

明證と神について

—— デカルト認識論の性格 ——

川村三千雄

一 明晰判明の原理

デカルトは彼の方法叙説第二部に於て著名な四箇條の思考規則を擧げてゐる。第一の規則は「それを明白に眞なりと知る以外の何物も眞であると受け取らないといふこと、即ち注意深く性急と偏見とを避け、自己の精神に對して自己がかつてそれを疑ふ機会がなかつた程に明晰且つ判明に現はれるものの外は決して自己の判断の中に含ましめないといふこと」^{註一}更に第二、第三、第四は夫々、分析すること *diviser* 順序附け *ordre* 枚擧 *dénombrément* に關する規則を示してゐる。このデカルトの認識の方法的規則はベーコンの歸納法を想はせるのであるが、これ等の方法的反省が彼等の體系に於て如何なる意味を有し且つ如何程の寄與をなしたにせよ、それ等の含む哲學史的思想史の意味は看過されてはならない。蓋し、一は數學を背景とする合理的精神、他は近世の自然科学を背景とする歸納的實驗的精神の發露であつて、近世哲學の方法論的特徴を端的に示すものと考へることが出来るからである。

さてデカルトの擧げる四個の規則は單に思考過程の規範を示してゐるのみであつて認識若しくは眞理自體の原理で

明證と神について

はない。或は單に一般的思考の形式的規則たるに止り眞理一般の規準を與へるものではないと考へられる。ところが、デカルトはこゝに止まるのではなく第一の規則即ち「明晰・判明 *claré, distinction*」といふ格率をもつて認識の一般的原理であるとなす。即ち「我思ふ故に我あり」といふ第一認識を確立した後、この認識は明晰判明以外の他の眞理の徴表を含むものではなく、随つてその眞理性は明晰判明に於てのみ成立する。故に、明晰判明は眞理の唯一の規準を與へるものであると共に、それを認識の一般的原理と見做すことが出来るといふのである。^{註二}

このデカルトの至極易々となされた推論は決して完全なものでもなく又十分なものでもないことは明であらう。思考の單なる形式的規則は如何にして眞理自體の原理たり得るか。眞理の形式がそれのみで如何にして眞理自身を與へ得るか。或は眞理の必要條件をもつて直ちに眞理の十分條件となし得ないではないか。デカルト自身の多くの紛らしい表現から解されるように、明晰判明なるが故に眞なるのではなく、むしろ逆に眞なるが故に明晰判明であるとも考へ得るではないか。第一認識は果して明晰判明によつてのみ成立するものであるか否か等々、我々はデカルトの推論に對して多くの疑問をさし挾むことが出来るであらう。アムランが「甚しく性急なる分析」と評する所以である。^{註三}

此の推論の當否は兎も角として、此の概念は彼の普遍數學の思想と内面的につながり、デカルトの合理主義の特徴を端的に示すのみではなく彼以後の合理主義哲学に對しても重要な意義を有したものと考へることが出来る。^{註四}我々は、合理主義哲学の超尅がカントによつてなし遂げられたことを想ふならば、上に擧げられた我々の疑問もカントの理性批判によつてはじめて究極的解決が與へられるであらうことを期待しなければならぬ。されば我々は上の疑問を保留し「コギトによつて明證なる形式的規則は眞理の實在的原理となる」といふ結論を一應承認して進みたいと思ふ。^{註五}

それでは、單なる思考の形式的規則より眞理の實在的原理となり、随つてデカルト認識論の中心概念と考へられる明晰判明は如何なる意味を含むものであるか。

方法叙説の規則として擧げられた前掲の「自己が、かつてそれを疑ふ機会がなかつた程に明晰且つ判明に現はれる」なる表現に於ても他の多くの叙述と共に此の語は何等概念規定を要しない自明な語として用ひられてゐるよう
に解される。しかもデカルトは他の多くの箇所に於ても同様な副詞的若しくは形容詞的な用ひ方をなしてゐるのであ
るが、更に此の語は屢々 *tres, fort* の如き語を冠して用ひられてゐることが見出される。これ等の用法よりすれば此
の概念は著しく、心理的、主観的、相對的（程度的）であつて、明確な論理的規定を缺くものと考へざるを得ないよ
うに思はれる。明晰判明に知るものについては果して絶對的に誤ることがないか、或は明晰判明は主観的個人的であ
るが故に普遍的客観的な眞理の規範とはなり得ないではないか、^{註七}等の如きは、上の如き明晰判明なる概念の論理的無
規定性に由來する當然の疑問であると考へざるを得ない。

しかし、デカルトは此の明晰判明なる概念に關し「哲学原理」の中で次のような説明を與へてゐる。「自己は、注
意深い精神に對して現前し且つ明白であるものを明晰であると稱する、同様に對象が我々の眼に現はれそれ等が十分
強く眼に作用し且つそれ等を注視するように配置されてあるとき、我々は對象を明晰に *clairement* 見ると語る。そ
してそれを十分に熟慮する人々に對して明白に見えるもののみを含むといふように明確であり、他の凡ゆるものから
異なつてゐるものは判明 *distinct* である」^{註八}といふ。この叙述よりすれば、一應明晰は直觀能力に關はり、判明は悟
性能力に關はるやうに解されるであらうが、上掲の説明のみよりしてかく斷定するには勿論出來ない。むしろデカル
トに於ては明晰はカント的意味に於ける感性的直觀（これはデカルトに依り不當に輕視されたのである）の明晰では
なく、判明も悟性的推理のそれとは直ちに同一ではない。そのことはデカルトは明晰と判明との區別を與へてゐるも
のの實際の用法に於ては本質的に何等區別をなしてゐないこと、^{註九}或はこれ等の兩語が明證 *evidence* なる語によつて
示されることよりしても察知されるであらう。

明證と神について

それでは上掲のデカルトの叙述は如何に解さる可きであらうか。何よりも明晰、判明の概念は共に見るといふことに關はる。兩者を區別するならば、明晰は對象、自體を明白に見るといふことであり、判明とは對象を他より區別して明確に見るといふことである。随つて、兩者をもつてすれば結局、對象を完全に見るといふことに他ならないと解さなければならぬ。然しこの場合、見るといふことは感性的に肉體の眼をもつて見るといふことではなく、精神の眼をもつて見るといふことである。故にデカルトの明晰判明はその根本義に於ては精神によつて完全に見るといふことを意味するのであり、それは又、感性的直觀でもなく悟性的判斷にも非ざる知的直觀即ち直覺に關はるものと言はなければならぬ。

ところでデカルトは直覺 *intuitus* について次の如く語る。「たゞ理性の光からのみ生れ、演繹よりも一層單純であるが故に、一層確實であるところの純粹にして注意深い精神の疑ふべからざる把握である。……かくして總ての人は精神を以つて自己が存在すること、自己が思惟すること、三角形は三つの直線により、球は一つの面に依つて圍まれてゐることなどを直覺し得る」^{註十}このような直覺によつて、我々は單純にして純粹な觀念を學び得るのであり、しかもかゝる觀念は理性の自然的な光に基くが故に、もはや疑を容れる餘地のない程に明晰判明であるとなされるのである。

かくて、明晰判明は直覺更に自然の光なる概念につながつてゆくことが知られるのであるがしかも直覺、自然の光に基く明晰判明は今や方法叙説に示されたような思考の形式的規則ではなく、むしろ根源的な認識能力にかかはるものと考へなければならぬ。こゝに於て彼の明晰判明は次第にその當初の意味を變へて來ると思はれるのであるが、そのことは明晰判明の内容的深化と解すべきであらうか。

ところでデカルトは明に直覺を自然の光 *la lumière naturelle* なる語によつて示すものと解されるのであるが、^{註十一}

彼は此の自然の光についても特別な規定を興へてゐない。それにもかゝはらず彼はかゝる自然の光に基くとなす極めて多くの命題を多くの箇所^{註十二}で擧げてゐるのである。而して、これ等の命題はいづれも推論によつて他の命題から導き出される演繹的命題ではなく、單純にして明晰判明なる直覺的命題であると言はれる。我々は今こゝにこれ等の諸命題を一々取り出して検討するの要を認めないが、唯次の諸點を指摘して置き度いと思ふ。即ちこれ等の自然の光によつて知られる諸命題は相互に何等内的聯關なく、謂はゞ恣意的に必要に應じて彼の思想の中に斷片的に挿入されてゐるといふこと、隨つて何等體系的構造を有するものではないこと。第二にはこれ等の諸命題はその内容の上から必ずしも同種類ではなく、その多くは特殊な事物の認識に關しての直覺的命題を興へるものであるといふことである。かくして、明晰判明は直覺なる認識能力に基づくものである、かゝるものに依つて一群の直覺的命題が興へられるといふことになりこゝに次第に明晰判明は認識の原理たるの意義を明にして來ると解されるのである。

註一 Discours de la Méthode II, 7°.

(デキヌー A. Garnier 使用、以下「方法叙説」は Méthode「第一哲學省察」は Méditations「哲學原理」は Principes「反駁」は Objections それに對するヌカルトの答は Réponses 書翰は Lettre「精神指導の規則」は Règles 以下)

註二 Méthode IV, 3° Méditations III 1°.

註三 O. Hamelin : Le système de Descartes P. 136

註四 明晰判明なる概念は「ウィッテンベルグ」の「メタフィジクス」に發したものとす。 (Windelband: Gesch. d. n. Phil. Bd. I S. 185)

註五 J. Chevalier : Descartes P. 124

註六 Objections II, 5°.

註七 Objections V 25°.

註八 Principes I 45°.

