

爐部屋への幻想 (完)

——デカルトに於ける體驗と理論——

伊禮正雄

我の存在、そこから一切は結果するのである。これこそは、精神と物質とこの實在上區別さるべき二實體の存在の制約であり、その統一者である。さうしてまた——神の存在をも證明する。私の自覺はつねにこの私の自覺であると共に「私」一般の・存在そのものの・神の自己主張である。私の自覺によつて既に、神と精神と物體との存在は同時に證明されてゐる。さて、明白な原理から必然的に演繹される結果はすべて正しい。私の存在から精神の努力・悟性の明證によつて抽出される諸歸結は、従つて當然本性上正しいのである。——この信念・我有りの體験の論理的把握ではなく直觀或は確信は、彼の學的活動の根柢に常に横はつてゐて必ずしも正しく反省されなかつた。これが彼の學說の祕密である。この安心から脱却し得なかつたから、當然、彼にとつては、精神の自己展開は同時にこれに對應する自然のそれである、精神による自然の處理は可能である。しかし、自我の自覺は同時に存在そのもの、自己主張であるとはいへ、この私「私」そのものとは斷絶することのできるものとして個體であり、この私として存在するがゆゑに我有りの自覺に達したのであるから、私の存在は飽くまで私の存在であり、私はつねに他ならぬこの私である。このやうな個體としての私の存在を、彼はつひに、存在論的には明確に闡明し基礎づけることができなかった。むしろ『パンセ』の著者のやうに、存在の存在・すべての存在の基礎にして創造者たる神は、一切の存在を超越し、精神と物體とはそれら同士では飽くまで斷絶し、神によつてのみ結合されてゐるがゆゑに、精神の自己限定は

直に自然（物體）の變化ではなく、たゞ理解を絶する神の媒介によつてのみ、精神は自然を相對的に處理し得る、と見て、謂はゞ謙虚に自然に問ふといふ態度が、自然學にとつては必要であつたのである。事實、自然を精神と融合してゐるもの若しくはすべきものとは見ずに、自己に對立するもの・自己に否定的なものとして見て、このやうな客體に對立するものとして主體たる人間精神を精神指導の方法によつて開發しながら、自然の祕密を探る爲にあらゆる手段に懇へ、試行し錯誤しつゝ、つひにはその機制を把へてこれを克服しよう、といふ態度こそ、自己の立場をつねに正しく反省し理解してゐたか否かは問はず、結果的に近代科學を實りゆたかたものとしたのである。しかるに、彼は、自然は自己の一部或は自己と融合してゐる——小宇宙と大宇宙——といふ復興期の一體感を、その學的・生命的の奥底から完全に滅却することができなかつた。詩作に於ける象徴が直に宇宙の本質の暗示或は開示であるとする象徴主義的な、謂はゞ東洋風な自然への態度から訣別し得ない自然學は、その結果に於いて、如何にして自然を利用するかではなく（自然は我の外にはないから）、如何にして我が内にある自然（必然即ち運命）に堪へるか、といふ謂はゞ意志が引返して意志することを説くに似た「人生論」或はその一部に於ける傾きを、拭ひ去ることはできなかつた。人間の生命を延長することを望んだ彼は、つひには「死を恐れずに生命を愛する」ことを説くやうになるのである。

* このことは、勿論彼が知性を放棄したことを意味しない。デカルトに於いて諸學の冠冕を爲す道徳（人生論）は、彼自らの云ふやうに、諸學を幹とし枝としたその結實であり、知性の諸活動の結果、それを媒介としてのみ、初めて成立することのできるものなのである。彼の生涯がこのことを實踐してゐる、道徳の書「情念論」は、諸學に關する書物が次々に出版され、その體系の敘述たる「哲學の原理」が完成し、さうして、後に初めて現はれたのである。デカルトの主意主義は、彼の主知主義なくしては考へ難い。謂はば、彼に於いては、主意主義の裏が主知主義であり、主知主義の裏が主意主義なのである。

もし彼が、體驗の事實を充分に把握することができたら、精神の完成態は悟性と意志との協同なる判斷力であること、意志は存在の從つて精神及び物體の原理であることに氣付いてゐたら、感覺によつて物體の存在を證明すると

き、感覺の主體たる私・心身結合體としての——決して單に精神ではない——私・人間」を把握する立場にありながら、このやうな私を認めず、不相變悟性としての私のみを認めることによつて、「人間」たる私を「神」によつて不本意にも（？）置換へ、排除してしまふやうなことは、しないで済んでゐたであらう。勿論、彼の如き明晰な精神が、このことにたとへば漠然とでも氣付かなかつたといふことは、考へ難いことである。しかし、彼がたとへば我有りの眞理を理解し得たとしても、事態を理論的に把握し、その上で、この大前提に基く彼の體系を論理的に改めて見直し再構成してみよう、とする爲には、彼のうちに大きな妨げがあつたのである。それは、彼がそこから脱し得なかつた論理である。

彼は生涯理論的には矛盾律的形式論理の支配下にあつた。彼自らは「規則」に於いてアリストテレスを擲論したにも不拘、その論理は論理としてはやはり形式論理を脱してはゐない。彼の論理が綜合論理でも媒介論理でもなく分析論理であつたやうに、彼は明らかに綜合型の精神ではなく分析型のそれであつた。彼の精神とは、直觀を中心とする受動的な悟性であつた。彼は、事態の分析に喜びを感じ、分析こそは精神の最高のはたらきであるとしながら、分析する側を反省することは必ずしも徹底しなかつた。ところが、かの體驗は、彼自らも推理ではないと明言してゐるやうに、分析される側（對象）も分析する側（主觀）も存在しない主客未分の瞬間であつたから、この體驗を反省するに當つては、今までの態度は改めなくてはならないはずであつた。新しい物理学が新しい數學を必要とするやうに、近世の第一歩である彼の體驗は新しい論理を要求する。しかしながら、以後二世紀の苦悶を経てやうやく超越論的意識の論理に於いて原則的な完成に達する近世の論理は、彼に於いて自覺されてゐるやうはずもなかつた。

