

【講義用教科書】

カント倫理学を介する哲学入門 (5)

木阪貴行

37. 哲学史と哲学概論

10 節にわたって一通りさしあたり必要となる基本的な哲学史的知識を学んだところで、哲学史と哲学概論の関係について少し述べておこう。

古代のギリシヤで始まった「哲学」という営みは、その後のヨーロッパ的な学問的営みの端緒として捉えることができる。そこには自ずからヨーロッパ的な学問の在り方の特徴というものがある。長い歴史を経た膨大な蓄積からなるところの、上でその一例を見てきたようなある特徴的な知的文化遺産である。この文化遺産の伝統を顧みると、理性的に考えるということのほとんどありとあらゆる可能性が網羅されていることに思い至らざるをえない⁽¹⁾。伝統に対して新たな哲学というものがあるとしても、それはむしろ、やはり理性的思考の諸可能性の一つとして、伝来の知的文化遺産を豊かにするものであろう。伝統に対する徹底的な批判も、ついにはまた新たな伝統となる⁽²⁾。

ところで私達日本人も明治維新から150年近く、世界を席卷するヨーロッパ的な制度を取り入れてきた。というより、そうせざるをえなかった。私達の生活を支えている諸制度には、すでにその大部分においてヨーロッパ的なものが入り来っている。それゆえ私達にとってもすでに理性的な思考というものがある程度根付いているとすれば、それに関する自覚的な反省は哲学という営みの一部となりうるだろう。つまり、私達は哲学的な問題を実際に自分で理性的に考えてみるのが、さしあたりすでににながしかはできるはずである。このことを前提にして、哲学的な問題を初学者の立場で実際に自分で考えてみることに体系的に導入する科目が哲学概論である。

だが、そもそもヨーロッパ的なものとは何か。中でも特に哲学的な問題とは正確には何なのか。それらの文化的な遺産には、ヨーロッパという限定を超える、人間にとって普遍的なことがらがどの程度まで含まれているのか。そしてそれは具体的にはどういうことがらか。これらの問いに答えようと思えば、連綿とした伝統の彼方から現在の哲学を支えている、当の知的文化遺産の伝統と歴史を学ぶしかない。私達が哲学的な問題を考えるというそのこ

とは、そもそも如何なる営みであり、またそれにどのような意味があるのか。これらのことは哲学史を学んで考えてみないとよくは分からない。哲学史とはヨーロッパ的な思考のスタンダード、つまり定石の、膨大な歴史的蓄積を歴史的、体系的に簡潔にまとめて学ぶ科目である。

例えば囲碁をするのに、ルールだけ知っていてもいわゆる定石をある程度こなしていなかったならば、自分の打った石にどういう意味があるのか、自分ではよくは分からないだろう。同様に、理性的思考の定石を知らなければ、自分の考えていることが様々な理性的思考の可能性の中でどのような位置にあり、それがどのような意味を有しているのか、やはり自分では分からないだろうし、さらに実は、そもそも自分が理性的に思考しているかどうかということもよく分からないだろう。

こうして、自ら哲学的に考えてみることへと導入する「哲学概論」と、哲学的に考えることの定石を学ぶ「哲学史」とは、いずれも他を欠いてはしつかりとした仕方で哲学を学ぶことはできない。それらは哲学を学ぶための車輪の両輪だと言ってよい。

(1) ヨーロッパ的な学問的営みの中心にあるのが「理性」である。これが、ギリシヤ以来の長い伝統の中で、ヨーロッパの様々な人々の歴史とともに、思想史、哲学史を紡いできた。哲学という営みは歴史的、文化的に発展し、継承されたものであるが、近代以降、そのヨーロッパ的な政治、軍事、経済、そして教育体制が全地球的に広がっていく過程とともに、特に近代的な科学に基づくものの考え方が、いわば全世界的にある種の標準となっていく。おそらく科学的真理の中核部分は全宇宙的に普遍的であるからであろうが、それをある特定の文化的伝統が生み出したということは、地球における人類の歴史のなせる偶然である。別の文化的伝統がそれを別の仕方で生み出していても不思議はない。つまり、全世界的に標準となっている近代以降の科学的知見に基づく近代的な諸学問の在り方は、ヨーロッパ的な思想、哲学の伝統が生み出した可能性の一つであり、理性的思考の可能性の一つではあるが、理性そのものにはこれには還元できない独自の文化的性格がある。それは、例えば本専攻にある、他の諸思想系統との対話と相互理解によって、初めて人類全体の諸思想の可能性に関与できるということになるだろう。

(2) やはり少し言いすぎであろうが、西洋哲学の歴史はすべて、プラトンに対する注釈に過ぎない、といった見方ある(ホワイトヘッド)。ニーチェのように徹底的にキリスト教とヨーロッパ的な理性を批判する場合でも、結局は真にキリスト教

的なもの、真にヨーロッパ的なものを求めているのだと言うことが可能である。この点については、「超越」というものの考え方の特殊性と一般性を巡って提題と質疑応答のあった、昨年度の本哲学会シンポジウム「超越と死」の提題（『国士館哲学』第十二号所収）が参考になるかもしれない。

38. 真理論へ

さて、新たな問題を考えることに進みたい。およそあらゆる学問が追求しているところの真理とはそもそも何なのかという問題である。私達はこれまでに、まず自由意志とは何か、そしてそれは存在すると言えるのか、そして次にそれと関連して、自己とか自我とか言われるものは何か、それらが存在すると考えるとすればそれは如何なる意味においてか、という二つの大きな問題について考えてみた。つまり実践哲学に属する文脈での考察課題から哲学に入ってきたわけだが、今後考えてみる真理の問題は理論哲学の典型的な中心問題に属する⁽¹⁾。

さて、あらゆる学問は真理を追究していると言える。すると、真理というものが存在することは諸学問の基礎的前提でなければならない。だが、理論的な立場からすると、その前提である真理とはそもそもどのようなものとして理解できるのだろうか。またそれとともに、その存在を前提するということは、どのような意味で認められるのだろうか。この問題は、あらゆる学問が前提にしている基礎を問い直すことになる⁽²⁾。

⁽¹⁾ 哲学という学問分野を分類する仕方として、理論哲学と実践哲学という簡便な分け方がある。哲学とは、理性を有する動物としての人間の営みを追求する学である。この考え方に基づいて、そのような学の展開を、理性的営みの理論的側面と実践的側面に立つ観点から押さえるわけである。理性的思考は理論的場面においては真理に至り、実践的場面においては善に至ることから、後者は特に倫理学ともなる。以下のような図式的理解でさしあたり大過はない。

