

爐 部 屋 へ の 幻 想

——デカルトに於ける體驗と理論——

伊 禮 正 雄

南獨の寒村の冬營の一日、彼は、自らの心が一切の憂ひから放たれ、獨り離れて、平穩な閑暇を得たことを知つた。時は來たのである。修業時代からこのかた、如何に多くの偽なるものを眞と認めたことか、そしてまた、それを基にして如何に多くの疑はしいものを打ち建て、來たことか。従つて、學問において、或確固不易なるものを確立しようとすれば、一生に一度は斷じてすべてを根柢から覆へし、最初の土臺から始めなくてはならない。このやうな大事業の爲には、自己が充分成熟するまで、忍耐深く待たなくてはならなかつた。今やその時である。いよいよ本氣に見つ自由にもろもろの意見の全般的顛覆に従事しよう……。

まづ、不確實で疑はしいものは、すべて、明白に偽なるものに對するに劣らず、注意して、同意を差し控ふべきだ。勿論それは、このやうなものを偽と判斷することではなく、たゞ、眞偽の判斷を中止することである。しかし思惟の流れは中止を許さない。いつまでも或ものの判斷を中止してゐることは、事實上それを拒斥するのと同じことであらう。かくて、認識上の判斷の中止は、思惟の進行につれて、おのづから、不確實で疑はしいものは「偽であると假定」する立場に移り、つひにこれらの存在を「否定」するに至る。このやうにして、彼は一切を疑ひをして一切を捨てる、感覺を、その對應物を、數學を、思惟の公理を。すべての對象的なものは否定され抹殺されてゆく。さうして今や、思惟は、この純粹思惟の對象すらも否定し、従つて自己を否定しようとする。

一體、彼がこのやうに眞と偽とを識別することを學び、學に於いて確固不易のものを確立しようとするのは、何

の爲であらうか。云ふまでもない、生活の一々の状況に於いて悟性が意志に何を選ぶべきかを示すやうに即ち示された事物についてしつかりした判断を下し得るやうにするため、自分の行動において明晰に見、この現生において確實に歩むため、である。認識の問題は生命(存在)の問題につながつてゐるのである。彼は初め確實を求めるために疑つたのである、疑ふためにのみ疑ふが如きことは行動に於ける不決斷を招くがゆゑに、彼の最も嫌惡するところである。しかるに、今、思惟が自らをも疑はうとするのは、疑ふために疑ふのと異るところがあらうか。——しかし、これは認識上の問題である。よし思惟が病的懷疑に陥つて不決斷とならうとも、實行に於いては又別である。彼は現在實行に關することがではなくただ認識に關することがらに専心從事してゐるのである。——だが、認識の問題と生命の問題とを、そのやうに截然と區別することができようか、特に現在、打ちもの執ることを愛する武人が、その青春の情熱を傾け、その全生命を賭けて、思惟を自熱させてゐるときに……？ 思惟の自己破壊はこの場合直に生命の自己破壊ではなからうか、生きるといふことが精神を喪失したものの *anxious* やその劣等なもの *tenuous* のそれを意味しない限り……？ とはいへ、今や、生命に資すべき思惟は、自らを否定することによつて、生命に反逆しようとする。云ひ換へれば、それ自らは盲目的な生命活動——その當體を意志と謂ふ——は、今思惟に於いて(むしろ)思惟となつて)自らを尖鋭化し、その無限な進展といふ本性を恣にすることによつて、自らを否定しようとする。

何ものかに悪かれ或は脅かされて走り続ける。次第に思念や反省を失ひ、恐怖すらも失せて、今はたゞ走るためのみ走る。意識しない疲労は四肢にひろがり、それは益々疲労へ驅立てる。と、彼は絶壁の眞上、一步で顛落する瞬間、ふと何ものかに引止められる。足がすくみ、心臓が一瞬止まり、はつと我に還る。脅威、疾走、絶壁、顛落……？ 否！私はまだ生きてゐる！ 驚愕、蘇る恐怖、そして——大なる歡喜……。

疑ふためにのみ疑ふ生命は、つひに自らを否定しようとする刹那、この疑惑の混亂の自己破壊の絶頂で、何ものかに引止められる。一瞬、無限に進まうとする生命活動は、その前進を阻まれ、奔騰した流はせき止められて、抵抗

し、逆流し、沸騰し、まさにそれゆゑに生命は充實し、悟性も感情も謂はゞ壓死する、——生命は力である。知を超えた法悦の瞬間、もはや自己を意識しない眞の幸福の境地：……。——彼は引止められる、疑ふ自我をも疑ふ瞬間に一瞬の充實、もしくは一瞬の死：……。やがて全存在の鞭直・緊張はゆるみ、恍惚忘我のうちに假死してゐた諸機能はかすかに動き出す。何か白々とした気分のように、彼は初めて我に還る。私は：？ 私は：？ 私は存在する、私は生きてゐる！ (Ego...sum, sine existo.)——驚愕、恐怖、そして大なる歡喜は彼を把へる……

