

デカルトにおける“mens”概念について

名須川 学

一 問題の所在

本稿において取り上げられる問題は、デカルト研究における実に些末な事柄である。というのも、デカルト (René Descartes, 1596-1650) の主要ラテン語著作——就中『省察 *Meditationes*』(一六四一年)——に現れる“mens”という概念について、その用語法を明らかにするということの主たる目的とし、解釈上の問題には殆ど立ち入らないからである。しかし、この些末な問題は、テキスト解釈に著しい影響を与える可能性を帯びていると思われる。

『省察』第二部(以下、これを「第二省察」と表記する)において、デカルトは、「第一省察」においてなされた「誇張的懷疑 *hyperbolice dubitationes*」(AT-VII, 89.19)を最初に潜り抜けることのできる只一つの言明 (*pronuntiatio*) として「私はある、私は存在する *Ego sum, ego existo*」(AT-VII, 25.12)を取り上げ、これが「私 *me*」によって表明され知解される度ごとに「必然的に真である *necessario esse verum*」と述べる (AT-VII, 25.10-13)。

このとき、「だが、今や必然的にあるこの私が何であるのか (*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*)、未だ十分に私は知解してはいない」(AT-VII, 25.14-15)のであり、ここから「私」の本性に向かって探求は進められる。そして、この問いに対して、解答は次のように与えられる。

(…)そうであれば、私とは、抽き出したのみ言えば (*præcise tantum*)、思惟する事物 (*res cogitans*) である。即ち、知性 (*mens*)、精神 (*animus*)、知解 (*intellectus*)、理性 (*ratio*) の何れと称してもよいのだが、それらは以前には私にその意味 (*significatio*) が知られなかった音声 (*vox*) なのである。(AT-VII, 27.13-15)

これ以降「第二省察」のデカルトは、専ら「思惟する事物 *res cogitans*」の何たるかについて論じること終始し、続く「第三省察」の頭において、「私が思惟する事物であることを、私は確知している *Sum certus me esse rem cogitantem*」(AT-VII, 35.6-7) 更に、「思うに、この最初の認識においては、私が〔真

であると」肯定するものについての明晰かつ判明なるある種の
知得(Perceptio)以外の何ものもない」(AT-VII, 35.8-10)と述べる。

かく析出され明晰判明性の基準にも深く関わる「思惟する事物」は、この『省察』におけるデカルト的語法において、一貫して「知性 mens」と称されている。ここで混乱が生じる。というのも、先の引用箇所において、“mens”、“animus”、“intellectus”、“ratio”の何れと称してもよいと言われていたことを受け、『省察』の読者らは、これ以降の記述に現れたこれらの語を全て等置できると考える過ちに、ともすると、陥りがちとなるからである。これに関して言えば、デカルト自身も「第三答弁」において注意を促している。

私が「即ち、知性(mens)‘精神(animus)’知解(intellectus)’理性(ratio)である」と言ったとき、これらの名称(nomen)によって、単なる能力どものみ(solas facultates)を知解していたというわけではなく、思惟する能力を備える事物ども(res facultate cogitandi praeditas)を知解していたのである——これは、前の二つのものによって、通常、万人に知解されている通りであり、また、後の二つのものによって、しばしばそう知解されている通りである。(AT-VII, 174.4-8)

このデカルトの記述は二つの情報を与える。先ず、「思惟する能力」と「思惟する」能力を備える「事物」とは区別されるべきであるということ。次に、“mens”及び“animus”は常にこの

区別における「思惟する事物」として一般的には理解されているのに対して、“intellectus”及び“ratio”について言えば、常に「思惟する事物」として理解されているというわけではなく、むしろ通常は「思惟する能力」として理解されているということ。

しかし、デカルトが拘るこの「思惟する能力」と「思惟する事物」との異同は、一見すると、それほど大きなものには思われない。だが翻つて、当該箇所(AT-VII, 27.13-15)が『省察』におけるデカルト的語法をまさに教えんとする場所であるだけに、その意図は明らかにされて然るべきであろう。

この問題の解明に向けて手掛かりとなるのは、この箇所においてデカルトが“mens”と“animus”という概念を掲げていることにある。というのも、この二つの概念は、通常の「スコラ哲学」の術語ではないからである。そうであるにも拘らず、デカルトは新たに見出された「思惟する事物」を名指すのに最も相応しい語として敢えて“mens”を選んだ。

この興味深い事実を整合的に把握するために、デカルトが理解していた限りのスコラ哲学における「靈魂論」の内容を振り返り、更に、この伝統に属さない“mens”、“animus”等の語の概念的な、また、デカルト的な意味を追いながら、『省察』における「思惟する事物」としての“mens”について再考してみたい。

二 靈魂(anima)概念に対する批判

『省察』の正式なタイトルは「第一哲学についての諸省察。それらにおいて、神の存在、及び、人間靈魂(anima humana)の身体からの区別が証明される。」である。奇妙に思われるのは、そ

れでありながら、その本文においては「靈魂 anima」の問題は全く取り上げられず、専ら「知性 mens」についてのみ論じられるということである。例えば、「第六省察」のタイトルが「物体的事物の存在について、また、知性 (mens) の身体からの実在的区別について。De rerum materialium existentia, & reali mentis a corpore distinctione.」(AT-VII, 71.11-12) となっていることはこの事態を象徴する。

