OUKA
Osaka University Knowledge Archive

Title	デカルト哲学におけるレトリックとディアレクチック
Author(s)	三輪, 正
Citation	カルテシアーナ. 1997, 1, p. 1-22
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66868
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

デカルト哲学におけるレトリックとディアレクチック

三輪正

I 問題

哲学は真理の学であることを標榜しつつ、単なる論争や修辞の学としてのエリスチックやレトリックから自己を区別してきた。プラトンは、議論における勝利をのみ事とするいわゆるソフィストを批判して、真理追求のための方法としてディアレクチックを唱えた。

アリストテレスはこのプラトンのディアレクチックをもなお論争的なものとしてしりぞけ、真に真理追求のための方法として、三段論法を中心とするアナリチックあるいはアポディクチックの論理学（古典的形式論理学）を打出した。ところでデカルトが近世の初頭で「精神を指導し、真理を追求するための」方法を考えた時、彼はアリストテレスの論理学（デカルトはそれをディアレクチックとも呼んでいるが）を、なお「争いに最適のもの aptissima bellis」[1]としてしりぞけ、代りに明証的で不可疑の直観とそれから出発する演繹とから成る、数学に範をとった方法をば、絶対に確実な科学的認識の方法として提唱する。その場合古典的論理学（ディアレクチック）は、児童の思考の訓練と

いう教育的価値、[2] あるいはせいぜい既知のことを他人に順序だてて説明するのに役立つという修辞的価値[3]を持つのみで、真理の発見に何ら寄与しないばかりか、「知らないことについて無判断におしゃべりするためのもの、したがって良識を増やすよりもむしろ損なうもの」(『哲学原理』序文)であり、かような単なる弁論術としての論理学(ディアレクチック)は哲学の領域からレトリックの領域へ移すべきだと言われる(『規則論』第十規則末尾)。レトリックやディアレクチックは真理のための方法ではなく、単に真実らしさをのみ求め、蓋然性で足れりとするもので、真理の追求をむしろ妨たげ損なうものだというのである。

ところで周知のようにディアレクチック(弁証法)は一九世紀以降、より高次の真理追求のための方法として、したがって真の哲学の論理として華々しい復活をとげた。レトリックについて言えば、レトリックが真理の方法とされたことはかってなかったし、今後もおそらくないであろうが、しかしリチャーズやペレルマンらの指摘するように、レトリックを常に攻撃してきた哲学が、哲学体系構築において、意識的無意識的にレトリックを利用してきたことは確かである。哲学は経験をこえるものについて、経験界から借りられた言語でもって考察しようとする学である。哲学はこの点ですでに比喩の使用を不可欠とする。ところで比喩は論理学よりも詩学あるいはレトリックに属する。レトリックはいやいやながらも哲学者が採用せざるを得ない哲学の論理でもあるのである。その場合無意識にレトリックを利用する哲学、あるいは自己のレトリック性を意識しない哲学は、そうでない哲学よりも哲学として劣ったものであろう。何故なら無意識にレトリックを利用するものは、自からの表現の限界あるいは制限を知らない哲学であり、それだけ「自からを知らない」哲学であるからである。しかし意識的か無意識的かを外部から判定することは困難である。恐らくパスカルの如き哲学者は哲学のレトリック性を強く意識していた哲学者であろう。それではデカルトはど

うか。

デカルトは『思索私記』と訳される若い時の覚え書の中で、哲学者の書いたものよりも詩人の書いたものの中により深いものが見いだされること、それは哲学者が理性によって考えるのに対し詩人は霊感と想像力とによって考えるから一層強く輝やくからであること、を言っている。[4] かような文を読むとデカルトは詩やレトリック的なものにもかなり関心を寄せていたように思える。しかし彼は詩的想像力を特に論じてはいないし、ましてレトリックをそれとして取り上げることもしていない。それらは、『方法序説』の表現をかりれば、学んで得られるというより、生まれつきの才能によるものであり、「きわめて強い推理力をもち自分の思想を最もよく秩序づけて、それを明晰にかつ理解しやすくしうる人は、たとえ彼らがブルターニュ海岸の方言しか語らず、修辞学を一度も習ったことがなくとも、自分の述べるところをいつも最もよく人々に納得させうるのである。そして最も人の気に入る着想をもち、多くの美しい文句やうまい文句でそれを表現しうる人々は、たとえ詩学を知らなくとも、やはり最上の詩人であることに変わりはない」[5]のであって、レトリックは特に学ぶに当らないというのである。しかし学習や研究の対象にならないまでも、詩やレトリックはデカルトがないがしろにしたものでは決してなかった。彼は晩年舞踊劇のための詩さえ書いている。またデカルトは議論や論争を決して無視する人ではなかった。後に紹介するグイエ教授の論文にも言われるように、デカルトは哲学思想の伝達において細かい注意を表現形式に払うのである。一体ディアレクチックとは広い意味では、たがいに対立し否定し合う主張相互間の議論を介したより高い統一的総合的立場への進展と言ってよいであろうが、『省察』付録に見られる、自己の主張への反駁を聞き、その反駁に対する答弁の形で更に自己を主張するという形に、また『方法序説』第六部で、序説を出版すべきか否かについて、主張、反主張を対比させつつ結論を出して行くあた

