

デカルト哲学の立場

森 啓

デカルトは諸学を一本の樹に擬えている。それによれば、枝は大別されて医学・機械学・道徳の三つであり、幹は自然学である。それに対して、根は形而上学である『哲学原理』序文。形而上学、つまり狭義の哲学は、すなわち諸学の根底をなすものなのである。したがってデカルトの場合、哲学は、まず、その新しい自然学を基礎づけるべき使命を担う。『省察』がこうした意図を秘めること、もはや公然の秘密である(一六四一年一月二八日附メルセンヌ宛書簡)。

しかし哲学は、それにもまして、自己自身の基礎づけ、自己自身の立場の確立、をめざさねばならぬ。そもそも、己れの基礎づけなくしては、自然学の基礎づけと称しても笑止の沙汰である。自然学はその根拠を哲学に負う。しかし、哲学はその根拠を自然学から借りるわけには勿論いかない。自分で据えねばならぬ。哲学が自己の揺ぎない立場をまず確立すること、これがデカルトの場合、同時に、自然学の基礎づけに通ずるのである。問題はあくまでも哲学自身の問題なのである。では、その哲学の問題とは何か。それは自己(精神)と神、この二つに集約される。われわれの意図は、デカルトにおける近代的精神確立の経緯を究明し、あわせて、われわれ自身の態度を可能なかぎり明確ならしめるにある。

一

デカルトにあつては、精神・理性・自然の光(表現こそ異なれ、要するに恩寵の光に対し、真偽を正しく識別する

能力)は、すでに最初から予想されている。それは万人に所与なのである(『方法叙説』冒頭)。ただ感覺的な夾雜物のため駭らされ、いまだ完全な現実には至っていないだけのことである。大人はだれしも過去に子供時代をもつ。しかし大人と子供の差異は、年齢にあるのではない。ひとえに、自覺的な精神の成立いかにあらねばならぬ。精神を独立に、それ自身として存分に働かしえず、したがって自然認識に即していえば、知覺的世界をそのまま実在とし、生命的・目的論的自然觀を採用していること、これが子供の世界である。これに反し、大人の世界とは、精神を独立に働かすことができ、その結果、自然に対しては、数学的・機械的自然觀にたつこと、である。それゆえ当面の急務は、なによりも、純粹な精神的自己の確立でなくてはならない。

このための方法的な努力が懷疑なること、いうまでもない。したがって、この懷疑がいわゆる懷疑論者のそれではないことも、もとより当然である。そもそもデカルトは、きわめて周到な態度にでていた。認識と行動の分離、「暫定的道徳」の考案、がそれである(『方法叙説』三部)。行動は遲滯をゆるさぬ。生活は止めるわけにはいかない。したがって、ひとまず「暫定的道徳」に委ねられるべきである。懷疑を行動にまでおよぼす、これは懷疑論者の往々にして犯す誤りである。懷疑は、もっぱら認識の分野のみに限定されねばならぬ。逆にいえば、認識の分野においてこそ、存分に、後顧の憂いなく、懷疑に徹すべきなのである。デカルトのこの配慮を輕視してはならない。懷疑を可能ならしめる隠れた条件だからである。

デカルトの懷疑は、あくまでも自主的に自覺的に遂行される。それは、知の探究・確實性の追求であり、同時に、自己の探究である。知の探究といい、自己の探究という。もとより別物ではない。実は一つである。知の反省は自己を離れたものではない。自己のあり方に相関的である。反省は絶えず自己自身のあり方に跳返ってくるのである。そもそもメディアチオとは、自己が自己に問いかける立場である。永年の習慣から外へ外へと向かいがちな自己を、内へ内へとつれもどす。対象に向かいがちな自己を自覺的自己たらしめる。しかし、ここで自己とは、心身合一体とし

ての人間の謂ではない。どこまでも精神的な自己である。したがって、懷疑とは心身分離の努力でもある。しかし心身と称しても、对象的に並置された二物ではない。ゆえに懷疑も、心身を二つ並べておいて区別するのではない。そのような安直なものではない。そのような生易しいものではありえない。区別する当のものが正に心・精神なのである。しかもこの心自体、すでに完全な姿において出来上がっているものではないのである。したがって懷疑とは、精神が自らの働きによって自らを身体から引離す、逆に、引離すことによって真の精神たらんとする努力である。自らに纏わっている自己ならざるものを脱ぎ捨てることによって純なる精神たらんとする努力である。精神自身による、精神自身の成否を賭した真摯な努力なのである。だからデカルトの懷疑は、精神の自覚的否定・否定的分析ともいえる。分析とはなにか。デカルトは証明の仕方に通じあるという『省察』答弁二、AT, VII, 156-9。分析と総合である。総合とは、定義・要請・公理などを予めたてておき、そこから結論を導くもの、いわゆる幾何学的証明法である。デカルト自身一度はこれを試みた(同答弁附録)。しかしそれは、知友の懇望を容れたまでのこと、彼自身の本意では毛頭なかった。この証明法は、正しい事柄を教えはしても、それが発見される道を示さぬ、これが彼の不満であった。これに対し、分析とは、ものごとが方法的に発見される真の道である。哲学の立場は分析的でしかありえない。徹頭徹尾分析的たるべし、これがデカルトの信念であった。スピノザの『エチカ』とは好対蹠である。すなわち、哲学は幾何学とは事情を異にする。幾何学の場合、その基礎概念は感覚の教えにいくぶん合致し、ゆえに比較的容易に承認される。しかし哲学の場合は、まさに原理そのものの把握が至難の業なのである。本来幾何学の真理よりも遙かに明証的なものだが、いかんせん感覚の教えとは全くの無縁である。ゆえにその把握は、精神を身体から引離す否定的な努力を重ねるもののみ能くするところである。哲学は分析的な努力によって幾何学をも越えねばならぬ。さもなければ、哲学の原理は終ぞ発見されぬままになり了らう。原理と称しても、それは予め出来上がっているものではない。精神が自己の分析的な努力によって、補助線の援けを借りる幾何学的・対象論理的自己たることを廃し、純粹精神・自覚的