このことについてももう少し詳しく見てみよう。『省察』の本文に限り言うならば、「anima」が使用されるのは、ただ三箇所のみである(AT-VII, 26.7/26.8/27.2)。しかも、これらは全て、「第二省察」における「私とは何か」を巡る思索の中で、この省察を開始する以前に思い、做してきた知識について回想される箇所に出現する。換言すれば、「第一省察」において為された懷疑によって除去されるべき概念の典型であると見做されているだけなのである。

(…)次に現れたのは、私が栄養をとり、歩き、感覚し、思惟するということである。こうした活動(actio)を、私は「靈魂 anima」に帰していた。しかし、「靈魂」とは何かについては、私は注意していなかったか、あるいは、それは氣息や火やエーテルの様な何か微細なものであって、それが私のより大きな部分(「身体」)に注ぎ込まれる、と思っていた。(AT-VII, 26.6-11)

極めて簡潔にはあるが、ここには伝統的靈魂三分説につい

て述べられている。「栄養をとり」、「歩き、感覚し」、「思惟する」という表現は、各々、「植物的靈魂」、「動物の靈魂」、「理性的靈魂」に対応する。例えば、デカルト時代のスコラの教科書であるエウスタキウス(Eustachius a Sancto Paulo, 1573-1640)著『哲学大全 *Summa Philosophiae*』(一六〇九年⁶⁾)によるならば、これらは順に「anima vegetativa」「anima locomotiva/sensitiva」「anima rationalis/intellectiva」と命名されており、更に、これらは順に「肝臓 hepar」「心臓 cor」「脳 cerebrum」という身体器官の機能であるとされる⁷⁾。

この伝統的な「靈魂 anima」の用語法に対して、「第五答弁」のデカルトは、ガッサンディ(Pierre Gassendi, 1592-1655)の記した「第五反論」に答えて、次の様に述べる。

(…)おそらくは「anima」という言葉を使い始めた「最初の人間らは、栄養を摂取するにおける、成長するにおける、また、我々と獣とに共通な他の全てのものを如何なる思惟も伴わずに我々が遂行するにおける原理を、我々が思惟するにおける原理から区別しなかったために、その双方を“anima”という唯一の名称で呼んだのだろう。そして、その後、思惟は栄養摂取から区別されるべきであることに気付いた者どもは、思惟するところのものを“mens”と名付け、これが“anima”の第一義的な部分であると信じたのである。これに対して私は、栄養を摂取するにおける原理は思惟するにおける原理から全面的に区別されることに気付いたので、“anima”という名称が、その双方(の意味)にとら

れているとき、それを両義的(aequivocus)であると言ったのである。かくして、特に、それが第一の現実態、もし言うなれば、人間の第一義的な形相としてとられるためには、我々が思惟するにおける原理についてのみ知解されるべきであり、また、かなり多くの場所で、この両義性を回避するため、それを“mens”という名称で呼んだ。即ち、“mens”を、“anima”の部分としてではなく、思惟するところの“anima”全体として、考えているのである。(AT-VII, 356.6-22)

スコラ哲学においては人間の存在構造は「形相(forma)―質料(materia)」の思惟枠において捉えられた。これが「靈魂(anima)―身体(corpus)」の概念対であり、またこれらは互いに分離できない項であった。⁽⁹⁾ところが、この様に「形相―質料」の概念枠によって人間の存在構造を捉える限り、当然に「死後、即ち、人体の機能停止の後、靈魂は永続するの否か」という問題が生じてくる。

中世スコラ哲学が受け入れたアリストテレスの靈魂論に依るならば、人間の「靈魂ψυχή」は「知性νοῦς」という神的なものをもつはずであった。このため、アリストテレススコラの体系においては、人間に固有の「理性的靈魂 anima rationalis」に内属する性質として、アリストテレスにおける「知性」に相当する“intellectus”を設定し、更に、身体的要素をもつ“intellectus patiens”と非身体的な“intellectus agens”とに分け、この後者の存在をもって「靈魂不滅」の根拠とした。だが、その一方で、“intellectus agens”は“intellectus patiens”を俟って初めて思

惟することが可能となるという規定があるため、しばしば混乱を招くこととなる。デカルトが『省察』を出版するに際してソルボンヌに宛てた書簡には、当時のそうした事情が記されている。

しかるに、靈魂(anima)に関しては、多くの者がその本性は容易には究明されえないと判断していますし、また、ある者どもは、厚かましくも「それ」＝「靈魂」は身体と同時に滅び去るのだと人間理性は説得するが、信仰のみに依ってその反対論が固持されるのだ」と述べる始末なのです。⁽¹⁰⁾しかし、レオ一〇世の下に召集されたラテラノ公会議第八次会は、これらの者どもを異端であると宣し、キリスト教哲学者らに対して明確に命じて、彼らの議論を打破し、総力をあげて真理を示せと言っておられるのですから、私もまた、これを手がけることには躊躇しなかったのです。(AT-VII, 2.31-3.8)

しかも、この問題は、「これまで誰も証明できなかった a nemine hactenus potuisse demonstrari」(AT-VII, 3.12)のである。これに取り組むに先立って、デカルトは、スコラの伝統において用いられてきた“anima”概念の多義性を排し、「思惟する事物 res cogitans」についての“mens”を議論の中心に据えたのである。

