

デカルトの「第三省察」における神の存在証明 (3)

垣田 宏 治

人文社会教室

(1995年7月27日受理)

The Chief Argument of Descartes for God's Existence
in the *Third Meditation* (3)

Koji KAKITA

Department of Humanities

(Received July 27, 1995)

The Cogito is the principle of the form of ideas, and God, the principle of these contents. These primary principles never contradict themselves. One and the other will be first according to one's viewpoint. According to the viewpoint of pure consciousness, and of the necessity of my understanding, the first principle can only be the Cogito. Only the necessities of my understanding tie the various links of the chain together. But the necessity of this chain, however absolute it is, is only subjective. According to the viewpoint of these necessities insofar as they are valid for things themselves, the first principle can only be God, since it alone can confer objective certainty to my ideas. Thus the Cogito is the first principle of all possible human science, since science can be constructed as a system of reasons tied together by a rigorous necessity only through it. But God is the first principle of all valid human science, for it alone establishes the truths imposed on myself by my own understanding as truths imposed by things themselves. There can be no science without the union of a rigorous necessity and an assured objective validity; the Cogito, as condition of the former, and God, as condition of the latter, must both be affirmed as the first principles. Since God is the author of all things, he is both the principle of the Cogito as simple consciousness and of the objective realities that constitute the content of the modes of this consciousness.

12. 「神」の形相的实在性を映す「神の観念」の
想念的实在性の〈不完全な在り方〉

デカルトの神の存在の第一証明において、なお曖昧なままに残されている諸問題について考えてみる。第一の問題は、「神の観念」の想念的在り方が「神」の形相的在り方に較べて、事物の「存在」を欠いているために不完全であるという点をめぐる問題である。

デカルトの神の存在の第一証明は、「観念と観念されたものとの一致の原理」(以下「一致の原理」と略記)と「因果性の原理」とを適用することによって成し遂げられた。そして「原因」としての「神」と「原型」としての神とを一致させるのを可能にしたのは、实在性の関数とでも言い得る「完全性」であった。「因果性の原理」だけでは、「原因」である神の形相的实在性は、「結果」

である神の観念の想念的实在性に少なくとも等しい实在性 (=完全性) を持たなければならないことが指し示されるにすぎず、「原因」が「結果」より多くの实在性 (=完全性) を持つこともあり得る。他方、神の観念の想念的实在性は無限量であるので、その観念の「原因」として、少なくとも無限量に等しい形相的实在性を持つ「原因」を要求する。ところで無限量より多い量を想定することはできないので、神の観念の想念的实在性とその観念の「原因」である神の形相的实在性との間には、实在性の量について完全な等式が成り立つ。かくして神の観念は、「原型」としての神を映した神の真なる「映像」となり、「一致の原理」は実現する。「原因」としての神と「原型」としての神とは完全に一致して、「因果性の原理」と「一致の原理」とは一つに収斂する。完全性の観念に即して言えば、「最完全な観念である」神の

観念は、その観念の「原因」として「最完全者」である神を持たざるを得ず、「最完全な観念」である神の観念は、「最完全者」である神を忠実に映す「映像」であらざるを得ない。

ところで、「神の観念」には「神」の持つ「存在」が欠けている。神の観念には事物の存在が欠けているということが、神の観念と神との間に「完全性」の不一致をもたらすのでなければ、問題はない。言い換えれば、神の観念に事物の存在が欠けているということが、神の観念の想念的実在性とその観念の「原因」である神の形相的実在性との間に成り立っている、実在性（＝完全性）の量についての完全な等式を壊す結果にならないければ、問題は起こらない。ところが「第五省察」では、「存在」が一つの完全性であることを前提にして、神の存在証明がなされている。「第三省察」でも、観念の想念的実在性が観念対象の形相的実在性と較べて「どれほど不完全ではあったとしても、全くの無ではない」¹¹⁾とか、「観念は何らかの映像のごときものとして私のうちにあり、それが取得された元の事物の完全性を容易に失いがちである」¹²⁾といった言い方がなされていて、観念の想念的在り方が形相的在り方に較べて不完全な在り方であることを前提にしている。神の観念は、「存在」を持たない点で神に較べて不完全であり、神の観念の想念的な在り方は、神の形相的な在り方に較べて不完全であることになる。そうすると神の観念は神の不完全な映像ということになるのではないか。神は、少なくとも神の観念を持たない「存在」という一つの完全性を持っているのであるから、「因果性の原理」から見ると、原因（神）はその結果（神の観念）より多くの完全性を持っていることになり、「一致の原理」は成り立たなくなる。逆にまた結果（神の観念）が「存在」を欠いているのなら、その原因（神）も「存在」をどうしても持たなければならぬ必然性はなくなり、神の存在は可能的なものにとどまり、神の存在証明はできなくなってしまう。

私のうちにある神の観念は、神の映像である。言い換えれば、神というオリジナルのコピーである。コピーの想念的在り方が、オリジナルの形相的在り方とは存在の仕方が違うのは、ある意味で当然のことであり、その点で、コピーはオリジナルより完全性の一段劣った在り方である。しかし「神の観念」が「神」のコピーであるかぎり、「神」を忠実に映し取る真正なコピーであり、「神」の持つ完全性のすべてを想念的に含むはずである。もしそうでなければ、それは「神の観念」であるとは言えない。