精神として自ら原理となるのである。自ら切り拓くことによって自らをたてる、分析を推し進めることによって自らを真に成り立たしめる、自己は初めてそこで成り立つ、そういうった性格のものである。したがって、この際分析とは全霊的なるものである。小手先の手軽な操作ではありえないのである。分析は意志的である。意志が懐疑の軸をなす。懐疑を歩一歩進め、分析を深めるものは、自己自身を究め証せんとする意志的精神にほかならない。精神は意志的に、想定と否定をくりかえしつつ、自己自身を歩一歩ざりざりの所へ追いこむのである。懐疑に妥協はありえない。それは戦いである。一瞬のひるみも、すなわち、敗北である。しかしこの戦いを勝ちとることによって、精神は純粹な精神となる。脱皮して生まれかわるのである。懐疑は、精神が自らに課す自覚的な行いである。この点私は、スピノザの『エチカ』の方法に対するより、はるかに多く同感するものである。

コギトーの真理が語られ、レス・コギタンスとしての自己の存在が絶対に確実なものとして定立されるのは、こうした自覚的否定・否定的分析の極において、精神がこの上なくはりつめた果てにおいてである。コギトーの真理が推論ではなく直観・直証であるのは無論だが、しかし、弛んだ精神の直観ではない。そもそも、弛んだ精神には直観などありえないのである。精神が自ら努力して自らを引き締まったものにする、これが「方法的懐疑」のうちに含まれている。哲学の第一原理は、感覚や想像は勿論のこと、幾何学的真理をも越えたところで初めて成り立つ。疑いに疑う精神は、「欺く神」の想定をも超克する強靱な思索によって、新たな地平を自ら拓く。自ら拓くことによって、同時に、真の自己となるのである。また、自己の存在の絶対的確實性を知る。しかも、幾何学の真理よりも尚いっそう明証的に知るのである。どこまでも自覚であり自証である。ここに確實性の問題は自己の問題とまったく一つになっている。知の探究は自己の探究なのである。無論、だから、精神は終始自己に向いている。デカルトも、コギトーを俟って初めて自己というものが判ったという。自己とは身体ではなく精神であり、しかも、その精神という言葉の意味が今こそ判ったという(省察二、AT, VII, 27)。身体的・生命的要素はいっさい自己に無縁である。自己とはひたすらレス・コ

ギタンス、それに尽きる。コギトーを俟って初めて自己というものが判ったとする点、意義深いものがある。

ひとは自己は自己には判らぬという。しかし、それはいかなる意味においてであるか。自己が对象的に把握されないことは当然である。対象論理的には、自己は自己の対象とはなりえない。思惟するものは思惟されるものとは異なる。思惟するものは、思惟されるものの、あくまで外にはみ出ざるをえない。しかし、対象論理の網にかからぬからと称しても、その網を用いているものは一体なにか。デカルトは『規則論』の数学的普遍学から、後年、『省察』の意志的形而上学へと、その立場を移した。批判的認識論者はこれをもって独断論に墮したものと解する。⁽¹⁾しかし、予め枠組を定めておきそれに嵌まらないものをすべて拒否する態度こそ、かえって、大きな独断ではあるまいか。問題は、枠組を定める正にそのものではないか。このものを問いつめてみなくてはならない。自己の把握は可能である。それはメディタチオの極において、自覚・自証という形で成り立つ。自らの存在をも定立するに足る思惟において、成り立つ。いや自己認識こそ優れて認識でなくてはならない。対象認識もそこから考えられるのでなくてはならない(蜜蜂の例)。ひとは本末転倒ということに気づかねばならない。予め枠組を拵えておき、それを精神に適用し、えられた結果を云為する。特に心理学に顕著なやり方である。だが、それではその原理は外にあって内にはない。ひとは客観性を強調し、自らの視野に入らぬものを主観的・独断的として擯ける。かえって、大きな独断である。枠組がそうしたものならば、これで届かぬものこそ哲学本来のめざす対象といわねばならぬ。デカルトの狙いもそこにあった。懐疑の否定的分析は、単なる認識論ではない。いわんや科学的心理学ではない。とりくんだ相手は、存在そのものの懸った、姿なき形なき自覚的自己そのものである。姿なき形なき自己は、だからといって夢・幻のごときものではありえない。かえって、第一の実在であり、もっともよく知られるものでなくてはならない。自己が自己を知る。形式論理的には矛盾である。だがコギトーの真理は論理的逆説の上に成り立った。自覚の真相とは矛盾的なものである。問題は、やはり、自覚ということが語られるその次元にある。精神は物体より自己自身の方をはるかによく知る。

しかしデカルトは、最初からそういつているのではない。懐疑の徹底によってそうだと判った、といっているだけである。自覚・自己認識と称しても、強靱な思索からしかでてこない。真の自覚は、欺くなら勝手に欺け、といったん開き直るような強い態度からしか生まれぬ。スピノザのごとき神中心の立場では、しかも、その神が延長を以て己れの属性とするようでは、つまり、延長世界を最初から肯定的にとりいれる立場では、自覚ということは平面化され稀薄化されざるをえない。精神は、むしろ柔らかく丸められて了るのである。私はこの立場を採らない。自己の奥底は、デカルトにおけるごとく、どこまでも角を立てつつ突詰められるべきである。自己は自己をまさまざと知る。要するに自覚についての見解の相違は、精神そのものについての反省の深淺に由来する、というべきである。

