

デカルト／生の循環性

実 川 敏 夫

デカルトの哲学を甦生させること、真の哲学を生き返らせること。本稿の狙いをひとことで言うともうということになる。但し心臓マッサージのような技術的な作業によってデカルトの哲学を甦らせることはできない。真の哲学を取り戻すためには、まさに自分自身と闘わなければならないのである。つまり自分の中にある硬い殻（強固な刷り込み）を突き破らなければならないのである。

そもそも哲学が「学問」として存在するということを恰も自明のことであるかのように前提している限り、真の哲学を取り戻すことは決してできないであろう。その前提を一度取り払わなければならない。その前提を一度捨てて、「生」の神秘を感受することからはじめなければならない¹。デカルトの哲学を甦生させることは、生の驚異を開示すること、本源的生の循環性を開示することに他ならない。循環性は生に本質的なものである。

1

音楽理論というものがある。但し音楽理論と音楽とは別のものである。音楽理論（楽典）を知らなければ作曲したり演奏したりすることができないということがあられるかもしれないが、しかしそうであるとしても作曲家や

1 「学としての神学」と「霊的生」との分裂（前者が後者から分離して独り歩きすること）という問題を取り上げている、稲垣良典「神学と霊性——『神学大全（スンマ）』から学んだこと」（『創文』2012冬 no.08）は、本稿とは直接関係のないトマス・アクィナスに関する論考であるが、我々の関心を強く惹くものである。但し学（としての神学）と（霊的）生との統合は如何にして為され得るか、ということに我々の関心は存するのではない。本稿が企てることは哲学を本源的生の次元に引き戻すことである。

演奏家は音楽と音楽理論とを同一視しているわけではない。例えばバッハの音楽は積み重ねられた理論的研究に基づくものであるが、しかし誰もバッハの音楽は一つの理論であるとは言わない。また音楽の最も基本的な要素である音階の成り立ちを考えるだけでも、あるいはピアノなどの楽器の仕組みを考えるだけでも、音楽というのは非常に理論的なものであるように思われるが、そのように思っている、実際に音楽を聴く者にとっては音楽は決して理論的なものではない。音楽そのものは理論ではないのである。

では哲学はどのようなのであろうか。哲学は理論なのであろうか。然り、当然である、理論になっていない哲学など哲学とは言えない、と答える向きは少なくないであろう。しかし果たしてどのようなのであろうか。哲学とは例えばイデア論 (la théorie des Idées) のような哲学理論 (théorie philosophique) のことなのであろうか。哲学とは自然とか魂とか社会とか言語とか道徳とか芸術などに関する哲学理論のことなのであろうか²。——我々の見解を述べよう。プラトンの『ソクラテスの弁明』やデカルトの『方法序説』のことを虚心に考えるならば、哲学は理論であると言うことはできそうにない。後世の哲学者や哲学学者による学問的 (理論的) な註釈を剥ぎ取るならば、少なくともソクラテスの哲学³やデカルトの哲学は理論ではない。というのはソクラテスにしてもデカルトにしても、自分の人生を語るという仕方で哲学を語ったからである⁴。

2 あるいはこう言い換えてもよい。哲学とは哲学説 (doctrine philosophique) のことなのであろうか、哲学とは哲学思想 (pensée philosophique) のことなのであろうか、と。なお念のため断っておく、我々は例の「哲学と哲学することとの区別」を問題にしようとしているわけではない。

3 ソクラテス—プラトン哲学という言い方を用いるのが通例であるが、ここでは甲斐博見『ソクラテスの哲学』(知泉書館)を踏まえて、ソクラテスの哲学と称し得るものが存在するという立場に立つ。なお同書に関しては、拙稿「哲学の倫理性」(『人文学報』第459号、24頁～38頁)を参照。

4 このことに関連してであるが、ソクラテスの哲学は取り分け彼の刑死を抜きにして問題にすることはできないということを指摘しなければならない。またデカルトに関しては若き日の彼にとって極めて切実な問題は人生の道の選択であったということを指摘しなければならない。「如何なる生の道にか我れ従わん (Quod vitae sectabor iter?)」——フランス語では “Quel chemin suivrai-je dans la vie?” あるいは “Quelle voie suivrai-je en la vie?” などと訳される——という、4世紀のラテン詩人アウソニウス (Ausonius) の句が夢の中に現れたことがそのことを端的に示しているのであるが、デカルトにとって方法 (méthode=meta+hodos) はこの人生の道と決して無関係ではない。因みに『方法序説』には「道 (chemin)」という言葉が十回余り現れる。

ところでそもそも我々は理論というものをどのように了解しているの
であろうか。人は二つの音楽を同時に聞くことはほとんどできないし、また
そうすることを望まないが、例えばそのことが示すように、音楽は我々の
眼前に陳列されるものではない。音楽は我々に現前するものである。しか
もバッハやベートーヴェンの音楽のような崇高な音楽は、時代的なもので
ありながらしかしまた時代を超えたものとして、即ち或る種の永遠性を帯
びて、生き生きと現前することができる。ところが理論というのはそうで
はない。理論は現前するものではない。理論 (theoria) という言葉は (主
観を排除して) 眺めるという意味合いを持つが、理論は眺めることである
と同時にそれ自体眺められるものである。理論は現前するものではなくて
眺められるものである。従ってどの理論も他の理論によって眺められる。
ということは、どの理論も他の理論 (新理論) によって多かれ少なかれ修
正され補足される、あるいは全面否定されるということである。その意味
で理論というのは歴史的・時代的なものである。理論とか学説というのは
どれほど優れたものであっても歴史的遺物として存続することしかできな
い。

また理論は (主観を排除して) 眺めることである故に、それはおのずか
ら生からの乖離である。理論的に考える者は魂について考える場合でさえ、
主観の排除即ち学問的誠実性という大義名分のお蔭で、その者自身の魂を
問題にすることを免れる。その者自身の生を問題にすることを免れる。こ
れが生からの乖離 (= 偽善) ということであるが、己れ自身の魂を問題に
しないということ、己れ自身の生を問題にしないということは、己れ自身
の魂の真実性、己れ自身の生の真実性を問題にしないということである。
理論的に考える者は己れの認識の正しさ (= 真理性) ばかり問題にして、
己れ自身の生の正しさ (= 真実性) を問題にしないのである。そして生の
真実性を問題にしないということ、即ち思考が生から遊離するということ
は、確信の欠如を意味する。理論はどれほど卓越したものであっても確信
とはなり得ない。というのも確信とは思考と生との統合だからである。つ
まり確信を有する者にあっては、言っていることとやっていることとが食
い違うということは起こり得ないのである。逆に言うと、(知識しかなく)
確信を有しない者というのは、例えば良心という言葉を経々しく用いなが

ら、実際の振る舞いにおいては卑しいプライドに屈して良心のかけらも示そうとしない者である。

理論についての以上のような了解に基づいて、少なくともソクラテスの哲学やデカルトの哲学は理論ではないと我々を見る。それらはむしろ理論と対立するものである。即ちそれらは生の現実態、しかも永遠性を帯びた眞実の生の現実態であり、また思考と生との統合である。ソクラテスやデカルトの哲学を理論とか学説とか思想といったものに還元してはならない。あるいは、そのようなものとして受け取ってはならない⁵。デカルトが学校に入る前から渴望していたのは「人生に有益な」認識である⁶。逆に言うと、彼が拒絶するのは人生に役立つことのない思弁（理論のための理論）である。そして何よりも重要なことは、デカルトは哲学を己れの人生そのものとして行なった哲学者であるということである。彼は20歳の時に学校を去り書物を捨てて旅に出た。そして確信をもって人生を歩むことを渴望しつつ、己れの人生を賭して、しかも長い年月を掛けて、懷疑（＝精神の浄化）を遂行したのである⁷。デカルト的懷疑論なるものが世の中で話題になっているようであるが、デカルトが最も軽蔑するのは、このような生から遊離した机上の議論（無意味に難しい議論）に何の疑いも抱かないような人間であるに違いあるまい。

デカルトの哲学を頭で分かろうとしてはならない⁸。この哲学はバッハやベートーヴェンの音楽と同様に、単なる理屈で分かるものではないのである。警戒すべきは知性の思い上がりでありそしてそれに伴う知性の空洞化である。生から乖離した知性は言葉の上だけの議論（空中戦）に没頭す

5 『方法序説』と『省察』とは違うと言う向きがあるかもしれないが、『省察』にしても、それは神と魂に関して自分を説得するための——即ち確信を得るための——実践訓練である。それは永遠真理創造説や連続創造説等々の諸々の学説から組み立てられた形而上学体系ではない。

6 『方法序説』第1部（AT.VI.p.4）、第6部（AT.VI.p.61）

7 デカルトは23歳の時、それまで自分の信念の中に受け容れてきたあらゆる意見を自分の信念から一度きっぱりと取り除くことを計画したが、この企てを我々は懷疑と看做す。このことに関しては、『方法序説』第3部（AT.VI.pp.28-29）を参照。

8 『方法序説』第6部（AT.VI.p.76）にあるように、「他人が20年かけて考えたことすべてを、1日で全部分かる、ふたことみこと聞いただけですぐ分かると思ひ込み、鋭敏で聡明であればあるほど誤りに陥りやすく、また真理に達することができない」、その種の人間に対してデカルトは用心していた。なお「鋭敏で聡明」という言い方には皮肉が込められている。

