

## ルネ・デカルトと滝沢克己 (下 その二)

富 吉 建 周

### 14.

滝沢克己による『省察録』の講解は、その最大の難所である、「二 認識の一般的規則としての明瞭・分明な知覚 (clara et distincta perceptio) と神の問題」と名付けられた分節にはいる。なぜなら、そこにはまずその認識の一般的規則が確立されたものであるか、暫定的なものにすぎないかという問題(「デカルトの循環」の問題)があり、次にその「明瞭・分明な知覚」という規則によって、改めて「省察第一」において「以前、多くのものをまったく確実かつ明白なものとして許容しながら、しかも後になってそれらのものを疑わしいことを発見した」感覚知覚によるものと悟性知覚による数学的真理を吟味しなおすことを通して、「非常に繊細微妙であり、いわば形而上学的な理由」を、つまり神の問題に取り組まざるをえない必然性を、導き出すという問題があるからである。いずれにしろさまざまな解釈者を困惑させ、この分節のデカルトの真意を解釈することができなかつた理由は、「第一省察」・「第二省察」において、デカルトが疑った理由について、さらにはデカルトが発見した事柄について、彼の発見した通りに理解しきれていないことにあるのだ。「第一省察」に関わるところでは感覚知覚に関しては「観念」の起源の問題として、また数学的真理については「それらのものが自然界に存在するかどうかをほとんど顧みない」ものであることの故に、つまりその「存在」の程度の故に疑わざるをえなかつたことが理解されていたであろうか。さらに「省察第二」において、「私はある、私は事実存在する (Ego sum, ego existo.) という最初の確実不可疑の事実の発見において、「私が思う (cogito)」が、その「cogitare の循環」から脱出し、その外に出立ったこと、「私が存在する (sum)」という客観的な、そこに物が実在する場所に、限界づけられて公の事実として成り立っていることをデカルトが発見していることを、さらにその存在している私、《sum》という場所に成り立っている私が、「物の像」<sup>1)</sup> (rerum imagines)としての思惟(cogitare)という本質的属性を持つもの、その私から切り離しがたくその「思惟」が結びついていることを発見したがゆえに、その存在する私は「思惟するもの (res cogitans, 実体)」であることを発見したこと、そしてその「思惟するもの」(実体)は、さまざまな思惟の様態として、つまりさまざまな思惟の作用として、その作用によって知覚される思惟・観念 (cogitatio) として

現象せざるをえないものであること、従ってその思惟作用・観念が「真に実在するものとして私の思惟の一部をなしていること」つまりそれらの実在性が回復され思惟を厳密に問題とすることの出来る端初に立つことが出来たことを発見し、そして蜜蠟という物的対象の認識の問題つまり客観的な公の、物の実在する場所（sum）に限界づけられた「私は思う（cogito）」が、その《sum》において、自己の存在を通して、さまざまな蜜蠟についての知覚されたもの（味・香・色、曲りやすいもの変りやすいもの、拵がりをもつもの、円・四角形・三角形「延長」）によって、さまざまな知覚として「私が思う」が成り立ち、それについて「精神の洞観」（明晰で判明な知覚）という判断として成り立っていることを見てきた、——このようなさまざまな発見を、デカルトの発見した通りのものとして発見していないということに根本的な原因があるのである。かくして、主観的・孤立的な「コギト」が、神の存在証明をまって、客観的な実在する物の場所に出立することができたのであるとか、「明晰判明の知覚」という認識の一般的規則は、神の存在証明を待って、その暫定性を脱して規則として実効あるものとなるのだとか解釈せざるをえないことに立ち至るのである。滝沢克己の解釈は、人間的認識の規則としては「明瞭・分明な知覚」として十全的なものであり、そこでこの規則が新たに発見されていること、さらにはこの規則によって——デカルトの志向するところは、神の問題に関しても明晰判明に知覚することである——「第一省察」で疑ったものを改めて取りあげることを通して「非常に繊細微妙であり、いわば形而上学的な」神の問題をとりあげざるをえない必然性をとり出すのである。ここで事柄そのものを見通すことなしには、神の問題を正しく問うことは出来ないものであり、ここを厳密に取り上げることが出来ないと、デカルトが発見した神とは似て非なる「神」の発見となってしまうのである。つまりはデカルトの一番伝えたい「学問の第一の基礎」或は「窮極の基礎」という肝腎要のことを誤解することになる。そして「コギト」の主観性をほんとうに脱出できず、存在の根底が虚無でしかないということになる。従って、デカルトの懐疑が「かれのいのちの、かれの自己そのものの窮極の根柢を明瞭かつ分明に認識しようとする避けがたい意志そのもの」<sup>2)</sup>であり、「自己自身に絶対に内在的でありながら、またそのゆえに自己の思想に対して絶対に超越的な、ある一点の引力」<sup>3)</sup>による懐疑であるかぎり、このような彼の懐疑の性格を見誤るとするならば、「第一省察」をほんとうに理解したということ、デカルトのその真意に触れたもの、ではないことになる。

「とはいえ、これらの僅かなことで、わたくしは、わたくしが真実に知っているすべてのこと、少くともわたくしが知っているとこれまでに気づいたすべてのことを、数えあげたわけである。今わたくしは、おそらくは、なおそのほかにも、わたくしのまだ顧みていないことがわ

たくしのところに (apud me) ないかどうかを、さらに立ち入って調べてみよう。わたくしが考えるものだという事は、わたくしにとって確実である。それゆえにわたくしはまた、或るものについてわたくしが確実に知るために必要とされるものの何であるかを、知ってはいはしないだろうか？ すなわち、この第一の認識のなかにはわたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な或る種の知覚 (clara quaedam et distincta perceptio) のほか何ものもないのであるが、もし万一にもわたくしがこのように明瞭かつ分明に知覚する或るものが虚偽だというようなことが起りうるとしたら、かかる知覚がものの真実についてわたくしを確実ならしめるために不十分となることは、いうまでもないであろう。それゆえわたくしは実際、わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実だということを、一般的な規則として (pro regula generali) 立てることができると思う。<sup>4)</sup>——著者滝沢克己は、「とはいえこれら僅かなことで」という言葉に注目し、これまでの成果の性格を問題とし、そのことは「認識の一般規則」の性格を理解することに深く関わる事としてとりあげる。「とはいえこれらの僅かなことで」というデカルトの言葉を待つまでもなく、一步一步困難をきわめたこれまでの省察の結果われわれの獲得したものは、むしろわれながら驚くほどに僅かな……貧弱な知識にすぎない。実際それは、考えるわたくし、知るわたくしが事実存在するという事と、この一つのものに属する若干の事、すなわち考えのいくつかの様相を一応識別したというだけの事なのである。しかしながらデカルトが求めたのはもともと、いたずらに膨大な知識の量ではなくて、むしろただ、真実の知識が実際にただそこからのみ発生し、ただそれに基づいてのみ発展することのできる第一の基礎であった。この意味において、これまでの省察の成果をかえりみる時、それは決して単に「僅かなこと」として棄ててしまってよいことではない。……デカルトの見出したものはかれにとって少くとも、「アルキメデイスの一点」であった。考えるわたくし、知るわたくしが事実存在する一点に逢着する時、われわれは同時に必然的に、同じ一点に属すること、知るわたくしに実際属していること、この意味において「わたくしが知っていること」でまだわたくしの気づかないこと、「まだ顧みていないことがわたくしのところに」数多く、いなほとんど無数にあるということ認めざるをえない。実際、「考えるわたくしが事実存在する、しかも事実存在するわたくしはかならず考える(ただ考えるあいだだけわたくしは存在する)」ということは、わたくしがそう気づいた時、始めてそうなったことではなく、むしろ最初からわたくしのところにあったこと、知るわたくしのところにあったこととして、或る意味において最初から知られていたことなのだ。それがそういう意味で最初から知られていたことではなかったら——いわば知るわたくしがそれを離れては知るわたくしでありえないにもかかわらず、うかつにもそこからさまよいでいた故郷でなかったら——そもそも、知るわたくしが知るわ

たくしになっていないのではないか、何一つほんとうに知ってはいないのではないか、というあの疑いが<sup>5)</sup>、わたくしを襲うということそのことが、起りようがなかったであろう。してみれば、あの疑いを超えてわれわれの知りえた上述のことも、厳密にいうとたしかに、デカルトがここで注意を促しているとおりに、「わたくしが真実に知っているすべてのこと」というよりも、むしろ「わたくしが知っているとこれまでに気づいたすべてのこと」といわなくてはならないであろう。この点を注意することは、省察の次の一步をデカルトとともに歩むため、かれのいう「明瞭・分明な知覚」の何を意味するかを理解するために、きわめて大切であると思われる<sup>6)</sup>と。「なぜなら、デカルトは……「わたくしが考えるものだということは、わたくしにとって確実である。それゆえにわたくしはまた、或るものについてわたくしが確実に知るために必要とされるものの何んであるかを、知ってはいはしないだろうか？ すなわち、この第一の認識のなかにはわたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な知覚のほか何ものもないのであるが、……」といった。——われわれがこういうデカルトの言葉を不注意に（デカルトの意味で！）読んでいるかぎり、何度読み返しても、いな、くりかえして読めば読むほど、デカルトにとって新しい発見は、もしもかれの《Cogito, ergo sum.》を一つの新しい発見として認めるとしても、それを頂点として、もはやそこで終ったのであって、これからあとの「省察」の意図は、すべてただ、すでに獲得されたこの認識の内部から、この人間的認識を唯一無二、窮極かつ永遠の源泉として、カントの意味の「分析判断」によって展開するにあるかのように思われてくるであろう。そうして、その場合にはまた、かれが「明瞭でしかも分明な知覚」を真なる認識の必要にしてかつ十分な条件として立てたということも、一つには、《Cogito, ergo sum.》というかれの既得の命題の真理性を、そういった時のかれの知覚が非常にはっきりして疑いの余地のないものと思われたということによって権威づけるため、また一つには、この既得の命題から導き出される他のさまざまな命題の真実性に対する他の人々からの異論を同じ理由によってあらかじめ封じるため、——要するに、自分の思想体系を永遠不滅・唯一無二の真理として固執するために考え出された、尤もらしい手段にすぎないということになるほかはない。しかしながら、デカルトが真理認識の「一般規則」を立てるに至った省察の経路を注意深く顧みる者には、そのような愚かなことのけっしてありえないことがすぐに明らかになる。なぜなら、デカルトは、「わたくしが考えるかぎり、わたくしは事実存在する」という第一命題（またその逆）に到達するまでに、感覚から来るあらゆる知識を疑った、二と三を加えると五になるというような数学的命題、いな全能の神の存在さえも疑った。しかもそれはすべて、かれにとってかつては最も明白で疑いの余地がないと思われたものであった。それなのにいま突然、同じ理由を立ててかれの第一命題の権威を誇示するというようなことは、とうていあるはずが

ないからである』<sup>7)</sup>と。

著者滝沢克己は、「起こりがちなそういう誤解をあらかじめ見抜いていたかのように」デカルトは、対象認識についての「一般的規則」を、注意深く、次のように言い表わしていることに注意を喚起し、その新しい発見である所以を解明する。「……それゆえに、わたくしは実際、わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実だということ（*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*）を、一般的な規則として立てることができると思う。」すなわちかれはここで、「わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するもの」といって、ただ単に「わたくしが明瞭かつ分明だと思ふもの」とはいわなかった。まして、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するとわたくしに思われるもの」とはいわなかった。そうして事実また、われわれが或るものを実際に明瞭かつ分明に知覚するということと、そうだと思う、またそういう風に知覚すると思うということとは、かならずしも同じではないのである。むろん、わたくしが考えるもの、思うものである以上、わたくしが明瞭かつ分明に知覚するということは、わたくしが明瞭かつ分明だと思ふということなしには起りえないであろう。明瞭分明な知覚もわたくしの思惟の一種であろう。しかしデカルトの懐疑はまさに、自分が明瞭分明だと、あるいは明瞭分明に知覚すると思っていたものが、しばしば誤っていた、しばしば誤っていただけでなく、いまも、これからも、いつも誤ることを免れないのではないか——実際に明瞭かつ分明に知覚することと単にそうだと思うことが何処で岐れてくるかがまったく解らなくなってしまった——という、一点にあった。そうして《*Cogito, ergo sum.*》というの、実際に明瞭分明な知覚であるかただそう思っているだけであるかにかかわりなく、およそわたくしの思惟そのものが完全に閉じられると同時に真実に聞かれるその一点の直覚として、始めて、それ以前のあらゆる認識とその次元を異にする、「第一の認識」であることができたのであった。そしてかれはいま、この「第一の認識」を媒介としてあらためて、かれのいわゆる「認識の一般的規則」をうちたてるのである。そういう意味で、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実である」という、「認識の一般的規則」は、たしかにひとのいうごとく、この「第一の認識」の「反省」によって、始めてはっきりとかれの意識に上ったものだといって差しつかえないであろう。しかしその場合、われわれは、まさにその「反省」の意義そのものが、かれの「第一の認識」の以前と以後とでは、かれにとってまったく異ってきていることを、よく注意しなければならない。なぜなら、《*Cogito, ergo sum.*》以前の反省は、何ら積極的な支点なく、決定的な焦点のない、ただ真っ暗な空虚な自分の内から、すべての考えに対して加えられた反省すなわち「普遍的な懐疑」であった。むろん、それすらも今にして思えば、けっしてただ偶然に、めくら滅法に起ったのではなく、今までの自分が、自分自身の存在の事実そのものを無

視してものを考えていたという証拠に、この存在の事実そのものから惹き起されてきた自己の考えの一種、すなわち「方法的な懷疑」であった。しかしそれでもなお、ひとが真に積極的な光明の支点に立ち還らないかぎり、ひとはどうしても反面において、単に自己の内部に現われた光明を窮極の支点として、それによってすべてのものを照らし出そうとする傾向を免れない。こうしてわれわれは、われわれにおいて、真に積極的な認識の支点から、反省の方向そのものが逆転されないかぎり、厳密に良心的な反省を重ねれば重ねるほど、深い疑いの闇のなかに落ち込むほかはないのである。しかるに、デカルトの《Cogito, ergo sum.》は、まさにこのような支点の発見として、始めて「第一の認識」であった。それはたしかに「認識」として、他のあらゆる正しい、また誤った認識と同じように、わたくしの考えの一つにすぎないであろう。しかしながらそれは他面、いわばあらゆる考えの死に絶えたのちに、自己存在の根柢から蘇って来た認識の初穂である。一方においてそれは、まだ、疑いそのものも、いな明白に誤った考えさえも、それがわたくしの考えであるかぎり、正しい考えとまったく同じように事実存在すると認めるだけの、きわめて貧しくかつゆるやかな認識であるが、他方同時にそれはまた、わたくしの正しい認識、いなあらゆる疑いを超えたこの第一の認識さえも、ひっきょうわたくしの考えにすぎないものとしてそれに囚われることを許さないほどに厳しい思想、しかもまさにこの厳しさによって決して絶えることのない学問の進歩をわれわれに約束するところの、真実のみり豊かな第一の原理なのである。それゆえに、デカルトが認識の「一般規則」を、「わたくしが考えるものだということはわたくしにとって確実である」というかれの「第一の認識」から「演繹」したといっても、それは前述のような意味で単に内省的な反省によって、カントのいわゆる「分析判断」的に、引き出したのではありえない。むしろかれはただ、「おそろくなおそのほかにも、わたくしのまだ顧みていないものがわたくしのところに (apud me) ないかどうか」を問うたのである。すなわち、かれは、よし「第一の原理」であってもすでに獲得されたかれの認識の上にあぐらをかき、根本的には何ら新しい精神の労苦を要せずに、それ以上の成果を獲ようと夢みたのではない。むしろまったく反対に、始めて認識の対象として把握された考えるわたくしそのものに [存在するわたくしと知るわたくしとの認識の関係に] 新しい観察の眼を向けて、そこからさきに獲られた認識を顧みつつ、ものを確実に知るとはいったいどういうことか、その典型を、明らかに観ようとしたのである。そうしてその結果かれは、「この第一の認識のなかにはわたくしが肯定するものの明瞭でしかも分명한或る知覚のほか何もない」ことを発見した。すなわちかれによると、わたくしの考えが真であるかどうかを決定するものは、けっして単にわたくしのうちがわ、あるいはわたくしの考えそれ自身ではなくて、むしろただ、その考えが「わたくしが肯定するものの明瞭かつ分명한知覚」という外のも

のを含むかどうかにある。言いかえると、或るものについてのわたくしの肯定が単にわたくしのうちがわから、あるいはわたくしの考えのなかから出るものではなくて、わたくしの考えから独立なもののそのものの受領（*perceptio!*）であり、しかもそれに微塵も隠された暗いものを残さず（*clara!*）、またその区別の曖昧なものを容れない（*et distincta!*）場合、始めてその肯定は確實（*certum*）なのである。そこではたしかに、知るわたくしの肯定がただちに知られるものそのものの表現である。さらにはまた、知るわたくし自身が逆にまたすなわち知られるものそのものである、ということが出来る。そうしてわれわれはまた実際、「わたくしが考えるかぎりわたくしは事実存在する、わたくしが事実存在するかぎりわたくしはかならず考える」というかの精神の洞察（*mentis inspectio*）において、このように明瞭でしかも分明な知覚の、最初の典型を有っているのである。しかしながら、確實な認識においては知るわたくし自身がただちにすなわち知られるものそのものである、知るわたくしの考えがただちに、それ自身の特有な限定を荷うものそのものの表現である、ということは、知るわたくしとわたくしに知られるもの、わたくしの考えともそのものの規定とのあいだの区別がただ単になくなってしまいうということではない。それは、ただにわたくし以外のものについてわたくしが知る場合のみならず、知るわたくし自身についてわたくしが知る場合にさえも、けっそうはなりえないのである。事実あるがままの知るわたくしは、わたくしが知ったかぎりのわたくしではない。いかに明瞭かつ分明な知覚であっても、知覚は要するに或る一つの（*quaedam!*）知覚にすぎない。受けとるものが与えるものの權威を奪うことは許されない。その点において、それは他の曖昧模糊たる考えと、いささかの異なるところもありえない。《*Cogito, ergo sum.*》というのは、わたくしの考えの閉じられる点、すなわち開かれる点の発見であった。認識の「一般的規則」は、真に確實な認識がたしかにこのわたくし自身において、しかしいわばただ向うからだけ開かれること、われわれの認識はそれがいかに真実であっても、認識の対象界そのもの（われわれの自己をも含めて）の權威を奪おうとしてはならないということ——いわばかの「真理の垣根（*limites veritatis*）」そのものに発する大いなる励ましと警め！——に対する素直な受諾として、それ自身一つの *clara et distincta perceptio* であったとってよいであろう<sup>8)</sup>と。

さらに著者滝沢克己は、この認識の一般的規則が、「真なる認識の必要にしてかつ十分な条件」であることを論証する。「たしかに、「考えるわたくしは事実存在する」という認識のなかには、「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な或る一つの知覚のほかには何もない」。しかしわれわれの認識は、本来、それ以上のものでありえないし、ある必要はないし、したがってまたあろうとしてはならないのである。考えるわたくしが事実存在する、事実存在するわたくしが考える、というその一点において、わたくしはすでに直接に、わたくしの考えをまった

く超えた、ものそのものの世界に触れているのである。そのものがわたくしの考えにおいてそれ自身を表現する時、換言すればわたくしがそれを明瞭にかつ分明に知覚する時、それが「虚偽だというようなこと」はけっして起りえない。しかるに、そのようなことが「方一にも起りうる」かのごとく、「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な知覚」というだけでは、まだ「ものの真実についてわたくしを確実ならしめるために不十分」であるかのごとく主張するというのは、一見最も厳密に批判的であるように見えながら、そのじつは、そう主張する人自身いまだかつて、厳として置かれている人間的認識一般の限界を承認するほどに慎しみ深くあったことのない証拠なのである。ひとはその時、おろかにも、知るわたくしそのものに本来的な分限をごまかし、かれ自身の考えのうちにはけっして閉じこめることのできない権威をおのが考えの手中に握ろうと夢みているのだといわなくてはならない〔著者はこの例として「第五論駁」のガッサンディの批評を挙げている〕。このようにしてわれわれは、デカルトとともに、事実存在するわたくしがその存在の一点を通してわたくしのうちに入り来るものをそのままに受け入れることを措いて、真実の認識に至るいかなる道もありえないこと、しかしこの道にしたがえばたしかに真実の認識に至りうるということ、すなわち、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実だということ」を、認識の「一般的規則として立てることができる」、いな、どうしても立てるほかはないことを知るのである。』<sup>9)</sup>と。

