

デカルトのコギトにおける狂気内包性

— 精神病理学の見地から『省察』を読む —

加藤 敏*

抄録：『方法序説』の4年後に刊行された『省察』(1641)において、デカルトは、<私>の確信につき、「われ考える(思う)、(故に)われ我あり」に代わる、「私は考える(思う)事物である」という新たな定式を提起した。「形而上学的省察」は<私>の確実な土台を追求するために、自身を実験台にして巧妙に仕組まれた一種の思考実験といえるもので、狂気とすれすれのところに自分を追い込んで、自身の精神の危機を開示しながら進められる。狂気内包性精神病理学・精神療法の見地からみても非常に深い含蓄をもっている。筆者は、コギトの定式「私は思惟する事物である」が正常な主体だけでなく、夢の活動に、また幻覚・妄想にもあてはまるであろう広い射程をもつことを強調した。<私>が狂気内包性の主体として構想されている点は、フロイト・ラカンの理論に通じる側面ももつ。

臨床精神病理 42 : 223-239, 2021

Key words: *Descartes, cogito, performative utterance, dream, madness-inclusive psychopathology*

はじめに

脳科学が優勢になっている今日、病む主体、幻覚・妄想する主体そのものへの配慮が疎んじられていることは、患者の治療を任務とする医学として大きな不備である。そのような問題意識から、これまで筆者は狂気の次元を取り込んだ狂気内包性精神病理学、またそれを踏まえた狂気内包性精神療法についてささやかな論考を行ってきた^{11,12,14,17}。ヤスパースによる『ストリンドベリとヴァン・ゴッホ』¹⁰は、通常の見方では了解不能とされる病態に対し高次の了解を目指す考察を

行っており、狂気内包性精神病理学の端緒といえる。狂気内包性思想の観点を明確な方法論のもとに打ち出したのは、事例シュレーバー、事例ジョイス、また患者、精神分析を受けに来る分析主体(analysant)などを師として、秀逸な精神病論、また精神分析理論を展開したジャック・ラカン^{19,20}である。

思想の歴史において、自己確信の問題を主題化して最初に論じたのは、「われ考える(思う)、故にわれあり」の定式で知られるデカルトである。『方法序説』⁴の4年後(45歳時)に刊行された『省察』(1641)⁵において、デカルトは、自身の精神の危機を開示しながら「われ考える(思う)、(故に)われ我あり」に結実する自己確信がどのように導かれるのかを詳しく語りながら、「私は考える(思う)事物である」という新たな定式を提起した。それは狂気内包性精神病理学・精神療法の見地からみても非常に深い含蓄をもっている。この点を明らかにすることこそ本論が目指す

Descartes, cogito, performative utterance, dream, madness-inclusive psychopathology.

*小山富士見台病院

[〒329-0412 栃木県下野市柴1123]

Satoshi KATO: Oyamafujimidai Hospital. 1123, Shiba, Shimotsuke-shi, Tochigi, 329-0412 Japan.

ところである。

I. 狂気内包性思想としての『省察』

『省察』は現代哲学においていかに主体を捉えるのかという問題枠から再評価され、¹⁾大きな影響力を及ぼしているように思う。例えばよく知られているように、フーコーは、『狂気の歴史』において狂人を収容する監禁施設が創設され出す、時代の決定的な転換点を考察する「大いなる閉じ込め」と題された章の冒頭で、『省察』を持ち出し、デカルトにおけるコギトは狂気を排除して初めて成立し、理性と非理性の分割線が引かれたと論じた²⁾。これに対しデリダは、徹底的な懐疑によって狂気の局面が拓かれ、そこにおいてコギトは実現をみており、デカルトのコギトは狂気を含んでいると主張した³⁾。

デリダの議論は『省察』に筆者の言う狂気内包性思想を見て取るもので、筆者も基本的にこの観点にたつ。たぶん歴史的に『省察』は、本格的な狂気内包性思想の端緒と位置づけられる著作ではないだろうか。近代的主体の成立を記したときされる「われ考える(思う)、ゆえにわれあり」の定式が狂気を内包しているということは、一般にはあまり知られていないように思う。

デリダによる件の「コギトと狂気の歴史」³⁾は、デカルトの思索を高く評価しつつ、その先へと議論を展開し、脱構築を果敢に行った抽象レベルが極めて高い哲学的論考である。精神病理学からすると、問題にする「狂気」の内実が曖昧になっている観をぬぐえない。またデカルト思想にとってコギトと並び基軸となる神の次元への正当な配慮がなされていない。本論では精神科医としての筆者の経験も引き合いに出しながら、精神病理学、あるいは臨床哲学の見地から『省察』に光をあてる試みをした。

著作の正式な題名は、「神の存在、および人間存在の靈魂の身体からの区別を論証する、第一哲学についてのルネ デカルトの省察(méditations)」(第2版, 1642)⁴⁾で、そのなかの複数形の“méditations”の言葉は、辞書を引くとすぐわかるように、カトリック教会で実践される「黙

想(méditations)の意味ももつ。推測の域を出ないが、イエズス会経営のラ・フレシュ学院で学んだデカルトは、他人と話すことなく神を前にして自分の内面に注意を向け、考え、祈る黙想のことをよく知っていたことは間違いなく、“Méditations”という題名は、何度も繰り返し行う黙想を連想させる含みがあるように思う。実際『省察』は、毎日連続して計6日、声を出さず自分ひとり対話し考える文字どおりの沈思黙考をして、自己の拠り所を追求するという設定になっている。そのため、複数形のméditationsの表記になっていると思われる。フランス語版(1647)⁵⁾の題名は「形而上学的省察」(méditations métaphisiques)となっている。そこには、カトリック(イエズス会)における靈的な(スピリチュアル)性格の瞑想(méditations)の伝統をふまえて、これとは一線を画す哲学における深い瞑想の書という意味がこめられているように思われる。

「形而上学的省察」を行う動機と企てが、『省察』の冒頭に語られている。

「私は、すでに幾年か前のことになるが、こう気がついたのである。どれほど多くの偽なるものを、幼少の際、真なるものとして私が認容れていることか。そしてそういうものの上にその後で積み重ねてきているものが、何であれ、いずれもどれほど疑わしいものであることか。従っていつか堅固で渝(う)わることのないものを、学問的知識どものうちに定着させたいと、希求むとするならば、抜本的にすべてを一生に一度は断然覆し、かくて最初の土台から始めなければならない、と。しかし、並外れて大仕事であるとそれは思われていて、…(中略)…これまで私は待つことにしていたのである」²⁴⁾(p.3)。

「最初の土台からすべてを覆す」企ては、毎日の日常生活において、「私」が前提にしている自明と思っている様々な事柄を意図的に疑問に付す懐疑によってなされる。それは自己の確実な土台を追求するために巧妙に仕組まれた、自らを実験台にした思考実験といえるもので、狂気とすれすれのところに自分を追い込んで進められる。

自己探求の過程をなまなましく細部にわたり記

述し、高い質の思想を展開した著作として、『省察』と並び、自己不確実感に襲われ、神を宛名にして自分の歩みを想起して語りだし、その頂点で神の記憶に目覚めるアウグスティヌスによる『告白録』²¹⁾、また、自分がみた夢を提示して自ら精神分析を行った過程を考察しているフロイトの『夢分析』⁹⁾があがるだろう。アウグスティヌスとフロイトの自己探求が基本的に神経症レベルの問題だったのに対し、デカルトの場合は精神病性の危機に晒された体験が語られ、ラディカルな自己探求がなされている。これほど大胆な試みはデカルト以前、以後にもなかったのではないか。この試みが危険を伴うものであることを、デカルトはしっかり自覚していることも注目し値する。

『方法序説』は一般読者を想定して詳しく考察をすることはやめ、当時として例外的に敢えてフランス語で書かれた。その理由が、『省察』の「読者への序言」で「虚弱な^{ひよわ}知的能力の持主どもまでもがその途に自分を踏み入ってゆかねばならないと信ずることのありうることを畏れてのことである」と書かれている²⁴⁾ (p.507)。つまり、一般読者が精神的危機に陥ることを危惧して、詳しい考察は割愛した。これに対し『省察』は、哲学・神学者などそのような心配が無用な専門家に向けてラテン語で著したというわけである。

