

## デカルトの形而上學

野田 又夫

ひとの一般に信ずる所によればデカルトは、近世初頭に於て、理論の追求をそれ自身に於て價値あるものと考へ、知性の自律をもつとも純粹に確立した人である。彼の隱遁的個人的なる生活がその事を極めて鮮かに示してゐる。彼の確立した方法は、理論的明證の理念によつて導かれ、數學的解析に範をとつてゐる。畢竟悟性の人としてのデカルトが如何なる見地から見ても主導的であると考へられねばならぬ。かくて彼は専ら數學及び數學的自然科學の方法の確立者であるとせられる。

併し乍ら、たとへ上の事がそれ自身としては何等誤りでないにしても、我々が彼から學び得るところはそれに盡きると思はれない。彼が悟性の學の創始者であるが故にまた、人間の全體的生に於ける悟性の役割を深くわきまへてゐたであらうといふ豫感によつて我々は導かれる。勿論その際デカルトが悟性を唯消極的に制限して理論的主張と生活の信條とを明瞭に分ち、宗教や政治の問題を論ずる事を避けてひたすら觀想的なる眞理の探究につとめた、といふのみであるならば、一般に信せられる歴史的事實たるにとゞまる。けれどもこの事は彼の理論的主張の内容そのものに喰ひ入つ

てゐるのである。逆にいへば、理論が生の覺悟の表現たる事を彼自ら自覺してゐたのである。たとへば心身の結合——惡評高き松果腺——と心身の嚴しき二元論との有名なるアポリアも、單に論理的不整合でなくして生と理論との相關の問題に外ならぬ。デカルトがその矛盾を多くの人に指摘され乍ら、その理論的なる解決たる機會因論に進んで安らはうとはしなかつたのは、それが單なる無矛盾の論理を以て割り切り得べき問題にあらぬをば深く知つての事であつたと信せられる。それは直接的生を否定して立つ哲學的思惟が、如何にして生からの隔離を理由づけ、従つて却つて生に復歸して知慧の全體を實現することができるといふ問題に外ならない。

事實デカルトはこの問題を極めて明晰に把握した、それは彼の哲學の出發點と歸着點とを結ぶ導きの糸であつたのである。且、この大なる彗星の尾は、いまなほ、我々の行手にまでも擴がつてゐると見える——。我々は彼の冷嚴なる思索から哲學者の覺悟をきゝたいと思ふ。

哲學は其語の示すごとく知慧の研究 (*étude de Sagesse*) である。そして知慧とはたゞに、事に處するに當つての周到さに止まらず、「人間が知り得る總ての事物の完全な認識」を意味し、且つこの認識は諸々の第一原因から導かれなければならぬ。であるから、完全な知慧即ち總ての眞理の全き認識を有つは、嚴密にいへば、神のみである。けれども人間は哲學的思索 (*philosopher*) によつてそ

れに與る事ができる。動物は單なる物體の秩序に住し唯身體維持の爲に食を求め、が人間は其主要な部分に於て精神であるから精神の眞の糧なる知慧の探究に重なる關心を用ひねばならない。ではこの知慧の全體は如何なる構成を有するか。有名なる比喻によつてデカルトはいふ「哲學の全體は一本の樹の如くである、その根は形而上學、その幹は自然學、この幹より出づる枝は他のすべての學問であつて、それらは主要なる三つのもの、即ち醫學・機械學・道德學に歸着する。こゝに道德とは、もつとも高きもつとも完全なる道德を意味し、他の學問の全き認識を前提してゐて、知慧の最後の段階である。」(Principes de la Philosophie, Préface.)

こゝに最初にして最後の問題が現はれる。知慧の研究は如何に生くべきかを覺悟する事を目的とする、即ちその完成なる道德は、研究の最後の歸結として待たねばならぬ。しかるに我々は研究に先立つてすでに生活者である、「生の行動は屢々遲滯を許さぬ」。最後のものは既に最初に存せねばならぬ。人間の有限性の直接なる表現ともいふべきこの様な事態に面してデカルトは有名な暫定的道德格率を考へた。總ての既得の定見を廢棄して理性の自發的承認を経たるものみに眞理の名を許さうとする根本的な工事に於て、ひとは其工事の進捗中にも住むべき家を持たねばならない。格率の第一は、自國の習俗法律宗教に従ひ、何事にも中庸の意見を探ることである。第二、行動に於て出来る限り確固たる態度を持し、最も疑はしき意見にさへも、一たび決心した以上は、極めて

確實なるものに對するかの如く恒常の心を以て之に従ふこと。第三、偶然の運命(Fortune)によりも寧ろ我自らに打克つことに努め、世界の秩序よりは我が欲望を變ずるに力を用ゐ、そして一般的に言つて我々の思惟より外に何ものも我々の完全な支配の下に存せぬと信ずる習慣を養ふこと。かくの如くにしてデカルトは其生涯全體を自らの理性の鍛練に捧げ自ら命じた方法に従つて眞理の認識を進め行くことを天職とした。それ故デカルトの哲學は、一言にしていへば、この暫定的道德を決定的なるものに變ずることを課題とするのである。それが知慧の完成に外ならない。數學の方法に範をとり、之を一般化して學問の全領域を貫く普遍的方法を樹立したのも、根本の動機は、それが上の様な意味での知慧に達する路と信せられた所に存する。行動に於て明かに見んが爲、そして確信を以て此世の生を歩まんが爲に、眞實を虚偽から分つことを會得したいとの、激しい願望を私は常に抱いてゐた。[Discours de la Méthode I]もし私が従つて來た道を、私の力の及ぶ限りの總ての認識を確實に得る途であると考へると同時に、私の獲得し得る眞によきものすべてをも確實に得る道であると考へたのではないならば、私は欲望を制したり満足したり出來なかつたらう。[Discours III]

我々はデカルトの此抱負の實現を方法の見地から問ひつめようと思ふ。はじめ直接的に、従つて暫定的に定めて出發した道德がその儘理性的に根據づけられる事が可能であらうか、その儘といふ

のは勝義に於ける否定なくして媒介されるといふ意味である。デカルトは形式的には之を信ずるが如くである。けれども方法といふも、自然學に働ける「解析の方法」は形而上學に入つては「懷疑の方法」となり、此兩者の間には密接なるつながりと同時に蔽ひ難き差違が存する。我々は先づその事を明かにせねばならぬ。そして形而上學は自然學の基礎を與へると同時に、自己の本性を教へ、精神の根柢が神に存することを明かにするのである故、それは同時に「生活の方法」たる道徳をさし示すであらう。