哲学（広義）－①理論哲学→哲学（狭義）

－②実践哲学→倫理学

ただし、以上は伝統的なヨーロッパ哲学のスタンダードである。日本においては異なる事情がある。つまり、理性というヨーロッパ的な伝統がないところで、ヨーロッパ的な哲学を踏まえつつも、それとは異なる仕方て人間の問題を学問的、

カント倫理学を介する哲学入門 (5) (木阪)

包括的に考えようとする試みをさして、特に「倫理学」ということがある。それゆえ日本の大学組織においては、哲学科とは別に、しかもそれと対等な仕方でも、倫理学科という学科が学部の中に存在していることも多い。本専攻の名称もこの意味で選ばれている。しかも本専攻の場合には哲学が逆に倫理学に含まれる構成となっている。だが、ヨーロッパでは、哲学部の中、あるいは哲学科の中に、倫理学や美学という分野が含まれているのが普通であり、倫理学科や美学科が哲学科と対等な仕方でも並ぶことはまずない。日本における哲学は上の図式で狭義のそれであるのに対して、ヨーロッパの哲学は広義のそれであるとも言えるが、倫理学という学問を巡る上に述べた日本の特殊事情は知っておいた方がよいだろう。

(2) 学問の基礎ということについて、科学と哲学の違いを確認しておく。

一般に科学は、第一に、当然ながら当該科学の研究対象が存在することを前提とし、その意味は敢えて問わない。

第二に、探求の論理的前提を探求方法との連関において所与として確保し、その前提と方法を逸脱することは扱わない。

そもそも科学の場合に、研究対象の存在を疑ってそのことについて議論を始めると、すでに科学として成立しなくなる。科学の発展の重要な部分は、どのように対象を扱うとうまく問題を解決できるかということによって決まる。例えば無限小という数あるいは量の存在とその意味は、それを使ってすばらしい成果を上げることができる解析学という手法の存在によって自明であり、それ以上のことを解析学そのものが問題にすることは基本的にない。だが、それだけでは、無限に小さい数というのは、そもそも数なのか、量として存在するのか、あるいは無なのではないか、といった問題が解かれたわけではない。むしろ解析学は成果を上げるためにはさしあたりそういうことを問うてはならないのであり、そういう禁欲が科学の発展をもたらす。その意味で科学は問うてはならないことからの自己制限の中で発展して来たところの、限定された仕方ではすばらしい特殊知なのである。同様に、例えば靈魂が存在するとはどういうことなのか、という科学的にはまったく茫漠としたことに関わりながら、その存在を論証によって示そうとするような心理学は、カントの時代にはすでに科学としては捨てられてしまった（『純粹理性批判』の中の「純粹理性の誤謬推理」の章）。

科学に対して哲学は禁欲しない、と言えるかもしれない。探求対象の存在とその意味それ自体を積極的に問うし、また、成果の上がる方法と連動する、そのために不可欠の論理的前提というようなことも、ことがら自体として無批判には認めない。だがその結果は、無知の知というようなことを挙げるまでもなく、知と

しては消極的なものとなることが多い。

いわば哲学には、問うてはならないことが基本的にないので、最終的には、哲学自らの営みを含めて、およそあらゆる存在とその意味を問うことになり、それに究極的に答えるべき根拠の学として、「第一哲学」という中心的部分が必要になる。当然これは可視的なものに関する学ではなく、それゆえ形而上学となり、存在の存在である限りの意味を問うという課題を担うことになる。アリストテレス以来の伝統である。

39. 言葉とその意味

ところで、人間がいつからどのようにして言語を使うようになったのかは必ずしも明らかではないが、言葉を使って、「それは真である」とか、「それは偽である」とかいうことを問題にする動物は、さしあたり人間しか見あたらない。このことは、人間が人間であることに関わって、極めて重要なことである。

哲学史上よく知られた人間の定義は、「人間とは理性を有する動物である」というものである。アリストテレスに従って、「理性を有する」とは、言葉を使って他の人とともに話し、考えるということであると押さえることにしよう⁽¹⁾。

さて、話された言葉は、物理的にはただの音でもあるが、その音が意味というものを持っている。さしあたり人間しか関わることがないと思われる、人為的に創り出された言葉が有している意味とは、そもそもどういうことだろうか。

例えば、転んで怪我をした子供が泣いていれば、その現場で発せられる泣き声は痛みを自然な形で表現しているのだと考えることもできる。翌日になって、もう泣いていたときの痛みはなくなり、子供はそんなことなど忘れて楽しく遊んでいたとしても、「昨日怪我したとき、痛くて泣いてたね」と話しかければ、子供は昨日の痛みを思い出さだろう。そのとき子供が思い出しているのは、昨日痛かったということではあるが、そこにはもはや痛み感覚はない。話しかけている大人が話題にしている、子供が思い出している昨日の痛み、つまりこの例で「昨日の痛み」という音声表現しているもの、あるいはその意味は、「昨日痛かったということ」ではあっても、現前している痛み感覚ではもはやありえない。これは、キャンと泣いている犬の場合の自然な泣き声が痛みの自然な表出であるのとはやはり違う。「昨日の

痛み」という言葉が表現して、この言葉によって私達が操ることができることがら、おそらくはこの大人と子供がそれぞれの仕方では記憶していることながらではあるかもしれないが、痛みの感覚そのものではない。もともと現場においても、痛みの感覚そのものは、泣いている子供を見ていた大人の側にはなかったことも確かである。子供が体験し、大人が理解していたことがらは、すでに現場において、まったく同じことがらであった、というわけでも必ずしもない。言葉が表現していることがら、言葉の意味とはいったい何だろうか⁽²⁾。

まず、言葉を聞いて「昨日の痛み」を想い出す、あるいはこの言葉の意味を理解する、ということは、痛みの感覚をなんらかの仕方では追体験することではない。もしも痛みを体験した子供本人にとって、「昨日の痛み」という言葉が、やはり昨日の現場と同様の仕方では、体験された痛みの感覚を表現しているとすればどうなるだろう。そういうことが、「昨日の痛み」という言葉が、つまりある特別な仕方では分節化された音声の意味を有しているということであるのならば、「昨日の痛み」という言葉を話し、あるいは自ら理解するたびごとに、現場と同じように痛みの感覚が追体験として生じて、実際に痛くなくてはならなくなってしまうだろう。だがもちろんそんなことはない。すると、記録されていることがらを何かビデオテープでもまわすような仕方では再生することがそれを想い出すことだという仕方では考えるとすれば、それは不適切な考え方であることが分かる。では、「昨日の痛み」という言葉を理解し、それを想い出しているとき、この子供はいったい何をしているのだろうか。