以下、連日の瞑想を通じて、デカルト自身の精神の危機がどのようなもので、それがいかにして克服されようとしていくのか、思索の諸段階に注目してその道程を明らかにしたい。その際、フォーコー、デリダの見解に多少とも言及したい。

筆者の関心からすると、『省察』における私の確信を追及していく道程は、大きく3つに区別できるように思う。本論の見通しをつける上で、あらかじめ示しておく。

まず、①徹底的懐疑による「渦巻く深みにはまり込む」動転の段階（第1省察）、次いで②「私が思惟している」あいだ、「私はある、存在している」、「私は思惟する^{もの}事物である」という確信に至る段階（第2、第3省察）、最後に③神を後ろ盾にした堅固な自己確信の段階（第4、5省察）である。

なお、『省察』の元々の著作全体は、本文に加

え、事前に哲学者、神学者に原稿を読んでもらい、それに対する反論、及びデカルトの答弁をあわせて所収している。この対話でもって論点がより明確になっている部分が多々あるので、必要に応じこれも参照したい。著作が刊行される際、それに対する反論、そして著者による答弁を一緒にして公刊する方式は非常に好感がもてる。自分の書いたものに対する激しい批判に誠実に耳をかたむけ、それに誠実に答えることはなかなかできることではない。自己愛に囚われることなく、真理を探究しようとする寛容な態度は印象的である。『省察』の論述は、謙虚かつ丁寧な筆致で進み、実に緻密かつ重厚なもので、デカルトの人柄をよく表しているように思う。

『省察』を理解する上で、所雄章氏による『デカルト『省察』訳解』²⁴⁾から多くを学んだ。引用の訳文はこの著作に基づいている。訳文は厳密かつ懇切丁寧で、読者にわかりやすいよう追加の訳が加えられ括弧が随所に設けられている。便宜上、括弧ははずして引用したい。もともとラテン語で書かれた『省察』とフランス語訳（1647）に多少の違いがある。『デカルト『省察』訳解』は、この違いについても論究し、原文に基づく訳をするよう配慮されており、高い質の研究書である。

II. 徹底的懐疑による「渦巻く深みにはまり込む」動転

1. 「自分は国王である」と終始言い張っている狂人：demens

『省察』において自らを実験台にした思考実験を始める導入において、デカルトは自分の卑近な日常を振り返り、通常の日常生活について、大多数のものについては「疑われることが全くできないだろう」と述べる。その最たる自明な事象として「現に私がここにいること、炉辺に座っていること、冬着を身につけていること、この紙を手握っていること」などがあげられ、「この両手そのものやこの身体全体が、実のところはしかし、私のものとしてあることをどうして否定されようか」²⁴⁾ (p.21) と自己身体の自明性が確認される。その論述には、「自分は狂人ではないならば」

という留保がつけられ、狂人の具体例が記述される。

「私はもしかして私が、黒い胆汁から腫れ出てくる悪性の蒸気で頭脳がひどくぐらつかされ、その所為で赤貧の身でいるそのときに自分は国王であるとか、素裸でいるそのときに緋衣をまとっているとか、粘土細工製の頭をもっているとか、全身これ水瓶であるとか、ガラスで造りあげられているとか、終始言い張っている、誰かしら或る——そういう気のおかしくなった者どもに、擬して考えようというのでないならば」²⁴⁾ (p.21-22)。

「粘土細工製の頭をもっている」「全身、水瓶である、ガラスで造りあげられている」などという確信は自己身体に関する妄想で、この種のことを「毎日のように言い続ける」患者は、精神医学の見地からすると、精神病慢性期において人格水準の低下が生じているなか、表出される固定化した妄想といえる。「自分は国王である」という言辭、また(素裸でいるにもかかわらず)「緋衣をまとっている」という言辭は誇大妄想で、これを毎日のように言い続けるのはやはり精神病慢性期を示唆する。一見して慢性期において病態が固定した精神病患者が引き合いにだされていることが窺える。しかも、「黒い胆汁から腫れ出てくる悪性の蒸気で頭脳がひどくぐらつかされて」妄想を語る、「気のおかしくなった者」という書き方から、デカルトが引き合いに出した狂気は、明らかな身体因をもつと想定されている。察するに、梅毒をはじめとした明らかな脳器質性病変を基盤にした妄想患者がかなりの数含まれていることが十分考えられる。

そして、これらの狂人、つまり慢性妄想患者とデカルト自身を対比して、「しかしそうした人々は、正気を失っているのであって、彼らに私自身が、彼らのそういう例に私が倣うとしたならば、心身喪失者と思われるということになってしまふことであろう」²⁴⁾ (下線筆者 p.21) と語られる。

「正気を失っている」のラテン語表記は、近代の精神医学においては錯乱の意味で使用されることが多い *amens* である。また、「心身喪失者」のラテン語表記は、同様に近代の精神医学では判断能力に著しい障害をきたした精神衰弱状態、つま

り「痴呆」を意味する *demens* である。*demens* の術語はもともと法的な含意があり、法的に独立した主体ではないという人格の異常を指す。フランス語訳は(精神)逸脱、常軌逸脱を意味する *extravagant* で、「痴呆」*demens* の意味が薄れてしまっている。所雄章訳ではラテン語表記をふまえ、心身喪失者と訳されおり、精神医学的にも一定の正当性がある。

実際、デカルトが引き合いに出した狂人は、善悪の弁別判断能力に困難をもち、自分の財産処理能力も危うい明らかな社会機能 (*social function*) の低下をきたしている事例である。さしあたり、狂人へ言及したこのくだりでは、誇張的懐疑を始める前に日常の在りかたに関する一般的な確認をすることがなされたと考えられる。そこでは、自分はこういう精神病患者とは質的に違うと明言している。したがって懐疑を自分が行うにふさわしい理性を保持していることを確認する作業、手続きと受け取ることが正鵠を得ていると思われる。

精神の危険を伴うのを覚悟して実験を行うデカルトにとり、まず出発点となる自己の足場をしっかり確認しておく必要があったとみることが出来る。それは、個人的な精神衛生上の意義をもつ。加えて、哲学として世界に問う著作である以上、一般の人に対しても自らの思考の正当性を示すという意義もあると考えられる。

哲学者フーコーが『狂気の歴史』⁷⁾においてデカルトを批判した際、まさにこの箇所の論述に焦点をあてているのである。つまり、「コギトは狂わない、狂気に陥らない」ことを強く主張しているデカルトの見解により、西欧において「理性と非理性の二分割」がなされ、狂気は排除される運命をたどったというのである⁷⁾ (pp.65-68)。西欧で狂人を精神病院に長期間入院させる制度がしつらえられていった思想的端緒をデカルトの『省察』に帰すというのが『狂気の歴史』の1つの論点になっている。

確かに、デカルトがあげたパーソナリティ機能及び社会機能が低下した慢性精神病患者は都市での生活で異常性が事例化し問題を起こしやすい。フーコーは、西欧で狂人を監禁する一般施療院が

1600年代後半から創設されたことを明らかにするが、その何よりの適応となるのは、そうした慢性精神病患者であると考えられる。現在でもこの種の事例は観察され、精神病院に長期在院を余儀なくされることが散見される。

とはいえ、デカルトの『省察』のこのくだりにより、歴史的にみて西欧において理性と非理性が二分割され、狂気が排除されるに至ったわけではないだろう。デカルトが『省察』において理性と非理性を二分割したと解釈するフーコーの見解は、たぶん同時代的に並行性があり、象徴的な意義をもつという趣旨だろうが、その解釈も無理があるように思う。

後にフーコーは1981年の講義『主体の解釈学』のなかで、「真理を認識するためには、狂ってはいならない」ことが真理への到達の条件であることを説き、このことはデカルトの『省察』に端的に見て取れると述べる⁹⁾ (p.22)。そこでは、狂人をひきあいに出した意義は、省察を行う当人は狂っていないことにあることを示すことに焦点があてられている。筆者もこの見解に与する。

