

## デカルトの合理主義について(一)

### ——理性の意義と役割<sup>(1)</sup>——

山 田 弘 明

はしがき

本論の目的は、デカルトのテキストに従って「理性」の意義を決定し、彼の全哲学における理性の役割を検討することによって所謂デカルト的合理主義の隠れた面に少しく光を当てることにある。

周知のようにデカルトが近代合理主義思想の祖であることは、哲学史上の疑いえない事実であると言われる。しかし、まさに合理主義であるところのものは一体何であるか、どういう意味でとりわけデカルトがその祖といえるのか、という問題については、いろいろな解釈がある。一九四五年、ジャン＝ラポルトが、デカルト即合理主義者という従来の考え方に疑問を提出して以来、その問題は様々な立場から、しばしば論じられているところであるが、筆者によれば、最終的結論は未だ出ていないと思われる。それをデカルト流に言うならば、「意見の多様性というものは……われわれが様々な道によって思考を導き、同じことがらを考察しているのではないことだけから由来する<sup>(4)</sup>」のである。実際、合理主義という言葉で論者が理解するところのものが必ずしも一致しておらず、様々な点に問題があると思われる<sup>(5)</sup>。さらに、言葉という面に引きつけて考えるなら、「合理主義<sup>(6)</sup>」という言葉は当然のことながら、デカルトの、どの著作の中にも見当らない。ところで、デカルト自身の忠告に従えば「私の著書の中に、はっきりと

示されていないどのような意見も、決して私に属させてはならない<sup>(7)</sup>のである。

そこで、われわれとしては、デカルトの合理主義云々を語る前に、テキストそのものに帰り、合理主義と深い関係を持ったイデー、しかも同じことがらを指し示し、テキストの文面にはっきりと示されているイデーを探し出さなければならぬ。「理性」が、その最も重要なイデーの一つであることに直ちに気付くであろう。なぜなら、第一に「理性」は「合理主義」の語源であり、第二に、それはテキストの中に形を変えながらも幾度となく、はっきりと示された言葉であるからである。そうである以上、第三に、「理性」という明晰に規定された同一事態について、ある程度普遍的に語ることが可能であるからである。

それゆえ、われわれの課題は合理主義そのものを直接論じることではなく、デカルトが「理性」という言葉で何を理解していたかを、テキストに従って吟味し、その上で所謂デカルト的合理主義に筆者なりの反省を加えることである。

ここで、本論の構成について大まかな見当をつけておきたい。まず問題を歴史的に考えて、十六・七世紀の思想的状況に視点を置き、そこからデカルトの理性がいかに形成されたか、なぜデカルトがとりわけ理性を哲学の前面に押し出す<sup>(8)</sup>必要があつたのかを読み取りたい(序章)。次に、テキストに従って、理性の意義を定め、そこから生起する諸問題を考察する(第一章)。次に、デカルト哲学全体における理性の役割を検討すべきである、なぜなら、理性は彼の全思想と有機的な関係を持っており、それだけを、その背景をなす思想と切り離しては語れないからである。そこで、われわれは便宜的に理性に三つの側面を考えてみた。第一は、主知主義的側面であり、この観点の下に理性と方法及び自然学との関係を見る(第二章)。第二に、形而上学的側面の下に、理性と形而上学との関係を究明する(第三章)。最後に、理性の実践的側面の下に、モラル及び信仰における理性の役割を調べてみたい(第四章)。こうした一連の作業の後に、われわれは、デカルトの思想をもし合理主義と呼ぶならば、それが彼の内面においてどういう形

をとりつくるかを明らかにするつもりで記述した。

- (1) 本稿は一九七五年、筆者がリヨン大学文学部に提出した同名の学位論文に手を加えて翻訳したものである。
- (2) J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* (Paris, 1945), p. VII.
- (3) ヨハネスが、心身論や無限論におけるデカルトの非合理性を強調したのに対して、メナールはデカルト的合理主義の本質は理性で大きな力を認めた主義主義だったとした (P. Mesnard, *Le Rationalisme de Descartes*, dans *LES ETUDES PHILOSOPHIQUES*, 1950)。ヨルキスはヨハネスの議論を一心認めながらも「デカルトの関心事は、そのような非合理性の強調にあるのではない、不可知の自然と形而上学とどういっの相容れなづらんの二元性によって非合理性を説明する点にある」とした (F. Aquié, *La découverte nékalyphysique de l'homme chez Descartes* 1950, p. 8)。他方、シヤマツリはヨハネトを強く支持したうえで、デカルトの合理主義は、トリスムのようなキリスト教的合理主義だと結論した (J. Chevalier, *La spiritualité de Descartes*, dans *LE DIX-SEPTIEME SIECLE*, 1953)。ゲルはデカルトの合理主義の嚴格性を認めるが、ただそれが絶対的であるという意味にすぎず、非合理的諸要素を理性によって全て決定するとういう意味にすぎずである」とした (M. Gueroul, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953, II, p. 299)。その他、デカルトの合理主義を論じたものとして、L. Preman, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, dans *EUROPE*, 1937; A. Koyré, *Le rationalisme de Descartes d'après M. Laporte*, dans *EUROPE*, 1946, などがある。
- (4) *Disc.*, I, A-I, VI, 2 (= *Discours de la Méthode. Ière partie dans l'édition Adam et Tannery*, vol. VI, page 2)
- (5) 「合理主義」の一般的意義は「在るものすべてを可知的とする説」あるいは「すべての確実な認識はマ・トリオリな諸原理から来る」とする説」である (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*)。諸家は、この共通な理解の上で立ちながらも、そこで各人各様に、特殊の意義を付け加えている。たとえば、デカルトの合理主義は「メナールは、先述のように、それを主意主義と解し、シヤマツリはキリスト教的合理主義、ヨルキスは哲学的合理主義 (F. Aquié, *Signification de la philosophie*, 1971, pp. 128—160) と説明する。ヨハネとどういっは、経験主義と知性論のどちら (Laporte, *op. cit.* p. 477)

- (6) 「合理主義」という言葉は、十六・七世紀においては、医学・及び神学用語であつた。それが哲学用語となつたのは十九世紀においてである (Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*)。主に、その世紀の哲学史家たちが、デカルトにその名を冠したと思われる。しかし、英語で *rationalist* という言葉は、十七世紀、すでにフランシス・ベーコンの著作の中に見える。「経験論の哲学者たちは、アリの如くであるが……合理主義者たちはクモの如くである。」(O.E.D.)
- (7) *Principes*. Préface. A-T. IX-2. p. 20.
- (8) *Rationalisme*  $\sphericalangle$  *L. rationalis*  $\sphericalangle$  *L. ratio* ( $\sphericalangle$  *la raison*).
- (9) 筆者は、デカルトの全著作の中から、「理性」および、その同義語であると思われる「良識」「自然の光」という言葉の使用頻度を数えてみた。その結果は、「理性」一〇四回、「良識」七回、「自然の光」五二回であつた。(cf. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*. p. 259)
- (10) たとえば、理性の普遍性、重要性を、「方法序説」の冒頭に述べていることは、とりわけ象徴的である。

### 序章 デカルト的理性の形成

周知のように「方法序説」冒頭において、デカルトは理性の存在と平等とを、極めて印象的に提示した、「良識(すなわち理性)はこの世で最もよく配分されたものである」と。<sup>(1)</sup> だが、彼はなぜことさらこのような理性宣言をしなければならなかつたのか。この間に答えるためにはデカルトの理性がいかに形成されたか、その由来を調べてみる必要があるであろう。さしあたってわれわれは、ルネサンスからデカルトの時代にかけての思想的状況を想い浮かべよう。十六・七世紀のヨーロッパは実に様々な思想家が輩出<sup>(2)</sup>した時代であり、渾沌としながらも百花撩乱の盛況を呈していた。ところで、そこには少くとも三つの際立った潮流が認められる。

