

「われ疑う、故にわれ在り」

——デカルト『省察』（一及び二）の解釈

山田弘明

序

「われ疑う、故にわれ在り」(Dubito, ergo sum)と、デカルトはただ一度だけ『真理の探究』に記している。⁽¹⁾この表現は内容的には所謂 cogito, ergo sum と等価である (quod idem est) が、懷疑という作業を通してわれの存在を析出せんとした彼の形而上学の最初の構図をはなはだ印象的に象徴していると思われる。その構図が最も豊かな色彩を以て描かれているのは言うまでもなく「第一省察」および「第二省察」のはじめの部分である。本論者はそれらのテキストへの running commentary という形をとるが、筆者の狙いは二つある。第一に、デカルトが dubito という場合のその懷疑の意味は一体何であろうか。彼が提出した懷疑理由 (ratio dubitandum) の正当性と論理的整合性を検証したい。第二に、dubito から sum を論結するその手続きは一体何であろうか。いわゆる直観説を検討して推論説の可能性を探りたい。

第一の点に関してさらに詳述すれば、デカルトがその哲学を始めるのに際して懐疑を以てしたことは周知の事実である。彼自身の言によ

れば、その懐疑はいわゆる懐疑論者 (les sceptiques) のそれではなく、真理発見の手段としての疑いにほかならない。^(1A)この意味でそれはしばしば方法的懐疑 (le doute méthodique) と称される。そのこと自体に異議はない。だが、それは単に方法的と言って済ますにはあまりに多くの積極的内容と問題提起とを含んでいると思われる。たしかにこの懐疑の効用は先入見を駆逐し「精神を感覚から引き離すのに最も容易な道を整える」⁽²⁾という点にある。しかし、果してデカルトの懐疑は形而上学を準備するための手段にすぎなかったであろうか、ユギトに達するための単なる方法—あたかも登りきったあとでは投げ捨てられるべき梯子のようなものにすぎなかったであろうか。否、筆者の見当では懐疑の文脈においては、たとえば認識論の根本問題が精緻に展開されており、また永遠真理創造説との呼応も認められる。つまり懐疑において形而上学は準備されるというよりもすでに始まっている。しかも懐疑はユギトの発見の後も持続するのである。要するに懐疑は単に方法的であるに止まらず、それ自体として独自の内容を有していると思われる。

およそ懐疑はデカルト哲学への門であって、そこを遁らずして哲学

の内へ入ることはできない。この門をくぐりたくない者、あるいはくぐれない者はデカルトにとって縁なき衆生である。⁽³⁾しかし多少の縁ある者でもこの門を納得して通過するのは容易ではない。実際、「第一省察」を何の疑問もなくすらすらと読み了えることのできる人は稀であろう。かえって、それは議論として破綻していると思われる人が少なくない。デカルトもそのことを承知していて、次のように言っている、「(第一省察は古代懐疑論のやき直しと思われるかも知れないが)読者はそこで取り扱われている事柄をじっくり考えるのに数ヶ月あるいは少くとも数週間をかけて欲しい」。

そこでわれわれとしても、デカルトの懐疑を方法的懐疑という風に教科書的に片付けてしまわないで、その含みもつ内容を再検討して懐疑の意味を追求してみたい。

懐疑の議論が最も完全な形で展開されているテキストはむしろ「第一省察」である。ここでは、感覚および数学への疑いを二本の柱として、錯覚、狂気、夢、さらには単純普遍者、欺く神、悪霊など特色あるテーマが懐疑理由として語られている。もとよりそのすべを取りあげることはできないので、ここでは問題を次の三つに限定したい。

- 一、普遍的懐疑——それは文字通りすべてを疑うことなのか。
- 二、感覚への懐疑——その手続きは正当であるのか。
- 三、明証性への懐疑——数学が疑われた際、その疑いは自明的な明証性にまで及んでいたか。

これらの問題の究明を通して、デカルト的懐疑がどのような構成を

有し、その本来の意味する所が何であるか、またその整合性をどこに求むべきかを見定めることができると思われる。

第二の狙い(コギト論)については論点ははっきりしている。即ち、

四、「第二省察」の分析——コギトの定立に至る文脈を整理する。

五、コギト直観説の検討——直観の意味を吟味してコギトはそれ以上のものであることを示す(コギト・エルゴ・スムという命題を以下単にコギトと略記する)。

六、コギト推論説の擁護——コギトは直観であるとしても大前提からの暗黙の推論を含んでいることを示す。

もとよりコギトについては、その他にも一人称の指示、明証性、循環などをめぐって様々な問題の山脈がある。しかし、今は *dubio ergo sum* の論証手続きの問題を問うにとどめたい。

かくしつつ、懐疑から存在への論理的脈絡が少しでも明らかになれば、本論の目的は達成されたことになるであろう。

一 普遍的懐疑

「第一省察」は既存の知識の全面的転覆宣言を以て始まる。すなわちデカルトは、「一生に一度はすべて(omnia, toutes les opinions)を根こそぎくつがえさねばならぬ⁽⁵⁾」⁽⁶⁾と言い、「私の今までの意見の全面的(Generalis)な転覆に専心しよう」と結んでいる。転覆の手段が懐疑にはかならないのだが、問題はすべてをくつがえすとか、全面的な転覆ということの意味である。果してそれは文字通りの意味にとり

うるであろうか。

——、すべてを疑いうるか

古代ギリシアの懐疑論、とりわけピュロン派がアカデメイア派に対して明らかにしていたように、すべてを疑うという命題を論理的に厳密に解するならば、当のその命題をも疑わなければならない。すべてをくつがえさねばならぬと主張する当の本人の主張も同時にくつがえつてしまふ。このようなパラドックス（いわゆるウソつきのパラドックス）は懐疑論に昔から付きまとう難問であろう。従つてデカルトのいわゆる普遍的懐疑は、認識の手続きとしてそもそも不可能な要求ではないかとする解釈がある。たとえば、A・ケニーは「あるひとつの信念を批判し矯正する場合、他の別の信念に照らしてはじめてそれが可能になるのだから、ある人の信念の全部を一度に批判し去ることは不可能である」としている。また晩年のヴィトゲンシュタインが「あらゆることを疑おうとする者は誰であれ、疑いを始めることすらできなくなる。疑いというゲームそのものが確実性を前提している」と言う時、それは同じ趣旨のことを意味していると思われる。これらの批判はそれ自体として正当なものであり、すべてとか全面的、という言葉文字通りに取れば批判をかわすことができない。懐疑論は議論として擱座してしまふであろう。

しかし、普遍的懐疑はむしろ文字通りにすべてを疑うことを要求しているのだけではない。そのような企てが不可能であることはデカルトも承知している。すなわち、論敵ガッサンディから「あらゆる種

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

類の先入見を捨てろというのとは不可能な要求だ」と指摘されたとき、デカルトは次のように答えている。「先入見 (Je préjuge) という言葉は精神の内にあるすべての知識 (Les notions) のことではなく(知識のそういう除去は不可能である)、ただ以前にわれわれが下した判断によつて信じられるままになっているすべての意見 (Les opinions) のことだ」。このように普遍的懐疑の対象とならないものの存在が予想されているのであつて、「第一省察」冒頭の転覆宣言は文字通りあらゆるものに及ぶのではない。その宣言はむしろ象徴的なもので、懐疑を徹底的に遂行せんとする強い決意の表明にほかならないと思われる。

——二、懐疑を免れるもの

それでは、普遍的懐疑を免れる知識とはどのようなものであろうか。デカルトはそれを必ずしも明らかにしていないが、少くとも二、三種類のものがある。第一に、実生活に関わることがらである。再三主張されるようにデカルト的懐疑の営みは専ら真理探求に関わることであつて、実生活の行為に関わることはない。行為することよりも認識することを問う次元において懐疑が機能している。この点を混同し、実生活のことからをも懐疑の対象としたが故に古代懐疑論者は不都合に陥つた(10)とデカルトは理解している。第二に言葉の意味や使用規則。それらは少くとも既知であり疑いの外にあるとしなければ、そもそも懐疑という言語ゲームは成立しない。たとえば、「感覚」、「夢」など「第一省察」に出てくるすべての言葉の意味およびその使用規則(つまりラテン語文法)は、疑つてはならない共通の了解事項である。さら

に「思惟」、「存在」、「確実性」、「懐疑」などの意味内容も当然既知であらねばならないが、それらは論理的定義をまつまでもなく、それ自体として自明な「最も単純な概念」⁽¹¹⁾だと言う。これらの概念がアブリオリに認知されるのは自然の光によるとデカルトは考えている。

ところで第三に、さしあたって、懐疑を免れている知識と思われるのは、この自然の光ないし理性の教えである。ケニーの発想に戻るならば、あらゆる既存の信念を懐疑にかけてしまおうとする当の信念そのものの正当性は疑いの外になければならない。でなければ当の信念そのものも懐疑の海に沈んでしまうことになる。それでは、そういう信念が疑いもなく正当であるということは一体何に基づいているのか。理性に基づいているというほかはない。「第一省察」のはじめで「すでに理性は私に説いて…」⁽¹²⁾(*jam ratio persuadet*)と書かれているように、そもそも懐疑の議論をおし進めているものは理性である。「第一省察」全体の推論 (*ratiocinatio*) を妥当なものとして自ら認定しているものは理性である。少くともその理性は疑いの外にあるとしなければ話にならない。ただ、デカルトはそこでいきなり理性を出してきて何のことわりもしていない。なぜ理性の説くところが信頼に値するかについては何も語っていない。理性そのものの形而上学的基礎付けという問題はまだ出現していない。むしろ、この段階(「第一省察」のはじめ)では、『方法序説』の冒頭で宣言されたポン・サンスへの素朴な信頼がそのまま持続しているといえよう。理性によって明証的に示されるものには、我々は不可抗的に説得され、確信してしまふ。懐疑の

議論が開始されているのはそういう知的確信のレヴェルにおいてであり、その限りで理性は疑われないのである。同様に、因果律、公理、推論の論理的規則なども、自然の光によって明らかという理由で疑いの外に置かれていられると思われる。

以上のように、われわれの精神内にあって普遍的懐疑の対象とならない知識とは、実生活の事を別とすれば、言葉の意味規定や運用規則、および理性的推論の諸規則だといえる。これらはいずれも、我々が言語行為を行う場合に要求される最少限のエレメントと、そのルールであって、それに則って我々は命題なり意見なり(それが偏見であることもありうる)を構成しているのである。命題は疑いうるが、命題を構成するエレメントやルールまで疑うことはしないのである。普遍的懐疑の趣旨は手当り次第にすべてを疑うことにあるのではなく、先入見を除去することにあつたはずである。

ところで、理性を疑いの外に置くという第三の点はいま少し議論の余地がある。理性への信頼は素朴な「確信」(*perceptio*)によるのみであって、形而上学的な検証を受けていない以上、絶対的な「学知」(*scientia*)に達しているとはいえない⁽¹³⁾。もとよりデカルトが新たに立ち立てようとしたものは、そういう学知としての知識の体系である。その限りでは、理性の身分もまた再吟味されなければならない、つまりある意味で懐疑にかけられなければならない。たとえば、言葉の意味と使用規則はコンヴェンションナルな約束事だから問題外であるとしても、理性の光によって明らかかなものがなぜ真理といえるのか。理性

的推論が正しいという根拠は何であるか、という形で。このことは数学の論証をも疑わしめる「欺く神」が出現した段階ではじめて表立ってくるであろう。それは本論の第三章で取りあげたい。現時点で言えることは、理性への信頼はあくまで暫定的なもので、それを懐疑の射程外とするという処置も、さしあたっての作業仮説(14)にほかならない、ということである。つまり、知識を「最初の土台から」建て直そうとする場合、文字通りのゼロから出発することはありえない。はじめにさしあたっての道具(15)として何かを暫定的に仮定しておかなければ実際何もできないであろう。そこで理性の示すものを一応真だと想定してみる。その想定は未検証であつてよい。そういう想定で知識の建て直しに直手し、矛盾が生ずるかどうかをチェックすればそれでよいのである。筆者の見る所では、「欺く神」の所で懐疑は深められ、結局理性への信頼という想定は神の本性が知られぬ限り、維持できなくなると思われる。つまりこの作業仮説の最終的な検証は「神の誠実」という後の舞台において完成されることとなる。ただ、今は理性をさしあたって疑いの外に置いて論証を進めるほかないのである。

結局、すべてを疑うことなのかという問題については次のように答えられる。普遍的懐疑は象徴的な決意表明であつて、文字通りすべてを疑うことではない。実際、懐疑の射程外にあるものはいくつかあり、たとえば理性の機能などはいわば作業仮説として疑われない。しかし、それも懐疑が深まるに従つて検証を要するようになるであろう。

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

二、感覚への懐疑

「第一省察」冒頭部分の解釈は以上でなされたものとしよう。次いで第二段落においてはじめて懐疑という言葉が現われ、古き意見をくつがえす手段として位置づけられる。そしてすべての知識をいちいち吟味するのではなく、意見の原理そのもの (*ipsa principia*) を疑えば十分であるとの戦略が披瀝される。「原理そのもの」とは感覚と数学(感覚知と理性知という言い方も可能であろう)との二つに絞られる。この戦略自体はモンテーニュのそれでもあつたのだが、デカルトはその二つについてはなほだ特色ある懐疑理由を提出しているのである。すなわち、序で少し触れたように、感覚を疑う理由として、錯覚、狂気、夢が曇り掛けるが如く提示され、次いで数学的論証を疑う段になると欺く神を出し、最後に悪霊の仮説を登場させて普遍的疑懐をしめくくっている。起承転結も見事な構成である。

ところで、ここで問題としたいのは、錯覚の可能性や夢の仮説を根拠として感覚をすべて疑うというその手続きが正当なものであるかどうかということである。

二—一、感覚を疑うということ

感覚が必ずしもものの真のあり方を示さない、従つて真理認識の手段になり難い、ということは昔からよく言われて来たことである。たとえばプラトンの『テアイテトス』では感覚が知識(*epistēmē*)になりにえるかどうかが一貫したテーマであつた。以来、感覚はあまり当てに

