

方法的懷疑

——デカルト哲學の始源と性格——

川村三千雄

序

「若し我々がプラトンやアリストテレスの議論を總て読んだとしても、示される事物について確乎とした判斷をなし得ないならば、我等は決して哲學者とはならないのだからである。實際にそのようなものは學問ではなく物語りを學んだと見えるであらう」(Règles pour la direction de l'esprit, III)單なる博識は眞の知ではなく、随つて眞の知を追求する哲學的思惟は既存の知識を集積することに存するのではない。そのみか實は單なる博識は無知に等しい。デカルトは既に若くして此のことを知つたのである。「自己は子供の時から學問の裡に育てられて來た。そして生活にとつて有用である總てについての明白にして確實な知識をそれ等の方法によつて獲ることが出來ると信じさせられたが故に自己はそれ等の學問を學ばんとする激し

い意欲を抱いた。然し全體の課程を終へて學者といふ階級に入ることになるや否や自分は全く意見を變へた。何となれば自分は多くの疑ひと誤謬の中に困惑したからである。それ故に、學ばんと努めながらも益々自己の無知 ignorance を發見する以外何等の利益をも得ないように思はれた」(Discours de la méthode, 1^{re} partie 6°)

かかる無知の自覺がデカルト哲學の出發點をなすものと考へられるならば、彼は正にソクラテスにも比せられるであらう。(Windelband, Gesch. d. n. phil., Bd. I, S. 179)蓋し兩者に於ては等しく單なる知は確實性の原理を缺く限りに於て、混亂し且つ相對的な意見(doxa, opinion)或は偏見(préjugé)を興へるに過ぎないと考へられるからである。

ところで無知とは何を意味するであらうか。デカルトにとつては其は自己の判斷に於ける確實性の缺如に他ならない。それ

では確實なる判斷とは如何なる判斷であらうか。それは眞と偽とを明確に區別する原理の上にたつ判斷である。随つて無知とは眞偽の辨別の原理を知らぬといふことでなければならぬ。彼にあつては正しい判斷を下し眞偽を區別するのが即ち健全な思慮、若しくは理性であり其はまた良識 *le bon sens* と呼ばれるのである。

かくて彼は、「自己は常に偽より眞を區別する爲に學ばうとする烈しい意欲を抱いてゐた」と述懐し、且つ「アルキメデスは地球をその位置から他の場所へ移動せんが爲に確乎不動なる一點のみを要求した、同様に自己は若し幸にも確實であり疑ひ得ざるところの事柄をさへ發見出来たなら高い希望を抱く權利を有するであらう」(*Méditations touchant la philosophie première, méditation seconde, 1^o*)と語るとき、此のアルキメデス點とは眞偽を區別する確實性の原理に他ならないであらう。しかもかかるアルキメデス點を見出すのか彼の方法的懷疑の課題であるが、それはよく此の課題に解決を與へ得るものであらうか。それを検討するに先立つて先づ方法的懷疑の本質が明にされなければならぬ。

註 本稿に使用したデカルトの叙述は A. Garnier 版によつた。

(一) *Discours de la méthode ; méth.* (二) *Méditations touchant la philosophie première ; Médi.* (三) *Les principes de la philosophie ; princi.* 略記する。

「眞理を検せんが爲には一生に一度は出來得る限り凡ゆるものを疑つてみる必要がある」(*Princi. I, 1^o*) 方法的懷疑の意圖するところは眞理性の檢證に存するのであつて所謂懷疑主義に於ける疑ひではない。蓋し眞理の檢證と言ふ限り眞理が否定されるのではなく、むしろ懷疑を通じて獲得される確實性の原理によつて眞理が基礎附けられるといふことを意味するからである。デカルト自身そのことを明白に語つてゐる。「その故に、自己は單に疑ふ爲に疑ふのみであつて常に不決定である *d'être irresolus* であることを裝ふ懷疑主義者を眞似たのではない、何となれば反對に自己の全體的意圖は自己に確信を與へんとすることに外ならないのであり、岩又は粘土を發見しようとするために動く土及び砂を取り除かんとするのみである」(*Méth. III, 6^o*) 岩又は粘土を發見せんが爲に土を除かんとする者は、土砂の下に岩、粘土の埋れてゐることを信するのでなければならぬ。同様に確實性の原理の發見せんとして、それを覆ふ凡ゆるものを疑はんと試みる者は、かかる眞理の存在を豫想するものと考へることが出來るであらう。ここにデカルト的懷疑の方法的たる所以が存するのである。

偕て、デカルトの思想發展の過程はかかる疑ひより出發し自我の存在の確信に到達し、更に神の存在の論證に進むのであるが、それについて「哲學者の多くはピュロン主義者の如くに多く

の事物を疑つたが、それよりして神の存在するといふことを結論しなかつた」(Lettre LIII, 50) といふ反駁が加へられる。此の反駁は懷疑者は本來判斷中止をなす可きであり、随つて神の存在の如きを結論す可きではないとの主張を含むものと解される。これに對してデカルトは「たしかにピュロニズムは彼等の疑ひから何事も結論しなかつたが、そのことは人々が結論をなし得ないといふことを語るものではない」(Lettre LIV, 50)と答へる。これによつてもデカルトは自己の懷疑とピュロニズムとを明白に區別してゐることが知られるであらう。ピュロニズムは判斷を中止することに依つて眞理への意志を放棄するのであるが、デカルトの疑ひは却つて積極的にして肯定的なる眞理への意志を含むものと考へなければならぬ。

然し勿論デカルトの方法的懷疑と懷疑主義とは無關係ではあるまい。この點についてウインデルバントは、デカルトの疑ひはその當時のフランス精神の中に一般的であつた懷疑主義の中より生れたものであり、しかも彼は如何なる懷疑主義者もなさなかつた程にそれを方法的且つ徹底的に遂行したと言ふ。

(Windelband, Gesch. d. n. phil., Bd. I, S. 179) * 然し此の主張をその儘承認することは出来ない。何となれば彼は十七世紀のフランスに於ける懷疑主義とデカルトの懷疑とを連續的且つ同質的に考へんとするものであり、随つて方法的懷疑の本質を明になし得ないと思はれるからである。それに對して「デカルトの懷疑は先づ第一にモンテーニ^ニの que sois-je? 關係

せしめられるものでありピュロニズムの懷疑の如き一般的懷疑ではない」(J. Chevalier, Descartes, p. 205) なる主張はより正當であると言ふ可きであらうか。然し此の主張の正當性が承認されるとしても、それは尙兩者の本質的關係を示すものではあるまい。デカルトの方法的懷疑はフランスの一般的な懷疑的精神より取り出されたと想像し得るにもせよ、かかる關聯のみを以つてしてはデカルトの方法的懷疑の意義を十分に明になし得ざる如く思はれるのである。

* 「デカルトは懷疑主義者と同様に決然と疑ひに投ずる、そしてデカルトは何如なる懷疑家もかつてなそうとは思ひ付かなかつた程に懷疑主義を押し進めるといふ點に於てのみ懷疑家から異なる、且つ懷疑主義の駁撃は懷疑主義の epuisement 自身から生ずる」(O. Hamelin, Le système de Descartes, p. 110) 此の主張はデカルト的懷疑と懷疑主義的懷疑とを同質的であり、單なる程度の差と見做す限りに於てウインデルバントの主張と同一であると考へられる。然しここで懷疑主義の否定は懷疑主義の epuisement から生ずるといふ言葉は如何に解さるべきであらうか。若しそれが懷疑主義の徹底を意味するとしたならば懷疑主義の克服に到達するよりは判斷中止に至るのではないであらうか。然らずしてデカルトが確實性の原理に到達したとするならばデカルト的懷疑は懷疑主義のそれとは本質的に異なると考へざるを得ないであらう。