註九 その一例は Réponses aux Ob. II 30° に見出される。

明證と神について

註十 Règles III

註十一 Correspondance CLXXIV Adam et Tannery II P.599)

シニヅアリエは中世の神學的用語へ *intuitio* なる語は神に就つての認識を意味したのであるが、デカルトは此の語の使用を避け理性の光、自然の光なる語を用ひるのべからざる。 (J. Chevalier : Descartes P. 174)

註十二 Méditations III 11°, 20, 24° IV 11° Principes I 11°, 18° Réponses aux Ob I 22° Lettre LXII等。

二 觀念の體系

我々は前節に於て明晰判明は自然の光に基きその原理により直覺的命題が與へられることを知つた。それではかゝる直覺的命題は彼の所謂觀念と如何なる關係に置かれるであらうか。デカルトの觀念は所謂概念ではなく命題をも含み、しかも觀念はデカルトの認識論の根幹をなすことを想ふならば、我々は次に彼の觀念の體系を明にしなければならぬ。

デカルトは凡ゆる觀念を二種類に區別し、一方を實在を含む總ての事物 *choses* に關はる觀念、他方を思惟の外にはない凡ゆる眞理 *vérités* の觀念であるとする。前者は一般觀念 *notions générales* であつて、それには實體、持續順序、數及びその他の觀念が屬する。然るに後者に就いてデカルトは次の如く言ふ。「例へば、我々が無からあるものを作り得ないといふとき、我々は此の命題は實在する事物若しくはある事物の性質であらうとは信じない、むしろ我々の精神の中に座を有する永遠的眞理と見做し、それを共通觀念 *notions communes* 或は格率 *maxime* と名付ける」と言ひ、且つかゝる種類の觀念として「同一のものが同時にあり且つないといふこと、生じたものが生じ得なかつたといふことは不可能である」「思惟するものは、それが思惟してゐる限り、存在し得ないといふことは不可

能である」等の命題が擧げられてゐる。しかもデカルトは、かゝる命題は他にもあるが、極めて多數あるが故に一々列擧し得ざるのみではなく又その必要もないと語り「これ等のものは共通觀念と呼ばれる眞理であるから、多くの人々によつて極めて明晰且つ判明に認識されることはたしかである」と言ふのである。^{註三}

これ等の叙述よりすれば共通觀念とは實在的事物の認識を示してゐるのではなく、全く悟性内に於ける形式的認識であつて、しかもその眞理性の徴表は即ち明晰判明であるといふことになるであらう。然しこれ等の規定もなほ十分明確であるとは思はれない。第一に實在的事物に關する一般觀念として擧げられてゐる實體、持續、順序及び數等の觀念は共通觀念とは如何なる徴表によつて區別されるのであるか。前者は單一の概念であり、後者は命題であるといふ單なる形式的區別は少なくともデカルトに於ては妥當しない。しかも「無からあるものを作り得ない」といふときそれは因果性の範疇を示し「同一のものが同時にあり且つないといふことは不可能である」とは持續の範疇を示すものではないか。或は又「思惟するものは思惟してゐる限り存在する」といふならば、かゝる共通觀念は思惟性的實在に關する命題ではないか。さればこれ等の諸觀念は共に悟性によつて生み出されたる思惟の形式的原理であつて、內的にせよ外的にせよ實在に適用し得る悟性概念と考へられるのではないか。随つて、こゝに示される一般觀念と共通觀念との區別は十分に明確ではないといはざるを得ない。

デカルト自身「精神指導の規則」の中に於てこれとは全く異なつた觀念の分類を與へてゐるのである。それによれば、第一の觀念は純粹に悟性的な單純觀念であつて、自然の光に依り悟性が純粹に認識するもので認識、疑、無知、意志活動等の觀念である。第二は純粹に物體的な形狀、延長、運動等の觀念。第三は共通的なものであつて存在、統一、持續、共通觀念である。^{註三}こゝに示される觀念の分類は觀念の關する對象の種類によつてなされてゐるのであるが、そのことは觀念は常にある對象（悟性の裡にあるにせよ外にあるにせよ）に關するものであることを前提してゐる

明證と神について

る。即ち上の分類の中の第一は思惟する實體（精神）に關はる觀念、第二は延長的實體（物體）に關はる觀念、第三は精神と物體との兩者に共通的に關はるものと考へることが出来るのである。この觀念の分類はデカルトの實體の思想に對應しより妥當的な觀念の體系的分類を興へるものと考へることが出来るであらう。然し、こゝで第一の諸觀念のみが自然の光に依る悟性の純粹認識であるとされるのであれば、それはデカルト本來の思想よりして明に不當である。何となれば「自己が存在すること」（存在の觀念）、「自己が思惟すること」（思惟即ち認識の觀念）、「三角形は三つの直線よりなる、球は一つの面によつて圍まれる」（形状の觀念）は先に示された如くすべて一樣に理性の光に依る直覺的命題となされたからである。随つて上の三種の觀念は總て自然の光に依る明晰判明なる觀念と解されなければならぬ。更に我々は「哲学原理」の中に次の如き叙述を見出し得る。「思惟はある共通觀念を見出すのであり、それは思惟がそこに適用されてゐる間はその眞理が疑はれないであらう如き絶對的にそれを信ぜしめる證明を構成する。例へば思惟はその中に數、形状の觀念を有する、思惟は又その共通觀念の中に、若し他の相等的しい量に他の相等的しい量を加へるならば全體は相等的しいとか、又はかゝるものと同様に明晰判明なる他の多くのもの——それに依れば一つの三角形の三つの角の和は二直角に等しいことが容易に證明される如き——を見出す」^{註四}こゝでは數、形状等の觀念又は數學的公理の如きものは總て共通觀念となされてゐるのであつて、こゝには「規則」の中に見出される如き三種の觀念の區別はない。

随つて、デカルトの名著に於ける諸觀念の構成——それは先に示した如く明確に體系づけられてゐない——と「精神指導の規則」に於けるそれとの間には明に思想の發展的推移が認められる。しかもそれは單に觀念の分類に關はるものではなくより根本的な意味を含むが如く思はれる。我々はそれを「ところ」で此の共通觀念は純粹なる悟性によつても物體的なるものの形象を直觀する悟性によつても認識される」^{註五}なる簡單な表現の中に看取することが出来るよう

に思ふ。こゝで「物體的なるものの形象を直観する悟性」とは一體如何なるものであらうか。我々はより一般的な用語に従ふならばそれは感性的直観であると考へるより外はないであらう。しかも上の表現に於て、同一の共通觀念が純粹悟性及び直観的悟性に依つて知られるのではなく、ある共通觀念は純粹悟性により、他のある共通觀念は物體的形象を直観する悟性によつて知られると解す可きであるが故に、共通觀念はその起源の上からして純粹悟性及び形象直観的悟性の二つから生じて來ると考へられる。

デカルトに依れば感性的直観は所謂 *imagination* 即ち臆測のはたらきであり、隨つて正しい認識を與へるものではない。「此の蠟の一片が何であるかを直観によつて理解するのではなく、それを知るのは悟性あるのみである」と主張されるのである。かゝる主張はデカルト哲学の思想的展開の中に於ては彼の根本思想よりしての必然的歸結であるとも考へられるであらう。彼の哲学的思惟の始點をなす方法的懷疑は感性的なるものへの疑ひより發し、しかもそれは感性的なるものから精神の解放、精神の淨化であると解することも出来る。而してかゝる懷疑の究極的に於て到達されたコギトなる第一原理——それは思惟の原理に他ならない——より一切の認識が演繹されなければならないとすれば一切の存在は悟性内の思惟的觀念に歸し少なくとも感性的存在の認識への通路はない。こゝに合理論の一般的な困難を見出すことが出来るであらう。この困難を免れんとすれば、認識の原理となるべきある觀念は何等かの形で外的存在より獲られたものでなければならぬ。デカルトの「物體的なるものの形象を直観する悟性によつて知られる共通觀念」とはかゝるものを意味するとも解される。かゝる思想は純粹悟性概念（範疇）と時間、空間の感性的直観の形式を區別するカントの認識論に於て明確にされるのであるが、デカルトに於ては僅に「精神指導の規則」の中に暗示されてゐるにとゞまり、本來的に兩者は區別されてゐないと考へざるを得ない。

隨つて、デカルトによつて示される上述の諸觀念は總て思惟の純粹觀念であり、一般觀念も共通觀念も或は普遍觀

明證と神について

念も全く明晰判明なる原理によつて成立するものと考へることが出来る。

それではこれ等の諸觀念と先に擧げた自然の光に基づく直覺的命題との關係はどうなるであらうか。それは前述の事柄よりして明なように完全に同一である。即ち自然の光による直覺的命題は同時に明晰判明なる純粹觀念である。例へば「無は如何なるものにせよ、存在するもの、創造者たり得ず、且つ最も完全なものの結果若しくは依存物たり得ないことは自然の光によつて明白である」^{註八}こゝで示される命題は自然の光による直覺的命題であるが、同一の意味を有すると考へられる命題は他の箇所でも公理若しくは共通觀念として擧げられてゐる。即ちそれは「如何なるものも、又現實に存在する如何なる完全もその存在の原因として無若しくは非存在的事物を有し得ない」^{註九}と言ふのである。

