

デカルトの合理主義について (完)

——理性の意義と役割——

山田 弘明

第四章 理性の実践的側面

——理性とモラル・信仰——

われわれは前章において、デカルトの形而上学と理性との関係を検討した結果、形而上学が一方で極めて合理的でありながら他方で理性によっては規定しきれない非合理を含むという二元論的対立を招来していることを確認した。その対立は、デカルトの哲学が実践的性格を帯びるにしたがって、ますます顕著になるであろう。問題がより具体化されて行くからである。そこで、われわれは理性の実践的側面に専ら注意を向け、生の行為に直接かかわってくるモラルと信仰とを取り扱うことにしよう。

一、理性とモラル

モラルは当然のことながら、人生のあらゆる状況に際していかに身を処するかを問う実践的学問である。それゆえ、方法においてそうであったようにモラルにおいても理性の実際的使用というイデーが強調されることは必然的である。

デカルトの合理主義について (完)

そして若いデカルトを情熱的に学問研究に導いたのも、まさにこのイデーであろう。たとえば、彼は往時を回想して「私は行為において明らかに見、確信をもってこの人生を歩むべく真偽を区別することを習得したい」という並はずれた欲求を常に持っていた⁽¹⁾と言っている。この告白からすれば、デカルトの若い時からの関心事は、生の行為における理性使用であり、彼の学問研究は道德的モチーフによって動機付けられたと言えるであろう。デカルトはそうした欲求に答えてくれないラ・フレーシ学院の教育に失望はしたものの、彼は理性使用という思想をライト・モチーフとして生涯持ち続けていたと思われる。晩年の道德的書翰においてもその思想は頻出して⁽²⁾いるのである。

ところで、理性は使われる以前に開発 (cultiver) されていなければならない。開発が使用を条件付けるからである。人は理性を現実態においてではなく可能態において有するのであった。理性の光を誰もうまく使っていないとするなら、それは人が内なる理性を未だ現実化していないから、換言すれば理性を十全に開発するに至っていないからである。デカルト個人においては、「みずからの全生涯をみずからの理性の開発に用い、みずから課した方法により、真理の認識においてできるかぎり前進する⁽³⁾」ことが彼の天職であった。だが、理性の開発というデカルト好みのイデー⁽⁴⁾は単なる理論的認識を目ざすのではない。それは何よりも「生の各々の場合において悟性が意志に選ぶべきものを示すため⁽⁵⁾」に要請された実践的課題なのである。

それゆえ、理性の使用や開発は、生における実践と密着したイデーであり、実践を事とするデカルト的モラルにおいてあらかじめ含意されていなければならない必要条件をなしている。

では、モラルにおいて理性をどのように使えばよいか。まず、所謂暫定的道德の考察からはじめてデカルト的モラルの輪郭を描いておく必要がある。

周知のように「方法序説」第三部においてデカルトは三つの行為の格率を定めているが、それは暫定的であると同時に私的、予備的なものとして提出されている。私的であるというのは、デカルトはいろいろな理由から道德論を公⁽⁸⁾

けにせず、「私自身の考えを改革しよう」とつとめ、まったく私だけのものである土地の上に家を建てようとする」場合における行為の軌範として、それを自己教育の計画にもとづいて「自分のために定めた」⁽¹⁰⁾からである。予備的であるというのは、学問研究に先立って「生の行為を律するに足る一つのモラルを予め作っておかなければならない」⁽¹¹⁾からである。つまり生の行為はしばしば猶予を許さず、研究の途上においても実生活への判断が容赦なく要求されるからである。暫定的であると言われる所以は、それらの格率（つまり、中庸を得た意見に従い、一たん定められたことを決意を堅くして完遂し、欲望を限り必然を徳と化すという三つの格率）は「あとになって自分の考えを変える自由を多少とも失うことになる」ところの約束⁽¹³⁾として定められたのではなく、あとで修正され得ることを条件として仮にとり決められたものにほかならないからである。たとえば第一の格率についてデカルトは「もし、のちに適当な時期がきたときに、私自身の判断力を用いて他人の意見を吟味することをみずから期していたのでなければ、ほんのしばらくでも他人の意見に満足すべきであるなどと、私は信じなかつたであらう」⁽¹⁴⁾と言って修正の意図をほめかしている。かように、デカルトのモラルは修正の余地あるものとして消極的な仕方ですすめられている。

ところが、デカルトはそういうモラルとは別に決定的道徳と言われるものを考えている。それはデカルトの全哲学の頂点に位し、「諸学の完全な認識を前提する知恵の最高の段階」である「最も高く最も完全なモラル」⁽¹⁵⁾である。たしかにデカルト哲学が未完成である限りにおいては、ジルソンの言うように決定的道徳は志向されるだけで実現されていない。しかし、今述べた暫定的道徳があとで修正を受けている限りにおいては、決定的道徳の主要はすでにそこで用意されていると思われる。その間の事情を考えてみよう。デカルトは暫定的道徳を定めてからおよそ二十五年後に、それを修正すべくエリザベートに宛て次のように言っている、「私が方法序説の中に入れた道徳の三規則に關係する三つのことがらを人が遵守しさえすれば人は他人を俟たずして自分自身で満足するようになることができるであらう」⁽¹⁷⁾。では、暫定的道徳はどのように修正されているか。それには、次のような対照表を作ることが便利であらう。

「序説」における暫定的道徳⁽¹⁸⁾

第一は、……私が共に生きてゆかねばならぬ人々のうちの最も分別ある人々が、普通に実生活においてとつているところの、最も穩健な、極端からは遠い意見に従つて、自分を導くこと。

第二は、私の行動において、できるかぎりしっかりと、またきつぱりした態度をとることであり、いかに疑わしい意見にでも、いったんそれをとると決心した場合、それがきわめて確實なものである場合と同様に、変わらぬ態度で、それに従いつづけること。

第三は……一般的にいつて、われわれが完全に支配しうるものとしてはわれわれの思想しがなく、われわれの外なるものについては、最善の努力をつくしてなおなしとげえぬ事がらはすべて、われわれにとっては絶対的に不可能であると信ずる習慣をつけること。

この対照表から注目すべきことは、暫定的道徳が理性という言葉を含まないのに対し、修正された方の道徳は理性や精神の重要性を逐一強調していることである。とりわけ第一格率の変容においてそれは顯著である。すなわち前者ではデカルトは進んで他人の意見や習慣に従つたのに対し、後者では一転して生における判断に自らの理性(精神)

