

ラシヨナリスムの學問理念

——デカルトとマルブランシュ——

三 嶋 唯 義

一 序 言

十七世紀の合理論において學問の問題がいかに問われ、いかに解き示され、またいかなる理念が抱かれていたかを検討してみたい。哲學の歴史的研究には當然の要件であるが、この小論の研究態度も基本的には實證的なそれに従っている。即ち、哲學者の思想の内的な形成過程を出來得るかぎり多くの資料に基づいて綿密詳細に檢證し、かつ彼の主著の解明によつてその論理構造を明確に考證するという仕方である。もつとも、マルブランシュの思想を跡づけることは未だ資料的に困難な現狀にあり、論理的な考證に重點がおかれている。結果からいふならば、この小論の見解は合理論の人間學的解釋と呼ばれるでもあろう。しかしそれが豫め意圖され或は豫斷として與えられた圖式でないことは、勿論である。

二 普 遍 學

(ルネ・デカルト)

(一) 問 題

『方法叙説』によると、デカルトは「まだ若い頃から既に」方法の端緒にめぐり逢い、それを徐々にかつ撓まざる努力によつてひとつの「方法」に完成したという。同じ書物によると、彼の生涯を通じての最大の關心は「確固としてこの現世を歩む」(第一部十頁、以下頁数はA・T版全集による)ことにあり、その際「よく行爲するためにはよく判断することと充分である」(第三部廿八頁)として眞偽を區別する方法が探ねられたのだという。つまり、彼の主要な關心はひたすら「道徳」にあり、「方法」や「學問」(理論)は實踐を目的とし、かつ現世的な幸福に役立つかぎり「生活に有用な」(第一部四頁)知識や技術も決して等閑りにはできなかつたというのである。

ところで、「方法」に關するこの書物は同時に彼の生涯の忠實な要約であり、しかもそのまま「人間の本性をその最高度の安全性にまで高め得べき、ひとつの普遍的な學問(une Science universelle)の草案」(一六三六年三月・メルセンヌ宛書簡)である。では、「普通學」とはいつたいいかなる學問であるか。またそれは「方法」や「道徳」とどのような關係にあるのだろうか。

(二) 爐部屋まで

デカルトの「方法」の端緒はベークマンとの邂逅(一六一八年十一月十日)に求めるのが穩當な解釋と思われる。元來彼はとりわけて數學に興味をもつたのであるが、たまたまこの時に數學に關する巧妙な發明を見せられ(『手記』二二四頁)たのに刺戟されて、翌十九年三月廿日・「角の等分法と三種の三次方程式に關する論證を發見」(同二四〇頁)し、同廿六日には「ルスの *Arts brevis* のようなものでない、全く新しい學問」の公表を企てるに到るのである。この學問は「連續量非連續量を問はずいかなる類の量についても、提起され得るあらゆる問題を一般的に解くことができる」。だから、「數論」(非連續量の學問)と「幾何學」(連續量の學問)を統一するこの學問が完成したならば、「もはや幾何學において發見されるべきものは殆んど何も残らないであろう」。(ベークマン宛書簡)。四月廿三

日・「もし私がどこかで滞在することがあれば、早速私の *Mecanique* 即ち私の幾何學の準備に着手すると御約束する」。「他日私はそれをひとつの完成した勞作に仕上げようと思つている。……この學問はきつと、新しい、かつ注目し、値する學問となるであらう」(同宛)。

こうして彼は、古い概念結合法や數學の缺點を免れて獨自の原理に基づく「全く新しい學問」の形成を心に抱き、それに「私の幾何學」という名稱を與える。事實この學問はやがて完成されて『幾何學』(一六三七年)となるのであるが、内容においてもこの書物は右の書簡に示された結構と全く一致するのである。即ち、解析幾何學の構想は、はやくもこの時に得られたのである。ではその方法および原理(基礎)はいかに探ねられたのだろうか。

同年十一月十日、デカルトは爐部屋に在つて、「靈感に充たされ、驚くべき學問の基礎を發見していた」(cum plenus foren *Enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem*)。即ち、「私の幾何學」の「基礎」となる考えに思い到つたというのである。いつたい、「幾何學」の完成がかなりの難事業であり彼がこの著作に心血を注いで苦慮していた様は、「とうてい、獨りでできる仕事ではない」とか前途は「濃い闇」につつまれているという告白(前掲三月廿六日付書簡・および「敘説」が如實に物語つている。つまり彼はいわば「一條の光」を頼りに探究を進めたのであつて、それだけに「幾何學」の「基礎」を發見した誇りと喜びはひとしおだつたのであらう。だが、この「基礎」とは何を指すのであらうか。

再び『叙説』によると、彼は爐部屋において、多くの人の手に成るよりもむしろ「ただ獨りの勞作」(第二部十一頁)の方に一層の完全さがあることに思い到り、今まで信じて受け入れてきた一切の意見を「一度はすべて棄て去つて」新しい基礎の上に眞實の學問をうちたてようと「企てるのが最上の策だと確信した」(同十三頁)。しかし慎重を期して、「それに先立つて、私は現に自分の企てていた勞作の草案をつくりまた眞實の方法を探究するのに充分の時間を費したのである」(同十七頁)。この方法は、「私の精神に可能なかぎりありとあらゆるものの認識に到達する」(同)

とを目的とするが、事實、「およそ人間の認識できるほどのものはすべて、同一の仕方、で連絡し合っているものなのである」(同十九頁)。

即ち、デカルトは「幾何學」形成の努力を通じてここに學問自體の反省に到り、學問の全體を全く新たな基礎の上に建設し直そうと「企てる」^(註二)。その際、あらゆる知識は「同一の仕方」でつながっているという考えを既にもつていた(…m'avaient donné occasion de…註、大過去形)ので、すべての學問は同一の方法で貫かれ、方法的に統一されるところと思ひ當る。學問の方法的統一、即ち「普通學」の理念がここに得られたのである。ところで、普通學の建設は一生の大仕事であるから、差當りまず「現に自分の企てていた勞作」即ち「幾何學」の完成を急ぎ、同時に諸學を統一すべき「眞實の方法」の探究に全力を集中したのである。實際、學問の方法は常に同一であり發見さるべき眞理は「唯一つしかない」(二部廿一頁、および表題)のならば、「幾何學」となつて結實すべき「方法」は同時に形而上學や自然學をも成立させるに違ひないのである。要するに、「驚くべき學問」(「私の幾何學」)の「基礎」は「普通學」の理念であり、これが具體的には「四つの規則」として定式化され、更にその「正確な遵守」によつて念願の「幾何學」が成立したのである。^(註三)

ここで前以て議論の筋を示しておく。「普通學」は「幾何學」形成の努力を通じていわばそれを超えて達せられた學問理念であるが、いまそれは單なる數學の一般的解法の手段ではなくそれ自體自己目的なるひとつの學問理念である。ところで「普通學」は學問の方法的統一というかたちで得られたかぎり、學問を統一すべき「方法」と、この方法によつて統一され完成さるべき「學問」という二つの契機を有する。そして、「方法」の完成は同時に「學問」の成立を意味し、他方「學問」の完成は「方法」の成立を豫想して、兩者は相互に制約し合いつつ同時に完成する。否むしろ、完成されたかたちにおいては「方法」と「學問」は全く同一たるべきものである。してみると、「四つの規則」は「普通學」の方法的具體化であるにしても、それはあくまでも規則であり手續きとしての方法であつて、

デカルトの「方法」はこれに盡きるものではないのである。

さて、彼は「方法」と學問の兩契機を綜合する媒介を精神の統一性に見出し、これを「人間的な智慧」として捉えらる。また、學問としての「普遍學」は具體的統一的なひとつの眞理を唯一不動の基礎として据えていなければならぬが、このいわゆる「哲學の第一原理」は後に「方法的懷疑」を経て同じ精神の統一性において把握される。それ故、人間精神の研究には「眞の認識手段および全方法が含まれている」(規則八)。とにかく、問題の本質は爐部屋で直観されたのである。

註一 「驚くべき學問の基礎」を「驚くべき」學問の基礎」と讀むのは正しくない。「驚くべき(單數)學問(單數)」の「基礎(複數)」と讀むべきである。Bailet: *Les fondemens de la science admirable*。《Fundamenta》(fondemens)は複數で用いるのが普通であり、デカルトも諸所でこの慣用に従つてゐるようである(例えば『敍説』第四部冒頭)。また、ヘークマン宛書簡に示された「全く新しい學問」が解析幾何學に外ならないことは、書簡・『敍説』・『幾何學』の照合により文獻的にも内容的にも決定的と思われる。つまり、「普遍數學」という理念はデカルトのどの時期にも思い抱かれたことではないのである。我々は解析幾何學と「普遍學」とを混同してはならない。事實デカルトの「幾何學」はそのまま一つの運動學として「自然學」に合致し、數學と自然認識との融合統一つまり自然の機械論的説明をもたらしたのであるが、それでもやはりそれは「幾何學」なのである。

註二 「懷疑」の「企て」がこの時なされたのであるが、それが實際に果されたのは九年後の一六二八年冬のことである。その間「眞實の方法の探究に充分の時間」が費されたのである。つまり、「普遍學」の「根」(racine)は「形而上學」にあること、方法の「四つの規則」の定立には何らかの形而上學的な自己反省が與つていたことが示唆されている(……「私自身へ」と研究を進めようとの決心」(p. 10))。

