

Title	デカルトの心身問題
Author(s)	森, 匡史
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1975, 8, p. 1-14
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5474
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

デカルトの心身問題

森 匡史

周知のようにデカルトは精神と物体とがまったく相異なる存在であることを主張しながら、他方人間において両者が合一していることを主張する。詳しく言えば、デカルトは第一に精神と物体に「実体」の範疇を適用し、第二に精神と物体の「実在的区別」(distinguo realis)を主張し、第三に人間における精神と身体との「実体的合一」(unio substantialis)を主張する。これが普通に理解されている心身問題についてのデカルト説である。そしてこう解された上で、すでに当時からこの説に対し論理的または経験的観点からの困難の指摘や、異なる立場からの批判が絶えずなされてきた。

まず、「実体概念」についてはすでにロックの批判⁽¹⁾があったが、極く最近ではG・ライルが行動主義と言語分析を結合した立場から、精神に実体の範疇を適用することの誤りないし奇妙さを指摘し、身体の中に精神が在ると考えることを「デカルトの神話」と呼んだ⁽²⁾。実際、「精神」をば「思考」を「属性」とする「実体」と規定するならば、「精神は常に考える」と主張しなければならない。次に心身の「実在的区別」に対しては当時すでにアルノーの困難指摘、ホッブズやガッサンデイら唯物論を採る人々の反対があった。最後にデカルト哲学の論理的整合性を重視すれば、当

然「実在的區別」と「実体的合一」が矛盾することはいうまでもない。このようにさまざまの問題を含む心身問題に關するデカルト説からなわれれば何かを学び得るであろうか。

言うまでもなくデカルトは近代科学が姿を現わしつつある時に生きた人であり、自らその動きに積極的に身を投じ、ニュートンに先立つて自然科学全体の体系化をはじめて試みた人である。しかし彼はさらに進んで自然科学的世界の原理的反省、その世界における人間の位置の究明に至らずして止まなかつた。彼がガリレイに対し、自然研究に数学を用いる点では全面的に同感しながらも、その自然科学を「基礎なしに建てた」と批難したのも、世界と人間を全体として見、世界の中で如何に生きるかを見定めようとする志向に由るのである。彼の形而上学はその世界観の原理的表現である。心身問題はその形而上学に全面的に現われている。自然観について見ても、ガリレイ以後今日まで根本的には変化しなかつたと言われる近代的自然観の原型を含むのがデカルトの形而上学であつてみれば、その心身論にもなお汲み得るところがあると思われる。——果してデカルトの心身論に対し右で挙げられた難点に關し、予め本論の結論を先取して答えるならば、第一に精神に実体の範疇を適用することはデカルトにおいては一面に過ぎず、避けることさえ可能と思われる。それは彼の実体論を考察することにより明らかになる。そこからまた第二の「実在的區別」に対する批難にも或る答えを見出し得る。最後に、デカルトが心身の「合一」と「區別」との矛盾を認めながら、両者を共に主張するのを止めなかつたことこそ、われわれの学び得る最大の教えだと思われる。