エリザベートへの手紙における修正⁽¹⁹⁾

第一は、生のあらゆる場合において、何をすべきで何をすべきでないかを知るために、なしうるかぎりよく自分の精神を使おうと常に努力すること。

第二は、理性が勧めるすべてのことを、堅く持続した決心を以て遂行し、情念や欲望によってそらされぬこと。この決心の堅さを徳と看做すべきと思われる。

第三は、できるかぎり理性に従つてこのように自らを導く間、人が所有していないすべての善は、どれも彼の能力の全く外にあると看做し、こういう仕方、決してそれを欲求しないよう習慣をつけること。

を断乎として使うのである。第二格率に關しては、徳たりえるものは決心の堅さであるが、その決心は恣意的なものではなく予め理性による規定を受けねばならないことになった。第三に、人に出来るものと出来ないものとの區別は、理性に従う限りにおいて獲得されるのであった。このように、理性の使用はモラルの修正において大きな役割を演じている。ところで、理性の正しい使用は人間の至福 (Felicite) を用意し、それが幸福に生きる (vivre en beatitude) ことにほかならない。「完全に充足し満足した精神」の所有を条件付けるものである。それゆえ、この修正された方のモラルは理性によって嚴格に基礎付けられ普遍的に人に精神の満足を約束するものであってみれば、それは決定的道徳の理想である至福や幸福に達する道をすでに用意していると言つてよい。

以上のように、暫定的道徳から決定的道徳への志向の段階において理性使用のイデーが深く食い込んであるわけだが、そのイデーは修正されたモラルの延長線上にある知恵論や徳論においても重要な意味を持つてくるであろう。

デカルトにおいて一般的に知恵とは「第一原理による真理の認識」である。その意味では「完全なる知者、つまりすべてのものの真理を完全に認識している者は實際神だけである」⁽²⁴⁾。しかし、人間も理性を有するかぎり、多かれ少なかれ知恵を持つことができる。なぜなら「誰でもなしうるかぎり理性をつねによく使い、すべての行為において最善だと判断するところを行うよう堅く一貫した意志を持つ人は、彼の本性に許されたかぎり真に知恵ある人である」⁽²⁵⁾から。この思想は修正されたモラルの第二格率にすでに出ていたが、徳はそうした意志の内に宿るのである。デカルトは、人が自由にできるものは意志を措いてほかにはないという第三格率的反省を加えてその徳を「高邁」(elevation) と呼び、「すべての他の徳の鍵」としたのである。この徳を前にして重要なことは行為においてよい結果を得ることよりも、理性をよく使用して最善を選びとりかつそれを決然と遂行することである。たとえば、最善を尽して行為に突りなき場合でも、われわれにはその責がないと言ふべきである。なぜなら、われわれは「悟性が知り得る最善を行ふ」⁽²⁶⁾、「理性の勧告」⁽²⁷⁾につねに従いつつわれわれの能力のうちにある何もをも見落さなかつたことで十分満足

すべきであるから。次に重要なことは、最善の選択において理性が判断の基準になることである。というのは「みずからの最善をなすには……できるかぎりよく判断するだけで十分」⁽³⁰⁾であり、その場合理性の真の仕事は「善悪を判断し」⁽³¹⁾、「あらゆる善の正当な価値を調べ」⁽³²⁾、かくして「善の真なる認識」⁽³³⁾を与えることであるからである。逆に「善き行為は固有の理性によって教えられねばならない」⁽³⁴⁾のである。

このように、徳や知恵の獲得において理性の活用は不可欠である。

だが、モラルにおいて理性を使うとか理性に従うということは一体いかなる事態を指しているのか。われわれは最後に情念の統御という実際の問題を取りあげて、理性とモラルとの関係をより、具体的に考えてみる必要がある。

人間は精神と身体との複合体であるかぎり様々な情念に服さざるをえない。情念は身体の保持に資する等有益であり、「それらはすべて本性上よきもの」⁽³⁵⁾である。そしてある場合には「情念によって最も動かされうる人々が、この世の生において最も多くの楽しさを味わいうる」のである。しかしながら「そういう人々はまた、もし情念をよく用いる術を知らず、偶然の運に幸いせられない場合には、この世の生において最も多くの苦しきを見いだすかもしれない」ということも事実である⁽³⁷⁾。かように統御されていない自然のままの情念は必ずしもわれわれにとってよきものではない。だが、だからといってすべての情念をストア哲学者がそうしたように抑圧してしまふには及ばない。「情念を理性に服さしめるだけで十分であり、かように情念を馴らす (apprivoiser) 場合にはそれは過度に傾くよりもはるかに有益であることが多い」⁽³⁸⁾からである。それゆえ、デカルトにとっては情念を取り除いて「無感覚」⁽³⁹⁾に陥ることよりも、理性によってそれをいかによく統御するかが問題である。

では、具体的にどう統御すべきか。通俗の人々はそれを知らない。というのは、「かれらは「かれらの情念のなすがままに身を委ね、身辺に起こる事物の快・不快に応じてのみかれらは幸・不幸である」⁽⁴⁰⁾から。しかし、偉大な人々においては「たとえ激しい情念をもっていても理性がつねに主人であり続け、それが苦惱さえもこの世で享受する完

全な至福に仕え貢獻するようにする」。(40)つまり、かれらは「この世において運命を都合よくするために魂の力のうちにあるすべてを善とするが、それにも拘らず永遠という観点からみればそれはきわめてわずかなので魂はちょうどわれわれが芝居の上の出来事を見ているようにしか出来事を見ない」(40)のである。ここには情念を統御するための二つのイデーが明確にされている。その一つは、われわれの力のうちにあるものと力の外にあるものとを区別する思想(41)である。たとえば欲望について言うなら、われわれが正当に欲求してよいのはわれわれにのみ依存しているものについてだけであり、「それが善いと知られたなら、いくら熱烈に欲求されても、されすぎることはない」(42)。だが、「われわれに少しも依存しないものについては、それらがいかに善であっても、決してそれらを強く欲求してはならない」(43)。なぜなら、それらは実現不可能であるかもしれない、他の可能なものへの欲求を封じるからである。だが、行為する際に実際に問題になってくるのは、われわれに依存するものとそうでないものとをいかにして予め見分けるかということである。デカルトは「理性の命令」する所に従えばその区別、つまり摂理の決定による「必然の宿命」と「偶然的運」(44)との区別をつけることができるという。しかし、その合理的な手続きについては何も語られていない。その区別に関して理性の働き方を一律に規則化することはできない。デカルトはその難しさを認め、結局「すべてのものごとを、こういう角度から眺める習慣をつけるためには長い練習と何度も繰り返される省察とが必要である」(45)と告白している。

