

デカルトの永遠真理創造説における懐疑論への対応

—標準的解釈の批判的検討を通じて—

筒井 一穂

はじめに

デカルトは1630年の書簡で、数学的真理を含め永遠真理は神によって創造された、と主張した。慣例的に永遠真理創造説と呼ばれるこの主張は、当の書簡の直截の相手となったメルセンヌにとっても、あるいは広く同時代の哲学者たちにとっても、容易にはその本旨を汲み取りがたいものであったように思われる。偶然的な真理であるならばともかく、あらゆる学知の基礎である永遠不可変の真理さえもが神の支配下に置かれるとすることは、学知への信頼を脅かし、彼らの公然の論敵であった懐疑論者に塩を送るようにも思われるからである。けれどもデカルトは、こうした疑義に向き合いながらも、あくまで永遠真理の創造が、学知の基礎づけに資すると確信していたようである。しかし、この確信に正当な根拠があるとすれば、それはどんなものか。研究者たちは、未だこの点について一致した答えをもたない。

本稿は、永遠真理創造説が学知の基礎を明かすのはいかにしてか、そしてとりわけ、それが懐疑論的な議論によって瓦解しないのはどうしてか、という問いに関して、或る標準的な解釈を主題的に検討する。この標準解釈は、野田又夫、Rodis-Lewisらにより打ち出され、小林道夫による洗練を経て¹、当の問題について今日なお指導的な回答を与えるものである(以後断りなく「標準解釈」と述べる場合、本節で概括する彼らの見解を指すこととする)。標準解釈に対しては、これまで様々な仕方で批判が加えられてきたが、標準解釈の内的な問題点はいまだ曖昧なままである。そこで本稿は、半ば研究上の基本的な姿勢の相異へと帰されかねないような従来の批判とは距離を置きつつ、(1) 標準解釈の問題点を明示しつつこれを批判すること、(2) 批判を通じて永遠真理創造説がほんらい採りうる理路を探ること、以上2点を目的とする。その際、参照テキストとしては1630年の一連のメルセンヌ宛書簡を基本としつつも、「第一省察」における欺く神の懐疑や、「反論と答弁」のいくつかの記述にも触れることになる。こうして本稿は、

標準解釈の批判的検討というささやかな課題を遂行するに過ぎないが、そこから得られる成果は、永遠真理創造説に対するわれわれの理解にとって重要な基礎をなす点で稔りあるものとなるだろう。

1. 永遠真理創造説の標準的解釈

標準解釈は、永遠真理創造説による学知の、とりわけ自然学の基礎づけを、どのように説明するのか。この点に着目する場合に肝要なのは、標準解釈による永遠真理創造説が、(1) 自然学を含めた学知の基礎づけに資するという点でポジティブな面と、(2) その基礎づけに際して懐疑論に滑り落ちかねないネガティブな面と、あげて2つの面でもってはじめて成り立つとされることである²。

(1) 永遠真理創造説のポジティブな面とは、標準解釈を代表して小林(2000, 41-52, とくに48)によれば、それが以下のようにして自然学的真理に代表される学知を基礎付けることに他ならない³。一方で神は諸事物(世界)を創造したとき、それらが永遠真理に従うように按配した(cf. AT I, 145, 14-6)。他方で神は諸々の永遠真理の観念をわれわれの精神に植え付けた(cf. AT I, 145, 18-21)。かくして、精神内在的な永遠真理の観念は、事物内在的な永遠真理と対応する。

説明的に言い換えよう。神が永遠真理を作ったという一事、およびこれに関するデカルトの記述を、われわれは次のように再構築することができる。諸々の物体的事物には固有の本質があるが、その本質は数学的真理(永遠真理)に整合的なものとして作られている。他方で、われわれ人間の精神には、生得的に与えられた観念があるが、これもまた数学的真理(永遠真理)ないしこれに整合する事柄を表象するものである。さて、任意の物体的事物の本質は数学的真理に整合し、また、われわれの生得観念は数学的真理に到達できるのであるから、われわれは、生得観念を資源として物体の本質を解明することが権利上可能となる。つまり、われわれは生得観念から出発することで、任意の物体の本質Eに対応する観念E*を獲得することができる。こうして、自然学を数学的・思弁的に展開することが正当化される。

事物と観念とが、数学的構造を共有することによって対応すること、かくして数学的自然学の遂行が権利上保証されること、これが標準解釈による永遠真理創造説の意義である。ここで本稿にとって強調しておくべきは、第1に、この解釈において学知の基礎づけが、われわれの観念と事物のありようとの間の対応関係の上に成就すると目されていること。第2に、そうして得られた対応は、事物の