参考まで、ここで、『省察』以外のデカルトのラテン語著作において、“anima”がどの様に扱われているのかを一瞥しておくことにする。⁽¹¹⁾

先ず、『音楽提要 Compendium Musicae』(一六一九年)、及び、こ

の年から記されることとなった『思索私記 *Cogitationes Privatae*』には、全く現れない。次に、『規則論 *Regulae ad directionem ingenii*』（一六二七～八年）には、唯二ヶ所のみ使用が認められるが（AT-XI, 390.14/390.17）¹⁷、それらは双方とも「理性的靈魂 *anima rationalis*」の形で使われ、しかも殆ど術語的とはいえない。最後に、『哲学の原理 *Principia Philosophiae*』（一六四四年）においては、興味深いことに、「形而上学」を扱う第一部には全く現れないが、第四部第一八八節以下において「外部感覚」の問題が扱われるにあたって、数回の使用が見られる（AT-VIII-1, 315.23/316.4/316.7/319.20/320.22/321.11/322.21）。¹⁸これらは総じて「脳 *cerebrum*」と関係する限りにおける「知性 *mens*」の働きを指しており（AT-VIII-1, 316.7）¹⁹、かてて加えて、この『哲学原理』が『省察』における概念的反省の上に記されているという事実²⁰に鑑みて、第一部の「形而上学」において用いられた“*mens*”とは区別された「心身合一」の次元を表示するデカルト的用語として“*anima*”が用いられているということがわかるのである。

以上のように、デカルトのラテン語著作においては、その全体を通じて、最早、スコラ哲学における伝統的な“*anima*”概念の術語的使用は認められないのである。

三 精神 (*animus*) のデカルト的用法

前節の“*anima*”と関係して次に取り上げるべきは“*animus*”である。哲学史研究においては、これら両者はしばしば混同されるが、重要であるのはその差異である。ある論者は、これらが共に「生命機能をも含んだ伝統的な意味での魂」であるとするが、

これは全くの誤解である。事実、古典的用法において、“*animus*”は「感情」を意味し、他方、“*anima*”は「息」を意味する。これがギリシア哲学の訳語として定まっていくな過程で、前者は「精神」即ち「思考を伴った靈魂」、後者は「生命（＝息をするもの）」を司る靈魂の意味を負わされ、中世スコラの用語法が確立する中で“*animus*”は“*anima rationalis*”の言い換えとなっていく²¹。即ちその場合、“*anima*”は上位概念（＝類概念）であり、“*anima rationalis*”はその下位概念（＝種概念）であり、先の論者は、この論理的区分に無頓着なのだ。

今は仮に“*animus*”には「精神」の訳語を与えておくことにする。我々がここで取り組むべき課題は、この「精神 *animus*」という概念のデカルト的用法を明らかにすることである。以下、彼のラテン語著作を順に辿ってみる。

先ず、『音楽提要』においては、四箇所（AT-X, 92.12/95.22/139.7/140.19）にのみ現れる。このうち、最初の箇所（92.12）は第二章「予備的諸注意 *Prænotanda*」第七項において、²²楽音を聴取する際の感覚心理学的分析を行った箇所に用いられる。また、残る三箇所（95.22/139.7/140.19）は、総じて「精神の運動 *motus animi*」の形をとり、この著作に限っては「情念 *affectus*」（AT-X, 89.4.5）と同義である²³。

次に、『思索私記』においては、三箇所（AT-X, 215.3/215.11/217.6）に現れる。このうち、最初のものである（215.3）²⁴「それらを心に留めておく *eas animo retinere*」という慣用的表現において用いられており、全く術語的用法ではない。残り二箇所は、それぞれ、「悪徳 (*vitium*) と私が呼ぶのは、精神の病 (*morbus*)

animi) のことであり、それらは身体の病ほどには容易に見分けがつかない。」(215.11)「全ての生得的本性(ingenium)には、軽く触れられてすら強い情念(affectus)を惹き起こす部分がある。かくして、強い精神(animus)をもった子供は、叱られても、泣かずに憤るだろう。他の子供は泣くだろう。」(217.6)ということであり、総じて、『情念論 *Passions de l'âme*』(一六四九年)的主题の中で用いられている。

更に、『規則論』においては、七箇所(AT-X, 359.12/368.22/374.16/379.12/388.22/396.26/427.13)に現れるが、一箇所(368.22)を除いて、古典的慣用法——「精神の認識 *animi cognitio*」(359.12)「精神を〔数学的諸学科に〕傾ける *animum applicui*」(374.16)「一層自由な精神を他のものに転ずる *liberorem animum ad caetera transferre*」(379.12)「精神を〔問題に〕傾ける *animum applicemus*」(388.22)「精神が何をなしているか *quid possit animus*」(396.26)「全ての明白なものどもから精神を逸いす *ab ijs omnibus qua evidentia sunt animum removens*」(427.13)——に留まっている。除外した箇所(368.22)では、「精神によつて直観している *animo potest intueri*」と述べられており、これが術語的といえは術語的な唯一の用例となろう。この差異を認めた上で、以上の七箇所に現れた“*animus*”を全て“*anima rationalis*”の意味で捉えたとしても問題はなかろう。従つて、伝統的慣用法に忠実だと言つてもよさそうである。ところが、『省察』においては極めて興味深い事態に遭遇する。この著作においては三箇所(AT-VII, 73.1/73.3/76.7)のみに現れるが、実は、これらは全て「心身合一」の問題が主として論じら

