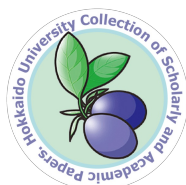




HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	デカルトに於ける人間の自由について
Author(s)	河西, 章
Citation	北海道大學文學部紀要, 5, 39-84
Issue Date	1956-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33232
Type	departmental bulletin paper
File Information	5_P39-84.pdf



デカルトに於ける『人間の自由』
について

河

西

章

デカルトに於ける『人間の自由』 について

河 西 章

I

«……s'il y a quelqu'un qui en soit capable, ce doit être
plutôt moi qu'aucun autre;……» (Discours, V^e Partie)

一人の天才の思想の、真に天才的であつた所以を知るためには、三世紀の歳月も尙充分ではなかつたと言ふべきであらうか。一九三七年以後に起つたデカルト思想の復権は多くの理由を持つてゐた。『方法叙説』三百年記念に当るその年に、デカルトに何らかのものを負つてゐると信ずる全ての人々が提示した、この天才の遺産からの銘々の取り分の目録とも言ふべきものに現れた多彩さは、更めてこの思想の豊かさへの讃嘆に人々を導いた。このやうに、多くの人々がデカルトのうちに、何らか自分自身のものを見出しうるといふことは、この天才の力が今日も尙我々に及んでゐるといふことを、何よりも良く示すものではなかつたか。このことは、デカルトを再び中世へと追ひやつて、デカルトと我々との血縁關係を遮断しようとしたジルソンにも当てはまる。一つの思想をこのやうに拒否することを、我々は他ならぬデカルトその人から学んだのだからである。我々は、我々の思想的富とも言ふべきものに於いて、想像以上に多くのものをデカルトに負つて居り、もし我々が今日既にデカルトを超えてゐるのだと言ふことが許されるとしても、それは何よりも先

づ、我々が自己自身に於いて、不断に自己を超えてゐるのだといふ意味に於いてでなければならぬであらう。アランの如く、デカルトのうちに、我々の理解を待つてゐる師を見ることには異論をさしはさむことができるとしても、少くとも、今日に於いても尙、我々は多かれ少なかれデカルト的であると言はねばならないのである。デカルトの問題は三世紀を隔ててなほ我々自身に於いて、新たな問ひかけとして立てられる。一九三七年を転回点として、デカルト研究の歴史は新たな方向に發展した。この年に現れたジャン・ラポルトの二つの研究は、デカルト哲学に於ける主意主義的契機の重要性を更めて人々に気づかせた。ラポルトの指摘は自然学に全面的によりかかつてゐた従来のデカルト理解を一変せしめるに足る力を持つてゐた。自由意志がこの時以後デカルト哲学の中心に据ゑられる。今日人がヘーゲルによつて完全に説得されない理由が正当にありうるとするならば、それは恐らく歴史の外に絶えず脱落しようとする個体の問題に關してであるに違ひない。デカルト思想の復権は決して偶然ではなかつたであらう。個人の自由が問題となる全ての場合に於いて、人はカントを超えて遙かにデカルトにまで還ることを必要としたのである。個人がその全き姿に於いて現れてゐたこの時代まで遡ることによつてのみ、この問題の意味するところを充分に知りうるだらうからである。

デカルトの自由は何よりも先づ個人の内に位置づけられた。生れたての個人はなほ輝かしい未來を蔵してゐた。それは自由の担ひ手たるに最もふさはしいものであつた。デカルトは合理性を個体のうちに閉ぢ込めることによつて、この個人の自由の權利を確認しようとした。この結合によつてデカルト哲学は、批判的思惟の自律のための哲学となる。一旦コギトに現れ出たこの自由のうちに身をおいだデカルトは、以後この自由の厳しさと不毛とをつぶさに味はねばならなかつた。彼はこの『人間の自由』(liberté humaine)に止りえずに『神の自由』(liberté divine)

を設定した。然し今日なほデカルトの自由が問題となりうるとするならば、それは個人のうちに閉ぢこめられたこの自由の運命に關してであるに違ひない。それ故この小論の主題はそこに限られる。表題に人間の自由といふ意味も、神の自由に關しては必要となる場合以外には立ち入らないといふことを示すものに過ぎないのである。

II

《Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde que fût telle qu'on n'aurait auparavant fait espérer.》(Discours, 1^{re} Partie)

先づデカルトの生きた時代について簡単な素描を試みる必要があるだらう。『方法叙説』を読めば、他の如何なる哲学史にもまして、彼自身が、『これに先立つ』どの時代にも劣らず華やかであり、優れた精神に富んでゐる』と見做したこの思想的動亂の時代の、生々とした姿を思ひ浮べることができであらう。デカルトも亦時代の子である。彼が時代を超えてゐたとしても、——後に見る如く、デカルトは確かに彼の時代を超えてゐたのであるが——それは、絶えず時代の波に呑み込まれ、その中でもがきながら、わずかに一歩先を歩んだに過ぎない。

(i) デカルトを取り巻いて彼を押し流さうとした諸思潮の渦巻のうちで、最大の影響を彼に及ぼしたものは、疑ひもなくガリレイを経て彼に至つた近代自然学であつた。生産技術の發達が要求した新しい自然観は、既にコペルニクスの地動説となつて、その破壊的な姿を地平から現してゐた。中世的世界觀の根柢をなした実体形相は、この現れ出た新しい機械論的自然觀の前に脅えてゐた。地動説の知見は、一言でいへば、感性を超えた悟性的自然の定立である。プトレマイオスの天動説の意味するものは、宇宙は我々の知覚に即して、乃至は我々の知覚の延長上に設定されうるといふことである。これに対して、地動説によれば、宇宙

の本質は我々の知覚を超えて居り、その客觀的把握は悟性の役割に帰せられる。純粹に質的な原理であるところの実体形相の秩序に代つて、自然の量的關係にのみ注目し、自然の本質を数学的函数關係を以つて記述しようとする自然法則の秩序が新たに現れ出る。

他方、知覺的世界の未分化的統一からの客觀的自然の獨立は、逆に知覺の內面的主觀的性格への理解を深めた。意識が発見せられて、個人の中核に坐る。この近代 self 的形成は、中世的社会秩序からの個人の解放を促進し、又この個人の解放によつて、その主体性を強化せられる。トミスムの難問であつたところの、そして唯名論者たちの最も得意としたところの、個體化の原理の問題のイデオロギーの性格が明るみに現し出される。

更に、自我の主体性、個人の自由の閉鎖的、抽象的な性格は、ユマニズムが個人主義的懷疑主義へと發展する過程に於いてますます明らかとなる。かくて、ギリシヤ的な自然的理性を唯一の武器とする個人が、直接に客觀的世界の悟性的必然と對峙し、各々自己のうちから他を排除することによつて自己の本質を確立するとともに、他面技術を通じて相互に交渉し合ふ。方法が必要となる。

(ii) 然し又、専ら內面的に實現せられた自我の自由は、その實現の抽象的性格の故に、自らのうちに自足しえなかつた。人々はこの手に入れたばかりの個人の自由の抽象的な無限性に目まひを覚える。何よりも先づ徹底的な拒否の力に於いて自己を証示するこの自由を前にして、人々はその破壊力を規制するものを見出さうと焦慮する。ストア的倫理が新たな粧ひを凝らして現れ出る。理性に従つての自由意志のよき使用。

他方、一面的に世界と對立するが故に、もはや確固たる足場を世界のうちに見出しえず、又自らのうちに自足しえない自我のために、先づ神秘主義が、次いで精神としての神、『信仰のみ』を以つてする神が救ひの手をさしのべる。先づアウグスティヌスの神、或はジャンセニストの

神、更にはカルヴァンの神が登場する。

(iii) 然しかく内面に於いて、又内面に向つて深まることによつてのみ発見せられたこの神は、一方内面的世界を最終的に保証するとともに、他方神といふものの本性に従つて、飽く迄唯一の絶対者、唯一の無限者、即ち創造者であらうとする。一たび神が現れ出る限り、抽象的には無限者にまで高まつた自由な個人は忽ち有限者、被造物に転落する。絶対的なものは摂理であつて、自由はただ否定的なもの、即ち悪と誤謬の源泉として、単なる恣意としてのみその意義を認められる。聖書の奇蹟が信仰のみに支へられ、逆に信仰を通じて全的に人間を支配する。今や世界を支へるものは信仰のみである。創世紀の神話が嘗つてない厳しい意味をもつて人間の前に現れる。啓示的真理と人間悟性の真理とが、自由の問題を介して真向から対立する。もし啓示的真理をとれば、個体のうちに、そしてそこにのみ位置づけられた合理的なものを全て捨てなければならぬ。もし悟性的真理をとれば、自足しえない自我を抱いて当てもなくさまよふ不安と孤独との途のみが残される。自由の問題に当面して二重真理説は捨てられねばならない。生れたての合理主義に最初の危機が訪れる。

(iv) スコラ哲学も亦、苦悩に満ちた自己改造の努力のさなかにあつた。ソルボンヌの博士たちは真剣に新思想に取り組み始めてゐた。ジェズイットは、個人の自由を、行為の不決定におきかへることによつて、大幅に神学のうちに採り入れる。自由の問題をめづつて、トリスムとモリニスムとの間に、激しい、然し真剣な論議が交される。

時代は要するに思想的動乱の時代であり、諸思潮が至る所で衝突し、又互ひに影響しあつてゐた。これらの諸思潮の全てに對して、それを一旦拒否した後に各々所をえしめること、即ち時代そのものに對して距離をとることは、如何なる天才といへどもなしうることではなかつた。然

し、まさに一つの思潮が自己を押し流さうとするその時に於いて、全力を挙げてそれに抗し、それを拒否することによつて逆にその意味を明確にし、自己を押し流す流れの中に於いてその流れに距離をとることができたといふことは、偉大な精神の力を示すものである。更に、この拒否、この反抗は、現れ出る諸思潮に對して、方法を以つて立向ふことを意味する。この方法への努力に於いてのみ、この動乱の時代に於ける主体的自由が確保されえたのである。

これらの同時代の全思潮がデカルトといふ一人の天才の内部で衝突した。より正確に言へば、デカルトの内面に於いて、時代の諸思潮の対立は一そう激化された。例へば、『デカルトの循環』、例へば、『心身問題』、デカルトが後代に遺した問題のどの一つをとつてみても、先に見た諸方向のいづれにも決定的に身を委ねることを拒否してゐる彼の姿を見出すことができるであらう。『自由の問題』も例外ではなかつた。否むしろ、ここに於いて始めて、対立は、意識せられた矛盾に転化しようとした。デカルトは言はば時代の矛盾を一身に引き受けたのであり、又後の世代が明瞭に意識したところの、個人の自由といふ觀念のうちに秘められた謎を身を以つて解かうとしたのである。デカルトは解決しえなかつた。彼は確かに失敗した。彼の哲学の隨所に見られる自家撞着がそれを証明してゐる。然しまたこの破綻のうちにこそ、デカルトの天才が最もよく示されてゐるのであり、後の世代を魅きつけた彼の哲学のあの豊かな秘密がある。例へばデカルトの書簡集のどの部分をとつてみても、彼の思想が、次々と彼の前に現れ出るさまざまの觀念に動かされ、それに抗ひながら、時には抗ひかねてそれに押し流されながら、しかも尙それらの觀念に對して常に距離をとらうとし、又この距離をとることによつて、逆にそれらを自己のものとしたことに直ちに気づくに違ひない。この動搖と拒否のうちにこそ彼の哲学を解く鍵がある。解釋者たちはこの点を見逃した、或は見誤つた。例へばスコラの実体形相を拒否

するデカルトは、近代的自然学者としての、そして、その限りでの彼であるに過ぎず、又機械論的悟性の一面性を超えようとするデカルトは、パスカル的なジャンセニストとしての、そしてその限りでの彼に他ならない等々。当のデカルトが少くとも一度は拒否したもののいづれかに身を置いて、彼らは一面的にそれを固執しようとする。当面の自由の問題に關しても同様である。デカルトは一貫してトミスムの立場をとつたのか——ラポルトはさう結論する——それとも亦むしろモリニスト的であつたのか——ジルソンはさう主張した——或は又彼はカルヴィニスムの解決を受け容れたのか——ライブニッツはさう予想した——等々。確かにこれらの主張はいづれもデカルト自身の証言にその基礎をもつてゐる。後に見る如く、或る場合には、彼はソルボンヌのオラトリアン、ジビユーフの自由論を殆んど全面的に肯定してゐる。又他の場合には、彼はジェズイットの神父プトオの自由論に同様全面的に賛意を表してゐる。更に又別の機会に於いて、彼自らが自己の自由論は「ゴマリスト——トミスムの一派——の主張と全く一致すると語つてゐる等々。」

注目すべきはむしろこの動搖である。デカルトは如何なるでき合ひの解決にも身を委ねることを躊躇つた。彼本来の自由であるところの、全てを疑ふ力、全てを方法的に拒否する力が彼にさうすることを許さなかつたのである。更に言へば、この彼本来の自由のうちにこそ彼の動搖の理由がひそんでゐた。一方この自由は、デカルトに於いて全確實性の唯一の源泉であつた。ルフエーヴルはかう言つてゐる。

『デカルトは、彼の諸確實性の基礎を、モンテーニユに於いてあらゆる不確實性の正当化と思はれたところのもの、即ち自我についての自由な意識のうちに見出すであらう。』

他方又この自由は、そのモンテーニユ的出生の故に、消極的、閉鎖的、更に隱遁的ださへある。それは飽く迄個人の中に閉ぢ込められ、自我のうちに埋没する。悟性的諸真理の秩序全体を生み出した自由意志

の無限性が、逆にこの秩序の統一を破壊する。意志の無限性はその抽象的、否定的性格の故に、自己のうちに充足しえないで、この破れ目を通じて眞の無限を指向する。一旦この現実態に於ける無限が現れ出るならば、意志の無限性は單なる可能的なものにとされて、全確實性の根柢は神のうちに移されねばならない。有名な『デカルトの循環』が現れる。

デカルトはこの循環を、飽く迄コギトの側から断ち切らうとするであらう。彼は『神なしで済まそう』とさへするであらう。『彼は内的なもの、最も内面的なものを通つて、自分から出て行く。神は善であり、神は眞である、それ故、科学は眞である。それ故、感覚は欺かない。それ故世界は存在する。』他方然も彼は又、純粹なコギトの空しさ、コギトの仮構の充實性を漠然とながらも感じてゐた。自由意志は無限である、然しそれは有限な人間悟性の枠のうちに自己を閉ぢ込めない限り、誤謬の源泉となるだらう、と彼は言ふ。彼は、自己の自由のうちに潜むこの矛盾に気づかずには済ますことはできないであらう。自由の問題は必然的に問はれねばならず、又一旦問はれるならば彼の哲学全体を揺がさざるをえない。一方コギトに於いて自己を確立した自由な主体の無限性、個人の思惟のうちにある限りない豊かさをデカルトは飽く迄守り抜かうとする。然も他方この主体的自由の無限性は單に可能的なもの、内面的なものに過ぎず、その抽象性の故に眞の存在の有限な、一面的な、外的な形式におとされねばならないといふことを感じながらにである。動搖は不可避的であつた。彼の思索の全過程がそれを証明してゐる。

更にもう一つの条件がこの事情を致命的なものにした。時代に一步先んじて歩んだこの天才は、この一步の故にまた孤独に堪へねばならなかつた。むしろ彼はこの孤独を要求した。時代全体の矛盾が要求した解決を、彼は時代の外に於いて、自己の一身のうちに於いて實現せねばならなかつたのである。然しまた、この隱遁の孤独が、彼自身の内面の矛盾