一六一九年十一月十日、ウルム近郊の冬營の爐部屋でデカルトは云ふ「私は靈感に充たされ、驚くべき學問の基礎を發見した：……」



精神を物體から引離すことを主張した省察を公にした後間もない一六四三年五月十六日、デカルトは、エリーザベト・フオン・デア・プフアルツから、思惟する實體たる人間の精神が、意志的行爲にあたり、どのやうに身體の精神を決定することができるか、と訊ねられた。本来關係するところなく存立し又直接關係することのできないはずの心身二實體は、どのやうにして交渉するであらうか。このデカルト哲學の困難、むしろ核心を衝いた質問に對し、彼がまづ、彼の公にした種々の書物を讀んだ人が彼に爲し得る「最も理に適つた」質問であり、「巧緻」であり「妥當」にして岩乘しであり「たゞ／＼賞歎の念を覺ゆるのみ」であると言揚したのは當然であらう。

デカルトは答へて云ふ——我々のうちには若干の原始概念 *notions primitives* があつて、それを基にしてすべての知識が形造られる。第一は、存在・數・持續等に關してゐて、我々の抱き得るすべてのものに合致するやうな、最も普遍的な概念、第二は物體(肉體)についての延長の概念、第三に、精神(靈魂)についての思惟の概念、第四は、精神と物體とを一緒にした場合(この場合はそれらの結合の概念しか持つてゐないが)の概念で、この概念に「靈魂が肉體を動かしたり肉體が靈魂に働きかけたりして感情や情念を惹き起すに至る方の概念が依據」する。どうして、

これらは原始的（本源的）なものであるから、その各々はそれ自體によつて理解されなくてはならない、云ひ換へれば、それらは單純な概念なのである。

さて「人間の一切の知識は、是等の觀念をよく識別し、その歸屬する事物だけに各の觀念を當て嵌めることに存する」。第一の普遍的な概念は、「我々」に屬する。第二の延長は當然物體に、第三の思惟は當然精神に屬する。第四の概念は精神と物體との結合體に屬する。ところで一六四四年公にされた『哲學の原理』に於いて、第一の概念は、第二以下の概念が「物相互に區別あることの基となる特殊の考」であるのとは異つて、外に存在するもの、すべてに通ずる一般的东西と云はれてゐるところから明らかたやうに、個別的な單純なこの概念にのみ對應する存在を必要とした。「我々」はこの概念を知識の原型として持つてゐるが、これに對應する——これを謂はゞ屬性とする實體は存在しない。しかるに第二以下は相互に區別あるものゝ屬性と見做されるものである。即ち、延長は實體たる物體の、思惟は實體たる精神の屬性である。従つて當然、心身結合體もまた、他と等しく單純で同等な原始概念を持つ以上、他と等しく單純で、従つて心身の存在のうちに、その結合によつて初めて存在するのではない、同等の存在、實體であると云つてよいであらう。

この心身結合體は、精神Ⅱ存在としての神や天使や物體Ⅱ存在としての事物や動物ではなく、まさしく人間と名付けらるべきものである。この「我々」人間の原始概念は何であらうか、「靈魂が肉體の中で働く力の觀念」の基いてゐる概念は何であらうか、或はもつと單的に云へば、精神の屬性が思惟であるといふ意味で、人間の屬性となるものは何であらうか。

それは、第一、當然「我々」のうちにあつて、肉體と精神との結合してゐるところ、比喩を用ゐて肉體的に云へば、精神と關係してゐる肉體である（従つて、それは感覺の中樞たる「共通感官の宿るところ、即ち思想の宿るところ、従つて靈魂の宿るところ」である）。だが、力の觀念は何よりも觀念であり精神が物體の中で働くことによつて知られ

てゐるから、我々は、この屬性を、物體の側からではなく精神の側から見た方がよいから、假に物體に關係する精神と名付けよう。第二に、それは積極的能動的なものでなくてはならない。このやうに我々に於いて、物體、肉體」と直接にかゝはり且能動的なものは何であらうか。それは意志である。何故なら、意志は「我々の内部に存する各種の知覺や認識と」異つて、心の能動であり（「心の能動とは意志のすべてをいふ」）、心そのものゝ内で終結するはたらきでありながら、また身體に於いて終結し従つて物體にかゝはりこれを動かすもの、であるからである。——そこで我々は次のやうに云つてよいであらう、「我々」心身結合體の屬性は意志である、或は心身結合體とは意志である、と。