その一つは、パドヴァ学派の祖、ボンポナッチィ(一四六二—一五二五)を中心とする合理主義的傾向の思想であつて、それはデカルト的精神の最も大きな源流の一つであると思われる。デカルトはボンポナッチィの名をどこにも

引用していいし、両者の間には大きな違いがあるにも拘らず、一つの歴然とした基本的対応がある。それは、人間理性を信仰の権威から独立させたということである。たとえば「魂の不死について」(Tractatus de immortalitate animae, 1516)において、ポンポナツチイは魂の不死を問うたが、それは「啓示や奇蹟を問題とせず、ただ自然的(理性)の限界内において」問うたのである。<sup>(5)</sup>彼の結論は「いかなる自然的理性も魂が不死なることを論証できないし、また魂が死すべきであることも論証できない」であった。結局、彼にとってこの問題は、理性の限界を越えるゆえ、理性によって解きえないのである。<sup>(7)</sup>同じ問題について、デカルトは、どう考えたか。彼はメルセンヌにあてた手紙の中で、「省察」第二版において「私は魂の不死について一言もしていないが、それは驚くにはあたらぬ。なぜなら私は神がそれを抹殺するはずがないと証明することはできないが、ただ魂の本性は身体の上とは全く区別され、従って魂は本性的に身体と共に死に服するのでは決してないことを証明することはできる」と言っている。<sup>(8)</sup>すなわち彼は魂の不死性を神の意図において直接知ろうとはせず、問題を理性の地平に置き、心身の實在的区別という原則から間接的に論証しようとするのである。実際、魂の問題は、「神学よりもむしろ哲学の論拠によって証明されるべき」なのである。そうでなければ無神論者を説得できないからである。ポンポナツチイの結論はデカルトのそれと明らかにニュアンスのちがいがあある。しかしながら両者の問題に対する態度は、スコラのドグマや信仰の権威から理性を解放し、人間理性の地平で議論をするという点でその軌を一にするのである。ポンポナツチイの、こうした合理的傾向は、その後、デカルトの時代にいたるまで、大きな思潮を形成している。たとえば同じバドヴァ学派の一人であったカルダーノ(一五〇一—一五七六)は、神秘主義者とされながらも理性の解放を留意した人であり、ラムス(一五一一—一五七二)はアリストテレス論理学を理性の名において拒絶した。<sup>(11)</sup>ブルーノー(一五四八—一六〇〇)はアリストテレススコラの伝統に抗して宇宙の無限性を唱えた。<sup>(12)</sup>スワレス(一五四八—一六一七)はこうした思潮に反対の立場にあるにも拘わらず、後にデカルト哲学に様々な合理的根拠を提供することとなった。<sup>(13)</sup>F・ベーコン(一五

六一—一六二)は新しい学問を再構築するに際し、古代の權威を否定することから始めた<sup>14</sup>。感覺主義と目されるカ  
ンパネラ(一五六八—一六三九)は、その学説においてはデカルトと意見を異にしたが、とりわけアリストテレス  
を攻撃した点では同じであった。無神論者を代表するヴァニーニ<sup>16</sup>(一五八九—一六一九)やテオフィル・ド・ヴィオ  
(一五九二—一六二六)は、自由思想家ボンナッチィをその祖とし、同時代のデカルトに大きな影響を与えたと思  
われる。こう見てくると、デカルト(一五九六—一六五〇)は、メルセンヌ<sup>19</sup>(一五八八—一六四八)、ホップス<sup>20</sup>(一五  
八八—一六七九)、ガッサンディ<sup>21</sup>(一五九二—一六五五)などの同時代の思想家とともに、ボンナッチィの創始した  
知的風土——すなわち理性を信仰や古代の權威から独立させ、理性を唯一のより所として自由にものを考えるとい  
合理主義的風土——の中にあることが認められる。そしてまた、デカルトの理性もこうした風土に培われたものであ  
ろう。実際、デカルトにおいてはアリストテレスの学説よりも理性が人間的認識の規準となるのであり、「權威に讓  
歩するよりも理性の声のみに耳を傾ける」<sup>22</sup>べきなのである。従って、彼が哲学において理性を前面に強く押し出した  
のは、理性が古い權威に代わる新しい「權威」<sup>23</sup>であったからにはかならない。

第二の潮流は十六・七世紀における所謂科学革命の思想である。その担い手であるコペルニクス(一四七三—一五  
四三)、ティコ・ブラーエ<sup>24</sup>(一五四六—一六〇一)、ガリレイ(一五六四—一六四三)、ケプラー(一五七一—一六三  
〇)、ベークマン(一五八八—一六三七)たちは所謂古典力学の礎を築き、アリストテレスの自然学に替わる新たな  
科学的世界像を描いた。ところで、この科学革命の成功の原因の一つに数学的方法の導入が挙げられる。たとえば、  
ガリレイ(彼にとつて自然という大きな書物は数学的言語で書かれていた)は物体落下の法則を数学的方法によつて  
考えた。つまり、彼は物体がなぜ落ちるかというその原因、ではなく落下運動の本質を分析せんと<sup>25</sup>して、起動力<sup>26</sup>という  
質的概念を追放し、それに代えて速さと運動という量的に計算できる概念を導入した。ガリレイの分析そのものの結  
果は誤りであるにせよ、<sup>26</sup>ともかくも彼はこうして「自然学を数学化した」<sup>27</sup>のである。他方、青年デカルトもベークマ

ンの強い影響を受けて一廉の数学的物理学者として同じ物体落下の法則に手をつけた。彼らの分析は、現代力学の厳密さには達していないか、三者ともに問題を扱うに当って数学的方法を用いたという点は注目に値する。さて、若いデカルトが「その根拠の確実さと明証性のゆえに」<sup>(30)</sup>「数学を愛したことはよく知られている。おそらくクラヴィウスの影響下にあった彼は後に「真理の正道を探るものは教論と幾何学の証明の確実性に等しい確実性を得られる対象にのみ関わるべきである」<sup>(32)</sup>と言っている。こうした「数学主義」<sup>(33)</sup>はデカルトの自然学に正確に反映している。たとえば「哲学原理」第二部において彼が扱う物体的事物は「幾何学者が量と呼び、論証の対象として取りあげるもの」にはかならず、そこにおいては「その分割、形、運動のみを考察」し、そこから数学的論証と同じ程度の明証性を以て引き出せるものでなければ真と認めないのである。デカルトは、こうして実体的形相や感覺的性質の概念を、粒子の運動<sup>(35)</sup>という量的概念で置き換え、「機械」<sup>(36)</sup>的自然観を採るにいたるのである。ところで、すでに明らかのように、デカルトとガリレイは、自然学の数学化という点で軌を一にしており、デカルトがガリレイを高く評価したのは当然であった。ガリレイは「自然学の題材を数学的根拠によって吟味しようとした。この点で私(デカルト)は彼と全く一致し、真理を発見するにはそれ以外の方法は決してないと見なす」<sup>(37)</sup>からであった。しかし、それにも拘らず両者の間には大きな相違がある。デカルトはガリレイを駁するに吝かではなかった、「ガリレイは順序に従ってその題材を吟味しておらず自然の第一原因を考えずに、ただいくつかの個々の結果の諸理由を探索したにすぎず、かくして基礎なしに建てた」<sup>(38)</sup>と。自然学を基礎づけるためには、ガリレイにおいては様々な科学的実験をすることで十分であった。しかし、デカルトはそのためにより堅固で順序立った基礎すなわち形而上学を必要とした<sup>(39)</sup>。デカルトの独自性はひとえにこの点にある。