るが、それはものを考えるということとは違うことである⁹。また哲学を哲学に関する知識と混同してはならない。既成の知識は己れの理解力を純粹かつ十全に働かせることを妨げる障害物であるということを肝に銘じなければならない¹⁰。賢しらに振る舞う者は血の通っていない知識の奴隷となることによって自己を疎外しているのであり、その意味でマニアよろしく哲学を娯楽として消費する者と同列である。

要するに我々は己れの生・生き方を棚に上げることを許されないのである¹¹。理論であれば理論的考察の対象となるが、いわば人格的な統一性であり全体性であるところの哲学を理解するためにはみずからも人格的修練を積み重ねなければならない。即ちみずからも思考と生との統合を実現させなければならないのである。

9 或る著名な数学者によると、数学は或る種の感情の問題であるということである。岡潔は「人間の建設」と題された小林秀雄との対談（1965）の中で次のように述べている。「数学は知性の世界だけに存在するものではない、何を入れなければ成り立たぬかというのと、感情を入れなければ成り立たぬ」。「(……)」ところがいまの数学でできることは知性を説得することだけなんです。[知性を]説得しましても、その数学が成立するためには、感情の満足がそれと別個にいます。人というものはまったくわからぬ存在だと思いますが、ともかく知性や意志は、感情を説得する力がない。ところが、人間というものは感情が納得しなければ、ほんとうには納得しないという存在らしいのです」と。ここでの感情という言葉は、魂とか心とか生といった言葉に置き換えることができるであろう。なお、同じ趣旨のことは岡潔「春宵十話」でも語られている。

10 知識に災いされない者こそがデカルトの本質を的確に捉えることができる。次はその一例である。「本当にこれ〔『方法序説』〕はすごい本だ。デカルトは人生の達人と思う。なかなか、これほどすごい本はないと思う。読んでいてあらためて感じるのは、デカルトは、非常に慎重で、思慮深いということ。そして、何より、いかに生きるかのために哲学をしていた、切実にそうした意識を持っていた、ということだ。通俗的な解説書だと、第四部の「われ思うゆえに、我あり」ばかりが紋きり型にとりあげられるけれど、全六部、それぞれに、丹念に読めば、とても触発され、生きていくために直接役に立つ多くのメッセージがこめられていると思う。(……)」(「あつし@草莽日記」)因みに、類書は他にもあるであろうが、バジェス「人生の師デカルト」という書物がある。Pierre-Etienne Pagès, *Descartes, maître de vie*, 2005

ただ、ひとこと添えると、デカルトは単なる人生の師であるのではなくて、あるべき生き方を身をもって実践的に示した人生の師である。その哲学はよき生のための、よき生としての哲学である。

11 人は講壇で哲学を講じることの危険性を十二分に自覚しなければならない。例えば「汝みずからを知れ」ということについて講じる者が自分自身のことをまったく疑っていないというようなことが講壇では起こり得るのである。哲学は他人事であってはならないものである。哲学は自分の生にとって必然的なものであるものでなければならない。哲学を自然諸科学と同様の一専門分野と看做すことはできない。

2

デカルトの哲学を殺したのは哲学は理論であるという巨大な先入観であると言することができる。あるいは、それは哲学は形式論理であるという壮大な思い込みであると言ってもよい(弁証法論理であろうと何であろうと、単なる思考——即ち生と統合されていない思考——の論理を我々は形式論理と称する)。デカルト的思考は、あとで見るように、(数学や自然学の研究も含めて) 生から乖離した形式的思考ではない。現実から隔離された概念空間における無時間的思考ではない。それは真善美型という超越的な価値への熱烈な希求(高邁という気高い心)と一つになった思考である。それは〈信仰生活〉(vie religieuse) とはもちろん異なるがしかしそれと類比的な、価値的な〈思考生活〉(vie pensante) である。それは生の自己修練であるところの思考の自己修練である。ところが不思議なことに、こうしたデカルト的思考に対して形式論理を適用するという愚が、既に彼の同時代人によって行なわれているのである。

その話を進める前に、少し回り道をして、哲学者・夏目漱石の話に耳を傾けてみることにしよう。漱石は「中味と形式」と題された講演¹²の中でルドルフ・オイケンに言及しつつ、学者というのは「ただ形式だけの統一で中味の統一にも何にもならない纏め方をして得意になる事も少なくないのは争うべからざる事実であると私は断言したいのです」¹³と述べている。漱石によればオイケンは次のように言っている。現代人は一方で頻り

12 本講演は1911年(明治44年)に行なわれたものである。つまり今から百年余りも前に行なわれたものであるが、今でもその意義を失っていない。むしろ形式主義およびそれと密接に結びついた技術主義が、つまりは生と言葉の空疎化が、蔓延した今日においてこそよく味わうべきものであろう。

13 学者は「(……) 中味の統一にも何にもならない纏め方をして得意になる」とあるが、多くの場合、学者にとっては真や善を得ることよりも自慢することの方が大事なのではないであろうか。デカルトは『方法序説』第1部(ATVI, p.10)でこう語っている。書齋の中で学者がそれをめぐる推論を行なう思弁が、常識から掛け離れていればいるほど、ますます学者はその思弁を誇らしく思うであろう。というのも、その思弁を本当らしく(vraisemblable) 見せるために、学者はますます多くの才気と技巧を用いなければならないからである、と。常識から掛け離れ生活から掛け離れた理論を打ち出す書齋の学者は、そのことによって己れの虚栄心を満足させる。ということは、その学者にとっては本当のこと(vérité) などどうでもよいということである。否、というより、そのような学者はそもそも本当とはどのようなことなのかを分かっていないのであろう。

に自由とか解放とかを主張しながら、同時に他方で秩序とか組織というもの
の必要性を強調するが、これら二つの要求（自由と秩序）は明らかに矛盾
している。しかしこの矛盾はどちらかに片づけなければならない。矛盾
したことを一纏めにして意味のある生活をしてゆかなければならないので
ある、と。こうしたオイケンの話に対して漱石は、(a) この矛盾は一纏
めになるものではないし、(b) また矛盾と言えるのかどうかも問題であ
ると言う。例えば事業家が事業を行なう場合、雇った多くの人間に規律を
強制する（そうでなければ事業は捗らない）が、しかし同じ事業家が仕事
を終えて家に帰った場合には、彼は自由な気休めを求める。業務についた
時の生活と業務を離れた時の生活はどう見ても矛盾している。(a') しか
しこの矛盾は「生活の性質から出る已むを得ざる矛盾」である。(秩序と
自由の) 矛盾を無理やりどちらかに片づけようとすれば生活が成り立たな
くなってしまう。つまりそれこそ本当の矛盾に陥るのである。(b') また
件の矛盾は形式上は矛盾であるが、「実際の内面生活」においてはむしろ「本
来の調和」である。外面的に見れば矛盾であるが「内面の消息」というこ
とからすればかえって「生活の融合」なのである。(つまりオイケンは形
式上の矛盾を中味の矛盾と取り違えている。) ¹⁴

ではどうして学者は「ただ形式だけの統一で中味の統一にも何にもなら
ない纏め方」をするのであろうか。漱石の見るところでは、それは一つに
は、(i) 学者というのは「すべてを統一したい」という欲求を強く持つ故に、
なにがなんでも統一しようと躍起になるからであり、一つには、(ii) 学
者は通常「冷然たる傍観者」の立場に立つからである。この冷然たる傍観
者の態度について漱石は次のように説明する。科学者がいくら綿密に自然
を研究しても、自然は元の自然のままであり、自分も元の自分のままであ

14 因みに1914年（大正3年）に行なわれた「私の個人主義」という漱石の講演では、日本
人のいわば奴隷根性を批判する文脈においてオイケンの名前が出てくる。「この時私は始め
て文学とはどんなものであるか、その概念を根本的に自力で作り上げるよりほかに、私を
救う途はないのだと悟ったのです。今までは全く他人本位で、根のない萍のように、そこ
いらをでたらめに漂っていたから、駄目であったという事にようやく気がついたのです。
(……) 近頃流行るベルグソンでもオイケンでもみんな向うの人がとやかくいうので日本
人もその尻馬に乗って騒ぐのです。ましてその頃は西洋人のいう事だと云えば何でもか
でも盲従して威張ったものです。」——では漱石の時代以後、日本人はこうした他人本位とい
う心性（コンプレックス）から次第に解放されたのであろうか。否、そうは思えない。む
しろ終戦（敗戦）を機に奴隷根性は新たな形で強まったのではないであらうか。

るが、科学者の研究のみならず「哲学者の研究もまた永久局外者としての研究で当の相手たる人間の性情に共通の脈を打たしていない場合が多い。学校の倫理の先生が幾ら偉い事を言ったって、つまり生徒は生徒、自分は自分と離れているから生徒の動作だけを形式的に研究する事はできても、事実生徒になって考える事は覚束ないのと一般である」と。しかし（科学者はともかく）哲学者が、「外からして観察をして相手を離れてその形をきめるだけで」よいのであろうか。相手の「内部へ入り込んでその裏面の活動からして自（おのず）から出る形式を捉え得な」くてよいのであろうか。

漱石は再びオイケンのことに立ち戻ってこう言う。「オイケン自身がこの矛盾のごとく見える生活の内面を親しく体現」してみれば、自分の迂闊さに気づくことができたであろう。「いくら哲学的でも、概括的でも、自分の生活に親しみのない以上は、この概括をあえてすると同時にハテおかしいぞ変だなと勘づかなければなりません」と。ここにおける、「生活の〔外面ではなくて〕内面を親しく体現」するとか、「自分の生活に親しみのない以上は」という言葉を、先の「（相手の）〔表面ではなくて〕裏面の活動からして自から出る形式」という言葉と共に心に留めておきたい。

