

## デカルトの合理主義について (二)

——理性の意義と役割——

山 田 弘 明

### 第二章 理性の主知主義的側面

——理性と方法・自然学——

前章で述べたように、形而上学が表立って問題とされない場合、デカルトは理性の信憑性に素朴な確信を抱き、存在するすべてのものを合理的な仕方での要素に還元できると信じていたと思われる。それを仮に主知主義<sup>(1)</sup>と呼ぶならば、この思想はデカルトの方法と自然学とに最も明確にあらわれてくるであろう。こういう見当を立てながら、われわれは方法や自然学における理性の役割を検討し、以てその主知主義的側面を解明してみたい。

#### 一、理性と方法

デカルトの方法の目的はスコラ論理学の研究ではなく、「未知の真理を発見すべく理性をよく導くことを習得するための論理学」<sup>(2)</sup>の研究であった。この研究は「理論よりも実践に存する」<sup>(3)</sup>ゆえに「方法はその使用に大きく依存」<sup>(4)</sup>し、理性は必然的に極めて実践的な性格を帯びてくる。人間は神によって理性を与えられたが、同時に「それを使うよう

強いられて」もいるのである。たとえば、方法において理性の無為 (oisivete) は許されない。弁証家たち (Dialecticiens) は三段論法を組み立てて人間理性を支配しようとする。その場合、かれらは形式の力を持って推論の内容を軽視する余り、しばしば誤まる。だがデカルトは三段論法を、理性を無為にさせるものとして拒否する。彼の方法は推論においてその内容を検証するために、後に述べるような理性の絶えざる注意を必要とするからである。このように方法における理性の使用は必須であり、デカルト自身は最大限にそれを使ったことで満足している。

では、デカルトは真理発見のために理性をどのように導いたか。彼によれば確実にして明証的な認識たる学問に誤まりなく達する道は「明証的な直観と必然的な演繹」という理性の二つの働きを措いて他にはない。そして、この働きは「序説」第二部に示された周知の四つの規則によって具体化されている。すなわち、まず彼は蓋然的認識ではなく明証的認識のみを真とするよう厳しい要請を理性に課する。次に理性は複雑な命題をそれ以上分割できない単純本質にまで直観によって分析する。次に、この本質の直観から出発して演繹によってそれら命題を新たに総合的に再構成する。最後に、この演繹が長すぎてその全体を捕捉できない場合には、理性は思考の間断なき運動によって全体を枚挙し検証しなければならない。このデカルトの方法は周知のように数学にその範を取った明晰さのゆえに合理主義の核心とされている。だが、そこには若干の問題があることが古くから指摘されている。たとえば、第一の明証性の規則について、ライプニッツは明証性の指標が十分に示されない限りその規則は論理的に無意味であると批判した。この批判は正当なものであり、ロディス・レヴィスの言うように、そこにデカルトの合理的方法の限界を認めるべきかもしれない。だが、デカルトの意図はそれとは別の所にあつたと思われる。すなわち、ライプニッツの要求はスコラの形式論理の要求と同じであつて、もしそれに徹するならば明証性の指標の指標にも新たな指標が必要であり、かくして問題は無限に遡行するであらう。デカルトはこうした論理を採っていない。彼は明証性を論理的に分析するよりも(実際それはこれ以上分析不可能であるのだが)、それ自体として明らか直観的真理として認める立場に立ち、

實際問題としては理性が何が明証的で何がそうでないかを見分ける直観的能力を習慣の中に定着させることをむしろ重視していると思われる。というのは、直観や演繹において理性は自らが無為に陥らぬよう常に注意していなければならなかったが、それを明証性の問題に移して言うなら、理性は明証性の論理的形式だけでなく、その具体的内容にまで浸透し、明証的なものを自ら直観するからである。そして、それはひとえに理性使用者の実践にかかっているのであって、われわれの努力によってそうした直観に「習熟」すべきである。デカルトがしばしば方法を実際に「練習してみよ」とか、それを「習慣づけよ」とか強調している理由は正にその点にある。それゆえ、デカルトの意図は方法における合理性の限界を認めるよりも、むしろ理性の積極的使用の主張にあり、少くともこの意図の下では全体としてこの規則の知的性格は損われていないと思われる。

さて、このような方法を以てすれば「いかに遠く離れたものにも最後には達することが出来、いかに陰微なものでも最後には発見できる」とデカルトは確信している。しかし、無制限にすべてが知りえるのではない。彼は他方で人間理性の限界を認めている。たとえば「規則論」の主要な目的の一つは「精神の限界を画することであった」というのは、精神の徒労を省くため事物の認識に先立って予め「人間理性は如何なる認識を獲得できるかを一生に一度は丹念に調べるべき」だからである。そこで、デカルトはまず知るものと知られるものとの本性を認識論的に分析し、前者に悟性、想像、感覚、記憶を配し、後者に単純本質と複合本質とを認める。そして、これらの相互関係から認識が構成されるのだが、とりわけ悟性が単純本質を知る所に純粹認識が成立すると考える。こうした認識論が上記の方法に具体化されているわけだが、方法を最大限に行使した後でも問題が解きえない場合は、方法の歩みをそこで停止させなければならぬ。なぜなら、この停止は「精神の欠陥によるのではなく問題の性質そのもの又は人間の置かれた状態」がそうさせるからである。このことの認識は他の認識に劣らぬ立派な知である。そして、人間理性の限界を越えてさらに歩みを進めようという人は「正常な精神の持ち主とは思われない」。たとえば「自然の神秘や未来

の予言について大胆にも議論<sup>(32)</sup>する人の如く。理性の限界を画するというイデーは、デカルトにとって重要であるだけではなく、実は大変大胆なことでもある。重要だというわけは、それが単に方法や認識に関するのみならずデカルト哲学全体の姿勢に関するからである。つまり理性の限界を定めることによって彼はその時代の「悪しき教説」<sup>(33)</sup>を方法的に一掃しているのである。たとえば彼は、錬金術師や占星術師や魔術師のベテンにはもうだまされまいと言っている。彼らは理性的探求の次元を越えた所で無意味な命題を語るにすぎないからである。こうしてデカルトは早くから、いわばカオスからロゴスへと移行、つまり神秘主義的傾向を克服<sup>(34)</sup>して合理的哲学を志向するという決意を方法論の側からすでに経験しているのである。それは極めて大胆なことでもある。なぜなら理性の限界を画するということは理性の弱さを示すのではなく、反対に理性の拡張を意味するからである。たしかに神の本性と比べれば「私の本性は極めて弱く限られた」<sup>(35)</sup>ものである。しかし理性は神を理解はできぬまでも少くとも知ることができ、<sup>(36)</sup>神以外のものに関しては合理的方法で以て「すべての事物の認識に至る」<sup>(37)</sup>ことができる。デカルトにとっては、「宇宙に含まれるすべてのものを思考によって取り込もうとすることは無限に大きい仕事」<sup>(38)</sup>ではない。こうして、彼は理性の限界を語りながら実はすべてのものが合理的な仕方<sup>(39)</sup>で理解される限り理性に限界はなく、むしろ無制限に拡張されるという大胆な合理主義的確信を逆説的に表現しているのである。

