

## デカルトにおける懐疑論の克服

坂 本 博

## 一

デカルトの形而上学的省察は、*cogito ergo sum* の確立において、一つの大段落を付けている。つまりその省察は、エゴの発見に導く全面的懐疑の過程と、エゴを第一原理とする体系演繹の過程とに、大きく分けられている。もっとも「デカルト哲学」というとき、もっぱら第二過程が人々の念頭に浮ぶのが普通であるけれど、しかし第一の過程が第二の過程に対する必要にして十分な条件として常に要請されることが、デカルト的省察の特色である。デカルトの「形而上学」が「知慧の樹」の根に相当するなら、全面的懐疑の過程はそれを支え、それに栄養を供給する土壌に擬えることができるであろう。ところが、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツなど、なんらかの形でデカルト哲学を継承した哲学者において、懐疑というものはデカルトにおける程重要な意義をもたなくなつた。おそらく整合的体系的要請が優先したためであろう。

しかしながら、デカルトにとっては、宗教改革における神学論争に端を発し、モンテーニュによって人間認識の全領域にもちこまれた「新しいピロニスム」の脅威こそ、克服すべき焦眉の課題であり、またこの課題の解決なしに体系を構築することなど、望むこともできなかったのである。ここに若きデカルトが自ら全面的懐疑に身を投じ、かえってその内側からピロニスムの克服に至ること、「方法序説」が鮮かに記録するところである。全面的懐疑の遂行に

当って、かれは多くを望まなかった。確実なものは何一つないという不毛の確実性でもよいという最少の希望に賭けて、懐疑に内在する論理を歩一步と推しすすめていったのである。

ところでこの希望が幸いにも *cogito ergo sum* の発見において満たされたと見るや、デカルトはオラトワール会とソルボンヌに約束したキリスト教の護教、ならびにガリレイが「基礎なしに建てた」数学的機械的自然学の基礎づけという、二つの壮大な課題を担って、新しい哲学の体系建設に着手する。アルキメデスの一点が定置されたのであるから、今こそ「大いなることどもが望まれうる *magna quoque speranda sunt* (Med. II, AT. VII, p. 24)」のである。この第二過程における体系構成は、まず「論理的無矛盾性」の原則にしたがって果されねばならなかったことが、ソルボンヌへの献辞から明らかである (Med. AT. VII, p. 2)。しかるにその哲学体系に内在する様々なパラロジスムがすでに当時から指摘されていた。エゴの実体化を始めとして、神の存在証明、外界の存在証明における論点先取や循環論法は蔽うべくもなかった。かかる非難に対するデカルト自身の答弁を、もちろん我々は知っている。が、仔細に検討し吟味するなら、かれの答弁はその反動として、第一過程における全面的懐疑の徹底性を緩めることになり、その結果かれの全面的懐疑と称するものは、始めから制限され手心を加えられていたのではないか、という新たな疑惑を誘い出すことにもなる。一方を立てれば、他方が立たない。そこで、体系のために要請された全面的懐疑が、その自由と真摯を固持するかぎり、体系に対する十分な条件ではなく、さらに必要であるかどうかさえ疑わしくなる。当時、ピロニアンもドグマチストも共に、本来否定的破壊的である筈の懐疑が、それほどに稔り豊かな種子を包んでいるとは、どうしても納得できなかった。かれらは第一のプロセスと第二のプロセスとの間に明白な断絶を認め、体系建設におけるデカルトの挫折を世間に喧伝したのである。十七世紀のカルテジアンが懐疑のプロセスを重視することができずに、もっぱら体系の整合性と無矛盾性に没頭した理由も、ここに在ったと云えよう。他方逆の傾向として、今日デカルトの功績をコギトの発見までに限定しようとする動きも見られるようである。それはデカルト的省察の最

大の魅力が懐疑の徹底性という哲学の絶対的無前提性を鮮明に表現しているからであり、またコギトがデカルト流の解釈を受け容れないとしても、別の新しい解釈と用途に関しては依然として有効であるからである。実際、コギトの最初の発見者がデカルトであった、とは当時の人々は信じなかった。そこでコギトの剽窃問題が生じる。アルノーはデカルトの第一原理がすでにアウグスチヌスの諸論文に散見することを指摘した (Med. Jeanne Oji, AT, VII, p. 197-200)。今日哲学史家も、アウグスチヌスのコギトは中世哲学全体を貫流し、トマスのうちにさえ見出されることをつきとめている。<sup>(2)</sup> この問題に関するバスカルの有名なデカルト擁護は、要するにデカルトが体系建設の意図からコギトに加えた解釈の獨創性を強調しているものと思われる。<sup>(3)</sup> ここまで来れば、むしろコギトは「ギリシヤ以来の哲学の使命」、「汝自らを知れ」の「一つの現れ」<sup>(4)</sup> と見るべきであろう。デカルトのコギトやアウグスチヌスのコギトではなく、コギトのデカルト的、アウグスチヌスの解釈と用途が問題なのである。「知慧の樹」の比喻を使うなら、コギトは哲学体系の土壤であり地盤であるとしても、必ずしもデカルト哲学のためだけの土壤や地盤ではない、といえるのはあるまいか。

さて我々は先に、デカルトの形而上学的省察には、エゴの成立において一段落があることを指摘したが、それは段落というよりも断絶か、少くとも喰違らしきものであることを知った。そこでその省察の両部分は、デカルトが期待し又信じたほどスムーズに接着しないようである。接点に位置するエゴは、かくて両方向からの制約を受け、あるときは単なる意識であり、あるときは精神的実体という二義性を背負わされている。このように全面的懐疑のプロセスと体系建設のプロセスとの間に、断絶なり喰違があるとするれば、私としては両部分を暫定的に切り離し、それぞれの「意図」にしたがって独立に検討することが、デカルト解釈の最善の方法であると考え。もっともデカルト哲学に對する私の主要な関心は、コギトの確立までに限定されているという事情から、この小論文はもっぱら第一プロセスの吟味に向けられている。したがって、ピロニスムの克服という意図の下で遂行される全面的懐疑の過程では、たと

いデカルトが後から別の意図にもとづいて何らかの修正を加えようとしても、それを拒絶せざるをえない。それがデカルト哲学のみならず、哲学自体を曖昧にしない方法である。

(1) Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, ch. IX, *Descartes conqueror of scepticism*, ポプキンは十六・七世紀に始まる新しいピロニズムの動と反動を詳述した後で「新しいピロニズムの論敵としてのデカルト像、同時代の懐疑論者が陥ち込んだ懐疑の奈落から生じた新しいドグマチズムとしてのデカルト哲学像は、デカルト哲学の起源と性格に関する莫大な文献において、これまで殆んど注目を浴びなかった」ことを遺憾としている。

(2) E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 266-267.

(3) Pascal, *De l'esprit géométrique, Pensées et Opuscules pub. par Brunschvicg*, p. 193.