随つて、自然の光による直覺的命題及び爾余の諸觀念は總て明晰判明なる純粹觀念であると考へ得るのであるが、これ等の諸觀念は觀念の認識論的機能に關する論理的考察より導き出されたものと見ることが出来るであらう。それに對しデカルトは觀念をその起源の上から分類し三種の觀念を區別する。第一は自己と共に本具的なもの、第二は外來觀念、第三は作られた若しくは發明された觀念である。^{註十}三者の中第二及び第三の觀念は外的事物の存在に基くのであるが、それ等はまた結局は人間の本性によつて教へられたものに他ならない。こゝで本性とは「自己をしてそれを信じさせるように導くところの或る傾向 inclination を意味するのであつて、それが眞であると自己をして認めしめる自然の光を意味するのではない」^{註十一}といはれるものである。故に結局、觀念はその發生的起源の上から二種類に區別され、一方は自然の先に依る本具觀念、他は人間の本性的傾向に根ざす外來觀念であるといふことになるであらう。この本具觀念は、感性的知覺より生ずるものではない、我々によつて作られた若しくは複合された觀念ではない、といふように否定的にのみ規定されて居り、それ以上の内容的規定は與へられてゐない。しかし上の如き否定的規定よ

りして、本具觀念とは思惟の中にのみ存し且つ成立する單純觀念であると言つてもいゝであらう。しかも本性的傾向と自然の光とが對置され、前者に外來觀念が對應せしめられるのであれば、必然的に本具觀念は自然の光による直覺的な純粹觀念であると解すことができる。

ところでデカルトが、かゝる本具觀念を説くのは觀念の發生的起源を明にせんとするものに他ならないが、しかも本具觀念をもつて「學習によつて獲られたものではなく、我々と共に生れる *naissant avec nous*」^{註十三}といはれるとき、それは所謂生得的に我々の精神に當初より具つてゐることを意味してゐる。然しかゝる思想はガツサンデイ等によつてなされる如く直ちに經驗論的若しくは感覺論的立場よりの反駁を受けざるを得ない。デカルトはそれに對し次の如く答へる。「自分が或る觀念は我々と共に本具的であるといふ場合、若しくはそれが自然的に我々の心の中に獲得されてゐるといふ場合には、その觀念が常に我々の心の中にあるといふのではない、何となればそのようなものはないから。むしろ單に我々の中にそれを産み出す能力があることを意味する」^{註十四}かゝる觀念を産出する能力こそ自然の光、若しくは直覺であるといふことが出来るであらう。随つてデカルトの本具觀念は發生的に先天的なる意味より次第に論理的なアプリアリの方向へ接近してゆくものと考へられるのである。

デカルトはかゝる本具觀念の例としては、第一原理の前提となるべき極めて單純な觀念即ち、思惟、確實性、存在の如きものを擧げるのみであるが、前に述べた本具觀念の徵表よりすれば今や凡ての直覺的な純粹觀念及び神、自我、物體若しくは物體的なるものに關する諸觀念等も總て本具的と考へられることになるのである。

以上、デカルトの觀念についての思想の中心とその根本方向を明にしたつもりであるが、デカルトの思想自體未だ體系的でもなく且つ論理的に齊合的でもない。然し我々はこれ等の斷片的思想の中にカントへの問題と通路とを見遁してはならない。それは一言にして言ふならば認識能力の反省と、純粹觀念の構成である。前者は自然の光、直覺（

明證と神について

悟性)であり後者は本具觀念の體系であるが、かゝる觀念の眞理性の徴表は明晰判明即ち明證の原理に他ならない。

註一 Principes I 49°

註二 Principes I 50°

註三 Règles XII

註四 Principes I 13°

註五 Règles XII

註六 Méditations II 6°, 9°

註七 デカルトは以上の觀念の外に普遍觀念 *universaux* をあげ類、種、差違、固有、偶有の五つの觀念がそれであるといふ。

(Principes I 59°) これ等の觀念は二つ若しくは二つ以上の事物の關係を示す一般的範疇とみなし得るであらう。

註八 Principes I, 18°

註九 Réponses aux Ob. II ノン・デカルトはメルセンヌの要求に應じ幾何學的形式による三種の神の有在の論證を示してゐる。

この論證には十個の公理 *Axiome* 即ち共通觀念が前提されてゐる。

註十 Méditations III 7°

註十一 Méditations III 9° なほかゝる傾向は意志によつて引き起されるものであると言はれる。(Méditations IV 10°)

註十二 Méditations III 13°, 14°

註十三 Principes I 10°

註十四 Réponses aux Ob. III 52°

註十五 アムランはデカルトの本具觀念を次の如く分類してゐる。第一、精神はそれを改變し得ず、隨つて精神によつて必然的な觀念—神、自我、物体の觀念、第二は普遍的な觀念、例へば共通觀念の如きもので特殊な事物によつては説明されないもの、第三は幾何學的觀念(物体的なるものの觀念)で感官を通じて外的存在から受け取られたものではない。

(C. Hamelin : Le systemu de Descartes P.175)

三 演繹的認識——記憶と神

デカルトに依れば、神は無限、永遠、不動、全智、全能つまり凡ゆる完全を具有する無限にして獨立なる實體である。^{註一}また、凡ゆる善と眞との源泉、凡ゆる事物の創造者、^{註二}永遠的眞理の創始者であるとされる。^{註三}これを一言にして言ふならば、神は最高完全なる存在に外ならないといふことになる。^{註四}随つて、神は第一に世界或は凡ゆる存在の創造と維持とを司る超越的主宰者であり、第二には最高の善にして、しかも凡ゆる善の根源である。第三には神は凡ゆる眞理及び確實性の源泉、随つて認識の源泉と考へられる。蓋し、總ては神に依存するが故に、凡ゆる事物、凡ゆる觀念は根源的に神に基づくものに外ならない。しかも神は欺くものではないが故に、我々が明晰判明に知るものは總て眞なることが保證されるのである。かくて「自己は極めて明白に凡ゆる知の確實性と眞理とはたゞ眞なる神の認識に基くことを知る」と主張するに至るのである。^{註五}ところで既に述べた如く明晰判明即ち明證が眞理の一般的原理となされたのであるが、この明證の原理と上の神の認識とは如何なる關係におかれるのであるか。換言すれば「我々が明晰判明に知るものは凡て眞である」といふ原理と「凡ゆる確實性と眞理とはたゞ眞なる神の認識に基く」といふ命題とは如何にして兩立し得るのであらうか。

この問題に關して直ちに次のような反駁を加へることも出来るように思はれる。即ち、凡ゆる認識は神の認識に基くとするならば、我々は神の認識を有しない限りに於て如何なる眞理をも確實に知ることが出来ない。随つて、デカルトが神の認識に先立つて既に確立した「自己は思惟するものである」といふことさへ實は確實に知り得なかつたのではないか、^{註六}といふ反駁である。

たしかにデカルトは先づ第一にコギトの第一原理を確立しそれよりして神の認識に進むのであるが故に、今に到つ

明證と神について

て更に神が認識の基礎であると主張されるとすれば、上述の反駁は一應正しいとも思はれる。しかも、第一原理の認識の原理若しくはその眞理性の徴表は明證の原理なるが故に、上述の反駁は結局眞理若しくは確實性に關する明證の原理と神の認識との間に於ける循環的矛盾註七の問題に歸着することになるであらう。

ところで、上述の反駁に對しデカルトは次のような答を與へる。「自分が、先づ第一に神が存在することを知らなければ、何物も確實に知り得ないと語つた場合には、自分は明確な用語でそれ等の結論の知識 *la science de ces conclusions* —— それについて我々は何處からそれ等を導き出したかの理由についてはそれ以上思惟しないとき記憶が再び我々に思ひ出させるのである—— についてのみ語つたのである。蓋し第一原理若しくは公理の認識は辯證家によつては知と稱されないのが普通であるから」註八こゝで結論の知識と言はれるものは、推論によつて獲られた知識と解されるのであるが、それはまた原理及び公理等から推論的に演繹されるといふ意味に於て演繹知と稱し得る。隨つて、第一原理及び公理の如きものが結論の知より區別されるとすれば、この區別は直覺知と演繹知との區別に外ならないと考へ得るであらう。デカルト自身後に次のような規定を與へるのである。即ち演繹については「確實に認識された他のあることから必然的に歸結する總てのものと解する」となし、直覺と演繹との區別に關しては「後者は運動、換言すれば或る種の繼起が考へられるが、前者はそうではない。なほその上直覺に必要な現前の明證は演繹には必要ではなく、むしろ演繹は自己の確實性のある意味で記憶から借りて來る」註九と言ふのである。

以上の叙述からすれば、第一原理、公理等の直覺知は自然の光に依る明證の原理によつてその眞理性が保證される。それに對して、それ等より繼起的推論によつて導き出される演繹知は記憶を必要とし、しかも此の記憶によつてその確實性が維持される。換言すれば明證は直接的直覺知の確實性の原理としては十分であるが、間接的繼起的な演繹知に關してはその確實性の根據として記憶が必要とされる。或は、かゝる演繹知の中に含まれる現前的ならざる眞

理の不變的明證性を保持するために記憶が要求されるといふことになるであらう。註十

然しこれのみでは演繹的認識に於ける記憶の機能は必ずしも十分明確とは言へないであらう。即ち、演繹知に於て記憶がはたらくといふことは演繹的推理に前提されてゐる直覺知が推理に際しても記憶に依つて保持されてゐるといふことであらうか、それとも演繹知が運動又は或る種の繼起を含むといふならば、此の繼起的運動の持続性を支へるものとして記憶が必要とされるのであらうか。若しくは上の二つの場合を共に含むのであらうか。デカルトの叙述よりすればこの點は一義的に明確とは言ひ得ないと思はれる。