## 二

デカルトは人の知る如くアリストテレスのスコラ的なる、特殊普遍の分類包攝の關係を以て組織せられたる論證法に對して、近世の自然科學の數學的解析の方法を自覺的に闡明し普遍的に定式化した。ガリレイがスコラの自然學に對抗して實驗と數學的構成とによつて自然科學の基礎を置いたといふならば、デカルトはその方法を積極的に明かにしてスコラの方法に對抗するのみならず進んで之に代置したといへるであらう。ベーコンが經驗實驗を主とするに對しデカルトは數學者として解析の本質に方法の源を求めたことはいふまでもない。「方法全體は、何等かの眞理を發見せんが爲に、精神の力を向けるべき事物の、秩序と配置とに存する。そしてもし、複雑な不明晰な諸命題を、段階を追うて、より單純なる命題に還元し、ついで最も單純なるものの直觀からはじめて、同

じ段階を経つゝ他のすべての認識にまでのぼり來るならば、我々は正確に方法に従つた事になるであらう。」(Regulae ad directionem ingenii, Regula V) 即ち方法は複雑なる所與から單純なる要素に到る分析の途と、之を逆に戻る綜合の手續との二つを含む。まづ綜合の途を考察しよう。それは單純者の直觀(intuitio)と、その複合によつてする他の眞理の演繹(deductio)とより成る。直觀と演繹とは我々の悟性の二つのはたらき方に外ならない。直觀とは悟性の直觀なのであつて「變り易き感性の證し」ではなく、「また混亂せる想像に基く誤まれる判斷」でもない。「純粹にして注意せる精神の、極めて容易な判明な理解」である。「それはたゞ理性の光からのみ生れる。」此様な悟性の直觀の對象たるものが「單純な本質」(naturae simplices)である。例へば「三角形は三線を以て圍まれる」「平行線は相交はらぬ」といふ如き自明の眞理が之である。それは全體同時に(tota simul)みられ、現前の明證(praesens evidentiā)を伴ふ。之に對して演繹とは「一者の他者からの單純なる推論」である。單純者の直觀をもととして複合的なる對象へと必然的に移行り行くことである。直觀が一にとゞまり瞬間的明證に成立つに對して演繹は一から他への精神の運動をふくんで繼起的であり、從つて論證は記憶の助けを仰がねばならぬ。併し記憶は屢々我々を欺くであらう。それは明白なる洞見を其嚴密なる自己同一性に於て保持するとはいひ難い。それ故我々は論證の最初の項より最後の歸結に到る各段階を洩れなく辿り演繹の飛躍を防いで、いはゞ精神の運動の速度を増し、記憶に頼る

事を出來るだけ少なくすべきである。この手續をデカルトは枚擧 (enumeratio) と呼んだ。「學問を完成する爲には、思惟の連續的なる中斷されざる運動によつて、我々の目的に關係するすべての事物を貫き、それらを充分にして秩序ある枚擧によつて總括するを要する。」(Regulae . . . VII) 綜合はかくして直觀・演繹・枚擧の手續によつて成る。

それでは方法の分析的側面はどうか。それは「問題」(quaestio) 即ち解かるべき未知の事態を出發點とする。「若しひとが、一つの問題を完全に理解したならば、それを總ての不必要な概念から引きはなし、出來るだけ單純なる問題に導き、枚擧によつて、出來る限り小なる部分に分割すべきである。」(Regulae . . . XIII) 問題を完全に理解するといふのは、問題に於ける未知の要素が或仕方では明かに指示されてゐ、しかも與へられたる材料からして答へ得るものだけしか問はれてゐない事を知ることである。例へば代數方程式の根が不定にならぬこと。で、かゝる問題が與へられた時、我々はまづそれを、より單純なる數個の問題に分つ、一多角形の内角の和を求めるとに當り之を多くの三角形に分つ如く。次にこれらの諸問題に於て既知の要素と未知の要素とを明別しそれら相互の關係を明かにする、即ち方程式をとくのである。デカルトは問題の分析のこの手續をも亦枚擧 (enumeratio) と呼んだ。かくてデカルトの方法は直觀演繹枚擧の三つの手續を含み、其の際枚擧は分析の手續を意味すると同時にまた綜合の最後の全體的な通覽、完成をも意味するのであ

る。

さてデカルトは、自ら言ふ通り、古代人の幾何學に於ける解析と近代の代數學とからこの方法を學んだのであつた。勿論それは形而上學をも含んでのすべての學の普遍的方法たる事を標榜してゐるのであつて、其構成の上から見て明かに數學及自然科學の方法論たる規則論 (Regulae ad directionem ingenii) に於ても、關說せられる例證は、形而上學的眞理に及んでゐる。後に展開さるべき形而上學の内容をなす精神の直觀コギトも、神の存在も其處では單純本質として例示された。(Regulae . . . XIII) 併し乍らそれには多くの問題が含まれ、デカルト自らの「省察録」の結構も事態の性質上、決して此様な方法に規定せられ盡さざるものがある。それ故我々は、より嚴格に、上の方法をその本來の活動の場面たる普遍數學の領域に限つて考へよう。その爲には、單純本質と複合本質との關係を一層精密に考へねばならぬ。單純本質と複合本質とは夫々絶對 (absolutum) 相對 (respectivum) とはいはれる、勿論絶對といつても完全とか無限とかいふ意味はない。絶對とは獨立、原因、單純、普遍、一、相等、等の如く最も單純なもの、相對とは絶對になり絶對から導き出される所のものであつて、その概念の中には關係 (respectus) を含む。依存、結果、複合、特殊、多、不等、等の如きである。しかして或見地からは絶對であつても、他の見地に立てば却つて相對と見られるものもある、普遍は特殊よりも單純で従つて絶對であるが、併し存在せんが爲にはそれは個