と、それがその反映に他ならないところの、彼の外の諸党派の激しい思想的対立との繋りをも断ち切つた。何故ジェズイットは終始彼に迫害を加へたか。ジェズイットはこの哲学の必然的に帰結するところを充分に——或る意味では彼自身以上に——知つてゐたからではなかつたか。又何故自由思想家 (les libéraux) のチャンピオンたるガツサンデイは、あのやうにデカルトを怒らせた『反駁』を書かねばならなかつたのか。彼らは機械論的自然学者デカルトのうち以外には自己の味方を感じることができなかつたからに他ならない。デカルト自身がそこに、不注意な、無理解な、時には不誠実な読者をしか見出しえなかつたところの、これらの反対のイデオロギー的性格はかなり明瞭である。リヴォの哲学史が描き出した当時の諸大学に於ける思想闘争の状況を一見しただけでも、この新哲学のイデオロギー上の位置は明らかである。伝統的神学者たち、及びカルヴィニストたちとの三つ巴の闘争に於いて、自らをさう稱し、又自らをさう自覺してゐたカルテジアンたちの立場といふものは、例へばレギウスがさうであつたやうに、機械的唯物論のそれに他ならない。確かに、デカルト哲学のかうした性格は十八世紀のフランス唯物論を指向してゐると言ふべきであらう。人々がその闘争の力をデカルトのこの側面からのみ汲み取つたことは正当である。然し、それにも拘らず、デカルトが、ガツサンデイ、ロベルヴァルらに一貫して激しく反撥し、一時は自己の思想の最もよき理解者と認めたレギウスとさへ晩年には離反したといふことも亦事実である。ここに、ガリレイの真理をさへ断罪することを辞さなかつたジェズイットの迫害の性格を、彼が遂に見抜くことのできなかつた理由がある。丁度空間の無限可分性を説くパスカルを前にしてのかのシュヴァリエ・ド・メレと同様に、ジェズイットも亦、彼の哲学全体の帰結を見通したが故にのみ、これを否定しなければならなかつたのである。ジェズイットも亦自己の真理を持つてゐた。そしてこの真理に依つてのみ、彼らが結託し、奉仕した専制的体制を維持しえた

のである。新哲学の中心的な諸概念のどの一つを承認するときにも、自己の真理の崩解を結果するであらう。デカルトの要請を拒絶して、彼の形而上学に公認を与へなかつた、ソルボンヌの博士たちの立場も結局は同様である。更には、デカルトをあのやうに喜ばせた、彼とプロテストの王女エリザベートとの、あの美はしい、この上もなく打ちつけた交りの背後にさへも、諸大学に於けるカルヴィニストとカルテジアンとの、伝統学派に対する共同闘争を見るべきであるだらう。²²⁾かうした社会的実践との、彼自身にとつては不可避的でもあつたところの絶縁が、彼の自由を抽象的なものになり終らせ、又彼の動搖を促進した。

然し又、この絶縁、この動搖の故にデカルトを批難することはできないであらう。何故ならば、彼自身がそれを——充分に明瞭には言ひえなかつたのではあるが——感じ、又そこから彼の動搖が結果したところの、自己意識の絶対性といふテーゼの空しさ、コギトの仮構の充実性が完全に暴露せられるためには、ルフエーヴルの言ふ如く、殆んど三百年の歳月を必要としたと言はねばならないからである。確かにデカルトは実践を個人のうちに閉じ込めた。然し、何よりも先づ、余すところなき破壊の力として現れ出た自由を産出的なものに転化させ、理論と実践との暫定的ではあつたが力強い統一を打ち建てるために、デカルトはさうするより他の手段を持ちえなかつたことをも理解せねばならない。辨証法を持たないこの時代の哲学が、個人を社会的実践に媒介する役割を充分果しえなかつたとしても、それを咎めることはできないであらう。むしろ弁証法はこの哲学を前提する。デカルト自身のうちでは殆んど常に否定的にのみ振舞つたところの自由意志の無限性といふ契機、彼の合理主義を悟性的なものの中に留めておくことを許さなかつたこの理性的なもの、否定的な現れの意味を充分に明確にしたものが、他ならぬ弁証法であるからである。それ故この動搖のうちにこそデカルトに於ける貴

重なものゝの全てがある。

ところで、デカルトは、彼自身の自由であるあの拒否の力を方法的に行使するために、常に身の周りにある武器を手あたり次第に利用してゐる。あるときはこの武器の破壊力は強烈であつた。(例へば機械論的自然観を用ひて実体形相を拒否する場合のやうに。)又他の場合にはこの武器は余り有効ではなかつた。(例へば実体形相を復活せしめることに依つて心身問題を解かうとした場合のやうに。)あるときは決然として居り、ある時は弱々しい。然し一貫して現れるのは、如何なるでき合ひの觀念も自らのうちにすべり込むことを許すまいとするデカルトである。彼に於ける自家撞着は二重の意味で当然である。即ち、昨日拒否したその同じものを、今日は他を破壊するための武器として用ひるからであり、又自己自身の主体性を、直接にはかうした破壊に於いて、即ち否定的にのみ確立するからである。彼が手あたり次第の武器を用ひたからといつて、彼の誠実さを疑ふことはできない。不誠実なデカルトといふものは存在しないのであつて、彼は常に、自己の主体的自由を脅やかす全てのものに抵抗したのである。現れ出る全てのものに方法的に障害物を對置し、かくして、それを拒否することによつて自己の自由を確認するといふ手続きを、彼は倦むことなく繰り返す。護るべきものはこの自由のみであつて、何が、何を以つて拒否されるかは第二の問題である。彼は自己のコギトの秩序、批判的思維の秩序に対しては一貫して忠実であらうとした。ただ彼は、自己の用ひる武器が強力であつたか否かに応じて、おのづからあるときは決然として大膽であり、他のときは遠慮がちに控へ目となつたに過ぎない。

全てのテキストがむしろデカルトの誠実さの積極的な証拠である。更に言へば、この誠実さの故に惹き起された動搖の積極的な証拠である。デカルト自身に於ける真に客観的なもの、デカルトがそのただ中で思索した真の状況は、彼がそのいづれにも身を委ねることを拒否しようとし

た諸觀念の多面的な角逐、彼の動搖の源泉であつたところの彼自身のうちの矛盾に他ならない。デカルトのうちにあつて、デカルトを駆り立てたものがかかる矛盾に他ならず、注目すべきはただこの矛盾のみであることを、始めて肯定的に指摘したルフェーヴルは、その点だけで他の全ての人々より一步進んでゐる。然し他方、かうした状況に於けるデカルト自身の主体的な運動、拒否に於いて自己の主体的自由を確立するといふあの運動、到る処に露頭を示してゐるデカルト思想のこの礦脈については、ルフェーヴルも尙充分に明らかにしてはゐない。

III

《Comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résous d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses;...》(Discours, II^e Partie)

然らば、この拒否に於いて自己の主体を確立するといふ彼本来の自由、先づ全てを疑ふことから始まるこの自由、状況が彼の中に置いた諸矛盾を克服しながら、絶えず新たな矛盾を生み出して行くこの運動の原動力を、彼が手に入れたのは何処からであつたのか。疑ひもなく、先に述べた彼の思想の諸源泉の中のいづれからであつたに違ひない。問題を考へようとするために、先に見た処を先づ整理して置かう。

人間精神の歴史の一つの頂点を形成するこの時代の、複雑で多面的な思想の運動は、大別して次の四つの流れをそのうちに含んでゐた。これらの流れのいづれもがデカルトの内面に達し、彼自身の精神の運動に影響を及ぼした。

(i) ガリレイを経て彼に至つた、数学的方法と機械論的自然観を中核とする近代自然學。

(ii) ルネッサンスのユマニスムを経て、モンテーニユの懷疑的個人主義に進展してゐた、閉鎖的な個人の抽象的自由と、反宗教的色彩をす

ら帯びた日常の実践への関心とに支へられたモラリスティック的思想。

(iii) 宗教改革の諸思想。特にカルヴィニスム。並びにこの改革の最も強い影響を受けたカトリック思想であるところのジャンセニスム。

(iv) 中世哲学が時代に適應せんがために行つた、苦悶に満ちた努力。

これらの契機はいづれもデカルトのテクストのうちに明瞭な痕跡を留めてゐる。先に述べたやうな条件、即ち、デカルトは如何なる觀念も一旦これを拒否した後にでなければ、自己のものとして用ひなかつたといふ保留を附した上で、我々はこれらの諸契機がデカルトに対して持つ權利はむしろ平等であると思ひ度いと考へる。

ジルソンの、ある意味では劃期的な諸研究が現れる迄の全ての人々のデカルト、言はば古典的なデカルト像といふものは、先に挙げた四つの契機のうちの第一のもの、即ち『自然学者デカルト』に全面的によりかかつてゐた。リヴオの哲学史は、彼の同時代人たちが、この新哲学を如何なるものとして受け取り、その如何なる点に興味を持ち、又それにとのやうに對したかを見事に描き出してゐる。この時代の殆んど全ての人が見たものは、レギウスの見た通りのデカルト、即ち機械的唯物論者としてのデカルトであつた。彼らにとつて、デカルトの形而上学は、デカルト自身の提唱した『普遍数学』(mathesis universalis)の單なる一環、この方法の一適用に他ならない。マールブランシュすら、彼がこの新哲学に興味を抱くに至つたのは、先づ人体の機械論的説明の漸新さからであつたと言はれてゐる。或る意味ではデカルト以上にその時代を超えてゐた、あの繊細で鋭敏な精神の持主パスカルが見たデカルトと雖も、せいぜい有限な悟性と、その悟性の捉へる諸真理の体系のうちで自足してゐるデカルト、要するに『規則論』のうちに現れるデカルトに過ぎなかつた。

アムランが折衷的に集成して我々に見せてくれた、一九二〇年頃迄の

全ての人々のデカルトは、かうした自然的、理性の自律を中核とする悟性的、形而上学者としてのデカルトである。このやうなデカルト理解にとつて、デカルト形而上学は中世的神学と近代自然学との、不成功に終つた妥協の試みであつたに過ぎないといふ自己の主張を、豊富な証拠を揃へて立証してみせたジルソンの研究は、人々がそこにデカルトの独創と天才とを見ようとしてゐたものの、殆んど全てを抹殺してしまふものとして、致命的な一撃であつたと言ふことができるであらう。残る処は、ジルソン自身が許してやつた唯一つの抜け道、即ちデカルトの自然觀の決定的な新しさを手掛りとして、デカルト哲学の全体に亘つて存する中世神学的なものと近代自然学的なものとの混合のうちから、自然学者としての、又その限りでのデカルトのみを拾ひ出し、そこにデカルトに於ける貴重なもの全ての全てを見ようとする、ミロー、ムイイらが選んだ途だけである。

然し、ここに実はジルソンの設けた陥穽があつた。デカルト形而上学の獨創性を徹底的に否定しようとしたジルソン自身も、デカルトの神の觀念——欺瞞者でありえない神、誠実な神といふ觀念——の新しさを、彼の研究のうちでさりげなく承認してゐるのである。如何なる神学も、神の觀念が更められたならば、その体系に根本的變容を蒙らずに済まないことは自明のことと言はねばならない。この点だけを追求して行つても、デカルトに於ける本質的なものに行き当らないわけには行かなかつた筈であるが、『自然学者デカルト』を固執した人々は、遂にこのことに氣づくことができなかった。

むしろ一そう立ち入つて見るならば、この古典的デカルト像のうちには、ジルソンの一撃をまつまでもなく、早晚自らを破綻せしめずには措かない大きな缺陷のあつたことを容易に指摘しうるのである。かうしたデカルト理解に於いては、自然学が方法を支へたのではなくして、方法が自然学を支へたのだといふこと、換言すれば、コギトなしには、物体

をその一面的に量的な性格——即ち延長——に於いてのみ扱ふことはできなかつたのだといふ事態が完全には把握されず、更に又、デカルト自身によつてあのやうに繰り返して強調せられた、彼の哲学の實踐的性格の意味するところも、遂に充分には解明されることがなかつたのである。

従つてデカルトに於ける主意主義 (volontarisme) 的契機は全く見失はれ、彼に於ける理論と實踐との統一は、主知主義的形而上学、ストア的倫理学、及び、スコラ哲学の殘滓のうちへと完全に解体せられねばならなかつた。然し、『方法叙説』、『省察』、『情念論』といふ、デカルト哲学の頂点を形成するこれらの書物を少しでも注意して読むならば、我々が先に見た、拒否することによつて自己の主體的自由を確立してゐるデカルト、言ひかへれば、自己の懷疑の頂点に在るデカルトを見逃してしまふことはありえなかつた筈である。デカルトは至る處で抽象的、一面的な悟性を超えて出るのであつて、もし我々が充分に注意深くさへあるならば、デカルトに於けるこの理性的なものの閃きに氣づかずにはすますことは不可能である。既に『規則論』に於いても、そこに説かれた主知的形而上学の統一を殆ふくするものがあつた。そこでの形而上学の中核をなす『明証的直観』を支へるものは、『注意』といふ意志的な契機である。『規則論』に於いては、意志の役割は未だ確立せられず、後には意志の中心的機能となつた判断の作用もなほ悟性に帰せられてゐる。然し、『第四省察』に至つて始めて明確な形をとつた意志と悟性との判断を介しての対立も、潜在的には既に『規則論』のうちで、知的直観と注意といふ形のもとに、更に『規則論』の諸規則を簡潔な四つの中心的準則 (principles) にまとめあげた『方法叙説』のうちで、それら準則の意志的性格の強調等々となつて現れ出てゐるのを見ることができるのである。例へば『方法叙説』の第三の準則について、デカルトが次のやうに言つてゐることに注意せねばならない。『本来は何ら互ひに先を争ふことのない事物の間にさへ秩序を想定しながら。』

デカルトは、かかる悟性を超えたものをさまざまの名を以つて呼んでゐる。⁽¹²⁾ このことは、デカルト自身も、この理性的なものを、それが主として否定的にのみ現れ出たがために、充分明確に把握しえなかつたことを示す一つの証拠となるものである。彼本来の呼び方を以つてすれば、それは、『意志乃至自由意志』である。意志は有限で一面的な悟性を限りなく超えて居り、それ自身無限なもの、無限に触れるものである。然し他方、意志の無限性即ち自由は、また同時に判断に於ける誤謬の源泉でもある。無限そのものが、その一面的に否定的な性格の故に有限なものに顛落する。又それは、『方法叙説』のデカルトをあのやうに毅然たらしめた、『真と偽とを判別する』力としての『良識』 (bon sens) 乃至『理性』 (raison) である。然し万人の精神のうちに潜在するこの理性は、悟性の圏内で働くときのみ現実的な『智慧』となる。『良き精神を持つだけではなほ不充分であり、かかる精神を正しく使用することこそ肝要なのである……』⁽¹³⁾ 又それは『情念論』に於ける『高邁』 (sublime) である。然しこの徳 (vertu) はまた、意志の自由を悟性の命ずるところに自ら従はしめる意志の自己限定に他ならない。⁽¹⁴⁾ 一たび取り出された、この理性的なものの無限性を扱ひかねて、デカルトは直ぐその後、大急ぎでこれを悟性の狭い枠のうちに押し込めようとする。それにも拘らず、至る處で、悟性的な外被の裂け目を通して、この悟性的なものを生み出し、支へる理性的なものの輝きが我々の注意を惹くのである。ジルソンの仕掛けた陥穽を見破るや否や、人々はデカルトに於ける主義的契機的重要性に氣づかないわけには行かなかつた。既にデイルタイがかう言つてゐた。⁽¹⁵⁾

『デカルトは、思惟の明晰さに基く精神の自律の体现者である。彼のうちには、自由の意識と合理的思惟の力感との獨創的な結合が生きてゐる……』

ラボルトが先づ、倫理学のうちに押し込められてゐた『意志の自由』

を取り出して、これをデカルト形而上学の解明に利用することを試みた。⁽¹⁷⁾次いでカシーラーによつて、『デカルトの循環』に新たな光が当てられる。⁽¹⁸⁾古典的デカルト像を脅かし続けた二つの困難、『心身問題』と『循環』とが、今やデカルト哲学に於ける本質的なものを見出すための手掛りとして現れる。デカルトの合理主義を、悟性的形而上学と悟性的方法のうちに閉ぢ込めておくことを許さない理性的なものは、デカルト哲学の体系の破れ目と見做されてゐたこれらの難問に於いて、最もよく自己を証示してゐることが気づかれたからである。⁽¹⁹⁾