「観念とはいわばもの像である」という「観念」の定義は、すでに「観念」は「ものを映す像」として想念的な在り方、想念的実在性しか持たず、その「観念の原因」

の形相的在り方、形相的実在性とはその在り方が異なるということを含意している。だからデカルトが15節で述べているように、想念的な在り方が「観念」の本性に合致しているのと同じように、形相的な在り方が「観念の原因」の本性に合致しているのである。だから私の「観念」の持つ実在性が単に想念的なものにすぎないから、この実在性はその「観念の原因」のうちで形相的である必要はなく、想念的であれば足りる、と憶測してはならないのである。「観念の原因」の中には「観念」の中に想念的にある一切の実在性、完全性が形相的に含まれている。

「観念」の想念的在り方の不完全性について言えば、その不完全性は私に由来するものである。つまり「観念」は、私の「或る思惟の仕方」である（13節）。私が間違っただけで思惟することはあり得る。そのかぎり「観念」も私の不完全性に与っている。しかし私が正しく思惟して、私の「観念」が、その「観念」を生み出す元にある事物を〈十全に〉表象しているかぎり、私の「観念」形式が不完全になり得るというその可能性が、その「観念」の表象内容に不完全性を導き入れることはない。この「観念」の表象内容は、その原因を十全な形相的実在性のうちに求めることにならざるを得ない。事実「神の観念」の想念的実在性は無限であって、私の精神の能力を凌駕する完全性を持ち、私自身がこの「観念の原因」ではあり得ず、この「観念の原因」を「神」の無限の形相的実在性のうちに、すなわち「神」の無限の完全性のうちに求めざるを得ない¹²⁾。

13. 「観念」と「観念の真理性」とについてのデカルトの捉え方の曖昧さ

曖昧なままに残されている問題の二つ目は、デカルトの「観念」と「観念の真理性」との捉え方である。

デカルトによれば、観念は「いわばもの像」である。この「もの」は、感覚的なものから知性的なものを含んでいる。対象の像というと、対象の感覚的イメージ、「画像」ととられやすいが、「一致の原理」に照らしてみると、感覚的観念は、対象を最も忠実に映す像から最も遠い観念であり、むしろ対象の明晰判明な知性的観念の方が、対象を忠実に映す真なる観念である。この意味での「観念」とは、対象の「本質」を表現するものであり、「観念の真理性」は、観念が対象の本質を忠実に映し、観念と対象とが一致するところにある。

問題はその際、観念と対象との一致の基準、つまり観念の真理の基準が、「観念」と「対象」とのどちらの側にあるかということである。数学的真理をモデルにして考えると、その「基準」は観念の内的性格、つまり観念

の「明晰判明性」にあることになる。なぜなら数学的真理は、数学的観念と対応するものが自然界にあるかどうかを気遣うことなく⁽³⁾、対象の存在から独立した、対象に依拠しない、観念の明晰判明性の度合いによって決定されるのであるから。生得的観念が典型的に示しているように、観念は、その場合、知性自身の力によって対象に依拠することなく生み出される。したがって知性的観念の明晰判明性、すなわち確実性こそが、対象の確実性を保証することになる。こうして観念の方がオリジナルであり、対象はそのコピーということになる。その場合「観念」の本質は、観念の「明晰判明性」、つまりその「知性的本質」にあるということになる。

デカルトの「観念」は、他方、対象を表象するという受動的な性格を持ち、観念自身は真でも偽でもない。観念は、観念の外に存在するものによって私のうちに刻印されるのであって、観念の真偽は、観念が外の事物を忠実に映すかどうかにかかっている。観念の真理性の「基準」、したがって観念と対象との一致の「基準」は、その場合、観念の外の事物の実在性の方にある。観念の真偽は、オリジナルである観念の外の事物を観念がどれだけ正確にコピーできるかどうかにかかっている。「観念」の本質は、この場合、事物に依拠し、事物を反映する「画像」というところにある。

数学的な明証的観念は、「第三省察」において神の存在が証明されるまでは、私にとってのみ必然的な観念にすぎず、知性内部の主観的妥当性を持つにとどまっている。知性の捉える「延長」の明証的観念は、たとえば「蜜蠟」のような対象の認識を可能にする制約である。しかしその明証的観念が、それが表象する、観念の外の対象そのものの制約であるかどうかは、私にはまだ分からない。対象が、実際にその対象について私が持つ観念と一致するかどうかを、私はまだ知らない。その点で、その観念は客観的妥当性を持っているとは言えない。数学的観念のような明証的観念は、知性内部の理性的本質を表現し、その観念の真理性は、対象の存在から独立な、対象に依拠しない、明晰判明性という観念の内的性格のうちに求められる。しかしそのことは、対象の存在に対する観念の先行性を証明することはできても、観念から発して、その観念の対象を措定するところまではいかない。明証的な観念であっても、その観念の真理性の「基準」、すなわち観念と対象との一致の「基準」は、その対象の実在性に送り返され、その対象の実在性にあることになる。こうして観念と対象の一致の「基準」は、結局、対象の実在性の側にあることになる。「観念」は、その意味では、やはり対象に依拠し、対象を映す「映像」ということになる。

