

## 『方法序説』のコギトと『省察』のコギト

下村, 英視

<https://doi.org/10.15017/1397686>

---

出版情報 : 哲学論文集. 20, pp.45-63, 1984-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン :  
権利関係 :

# 『方法序説』のコギトと『省察』のコギト

下 村 英 視

## I 『方法序説』のコギト

デカルトの明証知の規則（「明晰かつ判明に私が認識しているもの一切は真である」と呼ばれるものは、『方法序説』第四部及び『省察』第三省察に見出される。両著作ともに、明証知の規則はコギト命題から演繹され、コギト命題は懷疑によって導かれる。しかしながら、このように一見等しい構造をもつように思われる両著作においても、直ちに、懷疑、コギト、明証知の規則の意味を同じものだと断定することはできないように思われる。むしろ私たちは逆に、両著作においては、それらの意味が異なっていると考える。そこでまず、『方法序説』から検討を進めてゆく。

『方法序説』では、感覚に対する疑い、幾何学の論証に対する疑い、覚醒においても幻影を見ているのではないのかという疑いが挙げられる。その理由は、感覚はときおり私たちを欺き、幾何学の単純な事柄についても私たちは証明を誤ること

があり、最後に、夢と覚醒の区別を明確にする規準を私たちは持たない、ということにある。しかしながら、このように一切を虚偽だと考えつつも、そのように考える私は何かでなければならぬということから、「私は思惟する、ゆえに私はある」と結論される。ここで重要なのは、このように結論されたコギト命題の確実性が何にもとづくのか問われるとき、デカルトは、この命題の内に「思惟するためには存在する必要がある」ということをきわめて明晰かつ判明に見る、としか言わないということである。つまり、コギト命題の確実性を保証するものは「思惟するためには存在する必要がある」という命題に表現されている思惟と存在の必然的結合の認識ではない、ということである。そして、この必然的結合の認識が、他の諸々の判断の真理性の規準となるゆえに、コギト命題は「第一の原理」とされる、というのが『方法序説』の基本的な構造である。

このような『方法序説』の思索は、「規則論」のそれと基本的に一致していると思われる。『方法序説』の立場をより明らかにするために『規則論』をしばらく見ておくことにする。『規則論』は、直観の対象として、単純本性、単純本性の必然的結合、知性自身あるいは想像の内にあると知性が経験する一切、を認めている。<sup>(1)</sup> 私たちは、ここで、単純本性の必然的結合が直観の対象である点に、注意したい。また『規則論』が、私たちの知性に関して単純といわれるものとして、純粹に知的なものの *intellectuales*、純粹に物質的なもの *matérialés*、共通なもの *communes*、を挙げる場合、<sup>(2)</sup> 私たちは最後のものに注目したい。なぜなら、これには、存在、一、持続等の他に、共通概念（公理）も含まれており、この共通概念とは、他の単純本性を相互に結びつける紐 *vinculum* のようなもので、私たちの推論によって結論されることは、すべてその共通概念の明証性に依拠している、とされるからである。明らかに、共通概念は、単純本性同志を結びつける紐として、言いかえれば単純本性の必然的結合そのものを表わすやはりそれ自身ひとつの単純本性として、直観されているわけである。<sup>(3)</sup>

したがって、以上からコギト命題をとらえると、次のようになる。なるほど、一方では、コギト命題は、思惟から存在を結論する推論だと言われる。しかし、この推論ということの意味は、次のようなものである。つまり、私は思惟しており、

その限りにおいて、私はあると推論されると言われてよいが、それは、思惟という単純本性と存在という単純本性の必然的結合を、「思惟するためには存在する必要がある」という共通概念のもとに直観しているからに他ならない、ということではない。「Cogito・エルゴ・スム」の「エルゴ」に該当するのが、単純本性を結びつける紐のような役割をする「思惟するためには存在する必要がある」という共通概念なのである。したがって、『規則論』に従うかぎり、私が思惟しているということのもとに、その存在を言い表わすことができるのは、単純本性の必然的結合を明らかにする共通概念が、直観されているからである、ということになる。

『規則論』第十二規則は、ものの認識 *rerum cognitio* について考察すべきものとして、二つ挙げている。すなわち、認識する私たちと認識されるべきもの<sup>(4)</sup>とである。デカルトの言おうとするところは、認識する主観を分析吟味することによって、知性、想像、感覚、記憶を四つの能力として認めたいので、ただひとつ真理を把握しうる知性を他の三つの能力がいかに助けるかが考察され、他方、ものの側、つまり認識される対象を分析吟味することによって、単純本性とその必然的結合及び偶然的結合から、対象の世界、つまり全客観的世界をとらえようとする展望が、開かれる。そこで、「真理の確実な認識に達するためには、明証的な直観と必然的な演繹以外の道はない」と結論される<sup>(7)</sup>のである。