右の様な観点からデカルトの形而上学を考察し、まず心身の実在的區別の説を如何に解すべきかを考える。

形而上学の初めに置かれる「懷疑」は「分解」(résolution)の方法の一種⁽⁵⁾としての「分析の方法」の適用である。

分析の対象である「問題」は「私の古い意見」のすべてであり、分析の目的は確實にして疑い得ない知識の獲得であ

る。このように見るならデカルトの形而上学は「認識論」であると考えられるであろう。事実『哲学原理』序文でデカルトが自己の体系を概説するときには、形而上学は「認識の諸原理を含む」と言われている。しかし、真理明証説との関係は問題であるが、ともかく真理をアリストテレス・スコラ哲学の伝統に従って「思惟と対象との一致」と解し「認識から存在へは正しく推論することができる」と主張するデカルトにとって、形而上学は認識論であると同時に存在論である^⑥。さて、これまで得られたすべての意見を吟味して確實不可疑の真理を得るためには、それらを個々に吟味することは不可能であるから、一定の原理に従って類に区分し、その一つの類につき少しでも疑うべき「理由」が見い出されればその類の意見をすべて偽として斥けてよい。まず錯覚のあり得る故に「外部感覚」による知識が斥けられ、「夢と覚醒とが確實な標識によつて区別されぬ」故に「内部感覚」による知識が斥けられる。続いて「証明において人は時折誤ることがある」故に数学の定理の真理性が否定され、更に「悪霊」が存在して最も明証的な真を偽とすることが想定され得る故に公理を含む数学の真理全般が斥けられる。ここで懐疑は頂点に達する。この段階で唯一の確實な真理は「真にして確實な知識は一切存在しない」こと「世界には一切のものが存在しない」ことであろう。しかしデカルトは古来多くの懐疑論者が止まったこの足場からさらに一步先へ進む。そしてどのように考える「私の存在」だけは確實であるという「直観」^⑦が先ず果される。続いて方法の要求に従つてこの「私」とは何であるかと問われ、「私」の本質が吟味される。そしてこの「私」はすべての物体と、従つて私の身体とも異なる「思惟するもの」(res cogitans)であることが強調される。「思惟するもの」とは「疑い、理解し、肯定し、否定し、意欲し、意欲せぬ、また想像し、感覺するもの」である。かくしてこの段階においてすでに「実体」としての精神の存在が定立され、同時に、物体・身体の「現存」証明は「第六省察」を俟たねばならないが、精神の身体からの「実在的区别」

の証明が果されたと考えられる。

しかしながらデカルト自ら『省察』に添えられた「献辞」の中で「後件には厳密には前件と合致しないような何物も含まれていない」と述べているように、彼の形而上学は論理的整合性を有することを要求しているから、この要求に従えば心身の実在的区別の証明はまだ果されていないことになる。なぜなら『省察』の「序文」及び「摘要」によれば、「コギト・エルゴ・スム」の主張は、精神についての判明な概念の形成にすぎず、その実体的存在に及ぶのではないからである。「認識」から「存在」へ到る保証として、すなわち「私が明晰判明に覚知するものは実際にもその通りに存在する、すなわち真である」という真理規則そのものの真理性の保証として、無限にして完全なすなわち誠実な神の存在証明を必要とするのである。

けれども、すでに当時からアルノーやガッサンデイによって指摘されたように、「私の存在」から「神の存在」に到る推論には循環がある。いま三つの「神の存在証明」を吟味すれば、第一の証明は、「私」の内に見い出される「神の観念」を「結果」とみなし、そこから「原因」としての「神の存在」に到る。この証明においては、神の観念の「客観的あるいは表象的実在性」と「現実的あるいは形相的実在性」との間に「因果性の公理」が適用されている。しかしこの公理の真理性はすでに懐疑によって否定されたはずである。第二の証明は「私」を存在せしめ保存する「原因」としての神の存在を証するものであり、ここにも因果性の公理が適用されている。のみならず、「時間は非連続である」という命題も用いられている。しかしこの命題の真理性的も懐疑によって否定されたはずである。第三の「存在論的証明」で用いられているのは、「無限完全者」としての神の本質は必然的に存在を含む」という命題と「明証的に覚知されるものはすべて真である」という明証の一般規則である。しかし他ならぬこの明証規則を一般化するために「神の存在証明」

が必要とされたのである。従つて二つの神存在証明のすべてについて循環あるいは論点先取の誤謬を指摘できるのである。この問題に対してわれわれは次の様に考える。デカルトにおいて、神の存在は、理論としての形而上学の中でその「証明」が試みられるに先立ち、すでに根底において「信じられたもの」であつたと思われる。啓示によつてと言えば過言であろうが、「自己」の存在そのものの可能根拠として、神の存在が信じられていたと考えられる。伝記的事実を別にしてデカルトの哲学そのものから、それを不十分ながら示すことができる。第一にデカルトは存在論的証明において、存在が神から分離できないことは「私の思惟によつてもたらされる事態ではない。すなわち私の思惟が事物に必然性を課するのではない。反対に事柄自体の必然性すなわち神の存在の必然性が私を決定してそのように考えさせる」と述べている。第二に、「コギト」が真とされるのはその覚知が明晰判明だからであるが、明証真理規則の真理性そのものは神の存在を俟つて初めて確立され、従つてその規則の言う「すべての明証的な覚知」のうちには当然「コギト・エルゴ・スム」も含まれ、この命題の真理性さえ神に依存するのである。われわれはこうして神の存在と明証真理規則が、実践的「信」の「理論」への「投影」として、独立の「原理」として、すでに確立されているとみなして、心身の問題に戻らねばならない。