本性についての信頼できる知をもたらすとされていることである。

(2) 他方で標準解釈は、永遠真理創造説に随伴する或る難題を、そのネガティブな一面として指摘する。デカルト自身、1630年のメルセンヌ宛書簡で、この難題を想定反論として提起している。

ひとはあなた[メルセンヌ]に、神がこれらの真理を制定したのであれば、王が自らの法をそうするように、神はこれら真理を変えうるだろう、と言うだろう。これに対しては、もし神の意志が変わりうるならば、然り、と答えるべきである。—しかし、諸真理が永遠で不可変であると私は把握する。—そしてまさにこの私は、神についても同様に判断する。(AT I, 145, 28-146, 10)

この箇所の冒頭部(傍点部)が件の想定反論にあたる。一見して、神が真理を変えうるという点を問題視しているのは明らかだが、そのことの何が問題なのかは明言されない。しかし、17世紀的な思潮とデカルトの哲学を念頭に置くならば、問題の焦点は学問知識の信頼性にあると言えよう⁴。信頼しうる知識は確実でなければならないのだが、確実な知識は不可変の知識でなくてはならない。なぜなら、その真偽が時に応じて変転するような知識を、われわれが時折なす思い違いに由来し、後から転向ないし修正されるような考えから区別するのが困難だからである⁵。ところで神の力能に不可能はないのだから、その力能のもとで不可変なものなどありはしない。それゆえ真理を神の力能の支配下に置くならば、真理に関する知識の一切は、移ろいやすく変じやすく、かくして信頼しがたいものとなるだろう。われわれは反論の本旨を以上のように解する。

この類の反論が永遠真理創造説の論拠を逆用し、最終的にわれわれを疑いに投げ込む点に着目し、以後本稿ではこれを懐疑論的反論と呼ぶ。また、或る事柄について、これを疑う根拠がわれわれに認識されない場合、この事柄は認識的に確実であると言ひ、他方で、これを疑う根拠が実際に存在しない場合、この事柄は事象的に(reale)確実であると言う⁶。すると、懐疑論的反論の要点は、認識的に確実な事柄がそのまま事象的に確実であるということが、神の力能を考慮しつつ立論されうるか、という問いとしてまとめることができる。

2. 標準解釈は懐疑論的反論にどのように対処できるか

さて、上述の懐疑論的反論が永遠真理創造説に随伴するものだとすれば、当然

われわれもこれに応答しなくてはならない。標準解釈がここで懐疑論的反論に対して講じうる対処は大きく2つの型に帰着する。第1は、先に引用した書簡のテクストを主要な典拠としつつ、神の意志の不可変性あるいは真理の不可変性を立論するもの。第2は、デカルト哲学の発展、とりわけ『省察』における議論の円熟を念頭におき、議論の舞台を『省察』へとスライドして、懐疑論的反論を欺く神の懐疑に、それへの対応を神の誠実の証明に、それぞれ割り当てるものである。本節はもっぱらこの第1のものを吟味する。

既述のように、問題は認識的確実性から事象的確実性へと超越することが可能かどうかにある。標準解釈は、事象的確実性の保証を永遠真理創造説に求めるものであるために、この問題を看過するわけにはいかない。そこで彼らはまず、諸真理を統制するものすなわち神の意志の不可変性に訴えることになる。事実デカルトも先の引用で、真理を不可変なものとして把握するのと同様に、神の意志も不可変なもの⁷と判断する、と言っている。さて問題は、ここで判断を下すことがどの程度の強さを伴っているかである。ここに2つの読み方がありうる。第1に、当の判断によって神の意志についての事象的な不可変性が確言されているとするもの。第2に、単にわれわれがそのようにしか考えられないという限りでの、認識的な不可変性が確言されているとするものである。前者であれば標準解釈の狙い通り、たとえ神が真理を変える力をもつにしても、それを変えることを意志することはない、と言えることになる。後者であれば、一見すると懐疑論的反論は俄然効力を発揮するように思われるものの、もとよりわれわれの認識を逸脱した仕方で事象的な不可変性について問うことそのものを差し控えることで、当の反論に切り返す道が残る。

