

《デカルトにおける人間の自覚》

小 林 恭

(一) 懐 疑

デカルトが、一切の事を疑うという徹底的懐疑 (de omnibus dubitandum est) を推進していったのは、疑わんとして疑い得ざる確実な真理に到達するためであった。彼は「真理は存在の中に存し、誤りはひとえに非存在に存する La Vérité consiste en l'être, et la fausseté en non-être seulement. (1649年4月23日)」と言っているが、彼の懐疑は先ず、我々が存在すると考えているものが果して存在するの否か、とすることに向ったのである。「ここでは特に存在するものについて、それが果して存在するの否かが問題である。Hic praecipue de re existente agitur, en ea sit. (ビュルマンとの対話 V146)」第二省察において炉ばたに座しているデカルトは、もはや科学者としてのデカルトではない。彼の懐疑は、火は如何にして燃えるか、眼前にある一片の紙は何から構成されているか、自分の手足は如何にして動くのかということに向かうのではない。その様な科学者としての興味の上に立った疑いではなく、目前の紙片、自分の手足が果して存在するの否かという懐疑なのである。彼がここでめざしたものは、要するに不可疑の存在論的真理であった。

ところでデカルトは、真理をさしあたって如何なる所で問題にしようと考えていたかと言えば、彼にとって真偽が問題になるのは、あくまで肯定否定を含む判断のうちにおいてである。我々はデカルトの判断についての考えを見ておかねばならない。彼によれば、判断は二つの要素から成立する。一つは単純本質の複合態であり、もう一つは、その複合態が現実存在する事実の表現であるという信念である。デカルトは、『規則論』においては、上述の判断の第二要素、即ち事実的存在の肯定そのものをも、なお単純本質の一つに数えている。「存在」*existentia* は一つの単純本質であるのみならず、その否定である「無」*nihil* も又単純本質として直観される。『規則論』のこの立場では、存在の肯定否定はそれ自身単純本質として客観化され、判断は悟性の直観の対象として諸々の本質の結合に外ならない。要するに『規則論』の立場では、判断の一要素である *existentia* の定立は、結局 *essentia* の平面に解消されてしまうのであり徹底した主知主義をあらわしていると言えよう。しかるに『省察』においては、も早や判断は単に悟性による本質直観だけでは成立しない。意志による肯定否定がそれに加わって成り立つものと考えられている。*existentia* への関係は、悟性によってではなく意志によって定立されるものであり、従って *esse-*

(注) デカルトからの引用は、アダン、タヌリ版全集の巻数と頁数による表記である。

ntia に対して existentia が積極性を持つことになるのである。そして真と偽とは、悟性と意志との二者がかかわりあう場での出来事として問題にされている。

さて懐疑に戻ろう。第一省察の叙述によれば、懐疑は二段の階梯を踏んで遂行される。第一段階においては、感覚や想像の如き感性知一般に関して、第二段階においては、数学的認識がその代表であるような理性知一般に関してである。先ず第一段階では、感覚的判断や想像的判断に於て、意志による existentia の定立が停止され、一先ず純粹な本質的真理の場がひらかれる。夢の仮説を通じて、醒めていても眠っていてもひとしく真である数学的真理の場がひらかれるのである。次に、この様なアイデアの本質そのものの存在性までも懐疑の中に投げられる。これをデカルトは「あらゆることをなし得る神」Dien qui peut tout 即ち私が $2 + 3 = 5$ と判断するたびごとに私が誤るようにしむけたかもしれぬ「欺く神」を想定することによって遂行した。神がそのような欺瞞的であるという想定は、神の存在そのものをも疑わしくする。神に欺瞞的という規定を与えることが、最高完全であるはずの神の存在を危くするのである。デカルトはもちまへの慎重な宗教的配慮によって、神の存在を正面から懐疑の対象にするとは表明していないけれど、「総てが不確実であると信じるくらいなら、いっそのことそれ程までに有能な神がある事を否定しようとする人々もおそらく幾らかはあるであろう。しかし彼等には逆らわないでおこう。そしてここで神について言われている事は総て作り話であるとしよう。」(VII 21) という記述は、言葉遣いこそ婉曲であるが、その物柔らかな表現のあやを取り去ってみれば、それは神への懐疑に外ならない。ここに至って懐疑は最も普遍的となり、文字通り「一切のものについて」の懐疑となる。一切の事物、感覚的对象、純粹数学の対象のみならず神の存在さえもが懐疑の深淵に投げ込まれた。「がある」existentia の定立だけでなく、「である」essentia の措定も懐疑の対象であり、その意味で懐疑は「ある」一般に関わるもの、「ある」一般への全面的懐疑なのである。その故にデカルトの懐疑は所詮、或るものを有るものたらしめる「有そのものの原因」causa ipsius esse (V 156) にまでゆき着かずには止まぬ性格のものであった。デカルトの懐疑は、よく方法的懐疑と呼ばれる。しかし彼はけっして、疑っているような見せかけ、擬態を示したのではない。第五答弁において彼は、ガッサンディの懐疑は真剣さを欠いていると非難し、自分の懐疑がすこぶる「本気」であることを強調している。(VII 350) 彼の懐疑は単に言葉の上のものではない。疑う者自身の「存在」までもが疑いの中に追いつめられた実存的懐疑だと言えるのである。「あたかも渦巻く深淵の中へ不意に落ち込んだように私は狼狽して、底に足をつける事も泳いで水面へ脱出する事も出来ない。」(VII 24) という体験を彼は経ている。天地万物、疑う者自身の存在をも含めて懐疑そのものに化したのであった。多くの解釈者は、デカルトの懐疑からコギトへの進路に問題はなく、コギトの内容に関してのみ問題が残っていると考え、懐疑をすでに済んでしまった過去の出来事として扱い、自ら深く懐疑の内的過程そのものに身を投じようとはしない。だが、この様な安易な態度こそデカルトがせつに抗弁を加えたところなのである。彼は読者に次のように要請している。懐疑を主題にした第一省察のみに「幾月も或は少くとも数週間は、それ以外の

