

## デカルト哲学再考 (注)

現代アメリカの哲学者であるD.C.デネットは、デカルト的二元論はすでに歴史の屑籠の中に投げ込まれている、と言っています。屑籠の中をあさるのは奇人変人だけです。しかし私はこれからデカルト哲学を再考してみようと思います。哲学者は、世間の人からすればどこか奇人変人の類にみえるのかもしれませんが、私が奇人変人の類であるかどうか、それは私の話を聞いてから皆さんで判断下さい。

しかし、デカルト的二元論はすでに歴史の屑籠の中に入っているとやっているデネット自身が、その著書のいたるところでデカルトを論じているのは、一体どういうわけでしょうか。自らの所説を際立たせる反面教師の役割を演じさせているのでしょうか。いや、どうもそれだけではなさそうです。デネットは、デカルト的二元論をそのまま受け入れる哲学者や科学者はもう存在しないだろうが、その残滓は残っていて、心を脳の働きと考える唯物論

## 清 水 明

ではあるのだが、その心の座が脳の一部に局在しているという考えがそうであるとし、それを「デカルト主義的唯物論」と呼び、身体全体から集まってくる情報をいわばそこから眺めている観察者がいるかの様な表象・イメージを「カルテジアン劇場」と呼んで、これらは「今なお、私たちの周りをうろついている」としています（『解明される意識』）。デネットにとつても、まだデカルト的二元論は完全に死に絶えていないようです。

デカルト的二元論については、デネットのお師匠さんであったギルバート・ライルが『心概念』において、厳しく批判したことが思い出されます。ライルは日常言語の分析を通じて、私たちが日常考えている心は決して物体と同じカテゴリーに入るようなものではないことを示しました。デカルト的二元論はカテゴリーミステイクを犯しているというわけです。ライルの議論はとても説得的でしたが、もどかしいことに、心が物体や身体と同列のカ

テグリーに入るのではないのだとすると、では一体どのようなカテゴリーに入れたらよいのか、彼はそれに積極的な答えを示してくれませんでした。ここで注意しておくべきことは、ライルは決して、心的表現をすべき現象を否定したわけではないということです。たとえば、彼は行為の原因として意志というものを想定することは間違いであると言いましたが、私たちの行動に意志的な行動とそうではない行動との区別があることは否定しませんでした。心がその意志作用で身体を動かすということはないけれども、たとえば私が意図的に手を挙げるということはもちろんあるわけです。その場合、その行為の主体をどう考えればよいのか、それはもちろん私の心ではなく私自身なのですが、そうした行為の主体としての私というものの存在をどうとらえたらよいのか、その問題にライルは答えていません。言い換えれば人間存在をどのような存在と捉えるのかという問題です。デカルトは人間を身心の結合体として捉えました。では、デカルト的二元論を採らない場合に、どう言えばよいのかという問題です。

さてここで、もう一つ注意すべきことがあります。それはデカルト的二元論を否定しても、デカルト哲学を否定したことにはならない、ということですが、デカルト的二元論という言い方はもちろんデカルト自身の言葉ではありません。後世の人たちの、それらもどちらかと言えばデカルトに批判的な人々による、デカルト哲学に対するレッテルです。ここでデカルト哲学に対する標準的な評価を思い出して下さい。デカルト哲学は心身分離と心身合一（結合）とを同時に主張した哲学と言われています。心身分離と心身合一、そのどちらについても、彼は以前の考え方よりも一層

強力に主張したのです。従ってデカルト的二元論という言い方は、少なくともデカルト哲学の半分しか表現していません。そしてデカルト哲学の独自な点は、心身分離と心身合一のその独特な並立の仕方にあると考えるならば、その半面しか捉えないデカルト的二元論という言い方はデカルト哲学の大きな特徴を捉え損なっていると言わざるを得ません。

それはともかく、まずはデカルト哲学の全体像を見ておきましょう。デカルトは『哲学原理』の序文で哲学を一本の木にたとえています。これは有名な箇所なのでご存じのかたも多いと思いますが、少しおさらいしておきましょう。デカルトによれば、学問の木はその根が形而上学であり、幹は自然学であり、その幹からいわばその果実がなる三本の枝が出ています。その三本の枝とは機械学、医学、道徳だとデカルトは言います。ここで哲学と言われているものは現在とは違って学問全体を言います。私は若い頃この喩えにそれほど違和感はありませんでした。現在から見れば、デカルトの学問の木には自然科学に相当するものしかなく、人文科学や社会科学はありません。しかしデカルトの当時それらはまだ誕生していませんからそれらが欠けていることも当然であると思えたのです。ただ、道徳が自然学の幹から出ている三本の枝の一つになっている点は少し気になっていました。自然学と道徳との関係はどうなっているのだろうか、これはムーアの言う自然主義的誤謬を犯すものなのか、あるいは事実判断（*is*、である）から価値判断（*ought*、べし）を導く誤りを犯しているのだろうか、ということです。とはいえ、その他の点では特に違和感を感じていなかったのですが、次第に違和感を持つようになって

てきました。それは、確かにデカルトの学問の木には道德があるが、倫理学がないのではないか、ということに気づいたからです。

これを他の哲学観と比べてみましょう。まずはストア派の「哲学の三部門」という考えがあります。哲学（すなわち学問全体）は自然学と倫理学と論理学の三部門から成る、というこの考えは、ストア派ばかりでなくアリストテレス以後のヘレニズム期の諸流派にも受け入れられ、哲学の標準的な考えになりました。ちなみに、自然学、論理学、倫理学と三つ並べてみると、これは論理実証主義者たちや前期ヴィトゲンシュタインの学問観に非常によく似ています。彼らにあつては、意味のある命題は自然学の命題すなわち事実命題と、論理学の命題すなわちトートロジーの二つで、倫理学の命題は無意味とみなされますが、三本立ての所は同じです。ただし、論理実証主義者たちの三部門から形而上学はきれいに抜き去られております。さてこうしたストア派の哲学の三部門とデカルトの学問の木とを比較してみると、ストア派にある論理学と倫理学とがデカルトの学問の木にはありません。逆にストア派の哲学三分類には形而上学がありませんが、これは自然学、論理学、倫理学の三部門ともアリストテレスのそれを継承しており、実はアリストテレスの形而上学がそれらに浸透していると考えられます。

次にデカルト派の哲学者、アーノルド・ゲーリンクスの哲学観です。ゲーリングスは、すべての学問は倫理学をめざしていると考え、倫理主義者でしたので、デカルト派ではありませんが、デカルトの学問の木の喩えには不満をもち、学問全体を神殿 *templum* に喩えました。土台が論理学、柱や壁が数学と形而上学、床や建

具が自然学、そして屋根が倫理学です。そして「屋根がなければ神殿もただの中庭に過ぎない」と言っています。ちなみにゲーリングスはデカルトの形而上学を継承しそこから出発しましたが、彼の形而上学の原理は「いかにして生ずるかを知らぬものがなすことは不可能である」というもので、心から身体への働きかけを否定しました。意志は身体的行為の原因とはなり得ないと彼は考えたのです。形而上学の原理に呼応して彼の倫理学の原理は「作者たり得ない場合は意志しない」というものです。彼は機会原因論者でしたから、真の作用者は神であり、彼の倫理学はひたすら神への服従を説くものになりました。

これら二つの学問観と比較して、論理学と倫理学とが欠けているということが、デカルトの学問観の特徴であることがわかります。ここで三つの枝の一つである道德を倫理学と考えることはできません。この道德は、デカルトによれば「他の諸学問の欠けるところのない知識を前提に」しており、方法序説で説かれていた「暫定的道德」に対して「知恵の最後の段階である、最高で完全な道德」です。この「最高で完全な道德」がどのようなものになるのか、デカルトにはそれを書き残す時間がありませんでしたが、書簡などを見ると彼の晩年の道德観は「暫定的道德」とそれほど異なっていないようです。しかし、「暫定的道德」にせよ「最高で完全な道德」にせよ、いずれもデカルト個人の格率というべきものであつて、道德哲学すなわち倫理学と呼べるようなものではありません。デカルト哲学には倫理学が欠けているのです。なぜ彼はそのような学問観を持つにいたったのでしょうか、その点にデカルト哲学の特徴の一つが現れているのではないかという思い

が募ってきたのです。

それにしても、「最高で完全な道徳」というのはどのようなものだったのでしょうか。三本の枝の他の二本が、機械学と医学であることが一つのヒントになります。機械学は自然学の当然の応用です。デカルトは機械論的自然観をとりましたから、人間が作り出す機械は皆自然の法則を応用したものです。機械学が自然学という幹から出る一つの枝に成る果実であるのは当然でしょう。医学もまた自然学の応用と考えられます。デカルトは身体機械論をとりますから、身体という機械の不具合を修復する医学は一種の機械学です。そのように考えるとデカルトの構想した「最高で完全な道徳」というのも自然学を応用した一種の技術と考えられます。晩年の作である『情念論』には、情念をコントロールする方法を論じているところがあります。情念を理性によってコントロールする考えは暫定的道徳の中の第三の格率「運命に打ち勝つよりはむしろ自分に打ち勝つ、世間の秩序を変えるより自分の欲望を変える」に通じる所があります。様々な情念の、たとえば驚きや愛の情念の、発生の原因や生理学的なメカニズムを知ることによって、それらの情念に動かされないようにするのは、デカルトはストア派と同様「アパテイア」をめざしますが、それを実現するには自然学の知識、特に情念のメカニズムを知る必要があると考えたのでしょうか。それゆえ、「最高で完全な道徳」は自然学という幹から出る一つの枝として、一種の技術、機械学なのだと思います。