* それは松果腺である。云ふまでもなく、松果腺については、人間が心身結合體であり理論的には精神と物體とが實在上分離して無關係でありながら、實質上兩者の交渉によつて人間が存在する、といふ理論的困難を和げるために用ゐられた超理論的な象徴と解すべきであらう。

ところで、デカルトに於ける「我」即ち人間の存在は、何處で何によつて立證或は確立されたのであらうか。云ふまでもなく、*coactio et compulsio* の自覺に於いてである。私は有る、私は存在する！ではこの私とは何であるか。問はれてゐるのは、云ふまでもなく、有る私、存在する私である、單約に存在するものである。そのやうな私（心身結合體）は意志である。従つて我有りの自覺は、意志が我に違つたこと、意志の自己指定と見做されよう。さうして意志の自己指定とは、そのまゝでは無限な意志が自ら己を制限すること、認識論的に云へば、自らは盲目で認識能力ではない意志が、その全權を自ら棄て、有限な悟性にそれを委ねること（これによつてかの我有りの體驗の瞬間にひきつゞいて自覺が——さうして我思ふが生ずる）、自然意志が自由意志になることである。これによつて初めて單なる存在としての心身結合體——可能性としての人間——は、自覺し自己の主としての意志即ち主體——現實性としての人間——となる。有限となつた無限の意志（存在）——人間とは自由意志である。

この私の自覺は如何なる状態に於いて爲されたのであらうか。彼は孤獨な青年であつた、その性格は感激性 *passion*

に富み——後年彼は自ら云ふ「情念 Mission が一般の人々よりも一層に強烈であり、肉體に及ぼす働きも一層に強い人は一般に最もすぐれた精神の持主である」——、その體質は脆弱な、武勇を愛する、生來の「士」homme homme であつた。その認識活動、その強烈無比の主知主義は、しかしながら、つねによく正しく生きること、現生に於いて確實に歩むことに基いてゐる。さうして實踐の爲の確實不疑の一點を求めするために、意欲はつねに自熱し、しかも用意は飽くまで周到を極めた。かうして一六一九年十一月十日、愈ゝそのときと見て生涯の疑惑を一舉に解決しようとする。……その日の體驗の感激が甚大であつたことは、彼自ら靈感 *Faithfulness* に充たされたと云ひ、久しく酒を絶つてゐたのに不思議な夢をその夜見たことでも暗示されてゐるのである。——これらのことを考合せ思ひ起しながら、人間（自覺せる心身結合體）即ち「我」は自由意志である——斷じて單なる認識作用ではない！——といふ彼の晩年の圓熟した哲學を通して、青春の日の孤獨な冬營の爐部屋へ思ひを馳せてみよう。神祕の匂ひに包まれた我々の彼への幻想は許されるのではなからうか。

* 私ほ存在するといふ確實不可疑の眞理を點出するまでの彼の「省察」の歩みが餘りにも見事であることは、彼がその日眞に懷疑したかどうかを疑はしめるかも知れない。が勿論我々はその日の體驗が「省察」の記述の順序通り行つた、と考へる必要は少しもないのである。またデカルトが懷疑主義者ではなかつたからといつて、彼に懷疑（十一月十日のやうに徹底的な）が生じたかつたといふことにはならない。むしろ懷疑主義者は實は一度も懷疑したことの無い人々である、と云ふのが眞理に近いであらう。

私の自覺は意志の自己措定、自由意志であるといふことに含まれてゐる二三の問題を簡單に取出して置かう。第一に、自由意志は結局自然意志に他ならぬといふことである。意志は必ず現勢的に自由意志とならなくてはならぬ必要はないであらう。自覺なくしても人は存在する。心身結合體といふ「本性はときどきの私たちの判断が誤らうと正しからうといつても同じである」とはいへ、意志は存在の意志であり「生命活動」であり、無限によく生きようとする

