて検討する。¹⁰

1.3.1. 創造、保存、協働

討論 20、討論 21、討論 22 の主題は、神が、被造物との関係において働く三つの仕方、すなわち「創造 *creatio*」、「保存 *conservatio*」、「協働 *concursus*」ないし「協力 *cooperatio*」である。

討論 20 「第一作用因とその第一の能動の働きについて、それは創造である」

討論 21 「第一作用因とその第二の能動の働きについて、それは保存である」

討論 22 「第一原因とその第三の能動の働きについて、それは第二原因との協力ないし協働である」

各討論の主題は、神に対する被造物の依存関係、すなわち被造物が「作られる *fieri*」場面、「保存される *conservari*」場面、「作用する *operari*」場面での依存関係とも言い換えられる。すべての事物は、第一原因である神によって作られるという意味で、もちろん神に依存する。しかも作られるというのは、ここでは、まったくはじめて存在を与えられるという意味であり、これが神による創造（無からの創造）である。しかし神への依存関係は、事物がひとたび創造され、存在を与えられたあとも続くのであって、すべての事物は「その存在と作用に関して、同じ第一原因に、いわば持続的ないし継続的に依存する」(DM 21.0)。存在に関して継続的に依存するというのは、被造物は、神が被造物を保存することによって

¹⁰ 討論 20、討論 21、討論 22 の議論の整理に際しては、三つの討論を英訳して公刊したフレドソーの解説を参考にした。Freddoso 2002, lxxiii-cxxi を参照。

存在し続けるからであり、作用に関して継続的に依存するというのは、被造物は、神が被造物と協働することによって作用因として働くからである。

保存に加えて協働についても語るスアレスは、神と被造物の関係について、「協働論 concurrentism」と呼ばれるつぎのような立場をとっている。被造物は、第二原因として働いて結果を生じさせるが、それは第一原因である神が第二原因と協働するかぎりにおいてのことであり、第二原因である被造物の働きは、第一原因である神の働きに依存する。これはアリストテレスの因果論を被造物に原因として働く力を認めるものと解釈して、それを、神を頂点とするキリスト教の枠組みに取り込んで位置づけようとしたスコラの因果論の標準見解であり、トマスも支持した立場であった。¹¹

ところで、神と被造物の関係を、それらの作用因としての働きという観点から捉える仕方には、協働論のほかに、それぞれ「保存論 conservationism」「機会因論 occasionalism」と呼ばれる二つの立場がある。¹² 機会因論は、真の原因として働くのは第一原因の神のみであり、被造物は、第二原因と呼ばれはしても真の原因ではないとする立場である。機会因論の神は、創造と保存の働きをするのに加えて被造物世界における結果の生起にもかかわるが、それは神が単独で行うことであって被造物との協働ではないというのである。ちなみに「機会因論」の呼称は、真の原因ではないとされた第二原因が「機会因 occasion, occasional cause」と呼ばれたことに由来する。

機会因論（とのちに呼ばれることになる立場）の中世における支持者として知られるのは、イスラーム神学者のガザーリー (al-Ghazali, 1058-1111) である。¹³ そしてガザーリーらが唱えたその立場に対抗する理論として登場したのが協働論と保存論であった。協働論や保存論を唱えたのはスコラのアリストテレス主義者たちであり、彼らは、機会因論者とは異なり、被造物が第二原因としてではあれ真の原因として働くことを認める。¹⁴ ただ協働論の神が創造、保存、協働という三つの働きをするのに対して、保存論の神は、創造と保存まではするが協働はしない。つまり保存論によれば被造物は、それが作用する場面では、第一原因である神に直接的には依存せず、第二原因として独立に働いて結果を生じさせるというのである。¹⁵ 保存論の支持者として知られるのは、機会因論にトマスとは異なる仕方に対抗すべくその立場を打ち出したフランスのスコラ学者ドゥランドゥス (Durandus, 1275 頃-1334) である。機会因論に戻れば、被造物が真の原因として働くことを認めるアリストテレス主義に対する批判を含意するこの立場は、スコラ学においてはドイツのビール (Gabriel Biel, 1410-95) など一部の学者が支持しただけで主流の思想にはならなかった。しかし機会因論は、スコラのアリストテレス主義を批判した近世の哲学者たちのなかに、マルブランシュ (Nicolas Malebranche, 1638-1715) をはじめとする支持者を見出していくことになる。ちなみに機会因論者に数えられる者には、マルブランシュのほかコルドモア (Gérauld de Cordemoy, 1626-84)、ゲーリンクス (Arnold Geulincx, 1624-69)、ラ・フォルジュ (Louis de la

¹¹ トマス主義者とスアレスの協働論の異同については、1.3.3 で触れる。

¹² 機会因論、協働論、保存論をめぐる中世から近世にかけてのスコラの議論については、シュマルツが分かりやすい見取り図を与えている。Schmaltz 2008, 9-48 を参照。中世の機会因論については、Marenbon 2009, 44-51 も参照。

¹³ ガザーリーが機会因論を唱えたのは、神が奇蹟を起こす可能性を確保するためであったという。Schmaltz 2008, 14-15, Marenbon 2009, 45 を参照。

¹⁴ 機会因論が退けられた背景には、アリストテレス主義の擁護のほか、人間が犯す罪の原因を神に帰するのを回避するという考慮も働いていた。Freddoso 2002, xcvi を参照。

¹⁵ 協働論は、神と被造物の作用因としての働きは両立するという意味で「両立論 compatibilism」とも、また保存論は、神の作用因としての働きは協働までは及ばないという意味で「ただの保存論 mere conservationism」とも呼ばれる。Schmaltz 2008, 11 を参照。

Forge, 1632-66) などのデカルト派の哲学者がいる。

1.3.2. 創造と保存

神が存在し、それが第一原因として創造の働きをすること、これは神学者のスアレスにとって、もちろん信仰の事柄としては確実な真理であった。しかし彼は、形而上学者として、それが理性の事柄としても確実な真理であるか否か、すなわち、それが自然理性によって証明可能なことであるか否かを検討している。討論 20 では、討論 29 で証明される神の存在と完全性を仮定した上で、創造をめぐるいくつかの問いが論じられる。自然理性によって証明可能なこととしてスアレスが実際に証明してみせる主張には、つぎのようなものがある。

無からの創造は可能である。

それはたんに可能であるだけでなく、実際に行われた、つまり現実である。

ただ一つの第一作用因（神）が存在し、それが、それ以外のすべての存在者を創造した。¹⁶

創造については、もっとも基本的なこれら三つの主張を紹介するにとどめて、討論 21 の主題である保存に目を移そう。スアレスは「産出 [創造] によって伝えられる存在それ自体を、継続的に流し入れること」(DM 21.3.2) という意味での保存について、保存は必要であること、創造と保存は一つと同じ働きであること、保存の働きは神に固有であることの三点を証明する。以下では、最後の点の解説は割愛して、はじめの二点について解説する。

討論 21 第 1 節でスアレスは、保存は必要か否かを論じて、必要である、すなわち「創造された存在者は、それ自身の存在に関して、第一原因による [存在の] 現実的な流し入れにつねに依存する」(DM 21.1, title) と主張する。しかし、創造後の保存は不要であるとするつぎのような議論があり得る。

被造物は、それが存在をはじめて受け取ること（創造）に関しては、たしかに第一原因である神に依存する。しかし、ひとたび受け取った存在の継続（保存）に関しては、もはや神に依存しない。ひとたび存在を与えられれば、被造物は、それ以降は存在を与えられなくなっても、最初に与えられた存在が取り去られないかぎり、それを保持すると考えられるからである。¹⁷

これに対してスアレスは、神と被造物の存在者としての身分の相違に関するスコラの標準見解に訴えてつぎのように答える。神は、その本質が存在を含むような存在者（必然的存在者）であり、それ自身で存在する。しかし被造物は、神とは異なり、その本質が存在を含まないような存在者（偶然的存在者）であって、それ自身では存在することができず、それが存在するためには神による存在の流し入れを必要とする。そして被造物が存在者としてもつこのような性格は、それが創造されるときと創造されたあとで変わるわけではない。それゆえ保存は必要である。¹⁸ ちなみに神の有する存在は「本質による存在 *esse per essentiam*」といわれるのに対して、被造物の有する存在は「参与による存在 *esse participatum*」(DM 21.1.9) といわれる。被造物は、神とのかかわりを通じて、神の分け前にあずかるという仕方しか存在し得ないというのである。

討論 21 第 2 節でスアレスは、まず、創造と保存は二つの異なる働きであるとする説を紹介する。それ

¹⁶ 三つの主張とその証明については、DM 20.1.8-22 を参照。第三の主張は、創造を行う力をもつ被造物が存在する可能性を排除しない。スアレスは、その可能性はないとするが、それは理性によっては証明されない信仰の事柄であるという。DM 20.2.10-13 を参照。