彼は、人間が精神（知的本性）と物質（物體的本性）から合成されてゐる、と云ひ「すべて合成は依存を證明することを、依存は明らかに一の不完全であることを考へ」る。さうして「知的本性は物體的本性と區別せられてゐることをすでに私自身においてきはめて明白に私は知つてゐる」と云ふ。では、このやうなことを「きはめて明白に」

知つてゐる私は、決して、知られてゐる精神や物質や又その合成ではないはずである。知られる私はこのやうなものから合成されてゐる合成體であるが、知る私は、このやうな合成體を客觀とすることのできる・従つて合成體からその二つの要素を分析することのできる・従つてこれらを合成する存在なのである。私は、私が合成體であることを知つてゐる限り、依存を意味する合成體ではなく、むしろ、依存するものを依存せしめてゐるもの、合成し統一してゐるものである。私が、どのやうに私を對象として反省してみても、つひに反省する私——さうしてそこから仄見えてゐる存在する私——は永久に残り、このやうな私は反省される私を超えてゐる。このやうな私の存在が推理によつて把握されたのではないことは、彼の言ふ通り、當然のことであらう。——また彼は、神の存在を證明する爲に、自己より完全なもののあることを知つてゐるものは、自分自身の存在の原因となることはできない、と云ふ。²⁵⁾完全なものの存在を知るとききの存在の概念と、自分の存在といふときの存在の概念との相違は一まづ措くとして、とにかく知つてゐる自分（悟性）によつて知られてゐる自分（自分の存在）そのものは完全ではないのか、少くともさうあるはずではないか。この場合、悟性はまさに自分自身を對象としてをり、思惟する悟性（私）とその對象（私）とは一つであるから、もし悟性が有限なら私も有限であることになるとはいへ、「私が有限である」と知つてゐる悟性が對象としてゐるのは私のみであるに、悟性が自己より完全なものを知つてゐる以上は、この完全なものは——私は私のうちに私のみを見てゐるのだから——對象たる私以外には有り得ず（論理に忠實である限り）、私は不完全であると同時に完全であることにならう。不完全なものが同時に完全である——このやうなことが許され得るものであらうか。しかるにこの結論は論理に忠實である結果生じた結論なのである。矛盾律的形式論理は自らを忠實に遂行して自らに矛盾するに至るとすれば、それは自らに破滅を宣告し或る新しい論理を必然に要求してゐるのではないか。……デカルトは、この難問から身を躲す。私は有限であるが、無限である、しかも私は一つであるはずなのに？ よろしい、ではそれらをとにかく適當に配分しよう。まあ聞きたまへ、私は、悟性としては有限であるが、意志としては無限であ

る。——このことを彼は、『哲學の原理』に於いて、悟性の有限性と意志の無限性として、並存的に表現した。⁷⁾しかしながら、この答へでは困難は先に推しやられてゐるだけで解消はしない。ではこの「私」は何か、不相變有限であると同時に無限である私は？…：實は、悟性と意志は統一されて、一つであること、心は能動的な意志と受動的な悟性と二つからなること、否、本質的に云へば、一つの心が能動であると、共に受動であり無限であると、共に有限であること（これこそ「私」人間存在の真相であつた）を、理論的に把握し斷言することのできない彼は、新に彼の前に立ちふさがるこの問ひに對し、理論的にはもはや、それは神祕である、神の與り知りたまふところである、と云ふ他はないであらう。相反するものゝ一致、矛盾するものゝ統一、このやうなことは、彼にとつて決して論理的に承認され難いところである。これこそは「原理」に於いて、精神物質二全體の「ほかにほほ一つある」とし、それは心だけ身だけのものではなく「この二つが密に結合してできるものである」と明言し、「人間」なる第三の——しかし實は心身を統一するものとして第一の従つて原理たる——實體の屬性に肉薄しながら、つひにこの屬性——感覺や情念——の實體を闡明し定立することのできなかつた、その原因である。勿論、彼がこのやうな實體を豫感しなかつたのではない。むしろ彼は、既に「原理」出版の前年、「各々獨自の方法で認識されて、相互の比較によつては認識されたい本源的な觀念乃至概念」即ち各々獨立してゐる存在を豫想する觀念として（既述のやうに）靈魂と肉體との概念に加へて兩者の結合に關して我々の抱く概念を擧げ、それらをはつきりと「是等の單純な觀念」とさへ云つてゐるのである。⁸⁾しかるにそれと同時に、人間精神は、心身の區別と融合とを「極めて判明に且つまた同時に理解することは出来ぬやうに思はれる」、何故なら——と彼は云ふ——「その爲には兩者を唯一つのものと考へると同時に、二つのものとしても考へねばならないのでありますが、それは矛盾だからであります。」⁹⁾

* これら二つの心のはたらきを統一する心そのものはどういふものか、矛盾する二作用を包む心そのものは何であるか、このやうな直接な單的な問には、理論的に答へられたいから、心とは…である、といふ代りに、心とは…からなると間接に答へ

る。つひに「情念論」に於いて、心はただ一つであり、感覺的な心が同時に理性的なのである (I 84, IV 62) と明言するに至るのであるが。

* * * 初めてエリーザベト公女から心身結合の質問を受けたとき、すでに、精神物體に關する二原始概念と對んで心身結合より生ずる力の觀念を認めてゐる (五月廿一日) 彼は、このやうに實體の屬性に注意してから一ヶ月後に (六月廿八日)、屬性の實體について述べてゐるわけである。

* * * * * すでに五月廿一日附の書簡に於いて、彼は靈魂に二つ有り、「その一つは、靈魂は思考するといふことであり、その二つは、肉體に結びつけられて居ります爲に肉體と共に動き、それと共に衰へるといふことであります」と云ひ、後者については殆ど何も自分は述べず、前者のみを世人に理解させようと努力した、自分の目的たる靈魂との區別の證明には前者のみが役立ち、「もう一つのはうは有害無益となるかもしれないから」である、と附加してゐる (VI 29, 30)。後者を把握しようとすることは、世人にとつてのみならず、彼自身の精神活動にとつても恐らく「有害無益」だつたのではなからうか。それは——彼の心身分離の前後に立てば——「矛盾だからである。それにつづいて、原始概念について述べ、心身結合體の原始概念 (意志) の様態 (力及び情念感覺) を擧げながら、なほ、精神の原始概念 (思惟) のうちに「悟性の知覺や意志の動向」を含めてゐる被である。デカルトは、體系の完成へ進んでゐながら、さうして、事態を正しく分析し展開しながら、つひに自己の立場を論理的に把握することができなかつた。まことに彼の言の如く、「人がそれによつて一の事を考へるところの精神のはたらきと、人がそれによつて一の事を考へてゐると知るところの精神のはたらきとはちがふのであつて、一はしばしば他が無くても存在しうるのである。」彼の足は正しく近代精神の大道を進んでゐたのに、彼の顔は中世に向けられてゐた。

