

## デカルトの「第四省察」における過誤論 (1)

垣田 宏 治

人間社会科学講座

(1998年8月28日受理)

The Chief Argument of Descartes for the Problem of Error  
in the *Fourth Meditation* (1)

Koji KAKITA

*Department of Humanities & Social Sciences*

(Received August 28, 1998)

The problem of error will have to be posed, not only on the epistemic plane, by asking how error is in fact possible for man, but also on the metaphysical plane, by asking, since error is actual for man, how is it directly compatible with the veracious God. Since error is pure nothingness, it could not therefore be caused by God, who can cause only being. God is not responsible for error. The cause of error is in man to the extent that he involves nothingness because of his finiteness. Since nothingness is not a positive principle, it is a simple absence of being. Consequently, error is also only a simple limitation of being. But it appears immediately as more, that is, as a privation. Error adds to nothingness its affirmation as being. Insofar as some positive element is introduced in error it is impossible to account for it by nothingness. Metaphysics therefore furnishes only an insufficient solution. It must make way for epistemology. "From the fact that will is much more ample and far-reaching than understanding, I do not restrain it within the same limits, but extend it even to those things that I do not understand; since it is itself indifferent to such matters, it easily strays and chooses false for true and evil for good." Epistemologically speaking, error is not just negative, it does not just in a simple limitation of my knowledge tied to the limitation of my faculty of knowledge, but it assumes a transgression of the limit of my intelligence by my will, which allows nonknowledge to be positively affirmed as knowledge. Thus to the limitative elements constituted by the limits of my understanding is added a privative element instituted by the infinity of my will, which transgressing these limits, transforms the nothingness into being, and creates true and formal falsity. In spite of his perfection and veracity, God does not radically exclude the possibility of error as a privation in us. Even though he does not exclude it and it exists, his perfection and veracity remain intact.

## 1. 『省察』における過誤問題の位置

デカルトは、「神の観念が私のうちにあるという、言うなら神の観念をもつこの私が存在するという、この一事よりして、神もまた存在するということを、すこぶる明瞭に結論した。」<sup>(1)</sup> (「第四省察」1節。以下「第四省察」の場合節のみを明示する。) 神は私を欺くことなく、誠実である。欺くことができるというのは、明敏さあるいは力能の証拠に見えるかもしれないが、「欺こうと欲

するのは疑いもなく邪意か弱さを立証するものであり、」<sup>(1)</sup> (2節)したがって神の完全性、誠実性に合致しない。誠実な神は、悪しき霊の想定に基づく形而上学的懷疑を斥け、観念の客観的妥当性をひとまとめに保証して、学知の確実性を基礎づけた。以上が「第三省察」が明らかにしたことである。私は神から判断する能力を、私のうちにあるその他のすべてのものと同じように、受け取った。神は誠実であり、私を欺こうと欲しないから、この能力を私が正しく用いれば、私は過つことはないは

ずである。(3節)だとすれば、私が過つことは決してあり得ないということが、そこから帰結することになるのか。私は、自分のうちにあるすべてのものを神から得ている。誠実な神は私に過誤の能力を与えるはずがない。そうだとすれば、私がいつか過つことはあり得ないと思われる。実際私が神についてのみ思惟しているかぎり、過誤もしくは虚偽の原因に思い当たることはない。ところがいったん私の方に向き直ると、私は、自分が無数の過誤にさらされていることを経験する。この過誤の事実を否定することはできない。(4節)。

「第三省察」は、観念の客観的妥当性を、すなわち観念と観念された対象とが一致するかどうかを考察の対象としてきた。観念が客観的妥当性をもつということは、観念が観念された対象を正しく表象する、対象の真の像であるということである。「第四省察」は、判断の真偽を考察の対象とする。判断の真偽は、判断が観念と観念された対象との一致を正当にあるいは不当に肯定するないしは否定することに関わる。観念の客観的妥当性の問題は知性に関わり、判断の真偽の問題は意志に関わる。「第三省察」における前者の問題の解決を待って、後者の問題は「第四省察」で取り上げられる。「第四省察」の課題は、したがって、もはや真理はいかにして可能かということではなくて、過誤・虚偽はいかにして可能かということである。私はなぜまたいかに過つかがわかれば、真理を認識するのに、私は何をなし何を避けるべきかがわかり、今後外的事物にまで確実な学知を拡げることができる。(「第五、第六省察」)<sup>(2)</sup>

神は誠実であり、私を欺こうと欲しないにもかかわらず、私はしばしば過つ。神はいかにして私が過つという事態をしつらえることができたのか。神は、私を決して過つことのないようなものとして創造することができたはずなのに、実際には私がしばしば過つという事態を許しているとしたら、その誠実性を疑われても仕方がない。もし神の誠実性に疑念が差し挟まれるとしたら、誠実な神の保証を得て成り立っている観念の客観的妥当性はまさにその妥当性を疑われ、学知の確実性はその土台から揺さぶられ、危うくなる。学知の可能性を基礎づけるためにも、私がなぜまたいかにして過つかの解明は必然的に要請される。それが「第四省察」の課題である。

神の誠実性のテーゼは、「第四省察」ばかりでなく、「第五、第六省察」にも、つまり「省察」後半部全体に関わってくる。ゲルーも言うように、<sup>(3)</sup> 神の誠実性は、神の創造した世界の中で神の誠実性を否認するかに見える一切のものを除去してはじめて決定的に確立される。観念に即して言えば、誠実な神は、明晰判明な観念を保証するだけでなく、また不明瞭で混乱したとされる想像や感覚の観念にもそれなりの妥当性を保証しなければ