カシーラーはかう言つてゐる。⁽²⁰⁾
『……デカルトの自由の概念は、何ら恣意的に、又特にそのために考案された仮設としてここに——誤謬の問題に——導入せられたものではない。それは、純論理的な手段を以つてしては解きえない問題を解くために、天降りの神 (*deus ex machina*) として現れ出たものではない。むしろデカルト体系全体がそれを必要とし、缺くべからざる要因として、それに自らを結合してゐるのである。……既にデカルトの懷疑が能動的な契機、意志作用の契機を内に含んでゐる。懷疑は、真の確實性に到達せんと欲する全ての人々が、生涯に一度はなさねばならない自由な決断に基づくのである……』従つて、『自由の問題はデカルトの論理の最後に現れるのみでなくその始源に於いても成立する。』悟性的な論理と、悟性的な方法を以つて立つ『厳密に合理主義的であるデカルト』のうちを『実践の優位』が貫徹する。

然し又このときから、合理主義者デカルトは難破した。悟性的体系に至るところで破綻させ、隨處に束の間の閃めきとなつて現れる、この『意志の自由』とデカルトの呼んだところのものが、人々の目に多かれ少なかれ非合理的なものと映じたことは見易い道理である。今やデカルトは非合理主義者として現れる。先づ神秘主義者デカルトが、⁽²¹⁾次いでジャンセニスト・デカルトが、⁽²²⁾更には実存主義者デカルトもが登場する。

確かにデカルトは一貫して啓示的真理を尊重した。啓示的真理の優越をさえ口にしてゐる。又彼は自然的理性——これが我々の先程から悟性と呼んでゐるものである——の有限性を充分に意識してゐた。更に、後に触れるごとく、晩年の彼は、——恐らくは王女エリザベートの影響のもとに、——神秘主義的な傾きをさへ示すに至つてゐる。然し、そもそも『意志の自由』がデカルトに於いて、アルキエの言ふ如く、純粹の否定性、虚無からのみその力を汲みとり、何ものをも支へず、何ものをも産出しない実存的な自由であつたのか。⁽²³⁾懷疑の頂点に於いて、自らをアルキメデスの支点となして世界を支へ、人間をして『自然の主人にして所有者』(*maîtres et possesseurs de la nature*)⁽²⁴⁾たることを得しめたものが、彼の自由ではなかつたか。確かにデカルトは自己の自由を拒否に於いて立証した。然し又この自由は常に積極的な力である。それは、現れる全てのものに確固たる判断を對置し、それを主体の側から、実践的に、把握する方法を持つてゐる。サルトルの見たのとは反對に、⁽²⁵⁾デカルトの自由は産出的なもの、生活の場で働く実践的なものである。拒否したと言へば、デカルトは神をも拒否したのであつて、神はデカルトに於いて何よりも先づ『觀念』である。そして觀念とは、そこに思惟する主体の作用が刻印せられてゐる限りでの思想に他ならない。⁽²⁶⁾自己のこの自由に於いて毅然としてゐたデカルトを抜きにして、彼の実践への、又技術への深い関心を理解することは困難であらう。就伸、『方法敍説』第六部のデカルトのうちに見られる、理論と実践との見事な統一は、デカルトの自由のかかる性格に注意するときのみ始めて解明せられうと言はねばならないであらう。

然し終始一貫して決然としてゐるアランのデカルトも亦作り物に過ぎず、⁽²⁷⁾デカルトに於いては、彼の哲学のもう一つの性格をなすあの慎重さ (*cautence*) が常に決断の裏打ちをなす。そして更に、理論と実践との、悟性と意志との暫定的統一が破れるや否や、慎重さは單なる躊躇、單な

る不決断に顛落する。先に既に見た如く、デカルトに於いてこの顛落は不可避的である。意志は有限な悟性の枠のうちに身を屈してゐるには余りにも独立的であり、余りにも主體的である。統一は飽く迄暫定的である。この統一を打ち樹てた意志そのもののうちにこの統一を破るものが潜んでゐるのである。⁽²⁸⁾

この顛落、この破綻、毅然として在るのと同じ回数だけ繰り返されるこの屈服のみに注目するならば、そこに、悟性の——幾何学的精神の——一面性を超えはするが、然しかく有限なるものを超えることによつて手に入れた無限なるものの前に、自ら戦き畏れて跪く、あのパスカルの『心情』(coeur)の論理を見出したと信ずるのも無理ではないであらう。かくして、ラポルトは、その『デカルトの合理主義』を次のやうな結論を以つて締めくくつたのである。

『もし合理主義者たちの好む題材が、徹底的な必然、構成的な精神の働き、自律、内在であるとすれば、デカルトのそれは、神の超越、人間精神の他律、認識に於ける悟性の受動性、人間及び神に於ける自由である。』……もし是非ともデカルトが合理主義者でなければならぬとするならば、彼はパスカルのやうな仕方であるだらう。ところで誰がこの合理主義者の名を——全世界にそれを与へる覚悟を決めることなしに——パスカルに与へようとするだらうか。⁽²⁹⁾

デカルト哲学に於ける主意主義的契機的重要性を、他の誰よりもよく指摘しえたラポルトにして、なほかかる結論に到達したといふことは不可解であると言はねばならない。恐らく、解釋といふものに宿命的につきままとふ、一貫した体系を見出さうといふ空しい望みに駆り立てられて、——ラポルト自身が或る意味ではそれを認めてゐる——デカルトの最も初期のテキストの一つに現れた、神秘主義的とも言ふべき觀念を、本質的には何らの変容をも蒙らずにデカルト哲学全体に適用するものと見做さうといふ、善意に解すれば全てのテキストに対して公平な、

然し哲学史の方法としてみれば大きな缺陷を含んでゐるところの、さうしたやり方を、ラポルトは選ばずにゐられなかつたに違ひない。⁽³¹⁾ 事実ラポルトは、当面の自由の問題についても、デカルトの主張は一貫して変らなかつたといふ結論に終つてゐる。⁽³²⁾ この点では、アルキエの方が正しいのであつて、デカルトの此の問題に對する態度には、明らかに發展が見られる。少くとも彼の態度の変化を考へずに済ますことは不可能であつて、又デカルトに忠実な所以でもない。後に更に詳細に述べる如く、ソルボンヌのオラトリアンたちを目標とした『第四省察』と、ジェズイットの神父メラン宛の書簡との間に、又それらとプロテスタントの王女エリザベートとの文通との間に、当面の問題に關するデカルトの態度の差異を見出すためにはそれほど多くの努力を必要とはしないであらう。

ラポルトのみならずアルキエもが、彼らの研究のデカルトの自由を扱つた部分の最後を、初期の神秘主義的なテキストの一つを以つて締めくくつてゐるのは單なる偶然であらうか。⁽³⁴⁾

ところで、そのテキストといふのは、『思索私記』(Cogitationes privatas)の中の次のやうな一節である。

『主は三つの奇蹟をなし給ふた——無からの事物(の創造)、自由意志、神人(イエス・キリスト)』(Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium, homo deum.)⁽³⁵⁾

確かにここには、『驚くべき學問の基礎』を夢に啓示せられて、敬虔な感謝の念を以つてロレットへの巡禮を誓ふ『オリンピカ』のデカルト、又常に『我等の神學に敬意を』表することをやめなかつた信仰の念篤きデカルト、至る處で神の我々の理解を超えた無限性を説くデカルト⁽³⁶⁾、晩年の若干の書簡に現れる神秘主義的なデカルト等々を思ひ起させるものがある。然しかかるデカルトを、自然的理性の自律を強調する『規則論』のデカルトや、懷疑の絶対性を主張する『真理の探求』のデカルトと調和させることは必ずしも容易ではない。

このテクストに関して言へば、実はその直ぐ前の部分を併せ読むことが必要なのであつて、ルフエールは正当にさうやつてゐるのである。

『想像力が物体を考えるために図形を利用するやうに、悟性も、靈的な事物を表象するために、氣や光のやうな若干の感覺的物体を利用する。このことからして我々は一層深い仕方では哲學して、靈を認識によつて崇高なところへ高めることができるやうになる。我々のうちには燦石のうちに（火の種子がある）と同様に、諸科学の種子があつて、それを哲學者たちは推論によつて引き出すのであるが、詩人たちは想像力によつて火花を出させる。』

『諸物のうちにはただ一つの活動的な力、愛、慈悲、調和がある。』
『あらゆる物理的形相は調和に従つて活動する。濕つた部分が乾いた部分よりも、冷たい部分が熱い部分よりも多いのは、さうでなければ、活動的な力が余りに早く勝利をおさめて、世界は永く持続しなかつたらうからである。神は光と闇を分け給ふた。神は三つの奇蹟を……』（傍点筆者）

これらのテクストのうちに、神秘主義とスコラ神學の名残りを発見することは甚だ容易であらう。ここから、『最も珍奇なものと思はれる諸學問』を涉獵した自らの青年期を語る『方法敘説』のテクスト、及び神によつて与へられた世界の神秘的な調和を説く『第六省察』のテクスト等を、我々は直ちに思ひ浮べることができる。確かに、彼は若き頃、バラケルスの血統を引く神秘思想の団体——バラ十字会——に強い関心をもつた形跡がある。又屢々自然(natura)といふ名のもとに、彼は一旦拒否した合目的性を自己の哲學のうちに再び導入しようとしてゐる。⁽⁴³⁾
然し、思ひ起すならばむしろ、我々のうちなる『諸科学の種子』といふ言葉から『規則論』その他に於ける『自然的光明(lumen naturale)』を又諸物のうちにある『調和』といふ言葉から、『神の誠実(veracitas)』が『省察』その他で果す役割等々を思ひ起す方が一層有効であらう。その上に更に、『光と闇』といふ言葉から、『ただ孤り闇の中を歩む人のやうに、私は……』といふ『方法敘説』のあの有名な言葉を思ひ浮べることができるならば、『思索私記』のこれらのテクストの持つ意味はかなり明瞭となるであらう。即ちここには、自然的理性の力と限界、

絶對的な造物主であるとともに又欺瞞者であり、ええ、神、摂理と自由意志の絶對性及び両者の決定的な媒介者としてのイエス・キリスト等々、言はばデカルト哲學の中心的な觀念の幾つかが、原初的な姿に於いてではあるが既に現れてゐる。むしろ缺けてゐるものといへば、ただ、それらの中心的な諸觀念に内面的な聯関を与へるところの一觀念、諸觀念の混沌のこの闇の中で、デカルトが見出しえずにゐた導きの糸、『規則論』に於いてもなほその本来の姿では現れず、『方法敘説』をまつて始めて明確な形をとつた方法的懷疑だけである。然し、『思索私記』の更に前の部分のテクストを考慮に入れるならば、むしろ懷疑は、潜在的な形に於いては、即ち『方法敘説』第一部のやうな形に於いては、既にそこにあつたのだと見る方がより適切のやうである。

『恥しさが顔に現れないやうに』と言はれて、喜劇役者が仮面を附けるやうに、私は、これまで観客としてあつたこの世の中といふ舞臺に上らうとして、仮面を附けて登場する。⁽⁴⁴⁾

『仮面を附けて登場する。』(luribus prodco) この言葉のうちに、あのモンテーニユの皮肉な懷疑主義のデカルトへの影響を予想したとしても、それほど不当だといふことにはならないであらう。我々は今や、デカルト哲學の形成に与つた先の四つの契機の中の最後のものについて語らうとしてゐるのである。

全科学に通用する一般的な方法についての着想をえた一六一九年迄の若きデカルトが、モンテーニユを読み、モンテーニユの言はば弟子であつたといふブランシュヴィツクの意見は恐らく正しいであらう。ルフエール⁽⁴⁵⁾の言ふごとく、『方法としての懷疑はデカルトの生活上の懷疑の複写』であつたに違ひない。この時代の個人主義は、先づモンテーニユの懷疑のうちでその最初の力を示してゐた。『全てを疑ひ、何ものをも確言しない』この懷疑は、その一面的に破壊的な力によつて、生れたての個人を、一切の神聖な呪縛から解放する。デカルトに於いてこの懷疑

は方法にまで高められる。一六一九年の有名な冥想に於いて、近代自然科学の精神は近代ユマニズムとの最初の出会ひを経験した。否むしろ、その方法上の諸性格と、この時代のユマニズムの諸特徴との深い内面的聯関が始めて意識せられるに至つた。『方法敍説』を一読しただけでも、この聯関に気が付かないわけにはゆかないであらう。科学者としてのデカルトが存在しなかつたならば、この懷疑的方法的性格が意識されることもまたありなかつたに違ひない。然し、方法的懷疑は、一方自然の非神聖化を達成することによつて個人に自然の支配權を附与することに成功したが、他方この成果をあげた後に、科学の客観的必然性と、主観的意識のうちに据えられた個人の自由との間の潜在的な溝を、顕在的な矛盾にまで仕上げるといふ仕事をも果さねばならなかつた。自由意志の無限性は、デカルトに於いてはその個人主義との血縁の故に、一面的に悟性と對立する抽象的なものになり終らうとするのである。

デカルトの先づ手に入れた自由が、『全てを疑ふ自由』に他ならなかつたことは全く確實である。多くのテクストが、デカルトの自由のかうした系譜を立証してゐる。デカルト自身が、自己の産出的な懷疑と懷疑主義の消極的な不毛な懷疑との繋りを、極力切斷しようと努めたことは正当であつた。然し、それにも拘らず、自己の懷疑の説明に最も多くの言葉を費した『真理の探求』に於いて、デカルトがオネットム(honnête homme)を対象として語り、又オネットムを懷疑の主体として設定してゐることを想起する必要がある。デカルト自身の言ふところに従ふならば、彼の懷疑の源泉は有名なソクラテスのイロニーにあるやうにも思はれる。⁵⁰しかしこのことはむしろデカルトのユマニスト的教養を示すものである。かうした点から見ると、モンテーニュ自身も亦ユマニストに他ならず、彼の懷疑主義の皮肉な性格そのものがそもそもソクラテス的なものである。

恐らくかう考へるのが最も正しいであらう。即ち、この契機に対して

も、デカルトは先の三つの契機に対してと同様に、一旦これを拒否した後にでなければ武器として用ひなかつたのだと。然し、武器として見るならば、デカルトの思索の全体にわたつて、この武器ほど徹底した破壊力を揮つたものは他にないのであつて、ここに、この契機を重視すべき理由が存するのである。デカルト哲学の根柢にあるものは自由の觀念であるといふラボルトの言葉は、『デカルトの思想の歴史は、方法的懷疑の歴史に他ならない』といふルフエーヴルの言葉と併せ読むときに、始めて充實した意味を持つに至るであらう。

デカルトの疑懐を、『眞の懷疑』(doute vrai)と『方法的懷疑』(doute méthodique)とに分けたジルソンのやり方は、デカルトの懷疑の出生の秘密を覆ひ隠し、その蔽する徹底した破壊力の源泉を見失はせる恐れを感じしめる。確かにラボルトが屢々潔癖にさう呼ぶやうに、この懷疑は暫定的な(provisoire)性格を持つてはゐる。それは全てを一旦拒否する自由でなければならぬ。然しこの自由は個人の内面に位置づけられたが爲に、自然の客体的独立へ主体の側から橋を渡すといふ当初の任務を一たび果した後にも、止るところを知らずにその一面的に否定的な力を發揮して、遂には自らを有限なものに顛落せしめるまで自己の運動を停止しえないといふさだめを負つてゐた。方法的懷疑の弁証法的性格は明らかである。然し又、意識せられた弁証法のみが、この拒否としての自由をその抽象性から救ひ出すことができるであらう。この言はば未完成の弁証法によつてのみデカルト哲学は成立し、又この弁証法の未完成の故にのみそれは崩壊した。それ故、彼自身が『生涯に一度』だけしかなすことを人に勧めなかつたこの『普遍的な懷疑』、デカルトのコギトをあくまで瞬間的な高まりに限定しておくことを余儀なくしたほどの、極度の注意と集中を要求するこの全的拒否の労多き作業は、単に暫定的なものとしてのみあることはできない。それは方法といふよりはむしろ原理である。デカルト自身がさう言つてゐる。

