

# デカルト『省察』における natura の問題

香川知晶

ここではデカルトの『省察』を natura への問いとして読む解釈を提示した。そのことによって『省察』はその全体を統一的に理解することが可能となる。「第一省察」に展開される数学的真理の確実性への懐疑は、デカルトの場合、natura を問うことに他ならない。そのため学知の成立根拠を問う『省察』は私の natura 全体を吟味し、最終的にその弱さを認めることによってはじめて議論を閉じることができるのである。

キーワード：デカルト, 『省察』, 自然本性

## 1. 『省察』と natura の問題

デカルトの『省察』は学知において確実なものを探求しなければならないという宣言に始まり、われわれの自然本性 (natura) の弱さを承認することに終わる。

「私は、すでに幾年前のことになるが、こう気がついたのである、どれほど多くの偽なるものを、幼少の折、真なるものとして私が認容れてしまっていることか、そしてそうしたものの上にその後私の積み重ねてきているものが、何であれ、いずれもどれほど疑わしいものであることか、したがって、いつか堅固で渝ることのないものを何か私が、諸学問 (scientiae) のうちに定着させることを、希求むとするならば、抜本的にすべてを一生に一度は覆し、かくて最初の土台から改めて始めなければならない、と」(1702—08)、というのが「第一省察」の冒頭であり、「しかしながら、行動されるべき事物の緊急性は、常にかくも事細かな吟味の猶予を恕さないから、人間の生活が個別的な事物に関してしばしば過誤に拘束われがちであることを認めなければならないのであって、われわれの自然本性の弱さ (infirmitas naturae) が認知されなければならない」(9012—16) という言葉をもって、『省察』本文は結ばれる<sup>1)</sup>。

このように、『省察』が自然本性についての言明によって閉じられることは、そこに展開される議論の特徴をよく示している。デカルトの『省察』における主要な関心はわれわれの自然本性にあり、『省察』は一貫した natura への問いとして読むことができるからである。

しかし、natura への問いということわざをわざわざ言い立てることに意味はあるのだろうか。

デカルトは「第六省察」で natura の意味を、「今私の知解するところでは、一般的に観られた自然 (natura generaliter spectata) とは、あるいは神そのもの、あるいは神によって制定されたところの被造物の相互的秩序、より他の何ものでもないし、個別態における私の自然とは、私に神から賦与されたものすべての総体より他の何ものでもない」(8021—26)、と説明している。

この説明によれば、natura とは広義には神そのものであり、神の創造した一切を指し、狭義には全体としての私を意味する。したがって、第一哲学についての省察が natura をめぐって展開されるのはごく当たり前のことにすぎないことになる。これでは、『省察』の特徴を natura への問いとして規定しても、単なる言い換えをしたに過ぎず、何も言わないに等しいだろう。しかも、『省察』において natura そのものが主眼的に論じられることはほとんどないように見える。natura という語が頻出するのは、『省察』の主要な議論がほぼ出尽くしたように思われる「第六省察」の後半のことではない<sup>2)</sup>。

「第六省察」の表題によれば、その主題は「物質的な事物の存在について、ならびに精神と身体との実在的な区別について」(7111—12) 論じることにある。私の存在の発見に始まって、神の存在を証明した後、デカルトにとっての課題は物体の存在と心身の実在的な区別の証明だけだからである。この残された課題に、デカルトは「第六省察」前半で答えている。デカルトが展開する natura をめぐる詳細な議論 (8011以下) は、「私が私の身体から実際に区別されていて、身体に俟つことなしに存在しうるということは、確実」(7819—20) であることを確認し、「したがって、物体的な事物は存在する」(8004) と結論を下した後に展開されるにすぎない。そのため、場合によっては、この議論は付加的な意味しかもたないとみなされ、ほとんど無視されることにもなるのである<sup>3)</sup>。

しかし、事態は逆であるように思われる。「第六省察」後半の議論にしても『省察』全体の議論に密接に結びついており、しかも、『省察』にとって不可欠なものだと考えられる。というのも、『省察』における確実性の探求は何よりもまず私の自然本性を問うものであり、その議論は自然本性の考察を最後までおし進めることによってはじめて閉じられると思われるからである。まず、方法的懐疑の検討を通して、自然本性への問いの始まりを確認することから始めたい。

## 2. 欺く神の仮説

「第一省察」においてデカルトは「けっして確実な標

識によって覚醒は睡眠から区別されていっていないということ」(1920—21)から「なおいっそう単純で普遍的な」(2011)ものへの吟味へと進み、「それがゆえに、以上のことからしてわれわれが、〈自然学〉、〈天文学〉、〈医学〉、および複合あげられた事物の考察に依拠する他の学問のすべてはなるほど疑わしい、けれども〈数論〉、〈幾何学〉、およびこの種の、いとも単純でいとも一般的な事物だけしか取り扱わず、しかもそれらのものが事物の自然本性のうちに (in rerum naturâ) あるかどうかにはさして気を配ることのない他の学問は、確実にして不可疑的な何ものかを含んでいる、と結論して、多分わるくはないであろう」(2020—27)と言う。夢の中であろうと、覚醒時であろうと  $2 + 3 = 5$  であることに変わりはないからである<sup>4</sup>。

