

デカルトの「数学の懐疑」

吉田 健太郎

デカルトの数学の懐疑は、後につづくコギトの議論との関係において、その位置付けが明らかにされなければならぬ。しかしながらこれまでの研究者は、数学の懐疑をややもすると『省察』の流れとは独立に語る場合が多く見られたように思われる。それゆえ、以下では従来の解釈の典型的なものを取り上げ、それらを批判する形で論を進めていきたい。そして、最終的にはコギトとの接点を見いだしたい。

(1)

数学の懐疑の射程はどこまで及ぶのか。数学の懐疑はいったい何を目的とした懐疑なのか。第一省察の該当箇所をもう一度引用することから始めよう。

しかしながら、わたしの精神にはある古い意見が刻みこまれている。すべてのことをなしうる神が存在し、この神によってわたしは現にあるようなものとしてつくられたのだ、という意見である。……〈中略〉……私は、他の人々が、自分ではきわめて完全に知っているつもり of 事柄においてまちがっている、と思うことがときどきあるが、それと同じように、私が二に三を加えるたびに、あるいは四角形の辺を数えるたびに、あるいはもっと容易なことが考えられるならばそれをするたびに、私が誤るようにこの

神は仕向けたのではあるまいか。(AT VII, 21)

問題は、ここで提示された〈全能の神〉は数学の認識のいかなる場面に介入してくるのかである。この問いに對してはこれまで大きく分けて二通りの解釈が見られる。ひとつは、数学の演算における演繹過程に〈全能の神〉もしくは〈欺く神〉が介入してくるとするものである。もうひとつは、我々のもつ数学の認識と実際の数学的本性との対応に〈欺く神〉が関与してくるといふものである。

(2)

前者の解釈は、古くはジルソンによって唱えられたものである。数学の認識が疑われるのは、あるいは、数学の認識に誠実なる神の保証が必要であるのは、数学の演算の各過程において記憶が要求されるからであるとされるものである。^① もっとも、ジルソン自身の議論は〈デカルト的循環〉をいかにして回避するかという問題に限定されており、「現実的明証性」と「過去の明証性の記憶」との区別を導入し、誠実なる神はこの明証性の記憶を保証することによって論証による知識を成立させるといふ解釈にすぎない。^② しかしこの解釈はもちろん数学の懐疑と密接に関わっているのであって、デカルトの第二答弁の次の文章を思い起こさせる。

その認識が依存しているところの根拠に我々が十分注意している場合には、いとも明晰に我々の知性によって知得され、かくてその時点ではそれについて疑うことのできないというものもあるにはあるが、そうした根拠を忘れてしまい、そこから演繹された結論だけをその際に想起するということがありえるので、これらの結論についてもまた堅固で不変の確信がもてるかどうか、……〈中略〉……問われる。(AT VII,

デカルトはその箇所、結論の知識は明証的な原理から演繹されたものであることが想起されなければ、堅固な確信にはならないといいたいのである。したがって、三角形の内角の和は二直角であるという数学の知識は、その論証過程に精通して初めて真なる知識となる。しかしながらある数学的命題を使用する際、常にその命題を論証してからでないとい前に進めないのでは実際的ではない。むしろ我々は過去においてそのような論証をしたことがあるという記憶、その命題は第一原理から十分な根拠をもって演繹されたという記憶、に頼って推論を進めるのが常である。またそれで十分である。ただしその場合、その記憶に誤りが無いことを前提としている。それゆえこの記憶が保証されねばならなくなってくるわけである。

ところで、このジルソンの解釈には、前提として、第一原理の（直観的）認識は誠実なる神の保証を必要としないということ、あるいはまたジルソンの言う「現実的明証性」は誠実なる神の保証を必要としないこと、そして（このことが最も重要なことであるが）理性の自律を認めていること、がある。ここでいう理性の自律とは、デカルトの懐疑は理性の認識能力そのものには及んでいない、理性を補足する記憶力にのみ及んでいるのだというものである。

