

神と精神——デカルトの形而上学と世界観——

山 田 弘 明

- 一 形而上学の出発点 二 形而上学の到達点 三 世界観の形成
四 世界観の展開 おわりに

神と精神という主題が、西洋 17 世紀の哲学の根本問題であったことは言うまでもない¹。デカルトにおいても、神と精神は形而上学の出発点でありかつ到達点でもあった。そして、その形而上学に基づいた世界観や道徳論の展開があったと思われる。ここで「世界観」とは、自己と世界との関わりを問題にすることであり、道徳の問題にとどまらず広く世界の見方や人の生き方を指すものと理解する。したがって、本稿ではデカルトが科学的な世界認識（機械論的自然学）を踏まえてこの世界をどのようなものと理解し、人としてどう生きるべきと考えたかを問題とすることになる。明らかにしたいのは次の点である。

- 一 デカルトが 1629 年に形而上学を考えはじめまでの時点で、神と精神の問題はどのように扱われ、いかにして重要問題になって行ったか。
- 二 そこからどのような思想が展開され、その到達点としてどのような形而上学が形成されたか。
- 三 神と精神を問うた形而上学のアウト・プットとして、初期思想から『原理』までの時期において、どのような世界観が形成されたか。
- 四 晩年の道徳書簡や『情念論』などにおいて、世界観は神と精神をめぐってどのように展開されたか。

結論として、形而上学における心身二元論などの理論的諸問題がそのまま世界観において引き継がれ、実践の場でも同じ問題状況を生んでいるが、デカルト自身はその解決の方向を示していることを指摘する。最後に、現代のわれわれは神と精神という 17 世紀の主題をどう受けとめるべきかを考えておきたい。

¹ むろん 17 世紀の人たちが、みなその問題設定を肯定していたわけではない。ガッサンディやレギウスなどは、デカルト的な神の存在証明や心身の区別に関して、きわめて批判的であった。しかし、かれらの批判は経験論や感覚主義の立場から神と精神を捉えるという試みであって、問題そのものの重要性を否定しているわけではない。

一 形而上学の出発点

20代の若いデカルトがスコラに代わる新たな哲学の建設を目指したとき、かれがその土台としたのは形而上学であり、「形而上学の基礎」に置いたものが、神と人間精神の問題であった(『序説』AT.VI.1)²。では、その問題を哲学の出発点と見なしたとき、かれの胸のなかには何が去来していたのか。他の主題でなく、なぜとりわけ神と精神が重要なのであろうか。また、そもそも神と精神は、どういう問題意識に由来しているのであろうか。それは、ものごとの根源を究めたい、ものごとがこのように存在している究極の理由を知りたい、という純粋な知的要求から来るものなのか。実際、デカルトは「それがなぜ存在するかの原因をたずねることができないようなものは何もない」(『諸根拠』AT.VII.164)ということを公理の一つに数えている。それは、ものごとの根拠への問いを重ねて行くと、最後には必然的に神と精神とに行きあたるといことなのか。のちにライプニッツはこうした知的探究の道をたどることになる。あるいはそれは、時代の要請³に答えて、神と精神は「神学よりも哲学によって論証されるべき」主題である(『省察』ソルボンヌ書簡 AT.VII.1)とするところから来るものであろうか。つまり、万物の創造者たる神の存在と、非物質的な精神の存在を、理性によって合理的に説明することが哲学者の使命だとデカルトは考えていたのだろうか。

若いデカルトが神と精神の問題を志向した経緯については、筆者は幾つかの論文⁴ですでに触れたところであるが、いわばその発心については、なおはっきりしないところがある。ここでは、デカルト形而上学の出発点である1629年までにおいて、神と精神の問題がどのように扱われ、いかにして重要問題になって行ったかを、時系列にしたがって簡単に振り返っておく。

(1) ラフレーシ学院に学んだ少年時代、神や精神への特別な関心は見当たらない。17世紀フランスのイエズス会の学校において、神の存在と精神の不死は信仰の根本であり、生活の上でも常識をなしていたと推察される。その原型であるアウグスティヌス的な「神と精神」はキリスト

² デカルトからの引用はアダン・タヌリ版 *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris. 1996による。引用に付した AT.VI.1 は、その第6巻1ページを意味する。『哲学原理』は AT 版のページによらず、部と節を III-26 (第三部第26節) のように記す。『情念論』もその節番号のみを240のように記すこととする。引用の訳文は、『デカルト』(世界の名著・中央公論社1967)、『精神指導の規則』(岩波文庫1974)、『デカルト著作集』(白水社1977)など既存の訳によるが、文脈の都合で筆者が独自に訳し直したところもある。書名については、『方法序説』を『序説』、『精神指導の規則』を『規則論』、『哲学原理』を『原理』と略記した。

³ 17世紀前半のフランスには、プロテスタンティズムの攻勢はもとより、自由思想、無神論、懐疑主義に対する危機感があった。それらに反撃を加えるという意図の下に、あらためて神と精神を論じたシロンやメルセンヌの書が出ており、デカルトもそれを意識していたはずである。拙論「デカルト「ソルボンヌ書簡」の研究」『名古屋大学文学部研究論集』哲学51. 2005. p.7を参照。

⁴ 「デカルト「ソルボンヌ書簡」の研究」『名古屋大学文学部研究論集』pp.6-8、『省察』ちくま学芸文庫2006. pp.242-244、「デカルトの神——自由と決定」『名古屋大学文学部研究論集』哲学52. 2006. pp.2-4

教の真髄であり、神学が教える最高理念であったであろう。デカルトは子供時代から神のことを聞かされてきたと言う。「私の精神のうちには、ある古い意見が刻み込まれている。すなわち、すべてをなしうる神が存在し、この神によって私はいま存在するようなものとして創造された、という意見である」（「第一省察」AT.VII,21）。この意見は、のちに懐疑に付されることになるとしても、「信仰の真理」として若いデカルトの「信念のうちでつねに第一のものであった」（『序説』AT.VI,28）。そして「神の恵みによって子供の頃から教えられた宗教をもち続ける」（同 23）ことは、長じても道德の第一格率であった。ラフレーシの卒業生の多くは聖職者や神学者になり、先輩のメルセヌ神父などはその鑑であったろう。しかし、デカルトは信仰に十分敬意を払うものの、宗教的献身よりも数学や哲学など自然的理性による学問に興味を抱いていた。そして神学に対しては、「神学は天国にいたる道を教える」（同 6）が、その道は「学問のない人にも開かれているはず」（同 8）と批判的であった。

学校を出てからの遍歴時代、ときとして神や精神に言及されるのは、通常の日常的感覚においてであり、形而上学の対象としての神でも精神でもない。1618年のブレダでの軍隊生活、バークマンとの交友、『音楽提要』などを通して分かることは、デカルトの関心が数学、方法、自然学、機械学に向かっており、神も精神も眼中になかったということである。1619年11月10日ドイツの炉部屋での夢の解釈において、ようやく神が登場する。バイエによれば、デカルトはこの夢を真理の霊による知的啓示であると解し、神の導きによって真理を探究しようとの靈感を得たと考えた（『オリュンピカ』AT.X,186）。だが、それは研究のきっかけを得たということであって、それが神への省察に直接つながるわけではない。またこの時期の断片には、「主を畏れることが知恵のはじまりである」（『プレアンビュラ』AT.X,8）、「神は光を闇から分った。…神は純粹な知性である」（『思索私記』AT.X,218）、「主は三つの驚異すべきことをなした。無からの創造、自由意志、人・神である」（同）といったことばが見出される。これらは若いデカルトの『聖書』解釈とも読めるが⁵、これまた神についての形而上学とは言えない。

同じ時期、デカルトは炉部屋で、みずから考案した方法を武器として学問再構築の「計画」（『序説』AT.VI,17）を構想している。そして「学問の原理はすべて哲学に由来するはずであり、しかも哲学においては私はまだ何も確実なものを見いだしていないことに注意して、私は何よりもまず哲学において確実な原理をうちたてることに努めるべきだ」（同 21-22）と考えている。だが、ここで哲学の確実な「原理」（原文は複数形）というとき、神と精神の問題が明確に捉えられていたとは思われない。もとより一般論としては、学問の原理を考える計画のなかには、「神性と理性的精神という、知らぬ者としてない有名な命題」（『真理の探究』AT.X,503-504）が当然入ってくるはずである。しかし、この時期そうした主題がかりに胸にあったとしても、23才という未熟な年齢においては簡単に決着をつけるべきでない（『序説』AT.VI,22）とデカルト自身

⁵ これらについては、グイエの考証がある（H. Gouhier, *Les Premières pensées de Descartes*. 1958. pp.66-67, 83-84）。

は考えていたのである。1620年、デカルトは炉部屋を出て、懐疑を重ね、経験を積み、方法を練磨すべく、さらに遍歴を続けた。しかし「確実な哲学の基礎をまだ求めはじめもしないうちに9年の年月が流れた」(同30)という。神と精神には、依然として手が付けられていないのである。

遍歴時代に重なる時期1619-1628年に準備されたと思われる著作として、『規則論』がある。そこにはかれの形而上学の萌芽とも見なしうる重要な命題のいくつかが登場する。「すべての人は、自らが存在すること *se existere*、自らが思惟すること *se cogitare*…を精神によって直観することができる」(AT.X,368)。「ソクラテスが「自分はすべてについて疑う」というとき、そこからしてやはり次のことが帰結する、すなわちソクラテスは、その故に少なくとも自分が疑うということを理解していること、また、かれはその故に真あるいは偽なる何ものかが存在することを知る、ということ。なぜなら、これらは疑いの本質に必然的に結合しているからである」(同421)。「われあり、故に神あり *sum, ergo Deus est*。私は知性認識する。故に私は身体とは区別された精神をもつ」(同421-422)。しかしながら、それらは直観の対象の例として、あるいは必然的結合の例として⁶、単発的に挙げられているにすぎない。それらは、遍歴時代のものであれ、帰国後のものであれ、まだ形而上学の十分な吟味を経た命題ではないと解すべきであろう。

(2) 遍歴時代を終え、帰国してからの重要な出来事は、1627年11月にパリで、枢機卿ベリユールから上記の学問の計画に関して激励されたことである。この時点ではじめて神と精神とが、研究課題として大きくクローズ・アップされた可能性がある。すなわち、バイエによれば、デカルトはパリの法王使節の邸で開かれた会合に招かれたおり、シャンドゥーなるペテン師の演説を批判し、数学にもとづいて命題の真偽を吟味する新しい方法を提示して満座の注目を浴びた。後日ベリユールに呼ばれて、自分の哲学から得られるであろう帰結と実際の効用とを詳しく説明すると、ベリユールは、神から才能を与えられた者の「良心の義務」として、是非その計画をなし遂げるよう激励したという⁷。この出来事については複数のテキストが報告している。『序説』

⁶ ヴェーヴェルによれば、直観に関する命題(第3規則)は1619年11月のもの、必然的結合に関する諸命題(第12規則)は帰国後の1628年4月-10月のものとしている(J.-P. Weber, *La Constitution du texte des Regulae*. 1964. pp.204,205)。

⁷ 「枢機卿はこの企てを実行するのに彼(デカルト)がきわめて適していると判断したので、彼の精神に対して自分のもっている権威を行使し、彼をこの大きな仕事に取りかからせようとした。枢機卿はそれを良心の義務とまでさせた。すなわち、枢機卿は彼に向かって、彼が神から、知性の力や洞察力とともに、他の人々には与えられなかった、この仕事についての光をも授かっている以上、彼は自分の才能をどう用いたかを正確に神に報告すべきであり、彼が自分の思索の成果を人類から取り上げるという過誤を犯すようなことがあれば、人間に対する至高の審判者たる神の前でその責任をとるべきである、と聞いて聞かせた」(A. Baillet, *La Vie de Mr. Descartes*. t. I. p.165、井沢義雄・井上庄七訳『デカルト伝』講談社 p.71 バイエはこの記述をクレルスリエの手記から収録している。cf. ヴィルプレシウー宛 1631年夏 AT.I.213)。なお、バイエは会合の日付を1628年11月としているが、ロデイス・レヴィスによって1627年11月と訂正する。彼女はこの会合を重視し、「その結果、ベリユールは、デカルトがみずからの哲学を堅固な基礎に基づいて建設する決意を固めるうえで決定的な影響を及ぼすことになる」(G. Rodis-Lewis, *Descartes Biographie*. 1995. p.78、飯塚勝久訳『デカルト伝』未来社 p.94)としている。

は、方法と新学問の計画について「私が談話をしたことがうわさになったが、…それは自分が知らないことを知らないと告白し、…また他の人が確実と思っている多くのものについて疑う理由を示したからに相違ない。…しかし私は人から与えられた名声に値するよう、あらゆる手段を尽くして努力しなければならないと思った」(AT.VI,30-31)と語っている。また『省察』冒頭のソルボンヌ宛書簡は「私が学問において困難を解決するためのある方法を開発したことを知った若干の人たちから、その仕事を手がけるように強く要望されたので、そのことに努めるのが私の義務だと思った」(AT.VII,3)としている。