れる「第六省察」に集中する。

(…)そして、ここではつきりと私が気付くのは、想像する(imaginar)ためには或る種の特別な精神の緊張(*animi contentio*¹⁷⁾)を要するということであり、これは知解する(intelligo)ためには用いられないのである。この新たな精神の緊張(*animi contentio*)こそ、想像〔作用〕(*imaginatio*)と純粹な知解〔作用〕(*intellectio pura*)との差異を明晰に示すものである。(AT-VII, 73.1-3)

(…)然るに、何故、或る何かしらの痛み感覚から或る種の精神の悲しみ(*animi tristitia*)が、擽りの感覚から〔精神の〕或る種の喜びが引き続くのか、また、何故、「飢え」と我々が呼ぶところの何かしらの胃の引きつりが私に食物を摂取するように促し、喉の渇きが飲み物を「飲むように促し」、その他のものについても同様「なことが生ずるのかについては」そのように私が自然(*natura*)によつて教えられるから、という以外のいかなる理由をも私はまさしく持ちえないのである。(AT-VII, 76.6-12)

今ここに挙げた引用のうち、前のもの(73.1-3)は、「第二省察」の後半を埋め尽くす「蜜蠟を例にとつた物体概念の考察」(AT-VII, 30.3-34.6)における「知解」と「想像」〔「像」を用いた思惟〕との区別の再論である。次は、その「第二省察」最後の部分である。

(…)というのも、今私に知られることは、物体それ自身は、本来的には、感覚によって、あるいは、想像する能力 (*imaginandi facultas*) によってではなく、専ら知解 (*intellectus*) のみによって——触れられたり見られたりするところではなく、ただ知解されることからのみ——知得されるということであるのだから、私の知性 (*mens*) ほど容易にまた明証的に私によって知得されうるものは何も無いことを、私は明白に認識するのである。(AT-VII, 34.1-6)

先の「第六省察」の引用箇所(73.1-3)がこの「第二省察」の引用箇所と異なるのは、「第二省察」では「物体〔＝身体〕」から分離された「知性としての私」の観点から物体認識を捉えているのに対して、「心身合一体としての私」の観点から捉え直しているというところにある。

一方、「第六省察」の引用のうち後のもの(76.6-12)は、「内部感覚」の問題を、やはり「心身合一体としての私」の観点から捉えている。これを一層確からしくするのは、この中に現れる「自然〔本性〕 *natura*」という概念が「心身合一体としての私」の全体を意味するデカルト的用語であるという事実である(AT-VII, 80.20-26)。

この様に見ていくと、「第六省察」に現れた“*animus*”というのは、「心身合一体としての私」における認識主体を意味しているのだということが理解されるのである。

最後に、『哲学の原理』においては八箇所(AT-VIII-1, 21.17/

23.18/28.4/315.8/316.24/317.24/320.29/321.3)に使用が見られる。このうち315.8は「以前に私が考えていた様には *quemadmodum mihi antehac in animo fuit*」という明らかな日常的表現である。また、21.17は「かく万人の精神に自然によって刻みこまれている *ita omnium animis à natura impressum est*」というように、知的能力の生得性について述べられており、伝統的な“*anima rationalis*”の意味にも捉えうる。更に、28.4は「我々の精神に〔図形を〕示す *animo nostro exhibendas*」というもので、「第六省察」の“*animi contentio*”に準ずる用法である。残る五箇所(23.18/316.24/317.24/320.29/321.3)は全て「情動 *commotio*」に関わる主題について扱われており、「第六省察」の“*animi tristitia*”に準ずる用法である。

以上を総括するならば、デカルトの“*animus*”は、伝統的な“*anima rationalis*”の意味を受けながらもそれを独自に発展させ、「心身合一体としての私」を表す概念として用いられていると結論される。

ここで、『哲学の原理』に固有の状況について触れておく必要がある。というのも、前節の内容を併せると、この著作においては“*animus*”と“*anima*”の双方が、「心身合一体としての私」を表現するデカルト的用語として用いられていることになるが、とすれば、その異同を今一度明らかにしておく必要があるからである。

前節に見た通り、“*anima*”とは「脳」が介在することによって“*mens*”が作用する「外部感覚の座」を表現する概念であったが、これに対し、“*animus*”は、時として「想像〔＝物体的像を

介した認識」の座」、また時として「内部感覚の座」を表現する概念として区別されている。⁽¹⁸⁾そして、これら“animus”と“anima”は——あくまでこれらがデカルト的語法であることを認めた上で、敢えて言うならば——伝統的な「上部靈魂」と「下部靈魂」との関係として、類比的には捉えうるであろう。⁽¹⁹⁾あるいは、結果的には、“animus”が「感情」、「anima」が「息(＝生命)」を意味するものであると捉えられていた——スコラの用法が造成される以前の——古典的用法を遵守したとも考えられる。

四 知性の眼 (mentis acies)

デカルト的術語の概念史的研究においてE・ジルソンの中世研究が与えた影響は大きかったが、その半面、デカルト的術語が^{あたか}恰も中世スコラのみから引き継がれたかのような印象を与え、その行方を歪んだ方向へと誘導してしまったと言える。