ならない。神は私を欺こうとして私のうちに想像や感覚を置いたわけではないのだから、想像や感覚の認識にもそれなりの存在理由があるはずである。すでに述べたように、誠実な神は悪しき霊の想定に基づく形而上学的懐疑を決定的に斥け、観念の客観的妥当性をひとまとめに保証した。悪しき霊はすべての真理を不可能にして、すべての肯定を偽なるものへと定めた。誠実な神はすべての虚偽を不可能にして、すべての肯定をそれなりの真なるものへと定めた。悪しき霊は権利上、とりわけ、私が本性上明晰判明な観念に対して抱く確信を正当化する自然的理由を襲う。誠実な神は権利上、私が不明瞭で混乱したとされる想像や感覚の観念に対して抱く不信の念を正当化する自然的懐疑を斥ける。コギトの存在は、悪しき霊の想定に基づく形而上学的懐疑に対して事実上の例外をなしている。過誤の存在は、神の誠実性のテーゼに対して事実上の例外をなしている。悪しき霊がすべてを偽なるものにするとしたら、真なるものは何もないことになる。誠実な神がすべてを真なるものにするとしたら、偽なるものは何もないことになる。いずれの場合も、真偽の意味は失われ、学知も意味をもたなくなる。学知が可能になるためには、真と偽の区別をつけ、両者がなぜまたいかに可能かを明らかにする必要がある。<sup>(4)</sup>

明晰判明な観念を襲った悪しき霊の想定に基づく形而上学的懐疑は、「第三省察」において、神の誠実性によって決定的に斥けられ、明晰判明な観念の客観的妥当性は誠実な神によってひとまとめに保証され、真なるものは基礎づけられた。しかし、自然的な懐疑理由に基づいた想像的、感覚的観念、つまり不明瞭で混乱した観念に対する私の疑念はまだ取り払われておらず、誠実な神の保証はそこまで及んでいない。「第六省察」で明らかになるように、想像的観念は物体の存在を蓋然的ではなるが私に知らせるし、感覚的観念は私の物体の存在を知らせ、その物体が私の身体にとって有益であるか否かを知らせてくれる。誠実な神は単に明晰判明な観念の客観的妥当性を保証するだけでなく、こういった想像的、感覚的観念に対してもそれなりの妥当性を保証するはずである。誠実な神の保証は被造世界の全体に及ぶはずだから。誠実な神は想像的観念や感覚的観念にそれなりの妥当性を取り戻すことによって、それらの観念を襲う自然的懐疑を制限する。さらに言えば、熱と冷といった、何か実在的なものを表象するのか、それとも何ものでもないものを表象するのか、有を表象しているのか、それとも無を表象しているのかを見紛うほどわずかな実在性しかもたない観念であっても、つまりそのうちに質料的虚偽があるとされる観念であっても(「第三省察」19節)、その最小限の実在性に見合う観念の妥当性をもってはいるはずである。誠実な神の保証はそこにまで及ぶはずである。神

は無の原因にはなり得ないが、どれほどわずかな実在性、有であれ、その実在性、有の原因であるから。過誤の視点から見ると、明晰判明な観念、不明瞭で混乱した観念、質料的虚偽の観念とそれぞれのレベルでの過誤の問題があるということになる。これらのうち、明晰判明な観念に関わるレベルの過誤の問題は「第四省察」の課題となり、不明瞭で混乱した観念と質料的虚偽の観念に関わるレベルの過誤の問題は「第六省察」で考察されることになる。<sup>(5)</sup>

## 2. 形而上学的観点（神）から見た過誤論

神は誠実であり、私を欺こうと欲しないにもかかわらず、私はしばしば過つ。神は、私を決して過つことのないようなものとして創造することができたはずなのに、現実に私がしばしば過つという事態を許している。私が過つことの責任は神にあるのか。過誤の原因はどこにあるのか。デカルトは、まず形而上学の観点から過誤の原因を探究する。私のうちには、この上もなく完全な存在の、実在的で積極的な観念が、つまり神の観念が顕れるだけでなく、また言わば無の、言うなら完全性のすべてからこの上もなくかけ離れているものの、或る消極的な観念も顕れる。そして私は、あたかも神と無との、言うならこの上もない存在と非存在との中間者をなしている。私はこの上ない存在、すなわち神によって創造されたかぎり、私を過誤に引き込む原因は見当たらない。しかし私が無に与るかぎりにおいて、言い換えれば、きわめて多くのものが私には欠けているかぎりにおいて、私が過つというのは驚くには当たらない。過誤は、それが過誤であるというかぎりにおいては、神に依拠するところの実在的なものではなくて、ただ単に欠陥にすぎず、したがって私が過つのに、この目的のために神から特別に何らかの能力を授けられる必要はない。かえって私が神から得ているところの真を判断する能力が、私にあっては無限ではないということによって、私は過つという事態が起こることを、私は理解する。(4節)

誠実な神と悪しき霊とは真理と虚偽として、したがって有と無として対立し合う。デカルトの形而上学では、存在と非存在すなわち有と無とは、真と偽と互換可能な概念である。私は真理によって有に与り、虚偽によって無に与る。過誤は、私における無による有に対する制限とすることができる。神は有の原因ではあるが、無の原因ではない。したがって神は過誤の原因ではない。神はこうして過誤の責任を免責される。私は有限であるかぎり、無を内包している。そのかぎり過誤の原因は私のうちにある。過誤は形而上学的には無であって、いかなる原因も無の原因にはなり得ない。原因は何か実在的な或

るものの原因であって、無の原因ということはない。したがって形而上学は、過誤すなわち無の現実的、積極的原因を問題として立てることができない。神は過誤の責任を免責されるとしても、私にとって過誤がどうして可能なのかは少しも解明されていない。<sup>(6)</sup>