しかし——體驗は・生命は論理に縛られてはゐない。もし自己に相應はしい論理が要求しても與へられないならばそれは超論理的に超形式論理的に自己を發言するであらう。學の體系として嚴密な論理を必要とする、特にもしや學園に於いて教材となるかも知れない (或はなつてほしい?)、従つて、スコラ的形式論理以外には如何なる論理も、學

的生命の鼓動をも認めないとする教授たちによつて取扱はれるかも知れない、『哲學の原理』に於いては、事實は論理によつて犠牲にされ歪曲されても已むを得ないが、しかし流涕の病身の一公女への勵ましと慰めとを目的とした、論理ではなく道徳を、倫理學ではなく倫理を説く、人生の書『情念論』に於いては——論理を超えた事實を率直に云つてもよいのではないか、——思ふ精神と擴がる物體とは、人間において離れ難く融合してゐることを、「心が眞實全身に結ばれてゐること」を、(心がたゞ一つしかなく理性的な心が同時に感覺的なものであるやうに)それらは唯一つのものであると同時に、二つのものであることを、人間とは矛盾せるもの、——合成ではなく——統一であることを……

□

デカルトは、和蘭移住以來十數回居所を變へた。すべての英雄(半神)らがさうであるやうに、「人でなく半神」(mi-Dieu)彼もまた、自らは必ずしも意識せず、人間精神史の轉回點に立ち、その人類史的課題を負ひ、その重荷に心身を縛られつゝ、轉々としてゐた。人間精神そのものの——デカルトのではない——課題の解決への要求は、彼を促し・勵まし・追立てつゝ、その一處に安住することを得しめなかつたのである。彼は、一つの課題に、直面する度に、或は、一つの課題を解決する毎に、居を變へ、恐らく、生活を變化せしめることによつて氣を新にし又安めた。——一六二九年三月、「精神指導の規則」を未完のまま携へて移住してから、同年秋フラスケルからアムステルダムに移り、翌年四月十五日には『宇宙論』の執筆を告げ、一六三三年の初めまでに完成すると云つてゐる「メルセスへ」。その後三三年十一月はデヴェンテルにゐるが、三四年までは終始アムステルダムにあり、『宇宙論』の執筆にいそしみ——彼はこれを「四年間の勞作」といふ——、ガリレイ事件でそれを中止し、三五年には移轉してユトレヒトに在り、秋には後に、『方法敘説』の本論の一部となる『光學』の完成を告げ、三六年初めライデンに移住して新しい氣持で研究に携はり、三七年三月には『方法敘説その他』について印刷の相談をし、ひきつゞき同地に於て自己の哲學體系の根本的反省・省察に沈潜し、その結果「形而上學に關する五六枚の小論文」について四〇年七月三十日

メルセスに告げ、十一月十一日には「たうとう私の形而上學論をお送りします」と云ひ、——『省察』を完成するや、翌四一年ユトレヒトからエンデグエストに移り、その後滿二年、『省察』の反駁文につき熟慮し答辯を書き、これらの反省深化によつて更に自己の體系の完備にいそむ。さうして、體系完成の見透しが完全についた爲に、更にそれを部分的に精練する爲に、四三年エグモント・デューヘーフに移る。以後、もはや彼は焦慮に遂はれることはない、彼の哲學は完成したのである。だからもう二度とエグモントを引拂ふ必要はなかつた。彼は、こゝに、彼の形而上學の土壤から芽生えた美しい花々を手入れし、そのたゞすまひを眺め、また、そこから實つた果實を、秋の陽に熟れておのづから落ちる柿を採入れるやうに、心謙かに摘取つてゐればよかつたのである。その五月、初めてペーメン・プフアルツの公女エリーザベトの書簡に接し、心身相關といふその哲學の基礎的な問題或は難點に改めて取組むことにより、哲學の體系的表現の必要を促され、四四年五月には、『哲學の原理』を「目下印刷中の書物」といひ、四五年秋「最近」心身結合體の屬性の様態たる情念について「一層綿密に検討することができるやうに、それらの數と順序について考察した」といひ（エリーザベトへ十一月三日）、四七年には至高善について論じ（十一月廿日クリスティーナへ）、四九年（死の前年）、既に四六年五月には書上げて送つてあつた草稿（「小論文」）に三分の一を追加して『情念論』を完成し、彼の思想の體系的表現は一應の完成に達する。——

この廿年に涉る學的生涯、否その生涯そのものは、我有りの自覺、即ち心身統一者としての意志の自己措定——自由意志——に始まり、その契機としての精神（意志と悟性との協同たる判斷力）を解明するかたはら、殆ど同時に、他の契機たる物體の本質の闡明に力め、つひにこれらの不可分離的統一——彼はこれを兩者の「合成」「結合」或は「混合」と呼んだ——の表徴を情念に見出し、溯つて情念の原理としての意志から實體「人間」の或把握に至り、さうして、最後に、高邁に於ける自由意志の自覺に終る、體驗の理論的分析を通しての意志の自己還歸と見られやう。それは、云ひ換へれば、初めは不明なるものへの信仰にかゝはるとして排除された人間の本質たる意志が、如何にし

て又何時になつてその本質をあらはにしてその中心的地位を恢復したか、の過程である。

* たとへば、『省察』に於いて云ふ、「私〔これは精神としての私〕は身體と極めて密接に結合せられ、そして、〔この斷言には程遠いためらひがちの表現に注意せよ〕混合せられてゐる」(VI, VI, II 154)。