りに広い意味のディアレクチックが生きていると言ってよいのではないか。デカルトはかような自分の天性的とも言えるレトリック的なもの、あるいはディアレクチック的なものをどれだけ意識していたか。これが本論文の第一の問題である。

一九世紀以降においてディアレクチックが復活するのは運動や歴史の論理としてであった。運動や歴史は形式論理の立場では矛盾としてしか論じられ得ないものだった。その矛盾を内に取り入れた論理がディアレクチックであり、したがってディアレクチックがその本領を発揮するのは運動や歴史、特に人間の社会運動や歴史の領域においてであった。(この点については拙稿「ペレルマンの新しいレトリックの哲学」[6]を参照されたい)それは自然の論理であるよりも、人間社会の論理であり歴史の論理であった。事態はディアレクチックの発祥地ギリシアにおいても同様であろう。それは何よりも先ず人間的善の追求の論理であったのである。デカルトがディアレクチックを論争のためのものとして、真実の学である哲学から排除したことの裏には、彼が確実な真理をさぐる領域が自然のそれであったということが潜んでいる。数学に範をとる彼の方法は確かに物理学や生理学の領域ではある程度の成功をもたらし得るものであった。ところで彼のこの方法は社会や歴史の領域にも適用され得るものだろうか。言い換えれば分析的演繹的なデカルトの方法は、古代のレトリックやディアレクチックが問題にした領域にも適用され得るものだろうか。これが本論文の第二の問題である。

デカルトには確かに、彼の方法が自然のみでなく社会や道徳の領域にも適用可能であると考えていたところがある。彼の方法と彼の形而上学との関係は必らずしも明確でないが、彼の方法は彼によってその形而上学的省察にも適用されたと解釈することはできるし、また彼の形而上学という根拠を与えられて彼の方法は普遍的な応用への道を開かれ

たと解釈することも可能である。彼の方法は彼のいわゆる普遍学science universelleの方法でもあり、普遍学の理念は『哲学原理』序文の中の有名な「学問の樹」の比喩にも生きている。この「学問の樹」において道徳学は機械学、医学と並んで三つの枝の一つとなる。デカルトは彼の形而上学と方法とが道徳や社会の問題にも及ぶものであると考えていたのである。彼がエリザベトやクリスチナ女王の要請に応えて、道徳や最高善の問題を真剣に考えようとしたことも自己の方法の普遍性に対する確信に支えられてであろう。しかし『方法序説』第三部に出てくる暫定的道徳の問題は、方法適用に除外例を設けたものとして、このことに対する反証を成すように見える。暫定的道徳がほとんどそのままの形で決定的道徳にされる点では確かにこの問題は「学問の樹」の理念に対立すると言えよう。(7)「学問の樹」における道徳と「決定的道徳となった暫定的道徳」との間には、デカルトにおける理論と実践との差に対応するものがある。この差は言い換えれば分析的演繹的方法の立場とレトリック的ディアレクチック的立場との差でもある。それは更に数学的自然学の立場と社会に生きる人間の立場との差でもある。社会現象の計量的把握と弁証法的把握との対立は一九世紀以降今日まで絶えず問題にされてきたものである。この対立への先駆的な意識がデカルトにあると言えば言い過ぎであろうか。小論の第二の問題は、デカルトにおけるディアレクチックのあり方を通してこの点に迫ろうとすることである。

Ⅱ　デカルトとレトリック

先ずデカルトにとってレトリックとは何であったか、デカルトはレトリックに対してどれだけ自覚的意識的であったか、の検討から始めよう。ところでこの問題に対してこの上ない手引きとなる論文がある。グイエ教授の「真実へ

の抵抗とレトリックなき哲学のデカルト的問題」[8]と題した論文である。同教授が一九五四年イタリアの学会で発表した論文で、当時出版直後のペレルマン、オルブレクツ＝テュテカ共著の『レトリックと哲学』[9]を踏まえて、レトリックとの関連におけるデカルト哲学の問題点を論じたものである。標題の示すようにグイエ教授はデカルト哲学を一応レトリックなき哲学と規定する。われわれも既に引用した『規則論』第十規則末尾の文章を援用しつつ同教授もデカルトがディアレクチックとレトリックとを共に哲学の外に放逐する哲学であることを指摘する。確かにデカルト哲学そのものはレトリックなき哲学であり、レトリックに対立する哲学である。しかし哲学の表現あるいは伝達ということと共にレトリックが必然的に問題になってくる。哲学の表現あるいは伝達は、哲学的思索に疎遠であった人にいかに哲学を説くかということであり、それは他人あるいは聴衆の問題でもある。上記のペレルマン、オルブレクツ＝テュテカ共著の『レトリックと哲学』にはブレイエの序文がついていて、この序文でブレイエはデカルトは限られた聴衆のみを相手にしたと言っているが、グイエ教授はブレイエのこの説に反対して、デカルトが自分の哲学を説く対象は決して限られた数の聴衆（エリート）ではなく、広く一般の大衆、とりも直さずレトリックを必要とするような大衆であるとしている。大衆を相手にする時デカルト哲学は、たとえそれ自体としていかにレトリックから無縁であっても、様々の形でレトリックを含まざるを得なくなるのである。