ならないという主張が古代の疑懐論者においても近世のモンテーニュにおいてもなされている。デカルトもそれを承知していて、「このよ
うな懐疑を最初に考案したのは私ではありません。それについてはす
でに疑懐論者からイヤというほど聞かされているはずだ」と言い、
また「このことについてアカデミア派や懐疑学派の人々によって書
かれた幾多の書物を久しく前に私は見たことがあり、そうしたお古の
やきなおしをするには、私の潔しとしないものがあつたとはい
え、私はしかし省察の一つを全部そのことに費さざるをえなかつた」と
告白している。それゆえ、感覚を疑うという発想そのものはホッブ
ズが指摘したように「陳腐」⁽¹⁸⁾かもしれない。しかし、疑懐理由の展開
においてはデカルト独自のものも見られる。そのことを含んだ上で、
感覚をすべて疑うことを目指すデカルトの議論が十分それに成功して
いるかどうかを考えてみたい。

まず、われわれが錯覚を時々経験するということが感覚を疑う最初
の手掛りとされる。第三段落では次のように言われている。「感覚は
ときとして誤るものであることを私は経験している。そして、ただの
一度でもわれわれを欺いたことのあるものには、けっして全幅の信頼
を寄せないのが、分別ある態度なのである」⁽¹⁹⁾。また『方法序説』の記
述は次のようになっている。「感覚はときとして欺くゆえに、私は感
覚がわれわれの心に描かせるようなものは何も存在しないと想定しよ
うとした」⁽²⁰⁾。

そもそも感覚が誤る (fallere) とか、われわれを欺く (nous trom-

per) とはどういう事態であるのか。感覚そのものは何も誤らないとい
う議論はありえる。つまり感覚器官が外的対象によって感触されて
いること、そしてそこからたとえば痛み⁽²¹⁾の知覚を得ていること、これ
らの内には「何らの誤謬もありえない」。視覚についていうなら、「あ
そこに星が見える」という場合、たとえその星が八〇〇年前に消滅し
ていようとも、星が見えているという事実、つまりその知覚像が現在
私の網膜上に結ばれているという物理的事実は否定できない。あるい
は「私は」眠っていて、「星が見える」ということ自体が虚偽かもしれ
ない。しかし少くとも見えると思っていること (videre videtur)。
「これは虚偽ではありえない。これこそ本来私において感覚するとよ
ばれるところのものである」⁽²²⁾。しかし、私の感覚における星の現われ
やその現われの表象は真であるとしても、そういうデータをもとにし
て、その星が見えている通りに外界に実在すると判断するならば、誤
謬の余地がある。星は消滅して存在していないかもしれないからであ
る。感覚は必ずしも外界の実在を客観的に示すものではない。この意
味で、感覚が誤るとか欺くとか、言われるのであって、誤謬は知覚内
容と外的実在とを直接に結び付ける判断において生じてくるのにはか
ならない。

では、具体的にどういう例をデカルトは出しているか。『真理の探
求』によれば、感覚がわれわれを欺くものには三つの場合がある⁽²³⁾。まず
感覚に異常のある場合。たとえば病人にはすべての食物が苦く感じら
れたり、黄疸患者にはすべてが黄色っぽく見える。次に対象が遠くに

ある場合。たとえば星や太陽は実際ほど大きく見えない。また有名な例だが、遠目には丸い塔が近くで見ると四角であったという場合もこれに当る。第三に、一般に感覚がその本性の成り立ちどおりに円滑に活動しない場合である。このように、何らかの障害がある場合に感覚は欺くわけだが、重要なことは何の障害もなく感覚がその全機能を正常に働かせている時でも、真実在の認識という観点からすれば感覚はやはり欺くとせざるをえない。そもそも感覚はものの真のあり方を示さないのである。

二二、錯覚論法か

さて、本題に帰って先ほど引用した第三段落と『方法序説』とを読み直してみよう。そこでの論法は、ある感覚がある場合に誤ることがあったという特殊な経験的事実を根拠として、感覚一般について今後は信用を全面的に拒否するということである。つまり正しいと思われる知覚でも実はまちがった知覚（錯覚）であったということがしばしばあり、それを理由に感覚の証言はこれをすべて信憑性なしと看做すということである。この論法はいわゆる錯覚論法 Argument from illusion ではないかといわれる。ところで一般に錯覚論法には少くとも次の二つの難点が指摘されている。

一、感覚が時として誤るという特殊なケースを不当に一般化しようとする乱暴な十把一からげ論である。

二、感覚が間違ふという場合、同時に正しい感覚知覚とは何か（その判別基準）が少くとも知られているはずである。ならばその

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

基準によって間違いを直ちに訂正すればそれで十分であって、なに感覚を全面拒否する必要はない。もしデカルト錯覚論法をとっていたとするなら、この二つの論点はそのままデカルト的懐疑への批判となるであろう。だが、果してそうか。

まず第一の点については、この種の批判はガッサンディ²⁴がすでになしたところである。たしかに、ある感覚が時として間違ふという前提だから、すべての感覚がいつも誤るという帰結は決して論理的に出ない。しかしデカルトは何も論理学の規則を破って特称判断から全称判断を導き出そうとしたわけではない。というのも、ここでデカルトは全称判断を実際に下しているのではなく、論理的にはその判断の手前の所に留まっていると思われるからである。いわゆる判断留保、判断中止である。つまり、彼は何も感覚がすべて実際に間違ふとは判断しておらず、その可能性があるという理由で感覚はみな間違ふだと「想定」(supposer)しようとしているにすぎない。多少とも懐疑の残るものには一切の同意を控えようとしている。これは論理的帰結というよりも意志的な態度決定である。一種の思考実験といってもよい。この実験が実際に効力を發揮して、感覚についていついかなる時にも疑えるという全称否定判断が下されるのは、後の夢の議論においてもである。現段階ではまだそれは果されぬ。特殊の一般化はあくまで想定にすぎず、およそ推論の結果ではない。少しでも瑕疵のあるものについては一応そのすべてを疑ってみる（これはリンゴかごの例に

よってよく示されている)とするデカルト的懷疑の意味もこのようなものだと思われる。すなわち、真偽の混淆が事物を不正確にしないように、いったんすべてを仮りに捨ててしまおう。これは古き意見や偏見を根絶するための独自の戦略だといえよう。

第二の点、正しい知覚と間違った知覚との判別基準は既知ではないかというものであった。しかし、「第一省察」においては、何が正しい知覚で何が間違った知覚かさえも定かではないと思われる。感覚が間違っている場合、正しい知覚とは何かが予めはっきりしているわけではなく、感覚のもたらす情報がある時はA、ある時はBという風に混乱していたり不整合であったりすることを指している。たとえば、塔が遠目には丸く見えていて、近寄って見ると四角だったという例の場合、丸とするのが間違った知覚判断で、四角とするのが正しい知覚判断だとは必ずしも断定できない。なぜなら、より近寄って科学的に測定すると塔は五角形であるかもしれないからである。およそ感覚に真偽の判別基準が予めあるわけではなく、従って誤謬を訂正することもできない。その役を担うものは知性にほかならない。たとえば、水中で棒が折れ曲って見えるという場合、手で触れてみれば視覚の欺きが直ちに矯正されるのではないかという立論は成立しない。なぜなら、触れてみれば分る、つまり、この場合は視覚でも聴覚でもなく触覚を使うとよいという知識そのものは知性から得られた、とデカルトは考えるからである。「感覚の誤りを正すのは独り知性のみ」⁽²⁶⁾なのである。だが、「第一省察」のこの段階では、知性のそういう働きはまだ語られ

ない。ここでは、感覚知覚の真偽の区別はまだつけられていないし、そもそも何を以て真とし、何を以て偽とすべきかさえも分らないさまざまなのである。

以上によって、二つの論点はいずれもデカルト批判にはなりえず、デカルトの懷疑はいわゆる錯覚論法というような単純で形式的な議論を採っているのではないと思われる。従って、錯覚を根拠として感覚を疑う手続きは十分に正当なものだといえよう。

二一三、夢の仮説

感覚の誤まりを証拠だてる、より強力な手立ては、いわゆる夢の仮説である。それはどのような経緯で提出されたか。「第一省察」の第四段落で狂人の話が登場する。つまり、私が炉辺で坐っているというような内的感覚をも疑うとするなら、それは狂人がなすに等しい誤った表象である。この話に導びかれて次の段落から夢の議論が始まる。すなわち、狂人の表象と正常人の夢における表象とは何ら変わらないではないか、という問いの導入である。狂人の話と夢の議論とは、デリダの指摘を俟つまでもなく、明らかに内的につながっている。「私が狂人ではないとなぜ言えるのか」という命題と「私が夢を見ていないのではないとなぜ言えるのか」とは、ほぼ等値なのである。⁽²⁷⁾

第五段落の議論は次のような構成になっている。(1)我々も夢の中では、狂人が目覚めているときに夢想するのと同じかそれ以上の真実らしからぬ夢想をする。(2)その例として、実際は服を脱いで床の中で横になっているのに、服を着て炉辺に坐っている夢を見ることがあ

る。(3)だが今は明らかに醒めた目で紙を見たなり手をのぼしたりしている。眠っている人にはこれほどはっきりした意識はなかるう。(4)だが我々もそういう考えに夢の中であつてだまされたことがある。(5)要するに、覚醒と睡眠とを区別しうる確かな標識はない。

夢の仮説が定立しようとしている命題は明らかに(5)である。ちなみに、この命題はすでに懷疑論者の常套手段であつたが、「夢か現か」という言葉が当時の流行りでもあつたことを『真理の探求』は伝えている。⁽²⁹⁾さて、問題は、(1)から(4)までの前提から(5)を出してくることの是非である。すなわち、これまで夢によつてだまされてきたという事実から、夢と覚醒との区別はつけられないと結論するその手続きは合法的であるかどうかである。この問題は英米系の研究者が好んでとりあげるところでもある。ここでは諸家の論点をうまくまとめているケニーの分析⁽³⁰⁾について検討を加えよう。

まず、オースチンは夢と覚醒とは十分質的に区別できる(たとえば、法王に拝謁している夢を見ることと実際に拝謁していることは質的に区別できないとまじめに言うべきか、否⁽³¹⁾)としている。だがオースチンは(3)を主張しているにすぎない。(4)によつてそれが否定されることは言うまでもない。たしかに後の「第六省察」で懷疑を解除する時点で、デカルトは質的区別の標識を「夢は覚醒時の出来事のように人生の他のすべての出来事と記憶によつて連結されていない⁽³²⁾」という形で提出した。しかし、この標識が有効であるためには、デカルトも言うように神の誠実を必要とするのである。

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

次に、マルコムはデカルトもオースチンも無意味な問題に答えようとしていると言う。つまり、熟睡している時に今私は眠っていますと言えないのと同じように、夢を見ている際に今私は夢を見ていますとは言えない。それゆえ、夢か現かを問うてその区別を立てること自体がナンセンスだ⁽³³⁾という。この見解は一面の真理を衝いている。しかし的を少し外れている。デカルトが出している問いは、夢を見ている時に夢として意識できるか否かではなく、夢における知覚経験が現実の覚醒時におけるそれと事実上区別されないではないか、ということであつた。そういう問題意識において夢か現かを問うていたのであつて、マルコム言うようにそれは決して無意味な問いではない。

さらに、ケニー自身の議論は次のようなものである。「私は夢を見ている」という言明は、眠っている時にその信念を心に抱くことはできないから常に偽であつても、「私は目覚めている」の方は真でありうる。しかし、後者の言明に根拠を与えることは無限背進に陥らずしては不可能である。だから「第六省察」にあげられた区別の標識は神の誠実があつても潰える。デカルトの提出した問題は正当であつて、区別の基準はついに根拠付けられないが、少くとも夢における思惟がどういうものであり、現実におけるそれがどういふ種類のものかは分っているはずである、と。

ケニーの見解については次のような批判が可能だと思われる。たしかに覚醒の根拠付けは難しい。だが、デカルトが最終的に提出した夢に対する区別の基準は、「神の誠実があつても潰える」ことは決してな

く、むしろ神の誠実に支えられてはじめて成立している。つまり、過去の出来事との間の連続性を以て覚醒のしるしとする(夢ではそれが非連続)、という明晰な認識が実際に真なるものとして成立するのは、「第三答弁」で明言されているように、「自分が欺くことなき神によって創造された」ゆえにのみである。議論の無限背進は神の誠実によって停止するのである。次に、眠っている時には信念をもちえず判断もできないとして、ケニーは、「目覚めている時に感じることはまた眠っている時にも感じられる」というデカルトの一文を間違っていると見る。しかし、この文が意味しているのは夢の知覚と現実の知覚との同質性である。つまり、その真偽は別として夢の中でも立派に判断できるし、十分信念を抱きうる。それゆえに、眠っていても *no less* の計算ができるのではないか。この点はケニーが間違っていると思われる。最後に、夢における思惟云々は少くとも分っているというケニーの論点については、これもポイントを外している。デカルトが求めているのは夢と覚醒とを区別する明晰な基準である。もし夢における思惟の本性がはっきり分っていれば基準は与えられていたであろうし、また逆に基準が与えられていないからこそ夢における思惟がどういふものかもいまひとつ判断しなかつたのである。

結局、デカルトの出した夢の仮説は諸象の批判に十分耐えるものであり、(5)で定立された命題の合法性はそれによっても確認されると思われる。夢の議論は前段の狂気の仮説を呑みこみ、夢と覚醒との区別を無にする。そして最終的には、外感ほむろんのこと内感をも含めた

あらゆる感覚的表象がいつでも誤りうるという論拠を構築することになる。こうして、およそ感覚を媒介とした知識は根本的に疑わしいこととなる。はじめ錯覚という素朴な形で感覚を疑うことを始めたわけだが、夢の議論の場面で感覚への疑いは積極的な展開をみせ、ここに完結したといえよう。そして「感覚を疑うその手続きは正当か」という問いに対しては、錯覚を手立てとする局面でも夢を手立てとする場面でも、その手続きは正当である、と答えられよう。

