

## ルネ・デカルトと滝沢克己 (中 その一)

富 吉 建 周

5

「カール・バルトの『ローマ書』に倣い、わたくしなりに「デカルト『省察録』の訳と解釈」を書いてみることに<sup>1)</sup>というのが滝沢克己の『デカルト「省察録」研究』を執筆する意図であった。周知の如く、カール・バルトのそれは「神学上の近代主義」(抽象的に定立された「人間精神の自由」に拠るもの)を克服するための、従ってルターやカルヴァンの如く『聖書』に立ち還って神学によって立つ根拠(イエス・キリスト)の確認を通して、神学の革新をめざすためのものであったが、著者のこの研究も、哲学における近代主義(新カント学派や現象学派のそれ)を、「近代精神」を体現するデカルト哲学に立ち還ってつまり哲学がそれによって立つ根拠(「考える自己の存在そのもの」<sup>2)</sup>)を解明している『省察録』に即して、克服し、哲学の革新をめざすためのものであった。西田幾多郎もつとに「……今日の歴史的世界は新なる哲学の出立点と新なる実践原理とを求めるのである。我々は尚一度デカルトの出立点に返って考えて見なければならぬ<sup>3)</sup>」と言明する。「自己存在の基底において」「畏るべき事実の権威」<sup>4)</sup>を、デカルト哲学は発見し、それをその出立点としているのだ。

『デカルト「省察録」研究』は、著者によるラテン語原典からの精確な翻訳と「いつも新しい魅力をもってわたくしの心を惹きつける」その解説から成る。従って、それを紹介することにより、著者の他の追随を許さない斬新な解釈を見ることにする。

「省察第一」に関して、デカルトは、「読者がこの省察をひとくのに要する短い時間ばかりではなく、幾月も、あるいは少くとも数週間、それ以外のところへ進みゆくに先立って、そこに取り扱われているものを考察するのに専心するように、してほしい<sup>5)</sup>」と注意を促しているが、著者は、自分自身のこととして、デカルトとともに、徹底的懐疑を実行している、つまり「第一省察」を詳しく省察している。それゆえ、「第二省察」等それ以降において、発見される事柄の性格を見誤ることにはならなかった。いわば「第一省察」において否定的・消極的に暗示されている事柄が、それ以下の「省察」において積極的・肯定的に展開されているからだ。例えば、「第二省察」の《Cogito, ergo sum.》が、単に主観的・体験主義的・内在主義的なものでないことを理解してもらうために、わざわざあえて《sum》を最初に肯定していること、次にその《sum》に

不可分離的なものとして《Cogito》が肯定されること、また「第三省察」における「神の存在証明」が自己そのもの(《sum》)の問題と不可分的なものとしてあり、省察の歩みにおいて必然的なものとして取りあげられねばならないこと、またようやくにして「第五、第六省察」で物体の存在証明が遂行されること、等々の問題は、如何に詳細に「第一省察」検討するかに懸っていると言うことができる。

さて、「省察第一」の冒頭の一節——著者は「全省察の目標」と名付ける——において、「一生に一度」のこととしての「第一の基礎」<sup>9)</sup>という『省察録』の課題提起において、著者は、「その出発の当初以来かれの学問を導いて来た、というよりもむしろほとんどものごころついて以来かれの心に喰い入って離れなかった、第一の問題の何んであるかを、はっきりと見て取」<sup>7)</sup>っている。デカルト自身そのことを『方法序説』の第一部より第三部において告白しているのだ。もっともほとんどの解釈者(例えばG. ロディス=レヴィス)は、そのテキストに基づいてその問題の位相を読み取ることができず<sup>8)</sup>、ただ「第一の基礎」とか「哲学の基礎」とかデカルトの言葉を繰り返しているにすぎないのであるが。著者は、ただ一人、あざやかにその問題を剔出するのである。それは、デカルトが『手記』において、啓示によって、「1619年11月10日、驚くべき学問の基礎を発見した」<sup>9)</sup>と記し、『方法序説』において「ある日私は自分自身においてもまた研究しようと決心した」と語っている根本的問題のことである。即ちその「私自身においてもまた研究すること」とは、デカルトが求めつづけてきた人生に役立つ確実な学問の手懸りないしその基礎が、自分自身のところに、自分自身の存在にある、という思いであり、発見である。つまり自己自身の限界(存在)の直覚であるとともに、その自己自身の存在そのもの(限界そのもの)が何んであるのか、何ものによるのかが不明であることの、従ってその存在の根底は虚無である、暗闇であるということの、自覚である。そうしてこの「存在そのもの」の問題が自己自身の限界を積極的なものとする限り、そのことが根本的な問題であるのだ。即ち、デカルトが求めた「ただその上にのみわれわれ人間の確実で永続的な学問が打ち建てられるべき「第一の基礎」とは「かれの全人生の営みが、ただそこに基き、それを導きとすることによってのみ時のなかで確実な成果を築いて行くことの出来る、窮極の基礎」<sup>10)</sup>のこと、簡潔には「かれの自己そのものの窮極の根柢」<sup>11)</sup>のことである。この意味での「かれ自身において発見せられた驚くべき学問の基礎」は、その時のデカルトにとって、根本的な課題の発見ということであり、「そのような根柢に逢着することの甚しい困難をほとんど絶望的にまで自覚しながら、なお「一生に一度は」この問題と正面から取り組まなくてはならないとひそかに覚悟していた」<sup>12)</sup>それなのだ。しかし、「第一の基礎」という根本問題の発見は、他方では、「自己自身の限界」の発見という意味において、つまり「自

己自身を離れて、何ものもないという確固たる洞察<sup>13)</sup>の獲得として、「考える自己の限界を忘れて独断と漠然たる空想に走りがちな自己の思想を真に豊饒な現実の脚下に立ち還らせる自覚として、かれがその上に立ち、どこまでもそれに導かれて、かれの数学および自然科学を、さらには人間の身体や社会の習慣についての考察すらも、一応科学的に進めて行くに足るものだった<sup>14)</sup>。つまりそのことは、現実の脚下に、そこにおいて成り立っている自己自身に立ち還って、「自分自身で自分を導く」<sup>15)</sup>ための「学問の方法」即ち「私がそれを明証的に真であると認識することなしにはいかなることも真として決して受け容れないこと」<sup>16)</sup>という方法が特に当時の代数学や幾何学を吟味することによって導き出され、それによって成果をただちにあげうる方面が切り開かれることでもある。

換言すればデカルトは「自分自身においてもまた研究する」という「驚くべき学問の基礎」を発見することによって、学問が、「全人生の窮極の基礎に発するものとして」<sup>17)</sup>、根幹と枝葉の二つの方向に展開されるものであることを洞察した。即ち「自己そのものにかかわるものと自己に属するものにかかわるもの<sup>18)</sup>、直接に生命そのものの根柢にかかわるものと、その根柢から出てきたものにかかわるもの」即ち「根幹にたとうべき哲学や道徳」と「枝葉に比ぶべき他の諸科学や技術」<sup>19)</sup>とに分れることを確信せしめた。この後者——前者に「対してどこまでも独立に発展しうる一面を有つ」<sup>20)</sup>ものであるが——に関しては、「彼 [デカルト] にとって、それがただそのなかでのみ無限に変化運動することのできる明確な限界を示し、確実に豊富な成果を約束して、かれの活動を待っていた。」<sup>21)</sup>ところが前者に関しては、「その時のかれにとってただ<sup>ぼうぼう</sup>茫茫として果てし無い闇であった。直ちにそのなかに飛び込むことは何ものも獲ることなしにすべてを失う危険があった」<sup>22)</sup>のだ。このことの故に、デカルトは、この不可避の課題を発見しながらも、それに取り組むのに「9ケ年の間」ためらわざるをえなかった。『省察録』の課題こそ、この「最も根本的で最も困難な問題」を「学問の方法」によって明証的に洞察することである。従って、デカルトは「時到来ばかれの自己もしくは世界そのものの窮極的根柢の問題にまともに立ち向うことをひそかに期しつつ」<sup>23)</sup>、そのための準備として「まず明確な足場の与えられている前方の世界において躓かずに歩みうるだけの [学問の方法の] 訓練を積む」こと（実際にデカルトはこの間、数学や自然科学に関して、この方法でもってさまざまな学問的業績を上げてるのである）、「この方向から打破しうるかぎりの宗教的・形而上学的偏見を打破する」ことに意を用い、この「かれの背後の世界にかんしては、三つの [暫定的な] 規則でさしあたり満足」<sup>24)</sup>せざるを得なかったのだ。かくて、著者は、『方法序説』第一部より第四部までの内容の連関を事柄そのものに即して次のように把握する。「1619年の「方

法」と「かりの道徳」とは、いわばその時かれの発見した驚くべき学問の基礎の表と裏、あるいはもしその「基礎」という言葉で主観的なかれの観念でなく、客観的な事実に基盤そのものを指すなら、その基盤の表と裏とを最も的確かつ自然に反映したものだといってもよいであろう<sup>25)</sup>と。