所に進みゆくに先立って、そこに取り扱われている事を考察するのに専心して欲しい」(VII 130)と。そうして、疑う者も疑われる対象も、打って一丸の疑いと化し、もはや内も外もなく一切が懐疑そのものとなるまで身をもって懐疑を実践する事が必要不可欠なのである。彼がこの徹底的懐疑に着手するに当って、あらゆる気づかいから心が解き放たれて落ちついた閑暇に恵まれた時を選んで唯一人閉じこもって遂行したのもその故である。しかし、懐疑するとはいったい具体的にはどのようにする事なのか。それを行なったデカルトの具体的方法は、次の記述からうかがわれるであろう。「今私は目を閉じ耳をふさぎあらゆる感覚を退けよう。さらに物体的事物の像をもことごとく私の意識から抹殺するか、それは殆んど不可能なことであるから、少くともそれらの像を空虚で偽なるものとして無視することにしよう。」(VII 34) こうしてあらゆるものを意識から排除して行く操作、次々と意識に浮んで来るものに取りあわず無視してゆく操作、これがデカルトの行なった懐疑の具体的有様であった。あたかも、懐疑という剣を風車の如く振りまわし、意識に浮ぶ一切を拒絶するのである。これすなわち、判断意志の自己否定を行ずることなのである。

(二) 自 覚

さて以上のようにして、ありとあらゆるものことごとくが懐疑と化した極みにおいて、懐疑はコギト・エルゴ・スムという自己確証へと転じた。何ゆえか。一切の事物を疑いさらに疑って、天にも地にも何物も存在せず、自分さえ存在せず、如何なる真実なものも確実なものも存在しないとしても、少くともこの様に疑いつつあるこの「われ」は何ものか (aliquid) でなければならぬし、邪悪なる霊の如きがあって常に我々を欺むいて、偽なるものを真なるものと信じ込ませているにもせよ、この様に思惟しつつある私が「無」 nihil でないという事は真実にして確実である。ゆえに「私はある、私は存在する。」 ego sum. ego existo. (VII 25) 一般の哲学史の通念によれば、ここでデカルトが疑い得ぬ確実な存在に到達した、と解されている。コギト・エルゴ・スムが論証的に樹立されたものではなく直証によるものという点には、今日ほぼ何人も異存はないとしても、コギト・エルゴ・スムの立言と共に定立される「われ」をめぐる多種多様な解釈が対立していることは周知の事実である。ドイツ風イデアリズムの影響をうけ、デカルトを専ら科学論、方法論的な興味から見る論者は「われ」の内容として認識の主体を考え、コギトをカントの Ich denke に引きよせて解釈する。一方、実存哲学の影響をうけ、人間デカルトという点を重んずる者は、コギトの主体として具体的、固体的な人間存在を考える。その他コギトの内容に関して各人各様とも言える程多くの説が提出されているのである。しかしここで気になるのは、論者の殆んどが、コギトにおいてデカルトが一先ず疑い得ざる確実性に到達したものと解し、その時点で確立された ego のみを切り離して取り沙汰しているということである。そしてその上で、第一原理なるコギト・エルゴ・スム以後のデカルトの論の進め方に種々の不都合を見出して戸惑