註三 デカルトの方法は數學の方法を模範としてつくられたというよりは、むしろ「幾何學」においてもつともよく具體化されているという方が適切である。が、とにかく、數學において最上の典型を見出すべき方法が果してそのまま形而上學に適用され得るかは重大な問題であろう。

(三) 學問の基礎

「普遍學」という學問と方法の基礎理念が差當り方法的に具體化されて「四つの規則」となり、これの正確な適用遵守によつて「幾何學」が成立した。このいきさつを論理的に考證してみよう。

(1) 四つの規則 「眞實の方法」

デカルトは學院で學んだ形式論理學、幾何學者の解析、代數學を逐一批判して、ついに「これら三つの長所を含み、かつその缺點を免れているような、何か他の方法 (quelque autre méthode) を探さねばならないと考えた」という。即ち、「眞實の方法」は單に數學の一般的解法のために考えられたのではなく、形象のおよび概念的思惟のおよぶかざりの全學問にわたる全く普遍的な方法たることを目的としたのである。また、この方法は具體的には確かに數學と論理學の長所を含むが、單にそれだけではなく「何か他の」全く新たな一つの學問理念を基礎に置いている。否、ここではむしろ、方法そのものが一個の學問理念として捉えられているという方が一層適切と思われるのである。

「四つの規則」は、(i) 明證 (ii) 分析 (iii) 綜合(演繹) (IV) 枚擧(歸納)より成る。明證性は眞理の基準であり、同時に眞理とは何であるかを教える。手續きとしての方法はむしろ (ii) 以下であつて、「分析」(analysis)と「綜合」(synthesis)は我々を眞理の發見に導き、「枚擧」(enumeratio) (單純枚擧、完全歸納)はそれを檢證するに役立つ。

さて、デカルトが批判した幾何解析つまり古代人の解析とは、幾何學の解法において、與えられた問題が既に解かれたと假定し、補助線を用いて豫め作圖を完成する方法であつて、正しくは「分析」でなく暫定的「綜合」の方法である。即ち、「解析」(analysis)と「分析」(analysis)とは直ちに同じではないのである。この解析は、古代の幾何學者たちも、その原理を明確に自覺してはいなかつたにせよとにかく實際に用いていたのであり、また「近代の代數學」

もそのねらいはこれを數について實行することである。だから、幾何學と代數學（「數論の一種」）を統一するには、二つの學問に共通な解析の方法を検討し、いわば根源に溯つて「この方法に内在する原理」を見出さねばならない（『規則』四）。それは同時に、あらゆる學問の方法と基礎原理を見出すことでもあるかもしれないのである。こうして彼は、綜合は分析を前提してのみ可能であり、逆に分析は綜合を直指してのみ眞に意味をもち綜合においてはじめて完成することに氣付いた。つまりはやくいえば、「解析」はここに分析（分解 *resolutio*）と綜合（複合 *compositio*）とに分けられ、解析の方法即ち暫定的綜合の方法は、分析的方法に轉化されたのである。だから、分析と綜合は相關概念であつて決して反對概念ではない。

形式論理學の批判がデカルトの方法の形成に積極的な役割を果したことは彼自身の明言する通りである。批判の論點は、第一に、それが既知の事を説明する手段であつて新しい事象を發見する方法でないこと、つまり結論は既に何らかの形で大前提に含蓄されているという點にある（『規則』十、十四、他）。その際、三段論法の論證の確實さや、普通の原理を大前提に置くこと自體は少しも非難される筋合のものではない。實際、デカルトの論理學も一種の演繹推理のかたちをとるかぎり、その出發點は普遍的原理であらねばならないのである。第二に、三段論法はその推論つまり判斷の眞なることの保證を形式的に判斷そのものうちに有し、知覺つまり直觀による保證を必ずしも必要としない。しかも、その大前提はいわば思辨的公理的命題であるのが普通である（『規則』十）。それ故、説明の論理である三段論法を發見の論理に轉化するには、大前提に發見の意味をもたせねばならない。否むしろ、發見され得べき命題のみを大前提として認めねばならない。事實、さもなければ、それは結論によつて前提（理由）を證據づけるという循環に陥るのである。單なる一般原理が特殊なもの證據となり得ないことに彼は充分氣付いたのである（第二卷辯百十、十一頁（九卷）他）。第三に、三段論法の推論は多くの格式轉換や雜多な形式的規則に煩わされて不便極りなく、せつかくの眞理を見失うおそれがある（同）。我々は精神を無益に疲らすべきでないから、推論は簡便容易であらねばな

らないのである。

こうして新しい論理學の構想が浮び上る。まず、幾何學は主として想像力を用い、いわば想像力によつて悟性を指導する學問である。しかるに、想像力は元來規則の能力ではないから、これをいかに訓練しても確實な推論の指針とはならない。それ故我々は、證明および發見においてはもっぱら純粹悟性に頼るべきである。即ち心像を捨てて、直觀し觀念をつくり出さねばならない。その際、明白なるものを眞として受け容れるのではなく、明證的に眞なりと精神が認めぬものはことごとくみな破壊し盡すのであり、かくてこそ眞理は決斷する精神においてのみ存しかつ分析は判斷即ち根源的直觀として終結する。これが「四つの規則」(i)の含意である。さて、觀念とは心像と違つて決して對象に相似のものではない。事實、直線なるものはそのまま自然には存在しないのである。また、物體(物質)の本質は延長であるが、この延長とは本質的に外的なるもの、それ自體における絶對的な存在も内容も全くもたないものである。即ち、いわば絶對的な相對性、他在性、關係性こそは延長の本性である。物的世界において絶對的・根源的従つて實在的なものとは外的關係とその項であり、これを「原因」として感覺的自然(「結果」)は成立する。そして分析的方法とは「結果がどのように原因に依存しているかを示す」(第二答辯、百廿一頁(九卷))とこの方法であるから、この方法は自然に關しては必然的に數量關係による綜合即ち方程式の定立を豫想する。しかもそこで認められる關係とは直觀的即ち現在的關係のみであるから、自然學は無時間の學問即ち「幾何學」となる。實に「私の全自然學は幾何學に外ならない」(メルセンヌ宛一六三八年七月廿七日)のである。

三段論法を發見の論理に轉化するには、發見可能なる命題のみが大前提として許される。それ故、大前提とは當爲ではなく存在に關わり、それ自身一つの根源的實在的眞理であり、かつ眞理とは形式的には關係つまり命題であるからそれは綜合命題であらねばならぬ。端的にいえば、發見の論理學は道德に適用されず、まずはもっぱら物的自然についてのみ成立し得るのである。こうして、論理學と數學との融合が可能となる。まず、三段論法では前提の含む以

上のものが結論に含まれてはならなかつたが、實は數學でもその根(結論)は既に方程式(前提)に含蓄されて與えられている。即ち、兩者は共に分析——綜合——解明(演繹)の道としてその論理構造は同一となるのである。ところで先に數學と自然學の融合が果されているのだから、ここに論理學・數學・自然認識は融合一體となり、「方法はあらゆるものに及ぶ」(某宛一六三七年四月廿七日)のである。

解析的方法が綜合——解明の道であるのに對して、狹意の分析的方法は分析——綜合の道である。では綜合はいかにして「分析の後に置かれると有効である」(第二答辯百廿二頁(九卷))のか。いつたい我々は「結果がいかなるものであるかを探ねようとするのなら、まず原因を認識すべきであつて逆ではないけない」(「規則」六)。それ故、結果から原因へ溯源し原因によつて理解する方法即ち分析的方法が必要とされ、かくて認識の進歩は期待される。ところで、我々が求めるのはあくまでも結果(自然)の認識であり、原因の認識は結果の秩序ある演繹のためにのみ必要なことから、分析的方法の實質的な鍵は分析と發見(直觀)に在りながらも、その實際的手續きからはいわゆる綜合つまり演繹に重みがかかることになる。

こうして問題は大前提にある。既に見たように、發見の論理學にあつても、眞理の實質的な發見は大前提即ち綜合命題(方程式)の定立に荷重され、以後の過程は檢證と解明であつて認識の進歩とは無縁である。いま、我々はこの綜合(解析)が、原理を理解せずとも實際には古くから果され得たという事實に注意しよう。つまり分析の過程には端的にいつて一定で固有の順序は實際には有り得ず、大前提たる單純な綜合命題はつまるところ「精神の鋭敏さ(psychoacitas)」によつて一舉に直觀される外ないのである。だから第一に、方法の手續きは「順序を守ることにある」(「規則」十他)が、この「順序」は演繹の過程のみにはつきり限定される。第二に、演繹の出發點は單純命題であり、直觀は命題として得られる。第三に、分析と直觀の間には或る飛躍があり、第四に、この單純命題(綜合)の解明が即ち演繹である。だから、綜合は前提であり演繹はその解明として兩者は直ちに同じではない。事實、綜合を解