グイエ教授はデカルトが学んだラフレーシュの学院のレトリック課程の考証もしている。ジェズイット派のこの学院は文法課程三年、人文学課程一年、修辞学（レトリック）課程一年、哲学課程三年の計八年から成る。[10]デカルトは一六〇六年から一六一四年までラフレーシュに在学したから、一六一〇年から一一年にかけて修辞学課程を通過したことになる。Soarez という人がアリストテレス、キケロ、クィンティリアヌスから編集した三巻本のレトリック教

科書が使われていたが、その内容は単なる修辞論や文体論に止まらず、徳論や推理論をも含む広汎なもので、レトリックとは博識 érudition そのものであったという。デカルトは一六四八年一月三十一日付のエリザベト宛書簡で『博識論 Traité de l'érudition』を書く意図を放棄した旨書いているが、そこでいう博識と『規則論』第十規則でのレトリック批判との間には連関があるという興味深い指摘もグイエ教授はしている。哲学をレトリックから区別することは哲学を博識から区別することでもあった。第四規則の章で、博識の人々の大多数が数学を児戯に類するわかりきったこととして捨ててしまうことが出てくるが[11]、数学を基礎とするデカルトの方法と、数学を児戯に等しとする博識の立場とは始めから相容れないものだったのである。

グイエ教授の論文の第二章は「〃他人〃の心理 La psychologie de 《l'autre》」という標題になっている。他人の心理を問題にすることは説得の相手を問題にすることであり、聴衆を問題にすることである。真理を「他人」に説明する術がとりも直さず当時のディアレクチックであり、レトリックであった。この点で「他人」はディアレクチックやレトリックの構成要素でもある。しかし「他人」は単に現実の他人に限られない。自分の内なる「他人」、自己の理論的説明に頑強に抵抗する「内なる他人」がある。グイエ教授は「第六答弁」に出てくる「(人間精神が身体から区別されることに)同意せざるを得ない cogebar quidem ad assentionem …… しかしだからといって充分明瞭に納得したのではないと告白する sed fateor me non idcirco fuisse plane persuasum」との文章を引用して、理論的同意 assensio と説得(納得) persuasio とのデカルトにおける違いを指摘する。この違いをグイエ教授は、成人の認識の立場と幼時からの偏見の立場との違いに対応させ、認識の立場では同意する事柄が、幼時からの偏見によって納得できずに居るのであるとする。幼時からの偏見がコギト的主体にとっての他人であり、したがってそれは特定の他人で

はなく哲学者にとっての他人である。デカルトが語りかけるのはかような哲学者ならざる他人、したがってレトリックをも必要とするような他人である。そうであれば本来は「レトリックなき哲学」であるデカルト哲学の中にも、レトリックの必要が出てくることになる。それは哲学の伝達の問題である。

第三章は「哲学的伝達 communication philosophique の問題」という標題になっている。学問には真理の追求発見ということと発見された真理の表現伝達という二つの課題がある。後者は知識の一般大衆化の問題でもある。デカルトの方法諸規則は前者すなわち真理の追求発見のためのものである。これに対し後者すなわち表現伝達の問題をデカルトがどれだけ意識していたか。「デカルトはこの問題の困難さをよく理解していた。それがおそらく彼が経験した唯一の不安の原因となるものであった」とグイエ教授は書いている。真理の追求においてではなく真理の伝達においてこそデカルトは不安を感じたというのだ。デカルトが学問の伝達にどれほど気を配ったかは使用する言語や用語、また多様な叙述形式にも現れているという。『方法序説』等にみられる自叙伝的叙述、休息をもおりまぜて六日間に展開されるものとしての『省察』の独特な叙述、学者達の反論とそれへの自分の答弁とをつけた『省察』の出版、『第二答弁付録』にみられる講義的叙述、『真理の探求』にみられる対話的叙述、更には手紙の交換（それは当時研究発表の一形式であった）という形での叙述と極めて多様なのである。かような配慮の背後には伝達に対するデカルトの不安がある。彼は一方で自己の形而上学の明証性について確固とした自信をもっている。しかし他方でこの形而上学を他人に説得するについては必らずしも確信をもち得ないでいる。「知る」ことは必らずしも「説得できる」ことではないからである。この点こそデカルトが経験した唯一の劇的なものである、ともグイエ教授は書いている。真理の伝達は人間と人間が相会う場であり、人間相互間のドラマが展開される場であるからである。不安にもかかわらずデカルトは