もとより哲学は真実在を索めるものである。延長世界のあり方は、なるほど一つの实在形式であろう。しかし、これをもって唯一のものと考えるのは大きな謬見である。かえって、姿なき形なき自覚的自己のあり方こそ優れて実在ではないか。自覚の矛盾相こそ、かえって真の実在なのではないか。延長世界のあり方も、逆にここから成り立つのではあるまいか。デカルトは精神を実体とした。精神はこれにより固定され動きを失うかに思われる。しかし、精神が実体であるとはいかなる意味であるか。神との関連を措けば、独立存在、特に、物体からの独立存在の謂である。それに尽きる。デカルトは一方で、魂の不死を、信仰の教えとしてその儘うけ入れていた。だが『省察』の目的は、その証明ではない。主要関心事は魂の不死ではないのである。身体崩壊の後にも精神は残存するか、といった遠き將來への顧慮ではない。問題はずっと手前にある。精神そのものが、魂そのものが、そのものとして成り立つか否か、いや、成り立たしめなくてはならぬとするのが努力の注がれる所である、この点が忘却されるなら、精神の永続性など全く無意味である。永遠性などはどうでもよいのである。実際、懶惰な精神なら何年生きていても仕様がなないか。徒らに馬齢を加えるだけである。むしろ要諦は、己れのあり方にめぐめ、それに徹することである。レス・コギタンスとしての精神は、レス・エクステンサとしての物体から完全に独立である。精神はそれに固有のあり方を

もつ、独自の存在をもつ。これがその実体たることの意味である。ゆえに精神は、実体とされることによってなんら固定化・形骸化されるのではない。むしろ、ますます生けるものとされるのである。真の实在とされるのである。

ひとはデカルト哲学を思惟と延長の二元論という。だがその二元論は正確に把握されねばならぬ。自ら徑を切り拓くひとと、出来上がったその徑を後から辿るひととは、どこか大いに異なつた所がなくてはならぬ。デカルトの二元論は、出来上がった二つのものを借り入れ、そこから構築されるごときものでは全然ない。自ら切り拓くことによつて、懷疑という心身分離の努力によつて、初めて、精神には精神の、物体には物体の、所をえしめた二元論である。精神も物体も、そこで初めてそのものとして成り立つのである。精神は思惟するものとして、物体は延長するものとして、両者はそのあり方を全く異にするものとして、すなわち「実在的区別」を有するものとして、そこで初めてたてられるのである。精神と物体は単なる二つのものではない。対峙的なものである。しかし、単に静的に睨み合つたものにも尽きない。倒すか倒されるか、である。精神は物体を倒さねば自らが成り立たないのである。懷疑はこのための戦いであつた。精神自身の成立をめざす死力を尽した格闘であつた。精神は、あわやと思われるその時、コギトの一事をもつてよく己れを護つた。ここに精神は初めて己れを定立した。このことは、逆に、物体の否定を意味する。アニミスティクな物体は徹底的に否定される。物体は思惟するものではない。生命的要素すら一切もたぬ。植物も動物もなんら精神を有するものではない。機械にすぎない。そればかりではない。人間の身体も機械である。物体世界の本質はただ延長の一事に尽きる。ここに新たな物体観の成立がある。デカルトにおける形而上学による自然科学の基礎づけとは、このことに外ならない。もとより、物体即延長のテーゼは自然科学に多く問題を孕むものであろう。また、動物即機械とは余りに酷だと思ひむきもあろう。尤もである。しかし、妥協はできないのである。いったん妥協せんか精神はその独自のあり方を浸蝕され、ずるずると瓦解の道を辿るほかはない。妥協は精神そのものの存在を危くする。精神そのものが成立しえなくなるのである。デカルトは疑いに疑つて純粹な精神の世界を一方にたてた。

他方、物体を押しに押しまくって物体即延長の世界をたてた。徹底的に機械的な必然性の世界(延長)、翻って、どこまでも自由な精神の世界(思惟)。二つの世界は、あくまでも懐疑の自覚的否定・否定的分析によって初めて成り立つのである。厳しい拮抗関係のうちに初めて定立されるのである。これなくしては二元論は成立しない。奥底にたちかえることなく外面のみで云為するのは、多くの意義をもちえないのである。スピノザの並行論を容れえぬ所以である。

(一) P. Natrop: Die Entwicklung Descartes' von den „Regeln“ bis zu den „Meditationen“. S. 21 (Archiv für Geschichte der Philosophie, X)

二

デカルトはこれより先、コギトーから神へと遡り、この問題に並々ならぬ努力を傾注していた。それは何のためであるか。それは普通には、コギトーのみでは精神は自覚的自己から一步もそとへ出られぬゆえ、延長世界についての知識獲得のために、まず「欺く神」の仮説を撤回し、明晰判明知の真理性の一般的な保証をえるためであった、といわれる。もとより間違いいではない。たしかにデカルトの場合、道筋は精神・神・延長世界であり、延長世界は神を媒介として考えられていくからである。しかし留意すべきである。神を媒介にすると称しても、神の役割は、三段論法の中概念などとは全く異なるのである。神は精神・延長世界の単なる取り持ちではない。神は双方の創造者であり根源なのである。したがって精神は、延長世界を考える場合でも、むしろ被造者としての己れの分を守りつつ、いったん根源としての神にまでたちかえり、神を通して、神を根城として、そこから見ていくのである。(このことは、もとより、精神が直ちに神となることではない。)延長世界に関する目的観が神意付度の不遜を理由に否定されるのも、このような見地からに外ならない(省察四、AT, VII, 55)。

