

デカルト『省察』の研究・6

——「第三省察」から「第五省察」へ——

山 田 弘 明

1 第二証明とその周辺

1-1 時間と連続的創造

「第三省察」における神の存在の第二証明と第一証明とは本質的に同じ構造をもっている。ためにそれらは「一つに帰する」(*A Mesland, 2 Mai 1644*, AT.IV.112) とか、共に「結果による証明」(*Iae Res.* AT. VII. 120) と言われる。同じ構造とは、神の観念を持つ私(結果)から出発し、因果律を導きの糸として最後にその第一原因たる神の存在に至ることであろう。しかし、それにも拘らず第二証明は独自の観念を持っている。それは、存在の因果関係を問題にする中で私の存在の起源を問うという観点である。

「私は何によって在るのか」(*a quo essem?* *Med.* III.AT.VII.48) という問いに対して、まず取り出されたのは、「私によって在るのではない」ということであった。この議論は第二証明の根幹をなしていると思われるので、ここではこの点に焦点を絞りたい。その最も中心となるテキスト(*Med.* III.AT.VII.p.48 l.28- p.49 l.5) は次の三つの部分から成っている。

- (1) 私の一生の全時間は無数の部分に分割されることができ、しかもおのおの部分
は残りの部分にいささかも依存しない (*omne tempus vitae in partes innumeras
dividi potest, quarum singulae reliquis nullo modo dependent*)。
- (2) 私がすぐまえに存在したということから、今私が存在しなければならないという
ことは帰結しない (*ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere
esse*)。
- (3) そのためには、ある原因が私をこの瞬間にいわばもう一度創造するという
こと、言い換えれば、私を保存するということがなければならない (*nisi aliqua causa me
quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet*)。

まず(1)では、存在証明の論拠として突然時間論が持ち出された観がある。これまでの省察に

において、デカルトは時間について纏まった考察といえるものは何もしていない。わずかに「第一省察」で「事物が持続する時間」(AT.VII.20)という表現があるのみである。さてデカルトの主張は、第一に時間は無限分割が可能であると認めるのであるから、時間とは持続の各瞬間 (le moment *A Chanut 6 Juin 1647* AT.V.53) の集合の如きものとイメージされよう。それは、あたかも直線が点の集合から成っているが如きであろう。第二に、分割された部分相互の間には何の依存関係もないという。たとえば時間 t_1 と t_2 とは連続しているように見えながら、実はその間に何の存在論的因果関係も見出だせない。時報などでは7時0分1秒から2秒へと時間は経過すると思われるが、経過ということの意味や必然性がはっきりしない。それゆえ、時間とはその本質からすれば瞬間の非連続的な連なりということになる。それが連続的な持続として見えるのは、あくまでそう見えるにすぎない。

これに対して、時間をわざわざ瞬間に分断して考えることは独断的であって常識的に見てもおかしいとした人は、ガッサンディをはじめとして多い。後世の有名な反論としては、ベルクソンのものがある。曰く、時間を空間化してはならない。時間を映画のフィルムの一コマのように分割してもそれは流れた時間 (le temps écoulé) であって、流れる時間 (le temps qui s'écoule) ではない。時間そのものは分割を許さない連続的な持続である¹、と。しかし、ここでデカルトは何も独断的な論を展開しているのではない。時間の無限分割可能性はアリストテレスやアウグスティヌスによって既に検討された由緒ある議論であり、時間の諸部分が相互に依存していないこともトマスやスアレスによって既に指摘されている²。要するにデカルトは、伝統的な時間論に則って一つの立場を明確にしているにほかならない。また、時間の持続については、デカルトもベルクソンの考えを事実として認めるであろう。「持続こそ時間と呼ばれるもの」であって、時間を「運動の数」と言うなら、それは「一般的な意味での持続」に付加された単なる思惟状態にすぎない (*Pr.I.57*)。しかしながら、事実問題は権利問題ではない。何故に持続するのかの根拠がさらに問われるであろう。本来が非連続で依存関係のない各瞬間を切れ目なく連続させ持続させているものは何か、と。それこそがここでの問題なのである。

(2)は上に述べた時間論を例として私の存在 (esse) について適用したもので、(1)から出てくる当然の帰結である。これは一風変わった自我論と言えよう。つまり私とは、無限に薄くスライスされた各瞬間 t_1 , t_2 , t_3 …における自我の集合であり、そこから論理的に構成されたものである。しかも t_1 , t_2 , t_3 の間には何の相互関係もない。たとえば、私が過去の時点 t_1 において存在していたことから現在の t_2 においても存在することは帰結しないし、 t_2 において存在しているからといって未来 t_3 においても存在するであろうことにはならない、と言うのだ。日常的な経験からすれば私は有機体として一貫して持続していると思われるし、その私を存在の偶然的な寄せ集めのように考えるのはいかにも奇妙かも知れない。実際、ケニーなどは t_1 の私に t_2 の私の原

因と考えればよいではないかと指摘する³。だが1秒前の私がどういう意味で1秒後の私の原因であるのかが、なおはっきりしないであろう。デカルトも「現に存在するこの私をすぐあとにもまた存在させる何らかの力(vis)を私がつけているかどうか」には否定的な答えを下している(*Med.* III.AT.VII.49)。なぜなら、私は私の存在を生み出した生成原因(*causa secundum fieri*)ではありえないことはもちろん、生み出された私を維持・保存している存在原因(*causa secundum esse*)でもありえないからである(*5ae Res.* AT.VII.369)。このような自我論が妥当であるか否かは別として、私を越えた超越的なものを原因として置かない限り私が持続しているということを十分説明できない、というのがデカルトの立場なのである。

この議論は少なくとも二つの問題に関係してくるであろう。その一つはいわゆる人格の同一性(*personal identity*)の問題である。時間 t_1 から t_2 における私の存在の持続という問題は、 t_1 の私と t_2 の私とが同じ私だということが何を根拠に主張できるのか、という問いをその根底に孕んでいる。周知のように、これは後にロックが明確な形で提出した問題である。ロックは、その根拠に意識の同一性を考え、昨日の私が今日の私自身に帰属することは同じ意識(*consciousness*)つまり記憶に基づいて判定される⁴、とした。この限りでは、ロックはその意図に反してデカルトに極めて近いと言える。デカルトは「人間精神は常に思惟する」(*A * * * aofit 1641 AT.* III.423)と考え、私の同一性の根拠を私が実体として恒常的に思惟(意識)する点にあるとしているからである。以来経験論の哲学者たちは、私が私であると知られる根拠を実体とは別の所に求めようとした。ヒュームが自我の実体的同一性をフィクション(虚構)だとして、自我とは「とてつもない速さで次ぎ次ぎと継起し、絶えず変化し続ける様々な知覚の束あるいは集合」⁵と規定したのもこの線に沿う。現代の経験論者たちは、自己同一性の問題を人格という実践的な概念や、言語行為の観点から説明しようとしている。ただ、それらがもっぱら認識論的な関心の下での議論であるのに対して、デカルトには私の存在を持続させているものは何かという、中世以来の存在論的問題意識が依然として強いのである。

第二に、(2)の言明はコギト解釈と密接に関連するということである。「第二省察」で、「私は在る、私は存在するというこの命題は、私がつこれを言い表わしあるいは精神によってとらえるたびごとに(*quoties*)、必然的に真である」(AT.VII.25)と言われた。そこで、この命題は言表されるその瞬間においてのみ真であり、コギト命題は瞬間的真理であると解釈する余地がある⁶。つまり「私は在る」とは言っても、私の存在は恒常的に知られるわけではない。それが意識されない間は、私の存在は真であることが検証されない。というのも、「もし私が考えることをすっかりやめてしまうならば、おそらくその瞬間に(*illico*)私は存在することをすっかりやめてしまうかも知れないからである」(*Med.* II.AT.VII.27)。逆に言えば私が連続して存在するためには、常に意識され続けていなければならないことになる。コギト命題の恒常性を条件づけ、保証するのは私の思惟であり意識であり、少しでも油断をするとこの命題は立ち消えし、私の存在は無化されてしまうというのである。(2)はこの解釈に一つの存在論的根拠を与えるも

のであろう。すなわち、私の存在はもともと各瞬間において無数に分断されており、 t_1 の私と t_2 の私との間には深い谷間がある。 t_1 の私がコギトの光で一瞬照らし出されても、それは t_2 に直接つながるのではない。精神が常に思惟することによって、それらの瞬間が連結され私の存在の持続が知られるであろう。だが、なぜ私は存在しているのかの理由を知り、私の持続が存在論的に確認されるためには、私を越えた神の力を想定しなければならないのである。

(3)はスコラの伝統を引く連続的創造説 (la doctrine de la création continuée) である。およそ存在するものには二種類あって、それ自体によって (a se) あるか、もしくは他によって (ab alio) あるかのいずれかである (*Med.* III. AT. VII. 49. cf. III, 238)。それ自体によってあるのは神のみであり、神以外のものはすべて「その存在を神の力に依存せざるをえず、神なしにはただの一瞬も (un seule moment) 存在できない」(*Discours.* IV. AT. VI. 36)。逆に言えば、今存在しているものが神の協力を欠くとき、それはたちまち無に帰してしまうことになる (A * * * *Août 1641* AT. III. 429, *Pr.* I. 51)。それゆえ「私の全存在も各瞬間ごとに神に依存しており」(*Med.* IV. AT. VII. 53)、私が現在存在しているとは、私は各瞬間において「いわばもう一度創り出され」、「不断に再生産」(reproducere) されていることに他ならない (*Iae Res.* AT. VII. 110-111)。

この思想はデカルト自身も明言しているように、スコラの「神学者たちの間で普通に受け入れられている意見である」(*Discours.* V. AT. VI. 45)。実際、トマス・アクィナス、ボナヴェントゥラ、スアレスなどのテキストとの関係はしばしば指摘されている⁷。ここでは、トマスの一節を引くにとどめよう。「事物を存在に産出する (in esse producere) ことが神の意志に依ることであるように、事物を存在のうちに保つ (in esse conservare) こともまた神の意志に依る。じっさい事物を存在のうちに保つということは、それらの物にたえず存在を与える (semper esse dare) ことによつてのみなしうるのであって、もし神がそのはたらきを控えるならば、アウグスティヌスの『創世記遂語解』第四巻においてあきらかなように、万物は無に帰せしめられるであろう」⁸。ここに「事物を存在に産出する」とは、神が全くの無に esse を与える (無から事物を創造する) ことである。その事物が「存在のうちに保たれる」とは、それが神から常に esse を与えられて在ることであり、たえず創造されていることである。万物は神によって esse が保たれているゆえに存在するが、神の意志によって無化されることも可能である。こうした存在と無の思想を背景とする創造論は、アウグスティヌス以来キリスト教思想に伝統的な考え方であろう。デカルトもそれに習って「保存と創造とはただ考え方 (ratio) の上で異なるにすぎない」(*Med.* III. AT. VII. 49) としているのであり、スコラの連続的創造説をほぼそのまま借用しているといっても過言ではあるまい。

ただ、論の形態は同じでも内容的にスコラと違う点は多々指摘できる。たとえば、ジルソンの教えるように、何が保存されるかという点で異なる。トマスにおいては、神はものの本質た

る実体的形相を保存し、神によってそれは連続した持続として在ることになる。ところが、デカルトはそこに恒常的な実体を考えず、神はただ世界が機械的に継起する状態を保存するにすぎない。「トマスでは、神が人間を保存し人間が実体として恒存することが思惟の連続性を保証する。だがデカルトでは、神は各瞬間に思惟を保存するが、思惟は連続的創造によって再生されなければ現在の瞬間を越えて在ることはできない」⁹。また、カテルスやアルノーとの論争で表面化したように、「それ自体においてある」(a se)ということの意味がスコラの神学者とは食い違っている。スコラはこの概念の導入に消極的であったが、デカルトはそれを神が自己原因(sui causa)であるという強い意味に解している(*Iae Res. AT.VII.109-111*)。換言すれば、神は常に「それ自体において存在する力(vis per se existendi)を有している」(*Med. III. AT.VII.50*)のである。そこで、神は広大無辺な力を持つというまさにその積極性のゆえに存在する、とする近世的な神の理解¹⁰が成立するであろう。

ともあれ第二証明は、有限なる私が自らの存在する起源・根拠を探り、その原因として無限なる神の存在を引き出すものであった。そしてこの論証の力は「私が神の観念をわがうちにもつものとして存在することは、実際に神もまた存在するのではなくては、不可能なのだ」と私が承認する」(*Med. III. AT. VII. 51-52*)ことであった。それを定式化して「偶然なる存在から必然なる存在へ」(ab ente contingente ad ens necessarium)とすることができるとするなら¹¹、これは当時広く人口に膾炙した「世界の偶然性による証明」に他ならない。それに加えて、時間論や創造論、私は何によって在るかという話題は一般の人にも身近で平易であったはずである。それゆえこの証明は、第一証明と同じ構造をもちながら、スコラの学者にも一般にも、より与しやすいアーギュメントとなっている。その点にこの証明の存在理由があり、デカルトの意図があったと思われる。

1-2 神の観念の在り方——刻印説

存在証明が終了した時点でデカルトは、「第三省察」を締め括る議論を三つ行っている。その第一は、神の観念の在り方が結論されることである。先に観念は、外来的・生得的・創作的の三種に区別された。だが観念の起源をまだ見極めていないゆえに、その区分は未だ確定的ではなく、全ての観念を外来的と考えることも可能である(*Med. III. AT.VII.38*)とされた。だが今は、神の観念の起源は神そのものであることが知られている。その観念は、感覚的事物のように私の意に反して私にやって来たり、私を不意打ちするものではないゆえに、外来的ではない。反対に、神の観念は私の意志によっていつでも持ち得るのである。だがそれは「私によって勝手につくりだされるものではなく、真実で不変の本性をもっている」(*Med. V. AT. VII.64*)。そして、そこに何かを付加したりそこから何かを削減したりできないゆえに、それは創作的ではない。増大を許すということ自体が不完全性の証拠であって(*ibid. 47*)、神には適合しない。そこで神の観念は生得的であることになる。

だが以上は消去法による消極的な議論にすぎない。デカルトはさらに進んで、より積極的な神の観念の在り方を論じている。

神が私を創造するに当たって、あたかも工匠が彼の作品に自分のしるしを刻印するように、みずからの観念を私の中に植えつけたということは、なんら怪しむべきことではない。…神が私を創造したというただこのことからして、私がある意味で神の映像(imago)と似姿(similitudo)にかたどってつくられているということ、そして神の観念が含まれているこの似姿は、私が私自身をとらえるに用いると同じ能力をもって、私によってとらえられるのだということは、きわめて信じうることなのである(*Med.* III. AT. VII. 51)。

この刻印説は、生得観念の在り方を聖書の言葉によって極めて具体的に述べたものである¹²。つまり、神の観念は神(創造主)のしるしであって、それは私(被造物)の内に神の「映像」ないし「似姿」として生得的に刻印されている、とするのである。周知の表現が使われているだけに多くの反論を招くことになるわけだが、問題はそれらの言葉が何を意味するかである。先述したようにメルセンヌ的理解に立てば、それは神がわれわれに自然の光(認識能力)を与えているということだと解されよう。だがそれはどういう事態か。ピュルマンやガッサンディとのやりとりの中から、デカルトの考えをさらに詳しく見ておきたい。

まず映像(像)というのは、肖像画的なイメージではなく、より広く似姿(類似性)を意味する、と彼はピュルマンに説明する。

ここで私は像(imago)というものを、普通考えられているように、すなわち他のものにかたどって模像(effigiatus)され模写された(depictus)ものとは考えずに、もっと広く他のものと似姿(similitudo)を持つものと考えています。ですからこれらの言葉を『省察』で使いましたが、それは聖書のいたるところで私たちは神の像(imago Dei)にかたどって作られたと言われているからなのです(*Entretien avec Burman*, AT. V. 156)。

では似姿(類似性)を持つとは何か。それは肖像画の場合のように、たとえば人がその姿形において神に似ていることではない。石でさえも、不明瞭ながら微かに神の似姿を留めている(ibid.)とデカルトは言っている。ものが神に類似し神の似姿を持つとは、それが第一原因たる神によって造られた結果として在ることだ、とデカルトは考える。

「結果は原因に似ている」(effectus similis est causa)という公理は共通で真実です。ところで神は私の原因であり、私は神の結果です。故に私は神に似ているのです(ibid.)。

「似ている」とは、ある原因の結果であるということにすぎないから、上の公理はいわゆる因果の原理や「無からは何も生ぜず」という公理と異ならない。ものが神によって造られて在る

こと(被造性)、これがものが神に類似していることの存在論的根拠である。たとえば、私は造られた結果であるゆえに原因をたえず求め、私は不完全なる被造物であるがゆえに「より大なるもの、より善なるものをたえず熱望している」(*Med. III. AT. VII. 51*)。かように有限なる私が無限なる造り主を希求する内的志向性を秘めていること、それが神に「似ている」ことの意味であり、似姿(類似性)の意味にほかならない。そのことが気付かれるや否や、私の依存するものが実際に無限なる神であることが直に理解される(*ibid.*)と言うのである。このような対比において創造主と被造物との存在関係を分析することが、スコラ的な「存在の類比」¹³についてのデカルト的見解であると言えよう。

多くの被造物の内でも人間こそが神の像にかたどって造られ神に似ていると言われる。その理由には結局次の三つの点がありうる。第一に、神の似姿は人間精神の内に生得観念として刻み込まれているからである。言い換えれば、人間が神の生得観念を持ちうること自体が、神の似姿であることの証拠なのである。第二に、人間が不完全ながらも思惟能力(*vis cogitandi*)を神と分け持っており(*5ae Res. AT. VII. 373*)、上述したような神への志向性を内に宿しているからである。第三に、その能力のうちでも人間が自由にして絶大なる意志(*voluntas*)を持つ点において「私は神のある映像と似姿とを宿している」(*Med. IV. AT. VII. 57*)からである。この第三の点はきわめてデカルト的な論点であるが¹⁴、この省察の時点ではまだ明らかではなく、「第四省察」や『情念論』(152節)において展開されることになろう。

ところで、ガッサンディはこの刻印説をおよそ次のように批判している。無限なる神は有限なる人間の理解をこえており(*incomprehensibilis*)、両者の間にはむしろ非類似性(*dissimilitudo*)があるのではないか。「私が神の映像と似姿にかたどって造られていることはきわめて信じうること」であるにせよ、それは宗教的信仰(*religiosa fides*)においてのことであって、自然的理性(*ratio naturalis*)においてのことではない。実際、刻印説が真であるとしても、どのようにしてそれが証明されるであろうか(*undenam probentur*)。刻印の仕方、そのしるしの形、見分け方を示すことができるであろうか、と(*5ae Obj. AT. VII. 306-307*)。

この批判には、20世紀の神学者カール・バルトを想起させるものがある。彼はトマスの所説に反対して神と人間との隔絶を説き、「存在の類比」を自然的理性の枠内に限定しているからである¹⁵。だがデカルトはトマス的であって、神を理解すること(*comprehendere*)は不可能でも、思惟によって触れ(*attingere*)たり、知性認識すること(*intelligere*)ができると考え、類似性を主張する。そして刻印説は自然的理性によっても十分証拠だてられると見ている。すなわち、ガッサンディはこの説を物質的イメージや肖像画のレベルでとらえているので、デカルトも例として絵画の比喩を以て答えている。

アペレスの描く絵に優れた技巧が認められ、これは彼以外に描けない絵だと私が判断し、そういう他人では真似のできない技巧(*inimitabile artificium*)が、アペレスの絵を他から識別するために彼のすべての絵に刻印されたしるしのようなものだという