当然のことながらこのような解釈には反論の余地がある。ジルソンのいうように、数学の懐疑は過去の論証の記憶にのみ及んでいるのであれば、どんなに複雑な推論でも各段階における証明を実際に現在遂行しながら論証中のものは、少なくとも注意を集中しているかぎり誤る可能性はないことになる。しかしながら推論過程が問題であるかぎり、現在遂行中であっても、AからBへと移行する際そこに記憶の要素が入ってくるように思われる。数学において問題なのはすでに学んだことのある知識を思い出すという場面ではなく、むしろ新たな論証を展開する場面であってみれば、ジルソンの言うような例は事柄をあまりに単純化しすぎであろう。

ジルソンは記憶を過去の明証性に限定したことで議論を曖昧にした。この教訓を生かす形でジルソンの見解を發展させようとする解釈がある。シヨールズは『規則論』に言及しながら、知性の機能を〈直観1〉と〈直観2〉に区別し、数学の懐疑は推論に関わる〈直観2〉にのみ及ぶとしている。³⁾ 彼が指摘するように(数字の)懐疑が問題となる場面で『規則論』に言及する研究者はこれまで稀であったので、我々としても検討の余地がある。まず該当の箇所を引用してみる。

そこで我々は精神の直観と確実な演繹とを次の点で区別する。すなわち、後者では、運動いいかえればあらゆる種の継起が考えられ、前者ではそうではないこと。なおまた、直観に必要な現前の明証は、演繹には必要なく、むしろ演繹は自己の確実性のある意味で記憶から借りること。しかしてこのことの帰結として、第一原理から直接に推論される命題は、考え方の相違に従って、あるいは直観によって知られるとも、あるいは演繹によって知られるとも言える。けれども第一原理自体は、ただ直観によってのみ知られる。⁴⁾ (ATX, 370)

デカルトによれば我々の知性作用は直観と演繹に二分される。ところで直観は単なる命題のみならず、もろもろの推論のためにも要求されるという。デカルトが規則三で挙げている例は、「2と2の和は3と1の和に等しい」という推論は「2と2の和が4なること」の直観および「3と1の和も4であること」の直観の他に、「これらふたつの命題から第三の命題が必然的に帰結すること」の直観を必要とするものである。ようにするに、演繹的推論においては「一つ一つの事物を明瞭に直観しつつ進む思惟の、連続的運動」が作用するわけである。したがっていわゆる演繹もそれは直観の累積であるという意味で、「考え方の相違に従って」直観であるといわれるのである。シヨールズはこれを〈直観2〉と呼び、第一原理の直観である〈直観1〉と区別

する。

ショールズのねらいは、デカルトの懐疑はジルソンの解釈のように記憶にのみ及ぶのではなく、理性の機能にも及ぶということ、ただし、〈直観1〉は懐疑を免れるとすることで「理性の自律」は保護されるということ、を主張する点にあると思われる。さらに、〈直観1〉が懐疑を免れるとすることでコギト直観説への見通しをつけている節がある。欺く神による数学の懐疑は、演繹つまり〈直観2〉の複合的な構造をターゲットとするのであって、「それ自身で知られる」単純な第一原理は、推論によってではなく〈直観1〉によって把握されるのであるというわけである。

ショールズのこの解釈は、なるほどジルソンのものよりは洗練されており、また、数学の懐疑をコギト導出との関連で取り扱っているという点でひとつの卓見を示しているが、問題がないわけではない。ここでは三つの点を取り上げてみたい。

まず、テキストとの不整合である。『省察』本文では、「2に3を加えるたびごとに」誤りとなっており、「加える」という語が、数学的操作の関与を示唆していることから、数学の懐疑を理性の推論機能、すなわち〈直観2〉を懐疑に付しているのだとも読めよう。このことは、『方法序説』ではより顕著である。『方法序説』では、次のように言われている。

次に、幾何学の最も単純な問題についてさえ、推理を間違えて誤謬推理をおかす人々がいるのであるから、わたしもまた他のだれとも同じく誤りうると判断して、私が以前には明らかな論証と考えていたあらゆる推理を、偽なるものとして投げ捨てた。(ATVI, 32)