デカルトが実体を初めて明確に定義するのは『省察』第二答弁付録「幾何学的方法によつて神の存在および精神と身体との実在的区別を証明する諸根拠」においてである。それによれば「われわれが覚知する或るもの」すなわち「われわれが内にその実在的観念を持つところの何らかの固有性 (propriété) 性質 (qualité) あるいは属性 (attribut)」が「直接に基体のうちに内在するものとして、その内に存するところのあらゆるもの」が実体である。これは「属性の内属する基体」という、伝統的な実体の定義である。ただしデカルトにおいて、これらの固有性、性質、属性、さ

らに様態という語は余り厳密に定義されておらず、異なつた語がしばしば同じ意味で使われている。『原理』では確かにその定義が試みられているが、デカルトがこれらの語の意味の区別に意を払つていたとは考えられない。さて、この実体の定義とは異なる定義が『原理』に見られる。それによると、実体とは「存在するために、自己自身の外は何ものも必要としないで存在しているもの」¹⁰である。しかしこのように定義すれば実体とは厳密には神のみとなるであろう。けれどもデカルトはこの「自己自身の外は何ものをも必要としない」という句に曖昧さを認め、実体の名称が神と被造物とに同義的に適用され得ないのは、学院で言われている通りであると述べている。そこで、被造物のうち、「存在するために神の協力のみを必要とするもの」が実体とされ、「他の被造物を俟たずには存在し得ないもの」が、その実体の属性とされる。¹¹ところで、このような「属性の内属する基体」と「独立存在」の二つの定義の外に、「作用の主体」という定義も実体に与えられている。「一般に如何なる偶有性または作用も、その主体なくしては存在し得ない」と言われる。しかし「作用」は属性、固有性、または性質として把握されるであろう。そこで最初の実体の定義とこの定義とは同じものとみてよい。一般に、性質であれ作用であれ、それらが内属する「もの」なしでは存在し得ないという、おそらく日常言語のシンタクスに根ざす伝統的な思考方式にデカルトはここでは従つていたのである。さて、実体概念がこのような二面を持つことを踏まえた上で、心身の「實在的区別」の証明を考察しなければならぬ。

まず、すでにホッブズは、この「思惟するもの」は何らかの物的なものではないかと問うている。¹²これに対してデカルトはこう答えている。「すべての作用の主体は、なるほど実際には実体である（或いはお望みならば物質すなわち形而上学的物質 (matières métaphysiques) である）解されるけれども、だからと言って物体であるとは解されない。そうではなく、すべての論理学者、そして殆んどすべての人は、精神的なものと物的なものとの二つがあ

ると言うのをならわしとしている」⁽¹⁴⁾。デカルトはここではまったく当時の常識に訴えているのである。

本来のデカルトの實在的区別の証明は、明証真理規則と実体の第一の定義にもとづいてなされる。その代表的な証明は以下のとおりである。⁽¹⁵⁾——われわれが明晰に覚知するあらゆるものは、神によってわれわれが覚知する通りに創られる。然るにわれわれは精神すなわち思惟する実体を、物体すなわち延長を有する実体を離れて、明晰に覚知する。物体についても同様である。ゆえに少なくとも神の力によつて精神は身体なしに存在することができ、身体は精神なしに存在することができる、すなわち両者は實在的に区別される。——この証明の論拠は精神と身体とが思惟と延長というまったく異なる属性を持つことに存する。

この証明には当時から多くの人々が疑問を提出した。その代表的なものは、次のアルノーの内在的批判である。⁽¹⁶⁾——心身の實在的区別を証明するためには、両者の認識の明証性に訴えるのみでは足りず、その十全である (adaequata) ことをも必要とする。というのはデカルト自身「第一答弁」で認めるように、或るものが他と離れて判明に認識されるためには、實在的区別は必要でなく、ものを不十全にしか認識しない精神の抽象による形式的区別で足りるからである。ところでデカルトは、精神の本性に属する一切のものを物体から除去し、物体が延長し形を持ち運動し得るとのみ考えることによつて、物体とは何であるかを充足的に (complete) 認識すると言う。けれども精神が物的であるときみなす人でも、すべての物体が精神であるときみなすわけではないから、物体と精神の關係は類と種の關係に等しいかも知れない。種に固有なものを否定しても類は認識できるから、種を否定しても類は否定されないし、類が存在する場合でも種が存在するとは限らない。従つて、精神が物体なくして充足のかつ十全に認識され得ることの証明がなお必要である。この証明に相当するデカルトの議論は次に尽きる。「私は物体の存在を否定することがで