いずれにせよ、デカルトが科学革命の波に大きく動かされたことは否めない。彼はガリレイの動静に無関心ではいられなかったように、コペルニクスの地動説<sup>(40)</sup>にも、ティコ・ブラーエの彗星生成説<sup>(41)</sup>にも、はたまたケプラーの光学に<sup>(42)</sup>

も甚大な関心を寄せていたことは事実である。デカルトの理性は、こうした科学思想との深い関わりの中において醸成され、数学的構造を持つにいたったと思われる。なぜなら、デカルトにおいてそもそも推論 (*raisonner*) するとは数学をモデルにしてものを考えることであり、数学の確実性に劣る知識は、これみな蓋然的にすぎず、「理性の水準器」<sup>(43)</sup> によって再検討しなければならぬ。そして測られるものが数学に準拠した知識の体系であつてみれば、それを測るものもまた数学的構造を持つはずであるからである。かくして数学的理性は、科学革命の影響の下にアリストテレスの質的自然学を克服して新しいデカルトの自然学 (量的・機械論的自然学) を形成するために強く要求され、ひいては諸学問の数学的統一 (たとえば *Mathesis Universalis*) のための不可欠なる要請である。こうした意味で、デカルトは理性をまっさきに強調する必要があつたのだと思われる。

ルネサンス思想の際立った潮流の第三は、所謂懐疑論である。たとえば、モンテーニュ (一五三三—一五九三) や シャロン (一五四一—一六〇三) は古代を批判的に学びながら、理性の独立と確実性を疑つた人である。これはデカルトにとって大きな脅威であつたにちがいない。

モンテーニュは当時の諸思想を綜合した点で合理主義精神の偉大な代表者<sup>(46)</sup> であり、シャロンと共に十七世紀の人たちに大きな影響を与えたことは周知の通りである。むしろデカルトも、その例に漏れない。彼はモンテーニュについてほとんど言及していないが、たとえば両者の「理性」についての親近性を示すには、ジルソンが考証する如くただ「方法序説」冒頭と「エッセー」の相当箇所とを並べるだけで十分であろう。<sup>(48)</sup> おそらくデカルトはモンテーニュのテキストの中に彼自身の思想を読み込んでいたのであろう。しかしながら、文章の相似は常に思想の相似を意味しない。実際、デカルトにおける「理性」ないし「良識は」、モンテーニュのそれとは大きく相違している。アンリ・ビュッソンによれば、モンテーニュの哲学の根底には「理性と信仰との分離、靈的信仰を確立するに際しての理性の無力、信じるために理性を信仰に連れ戻すことの必要性」<sup>(49)</sup> があるという。デカルトはこの信仰絶対論 (*fideisme*) に原則的には



賛成であろう。だが、彼の関心は信仰の前における理性の無力を強調することよりも、「理性の無限の拡張」を認めることにあった。ところで、この拡張は信仰と矛盾する性質のものではない。なぜなら、それらは、知性と意志という別々の原理の上に各々成り立っているからである。そして、後に詳述するように、理性はむしろ信仰を準備するのである。このように、信仰の問題について、デカルトはモンテーニュのように理性の力を矮小化せず、逆に積極的に評価している。

他方、ピュロニアンとしてのモンテーニュは「学問の道具としての理性の空しさ」を唱えた。なぜなら、彼にとっては「理性は、その上に決定的学問が成立するところの堅固不動の諸原理には決して達しない」からである。この言明はデカルトの理性にとって大きな脅威であり、シルソンの指摘する如く「デカルト哲学はモンテーニュの懐疑論から脱するための必死の戦いであった」のかも知れない。実際、デカルトの思想の歩みがそのことを暗示している。というのは「われわれが真理の認識に達することを妨げるあらゆる誤謬や困難な問題を征服せんとすることは、まさしく戦いを挑むこと」であってみれば、コギトはモンテーニュの「我は何を可知る」(Que sais-je?)とシャロンの「我は知らず」(Je ne sais Pas)に対する理性の一連の戦いにはかならないであろう。デカルトは、方法的懐疑という、いわば形而上学的還元によって懐疑論の矢を巧みに躲し、その結果「われ思う、故にわれあり」という真理を「いかなる懐疑論者の常規を逸した仮定もそれを揺るがしえないほどに堅固確実な」ものとして獲得するにいたるのである。その場合、理性が明晰判明に認識するものはこれすべて真であるという、後に一般的規則とされる信念がデカルトの内部に強く意識されていることは言うまでもない。

こう見てくるならば、ルネサンスの信仰絶対論や懐疑論は、多かれ少なかれデカルト哲学の内的発展のための跳躍板であると言えるであろう。デカルトの理性はモンテーニュによって濾過され、逆に強化されるのである。つまり、信仰からの独立を意識しつつ、理性は形而上学と連絡を保ちながら、あらゆる懐疑論に抗して「諸学問において真理

を探索する<sup>(89)</sup>ため」の堅固たる原理であり強力な武器となる。こうした意味でデカルトは、理性の力と確実性とを強調する必要があったと思われる。

かくしてデカルトの理性は、ルネサンス以来の諸思想に涵養されながら、古代・中世の権威に代わる新しい権威として、諸学の数学化の機軸として、そしてまた懐疑論を凌駕する新学問の武器として強く要請されたのである。

(1) Disc. I. A-T. VI. 1. 「良識」(bon sens) と「理性」(raison) の同義性は同書II. ヴーシニ示されている。《la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison……》

(2) 伝記作家ハイネは「デカルトとはほぼ同時代の思想家を20名余列举しよう。Floravanti, González Pereira, Télésus, Tycho-Brahé, Jordanus Brunus, Viète, Snellius, F. Bacon, Marc Antoine de Dominis, L. Ferrari, Barthélemi Soveris, Charron, Thomas Harriot, Képler, Galilée, Gilbert, Harvey, Hobbes, Arnauld, etc. (A. Baillet, La vie de M. Descartes, II. pp. 537—547)」

(3) 議論の客観性を保つために、デカルトがテキストにその名を引用していない思想家について語ることは極力をしひかえた。われわれの主題に関係した思想家のデカルトにおける引用頻度は次の通りである。ガリレイ(51回)「メークマン(24回)」「ガッサンディ(19回)」「ホッブス(15回)」「ロムルニッス(10回)」「ティコ・ブラーエ(9回)」「ヴァーローニ(9回)」「ケプラー(9回)」「フ・スノーコン(5回)」「マキャベリイ(5回)」「カンズネルラ(4回)」「モンテーニュ(2回)」「ブルノー(1回)」「クワイウス(1回)」「シヤロン(1回)」「スワレン(1回)」「テレシオ(1回)」「テオフィル(1回)」「ラムス(1回)」。メルセンヌの名は幾度となく引用されているので、省略する。

(4) ホンポナツチイとデカルトとの違いは容易に看取される。たとえば、前者は結局魂の不死の否定、自由意志の否定に傾き、また哲学を信仰からあまりに強く区別するあまり、二重真理説に陥ったことはよく知られている。(参照、野田又夫「ルネサンスの思想家たち」62ページ—81ページ)しかし、結論はちがつても、両者は共に同じ問題を分有し、同じ合理的角度からそれを処理しようとしてゐる。

(5) H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, p. 46.

(6) *ibid.*, p. 52.