のはその本性であるから、「善惡の識別に關する斷乎たる決斷」はその「本具の武器」であり、従つて意志が悟性に聽従することは意志にとつて必要且必然即ち自然であり、且、我々にはたゞ一つの心しかなく感覺的な心は同時に理性的なのであるから、みづから自己を制限する意志は實はおのづから（自然に）さうするのである。まことに「すべての意欲（自然意志）は（自由）意志なのである」——しかし自由は制限であるといふ意味に於いて、無制限即ち自然でしかも善惡眞偽について課たぬ存在（意志）があるのではなからうか。その悟性とその意志との間に「いかなる優先もしくは優越も存在しない」、云ひかへれば、そこに於いては「videtur a velle」とは同一事にほかならぬ」、そのやうな存在が……？ 且又、かの自覺の瞬間に於いて、靈感に恍惚となつたとき、この私は失はれてゐた。存在してゐたのは——確實不可疑に存在してゐたのはデカルトではなくてむしろ「存在」そのものではなかつたらうか。私の存在は同時に私の存在であり、むしろ「存在」そのもの・私の存在の存在が、私を通して自己を啓示したが、あの瞬間・あの體驗ではなからうか。——これらのことは、我々に神の存在を暗示してゐる。恐らく私の存在の確立は同時に神の存在の立證なのである。第二に、精神のむしろ人間の最高に位する判斷力とは、認識作用として働いてゐる自由意志であるといふことである。凡そ心身結合體である限りすべては自然のままの判斷力をひとしく備へてゐる。この判斷力を、或は理性の自然的光明と云ひ、或は良識と云ひ、或は一般的知慧と云ひ、更に適切には、人間の知慧 *humana sapientia* と云ふ。有限な悟性に無限な意志が自己を「包括し限定」せしめることによつて判斷力は成立する。自由意志の自由の行使によつてのみ、意志は規定され、内容をもつ具體的な意志として、即ち單なる抽象的意志——それはそのものとしては何ら認識作用ではなく或種の衝動に過ぎない——ではなく充實した力として、確固たる行動の足場として又いかなる出來事にも應じ得る高能の道具として、理性として、作用し得るのである。第三に、自由意志が自由意志の本體の態度として見られるとき、これは高邁と呼ばれる。自由意志の自覺的行動は「人間の最大のそして主要な完全性」を爲し、彼は自己を統御し運命に超然としてゐる。しかしながら、このやうな境地は凡そ心身

結合體である限りのすべてのものに開かれてゐる。すべての人間は高邁たり得る。従つて彼はすべての人に對して謙讓である。又彼は、自己の存在が存在の存在、すべての存在の綜體的動力因、萬物の包括者たる神に基いてゐることを感じる。私は不完全な存在である。彼は敬虔たらざるを得ぬ。しかしながら、私の存在は神の存在を説明する。私は自由意志なればこそ不完全なればこそ自覚する。私の存在が自覚されたから神の存在も立證されたのである。sunu, orgo Dons. 私は神の前に自己を主張し得ないだらうか……。大らかて度しみぶかく、しかも稟々しく矜持にみちてゐること——これを高邁と名付けよう。

* 自然のままの判断力を其識等々と云ひ、精神指導の原則によつて開發され「眞を偽から正しく判断する」やうになつた、そして「過たない或る賞罰を得る」に至つた (M. IV, II 140) 判断力を理性と名付けてよいであらう (D. I, 14)。

* * * デカルトは、自然としての人間を拒否しない。ただそれを自覚を通じて肯定しようといふのである。自覚即ち自由意志の自由の強調によつて、或は理性に基いて、すべての情念は肯定されてゐる。情念の肯定は云ふまでもなく彼の倫理に彼の前後の人々のそれとは異なる或仄かな穏かな暖い光を與へてゐる。

このやうに見るならば、自由意志は、意志の自己指定は、従つて我有りの自覚は、一切の眞理の種子と見てよいであらう。この自覚を爲し終へた彼は、次いでこの體驗の意味を訊ねればよかつたのである。私とは何か、と。自覚といふ種子を經驗と反省との土壤に播いて、そこから芽生え出るものを忍耐と努力と慎重と希望とを以て育て上げ、つひに花を咲かせ果を結ばせるまでの道、それが彼の生涯そのものである。さうして生涯の終りごろその結實を樂しみつゝ、彼は（或は嚴密には彼に代つて我々は、と云ふべきでもあらうか）答へる、私（人間）とは自由意志である、と。

彼が學園を出て數年をつひやして「世間といふ書物の中で研究し、いくらかの經驗を積まうと力めたのち」彼の本國や書物をも全く離れ、ひたすら私自身のうちへ (en moi-même) 沈潜し私自身を本氣に研究しよう、さうして迪

るべき道を選ぶために至精神力を盡さう、と「堅く決心した」¹⁵⁾のは余りにも當然ではなからうか。

□

「私は有る、私は存在する、これは確實だ」。ではこの私は何か。問はれてゐるのは有る私、存在する私である。がしかし、かく問はれるときにはかの體驗の時間は既に過去つてゐる。さうして問はれてゐるのは、もはや存在する私、體驗の瞬間の私ではなく、かく問うてゐる私に他ならない。かく問うてゐる私は何であるか、いふまでもない、思惟するものである。デカルトは云ふ、「そこで私はまさしくただ思惟するもの、言ひ換へれば、精神、すなはち靈魂、すなはち悟性、すなはち理性である」と。¹⁶⁾