⁽¹⁾ アリストテレスは、人間をゾーオン・ノエーティコンとして、また、ゾーオン・ポリティコンとして定義した。これらの定義とその意味について、典拠とともに調べてみよ。

⁽²⁾ 痛いのは子供であり、それを見て大人は痛くない、という意味での、体験の個人への帰属の仕方は、体験それ自体のプライベートというべきである。これに対して、「痛いから子供が泣いている」ということで理解されることがらは、子供にとっても大人にとっても、まさに、痛いから泣いている、ということである。このことは公共的であり、プライベートなことがらではない。言葉の意味は公共的に理解される何事かである、という考え方で問題を考察するべきである。その理由に関連して、41 節でも少し見るように、「痛い」という発話の意味を知っているのは、それを発話するという体験のプライベートを有している本人だ

けである、という考え方をウィトゲンシュタインは強く批判した。言語のプライベートシーといったものがもしあるとしても、それは体験のプライベートシーではない。「私的言語批判」と呼ばれる議論を調べてみよ。

40. 言葉と指示

より一般的には、言葉というものは何かを指す名前のようなものだ、という考え方がある。この素朴な考え方は容易には抜きがたいものであり、哲学の世界でも、言葉はそれが意味するものを、それに付けられた名前のような仕方で指示している、という考え方が脈々と続いてきてはいる。だが、上で考察したことからすると、例えば「昨日の痛み」という言葉を使って私達が操ることのできるこの言葉の意味は、それこそが現場を離れても昨日の痛みを指し示している何ものかではありえても、昨日の痛みそのものではない⁽¹⁾。そして、意味なるものが、現場を離れてもその対象を指し示すことができるということ自体、正確にはどういう事なのかよく分からないのである。

意味とは現実そのものではないという観点からまとめると、言葉というものは何かを指す名前のようなものだ、という考え方は、例えば以下のようになるだろう。

「ソクラテス」という言葉が意味を有する
= 「ソクラテス」とはある現実の個体⁽²⁾の名前である
= 「ソクラテス」が意味するものは、その働きによって当の個体を指し示している

こういう考え方に関連して、例えば以下のような根本的な問題がある。私達にとって「ソクラテス」という言葉が有する、そのような指示の働きは、「現在のフランス国王」という言葉が有している働きとどう違うのだろうか。現在、フランスに国王はいないから、上の等号の仕方で考えるならば、「現在のフランス国王」とは無意味な何かでなければならない。だが、「現在のフランス国王」という言葉を聞いても、必ずしもまったく意味不明だとは思えない。そこでこの言葉にもやはりなんらかの意味があるということは認めて、しかも一般に意味とは何かあるものを指し示すことができているから生ずるのだという考え方を捨てないとしてみよう。するとやはり存在しないものはそれを指すことはできないから、仕方なく、現在のフランス国王という可能的な存在を認めてしまうしかないのではないか、という考え方にもなる。存在を可能的な世界にまで広げていく、という考え方である⁽³⁾。だが、これ

を認めてしまえば、存在しないどんなものでも、何でもそれを考えさえすれば、それは存在しないあるものというある種の存在であるということになる。結果は厄介なことになり、存在者の大洪水を引き起こすだろう。……だがその前に、そもそも意味を操って何事かを考えるということがどういうことなのか、これがよく分かっていないのである。

あるいは少し観点を変えて、「現在のフランス国王」の意味と「ソクラテス」の意味は違っていると考えることもできよう。つまり、前者はむしろ対象を探す仕方が確定される記述であり、後者は命名という行為にまで遡る個体名である。前者の場合はむしろあるべき対象を指示しているのであり、それが存在するかどうかは不問に付されている。後者については、命名行為によって成立するある種の規約の存在を前提として、その規約によってある個人を指し示している。……だがそれにしても、やはり「現在のフランス国王」という言葉は、それを探す場合に目標にしていた可能的な個人を指し示しているのではないのか。というのも、そのような人は現実にはいないという結果は、やはり可能的にあるべきその人についてのことがらだろうから。あるいは、後者についても、もともとプラトンの著作の中でしか「ソクラテス」という言葉に接したことがない今の私達にとっては、この言葉の意味しているものは、そのような命名行為があったとしたら当の個体名の意味が指示しているであろう人物、ということになり、やはりそのような人物はもはや可能的存在でしかない、とも言えるだろう。いずれにしても、私達はそれぞれの場合に言葉と意味を操って、何事かについて考えている。だが、そもそも意味を操って何事かについて考えるというとき、何事かとはなんらかの存在なのか、あるいは存在ではないのか、あるいは、どういう場合にそれは存在と言ってよいのか、これらがやはりよく分かっていないのである。

「昨日怪我したとき、痛くて泣いてたね」と話しかけられなければ、子供は昨日の怪我のことなど想い出すこともなくそのまま楽しく遊んでいただろう。私達は、もうすでになくなっていることがら、あるいはより一般的に、そのとき現前しているのではないことがらについて考えることができる。この例の場合だと、痛みの感覚ではなくて、痛いということがら、あるいは昨日痛かったということ、を、「昨日怪我したとき、痛くて泣いてたね」という仕方では言葉を使うことを契機にして、頭の中で考えることができる。すでに現実を離れたところで、つまり現場から時間的・空間的にすでに離れてしまったところで、もはや実際の経験的感覚はなしに、言葉を使って、そこには存

在しない当のことがらを、私達は考える。このように、私達は言葉とその意味を操り、そのことによって様々のことを考えることができる⁽⁴⁾。

言葉によって私達が操ることができ、またそれによって思考を紡ぐことができる意味なるものは、現実、つまり〈今、ここ〉で生じていて体験されていることがらそのものではなく、それとは異なる何ものかである。これに対して現場の現実とは、煎じ詰めていけば、〈今、ここ〉で生じていて体験されている現実そのものだけに限定されていく。この体験されている現実そのものと、当の現実を離れて、人間が考えることのできることがらの膨大さとを対比して考えてもらいたい⁽⁵⁾。

さて、キャインと泣いている犬は、恐らく泣いている子供と同様な痛みを感じているのかもしれないが、翌日になって、昨日痛かったということを、言葉とその意味とを操って話し、他の犬といっしょに理解し合うことはできそうにない⁽⁶⁾。現場にある痛み、現にある痛みは、痛いということと、あるいは、今痛いということとも、何がどこまで同じで、何がどこから違うのだろうか。あるいは、そもそもそういう「こと」とは何かある「もの」なのだろうか。これは、経験、意味、存在といった概念を巡る大変に大きな問題となる⁽⁷⁾。

