

# コギトの明証性

—デカルト『省察』の研究・2—

山 田 弘 明

## 序

デカルトは第二省察において、Ego sum, ego existo を必然的に真なる命題だとしたすぐあとで、「この認識はあらゆる認識のうちで最も確実で最も明証的 (evidentissimus) <sup>(1)</sup>である」と主張している。また、他の箇所でもコギト・エルゴ・スム (以下、単にコギトと略称する) は確実で明証的な帰結であるとし<sup>(2)</sup>しばしば述べている。このようにコギトは明らかに明証性を有すると考えられている。だが、コギトが明証的であるとは一体何のことであり、そこにはどういう含意が込められているであろうか。

このような角度から、本論の課題を三つ設定したい。

第一に、「明証性」という言葉はデカルトのテキストの中でどのような使われ方をしているであろうか。そのことの検証を通して明証性の意味を詳らかにしたい。

第二に、デカルトの言うコギトの明証性は、しばしば指摘されるように一人称的で主観的な事態にすぎないものであろうか。いわゆる相互主観性への道が開かれていることを示したい。

第三に、認識論的身分という観点からコギトと神との関係を問うとき、コギトの明証性はある解釈者の説くように「神の誠実を必要とし、その点で学知 (scientia) に値しない」とすべきであろうか。これに対して、「コギトの特権」を主張しておきたい。

## 1 明証性

「明証性」(evidentia) ないし「明証的」(evidens) という言葉をデカルトはどのように使っているであろうか。「明晰判明」などに比すれば、とりわけデカルト的な特殊な用法があるわけではない。ごく普通の言葉である。しかし、かりに言葉の意味はその言葉がどのように使われるかによって決定されるとするならば、明証性の用例を分析することによって、その意味の全体像がある程度浮び上がってくることになるであろう。

### 1-1 明証性と真理の基準

周知のように、『方法序説』第二部に示された方法の第一規則は、明証性の規則とよばれる。

すなわち「私が明証的 (évidemment) に真であると認めたいやうでなくてはいかなるものをも真として受け入れないこと。…そして、私がそれを疑ういかなる理由ももたないほど、明晰にかつ判明に (si clairement et si distinctement) 私の精神に現われるもの以外の何ものをも、私の判断のうちにとり入れないこと」<sup>(3)</sup>であった。

この規則の前半が示しているように、およそある命題  $p$  が真 (vrai) であるとは、 $p$  が明証的に真であると認められることにほかならない。つまり、明証性ということが真なる命題  $p$  に固有の性質ないし条件とされている。逆にこの条件を満足するものはすべて真と見なされる。真理の基準は、精神における直接的明証性そのものに求められており、外的実在との一致などはこの場面では問題になっていない。これはいわゆる真理の明証説である。

では、なぜ明証性がストレートに真理の基準となりえるのか、その根拠は何であるのか。われわれは本性上、明証的なものに同意せざるをえず、それを真理として拒むことができないから、と一応答えられる。しかし、より十全な解答は規則の後半にでてくる明晰判明という概念によって与えられるであろう。すなわち、 $p$  が明証的であるとは、換言すれば、それが疑いえない形で私の精神に明晰判明に現前していることである。ところで、明晰判明なものがすなわち真である究極的根拠は、われわれの同意云々によりも神の創造にある。神を見出した後にデカルトは言っている、「すべて明晰で判明な知識は、疑いもなく何かであり、したがって無に由来するものではありえず、必然的に神を——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ところの神を——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」(3A)。要するに永遠真理創造説、これが明晰判明なもの、明証的なものを真理の基準としえることの根拠である。デカルトの明証説が主観主義や心理主義に陥ることから免れているのは、言うまでもなくこの神の後ろ楯があるからである。

このような仕方では明証性は真理の基準とされるが、それと同時に明晰判明の概念とオーバーラップする所がはなはだ多いことが注目される。上の明証性の規則が、のちになって「われわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である」<sup>(4)</sup>と新たに定式化されたことからそれは確かめられるであろう。「明証的」という一般的な言葉に、デカルト的な洗練を施したのが「明晰判明」かと思われる。

## 1-2 数学的明証性

デカルトは若き日より、とりわけ数学を好んだが、その理由は「その推論の確実性と明証性とのゆえに」<sup>(5)</sup>であったという。数学を以て諸学の範とする考えが、Mathesis universalis として17世紀哲学を特徴付けたことはいうまでもなからう。数学の論証 (démonstration) こそ最も確実で明証的な推論であり、およそ真理探求を志す者は「数論や幾何学の論証に等しい確実性を獲得できないいかなる対象にも携わってはならない」<sup>(6)</sup>。なぜなら、そもそも「すべての知識は確

実で明証的な認識である」(Omnis scientia est cognitio certa et evidens)<sup>(7)</sup>から、と『精神指導の規則』は語っている。

『省察』においても、明証性はしばしば数学の例を以て語られている。たとえば、ある  $p$  が明証的であるとは、それが  $2+3=5$  と同様に明らかだということに等しい。私は「精神の眼」で以てそれを「このうえなく明証的に直観する」<sup>(8)</sup>からである。また、ある  $p$  が明証的であるとは、三角形の内角の和が二直角であると主張することに等しい。というのも、「私は幾何学の原理を心得ているので、(そのことは)私にはきわめて明証的に明らかであり、その論証に注意しているかぎり、それが真であることを信じないわけにはゆかない」<sup>(9)</sup>からである。

このように、数学的推論の自明性以上に万人を能く説得するものはない。数学的明証性こそ明証性の範となりうるであろう。しかしながら、 $p$  を数学的に明らかな命題だとした場合でも、その明証性は形而上学的には絶対的なものではない。というのは、われわれは最も明証的と思われる認識においても時として誤るように自然によってつくられている可能性があり、「もしも神を知らないならば、(幾何学の)論証の真偽について疑を残す」<sup>(10)</sup>ことがありうるからである。数学的明証性は欺く神によってなお懐疑に付される。神の誠実が示されないかぎり、数学も真なる学知 (vera scientia) たりえない、というのがのちのデカルト哲学の立場であった。