デカルト研究者の中には、デカルト哲学を人間学としてみて、学問の木にその人間学全体が表現されているという人もいますが、

私にはとてもそうは思えません。デカルトの自然学はあくまで自然学、それも機械論的な自然学であって、そこから出ている三つの枝はすべて機械的な技術として考えられていると思われまます。デカルト哲学に倫理学が欠けているという点は、その後道徳哲学から経済学が誕生したことなどを考えますと、人文科学や社会科学を生み出す源泉は人間や社会に対する関心ですから、そうした関心が学問という形をとるためにはどうしても学問の木の中に学としての倫理学がなくてはならないはずで、逆言えばデカルトの学問の木からは人文科学や社会科学は生まれにくい、ということになるかと思われまます。

デカルトにも当然道徳に対する関心はあり、また人間に対する関心もまた大きいと考えられますので、問題はどのようにして人間や社会に関わるのが知識という形をとらないのか、ということだと思います。デカルトに人間に関わる事柄についての知識化への関心がなかったのでしょうか。それはあり得ます。デカルトはどちらかというと理系の人で理系的知識にしか関心がなかったのだということも考えられます。それとも、知識観の問題でしょうか。倫理学における知識はアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で言うように、「たいてい、いさうであることについて、たいてい、いさうであることを出発点として、たいてい、いさうであることを結論できれば満足すべき」類のもので、そこに数学におけるような厳密さを要求するのは教養を備えた人のすることではない、とするならば、数学だけがその厳密さの故に気に入っていて、その他の学問はすべて改革しなければならないと『方法序説』で言っていたデカルトにとっては、倫理学は知識の名に値しないものなのかもしれま

せん。この点では、デカルトの知識観は論理実証主義者や前期  
ヴィトゲンシュタインらのそれと近いものがあります。

さて、デカルト哲学を外側から眺めるのはこれくらいにして、  
デカルト哲学の中味に入ってゆきましょう。デカルト哲学につい  
てはその概略はよく知られていますから、それを紹介することは  
省きまして、デカルト研究者を悩ませてきた幾つかの問題点、心  
身問題、デカルトの循環、コギトの確実性等の問題に絞って、そ  
れらの検討を通じてデカルト哲学の核心へと迫ってゆきたいと思  
います。

まずは心身問題です。最初にデカルトの二元論の話をしました  
が、デカルトの二元論を受け入れ難くしているものがこの心身問  
題です。デカルトは精神と身体とを異なった実体として考えまし  
た。精神は「考えるもの」であり、思惟をその属性とする実体で  
す。それに対して身体は他の物体と同じく延長をその属性とする  
実体です。このようにはっきりと区別されてしまうと、両者はど  
のようにして相互に関係を持つことができるのでしょうか。これ  
が心身問題です。歴史的にもデカルト存命中からこの難点は指摘  
され、その後のデカルト派の哲学、そしてスピノザ、ライブニツ  
ツ等の哲学は皆この問題を解くことをその課題の一つとしてきま  
しました。しかし、デカルトの二元論を受け入れ難くさせているのが  
心身問題だとしても、デカルトの二元論を捨て去れば心身問題は  
解決されるかという点、決してそうではありません。精神と身体  
とを異なった実体として捉えることをやめても、精神と身体とは  
何らかの二元性があることは確かですし、今度は逆にその二元  
性をどう表現し、どのように折り合いを付けるかが問題です。む

しろ、デカルト哲学によって心身問題が問題として顕在化されて  
きた、と言うべきでしょう。

しかし、不思議なことに、デカルト自身は心身問題にあまり悩  
んでいないように見えません。このことのほうがむしろ驚きであ  
る、と言う研究者もいます（グイエ）。デカルト哲学は、先に言  
いましたように、心身分離と心身合一との二つの主張から成り  
立っています。これらは明らかに全く異なった方向を向いた主張  
であると思われるのに、デカルトはそれらを二つ共、強力に主張  
します。これは一体どういうわけでしょうか。

心身問題についてデカルトに質問したエリザベートは書簡の中  
で次のように言いました。「魂が意志的な行為をするために、魂  
はどのようにして身体の精気を動かすのか」と。つまり、何らか  
の身体運動が起こるためには、身体内の（特に脳の中の）動物精  
気が動かねばならず、精気の運動が起こるためには、魂と精気と  
の接触が必要であり、接触が起こるためには延長という属性が必  
要であるのに、魂からは接触も延長も排除されている、とエリザ  
ベートは言うのです。現代では、脳細胞に影響を及ぼすためのエ  
ネルギーはどこから来るのか？ という形で、デカルトの二元論  
は批判されます。脳細胞を動かすエネルギーが脳内に存在する物  
体的エネルギーであるならば、非物体的実体である魂の出番はあ  
りません。そのエネルギーが魂からやってくるならばエネルギー  
保存則が破れていることになります。いずれにしてもデカルトの  
二元論は破綻しています。このように、エリザベートの場合でも  
現代でも、精神と身体との相互作用のうち、特に意志的行為の場  
面が問題とされています。



さて、デカルトの心身合一の立場はデカルト自身によってどのように説明されていたでしょうか。デカルトの心身合一についての説明には、実は二つの仕方があります。一つは精神は身体全体と一つになっているという説明です。もう一つは、精神と身体との接点を可能な限り限定して、脳の一部、松果腺において結合しているという説明です。しかもこの一見して矛盾するような説明が『情念論』においてはすぐ隣り合っています。第一部第30節に於いて「精神は身体のあらゆる部分と共同に結合している」ことが説明され、次の第31節に於いては「脳には一つの小さな腺があり、精神は他の部分より特にこの腺において自らの機能をはたす」ことが説明されているのです。身体全体との結合についての説明は簡潔なものです。身体の諸器官は一体となって機能しているということが指摘されます。その意味で身体は一つであり不可分であると言われます。身体の諸器官を分離したとき精神は身体から離れてしまうとも言われます。精神は一体性をもつものとしての身体と結合しているのです。しかし、それ以上の説明は見あたりません。これに対して、松果腺での結合については、詳細な説明がありません。精気の運動が脳室の間に垂れている松果腺を動かす、その松果腺の運動が精神に感覚や知覚、それに精神の受動である情念をもたらします。また逆に精神の意志の働きは松果腺を動かすことができ、その腺の動きが様々な精気の運動を引き起こし、その精気の運動が想像力の作用や身体運動を引き起こすと考えられます。これら松果腺での結合の説明は一見すると、因果的な相互作用を言っているかのように思われます。そして確かに、先に見たように魂から身体への働きかけを因果的な作用だと考える

と、デカルトの二元論は破綻するように思われます。

しかし、デカルトのテクストを丁寧に読むと、こうした相互作用をデカルトは極力因果的作用と考えることを回避しようとしているように思われます。たとえば、知覚の場面での、松果腺の運動が精神に物体の知覚をもたらす場合には、デカルトはそれを因果関係ではなく、一種の対応関係として考えていると思われる、多くの研究者からは記号的関係と解釈されています。第六省察ではその関係が「自然によって設定されている」と言われています。因果関係ではなく記号的関係であるという解釈にとって問題となると思われるのは、神の存在証明や物体の存在証明に登場する「因果の原理」、すなわち「原因の実在性は結果の実在性より等しいか大きい」という原理です。これをデカルトは観念を作り出した原因であるならかの存在者と結果として生ずる観念との間に適用しますから、観念を生じさせるものと観念との関係を一見因果関係として考えているように思われます。しかし、観念の実在性にデカルトは形相的実在性と対象的実在性との二種類の実在性を区別し、実際に因果の原理が適用されるのは観念の対象となる存在者の形相的実在性と観念のもつ対象的実在性との間です。観念の形相的実在性、すなわち観念そのものの実在性との間ではありません。言い換えれば観念そのものは対象からの働きかけによって生ずるものではなく、従って対象と観念との間に因果関係は設定されていません。因果の原理が設定されている関係は因果関係ではなくむしろ記号的な関係なのです。

このように、一見因果的相互作用と見えるものも、身体から精神への作用の場合は因果関係とは考えられていません。松果腺の

運動は物体の知覚が生じる際の合図（記号）となり、精神はそれを解釈することによって物体の観念を形成するのです。この場面に限って言えばデカルトの考えは随伴現象説あるいは機会原因説に近いものですが、観念を作り出す作用者は、随伴現象説の場合には物体・身体ですし、機会原因説の場合は神ですから、その点が異なります。デカルトの場合観念は思惟の様態ですから観念の在り方を決めるのは精神の働きと考えられます。しかし、この場合精神は意図的にこの観念を作り出すことはできません。その点で物体の観念を作り出す精神はコギトではなく、身体と結合している限りでの精神です。いわば無意識の領域にある精神であり、それがどのように観念を形成しているのかは、ただ「自然によって設定されている」としかデカルトは言わなかったものです。そしてさらに、物体の観念は物体そのものからやってくると思える傾向性が精神には与えられています。この点は重要なことなので、また後ほど別な角度から取り上げることになります。