しかし、もちろん、デカルトの懐疑はこの段階に終わるのではない。

「とはいうものの、或る古くからの意見が、すなわち、何ごとをもなしうる神が存在していて、この神によって私は、存在しているがごときものとして、創造されたという意見が、私の精神には、刻みつけられているのである」(2101—2103)。この言葉をもって、デカルトはさらに懐疑をおし進め、 $2 + 3$  の計算をする場合でも常に誤りを犯す状況<sup>かんがえ</sup>を設定する。ここにデカルトの懐疑は頂点に至る。こうして、「恰も渦巻く深みに不意にはまりこんだがごとく、私は動転したのであって、私は水底に足をつけて立つこともできなければ、泳いで水面に浮かび出ることもしないような有様である」(2401—03)という事態が現出される。

この懐疑の最終段階、欺く神による懐疑とは、何を問うものであったのか。

一般的には、『省察』が学知において確実なものを打ち立てようとする企てである以上、そこでは学知の成立根拠が問われていると言えるであろう。夢と覚醒との区別の標識がないという理由で感覚による知識を疑ったデカルトは、欺く神の仮説を提出することによって、明証的な真理の典型として数学的知識を疑う。そうすることで、デカルトは学知の成立根拠を問おうとしている。その点は間違いがない。しかし、こう言うだけでは不十分である。

欺く神によって数学的な知識の真理性を疑うということは、どのような種類の問いなのであろうか。『省察』の構成を手がかりに考えてみよう。

デカルトの『省察』は神の創造の六日間になぞらえられるような構成をもつ。それは「抜本的にすべてを一旦に一度は覆し、かくて最初の土台から改めて始め」ようにした六日間の省察の記録、私の思索の経験として語られている。

六つからなる各「省察」は前日の省察が至った地点を確認し、続く課題の検討から始まる。その際、それ以前の省察で問題となった事柄、あるいは省察開始以前において信じられていた事柄が前日の省察によって確保された地点から再び取り上げられ、再解釈される。その再解釈によって新しい日の省察を導く手がかりが導き出さ

れ、議論が展開していく<sup>5</sup>。その再解釈の場は新しい日の方向を指し示す場であるとともに、歩んできた日の省察に含まれていた意義を明らかにする場でもある。

では、一日目の欺く神の仮説について、続く日々は、何と語っているのか。

重要なのは、「第三省察」と「第六省察」の言明である。「第三省察」は、欺く神の仮説に関して、「もしかすると何らかの神が、いとも明瞭であるように思われるものに関してさえ欺かれるような、そのような自然本性を私に植え込むこともできた (talem mihi naturam indere potuisse) であろう、と思ひ及んだ」(3607—08)と説明する。また、「第六省察」では「全然私には、私が自然本性により、私にいとも真実なものとして現出するものにおいてさえ、誤るように、そのように構成されている (essem naturâ ita constitutus) ことを得けるものが、判らないでいた」(7716—18)と言いかえられている。

これらの言明は、欺く神の仮説によってデカルトが、私の自然本性、さらにはその自然本性の構成を問うていることを明らかにしている。デカルトの場合、学知の根拠を問う問いは、私の自然本性、その構成を問う問いであった。しかし、なぜそのように問われたのだろうか。さらに検討しなければならない。

デカルトは欺く神の仮説によって  $2$  と  $3$  を足すたびごとに誤る事態、すなわち、常に誤った計算をする事態を想定していた。デカルトの場合、学知の成立根拠を問うためには、「時折は私が誤る」(2115)ということでは不十分であって、「常に誤る」(2113—14)という事態が仮定される必要があった。「誰かしら或る、この上なく力能があり、この上なく狡智にたけた欺瞞者がいて、故意に私を常に欺いている」(「第二省察」；2506—07)のである。

言うまでもなく、時に誤ることを経験したという言い方は、何を真なる知識として認めてよいかという基準が何らかの形ですでに知られていなければ成り立たない。しかし、デカルトは時に誤るという経験から出発して、そこに隠されている基準を明らかにする途をとらない。真偽判定の基準を前提にしないということ、あるいはその前提そのものを問うこと、それが常に誤るという事態が想定される理由であり、それは私の自然本性が問われる理由に重なるのである。この点をデカルトのいわゆる永遠真理創造説との関連で敷衍してみよう<sup>7</sup>。