次に、「全省察の目標」と題された冒頭の一節の終りの部分——デカルトの省察に取り組む姿勢について述べられているところ——「じつに折よくもわたしはこんにち、あらゆる煩いからわたくしの心を解放した、乱されるおそれのない閑暇を獲た、世を避けてただひとり引きこもっている<sup>26)</sup>という一節に対する著者の独創的な解釈を我々は逸することはできない。『省察録』の課題が「一瞬の油断も許さぬ問題中の問題を、紛れやすい一切の挾雑物から純粹に摘出し、対象それ自身の筋道にしたがって精密かつ的確に分析する」こと、換言すればその「対象が、デカルトの自己そのものの、かれの生命のあらゆる営みの窮極の根柢にほかならぬかぎり、その対象の影響は、かれがこのような状況に身を置くと否とにかかわりなく、常住不断にかれの考えと行いとを支配しているである。しかし……われわれの激しい情念は、ややもすればわれわれの心の眼までも眼前の事物に釘づけして、そこに支配する自己そのものの影響を忘却せしめる。……そのかぎりわれわれは……けっして人間としてほんとうに「真剣」でも「自由」でもあることはできない。」<sup>27)</sup>そうあるために「今までのかれは……かれ自身の自己そのものの問題をしばらくのあいだわざと括弧に入れて、自己に属するもろもろの事物、かれを取りまく自然、かれの身体、もろもろの国のならわしなどを、そのありのままな運動と変化において、純粹に観察し理解することを努めてきた。そうしてそれなればこそかれは今、かれの自己そのものの奥底をまともに探ろうとするにあたって、しばらく自己に属するもろもろの事物を括弧に入れて、それらのものが完全な平衡を保っている際にも、なおわれわれの心のなかに現われてくる微妙な、しかし世の何ものも妨げることのできない動きを、それとして純粹に観察し、記録し、説明しようとするのである<sup>28)</sup>から、「実に折よくもわたくしは今日……」の意味するところは、「かれの精神の弛緩と肉体の安逸」どころか、かれの「全精神の緊張、かれがそれまで身につけたあらゆる研究の技術の動員……真の科学者にとって、当然の用意<sup>29)</sup>を意味しているのであると。つまりデカルトにおいて、「真剣にかつ自由に」彼自身の奥底から内心の不安として語りかけてくる「呼び声」を聞きとろうとする、「一生に一度は通らなければならない関門<sup>30)</sup>」に立ち向う態勢がそこに実現していることを読み取らねばならない、と。

ところで、デカルトは「一生に一度」の、すべてのもの「意見」を徹底的に破壊して、第一の基礎を探究することに、いよいよとりかかるのであるが、その前に省察の

手続を問題にしている（著者はそこを「原理の問題」と名づけている）。彼が懐疑を通して求めるものが「絶対に真実な第一の基礎」である限り、その全般的意見の吟味の仕事を「比較的単純なもの」<sup>31)</sup>にする。即ち「第一に、すべての意見が虚偽だということを証明する必要はない。ただ疑われうる何かの理由が見出されさえすればよい。」

「第二に、すべての意見の一つ一つ [を検討する必要はない。] むしろただ個々の意見の拠って立つ基礎すなわち原理が、求めているような窮極の基礎となりうるかどうかを厳密に検討しさえすればよい」と。著者は、この様な「吟味の手続の単純化」は、「彼の省察、かれの懐疑の目標によって必然的に要求されてくること」<sup>32)</sup>と解している。従って、そこから逆に「デカルトの求めるもの、かれがわれわれをそこへ導こうとするものが、一面どこまでも普遍的な場所であると同時に、他面どこまでも個別的なわれわれの自己に対して、拒否することを許されない力を及ぼすものであることを推察することができる」<sup>33)</sup>のだ。

さて、デカルトの「第一の基礎」を求めての徹底した省察の歩みは、まず我々の周囲の他の人や物、或は我々自身の身体などを認識する確実な手段・原理とみなされている「感覚」への疑いで始められる<sup>34)</sup>（著者は、「感覚の不確実性」と題している）。実際に「私が先づ感覚のうちに有しなかったところのいかなる観念も私はまったく悟性のうちに有しない」<sup>35)</sup>とされていた。著者のデカルトの省察の歩みへの随伴は、ここでも直接「感覚からして」(a sensibus) 或は間接に「感覚を通して」<sup>36)</sup> (per sensus) 獲得された知識についての解釈において顕著である。即ち「要するに、われわれの生きているのはこの地上、すなわち感覚的な世界であり、われわれのすでに有しているあらゆる意見あらゆる思想は、歴史的なそれを含む最も広い意味で感覚的なもの、経験的な知識だといってよいように思われる」<sup>37)</sup>と。そしてその感覚が「しばしばわれわれを欺く」のであるから「感覚を、あらゆる学問の真実の拠り処となすわけにはいかない。」「われわれの求めつつある第一の根拠ではありえないものとして、これを斥けなければならない」<sup>38)</sup>と。しかしながら、「経験的知識がしばしば誤るということから一概に感覚的知識を疑わしいものとして排除するのは、少し性急にすぎる。」なぜなら、「ただわれわれが遠いものや微細なもの」つまり「感覚的知識として不純なもの」について誤るものであって、「わたしが現にここに、炉のそばに座っている」とか、「身近かでたしかに見たり触れたりしていることは、どうしてもこれを疑うことはできないように思われる」<sup>39)</sup>。実際に「狂人」でない限り、「正常人」である誰も、それを疑わしいとは思わない<sup>40)</sup>。つまり「われわれが知識を確実なものにするためにまず第一に努むべきことは、経験的知識を一概に排除するというのではなくて、むしろただこれを純化する、たしかにこの眼をもって見、この手をもって触れたもの以外は決して信

しないようにする、身近な感覚を離れて何かを知ることができるかのように自惚れない、かりに何かを信じるにしても、その根拠を必ず直接の感覚的知識に求めることを怠らないことにある」<sup>41)</sup>と。

しかしながら、「デカルトはかれ一流の皮肉を含んで考えつづける（「真剣にそして自由に」ということは、かれにあつてはいつも或る定まった一点の凝視とそこから溢れてくる軽やかな笑いをともなっているのだ）——「正常人」と「狂人」とのあいだには、果してわれわれの思うほど、明確な一線を画することができるだろうか」<sup>42)</sup>と。なぜなら「われわれがいかにも「正常人」であるおのれを誇ってもわれわれは依然かれらと同様人間であることを見ないわけにはいかない。人間である以上……眠れば時として夢見ることやめるわけにはいかない。そして夢のなかでは全くかれらと同じような、いな時によるとかれらよりももっとひどい奇妙な考えに囚われることを免れないのだ。」<sup>43)</sup>だが「眠っている時と醒めている時とはまるで違う、夢でわれわれがいろいろな錯覚に陥るからといって、覚めている時の身近な感覚まで疑うというのは目茶だ」と思われるであろうか。何故なら「われわれは眠っていて夢見るものと、覚めて感覚することとのあいだに、最初われわれのそう思うほど、明瞭な一線を引きうるだろうか」、できないのではないか。「かくてデカルトは、われわれがそれを窮極の投げ処としようとする感覚的経験を仔細に吟味することによって、「狂人」と「正常人」とのあいだ、覚醒と睡眠時とのあいだには、われわれがふつうそこに置くことを欲するような絶対的区別の全く存しないことを暴露する。目を覚ましている正常人の、身近かで、しかも適度な感覚的経験<sup>44)</sup>——それすらも、学問の第一の基礎としてこれを承認することは許されない」<sup>45)</sup>と結論づける。勿論「区別はたしかにあるのだ。ただその区別がどこにあるのか、いったいどこで狂人と正常人と、「夢」と「現実」とが分れてくるのか。それがはっきり分らないのだ。そうしてその区別の存在を今までのように安易に信じて、狂気と睡眠中の妄想は決して自分のことではありえないと思いつく時、われわれは必然に、その自惚れの罰として、一切を疑わずにはいられなくなるのだ。しかし真理からの罰としての疑いは、それにもまさって、また同じ真理からの愛でもある」<sup>46)</sup>のだ。ここから、デカルトの求めている真理が、夢（無自覚的意識）と覚醒（最も明らかな自覚的意識）とが「一面等しくそこに発すると同時に他面そこから厳密に区別せられてくるところの、あらゆる人間的意識の基底にかかわるものであったこと」<sup>47)</sup>が読みとられうるのだ。

次に、デカルトの徹底した懐疑の歩み（「感覚的知識の、その基本的構成要素への還元」とこの節は題されている。）は、その身近な直接的感覚知識つまり「これら特殊なもの（particularia ista; toutes ces particularités-ci）」<sup>48)</sup>——合成されたもの、複雑

な関係を含んだもの——から、さらにそれを構成する「これら一般的なもの (*generalia haec; ces choses générales*)」<sup>49)</sup>を経て、その基となるもの、及びその前提となる或る他のなお一層単純で普遍的なもの (*alia quaedam adhuc magis simplicia & universalia; des choses encore plus simples, et plus universelles*)」<sup>50)</sup>に至り着く。即ち不可疑のものとして、一つは「単純な感覚」と他は「単純で普遍的諸観念」という原理的なものが剔出される。この過程を、著者は、「感覚的知識の、その基本的構成要素への還元」のそれであり、「旧い意見は、それなりに自己を純化することによって、自己自身を維持しようと試みる」<sup>51)</sup>それであるとして精確な解釈を施す。