神についてのデカルトの思索は、もとより単なる方便ではない。袋小路に陥ったのでやむなく神に訴えてた、とい

うものではない。それでは、苦しい時の神頼みに異ならない。デカルトの場合、そうではないのである。といって、方法論上の必要から・認識論的な関心から、と称しても、いまだ事柄の全体を覆うものではない。明晰判明知の保証には方法論的・認識論的な意図があることは無論である。しかし神の問題は、単にそうした技術的な観点から展開されるには尽きない。事態はもっと深刻であり、穿ち究めるデカルトの問題意識は切実そのものである。すなわち、ここには認識の問題のみならず、存在の問題が絡んでいる。ゆえにデカルトの思索も、あくまで、自己の根底を、精神自身の根源を、問い究めようとするものなのである。問題は、疑う精神が、したがって、自己を有限で不完全であると自覚する精神が、換言すれば、神の観念を有する一方可能的には無を含む精神が、自己自身の根源たりうるかどうか、である。精神はすでに自らに全く透明になっている。しかし、そうした根源が自らのうちになら見当たらない。すなわち、精神は自己の根源ではないのである。このままでは、自己には底がないことになる。自己はある、但しその底はない。これではどうしても落着けない。安心できないのである。西洋の伝統的な地盤の上に育ったデカルトとしては、このままでは済まされないのである。デカルトはどうしても、自己を支えるものとしての創造者・神にまで行かないではおれなかったのである。神にまで行くといっても、べつだん余所へ行くのではない。あくまでも自己そのものの底に深く沈潜し、その奥底に神を証するのである。だから、コギトールから神へ赴くと称しても、コギトールを離れてしまうのではない。自覚を別にして神が論ぜられるのではない。コギトールなしには神もない。神の問題はあくまでもコギトールの内で、どこまでも自覚を軸としつつ、深められ展開される問題なのである。

神についての分析的な究明は、むしろ簡単な結論におわる。すなわち、精神は、自己の根源・原因である神が存在することを知る。これが一つである。また精神は、自己の原因であるその神が、自己が明晰判明知に知るものが偽でありうるようには、自己を創らなかつた筈であることを知る、換言すれば、「神の誠実」を知る。これがもう一つのことである。そして論の核心は懸って、この二つが不可分なる点にある。存在も誠実も共に、自己の根源であるそ

の同じ神について語られるところが鍵なのである。問題はあくまでも、自己の根源である神、自己を支えている神、である。この点が看過されるなら、デカルトの努力は全くの徒勞と映るほかならう。じっさい、もしも精神の作者でないならば、精神に縁もゆかりもないものならば、そのような神は、存在しようがしまいが、どうでもよい。誠実であろうがあるまいが、たいしたことではないのである。そのような神はしょせん、知的興味の対象以上にでない。そのような神についての穿鑿は、せいぜい、人間の知的好奇心を満足させるだけである。しかしデカルトの場合、事情は全く異なる。神はあくまでも精神の根源としての神である。だからこそその誠実性が、精神にとって、重大な関心事なのである。精神はこの点を忽せにはできない。この点に無頓着ではおれないのである。それは、直接、精神そのもののあり方を左右するからである。神を知らずば何事も完全には知られえぬというデカルトは、ある時、無神論者といえども幾何学的真理を明晰判明にみるではないか、と攻撃された。デカルトはその事實はこれを否定しなかった。彼はただ答えた。無神論者の場合にあつては、己れが欺かれてはいないと確信しうるすべがないゆえに、そういう幾何学的知識も「真の知」vera scientia とはなりえぬ、と『省察』答弁二、A.T. VII, 14D。デカルトのよつてたつ次元を端的に示す応酬である。すなわちその問題は、コギトーの場合のごとき、その時かぎりの現象的な真理の定立ではない。精神をそのものとして全体的に、いわば存在論的に、根拠づけることなのである。精神そのものが、根なし草のごとくなり畢るか、堅固な根拠をうるか、の岐路なのである。このように、デカルトの神についての論議は姑息な手段では決してない。単なる気休めではないのである。明晰判明知の真理性の一般的な保証の問題も、知られる対象よりはむしろ、知る精神そのものの基礎づけに係わることなのである。

自覺的な精神は、神の存在・「神の誠実」を知ることによつて、すなわち、自己がその原因によつてどのように創られていくかを知ることによつて、初めて己れの根拠をえるに至る。初めて己れに得心するに至るのである。原理的にはこれでよい。しかし精神は、いまだ完全には納得がいかない。すっかり氣がはればれする訳にはいかない。まだ