『ボリアンドル、……、又如何なる理由によつて、かかる懷疑がわれわれを遙か遠くに導くことのできる原理となり得るのかも分りません……』

ユウドツクス、……何となれば、丁度固定した不動の点から出發するやうにこの普遍的懷疑から出發して、私は神と、あなた自身と、宇宙に存在せしめられてゐるあらゆる物との認識を演繹しようと決心致しましたから。』(傍点筆者)

ルフェーヴルとアランが、この懷疑とモンテーニュの思想との聯関を正当に評價した。一人は、その主張する客觀的哲學史の方法の歸結として、一人は、それ自身がモンテーニュ的であるところの自己を、全的にデカルトのうちに投入することによつて、良い意味でも悪い意味でも、最後迄全く個人を離れてしまはなかつたデカルトの自由を理解するために、我々はこの意見を有益な仮説として採用することにする。未だ必ずしも充分な解明を得てゐないデカルト哲學のこの側面を、更に立ち入つて追求してみるならば、恐らく極めて実り豊かな成果をあげることができるであらう。控へ目にこの側面を指向するレヴィスの研究の成果は、我々にそれを示唆してゐるやうに思はれる。

そこからのみこの哲學の成功と破綻の一切が歸結した『全てを一旦懷疑する自由』の考察を終るに當つて、『省察』全体の結びにデカルトが置いた次の言葉を充分慎重に味つてみる必要があるであらう。

『……過ぐる日の誇張された懷疑は、今や笑ふべきものとしてしりぞけられねばならない云々。』(傍点筆者)

一方そこには、コギトの高みの孤立感に耐へかね、くづをれ跪き、神の善性の保証によつて、再び被造物の世界の中に自己の精神の安住の場所——身体——を見出して安堵した、顛落のデカルトの苦い笑ひがある。他方又そこには、一旦厳しく拒否された上で、御念として在る限りではその權利を認められた全てのものを、自己の周りに排列し終つて同じく安堵した、彼の精神の王者としての笑ひがある。彼は世界を支へ切つたか、それとも世界を抛つて神の前に跪いたか。いづれにせよこの笑ひは、彼が仕事を終へたこと、重荷をおろして今や休息することができると感じたことを示してゐる。彼は拒否することを止めて、彼が最初に手に入れた自由を手離したか。それとも最後迄それを守り抜かうとしたであらうか。デカルトはこの二つの途の間を激しく動揺した。我々は次に、デカルトに於けるこの自由の運命を見届けて、この動揺の意味を更に掘り下げてみることに努めてみよう。

く安堵した、彼の精神の王者としての笑ひがある。彼は世界を支へ切つたか、それとも世界を抛つて神の前に跪いたか。いづれにせよこの笑ひは、彼が仕事を終へたこと、重荷をおろして今や休息することができると感じたことを示してゐる。彼は拒否することを止めて、彼が最初に手に入れた自由を手離したか。それとも最後迄それを守り抜かうとしたであらうか。デカルトはこの二つの途の間を激しく動揺した。我々は次に、デカルトに於けるこの自由の運命を見届けて、この動揺の意味を更に掘り下げてみることに努めてみよう。

二

《Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée……》(Méditation IV)

既に見たところからしても、一たび『自由の問題』がデカルト自身の問題意識のうちに現れるに至つたならば、それはデカルト哲學の全性格を決定するに足るほどの、根本的な問ひにまで發展せねばならなかつたであらうことは、推察するに難くないところであると云はねばならぬ。先に見た如く、既に『規則論』のうちにさへ潜在的な形に於いては見出され、『方法敘説』に於いては暫定的な安定のうちで統一せられてゐたところのあの矛盾が、今や彼の哲學全体を貫く顯在的な矛盾となつて、彼の意識のうちに現れ出た。デカルトは自己の自由のうちに、即ちコギトを生み出し、又コギトに於いて確認せられたあの全的拒否の力のうちに、嘗つて知らぬある無気味なものを見出すに至つた。空間の無限な抜りの前でたちろがなかつたこの強靱な精神も、自己の精神の裂け目を通して望見した、新たな無限性を前にして戦慄する。この意志と悟性との裂け目を通じて、無限な意志と無限な悟性との絶對的な統一とし

ての神が現れ出る。人間に於ける意志と悟性との対立は、人間を限りなく超えた神のうちでのみ解決せられる。コギトに於ける主体的な統一は神の前に破られて、今や主体は神である。コギト・エルゴ・スムによる本質と存在との統一⁽¹⁾は、神の存在の本体的証明⁽²⁾(*la preuve ontologique*)のうちに移される。コギトの秩序は完全性の秩序に取つて代られる。神のみが完全であり、無限であつて、『私』は有限であり、不完全な存在である。私は疑ひ、又欲する、故に私は不完全である⁽³⁾とデカルトは言ふ。コギトの秩序は単なる『私の知覚に関する秩序』⁽⁴⁾、単なる主観性の、単なる恣意の秩序におとされねばならない。然し他方、神は何よりも先づ觀念である。神はコギトを通過することなしには決して私の前に現れ出ることはないであらう。デカルトはコギト・エルゴ・スムの絶対性に飽く迄固執する。神の觀念は明証的である、故に、そしてその故にのみ、神は存在する。神は永遠真理を創造した。神は自由⁽⁵⁾に必然を産出した。然し、この神に於ける神秘的統一⁽⁶⁾は、単に神秘的のみあるに過ぎない。その單純に超越的な性格の故に、それは人間に於ける統一の反映にまでおとされる。神は誠実な神としてのみ存在しうる。又神は我々の悟性の理解を超えた、超越的なものとしてのみ存在しうる。神は誠実である、何故ならば純粹数学は真でなければならぬから。神は超越的である、何故ならば世界の目的論は却けられねばならないから。神は一旦拒否された後にのみ自己の權利を恢復する。それはコギトによつて生み出されたもの、コギトの分身に他ならない。

循環は明瞭である。デカルトは動搖した。この意識せられた矛盾を解決せねばならない。然し如何にしてか。二つの道だけが残されてゐた。悟性を無限なものにまで高めるか、それとも意志からその無限性を奪ひ去るかである。デカルトはどちらの道をも選びかねて動搖する。生れたての合理主義は生れたての個人主義と分ち難く結合してゐた。真に合理的なものは個体のみでなければならぬ。個体の權利を確認する必要が

あつたのである。もし普遍的なものが真に合理的であるとするならば、形相^{アイディア}の形而上学の復権を阻止する理由を失ふことになりはしないか。生れたての個人主義は、生れたてであつたが故に中世的体制の惡夢を忘れてはゐなかつた。この体制を支へたイデオロギーを承認することは自己の破滅を意味するのではなからうか。ガリレイの断罪がそれを証明してゐる。有限なこの特定の私といふ存在の權利が保証されねばならない。悟性をあくまで有限な私のうちに閉ぢ込める必要があつたのである。科学は何よりも私のもの、私のためのもの、私に役立つものでなければならぬ。この意味での実践的な性格が科学に要求されてゐたのである。かかる形での理論と実践との統一の上に、近代的我の權利宣言たる『方法敍説』の諸章は築かれる。

それにも拘らずスピノザの批難は正当である。悟性は何故に意志と同等の無限性を有しえないのか。合理性を個体のうちに埋没させておいてはならない。生産技術の実践的要求として、言ひかへれば、方法論上の要請として先づ確立された自然法則の秩序を、その本来の持主たる世界に歸し与へねばならない。スピノザがそれをやり、ライブニッツがそこに力動性を導入した。弁証法が準備される。大陸合理論の發展である。然しこの道は峻しかつた。そのうちに確實に事物を含み、事物そのものでありうるところの形相に對して、法則は何よりも先づ事物の關係である。關係そのものを實在化してみても、それによつて事物そのものの全てが剩すところなく把へられたと言ふことができるであらうか。自然法則全体が、神によつて予め構成せられて世界のうちに置かれた超越的な秩序、即ち絶対者の悟性と見做されるに至るならば、科学は再び神聖の色を帯び、悟性的諸真理——永遠真理⁽⁷⁾(*vérités éternelles*)——は摂理の必然となつて人間の自由を脅すであらう。法則と、それがそこからのみ生れた実践的技術との關係は潜在化し、見失はれるだらう。デカルトは此の道を進みえなかつた。彼はいつも引き返す。神は何よりも先づ力

(puissance) でなければならぬ、と彼は考へる。神は自己の全能 (tout-puissance) によつて摂理を生み出すのである。神に於ける自由と必然との統一が、コギトの統一の反映であることは明らかである。

然らば意志の無限性を悪しき無限と見做し、これを有限な悟性の枠のうちに押し込めるといふ道を進むことができたであらうか。コギトの記憶は彼のうちに尙生々しかつた。一旦懷疑を失へば、同時に全ての喪失が結果することを、彼は誰よりもよく知つてゐた。個人の主体性を守るものは、唯この全的拒否の力のみである。

時にはこの道の、又時にはあの道の、途上から彼は常に引き返す。コギトの記憶が彼にさうすることを強制した。失はれた統一を求めて、デカルトは再びコギトの直観を自己自身のうちに実現しようとして努力する。記憶のうちで薄れかけたものを、再び現実の力に変へ、かくして当面する矛盾を解決せねばならない。『省察』全体は、かの炉部屋の冥想の忠実な記録の体裁をとつてゐる。然し炉部屋の冥想——一六一九年十一月十日と言はれてゐる——の忠実な再現は、むしろ『方法敍説』第四部のうちにあるに違ひない。それとこの冥想との間に介在する『規則論』の諸性格が、我々にさう考へる根拠を与へてゐるやうに思はれるのである。『省察』は何故あのやうな体裁をとつたのか。再び自己を炉部屋での高まりに導いて、そこで得た力を以つて新しい問題に立ち向ふ必要があつたのである。それにも拘らずコギトの統一は容易に彼のうちに戻つては来なかつた。動搖は今や定置されるであらう。動搖のみがこの時期の彼の全てを支配する。

『省察』が世に出た一六四一年前後の諸書簡は、デカルトの身を貫くこの動搖を、かなり明瞭に伝へてゐる。

ジルソンが極めてつまらないものに引き下してしまつたために、人が注意しなくなつてしまつたところの、デカルトの『省察』執筆の動機、特に『省察』に於いて自由の問題を扱ふに至つた動機も、デカルトの内面

に現れた動搖と關聯させて見るとき、極めて重要な意味を含んでゐる。

先に『方法敍説』第六部のデカルトが、『多くの人々の生涯と勤勞とを結束し一致せしめて、各人が個別的に前進しうるよりも遙か遠くまで前進しよう』とすることを、『最良の策』だと言つたとしても、それは飽くまで、第二部の、『さまざまの棟梁の手にかかり、色々に寄せ集められた仕事には、しばしば一人の苦勞に成るものに見られるほどの完全性は無い』といふ見通しの上に立つてであつて、言はば自らの引いた設計圖をより速かに実現するために、協力する技術者と人夫、その資金、更には身辺の静寂への配慮をも、公衆に対して彼は要求してゐるのである。自己の設計圖が、かかる報酬を要求するに足るだけのものを公衆と後世とに与へうることを彼は確信してゐたにちがひない。彼が、そのための『諸規則をみちびき出せるやうな、自然に關する知識を多少でも得よう』と努めること以外には私の余生を用ひまいと決心した』ところの『医学』の分野での成功の見通しが、この自信を一層強めたであらう。そして、彼自身が、『もしそれが虚偽であるならば、私の哲学の全根柢も亦虚偽でなければならぬ』と告白した、ガリレイの思想の断罪を知つて、自己の『宇宙論』の公刊を差し控へたときに於いても、單にそれを『公表するならば、かかる時間を浪費する機会を多く作ることは必定である』と考へたからに他ならず、『私の計劃を悉く成し遂げるためには、論敵に対する『他の二、三の会戦に勝てばよいのだと思ふ』と彼は公言してゐるのである。従つて、『私にと向けられる駁論についての経験は、このものから何らかの利益を得ようとする希望を私に抱かせず、……私と同等に厳正な一人の批判者にも私は出会はなかつた……』と彼は考へる。一六三七年前後のデカルトは自己の内面に何ら動搖を感じることなく、外の党派の争ひに超然として、自ら求めた孤独のうちに自己を支へてゐたと言ふことができるであらう。むしろ彼は、『地動説については……未だにこの禁止が法王にも教義会にも認可されてゐない

こと……を考へて、私は未だ全然希望を失つてはゐらず、……私の「宇宙論」も時を経ては日の目を見ることができはしないかと一縷の望みを抱いてゐます⁽¹⁵⁾（傍点筆者）と書き送つてゐる。かかる明白な真理を人が否定するのは、何らかの利害のために、内心は認めつつも、それを公言することをばかつてゐるのだとしか彼には信ぜられなかつたのである。彼は、ガリレイ断罪に主導的役割を果したジェズイットに対して、かうした一縷の望みにすがつて、なほ恭順の意を表してゐたのであつて、彼の憤りは、『方法叙説』公刊直後に於いては、彼の主張を最も良く理解しうるものと信じてゐた、彼の期待を裏切つた自然学者達に向けられてゐる⁽¹⁶⁾。

彼はなほ、ジェズイットとの和解の可能性を信じて、母校ラ・フレーシユの教授ヴァアチエ神父にその旨を書き送つてゐる。『そして私は実際のところ、そこ——彼の自然学及び形而上学——には何か教義に反するものがありはしないかなどとは全く心配してゐないことも亦申し上げておきましょう。何故なら、それどころか、若し私の原理に従ふならば、教義は未だ嘗つてなかつた程強く人間理性によつて支へられ得るものであることを、敢へてひそかに誇るくらいであります……』⁽¹⁶⁾

然し判断に於ける誤謬の問題が、彼自身が『我々の力で完全に自由にできるものは思惟以外にはない』と言ふ、その思惟のうちに現れて来たときから、彼の自由のうちに、或る新しいものが入りこんで来たやうに思はれる。

『……行為に於けるこの決断が、次第に我々を誤謬や悪徳に踏みこませることを、畏れる必要はありません。誤謬といふことは悟性の中にしかあり得ないし、しかかも悟性はそれとは関係なく自由に働いて、疑はしいものは疑はしいと考へる機能を失はぬからであります。……私が行為に關して確固たる決断を説かざるを得なかつた理由は、一つには心の落着きを得るためにそれが必要である、と同時に、私が「偏見を避けるためには、一生に一度は、嘗つて自分が信ずべきものとして受取つたあらゆる意見を振り落す必要がある」と書いたことに對して、人から非

難されるのを防ぐためだつたのであります……』
『我々の力で完全に自由にできるものは、我々の思惟以外にはないといふことは、私から見ると決して架空なことではありません。これを真理であり、何人もこれを否定しえないうべきだと思ひます。……外物に關して我々ができるだけのことをにしても、なほうまく行かない場合は、それを自由にすることは我々にとつて絶対的に不可能である』といふ言葉によつて、外物は全く我々の力を超えてゐるといふことを私は言はうとしたのではなく、外物に我々の力が及ぶのは、それが我々の思惟に追隨することができる時に限り、しかも、我々の企圖の実現を妨げるやうな外界の様な力が存在する故に、絶対的に、即ち完全に我々の自由になしうるとはいへないといふ意味であつたことは、かなり明らかであると思ひます……』

『知らず知らずに、世界は自分のために造られたものであり、何事も自分あつてこそ存在であるやうに信じ込んでゐるからであります……』

『ピロン学派の人々は、彼等の懷疑の結果として、何等確實なるものを結論し得なかつたけれども、だからと言つて、結論しえないといふことにはなりません。そこで私はこれから、神の存在に關して先に私が書いたものの中で言ひ残しておいた難問題を解明し、それによつて、神の存在を証明するためにどのやうに懷疑が利用できるかを眼目にかけたのですが、……』