このように、デカルトは、私たちの認識について、主観と客観という二つの秩序を設定している。そして、それは、客観的世界を必然の相の下にとらえようとするとき、まず認識主観の能力を吟味し、同時に客観的世界を可能な限り単純なものからなる複合としてとらえようとする、デカルトの方法の理念のもとに成りたっているのである。しかしながらまた、この二つの秩序の設定は、このような理念に貫徹されていながら、他方、必然的な要請によるものでもある。

それは、「私たちの認識に関する秩序に従って各々のものを考察することにおいては、各々のものが実際に存在するとおり<sup>(8)</sup>にその各々のものについて、私たちが語るとい場合とは、別の仕方<sup>(8)</sup>で処理する必要がある」からに他ならない。例えば、延

長的で形を有している物体 corpus についても、①それ自身においては、一なる単純なものであるが、②私たちの知性に関しては、物体、延長、形態という三つの単純本性が各々別々にとらえられたうえで、これら三つがひとつの同じ基体 *subjectum* の中に同時に見出されると、私たちは判断するが、前者(①)ではそのような把握や判断は介在しない。しかし、私たちが認識し始めるとき、私たちの知性に関して単純なものを、まず私たちは直観するのである。それゆえ、認識主観と認識対象との間には、「単純」ということについての差異があることになる。そして、この差異が、私たちの認識の秩序(主観の秩序)とものそのものの秩序(客観の秩序)とを分裂させる原因である。したがって、ここに、ものそのものの秩序に一致しない誤った認識が生じることになる。それゆえまた、『規則論』では、誤謬は知性自身が複合する本性にのみあり、単純本性の直観には決して誤謬がない、と言われるのである。<sup>(9)</sup>

したがって、『規則論』は、認識の秩序ともの秩序との断絶に生じる誤った判断(知性が行う単純本性の複合)を一掃すべく、「人間理性はいかなるものを認識しうるのか」について、あるいは「人間の認識とは何か、そしてそれはどこまで広がっているのか」を、様々なものの個別的な認識に先立って、「一生に一度は」注意深く吟味する必要があることを、主張するのである。<sup>(10)</sup>

結局、『規則論』は、人間の認識全体の妥当性を、認識の主観と客観の両側面からの検討のもとにもたらし、それによって、精神を正しく導くことを可能とするような方法を、教えることを目的とした書物だ、と言うことができる。デカルトが次のように言う所以である。「真理に反する誤謬に陥らないために、精神の直観をどのように用いる必要があるのかということ、及び一切のものの認識に到達するためには、いかに演繹を行う必要があるのかということ、もし方法が正しく説明するのであれば、さきに述べたように、いかなる知識も精神の直観あるいは演繹によってしか獲得されないのですから、方法が完全であること以外には何も要求されることはない、と私には思われます」。<sup>(11)</sup>

このような「規則論」の関心が、『方法序説』へ受け継がれていったと、私たちは考えたい。『方法序説』の正式な題名は、「自分の理性を正しく導き、諸学において真理を探索するための方法についての序説」というものである。『方法序説』第二部の四つの規則、すなわち、明証知の規則、分析の規則、総合の規則、枚挙の規則は、「論理学が構成されている多くの規則」のかわりに、しっかりと守りさえすれば「それだけで十分」だとしてとりあげられたものである。<sup>12)</sup>ところで、明証知の規則を除いた他の三つは、全く技術的なものであるから問題はないが、しかし当の明証知の規則については、何を規準として明証性を判断してよいのか私たちにはわからない。また、「明晰判明」が規準だといわれても、なぜそうなのか、さらにどのようなものが明晰判明なのか、少なくともテキストの該当部分を読む限りでは、示されていない。

それゆえ、これに答えるのが、第四部のコギト命題であったわけである。明証知の規則を、一般的規則として根拠づけるのが、『方法序説』のコギト命題だと言いうことができる。つまり、デカルトは、コギト命題をたてた後、ひとつの命題が真であり確実であるための条件一般を考察するにあたって、今見出されたばかりのコギト命題の確実性が何にもとづいているのかを、考えるのである。そして、すでに明らかにしたように、「思惟するためには存在する必要がある」という共通概念（公理）に、その確実性が依存していることが知られるのである。したがって、コギト命題以外の判断についても、そのような共通概念の論理的明証性に匹敵するような認識が得られていけば、すべて真だとされてよいわけである。それゆえ、『方法序説』の明証知の規則は、明晰判明な認識という条件を満たしている判断については、それを真だと言いうことができることを、保証する。