### 1-3 論理的推論の明証性

数学的推論のみならず、一般に理性のはたらきによる論理的推論 (raisonnement) が明証的だと考えられている。たとえば先に触れたように、cogito から sum は「きわめて明証的にきわめて確実に帰結する」<sup>(9)</sup>と一度ならず強調されている。そして、第一原理としてのコギトは、「きわめて明晰できわめて明証的であって、人間精神がそれを注意深く考察しようとして心がけるかぎり、その真理性を疑いえないほどである」<sup>(11)</sup>とも言われている。さらにデカルトは、神の存在証明、すなわち神の観念が私の内にあることから神の存在を導出する手続きもまた「明証的な結論」<sup>(12)</sup>だと考えている。

コギトはまだしも神の証明までも明証的とするのは、デカルトの強弁だと言えるかも知れない。しかし少なくともここで指摘できることは、合理主義者デカルトには理性の光への強い信頼があり、その光に照らされて行われる論理的推論への確信があることである。たとえば、明証的に認識された原理から必然的に帰結するものによって演繹体系を作る場合、「この演繹の全過程のうちには、きわめて明白なもの以外の何ももの」<sup>(12A)</sup>あってはならないし、演繹的推論が成立している場面には一点の疑いの余地もありえない。ここには論理への絶大な信頼がある。それゆえ  $p \rightarrow q$  という推論は、それが演繹によるものであれ他の推論 (illatio) によるものであれ、論理的にスジが通っているかぎり、動かしがたい必然性をもってわれわれを圧倒するのである。論理的必然性、それが raisonnement の明証性に常に伴っていると思われる。

もっとも、この合理主義的確信もまたある意味では数学の場合と同じく懐疑の射程に入ってくると思われるが、その点の詮議はすでに旧稿においてなされている<sup>(13)</sup>。

#### 1-4 「理性の明証性」

明証性という言葉は、その語源 (evidens, ex-video) からしても察せられるように、元来「見る」という知覚動詞を含んでいる。しっかり見る、一目瞭然である、というニュアンスがある。しかしデカルトにおいては、明証性から感覚的意味合いが払拭され、前項で検討したように、それは専ら知性や理性の営みにかかわることとされる。同じ見るにしてもそのもの自身を心の目で見、精神の眼で直観するのである。

彼はスコラの認識論に対して言っている、「確実性は感覚のうちにあるのではなくて、明証的な認識 perceptions évidentes を有するときの知性 l'entendement のうちのみにある<sup>(14)</sup>」。また言う、「けっきょくのところわれわれは、目ざめていようと眠っていようと、われわれの理性の明証性 l'évidence de notre raison によってのほかは、けっしてものごとを信じてはならない。そして私がここで、理性とって想像とか感覚とかいわないことに注意してほしい<sup>(15)</sup>」。

明証性は想像や感覚を拒否する。それらは真理を教える確たる道具にならないばかりか、先入見となって誤謬の原因をつくるからである。これに対して、「真理を認識しえるのはひとり知性 intellectus のみである<sup>(15A)</sup>」。理性の明証性において真理を確信しえるのである。デカルトの明証性はこうした主知主義的認識論の中に定位されている。それゆえにこそ明証性が真理基準とされ、また数学や論理に信頼が寄せられたのであろう。

明証性の用例のいくつかを検討した今や、デカルトが「pは明証的である」と言うとき彼はそのことによって何を意味していたかが、いくらかはっきりしてきたと思われる。たとえば、p = コギトとした場合、そこで意味されていることはおよそ次のような事態であろう。第一に、コギトは数学的命題や論理的推論と同等かそれ以上に明晰判明に認知された命題であって、注意する精神の前には疑いの余地はない。第二に、コギトは感覚ではなく知性によってはじめて確認されるが、そこには理性への合理主義的確信がある。第三に、明証性ということ自体が真理の基準になる。コギトの定立のすぐあとで、そこから真理の一般的規則を抽出しえたのも、明証性がその様な性格をもつ所以であろう。なお、E.ジルソンは明証性を分析して、認識の直接性、直観性、および蓋然的真理の排除の三つを挙げている<sup>(17)</sup>が、これは各々われわれの三点に相当すると思われる。

## 2 コギトと相互主観性

### 2-1 問題の所在

コギトの「明証性」の意味は、以上でいくらか明らかになった。しかし、これで問題が片付いたわけではなく、問題は実はこれから始まるのである。それは、要するにコギトの明証性は、いかに明晰判明であろうと、知的に直観されるものでであろうと、真理基準という高い地位を与えられようと、所詮は一つの意識 (cogitatio) における明証性にすぎないのではないか、つまりデカルトの言う明証性とは、あくまで内部知覚に係わる主観的な事態にとどまるのではないか、という問題である。

たとえば、先に出した真理の明証説について言えば、明証的とはある人にとって明証的なのであって、他の人にはそうでないかも知れない。pが明証的であるとは、「私にとって」という一人称的限定の下で真であるにすぎないのだろうか。もしそうなら、これはプロタゴラスの説と異なる。そればかりではない。同じ私においても、かつて明証的と思われた(*paraître évident*)ものがよく考えると実は明証的 (*être évident*) ではなかったということがありうることは、デカルト自身も指摘している。<sup>(18)</sup> 一人称の内部においても、明証性についての混乱がありうるのだ。

結局、明証説を真理の基準として維持しようとするなら、第一に、それが単に私のある時間における恣意的な思いなしではなく、私において恒常的な基準たりえることを示さねばならない。第二に、それが他に対しても相互主観的な基準であることを言わねばならない。つまり「pは明証的である」が、なぜ私だけでなく他の人にも真として普遍的に妥当するか、その根拠を明確にしなければならぬ。

第一の問題については、比較的容易に答えられる。私において明証性の混乱があった理由は、実は私はpを「明晰判明に認知していなかったからである。むしろ真理のこの規則を知らなかったがために、他の原因にひきずられてすっかりそれを信じてしまったのであって、のちになってその原因がそんなにしっかりしたものではないことを発見したまでなのである」。<sup>(19)</sup> つまり、明証性の規則に言う「注意深く速断と偏見とを避けること」<sup>(3)</sup>が適わなかったにほかならない。逆に、この規則を知った上は、「たとえ私が夢みているのだとしても、私の知性にとって明証的であることはすべてまったく真なのである」。<sup>(20)</sup> 明証性を本当に知っていれば、主観の条件に左右されずにそれは常に真たりえるということであろう。なぜそう言えるか、どういう条件の下で実際に明証的と言えるのか、明証的であることを示す指標はなにか、というライブニッツ的な問題はここでは生じる余地がない。というのも、そもそも明証的なものを真理と呼ぶのがデカルトの立場であり、明証性それ自体の持つ自明性、不可疑性が明証性を示す条件である。明証性の指標は、明証性そのものであるという他はなく、指標のそのまた指標というふうに分析的に無限背進することはない。