これら複数の記述は、デカルト自身がこの出来事を重要視していることを物語っている。そもそも、学問の組織改革などは「一私人が計画すべきではない」(『序説』AT.VI,13)とデカルトは考えていた。しかし、ときの宗教的最高権威から直々に激励されたことは、スコラ嫌いのはずの若者にとっても大きかったように思われる。フランスのオラトワール会(この会は学究を以って知られる)の創設者で、枢機卿になったばかりのベリユールにとっても、学問を改革せんとする有為の青年に期するところがあったであろう。「良心の義務」としてこの仕事に取り組むようにとの強い示唆には、当然ながら公的な研究支援が含意されていたであろう。この時点で、諸国を遍歴したが十分な成果をまだ挙げていない無名の青年の志が公式に社会に認められ、デカルトはミッション⁸を得たことになる。かくなるうへは、年齢や経験の不足を慮ることなく、堂々と研究に打ち込み、神と精神という根本問題からはじめようという気にデカルトがなったとするなら、それはきわめて自然なことであろう。

デカルトがベリユールの導きの下に新しい哲学を考える決心をしたということ自体は、バイエをはじめ多くの歴史家が一致して主張するところである。本稿が付加したい点は、ベリユールの督励によって神と精神に関する形而上学的研究が強く動機づけられたことが、オランダへの転住、最初の9ヶ月間の研究、「小論文」の執筆という三つの事実を見直してみると、ますます証拠づけられるということである。

第一は、デカルトはパリでの会合から1年後にはもうオランダの住人になっていることである。すなわち、1628年10月8日ドルトレヒト⁹を經由して、おそらく冬になる前にはフリースランドのフラネケルに移り住んでいる。そして翌29年4月26日に当地の大学に登録している。家族や友人たちのいるフランスを遠く離れ、宗教も気候も習慣もまるで違う北国に単身移り住むには、よほどの準備と決心があったはずである。準備については、寒さと独居生活に順応するための予行演習としてフランスの田舎で一冬を過ごしている(A. Baillet, I. p.169)。決心の理由はいろいろあるだろうが、根本には計画を実行して名声に値するよう全力を尽くしたいという「願望」

⁸ このミッションと、1619年の夢で得た神からの靈感とを重ね合わせて読むこともできよう。この論点は名古屋大学の金山弥平教授のご示唆による。

⁹ デカルトはこの町でバークマンと再会し、数学や自然学の研究交流をしたことがバークマンの日記(10月8日)から分かっている。

(『序説』 AT.VI.31)があったであろう。デカルトには新学問のプランはあっても、まだ哲学の基礎たる形而上学はなかった。そこで、わざわざ知人のあまりいない最北の大学町を選び、城館に隠れ住んで猛勉強することになる。それを短時日で実行に移したのは、単に孤独な生活を好むからでも、私的な探究心だけからでもない。ベリユールから教示されたミッションへの強い自覚があったのであろう。そして、内にはしっかりした心構えと周到な準備があると同時に、外には移住を可能にする潤沢な公的支援があったと推察される。

第二は、オランダ転住の直後から、とくに神と精神とが集中的に問題にされ、形而上学が考えられはじめたことである。しかし、これは周到な準備の上でのことであって、決して突然のことではない。『序説』が証言しているように、私の内なる古い意見の取り壊し作業は進んでおり、学問の基本となる方法もすでにできている(AT.VI.29)。あとはそれを形而上学に適用するだけである。また『規則論』に見えるように、神と精神についての命題が断片的ながら形成されつつあり、神性 *divinité* についての論文もパリ時代に構想¹⁰されている。これらを踏まえ、満を持して、神と精神があらためてフラネケルで俎上に登るのである。その間の事情をメルセンヌ宛書簡が印象的に説明している。

神から理性の使用を与えられた者はすべて、なによりも神を知るために、また自分自身を知るために、理性を使わなければならないと思います。私が研究をはじめようと努めたのはまさにそこからであります。そして、もし自然学の研究をこの道によって探究しなかったならば、私はその基礎を見いだすことができなかつただろうと申しあげておきます。しかしそれは、あらゆる問題のうちで私が最もよく研究した主題ですので、おかげさまでいくらか私は満足しています。少なくとも私は、どうすれば形而上学の真理を、幾何学の証明よりももっと明証的な仕方でも証明できるかを見いだしたように思います。…この国へ来た最初の9ヶ月は、もっぱらそのことだけに携わりました。(メルセンヌ宛 1630. 4.15. AT.I.144)

神と自分自身(精神)を知るという、アウグスティヌス的な重要主題が初めて登場する。それらの主題こそ、ものごとの根本原理であって、ここにデカルト形而上学の基礎があり、その出発点がある。理性を与えられた人間は理性を使ってそれを研究すべきだという言い方には、青年の精神的高揚が読み取れると同時に、ベリユールの激励のことば¹¹を髣髴させるものがある。枢機卿の影響はここまで及んでいたことが注目されよう。引用文にはないが、フラネケル滞在時のデカルトは自然学や望遠鏡のレンズ製作にも強い関心をもっていた。しかし、期待したレンズ職人

¹⁰ A. Baillet, I .p.171

¹¹ 注7を参照。

フェリエとの共同研究も実現せず、結局 1628-29 年の 9 ヶ月¹²を一人でもっぱら形而上学に専心した。デカルトの着想は、神と精神という古い問題を数学的な方法で厳密に論じる、あるいは数学以上に明証的な仕方で証明するということであった。この集中によって満足できるほどの進捗をみたようである。

第三に、実際にデカルトは研究成果の報告として「形而上学の小論文」*petit Traité de Métaphysique* を書いていることである。それは「私をはじめた小論文」としてジビユー宛書簡(1629.7.18. AT.I,17)で最初に触れられ、それは2、3年では終わらないこと、ジビユーはそれを加筆訂正する約束をしていたことが分かる。いわば現場からの第一声がオラトワール会の友人に向けられていたことは注目に値するだろう。1629年10月、恃みとするベリユールは急死し(フェリエのデカルト宛書簡 1629.10.26. AT.I,52)、弟子のジビユーが師の意向を受け継いでデカルトと研究上の連絡を取っていた可能性がある¹³。それゆえ真っ先にジビユーにミッションの中間報告をし、加筆訂正まで依頼していたのであろう。いずれにせよ、ベリユールの激励の結果がこの小論文に結実していることになろう。

その概要については、次のメルセヌ宛書簡から窺い知ることができる。

フリースランドにいたときに書きはじめた形而上学の小論文を、私はいつか完成するでしょう。その主要な論点は、神の存在と、身体から切り離された場合の精神の存在証明とであり、そこから精神の不死が帰結するのです。というのも、神に戦いを挑むほど不謹慎で厚顔無恥な人が、この世にいるのを見ると怒りを感じるのです。(メルセヌ宛 1630.11.25. AT.I,182)

この書簡の直前では、無神論者を論破するには神の存在を万人に納得させる証明が必要であるが、私は満足が行くような証明を見いだしたことを自負する(同 180-182)、としている。これは『省察』の「ソルボンヌ書簡」と同じトーンであり、これがデカルトの基本的スタンスである。そのアウト・プットとして上の引用が来ている。すなわち神の存在と、身体から区別された精神の存在とを、幾何学以上に明らかな仕方で証明しうる、つまり自分の考えた方法を使えば自然的理性のみで証明できる、というのがその核心である。これが形而上学の出発点においてデカルトの脳裏にあったことである(引用の最後で、神に反対する人に怒りを感じるというのは、デカル

¹² 考証の仕方によってその期間は異なる。A. Adam は 1628 年 12 月-1629 年 9 月 (*Vie et œuvres de Descartes*. 1910. p.129)、G. Cohen は 1628 年 10 月 8 日-1629 年 7 月 18 日 (*Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*. 1920. p.442. note.3)、H. Gouhier は 1629 年 3 月-12 月 (*La Pensée religieuse de Descartes*. 1972. p.77) としている。本稿は 1628 年 11・12 月-1629 年 8・9 月とする G. Rodis-Lewis の考証 (*Le Développement de la pensée de Descartes*. 1997. p.134) にしたがっておく。

¹³ もっともこれは推察にすぎず、そのことを確かめる資料は今のところない。この時期ジビユーと交わした書簡はこれ一通であり、それほど頻繁な交流の跡は見られない。デカルトは 1630 年代にジビユーと著書を交換し合い、40 年代には『省察』の認可に関してソルボンヌの博士ジビユーに助力を依頼することになる。

トの率直な感情の吐露と読める。形而上学を開始する背景には護教論的な意図もあったことを示すものであろう)。この小論文はのちに再び想起されている。「私は8年前にラテン語で形而上学の端緒を書きました。そこではかなり詳しく展開されておりますので、この書(『序説』)のラテン訳が出るなら、それをそこに挿入することもできます」(メルセンヌ宛 1637.3. AT.I,350)。この記述から、「小論文」は『序説』第四部よりも内容が豊かであったことが分かる。それが『省察』の原型となっていることは言うまでもない。だが、どれだけのことが論じられていたのかについては諸説があり、推察の域を出ない。ロディス・レヴィスの仮説¹⁴にしたがって、第一、第二、第三省察と第五省察に相当するものがその骨格だったとするなら、形而上学の出発点で、懐疑、精神、神の議論が出そろっていたことになろう。

以上のように、神と精神は、ラフレーション時代、遍歴時代には特に問題とされていなかったが、ベリユールの動機づけによって大きくクローズ・アップされ、形而上学の出発点における重要問題となるのである。はじめに掲げた、なぜ神と精神なのかについては、それをきちんと論じることが形而上学の原点であるから、ということだろう。神と精神は、哲学を考える上での基本であり、根本原理であるという意味で、形而上学の基礎であるとされるのである。すなわち、神という創造者が存在し、それがものの存在の根源であり、人間の認識の原理となっていること¹⁵。また、人間には精神という非物質的なものが与えられており、それは身体とは本質的に異なった実在であること。これらのことを自分が開発した方法によって証明することができる！これが若い哲学者デカルトの最初の直観であったであろう。のちの証言からしても、デカルトが「形而上学的物事について用いる原理」は、世界の創造者である誠実なる神が存在すること、思惟を本質とする精神があること、の二つのみである(『原理』AT.IX-2,10)。また、それがどういう問題意識から来ているのかに関しては、哲学において確実な原理を求めたいという純粋な真理探究に由来すると同時に、哲学者の使命として時代の要請に答えたいという気持ちもあったであろう。神と精神の二つを原理とするということは、逆に言えば、それらを否定するなら形而上学も哲学も成立しないと見なすことである。ガッサンディのような唯物論的な感覚主義は、デカルトにとっては真っ先に疑われるべきものであり、とうてい肯定できないものであった。このことから、かれの形而上学はその出発点からして精神性に富んだものであったことが分かる。結果的に見れば、デカルトの業績の多くは圧倒的に数学や自然学に関するものであり、フラネケル滞在前後でも光学、レンズ製作、幻日現象、代数学、解剖学などに熱中していた。だが、それらの研究も形而上学あつてのものであり、形而上学の道を経ずには「自然学の基礎を見いだすことができなかった」

¹⁴G. Rodis-Lewis, *Op.cit.* p.114

¹⁵1630年メルセンヌ宛書簡のいくつかにおいて永遠真理創造説が語られるのは、神を存在とともに認識の原理と見なしていることの証拠であろう。「神の存在は、およそあることができるすべての真理のうちで、第一で、最も永遠な真理であり、他のすべての真理がそこに由来する唯一のものである」(1630.5.6. AT.I,150)。

(メルセンヌ宛 1630.4.15.AT.I.144) という。デカルトの哲学体系はふつう二元論であるとされるが、出発点からして軸足はつねに神と精神に置かれていたと考えられる。

二 形而上学の到達点

神と精神を主要な論点とする「小論文」から出発して、どのような思想が展開され、その到達点としてどのような形而上学が形成されたか。ここでの目的は形而上学の全体像を復習することではない。「神と精神」というキーワードを中心に、時代順に主要著作の特徴と評価を簡単にまとめておくにとどめる。

(1) 1633年に書かれた『世界論』と『人間論』は形而上学の著作ではないが、それらは自然学の次元でも神と精神が視野に入っていたことを示している。すなわち、『世界論』の多くの箇所、神は世界を創造し、世界に自然法則を与えたとされている。人間精神については、「知性的実体 *Intelligences* や理性的精神というものが存在し、自然というものの普通の過程をいかなる仕方であれ乱さない」と仮定している(『世界論』AT.XI.48)。また『人間論』では、「神がこの機械(身体)に理性的精神を結びつける時には、そのおもな座を脳中に置き、…精神がさまざまな感情をもつように精神をつくるだろう」(『人間論』AT.XI.131-132)¹⁶としている。同様な考え方は、『序説』第五部以下でも繰り返されている。神と精神の問題は、形而上学の基礎であると同時に自然学の基礎¹⁷でもあったのである。1635年以前に書かれたとされる『真理の探究』¹⁸は、懐疑、夢、コギトなど、形而上学のテーマに沿った多彩で具体的な記述を豊富に含んでいる。この未刊の対話編は、研究の順序として「理性的精神からはじめてその本性と作用を考察し、しかるのちにその作者へと向かう」(AT.X.505)としており、デカルトの形而上学が「精神から神へ」という道程をたどるべきことを教えている。