しかし観念と対象との一致の「基準」が、「観念」の

側にあるのか、それとも「対象」の側にあるのかについて、デカルトはきっぱりとした解決を与えていないように見える。とりわけ「神の観念」の「客観的妥当性」を確立するプロセスを見てみると、そのように言える。すでに明らかにしたように⁽⁴⁾、常識の判断に従って外来観念の起源が私の外の事物であることを認めるとしても、その観念が外的事物に類似することにはならない。だから観念の「起源」についての推定によっては、観念の「客観的妥当性」を前もって決定することはできない。こうして観念の客観的妥当性は観念の起源の問題と切り離して、それだけで取り扱わなければならないことになった。そこで問題になるのは、観念内容すなわち観念の「想念的実在性」である。その観念が私の内にあるものの中で、「或るもの」の観念の想念的実在性が無限の量であって、私の精神の能力を凌駕する完全性を持ち、したがって私はその観念の原因ではあり得ず、その観念は独り神によってのみ私のうちに植えつけられることができる。私は、そのことを知覚するならば、その観念を神に帰属させざるを得ない。こうして神の観念の「客観的妥当性」は確立される。すぐにわかるように、その場合、観念の客観的妥当性は、結局観念の「想念的実在性」の量の関数であり、神の観念は、無限の量の「想念的実在性」を持つがゆえに、最大の「客観的妥当性」を持つ。つまり無限の量の「想念的実在性」を持つ「神の観念」は、その観念の「原因」として無限の量の「形相的実在性」を持つ「神」を要求せざるを得ない。そうすると、神の観念の「客観的妥当性」は、その観念に固有な「想念的実在性」によって確立されることになる。

神の観念の「想念的実在性」の無限量が神の観念の「客観的実在性」を確立するとしたら、それと同様に、数学的観念の「想念的実在性」のそれなりの量が、その観念の妥当性（自然的確実性）を確立することになる。つまり観念の内的性格、つまり観念の「数学的合理性」が観念の「客観的妥当性」を確立することになる。観念が客観的妥当性を持つということは、観念が外の事物の忠実な像であることを、したがって観念がその事物と一致することを意味する。「神の誠実」という保証を得て、数学的観念に限らずすべての明証的な観念は、客観的妥当性を得る。そうすると、その観念は、対象から独立な知性内部の合理的本質を表現すると同時に、観念の外に存在する事物の認識をも制約する。デカルトにあって、「観念」は、対象の「像」としてそれ自身は対象を映す表象的性格を持ち、観念の真理性の「基準」は、観念がその対象と一致することにあつた。しかし神の観念の「客観的妥当性」を確立するプロセスを見ればわかるように、観念と対象の一致は、観念の「想念的実在性」という観念に固有な実在性、すなわち観念の内的性格から

規定される。観念の「客観的妥当性」は、結局この観念の「想念的実在性」の量の関数で決まる。その意味ではデカルトの観念は、真偽に無関係な受動的な表象的性格をもつというにとどまらず、対象に先行し、対象をアプリアリオリに規定する「積極的な或るもの」である。以上の点を考慮すると、「観念」と「観念の真理性」とについてのデカルトの捉え方は、一義的決めにくい⁽⁵⁾。

デカルトの形而上学は、彼の自然学の基礎づけ、正当づけの意味を持っている。彼は当然数学的真理だけでなく、また自然学的真理をも念頭に置いていた。数学的真理とは、観念に置き換えて言えば、明晰判明な観念である。それはたとえば知性の捉える「延長」の明証的観念のように、たとえば「蜜蜂」のような自然学的対象の認識を可能にする制約である。それは対象に先行し、対象の認識を可能にする「仮説」的性格を持つ。観念はその場合、知性の力によって対象に依拠することなく生み出され、明晰判明性という観念固有の内的合理的性格を持つ。しかし数学的な明証的観念は、私の知性の内部のみ必然的であるにすぎず、「主観的妥当性」を持つにとどまっている。その観念が自然学的対象に妥当する「客観的妥当性」を持つかどうかは、観念の外の自然学的実在性にあたってみる以外にはない。観念の真偽は、観念が外の対象を正確に表象しているかどうかにかかっており、観念の真理性の基準は、結局、観念の外の対象の実在性の側にある。「仮説」は、結局、「事実」によって確かめられなければならない。たとえそうだととしても、「観念」の想念的在り方と「対象」の形相的在り方という在り方の違うものどうしを直接比較して、両者が一致しているかどうかを直接確かめることができない。観念が対象を正確に映して、観念と対象とが一致しているかどうかの確認は、観念の明晰判明性に求めざるを得ない。その意味では「観念の真理性」の基準は、観念の内的性格である「明晰判明性」に求めざるを得ない。

デカルトの「観念」の「明晰判明性」と、対象を受動的に映すという「表象性」という、この二つの性格は、デカルトの「真理」の「数学的」、「自然学的」という両性格に対応し、また彼の自然学の「合理的」、「実証的」という両性格にも対応している。

14. コギトから神に至る「論拠の順序」。想念的実在性（＝完全性）の量についての評価判断。

曖昧なままに残されている問題の三つ目は、「完全性（＝実在性）」によって基礎づけられる観念内容の妥当性についての判断が、「コギト」と同等の確実性を持っているかどうかをめぐる問題である。