いて得られる解（根）は必ず特殊であり、演繹はここでも一般から特殊への道なのである。

解析的方法とは論理的には、或る事象Aの眞なることを證するのに「AならばBである」という形式の命題をたて、Bの眞なることを證する、つまりAとBとの必然的結合を證することによつて逆にAの眞なることを確かめる——以下同様に行われる——方法である。この命題の數學的表現が即ち方程式に外ならない。さて、分析的方法は原因による理解の方法であるが、この「原因」とは物的自然にあつては全き外的關係性そのものであり、これが分析的（解析的）方法の原理である。それ故、我々は延長を形象的につまり心像と解して推論してはならない（「パッポスの問題」における古代人の解析の失敗を見よ）。自然における實在性とは關係性であり、眞の絶對性とは實に相對性に外ならない。この眞に絶對的なものを見極めること、即ち延長の眞の觀念を自らつくり出すことにこそ、原理的には分析の、否「全方法の秘密は存するのである」（「規則」六）。こうして、分析的方法に原理的に合致した解析的方法において、A、B、C……という項（單純本質）の必然的結合の連鎖として自然現象は一連の方程式によつて關係的に表現（法則化）され、かつ各方程式の定立には直觀即ち新しい眞理の發見が介在するから認識は實質的に確實かつ順序正しく擴大進歩する。しかも、方程式の解明はいわば機械的に簡便容易になされ得るし、その解は直ちに眞理の檢證という意味をもつ。そして、はじめ絶對者の見極めの手段として原理的意味での「分析」は、もはや問題（事象）を分けて考へるといふ二次的な手續ぎ上の意味に轉化するのである。

これがデカルトの分析的方法である。それは端的には直觀の方法であり、同時に原因による理解の方法として一個の學問理念をなす。だから、この一つの普遍的方法によつて統一される全學問は「ひとつ、の普遍學」として「第一原理」ないし「第一原因」からの一貫した演繹的體系となる。即ち、普遍學的方法的根據がここに與えられたのである。

(2) 解析幾何學 「この方法の試論」（敘説表題）

デカルトの方法は、「數學の問題を解くために發見されたのでなく、むしろ數學の問題は殆んど唯この問題を解く

ためにのみ學ばるべきである」(「規則」十四、四四二頁)。そして、解析幾何學は「四つの規則」の正確な遵守適用によつて、つまり「幾何解析と代數學の長所をみな取入れ、しかも缺點は相互に補正して」(「敘説」二部廿頁)でき上つたのである。

まず、代數學に對する批判は、それがあまりにも抽象的で非實用的なこと、つまり自然學や機械技術などに役立つぬことにある。他方、幾何學への批判の論點は、それがあまりにも形象的で對象は圖形に限られ、かつ推論に際しては想像力に過度の負擔をかけることにあつた。だから、幾何學と代數學の長短を相互に補正せしめる時の眼目は、(一)、過度の抽象性と形象的性を緩和し、(二)、推論を簡便容易ならしめ、(三)、實用化を可能にすることである。それには、第一に一切の量の線分による表示が、代數學の抽象性を取除く。量はすべて線分化されるのみならず、線分で表示された量にいかなる演算を施してもその結果は依然として線分である。數量や代數量(非連續量)はすべて延長量(連續量)に置換され、延長量は更に次元差を撤廢されて全くの一次元量即ち「線分」に還元される。その際、量の形象化に特に線分を用いるのは、「線分ほど單純で判明に私の想像力と感覺に表示されるものは他に見當らないからである」(「敘説」二部廿頁)。第二、既知と未知との別に從つて線分に記號を附し、線分の長さや代數量との間に一對一の對應をつける。記號は「できるだけ簡便で短い」のがよい。というのは、それは「記憶や總括的理解のために」必要だから。こうして幾何學は圖形の束縛を全く離れ、想像力は適度の補助的役割を擔うことにより、却つて悟性的思惟を容易で自在ならしめる。第三、はじめ幾何學的に與えられていた暫定的綜合を代數方程式で置き換え、この方程式を解いて根を得る。この三段の手續きを経て、いつたん形象化に徹底した思惟は再び純粹悟性的思惟に轉換され、以後推論は單に機械的な演算によつて導かれ、問題は至極容易に解決されることになる。だからデカルトの解析幾何學は單に代數學を幾何學に適用することにより、即ち幾何學を代數化して成立したのではないのである。

ところで解析幾何學はそれ自身ひとつの純粹な數學であり得るかぎり、單に幾何學と代數學の長所を寄せ集めただ

けでなく、數學的に新しい或る基礎概念を根柢に置いてはならずである。では、それはいつたい何であろうか。線分は「點の連續的運動」によつて成立するという考えを彼は早くからもつていた（既掲一六一九年三月廿六日付書簡）。いま曲線の方程式 $f(x, y) = 0$ において「二つの未知量 x 、 y の何れかに値を與えると、いま一つの値はこの方程式によつて求めることができる」（『幾何學』三八五頁）。つまり未知數 x 、 y は今日でいう變數と函數の關係にあるのである。元來、方程式は代數的の性格と解析的の性格を併有するものであるが、それにも拘らず方程式を用いる「近代の代數學」が解析幾何學となり得ないのは、二つの學問で方程式のもつ意味に根本的な相違があるからである。即ち、前者では方程式は代數量の間の靜的な關係を表わすのに對し、後者では幾何學的性質をもつ曲線が方程式へ轉換され、かつ方程式は函數概念により動的に理解されているのである。このように、解析幾何學は幾何解析の方程式による綜合或は「座標」概念の導入によつてよりも、根本的には函數概念によつて成立したのである。

連續の考えによる方程式の動的理解は他方で數學の實用化を可能にした。というのは方程式によつて表わされる曲線は、ここでは運動の軌跡として捉えられ、「幾何學」はひとつの運動學となるからである。宇宙の機械論的理解が實現し、方法は論理學・數學・自然認識の融合統一という當面の目的を果したのである。

註

「幾何學」は最初純粹數學的な關心から企てられたのであるが、爐部屋の轉機（一六一九年冬）を境としてもつばら方法的見地から捉えられるようになった。しかも、その關心は極めて冷淡であり、一六二〇年「數論の規則を全く無視」（バイエ『デカルト氏の生涯』五二頁（新版））し、一六二三年「幾何學を全く無視すると斷言」（メルセンヌ宛・一六三八年三月三十一日。同宛一六三〇年四月十五日、参照）、一六三八年九月「私は正直にそれに終りを告げることができると考えている」（同宛）。その理由は、幾何學が「理性の鍛錬にしか役立たない」からだという（同宛、同年七月廿七日）。裏返せば（i）爐部屋で既に方法を發見してしまつたことであり、（ii）デカルトの主要な關心は、普通學、即ち端的には精神能力を吟味し「智慧」を探究することにあつたのである。

(3) 普通學 「眞實の學問」〔規則〕三七六頁

ラシヨナリスムの學問理念

方法の効用は、「より高い智慧 (Sapientia) の獲得にとつて極めて大きい」(「規則」十四、四四二頁)。即ち、方法は「智慧の探究」(Étude de la Sagesse) を目的とし、かくその名を「哲學」(philosophia) と一致するのである(『原理』序文二頁、四頁)。

デカルトの智慧は極めて人間的、現世的、實際的である。即ち、それは第一に「生活の指導、健康の保持、あらゆる技術の發明に關し人間の知り得る一切の事物の完全な (parfaite) 認識」(同二頁)として人間の幸福に關わる。第二に、この認識は完全であらねばならぬから、智慧とは「第一原因からの真理の認識」であり、これが彼のいう人間的な「最高善」(le Souverain bien) である(同四頁)。ところで、「およそ人が絶對的に善と名付け得る唯一の善とは良識 (bon sens) である」(エリザベート宛一六四五年六月付) から、智慧とは第三に最高最完全なる「良識」と同一である。實に良識とは「普遍的智慧」に外ならず(「規則」一)、智慧の探究を本質とすべき方法は「あらゆるものに及ぶ」(既掲)。故に結局、「あらゆる學問は人間的智慧に外ならない」(「規則」一)のである。

こうして、普遍學は智慧の理念を根柢に据えて成立する。即ち、普遍學とは「人間理性の第一の根柢 (rudimenta) を含み」(「規則」四)、「我々の本性を最高度の完全性にまで高め得べき」(既掲) 人間的智慧の謂である。だから、智慧の諸性格は同時に普遍學の性格でもある。第一に、普遍學は眞實在に對する絶對知の學問ではなく、人間の現世的幸福に役立つ實際知であり、學問にして同時に方法である。つまり、それは固有の意味での普遍妥當的な學問では決してない。第二、それは第一原因による理解の學である。第三、「智慧の最終段階」は「最高最完全の道德」であり、この道德は形而上學、自然學はじめ「他の諸學の全知識の上に成立つ」(『原理』序文十四頁)のだから、普遍學は「最高善」として完成する。ところでこの最高善とは、今度は我々の幸福の源泉として「自由意志の善き使用」(クリスチーナ宛、一六四七年十一月廿日)に外ならないから、普遍學とは「良識、即ちかの普遍的智慧」となる。更に、この良識とは「判断の能力」、即ち「眞偽を判別する能力」(『統説』一部三頁)であり、しかも善く行爲するには良く判断すれ

ば充分である(同三部)から、理論は實踐のためにのみ探ねられ、精神の完全性において理論と實踐は合致し、知識(學問)と智慧は同一となる。だから、普遍學は手段(方法)にして同時に自己目的である。精神の完全性即ち全き充足(満足)は、かくて道徳にある。實に道徳こそは人間における唯一の自己目的性であり、最高善即ち自由意志の善き使用は「我々をしていわば神と相等たらしめる」(前掲書簡)のである。