(4) 沢瀉久敬「仏蘭西哲学研究」二九頁。

## 二

「方法序説」によれば、デカルトの懐疑はすでにラ・フレーシの学校時代に芽生え、つづく九年余の旅を通して培われた。学校の教科も世間という書物も、かれを懐疑論者へと育てあげただけである。デカルトは正しくモンテーニユの弟子であり、ひいては一介のピロニアンにすぎなかった。だが、疑うためにだけ疑い、不決断を銜う世の懐疑論者と混同されることを、かれは好まない。かれの懐疑は真理の固い岩盤を掘り当てるための「方法的懐疑」にほかならないのである。しかし通俗的懐疑論者とデカルトとの間にデカルト自身が画した境界線は、歴史的にも論理的にも、それほど鮮明に引けるものではない。

まずピロニアンには真理探求の意図が全くない、と断定するのは不当であろう。なぜなら、真理を意図しない者は始めから懐疑など必要としないのであり、探求なき所に懐疑の成り立つ筈がないからである。もっとも世の懐疑論者は偏見と独断を懐疑によって破壊したのち、真理がいわば *deus ex machina* として舞い下りて来ることを期待して

いたのに反して、デカルトは真理を懐疑の方法的必然的結果として確立したのである、と云うことができるかもしれない。

そこで問題は懐疑の方法的意義に移る。通俗の懐疑論の場合、結局全面的懐疑というものが、形而上学的真理の発見に導くどころか、逆にかかる探求の挫折を立証する結果に終ったことを、デカルト自身十分に承知していながら、ふたたび懐疑を形而上学的真理を探求するための方法として要請したとすれば、それは彼が懐疑を正しく導く手続なり規則なりをすでに手に入れていたか、または懐疑に内在する論理を完全に把握していたためであろう。方法とは云うまでもなく「理性を正しく導き、学問において真理を探求するための方法」である。これは周知の通り、ギリシヤの幾何学における解析の手続と、アラビヤ代数学における代数的方法との二つから暗示され、「序説」第二部の四つの規則において方法一般として結実した。ところで方法が有効であることは結果によって立証されねばならない。デカルトの方法は確かに数学や物理学の研究を通して、その有効性を遺憾なく發揮した。そこから彼は形而上学の探求においても、大いなる希望を抱いたわけである。ただ形而上学における方法の真の有効性はこの方法の結果に依存することは当然であり、したがってコギトの発見に至るまでは方法適用に一沫の不安があることを、我々はデカルトの全面的懐疑の全プロセスにおいて感じ取ることができる。デカルトがあのようにと通俗的懐疑論者から自分を区別することができたのも、そのときすでに彼が方法的懐疑の結実を入手していたからにほかならない。

さて、懐疑を正しく導く手続と規則は、例の四つの方法規則に照合するなら、第二と第三の規則に助けられた「第一規則の適用 [application de la 1<sup>re</sup> règle]」と云つてもよいであろう。第一の明証規則が懐疑の精神をもっとよく表明している。すなわち、「明証的に真であると認めないかぎり、いかなるものも真として受け入れないこと、つまり速断と偏見を注意して避けること。そしてそれを疑ういかなる隙もないほど明晰判明に私の精神に現われるもののはかは、何ものも私の判断に取り入れない」と (Disc. II, AT, VI, p. 18)」。この規則は全面的懐疑を遂行するにあたり、

さらに尖锐なかたちで与えられる。すなわち、「少しでも疑わしいところがありそうなものは、すべて絶對的に虚偽として斥けねばならない (Disc. IV, AT. VI, p. 31)」のであり、また「全く確實で、疑うことができないというのでは無いものに対しては、明らかに虚偽なものに対すると同様に、同意を差し控えるべきであり、したがって(検討すべき意見の) いずれかに何か懷疑理由を見出すなら、すべてを斥けるに十分である (Med. I, AT. VII, p. 18)」と云う。以上の引用を分析して、我々は「方法的懷疑」に内在する二つの主要な手続きを取り出すことができる。一つは、どのように些細なものであっても、とにかく懷疑理由をさしはさむことのできる意見はすべて疑うことができること、二つは、この疑わしい意見に対しては判断を中止しなければならぬこと、否絶對的に虚偽として否定しなければならぬこと。第一の手続きを懷疑理由の手続き、第二を否定の手続きと以後呼ぶことにして、まず懷疑理由の手続きから見て行くことにしよう。

懷疑理由をさしはさむことができる意見は明証的ではなく、また明証的なものには懷疑理由をさしはさむことができないのであるから、「明証的であること」と「疑いえないこと」とは等価である。さて、デカルトの方法的懷疑が世の懷疑と違って真理発見の積極的な手段であると云うなら、その「方法的」な所以は何よりも、それが懷疑を何処かで打ち止める契機を既に内包しているという点に求められねばならない。「明証的なものは疑いえない」という所に、懷疑論を克服する保証が与えられているかのように見える。しかしデカルトの全面的懷疑がこれまでに知られている最も明証的な数学的真理さえ乗り越えて、止どまる所を知らない有様を見ると、我々は一体明証性とは何かと途惑う。また懷疑とは明証性の探求にはかならないのであるから、明証性について我々は未だ何も知らない筈である。明証規則を方法規則として容認することに躊躇する見解は、<sup>(3)</sup> 少なくとも全面的懷疑のプロセスでは一理あると思う。すなわち、「明証性」とは「疑いえないこと」として、今の段階では消極的な意味をもつにすぎないのである。たしかに、「明証性」と「疑いえないこと」とは等価的であり、明証的なものは疑いえないという命題は一種の tautologie

である。だが、これは循環的定義ではない。なぜなら、「疑いえないこと」はなるほど「明証的であること」によって定義できるとしても、他方「明証性」を前提せずに、「懷疑理由をさしはさむことができないこと」によって積極的な定義を与えることができるからである。たとえば、意見Pが疑わしいためには——明証的でないものは疑わしいと云っても同じであるから——、明証規則を適用しなくとも、反対意見 $\sim$ P（懷疑理由）が可能であれば十分である。そして $\sim$ Pとの関係において等しく疑わしいことが立証できる。明証性とは真理基準の心理的表現であり、懷疑理由とはその論理的表現にほかならない。そしてデカルトの懷疑が明証性にはなく、もっぱら懷疑理由に基づいて展開されるとすれば、全面的懷疑は何よりも論理的操作である。かかる意味の「方法的」懷疑がどこかで懷疑を打ち切るべき契機を内包するなら、それは懷疑理由が自己矛盾のために破綻するところでなければならぬ。

ところで或る意見Pに懷疑理由 $\sim$ Pを対立させて、Pを蓋然的認識と見做す操作は、別にデカルトの創見ではない。歴史的にはすでにギリシヤの懷疑論者たちが組織化して盛んに用いた *τοπος*（論法）というテクニクにほかならなかった。ギリシヤ懷疑論は中世の思想界にはキケロ、ディオゲネス・ラエルチウス、アウグスチヌスを通じて僅かに知られていたが、その集大成であるセクスツス・エムピリクスの著作が発見され、ラテン訳で出版されることによって、全貌を明らかにしたのは十六世紀後半に属する。たとえば *Pyrrhonian Hypotheses* の出版は一五六二年である。

この書は当時の思想界に深甚な影響を与えたといふ。<sup>(4)</sup>一五七七年頃に書かれたモンテーニュの「レイモン・スポン弁護」を一読するなら、ここには随所にセクスツス・エムピリクスの議論がそのまま取り込まれているのに気がつくであろう。「モンテーニュの愛読者」デカルトがギリシヤ懷疑論のテクニクを識り借用に及んだことは容易に想像できる。こう見ると、懷疑理由の手続きに関するかぎり、デカルトの懷疑も通俗的懷疑者の懷疑も全く同一次元にある。云いかえるとデカルトの非難した懷疑論者たちも同様に「方法的」懷疑を展開したのである。そしてこれは、懷疑自体の論理構造に由来するものとして当然であろう。では何が結果を左右したのであるか。これまで幾多の人々が懷疑

の深みで滅びたが、しかし「あなたがそれに触れて見ようとするほど接近するなら」懐疑が空しい影にすぎないことが分るでしょう、とデカルト自身が語るように (Recherche de la vérité, AT. X, p. 513)、彼の方が懐疑をはるかに遠く極限にまで推し進める勇氣を持っていたであろう。つまりデカルトの特異性は、ギリシヤ世界が知らなかった「欺く神」というユダヤ的キリスト教的神——永遠真理をも意志的に創造する絶対的自由としての神(とデカルトは解釈する)——を最高の *tabris* に仕立てあげた所に見られるのである。