『方法序説』を取るかぎり、数学の懐疑はなるほど「推理」機能を問題にしているようである。しかし、ショー

ルズの依拠する『規則論』では、先にも取り上げたように、推論は「2と2の和は3と1の和に等しい」という例で述べられており、「2と2の和が4であること」ならびに「3と1との和が4なること」の直観の他に、両者があい等しいことの「必然的帰結」の直観が要求されるとある。つまり、推論に特有の「必然的帰結」あるいは「必然的結合」の直観が〈直観2〉であるのに対し、この『規則論』の文脈からするかぎり、「2と2の和が4であること」の直観は、単純で自明な命題の直観（＝直観1）であるように見える。数学の論証においては、原理として働く項と一連の連鎖の繋ぎの項（デカルトの譬えだと「単純本質を結合する鎖」）とが区別されながらも同時に作用するのであれば、ショールズのように数学的推論をただ〈直観2〉のみに限定することには無理がある。なぜならば、規則12によれば、共通概念すなわち公理は「もろもろの単純本質を相互に結合する鎖とも言うべきものであって、その明証性に基づいてすべての推論が結論を生む」（ATX, 419）ものである。とすれば、すべての推論の文脈には公理の直観が埋め込まれており、従って〈直観1〉と〈直観2〉の共同作業であるからである。

もっとも、私見によれば、第一省察での数学の懐疑は、推論のみを射程に置いているのか、それとも「2足す3」にみられるような単純な計算の直観（直観1）の妥当性の吟味に向けられているのか、の詮索はあまり重要ではない。後述するように、いずれにしても問題となっているのは数学的知識（命題）の真理性であって、事物の本性に対応しているかどうかである。逆に認識する側（＝精神）からすれば、我々の精神は果たして事物の真理を確実に把握可能なかどうか問われているのであった。

二つめ。ショールズは〈直観2〉が懐疑にかけられるというが、その懐疑理由が彼の議論のなかではっきり見えてこない。ジルソン流の記憶保証説を回避して、理性における推論機能それ自体を懐疑の射程のうちに引

きずり込むというのがねらいであつたわけだが、推論機能が「精神の運動」による「継起」であり、そこに時間的要素が不可欠であることから、「自己」の確実性のある意味で記憶から借りる」のであつてみれば、結局のところ〈直観2〉は〈直観1〉プラス繋ぎ役の「記憶」であり、その確実性はジルソンの言う「記憶」の保証にかかっていることになる。そうなれば、ショールズ説は独自性を失うのではないか。

もちろんここで、数学的推論の「継起性」を認識能力の側からではなく、事物の側から説明しようとする解釈も成り立つかもしれない。数学の論証は単純本質の必然的結合からなっており、この結合に「必然性」という様相を与えるのが他ならぬ神の誠実性であるというものである。⁴この解釈は結局のところ永遠真理創造説に訴えるものとなつてこよう。ある概念に必然偶然の様相を付与するのは、神の自由意志によつたのであり、そのかぎりにおいて我々の認識の側にその根拠を求めることはできないというものである。したがつて単純本質間の必然的結合の妥当性は、我々の側からするかぎり神が誠実であると証明されるまでは、疑うことが可能であることになる。

後で述べるように、第一省察における数学の懐疑の場面に永遠真理創造説を持ち込むことは誤りだと思われるが、ここではジワースによる批判を一瞥するだけに止めておきたい。ジルソン流の解釈は「数学の命題が分析的で、かくて矛盾律に還元可能な場合には、懐疑や誤りの可能性を持つとはみなさないようである」が、しかしながら「その否定が明らかに矛盾であると認められる2プラス3イコール5のような命題にさえ、懐疑の形而上学的根拠は適用されるのである」⁵。

三つめ。ジルソンやショールズの解釈の系統を今かりに「推論説」と呼んでおけば、推論説に共通の致命的な誤りがみられる。ショールズは自説の強みをコギトの導出場面への布石として展開している節があるだけに