したがって、重要なのは、私たちが明晰判明な認識を持つか持たないか、ということだけである。しかし、それでも問題は残っているのであり、私たちの持っている認識が明晰判明であるかどうかの判定には、やはり困難がともなうことは認めざるを得ないのである。デカルト自身、次のように言う所以である。「しかし、私たちが判明に認識するところのものが、いかなるものであるかを十分に見きわめるためには、多少の困難があると、私は判断いたしました」<sup>13)</sup>それでも、もし明晰判明

な認識が得られていれば、それにもとづく判断は必ず真なのである。そして、このような認識を得るための方法が、分析、総合、枚举であり、『規則論』同様にデカルトが『方法序説』で強調するのは、むしろこのような側面である。それゆえまた、『方法序説』のコギト命題は、方法としての明証知の規則を導く原理的な判断であった、と言われてよい。ここでは、論理的な明証性のみが問題なのである。したがって、『方法序説』は、『規則論』の理想を正確に受け継いでいる、と言うことができるのである。

## II 『省察』の「コギト」

『省察』は、世界の存在及び私の存在を疑う。そして、まず懐疑の真直中であって、私が存在することが認識される。このことにもとづいて、私は思惟するものであることが、続いてとらえられる。ここではじめて、私は「思惟するもの」res cogitans として存在することが明らかになるが、他のもの一切が存在するかどうかは、まだわからない。それゆえ『第三省察』以降は、私以外のものが存在しているかどうかについて、検討してゆかねばならなかったのである。ところが、このような『省察』の基本的な歩みは、『方法序説』には全く見られない。私たちは、少なくとも、これら二つの著作の間には構造上の差異があることを認めざるを得ない。そして、このことは、両著作においてはたして同じことが問題とされていたのかということについての疑問をもたらす。

ここで私たちは、『省察』に付された『読者への序文』を取り上げたい。というのも、この中できわめて重要な見解が明らかにされていると考えるからである。それは、「自分自身に振り向けられた人間精神が、自分を思惟するもの以外の何ものでもない」と認識するというこのことから、その本性すなわち本質が、ただ思惟することにしかならないということとは、帰結しない。言わば、『ただ……でしかない』という語が魂の本性に属していると恐らくはまた言われ得る一切の他のものを

排除しているということは、帰結しない<sup>14)</sup>という『方法序説』によせられた批判に、デカルトが答えている部分である。それによれば、『方法序説』では、「ものの真理そのものに関する秩序」において議論しておらず、それゆえ、その秩序に従って一切のものを排除したというわけではなく、ただ単に「私の認識に関する秩序」に従って一切のものを排除した、とデカルトは述べている。<sup>15)</sup>『方法序説』では、「私の認識の秩序」にのみ従って議論されたということは、端的に言って、『方法序説』には、このような二つの秩序の区別などもとまなかった、あるいはそれらの一致が問題とされることなく前提されていた、ということである。

しかしながら、私たちはすでに、『方法序説』が正確にその理念を受け継いだと思われる『規則論』においては、やはり「認識の秩序」と「ものの秩序」という二つの秩序が設けられていたことを、見ている。そこでは、私たちの判断から誤謬を排除するための方法の理念に貫かれて、まず人間の認識の成立にかかわる問題が、検討されていた。それにもかかわらず、今デカルトは、『方法序説』では「認識の秩序」にのみ従ったと言っているのだから、『省察』のデカルトが問題としていることは、『規則論』や『方法序説』でのそれと明らかに異なっているのではないかと考えられる。確かに『規則論』でも、二つの秩序が設定されているが、しかし、このことによってデカルトが解明してゆこうとしたことは、『省察』のデカルトが目ざしていることと違っていないなければならないはずである。

『方法序説』では、コギト命題に続いて、私が思惟実体であること、身体と実在的に区別されることが、直ちに明らかにする。私の認識の秩序にのみ従っている『方法序説』では、明晰判明に認識されたものは、そのとおりのものとして存在しているからである。これに対して、『省察』ではそうはいかない。いくら私の認識の秩序において明証性がとらえられているようにも、そのようにとらえられたものが、現実にもその通りのものとしてある、と直ちに言うことはできない。それゆえデカルトは、「他のいかなるものも私の本質に属していない」ということを私が認識することから、他の何ものもまた実際に私の本質に属していないということが帰結するのは、いかにしてか」を、『省察』本文で示すことを、『読者への序文』で約束する



のである。<sup>(16)</sup>

結局、『省察』の問題は、二つの秩序、つまり「私の認識の秩序」と「ものの真理そのものの秩序」が、どのようにして一致するのかを、正確な議論のもとに示すことでしかない。言いかえれば、私が明晰判明に認識したものが、そのとおりものすなわち実在<sup>17</sup>としてあると言えるのかどうか、そしてもし言えるとすれば、どのような根拠のもとにそう言えるのか、これに答えるのが『省察』の形而上学である。私たちは、通常、認識されるものの存在を疑わない。しかし、デカルトは、それを疑うことによって、『省察』を始める。