次に懐疑の第二手続きを吟味する。疑わしいと分った意見に対しては、速断を嫌って判断を中止しなければならぬ、とデカルトは自分に云いきかせる。この限りでは未だギリシヤ懐疑論の枠内に彼は踏み止どまっている。だが、すでに述べた様に(「疑わしいものを」絶対的に虚偽として斥けねばならぬ」という誇張的懐疑 *doute hyperbolique* にまですすむとき、懐疑はもはや単なる判断中止 *stop* ではなく否定判断となった。通俗的懐疑論者が不決断を銜うとき、デカルトは決断を尊とぶ。方向は全く反対であっても、「森の中のデカルト」がここにも姿を見せる。だが、懐疑論者はこのような決断を独断として非難するであろうし、また「省察」第四部の判断論に照らしても、それは明らかに誤謬判断である。なぜなら、「何が真であるかを十分明晰判明に知覚しないとき、判断行使を差し控えるなら明らかに私の行為は正しく誤りない。だが否定し或は肯定するとき、私は自由を正しく使用していない (Med. IV, AT. VII, p. 59)」のであるから。もっとも懐疑が否定であるといっても、それは感覚の自然的傾向や習慣の根強い情性に対抗するための方便的技巧であるとか、高次の否定判断であるとか、さらに誤謬と自覚して為された誤謬はすでに誤謬ではないとか、様々に弁明も解釈もできる。その一つ一つはもっともである。ただ私としては、判断中止と否定判断とが、少くとも全面的懐疑の段階において、それほど明確に区別できるものかどうか、検討の余地がありそうに思う。

まず「絶対的に虚偽 *absolument faux* として斥ける」とか「明白に虚偽なもの *aperte fausis* 同様に同意を差し

控えるべきである」とかいう場合、これら *faux, falsis* は一体いかなる基準によって *absolument* であり *aperte* であるのか。繰り返すが、懷疑とは明証性の、したがって真理基準の探求にほかならないので、今のところ真偽の明確な決定はできない道理である。デカルトは、何が真であるかは分らないが、何が偽であるかは、すでに分っているかの様に語っている。しかし真偽は表裏一体である。真が与えられない以上、虚偽も存在しない。ただ懷疑理由の操作により、何が疑わしく蓋然的であるかが、はっきりと与えられているにすぎない。そこで疑わしいものを絶対的に虚偽と見做そうにも、虚偽が存在しない以上如何ともなしがたい。結局デカルトの懷疑は否定判断ではなく、依然として判断中止に止どまっている。

しかしこれでも十分ではない。「否定判断」の意味が、デカルトでは誠に曖昧なのである。たとえば「明白に虚偽なものに対すると同様に、同意を差し控えるべきである (*ibi*)」という時、虚偽なる知覚に対する意志行使(否定)とは本来「同意を差し控えること」を意味するかのようである。一方判断中止も本来同様に同意を差し控えることである。また意志の本質が「為すか為さぬか(すなわち、肯定するか否定するか、追求するか忌避するか) *vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere)* (Med. IV, AT. VII, p. 57)」と云ふ二者択一的な働きに在るなら、為す $\parallel$ 肯定 $\parallel$ 追求であり、為さぬ $\parallel$ 否定 $\parallel$ 忌避となる。つまり否定判断は判断中止であり、判断中止は否定判断にほかならない。この意味を明確に把握するためには、否定判断が肯定判断にも還元される他の側面をまず見ておく必要がある。

先に挙げた判断論の指示を今逆にして、「何が真であるかを十分明晰判明に知覚する場合、肯定又は否定するならば、そのとき私は自由意志を正しく使用している」と云い換えるなら、明晰判明な悟性の知覚を意志は否定することができるかのようである。多分「明証的に虚偽なもの」に対しては否定も可能であろう。だが「私が明晰判明に知覚するものはすべて真である *illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio* (Med. III, AT. VII, p.

35)』とすれば、どこに「明証的虚偽」があるのか。明証的とは真であることを意味するのではないのか。例で考えよう。今「三角形の内角の和が二直角に等しい」という命題Aが明証的真理であるなら、その否定命題 $\sim A$ は明証的に虚偽であると云っても差しつかえない。しかし $\sim A$ の虚偽決定はAの真理決定を前提している。 $\sim A$ とは云わばAの影にすぎない。一般に真と偽、肯定と否定とは相対的であつて、いずれを本体とし影とすることもできないが、デカルトの様に明証的真理説と意志的判断論とが結合する場合、偽が真の影であり、否定判断が偽装された肯定判断になる結果は避けえないのである。つまり否定判断は肯定判断に還元される。

しかしすでに述べた通り、デカルトにおいて否定判断は判断中止にも還元される側面をもっていた。再び例で考えよう。今「三角形の内角の和は三直角に等しい」という命題Bが、たまたま前命題Aの援助なしに独立に「明証的に偽」であるような場合が生じたと仮定する。だがこれは三角形の内角が何直角に等しいかという問題については、何一つ積極的なことを立言しない。その点において判断中止と全く同じ状態である。明証説で、真は存在を意味し、判断は何よりも存在判断である。そこで否定判断も判断中止も共に存在に關する積極的な主張をしないのであるから、結果としては全く同じものであろう。

以上の様な考察の結果として、私は否定判断が肯定判断と判断中止に対立する固有性を失つて、両者に還元されることを認めざるをえない。論を全面的懐疑に戻せば、これはやはり判断中止と見做すべきであらう。しかしまた否定判断と呼んでも差しつかえない。なぜなら判断中止とは、或る意見なり或る命題なりが「真ではない」という否定を含んでいるからである。デカルト判断論において否定判断とは本来このような判断中止の謂にはかならず、否定の固有性はここにおいてこそ認めるべきであらう。そこ以外に「否定」は存在しない。だがこのためには一つの修正と調整が必要である。「否定」は肯定と同様に一つの意志決定であり、意志行使であるのに、判断中止とは意志の非決定 *non facere* の状態と見做されているからである。この矛盾の根はむしろ判断中止の側にありそうである。判断中止

における意志が「為さぬ non facere」意志と云われるのに、私は蹟く。たしかにデカルトは意志の本質を、為さぬかという二者択一的な働きに認めた。それは換言すれば意志を「選択能力 *facultas eligendi* (Med. IV, AT. VII, p. 56)」として定義することであろう。選択とは A か B かのいずれかに決定することである。また A を選択しないことは、とりもなおさず  $\sim A$  を選択することとなければならない。極端な場合として A も  $\sim A$  も共に選択しないと考へても、A か  $\sim A$  か、さもなければ A でもなく  $\sim A$  でもない ( $(A \vee \sim A) \vee (A \sim A)$ ) という形の選択は依然として残っている。これを高次の選択と云い高次の否定と云うも、選択の構造には少しの変化もないのである。デカルトが後に意志を「自己決定の積極的な能力 *positiva facultas se determinandi* (a Meland, 9 fevrier 1645, AT. IV, p. 173)」とも定義した様に、意志の本質は「決定 *determinatio*」に存する。無差別の自由な無決定ではなく、やはり決定する意志である。また道徳論においても、躊躇ではなく「決断 *résolution*」の意志が善とされたのである。意志が能力であり働きであるなら、正に「為す」ところに始めて意志は出現し存在する。意志が「為さぬ」と云われる場合、二様に解釈できる。第一に「為さぬ」ことを自から「為し」ているか、第二に全く為していないかのいずれかである。第二の場合、すでに働き自体がないから、したがって意志もない。意志にとって「為す」ことは「ある」こと、「ある」ことは「為す」ことである。同様のことは、一般に「働き *actio*」を本質とするすべてのものについても妥当する。「働き」はすべてポジチフであり、ネガチフとは偽装されたポジチフか、さもなければこの死であり無を意味する。我々は後にコギトに至って同様の構造に直面するであろう。いずれにしても「為さぬ意志」とは自己矛盾であり、判断中止といえども意志が関与するかぎり、一つの意志決定、一つの否定判断であると結論することができよう。

以上我々は懐疑の第一、第二手続をやや詳細に見て来たが、第一がその論理的悟性的側面を、第二がその意志的側面を示していることは自から明らかにされた筈であるから、次に両者の相互関係の検討に移る。それは懐疑を判断論の下に総括的に吟味することになる。デカルトの判断論では「意志決定には常に悟性の(明証的)知覚が先行せねば