3

さて、デカルトは循環論法の嫌疑を一度ならずかけられた。しかしそれは彼が迂闊だったからであろうか。嫌疑をかけられないように注意すべきだったのにも拘らずそうすることを怠ったからであろうか。否、そうではない。迂闊だったのは嫌疑をかけた方である。デカルトは自分の自然学の或る箇所に関してこう述べている。「(……) そこでは諸論拠は互いに繋がっている。つまり最後の論拠がその原因である最初の論拠によって論証され、また逆に最初の論拠がその結果である最後の論拠によって論証されるというようになっている。私にはそう思われる。しかし私がそこにおいて論理学者が循環論法と呼ぶ過ちを犯していると想像してはならない」¹⁵と。自分は論理学者が定める禁止を破っているわけではない。そのように

15 『方法序説』第6部(AT.VI.p.76)

デカルトは言っているのである。但しこれは、自分は論理学の規則をきちんと守っているということではない。そうではなくて、自分は論理学者とは別の場所で哲学しているということなのである。仮にデカルトの思考の歩みを無理やり形式論理の土俵に乗せるならば、確かに彼は循環論法を犯していることになるであろう。しかしそもそもデカルトは循環論法があるかないかということが問題になる形式論理の次元で哲学しているわけではないのである¹⁶。ただ、とはいえ、デカルトの思考の歩みに何らかの循環があることは間違いない¹⁷。

神の存在を信じなければならないというのは本当である。というのも、神が存在することは聖書において教えられているからである。また逆に、聖書を信じなければならないというのは本当である。というのも、聖書は神から授けられたものであるからである。——信仰生活を生きている者たちはこうした循環に何の問題も感じない。この循環は彼らの信仰生活に本質的なものなのである。ところが、デカルトが言うには、「信仰を持たない者たち」はそこに「論理学者が循環論法と呼ぶ過ち」を見出す¹⁸。無信仰者は信仰生活の実質に触れることをせずに（そもそも無信仰者は聖書を単なる紙切れのようなものとしてしか見ていない）、形式論理という出来合いの物差しを外側からあてがって断罪するのである。しかしこれこそまさに空疎な屁理屈である。信仰生活には形式論理とは異なる、それに固有の論理がある。信仰生活を成り立たせるフォルム——生の循環——がある

16 「方法序説」第2部(AT.VI.p.17)でデカルトは、三段論法など論理学の様々な教えは、既知のことを他人に説明するのには役立つが、また未知のことをそれについて判断することなしに語ることにさえ役立つが、未知のことを学ぶのには役立たないと述べている。一方、『哲学原理』仏訳序文“Lettre-Préface de l'édition française des Principes”(AT.IX-2.p.13)でも同じく、学院の論理学は既知のことを他人に理解させる手段を教えるが、また未知のことについて判断なしに多言を弄する手段をさえ教えるが、未知の真理を発見する手段は教えないと述べている。形式論理とはここで言われているような非生産的な論理である。

17 「私がそこにおいて論理学者が循環論法と呼ぶ過ちを犯していると想像してはならない」と述べた後、デカルトは次のように言う。原因は仮説なのであり、私はその仮説としての原因から結果を演繹する。そして実験が件の結果を極めて確かなものになると、今度はこの結果が——即ち実験によって確証された事実が——仮説として立てられた原因を証明することになる。つまり結果が原因を証明するのであって、原因は結果を証明するのではない。原因は結果を（証明するのではなくて）説明するのである、と。しかし原因が結果を説明し結果が原因を証明するというのはやはり循環である。循環論法の循環ではないとしてもやはり循環である。

18 「省察」「ソルボンヌ宛書簡」(AT.VII.p.2)

のである。

そして価値的な思考生活（生の自己鍛錬としての思考の自己鍛錬）であるところのデカルト的思考も同じである。そこには形式論理とは異なる、それに固有の論理がある。神の存在は神の存在の証明によってその真理性が確立され、神の存在の証明は神によってその真理性を保証される。デカルト的思考を生きる者はこうした循環に何の問題も感じない。それはデカルト的思考生活を成り立たせるフォルムなのである。ところが、人は傍観者の眼によってこの循環を循環論法と看做しデカルトを批判した。デカルトの循環と呼ばれる難問は、デカルト「と共に真面目に省察する」¹⁹ことを欲しない者、そうすることができない者、頑なに形式的・記号的推論の合理性²⁰しか信じない者が、いわば外野席で作った虚偽問題に過ぎない。我々はそれをきっぱりと解消しなければならない²¹。そして循環論法とは

19 「省察」「読者への序言」(AT.VII.p.9)

20 合理性を徹底しようとすると、人はどうしても形式性・記号性の方向に向かうことになる。しかしこの方向に向かうことは、本当の意味での思考（ものを考えること）から離れてゆくことを意味する。「教養ということ」と題された対談（1964）の中で、田中美知太郎と小林秀雄は次のように語っている。「(田中) 数学的に考える場合は、シンボルで考える。しかし数学者なんかでも案外ものを考えていないのじゃないですか。(小林) 数字にたよってね。(田中) ホワイトヘッドがそういうことを言っていました。数学は思考の練習になるというが、そんなことは嘘だ。ただシンボルを操作しているだけで実際は考えていないことが多い……。 (小林) そういうことはたしかにあるね。『数学者が実はものを考えていないのだ』というような言葉は、なかなかわかりにくいじゃないかな。つまり合理的に考えようとすることは、極端に言えば数式に引張られている状態になるわけで、ほんとうの考えというものは、合理的にいくものではないんじゃないか、というようなことを私はよく考えますね。」

なお、記号は思考を妨げるという上の話を裏づけるかのように、デカルトは『方法序説』第2部(AT.VI.pp.17-18)において次のように述べている。曰く。解析は常に図形の考察に束縛されているので、想像力を疲弊させることなしには知性を使用することができない。また人は代数において規則と記号にひどく隷属させられてしまっているので、代数は精神を陶冶する(cultiver l'esprit) 学問ではなくて、精神を困惑させる不明瞭で混雑した技術になってしまっている、と。

21 デカルトは形式論理の次元（無時間的概念空間）において哲学しているということを無意識的に前提し、デカルトともあろう者が循環論法などという初歩的な過ちを犯すはずはないと考える者は、循環は存在しないということを出発点にして、そこからコギトは神を前提しない（神的保証を必要としない）はずであると形式的に推論する（もしコギトが神を前提するのであれば循環が生じてしまうから）のであるが、そのように推論すると、コギトの明証性は（神的保証を必要とする）数学の明証性とうどう違うのかという新たな問題に出会うことになる。しかし形式的推論によって生み出された（つまり事柄そのものの吟味によって直接見出されたのではない）このような問題を解くことに一体どのような意味があるのであろうか。また、この問題を解決する（たぶん解決できないであらうか）ことによってデカルトの哲学に表面的・形式的な整合性を与えることに一体どのような意味があるのであろうか。

異なる根源的な循環——生の循環——を開示しなければならない。〈哲学という循環的生〉を開示しなければならない。（なお神をめぐる循環には本稿の最後でもう一度触れることにする。）

4

『方法序説』において、デカルトはまず方法を定めることによって真理の探究のあり方を規定し（第2部）、次いで道徳を定めることによって実生活のあり方を規定した（第3部）のであるが、本稿では真理の探究と実生活との関係（認識と行動との関係）というところから生の循環に迫ってゆくことにしたい。しかしそうするためには、その前に、実生活のみならず真理の探究もまた生（即ち価値的な思考生活）であるということ、方法の規則も道徳の規則もどちらもいわば知行合一的な規則であり、真理の探究も実生活もどちらも思考と生との統合であるということを明らかにしなければならない²²。

方法の規則を示すに先立ってデカルトはこう述べる。「沢山の法律はしばしば悪徳に口実を与えるのであり、従って国家が極めて少ない法律しか持たず、かつその少ない法律が厳格に守られている場合の方が国家ははるかによく統治される。それと同様に、それを守ることを一度たりとも怠るまいという固く変わらぬ決意をするならば、論理学を構成する夥しい数の規則の代わりに、次の四つの規則で十分であると私は信じた」と。この件りは注意深く読まなければならない。規則を必ず守るという決意があれば

22 『方法序説』の第2部と第3部で語られている炉部屋での思索は、「私が求めていた、哲学の第一原理」であるところの「我れ思う、故に我れあり」（『方法序説』第4部（AT.VI.p.32））に到る以前の思索であり、その意味では哲学以前に属する。しかしデカルトは炉部屋において、「今行なっている仕事をこのまま続けること、即ち私の理性を陶冶することに私の全生涯を捧げ、私がみずからに定めた方法に従って真理の認識においてできる限り前進すること」が自分のできる最善のことであると考えたのであるから（『方法序説』第3部（AT.VI.p.27））、彼は23歳の時点で（あるいはそれ以前に）既に哲学者としての道を歩んでいたと言えることができる。そしてこの哲学者としての道は、「通常の哲学より確実な哲学」（『方法序説』第3部（AT.VI.p.30））と言われるものよりも、また「その根は形而上学であり、その幹は自然学であり、この幹から出る諸々の枝は他のあらゆる学問である一本の樹木」（『哲学原理』仏訳序文（AT.IX-2.p.14））としての哲学よりも、哲学的により根本的なものなのである。なおこの点に関しては、拙稿「幸福への意志」（『人文学報』第444号、26頁以下）におけるアルキエに対する批判を参照。