これがデカルトの普遍學である。この學問にして方法、智慧の探究にして智慧は、こうしてそのまま「眞實の哲學」(『原理』序文十四頁)として彼の全體系となつて具體化されたのである。

(四) 《Summa philosophiae》(ホイヘンス宛一六四二年一月卅一日、他)

デカルトは自分の「哲學のスムマ」を統一的な學問の體系として一本の樹に譬えている。この「哲學の樹」即ち普遍學は形而上學を根、自然學を幹とし、枝をなす諸學は醫學、機械技術、道徳である。いつたい、普遍學とは第一原因からの認識であるかぎり、單なる自然的原因による理解の學である自然學は、第一原因を探究する學問である形而上學から「その原理をすべて借りていなければならない」(『敍説』二部廿二頁)。それ故、第一原因は直ちに形而上學の、否、普遍學の「第一原理」として、あらゆる學問の基礎であり全演繹の出發點となる。こうして彼は決心する。即ち、「何時か私が諸々の學問において或る確固不動のものを確立しようと欲するならば、一生に一度は斷じてすべてを根柢から覆えし、第一の基礎から新たに始めねばならない」(『第一省察』冒頭、他)。爐部屋で「企て」られたこの徹底的懷疑は(『敍説』二部十三頁)、實に「九年の歲月」(三十頁)という「充分の時間」(十七頁)を「絶えず方法の練習を怠りなく」(廿二頁)費して遂に一六二八年冬に果されるのである。

(1) 形而上學 「私の捉えた基礎」(『敍説』四部冒頭)

形而上學の主要な課題は、第一に「神を知り自己自身を知」り(メルセンヌ宛一六三〇・四・十五)、第二に、諸學の基礎となるべき具體的で統一的な眞理を發見することにある。事實この研究は「全方法」と「認識の諸原理を含んで

いる」(「規則」八、「原理」序文十四頁)。即ち、認識論と方法論の存在論的根據が示されるのである。

彼の方法が原因による理解の道として既に明確に提示されている點、また『規則論』冒頭の智慧の普遍性への信仰から見て、精神の統一性の直観は爐部屋において先取されていたと思われる。事實彼のその後の努力は究極において「私自身へと研究の歩を進める」(『敍説』十頁)ことを目指していたのである。

さて、「懷疑」とは明晰と信じて受け容れている諸々の考えを揺り動かし (ébranler)、「破壊しようとして、然る後この試験に耐えて残るところの堅固 (solide) で搖ぎない (ferme) (つまり確實 (assuré) なものだけを眞と認めることである。いふならばそれは心像と觀念、虚偽と眞理を截然と判別し選擇する、否むしろその一方を破壊し覆えずことであり、その際悟性とは單に知覺し表象する機能であるから、精神の眞の能動性即ち意志が懷疑を指導せねばならぬのである。ここで求められているのは單なる眞理でなく、充全に基礎づけられた眞理である。いいかえると、單なる「關係」ではなく——何故ならそれはそれ自體の存在をもたない——、眞に絶對的即ち根源的な事實、否「存在」自體が求められているのである。いま一度方法に立歸つてみよう。まず懷疑はそれ自體分析の働きである。繰返していうが分析には元來一定で固有の順序は無いのである。いつたい、方法また普遍學の成立根據は人間の弱さにある(「規則」四末)。即ち、人間は有限で不完全な存在であるから判断において屢々誤り、生にあつては自己に充足し得ない。そこで人間は自己に相應の完全性に到達し生の至福に與らんとして方法をたて、精神の運動を惹き起すのである。だが大切なことは、判断において誤らないこと自體でなくて「誤らない習慣」のもたらす精神の確固搖ぎなさであり、實に「ここにこそ人間の最大にして主要な完全性は存するのである」(第四省察)。

さて、精神の不完全性は悟性の有限さにあり完全性は意志の無限性にある。即ち、完全性は悟性を越え、實踐は理論を超えている。けれども、神にあつては意志と悟性はひとつであり、兩者の間には「何らの優越も優先も無く」(メルセンヌ宛、一六四四年五月二日)、意志と理解とは「同一の作用である」(同宛一六三〇年五月廿七日)。してみると、

精神の不完全性はそれ自身真理の能力である悟性に存するのではなく、いわんや神と相等の能力である意志にもなく、同一の精神において意志と悟性という二つの能力が共存せねばならぬという点にある。裏返せば、完全性とは精神の統一性に存するのである。こうして爐部屋での直観の意味が明らかになる。即ち、それは端的には精神の不完全性の直観であり、裏返せば人間的智慧の普遍性への信仰である。

これが分析的方法の存在論的根據である。

彼は形而上學的省察において確かに、「もつばら分析的方法に従っている」(「第二答辯」百廿二頁(九卷))。というのは、「分析」とは統一的な精神即ち判断力(理性)の能動性の發動として直ちに「懷疑」となり、方法の本質によりこの懷疑に固有の順序即ち論理はない。次に、《Ego cogito, ergo sum》(《Ego sum, ego existo》)(*Med. II. A. T. VII. p. 25*)の定立は「精神の單純な直観による」(「第二答辯」百十頁(七卷))端的なる「綜合」である。だから、この命題の由來する論理は、分析的方法の本質よりすれば問う方が誤っている。第三、この「綜合」即ち「第一原理の解明」としての「演繹」により、「眞實の諸原理」即ち神の存在と物體の存在が導き出される(「原理」序文十頁参照)。これらの原理は何れも、方法的に見るかぎり「綜合」としての大前提に、いわば未知項として含蓄されている。事實、神の存在は實に我における懷疑の存在そのものによつて確認されるのであり、物體の存在は懷疑の否定性として保證せられている。直観的に單純で明證必然的な命題が論理的には複雑豊富な内容を含蓄しているのは方法的に一向さしつかえないことであり、むしろそれこそ方程式ならぬ言語的命題の特色なのである。しかも、演繹の大前提としてこの命題が絶対に單純であるのは、統一的な精神によるこの同じ精神の統一性・完全性即ち存在自體の直観として、それは端的に精神の完成、即ち知識と智慧の一致の絶對的證據となるからである。

(2) 道德 「智慧の最終段階」

分析的方法は智慧の實現を目的とし、精神の統一性の完成において完結する。それ故、道德は端的に最高善としてもはや固有の方法をもたず、またそれは學問ですらない。ところで、精神の完成は直ちに「完全なるもの(完成せるもの)」(*res completa*)としての實體我的成立を意味する(「第四答辯」(七卷)二百廿二頁)から、道德は原理的には端

的に形而上學を基礎として成立するのである。即ち、「哲學の第一原理」である「私は思惟する・つまり私は在る」の定立において、道徳否普遍學そのものは原理的には完成し成立するのである。事實それ故にこそ、普遍學また方法は智慧の實現を目的としかつそれ自體智慧であるといわれるのであり、また方法の完成は同時に學問の成立を意味し、この學問とは單なる理論でなくて智慧そのものであり實踐であると説かれるのである。

デカルトの神はキリスト教哲學の傳統に従つて何よりもまず唯一の、絶對的なる存在自體であり、この存在とは直ちに永遠絶對の眞理自體である（メルセンヌ宛一六三〇年五月六日、他）。神にあつては本質と存在は同一であり、神はいわば存在する完全性によつて完全であり従つて實無限である。つまり、神は完全だから存在するのではなく、存在するが故に完全であり眞理なのである。神が本來「絶對的統一」においてある（「第二答辯」百八頁（九卷））のもこの故にある。さて、神に關するいま一つの重要な概念がある。それは神における善に對する存在の優越である。即ち、「神は最高の存在である。それ故また必然的に最高善であり最高の眞理であらねばならない」（同百十三頁）。事實、存在に對する善の優越は一方で完全性の概念が有限性の概念を含むことを豫想するのだから、善に對する存在の優越こそは實に存在の完全性つまり完成と實現、および存在の絶對的擴大としての無限性を意味するのである。

勿論このような神概念は『出エジプト記』（モーセ）以來中世神學の傳統であつて別段デカルトの創見ではない。けれども、デカルトの獨創はその人間學的解釋にある。平たくいえば、かかる神概念を裏返せば人間存在の概念はどうなるかという問題である。否むしろ、神學は有つても固有の意味での人間學をもたない中世哲學の後を受けて最初に人間の存在自體を主題的に問うた彼にとつては、神という傳統的概念を手掛りとするより他に恰好な道が無かつたのである。實に普遍學とは人間の學であり人間の智慧である。爐部屋の直觀が人間精神の統一性（單純性）に關わり、形而上學が端的に「神を知り自己自身を知る」努力となつたのは、決して故無きことではないのである。

こうして、「眞實の哲學」の「第一原理」とは完成せる人間精神の存在自體である。もとより我は思惟する者であ

る。しかし、第一原因としての存在とは自覺的思惟の純粹現實性ではない。存在は本質を超え、思惟を超えていると彼は説いている（某宛、一六四五或は六年）。實に我は精神の統一性において端的に存在自體でありかつ私の存在は絕對に確實不動の眞理として、我は「神に相等する」のである。けれども、我は存在の完全性そのものによつてのみ存在する。だから我はその存在において限られており、私の存在は必然的ではない。つまり、我は固有の意味において實體ではなく實體となるのであり、實體とは實は主體なのである。こうして道德と學問の成立根據が明らかとなる。即ち、人間とはその存在が善によつて優越されるところの唯一の存在である。人間にあつては善は存在に優越し眞理を超越する。何故なら、我は一個の精神的主体として絶對的に存在し自らひとつの眞理となり得ても、私の存在としての存在自體は決して善自體ではあり得ないからである。