¹⁷ DM 21.1.1 を参照。これは特定の論者の説ではなく、スアレスが自説を明確にするための比較対象として立てている想定反論である。保存の必要性については、スコラ学者のあいだに異論がなかったからであろう。

¹⁸ DM 21.1.16 を参照。

によれば存在者は、まず創造の働きによって存在し始め、つぎに保存の働きによって存在し続けるという。この説は、二つの働きの性格の相違、すなわち存在し始めさせる働きはすぐに消え去る瞬間的なものであるが、存在し続けさせる働きは継続的なものであるという見方を根拠としている。¹⁹

これに対してスアレスは、創造と保存のあいだに実在的な区別はなく、両者は、ただ概念的に言葉の意味において区別されるだけだと主張する。²⁰ 創造と保存の違いは、創造といえば、ある存在者がその働き以前には存在していなかったことを意味するのに対して、保存といえば、その存在者がその働き以前にすでに存在していたことを意味することに尽きるというのである。²¹ この主張を支持してスアレスが展開する議論は多岐にわたる。²² しかし、被造物が存在者であるかぎりにおいて有する存在は、存在し始めるときにも、存在し続けるときにも同じ一つの存在であり、それゆえそれを与える働きにも違いはなく、同じ一つの持続的な働きだということ、これが基本的な論点である。スアレスが持ち出す線引きとのアナロジーをパラフレーズすれば、ある点から始めて線を引くのは同じ一つの持続的な働きであって、始点が創造、それに続く線が保存にあたるというわけである。²³

1.3.3. 協働

神（第一原因）と被造物（第二原因）の関係を、それらの作用因としての働きという観点から捉える仕方には、すでに紹介したように、機会因論、保存論、協働論という三つの立場がある。討論 22 では、協働論を支持する議論が展開されるとともに、協働における神と被造物の関係が精確にはどのようなものであるかが明らかにされる。ただし被造物が原因として働くこと、したがって機会因論が誤りであることはすでに討論 18 において論じられており、そのため討論 22 の論述は、保存論を批判の標的としてそれを退けるという仕方で行進する。機会因論を退けるスアレスの議論は 1.3.4 で取り上げることにして、以下では、討論 22 の主要な議論について検討する。

スアレスは、自身の立場である協働論を「神は、すべての被造物の能動の働きにおいて、自体的かつ無媒介的に作用する」(DM 22.1, title) と表現し、神の協働の働きは、たんに「遠隔的かつ偶有的 remote et per accidens」ではなく「自体的かつ無媒介的 per se ac immediate」であるという。神の働きがこのように限定されるのは、被造物は、それが第二原因として働くとき、少なくともその存在が神によって保存されていなければならないという意味で、遠隔的かつ偶有的な神の働きは必要とすること、これは保存論も認めるはずのことだからである。²⁴ 第二原因である被造物は、その存在に関してだけでなく、それが原因として働いて結果を生じさせることに関しても第一原因である神の働きを必要とし、それに依存している。これが、スアレスが証明しようとする主張なのである。

討論 22 第 1 節でスアレスは、これにいくつかの証明を与えているが、神と被造物の存在者としての身

¹⁹ これは、ガンのヘンリクス (Henricus de Gandavo, ?-1293) の説として紹介されている。DM 21.2.1 を参照。

²⁰ 討論 7 でスアレスは、さまざまな種類の「区別 distinctio」を論じて、それを「実在的 realis」なもの、「概念的 rationis」なもの、「様態的 modalis」なものに三分している。実在的区別とは、事物と事物の区別、概念的区別とは、たんに言葉の上での区別、様態的区別とは、事物と様態の区別を指す。この三分法は、デカルトも引き継いでいる。PP 1.60-62, AT 8-1, 28-30, Schmaltz 2008, 27-28, Ott 2009, 46-48 を参照。

²¹ DM 21.2.2 を参照。

²² DM 21.2.3-7 を参照。

²³ 基本的な論点については DM 21.1.16 を、線引きとのアナロジーについては DM 21.2.5 を参照。

²⁴ スアレスによれば、第二原因に能動の働きをする力を与えたのも、またその力を保存しているのも神であるという意味でも被造物は、神の遠隔的・媒介的な働きを受けているという。DM 22.1.16 を参照。

分の相違に関する、保存を論じた際にすでに確認済みの論点に訴える第一の証明がもっとも基本的である。²⁵

被造物が有する存在は、それが作られるときも、作られたあとも同じ存在であり、神に依存する仕方において違いはない。それゆえ結果として生じるすべての事物は、それが神による協働の働きの結果として、神によって直接作られる（存在を与えられるという仕方で直接神に依存する）のでないとすれば、神によって直接保存される（同じ仕方で直接神に依存する）のでもない、ということになる。これは協働の否定は保存の否定を含意するということであり、それゆえ保存を認める以上協働も認めなければならない。また原因も結果も、それらが被造物である以上偶然的な存在者なのだから、原因の存在は、それが働いて結果を生み出す時点で神に依存するように、結果の存在も、それが原因によって生み出される時点で神に依存する。それゆえ原因の能動の働きは、神の働きとは独立に単独で結果を生み出したのではなく、神の働きを必要とし、それに依存することによってはじめて結果を生み出す。「第二原因は、神の協働なしには何も作り出すことができない」(DM 22.1.7) ののである。²⁶

この証明に対しては、神が結果に存在を与えるという仕方で結果が生じるのであれば、第二原因の働きは不要ではないのかという機会因論からの反論があり得る。これに対する応答はあとで検討することにして、スアレスが保存論からの反論にどのように応答しているかを見てみよう。²⁷

保存論者であるドゥランドゥスは、神の協働は不要であると論じる。第二原因は、それ自身の力によって作用するのだから、道具的原因ではなく主導的原因であって、それがもつ高貴さは、それが生み出す結果がもつ高貴さと同等以上のものである。それゆえ「第二原因は〔結果を生み出すのに〕十分な力で作用するのであり、それゆえ、より高次の原因による援助を必要としない」(DM 22.1.2)。

スアレスは、存在者の「階梯 *ordo*」の区別を持ち出すことによってこれに答える。第二原因は、たしかに主導的原因である。しかし、それが主導的原因であるのはあくまでも「それ自身が属する〔存在者の〕階梯において」(DM 22.1.14) のことであり、それゆえ第二原因が主導的原因であることから、その働きがより高次の階梯に属する原因の働きに依存しないことは帰結しない。それ自身が属する存在者の階梯（たとえば物的存在者の階梯）において主導的原因であることと、より高次の階梯に属する原因の働きに依存しないこととを比較すれば、後者が前者より以上の完全性を要する事柄であること、したがって前者が後者を含意しないことは自明だというのである。

ちなみにトマスは、第一原因と第二原因の協働を、職人が道具を使ってするものづくりをモデルとして理解しようとした。したがってスアレスは、協働論を採る点ではトマスの側に立つが、第二原因を道具的原因ではなく主導的原因とする点ではドゥランドゥスの側に立っている。そして討論 22 第 2 節でスアレスは、これに関連する議論を詳しく展開して、自身とトマス主義者の協働論の異同を明らかにしている。しかし、この点の紹介は割愛して、以下では、討論 22 第 3 節と第 4 節から、第一原因と第二原因の協働のあり方に関するスアレス自身の主張のおもなものを取り上げて解説する。

討論 22 第 3 節では、第一原因の能動の働きと第二原因のそれとの関係が論じられる。

第一に、第一原因の働きと第二原因の働きは、実在的に区別される二つの働きではなく、同じ一つの働きである。二つの働きがそれぞれ別々に結果の産出に貢献するのだとすると、第一原因の働きなしに

²⁵ スアレスは、全部で六つの証明を与えている。DM 22.1.7-13 を参照。

²⁶ 第二の証明においてスアレスは、原因の能動の働きを一つの存在者として捉えて、結果の存在だけでなく、原因の能動の働きそれ自体の存在も神に依存すると論じている。DM 22.1.9 を参照。

²⁷ スアレスは、保存論を支持する四つの議論を紹介して、それらを反駁している。四つの議論については DM 22.1.2-5 を、それらの反駁については DM 22.1.14-30 を参照。以下で紹介するのは、第一の議論とそれの反駁である。

は結果は生じないとはいえ、第二原因の働きそれ自体は第一原因の働きに依存しないことになり、結局のところ保存論に陥ってしまうというのがその理由である。²⁸ もちろん、二つの働きだとすると保存論に陥ってしまうから一つの働きだという言い方は論点先取である。しかし、保存論は誤りで協働論が正しいという第1節の議論を受け入れるなら、論点先取の問題は解消される。