いを感じていると見えるのである。デカルト在世当時から既に問題となった、所謂「デカルトの循環」の問題はその典型である。しかし、私の見るところでは、コギト確立の時点のみを切り離し、そこで立ち止めることは本来不可能と思われるのである。第二答弁におけるデカルトの次の言葉も、この事を保証するであろう。「私の省察の著作全体を見澄まし (intueor), と同時にその一つ一つの分節を識知するという、全き成果が私の省察から摺み取られる為には、その二つが同時になされなければならぬと考えます。」(VII 159) 又、第五答弁でいわく、「私の考えるところでは、夫々の事柄の証明には、これに先行するところの総てのものが関わりをもつと共に、後続するところのもの大部分が関わりをもつという連関があり……私の書いたところの全体を考慮にお入れにならぬかぎり」(VII 379) 忠実に理解することは出来ない。加わうに、第一省察から第六省察に至るまで懐疑は晴らされることなく背景としてつきまとっている。これらのことからしても、『省察』の叙述を、确实なる第一原理コギトからの一方向き推理として考えることは不適當と言えよう。

この故に、徹底的懐疑が自己確証へと転じた契機として本来、神の確証が働いていたと我々が解することも許されるであろう。この転換の消息は、さしあたって以下の様に説明される。デカルトの判断論によれば、意志と悟性との関係は、「無限」l'infini と「無際限」l'indefini (畢竟有限) との関係である。悟性が知覚する対象は有限、たかだか無際限であるにもかかわらず、一方意志は肯定し否定する能力として一挙に「無限」に関わるのである。誤謬の原因は、意志の濫用、つまり有限なる悟性の認識範囲を越えて無限の意志が肯定否定をくだすことにあり、それを脱却する途は意志の自己抑制であり即ち懐疑なのである。彼において、無限なる意志の肯定否定は絶対的なものであるから、懐疑は意志の働きとして絶対性をもった自己否定に外ならぬ。従って、疑うわれの存在が疑い得ぬものとして定立されたということは、判断意志の自己否定を通じての自己肯定であった。悟性の有限性を越えて真の無限性を宿せる純化された意志的自己の定立なのである。そして、その意志が宿せる無限性の観念こそが、デカルトにとっては神の観念にほかならなかったのである。

さて抽象的な言葉で言えば上述の如くなるが、果してこれがもっと具体的にはどういう事柄をあらわしているのかというと、そう単純にはゆかぬ。まず、意志と悟性との二つのものが相覆わず、無限なる意志が有限なる悟性の範囲を越えて進まぬよう自己抑制するというようなイメージは、不自然であろうし、それだけに終っては単なるイメージのもて遊びでしかない。意志と悟性との二者が必ずしも相覆ぬと言われているけれど、実には意志と悟性とが別ものとして考えられていると解すべきではないのである。デカルトがしばしば主張するところによれば、本来精神は単一不可分である。1641年5月付レギウスへの手紙の中に次のような貴重な言及が見られる。意志と悟性との差は「ただ同一実体の能動と受動として tantum ut actio et passio eiusdem substantiae」区別されるにすぎない。「悟性の働きは適切に言えば精神の受動であり、意志の働きは精神の能動である。しかし我々は何かを理解することなく同時に意志することは出来ないし、何

かを意志することなしに同時に殆んど何も理解は出来ないのであるから、我々はそれらにおいて能動と受動とを殆んど区別出来ないのである。Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio eius actio; sed quia nihil vnquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intelligimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus.」悟性のみが働く時、或いは意志のみが働く時を、それぞれ切り離してそれとして取り出すことは出来ないのである。無限と有限、意志と悟性、能動と受動、これらは夫々区別出来ぬものであり、無限意志の定立は同時に有限悟性と相即しているのである。この相即の自覚こそが、コギト・エルゴ・スムにおいて成立したと考えられねばならぬ。無限と有限、能動と受動、かくの如く矛盾する二つの契機を孕んだ自覚、それがコギト・エルゴ・スムに外ならないのである。そしてその自覚成立には、後に述べる様に神の確証が機縁となっている。そして能動と受動との矛盾する二つの契機を含んだ働きそのもの、それがデカルトにおける思惟 (pensée) である。だからこそ、それは同時に懷疑し、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲さず、更に想像し、感覚するところのものである (省察第二) と言われているのである。そのことによって、デカルトの思惟が不純になったのではない。しばしば見られる次の様な解釈、懷疑によって感覚、想像力などの作用を順々に切り離し純粋な精神へと高まりゆき、その頂点において純粋精神として ego の存在を自覚し、再び下降しつつ想像力、感覚等の作用を回復していったという解釈に我々は従う訳にはゆかない。そのように間のびしたプロセスを踏んでいるのではない。意志、悟性、想像力、感覚、これらをすべて含んだ言わば厚みのある働きのまま、無限であると同時に有限であるところの働きそのものとして思惟が自覚されているのである。但し、その自覚の根源は、無限の側、即ち神の側にあった。この神は、決して对象的に考えられたものではない。デカルトは、有限なる自己の根底に自己を成立させる基磐として神を主体的に自覚したのである。この神の確証こそが、彼の『省察』全体の要となっていることを見落してはならない。コギトによって確立された「われ」は、時として指摘されるように、より根源的実在的根拠からそれとも知らずに切り離されそれだけで直接に定立された主体的自己ではない。無限なる神の確証によって、有限であるまま同時に、ある意味で無限にあずかる者として自覚された自己なのである。『ビュルマンとの対話』にて曰く、「著者は、自分の不完全性を神の完全性によって認識したのです。この事をあからさまにしなかったにしても、暗黙のうちにしていたのです。……暗黙のうちには、いつでも神とその完全性の認識が、私たちと私たちの不完全性の認識に先立っていなければならないのです。」(V153) 六つの省察が、一方向きの推論でない事はここに明らかである。六つの省察全体が、一つの自覚として一挙に成立したものと考えられるのである。あたかも閉じた一本の扇を展らくように、一つの自覚を平面的に展開し、そこに含まれていた契機を並べて見せたのが『省察』のあの様な叙述となったとみるべきである。その故に、第二省察におけるコギトのみを切り離して、総てがそこから演繹される第一原理と見なす訳にはゆかない。もし、コギトを第一原理と呼ぶならば、その中に既に六つの省察全体が含まれているという限りにおいてのみ、そう呼ぶこと