例えば、彼の INDEX SCOLASTICO-CARTÉSIEN⁽²⁰⁾において、前二節に見た“anima”及び“animus”の問題を調査しようとした場合、“AME”の項目 (*Ibid.*, pp.12-19) を参照することになるが、そこに取り上げられるのは専ら“anima”のみであり、“animus”については全く記述が見られない。

このこと以上に問題であろうと思われるのは、デカルトが“anima”とは比較にならないほど“mens”という語を多用している——実際、『規則論』では四一回、『省察』では七二回、『哲学の原理』では七〇回現れる——にも関わらず、この INDEX における“MENS”の項目 (*Ibid.*, pp.179-180) は、分量としては一頁にも満たないという点であり、これは、先の“AME”の項目

が八頁にも及んでいたことに照らして、余りに不当な扱いであると断言できよう。

しかしながら、ジルソンに対してその全ての責めを負わせるのも酷であると思われる。というのも、既に本稿第二節で引いたエウスタキウスの『哲学大全』に目を通してみても、“mens”という概念は、“verbum mentis”という形のみにおいて、しかもこの“verbum mentis”なるものが如何なるものであるのかを説明した項目にのみ現れるに過ぎない。そして、同項目において、“mens”は“intellectus”の単なる言い替えとして扱われているのである。これは、ジルソンの INDEX におけるトマス (Thomas Aquinas, 1224/25-1274) からの僅かながらの引用において、“mens”が魂の理性的部分であるとされている証言にも一致する (*Op.cit.*, p.179)。即ち、“mens”は、そもそも、スコラ的術語ではないのである。

そうは言いながら、デカルトの著作に現れた“mens”が、既に、デカルトの意味を担わされているとすれば、そして、『省察』に言うように、“mens”の“corpus”からの区別が人間靈魂の不死の証であると言いつるのならば、例えば、アリストテレス＝スコラの“intellectus agens”の言い替えとして——即ち、アリストテレス的「知性」の意味で——敢えて“mens”を選んで使用したものであるとは考えられまいか。

だが、事がそう単純でないのは、デカルトが時折“mentis acies”という表現を使用することにある。このとき、アリストテレス＝スコラの体系は、これに対応する概念もしくは語を完全に失う。というのも、この“mentis acies”という表現そのものは、

アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) を通じて西方キリスト教神秘主義に流れ込んだ新プラトン主義的概念に由来するものであったからである⁽²⁴⁾。この場合、“mens”は——アリストテレスのそれではなく——新プラトン主義の「知性」^{メナス}を意味することになり、また、“mentis acies”は「知性の眼」と訳しうる。ときとして“mentis oculus”等の表現も用いられる。

キリスト教神秘主義における“mentis acies”は、主として、神を直視する能力を意味し、また、ルネサンス・プラトニストのフィチーノにも、この意味での使用が見られる。ところが、デカルトにおいては、若干異なっている。

デカルトのラテン語著作において、“mentis acies”は、『規則論』と『省察』のみに用いられているが、これらは共に「認識論」そのものが議論の中心となっている著作である。

先ず、『規則論』であるが、“mentis acies”は三個所 (AT-X, 379.16/425.23/435.5) に、類似的概念は四個所 (AT-X, 371.20/384.2-3/400.13/401.4) に現れる。

前の三個所については、それぞれ、「方法 (methodus) 全体は、何らかの真理を発見するために“mentis acies”を振り向けるべきものの順序 (ordo) と配置 (dispositio) とにある。」(379.16)「しかし、ただ、それ〔＝単純本性 (natura simplex)〕らを相互に分離し、“mentis acies”を集中して個々別々に直観するにおいて」(425.23)「個々のものごもを判明に直観するため、私が“mentis acies”を振り向けるならば」(435.5)となっている。一瞥してわかる通り、“mentis acies”は認識対象の分割に際しての「直観」の働かせ方に関わっている。

更に、後の四個所のうち二個所 (384.2-3/400.13) は、それぞれ「というのも、それ〔＝探求すべき事物どもの系列〕らは単に記憶にのみ留めるべきではなく、何らかの“acumen ingenij”によって識別されるべきものであるのだから」(384.2-3)「“ingenij acies”を極めて小さく極めて容易な事物の全体に振り向けるべきである」(400.13)とあるが、これらは殆ど“mentis acies”と置き換え可能であるように思われる。

残る二個所 (371.20/401.4) については、双方とも“oculorum acies”が使用されており、それぞれ、「誰であれ、この様に暗闇の中を歩くことに慣れてしまつと、“oculorum acies”を弱らせ、その後、明らさな光には耐えられなくなつてしまつ」(371.20)「細密な作業に携わり“oculorum acies”を注意深く個々の点に差し向けることに慣れた技術者」(401.4)となっているが、これらは明らかに身体的な視覚の鋭敏さ——“acies”には「鋒」^{キリ}の意味がある——について述べられているために、これ自体を“mentis acies”と直接的に同一視するわけにはいかない。

