

筑波大学博士（文学）学位請求論文

デカルト哲学における
「経験」の機能に関する哲学史的研究

田村 歩

2018 年度

* 謝辞

本研究の遂行ならびに本論文の完成は、実に多くの方々の協力によって達成されえた。記して感謝を申し上げたい。

最大の感謝を示すべきは、修士課程および博士課程（ただし、筑波大学大学院人文社会科学部研究科は一貫制博士課程の制度を採っているため、この区別は便宜上である）の計六年間にわたる研究指導を賜った津崎良典・人文社会系准教授である。第一は、研究の方法論の指導についてである——津崎先生は、フランス・パリ第一大学においておよそ七年半（Ph.D 取得）の、またエコール・ノルマル・シュペリウールおよびストラスブール大学において計およそ二年半の研究歴を有し、著者はその彼から本場仕込みの哲学史研究の方法論および技術を学ばせてもらった。すなわち、哲学史的研究という点では歴史的・文献学的であるが、しかし個々の哲学者の思想の単なる歴史的・文献学的分析に留まらず、特定の哲学的問題機制を起点として複数の思想を一定の拡がりをもって解釈していくという〈哲学史的解釈学〉の方法である。第二は、論文執筆の指導についてである——津崎先生の〔少なくとも筆者に対する〕論文指導は、原稿を書くたびにそれを電子ファイルで送り、それに対して大小あらゆる問題点を指摘したコメントとアドバイスが付される、そしてすべての問題点が完全に消失するまでこの過程を繰り返す、という査読スタイルであった。この指導によって著者は、最も効果的に文献を引用する、読者が陥る誤読の可能性を能う限り排除する、文章を簡潔かつ論理の一貫したものとする、といった論文執筆のための不可欠の訓練を多く積むことができた（もっとも、津崎先生から指導を賜った諸点について、現時点で著者がそのすべてを完遂しているとは到底いえないが）。

加えて、著者の研究生活を直接的にも間接的にも支援して下さった哲学・思想専攻の教員および院生各位（名誉教授・修了生含む）にも感謝申し上げたい。受講生の数は決して多くないがしかし教員が三名出席する「哲学原論演習」での発表を繰り返したことで、著者は初めて参加した学会でも臆することなく発表を行うことができた。また、著者の一学年上の先輩であり、日本学術振興会特別研究員 PD として慶應義塾大学に在籍（2018 年度現在）されている石田隆太氏には、個別に研究上の助言を得たり、多くの文献を提供してもらったりなど、とくにお世話になった。

最後に、著者を研究生活に限らず全面的に支援してくれた家族・親族に、感謝する。彼らの協力がなければ、研究の完成どころか、大学院生としての生活さえ儘ならなかったであろうことはいうまでもない。ありがとう。

* 凡例

- 一次文献の引用および参照については、慣例的略号、巻数（大文字ローマ数字）、章数（小文字ローマ数字）、頁数（アラビア数字）の順で示す。デカルトについては以下のものに依拠し、巻数の前に AT の略号を示す。

René DESCARTES, *Ceuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. 11 vols. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

ただし、デカルトの往復書簡の書誌情報については以下のものに依拠し、それが上記の AT 版と異なる場合には、GB の略号と、頁数を示す。

Descartes, René. *Tutte le lettere, 1619-1650: testo francese, latino e olandese*. New edition. Edited by Giulia Belgioioso, Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini, and Jean-Robert Armogathe. Milan: Bompiani, 2005.

デカルト以外の一次文献のうち、註にて書誌情報を明記していないものは、ミュンヘン・デジタル化センター (Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ)) ないしガリカ (Gallica) のサイト上に公開されている電子版に依拠する。なお、略号は以下のとおりに定める（書誌情報および電子版 URL は「文献一覧」を参照せよ）。

《デカルト》

À *** : *Lettre à **** [***宛書簡]

D.M. : *Discours de la méthode* [『方法序説』]

Ent. Burm. : *Entretien avec Burman* [『ピュルマンとの対話』]

Med. : *Meditationes de prima philosophia* [『省察』]

Méditations : *Méditations métaphysiques* [『省察』(仏訳版)]

Obj. : *Objectiones* (e.g. 2ae Obj. = *Objectiones secundae*) [『反論』]

P.Ph. : *Principia philosophiae* [『哲学原理』]

Principes : *Principes de la philosophie* [『哲学原理』(仏訳版)]

R.V. : *Recherche de la vérité* [『真理の探究』]

Regulae : *Regulae ad directionem ingenii* [『精神指導の諸規則』]

Resp. : *Responstiones* (e.g. *2ae Resp.* = *Responstiones secundae*) [「答弁」]

《その他》

Acad. : CÍCERO, *Academica* [キケロ『アカデミカ』 (in *Marci Tullii Ciceronis de philosophia*, 1546)]

Comment. Metaph.^I : FONSECA, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae: Tomus Primus* [フォンセカ『アリストテレス形而上学註解』第一巻]

Comment. Metaph.^{II} : FONSECA, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae: Tomus Secundus* [フォンセカ『アリストテレス形而上学註解』第二巻]

Coll. Conimb. : Colégio das Artes, *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae* [コインブラ大学人文学部『コインブラ大学アリストテレス註解』]

De Inv. : CÍCERO, *De inventione* [キケロ『発想論』 (in *M. Tullii Ciceronis opera*, 1537)]

Erot. Log. : THOMASIUS, *Erotemata logica pro incipientibus* [トマジウス『論理学一問一答』]

Institut. : Fonseca, *Institutionum dialecticarum: libro octo* [フォンセカ『論理学綱要』]

Metaph. Disput. : SUÁREZ, *Metaphysicarum disputationum* [スアレズ『形而上学討論集』]

Pyrrh. Hyp. : SEXTUS, *Pyrrhoniatarum hypotypôseôn* [セクストス『ピュロン主義哲学の概要』 (in *Sexti Empirici opera quae extant*, 1621)]

Pyrrh. Instit. : SEXTUS, *Pyrrhoniatarum institutionum* [セクストス『ピュロン主義哲学の概要』 (in *Sexti Empirici dpera græce et latine*, 1787)]

Tusc. Disput. : CÍCERO, *Tusculanae disputationes* [キケロ『トウスクルム荘対談集』 (in *Marci Tullii Ciceronis de philosophia*, 1546)]

- 脚注における参照資料の書誌情報のうち、出版社名は適宜簡略化した。正式名は文献一覧を参照されたい。E.g. Cambridge University Press→C.U.P.
- 「」は文献からの引用を、〈〉は強調すべき語句ないし文を、[] は原語を、() は論者による補足を、〔〕は地の文と連続する論者による補足を、[...] は中略を意味する。
- 「引用」における強調は、個別的な断りのない限り、論者によるものとする。
- 一次文献の著者名はカタカナで、二次文献の著者名は原語で記す。

*目次

序論

本研究の問題背景およびその目的	1
本論の構成	5

第一部 デカルトの形而上学体系における「経験」の機能

第I章 基礎的作業

1. デカルト以前	9
2. デカルト	13
3. 先行研究の概観	19

第II章 「直観」・「知解」・「経験」

1. 問題の所在	22
2. 『規則論』における「経験」ないし「直観」と後期著作における「経験」	22
3. 「知解」と「経験」	27
4. 結語	29

第III章 近世的「意識」概念の萌芽としての「経験」

——« *experientia* »と« *conscientia* »——

1. 問題の所在	31
2. デカルト的意識*とマルブランシュ的意識	33
3. « <i>experientia</i> »による« <i>conscientia</i> »の補完性	37
4. 結語	42

第二部 デカルト自我論における個々の事例と「経験」

第IV章 「私は思惟する」という経験

——欺かれるという事態から何が帰結するか——

1. 問題の所在	45
2. 従来解釈の検討	48
3. 欺瞞の対象としての「思惟」	54

4. 結語	58
第V章 「私は存在する」という経験 ——デカルト的« <i>pronuntiatum</i> »とストア的« ἀξίωμα »との概念的類似性——	
1. 問題の所在	60
2. « <i>propositio/enuntiatio</i> »と« <i>pronuntiatum</i> »との同一視不可能性について	63
3. 中世における« <i>pronuntiatum</i> »について	68
4. デカルト的« <i>pronuntiatum</i> »とストア的« ἀξίωμα »との概念的類似性について	72
5. 結語	76
第VI章 「意志的であることと自由であることは同一である」という経験 ——意志の自由が要請される二つの局面——	
1. 問題の所在	79
2. なぜ自由意志を「経験」によって確証しうるのか i ——『省察』および『哲学原理』の場合——	80
3. なぜ自由意志を「経験」によって確証しうるのか ii ——『情念論』の場合——	85
4. 結語	90
結論	91
* 初出一覧	94
* 文献一覧	95
* 索引（人名）	104

序論

本研究の主題は、17世紀の哲学者ルネ・デカルト（René DESCARTES, 1596-1650.）の哲学体系において「経験」という概念が果たしている機能を究明すること、また、その「経験」への着目によってデカルト自我論に関する諸論点を解明することである。この研究課題を展開していくために、以下、その基盤となる問題背景および研究目的、そして本論の構成について記述する。

本研究の問題背景およびその目的

一般的に、事物についての確実な認識を得ようとするとき、そのために依拠すべき最適な手段は何であるかを吟味しなければならない。なぜなら、得られる認識が、依拠する手段によって——たとえば、肉眼か拡大鏡か——異なりうるからである。それでは、本研究が主題的に扱うデカルトにとって、事物の認識にあたって人間が依拠すべき手段とは何であったのか。彼は初期の著作『精神指導の諸規則』（これ以降、『規則論』と略記）の第二規則で以下のように述べている。

「[...] 私たちは二つの方途、すなわち「経験 [experientia]」あるいは「演繹」によって事物の認識に到達するということに注意しなければならない」（*Regulae*, AT-X, 365.）

ここでは事物の認識に到達する「方途」¹として「経験」と「演繹」とが並置されているが、「演繹」については、「あるものの他のものからの純粋な推論」であり「最も合理性に乏しい知性であっても決して推論を誤らない」といわれる一方で、「事物についての経験」については、しかし、それが「しばしば誤りを犯」し「人間に起こりうる誤り」の原因になるといわれている。すなわち、両者によって得られる認識の信憑性には差異が存在するということである。それでは、デカルトにおいて「経験」は、事物の認識にあたっては棄却されるべきものであるのか。否。なぜなら、「経験」がしばしば誤りうるとしても、それによつては確実な認識がまったく得られないということにはならず、事実、デカルトは第八規則において「確実な経験は純粋に単純かつ絶対的な事物についてのみ所有されうる」（*ibid.*, 394.）と主張しているのであって、それについて

¹ 原語は«*via*»だが、第六規則や後の『方法序説』における「方法 [*methodus; méthode*]」と区別するために「方途」と訳出する。

の「確実な経験」が得られるところのものは、極めて限定的ながらもたしかに存在する、ということが承認されているからだ。さらにいえば、『規則論』において重要な概念とされた「演繹」および「直観」がそれ以降主題的に扱われなくなる²一方で、「経験」は、形而上学を論じる『省察』・『ビュルマンとの対話』・『真理の探究』でも継続的に、しかも、コギト³論・神論・自由意志論というデカルト形而上学の根幹をなす議論において使用されるのである。そしてこの点からは、「経験」が彼の体系において至要な役割を果たしているということが容易に推察されるし、またこの概念に着目することの妥当性も明らかとなるだろう。

しかしながら、このようなテキスト的事実が存在するにも関わらず、従来のデカルト研究は、これにほとんど注意を向けないか、あるいは補足的に論じるに留まっていた。英語圏においては、D. CLARKE による語彙論的調査に基づく基礎的研究⁴が 1976 年に行われたが、それ以降は、自然科学における経験、すなわち「実験」にのみ焦点を当てた研究が大半である（この点は、近年公刊された『ケンブリッジ版デカルト語彙集』（2016 年）において、「実験 [experiment]」の項はあるが「経験 [experience]」の項はないことから窺われる⁵）。またフランス語圏においては、CLARKE とほぼ同時代に N. GRIMALDI の研究⁶が提示されて以降、P. GUENANCIA や D. KAMBOUCHNER によって研究が行われてきた⁷が、これらの研究は、以下本論で言及するように、

² 村上勝三は『規則論』の「直観」および「演繹」概念について、「第3規則」での deductio と inductio との言い換えの不安定さが象徴的に示しているように、デカルトは「直観 intuitio」と「演繹 deductio」を方法概念として鍛え上げるということはなかったと考えられる。この二つが『省察』においても『哲学の原理』においても重要な概念として主題になることはない」と主張する。Cf. 村上勝三「コメント」（『国際哲学研究』、国際哲学研究センター、2号、2013年）、64頁。

³ 以下、この語を、身体から事象的に区別された、思惟することのみを本性とするいわゆる形而上学的自我を意味するものとして使用する。

⁴ Desmond M. CLARKE, "The Concept of Experience in Descartes' Theory of Knowledge," *Studia Leibnitiana* 8, no.1 (1976): 18-39.

⁵ Lawrence NOLAN, ed., *The Cambridge Descartes Lexicon* (Cambridge: C.U.P., 2016). また、『デカルトおよびデカルト主義哲学に関する歴史的辞書』では、「経験（実験）[experience (experiment)]」というように、「実験」と併記されている。Roger ARIEW, et al., eds., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, 2nd edition (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2015).

⁶ Nicolas GRIMALDI, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris: J. Vrin, 1978).

⁷ Pierre GUENANCIA, *Descartes, chemin faisant* (Paris: Les Belles Lettres, 2009); Denis KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015).

「直観」や「知解」という他の知的作用によって「経験」を理解しようとする傾向にあり、デカルト哲学における「経験」それ自体の特有性が完全に解明されているとはいえないだろう。

デカルトは〈私〉の思惟や存在、自由意志を「経験によって」確証するが、しかし、「自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはいえないう経験する」(2ae Resp., AT-VII, 140.) や「自分自身のみを顧慮する場合、意志的であることと自由であることが一つの同じものであるということを経験しない者はいない」(3ae Resp., AT-VII, 191.) という記述に現れる「経験」が何を意味しているのかを精確に把握していなければ、それら(=思惟・存在・自由意志)の确实性の根拠を究明することは不可能である。しかしデカルトは、本論でいずれ明らかにするように、「経験」という概念について一切の規定をすることなく、しかも、それ以前の伝統的な用法から逸脱するような仕方ですべてを使用しているのである。このような事情を踏まえるならば、デカルトの哲学体系における「経験」の特有性を、先行研究を批判的に検討しつつ明確化し、それがいかなる機能を有しているのかを究明することが、デカルト哲学研究にとって喫緊の課題であると思われる。

もっとも、デカルトの思索全体が主体自身の経験によって貫かれているということを指摘する研究はいくらか存在する。J. A. WAHL は、「ここで、これ(=デカルトの「私は思惟する、ゆえに私は存在する」)を形而上学的真理、形而上学的経験であると仮定しよう。デカルトが「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というとき、彼は同時に、自身と同じことを考えるよう読者に求めている。デカルトの読者たちは各々「私は思惟する、ゆえに私は存在する」といわずになければならないのだ。従って、デカルトが私たちに提示する経験とは、私たち各人がなす、またなすべき経験である[…]といえるだろう」⁸とする。また森有正によれば、「経験[すること]とは「ある根本的な発見があって、それに伴って、ものを見る目そのものが変化し、また見たものの意味が全く新しくなり、全体のペルスペクティブが明晰になってくること」⁹であり、「デカルトは、かれ自身の経験の中に、さらに深くそれ(=「我思う、我存在す」の命題)を定義したのである」¹⁰。そして、デカルトが、過誤に陥るという経験、感覚に欺かれるという経験、夢の経験、方法的懐疑という経験、思惟するという経験、[強制されることなく何かを選択するという]自由意志の経験、[身体の運動が精神の作用と対応しているという]心身合一の経験

⁸ J. A. WAHL, *L'Expérience métaphysique* (Paris: Flammarion, 1965), 8.

⁹ 森有正『遙かなノートル・ダム』(講談社文芸文庫、2012年)、58頁。

¹⁰ 森有正、同上書、17頁。

を、「[すでに得られている]「経験」にとって異質の領域に向って開けている」¹¹という仕方で、獲得していったことはたしかであろう。さらに、M. FOUCAULT は、当時の「省察」という概念が、思考によるその対象の訓練、すなわち〔主体と〕思考の対象との「同一化の経験」を意味していると指摘し、「経験」と「省察」¹²との関係性について論じている。彼によればギリシャ・ラテンの「省察 [μελέτη [meletê]; meditatio]」とは、第一に「[様々な命題を] 思考によって自分のものにする訓練」を意味し、「真実の事がらから出発して、真実を思考する主体となり、真実を思考する主体から、しかるべき方法で行動する主体になること」であり、第二に「同一化の経験」を意味し、「事がらそれ自体について思考することではなく、むしろ思考している事がらの訓練をすること」である¹³。ここではとくに第二の性質が重要であると思われるが、たとえば〈死〉について省察するという場合、これは単に〈死ぬこと〉を思考することに留まらず、「死につつある者、これから死ぬ者、死の前の数日間を過ごしている者の状況に、思考によって身を置くこと」であって、このとき、「思考による主体自身への働きかけ」が生じている。そしてデカルトの「経験」も、まさにこの「同一化の経験」という観点から理解することができ、デカルトの懐疑は、「疑いうるもの、その存在を疑いうるものについて問うこと」つまり「思考やその内容についての訓練」ではなく、「主体が思考によって虚構の状況に身を置き、そこで自身を試練にかけること」、つまり「思考による主体への働きかけ」としての「実践」ないし「修練」なのである¹⁴。

しかし、本研究が主題とするのは、あくまで「経験 [experientia; expérience]」という語そのもののデカルト的用法の明確化、および、コギトや自由意志についての個々の論証において「経

¹¹ 森有正『経験と思想』（岩波書店、1977年）、163頁。

¹² P. RATEAU によれば、「省察」には三つの主要な意味があるが、その最も一般的な意味は、「それによって精神が自分に対象を現前させ、かつ、これについて注意と恪勤^{かつきん}をもって考察するという、精神の行為^{ズクト}あるいは作用^{オペラシオン}」である。「省察」が「精神の行為」であるという点と、本節前半で規定されたように、デカルト的「経験」が行為の現実的遂行であるという点とに鑑みれば、両者の関連づけは妥当な試みであろう。なお他二つの意味とは、宗教的な修練としてのそれ（＝黙想）であり、また哲学的な修練としてのそれである。Cf. ポール・ラトー「近世ヨーロッパにおける省察という修練——宗教的な修練から、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツにおける哲学的な修練へ」津崎良典訳『哲学・思想論集』41号（2016年）：107-125頁。

¹³ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982* (Paris: Gallimard/Seuil, 2001), 339-341. 邦訳：廣瀬浩司・原和之訳『主体の解釈学』（筑摩書房、2004年）、404-406頁。

¹⁴ Michel FOUCAULT, *ibid.*, 341. 邦訳：前掲書、406頁。

験」がいかなる役割を担っているのかについての究明である。具体的にいえば、経験される内容についてというよりは、むしろ、デカルトにおいてそもそも「経験する」という行為ないし作用とは何であるのか、方法的懷疑を起点とする形而上学的探究においてこれがなぜ有効な手段たりうるのかについて考察するのである。そして本研究の意義は、まさにこの未だ全面的な展開を迎えていない研究課題の遂行のうちに求められる。しかし、もちろん、これは上記の先行諸研究に反するものではなく、むしろそれらを強力に補完するものであるといえるだろう。

本論の構成

本研究は、デカルトの全著作群を分析対象として、デカルト的「経験」の概念的規定を行う第一部（第Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ章）、および、それを踏まえて自我論——「思惟するもの」としての〈私〉および心身の結合したいわゆる人間としての〈私〉を含む——における個々の議論で「経験」が果たしている機能を分析する第二部（第Ⅳ・Ⅴ・Ⅵ章）によって構成される。その具体的な構成は以下のとおりである。

第Ⅰ章では、基礎的作業として、第一に、デカルト以前において「経験」がいかに扱われていたのかを概観し、デカルトとの対照を行う。デカルト以前の哲学者たちにとって「経験」とは主に感覚ないし記憶から生じるというアリストテレス由来のものであった（たとえば、トマス・アクィナス『神学大全』）が、それゆえこれが形而上学の方途として積極的に用いられることはなく、経験的知は演繹的知に劣るとされていた（たとえば、ドゥンス・スコトゥス『命題集註解』）。一方で、デカルトは形而上学において「経験」を多用するが、身体が存在および記憶の信憑性を否定する¹⁵方法的懷疑が起点となる彼の体系において、「経験」がこの伝統的用法でのみ使用さ

¹⁵ 「私は、当てにならない記憶が表象するものうちにはかつて存在していたものは何もない、と信じることにする」(Med., AT-VII, 24.)。ここで「当てにならない記憶」といわれるが、実際に疑われているのは、「思い出す」あるいは「想起する」という作用ではなく、それによって提示される内容である。

デカルトにおいて、人間精神は、何かを明晰判明に知得することはできるが、しかし同一のものに常に注意を向け続けることはできない。つまり、現に明晰判明に知得しているものに注意を向けなくなったときには、「以前に行われた判断の記憶〔だけ〕が舞い戻ってくる」のであり、その結果、「決して真で確実な知識をもたず、移ろいやすく変わりやすい意見のみをもつ」(ibid., 69.)ということがありうる。この可能性を棄却するためには、〈以前に明晰に知得したと思い出すもの〉を〈現に明晰に知得しているもの〉と同格にしなければならないが、それを達成するためには、精神は「私の起源の作者」(ibid., 21; 77.)を知ら

れているとは考えられないのではないか。本章ではこのような観点から、デカルトとデカルト以前との差異を明確にすることを旨とする。第二に、先行研究の概観を行い、それらについて問題となりうる観点を提示する（ただし、個別的な批判は次章で行う）。

第Ⅱ章では、前章で概観した先行研究の妥当性・整合性を批判的に検討する。それらによれば、デカルトにおいて「経験」は二種類に分類され、その一方は「直観」ないし「知解」と同一視される。しかし本章では、「経験」はこれらの概念に置換されることはできないということが明らかにされ、その固有の特徴が提示される。

第Ⅲ章では、前章で得られる成果を発展させ、デカルトにおける「経験」と「意識」との補完性について論じられる。デカルトにおいて「*conscientia*」は、伝統的な「良心」には還元されえない特徴を有しているが、一方で同時に、G. RODIS-LEWIS が明らかにしたように未だ心理学的な「意識」としては確立されていない。しかし、デカルトにおけるこの語の用例調査によってただちに判明するように、「*conscientia*」と「*experientia*」という二つの概念はしばしば一組で使用されているのであって、両者の間に何かしらの関連性があることが推察される。この点に鑑みて本章は、「意識」を切り口としてデカルト的「経験」概念を、また「経験」を切り口としてデカルト的「意識」概念を規定することを試みる。

第Ⅳ章では、「私は思惟する」という経験の不可疑性について論じられる。たとえば「私は歩行する」という経験は、それが身体運動ではなく〈私は歩行するという思惟〉でなければ懐疑を免れないとされるが、なぜ「私は思惟する」という経験は、〈私は思惟するという思惟〉でなくともその成立が保証されるのか。この問いは一見すると自明だが、しかしデカルトの懐疑をモンテーニュの継承した古代懐疑主義との関連で捉えるならば、それほど単純ではない。なぜなら、古代懐疑主義は、自らが疑っているということ自体をも疑うからである。デカルト自我論を論じるにあたっては、コギトの真理性はこの「私は思惟する」という経験に依拠するのであるから、この問題が第一に解決されなければならない。

第Ⅴ章では、「第二答弁」において「彼（＝「私は思惟する、ゆえに私は存在する」と語る者）はまさしく彼の存在を、彼自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと経験することから学び知る」と主張されていることに、また、『省察』において「私は在る、私は存在する」という文言が「*pronuntiatum*」と呼称されていることに着目し、これの語源であるストア学派論理学の「*ἀξίωμα*; *axioma*」概念と関連させることによって、コギトの経験性が論

なければならない。Cf. 村上勝三「保証された記憶と形而上学的探究——デカルト『省察』の再検討に向けて」『哲学』45号（1995年）：87-100頁。

証される。キケロによって「*pronuntiatum*」と訳されたこのストア的「ἀξίωμα; *axioma*」は、主語と述語との概念的結合を抽象的に問うペリパトス学派論理学の命題 [πρότασις] とは異なり、現実的かつ個別的な事態を描写するためのものとみなされていたが、それが有する概念的特徴はコギトのうちにも明白に認められるのである。

第VI章では、自由意志論における経験の機能について論じられる。デカルトによれば、「自分自身のみを顧慮する場合、意志的であることと自由であることが一つの同じものであるということを経験しない者はいない」(3ae Resp., AT-VII, 191.)、すなわち「私たちはそれ (=自由意志) を自らのうちにおいて経験し、感じる」(À Elisabeth [3 novembre 1645], AT-IV, 332-3.) のである。しかし周知のように、スピノザは、自由意志という幻想は「自分の欲求は意識しているが、自分をそれへと決定している諸原因については無知であるという点にのみ存する」としてこれを批判している。いかにしてデカルトは、人間の自由意志を「経験によって」確証し、全能なる神による不変の摂理との両立を主張しえたのか。本章ではこの点が究明される。

そして最後の「結論」では、各章において得られた個々の成果を踏まえ、本研究全体としての結論が提示される。

第一部 デカルトの形而上学体系における「経験」の機能

第 I 章 基礎的作業

本章は、デカルトにおける「経験」について論じるための基礎的作業として、それをデカルト以前の哲学史の中に位置づけることを試みる。

1. デカルト以前

周知のように、哲学において「経験」という概念は古代より重要な地位を占めてきた。アリストテレス——W. H. HEINEMANN の「経験の定義に至った最初の人物はアリストテレスであると考えられる」¹⁶という見解の是非¹⁷は省くにせよ、少なくとも彼が学問において「経験」という方法を重視した最初期の哲学者の一人であることは明白である——は、「経験」について、「他の諸動物は表象や記憶で生きているが、経験を具有するものは極めて稀である。[...]」ところで、経験が人間に生じるのは記憶からである。[...] 学問や技術は経験を介して人間にもたらされるものである。[...] 技術が生じるのは、経験の与える多くの心象からいくつかの同様の事がらに関する一つの普遍的な判断が作られたときにおいてである」(ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, i.) と主張する。つまりアリストテレスにおいて、感覚によって与えられた複数の知覚は、記憶として集積していき、それが適切に分類され、同一の事物に関する一つの「経験」へと昇華されるのであり、そしてその「経験」から学問および技術が生じるのである。P. GREGORIĆ および F. GRGIĆ のことばを借りれば、アリストテレス的「経験」とは、「知覚および記憶という非理性的な認識能力と、技術および学問という理性的な認識的態勢とのあいだの間隙を埋める」¹⁸のものであるといえるだろう。

そして彼の影響を強く受けている中世哲学においても、周知のように、「経験」とはやはりアリストテレス的なそれであった——アルベルトゥス・マグヌスによれば、「経験とは、繰り返された記憶から受け取られる個別的なもの [について] の認識である [*experientia est cognitio*

¹⁶ W. H. HEINEMANN, "The Analysis of Experience," *The Philosophical Review* 50 (1941): 562.

¹⁷ GREGORIĆ および GRGIĆ によれば、アリストテレスは「経験」を定義していない。Cf. Pavel GREGORIĆ and Filip GRGIĆ, "Aristotle's Notion of Experience," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88, no. 1(2006): 1-30.

¹⁸ Pavel GREGORIĆ and Filip GRGIĆ, *ibid.*, 2.

singularium ex multiplicatis accepta memoriis [...]」(Albertus, *Metaphysica*, I, i, 9.) が、これが獲得されるためには、三つの独立した心的出来事が必要となる。すなわち、(1) あるものについての印象をもつこと、(2) そのあるものと類似した別のものについての印象をもつこと、(3) 先の二つの印象——このうちの少なくとも一つは記憶から想起される——を、理性によってのみ生じうる普遍なるものの事例たるべく方向づけるという作用、である。アルベルトゥスにおいて、この「方向づける [*tentio*] という行為」は経験の形相的な構成要素であり、他方、想起された印象はその質料であるとされる¹⁹。またアルベルトゥスを師としたトマス・アクィナスも、『神学大全』において、「私たちのうちに経験が存するのは、私たちが感覚によって個々を認識する限りにおいてである [...]」²⁰や「これら (= 個別的な事がら) の記憶や経験は、彼はこれを、感覚を通じて獲得する [...]」²¹と述べているように、「経験 [すること]」とは基本的に、「感覚を通じて個別的なものを認識する」こと、「多くの記憶から生じるもの」というアリストテレス由来のものなのである。そして「経験」が「感覚」を起源とするものである以上、それが形而上学において主要な方途とされることはなかった。この点はドゥンス・スコトゥス『命題集註解』²²において明確に現れており、彼はそこで以下のように述べている。

「しかし、三段論法の結論の位置に置かれる命題の経験が得られる場合があることに注意しなければならない。たとえば、月にはしばしば陰りが生じる。この場合、この結論を認めて、その結論の原因を分割の道²³によって探究する。そしてこの経験されている結論から

¹⁹ Cf. Peter KING, "Two Conceptions of Experience," *Medieval Philosophy and Theology* 11, no. 2 (2003): 8.

²⁰ Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 54, art. 5 [ad 1].

²¹ *Ibid.*, I, q. 117, art. 1 [corpus]. なおこちらの原語は« *experimentum* »であるが、少なくとも中世後期までは« *experientia* »と同義的に使用されていた。Cf. Katharine PARK, "Observation in the Margins, 500-1500," in *Histories of Scientific Observation*, eds. Lorraine DASTON and Elizabeth LUNBECK (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 38 [n. 4].

²² Johannes DUNS SCOTUS, *Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Ordinatio* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950). 邦訳：ドゥンス・スコトゥス『命題集註解（オルディナティオ）第一巻第三区分第一部』（中世思想研究所編『中世思想原典集成』第十八巻所収、平凡社、1998年）。

²³ 「分割法 [*via divisionis*]」とは、すべての可能な選択肢を列挙し、そこから当該のものに合致するものを選択するという方法であり、プラトン『ポリティコス』において「定義の導出方法」として提示された。引用箇所の場合、月の満ち欠けの原因は、月自身が欠けるものであるからか、あるいは、月は他か

自明の原理に達する場合がある。そのときには、かつて経験的にのみ明らかであった結論が、自明な原理から導かれた結論として、認識の第一のものとして確実に知られる。たとえば、「明るく照らされるものと、光を放つものとの間に置かれた不透明なものは、明るく照らされるものに対する光を妨げる」という命題は自明である。そして分割の道によって、地球が太陽と月との間に置かれた物体であることが見出されるなら、それは最も確実な論証という根拠によって知られるということになるだろう。そしてそれは原理の発見以前に結論が知られていたような仕方、単に経験によって知られているだけではもはやないのである」(SCOTUS, *Ordinatio*, I, iii-1, part 1, q. 4.)