これとほぼ同じことは、もう一つのイデー、つまり人生において見物人 (spectateur) となるという思想についても言えるであろう。この思想はデカルトが若い時から抱いていたものであるが、われわれに依存しないものについては、そのすべてを我が事とせず無関心たるべく遠観せよと教えている。このような教えは、一見すると情念を除去せず活用するというさきほどの主張と矛盾するように思えるが、その遠観は「永遠」の相の下においてもものごとを見るというより、高い次元でのことである。この次元においては「哲学者の眼をもって人みな様々な行動や事業をながめ

るとき、ほとんどすべてが空しく無益なもののように私には見える」⁽⁴⁷⁾のである。ともかく、徹底して見物人になると、常には不幸な芝居を目の前で演じたときに引き起こされる悲しさにもまして、深くわれわれの魂のなかに侵入することを妨げることができる⁽⁴⁸⁾のである。たとえば、悲劇を見て涙を流していながら実はそれを楽しんでいることがあるように、人生の見物人は耐えがたい苦悩そのものにおいても満足を見出す⁽⁴⁹⁾のである。しかしながら、実際は人生の出来事をすべてこのように合理化することは生身の人間にとって容易ではない。デカルト自身、「このような観点に達するには、きわめて哲学者でなければならぬ」⁽⁵⁰⁾と認めざるをえなかったのである。

かくして、理性は情念を統御すべきものであるが、統御の構造は必ずしも合理化することが容易ではない。結局それは、練習によって習慣付けるといふ道徳的努力にかかっているのである。

以上に述べてきたことから、理性とモラルについて何が結論されるであろうか。デカルトのモラルは一面ではきわめて合理的であると思われる。なぜなら、ここでは理性が価値判断の基準となっており、それを活用することによって情念を統御し、善を選び、行為を律し、徳を獲得するからである。そしてまた、デカルトが言っているように彼のモラルは形而上学や自然学の合理的知見の上にその「確実な基礎」を置いて⁽⁵¹⁾いるからである。たとえば、情念の統御という思想は、情念の生理学的分析や心身の区別・合一という知見の上に成り立っている。しかしながら、他面ではデカルト的モラルは完全には合理化できない部分をも含むのである。というのは、たしかに理性は生における偶然の運や情念という非合理的なものを批判的に規定するが、その理性の働きそのものの合理的分析はなされていないからである。たとえば、われわれにできることは、これを最善を尽して追求し、できないことは、これに冷淡になれ、という場合、その区別自体が論理的規則によって客観化されえず、冷淡になることも修練を以てするほかはない。さらに最善の追求は理性よりもむしろ決心という意志の主観的働きに依存する。もし合理主義的モラルというものが生にお

けるすべての行為を客観的かつ論理的にあますところなく規則付けるものであるとするなら、デカルトのモラルは必ずしも合理主義的構造を持つていえるとは言えないであろう。

むしろデカルトはモラルを合理化しようと努力している。しかし、それが具体的客観性を欠いているかぎり、形而上学においてそうであったようにモラルにおいても、実践面で理性と非合理なるものとの対立は避けられない。結局、哲学者になることはきわめて難しいのである。

二、理性と信仰

理性と信仰の関係という問題は、哲学の伝統的問題のうちの一つである。デカルトの時代には、ルネサンスの合理的思想の大きな影響の下に理性の領域と信仰の領域とを明確に区別することが支配的な傾向であった。たとえば、エチエンヌ・パスカルは息子ブレーズに「すべて信仰の対象は理性の対象となりえない」と教えるのを常としたという。また信仰の人であると同時に科学の人でもあったメルセンヌは「信仰に反する理性はない」としながらも両者を原理的に区別した。さらに、理性の名において信仰を軽蔑したりベルタンや無神論者が多く輩出したのもこの時代であった。では、デカルトはどうであったか。たしかに、私生活において彼は「乳母の宗教」をしっかりと持ち続けたが、哲学者としての彼は「信仰の真理を別に」した。その真理はわれわれの理解を超えるゆえに、彼はそれを「私の弱い推理力によって支配しようとは考えなかった」のである。それゆえ信仰は彼の哲学研究のプランにはない。実際、「哲学の樹」はその最高の知恵の段階はモラルであって宗教ではない。この意味で、デカルト哲学は全く非宗教的である。しかしながら、信仰は理性と何らかの関係を持つ限り、デカルトにおいても重要な主題の一つであったはずである。われわれは以下、理性が信仰という実践においていかなる役割を演じているかを明らかにすることによって信仰と合理主義の問題を考えてみたい。

バイエの伝えるところによれば、デカルトは「早くから、信仰の対象は理性の対象たりえず、前者を後者に服せしめることは無謀であることを理解していた」という。この言明は、デカルトにおいても理性と信仰との鋭利な区別があることを暗示している。

信仰の光の前では理性は弱きものである。なぜなら、その光は人間理性を超えており、信仰と比べる限り、理性は原理において暗く推理において不確実であるから。理性が信仰の下位にある以上、理性の真理は「比較にならぬほど確実な」信仰の真理に従わねばならず、また理性は三位一体の文義等判明に理解できない信仰の真理内容に立ち入る権能を有しない。⁽⁶²⁾だが判明に理解できないからといってそれがみな偽であるとは限らない。たしかに信仰は「不判明なものを対象とするが、われわれがそれを信じている理由は不判明ではない。かえってそれはいかなる自然の光よりも明晰である」。⁽⁶⁴⁾というのは信仰は、その光から来る明証性とは区別された「神の恩寵から来る」固有の明証性を持っているからである。こうして、信仰は理性を凌駕し、人間理性の達しえない固有の真理を持つとされるのである。デカルトが信仰と理性との混淆に反対したのは、専らこの角度からであった。すなわち、信仰の真理は恩寵の光のみによって誰にでも「啓示された真理」であるが、理性の真理は自然の光に照らされた学問的努力によって「獲得された真理」⁽⁶⁷⁾である。この点で信仰と理性とは原理的に峻別されなければならない。しかも、両者の間には優劣がある。「信仰に依存し、自然的な論証によって証明できない真理を蓋然的にすぎない人間的理性で弱めようとすることは、とりもなおさずその真理を歪めることである」⁽⁶⁸⁾。ある場合には、理性は信仰に場所を譲らねばならないのである。

