

デカルト『省察』の研究・4

——デカルト的循環，神の存在証明へ——

山 田 弘 明

1 デカルト的循環 (le cercle cartésien)

明晰判明知の規則と神の存在証明との間には循環がある，との指摘が古くデカルトの時代からなされてきている。この問題を，我々も避けて通れないであろう。かりに循環が不可避であるとするならば，デカルトの形而上学は論理的に破綻せざるをえないであろう。実際に破綻しているとする解釈もある。しかし，デカルトの弁明を補完する方向で循環を回避できる，とする見方もある。⁽¹⁾

我々としてはまず，テキストによって問題の箇所を浮かび上がらせ，次いで循環についてのデカルトの議論を追う。そして，最近の研究を踏まえつつ，問題をどのように解釈しえるかを考えてみたい。

1-1 規則と神

『方法序説』第四部において，デカルトは明晰判明な知が真であることを一般的規則として立てたわずか数ページ後で，次のように言っている，

「さきに私が規則として定めたこと，すなわち我々が極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，神があり現存するということ，神が完全な存在者であること，及び我々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確実なのである」。⁽²⁾

その数ページにおいては神の存在証明がなされ，神の存在を前提しなければ懷疑は十分に解かれない理由として上の引用文がきている。従って，この規則はそれ自体では未だ疑いうるのであって，それが形而上学的な意味で確実になるのは，神に由来することが明らかになった後のことであると解釈される。神に由来する (venir de) とは，真理は神に淵源し，神に基づくというアウグスティヌス的な思想だと受け止めてよいであろう。

ところで，テキストの順序からしてもこの規則の定立は何も神に基づいていないのである。そこで神が知られる以前では，この規則は不確実なのか，無効なのかという疑問がただちに生じるであろう。しかもその疑惑つきの規則をデカルトは神の存在証明において堂々と駆使して

(1)

いる観がある。つまり、 P という命題を証明するために Q という事態を要請しておきながら、 Q の証明に P を使っているのである。これは論点先取であり、このあたりから循環の霧が立ち込めてきていると解される。

同じことは、『省察』においても確かめられる。第三省察の始めてこの規則を確立 (statuere) しておきながら、デカルトはシノプシスでは、次のように明言している、

「しかし、そのほかに、我々が明晰に判明に理解するところのものはすべて、我々が理解するとおりに真である、ということを知ること（精神の不死を認識するために）要求されるが、このことは第四省察にいたるまで証明 (probare) されることができなかった。…第四省察においては、我々が明晰に判明に認知するところのものはすべて真であるということが証明 (probare) される」⁽³⁾。

そして第四省察の相当箇所では、次のように記されている、

「すべて明晰で判明な知識は疑いもなく何かであり、従って無に由来するものではありえず、必然的に神（かの最高に完全なものであって、欺瞞者であることは相容れない神）を作者としてもっており、それゆえ疑いもなく、真なのであるから」⁽⁴⁾。

明晰判明な知識が虚妄ではなく真であり実在的であることの根拠は、明晰判明さそのものにあるのではない。幾何学は明証的ではあっても、神を知らないならばそれはなお疑いなのであって、真なる学知 (vera scientia) にはなりえない⁽⁴⁾。真理の創造者たる誠実な神が在り、かの知識もその神に淵源することが証されて初めてそれは真といえる。逆に、天賦の自然の光に従って我々が明晰判明に認知したものが偽であるとするなら、神は欺瞞者だと言わなければならない⁽⁵⁾。このように明晰判明の規則と神とは太いパイプで結ばれている。これは永遠真理創造説に基づくデカルトの主張であるから、そのこと自体に問題はないであろう。

だが、本来神によって保証されるべき規則を、神の存在証明に使用することは許されるであろうか。問題は、この規則が証明 (probare) という形而上学の手続きを経ない時点では全く無効かどうかということである。つまり神の存在証明以前に、「一般的な規則として確立 (statuere) することができるように私には思われる」⁽⁶⁾という仕方で立てられたこの未公認の規則を、存在証明の公式な議論の中で使えるかどうか、使えるとするなら何の資格で使えるのかである。循環の問題はこのように纏められるであろう。

1-2 循環についてのデカルトの議論

デカルトの論述が循環をなしているとの指摘は、すでに『省察』出版当初から存在している。そのうちの主なものは、第二、第四論駁に集中している。それぞれの論駁とデカルトの答弁とを、検討してみよう。

第二論駁は次のようにデカルトを批判している、

「第三に、あなたはまだかの神の存在については確かではなく、しかもあなたの言うと

ころでは、始めに確実にかつ明晰に神が存在することを知っていなければ何ごとも確かではなく、あるいは何かを明晰に判明に認識することができないのですから、そこからして、あなたはまだあなたが思惟するものであるということを明晰かつ判明に知っていないということが帰結します。というのも、あなたによれば、この認識は存在する神の明晰な認識に依存しており、あなたが在るということを明晰に知ると結論しているその箇所ではまだ存在する神の認識を証明していないからであります⁽⁷⁾。

この批判は、神の認識以前においては明晰判明な認識はありえないとするなら、レス・コギタンスの認識は無効ではないか、という点にある。たしかに第五省察に見える「あらゆる知識の確実性が神の認識に依存する」とか「神を知る以前には何事も完全には知りえない⁽⁸⁾」という文言を形式的に受けとめるならば、人間のあらゆる認識は神を知るに至るまでは全て不完全であって、どのような命題（それがコギト命題であるにせよ）をも確実なものとして立てることができなくなるであろう。しかし、デカルトはそうは考えていない。彼の答弁を見てみよう、

「第三に、私が＜はじめに神が存在することを認識しないかぎり、我々は何ごとをも確実に知ることができない＞と言ったその箇所で、私は結論を導出したその根拠に十分注意していないときには、結論の記憶が舞い戻ってくるようなそういう結論の知識についてのみ語っていることを明らかにしておきました。というのも、原理の知は弁証家にと⁽⁹⁾っては知識と呼ばれないのが習わしだからです」。

デカルトはここで、結論の知識 (scientia conclusionum) と原理の知 (principiorum notitia) とを区別している。前者は推論の結果として取り出される知識であり、後者は推論の元になる最初の前提についての知である。およそ原理 (principium) とは体系の構成に先立って、最初に前提される命題であり、原理から体系は導き出されるが、体系から原理は導き出されない⁽¹⁰⁾。それゆえ、弁証家 (dialecticus) すなわちスコラの形式論理学者たちは、それを推論の体系からなる知識 (scientia) とは呼ばなかったのであろう。弁証家の方法には一貫して批判的であったデカルトもこの区別を踏襲し、神の認識が予め要求されるのは前者の場合であって、後者はその限りではないとしている。たとえば、コギトやレス・コギタンスは、神を必要としない原理の知だと考えられている。結論／原理というこの区別は、『哲学原理』やレギウス宛て書簡においても示唆されている。そこでは、原理の知の例として公理や共通概念が挙げられ、それは証明を演繹するための前提 (praemissus) であり、われわれはそれに注意を向けているかぎり、同意せざるを得ない⁽¹¹⁾、とされている。また、『ビュルマンとの対話』は、「われわれが真理そのものに気付く時には、たとえわれわれが神の存在を知らなくとも、その真理について疑うことができない⁽¹²⁾」と、明確な書き方をしている。

しかし、原理についての知が神を俟たずに成立すると言う場合、その成立の根拠になっているのは何であるか。今しばらくデカルトの議論を追ってみよう。

アルノーの第四論駁は循環の問題を鮮やかに指摘している、

「ひとつだけ疑点が私には残っております。著者が、＜我々によって明晰かつ判明に認知されるものが真であるということは、神が在るがゆえに我々にとって確かであるにほかならない＞と言われるとき、循環はどのようにして避けられるのでしょうか？しかし、神の存在は、それが我々に明晰かつ判明に認知されているがゆえにということがなければ、我々には確かではないのです。それゆえ、神の存在が我々に確かである以前に、我々が明晰かつ明瞭に認知するものは何であれ、真であるということが、我々にとって確か(13)でなければなりません」。

アルノーも、上に引用した第五省察の文言(8)を文字通りに受け止めている。その点に立って第三省察を顧みれば、デカルトは一方で明晰判明な認知の真理性は神の存在に依存するとしながら、他方で神の存在はそれが明晰判明に知られることを条件としているのであるから、ここには明らかなる循環があると批判しているのである。ちなみに、これと同じ趣旨の最も簡潔な表現が、ガッサンディの『抗弁』(Instantiae)に見いだされる、「神についての知が明晰判明であることを以て神の存在と誠実とを証明し、そして神が存在し誠実であることを以て神の知が明晰判明なることを証明するのは、循環を犯している」(14)。アルノーに対してデカルトは答えている、

「私がそう言ったとき、私は循環を犯してはいないことを、第二答弁においてすでに十分に説明しておきました。つまり、我々が実際に明晰に認知しているものを、以前に明晰に認知したと想起するものから区別しました。というのも、最初に神の存在が我々にとって確かになるのは、それを証明する論拠に我々が注意を向けているからなのです。その後ではしかし、あるものが真であると我々が確信するためには、我々がそれを明晰に認知したことを想起することで十分であります。が、それは神が在りそして欺かぬということ*(15)*を我々が知らないとしたならば、不十分になるでしょう」。