然しそのいづれの場合にせよ、記憶が演繹的認識に必要であるとしても、少なくとも記憶自體が演繹知の確實性の原理若しくは根據であるとは言へぬ。デカルトは「演繹は自己の確實性を或る意味で記憶から借りて來る」といふような表現をしてゐるのであるが、嚴密に言ふならば、確實性を記憶から借りるのではなく（蓋し記憶は單に表象の持續若しくは再生の機能に他ならない）單に記憶の補助によつて確實性を確保すると考へざるを得ないではなからうか。換言すれば記憶は演繹知の確實性若しくは眞理性の原理——それはデカルトに於ては明證の原理であると考へる外はない——を推理の過程に於て維持するといふ補助的機能を有するのみであると考へる他はないではなからうか。

以上の問題は暫く措き、デカルトの言ふ如く直接的現前的な直覺知は人間知性自身の明證の原理に基づき、推論的間接的な演繹知は想起を必要とするが故に記憶の確實性を保證するものとしての神の認識に基づくと考へるならば、明證の原理と神の認識との循環的矛盾は一應解決される様に思はれる。然し問題はなほそれ程簡單ではない。

先づ記憶又は想起の概念によつて演繹知を説明するデカルトの方法は著しく心理的であると考へざるを得ない。註十一このことはデカルトの方法的懷疑が亦著しく心理的であることと相對應する。しかし明證の原理と神の認識の原理との循環的矛盾を回避せんがために後者に記憶の概念を結合したのであれば、それは何としても牽強附会の感なきを得な

明證と神について

い。然し他面に於て再びデカルトの方法的懷疑より出發する彼の思想過程より見れば必ずしも唐突にして便宜的な概念の導入ではないとも考へられる。蓋し記憶は彼の哲学の出發點に於て既に特殊な意味を有してゐたと考へられるからである。^{註十二}デカルトは「自己は虚偽によつて充たされた自己の記憶が自己に示す凡ゆるものに就いては何物も存在しなかつたと決心する」といふとき、彼の方法的懷疑は記憶の不確實性に向けられてゐる。しかも演繹知がかかる不確實な記憶を要するのであれば、その不確實さは他の何ものかによつて補足されなければならぬ。こゝに必然的に神が要請されることになるとも考へられよう。

随つて記憶概念の導入はデカルトの思想過程より見て或る必然性をもつと考へられるのであるが、單にそれだけのことを以つてして論理的妥當性を承認することは勿論出來ない。第一に先に述べたように記憶は單に演繹知の確實性の補助的機能を有するのみであるとすれば、此の記憶の精確さを保證する神の認識も亦演繹知の眞理性の必要條件ではあつても決して十分條件ではない。しかも眞理若しくは確實性の原理といはれる限り必要且つ十分でなければならず、随つて單なる必要條件をもつて原理と見做すことは誤と言はなければならぬ。

しかも記憶想起の如き心的事象の確實さが神の認識に依つて保證されるといふが如きは論理的には全く無規定的であると考へる外はない。例へば「事柄が眞であることを斷定せんが爲には、それを明晰に知つたといふことを想起すること^{註十四}で十分であるが、そのことは神が實在し神が欺瞞者ではないといふことを我々が知らなければ十分ではない」といふ場合、こゝでも想起と神の認識との關係は決して論理的に明白にされてゐない。その上、若し明證的直覺知の想起が無規定的に神の認識に基づくとすれば、かゝる直覺知に基づく演繹的認識は神の認識を有する限りに於て無條件的に確實性を有することになるであらうし、神が實在し且つ欺瞞者ではないことを知る限り一切の推理的誤謬は存しないことになるであらう。そのみではなく「神が實在し且つ欺瞞者ではない」といふことが眞理であれば、かゝ

る神の認識を有すると否とに關はらず一切の明證的直覺知に基く判斷は確實性を有し、隨つて此の場合にも誤謬は存し得ないことになるであらう。

第三に「第一原理から直接に推論される命題は考へ方の相違によつて或は直覺により或は演繹によつて知られるといふことが出来る。然し第一原理自身はたゞ直覺によつてのみ知られる、之に反して遠く離れた結論は演繹に依つてなければ知られない」といふのであるが、この思想の内容的検討は別として、少なくともデカルトに於ては明證を原理とする直覺知と神の認識を必要とする演繹知とは決して絶對的區別を有しないことが知られる。(此の兩者の區別の曖昧さは異つた形でホッパスが指摘してゐる)^{註十五}然りとすれば、直覺知と演繹知とを區別し前者は明證の原理に基き後者は神の認識に基づいて眞理性を有するといふことは、もはや嚴密な意味に於ては維持されないと云ふより他はない。しかもデカルト自身「自分が、先づ第一に神が存在することを知らなければ何物も確實に知り得ないと語つた場合、自分は明確な用語でそれ等の結論の知識についてのみ語つた」と主張するにも拘はらず、彼の多くの叙述についてみれば必ずしも「明確な用語」とは言へない表現に屢々出会ふのである。むしろ「自己は極めて明白に凡ゆる確實性と眞理とはたゞ眞なる神の認識に基づくことを知る、かくて自己が神の認識をもつ以前には自己は如何なる他のことをも完全に知り得ない。且つ自己はそれを知りたる現在に於ては無限の事柄に關して完全な知を獲得する方法を持つ。單に神に屬するものについてのみではなく、實在に關はりが無いが幾何学的證明の對象として役立ち得る限りに於て物體的本性に屬するものについても。」^{註十七}の如き叙述よりみれば神の認識といふ原理は演繹知のみならず直覺知即ち凡ゆる知の確實性の根據となされると解せざるを得ないように思はれるのである。

かくて直覺知と演繹知とを區別し後者に記憶概念を結合して明證と神の認識なる原理との循環的矛盾を解決しようといふデカルトの企圖は論理的に極めて困難であると考へざるを得ない。明晰判明は依然として眞理一般の原理でな

明證と神について

ければならず「我々が明晰判明に知るものは眞である」といふ格率が妥當しなければならぬ。それにも拘はらずなほ神を導入すべきであるとすれば神の認識に基づく別個の明證が考へられなければならぬ。デカルトはある箇所に次の如き注意すべき叙述をなしてゐるのである。即ち「明晰若しくは明證は——それによつて我々の意志が信ずるよ
うに動かされるのであるが——二種類あることが注意されなければならぬ、一方は自然の光から生じ他は神的恩寵
grâce divine から發する」^{註十八}からデカルト解釋の一方の端緒が見出されるように思はれるのであるが、それは
第四節以下に於て觸れるところがあらう。

註一 Méthode IV, 40 Méditations III, 15° Réponses aux Ob. V, 34°

註二 Principes I, 22° VI, 206°

註三 Lettre XLV, LXXVII

註四 une Être souverainement parfait, Être tout parfait (Méditations III, 23°, 25° Principes I, 14, 16°, 18°

Réponses aux Ob. I, 5° Réponses aux Ob II, 64° Réponses aux instance 11° Lettre VI)

註五 Méditations V, 9°

デカルトに於ける神の認識論的意味は他に次のような形で示されてゐる。「我々が永遠的と稱する形而上的眞理は他の凡ゆる被造物と同様に神によつて設立され且つ全くそれに依存してゐる」(Lettre LXXI)「實に神の實在は第一にして存在し得る凡ゆる眞理の中で最も永遠的であり、そして他の凡ゆるものが生ずる唯一のものである」(Lettre XLVIII)「神は天地を創造し且つそこに含まれる凡にゆるものを創造した、その上神は我々がそれを知るあり方に於て明晰判明に知る凡ゆるものを作り得る」(Réponses aux Ob. II, Raison, (Corollaire))^{十九}等の叙述に示されてゐる神の認識論的意味と「眞理の確實性は神の認識に基く」の意味とは、嚴密に言へば區別されなければならぬ。前者に於ては神自体が明晰判明なる永遠的眞理の創造者たることを示してゐるのであつて、神が眞理の形而上的原理として語られてゐるものに外ならない。それに反して後者は「神の認識」が眞理の認識原理たることが主張されてゐる。人間の認識について言へば前者は超越的、後者は在的にはたらくと考へることが出来る。デカルト自身二つの區分を明確に與へてゐないと思はれ、こゝにも彼の思想の混亂があると思はれるが、我々の當面の問題は、認

- 識原理としての神に關するものである。なほ此の區別は多くの研究者によつて余り注意されてゐないようである。例へばデカルトに於ける神の機能を第一に認識論的に確實性の保證、第二は精神的及び物體的な世界の關聯を媒介する形而上的意義、第三は道徳の原理であるとなすウインデルバンツ（Windelband: *Gesch. d. n. Phil.* Bd. I S. 187, 192）に於てもそのことが言へよう。
- 註六 これと類似の反駁は *Objection III*, 8° に見出される。
- 註七 我々は明晰判明に知るが故に神の存在を斷定する。隨つて、神について確信するに先立ち明證的に知られる凡てのものは眞であるとして斷定するならばそれは循環論である（*Ob. IV*, 54°）
- 註八 *Réponses aux Ob. II*, 22°。
- 註九 *Règles III*
- 註十 *Gilson: Descartes et la métaphysique scolastique* P. 26
- 註十一 事實デカルトとブルノーの間に交はされた記憶によつての問答は極めて心理的である。（*Lettre LVII, LVIII*）
- 註十二 デカルトの本具觀念の思想は屢々プラトンの想起説に關聯せしめられる。（例へばターノー・フイツシャー、ハイムゼー、*Leibniz S.* 116）
- 註十三 *Méditations II*, 2°。
- 註十四 *Réponses aux ob. VI* 63° 同様な思想は *Méditations V*, 7°, 8° *Méthode IV*, 7°, 8° *Principes I*, 13° に詳く語られてゐる。
- 註十五 *Règles III*
- 註十六 「直觀すること即ちある觀念を有することと悟性によつて知ること即ちある事物が存在することを推理によつて結論することとの間には大きな相違がある、しかしデカルトは如何なる点でそれ等が異なるかを我々に説明しなかつた」（*Ob. III*, 21°）
- 註十七 *Méditations V*, 9°。
- 註十八 *Réponses aux Ob. II*, 30°。

