

デカルトの懐疑と真理

垣 田 宏 治

人文社会教室

(1989年8月28日受理)

The Cartesian Conception of Doubt and Truth

Koji KAKITA

Department of Humanities

(Received August 28, 1989)

Analyzing the process of Cartesian methodical doubt in the *First Meditation*, this paper aims at bringing out the Cartesian conception of Truth his doubt depends on and presupposes. By his natural and metaphysical reasons of doubt, Descartes seems to destroy, at first sight, the traditional conception of Truth:

the adequation of idea and ideate, which has been predominant in the medieval philosophy. But he inherits it in the modern form: the correspondence of subject and object.

§1. は じ め に

デカルトが「省察一」で展開している懐疑は、自分が今まで受け容れてきた諸々の意見＝意識内容についての疑いである。〈疑う〉とはデカルトにとって〈或る事が偽ではないかと考える〉ことである。ところで真偽の問題は彼にとっては〈判断〉の問題である。私の意識内容（デカルトの用語でいえば思惟内容）は、諸観念とそれら観念についての意志、感情、判断とを含んでいる¹⁾。観念そのものは真でも偽でもなく、また意志や感情も真偽に関わらない。真偽に関わるのは判断だけである²⁾。「省察四³⁾」によると、誤謬は、認識能力である知性と肯定・否定の選択能力である自由意志とが同時に一緒に働く場合におこる。知性は観念を知覚するだけである。観念とは〈いわばものの像⁴⁾〉であって、それが思惟の様態であるという点では相互に同等であるが、それぞれのものを表象するという点では相互に異なっている⁵⁾。知性が知覚する観念がそれぞれ何を表象しようとも、そのこと自体から真偽の問題は生じない。誤謬は、知性が理解する範囲を超えて、自由意志が肯定あるいは否定するときにおこる。〈判断〉とはしたがって、知性が理解する事柄を意志が肯定したり否定したりすることである。〈懐疑〉とはこの判断を疑って、意志による肯定・否定の決定を差し控えさせ、判断を停止させることである。以上から明らかなように、デカルトの観念の表象的性格、観念の知覚としてそれ自体としては真偽に関わらない知性、知性が示すものを肯定あるいは否定する意志、そこ

で成り立つ判断といったことは、デカルトの真理の捉え方と密接につながっている⁶⁾。当然デカルトの真理観は、真偽に関わる懐疑の問題にも関連をもつ。そこでここではデカルトの懐疑のプロセスを「省察一」に限定して分析していくことを通じて、懐疑の前提となり、懐疑の性格を規定しているデカルトの真理の捉え方＝真理観を浮き彫りにしたい。

§2. デカルトの懐疑の目的とその性格

デカルトの懐疑の目的は、「省察一」の冒頭に明示されているように、「学問において或る確固として不易なものを確立する⁶⁾」ことにある。〈学問における確固不易なもの〉とは、どれほど誇張した懐疑をもってしても揺り動かされることのないような絶対的に確実なもののことであり、学問はそういう「最初の土台からあらたに始めなくてはならない⁶⁾」のである。そういう確実不可疑な土台から始めてこそ、確実性の連鎖から成る学問、いわゆる「絶対的に基礎づけられた学問⁷⁾」を確立することができるのである。

懐疑はこの目的を達成するための手段・方法である。したがって懐疑の性格は当然この目的によって規定される。懐疑はまず〈普遍的〉なものであって、すべてを例外なく懐疑の対象にしなければならない。また懐疑は〈徹底的〉なものであって、ほんの少しでも疑う余地のあるものに対しては、たんに〈疑わしい〉というだけで判断を停止するだけでなく、さらに一歩進めて〈虚偽〉なものとしてさしあたっては斥けなければならない。こ

のように懐疑の度合いを誇張的なまでに強め、徹底してこそ、その果てに懐疑を免れた絶対的に確実なものを手に入れることができるのである。

デカルトの懐疑は、いわゆる懐疑論者の懐疑とは異なっており、意図的・方法的であり、また計画的・体系的である。古代以来の懐疑論者の大部分は、「ただ疑わんためにのみ疑い、いつも非決定の態度をよそおい⁸⁾」つつ、結局真偽・善悪の判断を停止することによって心の平安を得ようとするのに対して、デカルトは、「自ら確信を勝ち得る⁹⁾」ために、「動きやすい土や砂をかきのけて岩ないし粘土を発見する⁹⁾」ことを目指す。彼は懐疑を徹底することによって懐疑論者の中途半端さを克服しようとする。そのために懐疑論者のもち出す懐疑理由をわざと誇張して懐疑の度合いを強め、その徹底化された懐疑をもってしてもなお打破することのできない絶対確実なものを得て、それによって懐疑論を最終的に克服しようとする。

そこでデカルトは、幼児以来無自覚のままに自己の内部に受け容れてきた「先入見」の全体を「一生に一度 (semel in vita)⁹⁾」懐疑に掛けて、その真偽を問おうとする。その際意見の一つ一つをとりあげては「きりがない仕事」¹⁰⁾なので、それらの意見が「抛って立つ原理」そのものに肉薄して、それを吟味して、もしそれが疑わしいものであればその上に立つものと一緒にのびから崩れるというやり方をする。また「それらの意見のすべてが偽であること¹⁰⁾」を示すことも「とうてい仕遂げ得ぬ事¹⁰⁾」なので、「そのどれか一つのうちにでも何らかの懐疑の理由 (ratio dubitandi) を見出しさえすれば、それだけでそのすべての意志を退けるのに十分である¹⁰⁾」ことにして、そういう意見には「偽なるもの」と同様に「よく注意して、同意を差し控えることにする」。