『序説』1637にいたって、これまでの形而上学研究の内容がはじめて公にされる。それが長年の宿題の報告として、早速ジビユーに送られたのは当然であろう。「小論文」に比すれば『序説』は形而上学の略述にすぎないと言われるが、それなりの独自で明快な思想の展開がある¹⁹。序文

¹⁶ この箇所が『人間論』において「精神」の初出である。『デカルト著作集』4(白水社1973)p.290 訳注(35)。

¹⁷ 形而上学が自然学の基礎をなしていることは、しばしば強調される。「自然学をこの道(形而上学)によって探究しなかったならば、私はその基礎を見いだすことができなかつただろう」(メルセンヌ宛 1630. 4.15. AT.I.144)。「これら六つの省察は私の自然学のすべての基礎を含んでいる」(同宛 1641. 1.28. AT.III. 298)。

¹⁸ その執筆年代については、古典的な1649年説(E. Cassirer)、1647年説(H. Gouhier)、1641年説(C. Adam)、最近の1634年説(E. Lojaco)などがある。ここではD. Kambouchnerによる1635年以前という最新の考証(*Les Méditations métaphysiques de Descartes*. 2005. p.56)にしたがっておく。ただ、記述内容の豊富さから見て『省察』執筆時のものではないかという可能性も捨てきれない。

¹⁹ 『序説』の形而上学の独自性については、N. Grimaldi et J.-L. Marion, (éd), *Le Discours et sa méthode*. 1987をはじめ、すでに多くの研究がある。

において、「第四部では、著者が神と人間精神との存在を証明するに用いた諸理由、すなわち著者の形而上学の基礎が示される」と言われ (AT.VI.1)、神と精神が論題であることが明瞭に示されている。神の存在に関しては、完全でもない私が「私よりも完全な何かについて考えることをどこから学んだか」(同 33) という平易な問いかけを出発点として、その証明がなされていることにも注目してよいであろう。被造物の神への依存については、「ものは神なしには一瞬もありえない」(同 36) とピシヤリと言っている。また、神を知るのが困難だという人は「自分の精神を感覚的な事物以上に高める」ことをしないからだ (同 37)、「神の存在を前提しないかぎり懐疑は解けない」(同 38) と言われるのも、啓蒙書たる『序説』ならではの歯切れのよさである。他方、私の精神性に関しては、「それによって私が私であるところの精神は、物体(身体)から完全に区別されており、…たとえ物体(身体)がないとしても、精神はやはり精神でありつづけるであろう」(同 33) と明確に規定される。さらに精神の認識に関しては、第三部で「神はすべての人に真偽を識別するある光を与えている」(同 27)、第六部で「われわれの精神に生まれつき備わっている真理の種子」(同 64) と語られる。第五部で精神の不死性が示唆されている (同 60) のも、独自の点であろう。

もっとも『序説』の形而上学には難点があることをデカルトは承知していた。すなわち、「精神は身体とは区別された実体であり、その本性はただ考えることであるということが、どこから知られるかを十分に説明しておらず、そのため神の存在証明が分りにくくなっている」(メルセンヌ宛 1637.3.AT.I.349-350) という批判を認めている。同じ批判がシロンやヴァチエからも寄せられ、デカルトは「自分にとって身近で明証的な概念は、だれにとってもまたそうであるにちがいないと思っていた」(ヴァチエ宛 AT.I.560) と反省の弁を残している。そして、自分としては純粹知性のみによる判断がいかに明証的であるかを示したはずであるが、「精神を感覚から引き離す」ということを十分に説明し切れなかった (同) としている。実際、感覚を捨てて精神のみでものを考えよという要求は、普通の読者にはすぐには了解されないことであつたらう。そこでかれはより詳細な説明の要ありとして、『省察』を書くことになる。いずれにせよ、一般向きにやさしく書かれた『序説』の形而上学が専門家の目にはかえって晦渋であつたという事実は、神と精神という主題がそれほど困難で扱いにくい問題だったことを物語っている。

(2) 『省察』1641 には、神と精神に関する問題の十分な展開があり、「反論と答弁」には問題の深化徹底が見られる。これを以ってデカルト形而上学の最高到達点とすることには異論がないであろう。冒頭のソルボンヌ書簡は、「神と精神の二問題は、神学よりも哲学によって論証されるべし」(AT.VII.1) として、議論の位置づけを明確にしている²⁰。それは、自然的理性による証明こそが無神論者に対する有効な反駁となるという趣旨である。『省察』第二版 1642 の副題「神

²⁰ 拙論「デカルト「ソルボンヌ書簡」の研究」『名古屋大学文学部研究論集』哲学 51. 2005 を参照。

の存在と精神と身体との区別²¹が証明される」(AT.VII,17)が示すように、そのテーマはまさに神と精神そのものである。自分が開発した方法を以てすれば、だれもが幾何学以上の明証的な根拠によって神と精神の認識に導かれるはずであり、「この一事を証明することが六つの省察で意図されたことである」(「概要」AT.VII,16)という。第一・第二省察において、懐疑を媒介にして私(精神)の存在が第一原理として析出される。だが、それはただ私が存在することを言っているだけでなく、考えるもの(精神)としての私が物体(身体)とは異なる本性をもつこと、そして精神の認識は物体の認識に先行することを示している。第三・第五省察に提示される神についての議論も、神がただ存在することを述べているだけではなく、第四省察の誤謬論や自由論(『序説』はこれらを欠く)を踏まえて、その神がつねに誠実であり、われわれの明晰な認識を保証するということを含意している。神は万物の創造者なのであるから、すべての知識が真なる神の認識に依存し(「第五省察」AT.VII,71)、神に依存しないものは何もない(「第六答弁」AT.VII,435)と繰り返し語られる。第六省察では実体論を背景に心身の実在的区別が立てられるが、それも「神の力」(AT.VII,78)を媒介にしてのことである²²。この省察には本来の主題のほかに、感覚の見直し、物体の存在証明、心身合一、自然の教えという新しい話題が入ってきているが、これらは『序説』では必ずしも明瞭にされなかったものである。『省察』の議論を幾何学的仕方で配列して、その帰結だけを取り出せば「諸根拠」の定理1-4(AT.VII,166-170)になろう。すなわち定理1-3は神の存在証明、定理4は心身の実在的区別に関するものであり、これが『省察』の骨子である。結局、論題はやはり神と精神に尽きるのであり、それが卓抜な着想と緻密な論理構成とによって彫琢され、完成度の高い形而上学になっていると言えよう。

ただ、『省察』出版当時から指摘されていた問題は、これによって果たして心身の区別や神の存在が証明されたことになるのかどうかであった。デカルトの戦略は、観念というものを媒介にしてそれらを証明することであり、精神の観念にせよ神の観念にせよ、それは想像上の物的イメージではないとかれは注意している(メルセンヌ宛 1641.7.AT.III,393)。だが、想像力でなく知性のみによる把握ということがどこまで一般の理解を得られたかは不明である。「反論と答弁」の多様性は、デカルトの議論がその時代の学者においても容易に受け容れられるものではなかったことを示している。神と精神の問題は、神の観念の生得性についてであれ、精神がつねに思惟するか否かについてであれ、論のやりとりが深まれば深まるほど、逃げ水のように無限後退してついには迷宮入りするような印象があるかもしれない。しかし、それはこの問題が安易な検証を許さないことを物語っていると同時に、形而上学の到達点にはきわめて内容豊かな議論の水源があることを示していることになろう。

²¹ 第一版の副題では「精神と身体との区別」ではなく「精神の不死」となっていた。不死がなぜ論じられなかったかについては、「概要」(同13)で簡単に説明されている。

²² この論点は、拙論 La puissance de Dieu dans « l'argument épistémologique » de Descartes. (『名古屋大学文学部研究論集』哲学43.1997)において明らかにした。ここから、二元論も神を原理としていることが分かる。

(3) 『原理』1644の第一部では、「認識の諸原理として、神の主要な属性と人間精神の非物質性」(AT.IX-2,14)が取り上げられる。その「仏訳序文」1647において、形而上学の到達点の状況が短いことばで説明されている。

自分自身は疑えないが他のものはすべて疑っている当のものは、われわれの精神 *âme* あるいは思惟 *pensée* と呼ばれるものであること、これらのことを考慮して、私はこの思惟があること、つまり存在することを第一原理として立てたのです。そして、そこから他の原理をきわめて明晰に演繹しました。すなわち、この世にあるものすべての作者である神があること、神はあらゆる真理の源泉であるので、われわれの知性がきわめて明晰できわめて判明な認識をもつ事物について下す判断において、知性を誤るような性質にはけって創らなかったということです。これらが、非物質的事物つまり形而上学的事物について私が用いる原理のすべてです。(同 10)

身体ではなく精神としての私が存在すること、そして万物の(したがって真理)の作者たる神は誠実であること。この二つが形而上学の原理であり、そこから他の認識が演繹される根本原理であるとされている。『原理』第一部の副題にある「人間的認識の原理」の説明は、第一部第75節にいたってはじめてなされるが、「仏訳序文」はその原理を、神と精神の二つのみに絞っていることになる。しばしば指摘されるように、たしかに『原理』はこれまでの形而上学の整理ないし要約にすぎず、質的にも『省察』の到達点を越えるものではない。しかし、神と精神の問題が認識の原理という角度から捉え直され、それがスコラ的な形式の下に整然と語られるのが『原理』の特徴であろう²³。

以上を要するに、デカルトの思想が展開された結果、神と精神を根幹とする形而上学が形成されたことになる。その核心は、精神に関してはコギトとしての精神の非物質性と心身の区別であり、神に関しては神の存在とその本性の誠実性である。結果的にその哲学は明瞭な二元論をなしてはいるが、基本になっているのは神と精神であり、二元論も神という原理の上に立っている。これが、神と精神の問題から出発した形而上学の、最終的な到達点で得られたことである。その評価に関して言えば、デカルトの思想は一時期オランダで大学のテキストにもなっており、一つの考え方の典型として認められたことになろう。その形而上学が、神と精神についての思索の頂点を極めたものとして一つの新機軸をうち出したことは、歴史的に見ていくら強調してもしすぎ

²³『情念論』1649において形而上学は主題とはなっていない。むしろ、そこでは形而上学の産物として心身関係や神の摂理などが論じられている。

ることはないであろう²⁴。だが「反論と答弁」が示すように、それは当時においても毀誉褒貶相半ばして議論が多く、その結論が必ずしも多くの学者の賛同を得ていたわけではない（学説の運命としてはそれが世の常ではあろう）。デカルトの形而上学が、心身問題をはじめ多くの困難な問題や容易に解明されない論点を含んでいたことは否定できない。だが、のちにデカルトはエリザベト宛の書簡などにおいて、二元論の含む問題をどう乗り越えるかを示すことになる。

三 世界観の形成

では、神と精神を問うた形而上学のアウト・プットとして、どのような世界観ないし道徳がそこから形成されているか。デカルトにおいて「世界」そのものは機械的・物的自然と捉えられているが、そうした世界を人が生きるとはどういうことなのか。人も所詮は物質のみからできているという考えもあるなかで、物体や感覚を志向するのではなく「神と精神」の探求に生きることに、どういう意味が認められるのか。以下、デカルトの世界の見方や生き方にかかわる問題を便宜上、二つの時期に分けて考える。本項では初期思想から『原理』1644に至る時期をとりあげる。

(1) 生における実践や生き方への関心は、若き日のデカルトにおいてすでに見え隠れしている。ラフレーシ学院で人文学を学ぶに当たっては、「それによって、人生に有用なすべてのものについて明晰で判明な認識を得ることができると聞かされていたので、私はそれを学ぼうとの強い欲求を抱いていた」（『序説』AT.VI.4）と言う。学問は実際の用をなし、人の役に立つべきだという最初の認識がここにある。また「私の行為において明らかに、確信をもってこの人生を歩むために、真と偽とを区別するすべを学びたいという強い欲求をつねにもっていた」（同10）とも言っている。私は何をなすべきか、どう生きるかの判断の指針を学問に求めているのである。そこには理論よりも実生活の行為や実践への志向性がある。この志向性は後に「よく行うためにはよく判断すれば十分である」（同27）という知行合一の思想を生むことになる。だが、デカルトは学院での学問（道徳も含む）には満足を見いだせなかった。それが実際の用をなさず、確実ではないと思われたからである。そこで遍歴の旅に出る。青年時代のノートには「いかなる生の道をわれは選ばん」というアウソニウスの一句を1619年11月の夢で見たことが記されている

²⁴デカルトの形而上学の評価に関しては、E. Gilson から J.-L. Marion にいたるまでの100年間に多様な解釈がなされてきたが、基本はテキストをどう読むかである。最新の研究である D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes* は、多くの主題の意味をテキスト全体の構成のなかで再検討することを通して、形而上学のデカルト的再発見 *réinvention* を目指している。たとえば『省察』の目的として、キリスト教の弁証、自然学の基礎づけ、反懐疑主義といった伝統的な解釈を再吟味し、多くの目的の交錯があるなかで、学問一般の基礎づけと完全な確実性の設立という根本の目的があったと指摘している (Introduction générale pp.63-112)。これなどは、神と精神の問題を含む形而上学を、そのテキストのままに評価する試みと言える。