スコトゥスによれば、「三段論法の結論の位置に置かれる命題」が「経験」によって先に知られている場合、その結論から遡ってその原理を探究することで、全体で一つの確実な論証とみなすことができる。すなわち、一方では結論としての経験命題から遡ってその前提たる「自明の原理」が得られ、他方ではそのように事後的に得られた「自明の原理」が先の経験命題の確実性を保証する、ということである²⁴。そしてこのことから、あるものが「経験」によって知られる場合

ら光を受けて光っており、何かはその光を遮断するからかである。これらの選択肢の一つが採用されて原因が見出される。Cf. ドゥンス・スコトゥス、前掲訳書、訳註 49。

²⁴ 周知のようにデカルトは、このような方法は真理の発見には無益であるとして批判する。「論理学は、その三段論法も他の大部分の教則も、未知のものを学ぶために役立つのではなく、むしろ、既知のものを他者に説明する、あるいはそれどころか、ルスの術のように、未知のものを何らの判断を加えることなく語るために役立つだけである」(D.M., AT-VI, 17.)。また、「この〔スコラの〕論理学は〔...〕既知のものを他者に理解させるための、あるいはそれどころか、未知のものについて何らの判断も加えることなく多くのことばを述べるための手段を教えるところの弁論術 [Dialectique] にすぎないのであって、良識を増大させるどころかむしろ駄目にするものである [...]」(Principes [Préface], AT-IX, 13.)。それゆえ、「第一原理」とされるコギトは、三段論法による結論ではありえない——「ある者が「私は思惟する、ゆえに私は在る、すなわち存在する」というとき、彼は、存在を思惟から三段論法によって演繹するのではなく、あたかもそれ自身によって知られた事物として精神の単純な直観によって認知するのであり、そのことは、存在を三段論法によって演繹するというのであれば、彼はそれよりも先に「すべて思惟するものは在る、すなわち存在する」というこの大前提を知っていなければならなかったということになるだろう、ということから明らかである。しかし、まさしく彼は、自らの存在を、自身のうちにおいて自らが存在するというのでない限り思惟するということはいかなる経験することから学び知るのである。というのは、一般的な命題を特殊なもの認識から形成するということが、私たちの精神の本性であるから」(2ae

と「原理」〔からの演繹〕によって知られる場合とで、それが同一のものであっても、その確実性には差異があるとみなされていたということが解る（前者は「単に〔経験によって知られている〕」といわれ、後者は「第一のものとして確実」といわれる）。すなわち、「経験」的知は原理からの演繹的知に劣るとされているのである。

さらに、「経験」が感覚と記憶とから生じるものであるという理解は、デカルトの愛読書であったミシェル・ド・モンテーニュ『エッセー』²⁵においても認められる。その第三巻の「経験について [De l'expérience]」と題される第十三章では以下のように述べられている。

「ものを知りたいという欲望ほど自然なものはない。私たちは、知識へと導いてくれそうなあらゆる手段を試みる。そして、理性で足りなければ、経験をも使用するのだ——「経験は、様々な実践を通じて技術を生んだ。実例が道筋を示してくれたのである」（MANILIUS, *Astronimica*, I, 61-62.）。たしかに経験は、理性に比べれば遙かに非力で卑俗である。しかし、真理とは非常に偉大なものなのだから、私たちをそこへ導いてくれるならば、いかなる手段をも軽視してはならない」（DE MONTAIGNE, *Essais*, III, xiii, 1065.）

このようにモンテーニュ的「経験」も、ギリシャ古典が引用されている——冒頭はアリストテレス『形而上学』からの借用である——ことから、またその具体例として挙げられているのは卵や鶏の類似性ないし差異についてである²⁶ことから解るように、理性と対置されかつ実践や技術と関係づけられるところのアリストテレス由来のそれであるといえる。またモンテーニュは「経験から引き出しうる成果がいかなるものであれ、現に私たち自身の経験をほとんど活用できていないからには、外部の事例から経験を引き出してきても、私たちを教えるのにあまり役立ちそうにない。本来、私たち自身の経験は、より身近なものであって、必要なことを教えるのに充分なはずであるのに。私は他の主題にもまして、自分自身を研究する。これが私の形而上学であり、また自然学であるのだ」（*ibid.*, 1072.）とも主張しているが、この「私たち自身の経験 [celle [=

Resp., AT-VII, 140; cf. *Ent. Burm.*, AT-V, 147, 163; *R.V.*, AT-X, 524.）。

²⁵ Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, eds. Pierre VILLEY, Verdun L. SAULNIER, et Marcel CONCHE (Paris: P.U.F., 2004).

²⁶ 「なるほどギリシャ人もローマ人も、そして私たちも、類似性の最も明らかな実例として卵の例を引き合いに出すが、様々な卵の差異を識別して、絶対に取り違えることのない人間もいたのである。とりわけデルフォイのある男がそうで、鶏を多く飼っていたが、どのものの卵であるかまで見分けたという」（*Essais*, III, xiii, 1065.）。

expérience] que nous avons de nous même]」は後述のデカルトとの接点を一見示しているように思われるものの、しかしながら、彼が念頭に置いている〔そして実際に記述している〕のはとりわけ医学²⁷であり、この場合の「私たち自身の経験」とは、「技術や学説」や「医者」に頼ることなく自らの健康を維持するために使用される——それゆえ身体的・感覚的である——ものであり、また「習慣」を形成する——それゆえ記憶に依拠する——ものであるといえるだろう。

2. デカルト

それでは、以上の伝統的用法の系譜に対して、デカルトはどのように位置づけられるのか。結論から述べるならば、デカルトにおいても〈記憶から生じるもの〉や〈感覚を介するもの〉という伝統的な意味での経験は見出されるが、しかし、それだけに包摂されないデカルトに固有の意味での経験もまた確認される。まずは伝統的な意味でのそれについてみていこう。

『方法序説』において「経験を得る」や「経験を積む」(D.M., AT-VI, 10; 22; 28.)といわれるときの経験は、学問や技術をもたらすところの、記憶から生じる経験に該当する。CLARKEによれば、これは、環境や習慣の幅広い多様性に対処する能力、すなわち「ある種の常識的知恵[a kind of common sense wisdom]」²⁸のことであり、明確に知的であるとも感覚的であるとも限定できないような漠然とした資質——「実践的な選択を正しく行うための、行動様式に容易に従うための、そして自身の共同体で受け入れられている意見を適切に批判するための習慣的な態勢」²⁹——である。この種の経験は「自らの行為をみて、確信を以てこの人生を歩むために、真と偽とを区別することを学ぶ」(ibid., 10.) ために必要とされるが、これらは、デカルトに、前例と慣習とだけで納得されてきたものを過信しないこと、多くの人手によって作られたものは一人によって作られるものほどの完成度はないこと、即断と偏見とを回避することを学ばせるのである。

²⁷ 直近の引用箇所でもンテーニュは「形而上学」という語を使用しているが、実際に形而上学的な議論が行われるのは『エッセー』第二卷第十二章「レーモン・スポンの弁護」においてである。そこでは、神は矛盾律に拘束されず、永遠真理は神の創造物であるとするデカルトのいわゆる〈永遠真理創造説〉との関連が明確に認められる神学的見解が展開される。Cf. 津崎良典「西洋近世初期における神の力能に関する言説——モンテーニュからデカルトへ」筑波大学哲学研究会編『筑波哲学』20号(2012年): 68-81頁。

²⁸ Desmond M. CLARKE, "The Concept of Experience in Descartes' Theory of Knowledge," *Studia Leibnitiana* 8, no.1 (1976): 26.

²⁹ *Ibid.*

またデカルトにおいて「経験」は、「感覚」という意味でも使用される——人間は心臓の熱、痛み、様々な〔生理的〕欲求、そして可感的対象の諸観念を感じ [sentir]、また同様に、近くの対象から遠くの対象へと焦点を合わせるときに眼の筋肉の運動を感覚するとき、これらのことは「経験によって [par expérience]」知られるのであり、この種の経験は、デカルトが「感覚の経験 [l'expérience des sens]」と呼ぶものである。デカルトは、『方法序説』において「様々な観察を重ね、多くの経験を積み、それらを、後になってより確実な意見を打ち立てるのに役立てた」(AT-VI, 29.) と述べているように、実際に、物体には多くの孔があること (*La Dioptrique*, AT-VI, 87.)、地球上で観察される物体のあらゆる運動は円運動であること (*Le Monde*, AT-XI, 19.)、重さをもつ物体は地球の中心に向かって降下していくこと (*Principes* [Préface], AT-IX-2, 8.) といった様々な言説を経験によって保証しているが、このような経験とは「感覚」を意味しているのである³⁰。

これらの経験は、すでに『規則論』において「事物についての経験はしばしば誤りを犯す」と述べられているように、主体をして「前例と習慣とだけで納得してきたことをあまり堅く信じるべきではない」(D.M., AT-VI, 10.) ことを、また「感覚はときに欺く」(*ibid.*, 32.) ことを学ばせるのであって、形而上学の構築に益する確実性を与えるものではない³¹。しかしデカルト的「経

³⁰ *Ibid.*, 28.

³¹ ただし、〈感覚を介する認識〉としての経験は、『規則論』期のデカルトにおいてはたしかに確認される。小林道夫が指摘しているように、『規則論』のとりわけ第十二規則において展開される認識論では、主体の「外部感覚」が、それぞれの感覚対象の有する「形」を受け取り、次いでこの形を受け取った「共通感覚」が、それと同じ形を「想像力」のうちに刻印することによって認識が成立すると述べられているが、この見解は、感覚対象から形相を抽象することによって認識が成立するというアリストテレス的認識論と同一のものである。しかしデカルトは、同じく『規則論』で言及されている「普遍数学」の、および、当書執筆中断から数年後に記されたメルセヌ宛書簡で提示される「永遠真理の創造」説の創案によって、伝統的な認識論を破壊することとなる。Cf. 小林道夫『デカルト哲学とその射程』(弘文堂、2000年)、5-6頁。小林によれば、「第一に、数学的真理が神によって人間知性の内に刻印されてあるということから、人間精神は、そのような真理を、感覚的对象からの抽象によることなく、また自らを超越してイデア界に赴こうとすることもなしに、生得観念として自らの内に認識しうるということになる。第二に、そのような数学的真理と自然法則とが、それらの共通の作者として神を擁するということから、人間精神は、両者の間の対応を想定して、自らの数学的生得観念を素材として、自然法則の理論を構成しうるということになる」(小林道夫、同上書、6-7頁、強調原著者)。そして、デカルトにおいて、このような認識論の変容に伴って、認識の中核となる「経験」概念そのものも変容したと考えられる。

験」概念は、上記の〈感覚を介するもの〉や〈記憶から生じるもの〉という伝統的な意味においてのみならず、むしろ、感覚にも記憶にも依拠せず、方法的懐疑が最も先鋭化される『省察』においても、コギトや自由意志の確実性を保証しうるものとしても使用されているのである（しかも、ある種の経験は神の存在証明のための契機となっている）。敷衍しよう。

最も用例が多いのはいわゆるコギト論であり、〈私〉の存在および本性は「経験」によって知られるということが随所で主張されている。周知のように、コギトが三段論法による一般命題からの演繹ではないということはデカルトの一貫した主張であって、その真理性は、自らが自らのうちでなす「経験」によって保証される。KAMBOUCHNERによれば、コギトについて第一に生じるのは「思惟するためには存在しなければならない」といった一般的命題ではなく自らの「経験」であり、これによって〈私〉の思惟と存在との連関が知覚されるのである³²。この点については、各用例において明確に表れている——「しかし、むしろ彼（＝「私は思惟する、ゆえに私は存在する」と語る者）はまさしく彼の存在を、彼自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと経験することから学び知るのである」（*2ae Resp.*, AT-VII, 140.）・「自身のうちにおいて省察する精神は、自らが思惟することを経験できる」（*5ae Resp.*, AT-VII, 358.）・「私たちは、常に、私たち自身のうちにおいて、自らが思惟することを経験しないということはありません」（*6ae Resp.*, AT-VII, 427.）・「もとより私は、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というように、私自身のうちで経験するものにだけ私は注意を向けるのであって、そのように「すべて思惟するものは存在する」という一般的な知見に注意を向けるのではない」（*Ent. Burm.*, AT-V, 147.）・「さらにつけ加えると、これらのもの（＝存在、思惟、懐疑）はそれ自体によってでしか知られえず、それらについては、私たち自身の経験や、各人がこれらを検討するときに自らのうちで経験するところの意識ないし内的証言によってでなければ納得することができない」（*R.V.*, AT-X, 524.）。

また、意志の自由も「経験」によって知られるとされる。〈私〉は、意志が「いかなる限界によっても局限づけられていないということを経験」（*Med.*, AT-VII, 56.）し、「ただ意志、いうなら意志決定の自由のみ」を「それ以上に大なるものの観念を私が把握することのないほどに大なるものであることを自らが自らのうちで経験する」（*ibid.*, 58.）のである。そしてこの「経験」は、「十分に広大で完全な意志、いうなら意志決定の自由を神から授からなかったことに不平をいうこと」（*ibid.*, 56.）を封じるほどに、デカルトにおいて信頼に足るものである。さらにこれは後の『哲学原理』において「最初の、かつ最も共通的な概念に数え」（*P.Ph.*, AT-VIII, 19-20.）られ、

³² Cf. Denis KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 66.

その根拠は、「それ（＝ある最も強力な私たちの創造者があらゆる仕方で私たちを欺こうと試みているという想定）にもかかわらず、完全には確実でなかったことを信じるのを拒みうる自由が私たちのうちにあることを経験したから」（*ibid.*）であるとされる。

加えて、「第三省察」での神の存在証明においても「経験」が使用される。そこにおいて、デカルトは第一に、自らが完全ではないということ、第二に、従って自らが他の存在者に依存するというを示すが、これらのことはすべて「経験」によって示される。すなわち、「私はすでに自らの認識が漸次に増大させられていくことを経験する」が、認識が「漸次に増大させられる」ということ自体が「不完全性の最も確実な証拠」であり、また、「〔現に在るところの私が少し後にもまた在る、という事態を設えうるための〕力があることを何ら私は経験することがなく、「まさしくこのことから、私が自らとは別の存在に依拠していること」が認識されるのである。これらの「経験」は、コギトや自由意志に関する先述の「経験」がそれらの存在自体を保証するものである一方、神の存在およびその本性を直接的に知らしめるものではない³³ものの、しかし「そのような力があることを何ら私は経験することがない」という「まさしくこのことから」神の存在証明への道が拓かれるという点で、極めて重要な機能を果たしているのである。

*

以上の概観から理解されるように、デカルトによれば主体のうちに成立する「経験」とは、外的／感覚的ではなく内的／反省的、また記憶による持続的なものではなく一回的なものであり（これについては次章で詳述される）、感覚や記憶を排除してもなお自らのうちに生起しているということが不可疑であるところのものが「経験」として彼の形而上学を構築しているのである。また、アリストテレス的「経験」が、同一の事に関する事例が増加するのに従ってその確実性——蓋然性とする方が適切であろう——も増大していくと考えられる一方で、デカルト的「経験」は、「私は思惟する」という経験に顕著だが、事例の増加に従って確実性が増大することはありえない。ひとたび「私は思惟する」という経験が自らのうちでなされたならば、その後それを何度繰り返したとしても、確実性の度合いに変化はなく、であるからこそこのような「経験」

³³ 神は観念および論証によってのみ認識される——「この世においては、神が一であることを、貴方は神のうちで、神の光によってみることはないはずです。そうではなく、貴方は、神についてご自身が形成した命題から、神が一であることを結論するのです」（*À Silhon* [mars ou avril], AT-V, 139; cf. GB, 2534-2539.）。このとき、主体は論証を行うという経験をしますが、しかしこれは、〔神についての〕論証という一つの行為についての経験であって、論証の対象である神そのものについての経験ではない。

は、「第一原理」とされるコギトの不可疑性³⁴を保証することができるのである。

そして、16世紀あるいは17世紀に編纂された各ラテン語辞書を参照することによって、また当時の第三者によるフランス語版『省察』および『哲学原理』を参照することによって、上記の「経験」のデカルト的用法が、彼の時代において特異的であったことが推察される——デカルトの死後間もなく刊行されたミクラエリウス『哲学的辞書』（1653年）では、「経験とは、多数の個別的で〔相互に〕類似するものによって構築される一般的な知識である [*Experientia est ex pluribus singularibus cognatis scientia universalis exstructa*]」³⁵と、同じくマルティニー『文献学的辞書』（1655年）では、「〔経験とは〕第一に、感覚のことであり、第二に、観察のことであり、第三に、経験のことであり、第四に、帰納のことであり、またそれゆえ〔帰納によって導出される〕一般的な規則のことであり [*Primo est sensus, secundo observatio, tertio experientia, quarto inductio, hinc generalis regula.*]」³⁶と、さらに17世紀後半に編纂されたショヴァン『理性的辞書』（1692年）では、「経験とは、実践〔ないし習慣〕によって生じるところの、誰が教えるわけでもないある種の認識である。自然学においてのみ〔各人は〕〔経験を〕もつが、ただ必然的にそうするのである。なぜなら、経験をもたない理性は、操舵手がおらずに揺れ動く船に等しいからだ [*Experientia est quaedam cognitio nullo docente, per usum contingens. In Physicis tantum obtinet, sed & necessario obtinet; est enim ratio sine experientia velut navis sine rectore fluctuans.*]」³⁷と説明されて

³⁴ 不可疑性ないし確実性と明晰判明性との相違については、cf. 松枝啓至『デカルトの方法』（京都大学学術出版会、2011年）。これによれば、「一方では、第一・第二省察での方法的懐疑の過程をかいくぐってきた「私はある、私は存在する」という第一の真理に関しては、それが「私が疑うこと・思惟すること」のもとにある限りで、ただ一つ欺く神の想定を免れるものとして、すなわち確実かつ不可疑なものとして確立されることになる。他方ではこの第一の真理以外の明晰かつ判明なものに関しては、精神がそれに注意を向ける限りでは、明証的で真なるものとして同意せざるをえないものである。しかしながら欺く神を想定する形而上学的懐疑からすれば、精神は明晰かつ判明なものそのものにおいても誤りうるような本性のものと見なされることになる。つまり明晰かつ判明であっても、それがそのまま確実かつ不可疑であるわけではない。厳密な意味で明晰かつ判明でそのうえ確実かつ不可疑であるのは、「私はある、私は存在する」という第一の真理だけなのである。その点にこの第一の真理の特権性を見出すことができるだろう」（同上書、105頁、引用文中の註釈は省略）。

³⁵ Johann MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (Verlag: Freyschmid, 1653), 417.

³⁶ Matthias MARTINI, *Lexicon philologicum* (Verlag: Goetzen, 1655), art. EXPERIENTIA.

³⁷ Étienne CHAUVIN, ed., *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus* (Rotterdam: apud Petrum van

いるように、自然学の観点からの記述はあるが形而上学の観点からの記述はみられないし、また16世紀後半に編纂されたゴクレニウス『哲学的辞書 [Lexicon philosophicum]』(1590年)ではそもそも「経験」の項が設定されていない。これらの辞書は、デカルトの死(1650年)をほぼ中心とする100年間の、すなわち16世紀から17世紀末までの「哲学的概念としての」経験の様相を表しているといえるだろう。

また、フランス語版『省察』(「諸答弁」を含む)および『哲学原理』では、ラテン語原典における「経験〔する〕」が適宜全く異なる語に置換されており、①「〔私が自身を継続的に存在させる力をもっているとするれば〕疑いなく私はそれを意識していることであろう。しかし私は何らそのような力があることを経験することはない [...] *ejus proculdubio conscius essem. Sed & nullam esse experior*」(Med., AT-VII, 49.)が「〔私が自身を継続的に存在させる力をもっているとするれば〕私は少なくともそれを思惟し、また認識していなければならないだろう。しかし私は自身のうちでそれについて何をも感じることはない [je devrais à tout le moins le penser, & en avoir connaissance; mais je n'en ressens aucune dans moi] (AT-IX-1, 39.) と、②「自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと経験する [*apud se experiat, fieri non posse ut cogitet, nisi existat*]」(2ae Resp., AT-VII, 140.)が「自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと感得する [il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe]」(AT-IX-1, 110-111.) と、③「私たちが自身のうちで経験するすべての思惟の様態は、二つの一般的なそれに帰着されうる [*omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt*]」(P.Ph., AT-VIII, 17.)が「私たちが自身のうちで気づくすべての思惟の様態は、二つの一般的なそれに帰着されうる [toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuvent être rapportées à deux générales]」(AT-IX-2, 39.) と、④「このような自由が私たちのうちにあることを経験した [*hanc in nobis libertatem esse experiebamur*]」(P.Ph., AT-VIII, 20.)が「私たちは極めて大きな自由を自身のうちで知得した [nous apercevions en nous une liberté si grande]」(AT-IX-2, 41.) と、⑤「私たちは、対象のうちに存すると私たちが想定するところの色と、感覚のうちで経験される色とのあいだの類似性を知解しえない [*nec ullam similitudinem intelligere possimus, inter colorem quem supponimus esse in objectis, & illum quem experimur esse in sensu*]」(P.Ph., AT-VIII, 34.)が「私たちの理性は、対象のうちに存すると私たちが想定するところの色と、私たちの感覚のうちに存する色とのあいだの類似性を私たちに知覚させはしない [notre raison ne nous fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que

der Slaart, 1692), art. EXPERIENTIA.

nous supposons être en cet objet & celle qui est en notre sens]」(AT-IX-2, 58.) と、それぞれ変更されている。このような変更は、「*conscientia*」という語について一部の研究者たちが、デカルトの仏訳者たちがこれを全く別の語で置換しているということを、当時はそれがいわゆる「意識」という意味を未だ有さないことの証拠としている³⁸ように、「*experientia*」のデカルト的用法が当時の仏訳者たちには異質に映っていたことを示唆していると考えられる。

3. 先行研究の概観

それでは、先行研究はデカルト的「経験」概念をどのように扱ってきたのか。既述のとおり、英語圏においては CLARKE の基礎的研究以降、「実験 [experiment]」と称される自然学におけるそれを主題的に扱った研究が大半であり、当該問題はフランス語圏の研究が牽引してきたといえる。

GRIMALDI は、デカルトにおける「経験」を「自然学的経験 [expérience physique]」³⁹および「形而上学的経験 [expérience métaphysique]」との二つに区分する。前者は、外的事物について受容されるものであり、「感覚によって知覚する一切のもの、第三者が語ることから聞き知る一切のもの、そして一般的に、外部から人間知性に到達する一切のもの」(*Regulae*, AT-X, 422-3.) から得られるといわれている。後者は、知性が「自らについての反省的観想」(*ibid.*) から受容する一切のものであるが、知性が反省的に観想するものとは、生得観念および第一原理によって構成されるところの、自らに固有の本性であり、その生得観念は「直観」によってそれ自身で直接に知られる単純本性である。そしてこのような観念についての「直観」は、「思惟の経験」ないし「真理の形而上学的経験」と定義されうるといわれている⁴⁰。

このような区分はそれ以降の研究にも継承されており、GUENANCIA⁴¹もまた、「経験」の二つの型式スタイルを区別する必要性を指摘している。それはすなわち、「精神が、自らのうちで見出すもの

³⁸ « *Conscientia* »という語のデカルト的用法については、本論文第三章で詳述される。

³⁹ 以下では、「*physique*」を「*métaphysique*」と対比させるためにその訳語を「自然学的」に統一するが、これは〈物理的〉、〈身体的〉、〈物質的〉を含む広義の意味で理解されたい。

⁴⁰ Cf. Nicolas GRIMALDI, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris: J. Vrin, 1978), 100.

⁴¹ Cf. Pierre GUENANCIA, *Descartes, chemin faisant* (Paris: Les Belles Lettres, 2009), chap. 2: « Les fonctions de l'expérience ».

について成すもの [celles que fait l'esprit sur ce qu'il trouve en lui] および「物質的・自然的・身体的な事物について成されるもの [celles qui sont faites sur des choses matérielles, naturelles, corporelles]」である。前者の型式の経験は「精神が自らから離れることなく、自らのうちでその存在を経験しうるところの事物」から成り、これは「～を試す：事物や出来事を証明・論証する」という意味のラテン語である« *experiri* »に対応しているといわれており、また、「自らのうちでそれを認識するようあらかじめ定められた精神にとって不可欠であるところの[...] 知性の次元における本性の把握・知覚として現れる」ともいわれている（また直接的な経験とは、「デカルトが直観と呼ぶところの行為によって、精神が事物そのものについて成すもの」とされる）。後者の型式の経験は「[...] 感覚的であろうとなかろうと、形而上学的に確実でありうるといふ代わりに、少なくとも実際には確実な知識という地位を得る仮説を検証するために選ばれた諸現象から成るもの [celui qui est constitué de phénomènes sensibles ou insensibles sélectionnés pour tester une hypothèse qui acquiert [...] le statut d'une connaissance certaine au moins « moralement », à défaut de pouvoir l'être métaphysiquement]」であり、これに適した用語は「実験 [expérimentation]」であるとされる。

そして「精神が自らのうちで見出すもの」に応用される前者の経験と、「それ（＝精神）が自らの外で見出すもの」に適応される後者の経験との相違は、デカルトのいわゆる〈動物機械論〉で明白に認められる——「第五答弁」では「自己自身のうちにおいて省察する精神は、自らが思惟するということを経験することができるが、しかし、動物もまた思惟するか、あるいは思惟しないかについては、それ（＝経験すること）ができないからであり、むしろ精神は、このことを後になって動物の作用からア・ポステリオリに探査する[ことによるのみ見出す]にすぎない」（*5ae resp.*, AT-VII, 358.）と述べられているが、デカルトは決して〈動物は思惟しない〉という断定的な判断はしておらず、彼が認めたのは、動物について観察されたもののうちで精神に動物が思惟すると判断させるにたるものは一切ない、ということだけである。なぜなら、動物が思惟する／思惟しないことは確実であるということを知るためには、そのことに関して、「« *experiri* »の意味での経験が必要であるが、しかしそれは人間精神にとってその本性上不可能である（« *experiri* »の意味での経験をもつことができるのは、〈私〉の思惟についてのみである）からだ。つまり、現象（ここでは動物の諸行動）についての科学は、「« *experiri* »の意味での経験が有する確実性には到達しえないのである。

さらに KAMBOUCHNER⁴²も、デカルトの「経験」には少なくとも二つの意味があるという。こ

⁴² Cf. Denis KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), chap. 13: « La physique n'a

れは一方で、明晰判明であるものとして——そしてその限りで——知性が知覚するところの一切のものという意味で使用される。精神は、神の無限性や、感覚知覚を物体以外のものに関係づけることの不可能性を経験するように、思惟する限りにおいて自らの固有の存在の必然性も経験するのであり、『規則論』で与えられる意味でのあらゆる明証性、あらゆる知的直観とは、対象の十全なる経験である。そしてこの経験は常に、事物がそのようであることの必然性の経験、あるいは事物がそれ以外であることの不可能性の経験であって、「知解する [entendre; intelligere]」ことと「経験する [expérimenter; experiri]」こととは同義なのである。

またこれは他方で、「物体について感覚によって得られるあらゆる情報」という意味で使用される。しかしこのような意味での経験は、複合的な問題を扱うために有益で適切な所与を構成するが、いかなる自律性も有さず、精神が探究する知を直接もたらすものではない。そして KAMBOUCHNER によれば、デカルト自然学の原理が依拠するのは、この第二の意味の経験ではなく、第一の意味での経験である。神の観念は、神が創造したところの物質にひとたび運動が与えられれば、神はその運動の総量に何らの足し引きもしない、ということを経験させ、個々の物体の運動が、それを取り巻く諸物体の運動によって方向や速度がすぐに変更されてしまうにもかかわらず、知性はこの運動量が自然においてどのように保存されるのかを測定することができるのである。従って、『哲学原理』第二部で提示される三つの〈自然法則〉⁴³を精神に確信させるのは「知的経験 [une expérience intellectuelle]」である、と主張されている。

*

以上の先行研究を概括するならば、デカルト形而上学における「経験」は、従来、「直観」や「知解」といった他の知的作用と同一視される傾向にあったことが解る。しかし論者の見解では、感覚[あるいは記憶]を介する経験とそうではない経験との区別は承認されても、後者を「直観」ないし「知解」と同一視することは、初期の『規則論』から『省察』以降へというデカルトの思索的変遷を考慮に入れたとき、「経験」が包含する固有の機能を看過することになるがゆえに不可能であると思われる。次章以下では、先行研究を批判的に検討しつつ、「経験」と「直観」および「知解」とを比較・対照することで、それ固有の機能の究明に努める。

guère besoin d'expériences ».

⁴³ 法則 1 : 「いかなるものも、何かがそれを変えない限りは、そのままの状態（静止ないし運動）で在り続けること」(P.Ph., AT-VIII, 62 [art. 37].)。法則 2 : 「運動するあらゆる物体は直線運動を維持する傾向にあること」(ibid., 63 [art. 39].)。法則 3 : 「物体が他のより強力な物体に出会うときには何らその運動を失わせないが、しかしより弱い物体に出会うときにはこれに移されるだけの運動を失うこと」(ibid., 65 [art. 40].)。

第Ⅱ章 「直観」・「知解」・「経験」

1. 問題の所在

序論にて既述のとおり、デカルトは初期著作『規則論』の第二規則において、「事物の認識に到達する」「方途」として「経験」と「演繹」とを挙げ、前者は誤りうるが後者は誤りえないとする。そしてその直後の第三規則において、「欺かれることを懸念せずにそれによって事物の認識に到達することができるような、知性のすべての活動」として、「直観」と「演繹」とを挙げる。そしてこれらは〈演繹 - 経験〉、〈演繹 - 直観〉という対関係で提示されるのであるから、デカルトにおいて「経験」は「直観」と同義であるか、あるいは後者は前者の下位区分であるように読まれうる（前者は「しばしば誤りを犯す」と同時に「純粹に単純かつ絶対的な事物について」は確実である一方で、後者は「懷疑の余地を全く残さないほど容易で判明」であるとされる）。本章では、前章で概観した先行研究を検討しつつ両者の関係性について分析していく。

2. 『規則論』における「経験」ないし「直観」と後期著作における「経験」

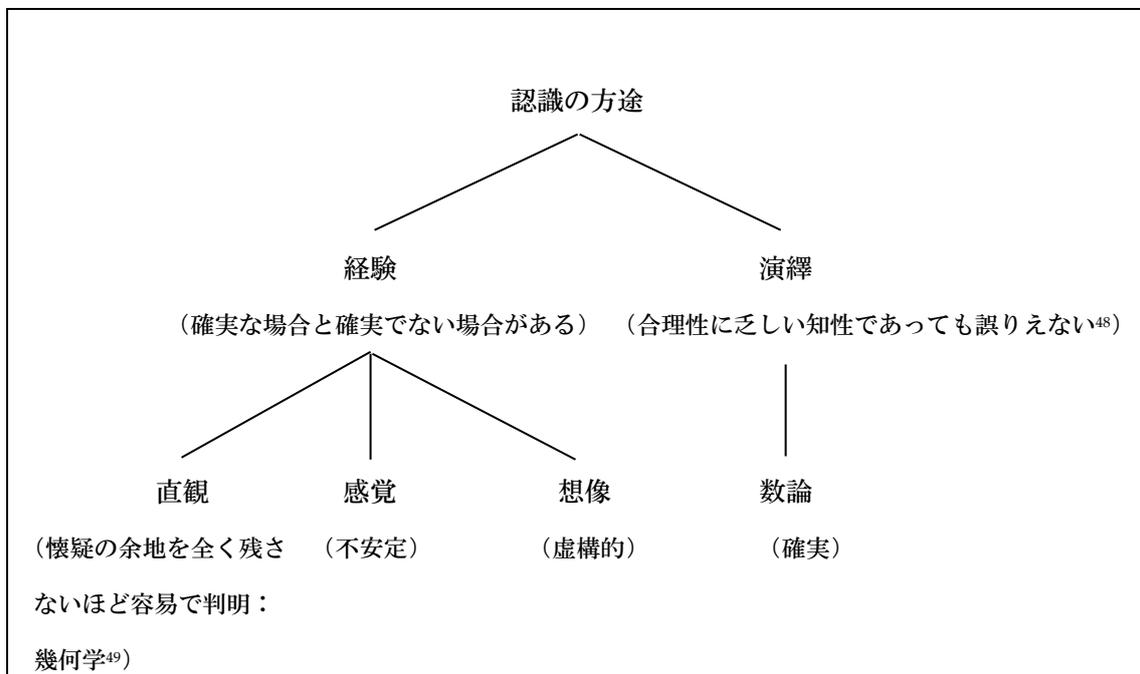
デカルトにおいて「経験」と「直観」とは、同等の機能をもち、同程度の確実性をもつという意味で同義でありうるのか。そのように解釈する研究が一定数存在することは、研究史を遡ればただちに解る。O. HAMELIN は、デカルトにおいて、判明な諸観念に関する極めて明確な〔つまり、そうではない一切のものから区別されるような〕経験が認められ、そしてそのような経験は「一種の直観」であるという⁴⁴。また GRIMALDI は、前章で既述のとおり、直観とはまさに知性による単純本性の経験なのだから、絶対的な確実性はその直観にのみ可能であるとし、「直観」を「真理の形而上学的経験 [*l'expérience métaphysique de la vérité*]」と規定する⁴⁵。さらに GUENANCIA は、〔その対象が判明に現前しているところの〕経験が意味するのは事物の確実な認識に他ならず、その確実性は、デカルトが直観と呼ぶところの行為によって精神が事物について

⁴⁴ Cf. Octave HAMELIN, *Le Système de Descartes* (Paris: Alcan, 1921), 75.

⁴⁵ Cf. Nicolas GRIMALDI, *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris: J. Vrin, 1978), 101.