「四つの規則」で十分であると言われているのではない。そうではなくて、「次の四つの規則」で十分であると言われているのである。ということは、「次の四つの規則」は「それを守ることを一度たりとも怠るまいという固く変わらぬ決意」から切り離し得るものではないということである。つまり問題の規則はそれを必ず守るという決意と一つになった規則である。従ってそれは守られたり守られなかったりする規則ではない。言い換えると、実践から離れてそれ自体として存立する規則ではない。方法の規則は単なる知識として存立する規則ではなくて、実践と一体となった規則なのである。

『哲学原理』仏訳序文を見ると、そこでは、論理学（＝方法）²³は「己れの理性をよく導くことによって未知の真理を発見することを教える」ものでなければならないとされた上で、この論理学は「使用（usage）に依存する故に、その規則の実践練習を長い時間をかけて行なうことが大切である」と言われている²⁴。論理学（＝方法）は使用に依存する（即ち使用から独立していない）故に実践練習が大切なのである。そのように言われているわけであるが、言われている事柄を理解するために、ここで四則計算方法のことを考えてみよう。(a) 加減乗除の練習は重要である。練習を重ねることによって計算のスピードは上がり正答率も高まるのである。しかしこのことは計算が次第に自動運動に近づくことを意味する。つまり精神が自由（自発性）を失って行くことを意味する。(b) また問題を解く時、我々はもちろん予め答えを知っているわけではないが、答えがあること、即ちいつか必ず答えが出ることは予め分かっている。(c) そして計算問題というのは、それを速く解こうが遅く解こうが、またそれまで練習にどれだけの時間をかけているかに関係なく、出されるべき答えは同じである。つまり計算にとって時間は本質的な意味を持たない。

以上の三点を踏まえて、計算問題を解くことは「未知の真理を発見する」ことであると言うことはできないと我々は判断する。というのも、(a') 未知の真理の発見は思考の自動化ではなくて、思考の自己創造、精神の成

23 ここで論理学と言われているものは『方法序説』で方法と言われているもののことである。つまり我々は『方法序説』第2部で示されている方法の規則のことを念頭に置けばよい。

24 『哲学原理』仏訳序文（AT.IX-2, pp.13-14）

長であるからであり、(b') また、未知の真理の発見という言い方が可能であるのは、真理の発見が為され得るか否かが予め分からない場合だけであるからであり、(c') 真理の発見とは上で述べたように思考の自己創造、精神の成長であって、それ故それは（時間の外に立つのではなくて）時間を生きるという仕方でのみ為され得るからである。ところでデカルトの論理学（＝方法）は未知の真理を発見することを教えるものである。従ってそれは精神の時間的成長そのものである²⁵。即ちそれは使用に先立って存在する方法ではなくて、使用と共に、即ち思考の自己創造と共に、生まれる方法なのであり、つまりそれは「使用に依存する」のである。

先の、規則を必ず守るという「固く変わらぬ決意」のことに話を戻すと、この「固く変わらぬ決意」という言い方は『情念論』153節にも見られるものであり、そこでは、高邁は「意志をよく用いようという固く変わらぬ決意を自分の内に感じる」ことに存するとされている²⁶。高邁な者にとっては、意志をよく用いることはそうしようという固く変わらぬ決意と不可分なことなのである。即ち意志をよく用いるべしという空虚な形式がまずあり、次いでその形式が実践によって実質を得る、というのではないのである。意志をよく用いるということは、はじめから実践としてある。それは実践としてしかないのである。そこで指摘しなければならないことは、「意志をよく用いようという固く変わらぬ決意」はよき生への決意であるということ²⁷、そして方法の規則に関して言われる「固く変わらぬ決意」も、少なくとも間接的にはよき生への決意であるということである。上で精神

25 この場合の時間は生きられる時間であって、思考対象としての時間ではない。

26 詳しく言うと、高邁は (i) 「真に自分に属するのは自分の意志の自由な使用以外には何もなく、意志をよく用いるかあるいは悪く用いるかということ以外には自分が褒められるべきあるいは咎められるべき理由はない、ということを知る」こと、および (ii) 「意志をよく用いようという固く変わらぬ決意を自分の内に感じる」ことに存するとされる。

27 高邁という情念は一種の自尊心であるが、それはいわば自尊心ならぬ自尊心である。それは第一に他人の蔑視を含意しない。「意志をよく用いようという固く変わらぬ決意」は、富や名誉や知識や知力と違って、誰もが自分の内に感じることができるはずのものであるからである。そして第二に、高邁は個人主義を含意しない。それは「意志をよく用いようという固く変わらぬ決意」を、つまり個人的エゴを超えた価値を根拠とするからである。因みにベルクソンによれば、自尊心 (respect de soi) とは自分の内における卓越した自我に対する尊敬であり、そしてこの卓越した自我は、各人の内部における社会的自我である場合と、人がその像を己の内に抱く賞賛され崇拜される人格である場合とがある。『道徳と宗教の二源泉』*Les deux sources de la morale et de la religion*, pp.65-68

の時間的成長という言い方をしたが、真理の探究は時間を生きることである。つまりそれは実生活ではないがやはり生を生きることであり、そして生き方の問題である。方法の実践としての真理の探究は、同時に生の自己修練でもある思考の自己修練なのである。

このことを確かめるために、『方法序説』第2部を開いてみよう。デカルトは改革ということについて次のように考える。街のあらゆる家を作り直して街の道路をより美しくする、という目的だけのためにすべての家を取り壊すというようなことは確かに見かけないが、しかし自分の家を建て直すためにそれを取り壊す人はよくいる。特に家が自然倒壊する恐れがあったり基礎が緩んでいたりする場合にはそうせざるを得ない。このような例に基づいてデカルトはこう確信した。一個人が国家を基礎から全面的に改革することを企てるなどということはあってはならないし、学問の組織や教育の秩序の改革を企てるということさえあってはならない。しかし私がそれまで自分の信念の中に受け容れてきた意見となると話は別であって、そうした意見をすべて一度きっぱりと私の信念から取り除くことを企てることが私の為し得る最善のことなのである、と。そこでデカルトは言う。自分の思考に関しては基礎から築き直す方が、「古い基礎の上にしか築かない場合よりも、はるかによく私の生を導く (*conduire ma vie beaucoup mieux*) ことに私は成功すると固く信じたのである」と²⁸。「はるかによく私の生を導く」。自分自身の思考の改革(精神の浄化・真理の探究)は実生活ではないが、デカルトにとってそれは〈よく生きる〉という課題を果たすものなのである。

さて、上で見たように、方法は「使用に依存する」。つまり方法の規則は単なる知識として存在するものではない。それはいわば知行合一的な規則なのである。そして次に見るように、道徳の規則も同じである。道徳がよく生きるためのものであることは言うまでもないが、デカルトが言うには、いわゆる暫定的道徳を彼がみずからに定めたのは、「我々は取り分けよく生きることに努めなければならない (*nous devons surtout tâcher de bien vivre*)」²⁹からである。「よく生きることに努めなければならない」。

28 『方法序説』第2部 (AT.VI, pp.13-14)

29 『哲学原理』仏訳序文 (AT.IX-2, p.13)

デカルトはそう言っている。つまり、単に、よく生きなければならないと言っているのではない。では、この「努める」という言い方は何を意味するのであろうか。

「よく生きることに努める」ということは、よく生きることを精一杯行なうということであろう。できる限りよく生きるということであろう。上の「我々は取り分けよく生きることに努めなければならない」という言葉は『哲学原理』仏訳序文にあるものであるが、『方法序説』では「できる限り幸福に生きる (vivre le plus heureusement que je pourrais) ことをやめないために」、暫定的に道徳を定めたと言われている。努力という言葉はデカルトがしばしば用いる「できる限り」³⁰という言葉と繋がっている。また、「努力」とか「できる限り」という言葉は「本気＝真面目(sérieux)」という言葉にも繋がっているであろう。デカルトは『省察』の読者に、「私と共に真面目に (serio mecum) 省察すること、本気で精神を感覚およびあらゆる先入観から引き離すこと」³¹を求めたのであるが、真面目＝本気は「確信・安心 (assurance)」を得る秘訣なのである³²。不真面目に疑う者、口先だけで疑う者、疑う振りをするだけの者は、決して確信に到ることができない³³。確信に到るためには真剣に疑わなければならない。真剣に疑うことによってこそ、疑う自分の存在を確信することができるのである。

30 一例を挙げると、『方法序説』第2部(AT.VI.p.21)では、「この方法が私を最も満足させた点は、それによって私は自分の理性をすべてにおいて、完全にではないとしても少なくとも私のできる限りにおいて最もよく (le mieux, qui fût en mon pouvoir) 用いているという確信を得たという点である」と語られ、『方法序説』第3部(AT.VI.p.21)では、「私の行動において、できる限り (le plus … que je pourrais) 断乎とし毅然としていること」と述べられ、同(AT.VI.p.21)では、「(……) 真理の認識においてできる限り (autant que je pourrais) 前進する」と語られている。

31 『省察』「読者への序言」(AT.VII.p.9)

32 漱石は小説『虞美人草』の中で登場人物に「真面目」について語らせている。宗近は小野にこう説教するのである。「僕が君より平気なのは、学問のためでも、勉強のためでも、何でも無い。時々真面目になるからさ。なるからと云うより、なれるからと云った方が適当だろう。真面目になれるほど、自信力が出る事はない。真面目になれるほど、腰が据る事はない。真面目になれるほど、精神の存在を自覚する事はない。(……) 真面目とはね、君、真剣勝負の意味だよ。やっつける意味だよ。やっつけなくっちゃいられない意味だよ。人間全体が活動する意味だよ。口が巧者に働いたり、手が小器用に働いたりするのは、いくら働いたって真面目じゃ無い。頭の中を遺憾なく世の中へ敲きつけて始めて真面目になった気持ちになる。安心する。」