とき、あなたはこのしるしの形は何であり、刻印の仕方はどのようなものであるかと問うようなものです (5ae Res. AT.VII.372)。

「工匠が彼の作品に自分のしるし (nota) を刻印するように…」とデカルトは神の観念の在り方を形容したが、そのしるしを文字どおりの銘と考えてはならない。グイエの解するように¹⁶、しるしとは絵に刻まれた画家のサインの如きではなく、むしろ絵画の手法・流儀・画風といったものである。それゆえ刻印やしるしの仕方について具体的な判定基準を求めることはナンセンスであることになる。絵を見ればゴッホかゴーギャンかは自ずからにして特定されるからである。かように画家と彼の作品とは決して別のものではなく、作品自体が画家の技巧や流儀(しるし)の表現にほかならない。この意味で画家と描かれた絵との間には繋がりが有り類似性があると言える。それと同様に、私の内にも私の造り主のしるしが認められる。そもそも神が私を造ったということ自体が神の技巧を示すしるしでもあるのだが、上の三つの点などに見られるように神のしるしは私のうちに十分現われている。たとえば私がより大なるものを希求する場合、「いっそう大なるものに類似した何かが私の内にある」(ibid.373)とされるが、このとき神的な自由意志の内存在などが念頭に置かれている。この意味で私と神の間には有限と無限の開きがありながら、なお類似性があるとデカルトは考えるのである。

1-3 欺瞞者ならざる神

「第三省察」を締め括る第二の議論は、神が欺瞞者 (deceptor) ではないことを確認することである。「第一省察」以来、欺く神ないし悪霊の仮説は懐疑を遂行する上での強力な論拠となっていた。だが、「第三省察」の始めて神への思索が開始され、改めて「神が在るかどうか、またもし在るとするなら、欺瞞者であるかどうか (an possit esse deceptor) を吟味しなければならない」(Med. III.AT.VII.36)とされた。今や神の存在は明らかとなったので、次は後者の問題が手短かに検討される。

私が言う神とは…すべての完全性(perfectio)をもっており、いかなる欠陥(defectus)からもまったく免れている神である。これらのことから神が欺瞞者でありえないことは明らかである。なぜなら、すべて奸計と欺瞞とはある欠陥にもとづくものであることは、自然の光によって明白であるから (ibid.AT.VII.52)。

同じ趣旨のことは「第四省察」の始めでも、欺きは不完全性・悪意・弱さの証左であり神に相応しくない (Med. IV.AT.VII.53) という仕方で定式化されている。

だがこの「吟味」は、欺く神という大仕掛けで重々しい仮説に比してあまりに軽く、あっという間に終わってしまう観がある。それに、神が完全であり善である位のことはスコラ的常識であったはずであり、そんな簡単なことが何故懐疑の際に検討されなかったのか、といふかる向きもあろう。さらには、「神はすべての完全性をもつ」という命題がどのような必然性を以て言いうるかも問題になるだろう。

神の善性や完全性についての吟味は、実はここにきて初めてなされるのではない。神の善性については、「第一省察」ですでにその可能性が考察されている。つまり「最善なる神」(*Med. I. AT. VII. 21*)なるものが「古い意見」として存在するが、それは私がしばしば間違いを犯すということを懐疑の根拠にして一時凍結され、欺く神や悪霊が想定された。だが、神の存在証明がなされた時点でそれは直ちに解冻され、「真理の源泉」(*ibid. 22*)たる本来の姿に戻されることになるのである。また完全性という言葉はその証明の途上でしばしば登場している。たとえば「より多く完全 (*magis perfectus*) なもの、言い換えればより多くの実在性をそれ自身のうちに含むものは、より少なく (*minus*) そうであるものから生じえない」(*Med. III. AT. VII. 41*)という文章などは、「第三省察」において神が完全であることを示唆する最初の発想であろう。以下、「完全性」は「実在性」と連動しながら証明の機軸を構成する。さらに、第一証明を敷衍補足する場面で神の完全性は当然のこととして頻繁に言及されている。就中、「より完全な存在者 (*ens perfectius*) の観念との比較において私の欠陥 (*defectus*) を認める」(*Med. III. AT. VII. 46*)とあるのは、完全性と欠陥とを背反させる上の引用文をよくサポートしているであろう。では、なぜ完全性を神に帰することができるのか。これは「第五省察」に至って論じられる点だが、神をそのようなものと想定することは、私の勝手な思惟によるのではない。完全性を欠いた神を考えることは、いわば形容矛盾であって私の自由にならない。むしろ「ことから自体の必然性」が私を決定して次のように考えさせるのである。「第一の最高の存在者について考え、この存在者の観念をいわば私の精神の宝庫からとりだそうとするたびごとに、私は必然的にその存在者にすべての完全性を帰属せしめなくてはならない」(*Med. V. AT. VII. 67*)、と。

ともあれここで確認しておくべきことは、[「第三省察」の最後で「神は欺瞞者ではない」]ことが結論されていることである。この結論は「第四省察」の始めでより明確に定式化されるにせよ、すでにこの時点で欺く神の仮説は覆されたことになる。つまり数学的明証性への懐疑は解消する。たとえば、明晰判明知の規則は「第四省察」にいたるまでは証明されなかった (*Med. synopsis AT. VII. 13*)とされる。だが誤謬の認識論的分析を俟たずとも、原理的にはこの時点で有効なものとなっているのである。

この結論は見掛け以上に重い内容を持っている。欺瞞者ならざる神の発見とは、誠実なる神の発見である。神の誠実さ (*veracitas Dei*) は、真理が真理であることの保証であり、真理を真理として基礎付けるものである。それを根拠として人間の真理認識の可能性が開かれるのである。このことは「第五省察」の終わりで、知識の確実性の問題と絡めて詳しく展開されることになるだろう。

1-4 神の観想

「第三省察」の掉尾は神を賛美し神を観想する文章で飾られている。これがここで問題とす

べき第三の議論である。曰く、

他のもろもろの真理の究明にとりかかるに先立って、ここでしばらく神そのものの観想 (contemplatio) のうちにとどまり、神の属性を静かに考量し、このはかり知れない光の美しさを、そのまばゆさに眩んでしまった私の精神の眼の耐えうるかぎり、凝視 (intueri) し、賛嘆 (admirari) し、崇敬 (adorare) するのが相応しいであろう (*Med.* III. AT. VII. 52)。

アルキエも註するように¹⁷、この箇所は「第一省察」や「第二省察」の最後とはトーンを異にしており、失われた神を見出だした喜びや賛美が溢れている。それには違いないのだが、このいささか異例な、信仰告白とも思える文章を、デカルトがここにきて述べていることをどう解釈すべきであろうか。一つの解釈として、デカルトは本来キリスト教徒であって、神が見出だされたのを機にアウグスティヌス的な信仰告白をしている、と読める。だがそれに対して、デカルトはあまり信仰心はなく、ただ身の安全の為に宗教に対して儀礼的に敬意を表明しているだけだと反論することもできよう。しかし、どちらの解釈も決定的な証拠を欠いているかぎり結論は出ないであろう。さらに悪いことに、信仰告白にせよ社交辞令にせよこれらの解釈をとるならば、この文章が個人的心情の吐露を付加したものにすぎず、『省察』本体の文脈には全く関わりがなくなってしまうであろう。

ここで省察の歩みをとめて神の観想を行うことには、さながら間奏曲のような趣がある。そこには、たしかにレトリックがあるしデカルト個人の思い入れがあるであろう。だが、同時に『省察』の筋道に関わる重要な意味が込められ、また神についての哲学者デカルトの姿勢が表明されていると考えられる。

デカルトは、実はコギトの発見された「第二省察」の末尾でも同じく「ここで立ち止まり、長い時間を省察に捧げ」(*Med.* II. AT. VII. 34) ている。だがこれは神の観想ではなく自己の省察である。ここで自己の省察とは、私 (精神) とは思惟するものであり物質よりもよく知られる等を分析することであるが、それは「第三省察」の冒頭にいう「自己を深く掘り下げること」(*Med.* III. *ibid.*) に接続している。そして以下本論で、コギトから神の存在をはじめ多くの真理を引き出すことになるのである。これと同じことが上の神の観想についても言える。つまり発見された自己を時間をかけて深く省察したように、デカルトはここでいましたが見出だされた神について熟考し、そこからどういう真理が演繹されうるかの見通しを立てているのである。それが神を観想すること (contemplatio 驚き感嘆して見つめること) の文脈上の意味である。要するにコンテキストの上からすれば、「第二省察」末尾・「第三省察」冒頭 (自己の省察) と「第三省察」末尾 (神の観想) とは呼応しており、それぞれしばし歩みを止めて発見された真理の射程を見通すという構造になっている。「第四省察」の始めて「すでに私には、真なる神——知識と知恵との宝がすべて秘められている真なる神——の、かかる観想から、その他のものの認識にいたるある道が見通せるように思われる」(*Med.* IV. AT. VII. 53) と言われる

が、これはむしろ上の引用文を受けている。そして見通しの結果が、「第四省察」以下の議論の中で具体的に展開されることになるのである。

先に述べたように、「神を知り、自己を知ること」はデカルトの形而上学の幹根であった。およそ感覚的知識に懐疑的なデカルトにとって、神の観想は自己の省察とともに、真理認識において最重要なるものであった。私の精神が諸々の観念を含む宝庫 (*Med. V. AT. VII. 67*) であるなら、それ以上に神は真理の宝庫であり「真理の源泉」である。コギトから多くの真理を引き出したように、神からもできるだけ多くの認識を取り出す必要がある。そのためにも、神について十分に深く考えておかねばならない。その決意が神の観想という形でここに語られているのである。

だが、観想を行うことの意味はそれにとどまるものではない。デカルトはここで、哲学において神の問題がどのような仕方で行き扱われるべきかをも示しているのである。上の引用文を引き続いてかれは言っている。

けだし、神の荘厳のこの観想のうちにのみ来世 (*alterius vita*) の最高の浄福 (*felicitas*) が存することをわれわれは信仰によって信じている (*credo*) のであるが、そのように現在においてもまた、以上のような観想 (省察) から——もとよりこれははるかに不完全なものであるが——この世 (*hac vita*) においてわれわれの享受しうる最大の悦楽 (*voluptas*) が得られることを、われわれは経験する (*experior*) からである (*Med. III. AT. VII. 52*)。

ここには明瞭な二分法がある。つまり神の観想とは第一義的には宗教的な瞑想であって、死後の人間の魂の浄福に関わることである。これは信仰に属することがらである。これに対して、それには劣るが哲学的な神の観想 (仏訳では省察 *méditation*) というものがありえる。それは来世ではなく現実の生の幸福に関わることであり、この世での経験に属することがらである。デカルトは明らかに後者に立っている。後者からする神の「観想」とは仏訳が示しているように、実は神の「省察」にほかならない。ロディス=レヴィスの指摘¹⁸を俟つまでもなく、それは啓示神学や神秘主義の領域に踏み込むものではなく、形而上学の限界内における精神の知的な営みである。「ソルボンヌに宛てた書簡」(*AT. VII. 1*)にも明言されていたように、神についての問題を信仰の光によってではなく自然的理性によって「省察」するのが、デカルトの一貫した態度であった。ここにきて、その態度表明はより鮮明になっているといえよう。

それは同時に道徳的立場の表明でもある。デカルトは人間理性によって神を観想 (つまり省察) することにおいて、この世で有限者に許されるかぎりの最大の悦楽 (仏訳, *contentement* 満足) を味わうことができ、哲学者の仕事としてはそれで十分であると考えている。それはどうということか。もとよりかれは「信仰」において魂の不死や来世を信じているが、その分析は神学者に任せる。かれの「哲学」が目指すのは、あの世のことではなくこの世のことである。信仰とは別の次元で、この世界が何であり人生をどう歩むべきかを考えようとしている。その

場合神を省察するとは、『哲学原理』の言葉を借りれば、第一原因・原理によって真理を認識することでもある(真理の観想 *contemplatio veritatis* という言葉が第一部第三節にある)。それが知恵であり、その探求が哲学にほかならない。かくして事物の真理をその根本から認識することは、それが最高善 (*souverain bien*) であるゆえにわれわれにつねに満足を与える。そしてそれは、われわれを知恵の最高段階、生の完成 (*perfection de vie*)、浄福 (*félicité*) へと導くのである (*Principes*. Préface AT.IX-2, pp.2,4,17,18,20)。この意味で、哲学によって神を省察することから、現世における最高の悦楽が得られるとするのである。ここに悦楽 (*voluptas*) とは官能的快樂の意ではない。『規則論』が示すように、「真理の観想において見出だされる快樂 (*voluptas*)」とは「この世でほとんど唯一の純粋なかついかなる苦痛にも乱されぬ浄福 (*felicitas*)」(*Reg. I.AT.X.361*) にほかならない。ここにいう浄福とは来世における完全なる浄福ではなく、厳密には現世における幸福 (*beatitudo*) の意である。つまり「精神の完全な満足と内的充足」(*A Elisabeth 4 Août 1645 AT.IV.264*) のことであり、それは最高善を有することから由来する (*ibid. 18 Août 1645 AT.IV.275*) とされているが、このときデカルトはエピクロスや「神々とその浄福 *félicité* を競うことのできた哲学者」(*Discours. III.AT.VI.26*) を思い描いているのである。

2 誤謬と自由意志

2-1 なぜ誤謬か

「第四省察」では、明晰判明知が真であることが証明されると共に、「誤謬の根拠はどこに存するかが説明される」(*Med. synopsis AT.VII.15*) という。だが誤謬という一見つまらない主題を、デカルトはなぜここに来て論じるのか。「第四省察」のテキスト上の必然性にはたしかに問題があろうが¹⁹、かれ自身はそれは「これまでの議論を確かなものとするためにも、これからの議論を理解するためにも、必ず知らなくてはならない」(*ibid.*)と明言している。その意味するところは、第一に例の明晰判明知の規則がここに来て誤謬論や神の誠実の議論を通して肉づけされて確かなものとなることであり、第二にここでの議論が「第五省察」以下での神の存在論的証明や外界の問題を理解するのに役立つということであろう。

およそデカルトは誤謬という問題にことのほか心配りをしていると思われる。真理とは何かを正面きって論じる代わりに、誤謬とは何か、いかにすれば誤謬に陥らずに済むかを繰り返し考えている。誤謬論への傾斜はデカルトが若い時からのものである。それを知るには、『規則論』や『方法序説』の最初の数ページを読むだけで十分であろう。たとえば、彼の哲学の底には絶えず「真を偽から区別する」(*Reg. II.AT.X.362, Discours. I.AT.VI.2*) というイデーが執拗に流れているが、その目的は「私の行動において明らかに見、確信をもってこの世を歩むた

め」(*Discours*. I.AT.VI.10)であった。誤謬論は元来が実践の問題に結びついているのだ。両著作ともに誤謬を避けて真理にいたる方法論を述べたものと読めるが、とりわけ『方法序説』には、「もしかすると私はまちがっているかもしれない」(AT.VI.3)、「注意深く即断と偏見を避ける」(ibid.18)、「私の精神に忍び込んでいたすべての誤謬を根こそぎにする」(ibid.28)などといった表現が多く見られる。誤謬というテーマは、デカルトのお気に入りの観念(favorite idea)というよりも、強迫観念のようにいつも付きまとして離れない観念(haunting idea)であるかのようなのである。

『省察』においても、最初の省察は「私がどれほど多くの偽なるものを真として受け入れてきたことか」(AT.VII.17)への反省に始まったことを想起しよう。そして、神の欺きと私の誤謬の可能性という問題が取り出されたが(ibid.21)、それは解決されないまま懷疑によって凍結された。懷疑とは、「偽であるものには同意をさし控える」(ibid.23)という仕方、あらゆる虚偽から身を守る手段にほかならなかった。ちなみに上の問題は、自然の教えの欺きというテーマで再び「第六省察」で取り上げられることになる。だが、その末尾で人間は「しばしば誤りを犯しやすいことを告白しなければならない」(ibid.90)とあるのは印象的である。もっとも『省察』での誤謬論は、「信仰や実生活ではなく、思弁的な真理のみに関わる」(*Med. synopsis* AT.VII.15)とされている。さらに、『哲学原理』でも第一部の最後の教節(a.71-74, AT.VIII-1,35-38)は誤謬の原因究明に当てられているし、最晩年の『情念論』では情念の「誤用」(mauvage usage)をいかに防ぐかが重要な問題とされている(a.211, AT.XI.486)。こう見れば、誤謬論の重要性は明らかであろう。デカルト哲学全体が誤謬論であり誤謬との闘いだとする解釈²⁰があるのも、もっともだと思われる。

2-2 誤謬の存在論的・認識論的分析

われわれには神から与えられたある種の判断能力(judicandi facultas)がある。ところで神は欺くものではない。それゆえ私がそれを正しく用いれば誤る余地はない(*Med.* IV.AT.VII.53-54)。これがデカルトの確信であり原則である。この確信は、理性(良識)の平等な付与と精神の善用を説いた『方法序説』の冒頭(AT.VI.1-2)と明らかに呼応している。しかるに現実には、私が無数の誤謬にさらされているのはどういうわけか。問題はこの点に始まる。デカルトの議論(*Med.* IV.AT.VII.54-60)のあらすじを追うことにしよう。

われわれはなぜ誤謬に陥るかについては、二つの角度から分析がなされている。その一つは、私の存在の仕方を大づかみにした存在論的分析である。デカルトは、私が神(最高存在)と無(非存在)との中間者(medium)として存在するという事実に着目する(後にパスカルはこの事実に深い意味を与えることになる²¹)。そして、私が神によって創造されたかぎりは誤謬はありえないが、私が無に与るかぎりは私は欠陥あるゆえに誤る、とする。結局、誤謬は私の存在が無を含むこと、つまり私の判断力が無限ではないことに起因することになる。だがこの議

論は、人間は有限な存在であるがゆえに誤るという伝統に沿った常識的な理由を述べたままで、デカルトはそれに満足するものではない。かれは直ちに疑問を持ち、誤謬は単なる欠陥 (defectus) や否定 (negatio) ではなく、欠如 (privatioあるべきものが欠けていること) であり、神は私を誤らぬように造りえたはずではないかと自問する。それに対しては、これまた伝統的な弁神論²²によって、神の意図は測りえぬ、不完全な私でも世界の全体に資する部分として見れば完全でありえるのではないかと自答するのみである。

そこで第二に、もう少し焦点を絞って私がものを知るという機能に着目し、誤謬の認識論的分析を行う。ここでデカルトは精神の能力のうちで、知性 (intellectus) の認識能力と意志 (voluntas) の選択能力とを取り上げる。このうち知性はものを認識 (cognoscere, intelligere) するだけである。つまり観念を認知しそれを判断の材料に供するだけであるとする。知性が認識し意志が選ぶ (判断する) という構図は、すでに『規則論』(Reg. I. AT. X. 361) や『方法序説』(Discours. III. AT. VI. 28) で示されたところである。ここにいう認識とは狭い「厳格な」意味で言われていて、そこに判断は入っていない。知性は、私の内なる観念を、それが何であるにせよ事実としてそのままにとらえ、いわば論評ぬきで認知するのみである。たとえば、キマエラの観念ならその観念がただ私の内に在るとだけ認めるのである。ここには「本来の意味での誤謬は見出だされない」。「第三省察」でも論じられたように、観念は判断を抜きにして「単にそれ自身において見られ他のものと関係させられないならば、本来偽ではありえない」(Med. III. AT. VII. 37) からである。ところで知性認識の能力は私においてはきわめて小さく、限られている。だが、この能力は神から授かったものであるから、何を認識しようと私は正しく認識 (recte intelligo) しているはずである。ここからしても知性には誤謬の余地なしとされる。それは「明晰判明な認知は、それが必然的に神を作者としてもつ以上…真である」(Med. IV. AT. VII. 62) という規則に結びつくことになる。誤謬論を通して、逆にこの規則は具体的な背景説明がなされ肉付けされているのである。ところで明晰判明な認知の同定は難しい問題であり、正しく認識したはずの多くのものが後になって偽だと知れる場合もありえる。だがデカルトによれば、それはその理由を十分に吟味しないままになした単なる憶測 (conjectura) であって、実は「明晰判明には認知していなかった」(Med. V. AT. VII. 70) からにほかならないとされるのである。