さて他方の相互作用である意志による身体運動の場合はどうなるのでしょうか。この点ではデカルトも少し苦勞しているようです。先のエリザベートの質問に対してデカルトは「物質を持たない靈魂に肉体を動かしたり、肉体によって動かされたりする能力を認めるよりも靈魂に物体と延長とを帰する方が容易であるというのでしたら、自由にこの物質と延長とを靈魂に与えて下さって結構です。なぜなら、これは靈魂を肉体と結合したものと考えることに他ならないからです」と返答し、魂に一種の延長性を認めています。身体と切り離された精神には延長性は認められないのですが、身体と結合している魂には延長性を認めてもよいといっ

ているのです。ただし、デカルトは魂の持つ延長性は物体の持つ延長性とは異なるとしています。

しかし、魂に認められる延長性などというものはデカルト的二元論の枠にはとうてい入りません。そこで、最近ではデカルトの哲学は二元論ではなく三元論ではないか、ということが言われています。精神と物体に加えて、精神と身体の合一体としての人間が新たな次元として加わります。三元論であるということではデカルトを読み直してみると、なるほどと思われるテキストが幾つもあります。また、デカルトがなぜ心身問題を問題として考えていなかったのかも、これでわかります。デカルト以後の人々は心身分離（デカルト的二元論）から出発して、ではどのように区別された精神と身体とがどうやって結合するのか、と問題を立てました。しかし、デカルト自身はむしろ心身結合という事実は自明なことなので、そこから出発して、結合しているにもかかわらず、両者は区別ができるのだという風に問題を立てていったのです。『省察』の表題に於いても、「神の存在、および人間的靈魂の身体からの区別が論証される、ルネ・デカルトの省察」（第二版195）となっており、区別を論証することをめざしています。

三元論であることを示唆する一つのテキストは、エリザベートへの書簡の中にあります。デカルトは物体の概念と魂の概念（その中には思惟の概念しかない）と並べて、魂と肉体との結合の概念を本源的概念と呼んでいます。本源的な概念とはデカルトによれば「それがいわば元になり、雛型となって、他のすべての概念が形作られるもの」であり、従って他の概念によっては説明できない概念であると考えられています。デカルトによれば本源的な

概念は三種類であつて、三種類しかないので。

三元論であることを示唆するもう一つの、いやもう一群のテキストは、感覚経験に関するテキストです。感覚経験をデカルトは三段階のものとして説明しているのです。「第六答弁」でははっきり三段階と言っているほか、第六省察などにも三段階に相当するものが区別できます。第一段階は外的対象による身体的器官の直接的興奮、神経系の働き、精気の運動、松果腺の運動などです。第二段階は刺激された身体的器官に精神が合一していることの結果として精神の内に生ずる直接的な影響、すなわち、痛み、くすぐったさ、渇き、飢え、色、音、味、香りであり、第三段階が外的事物に対するすべての判断、となつていきます。第一段階は物体の次元にあります、第三段階は精神の次元にあります。そしてその中間として、感覚の次元があり、それは身体と精神との合一に基づく次元なのです。感覚の次元における感覚経験は現代ではクオリアと呼ばれているものに相当するでしょう。ここで興味深いのは、デカルトに於いてはそれは純粹な精神の次元にあるのではなく、精神と身体との結合の次元にあるとされている点です。

もう一つ、三元論であることを示唆するテキストを付け加えておきましょう。それは第六省察にある「自然によつて教えられる」という時の場合を三つに分けている箇所です（配付資料）。ここでもデカルトはその三つの場合を、独り精神にのみ属すること、独り物体にのみ属すること、精神と身体との合一体としての人間に関わる事柄に分けています。デカルトがなぜこのように分ける必要があつたかと言いますと、独り物体に関わることや独り精神に関わる事柄に於いては自然によつて教えられることはすべて真

なのですが、精神と身体との合一体に関わる場合は、必ずしも真であるとは限らないからです。ではこの心身結合体としての人間の場合にどのようなことが「自然によつて教えられる」といわれているのでしょうか（配付資料）。まず心身の合一そのものが自然によつて教えられると述べられています。これは真です。次に、感覚によつて忌避すべきものと追求すべきものとが教えられます。しかし、この点では誤る可能性があります。この場合も実は細かく言うと二つの場合があつて、「食べ物の好ましい味に騙されてその内部にひそんでいる毒を食べてしまう」というような場合がまず第一にあります。すなわち、無味無臭ではあるが毒になるものがあることとか、放射線について人間は無感覚であるというような場合がこれに相当するでしょう。この場合についてデカルトは「その自然は全知ではない」と言っています。すなわち、この自然はすべてを教えてくれるわけではないのです。次に、第二の場合ですが、「病氣にかかつている者が後に害を与えることになる食物や飲料を欲求する」という場合があります。デカルトが挙げている例では、「水腫病の患者が水を欲する」とか、「幻影が患者が、存在しない足に痛みを感じる」という場合がこれに相当します。この場合についてデカルトは、「彼ら患者の自然がだめになつている」と言いたくなるが、不調になつた時計が時を誤つて告げている場合も自然法則にしたがっているように、決して彼ら患者の自然が壊れているわけではないことをまず言います（この場合の自然は、身体メカニズムを言っていますから、物体の自然であつて、心身結合体の自然ではありません）。そして幻影肢の場合、足から脳にいたる神経のいずれの部分で引つ張られ



たとしても脳には同じ運動が伝わるので、途中で引つ張られても足に痛みを感じるようになっていく、という身体メカニズムの在り方によって、存在しないはずの足に痛みが生じているのだとし（物体の自然）、しかし、脳のある一部（松果腺）の運動がある一定の感覚をもたらすよう設定されるとしたら（心身結合体の自然）、たいていの場合に有用なように設定されているのが最善であり、例外的な場合が生じるのはやむを得ないとしています。従って、この場合の自然（心身結合体の自然）は時に欺くものたらざるをえないとしています。しかしデカルトはそれに続いて、こうした考察は誤りを回避することができるとも教えているとし、身体メカニズムの研究、すなわち自然学の進歩によってこうした誤りは正してゆける、と言っています。

さて、もう一つ、心身結合体としての人間の自然によって教えられるという場合に含めるべきものがあります。それは物体の観念が物体そのものからやって来ると信じる傾向性です。この傾向性は、それに神の誠実性による保証が与えられることによって物体の存在証明が完成されるという重要な働きをするものであるのですが、これは感覚経験の水準にありますから、心身結合体としての人間の自然に与えられた傾向性であるはずですが。したがってこれも自然によって教えられる事柄に含めてもよいでしょう。そしてこれはたいていの場合真です。しかしながら、物体的観念のうちに表示されているものと同じあるいは類似したものが物体の中にもあると考えるのは、自然によって教えられたように思われはするが、決してそうではなく、「無思慮に判断するある種の習慣」から来たものであり、こうした考えは誤りであるとデカルトは言

います。たかだか「それらに対応しているある様々な性状が」物体の中にあることを結論することができるだけです。また、「物的観念は物体そのものからやってきたと信じる傾向性」とは言っても、そこで考えられているのは因果関係ではなく記号的関係であるということは先ほど言った通りです。

さて、こうした物体の存在証明に登場する自然の傾向性とそれに与えられる神の誠実による保証という関係については、デカルト哲学における次の問題点「デカルト的循環」に大きく関わっています。話をデカルト的循環にも広げてゆくべき時です。

デカルト的循環とは、デカルト形而上学の論理構成は循環構造をしているのではないか、もしデカルトの論証が循環論証であるとするならばデカルトの形而上学全体が論理的に破綻していることになる、という大きな問題です。循環論証の定式化には様々なものがあり、本当はその一つ一つについて検討しなければならぬのですが、今は明晰判明知の規則を中心にした定式化を取り上げることにします。この定式化による考察はその他の仕方でも定式化された循環論証の解釈にも応用できるはずですが、さて、デカルトはコギトの確実性から出発し、「私は思惟するものである」という覚知に含まれているものはただ明晰かつ判明な知得しかないもので、「明晰かつ判明に知得されたものはすべて真である」という明晰判明知の規則というものを立てます。そしてこの規則に基づいて物体の存在証明と神の存在証明に取りかかります。しかし、物体の存在証明は直ちにはできないことが示され、そこで神の存在証明に向かいます。神の存在証明、それ自体にも様々な問題があるのですが、今回はそれらに触れる余裕はありません。それは

ともかく、神の存在証明の終わった後、デカルトは神の誠実性に訴え、神は私に明晰かつ判明な覚知を真であると思わざるを得ないという自然（本性）を与えているが、神は欺瞞者ではないのだから、そうした明晰かつ判明な覚知は私が信じる通り真である、いわば先ほどの明晰判明の規則に保証を与えるかのようになっています。こうして、第五省察の最後に数学的真理も懐疑の対象から外されます。そしてさらに、先に触れたように第六省察では物的観念は物体そのものからやってくるということを信じる私の傾向性にも保証が与えられ、物体の存在証明が完成されるのです。しかしこうした論理構成全体を振り返ってみますと、明晰判明知の規則に基づいて全体の論証が行われ、論証の最後のほうでその規則に保証が与えられるようになっていきます、これは循環論証ではないのか、というわけです。