このような『省察』の問題を「形而上学的確実性」の探求として特色づけることができよう。<sup>(17)</sup> この確実性は、通常の確実性つまり二つの秩序を分けないでそれらの一致を暗黙の了解の内に信じている場合の確実性と対比される。普通には、すべてのものは私の認識の秩序においてあるのと同じ仕方でものの真理の秩序においてあると、考えられている。<sup>(18)</sup> ところが、『省察』の懐疑は、まずこれら二つの秩序を、決定的に断絶させる。そして、二つの秩序の一致がいかにして語られうるのかを、探求する。それゆえ、コギト命題の直後に心身の実在的区別が語られる『方法序説』と異なつて、『省察』では、『第二省察』のコギトに続く、『第三、四、五省察』における「神と真理とについて」の議論の結果、はじめて『第六省察』で心身の実在的区別が論証されるのである。<sup>(19)</sup> しかも、このときの私の認識は、ものの真理の秩序においても妥当性を持つことが保証されており、ここに形而上学的確実性を備えた認識が持たれることになる。

『方法序説』では、明晰判明に認識されたものは、その通りに現実に存在しているのだから、「明晰判明」という条件を満たすような認識を得ることが問題であり、そのための方法が示されれば、それでよかった。しかし、『省察』では、いくら明晰判明に認識したとしても、その認識は、私の認識の秩序においてそうであるにすぎない。私に明晰判明に認識されたものが、現実にそのように存在していると言うことは、私の認識する能力からだけでは、不可能である。<sup>(20)</sup> だから、『省察』のデカルトは、『第三省察』以降、認識の秩序とものの真理の秩序がいかにして一致しうるのかを、明らかにしてゆかねばならな

いのである。そして今、このような問題をかかえていることが明らかとなった『省察』において、コギト命題の真の意味が問われねばならない。その役割は何か、そしてそもそもこの命題はいかにしてたてられうるのか、と。

常軌を逸した懷疑によって、私はないのでないかと疑われても、かく疑う私はあると言われるとき、私の存在の明証性のみは拒まれえない仕方でも得られている。疑い思惟している限り、そのように思惟する私の存在の明証性は、私の意識に近づねにとらえられている。私の存在の明証性は、それを拒むことができない仕方でも、思惟する私に与えられている。しかし、このときにはまだ私の本質は明らかにされていない。デカルトの推論は続いて、存在することが確信されたこの私が何であるのかを求めよう。そして、このときの探求方法も懷疑であり、思惟を除いた一切は否定され、最後に「思惟のみは私から切り離されえない」ことから「私は思惟するもの」でしかない結論される。<sup>(21)</sup>

「私は思惟するものである」という本質の明証性は、「私はある」ということと同じほどに真」ということから得られる。<sup>(22)</sup> 「私は思惟するものである」ということを拒むことは、「私はある」ということを拒むことに等しい。しかし、私の存在の明証性は決して拒まれ得なかった。この存在の明証性に基礎づけられて本質の明証性は得られる。それゆえ、存在の明証性は本質の明証性に先立ち、後者が語られる場を開いている。したがって『省察』で、「私は思惟するものである」ということが確信されるために要求されることとして私が確信しているものの「明晰かつ判明な認識」以外のいかなるものでもないということから、明証性の規則がたてられる場合、その基礎をなしているのはやはり、私の存在の明証性である。

私の存在の明証性が得られるとき、思惟すること、あるいはより具体的には疑うことにおいて、その明証性が意識にとらえられるのであった。このとき、デカルトは思惟の主体としての私を端的に立てて「私はある」とするが、この根拠は「思惟する私」を思惟する」という構造をもつような反省的な思惟に求められるわけではない。「私は思惟する」ということは自分の思惟の対象とはされず、「思惟している」と思惟された私は、思惟している私に他ならない。むしろデカルトにおいては、

一切の思惟ははじめから根源的に反省的であり、決して非反省的な思惟というようなものはない。これは『第七答弁』が明らかにするところであり、また『省察』本文でも、「見ている」ということは「見ている」と思っている」とことと異ならないと語られるように、<sup>(24)</sup>すべての思惟は反省的であり、その透明さの構造の中で私に意識されている。したがって、この構造の中で、私は、「私は思惟する」の不可避的なあらわれを経験している。あるいは意識されるとも認識されるとも言われてよいが、このあらわれは一種の発見として私たちには受け取られているということが重要である。そのこの意味は、私たちは存在を自分の力で行うことができないということ、ただあらわれている存在を前にしてそのことを承認する以外にはないこと、これが『省察』における私の存在の発見であり経験だ、ということである。