無は存在の不在にすぎず、過誤は形而上学的には単なる存在の制限（私には多くのものが欠けている）にすぎない。しかし過誤は無以上の積極的な何かに見える。いままでの形而上学的な解明だけでは私をおよそ満足させない。「第5節」は次のように言う：過誤は、純粋な否定（negatio）ではなく、欠如（privatio）すなわち私のうちにあるべきはずの或る認識の欠落に見える。誠実な神は、元来あって然るべき或る完全性が欠如しているような能力を、私のうちに置いたなんてことはあり得ない。製作者が熟練していればいるほど、いよいよ完全な作品が彼によって作り出されるとすれば、一切のものの最高の創始者である神によって、あらゆる点で完璧でない何ものかが作られたなどということはいふまでもない。神は私を決して過つことのないものとして創造することができたはずだ。また神が最善のものを常に欲していることも疑いはない。そうであるならば、私が過つということは私が過たないということよりも、いっそう善いことなのだろうか。(5節)

無は存在の不在にすぎず、過誤は形而上学的には単なる存在の制限・否定（私には多くのものが欠けている）にすぎない。しかし過誤は無すなわち存在の制限・否定以上の何か積極的なものに見える。過誤は純粋な否定ではなく、欠如すなわち私のうちにあるべき認識（知）の欠如である。認識（知）の欠如はいわゆる無知ではない。過誤とは無知を知として肯定してしまうことである。それは無にその肯定として有を付け加えることである。その点で過誤は何か積極的なものであり、あってはならないものである。過誤は単純に消極的なもの、否定的なものではない。それは存在の不在・制限・否定といったものではなくて、存在の墮落、すなわちあるべきものに反する何かの定立である。過誤にそういう積極的な要素がある以上、それを単純に無によって説明することはできない。過誤を説明するための積極的な原因が必要となる。神は無の原因になることはできないが、積極的な何かの原因にはなり得る。神は万物（積極的な何か）を創造した作者であるから。そうすると神は過誤に対しても作者としての責任を問われざるをえない。しかし神が自らの作品の中に過誤という不完全性を容認することは、神の完全性、誠実性と相容れないのではないか。一切のものの最高の製作者である神が欠陥品を作るはずがない。完全性を欠如しているような能力を私のうちに置くはずがない。しかし私が過つという事実を否定することがで

きない。それならば最善を常に欲している神から見て、私が過つということは過たないことに較べて善いことなのか。<sup>(7)</sup>

このことを考える際に次のことが私の思惟に浮かんでくる、と「第6、7節」は述べている。それを要約すると、まず私は、私の本性がきわめて脆弱で制限されたものであり、他方神の本性は広大無辺で、包括的に理解できず (incompréhensible)、無限であることを知っている。このことによって私は、その原因が私には識られないような無数のことを神はなし得るということも知っている。このただ一つの根拠からして、目的因を自然学的な事物に適用することはできない、と私は考える。というのは、私が神の目的を探索し得ると考えるのは、向こう見ずであるからである。(6節)

さらに、神の作品が完全であるかどうかを我々が探求するたびごとに、或る一つの被造物を切り離してではなく、一切のものを全体として考察しなければならない。というのは、それだけが単独であったなら、きわめて不完全であると思われても不当ではないようなものでも、世界のうちに部分の地位を有するものとしてはきわめて完全なものであるから。神の広大無辺な力能に私が気づいて以来、他の多くのものが神によって作られたはずであり、あるいは少なくとも作られ得るはずであり、かくして私はものの全体において部分の地位を占めるはずであるということを私は否定し得ないのである。(7節)

第6節は、私の知性の限界と神の非包括性 (l'incompréhensibilité) の問題を提示する。有限な私の本性によって把握され得ないことは、無限の本性に属している。神のうちには、把握することも思惟によって触れることさえできない他の無数のものがある。神のうちには、私の知っている完全性の一切のもの、そしておそらく私の知らない他の無数のものが形相的にか優越的にかある。「第三省察」25節) 神の本性の非包括性は、人間知性の側から言えば、神の本性が私の有限な知性の包括的理解を超えるということの意味し、神自身の側から言えば、「最完全者」の観念が示す「絶対的無限」を意味する。「絶対的無限」は、単に有限な知性の包括的理解を超えるというだけではなく、積極的な無限のことである。私の精神は、私の中にある神の観念の内容の一部触れることができる(神の可知性)としても、その内容を包括的に把握することはできない。有限な私の精神は、無限な神の特性のいくつかを明晰判明に知ることができるとしても、無限な神の特性を完璧に限なく知り尽くすことはできない。無限な神は有限な私の知性に固有な必然性の下に置くことはできず、神の本性の非包括性は有限な私の知性に固有な必然性を免れる。このことに基づいてデカルトは、神による永遠真理の自由な創造と

いう形而上学的テーゼを自然学に導入する。神は、人間知性が必然的に真とするがゆえに、それに従って真理を創造するのではなく、自らの自由な創造的意志に従って、自らがそう欲するがゆえにそれが真理となるのである。

神の永遠真理の自由な創造の説の反面として、神は、人間知性が自然学的な事物の中に目的因を持ち込むことを許さない。人間知性が神の宇宙創造の目的を窺い知ることができると思うのは、あまりにも向こう見ずなことである。(6節) もしそうするならば、それは無限な神の意志を有限な私の知性の必然性に従わせ、神の非包括性、無限性を危険にさらすことになる。私は、神の本性が私の知性では包括的に理解することができない (incompréhensible) という、そのことがどうしたことなのかをよく自覚して、神に関する私の判断において、私の知性の限界を踏み越えることのないように注意しなければならない。最善を常に欲している神から見て、私が過つということは過たないことに較べて善いことなのかということ、私は神に対して問えない。神の善意について私があれこれ詮索することは、神の無限な意志の中に私の善悪の判断を持ち込むことになるから。