しかしながら、『省察』のこのくだりにより、コギトは狂わない、狂気に陥らないと主張していると断定できるのか疑問である。思考実験という枠のなかであるが、それを「方法的に」慎重に押し進める過程で、私が狂う、また思惟が、狂う可能性を説いている。これはデリダが強調する論点である。

注意しなくてはならないのは、精神病理学の観点から言える事項なのであるが、フーコーが問題にしている狂気と、デリダが問題にする狂気は質的に異なるということである。フーコーの議論では、今確認したようにまずは重篤な判断能力の低下状態 (demens) にある慢性の精神病が問題にされている。これに対し、デリダの議論では、まずはデカルトが陥った急性精神病に類比される、原則、正常に戻る精神的危機が問題になっている。しかも、思考実験の枠内での精神的危機である。

遺憾にもデリダは、慢性の精神病性の判断能力低下、心身喪失 (demens) と急性の精神的危機をとともに (精神) 逸脱を意味する術語 *extrava-*

gant をあて、この2つの狂気の区別をしないで、フーコーを批判している。従って、それは不当だという誹りを免れない側面をもつのである。参考に述べると「第4答弁」で、デカルトは、「狂人たちにあっては思惟が消失している」と述べている⁹⁾ (p.249)。この場合の狂人は、自分がそうではないとした慢性経過の妄想性精神病患者 (demens) だと思われる。

要するに、デカルトが狂気から免れているとした狂気は慢性精神病で、自分が判断能力の低下をきたした「痴呆」 (demens) ではないことを確認する手続きをしたうえで、狂気内包性思想が探索されていくのである。これに対し、デカルトが懐疑を進めていく中で陥る狂気は、急性精神病に通じる基本的に回復する一過性の精神的危機である。『省察』において登場する狂気を論じる際、最初に、①方法的懐疑を行う前に引き合いにだされる狂気 (重篤なパーソナリティ機能の低下が持続する慢性精神病) と②方法的懐疑が深められて前景化する狂気 (急性精神病に類比される一過性精神的危機) は質を異にしているもので、まず区別して議論をすべきである。精神医学では初步に属すこの手続きが、なされないのは遺憾である。これに比べデカルトが、〈私〉の確実性と判断能力が深刻な危機に陥る精神病 (psychose) について、現代の精神病理学からみても、的確な正しい認識を持って議論を進めていることは、注目に値する。

2. 夢と目覚めの区別困難に直面した茫然自失 (stupor)

狂人ではないことの確認にひき続き、夢について思索が向けられる。

「そして、睡眠^{ねむり}のなかでは夢のうちで、そうした人びと (狂人) が目覚めつつ受動^{おも}うのと同じ想念のすべてを、あるいはまた時折はそれ (狂人) よりいっそう真実^{まこと}らしからぬことを受動^{おも}う、というのが、常であるのではなからうか」²⁴⁾ (p.25, 括弧内筆者)。

つまりデカルトは、人々が夢においては、今述べた狂人が抱く想い (つまり妄想) と同じような内容、あるいはもっと非現実的な内容を夢でみる

ことを認める。われわれからすると、「もっと非現実的な内容を夢でみる」ことが「常である」とまで言いきれぬのか疑問が残る。もしかしたら、この言葉には、自身の体験が語られているのかもしれない。それは別にしても、『省察』のいくつかの箇所から、デカルトは夢をよく見る人で、夢における思惟が豊かだったことが窺われる。

その裏付けとなるアネクドートになるように思うが、このくだりに引き続き、日常生活を内容にしたありきたりの自分の夢の体験が引き合いに出され、今、ここにいる自分の現実性がいかに疑わしいものであるかが明みに出される。

「実のところはしかし、どれほど頻繁と、自分がここにいて、服を着こんで、炉辺に座っていると、そうした平素の慣わしを、夜の休息のなかでは、そのまま自分で信じ込んですっかりその気になっているということが、私には起こったことか」²⁴⁾ (p.25)。

炉辺に座っている「平素の慣わし」とは、デカルトが『省察』にかかわる考察をしていたオランダの館での隠棲生活を指していると思われる。何度も、夜、夢を見て、夢のなかでこの日中の自分がまざまざと出てき、それは現実そのものだと感じるというのである。他方、そうは言っても、目覚めている時、例えば、「この紙を凝視め」、「この手を意図的に伸ばし」、そのことを「感覚している」といったことは「確か」で、「これほど判明なことが眠っている者に起こりはしないであろう」という考えを表明する。

このように自分一人に対話しながら議論を進めるなか、次のように、夢と目覚めの区別が決定的ではないことに考えが及ぶ。

「実をいうと私は、これに類する思惟によってさえ私が、別の時には睡眠(ねむり)のなか、夢の裡で騙されていることがあるのを、宛ら思い起こさぬとでもいうかのように、そう思いつつ、しかし省みて、それらのことを一層注意深く思惟する際には、決して確実な標識によって、覚醒は睡眠から区別されえていないという事が、私にははっきり判り、その所為で私ははっきり茫然としている」²⁴⁾ (p.25, 下線筆者)。

「夢のなかで騙される」というのは、夢を現実

の出来事と思いきや誤認の事態を指すと思われる。「騙される」と言う言葉には、夢の体験に被影響性があるという考えを呼びおこす。ここでは誰が騙すのか一言も述べられないが、その主体として、たぶん後に登場する悪霊、ないし欺く神が暗に考えられていると想像される。

夢を現実の出来事と思いきや誤認の事態を否定できない一方で、ほんとうに炉辺にいてもかかわらず、そのことが夢である可能性が全面的には否定できないことも認める。こうして、夢と覚醒を区別する確実な標識がないため、夢を現実のことと取り違える危険、またそれと対になった、現実のことを夢であると取り違えてしまうことさえ起こる危険に直面して、茫然となると述べている。「茫然」の原語は精神医学では昏迷の術語となっている stupor で、今、ここにいる自分の現実性が疑いの中に投げ出され、主体としての自己の拠り所の保証がないことが露呈し、自分の体の動きがなくなるほどの強い驚愕、不安にデカルトが陥ったことを示唆する。

確かに、夢がそのまま現実となってしまった病理と把握できる精神異常(例えば夢幻精神病)があるわけで、あくまで思考実験においてのことだが、自分が狂ってしまうのではないかという精神病恐怖(psychotophobia)がデカルトの頭によぎった可能性も否定できない。

それはともかく、『省察』において夢の経験が1つの重要な準拠枠になっていることは、デカルトの思索の大きな特徴だと考えられる。フランス学派は、モロー・ド・トゥール²²⁾に代表されるように、精神病の原型を夢に求めた。夢自体が狂気であるとみる見方からするなら、夢を内に引き入れたデカルトの思索にすでに狂気内包性の視点を見て取ることができるだろう。

3. 世界・自己身体は無化の危機、及び「生まれ出づるコギト」

夢についての懐疑に引き続き、デカルトは懐疑の役割を悪霊に託す形で、意図的に誇張した懐疑を本格的に始め、自分の周囲の存在に関し、その現実性に疑いがかけられる。

「或る性が悪い守護霊がいて、この上なく力能

があるとともに狡智に長けたその守護霊（悪霊）が、すべての彼の才覚に傾けて、孜々として私を欺こうとしてきている」。

「天空、空気、大地、色、音、ならびにわれわれに見えている外的なものの一切が、夢どもの悪戯より他の何ものでもなく、それらの夢でもって私の軽信しやすい心に、罨を彼がかけた、と考えることにしよう」²⁴⁾ (p.59)。

デカルトは、悪霊の登場により、「天空、空気、大地、色、音」などの外界の総体の実在性が、疑問に付される体験を、疑似的にする。悪霊によって「罨をかけられている」とは、例えば、天空、大地などが偽物になっており、狂気を押しつけられるといった事態を指すのではないか。外界だけでなく、自分の身体についても実在性が疑問に付される。