すべて言論を絶する體驗の理論的反省は、その體驗そのものを剩すところなく把握し説明し得るものではない。従つて理論的反省によつて立てられた眞理は、實は謂はゞ單なる作業假説に過ぎないのである。我々は、かりにそれを足場として、かの體驗を回顧し展望し説明し——再構成してみようとする。さうしてもし事態の眞實がもはやかの眞理を以ては十分に説明されないことが分るならば、事態そのものうちから開示されて来る新しい説明原理を以てこれに換へる。……しかし、もし、こゝに一人の強烈な自我があつて、現生を確固として歩むための不動の一點を狂ほしいまでに求め——不決斷は最大の悪徳である——、その精神は、比ひない分析的能力を備へてゐるために、己の分析を疑はず、すべてを單に分析するがゆゑにのみ分析するといふまでに己の能力に恍惚となるほど、一切を分析して已まないならば、理論的反省といふものは體驗を完全に分析することができず、従つてかの眞理はいつかは少くとも訂正せらるべき假説に過ぎない、といふことを承認するであらうか。

だがたとへ、彼自らがそれを承認しようとしまいと、體驗の事實は不動である。事實は悟性の氣付かぬところで自らを主張する。微妙な表現…… *pencher c'est l'être* ではなく、*je pense, donc je suis*、である（思惟と私とはその存在に於いて相覆ふものではない！）、「私は有る、私は存在する、これは確實だ」しかし、「もし私が一切の思惟をや

るならば、私は直ちに有ることを全くやめるといふことが恐らくまた生じ得るであらう……従つて生じ得ないこともできよう。従つて、私は思惟である、といふこと、これは確實ではない！ 思惟は、私（人間）の存在の——最重要ではあるけれどもそれにも不拘——一契機に過ぎない。人間は精神と物質との統一的存在であつて、勿論單なる物質ではないが、單なる精神でもないのである。もし「いま私は必然的に眞であるものほか何も許容しない」とすれば、私は決して精神と呼ばれるべきではなく（後に——しかし既に——明らかなやうに）意志と呼ばれるべきである。

しかし——とひとは云ふかも知れない——デカルトの人間は精神であるといふ場合、彼の言ふ精神には意志が含まれてゐるのではないかと。なるほど彼は思惟するものとは「疑ひ、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せぬ、なほまた想像し、感覺するものである」といふ、意志は、彼にとつては、大別して二つある「心のはたらき」の一つに過ぎない。さうして、この「心のはたらき」思惟は「思ふ實體の本質をなす屬性」であるから、人間は「思ふ實體」即ち精神である、といふ命題は眞理である、と云はなくてはならないであらう。一、しかし、このやうに精神に意志を含めたのは——少くとも意志の有るべき位置を明らかにしたのは後期の彼の哲學である。と云つて云ひ過ぎなら「精神」と云ふ概念は彼の哲學の發展に伴つて變貌してゐる、と云はう。そして——これは重大なことだが——彼の意識面に於いては、精神といふのはその純粹な形相に於いて常に初期の精神を意味し、且、後世の人々も同様に考へてゐたのである（だから、初期に彼が「私は精神である」と云つてゐるならば、後期の彼の哲學の中心となる命題は、彼の眞意を誤解せしめぬ爲にも「私は意志である」でなくてはならない。精神の觀念が變貌したことは、云ふまでもなく、彼に於いて私は思惟するといふときの「私」の問題が大きく深く深く發展したことを指示してゐる。このやうな後期の圓熟した立場から見ても、初期の精神の概念から見ても、人間は精神であると云ふべきではない、精神の屬性——男性性は「實體の本質をなす」ものである——は思惟であるが、心身結合體（人間）の屬性は（自由）意志なのである。二、といふのは、彼が體驗の前後に精神（ingenium）と見做してゐたのは、認識能力としての精神即ち悟性（intelle-

(ens)であつて、そこからは意志 (voluntas) が「あらゆる不明なるものについての信仰」にかゝる作用として除外されてゐたのである。三、勿論このことは彼が悟性の活用に喜びを以て没頭するの余り、意志について未だ綿密に考へ窮めてゐなかつたことを示すものであるが、よし彼が意志について初めから明確な概念を持つてゐたにしても、彼が意識して信奉してゐる限りの矛盾律的論理の下では、意志と悟性とが結合された一つの能力に他ならぬことを、少くともその初期に於いて理論的に明晰に表明することは困難であつたに違ひない。——これらの事態が、體驗的理論的反省及び表現についての原理的困難以外に、彼が自己の眞意を直視し把握し表現することを妨げた、彼の側に於ける個人的事情である。

だが體驗の事實は彼の存在する限り失はれない。私とは何かと問ふ私・思ふ私の自己分析が精緻を極め徹底すればするほど——デカルトにこそその能力があつたのだ——、かく問ふ私はすでに體驗を経てのちの私であつて單に素材に問ふ私ではなく、既に存在する私を感じ垣間見た私なのであるから、悟性の光明は必然に自らを基礎づけてゐる闇黒を照らすやうになり、かうして、思ふ私の自己開明によつて、おのづから、存在する私は開示されてゆく……