きるが、私が否定あるいは思惟する限り、私が存在することは確實である。故に私は思惟するものであって、身体ではなく、私が自己について持つ認識に身体は属さない。けれどもこのことから帰結するのは、自己についての何らかの認識が、身体の認識なしに得られるということのみである。自己の本質から身体を除くことができるという認識が充足のかつ十全であることの証明が、なお残っている。精神と身体になお未知の属性があり得るのではないか。

この鋭い内在的批判に対して、デカルトは次のように答えている。¹⁷⁾——もの間の実在的区別を知るには、それらについての十全な認識が要求されるとは考えられない。十全な認識とは、事物のうち存するすべての性質を含む認識であるから、すべてのものについて十全な認識を有するのは神を置いて外にない。実在的区別を証明するために要求される認識とは、精神の抽象によって不十全とされていない認識なのである。このような認識を充足的な (completa) 認識と言うことにすれば、或るものを充足的に認識することは、それが充足体 (res completa) であることを認識することである。充足体とは、それが実体であることを認めさせるに足る属性を有するものである。そして精神は、物体を充足体すなわち実体と認めさせる諸属性なしに、充足体すなわち実体として明晰判明に認識される。物体についても同様である。従って物体と精神との関係は類と種の間関係ではない。

しかしこの答弁がアルノーの疑問に対する十分な解答になっていないことは明らかであろう。十全かつ充足的な認識は必要でなく、充足的な認識で足りると言いかえても、議論の有効性は増大しない。精神と身体に共通の属性が見い出される可能性は依然残されている。事実、デカルト自身或る書簡で「精神或いは身体の中に、私が如何なる觀念をも持っていない多くの固有性が存在し得ることを否定しない」と述べている。¹⁸⁾しかしすぐ続けて彼は言う、「ただ私がこれらに就いて持つ觀念、とりわけ両者の区別に関して私の持つ觀念に矛盾する何らかの觀念があることを、私

は否定する。何故なら、もしそうでないならば、神は欺くものとなり、われわれに真理を確認させる如何なる規則も、われわれは持たないことになるであろう⁽¹⁹⁾と。かくて魂の不死のみならず心身の実在的區別そのものが、分析的論理的には証明し尽されず、窮極的には神に基づけられるのである。

以上の考察から、心身の実在的區別について次のように結論し得るであろう。(一) まず注意に値するのは、実在的區別の証明根拠から察せられるように、また『答弁』や『哲学原理』の随所で言われているように、実体は属性を通じてのみ知られ得る、ということである。この見地を徹底すれば、『ピュルマンとの対話』でデカルト自身語っているように「属性の全体が実体に他ならない」⁽²⁰⁾ことになるであろう。実体をこう解釈することによって本論のはじめに述べた精神の実体化という批難を避けることができる。「精神」とは、意志、理解、想像、感覚という作用の総体であり、「思惟」と同義になる。精神はそれらの作用を離れて、その基礎に存在する「何か或るもの」ではなくなるのである。ただ、これはあくまでデカルトの実体概念の一面であることは否定できない。(二) アルノーの批判で明らかになったように心身の実在的區別の決定的な証明は不可能である。そして、もし精神と身体に共通の属性が存在することが確実に明証的に知られたならば、当然心身の実在的區別は否定されることになるであろう。その可能性をデカルトの哲学は残している。(三) けれども、このような理論的証明の困難さにもかかわらず、何故デカルトは精神に実体性を与えて、心身の実在的區別を主張し続けるのであろうか。それは第一にその学問の分析的方法に由るのであろう。デカルトは『第三答弁』で、多数のものを総合する方法が、各々に出来る限り區別を設ける自らの方法よりも、真理の発見に役立つとは思われない、と言っている⁽²¹⁾。しかしながら第二に、実体の第一の定義は「独立存在者」ということであるから、精神の実体性・心身の実在的區別の強調は意志の自由の表現に他ならない。そのことは、懷疑によって