§ 3. 懐疑の第一段階

「私の精神の本性〔自然〕 (la nature de mon esprit)¹¹⁾」からすれば、私が明晰判明に把える単純な数学的観念を真であるとみなさないわけにはいかず、したがって数学的真理は自然的な懐疑理由を免れている。しかし悪しき霊 (le malin Génie¹²⁾) の仮想にもとづく形而上学的懐疑はその数学的真理をも襲う。ゲルは「省察一」の懐疑のプロセスを自然的な懐疑理由にもとづく懐疑と形而上学的な懐疑理由にもとづく懐疑との二つの段階に分けている¹³⁾。この考え方は妥当なものと判断できるので、以下それに従って懐疑のプロセスを分析していきたい。

a. 感覚に対する懐疑

デカルトは、自分の過去の意見が依拠していた諸々の

原理のうち、まず「感覚」の原理を懐疑に掛ける。感覚は「物は私に感じられるとおりにある」と教える。ところが「遠くからは円く見えていた塔が近づいてみると、四角いことが明らかになったり、また塔の頂きに立つ巨大な彫像が、地上から眺めると大きく見えないこともあった。¹⁴⁾」感覚は時として私を欺く。一度でも私を欺いたものに対しては明白に偽なるものに対してと同様によく注意して、同意を差し控えなければならない。たしかに感覚は私の身体の外にある対象を正しく表象しない場合がある。だから感覚的観念 (デカルトにあっては私の心が直接知覚するのはあくまで観念である) は、その外的対象と類似するとはいえないかもしれない。このことは、私の身体の外にある対象についての外部感覚に関してばかりでなく、自分の身体の内を感じる内部感覚に関しても同じことがいえる。たとえば剣で身体を突かれた場合、私が内感する苦痛の感覚と突かれた身体部分の変様とは類似していない。

しかし「私が今ここにいる、炉辺に座って、冬着を身につけて、この紙を手に入れている¹⁵⁾」こと、さらに「この両手そのものやこの身体全体が私のものである¹⁵⁾」ということ、この実感を否定することはできない。感覚的観念がその対象を正確に表象しているかどうかを疑うことができるとしても、感覚的観念とそれが表象する対象との間に一種の対応関係があることを疑うことはできない。とりわけ自分の手とか身体全体とかの身体感覚については自ら内からじかに感じているので、その対応関係を疑うことはできない。もしこれを疑うとしたら、その人は狂人と思われても仕方がない。狂人はその脳髓が「黒い胆汁からの悪性の蒸気ですっかりかき乱されているので、自分が極貧であるその時に帝王であるとか、素裸でいるその時に紫衣をまとっているとか……¹⁶⁾」といった荒唐無稽なことを言い張っている。

b. 夢想にもとづく懐疑

ところで「私は夢の中では〔睡眠中〕 (in somnis; en mes songes), そうした狂人たちが目覚めている時に経験するのと同じことのすべてを、あるいはまた時としてはそれよりもいっそう真実らしくないことさえ経験する¹⁶⁾」たとえば「夜の眠り (quies nocturna; de songer la nuit) の中で、着物を脱いでベッドのなかで臥しているその時に、自分がここにいる服を着込んで、炉辺に座っていると信じ込んでいる¹⁶⁾」眠っている時の私の夢想は、いわば目覚めている時の狂人の妄想に等しい。このことを注意深く考えると、「覚醒は睡眠から決して確実な標識によって区別され得ない、ということがよくわかり、私は驚いてしまう。そしてこの驚きそのものが、私は現に夢見ているのだという意見を私にほとんど説得するのである¹⁶⁾」夢の中で私は、自分が夢見ているのだと自覚

しつづ夢見ているのではなくて、夢の中の出来事を現実の事と思っている。これをつきつめて考えてみると、覚醒時の意識内容と睡眠時の夢の中の意識内容とを、したがってまた感覚的観念と想像的観念(夢は想像の産物である)とを、明確に分ける標識がないことがわかる。こうして懐疑は<感覚>のレベルから<想像>のレベルに移る。想像的観念は現実の対象との対応関係をもたない。その想像的観念と感覚的観念との区別がつかないとすれば、想像的観念が現実の対象との対応関係をもたないのと同様に、感覚的観念も現実の対象との対応関係を失うということになる。こうして夢想にもとづく懐疑によって、現実とは夢ではないかという疑いが出てきて、感覚が真なるものとして示す一切のものは疑わしくなり、感覚内容はすべて夢想に等しくなる。ということは、私が今ペンをもって動かしているこの私の手は本当に私の手なのだとかどれほど強く確信しようとも、あるいは私が生きているこの現実には確かに夢ではなく現実なのだとかどれほど信じようとも、私が実感しているこの手、この現実が夢の世界のものではないという確証はどこにもないということである。しかも私はこの夢の世界の外に出て、この現実が夢なのかどうかを確かめるすべをもっていない。私は自分が現に見ているこの世界が夢の世界ではないという根拠を夢の外から確かめることができない。私はここで完全に<独我論(solipsisme)>の世界に入り込んでしまい、外界も他者も、要するにこの世界全体が私の夢の世界と化してしまう。そういう認識論的立場に入り込んでしまったということである。だから私は今や夢の世界の中でしか懐疑に対抗できる不可疑な真理を求めることができない。