「われわれが眼を開けるとか、頭を動かすとか、手を延ばすとかいう特殊な経験は、それがどんなに単純に見えようとも、すでに合成されたものなのだ。そのなかにはすでに複雑な関係が、しかも感覚されたものの複雑な関係が含まれている。疑わしいのは、これらの関係が真実のものなのか、それともまぼろしにすぎないか、という点なのだ。よろしい、それらすべてをただまぼろしにすぎないものとしよう。しかしそれらのさまざまな関係にはいる基体、その意味で普遍的なもの (*generalia: ces choses générales*)、この場合でいうと眼とか頭とかいうもの、あるいはそれらの知覚は、ただの虚偽ではありえない。それらの知覚が真実のものとして基礎になれば、だいたい感覚的経験が誤るということが起こらないのだ」<sup>52)</sup>から。実際画家たちがシレーンやサテールを描く場合でも、「全然新しい本性」をそれらのものに賦与するのではなく、たださまざまな動物の肢体を混ぜ合わせるにすぎないのと同様である。

「あるいはもう一步進めて、画家たちが、そのどの部分も全然誰も見たことのないような奇怪なものを作り出すのに成功したとしよう。右に述べたような意味で一般的な、頭とか手とかいうものは、それ自身さまざまな色や臭や手触りや、そのほか多くのものから合成されていて、まだほんとうに単純で基本的なものとはいえないのだから、空想が十分逞しくさえあれば、実際そういうこともできるかも。しかしその場合でさえも、そのような虚偽の合成の基礎になる色や臭そのものは、真実のものでなくてはならない。そうでなければ、ここでもまた前の場合と同様虚構ということそのことがそもそも起こりえないのだから」<sup>53)</sup>と。かくて「一般的なもの」から、その基本的構成要素である「単純な感覚」が不可疑のものとして取り出され、その純化の歩みは極まった。著者は「一般的なもの」に関して次の如く注意する。それを、「単に抽象的な一般概念、あるいはフツサールの本質というようなもの」と考えてはならない。「それは、「それら特殊なもの (*particularia ista*)」に対して「これら一般的なもの (*generalia haec*)」といわれる。そうして「それらの特殊なもの」とは、この場合「眼を開ける、手を延ばす……」というようなことだとすれば、それは当然、それらのさまざま

な作用的関係の基体となるもの、敢えていえば個々の現実的な感覚的事物もしくはその観念を意味しなくてはならないであろう。』<sup>54)</sup>と。

さらに「同様の理由から」して、その真偽を問わずおよそわれわれの意識のうちにある諸物の映像が真実の色からと同じようにそれらから構成されるところの、もっと単純で普遍的なさまざまなもの——言いかえると、感覚とは全く違うけれども、やはり単純な色その他の感覚と同様、感覚的な事物の知識が成立するために（その知識が真実にせよ虚偽にせよ）どうしてもその根本になくてはならない単純で普遍的な観念、例えば物体的本性一般<sup>55)</sup>、その延長、延長する諸物の形、量すなわちそれらのものの大いさと数、存在する位置と持続する時間等は、真実であることを認めなくてはならない、』<sup>56)</sup>と。いわゆる数学的真理という原理的なものが不可疑のものとしてとり出される。何故ならそれらの観念は「或る感覚的知識がそういわれるのと同じ意味で、真実だとか虚偽だとかいわれることはできない。そういう意味で、それらの観念もまた単純な感覚と同様にただこれを認めるほかない知識の基本的要素として疑いえない真実だといわなくてはならない』<sup>57)</sup>からだ。「このように単純な諸観念、また感覚にかかわることなしに直接それらから演繹されうる透明な諸観念の真実性 [例えば  $2 + 2 = 4$  という論理] は、それが眠っている時に考えられたものか醒めている時に考えられたものかというような事情によって何の影響も蒙らないように思われる。』<sup>58)</sup>かくして「最も単純で最も一般的なもののみを取り扱う諸学 [算術・幾何学など] は、確実に疑いえないものを含む。言いかえると他のもろもろの知識の第一の基礎として役立つことができる」のだ<sup>59)</sup>。

## 6.

かくて、「感覚的知識の基本的構成要素」つまり「単純な感覚」と「 $2 + 3 = 5$ 」というような「単純で普遍的な観念」に対する疑いという「第一省察」における最も微妙で、その為にあえてデカルトが「疑いを入れうるものについて」という「第一省察」を『省察録』の冒頭に持って来る必要があると考えた、その最も核心的なところに、我々は、来ている（「感覚的知識の基本的構成要素に対する疑い——自己もしくは神の問題」と、この節は題されている）。著者は、デカルトの「疑いの全く新しい一つの段階」を、決して「ただ時としてひとがかんたんな数学的計算をさえ誤るといふようなよくあるわれわれの経験に基くものであるかのように、思い誤ってはならない」<sup>1)</sup>と注意する。つまり「われわれが、われわれの知識の一切の内容を問題としているかぎり、われわれの疑いは、われわれがどんなにそれを鋭くしても、知識の基本的構成要素としての単純で普遍的な観念に対するわれわれの確信を切り崩すことはできない」<sup>2)</sup>か



らだ。またデカルトは「わたくしの心には、わたくしを現にあるとおりのものとして創造した全能の神があるという或る古い意見が喰い入っている」<sup>3)</sup>とその疑いの理由を指示しているが、それに基づいて「かれの疑いのほんとうの原因は、伝統的なキリスト教会の教えとは全然無関係に、むしろそれらに反抗して、近代的市民社会の生成とともにかれの心に培われた、新しい、自由な知性にあったのだろうか、そういう新しい人間の論理を駆使して、もし教会の教えるとおりの、全能の神が実際に存在すると仮定すれば、その「全能」の必然的帰結として、あらゆる学問の基礎が危くせられるということを、わざわざ証明しようとしたのだろうか。しかしそれならば、デカルトのこの疑いは、従来の学問の基礎を絶対的に危くすることはできない。むしろただそれに基づいて古い「信仰」に向けられた一つの攻撃……すでに幾回となくくりかえされた試みの一つにすぎない。実際かれはまた、神は最高の善だという古い教理にしたがってかれの疑いを片づけようとする者に対しては、われわれが時として誤るという事実に基づく推理によって、その不合理を指摘しているしているの」<sup>4)</sup>だ。

では、「いったいどこから、単純かつ明白な基本的知識に対するこの疑いは……来たのであるか。」著者は、「デカルトとともにこの疑いのただ中にあるわれわれは、今ここで決定的にこの問いに答えるわけにはいかない、この疑いの本質をその真実の原因から明らかにすることはできないであろう。」<sup>5)</sup>しかしながら、それは『省察録』の目標であるもの、つまり「確実で永続的な何ものかがその上に打ち建てらるべき第一の基礎」、「この世界における実践の窮極の基礎、かれの全人格の絶対の拠り処」に関わることである。『方法序説』の「私自身においてもまた研究すること」<sup>6)</sup> (1619年11月10日)という問題の位相——自己そのものの問題——を理解できない者にとっては、ここは解釈の難所である<sup>7)</sup>。即ち「解きがたい疑いは、ただ単純明白な直観とそれからの注意深い演繹という、人間にとって可能かつ確実な唯一の方法をあらゆる問題に適用すべきことを確信しながら、しかもなおそのように学問してゆく自分自身の根底を同じようにはっきりと見きわめることがどうしてもできなかつたということ、そこから来る心の不安——その直接の明らかなさとその演繹の確かさにもかかわらず、人間のあらゆる学問的努力としての成果が結局は虚しい淵に呑み込まれてしまいはしないかという、この一つのことに懸っていたのである。この深淵を固く塞いでかれの心の奥底の不安を解消するためには、かれにとってただかれ自身の創造者にして救い主なる全能の神という伝統的な観念があった。しかし……彼の科学的知性は、ただ教会の権威ある教えに導かれて救いを信じる [暫定的道徳] というにとどまらず、厳密に科学的なその方法にしたがって、かれの脚下に口をひらく深淵のその奥底を、明確に見きわめることを要求する」<sup>8)</sup>のだ。デカルトは「ただ、かれ自身において認識されうるすべてのも