最後に著者滝沢克己は、『省察録』において「明瞭かつ分明な知覚」というものが十分に明瞭に述べられているが、『哲学原理』におけるデカルトのその説明からも、「われわれの解釈の正しいことを見てとることができる」として『哲学原理』第一部第四十五節及び四十六節を取りあげている。即ち「ところがじつに多くの人々が、その全生涯を通じてただの一度も、それについて確実な判断をくだすために十分なだけ正しく、ものを知覚するということなしにすましているのである。けだし、確実で疑いえない判断がそれを支えとなしうる知覚には、単に明瞭 (clara) であるということだけでなく、また分明 (distincta) であるということが要求せられるからである。わたくしが明瞭というのは、注意せる精神に現前している遮るもののない知覚 (illam, quae menti; attendenti praesens et aperta est.) を意味する。それはあたかも注視する眼に現前するものが十分に強かつ遮るものなくその眼を動かす場合、それらのものがわれわれによって明瞭に見られるというようなものである。しかしわたくしが分明というのは、或る知覚が明瞭であるに際し、他のあらゆる知覚から区別されて精密に規定せられたものとして (ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa), 明瞭ならざる他の何ものも、それ自身のうちに含まれない知覚のことである。」<sup>10)</sup>「例えば、誰かが或る大きな痛みを感じているあいだ、その痛みの知覚 (ista perceptio doloris) はわれわれにおいて実際この上もなく明瞭ではあるが、しかし



かならずしも分明ではない。なぜなら、通常ひとびとは、その明瞭な知覚を、何かその本性上苦痛の感覚に似ているものが痛む部分にあるのだとかれらが思っている、その曖昧な自分の判断と混同する（*confundunt cum obscuro suo iudicio*）、ところが、かれらの明瞭に知覚するのは、ただこの苦痛だけなのであるから。したがって、分明でない明瞭な知覚はありうるが、明瞭でないようないかなる分明な知覚もありえないといわなくてはならない。」<sup>11)</sup>「デカルトがここで、「明瞭」ということを説明するために、「注意する眼」という、感覚的な事例を取ったことは、一見デカルトの主義に矛盾するようになって、じつはけっしてそうではなく、かれの真精神を正しく理解するうえで、かえってはなはだ意味の深いことなのである<sup>12)</sup>。なぜならデカルトの「注意する精神」*mens attendens*というのは、何らわれわれの意志から独立な支点もなしに、中空に思いを凝らす精神ではなく、むしろ事実存在する考えるものそのものの制約を、かの *limites veritatis* を踏み越えないように注意する精神、それが、いかに惜まれるものであれわたくしの思いに囚われることなく、思うわたくしそのものが事実完全に閉じられているその一点を直接に（遮るものなく！）「動かし」開いて、わたくしのうちに現前してくるものを、ただそのままに受け入れることを欲する、素直な精神を意味する。それがわたくしにおいて、しかしわたくしの思いを超えて、向うから働いてくるものそのものの受け容れだという点において、理解と感覚のあいだに少しの異なるところもありえない。理解と感覚とはただ、人間精神にとって根本的な約束をなすこの一つの受動（*perceptio*）の内部において、能動的と受動的と二つの方向に、必然的に——なぜそうかについては今しばらく措くとして——現われてくる対極にすぎない。ただ、デカルトがこの省察の終りにいうように、人間精神の人間精神たる所以は、それが神の似すがたとして、神のごとく万物を包括するにあるがゆえに、（これもまたデカルト自身のちに言い表わしたとおり）それにおいては理解が本質的で感覚は従属的であり、わたくしが理解するということなしに、わたくしの知覚としての感覚はけっして起りえないともいうことができる。しかしながら、人間精神は神の似すがたとして「神のごとく」万物を包括するといっても、右にいったような根本的に受動的なもの、その点において他のあらゆる被造物と異なるものとして、それが万物を包括する仕方は、当然、神自身のそれとはまったく異なったものでなくてはならない。もしもそれがこの制限を無視して、「神のごとく」なろうとすれば——一つのものの他のあらゆるものからの区別、すなわちそのものの精密な規定を、一挙に把握しようとするれば——たちまちメフィストフェレスの揶揄するとおりに、動物の生命にさえもけっして見られないような、はなはだしい混乱に陥らざるをえない。「他のあらゆるものから区別されて精密に規定された」「分明な知覚」は、人間精神においては、厳密にはただ、事実存在するものの純粹に本質的な規定に限られるほかはない。すなわち、ひとしく事実存在

するものの考えとして事実存在するものにかかわりはするが、感覚とはまったく区別される「理解」として現象するほかはないのである。事実存在するものについて「確実な判断をください」とするなら、われわれは、そのために「十分なだけ正しくものを知覚すること」を学ばなければならない。言いかえると、人間精神に独特な、かの根本的な受動性に気づいてこれを肝に銘じなければならない。そのとき、われわれにとってまたやがて、感覚も理解と同じように明瞭でありうる、いな理解のけっして有ちえない明瞭性を有つところの、思惟（人間精神に独特な受動性）の一樣相ではあるが、それだけではけっして分明ではありえないことが明らかになってくる。われわれが感覚される事物について明瞭かつ分明な認識を獲得するためには、われわれは、よく明瞭な感覚によっていろいろと援けられながらであっても、結局においてはやはり感覚からはまったく独立に、そのものの本質に関する直接の洞察、すなわち明瞭かつ分明な理解に至るべくつとめなければならない。このことなくしては、われわれの現実の事物に関する学問的認識において、純粋な感覚が純粋な理解と相俟っていかなる役割を果しうるか、現実の事物についての<sup>レ</sup>人間的認識は、本来いかなる意味、いかなる程度まで明瞭かつ分明でありうるか、ということさえ、まったく理解するに由ないこととなるであろう。そうしてその結果はまた必然的に、たとえばデカルトが右の痛みの感覚についていったように、感覚における明瞭な知覚と、それを楯として忍び込んでくる<sup>レ</sup>ところの、「曖昧な自分の——けっして明瞭な知覚、ものそのもののすなおな受け容れではない、ましてそのものの分明な理解を含みようはない——判断と混同する」ほかはないのである。しかるに、われわれ人間にとっては、むしろこのような混同こそ「通常」のことなのである。しかしこの通常の混同の真の根源は、深く人間の罪そのものに——かの根本的な受動性を無視してみずから「神のごとくならろう」とする虚しい傾きに——あるがゆえに、すべて人間の思うことは虚しくはないかという、かの普遍的な疑いの底に徹することなしには、何びとも、「その全生涯を通じてただの一度も、それについて確実な判断をくださるために十分なだけ正しく、ものを知覚するということなしに過す」ことを免れないのである<sup>13)</sup>と。

「しかしながらわたくしは以前、多くのものをまったく確実かつ明白（*certa et manifesta*）なものとして許容しながら、しかも後になってそれらのものの疑わしいことを発見した。では、それはどのようなものだったか？　いうまでもなく、地、天、星、またそのほかわたくしが感覚によって把えたすべてのものである。しかしそれらのものについてわたくしは何を明瞭に知覚していたのか？　むろん、そのようなものの観念あるいは思惟そのものがわたくしの精神に現われていたということである。いな、わたくしは今もなお、それらの観念がわたくしのうちにあ

るということを、けっして打ち消しはしない。しかしながら、そのほかになお、わたくしが前に肯定していたことで、自分が明瞭に知覚しているときめてはいたものの、それはただそう信じる癖がついていたというだけで実際に知覚していたのではない或ることがあった。すなわち、これらの観念がそれから出て来てしかもあらゆる点でそれに似ていたような何ものかが、わたくしの外に (extra me) 存在するということがそれである。実はこのことこそわたくしの欺かれた点あるいは、もしわたくしがある際真実のことを判断していたとしても、少なくともそれがわたくしの知覚の力によって起ったのではなかった点なのである。』<sup>14)</sup>

——著者滝沢克己は、認識の「一般的規則」の性格についてまず確認し、さらにデカルトがこの規則に対して起りうる疑問について述べているのは、彼がさらに全省察の目標である「学問の窮極の基礎」に向って省察の歩みを進めるため、換言すれば神の存在証明に向わざるをえない必然性を解明するためであると押えてこの分節の解釈を行う。「われわれは右に、『省察録』のこの箇所の叙述を、同じ事柄にかかわる『哲学原理』の説明と対照することによって少なくとも、「明瞭かつ分明な知覚」という言葉が、単に後者においてのみならず前者においても、一見そうと思われるように、何らの説明もなく、まったくのひとり合点で、用いられているのではないことだけは、十分にこれを明らかにすることができたと思う。デカルトはあの簡潔な叙述のなかで、或るものについて確実な判断をくだすために必要かつ十分な条件としての「明瞭かつ分明な知覚」について、少なくとも『省察』のこの段階において言いうることは、すべてこれを言いつくしているのである。ただかれは、人間として、そして『省察』のまさにこの段階において、言いうること、また言う必要のあることだけを言った。……かれが『省察録』のこの箇所で、「明瞭かつ分明な知覚」という言葉によって何を意味しようとしたか、それは、『省察』のこの段階に必要なかぎり、注意深い読者にとっては、あえて『哲学原理』の説明を参照するまでもなく、すでにこの箇所の叙述そのものから、明らかに理解されうることである。デカルトがさらに進んで、この「一般規則」に対してもなお起りうる疑問について述べるとすれば、それは、一つにはむしろ、起りやすい読者の誤解を排除するためであるが、むしろ主として、みずからこの一般的な規則にしたがいつつ、学問の窮極の基礎を明らかにしようとする「全省察の目標」[この研究の第一章第一節]に向って、百尺竿頭さらに一步を進めるため、そしてまたそのために、考えるわたくし自身のいかなるものかを、その存在の事実<sup>レ</sup>に即し、他のあらゆるものとの区別と関連において、いっそう分明に把握するため<sup>レ</sup>でなくてはならない。(この課題を果すことによって逆にまた人間的認識の一般的規則そのものがさらに精密化されるであろうことは、あたかも発見された生産の手段によって新しく生産されたものが、逆にまた、もとの生産の手段をさらに改善するために役立つのと同様である。) こういう積極的な意図のも

とに、新しく獲られた一般的規則に照らして、デカルトはもう一度、ここに至るまでの省察の過程に対して、その最高の成果をさえも仮借しない、厳しい吟味の眼を向ける。]<sup>15)</sup>

「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実である。」しかしわたくしがただそう思い込んでいるということ、わたくしが或ることについて少しの疑いも懐かないということは、かならずしもそれが真実だという証拠にはならない。……われわれが誤るということとはむしろ、ものそのものの明瞭かつ分明な知覚がわれわれにおいて起っていないにもかかわらず、起っているかのごとくに思い込むということにほかならない。その場合、わたくしの考えは、何らものそのもの——考えるわたくしの存在の事実を通してわたくしのうちに現われてくる——表現ではなくて、ただ単にわたくしの考えにすぎない、言いかえると、何ら実在的な根拠のない、文字どおり虚無の影響にすぎないから、そのような考えは最初のあいだ、超ゆべからざる「真理の垣根」を超えて生来「さまようことを好むわたくしの精神」にとって、いかに自明的だと思われても、やがてそのじつは空しいものだけということ、まったくの虚偽だということが、ものそのものの明瞭かつ分明な知覚によって暴露されざるをえないのである。疑いというのは、虚無の影響にすぎないそのような信念が、ものそれ自身の分限の力によって揺がされ絶滅されて、ついに真実の知覚として蘇えるまでの過程に現われるところの、精神の一状態にほかならない。……人間的認識の誤謬は、この「認識の一般的規則」を守らないことから起ること、すなわちそれは、われわれが「明晰判明に知覚」しないものを肯定すること（あるいは実際そういう風に知覚していないものを知覚したかのごとく思いこんでいるその空想）にほかならぬこと、したがってまた疑いというものはただそういう空想が空想としてあらわになってくる過程における一状態にすぎないこと、しかし、さいわいなことに、認識の一般的規則に対するそのような背反と、したがってまた認識一般に対するこのような懷疑は、それがいかに極端なものになっても、この規則がわれわれのためにそこから発する「真理の垣根」(Cogito, ergo sum. という事実) そのものを少しも破壊することはできないばかりか、かえってそれなりに壊つべからざるこの事実の力を証拠立てるほかはないということ——すべてこれらのことを、デカルトはいま、「省察第一」の全過程を要約すること [本分節のテキスト] によって、紛れなく説明する。……事実存在しなければ、わたくしは疑うことも考えることもできない、と同時にまた、事実存在するかぎり、わたくしはどうしても考えないわけにいかない。そうしてその考え(意識 cogitatio)の一種として、地や天や星やその他のものの観念 *ideae* が考えるものとしてのわたくしのうちに現存することを否定することができない。かつての過ちはただ、わたくしが事実存在するものとしてしか意識できないこと、言いかえると、わたくしが事実存在するこの一点を通すことなしに、「わたくしのうち」から「わたくしのそと」に至るいかなる

道も、「わたくしのうち」と「わたくしのそと」とが互に干渉しうるいかなる方途もありえぬことの、洞察を欠いていたことから起ったのである。もしもこのことを自覚していたら、たといわたくしのうちなるそれらのものの観念がよしいかに強烈かつ鮮明であっても、わたくしはかならずや、それらの観念を土台として「わたくしのそとの存在」について性急に何ごとかを云々する前に、いったいわたくしの事実存在するこの一点がいかなるものであるから、またいかようにして、わたくしのそと（もしそういうものがあるとすれば）からわたくしのうちにこのような観念が来たのであるか、あるいはまた、わたくしのそとの存在がわたくしのうちの観念となったのであるか、という困難な問題の厳密な省察に導かれたことであろう。そうしてこの問題がほんとうに解決されるまでは、それらの観念がわたくしの意識の一種として考えるわたくしのうちに現存するということを認めるだけで満足したであろう。ところがわたくしは以前、考えるわたくし自身の存在に関する右の洞察を欠いていた。その結果わたくしは、それらの観念がわたくしの観念としてたしかにわたくしのうちに現存する、しかしただわたくしの観念として現存するにすぎないということに全然気づかなかった。こうしてわたくしは、自分でもそれと知らないうちに、考えるわたくし自身の基本的制限、かの侵すべからざる「真理の垣根」を超えて、わたくしの外の存在に到ろうとした、いな、たしかに到りえた、と信じて何らの危惧を懐かなかった。しかしながら「真理の垣根」を無視してわれわれ人間の考えるものは、いかに尤もらしく思われても、すべて単なる無にすぎない。わたくしはその時、最も確実にわたくしの外に出たつもりで、その実はかえって単に果てしないわたくしの内をさまよっていたのだ。真実に存在するものそのものの知覚（perceptio）の道をまったく断たれて、そのかわりに、たとえば、「これらの観念がそれから出てしかもあらゆる点でそれに似ていたような何ものかがわたくしの外に存在する」というような、ありとある空しい想いを虚構するほかはなかったのである。このような場合、たまたまその立言に、言葉の上で正しいものがあつたとしても、それはせいぜいのところただそのような響きであつて、けっして「わたくしの知覚の力によって起ったことではない」——すなわちわたくしの考えから独立に存在する事実そのもののわたくしの考えにおける表現として、事実存在するわたくし自身を規定することができない、といわなくてはならない<sup>16)</sup>と。

著者滝沢克己は、ここで「ただわたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に観きわめることによって、わたくし自身をわたくしにとつてもっとより知られたもの、もっと親しいものとなすこと」を実行することによって、つまり「思惟するものとして事実存在する」わたくしの精神に、わたくし自身に依存しない、わたくしのそとなる対象・ものの観念・思惟が現われているという事実を、この事実を離れずにさらに問題（形而上学的問題）とすることに

よって、観念（物の像、ものの本性のかたどり）の起源の問題、換言すれば第一の神の存在証明に向かわざるをえない必然性を読み取っている。即ち、デカルトが、ここで、「第一省察」で疑いにかけて感覚知覚について、従ってそこでは、わたくしの外なる対象から直接にその似姿としての観念が来るという一番誤解されやすい認識について、再度取り上げて「明瞭かつ分明な知覚」という認識の一般規則を適用して、わたくしの外なる対象の観念そのもの・物の本質像そのものが、わたくしの精神のうちに現われたこと、現に現われていることは、明晰判明に知覚していることであるが、わたくしの外なる対象から直接にその観念が出て来ると考えたことは、誤っており、わたくしの曖昧な判断（わたくしの思惟）をそこに混入していたことを確認した。つまり観念の起源に関して誤っていたのであり、わたくしの外の物の観念が、わたくしの存在の事実を通して、わたくしの精神のうちに現われていると言えただけにとどめておくべきであったのであり、その限りにおいてその観念は、わたくしの思惟の一部としてその実在性は保証されているのである。しかし問題は、わたくしの事実存在を通して、わたくしの外なる対象の観念が、わたくしの精神のうちに現われているという不思議な、驚くべき事実である。わたくしの事実存在を通して、ということであるが、わたくしの事実存在が、どのような構造において成り立っているから、わたくしの外の対象の観念（その本質の像）がわたくしの精神の内に現われているのであろうか。「明瞭かつ分明な知覚」とは、どこまでもわたくしの思惟に依存しない、「ものそのものの表現」つまりわたくしの・精神の外にある対象の、わたくしの精神の内におけるその表現・「物の像」・「本性のかたどり」である観念の、わたくしの存在を通しての現われの受容・知覚ということである。具体的に言えば、思惟するものとして事実存在する、わたくし（実体）の本質の観念（思惟 *Cogitare* というその本質のかたどり）が、わたくしの事実存在を通して、わたくしの精神の内に表現されている、現われている。或は蜜蠟の分析において見たごとく、わたくしの外に存在する対象（物的実体）についての観念（その本質である「延長」の観念をはじめ、その様態についてのさまざまな観念）が、直接に外の対象からではなくわたくしの事実存在を通して現われている、表現されている。「明瞭かつ分明な知覚」とは、「ものそのものの表現」である、対象そのものの本質のかたどりである、前者にあっては「思惟」、後者にあっては「延長」という観念の受け容れ、わたくしの精神がそれによって規定されるということである。デカルトは後にこの外なる対象のわたくしの存在の事実を通しての表現、つまり物の本質についての観念にさまざまな段階を区別している、物的実体の本質としての「延長」、思惟実体の本質としての「思惟」、さらに物的実体・思惟実体の様態についての観念を区別して、「客観的実在性 (*realitas objective*)」の諸段階を区別する。つまり、わたくしの思惟に依存しない、わたくしの精神の内に表現された限りでの、わたくし

の外なる対象そのものの表現である本質の完全性・実在性・真実性を区別するのである。従って問題は、わたくしの外にある対象（存在する思惟するわたくし、存在する蜜蠟）についての観念（その本質のかたどり・表現として客観的実在性の程度・段階が区別される）が、どうしてわたくしの事実存在を通して、わたくしの精神に現われているのか、表現されているかである。換言すれば、わたくしの外なる対象の観念が、わたくしの事実存在の構造がどのようなものであるから、わたくしの精神のうちに表現されているのであるか、このような意味で、観念・思惟・表現の起源が問われなければならないのである。即ち「いったいわたくしの事実存在するこの一点がいかなるものであるから、またいかようにして、わたくしのそと（もしもそういうものがあるとするなら）からわたくしのうちにこのような観念が来たのであるか、あるいはまた、わたくしのそとの存在がわたくしのうちの観念となったのであるか、という困難な問題」にとりくまなければならない。《Cogito, ergo sum.》における《Cogito》そのものの実在性に依存している「観念」の本質のかたどりの実在性は、《Cogito》に依存しないものであり、いわば《Cogito》の内にある外的なもの・客観的なものであり、この《Cogito》に由来しないその実在性の原因を、《sum》の構造がどのようなになっているので、外にある対象の本質が観念として《Cogito》の内に表現されているのか、その表現の由来を問わなければならない、その表現・観念の「客観的実在性」を保証するものを問わねばならない。そうでなければ、「明瞭かつ分明な知覚」という認識の一般的規則そのものが積極的機能しないことになる。なぜならば「明瞭かつ分明な知覚」とは「ものそのものの表現」であるとして、そのような知覚・観念の「客観的実在性」の諸段階・秩序があるのであり、「真にして不変なる本性のかたどり」である「神の観念」の知覚が、有限なるもの（例えばわたくし自身）の観念の知覚が「いわば一層先なものとして」あるということが、また「無」から由来したとしか思われないう程「客観的実在性」を表現しない観念もあることが不明となるからである。この観念の起源の問題つまりわたくしの存在の事実を通して、わたくしの精神の内に、わたくしの外にある対象の観念が表現されている、そのわたくしの事実存在の構造の問題は、物体の観念や思惟する私の観念を超えた「神の観念」の発見によって、さまざまな表現の原型である観念をわたくしの精神の内に発見することによって、その観念の起源の問題として、神の存在証明の第一の神の観念による存在証明の問題にゆきつくのである。この「神の観念」については、デカルトは「生具的である」として次のごとく説明する、「そしてたしかに、神が私を創造するにあたって、ちょうど技術家が彼の作品に印刻した自己のしるしであるかのように、この観念を私のうちに植えつけたということは、不思議ではない。またこのしるしが作品そのものとは別の或るものであることも必要ではない。」<sup>17)</sup>と。神が思惟するものとして存在するものを瞬間々々創造し、保存するその時に、