マルコムはデカルトの夢想にもとづく懐疑に対して、<私は眠っている間に騙されることがある>というデカルトの前提を否定する。このデカルトの前提は少なくとも熟睡中には主張できない。<騙される>ということは、騙される側からいえば、間違えて考え、それを肯定することである。それは意識作用の一つであり、したがって熟睡中には起こり得ない。もし<騙される>という意識作用が熟睡中に起こったとしたら、その時その人は熟睡しているのではなくて、なんらかの程度で目覚めているのである。熟睡中私は何も意識することができない。もし意識しているとしたら、熟睡していないことになる。デカルトは睡眠時と覚醒時との意識内容には本質的な違いはなく、覚醒と睡眠とは確実な標識で区別することができないため、一体「私は今目覚めているのかそれとも眠っているのかをいかにして知るか」という問いを発する。しかしもしそういう問いを発するとしたら、その人は少なくともその時には熟睡しているのではなくて、なんらかの程度目覚めている証拠となる。したがってデ

カルトのように睡眠時と覚醒時との意識内容を比較したり、両者の間に明確な区別の標識がみつからないため、一体「私は今目覚めているのかそれとも眠っているのかをいかに知るか」という問いを発したりすること自体、意味をなさない、とマルコムは主張する¹⁷⁾。

しかしデカルトはたんに in somnis(睡眠中に、あるいは夢の中で)騙されることがあるといっているだけであって、睡眠を熟睡にかぎっているわけではないというのは、それはそれで正しいとしても、マルコムへの反論にはならない。マルコム自身、なんらかの程度目覚めている、いわば半睡時に夢の中で騙されることがあり得ることを認めている。しかしその場合厳密に言えば、半分目覚めていて騙されるのであるから、それは睡眠中の夢の経験によりは、ぼんやりとしたものであっても覚醒時の経験に属すると考えることができる。さらにマルコムは熟睡中に夢見ることがあるのを否定しない。ただたとえ私が熟睡中に夢見ていることが本当だとしても、私はその時自分が夢見ているのだと意識することができない。もし意識するとしたら、その時には熟睡していないことになる。熟睡中の夢の経験を語ることができるのは、私が目覚めたあとで過去形で語る場合である。その場合、たとえば昨日の出来事についての私の報告が昨日の出来事に対応しているのと同様に、夢の中での出来事についての私の報告がその夢の中の出来事に対応している、とはいえない。前者の対応は通常確かめることができるのに対して、後者の場合には、実際に私が夢を見た場合の報告と、たんに夢を見たと思いをしているにすぎない場合の報告とを区別できないから、確かめようがない。そうマルコムは主張する。

しかしマルコムのデカルトに対するこの批判は、少しピンとがずれていると思われる。デカルトはここで睡眠時の意識経験を厳密に規定することを目指しているのではなく、懐疑理由の一つとして睡眠中の夢の例をあげているにすぎない。だからデカルトが睡眠中夢見するという場合、たとえ熟睡中であっても夢見る可能性がありさえすれば、懐疑理由としてそれを睡眠中夢見ることのなかにいれることができるはずである。

c. 数学的真理

「そこで今私は夢を見ているのであって、目を開き、頭を動かし、手を延ばすといった特殊な事柄は、またもしかすると手をもっているとか、身体全体をもっているとかがいことも、真でないことにする¹⁸⁾。」夢想にもとづく懐疑は内なる観念と外なる対象との対応ないしは複合を疑うのである。特殊なものは複合本性であるので、その複合において誤る可能性がある。

睡眠中に<見られたもの>は、「真なるものを模して作り出された或る画像のようなもの¹⁸⁾。」であり、画家がシ

レーンやサテュルスをこの上なく奇怪な形で描こうとしても、結局いろいろな動物の肢体を混ぜ合わせて作り上げるにすぎない。だから少なくとも目、頭、手、身体全体といった一般的なもの架空のものではなく、〈真なるもの〉としてあるはずだ。夢が仮想的であるのは、目、頭、手、身体全体といった一般的要素を勝手に複合するからである。これに反して一般的要素の方は、勝手な複合を免れているので、仮想的ではあり得ず、〈真なるもの〉としてあるはずである。

ところで睡眠中に〈見られたもの〉が〈真なるもの〉を模して作り出された〈画像のようなもの〉であるとしたら、画家は少なくとも〈真なるもの〉と〈画像〉の両方を知っていることになる。しかし今夢見ている私が見ているのは、〈真なるもの〉との対応を失った〈画像〉そのものである。もし私が画家と同様に、〈真なるもの〉と〈画像〉の両方を知っているとしたら、私は夢と覚醒の両世界の住人になってしまう。ところが今私は夢と現実とを区別できない様な夢の世界にいと想定されているのだから、〈真なるもの〉と〈画像〉との対応をたどることができるはずはない。