第一に、存在に對する善の優越は人間に學問と方法をもたらず。人間は眞理としての神に相等であるから彼にとつて學問（知識）は可能であるが、しかしこの相等は絶對的な同一ではないから學問は一定の方法と順序を必要とするのである。第二に、眞理に對する善の優越は道德の成立根據となる。何故なら、端的に善なる存在に道德は無く、道德とは善の制約下にある有限的存在者に固有のものだからである。^註

註

「人間は制限せられたものであるから、彼には制限せられた完全性しか相應しくない」（第六省察）八四頁（七卷）。けれども、人間は精神の統一性において、即ち精神の自由にして必然なる決断において自己の存在と行爲の原因でありうる。

ここに、自由とは意志の、否精神そのものの無限性に存し、必然とは悟性（觀念、思惟）の明證必然性、否端的には同じ精神そのものの規則性、限定性に存する。彼は善自體へでなくて人間的現世的な「最高善」への到達、ひいては「至福」即ち精神の「安らい」と「満足」の獲得を求める（エリザベート宛一六四五年八月十八日、他）。しかも、この至福は物的身體的諸條件によつて大いに影響されることに鑑みて、自然の支配（技術の發明）と健康の保持、情念の克服に關心が拂われたのである。なお、彼の神概念の獨自性、即ち主意性、無原因ならぬ積極的自己原因性も、かかる人間概念の反映としてのみ了解されうるのである。

(3) 自然學 「實際的哲學」(『敍説』六部六二頁)

自然學については、ここでは幾つかの重要な性格を指摘するに止めたい。まず第一に、自然學は精神の完成に對して、原理的には何の役割もたない單に一つの實際的な學問である。事實道德は直接に形而上學を原理的基礎として成立し得るのである。けれども、自然學の効用はまさにその實際性にある。即ちそれは實用諸科學へ原理を提供して人間の自然支配を可能にし、「地上の諸々の産物」を供給して現世の幸福を援助し増進するのである(『敍説』六部六二頁、『情念論』第十二、他)。

學問としての自然學は普遍學の幹として形而上學に原理を置く。その際、自然學の基礎づけは物體世界の實在性の證明によつてではなく、實は反對にその存在論的な非根源性の證明によつて果されている。(註一)その有力な論理的根據は永遠眞理創造の説である。いつたい、眞理は存在論的に見て第一次的には「存在にあり、虚偽とはもつぱら非存在にある」(クレルスリエ宛一六四九年四月廿三日)が、第二次的にはそれは人間の知識の性格として「思惟と對象の一致を意味する」(メルセンヌ宛一六三九年十月十八日)。ところで、存在即ち完全性としてのかかる根源的眞理に對して、本質的即ち不完全性としての可能的眞理がある。これが即ち彼のいう「永遠眞理」或は「數學的眞理」である。「神は被造物の本質および存在の作者である。この本質が即ちかの永遠諸眞理に外ならない」(メルセンヌ宛一六三〇年五月七日)。さて、全き數量的關係としてのこの永遠眞理(自然法則)は純粹なる延長世界においてのみ妥當するが、この延長とは全き他在性、相對性、いいかえれば非自己原因性即ち不完全性、非根源性の謂に外ならない。延長とは不完全なものであり、それ自身の根據をもつて存在し得ない。けれどもまさにその故にこそ延長は無限ならぬ無實際(indéfini)なるものとして悟性に内在化され觀念化され可能化され、かくて本質化され(某宛一六四五年或は一六四六年)、他方それは機械化されて數量的法則の成立を可能にするのである。こうして、この本質眞理としての永遠眞理は「存在する何物からも引き出されず」(『第五答辯(一)』)、「思惟(悟性)の外部では無である」(『原理』一の四八)、即

ち「我々の精神に本有的なもの」(メルセンヌ宛一六三〇年四月十五日)となる。だから、自然學は原理的には可能性の學問であつて眞實在に關する絶對知の學問ではないが、他方存在概念と妥當概念の分離により本質一般性でのいわば客觀妥當性は保證されているのである。

自然學は確かに分析的方法に従つてゐる。即ち、その學の本質は「原因を結果によつてではなく、結果を原因によつて説明することにある」(『原理』三の二)、即ち原因による理解の學に相違ないのである。ところで問題はこの「原因」にある。宇宙創造の説話において、彼は自然の存在、運動(作用)、法則のいわば形而上學的的第一原因即ち創造者として神を設定している。けれども普通學における第一原因とは私の存在自體であつて神ではなく、また自然現象の機械的數量的解明における原因とは全き延長そのものだつたのである。いつたい、デカルトの關心は人間に相應の學問を建設することであり、事實我は自己原因として自ら學問の基礎たり得る。一方無際限不完全なる延長世界は、かかる基礎の上に立つかぎり神の創造をまたずとも「私はそれを無から引き出したのである。つまり私に缺陷があるが故に私に内在するのである」(『敍説』四部卅四頁)。こうして、我はその嚴密なる學的根據が問われるかぎり延長の否全宇宙の第一原因であり、神とは一つの寓話における假設的第一原因に過ぎない。そして、關係眞理は根源的な眞理ではなく、絶對的な眞理たり得ないのである。

自然學は演繹的科學である。即ちそれは言葉の定義如何では實證科學と呼ばれ得るにしても、いわゆる經驗科學では決してない。何故なら、デカルトのいう「經驗」とは、嚴密には心身未分離の『規則』ですら端的には「直觀」を意味し(『規則』三六五、三六八頁)、事實、分析的方法是端的には直觀的方法として、經驗科學に固有の單純枚擧ならぬ歸納的方法とは根本的に異なる方法だからである。(註二)

註一 その文献的證據の主なものとは次の通りである。第一、形而上學の中心問題はもつばら神と靈魂の存在、證明にあり、他方物的事物の存在を確信する根據は「形而上學的確實性が問題とされるかぎり」(『敍説』四部三八頁)決して「堅固でも明で

もない」(『省察』概要)ことが示されるといふ『敘説』、『省察』の積極的主張。第二、『敘説』における物質の存在證明の缺如。しかも「自然學の一切の根據を含む」(メルセンヌ宛一六四一年一月廿八日)ところの『省察』第六部の主眼は「人間の魂と身體の實在的區別」、やがて心身の「實體的」結合の證明にあつて、外的物質界の實在性(根源性)の保證ではない。事實そこでは、身體を所有する現實的具體的人間における精神の主體性の確認(道德の基礎)と、純粹な延長としての外的物質界の自己原因性の否定(不完全性の主張)による自然の機械化の可能根據が示され、また單なる延長としての身は體醫學(生理學)——身體の機械論的説明——の成立根據となり、同時にかかる身體が技術と結びついて自然支配の道具となつたのである。つまりはやくいへば、「良識ある人なら誰でも本氣で疑わない」ところの外界の存在——道德にはこれで充分である——については、「存在」の根源性よりもむしろ「本性」の解明に重點がおかれ(『敘説』四十一頁、『省察』全部)、かくて自然學は醫學、機械技術の原理と道德(即ち智慧)の補助手段を提供して名實共に普通學の幹をなすのである。第三、「幾何學」への異常なる無關心は、「自然學の諸原理は數學においても同時に成立つものしか認めない」(『原理』二の六四)彼にしては、自然學へのそれと決して無縁ではあり得ないであらう。

註二

いつたい歸納法とは、相似する若干数の特殊事例の觀察經驗に基づいて同類の事象に屬するすべての事例に關する法則を一般化する手續きをいう。そこでは類似の二重概念ないしは二重の類化が不可缺であり、かつこの類似による既知から未知への一般化は自然過程の時空的齊一性を前提してのみ成立し得る。だから歸納とは、はやくいへば「大前提を伏せた三段論法」(J・S・ミル)である。もとよりデカルトにあつても、「特殊的な物の認識から一般命題を立てるのが我々の精神の特性である」(『第二答辯』百十一頁(九卷))。けれども彼は數個の問題的概念を含む歸納的手續きを避けて直観による一般化の道を選び、「特殊的一个物を考察する」ことによつて(『第二省察』三〇頁(七卷))直ちに本質一般性ないし「普遍」を直観するのである。

三 宗教と科學

(ニコラ・マルブランシュ)

マルブランシュの哲學がデカルトのそれに對していかなる意味で獨自性を保有し、またひとつの進歩であり得るかは、容易には決し難い課題である。實際、二人の主張が個々の點では極めて相接近し、類似していることは誰しも認めるに違いないのである。アンドレ神父の傳記によると、マルブランシュは一六六四年にデカルトの『人間論』を讀んで新哲學への關心を喚び醒され、以後「自然の博士」デカルトと「恩寵の博士」アウグスチヌスを「綜合することにより完全な何物かをつくり得るであらうと信じた」(A・クレソン『フランス哲學思想史』第一部第三章三節)。つまり、自然學において彼はデカルトの機械論的諸原理に従いながらも、形而上學や神學にあつては主としてアウグスチヌスに私淑し、二人の相違もいふなればかかる事情に由來するというのである。だが、この圖式的解釋は果して正當であらうか。