のを明瞭かつ分明に認識しようと努める時、その最も単純明白なるものに対してさえ、なぜともしれず避けがたく起こってくる根本的な疑いを、このような疑いをかれの心のなかに呼び起こす一つの重大なる機縁となった伝統的な神の観念に托して、当時の学問を志すすべての人の心に伝えることを試みた。……そうしてこの根本的な疑い——われわれ心の奥の不可思議の動揺が、後に見るように<sup>9)</sup>その深く暗い奥底で他のあらゆる迷いや誤りと直接につながっているかぎり、かれは、その疑いとはもともと全く種類を異にする誤謬の経験<sup>10)</sup>を「ちょうどそのように (quemadmodum ……ita …)」という制限のもとに、この疑いを正当ならしめる補助的な証拠として……採用することができた<sup>11)</sup>のだ。そしてここでの問題は、直接に「第三省察」の冒頭での「神の存在証明」の必要性を問題としているところに関わっている。そこでは「実際、後になってわたくしがそれらのこと [数学的真理] についても疑われなければならないと判断したのは、もしかすると、或る神があって、この上なく明白だと思われることについてさえも誤るような本性をわたくしに賦与することができたかもしれないという考えがふと (forte) 心に浮んだというただそれだけのことのほか、何の理由もなかったのである<sup>12)</sup>と。即ち、その疑いの理由が、自己そのもの・本性 (natura) の奥底に関わる「内心の不安」であることが言い現わされており、さらには「ただこのような意見 [或る神] にのみ依存する疑いの理由は、非常に繊細微妙 (valde tenuis; bien légère) であり、いわば形而上学的なものだといってよい。とはいえ、そのような疑いの理由をさえ払拭するためには、わたくしはできるだけ早い機会をとらえ、神が存在するかどうか……吟味しなければならない<sup>13)</sup>と、自己の存在の積極的な解明に向っているのである。

デカルトは、「かれの疑いがもともとこのように人の心の隠れた深みにかかわるものであったからこそ、彼はかれの疑いの意味を誤りなく他の人々に伝えるために、最も手近かな感覚的知識から始めて読者各自の経験に訴えつつ、一步一步従来の知識の基礎を掘り崩して来なければならなかった。それだけの周到な用意を重ねて、しかもなお、おそらくこの疑いを拒否するであろういくらかの人々がなかにも最も賢明な学者たちのあいだに……あろうことを予見し<sup>14)</sup>て、「しかしおそらく他のすべてのものが不確実だと信じるよりも、むしろその或る全能の神などというものをこそ拒否した方がよいと考える人たちが少なからずあることであろう<sup>15)</sup>と言及する。しかしながら、「よし伝統的な神の教えはすべて全くの虚構にすぎないもの、ただ或る時或る処に偶然に現われて伝えられたというだけの迷信にほかならぬものとして斥けても、われわれの自己そのものの根本にかかわる疑いはなお依然としてどうすることもできない事実である。われわれが知られうるすべてのものを自分自身の眼をもって見、心をも

って理解することを求める科学的方法に忠実であればあるほど、いよいよ避けがたい困難をもって、われわれの心を圧迫してくる永遠の問題である」<sup>16)</sup>と。デカルトが「自己そのもの」の問題の解決を決意して以来、つまりこのような「内心の不安」或は「絶望」或は「心の奥の不可思議な動揺」として現象しているその問題を解くということが『省察録』の課題であるかぎり、デカルトの「根本的な疑い」の位相は、単に数学的真理を認識する「悟性」が、さらには信仰の原理ともいべき「全能の神」或は「最も善なる神」が問題であるのではなく、「悟性」を行使する自己そのものが問われていることに、或は「全能の神」を単に信ずるというのではなく、その神が自己そのものとどのような関わりに於て実在するのかということにある。従って、デカルトは「わたくしの心には、わたくしを現にあるとおりのものとして創造した全能の神があるという、或る古い意見が喰いついている」<sup>17)</sup>とか、「わたくしの起源をより力弱い創造者に帰すれば帰するほど、わたしが常に欺かれるほど不完全であるその確率は、それだけますます大きくなるわけであろう」<sup>18)</sup>と疑いの理由を問題にしているのだ。

「第一省察」の「最後の注意と感懐」のところ、著者が「悪霊の想定——認識と実践の区別と関連」<sup>19)</sup>と章分けしている部分の解釈に移る。そこが、「デカルトの疑いの本質を……少くもそこに求められている「真実」[第一の基礎]の性質からして、かれとともに体験する時、……一読してそう思われる技巧と誇張の外見に反して、いかに適切かつ自然なものであるかを」著者は示そうとする。即ち「デカルトにとって学問の第一の基礎は、すなわち人生最後の拠り処ないしはその明晰な確認でなくてはならなかった。こんにちわれわれは通常このようなものの何であるかをあらためて考えてみようとしな。……ただわれわれがこのような足場に生きずまたそれを知らないにもかかわらず、さいわいにしてわれわれに与えられまたわれわれの獲得しうるもろもろの知識や生活の支えのゆえに、通常このことを忘れて……いな……われわれのいのちの核心に潜む空虚と不安とを、それらもろもろの明らかな知識や力ある支えによって紛らそうとしているのだ。」<sup>20)</sup>このような存り方が「われわれ人間の日常の、避けがたい傾きである」のだ。「哲人デカルトといえども例外ではありえない。」それゆえ「だがこのことに気づいたというだけではまだ十分でない、それを思い出すように心を用いなければならない」<sup>21)</sup>のであると。

従って、著者は、「……今しがた指摘したようにたしかに或る意味で疑わしくはあるが、それでもなお大いに真実らしいもの……として考えているあいだは、わたしはけっしてその意見を承認しかつそれに信頼するわたくしの心の癖を脱却しそうにもないからだ。それゆえにわたくしが全然反対の方向にわたくしの意志を向けてわざとわたくし自身を欺き、……それらの意見が全然虚偽で架空のものだと想定するとしても、

思うにそれは、まちがったことではないであろう。』<sup>22)</sup>という一節について、次の如く注釈をする。「われわれは、「それらの意見」がわれわれにとって「真実らしく」思われるその程度だけが問題であるかのように思い誤ってはならないであろう。なぜなら、ただわれわれの確信の強度についていうなら、われわれはすでに、単純な感覚と普遍的な諸観念において、もうこれ以上進みえない極限にまで来ているのである。個々の単純な感覚があまりに鮮明に、普遍的な諸観念があまりに分明であるからこそ、われわれは、それらのものがわれわれにとってあらゆる真なる認識の窮極の源であり、したがって一切の善なる行為の絶対の導きであるかのように妄想する心の傾き——……「それらの意見を承認しかつそれに信頼する [われわれの] 心の癖」——から、容易なことでは「脱却」することができないのである。それゆえに、これら単純明白なる諸観念に対する「疑い」は、「或る [特定の] 意味」における、すなわち絶対に確実な人生の基盤とのかかわりにおける、いわば全く新しい次元の疑いでなくてはならない。「それが疑わしくはあるが『なお大いに真実らしいもの……』だというのは、このような、真に実在する基盤とのかかわりにおいて、単なる虚無とはどうしても思われぬもの、傲慢にそれを拒むよりもありがたくそれを受けとる方が、もともと人間としてはるかに正常で自然な態度だというの』<sup>23)</sup>だ。しかしながら「不幸にしてわれわれ人間は通常、人間としてもっとも正常かつ自然なこの態度にとどまることはできない。自己窮極の抛り処に全く盲目でありながらそれなくして済ますことできないために、われわれは正常自然な度を超えて感覚をはじめそれらの諸観念に頼らざるをえない。われわれが自分で正常かつ自然だと思っている時、われわれはほとんどいつも甚だしく異常で不自然なのである。この異常と不自然とがどこから来るか、真にこの傾きを正す力あるものが何んであるか、われわれはまだそれを知らない。ただ一つ、ここですでに明らかなことは、われわれがこの異常と不自然、この「心の癖」を徹底的に脱却しようとするならば、われわれはわれわれの到り着くべき処を、これらの観念の此方に求めてはならないということである。これらの美しい岸を離れて泳ぎ出なければならぬということである』<sup>24)</sup>と。「それゆえに、われわれの心を鞭ち、勇気を鼓舞して泳ぎ出ることが当面唯一の道であるかぎり、その岸が全然沈没した(「それらの意見が全然虚偽で架空のものだ」と——少くとも真に揺ぎない絶対の基盤に撞着して、そこから、かつての岸をそのほんとうにあるがままのすがたにおいて、すなわち、ただの虚無でもなく窮極の存在でもないものとして、顧みることができるようになるまでのあいだ——「想定するとしても、それはけっしてまちがいではない」といわなくてはならない』<sup>25)</sup>と。