むしろ問題は、第二の点である。「pは明証的である」がいかにして主観性を超えて、相互主観的な命題たりえるかである。たとえばp=コギトとした場合、当然コギトの主観性が問われるであろう。コギトを主観的だとする批判には現代でも根強いものがあり、デカルト哲学といえ、独我論の代名詞のように思われている向きがある。この批判を論破するためには、コギトが単に一個人の意識において真であるにとどまらず、他においても客観的に妥当する真理であることの根拠を示さねばならない。コギトの明証性が相互主観的なものであることを裏づけなければならない。

ところが、デカルトそのひとはその手掛りをほとんど提出していない。そればかりではない。『省察』の全編が「わたし」という一人称単数による記述で貫かれていることもあって、それはデカルト一人の主観の内面を記述した内的独白だという印象を不用意な読者に与えてしまう。「ただ自分だけに語りかけ、自己を深く掘りさげることによって、少しずつ私自身を、私にとっていっそうよく知られたもの…としよう」とさ<sup>(21)</sup>え言われているのである。さらに、「われ」から出発して神および外界を明らかにするという形而上学のプログラムからしても、デカルトの関心は、専ら「思惟するわれ」(ego cogitans)にのみあって、他我(alter ego)や相互主観性への関心は低いか、あるいは全く問題にされていない観を呈している。

しかしテキストのうえからして、コギトの相互主観性を暗示している証拠がないわけではない。そして、コギトの明証性がけって主観性のうちに閉じ籠もったものではないこと、したがってデカルト哲学が悪しき主観主義や独我論に陥ることを潔しとしていないことは解釈のうえから十分示しうると思われる。以下に、その二、三の論拠を展開してみたい。

## 2-2 コギトは人称を問わない

『省略』や『方法序説』において、たしかにコギトは一人称単数のかたちで記述されている。しかし、だからといって、それはデカルトひとりの私的経験、内的意識にすぎないと断言はできないであろう。およそコギトは、それを話している者だけが知りうるような「私的言語」<sup>(22)</sup>の類いではない。デカルトはなにも他人の理解を遮断した、孤高の思想を語ろうとしているのではない。なぜなら、『省察』は、「私(デカルト)とともに真剣に思索をこらす」<sup>(23)</sup>読者を予想しているし、『序説』は「婦人たち」をも含めた一般の人が「理解しうる」<sup>(24)</sup>ことを少なくとも目指していたからである。このことは、コギトが人称にかかわりなく成立し、相互主観的な理解が可能であることを暗示するものではなからうか。

たとえば、対話体で書かれた『真理の探求』では一人称単数の他に、「疑っているところの君が存在することもまた真である」(verum etiam est te, qui dubitas, esse)と二人称単数形が使われている<sup>(25)</sup>。また、全体が「われわれ」という一人称複数で記されている『哲学原理』ではコギトだけは、ego cogito, ergo sum というふうに単数形であるが、その前文は複数形で固め

られている、「このようなことを考えているわれわれ (nos qui talia cogitamus) が無であるとは想定することはできない」。かくて、第7項の見出しには「われわれが疑っている間はわれわれが存在していることを疑うことはできない」(Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus) と編集者によって記されている。<sup>(26)</sup> フランス語訳でも「われわれ」(nous) が頻繁に使用されている。<sup>(27)</sup> さらにコギトが三人称や不定代名詞で説明的に記述されることもある。同じ第7項では「考えるものが (id quod cogitat) 考えているまさしくそのときに存在しない、と解するのは矛盾しているからである」と説明されている。またある書簡には「ある人が疑うということから、その人が在るということを推論すること (inférer, qu'on est, de ce qu'on doute) は自ずからにして単純かつ自然なことであります」<sup>(28)</sup> とある。

最も注目すべきは第7項の文末である。コギトの「命題は、順序正しく哲学するものならだれもが会う (cuilibet ordine philosophanti occurrat), 最初の最も確実な認識である」と締めくくられている。つまり、私であろうと君であろうと、人称を問わずある人が cogitare するかぎり、その人の存在は当事者にとって明らかである。「だれでもコギトに出会いうる」とは、そのような意味であろう。したがってコギトは元来、人称を問わないもの、そして万人に可能的なものなのである。ところでコギトが各人において可能であるとは、そこには互に理解しあえる何か普遍的なものが根本においてすでに共有されていることではないのか。そういう共通の地盤に立って始めて、cogito とか cogitamus とか dubitas と発話しうるのではないだろうか。とすれば、コギトはもはや単独者の閉塞された思惟ではない。この可能性において、それは相互主観性を持つと言えるであろう。

それにもかかわらず、デカルトがあえて cogito.. というふうに一人称に固執しているには理由がある。それは、真理の発見のためには順序として一般的・普遍的な命題よりも、まず特殊の・個別的なものの認識から始めなければならないという立場をとっているからである。まず「わたしの内に経験されるもの」<sup>(30)</sup> に注意を向け、次にそこから次第に一般的な原理を発見して行く、というのがデカルト形而上学の論証の方法であった。それゆえ、直接の所与たる「われ」から出発せざるをえないのである。しかし、だからといって、デカルトの関心は思惟するわれのみであったとか、主観性の内的分析のみに終始していると考えるのが、間違いであることは言うまでもない。

結局、コギトの明証性は人称を問わない、相互主観的なものたりうると考えられる。したがって、p (コギト) が明証的であるとは、単に私においてそうであるだけでなく他のだれにおいても明証的であることでなければならない。あるいは、そのような公共的な知たりえないものを、およそデカルトは明証性とは呼ばないのである。<sup>(30A)</sup>