成す、直接的な経験の認識論的な表現であるという⁴⁶。

たしかに、すでに確認したように、『規則論』第二規則においては学問の方途として「経験」と「演繹」とが提示され、第三規則においては、「直観」と「演繹」とが提示されており、そして、「経験」は「しばしば誤りを犯す」がしかし「純粹に単純かつ絶対的な事物」については「確実な経験 [experientiam certam]」が所有されうるという言述、また、「直観」は「諸感覚の不安定な保証でもなく、虚構的な想像力の偽りの判断でもない」という言述に鑑みれば、諸「経験」のうち、「確実な経験」を「直観」と、「しばしば誤りを犯す」「経験」を「感覚」および「想像」と解釈することができると思われる。図式的に表すならば⁴⁷、以下になるだろう。



しかしこのような解釈は、議論の場を『規則論』に限定しなければ成立しえないと思われる⁵⁰。

⁴⁶ Cf. Pierre GUENANCIA, *Descartes, chemin faisant* (Paris: Les Belles Lettres, 2009), 64.

⁴⁷ この図では直観と数論および幾何学とが区分されているが、後者が演繹されるところの第一原理〔公理〕そのものは前者によって知られるということには留意しなければならない。

⁴⁸ 「演繹、つまり、あるものの他のものからの純粹な推論は、それと気づかれずに見落とされることはありうるが、しかし、最も合理性に乏しい知性であっても、決して推論を誤ることはない」(Regulae, AT-X, 365.)。

⁴⁹ 『規則論』は解析幾何学導入以前の著作であるので、ここでは幾何学を演繹に含めない。

⁵⁰ 事実、GRIMALDIが当該の問題について論じる箇所付した8個の註釈は、すべて『規則論』の参照を促

なぜなら、『規則論』では「自らが存在すること、自らが思惟すること、三角形は三つの線によってのみ限界づけられていること、球はただ一つの面で囲まれていること、またこれに類すること」(Regulae, AT-X, 368.) が直観の対象とされているが、そのうち幾何学的知の確実性は、後の『省察』「第一省察」で「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、あるいは他により容易なことが考えられるならばそれを行うたびごとに、私が誤るよう、この〔すべてをなしうる〕神は仕向けたのではないか」(Med., AT-VII, 21.) と述べられているように、方法的懐疑によって棄却されることになる——しかし思惟や意志決定の自由といった精神が自らのうちで経験するものは懐疑によって棄却されることはない——からだ (KAMBOUCHNER は、「あらゆる知的直観とは対象の十全なる経験である」と主張するとき、同時に「『規則論』で与えられる意味での〔あらゆる知的直観〕」という留保を付している⁵¹のであって、『規則論』における「直観」と後の形而上学における「経験」との同一性をも認めているわけではない)。さらに自らの思惟や存在の確実性について、『省察』「第二答弁」、『真理の探究』、『ビュルマンとの対話』では「直観する」とではなく「経験する」といわれているが、数学的知をも対象とする『規則論』の「直観」(ないし上述の先行諸研究がこれと同一視してきた「〔純粋に単純かつ絶対的な事物についての〕 確実な経験」) と『省察』以降の後期著作の「経験」とを同一視することは、後者の確実性を、方法的懐疑によって棄却されることとなる数学的知の確実性と同程度のものとみなすことになり、それゆえ、「精神は自らが思惟することを経験できる」(5ae Resp., AT-VII, 358.) や「彼自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと経験する」(2ae Resp., AT-VII, 140-141.) といわれるときの「経験」の確実性を、形而上学において保持することは不可能となるのである。

加えて、これらの「経験」が、『省察』で使用される「直観〔する〕」とも同一視されえないということも示されなければならない。すでに先行研究が指摘しているように、『省察』の「直観」

すものであるし、また HAMELIN が「*experientia*」と「*intuitus*」とが同義語 [synonyme] として使用されていると主張しているのは『規則論』についてであり、『省察』や『真理の探究』には言及していない。Cf. Nicolas GRIMALDI, *op. cit.*, 100-101; Octave HAMELIN, *op. cit.*, 75. しかし GUENANCIA は、コギトについて、知性は存在と思惟との必然的結合を経験すると主張するとき、その連関は「『規則論』の観点からいえば単純本性の身分をもつ」とも述べていることから、『規則論』的直観とコギトの真理性を担保しうる形而上学的な経験との関連を認めていると思われる。Cf. Pierre GUENANCIA, *op. cit.*, 65. ただし、以下本文で述べるように、『規則論』における「直観」および「経験」と、『省察』(諸「答弁」含む)以降における「直観」および「経験」との差異は看過されるべきではない。

⁵¹ Cf. Denis KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 128.

は、『規則論』のそれとは異なり、専門的な哲学の概念としては用いられていない⁵²。所雄章によれば、七つの用例のうち、二つは「凝視する」という極めて日常的な意味で用いられており、他五つは、「三角形を想像するという場合、私は、それが三つの線によって包まれた図形であることを知解するだけではなく、同時にまたそれら三つの線をあたかも現前しているものであるかのように精神の眼によって見つめる [intueor] ののであって、実際これが想像する〔こと〕と私が称しているものである」(Med., AT-VII, 72.) というように、視覚に喩えられうるようなもの——所雄章によれば「(注意する精神の目、その) 目を凝らして見る」⁵³こと——として用いられている。このように『省察』の「直観」は、純粹な知性の作用としての『規則論』の「直観」とは異なり、哲学的概念としての定まった用法を有さないのである。そして問題の「直観」という名詞が現れるのは「第二答弁」においてだが、用例はわずか二つであり、しかも、そのうち、メルセンヌの「第二反論」からの直接の引用⁵⁴を除けば、デカルト自身による使用は以下の一箇所のみということになる。

「それ(=コギト)はいかなる三段論法によっても結論されることのないある種の第一の知見である。また、ある者が「私は思惟する、ゆえに私は存在する」と語る場合には、彼は存在を思惟から三段論法によって演繹する [deducit] のではなく、それ自身で知られたものとして精神の単純な直観 [intuitu] によって認知する。このことは、存在を三段論法によって演繹する [deduceret] のであれば、彼はそれよりも先に「すべて思惟するものは存在する」というこの大前提を知っていなくてはならなかったということになるろう、ということから明らかである。しかし、むしろ彼はまさしく彼の存在を、彼自身のうちで、自身が

⁵² 『規則論』の「直観」と『省察』の「直観」——『省察』では« intuitus »という名詞は一切用いられず、「intueor」という動詞のみである——は同一視されえない。後者の「直観〔する〕」は「想像力」とも密接な関係を有するからである。この点については、cf. 所雄章『デカルト『省察』訳解』(岩波書店、2004年)、411頁。

⁵³ 所雄章、同上書、29頁。

⁵⁴ 「第二反論」での「事から全体を、貴方にはお手のものの幾何学的な様式を以てして、いわば一瞥にして読者各位の心を満足させるよう [rem totam more geometrico, in quo tantopere versatus es, [...] ut unico velut intuitu lectoris cujuscunque animum expleas]」(2ae Obj., AT-VII, 128.) というメルセンヌの発言が、「第二省察」で「私の諸根拠を、幾何学的な様式を以てして、いわば一瞥にして読者によってそれらが知得されるよう [de meis rationibus more geometrico proponendis, ut unico velut intuitu a lectore percipi possint]」(2ae Resp., AT-VII, 155.) と引用されている。ここでの« intuitus »は、明らかに知性の作用としての「直観」ではなく、「一目で見てとること」といった意味であって、所雄章に倣い「一瞥」と訳出した。

存在するのでない限り思惟することはありえないと経験する [experietur] ことから学び知るのである」(2ae Resp., AT-VII, 140-41.)

ここでは「演繹」・「直観」・「経験」という『規則論』で提示された三つの方法が使用されているが、「直観」が「演繹」に対置されているという点に鑑みれば、この「直観」は、上述の『省察』の非学術的なそれ——「(注意する精神の目、その)目を凝らして見る」こと——ではなく、『規則論』的な] 純粋な知性の作用としてのそれを意味しているように思われる⁵⁵。だがここで注意すべきは、「彼はまさしく彼の存在を、彼自身のうちで、自身が存在するのでない限り思惟することはありえないと経験することから学び知る」と述べられているように、ここでの「直観」の確実性が、『規則論』におけるそれとは異なり、それ自体で保証されるのではなく人称をもつ「経験」⁵⁶を必要としているという点である。つまりこの「第二答弁」で主張されているのは、「私は思惟する」と「私は存在する」の二つの命題の論理的結合が直観される——「2と2の和は3と1の和に等しい」(Regulae, AT-X, 369.)のように——ということではなく、コギトが、「自らが現実的に思惟する」⁵⁷ことの、また「自らが存在するのでない限り思惟することはありえない」ことの「経験」に基づいた「個別的認識」であるということなのであって、以降コギトに対しては「直観」とではなく「経験」という語が使用されていくのである (cf. Ent. Burm., AT-V, 147)。

⁵⁵ 所雄章は、『規則論』の「直観」とは異なり『省察』の「直観」が「非術語でしかない」ことの理由の一つに、「RG (= 『規則論』) には見られた “intuitus” の “deductio” との対時的な使用 […] は皆無であるという事実」(所雄章、前掲書、29頁)を挙げているが、「第二答弁」に限っては、この理由は該当しない。なお氏はここでの«*intuitus*»を「直視」と訳す。Cf. デカルト『増補版デカルト著作集』第二巻、所雄章訳(白水社、2007年)、172頁。

⁵⁶ ここで留意すべきは、「自らが存在するのでない限り思惟することはありえない [*fieri non posse ut cogitet, nisi existat/il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe*] [という経験]」(AT-VII, 140/AT-IX, 111.)が、人称(=三人称単数、ここでは「私は思惟する、ゆえに私は存在する」と語る者)をもつという点で、『方法序説』や『哲学原理』でコギトの前提とされる「思惟するためには存在しなくてはならない [*pour penser, il faut être*]」ないし「思惟するものが存在しないということはいない [*fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*]」という非人称的命題と区別されるということだ。

⁵⁷ ここでの「現実的に [*actu*]」とは、〈今この瞬間に〉を表している。すなわち、「第二省察」の「私は在る、私は存在する」というこの言明は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である」という記述における「たびごとに [*quoties*]」という時間的制約が特定されているということの意味している。この点については、本論文第V章で詳述される。

さらにいえば、『規則論』における「経験」は、学問の構築に積極的に寄与する方法とはみなされていないと考えられる。初出の第二規則の記述および「直観」についての第三規則の記述を対比させよう——第二規則において「経験」は、「それによって事物の認識に到達する」ところの「方途」とされている。一方で第三規則において「直観」は、「欺かれることを懸念せずにそれによって事物の認識に到達する」ところの「知性の活動」とされている。この対比に基づくならば、「経験」は、「それによって事物の認識に到達する」ことはできるが、しかし、「しばしば誤る」といわれるとおり、それは「事物の認識」の確実性についての問題を考慮しない場合に限定されることになる。また、第十二規則において「もし知性が、自分の前に提示された事物を、知性自身や感覚像のうちに、あるがままに精確に直観するにすぎないならば、また、それに加えて想像力は感覚の対象を忠実に再現するとか、感覚は事物の真の形をまとっているとか、最後に、外在的事物は常に現われるままに存在するとかと判断するようなことがなければ、知性はいかなる経験によっても決して欺かれえない」⁵⁸といわれているように、デカルトは、「経験」によって欺かれえないために精神が心掛けておくべき態勢を示しはするが、「経験」によって得られる真なる認識について積極的に述べることはしない。ALQUIÉはこの第十二規則における「経験」を、「単純なる対象を一目でみることであり、また、精神に現前するものの純粹かつ単純な意識化であるがゆえに」、しばしば誤りうる第二規則におけるそれと区別する⁵⁹が、しかし先の第十二規則は、〈誤らない経験〉について述べているのではなく、「経験」は「しばしば誤りうる」という第二規則を踏まえて、そのしばしば誤りうる経験によって知性が欺かれえないためには「自分の前に提示された事物を、知性自身や感覚像のうちに、あるがままに精確に直観」しなければならないこと、また「想像力は感覚の対象を忠実に再現するとか、感覚は事物の真の形をまとっているとか、最後に、外在的事物は常に現われるままに存在するとかと判断」してはならないことを教えるのみなのである。

3. 「知解」と「経験」

前節で明確にしたように、「経験」は、少なくとも『省察』の段階においては、「直観」とは異なる。それでは、形而上学において、「経験」とは何を意味するのか。この点を明らかにするた

⁵⁸ 「経験」と「判断」との関係については、本論文第Ⅲ章 42 頁註釈 83 を参照。

⁵⁹ René DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, ed. Ferdinand ALQUIÉ (Paris: Garnier, 1963), vo. 1, 149 [n. 1].

めに本節では、「経験」を、純粋な知性による理解としての「知解」と対比させてみたい。以下の二つのテキストを対照してみよう。

デカルト形而上学の目的の一つは、『省察』（第二版）の正式名称に表れているように、「人間の靈魂の身体からの区別を論証する」ことである。そして「第六省察」を経て、精神と身体とは「事象的に区別」されたのである——「私は、私が明晰かつ判明に知解するものはすべて、私の知解するとおりのものとして神によって創られうるということを知っているのだから、一つの事物が他の事物とは別のものであることを確信するためには、その一つを他に俟つことなく明晰かつ判明に知解することができさえすれば充分であって、それというのも、それらは、少なくとも神によっては別々に措定されうるからである」（*Med.*, AT-VII, 78.）。このようにして、思惟する事物であり、身体とはいかなる依存関係にもないという〈私〉の本性が「知解」されるのである。つまり、「知解」は、事物の本性の把握であるといえる。

では、「精神は身体なしに在る」ないし「私は思惟する事物である」という知解は、なぜ可能になるのか。神の存在および本性に関する知解は、無限性や完全性という生得観念によって可能となる。しかし、精神の存在および本性に関する知解は、精神はどのようにして存在しているのか、つまり、精神には何をすることが可能で何をすることが不可能かについての「経験」、すなわち、精神の力能の検証が必要である。具体的にいえば、「自らが思惟することを経験する」（*5ae Resp.*, AT-VII, 358; cf. *6ae Resp.*, AT-VII, 427; *Ent. Burm.*, AT-V, 147; *R.V.*, AT-X, 524.）ことで、また、「私は、ある判断する能力が自らのうちにあることを経験する」（*Med.*, AT-VII, 53.）ことで、また、「ただ意志、すなわち意志決定の自由のみ」を「〔それ以上に大きいものの観念を私が把握することのないほどに大きいものとして〕私が自らのうちで経験する」（*ibid.*, 56.）ことで、さらには、「〔現に在るところの私が少し後にもまた在る、という事態を設えうるための〕力があることを何ら私は経験することがない」（*Med.*, AT-VII, 49.）ことで、精神には、思惟すること、判断すること、意志することが身体に依拠することなく可能であるということ、また自らが自らを維持することが不可能である〔従って神に依存せざるをえない〕ということが、実証されるのである。

しかし、知解される事がらと経験される事がらとが対立する場合も存在する。テキストを参照しよう。

「私は、その他一切のものが神に依存していること […] を知解した」（*Med.*, AT-VII, 70.）

「私たちはそれ(=自由意志)を自らのうちにおいて経験する」(*À Elisabeth* [3 novembre 1645, AT-IV, 332-3.])

これらのテキストは、神の摂理と人間の自由との関係を論じるうえで重要となるものである。精神は、「その他一切のものが神に依存していること […] を知解」する。しかし、神の本性によって万物の神への依存性を知解することができたとしても、そのことから、「その他一切のものが現実的にはどのように存在しているのかまでは明らかにならない。すなわち、「その他一切のものが神に依存していること」が知解されるならば、必然的に〈人間の意志が神に依存している〉ことも知解されるが、しかし、人間の意志の神への依存性が、人間の意志の本性として知解されたとしても、その意志が現実的にはどのように作用しうるのかまでは明らかにならないのだ。それを教えるのはやはり「経験」であって、「経験」によって、「意志的であることと自由であることとは、一つの同じものであるということ」が明らかとなる。そして、最後までエリザベトを悩ませた、人間の意志の神への依存性とそれからの独立性との両立は、人間の意志の本性の把握(=知解)と、それが現実的にはどのように存在しているのか——「第四省察」によれば、「何ら外的な力によって決定されていないと感じつつ」意志決定をする——の把握(=経験)との区別によって支えられているといえるだろう。なぜなら、知解される事がらと経験される事がらとの内容のみを考慮すれば両者は対立するが、しかし、一方を、人間の意志の本性とみなし、他方を、知解された本性に従って人間の意志が現実的にはどのように作用しているのかについての検証とみなすならば、両者はそれぞれ異なる分類のもとで保存されるからである。

4. 結語

これまでの分析および考察によって、形而上学における「経験」が、「直観」や「知解」といった他の知的作用とは同一視されえないことが結論された。そしてこのことから同時に、「経験」のデカルト的使用には固有の用法が存在するということがも帰結するのであり、本章はそれを〈対象の現実的な [actu] 遂行〉と定めた。しかし、デカルト的「経験」は、これに尽きないと思われる。再び、第十二規則における「経験」は「精神に現前するものの純粹かつ単純な意識化」を意味しているという ALQUIÉ の解釈に着目しよう。もっとも本章はこの解釈自体に批判的であった(本章第2節末尾を参照)が、しかし、対象文献を全著作群へと拡げるならば、デカルト的「経験」の「意識」としての意味はたしかに見出される。その証左となりうるテキストを引用しよう。

「〔猿や犬といった諸動物がそのすべての活動を機械的な仕方で遂行しうるとすれば、人間自身もまた、感覚も知性もなしで、一種の高級な機械仕掛けの助けを借り、何らの精神もなしですべての活動をなしうる、という反論に対していえば、〕ある種の人たちは〔…〕、その〔人間は精神をもたず高級な自動仕掛けである、という〕意見を変えるよりはむしろ、自分自身について常に自らのうちにおいて経験しないでいることの不可能なものを否定するようになるであろうということ、そのこと以外の何かを証明するための論拠ではない。〔…〕 獣は思惟しないということが彼に示されるに至っても、彼が獣と同じ仕方で活動するという意見を変えるよりはむしろ、自らにおいて意識し〔*consci*us〕ないでいることの不可能な、あの自身の思惟さえも自らから剥ぎ取ることの方を選ぶであろう〔…〕」(6ae Resp., AT-VII, 427.)

これらの引用から解るように、デカルトは「経験」を「意識」に対応させて使用しているのであり、両者のあいだに何かしらの関係性がある可能性が示唆されている。次章では、両者の関係性を分析することで、デカルト的「経験」概念のさらなる明確化を試みる。

第Ⅲ章 近世的「意識」概念の萌芽としての「経験」

——« *experientia* »と« *conscientia* »——

1. 問題の所在

本章では、「意識 [*conscientia*]」という概念を補助としてデカルト的「経験」概念のさらなる明確化を行う。「経験」を「意識」に関係づけるという試みの妥当性は、以下のテキストによって示されている。

1 : 「私は思惟する事物にほかならないのであるから [...], 何かそのような [現にあるところの私が少し後にもまたある、という事態を設えうるための] 力が私のうちにあるとしたならば、それを疑いもなく私は意識していることであろうから。しかし、何らそのような力があることを私は経験することはないのであって、まさしくこのことからいとも明証的に私は、私が自らとは別の存在に依拠しているということを認識するのである」
(*Med.*, AT-VII, 49.)

2 : 「ある種の人たちは [...], その [人間は精神をもたず高級な自動仕掛けである、という] 意見を変えるよりはむしろ、自分自身について常に自らのうちにおいて経験しないではいられないものを否定するようになるであろう [...]. [...] 獣は思惟しないということが彼に示されるに至っても、彼が獣と同じ仕方で活動するという意見を変えるよりはむしろ、自らにおいて意識しないでいることの不可能な、あの自身の思惟さえも自らから剥ぎ取ることの方を選ぶであろう」 (*6ae Resp.*, AT-VII, 427.)

3 : 「私たちはこれ (=自由すなわち非決定) を、それ以上に明証的かつ完全に把握されるものがないほどにはっきりと意識するのである。というのも、その本性上私たちには充實的に把握できないことが解っていることを私たちが把握しないからという理由で、私たちが内的に把握し、自らのうちで経験する他のことをも疑うとすれば、それは不合理であろうから」 (*P.Ph.*, AT-VIII, 54.)

4 : 「精神はこのこと (=心身の合一) をたしかに意識しています。実際、そうでなければ、

精神は自らの意志を、四肢を動かすべく傾けなかったことでしょう。(原文改行) ところで、非物体的である精神が物体を動かすことができるという点ですが、いかなる推論も他の事柄から引き出された比較も、このことを私たちに示してはいません。しかし、極めて確実かつ極めて明証的な経験が、このことを毎日私たちに示しているのです」(À Arnauld [29 juillet 1648], AT-V, 222.)

5 : 「さらにつけ加えると、これらのもの (= 存在、思惟、懷疑) はそれ自体によってでしか知られえず、それらについては、私たち自身の経験や、各人がこれらを検討するとき自らのうちで経験するところの意識ないし内的証言によってでなければ納得することができない」(R.V., AT-X, 524.)

これらの引用から解るように、デカルトは「経験」を「意識」に対応させて使用しているものであり、両者のあいだに何かしらの関係性がある可能性が示唆されている。ただし、デカルトの文脈において「意識」という概念を使用するさいには注意が必要である。なぜなら、次節で詳述するように、デカルトにおいて「*conscientia*; conscience」という語を「良心」⁶⁰というそれ以前の伝統的な意味と完全に同一視することは困難であるとしても、しかしこの語が明確に「意識」という認識論的ないし心理学的⁶¹な意味をもつようになるのは、厳密にはデカルト以降のことであり、マルブランシュやピエール＝シルヴァン・レジスらデカルト主義者たちを俟たねばならない⁶²か

⁶⁰ 後述するが、「*conscientia*」の原義は哲学的含意を伴わない限りでの〈意識一般〉である。石川によれば、その意識一般において、主体が自己自身について知っているという自覚としての「意識」と、〈[何者かと]共に知る〉ものとしての「良心 [*con-scientia*; συν-είδησις]」とは未分化である。Cf. 石川文康『良心論——その哲学的試み』(名古屋大学出版会、2001年)、12; 64-65頁。ただし、この研究では、デカルトの「思惟」とは「いわば理論的と実践的両方の働きを内に含んだ自己意識だった」(石川文康、同上書、64頁)とされる——ここでの「理論的〔意識〕」とは「知性の知覚」を、「実践的〔意識〕」とは「意志の働き」を指している——が、しかしデカルトにおいて、「思惟」とは精神が「意識*している」ところのものであり、「思惟」が「意識*」であるわけではなく、両者の区別は看過されえない。Cf. Lawrence NOLAN, ed., *The Cambridge Descartes Lexicon* (Cambridge: C.U.P., 2016), 647.

⁶¹ 「心理学〔的〕」という語は時代錯誤的であるが、ここでは、RODIS-LEWISの研究および後述のHENNIGの研究に倣い、善悪といった道徳的価値評価に係る良心 [*conscience morale*; moral conscience] と区別するために使用する。

⁶² Geneviève RODIS-LEWIS, *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme* (Paris: P.U.F., 1950), 111 sqq.

らだ（本章以下では、デカルトの「*conscientia*」を、それ以降のものと区別するために「意識*」と表記する）。とはいえこのことは、彼らデカルト主義者たちが意識概念を精錬するにあたり、デカルトが何らの影響を与えなかったということを帰結するわけではもちろんない。新たな概念の形成のためにはその萌芽となるものが先行している必要があるとすれば、デカルト主義者たちが定義した「意識」概念の萌芽はたしかにデカルトのうちに見出されると考えられる。そこで本研究が提示する解釈は、デカルトにおいて「意識*」は心理学的な意識として未だ確立されていないが、しかしそれは「経験」によって補完されることで近世的意識概念の萌芽となっている、というものである。

2. デカルト的意識*とマルブランシュ的意識

前節で記述した解釈を提示するためには、デカルト的意識*と、後のデカルト主義者たちによる意識との差異を明確にしておかなければならない。「*Conscientia; conscience*」という語が明確に「意識」という意味をもつようになるのはデカルト以降であるということについては、当時の各フランス語辞書を参照することで直ちに判明する——「*Conscience*」という語について、『アカデミー・フランセーズ版辞書』初版（1694年）・第二版（1718年）・第三版（1740年）では、「人間が善悪について自ら証言するところの内的光、内的感得 [Lumière intérieure, sentiment intérieur par lequel l'homme se rend témoignage à lui-même du bien et du mal [...]]」という道徳に関するもの（つまり「良心」）としてのみ説明されており⁶³、またショヴァン『理性的辞書』（1692年）でも事情は同じである⁶⁴。そしてこの語に初めて心理学的意味を追加したのはフルチェール『普遍的辞書』第二版（1701年）であり、そこでは「哲学者たちは「意識」という語を、明晰かつ判明な観念を形成しえないような事物について私たちがもっているところの内的感得として理解している。この場合、哲学者たちは、意識すなわち内的感得によってのみ私たちの魂が認識され、また私たちの思惟の存在が確証される、と主張しているのであり、こうして私た

⁶³ *Dictionnaire de l'Académie française* (1694; 1718; 1740). なお、いわゆる「意識」という意味がこの辞書に初めて追加されるのは第四版（1762年）においてである。Cf. Geneviève RODIS-LEWIS, *op. cit.*, 112 [no. 2].

⁶⁴ Étienne CHAUVIN, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus* (Rotterdam: apud Petrum van der Slaart, 1692), art. CONSCIENTIA.

ちは自らのうちに生起するものを感得するのだ」と説明されている⁶⁵。そしてこのような用法の起源は、ハッツフェルト&ダルメステール『17世紀初頭のフランス語に関する一般的辞書』（1890-93年）によれば、マルブランシュに求められうるものであり、「マルブランシュ以前には決して見出されない」とされる⁶⁶。彼はその主著の一つ『真理探究論』（1674-75年）において、諸事物の認識に関して「それ自身による」・「観念による」・「意識あるいは内的感得による」・「推測による」という四つの方法を提示したうえで、以下のように主張する。

「魂については、それ（＝物体）と同じではない。私たちは魂をその観念によって知るのではないし、それを神においてみるのでもない。ただ意識によってのみ知るのである。魂についての私たちの認識が不完全なのはこのためである。私たちが自身の魂について知っているのは、私たちのうちに生起していると感得していることのみである」⁶⁷

「私たちが意識によって魂についてもつ知識が不完全であることは本当であるが、それは偽ではない。反対に、私たちが感得、すなわち意識によって身体についてもつ知識は、[...] 不完全であるだけでなく偽である。それゆえ、私たちが身体についてもつ感得を正すために、身体の観念が必要なのである。しかし、私たちの魂の観念は必要ない。なぜなら、魂について私たちがもっている意識は、私たちが誤謬に陥れることはないからだ。魂の認識において間違わないようにするためには、それを身体と混同しないことで充分である」⁶⁸

このように、マルブランシュにおける「意識」は、自らのうちに生起するものを「感得すること」であり、その観念を使用することなく魂そのものを認識しうる——その存在については完全に、しかしその本性については不完全に——ものである。そして、魂の「観念は必要ない」ということ、また「魂の存在を、身体や私たちを取り囲むものの存在よりも判明に知ってはいても、しかしその本性を身体のそれほどに完全には知ってはいない」（*ibid.*, 353.）という点は、「意識」によ

⁶⁵ Antoine FURETIERE, *Dictionnaire universel* (La Haye: A. et R. Leers, 1701).

⁶⁶ Adolphe HATZFELD and Arsène DARMESTETER, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIe siècle à nos jours* (Paris: Charles Delagrave, 1890-1893), 507.

⁶⁷ Nicolas MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, 2nd edition, ed. Geneviève Rodis-Lewis (Paris: J. Vrin, 1972), 451.

⁶⁸ *Ibid.*, 453.

る魂の認識の特性として、先のフルチエール『普遍的辞書』第二版（1701年）——既述のとおり、この語に初めて心理学的意味を追加したのはこの辞書である——での解説に継承されているのである（他に、デカルト主義者のルイ・ド・ラ・フォルジュ『人間精神論』（1664年）は「私はこの知覚を、自らが成すものないし自らのうちに生起するものについて私たちが知覚するとき、それ自身によって各々が感じるところの意識ないし内的認識とみなす」⁶⁹と、同じくピエール＝シルヴァン・レジス『哲学の体系』（1690年）は「私はこの命題の真理を、真なる推論によってではなく、あらゆる獲得された認識に先行するところの単純かつ内的な認識によって確信するのであり、これを私は「意識」と名づける」⁷⁰と記述しているように、この時代になって、哲学的概念としての、しかし「良心」という伝統的なそれではない«*conscience*»が一般化しつつあったといえる）。そしてまさにこの点において、マルブランシュは、精神はその存在および本性についてともに「身体よりも容易に知られ」⁷¹、「私は、いかなる物的な事物の観念よりもはるかに判明な観念を、人間精神について、それが思惟する事物である […] という限りにおいてもっている」(*Med.*, AT-VII, 53.) とするデカルトと明確に対立するのである⁷²。

一方で、デカルトにおいて«*conscientia*»が精神そのものの感得として、すなわち「意識」として確立されていないということは、以下のテキストが示唆している。

「たとえば、「私は歩行する、ゆえに私は在る」ということは、歩行することの意識*が思惟であるという限りにおいてでなければ推断することが許されず、ただ思惟についてのみこの推断は確実である […]」(*5ae Resp.*, AT-VII, 352.)

ここで、「歩行することの意識*が思惟であるという限りにおいてでなければ〔存在を〕推断す

⁶⁹ Louis de La FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps* (Amsterdam: A. Wolfgang, 1666), 14.

⁷⁰ Pierre-Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, tome 1 (Paris: L'Imprimerie de Denys Thierry, 1690), 68.

⁷¹ 「第二省察」章題——「人間精神の本性について。精神は身体よりも容易に知られるということ」。

⁷² マルブランシュの「もし私たちが身体（物体）について有する観念と同様に明晰な魂の観念を有するならば〔、この観念は、魂をあまりにも身体から分離されたものとして考察させることになるだろう〕」(Nicolas MALEBRANCHE, *op. cit.*, 453.) という仮定は、文脈からして明らかに反実仮想である。マルブランシュにおける魂の観念の問題、とくにアルノーとの論争については、cf. 依田義右『マルブランシュ——認識をめぐる争いと光の形而上学』（ふねうま舎、2014年）、第三部第六章。

ることは許されない」という記述に着目したい。なぜならこれは、「歩行することの意識*」と「歩行することの思惟」とが異なるものである⁷³こと、そして前者からは存在が帰結しないということを含意しているからである。では、なぜ「歩行することの意識*」からは主体の存在が導出されえないのか。それは、「意識*」が必ずしも精神〔ないし魂〕の内部にのみ関係づけられているわけではないからであると考えられる——「第四答弁」において「思惟するものである限りの精神のうちには、それについて意識*されないものは何もありえない」といわれているように、〈私〉は、精神のうち存するもの、すなわち「思惟」を意識*する、換言すれば、精神の中で「思惟」を目撃する⁷⁴のである。そして、精神とは思惟するものであるのだから、〈私〉が精神のうちで意識*するのは「思惟」のみであって、「意識*」の対象が「思惟」である限りにおいて、そこから存在を導出することができるのである。しかし、デカルト的「意識*」は、「歩行することの意識*」といわれるように、精神の外部に、すなわち「思惟」以外のものにも向けられる。そしてこの場合の「意識*」とは、「歩行」という身体的行為という、思惟するものとしての精神のうちには存しないものを、視覚による位置変化の確認、触覚による足の移動の確認、また苦痛その他の内部感覚等によって目撃することである。換言すれば、「歩行することの意識*」における「意識*」とは、精神ないし魂そのものに関するものではなく、あくまで「歩行すること」という身体的行為に関係づけられた意識である。すなわち、デカルトにおいて、身体ないし身体的運動に関する「意識*」の確実性は、あくまで、それらが現実的に生起しているか、またそれが感覚の捉えるとおりであるかによって変動するのであって、だからこそ身体ないし身体的運動に関する「意識*」の不確実性を排除し、そこから必然的に存在を導出するためには、「歩行することの意識*」を、実際に歩行しているか否かに関わらず、〈私は歩行している〉という思惟〉に変換しなければならないのである（マルブランシュにおいて精神の存在を知らせるのは「意識」である⁷⁵が、デカルトにおいてはあくまで「思惟」である）。

しかし同時に、デカルトのうちにも近世的な心理学的意識の萌芽が認められることもたしかである。『情念論』第三部第 158 項を参照しよう。

⁷³ 同一のものであるならば、「という限りにおいてでなければ」という限定は意味をなしていない。

⁷⁴ 次節で言及するが、「*conscientia*」には「目撃」や「証言」という意味もある。

⁷⁵ マルブランシュの意識による自己認識については、以下の研究が詳しい。望月太郎『「思う我」から「働く我」へ——近代フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌』（大阪大学提出博士論文、1997年）、91-95頁。

「自ら重んじる理由がいかなるものであれ、もしそれが、自らの自由意志を常に善く用いようとする、自己のうちで感得されるところの [qu'on sent en soi même] 意志——そこから高邁が生じるのだと私は述べたわけだが——以外のものであるならば、そのような理由を生むものは常に、大いに咎められるべき高慢である [...]」(Passions, AT- XI, 449.)