ところで、理性の拡張は、同時に合理的方法の射程距離の拡大であり、その対象たる学問の無制限な拡張をも意味する。なぜなら、理性、方法、学問の三者の間には、同質性という観点で対応があるからである。前章で見たように、理性は単一にして普遍的である。それを導くべき方法も多でなく一であり、どんな凡庸な人にも普遍的に学ばれる。<sup>(40)</sup>さらに、すべての学問は互に他に依存し内的に結合した常に同一なるものである。<sup>(41)</sup>つまり、一つの理性が一つの方法により一つの学問（たとえば普遍数学<sup>(42)</sup>）を創るのである。<sup>(43)</sup>この三者の統一は認識の無制限な拡がり<sup>(44)</sup>を約束し、その約束の上に、すべてのものは原理的に可知的であるという十七世紀の形而上学的合理主義に特徴的な確信<sup>(44)</sup>が成立するの

である。

以上のことからして、方法における理性の役割は明らかに実践的かつ主知主義的である。理性への信頼と事物の普遍的可知性への確信に基づいたデカルトの方法論的思想は、所謂合理主義と呼ばれてさしつかえないと思われる。

## 二、理性と自然学

前章で述べたように、青年デカルトは一六一八年ベークマンを識って以来、自然学の数学化を志し<sup>(45)</sup>、ガリレイらと肩を並べて自然学上の諸問題<sup>(46)</sup>の解明に熱意を示したことが知られている。だが、その時代、デカルトは機械論的自然学の体系をまだ持っておらず、逆にいくらかの生氣論的概念を保存していた形跡がある。つまり、おそらくルネサンス自然哲学の影響の下に彼は思想の表明に際して一種の象徴主義を採っている。たとえば、一六二〇年頃の断片「思索私記」には「想像が物体を理解するのに図形を使うのと同じように、知性は靈的事物を想い描くのに風や光などのある感覚的物体を使う<sup>(47)</sup>」と記されている。詩を愛した<sup>(48)</sup>という若いデカルトが哲学的理性よりも詩的想像に「深い思想」を認めた<sup>(49)</sup>のは、こうした象徴主義を背景としていられると思われる。それは一六一九年の靈感に満たされた夜の出来事<sup>(50)</sup>において決定的に具体化され、またその時期におけるバラ十字会への接近にも、こうした傾向が表われている。それゆえ、ここでは理性は消極的な役割しか持たないことは明らかである。ところが、デカルトはこの詩的象徴主義を間もなく捨てて<sup>(51)</sup>いる。というのは、すぐあとで理性的推論の方が詩的象徴よりも強い説得力があると気付き、バラ十字会については「数年後にはそれについて何も知らないと言明するに吝かではなかった<sup>(52)</sup>」からである。そして「規則論」や「世界論」を書いた一六二九年頃に至っては象徴的思想は全く払拭されているのである。詩的想像への信仰が、合理的認識論や機械論的自然学とは相容れないことは当然であった。

理性的推論への確信は、数学や自然学の個別的研究からそれらをすべて含めた一つの普遍学の構想へとデカルトを

導いた。それが所謂普通数学 (Mathesis Universalis) であり、この学は「人間理性の第一の基本を含む」<sup>(54)</sup>という。それはどういふことであろうか。普通数学とは特殊な数学ではなく「順序と尺度」といふ比例関係からすべてを説明する一般の学問である<sup>(55)</sup>。そのねらいは、その中において大きさと関係のみを考察することによって、諸学を数学的に量化、均一化し、一つの学問に統一することにあつた。このプランは理性の性格と完全に符合している。すなわち普通数学は純粹な量関係のみを考察するが、そういう関係を諸対象から抽象するのははかならぬ数学的理性の働きである。理性の原義が「計算」ないし「比例関係の把握能力」<sup>(57)</sup>であつたことから、このことは十分察せられる。さらに理性の普遍的拡張という先述のイデーは、「この学問が如何なる事象からでも真理を取り出しうるまでに成長すべき」<sup>(58)</sup>ことを約束している。それゆゑ、普通数学は理性の内的性格と深くかわる点で理性の第一の基本を含むと解される。ところで、デカルトはこの学問の構想に長くかかずらわずに、むしろ「より高度な学問」に着手したいといつている。実際、彼はその後この構想については一言もしていない。だが、異なる対象の量的関係を抽象するというここに提出されたイデーは後の自然学の体系化を用意しているのである。

ところで、デカルトは感覚への素朴な信頼の上に立つ旧来の自然学を捨て、新たな自然学を設立しようとした人である。たとえば彼は、虹はたしかに自然の驚異であるが、そうした驚異はその原因を知らないことに起因し<sup>(60)</sup>、実際には自然界にはその理性的説明ができないほど隠された珍奇な現象は存在しない<sup>(61)</sup>、と言っている。では彼はいかにして伝統的な自然学を克服し、自然をいかに説明しているのか。周知のようにアリストテレススコラの自然学は実体的形相の理論の下に、自然界の感覺的性質を可能態、現実態という原理で説明するものであつた。だが、この自然学をデカルトは若い時代から批判してきた。たとえば、「規則論」や「世界論」では運動の伝統的定義を曖昧で魔術的だと称し、それに幾何学的説明を与えている。また燃焼という現象については火の形相や熱という性質を考慮せずに粒子の大きさと速度との関係で説明している<sup>(64)</sup>。いずれも彼は自然を数学的、機械的に理解しているのである。では、な

ゼ・デカルトはこのように実体的形相に批判的であったのか。それは単にこの理論が明晰さを欠くだけでなく、それが数学的自然学の理念と相容れなかったからである。およそ、両者はその出発点からして大きく相違している。伝統的自然学は「悟性の内にあるもので、まず感覚の内になかったものは何もない」という感覚的原理から出発し、すべての運動の起源である「第一動者」<sup>(66)</sup>の発見に至ってその体系を閉じる。これに対してデカルトの自然学は「悟性以前には何も知られない」という原理から出発し、感覚的世界を越えた知的世界の発見に終わっている。この主知主義は数学的方法と緊密に連絡をとることによってそれは元來相容れぬ質的自然を量的に取り扱うことに成功するのである。デカルトは、このような仕方では旧來の自然学を克服している。結局、彼は自然を何か生きたものでなく序章で見た如く「一つの機械」と看做し、その説明原理としては粒子の形と運動以外のものを認めない<sup>(68)</sup>。そして自然が数学の対象となるよう、またその研究が数学と同じ確実性を持つよう、<sup>(69)</sup>自然を全く機械的に説明するのである。こうした自然学は理性の数学的機能と容易に結合する。なぜなら自然を量的に「教える」ことができるのは感覚ではなく理性であるから。

もともと、自然学方法論の側から言えば、以上のような理性的(理論的)推論のみがその方法ではない。ある場合には実験(experience)の重要性をデカルトは無視しないからである。たとえば、ある物質がどれだけの数に分割されるか、またそれらがどれだけの速度で運動するかは「推論の力によってではなく、ただ実験のみによって知られる」<sup>(70)</sup>。このように「一つの真理を説得するためには常にア・プリオリな論拠が必要ではなく」、その結果が実験によってア・ポストリオリに検証されれば足りるのである。つまり、結果が原因を逆証するわけである。こうした考えはデカルトに彼の自然学を「一つの仮説」<sup>(73)</sup>としてみる余裕を与えた。だが「もし仮説だとしても、そこから演繹されるすべてのものが実験と完全に合致するならば」<sup>(74)</sup>それはもはや仮説ではなく真理である。デカルトは実験による仮説の検証という仕方では当時の神学や自然学の側からの批判を躲し、科学的研究の自由を獲得しているのである。それゆえ、

ア・プリオリな論証が不可能と思われる場合には理論的推論は実験に席を譲り、立てられた仮説を実験によって確かめるという方法をとることができる。しかし、これは何もデカルトの自然学の非合理性を意味しない。なぜなら、実験は恣意的ではなく秩序立った理性の手続きにはかならないからである。推論と実験とは互に補い合つて自然学を確実なものとしている。