マルブランシュとデカルトの考への主な一致點としては、眞理の明證說、分析的方法、三種の實體の承認と心物二元論(「我思う、故に我在り」、物質の本質としての延長と機械論的自然觀、感覺と身體保存などが、相違點には觀念の性質、永遠眞理創造の説、被造物の無力性、また信仰と理性の問題などが擧げられるのが普通である。つまりはやくいえば、その何れの面を重く見るかによつて合理論におけるマルブランシュの位置づけが決つてくるのであり、更に、空間表象が先驗的必然的に與えられ、根源的にして無限かつ一般的であるという主張をとつてカントへの過渡的役割を認めるとか、或いは機械原因論をヒュームの因果論への先驅思想と見做すことが出來よう。ところで、我々の課題である「學問」の問題に關しては、彼の思想はいかなる獨創を含んでいるのだろうか。

(二) 觀念 「學問の基礎」

マルブランシニにあつても、「延長と物質（物體）とは同一の實體に外ならない」（『形而上學對話』一、他）。けれども「延長」には二つの秩序がある。即ち、「物質（物體）的延長」と「睿智的延長」である。「物質的延長」は被造物で神と全く別のものであり、それ自體では認識され得ないが、「睿智的」ないし「イデア的」（ideal）・「非物體（物質）的延長」は「神の無邊性」（immensité）としていわば「神實體に外ならない」（『形而上學對話』八の八、他）。それは「ひとつの實在であつて、この無限者においてありとあらゆる實在者のすべては見出される」（同八の七）。つまり延長（空間）の全體的表象は部分表象に先立つて根源的必然的に與えられ、物體の「原型にして觀念である」（同二の六）。そしてこの無限一般なる睿智的延長の「限定」（limitation）ないし「分與」（participation）としてあらゆる個物は認識されるのである。それ故、「睿智的延長ほど明晰なものは何もない。物體の觀念ほど明晰なものは何も無いのである」（同八の八）。

こうして、「我々の光——それは觀念である。普遍的理性である。また觀念を内包する睿智的實體である」（『眞偽觀念に關する書物への答辯』七章二節）。いま、觀念とは單なる思惟の様態でなく、事物の存在および認識の原型としてそれ自身ひとつの客觀的な「睿智的實在」であり、「普遍的にしてあらゆる知性に一般的である」。それは「極めて明晰で光に充ち」、「不動」にして「永遠・必然的である」。結局、明晰なる觀念とは「あらゆる學問の基礎である」と了解されるのである」（『眞理の探究』四卷十一章三節）。

いつたい、「認識する」（connaître）ことと「感覺する」（sentir）こととは全く別の事柄である。認識とは「對象の本性について明晰な觀念をもつこと」（『形而上學對話』・三・七）であるが、觀念とはすべて明晰であり、曖昧混雜な觀念は何一つとして有り得ない。他方、感覺は本來的に曖昧で、いかなる觀念も我々に與えない。即ち、「觀念の光」と「感覺の暗さ」（同書二の三）、「明晰に知る」と「混雜に感じる」（同書三の七）とを決して混同してはならないのである。

「感覺」(sentiment, sensation, perception sensible) 即ち「精神の變様」に二種ある。即ち、「外感覺」と「内感」である。何れも身體の保存を本來の目的とし曖昧混雜であるから、我々は感覺によつて物の「本質(本性)」をでなく「單に物の身體に對する關係を判断せねばならない」(『眞理の探究』一卷五章廿六頁)。ところでいま外感覺を考えてみるに、我々は幾何學者たちが實際に感性的形象を指標として確實な推論をおこなうのを知つてゐる。いつたい、感覺が我々を欺くのは、感覺の所與をその對象に結びつけることにより、對象間の知覺された關係にいわば身體的な歪みが生じるからである。しかるに、「感覺」(sens)とは身體の、従つて「精神の變様を再認する」(aperception)悟性である(註一)(同書一卷・一章・一節)。それ故、「觀念は決して感覺に屬さない」(『形而上學對話』五・冒頭)にしても、「精神を觀念に向けそれに注意させるのは感覺である。何故なら、睿智的觀念が可感的となるのは感覺によつてであるから」(同)。つまり、外感覺は「我々に眞理を明證的に教え得る」(同書五の一)のである。

感覺は「物體の本性」を教えないにも拘らずそれが「眞理」を教えるといわれるとき、眞理とは諸物體の、より嚴密には叡知的延長の諸部分の間の「關係」に外ならない。我々は物體の形・大きさ・位置(距離)・運動或いは靜止などについて屢々誤つた「自然的判断」を下すでもあらう。けれども、諸物體を項とする空間諸關係については悟性の「再認」的知覺ないし「反省」的判斷によつて正確な判断を下しうるのである。いま、「關係」に三つの種類が考えられる。即ち、(一)觀念と觀念、(二)物と觀念、(三)物と物との關係である。ところで被造物の存在は偶然的可變的で神の恣意に依存するから、或る「物」の他の「物」および「觀念」に對する「關係」は必然的でない、即ち眞理でない。つまり、「永遠眞理」とは觀念の間の關係である。

「内感」についてはどうであらうか。いま「觀念」を「廣い意味にとつておよそ精神に直接現前するものとする」と、「純粹知覺」(perception pure)ないし「純粹知解作用」(pure intellection)は「いわば精神に皮相的である」が、「感性的知覺」(perception sensible)は「精神にむしろ生き生きと透徹する」(『眞理の探究』一卷一章一節)。(一)

して、内感は「私の存在」を確證し、精神の「自由」を確認する。即ち、「私は思惟する・つまり私は在る」、「私は生來自由であるのを感じる」(『形而上學的省察』第一省察)。勿論、内感は物の本性の認識には役立たないのだから、「我」の存在は確實不可疑にして「全認識の第一に位する」(『真理の探究』六卷二部六章)にしても、我の「本性」が何であるかは「我自身には全くわからない」(『形而上學對話』二の十)、即ち我は我自身の觀念をもち得ない。同様に、我々は「自由の明晰な觀念をもち得ない」(『身體の前動に關する反省』八章)、即ち精神の「學問」は成り立たないのである。

してみると、我々が「事物を見る仕方」には四種が區別されよう。第一は事物の直接それ自體による認識、即ち「直觀」。第二は「觀念」による認識、即ち學的な、本來の意味での認識。第三は「意識」即ち「内感」。第四は「推測」である。第三は今述べた通り我自身の精神、精神能力および變様に關わり、第四は他我のそれらの感知を指す。どちらも學的知識とは無縁である。ところで、「我々が直接的に見る(voir)ところのものはすべて、我々がそれを見る通りに在る」(『真理の探究』一卷十四章一節)といわれ、しかも「我々が直接無媒介的に見るのは神だけしかない」(同書三卷二部七章二節)と駄目を押されたとき、問題は再び神と觀念の關係に戻るのである。

まずここで用語を嚴密にしておこう。デカルトでもそうであるが、「見る」能力とは「純粹悟性」の謂である。「見る」ことは「虚構する」(fiction) することでも「想像する」ことでもない。即ち、見られる對象は與えられるないしは「由來する」(venir de)のであらねばならぬ。こうして、純粹悟性、即ち「身體との關係を離れてそれ自體で在るがままの」精神(同書三卷一部一章冒頭)とは「真理の純粹諸觀念を、神から受容する(recevoir)」「能力(同二部十一章結論)に外ならぬ。ところで「觀念」とは「光」である。即ちそれは照明の能力を豫想し、この照明の能力が彼のいう神学的「普遍的理性」(la Raison universelle)、「内なる真理」(la Vérité intérieure)などは神学的「智慧」(Sagesse)である。だから端的にいえば、「神だけが我々の光である」(『形而上學對話』四の二)。だが、「認識」そのものには精神

の能動と自發性、即ち「注意」が參與せねばならぬ。より根源的には「注意を支配する能力 (pouvoir)」(同書十二)たる「自由」——「意志」ではない——が發動しなければならぬ。^(註一)そしてこの「注意」こそは精神に「觀念の現前」をもたらす「機會的自然的原因」なのである(『形而上學對話』十二の十、その他)。

ここから幾つかの興味深い歸結が引き出される。第一、ここでも眞理は注意せる精神によつてのみ把握されるが、但し「注意」とはもはやデカルトのように曖昧混雜な觀念を明晰判明ならしめる働きではなく、神的な光への「自然的な祈り」(une prière naturelle)として有限精神と無限精神との合一を可能にする。第二、してみると明晰判明性という眞理の基準はもはや無用であろう。事實彼にとつては「我自身」の認識ほど莫然たるものはないのだから、自己意識の明證性を眞理の範型とすることは決して許されない。つまりこの規則は根據を失うのである。それ故に、第三に、「形而上學」は成立する理由がない。また「道德」も學的基礎を失い、結局マルブランシュにおいて「眞實の學問」(la véritable science)とは「自然學」だけなのである(『眞理の探究四卷十一章三節)。先に觀念が「學問の基礎」といわれたのもこの意味においてである。

註一 デカルトのいう《sens》はマルブランシュでは《les organes du corps》に當る。「感官」(sens)は「身體器官」といわば「結びついた」(être unie) 悟性をいう(例えば『眞理の探究』一卷十三章一節參照)。つまり、「感覺」即ち「精神の——身體器官における・ないし身體的な——變様(modification)」を「再認する悟性」が「感官」(sens)である。