ここでは、これまで『省察』や『哲学原理』においては「経験」ないし「意識*」の対象とされていた自由意志が、晩年の著作である『情念論』においては「感得」の対象となっている。そして、マルブランシュにおいて「感得」とは「すなわち意識」であることに鑑みれば、このように自由意志を把握するものが「意識*」、「経験」、そして「感得」という複数の語で表されているということから、デカルトにおいて、近世的な心理学的意識の概念が確立されていないとしても、しかし、その萌芽がたしかに生成しつつあることが推察されるだろう。

3. « experientia »による« conscientia »の補完性

ではデカルト的意識*が心理学的意識として確立されていないとするならば、この概念はいかに規定されるべきか。デカルトはある語を新しい意味で使用するさい、「通俗的な意味から離れて使用せざるをえないような[...]語の新しい用法に[読者が]驚くことのないように」(Regulae, AT-X, 369.) その定義を与える——たとえば、『規則論』における「演繹」と「直観」、「第二答弁」附録「神の存在および靈魂の身体からの区別を証明する、幾何学的様式で配列された諸根拠」および『哲学原理』における「思惟」——が、しかし« conscientia »には一切なさないことから、彼はこれを従来の伝統的な意味で使用していたと考えられる。ただしそれは、道徳的評価に係る「良心」としてではない。この語は古典時代より〈自覚〉や〈認識〉を意味しており⁷⁶、中畑正志によれば「哲学的含意を伴わないのであれば「意識」と訳すことも許されるような意味で用いられていた」のであって、だからこそデカルトは、「思惟」の定義⁷⁷において「意識*」を規定す

⁷⁶ キケロ『トゥスクルム荘対談集』において「徳に関して、« conscientia »に匹敵する劇場はない」という記述があるが、現代語訳はこれを「自覚 [consciousness]」と訳す。Cf. キケロ『キケロー選集 1 2』木村健治・岩谷智訳(岩波書店、2002年)、151頁；CICERO, *Cicero's Tusculan Disputations*, trans. C. D. Yonge (New York: Harper & Brothers, 1888), 90.

⁷⁷ 「思惟という名称で私は、直接的に私たちがそれを意識*しているというようにして私たちのうちにある

ることなく使用することができたのである⁷⁸。また B. HENNIG によれば、「*consci*us」は、名詞になると「目撃者」を意味し、ある者が犯罪や出来事について、自らがそれに巻き込まれたがゆえに——この点で「証人 [*testis*]」よりも一層限定的である——知っているということを表している。つまり「*conscientia*」は、セネカの「自らが自らの「*conscientia*」をもつとき、目撃者をもたないということが何になるというのか」やクインティリアヌスの「*conscientia*」は千の証人である」という格言から解るように、自らの行為や思惟の目撃者とみなされていたのである。そして HENNIG は、純粋な精神のうちに自らが意識*しないところのものは何もありえないとデカルトが主張するとき、これは、「それについて自らが目撃者ではないところのもの〔は何もありえない〕 [... of which we are no witness]」を意味していると解釈する⁷⁹。

ところのすべて、を包括する」(2ae Resp., AT-VII, 160.)。

⁷⁸ 中畑正志「見ていることを感覚する——共通の感覚、内的感覚、そして意識」日本哲学会編『哲学』68号(2013年):79頁および註釈2項。

⁷⁹ 加えて HENNIG は、ブラバン [Brabant] に生まれブリュージュ [Bruges] で没したイエズス会士のマルタン・ブレッセル (Martin Bresser, 1587-1635) 『良心について [*De conscientia*]』(1638年)に依拠し、さらなる分析・考察を展開する——ブレッセルは道徳的行為について、「道徳的な行為・不行為およびそれらの道徳性とは、道徳的観点から考慮されるところの、ないし、「*conscientia*」に関係づけられるところの、身体的で自由な行為・不行為に他ならない [*actus vel omissiones morales eorumque moralitas, nil aliud est quam ipsi actus, vel omissiones physica & libera moraliter considerata, seu denominata a conscientia*]」(*De conscientia*, I, xvi, 144, 67b.)と記述している。彼によれば諸行為は、本質的に道徳的であるわけではなく、名称的にそうであるにすぎない。そしていわば価値中立的な諸行為が道徳的たりうるのは、それらが〔善悪といった〕道徳的評価に掛けられることによってなのであって、そしてそれを行うものが「*conscientia*」であるとされる。すなわち、「*conscientia*」こそが人間の諸行為の道徳的存在 [the moral being of our actions] を産出するのである。

「道徳的な諸行為とは、本質的に「*conscientia*」に依存する、すなわち、それらの構成的形式に依存するのである [*actus morales pendent a conscientia essentialiter, scilicet tanquam forma sui constitutiva*]」(*De Conscientia*, I, xvi, 145, 68a.)

そして HENNIG によれば、ブレッセルにおける「*conscientia*」の機能は、デカルトの「思惟」の定義におけるそれと極めて類似している——デカルト的「思惟」は「その「*conscientia*」が自らのうちにある限りにおいて、自らのうちに生起するものを私たちが目撃するところのもの一切」(*P.Ph.*, AT-VIII, 7.)と定義される

このような観点に基づくなら、デカルト的「意識*」は、マルブランシュらによって確立される心理学的なそれよりもむしろ、「良心」ではないがしかし「目撃」や「証言」という伝統的なそれに近い概念であることが理解される。しかし前節で言及したとおり、自由意志という一つ

が、彼は、プレッセル的« *conscientia* »が人間の諸行為をそれによって道徳的存在へと変換するものであるように、デカルト的« *conscientia* »は「自らのうちに生起するもの」を「思惟」へと変換するものであると主張する。そして諸行為が道徳的存在者となるための道徳的評価が善であるのに対して、「自らのうちに生起するもの」が「思惟」となるための評価は真理性・妥当性・一貫性なのであって、「自らのうちに生起するもの」が「意識*」の対象となる〔ことによって評価に掛けられる〕以前にはいかなる「思惟」もありえず、「単なる自らのうちに生起しているもの [a mere happening in us]」があるにすぎないと結論づけられる。Cf. Boris HENNIG, "Cartesian Conscientia," in *British Journal for the History of Philosophy* 15, no. 3 (2007): 455-484.

このようにデカルト的「意識*」とプレッセル的「良心」とを関連づける解釈に対して、U. THIEL は次のように反論する——第一に、プレッセルが「デカルトと時代的にも地理的にも近しかった」(HENNIG, *op. cit.*, 478.) とされるが、それだけでは両者を関連づける根拠にはならないし、またテクスト的証左も一切ない。第二に、デカルトがもし« *conscientia* »に関してプレッセルを念頭に置き、上記のように極めて特殊な用法でこれを使用していたとするならば、それについて〔「第二答弁」附録「幾何学的諸根拠」や『哲学原理』等で機会があったにも関わらずに〕一度も説明しなかったことの正当性を示すための新たな説明が必要になる。Cf. Udo THIEL, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* (Oxford: O.U.P., 2011), 44 [n. 51].

しかし、複数の哲学者たちの思索を関連づけるためにはその関連を直接的に保証する証左がなければならぬという反論は、哲学史的解釈学の観点——諸思想について、判明している歴史的事実や直接的なテクスト的根拠という外的要因だけに依拠するのではなく、相互の内在的な関連を分析することによって、それらの関係性を影響作用史的に描出する——からすれば、脆弱なものである。また、ある概念について説明しなかったことの正当性を、他の哲学者たちに直接的に言及することの極めて稀であったデカルトに対して問うということにいかなる意義があるのかは疑問である。

むしろ HENNIG の解釈における問題点は、デカルト的「意識*」が「思惟」を構成していると解釈することの妥当性である。というのも、「意識*」とは、「思惟」がそこに表れるいわば場であって、プレッセル的« *conscientia* »が道徳的行為を構成する——価値中立的な行為を道徳的なそれへと変換する——のと同様に、デカルト的« *conscientia* »が「思惟」に積極的な働きかけをするということを示唆する主張は見出されないからだ。従って本研究は、彼の研究のうち、デカルトにおいて「～を意識*している」が「～を目撃している」・「～の目撃者である」を意味しているという解釈にまでは同意するが、それ以降については新たな解釈が必要であると考えられる。

の対象について、それを把握するものが「意識*」、「経験」、そして「感得」という複数の語で表されているということから、デカルトにおいて« *conscientia* »という語そのものはいわゆる意識の意味を未だ有さない——C. G. DAVIES が指摘するように、当時の仏訳者クレルスリエはデカルトの« *conscientia* »の訳出に際し、これに「認識」という追加を施すか、あるいは語そのものを削除する⁸⁰——にしても、しかしその萌芽的思案を彼のうちに見出すことはできると考えられる。そこで以下では、デカルトは「意識*」を「経験」によって補完することで近世的心理学的「意識」を表意しようとしていたと解釈する。すなわち、クレルスリエが「第三答弁」の仏訳においてデカルトの「意識*」という記述に「意識*、認識 [ou conscience et connaissance]」を追加したのと同様、デカルトは自ら「意識*」に「経験」を追加するのである。

着目すべき点は、本章第一節で列挙した引用文から判明するように、「経験」と「意識」が明確な対応関係のもとで使用されており、両者の概念的連関が示唆されているということである。各箇所における「経験」および「意識*」は同一の対象（＝「現にあるところの私が少し後にもまたある、という事態を設えうるための力」・「思惟」ないし「懐疑」・「自由すなわち非決定」・「心身の合一」）をもっているし、とりわけ引用文2において顕著なように、経験か意識かという語の差異以外の、文意に係る差異は一見認められないように思われる。両者の関係性を明確にするために、以下では、その共通項および差異を分析する。

共通項としては、両者が現前するもののみを対象としてもつということが挙げられる。伝統的« *conscientia* »が「目撃」ないし「証言」——デカルト自身も「意識ないし内的証言」と記述している（引用文5）——を意味しており、出来事について、自らがそれに巻き込まれたがゆえに知っているということを表していることは既述のとおりであり、現実的に生起している事物をまさに〈目の当り〉にすることである。そして「経験」も、前章で明確にしたように、現前するものでなければ対象とすることはできない。デカルトが、「〔精神は〕自身が思惟することを経験する」（*5ae Resp.*, AT-VII, 358.）や「私はある判断する能力が自らのうちにあることを経験する」（*Med.*, AT-VII, 53.）、「それ以上に大きいものの観念を私が把握することのないほどに大きいものであるということを私が自らのうちで経験するものは、ただ意志、すなわち意志決定の自由だけである」（*ibid.*, 56.）と主張するとき、これらの経験は、「現実的に [actu] 思惟する」（*2ae Resp.*, AT-VII, 151.）こと、判断力を実際に行使し、判断するという行為を遂行すること、意志決定を実際に遂行し、意志の「いかなる限界によっても制限されてない」（*ibid.*）ことを検証すること

⁸⁰ Catherine G. DAVIES, *Conscience as Consciousness: the Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot* (Oxford: The Voltaire Foundation, 1990), 8-9.

なのである。

ただし、対象が現前している〔あるいは行為が現実的に遂行されている〕ということが、その「経験」が得られるための必要条件ではあっても充分条件ではないということに注意する必要がある。なぜなら、たとえば睡眠中の寝返りといった身体的行為のように、ある行為が現実的〔客観的〕に遂行されたものであったとしても、その事態が主体によって認識されていなければ、主体はそれを「経験」したことにはならないからだ。すなわち、ある行為が主体に経験される時、そこには、その対象となる行為ないし事がらが現実的に遂行されているないし生起しているという事態に加えて、そのことが主体に認識されているという事態が同時に生起しているのである。しかも、精神による感覚を介さない経験に考察を限定するならば、主体は、あるものを経験するときに、その対象の現実的遂行ないし生起の事実を認識していなければならないが、当の経験は感覚を介さない〔すなわち外界との接触をもたない〕のだから、その認識は必然的に〈私〉自身へ向かうことになる。すなわち、感覚を介さずに経験する主体は、自らの行う行為や自らのうちに生起している事ごらを内的に認識するのであって、このような認識こそが、現代では一般的に意識ないし自覚と呼ばれるものである（たとえば意志の自由について、主体は、実際に何かを意志しているとき、外的なものによって妨げられたり強制されたりすることなく自らの意志を行使していることを自覚してはじめて、意志の自由を「経験」したことになる⁸¹）。もっとも、現代の観点からすれば、「経験」のこのような用法には何ら独自性はなく、むしろ辞書的である。しかし重要なのは、行為の遂行およびその自覚という現代では一般的となっている「経験」の特徴が、デカルトにおいて前面に打ち出されているということである。

相違点として、経験における行為の遂行に対する自覚が当の行為に同時発生的である一方で、証言はその対象たる行為に付随的でありうるということが挙げられる。すなわち、行為の遂行と、その遂行の認識ないし証言との関係性の差異である——ここで一つの行為をxと置くとき、〈私は私のxを経験する〉という事態が成立するためには、〈私〉がxを現実的に遂行しており、かつそのことについて〈私〉が認識していなければならない、両者は「経験」が成立するための必要充分条件であり、同時発生的である（行為の現実的な遂行は、そこに主体の自覚が伴われていれば経験となり、それが伴われていなければ、ある行為が現実的に遂行されたという客観的な事実であるにすぎない）。他方で、〈私は私のxを証言する〉という事態が成立するためにも同じく〈私〉がxを現実的に遂行していなければならないが、しかし証言は、経験の成立の必要条件である自覚とは異なり、過去に遂行された行為ないし生起した事態をも対象とすることができる。この場

⁸¹ 意志の自由と経験との関係については、本論文第VI章で詳述される。

合の証言は記憶に依拠して反省的に行われるものであるが、ここで過去に遂行された一つの行為を x^p と置くと、証言について〈私は私の x を証言する〉および〈私は私の x^p を証言する〉が可能となる⁸²。そして前者については、 x の証言は x の現実的遂行と同時発生的であり、 x の経験における x の自覚と同一であるが、しかし後者については、 x^p の証言は x^p の〔過去における〕現実的遂行に付随的である。従って、現時点で遂行されている x のみならず過去に遂行された x^p をも〔記憶によって〕対象としうる「証言」を、「自らのうちに生起しているもの」や「自らが成すもの」を現時点においてかつ直接的に認識ないし感得するものである近世的「意識」と完全に同一視することは不可能である。そしてデカルトは、このような「経験〔における自覚〕」と「証言」との差異に自覚的であったと考えられる。なぜなら彼は、『真理の探究』（引用文 5）において、「意識*すなわち内的証言」を「経験」と対応させるのみならず、「経験」の対象——「私たち自身の経験や、各人が〔…〕経験するところの意識*」——としているからである。この点に鑑みるならば、デカルトにおいて、現代的な意味でのいわゆる意識を意味していたのは、「意識*」ではなくむしろ「経験」の方であったと考えられるのではないだろうか⁸³。

4. 結語

以上の分析・考察に基づけば、デカルトは、証言を意味する伝統的な概念である「*conscientia*」、

⁸² しかし、〈私は x^p を経験する〉は不可能である。もし可能であるとするならば、それは、当該の過去の行為と同一のものを再度現在に遂行するということであり、〈私は $x (=x^p)$ を経験する〉となる。

⁸³ デカルトにおいて、過誤は、所与のものとしてのあるがままの経験のうちにはありえず、当の経験について、意志によって肯定（同意）ないし否定（拒否）を与える、すなわち「判断」することのうちにのみ存する。そしてデカルト的「経験」は、精神のうちに現前しているもの——自らの行為の現実的な遂行や自らのうちに生起している感覚や情念——を直接的かつ同時に把握することであり、真偽の判断（同意ないし拒否）に先行するのであるから、必然的に過誤を免れているのである（たとえば、〈足の痛みを経験する〉ということについて、主体は、それに先立って〈私は足が痛い〉ということに同意するわけではなく、それが幻影肢である可能性があるにしても、その足部に存すると感じられる苦痛が精神のうちに現前しており、それを経験すなわち意識していることはたしかである。もっとも、主体が〈私は足の痛みを経験する〉というとき、その者は〈私は足が痛い〉ということに同意しているのだと考えることも可能ではあるが、しかし、この場合の同意は、いわば余剰である。なぜなら、その同意すなわち〔肯定〕判断の根拠は、当の経験以外には決して求められないからだ）。

および、概念的にその対象に関する自覚を必然的に含むところの「経験」を、対応関係を以て提示することによって、近世的・心理学的「意識」を先取していたという解釈が可能となる。そして、『規則論』で提示された「直観」が後に「経験」に取って換わられ、それが心理学的意識を含意するものとして使用されていくという推移は、デカルトの思索的変遷の観点からすれば必然的であったと考えられる——『規則論』によれば、事物の真なる認識へと到達しうる知性の活動は「演繹」と「直観」であり、その「直観」とは、端的にいえば「判明なる把握作用」(Regulae, AT-X, 368.)であった。しかし自らのうちに生起するものがすべて判明であるわけではない。苦痛や快樂は、明晰ではあるが判明ではない⁸⁴。しかしそれが自らのうちに生起するものであることは不可疑である。従って、「直観」を一貫して使用するならば、これらのものを捉えることはできず、それゆえ、心身関係を論じる「第六省察」まで到達することができなくなる。デカルトは、自らの思惟や存在だけでなく、明晰だが判明ではない苦痛や快樂といった「内部感覚」をも捉えられるような方法として「経験」を使用したのである。すなわち、〈私〉は自らの思惟や存在、そして苦痛や快樂を経験する、つまり、意識するのである。

⁸⁴ 「たとえば、誰かが何か激しい苦痛を感じる時、その苦痛の知覚は、たしかに彼のうちでは最も明晰ではあるが、しかし必ずしも常に判明ではない」(P.Ph., AT-VIII, 22.)。

第二部 デカルト自我論における個々の事例と「経験」

IV. 「私は思惟する」という経験

——欺かれるという事態からは何が帰結するのか——

1. 問題の所在

本章では、「精神は自らが思惟することを経験できる」(5ae Resp., AT-VII, 358.) や「私たちは、自らが思惟することを経験しないということはありません」(6ae Resp., AT-VII, 427.) という主張における「経験」の確実性ないし不可疑性の根拠、すなわち、経験によって得られた「私は思惟する」という事態が、単に〈現実的に生起していると思われるにすぎない事態〉ではなく、たしかに〈現実的に生起している事態〉であると主張されうる根拠について論究する。この論点は一見すると自明である——〈～と思われる〉を〈～と私にとって思われる〉とみなすならば、〈「私は思惟する」は現実的に生起していると私に思われる事態である〉ということは〈「私は思惟する」は現実的に生起している事態である〉ということとほとんど等価であると考えられるから——が、しかしデカルトの方法的懐疑を古代懐疑論（とくにピュロン主義的懐疑論）との関連において捉えるならば、問題はそれほど単純ではない。なぜなら古代懐疑論は、自らが疑っているということそれ自体をも疑うからである。モンテーニュは、『エッセー』所収「レーモン・スポン弁護」において、セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』（第一巻、とくに7・13・27章）での言説をもとに次のように主張する。

「[ピュロン主義者たちは、相手が]「私たちはそれを疑っている」と断言するなら、「君たちはそれを疑っていない」だとか「君たちはそれを疑っていると判断したり主張したりすることはできない」と反論するだろう。こうして、自己自身をも揺さ振る極端な懐疑的態度によって、多くの学説から離反し、さらに、様々な仕方で疑惑と無知とを表明した学説からさえも離反するのである」⁸⁵

ここでの「自己自身をも揺さ振る極端な懐疑的態度」とは、明らかに自らの思惟作用にも影響をもちうるものであり、疑うことが思惟することの一種の様態であるとするならば、自らが疑って

⁸⁵ Michel de MONTAIGNE, *Essais de Michel de Montaigne*, eds. Pierre Villey & V. L. Saulnier (Paris: P.U.F., 1965), vol. 2, 211.

いることが疑われるときには自らが思惟していることも疑われうるであろう。そしてデカルトも、「第一省察」および「第二省察」において、形而上学の体系を構築する端緒としてこの古代懐疑論を復刻させるのである。本章では、モンテーニュを含む古代懐疑論者たちが懐疑から防護することのできなかつた「私は思惟する」ことの不可疑性を、なぜデカルトには主張しえたのかについて、〈欺かれるという事態からは何が帰結するのか〉という問いに解答するかたちで論じていきたい。以下『省察』からの引用は、方法的懐疑が最も深化される箇所であり、また本研究の主たる分析対象となるテキスト（Ⅰ～Ⅲの番号は論者による便宜上のもの）である。

「【Ⅰ】しかし私は、世にはまったく何ものもない、天もなく、地もなく、精神もなく、物体もないと自らを説得したのである。それならば、同じく私もないと説得したのではなかったか。否、そうではない。むしろ、私が自らに何かを説得したのであれば、私はたしかに存在したのである。【Ⅱ】しかしながらいま、誰か知らぬが、極めて有能で狡猾な欺瞞者がいて、策をこらし、常に私を欺いている。それでも、彼が私を欺くのなら、疑いもなくやはり私は存在するのである。欺くならば、力の限り欺くがよい。だが私が自らを何ものであると思惟しているあいだは、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう。【Ⅲ】このようにして私は、すべてのことを存分に考え尽くしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私は在る、私は存在する」というこの言明は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である、と」
(*Med.*, AT-VII, 25.)

デカルトはこの方法的懐疑において、天も地も精神も物体も、そして私さえも存在しないと自らを説得すること（Ⅰ）で、また、極めて有能かつ狡猾な欺瞞者が私を欺いていると想定すること（Ⅱ）で、〈私〉の存在を逆説的に論証した（Ⅲ）。この一連の議論のうちで本章が問題とするのは、欺瞞者の想定によって〈私〉の存在を導出しようとする議論Ⅱである。H. GOUHIERによれば、欺瞞者とは「一種の方法論的な操り人形」、「それを欲した私の意志の産物」、そして「それを作り上げた私の想像力の産物」であり、「確からしいものの罨にはまることなく、第一の真理と出会うまで、私を懐疑に留めておく」ために考案された「方法論的な策略」とみなされる。そしてその「方法論的な策略」によって得られた「第一の真理」は「私は在る、私は存在する」ということである。なぜなら、「偽りの光の製作者がどんなに強大なものであるにしても、彼が

私を欺くためには、まさに私が存在しなくてはならない」からだ⁸⁶。

しかし、欺瞞者が〈私〉を欺くということからその〈私〉の存在が導出されるという主張は、いかなる論拠に基づいているのか。GOUHIER においてもこの点は必ずしも明解ではないが、冒頭で引用した「第二省察」の当該箇所を一読する限り、そこでは欺くものが欺くためにはその対象が存在しなければならないという事物間の関係が述べられていると思われるし、事実そのように解釈する先行研究は少なくない。たとえば A. KENNY は、欺瞞者の想定とは思惟の主体としての自己ではなく欺瞞の対象としての自己の存在に言及するものであって、欺かれる対象としての〈私 [me]〉は何かしらを表していなければならない、とする⁸⁷。同じく J.-C. PARIENTE も、「もし X が存在しないならば、悪霊は誰も欺かない」・「もし X が存在しないならば、X は欺瞞行為の犠牲者ではない」・「もし X が欺瞞行為の犠牲者であるならば、X は存在する」として、欺くものと欺かれるものという関係性から〈私〉の存在が導出されるとする⁸⁸。

しかしこれらの解釈が依拠するところの、欺瞞の作用とその対象という事物間の関係性は、目的語をとる他動詞で記述される行為であれば何においてであれ認められるものであって、従って「欺く」という行為に限定されるものではない。この関係性について S. I. WAGNER は従来の解釈を斥け、〈私〉は欺瞞の対象という受動的なものとして存在するのではなく、欺瞞者の観念およびその他一切の観念を産出するさいに自らの因果的力能 [causal power] を行使するところの能動的な主体として存在すると解釈する⁸⁹。彼によれば、精神のうちに生じている諸観念は〈私〉の思惟の因果的力能によるものであって、欺瞞者（原文では悪霊 [demon]）の観念もその一つにすぎないのである（なおこの主張は、彼自身が指摘しているように⁹⁰、欺瞞者を〈私〉の意志や想像力の産物とみなす GOUHIER の主張と類似している。しかし GOUHIER が欺瞞者を意志や想像力の産物であるというとき、彼は、「実験の成功のために犠牲にした器具」と譬えているように、それが「確からしいものの罨にはまることなく、第一の真理と出会うまで、私を懐疑に留め

⁸⁶ Henri GOUHIER, *Descartes: Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale* (Paris: J. Vrin, 1973), 155-157.

⁸⁷ Anthony KENNY, *Descartes: A Study of His Philosophy* (New York: Random House, 1987), 57.

⁸⁸ J.-C. PARIENTE, "La première personne et sa fonction dans le Cogito," in *Descartes et la question du sujet*, ed. Kim Sang Ong-Van-Cung (Paris: P.U.F., 1999), 35.

⁸⁹ S. I. WAGNER, *Squaring the Circle in Descartes' Meditations: The Strong Validation of Reason* (Cambridge: C.U.P., 2014), 110-112. 一般的に「因果的力能」——他に「因果的効力 [causal efficacy]」とも——とは、ある特定のものがある特定の結果を生じさせることのできる力能を意味する。

⁹⁰ *Ibid.*, 72 [n 63].

ておく」ために必要とされる精神にとって不可欠の方法であったことを強調しているのであって、WAGNERのように、単にそれを思惟内容の一つに還元しているのではない)。

このように、当該の議論から精確には何が導出されるのかという論点について先行研究が提示してきた解釈は一枚岩ではない。デカルトは、欺瞞者が〈私〉を欺いているという事態を想定することによって何を帰結させようとしたのか。本章の目的は、以上既存の研究を踏まえ、『省察』における⁹¹この解釈上の問題を論じることである。これが解明されない限り、『省察』におけるコギトの成立過程そのものが整合的に理解されたことにはならず、従って、「私は存在する」というテーゼから「私は思惟するものである」というテーゼへ、という彼の哲学体系における不可欠な進展をも危うくするであろう。そこで以下では、従来のように、行為の作用とその対象という、目的語をとる他動詞で記述される行為であれば何においてであれ認められる関係性に依拠するのではなく、「欺瞞」という特定の行為そのものに注視することによって、そこから導出される事からを精確に分析することにする。具体的には、第一に、欺瞞者の想定から導出されるのは〈私〉の存在ではなく思惟であるということ、第二に、そこで導出される「思惟」には、後に定義される「理解し、肯定し、否定」(Med., AT-VII, 28.)する能力が認められるということを示す。しかしまず、〈私〉の存在を欺瞞の対象として導出しようとする解釈のうち存する難点を明確にし、これを整合的な解釈として採用しえないということを指摘しておきたい。

なお以下では、冒頭の引用における、〈私〉が自らになした説得行為によってその存在を導出しようとする論証Ⅰ、および、欺瞞者によって欺かれていると想定することによって〈私〉の存在を導出しようとする論証Ⅱに対して、それぞれ〈説得論法〉、〈欺瞞者論法〉という便宜上の名称を与えておく。

2. 従来解釈の検討

本節は〈私〉の存在を欺瞞の対象として導出しようとする解釈の妥当性について検討するが、ここではその代表として先の KENNY の解釈を使用したい。彼は、冒頭に引用した「第二省察」の議論を次の四つの論証に区分する⁹²。

⁹¹ 本章が扱うテキストは、欺瞞者や欺く神が唯一登場する『省察』に限定する。

⁹² Anthony KENNY, *op. cit.*, 57.