他方、意志の能力 (自由意志) は非決定の自由にせよ自発性の自由にせよ、いかなる限界もなくきわめて広大である。厳格に見るならば、その完全性は神とさえ比肩できるものである。「私が神の映像と似姿とを宿す」のは、正に私がそうした意志を持つ点においてであるとさえ言われる。この考え自体はアウグスティヌスやトマスに由来するものであろうが²³、人間の自由を神のそれと比しえるほど等しく広範なものと認めた点にデカルトの自由論の特性があると思われる。ともあれ、神から授かっている意志の力もまた、それ故にこそそれ自身としては誤謬の原因たりえない。

誤謬の原因が知性にも意志にも存しないとするなら、どこから誤謬が生じるとすべきか。それは「意志は知性よりも広い範囲に拡がるものであるから、私が意志を知性と同一限界内にとどめおかずに、私の理解していないことがらにまで及ぼす」というただ一つのことからである。これは「自由意志の不正使用」と呼ばれるが、要するに知性と意志との守備範囲の違い、認識論的射程の齟齬に誤謬の原因が求められるのである。では誤謬を避けるにはどうすればよいか。デカルトの答えは明瞭である。意志の決定に知性の認知をつねに先行させ、何が真であるかが十分明晰にかつ判明に認知されていない場合には、判断を下すのを差し控えればよいのである。「判断を下すにあたって、知性によって明晰判明に示されるものだけにしか及ばぬように意志を制限しさえするなら、私が誤るということは全く起こりえない」という。

だが、明晰判明に知られるもの以外に手出しをせず知性の決定に意志を限れとか、自由意志を正しく使用せよというのは認識論としてはやや単純な図式であり、実際の運用面では難しい問題を含むと思われる。たとえば上に述べたように、何が正しい認識かという明晰判明知の同定自体が困難を含むし、本来自由な意志を限定するということは理論的には了解できても実践的には情念論にまで立ち入るべき複雑な課題となるであろう。ともあれ誤謬論そのものについては、これ以上論ずべき点はないと思われる。むしろ問題とすべきは、誤謬の吟味の中から出てきた自由意志論であろう。

2-3 自由の問題

「第四省察」の本来のテーマは誤謬論であって自由を論ずることではなかった。自由の問題は、誤謬の根拠が自由意志の不正使用にあることを示すためにここで取り上げられたにすぎない。だがこの問題は、単に通りすがりに例として論じてみたという性質のものではもちろんない。誤謬論の内でも誤謬論を離れても、それはデカルトにおいて相当な拡がりを持った独自の思想を形成していると思われる。ことに晩年の書簡や『情念論』では自由は道德の問題に結実することになる。やはりこの問題はデカルト哲学の重要主題の一つだといえよう。

ところで、自由の問題をいま「自由と決定論」という場面で考えるなら、それはもとより古くから西洋哲学の根本に深く根を下ろした主題である。現在でも論争が続いていて、ある原因には必ずある結果が伴うという物理的決定論の是非や、いわゆるソフトな決定論の可能性、予言破りの自由をどう処理するかなどが問われることがある。なかには決定論と自由の問題自体が空虚であってそもそも問題になりえないとする説もあるが²⁴、自由はとりわけ倫理学の分野で人間の義務や責任を問うる根拠・前提として現代でも重要な問題をなしている。けだし人間の意志が自由でなければ、道德的責務や罪を問うことができず人格も発生しないとの認識からである。この考えは昔アウグスティヌスが取り上げ、デカルトやカントも考えたものにほかならない。

17世紀において自由の問題は、神学上の問題²⁵を背景として神の決定や恩寵の前に人間の意

志が自由でありえるか否かという形で多々論じられていた。議論の大勢は、何らかの意味で(その意味が問題であるが)人間に自由意志を認めるという方向に傾いていた。たとえば、偶然性を排して全てが神的本性の必然性からして決定されているというハードな決定論をとったスピノザにしてさえもそうであった。また神の予定調和を説いたライブニッツも、恩寵が決して人間の自由を損なわないという基本的立場を貫いている。デカルトにおいてもそれは根本的に同じであった。すでにして若き日のデカルトは、人間における自由意志を神のなせる「驚異」(mirabilia)の一つととらえていた(*Cog. Priv. AT.X.218*)。この驚異の念は『省察』にも流れており、人間の意志が神のそれにも比肩するほど限りなく完全で広大であることは「極めて注目すべきこと」(*Med. IV. AT. VII. 56*)だとしている。そこには人間の自由意志の大幅な容認があり、この点にデカルトの自由論の特徴があると言える。これがために彼はしばしば非決定論者に分類されることがあるが²⁶、しかし忘れてならぬことは、彼は神の決定をも同時に強く肯定していることである。そして「神の恩寵は決して人間の自由を減少させない」(*Med. IV. AT. VII. 58*)と言うが、その意味は必ずしも明確でない。デカルトにおいても神の予定と人間の自由とはいかにして調和するかという難問(difficultas)が明確に自覚されており、要するに有限な精神には解しえない(incomprehensibilis)と結論している(*Pr. I. 40, 41*)。

だがここで問題としたいのはこの難問の解法などではなく、デカルト的自由についての序論的考察にすぎない。

2-4 二つの自由

「第四省察」の本文に帰る。意志の広大さと完全性において人間は自体的(formaliter)には神と同等であるとされた(*Med. IV. AT. VII. 57*)。この大胆な発想を説明する文脈において、意志の自由が語り出される。そこでデカルトは自由に二種を区別し、非決定(indifferentia)の自由と自発性(spons)の自由とを対比して論じている。

まず非決定の自由である。「第四省察」のデカルトが理解する非決定(indifferentia)の自由とは、行為の選択に関して「私をいずれか一方の側へ押しやる理由(ratio)が全くない場合」(ibid.58)に経験される自由である。つまり、あることをすることもしないこともできる、肯定も否定もできる、追うことも避けることもできる(ibid.57)という自由である。この点に「意志の本質が存する」(ibid)とデカルトが断定するとき、その意味するところは人間の意志が即ち自由意志(arbitrii libertas自由決定力ibid.)であり、意志は本来そういう自由を広く有しているということであろう。この観点で神に似るとされるのである。ただ、自由の意味は神と人間とでは根本的に違う。神において自由とは即非決定の自由である。なぜなら、神の意志は被造物に対して「永遠の昔から非決定」であり、「神におけるこのうえもない非決定は、神の全能のこのうえもない証拠である」(*6ae Res. AT. VII. 431-432*)からである。しかし、「非決定は人

間的自由の本質には属さない (*indifferentia non pertinet ad essentiam humanae libertatis*)」(ibid.433)と言われる。これはどういうことか。

神と違って人間の場合、非決定は無制約的な選択の自由では必ずしもない。たとえば選択肢甲乙があるとして、甲も乙も選ぶことができるし、どちらも選ばないこともできるというのではない。非決定とは本来、どんな理由によっても甲の側にも乙の側にも駆り立てられないときの意志の状態を指す (*A Mesland 9 Fév. 1645. AT.IV.173*)。実際、非決定 (*ἀδιάφορος*)とはストア哲学で「良くも悪くもないこと」を指し、それを受けたキケロにおいても「善でもなければ悪でもなく、追うことも避けることもしないもの」²⁷というニュートラルな状況を意味していた。デカルトが非決定と言うとき(かれ自身ギリシア語を使うことがあるibid.174)、選択に際して無記中立的という原義が踏まえられているのである。重要なことは、非決定の状況においては甲乙のいずれを選ぶべきかの積極的な理由が示されていないことである。甲もしくは乙を選択すべき根拠についての合理的な認識が欠如している故に、選択しないのである。それでも選択を強行するとき、ひとは誤謬に陥る。逆に、もし知性が甲乙いずれを選ぶべきかの根拠を関知していれば、どちらかに傾いていたはずである。非決定は甲乙どちらも選べるという選択自由の状況ではなく、むしろ無知ゆえにどちらも選べない、または敢えてどちらも選ばないという判断保留の状況なのである。

それゆえ非決定は意志の広大さを示しても完全性を示すものではない。何を選ぶべきかについてわれわれの「認識の欠陥あるいは否定を証する」ものであるゆえに、「最も低い段階の自由」(*Med. IV.AT.VII.58*)とされる。たとえば、思惟を本性とする私が物体的本性とは別のものであるか否かについては、どちらを選ぶべきかの理由がまだ知性に全く示されていないので、肯定すべきか否定すべきか判断中止かは非決定である。さらに「第一省察」の懐疑もまた非決定の例であって、知性が十分明白に認識していない場合、憶測によって真とされていたものは容易に偽となりえる (ibid.59) という。この例が示しているように、非決定は懐疑の場面で有効に機能している。誤謬論の観点からも「ものごとの真理が明白でないときにはいつでも、判断を下すことを差し控えなくてはならない」(ibid.62)と言われる。こうした意識的な非決定の自由は『哲学原理』において明確に認められることになる。「われわれは自らのうちに、次のような自由——全く確実で明瞭でないことを信じるのをいつも差し控え、かくして決して誤らないよう用心する自由——があることを経験している」(*Pr. I.6*)。非決定の自由は最低の自由ではあっても、人間にとって決してマイナスになる訳ではない。ただそれだけでは真理認識や行為の場面で何ら積極的な役割を果たさない。それゆえ人間的自由とはなりえないのである。結局、「第四省察」での非決定とは明証的な認識を欠いた場面での消極的な自由でしかなく、人間の意志が神と同等であるとされるのはこの意味での自由においてではありえない。

もう一つは自発性(*spons*)の自由である。それは行為の選択に際して「なんら外的な力によっ

で決定されていない (a nulla vi externa nos ad id determinari) と感じてそうする」ことである。デカルトは言う、

すなわち、私が自由であるためには、私がどちらの側にも動かされることは必要ではない。むしろ反対に、私が一方の側に傾けば傾くほど——真と善との根拠をそちらの側において明証的に理解するからであろうと、神が私の思惟の内部をそのように方向づけるからであろうと——私はいよいよ自由にその側を選択するのである。たしかに、神の恩寵も、自然本性的な認識も、決して自由を減少させるのではなく、むしろ増大し強化するのである (*Med. IV. AT. VII. 57-58*)。

人間的自由の本質は非決定においてあるのではなく自発性においてある。自発性の自由とは外的強制によってあるものを選ぶのではなく、内なる傾向性によって自ずからにしてそれを選ぶことである。しかし、それはどういうことか。

デカルトがここでコギトを例を挙げているのは、はなはだ興味深い。つまり私の存在は明証的に真だと判断せざるをえなかったが、「これはなにか外的な力に強いられてそう判断したのではなく、かえって知性における大きな光(lux)にともなって、意志における大きな傾向性(propensio)が生じたから」(ibid.59)であり、そのことに私は非決定ではなく、はなはだ自由に自発的(sponte)に信じたという。この例は上の引用文をよく説明している。すなわちコギトには二つの動機が込められていると解される。第一に、コギトは人間知性による「自然本性的な認識」(naturalis cognitio)である。それを象徴的に「知性における光」と言ってもよいし、伝統的な言葉で自然の光と言ってもよい。要するにコギト命題が必然的に真であることの根拠を、知性が「明証的に理解」していることが重要なのである。そして、明晰に認知されたものには同意せざるをえないのが私の精神の本性(*Med. V. AT. VII. 65*)であってみれば、そこから「意志における大きな傾向性」が生じるのは自然である。ものを明晰に見たうえは、それへの同意を拒むことは難しいし不可能でさえある(*A Mesland 2 Mai. 1644. AT. IV. 116*)。自発性とはこの傾向性に自ずから同意することであって、これはサルトルの言う「明証性への不可抗的同意」²⁸という事態にほかならない。第二に、コギトにも「神の恩寵」(divina gratia)の反映があると解される。すなわち、コギトの認識は「われわれの魂が神から直観的認識(connaissance intuitive)を受け取ることができる一つの証拠」である。それは神の直接の光による精神の照明(illustration de l'esprit)であって、これによって知性は事物の認識をなすことができると言う(*A Silhon, Mars ou Avril 1648. AT. V. 136-138*)。このアウグスティヌス的なコギト解釈は、ほかならぬ「神が私の思惟の内部をそのように方向づけた」ことを示唆している。私はその方向づけによって自発的に、つまり神の恩寵の光に自ら従ってコギトを真として選んだことになる。神の恩寵はこのように「私を一方の側へと傾かせる」ゆえに、自発的自由を減じるのものではなく、かえって「非決定を減じる」のである(*A Mesland 2 Mai. 1644. AT. IV. 118*)。

自発性の自由とは、以上のような意味での内的傾向性に基づくものである。非決定の自由と違って、そこには他方の側でなく「一方の側に傾く」明瞭な理由が確として在る。非決定は無知の産物だが、この自由においては明晰な認知が何かを追及するようわれわれを駆り立てるのである (*6ae Res. AT.VII.433*)。その理由が自然の光によるものか、恩寵の光によるものかは問わない。そしてその理由が多ければ多いほど、われわれは「より自由に」つまりより容易にその側を選択することになるのである。のちのデカルトは、行為における容易さ (*facilitas*)こそ自由の要件である (*A Mesland 9 Fév. 1645. AT. IV.174*) と考える。逆にわれわれがその理由を知ることが少なければ少ないほど、それだけ多くわれわれは非決定であることになり (*ibid. 2 Mai 1644. AT.IV.115*)、行為が困難になるのである。

以上が「第四省察」を中心に展開された自由論の概要である。デカルトにおいて人間的自由の本質は第一義的には自発性の自由に求められ、非決定の自由は第二義的なものにすぎないことは歴然としている。そして両者の決定的な違いの一つは、意志が判断する際にその論拠となる知性の明証的な認識があるかないかにある、と読める。人間の意志はその広大さと完全性において神にもひけをとらないとデカルトが胸を張るとき、この自発的自由が考えられていたことは疑いがないと思われる。

2-5 非決定の問題性

ところで、どちらの自由にせよそれだけでは済まされない多くの問題を孕んでいることは否定できないであろう。いま自発性の自由について言うなら、確かにこの概念はきわめて重要である。それは後の『情念論』が示すように²⁹この意味での自由(意志)を善用することから人格が生まれ道徳が発生することになるからであるし、また歴史的に見ればこの自由はライブニッツを経てカントの自律性の自由³⁰をも射程に収める発想であるからである。しかしだからといって、この概念が明晰であるわけでは必ずしもない。たとえば、自由が人間の恣意ではないということは了解できても、なぜ神の恩寵がこの自由と抵触しないのか、なぜ自由を強化することになるのかは十分議論されているとは言えない。ただデカルトは、人間は神の決定に絶対的に依存しているながら、なお神から独立に自由に行為する余地がなぜか残されている (*Pr. I.40,41. A Elisabeth 3 Nov. 1645. AT.IV.332-333*) と示唆するにすぎない。それ以上は、詳らかにされないまま不可解なものとして残されている。したがって、問題としては行き詰まっていると言わざるを得ない。

ここでは非決定の自由の方を考えてみたい。「第四省察」や同じ時期に書かれた「第六答弁」では、それは消極的なものと考えられ人間的自由には属しないと断定された。ところが、その後のデカルトの自由論を見るに、非決定の自由には積極的な意味があることがメラン宛ての書簡の中で認められている。また『哲学原理』では非決定の自由にかそ自由の本領があると考え

ていた節がある。これらをどう整合的に理解すべきかを問題としたい。

まず、メラン宛ての書簡を見てみよう。

非決定とは本来、意志が真や善の認知によって他方の側よりも一方の側に駆り立てられないときに意志がそうである状態を指すと思われる。そして、われわれが非決定であるものに対して決定を下す段階は自由の最低段階であると私が書いたとき、自由をこの意味に解していたのである。しかし或るひとたちはどうやら非決定を、相対立する二者（つまり追及・回避すること、肯定・否定すること）のいずれかに自己を決定する積極的な能力 (*facultas positiva*) と解釈しているようである。この積極的な能力が意志のなかにあることを私は否定しなかった (*A Mesland 9 Fév. 1645. AT. IV.173*)。

ここには明らかに二つの非決定が語られている。第一に、どちらの側にも傾かないで判断を保留する、消極的な意味での非決定である。これをデカルトに従って非決定 I と呼ぶ³¹。第二に、どちらかに自己決定する、積極的な能力としての非決定である。これを同様に非決定 II と呼ぶ。前者はこれまで議論されてきた非決定である。では、それと区別された積極的な意味での非決定 II とは何であるか。また『省察』などで非決定を消極的に解しておきながら、ここに来てなぜ積極的な意味での非決定を語るのであろうか。

積極的な非決定 II とはフルキエも定義するように³²、意志が動機や理由から全く独立に自己決定しえることであり、本来これは上述した神の自由（非決定）に帰されることであった。しかしデカルトはここで、人間の意志にもそのような積極的な能力がありうることを必ずしも否定しないのである。非決定 II においては、知性による明証的な認識があるかないかは問わない。明証的なものに対するかの「不可抗的な同意」さえも場合によっては拒否することができると考えられる。なぜなら、実践的 (*moraliter*) にはそれを拒否できなくとも、絶対的な意味 (*absolute*) では「われわれは明晰に知られている善を追求したり明証的な真理を認めることを差し控えることが常にできるからである」(*ibid.*)。そして、すんなり善に従う場合よりも無理に横車を押して悪に赴く場合に、意志の内なるこの非決定 II はいわば抵抗感覚としてより強く確認できると言う (*ibid.174*)。ところで「意志の行為がなされる以前においては自由は非決定 I ではなく非決定 II を含む」(*ibid.173*) とされる。なぜなら、いずれかに決定しないことには行為はできないからである。要するに、これは意志の強権発動による自己決定であって、知識の欠如のゆえに甲乙の選択を保留する非決定 I とも、内的傾向性に自然に従う自発性の自由とも全く趣旨を異にするものである。

だが合理主義者デカルトは、人間において理由なき自己決定なるものを軽々に認めることはできないはずである。非決定 II には、「第四省察」の誤謬論からすれば自由意志の不正使用という危険があり、それは「それによってわれわれの自由意志を確認する必要がある場合のみに限定される」(*ibid.*) のである。そもそも「自由は行為する容易さ (*facilitas*) のなかにもある」

(ibid.174)。そして「非決定と呼ばれるものにおいてよりも、悪よりも善がより多く認められるものにおいての方が、つねにより自由に行為できる」のであるから、消極的な非決定 I はむしろのこと積極的な非決定 II も決して人間的自由の本質をなすものとは言えない。なぜなら、「善を知りながら悪を追求する積極的な能力の行使」(ibid.)は自由の証しではあっても、決して行為の容易さには繋がらないからである。デカルトはメラン神父の主張（これはモリナに代表される当時のジュズイットの見解であった）に対して、人間の意志のなかにはそういう非合理的な自己決定能力（非決定 II）も場合によってはありうると認めているにすぎない。