「第二省察」では、「コギト」が論拠の順序を導いて

いたが、「第三省察」に入って、私のうちにある「完全性」の観念が「コギト」に代わって、「論拠の順序」を導く原理となった。コギトは、それがどのような内容を表象しようとも、そういった一切の表象（観念）内容に関わりなく、一切の表象（観念）内容を捨象した、その表象（観念）作用の作用的現存における自己把握であり、自覚的自己認識であった。そのようなものとしてそれは、あらゆる表象（観念）の究極の制約であった。しかしコギトはその反面、表象（観念）内容を抜きにしている点で表象（観念）の純粋な形式にとどまり、対象との関わりを失った、独我論的自我のうちに閉じこもったままの自己である。それは独我論的自我の内から外へ一歩を踏み出し、対象の認識に足を踏み入れたとたん、形而上学的懐疑に襲われる。

コギトがその表象（観念）内容や対象との関係を回復しようとする、コギトとは別の原理が必要になってくる。私のうちにある、表象（観念）内容に関わる原理は、「完全性（＝実在性）」の観念である。すでに述べたように⁽⁶⁾、思惟の分類の第一の視点から真偽に関わりのある「判断」が除かれ、第二の視点からは「意志」と「感情」と「判断」が除かれ、結局「観念」のみが考察の対象として残された。観念は、ある思惟の仕方、すなわち表象の形式であるという点では、観念相互には何の違もない。しかしそれぞれの観念は、それぞれ別個の対象を表象するという点では、すなわち表象（観念）の内容の点では、相互に異なっている。しかしいま形而上学的懐疑は、観念とその対象との一致対応の関係を襲っているから、観念相互の違いを対象の違いに基づいて考察する道は閉ざされている。観念（内容）相互の違いは、こうして、それぞれの観念が持つ「想念的実在性」の量の多少によって決められる。観念内容は、その「完全性（＝完全性）」によって測られ、そこから観念の客観的妥当性は規定される。観念の客観的妥当性は、結局、「想念的実在性」の量の多少、すなわち「完全性」の度合いによって決まることになり、それは観念の「想念的実在性」、「完全性」の関数ということになる。こうして観念内容は「完全性」の度合いによって決められる。観念（内容）は、最小の想念的実在性しか持たない「感覚」の観念から、最大の想念的実在性を持つ「神」の観念に至るまで、完全性の度合いに基づく位階秩序を形成する。無限の量の想念的実在性を持った無限に完全な神の観念は、最大の客観的妥当性を持つ。すなわち神の観念は、その観念の原因として、無限の量の形相的実在性を持つ神を要求し、そういう神が、私の外に存在することになる。今や到達すべき最終項は、「コギト」の存在ではなくて、最完全者としての「神」の存在である。

しかし神の存在証明の目的は、神という最完全者を見

出すことによって、最低の完全性しか持たない存在から最高の完全性を持つ神という存在に至る、存在の位階秩序を明らかにすることにあるのではない。それは、あくまで神の観念が最大の客観的妥当性を持つことから、神の存在を証明し、神の誠実であらざるを得ないということを一層明らかにすることによって、明晰判明な観念一般の客観的妥当性をひとまとめに保証することを目指している。だから「論拠の順序」を導く原理が、「コギト」から「完全性」の観念に変わったからといって、目指すべき目的が変わったわけではない。神の観念は最大の客観的妥当性を持つ。すなわち、その観念は最完全者としての神に一致し、神を指示する。神は、最完全者であるがゆえに、欺こうとする意志(=「弱さ」=「不完全性」¹⁷⁾)を持つことができず、それゆえ「誠実」であらざるを得ない。コギトにとって、自らの確実性から明晰判明な認識一般の確実性へ直接移行することは、コギトの自覚的自己認識から対象認識へと進むことを意味する。その場合、形而上学的懐疑は、観念とそれが表象する対象との一致対応の関係を襲う可能性がある。そのためコギトは、自らの確実性から明晰判明な認識一般の確実性へ直接移行することはできなかった。「誠実な神」は、神の観念はもちろん、コギトを含むあらゆる明晰判明な観念の客観的妥当性をひとまとめに保証するがゆえに、認識の確実性の究極の基礎となる。

今まで認識の確実性を基礎づけ、あらゆる観念の不可欠な、究極の制約としてあったのは、思惟としての私、すなわち「コギト」の存在であった。これのみは形而上学的懐疑を免れる。しかしコギトは、表象(観念)内容を捨象した制約として、表象(観念)の「形式」にのみ関わる。それに対して神の観念の客観的妥当性を確立するのは、観念「内容」すなわち観念の「想念的実在性」、「完全性」の度合いについての判断である。ところで、或る観念の「想念的実在性」の多少についての判断、言い換えれば、「完全性」の度合いについての判断、その判断の確実性は、コギトの確実性と同様に、形而上学的懐疑を免れていると言えるだろうか。コギトは、あらゆる認識の不可欠な究極の制約として、どのような観念内容のものであれ、その内容の差異を捨象して、ただ私に直接現在する意識(観念)の存在だけを不可疑なものとして措定するだけである。だからコギトは、自分が完全な存在であるかそれとも不完全な存在であるかといった意識(観念)の内容の認識には関わらず、したがって観念内容の妥当性、すなわち観念内容の完全性の度合いについての判断には関わらない。すでに述べたように、神の存在証明が始まると、「論拠の順序」を導く原理は、「コギト」から「完全性」に交代する。そしてあらゆる可能的認識の制約としての「コギト」に代わって、「完