筆を執る。課題は二つある。真理の表現と他人の説得とである。ゲルー教授のように「理性の順序」においてデカルト哲学を見ることは、他人説得へのデカルトの配慮を無視する危険をもつともグイエ教授は言っている。

それでは真理伝達と他人説得という二つの課題はデカルトの著作の中でどういう関係にあるのか。説得はもちろん譲歩ではない。感覚に従属する他人に譲歩することは問題にならない。明証は本来いかなる妥協も許さない筈のものである。しかし「デカルトの技術ともいうべきものの秘密がここに潜むのだが」……とグイエ教授は言いつつ、デカルトが比喩（イマージュ）を極めて巧みに利用していることを指摘する。『方法序説』にも『省察』にも巧みな比喩が盛りこまれている。ただし超知性的なものを暗示せんがための比喩ではなく、知性への回心を助けんがための比喩であり、いわば幾何学の図形の如き役割を果す比喩であって、正確に現実を画こうとするオランダ画家を思わせる比喩（イマージュ）だとグイエ教授は書いている。

比喩や挿し絵はもちろん論証ではない。論証としては分析と演繹があるのみである。しかし論証は理論として完璧であっても、心理的には無力であり得る。『省察』第一部で言われるように「古い意見が絶えず戻ってきて、長い習慣と親しみの絆とによって……私の信じ易い心をほとんど私の意に反して占領する」からである。信じ易い私の心、「内なる他人」を先ず説得せねばならぬ。先ず自分が納得することなくして他人を説得することはとうてい望めない。信じ易さを克服するにはレトリックが要求されよう。ところで信じ易さとは蓋然的なもの、真実らしいものに満足しやすい心である。ところでレトリックとは蓋然的なもの、真実らしさをその核心とする議論である。したがってデカルトの説明はやはりレトリックではあり得ない。デカルト哲学はやはりレトリックなき哲学なのである。しかし信じ易い心を説得せねばならぬ。そのための手段が「悪霊 malin génie」の仮設だとグイエ教授は言う。それはもはや蓋然

的なものに帰るまいとする意志を具体化したものである。かような観点から『省察』の第二部、第三部がかなり詳しく分析されているが、グイエ教授が結論として言うことは、デカルト哲学は本来レトリックに対立する哲学であること、しかし心理的習慣の根強い抵抗の認識と哲学者ならざる人々の心理の洞察とを通して、古来のレトリックが問題にしてきたものにも光りを投ずるものであること、である。

以上われわれはグイエ教授の論文を、かなり詳しく紹介した。教授の言うように、レトリックはデカルト哲学そのものには無縁であろう。デカルト哲学はそれ自体は、いかなるレトリックもなしで済まそうとする哲学であるように見える。しかしそう断定できるだろうか。ペレルマン教授の主張の一つに、レトリックに含まないと主張する哲学にも秘かにレトリックが潜んでおり、レトリックなしとの主張自体が自己の哲学の客観性普遍性を見せかけんがための一つのレトリックであるということがあった。デカルトは自己の哲学がまったくレトリックに無縁だと信じていたであろうか。むしろ彼は自からの哲学に潜むレトリック的なものを強く自覚していたのではなかろうか。

デカルトが自然科学の叙述においてさえ、そのあり方、その効果に、心にくいまでの注意を払っていることは、例えば『方法序説』第五部の始めにもうかがわれる。彼は物質的事物の本性についてすべてを書くわけにいかないので、光りについてだけ特に詳しく書く理由をば画家のやり方に比べて「画家たちが、立体のさまざまな面のすべてを、みな十分に、平らな画面に描くことができないで、主要な面の一つを選んでそれだけに光をあて、他の多くの面は陰におき、これらを、光をあてた一つの面をわれわれが見るときおのずから眼にはいるかぎりにおいてのみ、部分的に画面にあらわすにとどめるように（これは正しくオランダ画家、とくにレンブラントのやり方である―筆者）、私も、心にもっていたすべてのことをその論文にとても書きつくせまいと思ったから、光について私のもつ考えだけを、十分

に詳しく説明しようと企てた」[12]と書いている。またその少しあとでは自身の考えを「いっそう遠慮なくいえるように」するために、全体を「少々かげらせ ombrageant 」るとも言っている。陰影を与えるというのである。かような技巧の産物が例のお伽話 fable としての世界説明である。『世界論』第七章末尾には次のような言葉がでてくる。「多くの人々は余りにも単純な事柄を説明されると不愉快になるものである。ここでみなさんの気に入るような絵を描くには、明るい色に加えて影をも用いる必要がある。そうすることによってただみなさんに一つのお伽話を物語ろうとしながら、私は私の始めた論述を満足しつつ続けてゆけるのである。」[13]この明証の哲学者は自然の叙述において意図して陰影を利用するのである。