### 2-3 理性の普遍的内在

では、コギトがだれにおいても客観的に妥当する根拠は何であるか。その明証性を人称を越えて相互主観的たらしめている普遍的なもの、共通の地盤とは何であるか。

それは「理性」である、と差し当たって答えることができるであろう。理性もしくは良識が万人において普遍的に内在するとの確信は、『序説』のはじめの数行に述べられている。すなわち、真偽判断の能力たる理性は「最も公平に配分され」(la mieux partagée)<sup>(81)</sup>であり、「すべての人において生まれつき相等しい」(naturellement égale en tous les hommes)<sup>(82)</sup>。したがって、理性という「普遍的道具」<sup>(82)</sup>を用いて私がpと判断したことは、他の人もまた同じだけ理性を分有しているがゆえに、他のだれにおいてもpと判断されるはずである。そうでない場合が時としてあるのは、「考えていることが同一のことでない」<sup>(83)</sup>からにすぎない。逆に、「同一のことについては真理は一つしかない」<sup>(84)</sup>のであるから、「理性の明証性」<sup>(15)</sup>に従うかぎり、だれしも等しくpと結論せざるをえない。

この理性は周知のように「自然の光」(lumen naturale)とも呼ばれる。註(8)でも示されたように、デカルトはしばしば「…は自然の光によって明らかだ」という言い方をしている。ちょうど、太陽の光が万物を満遍なく照らすように、人間に本性的な知の光は万人の精神の内に遍在して明証的なものを照らし出している。そして、明証的なものを前にして、われわれは「知性における大きな光」<sup>(85)</sup>に照らされ、それに不可抗的に同意せざるをえないのである。このように、コギトの明証性は、理性ないしは自然の光という共通のものが万人において等しく内在することを根拠として、相互主観的であり普遍妥当性をもつとすることができるであろう。

理性の内在を具体的に示していることがらがある。すなわち、コギトの認識以前に「すべての人に生得的な」ある知識があり、それは反省や論証に先立つ「内的な認識」cognitio internaによって知られるということである<sup>(86)</sup>。たとえば「思惟とは何か」「存在とは何か」がそうであって、それらは定義するまでもなく「明晰でそれ自身によって認識される」<sup>(87)</sup>。なぜなら「自らの理性に耳を傾ける」ものはだれも「いつでも十分に(それらが何であるかを)知りうるだけの光に十分めぐまれているはず」<sup>(88)</sup>だからである。生得的知識の内には、存在や思惟といった「始源的概念」(notions primitives)<sup>(89)</sup>のほかにも、因果律や同一律が数えられるであろう。『哲学原理』のテキストには、それらの他に「思惟するものが存在しないということはない」(quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat)<sup>(40)</sup>が付け加えられている。この付加ははなはだ重要である。なぜなら、コギトに先立って一般の原理が「インプリシットに前提されている」<sup>(41)</sup>ことを認めているからである。この大前提は認識論的にはコギト発見の後ではじめて気付かれるが、実際はコギトに先行しているのである。

私において最初に出会われた真理であるはずのコギトに、さまざまな生得的知識があたかもカテゴリーの如くに予め前提されている。このことは、コギトがすでに相互主観性を有していること、客観的世界と合い通じていること、それゆえ普遍妥当性をもつことを十分指し示している



思われる。その限り、デカルト哲学はけして単なる主観主義や独我論の内にとどまるものではないであろう。出発点はたしかに我であり我の観念であるが、その目指すところは、いかにして内なる観念から外なるものの存在を確立するかであった。

#### 2-4 神の保証

コギトには生得的なカテゴリーが含まれ、それを根拠として他の主観と通じ合い客観的世界を共有する。コギトは、普遍的な自然の光に照らされているがゆえに、その明証性は主観的たるにとどまらない。

しかし、以上の議論を形而上学的確実性という角度から見た場合、そこには実は重要な前提が必要となってくる。それが「神の誠実」(veracitas Dei)という事態である。そもそもわれわれにとって明証的な生得的知識がなぜ本当に真(つまり無でなく實在)であるといえるか、自然の光を正しく真理の光として信頼してよい絶対的保証は何であるのか。こうした究極的な間に十分に答えるのは、もはや理性ではない。理性そのものの成立根拠が問われているからである。かくして理性という人間の営みを越え、それを背後から支えるものが求められるであろう。それがほかならぬ真理の創造者としての神であり、神の誠実という本性である。

デカルトは言っている、「われわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である、ということすらも神があり現存すること、神が完全な存在者であること、およびわれわれのうちにあるすべては神に由来しているということ、のゆえにのみ保証(assurer)されるのである。そしてこのことから、われわれの観念や概念は、それらの明晰判明な部分のすべてにおいて、実在的(réel)なものであり、かつ神に由来するからこそ、その点において真ならざるをえない<sup>(48)</sup>」。

この言明をどう理解すべきであろうか。われわれの明証的認識は、生得的知識であれ自然の光の教示であれ、それ自体として真なる資格を持つのではなく、神に由来するがゆえに真である。つまり神によって創造された真理にわれわれも与かっているかぎりにおいて、明証性は実在的であり真と言えるのである。逆に、神の保証なしには明証性はどこまでも究極的な真理とはなりえないのである。畢竟するに、有限なる人間知性が明証的と認定するものが普遍的、恒常的に真でありうるためには、最終的には無限なる神の保証を必要とするということであろう。ここではコギトの明証性が真である根拠そのものが問われている。そしてそれが主観性に止まらず、相互主観性を保ちえることの形而上学的理由は、人称や理性の共有だけではもはや説明しきれない。明証性や理性それ自体を可能にする「誠実なる神」を根底に置いてはじめて全幅の根拠が示されるといえよう。

ところでデカルトが神の誠実という時、もとよりそれは信仰の対象としての神を言っているのではない。理性的な探求の途上で出会われる、哲学の根本原理としての神を言っている。有限な

人間の知識を、真に確実なものとして根拠づけ学問的知識とするためには、神という無限者を想定せざるをえない。たとえば、彼が知識の確実性をつねに脅かす「悪しき霊」を仮定したのも、結局は後に「真理の源泉である最善の神」<sup>(43)</sup>を立てて知識を根拠づけようとしたからであった。デカルトの神についての論議は、こうした立場（神を背景に置いた合理主義）の表明に他ならない。このような立場が認識論として健全か否かについては、「健全」の意味に関わることであって今はさて置くが、少なくともそのような神を背景にして、はじめて確実な学問が成立しえるとするのが、17世紀の合理主義哲学の考え方であった。