ひっかかる所が残っている。それは、己れのとさおり犯す誤謬である。これは神の存在、「神の誠実」と矛盾するものではないか。この点が究明されねばならない。精神はこの究明によって、たまたみかけるように、自己のあり方を今一度しっかり確認することになる(省察四)。すなわち、誤謬は神の責任ではなく精神自身の責任である。したがって、その脱却・克服も、いろいろの可能性を神に哀訴すべきではなく、精神が自ら努力して自らでやるべし、事実やりうる、ということである。結果的には弁神論である。しかし私は、それよりもむしろ、デカルト精神の有する自己に対する責任感の強さの方を酌むべきであると考ええる。省察四の論述はあくまでも明快、とくに人間意志の無限性への着眼は卓見といわねばならぬ。しかしながら、事柄自体はますます淵いと感ぜられてならない。ここにはよく考えてみるべきものがある。やはり意志の問題である。神の摂理と人間意志の自由、この点をめぐっての問題史的な事情およびデカルト身辺の動向については、私は審らかにしない。ただデカルトそのひとは、両立の矛盾を承知のうえで、意志の自由を、事実としてはっきり認めたのである(『哲学原理』一部三十九―四十一)。さて誤謬論のデカルトは、一方で無限な意志のうちに、直々に神に通ずるものを感じとっていながら(じっさい、何かこうした所がなければ、神といっても空漠たるものになってしましうし、その存在も単なる要請のごときものに成り下がろう)、しかし他方、その無限な意志をそのまま肯定的に用いるとき、かえって、自らを神に列する不遜となり誤謬に陥る、という逆説的な事態に眼をひらいていた。ここから何が結論されるか。

信仰に対する理性の立場・哲学の立場の特色が直截にくみとれる。まず信仰の立場は、デカルトにあつては、どのように解されるか。この点はやや明瞭を欠く。若干の推測は免かれぬ。デカルトは人間が「神の像と似姿」である所以を、優れて無限な意志のうちに認めた。もとよりこの語句は、『創世記』の人間創造の神話に発し、キリスト教世界を通じて受け継がれているものである。むしろデカルトもこれを、いわば肌から受けとっている。ところで、被造者としての人間には、大きな断絶をも越えて、自己の創造者・根源者とより親しい間柄になりたいという願いがあ

る。罷むにやまれぬ要求である。これをデカルトは、無限な意志において達せられると見たのではないか。信仰の成立場所、神へのより密接な道を、もっぱらこの無限な意志のうちに認めたのではないか（『規則論』三末尾）。人間の意志が無限であるとは、神にまでじかに届いていること、認識の場合には誤謬の誘因であっても、信仰にはかえって都合なのである。信仰は学ではない。学とはその性格を異にする。信仰は真率敬虔な態度は要求しても、必ずしも事柄の明晰判明を要求するものではない。天国への道は無知なひとにも学識あるひとにも均しく開かれている、とされる所以である（『方法叙説』一部）。また信仰の教えが、「暫定的道德」の第一に挙げられ、懐疑の対象からは全く除外される所以でもある（同三部）。すなわち信仰は、無限な意志の自己肯定的な立場である。（私はここで、デカルト自身が心底熱心な信者であったかどうかを論ずるのではない。この点私は俄かに判定しがたい。デカルトは、信仰尊重との明確な言明にもかかわらず、不真面目との批難を一再ならず被っているからである。私のいいたいのは、デカルトは、信仰がどこにその成立地盤をもち、また信仰とはいかなる性格のものであるかを、これまでの反省によってはっきり見抜いていたと思われる、ということである）。信仰は、無限な意志の自己肯定的な立場である。そして信仰であるかぎり、それはそれでよいのである。

これに対し理性の立場・哲学の立場は、どこまでも、無限な意志の自己否定的な立場でしかありえない。あくまでも明晰判明・明証を旨とせねばならぬからである。無限な意志は、認識の分野では、それ自身人間に過分なのである。ゆえに、初めから無条件的に自己肯定的・自己定立的とはなりえないのである。いったん徹底的な自己否定を介さねばならぬ。すなわち、明晰判明なもの以外には絶対に同意せぬこと（逆に、明晰判明なものにのみ同意するとき、そのかぎりにおいて自己肯定的たりうること）である。無限な意志の自己否定、これはほかならぬ懐疑の過程において典型的に示された。想定と否定の繰返しによりどこまでも疑っていく。いいかげんの所で妥協して真と承認しない。どこまでも疑いの理由を積極的に強化していく。懐疑をおし深めるものは意志である。意志の自己否定を軸として、

懐疑は漸次深められてゆくのである。そもそも、疑うということとは意志の働きてあった『哲学原理』一部三十二。懐疑には全く無縁な信仰の立場に対し、どこまでも疑う、しかも自主的・自覚的に疑っていく、これが哲学の立場である。哲学の立場はこれ以外にはありえない。デカルト哲学の核心はこうした意志的なところに存するのである。この点こそメディタチオの分析を、軌近流行の分析から区別する所以でもある。——結局デカルトは、人間における知性と意志の結合に本来偶然性の存することを認め、この偶然性を、意志の自己否定によって自ら克服し、必然性に転ずることこそ哲学の立場である、と考えるのである。この決定性なんら意志の自由を抵触するものではない。むしろその反対である。意志は、この決定性に至る過程において、また、至りついたこの決定性そのものにおいて、ますます自由なのである。なぜか。意志の自由には、これをもあれをも選ぶということとは、いわゆる無差別性は、もとより必要であらう。しかし、この即自的な状態に留まっていた、選ぶべきものがいっこうに決まらぬということとは、決して自由の本質ではない。むしろそれは、明証的な知識の欠如であり、不完全性にすぎない。真の意志は、自ら、こうした無差別の自由から脱却し、知性の明証に従わんとする毅然たる態度のうちに、己れの自由を自覚するのである。意志は己れの自由を自ら發揮し行使する。そして、ほかならぬこの自発的な發揮・現実的行使のうちに、己れの自由を自覚するのである。懐疑の現実的遂行のうちに己れの自由を自証するのである。コギトーに至って意志は、もはやどうしてもこれを疑いえず、否定しえず、かえって肯定するほかに道がなくなつた。余儀なく肯定させられたのである。しかし意志は、それでも、ますます自由である。なぜか。コギトーの事実そのものこそ、意志の自由の現実的行使の極において初めて現成する事象だからである。むしろコギトーは自由の絶頂である。意志の自己否定が自己肯定・自己定立に転ずる絶対自由の頂点である。ここにおいては、知性と意志はもはや区別されえぬ。純粹知性即純粹意志なのである。自覚的精神の極では両者は全くの二なのである。