神の自己表現である「神の観念」を植えつけたというのである、自己の存在の根底から働きかける神の自己表現であるから、その自己成立の根底から来る、生具的であるというのである。又『ビュルマンとの対話』においては、神の観念の生具性について次のように言われている。

「そこでは、ですから著者は自分の不完全性を神の完全性によって認識したのです。またこのことをあからさまにしなかったとしても、暗黙のうちにはしていたのです。というのもあからさまには私たちは自分の不完全性を神の完全性より先に認識することができますが、それは私たちが神に注意を向けるより先に自分に注意を向け、私たちの有限性を神の無限性より先に結論することができるからです。しかしそれでも暗黙のうちにはいつでも神とその完全性の認識が、私たちと私たちの不完全性の認識に先立っていなければならないのです。というのも、ことがらそのものにおいては神の無限の完全性が私たちの不完全性より先にあるからです。私たちの不完全性は神の完全性の欠陥であり否定なのです。すべての、しかも、欠陥と否定は、自分がそれを欠きそれを否定するそのものを前提にしているのです……無は有によって理解されます。』<sup>18)</sup>と。そしてこの「形而上学的」な問いの解決こそ「学問の窮極の基礎」の発見である所以は、「第四省察」の終りにおいて、デカルトの述べている次の言葉によって明白である。

「すべて明晰で判明な知覚は疑いもなく或るものであり、従って無 (nihil; néant) から出てきたものであり得ず、かえって必然的に神を、私はいふ、かの最も完全な、欺瞞者であることと相容れないところの神を、作者として有している。それ故にかかる知覚は疑いもなく真である』<sup>19)</sup>と。従って、自己存在の事実を通して、わたくしの精神の外に存在するわたくし自身の観念や存在する物体（蜜蠟）の本質の観念が、わたくしの精神の内に現われているという驚くべき事実、自己存在の事実の根底に神の働き、本質の原因である神を発見することによって、その神の自己表現的働きによって「神の観念」はあり、その観念のなかに「物体の観念」や「わたくし自身の観念」も含まれているのであるから、すべからくこの神の自己表現に基くものであるのだ。つまりそれぞれの物の本質の観念（「思惟」・「延長」・「神」）は、それぞれの物の存在の根底に働いている・実在する神の自己表現によるものであり、神がそれぞれの物にふさわしい・限られた本質（「延長」・「思惟」）をその表現によってわたくしの精神の内に「置いた (pono)」もの、「賦与した (indo)」ものであり、神がその「作者」である。物が表現的であるのは、それぞれの物の根底に実在している神の自己表現的働きに基くものである。かくして、絶対の他者、わたくしの存在の根底に実在する神の観念が、わたくしの精神の内にあるように、相対的他者である物の観念（延長）や存在するわたくしの観念（思惟）がわたくしの精神の内に現われているのであり、相対的他者の観念は、絶対的他者である神の観念のなかに含まれており、それから派生したものであるのだ。



「さてしかし次のことはどうか？わたくしが算術的あるいは幾何学的な事物にかんしてきわめて単純で容易な或ること、例えば二と三を加えると五だとか、あるいはこれに類することを考察した場合、そういう場合には少くとも、真実だと肯定するために十分なだけ透明にそれらのことを直観していたのではないか？実際、後になってわたくしがそれらのことについても疑われなければならないと判断したのには、もしかすると、或る神があって、この上もなく明白だと思われることについてさえも誤るような本性をわたくしに賦与することができたかもしれないという考えがふと心に浮んだというただそれだけのことのほか、何の理由もなかったのである。とはいえわたくしは、神の至高の力にかんするこの先入の意見がわたくしに浮んでくるたびごとに、わたくしが精神の眼をもって最も明白に直観すると思っていることにおいてさえも、わたくしが誤るようにすることは、かれがそう意志しさえすればその神にとってたやすいことだと、告白せずにはいられないのだ。そうかと思うと、わたくしはまた、きわめて明瞭に知覚するとわたくしが考えているものそのものに心を向けるたびごとに、あまりに完全にそれらのことが確信されるので、思わず知らず次の言葉を発せずにはいられない。——何者にもあれ欺く力ある者はわたくしを欺くがよい。わたくしが自分は何ものかだと考えているかぎりわたくしを無となすことは、かれといえどもけっしてできはしないであろう、またわたくしの存在することがいますでに真実である場合、わたくしがかつて存在したことがないということをつか真実となすことは、かれにとってまったく不可能であろう。さらにはまた、二と三を加えて五より多くしたり少くしたりするとか、あるいはまたそれに類すること、すなわち、それにおいて明白な背理 (*repugnantia manifesta*) が、わたくしに認識されるような類いのことをひきおこすことは、絶対にできないであろう、と。そして実際、或る欺く神が存在すると判定すべききっかけは全然ないのであるし、また何か神というようなものがあるかどうかさえ今までのところわたくしには十分に知らないのであるから、ただこのような意見にのみ依存する疑いの理由は、非常に繊細微妙で (*valde tenuis*) あり、いわば形而上学的なものだ (*Metaphysicus*) といってよい。とはいえ、そのような疑いの理由をさえ払拭するためには、わたくしはできるだけ早い機会をとらえ、神が存在するかどうか、存在するとすればそれは欺くものでありうるかどうかを吟味しなければならない。なぜなら、このことが知られないかぎり、わたくしはそのほかのいかなることについてもけっして完全に確実ではありえないと思われるからである。」<sup>20)</sup>

——著者滝沢克己は、この分節を解釈するにあたってまずは認識の一般的規則を改めてとりあげその性格を確認し、それに基づいて「第一省察」において吟味し疑った数学的真理はこの規則によるかぎり、疑うことのできない真実の認識であり、どういう理由で疑ったのであるか

を、改めて吟味し、その存在の事実そのものをさらに究明しなければならないということの故に疑ったのであり、それを「学問の窮極の基礎」にすることができないということで、神の存在証明の第二のそれに向かわざるをえない必然性を解明する。「こうして、感覚的映像を土台として直接に、それに似た「わたくしの外に存在するもの」を推定している、そういう通俗の考えにかんするかぎり、われわれはいまや容易に、やがてそれが「疑いのなかに引き込まれ」ついにはまったく空想にすぎなかったものとして完全に消え去ることは、むしろ当然であったことを理解する。それはなるほど口の前では、自明のこのように「わたくしのそとの存在」というけれども、いまだかつてほんとうに「わたくしのそとのもの」に、すなわち、わたくしの思いをまったく超えてそれ自身で存在し、それ自身で働くものに撞着したことはない。いな、実際は、不断にそういうものにおつかっていながら、それどころか自分自身不断にそういうものでありながら、いまだかつて、そのことをまじめに考えたことがないのである。そのふまじめさに愕然として深い疑いの淵に沈んだのち、われわれは、ふたたび思いもかけず、わたくしがそのように疑うということそのことが、わたくしが存在しなければ不可能だという事実を眼を覚ました。いわばわれわれはここで始めて、たとえ考えるわたくし自身というただ一点においてであっても、厳として侵すべからざる対象の壁（単なる意識の世界に対する存在の世界）に撞着した。対象そのものの躍動を真に直接に知覚し表現するものとなったのである。考えるわたくし自身がわたくし自身の存在の壁に撞着してこれをそのままに反映する時、すなわちこの真実の知覚に照らして、以前の通俗の見解を省察する時、われわれは、「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な知覚のほか何も含まない」ということが、われわれの判断を真実ならしめるために、必要にして十分な、一般的規則でなくてはならないということをはっきりと自覚する。対象そのものの背後に、それ自身を直接に露呈し、表現しない何ものかを空想して、対象そのものの詳しい究明の道を塞いでしまう思惟の仕方と、あくまでもそれ自身を露呈する対象だけに眼をとどめて、一步一步それを観察し、分析し、解明してゆく思惟の仕方とは、同じ人間の思惟の進め方であっても、まるで実有と虚無とのようにまったく異っていること、そして人間的認識は一見はなはだ労多くして功少ないこの後の方法にしたがってのみ真実の成果を収めうることは、いったい後の方法にしたがって考えを進めてみた者には、一点の疑いの余地なく分ることなのである。デカルトはこういう意味で、「明瞭かつ分明な知覚」を「真なる認識の一般的規則」として立てたのであった。ところが、《Cogito, ergo sum.》という主張の確実なる真理である理由を、それが「明瞭かつ分明な知覚のほか何もものも含まない」という点に見出して、それからひるがえって「省察第一」の疑いを上に述べたところまで顧みてゆくと、ここにわれわれは、少くとも一見したところ、はなはだ奇妙な一つの疑問に突きあたるこ

とになる。というのは、それ自身を露呈する対象だけに眼をとどめて、いわばそのなかに実際含まれている関係だけを観察し、分析し、紛れなく表現してゆくということだけが、けっきょくのところ人間的認識の确实性の原理だとすると、少くとも算術的ないし幾何学的な対象にかんするわれわれの知識は、それ自身すでに十分、确实であったとってよいはずである。』<sup>21)</sup>と。

何故に数学的真理を疑ったのか。「なぜならわれわれはこの場合、……それ自身を露呈している対象——すなわちそれ自身の「背後」に、または「内奥」に、原理的に不可知的な、人間の言葉（記号）においてそれ自身を表現しえないような何ものも潜めない対象そのもの——について、一步一步それらにぶつかってゆく操作を通して、いわば対象そのものが考えるわれわれ自身に授与するところの真実の関係を受領（*percipere*）してゆくのである。なるほど、それらの対象とその間の相互関係は、考えるわたくしそのもののように現実的に存在するものとはいえないであろう。したがってまたそれはけっして、感覺的映像そのものとして自己自身を示すということとはできないであろう。数字や、代数的記号や、幾何学においてわれわれの用いる図像は、けっしてそれ自身数学的対象ではなく、おそらくただ事実存在するわれわれ人間がそれを正確に認識するためにどうしても欠くことのできない大切な手段にすぎないであろう。しかしながら数学的対象がそのように抽象的・形式的なものにすぎないということは、われわれがそれにおいて、それ自身を露呈する対象そのものに突き当たらないということではない。数学の対象がわれわれにとってもまたまったく透明であって、われわれの記号において完全に表現せられうるということは、そこにわれわれにとって破るべからざる壁が、ただ単に無いということではない。実際それは、ほんとうにそれらにぶつかるということ（的確にそれを表現すること）がわれわれ人間にとってなかなか容易でない、しかしまたそれだけに大いに渉獵のしがいのある、真実の対象界の一種なのである。この点において、算術や幾何学の認識と、考えるわたくし自身の存在、ないしは事実存在するわたくしに必然的に属するものとしての思惟について、われわれが「第二の省察」によって獲得した認識とのあいだには、いかなる相違もありえない。二プラス三は五だという主張と、《*Cogito, ergo sum.*》という断定と、両者いずれも「それが肯定するものの明瞭かつ分明な知覚のほか何ものも含まない」ものとして、真実の認識だといわなくてはならない。それだからこそ、デカルトもまた次のようにいうのであろう。

「……何ものにもあれわたくしを欺く力ある者はわたくしを欺くがよい。わたくしが自分は何ものかだと考えているかぎり、わたくしが無 *nihil* であるようにすることはかれといえどもけっしてできはしないであろう。またわたくしの存在することがいますで真実である場合、わたくしがかつて存在したことがないということをいつか真実となすことは、かれにとってもまったく不可能であろう。さらには二と三を加えて五より多くしたり、少くしたりするとか、ある

いはまたそれに類すること、すなわち、それにおいて明白な背理がわたくしに認識される (agnosco) ような類のことをひきおこすことは、絶対に不可能であろう。……」——デカルトは、ここで、ただ何という意味もなく三つの事例を挙げたのであろうか。おそらく、そうではないであろう。……實際上ここで第一に、《Cogito ergo sum.》というような場合の存在の確認、すなわち、そのものに必然的な本質の認識をそれ自身のなかに含んでいるものとしての、存在の確認 (手短かにいうと、背理のようであるが、その本質の明確な理解としての存在の確認)、第二に、いったん起ったことはいったん起ったこととしてこれを認めるほかはないという、ただそれだけの意味での存在の確認、すなわち、広義における歴史的事実が個々の歴史的事実として荷っている唯一無二の権威の承認 (要約すると、それ自身本質の理解ではないが、そのかわり本質 *essentia* の理解からはけっして出て来ない個々の存在 *existentia* の認識 [ただこれだけの意味での存在の確認は、本質の認識としては、かえってただ、存在するものは存在するという、最も抽象的一般的認識にすぎない。それは数学的認識よりももっと抽象的一般的な認識として、われわれにとってあらゆる認識の前提をなすと考えられる。形式論理学のいわゆる自同律というのは、つまりこういうものを意味するのであろう。それがそれだけでは何ら認識の積極的基礎や方法を提供しえないことはいうまでもない)、第三に、二プラス三は五だというような、純粹に数学的な、すなわち、ただに存在するものの事実に規定にかかわらないばかりでなく、その本質的規定にさえも、本来の意味ではかかわらない認識 (「省察第一」でいわれているとおり、それは、対象が実際に存在するかどうかをほとんど全然かえりみずに、ただ最も単純で一般的なもの、すなわち存在するもののまったく抽象的形式的な関係だけを取り扱う学問) —— こういう三種の認識が、まったく一樣に、「きわめて明瞭な知覚」のほかの何ものも含まない真実の認識として説かれていることは、ほとんど議論の余地がない。たしかに、これらの認識はすべて……元来きわめて明瞭な、すなわち対象そのものから直接に与えられる知覚 (*perceptio!*) として、それらの認識のなかには、そのほかのものを受け容れること (したがってまたそのものについて違ったことを肯定すること) は一切、実に対象そのものによって寸毫の仮借なく拒斥されているということ (*repugnantia manifesta!*) の承認 (*agnosco!*) が、すでに含まれているのである。このように直接に対象そのものを受け容れること (きわめて明瞭な知覚 *perceptio valde clara*) は、夢見がちなわれわれの精神にとって、いつも新しい緊張を要求する。あらゆる虫のよい空想を去って、それ自身を露呈している対象そのものに心向ける——というよりもむしろ、対象それ自身の力によってわれわれの空しい思想から事実あるとおりのものの考察へとわれわれの心が向けかえられる——場合にのみ、われわれの認識は、いかなる権力も富も榮譽もこれを奪うことのできない、ほんとうに自然でしかも完全な確信と

して、われわれの口からほとぼしりであるものとなることができるのである」<sup>22)</sup>と。

著者滝沢克己は、「はなはだ奇妙な一つの疑問」を、改めて提出し、その積極的な理由を解き明かす。「われわれはここで、どうしても避けがたい、一つの疑問に逢着しなければならない。すなわち、もしも純粹に数学的な認識と、《Cogito, ergo sum.》という自己存在の認識とのあいだに、対象そのものの明瞭かつ分명한知覚だという点で、まったく何らの相違がないとするならば、前者に対する「省察第一」の疑いは、いったいどこから来たのであろうか。デカルト自身、もう一度この点を顧みていう、「実際、後になってわたくしがそれらのことを疑わなければならないと判断したのには、ただもしかすると或る神があって、この上なく明白だと思われることについてさえも誤るような本性をわたくしに賦与することができたかもしれないという考えがふと心に浮んだという、ただそれだけのことのほか、何の理由もなかったのだ。」——ところが、一見まったく何でもないこの疑いが、意外に執拗に、かれの心を塞いで離れない。まったくばかばかしい疑念として、これを払いのけようとすればするほど、そのたびごとに、その疑いはかれの心を支配して、「わたくしが精神の眼をもって最も明白に直観すると思っ

ていることにおいてさえも、わたくしが誤るようにすることは、かれがそう意志しさえすれば、その神にとってたやすいことだ。」という「告白」を、かれに強いることをやめないのである。」<sup>23)</sup>

と。この「疑いの理由は、非常に繊細微妙であり、いわば形而上学的なものだ」と著者滝沢克己は、次のように解明する。「デカルトは、恐れることなくこの疑いのなかに深く沈んでゆくことによって、いったんたしかに、その底に撞着した。この疑いの無気味な泡がそこから立ちのぼる自己存在の基点を明瞭かつ分明に認識した。ただ存在すると思っただけではない存在の世界が、始めてかれの精神の眼に見えてきた。かれが、かの疑いを脱した、かの「神」に勝った、と信じたことは、けっして理由のないことではなかった。なぜなら、数学的操作において、われわれはたしかに、われわれの思いを超えた対象の壁、われわれの思いがそれに惹きつけられ、それにぶつかり、それによって碎かれることによってのみそれを的確に表現する正しい考えとなることのできる真実の対象を知覚する。しかしながら数学的对象は、よしその意味においていかに「真実の対象」であっても、けっして事実存在するものそのものではない。事実存在するものの存在的な質料でないことはもとより、本質的な形相でさえもない。むしろそれはただ、事実存在するものから、それに特有なあらゆる個別的内容と具体的形式（本来の意味の本質）とを捨象して考えた場合、なおそこに残ってくる認識の対象として、たしかに個別的的事実に存在するものの、しかしまったく抽象的形式的な、関係にすぎない。かかるものとしてそれはいかにわれわれの思惟にとって侵すことのできない權威を荷うものではあっても、けっしてそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものであることはできない。

事実存在するものを離れてしまえば、それはまったくの無にすぎない。いな、それがそれ自身、そんな風に、事実存在するものを離れて単なる無となることができるわけではない。単なる無にすぎないのは、それが、それがそれだけで在り、それだけで理解しえられるかのごとく考える、そのわれわれの思想にすぎないのである。それゆえに、われわれは、数学においていかに真実の対象を明瞭かつ分明に知覚するにはしても、単なる数学的对象をあらゆる学問の確乎不動の基礎として、純粋な数学的認識をかかえる基礎を指し示す窮極の原理として、承認することはできない。たしかに毀つべからざる対象の壁に撞着したのものとして、数学的認識の数学的認識としての明瞭分明の度は、もはやそれ以上どうにも強めようはないのであるが、「あらゆる学問の窮極の基礎」を発見することを求めるデカルト——考える人間の考える人間としての哲学的要求——はどうしてもそれを超えて進まざるをえない。もしひとが、この意味において数学的認識を疑わなければ、それはただその人が、どこかピタゴラス派のそれに似た、哲学的空想に囚われていることの証拠だといわなくてはならない。それならば、われわれはいかにして、事実存在するものそのものに逢着することができるか。……われわれ人間にとって事実存在するものそのものの世界に到る道は、すべて右のような空想が空想としてわれわれに暴露される疑いの道、そうしてその果てしない疑いが実際にそこで閉じられる「狭き門」——疑う自己そのものの存在の事実——を通すことなしには、けっしてほんとうに開かれることはできない。《Cogito, ergo sum.》というデカルトの言葉は、たしかにアルキメデス的なこの一点を、明確に表現したものといってよいのである。しかしながら、「省察第一」における疑いと、「省察第二」におけるそれからの脱却の真義が右のようなものであることをふたたび確認する時、われわれはまた必然に、デカルトの「省察」が、《Cogito, ergo sum.》というただそれだけの発見で終ることができないことを認めなければならない。いったん消滅したと見えた疑いが、ふたたび勢いを新たに、われわれを襲ってくるのを避けることができない。なぜなら、わたくしが考えるかぎり事実存在するということが、事実存在するものとしてしか考えることができないばかりでなく、わたくしがわたくしとして事実存在するかぎり考えないわけにはいかないということ、——すべてこれらのことは動かすことのできない真実である。ただに真実であるというだけでなく、われわれがけっしてこれを超えることを許されない、ただそのなかでのみわれわれの思惟が真実のものとなることができる、唯一の「真理の垣根」である。真理はただここからだけわれわれのうちに入りきたることができる。ただこの一点をとおしてのみ、われわれは真に「われわれの外」に関係することができる。そのことにけっして誤りはない。……それにもかかわらず、ただ一つ残念なことに、ここでわれわれはまだ、考えるわたくしのこの支点到、いわばただわれわれのうちから撞着したにすぎない。むろんそれは……わたくしが実際