註二 「意志」と「自由」は全く別のものである。「自由」とは「眞實の能力」であり、他方「意志」とは動物精氣の運動と「對應」(correspondance) 即ち並行する精神の「自然的傾向性」としてむしろ機械的必然性の支配下にある(後述)。つまり、デカルトの「意志」はマルブランシュの「自由」に相當するのである。

(三) 自然學^(註一) 「眞實の學問」

マルブランシュが固有の意味での學問を意識的に自然學に限定したことは、歴史的には十七世紀合理論の恐らくは

最も徹底した形態として彼の思想を位置づけるに充分である。

さて當面の自然學の第一の基礎は「觀念」であるが、この觀念には大要三つの性格が區別される。第一、それは第一次的には神の内なるイデアとして端的に一つの睿智的實在であり、第二次的にのみ人間の知識となり得る。第二、この睿智的イデアはそのまま「一個の無限なるイデア的即ち睿智的延長」としていわば神の本質をなす。第三、このイデア的延長は被造物（物體）の存在、および人間の物體認識の原型として神の内に在る。けれども存在の秩序での「イデア」と認識の秩序での「觀念」とが同一であり得るためには、認識論の存在論的根據が示されねばならないのである。

マルブランシュのイデア説の重大な特色は、それが善美等の價值的差異を離れていかなる固有の内容も性質もたぬ純粹な量に還元された點にある。この量化の徹底としての等質一樣なるイデアが外ならぬ彼の睿智的延長である。だから睿智的延長の諸部分は「どれも皆イデアとして同一の本性であり」(『形・對話』一の十) 直ちに物體のイデアなのである。ところで、元來「神の本質とはその絶對的存在であり」(『眞理の探究』三卷二部六章)、イデアが神の本質であるのは被造物の可能的創造の原理即ち原型としてのみであるから、イデアは創造の本質に對する諸々の可能的被造物の關係の表現として(1)、全き相對性・關係性において在り、(2)、唯一無限にして同時に多數である。即ち神の内には可能的つまり「全く精神的な仕方で」(同五章) 個物のイデアも在る、否、個物の現實性に即していうなら特に個物のイデアが存在するといつてもよいのである。

イデアの量化は第一に存在論的認識論的變容をもたらし、第二に觀念とイデアの同一化を可能にした。いつたい、イデアを原型として現實に存在し得る個物が嚴密には物體だけであるなら、私の存在は可能的創造の原理には含まれていないことになる。事實その通りである。つまり彼は嚴密に學問的な確實な認識は我に内的直接的な精神についてではなく、觀念を媒介とする外なる物的世界に關してのみ成立するという一種の逆説を固執するのである。さて個

物の「觀念」は、「神即ち無限」——彼は屢々兩者を等置する——の一般觀念 (l'idée générale) の限定として、有限で特殊的 (particulière) である。けれどもこれら特殊的個別的な即ち無限一般的ならざる觀念は、同時に普遍的 (universelle) で必然的である、即ち客觀的實在性をもち得るし事實もたねばならぬと彼は言うのである。何故であろうか。それは、觀念とは第一に同質化つまり量化の徹底を意味し、第二にそれは叡智的延長において在るからである。

いま、イデア即ち叡智的延長の第一の性格は表現性つまり關係性にある。即ちそれは「諸々の無限空間を表現し、しかも自らは如何なる空間も占めず」、「諸々の物體を表現し」ながらもそれ自身は「いかなる場所も占めない」(『形・對話』二の六)。かくて第二に、それは非物質的で無限の擴がりである。いつたい、神は自己原因として自らによつて存在し原型をもたない、或は、彼は自己自身の原型である。ところで、「原型」とは端的に叡智的イデア的延長の他何物も意味し得ないのならば、自らを原型とする神はそれ自身一個の無限なる延長の純粹現實性ないしは叡智的實在性となるであろう。神學ならぬ「人間の學」においてはその通りである。「我々は神を一個の觀念(イデア)によつて認識する」、しかし「神の觀念(イデア)が神でしかあり得ないのは有限なる何物も無限を表現できないからである」(『アルノーへの答辯』廿四章三節、『神愛論』八三頁他)。こうして、無限と有限、神と被造物、否、端的にはイデア相互の間に有限の無限なる表現關係が成立する。しかもイデアとは單なる量として全く無内容であるから、觀念の間の關係は直ちに數量關係として現れるのである。イデアと同じく觀念は無内容であつて何物も表象しない。しかしそれは自ら如上の表現關係の項として無數の諸系列に同時に屬しかくて我々に物體「の本質を表現する」のである(『キリスト教對話』三)。しかもいま、「神は物體に劣らず延長している」(『形・對話』八の七)にもかかわらず依然として「物體であるよりはむしろ精神であらねばならぬ」(『眞理』三卷二部九章)のならば、無限とは實に延長性(物體)と精神性の統一でありながらしかもなお精神性に止まる根源的な存在自體に外ならない。こうして、第一に

無限なる睿智的延長の有限精神への内在が可能となり、第二に神の世界創造が具體的に了解され得る。いま、「神は世界の内に在り、かつ無限に超越している」。何故なら、「世界が神の内に在るからこそ神は世界の内に在る」のだから（『形・對話』八の七）。これがマルブランシュの觀念實在論ひいては自然の機械論の唯心論的根據である。「憐れなるスピノザ」（『キリスト教的省察』九の十三）に對する彼の學說の優位もいふなればこの點に懸つてゐる。

さて、自然學の第二の基礎は知性 (Intelligence) の本質と永遠眞理の說である。まず、神の知性とは「智慧」に存する。「神は單に智慧あるのみか智慧そのものである。學識あるに止らず端的に學問である」（『形・對話』八の十一）。何故なら、神はその存在においてよりもむしろ直ちに「永遠眞理であり」（『キリスト教的省察』四の六他）、「眞理とは神である」（『眞理』三卷二部六章）のだから。つまり、「眞理は「創造されず」、獨立にして「一切の事物を超越し」、「それ自身によつて眞である」（同上）、即ち何らの基準も必要としないのである。かくて眞理とは神の智慧そのものである。もとより神は自由であるが、しかし神の自由とは意志の無限性・無制約性ではなく却つてその智慧による絶對的制約性即ち必然性にある。その意味では「神の智慧はいわば彼を無力たらしめる」（『自然および恩寵論』二部三八附記）にしても、しかしかくてこそ學問の根據は確保されるのである。眞理が神の意志によつて定められたのならば、「もはや眞實の學問は在り得ないでもあろう」（第十解明）。さて、知性の第二の特色は知性の同質化にある。いつたい、人間はその存在の根柢を神に有するかぎり、その擴がりの有限さを除いては神と同等の知性即ち認識能力をもち、從つて神と人間とで見られる眞理は全く同一である。否、嚴密にいうなら「神が私の見ると正確に同じ眞理を見る」のである（『形・對話』八の十一）。しかも、この眞理が直ちに數量關係として人間に與えられるのは、人間の、否、神の知性すらその本質において空間性の能力だからである。事實、可能的創造の原理として神が見るのはアイデアの數量的表現關係の諸體系であり、「精神への睿智的延長の様々な適用」（同一の十）によつて我が見るのもその同じ諸關係なのである。實在そのものが延長長のではなく、精神的なる實在を知性が見る時にそれは必然的に空間性にお

いて表象されるのである。これが彼の唯心論の認識論的傍證である。關係真理は「何ら實在的でない」(『真理』三卷二部六章他)と彼が時にいうのもかかる事態への配慮からと思われる。

自然學の第三の基礎は物體論と感覺論とである。いつたい、「自然は何ら抽象的ではない」(『真理』六卷一部四章)。事實物體は現實に色や形を持つて存在し、その特性は「不介入性」(impenétrabilité)にある(『形而上學の省察』序論他)。それ故物體は我々の感覺器官を現實に觸發し、それを機會として悟性(知性)はかくていわば感性化された「概念的イデア」を直觀つまり認識する。その際「精神は無限を完全に認識出来ない」(『真理』三卷一部二章一節)、即ち真理自體の絶對的把握は不可能なのだから、知性は漸進的またいわば分析的に真理自體へ際限なく近づいて行く。かくて第一に學問の進歩が明確に意味づけられ、他方科學的認識の暫定性假設性が明かとなる。第二にイデアと觀念との微妙な使い分けは科學的眞理の發見においては常に鋭敏なる實在直觀が分析・實驗の根柢に潜みむしろ分析を指導せねばならぬことを教える。第三に、イデアは原因であり感覺的諸性質を伴つた現實の物體はその結果であるから、彼の學問理念は結果による理解に存し、その方法はデカルトの言葉を借れば「結果によつてその原因を検討する」(『第二答辯』)とこの綜合的(分析的)方法である。そして第四に、いわば素朴實在論の物理的實在論への深化は數學的自然學の成立根據ともなるのである。

第四の基礎は機會原因論である。いつたい、運動・衝突とは物體に固有の現象であり、物體の存在と運動の「眞實の原因」が神に相違ないことはア・プリオリな「信仰の超自然的啓示」および感覺の「自然的啓示」によつて明白である。しかし「一切の精密科學は幾何學に關係づけられ得」ねばならず(『真理』六卷一部四章)、しかもなお學の本質は結果の綜合——但し歸納ではない——と經驗的認識に存するから、かかる啓示は學の内容となり得ない。「我々は明晰な觀念に基づいてのみ推論せねばならない」のである(同)。してみると、自然學の對象ともつばら衝突前後における二物體の運動變化のみにある。この衝突が彼のいう「機會原因」ないし「自然的原因」であり、これを機會と