自然学においては、理性の数学的、主知主義的性格が存分に發揮された。つまりデカルトの理性は、象徴主義やアリストテレス的質的自然学を嫌い、普遍学の理念を経て感覚的世界を越えた知的地平に機械論的自然学を樹立したのである。この意味で、デカルトの自然学は十分合理主義的だと言えよう。

以上のことからして、形而上学が直接問題とされない方法や自然学においては、理性は専ら主知主義の枠の中で働き、その働きそのものには絶大な確信が寄せられていることは明白である。それゆえ、それらの学問は、すべてが合理的仕方の説明できるといふ端的な合理主義の体系を志向していることには疑いの余地がないと思われる。その限りにおいて、デカルトを所謂合理主義者と看做す従来の哲学史上の見解は妥当していると言つてよい。

- (1) 主知主義 (intellectualisme) とは「最も一般的な意味では「存在する全てのものは、少くとも原理上、知的要素に還元可能なその『説』」(A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*)。
- (2) *Principes*, Préface. A-T. K-2. 13-14.
- (3) *Lettre à Mersenne*, mars 1637. A-T. I. 349.
- (4) *Principes*, Préface. A-T. K-2. 14.
- (5) *Lettre à Mersenne*, 15-4-1630. A-T. I. 144.
- (6) *Reg.*, X. A-T. X. 405-406.
- (7) *Disc.*, II. A-T. VI. 21. 理性使用というイデーは後のモラルにおいても重要であり、デカルトはエリザベート宛てに「理性使用を失うくらいなら生命を失つたほうがましであります」と、情熱的な言葉を残している。*Lettre à Elisabeth*, 1-9-1645.



A-T. W. 282.

(8) 「真理の探求には方法が必要である」(Reg, W. A-T. X. 371)°。だが、それは「理性をたゞ導くための方法」(Disc, titre. A-T. VI. 1) である。偶然や無方法によらざる真理は、たゞは発見される(Reg, X. A-T. X. 405)°。だが、無秩序な研究は自然の光を「精進や盲目」にする(Reg, W. A-T. X. 871)°。よきを理性を導くための方法が必要なのである。

(9) Reg, II. A-T. X. 362 : «Omnis scientia est cognitio certa & evidens».

(10) Reg, XII. A-T. X. 425.

(11) Reg, III. A-T. X. 368, 370. 理性の光のみから生まれた直観は、いわば直観的理性の働きであり、必然的推論たる演繹は推論的理性の働きである。

(12) Disc, II. A-T. VI. 18, Reg, II. A-T. X. 362.

(13) Disc, ibid., Reg, V. A-T. X. 379, Reg, XII. A-T. X. 418.

(14) Reg, XII. A-T. X. 418, Disc, ibid.

(15) Disc, II. A-T. VI. 19, Reg, VII. A-T. X. 387.

(16) 「私が明晰判明と認知たるものは全く真であるの原理は、明晰判明の指標(indicia)が十分に示されない間は、われわれはそれによらざる前に進む」(Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, éd Gerhardt, W. p. 328)°

(17) 「この第一規則は読者の自由裁量を要求する。ゆえに明晰判明の程度は彼の注意にかかっているのである。そして、このことの規則の限界がある」(G. Rodis-Lewis, Descartes et le rationalism, p. 11)°

(18) たゞを単純本質の明証性は、定義上、それ以上の分析は許されない。ノトランはそれを「明証性のマトリ」と正当に解しよう( O. Hamelin, Le système de Descartes p. 86)°

(19) たゞを「存在」と「思惟」という概念は、それ自体として知られる明証的概念である。すべての人はそれらを精神として直観するようが出来る(Reg, III. A-T. X. 368, Recherche, A-T. X. 524)°。また「運動」は、論理的定義をするまでもなく、それ自身で十分よく知られる単純本質であり、各人が注意深く自らの精神の光をたゞ直観すべきものである(Reg, XII. A-T. X. 425-426)°

(20) 「注意」という概念は「直観」と「明晰」の定義とたゞは合致する(Reg, III. A-T. X. 368, Principes, I. 45)°

- (17) *Reg.*, K. A-T. X. 401, *Reg.*, X. A-T. X. 405. 直観力 (*perspicacitas*) は「最も単純な容易なもの考察に常に全思惟を用ふる」<sup>1)</sup> なる直観的の事なることによりて、<sup>2)</sup> 後天的にその力を伸ばすことが可能である (*Reg.*, K. A-T. X. 400-401)。
- (18) *Reg.*, X. A-T. X. 405.
- (19) *Reg.*, X. A-T. X. 409.
- (20) 「注意」を「直観」をこのよりて重複する所から、デカルトの方法は心理主義的にすぎると人は言うかもしれない。実際それらに論理よりも心理に依存している。たとえは、われわれがものを知りうるのは、ものに注意が向けられている場合に限るのである。『どんな小知なることにも注意を払われないうちに、結論の必然性は失われる』(*Secundae Responsiones*, A-T. VII. 156)。だが、注意や直観は無秩序に働くのではない。それらの対象は、確実に認識できるもの(たとえは単純本質)に限られ、その働を純粋悟性である。つまり、それらは常に厳格な知的操作を伴うのであって、デカルトの直観とは、神秘的直観の類とは縁遠い知的直観である。ゆえに、それは、心理的面を残しながらも、同時に濃厚な知的性格を持っているといえよう。
- 次に「習慣づけ」とか「練習」というイデーは、明らかに経験主義的であり、後にモラルの問題において見るように、所謂合理主義の一角を崩す重要な概念である。だが、ここでは、そのイデーは方法の非合理性を示すよりも、その実践的性格を示すために提示されてあり、前者をあまり強調することはできない。
- (21) *Disc.*, II. A-T. VI. 19.
- (22) *Reg.*, VIII. A-T. X. 398.
- (23) *ibid.*, 396-397.
- (24) *Disc.* の註釋<sup>3)</sup>, *Reg.*, XII. A-T. X. 415~420. により。
- (25) *Reg.*, VIII. A-T. X. 393.
- (26) *ibid.*, 400.
- (27) *ibid.*, 393.
- (28) *ibid.*, 398.
- (29) *Disc.*, I. A-T. VI. 9.
- (30) 一六一九年頃の断片集「思索私記」には、神秘主義的文章が見え、またこの時期に、宗教結社バラ十字会に興味を示した

って知られてゐる。だが、遅くとも一六二九年「規則論」執筆時には、そうした神秘主義的傾向は全て捨てられている。

(35) *Meditations*, A-T. K-1, 44. コリコ理性の有限性の意識に基づく限界の存在論的根拠がある。

(36) たゞを以て、神が無限であることがコリコが「comprehendere」であることが「intelligere」はである。かくして、そのこと自体<sup>44)</sup> 明晰証明を知ること (Réponses aux premières objections, A-T. K-1, 89)°

(37) *Reg.*, W. A-T. X. 372.

(38) *Reg.*, VIII. A-T. X. 398.

(39) 無限 (infini) と無際限 (indefini) との区別はコリコが「Principes», I. 27, を参照のこと。

(40) *Reg.*, VIII. A-T. X. 399-400.

(41) *Reg.*, I. A-T. X. 361.

(42) 普通数学 (Mathesis Universalis) とは、たゞの事物を順序と尺度と二つ角度から量化する統一的な普通学である。数学をモデルとした方法や、数学と同程度の確実性を持つ理性は、いずれもこの学問の形成に不可欠のエレメントである。

(43) 理性「方法」学問の同質性について A. Hannequin, *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la Philosophie*, p. 212 参照。

(44) cf. G. Rodis-Lewis, *Descartes et le rationalisme*, p. 8.