にそれである事実そのものによって、幼い時からずっとわたくしを支配していたもろもろの意見を碎き、いまま隙さえあればわたくしのうちに跳梁しようとしているそのような傾きに抗して、わたくしのうちに惹き起された思想である。この意味においてそれは、前述の数学的認識と同じように、もはやその先に行きようのない「明瞭分明な知覚」である。しかしそれにもかかわらず、われわれはまだ、考えるわたくしがそこで閉じられ、そこから開かれるその点にいわば考える自己のうちから辛うじて触れたばかりで、その一点がそれ自身においていかなる機構をもつかを知らない。その点が元来いかなるものであるから、考えるわたくし自身の支点——詳しくいえば、考えるもの（知るわたくし）と考えられるもの（知られる対象）とが、どこまでもその順序を逆にしたり、一方が他方へ溶け入ったりすることを許されないように区別せられながらしかも直接に一つである切点——となることができるのか、さらにデカルトの比喻をかりれば、その「真理の垣根」、その「驚くべき学問の基礎」が、そもそも何により、誰によって置かれたのかを知らない。ということはしかし、そこに支えられている考えるわたくし自身の本質が、窮極においてまったく不明だということ、すなわち、考えるわたくしが、いわばそのたましいの奥底においてなお疑いの闇に閉ざされているということにほかならない。……われわれはどこまでも「真理の垣根」を超えてはならない。明瞭分明に知覚されたことをそれとして疑うことは許されない。というよりもむしろ真理の垣根を離れることなく明瞭かつ分明に知覚するかぎり、これを疑うことはできないのだ。しかしながら、考えるわたくしの事実存在する一点が、ただ「考えるわたくし自身」として見られているかぎり、あるいはむしろ「考えるわたくし自身」にすぎないかぎり、それはけっして、絶対にそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものとしてあるとは言えない。この点において、「事実存在する考えるわたくし自身」は、かの数学的対象——やはりたしかに明瞭分明に知覚せられる対象でありながら、それ自身で存在すると考えるのはまったくの空想にすぎなかった抽象的对象——と少しも異なるところはない。……われわれが厳密に「認識の一般的規則」に従って「明瞭かつ分明に知覚されたもの」以外の一切のものを排除する時、われわれは、この『省察』のそもそもの目標にかんするかぎりいやでもおうでも、実際明瞭かつ分明に知覚されたばかりか、「認識の一般的規則」そのものがそれを介して新たに、かつての『精神指導の規則』におけるよりもいっそう明確に、うち立てられた「第一の認識」——《Cogito, ergo sum.》——を超えて、さらに遠く進まなければならない。われわれが事実存在する考えるものであるかぎり、われわれはただ単にとまっているということとはできない。前に進むべき時に進まなければ、必然的に逆転するほかはない。ただ《Cogito, ergo sum.》とただただで満足するということは、取りも直さず、せっかく逢着した真理への入口を、ふたたび自分の手で塞いでしまうということに

ほかならないといわなければならない。考えるわたくしが事実存在するその一点の、それ自身における規定が、積極的に、明瞭かつ分明に、知覚されないかぎり、デカルトの『省察』の疑いは完全に払拭されることはできない。もともと派生したものをすぐに絶対的実体として独断しないかぎり、われわれは、その枝の生命が実際にそこから始まりそこで終わっている処、そこにおいて、またそこを通してのみ真実の根や他のもろもろの枝と関係することのできるその箇<sup>か</sup>処<sup>しよ</sup>の含む規定を、さらに直接に、明瞭かつ分明に知覚することをつとめなければならない。その箇<sup>か</sup>処<sup>しよ</sup>がそれ自身において何ら積極的な規定を含まないということ、かかる努力が本来無意味なものだということ、それはまだけっしてきまったことではない。……いまわれわれにとってたしかなことはただ一つ、もしもわれわれがこの世界の何かについて真に徹底的に知ることを、すなわちあらゆる学問の窮極の基礎あるいは真に根本的な方法に到達しようと欲するならば、われわれはそれがいかに不気味な、捕捉しがたい問であっても、その前にたじろぐことなく、もう一度その疑いの底深く沈んで、「神が存在するかどうか、存在するとすればそれは欺くものでありうるかどうか」を見きわめなくてはならないということだけだ。この一つのことを避けているかぎり、われわれは、たとい数学その他派生的対象の認識に専念しているあいだ、しばらくは自分の学問に対する根本的な疑いを忘れることができても、ひとたびそれから手を放すやいなや、たちまち、学問そのものに対する得体の知れぬ疑惑の念に囚われることを免れないであろう。そうしてこのことは、取りも直さず、かれがこの疑いを忘れていたあいだも、それが不斷にかれ自身のなかに働いて、かれの学問の努力そのものを、どこか病的な興奮と倦怠に憑<sup>つ</sup>かれたものとしていたこと<sup>24</sup>のあからさまな証拠にほかならないであろう<sup>24</sup>と。

著者滝沢克己の、『省察』において最も難解な分節、誰もその真意を解釈することのできていない<sup>25</sup>難関を、《Cogito, ergo sum.》から神の存在証明へ向かわざるをえない必然的理由を、デカルトの意図に即した真に独創的な解明を見てきた。どこまでも《Cogito, ergo sum.》という事実<sup>25</sup>に即しながら、思惟するものとして存在しているという事実を離れずに、その事実についての形而上学的な根本問題を剔出する、即ち「われわれはまだ、考えるわたくしがそこで閉じられ、そこから開かれるその点にいわば考える自己のうちから辛うじて触れたばかりで、その一点がそれ自身においていかなる機構をもつかを知らない」或は「その「真理の垣根」、その「驚くべき学問の基礎」が、そもそも何により、誰によって置かれたのかを知らない」或は「わたくしの事実存在する一点が、ただ「考えるわたくし自身」としてみられているかぎり、あるいはむしろ「考えるわたくし自身」にすぎないかぎり、それはけっして、絶対にそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものとしてあると言えない」と問題の核心が指摘されているように、思惟するわたくしの存在の根本が虚無ではないか、数学的真理の存在



と《Cogito, ergo sum.》の存在とはそれ自身で存在しているものではないのではないかという問題をテキストの解釈を通して究明し、そのような限りにおいて、《Cogito, ergo sum.》さえも疑いの中に引摺り込むという徹底した「省察」を遂行しているデカルトの神の存在証明への思惟の歩みを解明しているのである。従ってこの思惟するわたくしの存在の根本が虚無ではないか、真にそれ自身で存在するものではないのではないかという形而上学的な問題は、神の存在証明の第二のそれに関わる。デカルトは『第三省察』のその理由を次のように説明している。

「まことにこのすべてのことには、注意深く考察するとき自然的な光によって明瞭でないものは何もないのである。しかしながら私がそんなに注意しないで、感覚的なものの像が精神の眼を盲にする場合、何故に私よりも一層完全な実有の観念は必然的に、或る実際に一層完全なる実有から出てこなければならないかを、私は容易に想起しないからして、更に進んで、かかる観念を有するところの私自身は、もしかかる実有が何等存在しなかったならば、存在することができたかどうか、を探求したいと思う」<sup>26)</sup>と。つまり「神の観念を持つ思惟するわたくしの存在の根本は虚無ではないか、それでは結局のところ明晰判明な知覚」による一切の成果も虚無の中に結局のところ帰してしまうのではないか、それ故に「学問の究極の基礎」が求められなければならないのではないかと第二の神の存在証明の必要性を述べているのである。著者滝沢克己はこの点に関して、いわゆる「デカルトの循環」の問題をめぐる議論の中で次のごとく語っている。「デカルトは、《Cogito, ergo sum.》が真実だということから、われわれが明瞭かつ分明に知覚するかぎりのものはすべて真実だという「認識の一般的規則」を導き出した。しかるに他方またかれは、神の存在とその誠実を知ることなしには、われわれのいかなる知識も真に確実ではありえないという。——なるほど形式論理的に言えば、これは始めから終わりまで、許すべからざる「循環論法」であろう。しかしデカルトはここで、単に形式的な対象の関係にかかわっているのではない。純粹に形式的関係においては、或る特定の範囲にその部分として含まれるものが、逆にその全体を自己の部分として含むことは不可能である——こういう形式的真実（形式論理的な三段論法の規範）をいくら厳密に承認しても、それだけでは少しも明らかにならないところの、一切の学問の究極の基礎または方法を発見することが、そしてそのことだけが、ここで問題なのである。後に明らかにされるとおり、この窮極の基礎または方法は、或る意味においてはたしかに、わたくしが考えるものとして生れてくる時、すでにそこに与えられているといわなくてはならない。だからこそわれわれの精神は生来この真実を無視し、方法に背いて空しい淵にさまようことを好むにもかかわらず、単なるわれわれの空想ではない考えの基礎すなわち客観的認識の対象が、したがってまた、それを認識する正しい方法が、時とともにわれわれにとって見出されてくるのである。しかしその見出される基礎ないしは方

法がなお派生的・抽象的なものにすぎない限り、真に根源的・具体的なそれらを求めるわれわれの省察は、さらに遠く進まざるをえない。《Cogito, ergo sum.》と言い、「明瞭分明な知覚」というのは、かかる省察の過程において、考えるものそのもの基点に始めて触れえたものとして、それ自身大いなる飛躍を要する一つの明確な段階<sup>かく</sup>を劃するものであることは、すでに本文に詳しく述べたとおりである。(今ここで詳しく立ち入る<sup>いとま</sup>違はないが、答えが問処に在るということ、部分がどこまでも部分としてとどまりながら逆に全体を含むという、この逆説をほかにして、実は形式的な包み包まれる関係そのものも成立することは不可能なのである。) デカルトの『省察』の叙述は、人間の自己存在の基底から来る、抵抗しがたい引力にしたがって進められる。それはかれにとってまったく自然に、とどめがたく溢れてくる表現の連続であった。そうとすれば、右のような「循環」の非難が、かれにとっていかに心外な、答えようもないほど笑止なものであったかは、察するに余りあるであろう。わたくしは、デカルトの苦しい「答弁」を読むごとに、ほとんど、せんさく好きな子供から自明なことの説明を求められた大人の困惑した表情を想い<sup>うか</sup>泛べざるをえない。すなわち、デカルトは、その点を弁明して、「まず第一に神を知らないかぎり、われわれは何ごとも確実に知ることはできないとわたくしが言った場合、わたくしは、そこでわざわざ断ったとおり [筆者註「省察第五」の本文参照]、われわれがそれを引き出した根拠のことをもはや考えていない時に記憶が精神に思い起こさせることのできるような、そういう結論の知識についてだけ語っていたのだ。」(「答弁第二」の三) といった。まるで、神の存在とその誠実の認識が、混乱しやすく失われやすいわれわれの記憶を、急に全能のものに変化させでもするかのように! ——しかしながら、われわれの当面している『省察』の本文を注意深く読む者は、右の弁明によってデカルトの意図したものが、夢にもそのような魔術ではなく、むしろまったく逆に、われわれ人間のあらゆる知識が、やがて必ず記憶の薄暗に、ついにはまったく暗黒な死の淵に失われてゆくものであること、その暗黒な死の淵を超えて、なお学問の确实性を信じるということは、考える自己そのものをもととそのなかから生み出した神の支えを知ることなしには絶対に不可能だという事実そのものの、虚心な承認であったことを、すでにおぼろげながら見てとることができるであろう。』<sup>27)</sup>と。自己存在の事実が、それ自身で存在しているものであるかどうか、今の時点においては「虚無」を前提にしているといわざるをえない。この自己存在の事実の根底の解明が神の存在証明の第二のそれに関わることであり、「神の観念を持つわたくし自身」は、「それ自身で存在できるのであるか」が問われ、そのような力を思惟するわたしくのなかに意識することはできない。他の実有に依存している。両親か「何か他の、神よりも少く完全な原因」に依るのか。この世界の内側にあるいかなるものにも依存しない。結局のところ「自分自身によって存在する力を有する」

神に「神の観念を持つわたくしの存在」は依存していると率直に、明晰判明な知覚として承認せざるをえない。従って「神の観念」を有する思惟するわたくしは、第一の存在証明によってみた物の本質の原因であると同時に、存在の原因である、文字通り、全能の神、存在と本質の創造者である神に、その存在に関しても本質に関しても依拠するものであり、その限り、「思惟するわたくしとして存在する」というこれまでの人間存在の規定を積極的に「神の似姿・神の像」として存在すると定義しなおさねばならない。そして以上の神の存在証明(第一、第二)に基づいて、神は存在と本質の創造者であり保存者である、つまり「存在即本質」の神であることに基づいて第三の神の存在証明が自ずと出てくることが理解される。デカルトは、「第三省察」のはじめのところで神の存在証明の必要性、必然性を問題にしたのであるが、デカルトの念頭には、『省察』の冒頭の献呈辞の中に引用されている『旧約聖書』の『ソロモンの知恵』の第十三章があったのかもしれない。即ち「神を知らない人々は皆、生来むなしい。彼らは目に見えるよいものを通して、存在そのものである方を知ることができず、作品を前にして作者を知るに至らなかった。かえって火や風や素早く動く空気、星空や激しく流れる水、天において光り輝くものなどを、宇宙の支配者、神々と見なした。その美しさに魅せられて、それらを神々と認めたなら、それらを支配する主がどれほど優れているかを知るべきだった。美の創造者がそれらを造られたからである。もし宇宙の力と働きに心を打たれたなら、天地を造られた方がどれほど力強い方であるか、それらを通して知るべきだったのだ。造られたものの偉大さと美しさから推し量り、それらを造った方を認めるはずなのだから。とはいえ、この人々の責めは軽い。神を探し求めて見いだそうと望みながらも、彼らは迷っているのだ。造られた世界にかかわりつつ探求を続けるとき、目に映るものがあまりに美しいので、外観に心奪われてしまうのである。だからといって彼らも弁解できるわけではない。宇宙の働きを知り、それを見極めるほどの力があるなら、なぜそれらを支配する主を、もっと早く見出せなかったのか。」<sup>28)</sup>と。神を発見する方法がここに示されている。《Cogito, ergo sum.》という「造られたものの偉大さと美しさ」に心を奪われているかぎり、「生来のむなしさ」を真に脱却することはできない。どんなに偉大なもの美しいものであろうとも、その創造者・その作者を前にしては何ものでもないのである。従って徹底して疑うことによって《Cogito, ergo sum.》といえども何ものでもないという、その《Cogito, ergo sum.》の成り立ちの起点に立ち帰ることによって、創造者を、「それらを支配する主」を承認すべきであるのである。この章の第一節の「存在そのものである方」とは『出エジプト記』第三章十四節の「神はモーセに『わたしはある。わたしはあるという者だ』と言われ、また『イスラエルの人々にこう言うがよい『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。』」<sup>29)</sup>という「神」をさしているのであるから。

また、同じく献辞に引用されている『ローマの信徒への手紙』第一章からのものからも同じように言えると思われる。「不義によって真理の働きを妨げる人間のあらゆる不信心と不義に対して、神は天から怒りを現わされます。なぜなら、神について知りうる事柄は、彼らにも明らかだからです。神がそれを示されたのです。世界が造られたときから、目に見える神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現われており、これを通して神を知ることができます。従って、彼らには弁解の余地はありません」<sup>30)</sup>と。この章節を『使徒言行録』第十七章のパウロの言葉「それで、あなたがたが知らずに拝んでいるもの、それをわたしはお知らせしましょう。世界とその中の万物とを造られた神が、その方です。この神は天地の主ですから、手で造った神殿などにはお住みになりません。また何か足りないことでもあるかのように、人の手によって仕えてもらう必要もありません。すべての人に命と息と、その他すべてのものを与えてくださっているのは、この神だからです。神は、一人の人からすべての民族を造り出して、地上の至るところに住ませ、季節を決め、彼らの居住地の境界をお決めになりました。これは、人に神を求めさせるためであり、また彼らが探し求めさえすれば、神を見い出すことができるようにということなのです。実際、神はわたしたち一人一人から遠く離れておられません。皆さんのうちのある詩人たちも「我らは神の中に生き、動き、存在する」「我らもその子孫である」と、いっているとおりです。」<sup>31)</sup>と。つまり、造られた物は創造者なる神にとって、何ものでもない、いわば粘土・土のちりにすぎない。その神によって造られたものが、何らかの本質（例えば、Cogito, ergo sum.とか延長を持つ物）ということは、それはその創造者の本質のあらわれ、目に見える神の性質、神の永遠の力と神性の造られたものにおける現れである。デカルトの「神」は『聖書』の神と近いのである。最後にこの「思惟するわたくしの存在」の根本の問題が「学問の窮極的基礎」に関わるものである所以は「第五省察」の終りのところのデカルトの言葉によって明白である。「しかるに私が神は有ると知覚した後は、——同時にまた私は余のすべてのものが神に懸っていること、また神は欺瞞者ではないことをも理解し、そしてそこから私の明晰にかつ判明に知覚するすべてのものは必然的に真であると論結した故に、——たとえ私がどのようなわけでこのことは真であると判断したかの根拠に十分に注意しないにしても、ただ単に私がこのことを明晰かつ判明に洞見したことを想起するならば、私をして疑うようにさせるいかなる反対の根拠も持ち出され得ず、かえって私はこのことについて真にして確実なる知識を有するのである。否、単にこのことについてのみでなく、また私が嘗て論証したと記憶するところの余のすべてのものについて、例えば幾何学に関すること及びこれに類するものについても、そうである。」<sup>32)</sup>と。

[2008・1・8]

