

デカルトの悟性

水野和久

デカルトの悟性を、まずその対象の側面から、つぎにその作用の側面から考察する。⁽¹⁾

一

デカルトはジェズイットの経営するラ・フレーシ学院で、「幼い頃から文字の学問（人文学とスコラ学）によってはぐくまれた。そしてそれによると、人生に有効なあらゆることの明晰で確実な認識をえることができる」と教え込まれていた⁽²⁾ので、その学問を学びたいという非常な願望をいだいていた。⁽³⁾（AT. VI. 4）彼は他の人々が学院で学ぶことはすべて学んだ。そればかりか、教えられる学問だけで満足せず、占星術や錬金術などの書物までよんでみた。実際、かれが学院の学問を重んじていたことは、学院をでて二四年もたってから『方法序説』出版の翌年、⁽⁴⁾或る子息の哲学教育の相談をうけたとき、ラ・フレーシが哲学を最もよく教える⁽⁵⁾と書き送っていることから明らかである。（cf. X, 12 sept. 1638; AT. II 378）

しかし学院の学問は教えられた通りの学問理念を表現していなかった。『序説』第一部は、デカルトがそれらの諸学を批判して、こんどは旅に出て世間から直接に学んだが、遂に自己に立ち帰って根底から学問を統一しようとした事情をのべている。けれども、彼が批判したのは、学院からえた学識であって、そこで教えられた《人生に有効なあ

らゆることの明晰で確実な認識」という学問理念ではなかった。これは、学院をでて三〇年の後にあらわされた『哲学原理』の序文にのべられている学問理念とまったく一致するものだからである。⁽²⁾ 学院の学問を術学をこえぬものと評価したのは、彼がこの理念のよりいっそう完全な実現をめざしたからであった。⁽³⁾

この理念によると第一に、学問の有効性が要求されている。しかしこれは学院の難問をとくための原理を得ることではない。むしろ《生活の各々の状況において悟性が意志に向ってとるべき方針を示しうる》(AT. X 361)ということである。けれども第二に、この理念はまたわれわれが学問の成果の想像に欺かれぬことを警告している。生活の幸福のための学問。探究途上の清らかな満足。これらをいつも念頭におくとき、近視的な実用主義はものの本質をみずして、より統一的な認識に必要な多くのことをみのがしてしまふであろう。技術にあつては、一つのものに熟達するだけで一つの有効性を実現しているけれども、知識においては、なによりもまず《明晰で確実な認識》が目標である。⁽⁴⁾ さもなければ、学問の教える行動方針は普遍性を失うであろう。

《明晰で確実な認識》に到達するためには、個々の対象を偶然的にとりあげて研究するのではなく、ある必然的連関によって研究すべきである。「真理の探究には方法が必要である。」(AT. X 371)「方法とは確実で容易な規則であつて、それを正確にまもるすべての人が、虚偽を真と考えることなく、無益な努力で疲れることもなく、知識を漸次まことによつて、達しうる限りの真なる認識に到達することができるような規則である。」(AT. X 371~372)

この方法概念にとって不可欠の条件は、明らかに、方法が第一に真偽をわかすべしを教えること。第二にそれによつて得られた真理の連関を正しく辿るすべしを教えることにある。デカルトの言によれば、方法の必須要素は、《いかにして直観を使用すべきか》、《いかにして演繹を行うべきか》という二点に存する。(cf. AT. X 372)

或る実際的な見地から、デカルトが方法を四つの単純な規則にまとめたことは、あまりにもよく知られている。これはまた方法の二つの必須条件をよく表わしている。第一の要素である真偽の判定にかんしては、第一の明証の規則

が、第二の要素である演繹の方法にかんしては、第二の分析、第三の綜合、第四の枚挙の規則が該当する。デカルトによれば、悟性の能力は、『直観』と『演繹』とで構成されているから (cf. AT. X 368)。⁷ この規則を分析することは、悟性の対象を解明することになる。悟性の対象は、方法の二条件によって、直観の対象と演繹の対象すなわち知識とに区別される。

I 直観の対象は『單純本質』*la nature simple* と『單純命題』*la proposition simple* とを含む。單純本質は、定義によつて真なものではなく、先天的に『それ自身によつて明白』(AT. VIII 8) である。なぜなら、「少しでも精神が單純本質のことを考えれば、そのことから、われわれは單純本質を完全に認識すると結論せねばならぬであろう。というのは、もしそうでなければ、その本質は單純であることはできず、それは知られたものと未知のものとして複合されていることになるからである。」(AT. X 420～421) の事情は最も單純な必然的結合すなわち單純命題にもあつてはまる。これもまた明証直観の対象だからである。

(i) まず單純本質のなかには、われわれからみて、形式的なものと実質的なものがある。前者は存在 *existence* に関係しない本質であり、後者はその反対である。形式的本質は、『存在』、『統一』、『持続』(AT. X 419)、『時間』(AT. VIII 27)、『順序』、『数』(AT. VIII 26)、『普遍』(AT. VIII 27～28) などの *notions* である。後者は『思考のなかには存在せぬ』*la façon de penser* である。したがつてまた、これらの各々に対する『欠如態』*privation* または『否定』もこれに属している。(AT. X 420) 実質的本質は、とりあえず『精神』、『物体』、『神』とつう三つの実体およびその属性であるといえる。というのは、『規則論』(一六二八年) (AT. X 419～420) は、『單純本質』として(形式的なものほかに)『純粹に精神的なもの』(例えば、認識、懷疑、無知、意志作用など)と『純粹に物質的なもの』(形、延長、運動)とを挙げているのに対して、『哲学原理』(一六四四年) (AT. VIII 22～23) にあつて、デカルトは認識を二種類——存在にかかわるもの

と思考の外にないもの——に區別し、存在に關係する認識として次の三つをあげている。すなわち、《知的実体》とその特性（悟性、意志およびあらゆる認識仕方、意志仕方）、《物質的実体》とその特性（長さ、幅、深さにおける延長、形、運動、その他の諸性質）、および《心身の緊密な結合》に屬するもの（欲求、情念、感覺）が枚擧されている。また王女エリザベトへの或る手紙 (a Elisabeth, 21 mai 1643; AT. III 665) は、『《原始概念》 notions primitives として、形式的《一般概念》のほかに、『《物体》』、『《精神》』、『《心身結合》』をあげ、「そのどれもが原初的 primitive であるから、それ自身によってしか理解されえない」とのべている。さうして、『《第四答弁》』 (AT. IX 180) においてデカルトは、次のようなことをいっている。自分は『《完全なもの》 une chose complete を実体だと考える。むしろ普通は『《不完全な実体》』もみとめられていることは知っている。しかし他のものに支えられずに独立して存在しうるものが実体だとすれば、『《不完全な実体》』とは形容矛盾である。『《不完全》』とは他への依存をあらわすからだ。ただし、そうではなく『《不完全》』ということが、或るものの部分相互の協力依存を意味するかぎりでは、矛盾ではない。たとえば、手はそれが部分をなしている身体全体に対しては『《不完全な実体》』であるが、手だけを独立にみれば、それは『《完全な実体》』である。同様に、精神と身体は、それらで構成する人間そのものにくらべると、『《不完全な実体》』であるが、それ自身としては、『《完全な実体》』である。事実、デカルトはこの意味において、『《石という実体》』なる使い方をしている。 (AT. VIII 29)

このように考えると、デカルトの実体の数がいくつあるのか速断できぬほどである。しかしこれらの引証において主として問題となるのは、『《心身結合》』を単純本質としてみとめるかどうかである。神が最も単純な実体であることに問題はないから、残るものは『《結合》』が実体かどうかである。そこでいまかりに、『《心身結合》』を単独の実体とみとめるならば、実体のなかに『《完全—不完全》』という關係を承認せねばならなくなる。というのは、さきの引証にあるように、『《心身結合》』と『《精神》』または『《物体》』(身体)とはそういう關係にあるからである。しかしひとたび実体

にこの関係をゆるすならば、こんどはすべての個物が実体でなければならなくなる。ことに物体にかんしては細分化が無制限である (cf. AT. VIII 58~60) から、物的実体の数は無数にあることになる。だからといって逆に、実体についてこの関係を全くゆるさなければ、実体とは神だけとなる。それは形式的には正しいが、実体という言葉で現実的存在のものも述べていならぬことになる。

デカルトの定義によれば、実体とは、「存在するためにそれ自身をしか必要としないという仕方 で存在しているもの」(AT. VIII 24) である。なるほどこれによるならば、被造物はすべて実体ではない。しかしデカルトも、「《それ自身をしか必要としない》という規定の曖昧さをみとめている。「スコラにおいて実体という語が神と被造物とでは同義でない」というのは正しい」(AT. VIII 24) という。しかしこれについて彼がのべるところによると、被造物のなかには、「神の協力だけを必要とするもの」と《なんらかの他の被造物なしには存在できぬもの》とが区別されている。前者をデカルトは《実体》といい、後者を広義の《属性》と規定する。とくにことわらぬかぎり、デカルトの実体はいつも《被造実体》(AT. VIII 23) である。『規則論』が単純本質として《精神》と《物体》の二つだけを挙げているのは、理論的にはもともとであった。原則として《心身結合》は単純本質とはみとめがたい。単純本質は悟性の対象であるのに反して、《結合》は感覚によって知られるものだからである。

とはいえ、「われわれは実体を直接にそれだけによって知るのではない。なんらかのものに結合しなければ存在できぬいくつかの形式あるいは属性を知ることによって、われわれはその属性が結びついている当のものを、実体という名でよぶのである。」(AT. VII 22) デカルトの場合、「無はなんらの属性も持ちえぬ」(AT. VIII 25) というのは公理の一つであるから、属性が見出されるかぎり、実体は存在する。

しかしここで注意しなければならぬことは、デカルトの次の手紙の一文である。「私が私の外のものの認識をもつのは、そのものにかんする私の内の観念によってのみであることを確信いたしますから、私は私の判断をそのものに

直接には帰さぬように、またあらかじめこの観念のなかにみとめられぬものをけっして積極的にそのものに帰さぬよう注意いたします。」(a Ghibeuf, 19 janvier 1642; AT. III 474)《観念》とは、デカルトによれば、「われわれが或るものを理解する concevoir する——そのような仕方へ理解する場合でも——精神のなかにあるすべてのもの」(a Mer-senne, juillet 1641; AT. III. 392~393)である。それは、その定義からいって、それによって表象されている事象に依存している。いわば《絵または像》tableau ou image である。それにもかかわらず、デカルトが精神は観念を通して対象に関係するとうとき、観念と対象の一致と同時に不一致が予想されていることはあきらかである。そこで彼は、観念あるいは表象の実在性すなわち真理性を考察するにさいして因果の公理を採用している。(cf. AT. 31~33)或る観念はその実在的原因を事象のうちにもたずとも、さきだつ観念のうちだけにだけそれをもつことができる。しかしこの遡及関係を極限すると、観念はその本性上、その第一原因を必ずある事象のなかにもつていなければならない。すなわち、《表象上の実在性》réalité objective は《事象上の実在性》réalité formelle を《形相的または優勝的に》formellement ou éminentement 含むねばならぬ。

他方、デカルトは観念を三種類にわけける。すなわち、悟性的生得観念、感覺的外来観念、想像的作為観念である。(cf. AT. VII 37~38)このうち明証的对象の観念が最も多く実在性をもつ。それゆえ悟性的生得観念が他のすべての《表象的実在性》を占有している。ところで悟性観念とは、単純本質の観念にほかならない。ではこの観念の《事象的実在性》はどこからくるのか。この観念が明証直観によって把握されるかぎり、それは当然、単純本質そのものによ来するはずである。観念と対象の全き一致すなわち真理は、この単純本質にしかない。

しかし、形而上学において方法的懷疑を表面におしたてて体系を組織しようとするかぎり、必ずしもそうとはいえない。この懷疑は物体にかんする本質すなわち数学的真理をも《疑いうるもの》のなかにかぞえたからである。ここでは、コギトの存在 existence への直観と物体の本質 essence への直観とはすぐ同一であるとはいえない。しかも前

者が優位的明証とされている。少くともこの問題は、オランダ転住以前にはデカルトの念頭にはつきりと現われていなかったに相違ない。⁽⁹⁾しかしコギトの発見は觀念の实在性にかんするこの問題をあらたに惹起したのである。

デカルトの考察にしたがえば、三つの単純本質のうち、まず第一に《精神》の觀念は、《形而上学的確実性》をもつ真なる原理である。自我のあらゆる思考作用も、それ自身の働きとしてみれば全く真である。《反省》においては作用と客観とが同一の《思考》*pensée, cogitatio* のうちにあるからである。

第二に物体の觀念については、二つの側面から考えられる。まず、光、色、音、香、味、熱、寒そのほか触覚による諸性質などの感覺的觀念は、きわめて《晦渋かつ混乱している》*obscure et confuse* ので、その真偽は明確でない。したがって、これらの觀念は自我以外の作者に帰する必要がある。というのは、もしそれらが偽であるとすれば、それは無からでたことになり、それは私の不完全に依存するわけであるし、もしそれらが真であっても、この觀念の实在性は、私の精神の实在性にくらべて低いから、それらが私に依存しないといいきることはできぬからである。つきに、物体の觀念のうち明晰に理解できるもの、すなわち《縦横高さをもつ延長》、《形、位置、運動》などについては、デカルトはこういつている。「それらの性質はなるほど形相的には私のなかにはない。私は考えるものでしかないから。しかし、それらが実体の或る状態にすぎず、いわばそれらは、物体的実体が着用して現われる着物なのであり、しかも私自身もまた実体なのであるから、それらの性質は優勝的には私のなかに含まれると考えられる。」(A.T. IX 35)このようにして、物体にかんするすべての觀念は、精神のうちに含まれることができる。

第三に、デカルトの神は無⁽¹⁰⁾限にして完全な精神としての創造主である。一方、私の精神は、有限にして不完全な被造物である。それゆえ明らかに、無限で完全な觀念の原因を有限で不完全な精神に帰することはできない。また完全者の觀念を無からひきだすこともできない。それどころかデカルトによれば、神の觀念は生得的に私のうちに与えられている。そのわけは、第一にもし完全存在の觀念があらかじめ精神のなかにないとすれば、私が疑ったり欲したり

する存在であること、すなわち不完全な存在であることとをどうして知りうるか。(AT. IX 36) 第二に、なるほど《私》と同様に「神は精神であり、考えるものである。」(a Chanté, 1^{er} fevrier 1647; AT. IV 608) また《私》の精神は暫進的に完全なるものに近づくことができる。しかしそれによって《私》がいつかは神になるといふことはできない。神は《現実的に無限》(AT. IX 37~38)である。「私〔デカルト〕ががらんば無限とよぶものはそれにおいて、どのような点からも、限界が見出されぬものだけであり、その意味で神だけが無限である。」(AT. IX 89) 神にあっては、人間において分離している三つの機能、意志、悟性、創造(生産)が一つの働きとなつてゐる。(a Mersenne, 27 mai 1630; AT. I 152~153) それゆえこうした神の観念を生得的にもつということは、神の全貌を包括しようという意味ではない。有限者は、現実的に無限にして完全なもの全体を *comprendre ou concevoir* することはできなから、*comprendre* とは *embrasser de la pensée* することだからである。われわれにできることは、神を *savoir* ou *connaître* すること、すなわち *toucher de la pensée* することだけである。