物に依存するから、より相對的であるともいはれる。故にこゝに相對とか絶對とかいふのは存在の秩序 (genus, entis) についていふのでなく、唯我々の認識に相對的に事物を秩序づけて生ずる繼列の項についていふのである。いま數の繼列をとるに、初項が3第二項が6なる等比級數の後續の諸項を求めると、第二項は第一項に對して1:2の關係 respectus を一つ含み、第三項は二つ第四項は三つの關係を含む。所でこの例に於て關係そのものの認識は何によつて達せられるか。演繹はこの關係(比)を前提して進むのである故、その關係を知るは演繹でなくて直觀である。單純本質とは思惟に於ける原子ともいふべき項のみならず、また項と項との關係をも意味する。直觀は項の必然的關係にもはたらく。寧ろ相等相似等の關係概念こそ、かゝる數學的領域に於ては、より絶對でなければならぬ。此様な比例の關係(廣くいへば函數關係)を基としてデカルトは彼の普遍數學の理念を把握したのであつた。それは「事物の比例或は關係」の學に外ならぬ。そして同じ類の存在者の間に見出される總ての關係は順序(ordo)と計量(mensura)との二つに歸する。故に普遍數學は、總ての事物について一般にその順序と計量とを規定する學問である。(Regulae . . . XIV) 純粹數學に於て幾何學的圖形と代數方程式とを統一して解析幾何學を考へ、自然研究に於ても自然を實體的性質的ではなく函數的量的に規定すること。それが普遍數學である。そこでデカルトの方法はこの點から考へて一般に代數的方法であるといふ事が出来る。

\* Cf. P. Bourroux: L'Ideal scientifique des mathématiciens dans l'antiquité et dans l'âge moderne.

併し乍らデカルトは彼の方法を此方向に徹底してライブニッツに於けるが如き觀念結合の形式的規定に進まうとはしなかつた。方法は常に精神の習慣を形成する手段である。數學の問題を解く事もひとへに精神の直觀力 (Perceptivitas) と推理力 (sagacitas) とを増す事を目指してゐる。(Regulae . . . IX)。方法叙説を名付けるに方法論 (Traité de la Méthode) とはらずに叙説 (Discours) すなはち方法についての序言又は私見 (Préface ou Avis touchant la Méthode) としたのみに基く。「私は方法を人に教へる積りでなく、それについて語る考へである……何となれば、方法の本領は理論 (theorie) に於てよりも寧ろ實行 (pratique) にあるから。」(A Mersenne mars 1637) 規則論も自らの心覺えの爲にものしたのであつた。(Regulae . . . IV) 是つてこのことは決して方法そのものに非本質的な事態ではない。悟性といつても、數學的眞理の認識能力として、對象の相關者として理念的に想定せられる精神能力ではない。悟性を完全に働かすことは現實の生に結びつく知慧の實現にとつて不可欠なのである。それは、身體と結合して生まれ、未だ自覺的に理性的とならぬ中に既に生活の必要からして感性に基く多くの誤れる判断を下す事を強ひられた我々の精神が、直接なる身體との結合を脱し、純粹な自發性を獲得して身體につながる全宇宙を對象化し合理化し行く事に外ならぬ。精神の能動性を意志に求めるならば、方法は自然意志の純化の手續であり、明かに見んとする意志

の緊張によつて張られた網に外ならない。すなはち叙説に掲げられた第一の規則はいふ、「私が明白に眞であると認識せざる如何なるものをも、眞として受け入れぬこと。即ち注意深く速断 (precaution) と先入見 (prevention) とを避けること、そして何らの疑ひをもさし挟む餘地なき程に明晰に且判明に私の精神に現前するものの外は何物をも私の判断の中にとり入れぬこと。」意志と悟性との協同に成る判断に於て悟性の明證のみを眞とすべきをいふのである、逆にいへば理性意志の決意なのである。この要求こそ、第一原理の探究たる形而上學に於て普遍的懷疑の方法となるのである。

上に明かにした如く問題が與へられた時、まづ分析的に其問題に關係ある總ての要素を枚擧して既知の要素と未知の要素との關係を明かにすることが普遍數學的方法の教へる所である。しかし乍らいま絶對的な根據、第一原理の發見が問題である時、その様な枚擧の方法を以ては不充份である。

枚擧(分析)によつて進み得る爲には既知項がすでになければならぬ、しかるに形而上學に於ては既知の前提をはじめから立てることは出来ない。アルキメデスの點は豫め與へられてはゐないのである。相對的な問題にあつては少なくとも問ふ主體は問ひの外にあつて解析の原理を齎す事が出来る、けれども形而上學的問題に於ては問はれる問題が絶對性を有するが故に、問ふ主體はその外にといまる事が出来ない。それならば問題は相對的なものに墮するのである。故に形而上學的問題の分析(枚擧)は同時に自己分析であることが必然である。而して自己は對象化し空間的に擴げて觀

ることを得ぬものである故、分析は分析のはたらきそのものに於てその出發點と歸着點とを有する。即ち自己同一なる作用そのものの分裂である。自己分析は自己否定である。懷疑とは自己否定に外ならない。デカルトはこの事を、精神をして物體から脱離せしめることといひ表はした。「幾何學の命題の證明に前提せられる根本概念は感覺と一致してゐる故に、誰もたやすく承認する。従つてそれから正しい歸結を推論することのみが問題である。そして之も唯上に述べた注意を守りさへすれば、注意力乏しき人にでも出来ることである。即ち命題を細く區分して、以て人々をして容易にその一々の論點に立戻る事を得しめ、乃至は、彼等が努力するなら、それを記憶にとりめる事を得しめるのである。所で全く之と反對に、形而上學の問題にあつては、根本概念を明晰判明に認知する事程骨の折れることはない。たとへばそれら根本概念が其固有の性からいつて、幾何學の原理に劣らず明かであるとしても、それらは我々が幼時よりの習慣によつて抱いてゐる感覺の先入見の多くと背馳する故、それらを完全に認識し得る者は、唯極めて注意力鋭く精神を出来る限り物體的物事から引離さうと努力する人々に限られる。そこで、かくて得られた形而上學の原理を唯それだけ主張するならば、何につけ反對し度がる人々は無造作に否定して了ふものである」(Secundae Responsiones, p. 212—213, 頁付は第一版による)すなはち形而上學にあつては感覺的認識は全く捨てねばならぬ。併し此事は云ふは易くして實は眞に困難なる行である。「精神を物體からひきはな

す」といふこの事を等閑にするならば、神、精神、世界の三實體といふも必ず何か空間的な圖式によつて並立するものと想像されるにいたる、この時精神とはいひ乍ら、それがこの我であるといふ自覺を外にして表象される物に過ぎぬ。我々はデカルトのいふ所を自らに課して自らを明かにみるものの位置に高める還元過程——懷疑の途——を経なければならぬ。幼年よりのハビトゥス、過去の歴史的傳統がそのまゝ、連續的に延長せられる事によつて事が濟むのではない。哲學者たることは原理的に自己否定の行によつてはじまる。<sup>\*</sup>