(そして理性の自律を証明しようとしているだけに)、以下に述べる批判は決定的である。

数学の懐疑における「推論説」は、数学的論証に作用する推論と、数学の場面に関わらず一般に「推論する」といわれる場面での推論とを、別の次元で考えているのであろうか。もし、数学の論証にのみ懐疑は及んで、コギトの導出への理性の利用には及ばないのだとすれば、両者は別種の推論として区別されるはずである。ところが、「推論説」を唱える論者たちに共通して言えることは、数学の論証の際の推論を特別視しているわけではなく、推論一般の代表例として取り扱っているのである。実際デカルトも数学の論証における推論を他の明晰判明な推論の機能から区別して、考察しているわけではない。

とすればどうなるか。理性の自律を証明しようとして、逆に「自己破壊的」な結末へ向かいほしないうか。少なくともコギトへと至るルートは確保されていなければならないわけだが、推論全般が懐疑に付されると、論証そのものが成立しなくなる。行なった推論が妥当であるかどうかの懐疑と、推論そのものが我々を真理に導くことを疑うことは、区別されなければならない。後者は、理性自身を疑うという自己矛盾の行為である。思考は真理を目指して進められるかぎり、デカルトの懐疑にしても、ヴィトゲンシュタインが言ったように⁽³⁾なんらかの確実なものを前提して進められるわけであるし、また確実なものを志向しているわけである。

(3)

推論説は結局のところ、彼らの思惑とは反対に理性の自律を破るといふ結果になってしまい、支持することができないことを我々は確認してきた。次に批判的に検討するのは、我々の数学の認識が果たして事物の真理を反映しているかどうか、すなわち数学的真理との対応を懐疑の根拠とする解釈である。一見すればわかるよ

うに、この解釈の根底には数学的真理のプラトニズムが予想され、またデカルトのいわゆる永遠真理創造説との関連が見て取られよう。以下ではジワースの議論を参照しながら、そして彼の解釈を批判的に継承展開していきながら、『省察』のなかに永遠真理創造説の議論を存在論的に読み込むことは正しくないことを示したい。

ジワースによれば、「デカルトは、数学の操作を行う際に明晰判明な知得を持ってきたということも、必然的結合の概念的あるいは方法的保証を十分に理解していることも、いずれも決して疑わない。デカルトが懐疑に付すのは、これらの数学的結合や命題が真であるかどうかである。」デカルトの「形而上学的」懐疑は、数学的命題が、対象に対応しているかどうかを疑うのであって、これは「事物が実際に我々が認識した通りにあるかどうかを問題とする〈外部問題〉に関わる」という。これに対して、ジルソン流の解釈は単に我々のもつ認識の整合性を問題とする〈内部問題〉に限定されており不十分であるという。認識が明晰判明であるかどうかではなく、明晰判明な認識が外的対象と一致するかどうかの問題であるというわけである。⁶⁷

このジワースの見解は基本的に正しい。前にも触れたように、デカルトの懐疑が理性の自律あるいは理性への信頼を保持したままで行なわれるとすれば、懐疑はジワースの言う〈外部問題〉にのみ関わるのでなければならぬだろう。ところで問題は、『省察』の中での数学の懐疑の位置付けである。通常、第一省察の第8、9パラグラフでのデカルトの議論は「数学の」懐疑であるとみられている。それまでの感覚的知得についての疑いの後、さらに数学についての知識を疑うためのいわば方法的要請として「欺く神」「全能の神」の想定がなされるのである。したがって「欺く神」の欺きの対象は「数学的本質」であるとする「本質論的」解釈がでてくる。この解釈は容易に永遠真理創造説と結びつく。なぜならば、永遠真理創造説の「存在論的解釈」によれば、数学的真理を神は自由に創造することが可能であり、それゆえ神は我々の精神のうちに実際の本質と

は対応しない虚偽の「数学的本質」を植え込むことが可能であるからである。

しかしこのような解釈は本当に正しいのだろうか。筆者にはこうした解釈が重要な前提を見落としていると思われる。第一省察での議論は数学的本質（プラトニズム）に関わっているのではない。数学的真理の妥当性の吟味を目指した議論が特にそこで展開されているとは思えない。敢えて言うならば、『省察』には「数学」の吟味を絞った懷疑は存在しない。もちろん数学上の簡単な計算（2たす3）や幾何学の簡単な操作（四角形の辺を数えること）について述べられてはいるが、これだけを以て「数学」の懷疑とすることは不当な論点拡大である。もう一度、関連箇所を見直してみよう。