が可能と言えよう。対話篇『真理の探究』において、「疑いつつある自己は存在する」という事を確信したポリアンドルをして、デカルトは次の様に語らしめている。「この原理は極めて美のりの多いものと思われまじ、且つ極めて多くの事柄が同時に現われて来ます (totque simul res mihi offeruntur) ので、それらを順序だてて述べるには大変苦勞しなければならぬと思います。」(X 518) そしてこの時ポリアンドルは、精神に極めて大きな光が点じられ多くの闇が即座にはらわれたと言っている。これらの事からしても、徹底的懷疑から肯定に転じた最初の瞬間において既に神の確証があり、その時の自覚の中に既に六つの省察全体が含まれていたと見ることは可能であろう。又、方法序説の中の次の言葉もそれを裏付ける一つの根拠と見なし得よう。「私は一般にこの世界にあるもの、あり得るもの総ての諸原理、即ち諸々の第一原因を発見しようとしてとめた。但し、そのためには、世界を創った神のみを眼中においた。」(第六部) 又、『真理の探究』の中で、「この普遍的懷疑を確固不動の点として、そこから神の認識、君自身の認識、最後に自然の中にある総ての事物の認識をもたらそうと思う。」(X 515) と言われていることからしても、懷疑を原点として、その懷疑が突破されて肯定に転じた時、神、自己、世界が同時相即的に確証されるものと考え得る。確固不動の第一原理なるものをあえて取り出すとすれば、それは懷疑であり懷疑の否定性そのものなのである。その故に『真理の探究』において、*cogito ergo sum* に先立って *dubito ergo sum* が懷疑から直接立言されているのである。ところで、第一省察から第六省察にかけて、なる程六日という時の流れが設定してある。しかしそこに流れている時間は実際の歴史的時間ではないのではなかろうか。一日一章、計六日というスタイルで書き進められている点などから、アダムは『創世記』との類似を考察した。(XII 308) もっとも六日というのは偶然の一致かも知れない。しかしデカルトが『創世記』について述べた言葉、「あの創造の物語は比喩的なものであり……その際に創造は六日に分けられたように取りあげるべきではなく、ただそれは私たちの把握のし方に合わせてその様に分けられたと言わねばなりません。」(V 169) という指摘は、そのまま彼の『省察』に当てはめても良いと思われる。もっとも、彼が若い頃から『創世記』の解釈に大きな関心を示しており、自分の自然学との調停に苦心しつづけたことを考慮すれば、自然学の基礎付けとして自分の第一哲学を書くにあたり、『創世記』を意識していたという事もあり得ぬことではなかろう。

(三) 神

一応、デカルトの自覚において神の契機がもつ重要さがこれで確認されたが、次に神の確証のあり方について考察をすすめる。自覚成立の場が如何なるものであるかを考えてみよう。彼において神の確証は、無限にして完全なる神の觀念の発見という形で起きている。神が、デカルトの叙述の随所で「無限なる存在 *ens infinitum*」或いは「最高完全なる存在 *ens summe perfectum*」という表現によって専ら呼ばれていることは、彼の著作を一読すればただちに気付かれる。しかし、