永遠真理創造説は、それがはじめて登場する1630年4月15日のメルセヌ宛書簡では、次のように定式化されていた。「あなたが永遠的と呼ぶ数学的真理は、ほかのすべての被造物と同じく、神によって確立されたのであり、神に完全に依存している」(I, 14507—10)。したがって、たとえば  $2 + 3 = 5$  といった真理は神の自由な決定に依存する以上、必然的真理でなかったこともありうることになる。この神の決定への依存ということが、必然的真理の必然性に留保をつけることを、さらには、数学的真理に関して私が常に誤るという想定を可能にする。

しかし、注意しなければならないのは、この説によって、「デカルトは、たとえば、 $2 + 3 = 6$  が必然的真理でありえたとか、神は  $2 + 3 = 6$  であるようにすることが出来たとか言っているわけではない」<sup>8</sup> ことである。実際、デカルトには、神は  $2 + 3 = 6$  であるようにすることも出来たといったたぐいの言い方は、見あたらないと思われる。デカルトが永遠真理創造説によって問題にするのは、必然的真理が必然的に必然的であったのではないということであって、神は矛盾を任意に真として成立させようということではない<sup>9</sup>。そして、この説の要点はそうした必然的真理の創造がそれを必然的なものとして受け取る、あるいは必然的なものとしてしか受け取れないわれわれ人間の創造と不可分である点にある。

デカルトにとって、数学的真理は神によってわれわれの精神の外にわれわれの精神とは別個に創造されたものではなかった。また、数学的真理の認識はそうした独立の存在とわれわれの観念との一致によって成立することも考えられてはいない。むしろデカルトは逆に、数などの認識の「真理性は、それらのものを初めて私が発見する際にも、私には、新しい何ものかを学び加えるというよりは、すでに前に私の知っていたものを思い起こすかのように、あるいは、以前にはそれらのものに精神の視線を私が振り向けたことはなかったとはいえ、それこそ久しくずっと私のうちにあったものに、初めて気づくかのように、思われるというくらい、明白であって私の本性にかなっている (naturae meae consentanea) のである」(「第五省察」：6325—6405) と言う<sup>10</sup>。永遠真理創造説にあって問題は「神は、われわれの精神を創造しつつ、永遠真理を創造した」<sup>11</sup> という点にある。それゆえ、神は「世界を創造しないこともできたのと同様に、円の中心から円周に引かれたすべての線の長さが等しくようにすることもできるほど自由であった」(メルセンヌ宛1630年5月27日；I, 15220—23) と言われるのである。デカルトの永遠真理創造説は、数学的真理を把握できるように構成された natura, あるいは数学的真理に適合した natura をもつものとして私が創造されたことを主張する。

このように、常に誤るという想定背景に永遠真理創造説を置くことによって、欺く神による懐疑が私の自然本性を問う意味はいつそう明確となる。問題は、数学的真理を獲得できるように構成された natura をもつ私が存在するという点にある。

この問いに答えるためには、まず私が存在することを確認し、さらにその私の自然本性が真理に適合していることを示してやらなければならない。常に誤るという事態を想定することは、私の存在を疑い、その natura が真理に適合していないのではないかと疑うことを意味するだろう。逆に言えば、デカルトの欺く神による懐疑は、私の存在が確証されれば、部分的には<sup>12</sup> 解消されたことになる。永遠真理創造説によれば、数学的真理の成立と私の精神の存在とは同じことを意味することになるからである。実際、デカルトは私の存在が確証された後の「第三省察」のまだ神の存在が証明されるよりも前の

部分において、たとえ欺く神が存在したとしても「もしかして二と三を足し合わせると五よりも大きかったり小さかったりするという事態とか、これに類する、すなわち明瞭な矛盾をそこに私が認知するものとかを、しつらえることはけっしてないであろう」(3619—21) と言うのである<sup>13</sup>。

こうして、デカルトの确实性の探求は、欺く神の仮説をいわば駆動力としながら、何よりもまず「人間的精神の本性について」(De natura mentis humanae；「第二省察」表題, 2320) の探求として現れることになる。しかし、これは人間的精神の natura のみの探求には終わらない。問題が私の natura にある以上、その探求はいわば「私に神から賦与されたものすべての総体」としての natura を問題にせざるをえない。実際、デカルトの場合、确实性の探求は「私の起源の創作者」(author meae originis；7715) の問題として立てられている。欺く神の仮説が提出される時に言われるように私が「存在しているがごときものとして、創造された」(talis, qualis existo, sum creatus；2102—03) ということの問題にしなければならない。そして、それに最終的に応える形で全体としての私の natura が論じられるのが、『省察』末尾の議論であった。次はその点を見ることにしたい。

### 3. 「自然の教え」

『省察』を締め括る議論の焦点はいわゆる「自然の教え」にある。「自然の教え」についてはすでに「第三省察」において検討されていた。それを見直す形で、「第六省察」の議論は展開されている。ここでは「自然の教え」をめぐるデカルトの考察を「第三省察」から始めて、順に追っていくことにする。