細かいことを言えば、論証が最初に掲げられた明晰判明知の規則に依存して行われることを否定し、それによって循環を解消しようとする方法がありそうです。第三省察での明晰判明知の規則の提出の仕方が多少問題です。デカルトは「したがって、今や私には、すこぶる明晰判明知に知得するすべてのものは真であるということを、一般的な基準（ものさし）として確立することができます、と思われるのである」と言っています。「一般的な基準 *regula generalis*（仏訳は *règle generale*）」〔基準〕という訳語に、所氏の訳では「ものさし」というルビが振られています。という日本語訳では、あたかも単に論証の際の手引きとしてしか使用されていないかのような印象を与えますが、原文では *regula*、*règle* であり、「規則」と訳して一向にかまわない語です。また「と思われる

*videor*（仏訳 *il me semble que...*）」と言われていることから、この箇所では、真なる規則であるという予測が述べられているだけで、いずれ第四省察で証明されるはずの規則として呈示しているに過ぎない、とも考えられますが、それ以後の神の存在証明へといたるデカルトの論証の歩みを詳しく見てみますと、明らかにこの規則に従っているように思われます。この点は、また後ほど、明証性の種類別の観点から再検討することにして、ここではデカルトの論証は明晰判明知の規則に従う形で構成されているものとしておきます。

さて、循環ではないかという疑念はデカルト本人に対して発せられ、デカルト本人がその疑問に答えています。循環論証であるという疑念を避ける一つの方法は、論証全体が依存する明晰判明知の規則で想定されている明証性と、神によって保証される明証性との種類が異なることです。デカルトの返答もそうしたものでした（第二答弁）。明晰判明知の規則で想定されているのは現在の明証性であり、それは神の保証を必要とせず、神の保証を必要とするのはかつて明証的に覚知したという記憶の確実性、いわば過去の明証性に対してなのだ、というわけです（配付資料に載せた、第五省察からの引用箇所はそのことを示しているように思われます）。こうしたデカルトの返答は、しかし、事態を紛糾させデカルトの真意をわかりにくくするものでした。

デカルトの論証は循環しており、デカルトの返答は疑問を解消させていないとみる研究者も多くあります。しかしもちろん、デカルトの論証は循環しておらず、デカルトの返答は当を得たものであるとする研究者もまた多くいます。後者のデカルトに好意的

な研究者たち（グイエラ）は、デカルト哲学における叙述の順序を重視します。そして先のデカルトの返答（第二答弁）は、第五省察でのデカルトのテキストに関して反論者から提起された循環の疑念に答えたものだという点を指摘します。その上でデカルトに好意的な研究者は、第五省察ですでに神の存在証明は済んでいるのであるから、そして第一省察で示されたような、数学的真理についての現在の明証性が懐疑に付せられたような事態はもうないのであるから、というのも2に3を加えると5になるといような数学的真理の現在の明証性が疑われたのは、邪悪なる霊の仮定があったからなのだし、その仮定はすでに第五省察では取り除かれているのであるから、第五省察のこの箇所テキストは、過去の明証性に対して神の保証が与えられることだけを示せばよく、デカルトの返答もそのようになっていく、というのです。確かに第五省察でのデカルトの説明に関してはそうかもしれませんが、しかし、事柄としてどこにも循環はないということを示すためには、神の存在証明において邪悪なる霊による懐疑に晒されるような何もものも使用していないことを言わなければなりません。循環を否定するデカルトに好意的な研究者たちはそれを示すことができたでしょうか。私にはどうもそうは思えません。邪悪な霊という仮定によって懐疑の対象にされていたものは、2に3を加えると5になるといような数学的真理であったのですが、そして神の存在証明にはいかなる数学的真理も使用されていませんが、しかし、明晰判明知の規則に訴えているのではないかと思われる箇所があります。まず第一に、神の存在証明に取りかかる前に、デカルトは観念それ自体は偽ではあり得ない、と言

ます。すなわち、観念を観念が表すものと関係づけずにそれ自体としてみれば私の思惟の一つの様態に過ぎないのですから、観念の存在自体は考える私の存在として、确实だとされます。ここで明晰判明知の規則に訴えているように思われます。第二に、デカルトは「因果の原理」というものを持ち出して、観念から観念の原因へと遡ることによって物体や神の存在証明を企てますが、その「因果の原理」は自然の光によって明白なものとして導入されます。ここでも明晰判明知の規則に訴えているように思われます。因果の原理以外の箇所でも自然の光によってという言い方は多く見られます。第三に、神の存在証明の出発点は、私が神についての明晰かつ判明な観念をもっている、というところにあります。この点でも明晰判明知の規則に訴えているように思われます。

神の保証が必要なのは、邪悪なる霊の仮定を取り除くためです。そして邪悪なる霊の仮定にも抗して真であると認められた明証性はコギトの明証性、すなわち「私はある、私は存在する」という覚知のもつ明証性です。先の三つの場合についてそれらがコギトの明証性と同じ明証性をもっているかどうか検討してみましよう。まず第一に、私の観念それ自体は偽ではあり得ないと言っている点です。「偽ではあり得ない」と言うことは、「真である」と言うことと同じでしょうか？ 観念をそれ自体としてみた場合それは「偽ではあり得ない」というのは、その観念の表すものが実際に存在するという命題を考えた時、まだそのような主張をしていないと言っているのに過ぎないのではないのでしょうか。なんらかの論証の前提となるような真なる命題、たとえば「私はこれこれの観念を持っている」というような命題が偽ではないと

言っているのではないのです（ある命題が偽ではないと述べることは、その命題が真であると述べることです）。したがって、「私はこれこれの観念を持っている」という命題の持つ明証性は、コギトの明証性ではありません。私が思考するものであり、私の観念は私の思惟の一つの形態なのであるから、そうした観念が存在することは私の存在と同様の明証性を持つとは言えても、問題はその観念が何を表しているかということです。私の持っている観念が、一体何を表しているのか、それは場合によってははっきりしていることもあります。はっきりしていないこともあります。ではその観念が明晰かつ判明であるならば、私がその観念を持っているということも、真であるといえるでしょうか？ 明晰かつ判明な覚知はすべて真であるということが言えて初めて、それが言えると思われれます。「私がこれこれの観念を持つ」という命題の明証性は明晰判明知の規則によって真とされる明証性であって、コギトの明証性とは異なります。このことから直ちに、第三の場合についても否定的な結論を得ます。「因果の原理」を用いた神の存在証明は「私は神の観念を持っている、その観念の原因は神以外にはない、故に神は存在する」という風に行われるわけですが、その証明の前提となる命題「私は神の観念をもっている」の真理性は、私のもっている神の観念が明晰かつ判明であるという事実と、明晰判明知の規則とに依存しています。

更に問題なのは、第二の場合に挙げた「因果の原理」です。この原理の真理性は一体何に基づくのでしょうか。デカルトは自然の光によって明白である、とだけ言っています。しかし、自然の光とは理性（知性）のことではないでしょうか。そしてその理性

（知性）の働きこそが邪悪なる霊という形而上学的な懐疑に晒されていたのではないのでしょうか。邪悪なる霊の仮定は、実質的には欺く神の仮定です。神は私の理性（知性）をいつも誤るように作ったのではないのか？ 私の精神の本質（自然）はいつも誤るといふ風に、つまり、ほんやりとあるいは不注意に考えるときばかりではなく、2に3を加えたと5になることを考えるときのようなく、私には明白に真であると思われるようなときにも誤るようになり、作られているのではないのか？ そういう懐疑であったはずです。自然の光が邪悪なる霊の懐疑から免れているとは思われません。免れているとしたら、どうしてこのような形而上学的懐疑を行わなければならないのかかわからなくなります。かくして、デカルトが神の存在証明で自然の光によって明白であるとして、「因果の原理」を導入することは、循環を引き起こすことになると思われれます。

しかし、デカルトが神の存在証明を行う際には自然の光を全く疑っていないという事実から、どうしてデカルトが循環を免れていると考えていたのか、その理由が見えてきます。というのも、そもそも、自然の光を疑った場合には、推論そのものが成り立たなくなってしまうからです。存在証明は論証です。論証の能力としての理性を疑ってしまうえば論証そのものが成り立ちません。神の存在証明を行おうとする限り、自然の光は形而上学的懐疑から免れていなくてはなりません。

ではどうしてデカルトは自然の光が形而上学的懐疑から免れていると考えたのか。それはコギトの確実性も自然の光によって明白なものと考えていたからです。デカルトは次のように考えた



思われます。「コギトの確実性は自然の光によって明白である。コギトの確実性は形而上学的懐疑から免れている。したがって、自然の光は形而上学的懐疑から免れている」、しかしこれは誤謬推理です。本当はこうです。自然の光によって明白なもののうち、コギトの明証性だけが形而上学的な懐疑を免れる。しかし、そのほかの自然の光によって明白なものの明証性は形而上学的な懐疑から免れているとは、まだこの段階では言えない。

このように見えてくると、私にはどうしてもデカルトは循環をおかしているように思えます。あるいは、自然の光によって明白だと思われるような真理と、自然の光そのものすなわち推論能力としての理性とを区別することなのでしょうか。論証を行う以上、推論の能力としても理性を疑うことはできません。それに対して自然の光によって明白だと思われる真理、たとえば2に3を加えると5になるというような数学的真理、すなわち理性真理のほうは形而上学的疑いの対象になる、と。しかしこのような区別をしても、循環の解決にはなりません。「因果の原理」が自然の光によって明白なものとして推論に使用されています。