ところで、デカルトの懷疑は確實性の原理の發見によつて終熄するものとすれば、それは先づ第一に自己否定的であると言ひ得る。このことは又デカルト的懷疑は懷疑主義的懷疑に否定

的に關係することを意味する。随つて我々は「……彼は對しては最初の思索の努力として、モンテーニュ、サンシユ、アグリッパ、ジャン・フランソワ・ピク・ド・ラ・ミランドルの反駁及び懷疑主義の攻撃に對して害はれることのない確實性の原理が課される」(L. Blanchet, *Les antécédents historique du Je pense, donc je suis*, p. 175)と主張の中により深い眞理を見出し得るのではなからうか。即ちデカルト的懷疑と懷疑家の懷疑との關係は連續的同質的ではなく前者は後者に對して非連續的異質的な契機を含んでゐる。換言すれば前者は後者を否定的契機として成立し、そのことは同時にデカルト的懷疑は自己否定的であることを意味する。

ここに於て我々は近代のフランス的懷疑とデカルト的懷疑との開聯と、ソフィスト的懷疑主義と彼自身ソフィストとも稱されたソクラテスとの關係との類似を想ふことも可能であらうか。

二

「自己は嘗つて自己の精神の中に入つて來たところの總てのものが夢の幻影程の眞實さしか有してゐなかつたと假定することに決心した」(Meth. IV, 10)

この叙述よりするならばたしかにデカルトの懷疑は凡ゆる懷疑主義にもまして徹底的であり、それはウィンデルバント又はアムランの主張する如くであると考へられる。蓋し意識された限りに於ての總てが疑ひに投ぜられることが宣言されてゐるか

らである。懷疑は觀念たると實在たるとを問はず凡ゆるものに向けられ、如何なるものもそれより免れ得ないであらう。然し上のデカルトの表現は十分に注意されなければならぬ。何となれば彼は單純に疑ふといふのではなくて *Je me résous de feindre* と語るが故である。この表現は一體如何なることを意味するのであらうか。

先づ第一にこの叙述に依ればデカルトの疑ひは假構的な性格を有するものと解されるのではなからうか。

一般に懷疑は理性に固有的であり、随つて又自然的必然的であると考へることが出来るであらう。特に感性的知覺の確實性に對する疑ひは素朴な知性に於てさへ生じ得る。然し數學的眞理を疑ふといふことは最早自然的理性にとつて必然的であるといふことは出来まい。況して懷疑が凡ゆるものに擴大されるともなく必然的でもない。故に、凡ゆるものへ擴大されるデカルトの懷疑は實は假構の上に立つと解されるのである。

然し假構は虚構ではない。蓋し、それは感性的知覺に於ける誤謬の如き經驗的事實、若しくは理性の自然性に基くが如き疑ひを基礎として更に凡ゆるものに擴大されるが故である。随つてそれは同時に誇張的であり、デカルト自身「自己は過去の凡ゆる疑ひを誇張的 *hyperbolique* であり且つ滑稽であるとして拋棄す可きである」(Meth. VI, 23)と語るのである。勿論此の叙述は第一原理の發見の後になされたものであり、随つて方

法的懷疑の遂行に先立つものではない。それ故にデカルトは彼の哲學的思索の出發點より誇張的に懷疑の方法を使用せんとしたのではないとも考へられるであらう。

然し我々は「省察」に於ける次の如き思想進行の過程に注意しなければならぬ。即ち *malin génie* なる數學的命題が疑ひの對象に擧げられ續いて「それにも拘はらず、自己は大分以前から全能であり且つそれに依つて自己がある様になされ又創造されたる神が存在するといふ確乎たる意見を余の中に持つてゐた」(Medi. I, 8°) と語り、かかる神の存在についての確信にもかかはらずなほも疑ひを押し進めるのである。この場合に於ける疑ひは大いなる欺瞞者 *grand trompeur* 惡しき魔神 *malin génie* なる存在の假定によつて根據付けられる。即ち「それ故に自己はこれを極めて善にして且つ眞理の最高の源泉である神ではなく、強力であると共に奸智に長け欺瞞的である或惡しき魔神が彼の凡ゆる狡智を盡くして自己を欺かうとしてゐると想像する」(Medi. I, 10°)

かかる存在の想定によつて自然的懷疑は凡ゆるものを疑ふといふ假構的懷疑に、人間精神に固有な自然的誤謬よりして更に凡ゆるものを誤謬と見做すといふ假定に導かれるのである。

*かかる *grand trompeur* 若しくは *malin génie* なる思想は「方法」の中にも又「哲學原理」の中にも見出されない。數學的命題に關する疑ひについては「幾何學の最も單純な事柄に關してさへ推理を誤り論過を犯す人がある」(Méth. IV, 1°) 「それ自体が十分に明白

である」と雖も數學の証明及びその原理をも疑ふのである、何となればかか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」(Princi. I, 5°) と言はれる。ここでは偶然的ではあるがむしろ人間精神にとつて不可避的な誤謬が數學的命題の確實性についての疑ひの根據となされる。その限りに於てかかる懷疑は自然的基礎を有するものの如く考へられる。然し偶然的な誤謬が如何にして數學的原理をも疑ひに投ずる理由となり得るか。更に「若しも2と3との加算をなす度毎に自己は欺かれるようにのみされてゐるとすればどうか、或は自己が四邊形の邊を數へる毎に、一若しくはそれよりも容易な事柄を想像したいならば一更に遙に容易な事柄を判斷する度毎に自己が欺かれるに過ぎないとしたらどうか」(Medi. I, 8°) といふとき明に自然的誤謬は假定的誤謬に迄擴大される。それを理由に附けるのが即ち惡魔的存在の假定であると考へられるであらう。かかる假定によつてデカルト的懷疑が支へられるとすればそれは又假構的であると言はざるを得ない。

かかる *grand trompeur*, *malin génie* はデカルトに依つて突然挿入されるのであるが、それが如何なる根據によつて又何處から導入されしかも如何に處理されるかは全く説かれてゐない。「惡しき魔神はおそらく宇宙の非合理的な本性が精神に加へるであらうところの暴力の擬人化に外ならない」(Hamlin, *Le système de Descartes*, p. 118) 然しかる存在を想定する必然的根據はあるまい。若し誤謬の原因が自然の中にあるとせばそれは有限の人間に固有な傾向 (inclination Medi. III, 9°) へつたはなないか。

さて方法的懷疑は我々の現實的な誤謬に基礎を有すると考へ

られる限りに於て其は單なる恣意的虚構ではない。それはむしろ自然的にして且つ假構的であるといふ二重性を有すると考へる外はない。しかも若し經驗的な誤謬に基く自然的な疑ひの事實に留まるのであれば、それは決して方法的たり得ない。この經驗的事實を超えて「凡ゆるものを虚偽であると想定する」といふ懷疑の格率の確立によつてはじめて方法的たり得るのである。換言すればデカルトの懷疑は假構的たることによつて方法的となるのであり、逆に方法的たらんとすれば假構的たらざるを得ないといふことになるであらう。