ところが、『規則論』における「認識論」は、視覚と知性との類比によって特徴付けられる。それどころか、「我々の想像 (phantasia) に描きうる数多あるもの〔＝次元〕のうち、二つの次元 (dimensio) 以上の異なるものごもを、あるいは眼 (oculus) の、あるいは知性 (mens) の、全く同一の直観によって観想すべきではない」(AT-X, 454.16-19)と言われる個所もあり、事実上、これらは区別されてなつておる言える。

次に、『省察』であるが、“mentis acies”は五個所 (AT-VII, 47.27/51.23-24/70.1-2/72.9/72.26-27) に、“mentis oculus”は

一個所(AT-VII, 36.11-12)に“*mentis inspectio*”は二個所(AT-VII, 31.25/32.5-6)に現れる⁽²⁴⁾。

最初の五つの個所については、それぞれ、「私が余り注意せずに、感覚的な事物^{もの}どもの像が“*mentis acies*”を曇らすとき」(47.27)「私が私自身に“*mentis acies*”を振り向けているとき」(51.23-24)「“*mentis acies*”をそれ〔＝論証〕から背けるや否や」(70.1-2)「同時に当該の三つの直線を、あたかも現前するかのように“*mentis acies*”によつて直観する」(72.9)「即ち、“*acies mentis*”をその五つの辺に、同時にまた、それによつて囲まれる領域に傾けて」(72.26-27)となっている。また、“*mentis oculus*”(36.11-12)にひびく⁽²⁵⁾。

(…)いやしくも彼〔＝神〕がそう望むとすれば、私が“*mentis oculus*”ともによつてあたう限り明証的に直観していると看做しているものどもにおいてさえ、私が誤るといふようにすることは、彼〔＝神〕にとつては容易である、ということとは認めないわけにはいかない。

と述べられている。これらの個所から“*mentis acies/oculus*”は、神を直視する能力ではなく、「論証」「数学的对象」「私自身」等々の、非物体的な対象に専ら向けられているということが理解される。

更に“*mentis inspectio*”(31.25/32.5-6)という概念は、「第二省察」にのみ出現する。

(…)しかるに、注目すべきは、それ〔＝蜜蠟〕の知得^{ちとく}は、視覚でも、触覚でも、想像力でもなく、また、以前にその様に思われてはいたけれども、「実際に」その様なものであったわけでは決してなく、専ら知性の洞見のみ(*solius mentis inspectio*)——これ〔＝知性の洞見〕は、それ〔＝蜜蠟の知得^{ちとく}〕が依り立っているものどもに、少なくとも多く注意するに依じて、あるいは以前のように不完全かつ混乱したものとなったり、あるいは現在のように明晰かつ判明となったりしうる——である、ということである。(AT-VII, 31.22-28)

この個所は、かの「明晰判明性」について初めて触れられて、その認識論的構造に言及しているだけに重要であるが、まさにここにおいて、『規則論』の段階では不鮮明であった身体的な視覚と区別された「知性 *mens*」独自の能力を表現する概念として「知性の洞見 *mentis inspectio*」が現れるということは記憶されねばならない。

以上から、『省察』における“*mens*”は新プラトン主義に由来するものでありながらも、神を直視する能力は有さず、専ら非物体的対象——特に「論証」及び「数学的对象」——を直視する能力をもつものであるということが理解されよう。

五 結論

我々は、今や、本稿の冒頭に提示した問題に対して、ある程度の自信をもって解答することができる。

先ず、『省察』的用語法においては、“intellectus”と“ratio”⁽²⁵⁾は「思惟する事物^{もの}」としての“mens”に、内属する「能力」の一つとして扱われている。この“mens”の知的能力が「心身合一」の層において観られたとき、あるいは「想像力」の、あるいは「内性感覚」の座として、それは“animus”と称される。これらの概念の使い分けには今や異論の余地はない。

ところがここで困難を孕むのは、概念的区分ではなくて、日本語における訳語の選択である。即ち、既に見た通り、アリストテレス主義的“intellectus”と新プラトン主義的“mens”は、互いに異なる思想的系譜をもつギリシア語「知性」に対する訳語であったが、中世思想を中心的に据える立場では、先ず、“intellectus”に「知性」の邦訳を与えることが慣例化しているために、“mens”の訳語としては「知性」の語を当て難く、こうして選ばれたのが「精神」という訳語であったのだろう。

しかし、これは大いに問題であると思われる。というのは、現代において、例えば、「精神医学」は「(脳)神経科学」と隣接し、最早、我々の通常の語彙からすれば、「精神」は「心脳同一説」の立場から意味付けがなされる。⁽²⁶⁾寧ろこの意味における「精神」という語は、デカルト的語法における「心身合一」的概念である“animus”にこそ相応しいと言える。⁽²⁷⁾このため、本稿においては、“animus”に「精神」の訳語を対応させることにした。

これに対して『省察』的“mens”は、「身体〔＝物体〕」から実在的に(realiter)区分されている事物^{もの}を指している。即ち、アリストテレススコラの靈魂論の如く「理性的靈魂 anima rationalis」の内属性に過ぎない、“intellectus”を指すのではな

く、「心身合一」的次元——即ち“animus”——を謂わば位階的に超越する事物^{もの}こそ“mens”なのである。この立場からは、“mens”に対しては、当然にして新プラトン主義的概念としての「知性」という訳語を与えるべきであって、このため、本稿では“intellectus”に「知解」の訳語を与え区別してきた。