『私は、精神が身体から實際に區別される實在であることを識らしめようと努めたのです。このことだけで、……我々の精神も必然的に神の創造したものでなければならぬことを承認させるに充分であるやうに思はれます……』⁽¹⁷⁾（以上傍点は筆者、圈点は原文イタリック）

ここに、デカルトが明瞭に、自己の自由を脅かすものを意識しはじめたことを疑ふことはできない。彼は『方法叙説』で『言ひ残して置いた難問題』と取り組む必要を感じはじめた。この書簡は、『方法叙説』第四部の形而上学と『省察』の形而上学とを結ぶ重要な意味を持つてゐる。ともかく、デカルトは動搖しはじめた。デカルトは何ものかを求めてカルヴァン派の説教を聴きに行つたやうである。⁽¹⁸⁾『良く為すためには良く判断すれば足りる』(Il suffit de bien juger pour bien faire)となした彼が、今や『良く判断する』といふ言葉の意味を一層深く掘り下げる必要に迫られる。

彼は自己のうちに争ふ二つの秩序に氣付き始めてゐる。

『教会の確実なることを固く信じ、且つまた自分の理論を些かも疑ひませぬ私は、一方の真理が他の真理に背馳することの恐れうる次第なのであります……』然し他方彼は『我々の自由意志に対しては、他の如何なる根本觀念(notion première)に対してと同様に確信すると言はれるのは正しいことであります。何となれば、それは真に根本觀念の一であるからであります……』と、信じてゐた。(傍点筆者)

他方一六四〇年前後、即ち『省察』初版出版の前年頃に、デカルトは、遂にジェズイット全体を相手とつて一戦を交へる覚悟をきめ、このことを友人達に書き送つてゐる。更にこの頃彼は、ソルボンヌの博士にして、オラトリアンであるジビユーフと文通を交し、ジビユーフの自由論を讀んでゐる。⁽²¹⁾

確かにデカルトは、彼のジェズイットを相手とつての論戦に於いて、ソルボンヌのオラトリアンを利用しようと考へてゐたやうである。『省察』に添へて、自己の学説に対する承認を求めて彼がソルボンヌに提出した書簡は、彼のかうした意図、即ちソルボンヌ公認といふ権威を自己の学説に与へることによつて、論敵の反駁を圧へようといふ意図をかなり露骨に示してゐる。あのやうに彼が嫌つた党派といふもの、又彼が以前全く必要としなかつた党派といふものの中に、今や彼自身が身を置かうといふのである。『……つまり、当方にどれ程立派な権利があり得ませうとも、その権利を擁護する為には常に友達を必要とせざるをえないといふことであります……』⁽²²⁾

『第四省察』に於いて彼が鋭く批判したものは、他ならぬジェズイットの自由論ではなかつたか。又彼がそこで展開したものは、ジビユーフ流の自由論ではなかつたか。ここにジルソンを喜ばせ、又ラポルトを当惑させたデカルトの誠実さへの疑ひがある。人々は、かうした状況を肯定する限り、『第四省察』のテキストを無視乃至輕視しなくてはならなくなることを惧れた。然しかうした事情は、自由を扱つたデカルトの数少ないテキストのどの一つに就いても言へることであつて、例へば、『哲学

原理』はジェズイットの神学校の教科書として用ひられることを予想して、あのやうな教程体で書かれたものであり、又同時にそこに於いては、『原理』の形而上学全体が『省察』の要約であるにも拘らず、『省察』に於ける無記的自由(indifferentia, indifference)——これがジェズイットの自由論の中核である——に対する批判は何故か省かれてゐる、乃至少くとも緩和され、潜在化してゐる。又ジェズイットのメラン神父宛の書簡に於いて、デカルトは無記的自由の絶対性を強調してゐるが、同時に、この頃彼はこの神父を介してジェズイットと和解することを望んでゐた等々。かうした事情から、一方ジルソンのやうに、これらの諸条件をデカルトの不誠実の証拠として採用し、彼はただその場の状況に応じて、前後の撞着をかへりみずに相手の氣に入るやうな答をなしたに過ぎないとする考へ方が生れ、他方、ラポルトのやうに、これらの外的な諸事情にも拘らず、デカルトは飽く迄自己に誠実であつて終始一貫して、同じ意見を主張したのだとする、同じく極端な主張が生れた。⁽²³⁾然しラポルトもジルソンも、デカルトが自由を論じたときの諸条件を、外的な、デカルト自身の内面とは何ら聯関を持たないものと見做す点では同じであり、これらの諸条件と、デカルト自身の自由を論じたテキストを關聯させて考へる限り、デカルトの不誠実是否定したいと考へる点では一致してゐる。然し、デカルトは常に誠実であり、又同時に動搖した。むしろ、彼の誠実さこそが彼の動搖を惹起した。この点ではむしろラベルトニエールの言ふところが正当であつて、デカルトの自由のうちに互ひに排除し合ふ二つの觀念が含まれてゐることは、如何にしても否定しえないところであると言はねばならぬ。⁽²⁴⁾デカルト自身が、彼の自由の觀念のうちには一つの矛盾の存することをはつきりと認めてゐる。⁽²⁵⁾デカルトは、自己の自由の觀念のうちにあるこの矛盾を意識するや否や激しい動搖に襲はれた。先に書簡のうちに我々の見たデカルト自身の幾つかの証言は、むしろかうした動搖の積極的な証拠である。デカルト

がジェズイットとの決定的な闘争を覚悟し、又ジビューフの庇護を期待するに至つたのも、彼がジェズイットの思想、そのものをもはや受容れがたいと考へたこと、又ジビューフの思想のうちに自己の思想との親近性を見出すに至つたこと、更に、彼自身のうちに於いて争ふ二つの傾向が、同時に外に於いて二つの党派の間に於いても争はれてゐることを、漠然とはあるが掴みはじめたことを示すものではなからうか。このことは又、『原理』についても、更に『メラン 神父宛書簡』についても言へることである。確かにデカルトはこの動搖のうちにあつて、でき合ひの解答を、然も充分の拒否を経ずに用ひた形跡がある。然し、このことは決して彼の不誠実を示すものではなく、むしろ、彼のうちの動搖の激しさを象徴するものと見做すべきである。デカルト自身のうちには、早晩この動搖を惹き起すに違ひないものが、既に存在したことは先に我々の見た通りである。この潜在的な矛盾が意識された矛盾に転化する過程、デカルト哲学の發展のこの過程を示す積極的な証拠として考へるときにのみ、先の書簡に現れた諸事情は、はじめて意味をもつのである。

さて、先に潜在的に存在した意志と悟性との対立は、今や自由の問題のうちで、次のやうな形をとる。

- (i) 自由は、純粹の力 (puissance pure) として、即ち必然と対立する自由としてあるか。
- (ii) 或は自由は、我々の本性のうちに、予め構成せられて存する真と善の潜在的な姿として、即ち必然へと發展する自由としてあるか。

II

『Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate.』(Meditatio IV^a)

『第四省察』は、この問題に対するデカルトの最初の、そして暫定的な解答である。我々はデカルトの表現のうちに、同時に動搖と、混乱と、又統一とを見出すであらう。

先づ必要なテクストを全て提示しよう。

- (1) 『……そして私が疑ふといふこと、即ち不完全で依存的なものであるといふことに注意するとき……』
- (2) 『……まづ第一に私は、神が私を嘗て欺くことはあり得ないといふことを認知する。』
- (3) 『……次に私は私のうちに或る判断能力のあることを経験するが……神は勿論この能力を、私がこれを正しく使用するときも過ち得るやうなものとして私に与へなかつた筈である。』
- (4) 『……それにも拘らず私が無数の誤謬に曝されてゐることを経験し、その原因を探求すると、私には單に神の、即ちこの上もなく完全な存在の、實在的で積極的な觀念のみではなく、またいはば無の、即ちあらゆる完全性からこの上もなく離れてゐるものの、或る消極的な觀念が現れること、そして私が恰も神と無との間の、即ち至高の存在と非有との間の中間者をなしており……』
- (5) 『従つてまた私が過つには、この目的のために神から賦与せられた或る能力が私に必要であるのではなく、かへつて私が神から得てゐるところの真を判断する能力が私において無限なものでないことによつて、私の過つが生ずるといふことを……』
- (6) 『神は私を決して過たないやうなものとして創造し得た筈であるといふことは疑はしくない。』
- (7) 『その理由を私の理解しない、或るものが神によつて創られるとしても、私にとつては驚くべきことではない……なぜならば私は、私の本性が極めて薄弱で制限されたものであり、神の本性はこれに反して廣大で、把握しえぬ、無限なものであることを既に知つてゐるからである……』
- (8) 『神の作品が完全なものであるかどうかを我々が探求するたびごとに、或る一つの被造物を切り離してではなく、一切のものを全体として考察しなければならぬ……かくして私はものの全体において部分の地位を占める筈であるといふことを私は否定し得ないのである。』
- (9) 『そこで私自身に一層近寄つて、私の誤謬(これのみが或る不完全性を私のうちにおいて証するのであるが)が一体如何なるものであるかを探求すると、私は、これが同時に一緒に働く原因に、言ふまでもなく私のうちにある認識の能力と撰択の能力即ち自由意志とに、言ひかへると悟性とともに同時に意志に、依存することを認める。』
- (10) 『なほまた実に私は、充分に廣く完全な意志、即ち自由意志が私が神から授けられたと訴へることはできない。何故ならば、私は實際、意志が如何なる

- 制、限によつても局限せられてゐないことを経験するのであるから。そして極めて注目すべきことと私に思はれるのは、私のうちにはこれほど完全な、これほど大きなものは他に何もないので、私にはこれが更に一層完全な、即ち一層大きなものであり得るとは理解せられないといふことである。
- (11) 『たゞ意志即ち自由意志のみは、私はこれを私のうちにおいて何等より大きなものの觀念を捉へ得ないほど大きなものとして経験するのであり、かくて私がいはいは神の或る姿と像りを担ふことを理解せしめる根拠は、主としてこの意志である。なぜなら、この意志は神において私のうちにおいてよりも、一方この意志に結びつけられてゐて、これをより強固にし、一層有効にするところの認識と力との点において、他方この意志がより多くのものに拡張されるところから、その対象の点において、比較にならぬほどより大きいとはいへ、しかしそれ自身において形相的に且つ厳密に観られるならば、一層大きいとは思はれないから。意志といふものはたゞ、我々が一つのことを為すもしくは為さぬ(言ひ換へると肯定するもしくは否定する、追求するもしくは忌避する)ことが出来るところに存するからである。あるひはむしろ、(vel potius)それはたゞ、悟性によつて我々に呈示せられてゐるものを我々が肯定もしくは否定し、即ち追求もしくは忌避するにあつて、いかなる外的な力によつてもさうするやうに決定せられてはゐないと感じて、さうするやうに動かされるといふところに存するからである。』
- (12) 『私が自由であるためには、私が一方の側にも他方の側にも動かされることとができるといふことは必要でなく、かへつて反対に、私が真と善との根拠をその側において明証的に理解する故にせよ、あるひは神が私の思惟の内部をさうするやうに処置する故にせよ、私が一方の側に傾くことが多ければ多いだけ、ますます自由に私はその側を選択するのであるから。』
- (13) 『しかるに、何等の根拠も私を他方の側よりも一方の側により多く駆り立てない場合に私が経験するところの、かの無記(indifferentia)は、最も低い段階の自由であり、そして意志における完全性ではなくて、たゞ認識における缺陷、即ち或る否定を証示するのである。なぜならば、もし私がつねに何が真であり善であるかを明瞭に見たならば、私は決していかなる判断をなすべきかあるひはいかなる選択をなすべきかについて躊躇しなかつた筈であり、そしてかやうにして、たとひ全く自由であつたにしても、決して不決定ではあり得なかつたであらうから。』

- (14) 『私が神から授つてゐる意欲の力は、それ自身として、観られた場合、私の誤謬の原因ではない、……この力は極めて広く、その類において完全であるから。また理解の力もさうではない……』
- (15) 『これ……明証的なものは真であると判断すること……は、或る外的な力によつてさうするやうに強要せられたといふのではなく、かへつて悟性のうちに抑ける大きな光から意志のうちに抑ける大きな傾向性が従つてきた故であつて、かやうにして、私がそのことに對して無記的であることが少なければ少いだけ、ますます多く私は自発的に、そして自由にそのことを信じたのである。』
- (16) 『実にまたこの無記は、単に悟性によつて全く何も認識せられないものに及ぶのみでなく、また一般に、……確實なそして疑ひえぬ根拠ではないといふたゞ一つの認識は私の同意を反対の側に動かすに十分であるから……』
- (17) 『何が真であるかを十分明瞭に知覚してゐない場合、もし實際私が判断を下すことを差し控へるならば、私のかくすることが正しく、私は誤つことがないのは明らかである。しかるにも、私が肯定もしくは否定するならば、そのとき私は自由意志を正しく使用してゐない、……悟性の知覚が意志の決定に先行しなくてはならぬ……この自由意志の正しくない使用のうちに誤謬の形相を構成するところのこの缺陷が内在するのである……』
- (18) 『私がそれにおいて過つところの判断、即ち意志の作用を喚び起すために神が私と協力するといふこともまた、私は嘆いてはならない。……同意もしくは同意しない自由を神が私に与へたといふことは、神における何等の不完全でもなく、かへつて私がかゝる自由を善く使用せず……判断を下すといふことは、疑ひもなく私における不完全性であるからである。』
- (19) 『……かやうにして誤らない習慣をうることができる……まさにこのことに人間の最大のそして主要な完全性は存する故に……かくすることに私はこれから注意深く努力しよう。(以上傍点筆者)』
- (i) これらのテクストに於いて、デカルトの混乱は明瞭である。
- 一方、ここには、コギトの秩序、即ち全ての觀念をコギトに現れ出した主体の周囲に結集し、その主体がよくその重みに耐へてそれを支へ

てゐる秩序、が自己を主張してゐる。

(ii) 然しかうした秩序は、コギトの主体が飽く迄私のうちに止り、言はばそこに埋没してしまつてゐるために、單なる『私の知覚に關する秩序』、即ち一面的に主観的な、心理的な秩序に過ぎないものになりつつてゐる。

(iii) 従つて他方、認識の客観性と妥当性を保証するために、最高の完全者である神と最も不完全なもの即ち無との間に、段階的な秩序、存在論的な完全性の秩序を設けて、コギトに現れ出た主体そのものをこの中に組みこんでしまはねばならなくなる。

(iv) この二つの秩序が互ひに自己を主張して、彼の哲学を極度の混乱に陥れてゐる上に、更にそれらの矛盾を緩和しようとして、デカルトはこの二つの秩序の間に、それらを何らかの形で調和させるための媒介者を設定する。自由意志の無限性と神の誠実とがこの役割を担ふものとして現れる。

『懷疑する私は不完全である』(1)、『私は無数の誤謬に曝されてゐる、神と無との中間者である』(4)、『私の判断力は有限である』(5)、『私の本性は極めて制限されたものであり、神こそが無限である』(7)、『私は世界といふ全体の中での部分である』(8)、等々といふとき、デカルトは問題を(iii)の完全性の秩序から眺めてゐるのであり、この限り誤謬は言はば存在論的なものであつて『缺除』である。

他方、『撰択の能力即ち自由意志』(9)は、『私のうちでこれほど大きなものはありえないと考へられるほど大きなものであり』(10)、『意志は我々を神に似たものにまで高めるほどの、神の意志の無限性と同等の無限性をそのうちに含むものである』(11)、『意志の自由とはあることを為すもしくは為さぬことができる力であり』(11)、『それ自身に於いて見れば、意志は何ら誤謬の原因ではない』(14)、『不決定が全ての不確実なものに對する懷疑の原動力であり』(16)、『懷疑によつて判断を中止することが