完全性という概念については彼自身が直接に説明した叙述が見あたらずゆえに、完全性と無限性との関係については疑問も提出されるのであるが、ここでは一応多くの解釈者に従って、デカルトにおける完全性と無限性との相覆を認めておく。(cf. 哲学雑誌 714 号、デカルトの神、所雄章) さて、神が無限と言われるのは如何なる意味においてであろうか。デカルトは無際限と無限とを厳しく区別している。無際限ならざる真の無限は、現実にとどのようなものであるのかが問題である。しかし真の無限の観念を実際に形成することは、我々にとって、ひいては一般に人間の思考様式にとって極めて困難なのであり、しかもひとえにこの一事に上に、デカルトの自覚と彼の哲学が成立していると考えられるのである。

デカルトは言う。「無限なるものはそれが無限である限り、如何なる意味においても我々には理解 *comprehendere* (*comprendre*) されぬ。」(1640年12月31日メルセンヌ宛) 彼によれば、理解する *comprendre* とは「我々の悟性によって包括 *embrasser* し、謂わば限定 *limiter* すること」(IX 42) である。理解するという事は限定を意味するがゆえに、有限である我々にとって無限は理解されないのである。この様に、神の属性は包括的に理解出来ぬと言われるばかりでなく、他の個所では神の属性は「想像 *imaginari* (*imaginer*) されぬ」(V 154) 又、「概念的理解 *concipere* (*concevoir*) されぬ」(V 154) とも言われている。「想像する」とは、第六省の説明によれば、精神の眼に現前するものの如く直観すること、結局「表象する *reprenter*」ことである。一方「概念的理解する」とは、デカルトの用法から解釈すれば(哲学原理 I § 52, etc.) 想像が物的形相を表象することであるに対し、これは知的形相としての概念を用いて思考すること、即ち概念表象を用いての論理的理解である。以上の精神の働き (*imaginer*, *concevoir*, *comprendre*) のいづれによっても「無限なるもの」は認識出来ないのである。ところで或る手紙の中では次の様に言われている。「無限の観念は、あらゆる存在を含み *comprenant tout l'être* ものごとにおけるあらゆる真なるものを含んでいる。」(1649年4月23日クレルスリェ宛)

では無限なるものが既述の如く不可知であると言われたのは、無限の観念に含まれているあらゆる存在を、謂わば外延的に尽し得ないという意味においてであろうか。そうではない。外延的に尽し得ぬと言われるのは、むしろ「無際限」*l'indefini* の方にあてはまるべきものである。デカルト的意味での「無限」は、どこまで進んでも限界がないというような、有限の否定としてのネガティブなものではない。それは積極的な一としての無限、内に無限の多を包括しつつもなお単一不可分なる絶対的一そのものなのである。(cf. VII 49, VII 137) 「最も完全なる存在」である神は、かくの如きものであった。こうした絶対に不可分な「一」を我々は概念すべくもない。それを敢えて表象なり概念なりせんとするや、絶対的一性は毀たれ、謂わば分割された一部分が把握されることによって、その不可分性は失われ同時に無限性は取り逃がされてしまうのである。(cf. ビュルマンとの対話 V 154, 第一答弁 VII 113) 神の不知性が言われるのは、その意味においてである。ところが或る手紙(1641年1月27日メルセンヌ宛)の中でデカルトは次の様なことを言っている。神の中に含まれているものを、言葉で規定 (*verbis complecti*) は出来ぬけれど、言