「私自身を、手をもたぬ、目をもたぬ、何らの感覚を持たぬ者、しかしそれらのすべてを私がつもっている、間違っおもて私念おもっていると思なすでしょう」²⁴⁾ (p.59)。

この論述は、手、目、感覚があると思っているのは間違いで、私には手、目がない、感覚がないという狂気を押し付けられるという事態を想定させる。注意しておきたいのは、「私には手、目がない、感覚がない」という一種の否定妄想的な言辞の傍らに、「それらのすべてを私がつもっている、間違っおもて私念おもっていると思なすでしょう」というように、「私には手、目がない、感覚がない」という確信は誤った思い込みであると、妄想から距離をおく覚めた考えもしっかり保たれていることである。そこで補足的に、「私には手、目がない、感覚がない」という言辞には、妄想と共同世界の双方に準拠する一種の二重見当識が記述され、懐疑の様態を必須とするデカルトが強調する「思惟」(pensée) の特質（後述）が認められることを指摘しておきたい。

デカルトはそうした急性の不安に陥った体験を、2日目の省察の始まりで、次のように振り返る。

「どうして解決してよいかその仕法が判らぬ、というほど、それほど大きな懐疑のなかへ、昨日の省察によって私は投げ落とされたが、恰も渦巻

く深みに不意にはまりこんだごとくに、動転してしまい、私はその所為で今なお、水底に足をつけて立つことができなければ、泳いで水面へ浮かび出ることできない」²⁴⁾ (p.67)。

要するに、デカルトは1日目の思索により、世界、自己身体が無化の事態に遭い、自己の存在の拠り所を失う狂気の危機に陥ったことを記述している。ただし、それは意図して自分に課した懐疑の実験的思索のためである。

III. 「欺く神」に託される誇張的懐疑のなかでの自己確信

省察2日目において、懐疑の方法を通じ確実なものを求める作業が進められ、懐疑の役割が「悪霊」に続き、「欺く神」に委託されて思索がなされる。その過程で、挿間性に「私がある」という確実なく私>が覚知される。

第2省察冒頭において、「確実な何ものかを、あるいは、他には何も私ができないなら、少なくとも、確実なものは何もないという、まさにこのことを確実なこととして、私が認識するに至るまで、先へ先へと進みゆこう」²⁴⁾ (p.67) と、確実なものを求める作業を続けることが宣言される。

省察の過程で、「確実なものは何もないという、まさにこのことを確実なことと」するのは、懐疑論の立場といえる。デカルトはこれを乗り越えて、確実なものを求めることを目指す。

「なんらかの神があるのではないか」。

「そしてその神が—あるいはどのような名称でそれを私が呼ぼうとも構わぬが、その者が私の精神にこうした（私を欺く）思惟そのものを送り込んでいるのではないか」（括弧内筆者）。

「この上なく力がありこの上なく狡智に長けた、誰かしらある—そういう—欺瞞者がいて、故意に彼が私を常に欺いているならば、そうとすれば、この私がすでにあることは疑うべくもないのであって、彼は私を可能な限り、疑うがよく、しかしそれでもけっして彼は、私が何ものかであると私が思惟するであろう間は、私が無であるという事態を創り出すことはないであろう」²⁴⁾ (p.76, 下線筆者)。

「私が何ものかであると、私が思惟するであろう間は」という記述は、欺く神により私の存在が疑われているという想定をふまえていると思われ、そこから、私は疑いの中にある限りで、「私はある」という確信が導かれる。

注目すべきことに、デカルトは、その際の自己確信は私の発話によって確かなものになることを述べる。

『「この私はある、この私は存在する」という言明は、私によって言明され、あるいは精神によって抱懐されるそのたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならない』²⁴⁾ (p.76, 下線筆者)。

「この私はある、この私は存在する」(je suis, j'exsiste) は、発話そのものが主体の行為となる行為遂行性発話 (Austin) にほかならない。デカルトにあって<私>の自己確信が自身の言語行為によってもたらされることは重要である。そのため、ここで得られる自己確信は、「私によって言明されるたびごとに、必然的に真である」というように、一回性の実存的な会得という性状をもち、挿間性に出現し、持続することはない。それは「生まれ出づるコギト」といってよいだろう。

悪霊、そして神に懐疑を託す形での省察の過程で、世界の無化といった精神病性の危機が生じた。その渦中で、「この私はある、この私は存在する」という自己確信が挿間性に得られた。それは生まれ出ざる狂気内包性のコギトで、私の確立にとり大きな意義をもつ。

第1日目の悪霊の登場で始まった徹底的懐疑の頂点で、デカルトは、①世界・自己身体の無化の事態に直面し、「水底に足をつけて立つことができなければ、泳いで水面へ浮かび出ることもしかない」という自分の足場を失う精神的危機に陥った。次いで、②「この私はある、この私は存在する」と言う発話がなされる。筆者の師である宮本忠雄は統合失調症の急性期極期において、患者は周囲の根底的な変化に困惑し、言葉を失う事態を「言語危機」と捉え、これに続く言語性幻覚及び妄想的言辞の出現を主体の支えとなる「言語再生」と捉えた²³⁾。

『省察』における徹底的懐疑の過程で記述され

る精神的危機をめぐる2つの段階は、宮本により図式化された統合失調症急性期の2つの段階に通じるところがあり、これに類比させるとイメージしやすくなるのではないか。つまり、自分の足場を失う精神的危機は言葉を失う強度の不安を伴う言語危機であり、「この私はある、この私は存在する」と言う発話は、言語危機から主体の再生の歩みを記す言語再生と捉えることができるのではないだろうか。

筆者は繰り返されるコロナ自粛の期間、デカルトの『省察』の朗読をYouTubeで何度か聞いた。そこで印象に残っているのは、「この私はある、この私は存在する」(je suis, j'exsiste) という言葉である。「この私はある、この私は存在する」は、まさに主体に確信を与える言語と受け取った。それはコロナ危機¹⁸⁾で揺らぐ筆者自身の支えになったように思う。

なお、デカルトの陥った精神的危機が、思考実験のなかでの体験であることについては、1日目を締めくくる「これは骨のおれる目論見であって、或る種の物ぐさがついひ平素の生活の習慣へと私を引き戻す」²⁴⁾ (p.59) という言葉がその傍証となる。デカルトは、省察の作業が「骨のおれる目論見」で、緊張の糸が緩めばいとも簡単にいつでも中止になってしまう恐れがあることを認めているのである。しかし、一旦省察が始まればその歩みを止めることはむづかしいと思われる。その意味では、狂気は頭だけの仮想のものからはみ出し、不安といった情動を伴う実際の精神的逸脱が出現したことは否定できないだろう。

果敢に自己探求するデカルトには、思考実験から戻って安心・信頼できる自然な自明性の世界がしっかり保証されており、そこを地盤にして思考実験の冒険に繰り出し、途中でも、凡庸な共同世界へと戻ることも保証されているのである。この点は、天上の世界に自然な自明性を見出し、凡庸な共同世界に入り込めない孤高の哲学者ウィトゲンシュタイン¹⁰⁾との大きな違いである。

IV. 「私は思惟する事物である」

1. 私は何者か

「生まれ出づるコギト」が挿間性ながら浮上してくると、「(その) 私とは何者か」という問いが立てられ、この問いをめくり思索が練られる。その作業において、「私は注意し、思惟し、再思し、三思するが、何も見つからず、私は同じことを空しく反復することで、疲れはてる」²⁴⁾ (p.102) という言葉が発せられ、確実なものを追及する作業が思うようにいかない難行であることが告白される。

確実なものを追い求める作業は夢に対しても向けられる。そこでは、「私は実際に感覚しなかった、と気づいたきわめて多くのものを、私は感覚していると、睡眠の中で、私には思えた」(p. 102) と述べられるだけで、夢における感覚については何の論及もなされない。とはいえ、夢において「私は感覚していると、私には思えた」という言葉は意味深く、後にみるように、夢は思惟(pensée)であるという見解が表明されることになる。