私は、神と被造世界との関係について判断する場合にも(7節)、自分の知性の限界を念頭に置いておく必要がある。広大無辺な力能をもつ神が、被造世界をどのように按配したかは人間知性の理解を超えることである。一つの被造物をそれだけ切り離して単独にみれば、不完全であると思われても、被造世界の全体の中でそれが占める部分という役割としてはきわめて完全であると考えられる。つまり部分それ自体の不完全はかえって全体の完全に貢献することは十分あるのである。私だって被造世界の中のそういった部分の役割を担っているかもしれない。だから私自身の立場からは、私が不完全である、したがって過誤をしばしばおかすことがあると言っても、神の立場からは、私の不完全性(過誤)が被造世界全体にとっての完全性に貢献していると言えるかもしれないのである。このように神の本性の非包括性と人間知性の限界ということから言えば、人間のおかす過誤の責任を神に求めることはできなくなる。

話はまた形而上学的な解決のところに戻る。人間は有と無の中間者であり、人間が無に与っているかぎり、過誤をおかすという事態が生じる。神は有の原因ではあっても、無の原因ではあり得ない。だから人間のおかす過誤の責任については神は免責される。人間にははなはだ多くのものが欠けている、つまり不完全であるということは、有限な存在にとっては、また被造世界の中で占める人間の部分としての地位から言えば、当然であって、神にそのことについてもっと多くの完全性を人間に与え

るべきであるとは言えない。しかし形而上学的な解決は、過誤の原因として無のみを指定して、ただ人間の過誤に対する神の責任を免じるだけで、人間にとっての過誤の可能性の問題を少しも解明していない。<sup>(8)</sup>

### 3. 神の非包括性ならびに完全性と人間の過誤

人間の過誤を神の本性の非包括性と完全性という観点から見てみる。<sup>(9)</sup>

まず第一に、神の本性の非包括性 (l'incompréhensibilité すなわち私の知性の包括的把握を超えている) の観点から人間の過誤を考えてみる。神の本性は人間知性の包括的理解を超えている。被造世界を作った神の目的は私にとって不可知であり、神がその作品の中に不完全な事実 (過誤) を置いたかに見えるとしても、神の意図は不可測であり、神秘である。私の有限な知性は神の意図を忖度できないのだから、神が不完全な作品 (私は過つ) を作ったとしても、何の問題にもなり得ない。私は神の作った作品について判断する正当な権利をもたない。だから私の眼から見て、神の作品の中に不完全性の事実 (人間の過誤) があるように見えても、その事実に対する神の責任を問うことはできない。

次に、第二に、神の本性の完全性の観点から人間の過誤の問題を見てみる。神の完全性は神の作品からあらゆる不完全性を排除するように見える。それにもかかわらずその作品の中に不完全性 (人間の過誤) があるということは一つの謎である。そこで、人間の過誤が神の完全性といかにして両立できるのかを考えてみなければならない。<sup>(10)</sup> 完全な神は可能なかぎり完全な作品を作るほかない。だがそれにもかかわらず、私の知性には限界があり、神の意図は忖度することができない。だから神は完全であるにもかかわらず、どうしてその作品の中に不完全性 (過誤) を許すかは私には判断できない。人間の過誤の事実と神の完全性がいかにして両立できるかは私にはわからない。

完全な神は可能なかぎり完全な作品を作るとしたら、その作品の中の過誤は不完全性ではないかもしれない。私の知性は限定されているので、神の作品全般の完全性についても、その作品の要素に固有な完全性についても、判断することができない。したがって、あるいは過誤はそれ自体善きもの (一つの完全性) なのかもしれない。神がそれを欲したのであるし、神は完全であるから。あるいは逆に、過誤は、それ自体とれば一つの不完全性であるが、そういうものとして全体の完全性にとって必要なものであって、私は気づかないが、被造世界の中で必要な役割を果たしているのかもしれない。

神の非包括性と完全性のいずれを重視して考えるかに

応じて、人間の過誤の事実と神の完全性がいかにして両立できるのかという問題に対して二つのタイプの解答が出てくる。まず神の非包括性を重視した場合：神が誠実である (完全性) が、それにもかかわらず私が過つ (不完全性)。この二つの矛盾した、といっても私にとってだけ矛盾した真理をあきらめて受け入れるしかない。誠実な神が私を過ち得るものとして作ったとしたら、それは私の理解を超える理由によるのであって、詮索しても無駄である。<sup>(11)</sup> 結局、人間には過誤の可能性の形而上学的原因を見つけ出すことはできないということになる。神の誠実性は私の単なる信頼の問題ということになり、誠実な神の保証の下に真偽の区別を最終的に基礎づけることはできなくなる。おそらく神が誠実であることに対する私の信頼さえあれば、私は全く安全に明晰判明な観念の真理を肯定するのに十分であろう。しかし神の本性は非包括的であり、人間にとって神の意図は不可知であるとする、学知の基礎づけを流産させてしまうことになる。デカルトはそれに満足しないであろう。