デカルト形而上学における「陰影」が、「悪霊」あるいは「欺むく神」であると言えば言い過ぎであろうか。デカルトがよく使う比喩に、曲がったものを真直ぐにするには反対の方向に曲げねばならぬ、という比喩がある。この比喩はキリスト教道徳に関して一六三〇年一月のメルセンヌ宛書簡に出てくるが、「欺むく神」を非難したガッサンディに答える第五答弁にも出てくるし、『省察』第一部では「意志をまったく反対の方向に曲げて、私自身を欺き、それらの意見をしばらくの間まったく偽りで幻のものと仮想してみよう。こうしてついには、いわば双方の偏見の重さがちょうどつり合いのとれるようにして、もはやゆがんだ習慣が私の判断を事物の正しい認識からそらせることのないようにしよう」[14]という表現になっている。かようなやり方をジルソンは、デカルトの「思想のあまりにも無視されている側面 aspect trop méconnu de sa pensée」[15]と言っているが、「悪霊」「欺むく神」はかような反対方向への曲げの所産であり、それらはしたがっては誇張あるいは反語として古来のレトリックの一形態である。デカルトのこの比喩は彼が自からの叙述の技巧性、レトリック性を充分意識していたことを証示していると言えよう。

デカルト哲学全体がかような反対方向への曲げの結果ではないかとの懸念もあり得る。この懸念に対する常識的な解答は、一旦コギト・エルゴ・スムが見いだされるとともに、誇張が棄てられ、それ以後はまったくレトリックなき哲学になるということであろう。事柄は必らずしもそれほど簡単でないと思われるが、この問題の全面的な検討は小論の範囲をこえる。次の問題に移ろう。

Ⅲ　自然の真理と社会の真理

われわれの第二の問題は、デカルトがその方法をば自然の考察にのみでなく、社会や人文のそれにも適用し得るものと考えていたかどうか、考えていたとすればどの程度そう考えていたか、であった。デカルトの四つの方法規則は、異論もあろうが、哲学あるいは形而上学には実際に適用された。「学問の樹」の比喩は同じ方法規則が道徳にも適用されるべきことを暗示する。しかし既に論じたように暫定的道徳の問題はこの説に対する反証を成すように見える。道徳に直接適用できないということは、道徳論の上に築かれるべき政治、経済、社会、さらには人間歴史の諸問題に対して適用不可能ということである。一体デカルトは彼の方法の適用範囲をどのように考えていただろうか。彼は彼のいわゆる分析的演繹的方法を社会や人間歴史の領域にも妥当する普遍的方法と見なしていたのだろうか。

この問題を我々の問題に引き寄せて言えば、デカルトはディアレクチックを学問から追放するに当って道徳や社会の問題をも含めて考えていたかどうか、ということである。後に一九世紀において「弁証法」が復活するのはそれによって主として社会や歴史の問題が「科学化(学問化)」され得るところの方法としてである。プラトンにおいて既にディアレクチックは、道徳や社会の問題の学問化の方法であった。道徳や社会の「科学化」はディアレクチックを要

求するかに見えるのである。ディアレクチックを学問から追放したデカルトはそれでは道徳や社会をどれだけ学問的検証の対象にしようとしたか。

この問題の検討に入る前に我々はあらかじめ、デカルトが自然の問題と社会の問題との関係をどう考えていたか、両者を性質の同じものと考えていたか、それとも異なるものと考えていたか、を問題にしよう。自然諸科学と社会諸科学との間には、同じ「科学」あるいは「学問」の名で呼ばれながら、多くの違いがある。自然科学の法則は一義的であり、いかなる例外も許さない。社会科学のそれは対立や矛盾を含み得、そして例外を許し得るばかりか、人間の個人的意志によって容易に破られ得る(自然法則は破られ得ないが、自然法は破られ得る)。社会諸法則に自然科学的厳密性を与えるためには、個々の個人的意志もすべて何らかの必然的な摂理の現れとする「神学」を導入するほかないほどである。これは自然科学と社会科学との違いの一例である。かような違いをデカルトはどれだけ意識していたであろうか。

デカルトがかような問題を正面から取上げ論じたことは恐らくないであろう。しかし彼は『方法序説』その他の中で自然の真理と社会のそれとを対比させながら、自己の方法や学問の性質を論じている。ディアレクチックとの関連においてデカルトの社会論を問題にしている我々にとってそれらは検討の手掛りを提供してくれるであろう。「学問の樹」に典型的にみられるデカルト的方法の普遍性の主張は『方法序説』では第三部の暫定的道徳の項につづく次の文章に見られる。「私は、この方法(学問の方法)を用いはじめて以来、つねにこのうえない満足をおぼえてきたのであって、この世でこれ以上に快く、また罪のない、満足をもつことはできまい、と思われたほどである。そしてこの方法によって、……いくつかの真理を、日々発見していったので、そこから得られる満足は私の精神を完全にみたし、