#### (1) 「第三省察」：「自然の教え」と「自然の光」

「第三省察」の最初の部分でデカルトは、いわゆる観念の三分類説との関係で外来観念による判断の誤謬の問題をとりあげる。デカルトによれば、もっとも頻繁に見られる誤謬は、外来観念が私の外なる事物に類似ないしは合致すると判断することによって引き起こされる。そうした判断が下される理由の一つが自然の教えであった。

われわれはなぜ外来観念と外的事物との類似を認めるのか。「そのように私には私が、自然によって、教えられたと思われる (ita videor doctus a natura)」(3814—15) という点、そして、それらの観念が私の意志に依存していないことを経験すること、この二つが理由である。しかし、これらの理由はいずれも十分ではない。

まず前者について言えば、ここでの自然の教えとは「自然の光」(lumen naturalis) (3826) に基づくものではなくて、「或る種の自発的な傾動性」(spontaneus quidam impetus) (3825) にすぎず、絶対的な信をおくことはできない。「善きものを選ぶことが問題であったのに、私がそれによっていつそう劣悪なものへと駆りやられた、と判断したことがあった」(3902—04) から

である。また、意志との関係について言えば、観念が意志に依存しないからといって、私の外の事物から出来たものであることが必然的に帰結するわけではない<sup>14</sup>。さらに、問題の観念が私の外なる事物に発するとしても、そのことは当の観念が外物に類似していることの保証とはならない。逆に、多くの場合、対象と観念との間には大きな差異がある。そもそも、私以外の事物が存在し、それが自らの像を感覚器官を介して私のうちに送り込むという判断、すなわち、感覚的観念をめぐる「存在テーゼ」と「類似性テーゼ」<sup>15</sup>はともには、「或る盲目的衝動にもとづく」(ex caeco aliquo impulsu) (4001) にすぎないのである。

このように、「第三省察」は、外来観念の外来性と外物との類似性を素朴に認めるスコラ的な認識論を徹底的に否定する。そして、この否定によって、神へと向かう「或る種の別の途 (alia quaedam via)」(4005) がひらかれる。「第三省察」で自然の教えが登場するのは、この新たな途のためのいわば地ならしの部分においてのみである。したがって、自然の教えには否定的な評価が与えられるにすぎない。

なぜ否定的なのか。自然によって教えるように思われたものとは、感覚的観念をきっかけとする一連の判断であった。しかし、経験はその教えが善悪の判断において過つことが多いものであることを証していた。自然の教えとされるもの自体が過つ場合があることはすでに知られているのである。しかし、その教えが誤っているという判断は自然発生的な傾動性によって示されるものではない。この傾動性については、いかなる場合に信用してよいか、その理由が「私には判らない」(3904)。自然の教えと思われるものはその教えの根拠を自ら証しない。

この点<sup>16</sup>が、自然の光との根本的な相違をなす。自然の光は「他処ならぬ私の自然本性それ自体から (ab ipsamet mea natura) 得られる」(3803—04) ように思われる観念を照らし出す。自然の光によって示されるものは私の natura に適合しており、少なくともその光に照らされている時点では、たとえ欺く神が存在したとしても、疑念は生じえない。なぜなら、自然の光以外に信用できる能力も、自然の光が真でないと教える能力も存在しないからである (3830—3901)。自然の光を超える真偽判定の能力は存在しない。それは「私の認知の力」であり、「理性」である。これに対して、ここで言われる自然の教えとは「信ずる習慣」, 「自然発生的な傾動性」, あるいは「盲目的衝動」にすぎない。

自然の教えの出発点となる感覚的認識は、デカルトが懐疑によってまず第一に排除しようとしたものであった。感覚的認識自体にはそれが覚醒時のものなのか、夢のものなのか区別の標識は見出されなかった。それと同じく、自然の教え自体にはそれを信ずるべきか否かの区別の標識が見出されない。「第三省察」における自然の教えをめぐる一連の考察は「第一省察」における感覚知への懐疑を自然の教えと自然の光との対比として読み直し、確認する。したがって、自然の教えは斥けられ、別の途が求められなければならなかったのである。

## (2) 「第六省察」前半：「自然の教え」の復権

こうした否定的な評価は、「第六省察」によって転換されていく。言うまでもなく、「第六省察」の始まる場面は、「第三省察」の冒頭とはまったく異なっているからである。それまでの五日間の省察によってすでに神の存在が証明され、明晰判明知の規則も規則として確立されている。「遺留るところは私が、物質的な事物が存在するかどうかを、吟味するということである」(7113—14)。この課題との関係で、自然の教えの再評価が始まる。まずは、「第六省察」前半の物体の存在証明をめぐる議論を見ながら、「第三省察」での議論と対比してみよう。

物体の存在については想像力の吟味による蓋然的証明から、感覚による「何らかの確実な立論 (argumentum)」(7409) を求める議論へと進む。その過程は「第五省察」までたどり終えた地点に立って、感覚知について回顧するものにほかならない。