(『思索私記』 AT.X,216)。まさに生の選択、生き方の模索がなされていたことを思わせる。結局デカルトは哲学者として生きることを選んだ。そして、真理探究に際して心がけることはただ「理性の自然の光を増すこと」であり、「しかもこれは、学院のあれやこれやの難問を解くためではなく、生活の一々の状況において、知性が意志に何を選ぶべきかを示すようにするためなのである」(『規則論』 AT.X,361) としている。哲学をはじめとする学問研究の最終目的は、問題の理論的分析に終わるのではなく生の場での実践を導くことでなければならない、という考えがここに読みとれる。この考えは、のちに『序説』や『原理』『仏訳序文』において実践的な哲学観として確認される。ただ、こうした若い日の実践への関心は形而上学に基づくものではないし、神と精神という問題意識から生じたものではない。むしろ実際に日常を生きる若者の機敏な直観²⁵によるものであろう。

道徳に関する最初のまとまった記述は、言うまでもなく『序説』第三部の暫定的道徳(それは1619年のものである)において見いだされる。この道徳の示す生き方とはどのようなものであったか。第一の格率は、自分が生きている社会の法律や習慣にしたがい穏健な立場をとることを教える。第二の格率は、蓋然的な意見であっても、いったん決めた以上は決心を変えずにそれにしたがうべきことを教える。第三の格率は、必然の運命よりもわれわれの欲望を変えよと教える。結論として、真理探究を仕事とすることが最高の生き方であると締めくくられる。これらについては多くの解釈²⁶があるが、本稿の関心はこの道徳と形而上学(神と精神)との関わりにある。注意しなければならないことは、これは形而上学を探究するに先立って、行為において非決定に陥らないための仮の指針にすぎないことである。「まず生活し、次に哲学す」Primum vivere, deinde philosophari という昔のことわざの通り、それは神と精神の認識を踏まえた道徳ではなく、それ以前の個人の生活上の倫理規定である。たしかに、そこにはデカルト的道徳の基本がすでに顔をのぞかせているとも読める。すなわち、第二格率の決心の固さは、理性的精神が教えるところをそのまま遂行することになるので、後にそれこそが徳であるとされる(エリザベト宛 1645.8.4.AT.IV,265)。また第三格率は、すべては神の摂理の決定に導かれているので人間精神はみずからの最善を尽くせばそれでよい(『情念論』146)という世界観に重なってくるであろう。そして、自分の欲望を変えるということは、情念の統御という『情念論』のテーマと関係してくるであろう。しかし、これらはあくまで形而上学を知らない時点での暫定的な世界の見方で

²⁵グイエはハイデガーの世界内存在としての人間を想起しつつ、それを「前哲学的な最初の直観」と表現している。H. Gouhier, *Essais sur Descartes*. 1937. p.204 (白水社邦訳 p.180)

²⁶古典的なものでは、E. Gilson, *Descartes, Discours de la methode, texte et commentaire*. 1925. pp. 230-234, A. Espinas, *Descartes et la morale*. 1925. II pp.11-35, J. Segond, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*. 1932. pp.271-291, P. Mesnard, *Essai sur la morale de Descartes*. 1936. pp. 46-66, H. Gouhier, *Essais sur Descartes*. 1937. pp.240-252, M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre de la raison*. 1953. II. pp.250-259 などがある。このうちでスゴンが、暫定的道徳を「力の道徳」(情念の医学)をへて知恵の最高段階たる「至福の道徳」に至る文脈で読んでいるのは、一つの正統的解釈だと思われる。

あり、とりわけ第三のものは神の存在を前提してはじめて有効になる²⁷。これらの道徳の再検討は、後述するエリザベト宛の修正版をまたなければならない。

1630年の一連のメルセヌ宛書簡において永遠真理創造説が話題になるが、このときすでに「形而上学の真理」の証明は見いだされており(1630.4.15.AT.I,144)、神と精神の存在は確保されていたと考えられる。この時点ではじめて、形而上学に基づいた世界観が形成されはじめたと言える。ここではとくに神が主題になっており、この世界のすべてのものが神に依存しているという根本の認識がある。すなわち、「数学の真理は神によって定められ、他の被造物と同じくことごとく神に依存している」(同 AT.I,145)。およそそのごとの真理は神に由来しており、神と独立に真理があるのではない。神は「他の一切の真理がそこから出てくる唯一の真理」であり、神を「万物が依存する唯一の作者」と見なさない人は容易に無神論者になりかねない(1630.5.6.AT.I,150)。このように神は「被造物の存在の作者であるとともに本質の作者」(1630.5.27.AT.I,152)でもある。その際、神は被造物のすべてをその完成へと導いていると考えられるが、それは「集会的にであって各事物を個々にではない。なぜなら、個々の事物は滅び、そして他の事物がその代わりに再び生じるというそのこと自体が、宇宙の主要な完成の一つであるから」(同 154)。ここには全体的・有機的世界観²⁸が表明されている。以上のように、事物の神への全面的依存ということがデカルトの世界観の根底にあり、神なしにはものの存在も認識もありえないことになる。かれはこの世界観のなかで生き、かつ哲学をしていたであろう。それゆえ、神に戦いを挑むほどの無神論者には心底から「怒りを感じ」(1630.11.25.AT.I,182)たのであろう。

(2) 前節にも述べたように、『序説』においてはじめて形而上学は公にされたが、そこに何らかの世界観の表明が認められるであろうか。自然学的な世界観(それは『世界論』において展開されるはずであった)は第五部に示されているが、形而上学に基づく世界観と言えるものはとくに際立っているわけではない。しかし二つの論題があると思われる。第一は精神の不死である。第四部では、精神は身体から区別された実体なので「身体なしにも精神であり続ける」(AT.VI,33)とされているだけだが、これを受けて第五部で少し議論が展開される。すなわち、人間もハエやアリと同じだと考えて「この世の生のあとで何も恐れたり望んだりすることはないと想像することほど…徳の正道から遠いものはない」(同 59)。人間には動物とはちがって身体から独立な理性的精神があり、それは身体とともに死すべきものではない。そこから「精神は不死であるとのおのずから判断するようになる」(同 60)としている。これは不死の厳密な証明ではない

²⁷ ロディス・レヴィスは、「摂理の決定」はこの段階ではまだ仮説であったと正しく指摘している (G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*. 1957. pp.22-23)。

²⁸ 部分を全体との有機的關係において捉えるという世界観は、「第四省察」AT.VII,56-57やエリザベト宛書簡 1645.9.15.AT.IV,293-294 においても見られる。ライブニッツの世界観にもつながることである。

にせよ²⁹、「小論文」の論点の一つであった不死の議論がここではじめて明らかにされたことになる。それは神の存在とともにデカルトの世界観の根本をなしており、心身の区別および人間と動物との区別は、精神の不死を帰結するための重要な戦略であったことが分かる。

第二は人間が「自然の主人にして所有者になる」(同 62) という発想である。人間も自然もともに創造物であるが、人間精神は神がつくった自然的世界の「力と作用を知り」(同)、技術によってそれを制御して人間生活の実用に役立てることができる。これは「実際の哲学」(同)と称されるものだが、自然の主人になるとは精神が自分の身体的自然を制御することでもある。そのためには精神と身体とをよく知ることが必要であり、それゆえ「医学」(同)が重要となる。こうした発想には二元論的世界観がよく現われていると思われる。すなわち、人間精神が意識的実在として一方にあり、それが他方にある身体的・物的自然をプラグマティックに支配するという構造になっている。『序説』は、精神と身体(物体)の区別という形而上学の原理を導入すれば、結局人間はどう生きることになるのかを示していると言っていることができる。

1639年、43才のデカルトはメルセンヌに宛てて人生雑感を述べた印象的な書簡を残している。すなわち、自分は30年来病気をしていない、若者の情熱が消え臆病を看板としている、医学の素養もできて身体をいたわるようになった、若い頃よりも今の方が死に遠いような気がする、身の衰えを堪え忍ぶだけの暇を神から与えられている、としたうえで次のように言っている。

すべては神の摂理に依存しております。…私の道德の要点の一つは死を恐れずに生を愛すること *aimer la vie sans craindre la mort* です。(1639.1.9.AT.II,480)

これはシンプルではあるが、デカルトの世界観のエッセンスを最も簡潔に言い表していると考えられる(同じ表現は後のホイヘンス宛やシャニュ宛書簡³⁰にも見いだされる)。すなわち、この世界を創造したのは善なる神であるから、この世界には、ちょうど王がその国に善政を施すがごとく善なる摂理が敷かれており、すべてが摂理に依存している。人間にはそれが解読できないだけである。それゆえ私は、被造物としてこの生を無条件に愛でることになる。そして、死によってこの身は滅びても、精神は不死であるので、死はなんら恐怖の対象にはならない。与えられた生をただ慈しむのみである。これはオプティミズムを基本とする道德であり、デカルトの世界観

²⁹精神の不死について厳密な論証が得られないことは、『省察』の概要(AT.VII,12-13)で明らかにされる。ただ、心身の区別を踏まえれば「信仰の教えをまたず自然哲学のみによっても、死後の精神が現在よりも一層幸福な状態になることを希望させる」(エリザベト宛 1645.9.1.AT.IV,282)というのがデカルトの立場である。

³⁰ホイヘンス宛では、自分はこの生を愛するものではあるが、死後には現世よりもさらに穏やかで静かな生があると考えて死を恐れなくなった(1642.10.13.AT.III,580)としている。シャニュ宛では、医学によって生命を保存する手段をさがすよりも、道德において死を恐れなくすることの方がよい(1646.6.15.AT.IV,442)としている。

の基盤をなしていたであろう。ライプニッツの最善観はこの方向を徹底したものでであろう。当時、信仰をもつ人はみな素朴にそう理解していたであろうが、デカルトはそれを形而上学によって基礎づけようとしていたと思われる。ただ、これはいわば頭出しであって、まだ十分な議論の展開にはいたっていない。たとえば、摂理と偶然の運とはどちらがうのか、人間の自由との関係はどうなるのかは、のちに『情念論』などでとり挙げられることになる。

(3) 先にも述べたように『省察』は形而上学の到達点であり、そこには神と精神に関する潤沢な議論があるわけだが、デカルト個人の生き方や世界観は本来のテーマではなく、必ずしも展開されていない。だが、少なくとも次の三つを指摘できる。第一は、神の存在と精神の不死が道徳の基礎になっていることである。『省察』冒頭の「ソルボンヌ宛書簡」で、「この世ではしばしば徳よりも悪徳の方により大きな報酬が与えられますので、神を畏れず来世³¹も期待しないなら、利得よりも正義を選ぶ人はごくわずかでしかないでしょう」(AT.VII,2)と言われている。周知のように、これはパリ大学神学部に宛てて書かれ、その趣旨は、無神論者たちは正義を知らず悪徳を追求して利を得ているが、かれらを論破するためには神と精神を哲学によって論証することが必要であるということである。弁証論的な事情を差し引いても、ここで精神の不死と神の存在が正義を根拠づけるものと考えられていたことは間違いないだろう。神も来世もないとするなら、現世で何をしてその場かぎりのことになり、絶対的な正義は成立しなくなる。それゆえ、恒久的な道徳規範が成立するためには、神と精神の不死が必須であるという発想である。道徳の基礎に絶対的・普遍的なものを求めるのは、キリスト教倫理をはじめ規範倫理学の定石³²であってとくに珍しいものではないが、デカルトの胸のうちなる世界観の一端が期せずして現われたものと言えよう。

第二は、神の観想というテーマである。「第三省察」の最後で、神そのものの観想に深く立ち入ることが要請される。「というのも、ひとり神の荘嚴のこの観想においてこそ、来世の最高の至福があることをわれわれは信仰によって信じているように、現在においてもまた、はるかに不完全ではあるが、同じ観想から、現世において可能なかぎりの最高のよろこびが享受されうること

³¹ デカルトの来世観は、『省察』と同じ時期に披露されている。「精神は、身体よりもはるかに永続すべきものであり、現世でわれわれが享けるものよりもはるかに大きな快樂と幸福を享けるために生まれたものであることを、私はきわめて明瞭に認知したつもりでいます。その結果、死に行く人々に対しては、かれらが現世よりも一段と穏やかなまた静かな生活に移って行くのであり、われわれもいつかは、過去の思い出までを土産にして、そういう人々に会いに行くのだという風に考える以外に考え方はありません」(ホイヘンス宛 1642.10.10. AT.III,580)。ここにはギリシア神話風の来世観が見て取れる。デカルトにとって精神の不死は厳密に証明されるものではないが、形而上学に基づく信念であり確信であったであろう。

³² バスカルも、精神の不死ということはわれわれが永遠の幸福を希望できるかどうかに関わることであるから、「われわれの究極の目的とならなければならないこの一点を目ざして定めないうかぎりは、ただの一步も良識と分別とをもって踏みだすことはできない」(『パンセ』 B194/L427/S681)としている。