このうち第1の読み方は、標準解釈が暗に明に示す通り、『省察』における神の誠実の論証を範とする。すなわち、神がその意志を変えることは可能だが、神が誠実なるものであることが論証されさえすれば、実際に神がいたずらに意志を変え、真理を改めることはない、との議論である。この議論にとって肝要なのは、永遠真理創造説の懐疑論的反論によって提起される状況が、神の不誠実すなわち欺きを示すのでなくてはならないという点である。これが神の欺きにあたらぬのであれば、もとより神の誠実の論証によってこれを斥けることもできない。それゆえ、例の懐疑論的反論が神の欺きを含意するの否かが争点となるわけであるが、これについては次節で検討することになる。それゆえこうした議論が通用するかどうか、現時点では結論を控えなくてはならない。

第2の読み方すなわち事象的不可変性を論外に附す議論は、後に述べるように

標準解釈には採用しえないものなので、要点のみを掻い摘んでおくことにする⁸。この議論は、懐疑論的反論がわれわれによっては答えられない問題を扱っていると診断することで、これを検討の俎上から引き下ろすようなものである。実際、神の力能を把握不可能なものとする以上は、その力能の限界をわれわれは見つけることができないのであるから、神が真理の否定をなしえないと論結することはいかにしても不可能である。しかし同時に、力能が把握不可能であるということは、端的にその力能に限界がないということではなくて、われわれの思惟によってはその限界が看取できないということではない。そのためわれわれの認識能力に即して言えば、神の力能に限りがある、すなわち真理の否定をなすことは不可能である、という主張もまた、否定されえない。要するに、神の力能の把握不可能性に立脚する限りでは、いかなる事象的な確実性も得られないと同時に、その確実性を否定する根拠もまた得られないのである。しかしそうはいつでも、永遠真理が認識的に必然的であることは揺るぎない事実である。それならば、事象的確実性については肯定も否定も確かでないのだから、これについての決定的な判断を留保しつつ、もっぱら認識的確実性に依拠し、われわれにその真偽を判定することができるような問題に傾注したとしても、間違いを犯すことにはなるまいし、またいっそう有益でさえあるだろう。

こうした論法はそれなりに説得的であると同時に、懐疑論的反論に対してあくまでも認識的確実性にのみ言及するデカルトの答弁にも或る程度符合するところがある。さらには、後述の「第二答弁」および「第六答弁」の記述とも調和する。しかしながら肝要なことに、永遠真理創造説についての標準解釈に則る場合に限っては、こうした論法を用いることは許されていない。というのも、一方でこの論法は、事象的確実性についてわれわれが肯定的にも否定的にもコミットしない慎ましさを要件としているが、他方で標準解釈は、この事象的確実性を保証する大胆さを不可欠の要件としているからである。要するに標準解釈が求めるものはこの論法が与えるもの以上でなくてはならない。別言すれば、この論法は標準解釈の拠って立つ対応説的図式を断念して初めて使用可能なものなのである。かくして、標準解釈は第2の論法を選択することはできず、あくまでも第1の道を突き進む他にないと思われる。

3. 欺く神の議論を懐疑論的反論と同一視することはできるか

欺く神の懐疑への展開を見据える方針について、先行研究による批判も視野に

収めつつ検討する。ただしその際、永遠真理創造説の懐疑論的反論に対処する上で欺く神の懐疑を持ち出すことが正当かどうかのみに焦点を集める。

まずは検討に先立って、欺く神の懐疑を要約しよう。周知のように、「第一省察」の懐疑は3つの段階からなるが、欺く神の仮説はその最終段階であり、主として数学的知識を典型に、感覚の経験や事物の實在に依存しない知識を標的とする。先立つ感覚の懐疑と夢の懐疑とによって、實在する事物に係わる学知の疑わしさを示したデカルトは、数論と幾何学へと疑いの目を差し向けるため、或る「古くからの意見」を引き合いに出す。曰く、「何ごとをもなしうる神が實在していて、この神によって私は、[現に]實在している通りのものとして創造された」という。この意見に基づくならば、当の神が必ずしも誠実ではなくて、むしろ私を欺こうと意志していると考える余地がある。すなわち「神は [...] この私が、2に3を加えたり、4辺形の辺を数えたり、その他何かいっそう容易なことが仮想されうるならば、それをしたりする度ごとに、誤るようにしたかもしれないではないか」(AT VII, 21, 01-21, 16)。欺く神の議論を解釈する上での鍵は、この「常に誤る」という状態をどのように説明するか、という点にある。この点に留意しつつ、標準解釈を吟味していこう。