まずパラグラフ78の前半部分で、デカルトは次のように述べている。

以上のことより、自然学、天文学、医学、ならびに複合されたものの考察に依拠する他の諸学のすべてはなるほど疑わしい。しかしながら、算術、幾何学、ならびにこの種の、もっとも単純でもっとも一般的なものしか取り扱わず、しかもこれらのものが事物の本性（つまり自然界）にあるかどうかにはさして気を配ることのない諸学は、確実にして不可疑な何物かを含んでいる。（AT VII, 20）

この文章からも読み取れるように、デカルトの懷疑は「もっとも単純でもっとも一般的なもの」をターゲットとするわけで、数学に限定されているわけではない。このことはパラグラフ6の後半部分およびパラグラフ7からも明らかである。夢の仮設において「我々が目を開き、頭を動かし、手を伸ばす」といった個別的な事実が疑われる。あるいはまた「手を持っている」ということ「身体全体を持っている」ことは実は幻想であるかもしれない。しかしながら夢であれ、幻想であれ、こうした夢の内容を構成している目、頭、手などは「一般的なもの」であって、これらを素材にして複合的なものが作られていく。なんらかのものを虚構する際にも、

「何から何まで新しい本性をそれらにあてがうことはできない」のであって、既にあるものの複合として構成されるにすぎない。さらにこれら「一般的なもの」の一般性は相対的であって、「なおいっそう単純で普遍的なあるもの」に還元される。

かかる部類に入ると思われるものは、物体的本性一般、ならびにその延長、さらには延長するものの形状、量、……〈中略〉……場所、持続する時間、およびこれに類するものである。(AT VII, 20)

このように規定された「いっそう単純で普遍的なもの」が、パラグラフ8の「もっとも単純でもっとも一般的なもの」であることは文章の続き具合からしてまちがいあるまい。もちろんここで、これらの単純なものもこの以上分割不可能な究極のものであるかどうかが問われようが、そのこと自体はあまり問題ではない。ここでは数学がより単純なものを扱う学の代表例として挙げられたまでであって、ポイントはそのような単純な認識においてさえ、我々は真理をつかみ損ねているのではないかという不安が不可避に襲ってくることである。数学が物体的事物の本性を扱う学であるならば、ここで数学を疑うということは、要するに我々の外的認識における(単純なもの)直観あるいは推論の妥当性を疑うことである。

もちろんここで、第一省察のここでの議論がデカルトの数学観を反映しているかどうかが問題となってくる。ここでの議論の運びに従えば、数学は物体的事物の本性に関わるのであって、非実在的な数学的本性に関わるのではない。永遠真理創造説を『省察』の議論とは独立に考察して「本質論的」に解釈すれば、プラトニズムの方向へ踏み出すであろうし、あるいは逆に数学と物体的事物の結びつきをより強調すれば、アリストテレスに近付くであろう。いずれにしても重要なことは、第一省察のこの場面でデカルトは何ら数学についての考察を展開しようとしているわけではないということ、そもそも第一省察での懐疑は従来のスコラの感覚論者

たちの抱く見解を内在的に批判するというものであったこと、を念頭に置いておくことであろう。「省察概要」では次のように述べられている。

第一省察においては、我々がすべてのものについて、とりわけ物質的なものについて疑い得る理由がいくつか示される。もっともこれは、我々がもろもろの学問の基礎として、これまでに得ている基礎しか持たないかぎりにおいてのことであるが。……〈中略〉……この懐疑は、我々をあらゆる先入見から解放してくれ、精神を感覚から引き離すための最もたやすい道を開いてくれる。(AT VII, 12)

これらからも、第一省察での数学の懐疑は、「精神を感覚から引き離す」ために一役買っていないければならぬこと、物質的なものについての疑いと関係があること、しかも、これらのことは「これまでに得ている(学問の)基礎しか持たない」と仮定してのことであること、として解されなければならないのである。