できる』(17)等々と語るときデカルトは、明らかに意志を(i)のコギトの秩序から眺めてゐるのである。

そして更に、自己の有限性の自覚を介して(4)(5)(7)(8)等、意志の自由の無限性が恣意の抽象的な無限性におとされるに伴つて、意志の自由は單に主観的なもの、心理的なもの、もはや判断中止の積極的な拒否の力ではなくして、單なる意志の不決断といふ消極的なものになり至るのである(12)(15)。かかる恣意に顧落した自由意志にとつては、誤謬は罪である(14)。

かかる不決断は『最も低い段階の自由』であり、『意志における完全性であるよりもむしろ認識における缺陥』にすぎない(13)。従つて、かかる恣意を悟性に服従せしめ、意志の『良き使用』を計り(17)(18)、この服従を習慣にまで高める努力こそ必要である(19)。神は誠実であつて、我々を欺くことはないから(2)(3)(6)(8)、悟性が提示する明証的な真理に動かされて内的な必然性をもつて判断する限り誤つことはない。この内的必然性こそが眞の自由である(11)(12)(13)(15)。

ラボルトが注目したのとは別の意味に於いてであるが、我々もまた、『あるひはむしろ』(vel potius)(11)といふ言葉に注目する。『一つのことを為すもしくは為さぬことができる』といふこと、即ち、そこから懷疑の力が汲みとられたこの全的拒否の積極的な自由が、この言葉を介して、『いかなる外的な力によつてもさうするやうに決定せられてはゐないと感じて』、即ち主観的、心理的な内的必然性をもつて行爲する自由、に置き換へられるに至る。一度この置き換へが行はれば『一方の側に傾くことが多ければ多いだけ、ますます自由はその側を選択する』ことのみが自由に残された途となることは自明である。

先に懷疑に於いてあのやうに力強い形で自覚した自己の自由を、デカルトはここで手離してしまつた。最早悟性的な諸真理を懷疑する力を彼は持つてゐない。それらの真理は神聖な永遠不動の真理となつて意志の自由を拘束し、有限ではあるが、その限界内では確實にこれらの真理を

表現する力を持つてゐる悟性が、意志に優先するものと見做される⁽¹⁾。コギトの秩序全体が、その秩序を支へた自由な主体もろともに、それを創造し、連続的に維持する神の秩序のうちに組みこまれるに至る。コギトの高みで精神が握つてゐた世界がその手を離れて神の所有に歸し、自然と人間との実践的な繋りは断ち切られる。再び神聖化された世界に對しては、人間はこれを支配する力を持ちえない。今や自由なものは神のみである。神のみが、為し又は為さぬ自由、悟性的必然をも拒否しうる自由を持つてゐる。永遠不動の真理を、連続的に創造し、維持せねばならないといふ神の觀念のうちに現れ出た矛盾を解くものは、我々の理解を超えた、神に於ける意志と悟性との神秘的な統一である。デカルトの神は、サルトルの言ふごとく、あらゆる神々の中で最も自由な神である⁽³⁾。この神は矛盾律すら超えてゐる⁽⁴⁾。

かかる混乱と顛落は、既にコギトの高みに達した直後のデカルトのうちにさへ容易に見出すことができるのである。コギト・エルゴ・スムの直覚は批判的思惟の自律性の自覚をそのうちに含んでゐた。にも拘らずデカルトはこの主体的自由のうちに止りえずに、直ちにこれを『思惟するもの』(res cogitans)、『実体』と見做して、完全性の秩序を導入してしまふ。他方、明証的に認識せられる全てのものは必然的に真であり實在するといふ『一般的規則』を打ち樹てるときのデカルトは、再びコギトの秩序に歸つてゐるのであるが、その直後に、諸觀念の妥当性を保証するために、『觀念内実在性』(realitas obiectiva)と『形相的實在性』(realitas formalis)との間に因果律を適用して、この一般的規則そのものの効力を稀薄にしてしまふ⁽⁵⁾。

『省察』全体が二つの秩序の相剋の縮図に他ならない。然し、『第四省察』に於いて、相剋と混乱が極点に達したのは決して偶然ではなかつたと言ふべきである。何故ならば、ここに於いて始めて、コギトの秩序の眞の担ひ手が明瞭に姿を現して、完全性の秩序の担ひ手たる神の前に据

ゑられたからである。然しこの対決が『誤謬の問題』を介して実現せられたこと自体が、既にそこに於ける解決の全性格を何よりもよく示してゐる。一旦意志の自由が、創造者としての神の絶対的意志に屈服する限り、それは、神に於いて意志と分ち難く結合してゐるところの神の悟性にも屈服を余儀なくされるであらう。そしてこの屈服はまた人間に於ける意志の悟性への屈服をも結果する。コギトのうちに現れ出た理性的なものは再び闇のうちに没し去る。コギトに於ける統一は破られて、新たに現れ出た超越的主体が統一を再建する。然しこの統一は神秘的である。否定的理性的の契機——意志の無限性の契機——を介して現れ出たこの肯定的に理性的なものを前にして、デカルトは飽く迄それに身を委ねることを拒絶しようとするであらう。個体のうちに閉ぢ込められた彼の合理主義は、それをその狭さから救ひ出すかうしたものに当面して、むしろそれがその厳しさを失はせることを恐れしたのである。彼はこの先へ進まうとはしなかつた。否彼は引き返さうとさへするであらう。コギトの直覚が再び自己のうちに実現せられるのではない限り、意志と悟性の対立は意志の屈服によつてのみ解決されうであらう。この面から見る限り、『省察』に現れた内的必然としての自由は、懷疑の自由からの顛落に他ならない。悟性の閉鎖的体系は、一旦意志の無限性によつて開かれたものに高まらうとした後に、再びその傷口をふさがれる。辨証法は未完成のままに捨てられる。

然しこの顛落は他方、そのうちに貴重なものを含んでゐる。ここに小規模に実現せられた内的必然としての自由といふ觀念のうちに、やがて、実体の自己原因(causa sui)といふ思想を中心として、スピノザによつて大規模に再生産せられるであらう、大陸合理論の魂ともいふべきものが潜んでゐる。このデカルトに於ける小規模な統一も、それが意志の自己限定、無限なるものの自律的な運動といふ側面を持つ限りに於いては単に消極的なものとのみ見ることはできないであらう。『高邁』の

情念の意味するものは、自由意志のかかる自己限定の厳しさに他ならない。万人のうちに潜在的に存する無限なるもの——これが自由意志、良識、理性である——は、それがかかる自己限定を含む限りに於いてのみ『智慧』(Sagesse)となりうるのである。統一は飽く迄守られねばならなかつた。自由意志の良き使用が説かれねばならなかつた。にも拘らずまた、統一は常に殆くされるであらう。デカルトの合理主義が個体のうちに安住することを許さない辨証法的なものは、自己の運動を決して停止しはしないであらうからである。

III

«....., libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus.» (Principia, I, 41)

『哲学原理』のテキストに入らねばならない。

- (1) 『疑はしい事物を信ずることを差し控へ、かくして過つことを避けることを可能ならしめる自由意志を我々はもつてゐる』……『我々の欲するときいつても、充分に認識してゐない事物を信じこむことを差し控へることが出来るやうな自由を我々のうちに体験する。』(I-6) (cf 32)
- (2) 『一瞬といへども、それによつて我々が存続し自己を保存する力は、我々のうちにはない。』(I-22) (cf 51-52)
- (3) 神は無限であり我々は有限である。(I-24-26) (cf 51-52)
- (4) 神は我々の誤謬の原因ではない。(I-29-36)
- (5) 誤謬の原因は悟性よりもむしろ意志の側により多く依存する。(I-31)
- (6) 『悟性がそこに介入しなければ、我々は如何なるものについても判断しえないことを告白する。何故ならば、我々の悟性が如何なる仕方でも覚知しないものについて意志が自己を決定するといふことはあり得ないからである。』(I-34)
- (7) 悟性よりもより広い、或る意味では無限でさえある意志を濫用するところに誤謬の源がある。悟性は有限であるが、『これに対して、意志は或る意味では無限なものやうに思はれる。何故ならば、何か他の意志に神のうちにあるこの広大な意志にさへも従属するであらうやうな如何なるものをも、我々はそこに覚知しないからである……』(I-35)
- (8) 誤謬は神の責任にあらず、我々の責任である。(I-36)

- (9) 『人間の主要な完全性は自由意志をもつところにある。これが人間を賞讃にも非難にも価ひせしめるものである。』(I-37)
- (10) 『意志は本性上極めて広大なものであり、意志によつて、即ち自由に (voluntatem, hoc est libere) 行為しうるといふことは我々にとつて極めて大きな利点である。従つて、我々はかくして我々の行為の主人でありうるのであり、又我々が行為を良く指導しうれば賞讃に価することになる。……同様にして、我々が我々の意志の決定によつて真なるものを選んだといふことによつて、我々が他の異なる原理によつて、さう決定され強制された場合より、人は我々により多くのものを附与すべきである。』(I-37)
- (11) 誤謬は我々の本性上の缺陷ではなく、我々の行為の仕方、我々の自由の使用仕方における缺陷である。(I-38)
- (12) 『我々の意志の自由は、我々がそれについて持つ経験によつて、証明なしに認識せられる。』(I-39)
- (13) 『欲するがままに同意を与へ、又は与へないことのできる自由な意志を我々が持つてゐることは極めて明らかであつて、このことは我々の共通概念——公理——の一つに数へうる。』……『我々が全てを疑ふと同時に、……我々は、我々がなほ全くは良く認識してゐないことがらを信ずるのを差し控へうるほどの大きな自由を我々のうちに覚知した……』(I-39)
- (14) 神が全ての事物を予定したことは確實であり、『もし萬一我々が、我々の意志の自由を神の予定と合致せしめようと企て、それを理解しようと努める、換言すれば、我々の悟性によつて我々の自由意志の全範囲と永遠の摂理の秩序とを包括し、言はゞ限定しようと努めるならば、容易に極めて大きな困難が我々を悩ますに至るであらう……』(I-40)
- (15) この困難は、我々の思维は有限であり神の全能は無限であることに注意すれば避けられる。この無限性、神の悟性と意志との絶対的統一が神のものであることを認識することはできるが、しかし『神の全能が如何にして人間の行為を全く自由な、そして (e) 不決定なまゝにしておいたかを理解しうるほどの悟性を我々はもつてゐない。』(I-41) (cf 26)
- (16) 『他方我々は、我々のうちなる自由と (e) 無記とについては、我々がより明証的に且つ完全に認識する如何なるものも存しないほどに、我々はそれを確信してゐる。従つて、神の全能もそれを信ずることを妨げないにちがひない。』(I-41)
- (17) 神は我々を欺くことはないから、意志が明証的認識の範囲に留る限り誤謬は生じえない。(I-43) (以上傍点筆者)

これらのテキストに於いても亦、我々は、先の『省察』のテキストに

現れたのと同様の混乱、即ちコギトの秩序と完全性の秩序との救ひ難いまでの混乱を直ちに見出しうるのであらう。

(i) 自由は何よりも先づ拒否の自由である(1)。我々の意志は或る意味で無限なもの、即ち神の意志にも依存しないほど独立的なものである(7)。従つて人間の主要な完全性は自由意志をもつところにある(9)。我々の意志の主體的自由は明証的なものである(11)(14)。等々といふとき、デカルトは問題をコギトの秩序に於いて眺めてゐるのである。

(ii) 他方、神は無限であり我々は有限である(2)(3)(12)(13)。従つて誤謬は我々の責任であり(4)(5)(7)(8)(13)、意志の決定を悟性の枠内にきざり、自由意志の良き使用をはからねばならない(5)(9)(10)等々といふときに、デカルトはコギトの秩序は自足しえないことを主張してゐるのである。

(iii) かかる二つの秩序を媒介すべきものとして神の誠実が現れる(4)(8)(15)。

他方、『原理』第一部のこれらのテクストと、先の『省察』のテクストとを比較するとき、その性格の著しい相違、置かれた力点の著しい移動は、ラポルトの主張にも拘らず、覆ひ難いものがある。

デカルト自身の言ふところ(1)に従つて、もし『省察』が彼の哲学の『一切の根柢を含んでゐる』ことを承認するとすれば、『原理』全体はむしろ、『省察』に対する彼の註解及び補訂と見做すべきものである。然し、例へば『懷疑』一つをとつてみても、原理のテクストの分量は、『省察』のそれと比して余りにも簡潔にすぎ、又当面の自由の問題について見れば、逆に『原理』の第一部に於いてそれが占める比重は『省察』に比して遙かに大きいのである。ここに於いて何が新たに加へられ、何が落ちてゐるか、又何が強調され、何が潜在化したか等々を見るならば、デカルトが『原理』に於いて主張しようとした自由が何であつたかを、かなり明瞭に知ることができるであらう。

この『原理』に於いて、デカルトが、自由とは意志の自由である、と

いふ彼の基本的な考へ方を守りつつも、『省察』に重要な修正を加へてゐることを直ちに知ることができるであらう。『原理』に於いて完全に落ちてゐるもの、それは、『省察』の自由論の頂点をなしたあの無記的自由への批判であり、又必然へと發展する、或は必然と合致する自由という觀念である。他方ここに於いて新たに附加せられたものは、疑ふ自由、判断中止の自由である。そして『省察』に於いて現れた、疑ふことは我々の不完全さを示すといふ言葉が、ここでは完全に落ちてゐる。更に新たに、摂理と自由意志との問題が自由論のうちにはじめて明瞭に姿を現してゐる。又意志の自己決定は悟性の認識を前提し、悟性を介してのみ否定的理性は自己を証示しうるといふことが、ここで一そう明確に主張されるに至つた。(6)、『省察』テクスト(7)等) 他の部分のかんりの程度迄の対応の故に、この附加と脱落は一層注目しに値するものをもつてゐる。

この附加と脱落は何を物語るものであらうか。この脱落のうちに、ジェズイットの歟心を購ふために自己の主張を曲げた、デカルトのオボルチュニスムを見るジルソンも、この脱落に何ら重要な意味を認めず、無記的自由に対するデカルトの批判は、単に潜在化したに過ぎないと主張するラポルトも、更には、充分な根柢なしに、デカルトの自由は明証的必然と対立し、明証的必然を否定する自由だと論断したアルキエさへも、みな『原理』に於けるこの附加の持つ意味を見逃してゐる。この附加によつてのみ、意志の不決定は、『省察』の場合とは異つて、再び積極的な能力として、判断中止の自由、懷疑を通じて明証的必然を産出するところの全的拒否の自由、として現れる。無記的自由は今や、『反対への積極的能力』(positiva facultas ad opposita) にまで再び高まらうとする。ジルソンの邪心を喜ばせたやうに、確かにデカルトはこの時期に再びジェズイットとの和解の努力を始めてゐる。ブルダン神父やヴォエチウスらの一党——デカルトは先にこの一党と一戦を交へる覚悟を固めてゐた——の激しい攻撃は、ホイヘンスらの努力で一応休止してゐる

た。⁽⁵⁾又メラン神父との文通がはじまり、更にこの神父の示唆によつて、ジェズイットの神学者ブトゥの『自由論』——ブトゥ神父はそれの中で無記的自由の絶対性を強調してゐる——について彼は知る機会をえた。⁽⁶⁾更に同じくジェズイットの母校ラ・フレーシユ教授シャルレ神父に宛てて、『原理』の公刊に際して、これの一読を切望する旨を書き送つてゐる。他方、デカルトがああやうに望んだ彼の形而上学に対するソルボンヌの公認は遂に得られなかつた。⁽⁸⁾これらの事情が、デカルトの内面に及ぼした影響は察するに難くない。むしろ彼自身の内面に起つた動搖——既に見た如くデカルト哲学自身のうちに喰ひ込んでゐるあの矛盾から必然的に生み出されねばならなかつたところの動搖——に駆られて、デカルトは此らの書簡を方々に書き送つたと見るべきである。デカルトは人々の理解を熱望した。デカルトはシャルレ神父に斯う書き送つてゐる。『僅かの年月の間に、この哲学が一世紀後でなければ手に入れることのできないであらうあらゆる信用を獲得するといふことを敢えて期待してゐるのであります。このことは私にとつても少なからぬ関心事であることを告白致します云々。』