\* デカルトの「懷疑の方法」の論理が彼自身によつて徹底的に自覺せられてゐたとはいふことができなけれども、第二答辯の終り(上の引用の箇所)に於て、形而上學は、他の諸學とことなり専ら分析的に進まねばならぬことを主張したのは、懷疑の否定の不可避を明かにしたものと解し得るであらう。この「懷疑の方法」の論理の意味を定めることは、スピノザ、ライプニッツを以てしても不可能であつたと見られる。スピノザはデカルトの「哲學原理」を幾何學的綜合的な論理を以て叙述した。(Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza) その時彼は次の如く云はねばならなかつた「デカルトが何故すべてを疑つたか、如何なる確實なる途によつて彼が諸學の基礎を獲得したか、彼が如何なる手段を以てあらゆる疑惑を脱したか、私はこれらすべてに數學的形式を與へ度かつた。けれども、思ふに、この爲に必要な詳密さはむしろ正しい認識を妨げるであらう。」(deutsche Uebersetzung von A. Buchenau, S. II) そこで彼は幾何學的論證そのものの内容には入らぬ緒論に於て、デカルトの省察の進行の大略を前提したのである。(省察録を綜合的幾何學的論證に組織することはデカルト自らが、人に求められて、省察録の第三答辯の後)に、試みてゐる。その時にも懷疑ははじめに要請(Dogmata)として置かれる外はなかつた)

ライプニッツは、積極的に、批判的態度をとり、デカルトの懷疑が非論理的にして不確實なることを云ひ、懷疑の方法

は、論理化すれば、結局すべての命題の根據を探ねねばならぬ」といふ事に歸すると考へた。理由の原理が懐疑の原理であると考へたのである。(Hauptschriften übers. v. Buchenau, I. S. 285 f.) デカルトが「哲學原理」に於て著しく形式的論證的となつてゐる傾向を、そのまま徹底すれば、確かにライプニッツの云ふ所に歸するであらう。その際には懐疑に於て、いはゆる心理的偶然的なるものと、論理的必然的なるものとを分ち、心理的なるものを學の内容から斥けることになるであらう。けれどもそれとともにデカルトの形而上學の特質たる意志的自覺の契機は消え失せる。デカルトが、ライプニッツとは反對に力を込めて主張した「神の意志は永遠真理の同一性をも越えてゐる」といふ如き思想はなくならねばならぬ。我々の試みは懐疑の含む否、定の意味を考へて其論理化を具體的にしようとする意圖に出でる。そしてこの意圖の實現すなほち懐疑の方法の全體的理解はこの論文の最後に到つてはじめて明かになるであらうことを斷つて置かねばならぬ。

## 三

形而上學的認識の特色は感覺を斥けるところにあると上に述べられた。所で感覺 *sens* とは何であるか。それは最も廣き意味に於て生 *vivens* を意味する、身體と原始的實體的統一にある精神を意味する。(A. Elizabeth, 28 jun 1643) 我々は幼少の時すべて其状態にある、しかもまたこの状態は否定なくしては超えられぬ、年齒進んで次第に之を脱するのではない。成人と雖も感覺のみを以て事を斷ずる人は未だ幼い精神である、幼年とか成年とかいふのは比喻なのである。即ち感覺とは世間的なる生に於ける人間の存在である。「ひとが心身の統一を解するのは、たゞ生と日常の會話 (*la vie et les conversations ordinaires*) に携はるゝことに於てである。」(loc. cit.) その時精神は肉體と離れ難く結びつき、互に作用し合つて、所謂感覺を生み情念の渦を巻き起す。それは力的な關係の場面であ

る。力 (force) の概念の成立の場所はこゝにある。デカルトがその自然學に於て總てを數學化して外延性に歸着せしめようとし、従つて「力」といふ如き内包量を斥けようとした時、その理由は、力の概念が學問的悟性の秩序とは異なる生の秩序に成立する故に之を前者に持ち込むことは不當である、といふにあつた。(A. Elisabeth 21 mai 1643) 「力の概念は精神が身體を動かす仕方を理解する爲に我々に與へられてゐるのである。」心身の統一 union de l'âme et le corps とつて異質のものが外から結合されたかの如き名稱を與へられてゐる故に、ひとは唯論理の分別によつてのみ之を解しようとして躓く。「原始的事實」としての生をデカルトは正しく見てゐるのである。心身の統一は\*「各人が思索する事なしに常に自己自身の中に證しせるものである」ともいはれてゐる。「私は舟人がその舟に在るが如くに身體に宿つてゐるのみではない。」(Méditations VI) 「精神は身體全體に結合してゐる。」

\* Cf. Chevalier: Descartes, p. 218, note (2).

さてかやうな日常性に於ける生、即ち感覺は我々に事物の眞を教へない。それは、物がそれ自體に於て如何にあるかを示さずして、物が我々の身體に關係する仕方——生の維持に益あるか否か——を示す記號たるのみである。「我々の幼い時には精神は身體と緊密に結合してゐた爲、身體に何かの印象を惹き起す物にしか向はなかつた、そしてこれらの印象が自己の外なる事物によつて起され

たか否かを考へず、唯身體が害を受けた時には苦痛を感じ、益を受けた時には快を感じた。またこの害や益が極めて軽く、身體がそれらから、自己の生の維持に對する便不便 (commodité ou incommodité) を受けぬ時は、味・香・音・熱・冷・光・色の如き感覺を有した。」(Principes I, S. 71) 狹義の感覺のみならず總ての情念、愛憎悲喜等も亦同じ秩序に於ける精神の相である。それは「精神そのものの感動」であるけれども、矢張りひろく生に益するか否かの見地から見られる。例へば悲しみは「精神の不快なる弛緩であつて、それには精神が禍ひから、或は腦の印象が精神に屬するものとして示すところの缺陷から、受けとる厭はしき (incommodité) が含まれてゐる。」(Passions de l'âme XCII) ところで此様な生の日常性を脱する事が真理への第一歩である。併し感覺が我々に與へられるといふ事は如何ともし得ぬ事實であつて、未だ眞でも偽でもない。色や香の感覺内容が事物そのものに屬する實在的性質であると判断する所に誤りがあるのである。蓋し判断といふも自覺的なるものに限らぬ。正しき判断の規進たるべき理性の使用を習得せぬに先立ち、我々は感覺にもとづいて無自覺の判断を下すことを強ひられた。感覺の本性に目覺めた精神から見ればそれは早急なる判断 (précipitation) であつた、そしてそれは今尙我精神に巢喰ふ過去の僻見 (prévention) に外ならぬ。そこで此様な自然意志の無自覺な承認を斥け、感覺的性質の示す何物かが  $x$  として外界にあると考へるに止め、感覺的性質が物の本性を客觀的に示さず却つて我々の意識に於てのみ存することを自