二一四、懐疑の仮設性

感覚を疑うというデカルト的懐疑の内容は以上のようにであるが、すでにその意味の一端が浮き彫りにされていると思われる。すなわちそれは懐疑の仮設性ということである。

懐疑理由が提出される文章を注意して読むならば、そこでは「……だ」という直接法が使われることが少く、むしろ「……と想定しよう」とか「……と看做そう」という婉曲な接続法が比較的多いことに気付かれる。「第五答弁」では懐疑が一つの「仮定」(suppositio)にほかならないと明言されている。それは単に言葉の綾ではない。錯覚の議論にせよ夢の議論にせよ、それは経験的事実を誇張して作られた一つの可能的な仮設にほかならない。欺く神や悪霊が登場する段になると、デカルト的懐疑の仮設的性格はますます顕わになってくるであろう。これらの懐疑理由は「十分考えぬかれたもの」ではあっても、以後いかなる変更もありえないというわけではなく、将来よりよい理由が出てくれれば変更もありうるオープンなものである。この意味で懐疑理由は「真

なるもの」(verae)ではなく、単に「真らしきもの」(verisimiles)つまり仮りの設定にほかならない。それが修正の可能性を含むものとして立てられているがゆえに、「第六省察」において懐疑の解除が可能になってくる。「第七答弁」の文章はそのことを明言している。「懐疑や確実性というものは、いつまでも対象に内在し続ける性質 (pro-prietas) と考えるべきではなく、かえって対象に対するわれわれの認識の関係 (relationes cognitionis nostrae ad objecta) と考えるべきである。従ってわれわれが一度疑わしいと認識したものは、二度と確実なものとなしえないわけではない」⁽³⁸⁾。

この文章から懐疑の意味がさらに鮮明になると思う。感覚を疑うということでデカルトが問うているのは、外界に事物が存在するか否かではない。問われているのは外界の対象そのものではなく、対象と認識との関係、つまりわれわれが対象をとらえるその仕方である。カントの言葉で言えばまさに「超越論的」(transcendental)ということが問題なのである。それゆえ、デカルトの懐疑は、外的実在の単なる否定などではなく、私と外界との認識関係についての一連の批判的検討にほかならず、それが仮設的な仕方で行われるのである。たとえば天も地も実在しないと判断するのではなく、私に見えている、天も地もないのではないか、夢まぼろしではないのか、と仮に想定してみるのである。ダイレクト・リアリズムのように現実の世界を直接問題にしているのではないのであるから、デカルトはいわば可能的世界の中で思考実験をしていることになる。それはあたかも、幾何学者が問題

を解くに当って補助線を想定したり、天文学者が現実には存在しない赤道や黄道を仮構するの(42)に等しい。哲学者デカルトもまた真理探求の有力な戦略として懐疑を仮設したのである。

三、明証性への懐疑

感覚は以上のような仕方で行われた。デカルトの懐疑の次なるターゲットは数学である。「第一省察」のテキストを見ると、第八段落以下で、 $2 + 3 = 5$ は夢を見ていようといまいと真である(夢の仮説は単純で普遍的なものの出現によって一部破られる)、としたあとで、今度はしかし全能の神(神という言葉の初出は第九段の二行目である)が在るとするなら、その神は「私が2に3を加える……たびごと、私が誤るように仕向けたのではあるまいか」、というように話が展開して行く。かくして「数学的論証」に懐疑の照準が合わされる。ところで、 $2 + 3 = 5$ は、「最も完全に知っている」と思っていることがらの例として出されている。そのようなものを疑うとはどういうことであるのか。『哲学原理』は、数学と同時に、「これまで自明 per se nota であるとみなされていた原理 principia」もまた疑うことにしようと言っている。自明的な原理とは、たとえば公理をも含むのであろうか。

三―一、欺く神と明証性

問題としたいのは、数学が疑われた時点でデカルトの懐疑は明証的な知識(たとえば公理)にまで及んでいるかどうかである。ロディス・

レヴィスの言い方を借りるならば、「自明的な明証性への同意をどこまで拒否できるか」⁽⁴⁵⁾である。それは欺く神と明証性との力関係を問うことになるであろう。

これについては二つの見方があると思われる。すなわち、

- 一、欺く神の力は明証性にまでは及んでいない。
- 二、その力は明証性をも疑わしいものとしてしまう。

この二つの見方を検討した上で、たとえば公理は疑えるか否かという点について問題を整理してみたい。

第一の見方をとる人、たとえばフランクファート⁽⁴⁶⁾によれば、数学の命題を疑うという場合、その命題は明証的に認知されたものではない。というのも「第一省察では明晰なものは何ひとつ認知されなかった」とデカルトは言っているからである。「第三省察」のはじめで立てられる規則のいうように、「私がきわめて明晰判明に認知するものはずべて真」⁽⁴⁸⁾なのであって、欺く神といえども明証性を犯すことはできない。つまり、懐疑は明証的知識には及ばない。

この見方は明快ではあるが、数学のどの点をデカルトが疑っているかを誤解していると思われる。フランクファートは、数学の命題を疑うという時、*De veritate* のようにうっかり計算まちがいをした場合を考えている。だが、これは欺く神の登場しない『方法序説』のレヴェルでの懐疑理由(誤謬推理)にはかならない。『省察』では状況が全くちがっている。つまり、ここで数学を疑うとは、数学的論証の手続きに誤謬の可能性があるということだけではなく、数学的真理そのもの

の根拠を問うことにほかならない。

それはいわゆる永遠真理創造説と結び付いてくる(こうした理論的背景があつてはじめて欺く神も悪霊も生命を与えられるのである)。

すなわち、「永遠なるものといわれる数学的真理は神によって定められたもの」⁽⁴⁹⁾であり、しかもそれは神の自由な意志によつてゐる。つまり、ある数学上の真理が真理だとされるのは、それが必然的に真であるから神によつてそのように創られたのではなく、神がそれを欲してそうと定めたがゆえに真なのである。真理の根拠は神の意志にあるのであつて、事物の必然性云々からいささかも制限をうけない。かような思想は、トマスの伝統⁽⁵⁰⁾を破つて神の全能 *Omnipotentia* を目いっぱい認めることになる。それゆえ、神は真理を別のように創ることもできたのであつて、たとえば *De veritate* のように人間理性には矛盾と思われれることも神の全能を以てすれば真理とすることができたであろう、という主張となる。それを根拠として、その神がどういふものはまだ分らないのだから、もし欺くものであつたり悪意をもつものであつたりするとどうなるか、とデカルトは想定している。もし神が移り気の暴君だつたらどうするかというライブニッツの批判⁽⁵¹⁾はこの想定の中に吸収されるであろう。

このような形而上学的背景を考えれば、数学のどの点が疑われていたかは明らかである。数学的真理そのものが疑われ、その成立根拠が問われていたのである。そのことは「第三省察」が雄弁に語っている。*De veritate* のは明白な矛盾である。しかし神のごとき全能者ならば、

「私が精神の眼でこのうえなく明証的に (evidentissime) 直観すると
思ふ事がらにおいてすら私を誤らせるのは、神にとっては何れも
とである」⁽⁵²⁾。

こうして、第一の見方「欺く神の力は明証性にまでは及んでいな
い」には多くの疑問が残ることになった。では、第二の見方「欺く神
は明証性をも疑わしいものとする」はどうであろうか。デカルトによ
れば、およそ明証性には二つのケースが考えられる。ある事柄を過去
において明証的に認知したという場合と、現在明証的に認知している
場合とである。前者は明証性の記憶 (le souvenir de l'évidence)
であり、後者は現前の明証性 (l'évidence présente) である。この
二分法を使って次のような解釈が可能である。欺く神の力が及ぶのは
過去における明証性であって、現前の明証性までも脅かすものではな
いのではないか、と。つまり、かつて明証的に認められたある命題を、現
在想起しながら使うというシチュエーションを考えると、現在ほもは
やその命題の根拠に注意を払わずただ記憶に頼っているだけである。
欺く神が突いてくるのはその記憶の不確かさ、誤謬可能性である。逆
に、現在その命題の根拠を明証的に認知している限りは、欺く神とい
えども私を欺けないのではないか。この解釈は、循環を指摘された時
にデカルトが使った論法に忠実に沿ったものであり、たとえばジルソ
ン⁽⁵³⁾はそう理解していると思われる。

たしかにこの解釈はデカルト自身の考えに近いし、循環も消えて整
合的である。しかし、他方でデカルトは現前の明証性をも疑いようと

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

しているように思われる。というのも、欺く神は「私が2に3を加え
る (addo 現在形) たびごとに」私を誤まらせるのであるし、先述した
「第三省察」の文章が示すように、現在最も明証的に直観していると
思ふ (puto intueri 現在形) ことにおいてさえも欺くのである。欺く
神の仮説の趣旨は、*non esse* を今いくら明証的にとらえていても、
私の創り主が知られない間はそれはつねに偽でありうる、ということ
ではなかったか。要するに永遠真理創造説が一方にあり、他方で誠実
なる神が見出されていないこの段階では明証性の根本が問われてお
り、従って現在のこの瞬間における明証性も疑いを免れえないと思わ
れる。ちょうど例の明晰判明知の一般的規則が神の誠実が示される
「第四省察にいたるまでは証明できなかった」⁽⁵⁴⁾ ように、現前の明証性
といえども究極的には神の保証を要するのである。

こうして第二の見方——それはベイスアド⁽⁵⁵⁾が力説する所でもある
が——の方がデカルト理解としてより深いと思われる。しかしすでに
明らかのように、現前の明証性を疑いうるか否かについてデカルトは
曖昧さを残しているのである。

三二、デカルトのディレンマ

そこで問題をいま少しはつきりさせるために、自明的に明証的な命
題、たとえば「全体は部分より大きい」というような公理をとりあげ
てみたい。現前の公理は疑えるであろうか。テキストの上から見て、
疑えるという記述と疑えないという記述とがあり、しかもそのいずれ
を採用しても困難が生じると思われる。

「公理も疑える」ことを示唆しているテキストとしては、少くとも次の二つが挙げられる。

- (a) 「これまで自明であるとみなされてきた原理(Principia, quae hactenus putavimus esse per se nota)は(必ずしも)疑うことではない」(*Principia Philosophiae*. I. 5. A-T. III-1. 6)。
 (b) 「たとえば全体はその部分よりも大きいなどのいわゆる永遠真理 (les vérités éternelles) ではなく、もし神がそのように定めていなかったならば真理ではないであろう」(Lettre à Mersenne, 27 mai 1638. A-T. II. 138)。

(a)における「原理」に第一原理すなわち公理の意味を含ませることは可能であろう。また(b)では公理が永遠真理として語られている。つまり、神は公理を別のように(人間理性から見ても矛盾することを)定めることもできたのであって、神の保証なしには公理といえども確実不可疑の真理とはなりえない。しかしながらこのような理由で「公理も疑える」とするならば、たちまち困難に陥ることは避けられない。つまり、公理を疑うならば少くとも言語ゲームとしての思惟は成立せず、およそ「公理を疑う」という思惟そのものも不可能になるのではなからうか。さらに、神の存在証明において端的に問題化するように、そこでは疑われているはずの公理(因果律⁽⁵⁸⁾)が神の存在を導き出すための強力な道具になっている。ところがその道具が本来有効であるために、神の存在による保証を要するのである。これは循環である。公理のような明証的知識を現前の意識において疑うとするなら、自らの足元を掬うような循環論を招くという懸念が残るであろう。

他方、「公理は疑えない」とするテキストも少くとも三つ存在すると思われる。

- (c) 「たとえば、同じものが同時にありかつありぬことは不可能である」というような共通原理や公理は…明らかに生得的 (innatus) であって自由のうちに経験されるものであり、…それを注意深く検討する人によって否定されることはできない」(Entretien avec Burman. A-T. V. 146)。
 (d) 「たんなるされたことをなされなかったようにすることはできなく、なとについて確実性 (certitudo) を持ちえることは明白である。というのも…それらはわれわれが真であると信じていることなしには考えられもしなく、つまりけつして疑うことができないからである」(Secundae Responsiones. A-T. III. 145-146)。

(e) 「明晰判明に理解された公理の真理性はそれ自体で明らかだとするあなたのお説については、公理が明晰判明に理解されている限りは、私も認めます。というのも、われわれの精神の本性として、明晰に理解されたものには同意せざるをえないからです。しかしそれらの前提(公理)そのものには注意を払わずにそこから導出された帰結のほうを記憶することがよくあるが、そういう場合、もし神を知らなければいくら明晰な原理から導出したことを憶えていてもその帰結は不確実だとみなすことができる、と私はいいたい。というのも、最も明証的なことにおいてさえも誤るといえるが、たしかにわれわれの本性であろうからです」(Lettre à Regius. 24 mai 1640. A-T. 64-65)。

この三つのテキストのうち(c)は伝聞資料であって必ずしもデカルトの言葉通りではないので、カッコに入れておいてもよい。(d)はデカルトの文章ではあるが、「第一省察」の境域を越えてしまっている。つまり(d)の前後では、人間の持つ確実性とは堅固な「確信」(persuasio)にほかならず、理性がそうと確信したことが神の目からすれば偽であ

るなどとは誰も考えない、と強く主張されている。しかし、デカルトは「神の存在を知ったあと」での話をしているのであって、この主張は、そのあとでも「まだ第一省察の懐疑に留まっている」⁽⁵⁹⁾人たちに向けられたものである。従って(d)は当面の課題ではない。

問題は結局(e)に絞られたことになる。そこでは、先述した現前の明証性と明証性の記憶との区別が具体的に使われている。公理が現前において明証的に理解される限り、われわれはそれに同意せざるをえない。そこには明証性への不可抗的同意という事態がある。これに対して、公理に注意せずにそこから帰結を明証的に演繹したという記憶に頼る場合は、その帰結は神なしでは不確実であって、それは「学知」(scientia)というよりも疑を残した「確信」(persuasio)である。そして結局(e)は「神を知らずんば何人も学知を持たぬ」⁽⁶⁰⁾という主張に結実する。