しかし、信仰の優位は理性がそこで重要な役割を演ずる領域を決して消去しない。たとえば、デカルトは神の権威に服する旨を述べたすぐあとで、次のように付け加えるのを忘れなかった。「しかしながら、神への信仰がわれわれに何も教えていない事がらにおいては、真であるとき見きわめたことのないものを真であるときみなしたり、大人になってからの理性よりも感覚を、すなわち幼時の無思慮な判断を信頼したりするのは、哲学者にはふさわしからぬことな

のである⁽⁶⁹⁾」と。たしかに、信仰の前には理性は譲歩しなければならない。だが、信仰に關しない領域においては、あくまで理性の強さを認めなければならない。グイェの指摘する如く、「理性が信仰の前に敬意と慎しみにあふれた態度をとるならば、信仰もまた自然の光だけで十分な問題には干渉してはならない⁽⁷⁰⁾」のである。デカルトが理性の弱さをたびたび強調したのは、信仰との区別を強く意識し、以て人間理性の固有の領域を保存せんがためにほかならない。というのは、彼の使命感は「自然の光による真理の探求」にあり、その光は「純粹にして、宗教や学院の哲学の助けを借りずに、良識の人士が、彼の思考を占めることができ、しかもより、珍しい諸学の蘊奥をきわめることができるすべての事物について持ち得る見解を定める⁽⁷¹⁾」のである。実際、デカルトにおいては、形而上学の真理は神学よりも哲学によって論証されるし、自然学はその原理を信仰に求めず、モラルにおいてさえ彼はセネカのような「信仰によって照らされずに自然的理性のみを導きとした⁽⁷²⁾」哲学者の道徳に大きな関心を払っている。

このように、理性は弱きものとして信仰から区別されながらも、信仰の介在しない純哲学的領域においては、依然としてその重要性を失わないのである。

だが、信仰と理性との区別は決してその分離を意味するものではない。両者の間には、それらが食い違って所謂二重真理説に陥らぬよう積極的關係がつけられている。「檄文註記」(Notae in Programma)において、デカルトは信仰や理性が対象とすべき「三種類の問題」を明確に区別している⁽⁷⁴⁾。それを整理すれば次の表の如くである。

種類	問題の 対象	その 例
一	信仰によってのみ信じられることがら。	化肉や三位一体の主義など。
二	信仰に属していながら自然的理性によって探求されることがら。	神の存在、人間の魂と身体との区別、など。
三	信仰に全く属さず、人間の推論による探求にのみ委ねられることがら。	円積法、化金石、など。

この截然とした三分法によれば、第一類は専ら信仰に関する問題のみを含むが、それは「決して理性の光と矛盾しない」。これは神学者の仕事である。第二類は神学的問題でありながら哲学者もまた「人間の仕方、つまり理性の光のみから引き出された仕方⁽⁷⁴⁾で証明」することができる問題を扱う。第三類は専ら理性によってのみ考察されるべき純数学的、純科学的問題を対象とし、それは信仰の光と矛盾しないという⁽⁷⁴⁾。

われわれがここで注目したいのはなかんづく第二類の問題、すなわち「神」や「魂」のように信仰にも理性にも属する問題である。というのは、この問題において信仰と理性との積極的關係が見出されるであろうから。デカルトはソルボンヌの博士たちに宛てた手紙の中でも、神や魂についての問題は「神学よりも哲学の諸根拠によって証明されるべきである⁽⁷⁵⁾」と述べている。では、いかにして理性がそれら信仰に属することがらを証明することが正当化されるのであろうか。それには、少くとも二つの理由があると思われる。その一つは理論上の理由である。つまり、第一類の玄義のように「信仰は常に不判明なものに關係しており、それは知性の働きではなく意志の働きである⁽⁷⁶⁾」。しかし、第二類の二問題のように「信仰が悟性のうちに基礎を有する場合には⁽⁷⁶⁾」それは理性によって「論証される⁽⁷⁷⁾」ことができ、またされなければならない⁽⁷⁶⁾。従って、それらの問題は、合理的根拠を有する限り証明可能なのである。他の一つは実際上の理由である。信仰に属するある種のこと⁽⁷⁸⁾がらを論証する企ては聖書の權威によっても正当化されているが、無神論者を説得するのにきわめて有効であるからである。というのは「まず第一に自然的な理性によって神の存在と魂の不死とを証明しておかなければ無信の徒にいかなる宗教をもいかなる道德的徳でさえをも説得することはまるで不可能⁽⁷⁹⁾」だからである。そこで、デカルトは信仰を合理化すべく、既存の証明よりも「よりよく、より堅固たる⁽⁸⁰⁾」証明を考え、「これからはすべての人にとってこれこそ真なる証明であり続けるほど明晰かつ正確な順序にそれを並べ⁽⁸⁰⁾」よう⁽⁸⁰⁾と意図したのである。それゆえ、第二類の問題においては、信仰と理性とは分離されておらず、逆に信仰の真理は理性によって裏付けされるのである。

こうした考えは理性と信仰の一致を暗示していると思われる。というのは、もし信仰の真理が理性と矛盾していたならば、それは理性によって決して証明されえないはずだからである。第二類の問題は、合理的根拠を持つ限り理性によって基礎が固められ、「自然の光とは撞着しない」⁽⁸¹⁾。理性と信仰との無矛盾の共存は第一類、第三類の問題においても認められるであろう。純粹に信仰にのみ属することながらが哲学的議論によって論証されないことは明白である。「しかしながら、それが理性の自然的光に決して矛盾しないことを示す」⁽⁸²⁾ことができ、それは専ら神学者の研究にかかっている。だが、哲学者デカルトはそうしたことがらに手を触れず、ただそれが人間理性の理解を超えた別の次元にあるものとして、理性と信仰のいわば超矛盾の共存を計っている。信仰の真理がこのように理性に矛盾しないのと同様に、「哲学において発見された真理も信仰の真理に反することはありえない」⁽⁸³⁾。たとえば、デカルトの宇宙進化論と「創世記」との抵触の可能性を彼は否定して、自分の考えの方がアリストテレスの考えよりも「よりよく信仰と一致する」⁽⁸⁴⁾としている。というのは、「神は最初に世界にカオスの形体しか与えなかったにせよ、神は自然法則をすでに定め、自然にいつもの仕方で動くよう協力しているのであってみれば、ただそのことだけからしてすべて純粹に物質的なものは時とともにわれわれが現在見ているものになりえたということを創造の奇跡を損うことなく信じることができる」⁽⁸⁵⁾からである。かく考えれば、宇宙は進化発展するという理性の側からの要請と、世界は最初から完全であるという信仰の側からの要請とは相矛盾しない⁽⁸⁶⁾。