ここで「能動の働き」について、一つの重要な確認をしておく。スアレスも受け入れたスコラの見解によれば、能動の働きは、原因である能動者の働きではあるが、もしその働きが何かに内属するのであれば、それが内属する主体は能動者ではなく受動者である。²⁹ たとえば火が事物を熱する能動の働きは、熱せられた事物に内属する。能動の働きは、受動者が可能性としてもっていた結果を現実化する働き（事物を熱する働き）として受動者（事物）において実現するものであるし、受動者において現実化された結果（熱）によってその同一性と本性（事物を熱する働きとしての同一性と本性）が定まるものだからである。³⁰ スコラのこの見解を踏まえていえば、第一原因の働きと第二原因の働きが同じ一つの働きであるとは、第一原因と第二原因が同じ一つの原因であることを意味するわけではなく、それらの働きが同じ一つの結果を生じさせる働きであることを意味する。

第二に、第二原因の働きは第一原因の働きに依存するとはいっても、これは後者が原因として働いて、その結果として前者が生じるという意味ではない。もしそうであれば、両者は実在的に区別される二つの働きであることになるが、これは第一の主張に反するからである。第一原因の働きと第二原因の働きのあいだに実在的な区別はなく、ただ概念的な区別が、つまり同じ一つの能動の働きを第一原因との関係で見ると、第二原因との関係で見るとの区別があるだけだというのである。³¹ さきの確認を踏まえて言い換えれば、これは、同じ一つの結果を第一原因との関係で見ると、第二原因との関係で見るとの区別である。

第三に、第一原因の働きと第二原因の働きは同じ一つの働きではあるが、前者はある意味で後者に「優位 *prior*」する。もちろん第二の主張により、それは「因果性 *causalitate*」に関する優位ではない。しかし、同じ一つの働きを概念的に二つに区別して見れば、「価値順位 *dignitate*」あるいは「普遍性 *universalitate*」に関しては、一方が他方に優位するという関係が成立する。まず、第一原因は第二原因よりも高次のより高貴な原因であるという意味で、同じ一つの能動の働きであっても、それを第一原因との関係で見たものは、それを第二原因との関係で見たものに価値順位の点で優位する。また問題の働きは、第一原因との関係で見れば、どのような種類のものであれ結果（無ではなくて存在）を生じさせる働きであるのに対して、第二原因との関係で見れば、ある特定の種類の結果を生じさせる（存在を限定する）働きであるという意味で、前者は後者に普遍性の点で優位する。³² そのため第一原因は「普遍的原因 *causa universalis*」、第二原因は「特殊的原因 *causa particularis*」ともいわれる。普遍的原因とは、

²⁸ DM 22.3.1-5 を参照。

²⁹ 「もしその働きが何かに内属するのであれば」という限定が必要なのは、神による無からの創造の働きは受動者をもたず、それゆえ内属する主体をもたないからである。しかし、いま問題となっているのは協働であるから、その限定は無視することができる。いやそうではない、といわれるかも知れない。神による協働も結果に存在を与える働きであり、その点では創造や保存と違いはないとも考えられるからである。しかしそうだとすると、目下の議論にとっては、能動の働きが、受動者の有無にかかわらず、原因ではなく結果の側から捉えられるものであることが確認されれば十分である。

³⁰ 能動の働きのこのような理解については、Freddoso 2002, xlv-xlvi を参照。

³¹ DM 22.3.6-8 を参照。

³² DM 22.3.9-10 を参照。

さまざまな種類の結果の産出に関与する原因、特殊的原因とは、ある特定の種類の結果の産出に関与する原因である。この区分は、作用因の区分を論じた討論 17 第 2 節では取り上げられない。しかしそれは、機会因論を退ける議論にも関係する重要な区分である。ちなみにスコラ学においては、神だけでなく、太陽などの天体も普遍的原因の一つに数えられる。

さて、第一原因の働きと第二原因の働きは同じ一つの働きであり、両者のあいだに実在的な区別はなく、ただ概念的な区別があるだけだという。しかしもちろん、第一原因（神）と第二原因（被造物）のあいだには実在的な区別がある。それでは「第一原因と第二原因は、どのような仕方で集合・結合して同一の結果と同一の働きを生じさせるのか」（DM 22.4.1）。これが討論 22 第 4 節の主題である。なおこの問題をスアレスは、第二原因である被造物が「自然の原因」である場合と「自由な原因」である場合に分けて論じているが、本稿の最初で断ったように、以下では、前者にかかわる議論のみを取り上げる。

問題は、第一原因と第二原因のあいだの適合性であり、それ自身「自由な原因」である神が、何者にも強制されることなく自身の意志に従っていないが、それでもなお「自然の原因」である被造物との、必然性に従うような仕方での協働（集合・結合）がいかにして成立し得るかである。この可能性についてスアレスは、つぎのように述べる。第一に「協働に際して神は、事物の本性に自身を適合させ、各々の事物に、その事物がもつ力に適合した協働を提供する」（DM 22.4.3）。第二に「神は、ひとたび第二原因を生じさせ保存すると決心したあとは、無謬の法則に従って第二原因と協働し、第二原因を作用させる」（Ibid.）。

第一原因は、第二原因に寄り添うような仕方での第二原因と協働（集合・結合）するというわけだが、これが神の絶対的な自由を損なうものでないことは、つぎのように説明される。神がそのような仕方での第二原因と協働するとき、たしかに結果は必然的に生じる。しかしその必然性は、第二原因に関しては「自然必然性 *necessitas naturalis*」であるが、第一原因に関しては「仮定に基づく必然性 *necessitas ex suppositione*」ないし「不変性の必然性 *necessitas immutabilitatis*」（Ibid.）である。すなわち第二原因にとっては避けがたい必然性であるが、神にとっては、第二原因と協働するという自身の自由な決断を前提とした必然性、その前提が成立し続けるかぎり「無謬の法則 *infallibilis lex*」（これは「神自身の知恵と摂理の法則」（DM 22.4.5）ともいわれる）に従って変わることなく協働し続けるという意味での必然性だということである。それゆえ神は、別様に決断することもできるのであって、実際「神は、ときにそうした協働をしないことによって、法則を取り除く」（DM 22.4.3）。神は、自身が制定した法則を執行するという仕方での第二原因と協働し、その法則の執行を一時停止するという仕方での協働を留保するというわけである。

ちなみにいま確認したのは、神の「絶対的な力 *potentia absoluta*」と「秩序づけられた力 *potentia ordinaria*」を区別するスコラの標準見解をスアレスがどのように理解しているかに関係する事柄である。スアレス自身の説明によれば、絶対的な力とは「神が、自身に従う以外にはいかなる意志の仮定や限定もなく、事物の本性やその他の原因は一切考慮しないときの力」であり、秩序づけられた力とは「神が、自身が普遍的に制定した通常法則と原因に従って作用するときの力」（DM 30.17.32）である。協働と関係づけていえば、秩序づけられた力を行使するのは、神が、自身が制定した法則を執行し、第二原因と協働する場合であり、絶対的な力を行使するのは、神が、自身が制定した法則の執行を一時停止し、協働を留保する場合である。それは神が奇蹟を起こす場合であって、奇蹟とは、神の積極的な介入ではなく、消極的な留保によって起こることだということである。実際スアレスは「ダニエル書」第 3 章に記述のある奇蹟（バビロニア王ネブガドネザルの怒りを買った三人の男が火の燃え盛る炉に投げ込まれたにもかかわらず、男たちも彼らの衣服も火に焼かれることはなかった）を取り上げて、それを神が火の働きに

協働するのを留保したために起こったこととして説明している。³³

1.3.4. 機会因論への応答

スアレスは、討論 18 第 1 節「創造された事物は、実際に何かを生じさせるか否か」において、この問いに肯定的に答えて機会因論を退けている。彼が退けようとするその立場は、つぎのように主張する。

「創造された事物は何事も為さず、神が、それらの事物が現前するところで、すべてのものを生じさせる。それでも能動の働きが火や水などに帰せられるのは、見かけのためであり、またそれらの事物が現前するところでのみそうした結果を生じさせる、と神がいわば取り決めたからである。」(DM 18.1.1)

たとえば火に当たった手が熱をもつ場合、火が作用因として働いて手に熱を生じさせたと考えるのがふつうである。しかしこの場合、火が現前するところで熱もまた現前するのではあるが、作用因として働いているのは神のみであり、火は実際には作用因として働いていないというのである。この立場を支持する議論はこうである。被造物が作用因として働くことを認めると、その分だけ神の作用因としての働きを損なうことになる。神の働きが損なわれないようにするためには、神はすべてのことを為すと考えなければならないが、そうだとすれば被造物が作用因として働くのは余計なこととなる。それゆえ作用因として働くのは神のみであり、被造物が作用因として働くことはない。³⁴