覺するならば、我々は少なくとも一步を直接的生の渦の外へ踏み出したのである。それは感覺的自然的なる意志を否定する事である。自然的判斷の中止である。しかしてかやうに總ての感覺的性質に疑問符を打つて判斷中止の立場に入るとは夢の世界に入る事であるといひ得るであらう。それは自然的實在の世界が、夢ではないかといふ疑ひ——意志の自己否定——に對して答ふる術を知らず、間接に否定せられることに外ならぬ。直接の生の眞理は却つて夢なのである。(Meditations I)

所で今まで明かにした所では未だ數學を形而上學から分つところの感性の規定は與へられて居らぬ。幾何學の原理が感性に一致し形而上學のそれは背馳するといふ時、その感性は最早直接的な感覺ではないのである。我々はかくて普遍數學の秩序に進み、そこに横はる感覺的なるものを明かにせねばならぬ。それは、より嚴密にいへば、想像と記憶とである。

#### 四

我々は單なる感覺的存在でなく悟性を有するものである。そこで、恰も常識が夢を語る時その構成要素まで總て虚構であるとはいはぬ如く、懷疑によつて我々が入つた夢の世界に於ても、それを構成する要素を、最も單純なるものからはじめて明晰判明な普遍數學に組織するならば、其組織はそれ自身眞ではないか。其際勿論一種の感覺的形象は缺く事が出来ぬ、物體的なるもの一般、即ち延長、圖形、量はすべて直接に直觀される像を伴つてゐる。それは想像(imagination)より生れる。

かくて感覺に次いで第二の普通數學の立場、すなはち「想像に助けをかる悟性」*l'entendement aidé de l'imagination* の秩序が現はれる。(A. Elisabeth, 28 juin 1643) デカルトの方法論が主としてこの秩序にかゝはる事は既に明かにした。悟性の直観と演釋の連鎖とより成る方法の一般的規定が、物體界一般の本質についての函數的關係の研究として具體化せられる時、圖形及び記號を用ゐざるを得ず、従つて想像力の助けをからざるを得ないのである。故に、こゝに用ゐられた意味の想像は、もはや直接的生の感覺像ではない、既に生物體と環境との感覺・衝動的交渉——それが生である——を超えてゐる。自然科學に於て客觀的世界を表現 *représenter* すると考へられる如き感性である。

所でデカルトに於てかゝる想像の本質が嚴密に規定せられたとはいはれない。直接的生の世界は感覺的事物 *choses sensibles* として、延長運動圖形等の相像的事物 *choses imaginables* から明かに分たれた。(Principes I, 73) けれどもこの「想像的」といふ語はそれ自身では多義的である。そしてこの事は、デカルトのいはゆる「數學の研究 *études des Mathématiques*」(A. Elisabeth 28 juin 1643) が二元性を含む所から由來すると思はれる。それは彼の解析幾何學が彼の體系(形而上學・自然學……)に對する關係にかゝはる。彼は一六三七年の「幾何學」に於て、古代の直觀的幾何學——それは圖形に、従つて想像力に専ら頼つてゐる——に對し、代數的解析の方法を用ゐて、より普遍的な幾何學を考へた。其時、空間的延長の三次元とは獨立に代數式的次元が考へられる、函數の次元はユーク

リッド幾何學の空間の次元とは獨立に成立つ。それまで平面數 (nombre plane) 立體數 (nombre cube) といふ風に空間と數との次元を平行せしめてゐた考へ方を捨てねばならぬ。その結果、代數式を空間的に形象化するには、空間の三次元とは獨立に、最も單純なる連續量たる線を探るといはれる。古代幾何學が、想像力に縛られて自由に悟性を働かし得ず、特殊な場合に限つての外は解くを得なかつたバツプスの問題<sup>\*</sup>を、デカルトは最も一般的に、あらゆる次元に互つて解決し得たと信じた。方法叙説第二章で簡明に語る所に從へば、總ての物體的事物に見出される比例の關係を、一方では代數的記號の單純化によつて一まとめにして心にとゞめ、他方之を個々別に直觀に示す爲に線を用ゐるのである。そしてこの線の基準となる直線が坐標軸なのである。

<sup>\*</sup> 與へられたる三つ以上の直線に、一點より、其等直線と夫々定角をなす線分を引き、この諸線分の一半の相乗積と他の一半のそれ(奇數の線が與へられた時は、その一つを自乗する)とが定比をなす如き、かゝる點の軌跡を求めること。この問題に於て與へられる直線の數に從つて、求められる曲線の次元の差違を生ずる。デカルトはこれに基づいて曲線の分類を試みた。 Cf. G. Milhaud: Descartes Savant. p. 124 ff.

然るにデカルトは其頃既に、數學研究をこの方向に進めて解析の體系組織に向ふ興味を失つてゐた。その結果、一六四四年の「哲學原理」に於ては、自然學は、現象の性質的多様を、圖形と運動によつて外延化し、自然を三次の空間の變容と解する事を目指し、それを更に數學的に函數化する試みは爲されてゐない。即ち一六三七年の「幾何學」は彼の體系中に其場所を持たぬのである。そこで

今まで區別しなかつた「普遍數學」と「自然學」とは一應分たれねばならぬ。普遍數學は純粹な量一般の學として「解析」である。自然學は世界幾何學といふべく、「想像に助けられたる悟性」によつて成立つ。(物理學と幾何學とはデカルトでは要請上一つたるべきである、力の概念、従つて力學的物質概念は生の秩序に於て成立ち、物理學からは「隠れたる性質」*qualitas occulta* として示けられねばならなかつた、之は既に述べた通りである。)