まさに「思惟する能力」と「思惟する事物^{もの}」との間には、互いに全く相容れない「実在」^{リアリティー}への態度の違いが存する。少なくともデカルト自身が学んだ「スコラ哲学」の教えるものとは異なる「実在」に対する思想の系譜こそ、『省察』のデカルトが依って立つ場であろう。

これは、勿論、デカルトが新プラトン主義の思想構造をそのままに受け入れたということを俄に意味するものではない。そして、本稿において示されたのは、デカルト哲学の中心的術語が新プラトン主義に淵源しているという事実であり、単にその事実が事実として浮上したというに過ぎない。

ただ、デカルトにとって「靈魂の不死」への問いかけは、唯物的科学主義全盛の現代に生きる我々にとって以上に、切実なものであったに違いない。そして、それに答えようとするとき、彼は明らかに新プラトン主義に近づく。とすれば、近代科学成立に大いなる役割を果たしたと言われる「デカルト的合理主義」の内実は、問い直されるべきではなからうか。

【註】

- (1) アダン・タヌリ版全集第七卷八九頁一九行を表す。以下、デカルトのテキストはこの全集から引用し、引用箇所は同形式に従って表記する。
- (2) 蛇足ながら、この『省察』において、かの著名な命題「私は思惟する、故に、存在する *cogito ergo sum*」は、唯の一度も現れないという事実は記憶されねばならない。少なくとも、『省察』における論述の順序においては、デカルトは、先ずは「私」の「存在」を巡って、その「存在」という概念の意味そのものを掘り下げ、やがては「私は思惟する」ということによつて内包が規定されうるといふ真理に到達する。これが要約された命題が、『方法序説』（一六三七年）第四部における「*je pense, donc je suis*」(AT-VI, 32.19) あるいは、『哲学の原理』（一六四四年）第一部第七節における「*ego cogito, ergo sum*」(AT-VIII-1, 7.8) だったのであり、これらの命題は、『省察』的思索の結果に過ぎない。時折「*je pense, donc je suis*」あるいは「*ego cogito, ergo sum*」のみを最初に掲げ、ここからデカルト解釈を説き起しとする論説に出くわすが、デカルト文献学からみて、無謀な取り組みである、というよりも愚の骨頂であり、そのような代物はハナから真面目な研究と見做すべきではないであらう。
- (3) この「*præcise*」を「拙き出して」と訳することについては、所雄章『知られざるデカルト』（知泉書館、二〇〇八年）第二章第二節『『省察』の二つの用語をめぐる』（一六一―一八四頁）及び第三節「二つのデカルト的用語をめぐる」
- (4) ここに「私は確知している」と訳出した「*sum certus*」は、文法学的・語用論的に甚だ興味深い問題を提示するが、ここではそれに立ち入らない。以下の論説を参照のこと。所、前掲『訳解』、一五六―一五七頁、及び、中川純男「アウグスティヌスにおける確実性の概念——『告白』第七巻から——」、『パトリスティカ』、第九号、二〇〇五年、一二八―一四〇頁。
- (5) 『省察』の初版本は一六四一年にパリで出版され、その際に付されたタイトルは「*MEDITATIONES / DE PRIMA / PHILOSOPHIA, / IN QVA DEI EXISTENTIA / ET ANIMÆ IMMORTALITAS / DEMONSTRATVR.*」であったが、デカルトの校閲を経て翌年アムステルダムで出版された第二版において「*MEDITATIONES / De Prima / PHILOSOPHIA, / In quibus Dei existentia, & animæ / humanæ à corpore distinctio, / demonstrantur.*」と改められた。これらの異同は些細なものでいて、実は、内容的に非常に大きい。
- (6) 以下、次の原典による。SYMMA / PHILOSOPHIÆ / QVADRIPARTITA, / DE REBVS DIALECTICIS, / Moralibus, Physicis, & Metaphysicis. / Authore Fr. EVSTACHIO à SANCTO / PAVLO ex Congregatione Fuliensi.,