次に神の完全性を重視する場合：神の本性は incompréhensible (包括的に把握できない) とはいえ、irrationnel (非合理的) でも inconnaissable (不可知的) でもない。というのは、神はその完全性をもって私のうちに明晰判明な観念を置いたからである。私の知性の限界と神の非包括性とは、私に神の認識を禁じるどころか、逆にそれを含み、それを想定している。私は、まさしく最完全者としての神からこそ、神の明白な真理を引き出すのである。私は、自らの知性の限界のゆえに、神の実在性のすべてをことごとく認識し尽くすことはできない。しかしそのことは、神において一切のものが完全性の根拠に基づいて規定されているのだということを、私が認識するのを少しも妨げない。神に過ち得る人間を作った根拠は、それゆえ神の完全性と一致する。「神は最善のものを常に欲していることは疑いない。」<sup>(12)</sup> 私は、事物の根底や神の目的や過誤の究極の本性を何も知らなくても、過誤が存在することの方が存在しないことより善いことだということを確認することができる。こうして神の完全性は最善の原理を導き入れる。

しかし神の最善性ないしは完全性と神の非包括性とはどちらが他方を規定するかに応じて、別々の解釈が出て来る。

第一のケースとして、完全性あるいは最善性が非包括性あるいは全能性を規定し制限する場合：神は最善に従って必然的に作用し、神にも私にも普遍的に妥当する合理的基準に基づいて神は (したがって私は) 規定され得ることになる。全能の神はその場合一つの秩序に服従しているように見える。私が知覚する不完全性 (過誤) は、この秩序の中でどういう意味をもつのかは、私の有限な

知性からはわからない。私は、神の作品全体の個々の部分の完全性・不完全性が作品全体の完全性とどう関わっているのかも判断できない。神の知識と知恵は底知れないほど深いから。

第二のケースとして、逆に非包括性あるいは全能性が完全性あるいは最善性を規定する場合：或るものが善いもの、完全なものという場合、それが善くて完全であるがゆえに神がそれを作り出したのではなく、神がそれを作り出したがゆえに、それは善くて完全なのである。神の作品のいわゆる欠陥についての私の判断はすべて向こう見ずである。神の作品が完全か不完全かを判断することを可能にする基準を私はもっていない。神の創造的意志には測り難い深みがある。

デカルトの立場はこの二つの対立した傾向を結び合わせる。神の非包括性、全能性によって神の完全性、最善性を規定する第二のケースから見てみると、それは永遠真理を自由に創造する神という考え方と一致する。私は神の目的を付度することはできない。過誤が実際に存在しているとしたら、それが存在しないことより善いことである。なぜなら、神がそれを許したのだから。しかしこの考え方は学を基礎づける試みを阻止する。実際もし非包括性が最善を決定し、したがって過ちを欲しない方がそれを欲することより必ずしも善いこととはかぎらないとしたら、神はその最善と善意によって必然的に誠実であると、私はどうして確信できようか。もし神が善きものを自由に決定できるとしたら、普遍的虚偽を善きものに、嘘を真より善いものにするだけだてできることになる。もし神の非包括性と全能性が、私にとって妥当する善悪の観念が神にとっても同じように妥当するとはかぎらない、というようにしつらえるとしたら、私は、神の善意によって神が必然的に誠実であり、神の善意がその全能性を制限するのだとは確信できなくなる。こうして神の存在証明は、それが私の包括的理解を超えた全能な神を立てるかぎり、欺く神の仮説を反駁できず、神の非包括性に依拠して過誤を正当化しようとする、神の誠実性の確実性が危うくなる。

次に神の完全性、最善性によって神の非包括性、全能性を規定する第二のケースを見てみる。悪しき霊の想定に基づく形而上学的懐疑に対する反駁は、同じく神の完全性であっても、自らの善意でもって自らの全能を制限する神の完全性に依拠することによって、有効に果たされない。むしろ一方で力と存在と真理と善意とを同一視し、他方で無力と無と悪と虚偽とを同一視することで、神から、欺瞞と悪を神の全能そのものに反するものとして排除する神の廣大無辺性として把握される神の存在の完全性に依拠することによってこそ、有効に果たされる。ここでは、私の知性にとっての必然性は神にとっての必

然性とは別のものではあり得ない。なぜなら神は神でないことはできないから。この上ない存在は無をすべて排除するから。

「第四省察」7節の展開は、完全性によって非包括性を規定する傾向がある。それは、神が自分固有の完全性に従って、宇宙全体の最も大きな完全性を目指して宇宙を組織し、全体の完全性を目指して部分（人間の過誤）を規定したと理解することによって、目的性の概念を導入する。こうして神は、もちろん私には神の目的に入り込むことはできないけれども、自らの完全性の観念によって、或る秩序に従って最善を目指して働き、そして人間の過誤もその中に繰り込んでいる。だから私は神の目的を知らなくても、その目的が善きものであると確信できる。この形而上学的解答は、人間の過誤が神の完全性と両立すること、過誤が被造世界の中でそれなりの有用性をもつはずであることを認めることで終わっている。しかしその解答は、人間の過誤と神の完全性とが具体的にどのようにして両立できるのかということまででは答えていない。ところがここまで答えてこそ、私がいかにして過誤を避けて真なるものに到達することができるのかの道筋が、具体的に私に明らかになるのである。過誤の原因の形而上学的探究はそれの認識論的探究に道を譲らなければならない。

#### 4. 認識論的観点（人間）から見た「過誤」論

私の過誤の原因は、無限な意志が有限な知性の限界を超えてある意味で自由に判断してしまうところにある。過誤の原因は、人間の知性と意志を適切に協働させて使用しなかったことにあり、したがって過誤の責任は人間の側にあり、人間に有限な知性と無限な意志とを授けた神の側には責任はない。これが人間の観点から見た、つまり認識論的探究の結果出された過誤の原因に対する解答である。認識論的探究に入って、知性の限界という捉え方は、有限な知性と無限な意志という対立し合う人間能力の理論という形をとって新たに展開される。有と無の形而上学的対立は無限な意志と有限な知性という認識論的対立として示される。有と無の間者としての人間はまた無限（意志）と有限（知性）の合一者としても示される。つまり無が過誤の形而上学的原理であるとしたら、自由（意志）が過誤の認識論的原理である、と言える。<sup>(13)</sup>