デカルトは省察の開始以前において感覚したと考えていたことについて、「第六省察」の第6節 (7417—20) において集中的に論じている。そこには、「第三省察」と比べると、はるかに詳しく具体的な事例があげられている。

私は実にさまざまなことを感覚したと考えていた。私は身体をもつあるいは私は身体であるということ、身体は他の物体の間にあること、身体は他の物体から触発されること、その触発の都合の善し悪しを快苦の感覚によって選好すること、飢えや渇きなどの欲求をもつこと、喜びや悲しみや怒りなどの感情への「或る種の身体的傾向性」(7426) をもつこと、これらを私は感覚したと考えてきた。さらには、物体の延長や形や運動だけではなく堅さや熱などの触覚的性質をも感覚し、光や色や香りや味や音を感覚した。そしてこうした性質によって天空や大地や海洋や他の物体を相互に区別していた。というのも、性質の観念によって、その観念が出来する物体を感覚していたと考えていたからである。

まず私の身体以外の物体に関して言えば、そのように考えたのは、「あなたがち理由のないことではなかった」(7505)。人間は理性よりも先に感覚を使用し、私の作りなす観念は感覚による観念ほど判然としてはいない。しかもその大部分は感覚的観念によって複合されている。かくて「前以て感覚のうちに私がもってはいなかったいかなる観念をも、私が知性のうちにもつことは全くない」というスコラの格率 (7527—29) が生まれる。外物の存在の承認は感覚的観念と外物との類似性の承認に結びつき、肯定されていた。

また身体が私に属すと思っていたのも理由のないことではなかった。身体は他の物体と違い、私からは切り離しえず、欲求と感情は身体のために身体において感覚され、身体に感じる快苦を他の物体に感じることはないからである。しかし、感覚によって心の変化が生じる理由としては、自然の教えということ以外には考えられなかった。感覚と心の変化との間、たとえば飢えという胃の不快感と食物をとろうとする意志との間には、何らの

類縁性も見出されない。したがって、感覚の対象についての他の判断のすべては「そのように私が自然本性によって教えられたから」(7612)ということをも理由にするしかなかったのである。

しかし、こうした素朴な信頼を、「第一省察」は一般的な懐疑理由を提示することによって、徹底的に懐疑してきた。覚醒と夢とを区別する標識がないというのが、その理由であった。しかし、感覚知を疑うには、わざわざ懐疑の理由を持ち出すまでもない。「というのは、私には私が、理性の諫止する多くのものへと、自然本性によって、駆りやられる (impelli) ように思われていたのであるから」(7721—22)である。かくて、「第三省察」において自然の教えは否定された。

しかし今や、「私は私自身と私の起源の創作者とについていっそうよく識りはじめている」のであるから、「感覚から得られると私に思われるもの……すべてに疑惑を差しはさまなければならない、とも私は考えない」(7728—7801)。ここでは、すでに私の natura について多くのことが確知されている。私の natura は完全に狂っているのではなく、少なくとも数学的な真理に関しては、真理を獲得しうるのである。その光に照らして、感覚知を個別的に検討し、その中に区別を導き入れなければならない。それは誤っているという経験が前提している基準を明らかにすることである。だからこそ、「第六省察」は、「第一省察」や「第三省察」とは違い、感覚は疑わしいという経験的事実をはるかに多くの具体的な事例をまじえて回顧するのである。そして、心身の実在的区別の議論を経て、物体の存在が証明される<sup>16</sup>。

この物体の存在証明に至る一連の議論を見ると、上に見た「第三省察」冒頭における自然の教えの内容はただ一点、すなわち、物体的事物と感覚的観念との類似性を除いてそのまま回復される。物体的事物は感覚あるいは自然の教えの通りに現に存在する。しかし、物体的事物は感覚が把握するようなものとしては存在していないであろう、とデカルトは言う。「存在テーゼ」は肯定され、「類似性テーゼ」は否定される。

「第三省察」において自然の教えが斥けられるべきだとされた理由は、結局、自然の教えにはいかなる場合に従うべきか、その基準が自然の教え自体には備わっていないということに求められていた。その点が否定しようのない明証性をともなって現れる自然の光との大きな相違であった。だが、今やかつてのように自然の教えを全面的に斥ける必要はない。自然の教えにはいかなる場合に従うべきか、その基準が与えられているからである。もちろん、だからといってここに自然の教え自体に備わる基準が見出されたということではない。見出されたのは明晰判明という自然の光に備わる基準が、自然の教えにも適用できるということである。そして、まったく同じ明証性の立場から、「類似性テーゼ」は否定される。感覚の把握は多くの場合すこぶる不明瞭で不分明だからである。「第三省察」が言うように、私は「それらが真であるのか、あるいは偽であるのか、言いかえるなら、それらについて私の持つ観念が、或る事物の観念である