ところで、公理への不可抗的同意というこの意味を今いちど考え直してみるに、その同意とはどういうレヴェルのことなのか。そもそも公理は学知でも確信でもなく、ニュートラルな、つまり神云々に左右されない論理的前提であって、そうした悟性の明証的な提示に意志はおのずから従う、ということであろうか。このレギウス宛ての書簡からすれば、そのような主知主義的解釈も可能であろう。しかし、永遠真理創造説という観点を入れてみるならば、この同意とは明らかに確信のレヴェルでのことにすぎない。なぜなら、公理に同意するのは、人間の意志の恣意的な判断であるかもしれないからである。誠実

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

なる神を知らない限り、欺く神の力はそこまで浸透してくるのである。無神論者も幾何学の真理を認識しうるが、「それは真なる学知(vera scientia)に⁽⁶¹⁾あらず」と言われる所以もその点にある。従って、現前の公理の明証性は疑えないとデカルトが言う時、彼は永遠真理創造説を忘れていと言わざるをえない。アルキエがそこに「曖昧さ」(obscurite)を見ているように、神の誠実は明証性の記憶のみならず、明証性そのものを正当化し基礎付けるためにも要求されるのである。

結局、公理は疑えないとするなら、第一にそれは永遠真理創造説と抵触するであろう。第二に、公理はたとえ疑えずとも、確信のレヴェルに留まるのであるから、学知のレヴェルで確固不拔のものを打ち立てようとしていたデカルトの目論見に結び付かない、公理だけではどこまで行ってもscientiaにならない。このような困難があると思う。

以上のように、現前の明証性において公理を疑っても循環という困難に逢着するし、疑わなくても困難を免れえない。これをデカルトのディレンマと言うなら、それは欺く神と明証性との間を私の心は揺れ動く⁽⁶²⁾という形で、彼自身において意識されていたことである。デカルトは神の誠実を示すことによってゴルディオスの結び目を一刀両断することになるが、われわれとしては刀を抜く前に、このディレンマの観を呈した問題をどう理解すべきかを見定めておきたい。

三―三、仮説としての「確信」

欺く神が公理の明証性をも突き崩すという場合、デカルト的懐疑の

意味していることは、その言明自体も内部から崩れてしまうということではない。明証性は「確信」のレヴェルで堅持されており、ただそれが「学知」になりえるかどうかという点を彼は疑っているのである。他方、明証性は懐疑するに及ばずという場合、それは「確信」の資格でそういわれているのであって、デカルトも公理がそれ自体で「学知」であると思っただけではない。であるなら、公理は疑えるにせよ疑えないにせよ、少くとも「確信」としては十分に承認されているのである。この点には曖昧さは全くない。

しかし公理を「確信」のレヴェルで認めるとは、手続きの上から言っただけのことであるか。悟性の前に明証的に現われて来るものに対して不可抗的に同意せざるをえない——たとえそれが絶対的な意味では疑を残すものではあれ、我々の本性としてはそれを認めざるをえない、という事態であろう。それはよいとしても真理探求の途上でそういう確信を認めることは、一種の作業仮説を構築していることになると思われる。つまり公理は暫定的な足場（この中には因果律なども含まれる）であって、デカルトはいわばその足場の上で形而上学建設の作業をしている。ここで公理を疑うとは、その足場を取り払うことではない（もしそうなら職人デカルトは墜落してしまふ）、むしろこの足場を単なる確信から学知へと格上げすることを目指している。

それではその格上げの方法とはいかなるものであったか。もとよりそれは神による確信の形而上学的基礎づけをまたねばならないが、それに先立って仮説としての確信はすでに作動している。神の存在証明

において因果律という確信がいかにしばしば駆使されたことか。しかしそれは少くともデカルトにとっては必ずしも論点先取でもなければ循環でもなかったと思われる。なぜならこの確信はいわば作業仮説として使われているにすぎず、それによって理論構成を試みた上で神の存在が矛盾なく説明できていればその仮説の真理性は追認される、かくして確信は学知になるのである。

かようないわゆる仮説構成法や作業仮説という考えそのものは極めて経験論的な産物であって、合理主義者デカルトの思想には馴染まないのではないか、という反論がありえるであろう。グイエなどは、因果律をはじめ形而上学的公理は数学的公理とちがってもの(63a)の内部に書き込まれていて疑いを容れないとする^(63A)。しかし、デカルトによれば「数学的真理も形而上学的真理も共に神に依存する」^(63B)のである。永遠真理創造説ある限りいかなる公理も高々確信にすぎない。こうした事情を考えれば、それを仮説とする以外に有効な見方はないのではなろうか。それに仮説構成法は実はデカルト自身が自然学のある局面においてとった手続きにほかならない。すなわち、仮説からの理論構成と観察された自然現象との一致があれば、その仮説は真理とするに十分だとされている⁽⁶⁴⁾。このように自然学と形而上学との差はあれ、真理に至る他の手がかりが無いとすれば、自らに明証的と思われる確信を仮説として先に進むほかはないのではなからうか。

純合理論的な演繹体系のうちでは、未検証の確信に基づいてたとえば神の存在証明を検証することは許されない。その限りで、仮説とし

ての「確信」という発想は合理的体系を一步逸脱したものと云わざるをえない。これはいわゆる基礎付けの問題に必然的に伴う困難と考えられるかもしれない。しかし、デカルト自身は「一つの真理を説得するためには必ずしもア・プリオリな論拠が必要なのではない⁽⁶⁴⁾」として演繹によらない真理認識の可能性(それは自然学においてではあるが)を残しているのである。さらに、彼は循環論であるとの指摘を受けた時に、現前の明証的確信はあたかも神の誠実云々をまたずにそれ自体として十分に真であるかの如き答え方をしている。

この確信は明晰判明知であって、もとより主観的な belief の類ではない。内容的には学知と変わらぬ確実性を有している。ただ一つ、それは神の批准を受けていないことだけが違うのである。「確信」の主張は合理論の体系としては破綻と見ざるをえないが、作業仮説としては「学知」に結びつく最も強力な武器だと思われる。

右のように「確信」ということについて合理論的要求を少しく弛めて理解するならば―実際デカルトもここで手綱を弛めていると思われながら―、必ずしも循環論の迷路にのみ踏み迷うこともないであろうし、永遠真理創造説という金科玉条を損うこともないであろう。しかも「学知」の可能性はすぐ手の届く所に開かれているのである。つまり確信に基く明証知によって神を知ることさえ出来れば、確信という仮説はもはや仮説でなく真なる学知に昇格するからである。かくしてデカルトのディレンマは消え去るのではなからうか。

ここでようやくわれわれの問題に答えることができるであろう。す

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

なわち数学への懐疑の時点で、自明的に明証的な認識もその射程に入っていたか。然り、現前の明証的なもの(たとえば公理)も疑いうるといわねばならない。但し、その意味は、公理をすべて否定してしまつて真理探求の道具としない(それは自己矛盾である)ということでもなければ、明証性に対する人間の「確信」まで奪い去ることでもない(公理はデカルトの推論において「確信」のレヴェルで実際に使われている)。明証性を疑うことの意味は、むしろ公理といえどもそのままでは(つまり神を知らないなら)けつして絶対に確実な「学知」とはみなされない、ということである。逆言すれば、神の誠実によって明証性を基礎付けることをデカルトは目指していたといえる。その保証を介してはじめて、「確信」は「最も完全な確実性」と合致し、⁽⁶⁵⁾「学知」のレヴェルに昇格することになるのである。

デカルトの懐疑は、数学的論証に照準が合わされた時点で、感覚を疑っていた時とは違った高みに達したといえる。欺く神の仮説によって、数学も理性も、明証性も公理も原理的に疑いうるとするのである。このような徹底した懐疑は歴史上あまり例がなく、⁽⁶⁶⁾デカルトはいわばタブーに挑戦したことになるであろう。しかも、彼自身「私はあたかも突然、うすまく深みに落ちこんで、ひどくうろたえる……ありさま⁽⁶⁷⁾だ」といっている。しかし、*dubito, ergo sum* ⁽⁶⁸⁾といわれるように、「われ在り」という真理が深く基礎付けられるためにも懐疑はそれだけ深くある必要があつたのである。

ともあれ、ここでわれわれはデカルト的懐疑の一面を垣間見たにすぎないが、感覚を疑うにせよ数学を疑うにせよ、その意味する所を十分に理解するならば彼の *skeptical arguments* は破綻することなく十分論理的な整合性を保っていると結論できよう。

“*dubito*”の意味は以上で明らかになったとしよう。次なる問題は“*ergo sum*”である。sumの導出をめぐる諸問題を考えよう。

四、「第二省察」の分析

コギトの命題はどのような手続きを経て立てられたであろうか。その間の事情は『方法序説』の簡潔な記述や、『哲学原理』の論理的な定式化などからもある程度知られる。しかしコギトの生誕が最も詳細にかつダイナミックに描かれているテキストは周知の如く『省察』第二部の第三段落(*Meditationes*, II. A-T. VI. p. 24. 1. 19~p. 25. 1. 13)を描いて他にはない。この最も著名な一節についてはすでに論じ尽くされたかの観があるが、なお言うべきことが残されていると筆者には思われる。そこでこのテキストを虚心に読むことから始めたい。左に繁を厭わずその全文を掲げておく(a, b, c, dという分節は筆者のものでもある)。

a, しかし(sed)私は、いま私のあげたものとは別のもので、しかも疑う余地が少しもないようなものは何も無いということを知りたい。どこから(unde)知るのであろう。何か神のごとき全能者がいてこれを神とらって悪ければどのような名でもよいが、これが私にそういう考えを注ぎ込む(mihi has cogitationes immittit)のはあるまいか。しかし、

どうして神などをもちだすのか。おそらく私自身がそういう考えの作者(auctor)でありうるのに。それならば、少なくともこの私は何ものかであるはずではないか(Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?)。

b けれども(sed)私は、私がなんらかの感覚器官をもつこと、なんらかの身体をもつことを、すでに否定したのである。しかし私はためらいをおぼえる、それではどういうことになるのか、と。私は身体や感覚器官にしっかりとつながれていて、それらなしには存在しえないのではないか。けれども私は、世にはまったく何もものもない、天もなく、地もなく精神(mens)もなく、物体もないと、みずから説得したのである。それならば、私もまたない(ime non esse)と説得したのではなかったか。いな、そうではない。むしろ、私がみずからに何かを説得したのであれば、私は確かに存在したのである(Imo certe ego eram, si quid mihi persuasij)。

c, しかしながら(sed)、いまだれか知らぬが、きわめて有能で、きわめて狡猾な欺き手がいて、策をこらし、いつも私を欺いている。それでも、彼が私を欺くのなら、疑いもなく、やはり私は存在するのである(Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit)。欺くならば、力の限り欺くがよい。しかし、私がみずからを何ものかであると考えている間は、けっして彼は私を何ものでもないようにすることはできなからであろう(nunquam tamen efficiet, ut nihl sim quamdiu me aliquid esse cogitabo)。

d, このようにして、私は、すべてこのことを存分に、あますところなく考えつくしたあげく、ついに(denique)結論せざるをえない。「私はある、私は存在する」(Ego sum, ego existo)とどうこの命題は、私がいかにあらわすたびごとく、あるが、精神によってとらえらるるたびに、必然的に真である、と(quodlibet a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum)。

以上のように、このテキストはa, b, c, dの四つの部分に分節

されるであろう。⁽⁶⁹⁾そして、aはbによって否定され、そのbはまたcによって拒否され、結局dが残るといふ風に次第にせりあがって行くような文章構成法がとられていることは明白である。それを個々の分節について見て行こう。

四一、分節 a

aは「しかし」(sed)という句で始まる。何に対して「しかし」かというと前段に対してである。つまり、第一省察の結論を承けて外界のすべてを存在せぬものとした。かくなるうへは、真なるもの、確實なものは何もないという古代懐疑論の到達点に安住すべきか。否、懐疑論を打破してアルキメデスの定点を設定する方向へと歩みを進めるべきである。そういう重要な方向転換を示す「しかし」である。ユギト発見へと高まり行く最初の機運がそれによって醸成されることになる。

さて、aについて少くとも二つのことが気付かれる。第一に、その機運は論述の調子ないし視点の変化となつてあらわれていることである。すなわち、これまでの懐疑の議論ではものごとRが疑いうる根拠rの提示を専らとしたが、aにおいてはものごとを疑うということが直接話題になっているのではない。そうではなくて、そもそもrを理由にRを疑うという考え(cogitationes)自体が一体どこから(unde)私に生じているかが問われている。つまり、懐疑の内容ではなく、懐疑という cogitationes の出自が話題になつてゐる。cogitationes の単なる叙述から cogitationes そのものへの反省という方向に論述

「われ疑つ、故にわれ在り」(山田)

の視点が移つてきているのである。第二に、その反省の結果としてユギトの原型がすでに形をとりはじめていることである。懐疑の出自としてまず神が挙げられ、次いで私自身が吟味される。私自身が cogitationes の作者 (author) でありうる。この言明は重要である。もし作者であるなら、私は決して無ではありえない。私は何ものかである (ego aliquid sum) とせざるをえない。このように、cogitationes という事実の起源を反省的に求めてゆくと、結局「私」に行き当たる。これはユギト・エルゴ・スムという定式の最初のモデルにはかならない。

四二、分節 b

bはaの帰結に対しますアンチテーゼを立てようとする。

a……ego aliquid esse (私は何者かである)

b……me non esse (私は存在しない)

後者の命題は懐疑による否定をその極にまで徹底したものである。が、このアンチテーゼは実は成立しないとされる。それは me non esse と説得する場合の説得行為に着目すれば、そういう行為の行為者として「私は確かに存在」しなければならぬからである。説得 (persuasio) ということはもとより思惟の一樣態であるから、これまたユギト命題の第二のモデルである。このことをbの帰結である ego eram, si quid mihi persuasi