のみ精神の存在が自覚されることを見れば歴然としている。精神を意志的に身体から引き離す努力こそ懐疑の本質である。デカルトにおいて意志は悟性と切り離しえないから、懐疑はその「理由」なしでは成立しえないが、最終的な懐疑理由である「悪霊」はデカルトの意志と対峙するもうひとつの意志に他ならない。状態として見られる限り「非決定の自由」よりも「決定の自由」の方が高い。懐疑が「コギト」の確立に転じる瞬間は「非決定」から「決定」に移る瞬間である。「何物かが世界に存在するか否かを吟味し、この問題を吟味するというそのことから、私が存在することが明証的に帰結するのに気づいた時、私は、私がそれほど明らかに理解するものは真である、と判断せざるを得なかったのであるが、これは何か外的な力に強いられてそう判断したのではなく、悟性における大きな光に伴って、意志における大きな傾向性が生じたからに他ならない。」²²ここで認知されたのが「自己決定の積極的能力」を有する自己である。

心身の分離をこのように考えるならば、その「合一」と「区別」との矛盾的な主張にも解決の光が見い出されるであらう。

デカルトは第一にその形而上学の著作のみならず随所で精神と身体との合一体が「真の人間」であり、しかも心身の関係は「舟人と舟の関係」とは異なり、もつと内的で密接なものであることを強調する。第二に彼は自然学的研究によって、精神が身体に合一する点を脳中の「松果腺」に見出し、精神はこの腺と因果的に作用し合い、それによって精神には感覚、情念、想像、身体には有意運動が生まれると説明する。

ところが、まさにこの説明が問題なのである。「独立存在」と定義された実体である精神と身体が因果的に作用し合うのは矛盾ではないだろうか。非空間性をその本質とする精神に空間的な位置づけを与えるのは不合理ではないか。

——エリザベートをはじめ多くの人が抱くこのような疑問に対するデカルトの最終的な解答は、心身合一を理論的に理解することの困難を認めながら、理論の次元と実生活の次元を区別し、後者の次元の独自性を承認すべきである、というものであった。すなわち、「人間精神には二つの事柄が存在しており、精神の本性についてわれわれが持ちうるすべての認識はこの二つの事柄にかかっている。その一つは精神が思考する(*penser*)ということであり、いま一つは精神が身体と合一しているため、身体とはたらきあう(*agir et patir*)と「う」とである。この心身の合一・能動受動は、物体の相互作用を説明する概念によっては理解し切れない独自の事実である。そこで右の疑問は、心身の関係を物体の関係の如く理解しようとするところから起るのである。「われわれの中にはある種の『原始概念』(*notions primitives*)が在り、それがいわば原型になり、模範となつて他のすべての認識が形成される。もつともそのような概念は極くわずかしかない。存在、数、時間等々、われわれの考えうる限りのすべてのものにあてはまる最も一般的な概念のほか、特に物体に関しては『延長』の概念があり、そこから『形』と『運動』の概念が導かれる。『精神』だけについていえば、『思考』の概念しかなく、これには悟性の覚知と意志の傾向が含まれる。最後に精神と身体を合わせた場合には、両者の『合一』の概念しかなく、この概念に、精神が身体を動かしたり、身体が精神にはたらいてその感覚や情念をひきおこす『力』の概念が依存する⁽²³⁾。人間の知識はすべてこれらの概念を正しく区別し、その各々を、それらの属する事物にのみ適用するところに存する。そこで心身合一の理解に延長の概念を用いるのは誤りである。

この三種の原始概念に対応して、人間存在に三つの次元が区別される。すなわち第一に「形而上学的思索」は「純粹悟性」によって「精神」を明晰に知る次元であり、第二に「数学研究」は「想像に助けられた悟性」によって物体

を認識する次元である。しかし第三に「心身合一」に関する事柄は悟性によっても想像によっても不明瞭にしか知られず、「感覚」によつて極めて明晰に知られる。「精神と身体の合一は、ただ日常の生活と人との交わり (*la vie et des conversations ordinaires*)を通じて、しかも思索や、想像力を必要とする事物の研究を差しひかえることによつて、はじめて理解できるようになる⁽²⁴⁾」。