われわれが「いのちの核心に潜む空虚と不安」を、換言すればわれわれの「根柢が

全然の虚無<sup>26)</sup>だということを、真実に克服するためには、「単純な感覚と普遍的な諸観念」の「此方に求めてはならないということ、真に揺ぎない絶対の基盤を求めて泳ぎ出るほかはないということ、——このような事情が「デカルトが最後にこの省察を要約して、『それゆえにわたくしは、真理の源泉たる最善の神ではなくて、最も強力狡猾な悪意の霊を想定しよう、外界のすべてのもの、いな自分自身の身体さえも、信じやすいわたしの心をとらえるためにその悪霊の張りめぐらした罠にすぎないと思いなそう』というに至ら<sup>27)</sup>しめたのだ。従ってまた「思いなそう」とか「想定しよう」とかいう意味を誤解してはならない。①それは「2 プラス 3 は 6 だと想定しよう」などというように「人間にとって不可能な」ただ「口先でそう言うてみるだけのこと」ではありえないし、②「まずその反対を仮定して、その帰結の、最初の前提との矛盾を示そうとするような、そういう場合の「想定」でもない。「なぜなら、数学や科学における仮定ないし仮説とちがって、積極的に明確ないかなる規定も有たないということ、言いかえると、それ自身はけっして真理発見の積極的な足場とはなりえない、学問建設の土台が全然ないということが、ここに「想定」された悪霊の悪霊たるゆえんだから。」③それはまたむろん、全然任意な・デカルト自身の生命の必要、心身の状態とは何のかかわりもなく・ただ漫然とした空想だというのではない。いなむしろそれは、かれの学問（したがってまた生活）に最後の、明確な根拠が欠けているという、かれが十分まじめで注意深くあるかぎり、どうしても否定することのできない或る根本的な感情（かれ自身の人間的状態 [空虚と不安] の直接的な知覚）の正直な告白であり憚るところのない表明である。……ひとが学問において確実に永続的な何ものかを打ち建てようとするかぎり、今までのいかなる知識にも頼ってはならないということ、それらを頼りにしてこの不安定を忘れ [てはならないということ] ……最後の勝利 [第一の基礎] を求めて、ひたすらに前へ進むほかないことの、それはそれなりにはっきりした認識と、そこから自然に起ってくる堅い決意の宣言であり、同時にまたこの決意と認識を促すための鮮明な標識であ<sup>28)</sup>るのだ。この「普遍的な疑い（悪霊の想定）」は、「よしその疑いそれ自身が新しい真理認識の積極的原動力とならないとしても、……真に確実な学問の基礎に到達するため——敢ていえば、「真理の源なる最善の神」と面々相接するため——に、われわれ弱い人間にとってどうしても避けることのできない必然の道（すなわち方法）だといわなくてはならない<sup>29)</sup>と。

最後に、著者は、「なぜといってわたくしは今、行動のことではなく、ただ認識のことのみ専ら心を打ち込んでいるのだから<sup>30)</sup>」についての解釈に於て、普遍的な疑いが、従来の確実だとみなされた全ての意見を超えて、それらが成り立ってくる「第一の基礎」に関わるものであり、それを明晰判明に認識できていないということから来るも

のであるとういうことをすでに指摘したが、同時にデカルト哲学における理論と実践との区別と関連についての方法的意義を明確に取り出す。「デカルトが認識と行為とを厳密に区別したということは、かれにおいてその両者が何のかかわりも有たなかったというのではない<sup>31)</sup>。……認識はどこまでも行為のため、行為はまた何より認識のためであった。ただ認識が真に自分自身のものとなる時 (étudier aussi en moi-même), いいかえると単純なものの直観とそれからの必然的な演繹によるものとなる時, われわれは, そのようにして厳密に知られうることがわれわれ人間にとっていかにわずかであるか, 日々の生活においてわれわれがいかに多くの場合そのように明らかな認識 (見通し) なしに決意し行動することを強えられるか, しかもただ他人の強請によってではなく自分自身の生活の自然な必要によってそうすることを命じられているかを, はっきり認めないわけにはいかない。またわれわれの決意や行動がもともと認識とは全然その意義と方向を異にする作用であり, それらを導く認識は通常暫定的なものにすぎないことを肝に命じている場合にのみ, われわれは真に実践する者として, いつも新しく反省し, 批判し, 向上することができるのである。認識と実践とは, われわれがあらためてこれを「統一」することによってではなく, むしろどこまでも相反するものとしてそれぞれ独立に徹底して働くことによってのみ, おのずから互いに相補しつつ, 真に自由に進展することができる。なぜなら……われわれ人間の認識はもと, ただ実践の基盤の道筋を映し出すかぎりにおいてのみわれわれの実践の導きとなることができる反面, われわれの実践もまたもともと, 認識がただそれだけを目ざしている対象のロゴスに背きえないがゆえにのみ, われわれの認識の検証として役立つことができるのだから。これに反して, われわれがことさらに認識と実践との統一を求めてこれを成就しえたと思える瞬間, いうところの認識はすでに固定した律法となり, 実践はその律法に囚われた良心の陶醉と化してしまう。」<sup>32)</sup>従って, デカルトが「かくも普遍的なこの疑いの方法を用いるのはただ真理の探究に従事する時に限るのだということ……われわれの生活の処理という点ではただ真らしいと思われる考えに従わなければならないことが甚だ多い……」<sup>33)</sup>と言った場合, 「かれはいわゆる『学問のための学問』を, ……まして『理屈を超えた実際』を指示しようとしたのではないことはいうまでもない。いなむしろかれはただそれによって, 一面われわれの認識がそれ自身実践の基盤となりうるかのような思いあがりから, われわれの生活を解放すると同時に, 他面われわれの認識をして実践の指標としての本来の役割を十分に果たさせることを欲した。そうしてこのことはすなわちまたかれにとって, われわれの実践がそれ自身真理の基礎となりうるかのような狂熱を排することによって, 真理のあかしとしてのその意義を最高度に発揮させるゆえんでもあった」<sup>34)</sup>のだ。理論と実践の区別と関連と

をかく理解することは、デカルト哲学における、「理性と感覚、精神と身体その他の区別と関連を理解するために、いな一般に事物の真実をありのままに見るために、きわめて大切なこと」<sup>35)</sup>である。

かくて、理論と実践との「弁証法的関係」についての「この洞察はなかんずく、われわれの生命もしくはこの世界の窮極の根拠にかかわる哲学と道徳との問題において重要な意義を発揮してくる。デカルトはすなわち、学問の第一の基礎に関する形而上学的省察において、われわれの疑いがどこまでも普遍的で徹底的たるべきことを要求した。われわれのあらゆる認識（したがって行為）の窮極の根拠が1は1だということと同じように明らかに直観せられるまで満足することを欲しなかった。しかしかれはそのような直観において実践の指標以上のものを求めなかった、実践の現実的基盤そのものが、それによって産み出されるものと考えなかった。だからかれは、その窮極の現実的基盤の明確な直観がほんとうに与えられるまでのあいだは、ただ暫定的な実践の指標をもって満足することができた。……しかもその指標に安んずることなく、その指標に従って行けるところまで行くことによって、ついにはさらにそれを超え、それを包むところの決定的指標を打ちたてることを求めるまじめさを失うことはなかったのである。普遍的な疑いと、暫定的な道徳と数学的自然科学の方法と、この三つのものは、デカルトにおいてただちに一つであった」<sup>36)</sup>のだ。従って、「たしかに、このような疑いは、実践上「危険な道」や「誤った道ではありえない。このような「不信」はどんなに強めても強めすぎるということはない。なぜなら、人はただこの疑いの道を通ることによってのみ、あらゆる学問の第一の基礎に、したがってまた決定的な道徳と、科学的方法の人間の自覚に、そしておそらくはまたキリスト教的伝統の真実の更新に、至ることができるのだから。」<sup>37)</sup>

ここに「第一省察」についての著者の注釈をようやく終えることができた。この様な『省察録』の解釈は、おそらく世界的に類例のないものである。それは著者自身「デカルトをしてあの日あのように云わせたものも、あるいはわたくしのようやく気づいたその一つの事実と無関係ではないかもしれないと考えた」と言う如く、デカルトと根本的な問題を共有し、共に長い間（デカルトがラ・フレーシュ学院を卒業する頃から、さらに根本的に問題の焦点が定まってさらに9ケ年の歳月<sup>38)</sup>の間、著者は11才の頃から23才の春頃までの間<sup>39)</sup>その問題に苦しめられたあげく、デカルトが、独力で、少くとも『聖書』に援けられて<sup>40)</sup>、滝沢克己が西田哲学を通して、その形而上学的な問題の解決に至ることができたことと無関係ではない。従ってこの「第一省察」の注解の独自なところは、デカルトの求めた「第一の基礎」についての問題の位相を正確にとらえていること、その問題の解決に至るための普遍的な疑いは特に、この形而上学的

問題の解決のための前提としてあること、しかも我々はその懐疑の過程をたどることによって、『省察録』全体の展開の必然性を見ることができること、特に知識の確実性を問題とする限り極限的な「単純な感覚」と「より単純でより普遍的な諸観念」を何故に疑わざるをえなかったのか、自分自身の根底が虚無であること、そこからくる「心の不安」をどうしても無視することができなかったこと、それは学問の「第一の基礎」に関わる「非常に繊細微妙で、いわば形而上学的なもの」であったのであり、それをめざしての普遍的な懐疑としての「悪霊」の想定に至る懐疑の諸段階の分析は驚嘆すべきものである。