## 註

- 1) AT. VII. p. 37; AT. IX. p. 29. 又, [神の観念は…真にして不変なる本性のかたどり (imago) である] (AT. VII. p. 68; AT. IX. p. 54) ともある。
- 2) ⑥ p. 203
- 3) ⑥ p. 171; AT. VII. pp. 45-46; AT. IX. p. 36 即ち「たとえ私は、何等かのものを極めて明晰かつ判明に知覚する間は、これを真であると信ぜざるを得ないが如き本性を有するにしても、しかしまた私は、精神の眼をつねに同じものに、これを明晰に知覚するために、定着し得ない如き本性を有する故に、しばしば以前に下した判断の記憶が蘇ってくる。そして、どういうわけでそのものをかやうに私が判断したかの根拠に十分に注意しないときには、他の根拠が持ち出されることができ、この根拠は私をして、もし神を知らなかったならば、容易に私の意見を捨てさせるであろう、そうしてかやうにして私は何ものについても嘗て真にして確実なる知識を有することなく、ただ漠然とした変り易い意見を有するに過ぎないであろう。」(三木清訳に拠る)
- 4) AT. VII. p. 35; AT. IX. p. 27.
- 5) 『方法序説』 AT. VI. p. 4.
- 6) ⑥ pp. 375-376
- 7) ⑥ pp. 376-378.
- 8) ⑥ pp. 378-382.
- 9) ⑥ pp. 383-384.
- 10) AT. VIII- 1. pp. 21-22; AT. IX- 2. p. 44.
- 11) AT. VIII- 1. p. 22; AT. IV- 2. p. 44.
- 12) 滝沢克己は現象学の立場に立つ『デカルト省察録』(岩波書店 昭和11年)の著者 朝永三十郎の「明晰判明なる認知」に関わる『哲学原理』の説明について、さらにその「明晰判明なる認知」と「注意する精神」との関係についての解釈を注にて取り上げている。即ち『「デカルトの「明晰判明なる認知」或は「精神の直観」の説明に於て彼れが「痛感の認知」を其实例として挙げたことは多少の疑念を呼び起すかも知れぬ。「痛感の認知」は単なる感性知覚ではないか。之を「我れ思う、我れ在り <cogito, sum.>』というが如き形而上学的基礎命題と伍せしむるは感性知覚の不確実を常に力説すると矛盾ではないか』と。しかし[朝永]博士のこの問に対する答えは、わたくし[滝沢克己]がここに説明したところとはまったく異っている。すなわち、博士はすぐに続いて言われる。——『此疑惑には極めて簡単に答えることが出来る。「痛感の認知」(perceptio doloris) と痛感 (dolor) 其者又は「痛みの感覚」(sensus doloris) とは同一ではない。「痛感の認知」は痛感を精神が直視すること (visio mentis), 即ち「精神の直観」である。感性知覚ではなくて既に悟性作用に属する。而して此直観を一形態として含むところの直観の一種は、かの形而上学的第一基礎命題に於てさえも既に予想せられて居る。何となれば「痛覚の認知」は「感覚の認知」(perceptio sensu) の一種であり、而して「感覚の認知」は「思惟(意識)の認知」(perceptio cogitationis) の一種である。而して「我れ思う、我れ在り」は「我れ思う」という意識の認知を第一の出発点とするのみならず其進展に於ても亦絶えず意識内に在する様々の認知を手引きとする(其实例は以下屢々現われて来る)ところのデカルトの体系に於ては最基礎的なる直観に属するものであると言わねばならぬ。現にデカルトは『規則論』に於て彼れの所謂「精神の直観」の重要種目を挙げ、而して意識事実の直接認知をば明らかにその一に数へて居る。』かくて博士はさらに続いて『規則論』において「精神の直観」と呼ばれるものを列挙したのち、最後に、「思惟又は意識作用の直接認知」について次のように述べられる。——『……第三に、吾々自らの思惟又は意識作用の直接認知は、「注意する精神」に依って其状態を在るが儘に受取るものである限り、絶対的に真である。而して其れは意識作用の明晰判明なる認知であり、そして直接的に不可疑なるが故を以て「精神の直観」中に数へられるべきである。而して「省察録」に於ては、他の直観は厳密に言へば尚ほ懐疑の余地を存し形而上学的基礎づけを要するに反して、独り此第三種のみが他よりの基礎づけを待たずして其自身に絶対

的不可疑性を有するものとなって居ることは次に叙述せらるる通りである。]すなわち、博士はここで、『哲学原理』に「苦痛の知覚 (perceptio doloris) もそれ自身としては明瞭だ」といわれる場合の感覚的知覚の明瞭性を、むぞうさに、〈Cogito, ergo sum.〉という命題、ないしは、「感覚も人間的意識作用としては cogitatio (思惟) の一種である、したがって考えるものとして存在する自己に属する」という主張の明晰判明性と同一視しておられる。しかしながら、もしもここにいう感覚の明瞭性が、ただそのように、それが意識事実として存在することの明瞭性を意味するならば、少くともわれわれの『省察』の成果にしたがって言いあらわせば、それは単に明瞭であるだけでなくすでに分明でもあるといわなくてはならないであろう。それゆえ、『哲学原理』のこの箇所にいる「苦痛の知覚」ないし一般に「感覚の知覚」の明瞭性は、かかる知覚 perceptio の意識作用としての存在の事実にかかわるのではなく、むしろその内容に、あるいはもう少し精確にいうと、その対象に対する表現的關係においていわれているものと考えなければならない。この場合、「感覚の知覚」といっても、それはけっしていわゆる意識事実の反省や内省——たといそれがいかに「直接の認知」であるにもせよ——を意味しているのではない。そうではなく、ここで「感覚」というのは何か他の物体の影響によって身体という一物体に起った物的変化そのものを指しているのであり、そうしてその「感覚の知覚」というのは、そのような「感覚」が考える自己 (の考え) を積極的に規定するものとなったという、人間的な意識としての感覚の成立それ自身を意味しているのである (『精神指導の規則』十二)。そうしてさらにこの「感覚」(あるいは前の意味での「感覚」の知覚) が「明瞭」だというのは、それがそれ自身としてはけっして単に考えるわたくしのうちからほしいままに作り出されたもの (『空想的な観念』) ではなく、むしろただ、わたくしの考えからまったく独立に、この意味においてどこまでも外から与えられたものをそのままにわたくしの思惟において受けとったもの、あるいは、対象それ自身がわたくしの考えの一つとして自己自身を示したもの、そのあいだに遮る何ものもないように対象がそれにおいてわたくしの精神に現前しているものとして、明瞭な知覚 (perceptio clara) だというのである。理解にかかわると感覚にかかわるとを問わず、誤謬はただ、実際に与えられているこの感覚の限界を超えて、この感覚において (あるいはむしろこの感覚として) 自己自身を示している対象について何ごとか実際には与えられても受けとられてもいないものを性急に肯定したり、またその逆に、実際に与えられ受けとられているものを否定したり——このようなことが現実においてわれわれに可能かどうかはいましばらく措くとして——するところ起るのである。したがってまた、ここにいう「感覚の知覚」が明瞭であるのは、それが何か特別に内省的な「悟性作用」や、『省察第二』に〈Cogito, ergo sum.〉といわれた場合と同じ意味で、〈mentis inspectio〉であるからではなく、むしろいかに局限されたものであるとはいえ、ただそれが、実際に現に与えられている対象の遮るものなき受領 (clara perceptio) の一種だからというほかはない。わたくしが本文でいったように、perceptio あるいは representatio というのは、すなわち広くかつ積極的な意味での cogitatio であり、それが人間においては、後に次第に明らかにされるような理由から必然的に理解と感覚とに分れるのである。思うに、朝永博士において、「明瞭分明な知覚」にかんする『哲学原理』の説明について、右のような解釈が起ったのは、博士がすでに〈Cogito, ergo sum.〉という「省察第二」の主張を、どこかフッサール流に、単にいわゆる意識の直接的自省 (『意識事実もしくは意識作用の直接的認知』) によって獲られたものと考えておられるからであろう。しかしデカルトの〈Ego sum, ego existo.〉あるいは〈Cogito, ergo sum.〉がそのような意味で意識や自己を絶対化するためのものではなく、むしろ意識ないし自己の其の基点から、そのような自意識を絶滅して、そのかわりもっと身軽な、それでいてたぐいなく強靱な、一言でいえば真に客観的・对象的な思考を蘇らせるためのものであったことはすでに前章で詳しく述べたとおりである。それならばこそデカルトは、〈Cogito, ergo sum.〉という「第一の認識」をさえも、朝永博士の右にいわれるところに反して、ふたたび新しい「形而上学的な疑い」のなかに投ずることを惜しまなかったのである」(⑥ pp.410-413) と。要するに朝永博士が「感覚的知覚の明瞭性をむぞうさに〈Cogito, ergo sum.〉という命題、ないしは「感覚も人間的意識作用としては cogitatio (思惟) の一種である、したがって考えるものとして存在する自己に属する」という主張の明晰判明性と同一視しておられる」という誤解は、〈sum〉において、〈cogito〉がその外に、対象の実在す

る場所に限界づけられている、従って客観的事実として〈cogito〉が事実として成り立っている——従って又この確実性は意識的内省によるそれを超えたものである——ことを見ていないところから来ているのである。それでいてそのような意味で〈cogito〉が成り立ってもいないのに、〈cogito.〉が対象の本質を映し出すということもないのに、その〈cogito.〉を「意識事実もしくは意識作用の直接認知」が可能であるかのごとくに考えているのである。そこでは意識による直接的認知を超えた事実として〈Cogito, ergo sum.〉の発見がなされているのである。従って、「第三省察」においては、その〈cogito〉の起源が、またその〈sum〉の根底が問われることになるので、〈Cogito, ergo sum〉という「第一の認識」さえも、「ふたたび新しい形而上学的な疑い」のなかに投ずることを惜しまない」ということが出来たのであるが、現象学においては〈cogito〉の「直接認知」が全ての依拠するところであるから、そのことは不可能であるのだ。なお朝永氏の〈Cogito, ergo sum.〉を〈cogito, sum.〉と解釈されるその問題点については「ルネ・デカルトと滝沢克己（下 その一）」の註5）を参照のこと。

次に朝永博士の「明晰判明な認知」と「注意する精神」との関係についての解釈を滝沢克己は次のように問題にする。「『かくてデカルトの「明晰なる認知」は、十分に緊張した、「注意する」精神を予想して居るが、判明なる認知には更に、不明晰なる要素の混入を厳密に防止すべき鋭利なる批判的精神を予想して居ると言わねばならぬ。「明晰判明なる認知」は実に、斯る緊張せる批判的精神に対して【物・対象が】直接的に、不可疑的明白に、現前するところの認知に外ならぬ。』——われわれは必ずしもこう言ってみないことはないであろう。しかしかにもただ批評のために批評するようではあるが、わたくし〔滝沢克己〕は右に、〔朝永〕博士が『十分に緊張した「注意する」精神を予想する』といわれ、また『鋭利なる批判的精神を予想する』といわれるその言い表わしに対して大いなる危惧の念をいだかざるをえない。このように言うと、真理認識の基礎が何か特別に優れた、あるいは優れた状態にある人間精神に存するかのよう響くことを免れないからである。しかしデカルトの考えでは、われわれの真理認識の第一の基礎はただ、われわれがおのおの考えるものとして事実存在する、事実存在するものとして考える、という、いかなる意味においてもわれわれの決意や作意によって成るのではない、この単純な原本的事実のなかにあるのである。あらかじめ「注意する」「批判的精神」があって、しかるのちそれが「明晰判明な知覚」を獲得するものではない。逆にわれわれが対象（もの）そのものを明瞭かつ分明に知覚すればするだけ、われわれの精神は、語の真実の意味において「批判的」に、「注意する精神」になるのである。明瞭かつ分明な知覚はわれわれによってではなくむしろただものそのものによってのみわれわれに与えられる、われわれはただこれを与えられるままに受取ること（percipere）ができるにすぎない。ひるがえって思えば、かかる知覚にいたる前にわれわれの払った「注意」そのものが、そのじつはいまかくのごとく知覚せられるものそのものによってわれわれに強要されたもの——いわばもの真実から来た懇切な招きに応じて、始めてわれわれの、精神に起りえたもの——といってよい。真に注意する精神は、ただ考える自己そのものの存在の事実、かの〈limites veritatis〉の明瞭・分明な知覚によって、始めてわれわれにおいて生じうるもの、いなそのつど新たに生じるものだと いわなくてはならない」（⑥ pp.413-414）と。要するに現象学の立場そのものが問題であるから「注意する精神」とか「批判的な精神」という緊張が要請されざるをえないのである。〈Cogito, ergo sum.〉において、〈sum〉において〈cogito〉が限界づけられており、そこに対象が実在する〈sum〉の場に、それを映し出すべく〈cogito〉は客観的事実として成り立っている——このことの承認は一切の緊張の解除、在りのままに事実存在している対象の〈cogito〉による受容ということであるが、現象学は〈sum〉も〈cogito〉も意識による直接的知覚に依存しているのであるから、従って〈cogito〉の外に出立っていないので、客観的な対象の実在する場に出ていないので、どうしても不必要な緊張がそこに必要だと考えざるをえないのである。事実存在する対象によってその緊張は解除されなければ、真実の認識は成り立たないのである。

13) ⑥ pp.384-387

14) AT. VII. p.35; AT. IX. p.27-28.

15) ⑥ pp.388-389

- 16) ⑥ pp. 389-393
- 17) AT. VII. p. 51 ; AT. IX. p. 41 三木清訳に拠る。
- 18) AT. V. p. 153 ; R. Descartes, *Entretien avec Burman* (éd. par CH. ADAM, Vrin, 1975) pp. 28-31 ; Descartes, *L'entretien avec Burman* (éd. par J. -M. Beyssade, PUF, 1981) pp. 42-45. デカルト著作集第四巻 (三宅徳嘉・中野重伸訳に拠る)
- 19) AT. VII. p. 62 ; AT. IX. p. 49. 三木清訳に拠る。
- 20) AT. VII. pp. 35-36 ; AT. IX. pp. 28-29
- 21) ⑥ pp. 393-395
- 22) ⑥ pp. 393-398
- 23) ⑥ pp. 398-399
- 24) ⑥ pp. 399-406
- 25) 『デカルトの著作と体系』(小林道夫・川添信介訳)の著者 G. ロディスレーヴィスは、「第三省察」の神の存在証明に向う理由を次のごとくに解釈している。「『省察』と『原理』の方は、「我々がよりよく知っていると思っている事がらにおいてさえ、常に誤っている」という可能性を真剣に受けとめ、同じ議論の諸契機をより厳密に関連づけている。思惟は、思惟するという本質において自己自身に確信を持っているわけであるが、この思惟は「他のことをあくまでも疑い続ける一方で、慎重に自分の認識をなおいっそう拡張しようと努める。ところで、理由の順序の展開にとって大切なことは、コギトの特権とは思惟がそこにとどまるというようなことではないということである。……『省察』においても、コギトは範型として現われる。「この第一の認識のうちには、私が認識するものの明晰で判明な知覚以外のものは何もない」といわれるのである。しかし、このあとに続くテキストの議論展開は、さらにつき進もうとするデカルトの飛躍と、弱体化されたものの相変らず誇張された懐疑のくり返しとが与える動揺による後退との間の微妙な均衡を經ている。……「我々が極めて明晰判明に理解することはすべてことごとく真であるということを一般的規則として認めることができるように私には思われる。」しかし「一般的規則」は……未だ規範ではない。しかも、ここでは、「私には思われる (il me semble)」という表現が、無制約的にあらゆるものに全面的に及ぼされる懐疑など不可能であるということを見出したばかりの者の、自発的な確信というものを伝えている。この全面的懐疑をコギトがくいとめたという事態が悪霊を退却させる。……この新たな確信は『第三省察』でなされる再検討においても現われる。そこでは、感覚的事物はことごとく、感覚され想像されたものである限り、デカルトが「観念」と呼ぶ「これら事物の思惟」に関係づけられる。「そして、今もなお私は、これらの観念が私のうちに見出されるということを否定しない」とのべられるのである。つまり思惟するという事実そのものは異論のないことであり、懐疑はただ、観念を「私の外なる事物」に結びつけ、「その観念はそのものに由来するのであり、そのものと全く類似している」とする判断にのみ向けられるのである。ここでは、外的世界の存在とその本性は不確かなままなのである。しかし、単純でかつ容易な知性的真理については、これは、全能の神が、「私が極めて大きな明証性をもって知っていると思っている事がらにおいてさえ誤る」ような本性を私に賦与したかもしれないという想定によって懐疑に付されるのであるが、哲学者デカルトは、この種の真理については、自己の説得という心理的平面と確実性を認識論的に正当化しようとすることとの間に、重要な区別を導入する。「私は、私が極めて明晰判明に把握していると思っている事がら自体の方に向きなおると、その都度、私はそういう事物を確信してしまい、自ら次のように叫ばずにはおれない。欺くなら誰でも私を欺くがよい。しかし、私が、自分は何ものかであると考えている間は、決して私を無であるようにするわけにはいかないであろう。……あるいはまた、二たす三が五より大であったり小であったりすることや、その類のことをおこなうことはできないであろう。こういった事がらは、私が理解するのは違った仕方ではありえないということを私は明白にみるからである」。こうしてデカルトは、自発的にコギトの明証性をそれと同じだけ単純な直観すべてに拡げる。しかし、それと同時に、「欺くなら誰でも私を欺くがよい」と考えることはできるだろうか。欺く神の可能性はそのまま残っている。なるほど、目下のところ、



懐疑の理由は「かなり薄弱で、いわば形而上学的なもの」すなわち抽象的なものであり、実際に、その理由は漠然としか把握しえないのであるけれども、その可能性は依然として残っているのである。神の不在ゆえに、私の本性の真理を把握しうる能力というものは常に疑わしいものとされる。こうしてコギトのあとでさえも、誇張懐疑はその理論上の効力を保持しているのである。それゆえ、神が存在し、神は欺瞞者でありえない。ということを実証しなければならない。」と。或は「哲学者デカルトは、人間の精神の「本性」とは現前の明証はすべて私に同意を強制するものだ、というこの「事実」を退けることはできない。しかし、この事実には、権利上、どのような価値があるのか。ここで、現前という事態を画定する注意作用が、かの方法が直観と演繹との間に設定する連続性においてそうであるように、決定的意味を持つ、記憶が演繹に不確実性を与えるのは、推論があまりにも長すぎて、推論のあらゆる連鎖を精神の同一の眼差しによっては把握できない場合のみである。……しかし、直観的明証は方法にとって不可疑の確実性の範型であるが、他方で、形而上学的観点からすれば、絶対的確定性を基礎付けるために置かれた [欺く神の] 仮想によって、このうえなく明らかな明証知においても、私は現に欺かれていると考えることができるのである。このことは、私が私の精神を、私の外なる存在者の全能という概念、および、私の本性の依存性あるいは不完全性という概念の方に向けるのでなければ、つまり、私の精神を明証知から一時的にそらすのでなければ起りえない。その場合には、明証知は、誤りやすい本性という観念とは必ずしも結びつかない結論としての知識ということになる。理由の順序から切り離された結論の単なる記憶は信用のおけないものとなる。というのは、説得の働きが注意の働きとともに消え去ってしまっているからである。思惟は、「思惟自身を創造したものを知るに至るまでは、どんな確かな学知をも持つことはできないであろう。」……存在論的公理や数学的真理は、私がそれを考察している時には、私の同意を引き出すのに十分強力であるが、それは、すべての理性的法則を支配するこの上なく優れた存在を私が考える時にも、私の同意を保持するほどには強力ではない。私が、どうして二たす二は四であるのかということを実に了解しなくなるやいなや私の精神は誤りの恐れに引きこまれ、確信を持たなくなる。したがって、精神はまだ学知を持つに至っていないのである」と。或いは、「コギトの特権とは、これのみがこの上なく強力な欺き手という仮定の再発に対して抵抗しうるということである。というのも、私は、自分が欺かれていると考えると同時に、そう考えている私自身の意識と合体するからである。この自己に対する体験された説得行為というのは、完全な知でもある。というのは、この知は絶対に揺らぐことがないからである。必然性は事実とともに獲得される。私は、時間の移ろいやすさに引きづられて、注意が散漫となっている向こうに第一概念の非時間性を発見する。第一概念とは、思惟するためには存在しなければならないということ、無はいかなる属性も持たず、いかなるものの作用原因でもありえないということ、といったことである。引いては打ち返す懐疑の波の中で、コギトの不動の一点とは浅瀬への途の第一歩を知らせる石の如きものである。覚知された思惟と存在との間の結合関係は、それが完全に明晰かつ判明であるかぎり不可疑であるから、デカルトは明証性の規則を、この後の論証の進展の指針として採択する。これは、彼が、根本的公理の単純性や理由の順序の連続的系列に注意を集中する限りにおいて問題とはなりえないようなものである。しかし、議論の道程が長いと、誇張懐疑が再来し、これに引きこまれる恐れがある。そこでこの懐疑から身を守るためには、この哲学者は明証性を呼び戻さなければならない。しかし、彼の前進は保証されない。彼は、しっかりした陸地、すなわち、すべての真理の源泉である神に間違いなく達して初めて、うしろに引き戻される恐れから最終的に解放されることになるのである。そこで、これまで果たされた議論展開が正当化され、また今後の進展も正当化されることになる。その場合は、私が正しく結論することは、たとえ、やむなく注意を推移させたために、当の議論が記憶の対象に転化した場合でも、真たるをやめないであろう。とはいえ、神の保証は、常にすべてのことを改めて問題にすることなく議論を押し進めるという権利にのみ向けられるのであるから、結論への推論は正確なものでなければならないであろう。人間のもつ「すべての確定性が依拠しうる（……）根拠」とはこのようなものである。デカルトは体験された自己説得あるいは「信念」を受け入れるのであるが、しかしそれは、最も厳しい攻撃形態にある懐疑さえ排撃するものなのである。コギトは存在を定立する第一の真理としての原理であり、また、すべ