についで、もう少し詳しく考えてみよう。何かを説得したという場合の何か (quid) には形式的には任意の命題が入りうると思われる。たと

えば、「私は全身がカポチャである」とか「私は散歩する」を *quid* に代入しても右の文章は成立する。ところが、*quid* を「私は存在しない」とした場合、それは内容的に明らかにパラドックスを生じる。なぜなら、私が存在しないとすると、そもそも説得するということが成立しないからである。これは説得の内容が説得している当の本人にはね帰ってきて足元を掏っているのである。この場合の *persuadeo* はヒンテイカ⁽¹⁰⁾にならうといえは行為遂行的 (Performative) な性格を持っているといえよう。たとえば「ドゴールは存在しない」とドゴール自身が発話するとそれは存在論的に不整合 (existentially inconsistent) であるのと同じく、「私は存在しない」と私自身が説得するとそれは自己破滅的 (self-defeating) となってしまう。

従って *quid* || *me non esse* とした場合、*ego eram* はデカルトがここで考えているように全く形式的に導出されるであろう。しかし、内容的に見ると、私は *me non esse* と説得できないのであるから、少くとも私は何者かである *ego aliquid esse* とせねばならないであろう。結局いずれにせよアンチテーゼは否定され、私の *esse* は確保されるのである。

b のテキストについてもう一つの問題がある。それは身体や天地を否定すると同時に精神 (*mens*) までをもないとしている点である。「第一省察」でも、また懐疑を論じた他のどのテキストにおいても精神が否定されたことは一度もなかったはずである。しかも、デカルトにとって精神は私の本質をなす重要な概念となってゆくべきものであ

る。しかしこの点をデカルトの勇み足とするのは当たらない。ロディス・レヴェス⁽¹¹⁾も言うように、この点で精神はまだそのような卓越した特権をもたない。たかだか物的なものに対する心的なものというにすぎないであろう。我々の心的な表象は、夢や錯覚の例が示すように必ずしも実在と対応していない。また数学的推論という心的な機能も欺く神の議論が示すようにつねに真とは限らない。精神もないと説得するとは、このような意味で心的なものに不信を呈し、それを一応否定しておくことだろう。「第一省察」がなそうとしたのは、ほかならぬそのことであつたといえよう。

四一三、分節 c

私を非存在とする可能性として b では自分自身による無化が語られたが、c では全能の欺き手が登場する。そしてその欺き手が故意に、常に私を欺き私を無化していると仮定する。この仮定はむしろ「第一省察」の終わりに出てくる欺く神やマラン・ジェニに呼応している。しかしこの懐疑の極点にあつてデカルトは力強く答えている、「それが私を欺いても、やはり私は存在する」(*ego etiam sum, si me fallit*) と。この命題の論法は b の末尾と同じであつて、何らかの行為 (ここでは *fallor* という行為) が事実としてあるなら、その行為者もしくは被行為者 (ここでは *he*) は少くとも無ではなく、存在しなければならぬとするものである。アウグスティヌス⁽¹²⁾を連想させるこの命題はコギトの定式に最も近い最終的なモデルであつて、このモデルにおいて「第一省察」の誇張的懐疑は事実上克服されている。もはや

コギトの生誕は時間の問題である。

c の後半部分は右の命題を「ドラマティックに敷衍したものと目されるが、末尾の「私を何ものかである」と考える間」*quandiu me aliquid esse cogitabo* (J) の *cogitabo* は「コギトの動詞形」としては初出だが、重要である) は明らかな a の帰結 *ego aliquid sum?* に対応している。c は a への解答を構成していると思われるが、いま a ちび a から c への論の流れを追うと、

a *Ego aliquid sum?*

a *Sed mihi persuasi me non esse?*

Ego eram, si quid mihi persuasi.

c *Sed est deceptor qui me semper fallit.*

Ego etiam sum, si me fallit.

と整理できるであろう。つまり、a で疑問文の形で帰結した命題が全体の主題であって、それが b、c の前段で各々、懐疑にさらされる (この懐疑はいずれも「第一省察」に正確に対応している)。次いで、b、c の後段でその懐疑が解かれ、結局 a の命題が大きく肯定される。この否定を乗り越えた肯定こそ次の d における *Ego sum, ego existo* を導くものである。

四一四、分節 d

このような分節を経てコギトは獲得される。「私はある、私は存在する、というこの命題は、私をこれをいいあらわすたびごとに、あるいは精神によってとらえるたびごとに必然的に真である」。この最も

著名な一節については二つの点を述べるにとどめたい。第一は、*Ego sum, ego existo* という形式についてである。周知のように『方法序説』では *je pense, donc je suis* ⁽²³⁾ (ラテン語訳 *Ego cogito, ergo sum, sive existo*) となつてゐる。『哲学原理』では *ego cogito, ergo sum* ⁽²⁴⁾ と書かれている。その他『ヴェルマンとの対話』や幾つかの書簡でも同じような表現がとられている。しかるに、この『省察』のテキストだけが *cogito* も *ergo* もなく、いきなり *Ego sum, ego existo* としている。この事実からしてデカルト解釈家のある人たちは、⁽²⁵⁾ 思惟に対する存在の優位とか、*ergo* というような推論の媒介項を超越した存在の直観的把握とかがそこに暗示されているとして『省察』のきわだった独自性を主張しようとする。しかし、それは d の帰結のみを見たミスリーディングだと思われる。d は a b c あつての d なのである。a 以来の問題は *ego aliquid sum?* であつて、それが *persuadeo* とか *fallor* という条件分析の後に肯定され、d の *Ego sum, ego existo* に至つてゐる。その条件分析の全体が *Cogito ergo sum* の *cogito* に相当する。 *cogito* (a, b, c) *ergo sum* (d) と表記すべきよう。従つて『省察』は *cogito* や *ergo* を意図的に省いているわけではけしてなく、逆にその条件分析をダイナミックに詳述している。『方法序説』や『哲学原理』はそれを簡略化してただ *cogito* と言つてゐるにすぎない。『省察』に表現の独自性を認めるに吝かではないが、内容的には他のテキストと同一のことを述べているのであるから、*cogito* や *ergo* が省かれているという見地からの解

釈は成立しないと思われる。

第二に、右の読み方の結果としていわゆるユギト推理説にくらかの照明が与えられるであろう。すでに見たように、Ego sum, ego existo は Ego eram, si quid mihi persuasi や Ego etiam sum, si me fallit という命題の漸進的な高揚の極に獲得された。そしてそこで働いている論理は「行為の主体なしにはどんな行為も考えられない」nos non posse concipere actum ullum sine subiecto⁽⁷⁷⁾ というものであった。逆言すれば何であれ行為があればその行為の主体は存在しなければならぬ。かくして cogito という行為からしてその主体たる私の存在 sum は必然的に導出されることになる。単純ながらテキスト通りにはこの種の素朴な解釈(いわゆる naive interpretation)が妥当しているであろう。ところで、問題は sum を導出するその手続きは論理的な推論なのか、それとも直観なのか、あるいは行為遂行⁽⁷⁸⁾なのかである。これらはその意味さえはっきりさせておけば必ずしも背反するものではない。ただ、この場面で指摘できるところは、Ego sum, ego existo という表現形式(cogito ≠ ergo もない)を根拠として直観説を主張することはもはやできないということである。なぜなら単に形式的に見ただけでも d は a, b, c というれっきとした推論(inference)の帰結であるし、また内容的にも sum は今引用した論理の働きによって cogito から推論的に導出されたと思われるからである。あえて推論的という理由は、その導出がたとえ直観的であっても行為遂行的であっても論理的にはユギトに

先行する命題の潜在を許しており、その限り先行命題からの何らかの推論を含んでいると思われるからである。先行命題とは『省察』ではたとえば右に引用した「行為の主体なしには…」がそうであるが、これは他のテキストに登場する「考えるためには在らねばならぬ」⁽⁷⁸⁾や「考えるものが存在しないということはありえない」⁽⁷⁹⁾という諸命題と論理的に等価と見てよいであろう。そしてそれらはすべて「無はいかなる属性ももたない」という公理的命題に帰一するであろう。従って、『省察』だけは推論の形をとっていないとか、ユギトを直観的に提示しているとは少くともこのテキストの上からはけして言えないのである。ただ、『省察』は『哲学原理』のような演繹的な記述形式をとっていない。「私」という特殊的、個別的な知から出発して一般的な命題へ向かうという分析(analysis)の方法をとっているため、先行命題などは表立っていない。しかしこれは純粹に記述のスタイルの問題にすぎない。論理的には『省察』のユギトも他と同様、何らかの推論を背景にしていると思われる。

五、ユギト直観説の検討

以上のように「第二省察」の相当テキストを分析する限り、cogito から sum の導出はけして無前提からの存在の直接的把握ではなく、何らかの推論の手続きを踏んでいると思われる。しかし、これは問題の終着駅ではなく始発駅にすぎない。ユギトが推論であるとすれば直ちに反論が噴出するであろう。その推論は形式上省略三段論法とな

らざるをえないのではないか、ところがデカルト自身はコギトが三段論法的推論によってではなく直観によって知られると再三明言しているではないか、コギトに先行する命題を許すならコギトを以て哲学の第一原理とすることはできなくなるのではないか、またコギトを遂行行為とする最近の有力な解釈を無にしてしまうのか。こうした諸問題に抗してコギトの意味を推論という方向から見定めるには、慎重な対処が要求されるであろう。

我々はコギトを直観と見る解釈に対して「直観」という言葉の意味次第では決して反対するものではない。まず、いわゆる直観説なるものを検討し、次いで推論説に付きまとう難問に答えてみることにする。

五―一、直観説の問題性

デカルトはコギトが直観 (intuitus) によって得られたものであると、しばしば主張している。その限り直観説を蔑ろにすることは決してできないが、問題は直観の内容であって、そこにも推論が含まれているのではないか、というのが我々の見通しである。

さて、直観説の根拠となる最も著名な主張は次のようなものである。

また誰かが ego cogito, ergo sum, sive existo と言う場合、その人は存在を思惟から三段論法によって演繹しているのではなく、あたかも自明的なものとして精神の単純な直観によって認知するのである。そのことは、もし存在を三段論法によって演繹するのならその人は予め *illud omne, quod*

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

cogitat, est sive existit というこの大前提を知っていなければならなかったということからして明白である。むしろその人は、存在してゐなければ思惟することはできないと自らにおいて経験すること (*quod apud se experitur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat*) からその大前提を知るのである。というのは、特殊なものの認識から一般的な命題を形成するのが我々の精神の本性であるからだ。

この文章の始めの部分ではコギトが推論ではなく直観によって知られると明言されている。しかしその直観がどういふものであるかは必ずしも明らかではない。「あたかも自明的なものとして」(*tanquam rem per se notam*) というのが、その自明性とは何であらうか。

ここで『精神指導の規則』の議論を持ち出すことが許されるならば、その自明性とは単純本質 (*simplex natura*) やその本質相互の必然的結合 (*necessaria connexio*) のもつ明証性であろう。単純本質はその単純性のゆえに「第一にかつそれ自体として (*per se*) 直観される」⁽⁸³⁾。たとえば「自らが存在すること、自らが思惟すること (*se existere, se cogitare*)」⁽⁸⁴⁾を誰しも直観することができるという。そのこととは了解できるとしても、コギト命題を *se cogitare* と *se existere* との必然的結合とする解釈は、直観の説明ではあっても解明にはならないと思われる。なぜなら、たしかにデカルトはその結合関係を直観しえるとしているが、その結合がなぜ偶然的でなく必然的とされるのか、またその必然性が「+ 3 = 7」の如き数学的必然性でないとするなら、一体どういふ必然性によるのか、それが明らかではないからだ。要するにコギトを直観だとしても、なぜ *cogito* から *sum* が出てく

るかには自明といいながら実は論理的には不明のままであり、直観の内
 的構造は明らかにされないものである。かといって、ユギトを神秘的直
 観だとか論理的分析を許さないブラック・ボックスの如く考えるのは
 間違いであろう。なぜならデカルトはそれをほぼ公理に近い明々白々
 たる真理としているからである。先ほどの引用の少しあとで彼は言っ
 ている。

……これらは、すこぶる分明 (perspicuus) であると同時に単純であつて、
 それらについてはけして真であると信することなしには、思惟することがで
 きません。たとえば、この私は、思惟するその際には存在する ego, dum
 cogito, existam ということとか、一度なされたことはなされなかつたこ
 とではありえない ea, quae semel facta sunt, infecta esse non possint
 ということとか……がすなわちそれなのであつて、こういうものについて確
 実性もたれることは明瞭です。」

「一度なされたことは……」が公理であることは『哲学原理』(一、四
 九節) などから明らかである。注目すべきは、この公理とユギト(ego,
 dum cogito, existam と少し変形されているが、内容的には同じで
 ある) とが同じ資格で並記されていることである。ユギトを公理であ
 ると断言することはむしろ憚られ、『哲学原理』の同節で公理として
 並記されているのは、「思惟するものは思惟する際には存在せざるを
 えなす」(Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat)
 という一般命題にすぎない。しかし、この事実からして、ユギトは公理
 に準ずる自明性を分けもつ、あるいは少くともそういう自明性を背景
 にもっていると考えられる。たしかにユギトは形式的一般者からの三

段論法的演繹の帰結ではない。私という特殊者の内的経験において直
 観されたものであろう。懷疑という思惟の経験の極みにおいて自覚さ
 れた真理であろう。しかしだからといって、ユギトが全く無前提の
 (つまりどんな論理的命題の先行も許さない) 真理だということには
 ならない。ユギト以前にも、反省に先立つ内的・生得的知の存在をデ
 カルトは認めている。そして、一般命題が暗黙のうちにそこに前提さ
 れ、認識論的にはどうあれ論理的にはユギトもその投影の一つにほか
 ならないとも思われる。つまり、ユギトは単なる直観ではなく、様々
 な先行概念や先行命題を背景にもつた、つまり暗黙の推論を伴つた直
 観なのではないか。ユギトの向う側には常に公理的命題があつて、そ
 れがユギトを単なる主観主義や悪しき直観主義に陥るの防いでいるの
 ではないか。

五―二、直観説から推論説へ

かような推論説の可能性を示唆するのは、ほかならぬデカルト自身
 である。たしかに先に掲げた直観説の主張の後半部分(二三ページ下
 段)は大前提の出自を問うことによつて推論説を無にするかの如きで
 ある。つまり、ユギトという特殊の認識がまず先行するのであつて、
 大前提の如き一般の命題は後行する、と。しかし、この言明は周知の
 ように後に若干の修正が施されることになる。すなわち、『哲学原理』
 (一、十節)では、ユギトを定立した時、「思惟するものが存在しない
 ということはありえない、ということをかの命題に先立って知ってお
 かねばならないことを否定したわけではなかつた」としている。ユギ