このデカルトの解答は第二答弁に準ずるものであるが、より精密な論理が用意されている。すなわち結論／原理の区別は、過去において明晰に認知したことの想起と、現在における明晰な認知という分節に解消される。つまり過去における認知は、神を知らないかぎり確実とはいえない。しかし現在におけるそれは、原理の知はもとより結論でもその論拠に注意しているかぎり確実である、とされる。たとえば、「三角形の三つの角が二直角に等しい」の論証を私は明晰に理解したという確かな記憶があっても、私が精神の目をその論証からそらすやいなや、もし神を知らないならば私とその真偽について疑いを抱くことは、たやすく起りうる。しかしその命題は「私にはきわめて証明的に明らかであり、その論証に注意 (attendere) 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 (non possum non credere)(16)」。原理の知の成立根拠は、明証的なものには同意せざるをえないわれわれの知的本性そのものにあるといえよう。

結局、循環についてのデカルトの議論は、次のように整理できるだろう。

a. 原理や前提をなす命題 P, あるいはそこから必然的に導かれた明証的な命題 Q を, われわれが現在きわめて明晰に認知し, かつそれにたえず注意を向けているとき, 神のあるなしにかかわらず, P および Q を真であると本性的に確信せざるをえない。神の存在証明は, このような確信を根拠として遂行される。

b. 過去において, P から Q を明晰に導き出したことを想起する場合, $P \rightarrow Q$ という論証の隅々にまで精神の目を向けているかぎりは問題ない。しかしそこから目をそらせ, そう判断した理由ないし前提 P に注意を向けずに Q のみを記憶していることがある。その場合は, たとえば $r \rightarrow q$ というふうに別の理由にすり変わる可能性がある。したがって, 我々の注意が行き届いていない場合でも, 論証が常に真であることを保証するために, 誠実なる神の存在が要請される。「神を知らずんば何ごととも確かでない」という文言はこのような文脈でとらえられる。したがって, 循環はどこにも存在しない。

しかし, このデカルトの解答でいて, 循環は回避されているといえるであろうか。むしろ問題が深まってきているのではないか。たとえば, b では単に想起とか記憶の不確実性を補うために神が要請されている観がある。たしかに, それで循環は解消されるであろう。しかしそれだけのことなら, 何も大袈裟に神をもちださずとも記憶を保持する手段として文字で書きとめるなりすればよいし, 現代ならば $P \rightarrow Q$ という推論の子細をコンピュータに記憶させておけば, それで済むことである。

問題はむしろ a である。「確信」は明晰判明の規則を成立させている唯一の合理的根拠であろう。だが, 確信は「自然の光」への信頼に基づくというのみで, それ以上の認識論的ステイタスは問われないうままになっている。なぜにわれわれの確信が, そのまま客観的な真理になりえるのか。opinio はそれがいかに明晰判明であろうとも所詮は opinio であって, 神の保証なきかぎり scientia にはなりえないのではないか。これは規則の未公認性とも絡んでくる重要な問題であり, a に関しては循環の嫌疑は消えていないと思われる。およそ循環の問題は, 認識の始点をどこに求めるか, 知識をいかにして根拠づけるかという認識論の根本問題を問うことでもある。その根は深いと言わなければならない。

1-3 循環の諸解釈

循環をどう解くか, あるいは少なくともどう解釈するかについては, すでに多くの研究がなされてきた。ここでは, そのうち現代の代表的な解釈として, ジルソン, ロディス=レヴィス, そして英米系のケニーのものを検討することにする。

<ジルソンの解釈>

E. Gilson, *Discours de la méthode, texte et commentaire* 1925. pp. 360-362. ジルソンは, 現在の明証性 (l'évidence actuelle) と, 明証性の記憶 (le souvenir de l'évidence) とを思惟の秩序に

したがって区別する。彼によれば、前者において、コギトや神の存在証明や数学の明証性がそうであるように、明証性がそれ自身で自足しているかぎりは、問題は生じない。⁽¹⁸⁾明証性の規則は、神の存在が知られる以前においてさえも、その普遍的形式においてすでに真である。しかし、後者の場合のような明証性の記憶は明証性ではない。明証性を過去において証明したもので代用させるとき、そこには神の保証が必要となってくる。このようにデカルトは、知性の有効性を確認したあとで記憶の有効性の保証を要求しているのであるから、何も循環を犯してはいない。

この解釈は単純明快であり、もしそれが本当なら循環は立ち所に霧散するであろう。しかし残念ながら、テキスト上の無理がある。現前の明証性（例えば数学的真理）が疑えないという立場は、『精神指導の規則』の時代の素朴な主知主義の産物である。これに対し、主知主義のよって立つ根拠について根本から形而上学的な反省を行うのが、『省察』の立場なのである。そこでは、まさに数学が疑われ、理性の明証的認知も改めて懐疑にかけられた。なぜなら、欺く神は我々がいくら注意を凝らしていても、 $2 + 3 = 5$ を真でないようにすることができるし、我々には明証的な公理さえも偽なるものとなしえるのだから。したがって、現前の明証性もまた懐疑の対象になっているとしなければならない。そのかぎり、明証性の規則は決して自足的に真であるとは言えず、循環は避けられないであろう。

<ロディス＝レヴィスの解釈>

G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*. 1971. pp. 261–269. 女史によれば、現前の明証性がまさに問題である。この問題を介して、デカルトは規則が明証的でありながら、しかし神に全面的に依存している、と論を反転させている。ここに循環があるが、それはコギトの明証性をいかに拡張するかという問題でもある。ここでデカルトは、私の知性のレベルでの心理的「確信」（明晰判明なものには同意せざるをえない）と、形而上学的レベルでの認識論的「確実性」とを区別する。神を知らないうちは、現前の公理の明証性にいくら注意しても、それは疑うかぎり「確信」は学知をなさない。しかしコギトは生きられた確信（*persuasion vécue*）であり、不可疑の知である。そこにおいて公理の証明性は事実上獲得されている。公理の単純性と論拠の秩序の連続性に注意しているかぎり、明証性の規則は懐疑を拒絶するものとして、コギトの行く手を導く糸となっている。そして、欺く神の現れる危険性は、誠実な神をみいだした時点でもはや解消され、「確信」は「確実性」、つまり「真の学知」となる。

ロディス＝レヴィスの説は、コギトを明証性のモデルと見て、規則や公理の明証性をそれに準じたものと見なそうとするものである。しかし、公理や明晰判明の規則がいくら明証的であっても、それは決して客観的にそうであることを意味しない。ある命題Pの明証性をわれわれは本性的に拒むことは出来ないという心理的事態と、そのPが形而上学的に絶対確実であるという認識論的事態との間には、距離がある。その谷間を埋めるのはコギトではなく、誠実なる

神である。逆に言えば、その神をみいだせないままであるなら、コギトの明証性とは関係なく、確信はどこまでも確信にとどまり、確実性にはなりえないであろう。たしかにデカルトは、「我々はいかにしても除去されぬほど堅固な確信を想定しており、したがってかかる確信と最も完全な確実性とは全く同一のものである (persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo)⁽¹⁹⁾」と言っている。しかしそれはあくまで、「神の存在が認識されたのち」⁽²⁰⁾のことに過ぎない。ロディス＝レヴィスの説を覆すには、永遠真理創造説を持ち出すまでもなく、「神があるがゆえにのみ、規則の真なることが保証される」⁽²¹⁾という『方法序説』の一句を想起するだけで十分であろう。規則は神の認定を受けていなければ、あくまで無効なのである。「第四省察以前には証明されない」明証性の規則を、第三省察で神の存在証明に使っているとするとするなら、それはやはり循環と言わなければならないだろう。

なお、最近ロディス＝レヴィスは、より広い視野から循環問題をとらえ直そうとしている (Descartes. *Textes et débats*. 1984. pp. 254–305)。しかし、コギトに支えられた規則は、その現前の明証性に照らされているかぎり保証されている、という風の問題の見方を変えることを提案している点に (同, p. 272)、我々はむろん妥協することはできない。

<ケニーの解釈>

循環問題については、アングロ・サクソン系の研究もはなはだ多い。そのうちの代表的なものとして、A. Kenny, *Descartes A Study of His Philosophy*. 1968. pp. 188–199. を取り上げよう。

ケニーはデカルトにおける不可疑性を第一段階と第二段階とに分けて考える。すなわち、第一段階とは、公理や数学的命題の真理性が心理的に疑いえないとする立場であり、第二段階とは、それらは誠実な神の保証を得てはじめて形而上学的に真だとする立場である。ところで、デカルトの答弁で真とされた直観的公理は、第一段階においてはそうであっても、第二段階では必ずしも真ではない。かくして、循環の様相を呈することになる。

たしかに、三段論法の大前提を立てるのに必要な命題 (神の誠実) を、その三段論法を使って論証するなら、循環になるだろう。しかし、デカルトはその論法を取っていない。明晰判明なものを真と認めたのは、そうした演繹ではなく直観に基づいている。だがこの直観の真理性の根拠となるのは神の誠実ではない。個別的なる直観は、心理的にも論理的にも、それ自体で最良の根拠となっている。それゆえ、何の循環もない。神の誠実が必要とされるのは、神によって自由に造られた真理を、我々が正しく直観しえるためではなく、いったん直観された真理を我々が維持し続けるためにほかならない。

ケニーは、他の論文でも同じ趣旨から循環はないと考え、「神の存在証明に使われているのは明晰判明な個別的な命題であって、……神の誠実は、私が明晰判明に認知するものはすべて真であるという普遍的命題を確立するために使われている」としている (The cartesian cercle and the eternal truths in *The Journal of Philosophy* MLXVII, 19 1970 p. 690)。だが、「今私が直観