### 3 コギトと神

ここで、コギトと神との関係が改めて問われなければならない。問題は、コギトの明証性の究極的根拠を問うとき、どの程度神の保証が必要とされるかである。

「pは明証的である」という場合、pが数学的命題ならば、それは疑う余地があり、神の保証を要する事は間違いない（1—2参照）。では、pがコギト命題であるとき、それは同じく神の保証を要するのであろうか。そして数学の場合のように「欺く神」の前に全面的な検証を余儀無くされるのであろうか。結局、pの内容にかかわらず一般に、知識の明証性を一貫して主張するには最終的に神を必要とするのであろうか。であるなら、コギトが欺く神を凌駕して獲得された真理だということがどう説明されるか。

あるいは、コギトのみは特権的であってその主体的な定立にはいかなる神の介入も許さないのか。ただ、コギトの真理性を客観的な地平にまで押し及ぼし、その相互主観性を問う時点において初めて神が要請されるのであろうか。であるなら、コギトが数学に勝って特権的な真理であることの根拠はどこに求められるか。

この問題については、現代フランスを代表するデカルト研究者ベイサッドが独特の解釈を提出している（Jean-Marie Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979）。彼は前者の立場、つまりコギトの認識論的身分を制限して神の誠実を強調する側に立っている。しかし、われわれとしてはむしろ後者の立場からコギトの特権を主張すべきだと考える。そこで、まずベイサッドの解釈を紹介し、ついでそれへの批判を試みたい。

#### 3—1 ベイサッドの解釈

ベイサッドの解釈の骨子は、神の誠実以前にはどんな命題も確実でない。ところで第二省察のエゴ（われ）はまだ神を知らないから、コギトの明証性もまた疑える。それが学知（scientia）の名に値するためには神の保証を要する、ということである。

すなわち、第一に神が知られる以前においては、形而上学の第一の命題たるコギトも欺く神によって懐疑に付される。その理由は「神があるかどうか、もしあるなら神は欺くものたりえるか

どうか。これらのことを知らないうちは、他のどんなことについても (de ulla alia) 確実とは思われ<sup>(44)</sup>ない」と、デカルトは述べているからである。ここでベイサッドは「どんなこと」の内にコギトも含まれると解し、全能の神の方を向けば、コギトの真理性だけを特殊化させるものは何もないとする。

第二に、コギトのエゴはまだ無神論者 (athée) であり、コギトの明証性は数学的明証性と異なる。 「無神論者も三角形の内角の和が二直角であることを明晰に認識しうる。…だが、その認識は真なる学知 (vera scientia) ではない」<sup>(46)</sup>。なぜなら、まだ神を知らぬ者は、最も明証的と思われることにおいても欺かれている恐れがあるからである。そのように疑わしいものを学知とは呼べない。ベイサッドはデカルトのこの一節を強く読み、単なる明証性と、神の保証を要する学知とを峻別すべき<sup>(47)</sup>である、そして数学的明証性とコギトのそれとの間には明確な相違がなく、そこにヒエラルキーを設けることもできないとする<sup>(48)</sup>。

第三に、コギトは神の保証を受けないかぎり、学知とはなりえない。およそ学知は永続的で確固たるものである。ところが、コギトは現時点における明証的な認知でしかない。「明証性の現実」 (l'actualité de l'évidence) を「学知の全時間性」 (l'omnitemporalité de la science) へと高めるには、永遠なるものの媒介が必要である。コギトが時間性を乗り越えて、不変なる命題として学の堅固な基礎となりうるには神の保証を要する。そして、その保証がなされるや否やコギトは学知となるが、それは保証の後であって、前ではないとベイサッドは解釈している<sup>(49)</sup>。

### 3-2 コギトの特権

ベイサッドの解釈の三つの論点に対してそれぞれ批判を試み、コギトの特権を浮き彫りにしたい。

第一の論点については、「他のどんなこと」の内にコギトを含ませることはできないと思われる。この文章は、神を知らないうちはコギト以外のどんなことも確実ではない、と読むべきである。なぜなら、『省察』の順序からしてコギトは確実な命題としてすでに立てられており、私の存在はこの段階ではベイサッドの理解とは逆に ipso facto に (事実それ自体として) 知られているからである<sup>(50)</sup>。また『哲学原理』の相当箇所には「どういう意味で残りの事物の認識は神の認識に依存する<sup>(51)</sup>のか」とあるが、ここで残りの事物 (res reliquae) とは明らかに精神以外の事物を意味しており、コギトが神に依拠しないことが暗示されている。もしここでコギトも神を知る以前は確実な知識でないとするなら、それは整然とした思惟の秩序を乱すばかりか、いったい何のためのコギトであったのかその意味が無に帰してしまうであろう。

たしかに、第三、五省察では明証的認識においても欺く神の脅威があるといったシチュエーションが繰返し想定されている。しかし、注意せねばならぬことは、そこで例に挙げられているの

はきまって数学的明証性であって、コギトの明証性が例になっていることは一度もないということである。このことは1—2でも少し示された。

たとえば、第五省察で「私が神を知らないならば、…自分ではこのうえなく明証的に認知しているつものことがらにおいてさえ誤るように、自然によってつくられているのだと考える余地がある<sup>(52)</sup>」と言うとき、デカルトが例に出している明証的な認知とは、「三角形の三つの角の和が二直角に等しい」という幾何学上の真理にはかならない。そこにコギトを入れる余地はないし、入れてはならないであろう。したがって、彼が「あらゆる知識 (scientia) の確実性と真理性とは、もっぱら真なる神の認識に依存する<sup>(53)</sup>」と結論するとき、そのあらゆる知識のうちにコギトは含まれていないとすべきであろう。

また、第三省察で、神の全能を考えれば、「私が精神の眼でこのうえなく明証的に直観すると思うことがら」においても誤りうるとするとき、そこでは「算術あるいは幾何学に関して何かきわめて単純で容易なことがら、たとえば $2 + 3 = 5$ <sup>(54)</sup>」が例として挙げられている。コギトもまた明証的に直観されるものであるが、コギトにおいても欺かれるという発想はデカルトには見当たらない。反対に、「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あいだは、けっして私を無であるようにするわけにはゆくまい<sup>(55)</sup>」という第二省察以来の一貫した言明こそコギトについての基本的発想である。