まずデカルトの展開を辿っていく。

#### 第8節

私は私の過誤が同時に協働する二つの原因に、つまり、私のうちにある認識能力（知性）と同時に選択能力すな

わち自由意志（意志）とに、依拠していることに気づく。なぜなら、独り知性のみによっては私はただ観念を知覚するにすぎず、本来の意味での過誤は、このような厳密な意味で観られた知性のうちには、何ら見出されない、からである。その観念が何ら私のうちに存しない無数のものが存在しているとしても、しかしそれは本来、それらの観念が私に欠如している、つまりそれらを奪い取られていると言われるべきではなくて、ただ否定的に私はそれらの観念をもっていないのみ言われるべきであるからである。それというのも、神は私に与えたよりもいっそう大きな認識能力を与えるべきであったということを証明する何らの根拠も私は提示し得ないからである。実際、神がどれほど熟練した製作者であるとしても、だからといって私は、神が彼の作品の一つ一つのうちに、そのうちの或るものの中に置き得る完全性のすべてを置くべきであった、とは考えない。私はまた、十分に広大で完全な意志、すなわち意志決定の自由を、神から受け取らなかったと不平を言うこともできない。というのも、意志はいかなる限界によっても局限されていないことを私は経験するから。私のうちにはこれほど完全な、これほど大きなものは他に何もない。例えば理解能力であれば、私は、私にあってはごく狭小できわめて限られていることを知り、同時に最も大きくて無限な或る別の理解能力の観念を私は形成し、このような能力の観念を私が形成することができるというまさしくそのことから、この理解能力が神の本性に属していると知るからである。同じように、想像する能力あるいは他のどのような能力を吟味してみても、私においては貧弱で局限されており、神においては広大無辺である、と私の理解しないようなものは何も見つけ出すことはない。それ以上には大きなものの観念を私が把握することのないほどそれほど大きなものであることを私のうちで経験するのは、独り意志、すなわち意志決定の自由だけなのであり、神の或る似像と似姿とを私が担っていると私の理解するのはかくて、主としてこの意志を根拠としてのことなのである。というのも、神においては意志が、一つには、意志に結びつけられていて意志をいっそう強固にし有効にする認識と力能という点でも、一つには、いっそう多くのものへと拡がりゆく意志の対象という点でも、私におけるのとは比較にならぬほど大きいにしても、しかし、それ自身において形相的にかつ厳密に観られるとしたら、私におけるよりも神においていっそう大きいとは思われない、からである。それというのも、意志は同じ一つのものをするかしないか（言い換えれば、肯定するもしくは否定すること、追求するもしくは忌避すること）が我々にはできる、という点においてのみ存する、からである。あるいはむしろそれはただ、知性によって我々に呈示される

ものを肯定するもしくは否定するのに、すなわち追求するもしくは忌避するのに、何らの外的な力によっても我々がそうするように決定されてはいないと感じるように、我々が自らを赴かしゆく、という点においてのみ存する、からである。すなわち、私が自由であるというためには、いずれの側にも自らを赴かしゆくことができるということは必要ではなく、かえって反対に、私が一方の側に、真と善との根拠をその側において明証的に理解するからであろうとも、あるいは神が私の思惟の内奥をそのように按配するからであろうとも、傾けば傾くほど、いよいよ自由にその側を私は選択するのである。もとより神の恩寵も、自然的認識も、自由を決して減少させることはなく、むしろ増大し強化する。いかなる根拠も私を他方の側よりは一方の側へと駆りやることの全くないという場合に私が経験するところの、あの非決定（indifferentia）はと言えば、それは自由の最も低い段階であって、意志における完全性を証示するものではなくて、ただ単に、認識における欠陥、すなわち或る否定を証示するものでしかない。というのも、常に何が真であって何が善であるかを明晰に私が見るとしたならば、何と判断しなければならぬか、あるいは何を選択しなければならぬかについて、私は決して思案しはしなかったであろうし、かくして、全く自由であったにしても、決して非決定ではあり得なかったであろう、からである。

#### 第9節

これらのことから私は、神から私の得ている意欲の力も、それ自身として観られたなら、私の過誤の原因ではない、と知る。というのは、この力はきわめて広大であり、その類においては完全であるから。また理解する力もその原因ではない、と私は知る。というのも、私は理解する力を神から得ているので、私が理解するかぎりのものをどれもみな、正しく理解することは疑いなく、これにおいて私が誤ることはあり得ない、からである。では私の過誤はどこから生まれるのか。思うに、意志は知性よりもいっそう広い射程を有するために、私が意志を知性と同一限界のうちに引き留めないで、私の理解していないものにまでも拡げる、というこの一事から、である。かかるものに対しては意志は非決定であるがゆえに、容易に意志は真と善とから逸脱し、かくして、私は誤りもすれば罪を犯しもするのである。

#### 第10節

例えば、ここ数日、私が、何ものかが世界のうちに存在するかどうかを吟味し、このことを吟味するというまさしくそのことよりして私の存在することが明証的に帰結するというに気づいたそのとき、私がかくも明晰