のか、それとも、事物の観念でないのか、をも知らないのである」(4324—26)<sup>17</sup>。したがって、感覚的観念と物体との類似性は否定されなければならない。ここに、デカルトの立場は一貫される。

「第六省察」前半における自然の教えをめぐる議論は、単純な感覚知の復権ではない。そこで行われていることは感覚知のうちに区別を導き入れ、感覚を自然の光の下でのみ復権することである。しかし、議論はそこに終わらない。自然の教えの復権は、私の natura そのものについてさらに考察を要求する。それが「第六省察」後半に展開される考察である。そこでデカルトが見出すことになるのが何であったのか、最後にその点を見なければならない。

(3) 「第六省察」後半：「自然の教え」から「自然本性の真の誤謬」へ

物体の存在証明を行った後、「第六省察」の話題はもっぱら natura にしぼられる (8011以下)。まず言われるのは、冒頭で触れたように、「自然 (natura)」の意味の区別である。繰り返せば、一般的に観られた意味での natura としては、神そのもの、および、神によって制定された被造物の相互的秩序、そして個別態における私の自然としては神から私に与えられたものの総体である。これらの natura はいずれも何らかの真理を含む。誠実なる神が根拠だからである。しかし、個別態における私の自然に関しては、事態はそう単純ではない。

個別態における私の自然は何を教えるのか。私が身体をもち、さまざまな感覚が身体を要求を示すこと、私は身体と合一し、混じりあっていること、私の身体を他の諸物体が取り囲み、さまざまな仕方で触発し、情報をえること、この三つである。

出発点は、飢えや渇きといった感覚にある。それによって自然は食べ物や飲み物をとるように教える。飢えや渇き、さらには苦痛といった感覚はまた、私が身体と単に外的に関係するのではなく、身体と一体をなすことを教える。さらに色・音・香り・味・熱・堅さなどの感覚はそれに対応するさまざまな状態が物体内にあることを教え、また好悪の感情はどのような物体を追求すべきか教える。natura が神によって与えられたものだとすれば、これらの教えにはいずれも真理が含まれると考えなければならない。そこでデカルトはこうした三つの教えについてすべて同じ構造を見出していく。真に「自然の」と呼べる教えは、たとえそれ自体としては不分明であっても、いずれも合理的に理解できるという構造である。

私の natura が食べ物や飲み物をとるように教えるのは、身体がそれらを必要としているからである。合一を教えるのは、苦痛や飢えや渇きといった感覚が心身の合一に起因する「不分明な或る種の思惟様態 (confusi quidam cogitandi modi)」(8112) 以外の何ものでもないからである。また、私を取りまく物体が多様な感覚によってさまざまな仕方で触発することを教えるのは、ここで問題の私とは「身体と精神とから複合されているという限りでの全体としての私」(8124—25) にほかならない

からである。たとえば、飢えという「何か知らぬ胃の引きつれ」(7609)の感覚は確かに身体の必要性和結びついている。また、その感覚は私が身体に船の中の水夫のように乗り組んでいるのではなく、身体と一体となっていることを教える。そうでなければ、たとえば、一方に血糖量の低下といった身体的変化があり、それに基づいて食物が必要であるという判断を下す精神のみがあったはずである<sup>18</sup>。現実には何か知らぬ感覚がまず身体の必要性を教える。精神の判断が来るのはその後である。しかし、この事態は理論的にも心身の合一を肯定することで理解できる。自然の教えに含まれる真理性は自然の光、その理解によって測られる。

すでに「第三省察」から明らかのように、自然の教え自体は真理の機関ではありえない。真理を明らかにするものは、自然の光以外にはない。したがって、自然の光によって肯定されえないものはたとえ自然の教えであっても真理とは言えないし、自然の教えそのものは容易に偽となりうることも認めなければならない。しかし、このことは自然が誠実なる神に由来することには対立しない。偽である教えは自然の教えから受け取られているように見えて、実は「無思慮に判断する或る種の習慣による (a consuetudine quadam inconsiderate judicandi)」(8202—03)にすぎないのである。実際、「第三省察」が斥けたのは自然の教えと「思われる (videor)」(3814)ものにすぎなかった<sup>19</sup>。

ここでデカルトは神が私に与えた総体としての natura の意味をさらに限定し、「この問題に関して十分に判明に認知しないようなものがないように」(8212—13)しようと言う。私の総体としての natura のうちには、精神のみに属すもの、物体のみに関係するもの、精神と身体との複合としての私に神から賦与されたものが含まれる。これら三つの自然の秩序は厳密に区別されなければならない。なぜなら、私はしばしば「自然の秩序を乱す (ordinem naturae pervertere)」(8315)からである。無思慮に判断する習慣とはこの事態を指すものにほかならない。