* ガッサンディは此の点についてデカルトに痛烈な非難を加へる。彼によればデカルトは凡ゆる偏見から脱せんとして凡ゆるものを虚偽と見做し、欺瞞者としての神及び永遠的な眼りの假構を設定する。しかしそれは新しい偏見に捉はれるものに他ならない。「事物に就いて單純に語り良き信仰について語るといふことは哲學者の率直及び眞實への情熱により一層ふさはしいことではなかつたか」(Objections V, 20)と反駁する。ガッサンディがデカルトの懷疑の假構性を指摘するのは正しい。然し疑ひの假構的性格をもつてデカルトの思考の誠實さと眞剣さとを疑ふといふことは正當ではない。此の点に關してアムランは總てを疑ふといふ方法の第一規則は最初に於ては全くの *hypotheese* に過ぎず、且つ *cogito* が既に知られてゐたとしてもデカルトの疑ひはそれが續く限りに於て完全に眞實であり眞剣なものであると言ふ。(Hamlin, *Le systeme de Descartes*, p. 110)

それでは上の如く假構的性格を有する方法的懷疑の機能は如

何なる點に見出されるであらうか。我々は其を「實驗的思惟」と規定し得る様に思ふのである。實驗は單に自然的經驗の再現ではなく一定の計劃に基づいて設定された特定の條件の下に起る事象が觀察される。此の際特定の條件は自然的條件に對しては假構的であるが、自然法則の制約を受ける限りに於て決して恣意的な虚構ではない。實驗が一般にある意圖の下に試みられる如く方法的懷疑も亦確實性の原理を追及せんとする計劃的な思考の操作である。實驗が科學的研究の目的自體ではないと同様に懷疑は哲學の固有の目標でもなく又體系の一部をなすものでもない。

然し勿論、科學の方法は直ちに哲學の方法とはなり得ない。方法的懷疑は形式的機能の上から實驗的性格を有するにもせよ、その本質的意味は他に求められなければならないであらう。

三

「神學は天國に至ることを教へる。哲學は凡ゆる事柄に就いて確實らしさを以つて語り、且つ知識の劣れるものをして驚嘆せしめる。法学、醫學及びその他の學は其を學ぶ者に名譽と富とを齎らす」(Meth. I, 7)

ここに語られてゐるのは學の絶對的價值についての懷疑であり、且つ不信である。かかるものより學一般に對する懷疑が導出されて來る。「斯様にして同一の材料については眞なる意見

は一つしかあり得ないにも拘はらず、學問のある人々に依つて主張される種々なる意見が如何に多くそこにあり得るかを考へて自己は唯單に眞らしいものは總て偽りであると見做した」(Meth. I, 12°)

ここに語られる學一般に對する懷疑は正にカントの形而上學の歴史に對する批判を想はせるであらうが、「學ばんと努めながらも益々自己の無智を發見する以外何等の利益をも獲ないやうに思はれた」といふ無知の告白を想ひ合せるとき、それにもましてそれ等は「哲學も醫學も法律學もその上殘念乍ら神學迄、隨分俺は熱心に徹底的に學んだ、それに俺は今かうしてゐる。實に氣の毒な馬鹿な俺だ、しかも前より伶俐にさへなつてゐなう」(Goethe, Faust, I) なるファウストの獨白を想起せしめるであらう。

デカルトの青年時代に於ける烈しい知識欲、續く無知の自覺、しかも書かれたるものの中に最早や何物も見出し得なかつた彼は「世界といふ書の中で學ぶこと、且つ何等かの經驗を獲得す可く努力する」(Meth. I, 15°) 爲に書齋を見捨てる。かくて軍隊に投じ或は社交界に出入しノイブルクの冬營の一隅にさへ彼の姿が見出されるのであるが間もなくそれも見失はれてしまふ。實はその後九年の長きに亘つて各地を旅行し、更に凡ゆる方法を盡くして世間との交渉を斷ち、隱遁的生活の裡に眞理への努力を傾倒しつつあつたのである。しかもその間に於ける内の苦惱は眞理の基礎の發見を希求する聖母マリアへの祈願或は

三度に亘る夢に依つて十分に象徵されてゐるであらう。かくしてデカルトの生涯を貫くものは實に眞理への飽くなき探究の意欲であり、そのことは凡ゆる學を修得しつつも絶望の果、メーイストフイレスに誘はれて書齋を棄てるファウストにも比せられるであらう。

* 「如何に烈しい苦惱 *angoisse cruelle* が第一省察の中及び第二省察の始めに感じられることであらう！彼は凡てを學んだ、そして單に獲得された知のみではなく、彼の理性が必然的であり且つ永遠的なりと見做した諸觀念をも總て疑ふ、眞のファウストは、デカルトである。」(D. Cochin, Descartes, p. 11) 然し此の主張は少なくとも正確ではない。蓋し凡ゆるものに對する懷疑はデカルトにありては假構的である。第二に次第に明になるように「總てを疑ふ」といふ方法的懷疑の格率はその儘文字通りに遂行されるのではなく、實は永遠的必然的諸觀念は疑ひの對象より除外されるが故である。

「我々はゲーテのファウストの中に深遠なる瞑想家、思惟者を見出す、更に眞理を自己自身及び世界といふ書の中に求めんとして書齋より出て廣い世界へ飛び出す……かくして此の偉大なるタイプにデカルト程似てゐるものはない」(K. Fischer, Gesch. d. n. Phil., I Bt., Descartes, S. 151) 然しファウストの求めたのは學的眞理ではない。兩者に於ける類似は單に外形的である。

結局前者の主張はデカルトのファウスト化であり、後者のそれはファウストのデカルト化に外ならない。

然しデカルトはファウストではない。それでは兩者を本質的に區別するものは何であるか。我々は其を懷疑 *Zweifel* と絶望

Verzweiflungの相違に見出し得ると思ふのである。

兩者によつては共に學と知に對する不信が烈しい言葉によつて語られてゐる。然しデカルトにあつては、それ等が確實性の原理を缺くが故に懷疑の對象となされるのであり、學と知とを全く否定して他に眞理が求められるのではない。其に對して「一切の知識の苦しみを遁れてお前の露を浴び、體を健やかにすることは出来ないものであらうか。あゝ―苦しい、俺は未だ此の牢獄に閉ぢこもつてゐるのか」(Faust, I)といふ獨白の中には知自身に對する生々しい絶望が表白されてゐる。フアストにとつては知の世界は牢獄であり、隨つてそれを否定しそれより脱却する以外に生きる道は残されてゐない。それは單なる認識的懷疑ではなく絶望であり、正に *angoisse cruelle* とも言ふ可きであらう。

フアストにとつては凡ゆる學は人生に對して何等の價值も意義も有しない。然しデカルトにとつてはそうではなく、少なくとも人生に有用ではある。「學校に於て行はれる課業を評價することを忘れなかつた」(*Méth. I, 7^o*)と語り、古文書、歴史、雄辯術、數學、風俗書、神學、法學、醫學等の凡ゆる知識についてそれ等の有用性を十分に認めるのである。隨つてデカルトは決して知識又は學自體に絶望してゐるのではない。逆説的に言ふならば、むしろ知と學とは彼にとつて總てであるが故に、彼はその確實性の原理を發見せんと努めるのであるとも言ひ得るであらう。

かくしてデカルトの哲學的思考の始點は「總てを疑ふ」といふ方法的懷疑の命題によつて確立される。それは懷疑主義の懷疑でもなく又絶望でもない。確實性の原理に到達せんが爲の論理的思惟の原點に他ならない。「疑ふことは原理 *Grundsatz* となる、批判的な精神の方向は自覺されたる意志の決意及び格率に迄なる」(K. Fischer, *Geschichte der neuen Philo.*, I Bd., S. 298)