33 Cf. 『方法序説』第3部(AT.VI.p.29)

つまりそうすることによってこそ、思考と存在（生）との一体性（「我れ思う、故に我れあり」）を実現させることができるのである。従って、「よく生きることに努めなければならない」ということに戻ると、この努力において、よく生きるという“考え”とよく生きる“生”とが一致するのである。デカルトはよく生きるとは如何なることかということに関して理論的探究を行なったわけではない。彼は自分のための格率を定めたのであって、普遍的な道徳法則の探究を行なったわけではない。デカルトの哲学は実践についての理論ではない。そうではなくて実践の実践である。

第三の格率としてこう語られている。「運命によりもむしろ自分（私）に打ち克ち、世界の秩序よりもむしろ自分（私）の欲望を変えることに、常に努めること（*tâcher toujours*）。一般的に言う、我々の思考以外には完全に我々の力の内にあるものは何もないのであり、従って我々の外にある物事に関しては、我々の最善を尽くしたあとでもうまいかないことはすべて我々にとって絶対に不可能なことであり、信じる習慣をつけること（*m'accoutumer à croire*）」³⁴と。そして続いてこの格率の効用（つまり満足感）が語られ、更にこう言われる。「しかしあらゆる物事をこのような角度から見る習慣をつけるためには、長時間かけて練習すること（*un long exercice*）、そして省察を頻繁に繰り返すこと（*une méditation souvent réitérée*）が必要である、ということを私は認める」³⁵と。自分の思考以外には完全に自分の力の内にあるものは何もないと「信じる」ことは極めて難しい。そこでデカルトは、信じるのではなくて、信じる「習慣をつける」ことを格率とする。しかし信じる習慣をつけることもまたやはり容易ではない³⁶。そこでデカルトは今見たように「習慣をつける」ためにはどうしなければならないのかを語るわけであるが、ということは、道徳というのは実践されることにおいてはじめて存在することになる、そういうものであるということである。

方法の規則を何時間もかけて練習することが大切であるのは、方法は「使

34 「方法序説」第3部（AT.VI.p.25）

35 「方法序説」第3部（AT.VI.p.26）。

36 “accoutumer”という言葉は「省察」にも何度か現れるが、「習慣をつける」ということは無意識的な自動運動（という意味の習慣）になっていないことに関して言われることであることに注意しなければならない。

用に依存する」からであった。とすれば、道德の規則、即ち格率が「長時間の練習」と「反復される省察」を必要とするのは、方法と同様に道德も「使用に依存する」からである。そして、特に「反復される省察」³⁷とか「信じる習慣をつける」という言い方が端的に示しているように、道德の実践としての実生活は単に生の修練であるのではなくて、同時に思考の自己修練であるところの生の自己修練である。

5

以上、〈方法に従う真理の探究〉も〈道德に従う実生活〉もどちらも思考と生との統合であることを示したわけであるが、ここで是非指摘しておかなければならないことは、実生活をどう生きるかということは決して哲学の埒外の問題ではないということ、そして方法は道德から切り離してそれだけを問題にすることのできるものではないということである。デカルトの哲学という恐らく誰でもすぐ「我れ思う、故に我れあり」を念頭に浮かべるであろうが、この哲学は何よりもまず良識の哲学であるということ忘れてはならない。「私が私の審判者であってほしいと願うのは、良識を研究に結びつける人たちだけである」。良識をよく用いない人には自分の言っていることは分からない。だから自分は学者の言葉であるラテン語ではなくて、母国語であるフランス語（日常語）でこの書物を書いたのだ³⁸。デカルトは『方法序説』の最後の方でそのように言っているのであるが、良識というのは一方で「我れ思う、故に我れあり」という個人性を含むと共に、他方でこのように（日常語の次元、即ち実生活の次元であるところの）公共性・社会性を含むのである³⁹。つまり個人性と社会性とを同時に含むのが良識なのであり、従って「我れ思う、故に我れあり」をそれだけ取り出して独り歩きさせることは、良識の哲学であるデカルトの哲

37 「省察」は実践を意味する。因みにプラトンの「バイドン」における「死の修練」は、ストア派においては“meditatio mortis”（セネカ）と言われる。

38 『方法序説』第6部（AT.VI.pp.77-78）

39 因みにベルクソンは「道德と宗教の二源泉」において、「良識（le bon sens）」は「社会感覚（le sens social）」と称し得るもの」であるとしている。Les deux sources de la morale et de la religion, p.110

学を大いに歪めることになるのである⁴⁰。

さて、では方法と道徳とはどのような関係にあるのであろうか。一見してすぐ気づくことは、方法の規則と道徳の規則は対照的であり対立し合うということである。即ち、しばしば指摘されることであるが、前者が革新性の色彩が極めて濃厚なものであるのに対して、後者は保守性の色彩が極めて濃厚なものである⁴¹。つまり前者が根源的（ラディカル）であるのに対して、後者は体制順応的である。例えば方法の第1の規則には「私が明証的に真であると認めるのでなければ如何なることも真として受け容れないこと」⁴²とあるが、他方、道徳の第1の格率には「私の国の法と習慣に従うこと。そして神の恩寵により子供の時から教えられた宗教を常に変

40 このことと関連することであるが、『省察』の「読者への序言」の最後の方にこう書かれている。「私 (ego) が説得されたのと同じ根拠によって他の人々 (alios) もまた説得され得るかどうかを験すために (ut experiar), それによって私が真理の確実で明証的な認識に到達したと私に思われる (mihi videor) その思考そのものを〔第一省察から第六省察までの〕諸省察において開陳することにしよう」(AT.VII.p.10) と。『省察』の出版に先立ってデカルトがしようとしたことは、自分を説得した根拠が他者にも通用するかどうかを験すことである。ということは、省察は孤独の中で為されるものであり、孤独の中でのみ為されるものであるが、しかし孤独な省察は他者を予想している、あるいは他者に依拠しているということである。しかもこの場合の他者は観念的な他者ではなくて生々の現実における他者である。自分の思考は真理の確実で明証的な認識に自分を到らしめたと自分には思われるが、しかしその思考を他者に吟味してもらうためにそれを開陳するのでなければならない。ということは、孤独な内省はそれを否定する公共的現実を背景の基盤にしてこそ成り立つということである。なお、もし認識の真理性の保証ということを言うとなれば、我々が今問題にしているのは神による垂直的な保証ではなくて、他者による水平的な保証であるが、内なる真理との——あるいは内なる神との——垂直的關係は、外なる他者との水平的關係と組み合わせられなければならないのである。

41 前節において見たように、デカルトは一個人が国家の根本的な（即ち基礎からの）改革を構想することを非とする。一個人が学問の組織や教育の秩序の改革を構想することさえも非とする。しかし自分自身の思考を基礎から築き直すことに努めることは是とする。ではどうしてデカルトは公的なものの改革を認めないのであろうか。方法序説第2部(AT.VI.p.14)において彼は三つの理由を挙げている。それは第一に、大きな組織というのは一度倒されると建て直すことが余りにも難しいからであり、第二に、どのような組織にも不完全な点があるが、慣習というものがあるおかげでそうした不完全な点はそれほど障害にならないからであり、第三に、組織の不完全な点は、変更された組織よりも耐えられ得るものである（例えば曲がりくねった山道を山頂までまっすぐに伸ばして短くしたら却って歩きづらくなる）からである。——こうした考察にもデカルトの保守性がうかがわれるが、自分は決して公的なものの改革を企てるのではないという表明は決して処世のためではないということに注意しなければならない。革新性がデカルトの真の姿であり保守性は偽りの姿であると考えれば矛盾は解消するが、そのような解釈は不当である。実は保守性と革新性とは互いに相手を要求し合うのである。

42 『方法序説』第2部(AT.VI.p.18)

わらず持ち続け、宗教以外のあらゆることにおいては（……）最も穏健な意見に従って自分を導くこと」⁴³とあり、また第三の格率には「世界の秩序よりもむしろ自分の欲望を変えることに常に努めること」⁴⁴とあるのである。

方法の規則と道徳の格率との対立は、疑うことと信じることとの対立であると言うこともできる。方法の第1の規則には「疑う余地のまったくないほど私の精神に明晰かつ判明に現前すること以外は何ものも私の判断に含ませないこと」とあるが、それに対して道徳の第2の格率には「どんなに疑わしい意見であっても、一度決めた以上は、それが極めて確実である場合と同様に、常に変わらずそれに従うこと」⁴⁵とある。つまり、真理の探究においては現に信じていることを敢えて疑うが、実生活においては疑わしいことをも敢えて信じるというのが、青年デカルトが立てた方針なのである。

ではこうした対立あるいは矛盾を我々はどのように解したらよいのであろうか。まず指摘しなければならないことは、真理を見極めるためには懷疑の敢行によって虚偽を見定めなければならないが、また行動するためには懷疑を抑制して自分の行動の正しさを信じなければならないというのは、それぞれ理に適ったことであるということである。つまり方法と道徳との間のこうした矛盾は真理の探究と実生活の各々の本性に由来するのであって、その意味で止むを得ないことなのである。ではデカルトはこの矛盾を、即ち生活の二重性を、ただ止むを得ないこととして甘受しているだけなのであろうか。否、そうではない。哲学者は〈疑う生〉と〈信じる生〉という二つの生の間で引き裂かれているのではない。もちろん真理の探究は真理の探究として為され、実生活は実生活として営まれるのであるが、両者は単純に分断されているのではないのである。しかしとはいえデカルトは矛盾を理論的に解決しているというわけではない。理論上の解決は無効であるというだけではなくて、そもそも必要ないのである。というのも良識が現実的な解決を行なっているからである。深刻な矛盾を現実の生の場所