終りに、「第一省察」のデカルトは言う、「どこまでも腰を据えて、頑固にこの省察のなかにとどまることにしよう。……またかの欺くものがどんなに力強く、どんなに狡知にたけてはいるにしても、わたしに対して何事も押しつけることのできないように、心を堅固にし警戒しよう、それだけは、たしかにわたくしの力のうちにあることなのだ。しかしこの企ては苦しくかつ辛い、そして一種の惰性がいつもの生活の方へと再びわたくしを引き入れる。ちょうど眠っているあいだ架空の自由を楽しんでいた奴隷が、やがて自分の眠っていることにうすうす気づきはじめる時、眼の覚めることを懼れてまたおもむろに心地よいまぼろしの中に眠り込むように、そのようにわたくしもまたいつのまにか、再び旧い意見の中に陥ち込んで、この睡りの安けさのあとに来る労苦多い覚醒が、何かの光の中ではなく、却って今しがたかき立てられた解きがたい困難の闇の中に、その後ずっと過されることになりはせぬかと、その睡りから醒めることを恐れるのである。」<sup>41)</sup>と。しかし、このテキストをもとにして、数学的真理を知覚する悟性の働きが、感覚の働きと同様に否定されたとしても、意志の働きがまだわたくしに属するものとして残されておるのであり、これを「コギト」につなげていこうという人もあるかもしれないが、しかし、それは問題を見そこなっているのだ。デカルトは「今しがたかき立てられた解きがたい困難の闇の中」<sup>42)</sup>におるのであり、自分自身の根底が虚無ではないかという「恐れ」(timeo; craindre)「懼れ」(vereor; de peur que)<sup>43)</sup>つまり内心の不安のなかに、或は「まるで不意に深い渦の中に沁り落ちでもしたように、…わたくしはすっかり困惑して、底に足をつけることもできず、上へ泳ぎ出ることもできない」<sup>44)</sup>状況のなかにあるのである。つまり「第一の基礎」に関わる不安、孤独、絶望のなかにあるのである。この状況からの脱出が「第二省察」の課題である。

[2004.12.19]



註

5.

- 1) 「序にかえて」、『デカルト『省察録』の研究——それを手引とする哲学入門——』（昭和25年，乾元社）p.7.
- 2) 「まえがき」滝沢克己著作集第6巻（以下⑥）p.197.
- 3) 「デカルト哲学について」西田幾多郎全集第11巻（旧版）p.157.
- 4) ⑥ p.179.
- 5) 「第2反論に対する答弁」。AT.VII. p.130；AT.IX. p.103（所雄章訳，白水社版 p.161.）
- 6) AT.VII. p.17；AT.IX. p.13.
- 7) ⑥ p.201.
- 8) G. ロディス＝レヴィス，『デカルトの著作と体系』。所雄章『デカルト『省察』訳解』においては「最初の基礎」について注解さえも示していない。pp.3-15.。小林道夫『デカルト哲学の体系』及び山田弘明『デカルト『省察』の研究』も同様である。
- 9) 本論稿「2」の注3)参照。
- 10) ⑥ p.202.
- 11) ⑥ p.203.
- 12) ⑥ p.205.
- 13) ⑥ p.206.
- 14) ⑥ idem.
- 15) AT.VI.p.16.
- 16) AT.VI.p.18.
- 17) ⑥ p.206.
- 18) ⑥ p.205. なお，この区別は，プラトン『ソクラテスの弁明』（36c-d）に出てくるもので，著者にとって，『聖書』における同様の区別（例えば「マタイによる福音書」6，25-34）とともに，大切な方法論である。『ソクラテスの弁明・クリトン』（久保勉訳，岩波文庫）pp.49-50.；Apologie de Socrate (traduction par Luc Brisson: Flammarion 1997). pp.118-119.
- 19) ⑥ p.205. 諸科学や技術は一応「第一の基礎」に関わる哲学や道徳から独立に発展しうると言えるのであるが，それらが，また「暫定的道徳」の如き哲学や道徳が，「第一の基礎」の問題の解決なしに遂行されるとするならば，それらの成果の一切は，虚無に結局のところ飲みこまれてしまうという，意味のあるものとしてそれらは成り立たないのではないかという根本的な不安・絶望のなかに営まれることになるということである。
- 20) ⑥ idem.
- 21) ⑥ p.207.
- 22) ⑥ idem.
- 23) ⑥ p.208.
- 24) ⑥ idem.
- 25) ⑥ idem.
- 26) AT.VII. p.18；AT.IX. p.13.
- 27) ⑥ p.209.
- 28) ⑥ p.210.

- 29) ⑥ p.209.
- 30) ⑥ p.211.
- 31) ⑥ p.213.
- 32) ⑥ idem.
- 33) ⑥ p.214.
- 34) 「物体の存在証明」或は自己が身体を持っていることの証明が「第五，第六省察」で取り扱われざるをえないのは，最初に疑わしいものとして退けられたことに関わるのである。
- 35) 「省察第六」 AT.VII. p.19；AT.IX. p.15.，三木清訳による。『デカルト選集』第2巻 p.172. (創元社版)
- 36) AT.VII. p.18；AT.IX. p.14.
- 37) ⑥ p.216.
- 38) ⑥ idem.
- 39) ⑥ pp.216-217.
- 40) AT. VII. pp.18-19；AT.IX. p.14.
- 41) ⑥ p.217.
- 42) ⑥ pp.217-218.
- 43) ⑥ idem.この「夢」に関しては「省察第六」の最後のところ参照。(AT.VII. pp.89-90；AT.IX. p.71.)
- 44) デカルトは，「第六省察」(AT.VII. pp.77；AT.IX. p.61.)において，「また内的感覚の判断もそう [過つこと]であった。なぜなら，何が苦痛よりも一層内部的であり得るであろうか，しかも私は嘗て，脚あるいは腕を切断した人々から，自分ではまだ時々この失くした身体の部分において苦痛を感じるように思われるということを聞いた，従ってまた，私においても，私が身体の或る部分において苦痛を感じるとしても，その部分が私に苦痛を与えるということは，まったく確実でないように思われたから。」(三木清訳 p.175.) と，身近な感覚的経験の誤る例をあげている。
- 45) ⑥ p.219.
- 46) ⑥ pp.219-220.
- 47) AT.VII. p.19；AT.IX. p.15.
- 48) idem.
- 49) AT.VII. p.20；AT.IX. p.15.
- 50) ⑥ p.221.
- 51) ⑥ p.222.
- 52) ⑥ idem
- 53) ⑥ p.224.
- 54) 著者は「物物的本性一般」について，「それは，われわれが解析幾何学の問題として，延長，形，量，位置，時間等を取り扱うに際して，どうしてもいっしょに表象せざるをえない(というよりもむしろ想像の上ではけっしてそれらのものと区別することのできない)延長体の，すべてそれらのものの基体としての本性を意味すると考えてよいであろう。」と言う。⑥ p.226.
- 55) ⑥ p.222-223.
- 55) ⑥ p.223.
- 56) ⑥ p.224.
- 57) 著者による，不可疑のものとして，「単純な感覚」と「単純な諸観念」とを区別して剔出していることは，「第二省察」のいわゆる「蜜蠟の分析」において，「しかし，精神によってでなければ知覚されないこの蜜蠟とはいったい何か？いうまでもなく，私が見，触れ，想像している当のもの，手短かにいえば，最

初からわたくしがそういうものだと決めていたその同じ蜜蠟にほかならない。」(AT.VIII. p.31; AT.IX. p. 24)といわれている区別に相当するのである。つまり、蜜蠟という同じ対象において、感覚はその「蜜の味」「香り」「その色」「その形」「その大きさ」etcを、悟性(精神)は、「円形から四角形に、さらに四角形から三角形に変わることを」、知覚するのである。

6.

- 1) ⑥ pp.228-229.
- 2) ⑥ idem.
- 3) AT.VII. p.21. ; AT.IX. p.16.
- 4) ⑥ p.230.
- 5) ⑥ idem.
- 6) AT. VI. p.10
- 7) G. ロディス=レヴィス『デカルトの著作と体系』の第五章、第3節「単純要素と真理に対する懐疑——欺く神と悪しき霊」(pp.239-253), 所雄章『デカルト『省察』訳解』(pp.44-54), 小林道夫『デカルト哲学の体系』II「デカルト『省察』の形而上学」の第一章「普遍的懐疑の機能と特質」(pp.89-122) 参照のこと。
- 8) ⑥ p.231.
- 9) 「第四省察(真と偽について)」参照。
- 10) 「2に3を加えたり、四辺形の辺を数えたり……するたびにわたくしが誤りを犯す」ことを指している。
- 11) ⑥ p.232.
- 12) AT.VII. p.36 ; AT.IX. p.28.
- 13) AT.VII. p.37 ; AT.IX. p.28.
- 14) ⑥ p.232.
- 15) ⑥ pp.231-233.
- 16) ⑥ p.233. つまり、『省察録』のテキストでは、「何かそのような力を有った神」が拒否されて、「わたくしの起源をより力弱い創造者[運命, 偶然, 事物の連続的系列]に帰すれば帰するほど、わたくしが常に欺かれるほどに不完全であるその確率は、それだけますます大きくなるわけであろう。」(AT.VII. p.21; AT.IX. pp.16-17) と、自己の本性の根底に関わる不安が依然として残ることを指摘している。従って著者の解釈はこのテキストについてのものである。
- 17) AT.VII. p.21 ; AT.IX. p.16.
- 18) AT.VII. p.21 ; AT.IX. p.17.
- 19) ⑥ p.236.
- 20) ⑥ pp.237-238.
- 21) AT.VII. p.22 ; AT.IX. p.17.
- 22) AT.VII. p.22 ; AT.IX. p.17.
- 23) ⑥ p.239.
- 24) ⑥ pp.239-240.
- 25) ⑥ p.240.
- 26) ⑥ p.242.
- 27) ⑥ p.240.
- 28) ⑥ p.241.