なふなふ perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinatio (Med. IV, AT. VII. p. 59)』という根本的要請がある。懐疑が判断中止であり、しかも一つの判断であるとするなら、判断中止の意志決定にはなにか明証的知覚が先行すべきであろう。それでなければデカルトの懐疑は恣意的盲目的否定にすぎず、決して真理探求の方法的懐疑とは云えないからである。デカルトがすべてを否定する誇張的懐疑を回想して、その根拠は「(様々な意見の根拠が)単に臆測的であり、決して確実でも疑いえないものでない」といふ認識だけ (Med. IV, AT. VII, p. 59)』であったと語るとき、彼の全面的否定が高次の正しい否定判断であるためには、この sola cognitio がなにか明証性を帯びていなければならない。ところが全面的懐疑のプロセスでもし明証性が見出されるとすれば、それは「明証的なものは疑いえない」といふ tautologie の明証性だけであろう。そしてまたこれだけで十分である。なぜなら、懐疑のプロセスでは何が真であるかという問題よりも、何が真でないかを明確に決定することこそ肝要であり、その決定の ratio さえ明確であるなら十分であるから。右の tautologie はすでに指摘したが、懐疑理由 ratio dubitandi に帰せられる。懐疑理由をさしはさむことのできる意見は明証的ではない。したがってこの意見を否定する意志決定は判断論の指示に従っていることになる。

実際「何か有力な根拠 quelques puissantes raisons の援助を仰がなければ、我々の意志だけでは(先入見を)消し去るに十分ではない (Recherche de la Verité, AT. X, p. 509)」といふことは、懐疑の意志が盲目的恣意的否定の意志ではなく、判断意志であることを立証している。だが、どうして「我々の意志だけでは先入見を消し去るに十分ではない」のであろうか。この問題はデカルトの自由論に関連する。周知の様に、彼は悟性の明証的認識や恩寵の超自然的光に従う自発性の自由と他方無差別 (indifferentia) の自由とを共に認め、「省察」では前者を、「哲学原理」では後者を高い所に置いた。メラン神父宛の書簡では再びこの問題に立ち帰り、無差別の自由を二様に解釈する。すなわち、「省察」の無差別に加えて、「追求するか忌避するか、肯定するか否定するかを自己決定する積極的

な能力 *positiva facultas se determinandi ad prosequendum vel fugendum, affirmandum vel negandum* (a Mesland, *ibid*)」をも無差別として容認し、これを意志の本質とする。これは「極めて明証的な根拠が我々を一方の側へと動かすとき、實際的に云えば、我々は反対の側へ運ばれることはないにしても、絶対的に云えばそれも可能である (*ibid*)」と説明する。第一の無差別が A と B との選択において明証的根拠を欠く結果、いわば選択の平衡状態に在るのに対して、第二の無差別は、いかに明証的な根拠にも絶対的自主的に反撥し拒否する意志の努力を指すであろう。全面的懷疑のプロセスでは、或る意見に判断を差し控える意志が第一の無差別に、感覺的認識の執拗な傾向性と数学的明証性を拒否する意志が第二の無差別に、夫々対応する。要するに第一は第二の結果としての意志状態にほかならない。我々は、これを判断中止  $\parallel$  否定判断と見ることができた。ただ違いは、我々の解釈が否定判断にほかならない判断中止にやはり悟性の明証的認識を先行させていたのに、絶対的に語られる *absolute loquendo* 無差別の意志は、かかる悟性の先行を必要としない所である。ところで、このように絶対的に語られる無差別の自由は現実に出現することができるのであろうか。「このことによって我々の善なる自由意志が立証されるかぎり (a Mesland, *ibid*)」においてであると言うなら、まさに自由の権化たるエゴの確立に至る懷疑のプロセスにおいて、絶対的に無差別の意志が働くことになるであろう。このとき懷疑の意志は「ただそれだけで先入見を消し去るに十分な」意志であろう。もはや懷疑は「懷疑理由」を軸に展開する「方法的」懷疑ではなく、端的に意志の絶対的否定となるであろう。果してそうであろうか。「方法的懷疑」にしたがえば、或る意見 P を「真でない」として否定するためには、 $\sim$ P の可能性をもちこまねばならなかった。 $\sim$ P はいかに真理と明証性から遠く離れているにしても、可能性であるかぎり全くの無ではなく、やはりなんらかの意味でポジティブな存在である。そこで意志は P か  $\sim$ P かの「選択意志」でありえた。意志が P を否定する根拠として、すでに世界そのものの内部に分裂と矛盾が存在していたのである。今意志が P を絶対的に否定できる根拠を敢えて求めるなら、それは意志が  $\sim$ P をポジティブに「創造」する能力を内包するという所に求めるべきである

う。絶対的な無差別、絶対的な否定は必然的に「創造」を前提とする。ベルグソンであれば、自由とはすでに存在するいくつかの可能なるものからの選択ではなく、「まさに（選択さるべき）可能性が自由そのものによって創造されるのである」<sup>(5)</sup>と云うこともできたであろうが、デカルトの場合創造は神だけに帰せられるものである。この点において、神における無差別の自由と人間のそれとは鋭く区別されている。そこで我々の意志は人間の意志であるかぎり、「それだけでは先入見を消し去るに十分ではなく、「なんらかの有力な根拠」つまり懷疑理由を要求せざるをえない。こうして、数学的明証性を否定する場合、永遠真理をも絶対的に創造する神——の一面である「欺く神」が懷疑理由として呼び出されるのである。

- (1) Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p.14.
- (2) Laporte, *op. cit.*, p. 14.
- (3) Hamelin, *Le système de Descartes*, p. 64.
- (4) Popkin, *op. cit.*, p. 17-23.
- (5) Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 115.

### III

デカルトの懐疑は全面的普遍的懐疑であるが、すべての意見を一つ一つ詮議する代りに、それらの根拠を直接叩く。「省察」一部の議論を通じて、認識根拠は感覚と悟性の二つに大別されていることが分る。物理的認識は想像力にあるが、これも感覚に援けられているからである。一般に感覚は外的対象の实在 *existentia* を素朴に想定し、さらにかかる対象と感覚印象との一致、すなわち類似 *similitudo* を信じる。「自然的衝動 *impetus naturales*」(Med. III, AT. VII, p. 39) を持つ。日常の行為の道具として感覚が伴う帰結である。デカルトはまず「錯覚」の懷疑理由によって

similitudo)を、次に「夢」の懷疑理由によって existentia を拒否する。素朴實在論の破壊と見るべきである。

だが存在に左右されない数学的認識の確実性はどのようにして疑いうるのか。ここに古い意見として「欺く神 deus deceptor」、または「悪霊 senius malignus」が登場する。欺く神とは、その悪意を誠実に置き換えるなら、永遠・無限・全知・全能、すべて存在するものの創造者といわれるキリスト教の神にほかならない。神はなによりも全能であり、存在の原理である。世界を創造した力は、また世界を無に帰す力ともなる。我々の想像に反して、世界は今現実に無であるかもしれない。欺く神は「全能」、「創造主」という側面だけが極立って浮き彫りにされた神と見做してさしつかえない。そこで欺く神はまた溯り感覺的認識に対する懷疑理由としても使用される。これは単に素朴實在論だけでなく、一切の實在論を否定する。だが、神の全能は果して数学的真理の様な永遠真理にまでも及びうるのだろうか。デカルトは永遠真理をも意志的に創造する神の絶対的無差別の自由を容認した (à Mersenne, 15 avril 1630, AT. I, p. 146)。歴史的に見ると、彼はアウグスチヌスの再興を図るオラトワール会との接触によりこのような神概念に達し、さらにオッカムの名目論の方向にこれを推しすすめたと云われる。<sup>(1)</sup> 懷疑の意図に則して考えれば、かかる神概念はまさに懷疑を全面的徹底的にその極限まで遂行するために必然的に要請されたのであろう。すべては懷疑の要求と論理から決定されるので、数学的真理を拒否するために、たまたま或る神概念が好都合にもすでに与えられていたというのではなく、反対にそれを拒否するものとして定義され要請されたのである。そこで後から体系への配慮に応じて、懷疑は記憶にもとづく数学的推論にだけ有効であり、単純本質の直観には及ばない、とデカルトが弁解したところで、我々としては今はただピロニスム克服のために徹底的なピロニスムを實踐するデカルトにだけ忠実でなければならぬので、余りにも強力な悪霊のためにはや矛盾律さえ成立しない全面的懷疑の深淵に転落して進退休したというデカルトの言をこそ信頼すべきである。