メランは自由の意味を非決定 I ではなく積極的な II に限っているが、デカルトにとってそれらは「名辞 (nom) による違い」にすぎない。つまり非決定 I も非決定 II も共に意志のなかにあることが確認されている以上、非決定を伴おうが伴うまいが「すべて意志的 (volontaire) なものは一般に自由と呼ばれる」(*A Mesland, 2 Mai 1644. AT.IV.116*) のである。デカルトは、非決定 II も I も同じ自由なる意志的行為の程度の差異にすぎないと見ていたと思われる。すなわち、明証的な理由を欠いている場合に禁を破って意志が勝手に判断を下してしまうのも自由であれば、意志を抑えて判断を保留するのも自由である。デカルトは、ここきて時の話題であった積極的な非決定 II が肯定される場合があると認めたまでで、消極的な非決定 I の方を本来の意味での非決定 (*A Mesland, 9 Fév 1645. AT.IV.173*) とする点で一貫していたと思われる³³。重要なことは、そのいずれも人間的自由の本質であるとは見なされていないことである。

ところが『哲学原理』では一転して非決定の自由が再評価されている観がある。たとえば、われわれの意志に自由があり、われわれが多くの人に意のままに同意することも同意しないこともできるということは、きわめて明白であるから、このことはわれわれに生まれつきそなわっている、最初の最も共通な概念のうちに数えられるべきである。…完全には確実でないことについては信ずるのを差し控える自由がわれわれのうちにあることを経験した (I.39)

と言う。この自由とは同書 I.6でも登場した非決定 I の自由であり、それがここでは自明の公理であるとも言わんばかりである。そして、非決定の自由がいわば昇格して人間的自由の本質を構成しているかのような印象を与える次の記述には、だれしも戸惑いを隠せないであろう、しかるに、われわれのうちにある自由すなわち非決定 (libertas & indifferentia) については事情は別であって、これをわれわれわれははっきり意識しており、これ以上明証的に、かつ完全にわれわれの把握するものは何もないほどなのである (I.41)。ここに言う非決定とは、神がすべてを予定していながら人間の意志を未決定 (indeterminatus) のままに残していることを指している。神がなぜそれを未決定のままにしたか（神の非決定 II）については人間は知る立場にないが、人間における非決定 I に関しては事情は別であ

て、それは実際に経験のなかで確かめられているという文脈である。しかもこの非決定は明瞭に意識され完全に把握された概念であるのだから、これが自由と等置されるものにとらえられているかの観がある。とするならば、非決定を低く見た『省察』の自由論とはかなりの懸隔があると云わねばならない。これをどう整合的に説明すべきかが、問題である。

ジルソンの古典的な考証によれば³⁴、その背景には当時の複雑な神学論争がある。そもそもデカルトには独自の自由論はなく、『省察』ではジビュー神父(オラトリアン)に同感的な立場から非決定の自由を低く見積もっていたが、のちにオランダで身を守るために『哲学原理』ではモリナ説(ジェズイット)に立って非決定の自由の方を評価したとするのである。ジルソンの研究はこの時代の思想的構図を詳しく分析してくれるが、それはデカルトの議論の背景を説明する状況証拠にすぎない。ジルソンはデカルトの自由論の整合的理解を目指しているのではなく、そもそも整合的でないと言いたいのだ。だが、デカルトに自由論なしというのは、かつてラポルト³⁵が批判したように言い過ぎであろう。先述したサルトルも、この不整合はデカルトの単なる用心深さのせいにはすぎないとしながらも、結果的に非決定の概念が拡張されたことを重視している³⁶

デカルトはメランの見解やメルセンヌの意見を通して当時の神学論争を知るにいたり、それを考慮したということはあるかもしれない。だが歴史的事情によるにせよ何にせよ、いつたい『省察』の自由論と『哲学原理』のそれとの間に本質的な不整合が存在するのであるだろうか。それが単なる印象というのではなく、実際にテキストの上から確認できることなのであるだろうか。多くの研究者はデカルトの論を整合的に理解しようと苦心してきたが、大前提になるテキストの問題を看過しているのではないかと思われる。われわれはこの点に着目して、次の三つの論点を提出しておく。

第一に、およそ『省察』と『哲学原理』とではテキストそのものの間に、記述する観点の相違や内容の質的違いがあることを踏まえるべきである。自由を論じる場合も、論じる角度やレベルが違うと思われる。すなわち、前者においては意志の自由とは何か、その本質はどこにあるか(*Med. IV. AT. VII. 57-58*)が主として問われ、その上で誤謬を避けるために自由意志をどう用いるかが問題とされていた。ところが後者は自由とは何かを正面から問うものではない。むしろ最初から自由の使用や行為論(*Pr. I. 37, 38*)に関心が寄せられ、非決定の自由の存在を確認するだけで(同39)、すぐに神の予定との調和(同40, 41)に話が移行している。したがって、『省察』でいう非決定と『哲学原理』のそれとの間に多少の様相の違いがあるのがむしろ自然であって、そこに論理的な矛盾さえなければそれで十分整合的であると思われる。

第二に、上に引いたテキスト(*Pr. I. 41*)の読み方である。たしかに「自由すなわち非決定」(*libertas & indifferentia*)なる言葉は非決定を自由の前面に押し出す表現になっている。しかしそこから直ちに、デカルトは非決定を自由と同義語とみなしているとか、そこに人間の自由の本質を見ていると読めるであろうか。「すなわち」³⁷を強意にとればそう読めなくもない。

だが、かれは何も今ここで急に自由の定義を持ち出そうとしているのではない。むしろ前後のコンテキストからすれば、「ここで言っている自由とはすなわち非決定のことだが」と読むのが適当であると思われる。また、非決定を「はっきり意識している」とか「明証的にかつ完全に把握している」という表現は、それが自由の理想的概念だと言うのではなく、非決定がわれわれにおいて意識的に経験されている事実であることを述べているにすぎない。なるほどテキスト(Pr. I.39)はこの事実を公理の如くに高く掲げているが、こうした意味での評価は何も『哲学原理』に始まったことではない。意志とは即ち自由意志であるとか、非決定は証明するまでもなく日々経験されている事実であることは、すでに「第六答弁」などで繰り返し述べられていたことである³⁸。そして、非決定の自由が最低段階にありながら懐疑において重要な機能を果たしていることは『省察』のデカルトも認めていた(本稿17ページ参照)。『哲学原理』では、その果たす役割がより明確により詳しく描かれているのである。ただ、ここでの関心は非決定の本質とは何かを論じるのではなく、非決定の自由を行為においていかに運用するかを考えることにあった。そういう実践的な観点から、非決定の存在とその意識的使用が強調されているにすぎないのであって、非決定が即自由の本質であると主張しているのではない³⁹。再評価されている観を呈しているのはその実用面であって、本質面では非決定は相変わらず低い位置にあるはずである。このように読めば、『哲学原理』のテキストと『省察』の記述との間には、様相の違いがあるのみで何の本質的な懸隔も不整合もないと言えよう。

第三に、『省察』以降においても自発性の自由は尊重されていたことである。たしかに『哲学原理』そのものには、「自発的な自由」という言葉は一度も出てこない。だが、だからといってその思想が『省察』から数年後に捨てられたとするなら、それは重大なるテキスト違反である。なぜなら『哲学原理』と同じ時期に書かれたメラン宛て書簡において、再び非決定のなかに自由はないとされ、自発性の自由が大きく肯定されているからである。

神の恩寵はわれわれを他方よりも一方の側へと傾ける。それゆえ神の恩寵は自由を減じないけれども非決定を減じる。かくして自由は決して非決定のなかにありえない
(cette liberté ne consiste point en l'indifférence) (A Mesland, 2 Mai 1644. AT. IV.118)。

この書簡の日付が『哲学原理』が出版される僅か2ヶ月前であることに注意しておきたい。ここでは『省察』と同じレベルで自由の本質面が話題になっている。そして非決定とは『省察』で指摘されたあの非決定に他ならないし、「神の恩寵が他方よりも一方の側へと傾ける」という言葉は明らかに「自発性の自由」を含意している。次の書簡はこの含意をより確かなものにしていく。

自由は行為する容易さのなかにのみ存するのであるから、自由も自発的(spontaneus)も意志的もみな同じことなのである。この意味で私は、より多くの理由によって或るものの側へ押しやられれば、私はより自由にその側に赴くと書いたのである(A Mes-

land, 9 Fév 1645. AT.IV.174-175).

こちらの日付も『哲学原理』出版からそう遠くない。この文章は自発性の自由を説いた『省察』の箇所(本稿18ページに引用)への説明となっている。デカルトはここで自発性を「行為の容易さ」という新しいイデーに還元しようとしているのだが、非決定の方はかたく退けられているのである。これが『省察』から『哲学原理』の時期にかけての一貫した自由論であって、少なくとも自由とは何かという本質的な問題に関しては、テキストの間に不整合は存在しないと思われる。

3 物体的事物の本性

「第五省察」に入る。「第五省察」のテーマは、シノプシスに明示されているように三つあると思われる。第一に「一般的に解された物体的本性 (*natura corporea*)」の説明である。これは「第二省察」以来懸案であった「物体とは何か」について、一応の解明を与えんとするものである。第二に「新しい根拠による神の存在の論証」である。これはいわゆる存在論的証明にほかならない。第三に「幾何学の証明そのものの確実性も神の認識に依存すること」の真理性を示すことである。これは真理と神との存在論的関係を最終的に定めようとするものである。われわれもこの順序でこの三つの問題を考えよう。まず最初に物体を問うことにする。

3-1 これまでの物体観

物体の本質についてのデカルト的規定は、公式には延長するもの (*res extensa*) に尽きる。たしかにそうであろう。だが、そう規定される経緯はあまりはっきりしていないし、物体とは何であるかはなお不透明な概念である。「第五省察」の場面で改めて、物体の本性が論じられることになるのである。では、物体 (*corpus*) という概念は「第一省察」以来どのようにとらえられてきたであろうか。

「第一省察」では物体の存在だけでなく本質も懐疑の対象となっていた。すなわち普遍的懐疑においては、「私が手を伸ばす」という個別的な物体(身体)だけでなく、「手」という一般的なものも夢の仮説によって疑われた。だが数学的本性をもつものは、より単純で普遍的なものであるから真ではないのか、とデカルトは自問する。ここに真 (*verus*) であるとは必ずしも現実に存在するということではなく、ある概念が矛盾なく考えうるということである。たとえば、

物体的本性一般、およびその延長、さらには延長をもつ事物の形、さらには量、すなわちこれら事物の大きさと数、さらには、これら事物が存在する場所、持続する時間、等々である。…それゆえ代数学、幾何学その他この種の学問は、単純できわめて一般的なものだけしかとり扱わず、しかもこういうものが自然のうちにあるかどうかには

ほとんど頓着しないのであるから、何か確実で疑いえないものを含んでいる (*Med.* I.AT.VII.20)。

この最初の確信はデカルトの最終的な物体論の雛形になっており、「第五省察」においてほぼそのまま復活することになる。だが、「第一省察」の段階では数学への確信も欺く神の仮説によって破られるというのが、デカルトの重要な主張であった。つまり数学的本性をもつものは実際には存在しないにもかかわらず、われわれはそれが現に見られる通りに在ると思っているのではないか。あるいはそのような本性そのものに虚偽が含まれているのではないか。そこでデカルトは、物的な事物を存在の点からも本質の点からも懐疑の対象とするにいたったのである。「物体、形状、延長、運動、場所などは幻影にすぎないでしょう」(*Med.* II AT.VII.24)。

次いで「第二省察」においては、旧来の物体論が蜜蠟の比喻によって破られる次第が語られた。まずデカルトは、物体(身体)の本性をこれまでどう理解していたかを告白している。

身体すなわち物体についてなら、私は少しも疑わず、その本性をはっきり知っていると思っていた。…物体とは、なんらかの形によって限られ、場所によって囲まれ、他のすべての物体をそこから排除するようなしかたで空間をみたすようなもの、また、触覚、視覚、聴覚、味覚、あるいは嗅覚によって知覚されるようなもの、なおまた多くの仕方で動かされるが、しかし自分自身によって動くことはけっしてなく、何か他のものの接触を受けて、それによって動かされるようなもの、こういうものいっさいのことである (*ibid.* 26)。

この物体規定がアリストテレス＝スコラの物体論をうけていることは確かであろう。だが、上述したと同じ欺く神の想定によって、この旧式の物体概念は崩される。

私は、物体の本性に属するとききほど私のいったすべてのもののうち、たとえほんのわずかでも、何かをもっていると主張しうるであろうか。…そう主張しうるものは何も見つからない (*ibid.* 26-27)。

物体のいわゆる第二性質(感覚的性質)だけでなく、第一性質についても全面否定の構えである。この議論は私の存在の発見のあとで、私とは何かを探求する途上に出てくるもので、私とは思惟するものだという風にそれは結ばれる。だが、物体とは何かについては大きな疑問符がつけられたままなのである。

しかし常識的には、物的な事物——心のうちにそれらの像を描きだすことができ、感覚そのものによってじかにつかまえることのできる事物——の方が、精神などよりもはるかにはっきりと知られるように思われる。実際、精神などという自分にもよく分からないものよりも、目の前にある物体(たとえば暖炉)の方が、客観的にみてもより明晰に認識されるかに見えるであろう。このような素朴な見方を覆すために、デカルトは一つの個別的物体として有名な蜜蠟

の比喩³⁹を出してくる。そして固形の香しい一片の蜜蠟が熱せられた場合に、いかにその感覚的性質を変えるかを示す。それでもやはりもとの蜜蠟が存続しているといえるのなら、存続しているものは何であるのか。

あとに残るものは何であるかを見てみよう。いうまでもなく、広がりをもった、曲がりやすい、変化しやすいあるもの (*extensum aliquid, flexibile, mutabile*) である (*ibid.* 31)。

「蜜蠟とは何か」についての思考実験の結果析出するものはこれだけである。そこでは物体から第二性質が決定的に除去され、その本質が延長である可能性が示唆されている。だが、これを以てデカルトの物体概念の成立と見ることはむろんできない⁴⁰。なぜならここで示されているのは、物体が大きさや性質において変化を受け入れるあるものであるということのみであって、その本質が延長であると特定する積極的な論証は何もなされていないからである。およそ蜜蠟の比喩においては、物体とは何かという問題の徹底的解明よりも、物体がどのようにして知られるか、精神よりもよりよく知られるのかという問題に的が絞られている。「この蜜蠟が何であるかを、私はけっして想像するのではなく、もっぱら精神によってとらえる」(*ibid.*)という結論を導き出すことの方に主眼が置かれていたと思われる。物体の本性は、蜜蠟の比喩のあとにおいても相変わらず不透明なのである。

「第三省察」の冒頭では、上のことを再確認するかのごとくに、ふたたび物体を拒否する宣言がなされる。

物的事物の像をもことごとく私の意識から抹殺するか、これはほとんど不可能なことであるから、少なくともそれらの像を空虚で偽なるものとして無視することにしよう (*Med.* III AT.VII 34)。

神の存在が証明された後も、神の誠実が保証されないうちは物的事物についての懐疑は解除されないままである。ところがその証明の途上、観念の出所を分析する過程であたかもデカルトが物体の本質について明晰な理解に達していたかに見える議論がある。

私はさらに立ち入って考察し、昨日蜜蠟の観念を吟味したのと同じ仕方で、一つ一つの観念を調べてみるなら、これら(物的な事物)の観念において私が明晰かつ判明に認知するものはほんのわずかしかないことに気づくのである。いうまでもなく、大ききすなわち、長さや広さや深さにおける延長 (*extensio in longum, latum, & profundum*)、この延長の限定から生ずる形、種々の形をもったものが相互に占める位置、運動すなわちそういう位置の変化である。これになお、実体、持続、数をつけ加えることができる (*ibid.* 43)。

やや断定的に呈示されているが、これを蜜蠟の分析の後編でありそれが目指していた結論と

見ることもできよう。実際、デカルトがのちに物体というときは本来この意味で物体というのであって、これ以上でもこれ以下でもないからである。第二性質は不明瞭であって物体から除外されるが、第一性質は物体の本質を成し、明晰判明にとらえられるとするのである。この議論はたしかに後の物体概念を先取りした正確な青写真であると読める。しかし『省察』の秩序の上からいえば、これは「第一省察」における「単純で普遍的なもの」としての物体的本性一般の規定と同じレベルにある。つまり、この物体理解はたとえ明晰であっても、依然として欺く神によって覆されうることには変わりがないのである。それに、延長や実体(『省察』本文ではこの箇所が初出!)などという言葉が何の説明もなく出てきて物体を定義づけているのも唐突な感がある。そのすぐあとでは、石は実体である、石は延長をもつものであるという例が説明抜きで性急に挙げられている。おそらくデカルトはこのときすでに物体論を手にしていただけられるが、この議論は懐疑を一時停止させた想定にすぎない。デカルト自身の思惟の順序からすれば、神の誠実が証せられていない以上、それをここで積極的に主張することはできないはずである。

その証拠に、「第四省察」では物体の本性は依然として不透明であるという、これまでの主張に戻っている。

物的な本性のある観念が私の心に示されている。そこで私は…私自身であるところの考える本性(natura cogitans)が、その物的な本性(natura corporea)と別なものであるかどうか、それとも同一のものであるか、疑問をいだいており、…私はそれについてはまったく非決定である(Med. IV.AT.VII.59)。

この段階では神の誠実がすでに分かっており、物体論をなす条件が整っているにもかかわらず、デカルトは物体そのものの考察には向かっていないのである。

以上のように、これまでの物体観は消極的・否定的なものであったが、「第五省察」に至って初めて物体の本性について改めて議論が行われることになるのである。

3-2 物体概念の成立

「第五省察」では、「物的な事物について何か確実なものを手に入れることができるかどうかを調べる」ことが目指される。確実なものを手に入れるとは、ここでは物体の存在を確証することではなく、物的な事物の本質に関してその判明な観念を獲得することである。判明な観念が見出だされるなら、明晰判明に認知されるものは真であるのだから、それは実際に物体の本質に属するものと言えるのである。さてデカルトは、物体について「判明に想像される」のは次のようなものと単刀直入に議論している、

哲学者たちが連続量と称しているもの、すなわちこの量をそなたのもの長さ広さ深さにおける延長である。さらにはこの量の部分における大きさ、形、位置、場所的運動でありこの運動の持続である(Med. V.AT.VII.63)。

「判明に想像される」(distincte imaginor)とはデカルトの用語法からするに、やや形容矛盾の感があるが、物体を規定するに伝統的な「量」という言葉を鮮明に思い浮かべるといふ程の意味なのであろう。延長を中軸としたこうした概念こそ、一般的であれ特殊的であれ物体の本質を構成する属性である、とデカルトは見ている。そしてこれらの属性は「私のうちに以前からあったのだが、まだ精神の眼を向けていなかった」(ibid.64)ものであるかの如くに、私に生得的に内在するとしている。わざわざここでプラトニックな想起説を出してきたのは、物体の本質とは、何も厄介な議論をしなくても、先刻承知の明々白々たることであると主張したいからであろう。精神とは何かは紆余曲折を経た探索の末にようやく明らかになったが、物体とは何かはあたかも既知の知識であるかの如くに、「私によく知られて(plane nota)いて明らか」(ibid.63)だというのである。物体概念はこれまで「疑わしいもの、知られていないもの(ignotus)」(*Med.* II.AT.VII.29)とされてきたが、その本質は実はそれほど透明であるとデカルトは考えている。今まで知られていなかったものが、なぜ知られるようになるかの根拠として想起説を提出しているのだ。