- (7) *ibid.*, p. 52.
- (8) その第一版(一六四一年)のサブ・タイトルは『*in qua……Animae immortalitas demonstratur*』であったが、第二版(一六四二年)のそれは『*in quibus……animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*』と書き換えられた。デカルトは、その間の事情をメルセンヌに説明している(『*Lettre à Mersenne*, 24—12—1640, A.T. III. 266.
- (9) *Meditations, A Messieurs les Doyens et Docteurs*, A.T. IX.1. 4.
- (10) F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I. pp. 19—20.
- (11) *ibid.*, p. 7. デカルトはラムヌを数学者と見做している。『*Lettre à\*\*\** 18—12—1648, A.T. V. 257.
- (12) デカルトはブルノーを当代の改革者の一人に数えている。『*Lettre à Baekman*, 17—10—1630, A.T. I. 156.
- (13) たとえば意向的形質 (*espèces intentionnelles*) の物質化、神の認識における自然の光の役割、質料と形相の関係の弱体化など (cf. G. Rodis-Lewis, *Oeuvre de Descartes*, II. p. 431)。デカルトは「質料的」(*materialiter*) という言葉によって、スコトスの *Disputationes Metaphysicae* 第五、七、九、十の *Quartae Responsiones*, A.T. VII. 235.
- (14) デカルトの時代において、ニコンは著名であった。ニコンは「デカルトとの違いを指摘しながらも、ニコンを賞賛している」(cf. Baillet, op. cit. I. 149, II. 539)。デカルト自身も、方法論などについて「ニコンを好意的に評価している」(『*Lettre à Mersenne*, 10—5—1632, A.T. I. 251, *Lettre à Mersenne*, janvier 1630, A.T. I. 105, etc.
- (15) たとえば「デカルトはホイヘンスに宛てて次のように書いている(「カンヌネラ」) 学説については、15年前に『事物の感覚について』という本を読んだ。……しかし、その頃から判っていたことだが、彼の著作にはほとんど堅固たるところがないので、まるで記憶にとどめていなかった」(『*Lettre à Huygens*, mars 1638, A.T. II. 48)。
- (16) メルセンヌは「当時には五万人の無神論者がいたと言った」(cf. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, p. 171)。デカルト自身も「しばしば無神論の席で論難された」(cf. *Lettre à de la Thuillierie*, 22—1—1644, A.T. IV. 84 sqq.
- (17) スピノザの考証によれば、デカルトはヴァニニに反対ではなかった。なぜならヴァニニの有罪判決に対してデカルトは、その評決がただ法廷に持ちこまれた証言に拠るだけであって、彼の著作の中には、それを正当化するものは何もなすと、敢えて暗示したという。cf. Spink, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, pp. 47—48.
- (18) デカルトはテオフィルの詩の一部を引用している。『*Lettre à Chamut*, 1—2—1647, A.T. IV. 617.

(19) メルセンヌの名は、彼がデカルトの心友でもあったところから、いたる所に引かれている。メルセンヌは科学と宗教との和解を目ざした人であり、ルネサンスのヴィタリスムや神秘学に強く反対して機械論的認識論の形成にあずかった人でもある。この意味でメルセンヌもまた合理主義的雰囲気の中にあつたといえよう。cf. G. Rodis-Lewis, *Descartes, cartésiens et anticartésiens français, dans Histoire de la Philosophie*, II, pp. 364—365.

(20) 「第三論駁」の著者、ホッブズは、デカルトの主要な論敵の一人であつた。ホッブズの唯物論も政治思想も、デカルト好みではなかつた (*Lettre au P\*\*\** 1643, A.T. IV. 67)。デカルトはホッブズをマキャベリイを批判した如く批判した (*Lettre à Elisabeth*, 9—1646, A.T. IV. 486—493)。しかしながら、ホッブズにおいては、中世的体制を否定して、人間社会の新しい原理を探らんとする近代的精神が看取される。

(21) 「第五論駁」を書いたガッサンデイは、周知のようにデカルトと鋭く対立した。だが、彼は単にデカルトの反対者であつたのみならず、アリストテレスの反対者でもあつた。たとえば彼はアリストテレスの自然学や論理学を批判しているが、その点でガッサンデイは、その友人であるガリレイ、ベークマン、メルセンヌらと意識を同じくした第一級の合理主義精神の持ち主である。

(22) *Lettre à Pollot*, 6—10—1642, A.T. III. 577, Baillet, *La vie de M. Descartes*, I, p. 79.

(23) *Recherche de la vérité*, A.T. X. 523, cf. Disc. VI, A.T. VI. 60.

(24) その他、広義の自然学者であつたブルノー、メルセンヌ、ガッサンデイ、F・ベーコンも含めて考えられる。その他、デカルトに関係した科学者たちを列挙しておく。クラヴィウス(一五三七—一六一二)、ヴィエタ(一五四〇—一六〇三)、ハーヴェイ(一五七八—一六五七)、ミドルジュ(一五八五—一六四七)、スネリウス(一五九一—一六二六)、カヴァリエリ(一五九八—一六四七)、フェルマ(一六〇〇—一六六五)、ロベルヴァル(一六〇二—一六七五)、トリチェリ(一六〇八—一六四七)、B・パスカル(一六二三—一六六二)。

(25) cf. A. Koyré, *Études Galiléennes*, p. 88.

(26) ガリレイは「動体の速さは距離に比例する」と考えた、だが「動体の速さは時間<sup>に</sup>比例する」とすべきである。Koyré, op. cit., pp. 86—107.

(27) Koyré, op. cit., p. 99.

- (28) ユーティーンは、青年デカルトの最良の導き手であった。デカルトは言う「あなたこそが私の怠惰をゆりうごかし、私の記憶からほとんど遠ざかった知を喚起し、そしてまじめな事柄から遠のいていた私の知性を最良の仕事へと呼び戻して下さったのよ」云 (*Lettre à Beeckman*, 23—4—1619)。事実、ユーティーンのおかげでデカルトは数学の本当の使方、つまり自然学を数学と結びつける方法を発見したのである。cf. G. Rodis-Lewis, *Oeuvre de Descartes*, p. 26. A-T. X. 52.
- (29) Koyré, op. cit., pp. 107—136.
- (30) Disc., I. A-T. VI. 7.
- (31) チカネルはマッサタキヌスの荘園でノートリットに「幾何学原本」を引くところ。 (*Lettre à Mersenne*, 13—11—1629, A-T. I. 70—71.) cf. E. Gilson, *Unity of philosophical experience*. pp. 130—132.
- (32) *Regulae*. II. A-T. X. 366. (カレ Reg. の註記参照)
- (33) Gilson, op. cit., p. 133.
- (34) *Principes*, II. 64.
- (35) *Principes*, II. 54. *Le Monde*, A-T. XI. 10—16.
- (36) *Principes*, IV. 188. *Le Monde*, A-T. XI. 36. cf. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 143—168.
- (37) *Lettre à Mersenne*, 11—10—1638. A-T. II. 380.
- (38) *ibid*.
- (39) *Lettre à Mersenne*, 11—11—1640, A-T. III. 233, et 28—1—1641, A-T. III. 298. 下記の手續の中は、彼の形而上学が自然学のすべての原理と基礎を含むものが進むのである。
- (40) ハイムは、世界の体系を説明するために、デカルトは明白なロイヤルアカデミーの仮説を述べたところ (Bailet, *La vie de M. Descartes*, II. p. 223)。デカルトの、母語を認めよう ( *Lettre à Mersenne*, 28—4—1646, A-T. IV. 398—399)。
- (41) 「プラーエの天文学的観測がデカルトに、土星の空の上で彗星を置く機会を与えたことは考えられなくはない。しかし…その性質を説明した仕方は、デカルト自身の体系から来たものである」 (Bailet, op. cit., II. 538)。
- (42) デカルトは、ケンプラーを「光学における私の第一の師」として賞賛している (*Lettre à Mersenne*, 31—3—1638, A-T. II.