葉で表明 (verbis exprimere) は出来、又精神によって理解 (mente comprehendere) は出来ぬけれど、精神によって触れる (mente attingere) ことは出来る、従って神は不可表現的にして不可解的である (Deus est Ineffabilis et Incomprehensibilis) けれど、或る意味では神はこのうえなく可認的にして可表現的なのである (Deus est maxime Cognoscibilis et Effabilis) と。何物もそれから引き去る事も出来ず、何物もそれにつけ加えることも出来ないところの無限にして一なる存在、我々はそれに精神によって触れ、神の観念を「全体として同時に *tota simul*」(VII 371) 形成することが出来るのである。否、形成すると言うより、その観念に気付くと言うべきなのである。無限なる神の観念は、「私の思惟に依存した何か虚構されたもの」(IX-1 54) ではない。かと言って、外から受け取ったものでもない。デカルトの表現によれば「不意に私にやってきたのではない。」(IX-1 40) 内とか外とかの区別以前のところにもともと有ったのである。これが、神の観念は生具であると言われる事の意味である。我々はその観念を謂わば「精神の宝庫 *le trésor de l'esprit*」から取り出してくると言われているが、それは潜在的に存在していたものが現実化してくるという意味に解されてはならない。真に無限完全なる存在の観念は、本体論的結合の故に、現実存在と切り離し得ぬからである。無限の観念は、本来あらわに現成しているにもかかわらず、我々の方でそれに気付かぬだけなのである。その由縁は、我々の精神が先入見によって曇らされ、感覚的像にとらわれているから (IX-1 54) に外ならない。我々は、無限の存在を本来認識してはいるのである。有限存在の認識に先立って、先ず無限の存在を認識しその限定として有限の存在を認識しているのであるにもかかわらず、我々はそれを見落しているのである。今日の実存哲学の言葉を用いるなら「忘却している」と言ってもよからう。(C'est l'être infini que je conçois;.....afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion général de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. 1649年4月23日クレルスリュ宛) デカルトにおける神の確証とは、この忘却していた無限の観念に気が付いたという事実以外の何ものでもない。ひと度これに気付いて見れば、これ程明晰判明なものはない。Deus est maxime Cognoscibilis なのである。「私が神について持っている観念は、私の内にある一切の観念の中で最も真なるものであり、最も明晰判明なものである」(第三省察) と言われる。しかし一方、この観念に初めて気付く事は難事に属する。ある手紙 (1641年8月) では、「私の省察を千度読んでも気が付かないかも知れぬ」と、その困難さを認めている。彼自身が初めてこの神の観念を発見したのは、ほかならぬ懷疑を通じてであった。気付いて見れば極めて明晰判明な観念ではあるが、初めてそれに覚するには、一切の先入見を捨て果てて感覚的像を徹底的に退けてゆくという懷疑の過程を彼は経なければならなかったのである。言いかえれば、日常において受動能動の成層をくりひろげつつ展開している思惟の働きそのもののうちに「無限の観念」が現成しているということ、この事をはっきり自覚するためには、ひとたびは徹底的自己否定という形で無限意志そのものを体現してみることが、機縁として必要だったのである。こうして確証された神は外面的な超越神ではない。自己の謂わば内裡において証された神である。神の観念は、

有限で不完全な我れにおいて、その思惟の働きに即して自覚される。神と自己とは、完全者と不完全者、無限者と有限者として、思惟の働きにおいて動的に結合しているのである。この自覚的働きを別にして神の観念は何処にもない。神の観念は、何か思惟に現れてくる対象的なものではなく、人間の思惟の自覚的運動そのものに外ならないのである。そこでは主観と客観はあくまで一つでありながら内に反省の契機が含まれている。デカルトの哲学に於て観念という語の用法が一義的に安定していず、ある時は *modus cogitandi* (思惟の様態) として主体の働きそのものと言われ、又ある時は感覚的な像や概念の如き対象的なものとも言われる。しかしこれは自覚的思惟の働きの中に含まれている二つの契機と見られなければならない。自覚的規定に裏うちされている時には、像も観念であり概念も観念であり得る。しかし、観念は常に像であり概念であるかという、逆は必ずしも成立しない。神の観念——内に多を蔵しつつあくまで不可分なる絶対的一であるような無限の観念——とは、対象面に自己を投じつつ自己同一を保ち、反省するものと反省されるものが二にして一であるような思惟の働きそのものなのである。具体的にそれが自覚の場において実現する。コギトの自覚においては、だから反省的コギト、非反省的コギト等の区別をいれる事は出来ない。「思惟が我々のうちにおいてあるまさに同じその瞬間に、その思惟が意識されぬと言うことはあり得ない。」(第四答弁 VII 246)と言われ『ビュルマンとの対話』(V 145)にては、思惟と思惟についての反省とが同時一体であると言われているのは、その事実をさしている。第二省察の末部では「私は見る」と「私は見ると思惟する」とを「も早や私は区別しない *jam non distinguo* (*Je ne distingue plus*)」と言われているが、この場合、*Je pense voir* は漠然と「見ると思う」と言うような主観的な意味ではない。見るという働きが、直観と反省とが一つであるような自覚の場で成立しているという表明に外ならぬのである。

このような自覚に於て、無限の観念が持つ反省的对象面の契機だけが取りあげられる時、その観念はそこに向かって永遠に努力がなされるべき理念(*Idee*)として可能的自己の性格を持つ。と同時に一方、その働きがそのまま無限の観念自身に外ならぬという契機をとれば、自己の働きは直下に神の働きなのである。したがって自覚的思惟は、その両者が動的に一体となって往相還相が相即した働きである。デカルトが哲学を一本の樹にたとえ人間的知恵の壮大なる完成を前方に見ていたことは有名である。これを往相面と言うならば、一方彼には「私にも早や何かを学び度いという執着は持たず……私の精神は自分の出会う真理を繪て思いのままにつかひこなしており、ほかに求むべき真理があろうなどは決して思わない。」(X 501)という還相面があることを見落としてはならぬ。且つ又、この両面は相即しており、どちらか一方を落としてはデカルトの精神は見失われてしまうのである。これは、東洋の言葉では「修証一等」という表現であらわされるような事柄であろう。デカルトの自覚はかくの如き場で成立しているのである。この自覚の場に於て、科学者デカルトとキリスト教徒デカルトとは一体となっている。彼は機会あるごとに、カトリックの信仰に対する忠誠を表明している。この事をめぐって従来、デカルトは革命的科学者か、それとも篤信な護教家かという議論がくり返されて来た。彼は革新的科学者であり、神学