(45) それはヘークマンの日記に明確に記されている (A-T. X. 52)°。

(46) たゞとは、物体落下の法則、角の三等分の問題等。なお、この時代に「音楽提要」がヘークマンに献じられている。

(47) *Cogitations privatae*, A-T. X. 217.

(48) *Disc.*, I. A-T. W. 7 : «j'étais amoureux de la Poésie»

(49) *Cogitationes privatae*, A-T. X. 218. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, I. p. 84.

(50) その夜の一連の夢は「たゞとは風を光は霊的な意味をもち、一篇の詩句はデカルトの生を導く重く重い意味をもつた」 (Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, p. 65)°。

(51) Marcel De Corte, *La dialectique politique de Descartes*, (*Archives de Philosophie* 1937) は「象徴主義をデカルトは生涯捨てなかったと論じるが、筆者はこの論文を詳細に検討する暇がなかった。



- (70) *Principes*, III, 46.  
 (71) *Lecture à Valter*, 22-2-1638, A-T, I, 563-564.  
 (72) *Disc.*, M. A-T, V, 76. 原因は結果を説明 (expliquer) し、結果は原因を証明 (prouver) する。expliquer と prouver との区別は *Disc.* の 137 頁、*Lecture à Morin*, 13-7-1638, A-T, III, 197-198 を参照のこと。  
 (73) *Principes*, III, 44.  
 (74) cf. *Principes*, III, 46 「そこから演繹されるものが実験と完全に合致しさえすれば、今われわれの仕方を自由に想定できよう」

### 第三章 理性の形而上学的側面

#### ——理性と形而上学——

方法や自然学においては理性の在り方は主知主義的であり、理性は全く疑いの余地なき透明な概念であった。では、形而上学においてはどうかであろうか。序章の終わりで少し触れたように、ここでは理性の機能そのものの、より立ち入った存在論的反省が行われる。われわれは、懐疑、コギト、神、循環論、誤謬、感覚の復権というデカルトの形而上学における主要なテーマと理性との関係を考察して理性の形而上学的側面を解明してみよう。そして、そこから彼の形而上学的思想を単純に合理主義と呼ぶことができるかどうかを吟味してみたい。

#### 一、懐疑と理性

懐疑は形而上学の出発点であり、偏見の除去と感覚からの離脱(1)を期して形而上学の必要とする透明な知的世界を用意するものであった。では、デカルトはいかに疑ったか。周知のように、懐疑の鋒刃は感覚的事物と数学の論証(2)とい

う二つの事柄に向けられた。「それらの上に私のすべての古い臆見が支えられていた」<sup>(4)</sup>からである。感覚については、外的感覚のみならず内的感覚も「多くの場合われわれを欺いたことを経験によってわれわれは知っている」<sup>(5)</sup>。たとえば四角い塔を円い塔と見誤まつたり、夢と現実との区別が付けられなかつたりする如く。そして「一度でもわれわれを欺いたことのあるものには決して全幅の信頼を置かないのが賢慮」<sup>(6)</sup>なのである。次に数学の論証については、幾何学の単純な問題についてさえも誤謬推理をする人がいるし、さらに決定的なことには「われわれを創った神は、……われわれが最もよく知っているつもりのことに対してさえも常にわれわれが誤まるようにしている」<sup>(8)</sup>かもしれない。こうしてデカルトは感覚も数学も疑い、最後には悪霊を想定するという、かの誇張的懷疑に至るのである。

さて、われわれの問題は、ここで理性そのものが疑われているか否かということである。感覚的事物の真理が疑われた時、疑われている当のものは感覚や想像の働きであつて、理性のそれではない。「なぜなら、結局われわれが醒めていようと眠つていようと理性の明証性よつてのみものごとを信じるべきだからである」<sup>(9)</sup>。実際、疑わしきを信ずべからずと命じたのは理性にはかならない<sup>(10)</sup>。それゆえここで理性は明らかに疑いの外にあると言ふべきである。だが、数学の論証の真理が疑われた時、理性の働きそのものにも嫌疑がかけられているのではなからうか。というのは、デカルトは幾何学的推論における理性の誤まりの可能性を指摘し、さらには悪霊の狡智の前には、理性の機能そのものが根本的に誤まつているかもしれないと考えられる根拠を挙げているからである。たとえば、われわれは数学的真理を明晰に理解しているつもりだが、「三角形の内角の和は二直角である」ということを真理でないようにすることも神にとっては自由であつた<sup>(11)</sup>。なぜなら「永遠だといわれる数学的真理は神によつて定立され、神に全く依存し」、神の力は無窮にしてわれわれには不可侵のものであつてみれば、神が、われわれには矛盾していると見えるものをも真理と示えることは明らかである。それゆえ、「ある神がいて、私には最も明白と思われながらに「理性の本性が誤まるような本性を私に与えることができた」<sup>(14)</sup>」のであるから、ロディス・レヴィスの言うように「理性の本性そのもの

が、その正常な機能においてこのように疑いを持たれる<sup>(15)</sup>とすべきである。このことは、たとえば「規則論」におけるような真理の主知主義的支柱であった数学的理性の明証性が懐疑という批判によって瓦解し、「省察」におけるようにその支柱そのものの存在論的基礎が形而上学の側から問い直されるに至ったことを意味する。それは、具体的には「省察」第二答弁で、無神論者は数学的真理を知りえても真なる神を知らぬ以上、懐疑から脱しえず、「真にして確実な学問」を持ったことにはならない<sup>(16)</sup>と言われていることから明らかであろう。この言明は、もはや数学的自然科学者デカルトの言明ではなく、形而上学者デカルトのそれである。従って、ここでは理性への主知主義的確信よりも、その確信の形而上学的基礎づけが問題なのである。

だが、そこには困難な問題が横たわっている。というのは、デカルトはまさにその基礎づけの作業そのものにおいて、序章で触れた如く、理性（自然の光）の明証性を不可疑の真理基準として実際に使っているからである。たとえば、神の存在証明の途上で、デカルトは「無からは何もものも生じない」という論理的命題を自然の光によって明白<sup>(17)</sup>りとしている。だが、その光の真理性の存在論的根拠は不問に付されている。「私は疑うためにしか疑わない懐疑論者を真似したのではない<sup>(18)</sup>」とデカルトはここで言うかもしれない。しかし、彼が言うところの悪霊の力を以てすれば、その命題を覆すことは赤子の手を捻るに等しいことであるはずである。それゆえ、デカルトは、一方で理性の機能を根本から疑うという形而上学の立場に立ちながら他方で理性への主知主義的確信を温存するという不徹底な面を残していると思われる。

## 二、コギトと理性

理性の形而上学的基礎づけは、まずコギトの発見においてなされるであろう。デカルトはアルキメデスの点を探すべく懐疑の道を進み、最後には「われ思う故にわれ在り」という命題を必然的な真理として自覚する。なぜなら、私

がみずからを何ものであると考えているその時に私が實際存在しないとすれば、それは不合理だからである。そして、そういう私とは何であるかを尋ね、思惟こそが私から切り離すことができない究極の必要条件の本質であるとする。結局、「私とは蔽密に言えばまさに思惟するもの、つまり精神であり悟性であり理性である」<sup>(19)</sup>。それゆえコギトの発見は私の本質としての理性の形而上学的発見だと言えよう。形而上学的と言ふ理由は、理性の存在があらゆる懐疑を以てしても抗いえないコギトにより存在論的に発見されたからである。これに対して「序説」第五部では、人間本質としての理性の存在が単なる経験的事実として確認されたにすぎない<sup>(22)</sup>。従って、コギトの発見において理性の存在は私の本質として形而上学的に基礎づけられたと言つてよい。