認識能力から意志が排除されて後、『方法敍説』(一六三七)に於いては、人間の人間たる所以のもの良識或は理性は、悟性ではなく判断力「眞を偽から識別し正しく判断する力」、と正しく定義されてゐる。この定義は、従つて理性についての正しい把握或は確信は、終始彼のうちで一貫してゐる。しかし、それは、認識能力一切の基礎にあるものとして前提せられながら、分析的に認識能力を論ずる際は殆ど表面に表はれず、それに論及されるのは必ず行爲に關するときである。従つて 判断力(理性)そのものの本性——意志の積極的無限性(不定)と悟性の受動的有限性(限定)との協同——は明らかにならない。同じ書で、「私どもの意志は生得的に、悟性が何らかの仕方で可能であると示してくれる事でなければ欲求しないやうに出来てゐる」といふのは、意志は決して悟性に常に必ず従ふやうなものではなく、むしろ、例へば情念としての欲望となつてさうするやうに、極めて無軌道な積極的なものであること、を充分に把へてゐないことを示してゐる。また、「私どもの意志は、私どもの悟性がそれに對して善い悪いを示してくれなければ、いかなるものにも従はうとはせず、いかなるものをも避けようとはせぬ」と云ひ、意志の無記(無差別・無關心)Indifferenceを表明する。さうして、同じ頃(一六三八?)、彼は次のやうに云ふ、「誤謬といふことは悟性の中にしかあり得ない」⁵⁵⁾。

* 例へば、その最後の體系的敍述に云ふ、「もともと悟性はまづ判明に知らなくて判断を下すべきではないといふことを教へる」(Pr. I, § 44, § 3)。

** このやうに意志は、悟性にとつては、何か不明なものにかゝはるそれ自ら明晰でないもの、それ自ら悟性的分析を拒否するものとして、その本性をむしろ正しく直感或は直觀されながら、まづ明晰を愛する彼に拒けられ、單に認識を論ずるのではなく

行爲にかゝる問題の解明に近づいてゆくにつれて、改めてその本質があらはにされて行く。

やがて、精神の本性を一層深く考察するに至ると初めて、認識能力の完成態は判断力であり、判断力は悟性と意志との協同である、といふことが明らかとなる。「省察」(一六四一)に於いて、事物の知覚は感覚や想像力のなすところではなく、「かへつてただ單に精神の洞觀」*inspectio mentis*のなすところである、しかもその基礎に於いて見れば、すべては「精神のうちにある判断の能力によつて把握 *comprehentio*」される、と強調してゐることを、「規則」(一六二八?)に於いて、精神が純粹悟性・想像力・記憶・感覺に分たれ、そのうち「唯悟性のみが眞理を覺知し得る」とされてゐることと比較し、また、「單に悟性によつては私はたゞ觀念を、それについて判断を下し得るところの觀念を知覺するのであり、そして嚴密にかやうに觀られた觀念のうちには本來の意味におけるいかなる誤謬も見出されない」から、眞偽にかゝる判断は「認識の能力と選擇の能力すなはち自由意志」との協同である、といふ言明を、さきの、悟性のみの中に誤謬があり「構像や感覺は、そこに私どもの悟性が介入しなければ、何事をも決して私どもに保證することはできない」(一六三七)、といふ言葉と比較するならば、初期の悟性が、その占めてゐた地位を狭められて、その本來の精神の受動的な契機たる位置に戻され、意志が次第にさきの悟性が不當に占めてゐた位置——精神の原理——に移つて行く、その徑路が分るであらう。「省察」に於ける意志は、もはや認識能力から排除された、消極的な、無關心なものではない、それは判断力の構成要素であり積極的であり——選擇能力として——自由である。「かの不決定(無關心)は、最も低い程度の自由であり、そして意志における完全性ではない」。かうして、その最も包括的に且つ正しく自己の哲學を展開した『哲學の原理』の出版の年(一六四四)に至つて、意志は無關心のなかには少しも存せぬ、といひ、理性なき動物にとつては無關心の如く強制や束縛のないことは純粹の否定であり、理性ある我々にとつてもまた「我々の持つ完璧な自信と言はんよりも寧ろ一つの缺點」と述べ、意志を「自らを決定するこの積極的な力」と斷言する。すなはち、意志従つて自由は、制限や束縛のない・無關心な無限性ではない

く、むしろ制限せられた・しかし無限を自らのうちに含む有限性である。⁶⁷「人間は制限せられたものである故に、彼には制限せられた完全性しかふさはしくない」。人間はその本性上有限である。無限の可能性を前にし且つ後にした現實性である。従つて、人間の完全性は、この有限性を回避して無限へ耽溺することではなく、無限の可能性を諦視し省察し決断し行動すること、みづから選択しみづからその責を負ふこと、云ひ換へれば、「人間の最も完全なところは自由意志を有つことである」⁶⁸、人間は自由意志であることを自覚すること、自由意志の「主體」として——有限に徹して——生きることを、である。

* この精神の洞觀 *inspectio* は恐らく「規則」に於ける精神の直觀 *intuitus* に當るものであるが、*intuitus* (*intueo*) より *inspectio* (*inspicio*) の方が、試めず・調査する・探索するといふ意味に於いて、精神の能動性・對象に對する積極的な

操作的な態度を、よりよく表現してはゐないであらうか。 *comprehendere* が、判断力による認識が精神のあらゆる機能を「つ」に統合したその尖端に爲されるものであること、を極めて見事に表はしてゐるやうに。

** 「……私が自由であるためには、私が一方の側にも地方の側にも動かされることのできるといふことは必要でなく、かへつて反對に、私が眞と善との根拠をその側において明證的に理解する故にせよ、あるひは神が私の思惟の内部をさうするやうに處置する故にせよ、私の一方の側に傾くことが多ければ多いいだけ、ますます自由に私はその側を選択する……」(M. IV, II 130-1)——これを「敘説」の意志の無記と比較せられたい。

*** これこそ私にとつての最高善である。一六四七年十一月廿日、デカルトは、クリステイーナ女王に宛てて云ふ、「各々の事物の眞香を、他のものに關りなく、それ自らとして」絕對的に考察するならば、この意味に於いては、最高善は「神なることは明かだ」である。「併し乍ら人は又各々の事物の善惡を我々と結びつけて考へることも出来、このやうな相對的人間的な意味では、「我々に或る様式に於て屬し、それを有することが我々として完全になる所以であるといふ如きもの」こそ、善である。従つて、人間にとつては、人間の所有してゐる善、乃至は「我々が獲得する方のある善のみを善と見做さなければならぬ」、してみれば、「人間全體の最高の善とは、或る人々の中にあり得る靈魂、肉體及び、財産のすべての善の集積又は集合」であらう