ここで問題は、言うまでもなく精神と身体との複合としての私に神から与えられた natura である。それが教えるのは、いったいいかなるものがその natura にとって都合が良いか、悪いか、その合図を精神に送るためである。その点では、感覚知覚は「十分に明晰判明」(8319)である。だが、こうデカルトが言うのは、感覚知覚自体が明晰判明であるということではないであろう。明晰判明なのは感覚知覚とその教えとの関係である。デカルトは、水腫病患者の誤謬の原因に関して、心身の区別やいわゆる松果腺仮説や神経の成り立ちといった生理学的機構に「私が気づく (adverto)」(8528; 8616; 8624)ことから議論を始めている。そのように気づくのは自然の光の働きである。明晰判明というのは自然の光の基準にほかならない。その自然の光に照らして承認しえることのみが真に自然の教えと呼びうる。そのようにして私は「私の自然がとらわれがちな過誤のすべてに気がつく」(8908—10)のであり、過誤を避けるこ

とも可能となるのである。

このように、「第六省察」後半における natura をめぐる議論は、いわば真理の機関として私に備わる自然の光の及ぶ範囲を確定しようとするものである。この試みは、三つの秩序を認めることで、それまで排除されてきた自然の教え自体の中に区別を導き入れる。それによって自然の教えはある意味で自然の光の下に包摂されることになる。不明瞭で不分明なものが不明瞭で不分明だと認めることは不明瞭で不分明なことではない。

しかし、このことは、すべてが明晰判明なものに還元され、自然の教えが自然の光に吸収され尽くすということの意味しない<sup>20</sup>。省察を終えた後も、不明瞭で不分明なものはそのままに残り、そのままに残ることを完全に説明できるわけではない。しかも、そのことを確認する「第六省察」後半の議論の過程で、デカルトは、水腫病患者の例を考察するによって、われわれの「自然本性の真の過誤」(verus error naturae, 8524)を発見せざるをえなかった。確かに水腫病患者の例には、その誤謬がおこる理由を自然学的知見を使って説明してやることはできる。しかし、そのように説明しえたからといって、「その自然本性が駄目になっている」(ejus natura esse corrupta, 8520)ことが否定されるわけではない。「飲料が自分に害を与えることになるそのとき、渴く」(8524)という場面に置かれた人間には、それを矯正する手だてがないのである。『省察』が「われわれの自然本性の弱さ」を認めて終わるのは、単に実生活における緊急性によって誤謬が生じることだけではない。私の natura の真の弱さにデカルトは至ったのである。

その点からすれば、「第六省察」後半の議論が natura と誤謬の関係をめぐって一種の弁神論として展開されたのは当然の成り行きである。この自然の教えをめぐる弁神論は、「第四省察」のいわば自然の光をめぐる弁神論と相まって、『省察』の議論を支えている。デカルトには、知性的精神の有限性のみならず、心身複合体としての人間の有限性をも認めなければならなかった。それを認めなければ、「私に神から賦与されたものすべての総体」を論じたことにはならないし、私には私の natura をいわばまるごと全体として受け入れることも可能とはならないであろう。ここに「第六省察」後半の議論が『省察』にとって欠くことのできない理由があると思われる。それによって、デカルトが始めた確実性の探求、natura への問いは、閉じることが可能となるからである<sup>21</sup>。

## 註

本論文は本年3月31日に名古屋大学で行われた第20回デカルト研究会での口頭発表の原稿をもとにしたものである。発表の機会を与えて下さった名古屋大学文学部の山田弘明氏に感謝したい。