ほかのことはすべて、私にはどうでもよいと思われたほどであった。……実際、われわれの意志は、われわれの悟性が、ものの善悪を示すに応じて、そのものを追求したり避けたりするに向かうのであるから、よく行なうためには、よく判断すればたりるのであり、したがってみずからの最善をなすには……できるかぎりよく判断するだけでたりるのであって、このことをわれわれが確信しうるかぎり、心の満足をけっして欠くことはないであろう。[16]」暫定的道徳の諸格率も根底にかような方法の普遍性への信念があればこそ、格率としての価値をもちうるのである。[17]暫定的道徳はあくまで暫定的なものに過ぎず、デカルトの方法は道徳をもその射程に含む筈のものなのである。実際方法の道徳問題への適用がほかならぬ『情念論』である。「この人生の善と悪とのすべてはただ情念にのみ依存する」からである。[18]道徳が射程に含まれるのであれば、道徳の上に立つべき法や政治もまた方法の射程に含まれることになろう。かような点では社会の真理は自然のそれと別個のものでないことになる。デカルトは『方法序説』第二部の始めで、建物がただ一人の建築家の設計による時に、また国家の法がただ一人の立法家の手による時によりよく作られ得るように、学問もただ一人の人の手になる方がよりよい、と言っているが、かような点でも社会と自然とは似通っている。一九三七年二月二七日づけとされるメルセンヌ宛書簡では「方法はあらゆる種類の事柄に及びうる elle s'étend à toutes sortes de matières」と書かれている。[19]

かような点で自然の真理と社会の真理とを区別なく扱っていると言えるが、デカルトのテキストの多くは両者を分ける方に向っている。例えば、真の学問においては蓋然的なものや単に真実らしく見えるだけのものは明白な虚偽以上に斥けられるべきであるが、社会においては蓋然的で単に真実らしいものでも満足せねばならぬことがあり、しかも一旦決定したならば蓋然的なものを絶対に確実なもののようにみなさねばならぬこと、[20]学問においては根本的改革

を企てても他に害を及ぼすことはないが、社会においては改革は極めて破壊的なものになり得るし再建は困難であること、また社会の場合たとえ困難があっても習慣によって矯正され得ること[21]、学問とくに数学においては正しい答えは一つしかないからそれを知る人はすべてを知る人だが、社会においては風習の如何によって同じ事柄に様々な答えがあること[22]、学問において多数が賛成することは真実性を何等ますことにならず、真理は一人の人によって見出される公算が大きいが、社会の場合はそうでないこと[23]、等である。

かように見てくれば、デカルトは自然の真理と社会の真理とを区別する方にむしろ傾いていたとさえ言えそうである。両者を区別することには当時の社会情勢への配慮があったかもしれない。自然と社会とは違うとすることによって、社会の側からする学問研究介入の危険を未然に防ごうとしたのではないかとも思われる。ガリレイの処分を考えれば、それは当時決して些細な、あるいは細心にすぎる配慮ではなかったであろう。しかし他方でデカルトが自己の方法の普遍性を信じていたことも確かである。(もっとも宗教的真理は注意深く取りのける)デカルトは当時の社会あるいは過去の社会に対しては、自然と社会との分離を主張し、未来に対しては方法の普遍性を、したがってあらゆる学の統一を信じていたと解釈することもできそうに見える。もしこの解釈が成り立てば、分析的演繹的方法で事足りて、ディアレクチカルなものはまったく不要であることになる。果してそうだろうか。デカルトの晩年のエリザベト王女、クリスチナ女王、コンスタンチン・ホイヘンスらとの交流、また神学者達との確執はデカルトに、ディアレクチカルなものへの目を開かせていったとは言えないだろうか。章を改めて論じよう。

Ⅳ　学問、日常の会話、真面目な会話

自然の真理と社会の真理とはギリシアの言葉で言えばピュシスとノモスに当ろう。デカルトの方法が単にピュシスのみでなくノモス的なものにも及ぼされ得るとデカルトが意識ないし意図していたかどうかがわれわれの問題である。この問題はデカルトにおいてはさらに、心身分離と心身結合の関係の問題でもある。デカルト自然学のいわば形而上学的根拠として心身分離がある。確実な分析的演繹的認識は心身分離という基礎においてのみ可能になってくる。これに対して心身結合は身体と精神との合成としての認識、感覚的認識をなり立たせるものであり、日常的生の立場、具体的身体の立場ではあっても、確実な認識からほど遠いものである。習慣的なノモスはかような心身結合的なものである。ピュシスとノモスとはデカルトにとって心身分離と心身結合の関係の問題でもあるのである。もちろんデカルトにとって心身分離と心身結合はまったく別個の立場であって、一方の原理をそのまま他方に適用することはできない。しかし心身結合が単なる「真実らしさ」の世界、仮象の世界であり、心身分離が確実な存在の世界であるとすれば、心身分離の立場こそが心身結合のそれをより根源的な形で説明し得る筈である。『情念論』はその一つの試みである。心身分離と心身結合との関係如何がデカルト以後の大陸合理主義を動かした中心問題であったことはよく知られている。我々の問題は大陸合理主義ではなくデカルトであり、デカルトがこの問題をどう考えていたかであり、くだいて言えば、デカルトが、慣習、法律、政治、裁判等社会に関する事柄、あるいは社会的議論をどう見ていたかということである。これは一見そう思われるほどデカルトにとって無縁な問題では決してない。彼は「かくれて生きることをよし」とするその座右銘にもかかわらず、数々の世事俗事にかなり意欲的に関わりつづける。宗教に関して裁判ざたになったこともあり、エリザベト王女やクリスチナ女王を相手に政治を論じたこともあり、誤って人を殺した者への弁護の手紙をオランニェ公秘書官ホイヘンスに書いたこともある。デカルトは晩年になるほどかような問題に