する物體の距離關係の變化の數的表示が自然法則である。ここでも運動法則に時間が介入する餘地はなく、固有の意味での力學は成立し得ないのである。

註一 (1) マルブランシユにはデカルトのそれに比肩すべき獨自の雄大な自然學の體系は無い。従つて我々がここで取り擧げるのもつばら原理的な問題に關してのみである。(2) 彼には幾つもの矛盾した主張が有り、揺り動かすと脆くも崩れ去る部分も少くない。だから、嚴密な檢證に耐え得る原理だけが本節以下で論究される。(3) 今問題の自然學は數學的自然學、それも最初は古典幾何學で後に解析的(解析幾何學でなくて、むしろ代數的)となり、それにはライブニツ(一七〇四年、「私はもはやデカルト學徒でない」)、『人間悟性新論』第一卷第一章)の力學とマリオット(Mariotte)神父の實驗的運動學の影響が認められる。しかしこれとても物體の衝突法則の改訂という歴史的興味以上のものを我々に與えないのである。

註二 彼はイデア的直觀的な「數える數」(nombres nombrants)と觀念的數量的な「數えられる數」(nombres nombres)を區別して數の表現性に關する興味ある問題を提供しているが、ここでそれに立入る餘裕のないのは殘念である。

(四) 人間の自由 「眞實の能力」

科學的認識の暫定性は人間をして神への絶對的合一へと志向せしめ、科學から宗教へ超越すべき精神の運動を惹き起す機會となるであろう。ここに宗教の成立すべき理由がある。さて、科學とは身體を所有する現世的人間の學問であり、身體的人間は自己保存を生活原理とする。しかし精神性の立場において成立する形而上學は、身體性の脱却即ち自己否定の努力として宗教と合致すると彼はいうのである。してみると、超越への努力は實は基礎づけへの努力である。しかもその際、自然學は現世の幸福と安樂を目的とする實際的な學問ではなく、出來得べくんば眞實在の絶對知に到達せんとする際限ない努力である。こうして人間の自由が問題となる。いま、自然學の究極の基礎は自由に存する。それが「無限の段階」を容れ得ることは豫め注意さるべきであろう(『自然および思籠論』三卷一章十節)。

マルブランシユの主要な關心が實は外ならぬ人間の自由に存した事を確認するには、初期の著作たる『Méditations

《méta-physiques》(一六七六年推定)と晩年最後の《Réflexions sur la prénotion physique》(一七二二年)を参照すればよい。實に彼の學的努力は、神を濟すことなくしかも被造物たる人間の自由をいかにして確保するかの問題、いかにすれば「我々自身の認識」としての「人間の學問」にあつたのである(『眞理』序文)。

さて、自由論の核心は自我の自己超越にある。一體、自由とはその嚴密な意味において、意志の屬性つまりひとつの在り方では決してなく、かえつて身體的基礎をもつ意志の自然必然性に對し自由とはそれを超克すべきひとつの精神能力として、兩者は全く對立する概念である。まず、意志は身體性において在るかぎり自己保存を目的とし、具體的には善即ち快一般への「自然的傾向」として發動する。それは神の「不斷の刻印」として機械的因果性の支配下に屬し、原理的には萬人に一樣である(『眞理』四卷一章)。しかるに、自由の特色は個人差と段階性にある(『自然・恩寵論』三・一・十)。自由の第一段階は、意志の一般性に基ついて二個の等價値なる特殊善の何れか一方を「選擇する行爲」である(『形而上學的省察』十二末尾)。いふなればそれは、心身の「對應」(correspondance)即ち並行關係における精神のささやかなる抵抗である。第二段階は身體性への反逆として、意志即ち「精神の自然的運動」に對して同じ精神が「その同意を差控え或は與える能力(pouvoir)」(『前動論』八)即ち精神の自律である。第三段階は精神の身體支配として身體性の克服を意味する。即ち、この「現實的」(『第一解明』)で「內的實在的」なる「眞實の能力」(『前動論』四)とは、實に身體を所有する具體的現實の人間の自己犠牲の能力であり、かくてこそ人間は贖罪主の恩寵によつて「永遠の報酬に與る」ことができるのである(『道德論』一部十章五節)。心身關係論に即していうならば、心身並行はここに心身相關の「相互的可逆的作用」に超克されたのである(同十三節)。

以上がマルブランシュの自由論の概要である。いまや我々は自由はいかにして學問の基礎であるかを決定せねばならぬ。まず我々は、この精神の自己完成への運動が常に身體との關連において、しかも身體からの離脱の方向へではなく逆に身體への積極的能動的な働きかけとして身體支配への努力となることに注意しよう。事實、恩寵の對象たる

べき人間とは純粹な精神では決してなく、身體を所有する具體的で全體的な人間である。但し、身體の尊嚴は實に身體性の超克においてのみ確保されるのである。ところで一方、身體とは物體であり機械である。それ故、身體支配は直ちに技術と結びつきここに科學が成立する。存在論的にいうならば、物體的世界即ち觀念の對象的世界は自我の自己超越の一契機として、克服され精神に内在化されるべきものとして存在する。かかる内在化が絶對性にまで高められ無限性において統一されている存在者が外ならぬ神即ち無限精神であり、有限精神の自己完成の運動の目的である。

これが科學のいわば形而上學的基礎である。ここでも自然學は精神の道具であり手段である。それはやがて超越されて道徳を生み、宗教となつて精神は自ら一個の完全性に達するであろう。但し、神への還歸と合一が現世の事柄であるか或は彼岸への信仰であるかは亦自ら別の問題である。

四 結 語

以上の論究によつて我々は、學問と方法に關して二つの對照的な型の思想を見出した。即ち、一つはデカルトにおける方法の普遍性の思想であり、他はマルブランシュにおける學問の普遍妥當性の思想である。また、一つはデカルトの分析的方法と原因による理解の學問理念であり、他はマルブランシュの綜合的方法と結果による理解の理念である。さて、デカルトの普遍學の普遍性とは方法の普遍性であつても學問の普遍妥當性では決してない。他方、マルブランシュにおける學問の普遍妥當性とは實は自然學のそれであつて學問一般のそれではなく、従つて彼の方法は決して普遍的ではない。つまり嚴密にいつて、何れの場合にも學問と方法の普遍性は同時に果されてはいないのである。^(註)

問題の困難はまさにここにある。かかる事態が方法なり學問なりに固有の制約であるか或はその哲學者に獨特の性格であるかは改めて考究さるべき課題であり、それは亦方法や學問によつて何を意味するかにも依るのである。

してみると、マルブランシュの主知説がデカルトの主意説に對して、果してひとつの進歩であり得たかはいまなお

容易に決し難い問題であり、むしろ我々は合理論の立場の徹底という以上の断案をこの人について差控えるべきと思われるのである。

とにかく、十七世紀の古典的理性の哲学が數學的自然學において獨特の成果を挙げながらも、その自然認識が實は道德的關心によつて支えられていたという事實は注目すべきである。はやくいえば道德によつて何を理解するかによつて自然學の性格が定まるのであり、しかも何れの場合にも、自然は克服され支配さるべきものとして人間に與えられることが道德理念によつて根據づけられるのである。

近世における人間性の自覺というこのあまりにも陳腐な哲學史の常識の、新たなる意味を我々は汲み取らねばならぬのである。

註 第三の意味の普遍は端的なる「普遍」である。これが類・種・種差等の論理的普遍ならぬ全き量として關係の普遍性に還元されたことは既に述べた。延長が延長であるうちは未だ心像であつて、その純粹概念は全き關係を内容とするのである。

(了)

(筆者) 京都大學大學院文學研究科〔哲學、博士課程〕學生

L'idée de la science du Rationalisme au 17^e siècle

—Études historique et critique de la philosophie de
Descartes et de Malebranche—

par Tadayoshi-Mishima.

Le but de ce traité est de formuler, par l'examen des systèmes de Descartes et de Malebranche, l'idée de la science au siècle classique. Descartes trouvait le fondement de sa «science universelle» et de sa méthode dans l'unité même de l'esprit humain. La résolution de détruire tout ce qui ne «se présenterait clairement et distinctement à mon esprit» nous impose un effort de douter, c'est-à-dire, d'analyser le tout jusqu' au fond. Par cet effort métaphysique nous parvenons à l'unité de l'esprit d'une part, et à la relativité de l'étendue d'autre part. Sur ce base se construit la science universelle en un système rationnel complèt. La méthode de Descartes qui est celle d'invention se montre en même temps comme une méthode tout à fait déductive. Son idée directrice est 'l'intelligibilité par la cause'.

Malebranche, quoiqu'il était un cartésien, ne se consentit à l'évidence de la conscience et abandonnait l'innéisme de son maître. La vérité rationnelle ne se trouve pour lui que dans le monde extérieur. Elle n'est que le rapport quantitatif de l'égalité et de l'inégalité entre les idées. La science véritable se restreint à la physique proprement dite, dont la méthode est caractérisée par 'l'intelligibilité par l'effet.' Ce n'est pas une connection nécessaire a priori que la science trouve, mais seulement une relation constante entre les phénomènes.