とはいえ初学者の私達としては、さしあたり、むしろ言葉とその意味を操って様々なことを考えることができるという事態を人間の根源的な一つの在り方として認めることから出発することにしよう。それが正確にはいったいどういうことなのかをまた言葉で説明することは容易ではないからである⁽⁸⁾。ただし、どのようにしてそれが可能になったのかということならば多少は明らかにできるかもしれないにもせよである。

とはいえ、私達にとっても通り過ぎてしまうことができない問題がある。それは、言葉とその意味を操って様々なことを考える時に、それが真でなければならぬということを私達が要求できるのはなぜか、という問題、つまり真理が存在するとはどういうことであり、それは如何なる意味で存在すると言えるのか、という真理論の根本問題である。

⁽¹⁾ 主に言葉の名詞的な使い方を考えつつ、その「意味」と「意義」ということを区別することができる。その場合には、前者によっては、何かを指示するということに関わる言葉のむしろ働きに関する部分を、後者によっては、指示されている対象の方を、念頭に置くことになる。この区別は、G. フレーゲの“Sinn”と“Bedeutung”の区別に淵源を有する。フレーゲについて調べてみよう。なお、意味と意

カント倫理学を介する哲学入門 (5) (木阪)

義との区別は、名詞についてだけではなく、むしろ文についても成立するが、この点に立ち入るとこの概論の範囲では問題がやや大きくなりすぎるので、立ち入らない。

- (2) 個体については、26節以来、31節辺りまでかなり詳細に考えている。
- (3) 哲学史上、この考え方を大々的に展開したのは例えばライブニッツである。ライブニッツは神の知性における無限の可能的諸世界ということを考えて。神による創造は其中で最善の世界であったという。当然ながらこういう楽観論については色々批判がある。
- (4) もしも言葉がなければ、意味と思考とをコミュニケーションと呼ばれるようなレベルで自由に他者と共有したり、またそもそも自らも自由には思考できまい。私達は何かを考えると、次に何を考えるか、このことを自由意思によってどこまで操っていると言えるのか、考えてみよう。想念というのはいわば勝手に次から次へと無秩序に湧いて出て来るのではないだろうか。言葉がなければ、思考と言っても、無秩序に次から次から想念が湧いて来る何か夢のようなものになってしまうだろうか。そのような状態で、他人と考えていることをやりとりすることはほとんど不可能であろう。もちろん、痛みの現場でその人に手をさしのべることはできるが、そういう現場とは、いわば阿吽の呼吸が成立しているようではなければならない。その場合、私がある人を助けている、という認知や自覚は、よくもわるくも、不要な世界となろう。
- (5) この膨大な思考の領域を人は手に入れているわけである。ここには、過去・現在・未来、といった対象化された時間と、それに向き合っている「私」の発生という、人間であることと意味の自覚とに関わる、なにごとかの喪失と獲得の根源があるだろう。
- (6) もっとも、痛い日に遭いそうな、危険なところに子犬が行こうとすれば、おそらく母犬はなんらかの仕方でそれを止めるかもしれない。だが、それでもそれは当の場所が生み出す恐ろしいという感情による反応に近いところでの行為のように思える。痛みを恐れる感情は痛みそのものではないし、痛いということの理解でもないだろう。
- (7) 例えば、痛いということ一般と、今痛いという個別的なことを対比すれば、普遍と個体との区別とその相互の関係をどう考えればよいかという、以前に考えてみた問題の新たな系が生じる。プラトンのイデア以来の問題である。これも紹介した、近世哲学における観念という考え方に立てば、言葉とは精神の中にある観念というものの名前だということになろう。だがそうすると直ちに、観念という

内的な精神的対象があるのか、それはそもそも何なのかという問題 (39節の註(4)で示したもの) が生ずる。また、言葉による指示と指示される対象との間に、新たに言葉の意味として、指示という働きというものを立てれば、これも以前に見た第三人間論のような問題となるかもしれない。…等々。

(8) さしあたり、ウィトゲンシュタインの次のような考え方に従うことにしたい。「そもそも私が、この上言語を携えて痛みと痛みの間に割って入ろうなどと、どうして望みえようか。」 (『哲学探究』1部 245 節)

41. 言葉と振る舞い

もう少し準備を続けよう。言葉とその意味を操って様々なことを考えることができるということが、どのようにして可能となったかという問題の方を少し考えることにしよう。ウィトゲンシュタインのテキストから以下の材料を取り上げよう。

言葉はいかにして感覚を指し示すか。---- それには何も問題はないように見える。我々はいつでも感覚について語り、それらを名指しているではないか。それにしても、名と名指されるものの結合はどのようにして作り出されるのか。この問いは、どのようにしてひとりの人間が感覚の名の意味を学ぶか、という問いと同じである。例えば「痛み」という言葉の意味について、一つの可能性はこうである。言葉は根源的で自然な感覚の表現と結びつけられ、その身代わりにされるのだ。子供が怪我をして泣く。大人がその子に話しかけ、はじめには叫ぶことを教え、のちには文章を教えるのである。彼らはその子に新しい痛みの振る舞いを教えるのである。

「すると君は<痛み>という言葉は、本来は泣き声を立てることを意味するということか。」---- とんでもない。痛みの言語表現が泣き声の代わりをするのであって、泣き声を記述するのではない。(『哲学探究』1部244節)

「根源的で自然な感覚の表現」とは人間以外の動物でも有していることがあろう。だが、人間に特異なことは、この「表現」に代わる、何か意図的な相互理解と意思疎通のための、痛い!と「叫ぶこと」や、「自然」にはなかった「文章」による「振る舞い」を創製するということである。重要なことは、それはもともと自然から成立してきたにしても、もはや自然の「泣き声」そのものではなく、人為的な何かであるということである⁽¹⁾。確かに最初そ

れは「泣き声」の「代わり」であったのかもしれないが、ところがそれはもはや「泣き声」を超え、その現場を離れて遙かに広範な範囲で意図的な相互理解を可能にするだろう。このように、「叫び」は「泣き声」とは違うと考えるべきである⁽²⁾。

痛みの感覚の方は、私達もいわば人間になる以前から自然において有していたと思われるが、そういう自然には、意図的な意思疎通が伴う必然性は必ずしもなかったであろう。だが、「新しい痛みの振る舞い」は、人間同士の意図的な相互理解と意思疎通をその行為において実現しようとするときに初めて成立する。このような私達の振る舞いを「言語行為」と呼び、この行為にかかわる考察を「語用論」⁽⁴⁾として捉えることにしたい。