での命題について、それが現前するものと受け入れられるために、さらにそこから、一連の間断なく順序づけられた明証知のおかげで前進することができるために、必要とされるものの範型としての原理なのである。」と。

【デカルト哲学の体系】の著者小林道夫の「第三省察」の冒頭の神の存在証明への必然性についての解釈を検討することにする。「コギトの定立によって切り開かれた見地とは……この局面に限ってみれば、思惟実体としての我のみを軸とした一種の独我論的な観念論の様相を呈する。……ところがデカルトが次に手掛ける作業とは、この見地に満足したり、それを一方向的に拡充することではなく、自己以外の存在についての知識がいかにして得られるかということ、つきつめていえば神は存在するか、存在するとすればそれは欺瞞者ではないかということを検討することなのである。そこでデカルトは、「我は思惟するものである」という命題が確信された状況に立ち戻り、……そこから「私が極めて明晰かつ判明に認知するものはすべて真であることを、一般的規則として確立することができると思われる」と考える。ここにいわゆる「明証性の規則」と呼ばれるものが少くとも表現上初めて登場する。……一見して、この段階で真理認識の条件としての規則が確立されたかのような印象を受ける。ところがデカルトは……神の存在を証明し、神は欺瞞者ではないということを確認したところで、「神の誠実性」こそが「明証性の規則」を保証すると断言する。ここにいわゆる「デカルトの循環」という問題が生ずることになる。……そこでデカルト解釈上の極めて重要な論点である「デカルトの循環」の問題に対処するために、……この明証性の「一般的規則」の性格と身分を明らかにしておく必要がある。この「一般的規則」というものは後に確立される「明証性の規則」とはたして同等のものなのかどうか。その二つが同等で同じ機能を果たすものであるとするならばデカルトの議論は最初から循環に踏み込むことになる。そうでないとするならば、この段階で導入される明証性を「一般的な規則」というものはデカルトの「理由の順序」に基づく議論構築のなかでいかなる役割を果たすものなのか、ということをはっきりと示さなければならない。いずれにしても、この点の如何は神の存在証明のデカルトの体系における位置に根本的に関わるのである。またこのことと関係してデカルト自身がアルノーの指摘に対して与えた答えにもここで言及し検討しておく必要がある。そこでデカルトは、現前の明証的に認識する事柄と明証的に認識したことを記憶している事柄とを区別して〔いる〕。……このデカルトの答弁は、誠実な神の存在が保証するのは記憶上の明証的な知識に対してであって、現前の明証知の真理性についてはそれを必要としないということだと解される。そうすると、第三省察の初めで明証性の規則が確立され、それによって神の存在が論証されるが、その神の存在が保証するのは記憶上の明証な知識であるから、ここに循環はなく、この問題は解決されるとも考えられる。……このようなテキストを上記の明証性の「一般的規則」の表明とを論拠として、現前の明証知の真理性ないし、そのような明証知に関わるものとしての明証性の規則は、神の存在証明の前に確定しているとも考えられる。デカルトの関連するテキストを全体的に踏えた場合、はたしてそう考えることができるであろうか。まず第一に留意しなければならないことは、第三省察の初めのところで明証性の一般的規則が表明される時、そこで明証性の規則について「(それを)一般的規則として確立することができるように私には思われる」といわれていることである。……しかも、そもそも明証性の「一般規則」が提示された直後のデカルトの議論はこの規則の文字通りの適用を抑止するものである。……これはすなわち第一第二省察での誇張懷疑の繰り返しに他ならない。そこでさらに「欺けるものならだれでも私を欺くがよい、しかし私が自分を何ものかであると考えている間は、けっして私を無であるようにするわけにはいくまい」といわれている。つまり、ここでは、「明証性の規則」が確立されるどころか、「明証知に対する懷疑」から「コギトの定立」へという局面が再現されているのである。そういうわけで、第三省察冒頭の明証性の「一般的規則」は神の存在証明の後での「明証性の規則」と同じ資格をもつものと見なされてならない。このことは「省察のあらまし」においても明言されている。そこでデカルトは、「われわれが明晰かつ判明に理解することはすべてわれわれが理解する通りに真である……ということは第四省察に至るまで証明されなかった」といっているのである。……ここでさらに確認しておかねばならないことは、デカルトの省察の運びのなかで、「明証性の規則」の確立以前での、コギトにのみ立脚してなされる現前の明証

知に対する自発的で本性的な同意（確信）と、「明証性の規則」が神の存在と誠実とによって確立された後での明証知に対する同意とははっきり区別されているということである。デカルトは「明証性の規則」が確立されるかされなにかかわらず、精神の本性とは、それが現前の明証知に面しているときにはその明証知に自発的に同意せざるをえないようなものであることを認めている。……しかし、この段階でのそのような明証知に対する確信はあくまでもコギトの現実の働きのもとでの確信であって、その確信内容はコギトのその都度の作用を離れて主張できるものではない。それはあくまで精神の自然的、心理的レベルにおける事実上の確信内容であって、そのレベルを越えて主張できる権利上の事柄ではないのである。それに加えて、神の存在証明が果される前のこの段階では、数学的な明証知に対する誇張懷疑が繰り返されていることから分るように、「欺く神」の想定がなおも効力を何ら失っておらず、それが我の対象認識一般に介入するのである。そこで、我の存在についても、コギトの局面のところで述べたように、それは、コギトの現実の働きのもとにあり、我が思惟し我のみに関わる限りで唯一神の欺きを免れるものとして確立をされるが、それがコギトの現実の働きという制約を離れて、無時間的、無条件的な命題の形で指定される場合には、神の欺きの射程に入ることになる。さらに、このコギトの明証知以外の現前の明証知の内容については、それは精神がその方に注意をむける限りでは同意せざるをえないものであるとはいえ、欺く神を想定する形而上学的次元からすれば、精神は現前の明証知の認識そのものにおいても誤るような本性のものと見なされるのである。それは、コギト自身についての確信と異なって、精神によって明証的に把握されているにしても、精神にとって他律的な要素を含んでおり、その限りで欺く神の介入を受けるからである。したがって、……現前の明証知の真理性は神の存在証明の前に確立しており、神の存在と誠実性が保証するのは記憶に関わる「結論の学知」に対してだけであるという解釈は受け入れることはできない。……以上のことからなおも確認しておかなければならないことは、この段階では、真理についての客観的基準としての「明証性の規則」はいまだ確立されておらず、しかも明証知はたとえそれが現前の明証知として認識されるものであっても——コギトの第一原理の覚知を唯一の例外として——その真理性は保証されていないのであるから、数学的真理やそれと同列のものと考えられる一般的公理の類もこの段階ではまだ客観的妥当性をもつとは考えられていないということである。……それで、そのような数学的真理の認識についての疑念から解放されるためには「初めに（誠実な）神（の存在）を知る」必要があるのである。さらにデカルトは一般的公理についても同じことを明言している。……そこで、説得知とはなお懷疑の余地のあるものであり、学知とはほかの強力な理由によってけっして揺るがせられないものであって、そのようなものは「神が存在し、神は欺かない」ということを知るのでなければ持ちえないという。このように神の存在証明の前の段階では、コギトのその都度の働きにおいて覚知される我の存在を除けば何もその真理性は確立されてはいないのである。この段階で提示される明証性の「一般規則」はあくまでも暫定的な指針に他ならず、またこの段階で経験される現前の明証知はあくまでも主観的な説得知（確信）にすぎない。その規則が客観的妥当性を獲得し、その「説得知」が「学知」あるいは「堅固で不変の確信」になるのは、（誠実な）神の存在証明をへた「第四省察」あるいは「第五省察末尾において」なのである。コギトの主観性に立脚する説得知（確信）と明証性の一般的規則はそのまま確立されるのではなく、それらの客観性があくまで人間精神を超越した神の存在の証明を介して神の方から付与されるというのがデカルトの【省察】の展開の核心をなすのである。以上の点をふまえたうえで、デカルトがいかにしてコギトの主観性を超出し、神の存在証明を果しうると考えたかということを検討しなければならない」と。

【デカルト「省察」訳解】の著者所雄章の「第三省察」の冒頭の神の存在証明への理由の解釈を取り上げる。「思惟する事物」のこの規定は既出のもの蒸し返しであるが、かように規定される〈思惟する事物〉としての〈われ〉を拠点として、〈思惟〉から——思惟においてある〈観念〉を媒介としつつ——〈存在〉へ、つまりは〈われ〉の「外に〔置かれて〕ある」ものへ、という方途を踏んで、向後のMM(L)的思索は展開されてゆくことになる。……要するに〈思惟する事物〉としての〈われ〉の存在が不可疑的であることの明らかになった今、その〈思惟する事物〉の〈思惟〔すること〕のあの仕方〉（あの〈思惟〔すること〕〉

の様態ども)が——〈思惟的事実〉として——〈われ〉のうちにあるということも、また不可疑的でなければならぬということ、それがこの段落の発言の骨子である。「明晰判明な(或る種の知得)」と訳出したその原語は“clara [quaedam] & distincta [perceptio]”である。〈明晰〉とは、そして〈判明〉とは、どういうことであるか。〈明晰(な知得)〉および〈判明(な知得)〉の DESCARTES 的規定は、PPL で与えられているのみ、MML では示されていないばかりでなく、PPL のその規定にしてからが、もっぱらサイコロジカルな角度からの——別言すれば、〈明証体験〉の分析的記述にのみ終始したとでも言うべき——規定でしかなく、果たして事はそれで済むかどうか。その意味では、〈明晰判明〉のそのような規定に不満を表明した者 (LEIBNIZ) もあって、異としないであろう。なお、〈明晰判明な知得〉の成立には〈注意〉の集中がその前提条件となるということ、繰り返して言うておく。……こうして〈明晰判明な知得〉を以て真とするという DESCARTES 的真理基準が表明されたのであるが、この真理基準は、「すべての認識のうちで、順序に則って哲学する者には誰にでも立ち現れてくる最初の [=第一の]、それゆえに「最も確実な認識」たる「コギトースム」から、いわば直結的に、これを「論定することができる」、と DESCARTES は言う。というのも、更めて「精査する」に、「コギトースム」なるこの認識の「うちには、私が肯定するものについての明晰判明な或る種の知得より他の何もものもない」から、と彼は言うのであるが、ということは、いみじくも RÉGIS が指摘しているように、「コギトースム」が「他の未知なるすべての真理を測るための物差し (règle)」——基準ないし尺度——「として」使われているということであって、現段階では「コギトースム」以外に手懸りとすべきもの、しうるものは、全く何もないのであるから、あらゆる意味でそこを拠り所とするほかはないわけであるが、しかし〈明証性の一般的規則〉と呼び慣わされているこの真理基準を、「コギトースム」(という一つの個別的な認識)から、いわば一般化的に、導出しようとする DESCARTES のそのような立論の運びゆきをめぐっては、考察を等閑にするわけにはゆかぬ問題があるように思われる。その第一は、そういう導出の仕様にはいわゆる不当概括を犯すと危惧されるものがありはしないか、という点[というのは、「最初 [=第一の] 認識」たる「コギトースム」が、そのうちには「明晰判明な或る種の知得より他の何もものでもない」ような、そういう典型的な明証知ではあるにもせよ、要するに明証知の一つであって、そのように一つの明証知であるならば、一般的な規則を特殊な事例からという、そういう導出が行なわれたのではないか、という疑念の余地があるから]である。すなわち、この導出が不当概括の誘いを免れうるためには、「コギトースム」が明証知の単なる特殊な一つではなくて、特殊は特殊でも、唯一的に特権的な特殊性を有する特殊であると理解するという、つまりは明証知一般の母型ないしは範型であると理解するという、そういう理解に立つことが肝要であろう。その第二は、しかしそのような理解に立とうがためには、「コギトースム」の真なる所以を〈明証性〉に求めようとしてはならないのではないか、という点[というのは、「コギトースム」がその明証性がゆえ真であると見定められたのであれば、それは明証知一般の単なる特殊な一事例にすぎぬということになるばかりでなく、そのような「コギトースム」からの〈明証性の一般的規則〉の導出は固より不当概括、あるいはむしろ、「コギトースム」によって〈明証性の一般的規則〉を支え、逆に〈明証性の一般的規則〉によって「コギトースム」を支えようとするところの循環論証、ということにもなりかねないであろうから]である。すなわち、明証知一般の母型ないしは範型としての「コギトースム」は、明証的であることを論拠として、真であると見定められたものではなく、事柄的なその特権性——〈われ〉が知の主体であるかぎり、およそ〈われ〉のいかなる認識も〈われ〉なくしてはありえぬという事柄的な必然性——にこそ根差して真であると見定められたという、そういう理解に立たなければならない。「コギトースム」の立言は、「われわれのすべての認識があるのはそこにおいて」であるところの〈われ〉、つまりはその排去とともに〈われ〉による一切の認識が雲散霧消するという事態が不可避的になるであろうその〈われ〉、そのような——知の成立の原点として、まさにその意味で〈知の主体〉たるべき——〈われ〉、その〈われ〉の存在を〈われ思惟す〉的事実において見据えることにより(独りあの〈誇張された懷疑〉をも突き破りえて)、樹てられたもの、樹てられえた唯一的なもの、でなければならぬのである。そしてそれは、そのゆえにこそ、絶対に不可疑的な知(つまりは明晰判明知)の母型でありえ、そのよ

うにそれ自身は明証的であることを論拠として真と見定められたわけではないのであるが、しかし、およそ真なる認識の具有すべき〈明証性〉なる条件を具現しつつ、それを範型的に開示するものでありえた、と考えられるのである。そして第三は、〈明証性の一般的規則〉のそのような DESCARTES 的導出において、導出の元の「コギトースム」とそこから導出される一般的規則の差配のもとにある明証知一般との間には、その実、或る種の異質性がありはしないであろうか、という点〔というのは、「コギトースム」は〈知の主体〉である〈われ〉、その〈われ〉による〈われ〉自身についての認識であるが、明証知一般は、その〈われ〉によって〈知られた〉もの、〈知られる〉べきものでしかなく、すなわちいかなる意味でも〈知の主体〉ではありえぬものについての認識であるから〕である。そうすると、「コギトースム」を以て明証知一般の〈基準〉とするということは、本来的に異次元的なべき両者を、いわば同じ土俵の上に置くということになる——ならざるをえない——のではないか、と思われるのであるが、果してそれは可能であるかどうか、そして可能であるとするならば、いかにして可能であるかが、問われなくてはならないであろう。思うに、その導出を可能にしたもの、それは〈明証性〉という著しく心理（主義）的な DESCARTES の真理概念、というよりも、著しく心理（主義）的な〈明証性〉の DESCARTES 的概念であり、そして、そのような〈明証性〉の〈説得（persuasio）に聴きつつ思索した彼の真理追究の姿勢であった、と推量されるが、今はその点にまで踏み込まない。いずれにしても、「コギトースム」なる「この最初の〔＝第一の〕認識に別個の——けれども相補的な——二つの役割を（いわば一石二鳥的に）DESCARTES が担わせようとしたことは、明らかである。一方では、〈思惟する事物〉としての〈われ〉の存在を確立するという、あるいは言い換えて、向後の MM(L) 的思索の展開の場としての〈思惟〉の領野を確保するという、そういう任務と、他方では、明証知一般の規範として働くという、そういう任務とを、すなわち、〈明証性の一般的規則〉がそこにおいて稼動すべき領域としての〈思惟〉の領野——〈観念〉のおいてあるべき領野——の確保という任務に併せて、この領野においてある〈観念〉の選別原理の樹立という任務を。……「[したがって、今や]私には、[一般的な事準として…と、論定することができる]と思われる」とあるそのところを踏まえつつ、敢えて問うが、「第三省察」のこの時点で〈明証性の一般的規則〉の確立——〈明証性〉という真理〈基準〉の〈(一般的な)規則〉としての定立——があると、果たして断じうるかどうか、というのも、そのところについては、テクスト的に二通りの読み方があるように、そしてありうるように、思われるからである。固よりその一つは、正真正銘そこで確立されたとする読み方で、この読み方によれば、〈誇張された懷疑〉のなかから独り〈思惟する事物〉としての〈われ〉の存在のみが回復されたという、そういう状況が漸く整えられた（「第二省察」の終了の、したがってまた「第三省察」の開始の）この時点で、向後の MM(L) 的思索の展開を方法論的に律すべく、先ず以ってこの規則を DESCARTES は樹てた、と解せられるし、解すべきである、ということになる。すなわち、〈思惟する事物〉としての〈われ〉の存在の回復とともに、向後の MM(L) 的思索の展開の基盤としての〈思惟〉——即事的には〈観念〉——の領野は確保されるに至っているが、そのような〈われ〉に発して、そのいわば〈内〉から〈外〉へと（わが〈思惟〉においてある〈観念〉を踏切板として）出て行って、〈われ〉以外の（いわば思惟外的な）諸事物の存在、すなわち〈神〉の存在と〈物体〉の存在とに到りつくべく、その証明に今や赴こうとする思索を律すべき（即事的には、いわば思惟内的にある観念について、それらの証明の遂行にとって有意義なものと同様に没価値的なものを選別する役割を担うべく）〈基準〉を、DESCARTES は確定的に明示した、ということになる。

かくて「私には、と思われる（videor）」というこの表現はそのとき、「コギトースム」という〈誇張された懷疑〉をも突き破りえて、それゆえに明証知の母型でもあれば範型でもある）「最初の〔＝第一の〕認識」への DESCARTES の心理的確信の表白——「[私には]、と思われる」という、譲歩的な表白であるが、それだけにかえて、「私には[…、と思われる]」という、その確信への彼の思い入れを強く滲ませる表白——となる。そしてもう一つは、Synopsis に「またわれわれが、明晰判明にわれわれが知解するもののすべては、それらをわれわれが知解するまさにその〔とおりの〕仕方で、真であることを、知るということも所要められる——が、このことは第四省察の前には証明されることができなかつた——」とあり、また「第四省察

においては、明晰判明にわれわれの知得するものすべては、真であるということが、証明され…」ともあるのに拠りつつ、そここのところを読むとするもので、この読み方によれば、真理の〈基準〉としての明証性の規則の真の定礎は〈神の存在〉——ないし〈神の誠実性〉——にこそ俟つ、と解せられるべき、ということになる。すなわち明証知の一般的な〈基準〉のこの「第三省察」的論定は、向後のMM(L)的思索を進めてゆくための暫定的な指針の提示であり、言うならば、作業仮説的なものでしかないのであって、だからこそ彼は「神があるかどうかを、そして、あるとするならば欺瞞者でありうるかどうかを、吟味しなくてはならぬ」と言い、こうして〈神の存在〉の証明へと向かいゆく、ということになる。かくて「私には、と思われる」というあの表現はそのとき、この〈基準〉を定礎しうることへの予想ないし予期の表白——したがって、その真の定礎の先送りの表白——である、ということになる。なお「第三省察」のそここのところのそうした読み方の背後には、それを支えて、またいわゆる〈DESCARTESの循環〉の回避へと向けられた配慮もある、と思われる。」或は「『コギトースム』の立言は〈性の悪い守護霊〉を退場せしめたが、実をいうと、〈懷疑〉は今でもまだ続いているのである。〈懷疑〉がそのように続いている「今ですら(nunc quidem)」ということであろう。〈われ〉は〈思惟する事物〉、すなわち「また想像もし、そして感覚もし、する事物」であるならば、想像された事物も感覚された事物も要するに〈思惟された事物〉であり、それゆえそれらが「私の精神に顕在していること」に、問題はありえない。問題なのは〈判断〉、すなわち、「私の精神に顕在している」そうした「観念〔ども〕そのもの、言うなら思惟〔ども〕そのもの」を「私の外に」あるであろう「或る種の事物〔ども〕と係わらせ、「それらからそうした観念〔ども〕が出来し、そしてそれらの事物〔ども〕におよそ類似している」とする、その判断である。」或は「『私] 説得され[て、すっかりその気になり]」と訳出したその——「説得する」——という——原語は“persuadeo”であるが、DESCARTESはこの動詞に由来する名詞“persuasio”において、「その根拠の裏づけが欠けているのに、あるいは少なくともまだ、その根拠の裏づけが確認できていないのに、(説得されて、その説得の否応ない迫力がゆえに)信じ込まされ、すっかりそのつもりにさせられている、その考え」を理解する。こうして、無神論者といえども立派に幾何学者たりうるのではないかと質されたDESCARTESは、無神論者が三角形の内角の和は二直角に等しいということを明晰に認識できることを否定はしないが、自らの存在の起源の創作者を知らずにいる(それゆえ、「彼にとって最も明証的と思われる当のそのものにおいて自分が欺かれていないということに彼が確知していない」ような)彼のそのような認識は、真の〈scientia〉ではありえず、つまりは〈所信知(persuasio)〉でしかない、と答えている。固より神を知るに至れば、そうした〈persuasio〉も、もはや〈persuasio〉にとどまらずして真の〈scientia〉へといわば昇格しうるわけではあるが、ということとはしかし、裏返して言えば、究極的な根拠への視界が開かれていないかぎり、そうした認識は主観的な確信でしかなく、要するに単なる信念以上のものたりえない、ということである。まだ〈知識〉ではない、ということである。〈明証性〉から出立しつつ、しかしDESCARTESが求めようとしたものは、〈persuasio〉で——もなければ、まして〈opinio〉でも——なくて、まさに〈scientia〉の名に値する〈知識〉であった。それゆえにこそ、「私の起源の創作者」へと、彼は迫りゆくとするのである。」或は「[…この意見にのみ依拠するにすぎない疑う理由は、すこぶる薄弱で、言うならば〈形而上的〉である。が[しかし]、またかかる理由も除き去られるように、機会が見つければすぐにでも私は、神があるかどうかを……吟味しなくてはならぬ。……]——〈明証性〉への肯定的な言及と否定的な言及とが纏れあい、〈明証性〉への(心理的にはいわば絶対的な)信頼と(理論的にはいわば極限的な)危惧との交錯が窺われる段落である。〈明証的な知得〉における〈明証性〉は、あの〈誇張された懷疑〉の前で、そもそも不可疑的であるのか、それとも不可疑的でないのか。〈所信知〉の——その〈明証性〉の——〈説得〉には、「すこぶる明晰に知得すると私の思いなしている当の事物〔ども〕のほうへ振り向くそのたびごとに」つつい、「私を、誰であろうと、できる者は、欺くがよい」と言いたくもなるほど、それほど圧倒的な説得力を——「明晰に知解されたものに同意せずにはいられないような、そのような本性を有つ」われわれの精神に対しては——もっているものであって、その意味からすれば、不可疑的である。とはいうものの、〈persuasio〉は所詮〈persuasio〉にすぎず、省みて「神