さて、標準解釈が永遠真理創造説の困難を欺く神の懐疑に引き継ぐのはいかにしてか。これを検討するにあたって、以下の3つに論点を絞る。(1) 懐疑論的反論と欺く神の懐疑は論拠を共有するか。(2) 両者の呈示する懐疑的状况は同一ないし同類であるか。(3) 両者が同一視しうることの証左となるテキストはあるか。

(1) 懐疑的反論と欺く神の懐疑は同じ根拠を有する、と標準解釈は述べる。30年の懐疑論的反論においては、神が真理を創造したならばその真理を変えうる力能をもつという仕方で、欺く神の議論においては、真理を創造したとまでは言わないまでも、真理を認識するわれわれの精神を神が創造したとされ、それならば神がわれわれの認識能力について云為することができたのではないかという仕方で、双方ともに神の力能および創造を懐疑のための道具立てとして用いる。

このような論拠の共通性が両議論の類似性を導出する限りで、われわれはこれに肯首する。ただしこの類似性はさしあたり見かけ上のことであるから、両議論の実質的な同一性をも保証することはない。これを保証するためには、その論拠が、言葉の上だけでなく、概念の内実においても同一であることが確かめられなくてはならないだろう。そしてここで内実における同一性が確保されるのは、互いの議論において、全能の創造者なる論拠が作り出す懐疑的状况が同様のものであるときだとわれわれは考える。そのため続いて、懐疑的状况の異同を見よう。

(2) 永遠真理創造説に突き付けられた懐疑的状况については、ここでは多弁を控え、あくまで真理を創造した神による真理の改変可能性を問題とする。具体的に言えば、その可能性が憂慮されているのは、われわれにとって‘ $2+3=5$ ’が必然的であるのに、実は神にとってはこれを偽とするような算術を構築することができるという状況である⁹。永遠真理創造説の場合、この状況が可能であるだけでも、われわれの真理の不確かさを提起することができたが、標準解釈によれば欺く神の懐疑は、こうした状況をさらに次のように強化することで成り立つ。すなわち、‘ $2+3=5$ ’が必然的であるようにわれわれに思い込ませておきながら、実は神は、2と3を足しても5ではないような算術を絶対的真理として現に構築している、と想定されるのである¹⁰。

この点についての本稿の検討のきっかけとしたいのは、「第二答弁」の以下の記述であるが、それはおそらく標準解釈に対する反証となる。そこでデカルトは、神の欺きについての質問に対して答えつつ、われわれからみれば最も堅固に確信される事柄が「神や天使の目からみれば偽であるかもしれない」との懸念を「絶対的な虚偽 (*falsitas absoluta*)」と呼びつつ、次のような議論によってこれを払う。「そうした絶対的な虚偽というもののことなどを、そういうものをいかなる意味でもわれわれは信じていないし、そういうものがあるといささかなりとも思っていないのであるから、われわれはどうして気にかける必要があるか」(AT VII, 145, 4-6)。まず気づかれるのは、標準解釈による欺く神の懐疑が、まさしくここで念頭に置かれている絶対的な虚偽の図式に符合するということである。しかし、いかに「第一省察」が先入見を除去しきれていないとしても（つまりその限りで、「第二答弁」とは異なる視界をもつとしても）、絶対的虚偽が欺く神を通じて想定されるものであると考えるのは不自然である。というのも第1に、ここで絶対的虚偽は、そもそも『省察』本文で扱われなかった諸問題のひとつとして言及されている。第2に、絶対的虚偽は、「いかなる意味でも」「いささかなりとも」信じられていないとされる。この筆致は、「第一省察」の場面にあっても絶対的虚偽が想定されていないことを仄めかす。第3に、「第二答弁」は続けて、「しかしそうした[人間のもつ]何らかの確実性、すなわち堅固で変わることはない確信が[われわれに]もたれるものであるかどうか、これを疑うことはできる」と述べている。神の欺きについて哲学者が疑うことができるのは、絶対的虚偽のような仕方ではなく、われわれ人間が確実な知識をそもそももちうるかどうかを問うような仕方なのである。論旨を追えば、このうち前者ではなく後者の仕方での疑いこそが、「第一省察」で展開されているものだと考えるのが文脈上穏健である。以