(1) 一般に、この人為的なことがらを「文化」と総称することにしたい。文化は自然から人為的な仕方では生じてきた、つまり、人によって創製された、言語行為によって成立する。例えば、すでに名前が付いている料理は自然のままのいわば餌ではないとすれば、それは料理をするという言語的自覚的な行為による文化的な所産なのである。およそ人間の生活はこの意味ではすべて言語的自覚的な行為による文化的な所産でもあろう。

(2) よく知られたムンクの「叫び」という絵を思い出してみると、叫ぶことによって、誰かに何かを訴えている人の姿が意味するところを考えさせられよう。他の動物には見られないと思われる、笑いということも、人が人であることの根源に関わっている。ベルグソンの『笑い』を読んでみよ。

(3) 「言語行為」、及び「語用論」という用語について一通り調べてみよ。

42. 考えていることと真実

私達が操っているのは現実そのものではなくて、むしろ意味というべきものである。その意味を介して私達が何事かを考えているときに相手にしているその何事かとは、例えば過去のことであったり、未来のことであったり、あるいはもっと抽象的なことがら（私達は「自由意志」について以前に考えていた）であったり、さらには理論的な対象であったり（「低気圧」といった対象は、理論的に構成された対象であろう）する。そして、目の前にある現実、〈今、ここ〉で生じていて体験されていることがらも、それについて考え始めると、もはや目の前にある現実、〈今、ここ〉で生じていて体験されていることがらではなくなっている。今考えているこの私、と言った瞬間に、それは少しばかり過去の私、ということがらになってしまっているだろう。

考えていることがら、思考の対象は、すでにそれだけでもはや現実そのものではない⁽¹⁾。

だが、「昨日国士舘大学で入学試験があったということは事実である」と言うときには、頭の中で考えている「昨日国士舘大学で入学試験があったということ」ということがらが現実であった、ということが言われている。このような仕方、すでに過去になってしまっていることがらがそのようにかつては当に現実であったということ、考えている過去と過去の現実とが一致しているとき、そのことがらを通常の用例にも従って、「事実」と呼ぶことにしよう。ところでこの一致はどうやって確証されるだろうか。

事実は、当然、真なることがらでなければならない。もっとも、真であるということが求められるのは事実についてだけではない。考えている未来のことがらが真であることを求めることもあれば、学問的な場面のように抽象的なことがらについてそれがむしろ真理であることを求めることもある。理論の対象はもともと真理を追究した結果として設定された真なる対象であろう。未来のことがら真であることを求められる典型的な場面は約束といった場面であり、これには人間の実践が深く関わっている。それに対して未来のことがらについてでも、例えば天文学が皆既日蝕を予測する場合は、理論を前提にしている。一般に学問的に考えられることがらについては、たんなる事実が主題となるのではなく、事実を前提にしている場合でも、それを超えてなんらかの抽象的な理論によって導かれる真なることがらが主題となる。抽象的な理論が関わる真なることがらは、真理と呼ぶべきである。例えば低気圧とか高気圧とかいった理論的な対象によって気象現象が説明される理論の場合、その理論は真理であることになる。

事実も約束も真理も、真であることが要求される点に変わりはないが、これらはそれぞれ意味合いが違い、その使い方は上のようにも区別される。さらに、私達は、特定の事実や約束や真理を、言葉を使って実際に表現し、その意味を介して言語行為をなす。真でなければならないことがらはいろいろあろうが、語用論という立場からそれらを「真実」とまとめることにしよう。事実も、約束も、真理も、すべて真実でなくてはならない何ものかである。

⁽¹⁾ 45 節註(1)参照

43. 真と対応

今までの議論から、言語行為というものがまだなかったとき、つまり言語

以前の世界においては、人間の生には、おそらく他の多くの動物と同じように、現実と現場しか存在しなかったと言えよう⁽¹⁾。

最初に述べたように、言葉を使って、「それは真である」とか、「それは偽である」とかいうことを問題にする動物は、さしあたり人間しか見あたらない。〈今、ここ〉、つまり現場で、現実が眼前にあるときには、その眼前にあることがらについて、「偽である」と考えるなどということは、まったくないこともないにしても(頬を抓ってみてみたくなるように、あるいは、目を覆いたくなくなるように)、それはやはりごく稀なことであろう。目の前の机にコンピューターがあり、それに向かって文字を打ち込んでいるときに、「目の前の机にコンピューターがあり、私は今、ここで、それに文字を打ち込んでいる」と(頭の中ででも)発話して思い、しかも「それは偽である」と考える、などということは、きわめて特殊な状況でなければ、まずありえない⁽²⁾。だが、そもそも偽である可能性のないところでは、真であるという主張はほとんど意味をなさない。すると、言葉を使って、「それは真である」とか、「それは偽である」とかいうことを問題にするということは、その人達はその時すでに現場にはいない、ということが前提になっているわけである。現場ではないにもかかわらず現場にかかわることができる意味なるものを操ってなにごとかを考えることができる存在者は、さしあたり身近なところではやはり人間という動物以外には見当たらない。真偽を問題にするということは、このような仕方人間が人間であることにとって本質的なのである⁽³⁾。

ことがらの真偽を問題にするときには、何らかの意味で私達はすでに現場にはいない。現場を離れてしまっているのです、そこで言われていることがらが、本当に現場にあるのかどうか、このことが問題となる。

現場から離れたところで発話されていることがらが、現場においてもそのとおりに存在するかどうか、ということによってことがらの真偽が決定するという考え方はごく常識的な考え方でもある。哲学的には「真とは認識と存在との一致である」という仕方定式化されるこのような考え方を、真理論における「対応説」という。認識と存在との対応によって真を定義するわけである。

ところで、真に関するこの定義はまた、真のたんに形式的な定義であるとも言われる。なぜだろうか。

⁽¹⁾ それ具体的にどのような事が考えて論じてみよ。

- (2) デカルトは方法的懐疑というきわめて特殊な考察の中で、このような普通の意味での現実もまたすべて夢かもしれない、と考えたわけである。だがデカルトはその結果として、コギトという、現実としては観念のみを相手にするところの、身体から分離された精神なるものを新たな現場として手にした。この新たな現場には、〈永遠の今〉はあっても、〈ここ〉という場所は喪失したようである。近代的理性が住むべき場所の光景である。デカルトを卒業論文のテーマとする人は、この現場の光景を具体的に考えて、その意味と問題について論じて欲しい。
- (3) この点から、アリストテレスの人間の定義にも従って、人間を「言語行為的動物」と定義することにする。ただし、言語行為的動物は、宇宙には、おそらく他にもいる。ただ、あまりに遠すぎてまず出会えない。あるいは進化の過程等において地球上にも他に出て来るかもしれない。