だが、それは理性の存在であつて、その真理性の基礎づけは未だなされていない。周知のように、コギトは神の誠実を援用せずに発見された特権的真理である。この特権ゆえにコギトは「哲学の第一原理」<sup>(23)</sup>と看做された。しかし、この原理は理性に対する優先権を持つ程の特権を有しているであろうか。コギトの発見された状況をもう一度調べ直してみると、それは「三段論法の力」<sup>(24)</sup>によって演繹されたものではなく「精神の単純な直観」<sup>(24)</sup>すなわち「自然の光によって真と看做された」<sup>(25)</sup>ものだと言ふ。換言すれば、自然の光の真理性への確信なしにはコギトの発見に至ることはできない。そうだとするならば、第一原理は、論理的にはコギトよりも自然の光（理性）だといふ不合理なことになるであろう。なぜなら、デカルトはそこで理性が真と示すことが何によってその通りに真だと保証されるかという形而上学的根拠を示していないからである。「規則論」のような主知主義的立場では、直観がそれを保証すると言ふだけで十分であろう。だが、ここではその直観の真理性そのものが根本から問われなければならないのである。

従つて、理性の存在はコギトにより発見されながら、コギトは未だ形而上学的検証を受けていない理性の真理性への確信によって自覚されるという一種の循環がここに潜んでいると思われる。



## 三、神と理性

理性の真理性は最終的に神によって保証されるであろうことは、永遠真理創造説等から十分察せられるところである。そのためには、その神が誠実であることを証明する必要がある。デカルトは神を語るに先立って、欺く神と理性との間に一種のアンチノミーが存在することを象徴的に述べている。欺く神のことを考えると理性の明証性も疑えるが、理性のことを考えるとそれは決して疑えぬと「説得」されてしまう、と。この言明は、理性の問題の難しさを心理的側面からシャープにとらえたものとして注目に値するが、デカルトはこのアンチノミーに永くかかずらうことなくそれを誠実なる神の存在証明によって一挙に切り崩そうとするのである。では、その証明はどのような形でなされたか。周知のように神は私の内なる神の観念の實在的原因として、私の存在を絶えず保存する原因として、そしてその本質の内に存在を必然的に有する完全者として現実に存在すると結論された。この認識に立ってデカルトは神が誠実であるべきことを知るのである。というのは「すべての偽りや欺きのうちには何らかの不完全性があるからである。そしてたとえ欺きうるということは明敏さや力強さの証拠だと見えても、しかしながら欺こうと欲することは疑いもなく弱さや悪意を示すものであり、ゆえにそれは神の内には見出されない」<sup>(29)</sup>。

ここに発見された善なる神は、欺く神や悪霊という仮説を排去し、先述したアンチノミーを無効にする。なぜなら、その神は理性の真理性を完全に保証し、合理主義的認識一般を存在論的基礎づけるからである。というのは、「神は最善にしてあらゆる真理の源であり、われわれを創ったのは神であってみれば、神がわれわれに与えた真偽を区別する力あるいは能力はわれわれがそれをうまく使う場合、決して誤まらず、あるものが真理であることを明証的に示す、ということとは確実である」<sup>(30)</sup>。もしそうでなければ「神は欺瞞者と言われねばならないからである」<sup>(31)</sup>。さらに明晰判明な認識が常に真であるということもまさに神が存在し、完全な存在者であり、われわれの内にあるすべてのものが

神に由来するという理由によってのみ保証される<sup>(32)</sup>のである。それゆえ、一般に「すべての学問の確実性と真理性とはひとり真なる神の認識にのみ依存する<sup>(33)</sup>」と言わなければならない。

しかしながら、この理性の最終的根拠付けにおいても難問が鎌首を擡げてくるのを無視するわけにはいかない。というのは、デカルトは神の存在証明において未だ検証されていない公理や規則を使っているからである。たとえば因果律は「自然の光によって明白なもの<sup>(34)</sup>」だというが、それを今ここで使うことは許されないはずである。なぜなら自然の光は神の誠実<sup>(35)</sup>が証されないうちは疑いの余地があるからである。さらにまた、明晰判明知の恒常的真理性をデカルトは「一般的規則<sup>(35)</sup>」として神の存在証明の中で駆使しているが、その規則は、いましてが引用したように、神の存在に先立っては証明されない<sup>(37)</sup>のである。ここにデカルトの循環は明らかであり、むかしアルノーが表明した疑懼<sup>(38)</sup>の念をわれわれも禁じえない。

結局、われわれは理性と懐疑、コギト、神との関係を吟味して来て、そこに一貫した循環論の鉱脈が埋蔵されていることを見出したことになる。われわれは、ここでデカルトの形而上学の歩みを一応止めて、その鉱脈の全体を発掘しておくなければならない。

#### 四、デカルト的循環

三つの問題を通して析出された循環論は、三者に共通する同じ一つの問を提出していると思われる。それは、理性への主知主義的確信がある条件の下では神の誠実を俟たずとも絶対的に真といえるかという問である。なぜなら、問題の核心は、理性が神の保証を受ける以前に、懐疑を免れ、コギトの発見を動機づけ、公理等の諸規則を基礎づけるに足る明証性ないし真理性を有するか否かに存するからである。

デカルトはこの問に肯定的に答えていると思われる。たとえば神の存在証明に未公認の公理を使ったことに関して

は、「神の存在を証明する諸論拠（たとえば公理）に注意（attention）を払っているがゆえに」公理は誤まらずその証明は有効であるとしている。つまり、公理が十分な注意を以て「明晰判明に理解される限りは」公理はそれ自体として明証的であり、われわれはそういう明証性には不可抗的に同意せざるをえない本性を持っている。<sup>(40)</sup>しかし、実際はわれわれは同じ一つのものに常に精神を引きつけておくことができない本性をも持っている。<sup>(41)</sup>たとえば、前提そのものに注意せずにそこから導出された結論だけを想起（*se souvenir*）することがよくあるが、その場合その導出がいかに明晰判明であったかを想起したつもりでも「神の認識なしには結論が不確定だと考えることができる」。<sup>(42)</sup>すなわち、ある推論が現前の注意ではなく明証性の記憶に頼る場合には、そしてその場合においてのみ神の認識がその記憶を保証するものとしてあらかじめ要請される、とデカルトは考えている。その認識なしには「真なる学問」はありえず、「単なる説得」にすぎないという。<sup>(43)</sup>だが、人が明晰判明に理解するものについて現在十分な注意を払っているという条件の下では、理性の光の教えは、神の誠実を俟たずとも常に真であるといえる。デカルトはこういう仕方循環を回避しているのである。<sup>(45)</sup>

ここに注意という条件は極めて重要である。それは、現前の明証性を保つために不可欠であり、もしその明証性がデカルトの言葉通りに誇張的懷疑を免れているならば、実際循環は消え去るであろう。しかしながら、彼は懷疑は注意を伴った現前の明証性にも及ぶことを示唆する言明を残しており、われわれは些か当惑の感を禁じえない。たとえば「第一省察」に「欺く神は私が2+3という加算をするたびごとに私を誤まらせるようにしたのであるまいか」とある。私の理性が本性的に誤まっているかもしれないぬと想うにいたったのは、まさに2+3=5を私が明晰判明に見ているその時ではなかったか。<sup>(47)</sup>たしかにわれわれは明証性には心理的に同意せざるをえないが、欺く神を考えれば注意した明証性も疑えるはずである。<sup>(48)</sup>それに、無神論者はいくら注意して数学的命題を認識してもそこから真なる学問は出てこない<sup>(49)</sup>とされたのではなかったか。それゆえ、デカルトの抗弁にも拘らず、たとえば注意という条件があっても