上3点より、欺く神の懐疑を絶対的虚偽の図式で捉える標準解釈には疑義が投げかけられる。

この疑義は、「第一省察」の懐疑状況を(かなり手短に)明らかにすることによってさらに強まる。「第二答弁」からわれわれが取り出した上記の第3点は、欺く神の懐疑によってわれわれが堅固な確信をもちうるかどうかを疑うと示唆していた。しかし、堅固な確信をもつとはどのようなことか。それは少なくとも、曖昧な思いなしと堅固な確信とを峻別する指標をもち、かつ自らがいま何かについてもっている認識が、そのどちらにあたるかをテストできるということである。この指標もテストも、明証性の規則として省察者に与えられる¹¹ものであるが、第一日目の彼はまだそのことを知らない。さて、思いなしと確信とを区別できない者にとって、或る事柄が真であることを示すにあたって持ち出さうる最高度の根拠は、たかだか「私はそれを完全に知っている」という心的なタグである。しかし彼は、自分が完全に知っている(と思っていた)事柄についてしばしば間違えるということ、計算間違いや思い違いの経験から教えられている。つまり、完全に知っているという心的なタグは、時折虚偽に対して貼り付けられることがある。まさにここで、欺く神が介入し、「時折」を「常に」へと変えてしまうのである。欺く神は、その才覚を凝らして、完全に知っているというタグを常に虚偽に貼り付ける。こうしてこのタグに一切の信頼が寄せ難くなり、しかもそれ以外のいかなる仕方でも確信と思いなしを区別できないと仮定しているのだから、われわれは真理と虚偽を振り分けるいかなる尺度ももたないことになる。欺く神の懐疑において確実な知識の有無が疑われるというのは以上のようなことだと思われる。

こうしてわれわれは、欺く神が仮構する懐疑的状况が、必ずしも絶対的虚偽の図式を前提せずとも、堅固な確信と曖昧な思いなしの峻別しがたさとして描写されうると言うことができるだろう。むしろ欺く神の懐疑についてわれわれが積極的な仕方でも立場を示すためには、もっと詳細な検討を要するが、さしあたりは、少なくとも絶対的虚偽とは別の仕方でも懐疑的状况が設定されうると示すことで十分である。このことと、「第二答弁」におけるテクスト的な反証とを併せて、欺く神の懐疑的状况についての標準解釈は支持しがたいと論結できるからである。

(3) それでは最後に、永遠真理創造説と欺く神の懐疑を同一視しうることの第3の根拠、すなわちそのテクスト的証拠として標準解釈が持ち出す「第六答弁」の次の記述について検討しよう。そこでデカルトは、あらゆるものが神に依存するとする自身の見解を示した上で、これに対する想定反論を挙げ、それを次々に

斥ける。以下はその一部である。

(a) 加えてまた、4の2倍が8であること等々が永遠から真ではなかったようにすることが神にできたのはなぜなのか、と問うことも必要ない。(b) というのも、それ〔真理が真でない事態〕がわれわれによっては知解されえないということを私は認めているからである。(c) けれども他方で、いかなる類の存在者においても、神に依存しないものは何もありえないということを、ならびに、或る種のもを我々人間によってそれが現にある状態とは違った状態にもありうるということが知解されることのないように設定することは容易であったということを、私は正しく知解しているのだから、(d) われわれが知解もしなければわれわれによって知解されねばならぬことに気付いていないところの根拠のために、われわれが正しく知解しているところのものについて疑うことは、理にもとる。(AT VII, 436, 12-25)¹²

大掴みに言えば、真理を含めあらゆるものが神に依存するとしながらも、真理の不可変性を疑わなくともよいのはなぜなのか、をデカルトは説明している。小林がこのテキストに読み込みたいのは、特に傍点を加えた箇所(c)で、神による永遠真理の創造すなわち永遠真理創造説の枢要な論点がここに含まれているということ、そして、それが欺く神の懐疑の条件を整えているということである¹³。後者の点が重要であるが、小林によればデカルトはここで、任意の永遠真理について、それがわれわれにとっては必然的なものとして思惟されるようにしたまま(つまりわれわれの思惟は今ある通りのまま)、神が当の真理の否定を真とすることができると認めている。例えば、‘ $2+3=7$ ’が本当は真理であるのに、われわれにはそれを隠して‘ $2+3=5$ ’が真理であるように思い込ませるように、である。既に見たように、このような仕方で思い込ませることこそが欺く神のなす欺瞞であると小林は考えていたのであった。ところで、ここではそうした欺瞞が、真理の神への依存性言いかえれば永遠真理の被造性の主張から導かれている。かくて要するに、永遠真理創造説の主要な論点から、欺く神の仮説が帰結するとされるのである。