四

「そこで自己は自己の見る總てのものは偽りであると想像する、自己は虚偽に依つて充たされた自己の記憶が余に示す凡ゆるものは總て存在しなかつたと信ずる。自己は感官も持たないと考へる、身體も形狀も延長も運動も場所も自己の精神の假構に過ぎないと信ずる。それでは眞と見做されるものは一體何であるか、恐らく世界に確實なるものは何一つないといふ他はない」(*Méti, II, 2^a*)

ここで疑ひの對象となるのは感性的知覺及び記憶の内容である。感性的知覺若しくは記憶は屢々我々をして誤謬に陥らしめることは經驗的事實であるが、デカルトは此の事實よりして更に總ての知覺及び記憶の内容を不確實なりと疑ふのである。それではかかる疑ひは如何なる根據に基づくものであらうか。それを示すのがデカルトの誤謬論に他ならない。

デカルトに依れば、或る觀念例へば一匹の馬及び *chimère*

を想像する場合、前者が後者より一層眞實であるとは言ひ得ない。單純な思考、想像の中には誤謬はなく、單獨な意志若しくは感情の中にも亦誤謬はない。誤謬は判斷の中にのみあり得る。それでは判斷は如何にして成立するか。それは悟性の認識に對して意志が同意を與へることに依つて成立するのであり、隨つて悟性と意志の協同によつて可能となる。意志が悟性の明證なる認識にのみ同意を與へる場合にはその判斷は眞であるが然らざるときは誤謬の可能性が生じて來る。しかも悟性の能力は有限的であるが意志は神的意志の如くある種の無限性を有し隨つて意志の同意は屢々悟性の明晰な認識の領域の外に迄擴大される。かくて誤謬若しくは虚偽は悟性的觀念の中にあるのではなくして判斷の中にのみ存し、それは我々の自由意志の悪用に基づくといふことになる*。

* 以上の誤謬論は *Medi. IV, 9°, 13°, 14°, Princ. I, 34°* に叙述されてゐる。デカルトに依れば人間の心理能力は知 *perceptio* と意 *volitio* とに區別され感覺、想像(直觀)純粹悟性は知の種々の様態であり、欲求、欲望、肯定、否定、疑ひは意の諸様態である。(Princ. I, 32°, *Passion 1, 17°*)

ところで誤謬は判斷の中にのみ含まれるとするならば、懷疑の對象となるのは實は判斷のみであつて觀念ではない。デカルトは繰り返へし「明晰判明に知られる觀念は眞である」と語るものであるが、ここに言はれる「眞である」といふ語は判斷の眞偽に關するものではない。蓋し、觀念自體の認識は悟性の作用

に屬し、隨つてそれのみでは未だなほ判斷を形成するものではないと考へられるからである。「悟性に依つては自己は何物も又如何なるものも確信せず、單に自己が肯定し若しくは否定し得るところの事物の諸觀念を認識するのみである」(*Medi. IV, 7°*)

それでは疑ひの對象となる判斷は如何なる判斷であるか。デカルトは次の如く言ふ。「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誤謬は自己の中にある觀念が自己の外にある事物と類似してゐる、若しくは一致してゐると自己が判斷するところに成り立つ」(*Medi. III, 6°*) 即ちここに示される判斷は自己の裡にある諸觀念が自己の外にある事物との類似又は一致を肯定若しくは否定することに依つて成立する判斷に他ならない。かくの如く懷疑の對象となる判斷は外的事物との關係を含むのであれば、方法的懷疑によつて追求される確實性の原理は明晰判明の如き觀念、若しくは思惟の形成に關する規則ではなく實在にかかはる判斷即ち實在的認識の原理 *principe* が求められるのである。ここにデカルトは方法的懷疑に先立つて明晰判明等の四個の規則 *regle* を提示する所以が理解されよう。***

* 明晰判明なる觀念はデカルトに於ては實は本具觀念であり、それは眞なる觀念に外ならない。デカルトは否定も肯定も含まない觀念は本具的であると語るが (*Lettre, LXXIX*) それは又純粹觀念であると考へることが出來よう。

※※ ここでデカルトは主たる普通の誤謬と限定してゐるのであり、その限り他の誤謬それに對應する別種の判斷をも認めることを示してゐる。リアールはデカルトに於ける判斷の二種類、即ち上の他に觀念相互の一致不一致に關する判斷を指摘するのであるが、デカルトに於て本來の懷疑の對象となるのは觀念と存在との間に於ける判斷である可きだと主張する。(L. Liard, Descartes, p. 14*)

※※※ シュヴァリエは次の如く主張する。論理學形式的純粹科學は我々に規則を與へるが、かかる規則は我々に對して眞理があるか否か、如何なる眞理があるかを教へるものではない、それに反して「實在の學である形而上學は我々に原理を與へる、それが *cogito* である」(Chevalier, Descartes, p. 214)

偕て主として誤謬は外的事物の觀念との一致若しくは類似に關する判斷の中に起る。外的存在は我々の感性的知覺によつて受容されるとすれば、悟性の限界を超えて同意を與へる意志は感性的知覺によつて誤られるといふことになるであらう。隨つて第一の誤謬の根源は感性的知覺であるといふことになる。

勿論、デカルトは總てを疑ふのであり、ここでは主たる普通の誤謬について語り、記憶の内容を不確實なりと言ふ限り單に感性的知覺の不確實性のみが疑はれるのではない。然し方法的懷疑の格率に對して次の敘述は如何に解される可きであるか。即ち「ところでかかる一般的な疑ひの効用は最初には現はれないと雖も、それにも拘はらずそれが我々の精神を感官より引き離す様に慣れしめる爲に極めて容易な道を我々に準備すること

について極めて大である。」(Méth. Abbrégé I°) 此處に述べられてゐる思想は、懷疑の方法は感官より精神を解放する爲に有効であると主張されてゐる限りに於て、誤謬の根源は感性的知覺であるといふ前述の思想と一致する。斯る思想は他の多くの箇所に見出されるのであるが(例へば Méth. IV, 1. Méth. I, 20. 4. Princ. I, 4. 等)これ等の思想はデカルトの方法的懷疑の革命的宣言に比して極めて穩健であると言ひ得る。ここで確實性の原理を發見せんが爲に凡ゆるものを疑ふといふ方法的懷疑はジルソ*の言ふ如く高々淨化の機能 *fonction purgative* を有するに止まることになるであらう。

ところで、方法的懷疑は上述の如く精神を感性的知覺より解放することを目標とするのであれば、懷疑は感性的知覺の對象にのみ向けられる可きではなからうか。即ち、感性的知覺に基く外界存在についての認識の確實性が疑はれるのであり、感官的誤謬を避けんが爲に懷疑の方法が要請されるといふことになる。隨つて方法的懷疑は今や原理の確立といふ積極的意味をもつものではなく、單にその前提として感官(若しくはデカルトが屢々言ふ如く偏見)からの解放といふが如き消極的意義を有するのみとなる。デカルトは言ふ「疑ひのみでは何等かの眞理を樹立するのには不十分なことは確かであるが、後になつてそれを樹立するために精神を準備するのには依然として有用である。」(Lettre a. M. Cleselier, 5°)