ところで、思惟から存在へという移行を論拠づけることにおいて、デカルトを「近代観念論の正統的創始者」<sup>(25)</sup>として描き出すアムランによれば、「思惟は思惟する主体を含む。そして、私はそのことを自分の内に見るのだから、私には自分が存在していることがわかるのである。……したがって推論はもはや、思惟の存在から、思惟する主体の存在をときはなつことしか必要としない。……コギトは思惟から存在への運動であり、歩みなのである。他方、思惟から出発することによって、コギトが到達する存在は、指向的であり、当然、思惟に内属する存在でしかありえない」<sup>(26)</sup>。しかし、私たちは、このような主張を退けなければならない。なぜなら、コギトによって到達される存在は、思惟に内属するような存在であってはならないからである。

そこで私たちは、『第二省察』で得られたとした「私の存在の明証性」が語る存在についての考察を深めることによって、右の問題に答えておく必要があるだろう。なるほど、明証性一切は、私の意識にとらえられない限り、私にはわからない。だから、その明証性が、たとえどのようなものであっても、意識にとらえられねばならない以上、私の存在の明証性といえども、観念としてとらえられていると言われることができる。しかしこのことは、私の存在が私の思惟の内に閉ざされているということ、直ちに言うものではない。私は疑い思惟している。その限り、私が疑い思惟していることは、私の意識に

とらえられている。私の思惟の諸活動一切は、私に意識されずにはおかない。したがって、思惟することにおいて「私の存在」が観念として私の意識にとらえられるということは、私の意識に私の意識の存在がとらえられているということ、あるいは私の意識の存在が意識にあらわれていること以外の何ものも意味しない。

ところで、『哲学原理』によれば、実体とその属性間にある区別は理論的区別 *distinctio rationis* でしかない。理論的区別とは、実体間の区別を言う実在的区別 *distinctio realis*<sup>(27)</sup>、様態間の区別を言う様態的区別 *distinctio modalis* と異な<sup>(28)</sup>って、「それなしには実体そのものが理解されえないような属性とその実体との間にある」区別である<sup>(29)</sup>。ところが、「実体からその属性を排除してしまうと、その実体の明晰判明な観念を形成することが私たちにはできない<sup>(30)</sup>」と語られるように、私たちが実体を知りうるのは、その属性を介してだけである。したがって、理論的区別とは、単に私たちの思惟においてのみある区別にすぎないことになる。私たちは、その属性によってそのものを知るのであって、自己の思惟を通じて思惟するものである私の存在を知るしかない<sup>(31)</sup>。それゆえまた、デカルトにとっては、思惟の内に閉ざされている存在など考えられていない。

このようにして、思惟する私を意識されているということは、思惟する私を意識されてあるということと区別されない。ここではじめて、自明という言葉が使われることができる。私は、ただ思惟することによって、私の存在の自明性をとらえる。そして、このように自明な私の存在の明証性こそが、他の一切の明証性に先立って独自に明らかにされることによって、他の明証性について検討されることができるところが開かれる。事実、私の本質の明証性についてもその例外ではないことは、すでに見られた通りである。

私たちは、自明性ということを出し得る唯一のものとして、私の存在の明証性を位置づけることができると考えるが、この点の考察をさらに深めたい。まず、この議論の要点は、私の存在の明証性が私の本質の明証性に先立つということである。ところが、『第一答弁』は、これと逆のことを「真の論理学の法則」について語っているように思われる。「真の論理学

の法則に従えば、あらかじめそれが何であるのかが知 *intelligere* られていなければ、それがあるのかどうか問われるべきではない……。」<sup>(32)</sup>

しかしながら、このことが語られるのは、神の存在証明に関する部分であり、デカルトは、神の存在証明についても、意識にとらえられている観念を唯一の手がかりとして証明を展開するのであるから、右のデカルトの主張はあまりに当然である。意識にとらえられている諸観念について、そういう諸観念が表象する何かが、私の外に存在しているのかどうかを検討してゆく以上、「その何であるか」が私に知られていないようなものについては、それが存在しているのかどうかを検討しようとするのは、本来的に不可能であることは明らかである。したがって、「真の論理学の法則」は、私の意識にとらえられている諸々の観念ひとつひとつについて適用されるのであって、私の存在そのものについては明らかに適用され得ない。