44. 真理論のアポリア

実は、対応説という考え方と上の形式的定義とは、間違っていないにしても、現実には役に立たない。この点を説明しよう。真理論のアポリアと言われる事態である。

真偽が問題となるという時点で、私達は真であることがらを与えてくれる現場をすでに離れてしまっている。当のことがらは、言葉と意味を操つてものを考え、その思考によって捉えるより他はない。現場に触れることができなくなっている私達は、どのように精緻に思考を繰り返してみても、所詮、間違っているかもしれない、つまり偽であるかもしれない私達の認識を超えていくことはできず、現場そのものとの怪しげな認識とを比較して、それらが一致しているかどうかを確かめることはできない。

私達が比較できるものは、あくまで現場の確実性を失っている諸認識であり、認識と現場とは比較することができない。現場のこともそのまま把握でき、なおかつ私達の認識もそのまま把握できるような存在を考えるならば、それは神のような存在になってしまうだろう。もちろん、私達自身がそのような立場を取ることは不可能である。それゆえ、対応説と上の形式的定義とは、間違っていないにしても、一種の同語反復である。つまり、少なくともこの考え方によって定義を使うだけでは、実際に問題になることがらの真偽を具体的に決定することはまったくできず、それゆえそれらは実質的な意義を有していない。定義としては形式的にすぎないわけである⁽¹⁾。

⁽¹⁾ 確認のために各自で真理論のアポリアを説明してもらいたい。例えば、600

字程度で「認識」、「存在」、「外」、「中」という言葉を入れることにして、上の説明を別の言葉で再構成して述べてみよ。

45. 対応説による形式的定義の意義

では、対応説とそれによる形式的定義は、真とは何かということを考えるためにはまったく無意味で不要なのかというと、問題はそう簡単にすむものではない。逆にこの考え方は人間の本質的な在り方と深く結びついているからである。

現場にあるとき、私達はそれを現場であるとわざわざ発話することはまずない。実際、そのように発話して自覚されたことがらは、すでに何か反省されたものであり、それだけでもはや現場の現実ではなくなってしまっているだろう。何か考えてしまうとそれはすでに思考の対象と化してしまい、思考する以前の現場はもう手に届かない⁽¹⁾。だが、それがあったということを私達が知らないわけではない。それが何であるかを言うことは、現場の現実ではないことがらを当に創製することになるのではあるが、だが私達にとって、それは現場を正確に表現していなければならないなものかなのでもある。真ということはそういうことである。「理性的動物」という古典的な私達人間の定義は、理性とは少なくとも思考能力であるというだけのことを通して、このような仕方では真理の対応説と深く結びついている。

「真とは認識と存在との一致である」という形式的に自明な定義は、言語的認識という人間的営為と、その人間的営為を超越している存在そのものという対比を明確にしながら、それらが認識において一致するべきであるという人間の側はかなり不遜な要求をむしろ表しているにすぎないのである。とはいえ私達は、この定義を自明なものとするような人間的営為、つまり、いわば「真実探しゲーム」をすでに生きてしまっていると思われる。そして、この両者がなぜ一致していると考えてよい、あるいは考えるべきである⁽²⁾のか、これを保証しなければならないのは、おそらく神のような存在ではなくて、私達人間である⁽³⁾。

言葉の使い方を整理しておこう。今後は一般に「人間的営為」ということを広く言語行為、語用論という文脈で考えることにする⁽⁴⁾。特定の言語行為を「言語ゲーム」の一つとしての「～ゲーム」ということがある。また「自然」ということを問題にするときには、人間的営為のもとにあったはずの、だがそれにもかかわらずもはや人間の創製を「超越」している「存在」の在

り方を考える。というのも、それがあつたということは確実であるが、どのようにあつたのかということ、人間の営為の中でしか考えることができないからである。だが考えられたことがらとは常に可謬的でもある。

対応説という考え方は、このように人間の本質に関わるのであるが、人間の本質を人間を超えた存在との連関で考えるということも、また代表的な人間の営為の一つである。真理論の文脈で哲学史上顕著な例を組上に載せてみよう。デカルトの場合である。

- (1) 考えている当の主体、主観についても、自己と自我との区別と同一を巡つて同様のことが言える。例えばサルトルは『意識の超越』という著作において、反省する自己の意識作用そのものは、反省されて客体となつた自我の在り方とはどのようにしても一致せず、むしろ前者は常に非措定的な仕方では存在せず、つまり具体的に手に入れたときには、もはやもとのものではなくなつてゐることを論じている。
- (2) あることが善いと考えるべきである、ということから、その実現の制約となつてゐるものも存在する、ということを導く思考が実践的にはある。つまり善が存在を決定することが実践的にはむしろ必然的である場合について、改めて後に論ずる。
- (3) 眞実など避けたい人もいるかもしれないが、例えば自分にとって不都合な眞実は知りたくない人が多いとしても、不都合だからそれを知りたくないのは、残念ながら当にそれが自分の眞実であるからであり、そういういわば逃避は、ゲームに参加している者の棄権に擬えられよう。もちろん、何が不都合であり何が不都合でないかということが問われる次元を大変に厳しくどんどん上昇させていくことによつて、ほとんどそのような都合なるものをすべて超越して、いわば悟つてしまふ、ということもあるかもしれないが、そのときに見えてくる世界こそは、やはり眞実の世界であらう。
- (4) 生産活動、経済活動、政治、教育、個人レベルでのありとあらゆる営み、その他あらゆる人間の営為を言語的の行為という仕方では考えることになる。

46. デカルトの場合(1)－認識による存在の確定

デカルトは、上の対応の基準と、認識と存在との一致を、徹底して認識の側に立つていわば主観的に把握することから議論を展開した。いわゆる「明晰判明の規則」による考察である。そのよく知られた議論の過程でデカルトは、「われわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて眞

である」ということを、一般的規則として認めてよい」⁽¹⁾と言う。

真理論のアポリアという観点からこの規則の意味するところを考えてみよう。人間が創製した意味に関わって成立するものでしかない認識は、それ自体も人間によって創製されたものでしかないわけだから、私達は認識の中でものを考えている限りは、人為に染まっていない自然に直に触れることはできない。前節で述べたように、自然とは認識に対して超越でしかない。ところで、人間にとって本質的である対応説という考え方は、「真とは認識と存在との一致である」という形式的に自明な定義に集約される。だがそれは実質的には使用することができないのであった。この形式的定義と、デカルトの明晰判明の規則とを比べてみよう。デカルトは明晰判明の規則によって実質的、具体的に、種々の学問的真理を判定できると考えていたのである。そこでこの規則を一つの定義と見なすと、結局は何が何によって定義されていることになるだろうか。