全性」の観念が観念内容の妥当性についての判断の制約として立てられる¹⁸⁾。私が観念内容の妥当性、すなわち観念の「想念的実在性」の量を評価し、その「完全性」の度合いを判断し、その結果観念の「明晰判明性」の度合いを規定する際、その評価や判断の確実性の基礎は、したがって「コギト」のうちにはなく、「完全性」の観念のうちにある。問題は、「完全性」の観念が基礎づける観念内容の妥当性についての判断が、「コギト」と同等の確実性を持ち、「コギト」の確実性と結びつくかということである¹⁹⁾。

15. 「コギト」から「完全性」の観念への指導原理の交代

「完全性」の観念によって導かれる「論拠の実在的順序」に従うと、論拠の絶対的根拠は最完全者としての「神」であり、「コギト」は相対的根拠にすぎない。だから神が根拠づけ、コギトは神によって根拠づけられる。したがって今やコギトの可能性の究極の制約を、観念内容の妥当性についての判断を根拠づけ、正当化する原理のうちにごそ求めるべきであって、その逆ではない。そうしてはじめてコギトと、完全性の観念に基づく判断の正当性の問題とは、内的に結びつくものである。

実際私は、「完全者」の観念をあらかじめ前提して、それとの比較ではじめて、自分が不完全な存在であることを意識することができる。その意味で私は、「完全者」の観念を「不完全者」の観念より先に、「無限者」の観念を「有限者」の観念より先に持つ²⁰⁾。「完全者」の観念は「コギト」の制約であり、「完全な存在者」は相対的本性である「コギト」の絶対的根拠である。絶対的根拠が相対的根拠を根拠づけるように、「完全な存在者」は「コギト」を根拠づける。私は、神が神の観念の客観的妥当性の根拠として存在するのを証明するために、自分の内面を考察するや否や、すではじめから「完全者」の観念が自分自身の中に現在していることを知る。「完全者」の観念は、その想念的実在性がすこぶる大きく、私の能力を凌駕する完全性を持ち、私は、私自身がとてもこの観念の原因ではあり得ないことを知る。だから「完全者」の観念は、私のうちにあるとはいえ、その観念は、「完全者」自身である独り神によってのみ、私のうちに置き入れられ得る。この「完全者」の観念は、すでに述べたように、コギトの内部において観念内容の妥当性についての評価判断を根拠づける。

果たして「コギト」の可能性の制約として「完全者」の観念を立てることは、正当であるのか。コギトは、自分の存在を知るとき、自分が考えるがゆえに存在するということを注目しているにすぎず、自分が完全か不完全

か、無限か有限かを知ることには無頓着である。「完全者」の観念が「コギト」の存在の認識を制約するのは、コギトが有限で不完全であるかぎりにおいてであって、コギトが存在するかぎりにおいてではない。だからコギトは、「考えるためには、存在しなければならない」という公理のほかには別の原理を必要としない。その意味では、「完全者」の観念が「コギト」の可能性を制約するとは、言い得ないように思われる。

この反論に根拠があるのは、コギトが、表象（観念）内容を捨象して得られた、表象（観念）の形式からのみ成り立っていると、考えるかぎりにおいてである。その場合のコギトは、すべての可能的認識の制約として、もっぱら純粹思惟、純粹知性としてのコギトであり、ただ自分を認識するだけの空虚な能力にすぎない。しかし思惟する存在である私は、自分を純粹な知性能力として意識するだけでなく、自分が今まで疑ってきたことを反省し、「疑う」という点で「知る」と較べて、自分がより不完全であることを意識し、完全で無限な存在者に較べて、自分が不完全で有限な存在者であることを自覚する。だから私は、コギトとしての私を、認識の制約としての「思惟する自我」一般としてのみ自覚しているわけではない。私は、自分の中に自分より完全な本性の観念を見出すことによって、それとの比較ではじめて自分が不完全な存在であること自覚することができた。このときすでに、コギトとしての私は、単なる「観念の形式」を踏み越えて、「観念内容」の中に踏み入って、「完全者」の観念をはじめ、さまざまな程度の「想念的実在性」を持つさまざまな観念の内容をも意識するに至っている。そのとき私は当然、コギトの存在判断から観念内容の妥当性についての評価判断へと移行したのである。こうして私は、コギトを「思惟する自我」一般としてだけ意識するのではなく、また、完全者、無限者と較べると、不完全で有限な「思惟する自我」としても意識する。このとき「コギト」の自覚と「完全者」の意識とは、私の中で密接につながっていることが分かる。私が自分を「有限な存在」として自覚するのと、自分の中に「無限な完全者」の観念が現在していることを知ると、これら二つのことを知るのは、それぞれ別々の認識能力によるのではない。「私」自身と「完全者」とは、私の中で、私の持つ同一の認識能力によって把握されている。「実体」とその「様態」とを区別して、別々に考察することができるからといって、両者をまったく別々のものとして分離してよいということにはならない。それと同様に、「自己意識」としてのコギトを、「有限者」としての自己意識から区別することができるからといって、絶対的根拠としての「神」から相対的根拠としての「コギト」を切り離してよいということにはならない⁽⁴¹⁾。