興味を寄せるように見えるが、しかし晩年だけのものではなかった。もともとデカルトはポアチエ大学法学部の出身であり、勤めたことのある職業は軍人であった。青年時の放浪も単なる自然科学研究のための留学というようなものではなく、広く豊かな人生経験、人間観察のためのものであった。

本題に帰ろう。デカルトのディアレクチックを問題にすることは、蓋然性の領域を問題にすることであり、心身分離よりも心身結合の立場を問題にすることである。ところで心身結合についてデカルトは、一六四三年六月二八日づけのエリザベト宛書簡の中で[24]、この結合が悟性や想像力によっては漠然としか認識されないのに対し、感覚によっては極めて明晰に très clairement 認識されること、また「ただ生活と日常の会話のみを行ない、しかも思索をひかえ、想像力を必要とする事物の研究をひかえることによって」はじめて理解され得ることを言っている。この「生活と日常の会話のみを行ない en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires」という、あいまいな、一種人をくったような表現は何を言おうとしているのか。(デカルト自身この表現に気が引けたらしく直ぐ後で、エリザベト王女がこの表現を不真面目ととられることのないようにと、つけ加えているが、デカルトにとってそれは真面目な表現であり、しかも哲学の専門家でない人に対する配慮の加わった表現であると言ってよいであろう。)文字通りにとれば、日々の生活を通し他人との会話を通して、われわれは自分と他人とを精神と身体との結合体として理解するというだけのことである。しかし簡潔な上の言葉の含蓄にはそれに止まらないものがあるのではないか。日常の会話とは決してとりとめのないおしゃべりなどではなく、あるいは市場において、あるいは市会議堂や裁判所において生活をかけてなされる会話ということではなかろうか。もっともかような場所での会話は、同じ書簡の少し後に出てくる「真面目な会話 conversations sérieuses」の中に加えるべきかもしれない。真面目な会話とは、注意を必要とし、

想像力の助けを必要とするような会話であるとデカルトは言う。「想像力を必要とする事物の研究をひかえること」によってなされる「日常の会話」と、想像力の助けを必要とする「真面目な会話」とは明確に異なるように見える。しかし前者において「想像力を必要とする事物」とされるものは数学である。これに対して後者の「真面目な会話」で助けが求められる想像は具体的な事物についてのそれである。したがって「日常の会話」と「真面目な会話」との間に大きな違いはない。いずれも会話として人間の言語活動であり、言語を通して人間の心身結合を証示するものである。

心身結合の問題とはより限定して言えば、いかに外界の刺戟が身体を通して心に影響し、また心における意志がいかに身体を動かし、身体を介して外界を動かすかという問題である。自分だけについて言えば自分が心身結合的存在であることは、自分が意志して身体を動かし外界を動かすこと、すなわち生きかつ動くことによって既に実証される。他人については他人が単に身体であるだけでなく、内に心を持ち意志を持つ主体であることは、会話を通してのみ始めて充分に知られる。デカルトは『方法序説』第五部その他で、人間が動物のように単に身体だけから成るのではなく、内に理性を蔵した存在であることは、人間のみが言葉 parole を持っていることによって知られる[25]、と言っているが、まことに、言葉、そして言葉を介する会話こそ、人間をしてたがいに内に理性を秘めた考える主体であることを確認させるものなのである。

しかし心身結合の場での認識は感覚的認識がそうであるように、あいまいな、誤まりの少なくない認識である。日常の会話もあいまいさを免れず、そのもたらす知識も雑然としたものであることが多い。「真面目な会話」はしばしば人の生涯を左右し得るものであるだけに、多大の注意を要求する会話である。確実な認識は心身分離の方にしか存し

ない。確実なものにのみ止まろうとすれば、心身分離の立場を貫ぬくよりほかないが、それは現実の人間にとって不可能である。しかし人間は不確実な現実の中でなお確実なものを求める。エリザベトやクリスチナ女王がデカルトに求めたものもそれであった。クリスチナ女王がデカルトに関心を持った直接の動機は、同女王がウプサラのスェーデン・アカデミーの雄弁学教授フラインスハイムの「人生の最高善について」と題する講演に満足できずにデカルトの説を聞きたいと思ったからである。[29]