明證と神について

四 實在的認識と神

デカルトに於ては第一原理は實在の認識を與へるものであるが、共通觀念の如きものは實在的なるものゝ性質ではなく我々の思惟の中に坐を有する永遠的眞理であるとなされた。^{註一}随つて我々はデカルトに依れば實在に關する知と然らざる知との二種類が區別されることを知り得るであらう。然し第一原理は實在の認識を與へるものであるが同時に直覺知となされるところよりしても明なるように上の兩種の知は演繹知と直覺知との區別に相對應するものではない。^{註二}

ところでデカルトは凡ゆる被造物を二種類に區別し、一方を形而上的、^{註三}數學的、道德的眞理に含まれる如き本質的存在となし、他方を悟性の外に置かれたる特殊の實在的事物であるとする。^{註四}こゝで言ふ凡ゆる被造物とは存在一般であり即ち實在的なるものと解していいであらう。随つてそれに應じて實在の認識も二種類あり、その一は必然的な悟性的存在に關り、他方は可能的な外的存在に關はる。前者は純粹に悟性内に於て、共通觀念若しくは公理の如き永遠的眞理（それは直覺知である）を基礎にし演繹的推理によつてなされる。それが即ち、形而上的眞理、數學的眞理若しくは道德的眞理に外ならないと考へることが出来るであらう。かゝる演繹的認識は記憶を必要とし、此の記憶の不完全を補足するものとして神の認識が要求されたのであつた。我々は先に此の記憶と神の認識といふ原理との關係は論理的に無規定的なることを指摘したのであつたが、この思想を他の側面から考察して見よう。

その手懸りはデカルトの時間の思想であるが、彼はそれに関して次の如く主張してゐる。「時間の諸部分は相互に依存もしないし又同時に存在するものでもない」^{註五}或は「現在の時間はそれに直接先行する時間に依存しない、それが即ち最初にそれを生み出したと同様な原因が一つのものを維持する爲に必要な理由である」^{註六}これ等の叙述によれば、

時間的持続は時間の中に成立の根據を有しない、随つてあるもの、時間的持続はそのもの自體に於て成立するものではないといふことになるであらう。この思想は著名なデカルトの連續創造の原理註六に直接つながり、そこより神の存在の論證の一つがなされるのである。註七

ところで先に述べたように演繹知に必要な記憶は演繹的推理に際しての直覺的明證の保持若しくは推理的連鎖の繼起的結合の紐帶となるのであるとすれば、そのいづれの場合にせよ記憶は時間内の持続に他ならないと考へることが出来るであらう。随つて、こゝに於てかゝる記憶といふ心的現象の持続の原理として神が要求され、演繹知の確實性は神によつて保證されるといふことになるであらう。

然し、デカルトに於ける持続 *durée* の觀念は既に觸れた如く、存在、統一、共通觀念と共に純粹に悟性的なるものにも、物體的な存在にもかゝるものと考へられた。デカルトは言ふ「自己は現前してゐず同時にちはや存在しないと想像し得る他のものに依り如何にして一事物が維持されることが出来るかを理解し得る程鋭敏ではないといふことを告白する」註八随つて持続は事物自身の中に於て成立するのでもなく又我々の中にあるものでもない。結局神は凡ゆる事物の創造者であり且つ維持者である。随つて外的實在に實在性と持続性を附與するの神に他ならない。

純粹に思惟内に存在する本質的存在は明證の原理によつて認識されるのであるが、思惟の外なる外的實在の認識に於ては、その認識可能の根本的制約としてその實在的持続性が保證されなければならない。かゝる實在的持続性を維持するのは創造と維持との同一的原因としての神に他ならず、随つて神は外的實在の認識可能の根據といふことになるであらう。ブートルーはかゝるデカルトに於ける外的實在の認識に於ける神の意義を強調する。即ち彼は「知的明證より高い確實性の原因はないと假定しよう、その場合には自己の思惟及びその對象即ち自己の思惟の中に現はれる限りに於ける本質以外の何等かの他のものが實在するか否かを知ることが決して許されないであらう」と主張し「そ

明證と神について

れ故に明證なる規準はそれ自身不完全である、何となればそれは實在に關係しないからである」^{註九}と言ふのである。

以上の如く解すれば實在なるもの一般についての認識は持続といふ概念を介し神に結合されるように思はれる。即ち、純粹に思惟的實在に關しては記憶といふ心的機能の持続であり、思惟外の外的實在については對象的持続がそれである。然し此の兩者の持続が果してその内容的意味に於て同一と言ひ得るであらうか。明にそうではない。蓋し前者に於ける持続は記憶といふ心的作用の持続であるが、後者に於ける持続は外的事物の實體的持続に他ならない。^{註十}しかも前者に於ては演繹知が如何にして確實性を有するかといふ認識の問題が知的明證の持続（記憶）によつて説明されるのであるが、それに對して後者に於ては外的實在の對象的成立の根據が神による持続によつて示されるのみであり、かゝる外的實在の認識の確實性の根據はそれによつて明にされるのではない。随つて、前者に於ける持続概念は心理的認識論的であるが、後者に於ては存在論的形而上的であると考へざるを得ない。或は又前者に於ては神は認識論的原理と考へられるが後者に於ては全く形而上的原理と考へざるを得ないであらう。随つて、同一の意味に於て神を實在一般の認識の確實性の原理と考へることは困難であると言ふより外はない。カント的によつて外的存在は延長的實體であると考へられるならば、かゝる存在の認識に於ける對象的成立の根據は持続性よりもむしろ空間的直觀に求められなければならないであらう。それに對して記憶的持続は意識内の現象として時間的であると考へられなければならないと思はれるのである。かくて持続の概念に基く實在一般の認識に於ける神の意義は論理的に齊合的ではないのみではなく、外的存在の認識の確實性はそれによつては明になし得ないといふ外はない。

それでは外的存在の認識の確實性は如何にして根據附けられるか。我々はこの問題についてのデカルトの思想を明らかにする爲に彼の誤謬論に觸れなければならない。

さて、デカルトが方法的懷疑を通じて追及したのは確實性の原理に外ならない。それでは確實性とは何を意味する

か、と言ふならば、それは又判断の眞偽に關はるものと考へられる。随つてデカルトのこの確實性の意味を明にする爲に判断は如何にしてなされるか、問はれなければならぬ。この問題に直接の端緒を與へるのが即ち彼の誤謬論である。

デカルトは言ふ「ところで主たる誤謬、しかもそこに見出され得る最も普通のもは自己の裡に在る觀念が自己の外にあるところの事物と類似若しくは一致してゐると自己が判断するところに成り立つ註十一（傍點筆者）こゝで主たる誤謬と言はれてゐるように總ての誤謬が觀念と外的事物との間の類似若しくは一致の判断に於て成立するのではないが、兎に角判断一般に誤謬の可能性が存すると考へられる。蓋し「單純な事物はそれ自身に於て知られ且つ決して虚偽を含まない」註十二と言はれるからである。即ちこゝで單純な事物とは判断に對して、單純な思惟、想像、意志若しくは感性等であり、かゝるもの自身の中には誤謬はないといふことになる。

それでは判断は如何にして成立するか。デカルトに依ればそれは悟性と意志との協働によるものとなされる。悟性の参加しないところに判断はなく、悟性に依つて知つたものに意志が同意を與へ若しくはそれを拒否することに於てはじめて判断が成立する。随つて意志が悟性の知る領域を越えて悟性の知りたるものに肯定又は否定を與へる場合にのみ誤謬が生じ得ることになるのである。註十三しかも悟性の能力は有限的であるが、それに反して意志の能力は神的意志の如くある種の無限性を有し、随つて意志の同意は屢々悟性の明證知の範圍外に迄擴大される。かくて誤謬は根本的に我々の自由意志の悪用に基くといはれるのである。註十四

以上のようなデカルトの誤謬論に依れば、觀念の眞偽即ち觀念の眞理性と判断の確實性とは明に區別されなければならぬ。蓋し、觀念は何に基くによ、なほ意志の協働を含まず、随つて判断を構成するものではない。その限りに於て誤謬を含まない。デカルトは「悟性に依つては自己は何物もまた如何なるものも確信せず、單に自己が肯定し若

明證と神について

しくは否定し得るところの事物の觀念を認識するのみである」と主張するのである。^{註十五}

かくて、判斷は悟性と意志との協同に於て成立するとすれば、判斷の確實性は悟性のよく保證し得るところではない。意志が悟性の明證知の範圍を超えるときに誤謬が生れるとするならば、判斷の確實性は意志が悟性の明證知に従ふことによつてのみ確保されるといふことになるであらう。わけても外的實在と觀念との一致不一致を表現する判斷——それは外的實在の認識であるが——が極めて誤謬に陥り易いといふことは感性的知覺の混亂にもかゝらず意志が内的觀念との一致不一致を主張するに依るといふことになる。こゝに於て外的實在の認識に對する神の機能は判斷に於ける意志の越權を抑制し悟性と意志との一致を保證するといふことになるであらう。