さて、私は思ふ、ゆゑに私は有る、といふことが「哲學の第一原理として」受取られた以上、このやうな「私とは何であるかを注意ぶかく吟味」するならば、私は精神であることは明らかである。「この「私」なるもの、すなはち私をして私たらしめるところの精神は身體と全く別箇のもので、なほこのものは身體よりはるかに容易に認識せられるものであり、またたとへ身體がまるで無いとしても、このものは依然としてそれが本来あるところのものであることをやめない」。こゝに於てデカルトは、精神とは何か、の問題に移りそこに没頭する。それは(意志の除かれた)認識能力である。しかし本来精神が一つである以上、認識論的分析に於いては意志を除くことができやうとも、事實に於いて(認識するに當つて)意志が除外されようはずがない。「精神指導の規則」に於いて、悟性——それが精神の少

くとも「一つの主たる屬性——實體の本質をなす」——のすべての作用は、たゞ一つ、直観と演繹とである。ところで演繹は、直観の連鎖として、記憶を必要とする。さうして「この記憶なるものは屢、不安定である」から「記憶の努力」が必要となる。また、この「記憶の弱さに」對しては「一々を直観すると同時に他に移り行く一種の連続的な想像の運動」による通覽即ち枚擧によつて、「力添へをせねばならぬ」。このやうに演繹を形造つてゐる契機——記憶・想像・比較等——一言で云へば構想力は、彼の圓熟した哲學から云へば能動的な意志のはたらきの一つに他ならない。それは、當然現前するものを單に受容する作用ではなく、むしろそれを基礎とした「一種の連続的な思维の運動」であり、積極的能動的なものである。ところが悟性は、本來受動であり、その原本的な相に於いては直観に他ならない。かうして意志を排除したはずの精神の活動には既に意志がその原理として活動してゐる、むしろ正確に云ふならば、意志は初期の認識論に於いては演繹となつて表はれてゐると云つていゝであらう。そればかりではない、果して直観も意志と全く無縁であらうか。何故なら「直観といふのは……たゞ理性の光からのみ生れ、演繹よりも一層單純である故に一層確實であるところの、純粹な具つ注意せる精神の不可疑の把握である」から、直観すらも、單に蠟の表面が印章によつて變ぜられるやうな意味で事物を受容れるのではなく、そこにはすでに緊張し注意する精神のはたらきが潜んでゐなくてはならない。要するに事物は「一々の事物を明瞭に直観しつゝ進む思维の、連鎖的な具つ何處にも中断されてゐない運動により、眞實な既知の諸原理からして演繹せられさへすれば確實に知られる」のである、といふことは、事物を認識するのは、悟性（直観）でも意志（演繹）でもなく、後に（「省察」に於いて）明らかたやうに、悟性と意志との協同なる「判断の能力」であるといふことである。しかるにデカルトが「規則」に於いて悟性の作用として直観と演繹とを挙げたことは、彼がこの頓悟性の名の下に實は判断力を意味してゐたことを暗示してゐることにならう。事實、彼は更に一步を進めて意志を除外したはずの悟性のはたらきに、明らかに意志のはたらきたる肯定否定の作用を認めてゐる。即ち悟性がよつて以て事物を直観し認識するところの能力と、悟性がよつて以て

肯定或是否定の判断を下す能力と、二つの能力を區別し、單純本質の複合は後者のはたつきである云ふ。さうして複合的本質を我々が認識するのは、經驗によるか我々自身が複合するからであり、後者に於いては、我々は衝動によつてか推測によつてか演繹によつてか、いづれかによつて「事物についての自己の判断を：：複合する」即ち構成する——即ち複合的本質（それは結局複合的な單純本質である）を認識する——のである。さうして前二者と異り、演繹によるならば、「これにより我々は事物を複合し、しかもその真なるを確信することが出来るのである」。してみれば、演繹による複合的事物の認識——「明白な直観と必然的な演繹による認識——は判断に他ならないのである。さうして、そのみが「真理の認識に達するために人間に開かれた途」であつた。

このやうに意識的には、精神の本質を悟性として、そこから意志を排除しながら、無意識的に、精神の本質を悟性と意志との協同なる判断力と見、従つて實際上意志を排除することができなかつたこと、このことに、彼の哲學の含む——あの明晰と柔軟な表現にも不拘——或曖昧さや混亂や、とりわけ體系としての破綻の、根據が潜んでゐるのではなからうか。