のこの上ない力能に」思いを致せば、「私に、最も明瞭であるように思われるものに関してさえ〔欺かれ〕誤るような、そのような本性〔＝自然〕を植え込むことも」、神にはおそらく容易にできたであろうこと、こうして——「われわれの精神が〔……〕最も明証的なものにおいてさえ〔欺かれ〕誤るような、そのような本性をもしかすると有っている」ために——「私が精神の目によって可能なかぎり〔最大限に〕明証的に凝視していると、私の考えるものにおいてさえ、私が過つ、という事態」のありえたであろうことを、「認めないではられない」のであって、その意味からは、不可疑的ではありえない。言い換えるならば、〈明証性〉はサイコロジカルなレベルにおける確実性という点では絶対的、すなわち知的作業の実際的作業ないし実務遂行の現場での——いわば唯一的な——拠り所である。DESCARTES はしかし、その確実性を理論的に裏書きすべく、〈明証性〉にメタフィジカルなレベルにおける確実性を要求した。それゆえにこそ DESCARTES は、「神があるかどうかを、そして、あるとするならば、欺瞞者でありうるかどうかを吟味」することへと向けて、MM(L) 的思索の舵を取る。心理的には抗いがたい〈persuasio〉、その〈persuasio〉の〈明証性〉との直面においてもなおわれわれが過つということの可能性、その可能性の遮断を志してのことであるが、こうして彼は〈確実性〉に、〈persuasio〉的な確実性と〈scientia〉的な確実性という二つのレベルを区別したという、そういう言い方をすることもできるのではないか。とはいえ、〈persuasio〉のそのサイコロジカルな確実性は、MM(L) 的思索が〈神〉と出会えたとき、出会えたことで、そっくりそのまま〈scientia〉のメタフィジカルな確実性へと、言うならば、止揚されるのである。……ところで「神があるかどうかを、そして、あるとするならば、欺瞞者でありうるかどうかを、吟味しゆく MM(L) 的プロセス、すなわち〈神〉の存在の DESCARTES 的証明には、循環論証と危惧されるものがあるのではないか、という問題がある。というのも、〈神〉の存在証明は、次の段落以降のテキストから知られるであろうように、〈神の観念〉と〈因果の原理〉等々の〈共通基礎概念〉とを素材として組み立てられているが、もしそうした組み立てを支えるべき方法論的な基準が〈明証性〉に置かれていて、挙げ句に明証的なもの真なる所以が〈神〉——その〈誠実性〉——を拠り所として保証されるというのであれば、循環論証の伏在は必至であると言わなければならないであろうから。すなわち、「第三省察」の冒頭でいわゆる〈明証性の一般的規則〉の確立がすでにあり、その後の思索が方法論的にはこの規則の差配下にあるとするならば（その場合は固よりのこと、その確立がまだないとしても、しかし〈神〉へと向かう思索が事実上〈明証性〉に拠りつつ進められているならば、やはり）、循環論証であるとの懸念は残らざるをえないであろう。DESCARTES の在世当時から、それも MM(L) の「反論」——すなわち「第二反論」と「第四反論」と「第五反論」と、加えて GASSENDI の「再抗弁 (Instantia)」と——におけるその指摘が始まって、世に〈DESCARTES の循環〉と呼び慣わされてきた問題がそれである……。」

【デカルト「省察」の研究】の著者山田弘明の「神の存在証明」への理由の解釈を見ることにする。「第三省察」のはじめに登場する明晰判明知の規則と、そこに絡む所謂デカルト的循環とを問題とする。すなわち、まず第一にこの規則の定立の経緯と「明晰判明」の意味を明らかにし、それが真理基準となりえることを示す。第二に、この規則と神との間に生じうる循環の問題を展望する。そうしてデカルト自身の議論を整理し、現代の諸解釈を吟味しながら、実は循環は存在しないことを示したい。……さて(3) [明晰判明知の規則の定立の文脈の「最初の認識」のテキスト] はかかる意でのコギト [Sum res cogitans と Cogito, ergo sum とは同一の事態であること] の認識は「明晰判明な認知」であった、と主張している。だがこのやや独断的な主張は、不用意な読者を驚かすに十分であろう。なぜなら、デカルトはここで急に、コギトが明晰判明な認知であることを言い出しており、なぜそうなのかという理由を全く示していないからである。さらにまた「明晰判明」という言葉が何の説明もなく使用されていることも問題になるであろう。これまでの使用例としては、「第二省察」においてただ一箇所、われわれは精神によって蜜蠟を明晰判明に把握している云々といったごく平凡な例があるのみなのである。だがこの疑問は、コギトの明証性を考慮することによって解消されるであろう。……「第二省察」においてデカルトは Ego sum, ego existo という認識が「最も確実で明証的である」としており、しかもこの「明証性」は「明晰判明」に重なる概念であるからである。すでに「方

法序説』第二部の第一規則では、明証性が不可疑性および明晰判明と言い換えられているのである。こうした点を見落とさずにおけば、明晰判明な認知という表現そのものはいささか唐突であっても、内容的な連続性は十分保たれていることが分かるであろう。ただ、その言葉の正確な定義については、『哲学原理』を待たねばならない。(4) [私がこのように明晰判明に認知している何かが偽であるということが一度でも起りうるとするなら……]はこの真理基準が成功しない場合を想定した反事実的条件文である。デカルトの真意は、明晰判明な認知が偽であるという事態は起りえず、常に真でありつづけるであろう。故に、それは真理基準として十分であるということだろう。だが、それは有限回の手続において反証例がなかったし、またなりえないが故に真であるということではないであろう。そうではなくて、この基準として常に成功するであろうことの保証は、じつは神にある。明晰判明な認知は、必然的に誠実なる神をその作者としてもっており、それゆえに、疑いもなく真たりえる。逆に、天賦のこの認識能力が真偽を見紛うような歪んだものだったとするなら、神は欺瞞者になってしまうであろう。このように、デカルトはこの真理基準の背後に神を置いているが、今の段階ではそこまで踏み込んで議論はなされないのである。以上の締め括として、(5)はこの真理基準を一般的な規則として立ててよいとする。ある認知 (perceptio) が明晰判明という規定を受けるだけで、何故に特権的に真たりえるか、という問題に対しては次のように答えられるだろう。すなわち、第一に明晰判明な認知はそれ自体として疑う余地のない、確実に直証的な知識であるからであり、第二にそれは誠実なる神によって常にその真理性が保証されることになるからである (現時点では、その保証はまだない)。かかる権利を以て、明晰判明な認知は真理の基準という資格を得ているのである。いわゆる真理の明証説のデカルト的意味はこの点にある。ところで、(1), (2), (3), (4)→(5)という推論は、一つの特例を不当に一般化していると見えるかも知れない。つまり、私がコギトを明晰判明に認識したのはよいとしても、そのように認知されたものがすべて真理であるという客観的保証はなんら示されていないからである。たしかに既述のように、その保証は神の誠実に求められることになるであろう。だが、この段階では神はまだ知られていないのである。これは、あたかも Deus ex machina の観を呈しており、しかも論点先取りの誤りにもなりかねない微妙な問題である。多くを一挙に解決することは困難だが、少なくともここで注目しておきたいことは、(5)の *videor……posse statuere* (確立しえると思われる) という表現である。それは決定的な確立ではなく暫定的な確立である。今のところ見込みとして確立できるだろう、とテキストは言っているのである。実際、この規則は神の誠実が確認される「[第四省察]以前には証明されなかった」のである。このような方向で規則の定立を暫定的なものとして読むかぎり、不当な一般化や論的先取りという批判に耐えられるであろうし、循環論を解くカギも与えられるのではなからうか。』或は「明晰判明知の規則と神の存在証明その間には、循環がある、との指摘が古くデカルトの時代からなされてきている。この問題を、われわれも避けて通れないであろう。かりに循環が不可避であるとするならば、デカルトの形而上学は論理的に破綻せざるをえないであろう。実際に破綻しているとする解釈もある。しかし、デカルトの弁明を補完する方向で循環を回避できる、とする見方もある。……『省察』において……『第三省察』のはじめでこの規則を確立 (*statuere*) しておきながら、デカルトはシノプシスでは、次のように明言している、「……『第四省察』において、我々が明晰に判明に認識するところのものはすべて真であるということが証明 (*probare*) される。」そして「第四省察」の相当箇所では、次のように記されている、「すべて明晰で判明な知識は疑いもなく何かであり、従って無に由来するものではありえず、必然的に神 (かの最高に完全なものであって、欺瞞者であることとは相容れない神) を作者としてもっており、それゆえ疑いもなく、真なのであるから。」明晰判明な知識が虚妄ではなく真であり実在的であることの根拠は明晰判明さそのものにあるのではない。幾何学は明証的であっても、神を知らないならばそれはなお疑いがあるのであって、真なる学知 (*vera scientia*) にはなりえない。真理の創造者たる誠実な神が在り、かの知識もその神に淵源することが証されてはじめてそれは真といえる。逆に、天賦の自然の光に従ってわれわれが明晰判明に認知したものが偽であるとするなら、神は欺瞞者だといわなければならない。このように明晰判明の規則とは太いパイプで結ばれている。これは永遠真理創造説に基くデカルトの主張であるから、そのこと自体に問題はないであろう。だが、本来神によって保証される



べき規則を、神の存在証明に使用することは許されるであろうか。問題は、この規則が証明（probare）という形而上学の手続きを経ない時点では全く無効かどうかということである。つまり神の存在証明以前に、「一般的な規則として確立（statuere）することができるように思われる」という仕方で立てられたこの未公認の規則を、存在証明の公式な議論の中で使えるかどうか、使えるとするなら何の資格で使えるのかである。循環の問題はこのように纏められるであろう。「結局、循環についてのデカルトの議論は次のように整理できるだろう。(A)現前の明証的知識の確信。——原理や前提をなす命題  $p$ 、あるいはそこから必然的に導かれた明証的な命題  $q$  を、われわれが現在きわめて明晰に認知し、かつそれにたえず注意を向けているとき、神のあるなしにかかわらず、 $p$  および  $q$  を真であると本性的に確信せざるをえない。神の存在証明は、このような確信を根拠として遂行される。(B)過去の論証的知識の保証。——過去において、 $p$  から  $q$  を明晰に導き出したことを想起する場合、 $p \rightarrow q$  という論証の隅々にまで精神の目を向けているかぎりは問題ない。しかしそこから目をそらせ、そう判断した理由ないし前提  $p$  に注意を向けずに  $q$  のみを記憶していることがある。その場合は、たとえば  $r \rightarrow q$  というふうに別の問題にすり変わる可能性がある。したがって、我々の注意が行き届いていない場合でも、論証が常に真であることを保証するために、誠実なる神の存在が要請される。「神を知らずんば何ごととも確かでない」という文言はこのような文脈でとらえられる。したがって、循環はどこにも存在しない。しかし、このデカルトの解答で以て、循環は回避されているといえるであろうか。むしろ問題が深まってきているのではないか。たとえば、(B)では単に想起とか記憶の不確実性を補うために神が要請されている観がある。たしかに、それで循環は解消されるであろう。しかしそれだけのことなら、何も大袈裟に神をもちださずとも、記憶を保持する手段として文字で書きとめるなりすればよいし、現代ならば  $p \rightarrow q$  という推論の子細をコンピュータに記憶させておけば、それで済むことである。問題はむしろ(A)である。「確信」は明晰判明の規則を成立させている唯一の合理的根拠であろう。だが、確信は「自然の光」への信頼に基くというのみで、それ以上の認識論的ステイタスは問われないうまになっている。なぜにわれわれの確信がそのまま客観的な真理になりえるのか。opinio はそれがいかに明晰判明であろうとも所詮は opinio であって、神の保証なきかぎり scientia にはなりえないのではないか。これは規則の未公認性とも絡んでくる重要な問題であり、(A)に関しては循環の嫌疑は消えていないと思われる。およそ循環の問題は、認識の始点をどこに求めるか、知識をいかにして根拠付けるかという認識論の根本問題を問うことでもある。その根は深いと言わなければならない。「ここで我々の解釈の方向づけをしておきたい。それは、明晰判明の規則は「第三省察」の段階では、真理探求上の心構えとして宣言されたにすぎず、神の存在証明の論理構成そのものには必ずしも直接関わっていない。むしろこの規則は、「第四省察」で「証明」されたのち、「第五省察」の存在論的証明ではじめて実際に駆使されている、と解釈することである。「第三省察」で、この規則ははたして駆使されていたらうか。この規則を機軸にして神の存在証明をなすということがあったらうか。規則はその証明のための不可欠の前提になっていたらうか。もしそうであったなら、規則を立てたあとで、この黄金律の下に神の存在が引き出される旨の明確な言明があつてよいだろう。だが、そのようなエクスプリシットな議論はないし、インプリシットな痕跡もない。反対にデカルトは規則を定立したすぐあとで、規則どおりにはうまく行かなかつた場合をそこで想起しているのである。すなわち、確実に明白だと認めていたものが、あとになって疑わしいと気づいた例を3つ挙げている。(1)地や天や星など感覚の対象、(2)外界の事物からそれに似た観念が送り出されてくること、(3)算術や幾何学の単純な命題。ところで(3)の場合、明証性に関して私の「確信」と全能の「欺く神」との間にディレンマが生じる。それを一挙に論破すべく、デカルトは「神はあるかどうか、もし在るとするなら欺瞞者でありうるかどうか」を吟味することに向かうのである。このように、かの規則は神の存在証明を目前にして強調されるどころか、トーン・ダウンされているのである。存在証明の論理構成を具体的に見てみよう。……第二証明においては、規則は全くといっていいほど使われておらず、そもそも必要とされていない。存在証明はかの規則とは別のルート（たとえば自然の光による認識）でなされていると考えざるをえない。では第一証明ではどうか。たしかに「明晰判明」の語はしばしば使われ、表現的実在性の議論を真と認める場面や諸観念を吟味して真なる観念を選別する場

面などで判定の基準になっている観がある。しかし、それらの場面は存在証明の本体というよりも、論理構成を準備している段階でのことである。証明において最も重要な場面は、観念やものの実在性に関して因果律を認めるという議論であったはずである。これこそ第一証明の機軸であり、不可欠の要件であろう。しかしこの場面では規則は一切登場しないのである。明晰判明の規則は、証明の前段でわずかに姿をみせるものの、肝腎の証明本体においては姿を消しているのである。このことは、規則ぬきでも証明が可能であることを物語っていると言えよう。……これに対して「第五省察」は様相を異にする。すでに「第四省察」においては、われわれが明晰に判明に認識するところのものはすべて真であるということが証明され」ており、規則は今や正当な権利を以て使用可能である。……「第三省察」以来、満を持していた規則がここにきてはじめて、明確な意識を以て使われているといえよう。そして証明を終えたこの段階では、規則は神の後楯を得てトーン・アップされ、現在の明晰判明な認知はもちろん、過去における明晰判明な認知の記憶も真たること、あとになって偽だと気付いたものは実は明晰判明には認識されていなかったこと、そして、「あらゆる知識の確実性と真理性とが、もっぱら真なる神の認識に依存する」ことを結論して「第五省察」は終わっている。……以上のように、明晰判明の規則は神の存在証明に論理的に関わっていない、ということはどのテキストからも示されると思われる。そして「第三省察」のはじめで、デカルトが規則の定立宣言をしたのは、真理探求の精神として方法論的要請をしたまでであって、この要請は「第五省察」で神の誠実が証明された時点で、真に有効な定理として使われる。このような方向で解釈するかぎり、少なくとも規則をめぐる循環は解消されると思われる。ただ、これでいわゆる循環問題のすべてが解決されたわけではもちろんなく、積み残された問題は多い。「第三省察」と「第五省察」の存在論的証明との間には、その順序をめぐる新たな循環がありうるし、また「第一省察」で提出された懐疑の射程がどこまで広がっているのかも問題として残されている。さらに、些か多用された観のある「自然の光」による認識が何によって明証的であるのか、明証知と直観知とはどう関係するかも問題であろう。今、公理をめぐる循環についてのみ論ずるなら、明晰判明に認知される公理（例えば因果律）と神の存在証明との論理的関係について問題が指摘されている。つまり、デカルトはその存在証明において、因果律をはじめとする公理（共通原理）を文字通り駆使しているが、他方でかれは「神を知らずんば、何ごとについても確かならず」としている。しかるに公理は神の保証を俟たずに真であるとわれわれは確信せざるをえない。その確信に基いて存在証明がなされるのは、はたして論理的に整合的であるか。【省察】への論駁者たちは、この点をも意識していただろう。デカルトの答えは、「何ごとについても確かならず」とは過去に明証的に認知したことを想起する場合を言っているのであって、現前の明証性への確信は自然の光に照らして疑えない、というものである。問題とすべきはなぜに疑えないのかであるが、デカルトはそれ以上の議論をしていない。これは先述した(A)、つまり現前の明証知への確信の問題である。しかし、かような「確信」は第一章において示されたように、いわば作業仮設としてデカルト哲学の内に合法的な位置を占めていると思われる。例えば、因果律の明証性は、それだけでは形而上学的な根拠付けを欠いているゆえに、学知 (scientia) とはならないであろう。しかしそれは、知識の体系構成に先立って前提される原理 (principium) であり、その原理を使って自然の光の下に神の存在証明を整合的に導き出すことができたなら、その前提は真なるものとして確認されたことになる。「確信」そのものは単なる opinio にすぎないが、このような仕方では確実なものになりうると考えられる。」或は「「第三省察」のはじめの時点では、われの見解はすでになされているが、それはまだ真理の孤壘にすぎない。われの外の世界があるか否かは全く知られていないし、コギトの持ち合わせの知識だけではそれを知るには十分でない。ここでカントのように直接実在論をとれば、コギトから外界を簡単に導き出すことができるであろうが、外界の存在を最初から疑っているデカルトは、内的経験は外的経験を前提とすると言って済ますことはできない。外界へ出るためには神を経由する必要がある。なぜならコギトはよいとしても、ものごとが確実に認識されるかどうかは神が知られないうちは保証のかぎりではないからである。われわれはコギトの内に閉塞したままでは、いわば手も足も出ない。コギトから外なる世界の認識に達するためには、神を見出し要らざる懐疑の根を断っておく必要があるのだ。デカルトが「第三省察」で神を問題としはじめるのは、こ