デカルトに依れば、誤謬の原因は神ではなく、單に人間の缺陷 *defectus* に基く。神は善にして欺くものではない、のみならず我々に眞偽の區別をなす能力を與へた。しかし神が我々に與へた能力以外のものを我々は認識し得ないから、悟性は誤謬の原因ではない。それに對し意志はその種類に於て完全に於て無限なるが故に、意志も亦誤謬の原因ではない。誤謬は意志が明晰に知られた悟性の知を越える場合にのみ起り、隨つて、判斷の眞理は明晰判明なるものを肯定することに於て成立し、曖昧にして混亂せるものを肯定する場合には誤謬的判斷が生れる。かくて知——即ち確實なる判斷——の形成を導くのは結局意志であり、かゝる意味で確實性の原理は意志に歸着するといふことになるであらう。^{註十六} 然し人間の意志は神的意志の如くある種の無限性を有するが其の適用に於ては不完全である。隨つて「實際自己の意志は根本的に不完全なることを自己が知る故に、自己は如何にして意志と悟性とを一致せしめ絶對的眞理自身に到達し得ることを確信し得るか」と問はれるのであるが、かゝる意志と悟性との一一致の爲には神が要求されるのである。^{註十七}

ところで、上の思想は悟性的觀念と外的事物との間の一致若しくは類似に關する判斷のデカルトの言ふ主たる誤謬

から導き出されたものであるが、勿論判断はかゝるものに限定される可きではなく更にリアル註十八の指摘するように觀念相互の關係に於ても成立すると考へざるを得ない。随つて、デカルトが先に結論の知若しくは演繹知と稱したものは又一般に判断であると解されるのである。註十九されば上のデカルトの判断についての思想から言へば一般に結論の知若しくは演繹的認識——それは悟性的本質存在たると悟性外の實在たるとを問はず一般に實在の認識に關はるものと考へられる——は悟性と意志との協働に基くものとして、その確實性の根據は神に於て見出されるといふことになるであらう。

然し上の如き意味に於ける神の機能が、果して十分に論理的に認識的規定たり得るかと言ふならば、再び否と言はざるを得ない。蓋し、判断は悟性と意志との協働に於て成立するといふ場合意志の缺陷を神が補足するといふことは如何なる意味に於てあるか。それは記憶の不完全を補足するといふ場合と共に一の神秘であるといふより他はない。しかも神が意志の越權を制し悟性と意志との一致を保證するのであれば、實は根本的に誤謬は存在し得ず、少なくとも悟性的明證に基く判断である限りに於て完全な確實性を有し得る。随つて、むしろ明證の原理にして十分な確實性の根據たり得ると考へざるを得ないではないか。

ところで前節に於て我々の知つた所によれば、演繹知は記憶の參加を必要とし、記憶の不完全を補足するものとして神の認識が要求された。こゝでは神は判断に於ける意志の不完全性を補足するものとして判断に於ける確實性の根據とされたのである。此の兩者に於ける神の認識論的意義は果して同一と言ひ得るであらうか。勿論同一ではなく、むしろ全く別種のものと言はざるを得ない。前者に於ける説明はより心理的であり後者に於けるそれはより形而上的な認識の説明と考へられるが共に論理的には無規定的であると言はなければならぬ。デカルトは極めて無雜作に「我々はたとへ我々の判断が眞であるとしても、明白に知らざるものを判断する場合にのみ誤る、そして屢々欺くのは我

明證と神について

々の記憶である」^{註二十}と語るのであるが、この表現よりしてもデカルト自身の用語に於てもその内容規定の上からしても彼の思想は明確に論理的であるとは言ひ得ないであらう。

註一 Principes I, 10°

註二 Méditations I, 7° Principes I, 48°

註三 Méditations préface 4° Réponses aux ob. I 3° Répons aux ob, V

註四 Principes I, 21°

註五 Réponses aux Ob. II, 75° axoni II

註六 Méditations III, 20° Principes I, 21° Réponses aux ob. V, 35° Lettre LXII, 7°

註七 デカルトは周知の如く三つの方法によつて神の存在の論證をなしてゐる。此處に關聯する論證はアポステリオリな證明の一つで自我の持續的存在より神の有在の論證を導き出すものである。

註八 Lettre LXII, 6°

註九 E, Boutroux : Des vérités chez Descartes P. 95, 96 (These Latine traduite par M. Canguilhem)

註十 持續の觀念はある箇所では實體、持續、順序、數その他の觀念と共に一般觀念と稱せらる (Principes I, 49°)

又他のところでは存在、統一及び共通觀念と共に純粹悟性的なものにも物的なものにも共通的に適合するものであるといふ。
(Regles III)

註十一 Méditations III, 6° なほ、これに類似した主張は他にも見出される、例へば「思惟は自己の中に多くの事物の觀念を發見する、そして思惟はそれ等を考へるのみであつて、自己の外に此の觀念に似てゐるものがあると確信せず、しかもそれを否定しない間は思惟は誤謬の危険の外にある」(Principes I, 13°)

註十二 Regels XII

註十三 ウインデルバントは次の如く主張してゐる。即ち、デカルトのように總ての悟性的觀念は眞であるならば誤謬は不可能になる。然し事實誤謬は存在するのであるがこれはデカルトにとつては認識論的な罪の問題に他ならぬ、彼はこの誤謬をキリスト教的な考へ方と同じく意志の假定によつて解決する。(Windelband : Gesch. d. n. Phil. Bd. I S. 184)

註十四 Méditations IV, 9°, 12°, 13°, 14°. Principes I 34°, 35°, 42°, 43°. Réponses aux Ob. V, 49°.

註十五 Méditations IV 17°. また否定も肯定も含まない観念は本具的である。(Lettre LXIX)とも言はれる。

註十六 Liard Descartes P.177—181

註十七 E. Boutroux : Des vérités chez Descartes P. 97

註十八 リアールはデカルトに於ける誤謬の可能性を含み随つて疑の對象になる判断の二種類を挙げ、その第一は観念と實在との間に成り立つ判断、第二は實在から獨立な観念相互間の判断であるといふ。しかしデカルトに於ては第一の判断が本來的に疑ひの對象となるのであるといふ(Liard : Descartes P. 147)

註十九 デカルトはあるところでは結論の知、演繹なる語を使用し、他のところでは判断なる語を全く同義的に使用してゐる、例へば前者については Principes I, 13°. 後者は Méditations V, 8°. に見出される。

註二十 Principes I, 44°.

五 確實性の哲學

以上の考察よりすれば、デカルトに於ける神の認識論的意義を論理的に明確に規定することは困難であると言ふより外はない。随つて、我々の中心的問題である明證の原理と神の原理との間の關係も十分に明白であるとは言へないと考へなければならぬ。我々はむしろ彼の認識論に於ける中心的思想は明晰判明を原理とする観念の體系にあるのであり、それに對して神の原理は全く異質的附会であるかの如き感さへ抱かざるを得ないのである。此の點に於て「デカルトの神は彼の明證の方法の正統な産物ではない」といひ又「神に基礎を置くところの諸理論は曖昧となる」といふ如き批評も生じ得るのである。然し我々は速斷を避け更にデカルト認識思想の根本性格を顧みなければならぬであらう。

偕て、方法的懷疑を出發點とするデカルト哲學的思維の根本的目標は眞理の確實性の原理の發見といふことに他な

明證と神について

らない。それでは眞理の確實性とは一體何を意味するのであらうか。デカルトは次の如く言ふ「第一に我々がある眞理を明晰に知ると考へるや否や我々は當然それを信するに到る、そして若し此の確信 *conviction* が、我々が此の種のものについて信する *croire* ことを疑ふ如何なる理由も決して有しない程に確乎たるものであれば、それ以上探究す可き何物も存しない。我々はそれに關して合理的に望まれ得る凡ゆる確實性を有する」^{註二}これに依ればデカルトの確實性とは實は確信であり、隨つて確實性の原理とは眞理の客觀的原理ではなく、むしろ眞理の内的確信の根據であると
言はなければならぬ。

かゝるデカルト哲学の根本性格は十分に注意されなければならぬであらう。彼が自ら告白するような苦惱的思索を通じて追求したのは單に眞理一般の問題ではなく、根本的に眞理を如何にして自己の内的確信に於て捉へるかといふ問題に外ならない。そのことは教會的媒介を超えて直接に神への信仰を自己の内面性に於て確立せんとするルーテルの意圖にも比せられるであらうか。^{註三}ルーテルに於ては勿論神の言葉、啓示的信仰が否定されるのではなく、自己の内的心情よりしてそれ等を確認せんとするのである。それと同様にデカルトは眞理の客觀的成立を疑ふのではなく、それが如何にして自己内に於て自己の眞理として確認されるか、問題となる。それは認識成立の合理的解明といふよりは、むしろ眞理の實存的領解といふ可きであらうか。隨つて、彼が追求したものは眞理一般の客觀的原理ではなく、かゝる眞理の主體的實存的領有の内的根據であると考へざるを得ない。

彼が第一原理となす「我思ふ故に我あり」といふ命題に於ても、こゝに示されてゐるのは實は自己の存在についての内的實存的確信であつて、直ちに思惟的實體一般の存在を定立するものではない。隨つて他我は自我の存在とのアナロジーに依り蓋然的に知られるのみであると考へられる。しかも、此の第一原理が不妊である^{註四}と評されるならば、そのことは此の命題が單に形式的であるといふ理由に基づくよりはむしろ此の命題は自己の存在の内的確信の根據を