それゆえ理性と信仰とは分裂も矛盾もしていない。とりわけ、ある場合には理性は信仰を支え、用意するという点で、両者は積極的な一致関係にある。デカルトは最終的に「私の自然学や形而上学には、その根底において信仰に反するものは全くない。反対に、人が私の原理に従うなら、信仰は人間の根拠によってきわめて強く支えられるであろうと自負する次第である」⁽⁸⁷⁾と確認している。かように信仰を支持する理性はある種の信仰に合理的証明を与え、その結果「無信の徒に信仰を受け入れる用意をさせるのに大きく役立つ」⁽⁸⁸⁾のである。

しかしながら、信仰における理性の役割を強調しすぎてはならない。たしかに理性は信仰を固めるのに役立つが、信仰の究極目標である「天国に至る」⁽⁸⁹⁾にはやはり、不十分である。というのは、われわれを天国に導くのは、どこまでも啓示された真理であって、理性によって獲得された真理ではなく、しかも前者は「われわれの理解力を超えている」ゆえに、「それを吟味し、首尾よく天国を獲るには、神の何か特別な協力を必要とし、かくして人間以上のものとなる必要がある」⁽⁹⁰⁾からである。理性は、なるほど信仰と一致はしても、それは信仰そのものでは決してない。両者の間には無限の距離がある⁽⁹¹⁾というべきである。この点でデカルトは、恩寵なしに永遠の生を得れるとするペラギウス派とは考えを異にする。彼は言う、「私は自然的理性によって神の存在が知られると言ったが、だからといってこの認識が信仰に値し、恩寵なしに天国においてわれわれを待つ超自然的榮光に値するとは言っていない。……注意しなければならぬことだが、神が善であり全知にして真である等自然的理性で知られることは無信の徒に信仰を受け入れる用意をさせるのに大きく役立つが、しかしそれはかれらを天国に至らしめるには十分でない。というのは、そのためにはイエス・キリストやその他の啓示されたものを信じなければならず、それは恩寵に依存している」⁽⁹²⁾と。すなわち、恩寵という信仰の光なしには、信仰をいくら合理化しようとしても天国への道を見出すことはできない。神を知ることと神を信じることは、どこまでも別のことなのである。

では、パスカルの言ったように、信仰なくしてわれわれはこの世で悲惨かつ不幸であるか。デカルトは必ずしもそうは考えない。彼の哲学は「あの世における最高の至福」⁽⁹⁴⁾を約してわれわれを救うのが目的ではない。それを吟味するのは神学者の仕事である。彼の哲学は、むしろ「この世において味わえる限りの最も大きな満足をわれわれに享受させる」⁽⁹⁴⁾ことを志向する。「信仰の光なしに自然的理性で考察された」⁽⁹⁵⁾満足は、「第一原因による真理の認識、すなわち哲学がそれを研究するところの知恵」⁽⁹⁶⁾によって獲得される。かように、デカルトの目は天国よりも「地の果実」⁽⁹⁶⁾の方を向いているのである。この世における合理性への志向は、哲学者デカルトの本性に根ざしており、いかに信仰を

強く持とうとしても「きわめて明証的な自然的理性が説得するものに、よりおおく心を奪われるのを常とする」⁽⁹⁷⁾のである。宗教的見地からするならば、それは人間の「弱さ」⁽⁹⁷⁾かもしれない。だが、それはデカルトの宗教に対する態度の決定的にして偽らざる告白にほかならない。哲学者として、彼は超自然的光よりも自然の光によって、より強く説得されるのである。

だが、こうした合理的態度は決して魂の不死や神への愛の反省そのものを除去するものではない。信仰なしには魂の不死は「いかなる保証もない」⁽⁹⁸⁾であろう。しかし、それにも拘らず理性は人間の魂が身体と実体的に区別されるゆえに身体と共に死すべきものでないことを十分に示し、かくしてわれわれは死への恐怖から確実に免れ得るのである。他方、神への愛については、われわれは理性の力だけで神を真に愛する、つまり知的に愛するのみでなく「情念」⁽⁹⁹⁾を以て愛することができる。というのは「われわれは神の創った無限に多くのもののうちのほんの一部分」⁽¹⁰⁰⁾にすぎないという自覚を以て神に自らを結合させようと欲するなら、「ただこの結合というイデーだけで心臓のまわりに熱を起こし、きわめて強烈な情念を生むには十分である」⁽¹⁰⁰⁾からである。もっともデカルトは「この愛が恩寵なしでも有効であるかどうかは請合わない」⁽¹⁰¹⁾と注記しているが、しかし「この世の生活を考えてみて、これはわれわれが有し得る最も美しく、また最も有益な情念であると敢えて断言」⁽¹⁰¹⁾するのである。この世の満足を享受するには神への愛に合理的説明をほどこすことで十分なのである。その愛は必ずしもパスカルが考えたような宗教的愛ではなく、たとえば「慈悲」⁽¹⁰²⁾(charité)を感得する必要はない。それゆえ、本性において宗教家というよりも哲学者であったデカルトが魂の不死や神への愛という神学的問題を信仰を考えず全く合理的に扱ったのは、天国に至る保証を得るためではなく、この世において「最も幸福に生きる」⁽¹⁰²⁾ためにほかならない。

デカルトにおける理性と信仰の関係は以上のことからして明晰である。理性はその働きにおいて信仰と明確に区別される。しかし、理性は信仰に属するある種の真理を証明することによって信仰を用意し、基礎固めをする。ここに

において理性は信仰と積極的關係を持ち、信仰を合理化しようとする。しかし、その試みも天国に至るには決定的なものではない。なぜなら、理性と信仰との間には、どこまでも次元のずれがあるからである。デカルトは、信仰に合理的根拠を与えるという自然神学的立場に立ちながら、その立場では処理しきれない信仰の非合理性を他方で認めているのである。たとえば、彼の合理主義は神や魂の問題を合理化しえても、三位一体や恩寵という非合理的ものに合理的説明を与えないのである。ただ、彼は非合理を捨ててしまわずに別の次元において保存している。そして彼自身の生き方としては、現世的観点からすれば不確実な来世の至福を積極的に追求するよりも、自然的理性による真理探求の結果確実に獲得されるこの世における満足を楽しむことで十分だとしたのである。「不確実なもののために確実なものを放棄してはならない」^(四)からである。

われわれは、理性をわれわれの生き方にかかわるモラルや信仰という生における実践との関係において考えてきた。そこから帰結することは、デカルトはモラルや信仰を合理化する努力をしながら、それらにとって大切な部分(たとえば行為の具体的基準や救済されて天国に至ること)に取替えて合理的説明を与えていない事実である。その限り、彼の合理主義は、モラルや信仰の場においても非合理的なるものを残し、それと理性との間に緊張関係を孕むという二元的論的性格を濃厚に帯びていることは否定できないのである。ただ、デカルト個人は非合理的なるものを意志的に処理して、生において確信をもって歩むことを期したのである。

(一) Disc., I A-T, VI, 10.