ブローディーは、ここでデカルトが夢の内と外という二重の立場をとっていると批判する¹⁹⁾。夢の外に立つ場合、彼は〈真なるもの〉を見ており、夢の中では〈真なるもの〉の〈画像〉を像としてではなく、見ている。そうするとデカルトは、彼が否定してきたこと、すなわち所与の経験が夢の中の事なのか、目覚めている時の事なのかを語ることができるということを想定していることになる。もしブローディーのいうことが正しいとしたら、デカルトは夢の中から外へと行ったり来たりすることができることになり、一切は夢なりという〈独我論の世界〉は成り立たなくなる。すると私は夢の外に出て、この現実が夢であるかどうかを確かめることさえできることになる。

画家はたとえばサテュルスを描く場合、馬の耳と尾と、山羊の脚とを混ぜ合わせて架空の半獣神を仮想する。この場合画家は、サテュルスを構成する一般的要素である馬の耳と尾や山羊の脚を現実を知っていなければ、サテュルスを描くことはできない。しかしだからといってこの画家は、馬や山羊を現に見ているのでなければサテュルスを描くことはできないといえるだろうか。画家の頭の中に馬や山羊のイメージがありさえすれば、それらのイメージを混ぜ合わせて、サテュルスを描くことができるはずである。それと同じように夢の中で〈見られたもの〉は〈真なるもの〉に模してでなければ作り出すことのできない〈或る画像のようなもの〉であるといっても、そのように判断している私が夢の外に出て、〈真なるもの〉を経験しなければならないということにはな

らない。むしろここでデカルトが言いたいのは、夢の中のどのような奇怪な空想物であっても、それは〈画像のようなもの〉であって、それを構成する一般的なものにまで分解して考えれば、〈真なるもの〉につきあたるということである。つまり夢の経験内容の成立を可能にする一般的要素を〈真なるもの〉として求めているのであって、夢の経験内容を成立させるためのより先なる経験を〈真なるもの〉として求めているわけではない。したがって〈真なるもの〉をより先に経験するためには夢の外に出る必要があり、その〈画像〉を見るためには夢の中にいなければならない、というブローディーの主張する二重の立場をデカルトはとる必要はなく、彼自身は夢の中にいつも、夢の経験内容たる〈或る画像のようなもの〉の成立を可能にしている一般的要素を求めさえすればいいのである。だからこそデカルトは睡眠中に〈見られたもの〉は〈或る画像のようなもの〉(veluti quasdam pictas imagines——傍点およびイタリック体は筆者)とわざわざ veluti をつけ、夢の経験内容が〈画像〉そのものではなく、いわば〈或る画像のようなもの〉であると比喻であることを明示しているのである。

デカルトは続けていう、画家が今まで見たことのないような全く新しい虚構を案出するとしても、少なくともそれを構成している色だけは、確かに真なるものでなければならない。同じ理由によって、目、頭、手などの一般的なものもまた仮想的なものであり得るとしても、少なくとも、それよりいっそう単純で一般的なものは真であり得るはずだ。こうして〈一般的なもの〉を突き詰めていった果てに〈最も単純で最も一般的な究極の要素〉に出会うことになる。そのような要素として、物体的本性一般、その延長、延長する事物の形、量、すなわち事物の大きさと数、さらには事物が存在する場所、ならびに持続する時間などがある²⁰⁾。ここで絶対に単純で一般的な本性に到達する。それらの本性は定義上勝手な複合を免れ、したがって懐疑を免れる。

ゲルーのいうように、ここで『規則論』の地平に立つ²¹⁾。デカルトは『規則論』の第二規則²²⁾で、今まで知られている学問のうちで数論と幾何学のみが確実で不可疑な認識を可能にした、なぜならそれらのみが「非常に純粹で単純な対象を取扱っているので、経験が不確実なものにするかもしれないどのようなものも全く前提することなく、理性的に演繹される諸々の帰結のみから成り立っている²³⁾」からである、と述べている。ここで〈非常に純粹で単純な対象〉といわれるもの、すなわち〈単純本性²³⁾〉が、先ほど述べた〈最も単純で最も一般的な究極の要素〉に当たる。

この〈単純本性〉を把える思惟作用を〈直観〉とい

う。それは感覚や想像から独立した純粋な知性の働きである。直観されたものから必然的に推論されるすべてを理解する思惟作用を「演繹」という。「直観」と「演繹」は数学の中で働く事物の確実不可疑な認識である。両者は次の点で区別される。直観が対象全体を同時に把握するのに対して、演繹の方は一から他を推論する思惟の或る運動を含んでいる²⁴⁾。また直観は対象を一挙に把握するので直証的であるのに対して、演繹の方は対象を継続的な推論によって把握するため、その確実性を或る意味で記憶から借りる²⁴⁾。この区別はしかし、直観力を強化することによって継続的把握を同時的把握にまで転化して²⁵⁾、記憶の役割を不用にすることができれば、原則上消滅してしまう。そうすると直観はたんに「単純本性」のみを対象とするのではなく、「理性的に演繹される諸々の帰結」にも及ぶことができる。その及ぶ範囲は、演繹において記憶の役割を無に近づけるのに応じて広がることになる。逆に記憶に依存する度合いが強まるにつれて、演繹は直観から遠ざかり、認識は不確実になるおそれが出てくる。直観の及ぶ範囲は通常、単純本性と単純本性相互を「公理」の絆で必然的に結合することから成る単純命題までと考えてよいだろう。こうして私のなかのすべての像がたとえ全くの夢の虚構にすぎないとしても、その虚構を可能ならしめている最単純で最も一般的な究極要素たる単純本性ならびに単純命題は、直証的な直観によって一挙に同時に把握されるがゆえに、疑いの入り込む余地はない。