つまり、コギトには懐疑を自ら拒む力がある。コギトが、数学的認識や感覚的認識と根本的に異なる点は、それが意識をもって自らを思惟することにある。自意識の明証性ゆえに、全能の神に対しても、それが欺くものであろうと悪霊であらうと「欺くならば私は在る」という仕方での存在を確保しえるのである。それゆえにこそ「コギトというこの真理は、懐疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かさえないほど、堅固な確実なもの」であり、コギトは「哲学の第一原理<sup>(56)</sup>」という特権を有するのである。

結局、明証的なものが真であることの一般的な根拠は神にあるにせよ、ただ「コギトの私における明証性」というこの一点のみは神の保証を要さず、自意識それ自身の自明性によって成立している。この特権によってコギトは全能の神に対して拒否権を持っており、したがってコギトの明証性が欺く神によって懐疑にさらされるといった事態はありえないと思われる。

### 3—3 コギトと数学的明証性

第二の論点については、コギトがたとえ無神論者の提出した命題であっても、だからといってその明証性と数学的明証性とを同一視すべきではないと思われる。

たしかに第二省察のこの段階では、「神が在るかどうか<sup>(57)</sup>」はまだ知られておらず、むしろ「最善の神ではなく悪しき霊<sup>(43)</sup>」の想定が依然として続いている状態である。その限り、コギトは無神論者の頭脳によって得られた命題である。そして、かれは数学の真理を明晰に知りえると同時

に、コギトを明証的に知るであろう。第三省察には、この二つの真理を併記した箇所があり、<sup>(58)</sup> あたかも数学とコギトとが同じレベルで語られているかのような印象をあたえる。

しかし3—2でも指摘したように、明証的認識においても欺かれている可能性があるのは数学の場合であって、コギトではない。数学は神なしでは疑わしく、scientia (学知) たりえないであろう。だが、コギトは神のあるなしに拘らず成立する不可疑の真理であったはずである。そして、そのような知識を学知と称するか否かは「学知」の定義にかかわることであろう。コギトに関する限り、それは必ずしも明言されていない。学知と単なる明証的知識との区別も、コギトの成立場面では問題になっていない。

以上のように、数学的明証性とコギトのそれとの間には歴然としたレベルの差があり、本質的な違いがある。したがって、それらをベイサッドのように同日に論ずることはできないと思われる。

### 3—4 コギトと scientia

第三の論点はコギトが scientia になりえるか否かである。

レギウス宛ての書簡で、デカルトは scientia (学知) と persuasio (確信) とを次のように定義している。「我々を、疑うべきものへと駆り立てうる何らかの理由が残っている場合が「確信」であり、「学知」とはどんな強い理由によってもけっして揺るがせにしないほどに堅固な理由に基づいた確信のことである。何人も神を知らないなら学知をもたない<sup>(59)</sup>」。この定義によれば、学知は神が知られないかぎり持ちえないのであるから、神なしにも得られるコギトは学知とはいえない。また、コギトはどんな疑いの理由も残さない確実な真理であるから、確信にとどまるものでもない。結局、コギトは学知/確信というここでの二分法には入ってこないと考えられる。

ところで第五省察の終わりの部分で、scientia という言葉がしばしば登場し、神を知らないなら「真実で確実な scientia (知識)」をもちえない<sup>(60)</sup>、とか「あらゆる scientia (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<sup>(59)</sup>」といわれる。この scientia は、上の区分けからして学知と訳してさしつかえないであろう。しかし先にも述べたように、そこにはコギトは含まれていないのである。したがって、コギトは学知にはなりえない、より正確には、学知か否かという問題を越えた別の次元のことなのである。

だが、scientia を「学問」と読むならば、コギトは scientia にならぬどころかその核になる真理である。「諸学問 scientiae において何か堅固で揺るぎないものを打ち立てたい<sup>(61)</sup>」というのが第一省察以来の強い動機であり、「アルキメデスの点<sup>(62)</sup>」を求めた結果がコギトであった。つまり、コギトこそ諸学問の「基礎」fundamentum<sup>(61)</sup> となる第一原理であり、それを拠点として他のすべてのものの演繹に努めることによってデカルトの学問は構築されることになる。この意味でコギトは諸学問の原点であろう。<sup>(63)</sup>

ただ、コギトのみを以てすべてが充足し、すべてが「完全 *perfecte* に知られる」<sup>(64)</sup>わけではない。コギトはわれの存在という一隅を照らすのみであり、神の存在や外界の存在についてはまだ何も知られないのである。学問の原点は必ずしも学問の完成ではない。神の保証が要求されるのは、コギトを出発点として完全な知たる学問を建てようとするその時だと思われる。実際、デカルトはわれの存在と本質を論じたすぐ後で、神の存在証明に取りかかるのである。そのかぎりでは、コギトが確実な学問の基礎となるためには神を要するとするベイサッドの解釈には頷ける点もある。しかし、コギトが学知か否かという問はナンセンスであり、またコギトの全時間的定立には神の保証が必要だという主張もいま一つ説得力を欠く。なぜならコギトは時間にかかわらず、「私がこれを言い表すたびごとに、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」<sup>(65)</sup>からである。コギトは数学の命題と同じく時間的条件に制約されない命題として、すでに自ら定立しているのである。仮りにベイサッドの説くように、コギトの成立においても神の保証を要するとするなら、コギトの第一原理としての地位を危うくするばかりではなく、コギトと神との間に無用の循環をもたらすことになるであろう。ベイサッドの理解をデカルト解釈として一貫させることは困難だと思われる。