私の存在の明証性は、「私の何であるか」が知られるに先立って獲得されていた。したがって、はっきりと主張すべきは、「省察」のコギトは特権的だということである。それは、「真の論理学の法則」が適用されない唯一のものであるということであり、さらに言えば、「真の論理学の法則」が適用される場を設けるといふ意味においてである。つまり、コギトが特権的であるのは、本質から存在がたてられるからではない。<sup>(33)</sup> 私の存在が明らかにされたときには、私の本質はまだ知られていない。そうではなくて、その特権的であることの意味は、独自に自分の存在の明証性をまず獲得することができ、さらにその上で、自分の本質の明証性を獲得しえ、それによって「思惟するもの」としての自分の存在を、一切のものに先立って、言いあらわすことができた、という点に求められねばならない。そして、これによって、私以外の他の一切のものについて、それらの観念が私にとらえられている限りにおいて、つまり「その何であるか」が知られているものについてその限り、それらが存在しているのかどうかを検討する場さえも、コギトは設けている。言いかえれば、「真の論理学の法則」が適用される場を設けているのである。

私という思惟するものの存在が確保されること、それは、思惟の地平が開かれるということを意味する。このような思惟

の地平が開かれた後に、はじめて「真の論理学の法則」は適用可能となる。ここでこそ、私は、思惟の地平に宿る一切の觀念ひとつひとつについて、それらの觀念が表象するものが現実に存在するのかどうか、問うことができる。そしてこの具体的な検討が、『第三省察』の歩みであり、ここでは、この歩みの最後において、神の存在が発見されるはずである。

### Ⅲ 『省察』の明証知の規則

【第三省察】の議論は、觀念の實在性<sup>(34)</sup>の原因を探求することを、論点とする。デカルトによれば、もの<sup>(35)</sup>が觀念として知性の内にあるこのあり方 *iste essendi modus* は、どんなに不完全であろうとも、無ではない。私の思惟にとらえられている諸觀念について、その實在性の原因をなすものが、私の外に求められれば、私以外に存在するものがあることになる。ところが、すでに「思惟するもの」として現実に存在する私には、それなりの實在性が認められるから、觀念の原因がこの私の實在性と等しいかあるいはそれよりも劣っているという場合には、その觀念の原因は私に求められることができ、したがって、私とは別の存在者をたてることは不可能になる。このような観点に従って、諸觀念を検討することにより、神の觀念を除いた他の一切の觀念の原因は私に求められ得るということが、結論される。ただ神の觀念の實在性については、私を原因とすることはできない。私は、無限な実体の觀念の原因たりえない<sup>(36)</sup>。それゆえ、そのような原因としての神が、必然的に存在しなければならなくなる。こうして、諸觀念の吟味から、神の現実的存在が論証される。

そして、このことは、前章における私たちの主張と正確に一致する。つまりコギトが開く思惟の地平に宿る諸觀念についてその實在性を検討することによってしか、それらの觀念が表象するものの存在言いかえれば觀念の現実的な原因の存在を問うことができないということ、したがって、なによりもまず思惟の地平が開かれることが必要だということ、である。そして、このとき、思惟の地平を開く原動力をなすものとして、私の存在の明証性に支えられたコギトの特権性が、再び思い

起こされねばならない。それはまた、デカルトが『第三省察』で展開するもうひとつの神の存在証明、つまり私自身の存在を推論の根拠として神の存在を論証しようとする証明についても、コギトの特権性が根本的な役割を果していることを、意味する。私は、「思惟するもの」として現実存在していることが、自己完結的に懷疑という操作においてとらえられているからこそ、神の存在を証明する推論の基礎となりうるのである。これについて、『第一答弁』は、「いかなる原因の系列にも依拠せず、いかなるものもそれ以上に知られているものはありえないほどに私に知られているところの、私自身の存在を使用することを、むしろ選んだ<sup>(37)</sup>」と語る。

ところで、これまでの議論によって、その存在が明らかにされたのは、私と神のみである。しかし、観念の実在性を検討の主題とする考察によっては、その存在が疑われたままであった他の存在者一切についても、『第六省察』で、すでに『第三省察』で存在が証明された神の誠実に訴えて、存在証明が行なわれ、外部の世界（物体世界）もその存在が回復される。これについては、今論じることではできないが、しかしこの点の考察を省略せざるを得ないとしても、デカルトにおいて一切の存在者が語られるのは、思惟の地平に宿る諸観念を介してであり、このような場を提出するものとして、思惟するものである私の存在がまず第一にたてられねばならなかった、ということとは変わらない。この点を確認しておいて、次に私たちは、明証知の規則に戻り、明晰判明な観念あるいは認識の位置づけを行なおう。

明証知の規則は、「私は思惟するものである」ということを確信するために何が要求されるのかを考えた場合、その明晰判明な認識以外にはないということから、『第三省察』でたてられた。しかし、私が明晰判明に認識したものが偽であるということが一度でも生じたとすれば、明晰判明な認識といえど、私に確信をもたらすことはできない<sup>(38)</sup>。前章で私たちが見たように、「私の認識の秩序」と「ものの真理の秩序」が切り離されている『省察』では、明晰判明な認識が、直ちにものの真理について私を確信させることは、できないのである。したがって、デカルトは、誤謬がどこに成り立つのかを検討し、明晰判明な認識を両秩序との関係の中で位置づけることによって、明証知の規則を根拠づける。『第三省察』冒頭で提示される明