している個別的な命題」は何を根拠に疑いえないとされるのであろうか。それ自体における自明性によると言うなら、それは上述した「確信」にすぎないであろう。明らかにデカルトは、 $2 + 3 = 5$ という極めて個別的かつ自明的命題さえをも懐疑のなかに投げいれている。欺く神の恣意は「私が精神の目でこのうえなく明証的に直観する (quam evidentissime intueri) と思うことがらにおいてすら私をあやまらせる⁽²²⁾」からである。逆に、真なる神による永遠真理創造説は、直観された真理の持続的維持だけに関わるのではなく、真理の直観そのものの妥当性を基礎付けるはずである。かように、神なしには個別的直観的命題もその不可疑性を保ち得ないと解釈される故に、そうした命題を使って神の存在証明をするのは、やはり循環を犯すことになると思われる。

以上の三人の解釈に共通することは、いずれも上に述べた a の問題 (確信の信憑性) を深く意識し、その根拠としての「現前の明証性」を何らかの仕方で懐疑の射程外に置く工夫を凝らしていることである。たしかにそうすることによって循環は一時的に回避された観がある。しかし、それと引き替えに、その明証性の根拠が薄弱なものとなり、認識論としての知的な整合性がなくなって行くことは否めないであろう。形而上学的には未検証なものを手掛かりに神を証明し、同時に神がその手掛かりを保証すると解するのであるから、循環の輪は依然として切れていないと言わなければならない。

これらの解釈に加えて、消極的ながらも一つの考え方がありえるかもしれない。それは、デカルトは循環の何たるかについて、必ずしも一般と共通の理解を持っていなかった。それゆえ、あれほど批判を浴びたにも拘らず、自分は循環を犯していないと主張しえた、とするものである。しかし、この解釈は「循環論」の用語例をテキストで調べるだけで、直ちに間違いだと知れるであろう。例えば、結果は原因から証明され、原因は結果によって論証されるとデカルトが言うとき、「私は論理学者が循環論 (un cercle) と呼ぶ誤りを犯しているのではない⁽²³⁾」としている。また、聖書が教えるゆえに神の存在を信じるべきであり、逆にそれが神に由来するがゆえに聖書を信じるべきだ、という議論を「無信仰の人たちは循環論だと判断するでしょう⁽²⁴⁾」と評している。論理学でいう循環 (悪循環) とは、一般に A を B によって証明し、かつその B は A によってのみ証明されるという事態を指す⁽²⁵⁾。上の例は、デカルトがその意味を正確に理解していたことを示している。

問題を一挙に打ち破り、快刀乱麻を切るような論理はありえないのであろうか。あるいは、コイレの言うように、デカルトは循環を犯していると潔く認め、むしろ循環はあらゆる認識論に合法的かつ必然的である⁽²⁶⁾という風に、そこに積極的な意味を読み込むのがよいのであろうか。

1-4 我々の解釈の方向

ここで我々の解釈の大体の方向づけをしておきたい。それは、明晰判明の規則は第三省察のこの段階では、いわば要請として暫定的に宣言されたにすぎず、ここでの神の存在証明には使

われていない。そして、それは第四省察で「証明」された後、第五省察の存在論的証明ではじめて実際に駆使されている、と解釈することである。

第三省察で、かの規則ははたしてそれほど「駆使」されているだろうか。規則を機軸にしてのみ神の存在証明がなされているだろうか。規則はその為の必須にして重要な要件になっているだろうか。

もしそうであったなら、規則の定立ののち、神の存在証明に先立って、その旨の明確な言明があって然るべきだろう。しかし、この黄金律の下に神の存在を引き出すといったエクスプリシットな議論は一切ないし、インプリシットな痕跡もない。反対に、デカルトは規則どおりにはうまく行かなかった場合をそこで想起している。すなわち、確実に明白だと認めていたものが、後になって疑わしいと気付いた例を三つ挙げている。1) 地や天や星など感覚の対象、2) 外界の事物からそれに似た観念が送り出されてくること、3) 算術や幾何学の単純な命題。ところで3) の場合、明証性に関して私の「確信」と全能の「欺く神」との間にジレンマが生じる。それを一挙に論破すべく、デカルトは「神は在るかどうか、もし在るとするなら欺瞞者でありうるかどうか」⁽²⁷⁾を吟味することに向かうのである。したがって、規則は神の存在証明を目前にして強調されるどころか、むしろトーン・ダウンされていると言わなければならない。

周知のようにここでの「証明」は第一と第二に分かれる。まず指摘しておかねばならないことは、第二証明においては、かの規則はおろか明晰判明の一語もそこでは使われていないことである。わずかに「きわめて明証的に」(evidentissime) といった表現が二度あるのみである。すなわち第二証明においては、規則はまったく使われておらず、そもそも必要とされていない。神の存在証明は規則とは別のルート(自然の光による認識)でなされるのである。

では第一証明ではどうか。たしかに明晰判明の語はしばしば使われている。そして、諸観念を吟味して真なる観念を選別する場面で、それとなく判定の基準に使われている。しかし、それはいわば脇役であって、規則が証明の機軸をなしているとはいいがたい。証明において重要なのは、例えば、実在性に関して因果律を認めるという自然の光の教えである。これこそ第一証明の機軸であり、必須の要件である。さらに、論駁者が口をそろえて批判するように、たしかにデカルトは、「神についての観念は最も明晰かつ判明である」⁽²⁸⁾と言っている。だが、そのこと自体は第一証明にとって必要不可欠のことではない。それは、テキスト上は存在証明の本体に属しておらず、証明が終わった時点でのコメントにほかならない。したがって、証明そのものに必須の要件ではありえない。

このように見てくれば、第三省察においては、規則は必ずしも「駆使」されておらず、証明の機軸にはなっていない、といわなければならない。

これに対して、第五省察は様相を異にする。すでに「第四省察においては、われわれが明晰に判明に認知するところのものはすべて真であるということが証明され」⁽²⁹⁾ており、規則は今や正当な権利を以て使用可能である。実際、第三証明は、次のように始まる、

「私があるものの観念を私の思惟から取り出しうるということだけから、そのものに属すると私が明晰かつ判明に認知するすべてのものが、実際にそのものに属するということが帰結するなら、ここからまた、神の存在を証明する論証が得られはしないであろうか」⁽³⁰⁾

そして、いわゆる存在論的証明が展開されたのち、

「結局、私がどのような証明の理由を用いるにしても、つねに帰着するところは、私が明晰に判明に認識するもののみが私をまったく確信せしめる、ということなのである」⁽³¹⁾

と結ばれているのである。第三省察以来、満を持していた規則がここにはじめて、明確な意識を以て使われているといえよう。そして、証明を終えたこの段階では、規則は神の後楯を得てトーン・アップされ、現在の明晰判明な認知はもちろん、過去における明晰判明な認知の記憶も真たること、あとになって偽だと気付いたものは実は明晰判明には認知されていなかったこと、そして、「あらゆる知識の確実性と真理性とが、もっぱら真なる神の認識に依存する」⁽³²⁾ことを結論して第五省察は終わっている。

要するに、規則の使用に関して、第三省察と第五省察とでは、いわばロジカル・トーンの違いがあり、それは論理的にも正当なのである。したがって、規則の定立と神の存在証明の間には、これまで指摘されてきたような循環はないと思われる。

我々の解釈の方向は、『省察』以外の神の存在証明を検討することによっても支持されるであろう。つまり、その証明に明晰判明の規則が積極的に使われているという証拠はますます見出せないのである。

『方法序説』における神の存在証明では、明晰ないし明証的な表現は6回登場する。だが、ここでは、明晰という言葉は明晰判明の規則としてよりも、単なる形容詞・副詞として使われているのではないだろうか。例えば「疑うよりも認識することのほうが、より大なる完全性であることを、私は明晰に見る」⁽³³⁾という文章は、不完全な私が同時に完全者の観念を持つことへの足がかりとなっている。その意味では証明へのステップとしてはなはだ重要であろう。しかし、ここで「明晰に見る」とは、私がPを明晰に見るがゆえに、Pは真であるということを意識的に述べたものでは必ずしもない。むしろ、「明晰に見る」は「確認する」でも、「理解する」でも文意は変わらないのではないか。明晰判明の規則は、存在証明の本体に直接関わるものではなく、むしろ補助的、修辭的な含意でさえある。かかる次第であるから、『序説』の三証明においてもその規則が駆使されているとはいえない。

『哲学原理』における神の存在証明において、規則の役割はさらに稀薄となる。その証明は第1部第14節から21節にかけてなされているが、明晰判明の規則は第30節に位置している。つまり、存在証明はその構成上からして明らかに規則に先立っており、規則をまったく要しない仕方ではなされているのだ。⁽³⁴⁾たしかに、明晰、判明という言葉自体は証明のなかで使われているが、それは形容詞・副詞的用法の域を出ていない。このように、『原理』の思惟の順序は、『序

説』や『省察』とは違って、コギトのあとに規則の定立宣言をせずに、直接神の存在証明に向かっている。それは、あるいは循環との批判を避けるための修正措置であったのかも知れないが、結局のところ、存在証明は明晰判明の規則を決して論理的に要求するものではないことを示している。だが、規則の定立宣言は無意味なことではない。『原理』においても、第75節は、正しく哲学することの順序として、まず懐疑をすること、明晰判明な認知を真と判断することを挙げ、次いでコギト、神の認識という風に進んで行くとしている。規則は『序説』の方法の第一規則⁽³⁵⁾と同じく、真理探求に際しての方法論的心構えを要請しているのである。

以上のように、明晰判明の規則は必ずしも神の存在証明に論理的に関わっていない、ということは何のテキストからも示されると思われる。そして、第三省察の始めで、デカルトが規則の定立宣言をしたのは、真理探求の精神として方法論的要請をしたままであって、この要請は第四省察で神の誠実が証明された時点で、真に有効な定理として使われる。このような方向で解釈するかぎり、規則をめぐる循環はないと思われる。