しかし知性と意志との関係についてのデカルトの説明は割切りすぎる。精神の真相はさほど單純なものではあるま

い。すなわちデカルトは、知性が観念を提供し、意志がこれを承認する、という。知性の認識が意志の決定に常に先だたねばならぬ、というのである(省察四)。もとより論理的にはその通りである。だがその逆の面もあるのではないか。知性の明証はかならずしも常に予め成立しているのではない。この場合には、むしろ、意志的な努力が知性の明証を現成せしめるのである。懷疑とはこうした努力であった。だから、精神がえられた知見を反省し論述する場合と、その知見がえられるための精神の実際の活動の場合とでは、事情は異なるのではないか。それとも、知性の明証が未だ成立しておらぬことを知るのは知性そのものであるから、デカルトのいう通り、やはり知性が意志に先だつというべきであるのか。私は判らぬ。ただいっておく。知性といふ意志という。一応区別するのはよい。しかし截然たる區別は不都合であり、そもそもできない。両者は元来、決して二つの別物ではない。デカルトもいうように、あくまで「同一」の精神の二面である。現実⁽³⁾に働く精神はどこまでも統一者として一なのである、と。

論をもどす。精神は、誤謬についての反省をとおし、自己の犯す誤謬は自己自身の責任であり、なんら「神の誠実」と矛盾せぬことを知る。同時に、努力さえすれば誤謬を完全に克服しうることを知る。ここに至って心の淀みはすっかり氷解する。精神はさっぱりする。いまや自己に完全に得心がいくのである。デカルトのいう「形而上学的確実性」*certitudo metaphysica* (『省察』答弁五、AT, VII, 352)も、最後的にはここで初めて成り立つのである。——ところで、この反省から何がえられるか。私は、なによりも、精神の誠実ということではないかと考える。つまり、神が誠実であるならば、人間精神もこれにに応じてやはり誠実でなくてはならぬ、ということである。すなわち、創造者たる神の誠実が語られ、精神は、努力さえすれば誤謬を完全に脱却し真理に向かいうるように本来できている。それならば、そのように鋭意努めるのが精神の義務である。精神はこの努力において自ら疚しい所があつてはならない。うしろめたい所があつてはならないのである。精神が自らにできる努力を怠る、あるいは、努力するにしてもいい加減に済ませる、すなわち、ものごとを明晰判明に見ようと努めない、どうしても充分に明晰判明に見えぬものには決して同意し

ないように努めないならば、これは精神自身に対する不誠実・重大な裏切行為である。それは罪であり咎である。結果的には真理に当たっていた、といっても弁解にはならない。そもそも結果がどうこうという問題ではない。精神は自己に忠実を欠き、人格的に自己を欺いたことには変わりないのである。精神が、なすべき(そして同時に、なしうる)ことを誠心誠意行ない、この点で自らにうしろめたい所のないように努める、このことを強く意識するところにデカルト精神の一つの特色がある、と私は考える。デカルトは自らの仕事として、全生涯をあげて理性の開発に努める旨きっぱりと述べている(『方法叙説』三部)。これは炉部屋での思索内容として語られており、事実とすれば二十三歳の青年デカルトの決意である。しかし後年の考えと同じである。一貫したものが読みとれるのである。精神はどこまでも自己に誠実でなくてはならない。自己の使命に徹しなくてはならないのである。

(1) 次書を参看。

É. Gilson : *La liberté chez Descartes et la théologie.*

: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.*

A. Koyré : *Descartes und die Scholastik.*

(2) その論拠について若干附言しておく。——トマス・アキナスは「可知的形象」の人間知性に対する位置を問うている。即ちそれは「認識されるもの」id quod intelligiturであるか、或いは「知性がそれでもって認識することのもの」id quo intellectus intelligitであるか、である(『神学大全』一部八十五問題二項)。もとよりトマスとデカルトでは問題連関は同じではない。しかし今、トマスによるid quodとid quoとをいう、この区別を借りてデカルトを考えてみる。まず学の場合、id quoに該当するものは「明晰判明な觀念」となる。ここから(既述の「神の誠実」の原理の上になつて)実在すなわちid quodへの妥当性が語られることになる。これに対し、信仰の場合はどうか。実はデカルトも相似た区別をしていられる。即ちres sive materia, circa quam [fides] versatur (これがid quodにあたる)を、ratio formalis, propter quam fidei rebus assentiamur (これがid quoにあたる)の区別である。そしてデカルトは、信仰が前者すなわちその内容としては、不明でありうることを端的に承認した。しかしながら、後者、すなわち信仰の内容を信すべき所以のもの、

に關するかぎり、信仰は確實不可疑である。後者こそ、「恩寵の光」に基づく教会の權威そのものだからである。この点に關するかぎり、信仰の確實性は「自然の光」によるものをも凌駕するのである(『省察』答弁二、AT, VII, 147-8)。

このように學と信仰とは、その *id. ibid.* を相異にする。ゆえにデカルトにあつては、神學も學としてならば、「もとより」自然の光」に服すものとならねばならぬ(自然神學)。啓示神學とは、それゆえ、それ自身形容矛盾にはかならない。啓示神學の教えるところは、學としてではなく、寧ろ信仰・「乳母の宗教」という、たとい素朴ではあつても純なる形で維持されるべきことになる。この態度がトマス『神學大全』におけるごとき大々的な神學論議と好對照なること、いうまでもない。

(3) この点、私にはいまだ透明ではない。トヴァルドウスキーの *perceptio* の説で少々考えてみたが、きわめて不充分である。
K. Twardowski: *Idee und Perception — eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes* —.