43 『方法序説』第3部（AT.VI.pp.22-23）

44 『方法序説』第3部（AT.VI.p.25）

45 『方法序説』第3部（AT.VI.p.24）

で解決する——但しこれは二元性を一元化することではない——のが良識というものなのである。

ところで方法と道德との関係は、真理の探究という孤独な生 = 〈内的生〉と、実生活という世界の中での生 = 〈外的生〉との関係でもある。まずは内的生と外的生との関係をテキストを検討しながら明らかにすることにした。疑う生と信じる生との関係はあとに回すことにする。

『方法序説』第1部の終わりから二つ目の段落を見てみよう。この段落は、「というわけで、教師たちの束縛から脱することが許される年齢になるや、私は書物の研究を完全にやめた。そして、私自身の内に、あるいは世間という大きな書物の中に見出され得る学問以外の学問は求めまいと決心して、私の青春時代の残りを、旅をすることや、宮廷や軍隊を見ることがや、色々な気質や身分の人たちと交際すること（……）に用いた」⁴⁶という文章で始まる。ここには「世間という大きな書物」というよく知られた言葉が見られるわけであるが、そればかりに気を取られてはならない。「私自身の内に、あるいは世間という大きな書物の中に (*en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde*)」と言われていることに注意しなければならないのである。このことは何を意味するのであろうか。上の引用で省略した部分は、「様々な経験を集めることや、運命が私に差し出す遭遇において私自身を試練にかけること、そして到る所で、眼の前に現れる物事について反省をしてそこから何らかの利益を引き出すことができるようにすること」となっているのであるが、件の「私自身の内に」は特にこの「反省」に結びつけることができると考えられる。反省とは私自身の内において行われるものである。そして、世間という大きな書物を読むという経験は、私自身の内における反省を必要とするのである。経験は経験のままでは経験と呼ぶものにはならない。経験は回顧され内省が加えられることによって初めて真に経験となるのである。つまり外的生は内的生を必要とするのである [a]。

次の最後の段落では、冒頭で、「他の人々の生活慣習を考察することしかなかった間、私はそこに確信するに足ること」⁴⁷をほとんど見出さな

46 『方法序説』第1部 (AT.VI.p.9)

47 「確信するに足ること (*de quoi m'assurer*)」という言い方は、前段落末尾にある「確信をもってこの人生を歩む (*marcher avec assurance en cette vie*)」という言葉に対応する。

かった」と語られ、そして最後の方で、「しかし数年かけて世間という書物の中でこのように研究し (étudier ainsi dans le livre du monde)、幾らかの経験を獲得することに努めたあと、或る日私は、私自身の内でも研究すること (étudier aussi en moi-même)、そして私が従うべき道を選ぶことに私の精神の全力を傾けることを決心した」⁴⁸と述べられる。ここで読み落としてはならないのは“aussi”という副詞である。「私自身の内でも研究する」ということは、世間という書物の中で研究することも引き続き行なわれるということである。世間という書物の中で研究するという外的生は、私自身の内で研究するという内的生によって乗り越えられてしまうわけではない。外的生は内的生の単なる前段階ではないのであり、むしろ外的生なくしては内的生は成り立たないのである。内的生は外的生を必要とするのである [b]。

その証拠に、デカルトはこうつけ加えている。「このことは、私が私の国からも私の書物からも決して離れなかった場合よりも、はるかにうまく果たし得たと思われる」と。つまり、自分の国も自分の書物も捨てて世間という書物の中で研究するということを行なったからこそ、私は私自身の内で研究するということ、そして精神の全力を傾けて自分の進むべき道を選ぶということをうまく為し得たのだ、というわけである。これは要するに、外に出たからこそ自分の内面に入ることができたということである。そして『方法序説』第3部でも同じ逆説が語られている。道徳の格率と信仰の真理とを除いてあらゆる意見を捨て去るという企てについて述べたあと、「この企てをやり遂げるには、これらすべての思考を行なった炉部屋にこれ以上長く閉じこもっているよりも、人々と会話する方がよいと思ったので、冬がまだ十分に終わらぬうちに私は再び旅に出た」⁴⁹とデカルトは語っている。今まで受け容れてきたあらゆる意見を捨て去るという内的作業を行なうためには、外に出て、まさにそうした意見の持ち主であると考えられる世間の人々と交わる方がよいと思ったというわけである。

ところで炉部屋を出たデカルトは、それから「まる九年の間、世間の中をあちこち放浪することしかなかった」。しかし、ただ放浪したのでは

48 『方法序説』第1部 (AT.VI.pp.10-11)

49 『方法序説』第3部 (AT.VI.p.28)

ない。「世間で演じられるあらゆる芝居において、役者であるよりもむしろ観客であることに努めつつ」放浪したと言っている。では、「観客であることに努める」とはどのようなことなのであろうか。このことは、直後で語られる、「かつて私の精神の中に滑り込むことのできた一切の誤謬を私の精神から根こぎにしていって」という懷疑と、どのように関係するのであろうか。二つのことは一見無関係のことのように思われるが、しかしそうではない。役者であるよりもむしろ観客であることに努めるという努力は、懷疑の努力と或る面で相通ずると考えられるのである。いくら芝居とはいえ、芝居の観客というのは我れ関せずを決め込む傍観者ではない。むしろ眼と耳をじっと凝らして芝居に見入る者である。疑う者も同じである。疑うということは疑う対象をよく吟味することであり、対象の表面を突き破ってその奥に入り込むことである。但しそれは対象に埋没することではない。疑うということは対象の虚偽性を暴くことである故に、それはむしろ対象から距離を取り内省することである。芝居を観ることも同じである。それは芝居の中に入り込むことであるが、とはいえ芝居にのめり込むことではない。うつつを抜かしてしまったら芝居は芝居ではなくなってしまう。芝居を観ることはそれを鑑賞することである故に、それはむしろ自分の感覚を研ぎ澄ましそしてその自分の感覚を自覚することである。つまり内省することである。このように、芝居を観ることにしても、疑うことにしても、外に向かうことにおいて内に戻る、その努力である。ここで改めて確認したいことは、外に出ることによってこそ内に戻るができるということである。デカルトは「世間という書物の中で研究する」からこそ、「私自身の内でも研究する」ことができたのである。世間という書物を卒業してしまうことはできない。

ところで炉部屋を出たのちのまる九年の旅の間に、デカルトは着々と懷疑を進めると共に、「更に、みずからに定めた方法の練習を続けていた」。そして「絶えず私の計画を続行し、絶えず真理の認識において成長した」。但し、それには或る条件が必要であった。「もし書物を読むことや学識者たちと交際することしかなかったらば」、恐らくそううまくはいかなかったであろう。デカルトはそうように語るのである⁵⁰。では、道德の格率を

守るのはもちろんのこととして、彼は当時どのように生活していたのか。「穏やかで罪のない生活を送ることだけが仕事であるので快楽を悪徳から切り離すことに専心し、また、退屈せずに自分の余暇を楽しむために品位のあるあらゆる娯楽を利用する、そのような人たちと、見たところ異なる仕方では生活する」ということはしなかった。つまり書物を読んだり学識者と交際したりするのではなくて、上のような人たちと見たところ同じような仕方では生活した。要するに炉部屋を出たのちの九年の間の実生活は、真理の探究とはまったく異種のものであった。しかしそうであったからこそ、真理の探究は捗ったのである。

以上において確認したように、外的生と内的生との間には、即ち実生活と真理の探究との間には、前者は後者を必要とし後者は前者を必要とするという関係がある。良識は外的生と内的生との生の深刻な二重性(矛盾)を、両者を循環させるという仕方では統一するのである。但し循環させるといっても、この循環は生そのものに属する循環である。即ちそれは生のフォルムとしての生の循環である。

6

ところで『方法序説』の序文では、道徳は方法から引き出されたものであるとされている。これはどういうことなのか。この問題を出発点にして、疑う生と信じる生との関係という問題へと進んでゆくことにしたい。

[a] 方法の優位

デカルトが暫定的に道徳を作ったのは、「理性が私に私の判断において非決定であるように強いる間、私が私の行動において非決定のままである、ということのないようにするため」⁵¹である。思考の改革を行なっている間は、私は自分の判断を抑えなければならない。しかしかといって自分の行動を抑えるというわけにはいかない。そこでデカルトは格率を定めたのである。ということは、思考の改革という企てが道徳(暫定的道徳)の前提条件であるということである。道徳は真理の探究のいわば枠内にあるも

51 『方法序説』第3部(AT.VI.p.22)

のである。ここで第1の格率に関する説明を見てみよう。その最後の方でデカルトは約束というものを戒めている。この世には何一つとして同じ状態に止まるものはない。つまり、はじめはよいことと思われたことが、あとになってよいことではなくなる、あるいはよいこととは思われなくなる、といったことが大いにあり得るのであるが、約束をしてしまうとそのような場合でもそれをよいこととせざるを得なくなる。しかしそれは「良識に対して大きな罪を犯す」ことである。というのも、私が心に決めていたことは、「私の判断をより悪くすることではなくて、それを次第に完全なものにすること」だからである⁵²。そのようにデカルトは言っている。つまり第1の格率は自分の判断を次第に完全なものにするという企てを前提するのであり、その意味でそれに従属するのである。