われわれはすでに、欺く神の懐疑がこうした絶対的虚偽の想定をなすとする見解はもっともらしくないと述べたが、その点はここでは繰り返すまい。むしろ注意すべきことに、議論をこのテキストの解釈に限定するとしても、小林の読み方は適当でないように思われる。すなわちこのテキストは、神による欺きを導くよ

うなものではないのではないか。この箇所的主旨は、切り詰めれば、(a) 永遠真理が真でないようにすることが神に可能であるかもしれない、と問うことを無用とすることにある。こうした無用な問いを、さしあたり小林同様、絶対的虚偽の想定として捉えよう¹⁴。さて、それが無用である一般的な理由は、(d) われわれが知解していないものを根拠にして、われわれが知解しているものを疑うこと、このことが不合理であり、かつ不合理を為すことは無用だからである。そして、ここで知解されていないものとは永遠真理が真ではない事態を指す。他方、知解されているものは2つある。1つは、永遠真理を含めすべてのものが神に依存すること、もう1つは、永遠真理などのものがわれわれにとって必然的であるように設定することが神に可能だということである。さて、なるほど以上の点すなわち神が真理を従えること、およびわれわれの知解における必然性を神が恣意的に設定できるということとを踏まえれば、小林の言うように、絶対的虚偽の懸念を生じさせることはできるかもしれない。しかし、これを生じさせることにデカルトの本旨があるとするのはミスリーディングである。もしそのように読むならば、いかにしてそこから (a) の主張が裏付けられるのかが説明できない。

われわれはこの箇所を次のように読むべきであると考え。絶対的虚偽の想定は、言葉の上では可能だとしても、(b) によれば、われわれは実際に絶対的虚偽の成立する事態を知解することはできない。知解することができないということは、絶対的虚偽の成否は、われわれにはその真偽が判定できないような問題だということである。しかしだからといって、絶対的虚偽の知解されなさはただわれわれの知的な無力さに因由するのであって、もしかすると絶対的虚偽を認めることこそが学問的に正しい態度かもしれない、という懸念は残らない。というのも、(c) によれば、もし絶対的虚偽なる事態が神にとっては成立しうるとしても、神はそのときでさえ、われわれがそうした事態をわれわれにはまったく知解されないものとして作ることができるからである。その場合には、神は絶対的虚偽の事態をわれわれに到達不可能なものとして作っているのだから、われわれがそのような事態について考慮しても稔りがない。またその場合にも、神はわれわれに知解されうる真理を真として立てているのだから、さしあたりわれわれにとってはこの真理について学問的な探究を進めるだけで十分である。

その意味での絶対的真理が事実上われわれに知解されないのだから、絶対的虚偽の想定はさしあたりわれわれに何も教えることがなく、無意味である。そしてこの事実上の知解されなさは、(c) 神によって設定されたものであると考えられる。かくして、この知解されなさには正当な根拠が与えられる。したがって、(d)

絶対的虚偽の想定をしてみたところで、考慮に値しない。

かくして「第六答弁」該当箇所は、仮に絶対的虚偽の想定を扱っているとしたにしても、これをそもそも有意味なものとして認めないことに眼目があるのであって、小林の解釈にとって都合の良いテキストではない。また、当の箇所は欺く神の懐疑とも水準を異とする。欺く神の懐疑は既述のように人間による堅固な確信の成否に関することであるのに対して、「第六答弁」は、或るものについての確信が得られていることを前提としているからである。むしろ「第六答弁」は、人間が確信をもつとき、それに反することを神がなす可能性を度外視してよいと主張する点で、「第二答弁」と同様の議論を展開しているとみるべきである。

本節は、永遠真理創造説における懐疑論的反論と欺く神の懐疑とを同一視する標準解釈の論拠を3点に分けて検討してきたが、いまやわれわれは次のように結論する。(1) で見たように、懐疑論的反論と欺く神の懐疑は類似するとしても、前者を拡充するために後者を持ち出すことはできない。なぜなら第1に、(2) で示した通り、両者の懐疑的状况は同一ではなく、議論の水準が端的に異なる。さらに第2に、(3) で明らかにした通り、「第六答弁」の記述は標準解釈にとって裏付けとなるどころか、むしろ不都合である。上記2点についてのわれわれの解釈が正しければ、欺く神の議論を用いて懐疑論的反論を理解すること、およびこれに応答しようとする、こうした標準解釈の試みは支持され難い。別言すれば、神の意志の不可変性を論証することで懐疑論的反論に答えようとする場合に、神の誠実の議論を持ち出すことは、何ら事柄を変じないということである。かくして、標準解釈の検討を眼目にはじまった本節であったが、われわれの結論は標準解釈から距離を取ることになったのである。