三

精神はこのように、どこまでも自覺的自己に徹し、神との關連において、更にいっそう反省を深めるのである。しかしながら、その過程には循環があるとされる。すなわち、明晰判明な認識を以て神の存在・その誠実を証明しておきながら、飄つて、明晰判明な認識も神ゆえに真なのである、とするからである。いわゆる「デカルトの循環」であり、すでにデカルト在世中から論議をよんだものである。デカルト自身は循環の存在を容認せず、これを記憶正当化の問題としてうけとめていた(省察五・同答弁四 AT, VII, 69-70・245-6)。デカルトの言い分にも一理はある。人間精神は、神の精神のごとくすべての真理を全体的に直観するものではなく、あくまでも直観と演繹(推論)の二本立である。しかるに推論が記憶を介することは明らかである。換言すれば、明晰判明・明証とは、本来どこまでも現前のもの、この瞬間におけるものであり、過去においてそのように見たということではないのである。したがって、推論成立の点で記憶が重要な役を占めることは充分理解できる。しかし、循環の問題を記憶の正当化ということで処理し、斥せるものであるか。問題はもっと深いところに根差すのではあるまいか。困難は、やはり、メデイチオの立場そ

のものの独自性に由来する。メデイタチオの立場は、自己が自己を問題とし、自己の根源をどこまでも突き詰める立場である。したがって、「認識の順序」の裏には「存在の順序」がある。両者はうらはらの関係でびったりとついているのである。だから証明・論証と称しても、幾何学の場合のように一方向的にはいかない。一筋縄ではいかないのである。三角形の定義からその特性を導出するような場合、それを証明するところの自己・精神は三角形の外に別にある。一般に、論証するところの自己・精神は、その論証の系列のうちには入らない。別のところにある。離れてある。しかるにメデイタチオの立場は、我が身にふりかかってくる立場、証明すると称する自己そのものを直接対象にする立場である。しかもデカルトは自己のメデイタチオを、幾何学者のごとき前提・帰結の厳密な「論証」を以て展開する旨宣言した(『省察』概要)。だから、循環を免れるのが難かしいのである。「認識の順序」としては自己から神へ、「存在の順序」としては逆に神から自己へ、である。しかも神と自己との距離は大きい。勿論、意志の点でじかに通じているとはいえ、肝心なことはその意志を否定的に用いることであつた。無限な意志を自ら抑え制限することであつた。デカルトは伝統的なクレアチオの神観に立つから、汎神論のごとく、自己が神に溶合・合一するなどとはいわない。むしろ、創造者・被造物の隔たりを強く意識する。自己は神ではない。こうした事情にある精神と神の関係を、あくまでも精神の側から、精神そのものを通じて、究めんとする。しかも論証でやろうとする。循環を避けえないのはむしろ当然というべきである。——「デカルトの循環」は、メデイタチオの立場そのものしからしめる所である。感覚が教えるのではなく、あくまでも精神・理性が説得するのだ、ということとで探究の歩みをおし進めて行きながら、辿りついた所では、精神・理性そのものが、自己の根源を知って逆に説得されるからである。理性で証明していきながら、最後の所では理性そのものが証明されるからである。循環といわれるのはやむをえない。むしろこれを、はっきり認めるべきである。もとより循環はないにこしたことはない。しかし、避けられぬ循環ならば必ずしも恥ずべきではない。したがって、われわれの努力も、単に形式的に循環を云々し論理的に整合化することにあつてはならない。

かえって、循環のあり場所を直視し、こうした事態を招来せざるをえない自覚的な精神のあり方を、全体的かつ立体的に把握することになくはならない。

やや博い観点から全体をふりかえり、はなはだ蕪雜なものではあるが現在の見透しを卒直に記し、今後の勉学へのよすがとしたい。小論のデカルト哲学観はきわめて一面的なものである。デカルトは神への方向の反面、諸学の具体相における実地の真理探求に、生涯の多くを費やしていたのである。しかしながら私は、平素なげなく用いられる「精神」・「理性」という言葉が、精神・理性というものが、実は気になって仕方がないのである。そしてこの点、むしろ十七世紀デカルトの思索のうちに、学ぶべきものを多く見出すのである。十七世紀は、ようやく学の形成期である一方、巷間いまだ「悪魔」の存在が信ぜられていた時代である。もとより、デカルトの「欺く神」の仮説が単にこうした時代風潮のみに依存するとは思われない。しかしこうした風潮が、精神・理性そのものの成立への、「確実性」追求への、その強烈な反省意識に、全くの無縁であったともいえない。当時切実であったこの問題意識は、すくなくとも一般的にいつて、その後薄らいできているのではないか。その結果、精神・理性は、すでに出来上がり完成したものの、もはや信頼さえしていればよいもの、その信憑性はいまや自明のもの、のごとくなくなってはいないか。しかしながら、近世初頭の昏迷期にあって、その精神・理性そのものの成立のために注がれたデカルトの努力のうちには、なにか異常なものが、ただならぬものが、あったのである。この点を見落としてはならぬ。この点を抜きにしてはならぬと思うのである。デカルトの思索は、用いる「方法」という点でたとえどれほど科学にその素材を負うていても、「方法」を駆使する思索それ自身は決して科学的ではない。自ら科学を創始せんとするものは、どこまでも科学をこえた思索でなくてはならない。私の関心はまさにこうしたところにあるのである。