ろうか³³。神についての宗教的瞑想は来世の至福を約束するが、神の哲学的省察は現世における幸福をもたらすと考えられている。すなわち省察の目指すところは、精神を感覚から切り離し、純粹に知性的なものを志向させ、ついには神へと至らしめることである。デカルトは一種の哲学的な回心をわれわれに要求している。それは道德の問題としては、神を目指して生きることが地上における最上の幸福であると教えていることになる。この意味での神の観想は、晩年に「神への知的愛」(シャニュ宛 1647.2.1.AT.IV,607)として詳しく説かれることになる。これはスピノザの「神への知的愛」(『エティカ』V.定理32系)に通じるものであろう。

第三は、先述した全体的世界観である。「第四省察」では、私はこの世界のなかで主要でも完全でもない役割しか担っていない(AT.VII,61)などと人間の有限性について神に不平を言っただけでは足りない、とされている。また「第六省察」では、神の善性と自然(私の自然本性)の欺きとは矛盾しない(AT.VII,88)とされている。これらの弁神論的な議論を通じて言えることは、世界の全体から人間を見るという視点があることである。すなわち、人間は一個の被造物としては有限で不完全であるが、世界の営み全体のなかではそれなりの地位をもっている。というのも、「単独ではきわめて不完全に思われてもおそらく不当ではないものでも、この世界の部分の役割をもつものとしては、きわめて完全であることがあるからである」(「第四省察」AT.VII,56)。私を単独なものではなく全体の観点から捉えるなら、私は一つの重要な部分を占めている完全者である。ここには、私は神の摂理という大きな全体のなかで意味を与えられ、存在しているという世界観がある。

(4) 前節でも見たように、人間認識の原理が問題にされる『原理』第一部においても、デカルトの世界観などは直接の話題にはなっていない。だが「仏訳序文」をも併せ考えるなら、いくつかの論点を抽出することができる。第一に、人生との関係で哲学の意味づけがなされることである。「哲学は知恵の探究を意味するが、知恵とは単に日常生活の分別だけでなく、自分の生を導くためにも健康の保持や技術の発明のためにも、人が知りうるあらゆることがらについての完全な認識を指す」(「仏訳序文」AT.IX-2,2)と定義されている。ここで考えられているのは思弁をこととする哲学ではなく、「われわれの行動を律し、この生においてわれわれを導くため」pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie (同3)の哲学である。実際の生においてわれわれの行為を導くための知恵を探究すること、これが哲学の使命である。動物は身体を養うことのみに従事するが、精神をもつ人間は知恵を糧として生きるべきである(同4)。哲学は世界における人の生き方を探究するものであるから、一国においてどれだけ多く哲学がなされてい

³³ルノーは、これはアリストテレス的な観想的至福であって、デカルト本来の意志的至福とは異質であると見る(L. Renault, *Descartes ou la félicité volontaire*. 2000. pp.124-125)。デカルトの道德に意志的な要素があることは当然だとしても、意志的至福なるものも神の哲学的省察ということが基本にあってはじめて出てくると思われる。

るかが文明の基準となる（同3）。ここには、哲学を人間の生との直接的な関わりのなかで捉えるという実践的な見方が強く示されていると言えよう。

第二は、知恵の最高段階としての道徳が志向されていることである。有名な哲学の樹の比喻によれば、道徳は哲学という学問から最後に収穫できる果実の一つである。「ここで道徳というのは、他の諸学の完全な認識を前提とし、知恵の最高段階である最も完全な道徳のことである」（同14）。知恵の最高段階とは、知恵の第五段階すなわち「第一原因と真の原理を探究して、そこから人が知ることができるすべてのものの根拠を演繹すること」（同5）であり、人生の最高善はそこに存する」（同9）。多くの哲学者はこの段階に達しようと努力して成功しなかったが、デカルトの考える原理を展開させた暁には「知恵の最高段階へと登りつめることができる」（同18）としている。デカルトの考える道徳は、哲学の究極のアウト・プット³⁴であり、そこに至るのにはきわめて高いハードルを要求していたことになる。逆に、『序説』の道徳の暫定的という意味がかえってよく分かるであろう。『原理』の段階では、デカルト哲学はまだ建設中であり、諸学の完全な認識には達していない。したがって「最も完全な道徳」は理想であり、努力目標として設定されているにすぎない。この意味では、いわゆる決定的道徳なるものは存在しない。だが、後のエリザベト宛書簡などでは、意志の決断、精神の自律、自由意志、理性使用、神への愛などのデカルト的道徳の基本が論じられ、それらは全学問の認識を踏まえたとしても変わらないであろうと考えられる。

第三は、行為における意志が強調されることである。「みずからの理性をよく使い、最善と判断したところをすべて行うという固く強い意志をもつ人はみな、その本性に可能なかぎり真に知恵ある人である」（「エリザベトへの献辞」AT.VIII-1,2,3）。これは、決心を変えないという意味では暫定的道徳の第二格率と重なるだろう。知恵には知性と意志との二つを要するが、知的認識において優れていない人でも、正しいと判断したことを行う不動の意志を持てばそれで十分であると言う（同3）。ここに言われる知恵とは最善を断行する意志の強さであるが、それは同時に徳である（同2）とされる。のちに語られるように「徳とすべきはこの決心の固さである」（エリザベト宛 1645.8.4.AT.IV,265）。これは、デカルトの道徳が知性よりも意志に力点を置いていることを物語っている。

第四は、哲学は自然的世界の作用因を探究するにとどまることである。われわれは「神あるいは自然が自然的物をつくる時に立てた目的から、その根拠をとりだそうとはしない」（『原理』I-28）という。アリストテレス＝スコラは目的因の探究を重要と考えたが、デカルトはそれを哲学から追放する。自然研究は神の計画に参加することではない。神の目的を考えることは道徳では意味があるかもしれないが、自然学では愚かしいことである（「第五答弁」AT.VII,375、『原理』

³⁴ グイエは「この道徳は医学や機械学と同じ水準にある一つの応用の学問である」（H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, p.212）とするが、筆者はそうではないと考える。道徳は「他の諸学の完全な認識を前提とする」点で、医学や機械学をも踏まえた究極の学問であるはずだからである。

III-3)。むしろ神を作用因として、そこからの帰結を探求することで十分である。これは機械論的自然観から来るものであろうが、世界観に目的因を入れない、世界の目的論的探求はしない、という凛とした姿勢がここにある。

以上、初期思想から『原理』までを通覧するに、道徳や世界観はデカルトの著作の直接の主題にはなっておらず、形而上学との関係も見えにくい。だが、神と精神を踏まえた世界の捉え方や生き方に関して、その所見のいくつかを取り出すことができる。すなわち、若い時の実践への関心や暫定的道徳は別として、事物の神への全面依存、精神の不死、自然の所有者としての人間、死を恐れずに生を愛すること、道徳規範としての精神の不死と神、神の観想と幸福、全体的世界観、哲学と生との関わり、知恵の最高段階としての道徳、意志的道徳、目的因の排除などである。これらの主題は、神が存在して万物の上に摂理を敷いている、精神は身体（物体）とは異なる本性をもつ、という形而上学の原理を基礎としてはじめて意味をもつ。それゆえ、デカルトにとって神と精神の省察のうちに生きることは、道徳や世界観を形成する上でもきわめて重要なことであつたと考えられる。

四 世界観の展開

神と精神を課題とする世界観や道徳についてのデカルトの思想は、1645年以降のエリザベトとの往復書簡を機会に本格的に展開し、晩年のシャニュエやクリステイナ宛書簡 1646-49 にいたるまで続いている。それらはしばしば道徳書簡³⁵と呼ばれるが、そこでは最高善、至福、道徳の規則、実践的世界観、神への愛などの重要な問題が論じられる。さらに『情念論』1649においても、情念の統御、自由意志、高邁などの道徳的テーマが論究されている。デカルトの世界の見方や道徳が最も豊富にかつ鮮やかに描かれているのは、これらのテキストにおいてである。以下、順を追ってそれらの特徴を分析し、問題点をも考えておく。

(1) 1645年、デカルトはエリザベトに宛てて暫定的道徳の修正版を出している。セネカの幸福を論じる延長線上で、運命に恵まれない人でも自分の欲求を理性によって制御すれば完全な満足を得ることができるとし、その文脈のなかで次のように言っている。

人は、私が『序説』のなかに入れておいた道徳の三規則に関する三つのことがらをただ守りさえすれば、他をまつことなく自らによって自分を満足したものにすることができると思われます。第一は、生のあらゆる場面で、なにをなすべきかあるいはなすべきでないかを知る

³⁵J. Chevalier (éd), René Descartes, *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Élisabeth, Chanut et la reine Chrisitne*. 1955 (1935) による。

ために、つねに自分の精神をできるだけよく使うことです。第二は、理性が勧めることを、情念や欲望に妨げられることなく遂行するという固く変わらぬ決心をもつことです。徳とすべきだと思われるのはこの決心の固さです。…第三は、できるかぎり理性にしたがって自分を導きながら、自分の所有していない善はどれも全く自分の力の外にあるものと考え、こうしてそれをけっして欲しがらないように習慣づけることです。(エリザベト宛 1645.8.4.AT. IV,265-266)

26年前の古い道徳が捨てられずに保存されていたことに、われわれは驚かされる。だが、もとよりこれは暫定的道徳と同じものではなく、いくつかの書き換えがなされている点に注意すべきである。すなわち、第一格率では他人の穏健な意見や習慣にしたがうとされていたことが、ここでは何をなすべきかを知るために「自分の精神をよく使う」と修正されている。第二格率は行為の選択は蓋然的ないし偶然的であってもそれを変えないとしたが、ここでは偶然性が排除され「理性がすすめることを遂行する」とされている。われわれが(つまり理性が)最善と判断したことを不拔の意志をもって遂行することが徳である(同宛 1645.8.18.AT.IV,277)とも言われる。第三格率はわれわれの欲望を変えて運命の必然にしたがうことを教えたが、ここでは「理性にしたがって自分を導く」と書き換えられている。こうした修正は『序説』の時点ですでに予想されていたことでもある³⁶。

この修正版に特徴的であることは、精神を使う、理性の教えることをする、理性のすすめにしたがうと言われるように、理性と精神との強調である。『序説』の道徳に比べて基本的な枠組みは変わっていないが、規則がより自律的になっていることが特記されよう。自分で自分を導くこと、みずからの理性や精神にしたがって人事を尽すことが大切だと考えられている。そのうえで事が成功しないなら、それはもはや自分の力の外にあるもの(いわば天命の必然によるもの)と見なして後悔すべきではない。かくして他律によることなく自分で充足することになる。至福とはこの意味での「精神の満足」(エリザベト宛 1645.8.18.AT.IV,277)にある。この段階では、暫定的道徳とちがって、精神は存在するという形而上学の原理が確保されているので、精神を道徳の基礎として正当に主張することができる。また神の存在もすでに知られているので、第三格率も根拠づけられる³⁷。しかしながら、エリザベトは必ずしもこの自律的道徳に納得していない点がむしろ興味深い。王女は、自分の意志だけで至福にいたることができるのか、病気は理性のはたらきを妨げるではないか、エピクロスは尿石で苦しいのに痩せ我慢を張った、と反論している(デカルト宛 1645.8.16.AT.IV,269)。デカルトがどこまでも心身の区別(精神は身体を制御できる

³⁶ 暫定的道徳が提出されたのは、ときが来れば自らの判断で他人の意見を吟味する、つねにより良い意見を見いだすよう努力する、私の力のうちにある善をすべて獲得できると考える、という条件の下においてであった(『序説』AT.VI,27-28)。

³⁷ ただ、ここでの話は宗教と結びつくものでないことは言うまでもない。デカルトが考える道徳は「信仰によって照らされず自然的理性のみを導きとする哲学者」(エリザベト宛 1645.8.4.AT.IV,263)のものであった。

とする理論)をもとに議論をしているのに対して、エリザベトは心身合一という事実の側から反論していることになろう。デカルトの道徳はたしかに形而上学を基礎にもつが、同時に心身二元論の難問をも抱え込んでいるのである。

(2) 1645年9月、デカルトの実践的な世界観がはじめて明らかにされる。デカルトが知性をを用いて最善を判断し、意志によって遂行せよ(エリザベト宛 1645.8.18.AT.IV,277)としたのを受けて、エリザベトは「生のあらゆる行為において最善のものを見分けるために、知性を強化する方法」を教えて欲しい(デカルト宛 1645.8.AT.IV,280)と要望した。これに対して哲学者は胸襟を開き、みずからの世界の見方を四項目にわたって詳細に述べている。

第一で主要なことは、神があること、そしてそれにすべてのものが依存し、その完全性は無限であり、その力ははかり知れず、その決定は誤ることがないということです。…第二に知るべきことは、われわれの精神の本性です。精神が身体なしにも存続し、身体よりもはるかに高貴であり、この世では見いだされない無限に多くの満足を[来世において]享受しえるかぎりにおける精神の本性です。…[第三に]宇宙の広がりについての広大な観念を持つことです。…[第四に]われわれの各々は他の人から分離された個人であるにせよ、…ひとは独りでは生存することができず、実は宇宙の一つの部分である…とつねに考えねばならないことです。(エリザベト宛 1645.9.15.AT.IV,291-293 括弧内は筆者による挿入。)