以上の考察の結果あきらかになつたことは、単純本質のうち《形而上学的確実性》をもっているものは、エゴと神の二つだけということである。物体の本質はエゴのなかに吸収された。ところで、エゴの不完全と神の完全という両観念は、デカルトが神の観念の生得性を説くさいに考えたように、自覚の途上で相互に必要な対立契機(完全と不完全)をなしている。それゆえ、どちらか一方を固定すれば他方も固定される。しかし固定された方が絶対的に確実であるためには、それが他方に対して全く無頓着に不動でなければならぬ。この点では《現実的に無限なもの》が優先している。有限な精神は無限な精神を包括しえず、ただその一面に接触しようのみである。ところが、この接触の仕方は啓示または信仰に依存しているのであり、他方、エゴはかろうじて《懷疑》の自由を用いて自分を知るのであるから、エゴと神という観念は、むしろ理論にさきだつて実践において見出される観念の理論面への投影ではないか。しかしこの帰結を確信するためには悟性の作用の形成過程を根本的に解明しなくてはならない。それは勿論、第二部

の仕事である。

(ii) さてつぎに直観の対象の他のもの、《単純本質》は《公理》と《原理》とを含む。公理とは、「単純本質⁽¹²⁾を相互に結びつけるように定められた、いわば鎖であつて、すべての推理の明証はこの鎖の明証に基く。」(AT. X 419) たとえば、《第三のものに等しい二つのものは相互に等しい》、《同一の第三のものと同じ仕方で関係づけられえない二つのものは、相互になんらかの差異をもつ》(AT. X 419~420) 《無からはなにも生じない》、《同じものが同時に存在しかつ存在しないことは不可能である》、《生じたことが生じなかったといふことはできぬ》(AT. VIII 23~24) などである。これに対して《我考える故に我在り》、《三角形の内角の和は二直角である》などは、特殊の存在領域にかかわる実質的な単純命題であるから、むしろ原理といえる。しかしデカルトは、コギトの原理を一般化した命題《考えるものが考える間はそのものは必ず存在する》というのを、《共通概念》すなわち公理としてあげてもある。(cf. AT. VIII 23~24) したがって、公理と原理の用語的区別はかならずしも厳密でない。しかし普遍数学の前提になるのは原理でなく公理であり、諸学の前提は両方を必要とするという意味ではこの区別はやはり必要である。⁽¹³⁾

しかしいづれの場合も、単純命題は明証的注意が向つたその都度に見出される事態であるから、その数をあらかじめ限定することはできない。むしろデカルトのいうところによれば意外に多いかもしれない。(AT. VIII 24, AT. X 368) げんにデカルトは、幾何学的な仕方⁽¹⁴⁾で神の存在と心身分離を証明するにあつて (AT. IX 127~128) 十の公理をあげている。

II 次にデカルトのいう《演繹》deduction とは、《確実に知られた他のものから必然的に推論されるすべてのものを理解する操作》である。(AT. X 369) の場合、二つのことを注意しなければならなく。

第一に、演繹の確実性は記憶に依存するといふことである。(cf. AT. X 369—370) 演繹系列の各項はそれぞれ顕在的明証によって把握されねばならぬことは当然であるが、或る項とそれに直接した項との結合の必然性もやはりこの

直観によってとらえられる。(cf. AT. X 369)ところがこの明証は、次項の關係の明証が登場するとき、潜在的な背景へしりぞく。それゆえ、系列全体が必然的に連続していることを保証する機能は、潜在性のままで過ぎ去った明証の權利を保有する記憶でなければならぬ。

第二は、同一の演繹系列の各項は相互に絶対と相對の關係にあるということである。項それ自身はいずれも明証直観による。そのかぎりでは各々が絶対的である。しかし演繹系列は項と項の必然的關係であるから、或る項はかならず他の項に依存している。しかし系列のどちらかの端には絶対的な項がなければならぬ。説明的な系列においては、絶対項は最初に前提されている。これに反して、探究的な系列においては、それは未知である。このとき、項の絶対性は当面の問題を解決するに最も有用であるかどうかによってきまる。しかし、このような絶対項も別の系列に対しては相對項になることがある。こうして、相對—絶対の關係をより多く含む項は、それだけ絶対項から遠い。しかし、あらゆる系列をはなれてそれ自身としてみられた絶対項は《單純本質》と《單純命題》しかない。

(一) まず最初に、デカルトの演繹系列の一般構造はどのようなものであるか。「方法というものはすべて、なんらかの真理を見出すために精神が向かねばならぬものの秩序と配置〔の遵守〕に存する。したがって、複雑にして不明瞭な命題を次第により単純な命題に還元し、しかるのち〔逆に〕、最も単純な直観から出発して、同じ段階をへて、他のすべてのものの認識にまで高まるよう努めるならば、われわれは正確に方法に従ったことになるであろう。」(AT. X 379)ここに述べられている方法の基本要素は《分析》と《綜合》である。分析系列は、複合的な相對項(すなわち特殊または結果)から、当該系列における最も単純な絶対項(すなわち一般または原因)へ進む飛躍のない分解運動 *résolution* であり、綜合系列は逆方向の一貫した構成運動 *composition* である。それぞれ発見と説明の道である。

このことから明らかのように、デカルトの《演繹》という語は、いわゆる帰納に対する演繹ではなく推理一般をさす。また、《分析》も《綜合》もけっしていわゆる分析判断、綜合判断を意味しない。いまかりに混同をさけて、分析判

断による形式的演繹を反復的となづけ、綜合判断による実質的演繹を拡張的というとするれば、デカルトの分析系列、綜合系列のそれぞれに、反復的と拡張的の両方が属しうる。たとえば、形式論理や幾何学の証明は反復的《綜合》であり、代数の推理は反復的《分析》である。これに対して、形而上学や純粹自然学のように系列が拡張的な場合には、演繹はなんらかの意味で存在に關係する。いわゆる帰納⁽¹⁵⁾は經驗(實驗)的な拡張的《分析》である。しかしデカルトが数学と自然学とを等価におくことによってねらっているものは、拡張的な《分析》と《綜合》の、先天的な論理なのである。

《分析》と《綜合》のほかに、演繹に必要な要素としてデカルトは《枚挙》*dénombrément ou énumération* を補充する。補充というよりもむしろ、枚挙は、分析系列においても綜合系列においても、純粹な推理運動の事前または事後に欠くことのできぬ要素である。『序説』における方法の第四則は、分析と綜合の《あらゆる場合に》*partout* できるだけ完璧な枚挙を行うべきことを定めている。

まず分析系列においては、枚挙は推理の事前に必要なものである。したがってこれは分類の意味を帯びる。しかしこれは、スコラ式の種類のそれではなく、問題の予備的整理である。推理系列の各項はがらり相関關係をなしている。そのうち最も単純なものが絶対項である。けれども系列の相連によってそれは相対項にもなりうる。それゆえ、解決すべき問題として与えられている複雑な事態は、まずその事態に含まれているところの、どの單純系列について推理すべきかが定められねばならない。ただしその單純系列の絶対項は、問題の事態に対しても絶対項となりうるものでなければならぬ⁽¹⁶⁾。こうした事前分類としての枚挙は、デカルトの要求によると、次の二つの条件を満さねばならない。すなわち《十分であること》および《秩序立っていること》である。(cf. AT. X 389~390) 第一に、枚挙が完全であることはつねに望ましいが、完全でなくとも十分であればよい場合が多い。たとえば、周囲の等しいあらゆる図形のうち最大面積をもつものが円であることを示すためには、すべての図形について完全にこのことを証明する必

要はない。代表的な或るものについて吟味すれば十分である。第二に、この条件を満す有効な方法として、問題に入するすべての事柄を解決に適した秩序に配列する必要がある。そうすれば、分類されたそれぞれの代表を、あるいはその代表のうちの少数を正確に考察するだけで目的が果される。この場合、配列の秩序は仮定としての意味をおびその決定は探究者の自由意志に依存している。(cf. AT. X 391, 404~405) たとえば、未知の文字で書かれた文章を解読しようとするとき、眼前には最初、混沌とした文字の羅列しかみえない。しかしそこに秩序を想定し、これに従って下されるあらゆる判断の結果をあつめて吟味しつつ前進すれば、よし最初の仮定がまちがっていても、真なるときと同様に、そのことが結果によって批評されるであろう。慎しむべきは、僥倖を求めて混沌の森をさまようことである。よしそうすることによって脱出することができても、精神の光はそのためにも弱められると、デカルトは警告する。

つぎに綜合系列においては、枚挙は推論の事後に必要である。したがってそれは、検証または検算の意味をおびる。分析系列における注意の重点は、事前の分類と終局における單純物の直観が前提されていて、そこから特殊な複合物へ進む道であるから、むしろ中間の推論運動が特徴である。というのは、なるほど單純物は直観されるだけでその真理性が確保されるけれども、複合物の真理性はこの推論の確實性に依存するからである。もちろん推論上の結合の各々は、公理あるいはその都度の直観によるだけでよい。しかし時間の持続をかけて果された推論全体を同時に直観することはできない。AB二量の関係を知り、BC、CD、DEの関係をそれぞれ知っていても、それらをすべて記憶していなければ、AEの関係を直観することはできない。推論の歩みが複雑なときは、記憶の必要は決定的である。ところが、記憶は直観のように明証的でないことがある。潜在相のなかにあまりに多くの推論物がおちこんでいるときは、それらを同時に順序正しく顕在化することは容易でない。それにもかかわらず、演繹全体の確實性を保証するために必要なことは、演繹系列を無限に直観に近づけることである。けだし直観の本性は《全体を同時に見ること》

にあるから。時間を空間化するこの記憶補助の実際的方法是デカルトによれば二つある。第一は、「連続的な中断され、いいない思惟の運動によって」推論の全体を《何度も繰返して、通覧すること》である。(cf. AT. X 407) 第二は、「精神の現前的注意を必要としない推論を簡潔な《記号》によって表わすことである」⁽¹⁷⁾。(cf. AT. X 454)

(.ii) さて「人間の知識はすべて単純本質がどのように協力して他のものの複合をつくるかということにのみかかっている。」(AT. X 427) 知識とは、デカルトによれば、演繹の体系にはかならない。「幾何学者がこれらの最も困難な証明に到達するために常に用いる全く単純で容易な推論のあの長い連鎖は、「デカルトに」ふとこういうことを考えさせた。すなわち、人間が認識しうるすべての事柄は同様な仕方て相互に連結しているということ。そして、真ならぬものをけっして真として受けいれず、しかもそれらの事柄の一を他から演繹するのに必要な順序を守りさえすれば、終りまで到達できぬほど遠くへだたったものはなにもないし、発見しえぬほど隠れたものも何もないということである。」(AT. VI 19)

すでに若きデカルトは有名な夢の啓示の半年ほどまえに、「《どのような種類の量——連続量であれ非連続量であれ——》について提出される問題でも、それぞれの本性に従って一般的に解くことのできる全く新しい学問」(A. Boeckmann, 26 mars 1619; AT. X 156~157) を公表したいと書いている。これが、純粹に《関係》だけを取扱う《普通数学》Mathématique universelle であることは明白である。ところが、これより一七年の後、デカルトはあとで『方法序説とその試み』として出版された著述の題名にかんして、メルセヌ神父にこう書いている。「そこには全部フランス語で書かれた四つの論述があり、総題は次のようなものとなるでしょう。すなわち《吾々の本性を最高の完全性にまで高めよう普通学の草案 Le Projet d'une Science universelle など屈折光学、気象学および幾何学》。これらにおいて、著者の提出する普通学を立証するために、著者がえらびえた最も変った題材でさえ、いまだ学問なき人々にも理解できるように説明されています。」(A. Mersenne, mars 1636; AT. I 339) ここに示されている《普通学》は、

先の《普通数学》という方法によって見出された知識の体系全体を意味する。少くとも、その知識の一部である。たしかに *Mathématique* という語は、ほとんどあらゆる学問を意味した。¹⁸ しかし《秩序と計量》の關係だけを扱う方法学と、これの適用によって獲得される知識内容とは直ちに同じではない。¹⁹ のちに『哲学原理』の序文においてデカルトは、この知識の体系を《普通学》とよぶかわりに《哲学》といった。そのなかには、形而上学、自然学、および医学、機械学、道徳が含まれている。《哲学》とはこうした《知慧の探究》であり、その目的は《生活の指導》、《健康の保持》、《技術の発明》にあると述べられている。「しかしこの知識が完全であるためには、最初の原因〔原理〕から演繹されねばならない。」(AT, IX princ. 2) デカルトはこの原理の必要条件を二つあげた。第一は、それは精神がその真理性を疑いえぬほどに明証的であること。第二に「他のあらゆる事柄の認識がそれに依存すること。原理はこれらの事柄がなくても知られるが、逆にこれらは原理なしには知られない。」(AT, IX princ. 2) それゆえ《哲学》の体系は中断されていない演繹の連鎖によって結合されていなければならぬとともに、その推論の最初に第一原理を必要とする。これに反して、《秩序と計量》だけを扱う《普通数学》に必要な前提は公理だけである。《原理》は必要でない。

デカルトはオランダ転住後まもなく、レネリに触発されて自然現象を研究しはじめた。その頃からもはや純粹な数学研究に対して嫌悪を示しはじめた。(cf. a Mersenne, 15 avril 1630; AT, I 139) またこの態度は後までも続いた。(cf. a Mersenne, 27 juillet 1638; AT, II 268) 一方、この自然研究はそのころ書きはじめられていた形而上学の論稿を中断させた。しかし形而上学も自然学も、公理のほかに原理を前提するという点では共通している。ところが転住直前にものされたと思われる『規則論』では、《普通数学》の理念が前面にびびびび (cf. AT, X 374~379)、公理と原理の優劣はつけられていない。(cf. AT, X 419~420) それゆえ原理を優越させる思考が登場するのは、抽象的数学の研究すなわち《方法の練習》から形而上学と自然学の体系的研究に向ったオランダ転住期であったと推測される。

勿論、それ以前にも彼は《さまざまの觀察をし、多くの実験をあつめていた》(AT. VI 29)けれども。しかし数学の研究をきらったからといって、自然学が数学でなければならぬという根本方針をすてたのではなかった。(AT. VIII 78~79, IX 212~213)むしろ、数学が形式よりも質料を説明することをのぞんだからこそ、純粹な關係学を何ものをも教えぬと考えたのである。とすれば普通数学と形而上学、および自然学とはどのように關係するのであるか。⁽²¹⁾