ともあれ、この引用文においてデカルトは、延長および延長がもつ数学的性質(第一性質)を以て物体の本性と結論しているように思われる。だが、そのこと自体はこれまでの物体観の検討においてしばしば出てきたことである。たとえば、この引用と「第三省察」における物体概念の規定(本稿26ページ)とが、ほぼ同内容であることは容易に気づかれよう。既述の議論のエレメントをここで追認しているにすぎないことは、デカルトも自覚している。

以前、感覚の対象にすっかり捕らわれていたときですら、形とか数とかあるいはそのほか、算術もしくは幾何学、もしくは一般に純粋な抽象的な数学に属するものについて、私が明証的に認めたような真理は、つねにこれをすべての真理のうちで最も確かなものと見なしていたことを記憶している(*Med.* V.AT.VII.65)。

このように、デカルトはここで物体論の総決算を行うのでもなければ、延長とは何かを詳論するのでもない。今までちらほら顔を出していた物体概念のエッセンスを、結論として簡潔に記述しているに過ぎない。「第五省察」のタイトルから何か新しい物体論の展開を期待していた者には、いささか拍子抜けの感があるであろう。むしろ蜜蠟の比喩やそれと関連した「第三省察」における物体規定の方に、より豊富な物体論があるとさえ言える。精神とは何かは詳しく論じられたが、物体については明白なりと言うのみで、論じられるところが少ないと言わざるをえない。

しかし、たとえそれがこれまでの議論の追認であるにせよ、「第一省察」以来の物体論と決定的に次元を異にする点がある。それは、神の誠実がすでに示された以上「私が明晰に認識するものが全て真であることは、すでに詳しく論証」(ibid.)されており、もはや懐疑の懸念なしにこの物的本性を積極的に主張しえる点である。つまり上の物体論こそ、簡単ではあってもデカルトが『省察』において最終的に到達した結論であろう。したがって、「第五省察」のこの時

点で物体の本性についての詮議が一応終了し、物体概念が形成され終えたと言えるであろう。物体即延長という公式で表される物質概念の形而上学的レベルでの成立である。

たしかにデカルトはここで物体論の多くを語らない。だが「物的な事物については、本当に知られる (*vere percipiuntur*) ものはきわめてわずか」(*Med. IV. AT. VII. 59*) であり、おそらくそれ以上を論ずる必要を認めなかったのであろう。むしろ「第五省察」では、物的本性を確認するなかから神の存在論的証明を行うことに主力が注がれていると思われる。

デカルトの物体概念をどう解釈するかについては様々な見方がありえるだろう。物理的な観点からすれば、空間的延長、微粒子説、可分性、真空、慣性、不可入性などの論点が、『世界論』、『哲学原理』、ヘンリー・モアアとの往復書簡などにおいて問題になっている⁴¹。話を形而上学に限っても、物体即延長というテーゼが何を意味し何をもたらしたかについて多くの議論がなされよう。ここでは次の二つのことを確認するに止めおきたい。

その一つは、「延長」という概念の『規則論』による説明である。物体の本性に形、延長、運動を帰属させるという考えは、すでに『規則論』の頃からデカルトの胸中にあったものである。それらはみな明瞭かつ判明に知られる単純本質 (*simplex natura*) と規定されている。つまりそれ自身で充分よく知られるもの (*per se satis nota*) であって、それ以上に分析しようとするとかえってその意義を曖昧にしてしまうのである (*Reg. XII. AT. X418, 425-426*)。これはアリストテレス的な物体規定の暗さに対して「延長」概念の自明性を主張したものと読める。それゆえに物体は知るに容易であり、詳論を要しないと考えられたのであろう。さらに「物体は延長をもつ」という命題についても一言ある。つまりそこで物体の観念と延長のそれというように、二つの別々の観念を考えてはいけぬ。二つの観念が複合されてあるのではなく「延長せる物体の観念」という単一の観念があるのみである。言い換えれば、この命題は「延長体は延長体である」という同語反復に等しいものとみなされる (*Reg. XIV. AT. X 444*)。物体即延長の即とは正にこの意味であって、物体とは直ちに延長であり、延長は物体と同義語なのである。こうした形而上学的な考えが基礎になって、空間的な延長のある所には必ず物体があることになり、真空(虚空間)の否定という物理的な主張を生むことになるのである。

他の一つは、第一性質(この言葉自体はデカルトには見出だされぬ⁴²)の発見である。要するに物体の本性は第二性質ではなく第一性質においてある。これがデカルトの最も言いたかったことではなからうか。『世界論』以来、デカルトは一貫して感覚的性質を物体のなかに認めない態度をとってきた。『哲学原理』では、物体を構成するのは重さ堅さ色などの感覚的な性質ではなく、延長をにおいて外にはない (*Pr. II. 4*) と明言されている。『省察』にはそれほど明確な表現はないにしても、蜜蝋の思考実験が物体から感覚的性質・隠れた性質を払拭し、第一性質のみをその本質として取り出す手続きを示すものである(この手続きは感覚や想像ではなく純粹知性による)。この点に、実体的形相や感覚を中心とした古代・中世の物体論とは決定的に違うデカルト的物体論の特徴があると思われる。「世界をあたかも一つの機械とみなす」(*Pr.*

IV.188) という周知の世界観は、物体から第一性質のみを抽象して数学的・機械的に処理しようとする考え方に源を発していることは言うまでもない。世界即数学的延長というデカルト的図式は近代科学の採用してきた図式でもある。それが正しい世界理解であるのか、それともハイデガー⁴³が糾弾したように世界を存在論的に誤ってとらえているのか。それは地球環境や生命倫理が叫ばれる折り柄、すぐれて現代的な問題であると言えよう。

4 存在論的証明の問題点

4-1 序

存在論的証明にはアンセルムス以来長い歴史があり、多くの哲学的問題が含まれている。今かりにその証明を最大公約数的に言うならば、「完全性には存在が含まれる。ところで神は最高の完全者である。故に神は存在する」と、一応定式化しておくことができるであろう。この定式はいわばリトマス試験紙の如きであって、それを正当なものとするか認めないか否かでその哲学者の精神的傾向が色分けできる観がある。それを拒むのは概念に関してノミナリズムをとる人たちであり、認めるのはリアリストである。たとえば、周知のようにガウニロ、トマス＝アキナス、カントはそれを拒否したが、デカルト、ライプニッツ、ヘーゲルはそれを肯定した。現代では多くの哲学者がその推論を無効としているなかで、ハーツホーン⁴⁴やマルコム⁴⁵はアンセルムスの証明は論理的に破綻している部分はあるものの、なお有効な議論であるとしている。またヘンリッヒ⁴⁶はデカルト的証明にこそ独自の妥当性があると見ている。ここで誰しも感じる素朴な疑問としては、この証明がたとえば概念を実体化してはならないといった類の一連の批判に対してなお意味でありえるのか、この議論の成り立つ余地があるとするならそれは一体どういう論理によってであるか、ということがあろう。ラッセルなども「このような証明が誤っているに違いないと確信することは容易だが、厳密に言ってどこが誤っているかを見出すことは簡単ではない」⁴⁷としている。

周知のようにデカルトにおいて存在論的証明は「第五省察」に詳しい記述があり、『方法序説』、「第二答弁」の諸根拠、『哲学原理』において簡潔な記述が見られる。そして「反論答弁」(特に第一、第二、第五答弁)に詳細なコメントがある。ここでは上のような疑問を背景に置きながら、主として「第五省察」における議論を追跡するなかで次のような内的・外的な問題を取り上げることとする。

内的な問題：この証明に論理的な問題があるとするなら、要するにどういう点でありそれがどのように解明されうるか。

外的な問題：「第五省察」の存在論的証明をテキスト上どう位置付けるか。つまり、「第三省察」の二つの証明とどのような関係にあるのか。

われわれの見通しとしては、前者については、デカルトは神という特別な本性をもつものの場合に限ってある種の特権を認め、それによって存在証明をなしていると考えられる。ノミナリズムにせよレアリズムにせよ、問題はその特権が論理的に承認できるか否かである。それが認められとき、この議論は論理的に首尾一貫したものとして受けとめられると思われる。後者については、この証明はその前提段階で「第三省察」の証明に依存しており、『省察』の秩序の上では存在論的証明だけを切り離して論じることはできないと思われる。こうした点を以下に示したい。

4-2 証明の前提と基本的骨格

まず証明の内的な問題から考えよう。「第五省察」の存在論的証明は、数学・論理学の例と密接に連動しながら進行する。今、事柄をはっきりさせるために例を抜きにして、相当箇所(*Med. V. AT. VII. p. 65 l. 16 - p. 69 l. 9*)の証明そのものだけを取り出して整理をしてみる。議論は要点的に見て全部で9段落に分節されよう。このうちの一体どこにどういう問題があるか、それがどう解明されうるかを「反論答弁」などを参考にしながら考えてみたい。

話の発端は、数学的本質が真で確実だという認識であった。つまりそれは明晰に知られ、われわれの精神から独立した永遠・普遍の真理であるとされる。たとえば三角形の観念はその特性と共に、私の思惟のうちに確実なものとして見出だされる。そこで、次のような展開を見る。

- (1) 私が今あるものの観念を私の思惟からとりだ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 (*revera*) 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。

かくして存在論的証明が始まるのだが、われわれとしてはこの言明を証明の重要な出発点として確認しておきたい。明晰判明にそうと認知されたものが、なぜ「実際にそのものに属する」のかは、(1)の数行前で「私が明晰に認識するものがすべて真であることは、すでに私が詳しく論証したところである」と言われたことを踏まえている。つまり、この証明では明晰判明知の規則が最初から重要な前提とされているのである。さて、この(1)を神に適用すれば、「私は神の観念を私の思惟からとりだしうる。ところで、存在が神に属すると私は明晰かつ判明に認知する。故に実際に存在は神に属する」という構図がすでに透けて読み取れるであろう。証明の基本線は、出発点においてすでに敷かれていると言えよう。

そこで証明の骨格が次のように呈示される。

- (2) 私は神の観念を、すなわち最も完全な存在者 (*ens summe perfectus*) の観念を私のうちに発見する。つねに存在する (*semper existere*) ということが神の本性 (*natura*) に属することを明晰かつ判明に理解する。故に、神の存在 (*existentia*) は私のうちにおいて確実である

これは正に(1)で示唆された構図を地で行くものであり、デカルトの主張は要するにこのことに尽きている。「第一・第二答弁」が説明するように (*1ae et 2ae Res. AT. VII 115-6, 149*), これは明確な三段論法である。これが証明の基本線であり、デカルトの存在論的証明の全てであると思われる。『方法序説』その他のテキストにおいても、これと同じスタイルがとられている¹⁸。だが、直ちに多くの疑問が湧いてくるであろう。

- (a) 数学的観念の必然性は理解できても神を最高の完全者と規定するのは恣意的な想定であり、そのような観念は私のうちに必然的には見出だされないのではないか。
- (b) 小前提で「存在することが神の本性に属する」ことがなぜ言えるのか。単にそう仮定しているだけにすぎないのではないか。
- (c) 結論の「存在」(existentia)と小前提の「存在する」(existere)との間に意味の混同はないのか。つまり、存在とは現実に存在するという事実を指す場合もあれば、概念としての「存在」をメタレベルで指すこともある。前者の場合、神が現実に存在するというときの「存在する」とはどのような事態であって、存在をどう理解しておけばよいのか。また後者の場合、神の概念からその現実存在は出てくるはずもない。要するに存在という言葉の曖昧さが存在論的証明を分かり難くしているのではないか。

このように(2)は提示された時点ですでに若干の問題をはらんでいる観があるが、デカルトはこれらの反論(cは別として)を予想していた。実際、かれは(2)が「詭弁」(sophisma)に見えるかもしれないと言い、以下この議論の妥当性について自ら自問自答する形でコメントを施しながら、証明を彫琢して行くのである。

4-3 存在と本質との不可分性

- (3) 神の存在は本質から切り離され、神は存在しないものと考えられうる。

これが最初の異論であり、(2)の小前提に対するわれわれの疑問(b)に相当する。たとえばキマイラの存在はその本質から容易に分離され、それは実在しないと考えられるであろう。しかるになぜ神の場合だけ存在が本質から不可分であるといえるのか。これに対してデカルトは次のように答える。

- (4) 神の存在 (existentia) は神の本質 (essentia) から分離されえない。存在を欠いている神 (ある完全性 perfectio を欠いている最も完全な存在者 ens summe perfectum) を考えることは矛盾である。

神の存在が本質から分離されないとは、ちょうど山と谷とが相互補完的な概念であって論理的に分離されないのと同じく、それらが必然的な結合関係にあるということである、とデカルトは考える。だが問題は少なくとも二つあると思われる。

- (d) 神の存在がその本質から分離されない、とは一体何のことであるか。その比較関

係はガッサンディが指摘したように (5ae Obj. AT.VII.322-323), 山と谷という同質のものの中には成り立っても, 存在と本質という異質のものの中には成立しえないのではないか。これは(b)と同じ問題である。

- (e) 存在はどういう意味で完全性のうちに数えられるのか。(4)の後半部には, 存在は完全性なりという暗黙の信念がある。ゆえに「存在を欠く神」は「完全性を欠いた完全者」となり矛盾を犯すことになるのである。だが, ガッサンディのようにそれを否認する (ibid.323) ことは容易である。また, この信念はようやく(8)になって意識的に気付かれるのであるから, 少なくともこの段階では未承認のことがらではないのか。

カテルスは(4)に証明の核心がある (1ae Obj. AT.VII.97) と考えて異論をなし, デカルトも丁寧に答えている。まず(d)ないし(b)の問題に関してデカルトは, 「存在することが神の本質に属する」という小命題が理解するに困難であることを認め, 以下のように考えればその困難は除去されるという。すなわち第一に, 神の本質はわれわれによって虚構され複合されたものでなく, 不変で真なるものであることを明晰判明に認識すべきこと。第二に, 可能的存在と必然的存在との区別をすべきことである。いま第二の点を見るに, すべて明晰判明に認識される概念や観念のうちには可能的存在が含まれる。だが現実存在とそれらの諸特性との結合は可能的にとどまるから, そこから帰結するのはそれらがただ単に存在しうる (posse existere) ということにすぎない。しかし必然的存在はひとり神の観念のうちのみ含まれ, 神の属性と現実存在との必然的結合から神が存在するということが帰結する (1ae Res. AT.VII.116-7)。

では, なぜ神の場合だけ特権的に必然的存在が含まれるのか。なぜ神から存在を取り去ることが矛盾になるのか。この疑問に対してデカルトは, 諸家も指摘するように⁴⁹存在と本質とを結合するユニークな論理を用意している。すなわち, 神という「この上もなく能力のあるもの」(ens summe potens) の広大な能力を思えば, そのものが自らの固有の力 (propria sua vis) で存在しうることを認知するであろう。ここからしてそれが実際に存在する (revera existere) ということ, そして永遠の昔から存在していた (ab aeterno extitisse) ということが結論される。なぜなら, 自らの固有の力で存在しうるものは常に存在する (semper existere) からである。かくして存在するということが「この上もなく能力のあるもの」の真で不変の本性に属するがゆえに, そのものの観念には必然的存在が含まれることになる (ibid.119), という。要するに全能者はその全能という本質からして自己を存在せしめる積極的な力を自ら有する (その力を欠けば全能者でなくなる), と考えるのである。存在と本質とが神において分離できないということは, 結局神という特別なものの本性に由来することと考えられるのである。この論理は, 第二証明に関してカテルスに答えた議論 (神は積極的な意味で自らにおいて在り, 自己に固有の力によって自存する ibid. 110-111) の延長線上に来るものであろう。ヘンリッヒは, この点にデカルトの存在論的証明の最も洗練された形態があると評価している⁵⁰。

同じ論理が(e)の問題についても適用される。すなわち存在が完全性のうちに数えられるべきかどうかは「一見したところでは疑わしい」。だが「この上もなく能力のあるもの」を注意深く吟味するに、それは全能者であるゆえにすべての完全性を自己のうちに有している。ところで全能者の観念には必然的存在が含まれるのであるから、完全性と存在とは必然的に相互に結合している (ibid.119)。こうした意味で、存在は完全性のうちに数えられると結論されるのである。それはある意味で神の定義のなかにすでに入っており、神の本性に内属しているとも考えられる。というのも『諸根拠』において、神は「この上もなく完全な実体」と定義され、「この上もなく完全なものの概念 (conceptus) のうちには必然的で完全な存在 (existentia) が含まれる」(2ae Res. AT.VII.162,166) ことが公理として掲げられているからである。この結論は、あとで自覚されるまでは未承認事項であるにせよ、全能者たる神の本性からただちに帰結すべきことなのである。

4-4 神の観念から存在へ

以上の議論は、神をその本質上、存在するものとしてしか考えざるをえないことを一応正当に結論していると思われる。だが、それは神の存在を示すことになるのであろうか。私が勝手に神をそのようなものと定義しただけであって、現実存在には対応していないのではなかろうか。また、完全性には存在が含まれると取り決めただけのことではないのか。これはわれわれの(a)の問題につながる点である。この角度から、デカルト自身も第二の異論を提出している。

- (5) 私が神を存在するものとして考えるからといって、そこから直ちに神が存在するという帰結はでてこないように思われる。私の思惟は事物に必然性を課するのではないから。…私は神が存在しないのに、頭のなかだけで神に存在を結びつけているのかもしれない。

この異論は最も鋭利な議論であり、熟考するに値すると思われる。ここで例に出されているのは山と谷、馬と翼である。異論によれば、山と谷とは論理的に不可分な概念だが、わたしが山を谷とともに考えるからといって、そこから山の存在は出てこない。それと同様に、私が神を存在するものとして考えるからといって、そこからただちに神が存在するという帰結はでてこないのではないか。神の存在についての私の思惟は、決して神の現実存在を結論しない。ちょうど実在しない有翼馬(ペガサス)を想像することができるのと同じく、わたしは神が存在しないのに、神に存在を帰属させているだけかも知れない、とするのである。

この異論は私の想像や虚構から存在は出てこないとするものだが、論理的には正に思惟(Denken)から存在(Sein)への道を拒んでいることになる。これはトマスやカテルスそしてカントが存在論的証明に対してなした議論でもある。カテルスはデカルトの証明をアンセルムスのそれと同一視し、最も完全な存在者という名辞(nomen)からその現実存在は出てこないと論決している(1ae Obj. AT.VII.99)。デカルトも基本的にはそれを認め、単なる概念を実

体化することを拒否している。「私のうちにその観念が在るものは(私の外にも)存在する」という推論は誤謬である(A Voetius. AT.VIII-2,60)からである。にもかかわらず、デカルトはこの異論を「詭弁」だとして退けた。その根拠は、この証明は何であれ私の恣意的な思惟からではなく、「真にして不変な本性」の明晰判明な理解(Iae Res. AT.VII.115)からするのである点にある。たしかに神以外のものにおいては観念からその存在は導き出されないが、ひとり神の場合だけは特権的に存在が導き出されるとするのである。では、なぜ神の場合だけ特別扱いが許され、思惟(観念)から存在が出てくるのか。デカルトは次のように論を展開する。

- (6) 私が神を存在するもの(existens)としてでなければ考えることができないということからは、存在(existentia)が神から不可分離(inseparabilis)であるということ、したがって神は実際に存在する(revera existere)ということが帰結するのである。これは私の思惟によってもたらされる事態ではない。私の思惟が事物に必然性を課するのではない。ことがら自体の必然性が、すなわち神の存在の必然性が私を決定してそのように考えさせる。存在を欠いた神(最高の完全性を欠いた最も完全な存在者)を考えることは私の自由にならない。