エリザベトはこれを「私生活に関する主要な格率」(デカルト宛 1646.4.25.AT.IV,405-406)と見るにとどまるが、これこそデカルトの世界観の全体像にほかならない。神と精神の存在という形而上学の原理を踏まえた世界の見方が、ここに最も直截かつ明瞭に述べられていると思われる。実際、それはわれわれがこの世界を実際に生きるうえでの「最も有益な真理」(エリザベト宛 1645.9.15.AT.IV,291)と考えられている。

その第一は神の存在である。その諸属性は「神の善性」(同 292)とまとめられ、ここで神についての形而上学が要約されている³⁸。すでに述べたように、ものが神に全面依存するという主張の基礎には永遠真理創造説があるが、それは同時に連続的創造説も踏まえているだろう。すなわち、ものが存在するということは神によってつねに新たに創造されることであり、この意味で「ものは神なしには一瞬もありえない」(『序説』AT.VI,36)。また、摂理の決定は神の完全性や不動性に基づいてのことであり、その必然性は『情念論』(145-146)で分析されるように「偶然の運」を幻として排除することになる。それはすべてが神からの贈与と考えることであり、この世界は神の善なる意志によって然るべく存在していることになる。そして、人間が精神を高めて対象をあるがままに考察するなら、おのずからその対象を愛するようになると言う。こうした思

³⁸以下、ロディス・レヴィスの分析(G. Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, pp.32-39)を参照した。

想からのアウト・ブットとして、「われわれは苦しみからさえも喜びをひき出す」(エリザベト宛 1645.9.15.AT.IV,292) という世界の見方が生じる。つまり、われわれが苦しみを受けるのも神の意志によるものとみなし³⁹、神に自分の存在を預けることで心の安息を得るのである。これは明らかにストア哲学に近い世界観であり、「数々の苦しみや貧しさのなかにありながら、神々と幸福を競い合うことができた哲学者たち」(『序説』 AT.VI,26) のことが想起される。だが、それはある意味でこの世を捨てることであり、現実には生きていく人間にはできない相談かもしれない。すべてが摂理の決定によるとするならば人間の自由の余地はなくなるのではないか、この世界に悪があることは摂理と矛盾するのではないか、といった批判がただちに生じるであろう。エリザベトはその急先鋒であった。これに対してデカルトは、自由と決定とは両立する、悪は欠如にすぎないと弁明に努めることになる。

第二は精神の不死である。精神は身体とは本質的に区別された実体であり、「身体なしにも精神であり続ける」(同 33) ことが形而上学の原理としてすでに確認されている。それゆえ、精神は「その本性からしてまったく不滅である」(『省察』「概要」 AT.VII,13)。このことから帰結する世界の見方として、死を恐れない、現世への愛着を断つ、運命の営為を突き放して眺める(エリザベト宛 1645.9.15.AT.IV,292) ということが浮上する。死を恐れないとか、死後に穏やかな生があるという所信は、神の摂理を背景としてメルセンヌやホイヘンス宛書簡ですでに表明されたことである。この世への愛着を断つということは人生の否定ではなく、偶然の運に属するものには執着せず、摂理の必然にしたがうということであろう。そのかぎりでは与えられたこの生を愛するのである。もとより、精神が本当に不死かどうかは保証のないことであり、希望的な憶測にすぎないことをデカルトは承知していた。そして来世という「不確実なもののために、(現世の善という) 確実なものを犠牲にすべきではない」(同 1645.11.3.AT.IV,333) とも言われている。不死は形而上学的確実性を伴うことではなく、道徳的確信 *certitude morale* (『序説』 AT.VI,37-38) にすぎない。だが他方でデカルトは、精神の不死には絶対的保证はないにせよ信頼すべき十分な論拠があると考えている。というのも、それは心身の区別からおのずから帰結しうることであり、また実体の本性からしても「精神は、自然哲学によってそれが認識されうるかぎり不死であると結論するには十分である」(「第二答弁」 AT.VII, 153-154) からである。結局かれの立場は、不死の究極の判断は神に預け、神の善性を信頼しつつ死を忘れて現実の生を愛せよ、ということになる。だが、ここでもすぐに反論がありえるだろう。すなわち、この世界は善であるどころか邪悪な人間に満ちており、けっして愛すべきものではない、また、生への愛着を断って必然に身を任せることは、身体を保存しつつ生きなければならない人間には不可能なことである、と。これら

³⁹「どんなに痛ましくどんなに絶対的に悪いと判断される出来事でも、それを自分に好ましく見える角度から見る(エリザベト宛 1645.6.AT.IV,237)。慈愛の精神に立つなら「数々の苦しみを重ねながらさえ…多くの快楽を得ることができる」(エリザベト宛 1645.10.6.AT.IV,309)。これらは別の観点からの発言であるが、根本には神の意志があると言うことができよう。

はエリザベトの反論でもあるが、これに対してデカルトは、この世界には悪よりも善が多くあり(エリザベト宛 1645.11.3.AT.IV,333)、また精神によって身体は原理的に制御可能であるとのオプティミズムを以って答えることになる。

第三は、世界がアリストテレス＝スコラが考えたように限界を有するものではなく、無際限であることである。これはデカルトの自然学の一つの帰結であり、当然ながら、延長実体たる物質が存在し、物質を含まない空虚な空間はないとする形而上学の原理を踏まえている。だが、それは神の作った宇宙の物理的の広大さを言っているだけではない。そこからのアウト・プットに注目すべきである。すなわち、有限宇宙説の下に「すべての天空は地球のためにのみ作られ、地球は人間のためにのみ作られていると思ひ込むならば、この地上がわれわれの主たるすみかであり、この世の生がわれわれの最良の生であると考えようになる」(エリザベト宛 1645.9.15. AT.IV,292)。だがこれは誤りである⁴⁰。世界は無際限なのだから、地球は世界の中心でもなければ、人間のためにあるのでもない。われわれはこの地上に生きてはいても、また「この世にはつねに悪よりも善が多い」(同 1645.11.3.AT.IV,333)としても、この世の生が最善であるとは考えてはならない。結局、人間は被造物の上立って神の顧問として世界を導く存在ではない、とされる。要するに第三の論点の言わんとするところは、われわれは相対的世界のなかで存在しているということである。デカルトは現世と来世を見通した世界観に立って、人間の不遜な思い上りを戒め、人間中心主義的なオプティミズムを排除している。これはすでに述べた目的因の追放とも呼応することであろう。だが、それでは人間は無限の相対的世界のなかで自分の存在理由を見失うことにならないであろうか。カントは星辰の動きの荘厳さに心を打たれたが、それは背後に神を読み取っていたからであろう。パスカルは、神を知らない人間は無限宇宙の永遠の沈黙の前に戦慄を覚えるとした(『パンセ』 B206/L201/S233)。ロディス・レヴィスによれば、神への愛があるゆえにデカルトには戦慄はないという⁴¹。たしかに「神を愛する」ということはエリザベト宛のこの書簡でも言及されているが、しかしまだ十分に明らかではない。それは2年後のシャニユ宛書簡(1647.6.6.AT.V,56)ではじめて展開されることである。また『原理』は、すべてが神によってわれわれのためにつくられたとするのは、それによって神への愛に燃えるためかもしれない(III-3)と言っており、それは目的因を追放するなら神への愛もなくなることを意味しかねない。無限宇宙を観想するなかで人は創造者の愛を感じ取るよりもむしろ、世界のなかに投げ出されている人間存在の孤絶と虚無を感じるのではなからうか。エリザベトも、デカルトの考えはこの世への愛着を断つと同時に、神の摂理をも断つと批判している(1645.9.30. AT.IV,303)。

第四は、人が有機的・全体的世界のなかにおいてあることである。すなわち、人間は宇宙・地

⁴⁰『原理』第三部 1-3 節でも同じことが言われていることを、デカルトはこの書簡で指示している。シャニユ宛 1647.6.6.AT.V,51-56 でも同様な論点が詳述されることになる。

⁴¹G. Rodis-Lewis, *Op.cit.* p.52

球・国・家族という順序で世界の構成要素の一部であり、有機的な相互連関のなかにある。そして個人よりも全体の利益が優先する、と言う。全体との関連でものを見る視点は、先に述べたように『省察』などに登場している。世界における人間の位置づけという問題は、形而上学よりも実際の生の事実に基づくとも考えられる。心身の合一した生の次元において、それは当然のことであるからである。だがそれが哲学の問題になりえるのは、やはり形而上学が基礎にあつてのことである。周知のように、私が存在することをコギトによって発見したあとで、デカルトは神の存在証明に向かい、「私ひとりがこの世界にあるのではなく、その観念の原因であるところの何か他のものもまた存在する」（「第三省察」AT.VII,42）ことを確認した。そして、その上で外界を構成する「物的事物は存在する」（「第六省察」同 80）と結論している。世界があるということは、こうした形而上学の議論を踏まえた上ではじめて学問的に基礎づけられることである。このように、個人としての人間を世界との有機的なつながりのなかで捉え、いわば世界内存在としての人間として見ることは、上に指摘した孤絶した人間存在への救済措置となるかもしれない。少なくとも人間の日常性を見るかぎり人は実際に世界全体との密接な関係のなかで生きており、そこに神の摂理を読み込むこともあるいは可能であるからである。他方、それでは個人が全体の犠牲になり、悪しき全体主義に陥ることにならないかとの反論がありえよう。だがデカルトは、全体の犠牲と言っても「節度と慎重さ」を以ってすべきであり、小さな善のために自分を犠牲にしたり、自らの利益のために他人を犠牲にするのはよくないが、場合によっては万人の善のために自分の生命を危険にさらすことがあってよい（エリザベト宛 1645.9.15.AT.IV,293）、と考えている。しかし、何をもちて善とするかについては人によって相違があり、全体の利益とは何かについても曖昧さが残る。また、どういう場合に、どこまで全体の犠牲になってよいかの基準も明確に示すことは困難であろう。エリザベトもこうした点を突くことになる。

以上の四つの実践的な世界観についてエリザベトは徹底的に批判的であり、王女は一つの別の世界観を代弁しているとも読める。すなわち、人間の自由と神の決定は矛盾する、デカルトの見方はこの世の悪を見ていない、神の摂理から離れる、現実の生に適合した規範たりえない、などである。これらの問題をめぐって論争が続くことになるが、デカルトは形而上学の原則の下に、自由と決定は調停できる、世界の善は確信される、摂理は世界に敷かれている、理性によってこの規範は現実の生に適合可能、と考えた。エリザベトが現実経験される世界をリアルに捉え、心身合一の事実立ってもの考えたのに対して、デカルトは神の存在と心身の区別を踏まえ、広大なこの世界をどこまでも善とみなし、全体との関連のなかでものを合理的に処理するのである。これがデカルトの世界の見方の原則であり、「最善を見分けるために知性を強化する方法」にはかならない。のちに王女は「私生活に関する主要な格率」だけでは飽きたらず、マキャベリの『君主論』をとりあげて「社会生活の格率」（デカルト宛 1646.4.25.AT.IV,405-406）を哲学者に質したが、それに関してもデカルトは性善説に立って理性や正義や善を擁護する立場を貫くのである（同 1646.9.AT.IV,486-493）。ただ、この世界観論争は哲学の理論と生における実践、心身の

区別と合一など、二元論の課題がなお残されていることを結果的に明らかにしていると思われる。

(3) 晩年のデカルトは、シャニュウやクリステイナ宛に一連の道德書簡 1646-47 を残しており、そこでも世界観が論じられる。在スウェーデンのフランス大使であったシャニュウは道德に関心があり、デカルトによればみずからの見解を次のように語っていた。「いかに生きるべきかを知るための最も確実な方法は、まずその前に、われわれが何であるか、またわれわれの生きているこの世界がいかなるものであり、この世界の創造主つまりわれわれの住んでいる家の主人は誰かを知ることであり⁴²⁾」(シャニュウ宛 1646.6.15.AT.IV,441) と。デカルトは、自分は道德ではなく自然学を事としてしているとしながらも、この考えに必ずしも否定的ではなかった。われわれ・世界・神の三つの問題を踏まえてはじめていかに生くべきかが知られるという見方は、上記の実践的世界観と共鳴するものであろう。問題への答えが、精神としての私、無際限の宇宙、善なる神、となることは言うまでもない。シャニュウの捉え方は単純ではあるが、問題を明快に整理して印象的であり、また近代的な形而上学の発想⁴³⁾をも予感させるものがある。