ところで、普通数学と形而上学とを區別する決定的な特徴は《誇張懷疑》le doute hyperboliqueの存否である。形而上学が普通数学を含むあらゆる学問を基礎づけることができるためには、形而上学が知識の始原をもっていないなければならない。デカルトによれば、それはコギトの存在、existenceへの直観によって把握される。また、普通数学の前提となる公理も、物体の本質、essenceもやはり明証直観によって把握される。しかし、この存在への直観とこの本質への直観の優劣をさめるものが《誇張懷疑》なのである。

演繹の構造上からみると、分析系列は《複合物の枚挙(分類)——推論——單純物の直観》という順序で進む、普通数学においては、この両端の項のいずれもが《本質》であり、推論は公理に基く。形而上学においては、分析系列の初項は感覚上の事柄のすべてであり、既存の意見のすべてであり、さらに数学的本質でさえある。ところがその最終の項は《考える私》だけである。そのさい《懷疑》は公理を前提することさえ許さないから、中間の推論は実際上は消滅する。『省察』第一部における《疑いうるもの》の枚挙と判断中止ののち、第二部に入らず、コギトの直観がつづくのは当然である。これに対して、それ以後の各章に含まれるテーマ、神の存在証明、物体の本質の基礎づけ、物体の感覚的存在の基礎づけなどはすべて、コギトの直観を初項とする綜合系列の展開である。それゆえ、基礎づけに誤りがないかどうかは、この分析系列と綜合系列のそれぞれに誤りがないかどうかにかかっている。⁽²²⁾

まず『省察』における分析系列の歩みは三段にわかれる。第一は感覚的存在への懷疑、第二は物体の本質への懷疑、

第三は判断中止とコギトの直観である。感覚対象を疑う理由は、夢と現実を区別する《確実な印》が見出せぬということにある。また、本質への懷疑理由は、全能の神ならば真でないものを私には真とみえるようにさせることもできるという仮定にある。この二つの理由から《私》にできることは《判断中止》だけである。しかしデカルトは、《判断中止》というただ一つの思考作用があるだけで《私は存在する》という結果をひきだすに十分だと考えた。さてこの分析過程において働いている自由意志の意義、したがってコギトの明証の本質的意義については、第二部の悟性作用の考察において明らかにしよう。ただここで注意すべきことは、コギトの明証が神の保証によって支えられる必要がなかったということである。むしろ神と同等の力をもつ《悪霊》との対決によってはじめて、コギトが自覚されていることに注目しなければならない。

つぎに、コギトの第一原理から神の存在を証明する総合系列は、やはり三段にわかれる。第一の証明は、結果としての神の観念による証明。第二は、自我の存在原因として神を推論する証明。第三は、神の観念の完全性による証明である。⁽²²⁾ 第一は、自我の不完全から神の観念の生得性をひきだし、因果の公理を観念の実在性の考察に適用することによって、神の存在にいたる。それゆえ、ここにはコギトの直観のほかに、因果の公理への直観が前提されていないければならない。しかし対象の本質に対する直観は《懷疑》によって退けられたはずである。すべてコギ以外の直観は神の保証を必要とする。だからこそ神の存在を証明しようとしたのである。第一の証明過程にこの《循環》があることは、すでにアルノー、メルセヌなど当時の学者が指摘するところであった。⁽²³⁾ つぎに第二の過程において、《考える私》のほかに使用されている前提は、因果の公理と《時間》の本質に対する直観であった。《時間》は單純本質のうち形式的なものの一つである。そのかぎりこれも神の保証を必要とする。その意味ではここにも《循環》が指摘される。最後に第三の証明過程は、正確には第一原理からの総合系列とはいえない。この系列の前提は、《明証的に把握されるものはすべて真なり》という一般規則と、《神の観念のなかの完全性は存在をふくむ》という直観の二つで

ある。しかし明証の一般規則を保証するために神が要求されたことは既述の通りである。

この吟味の結果あきらかになることは、《私》の存在を別にすれば、神の存在を前提しないかぎり、神の存在証明すら成功しないということである。そうすれば、形而上学は論証によって数学的なものを基礎づけることに失敗したと考へざるをえない。なぜなら、数学的本質の確実性は、《誇張懷疑》を取除かぬかぎり、神か自我のいずれかに依存せざるをえない。また他方、形而上学において神の存在証明は《循環》に帰着するし、自我は明証規則を一般化するほどの完全性をもたぬからである。

しかしデカルトは、《循環》の指摘に対して、『第二答弁』でおよそ次のように答えている。——神の存在を知っていなければ、なにものもも確実に知りえぬと自分がいったのは推論の知識にかんしてである。推論知においては、結論へ導く諸根拠をいま念頭においていないとき、記憶がそれらを支えなければならぬ。これに反して公理や原理はそれ自身で知られるものである。「われわれが、なんらかの真理を明晰に理解すると考へるや否や、われわれは自然にそれらを信憑する傾向をもっています。そしてこの信憑がきわめて強いために、このように信憑されるものを疑うべき理由が全然ない場合には、それ以上探究すべきものはありません。このことについては理性にのぞみうるかぎりのすべての確実性を得たわけです。」(AT. IX 113)ところが、或る知識だけを結論として置いて、その諸根拠を明晰にみていないときは、それらの根拠を忘れていることがある。むしろこの場合もそれらを想起することはできるが、同時に結論が明証の原理から正しく導出されたかどうかを疑うことができる。デカルトによれば、《時間》は非連続な《瞬間》の神による連続的創造である。それゆえこのときはじめて、欺瞞者でない神の存在が必要なのだ、デカルトはいう。いいかえると、明証が顕在的なときは、神の保証は必要でないということなのである。デカルトはこれについてまたいっている。明証が顕在的な場合に、「《太陽をみるよりも明らかにみるものにおいてすら誤ることがあるのをわれわれはしばしば経験している》⁽²⁵⁾」といっても何の役にもたちません。事実、まったく悟性だけの知覚からす

べての明晰さをひきだした人にとってこういうことが起つたと、いまだかつて吾々も誰もみたことがありません。こういうことが起るのは、明晰さを感覚やなにかの誤つた先入見からひきだした人にとってです。「われわれが明晰にみている事物」でも神や天使からみると誤りなのだと誰かが想像するのは全く無益なことです。なぜなら、われわれの知覚の明証は、そういう想像をする人に耳をかたむけたり、そういうことをわれわれに信じこませようとはかる人に従つたりするのを許さぬでしようから」(AT. IX 114)と。ここでは、人間は生来その自然的傾向として明晰にみたものの真理性を疑いえぬ、というのがデカルトの論拠となっている。これは、第一哲学にさきだつて人間学的傾向を前提することではないか。

ところが《懷疑》は本質に對する顯在的直観をも疑つたのではないか。またこれを最後のものとしたからこそコギトが発見されたのではないか。したがって、コギトの直観を凡例として、そこからすぐ明証の一般規則をひききだすと (cf. AT. VI 33, IX 27) は少くとも理論的には困難である。《懷疑》を完全に除去せずにはたして明証の規則を一般化できるであらうか。それを敢えて行ふとすれば、《懷疑》がコギトの発見の条件になっている以上、逆にコギトの確實性を損う結果になる。やはりコギトから物の本質へゆく道は《欺瞞者でない神》の導きによるほかない。しかし神の証明は神の存在を前提しなければ不可能であつた。ところが神の保証なしに物の本質へゆくこととすれば、数学の本質をも自我が注意のたびごとに、自分の意志で支えてゆくという見方をとらなければなるまい。しかしそうすれば本質は永久に主観的な仮定性をまぬがられないであらう。結局、この問題の本質は、実体のところで論じたように、理論にさきだつ場面における、神と我の連関の仕方によって解決されるほかない。これはやはり第二部の仕事である。

これに對して自然学の基礎づけはどうか。形而上学が数学の基礎になりうるかどうかは、コギトの明証から明証の一般規則をひききだすことができるかどうかにかかっている。自然学が幾何学に一致するかぎりでは、その基礎につい

でも同様のことがいえる。しかし数学即自然学という理念は、空間の分割と移動、すなわち運動の原因を説明しようとするとき、破綻する。なぜなら運動の根本原因として神が要求されるからである。それゆえ、自然学は数学とはちがった意味で、形而上学における神の証明を必要とする。さもなければ、自然学の確実性はすべて仮説の上にたつことになる。

物体が延長であることを把握するためにデカルトが示す実例は、巧みなあの密蠟の比喩である。デカルトが物体の本質を洞察するために、このような感覚知覚に対応した特殊例を示したのは、けっして偶然ではない。延長は感覚知覚と全く無関係な一般ではなく、あくまで個物の実質的本質である。自由想像によって、たとえば石の感覚的性質をつぎつぎに除去し、最後に縦横高さの延長物すなわち限定図形をそこに見出す能力を、デカルトは《精神の洞見》*inspectio mentis* とづいた。これは有限なるものを通してそれを越えたもの——ただし《無限》*Infini* でなく《無限》*l'indéfini* の觀念——を洞察する能力、いわば自由想像と悟性直観との結合である。したがってこの能力は計量しうる限られた延長を土台にして、物質そのもの、世界全体が充滿した無際限な延長であることを主張した。(cf. AT, VIII, 14~15, 51~52, 59~60) このときデカルトは、無際限な延長と限られた延長との関係を屬性と様態との《様態的区别》という論理的関係に帰している。

なるほど現実的知覚対象である物体の延長はいつも限定されている。認識の面で、感性を土台にしながら想像を介して悟性にまで登る道は、物体にかんしては、個物が感覺性質を脱皮して限定された延長として現われ、さらに物質が無際限な延長として規定される過程である。事実、こういう操作なしに突如として空間全体を把握することは不可能である。そのかぎりでは、限定物体と不定物体とは論理的区別とのみみることもできる。しかしなぜ不定物体が現実的に限定されて質的多様が生ずるかが問われるとき、論理的な類的区别や対応する認識能力の差異だけでは十分説明できない。不定延長と限定延長の関係を、イデアの屬性と現実的様態の關係に帰するだけならば、現象の多様を純

粹に量的な変化によって説明することができず、どうしても《実体的形相》のような考えを導入せざるをえぬであろう。この多様を物理的実在論の立場から説明するには、たとえ空間が空虚を含むかどうかを問題にしろとも、ともかく同質の単元すなわち《微小物体》(cf. AT. VIII 324~326)の結合離散の状態(運動)を、物体自身の自立的因果関係だけによって明らかにしなければならぬ。しかしデカルトは物体自身に力が内在することを認めない。抵抗感覚として知覚される力の概念は、すでに延長の洞見に到達する途上で捨てられた。(cf. AT. VIII 49)そこでデカルトは、それ自身のうちに運動の原因をもたぬ相互に外的な物体を、外から分割し動かす原因として神を要求したのである。⁽²⁵⁾

それゆえ、かりに形而上学における神の証明が成功したものとすれば、それだけで物理的実在論は基礎をえたことになる。

ところがデカルトは『省察』第六部においてとくに感覺性質の対象の存在を証明しようとする。色、香などの感覺性質をもつ知覚対象の存在を証明することは、《実体的形相》を否定する立場 (cf. a l'abbé de Launay, 22 juillet 1641; AT. III 420~421, VIII 324)と矛盾するのではないか。なるほど物理的実在論における個々の対象も知覚の対象でありうる。しかしその個物はあくまで量的に測定されたかざりでの物体の《様態》である。それに対して、色や香など感覺《性質》は強さをもった質的なものであり、むしろ《心身結合》の属性なのである。それゆえ、感覺の次元を基礎づけることは理論でなく実践の場をも理論的に明らかにすることである。しかしまさにこの点で、デカルトが『省察』の最後にこのような証明をしているのは理由があった。『省察』第一部でデカルトは《疑いうるもの》を枚挙した。それには存在 existence にかんするものと、本質 essence にかんするものがあった。本質にかんしては《悪霊》の仮定によって疑った。デカルトはこの疑いを《神の誠実》によって克服しようとした。普通数学も自然学も、形而上学ですらこれに基いて成立する。ところが物体の感覺的存在にかんする懷疑は、夢と現実の区別不可能という

論拠によつていた。『省察』の終りにきて彼は、神の力でこの《懷疑》をも静め、もつて夢と現実との常識的、な區別を復活しようとしたのである。それゆえにこそ、常識を司る機能である感覚の本性——それは有効性にある——についてまで論ずる仕儀となつたのである。

しかしそれならば、別の方面から問題があらわれる。はたして物理的實在論と生活上の常識的對象とはどのように關係すると考へてよいか。ただし、理論と実践の關係を論ずることは作用面の分析にゆだねよう。むしろここで問題なのは、悟性の演繹体系から食みでるものがあるということが實在論にとつて許されるかどうかである。理論の立場からすればそれは許されない。かといつて生活上の感覺對象はそのまま放置すればあくまで偶然的である。それゆえ、質にかんずるこの具体的知識を、自然学という量の必然的体系に組み込むための方法として、デカルトは《実験》experience を提案する。(A.T. VI 63~65)

実験の論理は結果から原因への推理である。けれども形式的には方法の規則に含めることができる。まず特殊な現象にかんずるさまざまな觀察をあつめなければならぬ。そしてこれらを適切な種類に整理しなければならぬ。これは分析系列における事前の枚挙に該當する。これに基いて、自然学の原理によつて説明されうるような特定の原因が推理される。しかしこの推理経路は、本質にかんずる場合とちがつて、まだ《假説》でしかない。(cf. A.T. VI 76~77) それ⁽²⁶⁾が正しいかどうかは、それと逆の順序で実現されるはずの結果と、他の可能的な経路が生む結果とを比較することによつてきまる。原理は一般的であるから、同一現象の説明に様々の経路が考えられるのである。こうした実験的検証は綜合系列の檢算に該當する。ただし本質の場合とちがつて、検証は蓋然性を離脱できない。

ところで現象の多様は無際限であるから、それらにかんずる知識を完成するには、無際限に多くの《実験》が必要である。デカルトはいつている。「実験は私の手や収入が現在の千倍になつたところで、すべての実験を行うにはとても足りないほど「多種多様」のものであり、それほどに多数であることも私は知っている。だから、こんご私が実

験をするのにどれだけ多くの便宜があるかによって、私の自然認識の進み方もきまらるであろう」(AT. VI 65)と。だがこのことは、知識完成のためには、演繹的方法すなわち本質的方法のほかに、少くとも末端現象においてはいつまでもたつても実験的方法あるいは実証的方法を欠くことができぬという告白にほかならない。ここで、実証的方法をならんかの仕方基礎づけることは、方法を一本化し、知識体系を整合化することになるけれども、しかしこれは不可能に近い。というのは、がんらい先天的に基礎づけることが不可能な事態にかんしてこの方法が要求されているのであり、他方、経験を經驗的に基礎づけることはそもそも基礎づけとして無意味である。デカルトの『省察』第六部における感覚対象の存在証明は、主観的な《傾向》inclination に対して、かろうじて神の協力を期待するにとどまった。デカルトの悟性の対象にかんする以上の考察によって次のことが明らかとなった——(1)まず普通数学および自然科学の基礎として形而上学が要求された。形而上学は《心身分離》を固持する。ところで形而上学における神の証明は循環に帰着した。そこで《循環》の本質を明らかにするには、エゴと神の実践上での連関を究明する必要があることが分った。ところが、実践の場合は《心身結合》の質的次元である。(2)これに反して、特殊な自然現象の知識にかんしては、感性的《実験》の補助が不可欠である。デカルトの《実験》の本質は、質の世界で起る誤謬を克服して、質的多様を量で説明することにある。これは《心身結合》から《心身分離》へ進む過程である——これらの帰結から明らかであるように、学の体系的連関を解明するには、学を対象とする悟性作用の成立過程を分析しなければならぬ。いいかえれば、《心身結合》と《心身分離》との連関を究明しなければならぬ。つぎにこれを試みよう。