1. 『省察』からの引用は、『方法序説・省察』白水社、1991の所収章訳によったが、一部本文との関係で

- 訳語を変更した(なお、数字はAT版の第Ⅶ巻の頁・行数)。
2. K. Murakami, M. Sasaki & T. Nishimura, *Concordance to Descartes' Meditations de Prima Philosophia*, Olms, 1995 によれば、『省察』本文での *natura* の使用例は、複数形も含め、84回に及ぶが、そのうち43例が「第六省察」に現れる。
  3. たとえば, Gilson, E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Appendice ch. IV, 1930.
  4. Cf. 2027-31.
  5. Cf. 2109-11.
  6. こうした『省察』の特徴については、佐々木周、「日のはじまり—デカルト『第四省察』冒頭M 4, 52, 23—54, 31—」, 北海道教育大学紀要(第一部A)第40巻第1号, 参照。
  7. 欺く神の仮説と永遠真理創造説との関連はしばしば指摘される。だが、言うまでもなく、1630年の書簡にいわば突如として現れる永遠真理創造説がそのままの形で『省察』でも維持されていると考えることはできない。確かに『省察』の「第五・第六反論」には、「同様の」説が見出せる。しかし、1630年との強い連続性を『省察』に認めるロディスレーヴィスに代表される解釈は、現在ではむしろ(ベサードやマリオンによって)徹底的に論駁されていると言うべきだろう。とはいえ、少なくとも永遠真理創造説に近い発想が欺く神の仮説の出発点にがあったことは認めてもよいのではあるまいか。なお、この点に関しては、小泉義之「『省察』「反論・答弁」と「永遠真理創造」説」(1997, 近刊, 参照(ただし、小泉は発想の出発点にこの説を置くやり方は受け入れないだろうが))。
  8. 石黒ひで「デカルトにおける必然性と可能性の根拠について」(『現代デカルト論集・Ⅲ』勁草書房, 1996, 41頁)。
  9. まったく別の視点からの、カーリーの議論(「デカルトの永遠真理創造説」『現代デカルト論集・Ⅱ』勁草書房, 1996, 258頁)も見よ。
  10. すでに1630年4月15日メルセンヌ宛書簡でも「われわれの精神にとって生得的」(*mentibus nostris inginitae*; I, 14518-19)という言い方がされている。  
しかしこのことは、数学的真理が人間の勝手に捏造したものであるということの意味しない。たとえば数学的な三角形は「私の外ではおそらくはどこにも存在しはしないであろうが、よしんばそうだとしても、しかし無であると言われることのできない或る種の事物」なのであって、その観念は「私によって或る意味で随意に思惟されるにしろ、しかし私によって仮想だされるのではなくて、固有なる真実で不変の本性をもっている」(6407-11)のである。
  11. 同上, 42-43頁。同じく石黒の言い方を借りれば、永遠真理のもつ必然性は「われわれの精神の構成」と不可分である。ただし、石黒は、精神の創造と永遠真理の創造とが結びつくからといって、(ロディスレーヴィスの解釈のように)数学や幾何学を「「あたかも二つの眼のように」神によって創造された外界の物理的事物と有利な関係にわれわれが立つことを可能にする特殊な機能」として解してはならないことも指摘している。この点は、永遠真理の生得性の解釈の上で、重要だと思われる。
  12. 「部分的に」と言うのは、数学的真理についての懐疑を完全に解消するためには、私の存在を確認し、誠実な神の存在を証明するだけではなく、現に私の *natura* が数学的真理を獲得していることを実際に示してやる必要があるからである。それは「第五省察」が果たすことになる課題である。この点については、小泉義之「デカルトにおける数学の懐疑」(『論集』3, 1985)に負う。
  13. しかし、言うまでもなく、私が存在し、明証的なものを受け入れざるをえないように構成されている *natura* をもつことを認めただけでは確実性の探求は終わらない。デカルトには、そのような *natura* の構成によりつつ、いわばその正当化をはかるというきわめて困難な課題が残されていることもわかっている。ここでは論じられないが、デカルトは私の起源の作者として誠実なる神を持ち出すことで、いわば天下りの数学への懐疑が解消されるなどと単純に考えているわけではない。
  14. 夢の場合、観念はいかなる外物の助けを借りることなく形成される。だとすれば、当の観念を作る隠された能力が私のもつ可能性も否定できない。私の意志と傾動性とは同じものではないからである。
  15. Cf. Kennington, R., "The 'Teaching of Nature' in Descartes' Soul Doctrine", in *Review of Metaphysics*, USA, 26-1, 1972, pp. 99 ff.
  16. Cf., 7819 ff.
  17. Cf., Bolton, M., "Confused and Obscure Ideas of Sense," in Rorty, A. M. (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 390 ff.
  18. Cf., Cottingham, J., "Cartesian Trialism," in *Mind*, XCIV., 374, 1985, pp. 233 ff.
  19. Cf., Stout, A. K., "Descartes's proof of the existence of matter", in Moyal, G. J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessment*, V. III, 1991, [first published in *Mind*, 1932]), p. 396, n. 8.
  20. とするよりも、デカルトの『省察』を自然の光のみによってすべてを私からつむぎだそうとする企てとして解釈しようとするならば、「第六省察」後半の議論は見逃されてしまう。その点は、註3にあげたジルソンに対する Stout, A. K., op. cit., esp. pp. 391 ff. の批判を見よ。
  21. しかし、言うまでもなく、問いの終わりは新たな問いの始まりをも意味するだろう。その点で、以下の二つが参照されるべきである。  
山田弘明「「第六省察」をどう読むか」, 1995, 『哲学』45号; 「人間学としてのデカルト哲学」『現代デカルト論集・Ⅲ』勁草書房, 1996.

村上勝三「内的感覚論——デカルト哲学における個人倫理の基礎」, 『思想』869号, 1996.

**Abstract**

**La question de la nature dans les *Meditationes***

**Chiaki KAGAWA**

Du doute par l'hypothèse du Dieu trompeur à l'analyse du vrai et du faux dans la région du sens, la recherche cartésienne dans les *Meditationes* est toujours animée par la question de la *natura* telle qu'elle est ; cette itinéraire qui éclaircit à la fois la force et la limite de notre nature est ici suivie et retracée dans les *Meditationes I et VI*.

---

Department of Philosophy and Ethics