これに対してスアレスは、まず被造物が作用因として働くことをつぎのように証明する。能動の力をもち作用因として働くことに無限の完全性は必ずしも必要とされないのだから、被造物がその完全性に応じた仕方でするとしても、それは被造物の本性に反することではない。ところで神は、被造物にそれに相応しい完全性を与えるという仕方、被造物を創造したはずである。それゆえ被造物は、その完全性に応じた能動の力をもち作用因として働く。³⁵

このように論じるときのスアレスの基本戦略は、神と被造物という存在者の階梯の区別に対応する形で、因果性（作用因の働き）にも階梯の区別を設けること、すなわち、神は、それが第一原因であることに応じた因果性をもつものに対して、被造物は、それが第二原因であることに応じた因果性をもつと考えることである。二つの因果性はそれらが属する階梯を異にし、神の因果性はあくまでも第一原因の階梯におけるそれなのだから、第二原因の階梯における因果性を認めても、それとは異なる階梯に属する神の因果性を損なうことにはならない。神が、被造物を作用因として働くものとして創造したことは、むしろ神の善性の証明だというのである。³⁶ そして異なる階梯に属する二つの因果性がどのように関係するか、これは協働の問題であり、これに関するスアレスの見解はすでに見たとおりである。

討論 18 における機会因論に対する以上の応答は、神の善性にかかわる論点を別にすれば、被造物が作用因として働く可能性を示す、どちらかといえばネガティブなものである。しかし 1.3.3 で指摘したように、神が作用因（第一原因）として働くのであれば、被造物が作用因（第二原因）として働くことは不要ではないのか、という機会因論からの反論が考えられる。そしてこれに答えるためには、被造物が作用因として働く必要性をポジティブに示すことが求められる。スアレスが与え得る議論は、どのようなものだろうか。まず考えられるのは、第一原因と第二原因の階梯の区別に訴えて、第一原因の因果性は、

³³ DM 22.1.11 を参照。

³⁴ DM 18.1.2 を参照。

³⁵ DM 18.1.8 を参照。

³⁶ DM 18.1.9 を参照。

それとは階梯を異にする第二原因の因果性を取って代わることはできないと論じることである。しかしこのように主張するだけでは、論点先取との誹りも免れず、議論として不十分である。この不備を補うのが、すでに言及した普遍的原因と特殊的原因の区別である。第一原因の因果性は、普遍的原因としてどのような種類のものであれ結果（無ではなくて存在）を生じさせる働きであるのに対して、第二原因の因果性は、特殊的原因としてある特定の種類の結果を生じさせる（存在を限定する）働きである。それは、被造物がその特殊性に応じた本性をもつことに基づいてもち得る因果性であって、神の普遍的な因果性がそれにとって代わることはできないのである。

以上、スアレスに即してスコラの因果論を概説した。最後に、作用因の定義に戻ってこれまでの考察を締めくくりにしよう。作用因とは「能動の働きを通じて、結果に存在を流し入れる原理」であり、「存在を流し入れる」は「存在を与える」を意味するのであった。とすると、作用因といえるのは第一原因の神だけであり、第二原因である被造物は厳密に言えば作用因ではないのではないかという疑念が生じる。というのも第一原因の働きは、無ではなく存在を生じさせる働きであり、存在そのものを与える働きであるが、第二原因の働きは、存在を限定する働きであって、存在そのものを与える働きではないからである。

これに対して、第二原因の働きもそれが結果を生じさせる働きである以上、ある意味で存在を与える働きであると答えることはできる。しかし「ある意味で」というのはどういうことか。これをスアレスが説明しようとするれば、第一原因の働きと第二原因の働きの同一性に訴えることになるだろう。存在を限定する第二原因の働きも、存在そのものを与える第一原因の働きと同じ一つの働きであり、その意味で、第二原因の働きも存在を与える働きなのである。とすれば、第二原因が作用因であるのは、それが第一原因に依存するかぎりでのことであり、無条件に作用因といえるのはやはり第一原因にかざられるということになる。そしてこのような結論に至るのは、神を「第一」原因、被造物を「第二」原因として両者のあいだに序列を設定して、後者は前者に依存するとしている以上、至極当然のことである。

協働論は、アリストテレスの因果論を被造物に原因として働く力を認めるものと解釈した上で、それを、神を頂点とするキリスト教の枠組みに取り込んで位置づけるという困難な試みにスアレスをはじめとするスコラ学者が与えた解決であった。スアレスは、機会因論からの反論に答えて協働論に踏みとどまっている。しかし、無条件に原因といえるのは神のみであるとする協働論から、真の原因といえるのは神のみであるとする機会因論まではそれほど遠い道のりではない。協働論は、イスラームの機会因論への対抗理論として登場した。しかしその協働論は、近世の機会因論の復活に向かう動きを胚胎していたのである。

2. デカルトの自然学

スコラのアリストテレス主義を批判した近世の哲学者のなかには、ホッブズのように、神を哲学の主題から排除することによってそうした者もいる。もっともホッブズも、実体と偶有性という概念枠組みでもって存在者を捉えるなど、アリストテレス主義と完全に絶縁したわけではない。しかし、哲学においては神の話はしないということになれば、神による創造、保存、協働を論じる余地はもはやなく、スコラの因果論はその土台から一挙に解体されてしまうことになる。³⁷ しかし、デカルトの対応は違っていた。神はデカルト形而上学において不可欠の役割を果たし、自然学においてもデカルトはスコラの遺産を引き継いでいる。

³⁷ 因果論を含むホッブズの形而上学については、秋元 2016 でやや詳しく論じた。

本節では、デカルトの自然学、とくにその因果論を検討する。そしてデカルトの立場は機会因論、協働論、保存論のどれに相当するか、という解釈上の争点を取り上げて私なりの見解を示し、そうすることを通じて、スコラの因果論の伝統との関係という観点から見たとき、デカルトの因果論がどのような位置に立つものであるかを明らかにしたい。

2.1. 創造、保存、協働

創造、保存、協働という神の三つの働きに即して、デカルトの見解を見ていこう。創造と保存についていえば、デカルトはスコラの標準見解をそのまま引き継いでいる。第3省察に、このことを示す発言がある。デカルトは「私がいましたがた存在したということから、いま私が存在しなければならないということは帰結しないのであって、ある原因が私をこの瞬間にいわばもう一度創造するのでなければ、言い換えれば、私を保存するのでなければ、私が存在することにはならない」(AT 7, 49) とした上で、これを一般化してつぎのように述べる。

「どんなものでも、それが持続する各瞬間に保存されるためには、それがまだ存在していなかったときに、それを新たに創造するのに必要であったのとまったく同じ力および能動の働きを必要とする。それゆえ保存と創造は、ただ概念的に異なるだけである。」(AT 7, 49-50, cf. PP 1.21, AT 8-1, 13)

しかもこの直後でデカルトは、創造の働きをする原因は神であることを確認しているのだから、神は創造と保存の二つの働きをするが、両者のあいだの区別は概念的なものに過ぎないということになる。これは、スアレスも支持したスコラの標準見解にほかならない。³⁸

問題はデカルトが、神に協働という第三の働きも帰しているか否かである。この点について考えるため『哲学原理』の運動論を見てみよう。デカルトは、物体の運動の原因を論じて「普遍的な第一原因」と「特殊な[第二]原因」(PP 2.36, AT 8-1, 61)を区別する。前者は「世界のなかにあるすべての運動の一般的な原因」(Ibid.)であり、後者は「個々の物質部分が、以前にはもたなかった運動を獲得することになる原因」(Ibid.)である。そして前者の普遍的原因が「神自身にほかならないことは、私には明白であるように思われる」(Ibid.)という。さらに、その神の働きについてデカルトは「神は、はじめに物質を、運動および静止とともに創造したのであり、いまもなお、そのときに物質全体のうちに置いたのと同じだけの量の運動と静止を、みずからの秩序づけられた協働のみによって、保存している」(Ibid.)と述べる。そして、こうした運動量の保存は「神の不変性」の当然の帰結だとしている。ちなみに神の「秩序づけられた協働」というのは、神の「絶対的な力」と「秩序づけられた力」を区別するスコラの見解を引き継いだ言い回しである。

そして神の不変性から導き出されるのが、後者の特殊な第二原因である。「神の不変性ということから認識される、自然の規則ないし法則」(PP 2.37, AT 8-1, 62)があり、それが「個々の物体に認められるさまざまな運動の第二原因にして特殊的原因だ」(Ibid.)というのである。デカルトが挙げる自然法則は、つぎの三つである。