宇宙の無際限と神への愛に関してはさらに議論がなされる。すなわち、宇宙が果てしないとするとキリスト教的な「人間の特権」が損なわれるのではないかと、という反論がありえる。しかし、神の創造の目的は人間だけではないはずであり、これによって人間の価値が目減りすることはない。むしろ、「われわれが神を愛し、神によって自分と全被造物とを進んで結びつけるとき、われわれは自分より完全な一個の全体のなかにあつて、その部分にほかならない」ことになるので、自分自身をも高く評価することになり、「神の作品の廣大無辺に心を打たれ、ますます神を賞賛する」ようになる(シャニュウ宛 1647.6.6.AT.V,56) としている。神への愛に基づく全体的世界観を以てすれば、無際限な宇宙ということもキリスト教の倫理には反しないと考えるのである。逆に言えば、神への愛がデカルトの世界観の切り札になっていることになる。

だが、信仰でなく理性の立場で神への愛ということが果たして成立するのか。この点はいわゆる「愛の書簡」で詳述される。すなわち、神もまた考えるものである点でわれわれの本性に類似している⁴⁴⁾ことに留意すべきだが、他方で、神の創造、広大な摂理と不変の決定、被造物の大きさとわれわれの小ささを省察するとき、人は極度の喜びに満たされる。そして「みずからの意志によって自己を全体的に神に合一させ…この世では神の意志が実現せられること以外に何ごとも望まなくなる。…愛とは、なんらかの対象にわれわれ自身を合一させようと意志することであつて、神に関しては、われわれ自身を、神の創造した事物の限りない全体のきわめて

⁴²⁾先に引用した「死を恐れないこと」という処世訓は、文脈は異なるがこのすぐあとに登場する。

⁴³⁾ヴォルフやカントにおいて、伝統的形而上学の問題はまさにこの三つであつた。『純粹理性批判』の弁証論で、それらは合理的心理学、宇宙論、自然神学という形で批判的に吟味されることになる。

⁴⁴⁾類似ということに関して、「われわれの心 *âme* は神の至高の知性の流出 *émanation* であり、いわば神の息吹の一小部分である」(シャニュウ宛 1647.2.1.AT.V,608) としている点は興味深い。

小なる部分とみなすことなのである」(シャニュ宛 1647.2.1.AT.IV,609-610)。要するに、被造物の全体における人間の占める部分を考え、そこから神との合一を意志することによって神への愛が成立すると考えるのである。これはスピノザの「神への知的愛」を容易に彷彿させる。先に指摘したように、実践的世界観(とくにその第三、第四)も神への愛ということがあってはじめて首尾一貫したものになる。神への愛はデカルトの世界観を締めくくる画竜点睛のごときでもあろう。

しかし、ここにいう神への愛がすぐに万人に受け容れられるとは思われない。デカルトは、ものの道理を極めれば「自然の光だけによって神を愛することができる」という考えに立っているが、だれもがそう考えるわけではないからである。大なる宇宙の中で小なる人間を省察して、宇宙や神との一体感を感じ、喜びに満たされる人もいるだろうが、逆にパスカルのように、その「不均衡」(『パンセ』B72/L199/S230)に戦慄を覚える人も多いだろう。ハイデガーも世界内存在の根底に、人間の頹落と披投性と不安を感じ取っている(『存在と時間』§38,40)。たしかに、生きものとしての人間が自然的世界との有機的な一体感を持つことはあるだろう。人間相互の愛情や連帯感の下に、自分の善よりも他人の善を尊重する(エリザベト宛 1645.10.6.AT.IV,316)ということもあるだろう。だが、この世界のうちに神への愛を見いだそうとすることは、かりにそれが「知的愛」であっても、対象が神であるかぎりそれは自然的理性の域を超えることではないのか。普通の人、むしろ世界における人間の孤独をまず経験するであろう。いずれにせよ、人間がこの世界に存在していることは、「きわめて注意深い省察」(シャニュ宛 1647.2.1.AT.IV,608)を以ってしても、必ずしも神との合一に直接つながることではない。信仰の立場は別としても、理性の立場で神への愛を万人に納得させるのは困難ではないかと思われる。上に述べたデカルトの実践的世界観にはなお多くの問題があるとせざるをえない。

他方、クリ스티ナ宛の書簡では、最高善と自由意志が論じられる。すなわち、最高善とは善をなそうとする固い意志と、そこから生じる満足にある。というのも、自分が絶対に支配できるものは意志しかないので、最善を行おうと固い決心を抱いているときにこそ、徳は成立するからである。自由意志はわれわれを神に似たものにし、自由意志の善用から精神の安らぎと内的な満足が生まれてくる(クリ스티ナ宛 1647.11.20.AT.V,82-85)という。これはデカルトの道徳の核心をコンパクトにまとめたものであろう。自由意志についての思想はすでに『序説』の頃からあり、「第四省察」、『原理』第一部を経てエリザベト宛書簡にも散見する。そして、それは晩年になるにしたがってますます重要になって来ていると思われる。この書簡で言及されている、自由意志の善用、神との類似、決心の固さなどは『情念論』の高邁(152-3)にも通じることである。自由と決定、非決定の自由など問題の余地は残されているが、自由意志がデカルトの道徳の根幹をなしていることは確かなことである。

(4) 『情念論』1649における世界観や道徳はどのようなものであったか。最晩年のデカルトの最終的な考えが出ている観がある。その特徴的な論点⁴⁵のいくつかを見ておく。

第一に、上に述べた自由意志と神への愛が再び取り上げられる。「自由意志を善用しようとする確固不変の決意をもつこと」(『情念論』161)は、習慣の次元を超えてそれ自身が高邁の徳とされる。決心の固さが徳であることは既出(エリザベト宛 1645.8.4.AT.IV,265)であるが、それがここでは高邁という最高の道徳概念として捉え直されていることが注目される。この自由意志は、われわれを自分自身の支配者とすると同時に「そのことによって自由意志は、われわれをある意味で神に似たものとする」(『情念論』152)とも言われる。神に似るとは、われわれが意志に関してみずからの主となるという意味であることがここから分かる。他方、愛するものとの結合と言うとき、われわれは「自分は全体の一部にすぎず、自分が愛しているものがもう一つの部分である」と考えている(同80)。ところで、神は部分ではなく全体であり、愛の対象として自分よりも高いものと評価される。それゆえ「神を正しく認識するなら神に対して献身的であらざるをえない」(同83)。神への愛が、ここでは献身 *dévotion*⁴⁶ という一歩踏み込んだ言い方になっている。

第二に、摂理の必然性と偶然の運との峻別である。これは、われわれの力のうちにあるものと外にあるものとの区別(『序説』AT.VI,25)として、これまで議論されてきたことの総括になっている。すなわち、すべては摂理によって導かれており偶然の運なるものの入りこむ余地はない。運を持んでわれわれに依存しない善をも可能だとすることは、知性の誤りによる幻影である。むしろ、摂理の決定によってわれわれに依存するとされた善のみが可能であり、もっぱらこれを欲求するようにすべきである。摂理と運とをいかにして見分けるかは練習と習慣の問題である。あることがらに理性の命令にしたがってもなお不首尾に終わった場合、われわれは知性の認識しえた最善を尽くしたのであるからそれは不可避であったと考え、かくして欲望を統御する習慣を得ることができる(『情念論』145-6)という。要するに、理性の導きの下でベストを尽くし、それでも獲得できないものは自分の力の外にあるもの(最初から縁がなかったもの)と合理化することで、欲しがらない習慣をつける。かくすれば後悔も悔恨もなくなると考えている。これがストア主義者デカルトの戦略であり、世界の見方である。それはエリザベト宛書簡のこぼれ言葉で言えば、「ものごとを自分に好ましく見える角度から見る」(1645.6.AT.IV,237)ことである。つまり、好ましくないことから想像力を反らせ、ちょうど舞台の上演を見るように、知性だけでものを突

⁴⁵ カンプシュネルは、『情念論』には先の実践的世界観で取り上げられた神と精神の問題が不在であることに注目する。その理由として、それらの問題は生理学的な書には異質であること、高邁の真理には本質的でないことを挙げ、そこに「真理の間隙」を見ている(D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, 1995, II, pp.350-355)。だが、神や精神はむしろ『情念論』の主題ではなかったが、当然の真理として記述の前提になっていたと考えられる。たとえば、神の摂理は146節に、心身の区別と合一は17,30節などに明瞭に出ている。

⁴⁶ ロデイス・レヴィスは、「献身」が「愛するもののために全面的に身を捧げる」という強い意味であり、Furetière1690が国のために殉じたローマのデキウス一家を例に引いていることを指摘している。この例は『情念論』83、173節に登場する(G. Rodos-Lewis, *Les Passions de l'âme*, 1955, p.125)。

き放して見ることである(1645.5ou6.AT.IV,218-219)。これによって悪や不幸の最中にあっても精神の満足を得ることができるとする(1645.5.18.AT.IV,203)。だが先述したように、それは世界のなかに身をさらして生きる人間には容易なことではないであろう。デカルト自身「この点に達するまでには、きわめて哲学者であらねばならない」(1646.1.AT.IV,355)と認めている。

第三に、情念の統御ということである。たしかに、欲望をはじめとする情念はものの本性を正確に示さないことがあり、つねに善であるわけではない(『情念論』138)。しかし「情念はその本性からいえばすべて善いものであり、情念の誤った使用またはその過度を避けるだけでよい」(同211)という。善いものとは、それが人間の生にとって必須の生理であるという意味であろう。したがって問題は、ストアのアパテイアのごとく情念を否定し去ることではない。むしろ情念を積極的に肯定し、それをいかに統御し、いかに善用するかである。そのためにデカルトは、心身の生理学的な相互関係のなかで情念を捉え、統御のメカニズムを考えた。「自然学上の概念が道徳の硬固な基礎をうちたてるのに役立つ」(シャニュ宛 1646.6.15.AT.IV,441)とはこのことを指すのであろう。情念のうちで最も統御を要するのは欲望であり、「欲望の統御にこそ道徳の主要な効用は存する」(『情念論』144)ともいう。そのためには、われわれの自由意志に依存することがらを明晰に認識し、そのみを欲するようにすればよいのである。かくして「知恵の主要な効用は、それによってみずからの情念を支配させ、情念を処理させること」(同212)である。情念を統御するのは知恵によることであり、「高邁の徳はあらゆる情念の迷いに対する万能薬である」(同161)という。「情念によって最も多く動かされうる人々が、この世の生において最も多くの楽しさを味わいうる」(同212)のであってみれば、欲望を統御しつつ、この人生をあふれる情感を以って享受すべきである。結局「死を恐れずに生を愛すること」(メルセンヌ宛 1639.1.9.AT.II,480)、それが賢者の生き方であると考えられている。

『情念論』の示す道徳は、デカルトの世界観の締めくくりになっていると考えられる。そこにはストア主義やキリスト教の世界観などの影響を読み取ることができるが、基本には精神ないし理性によって身体的世界を制御できるとする合理主義の考え方があるだろう。だが、問題はまさにその点にある。たとえば摂理と運との区別や、自分の力の内にあるものとないものとの区別がいかにして可能であるか、心身を併せもつ人間にとって理性で情念を統御することは困難なのではないか。これらはエリザベトの一貫した反論であり、『情念論』はそれに答える形で書かれたはずである。だが、合理主義に簡単に与することのできない人には、それが必ずしも納得できるものではないことは否定できない。

以上、デカルト晩年の道徳や世界観を、道徳書簡や『情念論』によって見てきた。そこでは、道徳の規則、実践的世界観、神への愛、自由意志、摂理、情念の統御、高邁などの主題が潤沢に展開されていることを確認した。このうち実践的世界観の四つは、デカルトのものの方の見方や生き方の基本が率直に表明されたものとして印象的である。また、神の摂理の下で理性を用いて自律

的に生きること、自由意志で決断したことを曲げないこと、情念を善処して生を愛すること、これらがデカルトの世界観の特徴であろう。だがそこには問題点がいくつかある。つまり、心身二元論、自由と決定、などの形而上学の諸問題が、解決されないまま世界観や道徳に投影されていることである。それゆえ、情念の統御、摂理と自由、神への愛などが難しい問題となっていると思われる。

デカルト自身はたしかに問題解決の方向を示している。すなわち、哲学の次元と生の次元とを区別し、理論的な解明ではなく実践の場で問題を説明することで解決しようとしている。たとえば、心身の区別は形而上学と知性の次元のことであり、心身の合一は生と感覚の次元のことである。それらを同じ次元で語るならば理論的に矛盾するであろう（エリザベト宛 1643.6.28.AT.III, 693）。合一については、事実としてわれわれは心身合一の世界を生きているという実践的な説明で十分であると考えている。同じ論理によって、理論的にはすべてが摂理によって決定されているが、ただ自由のみはわれわれにおいて実際に経験されていると考えている（『原理』I-41）。また、情念を統御する方法や摂理と偶然の運の区別に関しては、それは理論による定式化よりも実践の場における習慣づけの問題であり、知性の認識にしたがって最善を行う練習を重ねることでその習慣が獲得される（『情念論』146）としている。このような姿勢自身がかれの生き方や世界観の一つの特徴をなすものであろう。こうした実践的解決を可能にしているのは、ほかならぬ神の誠実である。たとえば、人間に自由な行為の余地を残し、実践において自由を経験するようにしているのも、善なる神の摂理によることである。また、神が心身をいかに緊密に合一させていたとしても、心身は神の力によってやはり実在的に区別される（『原理』I-60）といわれる。心身を理論的に区別するのも実践的に合一するのも、ともに誠実なる神の力によるのである。神が欺くならばこうした事態はありえないだろう。区別を踏まえながら所与としての合一を明らかにすることで十分であるとする実践的な確信の根底には、善なる神への信頼があるといえよう。