かかる方法的懷疑の意味の轉移は、たしかにアルノーが言ふ

如く彼の方法論に於ける懷疑の峻嚴さを緩和するものとも言ひ得るであらう。然し、このことは單に方法的懷疑の徹底性の緩和といふことに盡きるのではなく、更にデカルト哲学の本質的な不齊合に關はるものではなからうか。何をなれば上述の思想によれば懷疑の方法は精神を感官より解放し、眞理を樹立する爲に精神を準備するものであつて其自身眞理を發見する方法ではない。然し凡ゆるものに對する疑ひは直接確實性の原理の發見を意圖するものであり、しかも cogito の命題はかかと方法的懷疑によつて直接に樹立された第一原理そのものではないか。この根本的なデカルトの思想の過程よりすれば、懷疑の方法を以つて單に精神の感官よりの解放若しくは眞理樹立の豫備的階梯となすことは緩和ではなく、むしろ矛盾と言はざるを得ない。

單に感性的知覺の誤謬より免れんとするのみならば「總てを虚偽と見做す」といふ方法的懷疑の根本命題はデカルト自身語るが如く最初よりいいて hyperbolique であり且つ滑稽ではないであらうか。しかも cogito の第一原理については「推論ではなく」(Réponses aux Ob. V, 50°)「一の單純な精神の inspection によつて知る」(Réponses aux Ob. II, 22°)或は第一原理が公理と共に演繹知と區別して直覺知となされるのであれば (Règles III, Réponses aux Ob. II, 22°) 第一原理の樹立に於てすら懷疑の方法はむしろ不要であるとも考へられるのではなからうか。然しこのことはなほ他の側面よりの考察に

依つて明になされなければならぬ。

* Gilson ; Descartes et la metaphysique scolastique p. 5—6.

** Objections IV, 57°.

五

「我々は眞理の考察に我々を向けはじめの場合以外には疑ひの方法を一般的に用ひんと欲してはならない。何となれば我々の人生の指導に關しては我々は屢々單に眞らしく見える意見に進んで従はざるを得ないことは確かだから、蓋し我々が事件に際して行爲する場合は我々が疑ひから解放される前に現はれるのを常とするからである」(Princi. I, 30°)*

この思想に依れば懷疑は明に思辨的なものとのみ關はり實踐的なものを對象とするものではない。かかる思想は彼の所謂 la morale provisoire につながるものであるが、それは又方法的懷疑を思辨的領域に制限せんとすることよりしての必然的歸結と考へることが出來よう。

ところで實踐的なものは意志に關はるとすれば意志に屬する疑ひはデカルトに於ては許容されないと考へざるを得ない。然し他方に於て疑ひは本來 volitio の様態であると思ふべきなら、此のことは明白に矛盾的ではなからうか。蓋し此の場合意志に屬する疑ひが許容されないとすれば一切の疑ひは許容されぬといふことになると思へられるからである。

* 同様な思想は Réponses aux II, Ob. 4°, Réponses aux VII, Ob. 1°.

* 疑ひを理論的及び實踐的なるものの二種に區別し得ないといふ反駁は Lettre LXI の中に見出される。

更にデカルトは神の實在を疑ふことが許されるか否かの反問に對し次の如く答へる。即ち悟性に屬する疑ひは意志に屬する疑ひから區別されなければならぬ。何となれば悟性は選擇の能力ではないが故にあるものが悟性に許容されるか否かが問はる可きではなく單にそれをなし得るか否かが問はる可きである。故に多くの人は悟性を以つて神を疑ひ得るのである。しかも多くの人は眞實の信仰を有するにも拘はらず、神の實在を明白に證明し得ない。信仰は意志に屬するが故に其を別にして、自然的理性をもつてして神が存在するか否かを検討し得る。随つて、若し疑ひを目的として其の疑ひの中に留まるならばその人は極めて罪深い、然し疑ひを眞理の認識に對する明白な手段として用ひるのであれば彼は敬虔にして神に恭順であると言ふ。

(Lettre LX)

ところで此の思想の中に於ける悟性の疑ひと意志の疑ひとの區別は一體何を意味するのであるか。デカルトに依れば *douter* は明白に意 *volitio* のあり方であることが明白に語られて居り、しかも悟性自身には誤謬はなく、疑ひの對象となる判斷は悟性と意志との協同によつて成立するものである。更に總てを虚偽とみなすといふ格率は一つの決意として語られてゐるのでありそれは又自由意志の認識論的表現に外ならない。随つて、我々

はデカルトの方法的懷疑の根底には多くの思想家が指摘する如く悟性よりもむしろ意志が見出されるとさへ言ひ得るであらう。^{*}かかるデカルトの根本的立場よりすれば悟性に屬する懷疑といふ如き思想は理解し難いといふ外はない。

* *Princi.* I, 6°, 39°

L. Liard, Descartes, p. 143—145

K. Jaspers, Descartes, S. 25

E. Boutroux, Des vérités éternelles chez Descartes, p. 91

若しデカルトの上述の如き思想を理解せんとするならば意志は一方に思辨的認識的意志、他方に實踐的信仰的意志の二者に區別されなければならないであらう。然しデカルトはかかる二種の意志を區別してゐるのではなく、むしろ混同してゐると考へざるを得ない。しかも此の兩者の混同は更に深く知と信とが明確に區別されざることに基づくと考へられるであらう。我々は次の如き敘述を見出すことが出来る。「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 *croyance* が我々が此の種のものに就いて信ずる *croire* ものを疑ふ如何なる理由も決して有し得ない程確平たるものであれば、それ以上追及する必要はない、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」 (*Réponses aux II, Obj. 30°*)これに依れば明晰に知るといふことは直ちにそれを信するといふことであり、疑ひ得ざる確信は即ち確實性に他ならない。

リアルは「デカルトにとつては此の確信は意志から生ずるのであつて悟性から生れるのではない。悟性は見且つ知覺するのであるが意志は肯定し否定する、肯定なくしては單に觀念があるのみである」(Tiard, Descartes, p. 143) と言ふのであるが、それはデカルトの思想に關する限り正しい解釋と見做し得る。然し「明晰に知ると考へるや否や我々は當然それと信するに到る」といふとき知るといふことが直ちに確信を與へるものではないか。しかも後に示される如く明證 evidence が眞理の一般的原理(それは亦確實性の原理である)であるとなされるならば知的明證は直接に確信を與へるものと考へざるを得ないであらう。それではかかる不齊合は如何にして生ずるであらうか。我々その根源をデカルトの方法的懷疑自體に見出し得るように思ふ。蓋し確實性の原理とは實は眞理若しくは判斷の客觀的原理ではなく主觀的確信の原理であると解されるからである。しかも意志的な *douter* に對應するのは單に *concevoir* ではなくして意志的な *croire* と考へられるのである。然し此の確實性は眞偽の區別、誤謬に關はらしめられることに依つて *douter* は明晰に知るといふ悟性の作用に對置される。換言すれば方法的懷疑の原理が認識論的に(それは客觀的原理にかかはる)展開されることに依つて主觀的確信の問題は判斷の客觀的原理の問題へと移行すると考へられここに知と信の混亂と錯綜とが生ずると解されるのではなからうか。

確實性の原理によつて主觀的確信の原理が求められるのであ

れば、懷疑は單に偽と誤謬に向けられるのではなく客觀的眞理にさへも向けられ隨つて「凡ゆるものを疑ふ」といふ方法的懷疑の命題が可能となる。かかる確信は根本的に知的明證性によつては獲得されないであらう。^{*}それは唯完全なる存在即ち神に依つてのみ與へられる他はない。ここにデカルトの自己は極めて明白に、凡ゆる確實性と眞理とは唯神の認識に基くことを知る」(Médi. V, 9.)なる命題が妥當する。