もう少し先を読んでみよう。三つの格率についての話が済んだあとデカルトは、「道徳の結論」として「私の理性を陶冶することに私の全生涯を捧げ、私がみずからに定めた方法に従って真理の認識においてできる限り前進すること」が自分のできる最善のことであると考へた、と述べる⁵³。そしてその上で、「以上の三つの格率は自分を教育し続けるという私の計画にのみ基づく (fondées) ものであった」と言うのである⁵⁴。自分の判断を次第に完全なものにすること、全生涯にわたり自分の理性を陶冶すること、自分を教育し続けること、こうした企てが基本であって、格率はそれらにのみ基づくのである。「道徳の結論」としてデカルトが語っていることは要するに、道徳は真理の探究を前提条件にすることなのである(道徳は方法から引き出したものであるというのはこのことを意味すると考えられる)。従って例えば他人の意見に従う(第1の格率)といっても、それはあくまで、いずれは「私自身の判断を用いてその意見を吟味する」ということを見越してのことである。「神は真と偽を識別する或る光を我々すべてに与えている」のである。

52 「方法序説」第3部(AT.VI.p.24)

53 「私の理性を陶冶することに私の全生涯を捧げ」ることと、「私がみずからに定めた方法に従って真理の認識においてできる限り前進すること」との間には特別な差異はないと解さざるを得ない。つまり理性の陶冶と方法による真理の認識とは別のことではないと解さざるを得ない。ただ実生活の事柄に関して方法の規則を適用するということは考えにくいことである。因みにデカルトには理論理性と実践理性との区別といったものはない。

54 「方法序説」第3部(AT.VI.p.27)

[b] 道徳の優位

しかし格率は理性の陶冶の企てを前提しそれに基づいているとばかりは言えない。以上のような話を終えたあと、デカルトは次のように言う。「こうしてこれらの格率を確保し、私の信念の中で常に第一の真理であった信仰の真理と一緒にこれらの格率を別にしたあと、私の意見の残りのすべてについては、それらを捨て去ることを自由に企てることができると私は判断した」⁵⁵と。これは道徳の格率と信仰の真理を、あらゆる意見を捨て去るという懐疑の企ての欄外に置くということであるが、ではどうしてそうするのであろうか。確かに道徳や信仰の真理までも懐疑の対象にしてしまうならば生活は混乱し成り立たなくなる。そして、生活が成り立たなくなれば懐疑を企てること自体も不可能になる。しかしそれだけではない。もっと本質的なことがある。道徳と信仰がしっかりと保たれ、そしてそのことによって実生活がしっかりと保たれなければならない。というのも、みずからの思考の改革を企てる者、真理の探究を行なう者は、堅実な実生活を送る者でなければならないからである。そうでなければ、「真理」の観念というものからして現実から遊離したそれこそ観念的なものになってしまうのである。真理という言葉が現実性を持つためには、真理の探究は実生活と何らか繋がっているものでなければならない。そこに深く根を張っているものでなければならない。革新的な真理の探究は保守的な実生活によってこそ支えられる。しっかりと保たれた道徳と信仰の真理こそは、即ちしっかりと保たれた実生活こそは、思考の根本的改革それ自体の土台なのである⁵⁶。

こうして我々はデカルトの言葉を梃子にして方法の優位という立場を覆し、方法の優位から道徳の優位へと観点を移した。つまりデカルトには方法の優位と道徳の優位の両方が存在するわけであるが、この二面性は『方法序説』第3部におけるいわゆる暫定的道徳の二面性を意味する。暫定的道徳をめぐるのはこれまで多くの議論が研究者たちによって為されてき

55 『方法序説』第3部(AT.VI.p.28)

56 信仰の真理に関して付言すると、形而上学における神の存在の証明は自然の光によるということになっているが、しかし啓示の光の働きがなければ「神の観念」は「神の存在」を含むことはできないのではないであろうか。信仰の真理を前提にしなければ形而上学は成り立たないのではないであろうか。

たが、我々の見解を述べるならば、方法の優位という観点に立つ場合には、暫定的道徳は（決定的道徳と称すべき）自律的・合理的な道徳の前段階、つまりまさに暫定的なものであることになるが⁵⁷、道徳の優位という観点に立つ場合には、それ自体が決定的道徳であることになる。特に第2の格率は決して乗り越えられ得ないものであろう。実生活の行動というのは必ず個別的なこと（個一般ではなくて具体的な個）に関わるのであるが、この個別的なことに関しては、たとえ思案する猶予が十分に与えられたとしても、疑いを完全に排除することはできない。つまり誤りの可能性が常にあるのである。第6省察の末尾、即ち『省察』全体の末尾でデカルトは、人間の生（humana vita）は個別的なことに関しては誤りに陥りやすいということを告白しなければならないのであり、つまりは、我々の本性の弱さを承認しなければならないのであると書いている⁵⁸。真と偽を区別することをどれほど学ぼうと、実際の具体的な状況に関しては判断は常に誤り得るのである。従って疑わしいことをも敢えて信じるという第2の格率がいつか御用済みになってしまうということはある得ないのである。

7

[a'] 認識の優位

ところで道徳に対する方法の優位は、行動に対する認識の優位を意味する。「以上の三つの格率は自分を教育し続けるという私の計画にのみ基づくものであった」ということ（方法の優位）に関する説明の中で、デカルトは「よく行なうためにはよく判断するだけで十分である」という、即ちよき判断が為されさえするならばよき行動が為されることになるという、主知主義的な主張を行なっているのである。

57 例えば1645年8月4日のエリザベト宛書簡では、第1の格率は「実生活のあらゆる場合において、何を為すべきかあるいは何を為さざるべきかを知るために、自分の精神をできる限りよく用いることに常に努めること」と書き改められている。但し、ここでも「できる限りよく」とか「常に努める」という言い回しが行なわれていることに注意しなければならない。なお1647年に出た『哲学原理』仏訳序文（AT.IX-2.p.14）では、「他の諸学問のまったく認識を前提する故に知恵の最終段階であるところの最も高次の最も完全な道徳」の構想が語られている。

58 『省察』第6省察（AT.VII.p.90）

しかしデカルトはこうした主知主義的な立場にそのまま留まることはない。「よく行なうためにはよく判断するだけで十分である」と語った直後に、「また (et) 自分の最善のすべてを為すためには自分のできる限りよく判断するだけで十分である」と続けるのである⁵⁹。つまり「よく行なう」は「自分の最善を為す」と言い換えられ、「よく判断する」は「自分のできる限りよく判断する」と言い換えられるわけであるが、「自分の最善のすべてを為すためには自分のできる限りよく判断するだけで十分である」という立場は、「よく行なうためにはよく判断するだけで十分である」という主知主義的な立場の単なる変奏ではない。「自分のできる限りよく判断する」という表現は、実生活の行動に関しては間違いのない判断などあり得ないということの深い自覚を背景としているのであり、従って「自分のできる限りよく判断する」というのは認識の一つのあり方であるというよりも、或る意味で認識の断念なのである。そのように考えられるのであるが、ともあれ et という接続詞を挟んでデカルトは微妙に立場を変えている。

ただ、「自分の最善を為すためには自分のできる限りよく判断するだけで十分である」という表現それ自体は、あくまでも行為に対する判断の先行を意味するのであって、判断に対する行為の先行を意味するのではない。しかし少なくとも、主知主義的な立場と非主知主義的な立場が接続詞 et を蝶番にして繋がっているということは間違いなく⁶⁰、そしてまた、このあと見るように、デカルトには「はじめに行為ありき」という立場が存するという事も間違いのないのである。

【b'】行動の優位

改めて第2の格率が語られている箇所を読んでみよう。「自分の行動において、できる限り断乎とし毅然としていること、即ち、どんなに疑わしい意見であっても、一度決めた以上は、それが極めて確実である場合と同様に、常に変わずそれに従うこと」という格率を示したあと、デカルトは森の中で道に迷った旅人の例を持ち出す。そして更にそのあと、「実生

59 「方法序説」第3部 (AT.VI.p.28) “il suffit de bien juger pour bien faire, <et> de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, (...)”

60 「省察」第4省察においても、「意志による決定には知性による認識が常に先立つのでなければならない」という立場と、それとは異なる立場とが共存していると我々は見ている。このことについてはいずれ検討しなければならないであろう。

活の行動はしばしば如何なる猶予も許さないで」、次のことは「極めて確実な真理である」と述べる。では何が「極めて確実な真理」なのか。それは、「より真なる意見を識別することができない場合には最も蓋然的な意見に従わなければならない、またたとえ他の意見よりもいっそう多くの蓋然性を含む意見がまったく認められないとしてもやはりどれかに決めなければならない、決めたあとは、その意見をそれが実践に関するものである限りもはや疑わしいものと看做すのではなくて、極めて真で極めて確実なものと看做すのでなければならない」ということである。このことは「極めて確実な真理である」とデカルトは言うのである。

しかし疑わしい意見を極めて真で極めて確実なものと看做すにはそれなりの理由があるのでなければならないのではないであろうか。然り。上の引用では省略したが、デカルトはその理由をも述べている。「我々をしてその意見に決めさせた理由は極めて真で極めて確実である」ということが、その疑わしい意見を極めて真で極めて確実なものと看做す理由なのである⁶¹。では「我々をしてその意見に決めさせた理由は極めて真で極めて確実である」とどうして言えるのであろうか。それは他でもない、我々がその意見を極めて真で極めて確実なものと看做すからである。つまり簡単に言うと、自分の採った道は正しいと信じるから、その道を選んだ理由は正しいことになるのである。つまり理由があって決断があるのではなくて、決断があって理由があるのである。正しい理由があって然るのちに正しい決断(行動)があるのではなくて、正しい——と自分が信じる——決断(行動)があって然るのちにその決断をもたらし理由は正しいものであることになるのである。決断に先行するはずの理由は決断によって先行されるのである。というわけで第2の格率は、よき判断からよき行動が生まれるのではなくて、よき行動からよき判断が生まれるということを意味する。従ってそれは、「よく行なうためにはよく判断するだけで十分である」という主知主義的な主張を逆転させるものである。つまりそれは認識に対する行動の優位(「はじめに行為ありき」)を意味するのである。