以上のことから、自然学、天文学、医学やその他の学などのように複合されたものに携わる学は、疑わしいとしても、算術、幾何学など最も単純できわめて一般的なものだけを取り扱い、これらのものが実在界 (in rerum natura) にあるかどうかさして気にする必要のない学は、何か確実で不可疑なものを含んでいると結論することができる²⁶⁾。なぜなら私が目覚めていようと眠っていようと、2に3を加えたものが5であり、四辺形が四つより多くの辺をもつことはないものであって、これほど分명한真理が虚偽の嫌疑を掛けられることはあり得ないようにおもわれるからである²⁶⁾。

単純本性や単純命題を扱う数学は、複合によって虚偽の可能性が出てくるおそれはない。すでに夢想にもとづく懷疑は、現実存在に関する感覚や想像による経験的判断を疑わしいものとして斥けている。しかし数学の扱う対象は、それが「実在界にあるかどうか」をさして気にする必要のない「可能存在」「本質存在」であるのだから、その点でも数学に虚偽の入り込む余地はない。こうして数学的認識の確実性は、直観が知性による単純な把握であることと、その対象が単純本性、単純命題であることとの、主客両方の単純性に依拠していることになる。

それではここから数学的真理は不可疑の確実性をもち、必然的に真であるという結論を引き出すことができるだろうか。ブルダン²⁷⁾は、たとえ夢の中であっても最も確実に把握するものは、夢見る人にとってさへ不可疑であるというデカルトの主張に対して、人は睡眠中に馬鹿げた法外な事をすらし時として確実なものだと考えることがあり得るのだから、逆に夢の中では最も確実な事ですら疑わしいと信じることはあり得るのではないかと反駁する²⁷⁾。ブルダンに対してデカルトは、どんな人でも、たとえ夢見る人であっても、明晰判明に知覚するものはすべて真である。しかし明晰判明に実際に把握している場合と、たんにそうみえるにすぎない場合とを正しく判別できるのは、独り賢者のみである、と答えている。これに対してケニーは次のように批判する。それなら同じ論法でもって、デカルトのいう賢者は、実際はベッドの中にいるのに、夢の中で炉辺に座っていると錯覚する場合と、自分が実際に炉辺に座っていて、それを知覚する場合とを判別できるはずである。そうすると夢想にもとづく懷疑は、「感覚知覚を疑うのに不十分であるか、あるいはまた数学を疑うのに十分であるか、のどちらかにみえる。ところがデカルトはこのために全く別の仮説を提出する²⁸⁾。」後者の、夢想にもとづく懷疑が数学を疑うのに十分である場合というのは、おそらく次のような場合である。夢の中でたとえば私は $2+3=6$ と明晰判明に把握すると確信することがあり得るので、私が $2+3=5$ とたとえ明晰判明に把握したと確信するとしても、そのことが $2+3=5$ が真であることの保証にはなり得ない。以上がケニーのデカルト批判を私流に要約したものである²⁸⁾。ところでデカルトは数学的真理を疑うのに、ケニーのいうように、別の所から欺く神という懷疑理由をもってくる²⁹⁾。

§4. 懷疑の第二段階

ゲルーのいうように、真理の問題は、懷疑の進行の途中で意味を変えた³⁰⁾。当初は私の観念が外的実在に対応しているかどうか問題であった。しかし夢想にもとづく懷疑によって私の観念とそれが表象する外的対象との一切の対応は、疑問視されるに至った。そこで現実的で複合的なものをそれ以上分解不可能な最も単純で一般的な要素にまで解体する。そうして得られたのが単純本性である。それはもはや勝手な複合を免れているので、自然的にはそれ以上疑う余地がない。それはまた実在界にあるかどうかを気にせずすむので、観念固有の領域での真理となる。今や反省は、経験的領域から先験的領域へ、現実存在の領域から可能存在、本質存在の領域へ移行した。それでは数学的真理は、それ以上解体できない

究極的な先験的要素として、懐疑を完全に免れたものであるといえるだろうか。

とはいうものの、「私の心には、すべてのことをなし得る神が存在していて、この神によって私は現に存在しているようなものとして創造された、という或る古くからの意見が刻みつけられている³¹⁾。」この神はあらゆることをなし得る無限の力能をもつので、天や地だけではなく、延長するもの、形、大きさ、場所などといった最も単純な本性をすら、現在と違わず存在するとみせかけておいて、実はそれら一切が無であるという事態をしつらえようとのおもえば、しつらえることができる。同じくまたその神は、私が2と3を加えたり、四辺形の辺を数えたりといった最も単純な事柄について判断するたびごとに、誤るようにしなかったとはいきれない。

今やゲルーのいうように、反省は自然的地平から形而上学的地平へ移行する³²⁾。自然的地平にあっては、たとえ外的の存在が疑わしくても、大きさ、形、場所などの物体に関する単純本性や、四辺形は四辺をもつか2+3=5といった数学に属する単純命題については、私の精神は、それらを明証的に把握するかぎり、本性〔自然〕上不可疑的に真なるものとみなさざるをえない。しかし形而上学的地平においては、私ならびに世界の存在の起源の作者たる神が私にとってまだ知られていないものであるかぎり、その神は、私の精神が本性〔自然〕上明証的に真であり、自然的には決して疑うことができないと確信している事柄においてさえ誤る、という事態をしつらえると想定できないことはない。最悪の事態を想定すれば、全能者が悪意をもって私を斯いているのではないかという私の形而上学的な不安・疑念は残る³³⁾。ここで『規則論』では自明とされた数学的確実性・明証性そのものの妥当性が、形而上学的懐疑に掛けられることになる。私が2+3=5であると明晰判明に把握して、真であると確信しても、神にあっては同じく真であるという保証はどこにもない。先述したケニーの提起した問題がここに浮かびあがってくる。