- 1：私が自らに一切は存在しないと説得した、ゆえに私は存在した。
- 2：全能なる欺瞞者が私を欺いている、ゆえに私は存在する。
- 3：私は自らが何ものであると思惟している、ゆえに私は無ではない。
- 4：私は「私は在る」という命題を把握する、ゆえに「私は在る」は真である。

そして KENNY は論証 2（本章が〈欺瞞者論法〉と呼ぶもの）について、その前提が「確実なものではなく、仮言的なもの」であるという点、および、そこから導出されるのは「思惟の主体としての自己ではなく、欺瞞の対象としての自己の存在」であるという点において他の論証とは異なるという⁹³。そしてこの解釈に従うならば、欺瞞者論法の構造は次のようになるだろう——まず〈欺瞞者は私を欺く〉という前提が指定され、〈欺くためにはその対象が存在しなければならぬ／存在しないものは欺かれえない〉が原理として介入し、その結論として〈私〉の存在が導出される。しかしこの場合、〈欺瞞者は私を欺く〉という前提を、「仮言的」なものともみなすことはできない。なぜなら、欺かれる〈私〉の存在が論理的に真であるためには、その前提が常に真であり続けなければならない、もし〈欺瞞者は私を欺く〉という前提が仮言的であるとするならば、その結論である〈私〉の存在も仮言的なものとなるからである。ただし、以下のように KENNY の論証全体を「欺瞞者は私を欺く、または、欺瞞者は私を欺かない」を前提にもつ両刀論法とみなすならば、上記の問題は解消されるという批判がなされるかもしれない。

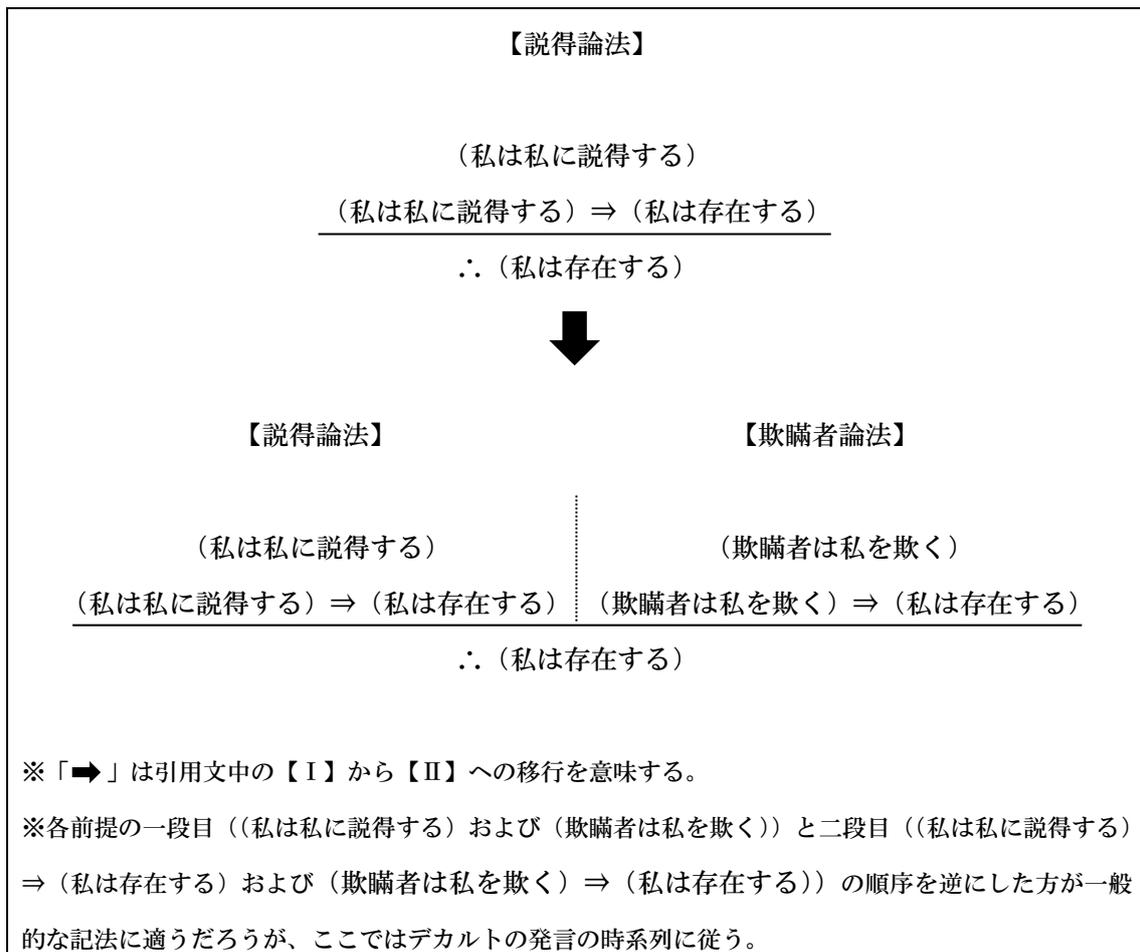
- 1：欺瞞者は私を欺く、または、欺瞞者は私を欺かない。(P \vee \neg P) (排中律)
- 2：欺瞞者は私を欺く。(P)
- 3：欺瞞者が私を欺くなら、私は存在する。
- 4：私は存在する。(仮定 2・3 から)
- 5：欺瞞者は私を欺かない。(¬P)
- 6：欺瞞者が私を欺かないならば、私は私をたしかに説得することができる。
- 7：私が私に説得するなら、私は存在する。
- 8：私は存在する。(仮定 5・6・7 から)
- 9：私は存在する。(1～8 から)

⁹³ *Ibid.*

さてこの場合、欺瞞者が〈私〉を欺いていようといなかろうと、「私は存在する」という結論が等しく導出され、またそれゆえに〈欺瞞者は私を欺く〉という前提を「仮言的」と形容することが可能となる。だが、この論証自体がたしかに論理的に妥当であるとしても、しかしデカルトのテキスト解釈としては承認されえない。なぜなら、〈欺瞞者は欺かない〉という前提を認めるような記述は、「第二省察」にはみられないからである。それどころか、彼の懐疑における「想定」——「悪霊が私を欺こうと画策していると想定しよう」(Med., AT-VII, 22.)、「私は私を見るものはすべて偽であると想定する。当てにならない記憶が表すものうちにはかつて存在していたものは何もないと信じることにする」(ibid., 24.)——は、想定されるものを事実とみなすことと等しいからだ(だからこそ外的事物に関する「想定」は、「第六省察」まで保持されるのである)。この観点から論証を検討していこう。

前段落でみた論証では、次の【図1】のように、〈説得論法〉と〈欺瞞者論法〉とが、同一の結論を有する二つの別個の論証として扱われている。

【図1】



この場合、デカルトが「私が自らに何かを説得したのであれば、私はたしかに存在したのである」といった時点ですでに〈私〉の存在が導出されているので、〈欺瞞者論法〉における〈欺瞞者は私を欺く〉という前提が否定されたとしても、「私は存在する」という結論に変わりはないと主張されるだろう。事実、KENNY も先の四つの論証をそれぞれ独立したものとして扱っている。だが、そもそも両者を独立かつ並列の議論とみなすことはできるだろうか。たしかに一般的には、何かを思惟することなく自らに説得することは不可能であるから、〈私は私に説得する〉ことは〈私は思惟する〉ことの一様態とみなされうる。そしてデカルトが〈私〉の存在の条件として〈私〉の思惟を提示している以上、その存在は〈説得論法〉においてすでに確立されていると考えることができるかもしれない。しかしデカルトの文脈では、自らへの説得行為は、さらには思惟でさえも、欺瞞者の想定を経てコギトが定立される以前には何ら特権的な地位をもっていないと考えられる——デカルトは、「私が自らに何かを説得したのであれば、私はたしかに存在したのである」といった直後に、「しかしながら、誰か知らぬが、極めて有能で極めて狡猾な欺瞞者がいて、策をこらし、常に私を欺いている」と続けている。そしてここでの「しかしながら」という逆接の接続詞に注視するならば、また、「常に欺く」が「あらゆる事からについて欺きうる」を含意するならば、「私が自らに何かを説得した」ということも欺瞞者による捏造の事態であったという可能性が生起する。すなわち欺瞞者は、ALQUIÉ や村上勝三も指摘しているように、〈私〉が〈私〉に説得しなかったにも関わらず説得したのだと〈私〉に思い込ませようとするのであり⁹⁴、ここでの説得行為は、感覚や歩行といったいわば外的行為と同じく、懐疑の対象となっているのである。さらには、「私自身がそれ（＝すべては疑わしいという思惟）の創作者でありうる〔…〕。であれば少なくともこの私は何者かであるのではないか」(ibid, 24.)と述べられているように、〈私〉が「思惟の創作者 [illarum author]」（« illarum »は« ipsas cogitationes »を指す）であるということから、つまり〈私は思惟する〉ということから「私は何者かである」ということが帰結するかに思われるが、しかしその後デカルトはこの帰結を否定し、「精神もない」、そして「私もまたない」と自らを説得するのであって、ここでの思惟はいまだ〈私〉の存在を保証するには至らないのである。

以上のようにデカルトは、「〔私が何かしらの〕思惟の創作者である」ことや「自らが自らに説得する」ことから〈私〉の存在が導出されることを拒否するが、ここには、自らが疑っていると

⁹⁴ Cf. Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes: l'homme et l'œuvre* (Paris: Hatier-Boivin, 1956), 92 ; 村上勝三『デカルト形而上学の成立』（勁草書房、1990年）、161-162頁。

いうことそれ自体をも疑いに掛けるピュロン主義的懐疑論の痕跡が認められるのである。デカルトにこのような懐疑を敢行させることとなった思想的源泉〔の少なくとも一つ〕とみなされうるものとして、モンテーニュ『エッセー』における以下の記述を——本章冒頭ですでに引用したものと部分的重複するが——参照しよう。

「彼ら（ピュロン主義者たち）が彼らの命題を提示するのは、ただ、彼らからみて私たちが信じ切っていると思われる意見を叩くためにすぎない。もし私たちが彼らの説を採るなら、彼らはさらにその反対の説を支持するだろう。[...] もし君たちがたしかな判断によって「私たちはそれについて何も知らない」というなら、彼らは「君たちはそれをよく知っている」という。いやもし明確ないい方で「私たちはそれを疑っている」と断言するなら、「君たちはそれを疑っていない」だとか「君たちはそれを疑っていると判断したり主張したりすることはできない」と反論するだろう。こうして、自己自身をも揺さ振る極端な懐疑的態度によって、多くの学説から離反し、さらに、様々な仕方で疑惑と無知とを表明した学説からさえも離反するのである」⁹⁵

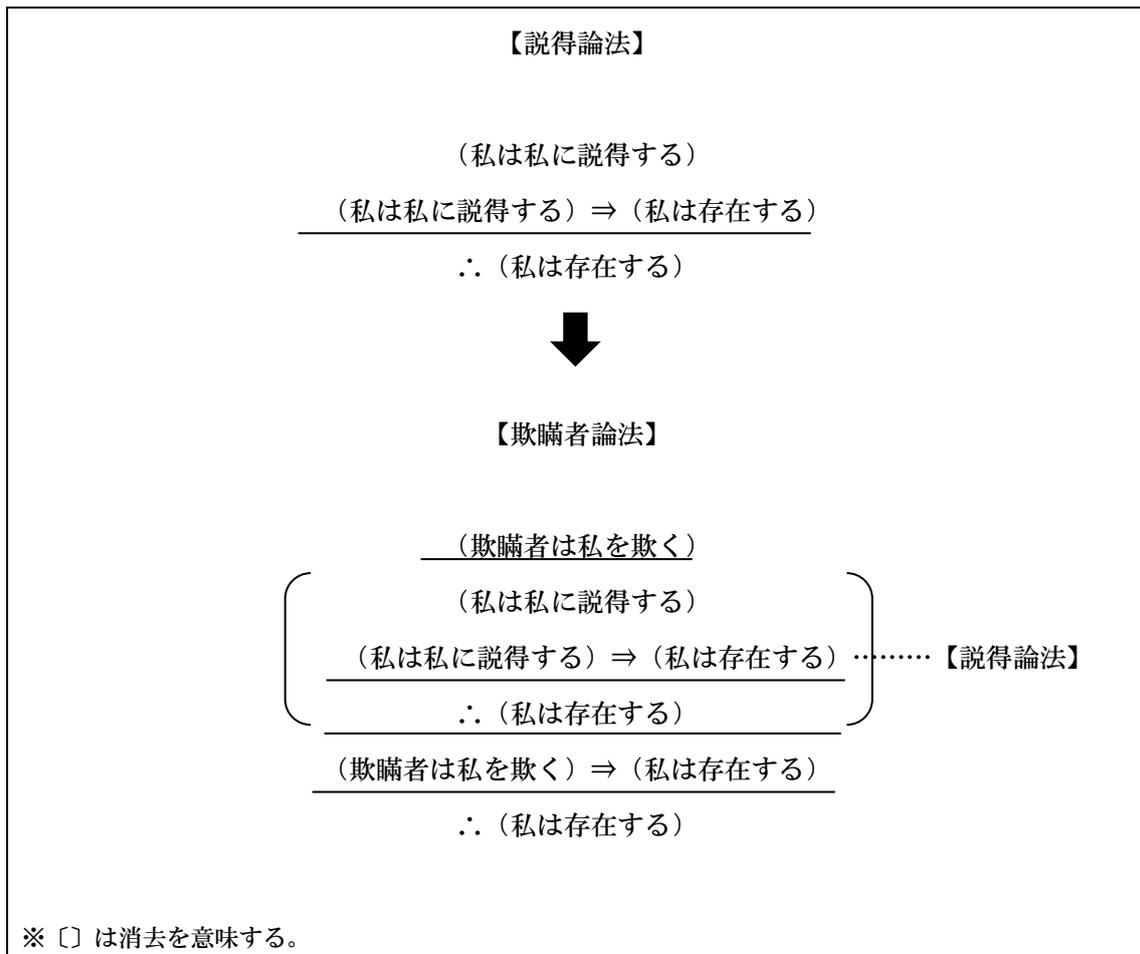
このように、懐疑論者あるいはモンテーニュによれば、あらゆる判断にはそれと反対のものが定立されうるが、これは、〈個々の判断の真偽を判定できない〉ということだけではなく、〈個々の判断の真偽を判定できないという判断〉にも反対のものが定立される、つまり、自らが何かについて疑っているということ自体までもが疑われうるのである。だとすれば、〈私は〔自らに〕説得した〉ということにも同様に反対のものが定立されるであろう。そして、「無思慮や軽率によってではなく、有力で考え抜かれた理由」による懐疑を企図するデカルトは、〈私は〔自らに〕説得した〉ことの懐疑理由として、〈欺瞞者は私を欺く〉を要請したと考えられる（懐疑論者あるいはモンテーニュがそのように主張していたからという理由で疑うことは、まさに「無思慮や軽率によって」疑うことであろう）。

そして以上の論点に鑑みれば、「欺瞞者が[...] 常に私を欺いている」と宣言された時点で、それ以前のあらゆる主張の妥当性が否定されることになる、つまり、〈欺瞞者は私を欺く〉は〈私は〔自らに〕説得した〉を無効化することになるのだから、〈説得論法〉と〈欺瞞者論法〉とは、相互に独立したものとして並列された議論ではなく、後者の前提は前者の論証を無効化するもの

⁹⁵ Michel de MONTAIGNE, *Essais de Michel de Montaigne*, eds. Pierre Villey & V. L. Saulnier (Paris: P.U.F., 1965), vol. 2, 211.

とみなされなければならない。従って、「第二省察」の当該箇所を両刀論法的に解釈することは、テクニ的に不可能なのである。そしてこれにともない、先の【図1】も次のように修正されることになる。

【図2】



このように〈欺瞞者は欺く〉という前提を〈説得論法〉の無効化のための装置として理解するならば、「私は存在する」が真であるためには〈欺瞞者は私を欺く〉という前提が保持されなければならない。もちろん、のちに神が誠実であると知られ、この前提が棄却されるならば、〈説得論法〉はふたたび有効となって〈私〉の存在を保証することができるだろうが、しかしながら、神が欺かないことが知られるのは「第三省察」以降であって、「第二省察」ではいまだ〈欺瞞者論法〉の前提が〈説得論法〉を無効化したままであるのだから、この時点で「私は在る、私は存在する」が真であると宣言されるとき、その根拠となっているのは、欺瞞者が〈私〉を欺いているということしかありえないことになるだろう。

しかしながら、「私は存在する」ということの唯一の真理根拠であるこの〈欺瞞者は私を欺く〉を、欺瞞の対象としての〈私〉の存在を導出するための前提と解した場合、〈欺瞞者論法〉の最後に述べられる「欺くならば力の限り欺くがよい。しかし私が自らを何ものであると思惟しているあいだは、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう」という言述の意義が不明瞭となる——デカルトにとって重要だったのは、〈私〉が単に存在するというのではなく、「私は思惟するものである」(Med., AT-VII, 34.) や「私は思惟する、ゆえに私は存在する」(D.M., AT-VI, 32-33; 2ae Resp., AT-VII, 140; P.Ph., AT-VIII, 7-8; R.V., AT-X, 523.) という言明に表れているように、思惟することのみを本性にもつところの、身体から完全に分離された実体として存在するということであって、この「私が自らを何ものであると思惟しているあいだは」という条件は、「私は存在する」から「私は思惟するものである」へと進展するための布石としての役割を担っているのである。ところが、もし従来の解釈を固持するならば、欺瞞者が〈私〉を欺いた時点でその存在が導出されるのだから、「私が自らを何ものであると思惟しているあいだは」などという留保は不要であるといわざるをえないし、しかし同時に、この留保が付されていることはテクスト的事実なのであるから、なぜ彼があえてこの留保を付したのかという新たな問題を生起させてしまうのである。そこで次節では、〈欺瞞者論法〉と「私が自らを何ものであると思惟しているあいだは」という留保との連関を明白にすることで、このような不整合の解消を試みたい。

3. 欺瞞の対象としての「思惟」

被行為者を必要とする行為が現実的に成立しているとき、その被行為者が存在していなければならないということは正しい。そして欺瞞が被行為者を必要とする行為であるということもたしかである。しかし、被行為者を必要とするということが〈欺瞞者論法〉において〈私〉の存在を導出する唯一の条件であるとするれば、欺瞞以外のあらゆる他動詞的行為が候補として挙がるだろう。だとすれば、この「欺瞞」という行為を他一切の他動詞的行為から区別しうる固有の性質を抽出する必要が生じる。もっとも、〈欺く神〉や〈欺く天使〉は、その力能に関する問題として伝統的な主題だったのであり、デカルトの懐疑論もこの哲学史的伝統を継承するものである⁹⁶。

⁹⁶ デカルトに影響を与えた学者たちのうち、欺く神について言及している者として、キケロ(『アカデミカ』)およびスアレス(『形而上学討論』)が挙げられる。Cf. Debra BROWN, "Descartes and Content Skepticism,"

しかし彼は、神の力能——人間知性が拘束されているところの矛盾律を犯せるか否か——を規定するために、あるいは、人間知性の本性——真理を認識しうるか否か——を規定するために欺瞞者を想定したのみならず、「欺瞞」という行為そのものにおける内在的特徴を精確に把握したうえで、あえてこの想定を自身の企図の達成のために利用したと思われる。以下では、本章「問題の所在」で既述したとおり、〈対象を必要とする他動詞的行為〉という一般的な規定ではなく、「欺瞞」という特定の行為そのものに注視して考察することにしたい。

「欺瞞」とはいかなる行為であるのか。それは、偽なるものを真なるものとして、もしくは真なるものを偽なるものとして確信させることであると定義される。すなわち、誰かがある事実について欺かれているとき、彼はその反事実を、反事実として自覚することなく確信し肯定し、かつそのように確信し肯定していることについての反省知をもっている、そして同時に、当の事実を否定⁹⁷している、ということになる。また、このように何かを肯定ないし否定するということは、「私は思惟するものである。換言すれば、疑い、肯定し、否定し、わずかのことを理解し、多くのことを知らず、意志し、意志しないものである [...]」(Med., AT-VII, 28.)と述べられているように、デカルトにおいて「思惟」の様態とみなされているのである。そしてこれら二点を踏まえると、〈私〉が欺かれるという事態には、〈私〉が何かを肯定ないし否定するという事態、すなわち「私は思惟する」という事態が必ず随伴しなければならないということが論定されるだろう。従って、欺瞞の対象とは「思惟するもの」であることになり、また逆をいえば、思惟することのないもの、すなわち「物体」を欺くという事態は想定されえない——この紙を欺く、あのペンを欺く、といった事態を理解することはできない——のである。欺瞞者は〈私〉の思惟内容を変更しようと画策するが、しかしその目論見が成功すればするほど、〈私〉が今まさに思惟しているという事実の不可疑性が現れてくるのだ。従って〈欺瞞者論法〉から帰結するのは、「彼(＝欺瞞者)が私を欺くためには、まさに私が存在しなくてはならない」(GOUHIER)ではなく、「欺瞞者が私を欺くためには、まさに私が思惟しなくてはならない」であるといえるだろう。さらにいえば、「欺瞞」とはその対象の真偽判断を強制的かつ無自覚的に反転させる行為(欺かれ

in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen (Cambridge: C.U.P., 2013), 25-42; Stephen MENN, *Descartes and Augustine* (Cambridge: C.U.P., 2002), chap. 5, sec. B; Jorge SECADA, *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge: C.U.P., 2000), 44.

⁹⁷ 否定については、反省知をもつ場合ともたない場合とがありうる。なぜなら、ある者が欺かれた結果「地球は平らである」と思い込んでいるとき、その命題が選択されたことによって自動的ないし論理的に否定される命題は無数にあり(「地球は丸い／三角形／四角形／...万角形である」)、その中には自覚される否定と自覚されない否定があるからだ。

ていることを対象が自覚した時点で、欺きは成立しなくなる)であるのだから、自らが欺かれていることの反省知は、「私は思惟する」の不可疑性にはまったく関与しない。つまり、欺かれていることの自覚は、「私は思惟する」の不可疑性を認識するための契機ではあるが条件ではないのである。

そしてデカルトが以上のように考えていたことは、「欺くならば、力の限り欺くがよい」という彼の宣言が示唆している。彼は自らの存在の導出に成功したとき、〈欺瞞者は私を常には欺いていなかった〉や〈欺瞞者の欺きは失敗した〉とではなく、「力の限り欺くがよい」といい、欺瞞者がさらに欺くよう促したのであって、これは、欺瞞者の欺きをもはや脅威とはみなさないと意志表示であり、挑発である(従ってデカルトは、GOUHIERやWAGNERのように欺瞞者を自らの意志や想像力や思惟の産物に還元しているのではなく、それを外的な存在として放置していることになるだろう)。欺瞞者は「常に私を欺く」ことができ、私が個々の判断を下すたびにごとに誤らせることができるかもしれないが、しかしそのたびに、しかも自らが欺かれていることを警戒することなしに、「私は思惟する」が真となるのである。そしてデカルトが「欺瞞者が[...]常に私を欺いている」と語る時、彼は自らの欺かれていることをたしかに自覚している(だからこそ「私は説得した」ということが否定されうるのである)が、しかしこの自覚は、「私は思惟する」の不可疑性の条件としてではなく、「省察」の遂行者が「私は思惟する」の不可疑性を認識するための不可欠な契機としての役割を果たすのである。つまり、〈私は常に欺かれる〉からといって、〈私は常に欺かれる〉ということが常に自覚される必要はなく、〈私は常に欺かれる〉ということがひとたび自覚されさえすれば、「私は[常に]思惟する」が帰結するのである。

以上のように〈欺瞞者論法〉は、欺かれるという事態から「私は思惟する」という事実を導出するための議論なのであって、欺かれるという事態から「私は存在する」へと一挙に到達するのではないということに留意しなければならない。「第二省察」では『方法序説』や『哲学原理』における以上に、「私は思惟する」という事実の不可疑性が論証されているのであって、従ってALQUIÉのように⁹⁸、『省察』ではそれら二書と異なり、思惟に対する存在の優位ないし存在の直接的把握が示されていると解釈することはもはや不可能であろう。また、本章の解釈を採用することによって、「第二省察」において「欺瞞者が[...]私を欺いている」といわれるとき、具体的には何について欺かれているとデカルトは考えていたのかという問題を消滅させることができる。この問題についてある研究者たちは、欺かれるのは〈私〉の存在についてであると解釈し、

⁹⁸ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes: l'homme et l'œuvres* (Paris: Hatier-Boivin, 1956), 91-92.

欺瞞者が〈私〉に確信させようとする反コギト命題——「私は存在しない」——が自己破壊的であるがゆえに〈私〉の存在が〔逆説的に〕導出されるのだと主張する⁹⁹。しかしながら、〈欺瞞者論法〉が思惟の事実を導出するためのものであり、存在について言及するものではないという本章の分析が妥当であるならば、欺かれるという事態からはその事からのいかに関わらずに等しく「私は思惟する」という事実が帰結される以上、欺かれる事からを特定する必要はないのである。

そしてさらに注視すべきは、デカルトにおける思惟の様態のうち、すでに指摘した「肯定し、否定」する能力の他に「理解」するという能力も、「欺かれる」という事態のうちに認められるということである。本節で既述したとおり、「欺瞞」という行為が反事実を確信させることであれば、ある者が欺かれるためには、何かしらの定言的判断を有している必要がある。たとえば、もしある者が〈あの塔は四角い〉という事実について欺かれているとき、その者は〈あの塔は丸い〉や〈あの塔は三角である〉といった判断を下していなければならない。さらに、ある者が欺かれた結果〈あの塔は丸い〉という判断を下しているとしたとき、その者は〈あの塔は丸い〉という命題が意味する内容を理解していなければならない。この点は、自らの父親と母親との区別およびその指示が辛うじて可能な幼児を欺き、〈君の両親は機械仕掛けである〉と確信させるべく苦心しても、その幼児が〈両親〉や〈機械仕掛け〉という語で表されるその意味内容を理解していなければ不可能である、ということから明らかであろう。従って、自らが欺かれているという事態が成立するためには、何かについての判断を下すこと、すなわち肯定ないし否定すること、そしてその判断の意味する内容を理解していることが要請されるのであって、この〈欺瞞者論法〉は、「理解し、肯定し、否定」するという純粋に知的な能力を導出する装置でもあったといえるのである。そしてこのように解釈することで、「彼（＝欺瞞者）が私を欺くのなら〔…〕私は存在する」という主張と、その直後で付される「私が自らを何ものかであると思惟しているあいだは〔、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう〕」という留保との連関も明瞭に理解されるであろう。

最後に、本章によって解釈し直された「第二省察」当該箇所『省察』における位置づけについて付言しておきたい——WAGNER は「いかなる事物についても、あらかじめその何たるかが知解されていない限り、その在るかが問われてはならない」（*1ae Resp.*, AT-VII, 107-8.）という言述に着目し、〈私〉の存在が知られるのは「第二省察」当該箇所においてではないと主張す

⁹⁹ たとえば、上野修、「コギトの確実性：様相の観点から」（『メタフュシカ』、35号、2004年）、7-9頁。

る¹⁰⁰。たしかに、その直後では「しかし私は、今や必然的に存在するところの私が、一体いかなるものであるかを、まだ十分に知解していない」といわれており、「私とは何であるか。それは思惟する事物である。すなわち、疑い、知解し、肯定し、否定 […] するものである」ことが定立されるのは「第二省察」中盤においてである。しかし、「[まだ] 十分に […] ない [Nondum [...] satis]」という部分否定が示しているように、デカルトは、〈私の何たるか〉を全く知らないとはいっていないのであって、「疑い、知解し、肯定し、否定 […] するもの」という本性は、本章が論じた仕方ですでに「第二省察」当該箇所ですでに顕在していると考えられる。そしてこの点は、〈私〉がこうした本性をもつことは「私を創造した者が力の限り私を欺いているとしても、私が在るということと等しく真[である]」という言述が支持しているし、さらには「第三省察」でいわれるように、「この上ない力能」をもつ「神」が欺瞞者であったとしても、「私が思惟している限りは、彼（＝欺瞞者としての神）は私を何ものでもないようにすることはできない」のである。

4. 結語

本研究によって、〈欺瞞者論法〉は、「欺瞞」という行為における作用と対象の関係性によって〈私〉の存在を導出するための論法ではなく、自らが欺かれるためには自らが思惟していなければならないということ、しかも、思惟の様態であれば何でもよいというわけではなく、何らかの定言的判断を下し（＝肯定ないし否定し）、かつその意味内容を理解していなければならないということ——これは「欺瞞」という行為がいかなるものであるかが明確に理解されていなければならぬ——を帰結させるための論法であると解釈することが可能となった。つまり、「思惟する」は「欺かれる」という事態が成立する場であり、条件である。

デカルトは、人知を超えた存在が自らを欺いているという、人間知性にとっては最悪の、そして懐疑主義にとっては最強の武器となりうるこの事態を、自らの哲学体系の「第一原理」たるコギトの真理根拠とした。そしてそれを可能にしたのは、欺瞞に関する自己反省的な態度、すなわち、欺かれているとき自らがどのような状況に置かれているのかについての反省である。デカルトに影響を与えた学者の一人であるスアレスも人間知性が神や天使によって欺かれている可能性について言及しているが、しかし欺かれることによって被る知性ないし精神の変容を顧みるこ

¹⁰⁰ S. I. WAGNER, *op. cit.*, chap. 4.

となく、神や天使の本性に反するとしてすぐにその可能性を棄却している¹⁰¹。これとは対照的にデカルトは、欺かれることによって被る自らの変容を顧み、それに固有の内在的特徴を精確に把握することによって、欺瞞者を排除することなく——「力の限り欺くがよい、しかし[….]」(*Med.*, AT-VII, 25; cf. *ibid.*, 36.) ——コギトの不可疑性を主張することができたのである。そしてコギトが「懷疑論者たちのどれほど途方もない想定といえども揺るがしえないほど堅固で確実」(*D.M.*, AT-VI, 32.) といわれるのは、このように自らが欺かれたままであってもその不可疑性が主張されうるからに他ならない。

*

このようにして、「私は思惟する」ことは、「経験」によって、確実なものとして第一に知られるのである。そしてここで重要になるのは、方法的懷疑の遂行中であっても、主体は、確実な「経験」をもつことができるということである。なぜなら、欺瞞者の想定という最も深化された懷疑において、確実なものとして第一に知られる「私は思惟する」ということを「経験」が確証しうることによって、事物の本性上何であるのかを把握する「知解」だけではなく、事物の実際上どのようにして存在しているのかを把握する「経験」の、形而上学——自然学ではなく——における有効性が明らかとなったからである。そしてこの「経験」の有効性は、自由意志論においてさらに発揮されることとなるが、もし「経験」という方途が形而上学において有効であることが知られていなければ、デカルトは、知解されるところの、人間の意志の神への依存性は主張しえても、経験されるところの、人間の意志の神からの独立性は主張しえなかったであろう。

¹⁰¹ *Metaph. Disput.*, IX, sec. 2-vii.

V. 「私は存在する」という経験

——デカルト的« *pronuntiatum* »とストア的« ἀξίωμα »との概念的類似性——

1. 問題の所在

前章では、「私は思惟する」の真理性が確実かつ不可疑の「経験」によるものであるということ論証した。次いで本章では、デカルトにおいて「私は存在する」ことの不可疑性も同様に「経験」によって保証されうるということを論証したい。以下の引用は、デカルトが『省察』において初めてコギトについて言及した箇所である（前章でも引用したものだが、本章の議論においても最重要となるので、全文再掲する）。

「しかしながらいま、誰か知らぬが、極めて有能で狡猾な欺瞞者がいて、策をこらし、常に私を欺いている。それでも、彼が私を欺くのなら、疑いもなくやはり私は存在するのである。欺くならば、力の限り欺くがよい。だが私が自らを何ものかであると思惟しているあいだは、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう。このようにして私は、すべてのことを存分に考え尽くしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私は在る、私は存在する」というこの« *pronuntiatum* »は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である、と」（*Med.*, AT-VII, 25.）

ここでコギトは「私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である [*quoties a me profertur, vel mente concipitur, ncesario esse verum*]」と主張されているが、コギトが真であることの必然性が「私によって言表されるたびごとに」ないし「精神によって捉えられるたびごとに」という条件を満たすことで確保されるのはなぜか。本章の目的は、デカルトが付した「私によって言表される／精神によって捉えられる」と「たびごとに」という文言の意味を哲学史的な観点から把握することで、コギトの真理性の経験的側面を抽出することである。そしてそのためには、ここであえて訳出しなかったが、これらの文言が最終的に掛かる« *pronuntiatum* »という語に焦点を当て、この概念的規定について分析を行うことが不可欠であると考えられる。

これまでのデカルト研究史を顧みればただちに確認されることだが、この語は長らく「命題

[proposition (Eng./Fre.); Satz (Ger.)]と訳されるのが常であった¹⁰²。だが、「*pronuntiatum*」から「命題」への翻訳は不精確であると思われる。なぜならデカルトは、『省察』以前の著作においていわゆる「命題」という意味で「*propositio*」ないし「*enuntiatio*」という語を使用していたのであって、何らの分析・考察を経ることなしにこれらを同一視するべきではないからだ。

もっとも、すでに一部の研究者たちはこの訳語に異を唱えており、たとえば J.-L. MARION は、コギトを「発話される限りにおいて存在を産出する」ような「言明 [énoncé]」とみなし、「*pronuntiatum*」から「命題」への翻訳には批判的である¹⁰³。彼によれば、発話はそれを発したという事実がその発話〔内容〕を実現させることができる場合に〈遂行的発話〉となる（この説は J. L. AUSTIN のもの¹⁰⁴）が、これはコギトにも当て嵌まる。すなわち、私が〈私は～を約

¹⁰² リュイヌ公らよる仏語版『省察』においても「*pronuntiatum*」の訳語が「*proposition*」(*Meditations*, AT-IX, 19.)となっており、この箇所に関して多くの英訳 (John COTTINGHAM, et al., trans., *The Philosophical Writings of Descartes* [vol. 2] (Cambridge: C.U.P., 1984); E. S. HALDONE, trans., *Meditations on First Philosophy* (Cambridge: C.U.P., 1911); Michael MORIARTY, trans., *Meditations on First Philosophy* (Oxford: O.U.P., 2008).) や独訳 (Ärtur BUCHENAU, trans., *Meditationen über die Erste Philosophie* (Leipzig: F. Meiner, 1915); Christian WOHLERS, trans., *Meditationes de Prima Philosophia: Lateinisch-Deutsch* (Hamburg: F. Meiner, 2008).) はこの仏語版『省察』を参照したものと思われる。一方で、この語を「命題」と訳さない翻訳としては、cf. Michelle BEYSSADE, trans., *Méditations métaphysiques* (Paris: Librairie Générale Française, 1990); Roger ARIEW and Donald A. CRESS, trans., *Meditations, Objections, and Replies* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Inc., 2006). また邦訳に関してはほとんどがこれを「命題」と訳しており、論者の知る限り「命題」以外の訳語をあてているのは所雄章訳のみである。彼は、1971年刊行の『デカルトⅡ』では「命題」と訳しているが、2004年刊行の『デカルト『省察』訳解』では「言明」と訳している。Cf. 所雄章『デカルトⅡ』(勁草書房、1971年)、103頁; 『デカルト『省察』訳解』(岩波書店、2004年)、79頁。

¹⁰³ Cf. Jean-Luc MARION, *Sur la Théologie blanche de Descartes* (Paris: P.U.F., 1981), 380-381. 他には、cf. Marshal BROWN, *Turning Points: Essays in the History of Cultural Expressions* (Stanford: S.U.P., 1997), 162.

¹⁰⁴ AUSTIN は、命名式における「この船を「クイーンエリザベス」と名づける」という発話や、結婚式にける「[目の前の一人の女性を正式な妻とすることを] 誓います」という発話のように、行為についての報告ではなく、実際の行為の遂行であるような発話、すなわち「遂行的発話」があるとする。Cf. John L. AUSTIN, "Performative Utterances," in *Philosophical Papers*, eds. James O. Urmson and Geoffrey J. Warnock (Oxford: O.U.P., 1979), chap. 10. そして MARION によれば、コギト (= 「私は存在する」) も、発話されることによって行為——ここでは存在——が成立するような「遂行的言明 [un énoncé performatif]」である。Cf. Jean-Luc MARION, *op. cit.*, 380.