循環がありうるとすれば、それは規則そのものよりも、明晰判明に認知される公理（例えば因果律）と神の存在証明との論理的関係においてであろう。つまり、デカルトはその存在証明において、因果律をはじめとする公理（共通原理）を文字通り駆使しているが、他方で彼は「神を知らずんば、何ごとについても確かならず」としている。しかるに公理は神の保証を俟たず真である而我々は確信せざるをえない。その確信に基づいて存在証明がなされるのは、はたして論理的に整合的であるか。

『省察』への論駁者は、この点をも意識していたであろう。デカルトの答えは、すでに見たごとく、「何ごとについても確かならず」とは過去に明証的に認知したことを想起する場合を言っているものであって、現前の明証性への確信は自然の光に照らして疑いえないものである。問題とすべきはなぜに疑えないかであるが、デカルトはそれ以上の議論をしていない。これは先述したaの問題でもある。

しかし、かような「確信」は、我々の旧稿⁽³⁶⁾において示されたように、いわば作業仮設としてデカルト哲学の内に合法的な位置を占めていると思われる。例えば、因果律の明証性は、それだけでは形而上学的な根拠付けを欠いているゆえに、学知（scientia）とはならないであろう。しかしそれは、知識の体系構成に先立って前提される原理（principium）であり、その原理を使って自然の光の下に神の存在を整合的に導き出すことができたなら、その前提は真なるものとして確認されたことになる。「確信」そのものは単なる opinio にすぎないが、このような仕方「確実性」になりうると考えられる。

2 神の存在証明へ

周知のように、第三省察では神の存在証明がなされるが、本稿では証明そのものを云々するのではない。デカルトはなぜコギトだけで満足せずに、神を問題とせざるをえなかったのか。哲学において神を語ることの意味を再検討した上で、証明へと向かうデカルトの思惟の必然性をテキストの上から分析してみたい。

2-1 神を語るということ

第三省察のタイトルには、*Do Deo quod existat* (神について、神は存在すること)と記され、ここで「神の存在を証明するための主要な論証」(Synopsis AT. VII. 14)が展開される。そして、デカルトの思惟は、今や「自分だけに語りかけ、自己を深く掘り下げる」(*Med.* III AT. VII. 34)という仕方で、神に向かって深く静かに潜行していくことになる。自己をより深く知ることが、神を知る道であると彼は確信しているのだ。

だが、アランも指摘するように、ここで神が主題となることについて、不用意な読者はあるいは唐突な印象を持つかもしれない。デカルトが神への道を歩むこと自体を、我々はどのように了解しておけばよいのか。テキストの分析に先立って、哲学において神を問題とすることの意味を考えてみよう。

昔から哲学者たちはしばしば神を問題にしてきた訳だが、神を語るとは一体どういう事態なのだろうか。キリスト者が神を語ることは宗教的行為の一つとして理解できる。しかし哲学者が神を語る場合、一体かれは何をしていることになるのだろうか。

この問いに対しては、「哲学者の神」(*Dieu des philosophes*)と言われるように、かれは神を信仰の光によってではなく自然理性の光によってとらえようとしたのだ、と一応答えられる。つまり、哲学者が神を語るのは、なにも神学や宗教の領域にまで立ち入ろうとしているのではない。形而上学の根本問題を原理に遡って理性的に究明し、その原理に立って世界を統一的に説明しようとしているのだ。その原理を神と呼ぼうと、絶対者と呼ぼうと構わないのである。スピノザ、ライプニッツ、そしてデカルトはこの考えに立っている。

だが、有限な理性が一体どのような仕方で無限な神をとらえるのか。神は人間の理性的認識の射程外にある以上、理性によっては語りえないし語るべきでない、と考える哲学者もいる。パスカル、カント、ウイトゲンシュタインなどがそうであろう。かれらにおいては、神は理論哲学とは別の所で語られるべきものであった。

この違いは、もとより哲学という学問をどう考えるかによることであろう。およそ「近世哲学における神」という主題は、広い展望と多くの論点を要求するであろう。しかし、ここではデカルトの考えと対比する意味で、パスカルとカントが神の問題をどのように取り扱ったかを

想起しておくことにとどめる。

2-2 パスカルと「哲学者の神」

「哲学者の神」と言ったのはパスカルである。1654年の決定的回心の夜、彼は「Dieu d'Abraham, Dieu d'Issac, Dieu de Jakob, non des philosophes et des savants (アブラハムの神, イサクの神, ヤコブの神にして, 哲学者や学者の神にあらず」と覚書きに記している。ここからも察せられるように, パスカルは信仰の人であって, 神を哲学において語ることは人間の救いにとってあまり意味がないとする。その場合の神とは, むろんキリスト教の神であり, 「先祖たちの神」(『出エジプト記』3-15)である。そして理性の光の及ばない信仰の領域を純粹に保とうとする。このような立場——それはアウグティヌスの伝統に立つ——からすれば, 近世的な「哲学者の神」はどのように批判されるであろうか。

第一に, その神は信仰に結びつかない。——パスカルによれば, それは「たんに幾何学的真理や諸元素の秩序の創造者にすぎないような神」であり, 「それは異教徒とエピクロス派との見解である。……それに反して, アブラハムの神, イサクの神, ヤコブの神, キリスト者の神は, 愛と慰めとの神である。みずからとらえた人々の魂と心情とを満たす神である」(『パンセ』Br. 556)。哲学者の神は, 理性によって世界を合理的に説明するであろうが, 人の魂の救済には役立たない。「無神論も神論も同様に嫌悪する」(同)パスカルにとって, 救済に結びつかないような神はもはや神ではない。そのような神を哲学の原理としたデカルトを, 彼は強い調子で批判している。「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで, できることなら神なしで済ませたいものだと, きっと思っただろう。しかし, 彼は, 世界を動きださせるために, 神に一つの爪弾きをさせないわけにはいかなかった。それからさきは, もう神に用がないのだ」(同, 77)。そのような哲学は「一時間の労にも値しない」(同, 79)。パスカルにとってデカルトが「無益にして不確実」(同, 78)であるなら, 哲学者の神もまた無益なのである。

第二に, 哲学者の神は真理を保証しない。——人間の認識が真理に達しないという懐疑論の論点としてデカルトは夢と悪霊の仮設を設け, それをコギトによって打ち破った。そして真理が真理として確実である根拠を神に求めたが, その神は信仰の対象ではなかった。これに対してパスカルは, コギトを新たな哲学の原理として評価するものの, それだけでは確実性には達しないと考える。「何びとも信仰によらないかぎり, 自分が目覚めているのか, 眠っているのかということについて確信が持てない。……人間が善き神により, 邪悪の鬼神により, あるいは偶然に創造されたものであるかについては, 信仰によらないかぎり確実性がない」(同, 434)。彼においては, 懐疑論を真に打ち破り真理を保証するのは信仰にほかならず, キリスト教の神への信仰あるがゆえに人間は無知から開放され, 確実な認識(学問)を持つことができる。この考えは, 無神論者に対してモンテーニュがとった態度でもあった。

第三に, 理性による神の存在証明は成功しない。——パスカルの見る所, そもそも神の存在

証明は成功したためしが無い。およそ神は「隠れたる神」(同, 194)なのであって、人間の理性的認識からは遠ざかってある。理性の立場ではそうした神が「あるということも、またないということも不可解である」(同, 230)のだから、その存在証明は原理的にできない。たとえ証明できたとしても、それは哲学者の神にすぎない。キリスト者の神を受け容れるには、まず傲慢な理性を捨て、自らの心情 (le cœur) によって神を感じるのだからなければならない。「神を感じるの、心情であって、理性ではない。信仰とはこのようなものである。理性にではなく心情に感じられる神」(Dieu sensible au cœur. non à la raison 同, 278)。パスカルは、理性的推論によって神を認識するという道を捨て、神を直感において直接的に把握するという道を探っている。それゆえ、彼は哲学において神を語ることを潔しとしないのである。⁽³⁹⁾

こうした批判に対して、哲学として神を語ろうとする立場(例えばデカルト)からすれば、人間の救済、信仰による認識の基礎づけ、心情による神の直感は、いずれも純粋な哲学研究の対象にはなりえないことがらであろう。すなわち第一に、救済は信仰に属することゆえ敬して遠ざけられる。ここで問題なのは人が神によっていかに救われるかではなく、人間理性が神についてどこまで認識をもちうるか、そしてその認識に立って世界の合理的解釈がどこまで可能か、なのである。第二に、デカルトも「無神論者は幾何学の真理について真なる知識を持ちえない」(2ae Resp. AT. VII. 141)と言う。しかし、それは真理を保証するために信仰が必要だということではない。「誠実な神」についての認識が必要だということである。そしてその認識は神についての理性的反省から得られることなのである。人間の明証的な知識が確実であるためにはそれで十分であり、それ以上を求める必要はない。たしかにデカルトは「神により啓示されたものがあらゆる認識に勝って確実であることを信じている」(Reg. III. AT. X. 370)という言い方をする。しかし、それは別次元のことであって、学問的な真理認識を目指すデカルトは「信仰の真理は別にしておく」(Disc. III. AT. VI. 28)のである。第三に、デカルトも理性の弱さと有限性を知っているが、同時に理性に対する強い信頼がある。神は無限であってその全体を理解 (comprehendere) することはできないが、不可解ではない。なぜなら、無限であるということ自体は明晰判明に知性認識 (intelligere) されるからである (1ae Resp. AT. VII. 112)。その理性によって神の存在をある程度まで明らかにできる、というのがデカルトの立場であり、心情の直感なるものを哲学の認識論に持ち込むことを潔しとしないのである。