最早、あの『方法敍説』のデカルトが持つてゐた決断と自負は失はれてゐる。それによつてのみ、彼が公衆と後世に対する自己の寄与を確信しえたところの、又それによつてのみ彼が隠遁の静寂と、公衆の協力に對する自己の要求を正当化しえたところの、そして更に、そこからのみ彼の論敵の攻撃を黙殺する力を汲みえたところの自然学の研究を、デカルトは手離してゐた。エグモントの隠遁生活の孤独——嘗つては彼自身が要求したところの孤独——が今や彼を苦しめるだらう。彼は自己の内面の動搖を静め、昔日の確信をとり戻すために人々の支持を必要とするだらう。ジビユーフの思想に依拠した『省察』の自由論に彼は既に満足しえなくなつてゐる。彼は自己の最初に手に入れた自由を懷しむ。果してあの自由の力は有限であつたのか。神の意志の前に立つた『省察』に於

いて、この自由は敗北し、解体した。今やこの自由の力が自己の絶対性を確立するための別の道を求めねばならない。

かくして神の悟性——神の摂理がデカルトの自由の前に現れる。デカルトは動搖する。先の敗北の記憶はなほ彼の脳裡を去つてゐない。全能の神に於いて悟性と意志は不可分の一体をなしてゐた。彼はこの道を諦めやうとさへするであらう。

『常に同一の極めて單純な働きによつて、神は全てを理解し、意欲し、又創造する。』(I 22 cf 41)

『もし万一我々が、我々の意志の自由を神の予定と合致せしめようと企て……るならば、容易に極めて大きな困難が我々を悩ますに至るであらう……』(『原理』テキスト⁽¹²⁾)

『神の全能が如何にして人間の行為を全く自由な、そして(c)不決定な(indeterminati)ままにしておいたかを理解しうるほどの悟性を我々はあるてゐないのである……』(『原理』テキスト⁽¹³⁾)

然も『他方、我々は我々のうちなる自由と(e)無記(indifferentia)を同様に確信してゐる』のであつて、『従つて神の全能もそれを信ずることとを妨げないにちがひない……』(『原理』テキスト⁽¹⁴⁾)

この自由と不決定とを結ぶ二つの『そして』(e)の意味は深重である。ラポルトの言ふごとく、デカルトが定義を下すにあつて常に本質的なものを前に、偶有的なものをその後に表示するのが通例であつたことをたとへ認めるとしても、尙これらは我々がそれをデカルトの動搖の積極的証拠と見ることを妨げない。他ならぬラポルト自身がジルソンに反駁するために持ち出した『メラン神父宛書簡』の内容が、我々の主張を立証するであらうからである。

『メラン神父宛書簡』の内容に立ち入る前に、尙次のことを附言しておかねばならない。『原理』出版と前後して、デカルトがああやうに待ち望んだ彼の形而上学の——彼の自然学に於けるレギウスに匹敵すると

ころの——恐らく唯一人の理解者、否彼の哲学全体の唯一の理解者とデカルトの信ずる——王女エリザベートが彼の前に現れた。エリザベート宛の諸書簡に於ける自由論が、摂理との関係の問題に集中せられてゐることを考慮して、我々はこれと、『原理』に於いて新たに附加せられた自由意志と神の摂理の調和に関するテクストとの内面的聯関を予想せざるをえない。『原理』全体が他ならぬこの王女に献げられてゐるといふ事実が、我々のこの予想に根拠を与へてゐる。

恐らく、『原理』のテクストに示されるやうなデカルトの問題意識が、この同じ問題を抱くプロテスタントの王女との交際を促進し、又逆にこの交際が彼の問題意識に影響を及ぼしたに違ひない。『省察』の『答弁』に現れたあのデカルト——論敵たちによつて、時には正当にそして多くの場合は誤つてなされた彼の形而上学の諸矛盾の指摘に対して、終始屈せずに、時には傲慢な態度を以つてすら答えたデカルト——と、自己の形而上学に喰ひ入つた幾つかの矛盾を次々に指摘するエリザベートの諸書簡を、あのやうな喜びと感動をもつて受け取つたデカルトとの際立つた差異を解く鍵は、この問題意識の共有といふことのうちにしかありえないのである。とにかく、この天才の精神に最後の高揚をもたらした王女エリザベートとの交友は、当面の問題に関する彼の思索に対しても大きな影響を及ぼしたに違ひない。この点については、我々は後に更に触れるであらう。

IV

《Semper enim nobis licet nos revocare a bono clarè cognito prosequendo, vel a perspicua veritate adinvenienda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii per hoc testari.》(Lettre au P. Mesland, 9 février 1645, A.T. II, 173)

『メラン神父宛書簡』のうちでは、一六四四年五月二日附、一六四五年二月九日附が当面の問題に関して重要である。

先づこの書簡に述べられてゐる当面の問題についてのデカルトの考へ方を見よう。

(i) 一六四四年五月二日附(A.T. II, 110~120)

(1) 『私は、神は常に最も完全であると考へ給ふたものを創り給ふと断定しようとしてもしえないのであります。有限の精神がそのやうなことに於いて判断しうるとは私には思はれません。だが、私は、誤謬の原因について惹き起された困難を、神は極めて完全な世界を作り給ふたと仮定することによつて明らかにしようと思つました。』

(2) 『……しかしかの觀念を受け入れるのは心に於ける受動であり、能動は意志以外にはないやうに思はれます……』

(3) 『自由意志について言へば、私はブトオ神父様がそれについて書かれたものを讀んでは居りません。しかし、この問題についての貴方の御意見の説明の仕方から見て、私の意見がそれと非常に隔つてゐるものとは思はれません。』

(4) 『なぜならば私は、人は認識を缺いてゐる場合にのみ無記的であると少しも申してゐないこと、さうではなく、人は、彼をして一方よりもむしろ他方を選ばせる理由が少なければ少いほど、それだけ無記的であるといふことに、先づ第一に御注意願ひたいのであります。』

(5) 『次に私は、人は彼自身の判断を中止しうると貴方の言はれる点についても貴方と一致して居ります。たゞ私はそれを中止しうる手段について説明することに努めたのであります。』

(6) 『なぜならば、「悟性に於ける大いなる光より意志に於ける大いなる傾向性が生ずる」(ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate)といふことは確かであるやうに思はれるからであります。従つて或る事物が我々に適してゐるといふことを極めて明らかに見たときには、その考へに留つてゐる間は、我々の欲望の流れを阻止することは極めて困難な、不可能ですらあることなのであります。』

(7) 『然しながら、同一物に対して殆んど一瞬間しか注意深くないといふのが心の本性でありまして、我々の注意が、その事物が我々に適してゐることを我々に認識せしめる諸理由からそらされるや否や……我々は我々の精神に対してそれを疑はしめ、かくして我々の判断を中止せしめ、更には恐らく反対の判断をさへ形作らしめるやうな何らか他の理由を表象せしめるのであります。』
(8) 『貴方は自由をはつきりと無記のうちに置かれるのではなくて、自己を決定する、實在的で積極的な力のうちに置かれるのでありますから、我々の意見の間の相違は名辭上のものに過ぎません。なぜならば、かゝる力が意志のうちに存することを私は認めてゐるからであります。』

(9)『然しながら、その力が、貴方が不完全であると認めてゐられる無記を伴ふ時と、伴はない時とで別のものであるとは私は思ひませんから、又……私は意志的である金てのものを自由であると称するのであります。』

(10)『できうる限り神学上の論争にわたることを避け、自然哲学の範囲内に止ることを望んだ以外には、我々が有する善または悪に従ふ自由について私が語ることを妨げるものは何もありませんでした。然し私は貴方に、罪を犯す機会のあるあらゆる場合に無記の存することを認めます……』

(11)『……もし我々がそれ(が悪であるといふこと)を明白に知つてゐるならば、我々がそれをそのやうに見てゐる間は、罪を犯すことは不可能であります……「全ての罪は無知なり」(omnis peccatus est ignorans)……人が、たとへい、エス・キリストが、この世でなし給ふたやうに、為すべきことを極めて明らかに見て、それを謬ることなく、そして何らの無記もなしに行ふとしても、やはり賞讃に値ひするのであります。』

(12)『なぜならば、人は自己のなすべきことに対して常に必ずしも完全な注意を払ふといふことはできませんから、そのやうに注意をし、又そのことによつて、我々の意志をして全く無記的でないほど確實に我々の悟性の光に従はしめるといふことは一つの良き行為であります。』

(13)『三角形の内角の和が二直角に等しいとか……いふことが、如何に神にとつて自由であり、また無記的であつたかといふことを考へることの困難さについて言へば、我々は神の力は如何なる限界を持つこともできないと考へることによつて、次にまた我々の精神は有限であり……これを考へないやうな本性として創造せられてゐるといふことを考察することによつて……』

(14)『神の意志と神の悟性との間には如何なる優先もしくは優越も存在しない……神のうちには、全く単純な全く純粋な唯一つの動かし、存在しない……汝がそれらのものを見給ふが故に、それらのものは存在する。』(Quia vides ea, sunt.) 何故ならば神に於いては、「見ること」(videre)と「欲すること」(velle)とは同一のことにすぎないからであります。』

(15) (ii) 一六四五年二月九日附(A.T. II, 172~175) 『自由意志につきましては、私は、神父様が書かれたことに全く賛成(Plane assentior)であります。』

(16)『無記なるものは、真或は善の覚知によつて、一方よりもむしろ他方へと向けられることが少ないときの意志の状態を本来意味するもののやうに思はれます。私が自由の最も低い段階は、それに対して我々が無記的であるやうなものに自らを限定してゐる段階であると書いたとき、私はそれをこの意味にとつて

ゐたのであります。』

(17)『然しながら他の人々はこの無記といふ語によつて、相反する二つのものの一方或は他方に、即ち追求するか忌避するか、肯定するか否定するか、自己を決定する積極的な能力といふものを意味するかも知れません。かゝる積極的な能力は、それが意志のうちに存することを、私は否定致したことはありません。』

(18)『それどころか私は、この能力は、明証的な理由のおかげでそれが一方よりもむしろ他方へと向けられることが全くなしに働く場合のみならず、他の全ての働きの場合にも意志のうちに存すると考へるのであります……』

(19)『この点については、極めて明証的な理由によつて、我々が一方へと向けられる時に、蓋然的には(moraliter)反対の側に向ふことは殆んど不可能であるにも拘らず、絶対的には(absolute)しかし我々はそれをなしうるのであります。事実、我々が明白に認識せられた善を追求することを止めることも、明証的な真理を承認することを差し控へることも、それによつて我々の自由意志を確証することが善であると考へる限りに於いては、常に可能であるのであります。』

(20)『自由はそれが遂行前の或は遂行中の意志の働きに於いて、考察されうること
に注意すべきであります。』

(21)『遂行前の意志の働きに於いて考察せられるならば、それは第二の意味の無記は含むが第一の意味の無記は含まないのであります。』

(22)『より大なる自由といふものは、實際、或ひは自己を決定することのより大なる容易さのうちに、或ひは我々の有する最善なるものを見つゝある時に、そのときに最悪のものに追従するといふこの積極的な能力のより大なる使用のうちに存するのであります。』さて、自由は、それが意志の働きに於いて、それが遂行されつゝある間に考察せられるならば、第一の意味に於いて、その自由は実行に於いて何ら無記を含まないものであります。……然しながら、その自由は実行の容易さのうちにのみ存し、この場合、「自由であることと、自発的であること」と意志的であることは、同一のことに他ならないのであります。』私が先により多くの理由によつて動きがさればされるほど、それだけ自由になるものに向ふと書いたのはこの意味に於いてであります。何故ならば、この場合我々の意志がより容易により躍進的に自らを動かすことは確かだからであります。』

これらのテキストのうちに、我々は、ここに殆んど決定的な矛盾に定着するに至つた彼のうちの動搖を見ることができるとともに、又この動搖

を回避するために彼が行つた統一の努力の、同じく最後の形をも見ることができるのである。

即ち、一方我々の意志のうちにある、『自己を決定する實在的で積極的な能力』(8)(7)は、精神の全ての能動的な働きのうちに存するものであつて(2)(8)、我々の自由の中核をなすものであり(8)(9)、この故に意志的な全てのものは、また同時に自由でもある(9)。この積極的な不決定の能力は、抗し難い程の傾向性(Propensity)を意志のうちに生ずる明証的な認識に対してさえも否定を對置しうる力、全的拒否の絶対的自由をそのうちに含んでいる(19)。

他方、我々の意志の決定は悟性の認識を前提し(4)、この認識が明証的であればあるほど、意志はより容易に判断を下すのであり(2)(22)、この悟性の明証性に抗することは『極めて困難な、不可能ですらあること』であつて(6)(11)、むしろ、自由の本質は意志的であるとともに又自発的でもあるところにある(22)。従つて、あることを否定し又は判断を中止しうるのは、現前に明証のない場合に限り(22)、意志の不決定は『最も低い段階の自由』にすぎない(16)。全ての誤謬と罪は無知からのみ生ずる(11)。

ここに始めて明瞭な姿で現れ出たところの対立、必然をも拒否しうる積極的な不決定の力としての自由と、必然へと發展すべき自発性としての自由とのこの矛盾を前にして、人々は困惑した。アルキエは前者をとり、ラポルトは後者をとつた。そして、ジルソン、ラベルトニエールはここにデカルトの完全な自家撞着を見たと思ひつた。もしラポルトがなしたやうに、この対立に於いて、積極的な不決定の自由の絶対性を捨てて、内的必然性としての自由をデカルトの自由に於ける本質的なものと見做すすれば、——確かにこの主張はかなりの根拠をもつてはゐる、(20)(21)(22)及び『省察』テキスト(12)(13)等参照——我々が先に見た『省察』と『原理』との間の差異を『省察』の側から統一し、『原理』に於いて、『省察』の線は単に潜在化したに過ぎず、デカルトは一貫して内的必然

性としての自由を説いたと主張しなければならなくなるであらう。他方アルキエの如く、デカルトの自由を必然と完全に対立する、この全的拒否のうちに見るとすれば、——この主張の根拠は、先に見たやうな『原理』の諸テキストの性格、及び、この書簡のうちの若干のテキスト、特に(19)である。——『省察』と『原理』との間に存する明白な差異を『原理』の側から理解し、『省察』で強調せられた自由はデカルトに於いて本質的なものではなかつたと主張しなければならなくなるであらう。事實、ラポルトも、アルキエも結局そこに帰着した。ラポルトがデカルトの自由についての思想は終始一貫して変らなかつたと主張したのも、又アルキエがデカルトの思想には確かに發展の跡が見られると述べたのも、かかる見方に基いてであつたに過ぎないのである。

然しながら、もしラポルトの如く考へるとすれば、我々が先に見たデカルトの自由、何よりも先づ懷疑に於いて自己を現し出したあの自由はどうなるのであらうか。デカルトの懷疑のうちに潜んでゐる積極的なもの、懷疑のうちにある方法的な契機、意志的な契機こそ、コギトの眞理性を支へ、従つて明証性の規則を支へるものではなかつたか。ラポルト自身が援用した、『原理』とこれらの書簡とが殆んど同じ時期に書かれたという事實は、逆に『原理』と『省察』との差異を一そう明瞭にするものである。『原理』に於いて新たに附加せられた『懷疑の自由』のテキストの持つ意味が、この書簡のテキストとの關聯に於いてその重要性を増すのである。又もしアルキエの如く考へるとすれば、デカルトの自由は、単に一面的に明証的な必然と対立し、自己を絶対的な否定性に於いてしか表しえない純粹に消極的な、非産出的な、非実践的なものと見做さざるをえない。然し、デカルトの自由は、『自己を決定する實在的で積極的な能力』ではなかつたか。デカルトの自由は、その全的拒否の力を通じて、またその全的拒否の力に於いて、コギトの主体性を生み出し、この主体性を支点として機械論的な必然の世界全体を支へたものでは