に理解するものは真である、と私は判断しないではいられなかった。といっても何もそれは、何らかの外的な力によってそう判断するように強制されたからというわけではなく、知性における大いなる光から意志における大いなる傾向性が相伴われてきたからなのであって、かくして、そのことに対して私が非決定であることの少なければ少ないだけ、それだけいっそう自発的に、かつそれだけいっそう自由に、私はそのことを信じたのである。しかるに今、私は、私が或る思惟するものであるというかぎりにおいて存在する、ということを知っている、というだけではなくて、その上また物的本性の或る観念も私に顕在しており、そこで、私自身であるところのこの思惟する本性が物的本性とは別のものであるのか、それとも両者は同一のものであるのか、という疑いが生じてくる。そして私は、一方の側を他方の側より以上に私に納得させる何らかの根拠も今なお私の知性には立ち現れてきていない、と想定する。まさにこのことから確かに私は、両者のいずれを肯定すべきか、あるいは否定すべきか、あるいはまたこの点について何も判断すべきでないのか、に対して非決定である。

### 第11節

この非決定は、知性が何も全く認識していないものだけでなく、一般的に、意志がそれについては思案しているというまさしくその時点で知性によって十分に分明にそれが認識されてはいないものすべてにも、拡がりゆくのである。というのは、どれほど確からしい推量が私を一方の側へと引き寄せるとしても、それが単に推量であって、確実な疑い得ない根拠ではないという認識のみをもってしても、私の同意を反対の側に駆りやるには十分である、からなのである。このことを私はこの数日、以前にはきわめて真なるものと信じていたものすべてを、それについて何らかの仕方では疑い得ることを思い知ったというこの一事のために、全く偽であると想定したときに、十分に経験した。

過誤は、人間の次元、認識論的次元では欠如 (privatio) という積極的性格をもつにもかかわらず、神の次元、形而上学的次元では無という消極的性格しかもたない。認識論的次元での積極的なものが形而上学的次元でどうして消極的なものになり得るのか。これを別の言葉で言えば、人間が過つという事実と神の完全性とのいかにして両立できるかということである。この形而上学的課題が人間の次元における過誤の認識論的探究を指図している。問題は認識論的次元の解決を求めているが、認識論的次元での解決は直ちに形而上学的要請を満足させるものでなければならない。その形而上学的要請

とは次のようなものである。神はその完全性と誠実性にもかかわらず、私が欠如 (privatio) としての過誤をおかす可能性を根本的には排除しない。神は私の過誤の可能性を排除せず、私は実際に過つにもかかわらず、神の完全性と誠実性は無傷のままにとどまり、過誤の責任に対して免責される。こういう要請である。デカルトの関心は、神の免責、つまり過誤に対して神に罪がないことを証明することそれ自体に向けられているというよりは、むしろ神の誠実性を救うということに向けられている。神の誠実性こそ明晰判明な観念の客観的妥当性をひととめに保証して、学知の確実性を基礎づけるものであるからである。そして学の確実な基礎を見つけ出すことこそ『省察』全体を貫く主題である。

単なる否定 (negatio) とは違う欠如 (privatio)、この過誤の中の積極的なものは判断とともに現れる。観念それ自体をとれば、その中に本来の意味での過誤は含まれてはいない。(8節) 私の観念のうちにはない無数のものがあり得るとしても、私は否定的にそれらの観念をもっていない、と言われるべきであって、それらの観念が私には欠如している、つまりそれらの観念を私は奪い取られている、と言われるべきではない。神から与えられた有限な認識能力しかもたない私のうちに、有限な数のものの観念しかないのは当然である。私には神にもっと大きな認識能力を要求する権利も根拠もない。それでも私のうちには、無限の想念的実在性をもつ神の観念から無と見紛うほどのわずかしかなる想念的実在性をもたない感覚的観念に至るまでさまざまな量の想念的実在性をもつ観念がある。ほんとうに想念的実在性があるのか無いかかわからないほどの感覚的観念に関わる質料的虚偽は、観念の想念的実在性における存在 (有) の極度の制限であって、それ以上のものではない。観念の質料的虚偽に関するかぎり、虚偽を無によって、真を存在 (有) によって説明して問題は起こらない。しかし観念の質料的虚偽の問題から判断の厳密な意味での形相的虚偽の問題に移行したとたん、この説明の仕方は有効性を失う。ここでは無を有として判断する行為が問題となる。ここで出会うのは、過誤の積極的なもの、私に内在する不完全性であって、それはもはや存在 (有) の単なる制限によって説明がつくものではない。形相的真偽の問題が生じる地点は、観念の客観的妥当性に判断が下される地点である。観念の想念的実在性の範囲と判断が画定する範囲とのあいだに食い違いが生じる場合に、形相的真偽の問題が生じてくる。つまり知性と意志の関係のうちにこそ問題の鍵があるのである。

認識論の観点から、今や「第二、第三省察」と「第四省察」をつなぐ絆が見えてくる。「第二、第三省察」の考察の主な対象は知性であり、「第四省察」の考察の主

な対象は知性に加えてとりわけ意志である。「第二省察」は、コギト、すなわち一切の意識内容、表象内容を捨象した、意識作用、表象作用の作用的現存における自己把握としてのコギトがテーマとなる。それはあらゆる意識作用、表象作用に内在し、それらの作用を可能にする究極の制約として、思惟する自我一般、知性的本性一般 (mens sive intellectus) である。「第三省察」は、観念の客観的妥当性の問題、すなわち観念の質料的真偽の問題を扱いながら、外的事物を認識する私の能力の理論によって知性的本性一般の理論 (第二省察) を補足する。観念の形式的原理であるコギトにとっては、それぞれの観念は思惟の様態として相互に同等である。しかしコギトが捨象した観念の内容からすれば、それぞれの観念が表象するものは相互に異なり、当然観念の内容も異なり、それぞれの観念は相互に異なる想念的实在性をもつ。「第三省察」はこれら観念の想念的实在性を吟味して、真なるものを存在 (有) に、偽なるものを無に還元することによって観念の真偽の問題の形而上学的解決の一般理論に達する。しかし「第三省察」が考察の対象としているのは厳密な意味における形相的真偽の判断が下される手前の観念内容、つまり観念の客観的妥当性の問題、言い換えれば観念の質料的真偽の問題であって、判断の形相的真偽の問題ではない。判断の形相的真偽の問題は、観念の質料的真偽の問題の解決を待って、「第四省察」で取り扱われることになる。「第四省察」は、観念の内容、その想念的实在性を正しくあるいは間違えて肯定するもしくは否定する意志の理論を付け加える。これによって過誤の問題は、観念の想念的实在性の範囲と判断が画定する範囲とのあいだの食い違いの問題、すなわち無限の意志と有限な知性との対立の問題、無限な意志が有限な知性の示す範囲を逸脱して判断してしまう問題として、認識論的には解決される。それは人間の側の過誤の積極的関与を明示しながらも、神の側での過誤への積極的関わりを否定することによって、真なるものを存在 (有) に、偽なるものを無に還元する「第三省察」の形而上学的解決の一般理論の基本線を守る。