16. 「コギト」から「神」への第一原理の交代

コギトは、「第二省察」と「第三省察」とでその性格を変えている。「第二省察」において、思惟実体としてのコギトは、自然的意識から出発しつつ、自然的意識を懐疑による排除の手続きに掛けて、自らをそのプロセスの最終的残余として立てた。すなわちコギトは、自余の一切を捨象しても、認識することができるけれども、逆にコギトの方を捨象したら、自余の一切は認識することができないという点で、認識論的な意味での「実体」である。感覚や想像が、思惟実体としてのコギトの「様態」としてコギトに属しているのは、思惟実体が、反対本性を持つ実体と合一（心身合一）しているために蒙る変質によってである。私は、コギトを思惟実体として、延長実体としての物体から〈実在的に〉区別するためには、知性をコギトの本性として、感覚や想像などコギトの様態から〈様態的に〉区別して、取り出さなければならなかった。その意味で実在的区別と様態的区別とは、相即している。注目すべきは、ここでコギトの実体性は、自余の一切を捨象する、あるいは自余の一切の様態を捨象して、はじめて明晰判明に把握することが可能になったという点である。つまり、コギトの実体性は、消極的、否定的にしか示されていない。コギトは、私は思惟することをやめたとたん、實際上存続できなくなり、実体性を失ってしまう。それはあくまで認識論的な意味での実体にとどまり、持続という点では不安定な基礎しか持っていない。

コギトと比べて「第三省察」が明らかにする神の実体性は、私の中の神の観念の「作動因」として、積極的な内的基礎を持っている。コギトが思惟することをやめ、自己の直観が現在のであることをやめても、誠実な神は、コギトの自己把握の明証性をその時間的持続的不安定性から守ってくれる。その意味でコギトの実体性は、完全者である神の観念の直観に支えられてはじめて維持される。コギトの明証的で持続的な自己認識のためには、誠実な神の保証を必要とするが、他方、神自身の明証的な自己認識のためには、コギトの認識を必要とはしない。しかしコギトと神とのこの実体性の区別は、あくまで認識論的な次元にとどまっており、その存在論的な次元での両者の区別は、結果による神の第二証明の中で展開される。

私の中にある「神の観念」こそ、その観念の客観的妥当性を証明するための出発点になった。「神の観念」は、その観念の「原因」として、私に由来しない「神」という存在の発見へと私を導いた。こうして、神の観念の客観的妥当性は、それまで「コギト」に基礎を置いていた確実性を、「神」というコギトを超えるより高い根拠の

うえに基礎づけることを可能にした。

コギトは、表象内容を抜きにした、表象作用の作用的現存における自己把握であるがゆえに、形而上学的懷疑を免れ、確実性を確保していた。しかしそれは、主観のうちに閉じこもったままの自覚的自己把握の確実性にすぎない。コギトは、独我論的自我の内部から外へ一歩踏み出して、コギトの確実性から明晰判明な観念一般の確実性へ直接移行することはできない。移行したとたん、形而上学的懷疑が襲ってくるから。しかもコギトの確実性は、私が思惟しているかぎりの、私の現在の直観においてのみ妥当するにすぎず、私が、知を私以外のものに拡げるために、自覚的自己把握から一歩踏み出し、他の対象に自己を振り向けたとたん、コギトの確実性は、現在の直観であることをやめ、その直観の記憶の確実性に変わる。しかし記憶の確実性は、たちまち形而上学的懷疑に襲われ、事実上確実性を失ってしまう。コギトは、その意味では、点的で瞬間的な確実性を持つにすぎない。

しかしいったん神の存在が証明され、神が誠実であらざるを得ないことが明らかにされると、誠実な神は、すべての明晰判明な観念の客観的妥当性をひとまとめに保証する。こうして誠実な神は、欺く神、悪しき霊に基づく形而上学的懷疑を最終的に廃棄して、コギトの確実性を含め一切の確実性を決定的に根拠づける。こうして神は、確実性の最高の根拠となる。コギトは、私の確実性の主観的な根拠しか与えなかった。神の観念は、対象との関わりを失い、内に閉じこもったままのコギトの確実性から私を外へ連れ出し、対象との関わりを持った明晰判明な観念一般の確実性へと私を導く。また誠実な神は、私の現在の直観の点的瞬間に限られていたコギトの確実性に恒常的基礎を与え、直観の記憶の中においてもその確実性が存続することを保証する。こうしてコギトの確実性は、神の絶対的確定性によって最終的にまた決定的に基礎づけられる⁽¹²⁾。

17. 「神」の認識の「精神」の認識に対する優位性

上述のことから以下の結論が出てくる。

第一に、コギトの自己認識は、瞬間的で不安定な確実性の確信しか与えないのに、神の認識は、恒常的な確実性の確信をコギトに授ける。だから神の認識は、コギトの認識よりも確実である。ちょうどコギトの認識が、数学的真理よりも確実であるように。数学的真理は、私の表象内容を、更にそれを可能にする必然的要素にまで分解していった果てに得られる〈最も単純で一般的な要素〉を対象として、それを知性の直観によって把握する結果、得られる。数学的真理はしたがって、その確実性をその最も単純で一般的な要素に負っている。それは勝手な複