さて體系中の自然學は性質的現象を分析して三次の同質的空間の變容に歸する試みである。其成果たる総合的な體系からいへば古典幾何學が圖形の直觀を論理的演繹で結合すると同じ手續で進む。所がその時、有限なる物の形、運動の直觀即ち想像と相並んで無際限に延長する三次の空間全體が問題である。かゝる無限なる空間そのものが、尙想像力の直觀であるか或は悟性に歸すべきかは、明瞭でないが、こゝに延長と分割との兩方向の無際限性 (*Principes* I, 26) が問題となる事は明かである。そこで自然學は有限なる空間形象と無限なる延長との間を浮動する立場であるといふ事が出来る。之に對しデカルトの方法を典型的に實現する普遍數學は圖形の直觀(想像)を出来るだけ制限して悟性の自由な働きを實現する事を目指してゐる。空間の三次元は數の次元を拘束する事なく、却つて後者が前者を自由に規定する。解析の悟性は有限なる空間形象を自己の法則性の構成と化して進む。しかしながらそれはまた、記憶・時間性の側面に於て、世界幾何學に於けると同じく、

有限無限の間を浮動する事を示すのである。方法の究明に於て明かにした様に、悟性の直観と演繹とは、記憶を假らねばならなかつた、悟性を空間的想像から引はなして最も純粹に働かせても、その働きの實現は時間を介してでなければならぬ。さうして悟性と時間との結びつきはデカルトの考へた如く外面的ではなく、悟性の無限進行の可能は同時に時間の本質であり、且つ時間が全體に達し得ぬといふ有限性はまた悟性の本性である。解析の立場は「記憶に助けられたる悟性」であると我々はいふ事が出来る。そこで上に分たれた普遍數學と自然學とは二つながら有限無限の間の終りなき運動を本質としてゐるといふ事が出来る。「數學の研究」は全體として限定、限定可能の對立の間を動き、想像・記憶を介して悟性が無限に彷徨する比量的認識 (diskursives Wissen) なのである。

さて、我々はデカルトの懷疑の途へと歸らう。數學的認識は第一の段階の感覺的知識とは異なり合理的明證的であるけれども、それに絶對の確實性を許す事が出来るであらうか。第一に、我々は感覺に於けると同じくこゝに於ても誤る事があるのは明かである。併し之だけならば、數學的認識の本性そのものには拘はらぬといふかも知れぬ。然るに若し此考へを絶對化して次の如くいふならばどうか。即ち、第二に、こゝに全能なる神が我々を欺いて *deus in deo* の如き簡単な推理に於ても、すなはちその正しき事を普通の意味では疑ひ得ぬ時にも、尙我々を欺いてゐると考へればどうであらうか。或は此想定自身が背理である、其様な疑は無くて濟むといふであらう。けれども數學的

認識にして何等かの根據を外に持つ有限なる認識である限り、若し其根據が全能なる神の全體でなく、或は運命に或は偶然に或は事物の必然的繼起に存すると考へても事情はよくなならない、我々が誤まつ機會は愈々増す許りである。デカルトはかくて數學にもとまざるを得ぬと考へた。

我々は疑ひのこの理由を、數學的認識が自己自身の中に根據を有せぬ有限なる認識であることの表明と解する。こゝに「有限」といふのは無實際の限定可能がそれ自身有限であるといふ意味に於てである。上に考へた様に我々の悟性認識は比量的（彷徨的）であつて斷片性を脱せず、悟性の直觀も絶對的全體を一舉に見る事は出來ぬ。デカルトが上の二つの理由と結びつけて擧げた第三の理由が其事を明かにする。我々は推論の時間的過程を通じて認識を實現するのである故、以前の結論を心にとゞめ、次には再び之を初めの直觀に戻つて證しすることなく、直ちに之を眞として次の問題に進むより外ない。この時記憶が認識の眞を保持して數學の體系的統一を助けるといふ事の保證はどこにあるか。其根據が明かならぬ中は數學的悟性にも意志の承認を拒まねばならぬ。悟性が頼らねばならぬ記憶の根據、即ち悟性の時間的實現の根據、いひかへれば無限の全體に達せずしてさまよふ悟性の、絶對的全體に於ける根柢を自覺せざる限り、我々は止り得ぬ。全能なる欺き手の想定も畢竟、比量的悟性認識の根據を求めんとし、事情最悪の場合即ち對象的な存在の合理性が全く無に歸した場合を考へたのである。そこで若しかゝる想定に堪へて尙確實とせらるべき知識があるなら

ば、それこそ今求める絶対知である筈である。

## 五

すべてが疑はれた。「突然渦巻く深淵におち込んだものごとく、驚愕のあまり、底に足を踏みつける事も泳いで表面に浮び上る事も出来ない。」(Meditations II) 外界の存在は勿論のこと、その最も明らかな形相さへも我々に對しては確實でない、我々は絶対の非合理性に直面し、すべての物體的認識を自ら禁じた。凡そ對象として我々に現はれるものはすべて否定される。我は疑ふ作用そのものである。すなはち「我は疑ふ、我はある。」我はあらゆる事物について欺かれてゐるとしよう。

「欺かれる我はある。」*Stil me trompe, je suis.* こんどに解析の悟性の立場とは原理的に異なる第三の地平が開かれる。デカルトは之を純粹悟性(*entendement pur, intellectus purus*) とよんだ。我々は之を、*nois* として數學の *divina* と區別し、カントの意味に於ける悟性を超えた理性であるといふ事が出来る。

さて、疑ふ我が存在する、裏からいへば、欺かれても我はある、とは何を意味するか。さしあたり「我」とは悟性の自覺であると考へられるであらう。悟性の對象と作用とを考へ、いま達せられた私の存在とは悟性の作用そのものであるといふ事が、先づ考へられるであらう。既に規則論のはじめに云はれた、「すべての學問は人間的知慧そのものである、知慧は、それが適用される對象が如何