神の誠実を知らぬうちは理性の明証性は誤謬の可能性を残し、したがって理性への主知主義的確信はその根拠を失うと言わなければならない。

このように、デカルトの議論を論理的に徹底させればその循環は一層明らかである。しかし、循環のゆえを以てデカルトの合理主義を否定することはできない。なぜなら、それは合理主義の隠れた一面を逆に明らかにしているからである。というのは、デカルト自身は議論を取ってそこまで徹底させずに、一応誇張的懐疑を括弧に入れ理性の注意せる明証性を心理的に不可抗な説得として真と認める立場に立っている。たとえば、コギトは欺く神の仮説を潰滅させる特権の真理として理性の直観によって発見されたが、その直観を支えるものは、論理的必然性よりも懐疑という形而上学的体験に基づく心理的説得<sup>49</sup>であり、この説得は「極めて完全な確実性と全く同じこと」<sup>50</sup>にほかならない。実際、コギトは最も単純でそれ自体で知られる真理<sup>51</sup>であってみれば、デカルトはそれ以上の論理的分析を取ってしなかつたし、またできなかつたのである。さらに、神の存在証明に使われた因果律等の公理が疑いえるか否かについては、デカルトはそこに欺く神を出現させず、公理の明証性を注意する限りだれもが真と説得されざるをえない人間認識の心理的事実として認めるのである。このことは何を意味するか。デカルトは理性への主知主義的確信に形而上学的根拠を与えんとしたが、そこにおける議論は循環という論理的混乱に陥るはずであつた。しかし彼自身は循環を認めず、心理的説得という新たなイデーを導入することによって混乱を救おうとした。このことは、循環という問題が純論理的な枠内では解きえないことをデカルト自らが示したことになる。換言すれば、それはそれまで専ら主知主義的であつたデカルトの理性が、存在論的吟味を受けて同時に心理的要素をあわせ持った形而上学的理性に発展したことを意味する。なぜなら、理性の真理性は形而上学的体験に基づく説得に支えられているからである。このように循環の問題は論理的には行き詰まりながら他方でデカルトの理性の発展を示し、同時に合理主義に潜在する心理的側面を照らしているのである。

## 五、誤謬と理性

人はみな理性を有し、それを与えた神は欺かざる神であることが既に知られている。それゆえ、原理的には理性が誤まることはありえないはずである。ところが、実際には人は多くの誤謬に晒されていることは経験が示すところである。<sup>(52)</sup>人は真偽の判断力を有しながら、なぜ誤まるのか。理性と誤謬との相反をいかに解すべきか。

デカルトは誤謬に存在論的原因と認識論的原因の二つを認めている。人間は「神と無との中間者」<sup>(53)</sup>だとする存在論的見地からすれば、誤謬は有限な人間に本性的に不可避のものであって、別に驚くべき現象ではない。つまり、神が私を創った限りにおいては私の内に誤謬への傾向はありえないが、私が無に与る限りにおいては私は多くのものを欠き、そして誤まるのである。<sup>(53)</sup>結局、「私が誤まるということが起こるのは、神が私に与えた真偽判断の能力が私において無限ではないことからくる」<sup>(53)</sup>のである。それゆえ、私の本性の二元性の自覚に基づく理性の有限性が誤謬の存在論的原因をなすと考えられる。次にデカルトは別の見地から誤謬の認識論的構造を分析している。彼はそこに悟性と意志との競合を認め、意志が悟性の限界を超えて判断する場合、つまり意志が悟性によって表象される明晰判断な事物だけでなくそれ以外の不判断な事物にまで判断を及ぼそうとする場合、人は誤謬を犯す<sup>(54)</sup>と考えている。

さて、こうした誤謬の原因論において、理性と誤謬との矛盾がいかに調停されているか。認識論の見地からすれば、人が理性を上手に使う限り誤謬は可避的である。すなわち「悟性の認識は常に意志の決定に先行すべし」という自然の光の教え<sup>(55)</sup>に従って、明晰に知られていないものについては決して判断を下さぬ<sup>(55)</sup>ようにすればよいのである。理性の実践的導きによって誤謬は事実上避けられるのである。だが、存在論の見地からは、理性と誤謬との本質的調停はなされていないと思われる。というのは、デカルト自身が指摘するように、神は私が決して誤まらないようなものとして創りえたはずであり、たとえより大きな自然の光を私に与える<sup>(57)</sup>とか、あるいは少くとも、不明なものには判断を

下すべからずということ私の記憶の中にすっかり刻みこんでおくことができたはずである。<sup>(58)</sup>この点について、デカルトは一種の弁神論を以て答える。すなわち神は無限にして不可解 (incomprehensible) であるから「神の力の中にはその原因が私の精神の範圍を絶する多くのものがある」ことは当然であり、神の不可測な意図を人間が測ろうとすることがむしろ無謀である。<sup>(59)</sup>そしてまた世界を有機的に考えれば部分部分の不完全性が全体としては宇宙の完全性に寄与しているわけであるから、私が誤まるといふことも神の善き意志には決して反しない。しかし、このデカルトの答えは問題の説明ないし回避にすぎず、理性と誤謬との紛糾を本質的に解決してはいないと思われる。なぜなら、誤謬の存在がな<sup>ぜ</sup>、宇宙の完全性を満たすほど善きものであるかがわれわれには不明であるし、神の不可解性の中に問題を解消することによって問題の合理的説明の道が絶たれているからである。

それゆえ、誤謬は理性使用により實際上、避けることができるが、誤謬と理性との存在論的矛盾は少くとも合理的地平では理論上、解かれていないと言わなければならない。しかし、この認識はデカルトの合理主義について重要な一つの事実をわれわれに教えている。それは、誤謬論において神の不可解性とか神の測り知れない意図という非合理的なイデーが積極的な形で表出され、そのイデーの前に合理的思考の歩みが停止している事実である。このことはデカルトの合理主義が非合理的なものを單純に切り捨てず、逆に大きく認めていることを意味し、たとえば誤謬論ではその最終的説明は結局合理的地平の彼岸にある非合理的イデーの内に求められたのであった。デカルトの理性は誤謬という観点から存在論的吟味を受け、そこで合理性の中に還元できないものの存在を許すという柔軟性を示しているのである。

## 六、感覺的世界の復権と理性

周知のように「第六省察」においては、いわば「現象を救う」方向で、今まで疑われてきた感覺が再吟味され感覺

的世界の復権が目論まれた。それはどういうプロセスをとったであろうか。そして復権された感覚と理性との間にはどういふ関係があるであろうか。

われわれは既に神の誠実を確認しているゆえに、感覚のすべてを疑うべきでなく、われわれが明晰判明に認識するものがすべてその通り神によって創られていると考えられる。<sup>(62)</sup>そこからデカルトはわれわれの感覚を触発するある種の能動的な能力に着目する。その能力はわれわれの自由にならぬゆえ思考の内にはなく、物体的実体の内にあるとせねばならない。<sup>(63)</sup>こうして物体的事物の存在が証明されるわけであるが、それは数学的世界の必然的存在を示しても、必ずしも感覚的世界が見える通りに存在することを示さない。なぜなら、「感覚の知覚は多くの場合極めて不明瞭で混雑している」<sup>(63)</sup>からである。だが、神は人に誤まりを「正すことのできるある能力」を与えているのだから、人は感覚的世界を確実に知る手段を持っていると言える。<sup>(64)</sup>それゆえ、感覚的世界は、その知覚が明晰判明化される限りにおいて真なるものとして存在するのである。