(56) Disc. VI. A-T. VI. 67.

(57) F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*. I. p. 28.

(58) Disc. IV. A-T. VI. 34.

(59) *Tire du Discours de la Méthode*. A-T. VI. 1

## 第一章 デカルト的理性の意義

周知のように「理性」(ratio, Logos)は哲学の本質に関わる重要な概念の一つであり、古来多くの哲学者によって様々な仕方<sup>(2)</sup>で解せられてきた。最も一般的に言えば、理性とは「論理的に推理 (raisonner discursivement) したり、概念や命題を結合する能力」<sup>(3)</sup>のことであり、その意味で人間は理性的動物であると古くから言われてきた。だが、デカルトはこの一般的定義に必ずしも忠実ではないと思われる。では、デカルトにおいて、そもそも理性とは一体何であったか。彼自身の与えた定義や、理性の反意語の検討を通して、デカルト的理性の特殊性と問題性を考えてみたい。デカルトによれば「よく判断し真と偽とを区別する能力、それはまさしく理性あるいは良識と呼ばれるものだが、そうした能力はすべての人間において生まれながらにして平等である」<sup>(4)</sup>。このよく知られた理性の定義については、様々な内容分析が可能であろう。われわれとしては、さしあたって次の四つの点を問題としよう。「良識」(Bon sens)と同一視された理性は、どういう拡がりを持つ言葉であるか。そうした判断の能力(理性)が人間に具わっていることがいかにして知られるか。「生まれながらにして」(naturellement)とは何か。どういう意味で理性が「平等」(égale)であるのか。

第一に、デカルトは理性を良識と同一視することによって、前者にかなり広い意味を与えていると思われる。彼によれば理性は、まず悟性的認識の原理である。なぜなら、「悟性すなわち理性」<sup>(5)</sup>は純粹に悟性的である自然の光つま

り精神の直観にほかならず、しかも「何ものも悟性に先立っては知られえず、他のすべてのものの認識がひとえに悟性に依っている」からである。ところで、良識は判断と同義であつてみれば、理性とは「生の各々の情況において悟性が何を選ばべきかを意志に示す」ところの自然の光であり、その意味で理性は意志的判断の原理でもある。そればかりではない。良識は真偽判断の能力という意味の他に、知恵という意味を持つ。すると、理性も当然そうした性格を帯びてくる。というのは、「われわれの意志があるものを追求したり忌避したりするのは、専らわれわれの悟性が意志に事の善悪を示すに従つてであるから、よく行うにはよく判断すれば十分である」。そして判断能力としての理性はよき行為の前提条件を作り、「人が獲得しえる限りのあらゆる徳と、他のすべての善の総体、つまり知恵」の獲得を準備するのである。理性なくして知恵は達成されず、逆に知恵は完全性の高みに達した理性にはかならない。かくして、デカルトの理性は単なる受動的悟性であるにとどまらず、ものごとを選びとるといふ能動的意志であり、知恵に達する可能態でもあるという、ダイナミックな拡がりを持った言葉だと言えよう。

第二の問題は、人間の内なる理性の存在がいかにして示されるかということである。ここで、デカルトにおいては動物は理性を持たぬ機械にすぎなかったことを想起しよう。逆に言えば理性は「われわれと動物とを区別する唯一のもの」である。それゆえ、人間と動物との違いを具体的に示せば、それが理性の存在証明となるであろう。

「序説」第五部の末尾で、デカルトはその相違を示すための「きわめて確実な二つの方法」を語っている。そのうちの一つは、人が「話の内容を意識 (*perser*) していることを示しながら、「言葉を使うこと」が出来ることであつた。人間に固有なものとしての言葉の使用のうち理性を認めるというこの思想は古くからあるものであり、理性の語源からしても正当なものであろう。だが、ここで少くとも二つの疑問が直ちに湧いてくる。ある種の動物は言葉を使つて思考しているではないか。ある種の人間は話す機能を欠いているではないか。

第一の疑問については、たとえばルクレティウスが考えたように動物は人間にはわからない言葉で話しているのか



もしれず、またモンテーニュの言うように「オームはわれわれと同じように言葉を発することができる」とも考えられる。しかし、デカルトは先刻答えを用意している。すなわち、オームは所詮機械にすぎないのであるから人間のよう意識して話すことはできない。もしかりに話すことができたとしても、それは「知識によるのではなく、ただ単にかれらの器官（装置）の配置による」<sup>(23)</sup>。また、もし動物が、かれらの言葉を持っているなら、「動物はわれわれと同じような器官を多く持っているのだから、かれらは自らの言葉を同類に対してと同じくわれわれに対してもよく理解させえるであろう」<sup>(24)</sup>。だが、この答えはやや強引な推定にすぎない。デカルトは、後にそれを修正して「動物が思考するということは証明不可能だが、思考しないということも同じく厳密には証明不可能である」<sup>(25)</sup>と正直なところを述べている。しかし、彼はそれに「この第二番目の仮説（動物不思考説）の方にきわめて高い蓋然性がある」<sup>(25)</sup>と付け加えることを忘れなかった。思考するものとしての人間とものとしての動物を区別する立場にある以上、「理性がわれわれを動かし」、<sup>(26)</sup>「自然が動物において働く」<sup>(27)</sup>という原則は一步も譲れないのである。

第二の疑問については、「生まれながらにして聾啞であるため、他人に話すのに役立つ器官を欠いた人」<sup>(28)</sup>たちを例に挙げうるであろう。だが、「かれらはかれら自身である符号を発明する習慣をもち、それによって、かれらと通常一緒にいてその言葉を習う暇のある人たちと意思を通じ合うのである」<sup>(29)</sup>。このように、他のコミュニケーションの手段を持つ以上、かれらが話す機能をもたないとは言えない。言葉は人間に本質的なものであり、人間である限り「どんなにぼんやりした愚鈍な人（狂人さえも例外でない）でも、言葉をいろいろに組み合わせてそこから話を構成することができる」<sup>(30)</sup>からである。

デカルトのこれらの答えは現代人の見地からは多少の問題を含むにせよ、<sup>(31)</sup>動物機械論の立場からは首尾一貫している。そして言葉の使用という特権を人間が持つ限り、それは人間の内に正しく理性があるということを証明するのである。ここで重要なことは、ひとり人間のみが理性を持ち、逆に言えば理性が「われわれを人間にする唯一のもの」<sup>(33)</sup>

であることである。この知見は、後に形而上学やモラルを考える上で基本的なテーゼとなるのである。<sup>(33)</sup>

第三の問題は、理性がいかなる仕方で人間の内にあるか、ということである。それは「生まれながらにして」ある、すなわちそれはわれわれに生具<sup>(34)</sup> (inné) のものである。ところで、そこには二つの意味が含まれている。一つは、理性は外界との接触を持たずに「私が創られた時に私と共に生まれ、産出された」<sup>(35)</sup> ものである。それゆえ理性はア・プリオリな、つまり感覚的経験とは独立な被造物である。他の一つは、胎児は理性をもつかという論難に対する答えであるが、理性あるいは自然の光は「われわれの内にも可能態 (puissance) としてある。なぜなら、一つの能力の内にも生まれながらにしてある」ということは、そこに現実態 (acte) としてあるのではなく、単に可能態としてあることを意味するから<sup>(36)</sup>。すなわち人は理性の光を潜在的に持っている。ところが、「人がまだ顧みなかった自然の光によって知られるものが無数にある」<sup>(37)</sup> にも拘らず「この光をよく使う人は殆どいない」<sup>(37)</sup>。それゆえ理性をよく使い、開発<sup>(38)</sup> して、内なる理性を顕在化<sup>(39)</sup> しておく心がけねばならない。