者の眼をごまかすために敬虔の仮面をかぶっていたと説くM, ルロワ (Descartes, le philosophe au masque, Paris 1929) それに対して実際敬虔であったのだと主張し「仮面なしの哲学者」としてデカルトを見るH. グイエ (Essais sur Descartes, Paris 1949) 等を代表として、種々の議論がある。しかし我々としては、科学的思考とキリスト教信仰とが成立する以前のところ、即ち科学与宗教とが共にそこから生起してくるところのより根源的な自覚の場に彼は立っていたと言わねばならない。そこにおいては「アダムとイブは子供として生まれなくて成熟した人間として生まれた」(哲学原理 III §45) という『創世記』の世界創造説と、カオスから発展したと説く彼自身の『宇宙論』とは共に真なるものとして是認せられるのである。しかし反面、それらが自覚から遊離してしまった時には、もはやどちらも単なる作り話にすぎなくなるであろう。この様な自覚の機縁となった神の確証は、所謂「思籠の光」による人格神についてはあり得ぬ。かと言って、自然神学的に単に思考された神でもない。「把えるよりも、把えられ (non tam capere quam capi) 第一答弁 VII 14」と彼が言っているように、それは日常的自己以外の所から現われてきて、いわば受動的な体験として確証されるのである。この宗教的な体験は、当時の神学思想の示す所と全く異質的なものであったと考えられ、デカルト自身もその事を十分意識していたと推測出来る。彼が思籠の問題をはじめ神学的問題に対して沈黙ないしは消極的態度を取り続けたことの原因を、そこに推察することも可能であろうが、その問題は且く置く。要するにデカルトの自覚は、宗教的色調を持ってはいるが、それは中世的な有神論的宗教に見られるように全く人間を超越した神の側から人間が律されるという神律的なものではない。ルネサンスのユマニズムを経た近世はじめの科学革命の場に居あわせ自らも大きな役割を演じたデカルトは、近世的自律的な人間の典型と認められている。しかし、彼の自覚を単に、所謂近世的自我の自覚であったと見るのは不十分と言わざるをえない。彼の自覚は、近世的自律的な人間というわく組みを既にくぐり抜けた、端的に真の「人間の自覚」であったと言わねばならぬ。彼は人間を「神と無との中間者 un milieu entre Dieu et le neant」(第三省察)と言った。人間を神と無との中間に位置付けるのは中世以来の伝統であるが、彼の場合、存在の階層的秩序の中間に人間が定位されているのではない。彼の真意では、無限の存在と無との中間に、有限存在として人間があるというのではなからう。そうではなくて無限の存在と無との二つの契機をはらみつつ往還相即的に働く運動そのもの、それが人間なのである。この働きが、一面からみれば「有限」であり、又一面からみれば「無限」でもある。これが彼における人間の自覚である。この様な自覚によってデカルトは、既に近世的自我のわくを越えていると言われよう。中世から近世への曲り角に位置して思索したデカルトであってみれば、彼の中に、前者にも属せず後者にも属さぬ独自のものが見いだされても不思議ではない。近世的自我のゆきづまりが問題となっている今日の状況に対して、デカルトの立場は果して何事か言うべきものを持っているであろうか。以下紙数の都合から、簡単に取り出してみよう。

現代に於ける科学技術の驚異的發展と、これが社会、自然との間にひき起こす種々の不都合を

眼前にして、この発展の軌道敷設に最大の役割を果たしたデカルト的世界観に対し、今日疑問が投げかけられている。人間が基体的主体(Subjectum)として、あらゆるものを対象ないし客体として自己の前に立て自ら世界の主宰者の位置につくという人間中心主義の確立を、デカルトの哲学の中に見ているのである。しかし、このような見方はデカルトの自覚に於ける「無限」の自証という契機をまさに見落したものでありデカルトの真意に即したものではないと言わねばならない。この契機が、彼の哲学の中でもつ意義については既に述べたのであるが、1645年4月15日エリザベット姫宛の手紙は、この事を最も直截に表現している。実生活のあらゆる行為において最善の判断が出来るようになるにはどうすれば良いかと言う姫の道徳上の疑問に答えて、デカルトは次の四つの事を知る必要があると言っている。それは、(一)神の存在、(二)不滅であるという精神の本性、(三)宇宙の広大さ、(四)我々は一人で生存するのではなく宇宙の一部、公衆(public)の一部としてのみ存在していること、である。就中、これらの中で第一の要点(*la premier et la principale*)は、無限にして完全である神の存在を知ることだと言っている。デカルトが、道徳の問題も、神——神という言葉が現代の感覚にあわぬなら真の無限と言ってもよい——との連関で扱っている点に注目すべきである。彼は、知るべき事柄を仮に四つに分けてはいるが、実はこれら四つは一つの自覚において一体となっている。(二)の精神の本性は、無限を自証することによって知られることであり、(三)の宇宙の広大さを知ることは、「神の作品を正当に判断すること」と言われている様に、これまた真の無限を知ることによって可能なのであり、(四)の公衆の一部として常に全体の利害(*les interets du tout*)のみを心すべきであるという事は、「正しく神を知り神を愛する場合には、おのずから(*naturellement*)」そう考えるようになるとデカルトは述べている。結局四つの事柄は総て一つの自覚の中に含まれているのである。