山と谷の例は認めるが、しかし神の本質と存在の場合は事情が異なる、というのである。上に見たように、神の存在は他のものの場合と違って可能的存在ではなく必然的存在である。それゆえ、ひとり神のみが存在から切り離しえないのである。しかもそれは私が勝手にそう想定しているのではなく、神ということがら自体(神の定義)からして帰結することである。スピノザ風に言うなら、神的本性の必然性からしてそう考えざるをえないのである。それゆえ神という特別な本質を有するものの場合に限って特権が認められ、その観念から存在が出てくると考えられているのである。だが、それでも(6)に関してなお問題が残ると思われる。

- (f) 私が神を存在するもの(existens)としてでなければ考えることができない、とはこれすなわち最初から神を存在するものと見なしていることである。証明すべきことが、最初的前提に含まれており、この証明は論点先取ではないのか。
- (g) existentiaという概念を指示することばが、そのままexistereという現実存在を示すことばになりうるか。つまり、存在は述語になりうるか。これは(c)の問題でもある。
- (h) 存在を欠いた神(最高の完全性を欠いた最も完全な存在者)は矛盾であるということが、われわれが神をそのようなものと定義しているにすぎないのではないか。神が最高の完全者であること自体はまだ証明されていない。

(f)については、ガッサンディの同様な批判に対して論点先取(petitio principii)ではないとデカルトも言っている(5ae Res. AT.VII.383)。それは論点先取というよりもむしろ同語反復(tautologie)であると思われる。一般に、あるものxが存在するという場合、それはカント

が考えたように総合命題であろう⁵¹。だがデカルトにおいては、xが神である場合に限ってそれは分析命題となる。つまり、神の観念(主語)のなかに「存在する」がその属性(述語)として予め含まれている。神という実体のなかに「存在」という属性が直接に内在(inesse)している(2ae Res. AT.VII.161, Pr. I.56)。存在証明をするとはその属性を分析的に取り出すことにほかならない。したがって「神は存在する」という命題は、「元来存在する(ということを含んだ)ものが存在する」という同語反復である。それはライブニッツの内属論理で言えば、同一的命題(proposition identique)⁵²に相当する。潜在的であれ顕在的であれ同語反復であるがゆえに、その命題は真であると言える。なぜ神の場合だけが特権的に分析命題なのかと言えば、それは神というものの定義からして、その本性からしてそうであるとデカルトは考えている。カントの言うように、主語に含まれている述語を除去すれば矛盾を犯すことになるのが分析命題の特徴⁵³なのであるから、存在しない神は正しく矛盾であることになる。神の特権はいわゆる分析的・総合的の常識的区別を破っているのである。

このことは(8)の問題に跳ね返ってくる。「神は存在する」が分析命題であるとした場合、主語に内属する「存在する」という性質(概念)が、外に取り出されて「存在する」という述語(実在)になりえるのであろうか。そもそも存在は述語になりえない、というのがカント以来現代でも認められている主張である⁵³。たとえばラッセルの記述理論によれば、「xは存在する」という場合、「存在する」は文法的には述語の形になっていても、論理的には別の機能を持っている。つまり「xは存在する」は、xにある性質(存在)を帰せしめているのではなく、xということばに約言された記述のあてはまる対象物が世界にあるということを断言している。それゆえ存在論的証明は「神」の概念を叙述はしても、そのように叙述された神が現実存在するかどうかを証明していないことになる⁵⁴。フレーゲの言う、「神」という概念の意味(Sinn)とその指示対象(Bedeutung)との区別がなされていないことになる⁵⁵。これに対してデカルトは答える用意があるだろうか。そこまでの論理的分析はできていないと言わざるをえない。ただデカルトにおいては、存在が述語になりえる唯一の例外が神であり、それが神の特権なのである。つまりその本質からして、概念の叙述がそのまま現実存在の叙述になるようなものを神と呼ぶのである。定義上、意味と指示対象とが区別されないものを神と名付けているのである。また実在しないものについての記述に関してデカルトは、xが神である場合とユニコーンである場合との区別は、それが明晰判明な観念であるか否かによって十分に示されるとするのである。

(c)で指摘されたように、デカルトは概念としての「存在」と、現実存在としての存在との言語レベルの違い(メタ言語と対象言語)を混同していたのではない。他の事物においてはそのレベルは明確に区別されているが、ひとり神の場合に限ってその本性上、存在とは概念でなく現実存在の意であると考えている。実際(6)の*existens*, *existentia*, *existere*の間には明らかにレベルの違いはない。神の存在(*existentia*)とは、概念としての存在ではなくそれが現実に存

在すること (*revera existere*) を名詞的に言ったものにほかならない。このように神の特権において概念と現実存在とが、意味と指示対象とが不可分に結ばれているのである。ただ(c)の後半で問うたように、神が存在するとした場合の「存在する」とはどういう事態かは考えるに難しい。「この小川にメダカが存在する」と言うのと同じ意味で、「この世界に神が存在する」と言われているのだろうか。つまり時間的空間的な枠のなかでxがそこに在ると認知されるということなのだろうか。かりにこの証明によって神が存在することが結論されたとしても、「存在する」ということばで具体的に何を理解すればよいのかは曖昧であると思われる。この点、疑を残しておく。

4-5 神の本性の必然性

(h)の問題については、デカルト自身が次のように第三の異論を提出している。

(7) 神はすべての完全性をもつということを私がいったん想定してしまえば、存在はそういう完全性のうちの一つであるから、むしろ私は必然的に神を存在するものとして想定せざるをえなくなるが、しかし最初の想定そのものは必然的なものではなかった。

この異論も鋭い点を突いている。神はすべての完全性をもつという神の規定そのものが必然的でなく、私の恣意的な想定にすぎないのではないかというのである。これは(a)の問題でもあった。この議論からするなら、われわれが神に特権的に認めてきた諸特性(定義)は、ちょうどハムレットに様々な属性を帰するのと同じく、すべてわれわれの空想で作り上げたフィクションということになる。われわれは「神」という概念をただ記述しているにすぎず、その指示対象は実在しないのである。かくして証明は根底から覆されるであろう。しかし、そうではないとデカルトは考える。「偽りの想定と私に生まれつきそなわっている真の観念との間には大きな相違がある。…神の観念は私の思惟に依存するところの仮構された(*fictitius*)何ものかではなく、真実で不変な本性の像である」(*Med. V. AT. VII. 68*)。その根拠は正に神の観念が明晰判明に理解されることにある。神の観念は私の勝手な創作観念ではなく、私にとって動かしがたく必然的に真なる生得観念だとされるのである。この観点からデカルトは最終的に次のように論じている。

(8) 第一のそして最高の存在者 (*ens primum et summum*) について考え、この存在者の観念をいわば私の精神の宝庫から取り出そうとするたびごとに、私は必然的にその存在者にすべての完全性を帰属せしめなくてはならぬ。そしてまことに、この必然性は、のちに私が存在は一つの完全性である (*existentia est perfectio*) と気づくとき、私をして第一のかつ最高の存在者は存在すると、正しく結論せしめるに十分なのである。

私がいつか神を考えることは必然的ではないにしても、いやしくも最高の存在者を考えるや否

や、その本性からしてそこには必然的に完全性が帰される。完全性のうちには存在が含まれる。ゆえに最高の存在者は必然的に存在する、とせねばならない。これは内容的には(4)や(6)と同趣旨の議論である。ここに繰り返される必然性とは「第一の最高の存在者」という、やはり神の特権的な定義・本性に由来する必然性である。この特権こそ、神の本質から存在を引き出しうる論理となっているのである。

存在証明へのコメントを終えるに際し、デカルトは付け加えている。

- (9) しかし、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。そうした認識にはだれにも明瞭(*obvius*)なものもあれば、もっと立ち入って考察し注意深く研究する人々によってしか発見されないものもある。…(先入見や感覚にとらわれていなかったなら)神ほど速やかにたやすく知られるものは、何もなかったはずである。なぜなら最高の存在者が在ること、すなわちその本質に存在が属するただ一つのものである神が存在すること、このこと以上に明らか(*apertus*)なことがほかにあろうか。

二つのことが気付かれる。第一に、(1)で前提となっていた明晰判明な認知の真理性に再び注意が促されていることである。それは真理の規則として運用されており、存在論的証明はこの規則に依存していることになる。とするならば、この証明は「第三省察」以来の神についての考察に依存するという重要な事実が明らかになるであろう(この点は次節で扱う)。第二に、神の存在の自明性である。本来それはだれの目にも自明(*per se nota*)なことであるのに、われわれの偏見によって覆い隠されている(*2ae Res. AT. VII. 163, 167*)とデカルトは考える。トマスも言ったように「神は存在する」という命題は「ことがらそれ自身としては自明的であっても、われわれに関する限りではそうでなく、…論証を要する命題」⁵⁶なのである。だから、この証明は何か全く新しい未知の真理を発見することではなく、もともと自明の真理として潜在的に内にあったものを、われわれの側で先入見を除去しながら推論して論理的に外に取り出すことである。すでに在るものに改めて認識の光を当てることである。ところで神の観念は、生得観念として私に生まれつき備わっている。存在論的証明はその観念を分析してその構造を明るみに出す、という点で他の二つの証明と基本的には異ならない。つまり、神においてその本質に現実存在が属するという全能者に特権的な構造が明らかにされる。証明とはこの隠れた構造を表面化させ、神の定義・本性に含まれていたものを外に取り出すことにほかならない。このようにデカルトの存在論的証明を、隠れて内属していたものを神の特権(それは神の定義による)によって顕在化する手続きと読むなら、この証明を論理的に首尾一貫したものと受けとめることができるのではなかろうか。

4-6 存在論的証明の位置付け

次の問題は、「第五省察」の存在論的証明を『省察』のテキストのなかでどう位置付けるか、ということである。二つの解釈があると思われる。

第一の解釈は、この証明はそれ自体で独自の論理をもっており、「第三省察」の二つの証明とは無関係に成立しえる、とするものである。独自の論理とは、上に述べたように神は自己原因であって自らの積極的な力・本質によって存在するということである。この解釈は、ジルソンはじめ多くの研究者⁹⁷が採用している。たしかに、『哲学原理』や『諸根拠』では存在論的証明が最初に位置しており、そのことはこの証明を他の二つの証明とは独立に語ることを示している。存在論的証明の独自性も理解できる。しかしこの解釈だと、証明は「第三省察」で行われてもよいのであって、わざわざ「第五省察」で行う意味がなくなるであろう。また屋上屋を架して存在証明を三つも重ねる意味が解せなくなるであろう。さらにこの証明が他の証明から独立になされるとすると、前提となる命題が論証されないことになり、証明そのものが論理的に成立しなくなるおそれがあるのではないか。

すなわち上記の出発点(1)が出て来るのは、「私が明晰に認識するものはすべて真であることは、すでに私が詳しく論証したところである」(*Med. V. AT. VII. 65*)という確認からであった。私によって明晰に認識されるものは、ただの無 (*nihil*) ではなく何ものか (*aliquid*) である (*ibid.*) と言われる。「第四省察」の表現によれば、それは必然的にその作者として欺かざる神をもっているゆえに (*Med. IV. AT. VII. 62*)、真にそのものに帰属していると言えるのである。つまり神の保証があるゆえに、明晰な認識は主観の内面における真理にとどまらず、ものの客観的な本質の实在性を指示しているのである。かように、(1)を成立させている根本条件は明晰判明知の規則であり、それは「神の誠実」基礎づけられているのである。『方法序説』の言葉で言うなら、この規則は「神があり現存するということが、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、のゆえにのみ確実なのである」(*Discours. IV. AT. VI. 38*)。ところで、この規則は「第三省察」で真理の一般的規則として提示されたが、実際に有効になるのは神の誠実が自覚された「第四省察」の初めにおいてであった。そうした順序を踏んだ上で、デカルトは「第五省察」でこの規則を用いて存在論的証明を行い、終わりに「私が明晰に判明に認識するものだけが私をまったく確信せしめる」(*Med. V. AT. VII. 68*)と再確認しているのである。それゆえ、少なくとも『省察』の秩序の上では存在論的証明は「第三省察」以下に論じられてきた神の議論に大きく依存しているとせねばならない。この証明が『哲学原理』と同じように第一・第二証明から独立に取り出しうるといった解釈は、『省察』の道筋を取り違えたものだと言わざるをえない。

もっとも第一の解釈を採用する人々も、明晰判明なものは真であるという命題の成り立つ根拠が問題であるとしている。だが、それは厳密には論理的ではないにしても十分根拠づけら

れていると解している。たとえばロディス・レヴィスによれば、この証明の出発点は「第三省察」の始めの時点である。上の命題は形而上学的確実性 (certitudo) には達していないが、確信 (persuasio) の次元で成立しており、実際にはその命題に沿って証明が遂行される⁵⁸とする。ヘンリッヒも、証明の論理的前後関係をやかましくいわず、結果が機縁となって前提が客観的なものとなることもあるとしている⁵⁹。

たしかにデカルトは「たとえこのこと(上の命題)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なのである」(Med. V.AT.VII.65)と言っている。しかしその直前で「すでに詳しく論証したところである」と言っているのである。明晰判明知の規則はこの段階ではもはや「確信」ではなく、形而上学的な論証を済ませた真理である。それをこれから最高の切り札として使おうと宣言しているのである。この規則をここで切り札にしないとするなら、いったい何のために規則を立てたことになるのか。この規則が懐疑の余地を残した確信 (A Regius 24 Mai 1640. AT.III.65) であるとする、それを使ってなされる存在論的証明も確信のレベルにとどまり、厳密な論理的構成を持った証明にはならないことになる。この解釈は、デカルトの意図にもテキストにも反しており、多くの問題を抱えているように思われる。われわれは第一・第二証明を確信のレベルの証明と考えたが、存在論的証明はそれとはレベルを異にする、より次元の高い証明と考える。つまり単なる確信ではなく、形而上学的確実性に達していると思われる。その理由は、何よりも「第五省察」においては明晰判明知の規則が形而上学的に基礎付けられているからである。

第二の解釈は、「第五省察」の存在論的証明は、「第三省察」に展開された二つの証明に依存しているとするものである。その理由は、上に述べたように、『省察』の秩序の上ではそれは明晰に知られるものは真であるという命題に全面的に依存しており、この命題はもっぱら神の誠実に懸かっているからである。この解釈はゲルーが採用している。ゲルーによれば、存在論的証明がその前提としているかの命題の客観的価値は神によってはじめて保証される。この証明は私の本性のレベルでは心理的確信として「確認」(constaté) されても、悪霊に打ち消されるであろう。「第三省察」ではそれに打ち勝つ形而上学のレベルで、神の存在が「論証」(démontré) されている。このアポステリオリな論証を抜きにしては、アプリオリな存在論的証明は二次的なものにすぎず、形而上学的に無意味である⁶⁰。

存在論的証明がそれに先立つ二つの論証に依存しているという点では、ゲルーは正しい。しかし二つの論証と違ってその証明が心理的確信であるとする点では、間違っていると思われる。われわれの見るところ、全く逆であって、「第三省察」の二つの証明こそ確信のレベルで遂行されたものであり、「第五省察」の証明はその認識の上に立ってなされる極めて論理的な論証だと思われる。悪霊は神の誠実が判明している「第五省察」のこの段階では現れようがなく、明晰

判明知の規則はここにいたってはじめて公認の「金科玉条」として使用に供されえるからである。この玉条あるがゆえに、神においては特権的にその観念から存在が導き出され、普通の論理では渡れない危ない橋を渡ることができたとも考えられる。存在論的証明は形而上学的レベルで「論証」がなされた唯一のものであって、これまでの証明の総仕上げ・完成ではなかろうか⁶¹。われわれは第二の解釈をこうした方向に修正した上で支持したいと考える。

しかしながら、この解釈の行く手にもいくつかの難問が立ちだかっている。まず、存在論的証明が最初に来ている『哲学原理』など他のテキストの記述との不整合をどうするか、という問題がある。これについては、ゲルーの解答で一応よいと思われる。つまり、未知のものを発見して行く分析的秩序の下に書かれた『省察』と、既知のものを説明する総合的秩序の下に記述された『哲学原理』や『諸根拠』はそもそも発想を異にする⁶²、と考えれば済むことである。原理的には存在論的証明が三つの証明のうちで最も自明的なものであって、最初に来る。他の二つの証明は、それをより容易な仕方でも説明しているにすぎない(2ae Res. AT. VII.167)。しかし神を発見して行く秩序においては、その前提となる諸手続きを踏まえて進むため三つのうち最後に来る、と解される。

だが、次の問題はより厄介である。すなわち、この議論は神の存在証明を目指しながら、実は神の存在を後盾としている。つまり証明すべきものが先に前提されているので、論点先取ないし循環ではないのかという難問である。ロディス・レヴィスも、「存在論的議論が妥当なものであるためには、真理の基準が神に基礎づけられていなければならないのだとしたら、その原理の内にすでに含まれていたものを帰結として引き出すことに何の意味があるのか。それは…悪しき循環である」⁶³と指摘している。この批判に対してゲルーは、この証明は二次的なものであり、厳密な意味での論証ではなく確認なのだから循環ではない⁶⁴としている。だが、われわれは存在論的証明こそ厳密な意味での証明と見るのであるから、循環の様相はますます濃くなると言われるかもしれない。実際、もし神が存在していると分かっているのに、その認識に基づいてまた神の存在証明をしているとするなら、たしかにそれは論理的に意味をなさないであろうし、アルノーの指摘したように、明晰判明知の規則が神に依存しているとしながら、その規則を使って神の存在証明をするのは堂々めぐりの循環であろう(4ae Obj. AT. VII.214)。

しかし、デカルトはもとより論理的に鋭く、そのような批判を切り捨てる用意がある。おそらく次のように考えてよいと思われる。明晰判明知の規則は原理的にはたしかに神に依存している。しかし、その規則が神によってはじめて基礎付けられるという認識(それは「第四省察」の末尾でなされている)は、一度確認されればそれで規則の恒常的真理性は保証されるのである。機会原因論のように規則を使うたびごとに神を登場させることを要しない。ちょうど、自然学において一たん神によって運動を与えられたものは、ずっと運動し続けるように。したがって、規則の真理性が神に淵源するという認識そのものは、規則の実際の使用に際しては念頭に置く必要がない。記憶がその認識を確保しているからである、と。エリザベート宛ての有名な

デカルト書簡は、この考え方の傍証になるであろう、

形而上学の原理こそ神と魂の認識をわれわれにもたらしてくれるものであるところから、一生に一度だけ (une fois en sa vie), そのような原理をしっかりと理解しておくことが必要不可欠であると私は信じておりますが、同時にその種の省察を試みようとして、自己の知性をしばしば (souvent) 用いるのは、きわめて有害であると信ずるものでございます。…要するに、知性によってひとたび導きだした結論は、記憶や信条のなかにとどめておくだけで満足…することが最上の途というものでございましょう (A Elisabeth 28 Juin 1643. AT.III 695)。

この文の趣旨は、知性が形而上学にかかわることは一度でかぎりよく、そのあとは想像や感覚と共に思索するがよかろうというものである。同様に、規則が神にかかわることは一度かぎりよく、あとは保証付きの規則がひとり立ちして有効にはたらくと言えないだろうか。これはあくまで類推にすぎないが、デカルトの思想のなかには少なくともそういう傾向性が読み取れる。このような方向で考えるかぎり、循環の疑いはなくなるのではなかろうか。つまり、「第三省察」を経てきたデカルトには神が在ることが分かっている。しかし、ここではその知を括弧に入れ、今までとは違った別のルートから、より完成された存在証明を仕上げようとする。その際使われている規則は、たしかに原理的には「第三省察」で結論された神に依存することになろう。だが、「第五省察」のこの段階では規則はすでに保証つきであるのだから、神との論理的依存関係は記憶に留めるだけでよく、もはや現実に意識する必要がない。それゆえ、規則は存在証明において独立に使用されてよい。このように解釈すれば、循環は回避できると思われる。