欺く神という懐疑理由に照らしてみると、過去の私の信念の一切は、私の精神が本性〔自然〕上数学的観念に必然的に与える妥当性を含めて、疑わしいと判明した。それゆえ、もし私が何か確実なもの(*quid certi*)を見出したいのなら、今や疑わしいものと判明した過去の一切の信念・意見に対して、今後は明白に偽なるものに対してと同様に細心の注意を払って、同意を差し控えなければならない。ところが習いとなった私の過去の信念・意見は、長い間の慣用と親しさとのゆえにほとんど私の意に反してさえ私の信じ易い心を占拠してしまう。そこで、或る意味で疑わしいが、それにもかかわらずきわめて確からしくて、否定するよりは信じる方が道理に適っ

ていると習慣的に想い込んでいる先入見に対して、今度は私の意志を正反対に転じて、私自身を斯基、しばらくの間それらの信念・意見をことごとく全く偽にして架空のものであると仮想し、この仮想にもとづく先入見を対置して、こうして先入見の重さを双方で均しくすれば、私はたとえ正しい判断に行き着くことがなくても、少なくとも曲がった習慣によって疑わしい判断へとそらされることはなくなるであろう³⁴⁾。かくて私は自分の自由意志を行使して、肯定判断を差し控える(判断停止)だけでなく、一歩進めてそれを否定判断に変えることによって、肯定判断の習慣から身を守ろうとする。こうしたからといって私は誤謬判断に陥ることはないであろう。それに今私は実行に関する事柄ではなく、認識に関する事柄にのみ没頭しているのであるから、懐疑をどれほど誇張しても、それが過ぎるということはありません³⁵⁾。

こうして知性が確実不可疑とみなす数学的真理を懐疑によって襲うのは、精神の本性〔自然〕に逆って自らの無限の力を発揮する自由意志である。そうするとゲルーのいうように、自然的懐疑から形而上学的懐疑への移行が可能になるのは、神の全能と私の意志の無限の力という神と人間との二つの無限性の下においてである³⁶⁾。懐疑の徹底において最も障害となるのは、〈疑わしいもの(*le douteux*)〉をいつのまにか〈確からしいもの(*le probable*)〉に変えて、知らず知らずのうちにそれを信じ込んでしまう習慣となった自然的傾向である。そこでデカルトは、一方の側に曲がり癖のついた棒を真直ぐにするために、反対の側にそれを反り曲げる作業に着手する。すなわち〈疑わしい〉がしかし〈確からしいもの〉に戻ろうとする自然的傾向に対抗して、自分の意志を正反対の方向に転じて私を斯基、〈疑わしい〉がしかし〈確からしいもの〉をあえて〈偽なるもの〉と仮想する。この仮想によって判断停止を否定判断にまで徹底することによって、精神が〈確からしいもの〉の罠に落ち込まないように、自然的傾向を自覚的に破壊しようとする。それは私の自由意志の働きである。

「そこで(*igitur*) 私は、真理の源泉たる最善の神ではなくて、或る悪意のある霊が、しかもこの上なく有力で狡知にたけた霊が、あらゆる策をこらして私を斯こうとしているのだ、と想定しよう。天空、空気、大地、色、形、音などの外界の一切は、私の信じ易い心に罠をかけるために用いる夢幻にほかならない、と考えよう。私自身も、手も目も肉も血もなんらの感官ももたないのに、ただ誤ってこれらすべてをもっていると想い込んでいるにすぎないもの、考えよう³⁷⁾。」そうすると「何か真なるものを認識することが私の力におよばないにしても、偽なるものに同意しないこと、またあの有力で狡智にたけた欺瞞者が私に何ものも押しつけないようにあくまで用

心すること、これらのことは私にもできる³⁶⁾。』こうして私は「今提出されたばかりの難問の解きたい闇の中³⁶⁾」をつき進んでいなくてはならない。その難問とは、私の精神が確実不可疑であると考えていたものはすべて、たんにあたかも確実不可疑であるかのように私の精神におもわせているにすぎない悪しき霊の仕掛けた夢の罠であり、かくて確実なものは何もない闇の中で、それでもなお確実な何かを求めなければならない、という課題である。こうしてデカルトは懐疑をさらに誇張して、斯く神に対する私の形而上学的不安・疑念をむしろ増大させて、この上なく力能があり、狡智にもたけている悪意に満ちた霊が、あらゆる策を弄して私を斯こうとしている、と想定する。

欺く神の仮定をこのように悪しき霊の想定にまで徹底させることによって、一体何が変わるのであろうか。一つは先述したように、そうすることによって習慣と化した「疑わしい」がしかし「確からしいもの」を信じようとする自然的傾向を打破することができる。もう一つは、神の全能の核心に根源的悪意を仮想して、悪しき霊を想定することによって、懐疑に絶対的に普遍的な射程を与えることができる³⁷⁾。悪しき霊の想定は、懐疑を徹底し全面化するためのいわば方法論的手続きであるといえる。こういう悪しき霊の術策に対抗して、私はなお欺瞞を押しつけられないように用心する私の自由な意志を行使することができる³⁸⁾。