³⁸ ただしデカルトが保存を創造の働きの継続と考えているのか、再創造、すなわち瞬間ごとの創造の繰り返しと考えているのかをめぐっては、解釈者のあいだで見解が分かれている。後者の見方は、再創造のプロセスを、フィルムの一コマ一コマの連続からなる映画になぞらえて「シネマ説 cinematic view」(Garber 1992, 275, Garber 1993, 14)とも呼ばれる。シネマ説をシュマルツは退け、オットは採用している。Schmaltz 2008, 79-80, 102, Ott 2009, 70-76を参照。

「各々の事物は、それが単一の分割されていないものであるかぎり、できるだけいつも同じ状態に留まり、外的原因によってでなければ決して変化しない。」(PP 2.37, AT 8-1, 62)

「物質の各々の部分は、それだけ切り離して見れば、決して曲線に沿ってではなく、ただ直線に沿ってのみ運動し続けようとする傾向をもつ。」(PP 2.39, AT 8-1, 63)

「運動している物体が他の物体に衝突する場合、もし前者の有する直線方向に進もうとする力の方が、それに抵抗する後者の力よりも小さければ、前者は方向転換するが、自身の運動は保持して、運動の方向限定だけを手放す。他方、前者の有する力の方が大きければ、前者の物体は、後者の物体を自身とともに動かし、自身の運動のうち、後者の物体に与えるのと同じ分だけの運動を失う。」(PP 2.40, AT 8-1, 65)

第一法則は、慣性の法則に相当するものである。第二法則は、物体の瞬間的な運動にかかわるもので、曲線運動も瞬間的には接線方向の直線運動であるとするものである。ちなみに「物質の各々の部分は」といわれるのは、デカルトが「どのような運動においても、同時に動く全物質は一種の円環運動をなす」(PP 2.39, AT 8-1, 63, cf. PP 2.33, AT 8-1, 58-59)と考えているからである。第三法則は、運動量保存の法則に相当する内容を含むものである。そして「諸々の物体に起こる変化の特殊な原因は、すべてこの第三法則に含まれている」(PP 2.40, AT 8-1, 65)と述べてデカルトは、三つの法則のなかでも、物体の運動の特殊な第二原因にとくににかかわるのは第三法則だとしている。

ニュートンによって確立された古典力学に即して見れば、第三法則と、それを個別具体化した七つの規則の妥当性については疑問点もある。たとえば第四規則「物体Cがまったく静止しており、Bよりもいくらか大きいとすると、BはCに向かってどれほどの速さで運動しても、Cを動かすことは決してなく、Cによって反対側にはねかえされるであろう」(PP 2.49, AT 8-1, 68)は、われわれの経験的直観にも反する。³⁹しかしここでは、こうした問題には立ち入らず、スコラの因果論との比較という観点からデカルトの因果論についてつぎの三点を指摘しておこう。

第一に「普遍的な第一原因」と「特殊な第二原因」を区別する点でも、また普遍的な第一原因を神とする点でも、デカルトはスコラの伝統を引き継いでいる。ただスコラの因果論が被造物を特殊な第二原因としたのに対して、デカルトが特殊な第二原因とするのは被造物ではなく自然法則（とりわけ第三法則）である。ここで、法則が「原因」といわれることにともなう疑問についてひとまず述べておく。まずデカルトのいう法則は、具体的には、運動量保存の法則などに相当するものである。抽象的には、物体の運動について普遍的に成り立つ事態（あるいはその言語的定式化）といったところだろう。そして法則を成立根拠の観点から見れば、神あるいは被造物の因果性に基いて成立している事態が法則であって、法則それ自体は結果を生じさせる能動の働きをするものではないように思われる。しかし、神の普遍的な因果性が物体の運動の多様性に応じて特殊化されたもののことを法則とっていると考えると、法則に因果性を帰するのめあながち不当とはいえないだろう。また法則がこの意味で「特殊な」であることは、法則の普遍性を損なうものではない。

第二に「神は、はじめに物質を、運動および静止とともに創造したのであり、いまなお、そのときに物質全体のうちに置いたのと同じだけの量の運動と静止を、みずからの秩序づけられた協働のみによって保存している」(PP 2.36, AT 8-1, 61)という発言が示すように、デカルトは、神による創造と保存というスコラの見解を引き継ぎつつ、それを物質とその運動量に適用している。第三に、デカルトは創造と保存だけでなく協働についても語っている。しかしデカルトが協働を、創造や保存とは区別された第三の働きとして立てているかどうかは明らかでなく、彼の発言は保存と協働の同一性を示唆しているよ

³⁹ 第三法則と七つの衝突規則については、Des Chene 1996, 286-312 を参照。

うにも見える。実際『哲学原理』の別の箇所を見ると、デカルトは「神以外のすべての実体は、神による協働という助力なしには存在し得ない」(PP 1.51, AT 8-1, 24) と述べている。つまり「協働」の語を、被造物の原因としての働きではなく、被造物の存在者としての身分（被造物が神によって創造され保存されることによって始めて存在し、また存在し続ける存在者であること）を問題にする文脈で使用している。⁴⁰ したがって「協働」という語の使用それ自体を根拠としてデカルトは協働論者であったと単純に論じることはできない。⁴¹

実際、デカルトは機会因論者であったとする解釈がある。⁴² しばしばその論拠とされるのは、物質的実体を延長と同一視するデカルトの存在論である。アリストテレス主義者によれば、物質的実体は、その種に応じた仕方原因として働く力を、たとえば火は加熱する力を、水は冷却する力をもつ。これは、つぎのような存在論を前提とした考え方である。すなわち、一般に実体は質料と形相の統合体であるが、形相は、各種の実体をその種の実体にする、たとえば水を水にする実体の本質規定（それゆえ実体的形相とも呼ばれる）であり、各種の実体がそれぞれに有する力の源泉でもある。これに対してデカルトは、物質的実体を延長と同一視するのだから、もっぱら空間的・幾何学的に規定されるそうした物体には力のような力学的性質が占める場所はない。物体は、原因として働く力を剥奪された幾何学的延長にほかならず、それゆえ、もしデカルトが物体相互の関係に関して原因として働く力をどこかに求めるとすれば、それは神以外にはない。つまりデカルトは（自身が機会因論者であることを自覚していたかどうかはともかく）機会因論者であるほかないというのである。⁴³

さてデカルトを機会因論者と見なすのは、たしかに一つの自然な解釈である。しかし、この解釈を支持する上で障害となることもある。その一つはデカルトが「各物体が他の物体に働きかけたり、他の物体からの働きかけに抵抗したりする力は、何に存するか」(PP 2.43, AT 8-1, 66) と問い、それは「各々の事物が、それが現に置かれているのと同じ状態に、できるだけ留まろうとする傾向をもつ」(Ibid.) ことに存すると答えていることである。彼は、物体が他の物体に「働きかける力 *vis ad agendum*」について語り、その在り処を物体がもつ傾向性に求めている。これを文字通りに受け取るなら、デカルトは協働論者あるいは保存論者であったとする解釈もあり得るわけで、実際そのように考える者もいる。⁴⁴ 一方デカルト機会因論者説をとる解釈者は、物体がもつ力への言及を文字通りには受け取らず、それを「語り方」の問題として処理する。オットによれば、それは、本当は神の力の結果であることを物体の力の結果であるかのように「偽装して語る仕方 *a disguised way of talking*」(Ott 2009, 62) であり、いわば「速記法 *shorthand*」(Ibid, 63) だというのである。しかし、こうした対処法はアド・ホックなものにも見える。それではデカルトの立場は、機会因論、協働論、保存論のいずれであったと考えればよいのか。

⁴⁰ 『哲学原理』のこの部分は、デカルトの同時代の批判者が取り上げて、保存と協働を混同する誤りを犯すものとして批判している。Schmaltz 2008, 101-02 を参照。

⁴¹ ペッシンは、デカルトの著書・書簡における「協働」の多数の用例を分析して、保存とは区別された協働を指す用例があると論じているが、これに対してはオットの批判がある。Pessin 2003, 35-39, Ott 2009, 67 を参照。

⁴² これは 17 世紀からある解釈で、ガーバーやオットなど今日でもデカルトを（少なくとも物体相互の関係に関するかぎり）機会因論者で見なす解釈者は少なくない。Garber 1992, Garber 1993, Ott 2009 を参照。

⁴³ 最初に断ったように、本稿では、精神的実体が原因として働く力をもつか否かは問わない。

⁴⁴ 協働論者だとするのはクラッターボーやペッシン、保存論者だとするのはシュマルツである。Clatterbaugh 1999, Pessin 2003, Schmaltz 2008, Schmaltz 2011 を参照。デカルトが被造物を原因として扱っている箇所については、Pessin 2003, 34, n. 37 を参照。