二

デカルトは Herbert de Cherbury (1583～1648) なる人がものした著述『真理について』をメルセヌから送られて、それについてこう書き送っている。「著者は、なによりも人が自然的本能に従うべきであるとし、この本能からすべ

ての共通概念 *notions communes* をひきだしています。しかし私は、二種の本能を区別いたします。第一のものは、人間である限りのわれわれ、純粹に知性的である限りでのわれわれのうちにあります。すなわち、それは自然的光または精神の直観 *intuitus mentis* であります。人はこれのみを信賴すべきだと存じます。他のものは、動物であるかぎりのわれわれ、身体の保存や肉体的欲望の快楽などに向う或る種の自然的衝動である限りのわれわれのうちにあります。人は必ずしもこれに従ってはなりません。」(A Mersenne, 16 oct. 1639 AT. II 599) ここで本能という言葉は二つの意味をもっている。生得性と必然性である。デカルトが悟性的直観をあえて本能という語で表現したのは、ここにこの二重の意味を含めようとするためであつたにちがいない。デカルトにとって、悟性的直観によって把握される真理は、感性的反射と同様に、生得的かつ必然的である。しかしそれならば、どういう点で悟性は感性から区別されるのか。

まず明証の生得性にかんして、デカルトは多くの愚者よりも一人の理性人を信ずる。(cf. AT. IX 327) それは、デカルトが真理は多数決によって保証されるのでなく、真理を生得的に含んでいる理性の決定によると考えたからである。(cf. AT. X 506) デカルトはこのことを『序説』第二部で、作品と作者の關係にかんする見事な比喻によつて語つた。合作物は、優秀な個人の作にくらべて完全性に欠くところがある。建築物においても、都市の区画においても、國家の法律においても同様である。そこに統一をもたらすものは理性であり、理性の単一性はその対象の生得性にあるとデカルトは考えた。彼にとって、よく練磨された一個の精神は、混乱した弱い精神どもの間主観的合意とは比較にならないのである。しかし、観念の生得性ということはけつして幼児が大天才のごとく振舞うということではない。デカルトにとつて幼児は悟性をもたぬ以上まだ人間になつていない。ホッブスに対してデカルトはこう答えている。「或る観念が生得的だと私がいうとき、つまりその観念が生来われわれの心のうちに刻印されているというとき、私は、その観念がいつも思考に対して現前しているといつていいわけではありません。もしそうならば、生得観念

などどこにもないでしょう。むしろただ、その観念を召喚する能力がわれわれのうちにあるといっているのです。」(AT. IX 147) この答弁は、精神は真理を《種子》の形で内包していること、いいかえると、精神が真理を開花させるまでには、或る自己形成の時間を要することを告げている。この点でまさに、悟性は単に受動的な感性とは逆に、能動的に形成されるものなのである。

つぎにこのことを明証の必然性にかんして確認することができる。勿論、明証は一種の受動性である。色、音、香、熱などの感性的観念が《わが意に反して》*contre mon gré* (AT. IX 63) やって来るのと同様に、明証的観念の動かしがたい必然性は恣意をこえている。明証の生々とした確信はむしろこのどうにもならぬ必然性に基いているといえよう。デカルトが随所に、本質への直観を感覚的直観と同じ *perception* という語であらわしたことはもはや周知の事実であろう。しかしそれにもかかわらず、明証的直観は感性的直観から能動性という点において区別される。デカルトにとって悟性を感性から区別するものは《注意》*attention* だけである。たしかに充実された静止相においては、明証は受動的である。けれども、もし最初から明証が受動的に得られるのならば、それは感性となんら区別されえないであろう。もしそうならば明証の論理は言葉をかえた経験論でしかないであろう。ところがデカルトが明証論をもちだしたのは、その対象が感性になんら依存しないことを示すためだったのである。(cf. AT. VII 380~381)

デカルトの方法第一則は明証の条件を二つあげている。第一に《速断と偏見を入念に避けること》、第二に《全く疑うきっかけのないほど明晰判明に私の精神に現前するものをしか、私の判断のなかにとり入れないこと》である。(cf. AT. VI 18) ひとまず前者は明証へ至る能動的過程であるのに対して、後者における明晰判明な対象の現前は、到達された受動的状态である。しかしこれらは切り離すことができない。というのは、後者にうたわれている《明晰》とは《注意する精神に現前すること》(AT. VIII 22)であり、《注意する精神》とは精神の最も能動的な状態だからである。少くともいま対象を度外視して作用の側面からだけみるかぎり、明証を規定するにあたって、それは能動性の

頂点における受動性だといふきわめて謎めいた表現を用いざるをえないであろう。(cf. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* p. 144~149) しかし実際、自分の精神を訓育しようとする者にとって理解しうるのは悟性へ至る道であり、悟性を理論として論ずるとき関心の中心になるのはデカルトが到達した対象であろう。後者は第一部で論じたから、第二部の問題は前者にある。

I 明証へ至る開発の道程はまず誤謬を見出すことからはじまる。デカルトによれば人間に誤謬が生れるのは、認識する能力(悟性)と選択する能力(意志)が協力する場合である。——悟性は或る事柄を肯定もせず否定もせずただ理解する。(cf. AT. IX 45) もちろん《被造悟性》が無限に多くのものをすべて明晰に理解することはできない。これに反して、意志は《神の似姿》*l'image et la ressemblance de Dieu*であり、それほど広大にして完全である。意志の本質は外的強制なしに肯定したり否定することにあるから、その完全さ(自由)は、一方に傾けば傾くほど大となり、逆に《不決定》*indifference*は意志の欠如を物語る。(cf. AT. IX 45~46) 意志が自身のうちに統一を保つ《単一なるもの》であるのは、この持続的《決定》*resolution*によるのである。——いずれにせよ、悟性も意志もそれ自身としては誤謬に陥ることはない。

ところでデカルトによると、「われわれの意志は生来われわれの悟性が意志に向ってなんらかの仕方でも可能であると示すものをしか欲しないのであるから」(AT. VI 25~26) 悟性が明晰に理解するものについて意志が不決定であるはずがない。明証とは《悟性のなかにある偉大な明晰さから意志における偉大な傾向が出て来る》(AT. IX 45)という意味で、受動と能動の一致である。ここには誤謬はない。

たしかに悟性がこの偉大な受動を見出した後に、意志がそれを肯定する方向へ動きだすことは自然であるけれども、問題なのは、悟性が偉大な受動を見出す前に、意志がどう働くべきかということである。見出す前に、意志が或る事柄を真として肯定したり、偽として否定すること、つまり理由もなくどちらかに《決定する》*se déterminer* ことも現

実には十分ありうる。しかしそれは誤りである。(cf. AT. IX 47~48) というのは、もし本当は真でないものを肯定したのなら誤りは確實であるし、もし真であるものを肯定したとしても、それは偶然でしかない。しかしだからといって、この場合に意志が決定権そのものを放棄して現実を回避しようとするれば、それも誤りである。(cf. AT. IX 46) というのは、そのとき意志も悟性もほとんど働きを失っているため、自我は必然的に或る外的強制によって理由のない決定をせまられるからである。

いったいなぜそういうことになるのか。誤謬は、悟性が明晰に見ないものについて意志が理由なくきめるとき、あるいは決定権を放棄するときに生れるのであるから、誤謬の原因はあくまで自由意志の誤用に依存する。ではなぜ未経験な者は理由なく決めたがるのか。この無謀な倣似勇氣はどこからくるのか。またなぜいちど誤った経験のある者は、明晰に分らぬことについて自分の態度を胡魔化そうとするのか。この無意識の恐怖に基づく現実逃避はなんのためであるか。デカルトは被造物である人間がこういう態度をとる原因を神に帰することはできぬという。(cf. AT. IX 47~49, VIII 19~20) デカルトの誤謬論が一種の弁神論となっているのは、たんに彼が神を弁護しようとするためだけではなかった。むしろ誤謬論は人間論なのである。誤謬の原因を人間に帰することは、自由意志の使用に責任を与えることである。ところでデカルトは、存在の原因として神以外を挙げることはしなかった。この思考様式からゆくと、誤謬の原因は一種の《欠如》Privation に依存するといわねばをえない。《欠如》とは、《単なる否定》une pure négation すなわち《私に帰せられない或る完全性が単に〔私に〕欠けている》というのではなく、《私が所有すべきはずの或る認識が欠けている》ということである。(cf. AT. IX 44) デカルトによればこの《欠如》はなんら神の協力を要しない。それは《存在するもの》ではないからである。もしこの原因が神であるとすれば、それは《欠如》といわれてはならず、ただスコラのいい方で、神が与えずにおいたという意味で《単なる否定》といわなければならない。(cf. AT. IX 47~48, VIII 17) いったい神がすべての原因であり、しかも欺瞞者ではないと考えられるとき

は、神によって造られた人間に誤謬が起りうるとは考えられないはずである。ところが現実にはそれが起っている。《私》はこのために《神の現実的で積極的な観念》と《無の消極的な観念》とを自分のうちに抱くようになるのである。すなわち人間は《神と無の中間者》(AT. IX 43)である。《至上の存在者》が私をつくったかぎりでは、私のなかに私を誤謬へ導くものはないが、私が《無》に参与するかぎりでは、すなわち私自身が《至上の存在者》でないという点では、私はかぞえきれぬ欠乏にさらされている。

しかし、誤謬が《欠如》のゆえに生ずるという説明は、不完全なものは欠けたところがあるから不完全だという同語反復でしかない。いったいデカルトがここに示す《欠如》とか《無》というものの実質をわれわれはどこに探りあてることができるか。がんらい神は《無》にあずかることがない。それなのになぜ人間において《無》が問題になるのか。神の体系のなかで《無》であるものは、人間においてはなにを意味するか。端的にいえば、それは《人間における自然》*la nature de l'homme*である。もちろん神からみれば《無》はなにもでもない。しかし人間にとっては《無》はけっして何ものでもないのではない。意志が一定の方向を目指す持続的《決定》を怠るとき、かならず《無》(人間の自然)が心の表面にひろがって、精神は混乱した判断へ強制される。情念の狂暴と印象の威力はたえず精神のまどろみをまわっているのである。

《人間における自然》、それはいいかえれば《心身結合》の事実である。(cf. AT. IX 65) 或る手紙でデカルトはこう書いている。「《心身結合》に属する事柄は、悟性だけによっても、想像に助けられた悟性によっても、漠然としかみとめられません。むしろそれは感覚によって明晰にみとめられるのです。……人が《心身結合》を了解することができるのは、生活や日常生活だけを用いて、省察することをやめ、想像を働かせる事柄を研究しないときでございませう。」(a Elisabeth, 28 juin 1643; AT. III 691~692) 《生きた人間》*un vrai homme* (AT. VI 69) の実存は、哲学的思索にさきだつ感覚上の事実なのである。生活はすでに省察するまえから始まっている。《心身結合》の次元におい

ては、身体自身が主体性をもち、外界と内界は相互に浸透して一つの質的世界を形成している。

しかし哲学を重んずるデカルトは、生活上の問題を解明するためにも、かえって生活上の誤謬を二元的に越えようとする。人間の本质は、この乗り越えによって悟性を成立させることにあるからである。(cf. AT. IX 171) したがって分離したものを《結合》として感覚が経験する仕方そのものを認識するのは、やはり悟性の働きである。それによると、《結合》の感覚的経験は二種類にわけられる。(i) 生得的な反射運動と(ii) 後天的に習得される反応である。後者は悟性の形成の生理学的基礎となる。

(i) 生得的な反射は感覚とよばれるもののすべてである。デカルトは感覚を七種類にわけた。(cf. AT. VIII 316 ~ 319) 《外部感覚》は伝統的に、触覚、味覚、嗅覚、聴覚、視覚をもち、《内部感覚》には《欲求》*appetits* と《情念》*passions* が含まれている。このうち、すべての《外部感覚》と《欲求》という《内部感覚》は身体だけの自動機械的な反射運動である。(cf. AT. XI 338 ~ 339) これに対して《情念》はこの反射を起す刺激が精神に伝えられたときにおこるその《影または絵》*ombre ou peinture* (AT. XI 345) である。すなわち、前者の六感覚は《動物精気》の運動と《神経》とによって起るのに反して、《情念》は《動物精気》に依存するだけである。(cf. AT. XI 344 ~ 345) ます前者についてデカルトは次のように説明している。(cf. AT. XI 331 ~ 342) —— 神経は三つの部分をもつ。(cf. AT. XI 337) 一は、脳から発し末端が筋肉につながる《髓》*moelle* とよばれる《細い糸》*petits filets* のような実質。二は、これを包んでゐる《皮膚》*peaux* とよばれる《細い管》*petits tuyaux*。三はこの管のなかを運ばれる《動物精気》*esprits animaux* である。これは、《血液の最も生々とした最も微細な部分》(AT. XI 334) すなわち《空気のような或はきわめて微細な風のようなもの》(AT. XI 332) である。心臓から出る血液は大部分《脳室》*les cavités du cerveau* へ直進するが、その通路が狭いため、敏速に運動するこの微細な精気だけが《脳室》を通過し、脳髓の別の《気孔》*pores* から神経を経て、筋肉へゆき、それを動かす。(したがって他の血液は脳で分離されて身体の各部