この自覚が欠けるとどうなるか。人間はその時「真に自分自身の内にある完全性を認識せず…自分を他の被造物より上におき、身の程知らずの自惚れをいだいて神の計画に介入しようとし、神と共に世界を導く任にあずかろうと望むあげく、無数の空しい不満と不安(*une infinite de vaines inquietudes et fâcheries*)を引きおこしてしまうのである。」この表現は、まさに今日の状況を適確に言い尽くしていよう。人間中心主義に至りついた今日の状況をつとに彼は見越して警告を与えているのである。人間中心主義に対しての否定を、彼はキリスト教との低触の危険を冒してまで表明している。(1647年6月6日シャニユ宛)彼の言うところによれば、『創世記』の話は、人間の為に書かれたものであるだけに、主として人間に関する事柄だけが書かれている。そして「説教家たちは、我々を神への愛へ向けさせようと躍起になっているため、人間が自分以外の被造物を利用している姿を示すばかりである。」しかし実は、人間が「人間以外の無数の被造物」に対して何ら特権を持っているといういわれはないのである。ところがこのような事実は「説教の種にならぬゆえ」説教家達はふれたがらない。その結果、「神がそれらの被造物をつくったのは、専ら自分たちの為である」といつい思い込んでしまうのである。」

最後に、人と人とのつながりの問題はデカルトに於てどうなっているであろうか。彼によれば

小林：《デカルトにおける人間の自覚》

正しく神を知るならば、おのずから神を愛するようになり、すべての被造物と合体し、我々は完全な一つの全体の中であって「自分を公衆の一部と考え、誰にでも親切にする事に喜びを感じ…出来るものなら他人を救い出すために地獄に落ちることさえいとはしないであります」(1645年9月15日エリザベット宛)と言われている。これも又、神をあるがままに知ることからおのずから開けてくる事柄なのである。

結

最後にこの小論が書かれた意図とその展望を述べれば次の様になる。近世的自我による人間中心主義が危機に逢着していると言われる今日、それを超克する途はいたずらに反科学的な非合理主義への愛好であってはならぬと思われる。一たび中世的神中心主義から自己を解放し、自律的主体として自覚した自我が、単純に科学を捨てて昔へ帰らんとすることは大人が小児に帰ろうとする如く不可能であろう。近世的自我が辿り着いたゆきづまりを超克する途があるとすれば、自己の解放と自覚の途を更に徹底することによって、より根源的な立場から科学にも或いは中世的神にもとらわれず能くそれを使い得る真の人間の自覚に至る以外はないと思われる。我々がデカルトの思想を見直してみる時、彼のなかには近世的主体的自我の確立以上のもの（かと言って中世的残滓でもない）即ち今のべた真の人間の自覚が既にあったのではないかと思われるのである。この小論は、デカルトにおける自覚が近世的自我のわくを越えている性格を主として取り出したものである。彼自身の生き方を見る時、科学的合理的思考とキリスト教徒としての信仰と言わば矛盾の両頭を持つという外見のもとに両立せられている事実を否定出来ない。但しその矛盾を統一するものを、彼自身は体系的叙述の形で著わしていない事も、やはり認めざるを得ぬ。その統一は蓋し、ヘーゲル的な形にてもスピノザ的な形にても、閉じた体系としては終らせられぬものであろう。著作としては多くの不整合と矛盾とを残したまま、彼は実践の場でその統一を生きたのである。無限なる意志的自己と有限なる悟性的自己、能動と受動等を夫々相即的契機として含む自覚こそが、デカルト自身の内部でその統一を可能にしていた、という我々の解釈が可能であるならば、次に、その自覚の構造において夫々の契機がもつ意義と位置とが解明されねばならぬ。しかし、それはこの小論の限界を越えるゆえに、別の機会にゆずれなければならない。