束する」と発話するとき、その発話自体によって〈約束する〉が承認されるのと同じように、私が「私は存在する」と発話するときも、その発話によって「存在する」が承認されるのであって、「私は在る、私は存在する」というこの「*pronuntiatum*」は、私によって言表されるたびごとに、あるいは、精神によって捉えるたびごとに、必然的に真である」という箇所では、発話行為が遂行される限りにおいて存在が伴われるということが示されているのである。また D. M. ROSENTHAL は、ある命題内容を理解することはその命題で含意されているトークン再帰的な構成要素に言及することではない——「テアイトスは座っている」という命題を理解することと、その現在時制が表示するところの時間を特定することとは別問題であるし、「彼はそれを彼女に与える」という命題を理解することと、それらの名辞が表示するところの人や物を特定することとは別問題である——のだから、「第二省察」のコギトの真理性は、単なる「私は存在する」という命題内容を理解することによってではなく、発話によってその文の意味する行為が成立するような「言語行為 [speech act]」によって保証されるとする¹⁰⁵（そしてこれらの解釈は、「私は在る、私は存在する」というこの「*pronuntiatum*」が、単に「真である」のではなく「私によって言表されるたびごとに真である」ことの根拠を明確に説明しえているといえるだろう）。

このように、「*pronuntiatum*」という一語に焦点を当てることは、単なる翻訳上の問題ではなく、コギトの性質そのものに関する問題を扱うことに等しい。しかしながら、「*pronuntiatum*」という語の概念史的変遷を分析したうえでこれと「命題」との同一視の不可能性を論じる研究は未だなされていない。そこで本章では、第一に、いわゆる「命題」の意味で定着していた「*propositio*」および「*enuntiatio*」という語の伝統的な論理学における用法を明確にし、これらの語が「第二省察」の「*pronuntiatum*」と同一視されるべきではないことを示す（第2節）。第二に、中世哲学史における「*pronuntiatum*」という語の使用例の特徴を明確にし、学術用語としての用法はみられないことを示す（第3節）。そして第三に、これが主題であるが、「*pronuntiatum*」の語源は「*ἀξίωμα*; *axioma*」という古代ストア学派論理学の用語であるという事実を踏まえ、この概念的規定がデカルトのコギトのうちにも明確に認められるということ、そしてまさにこの規定によって、コギトが真であることの必然性が「私によって言表されるたびごとに [...]」という留保のもとでなければ確保されないことを示す（第4節）。

¹⁰⁵ Cf. David M. ROSENTHAL, "Will and the Theory of Judgment," in *Essays on Descartes' Meditations*, ed. Amélie Rorty (Berkeley: University of California Press, 1986), 422.

2. « *propositio/enuntiatio* » と « *pronuntiatum* » との同一視不可能性について

中世論理学においていわゆる「命題」という意味で定着していたのは、ペリパトス学派の用語である« *πρότασις*; *protasis* »を語源にもつ« *propositio* »¹⁰⁶、および同じく当学派の用語である« *ἀπόφανσις*; *apophansis* »を語源にもつ« *enuntiatio* »である¹⁰⁷。この二つについて、ラ・フレーシュ学院での教本とされた書物を記したフォンセカによる定義をみてみよう。

彼の『論理学綱要』において、前者については「あるものを他のものと関係づけて肯定ないし否定するところの文 [*oratio, quae aliquid de aliquo affirmat, aut negat*]]」(*Institut.*, VI, 252.) と定義されており、具体例としては「すべての徳は称賛されるべきものである」(*ibid.*) が挙げられている。一方で後者については「真ないし偽を表示するところの文 [*oratio, quae verum, vel falsum significat*]]」(*ibid.*, I, 23.) や「真または偽を表示するところの完全な文 [*oratio perfecta, quae verum, aut falsum significat*]]」(*ibid.*, III, 96.) と定義されており、具体例として「神はこの上なく善いものである」(*ibid.*) が挙げられている。なおこの定義は、アベラール『ディアレクティカ』における« *propositio* »の定義（「真ないし偽を表示する文 [*oratio verum falsumve significans*]]」¹⁰⁸）と対応しているといえる。

さてこの二つは、それぞれの定義および具体例をみる限りその区別は曖昧なもののように思われるし、また« *propositio* »のアベラールの定義と« *enuntiatio* »のフォンセカの定義とが対応しているように、前者の定義と後者の定義とが哲学者によって入れ替っている場合があることから、両者は互いに類義語であるということが解る。しかしながら完全に置換可能であるというわけではなく、前者にのみ認められる特徴として、「[三段論法の] 直接的な要素は、それによって三段論法を積み上げるところの« *propositio* »である」(*ibid.*, VI, 252.) と説明されているとおり、三段論法の構成要素として使用されるという点——« *enuntiatio* »の定義はすでに第1巻でなされるのに対して、「« *propositio* »の定義は第6巻の「三段論法の構成要素について」と題された9章で初めてなされる——が挙げられる。このような用法はキケロ『発想論』にまで遡ることができ、

¹⁰⁶ この翻訳は2世紀のアプレイウスによるものである。D. LONDEY & C. JOHANSON の研究では、「« *propositio* »という語はこのアプレイウスによって、真ないし偽なるものに対する名称として定められた——彼の著作以前では、このような特定の用法はみられない——とされる。Cf. David LONDEY and Carmen JOHANSON, *The Logic of Apuleius* (Leiden: E. J. Brill, 1987), 35.

¹⁰⁷ Cf. Joachim RITTER and Karlfried GRÜNDER, eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe Verlag, 1999), 1509-1510.

¹⁰⁸ Cf. Peter ABELARD, *Dialectica*, ed. L. M. Rijk (Assen: Van Gorcum, 1970), 153.

その中で、

「演繹を用いる論証は次の五部分からなる。「*propositio*」では、演繹の全機能が発する根源の論点が簡潔に提示される。補強においては、「*propositio*」で簡潔に提示されたものが、根拠を挙げてより説得的かつ明瞭に証される。「*assumptio*」は、「*propositio*」に基づいて証明に役立つ事実を提示する。「*assumptio*」の補強は、その根拠を挙げて補強する。結論 [*complexio*] では、論証の全体から導かれることが簡潔に説明される」(De Inv., I, 81.)

といわれるように、ここでの「*propositio*」は明らかに「大前提」を意味しているのであって、これは「*assumptio*」すなわち「小前提」と「*complexio*」すなわち「結論」との一組で用いられるものである。またアンセルムスも同様に、『文法家について』において「*propositio*」を「大前提」——同時に「*assumptio*」を「小前提」——の意味で用いている¹⁰⁹し、さらにデカルトの死後間もなく記されたトマジウス『初学者のための論理学一問一答』においても、「*propositio*」と「*enuntiatio*」とは互いに類義語であるが、前者は「三段論法の中に見出され」、後者は「三段論法の外に見出される」と説明されている (cf. Erot. Log., 51.) ことから解るように、三段論法を構成するのは「*major propositio/minor propositio*」ないし「*propositio/assumptio*」であって、「*enuntiatio*」が「*major enuntiatio/minor enuntiatio*」として三段論法を構成することはないのである。従って、概念的には類似している両者にも用法上の区別は明確に存在していたといえるだろう。

そして以上の点を踏まえたうえで最も重要となるのは、デカルト自身もこれらの語を上述の伝統的な用法に則って使用していたということである。その根拠となるテキストとして、「*propositio*」および「*enuntiatio*」の用例が多くみられる『規則論』を参照しよう。

「ところで、直観が持つこれらの明証性と確実性とは、単に「*enuntiatio*」に対してのみではなく、どのような推理に対しても要求される。というのは、たとえば2と2の和は3と1の和に等しい、という結論があるとしたとき、単に2と2の和が4であること、3と1の和もまた4であることだけが直観されるのではなく、加えて、これら二つの「*propositio*」から先の第三〔の「*propositio*」〕が必然的に結論される、ということも直観されるべきなのであるから」(Regulae., AT-X, 369.)

¹⁰⁹ Cf. J. J. E. GRACIA, "Propositions as Premises of Syllogisms in Medieval Logic," in *Notre Dame Journal of Formal Logic* 16, no. 4 (1975), 546.

この短い文章の中で「*propositio*」と「*enuntiatio*」とが使い分けられているということは看過されるべきではない。ここでは「*enuntiatio*」と「推理」とが並置されており、「*propositio*」がこの「推理」の部分とみなされていることは明らかである。しかも、「三段論法」ということば自体は用いられていないが、しかしこの「推理」は明らかに三段論法の形式 ($2+2=4, 3+1=4 / \therefore 2+2=3+1$) を取っているのである。従ってこのテキストは、三段論法を構成するか否かで「*propositio*」と「*enuntiatio*」とが区別されうるという両者の伝統的な用法をデカルトが踏襲していたことを示唆するものであるといえよう。

加えて「*propositio*」には、フルチエール『普遍的辞書』において「幾何学用語で「命題 [proposition]」とは、論証によって証明された真理の主張である」(art. PROPOSITION.) といわれているように、幾何学的論証を構成するものとしての用法があり、デカルトはそれをこのような意味でも使用している。幾何学的論証は、『省察』『概要』によれば、「求められている命題について何かを結論するのに先立って、これが依拠しているところのすべて [の前提] を前以て書き知らせておく」という順序によってなされる。つまり、必要な「定義」・「要請」・「公理すなわち共通概念」が最初に列挙され、それに基づく「証明」によって「求められるべき」命題が定立されるのである(このように他の知見と関係づけられることによって真理値が与えられるという点は、三段論法の構成要素としての「*propositio*」と共通している)。そしてメルセンヌらから「事がら全体を、貴方にはお手のものの幾何学的な様式によって、いわば一瞥して読者各位の心を満足させるよう」(2ae Obj., AT-VII, 128.) 求められたデカルトは、「第二答弁」においてその要請に答えるべく「神の存在および靈魂の身体からの区別を証明する、幾何学的様式で配列された諸根拠」(AT-VII, 160-170.) という名の幾何学的論証を行った。その一例を引用しておこう。

定義 [DEFINITIO]

・あるものが何らかの事物の本性に、換言すれば概念に含まれていると私たちがいう場合、それは、そのものがこの事物については真である、換言すれば、この事物については肯定されうる、と私たちがいう場合と同じことである。

公理 [AXIOMA]

・あらゆる事物の観念、いわば概念のうちには存在が含まれているのであって、それというのも、何ものをも私たちは、存在するものという視点においてでなくては概念することができないからである。つまり、可能的ないし偶然的な存在は制限された事物のうちに、しかし

〔他方〕必然的で完全な存在はこの上もなく完全な存在の概念のうち含まれているのである。

〔求められるべき〕命題 [PROPOSITIO]

- ・神の存在は、ただその本性の考察のみから認識される。

〔求められるべき命題の〕証明 [DEMONSTRATIO]

- ・何ものかがある事物の本性に、換言すれば概念に含まれるということは、そのものがこの事物について真であるということと同じである（「定義」により）。しかし、必然的な存在が神の概念には含まれる（「公理」により）。ゆえに、神について、必然的な存在が神のうちにある、すなわち神が存在する、ということは真である。

*

以上の語彙論的調査によって導出される要点は、デカルトはいわゆる「命題」という意味で、「*propositio*」ないし「*enuntiatio*」をスコラの論理学あるいは幾何学の用法に正確に則って使用していたということ、従って、ペトルス・ラムスが伝統的なこれらの用語の代わりに「*axioma*」を「命題」の意味で用いた¹¹⁰のと同じく、デカルトもそれらの代わりに「*pronuntiatum*」を「命題」の意味で用いたのだと考えることはできないということである。そしてこれはすなわち、このコギトは「*propositio*」や「*enuntiatio*」といった従来の論理学用語ないし幾何学用語で換言されるものではないということの意味しているのである（「私は在る、私は存在する」は、「命題」として最初に提示され、次いでそれについての証明が与えられることによって真となるものではない。なぜなら、そのような論証は「総合的」であり、「分析的」である『省察』とは相反するからである）¹¹¹。従って以下では、デカルトがあえてこの二者を外して「*pronuntiatum*」という

¹¹⁰ ラムスは三段論法の大前提として「*propositio*」を用いたが、三段論法を構成しない命題としては、「*enuntiatio*」〔ないし「*enuntiatum*」〕の他に「*axioma*」を用いた。Cf. Tuomo AHO and Mikko YRJÖNSUURI, "Late Medieval Logic," in *The Development of Modern Logic*, ed. Leila Haaparanta (Oxford: O.U.P., 2009), 83; William KNEALE and Martha KNEALE, *The Development of Logic* (Oxford: O.U.P., 1962), 303.

¹¹¹ 『省察』以外ではコギトが「*propositio*; proposition」といわれる箇所があるが、しかしこのテクスト的事実は、「第二省察」のコギトを「命題」とはみなせないという本章の主張を補強するものである。『方法序説』および『哲学原理』でコギト（＝「私は思惟する、ゆえに私は存在する」）について論じられる箇所をすべて引用しよう。

-
- A¹ 「私は、それまで自分の精神の中に入っていたすべては、夢の幻想と同じように真ではないと仮定しよう、と決めた。しかしそのすぐ後で、次のことに気がついた。すなわち、このようにすべてを偽と考えようとするあいだも、そのように考えているこの私は必然的に何ものかではなくてはならない、と。そして「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というこの真理 [vérité] は、[...] 求めていた第一原理として躊躇うことなく受け入れられると判断した」 (*Discours.*, AT-VI, 32.)
- A² 「その後には私は、一般的に一つの命題 [proposition] が真で確実であるためには何が必要か考えてみた。というのも、真で確実であるのを知っている一つの命題を私は今見出したから、この確実性が何によるのかも解るはずだと考えたからだ。そして、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というこの命題において [en ceci [proposition]], 私が真理を語っていると保証するものは、思惟するためには存在しなければならないということを私が極めて明晰に解っているという以外には全く何もないことを認めた [...]」 (*ibid.*, 33.)
- B¹ 「[...] 思惟している私たちが無であると想定することはできない。なぜなら、思惟するものがまさに思惟しているその時に存在しないというのは不合理であるから。従って、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というこの認識 [cognitio] は、すべての認識のうちで、順序に従って哲学する者なら誰もが出会う、最初で最も確実な認識である」 (*P.Ph.*, AT-VIII, 7.)
- B² 「「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というこの命題 [propositionem] は、順序に従って哲学する者なら誰もが出会うすべての命題のうちで、最初で最も確実な命題であると私がいったとき、だからといって、それ自身に先立って「思惟とは何であるか」、「存在とは何であるか」、「確実性とは何であるか」、同様に「思惟するものが存在しないということはあるにありえない」などを知っておく必要があることを否定しなかった」 (*ibid.*, 8.)

ここでは次の二点が重要となる——第一に、両著作においてコギトは二度ずつ登場するが、「命題」と呼ばれるのは、方法的懐疑を経て〈発見されたコギト〉ではなく、その後には〈反省的に言及されるコギト〉であるということ。第二に、「命題」(A²/B²)としてのコギトは「思惟するためには存在しなければならない」(A²)や「思惟するものが存在しないということはあるにありえない」(B²)という一般的知見と関係づけられている一方で、しかし「真理」(A¹)ないし「認識」(B¹)としてのコギトはそうではないということだ。そしてコギトがこのように一般的知見からの演繹の結果であるように論じられるのは、デカルト自身による全著作群のなかで、コギトが「命題」と呼ばれる上述の二箇所のみなのである(コギトが「推論 [される]」といわれる箇所は多々あるが、しかし実際に何らかの一般的知見が明記されているのは、コギトが「命題」と呼ばれる箇所に限定される)。つまりデカルトは、コギトを一般的知見と関係づけて論じないときには、決してそれを「命題」とは呼ばないのであり、彼にとって、あるものを「命題」とみなすことはそれを一般的知見からの演繹——三段論法によるのであれ幾何学的論証によるのであれ——とみな

語を採択した理由が存在するという仮説を立て、これを可能な限り実証していく。

3. 中世における « pronuntiatum » について

本節では、問題となる « pronuntiatum » について検討したい。『オックスフォード・ラテン語辞典』(Oxford Latin Dictionary (Oxford: Clarendon Press, 1968).) によれば、« pronuntiatum » というラテン語を学術用語としておそらく初めて使用したのはキケロであって、その初出は『トゥスクルム荘対談集』——デカルトはこれをほぼ確実に読んでいる¹¹²——における以下の箇所である。

「あらゆる « pronuntiatum »——この語は、今のところギリシャ語の « ἀξιωμα » を訳そうとして私の頭に浮かんだもので、もっとよいものがあれば後で別の語を使うであろう——というものには、真か偽しかない」(Tusc. Disput., I, 376.)

このテキストから、« pronuntiatum » という語は « ἀξιωμα » というギリシャ語の訳語として導入されたものであることが解る。そしてこれは、「真か偽である」といわれているように、証明不

すことに等しいといえるだろう。であるならば、「三段論法によって演繹するのではなく、それ自身で知られたものとして精神の単純な直観によって認知する」(2ae Resp., AT-VII, 140.) といわれるコギトを、その発見の文脈である「第二省察」において「命題」とみなすことは、明らかに不可能なのである。

¹¹² キケロ『トゥスクルム荘対談集』および『アカデミカ』については、ほぼ確実にデカルトが読んでいたといえる。S. MENN によれば、デカルトの「精神を感覚から引き離す [mentem a sensibus abducendam]」(Med., AT-VII, 12.) という文句は『トゥスクルム荘対談集』の「精神を感覚から、思惟を習慣から引き離すためには強力な知性が必要である [magnum autem est ingenium sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere]」(Tusc. Disput., I, 388.) という箇所を参照したものである。また、デカルトが「形而上学的な事柄を理解するためには精神を感覚から引き離す必要があるということは、以前より多くの者たちが主張してきた」(2ae Resp., AT-VII, 131.) というとき、「多くの者たち」とはキケロのことが意図されているのであって、デカルト以前数世紀のあいだにこのようなことを述べた者はいない。Cf. Stephen MENN, *Descartes and Augustine* (Cambridge: C.U.P., 2002), 223. また同じく MENN および D. BROWN によれば、〈欺瞞者の仮説〉は『アカデミカ』に由来する。Cf. Stephen MENN, *ibid.*, chap. 5, sec. B; Debora BROWN, "Descartes and Content Skepticism," in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. Karen Detlefsen (Cambridge: C.U.P., 2013), 25-42.

可能かつ必然的に真であるところのペリパトス学派の« ἀξίωμα »ではなく、ストア学派の« ἀξίωμα »を指しており（もしもこれがペリパトス的« ἀξίωμα »すなわち「公理」を指しているのだとすれば、それが「真か偽」ではありえない）、後述のように、「それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されうるレクトン」なのである。

もともと、キケロが« pronuntiatum »や« enuntiatio »と訳出したこのストア的« ἀξίωμα »概念は、アリストテレスの権威およびストア学派論理学に関する一次資料の散逸という状況によって、中世においては主題的に論じられることがほとんどなかったといってよい。事実、「ἀξίωμα」のラテン語転写である« axioma »は一般的に「公理」というペリパトス的用法で用いられており、デカルトも« axioma »を「公理すなわち共通知見」（*2ae Resp.*, AT-VII, 164; *P.Ph.*, AT-VIII, 23.）の意味で用いていたのであるし、また、ストア的« ἀξίωμα »を訳出しようとしたキケロ（『運命について』）もペリパトス的« ἀπόφανσις »を訳出しようとしたボエティウス（『命題論』註解）も共に« enuntiatio »という訳語を使用した。中世で標準的となっていたのはボエティウスによる« enuntiatio = ἀπόφανσις »だったのである¹¹³。そして問題の« pronuntiatum »についてだが、この語は、「propositio」および« enuntiatio »を学術用語として定着させることとなったボエティウス『命題論』註解 他、アベラール『初学者のための論理学』やオッカム『大論理学』といった代表的な論理学書にも用例はみられないし、また用例の確認されるスアレスやフォンセカやコインブラ註釈者たちの著作群においても、先の二つのように定義されたり主題的に扱われたりすることはない。しかし結論をいえば、この語には、他者の主張を直接引用する、あるいは特定の主張を紹介・解説するさいに使用されるという特徴が認められる。用例をいくつか参照しよう（ここでは原文の表記も重要となるため、ラテン語のまま引用する）。

HUJUS loci sex sunt maxime seu communia pronuntiata.

Quidquid convenit definitioni, convenit Definitio.

Quidquid non convenit Definitioni, nec Definito.

[...]

(*Institut.*, 354)

Pronuntiatis tradit Alistoteles.

Quod in uno Similium valet, valet in caeteris.

¹¹³ Cf. Joahim RITTER and Karlfried GRÜNDER, eds., *op. cit.*, 1509-1510.

Quod non valet in uno nec in caeteris.

(*Institut.*, VII, 404)

Pronuntiatum hoc, *Impossibile est idé simul esse, & non esse*, est principiú simpliciter [...]

(*Comment. Metaph.*^I, IV, 851)

Accedit illud Alistotelis pronuntiatum in Praedicamentis, cap. de Relatione [...]

(*Comment. Metaph.*^{II}, V, 827)

[...] juxta commune illud Philosophorum pronuntiatum, *A potentia & objecto paritur notitia*

[...]

(*ibid.*, V, 1029)

Potest igitur hoc uno Pronuntiato doceri.

Si id quod minus verisimile est, verum est, & id etiam erit, quod magis verisimile videtur.

(*ibid.*, 409)

Et quoad hoc verum habet in illa pronuntiatum illud: *Causa in actu simul est cum effectum in actu.*

(*Metaph. Disput.*, XXVI, sec. II, 577)

Et hoc sensu verum habere potest in hac causa aliud pronuntiatum Aristotelis: *Causa in potentia non est necessario simul cum effectum, sed potest esse prior [...]*

(*ibid.*)

Sit igitur secundum pronuntiatum. Alteratio comparata cum latiore ratione mobilis, secundum utramlibet illarum duarum notionum, imperfectior est quam latior. Hujus pronuntiatum veritas inde suadetur, [...].

(*Coll. Coninb.*, I, 41-42)

これらの用例から判明するのは、「*pronuntiatum*」と呼ばれている文言が、過去の哲学者たち（引

用箇所のもはアリストテレスや十字架のヨハネ)からの引用であるか、あるいは重要なものとしてイタリック体で強調されるべき標準的主張であるということだ——たとえば第三の引用箇所における、アリストテレスから借用されたイタリック体の文言は、明らかに「公理」に属する知(=矛盾律)であるが、「*axioma*」ではなく「*pronuntiatum*」と呼ばれている。それは、「同時に在りかつ在らぬということはいえない」という文が、ここでは実際に公理として機能しているのではなく、アリストテレスの主張として単に紹介・注解されているにすぎないからである。これは他の用例についても合致することであり、「*pronuntiatum*」と呼ばれている文言は、「*propositio*」および「*enuntiatio*」と同じ形式(=完全な文)をもってはいるが、これらとは違って実際に何かしらの論証を構成しているのではない。つまり、一方である主張が実際に論証を構成する場合、それは「*propositio*」や「*enuntiatio*」や「*axioma*」と呼ばれ、他方でそれが単に紹介・注解されるという場合、「*pronuntiatum*」と呼ばれるのである。そしてこの語は、最後の〔コインブラ註釈書の〕用例において「*hujusce pronuntiati*」という名詞が「第二にいわれる〔*secundum pronuntiatum*〕(be said secondly)」ことの内容を指していることから解るように、〈～によって/一般的にいわれていること〉という非専門的な意味で用いられているのであって、固有の学術的用法をもってはいないと考えられる。なお以上の論点は、この語が散見されるのは〔トマス『神学大全』、ボエティウス『「命題論」註解』、オッカム『大論理学』といった〕専門的学術書においてではなく、教育的目的をもつ〔フォンセカやコインブラの〕註釈書においてである、というテキスト的事実によっても正当化されるであろう。

しかし「*pronuntiatum*」のこのような用法は、デカルトの「第二省察」には合致しないと思われる。なぜなら、「私は在る、私は存在する」ということは、広く承認された標準的主張でも、また〔デカルト本人のものを含む〕他の著作からの引用でもない¹¹⁴——『省察』原本では、AT版と異なり、「私は在る、私は存在する〔*Ego sum, ego existo*〕」の記述はイタリックではない——し、また『省察』という著作は何らかの主張の紹介・注解を目的としたものではないからだ。そこで本章が提示したいのは、唯一「第二省察」で使用される「*pronuntiatum*」はその語源である先のストア的「*ἀξιωμα*」との関連において解釈されうるという可能性である。デカルトの「*pronuntiatum*」をストア的「*ἀξιωμα*」との連関において解釈することは、この語がストア的「*ἀξιωμα*」の訳語として導入されたという点に加え、それが行われたのはデカルトにとって馴染みの深かったキケロの著作(『トゥスクルム荘対談集』・『アカデミカ』)であるという点、そし

¹¹⁴ 念頭にアウグスティヌスの思索があったとしても、デカルトはコギトが彼からの借用であることを「第四答弁」において明確に否定している。

てストア学派論理学に関する詳細な解説がみられるセクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』（ラテン語版）が17世紀において広範に流布した¹¹⁵という点を勘案すれば、妥当な試みであると思われる（しかも、後述のように、両者には極めて似通った特徴が認められるのである）。従って以下では、デカルトのコギトとストア的「ἀξιωμα」との概念的類似性について分析することにした。

4. デカルト的「*pronuntiatum*」とストア的「ἀξιωμα」との概念的類似性について

前節ですでに指摘したように、「*pronuntiatum*」という語はストア的「ἀξιωμα」（以下「ἀξιωμα」という場合、ストア学派のそれを意味する）の訳語としてキケロによって導入されたものであり、彼はこれを「真か偽である」ところのものであると説明している。もっともこれだけでは先の「*propositio*」や「*enuntiatio*」とは区別されえないが、しかし当書の数ヶ月前に執筆された『アカデミカ』では次のように述べられている。

「論理学の基礎は、何であれ表明されたもの [*quidquid enuntietur*] ——これを彼ら（ギリシヤ人）は「ἀξιωμα」と呼んでいるが、それはつまり発話されたもの [*effatum*] である——は真か偽である、ということだ」（*Acad.*, II, 68.）

このテキストによれば、「ἀξιωμα」とは、『トウスクルム荘対談集』での説明と同様に「真か偽である」ところのものであるが、しかし一体何が「真か偽である」のかといえ、それは「表明されたもの」なのである。また、3世紀のセクストス・エンペイリコスもその著『ピュロン主義哲学の概要』（ラテン語版）において、キケロ同様にストア学派論理学に言及しており、「ἀξιωμα」について次のように記述している。

¹¹⁵ セクストス『ピュロン主義哲学の概要』（ラテン語版）について、L. FLORDI は、デカルトがこれを実際に読んでいないとする。その論拠とは端的にいえば、デカルトが動物は推論するか否かという問題を論じるさい、もし『概要』を読んでいれば、そこで論じられるいわゆる〈クリュシッポスの犬〉に言及していたはずであるというものであるが、しかしこれのみでは論拠として不足であると思われる。Cf. Luciano FLORDI, "Scepticism and Animal Rationality: The Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought," in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, no. 1 (1997): 52.

「そして「*axioma; pronuntiatum*」とは [...] それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されうる [*pronuntiabile; enuntiabile*] レクトン [*λεκτόν; dictum*] であるといわれている」(*Pyrrh. Hyp.* [1621], II, 73; *Pyrrh. Instit.* [1787], II, 90.)

このようにセクストスによれば、「*ἀξίωμα*」とは「レクトン [*λεκτόν*]」、すなわち〈語られうるもの〉の一種であって、その〈語られうるもの〉のうちで「それ自体で完全であり、それ自体における限りで表明されうる」ものが「*ἀξίωμα*」なのである。そして、キケロやセクストスの著作における「表明／発話されたもの [*quidquid enuntietur/effatum*]」ないし「レクトン (語られうるもの)」であるという説明は、「*ἀξίωμα*」の性質を極めてよく表している。というのも、「表明されたもの」である以上、それは、それを表明する者および表明される時間ないし状況との関係が考慮される必要があるが、これらとの関係性が常に考慮されるという点がまさに「*ἀξίωμα*」の特徴であるからだ。この概念を、3世紀のアレクサンドロス(アプロディシアスの)による『アリストテレス「分析論前書」註解』——これは1521年に *In priora Analytica Aristotelis commentaria* というタイトルでギリシャ語原典のまま出版されている。これをデカルトが読んだことを実証するテキスト的根拠はないが、ここでは「*ἀξίωμα*」概念を明確にするために参照する。この作業によって、ストア的「*ἀξίωμα*」とデカルト的「*pronuntiatum*」との概念的類似性を説得的に論証することが可能となるであろう——およびストア学派論理学に関する先行研究をたよりに明確化したい。

「*ἀξίωμα*」の第一の特徴として、その真理値は一時的な性質にすぎない、すなわち、その真理値は時間ないし状況によって変化する、ということが挙げられる。たとえば「ディオンは〔今〕生きているならば、ディオンは〔これからも〕生きるであろう」という「*ἀξίωμα*」は、ディオンの生きているときに発せられたとしても、ディオンの健全である場合と瀕死である場合とでは真理値が変化するものであり、時間ないし状況によっては前件が真であっても後件は偽になりうるといわれる¹¹⁶。また「ディオンは散歩する」という「*ἀξίωμα*」は、ディオンの今現在散歩しているということに関係しているものであり、もしこの「*ἀξίωμα*」が翌日に発せられれば、これはディオンのそのとき(翌日)散歩しているということに関係することとなるのである。オックスフォード大学哲学教授 S. BOBZIEN は、「*ἀξίωμα*」のこのような特徴に鑑み、当学派論理学において「デ

¹¹⁶ Cf. ALEXANDROS [Aphrodisiensis], *Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. Maximilianus Wallies (Berlin: Reimer, 1883), 177 [l. 25]-178 [l. 5].

「ディオンは散歩する」は真である」のようにいわれるとき、これは「「～」は今現在真である」という意味で理解されなければならないと指摘している¹¹⁷。またなぜこのように「ἀξίωμα」の真理値が、その発せられる時間ないし状況によって変化するのかといえば、当学派論理学において「ἀξίωμα」が現実的かつ個別的な事態を描写するためのものとみなされていたからであり、そしてこの点において、主語と述語との概念的結合を抽象的に問うペリパトスの命題[πρότασις]とは異なる——このことは、「ディオンは散歩している」、「晴れである」、「この男は死んでいる」といった「ἀξίωμα」の具体例からも理解されるであろう——のである。

第二の特徴として、ある種の「ἀξίωμα」は特定の時点で、偽になるのではなく消滅するということが挙げられる。たとえば「ディオンは死んでいる」と「この男は死んでいる」（「この男」はディオンを指示する）という二つの「ἀξίωμα」が同時に発せられる場合、前者は真となりうるが、後者はなりえないとされる。なぜなら、ディオンの生前には両者はともに偽であっても、前者の「ディオンの」という語は、常に表示可能であるところの個的質を表すので、ディオンの死後にはその真理値が偽から真へと変更されるだけであるが、後者の「この」という語によってその場で表示されるものは、状況が変化すれば〔同一のものとしては〕表示されえないので、ディオンの死後には後者の「ἀξίωμα」は「破壊される [φθειρεσθαι]」のであり、その場合もはや真偽の問題は生じないからである¹¹⁸。

さて以上のことを踏まえたうえで本章が最も強調したい点は、この「ἀξίωμα」の二つの特徴が、「pronuntiatum」としてのコギトのうちにも明白に見出されるということである。第一に、コギトの真理性は現在、すなわちそれが言表されるその時点と不可分であるということだ。デカルトが方法的懐疑の末に結論づけたのは、「私は在る、私は存在する」というこの「pronuntiatum」は、必然的に真である」ではなく、「「私は在る、私は存在する」というこの「pronuntiatum」は、私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに、必然的に真である」であったことに注意しよう。つまりデカルトは、この「pronuntiatum」を無条件で真と結論づけたのではなく、「私によって言表されるたびごとに、あるいは精神によって捉えられるたびごとに」という時間的な制約を課したのであって、これが真となるためにはこの制約が満たされなければならないのである。しかしながら、「私によって

¹¹⁷ Cf. Susanne BOBZIEN, "Stoic Logic," in *The Cambridge Companion to Stoic Philosophy* (Cambridge: C.U.P., 2003), 87.

¹¹⁸ Cf. ALEXANDROS [Aphrodisiensis], *loc. cit.*, 177 [l. 25]-178 [l. 5]; Susanne BOBZIEN, *op. cit.*, 90; William KNEALE and Martha KNEALE, *The Development of Logic* (Oxford: O.U.P., 1962), 153-155.