デカルトの方法はかような道徳的倫理的問題に有効な適用を期待し得るものだろうか、言い換えれば、これらの問題に真に確実なものをもたらし得るものだろうか。デカルトがクリスチナの招聘に應えてスェーデンに渡ったことは、彼にその自信ないし希望があったことをうかがわせる。後にスピノザがデカルト的方法を倫理学に適用したこと、またマルブランシュ、ライプニッツが近代科学的思考と神学との綜合を試みたことを我々は知っている。彼らはそれぞれの仕方でデカルトが意図しつつ実現できなかったことを実現しようとしたとも言える。それらの試みにおいて中心となった課題は、デカルトにおいて既にそうであったように、自然、人間の自由、神の自由の三者の関係をどう考えるかであった。自然の必然性と神の自由とを統一させるかれらの試みは人間の自由の軽視あるいは無視に導いた。それは神の言葉の前に人間の言葉を拋擲するということであり、我々の問題にひき寄せていえば、もっぱら学のみをこととして日常の会話（真面目な会話も含めて）を無視することであった。デカルト自身にその傾向があったことは否めないであろう。しかしデカルトには他方で日常の会話をも尊重するところがあった。確かにデカルトは単に論争的なスコラのディアレクチックや修辞的な雄弁術は否定した。しかし彼は、哲学者ならざる人々を説得せんがためのレトリックを無視しなかったと同じく、日常の真剣な議論をも無視する人ではなかった。誤って人を殺したものを弁護

する彼の筆致は感動的ですらある。[27]「生じてくるすべてのことについて哲学する習慣を私は持っておりますので que j'ai coutume de philosopher sur tout ce qui se présente」と前置きしてデカルトは、哀れな農夫のために、その犯行の動機や心理にまで立ち入り、想像をも加えつつ、弁護の筆をとるのである。「真面目な会話」の具体的な例の一つがここにある。デカルトの場合「哲学する」ことはかような個人にまで及び得るものだったのである。デカルトのアンチ・レトリック、アンチ・ディアレクチックの哲学は、かような広い「哲学する」ことを伴ってのみあり得たと言ってよいのではなかろうか。

注

(1) AT.,X,363.（アダン・タンヌリ版からの引用は以下ではATを省く）

(2) Ibid.

(3) Cf,X,406. VI, 17. IX-2, 13. etc. デカルトはスコラの弁論の仕方を非難し、世間を動揺させる異端や分裂にかような弁論の仕方が寄与するとしている（IX-2, 18）。

(4) Cf. X, 217.

(5) VI, 7. 野田又夫氏（『世界の名著・デカルト』）訳による。

(6) 『理想』第四九九号（昭和四九年一二月）参照。

(7) 決定的道徳と言われるものはエリザベト宛一六四五年八月四日づけ書簡（IV, 265-266）に出てくる。この問題についてはGilson, E., Discours de la méthode de Descartes, Texte et commentaire, Vrin, pp. 231-4 参照。

(8) Gouhier. H., La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique, Estratto atti Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di E. Castelli, Venezia 1954, Fratelli Bocca Editori, Roma, 1955. pp. 85-97. なお Gadamer も Rhetorik, Hermeneutik uud Ideologiekritik の中でJの論文を引用しつつ、デカルトにおけるレトリック的要素をのべている°(Cf. Schriften, I, S. 118)

(9) Perelman, Ch., et Olbrechts-Tyteca, L., Rhêtorique et philosophie, P. U. F., 1952.

(10) Cf. Gilson, op. cit., p. 114.

(11) X, 375.

(12) VI, 41-2. 野田又夫氏訳による°

(13) XI, 48.

(14) VII, 22. 井上庄七、森啓両氏訳による°

(15) Gilson, op. cit., p. 286.

(16) VI, 27-8, 野田又夫氏訳による°

(17) Ibid.

(18) XI, 488.

(19) Lett. à Mersenne, le 27 février, 1637.

(20) VI, 25, 31.

(21) VI, 14.

(22) Cf. Ⅵ, 21. 10.

(23) Ⅵ, 16.

(24) Cf. Lett. à Elisabeth, le 28 juin 1643.

(25) Ⅵ, 56-7. Cf. Gilson, op. cit., p. 423.

(26) Cf. Lett. à Elisabeth, le 20 novembre, 1649. デカルトのクリスチナへの影響については下村寅太郎氏著『スウェーデン女王クリスチナ』(中央公論社、昭和五〇年)の一三七―一六二頁に極めて興味深い考察がある。

(27) Lett, à Huygens (Ⅴ, 262-5). この書簡の日付については Oeuvres philosophiques de Descartes, Ed. de F. Alquié, Tome Ⅲ, p. 638 を参照。

(文学部教授)