哲学者の神とキリスト者の神とは、このように立場の差異を際立たせるが、必ずしも二つの異なった神と見る必要はない。むしろ、同一のものを異なった方向から見ているにすぎないと解釈できる。特に、信仰と理性の調和を説いたライブニッツの場合はそうであって、両者は分断されたものではない。デカルトの場合も、伝統的なキリスト教の下地のうえに近代的な哲学者の神がいわば「重ね描き」されているのではないか。いずれにせよ、信仰と理性という大きな問題が背後にひかえていることは確かである。

2-3 カントの神の存在証明

カントにおいて、信仰と理性の相剋をめぐる神の問題に認識論的反省が施され、大きな決着が付けられることになる。すなわち純粋理性は神をその研究対象の外に置くということである。もはや理性は神を扱わないし、扱うこともできないとするのである。これに対して、デカルトはなお神について何かを語りうるであろうか。

まずカントの議論を思い起こそう。神の問題に対するカントの姿勢が最も明確に出ているのは、『純粋理性批判』弁証論のうちの「純粋理性の理想」(B 595-670)である。カントによれば、人間理性は一切の存在者の根拠として最高の存在や根源的存在を理念として考えてきたが、その理念が現実存在するかのように実体化するとき神の概念が生じる。だが、その実体化は理性の誤った推論にすぎない。そこでカントは、これまでの神の存在証明を三つに整理して、それぞれ批判していく。

その第一は存在論的証明 (der ontologische Beweis) である。これはアンセルムスが最初に定式化し、デカルトやヘーゲルも擁護した著名なものである。その骨子は「神は最も完全なものであるから、その本質に存在が必然的に含まれている。故に神は存在する」というものである。それはちょうど、「三角形」の概念のなかには「三つの角を持つ」という性質が必然的に含まれているようなものである。その性質を欠いた三角形はありえないように、存在を欠いた神は、神という概念に矛盾する。この証明に対してカントは批判する、たしかに三角形が三つの角を持つことは必然的である。だが三角形の概念を構成することから、三角形の現実存在は出てこない。同様に、神の概念が存在を含むからといって、そこから神が現実存在することは帰結しない。およそ「xは実際に存在する」という命題は分析命題ではなく、総合命題である。「在る」(Sein)とは、ものを限定しそれに何かを付加する実在的述語ではなく、ものを論理的に立てる論理的述語にすぎない。現実の百ターレルは対象そのものの定立を意味するが、可能的百ターレルは概念を意味するにすぎない。「ひとは単なる理念によって知見を富ましめることはできない」(B 630)。要するに、概念からは存在は出てこないというのがカントの論点である。これは、トマスのアンセルムス批判と同じである (*Summa Theologiae*. Pars Prima. Q. 2. a. 1)。

第二は、宇宙論的証明 (der kosmologische Beweis) である。これは世界において存在するものの原因の系列を辿れば、最後に究極の原因として最高の実在者が在る筈だ、というものである。これは、トマスが採った証明であり、デカルトも同じ論理を用いている。しかしカントによれば、「最高の実在者がある」ということには、存在論的証明が前提されていて不都合である。また、この証明には因果律が使われているが、それは感性界にのみ妥当するのであって、その境域を越えた超越的世界(もの自体)にまでは及ばない。人間の理性的推論は、現象界にのみ有効なのであって、それを以て超越的世界を推し量ることはできないし、両世界の橋渡し

をすることもできない。カントはそこで、理性の使用を人間世界の事柄にのみ制限すべきだとしている。ここに至って理性は認識論の法廷に引き出され、純粹理性は神の問題を扱う能力も権利もないという判決が下される。それを無視してなお神を語ろうとするなら、「見てきたようなウソを言い」ということになるだろう。理性は「最高の存在体の現実存在を想定することは許されても、それが実際に存在すると主張するのは・・大胆な不遜である」(B 640)。カントは結局「哲学者の神」が単なる理念であって、現実存在には関わりえないと見ている。

第三は、自然神学的証明 (der physikotheologische Beweis) である。これは目的論的証明とも呼ばれ、トマスやライプニッツによって支持されてきたものである。この証明は、この世界の秩序の驚くべき美しさ、調和の見事さ (飛ぶ鳥や人体のメカニズムの合目的性) に着目し、それは人為の及ぶところではなく何か知性的なものが目的を以てそのように企図したはずだ、そしてそれは神以外には考えられない、とする。だがカントによれば、そこから因果律を以て一足飛びに世界創造者としての神の存在を結論することは、第二の証明と同じ誤謬の道を歩むことであり、その根底には存在論的証明の誤りがある。これまた理性が「理念の翼を張って、経験的探求の及ばなかったものに近づこう」とした誤りの結果である。単なる思弁の力によって感性界を越え出ることにはできない。

以上のカントの批判は二点に絞られる。それぞれに対してデカルト的立場からどう答えられるであろうか。

1) 単なる概念を実体化するな——デカルトは『省察』執筆時に、同じ批判をスコラ学者カテルスから受けているが、彼にとって神は単なる概念ではない。単なる恣意的な概念 (名辞) と明晰判明な観念とは区別される。ペガサスの概念を知性が抱くことからその現実存在は帰結しない。だが、明晰判明な観念は無でなく、観念の原因を知性の外に求めることができる。三角形の明晰な観念からは、その可能的存在が出てくるだろう。だが神の観念は最も明晰であって、そこには必然的な存在が含まれる。⁽⁴⁰⁾ デカルトはこう答えているが、それは神の場合に限った特権的なことである。では、神の観念とは何か、存在とは何か。それは第三省察や第五省察の主題でもある。

2) 人間理性の推論 (例えば因果律) は神には妥当しない——これは、すでにトマスによって検討済みのことである。有限な人間の思惟でもって無限な神をとらえることは、もとよりできない。否定の道 (via negativa) という立場もあるが、だからといって神について否定的に語ったり、あるいは沈黙を守ればそれでよいとは考えない。おぼつかない思惟ではあっても、人間理性でとらえうる限りのことは神について類比的 (analogice) に語りうると考える。例えば、神を最高の存在者と規定した場合、そこから神の全能、最善などの本質は必然的に帰結するだろう。ここに「神についての言説」として神学 Theologia が成立する (Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* Pars prima Q. 1. a. 7, Q. 2. a. 2 et etc.)。デカルトもこの方向で考え、理性の限界を弁えつつ、神についてどれだけのことが言えるかを自然神学として論じているのだ。

その場合、カントと同様デカルトも人間理性の立場に立って問題を考えており、神を論ずるからといって直ちに人間的立場を越えたことを語っているわけではない。

ただ、因果律を経験的な世界を越えて使用するなどという要求は、微妙な問題を含んでいる。そもそもカントのように二つの世界を区別し、境界線を引くことはいかにして可能であるか。それができるためには、ひとはその両方を知っていなければならないからである (cf. Wittgenstein. *Tractatus*. Preface)。明らかにデカルトは因果律を神の存在証明に使っている。だがデカルトにおいては、経験的世界と超越的世界とは少なくとも論理的には同質であって、必ずしも原理を異にするものではない。したがって感性界の論理は超越的世界への論理にもなりえる。カントはこの考えを独断的認識論だとするであろうが、デカルトには神によって造られた真理はどの世界においても真だという確信（永遠真理創造説）がある。たとえば因果律は公理と同じく、我々の理性の内部に刻まれた永遠真理である。それをこの世界に敷いたのは神であるがゆえに、逆に我々は因果律を辿ってその神を見出すことができる、と彼は考えていたように思われる。

理性では神を語りえないし扱うことはできないとした点で、カントはデカルトよりもパスカルに近い。だが、問題は「神を語る」ということの意味であろう。カントは理論理性の領域から神を除外した。たしかに神についての形而上学的問いは、「人間理性に課された避けられない問いであると同時に、人間理想を越えているのが故に答えられない問い」(Vorrede A VII)であろう。しかし、だからといって神を語る事がまるでナンセンスだということではない。道徳的な意味における重要性が与えられているのである。すなわちカントも実践理性の領域においては、神の存在を強く要請せざるをえなかった。つまり、神は理論的知識 (Wissen) としてではなく、我々の生き方やモラルにかかわる道徳的信仰 (Glauben) として改めて語られるのである (『実践理性批判』I. 2, 2, 5)。

2-4 神を問う必然性

第三省察の本題に帰る。デカルトはここで何故コギトから一步踏みだして、神を問題にし始めるのであろうか。省察がここに及んで神に向けられることは、もとより様々な必然性がある。

最も大きな必然性としては、そもそも神の存在証明がデカルト形而上学の課題の一つであった、ということである。【省察】第二版 (1642) の題は、*Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur*。(第一哲学についての省察。ここでは神の存在、および精神と身体との区別が証明される) となっており、神を論ずることがこの書の主題の一つであったことが明示されている。デカルトは今新しい哲学を構築せんとしている。その際アウグティヌス以来の伝統に立って、神と人間精神とを論ずることが「形而上学の基礎」(fondements de la métaphysique *Disc. Préface AT. VI. 1*) であると考え。実際、理性を用いて「神を知り、自己を知る」ということがデカルトの哲学研究の出発点であり、オ

ランダ転住直後「あらゆる問題のなかでも最もよく研究した問題」(A *Mersenne*. 15Avril 1930 AT. I. 144)であった。したがって、早い時期から、神の問題はデカルト形而上学の根幹をなしていたと言えよう。

ところで、神についての理論は伝統的に神学の受け持つレパートリーであった。だが、デカルトは「神についての問題と精神についての問題との二つは、神学によってよりはむしろ、哲学によって論証されねばならない問題の最たるもの」(*Med. A la Sorbonne* AT. VII, 1)と考える。なぜなら、無信の者を説得するためには、神の存在を自然的理性によって、哲学的に証明してみせる必要があるからである。そしてその仕事を担うのが形而上学にはかならない⁽⁴¹⁾。このように、デカルトが神を論じるのは彼に課された課題であったのである。