明晰判明知の規則に神の誠実性により保証が与えられるという表現をしてきましたが、この表現はやや粗雑です。デカルトは第三省察のはじめで明晰判明知の規則を提出していますが、神の保証を与える場面では、規則に対して保証を与えるものではありません。私の本性（自然）に対して保証を与えるのです。第五省察の箇所でもそうなっています。自然の光によって私に対して明白に現れるものについて、私は真であると思わざるを得ない、そういう自然（本性）を与えられている。そしてデカルトはコギトの明

証性も自然の光によって明白なものと同列に起きます。私が私の存在について確実性をもって真であると捉えるときも、それはそう思わざるを得ないという私の自然（本性）なのです。そしてコギトの明証性は邪悪な霊という形而上学的な懐疑を免れている。そうであるならば、同じ私の自然（本性）、この場合は後に分類されるように精神の自然（本性）であるのですが、その精神の本性は形而上学的懐疑を免れていると考えてよい。こうデカルトは考えたのではないのでしょうか。コギトの明証性と、その他の自然の光によって明白だとされる事柄の明証性とは、私は実は異なるものだと考えるのですが、デカルトはそれらを、同じ私の精神の自然（本性）と捉え、同じものとするのです。自然（本性）として同じものは同じである。という想定がここにはあります。デカルトが循環を免れていると考えることができたのは、精神の明証性を同じ自然（本性）のものと捉えることによつてなのです。

では、デカルトにとつて、神の誠実性による保証が必要とされる明証性とはどのようなものでしょうか。それは、身体と精神の結合体としての私の自然（本性）に関わるものです。この場合神によつて保証が与えられるものは自然によつて教えられるものと言われています。そして、これに三つの場合があるということには先に見ました。第一に、心身結合が自然によつて教えられます。第二に、感覚によつて忌避すべきものと追求すべきものとが教えられます。第三に、物体の存在が教えられます。第三のものは、物体の観念が物体そのものからやってくると思はざるを得ない傾向性と語られ、それに神の保証が与えられました。これら三つのうち、第一のものは必ず真です。しかし、第二のものは必ずしも真



ではありません。時に誤るものです。しかし、たいていは真であり、誤る場合も自然科学の進歩によって回避することができるものです。第三の物体の存在についてはどうでしょうか。これも、時に誤るものです。見たと信じた物体が近くに寄ってみたら無かったということはありません。しかし、たいていの場合は真です。特に、ありありと眼前に見たものについてはほとんど真です。ほとんどというのは、まれに錯覚や幻覚がありうるからです。そして、第二第三のばあい、時に誤るものではありませんが、そしてその故をもって疑うことがありますが、そうした疑いは決して形而上学的な懐疑にはなりません。夢の場合もそうですが、誤ることがあると言えるということは、私たちは真である場合を経験しているということだからです。このような疑いは決して形而上学的な疑いに発展することはない、ということを神は保証しているのです。

では、第五省察で神の保証が与えられるものは一体なんでしょうか。精神の自然に対してではありません。第五省察の段階では精神の自然はすでに形而上学的懐疑の対象から外されています。ここは先に、過去の明証性に保証が与えられる、と表現しておいた箇所です。ただし「過去の明証性」とはわかりにくい表現です。もう少し丁寧に考察しておきましょう。この箇所は「記憶の確実性」に神の保証が与えられるとしばしば解釈される箇所です。しかし「記憶の確実性」に神の保証が与えられるという表現は誤りです。なぜなら、私たちの記憶は時折誤るものだからです。すべての記憶に神の保証が与えられているならば私たちは記憶に於いて誤るということはありません。この箇所のテキストを丁寧に

読んでみれば、「私は、何ものかをすこぶる明晰判明に知得している間は、それが真であると信じないではいられないという本性（自然）をもっている」、この自然（本性）を、時折は誤るという自然（本性）であると信じ込む恐れがある、それを神の保証は防いでいる、と読むことができます。直接的には記憶の真理性を保証することが問題になっているわけではありません。自然（本性）の取り違えが問題になっています。つまりこういうことです。ここでは数学的な真理が問題になっています。たとえば「三角形の内角の和が二直角である」というような真理です。この定理の証明をするとき、それは現在の明証性で、私はそれを真であると信じる自然（本性）をもっています。この自然は精神の自然ですから神の保証は必要ありません。事柄そのものとしては疑問ですが、デカルトはそう考えています。しかし他の論証でこの定理を用いるとき、この定理を証明したときの明証性は介在せずに、かつて明証的に証明したという記憶（明証性の記憶）が介在します。しかし、記憶は誤りうるものです。したがって私は、この真理「三角形の内角の和は二直角である」を疑うことができます。しかし、この疑いは明証的な真理に対する疑いではなく、記憶に対する疑いです。またこの疑いは日常的な疑いであって、形而上学的な疑いではありません。疑いが生じたらもういっぺん証明してみればよいのです。神の保証はこの場合、日常的な疑いを形而上学的な疑いへ発展することを防ぎます。このテキストのもう少し後のところでデカルトは次のように書いています「よしんば私がおもはや、そのものは真であると私が判断した根拠に、注意してはいないとするにもせよ、単に私が明晰判明に洞察した、というこ

とを思い起こしさえすれば、私を疑うことへと駆りやるいかなる反対の論拠も呈示されることはあり得ず：」。デカルトは「思い起こしさえすれば」と書いています。もちろん正確に、明晰に、思い起こしさえすれば、ということですが。確かに記憶は時折誤るものですが、神は誠実ですから記憶において私を欺くようなことをするはずはないのです。それゆえ、もし記憶によって私が誤るとしたら。それは私の不注意やぼんやりのせいなのです。記憶に形而上学的な疑いがかけられることはない、ということこそ神は保証しています。このような形で神は記憶を保証するのです。すべての記憶の真理性を保証するではありません。記憶によって私を欺くことはしない、という形でその真理性を保証するのです。これは感覚が忌避すべきものと追求すべきものとを教えるという場合と同様です。感覚の場合も、記憶の場合も、個別的なケースを保証するわけではありません。原理的な可能性を保証するのです。

デカルトの循環について、デカルトがそれを循環とは見なさなかつた理由は、精神の自然に神の保証は必要ではなく、精神と身体との結合体としての人間の自然に対して必要であつた。ということにあります。循環と見えたものは、精神の自然についても、人間の自然についても「明晰判明に覚知したものは信じざるを得ない自然（本性）がある」と同じ言い方で表現されるからなのです。デカルトは自然の光、すなわち精神の自然により、神の存在証明を行い、神の誠実性によって人間の自然を保証します。確かにそのような論理構造を見定めれば循環はありません。証明に用いられる自然の光には神の保証は必要ではなく、人間の自然に神の保

証が与えられるときには神の存在証明は終わっているからです。しかしデカルトは、「すべての知識の確実性と真理性は神の認識に依存する」（第五省察末尾）、という言い方をします。精神の自然によって明らかになる知識と人間の自然によって明らかになる知識とは、その依存の仕方が異なるのですが、それをデカルトは一緒に言いますから、循環ではないかという疑惑がわいてくるのです。

さて、先に述べたように、循環についてのこうしたデカルト的解決法には、しかし、事柄として問題があります。精神の自然に関わる明証性すべてを同じ精神の自然に関わるからという理由で同一視している点です。コギトの明証性は確かに邪悪なる霊という形而上学的懐疑を免れています。しかし、自然の光によって明白だとされる真理、すなわち精神に埋め込まれた様々な真理、たとえば「因果の原理」の明証性もコギトの明証性と同じなのでしょうか？ コギトの明証性と他の自然の光による明証性とを同一視させているものは、精神の本性（自然）を一つのものと考ええる思考法です。おそらくそれは精神を实体としてとらえる思考法でしょう。

ここで話をさらに拡大して、コギトの明証性とは何かを問題にしなければなりません。そして他の自然の光による明証性はすべてこのコギトの明証性と同じなのかどうかを検討しなければなりません。コギトの明証性、そしてそれが形而上学的懐疑を免れる確実性と真理性を持つのはなぜなのでしょう。コギトの確実性に関しても、デカルト哲学解釈上の問題点の一つとしてデカルト当時から現代にいたるまで様々に議論されてきました。歴史的に

は、コギト推論説とコギト直覚説が有名です。デカルトの叙述には推論であることを思わせる表現が幾つもあります。しかしデカルト自身はコギト直覚説を支持しています。そして最近ではコギト遂行説というものも提案されています。これはヒンティッカと言う人が提唱したもので、非常に興味深いので紹介しておきましょう。遂行説とは、「私は存在する」という命題を遂行的発言としてみるという発想によるものです。誰かが「私は存在しない」と発言したとすれば、それは不合理な発言です。「不合理な」という言い方をすると、それは「論理に反する」という意味であるを受け取って、それならばなんらかの「論理的真理」を前提しているのではないかと言われそうです。そう解釈すればコギト論証説の変形になります。しかし、ここでは、発言をするという行為自体が論理を生み出している、と考えましょう。私たちの言語行為が実践が論理を形成してゆくのです。そういう意味で、「私は存在しない」という発言は、「私」という代名詞がその発言者自身を示すという働きをするということ、そしてそれはその発言者が存在している場合にのみその働きが成就されるということを、一つの論理実践として示している特殊な発言であるということになります。遺言書の中で「あなたがこれを読むとき私は存在しない」という文が何も不整合を起ささないように、「私は存在しない」という文自体には何も不整合はありません。ただ、その文を実際に発する行為を行うときにだけ不整合が発生するのです。不整合というより、発言すること自体がその文の意味を破壊するであろうがよいでしょうか。「私は存在しない」という文はそれが発言されたとき自己破壊的な文になるのです。「私は存在しない」