示してゐるのであり、隨つて直接に思惟的存在一般の客觀的原理ではないといふことに依るものと考へなければならぬ。更に第一原理が不妊であるといふならば、其と同じ意味に於て神の原理も認識論的には不妊である。何となれば神も亦認識成立の客觀的原理ではなく、判斷の確實性の内的確信の根據以外のものではないからである。我々が既に知つたように明晰判明の概念を出發點とする彼の認識論が著しく主觀的心理的であり、且つ又存在論的形而上的であることもかゝる根本性格に對應するものと思はれる。^{註五}かゝる内的確信の根據が問題とされるならば今や知的明證の原理に止まり得るものではなくむしろ更に超越的絶對者の存在の想定に迄進まなければならぬ。「無神論者は神の存在を信することより遠く、その上神を全く否定すると雖も、三角形の三つの角の和は二直角に等しいことを明晰且つ判明に知る」^{註六}といふメルセンヌの反駁に對し、デカルトは、無神論者は自己が明白に知ると思ふ事物に於て欺かれな^{註七}いと信ず可き如何なる保證も有しない、と答へるのである。これに依つても神は單に眞理を知るのみではなく、むしろそれを主体的に領解するために要求されるものであることが知られるであらう。

我々がデカルトの表現を注意するとき、知る又は認識する (savoir, concevoir) 等に代ふるに信ずる croireなる語が極めて屢々用ひられてゐるのに氣が付くであらう。「自己は實際、何故に貴下が savoir を用ひる可きであると^{註八}思はれる際すら savoir の語よりも一層屢々 croire の語を用ひたかを訊ねたいと思つてゐた」と言はれるのも蓋し尤もであると思はれる。或は「明晰判明に知ると考へるや否や我々はそれを信ずる」^{註八}に示されるように、彼に於ては知るは信ずるに迄深められなければならないのである。若しくはデカルトに於ては知るが認識についての究極の到達點ではなく、むしろ信ずるといふことがその究極の目標であるとも言ひ得よう。しかも彼の方法的懷疑に於ける疑ふ^{註九}douter は決して savoir に對立するものではなく、根本的には croire に對するものと考へなければならぬ。

デカルトが總てを疑ふといふとき、かゝる疑は單に經驗的偶然的な感性知覺の不確實性、心理的錯誤若しくは論理

明證と神について

的思考の誤謬に基くのみではなく、形而上的な欺瞞の原因の可能的想定に基づくのである。「2と3との加算をなす度毎に自己が欺かれてゐるようになるのみされてゐるとしたらどうか、或は四邊形の邊を數へる度毎に、又はより容易な事柄を想像せんとするならこれより遙に容易な何かを想像し得るとき、そのより容易なことを判断する度毎に自己が欺かれるに過ぎないとすればどうであらうか」^{註十}それではかゝる欺瞞は何に依つて可能であるか。「それ故に、自己は極めて善であり且つ眞理の最高の源泉であるところの神ではなく、強力であると共に狡猾にして欺瞞的なる或る悪しき精靈が彼の巧智の全部をもつて自己を欺くことに用ひたと想像しよう」^{註十一}かゝる *grand trompeur* 或は *génie malin* の想定は、或はアムランの言ふが如く、^{註十二}精神の自己欺瞞への疑ひの原因の人格化とも言ふことも出来るであらう。然しそれは亦、知に於ける實存的不安の象徴的表現とも言ひ得るのではなからうか。かゝる存在の假定によつて一切のものが疑はれ、それ自體明證的であると考へられる數學的眞理の如きさへ疑ひの對象となるのを免れ得ない。^{註十三}かくて「總てを疑ふ」といふ方法的懷疑の格率が確立されるに到るのであるが、既にかゝる哲学の始點に於て彼の哲学、就中認識論の根本的性格が決定されてゐたと言ひ得るであらう。

今やかゝる偉大な欺瞞者の巧智より脱却すること、即ち自己欺瞞といふ知的不安より自らを解放することは人間の知性自らのよくなし得るところではない。それは唯、神の認識によつてのみ可能となる。即ち「世界にある總てのもの創造者である神が存在する」しかもその神は凡ゆる眞理の源泉として、人間が極めて明晰判明なる知を有する事柄についてなす判断に於ては欺かれるような性質に我々の悟性を創造しなかつた」^{註十四}と言はれるのである。かくて、明證の知はその根底に於て神は欺くものではないといふ神の認識に支へられてはじめて自己の眞理たり得る。即ち神の認識は凡ゆる判断と眞理との確實性の原理となるのである。

斯く解し得るならば、明證の原理と神の原理の間に於ける矛盾は解決されるように思はれる。即ち明證は眞理の一

般的原理であり、随つて、「自己が明晰判明に知るものは眞である」といふ根本命題が妥當する。然し此の命題は自己が明證に於て知るものに關しては自己は欺かれるものではないといふ神の認識に支へられて自己の内的確信に迄深められるのである。前者のみを以つてしてはなほ内的確信に迄到達し得ぬ。蓋しなほ偉大なる欺瞞者の存在若しくは神自身が欺瞞者であることの可能的想定之餘地を残すからである。随つて「若し神が存在することを發見したならば、自己は又神は欺瞞者たり得るや否やを檢討しなければならぬ」といふのであり、かゝる檢討を通じて「凡ゆる確實性と眞理とは神の認識に基く」といふ命題が認識の最高命題として妥當すると考へることが出来るであらう。しかも前者は認識の論理的客觀的な知の原理であり、後者は眞理の形而上的主體的な信の原理であると解されるのである。

- 註一 La philosophie de la liberté par Charles Secrétan Tome I, P. 121
 註二 Réponses aux ob. III 30°
 註三 K. Fischer : Gesch. d. n. Phil. Bd. I S. 280
 註四 Secrétan : La philosophie de la liberté Tome I, P. 114
 註五 Jaspers : Descartes S. 19, 20 參照
 註六 Objections II 4°
 註七 Réponses aux ob. II 23°, 24° Réponses aux Ob. VI 7°
 註八 Lettre LXI, 3°
 註九 Méditations V, 7° Réponses aux Ob. III 30°
 註十 Objections VII 1°~8° 參照
 註十一 Méditations I, 8°
 註十二 idid. I, 10°
 註十三 Hamelin : Le système de Descartes P. 118

明證と神について

註十四 數學的證明及び原理が疑はれる理由は次のごとくである。「かゝる素材に關して推理する際にも誤る人々があるからである、しかし主として次の理由に依る、即ち我々を創造した神が彼が欲する總てをつくつたこと、そして我々が最もよく知る事柄に於てさへ我々が常に欺かれる如くには神は我々を作ること欲しなかつたか否かを我々は未だ知らないといふことである」(Principes I, 5°)

註十五 Lettre à abbé Picot 8° Preface de ((Les Principes))

註十六 Méditations III 4°

再び數學的眞理の確實性について「人々がそれに就いて知り得るところのこれ等の數學的眞理は神より獨立でもあらう。然しそれにもかゝはらず自己は神がそれを斯くの如く欲し且つ斯くの如く配置したるが故に、それ等が不動であり且つ永遠的であると考へる」(Réponses aux Ob. V, 53°)と語る。

六 結 語

前節に於て我々はデカルト哲学の根本的性格よりして本質的であると思はれる神の認識論的意義を取出したのであるが、此の意義は既に先に述べた記憶、持續、意志に關する神の認識論的意義とは決して同一ではない。しかも他方に於てこれ等の神の意義と明證の原理との關係も亦論理的に齊合的であるとは言へない。デカルトの認識論的思想は此の三者の錯綜の裡に展開され、その間に混亂と矛盾とを含むと考へざるを得ない。それではかゝる混亂と矛盾とは何處に由來するであらうか。

既に前節に於いて觸れたようにデカルト哲学の始源をなすのは確實性の原理の追求に他ならない。此の確實性の原理とは根本的に眞理の内的確信に關するものに外ならない。彼が自己の疑ひについて「自己の全體的な意圖は自己に確證を與へんとすることに他ならない」^{註一}といふ言葉よりしても、彼が求めたものは認識の客觀的原理ではなくむしろ

眞理の内的確信の根據であることが知られるのである。随つて、偉大なる欺瞞者の假定によつて數學的命題をも疑はれるといふとき、實はその客觀的妥當性が疑はれるのではなく、かゝる命題の客觀的妥當性がむしろ前提され、且つその内的確信の根據が求められるのであると考へなければならぬ。かゝる内的確信は單に心理的問題ではなく根本的に形而上学の問題であると言ひ得る。随つて、眞理の内的確信に關する確實性の根據を追求するデカルトの哲学は「確實性の哲学」といふ性格を有し、随つて又彼の認識論は單なる方法論ではなく根本的には形而上学であると言ひ得るであらう。然し此の根本性格が一貫して彼の思想的展開を貫くものではない。そこに認識の客觀的妥當性、客觀的原理の問題が無意識に混入されそれが次第に優位を占めつゝ兩者が錯雜して來るものと思はれるのである。「方法叙説」の冒頭に「正しい判斷を下し眞偽を區別するのが健全な思慮である」と語られるとき、既にこゝで求められてゐるのは眞なる判斷と偽なる判斷との區別に關する客觀的原理であると解さざるを得ないであらう。