2.2. 協働論、保存論、機会因論

この問いに本格的に取り掛かるまえに、復習も兼ねながらスコラの因果論が関係する三つの立場、協働論、保存論、機会因論について、デカルト後の展開も含めてまとめておく。スコラ学者がイスラームの機会因論に対抗して打ち出した二つの立場、協働論と保存論から見よう。

神は、普遍的な第一原因として創造および保存の働きをする。創造は、存在者にはじめて存在を与える働きであり、保存は、創造されたあとの存在者に存在を与え続ける働きである。二つの働きは概念的に区別されるだけで、両者のあいだに実在的な区別はない。一方被造物は、特殊な第二原因として結果を生じさせる働きをする。それは特定の種類の原因が特定の種類の結果を生じさせる働きであり、存在をある仕方で限定する働きである。協働論と保存論は、ここまでは歩みを共にするが、このあと別々の道へと進む。分岐点となるのは、結果を生じさせる被造物の働きが神に直接的に依存するか否かである。この問いに保存論は「直接的には依存しない」と答え、協働論は「直接的に依存する」と答える。協働論によれば、被造物は、第二原因として働いて結果を生じさせるが、それは第一原因である神が第二原因と協働するかぎりにおいてのことであり、第二原因である被造物の働きは、第一原因である神の働きに依存する。つまり協働論の神は、創造と保存に加えて協働という第三の働きをする。それに対して保存論の神は、創造と保存まではするが協働はしない。被造物は、神との協働なしに、それだけ単独で働いて結果を生じさせるというのである。

協働論によれば、結果は、第一原因である神が第二原因である被造物と協働することによって生じる。このとき第一原因の働きと第二原因の働きは、同じ一つの結果を生じさせる働きであるという意味で、同じ一つの能動の働きである。その働きは、第一原因との関係で見れば、どのような種類のものであれ結果（無ではなくて存在）を生じさせる働きであって普遍的であるのに対して、第二原因との関係で見れば、ある特定の種類の結果を生じさせる（存在を限定する）働きであって特殊である。あるいは結果が有する存在は、第一原因との関係で見れば存在そのものであるのに対して、第二原因との関係で見れば限定された存在である。そして、このような二面性は法則についても指摘することができる。法則は、神が制定したものとして、第一原因との関係で見れば普遍的であるのに対して、各種の事物に固有な本性を反映するような仕方で原因と結果のあいだの関係を規定するものとして、第二原因との関係で見れば特殊なのである。

協働論が、協働という神の直接的な寄与が、結果の産出には不可欠だと考えるのに対して、保存論はそうは考えない。しかし両者のあいだの違いは微妙であり、保存論と協働論のあいだに実質的な差異はないともいえる。この点を確認するため、協働論の側からの反論と、保存論の側からの応答のつぎのような応酬を考えてみよう。

反論 1：結果が有する存在は、第二原因である被造物が与え得るものではなく、第一原因である神が与えるものである。それゆえ被造物が、神との協働なしにそれだけ単独で働いて結果を生じさせることはできない。

応答 1：結果が有する存在は、神による創造・保存の働きによって確保されている。それゆえ創造・保存に加えて協働という第三の働きを考える必要はない。

反論 2：結果が有する存在は一定の仕方で限定された存在である。ところが創造・保存は、存在そのものを与える働きであって、存在の限定にかかわる働きではない。それゆえ協働はやはり必要である。

応答 2：存在の限定にかかわる働きとは、第二原因である被造物の働きにほかならない。それゆえ協働は必要ない。

反論 3：存在の限定にかかわる働きだけでは、限定されるべき存在そのものは確保されず、結果は生

じない。それゆえ神による協働はやはり必要である。

反論3は、反論1と同様、結果が有する存在の由来を問うものであるから、応答1がそれに続くことになる。こうして堂々巡りが生じる。両者のあいだの違いはまことに微妙なのである。

しかし、つぎのような保存論は協働論とは明らかに異なる立場であるし、スコラの標準見解に反するものとして退けることができる。それは、結果が有する存在は、神ではなく第二原因によって確保されるとする保存論である。この立場は、存在を限定するだけでなく存在そのものを与える働きを被造物に認めるのであるから、被造物を作用因として明確に位置づけることができるという利点を有している。しかし、スコラ学者であれば、そのような保存論は、被造物に神の領域への越権を許す誤りを犯すものとして退けるであろう。逆にいえば、擁護可能な保存論であれば、被造物が原因として働いて結果を生じさせるまさにそのときに、その働きに合わせて神が結果に存在を与える働きをしていることは認めざるを得ない。その働きを保存と呼ぼうとも、これは協働論の言い分を実質的に認めることに等しく、協働論と保存論の相違は、神のその働きに協働の名を与えて第三の働きとして取り出すか否かの相違ではない。協働論は、存在を与える働きを神に、存在を限定する働きを被造物に振り分けた上で両者をどのようにして統合するかという困難な問題に正面から向き合い、両者の接点に着目するものであり、そうした困難に保存論よりも誠実に対応しようとしているともいえるだろう。

協働論も保存論も、被造物が第二原因としてではあれ真の原因として働くことを認める。これに対して機会因論は、真の原因として働くのは第一原因である神のみであり、第二原因とされる被造物は真の原因ではないとする立場である。神と被造物の双方に作用因としての働きを認める協働論には、1.3.4で指摘したようにある疑念がつかまとう。無条件に作用因だといえるのは神のみだからである。同じ疑念は、保存論についても生じるだろう。これに対して機会因論は、被造物から作用因としての地位を剥奪することによって、そうした疑念の生じない立場をとっているのである。

協働論と保存論が、神と被造物の双方に作用因としての働きを認めたのは、キリスト教とアリストテレス主義の統合を図ろうとしてのことであった。それに対して機会因論は、存在を与える働きだけでなく、存在を限定する働きも含めて、作用因としての働きの一切を神に帰属させるのであるから、それは因果論からアリストテレス主義の要素を切り離すことを含意する。そしてスコラの因果論からアリストテレス主義の要素が切り離されれば、残るのは神を頂点とするキリスト教の枠組みである。実際、近世にいわば復活を遂げた機会因論を支持したのは、スコラのアリストテレス主義を批判した哲学者たちである。そしてその一人であるマルブランシュは、オラトリオ修道会の司祭であり、彼がアリストテレス主義を批判したのは主として神学的な理由からであった。キリスト教は「ただ神のみしか愛してはならないし恐れてはならない」(RV 6.2.3.319)と教えているが、それは神が、そして神のみが原因として働いてわれわれの幸福を左右する力をもつ存在者だからである。ところがアリストテレス主義の哲学によれば、物体のような被造物も原因として働く力をもつとされる。とすればわれわれは、被造物にも、少なくともそれがわれわれの幸福を左右する程度に応じて神性を認め、そしてそれを愛し、あるいは恐れなければならないことになる。つまりアリストテレス主義の哲学は、キリスト教に背く教えにわれわれを導くという意味で「もっとも危険な誤り」(RV 6.2.3, title)であり、「卑しむべき哲学」(RV 6.2.3.312)だということである。

2.3. 協働論・保存論から機会因論へ

以上の準備作業を踏まえて、デカルトの立場についてあらためて考えてみよう。論述は、デカルトは機会因論者であったとするオットと、保存論者であったとするシュマルツの解釈の検討を軸として進め

ることとする。⁴⁵

2.3.1. オットとシュマルツのデカルト解釈

オットは、スコラのアリストテレス主義の自然学からデカルトの自然学への移行を、基本概念の交代、すなわち「力 power」を基本概念とする自然学から「法則 law」を基本概念とする自然学への移行と特徴づける。アリストテレス主義者は、自然を、各種の事物がそれぞれの本性に基づいて有する力の作用によってそのあり方が規定される世界として捉えた。それに対してデカルトは、自然を、法則によってそのあり方が規定される世界として捉えた。しかもデカルトは「神は、自然法則の直接の起源であり、それゆえ唯一の真の原因ではないとしても、第一原因である」(Ott 2009, 2) と考えて、法則の基礎を神に求めたのだから、問題の移行は、自然界のあり方を事物の本性に基づくものとして捉えるボトム・アップの見方から、自然界のあり方を神の意志に基づくものとして捉えるトップ・ダウンの見方への移行でもあった。オットは、このように主張する。⁴⁶