分へ流れる)。いまかりに外界のある物体が、中間の透明体を通過して、たとえば眼底にある視神経の《髓》を動かしたとする。するとこの運動は神経を介して脳の或る点を動かす。さてこの刺激に対して二種類の反応が起りうる。まったく精神への伝達なしに筋肉が動かされる場合と、脳内の運動が精神に伝えられる場合とである。前者は最も直接的な反射である。(cf. AT. XI 339~341) たとえば、友人が眼前で叩くようにして手を差し出すとき、友人だから叩くはずがないことをよく承知していても、自然に眼がとじる。このように、意志の介入なしで行われる機械的運動は身体の構造そのものに依存する。したがってこのような運動はそれだけでは必ずしも《心身結合》の経験ではない。ところが、つぎにこのような反射運動を起すのと同じ刺激が脳から精神へ伝えられた場合は、そこに《情念》が生ずる。したがってこれは《心身結合》の一経験である。——「身体のなかで精神が直接にその機能を働かせる部分は、心臓や脳全体ではなく、脳の最も内部である。これはきわめて小さな〔松果〕²⁷⁾腺であって、脳実質の中央にすえられていて、前脳室の精気が後脳室の精気と流通するための導管の上につるさされているから、この腺に起るわずかの運動でも精気の流れを非常に変化させることができる。」(AT. XI 352) そこで情念の起り方は次のようになる。(cf. AT. XI 355~356) たとえば身体に有害なものに関係ありそうな事柄に出会うとき、人は恐怖を起したり、或は逆に勇敢になったりする。それは、まず松果腺の上に与えられた恐るべき事態の印象によってこの腺から放射される精気が、一は筋肉へつながる神経へ、他は心臓の入口の開閉に関係する神経へ入ってゆく。前者は逃亡するために足を動かせるか、立ち向うために手を準備する。この運動は反射的に起るけれども、その運動に個人差があるのはその人の体質と訓練によってきまる。つぎに後者の精気は、心臓に向って様々の仕方て血液を送り込む。この血液は色々の情念を保ったり強めたりする。つまり、この血液は脳の或る気孔を開けたままにしたり、あとで開けたりする精気を、脳へ送ることになる。すると、この精気が松果腺に対して特定の運動をひきおこす。これが精神に伝えられて情念が起るのである。

(.ii) ところが松果腺はこのように外的刺激によって動かされるだけでなく、精神によっても動かされる。(cf. AT. XI 354~355) いいかえれば《心身結合》の経験は、情念の受動性だけでなく精神の能働性にもよる。精神が松果腺を動かすと、それを取りまわっている精気が脳の気孔に向って押され、ここをぬけて神経を経て筋肉に至る。こうして精神は肢体を動かす。しかし精神は肢体を直接に動かすのではない。精神が直接に動すのは松果腺とそのまわりの精気だけである。したがってまた、がんらい精気の運動によって起る情念もやはり、間接的にしか精神によって支配されない。(cf. AT. XI 358~360) たとえば、遠くのものを見ようとすればそれだけで瞳孔が大きくなるし、近くのものを見ようとすれば瞳孔は小さくなる。しかし瞳孔そのものを大きくしようとしても、その意志は実現できない。これは、《自然》が、(瞳孔の開閉に必要な視神経へ精気を送る) 松果腺の運動を、(遠くをみたり近くをみる) 意志に結合したからであって、瞳孔開閉の意志に結合しなかったからである。またたとえば、舌や唇を動かすことを考える場合よりも、話そうとしている意味だけを考える場合の方が、はるかに容易に舌や唇を動かすことができる。これは、(唇を動かす神経へ精気を送る) 松果腺の運動を、われわれが後天的に得た《習慣》によって、(その唇の動きによって起る) 言葉の意味と接続したことによるのである。

それゆえ、持ちたいと思っている或る情念を心に惹起すには、その情念といつも結合している対象を表象するときの方が、ただ無暗にその情念を意志する場合よりもはるかに容易に成就される。もの悲しい表情のミックはやがて悲しみの情念を生む。人は悲しみにさえ酔うことができる。これに反して、苦しいとき喜びの対象を考え笑いを誘う振舞いをまねることは、喜びの情念を惹起す助けとなるし、喜びのうちにあるときはそれが増加するであろう。しかしなんととっても、情念は精神によって直接に支配されるのではなく、精神が動かす腺と精気の運動によって間接的に支配されるだけであるから、その精気がなにかの外的刺激の持続によって感覚器官に働きつけているかぎりは、その情念を思考から取り去ることは不可能に近い。(cf. AT. XI 363~364) このとき意志にとつてできることは、第

一にその情念の判断を信用しないこと、第二にこの情念によって身体に起ろうとする運動をできるだけ控えて、その情念の静まるのを待つことである。

しかしそれにしても、感覚や情念が間接的にでも精神によって支配されるということは偉大なことである。さもなければ、人はついに身体の機械的必然性から脱することができぬであろう。もちろん、腺の運動と思考との結合関係が《自然》によって定められている場合は、精神の自由はない。たとえば先述のように瞳孔の開閉と遠くをみる意志との結合を後天的に変えることはできない。人間の有限性はこうした形で経験される。ところで、身体と精神の戦いとは、身体が精気によって、また精神が意志によって、同時に一なる松果腺のうちに惹起す相反した運動のことである。(cf. AT. XI 364~366) 強い方が他の影響をさまたげる。それゆえ、心身の連絡経路が幼児からの《習慣》に基く場合は、辛抱づよい訓練によってあらたに別の経路を習慣化するならば (cf. a Elisabeth, 15 sept. 1645; AT. IV 295~296)、人間の自由は必ず実現することができぬ。(cf. AT. XI 368~370) 訓練によっては厚顔無恥な極悪人を育成することすらできるであろう。また逆に、感覚の誤謬を克服することができるのも、やはり生理的に条件づけられたこの自由が人間にあるからである。誤謬とは連絡経路の誤った《習慣》にほかならない。教育するということは、松果腺と思考の間の新たな一定の連絡経路を、繰返された練習によって固定させることにほかならない。また、よく教育された人格とは、後天的に正しく習得された反射の集積である。デカルト自身、書物を書くことよりも《自己を教育する》ことをたえず心がけていた。すでに『情念論』(一六四九年)が出版されるほど二〇年も前から、彼は反射の思想の雛形を心にいだいていたからこそ。(cf. a Mersenne, 18 mars 1630; AT. I 133~134)

とはいえ、《自然》や幼児からの《習慣》による連絡経路にすべて誤りがあるとはいえない。むしろそれ自身は一種の機械的必然性となっている。そしてこの必然性にはもともとそれ相当地目的論的な意味があったのである。感覚の弁証はそれをつくった神の弁証にもなるであろう。目的論的な弁証には控え目ながら、デカルトは感覚の機能を身

体保存のための《有効性》*utile* にありとした。(cf. IX 65~66, VIII 41~42) いかえれば、欲望の論理は快不快である。精神が身体にとって《有害な》*nuisible* ものを直接に知るのには《苦痛》*douleur* の感覚によってである。この感覚は第一に精神に《悲しみ》の情念を起し、第二に苦痛を惹起するものへの《憎悪》をもたらし、第三にそれを避けようとする《欲望》を起す。これに反して、精神が身体にとって《有益な》*utile* ものを直接に知るのには一種の《操り》*chatoiement* の感覚による。(cf. AT. XI 430) これは第一に精神に《喜び》を刺激し、第二にその原因と思われるものへの《愛》を生み、第三にこの喜びを持続せうものや、後で似た喜びを与えてくれるものに向って《欲望》を惹起す。《欲望》そのものは対離情念をもたぬ《精神の動揺》*agitation de l'âme* (AT. XI 392) であるけれども、他の情念と結合して、将来の善(利)の実現、現在の善(利)の保存、現在の悪(不利)の排除、将来の悪(不利)の排除へ向う。

しかし感覚や情念ががんらい身体保存の有効性をはかる器官であるという点にこそその限界がある。たいていの生活はこの機能によって生き、この機能を疑わない。感覚だけに基礎をもつ哲学が、快不快を行動原理とするのは当然であろう。しかしデカルトからみれば、それは《自然》や幼児からの《習慣》による偏見にみちた連絡経路を真なるものとして実践的に表現しているにすぎない。しかしこの経路に誤りが含まれていることがある。最初は何んの《悲しみ》もあたえず、時には《喜び》さえ与えるもので、しかも身体に有害なものはたくさんある。反対に、最初は不快でありながら身体に有効なものもある。(cf. AT. IX 66~68) その上、情念が表象する判断はつねに実際よりは誇張されている。したがって情念による場合、人は適切以上の熱をもって行動することになる。(cf. AT. XI 431) 《心身結合》はやはり生れおちた姿では容易に欺瞞をのがれることはできぬのである。

II それゆえデカルトは哲学の動機として「自分の行動において明らかに見、自分の生活において確信をもって歩むために、真なるものを偽なるものから分つすべを学びたいという極端な願望をつねにもちつづけたのである。」(AT.

VI 10) これは感覚の誤謬を正して悟性を形成する道であった。

(一) 一六一六年ポワティエの大学で学位をえた二〇歳のデカルトは、もはや書物による学習をあきらめた。彼は、数学をのぞくすべての人文学やスコラ学を、銜学をこえぬものと判断した。かえって「自分にとって切実で、もし判断をあやまればただちにその結果によって罰せられるような事柄についてなされる推理のなかには、学者がその書齋でなす推理よりもはるかに多くの真理を見出すことができる」と考えた。(AT. VI 9~10) こうして彼は習俗を学び偶然による訓練をめざして軍隊に入り、宮廷にも出入りした。一六一八年一月一〇日オランダのブレダで、デカルトは偶然のことから《アドリアン・ロマン Adriaen Romain の有名な難問》を知り、これを三時間たらずで解いて、数学者ベークマンを驚かせた。これが二人の出会いであった。当時、学院の学問をすたデカルトの関心は、新興の数学的自然学に向っていた。とはいえ、これは修道士、官吏、法律家、教師、建築家などのいわば趣味的研究に属していた。デカルトは習俗を観察するかたわら、もちろん自然研究を怠らなかつた。しかし彼等と同様に、理論的よりも実際のな問題に向っていたのである。一六一八年デカルトがその志願兵となったモリス・ド・ナッソウの軍隊には自然学や数学を戦争に應用するために多くの自然研究家がいた。たとえば彼等は建築や築城の術を研究した。こうした実用的研究からデカルトを理論的研究へむけたのは、ベークマンとの交りであった。翌年一六一九年三月二六日に書かれたベークマン宛の手紙は、あらゆる量についての問題を解きうる新しい学問の着想を告げている。これは従来の幾何学へ代数を適用する方法であった。その年の十一月一〇日——丁度ベークマンに会って一年目——にみた有名な三つの《夢》は、すでにこのとき心に準備されていたのである。しかしわれわれにとって意味があるのは、《夢》を神秘化することではなく、デカルト自身が《夢》の告示を心の保証にしたという心理的事実であろう。スコラの論理学や従来の幾何学をこえて、全く新しい学問(普通数学)を、《暗のなかをただひとり歩むがごとくに》始めようとする緊張した情況にたったデカルトが、夢からさめて聖母の御加護を求めてロレッタ参詣の願をかけたのはけだし当

然であった。事実、四年の後、彼はイタリヤに旅したときそれを果したのである。

その冬、ウルム近郊の炉部屋に冬営したデカルトは、そこで統一的な方法と暫定的なモラルを決定してから、冬はまだ終らぬ三月、こんどは軍隊をはなれ、《方法の練習と実験の蒐集》を目指して、九年にわたる研究旅行に出た。この目的をよく果すために、彼は多忙と約束をきらい、もっぱら目立たぬことをねがった。⁽²⁹⁾ 《当時流行の緑のタフタを着た》デカルトは、普通の《観客》として世を渡ることにしたのである。⁽²⁹⁾ 国家の法律と宗教に従うことは、世間のなかに恰好の観客席を約束することでもあった。しかしこの間、内面的に頼ったのは自己のうちなる理性の光であった。彼は「いちいちの事柄について疑わしいところや、われわれを誤らせやすいところをとくに反省しながら、以前に心に忍びこんでいたすべての誤謬を自分の精神から根絶していったのである。」(AT. VI 28~29) この修業の九年はデカルトにとっていわば還元の旅であった。彼がシャンドゥ事件をきっかけとしてベリユル枢機卿にうながされて、オランダに越くとき、この旅は終わった。そこで待っていたのは著述の仕事であった。

《夢》の一六一九年、デカルト二三歳のころに着想された普通数学の新方法は、この訓練の期間を経て、のちに『規則論』(一六二八年)となり、さらに『序説』(一六三六年)における四つの簡潔な方法へと変貌した。(cf. Gilson, *Commentaire* p. 196) ところがバイエは、デカルトがアドリアン・ロマンの問題を解いてベークマンを驚かせたとき、すでに《彼の方法的規則》を用いたとする。(cf. Baillet, *La Vie de M. Descartes* p. 25) しかしその意味はあくまで『序説』にみえる通りの四則ではなく、解析幾何学をモデルとする方法一般をさしたものとみなければなるまい。規則の確実性は最初から確信されていたというよりも、むしろ最初はその理念に対する個人的愛着があつて(cf. AT. VI C), それを実行するに従って、採用した方法への自信と確信をえたと考えることができる。そして次第に数学の方法がひろく思考一般の法則に発展していったと考えられる。

デカルトはこういつている。「白状すると私にとって研究の最大の喜びはいつでも他人の理論を傾聴することでは

なくて私独自のやり方でそれを発見することにあるというのが、私の生来の性質なのである。それゆえ私は、或る書物がその標題によって新しい発見を約束しているときはいつでも、それを読み進むまえに、ひょっとしたら自然的推理力によって、これと似たことを発見できるのではないかということを試してみた。急いで読んでしまふことによつて、この清らかな喜びを奪われぬように私は十分の注意をはらったのである。このことがしばしば成功したので、私はついにこういうことに気づいた。すなわち、私が真理に到達したのは、普通よく他の人たちがやっているように、方法によらず偶然によつて無秩序で無駄な探究をしたからではないということ、むしろ私がこの研究に非常に役立つ確実な規則を見出したのは、永い経験によつてだということである。しかも後になってこの規則を私は他の多くのものを発見するのに使用した。このようにこの方法を入念に十分運用してみ、私は最初から最も有効な研究法を採用していたのだということを確認するにいたった。」(AT. X 403~404)

デカルトの口癖の一つは、『永い練習としばしば繰返される省察』*un longue exercice et une méditation souvent répétée* という言葉であつた。⁽²⁰⁾ 実践にかんしても理論にかんしても同様に使用されるこの言葉がめざすものは、古い習慣をあらためて、新たな《固い習慣》*une ferme habitude* を獲得することである。《習慣》をえるには、思考と松果腺の間の連絡経路を度重なる練習によつてそれが機械となるまで固定化しなければならない。こうすることがデカルトによつて《徳》*vertu* を意味したのである。(cf. a Elisabeth, 15 sept. 1645; AT. IV 295~296)

しかしデカルトは理論的な探究方法とモラルの規則が同一であるというのではない。理論は数学を普遍的な方法とすることによつて、生活上の質的なものを量化しようとする。これは生活上の経験を《関係》の世界へ抽象化する道である。《心身結合》から《心身分離》へ進むことである。これに反してあくまで《心身結合》をはなれないモラルの規則は、瞬間的に動揺するさまざまな《傾向》を一定の方向へ組織することによつて、実現の効果をあげようとする。このさい必要なのは《固いゆるぎない決定》である。しかしどちらの道も、生活上の質的混沌に型を強制