合を免れ、自然的には確実不可疑であるから。しかし数学が、どれほど単純で一般的な要素(アイデアの要素)を対象とするとしても、それがなお対象認識であるかぎり、形而上学的懷疑は、認識主観とその対象との対応関係を襲うことができる。これに対してコギトの真理は、対象との対応関係に関わらない、思惟する自我の自覚的自己把握である。コギトは、どのような内容を表象しようとも、そういった一切の表象内容を捨象した、表象作用の作用的現存における自己把握である。だからコギトの存在は、私が思惟しているかぎり、その思惟作用に内在せざるを得ないのである。それはあらゆる表象作用に内在し、それらの表象作用を可能にする究極の制約として、数学的真理をも制約する。

第二に、コギトの確実性は、もし神から切り離されると、不安定な瞬間的なものでしかなく、神の認識より明晰判明ではない。明晰判明性は、すでに見てきたように、観念の想定的実在性の量の関数であって、神の観念は最大限の想定的実在性を持つがゆえに、最も明晰判明である。「論拠の順序」において、「コギト」の前に「数学的真理」に出会い、「神」より前に「コギトの真理」に出会う。しかしそれは、私がまだ不完全な認識のうちにあったからであって、決定的な学知の観点から見れば、「神」は第一の根拠として、「コギト」より先に認識され、「コギト」は「数学的真理」より先に認識される。そして神の認識のみが、コギトや数学に安定した確実性の基盤を与えるのである。「私には、一切の知識の確実性と真理性とはひとえに真なる神の認識に依存する、ということがよくわかるのであって、それで私には、神を私が知るに至る以前には、他のいかなる事物についても何一つ完全には知ることができなかつた。」⁽¹³⁾ 他の事物よりも先に認識される或る事物は、他の事物よりも一層明証的である。その事物は、順序に従うと、他の事物を制約するから。そしてその事物は、それに依存する他の事物よりもいっそう確実である。

第三に、「神」は「コギト」よりよく知られる。私は、或る事物の属性についてより多く知れば知るだけ、それだけいっそう判明に、その事物を知る。私は、神について、私の精神についてよりもはるかに多くの属性を知る。だから「神」は「コギト」よりよく知られる。

第四に、上に述べたすべての理由により、「神」は、「精神」より認識し易く、したがって全てのもののうちでいちばん認識し易い。神の l'incompréhensibilité は、神の認識不可能性を決して意味しない。神は、全てのもののうちで最もよく知られるものであるから。したがって神の認識は、私の精神の認識よりも、よりいっそう確実で、よりいっそう明晰判明で、よりいっそう明証的で、よりいっそう豊かで、よりいっそう直接的で、よりいっ

そう容易である。神の認識は、精神の認識に対して、精神の認識が、物体の認識に対して持つと同じ優位性を持つ。神は、コギトである私自身より先に認識される。神は、不完全な実体である私と較べて、完全な実体であるから。私は、認識論的に言えば、相対的な論拠であり、存在論的に言えば、やがて見るように、神の協力によってのみ存続する被造実体である⁽¹⁴⁾。

18. 意識（観念）形式の原理としての「コギト」と意識（観念）内容の原理としての「神」

コギトの自己反省によって、観念は、その形式（観念相互は思惟様態としては同等）とその内容（観念相互はそれぞれの観念が持つ想念的実在性の量に応じて不等）とに分けられる。この分割によってそれぞれに別々の原理が割り当てられる。「コギト」は、それぞれ不等な想念的実在性を持つ観念内容を捨象した、観念の「形式」の原理である。「神」はそれに対して、観念「内容」の原理であり、それぞれの観念の持つさまざまな度合いの想念的実在性の原理である。

もしも私が、純粹意識、主観的確実性の観点、私の知性の必然性の観点に立つとしたら、第一原理は、「コギト」でしかあり得ない。その場合の順序は、「私の存在」こそ第一の真理であり、第二が「私の本性」の真理、第三が「精神の認識の物体の認識に対する優位性」の真理であり、「神」は第四の真理でしかない。この場合独りコギトの意識だけが、哲学的学知の方法的展開を可能にする。私の知性の必然性だけが、不可疑な第一原理としてのコギトからはじめて、順序に従って連鎖のさまざまな環を繋ぐ。しかしながらこの連鎖の必然性は、私の知性の必然性であり、主観的なものでしかない。その場合、私は、私自身が必然的に思い描かざるを得ない通りの私自身の本性が、それ自体として、私が思い描く通りのものであると、肯定することはできない。ましてや、そのような主観的必然性にとどまる私の知性は、観念内容を構成している想念的実在性の客観的妥当性について決定を下すことは、なおさらできない。それらの想念的実在性は、観念本来の在り方からして、私の外の事物に送り返される。この私の外の事物は、独りコギトだけの地平にとどまるかぎり、私にとって絶対的に未知なものである。逆に私が、私の意識にとっての必然性の観点にではなくて、事物それ自体に妥当する必然性の観点に立つとしたら、第一原理は、「神」でしかあり得ない。独り神だけが、私の観念に客観的確実性を与えることができるから。