のような内的必然性によるものと解される。結局「省察」の構造から見ると、デカルトの神は主として人間認識の確実性を左右するものとして登場してきているように思われる。神が欺くならば認識は徹底的な懐疑に晒されるであろうが、誠実であるならば認識は絶対的な保証を得ることになる。したがって神があるかないか、神はどのようなものかは、デカルト形而上学の浮沈にかかわる根本的な問いなのである。……神を問う必然性が最も直接に表われているテキスト「数学的真理を問題にしているところ、7つに区切る」をやや詳しく取り上げ証明へ向かうデカルトの思惟の分析をしておきたい。(1)「[しかし何かがあるのではないか。]」は、前段からの続き具合を示す文章である。デカルトは明晰判明知の規則を立てたが、それを直ぐに運用することはしていない。規則そのものの使用はいわば凍結され、むしろ「明晰な認知」への反省が行われている。その理由は、明晰な認知においてさえわれわれの認識には誤りの余地があるので、その懸念を払拭するためにも、真なる神の存在を早く論証しておく必要があることを示したいからである。そこでデカルトは、以前に明白で確実だと認識したものが後になって疑わしくなってきたケースを想起している。まず「地や天や星など私が感覚によってとらえたもの」について言えば、それは外的対象として見える通りに実在するわけではない。私が明晰に認知していたのは、その観念が私に現われているということにすぎない。次いで、外界の事物からそれに似た観念が送り出されてくると判断していた点である。これこそ「実際はこれを認知していなかったのに、自分では明晰に認知しているのだと思い込んでいたことがらであった。」観念と外的対象との間にはどんな相似関係もない、というこの重要な主張はすぐあとで詳述される。さて前段の議論はここまでである。それに続いて、しかし明晰に認知されているものが他にもあるのではないかと、言っているのだ。(2)は、数学的認識は明晰であったのではないかとしている。ここでは、明らかに「第一省察」の記述が想起されている。すなわち、算術や幾何学は極めて「単純」で一般的なものだけしか取り扱わず、現実存在も問わないゆえに、確実なものを含んでいる。たとえば、 $2 + 3 = 5$  は疑いようのない「透明な真理」(perspicua veritas)ではないかとされた。(3)は、もとより(2)に対するアンチテーゼであるが、ここでも「第一省察」の議論が反映されている。つまり、全能の神によって私はずくられたという古い意見(vetus opinio)があって、この神は、私が完全に知っていると思っている容易なこと(たとえば私が2に3を加えること)においてさえ、私が誤るように仕向けたかもしれない、と反論する。ここにおいて、(2)の立場である数学への主知主義的確信は崩れ、改めて形而上学的検証を要することになる。(4)は(3)とほぼ同じことを言っており、やや重複した印象を与えるかもしれない。しかし、内容的にみると(3)よりも一歩踏み込んだ強い表現になっている。冒頭の「けれども」(sed)は、(3)への逆接ではなく、(3)という可能的命題に対してさらに積極的な命題の提出へと話を導くものと読める。つまり(3)はもしかして(forte)神が欺くこともできた(potuisse)と言うにすぎないが、(4)はその結果として実際に神はその気になれば容易に私を誤るようにする(efficere)と認めている。可能性ではなく現実性に近い話をしている。構文的には、「第一省察」ですでに語られた(2)–(3)の対立項がここで増幅され、(4)–(5)というさらに鋭い対立を生んでいるのである。(5)は(2)と内容的には同じであるが、より具体的でよりリアルな状況が述べられている。とりわけ(4)–(5)のコントラストは、アンビヴァレントな状況を鮮やかに浮き彫りにしており、このテキストの圧巻であろう。すなわち、(4)の立場は「全能の欺く神」に目を向ける場合であった。そこでは、私の明証的な直観が無にされてしまうばかりか、確実性とか学知(scientia)というものも、神が知られないかぎり原理的に成り立たなくなってしまう。無神論者は幾何学について明晰な認識を持つであろうが、「欺く神」の疑がなお残るかぎり、かれは決して真なる学知(vera scientia)を持ちえないのである。ラディカルな懐疑ではあるが、確実性というものを絶対的な意味で考えるかぎり、それは否定できない。これに対して、(5)の立場は明晰な認識への「確信」に向けられている。精神の向き直り(conversio)によって、(4)は一時的に忘れられる。そして明証的なものに確固たる確信を持ち、それを拒むことができなくなる。実際、人間知性が明証的に示すものに対して、意志は不可抗的に同意せざるをえないのである。そして神が認識されたあとでは、欺く神など一顧だに与える必要もなく、この不拔の確信は「最も完全な確実性と同一のものである。」ことが判明する。かくして(5)の立場は正当化されるが、しかし神はまだ知られていないのである。そのかぎり(4)の立場はいつでも権利を回復する

ことができ、(5)を再び脅かすであろう。(4)から(5)への *conversio* は、同時に(5)から(4)への *conversio* をもつねに可能にしているのだ。ロディス・レヴィスは、ここに「確実性の認識論的正当性と、確信の心理的プランとの重要な区別」があるとしている。たしかに、確実性 (*certitude*) と確信 (*persuasion*) という二つのレベルが示されているが、問題は区別にあるのではなく、同じ命題に関してそれらが撞着してくるということであろう。つまり、*p* というある明証的な命題があるとして、それを(4)の立場に照らせば否定せざるをえないが、(5)の立場からすれば肯定せざるをえない。*p* についての解釈として、(4)と(5)とは相容れないのである。しかも *p* が真であることも偽であることも、共に合理的な根拠をもつものであるから、これは二律背反というほかはないであろう。人間の認識は、時計の振り子のように、あるときは(4)から(5)へと、またあるときは(5)から(4)へと不安定に揺れ動く。このアンビヴァレントな状況を断ち切るのに、神が求められることになるのである。(6)は(5)の余勢を駆って(3)、(4)で提出された欺く神の仮設を再検討しようとしている。その仮設は全能の神という「古い意見」から導き出されたものだが、実際にはそのような神があるかどうかはまだ知られていない。それゆえ、その懐疑理由は薄弱 (*tenuis*) で形而上学的 (*metaphysicus*) だと言うのである。だがこれは強力な懐疑論を押し進めてきた「第一省察」から、少し後退した言明だと言わざるをえない。デカルトの懐疑が形而上学的、つまり抽象的だということは『方法序説』でも述べられたことであり、問題はないであろう。しかし、「第一省察」の懐疑は少なくとも根拠薄弱なものではなかった。反対にそれは「無思慮とか軽率によって疑うのではなく、有力な熟慮された理由のゆえに (*propter validas & meditates rationes*) 疑う」ものであった。このトーンの差をどう理解すればよいか。「第一省察」の懐疑は、デカルト自らがそう称したように、誇張的 (*hyperbolicus*) な懐疑であった。欺く神や悪霊などは実際には存在しないかもしれないが、そう断定もできない。そこで念のために懐疑の翼をできるだけ広く張り、少しでも疑わしいものはこれを全面的に偽とみなしておけば遺漏はなかろう。デカルトはこう考えた上で、あえて大袈裟な懐疑をしたわけである。しかし「第三省察」の今は、懐疑の道をただ突っ走ればよいのではない。むしろ誇張的懐疑の根拠そのものを静かに考え直してみるときなのだ。問題は「全能の欺く神」という懐疑理由が薄弱か有効かである。その想定は、われわれの存在の起源が未だ知られていない以上、否定できない。この意味でそれは論理的に全く有効である。だが、有効であることと確実であることとは違う。欺く神は決して確かな存在ではない。われわれは神が存在するか否かをまだ知らないからである。そして何よりもこの想定は単なる *opinio* の上にのみ成り立っており、われわれの確たる認識に基くものではないからである。この意味で、かの懐疑理由は薄弱であると言わなければならない。だが、デカルトがこのように懐疑の再検討を始めるということ自体、次の(7)で明らかになるように、かれの思惟は神に向ってすでに動き始めていることを示している。(7)は、今までの議論を受けて、神を証すべき必然性を結論している。(2)―(3)及び(4)―(5)のアンビヴァレントな対立関係を解くために、デカルトは神によってゴルディオスの結び目を一刀両断しようとする。なぜなら、神が欺くものでないことが示されれば(3)と(4)の可能性が消滅し、事態は一挙に解決されるからである。反対に、ここで神を論じないとすれば、認識は二つに引き裂かれたままで確実性に達せず、デカルトはコギトから一步も先に進めないであろう。神はいわば、カオスカコスモスカの選択をわれわれに迫るのである。さて課題は二つある。第一に神は存在するかどうかである。私の存在はすでにわかっている。自己を知ることから如何にして神を知るに至るか、それが「第三省察」を貫くテーマになっている。デカルトはそこで、私の内に外界の事物の観念があることに着目し、「私ひとりがこの世界にあるのではなく、その観念の原因であるところの、何か他のものもまた存在する」と考える。つまり、私の内なる観念の因果系列を辿る(自己を深く掘り下げる)という仕方で、神を知ることになるのである。第二にその神は欺くものかどうかである。神が誠実であることは、神は完全である(欺きは不完全性の証左である)という根拠によって、「第三省察」の終りと「第四省察」のはじめであっけなく証明される。だが、この証明によってはじめて、(2)と(5)とが保証される。つまり、「われわれが明晰判明に真であると認識するものは、何であれ実際その通りに真である」ということが、一点の疑いの余地もなく、形而上学的な確証を得るのである。「全面的に確証をもつ」とは、そのような絶対的な確かさに達するという意味であろう。以上のように、デカルトは神が証さ

れてはじめて人間の真理認識の可能性が保証される、と考えている。実際その保証の下に、コギトから外界の認識への通路が開け、自然学がその上に建つべき基礎が固められるのである。こう見てくれば、「第三省察」の神を問い、その存在証明をしておくことは、デカルトの哲学体系において自然的であるばかりか、重要な課題であったと思われる。」

【デカルトにおける人間の発見】（坂井昭宏訳）の著者F. アルキエの神の存在証明へ向かう必然性についての解釈を見ることにする。「しかしながら、この個人的な自我（ce moi personnel; moi-substance）の肯定は、認識の価値を決定することに他ならないデカルトの本質的な計画に、どのような光をもたらすことができるのか。全くわからない、と主張されることであろう。全く反対に、われわれが神へと上昇し、次いで神は誠実であり、われわれの明晰な諸観念は真であると結論することを許す全き弁証法は、今やこの私の個人的で有限な性格に根拠を置くであろう。懐疑以前には、諸観念は事物に由来するという印象をもっていた。「第一省察」の末尾では、私はそれらの起源は何であるか、またそれらがいかなる存在を意味するか、もはやわからない。つまり私は想定された悪霊に抵抗する純粋な意志にすぎないし、私はあらゆる判断を中止しているのだ。ところで「第二省察」は実に、懐疑によって基礎を奪われたあらゆる観念に存在論的な支持者を、ある意味においてそれらがつねに存続するであろう支持者を供給することを任務とする。諸概念は精神的な素材からできている。それらは私の靈魂の諸状態である。また、たとえ私はそれらが私に外的な何らかの事物に対応することを確信できないとしても、その埋め合せに、それらは私の観念であることをそれらは意識状態の資格で私に属することを、私は知っている。マルブランシュにとって、諸観念は神において知覚されるであろう。デカルトによれば、それらの質料的存在の存在論的な支持者はこの私であり、そして、これによってそれらの生得性を肯定しうるのである。このように感覚、模像、観念からなる曖昧な世界は、懐疑によって外在的なものから断ち切れ、コギトとスムとによってその唯一の実体としてのこの私（moi）に結びつけられる。そして、【省察】の着想の存在論的統一性は維持される。デカルトは存在を探求し、何らかの存在が存在することを疑わない。つまり、この世界の存在という支柱が諸観念から取り除けられるや否や、それら諸観念はそれゆえに私の自我の存在の諸様態として出現せざるをえない。また、たしかにそれらはただちに神に基礎づけられ、結びつけられるであろう。しかしそれらに固有の、つまりデカルトのいうように形相的実在性（この実在性はそれらの表現する諸事物の形相的実在性と混同されるべきでない）において考察されるなら、諸観念はつねに私の自我の諸様態とみなされるであろう。諸観念の存在、それは私自身である。【省察】のコギトはそれゆえ、【方法序説】のそれと非常に異なっている。【方法序説】においては【精神指導の規則】と同様に、コギトは他の観念よりも一層明証的な、したがってそれらの模型として用いられる一つの観念である。【省察】において、コギトは、あるいはむしろスムは、すべての観念の主体であり、存在である。またコギトは単に悟性である限りではなく、かえって有限な私である限りでそうなのである。すなわち、神の存在証明は厳密にいつてこの有限性の確認とその意識とに、つまり欲望と懐疑と不満の意識から切り離されることのできない意識そのものに、根拠を置くことになるであろう。したがって「第二省察」で肯定されるコギトは他の諸観念のなかの一つの観念でもなければ、カントの「私は思惟する」[Ich denke]でもない。それは私自身の存在であり、私の意識のあらゆる豊饒さから、私自身への私の固有の現前の経験の複雑さから何もかも失わせないのである。それゆえ「第三省察」の冒頭から、コギトの主題にコギトの孤独のそれが続くのである。思惟する私はただ一人であり、諸事物が存在するかどうか、またこの私に外的で私とは異なった世界が存在するかどうかを知らない。懐疑は押し上げられたまま維持されて、対象を目指す私の自然的な傾向を抑え、阻止する。このようにして、懐疑はその認識を全体として宙に迷わせる。しかし、この私は私自身に外的な存在を呼び求め、その存在を必要とする。というのは、今のところ、この私が諸観念すべての唯一の存在論的な支持者であるが、しかしこれらの観念は外在的なものへ送り返されるからである。デカルトはそれゆえ、もはや蜜蠟の分析においてのようにかれの判断ではなく、諸観念を吟味し、それらをその思念的実在性において、すなわち観念の表現的内容において、また何らかの存在論的外在性の可能的な記号の資格で考察する。懐疑のあとでも、悟性はなお受動的なものとして現われる。それゆえ、この特

性を説明すること、つまりこの私は事実みずからに固有な諸観念の創造者でありうるから、悟性はこの私自身との関係で受動的であるのか、あるいは悟性はある実在的な外在性を知覚するのかどうかを、発見することが問題である。そしてデカルトはかれの諸観念を枚挙し、その一つ一つを注意深く考察する。これによってかれは、諸観念のなかでかれ自身その原因でありえないような一つの観念を、つまり今度はこの私自身の存在とは異なったある存在の前での、私自身の受動性の真正の記号とみなすことのできるような観念を、見い出そうと期待するのである。『省察』の着想の統一性は、ここにおいて厳密に維持されている。……探求はつねに「存在」の探求である。「第二省察」は私の存在を発見し、そして諸観念それ自身の形相的実在性は、それらの質料的あるいは心理的実在性と一体となっているから、私自身以外の他の実体をもたないことを定立した。しかし諸観念は、単に私の自我の諸様態にすぎないのではない。それらは諸対象を表現する。そして、この意味において、それらの相互に異なっている。それゆえ、私の諸観念をそれらの形相的実在性において、つまりそこに単に思惟する私の諸様態をみることによって、またそれらが精神的な素材でできていることを肯定することによって、説明するだけでは十分ではない。さらに、諸観念をそれらの内容に即して説明し、それらが違った内容をもつ限りにおいて、それらはそれぞれ異なった原因を必要とすることを理解しなければならない。たとえ自己自身に還元されるにしても、私の精神がそれらの本質を前にして経験し続けるこの受動性も、等しく考慮されなければならない。なぜなら諸本質はこの私を強制するからであり、たとえば存在に関する判断すべてが停止されているとしても、なお私は三角形の観念や円の観念に、それらに属する諸特性を帰着させねばならないことは明白だからである。この私の諸様態としては、諸観念はすべて同類である。ところが、それらは相異なっている。この私の諸様態としては、諸観念は私の自由にいかなる強制も及ぼさないはずであろう。ところが、それらは私の自由にそれらの構造を強制する。それゆえ、諸観念は私以外の他の原因を必要とするように思われる。そしてデカルトは、まだただ一つの存在論的実在、つまりかれの自我という実在しか確信していないのであるから、かれの諸観念から出発してかれ自身以外の他の存在の、つまり諸観念それ自身の原因でありうる存在の探求にとりかかる。しかし、かれの探求は初めから挫折する。また「第三省察」の冒頭から、かれはたえず一種の干満運動によって、かれの自我へ連れ戻される。なぜなら何ものも、たとえその客観的実在性において考察されるときも、この観念がこの私によって惹き起こされないことを証明しないからである。私の自由を強制し、それら相互に異っているが、しかもなお全く明白にこの私自身によって産出される諸表象の経験を、私は夢のなかでもたないのだろうか。私はそれゆえ、コギトの孤独から決して離脱できないのだろうか。また、これまでただ「私は思惟する」に懸っていた私の認識がそこに結ばれるような、そして単に主観的にすぎなかった私の認識が、その主観性から一挙に客観的で真理として基礎づけられたものとして出現しうるような、そのような「存在」がこの私に現われるのを私は見るができないのだろうか。」

——以上、ロティス・レヴィス、小林道夫、所雄章、山田弘明、そしてF. アルキエの、神の存在証明への必然的理由（「第三省察」の冒頭のテキスト）をどのように解釈しているかを見てきた。それらは、ことごとく「第二省察」におけるデカルトの発見した諸事実を、デカルトの意図した通りに理解できていないので、当然のことながら「第三省察」の冒頭のテキストの解釈が出来ていないのである。各氏の解釈を論評を加えるまでもなく長々と引用したのは、そのような解釈がデカルトの意図を見抜けていない解釈の実例として挙げたのである。勿論「誰一人として」といいましたが、西田幾多郎の「デカルト哲学について」に於ける解釈は別である。西田幾多郎は「真に自己自身によって有り、自己自身を限定するものは、それ自身に於いて有り、それ自身によって理解せられるのみならず、自己自身を理解するもの、自覚するものでなければならない。然らざれば、それは我々の自己に対立するもの、対象的有たるにすぎない。コーギトー・エルゴースムと云って、外に基体的なるものを考へた時、彼は既に否定的自覚の途を踏み外した。自覚的分析の方法の外に出たと思う。無論それはスピノザの云う如く一つの命題としてスム・コギタンスとしても、問題は此のスムになければならない。我々の自己自身を、デカルトの如き意味に於いて一つの実体と考えるならば、それに於ての内的事実として、所謂明晰判明なる真理も主観的たるを免れない。デカルトも明に之を意識し

た。数学的真理の如きも魔の仕事かも知れないとまで考えた。彼は遂に知識の客観性を、神の完全性に、神の誠実性に求めた。」（西田幾多郎全集第10巻）このように「デカルト哲学について」で、「スム」の問題の故に神の存在に向かわざるをえなかったとして、神の存在証明の問題を取りあげている。滝沢克己が「Cogito, ergo sum.」をさらに疑う理由として、「考えるわたくしの事実存在する一点が、ただ「考えるわたし自身」として見られているかぎり、あるいはむしろ「考えるわたし自身」にすぎないかぎり、それは決して、絶対にそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものとしてあるとは言えない。」という表現は西田幾多郎の「真に自己自身によって有り、自己自身を限定するものは、それ自身に於いて有り、それ自身によって理解せられるのみならず、自己自身を理解するもの、自覚するものでなければならない。」という真實在の定義に学ぶものであろう。

26) AT. VII. PP47-48 ; AT. IX. P. 38 ; 三木清訳に拠る。

27) ⑥ pp.414-416

28) 『聖書 新共同訳』「知恵の書」（日本聖書協会 1987）に拠る。

29) *ibidem.* 「出エジプト記」に拠る。

30) *ibidem.* 「ローマの信徒への手紙」に拠る。

31) *ibidem.* 「使徒言行録」に拠る。

32) AT. VII. P. 70 ; AT. IX. PP. 55-56 三木清訳に拠る。

[以上]

本論稿は日本学術振興会の科学研究費補助金（基盤研究(C) 課題番号 19520036）による研究成果の一部である。