§5. 「懐疑」を通してのデカルトの真理観

「省察一」の懐疑を「懐疑理由」からみると、夢想にもとづく懐疑と悪しき霊の想定にもとづく懐疑とに大きく分けることができる。

当初、感覚的観念が外的対象を類似的に表象するという日常経験に通有な見方が、「細かいもの」や「遠くのもの」についての感覚が私を欺く場合があるという事実によって否認された。しかしもっと身近な「この手や頭は私の身体部分である」という内感も否定できない。この内感がその対象を正確に表象しているのかどうかは問題であるとしても、少なくとも感じる主体と感じられる対象との間に対応関係があるはずだ。ところが夢想にもとづく懐疑はこの対応関係すら疑わしいとする。夢の中の観念である想像的観念は、外的対象との対応関係をもたない。夢の論証は、感覚的観念や想像的観念に関する限り、観念とその対象との対応関係を疑わしいものとして斥ける。すべては対応する実在をもたない夢の幻と化したのである。

以上みてきたところから、デカルトがここで前提して

いる真理観は、「観念とその対象との一致・対応」が真理であるという中世的な真理観の枠組を基本的には継承していることがわかる。デカルトの懐疑は、観念とその対象とが一致・対応しているかどうかについての疑いである。だから彼の懐疑は、この真理観を前提にはじめて成り立つものである。すでに述べたようにデカルトにとって観念そのものは真でも偽でもない。真偽の問題は、観念とその対象とが一致・対応することを自由意志が肯定ないしは否定するときにはじめて生じる。ところで夢想にもとづく懐疑は、観念とその対象との一致という真理観を成り立たなくしてしまった。一切が夢の中のことだとしたら、私は夢の外に出て、対象そのものの実在性を直接確かめることができなくなってしまったからだ。したがって私は、不可疑の真理を夢の世界、つまり私の独我論的世界の内部でさがし求めざるをえなくなる。

しかしたとえ夢の中にあっても、直観によって単純本性とか、 $2+3=5$ とか、四辺形は四辺をもつといった単純命題とかを把握する場合、それは真であって疑うことはできないと判断せざるをえない。それは外的存在に関わりのない、観念存在固有の領域、つまり可能存在、本質存在における真理の問題である。しかし今悪しき霊の想定にもとづく懐疑に照らしてみると、そういう数学的真理すら形而上学的には疑わしいと考えざるをえない。

数学的真理が自然的な懐疑理由（「感覚の誤謬、狂人の妄想、夢の幻想³⁹⁾」）を免れるのは、一方では、対象が複合を欠いた単純本性および単純命題であるという対象の単純本性による。他方それを主体の側からいうと、そういう単純本性や単純命題を把えるのが、感覚や想像から純化された知性の直観であるということによる。それでは悪しき霊の想定にもとづく形而上学的懐疑は、数学的真理のどの点を襲うのだろうか。それは、数学的認識がなお対象認識であることを、言い換えればそれがなお超越的關係を含んでいるところを襲うのである。つまり直観的観念とそのイデアの対象（単純本性、単純命題）との必然的な対応関係を襲うのである。かくして数学的観念さえも真にして不変な本質を表象しているとはいえなくなり、それは「一つの理性的な夢(un rêve rational)⁴⁰⁾」と化してしまう。夢想にもとづく懐疑は、いったん「観念とその対象との一致・対応」というデカルトの真理観をこわしたかにみえた。しかし実際はその真理観は観念存在・イデア存在固有、の領域の中で生き延びていた。しかし悪しき霊を前にして、今や私の観念の外的対象であれ、観念内のイデアの対象であれ、一切の対象認識、一切の超越的關係は疑わしいものとなり、偽なるものとして斥けられる。こうして「観念とその対象との一致・

対応」というデカルトの真理観は、最終的に成り立たなくなる。

以上「省察一」の懐疑のプロセスを通してデカルトの真理観を浮き彫りにしてきた。だがデカルトには上に述べた真理観とならんで、別の真理観がある。今まではデカルトにとって観念そのものは真でも偽でもなかった。ところがこれから述べる真理観によれば、観念の内的性格としての〈明証性〉そのものが真偽の問題に関わってくる。それは観念そのものの内的性格である〈明証性〉にもとづく真理観である。〈明証性〉とは〈明晰判明性〉のことである。デカルトの定義によれば、〈明晰〉とは「注意している精神に現前しかつ明瞭である知覚⁴¹⁾」のことであり、〈判明〉とは「明晰であると同時に他の一切のものからはっきり区別されていて、明晰なもの以外の何ものも自らのうちに全く含んでいない⁴¹⁾」知覚のことである。