が、「各個人のそれは全く別のもので、それは善を爲さうといふ確固たる意志及びその意志が生ずる満足にある。さて肉體や資財の善は我らの自由にはならず、二つの精神の善のうち、第一のよきものを知ることは力に余るから、第二のよきものを欲することこそ我々の自由である。それゆゑ、我々の完全に支配し得るものは我々の意欲のみであり、それを「自由」に支配し得る道は、人が最善なりと判断したすべての事物を確實に行ふこと及びそのやうな事物をよく認識するために余精神力をを用ひること、この二つの堅固な又變らざる決意を常に抱く以外にはない」、有限な人間として有限性に徹し、つねに自由の主體として生ざること、無限なる神と不定なる質料との中間者否媒介者否統一者として生ざること、——私は最高の善はこの一事にあるものと思考する (VI 105-7)。

このやうに意志が自己の位置を恢復してゆくといふことは、人間が、これまでのやうに單に精神ではない、むしろ(判断力が受動的な悟性と能動的な意志との協同であるやうに)互に獨立する二實體精神と物質との統一體である、といふことが次第に明らかになつてゆくことを意味してゐる。實在的に分離してゐる二實體の結合である人間の本質は何であるか、が、この二實體を截然と區別することを目的とした『省察』の苦闘によつて、やうやく明晰に認識され出して来る。分析論理の窮極に立つた彼は今綜合論理の領域へ足を踏入れる。一つの「精神」の中には相矛盾する悟性と意志とが協同してゐることを彼は明察した。それは、一つの「人間」といふ實體のうちには相矛盾する精神と物體とが結合してゐる、といふことを暗示してはゐないか。相矛盾する能力の協同は判断力であつた、相矛盾する實體の結合體は何か。この結合體を暗示してゐるものとして感覺がある。この感覺の主體は何か。それが理論的に答へられれば彼の哲學體系は事實的に完成する。『哲學の原理』はこの問題に答へようとするのである。こゝで、彼は、明らかに、判断についてその本質を述べ、「明晰判断」について説明し、我々の知り得ることとして、「外に存在する物」と「心の内にだけある真理」とを分ち、前者については、一、そのすべてに通ずる一般なもの(實體・時間・順序・數等)、次に、物相互に區別あることの基となる特殊な考として、二、精神的なもの、即ち精神的實體或はこれに屬する諸性質、三、

物體的なもの、即ち物體或はこれに屬する諸性質、を挙げ、——以前の彼にとつてはこれで挙げるべきものはすべて挙げたことにならうが——更に、「この二つのほかになほ一つある」として、四、「内に省みてたしかめることのできるものだが、心だけの性質ではない。物體だけのものではない。これは後で説明するが、この二つが密接に結合してできるもの」を挙げ、その性質として、情念及び感覺を舉げてゐる。この情念及び感覺の主體（實體）が何であるか、「これは後で説明する」と云つた彼は、後に第四部を畢るに當つて、第四部には二つの残された問題がある、「一は動植物に關するもの、他は人間に關するもの」であるが、「この最後の二部に扱ひたいと思ふことについてはまだよく知るに至つてゐないし、そのための實驗も足りず暇もないので、これは書けないであらう」と云ひ、たゞ「人間の感覺についていくらか附加へておかう」と云つて、感覺の説明をした。しかし、感覺の實體の説明をしたのではない。この實體の説明をしようとするのが、その後の彼の努力であつた。『情念論』（一六四九）は、これら心身結合體の屬性といふよりむしろ様態たる情念を分析説明することによつて溯つてその實體が何であるかを闡明しよう、とする試みである。精神と物質との結合體の屬性——情念の原理——は、力の源であつて精神の屬性であると、共に物體の屬性でもあるもの、と云つて懸ければ、精神でありながら——精神は「實在上」物質と分離してゐるのに——物質にかゝはつてゐるもの、その意味で、精神ではないもの従つて物質でもないもの、であらう（だからそれはむしろ一つの新しい——思惟とか延長とかとは獨立な——屬性と見るべきである）。もし、精神にかゝはりながら物質にも關係するものがあれば、それこそ、心身結合體の屬性である。それは意志である。『情念論』に於いて、初めて、悟性その他は心の知覺として受動性をその本質とすることが明言され、心の能動として意志が採上げられると共に、それは、一方では心のうちに終結する精神的なものであり、他方では身體の運動にかゝはる物體（肉體）的なるものである、と云はれる。それは、肉體を動かすもの、心身を結合し統一してゐるもの、である。だがそれは「動植物に關」しても云はれるのではないか、否、それは動物には——況や植物には——なく人間に固有のものであり、我々は意志作用に當つ

て自覺を伴ふからそれは單に本能でもない。⁷⁴⁾ かく人間のみが意志を持つ、といふことは、心身結合體は「人間」である、といふことである。ではもし、精神物質が實體ならば、兩者の結合體もまた一つの實體なのではないか。デカルトはこのやうな問には答へなかつた、否、このやうな問を出したかどうかも疑はしい。心身兩實體が實在上區別されてゐる、しかるにこれらの結合體（私）がある、しかし兩實體は自ら結合し得ない以上、そこにはそれを結合するもの——それこそ眞に實體の名に値する最完全の實體 *ens perfectissimum* である——が存在しなくてはならぬ、それが神である——『原理』のデカルトは理論的に問題をかう解いたのであらう。しかしながら、感覺されるものとはともかくも、感覺そのものは實在する、さうしてその主體は當然實在するものである。とすれば、感覺の主體の實在性は感覺されるもの（物體）の實在性よりも、優勝的 *eminenter* ではなくてはなるまい。従つて、物體が實體であるならば、感覺の主體はより以上にその名に値する實體でなくてはならないであらう。してみれば「人間」は心身の結合體、心身二實體が先づあつてそこから結合されてきたもの、ではなく、むしろ、その本性上より先なるものであるがゆゑに、心身二實體を自己に於いて統一してゐるもの、これらの存在の存在（原理）であつて、まづ「人間」が實在し、そこから抽象（反省）によつて心身二實體がその存在契機として實在する、といふべきである。では、人間は神であらうか。否、人間（自由意志）は自由なるがゆゑに神ではない。存在としての人間即ち人間の存在そのもの（基體）は神であらうが、自己措定した意志——自覺してゐる存在——即ち自由意志の主體としての人間は、基體との斷絶によつて存在してゐるがゆゑに、神ではない。さうして、このやうな人間こそ、人間の完成態或は現勢態、完全性に於ける人間なのである。彼の云ふやうに、人間は、神ではなくて「いはば神に等しきもの」⁷⁵⁾「神と似たもの」であり、神を代表するもの、神に代り得るもの、である。