かくてかかる知と信との混淆と錯綜とはデカルト哲学の始點に既に胚胎し思想の展開は兩者の間を動搖しつつ進む。疑ひの方法を非實踐的な領域或は思辨的悟性の範圍に限定せんとすることは一面に於て彼の方法的懷疑と現實的生或は神學的信仰との調和を試みんとする意圖に基くと推測されるのであるが、そのことは他面に於て却つて知と信との混亂を暴露する所以と考へられるであらう。蓋し、方法的懷疑によつて追及されたのは根本的に確信であり、そのために神の存在すら疑はれたからである。かくしてデカルトの全體的體系は根本的に知と信、理性と信仰^{*}、哲学と神学、認識と神との二路の中間に動搖するものと考へられるのである。

かかるデカルトの體系の根本性格を決定するものはその始點をなす方法的懷疑の本質であると考へざるを得ない。^{**}

^{*}兩者は夫々の正しい意義を有しない、即ち理性は完全に理性ではない、信仰は本來的に信仰たり得ない、とになるであらう」(Jagers,

Descartes, S. 68, 69)

※※ 「世界に於て最も恐れを知らざる且つ偉大なる思想家の一人」
(K. Fischer, Gesch. d. n. phil., Bd. I, S. 151) 然し上の如き懐
疑の制限によつて再び方法的懐疑の峻厳性は緩和されることになる
であらう。

六

偕てデカルトの懐疑の方法的遂行は次の如き段階を逐うてす
められる。第一は我々の感性的表象が作り出す表象一般の不
確實性、第二は感性的知覺によるその不確實性である。随つ
て此處に於ける不確實性は我々の個人的な状態の不確實性に歸
すると考へられる。第三は此の疑ひは我々の感性から獨立であ
ると考へられる物體一般の本性、即ち延長、形、大いさに迄擴
大されるのであり、第四には *res extensa* の如き純粹悟性に基く數
學的命題も疑ひの對象となるのである。

ところで既に述べた様にデカルトに於ては誤謬を含み得るの
は判斷であり、随つて個々の印象、表象若しくは觀念が疑ひの
對象となるのではない。即ち「自己が此處に居り煖爐の側に坐
り、赤い部屋着を着て手に紙を持つてゐること」が確實なりや
否やと言はれる場合、感性的印象自體が疑はれるのではなく、
かかる印象が實在的な姿を示すものであるか否かが疑はれるの
である。即ち感覺が欺くといふとき、感官に依つて生み出され
た表象が外的存在と一致すると信ずるところに自己欺瞞がある
といふことに外ならない。延長、形狀^{*}についてもこれ等の物體

的なるものの觀念自體が誤謬を含むものではなく、それ等が外
的實在との關係に於て考へられるとき誤謬の可能性が生ずるこ
とになるであらう。

ところで第一から第三迄の懐疑の對象はいづれも何等かの意
味に於て感性的知覺に關はり、随つて又外的實在と關係を含
む。故にこれ等の諸對象が疑はれるといふことは前に論じた如
く疑ひの對象となる判斷は觀念と存在との類似又は一致に關す
る判斷であること、外的存在は感性的知覺によつて與へられる
が故に、懷疑は感性的知覺に向けられ、随つて又疑ひは精神の
感官からの解放といふカタルシスの機能を有することと照應す
るが如く解される。

* 物體的なものについての諸觀念、延長、形、大いさ、位置、運動、
數、秩序等はデカルトによれば感性的知覺によつて獲られたもので
はなく純粹悟性の觀念である。随つてこれ等の觀念は完全に本具的
な性質を有することになる。故にこれ等が疑ひの對象となる理由は、
これ等が外的事物に固有であり、若しくは感性的知覺より導出され
たと考へる点に誤謬が存することになるからである。と解される。し
かしこれについてはデカルトの認識論の根本的な困難が含まれてゐ
ると考へざるを得ないがそれには觸れぬ。

ところで第四の數學的命題は上の疑ひの對象とは本質的に異
なる如く思はれる。何となれば數學的判斷は觀念と存在との關
係を含むものでもなく又感性的知覺に關はるものでもない。む
しろ純粹に悟性によつて觀念相互の結合を定立するものである

と考へられる。三角形の内角の和が二直角であるといふとき、ここに語られる判断は、三角形の觀念と、それに對應する實在との關係について一致不一致の判断が定立されてゐるのではない。そのことは *2+3=5* についても同様であらう。かくて我々は數學的眞理に對する疑ひはその他の對象についての疑ひとは本質的に異なると考へざるを得ない。

勿論、前に示した如くデカルトは最も普通に見出される誤謬が觀念と外的事物の類似若しくは一致を定立する判断の中に生ずると言つてゐる限り、觀念相互の結合に關する判断に誤謬の可能性を認め、隨つてかかる判断を疑ふといふことは矛盾ではない。それではデカルトの言ふ共通觀念は如何なる根據によつて疑ひの對象より除外されるのであるか。

* 共通觀念 *notions communes* は又格率 *maximes* とも稱される。

デカルトは *cogito* なる第一認識の導出に於ては單純なる觀念、或は事物の認識を含まない形式的原理が既に前提されてゐるといふ (*Princ. I, 10*) の様な形式的命題はデカルトに依れば「自然の光」に依つて明白であるとなされ、体系的秩序なく所々に擧げられる。「例へば我々は無から何物も作り得ないと言ふとき、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、むしろ我々の思惟の中に坐を有するある永遠的眞理と見做しそれを共通觀念若しくは格率と名付ける」 (*Princ. I, 49*)。同様な命題として「同一のものが存在し且つ存在しないこと、生じたものは生じ得ないといふことは不可能である、の如きが擧げられる。第二

反駁の答へに於てはデカルトは幾何的形式によつて神の存在の論証を示してゐるが此處では十個の公理 *axioms* 即ち共通觀念が擧げられてゐる。 (*Réponses aux Ob. II, 57°—93°*)

明に共通觀念は外的實在とは關係なく諸觀念が結合されることによつて成り立つ判断に他ならない。故に數學的命題の確實性が疑はれるのであれば當然これ等の共通觀念の確實性も疑はれざるを得ないではないか。況して *grand trompeur* の如き存在が假想されるのであれば「無から何物も生じない」といふ命題は果して疑ひより免れる確實性を有してゐるであらうか。若しデカルトが共通觀念について「これ等が共通觀念と呼ばれる眞理であるために、それ等が多くの人々によつて極めて明晰且つ極めて判明に認識されることはたしかである」 (*Princ. I 51*) と主張するならば *2+3=5* はそれ以上に多くの人々によつてより一層明晰判明に知られるのではなからうか。

我々は此處に於て數學的眞理と共通觀念との明晰判明の度を比較し、以つてデカルトの缺陷を衝かんとするものではない。むしろ兩者に本質的な區別がなければ兩者は共に懷疑の對象となるか或は共に懷疑の對象より除外されなければならぬことを主張するのみである。且つ又前者がその確實性を疑はれ、後者が無條件的に眞なりとなされるならば兩者の本質的な區別が與へられなければならないと考へざるを得ない*。