ここで、確実なものを求める作業を夢から思惟に移して本格的な検討が始まる。

「思惟することはどうか。ここに私は見つけ出す。思惟がそれであると」「独り思惟のみが、私から引き剥がされ能わぬのである」。

こうして再び、「この私はある、この私は存在する」(je suis, j'existe) という言葉が発せられ、「このことは確かである」と主張する²⁴⁾ (p. 102)。

「それはしかし、いかなる思惟している間においてであるか」、「というのも、私がすべての思惟を止めるとしたならば、おそらくまた、その場で私がそっくりあることを罷めるという事態も、有りうるであろうから」²³⁾ (p.103)。

ここでも、「私がある」のは、私が思惟している間に限られることが述べられる。こう条件をつけながら、件のコギトに対し「私は思惟する事物である」(je suis une chose qui pense) という定義がなされる。

そして、この私の在り方について補足がなされる。私は、「言いかえれば精神であって、これがあるいは心と言っても、あるいは知性と言っても、あるいは理性と言っても可い、それらは私以前にはその表意が識られずにいた音声なのである」²⁴⁾ (p.103)。

このくだりには、「思惟する事物である」限りの私が、言葉の次元にあるという考えが表明されている。この見解は「この私はある、この私は存在する」という確信が、この言葉を発する時に得られるという先にみた論述と符節を合わせている。デカルトは主題的には主張していないのだが、<私>は言語の次元でこそ析出すると構想されている点は注目に値する。

この補足に続き、また基本的には同じ次の論述がなされる。「私はしかし、真なる事物、真に存在する事物である。しかしどのような事物であるか、私は言った、思惟する事物 {である} (je suis une chose qui pense)」²⁴⁾ (p.103) と。

「私は思惟する事物である」という定式は、デカルトにおいて初めて導かれた真なる確実なものである。この定式が何度も繰り返し語られることは、われわれにはくどい感さえぬぐえないのだが、非常に印象的である。それはデカルトにおいて決定的な確信で、この事象が要の位置を持つ形で以後の『省察』での思索が進められていく。また、『省察』への『反論』に対するそれぞれの答弁では、「私は思惟する事物である」という考えをことあるごとに繰り返し表明し、答弁を行っている。デカルトにとって「私は思惟する事物である」という洞察がいかにか決定的なものだったか推し量られる。

ただし、「私は思惟する事物である」という定式は、「この私はある、この私は存在する」という定式と同様、このことを言葉で発音する間だけ、その確実性が保証されるという制約をまだもっていると思われる。そのため、何度も繰り返し、この言語行為を行う必要がデカルトにはあったのではないかという推察も成り立つかもしれない。なお、『省察』では『方法序説』で導かれた「われ考える(思う)、故にわれあり」の言葉は登場せず、それに代わるのが「われ考える、われあ

り」の言葉である。「私は思惟する事物である」という洞察においてこそ、私の思惟と私の存在は同じ平面の相即的な事象となると把握されるのである。

ところで「私が思惟する事物である」という時の思惟には、ありきたりの（日本語で言う）思惟や疑いでは尽くされない拮抗があるという見解が表明される。強いて日本語で対応する言葉を探すと、多義性をもち、広い外延をもつ「思う」が、デカルトの問題にする思惟する（penser）に近いかもしれない。

「しかしながら、それでは私とは何であるか、思惟する事物である。＜思惟する＞事物である、というこのことは、どういうことであるか。つまり、疑い、知解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚する事物であるということである」²⁴⁾ (p.120)。

2. 感覚することは、思惟すること

思惟（penseé）の中に、疑う、知解する、意志するなどだけでなく、想像、感覚を含めている。すべてを懐疑し、感覚を否定した後、私を思惟に見出してから、デカルトは、思惟の中に、疑う、否定することだけでなく、想像すること、及び見る・聞くなどの「感じる」（sentir）ことも含ませる術語であることを強調する²⁴⁾ (p.120)。この見解も、デカルトの思索における独自性をよく示すものだと思われる。

デカルトは次のように述べる。

「疑う私、知解する私、意志する私が、この私であることは、いっそう明証的にこれを説明するようなものが何も見つからぬというほど、それほど明証的である」。「しかしながら、またこの私は想像する私、その私と同じ私である」、「「というのも、私の想定えたように、想像された事物が、どれもこれも何一つとして真ではないにしても、想像する力そのものは実際に存在していて、私の思惟の一部をなしているからである」」（下線筆者 p.123）。

想像したことが奇想天外な内容で、存在しなかったりし、間違えであるにしても、私が想像するという行為そのものは確実なことであるという認

識は、デカルトによる「思惟」についての理解の要といえる。思惟は間違ふこともあるのである。しかし、間違いを犯そうとも、思惟する私そのものは、「思惟する事物」である限りで、確かに存在する。

続いて、「この私は感覚する私、言うなら物的な事物に恰も感覚を介してやってきたものであるがごとくにして気がつく私、その私と同じ私である」²⁴⁾ (p.123) と感覚が思惟に属することを述べて、デカルトはすぐさま夢について論じる。

「実は今しも、光が私に見え、物音が私に聞こえ、熱を私は感じている、それらは、偽である」、「「というのは私は眠っているのであるから」、「だが、私には、見えると思われ、聞こえると思われ、暖かいと思われるという {こと、少なくともその} ことは、確かである」²⁴⁾ (p.123, 下線筆者)。

「この、そう思われるという、そのことは偽ではありえず、このことが本来は、私において感覚すると称せられていることである」 (p.123)。

「感覚するというこのことは、思惟することより他の何ものでもないのである」 (p.123)。

感覚が思惟であることを論証する場面で、デカルトは夢の例を持ち出す。このくだりは、いかに彼にとって夢を重視して思索を進めていたのかよく察せられるところである。夢において、「光が私に見え、物音が私に聞こえ、熱を私は感じている」際、その感覚は現実のことではないので誤りである。しかしながら、夢の活動そのものは疑うことができず、思惟に属すとみなすのである。ここで論じていることは、想像する行為につき、その内容が、存在しなかったりし、間違いであるにしても、私が想像するという行為そのものは確実なことであるという認識をなぞるものであることはすぐわかる。

つまり、夢は現実の世界からすれば間違いに満ちている。しかし、いかに間違いを犯そうとも、夢みる行為は疑うことができない確かなものであり、夢みる私そのものは、「思惟する事物」である限りで、確かに存在するという考えが表明されていると理解できる。

デカルトが思惟という時、「疑う」様態が思惟

にとり必須のものとして構想されている。この点は肝要である。夢において「光が私に見え、物音が私に聞こえる」時、その感覚に対し、それは本当なのかと疑う可能性がいつも残されているはずである。それゆえにこそ、夢は思惟に属すとみる見地がとられるのではないかと、筆者は考える。想像、感覚についても同様である。

いずれにせよ、「私は思惟する事物である」というデカルトの定式は、夢にもあてはまり、夢の活動そのものにおいて<私>の確信が得られていることがわかる。夢はコギトの活動に属するのである。夢の活動を思惟と見なす視点は、デカルトの思索がフロイトの夢理論を先取りしている側面があることを示唆する。

3. 思惟による蜜蠟の把握

夢について考察をした後、デカルトは有名な蜜蠟についての考察をする。そこで付帯的に提示される思惟に関する見解に注目したい。

「私の見ているこのものが本当に蜜蠟でないという事態は有りうる」、「何かを見るための目を私をもってすらいけないという事態も有りうる」²⁴⁾ (p.144) 場合であろうとも、私が蜜蠟を見ていると思惟することは成り立つとみる姿勢が大胆に打ち出される。その理由として、「思惟している私自身が何ものかでないという事態は、全くありえないからである」と述べる (p.144)。

つまり、<私は思惟する事物である>という確実なものを得た段階において、「私が見ている」は「私が見ていると私は思惟している」となり、両者は区別できないというのである。そうすると、「私が見ていると私は思惟している」が「私が見ている」と受け取られることも生じる。「私が見ているこのものが本当に蜜蠟でないという事態は有りうる」場合と、「何かを見るための目を私をもってすらいけないという事態も有りうる」場合がそれである。前者は錯覚、誤認で、これも思惟の活動と見なされる。後者は対象なしの知覚で、想像あるいは幻覚で、これも思惟の活動とみなされるのである。