ところで、デカルトはなぜ、理性を生具のものと考えざるをえなかったのか。一般的理由としては、外界を疑っている以上、認識の起源をロックのように彼自身の外にも、マールブランシュのように彼自身を越えた所にも求めることが出来なかったからであろう。さらに、上述した理性の二つの含意に引きつけて特殊の理由を考えるなら、まず理性の純粹<sup>(39)</sup> 性を保つために、それが生具である必要があったからであろう。なぜなら、もし理性が感覚的経験から汲み取られたとするなら、後者はしばしば誤り、不確定<sup>(40)</sup> であるゆえ、理性も誤謬に晒されるからである。次に人が理性を有しているにも拘らずその正しい使用を知らないという事実を説明するためには、理性の潜在性というイデーが必要であった。というのは、理性は幼時の偏見に鈍<sup>(41)</sup> らされていたのだが、一たんそれが顕在化されれば「私が何か新しいものを学ぶというよりも、以前から……私の精神の内にあると知っていたもの（それに私はまだ思惟を向けていなかったのだが）を想起すると思われ<sup>(42)</sup>」からである。ある人が理性を持たないのではない。ただ、その人が理性の顕在化

の努力を怠っているだけである。

結局、理性の生具性は理性が純粹にして豊饒なる概念であることを示している。それは誤り多き経験からも不確実な偏見からも独立しているゆえに純粹である。それはまた「その内にわれわれの全認識が宿る」ところの「宝庫」<sup>(43)</sup>ゆえに豊饒である。理性の「真なる豊かさ」<sup>(45)</sup>は人が生を導くに必須なるあらゆる知を自ら発見する道を切開する。<sup>(46)</sup>理性の内なる種子を開発し発展させ、以てその光を増さしめる根拠がここに横たわっている。

第四の問題は理性の平等性である。デカルトによれば、理性は「この世で最もよく配分されたもの」<sup>(49)</sup>であり、「理性全体が各人の内にある」という。なぜなら、だれも自分が持っている以上に理性を欲しがらぬし、たとえ子供でも算数の加算を行う場合「人間精神が発見できるすべてのことを発見したと確信できる」<sup>(52)</sup>からである。従って、人は人である限り平等かつ完全な一つの理性を分有している。だが、実際には理性の不平等性を示すと思われる若干の事実がある。というのは、もし理性がすべての人において平等であるなら「同一事物について真理は一つしかない」<sup>(53)</sup>のだから、日常目にする意見の多様性や論争は起こりえないはずである。さらにデカルト自身、「よい判断をする人」<sup>(54)</sup>、「よりものわかりのいい人」<sup>(55)</sup>、「真偽判別の能力が他人より劣ると思っている……人」<sup>(56)</sup>といった理性の平等性と矛盾した言明をしている。さて、意見の多様性については「ある人が他の人よりも多く理性を持っていることからではなく、われわれが別々の道によって思考を導き同じ事柄を考察していないことからのみ由来する」<sup>(57)</sup>と一応答えることができる。しかし、たとえ同じ事柄を人が考察しても、そこには人によって理解の程度の差があり、いつも同じ結論に達するとは限らないことは、われわれが日常経験するところである。それゆえ、理性の分有に程度差があると思われる。この問題については先述した *insigne* を以て答えられるであろう。つまり理性はわれわれの内に可能的にあり、ただわれわれがそれを現実化しておらず理性の正しい使用を未だ知らないからである。人は等しく理性を持つ。だが、理性を単に持っているだけでは不十分であり「肝心なことはそれをよく用いることである」<sup>(59)</sup>。そして、その使

用に程度差があると考えるべきである。たとえば、理性の使い方が上手な人が「ものわかりのいい人」であり、下手な人が「真偽判別力に劣る人」と言われるのである。その意味で「よく判断する能力を行使する場合、結果として不平等があることを説明するのは、その現実化において一連の程度があることである<sup>(60)</sup>」というロディス・レヴィスの指摘は当たっている。それゆえ、理性そのものの平等性には一点の矛盾もないというべきである。

平等なる理性というイデーは、われわれをその正しい使用へと誘うだけでなく、学問一般の定立可能性を約束する。すなわち理性の平等とは同時にその普遍性、同一性、同質性を意味する。つまり「われわれと気心をまるで異にする人でも、われわれと同程度、又は、われわれ以上に理性を使っている<sup>(61)</sup>」ゆえに、理性は普遍的である。また、理性全体が形相の如く多寡なく各人の内にあるゆえに、それは同一かつ同質的である。そして、同じ一つの理性しかない以上一つの事柄については一つの認識しかありえない<sup>(62)</sup>。従って、理性に訴えることによって人間は、少くとも原理的には、共通に了解し合うことが出来、ここに客観的認識たる学問の地平が開けてくるであろう。

以上で理性の定義分析はなされたとしよう。次にわれわれは見方を変えて専ら認識論的関心から理性（自然の光）の反意語である「自然」(natura) および「臆見」(opinio) の二つを取り上げ、それらの考察を通して理性が果して定義に示された如く真偽判断の基準となりえるか否かを検討してみたい。

「序説」第二部で、デカルトは臆見と理性とを並置して「かつて理性によって導入されずに私の信念の中に滑り込んできた臆見の全てを、きっぱりと拒否する<sup>(65)</sup>」と言っている。臆見とは何か。なぜそれは拒否されるか。理性による導入がなぜ正しいとされるか。

デカルトによれば臆見の多くは幼年時代の偏見に根差している。なぜなら、自らの理性使用をまだ知らないため「感覚の弱さと教師の権威とに支えられたのみ<sup>(66)</sup>」であったから。感覚については、たとえば単にその目に見えるから

という理由で星は極めて小さいと思ひ込む如く。感覺に基づく臆見は、あとになっても根絶し難く「われわれは常に何か間違つた偏見に陥る危険性がある。」教師の權威(それはアリストテレススコラの權威であるのだが)について、たとえば水面上にある空気は、水よりもなお稀薄であるとする如く。デカルトによれば、それは確實不可疑の論拠ではなく学者たちの蓋然的な推測(70)にしか基づいていない臆見である。そうした臆見は明晰な真理に達するよりも容易であり、学者たちは敢えて不明なものを推測によつて断定しようとする。(73)「光よりも闇を好むとは實際何という無分別な人たちであろう。」それゆゑ臆見は感覺と学者の蓋然的推測に対する子供の時からの盲目的信用とに、その基礎を置いている。いずれの偏見も抜き難く、長い間の習慣で主の如くわれわれの精神を占めてきた。(74)もし生まれながら理性を使つていたら、われわれの判断はもつと純粹で堅固であつたらう。ゆゑに人は「知識の年齢」に達するや否や、それまでに入りこんできたすべての臆見を拒否し、自らの理性で事物を判断すべきである。ところで、デカルトは真理の基準に「満場一致」(le consentement universel)を採らず自然の光を採るといふ。なぜなら多くの人の臆見は一人の良識人の自然の光に照らされた單純かつ純粹な判断に劣るからである。(80)それゆゑ真理の基準を臆見よりも理性の明証性に置き、ただ「理性の声のみに耳を傾け」なければならぬ。(80)この意味で理性によつて導入され、「理性という水準器で正された」臆見は真にして正当なものとなる。かくして、理性は臆見と比較された場合、後者をはるかに凌ぐ真理基準とされるのである。

だが、理性の明証性を真とする形而上学的根拠については何も語られていない。それが明らかでない限り、理性は真理の相対的基準ではあつても絶対的基準とはならないであらう。この点を掘り下げるべく「自然」と理性との關係を考へてみよう。