* この個所を「規則」（一六二八。）と比較することは興味あることと思ふ（R. N. II, 1306. 8.）そこでは、「認識する我々」について述べたのも、認識せらるべき物自身のうちの「我等の悟性に関して單純といはれる事物」が擧げられる。それは、一、純

粹に悟性的なるもの、二、純粹に物質的なるもの、三、共通なるもの、である。一は「原理」の二に、二はその三に、三はその一及び「心」のうちにある真理」(『玄』、III 103)に、相當する。「規則」の時代の彼は全く分析論理の支配下にあつた爲、その順序は、純粹なものから純粹なものを混合或は媒介したもので純粹でないものへ、となつてゐて、心身二實體の實在上の區別を亂すやうなものは純粹なものの下位に置かれる。しかるに彼が省察を重ねるにつれて——プラトンが最後に混合するものの概念に到達したやうに——、次第に綜合するもの・媒介するもの——但彼の論理に忠實な限りそれは「共通なもの」と云ふ他ないが——の重要性に注目するに至つて、「規則」の順序と「原理」の順序とに變化を來すのである。又「共通なもの」(論理的に云へば範疇)は、精神的なものと物質的なものとを隔て、その二つの密に結合してできるものに相應してゐるが、原理に於いては、心身結合體の實在性が心身二實體よりも本性上先であることを考へるならば、このことは、範疇がこの心身結合體に基いてゐること、即ち、範疇が先驗性を備へてゐること、を暗示してゐる、と見られよう。又更に、「規則」に於いては共通なものに従屬してゐた公理が、「原理」に於いてはそれ自身「心」の内だけに於ける真理」として範疇・精神とその屬性・物體とその屬性の後に獨立して擧げられてゐるのは、公理は主として範疇に則つて(即ち反省に於いて「單純」といはれる事物)を分析的に綜合して成立してゐるものであるから、それらに比べて第二次的存在性を持つ、と考へられたためであらう。——なほ、心身二實體の屬性よりも前にそれらに共通なものを掲げてゐることは、「原理」出版前年のエリーザベト宛書簡(一六四三年五月廿一日附)に既にその例がある。

* * * このことは原理記には既に「哲學の原理」(一六四四)で云はれてゐる、「私たちは意志に基いて膝を動かしこれには自覺がある」(『玄』、§ 36, III 188-9)。更に「規則」(一六二八)に於いて、次のやうに云ふ、「我等がよつて以て本來の事物を認識する力は、純粹に精神的なものであつて、それが身體「物體」全體と分たれてゐること、恰も血が骨と、手が眼と分たれてゐるが如くである、と考へべきである」(『玄』、I 399)。すなはち、すでに、眞の精神は、單に精神ではなく物體とかゝはつてゐるもので、「規則」の頃から強調されてゐる純粹悟性は、肉體と區別され交渉し得ないはずのものであるから、心身の媒介者意志こそは、また精神の原理、「純粹に精神的なもの」でありながら物體と分たれてゐるものである。——さうして、このやう

に意志が精神の原理となつてゆくにつれて、さきの悟性の地位は意志にとつて代られ、「現聞」以下に於いて「現實の身體部分」といはれむしろ受動的な匂ひを帯びてみた想像力は、次第にその身體性を失つて意志に基いてゐることが明らかとなり、「情念論」に於いては、「意志に依存する一切の想像」(I, 29, IV, 5) について言及し、又同じ頃、彼は想像力は意志の作用——精神の作用とは云はず——である、と云ひしる (A. Eisenbath, *Texts 10 6, VI 323*)。

彼は、「情念論」に於て、心身結合體の様態及び屬性を説明したけれども、その主體については哲學的にこれを解明しなかつた。彼は、我有りの體驗のうち、有る私は何であるとかと問ふ私を分析し省察することによつて、つひに有る私・存在そのものを把握した。しかしながら、存在論的にはなく、「情念論」に於いて、人生論的に……*

デカルトは、情念をすべて自覺によつて肯定するやうに、暫定的道德をも自由意志——意志の自覺——を通して絶對的道德とする。道德が諸學の冠冕であるやうに、彼は、自己の眞意を理論に於いてはなく道德に於いて示した。謂はば、あらゆる學說上の二律背反は、この道德に於いて解決されぬまでも有利とされようとする。彼の理論は決して完結せず、それらの困難(問題)の行く手は道德の世界を直指し、(もし人の眞意がその遺書に於いて完結的に明示されるとすれば「情念論」は正にデカルトの遺書であらう)、そして、その世界のすべては、一齋に、一切の解決者としての *Dans ce maehina* たる神をではなく、この道德の主體を、自由意志を、高邁なる一存在を、指してゐる。デカルト哲學の眞髓、その中心その出發點にして終局點は、他のあらゆる哲學者にもまして、その如何なる主著の中にもなく、デカルトその人、人間デカルトそのものに存するのである。

彼が、學問上の著作に、人間デカルトの歴史を、その自敘傳を附加へた、といふことは、極めて意味深いことと云はなくてはなるまじ。

* 實體としての人間といふことに對して、或は人は云ふでもあらう、人間は實體ではなくて主體である、それを實體化するより、彼が爲したやうに、「生命活動」(I, 1, 2, 48, IV, 66) といふ表現によつて、その主體であることを暗示するほうが、