し統一を与えるという点において共通している。しかも理論の探究は探究者の方法的生活を前提とする。理論と実践の峻別 (cf. AT. IX 116~117) は、理論の探究をめざした実践的な《決定》というきわめてデカルト的な態度において統一されているのである。もし理論的方法だけが決められて、実践上の格率が暫定的にさえ決定されていなかったならば、理論そのものの着実な研究は不可能であったにちがいない。事実デカルトはいきなりすべての意見を捨てたのではなく (cf. AT. VI 17) 、自分の方法とモラルだけは残しておいた (cf. AT. VI 28) のである。いいかえると理論上の還元にはモラルの決定が必須であった。この点を度外視して還元を単なる理論上の《態度変更》とだけ考えるならば、《考える私》の発見の秘密はついに知ることができぬであろう。理論を求める《私》は実践上の《私》の一型態である。したがってまた理論の上で《物体》から区別される《精神》は実践的な《私》の自覚的な一変様である。一方で二元論が真とされながら他方で《結合》が《原始概念》としてみとめられるという形式上の矛盾は、探究という意志の力動的連関において右のような解答を見出している。(cf. AT. IX 236~244) 二元論が真とされたのは、自然研究に数学的方法を適用することに對するデカルトの《信念》と、実践生活において決定の持続的実現をはかる《私》への敬意とに基いている。デカルトがコギトの直観を得るまでには、こうした条件の下に行われた外的対象の永い数学的研究がよこたわっていた。彼が『省察』第三部において、コギトという特殊存在への直観を凡例として、明証規則を容易に本質の領域へ一般化しえたのは、コギトの発見の素地が物体の本質の探究と相即してはじめて準備されるということの一つの証拠ではないであろうか。

(; ii) それにもかかわらず、『省察』ではコギトの自覚は数学的方法そのものへの《懷疑》を条件としている。明証規則の一般化が困難になるのはこのときである。デカルト体系のなかでこれを最後に解決することができるのは神の存在しかない。というのは、コギトを第一原理とする神の存在証明もやはり神の存在を前提とするからである。明証規則一般化の問題と循環の問題はこうして関連している。しかしこれらの問題はもともと数学的对象への《懷疑》

によってもたらされたのであるから、この事情を説明する鍵は《懷疑》の本性を知ることにある。

《懷疑》とはなにか。それがあくまで一方に傾かず《判断を中吊りにしておくこと》suspendre le jugementであるかぎり、一種の《不決定》indifferenceである。ところが『省察』においてデカルトは《不決定》に自由はないといった。(cf. AT. IX 46) それならば《懷疑》には誤謬を排除し積極的機能がみとめられないのであろうか。それならばなぜ外への《懷疑》がコギトをめざめさせるのか。

がんらい意志の本性は、第一に《二つの相反するもののどちらかに決定すること、すなわち同一のものを追求するか又は回避すること、肯定するか又は否定すること》(a Mersenne, 27 mai 1641; AT. III 379)にある。第二にデカルトの方式によれば、《意志における偉大な傾向は悟性における偉大な光から来る》ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate (a Mesland, 2 mai 1644; AT. IV 116) 6じゆんかゝ意志が必然的に目指す真はまた善である。ただしその真が普遍的なものであることもあるし、主観的な利益にすぎぬ場合もある。

ところが神の意志はあくまで《無関心》indifferenceであり、それが神の偉大さなのである。(cf. AT. IX 232~233) 神にあつては、悟性と意志と創造が全く一つの働きとなつてゐる。(a Mersenne, 27 mai 1630; AT. I 153) 神の意志が決定するまえに、神の悟性のなかに《三角形の内角の和は二直角だ》という永久真理が存在していたのではない。そういう観念は神の決定の如何によって存在しなくなることもありうる。たまたまそれを神が欲したからこそそれが真なのである。逆に真であるから神がそれを欲したのではない。神は立つところすべて真である。それはそれ自身の原因だからである。(cf. AT. IX 182) したがって神の《無関心》indifferenceは全能の徴であり、自由と必然の全き一致を示す概念である。

しかし人間の《不決定》indifferenceは《無知》の徴でしかない。なぜなら、デカルトによれば意志はその本性上、真なるものに向うのであるから、《不決定》は真なるものに向わないこと、すなわち無知の状態にとどまることであ

る。(cf. AT. IX 233) 意志の欠如は悟性の欠如を示している。

だがここで注意すべきことは、デカルトが人間の《不決定》に二つの意味をみとめているという事実である。(a) Mersenne, 27 mai 1641; AT. III 378~382) 第一は、《なにごとで真であるかとか、なにが善であるかということの認識によって、一定の方向に従うべく意志が向けられない状態》であり、これは先述の通り自由の欠如である。これに反して第二は、意志の自由がみとめられる《不決定》である。意志は、きわめて明証的な理由によって或る事柄を肯定するように働こうとしているときですら、意識的にそれを控えることもできる。この能動的に選びとられた《不決定》は優柔不断とは根本的に異っているのである。デカルトはいう。「私達にとって明晰に知られている善を追求することや、明証的な真理を承認することを差控えることはつねに私達の自由です。と申しますのは、その場合そうすることによって、私達の自由意志を証示することが善なのだと考えさえすればよいのですから。」(a Mersenne, 27 mai 1641; AT. III 379)

では何に対して意志は自己の自由を証示するのか。あきらかに、神の自由に対してである。この思想は『省察』第一部で《悪霊》の仮定となってあらわれている。神の意志でさえ《判断中止》の循のなかまで浸透することはできない。能動的な《不決定》はいわば人間が人間であるかぎりにおいてもちうる唯一の形而上学的な反抗形式である。「われわれがすべてを疑い、創造主があらゆる手段でわれわれを欺くために全力を用いると仮定した丁度そのとき、われわれはそれまでに完全によく認識していなかったことについては、信じないでおくことができた。このときわれわれはこれほど大きな自由を自己のうちに知ったのである。」(AT. VIII 19~20) もちろん意志は少しでも善(利)であるものが見出されるとき自然的にそれに向う傾向をもつのであるから、その傾向にさからうこの自由は一つの自己否定である。けれども、この自己否定によってはじめて、意志は自己を知り、自己固有の領域をひらくのである。これがなければ意志はついに無自覚な自然的傾向に終止するであろう。明証といえどもこの還元の修業を経ない前は、

一つの人間学的傾向と異るところはない。

意志がまた《傾向》であるとき、そこに見出されるものは《自然》と《習慣》に基く生活だけである。ところが意志が判断を控えて自己をこの《傾向》から解放するとき、そこに見出されるのは一種の *tabula rasa* である。こうして《判断中止》が理論の場を準備する。しかし《不決定》が理論の場を準備することはけっして理論の内容そのものを得ることではない。理論は真なる《決定》（判断）の集積である。ところが理論内容を構成してゆくことは、ある方法——デカルトでは数学的方法——が決定的な保証なく採用されることである。いいかえれば明証規則が一般化されることである。数学の真理性への愛着だけをのこしてそれ以外のすべての偏見をすてたということは、けっして数学的方法を採用することを正当化しない。したがって精神が、*tabula rasa* の上に何かを描きはじめるやいなや、描かれた理論に暫定性がつかまとう。

ところがコギトの場合は事情が異なる。実質的にはコギトの自覚は物体の探究に相即して潜在的に準備されていたことをみとめたわれわれも、物体の本質への《懷疑》を契機としてそれが顕在的になることを承認しなくてはならぬであろう。一般に《永久真理》といわれる数学的真理ですら神の意志はそれを無雑作に変えることができる。しかし人間の意志があつて自己否定を用いるとき、人は神の自由に関係なく或はそれに反抗して自己の確実性を知ることができ。デカルトがコギトを数学的真理にまさって哲学の第一原理としたのはこの経験——神の保証を必要としないという自由意志の経験——のためである。デカルトはガッサンディに対してこう答えている。「あなたが意志の不決定について否定していることがきわめて自明であるとしても、私はそのことをあなたに証明しようとはいたしません。ただし、それは証明によって納得するようなものではなく、むしろ各人が自己自身のうちにそれを感じとり、経験すべきものなのですから。」(A.T. VII 377)

しかし数学的真理よりも《考える私》の方がはるかに確実だというのはどういう意味であるか。《考える私》もや

はり経験によってとらえられているではないか。また、《考える私》によって考えられるすべてのもののなかには、数学的真理も含まれうるではないか。《考える私》の確実性は考えられたものの確実性と無関係であるのか。——これらの可能な反論に対して主張しうることは、《考える私》が反省という二重構造をもっていることであろう。デカルトは《思考》 *pensée, cogitatio* を二分しよう。《直接視》 *visio directa* と《反省視》 *visio reflexa* である。(cf. a Arnauld, 29 juillet 1648 I; AT. V 220~221) 前者は直接的な感覚であり《子供の最初の基本的な思考》である。これに対して、成人がなにかを感じるとき《同時に》以前にそれを感じたことのあるなしを知覚する。この第二の知覚をデカルトは《反省》 *reflexion* とよんだ。この作用は、感覚に結びついている場合でも、純粹に、悟性的な働きである。脳は純粹悟性の働きを司るのではなく、感覚や想像の中枢である。感覚や想像がきわめてつよく、その結果、脳が困乱される場合などは、精神も容易に当該感覚の対象からはなれることができないう。しかし感覚や想像がそれほど強烈でないとき、精神は想像されているものと全く別のことを考えることができる。たとえば夢のなかで夢をみていることを知覚することができる。この場合、夢みているのは想像の働きであるけれども、夢みていることを知覚させるのは純粹悟性である。(cf. AT. VII 358~359) それでも幼児が純粹悟性をもつようにみえないのは、デカルトによれば、思考されたことが幼児の記憶にのこらないからである。長ずるに及んで人は《知的記憶》 *la mémoire intellectuelle* すなわち《反省》 (a Arnauld, 4 juin 1648; AT. V 192~194) をもつようになる。こうして「われわれは自分の精神の作用または働きについて顕在的な認識をもつ。しかしもしそれが潜在的にあるのでなければ、これらの機能についてつねに顕在的認識をもつことはないうであろう。」(AT. IX 190) デカルトは幼児のなかにさえ潜在的には反省能力がひそんでいると考えた。

ここで問題となるのは反省作用と反省内容との関連である。《私が考えている間だけ》私はある、とデカルトがいうとき、その《考える》という言葉は反省作用(純粹悟性)をさしている。それゆえにこそ彼は《考える私》を知る

ために想像作用を用いてはならぬといったのである。(cf. AT. IX 21~22) 《純粹悟性》の《純粹》とは反省内容の真偽に全く関係しないという意味である。それゆえこれは物体の本質を思考する《想像に助けられた悟性》からも區別される。そのほか反省内容のなかには反省以前の直接的な意識、たとえば歩行の感覚、夢の想像なども含まれている。しかし《考える私》に形而上学的確実性がみとめられるのは、この反省内容が直接的だからではない。確実性の根拠とされるのは反省作用だけである。そしてこれは先述のように《懷疑》によってはじめて《思考》のなかに顕在的に出現する。精神の自由が自己を自己として経験するのは、この顕在化にさいしてであった。《判断中止》は《思考》を二分して、悟性を純粹化し、コギトの明証の自立性をつけるのである。

(iii) 然しながら、なるほど《判断中止》している自己は神の保証と無関係に存立しているけれども、ひとたび理論が構成され判断が下されるとき、その判断内容の真偽は反省作用の決しかねるところである。というのは、コギトの確実性が確保されるとき、反省内容の真偽は《判断中止》されているからである。その確実性は外から突破口を与えてくれるものがなければ、一つの袋小路である。それにもかかわらず、デカルトの体系は一方でコギトの確実性を第一原理としつつ、他方で観念論でなく物理的實在論を承認している。ところですでに明らかにしたように、コギトから神の存在を証明するのにも、神の存在を前提しなければならなかった。したがって、神がまず存在しなければ、《考える私》を第一原理とする哲学は、他のすべての存在者の真理については一種の懷疑論あるいは実証論に立つことになる。これに出口を与えたのは神の存在であった。ガッサンディに対してデカルトはこう答えている。「物の本質および物について知りうる数学的真理が神に依存しないなど私は考えません。それどころか、神はそれらが不変かつ永久たることを欲し、またそれらをそのように按配したからこそ、それらが不変かつ永久なのだとは私は考えます。」(AT. VII 380)

しかし神の存在というものは人間理性の理解をこえている。理性をこえた権威が理論の基礎にされるといふことは、

理論がなんらかの形で実践の地盤に触れていることである。いいかえれば《心身分離》が《心身結合》の土壌を完全に離脱することでがきぬということである。じじつデカルトの精神にとって信仰の経験が全く意味をもっていなかったとしたら、理論の基礎として神をもちだすことはできなかったであろう。「信仰は実際、意志にかかわることである。」(a Buiendijck 1643; AT, IV 63) そして意志は実践生活と理論研究の両面を貫通した人間精神の中心動力である。

勿論デカルトは啓示の真理を人間の弱い精神に従属させようとはしなかった。(cf. AT, VI 8) またモラルの第一則は国家の法律と宗教に従うことを決めている。(cf. AT, VI 23~24) それにもかかわらずデカルト的な神の経験がどのようなものであったかを明らかにすることはこのさい無意味ではない。彼にとっても天上の神に想いをはせるのは地上の偶然性(運命)に遭遇するときである。たとえば人間の死についてデカルトは二通りの考えをのべている。それは《医学》(cf. a Chanut, 15 juin 1646; AT, IV 441~442) と《信仰》(cf. a Huygens, 20 mai 1637) であった。これらはいずれも、精神が死を恐れずそれに耐えうるための糧となる。偶然性すなわち原因のわからぬ不可能や不幸これらに対して自由意志は決定的な限界を経験する。このとき必要なのは、理論的に原因を追求する執拗さと、実践的に狂乱を静めてその事実能耐える高貴さである。デカルトにとって科学と宗教はこれらの両面をあらわしていた。どちらも自由意志にとって必然的な経験であったのである。

意志がみずからの《欲望》を処理しようとするとき、状況と欲望の性質に応じて異った方法を用いなければならぬ。しかし明らかに叶えられる欲望といかに技巧を用いても叶えられぬものがある。(cf. AT, XI 436~440)

叶えられる欲望の処理について必要なことは二つある。(cf. a Elisabeth, 4 août 1645; AT, IV 265) 第一に《すべきこととすべきでないことを知るために自分の精神をできるだけよく使用すること》。第二は《理性が勧めるであろうことをすべて実行するという固い不変の決心》である。このさい何かの事情で判断を誤っても、その判断を惹起し

た情念が消え去ってからもなおその判断に従いつづけるなら、その人の精神はひとまず強力だと、デカルトはいう。(cf. AT. XI 368) そのとき人はともかく何事かを実現するからである。⁽³²⁾

ところが絶対的に疎外された欲望について精神はいかに振舞うべきか。実はいかなる振舞いによっても不可能の事態は変化しない。それゆえすべきことは、《自分の所有していない幸福はすべていずれも全く自分の力の外にあることを考慮して、それらを欲しないように慣れること》(cf. a Elisabeth 4 août 1645; AT. IV 265~266) とある。この諦めに安んずるに必要な《薬》remède が《寛容》⁽³³⁾ générosité と《信仰》foi とであった。(cf. AT. XI 437~438)