デカルトは「第5答弁」において、蜜蠟の把握は「眼や手なしには起り得ないはずである」とい

う批判に対し、「身体的器官の介助によって生じる視覚や触覚についてではなくて、見ることおよび触れることの思惟」でもって蜜蠟を把握することが可能で、その具体例として「白昼夢のなかで経験しています」と白昼夢をあげている²⁵⁾ (p.436)。白昼夢の中で、蜜蠟を見、あるいは触ることが起こることもあり、その場合、まさしく思惟によって蜜蠟は把握されているのである。

デカルトは蜜蠟を扱った議論において付帯的に、人は時に「帽子と衣服」だけから、その下に「自動機械が潜んでいる」可能性が否定できないにもかかわらず、人間を見ていると判断する例をあげ、「私が目で見ると私の考えていたものを、私の精神のうちにあるところの判断する能力に独りよって見、私は把握しているのである」とさす述べる。そこでは、白昼夢の場合のように、目で見ると知覚において、「思惟する事物である」<私>の判断する能力が介入することに力点がおかれるのである。

幻覚、また誤認においても、それは思惟であるとする見地は、精神医学からみて大変、示唆に富む。対象がないにもかかわらず、見える、聞こえるなどの幻視、幻聴などの幻覚も思惟であるとする認識が認められるからである。つまり、「私は思惟する事物である」以上、幻覚が出現する潜在性をもっているのである。しかも、「私は思惟する事物である」とは「私はある」ことと基本的には同一の事象であることからして、幻覚において「私はある」ことが確認されているのである。統合失調症患者の幻聴にあつて、本人の名前を名指す、あるいは暗示する声が聞こえるというタイプの幻聴がしばしば観察される。それは主体の存在を記す思惟の活動とみることができるよう思う。未知の他者から患者の名前が幻声で呼ばれることそれ自体が、それが庇護的ではなく被害的な響きを持つとも、患者において「私はある」という確信を得させる効果をもっていることは十分考えられる。

先にわれわれは、デカルトによる徹底的懐疑の頂点で、デカルトにおいて、文字どおり寄る辺なく、全く動きがとれなくなるような強度の精神的危機に陥り、この言語危機に続いて「この私はあ

る、この私は存在する」という言語再生が生じ、挿間性ながら<私>の拠り所が得られると論じた。これと類比的に、病的な幻覚においても、「この私はある、この私は存在する」という確信が生じていると捉えることが可能である。<私>についてのデカルトの深い思索は、そうした視点を内にもっているように思われる。

4. 無意識の活動も含む思惟

このように議論を進めてきて、「われ考える(思う)、われあり」また「私は思惟する^{もの}である」と言う際の<私>をどう捉えるのかについて考える必要が出てくる。デカルトがいう「思惟」の主体は、夢が思惟の活動であるという理解から推し量れるように、意識に露わな形の私である必要はなく、前意識の私、さらには無意識の私、つまりフロイト⁹⁾の意味でのそれ (Es) も含まれていると考えられる。このことと相即して、思惟は無意識の思惟も含んでいることになる。つまり、「われ考える、われあり」という定式は、「私は自分の頭で考え、判断する自律的個人である」と言う意味での近代的主体の定式ではなく、無意識を含む主体の存在を証拠だてる定式とみることもできるのである。特に、デカルトが、(神は別にして) 疑うことができない唯一の確実な事象として強調する定式「私は思惟する^{もの}である」は、「私は思惟の活動の場である」と把握可能な広い幅をそなえているように思う。

そうしてみると、幻覚・妄想は「私の場において、それが自分の意志の制御の及ばないところで思惟する」活動と見なすことができ、その限りで「私はある」ことを示す言語活動といえる。確かに幻覚・妄想において「私はある」という確信が得られる。しかも、人の声が聞こえる等の幻覚を持つ患者は、統合失調症においても、どこかしらで、それは本当かという疑念を抱く。筆者は、統合失調症性の幻覚・妄想は、患者に確信をもたらす一方で、「それは本当か」という懐疑の要素を少なくとも潜在的にもつという事象に、患者との対話を進める上で重要な参照枠を見出す¹³⁾。この精神病理学的かつ精神療法的な視点は、今回『省察』を読み、デカルトにより多義性が賦与される

「思惟」の構想と重なるところがあると認識を新たにした次第である。

筆者は、臨床現場での精神療法の実践をふまえ、幻覚・妄想には、妄想的確信の傍らに狂わない透徹した「精神」の部分がそなわり、その意味で構造的二重見当識がそなわっていると説いてきた¹³⁾。デカルトの思惟における疑い、懐疑は間違ふことのない、狂ふことのない精神に通じる布置をもっている。「狂わない精神」という認識はデカルトにとって重要で、神にこそその役割が期待されると考えられる。そこで、デカルトが神についてどのように論じていくのか見ていきたい。

V. 神の支えを要する私の思惟・自己確信

1. 一なる神と一なる私

「私は思惟する^{もの}である」という洞察では、まだ真に確実なものに達しておらず、デカルトの不安がまだ続く。この局面で神についての真摯な思索が始まる。

「思うに、私があるようになったのは、何者に由因してのことだろうか」。「私自身に由因するか」「両親に由因してのことだろうか」。「神よりも完全ではない他の何れかのものに由因してのことだろうか」。「というのは神よりも完全な何ものをも、また神と同等に完全な何ものをも、思惟することはおろか考えることもできないからである」²⁴⁾ (p.266)。

「私があるようになったのは、何者に由因してのことだろうか」という疑問は、自己の起源への問いにほかならない。この問いは統合失調症を始め少なからぬ患者で認められ、「思惟する^{もの}である」私の確実性は大きな危うさをもっている。デカルトはこの欠陥を補填する役割を神に求める姿勢を示す。

さらに、自己、私(コギト)が時間の流れにおいていまだ持続した形で確立されていないという私の不安定さが主題化される。

「私の生涯のすべての時間は、無数の部分に分割されることができ」「そしてそれらの部分の1つ1つはそれ以外の部分にいかなる意味でも依拠していないからして」、「少し前に私があったとい

う、そのことから、何らかの原因が私を——言わば——再度この瞬間に創造する、言い換えると私を維持する、というのでない限り、私が今なくてはならぬという事が帰結しはしないからである」²⁴⁾ (pp.270-271)

私の連続性、つまり自己同一性に対する根本的な問いが発せられる。昨日会った他人が今日の他人と本当に同じなのか、瓜二つの替え玉ではないかという疑惑に似て、昨日の私は、はたして眠りから醒め朝起きた今日の私と同じかという疑惑が得る。これはカフカの『変身』の主題になっている間でもある。過去の私と今いる私の連続性の問いは、①眠っている私と②目覚めた私、①夢を見ている私と②夢から覚めた私の連続性の問いもありうる。統合失調症患者で、眠ってしまうと、自分がなくなってしまうと強い不安を訴える事例がある。主体の時間的連続性が自明なものではないことをよく教えてくれるこの不安は、「思惟する事物である」私が欠陥をもつことをよく示す。

そこで、デカルトは過去の自分と今の自分をつなぐ媒介の役割を神に求める姿勢を示す。

「現にある私、その少し後にまたある、という事態を作り出すための何らかの力」は私には見出されないで、まさにこのことからして最も明証的に私は、私が私とは別個の或る存在に依存していることを、認識するのである」(p.275)。

「私とは別個の或る存在に私は依存している」という際の「私とは別個の或る存在」とは、神にはかならない。「私は思惟する事物である」という定式では、私の起源、また時間的連続性は保証されない。思惟の外部にある「永遠で、無限で、全知で、神自身の除なる事物すべての創造者たる神」に期待が表明される。もはや欺くことのない神の誠実によって私の確実性に保証が与えられるという構想がうちだされるのである。