方法的に提示された明晰判明はコギトなる第一認識の眞理性の檢證を通じて眞理の一般の原理となされた。然し此の概念がそのはじめに論理的に無規定的であつたことも、實は此の原理が眞理の客觀的原理であるよりは、根本的には確信の内的根據であるといふことに基くと言ひ得よう。故にシュヴァリエの「明晰判明は純粹科学の事柄ではなく全く確信にかゝはる」といふことはその本來の意味に於て正しいと言はなければならぬ。然し此の明證性は我々人間の認識能力、自然の光若しくは直覺と結合されることによつて、認識の構成原理となつて現はれて來る。それが即ちデカルトの方法論的認識論の中核をなす觀念の體系に他ならない。かゝる明證の原理による觀念の體系はもはや眞理の内的確信の根據ではなくて明に認識の構成原理である。しかも直覺的明證は直覺にのみ關はるのではなく、一般に悟性に迄擴大されてゐることはデカルトの多くの表現に依つて推察されるところである。随つて明證性は知的能力一般に於ける原理となるのであり、それは亦認識一般の客觀的妥當性及び認識構成の原理であると考へられるのであ

明證と神について

る。しかも、このデカルトの觀念についての思想は體系的論理的に展開されるものではなく、多くの箇所に異つた形で叙述されてゐることは既に示した如くである。これ等の思想はむしろデカルトの確實性の哲学——それは眞理性の内的確信の根據にかゝはる——の中に不用意に根本的區別なしに挿入されてゐるものと見なさざるを得ないのである。然しながら、「確實性の哲学」はデカルト哲学の根本性格であり、その根據たる神は既に彼の方法的懷疑の中に先取されてゐたのであつた。随つて、兩者——眞理の客觀的原理と眞理の確信の根據——が明確に區別されることなく明證の原理と神の根據とが樹立されるならば、兩者の間には循環的矛盾が避けられないように見える。デカルトが演繹知（結論の知）と直覺知、悟性的純粹認識と實在的認識、觀念と判斷を區別し、記憶、持續、意志の概念を介して神の認識論的機能を示さんとする試圖は一つには上の循環的矛盾を解決せんとする意味を持つものと言ひ得るであらう。然しこれ等の試みは決して我々を承服せしめるものではなかつたことは既に明にしたところである。

かくて我々はデカルトの認識思想に於ける二つの相異なる方向を取出すことが出来ると考へるのである。その第一は明證を原理とする諸觀念の體系であつて、認識の客觀的原理、構成的原理を明にする方向である。第二は神に基く確實性の原理であり、それは眞理の内的確信の根據を示す方向である。前者は認識の方法論であり、後者は認識の形而上学とも言ひ得るであらう。前者は根本的に知に關はるが後者は意志的註八な、信の問題であると考へることが出来る。

しかも此の二つの思想的方向は互に錯綜し混淆しつゝ進行するのである。こゝにデカルト自ら責を負ふ可き多くの反駁 *Objections* を生む必然の理由も存したであらう。「方法的な顧慮が形而上学の著の中に現はれる、逆に方法論の著の中には實際多くの形而上学が存する」といふとき此の批評も上の如き二つの根本方向の交錯を指摘するものと言ひ得るであらう。

我々はデカルトの認識思想の解明を明晰判明の概念をもつて始めた。デカルトは第一に此の明晰判明をもつて自然

の光即直覺なる認識能力に結合したのであるが、更にそれは悟性に結合される。随つて、明證性は一般に人間の認識能力に基くと考へられる。それと同時に直覺知のみならず演繹知に於ても、その妥當性の原理は明證性以外のものではない。かくて悟性は明證性の原理に基づき純粹觀念の體系を樹立する。かゝる純粹觀念はカント的なる意味で先天的なる純粹悟性概念であるといふことが出来るであらう。しかもデカルトに於ては純粹觀念は總て本具觀念となされたのであるが、かゝる本具的なる思想は亦カントの先天的 *a priori* なる概念に接近するものとも考へることが可能であらう。^{註十}更にデカルトの「我思ふ故に我あり」なる第一原理は、カントに於ては單に *ich denke* として、^{註十一}自我の一切の表象の純粹にして根源的な綜合的統一の機能を示すものとなされる。

かくて我々はデカルトの認識論の中にカントの先驗的觀念論への通路となる純粹悟性の認識論を見出すことが出来るのである。此の純粹悟性の認識論的思想は彼の未完の遺稿「精神指導の規則」*Regulae ad directionem ingenii* の中に最も明確に示されてゐるのであるが、我々は此の中に「人間認識とは何であるか、それは何處迄達し得るかを探ねることより有益なことではない」^{註十二}といふカント的な語をさへ見出すのである。

ところで他方に於てデカルトに於て認識論的には確實性の根據として規定される神は單に眞理の内的確信の原理にとどまるのではない。總ては神に於て存在し、凡ゆるものは最高完全なる神に歸せられるのであり、随つて又人間悟性の如きも神に依つて與へられ、若しくは神の悟性の一部をなすものと考へられる。「自己は自己の經驗によつて自己の中に偽を眞より判斷する能力、或は眞を偽より區別する能力があることを知る、自己はそれを疑ひもなく神から受け取つたものである」^{註十三}或は又「神が我々に與へた認識の能力——それを我々は自然の光と呼ぶのである——が知るものに於ては眞ならざる如何なるものも認めないといふことが生じて来る」^{註十四}と語るのである。随つて彼によれば自然の光も根源的には神的な光より發するものに外ならない。^{註十五}かくて我々の認識能力は總て神に歸着せしめられ、「凡ゆる

明證と神について

る学の確實性及び眞理は唯、神の知にのみ基く」といふ原理が獨斷的無制約的に樹立されることになる。こゝに明にスピノーザに通ずる道が見出されるであらう。註十六

然し我々はデカルトの認識論的な此の第二の方向を單にスピノーザ的な獨斷的形而上学への道を見出すことに依つて解決されたものとなすことは出来ない。蓋し、デカルトの問題は根本的に眞理の内的確信に關する確實性の問題でありそれは常に哲学の主體的な根本問題をなすと考へられなければならぬからである。「方法論と省察の説は少なくとも先づ第一にそれ自身、哲学の最も一般的な問題即ち確實性の問題を設定し且つ解決せんがための強力な努力である」と言はれる所以である。こゝに我々はデカルトの哲学を非實存的となすヤスパースの批評にもかゝらず、むしろ彼の普遍数学を背景にする典型的な合理主義哲学の中に深く主體的實存に於ける認識の問題を見出し得ると思ふのである。しかも我々に於けるその問題の解決は最早やデカルト、スピノーザ的な獨斷的合理的形而上学の中には見出すことは出来ないと考へなければならぬであらう。

註一 Méthode III, 9°.

註二 Jaspers : Descartes s. 25 参照

註三 Blanchet : Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis P. 305

註四 リアールも亦確實性の問題を形而上学の問題となしてゐる。(Liard : Le système de Descartes P. 95)

註五 Méthode I, 1°.

註六 「明證はデカルトが信じた如く單純に限定され、否定すべからざるものではない、明晰判明は純粹科學事柄ではなく全く確信にかゝる」(Chevalier : Descartes P. 191)

註七 先にデカルトの直覺知と演繹知の區別は嚴密に論理的に區別されるものではないこと知つたのであるが、實は直覺と悟性の區別も明確ではない。こゝに「直覺と演繹とは悟性のはたらきに外ならない」(Heimsoeth Die Methode der Erkenntnis bei

Descartes und Leibniz S. 68) といはれるように認識能力は一樣に悟性といふ能力の中に歸入される如く解される。

註八 デカルトに依れば疑ふ、肯定する、否定する、望む、嫌惡するの如きは意志の種々のあり方であると言はれる (Principes I, 6, 39°) 隨つて方法的懐疑の根底には悟性の立場よりも意志の立場が存することになる。信ずるといふことは上のことよりすれば悟性の事柄ではなく意志に屬する。隨つてデカルトの確實性の哲學は又根本的に意志にかゝはるる解される。なほかゝる意志の問題については L. Liard : Descartes P. 143—145 K. Jaspers : Descartes S. 25 F. Boutroux : Des vérités éternelle chez Desrartes P. 91 等参照

註九 Hamelin : La systeme de Descartes P. 95

註十 ibid. P. 175

註十一 「カントはデカルトの如く我思ふと言ふが我ありを附加しない」 (D. Cochin : Descartes P. 38) 「然しながら人間は何處にゐるか、思惟する存在は何處にゐるか、それをカントは我々に示してゐる」 (Ibid. P. 40) これは明に他の多くのフランスのデカルト研究者と同様にデカルトの形而上學的側面を一面的に強調する解釋であると考へられる。我々はむしろ「我あり」を附加せざるが故に「我思ふ」は純粹統覺なる認識論的機能となるのであつて「我あり」を附加することに依つては、それは直ちに自我の存在論的表現となると解さなければならぬ。「我思ふ」「我在り」の二つは兩者に於ては單なる脱落でもなければ、單なる附加でもないと思へなければならぬであらう。

註十二 Regles VIII

註十三 Méditations VI, 2°

註十四 Principe I, 30°

註十五 「その中に於て、我々が永遠の眞理を見る自然の光は、スコラ哲學に於ける如く、デカルトに於ても神の光の反射に他ならぬ」 (Koyré : Essai sur l'idée de Dieu chez Descartes P. 41)

註十六 デカルトは「自然に依つては、自己は一般に考へて、神以外のものを理解しない、若しくは被造物の中に神が樹立した秩序或は配置以外のものを理解しない」 (Méditations VI 10°) と言ふのであるが、我々は此の敘述の中にスピノーザ的なるものを

明證と神について

明に看取し得る、即ちそれは神即自然或は *natura naturans* と *natura naturata* の思想に外ならない。

なほかゝるデカルトとスピノーザの關聯に就いては K. Fischer : *Gesch. d. n. Phil.* Bd. I S. 429 参照

註十七 L, Blanchet : *Les antécédents historiques du Je pense, donc Je suis* P. 305