事態の正しい表現でもあり、哲學史に稔りゆたかな思想の種子を残したのではないかと。我々はこれに必ずしも反對するのではない。唯、人間Ⅱ實體は、デカルトの論理及びその哲學からすれば、當然承認されてよい、否必然に行着かねばならぬ歸結である、といふのである。それを實體とせずに神Ⅱ實體を以てその位置を占めさせたのは、時代の子としての彼が神Ⅱ實體を無視し得なかつたこと、又、彼の論理からすれば人間(心身結合體)は實體となるはずであるのに正にその矛盾律論理ではそのことが承認できなかったこと、のためであつて、彼が意識して、たとへば信仰に座を讓るために知を捨てるといふふうには、神に實體としての地位を残したのではない。むしろ人間を實體として立てるほうが、學識としてはより徹底的で首尾一貫しての體系が完備するはずである。勿論、彼の原體験及其の理論の眞意は、人間が自由意志であること、單なる意志、單なるそこにあるもの、意欲、生命、ではなく、自覺した意志、對象とはならないもの、主體、であることを示してゐる。まさしく、「情念論」は、このことを處生的に示してゐるのであるが、このやうな示し方に、人間Ⅱ實體の代りに人間Ⅱ主體を、彼が理論的に唱道したのではないかと、あかしが見られるのではないか。



一六五四年「聖籠の年」十一月廿三日夜、「パンセ」の著者は天啓に打たれる。「歡喜、歡喜、歡喜、歡喜の涙。……まつたき、心よき抛棄。イエズス キリスト及びわが指導者への全き服従……永久の歡喜……」かくて彼は無限に神のうちへと沈んでゆく。——三十餘年前一六一九年十一月十日夜、デカルトは大なる歡喜におそはれる。靈感は彼の五體に充ち渡る。私は有る、私は存在する！……やがて彼は忘我から遁れ、情感の嵐を脱し、直ちに問ふ、私は存在する、ではこの私とは何か……

彼に於いては、情感には感激の後直ちに悟性が目覺め働き出すことを妨げる力はなかつた。彼の體験は神祕的であつたであらうが、彼の性格は瞑想的ではなかつた。彼は何よりも實踐を重んじ、確固としてこの人生を歩むことは終生その理想であつた。認識の問題は實踐の問題であり、よく行爲するためにはよく判斷すれば充分である。しかも生活は一日も廢することはできない。しかるに、信仰とは不明なるものにかゝはるがゆゑに、それに於て有る限り、

私は確固として確實にこの「現生」を歩むことはできない。よく判断するための確實不可疑の眞理、従つて、よく行爲する爲の確實不可疑の立場——アルキメデスの一點——、それを求めること……。しかし、心身二實體は直接に交渉することはできない、だから——それを結合してゐるのは神である？ それは理論に過ぎぬ。私は存在する、私は有る！ これは確實だ。「我」として、神への無限の憧憬に於いて生きる無限の意志（情念論）に於ける心のうちに終結する意志）としてではなく、我のかたへ無限に邁れてゆく直線としてではなく、一つの中心をもつ有限な圓——個體——として、肉體とかはるがゆゑに制限を含む意志として、「自分自身をあくまでも伸ばさうといふ」自己充實を求める私として、彼のうちなる生命は、理論によつては自己を納得せしめることはできなかつた。近代的人間の誕生期に於ける、我に目覺めた精神の朝空のやうに爽かな自己主張、自己の力に對する素材なまでの無限な信頼、そこからおのづから湧出る喜び、それらが彼を内から動かしてゐたのである。かくてすでにその出發點に於いて彼の方向は決せられる、それは行動の足場を求めることであつて神に沈潜することではない。——「私は、自らが存在することから、神の存在することを、確實に推論するけれども、神が存在することから、私も亦存在すると主張することは出来ないのである。」しかるに、私の出發點となるべきものは、このやうな偶然的なものではなく、確實不可疑なものではなくてはならぬ。さうして、必然的な——「必然的といふのは、或るものが他のものの概念の中に或不判明な仕方を含まれてゐて、従つて、それらが互に他から離れてゐると判断する時はそれらのいづれをも判明に把握し得ない、といふ場合である。」——事實は次の如くである。「私は存在する、故に神は存在する *sum, ergo Deus est.*」

中世に於いては、神が發言する、ひたすら私は神を前にし（それに面して）その言葉に耳を傾ける、この私はない、有るのは「我は有りて有るもの」と云ふ「私」のみである (*vita contemplativa*)……。私が行動するためには、決然として一步を踏出すためには、——夢想から覺め一點へ凝集して力として立たなくてはならない。神をうしろにして、無限の可能の世界を、「闇の中をたゞひとり歩く人のやうに」自らが光となつて、孤獨に歩まなくてはならない

(*Vita activa*)、私は、我に還らなくてはならない……

デカルトは我に還らなくてはならなかつたのである。



一九六一年十一月十日、近代的人間の誕生の夜はしづかに更けてゆく。精神の白晝には身をひそめてゐた靈——「乳母の宗教」は、今その翼を擴げる。夜は深い。過度の緊張と堪へ難い歡喜に、精神は深い疲労に陥つてゐる。今こそ最後の蠱^まを行ふときである……

幼年の日——それは自覺のない即ち悪魔のない純一無垢の素朴な日々であつた。沼に顔へる柳の影、ゆるやかに流れる川邊、縁に陽炎ふ牧場、谷や丘のなぞへに連なる葡萄園、果樹園……「トッレスの園」、すべての融合し統一してゐる夢の日々。このやうな幼年の日の或形相をとつて、彼の底に住む傳統的宗教はその心を動かさうとした。だがもはや禁斷の果實は摘まれた。よし無限の悔は残らうとも果實はもとへかへらうはずがない。自己に自覺めた青春はもはや何ものにも——それが如何に甘美であらうとも——束縛されることを欲しないのである。衝をゆくと突如大風が起つてあらぬ方へ、「心ならずも」連れてゆかれる。そこは、あの日々が驚きと喜びと又些かの惱みとに充ちてゐた懐しい幼少年時代の表徴——母校ラ フレッシュの禮拜堂であつた。——自覺めたのち、自己の體驗を完全に把握してゐない彼は、悪しき靈に拉致されたかと懼れる。再び眠りに入ると、大なる雷に打たれ、驚いて自覺めると、部屋には無數の電光が飛散つてゐる。傳統は、彼の體驗の牢固として敗れないのを見て、もはや甘美な装ひを手ぬるしとし、最後の努力をする。彼は、恐るべき雷鳴と稲妻によつて體驗(この自我の把握した真理——神有りではなく我有りとの)を脅かさるのである。しかし、もうこのやうなことで、彼の把握したアルキメデスの一點を滅すことはできなかつた。——今や雷鳴は収まり嵐は去り、彼は二巻の書を示される。一は辭書であり、「總ての學問の集積」を意味する。何故なら、彼の第一の眞理「我有り」から、明白な直觀と必然的な演繹を以て抽出せば、すべての知識は、辭書に收