だが、彼はその時一本の蘖をつかむ——何一つ確実なものはないとしても、少くとも「何一つ確実なものはないと

「*hoc unum, nihil esse certi* (Med. II, AT. VII, p. 24)」だけは確實ではないか、と。全面的懷疑に内在する論理的パラドクスを懷疑論者に対する防壁として使用する手は、むしろデカルトに始まるのではなく、懷疑論の歴史に並行して古くから存在する。十七世紀においても、新しいピロニスムに対抗するための有力な手段として、ソレル、メルセンヌ、シロンなど多くの論客が繰り返し利用した。<sup>(2)</sup> 懷疑論の陣営でもすでに自己の欠点を十分心得ていた。例えば、セクスツス・エムピリクスは、全面的懷疑を断定的に主張する立場を、ドグマチスムの一種として斥けている。<sup>(3)</sup> かかる独断的懷疑論をアカデミスムの懷疑論と呼ぶなら、この欠点を克服した懷疑論がいわゆるピロニスムである。ピロニスムの徒は決して積極的な自己主張をせず、常にドグマチストの確信を揺すぶり打ち叩くことに専念する。近世におけるその典型がモンテーニュである。彼にとつて肯定又は否定の断定文は鬼門となり、疑問文こそピロニアンたるものの唯一つの武器として採用される。「私は何を知らるか *Que scis. je?*」が、ピロニスムの新たな旗印になったこと、<sup>(4)</sup> 余りにも有名な事柄である。そこで、「破実なものは何一つないというこの一事」だけは少くとも確實であると云うデカルトは、ピロニスムをふたたびアカデミスムに引き戻して、そこで懷疑論の克服を果している。しかし思われぬ。一般にパラドクスは矛盾律の侵犯に由来する。ところが悪霊を懷疑理由とする全面的懷疑においては、矛盾律さえ信頼できなかつた筈であるから、これを盾にしてアカデミスムを克服することもできない破目に彼は落ちてゐるのではないか。だが、不確實の確實にとりすがつた時、彼は矛盾律を暗々裡に容認しているし、また懷疑理由と吟味さるべき意見とが矛盾関係にもとづいて展開される方法的懷疑は、あれとこれとを明確に分別する分析的思考であつた。分析的思考は矛盾律を前提とする。故に矛盾律だけは悪霊の暴威に耐える唯一のものと解釈しなければならぬ。ではこれこそ第一原理であろうか。だがデカルトは *cogito ergo sum* を第一原理に戴く。天も地も身体も精神も存在しないとしても(すべてが疑わしく不確實であるとしても)、そのように「私が何かを確信したのであれば、たしかに私は在つたのである *Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi* (Med. II, AT. VII, p. 25)」

という。つまりこれはすでに *cogito ergo sum* にほかならない。さらに続けて「しかし何か知らぬがこの上もなく全能で狡猾な欺瞞者が居て、常に私を巧妙に欺いている。が、彼が私を欺くなら、私は疑いもなくなる。できるかぎり私を欺くがよい。しかし私が何物かであると考えるかぎり、彼は私を無にすることができない。かくて以上すべてのことを十分吟味した上で最後に *ego sum, ego existo* というこの命題が私によって言われ、心に思い抱かれた毎に、必然的に真として定立されねばならない (*ibid.*)」というわけである。これも簡約すると *cogito ergo sum* にすぎないように思えるがしかし極めて多くの問題を孕む一節である。

前の引用によると、何一つ確実でなくこの確実性は結局 *cogito* の確信に通じる。*cogito* の否定である *non cogito* はすでに述べた通り *actio* の構造からして、パラドクスを惹き起して、ふたたび *cogito* に舞い戻るので、ここにも矛盾律は生きている。我々はそこから、矛盾律が *cogito* 自身の中で生かされて、第一原理に収まっていることに気が付く。つまり「すべては疑わしい」という表現も「私はすべてを疑う (デカルトによって要するに *cogito* の下に総括される)」という表現も、論理の形式的構造にだけ着眼すれば、等価的であり、後者は前者に還元される——必ずしもそうでないことに後で触れるつもりだが。論理学は「非人称的」表現だけを相手にする。しかし *cogito* を第一原理に据えたとき、デカルトはむしろ「人称的」表現を好んだようである。理由は誰もが指摘するように、その形而上学的「省察」というモノローグに在ったと云えるであろうが、他方後で詳論するつもりであるが、悪霊という人格的、人称的 *Personal* 存在に基づくのである。

さてデカルトが到達したコギトの明証性とは意識の内的事実の確実性であるが、ギリシャ懐疑論はこれについて、かかる確実性こそ懐疑論の前提であり出発点でもあるから、一体どこに懐疑論の克服があったのかと、不審の念を禁じえないかも知れない。例えば、セクスツス・エムピリクスは、ピロニスムが現象 *phantasma* まで斥けると考える人に反論して、ピロニスムは現象や感覺的印象を決して拒否するものではない、蜜が甘いという感覺印象はそれ自体

として疑いえないのであると語っている。<sup>(5)</sup> デカルトのコギトが広く感覚や想像や意志作用を包括するなら (Med. II, AT. VII, p. 28)、ギリシヤ懷疑論のいう印象や表象やエポケーの能力と大差はない。これらは彼らとて決して疑うことがなかった。ただピロニスムの矛先は、外的対象の客観的認識が把捉的表象 *gauravata karakhyatash* により可能であると主張するストア的實在論に向けられていたのである。デカルトの課題も新しいピロニスムの脅威に直面して、實在の客観的認識を可能にする新たな道を探求するところに在った。だから迂余曲折の後でピロニスムの出発点にはかならない意識の主観的確實性に到達したところで、問題の解決にはならないと云われるかも知れない。だが、デカルトの場合、彼がかかる探求に失敗して、いわば手ぶらで帰って来たと非難するわけには行かない。なぜなら、實在の客観的認識を求めて懷疑を極限にまで推しすすめた結果、余りにも強力な悪霊のために認識さるべき客観的対象の实在性自体が危うくなってしまったという事情がある。レアリスムが否定され、世界観の変革が生じた。したがって、コギトという主観的意識の事実を積極的にデカルトが肯定することは、ピロニスムのやり方とは違って、かかる事実を唯一の實在として定立すること、つまり存在論的な資格を与えることでなければならなかった。ここに懷疑の必然的帰結が、唯我論的観念論 *idealisme solipsisie* にほかならなかつたと見るオーソドクスなデカルト解決が成り立<sup>(6)</sup>。

さて、意識事実としてのエゴ (観念論的に解釈するとエゴはそうなる) が果して絶対的 (唯我論的解釈にしたがえば) 存在であるかどうか、という疑問が生じる。「思惟するかぎり、私は存在する *ego sum* ; *ego existo* ; ... *quandiu cogito* (Med. II, AT. VII, p. 27)」のであれば、エゴの存在は必然的でもなく絶対的でもないからである。このような批判は、悪霊の全能と *cogito ergo sum* の形式論理学的資格を考慮するとき、妥当なものであるかのように思われる。しかし、まず感覚的認識や数学的理性的認識のように認識主体と対象との間に分離が在る場合とはかく、両者が全く同一である自己認識においては、いかに全能な悪霊といえども介入する隙がないと答えることができるし、

また悪霊の全能がたとえエゴそのものを無にすることはできるとしても、それでも意識であるエゴにとって、かかる否定は存在しないも同然であろう。なぜなら、意識は全くの内面性であって、自己を超え、自己を外から眺めることができないため、自己の無と死を直接に把握することができないのであるから。エゴはそこで自分にとって絶対的必然的存在となる。意識のこうした純粹な内面性、論理的に言えば自己中心性 *egocentricity* を理解するならば、デカルトの第一原理に対してなされた論理学者の批判に十分答えることができる筈である。