29) ⑥ p.242.

30) AT.VII. p.22 ; AT.IX. p.17. 例えば、所雄章は言う、ここも普通「Descartesによれば、懐疑の遂行は（純理論的な）〈認識〉つまり「真理の観想」ないし「真理の探求」に係わる領野にのみ限られるべきで、（実生活上の）〈行動〉つまり「生の使用」ないし「生の行動」に係わる領野においては、厳に慎まなければならない。……というところで、懐疑の適用の範囲から〈行動されるべき事物〉をそのように除外するということは、裏返して言うと、〈認識されるべき事物〉へのその適用においては、これをどこまでも推し進めていってよいという、その徹底的推進の許容となる。そのかぎりはまた、これをあくまでも推し進めなければならないという、その徹底的推進の要請ともなる。」（『デカルト『省察』訳解』p.58）。この解釈も「徹底した懐疑」というものを、コンテキストを踏えてのものではない。デカルトの懐疑は「単純な感覚」と「より単純で普遍的な諸観念」の確認において、その内容の確実性の極限に達しているのである。それにもかかわらず「新しい懐疑の段階」が問題である限り、それらの不可疑の確実性にもかかわらず、「内心の不安」がどうしてもぬぐえないということであり、いわばこの新しい懐疑の段階を理解してもらうためにこそ「第一省察」があるのである。結局のところ、その冒頭の「第一の基礎」（「最初の土台」）というものがどういう問題であるかが、理解されていないところに起因するのである。さらに言えば、「全能の神という観念があるという、或る古い意見が、[私の心に] 喰い入っている」とデカルトの言う、この「神」に問題は関わっていることであるが、しかし、彼はそれを明晰判明に認識することを求めているのであり、その限りで、ここで全能の神、至善なる神はしりぞけられているのだ。デカルト自身（我々も）、その神がどのように自からに関わりのあるものやら不明なのである。また小林道夫は「誇張懐疑」…、その「形而上学的想定」とは「すべてのことをなしうる神が存在し、この神によって私は現にあるようなものとして創造された」というものである。そこでデカルトは「すべてをなしうる」という点を強く取り、そのような神ならば、……とりわけ「私が二に三を加えるたびごとに、あるいは四角形の辺を数えるたびごとに、……私が誤るように」なしたはずだと考える」というのである。（『デカルト哲学の体系』p.96）。この解釈も、「単純な感覚」と「より単純でより普遍的な諸観念」という確実性の極限を分析することが出来ていない議論であり、「すべてをなしうる」ということに数学的真理を「誇張懐疑」する理由を求めているが、「至善の神」と同じレベルの理由にすぎない。つまりは、「第一省察」の冒頭の「第一の基礎」からはじめなければならないとデカルトの言う、その問題をとらえきっておらず、数学的真理が、内容の確実性を問う限り不可疑のものであり、何故に「新しい懐疑の一步」を進めなければならなかったかの必然性が理解されていない解釈であり、数学的真理の確実性にもかかわらず、自己内心の不安——自己の存在の根底が虚無ではないか——がどうしてもぬぐいさることができない、そこが解決しなければ、いかなる学問も虚無のなかに沈んでしまうのではないかという「第一の基礎」との関わりで言われているのである。哲学の本来の問題に直面しているのである。そしてこの根本的問題が押さえられず、デカルトの如く数学的真理が「第一の基礎」とはなりえないことが明らかにならないと、その著作の第一章「普遍的懐疑の機能と特質」で問題とされている煩瑣な問題が生じてくることになる。

31) 『方法序説』の第一部の「しかも、わたくしは、行動において明らかに見、またこの人生を確実に歩むために、真と偽とを区別することを学ぼうという極度の願いを変わることなく持ちつづけた」(AT.VI. p.10) 或はその第三部の「森のなかで道に迷った人の譬」(AT.VI. pp.24-25.) による。

32) ⑥ pp.243-244.

33) 『哲学の原理』第一部第三節。AT.VIII. p.5; AT.VI. p.26.

34) ⑥ p.245.

35) ⑥ p.252.

36) ⑥ pp.246-247.

- 37) ⑥ p.247.
- 38) 新しいデカルトの伝記の研究は、G. ロディス＝レヴィスの『デカルト伝』（飯塚勝久訳）がある。
- 39) 滝沢克己の根本的な問題との出会いについては、『現代の事としての宗教』所収の「現代日本における禅仏教とキリスト教」の緒論及び『宗教を問う』所収の「何をいかに私は、カール・バルトのもとで学んだか」さらに『現代における人間の問題』の冒頭の章「おまえはどこにいるのか——個人的経験——」を参照のこと。「私自身も似たような経験を致しました。それは私がまだ幼く、11歳を少し過ぎた頃でした。私の町から遠く離れた田舎にあった学校[宇都宮中学]からの帰り道、ある日私は、じゃが芋を洗うために裸足で小さな水車を踏んでいる年老いたお百姓を見かけました。日本の夏の終りがいつもそうであるように、暑い午後でした。そうしてあたりはすべて見馴れた風景でした。それにもかかわらず、突然、ある奇妙な思いが、——「あの老人は結局のところ何のため、あんなふうに彼の仕事を続けているのだろうか」という奇妙な疑いが、私の胸に浮んだのです。太陽は明るく輝き、家路はいつもの道でした。それにもかかわらず、私はまるで、（どうしてかは分かりませんでした）見知らぬ、深い森の中に移しおかれ、濃い霧に包まれて、たった独りでそこにいるかのように感じたのです。しばらくして私は、また家路を辿り始めました。そのとき私は、その奇妙な瞬間を、それと意識して長く心にとめようと思ったわけではありませんでした。しかし、その出来事の余韻は、その後私から消え去るところか、時とともにますます大きくなって、とうとう私は次のような問いから、もはやどうしても逃れることができなくなったのです、——「この私はそもそもどこにいるのか。私はいったいどこから来たのか、結局のところどこへ行くのであろうか。」（滝沢克己著作集第七巻pp.367-368）。著者はこのようにデカルトと存在の問題（存在の根底が虚無であったら、何のためにという疑いが生じてこざるをえない）を同じくしているのである。この哲学の根本問題が、西洋最先端の哲学ではなくて、西田哲学を通して、著者二十三才の頃によく解決を見たのだ。
- 40) 『省察録』の「パリ神学部への書簡」に於て、デカルトは、「神について知られ得る一切のことがらは、他の處においてではなく我々の精神そのものにおいて求められるべき根拠によって明白にし得るということが告げられていると思われるのであります。しからば、いかにして然るか、いかなる道によって神はこの世のものよりも更に容易に確認せられるかを探求いたしますことは、私に無関係なことではない……」（AT.VII. p.2; AT.IX p.5 三木清訳 pp.6-7）として、その典拠を『知恵の書』第13章、及び『ローマの信徒への手紙』第1章から引用している。前者は、「神を知らない人は皆、生来むなし。彼は目に見えるよいものを通して、存在そのもの（is qui est; celui-qui-est）[これは「出エジプト記」第3章の「わたしはある。わたしはあるという者だ《*Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*; ego sum qui sum; Je suis celui qui est》」（SEPTUAGINTA）という神名に由来する]である方を知ることができず、作品を前にして作者を知るにいたらなかった。…もし宇宙の力と働きに心を打たれたなら、天地を造られた方がどれほど力強い方であるか、それらを通して知るべきであったのだ。造られたものの偉大さと美しさから推し量り、それらを造られた方を認めるはずなのだから。とはいえ、この人々の責めは軽い。神を探し求めて見いだそうと望みながらも、彼らは迷っているのだ。造られた世界にかかわりつつ探求を続けるとき、目に映るものがあまりに美しいので、外観に心を奪われてしまうのである。だからといって彼らも弁解できるわけではない。宇宙の働きを知り、それを見極めるほどの力があるなら、なぜそれらを支配する主を、もっと早く見い出せなかったのか」（第13章1～9節『新共同訳 聖書』による）。ここには『省察』の「第一～第三省察」を読みとることが出来ると思われる。即ち、デカルトが何故に最初に確実不可疑のこととして《Ego sum, ego existo》ということを行わざるをえなかったか、それは、彼が徹底して疑うことによって、自分で存在させる力を自分自身は持たないこと、土のちりにすぎないこと、その自己自身が「存在そのもの」である神によって存在していること、実在していることを直覚することが出来たからである。従って、彼