められたやうに、順次に秩序整然と開展されるはずだから。他は「詩人達の書」で、「哲學と智慧との合して成れる全體」である。彼の自覚は決して思惟（悟性）のはたらきではなかつた。それが彼を把へたのであつて、彼がそれを把へたのではない。それは突然彼を襲つた靈感であつた。すべて、第一の眞理は、悟性的思惟によつてではなく、詩人らの如く靈感や直観によつて把へられるのである。だが、我々は果してこの神と對立し獨立するやうな道を歩み得るであらうか。「詩人の書」に書かれてゐるアウソニウスの句「然りと否。et non」の如く、我々は、人生行路に當つて無限の可能性の前に立たされてゐる。何を如何に決断すべきであらうか、如何にして一を然りと他を否とし、何を眞理と判断し何を虚偽と判断することができようか。我々の前には無限に困難な孤獨の道が横はつてゐる。彼は誇りと危懼と不安とに包まれる、彼はもの思はしげに立つてゐる、さうして小聲でしづかに詩人の句を口吟む、「人生ノイヅレノ途ヲ行ツベキヤ Quod vitae soeclabor itor?...」

Quod vitae soeclabor itor? ——それは精神の夜の言葉である。同じ言葉が精神の眞實に於いて發言されるならば——次のやうに響くことじきあら——de omnibus dubitandum....

註 引用はすべて創元社版邦譯選集により。「方法敘説」は D. 「精神指導の規則」は R. 「哲學の原理」は Pr. 「情念論」は Ps. 「省察」は N. とし、部或は節を挙げ、書簡は宛先と年月日とを掲ぐ。なほ括弧内は、選集の卷數と頁數とである。

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------|
| 1 A Elisabeth, 1643 5 21 (VI 50-62) | 2 Pr. I § 48 (III 103) |
| 3 A Mersenne, 1640 12 24? (V 368) | 4 Ps. I §§ 17-8 (IV 26-7) |
| 5 A Elisabeth, 1643 6 (VI 284) | 6 Pr. I § 38 (III 90) |
| 7 Ps. I § 48 (IV 66) | 8 Ps. I § 47 (IV 62) |
| 9 A Martin, 1644 5 2 (VI 256) | 10 R. I (I 194) |
| 11 Pr. I § 40 (III 93) | 12 D. V (I 105) |

- 13 M. IV (II 141)
- 15 D. I (1 20)
- 17 *ibid.* (II 60)
- 19 Pr. I § 53 (III 111)
- 21 D. IV (1 61-2)
- 23 *ibid.* XIV (1 375, 381)
- 25 R. III (1 210)
- 27 M. II (II 69)
- 29 *ibid.* (1 315-8)
- 31 R. II (1 204)
- 33 R. IV (1 226-7)
- 35 A. Mercenne, 1638 II 11 (V 212)
- 37 Pr. II § 1 (III 151-3)
- 39 A. de Silhon, 1637 3 (V 106)
- 41 A. Mercenne, 1630 5 21 (V 55)
- 43 D. V (1 89)
- 45 M. VI (II 182)
- 47 *ibid.* (1 351)
- 49 Pr. I, § 20 (III 68-9)
- 51 *ibid.* § 48 (III 103-4)
- 14 Cf. Ps. III § 132 ff. (IV 196 ff.)
- 16 M. II (II 57)
- 18 Pr. I §§ 9, 32 (III 51, 84)
- 20 R. III (1 214)
- 22 R. III (1 212)
- 24 *ibid.* VII (1 247)
- 26 *ibid.* (1 212)
- 28 R. XII (1 309)
- 30 D. II (1 36-7)
- 32 D. I (1 14)
- 34 A. Huygens, 1635 II 1 (V 94)
- 36 A. Mercenne, 1632 5 10 (V 72)
- 38 *ibid.* § 3 (III 155), cf. M. VI.
- 40 D. IV (1 64 ff.)
- 42 A. Elshabeth, 1645 10 6 (VI 337)
- 44 R. XII (1 306 ff.)
- 46 R. XIV (1 342)
- 48 D. IV (1 67)
- 50 *ibid.* § 35 (III 87)
- 52 A. Elshabeth, 1643 6 28 (VI 72)

- 53 A Elisabeth, 1643 5 21 (VI 62)
- 54 A F., 1643 6 28 (VI 75-6)
- 55 D. III (I 43-4)
- 56 Ps. I. § 30 (IV 40)
- 57 D. III (I 48)
- 58 *ibid.* (I 52)
- 59 A^{***}, 1638 3? (V 166)
- 60 N. II (II 67-9)
- 61 R. XII (I 301, 292)
- 62 N. IV (II 127)
- 63 D. IV (I 71)
- 64 N. IV (II 131)
- 65 A Marin, 1644 5 2 (VI 253-5)
- 66 A Mersenne, 1641 4 21 (V 383)
- 67 N. VI (II 191)
- 68 Pr. I. § 37 (III 88)
- 69 Pr. I. §§ 32-5, 43-6 (III 83-7, 96-101)
- 70 *ibid.* §§ 48-9 (III 102-5)
- 71 Pr. IV § 188 (III 238)
- 72 *ibid.* §§ 180-198 (III 259-277)
- 73 Ps. I §§ 17-9 (IV 26-9)
- 74 Ps. I § 16 (IV 25), Pr. II § 26 (III 188-9)
- 75 Ps. III § 152 (IV 197)
- 76 A Christina, 1647 II 20 (VI 160)
- 77 D. III (I 52-3)
- 78 *ibid.* (I 51)
- 79 R. XII (I 311-2; 310)
- 80 D. II (I 31)