だが、デカルトはなぜ神を形而上学の課題と考えたのか。たとえばハイデガーの形而上学では神は問題になっていない。それを知るには、『省察』の体系からくる内的必然性を調べ、かれにとって神とは何であったかを顧みる必要があるだろう。

まず『省察』の順序に沿って、神の登場の仕方を見てもみよう。第一省察で神はまだ知られず、逆に「欺く神」という否定的な仕方登場する。これに対して、第二省察では欺く神を凌駕するものとして「われ在り」が言われる。第三省察に入って明晰判明の規則が立てられるが、明晰な認知と欺く神の間にはなお相剋が残る。そこで早く神の存在を確かめておく必要があるとの反省から、神の存在証明が二種類かなり詳細に展開される。次いで第四省察では、その神は欺くものではなく誠実なる神であることが示される。そして第五省察では、神の存在論的証明が示される。最後に第六省察では、真なる神を背景にして外界の存在証明が行われ、心身合一体としての人間が誤ることに対して神にその責なしと論じて終わる。

この順序で見る限り、神はとりわけ我々の認識の確実性を保証する役割を担っているようである。⁽⁴²⁾第三省察の始めにおいては、我の発見は既になされているが、それはまだ真理の孤壘であって、我の外に世界があるか否かは全く知られていない。コギトの持ち合わせの知識だけでは、それを知るには十分でない。かの明晰判明の規則も、神の存在と誠実さが明らかになって初めて有効な規則となる。「あらゆる知識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・・のであり、神を知るにいたるまでは、私は他のなにごとをも完全には知りえなかったのもそのゆえである」(*Med. V. AT. VII. 71*)。

コギトは特権的に真である。しかしそれ以外のものについては、神が知られないうちは我々の認識の確実性は保証のかぎりではない。我々はコギトの内に閉塞してままで、いわば手も足も出ない。コギトから外なる世界の認識に確実に達するためには、神を見いだし要らざる懐疑の根を断っておく必要があるのだ。デカルトが神を問題とし始めるのは、このような内的必然性によるものと解される。

2-5 テキストの分析

そこで、その必然性が最も直接に表れているテキストをやや詳しく取り上げ、証明へと向かうデカルトの思惟の動きを分析しておきたい。そのテキストとは、第三省察の第四パラグラフ(AT.VII.p.35 1.30~p.36 1.29)である。煩を厭わずその全文(文の番号は筆者による)を掲げておく。

- (1) しかし何かがあるのではないか。
- (2) 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事から、たとえば、2に3を加えると5になるというような事からを考察していたとき、私は少なくともそれらを、真であると肯定するに足るだけ透明(perspicue)に直観していたのではあるまいか。
- (3) いかにも私は後になって、それらについても疑うべきだと判断したのであるが、しかしその理由というものも、もしかすると何らかの神が、このうえなく明白(manifestissima)であると思われる事からに関してさえ欺かれるような本性を、私に付与することもできたはずであるとの考えが、私の心に浮かんだからにはほかならない。
- (4) けれども、神の全能についてのこの先入の意見が浮かんでくるたびごとに、私は、もし神がその気になりさえすれば、私が精神の眼でこのうえなく明証的(evidentissime)に直観すると思う事からにおいてすら私を誤らせるのは、神にとってはたやすいことである、と告白せざるをえないのである。
- (5) しかしまた、私は、私がきわめて明晰(clare)に把握すると思っている事から自体の方に向き直るたびごとに、そういう事からをまったく確信(persuadeor)してしまい、思わず次のように叫ばずにはおられない。欺けるものならだれでも私を欺くがよい、しかし、私が自分を何者かであると考えている間は、けっして私を無であるようにするわけにはゆくまい。あるいは私が在ることが現に真であるからには、私はけっして存在しなかったのだということをいつか真であるようにするわけにはゆくまい。あるいはまた、2+3を5より少なくしたりする、などといったことはけっしてできまい、そこに私は明白な矛盾(repugnantia)を認めるのであるから、と。
- (6) そして確かに私には、何らかの神を欺瞞者(deceptor)であるとみなさねばならぬなんの機縁もないのであるし、何らかの神というものが在るのかどうかさえ、まだ十分には知られていないのであるから、単にそのような意見にもとづくにすぎない疑いの理由は、きわめて薄弱なものであり、いわば形而上学的なものである。
- (7) しかしそのような理由すら除き去られるように、できるだけ早い機会に、神は在るかどうか、またもし在るとするなら欺瞞者であるかどうか、を吟味しなくてはならない。このことが知られないかぎり、他の何事についても私は全面的に確信をもつ(plane certus esse)わけにはゆかないと思われるからである。

(1)は、前段からの続き具合を示す文章である。デカルトは明晰判明知の規則を立てたが、それを直ぐに運用することはしていない。規則そのものの使用はいわば凍結され、むしろ「明晰な認知」への反省が行われている。その理由は、明晰な認知においてさえ我々の認識には誤りの余地があるので、その懸念を払拭するためにも、真なる神の存在を早く論証しておく必要があることを示したいからである。

そこでデカルトは、以前に明白で確実だと認知したものが後になって疑わしくなってきたケースを想起している(本稿1-4参照)。まず「地や天や星など私が感覚によってとらえたもの」について言えば、それは外的対象として見える通りに実在するわけではない。私が明晰に認知していたのは、その観念が私に現れているということにすぎない。次いで、外界の事物からそれに似た観念が送り出されてくると判断していた点である。これこそ「実際はこれを認知してはいなかったのに、自分では明晰に認知しているのだ」と思い込んでいたことがらであった(Med. III. AT. VII. 35)。観念と外的対象との間にはどんな相似関係もない、というこの重要な主張はすぐ後で詳述される(VII. 38-40)。

さて前段の議論はここまでである。それに続いて、しかし明晰に認知されたものがなお他にもあるのではないか、と言っているのだ。

(2)は、数学的認識は明晰であったのではないかとしている。ここでは、明らかに第一省察の記述(VII. p. 20, ll. 20-31)が想起されている。すなわち、算術や幾何学は極めて「単純」で一般的なものだけしか取り扱わず、現実存在も問わないゆえに、確実なものを含んでいる。たとえば、 $2 + 3 = 5$ は疑いようのない「透明な真理」(*perspicua veritas*)ではないのか、とされた。

(3)は、もとより(2)に対するアンチテーゼであるが、ここでも第一省察の議論(p. 21, ll. 1-16)が反映されている。つまり、全能の神によって私はつくられたという古い意見(*vetus opinio*)があって、この神は、私が完全に知っていると思っている容易なこと(たとえば私が2に3を加えること)においてさえ、私が誤るように仕向けたかもしれない、と反論する。ここにおいて、(2)の立場である数学への主知主義的確信は崩れ、改めて形而上学的検証を要することになる。

(4)は(3)とほぼ同じことを言っており、やや *redundant* な印象を与えるかもしれない。しかし、内容的にみると(3)よりも一歩踏み込んだ強い表現になっている。冒頭の「けれども」(*Sed*)は、(3)への逆接ではなく、(3)という可能的命題に対してさらに積極的な命題の提出へと話を導くものと読める。つまり(3)はもしかして(*forte*)神が欺くこともできた(*potuisse*)と言うにすぎないが、(4)はその結果として実際に神はその気になれば容易に私を誤るようにする(*efficere*)と認めている。可能性ではなく現実性に近い話をしている。構文的には、第一省察ですでに語られた(2)-(3)の対立項が、ここで増幅され、(4)-(5)というさらに鋭い対立を生んでいるのであ

る。

(5)は(2)と内容的には同じであるが、より具体的でよりリアルな状況が述べられている。とりわけ(4)–(5)のコントラストは、アンビヴァレントな状況を鮮やかに浮き彫りにしており、このテキストの圧巻であろう。

すなわち、(4)の立場は「全能の欺く神」に目を向ける場合であった。そこでは、私の明証的な直観が無にされてしまうばかりか、確実性と科学知 (*scientia*) というものも、神が知られないかぎり原理的に成立しなくなってしまう。無神論者は幾何学について明晰な認識を持つであろうが、「欺く神」の疑がなお残る限り、かれは決して真なる学知 (*vera scientia*) を持ちえないのである (*2ae Resp. AT, VII. 141*)。ラディカルな懐疑ではあるが、確実性というものを絶対的な意味で考えるかぎり、それは否定できない。

これに対して、(5)の立場は明晰な認識への「確信」⁽⁴³⁾に向けられている。精神の向き直り (*conversio*) によって、(4)は一時的に忘れられる。そして、明証的なものに確固たる確信を持ち、それを拒むことができなくなる。実際、人間知性が明証的に示すものに対して、意志は不可抗的に同意せざるをえないのである (*Med. IV. AT. VII. 59*)。そして神が認識された後では、欺く神などは一顧だに与える必要もなく、この不拔の確信は「最も完全な確実性と同一のものである」(*2ae Resp. AT. VII. 144–5*) ことが判明する。かくして(5)の立場は正当化されるが、しかし神はまだ知られていないのである。その限り(4)の立場はいつでも権利を回復することができ、(5)を再び脅かすであろう。(4)から(5)への *conversio* は、同時に(5)から(4)への *conversio* をもつねに可能にしているのだ。