ということを思惟する場合も同じことが起こります。デカルトはガッサンデイが言った「私は歩く、故に私は存在する」に同意しませんでした。しかし、「私は疑う、ゆえに私は存在する」という表現には同意しています。私は世界の何ものについてもそれが存在しないのではないかと疑うことはできませんが、私自身が存在しないのではないかと疑うことはできません。それは自己破壊的な疑いなのです。ですから、『方法序説』における「私は考える、ゆえに私はある」という定式化と、『省察』における「私はある、私は存在する」とだけ述べる表現の仕方には、大きな違いはありません。なぜなら『省察』のその発言の前には、邪悪なる霊の仮定を用いた懐疑が行われているからです。「わたしはある、私は存在する」が確かなのは、私が実際に懐疑を遂行するからであって、自分が存在することを疑うことは自己破壊的な疑いになるのです。

さて、コギトの明証性とは、「私は存在しない」ということを発言するかあるいは思惟するか、どちらの場合でも自己破壊的な行為遂行にあるということに基づいているのだとすれば、いずれの場合にも自己言及性ということが関係してきます。思惟をこのような自己言及性に於いて捉えることによってコギトの確実性が現れるのです。これはすなわち私の思惟を、自己意識として捉えるということに他なりません。私はここで、いわば反省し、私の精神の働きを捉えています。しかし、この精神の働きは一体なんでしょうか。デカルトは「思惟するものとは何であるか。つまり、疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚し、するものである」（第二省察）と言っています。

す。コギトの明証性が言われるとき、そこにあるのは、精神のすべての働きではありません。それどころか、単に私が私自身の存在に気づくという働きでしかありません。推論しているわけでもないし、何かを知解しているわけでもない、いわんや何かを意志しているわけでもない。なんらかの命題を肯定している、ということはあるでしょうが、それは気づいた結果それを表現するものとして「私は存在する」という命題を肯定しているだけです。コギトの確実性はただその気づきにだけ関与します。

デカルトが精神と言う時、そしてまた、思惟するものという時のその思惟について語るとき、実は精神の働き全体を考えているときと、精神の働きに気づくというその働きだけを考えているときと、二通りの場合があります。デカルトは確かに、「思惟するものとは何であるか。つまり、疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚し、するものである」として、思考に、知性の働きや、意志の働き、そしてさらには想像や感覚を含めます。(デカルトのこの目録には、記憶も含めるべきでしょう)。しかし、その精神の働きに気づく、ということが問題になるときは、そうした精神の働き事態ではなく、そうした精神の働きに対する意識だけが問題とされます。それをよく示すテクストは第二省察にある「蜜蠟の分析」です。「蜜蠟の分析」によって何が示されたのか、デカルトはそこで何を示そうとしたのかについても多くの議論がありますが、たとえば、そこでは物体の本性としての「延長」が示されていると言われますし、またその延長は感覚や想像によって捉えることはできずただ「精神の洞見」によってのみであることが示される、といったことで

す。しかし、全体の趣旨としては、物体は感覚によってよく知られると考える普通の人に対して、私の存在のほうがよりいっそう明証的に知られる、ということを主張しているのです。(配付資料〈蜜蠟の分析〉「私が蜜蠟の存在することを、蜜蠟が見るということから、判断するのであれば、私自身が存在するということが、私が蜜蠟を見るときにこのことから、はるかにいっそう明証的に導き出される、ということは、確かだからである。というのは、私が見ているものが本当は蜜蠟ではないという事態は、ありうる、何かを見るための眼を私がついていないという事態すら、ありうる、しかし、私は見ている、あるいは私が見ていると私は思惟している(その二つを今や私は区別していない)のであるから、思惟しているこの私自身が何ものかでないという事態は、全くありえぬからである」(第二省察)ここで言われている私、は身体から切り離された、精神としてのみ見られた私です。その場合の精神とは意識に他なりません。デカルトは「私は見ている、あるいは私が見ていると私は思惟している(その二つを今や私は区別していない)」と今言っています。「私は見ている」、この場合の私見ている私は心身結合体としての私でしょう、しかしデカルトは、その心身結合体としての私から精神のみを取り出します。つまり「見ているという思惟」すなわち「見ているという意識」です。

「何ものかでないという事態は全くあり得ぬ」とデカルトは言っています。邪悪な霊の仮定にも抗しうる明証性だからです。しかし、このようにして取り出される私、精神の私とは、実質的に「意識」、それも「私自身についての意識」です。存在すること



が確実なものは「意識するもの」です。しかし、デカルトはそこで「意識されるもの」すべても思惟に含めます。ノエシスだけでなく、ノエマを含めるといことです。そしてさらに、デカルトはすべての意識様態を含めてしまいます。思惟するもの、精神とはすなわち「疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚し、するもの」と。そしてそのようなあらゆる思惟様態を行う者として「思惟するもの」を实体として立てます。何も思惟していないときでも存続する実体です。ぐっすり寝ているとき私たちは何も考えていません。しかし、そのようなときでも精神は存続します。精神、すなわち心、すなわち魂、です。

しかし、感覚や想像の働きが実際に行われるのは、心身結合体としての私です。感覚していると思う、のは意識としての私、身体から切り離された精神としての私ですが、感覚するのは心身結合体としての私です。デカルトがコギトの確実性を言うとき、また精神のほうが物体よりよく知られると言う時は意識としての私でしかありませんでしたが、デカルトが実体として立てる精神は、実はすでに身体と結合している精神です。

このように、身体から切り離された精神、意識という心の働きの一つでしかないでしかない精神を、感覚もし想像もし記憶すら行う魂、すなわち心身結合体としての私と同一視してゆくところに、デカルトの三元論からデカルトの二元論への、デカルト自身による移行があります。自然の三元論から実体の二元論への移行です。フッサールであるならば、純粹自我すなわち超越論的自我とそれによって構成される心的自我とを明確に区別するところで

すが、デカルトに於いてはその区別があいまいになっています。フッサールはデカルト哲学の一面を取り出し、超越論的自我による世界の構成を主題とする超越論的観念論を築きました。デカルト哲学は超越論的哲学の源流でもあるのです。フッサールの現象学的還元はデカルトの形而上学的懐疑を思い起こさせます。現象学的還元とは世界のすべてのものについてその存在措置を中止することです。「自然的態度による一般定立の停止」といわれますが、要するに普段生活している私たちの素朴な態度、私の周りには様々なものや他の人間たちが存在していてそうした様々なものがある世界の中で私は存在している、と、そうした世界の存在を素朴に前提してかかる態度を一度中止して眺めたたらどうかというわけですが、デカルト的に見れば、これらの素朴な確信、信念はすべて心身結合体としての私に対して自然が教えてくれるものです。デカルトの場合は、自然的態度がいったん形而上学的懐疑によって疑われますが、コギトの明証性を出発点に、神の存在証明が行われ、存在が証明された神の保証によって一挙にその自然的態度が回復されます。フッサールの場合はそのような回復手段がありません。超越論的態度にとどまり、私たちの信念が構築されてゆく様を、超越論的意識の働きとして一つ一つ分析します。フッサールがそうした信念体系の一番下に見いだしたのは知覚でした。フッサールは知覚における物体の存在措置を認め、それを根源的信憑と言います。根源的信憑とは、神による保証などはない信念であるが、他の信念がその上に築き上げられる根源的信念であり、もはやそれを疑うことが背理となるような信念なのだ、ということだと思われれます。



デカルト哲学はこのように、一方では超越論的哲学の源流となりましたが、私の自然（本性）を神によって作られたものとして保証するということにより、近代の自然主義的な哲学の源流ともなったと考えられます。デカルトの場合は神による保証という超越的な観点がありますが、その点を除けば、自然に対する信頼に基礎を置く思想になるからです。その場合、デカルトは私の自然を三つに区別していましたから、デカルトから発する自然主義も一つではありません。

まず彼の自然学が、非常に自然主義的です。これは物体の自然に基づく自然主義と言えるでしょう。物体の本性は「延長」のみであって、中世のような実体形相の自然学から決別します。実体形相という考え方は、物体の自然の中にはまだ「隠れた質」が多く残されていると考える余地を与えます。彼はそうしたオカルティズムを一掃します。さらに、彼の自然学は神の目的を問題にすることを禁じ、目的因による説明を排除した機械論的な自然学です。確かに彼は運動量保存の法則のような自然法則を神の属性から説明することもしていますが、いったん自然法則が見いだされたなら、神による説明は一切必要なくなります。この意味での自然主義、すなわち、古代ギリシアで神々について語る人々の後に自然について語る人々が登場し、それが哲学者と後に呼ばれるようになったことを思い起こすとき、超越的な説明を排し自然そのものの中に説明原理を求めるという意味のこうした自然主義は、哲学の王道であったわけですが、自然について語る人々を哲学者と認定シタレスを哲学の祖と呼んだのはアリストテレスでしたから、アリストテレスの自然学も元々は自然主義的であったと思