オットは、ボトム・アップとトップ・ダウンの対比を、協働論、保存論、機会因論の分類にも適用する。そして被造物に作用因としての働きを認める協働論と保存論は、ボトム・アップの見方であるのに対して、作用因としての働きを神に集約する機会因論は、トップ・ダウンの見方だとする。問題の移行は、協働論ないし保存論から機会因論への移行でもあったのであって、「成熟期のデカルトは堅固なトップ・ダウンの見方 [機会因論] に与している」(Ibid., 38) というのである。またオットが自説の根拠としてとくに着目するのは、デカルトが被造物ではなく法則を第二「原因」としていることである。原因としての働きが被造物から法則に移されたことによって、デカルト自然学においては、被造物は原因としての働き失っているというわけである。⁴⁷ ちなみに上の引用箇所「成熟期の」という限定がついているのは、オットが、デカルトの立場は『世界論』や『方法序説』を執筆した時期の保存論ないし協働論から、『省察』や『哲学原理』を執筆した時期の機会因論へと変化したと考えているからである。⁴⁸

さてトップ・ダウン対ボトム・アップという図式は、中世から近世にかけての因果論の展開を追う上で有効であり、以下では、その図式を借用して論述を進める。しかし、少なくともスコラの自然学ないし因果論とデカルトのそれとの比較に関するかぎり、オットの解釈には問題点もある。まずスコラのアリストテレス主義がボトム・アップの見方をとっているというのは正しい。しかしスコラ学の課題は、キリスト教の神とアリストテレス主義との統合、すなわち神を頂点とするトップ・ダウンの見方をとるキリスト教の枠組みに、ボトム・アップの見方をとるアリストテレス主義を取り込んで位置づけることにあったはずである。⁴⁹ 協働論や保存論は、そうした課題にスコラ学者が与えた解決であり、トップ・ダウンとボトム・アップの両側面をもつ。それゆえスコラの自然学を、そのアリストテレス主義の要素

⁴⁵ 注 44 で、デカルトは協働論者であったとするクラッターボーとペッシンの名前を挙げた。しかし二人の解釈の検討は行わない。二人がデカルトに帰する協働論が、はたして本当に協働論といえるものであるかどうかについて疑問があるからである。詳しく論じるのは控えるが、クラッターボーの議論は「協働論を確実に結論するのに十分でない」(Ott 2009, 66) とするオットと、「ペッシンの見解は、デカルト機会因論者説の一形態であるように思われる」(Schmaltz 2008, 127, n. 88) とするシュマルツは、それぞれに正しいと思う。

⁴⁶ Ott 2009, 1-12 を参照。

⁴⁷ Ott 2009, 52-57, 68-69 を参照。

⁴⁸ Ott 2009, 38, 54, 64 を参照。

⁴⁹ 「スコラ学者の直面する主要な困難は……神の力と全能を被造物の力といかにして調停するかである」(Ott 2009, 21) という発言が示すように、この点はオットも、もちろん理解している。

のみに着目してボトム・アップの見方と特徴づけるのは不正確である。

またデカルトが法則の源泉を神に求めている点を捉えて、それをトップ・ダウンの見方だとするのは正しい。しかし 2.2 で指摘したように、法則にも二面性があり、法則は、第一原因（神）との関係で見れば普遍的であるのに対して、第二原因（被造物）との関係で見れば特殊である。そしてデカルトも、法則の源泉を「神の不変性」に求める一方で、それを「普遍的な」第一原因である神とは区別して「特殊な」第二原因だとしているのだから、法則が二面性をもつのは彼も認めていることである。ところがオットは、法則が「特殊な」第二原因であるとされることの意味は検討していない。もちろん法則に二面性があることを認めているからといって、ボトム・アップの見方をとっているとは直ちにはいえない。しかし、オットが法則のもつ二面性への配慮を欠いているのはやはり問題である。さらに 2.1 で見たように、デカルトは、物体が他の物体に「働きかける力」について語り、物体が原因として働くことを認めているように思われる。これをたんに「語り方」の問題として簡単に片づけてしまってもよいかどうか、この点についても疑問が残る。

要するに、スコラ学と同様、デカルトの自然学にも神をトップとするトップ・ダウンの側面と、被造物をボトムとするボトム・アップの側面があると考えられる余地はある。もちろん、そうだとしてもスコラ学者とデカルトのあいだには相違もある。スコラ学の場合、トップに立つ神はキリスト教の神であり、ボトムに位置する被造物世界を規定するのはアリストテレス主義の存在論である。それに対してデカルトの神をキリスト教の神と同一視してよいかどうかについては議論があろうし、また被造物世界についてデカルトのとする存在論は、アリストテレス主義の存在論とは大きく異なっている。それでもデカルトは、トップ・ダウンの見方とボトム・アップの見方の調停というスコラ学者が取り組んだのと基本的には同じ課題に取り組んでいると見ることは可能である。そしてデカルトは、やはりスコラ学者と基本的には同じ仕方でその課題を解決している、すなわち協働論ないし保存論の立場をとっているとする解釈もあり得るのである。

シュマルツのデカルト保存論者説を取り上げて検討しよう。シュマルツは、オットと同様デカルトが第二原因とする法則の身分を問題にするが、それに関してオットとはまったく異なる見解を唱える。オットは、法則と被造物の区別に着目する。そして法則は、被造物はもたない特殊な第二「原因」としての身分をもつとして、法則を普遍的な第一「原因」である神の側に引きつけて理解する。それに対してシュマルツは、法則と神の区別に着目する。そして法則がもつのは「普遍的な第一」原因である神とは区別された「特殊な第二」原因としての身分であるとして、法則を被造物の側に引きつけて理解する。「デカルトの考えは、神は法則を直接創造し、その法則が引き続き運動する物質のあり方を決定するというものではない。私がデカルトに見出すのは、むしろつぎのような見方、すなわち神は運動する物質を直接創造し、法則は神が創造したものの本性をただ反映するだけだとする見方である」(Schmaltz 2008, 124)。デカルトの法則は、ボトム・アップの性格をもつものだというのである。

このように考えるシュマルツは、物体がもつ力について語るデカルトの言葉を文字通りに受け取り、デカルトは神と物体の双方に原因として働く力を帰しているとする。そして神と物体の役割分担を、スコラの「存在(ある)に即した原因 *causa secundum esse*」と「生成(なる)に即した原因 *causa secundum fieri*」の区別を用いてつぎのように記述する。

「神は、一定不変の運動量の「存在に即した」原因である。……物体の持続のさまざまな様態は、この運動量の物質諸部分間における分布状況の変化の「生成に即した」原因である。」(Ibid., 118)

ちなみに「持続」は、物質的実体を延長と同一視するデカルトの存在論の道具立てのなかで、物体に

原因として働く力を帰する根拠となり得るものとして、シュマルツが注目するものである。この見方の成否はここでは問わない。⁵⁰ 問題にしたいのは、デカルトは協働論者ではなく保存論者だとするシュマルツの主張の成否である。

シュマルツは、デカルトの自然学に「神の側に、その保存の働きとは異なる、そして第二原因の働きとともに変動する協働の働き」(Schmaltz 2008, 125) を認める余地があるか否かを問う。そして「否」と答える。このとき彼が着目するのは、デカルトが運動の自然法則を「神の作用の不変性」、すなわち「神は世界を、かつてそれを創造したのと同じ働きによって、いまも継続的に保存している」(PP 2.42, AT 8-1.66) ことを引き合いに出して論じていることである。これは「運動の普遍的原因として寄与する神の働きには、単一の不変の働きしかない」(Schmaltz 2008, 125) ことを示している。それゆえその働きは、物質とその運動量を一定不変に保つ創造・保存に尽き、変動をとまなう協働は含まないというのである。このように考えるシュマルツは「デカルト自然学においては、神の秩序づけられた協働と、運動する物質の継続的保存とのあいだに違いはない」(Ibid., 126) と述べて、デカルトが「協働」の言葉で語るものは「保存」と同じものだとする。

シュマルツは、第一原因の不変の働きと、第二原因の変動する働きの不一致に訴えて協働の可能性を排除し、デカルトは保存論者であったと論じる。しかし、こうした論法は成り立たない。協働論者であれば、つぎのように主張すると考えられるからである。第一原因の働きと第二原因の働きとは同じ一つの働きである。ただその働きは、第一原因との関係で見れば、無ではなく存在を生じさせる働きとして不変であるが、第二原因との関係で見れば、存在を限定する働きとして事物の本性に応じて変動する。つまり協働論は、第一原因の不変の働きと、第二原因の変動する働きは統合し得るとする立場なのである。したがってデカルトが第一原因の働きは不変であるとする一方で、第二原因の働きは変動するとしているとしても、そのことは彼が協働の可能性を排除していることを意味しない。もちろん協働論によるそうした統合の試みが成功しているか否か、これは別問題であり、シュマルツのいうことも、協働論それ自体に対する問題提起としてならば理解することができる。しかし、デカルトは協働論者ではなく保存論者であったとする議論としては成功していない。