(二) たとえば、「この理性の真なる使用は、あらゆる知、あらゆるボン・サンス、あらゆる人間的知恵を含んでゐる」(Epistola ad Voetium, A-T, VIII-2, 43)、「人間の最大の至福は理性の正しき使用に依存する」(Lettre à Elisabeth, 4-8-1645, A-T, IV, 267)、「理性使用を失ふべからば生命を失つたばかりである」(Lettre à Elisabeth, 1-9-1645, A-T, IV, 282)。

(三) cf. *Notae in Programma*, A-T, VIII-2, 361.

- (4) cf. Lettre à Mersenne, 16-10-1639. A-T. II. 598.
- (5) Disc., III. A-T. VI. 27.
- (6) 「理権の關係」その表現はカントが好む使用の一例である。cf. Lettre à Elisabeth, 6-10-1645. A-T. IV. 306, Aux Curateurs de l'Université de Leyde. 4-5-1647. A-T. V. 10. etc.
- (7) Reg., I. A-T. X. 361.
- (8) ヒュムナーは道徳 (mœurs) という使用を書へ必要ならんことを示す (Disc., VI. A-T. VI. 61)。その理由は「この人はみな個人的に自分の道徳を考へて居るから (Disc., VI. ibid., cf. Disc., I. A-T. VI. 10) である。また「これはカントの神学者たがひの思想たる中庸を離れるは (Lettre à Chanut, 1-11-1646. A-T. IV. 536) である」。
- (9) Disc., II. A-T. VI. 15.
- (10) Disc., III. A-T. VI. 27.
- (11) Disc., III. A-T. VI. 22.
- (12) Principes, Préface. A-T. IX-2. 14.
- (13) Disc., III. A-T. VI. 22.
- (14) *ibid.*, 27.
- (15) Principes, Préface. A-T. IX-2. 14.
- (16) E. Gilson, Commentaire, p. 231.
- (17) Lettre à Elisabeth, 4-8-1645. A-T. IV. 265.
- (18) Disc., III. A-T. VI. 22-25.
- (19) Lettre à Elisabeth, 4-8-1645. A-T. IV. 265-266. (傍線は註者による)
- (20) 注第(2)参照。
- (21) Lettre à Elisabeth, 4-8-1645. A-T. IV. 264.

カントの合理主義について (宋)

- (22) 邦總 (17) 參照。
- (23) Principes, Préface. A-T. IX-2, 4
- (24) *ibid.*, 2-3.
- (25) A la sérénissime princesse Elisabeth, A-T. IX-2, 22.
- (26) cf. 邦總 (21) 參照。Lettre à Elisabeth, 18-8-1645. A-T. IV. 277.
- (27) Passions de l'âme, a. 161.
- (28) *ibid.*, a. 146.
- (29) Lettre à Elisabeth, 4-8-1645. A-T. IV. 266.
- (30) Disc., III. A-T. VI. 28.
- (31) Passions de l'âme, a. 139.
- (32) Lettre à Elisabeth, 1-9-1645. A-T. IV. 283.
- (33) *ibid.*, 4-8-1645. A-T. IV. 269.
- (34) Recherche, A-T. X. 495.
- (35) cf. Passions de l'âme, a. 137.
- (36) *ibid.*, a. 211.
- (37) *ibid.*, a. 212. cf. Lettre à Newcartle, mars ou avril 1648: 「私が開發してゐる哲学は情念の使用を捨てるは、野蠻であつて、殘虐であつて。反対に、その使用の内は、人の心の善い面を甘んじ、幸福とかがあつてゐるのだから。」
- (38) Lettre à Elisabeth, 1-9-1645. A-T. IV. 287.
- (39) “une insensibilité” (Disc. I. A-T. VI. 8) など。『ラケル・ド・ノートル・ダム』 cf. E. Gilson, *Commentaire*, p. 131.
- (40) Lettre à Elisabeth, 18-5-1645. A-T. IV. 202.
- (41) この強迫とていつても、暫定的道德第三格律とその修正をいふので、すでに述べられた。それは「規則論」における理性の

聖徳神國の政略 (Reg., VIII. A-T. X. 393,396) 小説のルビと政略のルビ

- (41) Passions de l'âme, a. 144
- (42) *ibid.*, a. 145.
- (43) *ibid.*, a. 146.
- (44) Disc., III. A-T. VI. 26.
- (45) cf. *Cogitationes privatae*, A-T. X. 213, Disc., III. A-T. VI. 28.
- (46) Disc., I. A-T. VI. 3.
- (47) Lettre à Elisabeth, janvier. 1646. A-T. IV. 355.
- (48) *ibid.*, 18-5-1645. A-T. IV. 202-203.
- (49) *ibid.*, janvier. 1466. A-T. IV. 355.
- (50) Lettre à Chanut, 15-6-1646. A-T. IV. 441.
- (51) cf. H. Bussor, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. pp. 223-244.
- (52) Gilberte Pascal, *Vie de Blaise Pascal*, dans *Pensées et Opuscules*. éd. Brunschvicg. p. 11.
- (53) Mersenne, *L'impiété des déistes*. I. p. 673. cité par R. Lenoble dans *Mersenne ou naissance du mécanisme* pp. 226-227. cf. p. 223.
- (54) Disc., III. A-T. VI. 23.
- (55) *ibid.*, 28.
- (56) Disc., I. A-T. VI. 8.
- (57) *Principes*, Préface. A-T. IX-2. 14.
- (58) A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, I. p. 132.
- (59) cf. Lettre à Newcastle, mars ou avril. 1648. A-T. V. 137.