に互に相異してゐても、常に一にして同じく、對象の差別によつて何の變化をも蒙らぬ、恰も太陽の光がその照す事物の雜多から何の影響をも受けぬが如く。」(Regulae D) いま之に方法の普遍性、特にその固有領域に於ける具體化としての普遍數學の理念を考へ合せるならば、「我」はカント的な認識主觀に近づくであらう。事實デカルトは、方法の及び得る範圍を基準として人間認識の範圍を決定するといふ問題を明瞭に呈出したのであつた(Regulae VIII)。そこで、「我」が學的對象に對應して考へられる認識の作用そのものである事は殆ど自明であると考へられ、凡そ認識には其様な相關があると大まかにいふであらう。この時、*cogito, cogitatio* といふ言葉が定式的に用ゐられる。「我は考へる(意識する)故に我はある」*cogito ergo sum: Je pense, donc je suis* (Discours, IV) 併し乍ら「我考ふ」*cogito* が「我疑ふ」*dubito* を介して出で來つた事は解釋の決定的な點を形づくる。「我は疑ふ、我はある」が先でなければならぬ。……*vous qui doutez vous existez*……(Recherche de la vérité par la lumière naturelle)。疑ふとは判断を中止する事である。そして判断は感性や悟性の示す事態に對する是認非認の意志の作用に成立するのである故、判断の中止とは意志の自己否定に外ならない。即ち懷疑とは、判断意志が自己を否定する事により、客觀を間接に否定する事である。若し間接にではなくて直接に、客觀的事態について今まで甲と信せし所を非甲と判断するならそれは疑ひではない。それならば何等決定的な點には達せず、肯定否定の間を振動する



にとゞまる。<sup>\*</sup> さうではなくして客觀の間接的な否定である。自己否定を介しての他の否定である。

\* ブールダンは疑ふといふ事を直接の否定判断と考へてデカルトを批難した。「疑ふとは、同じ所をぐるぐるまはり、往つたり還つたり、釘を打つたり抜いたりする事ではないか。」デカルトは答へていふ。「私が、疑はしきものを、虚偽と見做して斥けよといつたのは、思惟を全くその事物から轉ぜしめる爲であつて、あるときは一を、あるときはその反對を主張する爲ではない。」(Objections septimae, p. 16)

すなはち「我は疑ふ」とは「我は我自身を否定する」といふ事である。しかるにその事は直ちに「我はある」といふ事であるといはれる。外からみれば、疑ひは意識の特殊な様態の一つであつて、この特殊な一面によつて偶々意識者としての我が存在が知られる、認識の對象の相關者たる主觀が知られるといふ事に盡きるであらう。しかしデカルトとともに、判断すべき如何なる對象的事態も無となつた如き非合理性の極限まで進んだ我々はさうたやすく「我はある」といつて濟ませぬ。いま我々は疑ひの中にある、外に立つて、「疑ふことも疑ふものなくては成立たぬ」と言ふ事は出来ない。「我疑ふ」とは實は「我がない」といふ事である。感覺する我、解析の悟性の我がそのまゝ眞の我でなく、眞の我が未だ存在せぬといふ事である。之を轉じて直下に「我がある」とはどうしていへるであらうか。自己否定が直ちに自己肯定であるといふ事は如何にして可能であるか。

我々はこゝに既にデカルトの神を考へねばならぬ。この轉換は神に於て成立つ。即ち神の全體意志の有限者に於ける實現として、換言すれば我々の意志が「神に於て意志する」として懷疑の否定か

ら蘇る所に、「我はある、我は存在する」*sum, existo*, の自覺が成立つのである。一般に自覺といふ事を考へる時、唯肯定的に次元を重ねるのみである事は出来ぬ、自覺とは自己否定が自己肯定と結びつく所にあり、疑ひの自己否定を介しての自覺なるデカルトの「我の存在」に於て、この事は閑却されてはならない。かくてはじめて我の自覺の有限性、従つてその根基をなす無限の全體も問題となる、さもなければ有限性とか神とかいつても言葉に過ぎない。「被造物なる(有限の)悟性は多くの事物について充全なる認識を事實有してゐるかも知れぬ、けれども神の特別な啓示が與へられぬならば、悟性は自分が其様な認識を有するといふ事を知る事は決して出来ない」とデカルトはアルノーに告げた(*Quarta Responsiones, p. 307*)。自覺とは、或全體性に於て限定せられたる自己を知る事であり、それは神に於て自己を知る事である。しかして神は自己否定の極に於て出會はれるものとして、決して對象的に考へる事が出来ぬ。對象的なるものは、永遠眞理でさへも被造物に過ぎない。客體としての神、物としての神をデカルトに讀み込む事をやめねばならぬ。(Cf. *Alain, Idées, p. 127*)<sup>\*</sup> かくて「我の存在」を證しすることは同時に「神が存在する」といふ事である。そしてそれは懷疑の否定を通じてのみ達せられる。淨められたるもののみ神を見る事が出来る。

\* デカルトはジェジュイットの學校で教育されたけれどもジェジュイットとはならなかつた。却つて、アウグスチヌスの光を仰ぐオラトワール修道會の人々と精神の親近を有した。「閉ざされた社會」の神、對象化された神はデカルトの神ではな

い。決疑論の悪しき現實肯定の神を拒んだポール・ロワイヤール修道院の隠士達の間には、カルテシアニズムが根を張つたのも、デカルトがどこまでも「開かれた社會」の人であつたからであらう。

我々は少し先ばしりをした、デカルトの説く所と我々の解釋とは、省察第一第二に關する限り一致せぬ様に見える。問題は私の存在を否定的に確立する事が、既に神を俟つて神に於て可能であると上に主張した點にある。此事を考へよう。

デカルトが省察録に於て形式的には方法の秩序に従つてゐる事は明かである、「私は嚴密に論證し得た事の外は何事も書くまいとした、従つて幾何學者の用ゐる方法に従ふ外なかつた」(Meditations, Synopsis)。懷疑による分析を以て單純本質「我」の存在の直觀に到り、纏つて綜合的に神の存在・外界の存在を論證するのである。然るにすでに「我」と「神」との間には問題があつた、所謂「デカルトの循環」のアポリアがそれである。

デカルトは私の明證が總ての認識の基準を與へるとして「極めて明晰判明に私の認知する事はすべて眞である」といふ事を、一般的規則として立て得ると考へた。(Méd. III, Discours IV) 然るに他方此明證の規準は、それを以て論證すべき筈の神の存在(誠實)の原理を俟つてはじめて成立つ。「さきほど私が一つの規則とした事、即ち我々が甚だ明晰判明に認知する事物はすべて眞であるといふ事さへ、神が存在し、且つ完全なる存在者であつて、我々の中にある物はすべて神より來るといふ