これまで述べてきたことが正しいとすれば、ジワースが数学の懐疑は物的な事物に関わるのではなく、「非実在的な事物の本質」に関わるのであるというとき、彼は間違っているといえる。彼の誤解は、彼自身が「存在論的解釈」の「実在的」バージョンと呼ぶ解釈を批判するその仕方に反映されている。⁹⁾

「実在的」バージョンとは、フランクファートによる解釈で、ジワースによると「数学的命題の真理はなんらかの種類の物質的対象、少なくともすべての複合的対象がそれから構成される単純な対象が、存在することを要求する」と要約される。したがって、デカルトが2プラス3イコール5を疑うとき、その懐疑の根拠は第一省察では「いまだなんらかの物質的対象が存在するかどうかもまったく解らない」からである。フランクファートによれば第一省察において数学的真理は外的事物の存在に依存するのであった。ジワースはこうしたフランクファートの解釈を次の二点から反論する。まず、デカルトの数学に対する懐疑は、物的な事物の存在証明が

なされる第六省察以前の第五省察で、既に解かれていたということ。つぎに、第五省察で、算術や幾何学の命題はたとえこれらの対象が私の外のいかなる場所に存在しなくとも、あるいはまた、私の思惟の外にあるいかなる世界にそうした図形が存在しなかったにしても、それら各々の対象について真であるといわれていること。つまり数学に関する形而上学的懐疑は、なんらかの数学的命題が「本質」あるいは「事物の本性」に対応しているかどうかに関わるというわけである。

うえのようなジワースの批判はまず、(フランクファートの)第一省察の位置付けに関する前提をまったく無視している。第一省察は専ら感覚に関わるものであるから、数学が問題になる場面では感覚論者による数学観、あるいはアリストテレス⁸スコラの数学観に立脚した形で進められている。それゆえ、フランクファートは第一省察における数学の認識は明晰判明に知られたものではなく、混雑不分明な形でしか知られていないという⁸。そうであるならば、フランクファートが第一省察において数学的真理は外的事物の存在に依存するといったからといって、そのことがデカルトの公式な形での数学観を表しているわけではない。ジワースの批判はそれゆえまったく的外れである。彼の批判はまったく効力を持たない。それというのも第一省察での数学の懐疑は物理的事物の認識についての懐疑と重なってくることを見落としていたからであり、そのことの必然的な結果として、「本質論的解釈」へと近付いていくからである。

しかしここで注意してもらいたいことは、筆者はフランクファートの議論を全面的に肯定する気はないということである。特に懐疑の場面では数学の明証的認識は獲得されていないとする解釈には反対である。なるほど「明晰判明」なる語は第一省察には一度も顔を出さない。また、物体に関して議論が「知性(理性)認識」にまで及んでいるかどうか明確ではない。しかし筆者は、次のふたつの理由から知性認識による明晰判明な知

得にまで懐疑の議論が及んでいと取ってさしつかえないと思う。

(a) 第二省察「蜜蠟の比喩」との類似性。

蜜蠟の比喩は「いまいちど私の精神の手綱を緩めてやる」ことによって、コギトへの歩みを再度たどり直す試みとも解せる。その議論は大きく二つに別れる。前半部は、物体とはどのようなものか、いかなる認識能力によって「明晰判明」に把握されるのか、という議論が展開されている。後半部は、前半での議論を受けて精神のほうが物体よりも「さらによい」そう判明に、明証的に認識されることが述べられる。

ここで重要なことは、「精神のみによる洞見」によって「明晰判明」に把握された物体の認識は、しかしながら、「私の判断のうちになお誤りが起こり得る」のであるから、絶対的に真なるものとしての資格を得ていないということである。とはいえ「人間精神なくしてはこういうふうには蜜蠟を捉えることはできない」のであるから、精神が存在することは、少なくとも物体の認識よりも確実である。そしてこの一連の議論の流れは、数学の懐疑が感覚の懐疑とコギトの発見との間に置かれており、いわばコギトへの橋渡し役を担っていることと対応しているように思われる。