「第三省察」24節で、デカルトは私のうちに私よりも完全な存在 (神) の観念があつて、それとの比較によってはじめて私は自分の欠陥を認めるのであつて、もしそうでなければ、私は、私に何かが欠けていて私は全く完全であるというわけではないことを、どのようにして理解することができようか、と述べている。つまりそこでは、私の理解を超えた無限な神と有限な私とが対比されている。今問題にしている「第四省察」8節でも、無限な神と有限な私との対比が、私の能力のうちの、いかなる限界によっても局限されていない無限な意志と、貧弱で局限された有限な知性、想像など他の能力との対比の

中に、映し出されている。私は今以上に完全な、言うならいっそう大きな意志を理解できないのであつて、そういう十分に広大で完全な意志を神から受け取つた。もとより私の意志を神の意志と比較するならば、その意志に結びついて意志をいっそう強固にし有効にしている認識と力能という点においても、意志の対象の拡がりという点においても、比べものにならない。しかしそれ自身において形相的にかつ厳密に観ると、両者の大きさは同じと言える。というのは意志の働きは同一のものをやるかしないか、肯定するか否定するか、追求するか忌避するか、そうすることができる、という点においてのみ存するからである。この意志によってこそ、私は自分が神の或る似像あるいは似姿を担っていることを知る。しかし原像はあくまでも神である。「第三省察」では私のうちにある完全な存在 (神) と私の不完全性とが対比された。「第四省察」では神を基準として無限の意志をもつがゆえに神の似像ないしは似姿とされる私、そして神および私の無限な意志と対比される有限な私の知性という形をとる。つまり私は無限かつ完全なもの (神) との比較によって、私の意志が無限であり、私の知性が有限であることに気づくのである。

過誤の問題は今や無限な意志と有限な知性との関係の問題であり、過誤は両者の不釣り合いから生じる。過誤が生じるのは、「思うに、意志は知性よりもいっそう広い射程を有するものであるために、私が意志を、[知性と] 同じ限界のうちに引き留めずして、また私の知解していないものにまでも拡げる、というこの一事から、である。かかるものに対しては意志は非決定なのであるから、容易に真と善とから逸脱し、かくして、私は誤りもすれば罪を犯しもするのである。」<sup>(14)</sup> 過誤は人間の能力の次元に立って認識論的に見れば、単に私の有限な認識能力に基づく認識の制限にのみ起因するという消極的なものではない。それは、私の知性の限界を意志が侵犯することに主として起因しており、その意味で積極的なものである。意志はこの侵犯において非・認識 (無知) を認識 (知) として肯定する。私の知性の限界という制限的要素に私の無限な意志の欠如的、積極的要素が加わつて、過誤が生じるのである。無限な意志は知性の限界を超えて、限界の向こう側にある無 (無知) を有 (知) に変え、厳密な意味での形相的虚偽を生み出す。私が無を有として定立することは、私の合理的本性からすれば、合理性の破損 (不条理) であり、一つの剥奪 (privatio) であり、一つの積極的不完全性である。過誤の原因は繰り返して言えば、私が知性と意志とを適切に協働させなかったことに、つまり二つの能力を不当に使用したことにある。それは私の内在的不完全性に起因するものであり、したがって過誤の責任は人間の側にあり、神には責

任がない。このように過誤は人間能力の次元でその欠如的性格が明らかにされたが、それは同時に神の次元では形而上学的にはその消極的否定的性格が明らかにされた。過誤は形而上学的には存在の制限（無）にすぎず、神は有の原因ではあっても無の原因にはなり得ないがゆえに、神に対しては過誤の責任は免除される。（つづく）

### 註

デカルトのテキストとして *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et 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。

デカルトの『省察』の翻訳については、所雄章訳『デカルト著作集 2』白水社、1973、三木清訳『省察』岩波文庫、1949、榊田啓三郎訳『省察』角川文庫、1966を参照した。

- (1) AT. VII, p.53.
- (2) cf. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t.1, Paris, Aubier, 1953, p.288.
- (3) *ibid.*, p.294.
- (4) この段落 cf. Gueroult, pp.291-2.
- (5) この段落 cf. Gueroult, pp.292-7.
- (6) この段落 cf. Gueroult, pp.297-300.
- (7) cf. Gueroult, p.298.
- (8) この段落 cf. Gueroult, pp.297-300.
- (9) この段落 cf. Gueroult, pp.300-308.
- (10) cf. A Mesland, 2 mai 1644, AT. IV, p.113.
- (11) cf. AT. VII, p.55.
- (12) *ibid.*, p.55.
- (13) この段落 cf. Gueroult, pp.289-299.
- (14) AT. VII, p.58.
- (15) この段落 cf. Gueroult, pp.309-312.