外的あるいは内的不幸がおとずれ、しかもその事実がさがたいとき、神の《撰理》Providence divine を思い浮べよとデカルトはいう。(cf. AT. XI 437~438) 撰理は自然的必然をこえたところに働く必然である。これは有限な悟性には偶然としかみえない。しかし神意からすればすべては必然である。したがって、この必然の前で他様であることを願うことは、心を乱す以外の何の効果もない。他様でありうるかもしれないとみえたのは、浅はかな情念の働きであった。そう考えよと彼はいう。スピノザにさえ似たこの透명한諦念がまたデカルトの信仰でもあった。⁽³⁴⁾

しかしデカルトの場合、精神の夜におけるこの和解と慰めは、一般の信仰のように、真昼の思想に対して亡命の国籍を用意したのではない。むしろ楽天主義の深さを味わわせることによって、信仰は実際効果を發揮する。このとき神への愛は運命への嘲笑として生活術の一部に組み込まれる。神への愛が結果としてもう一度、生存に対する勇氣と希望を与えるならば、それは一つの福音であろう。王女エリザベトに向かってデカルトはこう書いている。「内面の喜びが運命を好転させる或る隠れた力をもっていることを私は敢えて信じます。……人生の重大な行爲について、それがきわめて疑わしく、そのためによく考えてもすべきことが分らぬときは、みずからの内面の声 *bonne* の忠告に従うことは大いに理由があると思います。またなんらの嫌悪感もなく、喜びにいつも伴っているあの自由さをもって事を企てるならば必ず成功する、という強い信念をもつことは有益だと存じます。」(a Elisabeth, Nov. 1646; AT. IV 530)

無暗な大胆さが思慮の浅さを物語ることは勿論であるが、しかしどのようなことでも悲観的にも樂觀的にも見る事ができるのであるから、正しい認識に立つかぎり、樂觀主義は情念を目指す方向へ組織する効果的な方法である。(cf. a Elisabeth, 6 oct. 1645; AT. IV 306) またこのことは生理学的な理由をもっている。(a Elisabeth mai ou juin 1645; AT. IV 219 ~ 220) なにこにつけ、悲観的な理由ばかりを枚挙する人の心臓は狭まり、溜息が出、血液循環は沈滞し、それが脾臓を閉塞し、血液はその気孔のなかにとどまってしまう。また精気は生気を失い、肺の調子を変えて咳を誘発する。そのために心は悲しみと憎悪にみちた思想をもち、その結果成功するはずのことにすら失敗するところが、喜びと自信にみちた観念をもとうとし、そうした行動を鼓舞するとき、意識の動きは活気を取戻すであろう。その結果その人は実力以上を発揮するかもしれない。機械としての身体そのものは、たとえば肉親との死別によって直接にはなんらの影響もうけないことを考えてみなければならぬ。哲学者とは、デカルトにとつても、逆境にさいしてこそ精神を十分働かせることによって幸福になることを一種の義務と考える人士のことであつた。⁽⁸⁵⁾ 信仰はその方法の一つである。

悟性作用の形成にかんする以上の考察によつて、主要な二つの問題が理解された——(1)まずコギトと神の循環の問題については、コギトが自由意志の自己経験として理解され、神は自由意志の限界に立ち現われる超越者として経験される。したがつて、体系的な面での循環の問題が自覚の歩みの上に置きかえられるとき、いずれも循環としてでなく、いわば人間があるべき人間となるために必要な経験の契機として考えられることになる。一は《心身分離》へ向う自由意志の経験。他は《心身結合》における自由意志の限界経験である。(2)次に明証規則の一般化の問題は、自己形成の過程において数学への愛着が《永い練習》の経験によつて真理としての信念へ移行するという解釈によつて理解された。それと並行して《永い練習》の間に潜在的に蓄積されたエゴの自信は本質への《懷疑》を契機として顕在的に原理として自覚される。——悟性と感性との境界線が精神のどこにも引かれていないのは、がんらい悟性という

ものが感性への批判によってのみみずからを支えているからである。これは人間が《心身結合》に対して行う自己批判の過程である。

(1)

(1) — この論稿の目次はつぎの通りである。

一、悟性の対象

四一頁

I 直観の対象

四三頁

(i) 單純本質

四三頁

(ii) 單純命題

四九頁

II 演繹の対象

四九頁

(i) 演繹の一般構造

五〇頁

(ii) 知識の体系的連関

五三頁

二、悟性の作用

六二頁

I 誤謬の原因

六五頁

(i) 先天的反応

六八頁

(ii) 後天的反応

七〇頁

II 誤謬の克服

七二頁

(i) 理論と自由

七三頁

(ii) 懷疑と自由

七六頁

(iii) 信仰と自由

八一頁

(2) — 『真理探究』にも次の言葉がある。《*route la science qui lui [chacun] est nécessaire à la conduite de sa vie*》
(AT. X 506)

(3) — 『真理探究』においてユウドックスはこういつている。「私が知っている僅かのことは学校の方法に負うているので

デカルトの悟性

八五

すし、その方法の助けによって、私が学校で学んだすべてのものの不確実性を知ることができたのです。」(AT. X 516)

(4) —— デカルトが学院で用いたトレトラスのプリヌトテレス論理学註解にも次の言葉がある。「Scientia est cognitio vera, certa, et evidentiā」(Sivren, *Les Annaes d'Apprentissage de Descartes*, P. 186)

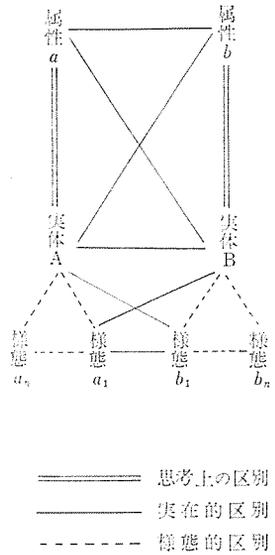
(5) —— デカルトは或る手紙で、「方法は理論によりも実践に存するのだす」(a Mersenne, mars 1637; AT. I 349) としてゐる。また『序説』(AT. VI 18) においては、多くの法律がかえつて悪事に口実を与えるのに対して、僅かの法律でもきびしく守られるならばかえつて統治は完全であるとのべて、論理学においても実際的には簡潔な規則で十分たという見解をとつてゐる。

(6) —— デカルトは《単純》を次のように定義する。「或るものの認識が、より判明に認識されるところのうちに多くのものに精神によって分割をれないほどに、明晰判明であるときにのみ、そのものを吾々は単純とす。」(AT. X 418)

(7) —— 仏訳文にのみある。(AT. VIII 24, IX pin. 128)

(8) —— 《屬性》attributs もしくは実体の《性質》qualités は三種類にわかれる。(cf. AT. VIII 25~26, 30~32) すなわち狭義の厳密な意味の《屬性》、《様態》modes、《性質》である。《屬性》とは必ずこれかなければ実体を考えることができぬ《実体の本質》である。《延長》や《思考》を度外視して、それぞれ物体や精神を考えることができる。これに反して、形や運動は延長を、悟性、意志、想像、記憶などは思考を、それぞれ前提しなければ考えられない特性であるから、これらの特質は実体あるいは属性の現実的変様すなわち《様態》である。ところが、色、音、香などの外部《感覺》、飢、渴などの内部感覺すなわち《欲求》appétits、うちに悲しみや喜びなどの《情念》。これらの《性質》はとくに《心身結合》の属性とみるのが適切である。というのは、これらの感覺《性質》が物体の本質をあらわしているのでもないし、《情念》が精神の本質をあらわしているのでもない。かといつて属性の様態ともいえない。もしそう考えるならばそれは誤謬に陥る。これらは実体にとつて偶然的な《性質》ではない。しかし《心身結合》はこれによつてしか知られないのである。

ところで《実体》《屬性》《様態》の關係についてデカルトは次のように考へる。実体間の区別およびその属性、様態間の区別は《実在的区別》(cf. AT. VIII 28~29) である。また、同一の実体における、様態間の区別およびその実体と様態との区別は《様態的区別》(cf. AT. VIII 29~30) とゞわれる。しかし実体とその属性とは《思考上の区別》(cf. AT. VIII 30) によつてしか分離されない。属性は実体の本質だからである。これらは一つのものと考えてよす。(cf. AT. VIII 30~31) の關係を图示すると次の通りである。なお《様態的区別》は現実化を意味する。



(9) —— オランダ転住直前、シャンドウ事件にさいしてデカルトは、詭弁を避ける方法はなにかとずねられて、それは自分がいまままで用いて来た方法だとのべ、この方法を自分は数学からひきだしたと答えた。そしてこれによって明晰に証明されない真理はないとまった。(cf. Baillet, Vie de Descartes p. 72)ところがオランダ転住後一年半ほどして書かれた手紙には、理性を最もよく用いることによって自然学の基礎として形而上学をたてることができたことがべられ、さらに「少くとも私はいかにすれば幾何学の証明よりもはるかに明証的な仕方、形而上学的真理を証明することができるかを見出したと思いたち」(à Mersenne, 15 avril 1630; AT. I:44)と書かれている。シルソンは、デカルトのこの転回について次のようなことをいっている。(cf. Gilson, Commentaire p. 202) デカルトがコギトという新たな基礎の上に形而上学を構築するようになってから、一六一九年の冬以来彼が知った規則すなわち《明晰判明な観念は真なり》という規則のほかに、観念の明証性と事象の实在性との対応の規則を必要とするに至った。それはコギトの確実性をすべての他の確実性に優るものとしたためである。

(10) —— 神の規定にかんしては次の項を参照。
『省察』から。(AT. IX 36) 『第一答弁』から。(AT. IX 89~91) 『第二答弁』から。(AT. IX 108) 『第三答弁』から。(AT. IX 146~147) 『第五答弁』から。(AT. VII 365) 『哲学原理』から。(AT. VIII 13~15) 『手紙』から。(à Chanut 1^{er} fev. 1647; AT. IV 608)

(11) —— 精神の規定について次の項参照。
『省察』から。(AT. IX 22~23) 『哲念論』から。(AT. XI 342~350) 『手紙』から。(à Mesland, 2 mai 1644; AT. IV 113~114)

(12) ——ただしこの場合の単純本質は、無制約的なものすなわち実体とその属性ではなく、むしろそれらの諸様態およびこれにかんする諸命題である。

(13) ——公理と原理の関係についてデカルトの次の手紙 (a. Cleselier, juin ou juillet 1646; AT. IV 444~445) を参照。「原理」という語はさまざまの意味にとることが出来ます。……共通概念「公理」——これは非常に明瞭で一般的ですから、あらゆる存在者 *Entia* の存在 *existence* を証明するための原理として役立ちます——を探究すること、唯一の存在者 *un être* ——この存在者の存在 *existence* は他の存在者の存在よりもはるかによく知られるので、他の存在者を知るための原理として役立ちます——を探究することは別です。第一の「公理の」意味では、存在するものが存在しないことは不可能であるというのとは原理だといえますし、一般にこのことは、なんらかのものの存在を適切に示すためばかりでなく、その存在を知っているときは、その真理を次のような推論で確認することが出来ます。すなわち、存在するものが存在しないことは不可能だ。しかるに、私はかくかくのものが存在することを知っている。それゆえ、そのものが存在しないことは不可能だということも私は知っている、と。しかしこういうことは殆んど重要ではありません。これは、われわれを、いっそう博識にすることはありません。

第二の「原理の」意味では、われわれの精神は存在するというのが第一原理です。存在がそれ以上に自明のものにはかにならなからず。さらにまた、あらゆる命題が第一原理に還元され、これによってそれらが証明されるということが第一原理の必須条件ではありません。第一原理は多くのものを見出すに役立つということ、それが他のものに依存せず、しかも見出されるものが第一原理以外のものではないということ、これで十分なのです。というのは、すべてのものがそれに還元されうるという意味でなら、原理というものが全く存在せぬことすらありえます。そして、他のすべての命題が「存在するものが存在せぬことは不可能だ」という命題に還元される仕方は、余計であり無駄なことです。これに反してまず神の存在を確信し、ついであらゆる被造物の存在を、神そのものの存在の考察によって確信することは、たいへん有益です。」

(14) ——《分析》とか《総合》という語は『規則論』にはみえない。しかし、本文引用の第五則はこの両方が方法の基本要素であることを示している。これらの語がみえるのは『第二答弁』(cf. AT. IX 121~123) である。

(15) ——デカルトのいう《掃納》はこれに対して《枚举》と同義である。(cf. AT. X 388, 408)

(16) ——たとえば、なんらかの自然が同一の瞬間に中間にあるものを通して遠い場所へ移行しうるかどうかを問うとき、まず考えるべきことは、磁石の力、星の影響、さらに光の速さではなくて、物体の場所的運動である。棒は物体であるから、同一

の瞬間に位置をかえることはできないけれども、棒の一端を動かす力は、同時に他の端をも動かす。見出されたこの事態によって考察される最も単純なことは、力はただそれ自身によって伝わるのであって、物体のなかにやどっていてそれが選ばれるのではないということである。またたとえば、デカルトは『情念論』第一部において、身体の構造、精神の本性、心身の結合関係（情念は松果腺を動かす動物精気の運動によって起ること）を説明したのち、第二部に入って情念を分析するにあたってすべての情念を偶然的に列挙するのではなく、まずそのなかに、分析に必要な単純な秩序を求めている。(cf. AT. XI. 371~372, 375) すなわち、情念は精神の働きや身体の体質といったような、心身の内部機構によっても起るけれども、しかしすべての情念の原因は結局、感覚を動かす外部の対象にあるのだから、情念を分析するためには、この対象が感覚に及ぼす影響の仕方 を考察すればよい。それゆえ情念の多様性は対象の多様性によるのではなく、影響仕方の多様性による。つまり有害か有益かによってさまる。この有効性の原理によってデカルトは基本的な六情念をひきだし、これに基いてすべての情念を説明した。

(17) ——デカルトはたとえば次のようにいっている。「困難の解決にさして、一つのもののみならずべきものは、すべて唯一の記号によって示すことにする。しかしこの記号は好きなように考察してよい。しかし、最もわかりやすくするために、既知量をあらわすのに a, b, c などの文字を用いよう。未知量を示すのに A, B, C などをを用いよう。また、それぞれの数量をあらわすのに、1, 2, 3 などの数字をそれらの前に置き、そこに含まれるはずの関係の数をあらわすのに、同じ数を後へつけ加えよう。それゆえ、たとえば $2a^2$ とかけば、それは 3 の関係を含む a なる文字によって示される量の 2 倍ということである。」(AT. X. 455)

(18) ——たとえば或る手紙でデカルトは「Mathématiques のなかには私が Science des Miracles とよぶ部門があります」(a X sept. 1629; AT. I. 21) と書いている。また『規則論』には、「数学 Mathesis という語はたんに学問というだけの意味であるから、他の学問も幾何学と同様に数学 Mathematica とよばれる権利をもっている」(AT. X. 377) といふ。