(b) 第三省察での明晰判明知の懐疑。

第三省察では再度「欺く神」の想定が算術あるいは幾何学に関するきわめて単純な事柄に降り掛かってくる。2プラス3イコール5という明晰判明な直観でさえ、もし神がその気になりさえすれば私を誤らせることは可能である。物体についての認識はそれが感覚による不分明な認識であるから疑われるのみならず、明晰判明であっても懐疑に付される。なぜならば、明証性は精神内部での認識の（心理的）整合性を保証はしても、対象との一致対応は保証しないからである。

これまでの議論から、数学の懐疑は外的事物の対象認識に関わるものであることが判明した。しかもこの懐疑の効力はコギト発見の後もつづき、第四省察に至るまで解かれない。誠実なる神が対象との一致を保証して初めて懐疑が解かれる。このことは逆に言えば、対象認識は常に虚偽の可能性にさらされているということである。デカルトは「観念と対象の一致」を真理の名目的定義として受け入れ、そのこと自体超越論的に明晰であると言う⁽¹⁰⁾。しかし我々の認識が絶対的に真であるとは限らない。いや、むしろ我々有限なる人間存在にとつて絶対的な真理は、真理追求のための推進力、目標として作用しはするが、到達不可能な「要請」である。それゆえわれわれの認識が事実、対象と一致しているかどうかは論理的に証明不可能である。我々の認識と対象との対応を理性的に疑うことは可能であっても、対応の究極的保証は理性的に証明できない。誠実なる神が要請せざるをえないわけである。

対象認識がすべて懐疑可能で、その妥当性を保証するのが誠実なる神であったのに対し、コギトはその真理性の保証を神に求めることのない特権的な認識であった。何故そう言えるのか。コギト自身疑われることのない認識であるとして言えるのか。思うに、コギトはいわば懐疑と表裏一体の関係にあるからである。したがって、懐疑の遂行に誠実なる神の保証が必要とされないならば、コギトにもそれは要求されない。懐疑の遂行は、そのうちに潜在的に組み込まれているコギトを、引き出してくる行為に他ならない。コギトは懐疑によって反省的に再認される真理に他ならないのである。ただし、デカルトにとってコギトは最初に知られる「真理」であり、真理は「存在するもの」⁽¹¹⁾について言われるのであってみれば、単にことばの意味や文法規則あるいは公理といった形式的なもののメタ認識がコギトであるわけではない。それでは懐疑が成立するための実質的条

件とはなにか。

それは真理を求める理性の存在である。懐疑が成立する公共的場所としての理性の存在である。前者はいわば個々の理性的存在者であり、後者は討議の場において定められた共通の目標である。こうした、懐疑の条件の吟味において顕れてくる理性は、もちろん対象認識において実働していた理性とは区別されるべきであろう。後者の機能は常に疑われるのに対して、それらを疑うたびごとに我々は（前者の）理性の場を予想しなければならぬのである。

かくして数学の懐疑は、我々が対象認識からメタ認識へ、さらにメタ認識の条件としての理性存在へと移行する過程の端緒の内に位置付けられなければならないのである。

註

デカルトからの引用は、アタシ・タヌリ版全集にちなむのとす。

Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris J. Vrin 1964-1975 に於て、
略記「ア」引用に際しては、その綴綴を「ア」にせよ。

- (1) E. Gilson, *Discours de la Methode, Texte et Commentaire*, p.290.
- (2) E. Gilson, *op. cit.*, pp.360-361.
- (3) Peter A. Schouls, "Descartes and the Autonomy of Reason"
in *Critical Assessment*, ed. Georges J. D. Moyal, voll,p.281.
- (4) Leonard G. Miller, "Descartes, Mathematics and God"
in *The Philosophical Review* LXVI, 1957, pp.451-465.
- (5) A. Gewirth, "The Cartesian Circle Reconsidered"
in *The Journal of Philosophy*, LXVII, 1970, pp.672-673.
- (6) L. Wittgenstein, *Über Gewi Bheit*, 1969. § 115.
- (7) A Gewirth, *op. cit.*, pp.675-676.
- (8) A Gewirth, *op. cit.*, p.677.
- (9) Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen* pp.61-78.
- (10) AT II, pp.596-597.
- (11) AT V, pp.355-356.