「第三省察」における神の存在証明は、結果による証明、アポステリオリな証明と呼ばれる。われわれによれば、それは「確信」にすぎない。その論理の組み立ては作業仮説の構成の如きだが、あとになってはじめて確認される。これに対して「第五省察」のそれは、本質による証明、アプリアリな証明と呼ばれる。これは明らかに「確実性」のレベルの証明である。なぜなら、その証明の機軸をなしている明晰判明知の規則は、「第三省察」以下で形而上学的に基礎づけられ、絶対の不可疑性を有しているから。かかる意味で、存在論的証明は「第三・第四省察」の議論に大きく依存しており、「第五省察」においてはじめて正当な権利をもって語り出されるのである。これは、「省察」の思惟の秩序を十分に踏まえた最もよく仕上げられた証明であり、ここに神の存在証明の全議論の完成があると言ってよかろう。トマスはそれに五つの道を数えたが、デカルトは三つの道で充足しており、それ以上数えるを要さなかったのである。

5 知識の確実性と神

われわれがもつ知識はいかにして確実でありえるのか、確実性と神との関係は如何といった

問題は、「第一省察」以来ずっと意識されてきた。神の誠実が分かっている今や、両者の関係を最終的に確定するときである。「第五省察」の最後の数節は、「すべての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」(*Med. V. AT. VII. 71*) ことを立証しようとしている。だが、『規則論』のデカルトがそうであったように、数学の証明などは神の認識の如何に関わらず確実な真理ではないかとも考えられる。しかし、『省察』のデカルトは「幾何学の証明そのものの確実性も神の認識に依存する」(*Med. syn. AT. VII. 15*)と云う。それはいったい何を意味するのであろうか。そこに至るまでの議論の幾つかを検討してみたい。

5-1 「神なき人間の悲惨」

「第五省察」の第14段落(AT. VII. p. 69 l. 16 - p. 70 l. 9)でデカルトが主張していることは、次のようにまとめられるであろう。

- (1) 明晰判明に認知されたある命題P(たとえば、「三角形の内角の和は二直角である」)があるとせよ。私がPを明晰判明に認知し、その論証に注意している間はそれは明証的に明らかであるので、Pが真であることを私の本性からして信じ(*credere*)ざるをえない。
- (2) だが、Pばかりに注意を向け精神のまなざしをそこに固着し続けることができないのも、私の本性である。精神のまなざしがPから逸れ、Pと判断した理由(論証の前提となる公理)に注意を向けないことがある。そのとき、もし私が神を知らないならば、Pの論証を明晰に理解したことをいくらよく覚えていても、Pに矛盾する別の理由が持ち込まれる可能性があり、Pの真理性は疑いものとなる。
- (3) かくして、神を知らないかぎり真で確実な知識(*vera et certa scientia*)は持てなくなる。なぜなら、自分ではこのうえなく明証的に認知しているつもり的事がらにおいてすら、私は時として誤るように自然によって作られているのだと考える余地があるから。

実際にはこの段階では神は知られているのだが、この主張は私が神を知らないとした場合の話である。したがって、「第一省察」の「欺く神」が再び跳梁することになろう。パスカル流に言えば、「神なき人間の悲惨」の状況が想定されているのである。この状況の下では、Pの現前の明証性は私の本性に基づく「確信」として否定できないが、過去に於けるPという明証的判断は確信されず、神によって保証される必要がある、というのである。そのような区別が妥当かどうか、そのことによって循環が最終的に解消されるかどうかはここでは論じないが、少なくとも二つ問題を指摘できるであろう。

第一に、神の保証の対象となるのは明証性の記憶にとどまらず、現前の明証性でもあることである。神が記憶だけを保証すれば、それで真で確実な知識が成立するという解釈はおかしい。すでに指摘したように、神が過去に於ける明証的判断を保証するというのなら、ビュルマンの

言うようにPを手帳に書き留めておけばそれで済むことである。アルキエも注しているように⁶⁵、ここではむしろ現前の明証性が問題になっていると読むべきである。この明証性は単なる確信 (persuasio) として否定できないだけであって、形而上学的な確実性 (certitudo) に達している訳ではないからである。つまり、現前の明証性といえども欺く神によって脅かされるのである。神がないとした場合、いま「このうえなく明証的に認知しているつमりの事らにおいてすら、私は時として誤るように作られている」かもしれないのだ。これはまさに「第一省察」の状況である。欺く神が想定されるならば、私がある認識を明証的と見なす (puto) ことは、それが実際に明証的であることの保証には決してならない。この疑を残すかぎり、現前の明証的な認知も、過去に於けるそれと同じく、変わりやすい意見 (opinio) にすぎず、真にして確実な知識 (scientia) とは言えないのである。

第二に、幾何学の証明も神を知らないかぎり真で確実なものとはならないということの意味である。この主張は現代の数学者には奇異に見えるだろう。数学の確実性は神云々とは次元の違う公理体系に基づいているとするのが常識である。実際、『規則論』はその常識に沿って数学的な主知主義をとっていたし、「第二反論」や「第六反論」は、無神論者も数学的知識を明証的に確知しており、神を否定してもPを明晰判明に理解しているではないか (*2ae et 6ae Obj. AT. VII 124-5, 414-5*)、としている。『省察』のデカルトは『規則論』の時代とは違って、数学の確かさの形而上学的根拠を求めるという仕方でも数学をも疑うに至った。そして「第二反論」に対してデカルトは、それは真なる知 (vera scientia) ではない、あとで疑わしくなるような認識は知識とはいえない (*2ae Res. AT. VII. 141*) と答えている。というのも、無神論者は「欺く神」の暗躍を防ぐ手立てがなく、「第一省察」が示すように明証的なもの (公理) と思われるものにおいてさえも欺かれるうるからである。それだけではない。たとえ欺く神を想定しなくとも、神の無際限な力能 (全能) ということを考えれば、神はわれわれが自明と見なす数学的真理が真でないように創ることもできたと考えられるからである。つまり、これは永遠真理創造説に関することであるが、神は「世界を創造しないでおくこともできたように、中心から円周に引かれたすべての線分が等しくないようにすることも自由であった」 (*A Mersenne 27 Mai 1630 AT. I. 152*) し、 4×2 が8でないようにすることも、三角形の内角の和が二直角でないようにすることもできたはずである (*6ae Res. AT. VII. 432, 436*)。こうした観点からすれば、幾何学の証明といえども、決して真でも確実でもないのである。

要するに、知識とか確実性の身分が問題なのである。デカルトが求めているのは単なる数学的確実性ではない。知識が成立する絶対的根拠、数学の真理性を基礎づける形而上学的確実性が求められているのである。現代の数学者はそのような確実性には関心を示さないだろうが、デカルトは数学が確実である根拠を存在論にまで遡って問うているのである。したがって幾何学の証明も疑えるという意味は、数学的な明証性も神を知らぬうちは「変わりやすい意見」にすぎず、「自分の起源の作者を知るにいたるまでは、なんら確実な知識を持ちえない」 (*Pr. I. 13*)

ということになる。真なる知(学知)とは、そのように認識論的にも存在論的にも確実不可疑な知識を言うのである。

5-2 「神と共にある人間の至福」

第15・16段は一転して、誠実なる神が見出だされた今の時点で、真理と神との存在論的關係をどう見るかが反省されている。すなわち、神が在り、すべてが神に依存し、神が欺瞞者ではないという三つのことから、私が明晰判明に認知するものはすべて必然的に真である、と結論される。『方法序説』の表現では、この規則は「神が在り現存すること、神が完全な存在者であること、われわれのうちにあるすべては神に由来していることのゆえにのみ確実である」(*Discours. IV. AT. VI. 38*)。この結論からして、現前の明証性はもとより、過去に於けるPという明晰判明な判断の記憶はもはや確信ではなく、真で確実な知識であることが帰結する。ここにおいて、知識の真理性や確実性が善なる神によって根底から基礎づけられたことになり、「完全なる知」が成立する。パスカルの言葉で言えば、それは「神と共にある人間の至福」の状況である。この段落についても、次の二つの点に留意しておこう。

第一に、夢の仮説の崩壊がすでに始まっていることである。デカルトは、ここで「第一省察」で出されていた夢の議論に触れ、「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である」としている。その「第一省察」では、目覚めていようと眠っていようと $2 + 3 = 5$ は真ではないかとしたすぐ後で、この演算を私が行うたびごとに私を誤らせる「欺く神」を想定して、数学的論証のすべてが疑われた(AT. VII. 20-21)。しかし今やそうした神は影もなく駆逐されたわけであるから、数学を疑う理由はもはや何もない。覚醒時の知覚も夢のなかでの表象も、明証的であるかぎりは真であることになる。ところで、数学は「きわめて単純で一般的なものだけしか取り扱わない」(*ibid.* 20)ゆえにその論証はすこぶる明証的であり、したがって真であることが再確認される。かくして夢の仮説の一角が崩れ、凍結されていた数学的知識は再びその真理性を取り戻すのである。ただ、夢と覚醒との区別をどう確定するかという難問は、感覚の役割が論決される「第六省察」の場面を待たねばならない。

第二に、あらゆる知識の確実性と真理性とが神に依存(*pendere*)するということの意味である。その背景には、上に述べた永遠真理創造説があることは言うまでもない。すでに繰り返したように、真理が神の絶対的意志に淵源するという永遠真理創造説は、オランダ転住直後の書簡(15 Avril, 6 et 27 Mai, 1630)の中で表明されて以来、のちのちまでデカルト形而上学の底流をなしていると考えられる。「第一省察」においてすらも、最善の神が真理の源泉(*fons veritatis Med. I. AT. VII. 22*)であることが暗示されている。この説は、神は真理を創りわれわれの精神の内に刻み込んだ(*A Mersenne 15 Avril, 1630 AT. I 145*)とするのであるから、真理は存在論的にも認識論的にも神に全面的に依存することになる。ここに「依存」

とは、知識の真理性や確実性が神の保証の有無によって決定的に左右されることを意味するだけではない。そもそも真理や知識というものは神がなければおよそ在りえないし成立しない、という神への「絶対的な」(仏訳のみ *Med.V. AT.IX-1.69*) 従属関係を意味していると思われる。パスカルはデカルト的懷疑を「信仰」(*la foi*) によって退け、確実性は信仰においてあるとした⁶⁶。だがここでのデカルトの主張には、アウグスティヌス＝パスカルの信仰論ではなく、むしろ「すべて在るものは神のうちに於いてあり、神なしには何ものも在りえずまた考えられもしない」⁶⁷というスピノザ主義に通じるものがある。

ともあれ知識は神に絶対的に「依存」しており、神の保証があつて初めて形而上学的確実性を獲得する、とされた。このように、ある知識が神によって基礎づけられているとき、その知識は真なる知ないし完全なる知(*scientia vera, perfecta*)と言われるのである。逆に言えば「神を知るにいたるまで私は他の何ごとをも完全に知る (*perfecte scire*) ことができない」のである。真なる知、完全なる知とは神を俟ってはじめて成立する知であり、そこから学問(*scientia*)が成立して来ると考えられるのだから、すでに試みたようにそれを「学知」と訳すこともできよう。かくしてすべての知識は、コギトは別格として、神に「依存」してはじめて根本から十全に知られ、完全なものとなる。反対に、神なしでものを知る仕方は不完全な知ということになり、どこまでも「変わりやすい意見」ととどまるのである。

以上のように、デカルトにおいては知識の確実性や真理性が神の認識と密接に結び付いていて切り離せない。しかしテキスト外の問題として、それは哲学の議論として健全な考えであるのかという大きな問いが残るであろう。歴史的に見れば、17世紀形而上学の伝統ではそれぞれが健全な認識論であり、神を背景に置かない真理論は不十分な議論ということになる。これに対して18世紀以降の啓蒙主義の伝統では、宗教や神学は別として、哲学には神を持ち込んでほならないと考える人が多かったであろう。かれらは、神という不透明なものを学問の原理とは認めず、たとえ有限であっても人間の知識(科学)でもって世界を解明すればそれでよいとする。現代人もこの考えに立っていると思われる。

だが問題を、神か人間か、有神論か無神論か、信仰か理性かという風にとらえるのは間違っているし、ましてや迷信的認識論か科学的認識論かという単純な選択も間違いである。むしろここでは、世界の認識(知識)についての態度の取り方の差異が問われていると解すべきである。デカルトの主張する所を無神論者にも分かる言葉に翻訳すれば次のようになる。認識の成立根拠、確実性や真理の究極的な根拠を求めらるなら、それは感覚的・経験的世界には見出だされず、経験とはレベルを異にする知的なもの(合理的知性)の内に求めなければならない、と。これは相対的・経験的真理論に対する絶対的・超越論的真理論の態度表明にほかならない。

真理を相対的・経験論的に見る人は、手持ちの瑣末な経験的知識を出発点にして世界について認識を記述・構成してゆく。その際、余計な先入見とかパラダイムを持ち込まない。認識は

バラバラであるかも知れず、根拠づけや体系化はできなくても、現実との検証のなかで真理を決めればよいと考える。現代では、ウィトゲンシュタインなどがこの態度を代表していると言えよう。しかし、認識が何によって成り立っているかを問わないとするなら、知識が成立しているかどうかも知りえないはずである。あるいは、哲学者は浮き草のような知識の断片を食んで満足すべきだと言うのか。

これに対してデカルトは、知識や真理を絶対的・超越論的に見ようとしている。かれが認識論の背景に神を出してくるのは、「確固として不動」(*Med. I. AT. VII. 17*)の知識を求めてのことである。実践的(moraliter)に確かなだけでなく、形而上学的な意味でも絶対(absolute)に確実(*Pr. IV. 206*)な知識が目指されているからである。また、神を確実な知識の背景に置くことは決して超越的なことではない。むしろ認識の成立可能性を探るという意味で(カントの用語で言えば)超越論的な作業をしているにほかならない。つまり、知識は経験に先立って合理的に基礎づけられて初めて知識として統一され、ものが知られるに至ると考える。合理的基礎づけという点に、神の保証を後盾とする人間知性のアприオリな把握(たとえば明晰判明な認知)がある。こうした合理的知性において認識の成立根拠があり、そこに確実性の根拠もあると見るのである。これに加えてデカルトには世界と知性について合理主義的確信がある。つまり世界は知的で整合的な構造をもっており、人間の知性もまた同じ構造を有するがゆえに、人間は世界を知りうる立場にあると考える。そして知性の示す秩序に従って知識を演繹して行けば、世界についての知の整合的体系のすべてが得られると考える(*Discours. II. AT. VI. 19*)。この確信にはやや大胆な思い込みがあるにせよ、知識が成立し確かであるためには合理的知性による根拠づけを要するという主張そのものは、世界の認識についての一つの鮮明な態度決定の表明であろう。この考え方を健全と見なすか否かは、要するに知識(scientia)という言葉で何を理解するか、知識というものをどう見るかによることだと思われる。

註

- 1 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. p. 166. 「流れた時間」とは時計のように時間を空間化したものであり、「流れる時間」とは意識の流れとしてとらえられた純粹持続である。ベルクソンにおいて真の時間とは無論後者である。ある時間 t_1 と t_2 とは本来切り離すことはできず、それが連続していることの根拠は私の意識が流れ、持続していることに求められている。
- 2 アリストテレスが時間とは「より先、より後という観点から見られた運動の数」(*Ar. Physica. IV, 219b*)と定義した時、時間は明らかに量的な概念であり、その限り無限分割は「つねに可能」(218a)であるとみなされている。またアウグスティヌスは「時間のうちに、何かもうこれ以上極微の部分に分割されえないようなものが考えられる」としても「それもまたさらに分割されてしまう」と述べている(*Confessiones. XI, 15, 20*)。またトマスは、「時間の各部分はどれもそれ自体として存在できない故に、一つの今が他の今に続くことはできない」としている(Thomas Aquinas, *De Tempore. I*)。スアレスはアウグスティヌスの一節を引いて、各瞬間の相互非依存性

- を説いている (F. Suarez, *Met. Disp.*, 50,9,20. cf. Gilson, *Index scolastico-cartésien* p. 287)。
- 3 A. Kenny, *Descartes*. p. 144
 - 4 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. II.27.16 pp.340-341 (ed. P. H. Niddich). もとよりロックの議論は生物学的同一性であったり法律的なそれであったりして多岐に亘るが、結局は意識における同一性を認めている。デカルト的な実体的同一性を批判するのが彼の意図であったはずだが、ロックのいう意識はすでに物心二元論的発想であって、デカルトのいう思惟実体との間にあまり距離はないと思われる。
 - 5 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I. Part IV. section VI. p. 252 (ed. L. A. Selby-Bigge)。この規定は自我を瞬間の集合と見るデカルトの自我論を彷彿させる。なお、ヒュームにおいて、自我の実体的同一性は否定されているのではなく、不可知な事項とされているにすぎない。
 - 6 J. ヴァールがこの解釈をとっている (J. Wahl, *L'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*)。ただ、この命題が瞬間においてのみ真理なのか、それともしぼしの時間的持続があるのかという論争は、既に述べたように無益である(拙稿「コギトの明証性」名大文学部研究論集CII・哲学34, p. 29)。われわれは常に思惟する存在であるからである。本来切れている瞬間は思惟によって切れ目なく繋かれ保全されている。それゆえ、コギトは瞬間でありながら持続して見えるのである。
 - 7 E. Gilson, *Commentaire*. pp. 340-342, *Index scolastico-cartésien*. pp.62-64, A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. pp. 167-171. ジルソンは主としてトマスとの関係を見ているが、コイレはこの説はトマスだけにとどまらず完全に伝統的なものだとする。
 - 8 Thomas Aquinas, *Summa Teol.* pars I. q. 9. a. 2. corpus. 訳文および以下の注解は山田晶『トマス・アキナス』(中央公論社・世界の名著, pp. 270, 273-274)による。なお『トマス・アキナスのエッセ研究』pp. 469-470 (創文社)にも連続的創造説への言及がある。
 - 9 E. Gilson, *Commentaire*. pp. 341-342
 - 10 ジルソンは、神の本質の内に自ら存在する積極的な力を認めた点に、スコラとは違う新しい神の観念を見ている (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. pp. 224-228)。またロディス・レヴィスも自己原因という点を打ち出した点にこの証明の価値を認めている (G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* pp. 301-302)。なお、所雄章「デカルト『省察』の(共同作業による)批判的注解とその基本的諸テーマの問題論的研究」(昭和60年度科学研究費研究成果報告書) p. 186を参照。
 - 11 A Koyré, op. cit. 162
 - 12 ヴルガータ訳『旧約聖書』創世記1.26には; *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*とある。トマスによれば、人間が「神の像」であるのは人が知性(intellectus)と理性(ratio)とを持つ点にあるが (Thomas Aquinas, *Summa Teol.* pars I. q. 3 a. 1), それと同時に「神の像」は目指すべき人間の課題でもあったという (山田晶『トマス・アキナス』(中央公論社・世界の名著 p. 143)。
 - 13 トマスのいわゆる存在の類比 (analogia entis) は、神と被造物との間にある根源的な関係、在るものと在らしめられるものとの存在関係が根拠となっている (Thomas Aquinas, op. cit. pars I. q. 4. a. 3, 山田晶, 上掲書 pp. 186-191)。この限りでは、デカルトの解釈はトマスの考えに基本的に沿っているといえる。だがデカルトの場合、その存在関係を神 (完全者) と人間 (不完全者) とのいわば絶対的類似関係と見ている。『方法序説』の例で言えば、私は不完全で欠陥を持つゆえに疑いや心の動揺や悲しみを日々経験し、かつそれを免れたいと思っている (*Discours.* IV. AT. VI. 34-35)。ということは、同時に私はそういうものない完全なる神を根本において志向してい