ロディス＝レヴィスは、ここに「確実性の認識論的正当性と、確信の心理的プランとの重要な区別」⁽⁴⁴⁾があるとしている。たしかに、確実性 (*certitude*) と確信 (*persuasion*) という二つのレベルが示されているが、問題は区別にあるのではなく、同じ命題に関してそれらが撞着してくるということであろう。つまり、*P* というある明証的な命題があるとして、それを(4)の立場に照らせば否定せざるをえないが、(5)の立場からすれば肯定せざるをえない。*P* についての解釈として、(4)と(5)とは相容れないのである。しかも *P* が真であることも偽であることも、共に合理的な根拠をもつのであるから、これは二律背反というほかはないであろう。人間の認識は、時計の振り子のように、あるときは(4)から(5)へと、またあるときは(5)から(4)へと不安定に揺れ動く。このアンビヴァレントな状況を断ち切るのに、神が求められることになるのである。

(6)は(5)の余勢を駆って(3)、(4)で提出された欺く神の仮設を再検討しようとしている。その仮設は、全能の神という「古い意見」から導出されたもののだが、実際にはそのような神があるかどうかはまだ知られていない。それゆえ、その懐疑理由は薄弱 (*tenuis*) で形而上学的 (*metaphysicus*) だと言うのである。

だが、これは強力な懐疑論を押し進めてきた第一省察から、少し後退した言明だと言わざる

をえない。デカルトの懐疑が形而上学的、つまり抽象的だということは『方法序説』(AT. VI. 31)でも述べられたことであり、問題はないであろう。しかし、第一省察の懐疑は少なくとも根拠薄弱なものではなかった。反対にそれは「無思慮とか軽率によって疑うのではなく、有力な熟慮された理由のゆえに (propter validas & meditatatas rationes) 疑う」(AT. VII. 21)ものであった。このトーンの差をどう理解すればよいか。

第一省察の懐疑は、デカルト自らがそう称したように、誇張的 (hyperbolicus) な懐疑であった (Med. VI. AT. VII. 89)。欺く神や悪霊などは実際には存在しないかも知れないが、そう断定もできない。そこで念のために懐疑の翼をできるだけ広く張り、少しでも疑わしいものはこれを全面的に偽とみなしておけば遺漏はなかろう。デカルトはこう考えた上で、あえて大袈裟な懐疑をしたわけである。しかし第三省察の今は、懐疑の道をただ突っ走ればよいのではない。むしろ誇張的懐疑の根拠そのものを静かに考え直してみるべきなのだ。

問題は「全能の欺く神」という懐疑理由が薄弱か有効かである。その想定は、我々の存在の起源が未だ知られていない以上、否定できない。この意味でそれは論理的に全く有効である。だが、有効であることと確実であることとは違う。欺く神は決して確かな存在ではない。我々は神が存在するか否かをまだ知らないからである。そして、何よりもこの想定は単なる opinio の上のみ成り立っており、我々の確たる認識に基づくものではないからである。この意味で、かの懐疑理由は薄弱であると言わなければならない。

だが、デカルトがこのように懐疑の再検討をしはじめるということ自体、次の(7)で明らかになるように、彼の思惟は神に向ってすでに動き始めていることを示している。

(7)は、今までの議論を受けて、神を証すべき必然性を結論している。(2)–(3)及び(4)–(5)のアンビヴァレントな対立関係を説くために、デカルトは神によってゴルディオスの結び目を一刀両断しようとする。なぜなら、神が欺くものでないことが示されれば(3)と(4)の可能性が消滅し、事態は一挙に解決されるからである。反対に、ここで神を論じないとすれば、認識は二つに引き裂かれたままで確実性に達せず、デカルトはコギトから一步も先に進めないであろう。神はいわば、カオスかコスモスかの選択を我々に迫るのである。

さて、課題は二つある。第一に神は存在するかどうかである。私の存在はすでに分かっている。自己を知ることから如何にして神を知るに至るか、それが第三省察を貫くテーマになっている。デカルトはそこで、私の内に外界の事物の観念があることに着目し、「私ひとりがこの世界にあるのではなく、その観念の原因であるところの、何か他のものもまた存在する」(Med. III. AT. VII. 42)と考える。つまり、私の内なる観念の因果系列を辿る(自己を深く掘り下げる)という仕方、神を知ることになるのである。第二にその神は欺くものかどうかである。神が誠実であることは、神は完全である(欺きは不完全性の証左)という根拠によって、第四省察であっけなく証明される。だが、この証明によって初めて、(2)と(5)とが保証される。つまり、「我々が明晰判明に真であると認識するものは、何であれ実際その通りに真である」

ということが、一点の疑いの余地もなく、形而上学的な確証を得るのである。「全面的に確証をもつ」とは、そのような絶対的な確かさに達するという意味であろう。

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

註

- (1) 循環を救う方向での古典的解釈としては、たとえばジルソン、ブレイエ、グイエのものがある。最近の英米系の研究誌については、Robert D. Hughes, *Le cercle des Méditations : un état des recherches récentes* in *Archives de Philosophie* 41 1978, Cahier 4. pp. 1-12が詳しい。なお、John Etchemendy, *The Cartesian circle : Circulus ex tempore* in *Studia Cartesiana* 2. pp. 5-42は、英米系の議論を精査していて問題を通覧するに便利であるが、ブレイエをよしとする結論はわれわれと袂を分かたず。
- (2) *Discours.* IV. AT. VI. 38
- (3) *Med. Synopsis.* AT. VII. 13, 15
- (4) *Med.* IV. AT. VII. 62
- (4) *2ae Responsiones* AT. VII. 141
- (5) *Pr.* I. 30
- (6) *Med.* III. AT. VII. 35
- (7) *2ae Objectiones* AT. VII. 124-125
- (8) *Med.* V. AT. VII. 71
- (9) *2ae Responsiones* AT. VII. 140
- (10) cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. p. 828
- (11) *Pr.* I. 13, *Lettre à Regius* 24. V. 1640. AT. III. 64-65.
- (12) AT. V. 178.
- (13) *4ae Objectiones* AT. VII. 214
- (14) P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica* éd. B. Rochot. p. 463
- (15) *4ae Responsiones* AT. VII. 245-246
- (16) *Med.* V. AT. VII. 69-70
- (17) AT. V. 148
- (18) ちなみにスピノザは、欺く神に対して明証的知識の自足性を以て循環を解消しようとしている。「この上なく確実な事柄においてすら我々を誤らせるような、ある欺く神 (aliquis Deus deceptor) がもしかしたら存在しているかもしれない、という理由で我々が真の観念をも疑惑のうちに呼び入れうるのは、我々が神について明晰で判明な観念を持っていないかぎりにおけるにすぎない。……そして我々は、ある最高の欺き手が我々を誤らせるかどうかを確実に知らなくても、三角形についてかかる (内角の和が二直角であるという) 認識に至ることができるのと全く同様に、最高の欺き手が存在するかどうかを確実に知らなくても、神についてかかる (明瞭な) 認識に至ることができるのである。しかるに、いったんこの認識をもちさえすれば、明晰で判明な観念に

ついて持ち得るすべての疑惑を除去するに十分なのである。」(B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione* 79 éd. Gebhardt II. p. 30)

デカルトにおいても、神について明確な認識が得られた上は、欺く神などは考えられもせず (*2ae Resp.* AT. VII. p. 145), 懐疑は除去されるであろう。しかし、その認識はあくまで神の存在証明において初めて得られるのである。欺く神の可能性が残されている限りは、三角形についても神についても、明証的知識そのものが懐疑の対象になり得るのである。スピノザはデカルト的懐疑を過少評価していると思われる。

(19) *2ae Responsiones* AT. VII. 145

(20) *ibid.* 144

(21) *Discours.* IV. AT. VI. 38

(22) *Med.* III. AT. VII. 36

(23) *Discours.* VI. AT. VI. 76 : "la faute que les logiciens nomment un cercle"

(24) *Med.* Epître aux Docteurs à la Sorbonne. AT. VII. 2

(25) A. Lalande. *op. cit.* p. 133. ラランドは、循環について興味深い批評を付け加えている「悪循環を略して循環としばしば言われる。だが、論理的相互性のすべてが悪しきものではない。Bは、AによってあるいはAとは独立に、定義または証明されることがありえる。この場合は循環ではあっても、悪循環ではない。かかる循環はあらゆる演繹的諸学問において、よくある事である。例えば、ある定理とその逆がともに真であり、一方が他方から導きだされるような場合である。だが二つとも認められているとき、他方が無条件で留保なしに前提されていなければならない、と双方とも要求するならば、悪循環となる。」

(26) A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes.* p. 120 なお最近では、セールも循環を認めたくえて、その積極的な意味を見いだそうとしている (Michel Serres, *Sur le cercle cartésien*, in *Revue Philosophique* 97. 1972, pp. 311-314.)。

(27) *Med.* III. AT. VII. 36

(28) *ibid.* 46

(29) *Med.* Synopsis. AT. VII. 15

(30) *Med.* V. AT. VII. 65 三角形の性質を考察することを機会に、ここから存在論的証明が始められる。その場合も明晰判明の規則は、意識的に使用されている。「これら(三角形)の特性は、私によって明晰(*clare*)に認識される以上、すべて真(*verus*)なるものであり、したがってまた、何ものか(*aliquid*)であって、ただの無ではない。すべて真であるものが何ものかであることは明らかだからである。また、私が明晰に認識するものがすべて真であることは、すでに私の詳しく論証したところである。そして、たとえこのことを私が論証しなかったとしても、少なくとも私がそれらを明晰に認知するかぎり、私はやはりそれらに同意せざるをえないというのが、確かに私の精神の本性的なものである」(*ibid.*)

(31) *ibid.* 68

(32) *ibid.* 71

(33) *Discours.* IV. AT. VI. 33.