感覚的真理はそうした条件付きで復権するわけだが、その一例として「自然の教え」を再びここで取りあげよう。第一章で既に考えたように、自然の教えは過信されてはならないが、ある種の真理を含むものであった。たとえば、その教えは感覚的知覚をして身体の好・不都合を示すサインを出さしめる。この限りで感覚は明晰判明であって感覚的世界の「極めて確かな準則」たりえるであろうが、実際は感覚は世界を不明瞭にしか表象せず<sup>(65)</sup>多くの場合、誤まりを教える。ところで、デカルトも気付いているようにこのような感覚的自然と合理的要請との間には矛盾が潜在する。すなわち自然がしばしば誤まるという事実と自然は最善なる神の賜物である限り誤まるはずはないという当為とをいかに結びつけるかが問題である。たとえば、ある病人が身体に悪いと分っているものを飲みたがったり食べたがったりする場合はそうである。自然を目的論的に考えるなら、身体が毀れていて自然の秩序に従わないだけであるから神にその責はないと答えることができよう。しかし自然を機械論的に考えるなら、それは「正しく自然の誤謬」<sup>(66)</sup>である。

なげなら感覺を生理学的に分析すれば、その場合自然は飲食が健康のために必要だと教えていることは明らかだからである。結局デカルトは「神の最高の善性にも拘らず、精神と身体との合成体としての人間の自然（本性）は時として誤まらざるをえない<sup>(67)</sup>」と矛盾を認めている。しかし、他方彼はその矛盾を「理性的<sup>(68)</sup>」だと考えている。というのは、自然が身体の健康時につねに誤まるよりも、上記の例のような場合に誤まるほうが、はるかによいからである<sup>(68)</sup>。つまり、自然の誤まりはたしかに、神の善性と理論的に矛盾するが、その不一致は日常的生の次元では許されるのである。「最も普通の場合有益である<sup>(69)</sup>」とか「ほとんど常に<sup>(70)</sup>」という表現が示すように、その次元は一種のプラグマティズムであり、そこでは理論における絶対的確實性よりも生における最高度の蓋然性が問題なのである。感覺的自然は省察だけでなく行為にかかわるゆえに、デカルトは「真理の観想<sup>(71)</sup>」という合理的次元のほか「日常的<sup>(71)</sup>生」というプラグマティックな次元を積極的に提示し、その二元性の中で感覺を復権させて懷疑を全面的に解除し、感覺と理性の問題を解こうとしたのである。

このことは、心身論においてより、明確になってくるであろう。周知のように、デカルトは精神が身体から実在的に区別され前者は後者なしに存在しえる<sup>(72)</sup>と言ったすぐ後で、私は船頭が舟に乗っているような具合に身体の内<sup>(73)</sup>に居を定めているのではなく、身体と共に一なるものを構成する如く身体と密着している、と述べている。むしろ、それは同次元で考える限り全く不合理なことである。なぜなら、人間の精神は心身の区別とその結合という矛盾した事態を同時に考えることができないからである<sup>(74)</sup>。デカルトによれば、その区別は「形而上学的思考<sup>(74)</sup>」の次元における悟性の合理的認識によって理解される<sup>(75)</sup>。だが、その結合は「生や日常的会話<sup>(76)</sup>」の次元における感覺の極めて明晰な認識によって理解される<sup>(76)</sup>。このように、デカルトは二つの次元を明確に分離することによって心身論の矛盾を解消しようとしたのである。

結局、デカルトは感覺の復権にまつわる理性との様々な撞着を解くに際して、合理的な思考の次元だけでなくプラ



グマティックな生の次元をも大幅に認めていることが明らかになった。二つの次元間の関係は依然問題であるにしても、少くともそこからデカルトの理性が単に純合理的であるのではなく、生という経験的、非合理的要素を決して排除していないことが結論されよう。

## 七、理性と形而上学

以上に述べてきたことから何が帰結するであろうか。その点の考察を以てこの章の結論としたい。デカルトの理性は形而上学的反省を受けた結果、それは主知主義の側面のほかに、説得という心理的要素を含み、神の不可解性という非合理を確認し、生という経験的次元をも認めるものであることが明らかになった。つまりデカルトの形而上学は、あらゆる認識を合理化しているのではなく、狭義の合理主義の網の目から漏れる非合理的なるものの存在を重要なものとして認めているのである。では、デカルトの哲学は、ラポルトの言うように理性を超えた宗教を志向する非合理主義<sup>(77)</sup>であろうか。「理性の否認ほど理性にふさわしいものはない」というパスカルの一句がそのままデカルトの立場を決定している<sup>(78)</sup>と言えるであろうか。否、デカルトはパスカルではない。彼はパスカルのようにには理性を否認しておらず、また彼の哲学が最終的に宗教を志向しているという根拠はない。反対にデカルトは形而上学において合理的なるものと非合理的なるものとを無関係に並置しているのではなく、理性によって後者を決定しようとしている。たとえば、公理の自明性への確信は単なる心理的恣意によるのではなく、悟性の明晰判断な認識に裏うちされた説得によるのであった。また、コギトは精神の直観により発見されたが、その直観は非合理的な神秘的直観ではなく、知的直観である。なぜなら、直観とは「悟性の働き」<sup>(79)</sup>にはかなならず、コギトの必然性を看得するのはわれわれの悟性の内なる「大きな明晰さ」<sup>(80)</sup>であるから。さらに、神は不可解であるにしても、少くとも神がそういうものであること自体をわれわれは明晰判断に知解 (intelligere) <sup>(81)</sup>できる。つまり、それを非合理と知るはたらきそのものは合理的なのであ

る。最後に、生の次元を容認したのも、神の誠実という合理的認識を媒介にしてはじめて感覚的真理に対する信頼を取り戻すことができたからである。このようにして、デカルトは非合理的なるものを認めてもそれを放置することなく、理性によって裏うちすることを忘れていない。それゆえ、ゲルールの言う如く「非合理的な要素は理性によって完全に決定」<sup>(82)</sup>されていると、一応認めることができるであろう。

しかし、実際にデカルトはその完全な決定に成功しているであろうか。デカルトの形而上学は理性による秩序立った一元論と言えるであろうか。われわれは非合理的なるものをゲルールが考えているよりも、もっと積極的に解したい。というのは、たとえばたしかに生の次元は理性によって動機付けられているにせよ、それ自体としてはやはり合理的次元とは本質的に異なったものであり、両次元を統一的に理解することはできないからである。それゆえ、非合理的なるものは理性の形式的な決定を受けても、その本質に関しては完全な決定を許さないと思われる。(だからこそ、われわれはそれを非合理と言うのである。) 事実、デカルトは、あれほど合理的に圧縮された形而上学的考察の果てにおいてさえ「人間の生は個別的なものにおいて極めてしばしば誤まらざるをえず、結局われわれの本性の弱さを再認識しなければならぬ」と、<sup>(83)</sup>すこぶる印象的に告白している。それはデカルトの形而上学の限界、つまり生の次元と理性の次元との統一が甚だ難しいことを示している。従って、形而上学におけるデカルトの思想を仮りに合理主義と呼ぶなら、それは狭義の合理主義(たとえば先知主義)に終わらず、心理と論理、生の経験と理性的思考、つまり非合理と合理という二元論的対立を強く意識したものであると言つてよい。

- (1) *Meditations, Synopsis*, A-T, K-1, 9, *Meditationes, Praefatio*, A-T, VII, 12.
- (2) 真理の認識はあらゆるものの純粋高性のためである (Reg., XII, A-T, X, 411)° cf. *Disc.*, W. A-T, VI, 37.
- (3) *Principes*, I, 4 et 5.
- (4) *Meditations*, I, A-T, K-1, 14.
- (5) *Principes*, I, 4.