「第三省察」においてデカルトは自然の光の教えと自然の教えとを比較し、前者は疑いえないが後者すなわち「自然的傾向」(inclinations naturelles)には従わない方がよいと述べている。(82)ここに自然(nature)とは何であるか、自然の

光 (*lumière naturelle*) とは何であるか。自然とは「ある種の傾向」<sup>(93)</sup>であり、より正確には「精神と身体とから成る私に神が与えたすべて……の集合体」<sup>(94)</sup>のことである。この自然が、たとえば、われわれが渴きの感覚を持つ時身体は飲料を必要としていることをわれわれに教える。それゆえ自然の教えとはわれわれが動物である限りわれわれの内にある「本能」の一つであり、身体保存のための衝動である。<sup>(95)</sup>他方、自然の光とは「精神の直観」<sup>(96)</sup>であり、われわれが人間である限りわれわれの内にあつて純粹に知的なる本能である。<sup>(97)</sup>この光の教えによつて、コギト・エルゴ・スム<sup>(98)</sup>を始め単純本質や単純本質相互の必然的結合を直観しえるのである。<sup>(99)</sup>では、なぜ自然の光の教えが不可疑で、自然の教えがそうではないのか。それは自然の教えが誤謬を含むからである。たとえば水腫症の患者が身体に毒である水を欲しが  
る如く。自然はこのように理性の教えとは反対の方へわれわれを駆り立てるゆえ、自然の教えをあまり信用すべきではない。<sup>(91)</sup>だが、自然の光については、その教えるところが偽であることを証明するいかなるア・ポステリオリな手段もわれわれの内にはない。<sup>(92)</sup>そして、その光そのものが判明・確實にして疑を残さぬ直観<sup>(93)</sup>であり、その光の対象たる単純本質もその単純さのゆえにいかなる虚偽も含まないのであつてみれば、自然の光の教えは常に真であり、それが真理の基準になりえると思われる。

しかしながら、実は自然の教えが偽で自然の光のそれが常に真であると無条件に言うことは出来ない。なぜなら、神の誠実という形而上学的条件をそこに入れて考える時、問題は複雑な様相を呈してくるからである。たとえば第六省察で、神は欺かぬという確信<sup>(95)</sup>から感覺的世界を復権させた後で、デカルトは上述の言明とは裏腹に「自然が私に教える全てが何らかの真理を含んでいることは一点の疑いもない」と言っている。というのは、自然は神の善性にも拘らず時として誤るにせよ、痛みの感覚が身体に有害なものの存在を精神に示す切実なシグナルである如く、自然はわれわれに「身体の好・不都合に関する事物について最も普通の場合、偽よりも真を」<sup>(96)</sup>示すからである。従つて、自然の教えるところを全部認めてはいけなしいし、全部疑つてもいけない、とデカルトはやや曖昧ながら率直なところを告

白している。自然の光についても、その明証性を絶対に真とする究極の形而上学的根拠は神の誠実にはかならないと思われる。なぜなら、神の誠実を想定しなければ、「私が最も明証的かつ確実に理解しているつもりのものであり、さへ私がたやすく誤るようには自然によって仕向けられたと考へうる」<sup>(10)</sup>のであるから、いかに明証的な直観であろうとも疑いの余地があるからである。事実、デカルト自身「自然の光が明晰判明に知るものにおいて……その光が知覚する対象は全て真であるということは、そこ（神は欺かぬこと）から帰結する」と言っている。こう考へてくると、自然の光（理性）が真理の基準であると単純に言うことは出来なくなる。いずれにせよ、一方で理性を独立した不可疑の真理基準として使いながら、他方でそれは神の誠実に依存しているとするのは、明らかな矛盾であつて所謂デカルトの循環の所在を示唆していると思われる。だが、その矛盾は、理性がもはや素朴な主知主義的認識論の立場を越えて存在論の立場から形而上学的に問い直されていることを意味する。すなわち、デカルトの理性は、最初、人間のみに等しく潜在する生具的判断力という独特な形で提示された。そして理性の純粹さは、理性を臆見を越えた高い真理基準とする確信を生み、理性の普遍性は、他の諸性格と相俟つてデカルト的学問の基礎を形成し、その発展を約束している。しかし、形而上学の側から理性の存在論的根拠を問う場合、必ずしも理性は真理の絶対的基準ではなく、先述した如く、自然の問題がそうであつたように、理性の真理性と神の誠実との間に一種の混乱が認められるのである。これは、理性に素朴な確信を置く合理主義にとって無視できない大きな問題である。われわれは次の第二章、三章にわたつて、この問題の具体的展開を見てゆくことにしよう。

(1) たとえば、ブランシュウィクは「理性」を西洋哲学において最も使用度の高い言葉の一つに数えている(L. Brunschwig, *Heritage de mots, héritage d'idées*, p. 8)。

(2) ある意味で、西洋哲学史は「理性」の解釈史だと言えよう。古代においては、ミュトスからロゴスへの移行において、タレスやクセノファネス、ピュタゴラスやヘラクレイトスの論理的・実証的思考において理性の発見が認められ、それはソクラ

テス、プラトン、アリストテレスによって大きな展開を見た。また、ストア哲学では理性の倫理化への要求が強く出ている。中世においては、アウグスティヌス、アンセルムス、トマスを通して信仰と理性の調和が意識され、中世末期からルネサンスにかけては、スコトウスやオッカムやボンボナッチィを中心た、理性の信仰からの独立が叫ばれる。近世に入つて、デカルト、スピノーザ、ライブニッツは理性の数学的確実性を強調し、ヒュームやカントはそういう理性の形而上学を再検討した。ヘーゲルに至つて、その形而上学は歴史的発展の史観から綜合される。彼自身は、理性的なものを具体的実在として重視した。現代のヴァイトゲンシュタインは、理性を極度に論理化し、それを科学的認識の基礎に置いた人である。(cf. E. Weil, *Raison, dans Encyclopaedia Universalis*, G. G. Granger, *La Raison*, E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, G. E. Moore, *the reason, dans Dictionary of philosophy and psychology*.)

- (c) A. Lande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, l'article sur la raison*.
- (4) *Disc.*, I. A-T. VI. 2.
- (5) *Meditations*, II. A-T. VII. 27 : «*sive intellectus sive ratio*».
- (9) *Lettre à Mersenne*, 16—10—1639. A-T. II. 599.……」<sup>2</sup>「理性とは『一般的定義とはちがって、推論であるよりも直観であり、自然の光をほかならざることばかりと示されてゐる。自然の光との同義性については、他の箇所でも明示されてゐる。たとえば『神はわれわれ各人に真偽を識別する何らかの光を与えてゐる……』(Disc. III. A-T. VI. 27)、『真偽を区別するためにこの光が私に真と示すものが偽であると私に教えることができる他のいかなる能力ないし力も私の内にならぬ。』(Meditations, III. A-T. IV-1. 30)
- (7) *Reg.*, XII. A-T. X. 395.
- (10) *Epistola ad Voetium*, A-T. III. 51 : «*bona mens sive iudicium*».
- (6) *Reg.*, I. A-T. X. 361.
- (10) 理性をさぐる悟性的側面と意志的側面について、Calier de Royroumont, *Descartes* 所収「ロバースの議論」(p. 61) 参照。
- (11) E. Gilson, *Discours de la Methode, texte et commentaire*, pp. 81—83.
- (12) *Disc.*, III. A-T. VI. 28.
- (13) *ibid.*