結論と展望

本稿の議論を総括しよう。永遠真理創造説の標準解釈は、以下の諸根拠に基づき、当説の立論に由来する懐疑論的反論に答えることができないと診断される。

(1) 標準解釈は真理の事象的确实性を保証することなしに成立しない。(2) 神の力能が把握できないにもかかわらず真理の事象的确实性を確立するために標準解釈が持ち出さる論拠は、神の誠実の論証である。(3) 神の誠実の論証が懐疑論的反論のために活用できるならば、懐疑論的反論は(神の誠実の論証でもって乗り越えられるところの)欺く神の懐疑と同一視するのでなくてはならない。(4) しかし、この2つの議論は、論拠において類似する点をもつものの、懐疑的状况

の相異によって、同一視しがたいものである。(5)したがって、標準解釈は真理の事象的确实性を保証できない。

以上の診断は、標準解釈の断念へとわれわれを導くだけではなく、もっと積極的な仕方で、われわれの進むべき方向を告げる。標準解釈が躓いたのは、永遠真理創造説における学知の基礎づけを解釈する最初の段階で、きわめて強い要請すなわち事象的确实性の確保を、自らに課したことによる。実際、一度このような強い要請を立ててしまうならば、『省察』の議論を介助にすることができない以上は、30年のわずかな記述のみを資源にこれをクリアするのはきわめて困難になる。しかし、われわれが先に第2節で瞥見したように、もとより事象的确实性を積極的には確立しないような仕方で学知を基礎付ける道は、まだ検討されずに残っている。もしこうした道が与えられるならば、われわれは標準解釈の困難を回避しつつ永遠真理創造説を組み立てることができるだろう。そして実際、標準解釈を批判的に検討するためにわれわれが分析した「第二答弁」と「第六答弁」のデカルトの姿勢は、絶対的で事象的确实性の確証し難さと、それについて問うことの無意味さを示すものであったと思われる。ただしわれわれのこうした解釈を採用するには、標準解釈の基礎づけ図式を断念するか、あるいは少なくとも、その図式を弱めておく必要がある。弱めるというのはすなわち、真理が事物の本質として創造され、それがわれわれの生得観念に対応していると(断言するのではなくて、むしろそのように)みなしてもよいという主張として、当説を解釈することである。いずれにしても、標準解釈の呈示する魅惑的なまでの強力な基礎づけを、言いかえれば懐疑主義的反論を制圧する論理を当説から引き出すことは断念され、より緩和された立論が台頭することになるであろう。むしろこのようにデカルト哲学の根底に懐疑論論駁への諦念を見ること、ひいては長いあいだ懐疑論の征服者として描かれてきたデカルトの肖像を上塗りすること、このことには相応の困難と細心の検討が求められるべきであるが、これはまさしく今後の課題としてわれわれに残されたものである。さしあたりは、標準解釈の問題点を突き止め、これを回避して進むべき道を予告したということをもって、本稿を閉じることにする。

¹ 野田(1971)、Rodis-Lewis(1985)、小林(1995)、小林(2000)。これを「標準的解釈」と括弧で呼んだのは西村(1998, 42)である(もっとも、西村の命名の眼目はこれを批判することにあつた)。ただし標準解釈と一口に言っても、彼らが永遠真理創造説に関するすべての論点について共通しているわけではないことに注意しつつ、本稿は小林をもっとも精練された標準解釈者とみなし、彼を主に念頭に置く。ところで、研究史上、標準解釈に対しては様々な批判が加えられてきたが、これを大きく2つの型に分類できる。一方は、『方法叙説』や『省察』を基軸

としてレトロスペクティブに1630年の書簡を解釈する手法に関する批判であり、Gueroult(1953)や村上(1995)に代表される。他方は、標準解釈が前提する真理の対応説的な説明や、神の自由の無差別性についての理解に関する批判であり、小泉(2009)などに代表される。前者はもとより後者においても、標準解釈の内部において生じる困難を指摘したものは多くなく、今日なお論争の焦点は絞られぬままである。なお本稿を研究史の中に位置付けるならば、研究手法に関する批判にはコミットせず、あくまでも内容に関して、標準解釈の何が問題であるのかを突き止めることに専念するものである。