ただ、実践の説明によって問題が根本的に解決されるかどうかは別である。エリザベトとの論争が示しているのは、デカルトの道徳や世界観がまさに実践のレベルにおいて多くの問題を残していることである。実践的な解決の方向は、たとえ神への信頼に基づいていても、けっして問題の根本的解決を意味しないとせざるをえない。

おわりに

われわれはデカルトの形而上学と世界観を、神と精神の問題を中心に見てきた。これまでの議論を振り返り、現代のわれわれはその問題をどう受けとめるべきかを考えておく。

以上の議論を整理すれば以下になるだろう。デカルトの形而上学は出発点からして、つねに神と精神が主題であった。その到達点においてこの主題は心身二元論という一つの頂点に達しているが、多くの問題を含んでいたことは否定できない。ところで、神と精神についての省察はデ

カルトの世界観の基礎をなしており、形而上学で得られた知見がかれ自身の世界の見方ないし生き方に投影されている。すなわち、善なる神が存在する。神の摂理を見極め、その神を愛すべきである。万物は神によって存在するが、人間が宇宙の中心であるわけではない。この世界は本来善であるが、人間は全体のために自己を犠牲にすべき場合もある。精神は身体（物体）とは異なる実在である。理性によって情念を然るべく統御し、自由意志を善用してこの世を決然として生きるべきである。要するに、死を恐れずに生を愛することが知恵である、といった見方である。そして、こうした世界観においても二元論の抱える難しい問題状況がそのまま継承される結果となっている。だがデカルト自身は、神の誠実ということを根拠として問題の実践的な解決の方向を指し示している。

ところで、17世紀の哲学者の多くは神と精神という主題に真正面から取り組んでおり、それが方法論的にも可能だと考えていた。デカルトも、精神というものがあり、緻密な省察を重ねるならば精神から神に達しえると見ている。『省察』の課題の一つは、その論理的な道行きを語ることであった。世界観の根本にあるこうしたものの捉え方を、現代のわれわれはどう受けとめるべきであろうか。

精神については比較的考えやすい。それは現代でも「こころの哲学」として形を変えて論じられているからである。人間の精神は身体（物体）とは本質的に区別されたものであるというデカルトの主張は、現代では、精神（意識）が身体的なもの（脳）に還元されるか否かという問題になろう。この世界のすべては物体のみによって一元的に構成されており、精神と呼ばれるものは脳あるいは脳の機能にほかならない、という考え方がある。だが、これに対しては反論がある。もしそうであるなら、すべてが物理的・客観的に説明されるはずである。しかるに、トマトの赤い感じといった主観的な意識内容（クオリア）は物的一元論では説明し切れない。意識は必ずしも物理的法則にはしたがわかない、という反論である。この議論に立てば、物体とは異なった精神的な実在の領野を認めることになる。それは幻でも幽霊でもなく、ただ物理的に説明できない何かとするのである。このよく知られた例からしても、精神は身体から区別されるというデカルトの考えは、現代でも有意味であると言えよう。

問題はむしろ神である。精神を手がかりにして神を論じるその手続きが、哲学の議論として有意味と認めうるかどうかである。人により立場により賛否両論がある。17世紀の思想家の多くはむしろそれを認めているが、ただニュアンスの違いがある。パスカルは、それは哲学としては有意味かもしれないが、人間の救いのためには無意味であると評した。スピノザは神を出発点として議論をもっと整理徹底できるとし、ライプニッツはモノイドという精神的原理から神と世界を別のように説明できるとした。他方18世紀の哲学者ヒュームやカントは、その議論が論理的に間違っているとした。人間精神がいくら思弁を重ねても神の存在を導き出すことはできないと考え、神という主題は理論的な哲学から信仰に譲渡すべきだとした。

現代においても、神についての議論を論理的に有意味とは認めない意見は多いと思われる。そ

の理由としては、哲学の議論のなかに検証できない超越者を持ち込むべきではないということがあるだろう。すなわち、神を哲学の主題にするのは宗教の影響が強かった時代の名残である。たとえば神の世界創造ということにはすでに一定の信仰が含意されているだろう。ヒュームやカントが示唆しているように、神を哲学で論じることは論理的な無理があり、むしろ信仰の問題とすべきである。ものごとの存在の原因や根本の原理は何かという問題の終局に神を置くことは、人間の素朴な知的要求を満足させはしても、哲学的に有意なことではない。かりに神を認めたとしても曖昧な原理になりかねない。たとえば心身二元論の不備を、神を媒介にして説明することは、機械仕掛けの神を導入することである⁴⁷。西田幾多郎のことばで言えば、分らないものを更に分らないもので説明⁴⁸することである。フッサールが考えたように、哲学研究においては神という超越者を遮断すべきである(『イデー・I』 §58)。このような批判がありえるだろう。

しかし、現代において神を論じることに重い意味があるとする意見は、それに劣らず多い。たしかに物理主義や現象学の主張は明快であり、神というものを考慮せずに済むならそれに越したことはない。だが、哲学の問題はそれだけでは済まされないだろう。形而上学の問題として神を問わざるをえなかった理由を、ライプニッツが最も明確に述べている。「(若いときに実体的形相か機械論かの選択に迷ったが) 機械論が勝利を収めて数学をやることになった。…だが機械論と運動法則そのものの究極の理由を求めたとき、数学においてはそれが見いだされえないことに私は驚き、形而上学に戻らねばならなかった」⁴⁹。物理的・機械的な説明だけではものの根本が分らない、究極の理由を知るためには神を問題とせざるをえない、ということである。多くの現代人は、いきなり神と言われても当惑するかもしれないが、しかしそれはけっしてナンセンスな死語ではなく、今なお傾聴に値するポジティブな内容をもっていると思われる。デカルトの言う「神」を現代用語で理解するなら、世界を根源的に説明するための一つのパラダイムということになるであろうか。

デカルトの考え方の基本には、神は認識可能であるという思想がある。デカルトの神はしばしば無限にして完全な存在と規定される。だがその神は、有限で不完全なわれわれとは無関係にこの世界の外に超越するものではない。神は超越すると同時に、われわれの内に観念として内在すると考えられている。すなわち神の観念は、われわれの本性の内に生まれつき刻み込まれている

⁴⁷ヘーゲルはデカルトの心身問題について「両者の間に、相互の変化の形而上学的根底なすものたる神を、結合の中間項として置く。…心身の一致はデカルトによれば神によって成就される」と解釈している(Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. ed. Suhrkamp Verlag, 20. S.156 岩波版ヘーゲル全集 14bp.109)。シュヴェーグラーはヘーゲルの解釈を踏まえて、その神を「機械仕掛けの神」と評している(A. Schwegler, *Geschichte der Philosophie in Umriss*, 岩波文庫『西洋哲学史』下 p.25)。

⁴⁸西田幾多郎は、神と自己との関係についてデカルトが神の誠実に解決を求めたことを「分らないものを、更に分らないものを以って説明するに他ならない」と批判している(「デカルト哲学について」『西田幾多郎全集』岩波版 1966 第 11 卷 p.170)。

⁴⁹レモン宛書簡 1714.1.10. C. Gerhardt (ed), *G.W. Leibniz, Die Philosophischen Schriften*, 1965. III. p.606 『理性に基づく自然と恩寵の原理』7. 同 IV. p.602

生得観念である。レヴィナスがわれわれの「観念に到来する神」⁵⁰と言うごとくである。内在としての神の観念を手がかりとして、われわれは無限な神についてある程度認識をもつことができる。神の全体はむろん把握できないが、無限であるということ自体は知りえる。かくして、われわれは有限でありながら神の属性の一端を知り、その本質や存在を知ることができる、と考えられている。

ここからデカルトの神の特徴点が浮かび上がってき、それは上に述べた批判への解答となるだろう。第一に、哲学者デカルトは、神を語る際、パスカルのように宗教的な超越には向かわない。啓示神学でなく理性神学として語り、信仰の領域でなく哲学として問題にしているのである。その目的は宗教的な救済を求めることではなく、神と精神を基礎とした合理論的な形而上学を形成し、それに基づいて道徳や世界観を定めることである。デカルトの哲学は、スピノザのような必然性の道もとらないし、ライプニッツ的な予定調和に甘んじることもしない。カントは神の議論に論理的な誤りを指摘したが、それは経験論的な立場からの批判にすぎない⁵¹。

第二に、経験的な検証ができないものを論じるなという主張も、経験論という哲学の一つの立場にすぎない。哲学は経験科学ではなく、観察不可能なことや、実験的に確かめることができないものをも問題にする。そして、ある説明原理が理論的に整合的であり、現実の問題に妥当しかつ有効であれば、その原理は検証されたと考えてよいであろう。デカルトの神は、プラトンのイデアやカントのもの自体と同じく、世界を根源的に説明するために想定された一つのパラダイミ的な装置として受けとめることができよう。

第三に、たしかに神の世界創造 *creatio* ということはキリスト教の世界観であり、それがデカルトの念頭にあったことは否定できない。「すべてをなしうる神が存在し、この神によってわれわれは今あるようなものとして創造された」という古い意見（「第一省察」AT.VII,21）を考慮しつつ、自分の起源や世界の作者、創造者としての神を想定している。だが、デカルトはそれを信仰でなく哲学の問題として再吟味し、いわば非神話化した形で語っている。たとえば、神のもつ積極的な力、自己原因、永遠真理創造説などは、新しい神の概念であることはしばしば指摘される。デカルトの主張するところによれば、無から何も生じないのであるから、現に観念やものがあるなら、それは何か他のものによって存在せしめられていなければならない。その存在の「究極の原因」（「第三省察」AT.VII,50）を神と呼ぶのである。この神は人間を救済せんとするキリスト者の神ではなく、いわゆる哲学者の神であろう。こうした考え方は、形而上学の基礎ないし原理の一つを神という實在に求めることであって、けっして無意味なことではないだろう。

第四に、世界の究極原因を神と見なしたり、神が心身の媒介をしているとするのは、機械仕掛けの神の導入のように思われるかもしれない。だが心身論に関して言えば、心身関係を神の予定

⁵⁰ 神は「無限の観念」としてわれわれのうちに顕れている（E. Lévinas, *Dieu et la philosophie*, in *De Dieu qui vient à l'idée*. 1998. pp.93-127）。

⁵¹ 拙論「カントとデカルト的証明」『名古屋大学文学部研究論集』哲学 52. 2006. p.23

調和によって説明するのはライブニッツであってデカルトではない。原理的に区別されているはずの心身がなぜ相互に関係するかについて、デカルトは神によって問題を一刀両断しているわけではない。むしろ解剖学や生理学を援用して説明を行い、最終的には理論でなく実生活のレベルに問題の解決を預けている。このとき神の善性に信頼が寄せられているのだが、それはデカルトにとって曖昧でよく分からないものなどではなく、最も明証的なものにほかならない。

最後に、超越を遮断すべきだというフッサールの批判に対しては、先述したように、神は単なる超越ではなく内在（神の観念）としてわれわれの意識の内にあると答えることができよう。

デカルトは科学的な世界認識を保ちながら二元論を生きた人であり、それがかれの形而上学にも世界観にもあらわれている。その生き方は結局、無限と永遠を意識しながら有限な今を生きるということに尽きるであろう。有限を生きることは同時に無限な神を考えることでもある。人間存在の有限性や知識の相対性を本当に知るなら、ものを無限に大きな全体のなかで、永遠とのかかわりにおいて捉えるようになるであろう。この視点が現代のわれわれにとって大切であると思われる。この意味で、神を考えることがなければ世界観は浅薄になり、人間が神に代わるという驕りを生むであろう。デカルトの思想は今から400年も前のものだが、現代人に神と精神について考えることの重要性を教えていると思われる。

Abstract

Dieu et esprit — la métaphysique et la morale de Descartes

Hiroaki YAMADA

Dans la métaphysique cartésienne, depuis le point du départ, Dieu et l'esprit étaient toujours les sujets principaux, qui ont finalement construits le dualisme de l'esprit et du corps. Néanmoins, il est indéniable qu'ils contiennent de difficultés inévitables dans son système dualiste.

Or, les méditations sur Dieu et l'esprit fondent et établissent les propositions morales ; que le Dieu vérac existe, qu'il faut l'aimer et accepter sa providence, que tout est créé par Dieu, mais l'homme n'est pas le centre de l'univers, que cette vie est naturellement bonne, mais l'individu doit préférer les intérêts du tout, dont il est partie, que l'esprit a une nature différente du corps, qu'il faut maîtriser les passions par la raison et vivre résolument cette vie en utilisant le libre arbitre, et enfin qu'il faut aimer la vie sans craindre la mort.

Mais ces propositions ont toujours des problèmes théoriques, qui succèdent à la métaphysique dualiste, pourtant Descartes semble indiquer une solution pratique fondée par la véracité divine.