証知の規則が、結局その妥当性を得るのは、『第四省察』の末尾である。

この根拠づけの議論について、その結論のみを言うと、誤謬の原因は、私の自由意志の誤用、つまり明晰判明に認識していない場合には、判断をさしひかえるべきであるにもかかわらず、肯定するか否定するかすることにある。したがって、明晰判明な認識そのものに誤謬を語ることはできない。したがって、明晰判明な認識にのみ同意していれば、誤ることはない。それならば、明晰判明な認識とは、ものの真理の秩序においても妥当性をもっていることになる。そして、デカルトも、そう結論することになるのだが、それについて言及する前に、『第三省察』でとりあげられる観念の「質料的虚偽」の問題を考えたい。そこでは、ものではないものものであるかのごとく *non rem tanquam rem* 表象しているととらえられる観念が、質料的虚偽であるとされた。<sup>(39)</sup> デカルトのこの議論は、实在性を根本の問題とする。私の認識が、ものすなわち實在で満たされていないにもかかわらず、そのような認識に同意するならば、「ものの真理の秩序」に無関係な、誤った判断が生じる。そこで、デカルトは、はっきりと言う。「明晰判明な認識は何か *aliquid* (仏訳は *quelque chose de réel et de positif*) である」、「明晰判明な認識は作者として神を必然的にもたねばならない」、したがって「明晰判明な認識は真である」<sup>(40)</sup>。

このように、明晰判明な認識は神の創造になるものとされることによって、私の認識の秩序とものの真理の秩序は完全に一致するから、明証知の規則はその妥当性を得ることになる。明晰判明な認識が疑われることができないのは、神の創造になるもの *ens* だからであり、このことが意味するのは、明晰判明な認識とは、つねに一切の實在の根拠である神に結びつけられてその妥当性を保持しているということである。

#### IV 結び

これまで何度も繰り返えされたように、私の認識の秩序とものの真理の秩序とを分け、かつそれらの関係を明らかにする



ことにより、私の認識一切は、『省察』の存在論の構図の中で位置づけられる。これによって明証知の規則は、二つの秩序の一致にみられる形而上学的確実性を備えた認識とは何かを、教える。『省察』の明証知の規則が語る確実性は、二秩序の一致を根拠としている。したがって、この確実性は、共通概念（公理）が意味する必然的結合という論理性を根拠とする『方法序説』の確実性と異なっているのは、今では明らかである。

また、『省察』では、私の存在の明証性あるいは自明性が、一切の議論を切り開く。これに支えられて、私の本質の明証性がとらえられる。ここでは、二つの明証性は、明らかに異なったレベルに属す。私たちは、その特質を、存在の明証性の優越と語ることができよう。したがって、『省察』では、『第三省察』の論述どおり、<sup>(41)</sup>明証知の規則の原理的判断をなすのは、「私は思惟するものである」に求められねばならず、これに、件の二秩序の一致、あるいは存在の明証性に基礎づけられた私たちの明晰判明な認識の原型を見ることができよう。これに対して『方法序説』では、一切の明証性は同じレベルにあるから、基礎づけの関係は見られない。<sup>(42)</sup>そこでは、共通概念の明証性に等しい明証性を、方法の理念に基づいて得ようとするこただけが問題である。このことは、『規則論』が、長い推論の連鎖を単純本性及びそれらの必然的結合の直観に還元することによって、明証性が得られると考えた方法の理念と、<sup>(43)</sup>どれほど異っているだろうか。だから、すでに第一章で見られたように、『方法序説』の明証知の規則の原理的判断をなすのは、「思惟するために存在する必要がある」という共通概念の明証性をそなえた「私は思惟する、故に私はある」であったわけである。

『方法序説』のコギト命題は、論理的必然性に成り立つ真理の規準となるものである。これに対して、『省察』のコギト命題は、件の二つの秩序の断絶にもかかわらず、独自に妥当性を得ることのできるものであると同時に、これによって人間の認識の妥当性を基礎づける場面を開く原理的判断なのである。以上のことを確認して、私たちはこの考察を終えたい。