デカルトは、明晰かつ判明という認識の在り方によって真ということを実質的に定義している。前節の註(3)で確認したことを待つまでもなく、デカルトは「真理の探究」のために議論を展開している⁽²⁾から、形式的定義の方を疑っていないことは確かである⁽³⁾。これら二つの定義を認めると、まず真とは認識と存在との一致であるという形式的定義を前提にした上で、さらに明晰判明という認識の在り方によって真ということを実質的に定義したことになるから、結局は、明晰判明という認識の在り方によって存在を定義しているということになる。

真ということの形式的定義を確認しただけでは前節で見たようなアポリアに陥る。このアポリアに対してデカルトの採った方法は、認識と存在との一致によって真を定義することを超えて、さらに、認識の実質的な在り方によって認識の真理性を確保することにより、結局はその真理性、つまり真であるということに依拠して存在の現実的な在り方を確定することであった。ここには、認識と存在との一致によって真を定義するというたんに形式的な次元から、真ということの実質的な基準を与えることによって、その真によって存在を確定するという立場への逆転的な跳躍がある。デカルトが目指していたのはそのような仕方では存在を確定する知、つまりは新たな学であった。デカルトにおいて真とは明晰かつ判明ということである。ここから出発して、①明晰判明な認識 → ②真なる認識 → ③存在はその認識に対応、という仕方、真なる認識によって存在を確定するのである。

(1) 『方法序説』 第四部

(2) デカルトの言う「方法」とは真理を探究するための方法である。各自で確認せよ。

(3) 別の言い方をすれば、デカルトは方法的懐疑によって真理の具体的内容は疑ったが、真理概念は疑っていない。それどころか後者はむしろ懐疑の前提条件である。

47. デカルトの場合(2) — 神の存在証明

結局のところ、認識する側が、その認識が明晰判明であればそれが真ということであると判断して、そのことによって存在の在り方を確定しようとするのであるから、そもそも明晰判明の規則を認める考え方は、いかにも主観的な規則であるかもしれない。この点を考えるためにデカルト本人による説明を見てみよう。

次に私は、一般に一つの命題が真で確実であるために必要な条件を考察した。というのは、真で確実であると私の知る命題をいま見出したのであるから、その確実性が何において成立するのであるかをも、やはり知りうるはずだと考えたのである。そして、「私は考える、ゆえに私はある」というこの命題において、私が真理を明言していることを私に確信させるものは、考えるためには存在せねばならぬということを引きわめて明晰に私が見るということ以外に、まったく何もない、ということをも認めたから、私は、「われわれが引きわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である」ということを、一般的規則として認めてよいと考えた。⁽¹⁾

デカルトの場合、明晰判明の規則が成立すると考える前提として、コギトに関する真理、即ち「私は考える、ゆえに私はある」という真理を自ら獲得しているコギト、つまり理性が、この規則を用いて考える主体となっているのでなければならない。だがデカルト哲学においてそこでこそ明晰判明な認識が獲得されるべき、コギト＝理性、という考え方は、人間の本質に関わって成立している真理の対応説という考え方に当に関連して、人間の本質を人間を超えた存在との連関で捉えるということがそもそもどういふことであるのかを浮き彫りにする考え方でもある。

45節に従うならば、自然とは人間の創製した認識を超越している存在の在り方であるから、私達は認識という媒介によっては、当然ながら、それを超越した存在に直に触れることはできない。つまり私達は自らが創製した認識

という営為の中で人として立ち上がってしまったときから、そもそも存在の現場を失ってしまっている。むしろこの現場の喪失こそは、ある動物が人となるということでもあろう。すると、これも当然のことながら、人として立ち上がったときに失われた存在の現場は、どのようにしてみても人が創ったものではない。それはむしろ所与であったはずである。

私達は、自らが創ったのではない存在があったことを知っている。だがそれには、常にすでに⁽¹²⁾、人間的営為によってしか接近できない。デカルトは、人であるならばそれがあるということを知ってはいるがもはや失われている存在という現場の在り方⁽¹³⁾を、明晰判明知によって再構築しようとしていることになる。だが、もはや直に触れることはできないという意味で失われた現場について、人間的営為の中でそれに対応する認識を再構築するにしても、その当の人間の営為を超越している存在に、認識はいったいどのようにして対応することができるのだろうか。認識の明晰判明性ということがこの対応を保証するとなぜ言えるのか。人間的営為でしかない営みの中でしか生じないことがらが、自らを超えるものにどのようにして対応しうるのか⁽¹⁴⁾。

この点を突き詰められると、人間的営為そのものが人間を超えた存在によってやはり支えられているということを確認できなければそれは不可能であろう、という考え方が、それから逃れたい仕方で浮上し、すると今度はそういう結論から、どのようにも逃げおおせないといった仕儀に陥るかもしれない。

デカルトの議論は、いわゆる方法的懐疑と呼ばれる哲学的営為の成り立ちを巡って進む。方法的懐疑とは、疑うという行為に依拠する真理探究ゲームであると言える。そこで、疑うということは具体的には、確実な真理ではないかもしれない、と考えることであるから、疑うという行為が可能であるからには、そういう行為が成立する前提として、確実な真理とはどのようなものか、このことがなんらかの仕方で理解されていなくてはならない。理解されていることは、真理とは認識と存在の一致であるということである。真理のさらに実質的な定義は種々の仕方で人間の側が与えるとしても、そういうこととは別に、真理が認識と存在の一致としてそのように形式的に理解できるということは、認識と存在の一致というそのような真理概念が私達にとっては一アプリアリな所与であるということであろう。するとそのような概念を創造し、人間に与えた者がいなければならないことになる。人間が把握すべき真理における認識と存在とのそのような関係そのものを、そもそも創造し

た者がなければならない。つまり、絶対者が存在しなければならない、ということになる⁽⁴⁾。神の存在証明である。

(1) 『方法序説』第四部。この直後に続く次のテキストの意味は重要である。「ただし、われわれが判明に理解するものがいかなるものであるかを正しく認めるには、いくらかの困難がある、と考えた。」ところで、あることが真理であると分かっているとしても、その真理が有するある性質をもって、およそすべての真理の基準とする推論は、論理的には飛躍があり初歩的な誤りである。なぜか。またデカルトはこの問題をどう考えていたのだろうか。考えてみよ。

(2) 「常にすでに」については16節参照。

(3) この現場の在り方は、ギリシヤ以来のヨーロッパ的思想伝統の下で考えるデカルトにとっては、自然的世界であるというよりはむしろ英知的世界である。プラトンの想起説、イデア界について確認してから、デカルトの立場を改めて考えてみよ。