## 結論

コギトの明証性は結局どのようなものとして理解されるべきであろうか。

結論的に言えば、コギトそれ自身の明証性は数学の場合とは異なり、神による根拠付けを必要としない。コギトの特権において自ら成立している。しかし、それが主観性を越えて相互主観的なものでありえることの究極的な根拠は、真理の創り主である神に求めざるをえない。生得的なカテゴリーの共有や自然理性の光の遍在という理由付けは、二次的な意味しか持たないであろう。ところで神の保証が必要になってくるのは、コギトの明証性が内蔵する真理を外の世界にまで押し及ぼしてその普遍妥当性を問うとき、いわばコギトの外化の時点である。たとえば、コギトは明晰判明知の規則を暗に含んでおり、<sup>(66)</sup>第三省察の始めでそれは「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 (*videor*)」<sup>(67)</sup>という形で表面化された。だが、そのように私において明証的であると思われるものが同時に外なる世界においても客観的に妥当することは、神の保証が得られた第四省察においてはじめて「証明される」<sup>(68)</sup> *probat* のである。かくして外化されたこの規則が、改めて十全な規則としてデカルト哲学において縦横に駆使されたことは言うまでもない。このように、誠実なる神の保証を背景にしてコギトの明証性が外化されるとき、内、外の区別は取り払われ、普遍的、相互主観的な知 *scientia* の地平が開かれてくると言えよう。

## 註

- (1) Med. II, AT. VII. 25 (= *Meditatio II. Oeuvres de Descartes* publiées par Adam et Tannery, tome VII. p. 25). 以下、デカルトからの引用はすべてこのAT版全集によるものとする。
- (2) 「ここ数日の間、何ものかが世界のうちに存在するかどうかを吟味し、そしてこの問題を吟味するというそのことから、私が存在するということが明証的に帰結する (*evidenter sequi me existere*) ことに気づいたとき…」(Med. IV. AT. VII. 58)。また『方法序説』にも、「私が他のものの真理性を疑おうと考えること自体から、きわめて明証的にきわめて確実に、私があるということが帰結する (*il suivait très évidemment et très certainement que j'étais*)」(*Discours. IV. AT. VI. 32*)、と同趣旨のことが記されている。
- (3) *Discours. II. AT. VI. 18*
- (3A) Med. IV AT VII.62
- (4) *Discours. IV. AT. VI. 33*. 同じ定式化は『省察』第三部においても見られる (Med. III AT. VII. 35)。いずれの場合も、「明証性」と「明晰判明」との接近を物語ると考えられる。
- (5) *Discours. I. AT. VI. 7*
- (6) *Regulae. II. AT. X. 366*
- (7) *ibid.* 362. もっとも、『規則論』の言う *scientia* と『省察』の時代の *scientia* とは区別されるべきであろう。前者が数学的に厳密な知識の体系の意だとするなら、後者はその体系をさらに形而上学的に基礎づけたものと考えられる。
- (8) Med.III. AT VII. 36.
- (9) Med. V. AT. VII. 69-70
- (10) *ibid.* VII. 70 最も明証的と思しき認識においても我々は誤りうると言う場合、デカルトが引きあいに出しているのは常に数学の例である。コギトの明証性は、そこでは考えられていないというべきであろう。
- (11) *Principes de la philosophie. préface. AT. IX-2.2*
- (12) Med. III. AT. VII. 49, 51. Med. IV. AT. VII. 53. *Discours. IV. AT. VI. 33-34*, 神の存在証明の議論の節々で、「…は自然の光によって明白である」(*lumine naturali manifestum est*) という言い方が好んでなされ、それらの議論を総括するような場面で神の存在は「最も明証的に」(*evidentissime*) 結論される、と表現しているように思われる。
- (12A) *Principes. préface. AT. IX.-2,2*
- (13) 拙稿「われ疑う、故にわれ在り」(名大文学部研究論集XCI X・哲学33 pp.103-109.)なお、本稿はこの旧稿に接続して『省察』を問題にしているので、旧稿が〈デカルト『省察』の研究・1〉となる。
- (14) *Principes. préface. AT. IX-2.7*
- (15) *Discours. IV. AT. VI. 39*
- (15A) *Regulae. XII. AT. X. 411.*
- (16) *Discours. IV. AT. VI. 33*
- (17) E. Gilson, *René Descartes, Discours de la méthode, Text et Commentaire* Paris, 1947. pp. 197-198. なお一言すれば、デカルトには「明証的に演繹された (*déduites évidemment*) 帰結」(*Principes. préface. AT. IX-2.8*) という表現もあり、明証性は必ずしも直接性や直観のみに帰するものではないであろう。
- (18) *Objectiones septimae. AT. VII. 462*, この区別は、J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*. Paris. 1979. pp. 53-60 に負う。なお、フッサールも明証的に与えられたものがのちになって疑わしくなる可能性を認めているが、彼もデカルトと同じく、あらゆる懐疑を排除する必然的明証

- (eine apodiktische Evidenz) を目指している (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Husserliana Band I. S. 56)。
- (19) Med. V. AT. VII. 70
- (20) ibid. 71
- (21) Med. III. AT. VII. 34
- (22) デカルト的精神の人がおおよそ言葉を使うなら、いくら非言語的判断や生得的観念を想定してもそれは私的言語になる、という指摘が分析哲学の側からよくなされる (A. Kenny, *Cartesian privacy in Wittgenstein* edited by G. Pitcher 1968, *Modern studies in philosophy. A collection of critical essays.* pp.369-370)。しかし、以下に述べるようにデカルトの言語使用は相互主観性を目指していたと思われる。
- (23) Med. Praefacio ad lectorem, AT. VII. 9
- (24) Lettre au P. Vatier, 22 février 1638. AT. I. 560
- (25) *Recherche de la vérité*, AT. X. 515
- (26) *Principia* I. 7. AT. VIII-1. 6-7
- (27) *Principes*. AT. IX-2, 27
- (28) Lette à Colvius, 14. novembre 1640. AT.III. 248
- (29) Sur les cinquièmes objections AT. IX-1. 206
- (30) すなわちコギトである。 *Entretien avec Burman*. AT. V. 147
- (30A) 共通概念についていえば、それは先入見なき「すべての人によって等しく・明証的に知られる」がゆえに、「共通概念の名に値する」(*Principia*. I. 50. AT. VIII-1.24)。
- (31) *Discours*. I. AT. VI. 1-2
- (32) *Discours*. V. AT VI. 57. ただし、ここでの普遍的 (universel) とは、どんな場合にも使えるという意味である。
- (33) *Discours*. I. AT. VI. 2
- (34) *Discours*. II. AT. VI. 21
- (35) Med, IV. AT. VII. 59
- (36) Sextae responsiones AT. VII. 422
- (37) *Recherche*. AT. X. 524
- (38) ibid. 523
- (39) Lette à Elisabeth. 21 mai 1643. AT. III. 665, 始源的概念は、「あたかも原型の如きであって、それを雛形にして他のあらゆる知識が形成される」。その例としては、この他に、数、持続、延長、などが挙げられている。なおパスカルはこの考えをそのまま受けとり、始源語 (mots primitifs) と称している (*De l'esprit géométrique*, in *Blaise Pascal, Pensées et opuscules éd. Brunshvicg p. 168*)。
- また、『哲学原理』第一部49節において「無からは何も生じない」(Ex nihilo, nihil sit) や「同じものが同時にありかつあらぬことはできない」(Impossible est idem simul esse & non esse) といった命題は「我々の精神の内に居を占める永遠真理とみなされ」ていることからして、因果律、同一律もまた生得的知識と言えるであろう。
- (40) *Principia*. I. 10. AT. VIII-1.8
- (41) *Entretien avec Burman* AT. V. 14. ここでは、註(40)の命題に関して《quicquid cogitat, est》と《cogito, ergo sum》との優先関係が問題になっている。前者は *expresse et explicite* ではないにせよ *implicite semper praesupponitur et praecedat* とされる。
- (42) *Discours*. IV. AT. VI. 38
- (43) Med. I. AT. VII. 22
- (44) Med. III. AT. VII. 36