* デカルトの次の叙述は何を意味するか。「思惟はある共通觀念を見出すのであり、思惟はそれに依つて思惟がそこにはたらいてゐる間

はその眞理が疑はれない程に絶對的にそれを信ずるが如き証明を構成する。例へば思惟は自己の中に數、形狀の觀念を有する。思惟は又その共通觀念の中に、若し他の相等的い量を加へるならば全体は相等的いとか、又はかか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等々のことが容易に証明されるが如き——を見出す」(Prin. I, 13.) この敘述に依れば共通觀念は直接的に明証なる眞理、數學の命題は共通觀念によつて間接的に推理される眞理といふことになる。然し數學的命題に含まれる觀念は感性的知覺若しくは直觀より獨立なものであるとせばその觀念は明晰判明にして眞なる觀念である。これ等の觀念が共通觀念に基き推理されて數學的命題が形成されるのであれば誤謬は先に示した如くデカルトが自ら語るように高々それは推理の誤謬に過ぎないことになる。然し $n + 10 = 11$ なる數式は上の幾何學の定理の如く推論であると考へ得るかどうか。かくして我々はデカルトの方法的懷疑の中に於ける數學的眞理に對する疑に關し二つの重要な點を指摘することが出来るように思ふ。

第一にデカルトが數學的命題を疑ひ、共通觀念を疑ひの對ひの對象となさなかつたといふことは、兩者の本質的な相違を認めることを示すものであらう。それを示すのがデカルトに於ける直覺知と演繹知との區別である。ところで直覺は「感覺の變り易い證しでもなく、虚構の想像力の誤れる判斷でもなく、純粹な且つ注意深い精神の把握、しかも理解するところについて何の疑ひをも残さぬ程容易な判明な把握である。換言すれば、

唯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な且つ注意深い精神の疑ふ可からざる把握である」(Regles III)と規定される。それに對して演繹は「それに依つて我々が確實に認識されたる或る他の事柄から必然的に歸結する總てを解するところのものである」(ibid.)となされる。隨つて直覺知は理性の光に依る直接的に明晰判明である知であり、演繹知は直覺知に基く間接的な推論の知といふことになる。然し兩者の區別は必ずしも論理的に嚴密であるとは言ひ難く、しかも何故に後者の演繹知のみが疑ひの對象となるかはなほ十分に明ではない。^{*}

^{*}これを次の如き敘述が示してゐる。「後者では運動、換言すれば或種の繼起が考へられ、前者はそうではない。尙又直覺に必要な現前の明証は演繹には必要ではなく、むしろ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こと。しかしこのことの歸結として第一原理から直接に推論される命題は、考へ方の相違に依つて或は直覺によつて知られるとも、或は演繹によつて知られるとも言ふことが出来る、然し第一原理自身は唯直覺に依つてのみ知られる、之に反して遠くはなれた結論は演繹によつてでなければ知られない」(Regles III) 〃〃〃になされる兩者の相違は他の場所て次の如き形で語られる。「自己が若し先づ第一に神の存在することを知らなければ何物をも確實に知ることが出来ない」と語つた場合、自己は明白な用語でそれ等の結論の知 science (それについては我々は何處から結論を導き出したかの理由について其以上思惟せざるとき記憶が我々に再び思ひ付かしめ得る) 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辨証家によつては知と名付けられないのが普通であるから。」(Réponses aux II, Ob. 22°) 此は明に演繹のみが神の存在の認識に基くといふ思想が示されてゐる。而して演繹の中には記憶が介入するのであるがジルソンが明快に取り出してゐる如く (Gilson, Descartes et la métaphysique scolastique, p. 26) かかる記憶の不完全を補足し結論についての知の確實性を保証するのが神であるといふことになる。かくて直覺知は理性の光によつてそれ自身に於て明晰判明であり随つて疑ひより解放されて居り、それに對して演繹知は記憶の不確實性のためその直接的確實性が疑はれ神の光を俟つてはじめて確實性を獲得するとするならば既に懷疑に於て神の存在が認識の原理たることが先取されてゐると考へざるを得ない。然し上の對應關係は必ずしも明確ではなく且つデカルトの体系に於て一貫的に維持されるものでもない。デカルトの方法的懷疑に於ては「凡ゆるもの」が疑はれるのである、又「自己は極めて明白に凡ゆる確實性と眞理とは唯神の認識に基くことを知る」(Méti. V, 9°) と言はれるからである。しかも明晰判明(明証)は確實性の原理であるからである。

第三に數學的命題を疑ふといふことは自然的ではなく根本的に假構的である。我々はデカルトの數學的命題に關する懷疑は同一の強度と根據によつて主張されるのではなく、ある場合の如きは殆んど直接に明證的であるが如く語られるのを知る。

(Princi. I, 13° 或は神と三角形とが屢々類比的に語られる場合の如き) 然しかかる數學的命題への疑ひが超自然的なる存在によつて理由附けられるとすればかかる懷疑からの解放は再び

超自然的存在によつてなされる外はない。随つて確實性の原理は cogito ではなく全く神に歸せられることが先取されてゐると考へざるを得ぬ。

* 「哲學原理」には grand trompeur の思想はないが、この中では數學的論証及び原理の疑ひの主たる理由を次の如く言ふ「然し主として我々を創造したる神が欲する一切のことをなし得ること、且つ我々が最もよく知ると考へる事柄に於てすら我々が常に誤るであらう如くになさんと欲しなかつたか否かを我々は未だ知らないが故である」(Princi. I, 7°) 此は直接に神が欺瞞者であるか否かが數學的論証及び原理に對する疑ひの根據となされる。

七

「我々は個々の認識に先つて人間理性は抑々如何なる事物の認識に到達し得るかを少なくとも生涯に一度は検討しなければならぬ。」「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。」(Règles VII)

方法的懷疑は確實性の原理の發見といふ課題によつて完全に認識論的形式によつて提出される。しかも認識の可能の制約とその限界が問題となされるとき、それは正にカントの理性批判の根本テーマを想起せしめるであらう。

カントは純粹數學及び純粹自然科学の學的成立を前提し「純粹數學は如何にして可能であるか」なる提題によつて數學的認識の可能根據を問ふ。即ち數學が學として成立す可き客觀的制

約、數學的眞理の客觀的妥當性が問題となされる。換言すれば單に確實性が問題なのではなく學若しくは眞理の論理的普遍的な妥當性が追及されるのである。

ところでデカルトが方法的懷疑によつて確立した *cogito* なる第一原理は如何なる意味で確實性の原理たり得るのであるか。

デカルトに於ける思惟の形式的規則は明晰判明^{*}といふことに他ならない。此の明晰判明なる一般的規則は實は第一原理の檢證を通じて眞理の一般的徵標となされる。即ち「此の我思ふ故に我あり、といふことの中には考へる爲には必然的に存在しなければならないといふことを極めて明晰に自己が知るといふ外はこれに依つて自己が眞理を述べてゐるといふことを確信せしめる何物も存しないことを認めた。そこで自己は我々の極めて明晰にして判明と認めるところの事物は全く眞であるといふことを一般的規則とすることが出来るであらうと考へた」^{**}要するに「我思ふ故に我あり」は完全に確實な命題であるが、此の中に含まれる眞理の必要且つ十分なる制約は明晰判明といふことに他ならない。これよりして「自己が明晰判明に知るものは眞である」といふ眞理の一般的格率が樹立されるのである。