(4) デカルト以降に発展した近代科学は、むしろこのような問題を形而上学的、思弁的に（つまり純粋に理論、理屈で）解こうとする態度に代えて、実験的方法を科学の中核に置くようになった。以下のように、神の存在が出て来る科学などというものは現代においては存在しない。科学は実証科学として哲学から分離独立した。科学としては問題がうまく解ければそれでよいが、しかし、実験というものがなぜうまくいくのか、帰納がなぜ正当化されるのか、といった問題が解けたわけではない。28節及び36節参照。

(5) このデカルトの議論を、以下の議論と比べてみると、私の立場が見えてくるかもしれない。

どんなゲームを考えるにしても、普通は、ゲームには勝敗ということがなくてはならない。すると「勝つ」あるいは「負ける」ということの意味が分かっているなければどんなゲームの意味も理解できず、逆にもしもそれらが理解できるならばどんなゲームにもさしあたり参加できる。参加している場合には、すでにその限りで勝敗というものがあるということを認めていることになろう。その際に、それぞれのゲームにおいて何を以て勝ちとするかは人間の創製によって決めることができるだろうが、そもそも勝敗ということが自ら人間が創造したのではなく、人が生きる根源的なところで（そこには闘争があり、勝ち負けがあり、そして生と死があろう）、何者かによってすでに創造された生きることというこのゲームの、基本的な要素の一つである。ゆえに、人生というゲームの在り方をその根源で創造したなにものが存在する。

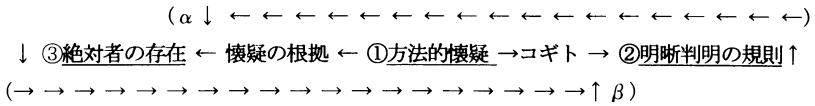
ところで、デカルトのような仕方では懐疑するということが人間の生き方の根源的な基礎であるかどうか、と問えば、それはおそらく違っただろう。だが、45節の真実探しゲームはどうだろうか。

48. デカルトの場合(3)－循環問題

認識と存在との一致という、経験的には確認不可能なことがらによって成立する、真理の形式的な定義を私たちが前提にせざるをえないということは、この真理概念が私たちにとってはアプリアリな所与であるということであるから、そのような概念を創造し、人間に与えた者がいなければならない*。デカルトの議論は推論としてまとめるとこのようになる。この推論の妥当性について考えてみよう。まず、明晰判明の規則をデカルトがそれに依拠して持ち出したコギトは、以下のようにして導かれていた。

そして最後にわれわれが目ざめているときにもつすべての思想がそのまま、われわれが眠っているときにもまたわれわれのうちに現れうるのであり、しかもこの場合はそれらの思想のどれも、真であるとはいわれない、ということを考えて、私は、それまでに私の精神に入りきたったすべてのものは、私の夢の幻想と同様に、すべては偽である、と仮想しようと決心した。しかしながら、そうするとただちに、私は気づいた、私がこのように、すべては偽である、と考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかであればならぬ、と。そして「私は考える、ゆえに私はある」というこの真理は、懐疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固な確実なものであることを、私は認めたから、私はこの真理を、私の求めていた哲学の第一真理として、もはや安心して受け入れることができる、と判断した。⁽¹⁾

コギトの存在はこのように方法的懐疑の結果として導かれている。前節で見たように、デカルトはここから明晰判明の規則を導いていた。下の図式で、①から②への推論である。他方でデカルトは、上の*のように、方法的懐疑そのものの成立根拠が存在することをやはり推論する。下の図式で、①から③への推論である。方法的懐疑の次元で議論しているデカルトに対して、この①から③への推論の妥当根拠を問うならば、それは、明晰判明の規則をこの推論に適用したことによる以外はない。



懐疑という思考の内側においてすでに思考する「なにものか」の存在が疑いえないという仕方では、いわゆる〈反対の不可能性〉⁽²⁾ から存在が確認されたコギトの場合と比べると、懐疑そのものの成立根拠として絶対的存在者が存在するという事は、人間的営為である懐疑という思考を超えて、その外から思考を支えている存在への推論となる。そのような推論がなぜ許されるのかと問うならば、それは明晰判明の規則を適用しているからである(αの箇所)というしかない。ところが、認識の明晰判明性ということがそもそも人間的営為である思考を超えて、超越的对象そのものを如何にしてもたすことができるのかと問えば、それは逆に明晰判明の規則は絶対者によって支えられているからである(βの箇所)と言わざるをえないだろう。すると明晰判明の規則と絶対者の存在とは、αとβを繰り返して回る回路の中で循環してしまう。つまり、どちらが理由根拠でどちらがその帰結が分からなくなり、結局ははっきりとした理由根拠からの明確な推論として特定の帰結を導くことに失敗していることになる。

あるいは、絶対者の存在を導くためには明晰判明の規則が必要となるが、そのためには絶対者を導くことができる当の明晰判明の規則のさらに根拠となる超絶対者が必要となり、そのためにはまた明晰判明の超規則が必要となり、さらにまた……、というようにして絶対者と規則は無限後退に陥るだろう。要するに絶対者の存在は論理的には証明されないことになる。これらのことは哲学史上、デカルトの循環と呼ばれて、デカルト哲学そのものの、あるいはデカルト哲学研究の基本問題となっている⁽³⁾。

もう少し一般的な仕方ではこの循環を整理してみよう。まず、私達は対応説が主張する真理の形式的定義を拒否することはできない。このことを認めるとしよう。次に、対応説の根本には、自然が認識に対して超越となるという考え方がある。すると私達は真理論のアポリアに漂着することになる。つまり、認識の中にいる私達は、認識の外なる存在と認識との、対応・一致を確かめようもないというアポリアである。だがここで、あくまで対応説的な思想に従ってこのアポリアを回避する道があるかもしれない。それはそもそも

私達の認識が、自然と認識双方の根拠である絶対者に根差して成立していることを確認する道である。この道は、そのような絶対者の存在証明、つまり神の存在論証に至る。だが、この存在論証を行おうとしても、絶対者という存在に関してまたしても今までの議論と同様に、私達のそれに関する認識と、やはりこの認識に対する超越であるその存在との、対応・一致は確かめようもないだろう。すると再び、絶対者とその認識との一致を保証する超絶対者が必要となる。ところがさらにまた……、というようにして絶対者という根拠に対する言及は無限後退に陥ってしまうだろう。要するに絶対者という根拠の存在は論理的には証明できないことになる。

(1) 『方法序説』第四部

(2) 伝統的に、必然性は反対の不可能性によって形式的に定義される。

(3) この問題は、すでにデカルトの生前から議論されている。『省察』という書物の成り立ちと、省察そのものに対する当時の反論とデカルト自身による応答について調べてみよ。