(34) 同じことは、第二答弁に付加された「諸根拠」*Rationes*についても言える。ここでは【省察】本文のように分析でなく総合の秩序の下に論理が組み立てられ、定義、要請、公理に続いて、神の存在が三つの仕方であって証明されている。明晰判明の規則に相当するのは第七要請「純粋な知性によって明晰かつ判明に認知せられるところのものに疑いをいれることは、まったく不合理である」(*2ae Resp.* AT. VII. 164)であろう。だが、神の存在証明のなかでは、この要請は全く登場しない。

(35) *Discours. II. A.T. VI. 18*

(36) 拙論「われ疑う、故にわれ在り」(『名古屋大学文学部研究論集』XCIX, 33, 1987. PP. 103-109)

(37) アランは不注意な読者の例を二つあげている；「近代の大作品だ」とコント主義者の先生から言われて『省察』を読んだ弟子が、その神学くささに喫驚したこと。『方法序説』のデカルトは最初は理性の巨匠として現われるが、二頁先へ行くと坊主のような推論をすると、スタンダールが言ったこと (Alain, *Idées*. 1931. 野田・桑原訳『デカルト』pp. 3-4)。ちなみにわが国の中江兆民も、デカルトは一神教を主張した点で「推理を本とする哲学者ではなくて、盲信を基とする僧人」の一人だと、はなはだ乱暴な言い方をしている (『統一年有半』6)。これらの例は、哲学において神を論ずることに懐疑的な現代人に、共感を呼び起こすかもしれない。だが、哲学と宗教を峻別する点ではデカルトも同じである。上の例はとにかく神が出てくれば即宗教や神学の書だと早合点し、哲学で神を論じることの意味を理解できない人の例であろう。

(38) 通史的な研究には、ドイツのものに特色あるものが多い。

K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* 1967 (柴田治三郎訳『デカルトからニーチェまでの形而上学における神と人間と世界』, 岩波書店)。レーヴィットのこの書は、ハイデガーになって、キリスト教以後の形而上学が神学の重荷を背負った伝統の下にありながらも、次第に人間を開放してきたという基本的史観に立つ。そして彼は、近世哲学の問題が、神-人間-世界という三位一体的構造を問うことから神が脱落して、人間-世界のみを問うことへと縮小して行った必然性を辿ろうとする。彼によれば、まずデカルトにおいてはその構造は保存されており、アウグスティヌスの場合と同じく、神は自我と共にデカルトの重大な関心事であった。しかし、フッサール、ハイデガー、サルトルなどによってデカルトの構図は批判されることになる。カントからヘーゲルの形而上学 (哲学的神学) においてはまだ人間・神学的輪郭が残っているが、ニーチェに至って初めて神は哲学から脱落する。だが、無神論者スピノザにおいて、キリスト教的神は哲学からすでに離反していた。このようにレーヴィットは結論している。彼にとっては、神を問題としない哲学のほうが、「風とおしが良くて」よいのである。

W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957 (岩波哲男訳『近代形而上学の神』早大出版部)。これに対してシュルツは、近世形而上学においては依然として自我よりも勝って神が問題であったのであり、神を機軸にしていま一度近世形而上学の意味を解釈し直して見るべきだとする。シュルツはクザヌスの神から説き起こし、デカルト以後の近世哲学の根底にも神がある、とする (第二論文「近世形而上学における哲学者の神」は秀逸であろう)。彼によれば、その神はキリスト教の啓示と関係を断ったいわゆる「哲学者の神」である。スピノザは神を思索の原点としたし、ライプニッツの場合も万物の原因たる神がその哲学の背景にある。神の概念が理性の前では曖昧であるとしたカントは、そのことによって人間の認識が有限であることを示したに過ぎない。ドイツ観念論は神を再び中心に立て、ニーチェも人間をディオニュソス神の名のもとで、永劫回帰の円運動に取り戻そうとした。ハイデガーの哲学が神学的形而上学の伝統を脱して、隠蔽された「存在そのもの」の探求に向けられたのも、彼なりに「哲学者の神」を考えていたからだ。シュルツのねらいは哲学的な神の解釈史にあるのではなく、有限な主観性たる人間と神との関係を、信仰でなく理性で考えようとするとういうことになるのかを問うことである。

Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. 1967 (本間他訳『神の存在論的証明』法政大学出版局) は、とりわけ存在論的証明に焦点を当て、デカルトからヴァイセにいたるまでの「存在神学的な思想の歩みを追跡」したものである。ヘンリッヒ自身は、この古い主題を精緻に分析することによって、存在と思惟との関係を現代哲学において修復しようと意図している。

その他の書としては、次のものがある。

Joseph Moreau, *Le Dieu des philosophes*. 1969, E. Gilson, *God and Philosophy* 1941 (三嶋訳『神と哲学』K&K・K出版), J. Collins, *God in Modern Philosophy* 1960

(39) パスカールとデカルトの認識原理については, G. Rodis-Lewis. Doute et certitude chez Descartes et Pascal in *EUROPE* 594, Oct, 1978. pp. 5-14. 参照。なお, パスカールにおける理性と心情については, J. Russier, *La foi selon Pascal*, 1941, J. Laporte, *Le cœur et la raison chez Pascal* in *Revue Philosophique* 1927などの名著がある。

(40) *1ae Resp.* AT. VII. 102-103, 115-117. cf. D. Henrich. op. cit. S. 13.

(41) このような姿勢は, 一種の時代精神でもあったようである。当時, 哲学者が神と精神とを論じることは広く行われており, とりわけデカルトはシロンの次の著書から影響を受けている可能性が, 歴史家によって指摘されている。Jean de Silhon. *Les deux verite: l'une de Dieu et de sa providence. l'autre de l'immortalite de l'ame* 1626

(42) 認識の確実性の為に神を援用するという考え方は, 経験論やカントからするなら人間的立場を越えた超越的議論だということになるだろう。だが, デカルトは経験やカテゴリーそのものが真として成り立つ根拠を求めている。確かさの絶対的な根拠・保証を求めるなら, それは有限な人間的認識を越えたものに求めざるを得ないであろう。

こうした考え方は, 上に述べた「永遠真理創造説」*Théorie de la création des vérités éternelles* と呼ばれる説の中に集約されている。デカルトによれば, 神とは「ある無限な, 独立な, 全知かつ全能な, そして私自身をも——私のほかにも何ものかが存在するなら, ——他のすべてのものをも創造した, 実体である」(*Med.* III. AT. VII. 45)。神はかくしてこの世界に存在を与えた。それは, 中世以来の創造論では当然のことである。だが, それと同時に神は世界に本質をも与えている。ちょうど, 王がその国に法を敷くように, 神は真理を自然の中に定めた (*A Mersenne*, 15 avril 1630)。神は「真理の泉」*fons veritatis* であって, 全ての真理は神を源としてそこから湧き出ている。例えば, $2 + 5 = 7$ ということできえ, それは人間理性の経験的事実であるが故に真理なのではなく, 神がそのように定めたが故に理性はそれを真として受け止めざるをえないのである。このような仕方では, あらゆる真理は神に全面的に依存している。それゆえ, 神を知らずんば, およそ人間の認識は真なるものとはなりえない, つまり学問とはなりえないのである。「無神論者は真なる学問 (*vera scientia*) を持ちえない」(*2ae Resp.* AT. VII. 141) のである。これは, はなはだ極端な考え方もかもしれないが, それほどデカルトの懐疑は激越であったのだ。欺く神の仮説は, 我々が $2 + 5 = 7$ の演算をしているその時にまで効いてくる。そして少しでも疑わしいものは, 彼がここで企てようとする *scientia* の名に値しないのである。デカルトの合理主義的認識論の根底には, 常に神が在って確実性の絶対的根拠をなしている。反対に, 経験論や批判哲学のように, ここで神ぬきの認識論を立てることは, 蓋然的な *opinio* で満足することなのである。

(43) 欺き手に対抗しうる明晰な認識の例として, デカルトは次の三つを挙げている。

- a) 考えている私を無にできない
- b) 現に在る私をなかったことにできない
- c) $2 + 3$ が 5 でないようにはできない

このうち, a) では第二省察の *Ego sum* を出してくる文脈 (VII. P. 36. II. 8-10) が, そのまま使われている。この言明を強力なテコとして「欺く神」は駆逐され, 我の存在が獲得された。b) は, 『哲学原理』(I. 49) において, 「いったん起ったことは, 起らなかったこととはなりえない」と表記され, a) とともに公理 (*axioma*) のうちに数えられている。c) は本文の(2)に帰されるものであろう。さて, この三者の間には明らかにレヴェルの差がある。a), b) はいずれも, 現実存在に関わるという意味で, 存在論的公理である。それは, 神による裏づけのないかぎりにおいては「確信」にすぎないが, 欺く神に対抗できる「確実性」を秘めている。それらの公理を

も懐疑によって蹂躪することは、存在論的に矛盾する (*repugnare. Principia. I. 7.*) のである。

しかし、c) はそうではない。数学的な真理は、神がまだ見出だされていない今、明晰ではあっても「確信」にとどまる。そのことは、上の無神論者の例から明らかであろう。そしてこの確信は(3)が示すように、欺く神によって容易に破棄される。なぜなら、数理的には矛盾だと思えることをも、全能の神はなしえるはずだ、とデカルトは考えるからである。(4)の「このうえなく明証的に直観すると思ふ事がら」(それらは全能の神によって覆される)のうちに、存在論的公理を含めてよいかどうかは微妙な問題であるが、少なくとも数学的真理はそこに含まれているのである。それゆえ、(4)と真にコントラストをなしているのは、正確には(5)のうちのa), b)でなく、c)の例であるとしなければならない。

(44) G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, pp. 263–264.