- ることである。私と神との間には越えがたい深淵がありながら、私が神を希求 (aspiro) するかぎりにおいて私と神とは絶対的に類似しているとみなされるのである。かかる意味での類似関係には、近代人の意識 (懐疑する精神) による神の新しいとらえ方が現れていると思われる。
- 14 人間が「神の像」たる所以を自由意志の無限性に帰する思想のスコラの先覚者としては、12世紀の神秘的神学者ベルナルドゥスが挙げられる (E. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la théologie* pp. 239-243)。だが、デカルトがこの蜜流るる博士を読んでいたという証拠はない。
- 15 山田晶, 前掲書 pp. 51-55, 189-190
- 16 H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes* . pp. 195-196. この書はデカルトの「神の像」解釈全般について最も詳しい。ただグイエはその解釈に際して、われわれの言う第二、第三の点のみをとりあげ、第一の点 (生得観念を持つこと) を見落としていると思われる。
- 17 *Œuvres philosophiques de Descartes* éd. F. Alquié, tome II. p. 454 note 3
- 18 G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* . p. 534 note 31
- 19 「第四省察」の意味や位置付けについては論争がある。つまりその主要なねらいは誤謬論であるのか弁神論なのか、それとも自由論なのか。またこの省察は全省察の流れの中で正当な必然的位置を占めているのか、それともその流れから浮き上がったやや異質なもので、「第三省察」は内容的には「第五省察」に直接つながるのかという問題がある。後者については所雄章『デカルト『省察』の(協同作業による)批判的註解とその基本的諸テーマの問題論的研究』(昭和63年度科学研究費補助金研究成果報告書) pp. 8-15は必然的な繋がりを疑い、村上勝三『デカルト形而上学の成立』(1990勤草書房) pp. 229-241は、問題の全貌をとらえながら「第四省察」の必然性を説く。いま位置付け問題について言えば、精神や神を論じてきたこれまでの省察からすれば「第四省察」の異質性は否めないし、この省察が後からの付け加えであることもほぼ確かであろう(ロディス・レヴィス, 小林・川添訳『デカルトの著作と体系』(1990 紀伊國屋書店) 日本語版のための序文, pp. x-xi)。だがたとえ付け加えであっても、デカルトがそれを「第四省察」として本文に組み込んでよしとしている事実注目すべきであろう。筆者としては、シノプシスでのコメントを重視しておきたい。つまり、この省察は『省察』全体の論理からすれば異質ではあっても、ここで真理の成り立ちを反省して、「明晰判明な認知」に具体的説明と肉付けを与えることは、これまでの議論の確認とこれからの議論への布石として重要な意味と必然性がある、と考えておく。さらに言えば、「第四省察」の全体が内容的に「第三省察」末尾に接続していると解釈できる可能性がある。すなわち、「第四省察」では神との関係において人間の誤りや自由が論じられ、神の似姿論や弁神論が展開されるのであるから、それは神の属性から導き出される真理を静かに考量する「神の観想」の続きであるとも読めるのではなからうか。もっとも、そういう読み方が可能になるためにはもう少し証拠が必要であろう。
- 20 池辺義教『デカルトの誤謬論』(1988 行路社) p. 1 この書は、誤謬の問題を中心にデカルトの哲学体系を解釈しようとしたユニークな視点を持つ。
- 21 Pascal, *Pensées* Br. 72, Laf. 199 「自然の中で人間とは何であるか。無限に対しては虚無であり、虚無に対しては全てであり、無と全てとの中間 (un milieu) である。」
- 22 デカルトはしばしば有機的整体的世界観を持ち出して弁神論をなすが、その論法は悪の問題の解決に際してストア以来、アウグスティヌス、トマスが主張してきたものにほかならない (G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* p. 308. E. Gilson, *Index* . pp. 224-226)。言うまでもなく、後にライプニッツは同じ世界観によって大がかりな弁神論 (Théodicée という言葉自体がかれの造語である) を手掛けることになる。
- 23 アウグスティヌスは、人間の自由意志 (自由決定の能力) は神から与えられた能力であり、人間はその能力を用いて自由な行為をなしえるゆえに、罪が罪として成立しようとしている (*De libero*

- arbitrio* II, 今泉三良訳, 創造社)。この考えをもとに、トマスは人間は自由な行為の主体であるがゆえに「神の似姿」とみなしている(山田晶『トマス・アクィナス』中央公論社・世界の名著 pp. 61-64)。実際、*Summa Theol.* I.q.83.a.1では人間が理性的である限り人間には自由意志があることが認められ、II.prologusでは人間が神の似姿であるとは、人間が知性・自由意志・自体的な能力をもつことを指すと言われている。この思想は中世以来、西洋世界でいわば常識の如きであったという。
- 24 大森荘蔵「決定論の論理と自由」(『言語・知覚・世界』所収pp. 150-153)。しかし同じ分析哲学に立つ克蘭ストンは、それを決して擬似問題とみなさず、決定論に対して意志の自由を肯定するという伝統的問題に立ち帰っている(M. Cranston, *Freedom-A New Analysis* 1967, 小松茂夫訳『自由』岩波新書)。
- 25 この時期、ルターやカルヴァン派の攻勢に対処するために自由意志をどう解するかが神学の主要なテーマとなっていた。カトリック内部では、自由を神への絶対的服従と解したジビユー(オラトリアン)と、自由を無差別の自由に解したモリナ(ジェズイット)との神学論争が沸騰していた。さらに、アルノー、パスカルらのジャンセニストが加わって論争が続いていた。デカルトはジェズイット出身でありながら、ジビユーの自由意志論に親しみ、かつジャンセニストにも同感的であったという複雑な事情があった。E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913) は、この間の歴史的な脈をトマスやジビユーやモリナのテキストを踏まえながら見事に分析している。この神学論争についての邦語文献としては、岳野慶作「恩寵文書、解説」(人文書院『パスカル全集』第二巻所収)が詳しい。
- 26 Richard Taylor, *Determinism in Encyclopedia of Philosophy* vol.2 pp. 365-366。しかし、この論文は自由と決定論の歴史について広い展望を与えてくれる。
- 27 Lewis and Short, *A Latin Dictionary*はその典拠としてCicero, *De Finibus*, 3,16,53を挙げている。
- 28 Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne in Situations I*, 1947 (野田又夫訳「デカルトの自由」白水社・サルトル全集第11巻『シチュアションI』所収, p. 278)。この論文においてサルトルは、デカルトの自由が絶対的自律性を要求すると同時に、新たな創造であり、存在の基礎であることを主張している。これについては、やや的はずれと思われるグリマルディーの批評がある(N. Grimaldi, *Sartre et la liberté, in Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes* 1988)。
- 29 *Passions de l'âme* III. 152ここでデカルトは、自由意志の使用において自己自身の尊重が生じ、それが高邁の徳に繋がってゆくことを示唆している。また、クリスティーナに宛てて自由意志を神の命を受けずに自ら使用することに、最高善があり最大の満足がある、と書いている(*A Christine*, 20 Nov. 1647 AT.V.84-85)。
- 30 自律性の自由のほかに、カントには選択意志の自由(行為の自由)がある。前者をカントの自由論の中心だとする従来のヘーゲルの理解とは異なって、行為の自由の方にむしろ重要性があるとする見解がある(黒積俊夫「行為の自由とその基礎づけ」、『中部哲学会紀要』第25号, 1991)。
- 31 *A Mesland*, 2 Fév. 1645, AT.IV.173
- 32 P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* 1962 p. 404
- 33 アルキエは非決定IとIIとの間に意味の発展を認めるべきだというのが(*Œuvres philosophiques de Descartes* tome 2, p. 874. note 4.)、それが一貫性を破っているという意味ならわれわれは採用しない。池辺義教は非決定IIこそ懐疑の場面で強調されてきたものであり、『哲学原理』の言う非決定に相当すると考える(『デカルトの誤謬論』pp. 96-97)。しかし、かりにそう読めるとするならば、デカルトは二つの相容れない非決定の概念を持っていて、それを状況によって使い分けて

- いた、という不整合を産むであろう。われわれとしては、デカルトが非決定と言うとき I で一貫しており、本来神的な非決定 II は極めて制限のついた特殊な場合にしか登場しないと考える。これに対してベイサッドは、非決定 II は相対立するものなかから一方を自ら決定してそれを選ぶ積極的な自由であるから、それは『省察』のいう自発性の自由に当るとする(J.-M. Beysade, *La philosophie première de Descartes* 1979, pp. 183, 198)。だがこの解釈には非決定と自発性との重大な混同があり、とうてい受け入れられない。むしろ、自発性・非決定 I および II の三者は同じ意志の位相の違いであるとする解釈(村上勝三『デカルト形而上学の成立』勁草書房1990, pp. 255-260)を以て多としたい。
- 34 註25を見よ。
- 35 Jean Laporte, *La liberté selon Descartes in Revue de Métaphysique et de morale (Etudes sur Descartes)*, 1937 p. 101. ラポルトは反ジルソンの立場から、デカルトにおける神の自由と人間の自由を論じ、結論としてそこには整合的な一貫した体系があるとしている。
- 36 Jean-Paul Sartre, *La liberté cartésienne in Situations I*, 1947 (野田又夫訳「デカルトの自由」白水社版サルトル全集第11巻『シチュアション I』所収, p. 280)
- 37 「われわれのうちにある自由すなわち非決定 (libertas & indifferentia)」という句の & (et) とは何を意味するであろうか。普通のラテン語での読み方は, pater et mater (父と母) のように et は単なることがらの併記を意味する。「自由および非決定」と読めるが、それでは意味がとれない。むしろ & は「直前に来る言葉をより適切に限定するもの」(Lewis and Short, *A Latin Dictionary*) を意味している。そこで「すなわち」と訳すことにした(日本語訳では大部分がそうになっている)。
- 38 *3ae Res.* AT.VII.191, *5ae Res.* ibid.377.
- 39 本質面と運用面というこの区別は、趣旨は違うが、野田又夫『デカルト』岩波新書p. 130 および安藤正人「デカルトにおける意志の問題——意志と indifferentia——」(『哲学研究』553) からヒントを得た。
- 39' この比喩は、むかしアウグスティヌスが使ったものである。アウグスティヌスの議論は次のようなものである。蜜蠟が形を色や変えるように、主体 (subjectum) のうちにある属性は変わっても、主体自体は変わらないことがある。しかし蜜蠟を熱すると蒸発して蜜蠟であったものが蜜蠟でなくなるように、その変り方が激しく、主体そのものまでも本質的に変化させてしまうこともある (Augustinus, *De immortalitate animae* V. 8)。
- 40 蜜蠟の比喩は物体の本質を窮めて行く途上にある議論であって、物体を延長と結論するにはまだ十分に彫琢されていないと思われる。それに欺く神の可能性という大きな課題がまだ残されている。それゆえここで物体概念が成立したとは言えない。本文でも述べたように、およそこの比喩の目的は、延長云々を最終的に結論することにあるのではなく、物体は想像でなく精神の洞見によってのみ知られ、精神の方が物体よりもよりよく知られることを示すことにあったことを想起すべきである。
- 蜜蠟の比喩についての文献は夥しい。最近の出色の研究としてベイサッド(J.-M. Beysade, *L'analyse de morceau du cire in Sinnlichkeit und Verstand* 1976) は、そこに析出しているのは延長としての実体にほかならないとする。だが、実体という言葉は「第三省察」を待たねばならず、延長という概念もまだこの段階ではテキスト上十分に整理されていない。やや性急な読み込みがあると思う。持田辰郎(デカルト『省察』における物体概念の形成について『名古屋学院大学論集』vol. 24. 1987) は、この比喩に物体についての形而上学的議論と認識論的議論の二側面を見ながら、蜜蠟の分析は物体の観念の形成という観点から見るかぎり「第三省察」で完成するとしている。蜜蠟についての近年の研究史を総覧した上でのきわめて整合的な解釈ではあるが、物体概念の

「完成」を言うなら神の誠実が入ってくる「第五省察」を待たねばならないだろう。また、蜜蝋の分析そのものは持田の指摘するように必ずしも第一性質を析出しませんが、ただその議論の目指す方向は、明らかに物体から第一性質を取り出すことにあると思われる。

- 41 物理学(自然学)におけるデカルトの物体論に関心を寄せた邦語文献として、三宅剛一、デカルトに於ける延長(『学の形成と自然的世界』所収、弘文堂・1940)はSebba, *Bibliographia cartesiana* 1964にも名をとどめる古典的研究であろう。戦後には近藤洋逸『デカルトの自然像』(第六章 神と世界)岩波書店1959がある。概説書としては、E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* 1924, E. McMullin ed., *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, 1963がある。さらに自然学と形而上学の双方にまたがる研究としてはJ. Laporte, *La connaissance de l'étendue chez Descartes* in *Revue philosophique* 1937, E. Bréhier, *La philosophie et son passé* 1950, J. Moreau, *La réalité de l'étendue chez Descartes* in *Les études philosophiques* 5, 1950などがある。
- 42 第一性質/第二性質の区別という思想は遠くデモクリトス(Fr.9 et125)に見出だされるが、第一性質という言葉そのものはスコラにおいて熱・冷・乾・湿という四基本性質を区別する際に使われたことに由来する。次いでボイルにおいて、それは物体の感覚的性質とは区別された幾何学的・機械的性質を意味するようになり、ロックがそれを一般化したという(A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*)。デカルトの時代、その概念はガリレイ(*II Saggiatore*, §48)においてすでに暗示されている。
- 43 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §19-21.その他、現代におけるデカルト的世界観の告発者には事欠かない。フッサール、メルロ＝ポンティ、ウィトゲンシュタインなど然りである。日本でも大森荘蔵『知識と学問の構造』(1985)はデカルト的二元論の図式に構造論的欠陥を指摘し、学術論文ではないが梅原猛「脳死・ソクラテスの徒は反対する」(『中央公論』1990年10月号)は、生命の尊厳を説かない点にデカルト哲学の罪があるとする。
- 44 C. Hartshorne, *The Logic of Perfection* 1962, *Anselm's Discovery* 1965
- 45 N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments* in *The Philosophical Review*, vol. LXIX (1960)
- 46 D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis* 1967, pp. 10-22 (本間他訳『神の存在証明』法政大学出版局)
- 47 B. Russell, *History of Western Philosophy* 1946, p. 568 (市井三郎訳『西洋哲学史』みすず書房)
- 48 存在論的証明に関して他のテキストを見ておく。

『方法序説』(Discours, IV.AT.VI.36)では「完全な存在者(Etre parfait)の観念の中には現存(existence)ということが含まれている。したがって、完全な存在者なる神はあり、現存する(Dieu, qui est cet Etre parfait, est ou existe)」となっており、最初から完全者は存在を含むことが前提されている。

『諸根拠』(2ae Res. AT.VII.166-167)では定理1「神の存在はその本性の単なる考察から認識せられる」の証明がそれである。「ある物が何等かのものの本性あるいは概念(natura sive conceptus)のうちに含まれるということは、そのものがこのものについて真であるということと同じである。しかるに神の概念のうちには必然的存在(existentia necessaria)が含まれる。故に神について、神のうちには必然的存在が存する、あるいは神は存在する(existere)、ということは真である」。これは(2)と酷似した三段論法をとっている。

『哲学原理』(I.14(AT.VIII-1, 10)では、これまでの議論を総合するようなやや説明的な記述になっている。「精神は、精神が自己のうちに、全知かつ全能で最も完全な存在者(ens summe

intelligens, summe potens & summe perfectus) の観念があり、これはあらゆる観念よりもはるかにすぐれた観念であることを考察するとき、この観念のうちに存在 (existentia) を認める。しかも、たんに可能的で偶然的な存在を認めるのではなく、まったく必然的で永遠な (necessaria & aeterna) 存在を認めるのである。…最も完全な存在者の観念のなかに、必然的で永遠な存在が含まれているということだけを認めることだけから、最も完全な存在者が存在する (ens summe perfectum existere) ということ、明らかに結論しなければならない。

どのテキストも基本的には(2)を機軸にした証明のスタイルになっている。それらに共通する論点は、神 (Deus) という主語のなかに予め含まれていた存在する (existere) という述語規定を、分析的に外に取り出すことによって「神は存在する」と結論していることである。その妥当性については本文で検討することになろう。

- 49 O. Hamelin, *Le système de Descartes* 1911, pp. 215-216, A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. 1922, pp. 183-184. E. Gilson, *Etudes sur le rôle*. 1930 pp. 224-233 (ジルソンは、このテキストにスコラとは異なる新しい神観念を見、神はこの無限な能力においてその積極的な「本質」が「存在」とダイナミックに結合されるとする), D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis* 1967, pp. 16-18, H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. 1962, pp. 176-177. 最近では W. Doney, L'argument de Descartes à partir de la toute-puissance, in *Recherche sur le XVIIe siècle*, VII. 1984 pp. 59-68. 邦語文献としては、持田辰郎, デカルトにおける「この上もなく力能あるもの」による論証, 『名古屋学院大学論集』vol. 25. No. 1 1988, pp. 51-72がある。
- 50 D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis* 1967, S. 27.
- 51 Kant *K.d.r.* V.B. 626
- 52 Leibniz, *Discours de Métaphysique*, §8.
- 54 Cf. G.E. Moore, Is Existence a Predicate? in A. Plantinga ed. *The Ontological Argument* 1968.
- 54 J.H. Hick *Philosophy of Religion* 1973 (間瀬訳『宗教の哲学』培風館 pp. 25-26) のパラフレーズによる。ラッセルの記述理論そのものについては、On Denoting, in *Logic and Knowledge, Introduction to Mathematical Philosophy* 1919 §16などに詳しい。
- 55 A. Flew, *An Introduction to Western Philosophy* 1971 pp. 186-187は、こうしたフレーゲ的な観点から、この証明を批判している。
- 56 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Pars prima q.2 a.1 corpus.
- 57 E. Gilson, *Etudes sur le rôle*, D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis*, G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* など。なお、H. Gouhierは初め La preuve ontologique de Descartes (à propos d'un livre récent) in *Revue Internationale de Philosophie* 29, 1954においてこの解釈を主張して論争に火を付けたが、後の *La pensée métaphysique de Descartes* 1969 (p.177 note III) では存在論的証明が結果による証明(「第三省察」の二証明)に依存していることを認めている。
- 58 G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* pp. 320-321
- 59 D. Henrich, *Der Ontologische Gottesbeweis* S. 22
- 60 M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes* pp. 29-45
- 61 この発想自体は M. Blondel, La clé de voûte du système cartésien (originally 1937) in G. Rodis-Lewis éd, *Méthode et Métaphysique chez Descartes* 1987にある。だが、その趣旨は、最初の二つの証明が有限な存在と無限な存在との観念を確立することによって、存在論的証明を準備しているというもので、われわれとは論点を異にする。
- 62 M. Gueroult, op. cit. pp. 17-18

- 63 G. Rodis-Lewis, op. cit. p. 318
64 M. Gueroult, op. cit pp. 42-43
65 F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, tome II. pp. 477-478 note 3
66 B. Pascal *Pensées* Br.434
67 B. Spinoza, *Ethica*, I.prop. 15