² 「ポジティブ」、「ネガティブ」なる表現は小林(2000, 78)に借りた。なお、小林による永遠真理創造説の要約は小林(2000, 65)。

³ 標準解釈に数え入れた野田やRodis-Lewisらが、明示的にこうした推論を呈示しているわけではない。しかし自然法則としての永遠真理の創造とその観念の生得性とを基軸にして自然学の基礎づけを理論化しようとするならば、結局は小林流の理解に行き着くと思われる。

⁴ 特に17世紀における知識の確実性を巡っては、Van Leeuwen(1968)が簡潔にまとめている。いっそう濃密かつオリジナルな議論は、Popkin(1960)にある。

⁵ 知識の可変性からその信頼し難さを導く議論は、たとえば「第五省察」(AT VII, 70, 18-23)にある。

⁶ こうした呼称は総じて本稿に独自のものであり、標準解釈およびその他の先行研究が採用するものではない。

⁷ 小林(2000, 65 および 80)はこの点を強調している。

⁸ ここに述べた議論は、懐疑論が提示する問題への回答が不可能でありかつ無用であることを述べる点で、「構成的ないし緩和的懐疑論 (constructive or mitigated scepticism)」としばしば呼ばれる17世紀の論調、特にメルセンヌの懐疑論論駁 (Popkin 2003, 112 およびとりわけ 120) に類似している。この点は注目に値するものだが、断っておくと、われわれが構成的懐疑論に言及するのは理解を深めるために過ぎず、本稿に実質的に影響すると考えているからではない。

⁹ ただしこのような見方は、あくまでもデカルトが念頭におく反論者のものであることに注意されたい。この反論者が永遠真理創造説の立論を正しく理解しているとは限らない以上、そもそもこうした反論が適切なものであるかどうかについて、われわれはコミットしない。本来デカルトの述べることに注意深くある者は、こうした反論を抱くべきではないとする研究(例えば、Ishiguro(1986)や小泉(2009))もあり、われわれとしてもそれは正しいと考える。

¹⁰ 欺く神の懐疑のこうした定式化は、小林(2000, 75)にある。また、これを問題視しつつまとめた記述が小泉(2009, 97-102)にある。

¹¹ 明証性の規則が(確立されるのではないとしても)最初に呈示されるのは、「第三省察」(AT VII, 35, 03-15)である。

¹² 傍点および(a) - (d)は内容を分節するために引用者が補った。

¹³ 本段落の内容にあたる議論は、小林(2000, 75-6)にある。

¹⁴ ここでは小林による「第六答弁」解釈に注目するために、神が真理を否定することと、真理に反する別の真理を立てることとの間の異なりをあえて度外視した。実際のところ、Ishiguro(1984)や小泉(2009)によれば、永遠真理創造説から帰結するのはこの前者のみであり後者ではない。

[参考文献]

AT: Descartes, René. 1996. *Œuvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery (eds.), Vrin.

——— 2001. 『デカルト著作集 増補版』三宅徳嘉他訳, 全4巻, 白水社.

——— 2012-2016. 『デカルト全書簡集』山田弘明他訳, 全8巻, 知泉書館.

デカルトのテキストの引用はすべて上記 AT 版から行い、巻号をローマ数字で、頁数・行数をアラビア数字で記した。

Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Aubier.

Ishiguro, H. (1986). "The Status of Necessity and Impossibility in Descartes", in *Essays on Descartes' Meditations*, Amélie Rorty (ed.), University of California Press, 459-71.

Popkin, Richard H. [1960] 2003. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press.

Rodis-Lewis, Geneviève. [1971] 2013. *L'Œuvre de Descartes*, Vrin.

———. 1982. Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes, in *Actes de New Orleans*, Francis L. Lawrence (ed.), 17, 277-318.

Van Leeuwen, Henry G. 1973. "Certainty in Seventeenth-Century Thought", in *Dictionary of History of Ideas*, Philip Wiener (ed.), Charles Scribner's Sons, vol. 1, 304-11.

小泉義之. [1990] 2009. 「永遠真理創造説の論理と倫理」, 『デカルトの哲学』, 人文書院.

小林道夫. 2000. 『デカルト哲学とその射程』, 弘文堂.

———. 1995. 『デカルト哲学の体系』, 勁草書房.

———. 1996. 『デカルトの自然哲学』, 岩波書店.

西村哲一. 1998. 「デカルトの永遠真理創造説について: 「普遍的創造説」の学問論的射程」, 『デカルト読本』, 法政大学出版.

野田又夫. 1971. 『デカルトとその時代』, 筑摩書房.

村上勝三. 1995. 『デカルト形而上学の成立』, 勁草書房.