しかし感覚的世界も自足的ではない。生命の自己保存に役立つ感覚も、本来はすべて善である情念も、誤謬の源ともなる。そこでデカルトは第三の心身合一の次元の独自性と原始性を認めつつ、第一第二の心身分離の次元の重要性を強調することを止めないのである。このことこそ「行動において明らかに見、確信を持つてこの世の生を歩むために、真を偽から分かつ」というデカルトの「生き方」の表現に他ならない。「合一」から「分離」の強調、そして再度「合一」の確認という道を進むデカルトの形而上学はそれを徹底した形で示すものである。——この意味でその形而上学は「道徳」につながる。——「真を偽から分かつこと」は、身体を含む世界を出来る限り対象化・外延化してその確実な認識を得ることであり、心身を分離することである。しかしそれは「確信を持つてこの世の生を歩むため」である。ところでまったく身体を離れた精神に行為は不可能である。そこで、心身の分離のち合一と相互作用が認められたことは、「分離」によつて得られた理論でもつて理性的行為が可能となることを意味する。心身の「合一」と「分離」の理論的矛盾を、「理論」と「実践」の動的循環の投影と解するならば、デカルトが心身問題に与えた解答には、なお汲むべきものがあると思われる。

注

(1) J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. by Fraser. Bk. II. Chap. XXIII. Sec. 2. (Dover,

- p. 392.)
- (2) G. Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin, p. 13.
 - (3) Lettre à Mersenne, 11 Octobre 1638, PL. p. 1025.
 - (4) cf. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge.
 - (5) Réponses aux secondes objections, AL. T. II. p. 582.
 - (6) Lettre à Mersenne, 16 Octobre 1639, PL. p. 1059.
 - (7) 「Cogito, ergo sum」を「推論」ではなく「直観」とみなすひとつの理由は次の通りである。論理的解釈を採り、「私」を「a」、「私は考える」を「Ba」とすれば、「Ba ⊃ (Ex) (x = a & Bx)」は述語論理で証明可能な式であるから、「Ba ⊃ (Ex) (x = a)」も証明可能である。後者の式と「私は考える」(「Ba」)から、modus ponensにより、「私は在る」(「(Ex) (x = a)」)が導かれ、論理的解釈が成り立つように見える。しかし、この論理的解釈は、第一に、「Ba」を例えば「私は歩く」としてもさうから「私は在る」が導かれる点でデカルトの真意を汲んでおらず、それに第二に、この解釈が成り立つためには、「存在仮定 (existential presuppositions)」をすべて置いておかなければならぬ点で、的外れである。cf. J. Hintikka, "Cogito, Ergo Sum : Inference or Performance?" in *Descartes*, ed. by W. Doney, Anchor Books, p. 111 sqq.
 - (8) Méditation cinquième, PL. p. 313.
 - (9) Seconde réponses, PL. p. 391.
 - (10) Principes 51. PL. p. 594.
 - (11) Ibid., PL. p. 594.
 - (12) Troisième objections, PL. p. 403.
 - (13) Troisième objections, PL. p. 401.
 - (14) Troisième objections, PL. p. 402.
 - (15) Seconde réponses, PL. p. 398.
 - (16) Quatrième objections, PL. p. 423 sqq. AT. VII. p. 200 sqq.

- (17) Quatrièmes réponses, PL. p. 440 sqq. AT. VII. p. 220 sqq.
 (18) Lettre au P. Gibieuf, 19 janvier 1642(?) PL. p. 1142.
 (19) *Ibid.*
 (20) Entretien avec Burman, PL. p. 1366.
 (21) Troisièmes objections, PL. p. 402.
 (22) Méditation quatrième, PL. p. 306.
 (23) Lettre à Elizabeth, 21 mai 1643. PL. p. 1152. (『』 芝蘭報 24 号)
 (24) Lettre à Elizabeth, 28 juin 1643. PL. p. 1158.

* PL. = *Descartes, Œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade.

** AL. = *Œuvres philosophiques de Descartes*, éd. de F. Alquié, Garnier.