- (45) J. -M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes* p. 260
- (46) *Secundae responsiones*. AT. VII. 141
- (47) Beyssade. op. cit. p. 257
- (48) *ibid.* p. 259
- (49) *ibid.* pp. 264-265
- (50) *ibid.* p. 260. note. 7. ベイサッドは、「どんなこと」の内に神および ipso facto に私の存在を含めないグイエの解釈 (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. p. 319) に対して、この ipso facto の明証性は疑わしいとする。しかし、我々はグイエの読み方をとる。
- (51) *Principia* I. 13. AT. VIII-1.9 この文章は、必ずしもデカルトのオリジナルではなく『哲学原理』の編集者がテキストの欄外に記した見出しである。しかし、デカルトはそれを拒否していないし、仏訳の際にもそのまま採用されている。なお邦訳では、井上・水野両氏のもの (中央公論社『世界の名著・デカルト』所収) が「精神以外の事物」(p.13) と、明確な解釈を付している。
- (52) *Med. V.* AT. VII. 70
- (53) *ibid.* 71
- (54) *Med. III.* AT. VII. 35-36
- (55) *ibid.* 36 これとほぼ同じ言明が *Med. II.* AT. VII. 25 にもなされている。
- (56) *Discours.* IV. AT. VI. 32.
- (57) *Med.* AT. VII. 36
- (58) *ibid.* 「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、けって私を無であるようにするわけにはゆくまい。…あるいはまた、二たす三を五より多くしたり少なくしたりする、などといったことはけってできまい、そこに私は明白な矛盾を認めるのであるから。」
- (59) *Lettre à Regius*, 24 mai 1640. AT. III. 65
- (60) *Med. V.* AT. VII. 69 et 70
- (61) *Med. I.* AT. VII. 17
- (62) *Med II.* AT. VII. 24
- (63) *Principes.* AT. IX-2.2
- (64) *Med. V.* AT. VII. 69 et 71
- (65) *Med. II.* AT. VII. 25. «quoties a me profertur, vel mente concipitur». この quoties は、仏訳では toutes les fois que となっているが、必ずしも時間的な意味に限定されるのではない。「何時でも、恒常的に真である」と読んでおく。この一節の解釈に関して、いわゆるコギト瞬間説と持統説とに触れておきたい。周知のようにジャン・ヴァールは時間の無限分割可能性、非連続性を根拠として、コギト命題は「瞬間」(l' instant) における真理だとした (J. Wahl, *Du rôle de l' idée de l' instant dans la philosophie de Descartes*. p. 5)。この説に立てば quoties は「各瞬間ごとに」と読めるであろう。これに対して、ベイサッドは「思惟が瞬間においてなされるというのは誤り」(*Entretien avec Burman*. AT. V.148) だとしてコギトに暫しの持続 (le moment) を認めた。以てコギトの演繹可能性や自己同一性を保存するためである (Beyssade, op. cit. p.131-143)。すると quoties は、「その時々において」と読めるであろう。論としては後者の説が勝っていると思われるが、ただ思惟の持続と時間の非連続性とがいかに両立するかについては、まだ多くの説明を要するであろう。我々は、この論争はベルクソンのものではあっても、デカルト的ではないと考える。およそ、デカルトの思惟は (その構築には長い省察を要したにせよ) 時間の秩序により、「推論の秩序」(l' ordre des raisons) に従うものであった。ベルクソンの言葉で言えば、「空間的」である点にその特徴があった。とすれば、コギトを瞬間にせよ持続にせよ、およそ時間的に見ること自体に無理があるのではなからうか。それは、 $2 + 3 = 5$  が時間的であると言うに等しく奇妙なことであろう。コギトは数学の命題と同じく無時間的なもの、永遠真理的なものであって、いったん立てられれば、常

に真であると考えられていたはずである。

66) この一般的規則は、コギトの命題において「考えるためには存在せねばならぬということをきわめて明晰に私が見る」ことに由来している (*Discours. IV. AT. VI. 33.*)。

67) *Med. III. AT. VII. 35*

68) *Med. synopsis. AT. VII. 15, cf. Med. IV. AT. VII. 62*

〈Sommaire〉

L' évidence du cogito

par H. Yamada

Descartes considère que 《Cogito, ergo sum》 est une proposition bien évidente. Or, qu' est-ce que l'évidence chez lui? Celle-ci n' est pas simplement une conception subjective. Au contraire, il fait de l' évidence le critère de la vérité. Car, l'évidence du cogito, qui surpasse celle de la mathématique, a le privilège d'être nécessairement vrai par sa propre nature. Mais pour que le cogito soit intersubjectif, c'est-à-dire que sa vérité soit toujours valable aux autres, il faut que le Dieu véracé existe et l'atteste. Avec cette extériorisation du cogito assurée par Dieu, le cogito découvre un horizon intersubjectif et ainsi peut être un fondement stable de la vraie science.