註

- (1) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 425
- (2) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 419
- (3) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 419
- (4) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 411
- (5) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 412~7
- (6) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 417~425
- (7) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 425
- (8) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 418
- (9) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 420~424
- (10) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 396~8
- (11) 【規則論】 Regulae ad directionem ingenii A. T. X p. 372
- (12) 【方法序説】 A. T. VI p. 18
- (13) 【方法序説】 A. T. VI p. 33
- (14) A. T. VII p. 7~8
- (15) A. T. VII p. 8
- (16) A. T. VII p. 8
- (17) 形而上学的確実性という言葉は、『哲学原理』第一部十二節の仏語版、及び第四部二百六節から借用した。
- (18) 「(それゆえ) もし私が、通常の確実性以上の確実性を求めたのでなければ、『第二省察』において、精神には物体に属するよう  
 ななものも帰されることがないとしても、精神は現存するもの res subsistens と知解されるということ、そしてそれとは逆に、  
 たとえ身体には精神に属するようなものも帰されることがないとしても、身体も実際に現存するものとして知解されるという  
 こと、以上を示したことで満足したのであります。そして、精神が身体から実在的に realiter 区別されるということ論証す

るために、それ以上は何もつけ加えなかったでありましょう。それというのも、普通には、すべてのものが、私たちの認識の秩序においてあるのと同じ仕方です。真理そのものの秩序においてある」と私たちは判断するからです。【第四答弁】 A. T. Ⅴ p. 226  
 (19) 【省察】概要 A. T. Ⅴ p. 3 / 【第二答弁】 A. T. Ⅴ p. 131 ~ 2 及び p. 155 / 【第三答弁】 A. T. Ⅴ p. 175 及び p. 176 / 【第五答弁】 A. T. Ⅴ p. 386 ~ 7

(20) 【第三省察】 A. T. Ⅴ p. 35

(21) 【第二省察】 A. T. Ⅴ p. 27

(22) 【第三省察】 A. T. Ⅴ p. 29

(23) 【第三答弁】 A. T. Ⅴ p. 559

(24) 【第二省察】 A. T. Ⅴ p. 33

(25) O. Hamelin, Le Systeme de Descartes p. 128

(26) O. Hamelin, Le Systeme de Descartes p. 135

脱したものと断定される。

(27) 【哲学原理】第一部六〇節 A. T. Ⅴ p. 28 ~ 9

(28) 【哲学原理】第一部六一節 A. T. Ⅴ p. 29 ~ 30

(29) 【哲学原理】第一部六二節 A. T. Ⅴ p. 30

(30) 【哲学原理】第一部六二節 A. T. Ⅴ p. 30

(31) 【哲学原理】第一部五三節では次のように述べられている。「実体は、それが存在しているものであるということだけからは、すぐには気づかれません。なぜなら、存在しているものということだけでは、それ自体によって私たちに働きかけることはないからです。(中略)何らかの属性が現にあると私たちが認識するということから、そういう属性が帰される何らかの存在しているもの、すなわち実体が必然的にまた現にあるということ、私たちが結論するからです。」 A. T. Ⅴ p. 25

(32) 【第一答弁】 A. T. Ⅴ p. 107 ~ 8

- (33) プランシェウィックは、基本的に「本質から存在へ」の図式を受け入れている。「精神はこの本質そのものにおいて存在に到達す  
 る」 Spinoza et ses contemporains. p.158
- (34) デカルトの用語では、客観的実在性 *realitas objectiva*
- (35) 【第三省察】 A. T. VII p. 41
- (36) 「私は有限なのだから、無限な実体の観念は、実際に無限な実体から生じたというのでなければ、私の内にはなかったであろう。」  
 【第三省察】 A. T. VII p. 45
- (37) 【第一答弁】 A. T. VII p. 107
- (38) 【第三省察】 A. T. VII p. 35
- (39) 【第三省察】 A. T. VII p. 43
- (40) 【第四省察】 A. T. VII p. 62
- (41) 【第三省察】 A. T. VII p. 35
- (42) とところが、『方法序説』第四部において、「形而上学的確実性」という言葉が見出され、ここでは明証知の規則は神の誠実の保証を受けなければならないという議論が展開される。これによれば、観念が「明晰判明」であれば観念は実在的なものつまり神の創造になるものであり、したがって真であらずにはおかない(A. T. VI p. 38)。デカルトには、「永遠真理の創造説」という考え方があり、『方法序説』執筆(一六三七年)に先立つ、一六三〇年の書簡二通(いずれもメルセンヌ宛)にすでに見られる(アルキエ編 デカルト作品集第一巻 p. 259・p. 267)。したがって、明晰判明な観念すなわち真理、本質は、神の創造によるものだという点については、一六三〇年当時から一貫して保たれていたことは、間違いない。しかしながら、このことは、『方法序説』のコギト命題が語られる場面では、全く議論に介入していない。それゆえ、コギト命題を基礎として、形而上学的確実性を探求しようとする形而上学は、『方法序説』にはない。
- (43) 【規則論】第八規則 A. T. X p. 388~9