- (6) *Méditations*, I. A-T. X-1. 14.  
 (7) *Disc.*, W. A-T. VI. 32.  
 (8) *Principes*, I. 5.  
 (9) *Disc.*, W. A-T. VI. 39.  
 (10) *Méditations*, I. A-T. K-1. 14.  
 (11) *Lettre au P. Mesland*, 2-5-1644. A-T. N. 118.  
 (12) *Lettre à Mersenne*, 15-4-1630. A-T. I. 145.  
 (13) *Lettre au P. Mesland*, 2-5-1644. A-T. N. 118.  
 (14) *Méditations*, III. A-T. K-1. 28.  
 (15) G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, p. 232.  
 (16) *Secondes Réponses*, A-T. K-1. 111. cf. *Sixièmes Réponses*, *ibid.*, 230.  
 (17) *Principes*, I. 18. その命題は永続真題なので「*ibid.*, I. 49)°  
 (18) *Disc.*, III. A-T. VI. 29.  
 (19) cf. *Principes*, I. 7.  
 (20) cf. *Méditations*, II. A-T. K-1. 21. 「私が考えを止めることは同時に私は存在することも止めるであらう。」  
 (21) *ibid.*,  
 (22) この語は「第一章」の終りに既に述べられた。「哲学研究」第五百三十三号二七八頁以下参照。  
 (23) *Disc.*, W. A-T. VI. 32.  
 (24) *Secondes Réponses*, A-T. K-1. 110. A-T. VI. 140.  
 (25) *Méditations*, III. A-T. K. 30.  
 (26) cf. *Lettre à Mersenne*, 15-4-1630. A-T. I. 145 et 6-5-1630. A-T. I. 149-150.  
 (27) *Méditations*, III. A-T. K-1. 28.  
 (28) 理性の心理的側面は、この章の重要な結論とならねばならぬ。

- (29) *Méditations*, W. A-T. K-1. 43. この「デカルトは」トマス・アクィナスの伝統に従って、神の善性は、神の完全性という概念に必然的に含まれるべきである。cf. Thomas Aquinas, *Sum. Theo.* Q. 6. a. 3. corpus.
- (30) *Principes*, N. 206.
- (31) *Principes*, I. 30.
- (32) *Disc.*, W. A-T. VI. 38.
- (33) *Méditations*, V. A-T. K-1. 56.
- (34) *Méditations*, III. A-T. K-1. 32.
- (35) *ibid.*, 27. et *Disc.*, W. A-T. VI. 33.
- (36) *さまざまな Méditations*, III. A-T. K-1, 33, 36, etc.
- (37) この規則は「第四番條以前には証明されなかつた」(*Méditations*, Synopsis, A-T. K-1. 10)°
- (38) *Quatrièmes Objections*, A-T. K-1. 166.
- (39) *Quatrièmes Réponses*, A-T. K-1. 190. cf. *Ent. avec. Burman*, A-T. V. 148.
- (40) *Lettre à Regius*, 24-5-1640. A-T. III. 64.
- (41) *Méditations*, V. A-T. K-1. 55.
- (42) *Lettre à Regius*, 24-5-1640. A-T. III. 64. cf. *Principes*, I. 13. 「演繹のもとになった前提に注目するかぎり精神は「このこと(公理)」が真であることを確信する。しかし「精神は絶えずそれらに注目していることはできないから、果して自分が最も明証的に思えることにおいては、思い違いをするような性質に造られているのではないかどうか未だ知らない」ということを後で想い出すとき、このようなことについて疑うことも当然であり、自分を創造したものを確認する前には「いかなる確実な知識も持ち得ないことがわかるのである。」
- (43) *Lettre à Regius*, *ibid.*
- (44) 「明晰」(clair) という言葉の定義の中に現前の注意という要素がすべて含まれる (Principes, I. 45)°
- (45) シルソンは「デカルトの弁明をそのまま受けとって「明証性の普遍性は、その普遍的な形において神の存在を知る以前、すでに真である。それゆえ、この点では循環はない」として (E. Gilson, *Commentaire*, p. 360)°。しかし「われわれにと



- (68) *ibid.*, 71.  
 (69) *ibid.*, 70.  
 (70) *ibid.*, 71.  
 (71) *Principes*, I. 3. この二の真理の観想と実生活との区別が明確なものをいう。cf. *Méditations*, I-A-T, K-1, 17.  
 (72) *Méditations*, VI. A-T, K-1. 62.  
 (73) *ibid.*, 64.  
 (74) *Lettre à Elisabeth*, 28-6-1643. A-T, III. 693.  
 (75) *ibid.* cf. *Méditations*, A-T, K-1. 62.  
 (76) *Lettre à Elisabeth*, 28-6-1643, A-T, III. 691.  
 (77) J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 297.  
 (78) *ibid.*, p. 473. cf. Pascal, *Pensées*, éd. Br. 272.  
 (79) *Reg.*, III. A-T, X. 368.  
 (80) *Méditations*, N. A-T, K-1, 47.  
 (81) *Principes*, I. 19.  
 (82) M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre d's raisons*, III. p. 293. ゲルーは、この点にデカルトの合理主義の本質があると  
 いう。  
 (83) *Méditations*, VI. A-T, K. 71. sub finem.

(未完)

(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 (II)**

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

*par* Hiroaki Yamada

À partir du deuxième chapitre, nous avons examiné les rôles de la raison dans la méthode, la physique, la métaphysique, la morale et la foi. Car la raison doit avoir une relation étroite avec la pensée cartésienne.

Dans le deuxième chapitre, nous avons remarqué le caractère intellectuel de la raison dans la méthodologie et la physique de Descartes. Par exemple, les quatre préceptes de la méthode, précisés dans le *Discours de la Méthode*, sont basés sur l'idée de l'évidence de la raison et sur celle de bien couduire la raison. Autrement dit, la raison domine la méthode cartésienne. La possibilité indéfinie de son expansion nous fait croire que tout est intelligible, en droit, avec cette méthode. Dans la physique, l'aspect mathématique de la raison est souligné. C'est cette raison qui permet à Descartes de rejeter la physique d'Aristote, de mathématiser la physique et ainsi de construire effectivement la physique mécanique. De plus, il tente de rationaliser toutes les sciences, suivant le modèle des mathématiques sous le nom du *Mathesis Universalis*. Donc, il est incontestable que la pensée cartésienne dans la méthode et dans la physique, avec la croyance intellectuelle à la raison, est orientée vers ce qu'on appelle le rationalisme.

Mais, dans la métaphysique, qui est notre sujet dans le troisième chapitre, le fonctionnement de la raison elle-même est mis en cause pour trouver son fondement métaphysique. Par conséquent, nous y avons trouvé au moins trois problèmes qui sont inexplicables dans un cadre purement intellectuel, c'est-à-dire, le cercle, l'incompréhensibilité de Dieu et la sphère de la vie. Car ils contiennent des éléments psychologiques, pragmatiques et irrationnels. Donc, la pensée métaphysique, qui est en principe rationnelle, admet d'autres éléments qu'on ne peut pas réduire à la raison. Descartes a essayé de les déterminer par la raison, mais malgré cet effort, la dualité essentielle entre le rationnel et l'irrationnel reste toujours dans la métaphysique. (À Suivre)