事によつてのみ確實なのである。」(Discours IV) この循環を多くの人が指摘した。ガッサンディはいふ「君は、明晰判明なる觀念が眞であることは、神が存在しこの觀念が神に由來し神は欺かぬといふ事の故だとする、しかも他方では神が存在し、創造者であり誠實である事は、君がそれについて明晰な觀念を有するによつてといふ、明かに循環である。」(Gassendi, Instances 2, passage cité par Hamelin, *Système de Descartes*, p. 130) デカルトは答へる、それは我々が實際に極めて明晰に認識する事物と、以前に極めて明晰に認知したと記憶せる事物とを分てば循環でなくなる、現前の明證の爲には神の存在は要せぬが明證の記憶にたよる時それを必要とするのである。(Méd. V, Principes I, 13)

この事は第二の普遍數學的悟性の立場の認識が比量性を有して記憶及び想像に頼らねばならなかつた事と關係する。デカルトは形而上學に於ても、比量的悟性の形式で考へ、神を演繹によつて論證しようとする、しかし精神なる神は空間的想像的にみられるのでないから、専ら記憶が比量性の指標として現はれるのである。けれども、既に明かにした如く第二の秩序の悟性は完結性に到らぬ事を本質とする。それを以ては、眞無限たる神に到り得ぬ。神の論證は悟性的には不可能であつて高々極限として前方に望まれるに過ぎぬ。そこで神の論證についても、我々がはじめに區別した普遍數學的方法と、懷疑の方法との反省を繰返し、後者のみが形而上學の問題なる全體性の實現にか

なふ事を主張せねばならぬ。

尤もデカルトの答へは次の如き意味合をも含んでゐる、即ち、形而上學の問題を自然學の基礎を與へるものといふ觀點からのみ考へる、そして對象の有限なる範圍にのみ悟性の明證があり、それはコギトによつて基礎づけられるが、惡無限にひろがる對象の全體に我々が限りなく進み得る事はコギトだけでは根據付けられず神の全體を考へる事によつてのみ理解されると。かく考へればコギトと神との間には各々持分の區別があつて相犯さぬといひ得る。省察第五に於て數學的認識が學問體系となる爲には神が記憶を保證することを要すると考へた時、デカルトは明かに上の様に考へたであらう。この見地のみ、即ち物的世界の學の基礎づけを形而上學の唯一の職分と解する考へを徹底すれば、神はパスカルのはゆる幾何學者の神となつて極限概念に歸し、さらに「我」も極限概念として想定せられる主觀たるにとゞまる。存在するものは物體のみとなる。

\* パスカルはデカルトを自然學の見地よりのみ解していつた「私はデカルトをゆるす事ができぬ、彼はその哲學の全體に於て、神なくて済まし得ることを喜んで欲したであらう……」(Pensées, 77)

かゝる見方はデカルト形而上學の動機を全く無視してゐる。我々は第二の悟性の秩序にとゞまる事は出來ぬ。同時にデカルトの論證の形式的結構にとゞまる事も出來ぬ。我々は彼の試みた神の論證の精神をつきとめねばならぬ、そして若し次の事が明かになるならば、我の存在と神とを相即せ

しめる我々の解釋が確證される事にならう、すなはち懷疑の自己否定が神の存在の論證にも働き、論證は實は、我の定立と同じく、否定を介しての肯定であること。そして之によつてまた「デカルトの循環」の形式的批難も解消するであらう。いまこの方針を少し詳しく考へて置かうと思ふ。

神の存在が最初に根本的に論せられた省察第三に於てデカルトは細緻な意識分析を改めて行つてゐる。我の自覺は、もつとも廣き意味に於けるコギト即ち感覺想像をも含めての意識全體の定立であるとせられ、その種々なるはたらきの分析が試みられる。そしてそれによつて神の觀念が見出され、次に之にもとづいて論證が行はれるのである。簡單にいへば、意識の諸樣態の現象學的分析及び記述と之を基としてなされる形式的推論とが神の認識に與る。

所で第一に、意識内容の分析記述を以てするならば、どこまでも意識にとゞまり、意識に對して超越的なものに達することも、その全體的根源を問ふことも出來ぬ。もしコギトをば、總てを残りなく映す絶對の映寫面としての超越論的な根本領域であるといふならば、我々はかゝる意識の生成そのものに問をかけねばならない。何となれば、其様な全體的意識は直接無媒介に達せられるものでなく手續を経て居り、この手續がすべての超越的對象を内在化するのであつて、意識に對して超越的な存在を問ふ事は即ち内在化の過程を吟味する事になるのであるから。之は即ち現象學的還元の意味を明かにする事であり、デカルトに於て懷疑の意味を定める事である。コギタチオが眞に

超越的なるものに面する爲には懷疑の過程を離れる事が出来ないのである。

第二に形式的推論の面についていへば、それが單なる形式的な論證として洗ひ出される限り、デカルト自らその不毛を認めること言を俟たぬ。探究發見の論理は悪しき意味のスコラ主義を脱する所に始まる。神の論證を貫く系は單なる形式論理でない、またそれは本質の直觀\*でもないであらう。神父は一般的にいって超越的存在は肯定的に平面的に達せられる筈がないからである。

\* フッセアルはデカルトに於て豫め一つの學問の理想が採られた爲に、即ち幾何學的な演繹の形式が省察の組織に用ゐられたために、純粹な現象學的記述が生はれたといふ。(Thusest: *Meditations cartesiennes* p. 6) 彼は上にいつた論證的側面を斥けようとするのである。さうして、分析、記述の偶然性をのぞくべきものとしてフッセアルに於ては本質學、本質的還元の考へが現はれる、しかし本質的還元\*の過程はすでに一種の否定的超脱を含んでゐる、自由なる變更によつて惡無限をこえ眞無限者としての本質をつかむといふ時、その手續の論理性が問はれねばならない。記述といつてもすでに論理的限定によつて居るのである。之に對し、一般に現象學的還元、即ち超越は論理を以て契はられぬといふならば、進んで、論理が其様なノエマ的論理に盡きるか否か、を問はねばならない。こゝに懷疑による證しの自覺がディアレクティクとなる所以が存すると思ふ。

すなはち我々は上の二面を一にし、現象學的には還元の過程をその成果たる純粹意識と否定的に相即せしめ、論理のことばでいへば自己否定を媒介とする肯定のディアレクティクに従ふ、といふ途をとる外はない、簡單にいへば懷疑の否定道をデカルトが一刻も離れぬといふ事をはつきり見定めることが必要なのである。(未完)