デカルトは「省察三」で「私がきわめて明晰判明に知覚するものは全て真である⁴²⁾」という真理の一般的規則を立てている。また方法の第一則でも「明証的に真であると認めることなしには、いかなるものも真として受け容れないこと⁴³⁾」、そして「疑いをさしはさむ余地のないほど明晰判明に私の精神に現れるものの他は何ものをも私の判断のうちに取り容れぬこと⁴³⁾」として、〈明証性〉の規則を真理認識の方法の第一の規則として立てている。しかしデカルトの別の真理観が基礎としている観念そのものの内的性格としての〈明証性〉は、今述べた〈明証性〉とは性格を異にしている。今述べた〈明証性〉は明証的であるかそうでないかであって、〈明証〉の度合いが一樣であるのに対して、観念の内的性格としての〈明証性〉には、〈明証〉の度合いがある。つまりこの場合の〈明証性〉は観念に固有の実在性を表現する。たとえば〈実体 (substantia)〉の観念は〈様態 (modus)〉の観念より、また〈神〉の観念は〈私〉の観念よりいっそう多くの〈想念的実在性 (realitas obiectiva)〉をもっており、それだけいっそう完全であり、したがってそれだけいっそう明証的であり真である⁴⁴⁾。同じく知性的観念は感覚的観念よりいっそう多くの〈想念的実在性〉をもっており、それだけいっそう明証的であり真である。

デカルトが〈明証性〉を真理の基準として立てることができたのは、彼が真理のモデルを数学的確定性のうちに求めたことによる。数学が取扱う対象は、「実在界のうちにあるかどうかをほとんど気にしない²⁶⁾」でもすむ。つまりデカルトの数学は、その観念を対象の存在に従わせなくてもすむ。三角形の内角の和は二直角であるという真理は、三角形が現実存在するかしないかに関わらない。中世的真理観によっても〈観念とその対象との一

致・対応〉が真理である。だがその際真理の基準は対象の実在性の方におかれる。ところがデカルトの数学にあっては観念の真理性の方が対象の在り方に先行する。彼にあって対象に依拠しない、対象の存在から独立した観念固有の〈明証性〉が真理の基準とされたのは、彼の数学によるところが大きかった⁴⁵⁾。

デカルトの学問の方法は、数学のうちで働いている思惟を純化して得られた明証的直観と必然的演繹とを学問研究の具体的な場で定置したものである。直観によって単純本性を把握、一から他を演繹によって正しく推論し、学の合理的秩序を形成する。数学の確定性・明証性はこうして確立される。ところで近代の自然科学は、数学が形成した学の合理的秩序（仮説）を自然の世界に適用する（実験）ところに成立した。この際数学が形成した学の合理的秩序が現実一致・対応するかどうかの吟味が不可欠となる。つまり数学の確定性・明証性そのものの吟味が必要となるのである。その地点で、観念に固有の実在性を表現する〈明証性〉にもとづく真理観は、再び〈観念とその対象との一致・対応〉という真理観へつれ戻されることになる。そしてこの真理観の枠組は近代哲学の展開の中で、〈主観と客観の一致〉という真理観として継承され、近代哲学の認識問題の基本的枠組を構成することとなった。

註

デカルトのテキストとして、Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1964sq. を使用した。引用は AT. と略称し、巻数はローマ数字で頁数はアラビア数字で示した。

1) Cf. AT. VII, p. 37.

2) Cf. ibid., pp. 52-62.

3) Ibid., p. 37.

4) Cf. ibid., p. 40.

5) 竹内良知『スピノザの方法について』第三文明社、1979, p. 191. 参照。

6) AT. VII, p. 17.

7) Ed. Husserl, Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1966, p. 1.

8) AT. VI, p. 29.

9) AT. VII, p. 17.

10) Ibid., p. 18.

11) Ibid., p. 65.

12) Ibid., p. 22.

13) Cf. Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des

- raisons, t. I, Paris, Aubier, 1953, pp. 32—40.
- 14) AT. VII, p. 76.
- 15) Ibid., p. 18.
- 16) Ibid., p. 19.
- 17) Cf. N. Malcolm, "Dreaming and Skepticism", in *Descartes, A Collection of Critical Essays* edited by W. Doney, New York, A Doubleday Anchor Original, 1967, pp. 53—79.
- 18) AT. VII, p. 19.
- 19) Cf. F. Broadie, *An Approach to Descartes' Meditations*, London, The Athlone Press, 1970, pp. 8—10.
- 20) Cf. AT. VII, p. 20.
- 21) Cf. Gueroult, p. 34.
- 22) AT. X, p. 365.
- 23) Ibid., p. 381.
- 24) Cf. *ibid.*, pp. 369—370.
- 25) Cf. *ibid.*, pp. 400—403.
- 26) Cf. AT. VII, p. 20.
- 27) Cf. *ibid.*, p. 457.
- 28) A Kenny, *Descartes, A study of his philosophy*, New York, Random House, 1968, pp. 33—34.
- 29) Cf. AT. VII, p. 21.
- 30) Cf. Gueroult, p. 35.
- 31) AT. VII, p. 21.
- 32) Cf. Gueroult, p. 37.
- 33) Cf. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1973, pp. 143—196.
- 34) Cf. AT. VII, p. 22.
- 35) Cf. Gueroult, p. 38.
- 36) AT. VII, p. 22—23.
- 37) Cf. Gueroult, p. 39.
- 38) AT. VII, p. 23.
- 39) Gueroult, p. 41.
- 40) W. Röd, *L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience*, dans *Les Études Philosophiques*, octobre—décembre 1976, p. 466.
- 41) AT. VII—1, p. 22.
- 42) AT. VII, p. 35.
- 43) AT. VI, p. 18.
- 44) AT. VII, p. 40.
- 45) 竹内良知『スピノザの方法について』p.192 参照。