トに先行する大前提を逆に許しているのである。それを調停するの
が、『ビュルマンとの対話』の次の文章である。

cogito ergo sum という結論に先立ってその大前提 *quicquid cogitat
est* は知られることができる。なぜなら実際この大前提は私の結論より先
にあり、私の結論はそれにもとづくから。かくして『哲学原理』で著者は、
大前提が先行するとしている。なぜなら、潜在的 *implicite* にはそれが常に
前提され、先行しているからである。しかしだからといって常にはっきりと
顕在的 *explicite* に私がその先行を認識しているわけではなく、私の結論の
方を先に知る。なぜなら、私が注意を向けているのは *cogito, ergo sum* の
ように、私の内に経験されるものにつづいてのみであって、*quicquid cogitat,
est* という一般の知見にはそれほど注意を向けていないからである。⁽⁸⁸⁾

形式論理的には大前提が先行する。しかし、内的経験のみを問う認
識の秩序においては、大前提は気付かれぬ、そう言っているように読
める。大麥明快な調停であるが、我々にとって重要なことは大前提が
implicite にはあれ先行していることである。その意味は何であろう
か。デカルトはその先行をはっきり知らないまま、まずユギトを直
観する、としている。そしてそのあとで、ユギトの真理性を私に確信
させたのは「考えるためには存在せねばならぬ」(*pour penser, il
faut être*) という命題であったと気付くのである。たしかに大前提
は意識の上で後行している。しかし、それは大前提が意識に上ってい
るか否かの違いであって、ユギトの発見以前においては、大前提は注意
を向けられないにせよ、予め意識下に潜在している。そしてそれは各
人に生得的 (*ingentius*) であって精神がそれに目を向ければ直ちに

意識上に浮上して理解される。⁽⁸⁹⁾ *implicite* とはその意味であろう。こ
こで、ユギトの深層には様々な知の回路が予め張りめぐらされている、
と想定してみよう。その知の根底には大前提がある。いま *cogito* を
その回路にインプットすれば、たちどころにして *sum* がアウトプッ
トされるであろう。それを表層部分だけをとって、直観と言うことも
できるであろう。しかし、その直観の内実とはいえば、意識下の論理
の回路を精神という電流が一時にして駆けめぐったことにほかなら
ない。そしていわば事後の現場検証において電流はたしかに "*pour
penser, il faut être*" というポイントを通っていたと確認するの
である。この回路は目に見えぬものであろうが、その論理的連結を無視
してユギトの灯がともることはありえない。何もなかったところにい
きなり *sum* が生じるわけではけしてない。かような回路のモデルが
有効であるとするならば、ユギトの直観はもはや内的経験の恣意的産
物ではなく、*explicite* にせよ *implicite* にせよ大前提によって論理
的に照射されたものと解せられる。デカルトのいう直観とは何も無前
提からの直知とか無媒介の覚知とかを意味しない。明らかなものを精
神の目で一瞬にして見てとることである。⁽⁹⁰⁾ しかしそれは推論の余地を
残さないものではない。

結局、ユギトは直観であるとしても、そこには暗黙の前提や *imp-
licite* な推論を伴っているとしなければならぬ。直観説にはなお諸
論点があるであろうが、直観説はある意味で推論説に併合されると我
々は考える。そもそも、直観と推論(演繹)とは必ずしも背反するも

とはテキスト上からしてどうも無理だと思われる。そこで、同じ直観でも無前提の純粹直観ではなく、背後に推論を秘めた直観を考えればよいのではないか、ということになる。

右のような意味での推論説を立てるなら当然のことながら既述の三つの難問(二二、二三ページ)が噴出するであろう。しかし、それらの問題は解決可能であって、推論説が最も無理のない解釈だということを示したい。

六一二、三段論法

第一の問題はユギトを推論とするなら、それは形式的には大前提を欠いた省略三段論法 *enthymema* とならざるをえず、しかもデカルトはユギトにおいて三段論法的演繹を全く拒否しているという事態である。*enthymema* という批判はすでにガッサンデイが行っているが、それに対するデカルトの解答(右の一覽表の(8))をまず検討すべきである。その趣旨は第一に、大前提は言外に暗示されているが、それは決して先入見の類いではなく悟性の前に明証的であること、第二に真理発見の秩序は特殊的知識から始めて一般的知識に行くべきこと、である。ここからして推察するに大前提は *implicit* な仕方(にせよ疑いえないものとして)前提されている以上、この推論は見かけ上の省略三段論法にすぎず、実質的にはれっきとした三段論法にほかならない。⁽⁹⁵⁾ それにも拘らずデカルトは一般から特殊へという演繹的推論を明らかに拒んでいる。これをどう解すべきであろうか。その意味を考えてみるに、デカルトが拒否しているのは一般から特殊へというカテゴリー

「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

クな公式であって、いわば大前提からの天下りの推論は既知の真理の説明にはなっても未知の真理の発見には馴染まないということである。さらに三段論法を拒否する理由はその形式性であった。「この形式たるや全く必然的に結論に導くもので、それに頼る理性は、どうかして自己の推論の明白な細心な考察を怠ることがあっても、やはりその形式の力によって何か確実な結論に到達しえる、とせられる」。⁽⁹⁶⁾

デカルトが嫌ったのは論的形式的のみ頼って理性による論理的内的把握を怠ることであつたらう。しかし、大前提の如き同じ一般的定式でも、それが外からの形式的強制でなく自己の意識の内から経験的に気付かれるものならば、デカルトは拒否しない。「すべて思惟するものは存在するという大前提は、存在しなければ思惟することもありえないと自らにおいて経験することから (*ex eo quod se experiatur*) 知られる」⁽⁹⁷⁾ のである。この意味で、たしかに特殊的知識からして一般的命題が *explicit* に形成される。だが、一般から特殊へという形式的、外的回路は拒まれるにせよ、先述したように特殊において一般はすでに *implicit* に含意されている。つまり意識的、内的回路としては一般から特殊へという配線は予め敷かれている。ただ真理発見の秩序においては、特殊的経験から出発して次第に一般的命題が明らかになって行くにほかならない。このように解することが許されるならば、三段論法は単に外的、形式的に拒否されているにすぎず、*implicit* ないわば内的論理としては十分肯定されていると思われる。それゆえ、三段論法的演繹の拒否と推論説とは必ずしも背反しないのである。

六―三、第一原理

第二の問題は、ユギトは「哲学の第一原理」であり「第一の認識」であったはずであり、それ以前に大前提の先行を許すならば、ユギトは第一原理たる特権を失うのではないか。また「第一省察」においては、大前提さえも疑われたはずであり、未公認の命題を使ってユギトを導出することは哲学する順序として許されないのではないか、という問題であった。これに対してデカルトは、大前提は潜在的にせよ反省に先立つ内的に明証的な知であり、それが先行していてもユギトは十分に第一原理たりえる、と答えているように思われる。前の一覽表のうち、(2)、(7)、(8)、(9)は明らかに大前提の先行を暗示しているが、それは懐疑の射程に入ることとなればユギトの優先権を脅かすものでもない。すなわち、懐疑は少くとも大前提の如き公理的命題には及んでいなかったと考えるほかはない。先述したように明証的に知られた公理は「確信」として疑いの外に置かれており、その意味で懐疑は公理に及んでいないのである。さらに、第一原理 (Le premier principe) の意味を反省するに、そこには二義がある。第一にそれはすべてのものの存在を証明するための原理であって、明晰で一般的なる共通概念(公理)がそれである。第二にそれはその存在が他のどんなものよりもよく知られ、従って他を知る原理となるもの、すなわち精神の存在 (que notre Ame existe) がそれである。このテキストが明示しているように、哲学の第一原理としてのユギトとは第二の意味において言われており、そこでは第一原理は存在に直接かかわって

る。これに対して大前提が第一原理とするなら、それは第一の意味つまり単に概念的規定においてである。このように「原理」の意味に位相をもたせるならば、大前提の先行は第一原理としてのユギトの定立を豪も妨げないであろう。その先行はいわば潜行であって、分析の道に従う認識の順序からすれば秩序立てて哲学する人が最初に出会う真理はやはりユギトなのである。

六―四、ヒンティカの解釈

第三の問題はユギトを inference ではなく performance とするヒンティカのかかなり影響力の強い批判をどう受けとめるかということである。我々の結論を先に言えば、たしかに行為遂行という発想は卓抜だが、しかしそれは発話者が相手(又は自分)に向かって何か有意味なことを言述(思惟)し、相手(又は自分)を説得するという特殊なシチュエーションが想定された場合に限って機能する発想だと思われる。ユギトが果たしてそういう状況のみに限定できるかどうかは疑問である。たとえ限定できたとしても、行為遂行説の言わんとする所は畢竟するに先述した「行為の主体なしにはいかなる行為もありえない」や「思惟するためには在らねばならない」という命題に吸収されると思われる。それゆえ、ウィルソンの看破した如く、かの説はユギトの読みとして哲学的により優れているとはいえないであろう。それに加えて強調したい点は、行為遂行説もまた右のような命題を背景に持っている以上、それは直観説の内的構造に新しい照明を与えたというよりもむしろ推論説をサポートするものではないか、inference or

performance という問題の設定そのものが不当ではないか、ということである。

ただ、当面の問題はコギトが推論ではないとするヒンティカの所説の妥当性である。彼によれば⁽¹⁰⁾コギトがもし論理的推論であるとすれば、それは

$$B(a) \supset (Ex)(x=a)$$

と定式化できる(すなわちある個体 a が B という述語をもつならば、 a であるような x が存在する)。ところでこの定式において B は a の述語として任意のものをとりえるから、 B を「思惟する」でなく「散歩する」としてもよい。ところがデカルトは *Ambulo ergo sum* を拒否している。さらに a をハムレットすると、ハムレットは実に多くのことを考えたが、だからといってそこからハムレットが存在したとはいえない。それゆえこの定式はあやまりであるとしなければならぬ。さらにヒンティカによれば、およそこの定式には存在論的前提がある。つまり a は現実に存在する個体を暗に指示しており、その上で a であるような x が存在するとしているのだから、これは論点先取 *petitio principii* である。たとえば「もし私が欺かれているならばは在る」という議論において、私の存在は欺かれているか否かに拘らず前提されている。それはちょうどホメロスはギリシア人であったか否かという議論において、その詩人の存在はいずれにせよ前提されていることに等しい、とする。かくしてヒンティカはコギトを推論とするなら論理的に破綻を来すばかりかデカルトその人の意図にもそぐ

わない、と結論する。

たしかにデカルトのコギトは $B(a) \supset (Ex)(x=a)$ という形式的定式によってとらえ切れるものではなからう。たとえば、大前提が *implicit* にあるという事態をそこに盛り込むことは不可能である。しかしだからといってコギトが推論でないとするのはいかにも短絡ではなからうか。そういう定式に乗らない推論の可能性は多々残されていると思われる。だがヒンティカのより重要な指摘はハムレットやホメロスの例に見られるように、コギトも論点先取のあやまりを犯しているのではないかという点であろう。しかしそうではない。コギトには存在論的前提も論点先取もなかったと思われる。 $B(a)$ の a がフィクショナルな個体を指しているのがハムレットの場合であり、 a をキマイラとしても同じ事である。しかるに $B(a)$ が「私は思惟する」の場合、フィクショナルな事態を言うのではない。現に昨日以来懷疑を続け、そして今も懷疑をしているという事実を言うのである。その場合、私の存在が暗に前提されていてその上で「私は思惟する」云々と⁽¹⁰⁾言っているわけではない。懷疑においては私を非存在と仮定しうるほどであった。たしかに「私」の論理的自身については微妙な問題があるであろうが、少くとも私の存在は未だ確認されておらず意識的な前提にされえない。その確認はあくまで懷疑というフィルターを通してのみ可能なのである。それ故にこそデカルトは *dubito, ergo sum* と言ったのである。

結語

以上においてわれわれは懐疑 (*dubio*) という事態の包蔵する諸問題を整理し、懐疑から存在 (*sum*) を引き出した手続きは推論であると考えた。最後に言っておきたいのは、推論説は決して懐疑の努力を無にしないことである。いまユギトについて全く論理的な骨組みだけを取り出せば、すべて思惟するものは在る↓私は思惟する↓故に私は在る、となり、あたかも懐疑という大道具をぬきにしても三段論法からして *sum* は単純に帰結するかの如きである。であるならば、ガッサンディが批判したように「第一省察」などは無用の迂路とすべきだろうか。しかしそうは言えない。ユギトという推論は決して単に、形式的なものではなかった。その大前提からしてすでに懐疑による反省によって得られたものである。大前提はたしかに精神に生得的な知識であるが、それが気付かれ自覚されるためには思惟の努力を必要とするはずである。さらにユギトが語られる場を考えてみるなら、それはまさに懐疑に懐疑を重ねたギリギリの極限状況である。形而上学にとって不要なものの一切を捨て、真に知性的なもののみを覓ようとしている。深く疑うことによって確實不可疑の知識の岩盤を探索している。われ在り (*sum*) が析出されたのは、そういう懐疑の状況からであった。その *sum* はガッサンディが考えるような存在の感覚的な素朴な肯定にとどまるものではない。あらゆる懐疑論に抗しうる哲学の第一原理の定立であった。ユギトが成立する論理的脈絡はたしかに推

論である。しかしその成立の状況が右のようなものであってみれば、その推論は単に形式の力のみによってなされているのではなく、いわば懐疑の力によって強く動機付けられていると言えるであろう。そもそも「第一省察」あつての「第二省察」なのである。その意味からも、やはり *dubio, ergo sum* とされるのである。(17)

註

(1) *Recherche de la vérité*. A-T. X. 523=*Oeuvres de Descartes*, publiées par Adam et Tannery, tomex. page 523.