(19) ——この区別にかんして第一に注意すべきことはスコラの形式論理学に対するデカルトの考えである。すなわち、「スコラの論理学は実をいえば、すでに知っている事柄を他人に分らせたり、知らぬ事柄についてなんの判断もなしに多言を弄するための手段を教える一つの弁証法ではない。それは真識を増すよりもむしろ腐敗をやるのである。」(AT. IX. princ. 13) デカルトによれば、これは修辞学か弁論術に属すべきものであった。(cf. AT. X. 405~406)

これに対してデカルトが求める方法は『未知の真理を発見するために自分の理性をよく導くことを教える論理学』(AT. IX. princ. 14) である。彼は数学をモデルとしてこれを求めた。(cf. AT. VI. 17~21) デカルトが「数学の研究に専心しはじめた

とき、まず「彼は」数学の著述家が普通に教えるすべてのことを殆んど読んだ。とりわけ彼が修めたのは数論と幾何学であった。なぜなら、それらが最も単純であつて、他の諸学へ通ずる道だと考えられたからである。しかし「彼は」、どちらにおいても、自分を完全に満足させる著述家を見出さなかつた。というのは、なるほど数にかんして計算してみたら後から真であることが分るものを、彼らの中に多く読んだし、また図形にかんして或る原理からひきだされる多くの真理がなんらかの仕方で見前に示されてはいるけれども、いったいなぜそれがそうなるのか、どのようにして発見が行われたのかについては、彼等は十分明晰に示しているとは思へぬからである。」(AT. X. 374~375) もつとも古人といへども、こういう発見の方法を教える数学を知っていないはずはなかつた。ただあまりそれが単純で容易であるために、世間に知られるとこえてからんじられるかも知れぬと恐れて、《真の数学》を隠してしまつたに相違ない。デカルトは推測する。(cf. AT. X. 376~377)ところが「代数学 Algebra」として外国名でよばれている方法は、今後真の数学において見出さるべきあの明晰さと至上の容易さとをたもつために、多くの記号や複雑な図形から解放されさえすれば、まさに古人の真の方法にはかならない。」(AT. X. 377)その操作は、未知量を既知量のように扱つて困難を命題としてあらわし、そこから推理を行つて未知量を明らかにする。この分析の方法が幾何学の証明という綜合作用に先だつて必然的発見の方法として適用さるべきだとデカルトは考えた。デカルトはいつている。「すべて数学に関係するものは、「存在に関係なく」秩序と計量関係とが研究される事柄だけであり、しかもそのさい、この計量関係が数、図形、星、音その他のどれにおいて求められるかという問題は問題ではないのであるから、秩序と計量関係について、なんら特殊な資料への適用にかかわりなく、求められるすべてのことを説明する或る学問がなければならぬ。そしてその学問は、「代数学のように」外国名によつてなく、慣用されている古い名称によつて普遍数学 Mathesis universalis とよばれる。というのは、そういうえば、なぜ他の諸学が Mathesis の部分だといわれるかが分るからである。」(AT. X. 377~378) しかしデカルトの完成した普遍数学がどのようなものであつたかを知る十分な著述はない。《解析幾何学》といわれているものは普通数学という一般的方法が図形に適用されて出来た学問と考えることができる。また本文における《普通数学》(方法)と普通学(学問の体系)との連関も同様に考えることができる。したがつて普通数学の理念を最も単純な形で表現しているデカルトの文章は、やはり《分析》と《綜合》の方法を含むあの『序説』における四つの規則であろう。

(20) — 因みにデカルトによると (cf. Elisabeth, 28 Jun 1643; AT. III. 691~692) 形而上学的思索(神と精神にかんする考察)は純粹悟性だけによつて行われる。また物体の数学的研究も悟性に依存するが、想像力にたすけられるとき、はるかによく認識される。これに対して、感覚に対応する対象は生活上の事柄すなわち《心身結合》に属するすべての事である。

(21) —— 『第二答弁』においてデカルトは『省察』が分析的であり、幾何学は総合的であるといっているが、厳密には『省察』において分析的なのは、第一部、第二部すなわちロギットの直観へ至るまでである。

(22) —— 『哲学原理』においてはこの順序は三、一、二、三となっている。(cf. AT, VIII, 10~13)

(23) —— 『第四反駁』においてアルノーはいつている。「私にはまだひとつの疑念がのこっています。すなわち、明晰判明に理解されるものが真であると確信するのは、神が存在し実在することによってのみだとデカルト氏がいうとき、いったいどのようにして彼が循環を犯さぬようにしうるのかを知ることです。と申しますのは、神が存在することをきわめて明晰かつ判明に理解することによってしか、われわれは神の存在を確信することができぬからです。それゆえ、神の存在を確信するまえに、すでに明晰判明に理解するものがすべて真であることを確信してはならぬこととなります。」(AT, IX, 166)これに對してデカルトは次のように答えている。「一方」できわめて明晰判明に理解されるものがすべて真であると確信するのは、神が存在し実在することによってのみであるといい、また「他方で」神が存在し実在することをきわめて明晰かつ判明に理解することによってのみだというとき、私がいわゆる循環の誤謬に陥っているのではないということは、第二反駁の三と四の部分への答弁のなかで、かなりはっきりと示しておきました。そして事実としていまきわめて明晰に理解しているものと、かつてきわめて明晰に理解したことを想起しているものとを区別しておきました。と申しますのはわれわれに神の存在を証示する諸根拠に注意をむけることによってまず神の存在を確信したあとでは、或るものが真であることを確信するには、そのものを明晰に理解したことがあるということ想起するだけで十分だからです。ところが、もし神の存在や神が欺瞞者でないこと知らなければ、これで十分ではないでしょう。」(AT, IX, 189~190)

(24) —— しかしエゴと神の循環の問題を明証の顕在と潜在(記憶)の関係にすりかえるデカルトの答弁は、問題を故意に回避しているのしか考えられない。というのは、『記憶』に對する補助手段は、神の保証によるよりも、デカルトもいうように『線返された通覽』と『記号化』というきわめて実際的かつ有効な手段によって成就されるからである。

(25) —— 神は物体を分割し運動させる第一原因であると共に、運動の法則を自立的なものとして支える働きをする。(cf. AT, VIII, 61)

(26) —— デカルトによれば、たとえば (cf. AT, X, 426~427) 磁石の本質を知ろうとするとき、磁石のなかにみとめられるものが単純本質の複合だと知っている人は、まず第一にこの物体にかんして知りうるすべての『実験』を入念にあつめる。第二に磁石のなかにみとめたすべての結果を生みだすに必要な、単純本質の複合体が何かを、この『実験』に基いて推論する。そ

してこの複合体が見出されたならば、人は与えられた《実験》に基いて見出しうるかぎりでの磁石の真の原因を見出したといふことができる。

(27) —— これを確認するデカルトの根拠は、第一にこれ以外の脳のすべての部分は対になっていること、第二に吾々は同一物について同時にたびひとつの表象しかもたないことである。これらのことから、同一物から出て二重の器官を通じて入ってくる二つの印象が、精神に到達するまでに一つに合一される場所があるはずである。(cf. AT. XI 352~353, 355~356)

(28) —— この態度はオランダに行つてからより著しくなつた。(cf. a Mersenne, 15 avril, 1630. a Balzac, 5 mai 1631. a Mersenne, février 1634. a Mersenne, avril, 1634)

(29) —— しかしデカルトはけつして隠遁者ではなかつた。この間、彼は多くの人(学識者)と交わり、宮廷にも顔を出してゐた。(cf. Baillet, La Vie de Descartes p. 63~65)

(30) —— これに類した言葉は次の著述にみえる。

『方法序説』(AT. VI 26)、『省察』(AT. IX 49)、『第四答弁』(AT. IX 179)、『手紙』(à Renieri pour Pollet, avril ou mai 1638)

(31) —— 《私》と《考える》との関係は実体と属性の関係であり、《思考上の区別》によつてしか分けられない。実体は属性を介してのみ考えられる基体である。(註8参照)それゆゑ第一に、《私が考えている間だけ私はある》という命題は、「考えること」(属性)によつてのみ《私》(実体)は《存在する》(実体である)「というように理解することができる。なぜなら、実体とは、存在するものにはかならないから。しかし第二に、この場合《考える》の意味をいつそう明確にする必要がある。というのは、《思考》のなかには、純粹悟性的なものほかに、想像や感覚もすべて含まれるからである。この区別は結局、属性と様態の区別と考へてもよい。ところでデカルトは、自己の確実性を把握する能力を決して感覚とはよんでゐない。(AT. IX 21~22, VIII 19~20)したがつて、《考える私》を把握する思考と把握されている思考とは区別されなければならない。本文では前者は反省作用あるいは純粹悟性、後者は反省内容といった。《われ考へる故にわれ在り》という命題が確実であるといわれるのは、その《考える》が反省作用(属性)を意味するからである。反省内容(様態)はどのような感覚的、直接的な意識でもありうる。しかし反省作用が働いているということは、反省されている思考と区別され、それと無関係な(純粹な)思考が働いているということである。少くともこの第一の思考が働いている間、つまり《考へている間》は、反省内容のこととは問題にしなくとも、思考作用そのものはあるといえる。そしてこの反省作用を顯在的に惹起するのが《懷疑する》意志、す

なわち選びとられた反抗的《不決定》である。こうして、精神の自己確信は自由意志のめざめた経験に基くことがわかる。

- (32) ——デカルトの例によれば、たとえばいまある分れ道にさしかかっているとしよう。悟性は乙の道よりも甲の道を確実に知っているとしよう。ところが甲を行くと追剣に出会い、乙を行くと難なく目的地にゆけるとする。しかしこのことは岐路に立つ当人には前もって分らない。結局このとき必要なことは、第一に、どちらの道をえらぶかについて《不決定》であってはならぬこと、つまりここで運を天にまかせてはならぬということである。むしろ悟性の知りうる最も確実な道——この例では甲——をとるべきである。分らぬことについて何が起っても、それは当人が前もってどうすることもできぬことである。それゆえ第二に必要なことは、途中どんな困難があっても中断せずに終りまでその道を歩み切ることである。これがデカルトの指示であった。(cf. AT. XI 439~440)

- (33) ——《寛容》は欲望の実現可能、不可能にかかわらず、一般に他者との関係においてみられたあるべき態度である。しかしとくに欲望の実現不可能にさいして、《寛容》を行うことが《薬》としての意味をもつのは、これが不幸に対して心の余裕をつくりだすからではないか。これをよくなしうる者は平静のなかに愛と勇気を湛えた精神である。礼儀の生理学的目標は、他人のでなくまず自己の情念を組織することにある。猜疑心はけっして巧知ではなく、自家中毒の原因でしかない。深い知慧はむしろ善意を信ずる。それゆえ礼儀的实践的基礎は、すべての人は、おのれの精神をよく使用し訓練することによってかならず人間としての完全性に達しうる、という確信にある。したがって境遇の差は人格の差ではない。人間の価値は精神の使用如何にかかっているのである。(cf. AT. XI 445~448)

- (34) ——《信仰》とは《神への知的愛》である。デカルトは正しい信仰の条件を四つあげている。(cf. a Chanut 1^{er} février 1647; AT. IV 608~609) 《神の力の無限》《神の摂理の広大》《天啓の広大》《天啓の広大》《天啓の広大》《神慮の不謬性》《Infallibilité de sa décrets》《吾々の卑小と被造物全体の偉大》《notre petitesse et la grandeur de toutes les choses créées》である。これらをよく考えあわせるとき、神への愛と感謝はおのずから生ずる。これに反して誤った信仰は、神そのものへの愛ではなく、《神性》divinitéへの愛しかもっていない。そのときわれわれは、さらに進歩しえぬところまでゆけば自身が神になるものと思ひ誤るのである。これが誤謬であることを明示するものは、《摂理》のはかりがたきである。

- (35) ——デカルトは王女エリザベトにこう書いている。「私は、名門の家柄や宮廷の阿諛が崩れさり、運や繁栄が逆境に立ちいたるというあらゆる外的災害についても、「身体的不幸の場合と同様に」、克服が困難であればそれだけ満足も大きいと思ひます。実際、これらの好運は、人が哲学者の役割を演ずることを妨げます。しかもそれは不幸が妨げる比ではありません。」と

申しますのは、望みうるあらゆるものをもっているとき、人は自己について考えることを忘れるものですし、のちに運命が転ずれば、まえに運にたよっていたのならそれだけ意外の驚きにおそわれるものです。結局、一般的にいえますことは、理性を損わぬかぎり、幸福になる手段をわれわれから取り去るものはないことでもあります。」(a. Elisabeth, 1^{er} sept. 1645; AT. IV 283)

(筆者 京大文学部〔哲学〕研修員)

前	号	目	次
		Abduction ……………	山内得立
		——「意味の研究」其の四——	
		ロックの政治思想……………	塚崎 智
		文芸作品の構造に関する一考察……………	北村ひろ子
		——主として重層性と統一性について——	

次	号	論	文	予	告
				いわゆる錯視の問題をめぐって……………	柿崎祐一
				インド知識論に於ける真偽の考察……………	宇野 博
				——特に正理・勝論とミイサーンサーとの対比において——	
				自然の歴史と自由の歴史……………	池内健次
				——カントの歴史哲學的思想の考察——	

wird. Das Ich ist jetzt dagegen ein selbständiges Ich, das den Bau solcher Welt konstruierend entwirft.

Die eine und ganze Welt zufällt schließlich in zwei verschiedene Welten: eine physikalische-natürliche Welt und eine geschichtliche Menschenwelt, welche uns jetzt als die dem Menschen "natürliche" gilt.

(Zusammengefaßt von Akio Sato)

Qu'est-ce que l'entendement cartésien ?

par Kazuhisa Mizuno

Descartes a construit une métaphysique sur la "désunion" de l'âme et du corps, comme le fondement de la physique. Cependant, dans cette métaphysique, la démonstration de l'existence de Dieu se réduit au "cercle", dont, à mon avis, nous ne pourrions concevoir la signification propre que dans la relation pratique de l'égo à Dieu. Or cette relation se fonde sur le monde de "qualité", où se connaît l'"union" de l'âme avec le corps.

Pour les sciences des phénomènes particulières de la nature, il faut non seulement la méthode déductive, mais encore beaucoup d'"expériences". L'essence de l'"expérience" cartésienne consiste en ce qu'en dépassant bien des erreurs qui se font dans le monde de "qualité" on résout la diversité qualitative en "quantité". c'est-à-dire on l'explique par les mouvements des étendus déterminées. C'est là le chemin de la "désunion".

Ainsi, si nous voulons éclaircir la chaîne systématique des sciences, il nous faut comprendre la relation de l'"union" à la "désunion"; à savoir, chercher la manière dont on se forme l'entendement. C'est en poursuivant l'essence des objets extérieurs que l'esprit devient ce qu'il devrait être.