言表されるたびごとに「[...] 必然的に真」であるからといって、私がそれを現実的に言表しなければならぬということは論理的に帰結しないのであるから、この制約それ自体は、私がそのような行為(言表する/精神で捉える)を遂行するところの実際の時点は何ら特定してはいない(このことは、たとえ「私は歩く、ゆえに私は存在する」という推論が真であったとしても、だからといってそれは私が現実的に歩いていることを含意していないということと同じである)。それは、私が現実的に言表することではじめて特定されるのである。そしてこの«*pronuntiatum*»は、まさに私が実際にそれを言表するところの時点が特定されている場合においてのみ真たりうる。換言すれば、この«*pronuntiatum*»が真となるのは、私が現実的にこれを言表しているまさにその時点のみなのであり、従って、これが「真である」といわれるとき、それは«*ἀξίωμα*»と同様に「今現在真である」という意味で理解されるべきである。そしてこのような解釈は、コギトを「特殊なもの認識 [*particularium cognitione*] (2ae Resp., AT-VII, 141.) とみなす「第二答弁」の主張にも対応しうるであろう。

第二に、さらに、「私は在る、私は存在する」という«*pronuntiatum*»は、「*ἀξίωμα*»と同様にある時点で生成し、またある時点で消滅するものと思われる。生成する時点とはいうまでもなく「私によって言表される [...]」という時点であり、他の何者でもなくこの私によって発せられて初めてこの«*pronuntiatum*»は成立するのである。ではこの制約から外れた場合はどうなるのか。〈私によって言表される/精神によって捉えられるならば、[その時に限って] 真である〉の裏を取ると〈私によって言表されない/精神によって捉えられないならば、真でない〉となる¹¹⁹。しかしこの場合の〈真でない〉というのは、〈偽である〉ということではなく、真偽がもはや問われえないということであると思われる。というのも、「私は在る、私は存在する」という«*pronuntiatum*»が生じるのは「私によって言表されるたびごとに [...]」であるのだから、この制約から外れた時点で、この«*pronuntiatum*»はそもそも生じていないということになるのであって、もはや真でも偽でもありえないからだ。しかし仮にこの«*pronuntiatum*»が偽であるということが私に知られているとすれば、そこには実在的不整合が生じていることになり、この«*pronuntiatum*»が偽であるということが偽であるということになるだろう。従ってこれは、「私によって言表されるたびごとに [...]」真であるか、もしくはそもそも存在していないか——いまだ生じていないか、すでに消滅しているか——のいずれかなのである。そしてこのことは、

¹¹⁹ もちろん論理的にはある命題の裏が真とは限らない。しかし「もし私が思惟することを完全にやめるならば、おそらくその瞬間に私は存在することをまったくやめることになるだろう」(Med., AT-VII, 27.) という言述に従えば、この裏は真となる。

〈私〉という語の使用に依拠していると考えられる。すなわち、〈この〉といった指示詞をもつ名詞や指示代名詞を主語とする「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」がその発せられる状況の変化によって消滅しうるように、〈私〉を主語とするコギトも、状況の変化、すなわち「私によって言表」されなくなることによって消滅する（繰り返すが、これは決して偽になるということではない）のである。しかも、一見すると、「この男（＝ディオンは死んでいる）」という「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」の消滅はディオンの指示対象の不在に起因し、「私は在る、私は存在する」という「*pronuntiatum*」の消滅は「言表」という行為の不在に起因するという点で両者は異なると思われるかもしれないが、しかしながら、「私は在る、私は存在する——これは確実である。だが、どれだけのあいだか。もちろん、私が思惟するあいだである。なぜなら、もし私が思惟することを一切やめてしまうならば、おそらくその瞬間に私は存在することを完全にやめるということになるから」（*Med.*, AT-VII, 27.）という主張に鑑み、「言表」を「思惟」のある種の様態であると捉えるならば、私による言表行為の不在は、同時に〈私〉という指示対象の不在でもあると考えられるのであって、従ってデカルト的「*pronuntiatum*」はやはり「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」の第二の特徴も備えているといえるだろう。また補足すると、この「*pronuntiatum*」が言表されずに存在していないということは、これが偽である、またはそう思われるということではなく、そもそも真偽判断の対象外であるということなのだから、〈少しでも疑わしいものは偽とする〉というデカルトの方針に反することもありえないのである。

5. 結語

これまでの分析および考察を総括すれば、デカルト的「*pronuntiatum*」は、伝統的なスコラ論理学における「*propositio/enuntiatio*」概念よりはむしろ、ストア学派論理学における「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」概念に類似したものであったと結論づけることができる。もっとも、当学派論理学に関する書物のうちでデカルトが実際に触れたものをすべて特定することは現状不可能であるし、また彼が自身の「*pronuntiatum*」を「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」と重ね合わせていたということを実証するテクスト的根拠もない。しかしながら、その「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」の解説がなされている諸著作へのデカルトの接触可能性、および、本章が分析したデカルト的「*pronuntiatum*」とストア的「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」との概念的類似性という状況証拠に鑑みれば、「第二省察」におけるコギトをこの「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」と関連させて解釈することは可能であると思われる。さらにいえば、仮に「*pronuntiatum*」という語の採択にあたって「 $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ 」概念がデカルトの念頭になく、単に用語が借用されただけであったとしても、その

ことは本章の研究成果を棄損するものではない。なぜなら、彼が「第二省察」で伝統的な学術用語である« *propositio/enuntiatio* »を使用しなかったことは事実なのであり、それとは異なった系統に属する概念である« ἀξιωμα »の特徴を明確にし、それとコギトとの概念的類似性を分析することによって、コギトにおける従来のスコラ論理学の用語では換言されえない側面、および先行研究では注目されてこなかった側面を抽出することが可能となったからである。

そして本章での研究結果は、「私は存在する」という認識が「経験」に基づくものであるということの意味する——« *pronuntiatum* »としてのコギトは、その発せられる現在時点に真理性が拘束されるストア的« ἀξιωμα »と同様、現実的に「私によって言表される」というその現在時点においてのみ真となる。すなわち、「たびごとに」という制約は、RODIS-LEWIS のいう「非時間的な必然性」¹²⁰ではなく、コギトの言表ないし精神的把握の現実的遂行によって特定された時点を表しているのだ。そしてこのような行為の現実的遂行の重要性は、「経験」の問題として読み換えられる。第Ⅱ章および第Ⅲ章で明らかにしたように、「経験」は、現実的に生起しているもののみを対象とすることができる（ある事態を命題として知解することは、それが現実的に生起していることを必ずしも必要としないという点で、「経験」とは異なる）。そして、何かが現実的に生起（現前）しているということは、生起しているところの状況や時間といったそれを取り巻く環境が特定されうる状態にある——ある事態が生起したところの、あるいは生起しているところの時間や状況が特定されえないということは、それが実際には生起していないことに他ならない——ことを意味する。であるならば、没時間的である一般的な「命題」とは異なり、「私によって言表されるたびごとに」という特定の時点を含み、現実的かつ個別的な事態を描写するものであるがゆえにその真理性が現在時点から分離されえないストア的« ἀξιωμα »の概念的特徴を共有する« *pronuntiatum* »としてのコギトは、「経験」の対象であるといえる。そして彼がコギトの知の獲得にさいして「経験」を必要としていたことは、「彼は自らの存在を、[...] 自らが存在するのでない限り思惟することはありえないと経験することから学び知る」（*2ae Resp.*, AT-VII, 140.）や「もとより私は、「私は思惟する、ゆえに私は存在する」というように、私自身のうちで経験するものにだけ私は注意を向けるのである」（*Ent. Burm.*, AT-V, 147.）、「これらのもの（＝存在、思惟、懐疑）はそれ自体によってでしか知られえず、それらについては、私たち自身の経験や、各人がこれらを検討するときに自らのうちで経験するところの意識、すなわち内的証言によってでなければ納得することができない」（*Recherche.*, AT-X, 524.）という言述から明白であるし、また KAMBOUCHNER が強調するように、自らの思惟と存在との連関を「思惟する

¹²⁰ Cf. Geneviève RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols. (Paris: J. Vrin, 1971), 251-252.

ためには存在しなければならない」といった一般的形式に依拠することなく覚知させるのは、このような「経験」に他ならないのである¹²¹。

¹²¹ Cf. Denis KAMBOUCHNER, *Descartes n'a pas dit* (Paris: Les Belles Lettres, 2015), 66.

VI. 「意志的であることと自由であることは同一である」という経験 ——意志の自由が要請される二つの局面——

1. 問題の所在

デカルトが「経験」によってその確証が得られると強調するものとして、本研究がすでに対象としたものの他に、「意志の自由」が挙げられる。たしかに、デカルトにおいて「思惟」とは「疑う、理解する、肯定する、否定する、意志する、意志しない […]」(*Med.*, AT-VII, 28; 34.) ことであるから、「思惟」が経験によって知られる以上、「意志」も経験によって知られるということは自明であるだろう。ただし、自らの「意志 [すること / しないこと]」が経験によって知られるということと、その「意志」が自由であることが経験によって知られるということとは異なった事態である。なぜなら、主体が実際に何かを意志するということがそれ自体は、主体がそれを自由に意志することを必ずしも含意しないからだ。事実スピノザは、自由意志という幻想は「自分の欲求は意識しているが、自分をそれへと決定している諸原因については無知であるという点のみ存する」¹²²としてこれを批判している。しかしデカルトによれば、「自分自身のみを顧慮する場合、意志的であることと自由であることが一つの同じものであるということを経験しない者はいない」(*3ae Resp.*, AT-VII, 191.)、すなわち「私たちはそれ (=自由意志) を自らのうちにおいて経験し、感じる」(*À Élisabeth* [3 novembre 1645], AT-IV, 332-3.) のである。

デカルトにおける自由意志そのものについては、すでに多くの先行研究が論じてきており、とりわけ、近年上梓された大西克智『意志と自由』によって、デカルト——に限らないが——における自由意志の在り方に関する重要な研究成果が提出された¹²³。もっとも、本章の目的は、それら先行研究を批判的に検討し、デカルト的自由意志を改めて分析・解釈し直すことではない。むしろ、それらに依拠しつつ、デカルトにおいて自由意志がなぜ経験によって確証されうるのかという論点を究明することである。本章以下では、『省察』および『哲学原理』、そして『情念論』

¹²² SPINOZA, *Ethica*, I, Appendix; II, propositio 35; III, propositio 2.

¹²³ 大西克智『意志と自由——一つの系譜学』(知泉書館、2014年)。本書は、知性の導きによって意志が真理を享受することであるアウグスティヌス的自由を起点として、「反対項選択能力」によって支えられる「非決定的自由」であるジェズイット的自由意志論からデカルト的自由意志論へと至る、意志と自由との系譜を再構築することを目的としている。

124を主要テキストとしてこの問題を論じていきたい。

2. なぜ自由意志を「経験」によって確証しうるのかⁱ

——『省察』および『哲学原理』の場合——

デカルトが自由意志について初めて主題的に論じるのは『省察』（1641年）「第四省察」である——『省察』「概要」（*Med. [Synopsis]*, AT-VII, 15.）によれば、「第四省察」の目的は「私たちが明晰かつ判明に知得するものはすべて真である、ということ〔を〕証明」すること、「それと同時に、虚偽の根拠が何に存するのか〔を〕説明」することである。なぜなら、ここに至るまでに省察主体は、神が欺くことの不可能性をすでに明らかにしている¹²⁵にもかかわらず、「私は自らが無数の過誤に晒されているということを経験する」（*ibid.*, 54.）からだ。神が欺くことを〔たとえ能力的に可能であったとしても〕欲さないならば、なぜ人間は誤るのか、その原因は何か。それは、端的にいえば、「意志は知性よりも広範囲に及ぶものであるため、私が意志を知性と同一限界内に留めておかずに、私の理解していない事がらにまで及ぼしてしまう」（*ibid.*, 58.）ことである。これはすなわち、「意志の自由を正しく用いる」（*ibid.*, 56.）ならば、すなわち「知性の把握が常に意志の決定に先行する」（*ibid.*, 60.）ならば、主体は決して誤らないということであり、従って誤謬は、「私が神から受け取った力能のうちにも、神に依存する限りの作用のうちにも内在しない」（*ibid.*）のである。

このように、デカルトにおいて自由意志が論じられるのは、まずもって「真理の観相」¹²⁶のた

¹²⁴ 大西の前掲書では、『情念論』に言及しないという方針がとられている（50頁〔註釈28〕）。この方針は、自由意志に関して、アウグスティヌスからモリナ、スアレスらのジェズイット、そしてデカルトへという系譜を辿るという目的意識に鑑みれば、合理的なものであると思われるが、しかし、デカルトにおける自由意志と経験との関係を究明するためには、『情念論』への言及は避けられない。

¹²⁵ 「〔…〕神と私がいうのは、その観念が私のうちにあるのと同じその神、換言するならば、この私には把握し尽くすことはできないが、しかし何らかの仕方では思惟によって触れることのできる、かの完全性のすべてをもっており、いかなる欠陥からも全く免れているところの神である。これらのことから充分に、神が欺く者ではありえないということは明らかであるが、というのは、すべての奸計と欺瞞とが何らかの欠陥に依存しているということは自然の光によって明白であるのだから」（*Med.*, AT-VII, 52.）。

¹²⁶ 村上勝三『デカルト形而上学の成立』（勁草書房、1990年）、232頁。村上によれば、「〔第四省察〕で問題になりうる「罪とか、あるいは誤り」は「真なることと偽なることとの弁別における」〔…〕それであり、

めの真偽論においてであり、そこには「過誤が生ずる心理的メカニズムを説明する第一の筋」¹²⁷ および「神を人間の過誤から分離するための第二の筋」¹²⁸が認められる。そしてこれは後の『哲学原理』においても継承されているが、そこでは、先の『省察』では補足的にしか言及されていない観点が主題化される。すなわち、人間の自由意志と全能なる神の摂理との関係性¹²⁹である——『哲学原理』によれば、第一に、主体が「このような〔欺瞞者の想定という〕懐疑にもかかわらず、完全に確実ではないものを信じ込むことを拒否しうる自由が自らのうちにあることを経験した」(*P.Ph.*, AT-VIII, 20 [art. 39].) がゆえに、「私たちの意志のうちには自由がある [...] ということは極めて明白である」(*ibid.*) とされる。第二に、この主体は「すでに神を知り、神のうちには極めて広大な力があることを知得している」(*ibid.* [art. 40]) がゆえに、「もしこの神の予定を私たちの意志の自由と調和させ、両者を同時に包括的に理解しようとするならば、私たちは容易に大きな難問に巻き込まれかねない」(*ibid.*) とされる。第三に、人間の自由意志と神の摂理との整合という難問を免れるために、有限である人間精神は、無限の力能をもつ神がなぜ人間の自由な行為を不決定のままに放置したのかを知りうるほどには神を包括的に理解しえないということを、また同時に、自らのうちにある自由すなわち非決定を、これほど明証的かつ完全に包括的に理解しうるものは他に一切ないというほどに意識しているということを思い起こすことが要請されるが、それは「なぜなら、その本性から包括的に理解不可能であるはずだと解っている一つの事がらを、私たちが包括的に理解しないからといって、内面において包括的に理解され、私たち自身において経験される他の事がらまで疑うことは、不合理であろうから」(*ibid.* [art.

「善いこと・悪いことの遂行」におけるそれとは異なるのである」(村上勝三、同上)。なお村上は、「*contemplatio*」を「観相」と訳している。

¹²⁷ 大西克智、前掲書、280頁。

¹²⁸ 大西克智、同上。

¹²⁹ 「第四省察」には、「私が、真と善との根拠をある側において明証的に知解するからであろうと、神が私の思惟の内部をそのように方向づけるからであろうと、一方の側に傾けば傾くほど、私はいよいよ自由にその側を選択する。たしかに、神の恩寵も自然本性的な認識も、決して自由を減少させるのではなく、むしろ増大させ、強化する」(*Med.*, AT-VII, 57-8.) という記述がある。ただし、人間の自由意志と神の恩寵ないし摂理との関係についての記述は他にみられない。これについては、『省察』に対する反論者たちとの答弁によって主題化されていくこととなる。Cf. *3ae Resp.*, AT-VII, 191: 「しかし、神の予定を顧慮する場合、いかにして私たちの自由がこの予定と両立するのかを理解できない者が、恐らく多々いるだろうが、たとえそうであるとしても、自分自身のみ顧慮する場合、意志的であることと自由であることが一にして同じものであることを経験しない者は決していない」。

41) である。

デカルトは、以上の考察によってこの「難問」を解決しえたのか。少なくとも、ボヘミア王フリードリッヒ第一王女エリザベトにとっては否である。なぜなら彼女は、この『哲学原理』を読んだ——『哲学原理』には彼女宛の献辞が付されている——にもかかわらず、改めて、「自由意志の依存性はその自由に矛盾しないのと同じく、自由意志の独立性は私たちが神についてもっている観念に矛盾しない、ということを私は理解しかねる。[...] 私には、貴方がお話になるようにそれらが両立するとは思えず、また、なぜ意志の依存性が意志の自由とは異なる性質でありうるのかをご教授いただく労をとって下さるよう」(À Descartes [30 novembre 1645], AT-IV, 336.) デカルトに要請しているからである。事実『哲学原理』での見解は、〈神はその全能によって、人間をしてそうと気づかせることなくその意志作用を決定することができる。であるならば、人間には自らが意志によって自由に行為しているように思われても、実際には神が介入しているのであり、従って自由意志は幻想である〉というスピノザ的な反論には耐ええないように思われる。しかし、デカルトの「難問を免れる」(P.Ph., AT-VIII, 20 [art. 41].) という記述——すなわち、〈難問を解決する〉といわれているのではないこと——に鑑みるならば、彼が当該の伝統的な論争に拘泥していなかったことが窺われる。すなわち、大西が指摘するように、デカルトは、「神の意志と人間の意志、二つの力の人間的行為における主導権ないし持ち分をいかに調整するかを焦点としていた」「恩寵論争そのものから降り」¹³⁰たのである。

ではなぜデカルトは、上記の『哲学原理』における考察を以てしてこの「難問」を、少なくとも「免れる」ことができると考えたのか。それは、『省察』および『哲学原理』において言及される自由意志が、先述のとおり、「虚偽の根拠は何に存するのか〔を〕説明」する真偽論の領域に限定されている¹³¹からであると考えられる——人間は、過誤に陥るか陥らないかのどちらかで

¹³⁰ 大西克智、前掲書、285頁。

¹³¹ 『哲学原理』において自由意志が主題的に論じられる第一部第33～43項(AT-VIII, 17-21.)の見出し——ただしこれらの見出しは、デカルト自身の筆によるものではない——は、次のとおりである。「私たちが誤るのは、ただ十分に認識されていない事物について判断を下すときである」(art. 33.)・「判断するためには、知性のみならず意志もまた必要である」(art. 34.)・「後者(=意志)は前者(=知性)に比べ、その及ぶ範囲が広く、そこから誤謬の原因が生ずる」(art. 35.)・「私たちの誤謬を神の責任とすることはできない」(art. 36.)・「自由に、すなわち、意志によって行為することは、人間の最高の完全性であり、これによって、人間は称賛または非難に値するものとなる」(art. 37.)・「私たちが誤るのは、私たちの行為における欠陥であって、私たちの本性における欠陥ではない[...]」(art. 38.)・「意志の自由はそれ自体で知られる」(art. 39.)・「すべてが神によって予定されていることもまた確実である」(art. 40.)・「いかにして私たちの意志の自由

ある。①過誤に陥るならば、主体は、「意志を知性と同じ限界内に留めておらずに、自らの理解していない事がらにまで及ぼす」(Med., AT-VII, 58.)。このとき、その意志が自由でない、すなわち、神がその意志の決定に介入しているとするならば、神は、主体をして意志を自らの理解していない事がらにまで及ぼさせることによって、その者を欺いていることになる。しかしこれは、「第三省察」においてすでに明らかとなった神の欺くことの不可能性と矛盾するゆえに、承認されえない。②過誤に陥らない——すなわち、真なる認識を得る、あるいは非決定に留まる——ならば、主体は、「明晰かつ判明に知るであろうものにもみ同意を与える」(P.Ph., AT-VIII, 21 [art. 43].) か、あるいは「何が真であるかを十分に明晰かつ判明に認知していない場合には判断を下すことを控える」(Med., AT-VII, 59.)。同じくこのとき、意志が自由でない、すなわち、神がその意志の決定に介入しているとするならば、神は、主体をして神自らの力能によって真なる認識へと向かわせることになる。そしてこれは、神の欺くことの不可能性とは矛盾せず、しかも、人間の過誤の原因を神に負わせることは不可能であるという弁神をも達成するゆえに、承認される。

従って、人間の意志が自由でないとすれば、それはこの事例②においてということになる。しかしそこでは、もはや人間の自由意志と神の摂理との競合という問題は消滅すると考えられる。なぜなら、主体が、然るべき条件下で同意を与える／与えないとき、「何ら外的な力によって決定されていないと感じつつそれを行う」(Med., AT-VII, 57.) ということ、すなわち、あたかも自らが自由であるかのような経験をすることそれ自体は事実であって、たとえそれが、経験されるとおりに真の自由であるとしても、また、単にその原因を知らないがゆえに意識に投影されるというだけの幻想であるとしても、いずれにせよ、デカルトが必要とする〈過誤に陥らないための方法〉および〈人間が陥りうる過誤の原因を神に負わせることの不可能性〉の双方を獲得することができるからである。デカルトにとって、これらを獲得することができるならば、主体の「経験」によって確認される人間の自由意志と、全知全能であるという定義から必然的に帰結する神の摂理とを競合させることには、いわば利益がないのである。

と神の予定とは一つに結合されるのか」(art. 41.)・「いかにして私たちは、誤ることを欲しないにもかかわらず、私たちの意志によって誤るのか」(art. 42.)・「明晰判明に覚知されたものにもみ同意するとき、私たちは決して誤らない」(art. 43.)。

もっとも、これらのうち第37項は、その見出しからして、一見すると行為について論じているように思われる。しかし、ここでも主題はやはり真偽論における自由意志である。この点については、本章以下本文で言及する。

もつとも、両者の競合が問題とならないのは、既述のとおり、自由意志が真偽論の領域に限定されて論じられる場合においてのみであり、それが行為論の領域において論じられるならば、先のエリザベトの問いは回避不可能な仕方でも再来するだろう。なぜなら、「実生活」における行為、すなわち「為すことをやめるわけには行かないような行為」¹³²の遂行は、「真理の観相」における「認識するという営み」¹³³とは異なり、多かれ少なかれ社会性を包含する、すなわち、「称賛」および「非難」の対象となるものであるからだ。『哲学原理』では以下のように述べられている（引用文中の数字は論者による便宜上のものである）。

【Ⅰ】しかるに、意志が遙かに広く及ぶこともまたその本性に合致する。人間が意志によって、すなわち自由に、行為すること、またそのことによって、ある特別な仕方でも自分自身の行為の創造者となり、その行為によって称賛に値することこそが人間における最高の完全性である。実際、自動機械は、そこに仕組まれている運動のすべてを正確に行うからといって、称賛されることはない。というのも、自動機械は、その運動を必然的に行っているからである。しかし、その機械の技術者は、必然的ではなく自由にこれを製作したのであるから、そのように精確な機械を製作したことを称賛されるのである。【Ⅱ】同じ理由で、私たちが真理を捉えるとき、真理を捉えないわけにはいかなくて真理を捉えるときよりも、意志的にこれを行う〔その結果、真理を捉える〕ときの方が、明らかに多くが私たちの功績に帰せられるべきである」（*P.Ph.*, AT-VIII, 18-19 [art. 37].）

前半部（Ⅰ）は、人間は意志によって自由に行為することができるのであって、だからこそその行為がときには称賛され、ときには非難されうる、ということの意味している。一見するところでは、真偽論のみならず行為論の領域においても自由が論じられている——人間の行為がいかにして称賛ないし非難という価値評価を被るのかを述べている点で——ように思われる。しかし、この第 37 項の重点はあくまで「同じ理由で」以降の後半部（Ⅱ）に置かれており、その趣旨は、「実生活において」ある行為が自由に遂行されたがゆえに称賛されるということと「同じ理由で」[*Eademque ratione*]、「私たちが真理を捉えるとき」[*quod verum amplectamur*]、あるいは仏訳版によれば「私たちが真偽を区別するとき」[*lors que nous le [= ce qui est vrai] distinguons d'avec le faux*]、自由に真理を捉える場合の方が、そうせざるをえない場合よりも、その主体の功績が

¹³² 村上勝三、前掲書、231 頁。

¹³³ 村上勝三、同上。

大きいということである。そしてここでは、人間の意志決定において、人間精神には知覚も知解もされえない仕方で神が介入している可能性は全く考慮されていない。事実、デカルトが「ある特別な仕方で自分自身の行為の創造者となる」と述べる時、この「ある特別な仕方で [peculiari quodam modo]」という条件こそが人間の行為における自由意志にとって決定的に重要となるはずであるが、彼はこれについて説明することはない。

この「ある特別な仕方で」という条件を留保したとしても、議論領域を真偽論に限定するならば、神の摂理と人間の自由に関する問題が問題ではなくなるということは既述のとおりである。しかしデカルトは、上記の『哲学原理』での見解を、実生活上の行為について論究する『情念論』においても継承しているのである。人間の行為においてその自由を論じるならば、この「ある特別な仕方で」という条件の究明が必要となるのであって、エリザベトの疑問はまさにこの点に存する¹³⁴。ではなぜデカルトは、従来の論争に正面から挑むことなく、『情念論』においても人間の自由意志を主張しえたのか。この点を次節では論じていく。

3. なぜ自由意志を「経験」によって確証しうるのか ii

——『情念論』の場合——

『情念論』においても、意志は「その本性上自由であり、決して強制されえないものである」(Passions, AT-XI, 359 [art. 41].) とされる。そしてこの自由意志と神の摂理との関係性については、とりわけ「欲望」に関する項で詳細に論じられている——人間の「欲望」は、「私たちの自由意志にのみ依存する事から」(ibid., 436 [art. 144].) および「私たちに少しも依存しない事から」(ibid.) の両方に及ぶ。欲望が前者にのみ及ぶ場合、それは、「もっぱら私たちにのみ依存するものである以上、必ずうまく実現され、そのことから私たちは、自らの期待した満足の全体を常に与えられる」(ibid.) が、しかし後者にまで及ぶ場合、それは、「実現されないかもしれず、従

¹³⁴ 彼女に対するデカルトの回答は、「私たちが自身のうちで経験し感じる独立性は、それだけで私たちの行為を称賛されるべきもの、また非難されるべきものとするのに充分であります。だからといって、万物が神に従属しているという意味での依存性と相容れないわけではありません。この依存性は〔先の独立性とは〕異なる性質のもです」(À Élisabeth [3 novembre 1645], AT-IV, 333.) というものであり、明らかに『哲学原理』の見解を踏襲しているが、この主張は、「神の意志と人間の意志、二つの力の人間的行為における主導権ないし持ち分をいかに調整するか」(大西、前掲書、285頁)に焦点を当てた従来の論争に対する解答とはやはりなりえないだろう。

って、それを強く希求したのであれば、それだけ私たちを悲しませる」(ibid., 437 [art. 145].) こととなる。これを防ぐためにデカルトは、「私たちの知性の誤りからのみ生ずる幻にすぎない」(ibid.) ところの「偶然の運」と「全くの不可謬でありかつ不可変である」(ibid., 438 [art. 146].) ところの「神の摂理」とを対置させ、「すべては神の摂理に導かれており、摂理の永遠の決定は全くの不化謬かつ不可変であり、従って、この決定そのものによって私たちの自由意志に依存させられた事がら以外は、私たちにとって、必然的でいわば宿命的ではないようなことは何も起こらない […] と考えなければならない」(ibid.) とする。

それでは、この「神の摂理」と人間の自由意志とはいかなる関係にあるのか。参考となる記述を引用しよう。

「たとえば、ある場所に用事があって、そこへは二つの別々の道を通って行くことができ、しかもその一方の道は他方の道よりも通常遥かに安全である、という場合があるとする。ところが、摂理の決定によれば、おそらく、もしより安全と考えられるこの道を行けば、必ず強盗に会い、反対に他方の道は何らの危険もなしに通るうることになっている、としよう。この場合にも、私たちは、そのいずれかを選択することに無関心であってはならず、また、その摂理の決定の不可変な宿命性に頼るべきでもない。理性は、通常においてより安全である方の道を選ぶことを要求する。そして、私たちがその道に従ったとき、たとえそのことからいかなる悪が起こったとしても、私たちの欲望は、このことに関しては、すでに達成されていると認めなければならない。なぜなら、この悪は私たちにとって不可避のものであったのだから、その悪を免れたいと期待すべき理由は一切なく、私たちはただ、自らの知性が認識しえた最善を尽くすべきであって、事実、上記の想定では、私たちはそのようにしたのであるから」(ibid., 439-40 [art. 146].)