ところで、ここで指摘しなければならないことがある。それは第2の

61 『方法序説』第3部(AT.VI.p.25)

格率は盲信や狂信とはまったく無関係であるということである。それは認識を排除せよと言っているのではない。疑いを排除せよと言っているのではない。「それが極めて確実である場合と同様に」と訳したところは、原文では接続法大過去が用いられている。即ち「それが極めて確実である場合」というのは条件節なのであり、つまりデカルトは疑わしい意見を確実な意見に捻じ曲げるのではなくて、それを確実な意見と仮定するのである。ということは、自分が従う意見は疑わしいものであるということを経カルトははっきり自覚しているということである⁶²。その証拠に、実は第2の格率は、「もしよりよい意見があるのであれば、それを見出す如何なる機会をも逸することのない」ことを期待する、そうした期待を前提しているのである⁶³。

そして自分の採る意見が疑わしいものであることの認識は、第2の格率を盲信や狂信と無縁たらしめるだけではなくて、それを半信半疑とも無縁たらしめる。デカルトはどれほど疑わしい意見であっても極めて確実なものと看做す。極めて確実なものと信じる。ということは、この場合、それが疑わしいものであることを認識しているということである。しかしということは、もしかしたら将来出てくるかもしれないよりよい意見を見逃さないことを期待しているということである。そうであるからこそ毅然と振る舞うことができるのであり、逆にそのことを期待しているのでなければ不安やためらいが生じてしまうのである。疑わしいことを認識しているからこそ、安心して信じることができる。(認識的に) 疑うからこそ、(行為的に) 信じることができるのである。というわけで、第2の格率は疑うことと信じることとの混在である半信半疑とはまったく無縁のものである。

そこで今度は、道徳の第2の格率と対を成す方法の第1の規則について改め考察してみよう。この規則は、「私が明証的に真であると認めるのでなければ如何なることも真として受け容れないこと、即ち注意深く速断

62 『方法序説』第4部(AT.VI.p.31)において第2の格率が繰り返されているが、そこでは、「非常に不確実であることが分かっている意見」という言い方がされている。

63 『方法序説』第3部(AT.VI.pp.27-28) 「もしよりよい意見があるのであれば、それを見出す如何なる機会をも逸することのない」ことを期待するということは、「三つの格率は自分を教育し続けるという私の計画にのみ基づく」ということの説明の一部として言われていることである。

と偏見を避け、疑う余地のまったくないほど私の精神に明晰かつ判明に現前すること以外は何ものも私の判断に含ませないこと」というものであるが、注目したいのは「疑う余地のまったくないほど」ということある。「疑う余地 (occasion) のまったくないほど」というのはどういうことなのだろうか。もし認識の立場に立つならば、疑う余地がないということはあり得ないのではないであろうか。疑おうと思えばどんなことでも疑うことができるのではないであろうか。しかしどんなことでも疑い得るということを逆手にとって、どんなことでも疑い得るということは疑い得ないと言いうことができるように思われる。これは古くからある議論であり、デカルトもそれに触れているが、どんなことでも疑い得るということ自体は本当に疑い得ない確かなことなのだろうか。疑おうと思えばそのことさえ疑うことができるのではないであろうか。然り、認識の立場に立つ限り懷疑を止めることは決してできないのである。

森で道に迷った旅人はぐずぐずしてはならない。すぐに決断を下さなければならない。そして自分の採った道は正しいものであると信じ、そう信じて行動しなければならない。信じることによって、即ち行動することによって、疑いは止むのである。信じなければ、即ち行動に移らなければ、疑いは止まない。これが第2の格率から我々が学び得ることの一つである。躊躇や後悔（これらは要するに疑いである）が生じるのは認識の立場に立つからである。基本的に行動の人であるデカルトは躊躇や後悔に苦しめられない。さてそこで第1の規則に戻ると、どうして「疑いの余地はまったくない」と言うことができるのであろうか。それは問題となっている事柄が私の精神に非常に明晰かつ判明に現前するからであると、一応は言える。しかし非常に明晰かつ判明に現前するといっても、どの程度明晰かつ判明であれば疑いの余地はないということになるのであろうか。この疑問に答えることはできないであろう。どの程度かを言うことはできない。言うことができるのはただ、私が明晰かつ判明に現前する事柄の真理性を信じた時に疑いの余地がなくなるということ、このことだけである。私が行動の次元に身を移さない限り（即ち意志的にならない限り）、疑いの余地はなくなる。疑う余地がないから信じるのではなくて、（行為的に）信じるから疑いの余地がないということになるのである。信じる気がないのであれ

ば、いつまでたっても疑いの余地は残る。明証の光に包まれそれに能動的に服従する気のない者にとっては、いつまでも疑いは止まないのである。

8

方法の第1の規則は疑うことを命じるが、認識が疑いの余地を残さない明晰判明性に到ることができるのは、私が認識の次元に留まらずに行動の次元に移る（即ち意志的になる）からである⁶⁴。つまり信じるからこそ疑いの余地がないことになるのである。また道德の第2の格率は信じることを命じるが、疑うから（即ち疑わしいという認識があるから）こそ信じることができる（信じて行動することができる）のである。というわけで、方法と道德は〈疑う生〉と〈信じる生〉として対立し矛盾するが、しかし方法と道德のそれぞれにおいて疑う生と信じる生とは緊密に絡み合っている。しかも前々節において見たように、道德は方法を前提し方法は道德を土台とする（方法の優位と道德の優位）。従って方法と道德はあくまでも別のものであるが、しかし両者は循環的に統一されていると言えることができる。生の二重性は生の分裂を意味しないのである。デカルトが方法と道德との間の矛盾をまったく意に介していない所以である。

方法と道德は、即ち疑う生と信じる生は、循環関係にあるということは偶然ではない。循環性は生に本質的なものである。そして我々が行っていることは、本源的生の循環性を開示するという仕方デカルトの哲学を甦生させることなのである。そこで本稿の締めくくりとして、先に触れた神をめぐる循環に関して少し述べておくことにしたい。

〔a〕神の存在を信じる気のまったくない者は、いくら聖書を読んでも神の存在を信じるようにはならないであろう。つまり聖書は既に神の存在を何らか信じている者にとってしか聖なる書物であることはできないので

64 このことはコギトにも当てはまる。コギトが成り立つためには疑うことが認識上のことでなくては行為とならなければならない。デカルトは『省察』第2答弁において、「或る者が『私は考える、故に私はある、あるいは私は存在する』と言う時、その者は〔自分の〕存在を三段論法によって思惟から演繹するのではなくて、恰もおのずから知られるもののように、精神の単純な直観によって（simplici mentis intuitu）〔自分の〕存在を認識するのである」（AT.VII.p.140）と述べているが、疑うこと、考えることが行為となる場合にのみ、このような「精神の単純な直観」が為され得るのである。

ある。従って聖書は神の存在(の信仰)を前提していると言うことができる。[β] しかし一方、神の存在を信じるためには何らかの支えが必要である。神の存在を信じようとする者はその証しを必要とする。従って神の存在は聖書を前提していると言うことができる。——生のフォルムとしての循環とはこのようなものであるが、デカルトの循環という名称で指摘される事態もこうした生の循環に他ならない。[α'] 神の存在をまったく信じていない者は、デカルトが行なっている証明によって説得されることは決してないであろう。むしろそれを幾何学的証明と同一視して諸々の欠陥をあげつらうことしかないであろう。従って神の存在の証明は神の存在(の信)を前提していると言うことができる。[β'] しかし一方、神の存在の信は証しを必要とする。証明を必要とする。証明されることによってはじめそれは真の明証になるのである。従って神の存在はその証明を前提していると言うことができる。——こうした循環(これは生の循環である)がいわゆるデカルトの循環の深相であり真相である。

ところで神の存在は証明を必要とするということは、神の存在は認識上疑い得るということである。つまり認識上疑い得るからこそ、神の存在を信じる行為として証明が行なわれるのであるが、但しそのことによって認識上の疑いが消去されるわけではない。信じる行為としての証明によって疑いは止み、疑いの余地はなくなるが、しかし認識上の疑いは実際になくなってしまふわけではない。信は疑いを克服してしまふのではない。もし疑いを克服してしまったならば、信はみずからの存在根拠を失ってしまうのである。疑うことが信じることを成り立たせるということがあるのである。疑うから信じるのであるが、しかし信じることは疑いを存続させることである。というわけで、神の存在を認識的に疑うことと、それを行為的に信じることとは、表裏一体を成す。そしてこうした疑う生と信じる生との表裏一体性が、盲信や狂信とは異なる、しかしまた半信半疑とも異なる、神の〈確信〉なのである⁶⁵。即ち神の生き生きとした〈現前〉なのである。

65 第2の格率が命じる信は疑いを含むが、このことは半信半疑を意味しないということを先ほど述べたが、実生活の行動における信と神への信とはもちろん異なる。実生活の行動に関してはよりよい意見というものが常にあり得るが、しかし神に関してはそういうものはあり得ないのである。