第4省察に入り、「神に、各瞬間ごとに私の全存在が依拠していることを結論する」と論じる(p.293)。「神の観念を私のうちに持つ私、その私の存在するという事態は、実際に神がすでに存在しているというのでない限り、有り得ぬことを私が識知する」(p.287)。

この論述からわれわれは、「一なる神」によっ

て、私は連続性を持った「一なる私」があるという見解をデカルトが提起していると考えられることができるだろう。

第5省察冒頭で「何にもまして重要なこと、それは過ぐる数日私が陥ってしまった疑惑から浮上することに、務めるということであり、物質的な事物について確実な何ものかを得られうるかどうかを、見るということである、と思われる」となお述べられる(p.349)。「私が陥ってしまった疑惑から浮上する」という言葉は、第2省察で大きな懐疑の渦中に投げ出され、「渦巻く深みにはまり込む」動転の出来事が大なり小なりずっと解決されずに残っていたことを示す。しかし神に自己の支えを見出したことによりデカルトの不安はかなりの程度解消し、「疑惑から浮上する」ことができてきている。第5省察で欺く神の存在が明確に否定され、神の存在の確信が堅固なものとなる。こうして、確固とした自己確信は、完全な神への信念によって得られるというのが、デカルトの「省察」の最終的な大きな成果である。

『省察』を締めくくる第6省察の最後の部分で、懐疑とそれによって惹き起こされ持続していた不安から完全に脱却できたことが高らかに語られる。

「もはや私は常日頃感覚によって表示されるものが、偽でありはしないかと、懼れなくてはならぬことはないからにはかならず、過ぐる日々の誇張された懐疑どもは、一笑に今や値するものとして、退場させねばならない」。

その際、覚醒と睡眠、夢の区別に関する疑いがなくなったことが強調され、それは欺く神が否定されたことによることが述べられる。

「とりわけ、覚醒から私が区別しないでいた睡眠についてのあのこの上ない懐疑が、そうである」。「神は欺く者ではないという、そのことから、およそその種のもの(覚醒と睡眠の区別、著者補足)について私が{欺かれ=}誤ることはないということが帰結するからである」(p.493)。

『省察』における懐疑の最大の懸案事項は今日覚めているのか、夢をみているのかの区別であったことが窺われる。確かに、日常生活の基本である。この区別を含め、善なる完全な神により、も

はや強迫的な懷疑の必要はなくなり、自明な日常生活が保障されると考えられている。デカルトが自らに課した自己探求の大団円は善なる完全な神への信頼によってもたらされる。『省察』の長い表題「神の存在、および人間存在の靈魂の身体からの区別、を論証する、第一哲学についてのルネデカルトの省察」を思い起こすと、まず「神の存在が論証される省察」が最初にうたわれ、それに続いて「人間存在の靈魂が身体から区別されることが論証される省察」が記されている所以がわかるだろう。「私は思惟する事物である」という確信こそ、「人間存在の靈魂」の独自の存在を論証した定式にほかならない。誤解を恐れずに言えば、『省察』での自己探求が極まった最終局面では、「神ある、ゆえに私はある」という定式が浮かび上がってくるように思う。

『方法序説』では、物事を正しく判断し、正しいことと間違ったことを区別する能力、つまりボン・サンスが、人々に公平に分け与えられているという見解が出されていた。これとは反対に、『省察』における懷疑の段階では、人が「思惟する事物」である以上、判断を誤る可能性をもつことが人間の基本的な在り方であることに注意が向けられた。欺く神が否定され、真なる神の實在が明らかにされて、この誠実な神こそボン・サンスを保証する役割をもつという考え方が表明されていると筆者は考えたい。つまり、数学のレベルから夢と現実の区別を含む日常生活における間違い、誤認など、人々の誤りを正す役割が誠実な神に求められるという布置があるように思う。しかしながら、たとえ誠実な神といえども、突き詰めれば、神は未知で不可知な存在にとどまり、基本的には私の（狭義の）思惟の外部にある。＜私＞にとって絶対的な他者、他なるものである。

2. 狂気内包性の性状をもつ「省察」の神

最後に、『省察』において登場する神の推移をふりかえり、神そのものも狂気内包性の性状をそなえていることを論じておきたい。最初に登場するのは、私が今、見ていること、聞いていること、また夢をみること、さらに考えていることなど日々の営為につき、偽った感覚、思考をさせる

と想定される「欺く神」である。人は、欺く神に騙されているといった被影響観念にいつもつきまといわれているように記述されているのは印象的である。神による影響を及ぼされることは一種の強迫観念で、欺く神は狂気をもたらし力をもつ超越的存在といえる。実際、誇張的懷疑の場面でこの欺く神により、デカルトは水底に足をとられ身動きがとれない精神的危機に襲われた。この強度の不安からコギトを最終的に救い出す神こそ、誠実な神である。誠実な神がいつなんどき欺く神に転じてしまうのかはデカルトにもわからず、誠実な神には不確実性がつきまとう。その意味で、デカルトの誠実な神は狂気を潜在的に秘める。

フランスの気鋭の哲学者メイヤスは、＜大いなる外部＞という問題意識から、ウィトゲンシュタインが『論理哲学論考』において説いた神秘としての神と後期ハイデガーが追及した神学を再評価して神の存在究明を試みる²¹⁾。2人の哲学者が注目している神は、有限性の彼方の「全き他なるもの」で、「絶対性への切望の表現」(p.85)であり、「全き他なるもの」はそれ自体としては思考不可能なもので、形而上学によって基礎づけることは不可能で、突き詰めると「私たちが獲得した絶対者は、カオス（裂け目）の極端な形にほかならない」。この絶対者は「誠実な神とは反対に、科学的言説の絶対性を保証することはできないように思われる」「そこに発見されるのは、むしろ恐るべき力である」と明言する (p.111, 下線筆者)。

メイヤスが一言及している「誠実な神」は、デカルトが『省察』で導いた主体の存在を保証する永遠で、無限な神であることは間違いない。かたや欺く神は「恐るべき力」をもった神の系譜にあると言える。デカルトが果たして、無限で誠実な神を「形而上学によって基礎づける」ことに成功したと明確にいえるのか疑問が残る。大局的にみれば、欺く神と誠実な神はともに＜大いなる外部＞に基礎をもつはずである。デカルトによる連日の省察 (méditations) では、一貫してコギトの＜外部の中心＞に＜大いなる外部＞のトポスがしつらえられる形で思索が進んでいったとみることができる。

現代世界における救済の問題を真剣に説くイタリアの碩学アガンベンは、『裸性』と題した著作のなかで「人間が重大な思考をする場が神である」²¹⁾と鋭い指摘をしている。確かに、狂気、また治療について踏み込んで思索をしようとするなら神の次元、トポスを問題にすることは避けて通れない。デカルトの『省察』はこのことを教えてくれる何よりの範例になると筆者は考える。

おわりに

本論では、デカルトの『省察』に精神病理学の観点から光をあて、デカルトがいかに狂気とすれすれのところでコギトについて考察したのかが多少とも示されたと思う。筆者は、コギトの定式「私は思惟する事物である」が夢だけでなく、幻覚・妄想にも適応される広い射程をもつことを強調した。コギトが狂気内包性の主体として構想されている点は、フロイトーラカンの理論に通じる。

生身の身体に注意を払い、精神と身体が合一した人間を主題化する第6省察については別稿にゆずる。一言述べておきたい。興味深いのは、身体のさまざまな感覚は「思惟する事物にほかならないこの私」(moi qui ne suis qu'une chose qui pense) に委ねられることを強調している点である²⁴⁾ (p.456)。例えば、食物や飲料を必要としている時の餓えや渇き、苦痛の感覚に関し、これらの身体感覚も「思惟する或る種の不分明な様態(=仕方)」²³⁾ (certaines façons confuses de penser⁵⁾ p.79, p.456) であると規定しており、条件つきながら「思惟する」1つの在り方をみている点である。明らかに身体的異常に起因する感覚も、思惟の次元で捉えられると把握するのである。