また 2.2 で論じたように、少なくとも擁護可能な保存論と協働論のあいだに実質的な差異はないともいえるのであって、もしこの見方が正しいとすれば、デカルトが自身の立場を保存論と自覚していたか協働論と自覚していたかはともかく、その立場が実際には保存論であるか協働論であるかを論じることは意味を失うことにもなる。シュマルツがデカルトの立場であったとする保存論は、神（第一原因）を「存在に即した」原因、被造物（第二原因）を「生成に即した」原因と捉えて、両者のあいだに分業が成り立つとするものである。⁵¹ しかしこの立場に対しても、2.2 で取り上げた反論と応答の応酬が（「存在の限定」を「生成」と読み替えるなどの）必要な修正を施せば当てはまる。つまり神（第一原因）を「存在に即した」原因、被造物（第二原因）を「生成に即した」原因と捉える保存論と、神（第一原因）の働きは存在を与える働き、被造物（第二原因）の働きは存在を限定する働きと捉える協働論とのあいだに実質的な差異はなく、一方は他方に吸収されてしまうと見なすこともできるのである。

2.3.2. 因果論の重心移動

オットのデカルト機会因論者説と、シュマルツの保存論者説の批判的検討を通じて確認されたのは、デカルトの立場を協働論（あるいはそれと同等の保存論）と解釈する可能性である。デカルトは、トッ

⁵⁰ 物体がもつ力の存在論的根拠としての持続については、Schmaltz 2008, 116-21 を参照。

⁵¹ Schmaltz 2008, 22-24 を参照。

プ・ダウンの見方とボトム・アップの見方の調停というスコラ学者と基本的には同じ課題に取り組み、そしてやはり基本的には同じ仕方でその課題を解決していると見ることもできるのである。これはしかし、オットの解釈が全面的に退けられるべきものであることを意味するわけではなく、私は、むしろその基本的な方向性は支持したいと思う。最後にこの点を論じて、本稿の締めくくりとする。

スコラの因果論によれば、神が普遍的な第一原因であり、被造物が特殊的な第二原因である。それに対してデカルトによれば、神が普遍的な第一原因であり、法則が特殊的な第二原因である。被造物ではなく法則が特殊的な第二原因であるとされることの意味をあらためて考えてみよう。

普遍的な第一原因	……	神	……	普遍的な第一原因
		法則	……	特殊的な第二原因
特殊的な第二原因	……	被造物		

スコラとデカルトの見解を比較すると、特殊的な第二「原因」の位置が被造物から法則に移動していることが分かる。比喩的にいえば、神と被造物のあいだに位置する因果論の重心が神の側に向かって移動しているのである。オットが着目しているのもこの事実である。

それでは、こうした重心移動の背景にあるものは何だろうか。それは被造物世界を規定する存在論の変化である。第二原因が「特殊的」であるのは、それが被造物世界の特殊性を反映するものだからである。その特殊性は、アリストテレス主義者によれば、各種の実体に固有な本性に応じた特殊性である。そしてその本性の違いを説明する役割を果たしたのが、質料・形相説を基本とする存在論である。一方、質料・形相説に代えてデカルトが採用したのは、物質的実体を延長と同一視する存在論であった。ここでは、物質的実体は延長する事物として一括され、各種の実体に固有な本性に基づく違いという意味での、実体間の違いは問われなくなる。そのため法則が反映する特殊性も、各種の実体に固有な本性に応じた特殊性ではなく、延長する事物として一括された物体の運動の多様性に応じた特殊性となる。こうしてデカルトの因果論においては、それが考慮すべき被造物世界の特殊性は、スコラの因果論に比べて単純化され、その分だけ被造物の側に要請される因果性の寄与がいわば軽減されているのである。

これがさきに指摘した因果論の重心移動の実態である。オットは、この事態を、ボトム・アップの見方からトップ・ダウンの見方への移行と捉えた。しかしより正確には、ボトム・アップの見方とトップ・ダウンの見方のあいだに位置していた重心が、トップ・ダウンの側に向かって移動しているのである。協働論ないし保存論は、機会因論とは違って、真の原因といえるのは神のみであるとはせず、被造物にも原因としての地位を認める。しかし、協働論ないし保存論も無条件に原因といえるのは神のみであるとするのであるから、そうした立場においては、因果論の重心はもともと神の側にかなり偏っていた。その重心が、さらに神の側に向かって移動しているのである。本稿第1節の最後で述べたように、スコラの協働論ないし保存論は、近世の機会因論の復活に向かう動きを胚胎していた。デカルトは、存在論のいわば軽量化によって、その動きをさらに一步押し進めているのである。

そしてこうした重心移動と連動しているのが、デカルトによる法則の位置づけである。法則は、それが「普遍的な第一」原因である神とは区別された「特殊的な第二」原因であるかぎり、被造物の特殊性を反映した原因である。このことは、法則が被造物の因果性を前提とした原因であることを予想させるし、実際デカルトは、被造物にも原因としての地位を認めているように思われる。この点に着目すれば、デカルトは、協働論ないし保存論の要素は保持していると見るのが妥当であり、彼の立場を機会因論であると言い切るのは難しい。しかし、被造物ではなく法則が特殊的な第二「原因」であるかぎり、デカルトの因果論の重心は神の側に向かって移動している。この点に着目すれば、彼の立場は機会因論に傾

いているということが出来る。協働論ないし保存論の要素を保持しつつ機会因論に傾くというデカルトの微妙な立ち位置、これを象徴的に示しているのが「特殊な第二原因としての法則」なのである。

引用文献

【一次文献】

- Descartes, René. 1964-74. *Œuvres de Descartes*, 11 vols., publiées par Ch. Adam & P. Tannerey, Nouvelle présentation. Paris: Vrin. [AT]
- 1964a. *Meditationes de philosophia prima*. Vol. 7 of AT.
- 1964b. *Principia philosophiae*. Vol. 8-1 of AT. [PP]
- 1965. *Discours de la méthode*. Vol. 6 of AT.
- Malebranche, Nicolas. 1997. *The Search after Truth*, Translated and edited by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. *De la recherche de la vérité*, Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Paris: Vrin. [RV]
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae*, 2 vols., reprint of *Opera Omnia* vols. 25 and 26. Hildesheim: Olms. [DM]
- 1994. *On Efficient Causality, Metaphysical Disputations 17, 18 and 19*, Translated by Alfred J. Freddoso. New Haven: Yale University Press.
- 2002. *On Creation, Conservation, and Concurrence, Metaphysical Disputations 20, 21 and 22*, Translation, Notes and Introduction by Alfred J. Freddoso. South Bend: St. Augustine's Press.

【二次文献】

- Allen, Keith & Stoneham, Tom (eds.). 2011. *Causation and Modern Philosophy*. New York: Routledge.
- Beebe, Helen, et. al (eds.). 2009. *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Clatterbaugh, Kenneth. 1999. *The Causation Debate in Modern Philosophy 1637-1739*. London: Routledge.
- Des Chene, Dennis. 1996. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press.
- Fink, Jakob Leth (ed.). 2015. *Suárez on Aristotelian Causality*. Leiden: Brill.
- Freddoso, Alfred J. 2002. "Suarez on Metaphysical Inquiry, Efficient Causality, and Divine Action," in Suarez 2002, xi-cxxiii.
- Garber, Daniel. 1992. *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 1993. "Descartes and Occasionalism," in Nadler 1993, 9-26.
- Marenbon, John. 2009. "The Medievals," in Beebe et al. 2009, 40-54.
- Nadler, Steven (ed.). 1993. *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Ott, Walter. 2009. *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Penner, Sydney. 2015. "Final Causality: Suárez on the Priority of Final Causation," in Fink 2015, 122-49.
- Pessin, Andrew. 2003. "Descartes's Nomic Concurrentism: Finite Causation and Divine Concurrence," in *Journal of the History of Philosophy*, 41/1, 25-49.
- Schmaltz, Tad M. 2008. *Descartes on Causation*. New York: Oxford University Press.
- 2011. "Primary and Secondary Causes in Descartes' Physics," in Allen and Stoneham 2011, 31-47.
- 秋元ひろと 2015. 「ホップズの形而上学 —彼の自然学のまえに置かれ、あとに完成される学問—」、『三重大学教育学部研究紀要』第 68 卷（人文科学）、pp. 21-38.
- 山田弘明他（訳・注解）2009. 『哲学原理』筑摩書房（ちくま学芸文庫）。

本稿は、科学研究補助金（基盤研究(c)、課題番号 16K02117）の研究成果の一部である。