ところで悟性の立場を固執する限り、彼にとつて最高の學問と見られたのは數學であつた。何故たら數學の各部門は「そのれに向ふ對象こそ異つてはゐるが、對象のあひだに存するさまざまの關係あるひはさまざまの比例のごときものゝほかは注目せぬといふ點で、すべて完全に一致」し、しかもその對象といへば「それらのみが、純粹な單純な對象を取扱ひ、従つて」方法的に見ても「經驗によつて不確實にされる處れあるものを少しも前提せず、理性的に演繹される諸々の歸納のみから成立してゐる」から、故にそれらはあらゆる學問中最も容易且つ明瞭である。またその對象は我等の要求通りのものである。』かうして悟性の自己展開に過ぎないから、それは「理論の確實性と直證性」——とを持ち、即ち先驗的確實性を備へてゐる。それによつて處理され得る限り、すべての——哲學を除き——學問は眞に學問 *mathematica* の名に値する。數學は事物に於ける比例或は關係のみを求め、従つて「秩序 *ordo*」或は計量的

關係 *measure* の研究せられるすべての事物しかも唯そののみが、數學に關係し且つさういふ計量的關係が、數に於て或は圖形に於て或は星に於て或は音に於てまた其他の如何なる對象に於て、求められるかは、問題ではなく「それらが求められる限りは、そのやうな學問は學問の名に値する確實性を備へてゐるから、である。そこですべての學問の根柢には、必然に「何等特殊な質料に關はりなく、秩序と計量的關係とについて求められ得るすべてのことを、説明するところの或學問がなければならぬ」、即ち、*普遍(數)學 mathesis universalis* が。——しかしながら一體普遍(數)學の成立は可能であらうか。

我々は精神の實在を承認してゐる。數學はこの精神の自己展開自己反省自己分析であり、その實習は精神の開發に不可欠の方法である(確實性の探究に寄與するものはこれ以外にないから)。しかるに今、數學は當然普遍數學であるべきもの・さうなるべきものとせられたのは、何等特殊の質料にかゝりなくすべての事物に於て秩序と計量的關係とについて求められ得べきすべてのことを説明するものとしてである。このことは精神以外の實在を前提してゐることを意味する。でなければ數學は所詮數學であつて普遍數學ではないであらう。我々は數學成立の可能性を疑つてゐるのではない、それは精神の實在によつて保證せられてゐる。ところがかりに普遍數學が成立し得ても、それはあらゆる事物の質料にはかゝりなく、量的關係をのみ問題とする數學にかゝる限りに於いてのみ、精神以外の事物——が實在するとして——を取扱ふものなのであるから、數學自身如何に直證性と確實性とを備へようと、それゆゑにまた事物もその存在の直證性と確實性とを備へる、と結論することはできないはずである。また、普遍數學は、このやうな精神の自己展開と精神以外の實在の性質との間に、謂はゞ共約可能性・或對應關係が存するといふことをも前提としてゐる。何故ならそれは、*普遍數學*即ちすべての事物を處理するに當つての普遍的な萬能な方法(道具)であることをその本質としてゐるから。でなければ、「數學の中に哲學者達の推測を導き入れる」よりは「*普*とか*光*とかの如き哲學上の諸題目の中に、數學的證明の確實性と直證とを導き入れ」ることが何故大事であるか、ガリレイは、

「出来るだけ傳統學派を避け、物理學の問題を考察するには數學的理由によつてなさんと努めてゐるから」⁽³⁵⁾ 常人よりも遙かによく哲學してゐる」と云はれ得るか、要するに何故數學が「物質的事物に關して」の最高の學問の「鍵であり根柢」であるか、答へ得ないであらう。普通數學成立のためには、精神以外に實在を認め得るか、自然は物質は實在するか、が解決されてゐなくてはならない。

ところで自然的存在即ち物體は、精神によつては證明されない。物體の本質を延長と見、長さ・幅・深さの三次元によつて物體の存在を證明し得るとしても、それは飽くまで、悟性にかゝはる限りの存在即ち觀念的存在である。そこで彼は物體の存在を悟性ではなく、感覺によつて證明しようとする。しかし感覺は、事物の本質をではなく、たゞ「心と體との密接な結合のことだけ」——従つて感覺の主體たる私が存在することだけ——を告げるのである。私の外に物體が存在するといふためには、感覺のみを以てしては不充分である、むしろ、私（精神即ち悟性）を存在せしめるものが必要である。それは何であらうか、意識的にデカルトは答へる、存在の存在・實體の實體「神」と。さうして物體の存在は、神の存在及び誠實性の確信に支へられた感覺の知覺によつて、證明される。