* Méti. II, 7° Règles III

** 同様な思想は Méti. IV, 3° にも見出される一般に思考の形式的規則は眞理の必要條件ではあるが十分條件ではないと考へざるを得ない。たしかにデカルトは此處で「極めて性急な分析を通じて」

(Hamlin, Les Systeme de Descartes, p. 136) 此の眞理の徵標を導出するものと言ひ得る。

かくて方法的懷疑を通じて追及されたものは認識論的に言へば明晰判明なる原理の檢證といふことに他ならない。即ち思考の一般的規則としての明晰判明はなほ未だ確實性の原理ではなく *cogito* なる實在的認識の檢證を通じてはじめて客觀的眞理の徵標たり得ることが明になされる。随つて、方法的懷疑は認識の原理若しくは眞理の徵標自體を發見或は樹立するといふよりは、それを(それは明證の原理である)自己内に確證するといふ道であることが知られるであらう。

既に言つた如く、判斷の眞偽の區別の原理といふとき眞理の客觀的原理であるが如く解されるのであるが、彼に於て問題となるのはむしろ眞理の確信であり、しかもそれは自己確信の根據である。彼の懷疑の遂行が著しく心理的色彩を帯びてゐるのも此の點に基くと考へることが出来るであらう。自己確信が問題である限り誤謬のみならず凡ゆる眞理が疑ひの對象となり得る。蓋し客觀的に眞理が存在するといふこととそれを自己に於て內的に確信することとは異なると考へられるからである。確實性とは實はかかる確信に外ならない。

ところでカントは純粹數學に於ける先天的綜合判斷の可能的制約を明にして合理的形而上学の學としての不成立の結論に到達するのであるが、デカルトは逆に方法的懷疑より出發して合理的形而上学の樹立へと進む。此のデカルトの方向は確實性の

原理發見のための方法的懷疑の内的本質と深い關聯を有してゐると考へざるを得ない。随つてデカルトとカントとは共に理性批判といふ同一の問題より出發するかの如く見えつゝ、全く對蹠的な方向へ進んだといふことが知られるのである。そのことはカントの批判的方法とデカルトの懷疑の方法——前者は客觀的認識の成立を承認しその成立の可能根據を明にするのであるが、後者は全く無規定的に凡ゆる客觀的認識を疑ひ主觀的確信の根據に向ふのであるが——との根本的な相違と相即するであらう。

それではかかるデカルトの方法的懷疑は一般に哲学の方法たり得るであらうか。

デカルトは自ら次の如く語る。「ここで自己の意圖は各人が彼の理性を導かんが爲に隨ふべき方法を教へるのではなく、單に自己が如何にして自己の理性を導く可きかを努力して來たかを明にせんとするものである」(Meth. I, 5) 即ちデカルトの方法は一般的な哲学の方法を與へるものではなく實はデカルト自身が辿つて來た哲學的思索の過程の反省を示すものに外ならないことが示されてゐるのである。*

*これはデカルトの方法論全体に關する性格を示してゐると考へることが出来る。そのことは彼の方法論が一種の自敘傳的な形式を持つことに依つても知られるであらう。「方法論は嚴密な意味に於てデカルトの方法論を與へるものでもなく又彼の体系の構造を與へるものでもない、兩者の中間的位置を占める……それは一つの自敘傳の

形式である」(Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, S. 31)

しかもデカルトは更に次の如く言ふ。「自分の著が十分に自己に氣に入つたから、ここでそのモデルを諸君に示さうとはしても、その故を以つて自己は誰にもそれを眞似るようによめようといふのではない。……然し自分の計劃は實際多くの人々にとつて餘りに大膽過ぎはしないかと恐れる。然し人は、かつてその確信の中に採り入れた總ての意見を棄却しよういふ唯一の決心は各人が手本としなければならぬといふ如きものではない。」(Meth. II, 3) むしろ脆弱な精神の所有者にとつてはかかる懷疑は危險でさへあると言はれるのである。(Réponses aux Ob. IV, 66)

かくして方法的懷疑は哲學の一般的方法ではないことがデカルト自身によつて明白に語られるところである。むしろそれは全くデカルトの個人的内面的なる確實性の原理を追求するの道に他ならない。そのことは cogito なる第一原理に依つて確信されるのは自己の存在であり、それに對して他我の存在は單に蓋然的に類推されること、或は我は結局意識的個我であつてカント的な意識一般ではないことと照應するであらう。デカルトの懷疑は絶望ではない。然し上述の如き方法的懷疑はヤスパーズの批判にもかかはらず(Jaspers, Descartes, S. 16)却つてデカルトに於ける實存と深い關聯を持つものとも言ひ得るではなからうか。

懷疑は理性的存在にとつて固有であり必然的であると考へることが出来るであらう。驚異が人間に自然的な性情であるならば懷疑は理性的人間にとつてより自然的な性情と言ひ得よう。

デカルトはかかる理性的人間の自然的懷疑に基づき假構的懷疑を設定することに依つて懷疑を方法たらしめる。それが即ち「凡ゆるものを疑ふ」といふ格率に他ならない。自然的懷疑に留まる限り、その懷疑は方法的たり得ない。しかも懷疑が方法的に使用されるものであれば、その懷疑の方法は實は凡ゆる對象に適用されなければならない。随つて方法的懷疑に於ては「凡ゆるものを疑ふ」といふ格率は必然的である。

然し此の格率は自己矛盾を含む。蓋し凡ゆるものが疑はれるならば當然直覺或は共通觀念の如きものもその對象となり一切の思惟は放棄されざるを得ない。随つてここでも亦懷疑主義の如く判斷中止は必然の結果であり、それは方法的たることと相容れないといふ外はない。そのことはデカルトの思想展開の過程に於て實は方法的懷疑の原理が或は緩和され制限されることにより結局完全に遂行されざることに依つても知られるであらう。

しかも方法的懷疑の意圖する確實性の原理は根本的に自己内確信の根據であること、随つて凡ゆるものは疑はれること、更に凡ゆるものへの疑ひの根據として超自然的な欺瞞者の假定が要請されるとすれば、かかる懷疑と欺瞞よりの解放の爲には再び超自然的な絶對者即ち神が要請されざるを得ない。かくて方

法的懷疑より神への道は必然的である。然しここに於て凡ゆる確實性の基礎は無規定的に神に歸せられ一切の知は無差別に信によつて覆はれてしまふ結果になる。此の方向は方法的懷疑自體の中に本質的に内在してゐると考へられる。

若し方法的懷疑を排除し、直接に明晰判明を確實性の原理として樹立するならばカントの先驅とも稱さる可き認識論的體系が確立されたであらう。ここに於て *Cogito ergo sum* は單に *cogito* となり直覺的明證によつて樹立され *ich denke* なる純粹統覺 *reine Apperzeption* となり得るであらう。ここでは確實性の基礎としての神は全く脱落する。

他方一切の根源を神に求める形而上学的方向はスピノーザによつて完成される。ここでは疑ふ若しくは考ふの如き自我がむしろ放棄され否定されることに依つて眞理への道が開かれて來ると考へられるのである。

人は驚きに依つて哲學することを始めるといふとき、それは最もよくギリシヤ哲學の始源を示すものと考へることが出来るであらう。然し驚異は直ちに方法的たり得ない。それに對し懷疑はより多く近代精神の特質をなしてゐるとすれば、近代の哲學は懷疑に始まると言つても必ずしも不當ではあるまい。蓋し我々は多くの近代の哲學者の思想の内面的出發點にかかる懷疑の精神を見出し得ると思ふからである。然しそれが哲學的思惟の主體的根源をなすにせよ直ちにその儘哲學的思惟の方法たり得るものではないと考へざるを得ない。