(1A) 『方法序説』第三部には、「私はただ疑わんがためにのみ疑い、つねに非決定をよそおうかの懐疑論者をまねたのではない。私の計画は…土や砂を取り除いて岩や粘土を見いだすことのみを目ざしていた」(A-T. VI. 29) とある。『第七答弁』にはさらに強い表現が見える。「私が懐疑論者たちの懐疑を誰よりも先につき崩した」(A-T. VII. 550)。歴史的に見るなら十七世紀デカルトの時代は古代ギリシアの懐疑論(すなわちアカデメイア派およびピュロン派のそれ)がすでに復活し、各方面に浸透していた時期に相当する。たとえば、偉大なる先達モンテーニュはピュロニズムを駆使して学問的知識の空しさを説き、以て信仰への道を用意する道具とした。パスカルは多少の留保を付けたがらも懐疑論に好意的であつて、モンテーニュと大同小異の受け止め方をしている(『パンセ』フランシユヴィク版第四三四章)。これに対して、懐疑論は信仰のためにも学問のためにも克服され、一掃されるべきだと主張する人たちがいた。メルセンヌがそうであつたことは彼の著書名 *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. 1605 からしても推察できる。そしてデカルトもまたそういう人たちのうちの一人であつたと思われる。彼は懐疑論者の論法を使いながらユギトにおいて懐疑論を破つたことになるが、それに成功したのは、

- ホフキンの正しき分析によれば、キルネーの疑うがまま抜けて徹底しつゝ
 だかどほかなんぞ (R. H. Popkin, *The History of Scepticism
 from Erasmus to Spinoza*, 1978. ch. IX-X.)。 匡い種々のスピ
 諾疑の著述群を分析した際の「歴史」 E. M. Curley, *Descartes
 against the Sceptics*, 1978. B. Williams, *Descartes's Use of Skep-
 ticism in M. Burnyeat ed. The Skeptical Tradition*, 1983 49-51
 48-9。
- (2) *Meditations*, Synopsis. A-T. VII. 12. 匡い懐疑のメソッド A-T.
 VII. 171-172 2-9 49-51 59。
 - (3) Quintaе Responsiones. A-T. VII. 350.
 - (4) Secundae Responsiones. A-T. VII. 130.
 - (5) Meditatio I. A-T. VII. 17.
 - (6) *ibid.* VII. 18.
 - (7) A. Kenny, *Descartes*, 1968. p. 20.
 - (8) L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 1969. §115.
 - (9) Sue les Cinqüièmes Objections. A-T. IX-1. 204.
 - (10) Quintaе Responsiones A-T. VII. 350-351.
 - (11) *Principia Philosophiæ*. (=Pr.) I. 10, *Recherche de la vérité*,
 A-T. X. 523-524.
 - (12) Meditatio I. A-T. VII. 18.
 - (13) 確信と新知との區別は種類による。ノキウス宛りの手紙 (一六四〇年五
 月二十四日付) に於いて「疑わゆるをえなす何ゆかの理由が残りつゝ
 場合ど、それは確信となすなり。他方、未知となすは強う理由とて
 も決つてゆるがせにしえなすは強固な理由とてなつた確信のよりよ
 り。神を知らなす何人も未知をえなすなり」(A-T. III. 65)。
 - (14) 作業仮説 working hypothesis による連続性 H. G. Frankfurt,
Demons, Dreamers and Madmen, 1970. p. 29 以下。
 - (15) スムンガ言ひつゝ「知れざるを得る力と曲のなるて知得道具
 「われ疑う、故にわれ在り」(山田)

- を「作ら」されたものとして他の知的活動をなす断つた力をえ、知らざれば
 知得なる断つた類気や、なつて最後は知得の最高断つた類気」(B.
 Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*. § 31)
- (19) *Notæ in Programmata*. A-T. VIII. 367.
 - (20) Secundae Responsiones. A-T. VII. 130.
 - (21) Objectiones Tertiae. A-T. VII. 171.
 - (22) Meditatio I. A-T. VII. 18.
 - (23) *Discours de la Méthode*. IV. A-T. VI. 32.
 - (24) Sextae Responsiones. A-T. VII. 438.
 - (25) Meditatio II. A-T. VII. 29.
 - (26) *Recherche*. A-T. X. 510.
 - (27) P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica*. éd. Rochot. p. 47.
 - (28) Objectiones Septimae. A-T. VII. 481.
 - (29) Sextae Responsiones. A-T. VII. 431.
 - (30) J. Derrida, *Cogito et histoire de la folie in L'écriture et la
 différence*, 1967. p. 79. 1) 2) 3) 4) 5) 6) 7) 8) 9) 10) 11) 12) 13) 14) 15) 16) 17) 18) 19) 20) 21) 22) 23) 24) 25) 26) 27) 28) 29) 30) 31) 32) 33) 34) 35) 36) 37) 38) 39) 40) 41) 42) 43) 44) 45) 46) 47) 48) 49) 50) 51) 52) 53) 54) 55) 56) 57) 58) 59) 60) 61) 62) 63) 64) 65) 66) 67) 68) 69) 70) 71) 72) 73) 74) 75) 76) 77) 78) 79) 80) 81) 82) 83) 84) 85) 86) 87) 88) 89) 90) 91) 92) 93) 94) 95) 96) 97) 98) 99) 100) 101) 102) 103) 104) 105) 106) 107) 108) 109) 110) 111) 112) 113) 114) 115) 116) 117) 118) 119) 120) 121) 122) 123) 124) 125) 126) 127) 128) 129) 130) 131) 132) 133) 134) 135) 136) 137) 138) 139) 140) 141) 142) 143) 144) 145) 146) 147) 148) 149) 150) 151) 152) 153) 154) 155) 156) 157) 158) 159) 160) 161) 162) 163) 164) 165) 166) 167) 168) 169) 170) 171) 172) 173) 174) 175) 176) 177) 178) 179) 180) 181) 182) 183) 184) 185) 186) 187) 188) 189) 190) 191) 192) 193) 194) 195) 196) 197) 198) 199) 200) 201) 202) 203) 204) 205) 206) 207) 208) 209) 210) 211) 212) 213) 214) 215) 216) 217) 218) 219) 220) 221) 222) 223) 224) 225) 226) 227) 228) 229) 230) 231) 232) 233) 234) 235) 236) 237) 238) 239) 240) 241) 242) 243) 244) 245) 246) 247) 248) 249) 250) 251) 252) 253) 254) 255) 256) 257) 258) 259) 260) 261) 262) 263) 264) 265) 266) 267) 268) 269) 270) 271) 272) 273) 274) 275) 276) 277) 278) 279) 280) 281) 282) 283) 284) 285) 286) 287) 288) 289) 290) 291) 292) 293) 294) 295) 296) 297) 298) 299) 300) 301) 302) 303) 304) 305) 306) 307) 308) 309) 310) 311) 312) 313) 314) 315) 316) 317) 318) 319) 320) 321) 322) 323) 324) 325) 326) 327) 328) 329) 330) 331) 332) 333) 334) 335) 336) 337) 338) 339) 340) 341) 342) 343) 344) 345) 346) 347) 348) 349) 350) 351) 352) 353) 354) 355) 356) 357) 358) 359) 360) 361) 362) 363) 364) 365) 366) 367) 368) 369) 370) 371) 372) 373) 374) 375) 376) 377) 378) 379) 380) 381) 382) 383) 384) 385) 386) 387) 388) 389) 390) 391) 392) 393) 394) 395) 396) 397) 398) 399) 400) 401) 402) 403) 404) 405) 406) 407) 408) 409) 410) 411) 412) 413) 414) 415) 416) 417) 418) 419) 420) 421) 422) 423) 424) 425) 426) 427) 428) 429) 430) 431) 432) 433) 434) 435) 436) 437) 438) 439) 440) 441) 442) 443) 444) 445) 446) 447) 448) 449) 450) 451) 452) 453) 454) 455) 456) 457) 458) 459) 460) 461) 462) 463) 464) 465) 466) 467) 468) 469) 470) 471) 472) 473) 474) 475) 476) 477) 478) 479) 480) 481) 482) 483) 484) 485) 486) 487) 488) 489) 490) 491) 492) 493) 494) 495) 496) 497) 498) 499) 500) 501) 502) 503) 504) 505) 506) 507) 508) 509) 510) 511) 512) 513) 514) 515) 516) 517) 518) 519) 520) 521) 522) 523) 524) 525) 526) 527) 528) 529) 530) 531) 532) 533) 534) 535) 536) 537) 538) 539) 540) 541) 542) 543) 544) 545) 546) 547) 548) 549) 550) 551) 552) 553) 554) 555) 556) 557) 558) 559) 560) 561) 562) 563) 564) 565) 566) 567) 568) 569) 570) 571) 572) 573) 574) 575) 576) 577) 578) 579) 580) 581) 582) 583) 584) 585) 586) 587) 588) 589) 590) 591) 592) 593) 594) 595) 596) 597) 598) 599) 600) 601) 602) 603) 604) 605) 606) 607) 608) 609) 610) 611) 612) 613) 614) 615) 616) 617) 618) 619) 620) 621) 622) 623) 624) 625) 626) 627) 628) 629) 630) 631) 632) 633) 634) 635) 636) 637) 638) 639) 640) 641) 642) 643) 644) 645) 646) 647) 648) 649) 650) 651) 652) 653) 654) 655) 656) 657) 658) 659) 660) 661) 662) 663) 664) 665) 666) 667) 668) 669) 670) 671) 672) 673) 674) 675) 676) 677) 678) 679) 680) 681) 682) 683) 684) 685) 686) 687) 688) 689) 690) 691) 692) 693) 694) 695) 696) 697) 698) 699) 700) 701) 702) 703) 704) 705) 706) 707) 708) 709) 710) 711) 712) 713) 714) 715) 716) 717) 718) 719) 720) 721) 722) 723) 724) 725) 726) 727) 728) 729) 730) 731) 732) 733) 734) 735) 736) 737) 738) 739) 740) 741) 742) 743) 744) 745) 746) 747) 748) 749) 750) 751) 752) 753) 754) 755) 756) 757) 758) 759) 760) 761) 762) 763) 764) 765) 766) 767) 768) 769) 770) 771) 772) 773) 774) 775) 776) 777) 778) 779) 780) 781) 782) 783) 784) 785) 786) 787) 788) 789) 790) 791) 792) 793) 794) 795) 796) 797) 798) 799) 800) 801) 802) 803) 804) 805) 806) 807) 808) 809) 810) 811) 812) 813) 814) 815) 816) 817) 818) 819) 820) 821) 822) 823) 824) 825) 826) 827) 828) 829) 830) 831) 832) 833) 834) 835) 836) 837) 838) 839) 840) 841) 842) 843) 844) 845) 846) 847) 848) 849) 850) 851) 852) 853) 854) 855) 856) 857) 858) 859) 860) 861) 862) 863) 864) 865) 866) 867) 868) 869) 870) 871) 872) 873) 874) 875) 876) 877) 878) 879) 880) 881) 882) 883) 884) 885) 886) 887) 888) 889) 890) 891) 892) 893) 894) 895) 896) 897) 898) 899) 900) 901) 902) 903) 904) 905) 906) 907) 908) 909) 910) 911) 912) 913) 914) 915) 916) 917) 918) 919) 920) 921) 922) 923) 924) 925) 926) 927) 928) 929) 930) 931) 932) 933) 934) 935) 936) 937) 938) 939) 940) 941) 942) 943) 944) 945) 946) 947) 948) 949) 950) 951) 952) 953) 954) 955) 956) 957) 958) 959) 960) 961) 962) 963) 964) 965) 966) 967) 968) 969) 970) 971) 972) 973) 974) 975) 976) 977) 978) 979) 980) 981) 982) 983) 984) 985) 986) 987) 988) 989) 990) 991) 992) 993) 994) 995) 996) 997) 998) 999) 1000) 1001) 1002) 1003) 1004) 1005) 1006) 1007) 1008) 1009) 1010) 1011) 1012) 1013) 1014) 1015) 1016) 1017) 1018) 1019) 1020) 1021) 1022) 1023) 1024) 1025) 1026) 1027) 1028) 1029) 1030) 1031) 1032) 1033) 1034) 1035) 1036) 1037) 1038) 1039) 1040) 1041) 1042) 1043) 1044) 1045) 1046) 1047) 1048) 1049) 1050) 1051) 1052) 1053) 1054) 1055) 1056) 1057) 1058) 1059) 1060) 1061) 1062) 1063) 1064) 1065) 1066) 1067) 1068) 1069) 1070) 1071) 1072) 1073) 1074) 1075) 1076) 1077) 1078) 1079) 1080) 1081) 1082) 1083) 1084) 1085) 1086) 1087) 1088) 1089) 1090) 1091) 1092) 1093) 1094) 1095) 1096) 1097) 1098) 1099) 1100) 1101) 1102) 1103) 1104) 1105) 1106) 1107) 1108) 1109) 1110) 1111) 1112) 1113) 1114) 1115) 1116) 1117) 1118) 1119) 1120) 1121) 1122) 1123) 1124) 1125) 1126) 1127) 1128) 1129) 1130) 1131) 1132) 1133) 1134) 1135) 1136) 1137) 1138) 1139) 1140) 1141) 1142) 1143) 1144) 1145) 1146) 1147) 1148) 1149) 1150) 1151) 1152) 1153) 1154) 1155) 1156) 1157) 1158) 1159) 1160) 1161) 1162) 1163) 1164) 1165) 1166) 1167) 1168) 1169) 1170) 1171) 1172) 1173) 1174) 1175) 1176) 1177) 1178) 1179) 1180) 1181) 1182) 1183) 1184) 1185) 1186) 1187) 1188) 1189) 1190) 1191) 1192) 1193) 1194) 1195) 1196) 1197) 1198) 1199) 1200) 1201) 1202) 1203) 1204) 1205) 1206) 1207) 1208) 1209) 1210) 1211) 1212) 1213) 1214) 1215) 1216) 1217) 1218) 1219) 1220) 1221) 1222) 1223) 1224) 1225) 1226) 1227) 1228) 1229) 1230) 1231) 1232) 1233) 1234) 1235) 1236) 1237) 1238) 1239) 1240) 1241) 1242) 1243) 1244) 1245) 1246) 1247) 1248) 1249) 1250) 1251) 1252) 1253) 1254) 1255) 1256) 1257) 1258) 1259) 1260) 1261) 1262) 1263) 1264) 1265) 1266) 1267) 1268) 1269) 1270) 1271) 1272) 1273) 1274) 1275) 1276) 1277) 1278) 1279) 1280) 1281) 1282) 1283) 1284) 1285) 1286) 1287) 1288) 1289) 1290) 1291) 1292) 1293) 1294) 1295) 1296) 1297) 1298) 1299) 1300) 1301) 1302) 1303) 1304) 1305) 1306) 1307) 1308) 1309) 1310) 1311) 1312) 1313) 1314) 1315) 1316) 1317) 1318) 1319) 1320) 1321) 1322) 1323) 1324) 1325) 1326) 1327) 1328) 1329) 1330) 1331) 1332) 1333) 1334) 1335) 1336) 1337) 1338) 1339) 1340) 1341) 1342) 1343) 1344) 1345) 1346) 1347) 1348) 1349) 1350) 1351) 1352) 1353) 1354) 1355) 1356) 1357) 1358) 1359) 1360) 1361) 1362) 1363) 1364) 1365) 1366) 1367) 1368) 1369) 1370) 1371) 1372) 1373) 1374) 1375) 1376) 1377) 1378) 1379) 1380) 1381) 1382) 1383) 1384) 1385) 1386) 1387) 1388) 1389) 1390) 1391) 1392) 1393) 1394) 1395) 1396) 1397) 1398) 1399) 1400) 1401) 1402) 1403) 1404) 1405) 1406) 1407) 1408) 1409) 1410) 1411) 1412) 1413) 1414) 1415) 1416) 1417) 1418) 1419) 1420) 1421) 1422) 1423) 1424) 1425) 1426) 1427) 1428) 1429) 1430) 1431) 1432) 1433) 1434) 1435) 1436) 1437) 1438) 1439) 1440) 1441) 1442) 1443) 1444) 1445) 1446) 1447) 1448) 1449) 1450) 1451) 1452) 1453) 1454) 1455) 1456) 1457) 1458) 1459) 1460) 1461) 1462) 1463) 1464) 1465) 1466) 1467) 1468) 1469) 1470) 1471) 1472) 1473) 1474) 1475) 1476) 1477) 1478) 1479) 1480) 1481) 1482) 1483) 1484) 1485) 1486) 1487) 1488) 1489) 1490) 1491) 1492) 1493) 1494) 1495) 1496) 1497) 1498) 1499) 1500) 1501) 1502) 1503) 1504) 1505) 1506) 1507) 1508) 1509) 1510) 1511) 1512) 1513) 1514) 1515) 1516) 1517) 1518) 1519) 1520) 1521) 1522) 1523) 1524) 1525) 1526) 1527) 1528) 1529) 1530) 1531) 1532) 1533) 1534) 1535) 1536) 1537) 1538) 1539) 1540) 1541) 1542) 1543) 1544) 1545) 1546) 1547) 1548) 1549) 1550) 1551) 1552) 1553) 1554) 1555) 1556) 1557) 1558) 1559) 1560) 1561) 1562) 1563) 1564) 1565) 1566) 1567) 1568) 1569) 1570) 1571) 1572) 1573) 1574) 1575) 1576) 1577) 1578) 1579) 1580) 1581) 1582) 1583) 1584) 1585) 1586) 1587) 1588) 1589) 1590) 1591) 1592) 1593) 1594) 1595) 1596) 1597) 1598) 1599) 1600) 1601) 1602) 1603) 1604) 1605) 1606) 1607) 1608) 1609) 1610) 1611) 1612) 1613) 1614) 1615) 1616) 1617) 1618) 1619) 1620) 1621) 1622) 1623) 1624) 1625) 1626) 1627) 1628) 1629) 1630) 1631) 1632) 1633) 1634) 1635) 1636) 1637) 1638) 1639) 1640) 1641) 1642) 1643) 1644) 1645) 1646) 1647) 1648) 1649) 1650) 1651) 1652) 1653) 1654) 1655) 1656) 1657) 1658) 1659) 1660) 1661) 1662) 1663) 1664) 1665) 1666) 1667) 1668) 1669) 1670) 1671) 1672) 1673) 1674) 1675) 1676) 1677) 1678) 1679) 1680) 1681) 1682) 1683) 1684) 1685) 1686) 1687) 1688) 1689) 1690) 1691) 1692) 1693) 1694) 1695) 1696) 1697) 1698) 1699) 1700) 1701) 1702) 1703) 1704) 1705) 1706) 1707) 1708) 1709) 1710) 1711) 1712) 1713) 1714) 1715) 1716) 1717) 1718) 1719) 1720) 1721) 1722) 1723) 1724) 1725) 1726) 1727) 1728) 1729) 1730) 1731) 1732) 1733) 1734) 1735) 1736) 1737) 1738) 1739) 1740) 1741) 1742) 1743) 1744) 1745) 1746) 1747) 1748) 1749) 1750) 1751) 1752) 1753) 1754) 1755) 1756) 1757) 1758) 1759) 1760) 1761) 1762) 1763) 1764) 1765) 1766) 1767) 1768) 1769) 1770) 1771) 1772) 1773) 1774) 1775) 1776) 1777) 1778) 1779) 1780) 1781) 1782) 1783) 1784) 1785) 1786) 1787) 1788) 1789) 1790) 1791) 1792) 1793) 1794) 1795) 1796) 1797) 1798) 1799) 1800) 1801) 1802) 1803) 1804) 1805) 1806) 1807) 1808) 1809) 1810) 1811) 1812) 1813) 1814) 1815) 1816) 1817) 1818) 1819) 1820) 1821) 1822) 1823) 1824) 1825) 1826) 1827) 1828) 1829) 1830) 1831) 1832) 1833) 1834) 1835) 1836) 1837) 1838) 1839) 1840) 1841) 1842) 1843) 1844) 1845) 1846) 1847) 1848) 1849) 1850) 1851) 1852) 1853) 1854) 1855) 1856) 1857) 1858) 1859) 1860) 1861) 1862) 1863) 1864) 1865) 1866) 1867) 1868) 1869) 1870) 1871) 1872) 1873) 1874) 1875) 1876) 1877) 1878) 1879) 1880) 1881) 1882) 1883) 1884) 1885) 1886) 1887) 1888) 1889) 1890) 1891) 1892) 1893) 1894) 1895) 1896) 1897) 1898) 1899) 1900) 1901) 1902) 1903) 1904) 1905) 1906) 1907) 1908) 1909) 1910) 1911) 1912) 1913) 1914) 1915) 1916) 1917) 1918) 1919) 1920) 1921) 1922) 1923) 1924) 1925) 1926) 1927) 1928) 1929) 1930) 1931) 1932) 1933) 1934) 1935) 1936) 1937) 1938) 1939) 1940) 1941) 1942) 1943) 1944) 1945) 1946) 1947) 1948) 1949) 1950) 1951) 1952) 1953) 1954) 1955) 1956) 1957) 1958) 1959) 1960) 1961) 1962) 1963) 1964) 1965) 1966) 1967) 1968) 1969) 1970) 1971) 1972) 1973) 1974) 1975) 1976) 1977) 1978) 1979) 1980) 1981) 1982) 1983) 1984) 1985) 1986) 1987) 1988) 1989) 1990) 1991) 1992) 1993) 1994) 1995) 1996) 1997) 1998) 1999) 2000) 2001) 2002) 2003) 2004) 2005) 2006) 2007) 2008) 2009) 2010) 2011) 2012) 2013) 2014) 2015) 2016) 2017) 2018) 2019) 2020) 2021) 2022) 2023) 2024) 2025) 2026) 2027) 202