では、デカルトの神とは何か。彼は云ふ「この「思惟する」本性の觀念は、制限なく考へられ、ほわれわれに神を表示する觀念であり、制限され、即ち天使或は人間靈魂の觀念」と。それは精神の極限概念である。さうしてこのことは間違つてはゐない、もしこの精神が意志を原理とする判断力を意味してゐるならば。しかし彼はつねに精神の下に純粹悟性を考へてゐる。従つてこのやうな純粹受動的 spirit（直観）が神であるならば、精神（悟性）が全く物質と無縁である以上に、神は物質と無縁であらう。事實彼の神によつては、物質の存在は證明せられないのである。彼によれば、神は完全である。しかし神は創造主である。さて、萬物——この不完全なもの——が神によつて創造せられたとすれば、彼はそのとき無に參與したことになるであらう。その結果、彼は不完全となるであらう。しかしそれはその本性に反する。従つてデカルトによれば、神は萬物を創造したのではなく、一切の存在の「綜體的動力因」

或は普遍的¹²⁾原因——むしろアリストテレス的な形相因であつて、たゞ既に存在してゐる自然に對して後から「正規的協力」の手を差伸べるに過ぎない。¹³⁾ 神は思惟の思惟ではあるが創造主ではないのである。——このやうな神は基督教の神ではない。さうして、彼の物體とは、常に所謂物體ではなく精神に對應してゐる限りのもの——精神的なもの——『規則』に於ける *intume intellectuales* を想ひ起された¹⁴⁾ 即ち觀念である。彼は物體の存在を感覺によつて證明しながら、「實際に有る」ものとしては、結局「純粹數學の對象のうち包摂せられる一切のもの」謂はゞ單純本質及びその複合のみを認める。さうして、感覺によつて物體の存在は證明されてゐるのに、その本質は「感覺によつて把握するが如きもの」ではないのであるから、物體はその本質と存在とがそれ自らに於いて一致するもの・實體ではないと云はなくてはならない。それは少くとも、精神が實在するといふ意味では實在しない。デカルトの意識面に於いては、従つてその理論に於いては、よし物體が存在しなくても彼の哲學はそのまゝで完結してゐると見られてもいゝのである。

してみれば、普遍數學の成立は不可能である、といふことになる。ところで數學は當然普遍數學であるべきであるとするれば、このことは同時に、數學そのものの成立に疑ひを生ぜしめるであらう。我々は數學は純粹悟性の自己展開であるからそれ自身成立すると云つたが、このことも疑ふべきではないか。數學は精神の方法であるが、その數學は問題解析に於いて、座標——「あらはな圖形 *figurae*」を用ゐることによつて、愈々その進展を約束される。彼は云ふ、解析に於いて「この後我々は想像力の助けを借らずには何事をも企てないつもりである」と。數學——少くとも連續量を非連續量に還元して事物の秩序を認識する彼の數學（解析幾何學）は、純粹悟性のみを爲すところではなく、想像力に助けられた悟性の仕事であり、想像力は單に悟性ではなくむしろ意志の作用なのである。

彼は、精神を以て物體と實在的に區別されたものと見、精神を純粹悟性を以て代表せしめた。しかし精神から意志を除外することは勿論、實は精神から物體を「實在的」に引離すことも、不可能である。彼は精神と物體とを引離す

ことによつて、却つて兩者の眞の關係をそれ自らのうちからあらはならしめ、精神の世界を數學的に明晰にし、その展開が自然の世界と對應するものと假定或は確信して、精神の方法を以て自然を處理し（實驗）、そして自然との問題によつて、新しい自然の事態に應じて精神の世界乃至方法を訂正し（歸納による法則定立）、更に改めて自然の秩序を把握し整備しようとする。しかし自らの方法の斬新さに魅惑されて、それによつて自然を秩序づけることのみに没頭し、精神の本質を反省することを中斷してしまつた爲に、精神が意志に基き意志は自然と結合してゐることに注目せず、従つて精神から自然への方面のみを理論的に強調し、自然から精神への方面・自然に應じて左右される精神の動向の方面は注意せず、爲にその自然學は、一方的に實驗的論理を失つて自然を精神化する方向に向ひ、演繹的性格のものとなり、さうして——却つて自然と精神とを引離すことに失敗する結果となつた。この彼の自然學の前近代性は、彼が、精神が判断力であることを無意識的に把握しながら、意識的には意志を除外したつもりで精神は悟性であるとの前提の下に、學的行動を続け、しかもこの初期の立場が晩年まで原則的には不動であつた、といふことによつてゐるが、一層根本的には、彼が我有りの自覺の眞意を理論的に完全に把握してゐなかつたにも不拘、その説をすべてこの眞理に基いて築上げ、さうしてこの前提のみは決して——後述するやうに——完全に把握されないまゝで終つた、といふことによるといふべきであらう。

（未完）

* このことについては、彼がその「規則」を完成しなかつたこと、未完の部分が自然科学の方法論を取扱ふはずであつたこと、「規則」を中絶した彼は直に形而上學の體系樹立に没頭したこと、さうして、それと前後して、もはや自然科学の方法論には向はずに直に自然科学體系の樹立に向つたこと、等の事情を考慮すべきである。