確かに、人間において身体疾患のため飢え、渇きが生じるときでさえ、果たしてそれは本当なのかという懐疑の余地を残している。それゆえ、飢え、渇きでさえ、最終的には「思惟する事物である」私の判断に委ねられているのである。確かに例えば摂食障害において、ほとんど食事も水分もとらずに過ごす患者が飢えや渇きの感覚を持たないのは、まさに思惟のレベルを考慮してはじめて

理解できるのではないだろうか。

また、自分の身体を生き生きと感じられない離人(疎隔)体験は、私の身体に対する懐疑が亢進し、自己の身体と私の間の距離が過度に開きすぎた事態と捉えられる。自己身体と私の間にはいつも裂隙がある以上、離人は「思惟する事物」としての私の1つの構造的な在りかたといえる。離人症はその亜型といえるだろう。デカルトによる「思惟」の構想を敷衍するなら、離人症において、自分の身体の実感が全くないという発話そのものに、逆説的に「私」があることが主張されている、と考えられるというように、高次の了解が成り立つ。この見方は、患者に接する際に示唆に富むことだろう。

デカルトの思想で感心するのは、病人と健常人を基本的には、同じ人間、つまり神の被造物で、ともに神の善性を授けられているとみる姿勢である²⁴⁾ (p.470)。「第4答弁」では嬰兒について、「思惟する力は眠っている」⁶⁾ (p.249)と留保をつけつつ、「私は精神が嬰兒の身体に入り込むやすぐさま、思惟しはじめ、と同時に自ら思惟を意識する、ということは疑いを入れません」⁶⁾ (p.295)と、嬰兒にすでに思惟する力そのものがそなわっていることを述べる。いかなる人間にも理性ある精神が宿っているという見方をしている、印象深い。誠実な神に媒介されて、子どもからして、人は正しいことと間違っていることを判断するボン・サンス(良識)が先天的に賦与されているという見方には、人間の至らない点を認め、成長させていく(広義の)治療的な確信が見て取れることだろう。

フーコー・デリダ論争に関して言及した際、筆者はデリダが慢性精神病と急性精神病の区別をしないでフーコーを批判している問題を指摘した。しかし実は、デリダには慢性精神病と急性精神病のいずれにもあてはまる広い射程をもつような見解を打ち出していたことを確認しておかなければならない。「私が狂人であろうとなかろうと、われ思う、われあり(Cogito, sum)という語のすべての意味において、狂気は思惟(pensée)の(思惟における)ひとつのケースなのである」²³⁾ (p.108, 原書 p.86, 一部改訳)がそれであ

る。実はここでいう狂気は、いまだ言語的介入がない尖端的狂気を指している。要するに、正常人であれ、また急性そして慢性精神病であれ、沈黙の(純粹な)狂気は特権的な事象だということである。筆者の見地から翻案すると、「私は思惟する事物である」以上、正常であろうと、慢性精神病であれ、急性精神病であろうと、また幻覚・妄想を持つ状態であれ、いずれも「われ思う、われあり (Cogito sum)」の転態(メタモルフォーゼ)と把握できるはずである。これは「狂人たちは思惟が消失している」⁹⁾(p.249)というデカルトの慢性精神病患者に対する理解を超えた狂気内包性の視点で、通常では、了解不能とされる精神病性の事象に対する高次の了解を可能にする重要な準拠枠だと考える。

本論で多岐にわたりデカルトの『省察』を引用し、筆者の視点にひきつけ解釈をしながら論述した。一面的なデカルト理解という批判が当然あると思う。また、筆者は哲学の専門家ではないので、初歩的な間違いがあることを心配する。もしあれば、是非ご指摘いただければ幸いである。

本論は第43回日本精神病理学会において「狂気内包性精神病理学・狂気内包性精神療法を考える」と題して行った教育講演(2020年10月16日)をもとに書いたものである。講演の機会を与えて頂いた阿部隆明会長に感謝します。

文 献

- 1) Agamben, G. (岡田温司, 栗原俊秀訳): 裸性. p. 11, 平凡社, 東京, 2012.
- 2) Augstin, A. (山田 晶訳): 告白. アウグスティヌス. 世界の名著 16. 中央公論社, 東京, 1992.
- 3) Derrida, J.: Cogito et histoire de la folie. In: L'écriture et la différence. Éditions du Seuil, Paris, 1967. (合田正人, 谷口博史訳: コギトと狂気の歴史. エクリチュールと差異. pp.61-123, 法政大学出版局, 東京, 2013.)
- 4) Descarte, R. (谷川多佳子訳): 方法序説. 岩波書店, 東京, 1997.
- 5) Descarte, R.: Meditations de Prima Philosophia. Méditations métaphysiques. Texte latin et traduction du Due de Luynes. Librairie philosophique J. Vrin., Paris, 1978.
- 6) Descarte, R.: Méditations métaphysiques - Objec-tions et Réponses. Oeuvres complètes IV-1. Gallimard, Paris, 2018. (所 雄章, 宮内久光, 福居純他訳: 省察及び反論と答弁. デカルト著作集 2. 白水社, 東京, 1993.
- 7) Foucault, M.: Histoire de la folie à l'âge Classique. Gallimard, Paris, 1972. (田村 俊訳: 狂気の歴史—古典主義時代における. 新潮社, 東京, 1975.
- 8) Foucault, M.: L'herméneutique du sujet. Cours de Collège de France 1981-1982. (広瀬浩司, 原 和之訳: 主体の解釈学—コレージュ・ド・フランス講義 1981-1982 年度. 筑摩書房, 東京, 2004.
- 9) Freud, S. (新宮一成訳): 夢解釈 1. フロイト全集 4, 5. 岩波書店, 東京, 2007, 2011 (1900).
- 10) Jaspers, K. (藤田赤二訳): ストリンドベリとヴァン・ゴッホ. ヤスバース選集 36. 理想社, 東京, 1980 (1922).
- 11) 加藤 敏: 構造論的精神病理学—ハイデガーからラカンへ. 弘文堂, 東京, 1995.
- 12) 加藤 敏: 創造性の精神分析—ルソー・ヘルダーリン・ハイデガー. 新曜社, 東京, 2002.
- 13) 加藤 敏: 統合失調症の語りと傾聴—EBM から NBM へ. pp.58-87, 金剛出版, 東京, 2005.
- 14) 加藤 敏: アルトーの精神障害・思索—神による収奪から神との訣別へ. 日本病跡学会誌, 94: 50-68, 2017.
- 15) 加藤 敏: アウグスティヌスにおける抑うつと信仰・創造. 人の絆の病理と再生. pp.27-65, 弘文堂, 東京, 2010.
- 16) 加藤 敏: ウィトゲンシュタインにおける哲学的思索と宗教的思索の同時並行的な発展. 日本病跡学会誌, 92: 40-62, 2016.
- 17) 加藤 敏: 狂気内包性思想の系譜と狂気内包性精神病理. 精神医学史研究, 24: 79-96, 2020.
- 18) 加藤 敏: コロナ危機において初めて発症, あるいは再発した精神障害—自殺予防に向けて. 日本医師会 COVID-19 有識者会議, 2020年12月11日. <https://www.covid19-jma-medical-expert-meeting.jp>
- 19) Lacan, J. (小出浩之, 鈴木國文, 川津芳照他訳): 精神病 上巻・下巻. 岩波書店, 東京, 1987 (1955, 1956).
- 20) Lacan, J.: Le Séminaire livre XXIII. Le sinthome. Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- 21) Meillassoux, Q. (千葉雅也, 大橋完太郎, 星野大訳): 有限性の後—偶然性の必然性についての試論. 人文書院, 京都, 2015.
- 22) Moreau de Tours, J.: Du haschisch et de l'aliénation mentale: études psychologiques, Éditions

- Fortin. Masson et Cie, Paris, 1845.
- 23) 宮本忠雄：言語と妄想—危機意識の病理. pp.205-259, 平凡社, 東京, 1974.
- 24) 所 雄章：デカルト『省察』訳解. 岩波書店, 東京, 2004.