*cogito ergo sum* という第一原理は、デカルトにとっては云う迄もなく、誰の目にも一応なにか論理的必然性を踏まえているように見える。それが気になるのはガサンディ<sup>(7)</sup>だけではあるまい。当時とは比較にならない程進歩した数学的論理学を武器とする論理実証主義者たちも、当然のことながら、この問題の前を素通りすることができなかった。この立場からのデカルト批判は次の四点に要約できる。(i)「私」という言葉は論理的言語ではない。(ii)「考える」は意味が曖昧な述語で、客観的に検証できない。(iii)「在る」は述語でない。(iv) *cogito* を仮りに正当な論理命題と認めても、妥当する推論式は  $\text{Pa} \cup (\text{Ex}) \text{Px}$  であるから、推論されるのは *sum* ではなく、*aliquis cogitat* つまり「少くとも一つ何か思惟するものがある」という命題である。(i)しかしながら、一体「私」が論理的言語でないと断定することができであろうか。例えば「エピメニデスは嘘つきである」という何の変哲もない命題において、今主語を「私」に置き換えるなら、たちどころにパラドクスが生じる。もっとも右の命題はエピメニデス自身によって使用されたという註をつけるなら話は別であるが、しかし「私は嘘つきである」という文章はいかなる人の口から出ようと制限なしにパラドクスを含んでいる。この原因はどこにあるのか。「私」という人称的言語が独自の論理構造を有するからではあるまいか。論理学はこの結論を認めたくないのだから、「私は嘘つきである」という文章を、その論理構造を保持しながら、「すべての命題は偽である」という非人称的命題に翻訳して、パラドクスの考察を行なう。だがパラドクスの起因は後者において「すべて」が再帰的、自己照合的機能を有するところにあるので、「すべての命題

は偽である」というこの命題以外の他の一切の命題は直接パラドクスに関係しないものとして捨象すべきであろう。この結果を命題として厳密に表現するなら、「この命題は偽である」と書ける。だが、ここにはすでに「この」という人称言語が介入している。また「この命題」が正に「この命題は偽である」という命題を正確に指示するためには、「この」という指示詞では未だ不足であり、むしろ本来的に再帰性を意味する人称言語「私」を使用すべきである。「私」は必ずしも「人間」に限定する必要はなく、再帰的指示詞として定義すればよい。「私」を命題自体を指示するために使用することもできる故に、「この命題は偽である」は「私は偽である」に云いかえられる。この結果は「私は嘘つきである」とどれ程の差があるだろうか。以上の考察は不十分ながらも、「私」など人称的 personal 言語にも一つの正当な論理的資格を認めてやらなければならないことを示している。もっともそれは、構文論 syntax や意味論 semantics ではなく、語用論 pragmatics の領域に属することはいうまでもない。デカルトの論理学的批判はこうして語用論の立場から行われるのが正道である。(ii)「考える」は「私」の内的経験に則して「私」自身には誠に容易に検証できる。それに唯我論は「私」を超越する他の一切を認めないから、自己検証さえあれば十分であろう。(iii)観念論的解釈にしたがえば、「私」はコギトという意識であり、また actio として存在するので、「在る」ことは「考える」ことにほかならない。(iv)「或るものが考える *aliquis cogitat* という結論が可能であるとしても、「或るもの」とは非人称的世界を前提せざるを得ないがデカルトの懷疑はこのような世界を破壊してしまったのである。A・J・エイヤーは(i)(ii)(iii)を暫定的に認め、*non cogito* や *non sum* はまともに言われるなら、たしかに自己無効的 self-stultifying であるけれど、*non cogito* や *non sum* とどう情況も生じうるの<sup>(a)</sup>、自己矛盾的 self-contradictory ではない、つまり *cogito* や *sum* は一つの事実ではあっても、必然的な事実 a necessary fact ではない、と議論する。たしかに、「思惟するかぎり、私は存在する (ibid)」と言ったとき、デカルトは、今自分が思惟し存在するとしても、次の瞬間には無となるエゴの本性を洞察したのであろう。だが前に述べた egocentricity の論理にしたがえば、*non*

cogito を non sum という情況はエロそのものには直接与えられないのであり、エロは自己の無と死を直観し意識することができるいのである。ただエロを超越する不変不動の座標を設定するなら、これとの比較から自己の無を推論して知ることはできるかも知れない。しかしながら全面的懷疑は記憶に基づく推論の確実性も絶対的超越座標も共に排除してしまったので、思惟するかぎり、その限りだけ存在するということは、とりもなおさず私は必然的絶対的に存在するということにはかならない。かくてデカルトの全面的懷疑は、唯我的觀念論に到達して終焉したかの感がある。

- (1) 野田又夫「デカルトにおける形而上学と自然学」デカルトとその時代（一八一頁）
- (2) Popkin, op. cit, Charles Sorel (p. 128), Mersenne (p. 137), Jean de Silhon (p. 167).
- (3) Sextus Empiricus, Pyrrhonian Hypotyposes or Outlines of Pyrrhonism (Loeb Classical Library, Sextus Empiricus I, R. G. Bury 訳註 248) p. 15.
- (4) M. de Montaigne, Oeuvres Complètes, éd. par A. Aramaingaud, III. p. 470-471.
- (5) Sextus Empiricus, op. cit, p. 15-17.
- (6) O. Hamein, op. cit, p. 128, E. Husserl, Méditations cartésiennes, p. 3 et 6, K. Fisher, Descartes, p. 445, Etudes Cartésiennes, 1<sup>re</sup> Partie des Travaux du Congrès Descartes 訳註 文中 G. Maritin, p. 39-40, F. Olgiati, p. 105-108.
- (7) M. Schlick, Positivism and Realism; R. Carnap, The Elimination of Metaphysic through logical analysis of language (Logical Positivism ed. by A. J. Ayer 248)
- (8) A. J. Ayer, The Problem of Knowledge (Pelican Book) p. 45-46.

#### 四

体系構築というデカルトの主要な意図を全面的懷疑のプロセスから排除して、もっぱらピロニスムの克服という観点だけから運ばれた以上の考察は、全面的懷疑の帰結を唯我的觀念論の成立において見るデカルト解釈の主流に極め

て接近した見解を導き出した。だがその際、考察の途中で浮び上った二、三の疑点を敢えて無視することによって、この見解は購われたもののように思われる。疑点の一つは、デカルトはアカデミスムの懐疑論を克服することはできたとにしても、ピロニスムの論法に対しては歯が立たなかったのではないかとということ、第二は「彼（悪霊）が私を欺くなら、疑いもなく私は在る *Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fauit (ibid.)*」という命題が、果して「私は考える、故に私は在る」という命題の中に吸収されることができるということ、第三に「私は……」という人称的表現はデカルトの形而上学的省察の独話形式に由来すると共に、ほかの更に積極的な理由に基づくのではないか、ということであった。そこで今後の吟味を通じて、これらの疑点が結局一つの点、つまり悪霊仮説に集約されることを示し、そしてこの悪霊こそ、デカルトの形而上学的省察のすでに述べた二つのプロセス間のギャップを埋める媒体として働いているのではあるまいかという問題を提起することが、この章の、そしてこの小論の眼目である。

アカデミスムの懐疑論がその内的矛盾のために破綻して、デカルトがそこから「私が何かを（すべてが疑わしいことを）確信したのであれば、たしかに私は在ったのである *Imo certe ego eram, siquid mihi persuasi (ibid.)*」という結論を引き出したとき、それは思惟という意識の内的確信の現実性を表明しているのであるから、要するに *cogito ergo sum* に簡約できる。前章で我々が考察したのも、この命題の論理構造と存在論的意義であった。我々はそこで *egocentricity* と唯我的観念論を確認した。それに対して何らかの修正や訂正を試みる必要はない。只デカルトの全面的懐疑がそこで終焉し、第一プロセスの帰結がそこで尽きているという見解だけは訂正しておかねばならない。なぜなら、まずテキストを細心に検討すると分るように、デカルトはそこから直ちに *Ego sum, Ego existo* を必然的に真なる命題として打ち樹てたのではなく、「彼（悪霊）が私を欺くならば、疑いもなく私は在る (*ibid.*)」に極まる一節を挿入し、かくて「以上のことすべてを十分に考慮した結果 *Omnibus satis superque penitus (ibid.)*」  
「私は存る、私は存在する *Ego sum, Ego existo*」を形而上学の第一原理に据えたのである。以上を簡潔に示すと