- PARISIIS, Apud CAROLVM CHASTELLAIN, viâ Iacobæâ, sub signo Constantia, 1609.
- (7) *Ibid.*, TERTIA PARS, Quæ est Physica., "DE CORPORE ANIMATO.", QVESTIO V. "An tria tantum sint animarum genera.", pp.266-267.
- (8) *Ibid.*, QVESTIO II., "Vtrum anima sit actus totius corporis, an alicuius partis tantum", p.260.
- (9) 山田弘明氏は、新訳『省察』（ちくま学芸文庫ナーバー、二〇〇六年）一七五頁、註解八七において、これを“animus”を受けるものであると解釈しておられようであるが、一瞥して明らかな様に、この段落では専ら“anima”と“mens”の区別について述べられているため、一度も“animus”の語は使用されていない。従って、この箇所が“animus”について述べられていると敢えて解釈する理由は全く見当たらない。
- (10) Étienne Gilson, *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, p.10. 「靈魂 anima」を「身体の形相」であるとする説は、一三二一年のヴィエンヌ公会議で信仰箇条となった（根占献一他著『イタリヤ・ルネサンスの靈魂論』、三才社、一九九五年、三〇頁）。
- (11) イブン＝ルシンド (Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd, 1126-1198) 通常、ラテン名でアヴェロエス (Averroes) と呼ばれるアラビア哲学者に影響を受けたラテン・アヴェロエス主義者らを指すと考えられる。
- (12) この作業を遂行するにあたり、J.-R. Armogathe & J.-L. Marion, *INDEX DES REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII DE RENÉ DESCARTES*, Edizioni dell'Ateneo Roma, 1976. Katsuzo Murakami, Meguru Sasaki & Tetsuichi Nishimura, *Concordance to Descartes' Meditationes de Prima Philosophia*, Olms-Weidmann, 1995. Takefumi Tokoro, Katsuzo Murakami & Meguru Sasaki, *Text Database RENÉ*. を適宜利用した。以下同様。
- (13) 山田、前掲『省察』一七四頁、註解八三。
- (14) 例えば、フィチーノ (Marsilio Ficino, 1433-1499) の『プラトニ神学 THEOLOGIA PLATONICA: De immortalitate animarum』の新訳 *PLATONIC THEOLOGY, ENGLISH TRANSLATION BY MICHAEL J.B.ALLEN with John Warden, LATIN TEXT EDITED BY JAMES HANKINS with William Bowen*, Harvard, 2001-2006. だが“animus”はほぼ一貫して“rational soul”と訳されている。確かに、単に“soul”となっている箇所があるものの、その意味上、形容詞“rational”を省略した形であると考えて全く問題はない。
- (15) この『音楽提要』第二章 (AT-X, 91-92) における感覚心理学的分析については、拙書『デカルトにおけるへ比例へ思想の研究』（哲学書房、二〇〇二年）一八〇～二二三頁において、十分に論じた。
- (16) 尚、この“motus animi”が、音楽的運動論における特殊な役割を果たすことについては、前掲拙書二九九～三〇〇頁

において触れた通りである。

- (17) この“animi contentio”という概念は、例えば、キケロ (Marcus Tullius Cicero, 106-43 B.C.) の『トゥスクルム 荘対談集 *Tusculanae Disputationes*』第二卷二三章五節「また、我々が真理を求めようとするならば、あらゆる職務の遂行において、精神の緊張が不可欠である。これ〔＝精神の緊張〕のみが職務の見張り役の様なものである。Et, si verum quaerimus, in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio; ea est sola officii tamquam custodia.」などに見られるが、それがわかってきたところで、デカルト解釈に画期的な成果を齎すとも思われない。
- (18) 『情念論 *Passions de l'âme*』(一六四九年)の最初のラテン語訳が一六五〇年に出版された際、タイトルは“*Passiones animæ*”と付けられ、その後の版においても、このラテン語タイトルは使われ続けた。しかし、デカルト的語法においては、これは“*Passiones animi*”と表現されるべきであった様に思われる。この『音楽提要』(一六一九年)における“*affectus*” (情念) の言い換えが“*motus animi*”であったところとは想起されねばならぬ。
- (19) 所、前掲『知られざるデカルト』、四六頁。
- (20) Étienne Gilson, *INDEX SCOLASTICO-CARTÉSIEN*, Paris, 1912.
- (21) Eustachius, *op.cit.*, TERTIA PARS, Quæ est Physica., “DE CORPORE ANIMATO.”, QVÆSTIO IX. “De verbo mentis.”, pp.436-440.
- (22) *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de Marcel Viller, assisté de F. Cavallera, J. de Guibert, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris : Beauchesne, 1937-1994, s.v.‘AME’ & ‘<NOY>’ et<MENS>’.
- (23) 『哲学の原理』では、唯一ヶ所“*oculorum acies*”(AT-VIII-1, 192.10)の表現が見られるが、これは天体観測における研ぎ澄まされた視力のことを指しているだけであるため、実質的にこの著作には“*mentis acies*”——及びその類似的概念——は使用されていないと言える。
- (24) この他に唯一個所(AT-VII, 52.15)において“*ingenii acies*”の使用が認められる。これは「第三省察」において「神の存在証明」が終了した後、最終段落において、まさに神を直視する能力として現れる。更に、『省察』において“*ingenium*”の使用はこの個所以外には唯一個所(AT-VII, 53.17)のみであり、しかも、続く「第四省察」の第一段落において“*humanum ingenium*”の形で現れる。この“*ingenium*”に関するデカルト的用法については、更なる調査が俟たれる。
- (25) より精確に述べれば、『省察』においては、殆ど“*ratio*”の術語的使用は見られず、中世スコラ的な「知性 *intellectus*」(直知)と「理性 *ratio*」(推論)との区別は、後者を前者が包含する形で、即ち、人間的知的能力の一切が“*intellectus*”と称されることにより消失している(所、前掲『知られざる

るデカルト』、九〇～九四）。

- (26) 川村光毅著『脳と精神——生命の響き——』、慶應義塾大学出版会、二〇〇六年、一頁。

- (27) 実は、この“animus”という語も、ギリシア語「^{プシユケー}靈魂」に対する新プラトン主義的概念であった。最初は「意志」的ニュアンスを帯びていたが、その後、ライン＝フランドル派の“gemüte”、ネーデルラント派の“gemoed”等に流れ着くことになる (*Dictionnaire de spiritualité*, loc.cit., s.v. ‘AME’)。デカルトが「内部感覚〔＝情動〕」の座に対して“animus”をあてたのは、あるいはこのあたりに事情があるのかもしれない。