われます。しかし、キリスト教世界であるヨーロッパ中世では、それがいつの間にか反自然主義的になっていたのでしょう。デカルトはそれを元に戻したことになります。

最初にデカルトの哲学の木について話したとき、道徳が自然学の幹から出る一つの枝になっていることに関連して、これは自然主義的誤謬ではないかと言いました。自然主義的誤謬という言葉には自然主義が誤りを犯しているというニュアンスがあります。すなわち、本来自然の領域にはないものを自然学で説明しようとする試み、と受け取るならば、フッサールのいうメタバシス（異なった類への移行）を犯しています。しかしデカルトの道徳は元々一種の機械学なのでそれにはあたらな、と先に示唆しておきました。

デカルトの自然学には、デカルトの分けた自然のうちもう一つ、精神の自然が関係しています。デカルトの自然学の成功は、自然の探求に数学を応用したものであったわけですが、それは物体の自然に関して、精神の自然に埋め込まれた理性真理を用いて、自然の法則性を探究するものでした。こうした精神の自然のうち理性真理が埋め込まれているという考えは、広い意味では自然主義でしょうが、フラトンのナイデア論に通じるものがあります。デカルト自身の叙述にも想起説のようなものがあります。いわゆる生得的観念の説として後にロックに批判される考えです。から、むしろ反自然主義的な考え方は。

自然主義的誤謬ではないかと考えられるものに、現代における、心の働きを自然科学によって説明するという、いわゆる「心の自然化」の試みがあります。D.C.デネットの『解明される意識』

という本はまさにその試みを行っています。フッサールは実証科学が精神科学の領域にある真理を説明しようとする考えを自然主義と呼び、激しく批判しました。デカルト的にいえば、心身結合体の自然を、物体の自然によって説明するというメタバシスを犯していることとなります。デカルト自身はそうした「心の自然化」は行わず沈黙を守りました。また、自然学は物体の存在を前提していますが、その物体の認識は心身結合体の自然のもつ信念に基づいています。物体の観念は物体そのものから来ると信じる傾向性のことです。物体の自然学は心身結合体としての人間の自然に基づいているのです。したがって、心の働き、感覚や知覚、そして心を持つ感覚の質、クオリアなどをデカルト的自然学で説明することはフッサールのいうように背理です。しかし、現代の自然科学はデカルトの時代の機械論的自然学ではありません。機械論的ではないし、実体論的でもありません。現代の自然科学は、すでにデカルトの言った心身結合体としての私の自然を一部解明しています。決して素朴な自然主義的態度に基づいたものでもありません。したがって、現代の「心の自然化」の試みを、直ちに自然主義的誤謬と呼ぶわけには行きません。ただし、それを正当な企てとするためには、自然科学をデカルト的な機械論の実体論的自然学から決別させなければなりません。

デカルトの分けた自然のうち三番目の、身体と精神の結合体としての人間の自然に関しては、「自然によって設定されている」と述べられるだけで、それがどういう自然なのか、探求は行われませんでした。デカルトにとってそれは、身体から切り離された精神、すなわち意識にとつては隠れた領域であったのです。した

がって、デカルトにとつてそうした自然に関する知識や学問は成立しません。それは学問の領域にあるものではなく、日々の生活と人々との交流の場にあるものなのです。あるいは、デカルト的二元論と言うとき、問題となるのは、むしろこの学問の領域と生活の領域との二元論かもしれません。

しかし、この心身結合体としての人間の自然に基づいて成立する自然主義があります。

デカルトにとつてそれは学問を成立させませんが、日々の生活にとつてはこの態度が必須となります。デカルト自身も、『方法序説』や様々の書簡の中ではそれに基づいて発言しています。一方、『省察』はコギト、つまり精神の自然に基づいて議論を展開しますから、超越論主義になります。しかし、この超越論主義は、人間の自然に基づく自然主義によって補完されていると言えるでしょう。『省察』の中には、神や物体の存在証明は出てきませんが、他の人間の存在証明が出てきません。それどころか『省察』では他の人間というものがほとんど登場しません。『省察』で描かれる世界は非常に独我論的な世界です。その例外的な箇所、ほとんど唯一と言つてよい箇所は第二省察「蜜蠟の分析」の直後にあります。そこに人間が登場します。その箇所デカルトは「街路を通り過ぎてゆく人間」について、実際見ているものはただ「帽子と衣服」にすぎないのに、その帽子と衣服の下には「自動機械がひそんでいることもありうるであろうに」、「平素の慣わしに従う」普通の人は、「人間そのものが見えている」と言い、「私はそれを人間だと判断する」と言います。平素の慣わしに従った普通の人間にとつて、他の人間が存在するのは自明のことです。し

かし、その立場を離れて精神の自然だけに基づく超越論主義に立てば、他の人間などは存在しません。独我論的になるのです。本当の独我論者の描く世界には「他の人間」が登場しないどころか「私」さえも存在しないでしょう。「私」という指示代名詞が意味を持つのは他にも多くの人々がいて、その中のこの人間を指示するというときだけです。独我論者の世界に「私」が登場しないことは、前期ヴィトゲンシュタインも言っています。前期ヴィトゲンシュタインの『論考』はデカルト的に言えば、超越論的主観に基づく独我論的世界です。すべてを疑ってもなお存在することが確かな「私」とはこの世界の中に存在しないものです。世界全体が懐疑に付せられているのですから。

『省察』には他の人間が登場せず、他我問題も存在せず、他の人間の存在証明もない代わりに、『方法序説』には他の人間の存在証明のようなものがあります。それは、第五部にある「人間そっくりに作られた機械と本物の人間とを見分ける方法」、です。要約して言えば、それは言語の使用にあります。言語の使用は理性の存在なしにはできないからとデカルトは考えるからです。この方法を逆手にとったのが「チューリング・テスト」です。チューリング・テストは「人間と同じように言語使用できる機械は思考すると認める」という考えですから、まさに逆転の発想です。『方法序説』は心身合一の立場を含み、心身合一として人間の自然に基づく自然主義の立場に立った叙述を含みます。したがって、独我論的ではありません。デカルトの超越論主義は心身結合に基づく自然主義によって補完されることによって独我論が回避されるのです。

フッサールの超越論的哲学には他者問題があります。また、フッサールの超越論的自我はけっして世界の中に存在しないようなデカルト的な「私」ではありません。超越論的自我による物体的自然の構成において、物体は地平を持ったものとして現れます。地平という現象は世界の中に位置を占める主観に対してはじめて初めて現れる現象です。超越論的主観といえども、世界内に存在するのです。超越論的自我は、心身結合体としての人間の視点を持っています。フッサールの超越論的哲学は、一見、デカルトの精神の自然に基づく超越論主義に見えますが、実は、人間の自然としての自然主義に基づいているのではないかと、私は思います。

「原的に現前しうる諸対象の全体は、相互にコミュニケーションの可能なすべての主観にとって共通の原的現前の領界を形成しており、この全体が第一の根源的な意味での自然である。」これはメルロポンティが『哲学者とその影』の中で引用して有名になった箇所ですが、ここで言われている「第一の根源的な意味での自然」こそ、デカルトの分けた三つの自然のうち、第三のもの、心身結合体としての人間の自然です。フッサールは「原的に現前しうる諸対象の全体」と言っています。デカルトは物体の観念は物体そのものからやってくると信じる傾向性が自然によって与えられると言いました。知覚こそが根源的信憑なのです。この自然こそ、メルロポンティの言う「知覚された世界」ですし、後にフッサールが言う生活世界なのです。そして、後期のヴィトゲンシュタインが向かうのもこうした生活世界であると私は思います。フッサールが行っている分析は、必ずしも、超越論的意識の分析をしているわけではありません。意識の志向性とは言っても目

に見えるわけではありません。意識の一つ一つを、織物の織維の一本一本を見るように、見分けているわけではありません。そのほとんどはノエマの分析です。つまり、意識対象となったものの意味分析であり、それはしばしば言語の分析なのです。また、フッサールの分析の中には、自然科学的な知識に基づいているものもあります。たとえば、サントニンを服用した場合の世界全体の見かけ上の変容を論じています。サントニンとは回虫の駆除薬ですが、副作用として一時的な黄視を引き起こします。つまり世界全体が黄色っぽく見えるのですが、そのことについて論じたりしています。デカルト的な精神の自然に基づく超越論主義ではないのです。心身結合体としての人間の自然の分析をしていると思われれます。

デカルト哲学、学問全体ではなく狭い意味の哲学ですが、それには言語哲学も心の哲学も欠けています。現代において、言語哲学や心の哲学が盛んになりましたが、わたしはそれらをデカルト哲学に欠けていたものを補い、デカルト哲学を修正してゆくものだと思っています。なぜなら、それらはデカルト的に言えば、身体から切り離された精神にとつて隠された領域、すなわち人間の自然の領域に知識の可能性を探ろうとする試みとしてみることが出来るからです。デカルト自身は人間の自然に関する学問を構想しませんでした。真の意味での人間学を作り出しませんでした。その領域における知識を断念したのです。しかし、デカルト以後の人間諸科学、人文科学や社会科学は、そうした人間の自然についての学として形成されています。現代の哲学は、それらの領域における知識の可能性を探らなければなりません。どのような言