ら、少くとも『省察』の理解の助けとはならぬであろう。むしろ、ロキトスキのこのような超越的直観主義のトピのみ一貫して理解しようとするなら、他のロキトスキとの抵触は避けられなうであらう。我々としては、このロキトスキをロキト論の本筋から一步離れた別格のものと思ざるをえなう。

第二に、ロキト直観説の内的構造に光を当てたのがヒンティカの行為逐行説だとする考えがある。直観の論理の解明という点を認めるにやむを得ずはなうが、ヒンティカの所説も実は多くの前提や話者の特定の状況が前提されてゐる。その限り、推論を伴はざるをえなう。ロキトスキの推論説は吸収される。

第三に、ロキトを直観だとしながら、その内容として演繹運動の持続を容許したり(J.-M. Beysade, *La philosophie première de Descartes*, 1979, p. 239) 思惟の進行を著せたり(G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, 1971, p. 243) する見方がある。これらの見方は、直観は何らかの推論を読み込めようとする点で、我々と同じ道を歩んでゐる。

- (25 A) Reg. III. A-T. X. 370
- (26) J. Hintikka, op. cit. p. 5.
- (27) P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica* (éd. B. Rochot) p. 85.
- (28) このほかヒンティカの解説では(M. D. Wilson, *Descartes*, 1978, p. 58) 彼女の *naive interpretation of the cogito* に対するト解を最も無理のないものと認められる。最近ロキトについて言語学的な観点から独自の見方を示したカッツのウィルソンの解釈に相応の評価をよぶ(J. J. Katz, *Cogitations*, 1986, pp. 12-13)。
- (29) Reg. X. 405-406.
- (30) *Secundae Responsiones*, A-T. VII. 140.
- (31) *Discours*, IV. A-T. VI. 32 : «le premier principe de la philosophie», Pr. I. 7 : «haec cognitio... est omnium prima & certissima» だが『省察』本文では、これを類した表現は見当らない。
- (32) A Regius, 24 mai 1640, A-T. III. 64-65.

(33) *Entretiens avec Burman*, A-T. V. 146.

(34) A. Clesselier, juin ou juillet, 1646, A-T. IV. 444-445.

(35) M. D. Wilson, *Descartes*, p. 34.

(36) 坂井昭宏「ロキト・ホルト・スキ」千葉大学教養部研究報告 A-12 (1979) p. 34. しかし、この論文は筆者にロキト論について広い視野を与えてくれた。

(37) J. Hintikka, op. cit. pp. 6-9.

(38) B. Williams, "The Certainty of the Cogito", in *Descartes* (ed. by W. Doney) pp. 95-96.

(付記) 本稿は昭和五八—六十年年度文部省科学研究費による総合研究 A「デカルト『省察』の(共同作業による)批判的詳解とその基本的諸テーマの問題的研究」(課題番号 5831002) による研究成果の一部である。

また本論文前半の草稿段階において、その表現や内容の幾つかに関して、京都大学の酒井修教授から多くの貴重な教示を受けた。特に記して謝する次第である。

DUBITO, ERGO SUM—un commentaire sur la
Première et la Deuxième Méditation de Descartes

par Hiroaki YAMADA

Dans la *Recherche de la vérité*, Descartes dit “dubito ergo sum.” C’est une expression plus fidèle que le *cogito ergo sum* à l’ordre de sa philosophie. Mais qu’est-ce que le *dubito*? Pourquoi *ergo sum*?

* * *

La Première Méditation de Descartes paraît facile à lire, mais souvent difficile à comprendre, car la signification du doute qu’elle présente n’est pas toujours explicite.

A ce propos, nous avons posé les trois questions;

1° Sous le nom du doute général, est-ce que Descartes révoque en doute littéralement toutes les choses?

2° Peut-on dire que les raisons de douter des choses sensibles sont légitimes?

3° Quand notre philosophe doute des démonstrations mathématiques, l’évidence présente est-elle aussi mise en doute par l’hypothèse du Dieu décevant?

A la première, on peut répondre que le doute général n’est qu’un manifest symbolique du doute cartésien. Ce n’est pas le doute littéralement général; Descartes ne doute pas sans réserve, par exemple la raison en tant qu’elle est un instrument de “language-game”, doit être exempte de doute, car sans elle on peut rien faire. Mais l’approfondissement du doute exige, plus tard, que même le fonctionnement de la raison soit vérifié par la véracité divine.

A la deuxième, il faut dire que les raisons du doute sont parfaitement légitimes. Premièrement parce que Descartes ne tombe pas dans l’erreur de “l’argument de l’illusion”, car il ne généralise pas un cas particulier de la déception des sens. Deuxièmement parce que l’argument du rêve, souvent critiqué comme non-sens, est toujours valable si on essaie de comprendre sa vraie signification.

A la dernière question, il faut répondre par oui. Pourtant ce n’est pas que Descartes déracine toute notre “persuasion” de l’évidence présente. Par exemple, il utilise l’évidence des axiomes dans ses arguments. S’il doute de l’évidence, c’est qu’il ne la considère pas comme une vraie “science” qui soit assurée par Dieu. Ce n’est pas le cercle vicieux, car logiquement la persuasion n’est qu’une hypothèse de travail, et avec cette hypothèse il prépare une voie à la vraie science.

Au début de la Deuxième Méditation apparaît enfin “ego sum, ego existo.” Sur cette proposition célèbre, nous avons seulement posé les trois points.

D’abord, nous avons divisé le passage entier (A-T. VII. p. 24. 1. 20-p. 25. 1. 13) en quatre parties, et précisé que l’essentiel de ce texte ne diffère pas, ni du *Discours* (je pense donc je suis), ni des *Principia* (ego cogito, ergo sum). Cela a ouvert une possibilité de l’interprétation du cogito-inférence.

Deuxièmement, il faut dire avec Descartes que le cogito est une intuition. Mais nous avons ajouté qu’elle contient tacitement une prémisse, eq. pour penser il faut être. L’intuition du cogito, ne cache-t-elle pas une inférence implicite?

Finalement, nous avons essayé de défendre le cogito-inférence. Ce n’est pas incompatible avec son refus de la déduction syllogistique, car le syllogisme, bien qu’il soit nié dans sa formalité, est implicitement admis comme une logique interne. Et l’antécédence de la majeure n’empêche pas le cogito d’être le premier principe de la philosophie, parce que le sens du premier principe est différent. Enfin la critique formelle de Hintikka sur le cogito-inférence n’est pas toujours juste; l’idée de la performance elle-même sous-entend déjà une inférence.