左の様になる。

(A)..... cogito  
 (B)···(genius malignus) me fallit  
 ergo sum .....(C)

前章で我々は(A)↓(C)だけを考察して(B)を無視したか、又は(B)を(A)に還元できるもの、もしくはダメ押しにすぎないものと見た故に、あの様な結論に到達した。たしかに「できるかぎり彼(悪霊)は欺くがよい、しかし私は何物かであると私が考えるかぎり、彼は私を無にすることができない(52c)」とデカルト自身が言明するとき、(B)がダメ押しとして用いられていることに眼を閉ざすことはできない。只、デカルトは(B)が(A)に還元できるとは明言していないので、我々の自由な解釈の余地が生じているし、またたといそう明言したとしても、その時はデカルト自身の真意を忖度せず、しかもデカルトの前提と方法と結論を忠実に守りながら、デカルト的省察を展開することはできるものと考える。

ところで「ダメ押し」の意味はなにか。明らかに、すでに確立している意識の明証性と意識としてのエゴの存在の確実性に再度懷疑理由を対置させて、その明証性と確実性を再確認することであろう。方法的懷疑とは、pに対して $\sim$ pを懷疑理由として対立させ、次に $\sim$ pに十分対抗しうるqを探し出して、 $\sim$ qの可能性を検討し、 $\sim$ qが可能であれば、さらに $\sim$ qの手の及ばないrを持ち出し、またrを対立させるという操作であったから、数学的認識が悪霊によって斥けられた後に持ち出されたエゴの自己認識と存在確信は当然他の懷疑理由の吟味を経なければならぬ。しかし悪霊以上に強力な懷疑理由は虚構されることもできないところから、ふたたび悪霊が呼び出されたわけである。そこで「ダメ押し」とは方法的懷疑の一つのプロセスであり、エゴの一つの、しかも最終的な試練である。この試練に耐えたエゴが別の本性に鍛え上げられること、唯我的觀念論が変様されることは、当然予想できる所である。いずれにしても「ダメ押し」を方法的懷疑に則して考えるかぎり、先の図式は次の様な書き換えを要する。

- (A) cogito  
 ↓  
 (B) me fallit → ergo sum (C)

さて、エゴに対する懷疑理由として呼び出された悪霊は、数学的認識に対する悪霊と全く同じもの、全く同じ働き方をするのであろうか。そうではなさそうである。そのことを方法的懷疑の意志的側面から確認しよう。この際意志とは、すでに述べた通りに、吟味さるべき二つの意見を選択する能力 *facultas eligendi* である。選択の両項と選択主体とから方法的懷疑の意志的側面は構成されている。そこで数学的認識の懷疑までは、選択主体は項の外にあったと言ってもよい。また懷疑理由たる悪霊は項の一つとして「古い意見 *vetus opinio* (Med. I, AT, VII, p. 212)」であつてもよかつた。だが次にデカルトがコギトの明証性とエゴの存存の確実性を定立したとき、それは認識主体の自己認識、選択する自由意志の自己肯定を意味する。ここでエゴの觀念論的解釈が成り立つ。しかし、かかる主体に対して悪霊がふたたび懷疑理由として対峙する時、両者共に選択の両項に変じたことになる。しかも選択主体自身が選択の項となることにより、これまでの方法的懷疑の構造に変化が生じる。もっともこの外に高次の選択意志を想定することはできるにしても、それは選択の選択……という無限溯行を招来する。だがデカルトはこの様な *ad infinitum* を採らなかつた。それは多分自己認識が直観によって完全に果されるといふ意味であろう。これに対して自己認識の伴う *ad infinitum* に注目する人々は不満を隠しえないかも知れない。いづれにしてもこの自己認識の問題をデカルトは *cogito ergo sum* で一挙に片づけた。しかし果して、それを直観にまかせて済むことであらうか。直観による自己認識の問題が片づけられた後にデカルトが再度悪霊を呼び出したのは、直観的自己認識を反省するためではなかつたのか。第二の悪霊とは正しく直観的内的に把握されたエゴの存在に対する懷疑理由ではなかつたのか。とにかくデカルトは *ad infinitum* を採らなかつたことを今の場合にも導入するなら、選択の選択の……という無限連鎖を打ち切り、「私」と「悪霊」の外に高次の選択主体を想定することは認めないことにしよう。とすればどうなるか。まず、両者

はもはや「項」ではない。悪霊は単に「古い意見」ではなく、「私」に対立し、「私」を欺くものとして何か人格的存在に変貌するであろう。もともと両者の関係は相関的であり、悪霊が人格的存在であり、「欺く」という作用主体であるなら、これに対する「私」も単なる意識的存在にとどまらず、「欺く」という作用の対象として、同時に欺瞞に反撥する反作用の主体として、やはり人格的存在、まさに「私」でなければならぬ。デカルトのテキストを卒直に読む人は、「常に私を欺く」巧智に長けた全能な悪霊が、一人の人物 *un personnage* として描かれていることを認めるであろう。もちろん、悪霊を、知性に敵対する非合理的宇宙の「暴力の人格化 *une personification de la violence*」<sup>(1)</sup>と解釈し、またこれに対して、いやそうではなく、懷疑を判断中止から否定判断にまでもたすための「方法的技巧 *artifice méthodologique*」としての「意志の人格化 *une personification de la volonté*」<sup>(2)</sup>であると解釈することもできるであろう。しかしその際この様な *personification* によつて生じた *une personne* としての悪霊の意義と役割を十分に展開するという仕事を怠っている点で両解釈には欠ける所がある。ところが、デカルトにおける悪霊仮説の推定される歴史的起源として、ポプキンにより指摘された一六三〇年代のルウダン事件は、デカルトが形而上学的瞑想に耽つているとき外では魔女裁判の盛んな時代として、悪霊がいかに生き生きとした実存者と看做され、他方いかに重大な認識論の課題となつていたかを示唆する点で、考慮すべきものがある。

こうすると、しかし、エゴと悪霊との対立という情況はいかにもまことしやかな神話に似て来るけれど、実は一皮むくとその裏にはピロニスムスとの論争が隠されていることに注意しなければならぬ。デカルトがアカデミスムの懷疑論を論理的に克服したけれど、ピロニスムの徒輩に対しては無力の感があることは、すでに触れた通りである。モンテーニュは、例えば、常に疑問文だけを武器とすることにより肯定否定の断定文に巢喰う病根を剝り捨て、かくて自から絶対に自己主張をせず、他人の確信と独断を破壊する事に専念する。悪霊とは全能な人格的存在としてもっとも手強いピロニアンそのものにほかならないのである。彼は「私」が今内省によつて入手した *sum* の確信を掃

すぶり、打ち敲こうと全巧智を傾けて来る。だが、デカルトは直ちに悪霊の喉元を押さえて答える——「彼が私を欺くなら、疑いもなく私は在る (esse)」と。一切の文章からパロドクスを剝り捨てた筈のピロニアンが、このように易々と喉元を押さえられるとは、一体どうしたわけであろうか。原因は文章の外に在ったのである。つまり、欺瞞が言語を表現手段とする際に、パロドクスには、言語構造の内部に潜むものと、言語の外、すなわち言語使用 *Pragmatics* 自体に巢喰うものと二つあり、モンテーニュが消し忘れた後者を、デカルトが掘り出して投げ返したのである。また欺瞞が言語を媒介にせずとも、なんなかの表現を手段として働きかけるとき、その働きかけの結果が最初の意図に矛盾すること、しかも必然的に裏切るといふ場合も多く生じる。そこでピロニアンが完全に自己を守るために、この様な *pragmatical paradox* まで消そうとすれば、最初の意図—欺瞞—までも消してしまう必要がある。ピロニアンが本当に相手の確信を揺すぶろうと試みるなら、それはソクラテスの産婆術が示すように、相手に無知の知という確信を結果としてもたらし、本当に欺こうとするならデカルトの悪霊の様に、反対に相手の存在を保証する破目に破ちてしまう。ピロニアンは相手の確信を揺すぶり、また欺こうとするなら、最初から相手に働きかけたり欺いたりしなければよかったですのである。しかし、これはピロニアンの本質に矛盾する。ピロニスムはこうして他者の自己認識に関するかぎり、妨害できず、決定的に止めを刺された。デカルトの形而上学的省察の第一段階はここで完結するのである。