多少ともものを考える際、私の念頭にあるのは常にスピノザである。スピノザも、やはり十七世紀のひとつとして、

しかもデカルトをたえず意識していたひととして、相似た問題ととりくんだ。しかし、その立場はもとより汎神論である。そこでは「神の誠実」はもちろん根本前提、「欺く神」の仮説は入りこむ余地をもたない。「方法的懷疑」は蛇足として一蹴されるのである。スピノザの思索は、たしかに、人間に可能な努力の一極限を穿つものであり、私も一面強く惹きつけられるのである。しかしながら反面、諸問題がいちじりしく単純化されているのも事実である。神中心といっても、そもそも突きつめた反省的究明なくしては、肝心の神そのものもでてこないのではないか。また、たといこれを最初から根本においたとしても、そこから、たとえば精神を、充分な意味で説明しうるとも思われない。スピノザは神のうちに「思惟」・「延長」をその属性として措定している。まさにこのことの中に、すでに問題は多く先取されているのである。スピノザに類する立場についても同様の疑問がもたれる。畢竟、全体を初めからそのままとり入れようとする立場からは、他の一切を、己れの身体をも松果腺の一点にいたるまで、そっくりメカニスムに委ねて尚かつ恬然たりうる自由の主体としての精神は、でてこない。全身体機構をどこまでも透視し、「質料的虚偽」をも可能なかぎり克服せんとする執拗かつ真摯な試みは、うまれない。精神が自らに持すべき強い態度はでてこないと思うのである。私はやはりデカルトのごとく、まずどこまでも割っていき切り捨てていってその底に初めて透明なもののみをみる、という行き方から多くを学ぶのであり、スピノザでいえば、『知性改善論』での反省を、いったん徹底的に貫ぬいてみるべきであった、と考えるものである。

とにかく、デカルトの立場は、すでに出来上がっているものを学びとろうとするものではない。既成のものに反省を加えようとするものでもない。自ら創始せんとする立場である。問題が真に問題となりうるような地平を自ら切り拓いていく立場である。それだけに苦勞も多く、また厳しさも要求されるのである。メディタチオは自覚的精神の誕生のための、また同時に新たな自然学の誕生のための、産みの苦しみである。これに伴う歪みはたしかにある。心身問題の矛盾のごときはその最たるものである。しかしながら、合理主義・理性主義と称しても、肝心の理性そのもの

について深い反省を欠くならば、意外に浅薄なものになりおわるのである。一方であくまでも理性そのものに足場を据えるかたわら、しかも片足は、もはや理性をはみ出したこととときに突っ込んでしまっているという、そういう双方に跨ったようなところで展開される思索でないかぎり、現在の私には興味をもちえないのである。デカルト哲学のうちに含まれる個々の問題については、改めて考えてみたい。

(1) 若干の言及は窺える。しかし、もとより深刻な問題とはなりえない。『短論文』二部二十五章、『知性改善論』七十九節を参照。

(2) Cf. K. Mahler: Die Entstehung des Irrtums bei Descartes und bei Spinoza, S. 19-20.

(筆者 京都大学文学部〔哲学〕研修員)

次 号 論 文 予 告

好奇動因と撰択行動……………本吉良治

社会的事実と行為……………中久郎

——デュルケム理論の検討——

カントの神存在論証について……………春名純人

——特に批判前期の「唯一の証明根拠」(一七六三年)を中心とする——

前 号 目 次

自然と人為……………森三樹三郎

悪における自然の意味……………吉田忠勝

——シェリングをめぐる自然の概念(一)——

空間視知覚の方法論的検討……………池田進

——大きさの恒常的現象に関連して——

our knowledge about the Sautrāntika philosophy by adding new information, clarifying the representationalism of the Sautrāntika epistemology, and describing the general structure of the philosophy. The main source used here for that purpose is the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta, who himself belonged to the Sautrāntika school.

The Life and Death Struggle in Hegel's Early Writings

by Jan Van Bragt

In this article we try to compare the passage of *Phenomenology of the Spirit* on the life and death struggle (and its immediate outcome: „Herr und Knecht“) with the treatments of this same theme in the earlier writings of the Jena period.

In an introductory chapter it is briefly stated what part the „Herr und Knecht“ and „Kampf“ themes played in Hegel's manuscripts before 1803.

In the following chapters we successively examine these themes as they appear in *System der Sittlichkeit*, *Realphilosophie I*, *Realphilosophie II*.

In our last chapter we present a brief analysis of our passage of the *Phenomenology* itself (*Hoffmeister*-edition, Leipzig, 1949, pp. 143–146), in the light of the preceding. This might be a modest contribution to a better understanding of the very concise text of *Phenomenology*, and at the same time throw some light on the evolution of Hegel's fundamental ideas (especially his ideal of unity) during the Jena period.

The Standpoint of the Cartesian Philosophy

by Akira Mori

The main problems of the Cartesian metaphysics being those of the human mind and of God, our chief concern here is to examine how the being of the human mind in its proper sense comes to be established in his „Meditations“.

We think we have made clear: (i) that his conception of methodical doubt which leads him to the discovery of <self>, is in fact, a voluntaristic one, and is essential to all his philosophical thinking: (ii) that the <veracitas Dei> is postulated in order to supply the human mind its ultimate ground, without which it could not be sure of anything else: (iii) that the so-called <Cartesian circle>, though unavoidable because of the very nature of his way of thinking, is not vicious.