が「美しいもの（被造物，《Cogito》）に魅せられて、自分自身がその「存在そのもの」なる神に比較して「土のちり」にすぎないことを忘れて、その創造者を忘れなかったこと、つまりその創造者を知ったことを意味しているのである。だがしかし、デカルトはまず《Cogito, ergo sum.》を確立して、その《Cogito》の中に働いている「神の観念」を手懸にして「神の存在証明」に——しかし必要不可欠のこととして——向かっているのである。その限りでは、問題を残している。《Cogito》を一旦立てて、それを補強するために神の存在証明を行なわざるをえなかったのか、それとも、彼自身言うように神に自分自身（《Cogito》）を服従させるためのものであったのか。

また後者、『ローマの信徒への手紙』の「不義によって真理の働きを妨げる人間のあらゆる不信心と不義に対して、神は天から怒りを現されます。なぜなら、神について知りうる事柄は、彼らにも明らかだからです。神がそれを示されたのです。世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現われており、これを通して神を知ることができます。従って、彼らには弁解の余地がありません。なぜなら、神を知りながら、神としてあがめることも感謝することもせず、かえって、むなしい思いにふけり、心が鈍く暗くなったからです。自分では知恵があると吹聴しながら愚かになり、滅びることのない神の栄光を、滅び去る人間や鳥や獣や這うものなどに似せた像と取り替えたのです」

（第一章18～23節『新共同訳 聖書』による）も同じ趣旨である。デカルトは、この『ローマの信徒への手紙』において、「我々の精神そのものにおいて求めるべき根拠によって」「神について知られ得る」（「自分自身においてもまた研究する」ということ）ということが語られていると受けとめている。実際に「目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現われており、これを通して知ることが出来ます」と言われているように、人間自身が「土のちり」にすぎないもの（絶対的限界）として直接に「存在そのもの」である神によって、支えられ、生かされているものであると知る者は、「土のちり」が「神の息吹」を吹き込まれて「生きたもの」となったごとくに、人間における積極的なものは、ことごとく、神に由ることは明白なことであろう。パウロにとって、この絶対的な限界・制約の自覚は『ガラテアの信徒への手紙』の第二章の次の言葉に現われている。「わたしは神に対して生きるために、律法に対しては律法によって死んだのです。わたしは、キリストと共に十字架につけられています。生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです。」、ここにはイエスが「わたしについて来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。」（『マタイによる福音書』第16章24節）と、イエス自身が自からに実現していることを、パウロ自身の身においても実現していることがわかる。さらに積極的には、「キリストが私の内に生きておられる」ということにおいて「神の永遠の力と神性は被造物において現われており、これを通して神を知ることができる」と言われていることの真の原因が明らかである。

またデカルトは、1641年1月28日のメルセヌ宛の手紙において神の問題を取り扱う態度に関して「恰もあの方[モラン]の精神が一段と上にあつて、無限者の属性を包含出来るかのような態度」を自分はとらなかった。「私は無限者を取り扱う場合には必ずこれに自分を屈従せしめようとしたしましたが、無限者とはこれこれのものなりとか、或はこれこれのものにあらずとか、これを決定しようとはしませんでした……」（AT.III. p.293; Descartes: Correspondance, publiées par Ch. Adam et G. Milhaud. Tome IV. pp.265-266; 『デカルト選集』第5巻p.383渡辺一夫訳）というデカルトの主張も、以上のような聖書からの引用によってうなづけるものである。また、1641年3月18日のメルセヌ宛の手紙(AT.III. pp.334-340; Correspondance publiées par Adam et Milhaud. Tome IV. pp.315)において、デカルト哲学に傾倒した神父ピコに関しての批評において「失われた羊の譬」（同じ主旨の「放蕩息子の譬」がそれに続いている。『ルカによる福音書』第15章）を利用している。それらの譬は「持ち主（神）」と「持ちもの（失

われた羊や放蕩息子)」との関係（存在の問題）が、たとえ罪を犯し、闇の中にさまようことがあっても、「持ち主」との関係はそれによって切れず、逆に、そういう失われた物を、ことさらに「持ち主」はさがしまわり、かならず見つけ出されて、自分のところに連れ帰られるというのがその主旨である（拙著『放蕩息子』と復活』創言社1995年刊を参照して頂ければ幸である。）。

最後に、『第二省察』の核心に出てくる《ego sum》について言及するならば、聖書のラテン語訳(BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM)の『ヨハネによる福音書』(8, 24; 8, 28; 8, 58; 13, 19)に出てくる言葉であり、それは先ほどの「旧約聖書」の「出エジプト記」第3章12-15節に由来する、「わたしは必ずあなたと共にいる (ero tecum; Je serai avec toi.)」その「神の名」をあらわすものである。しかしながら、「第三省察」の「第二の神の存在証明」にて出てくる「なぜなら、私の生涯の全時間は、そのいづれの箇々の部分に分たれ得る故に、私が少し前に存したということから、私がいま存しなくてはならぬということは、この瞬間に或る原因がいわばもう一度私を創造する、言い換えると私を保存する、のでない限りは、帰結しないからである。すなわち、時間の本性に注意する者にとっては、何等かのものがその持続する箇々の瞬間において保存せられるためには、そのものが未だ存在しなかったとした場合、それを新たに創造するために必要であったのとまったく同じだけの力と働きとが必要であることは明白である。してみれば保存はただ考え方によってのみ創造と異なるということは、また自然の光によって明瞭であることがらの一つであろう」(AT.VII.p.19; AT.IX. p.39. 三木清訳 pp.109-110)とデカルトが言っていることを考慮するならば、「私はある、私は存在する」と『旧新約聖書』の《Ego sum》は無関係のものだとは言うことが出来ないと思われる。つまり『ヨハネによる福音書』の核心は「ラザロの復活物語」(第11章1節～44節)に出てくる。すなわち、イエスがマルタに対して死んだ「あなたの兄弟[ラザロ]は復活する」と言われたことを受けて、マルタがそのことを誤解をして「終りの日の復活の時に復活することを存じております」と答えた時、イエスは、それを改めさせるために次のように言われた。「わたしは復活であり、命である。わたしを信じる者は死んでも生きる。生きていてわたしを信じる者はだれも、決して死ぬことはない。このことを信じるか。」と。イエスはどこまでも「自分を捨て、自分の十字架を負うて、」絶対的権威である、イエスのところに来ておられる「父なる神」に服従されておられるのである。ここでも「父なる神」と人間イエスとの根源的な結びつき（「私は復活であり、命である」つまり、神の子・キリスト）が主題であるのである。そのことは同書第10章30-38節においても明らかである。即ち「わたし[人間イエス]と父[父なる神]とは一つである。……もし、わたしが父の業を行っていないのであれば、わたしを信じなくてもよい。しかし行っているのであれば、わたしを信じなくても、その業を信じなさい。そうすれば、父がわたしの内におられ、わたしが父の内にいることを、あなたたちは知り、また悟るであろう」(『新共同訳 聖書』による)と。ここでは、イエスが「わたしと父とは一つである」と言われたことに対して、まわりにいたユダヤ人たちは、「人間なのに自分を神様としている」と受けとめて、イエスを打ち殺そうとしたのであるが、それに対してイエスは、その「一つである」ということを解き明かして、まず何よりも「自分を信じなくても、」と言われている、つまりイエスは「自分を捨て、自分の十字架を負うて、」「父なる神」に服従しておられる、自分自身を「土のちり」の如く虚しくすることによって、自分と一つである「父なる神」の働きを、ありありと表現し、体現しておられるのである。従って、作用的に「父が私の内におられる」、つまり人間イエスの中に「父なる神」の働きが働いていること、そしてそのことが可能になっているのは存在的に「わたしが父の内にいる」すなわち「父なる神」と「人間イエス」とが一つである、「父なる神」と直接に一つであり、その神によって支えられ生かされている、「父なる神」と「人間イエス」との根源的な結びつき（神の子・キリスト）の实在を意味しているのである。即ち《Ego sum》とは「存在そのもの」である神、「わたしはある。わたしはあるという者だ」(「出エジプト記」第3章14節)を意味しているのである。そして存在している被造物は、そ

の「父なる神」と直接に「一つ」である。つまり存在する物は、「父なる神」との関わりにおいて、「神の子・キリスト」という根源的な関係において、存在しているのである。その「父なる神」との関係において、人間が「土のちり」にすぎないこと（絶対的限界）が明らかであり、その「父なる神」の「働き」を承けて、この世界の内側に、神の働き・栄光を現わすというのが人間が生きるということである。そこには、人間が「自分を捨て、自分の十字架を負うて」ということが、「土のちり」にすぎないということがあるのである。従って、人間が存在するということが、「父なる神」と共にある、ということであるから、絶対的限界を踏える（徹底して疑うことによって、自分で自分を存在させる力を一切認めないということ）という条件において、《ego sum》ということでもって、人間の存在を語るということは十分に厳密に事柄そのものに即していることである。このようにデカルトは『ヨハネによる福音書』を引用してはいないのであるが、この聖書からも大いに学んでいる、彼の《Cogito, ego sum》は、それと無関係のことではないと思われるのである。

41) AT. VII. p.23; AT. IX. p.18.

42) idem

43) AT. VII. pp.23-24.; AT. IX. p.18.

(以上)