葉によって心を語るべきか、どのような言葉によって倫理を語るべきか、少なくとも、実体というような言葉ではないでしょう。心や様々な価値を表現する哲用語語はただか二千五百年の歴史しか持ちません、それに対して、心や様々な価値に関する日常の言語表現は数万年、いや数十万年の歴史があります。進化の過程で長い間生き残ってきた日常言語こそ分析されなければなりません。ギルバート・ライルは私たちはすでに心についてよく知っている、ただそれを表現する際にカテゴリーミスティクを犯しているだけだと言いました。「まだ黙する経験にこそ表現を与えなければならぬ」のです。

最後に、デカルト哲学の意義を強調しておきたいと思えます。ミシェル・フーコーは近代の理性は狂気を排除することによって成立したと述べています。あるいはそうかもしれません。しかし、その具体的な例としてデカルトの懐疑における叙述を挙げました。それは身体を疑う場面で、もし私が身体を持つというそれほど明白なことを疑うとしたら私は狂人と思われるだろう、と。そしてデカルトは、しかし夢の中では私も狂人と同じようなことを考えていた、と夢の仮定へと進んでゆきます。ここでデカルトは狂気を理性から排除している、とフーコーは言うのです。しかしこれは見当違いだと私は思います。デカルトほど、狂気の可能性を考えた人はいないと思われれます。邪悪なる霊に騙されていて、私の考えることすべては誤っているかもしれない、というのは、自らが狂気に陥っているのではないかという可能性を極限まで押し進めたものと、私には思われます。ほかの哲学者は、誰もやっていないことです。そこで見いだされたのが、コギ

トの確実性です。そしてデカルトは、私たちのすべての知識の眞理性はひとえに神に依存するとも言いました。もし神の存在証明にデカルトが失敗しているとすれば、残るのは神が保証を与えていると言われた自然をそのまま信頼するほか無く、私たちには自然主義の道しかありません。ただし、その自然主義は哲学の王道であった自然主義であり、人間の自然に基づく自然主義です。しかし、人間の自然は時に誤るものです。したがって、私たちがめざすべき自然主義は、自然は時に誤ることがあるということを示す分わきまえた自然主義です。人間の自然を信頼すべきではあるが、決してそこに安住してはならないのです。こうした人間の自然に対する態度をデカルト哲学は教えており、それは現代最も大切なことではないかと思われのです。省察の末尾は次の言葉で締めくくられています。「我々の自然(本性)の弱さが認知されなければならぬ」。

(注) 本稿は、2013年10月27日、第63回東北哲学会の折、公開講演として行われたものの、元になった原稿である。紀要に掲載するにあたって、若干の字句を修正・加筆したが、ほとんど原稿のままと言つてよい。また、講演という性質上、デカルトその他の著書等からの引用箇所は、いずれも有名な箇所ばかりなので、だいたいの箇所(たとえば「第六省察」など)を示すだけにとどめた点も、そのままである。また、公開講演の際にはデカルトのテキスト等を資料として配付した。それを以下に再録しておく。デカルトの訳は所雄章氏の訳である。

|||||

東北哲学会第63回大会 公開講演

「デカルト哲学再考」・配付資料 2013.10.27

## 「自然によって教えられる」の三つの場合」

「私が何ものかを自然によって教えられる、と私の言うそのとき、何を本来は私が知解しているのかを、定義しなくてはならない。思うに、ここでは自然を、神から私に賦与されたものすべての総体よりは、いつそう厳密に私は取っている。というのは、この総体のうちには、独り精神のみに属する多くのもの、たとえば、なされたことはなされなかったことではありえないと私が知得するということとか、自然の光によって識られるそれ以外のあらゆるものとかのごときが、含まれているが、それらについてはここで論究はしない。また独り物体のみに関係がある多くのもの、たとえば、物体は下方へ向かうとか、これに類するものとかも含まれているが、それらについても私は論じていないのである。精神と身体とから複合(こしらえ)あげられたものとしての私に、神から賦与されたものについてのみ、私は論じているのである。」(第六省察)

## 「心身結合体としての私が自然によって教えられること」

「何にもましてしかし私にそうした自然がまざまざと教えるのは、私が身体を持っていて、その身体は、苦痛を私が感覚するそのときは、加減が悪く、飢えもしくは渇きを私がおぼえるそのと



きは、食物あるいは飲料を所要としているということ、およびこれに類することであつて、したがつて私は、ある真理がこのことの中にあることを、疑つてはならぬのである。

また自然はそうした苦痛、飢え、渇き、等々の感覚によつて、私が私の身体に、水夫が舟にいわせているように、いあわせているだけではなくて、身体といとも緊密に結合していて宛（さなが）ら混じり合っているかのようであり、そうすると、身体と相俟つて一つなる何かを私はこしらえあげているということをも、教えてくれるのである。…（中略）…

それに加えてまた私は自然によつて、様々な他の物体が私の身体の周りに存在していて、そのうちの幾許かのは私が追求すべきものであり、他のものは忌避すべきものである、ということをも、教えられるのである。そして、すこぶる異なつた色、音、香り、味、熱、堅さ、およびこれに類するものを私が感覚するといふ、そのことからして正しく私が、様々なそうした感覚の知得がそこからして到来する物体のうちには、おそらくそれらの知得に類似してはいないであろうが、よしんばそうであるにもせよ、それらに対応している或る様々な形状がある、と結論することは、確かである。しかも、それらの知得のうちのあるものは私には好ましく、他のものは好ましくないといふ、そのことから、私の身体が、言うならむしろ、私が身体と精神とから複合（こしらえ）挙げられているというかぎりでの全体としての私が、これを取り巻いている物体によつて、都合好くも都合悪くも、様々な仕方方で触発されるということは、全く確かなのである」（第六省察）

「神を識ることによつて、記憶の眞理性が保証される？」

「といふのは私は、何ものかをすこぶる明晰判明に知得している間は、それが真であると信じないではいられないといふ本性（自然）をもっているのではあるが、よしそうだともしかし、また私は、精神の視線を同じ一つの事物に、それを明晰に知得するために、常に据えていることができなくて、前に行われた判断の記憶が、もはや私が、何かをそのようなものと判断したその根拠に、注意していないとき、その時しばしば舞い戻ってくる本性（自然）をもつていから、他の根拠が呈示され、そしてそれらが私をして、神を私が識らないとしたらならば、容易に意見を転向させることとなり、実際そのようにして、いかなる事物についても私は、決して真にして確実な知識をもたず、移ろいやすくなり変わりやすい意見をのみもつこととなる、ということがありうるからである。このようにして、たとえば、三角形の本性を私が考察しているそのとき、なるほどいとも明証的に私に、その私には幾何学の原理が染み込んでいるが故に、その三つの角は二直角に等しいということが、明らかとなるのであつて、私はそのことが真であることを、その論証に私が注意している間は、信じないではいられないのであるが、精神の眼をその論証から私が逸した途端、今なお私が、私はそれをいとも明晰に洞察したということ、どれほど思い起こそうとも、しかし私がそのことは真であるかどうかを疑うといふ事態が、神を私が識らないでもしもあるならば、容易に起こりうるのである。といふのは私には、私が、可能な限り明証的に知得すると私の考えるものにおいて、時折は誤るような、そのようなものとして、自然によつて作られて

いることを、とりわけ私が、私はしばしば、そのすぐ後で他の根拠に促されて、それは偽であると私が判断した多くのものを、真で確実なものとして看做したことがあるということを、思い出すとき、その時は私にすっかり信じ込ませることが、できるからである。」(第五省察)

### 「蜜蠟の分析」

「というのも、私が蜜蠟の存在することを、蜜蠟が私が見るということから、判断するのであれば、私自身が存在するということが、私が蜜蠟を見るときにこのことから、はるかにいっそう明証的に導き出される、ということとは、確かだからである。というのは、私が見ているものが本当は蜜蠟ではないという事態は、ありうる、何かを見るための眼が私がついていないという事態すら、ありうる、しかし、私は見ている、あるいは私が見ていると私は思惟している(その二つを今や私は区別していない)のであるから、思惟しているこの私自身が何ものかでないという事態は、全くありえぬからである」(第二省察)

### 「考えぬもの Res cogitans」

「しかしながら、私とはそれでは何であるか。思惟するもの、である。思惟するものとは何であるか。つまり、疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚し、するものである」。(第二省察)

「思惟という名称でもって私は、直接にわれわれがそれを意識

しているというふうにしてわれわれのうちにあるところのものを、を包括する。それであるから、意志の、知性の、想像の、および感覚の作用のすべては思惟なのである。しかしながら、私は直接にという語を、思惟から生起するものを排除するために、付け加えたのであって、たとえば有意運動はなるほど思惟を原理としてもつてはいるが、それそのものはしかし思惟ではないのである。」(第二答弁・「諸根拠」、定義二)

「思惟という名辞によって私が理解しているのは、われわれが意識している (*hobis consciis*) という仕方でわれわれのうちにある」(哲学原理 I・9)

「原的に現前しうる諸対象の全体は、相互にコミュニケーションの可能なすべての主観にとつて共通の原的現前の領界を形成しており、この全体が第一の根源的な意味での自然である。」(フッサール『イデー』第二卷第二篇第四章「感情移入による心的実在の構成」)

|||||