- (13) Principes, I. 76.
- (33) cf. Lettre à Mersenne, 31-12-1640. A-T. III. 274.
- (33) *ibid.*, 28-10-1640. A-T. III. 216.
- (37) Réponses aux secondes objections, A-T. IX-1. 115, cf. Reg., III. A-T. X. 370.
- (38) *ibid.*, 116.
- (39) cf. Lettre à *** août, 1638. A-T. II. 347-348. ルビヤダ Herbert の『哲學論』より「宗教と哲学との関係」を考へて
5.40 (Lettre à Mersenne, 27-8-1639. A-T. II. 570-571)°
- (35) Lettre à *** août, 1638. A-T. II. 347.
- (38) Lettre à Mersenne, 27-5-1630. A-T. I. 153.
- (39) Principes, I. 76.
- (39) H. Gouhier, La pensée religieuse de Descartes, p. 199.
- (17) Recherche de la vérité, titre. A-T. X. 495.
- (72) Méditations, Epître aux doyens et docteurs à la Sorbonne. A-T. IX-1. 4.
- (32) Lettre à Elisabeth, 4-8-1645. A-T-IV. 263.
- (74) Notea in Programma, A-T. VIII-2. 353.
- (75) Méditations, Epître aux doyens et docteurs à la Sorbonne. A-T. IX-1. 4.
- (19) Reg., III. A-T. X. 370.
- (77) ルビヤダ『哲學』第二版のミヤムナダ “Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l’existence de Dieu et la distinction réelle entre l’âme et le corps de l’homme sont démontrées” や ルビヤダ (ハタリマツクは筆名)°
- (78) cf. Lettre à Buitendijck, 1643. A-T. IV. 63, 「聖書をきくべし」人は自然理性によつて神の認識を得るべく努めるべき「ルビヤダ勸告のルビヤダ」°

- (2) Epître aux doyens et docteurs à la Sorbonne, A-T. IX-1. 4.
- (3) *ibid.*, 6.
- (4) Notice in *Programma*, A-T. VIII-2. 353.
- (5) *ibid.*
- (6) Epître au. P. Dinet. A-T. VII. 581.
- (7) Lettre à Boswell, 1646. A-T. IV. 698.
- (8) Disc., V. A-T. VI. 45. (巻五終編終)°
- (9) cf. *Principes*, III. 45. Gilson, *Commentaire*. p. 391.
- (10) Lettre à Vaitier, 22-2-1638. A-T. I. 594.
- (11) Lettre à Mersenne, mars 1642. A-T. III. 544.
- (12) Disc., I. A-T. VI. 8.
- (13) *ibid.*
- (14) cf. Pascal, *Pensées*. Br. 248.
- (15) Lettre à Mersenne. mars. 1642. A-T. III. 544. cf. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*. II. pp. 512-513.
- (16) Pascal, *Pensée*, Br. 60.
- (17) *Méditations*, III. A-T. IX-1. 42.
- (18) *Principes*, Préface. A-T. IX-2. 4.
- (19) Disc., VI. A-T. VI. 62.
- (20) Lettre à Huygens, 13-10-1642. A-T. III. 798-799.
- (21) Lettre à Elisabeth, 3-11-1645. A-T. IV. 333.
- (22) Lettre à Chanut, 1-2-1647. A-T. IV. 601.

- (100) *ibid.*, 610.
 (101) *ibid.*, 608.
 (102) cf. Pascal, *Pensées*. Br. 283, 793.
 (103) *Disc.*, III. A-T. VI. 22.
 (104) *Lettre à Elisabeth*, 3-11-1645. A-T. IV. 333.

結論 二元論的合理主義

われわれは、デカルトが「理性」という言葉で何を理解していたかという問題意識の下に、デカルト的理性の由来を考え、テキストに従って理性の定義を分析し、そしてデカルト哲学における理性の役割を吟味してきた。この一連の考察から、デカルトの合理主義が二元論的構造を持っていることが、ほぼ明らかになったが、その点をさらに詳しく検討してわれわれの結論としたい。

デカルトにおいて、理性は宗教的權威とは区別された独自の人間の權威を持ち、蓋然的臆見や変わり易い感覚を凌駕する明証性を持っている。こうした理性は、すべてが権利上可知的であるという主知主義的確信に支えられ、数学と緊密な連絡を取ることによりとりわけ方法論や自然学の形成に資するところ大きかったのである。この限りでは、デカルトの思想は所謂合理主義を志向し、理性の示す透明な世界には一点の非合理の曇りもないのである。しかしながら、デカルト的理性を仔細に調べてみると彼の思想を単純な合理主義に帰することはできないことが判明する。すなわち、形而上学においてはそういう主知主義的理性そのものが批判され、その存在論的根拠が問われた。その結果、理性は説得という心理的要素を含み、神の不可解性という非合理を確認し、生という経験的次元をも認めていることが明らかになった。さらにモラルや宗教という生の実践にかかわることにおいても、理性は情念や信仰という非合理

なものも完全に消化しきっていないことが確認された。かようにデカルト哲学は合理的要素とともに非合理的要素をも含んでおり、その二元性を無視してデカルトを単なる合理主義者と呼ぶことはできない。

ところで、合理的なるものと非合理的なるものとは互に無関係に彼の思想の内に並存しているのではない。デカルトは後者を前者によって極力裏うちしようとしている。たとえば、生の次元は神の誠実という合理的認識に支えられていた。情念の統御にあたっては、理性が価値判断の基準であった。また、ある種の信仰は理性による証明が可能であった。このように、理性は非合理的なるものを決定しようとしており、ゲルールの言うように、この決定にデカルトの合理主義の真面目がある⁽¹⁾とすべきかもしれない。実際そう考えれば、デカルトの思想の豊饒さを聊かも損うことなくその合理性を結論できるであろう。しかし、われわれによれば、合理的なるものと非合理的なるものとの間の溝はそうした形式的決定では埋めきれないほど深いと思われる。たとえば、生の次元はそれにも拘らず理性の次元と本質的に異なり、また理性は信仰を合理化しながらも救済を得るにはなお不十分なのである。このように二元論的対立を根本から調停することは、デカルト自身それを認めているように、きわめて難しいことなのである。⁽²⁾

それゆえ、問題は二元論を単純に一元化することではなく、二元論の内容をより明らかにすることである。ここに、二元論とは思考である精神と延長である物体とを独立の実在と見る伝統的な意味を指すのではなく、広くデカルトの思想の中に存在する一連の異質なイデーの対立(たとえば、悟性と意志、合理的認識と経験的生、論理と心理、理性と信仰、理性と情念、それらを合理的なるものと非合理的なるもの、と総称する)を指している。この二元論はその内に各々に固有な確実性の原理を持つており、その意味でも本質的に次元の異なる二つのものを擁している。しかし、両者の間には、対立的緊張を伴いながらきわめてデカルト的な仕方でも渡りがつけられている。すなわち、理論的には非合理的なるものは理性の決定にも拘らず合理的なるものと本質的に相容れず、二元論的対立は不可避である。だが、実際の行為の場においては、デカルトは自らを処するに誤りなきよう、非合理の前に自らの魂を理性によって向け変