- (14) この解釈は、シモンに負き、*Guison, op. cit., p. 82.*
- (15) 理性のこの側の側面は、キヤルを帯びて具体的な形をとって問題化する。その点については第四章で詳述する。
- (16) *Disc., V. A-T. VI. 58.*
- (17) *ibid., 56.*
- (18) *ibid., 57.*
- (19) *ibid., 56.*
- (20) *Raison* <ratio> <Logos (言葉)
- (21) *Disc., V. A-T. VI. 58. cf. Lucrece, V. 1056—1090. (éd. A. Esmout. pp. 223—224), indiqué par Guison. op. cit., pp. 428—9.*
- (22) *Disc., V. A-T. VI. 57. cf. Montaigne, Essais, II-XII, indiqué par Guison, op. cit., p. 426.*
- (23) *Disc., V. A-T. VI. 57.*
- (24) *ibid., 58.*
- (25) *Lettre à Morus, 5—2—1649, A-T. V. 276—277, paraphrasé par Guison. op. cit., p. 426.*
- (26) *Disc., V. A-T. VI. 57.*
- (27) *ibid., 59.*
- (28) *ibid., 57—58.*
- (29) *ibid., 58.*
- (30) *ibid., 57.*
- (31) たとえば、ハチは仲間に蜜のありかを知らせるために意識的なコミュニケーションの手段を持ち、またイルカは特殊な超音波によって仲間と意思を通じて合うことが知られている。また狂人の発する非合理的な思考については、そこに彼らなりの意識した論理がありや否やという点も、現代の精神病理学上の問題である。
- (32) *Disc., I. A-T. VI. 2.*
- (33) たとえば、理性は人間のみに許された「認識能力」(*Principes, I. 30*)である。心身の実在的区別という思想は、思考す



(cf. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, pp. 32—50)°

- (23) *Recherche*, A-T. X. 505.
  - (24) *Meditationes*, V. A-T. VII. 67.
  - (25) *Recherche*, A-T. X. 496. ヲリヨ理想ヲ 第二卷終 (A-T. VII. 27.) と從フ。精神ナルコト魂と同義と見テ可ク。
  - (26) *Recherche*, *ibid.*
  - (27) *Disc.*, VI. A-T. VI. 64 : «certaines semences de vérité qui sont naturellement en nous». cf. *Reg.*, IV. A-T. X. 373, 376.
- Cogitationes privatae*, A-T. X. 217.
- (28) *Reg.*, I. A-T. X. 361 : «accroître la lumière naturelle de la raison».
  - (29) *Disc.*, I. A-T. VI. 1.
  - (30) *ibid.*, 2.
  - (31) *ibid.*, 2.
  - (32) *Disc.*, II. A-T. VI. 21.
  - (33) *ibid.*
  - (34) *Lettre à Marin*, 13—7—1638. A-T. II. 213 : «personnes de bon jugement».
  - (35) *Lettre à P. Charlet*, 10—1644. A-T. IV. 141 : «meux sensés».
  - (36) *Disc.*, II. A-T. VI. 15 cf. Gilson, *Commentaire*, p. 86. G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, p. 123.
  - (37) *Disc.*, I. A-T. VI. 2.
  - (38) もしてオキカルヲたよれば、意見が対立する場合、いずれの論者も真理を知らない。もし一方が、真理を知っているなら、他方の理解の弱さを助けたり、誤謬を指摘して遂には彼を説服せよらからだ、ト云フ。cf. *Reg.*, II. A-T. X. 362.
  - (39) *Disc.*, I. A-T. VI. 2.
  - (40) G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 123.
  - (41) *Disc.*, II. A-T. VI. 16.
  - (42) *Disc.*, I. A-T. VI. 2.

- (63) *Lettre à Merseme*, 16—10—1639. A-T. II. 597 : «*Tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions*», cf. *Disc.*, II. A-T. VI. 21.
- (64) 「理性」の反意語は多くある。狂気、情念、信仰、經驗、本能、心情、感覺、等。そのうち、情念と信仰とについては第二章で取り扱われる。經驗、本能、感覺は *natura* の *opinio* のカテゴリリーに入る。
- (65) *Disc.*, II. A-T. VI. 17.
- (66) *Recherche*, A-T. X. 496.
- (67) *Pr.*, I. 72.
- (68) *ibid.*
- (69) *Reg.*, XII. A-T. X. 424.
- (70) *Reg.*, XII. *ibid.*, *Méditations*, IV. A-T. IX-1. 47.
- (71) *Reg.*, II. A-T. X. 366.
- (72) *Reg.*, III. A-T. 367—368.
- (73) *Reg.*, X. IX. A-T. X. 401.
- (74) *Méditations*, I. A-T. IX-1. 17.
- (75) *Disc.*, II. A-T. VI. 13.
- (76) *Recherche*, A-T. X. 508.
- (77) *Lettre à Merseme*, 16—10—1639. A-T. II. 597—598.
- (78) cf. *Reg.*, III. A-T. X. 367. *Disc.* II. A-T. VI. 12—13. *Disc.*, VI. A-T. VI. 77.
- (79) *Lettre à Pollot*, 6—10—1642. A-T. III. 577.
- (80) *Recherche*, A-T. X. 523.
- (81) *Disc.*, II. A-T. VI. 13—14. cf. Gilson, *Commentaire*, p. 172.
- (82) *Méditations*, III. A-T. IX-1. 30—31.
- (83) *ibid.*, 30.



- (96) *ibid.*, 64.  
 (97) たとえば腕のない人が、切られた腕の部分が痛いというが如く (*ibid.*, 61)。  
 (98) *ibid.*, 71.  
 (99) *ibid.*, 61.  
 (100) *Meditations*, V, A-1, IX-1, 55.  
 (101) *Pr.*, I, 30. (傍点は筆者)

(未完)

(本論文について、直接御指導たまわったリヨンのロディス・レヴィス先生、パリのアルキエ先生はじめ、多数の先生方にご  
 の場をかりて御礼申し上げておきたい。)

(筆者 名古屋市立大学教養部助教授)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

### **Sur le rationalisme de Descartes (I)**

—Étude sur les significations et les rôles de la raison—

*par* Hiroaki Yamada

Notre but, dans cet article, est d'examiner ce qu'est la raison cartésienne et de déterminer le sens du rationalisme de Descartes.

Dans le chapitre préparatoire, nous avons vu, du point de vue historique, la formation de la raison cartésienne; elle n'a pas été créée seulement par Descartes, mais elle a été préparée au sein des courants de la pensée rationnelle aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Par exemple, Descartes, sous l'influence probable de Pomponazzi, a établi l'autorité de la raison en la séparant de l'autorité de la foi, et en refusant celle des Anciens. C'est sous l'influence des idées scientifiques de Beeckman et de Galilée qu'il a trouvé la raison mathématique. Enfin, contre la tentative pyrrhonienne de Montaigne, il a eu besoin de souligner la certitude de la raison comme une arme puissante dans la recherche de la vérité.

Dans le premier chapitre, nous avons examiné les significations de la raison, selon la définition donnée par Descartes. La raison est un autre nom du bon sens ou de la lumière naturelle, qui est exclusivement humaine, et qui est aussi volontaire qu'intellectuelle. Ce qui est original, c'est que la raison est une notion innée qui est, pour ainsi dire, une fontaine profonde de la connaissance pure. Cette raison, innée et égale en chacun, fournit

un fond commun aux sciences humaines. Or, il semble que l'enseignement de cette raison est irréfutablement vrai et solide, contrairement à l'enseignement fallacieux de la nature et des opinions vraisemblables. Cependant, nous avons trouvé qu'il existe une ambiguïté dans la raison, quand nous en cherchons le fondement ontologique. Car la raison doit être basée sur Dieu, mais Descartes l'utilise comme si elle était le critérium de la vérité avant qu'il ne trouve la vérité divine. Voilà un symptôme du cercle cartésien, qui sera notre principale préoccupation dans sa métaphysique. (À suivre)