「コギト」は、すべての可能的学知の第一原理である。コギトとコギトについての反省とによってのみ、学は、

厳密な必然性によって結びつけられる論拠の体系として構成されることができから。しかし「神」は、あらゆる妥当な学知の第一原理である。独り神だけが、「知性」にとっての真理を「事物」に妥当する真理として根拠づけることができるから。独り神だけが、「論拠」の真理を「事物」の真理へ変えることができる。こうして「コギト」は、哲学を必然的な学知として、その事実上の可能性を根拠づけるが、他方「神」は、哲学を事物に妥当する学知として、その権利上の正当性を根拠づける。学知は、厳密な必然性と確証された客観的妥当性との結合によって、はじめて学の名に値する。「コギト」は、前者、すなわち厳密な必然性の制約であり、「神」は、後者、すなわち確証された客観的妥当性の制約であり、その意味で、両者とも「第一原理」として立てられなければならない。認識根拠の観点に立てば、「コギト」だけが第一原理であり、存在根拠の観点に立てば、「神」だけが第一原理となる。なぜなら、神は、万物の創造者であるので、単なる自己意識としてのコギトの原理であると同時に、この意識様態の内容をなしている想念的実在性の原理でもあるから。結局、学知を諸認識の連結された体系として構成する我々にとっては、「コギト」は、論拠のうちで最も単純な論拠であり、「神」は「コギト」に依存する。他方、学知の対象の観点からすると、「神」は、それ自体で本性のうちで最も単純な本性であり、「コギト」は「神」に依存する。

ところで考察は今まで、「論拠の分析的順序」にしたがって、コギトの自己反省という形で進行してきた。その反省の対象を、思惟する「主体」から、この主体が思惟する「内容」へと移すと、分析は、私の認識一般を可能にする制約である「コギト」を導きの糸にする代わりに、私のうちに現在する「完全性」の観念に身を委ねる。しかしこのことは、「論拠の順序」の直線的進行の中に裂け目を入れることにならないか。「第三省察」において私は、観念の客観的妥当性を主要な考察の対象として以来、「コギト」をではなく、「神の観念」を導きの糸とする。神の観念の原因である「神」は、単なる「認識根拠」であるだけでなく、また「存在根拠」でもある。というのは、神こそ、私に私のさまざまな観念内容の完全性が等しくない所以を認識させ、また私の自我の不完全性を認識させるからである。またそれは、コギトが「完全性の観念」から切り離されて立てられるとき、コギトの自己認識が不完全になることを、認識させるからである。結局「神」の認識は、その絶対的確実性によって「コギト」の確実性を安定させることで、私の主観的確実性の性格を修正する。神は、「存在根拠」であり、主観的に確実であるにすぎない学知の「客観的妥当性」の基礎でもある。その「神」が、「認識根拠」であり、学知の

「主観的確實性」の基礎でもある「コギト」に入り込み、それを侵蝕するということは、有限で不完全なものとしての「私」自身の観念と、無限で完全なものとしての「神」の観念との、我々の最初の意識の中での、元来の〈合一〉によって根拠づけられ得る。その合一は、もともと私の意識（形式）と意識内容との元来の合一のうちに、すでに含意されている。私をコギトの意識にまで高めるために、意識内容を捨象しなければならなかったとしたら、それはただもっぱら、意識内容が、意識とは別なものへ送り返されるかぎりにおいてである。それでもなお論拠の直線的連繋の中に一つの裂け目が入っているように見える。

しかしこの連繋は、どうしても一直線状のものでなければならない、というわけではない。デカルトは、連鎖 (series) についてだけでなく、論拠の脈絡 (nexus rationum)⁽¹⁵⁾ についても言及している。数学的分析は、延長の実在性に適用される場合、自己同一性とどまりながらも、実在の多様性と複雑性に応じて多様な長い連繋を設けざるを得ない。同様に、哲学的分析は、抽象的で空虚な演繹ではなくて、我々の意識領野を通して我々の知性に提示される実在の全体に対する、数学的本質を持った論拠の方法的適用である。これらの実在性は、延長の実在性に劣らず多様で複雑である。だから哲学的分析は、純然たる線状的連繋の初歩的な単純さを排して、論拠の脈絡 (nexus rationum) に変わるのは、当然のことである⁽¹⁶⁾。

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.41; p.42.
- 2) この章について cf. Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, t.1, Paris, Aubier, 1953, pp.209-213.
- 3) cf. AT. VII, p.20.
- 4) 拙稿「デカルトの「第三省察」における神の存在証明 (1)」名古屋工業大学紀要、第45巻、1993、pp.70-71. 参照
- 5) この章について cf. Gueroult, pp.213-216.
- 6) 拙稿、名工大紀要、第45巻、pp.69-70.
- 7) cf. AT. VII, p.53.
- 8) cf. Gueroult, pp.225-226.
- 9) この章について cf. ibid., pp.221-226.
- 10) cf. AT. VII, pp.45-46.
- 11) この章について cf. Gueroult., pp.226-229.
- 12) この章について cf. ibid., p.229-231.
- 13) AT. VII, p.71.
- 14) この章について cf. Gueroult., pp.231-234.
- 15) AT. VII, p.9.
- 16) この章について cf. Gueroult., pp.234-237.