えるのである。たとえば、信仰の合理的基礎付けは天国に至る保証は与えないにしても、この世において最大の満足を得ることを約束する。デカルトの魂は進んで後者を志向し、地の果実を味わうことで、こと足れりとするのである。

また、モラルを客観的に合理化できずとも、理性が最善と信じるところを（たとえその信念が誤っていても）意志によって断固決然と遂行することで十分である。そして、ものごとを敢えて「われわれの最も利益になるように見える角度から眺める」⁽⁴⁾ようにすればよいのである。このように、デカルトは非合理という道なき所にも自ら道を想定して強引に活路を見出すのである。だが、この魂の向け変えは単なる知的、静的な操作ではない。それは、意志的緊張を孕みつつ、たえざる練習によってのみ生の中に習慣付けられる力動的な作業である。結局、デカルトは非合理と合理の二元論的対立という理論的矛盾にも拘らず、行為の実践の場では両者を意志的に処理して「よく生きる」ことを期したのである。

デカルトの理性は単に主知主義的なものでなく、非合理的なものの存在を認める柔軟性を持っていた。それゆえ、彼の思想は単なる合理主義ではなく、内に非合理と合理の対立を含んだ二元論的合理主義である。その対立は理性の決定によっては解消しきれず、結局実践の次元で緊張を孕みながら意志的調停を受けるのである。それは必ずしも容易なことではないが、意志的努力によって二元論を全体として自ら引き受けるといふまさにその点に、デカルト的合理主義の核心があると思われる。⁽⁶⁾ (完)

(1) M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, p. 299.

(2) cf. *Lettre à Elisabeth*, janvier, 1646. A-T. IV. 355. *Méditations*, VI. sub finem. A-T. IX-1. 72.

(3) たとえば形而上学的確実性のほか、生の行為を律するに足る道德的確実性 (*certitude morale*) が定立されている (*Principes*, IV. 205-206)。

(4) *Lettre à Elisabeth*, 6-10-1645. A-T. IV. 306.

(5) cf. Disc. II. A-T. VI. 18-19.

(6) われわれの論考は、理性の危機や合理主義の弊害が叫ばれる現代の哲学的状況から動機付けられたものである (cf. S. Breton, etc. *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, 1960)。だがデカルトの思想をこのように見てくると、現代人が「理性」や「合理主義」をいかに狭く、いかに浅薄に解しているかに驚かされる。われわれは、デカルト的理性の豊かさを忘れてしまっているのである。たとえば、彼の合理主義は、情念や生の問題、宗教やモラルの問題を決してないがしろにしている。ところが、現代人はそれらの問題をかえりみることなく、ただ狭義の科学的合理主義のみを追求してきた嫌いがある。現代の状況を反省する場合、いまいちどデカルトの線に戻らなければならないと思われる。

(筆者 名古屋大学文学部〔哲学〕助教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Sur le rationalisme de Descartes (III)

—Étude sur les significations et les rôles de la raison—

par Hiroaki Yamada

Le décalage entre le rationnel et l'irrationnel est d'autant plus remarquable dans la morale et la foi, ici il s'agit d'agir plutôt que de méditer. C'est le sujet de notre dernier chapitre.

Dans la morale, la raison, critérium du bien et du mal, cherche la vertu en maîtrisant les passions. Mais Descartes n'a pas osé rationaliser objectivement sa morale, car il nous conseille simplement de prendre empiriquement l'habitude de bien choisir ce qu'il faut faire, et de l'exécuter résolument par la volonté, qui n'est pas une fonction rationnelle. Ainsi il laisse des éléments irrationnels dans la morale.

Descartes croit que certaines vérités de la foi, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sont aussi prouvées par la raison. Mais cela ne nous assure pas de gagner le ciel. Descartes n'a pas tenté d'expliquer rationnellement toutes les vérités révélées. Il a admis des vérités surnaturelles, la Trinité, par exemple, que la raison humaine ne peut atteindre d'aucune façon.

Donc, nous trouvons une dualité définitive entre le rationnel et l'irrationnel, tant dans la morale que dans la foi.

Cependant, les éléments rationnels et les éléments irrationnels ne se juxtaposent pas statiquement dans son système, mais la raison détermine

dynamiquement les derniers, ainsi que l'analyse Gueroult. Nous avons, pourtant ajouté que, selon nous, le fossé entre les deux est trop large pour la détermination parfaite. Mais, Descartes, pour sa part, a essayé de surmonter le décalage, au moins dans ses actions de la vie, par la volonté. Cela dit, nous avons conclu que le rationalisme de Descartes est moins étroit qu'on ne pense, et qu' il peut être appelé le rationalisme dualiste qui comporte en lui une tension de la raison et de la volonté.

(fin)

Die innerliche Entwicklung der Gedanken Hegels in seiner vorphänomenologischen Zeit

— **«Idee» und «Wirklichkeit» bei Hegel**

von Kazuyoshi Abiko

Die vorliegende Abhandlung zielt, vom Bildungsprozeß der Gedanken Hegels in seiner vorphänomenologischen Zeit handelnd, darauf, ihre innerliche Entwicklung ordnend zu verfolgen. Und dabei ist dieselbe innerliche Entwicklung durch «innerliche Dialektik» von der «Idee» —, die Hegel in sich hat,—und der «Wirklichkeit»—, die ihm gegenübersteht,—bestimmt.

Hegels vorphänomenologische Zeit ist in folgende fünf Perioden einteilen: 1. Tübingen-Berner Periode, 2. frühere Frankfurter Periode, 3. spätere Frankfurter Periode, 4. frühere Jenenser Periode, 5. spätere Jenenser Periode. In den ersten beiden Perioden hat Hegel «Wirklichkeit» für Abwesenheit der «Idee» gehalten und verneint, und sich die Welt, wo «Idee» anwesend ist, als «Ideal» vorgestellt: in der ersten als «Ideal» von der “moralischen Freiheit” und in der zweiten als «Ideal» von der “Liebe”. In der dritten Periode hat sich die Struktur der «innerlichen Dialektik» von der «Wirklichkeit»—verneinenden zu der «Wirklichkeit» —bejahenden gewandt, und dabei haben sich Hegels Gedanken nicht mehr darauf gerichtet, «Ideal» vorzustellen, sondern darauf, «Wirklichkeit»