ここでの「私たちの自由意志にのみ依存する事がら」とは「いずれかを選択すること」である。主体は、「第四省察」の表現を借りれば、「何ら外的な力によって決定されていないと感じつつ」(Med., AT-VII, 57.) 一方を選択することができる。そしてこの限りにおいて、「摂理の決定の不可変な宿命性に頼るべきではない」、すなわち、一切の事がらが摂理によって決定されているからといって、いわば場当たりの振舞うのではなく、「知性が認識しえた最善を尽くすべきである」。

しかしこの見解に対して、エリザベトの側から次のような反論が向けられうるだろう。すなわち、主体は知性を頼りにしつつ選択することができるとしても、それによって結果するところの

ものは、その善悪を含めすべて決定されているのであるから、主体は称賛も非難もされえず、デカルト的な意志決定の自由はもはや形骸化している、という反論である¹³⁵。しかし管見によれば、この種の反論は、デカルトにとって、駁論されるべきものではない。以下では、前節で『省察』および『哲学原理』に関して行ったように、なぜ自由意志が要請されるのかという観点から、『情念論』における自由意志、神の摂理、そして「経験」について論じていく。

*

『情念論』で自由意志が要請されるのは、主体が、なぜ過誤に陥りうるのかを分析し、そしてその原因が神には存しないことを明らかにするため（『省察』・『哲学原理』）ではなく、「高邁なる者 [les généreux]」たりうるためである。「高邁」とは「人間をして正当に自己を重んじうる極点にまで自己を重んじさせるところの」(*Passions*, AT-XI, 445-6 [art. 153].) ものであって、これは、「一方では、自身が真に所有するといえるものとしては、自身の諸々の意志作用の自由な使用しなく、自身が称賛され非難されるべき理由としては、意志を善く使用するか悪く使用するかということしかない、と知ることのうちに存し、他方で、意志を善く使用するという確固不変の決意を、換言すれば、最善であると自身が判断するところのすべてを企て実行するために意志を決して欠かさないという確固不変の決意を、自身のうちに感得することのうちに存する」(*ibid.*) とされる。さらに、この「高邁」を獲得する——「高邁の「情念」を掻き立てる」(*ibid.*, 454 [art. 161].) ——ためには、「自由意志とは何であるか、自由意志を善く使用しようという確固たる決意を私たちがもつということから生じる利益がいかに大きいか[...]」について考察することにたびたび専心する」(*ibid.*, 453-4 [art. 161].) ことが必要とされるが、それは、「自らの知性

¹³⁵ デカルトによれば、「ここに一人の王がいるとします。この王は決闘を禁じていますが、その王国の別々の町に住んでいる二人の貴族が喧嘩をしており、彼らがもし出会うならば互いに剣を交えることを誰も制止することができないほど共にいきり立っていることを、王は重々承知しているとします。この王が、ある日彼らの一人に、他方の人が住んでいる町に何か遣いにやらせ、そして同じ日に他方の人にも、一方の人がいる場所へ使いにやらせるとします。王は、彼らが必ず途中で出会い、剣を交え、かくして王の禁令に背くことになろうことを十分に承知していますが、だからといって王は彼らにそれを強制しているのではありません。王がそれを承知していることや、王が彼らをこのように仕向けようとした王の意志さえも、彼らが出会うようになった場合、自由にかつ意志的に決闘することを妨げません。それは、王が何も知らず、彼らが出会ったのは何か他の機縁による場合にそうなるのと同じです。そして彼らは禁令に背いたのですから、同様に正当に罰せられることができます」(*À Elisabeth* [janvier, 1646], AT-IV, 352-3.). この場合、たしかに主体は強制されることなく決闘を行うことができるが、そのこと自体が神の采配の結果であり、しかも、それによって必然的に罰せられなければならないのである。

が認識しえた最善を尽く」(ibid., 440 [art. 146].) し、「欲望」・「執心」・「羨み」・「憎しみ」・「恐れ」・「怒り」に動かされず (cf. ibid., 448 [art.156].)、「あらゆる情念の迷い」(ibid., 454 [art. 161].) を治癒するためである。すなわち、『情念論』において自由意志が論じられるのは、「人間の意志は自由であるか」という問いに解答するためではなく、「いかにして「高邁」は獲得されるか」(『情念論』161 項表題) という問いに解答するためであった、ということに留意しなければならない。

そしてこのような「高邁」を主体が有するために要請される自由意志も、「神の摂理」と競合させられる必要のないものである——高邁なる者は、「自らに可能であると思われぬことは企てようとしない」(ibid., 447-8 [art. 156].) し、「自らの力で獲得しえないもので、自らが大いに望むだけの値打ちのあるものはないと考える」(ibid.). ところで、神は全知全能であるという定義上、「一人の人間の精神に入ってくる思惟であれば、どれほど些細なものであっても、神がそうなるように望まないもの、永遠の昔から望んでいなかったものはない」(À Élisabeth [6 octobre 1645], AT-IV, 314.) ほどの力能をたしかにもちうる。しかし、たとえ神が人間の意志決定に介入しており、自由意志とは幻想であると想定したところで、自らのうちで得られる自由意志¹³⁶の「経験」が揺らぐことは決してないし、それと同時に、この問題を解決することは人間にはその本性上不可能である。従って、人間の自由意志と神の摂理とを競合させることは、高邁なる者が成さねばならない仕事ではなく、むしろ、高邁なる者は、神の摂理に対する人間の自由意志の境界確定という「自らに可能であると思われぬこと」は企てず、これら「審級の異なる二つの力のいずれをも全面的かつ同時的に肯定する」¹³⁷ことによって、一方では「この〔神の摂理という〕決定そのものによって私たちの自由意志に依存させられた事から以外は、私たちにとって必然的であり宿命的でないようなことは何も起こらない[……]」(Passions, AT-XI, 440 [art. 146].) ことを受け入れ、他方で、同時に、「[……] 選択することに無関心であってはならず、また摂理の決定の不可変な宿命性を頼みにすべきではない」(ibid.) ことを格率とするのである。逆をいえば、自由意志の境界画定という本性上不可能な企図に執心したり、他力本願的に神の摂理に依拠して場当たり的に振舞ったりすることは、高邁であることに反するのだ¹³⁸。

¹³⁶ 高邁なる者が感得する自由は、「知性が「最善」として提示するものとそれを享けた意志の働きとがうねに合致することのうちに存する」(津崎良典「デカルトによる精神の修練と高邁の徳について」『理想』699号(2017年):130頁、強調原著者)。

¹³⁷ 大西克智、前掲書、284頁。

¹³⁸ 高邁なる者においては、G. RODIS-LEWIS の表現を借りるならば、「私たちに依存しない事から従属す

主体が高邁であるためには、意志の自由が不可欠であるが、しかし、それが神の摂理との競合を経て形而上学的な次元で確立される必要はなく、自らのうちで「経験」されるだけで充分である。むしろ、自由意志を形而上学の次元で確立しようと執心することは、高邁であることから遠ざかる行為でさえある。しかも、たとえその企図が達成されうるとしても、それは、高邁であるための充分条件ではないのだ——たしかに、高邁を獲得する条件として、「自身の意志の自由な使用以外で真に自らに属しているものはないということ […] を知ること」(ibid., 446 [art. 153].) が挙げられるが、同時に、「意志を善く使用するという確固不変の決意を、換言すれば、最善であると自身が判断するところのすべてを企て実行するために意志を決して欠かさないという確固不変の決意を、自身のうちに感得すること」(ibid.) も挙げられているのだ¹³⁹。つまり、自らの意志が自由であることを「知る [connaître]」だけでなく、自らの意志を善く使用しようという決意を「感得 [sentir]」しなければならないのであって、この「感得」はまさに「経験」であり¹⁴⁰、そしてこの「決意の感得という」「経験」を獲得するためには、自由意志の「経験」を獲得していれば充分なのである¹⁴¹。主体は、自らの意志が自由であることを「自らのうちで経験し、感得し」、その限りで自由意志が、そしてそのみが自らに属することを「知り」、さらに、その

るということは、神が私たちに明白に示すものを受け入れるということに変容する」。Geneviève RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes* (Paris : J. Vrin, 1971), 413.

¹³⁹ Cf. Paul HOFFMAN, “The Passions and Freedom of Will,” in *Passions and Virtue in Descartes*, eds. Boyron Williston and André Gombay (New York: Humanity Books, 2003), 296. HOFFMANによれば、高邁であるための第二の条件に現れる「確固不変の決意」は、自らの判断に従って行為しようという意志作用としてのみならず、善悪に関する自らの堅固で一定な判断に従って事物を追求ないし回避しようという意志作用を産出するところの習慣とみなされなければならない。そして、事物を追求ないし回避しようという自らの意志作用が、善悪に関する自らの堅固で一定な判断によって決定されているとき、主体はより自由となる。

¹⁴⁰ 「私たちは自由意志を自らのうちにおいて経験し、感得するのです」(À *Élisabeth* [3 novembre 1645], AT-IV, 332-3.)。

¹⁴¹ あるいは、主体は、高邁であること〔すなわち、自らの意志が自由であることを確実なこととして受け入れ——方法的懐疑において多くの事がらを不確実とみなしてきたのと同様に——、その意志を善く使用するという決意を感得すること〕によって、自らの意志の自由を経験することができる、ということができるかもしれない。KAMBOUCHNERによれば、「すべて高邁なる者が体験した遂行することのできるものは、 […] 原理的に、その者を、自らに固有の自由の経験、あるいは善き意志の充足の経験という、主要で常に繰り返される唯一の経験へと向かわせることになるのである」。Denis KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions : commentaires sur Descartes* (Paris: Albin Michel, 1995), t. 2, 315-6.

ような意志を堅持しようという「決意を自身のうちで感得する」ことで、「高邁なる者」たりうるのである。

4. 結語

デカルトは、人間の領域（自由意志）を、神の領域（摂理）との対比（競合）によるいわば相対的な仕方で規定することはしない。むしろ、前者を経験が確証しうる領域として、後者を理性が知解しうる領域として、それぞれ独立に展開・構築する。そしてそれを可能にしたのは、デカルトの目的が、〔人間の〕自由意志という概念そのものを究明することではなく、あくまで、それを主体の在り方との関係において究明することであったからであると考えられる。すなわち、「神の予定を顧慮する場合」(3ae Resp., AT-VII, 191.) には、「いかにして私たちの自由がこの予定と両立するのかを理解」(ibid.) することは困難であるが、しかし「自分自身をのみ顧慮する場合」(ibid.) には、「意志的であることと自由であることが一にして同じものであることを経験」(ibid.) することができるのであって、主体が陥りうる誤謬の原因を特定するという、そして主体がもつべき高邁を獲得するというデカルトの企図にとっては、後者のみが必要かつ充分なのである。

結論

本研究は、デカルト哲学における「経験」という概念に着目し、それが彼の哲学体系においていかなる意味を有しているのか（第一部）、それが各論証においていかなる機能を果たしているのか（第二部）について分析・考察してきたが、本研究によって得られた結論をまとめよう。

まず、デカルトにおける「経験」とそれ以前の哲学史におけるその用法上の差異を明らかにしたうえで（第Ⅰ章）、デカルトにおいて「経験」は、明晰かつ判明な単純本性を対象とする「直観」とも、事物について、その本性上何であるのかを把握する「知解」とも異なり、現実的に生起するものの把握、つまり、事物について、實際上どのように存在しているのかに関する把握であり、この「経験」は、『省察』の形而上学的探究において、主体には何が可能で何が不可能かの〈検証〉としての機能を有しているのである（第Ⅱ章）。さらにデカルト的「経験」は、それらの把握および行為の遂行のみならず、同時に、主体自身による当の対象の把握および遂行についての自覚をも伴うものであった。すなわち、近世的な心理学的意識との密接な連関が認められるのであり、これによって、『規則論』において「直観」の対象であった主体の思惟や存在、幾何学的知のみならず、苦痛や快樂といった、明晰であるが判明ではないものをも把握しうる。デカルトは、「*experientia*」および「*conscientia*」を、ともに伝統的な意味では使用せず、それら両者を併用することによって、心理学的意識を表そうとしていたのである（第Ⅲ章）。

このように規定されたデカルト的「経験」は、彼の個々の論証において決定的な意義を有している——確実な経験として最初に得られるのは、「私は思惟する」というそれである。「私は思惟する」ということは、欺瞞者の想定によって一度は疑われるが、しかし、自らが欺かれているというまさにこの事態からは、自らが何かについて理解し、肯定し、あるいは否定しているということが帰結する。主体はこの「経験」によって、強制力を以てその対象（＝〈私〉の思惟）を現前させるところの原因としての、自らの実在へと至るのである（第Ⅳ章）。そしてこの自らの実在は、主語と述語との概念的結合を表す〔ペリパトス学派論理学の「*πρότασις*」に由来する〕「*propositio*」によってではなく、現実的かつ個別的な事態を描写し、発話される時間および状況から不可分であるストア学派論理学の「*ἀξιωμα*」のラテン語訳である「*pronuntiatum*」として表明されるのである（第Ⅴ章）。

さらにデカルトは、意志の自由をも経験によって確証されるとする。従来の自由意志を巡る論争では、主体に経験される意志の自由と、神の全知全能という本性（＝定義）から必然的に帰結する摂理との関係が問題となるが、デカルトは、一見相互に対立している両者を、依存性と独立性の区別によって両立させる。つまり彼において、人間の意志の「独立性」とは、経験によって

示される自由と理性によって示される摂理とが同一平面上に対置されるような場で確保されるものではなく（もしそうであるならば、競合は必ず生じてしまう）、両者は、その存する階層が異なるという意味で、独立しているのである。デカルトは、内的感得すなわち意識としての経験——「意識*」と補完的に使用されるデカルト的「経験」が近世的「意識」概念の萌芽となっていて、これはすでに第三章で確認した——の提示するものが理性に対立するとき、両者を相互に異なる階層に保存し、相互に独立して知の体系を構築するのである（第VI章）。

*

『哲学原理』付録「エリザベト宛献辞」によれば、デカルトは「ただ、理性および経験によって確実に知られるもののみを記す」ことを是とした。そして事実、本研究が究明したように、「経験」は、「理性」と同様にデカルトの哲学体系——形而上学の体系のみではない——を貫くものであった。感覚によってしばしば欺かれるという経験、現実的には身体を使用していないはずであるにもかかわらず歩行していると思込んでしまうという夢の経験、ときに誤謬推論を犯すことがあるという経験に依拠し、理性は、人間知性の可謬性の原因として強力かつ狡猾な欺瞞者を措定する。この欺瞞者は、その力能の強大さのゆえに、「私は私に説得する」や「私は思惟する」という自己自身の心的状態に関する命題を否定することができ、主体は、〈欺瞞者が私を欺いている〉、〈しかし、欺かれている私は存在する〉、〈しかし、欺かれている私は存在するという思惟自体が欺きの結果である〉、〈しかし、それが欺きの結果であっても、私が思惟しているのならば私は無ではありえない〉、〈しかし、それが欺きの結果であっても、私が思惟しているのならば私は無ではありえないという思惟自体が欺きの結果である〉、[...] という堂々巡¹⁴²に陥ることとなる。懐疑主義者であれば、この堂々巡に甘んじたであろう。しかしデカルトは、自らが欺かれているときに主体において経験される事がら——欺かれているとき、欺かれる者はあるものについて理解し、それを肯定ないし否定しているということ——を見極め、この堂々巡を回避する。そして、欺瞞者の想定というこの最も強化・深化された方法的懐疑を突破し、思惟する主体は、身体から事象的に区別された事物として自らを知解する。しかし同時に、この知解された事象的区別は、決して主体に経験されるものではない。経験されるのはあくまで心身の結合関係である。ゆえにデカルト的自我は、純粹に形而上学的なコギトであるに留まることはできず、身体と結合し、予断の許されない実生活に生き、高邁であることを希求すべき人間へと必然的に進展するのだ。

周知のとおり、デカルトの神は矛盾律にさえ拘束されず、その力能は哲学史上最も大なるものであるといえる。それゆえこれは、人間精神には抱懐不可能であり、またこの抱懐不可能性は、

¹⁴² この堂々巡を分析的に表すなら、次のようになる——欺瞞者が x について〈私〉を欺くことを $D(x)$ と、〈私〉が存在することを E と置くと、 $D(x)$; $D(x) \Rightarrow E$; $D(D(x) \Rightarrow E)$; $D(D(x) \Rightarrow E) \Rightarrow E$; $D(D(D(x) \Rightarrow E) \Rightarrow E)$; [...] となる。

人間が神について、またいわば神の視点から世界について論じうる余地を必然的に狭めることとなる(デカルトは、目的論的に世界を理解することを傲慢であるとしたし、またモンテーニュは、人間の力能によって神や世界を理解することの虚しさを説いた)。しかし、ひとたび措定された神の全能に屈するならば、およそ真理を認識しようなどという企図は徒労に終わりかねず、懐疑主義のうちに留まらざるをえなくなるだろう。だがデカルトは、理性が提示する神の全能を認めつつも、同時に主体に内的に獲得される「経験」を、すなわち、欺瞞者の想定に対しては「私は思惟する」という経験を、神の摂理に対しては「意志的であることと自由であることは一つの同じことである」という経験を起点／基点として、コギト論および自由意志論を展開するのである。

* 初出一覧

本論文の執筆にあたり、論者による刊行済み学術論文を以下のとおり使用した。

序論 : 書き下ろし

第一部

第I章: 書き下ろし

第II章: 「デカルト形而上学における「経験」概念に関する考察——「直観」および「知解」との対照において」。筑波大学哲学・思想学会編『哲学・思想論叢』36号(2018年):142(1)-130(13)頁。

第III章: 書き下ろし(ただし、日本哲学会2018年度大会一般研究発表で使用した原稿「デカルト的「経験」概念の多義性——«*experientia*»と«*conscientia*»」に基づく)

第二部

第IV章: 「デカルトにおける〈欺かれる私〉について——欺かれるという事態からは何が帰結するのか」。日本哲学会編『哲学』69号(2018年):200-214頁。

第V章: 「デカルト「第二省察」における«*pronuntiatum*»としてのコギトについて——ストア学派論理学における«*ἀξίωμα*; *axioma*»概念との対照による哲学的コギト解釈」。日仏哲学会編『フランス哲学・思想研究』23号(2018年):211-221頁。

「コギトの哲学的解釈のための語彙論的調査および予備的考察——デカルト「第二省察」における«*pronuntiatum*»の訳語を巡る問題」。上智大学哲学会編『哲学論集』46号(2018年):113-127頁。

第VI章: 書き下ろし

結論: 書き下ろし

* 文献一覧

以下、本研究が本文・註釈内を問わず引用または参照した文献を列挙する。

- ・「一次文献（原典）」において、デカルトによる原典、その他の著者による原典の順にて記載する。デカルトによる原典は、出版年昇順にて記載する。その他の著者による原典は、著者名のアルファベット表記の順にて記載する。同一著者による場合は、さらに出版年昇順にて記載する。
- ・「一次文献（翻訳）」において、デカルトによる原典の翻訳、その他の著者による原典の翻訳の順にて記載する。デカルトによる原典の翻訳は、出版年昇順にて記載する。その他の著者による原典の翻訳は、著者名のアルファベット表記の順にて記載する。同一著者による場合は、さらに出版年昇順にて記載する。
- ・「二次文献」において、二次文献を著者名のアルファベット表記の順にて記載する。同一著者による場合、さらに年代昇順にて記載する。

・ 一次文献（原典）

《デカルト》

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*. Paris: Apud M. Soly, 1641.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86002964.r=langEN>

DESCARTES, René. *Œuvres philosophiques*. Edited by Ferdinand Alquié. 3 vols. Paris: Garnier Frères, 1963-1973.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. 11 vols. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, René. *Tutte le lettere, 1619-1650: testo francese, latino e olandese*. New edition. Edited by Giulia Belgioioso, Igor Agostini, Francesco Marrone, Franco A. Meschini, Massimiliano Savini, and Jean-Robert Armogathe. Milan: Bompiani, 2005.

DESCARTES, René. *Correspondance*. 2 vols. Edited by Jean-Robert Armogathe. Paris: Gallimard, 2013.

《その他》

ABELARD, Peter. *Dialectica*. Edited by Lambertus Marie de Rijk. Assen: Van Gorcum, 1970.

Académie française. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. 1^{re} édition. Paris, 1694; 2^e édition. Paris, 1718; 3^e édition. Paris, 1740.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k503971> (1^{re} édition)

https://archive.org/stream/fre_b1886001#mode/2up (2^e édition)

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50401f> (3^e édition)

ALEXANDROS [Aphrodisiensis]. *Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*. Edited by Maximilianus Wallies. Berlin: Reimer, 1883.

AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries*. 61 vols. New York: McGraw-Hill, 1964-1981.

BRESSER, Martin. *De conscientia libri VI*. Antverpiæ: apud Viduam Joannis Cnobbari, 1638.

<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10905284-1>

CHAUVIN, Étienne, ed. *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus: ordine alphabetico digestus, in quo vocabula omnia philosophica explicare, et universe quae lumine naturali sciri possunt, non tam concludere*. Rotterodami: apud Petrum van der Slaart, 1692.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94768b.image>

CICERO, Marcus Tullius. *M. Tullii Ciceronis opera*. Venetiis: Ivnta, 1537.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10140463-2>

CICERO, Marcus Tullius. *Marci Tullii Ciceronis de philosophia*. Lvgdvni: Gryphivus, 1546.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10171694-8>

Colégio das Artes. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*. Lvgdvni, sumptibus Johannis Baptistae Buysson, 1600.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9615582p>

DE LA FORGE, Louis. *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*. Amsterdam: A. Wolfgang, 1666.

DE MONTAIGNE, Michel. *Essais de Michel de Montaigne*. Edited by Pierre Villey and Verdun-Louis Saulnier. 3 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

FONSECA, Petrus. *Institutionum dialecticarum: libro octo*. Coloniae: Cholinus, 1567.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10191955-8>

FONSECA, Petrus. *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomus primus*.

- Francofvrti: Schonvvetterus, 1599.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10981101-6>
- FONSECA, Petrus. *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomus secundus*. Francofvrti: Zetzner, 1599.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10981104-3>
- FURETIERE, Antoine. *Dictionnaire universel, tome troisième*. Genève: Slatkine Reprints, 1690.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10496132-3>
- HATZFELD, Adolphe, and Arsène Darmsteter. *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVIIe siècle à nos jours*. Paris: Charles Delagrave, 1890-1893.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k206409p>
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*. 2nd edition. Edited by Geneviève RODIS-LEWIS. Paris: J. Vrin, 1972.
- MARTINI, Matthias. *Lexicon philologicum*. Verlag: Goetzen, 1655.
<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11202436-2>
- MICRAELIUS, Johann. *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Verlag: Freyschmid, 1653.
<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11221062-0>
- REGIS, Pierre-Sylvain. *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*. Tome 1. Paris: L'Imprimerie de Denys Thierry, 1690.
- SCOTUS, Johannes Duns. *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti ordinis fratrum minorum Ordinatio*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- SEXTUS [Empiricus]. *Sexti Empirici opera quae extant*. Translated by Henri Étienne. Genevae: Chouet, 1621.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11054203-5>
- SEXTUS [Empiricus]. *Sexti Empirici opera graece et latine*. Edited and Translated by Johan A. Fabricius. Lipsiae: Gleditsch, 1718.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10209765-7>
- SEXTUS [Empiricus]. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Translated by Benson Mates. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SUÁREZ, Francisco. *Metaphysicarum disputationum*. Moguntae: Mylius Birckmannus, 1614.
<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10325732-1>

THOMASIIUS, Jacob. *Erotemata logica pro incipientibus*. Lipsia: Fromman, 1692.

<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10132397-5>

• 一次文献（翻訳）

《デカルト》

DESCARTES, René. *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols. Translated by Elizabeth S. Haldone and G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

DESCARTES, René. *Meditationen über die Erste Philosophie*. Translated by Ärtur Buchenau. Leipzig: F. Meiner, 1915.

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. 3 vols. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Translated by Michelle Beyssade. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

DESCARTES, René. *Meditations, Objections, and Replies*. Translated by Roger Ariew and Donald A. Cress. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Inc., 2006.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Lateinisch-Deutsch*. Translated by Christian Wohlers. Hamburg: F. Meiner, 2008.

DESCARTES, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.

デカルト, ルネ. 『増補版デカルト著作集』第一巻. 三宅徳嘉, 原亨吉, 小池健男, 青木靖三, 水野和久, 赤木昭三訳 (白水社, 2007年).

デカルト, ルネ. 『増補版デカルト著作集』第二巻. 所雄章, 河西章, 宮内久光, 福居純, 廣田昌義, 増水洋三訳 (白水社, 2001年).

デカルト, ルネ. 『増補版デカルト著作集』第三巻. 三輪正, 本多英太郎, 花田圭介, 竹田篤司訳 (白水社, 2007年).

デカルト, ルネ. 『増補版デカルト著作集』第四巻. 三宅徳嘉, 青木靖三, 赤木昭三, 小池健男, 水野和久訳 (白水社, 2007年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第一巻. 山田弘明, 吉田健太郎, クレール・フォヴェル

グ, 小沢明也, 久保田進一, 稲垣恵一, 曾我千亜紀, 岩佐宣明, 長谷川暁人訳 (知泉書館, 2012年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第二巻. 武田裕紀, 小泉義之, 山田弘明, 東慎一郎, 政井啓子, 久保田進一, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2014年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第三巻. 武田裕紀, 香川知晶, 安西なつめ, 小沢明也, 曾我千亜紀, 野々村梓, 東慎一郎, 三浦伸夫, 山上浩嗣, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2015年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第四巻. 大西克智, 津崎良典, 三浦伸夫, 武田裕紀, 中澤聡, 石田隆太, 鈴木泉訳 (知泉書館, 2016年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第五巻. 持田辰郎, 山田弘明, 古田知章, 吉田健太郎, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2013年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第六巻. 倉田隆, 山田弘明, 久保田進一, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2015年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第七巻. 岩佐宣明, 山田弘明, 小沢明也, 曾我千亜紀, 野々村梓, 武藤整司, 長谷川暁人, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2015年).

デカルト, ルネ. 『デカルト全書簡集』第八巻. 安藤正人, 山田弘明, 吉田健太郎, クレール・フォヴェルグ訳 (知泉書館, 2016年).

《その他》

ALEXANDER [of Aphrodisias]. *On Aristotle's "Prior Analytics 1.32-46."* Translated by Ian Mueller. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

CICERO, Marcus Tullius. *The Academic Questions, Treatise de Finibus, and Tusculans Disputations of M. T. Cicero.* Translated by Charles D. Yonge. London: George Bell and Sons, 1875.

CICERO, Marcus Tullius. *Cicero's Tusculan Disputations.* Translated by Charles D. Yonge. New York: Harper & Brothers, 1888.

CICERO, Marcus Tullius. *Cicero: Tusculan Disputations.* Translated by John E. King. London: William Heinemann, 1927.

CICERO, Marcus Tullius. *Cicéron: Tusculanes.* Translated by Jules Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

CICERO, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations.* Translated by Alan E. Douglas. Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips, 1985.

CICERO, Marcus Tullius. *De inventione; De optimo genere oratorum; Topica*. Translated by Harry M. Hubbell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

キケロ『キケロー選集 12』。木村健治，岩谷智訳（岩波書店，2002年）。

スコトゥス，ドゥンス。『命題集註解（オルディナティオ）第一卷第三区分第一部』。上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成 18』（平凡社，1998年）。

・二次文献

AHO, Tuomo, and Mikko Yrjönsuuri. "Late Medieval Logic." Chapter 2 in *The Development of Modern Logic*. Edited by Leila Haaparanta. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Descartes: l'homme et l'œuvre*. Paris: Hatier-Boivin, 1956.

ARIEW, Roger, et al., eds. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. 2nd edition. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2015.

AUSTIN, John L. "Performative Utterances." Chapter 10 in *Philosophical Papers*. Edited by James O. Urmson and Geoffrey J. Warnock. Oxford: Oxford University Press, 1979.

BOBZIEN, Susanne. "Stoic Logic." Chapter 4 in *The Cambridge Companion to Stoic Philosophy*. Edited by Brad Inwood. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BROWN, Deborah. "Descartes and Content Skepticism." Chapter 2 in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*. Edited by Karen Detlefsen. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BROWN, Marshal. *Turning Points: Essays in the History of Cultural Expressions*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CLARKE, Desmond M. "The Concept of Experience in Descartes' Theory of Knowledge." *Studia Leibnitiana* 8, no.1 (1976): 18-39.

DAVIES, Catherine G. *Conscience as Consciousness: the Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1990.

FLORIDI, Luciano. "Scepticism and Animal Rationality: The Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, no. 1 (1997): 27-57.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001. [邦訳：フーコー，ミシェル。『主体の解釈学』。廣瀬浩司，原和之訳（筑摩書房，2004年）。]

- GRACIA, Jorge J. E. "Propositions as Premises of Syllogisms in Medieval Logic." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 16, no. 4 (1975): 545-547.
- GRIMALDI, Nicolas. *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1978.
- GOUHIER, Henri. *Descartes: Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*. Paris: J. Vrin, 1973. [邦訳: グイエ, アンリ. 『人間デカルト』. 中村雄二郎, 原田佳彦訳 (白水社, 1981年).]
- GREGORIĆ, Pavel, and Filip Grgić. "Aristotle's Notion of Experience." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88, no. 1 (2006): 1-30.
- GUENANCIA, Pierre. *Descartes, chemin faisant*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- HAMLIN, Octave. *Le Système de Descartes*. Paris: Alcan, 1921.
- HEINEMANN, W. H. "The Analysis of Experience." *The Philosophical Review* 50, no. 6 (1941): 561-584.
- HENNIG, Boris. "Cartesian Conscientia." *British Journal for the History of Philosophy* 15, no. 3 (2007): 455-484.
- HOFFMAN, Paul. "The Passions and Freedom of Will." Chapter 9 in *Passions and Virtue in Descartes*. Edited by Boyron Williston and André Gombay. New York: Humanity Books, 2003.
- 石川文康. 『良心論——その哲学的試み』 (名古屋大学出版会, 2001年).
- KAMBOUCHNER, Denis. *L'Homme des passions : commentaires sur Descartes*. 2 vols. Paris: Albin Michel, 1995.
- . *Descartes n'a pas dit*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- KENNY, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1987.
- KING, Peter. "Two Conceptions of Experience." *Medieval Philosophy and Theology* 11, no. 2 (2004): 203-226.
- KNEALE, William, and Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- 小林道夫. 『デカルト哲学とその射程』 (弘文堂, 2000年).
- LONDEY, David, and Carmen Johanson. *The Logic of Apuleius*. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- MARION, Jean-Luc. *Sur la Théologie blanche de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- 松枝啓至. 『デカルトの方法』 (京都大学学術出版会, 2011年).

- MENN, Stephen. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- 村上勝三. 『デカルト形而上学の成立』(勁草書房, 1990年).
- 「保証された記憶と形而上学的探究——デカルト『省察』の再検討に向けて」. 日本哲学会編『哲學』45号(1995年): 87-100頁.
- 「コメント」. 国際哲学研究センター編『国際哲学研究』2号(2013年): 64-65頁.
- 望月太郎. 『「思う我」から「働く我」へ——近代フランス哲学における二元論の展開と自我論の変貌』(大阪大学提出博士論文, 1997年).
- 森 有正. 『経験と思想』(岩波書店, 1977年).
- 『遙かなノートル・ダム』(講談社文芸文庫, 2012年).
- 中畑正志. 「見ていることを感覚する——共通の感覚、内的感覚、そして意識」. 日本哲学会編『哲學』68号(2013年): 78-102頁.
- NOLAN, Lawrence, ed. *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- 大西克智. 『意志と自由——一つの系譜学』(知泉書館, 2014年).
- PARIENTE, Jean-Claude. “La première personne et sa fonction dans le Cogito.” Chapter 1 in *Descartes et la question du sujet*. Edited by Kim Sang Ong-Van-Cung. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- PARK, Katharine. “Observation in the Margins, 500-1500.” Chapter 1 in *Histories of Scientific Observation*. Edited by Lorraine Daston and Elizabeth Lunbeck. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- ラトー, ポール. 「近世ヨーロッパにおける省察という修練——宗教的な修練から、デカルト、マルブランシュ、ライプニッツにおける哲学的な修練へ」. 津崎良典訳. 筑波大学大学院人文社会科学部哲学・思想専攻編『哲学・思想論集』41号(2016年): 107-125頁.
- RITTER, Joachim, and Karlfried Gründer, eds. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols. Basel: Schwabe Verlag, 1999.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- *L'Œuvre de Descartes*. 2 vols. Paris: J. Vrin, 1971.
- ROSENTHAL, D. M. “Will and the Theory of Judgment.” Chapter 17 in *Essays on Descartes' Meditations*. Edited by Amélie Rorty. Berkeley: University of California Press, 1986.
- SECADA, Jorge. *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge:

Cambridge University Press, 2000.

THIEL, Udo. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

津崎良典。「西洋近世初期における神の力能に関する言説——モンテーニュからデカルトへ」筑波大学哲学研究会編『筑波哲学』20号（2012年）：68-81頁。

——「デカルトによる精神の修練と高邁の徳について」『理想』699号（2017年）：127-138頁。

所 雄章。『デカルトⅡ』（勁草書房、1971年）。

——『デカルト『省察』訳解』（岩波書店、2004年）。

上野 修。「コギトの確実性：様相の観点から」。大阪大学大学院文学研究科哲学講座編『メタフィシカ』35号（2004年）：1-12頁。

WAGNER, Stephen I. *Squaring the Circle in Descartes' Meditations: The Strong Validation of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

WAHL, J. A. *L'Expérience métaphysique*. Paris: Flammarion, 1965.

依田義右。『マルブランシュ——認識をめぐる争いと光の形而上学』（ふねうま舎、2014年）。

*索引 (人名)

- アキナス (Aquinas, Thomas) : 5, 10.
- アブレイウス (Apuleius) : 63.
- アベラール (Abaelardus, Petrus) : 63, 69.
- アリストテレス (Aristoteles) : 5, 9-10, 12, 14, 16, 69-71, 73.
- アルベルトゥス (Albertus [Magnus]) : 9-10.
- アンセルムス (Anselmus) : 64.
- エリザベト (Élisabeth) : 29, 82, 84-6, 92.
- オッカム (Ockham, William of) : 69, 71.
- キケロ (Cicero) : 7, 37, 54, 63, 68-9, 71-3.
- クインティリアヌス (Quintilianus) : 38.
- クレルスリエ (Clerselier, Claude) : 40.
- ゴクレニウス (Goclenius, Rudolf) : 18.
- ショヴァン (Chauvin, Étienne) : 17, 33.
- スアレス (Suárez, Francisco) : 54, 58, 69, 80.
- スコトゥス (Scotus, Johannes duns) : 5, 10-1.
- スピノザ (Spinoza, Baruch de) : 7, 79, 82.
- セクストス (Sextus Empiricus) : 45, 71-3.
- セネカ (Seneca) : 38.
- ダルメステール (Darmesteter, Arsène) : 34.
- トマジウス (Thomasius, Jacob) : 64.
- ハッツフェルト (Hatzfeld, Adolphe) : 34.
- フォンセカ (Fonseca, Petrus) : 63, 69, 71.
- フーコー (Foucault, Michel) : 4.
- フルチエール (Furetière, Antoine) : 33, 35, 65.
- プラトン (Platon) : 10.
- ブレッセル (Bresser, Martin) : 38-9.
- ボエティウス (Boethius) : 69, 71.
- マルティーニ (Martini, Matthias) : 17.
- マルブランシュ (Malebranche, Nicolas de) : 4, 32-7, 39.
- ミクラエリウス (Micaelius, Johann) : 17.
- メルセンヌ (Mersenne, Marin) : 14, 25, 65.
- モンテーニュ (Montaigne, Michel de) : 6, 12-3, 45-6, 52, 93.
- ラ・フォルジュ (La Forge, Louis de) : 35.

リュイヌ公 (Duc de Luynes: Charles d'Albert) : 61.

レジス (Régis, Pierre Sylvain) : 32, 35.