そこで以上の考察によってもたらされたことは、第一に唯我論はもはや成立しないということである。悪霊がエゴをその自己認識に関して欺くことができないとしても、エゴの世界認識に関するかぎり依然として有効であり、矛盾関係ではなく、対立関係としてエゴに対する超越者の地位を確保している。彼をエゴ確立までの実験道具、方法論的技巧として捨て去るとき、それとの抗争により自己を確立したエゴ自身ふたび自分を見失ってしまうであろう。第二にエゴを単なる意識と看做す観念論的解釈は支持できなくなった。すでに述べた通り、悪霊という人格的存在を対

立者とするエゴは、その相関関係によって「私」という人格的存在に変貌した。デカルトはエゴを「考えるもの *res cogitans* (Med. II, AT. VII, p. 2)」と云う。これに対して独断的なエゴ実体化という非難が向けられる。しかし我々の見る所では、エゴ実体化の原理は、「無はいかなる属性をも持ちえない (Princ. I, xi, AT. VIII, p. 8)」という存在論の公理ではなく、人格的欺瞞者という対立者だけで十分であった。デカルトがエゴを「思惟するもの」として把握したのは、自己存在が内面からの確信にとどまらず、悪霊による外からの逆説的保证を獲得したからにはほかならない。自己を知るために自己に問いかけることが、無限溯行と救いがたいパラドクスを惹起するなら、多少の危険と限定を計算しても、他者に尋ねる方がましであるという教訓をデカルトから汲み取る人が居ても、必ずしもその見当違いを断ずることはできないであろう。

ところでこのようなエゴと悪霊が対峙する世界とは、どのようなものであろうか。まず唯我的観念論ではない。しかし、両者の人格的 *Personnel* な性格から見て、やはり人称的 *Personnel* 世界である。だがエゴを *res cogitans* と定義するなら、それは *res* であるかぎり純粹な内面性ではない。*res* はすでに外面的世界の用語である。が *cogitans* という内面的世界の用語によって限定されている。エゴは *res cogitans* から *substantia spiritualis* となることにより初めて外面的非人称的な世界の一存在に変貌する筈である。要するに、純粹に内面的、人称的、個人的な世界と、純粹に外面的、非人称的、一般的な世界とを媒介するいわば人称的實在論とでもいうべき世界、簡単に云うとディアローグの世界が「私」と「悪霊」の世界と云えるかも知れない。従来のデカルト解釈は形而上学的省察の第一プロセスを唯我的観念論に帰結すると見たために、第二プロセスである体系の實在論の移行に、*独断的飛躍*や、*coups de force existentiels* を指摘して来た。そして両プロセス間に断絶や喰違を解決するために、様々な試みがなされた。極端な形は両プロセスのいずれかを捨てることになった。つまり全面的懷疑の *egocentrism* を捨て、存在と認識の第一原理である神から始めるか、または体系を捨てて *cogito* を新たな視野から展開することになった。デカルト解釈

と云うよりもむしろデカルト哲学の展開と批判である。他方体系の意図を全面的懐疑のプロセスで優先させることにより、外界の存在も数学的明証性も最初から決して本気で疑われていなかったという「制限された懐疑 *doute limité*」の主張もあるし、逆に全面的懐疑の観念論的帰結を体系の中で首尾一貫させて、一種の観念論とも云うべき *phénoménisme* の解釈もある。また両プロセス間の矛盾は矛盾として受け取る見解と、両プロセスを生の実践的立場から統一する試みも可能であろう。この様な種々のデカルト解釈は夫々十分な根拠に基づいているとは云え、所謂第一プロセスと第二プロセスとの間にデカルトが、意識的にせよ無意識的にせよ、とにかく全面的懐疑の論理を忠実に守って、挿入した一つの媒体—悪霊の意義と役割に十分な考察を払うことがなかった。もっともこの媒体の役割も過渡的な一瞬間のものにすぎず、デカルトは直ちに体系構築へと向い、まず神の存在と誠実を論証して、悟性の明証性と、さらに感覚の自然的傾向にも保証を与えて、外界は感覚の自然的傾向が指示するようにとにかく実在するが、しかし感覚的表象に類似した通りではなく、悟性（幾何学的）が明晰判明に知覚する通りに実在するという物理的実在論を打ち樹てる。しかし、このためには神の存在と誠実の証明を完全に果さなければならなかった。が、デカルトだけではなく何人もこの試みに成功しなかったし、また成功することもできないであろう。デカルトの形而上学的省察の第二プロセスである体系構築は、要するに全面的懐疑のもたらした個人的人称的意識に客観的妥当性の保証を与えるための、つまり人称的実在論を非人称的実在論に転換するための試みにほかならない。明らかにこの試みは失敗に帰したが、そこから今日でも妥当すべき何物かを消極的、もしくは積極的な意味で汲み取るべきものがあるかどうかは別の主題の下で考察されねばならない問題である。

- (1) O. Hamelin, *op. cit.*, p. 43-44. (2) H. Gouhier, *Descartes-Essais*, p. 151.  
 (3) R. Popkin, *op. cit.*, p. 184. (4) J. Maritain, *op. cit.*, p. 39.

（筆者 大阪大学文学部〔哲学科〕助手）

## The Problem of Leibniz' Theory of Substance

—its Foundation on Divine Creation—

by Êizo Tanaka

The notion of substance is central to the whole of Leibniz' philosophy. It is intimately connected with such notions as preestablished harmony, the principle of sufficient reason etc., although these are sometimes condemned by interpreters to be alien and unfit to the idea of individual substance.

We take notice of the fact that Leibniz, over against Spinoza's pantheism, emphasized the intimate relation between living God and real creatures responsible to Him.

The creative act of God involves His understanding and His will. The understanding deals with the way how to give the world's unity the maximum of variety and values. (Here plays an important rôle the notion of 'compossibility'). But the ultimate decision upon the world to be created is attributed by Leibniz to the will of God, so that the doctrine of fatalism may be avoided.

Corresponding to the above conception of divine creation, Leibniz finds in the created world complete harmony and order on the one hand and the individuality of each created substance on the other. This dual way of Leibnizean thinking is also recognized in his idea of microcosmos reflecting macrocosmos, windowlessness of monads etc..

The writer retains for his subsequent articles the discussion upon how the substance will spontaneously develop its essence aiming at the best system of the world.

## La conquête du Pyrrhonisme chez Descartes

par Hiroshi Sakamoto

Depuis la publication des Méditations de Descartes, on n'a pas cessé de relever et de critiquer les paralogismes que l'auteur aurait commis en hypost-

asiant l'ego et en prétendant apporter la preuve de l'existence de Dieu aussi bien que celle du monde extérieur. Plus précisément cela veut dire qu' il y a, semble-t-il, une incompatibilité entre la démarche du doute méthodique, qui aboutirait à l'idéalisme solipsiste, et celle du système qui fait de l'ego son point de départ pour établir le réalisme physique.

On a pu dire qu'il fallait un coup de force existentiel pour passer de la première à la seconde. Dans cette petite étude, nous proposons, d'abord une nouvelle interprétation du malin génie qui joue le premier rôle dans la formation du cogito, puis nous montrons que le doute cartésien finit moins par aboutir à l'idéalisme solipsiste qu' au réalisme personnel pour ainsi dire, et enfin nous cherchons comment ont pu se concilier dans la pensée du philosophe les deux démarches qui nous paraissent aujourd'hui si contraires l'une à l'autre.