なかつたか。『方法敍説』のデカルトにあのやうな確信と自負を与へたものは、デカルトの自由のうちに存するこの力ではなかつたか。アルキエも亦、『原理』のテキストが、『省察』からこの書簡へのデカルトの思想の發展をとく鍵を秘めてゐることを見誤まつた。従つて彼は自己の主張を裏づけるために、この書簡のうちのテキストただ一つ⑨、しか援用することができなかつたのである。

然しまた、ジルソンもラベルトニエールも誤つた。彼らはデカルトが、今や彼自身の意識にまでのぼつたこの矛盾を解決するために、こゝで行つた決定的な努力を無視してゐる、乃至は見逃してゐる。デカルトはこゝで『注意』の觀念を自由の問題のうちに導入した。ところで『注意』とは、『規則論』以来一貫して、明証的直観を生み出し、又それを支へる、認識に於ける意志的な、主体的な契機に他ならない。『注意』とは、*hic et nunc* に存在するこの私の働きである。この働きのみが私に力を与へ、又この私のみが注意の働きの担ひ手である。デカルトの論旨の進め方に注意せねばならない。先づ明証的なものに対してさへ反対を對置しうる積極的な能力は絶対的でなければならぬと彼は言う⑩。次いで、然し意志の働きを、それが遂行せられてゐる瞬間に於いて見るならば、そこには、この意志の絶対的な積極性と自発性との完全な統一、即ち自由と明証的必然との完全な統一があると主張する⑪。ここに我々は、懷疑を通じて明証的な真理を、自由を通じて必然を生み出した、あのコギトの、瞬間的な、そして瞬間的でのみあるところの高揚に達したデカルトが再び姿を現してゐるのを知るべきである。デカルトは確かに正しかつた。彼はコギトで体験したあの高まりが、如何に維持し難いものであるかをよく知つていた。『同一物に対して殆んど一瞬間しか注意深くないといふのが心の本性でありまして……』⑦。彼の書いたものの至る所に見られる、記憶力に對する彼の徹底的不信を想起する必要がある。『規則論』の諸規則の少くとも三分の一は、明証的直観を殆

ふくするこの記憶の無能に對する対策である。又『省察』の自由論は、明証的認識を保つための、よき習慣の獲得に、人間的完成の全てがかかつてゐるといふ言葉で終つてゐる。『省察』テキスト⑨。彼は明証的認識の記憶が如何にしても明証的認識そのものではありえないといふ事實、——彼自身がそのコギトからの顛落に於いて身を以つて示してくれたこの抗ひ難い事實——に行き當つたときに、はじめて神を——誠実な神を——必要としたのだとさへ言ふことが出来る。先に見たデカルトの動搖は、デカルト自身すら、一旦コギトの高まりから顛落するときは、自己本来の自由を失はねばならないことを示すものである。コギトの高みに於いてのみ、意志は悟性を支配し、自由は明証的必然を産出する力を持つてゐる。一たびこゝから顛落するならば、意志と悟性、必然と自由は一面的に對立し、自由は自らが生み出した必然に屈服し服従することとを余儀なくされるに至る。『省察』のあの弱々しい内的必然性としての自由を、この産出的な自由と同じものと見ることは出来ない。先に見た、『省察』以後のデカルトの著しい動搖は、我々に『省察』の自由をそのやうに見ることを拒否せしめる。恐らく、デカルトのコギトのうちに存する、この力強さと弱々しさとの混合、自由が、必然を生み出しはするが、一旦生み出した後にはそれを支へ切ることができずに、逆にそれに屈服せねばならないといふ、デカルトの明証性^{エッセンス}のうちに潜むこの不思議な性格が、人々を迷路に導いたのであらう。デカルトの明証的直観に於ける意志的契機の重要性を誰よりもよく知つてゐたラベルトでさへ、『イエス・キリストがこの世でなし給ふたやうに……』といふ先のテキストのうちに見出される言葉⑫を、『思索私記』のうちの、同じく先に我々の見た言葉と結びつけるといふ誘惑に抗しえなかつたのである。然し既に指摘した通り、『思索私記』のうちには方法的懷疑のみが缺けてゐた。『思索私記』の『神人』(*homo deum*)の奇蹟と、この『イエス・キリスト』に於ける必然と自由の絶対的な統一との間には、懷疑す

るデカルトが介在する。この懷疑のみがデカルトの自由に対する神祕主義的な理解を拒否せしめる唯一の根拠である。この統一は懷疑を経ることによつてのみその神祕性を失うのである。イエス・キリストに於けるが如き統一は、それによつてのみ我々が『賞讃に値ひし』うるところの『良き行為』、即ち我々の意志的努力の成果である(11)。我々が今迄あのやうにデカルトの懷疑の意義を強調し、懷疑のうちに現れ出たデカルトの最初の自由を又彼本来の自由でもあると主張し來つた理由の一つはここにある。

三

《Il suffit de bien juger pour bien faire》 (Discours, II^e Partie)

デカルトの哲學的精神の高度の燃焼を示してゐる『情念論』の諸章がその成果となつて現れ出たエリザベートとの交友は、確かにこの哲學者に大きな影響を及ぼしたに違ひない。人々の心を強く打つた、そしてアランがあつたやうに好んだこれらの書簡——アランは、これらの書簡のうちのあるものは、新しい人間のための日禱書のうちに加へらるべきものであるとさへ言つてゐる——のうちに見られる、デカルトのこの王女に対する信頼と親愛の念は驚くべき程のものである。

これらの書簡のうちに始めて、心を許した聴き手を前にして、飾り気なく自己の内面を語つてゐるデカルトを見出すことができるのである。

『もし私が他の方に手紙をさしあげますときに、このやうな文体を用ひましたならば、それは笑ふべきものとなるといふ惧れを抱いたことでもありませう。然し殿下は私の知る限りの最も高貴な、最も優れた魂の持主であられることを存じて居りますので……』

デカルトは自己の病弱な少年時代についての打明け話を行ひ、又この王女の不幸に心からの慰めの言葉を送つてゐる。『哲學原理』を獻げ、

又何よりもその人のために『情念論』を書いたデカルトの獻身ぶりは、これらの書簡全体の重要性を我々に気づかせる。先の『メラン神父宛書簡』が、エリザベートとの頻繁な文通のさなかに書かれたものであることに注意せねばならない。『情念論』に於ける主要な思想の全てを、否それ以上をすら含んでゐるこれらの書簡は、殆んど一六四五—一六六一年に集中してゐるのである。恐らく、一六四五年は、デカルトにとつて、先の一六一九年に劣らぬ、決定的な年であつたと言ふべきであらう。『原理仏訳序文』、『情念論』、更に恐らくは『真理の探究』をも生み出した、デカルトの思索に於けるこの第二の産出的な時期を念頭におくときにのみ、『メラン神父宛書簡』に現れたデカルトの精神の高揚の意味は理解されうであらう。『メラン神父宛書簡』での高揚は、エリザベートとの交友によつてデカルトのうちに生じた輝きの反映と見るべきである。その書簡に述べられた諸觀念のより本質的な表現が、この文通のうちに見出されるからである。

エリザベートとの文通は、この王女の提出した所謂『心身問題』——デカルト思想の直接の後継者たちが、これをめぐつての意見の相違からその方向を分つに至つたほどの、デカルト哲學の根柢に潜む重大な困難——についての論議から始められてゐる。この問題に今ここで立ち入ることは控へねばならないが、デカルトがこの困難を解決するために用ひた手段の意味するところは、当面の問題に重要な關聯を持つてゐることを附言しておく必要があるだらう。デカルトは、先づ、スコラ的な実体、形相の復活を許して、精神を身体、形相として、人間に於ける個体化の原理、個人の人格の単一性と統一性の根柢として示すことに努めるとともに、根本的には、『松顆腺』(Glande pinale)の説を中心とする機械論的生理学に基礎をもつた近代的な心理学を打ち樹てることによつて、この困難を解かうとしたものの如くである。デカルト自身によつて提示せられたこれらの解決のうちに、我々はデカルト二元論の本質的な意味を

読みとらねばならない。一言でいへば、個人の内面の絶対性、即ちその独立と統一とを確立するために、デカルトは機械的唯物論を必要としたのである。デカルトに於いて、主体的なものが真に力強さを發揮する全ての場合に現れ出るものは、主体の自由と統一とを脅かすあらゆるものを一旦客体の自働機構のうちへと突き戻し、この自由と必然との一面的な対立と緊張を通じて逆に客体に対する主体の方法的、技術的、実践的支配を確立する、といふこの図式である。機械的唯物論の一面的に客観的な性格が、主観的なものの飽くまで主観的な、還元され難いまでに主観的な性格を浮き出させるために利用せられるのである。この、個人の内面にある主観的なものが直接に客観的な世界と向ひあふといふ、一切の神祕的なものの入りこみえない事態のうちにこそ、近代的我の自由を守るための最良の武器の一つとして、機械的唯物論が役立ちえた理由が存するのである。『上半身が観念論者、下半身が唯物論者』であつたところの、十八世紀のフランス唯物論者たちのうちに現れるものも、実はかかる構造に他ならないと見る事ができるであらう。『方法叙説』のデカルトを支へたものが、自然に対する技術的な把握であつたのと同様に、このデカルトの精神の第二の高揚を支へたものは、『情念論』第一部に展開せられた身体の機械論的な把握であつたと見るべきである。『高邁』の感情をも、これを情念のうちに数へ入れ、動物精氣(spiris animaux)の或る運動を対応させることを止めなかつたデカルトにして始めて、誰よりもよく個人の自由を確立するといふ仕事を果したのである。『情念論』冒頭の次の言葉のうちにこそ、デカルトの自由に力強さを与へた全てのもの、否デカルト的方法の全てが潜んでゐる。

『或る主体より見て受動であるものは、他の観点よりすれば能動である。』

自由意志を脅かす全てのものを精神の本質から排除して、これを身体作用に基く『心の受動』にまでおとしめること、即ち拒否の力をその

担ひ手たる精神そのものに對して用ひること、この自由自身の自己否定こそコギトの方法に他ならない。

それ故エスピナスの言ふ如く、身体の自働機械(automate)といふ観念は、デカルトの思索全体の出発点、少くともデカルトの思索の歴史の最初からデカルトのうちで活動した諸観念の一つであつたに違ひない。この自己に対する一面的な対立者、この機械論的必然性を介してのみ、自由な主体は、その統一と独立を確保する。

『我々のなかにはただ一つの心しかなく、この心には決して相異なる部分があるわけではない。感覺的な心がまた同時に理性的なのであり、全ての欲望は意志なのである。……我々の内部に認められる我々の理性に反抗するものは、全てただ身体にのみ歸すべきものである……』(傍点筆者)

エリザベート宛の諸書簡に於いて、デカルトは自己の精神が運命といふものを完全に超え出てゐることを充分に立証した。そこに於いてデカルトが宿命の悪しき必然に對置したものは、再び自己のうちに戻つて来たあの本来の自由である。

『新しい不幸が私たちの内部に惹き起す最初の苦惱に抵抗することは殆んど不可能に近く……情念が一般の人々よりも一層強烈であり、肉体に及ぼす働きも一層強い人が、一般にまた最も優れた精神の持主でさへある』のであるが、然し『この世に良識以外には、人が絶対的に善と名づけうる如何なる善も存在せず、又、良識を所有する限り、人が何等かの利益を引き出しえないやうな如何なる不幸も存在しないと信ずる』のである。

『我々の理性の命ずるあらゆることを常に実行してゐるならば、たとへ後になつてさまざまの出来事が我々の過つてゐることを発見させたとしても、我々は後悔すべき何等の理由をも持たない』のである。

『行動することが問題の場合には、決して不決断であつてはならない』のであつて、『悔恨の原因となるものは不決断たゞ一つしかない』(12)『至福(Beatitude)乃至最高善(souverain bien)はたゞ『徳の実践のうちに、もしくは同じ事であるが、我々の自由意志によつて獲得せられるあらゆる善の所有のうちに成立する』ものであつて、この至福を得るためには『我々の理性が、全

誤りを犯さないといふことは必要ではなく、『我々が最良と判断したあらゆる事柄を実行するために決して欠けるところがなかつたと、良心が我々に保証するだけで充分である。』(以上傍点筆者)

ところで、『理性を自由に使用して、……肉体上の違和が意志の自由を妨げること』を防ぐための『方法』を知らねばならない。『理性の使用を失ふことは生命を失ふことよりも大きい』のであるが、それを防いで『理性を真に使用するためには、……情念を理性に服従させるだけで充分』なのである。そして、情念とは『意志の協力なしに、従つて意志より生ずる如何なる能動もなしに……心のうちに惹き起されるあらゆる思惟』に他ならない。何故ならば、我々の思惟に於いて、『意志の能動でないものは全て心の受動である』からである。

然し『我々の情念はまた、意志の作用によつて直接に惹起することも除去することもなしえない。』情念は全て精氣——動物精氣(animus)運動に対する支配は間接的にのみ可能である。

『単に瞳孔を開かうとする場合にも、如何にその意志をもつても瞳孔は開かない。』

従つて情念の制御の方法はあくまで間接的なものにすぎず、『それは身体に生ずる混乱を防ぐにさへ充分ではなく、ただ心が動揺せず、その自由な判断を差し控へうるやうにするに足るもの』でしかありえない。『本来心にのみ帰せらるべき知覚』であるところの、全ての情念の乱れを救済し、情念を『善用する』ことを可能にするものは『高邁』のみである。(以上傍点筆者)

『自らを導ぶべき正当な理由を我々に与へうるものは、我々のうちにただ一つしか認めえない。即ち、我々の自由意志の使用、我々の意志に對して我々が持つてゐる統制力がそれである。』ただし、我々が正当に賞讃され又は批難されうるのは、ただこの自由意志に基く行動に對しての

みである。我々の低劣さによつて、自由意志の与へる権利を喪失しない限り、自由意志は我々を我々自身の主たらしめることによつて、いはば我々を神に等しきものとするのである。』

『人間をして、自らを正当に尊びうる極限まで尊ばしめる真の高邁とは、ただその人間が、一方意志の自由な統制力のほか自己に属してゐるものは何もなく、またこの統制力を充分に用ひるか否かのほかには、賞讃又は批難さるべき何の理由もないといふことを知つてゐる、といふことに存するとともに、他方、彼が、その統制力を充分に用ひるといふ堅い不断の決意、即ち自ら最善なりと判断した全てのことを企て実行する意志を決して缺かないといふ決意を心に感ずることに存するのである。』(傍点筆者)

デカルトは『自ら最善なりと判断したことを実行する確固たる決意』を強調する。彼はこの決意のうちに、自己に於ける良きものの全てを見ただのである。彼は疑ひもなく自由を獲得した。彼は確かに運命を超えてゐる。彼はコギトの高みに再び身を置いたであらう。この限り彼は誤謬をも惧れないだらう。不決断を何よりも憎むであらう。然し又、この自由は最後迄単に内面的なものに止らねばならなかつた。彼は『確固たる決意』にある自己を感じることを以つて満足せねばならなかつた。一旦何が最善であるかが問題となるに至るならば、再び自己を悟性の狭い枠の中に押しこめねばならないのである。最善と判断するものを実行するために、『決して缺くところがなかつたと良心が保証するだけで』、我々は至福に達しうるとしても、『それにも拘らず、徳が悟性によつて照されてゐない場合にはそれは偽となりうる』のである。

最善と判断する事柄を『実行する確固たる意志』を持ち、また充分判断するために我々の悟性の全力を費すことが必要である。そして、『常に正しく判断する心構へでゐるために必要な二つのこと』のうち、『その一つは真理を認識することであり、他の一つは……その真理に従ふ習慣を作

ることである。⁽²⁷⁾『人が過ちを犯すのは、自己のなすべきことについての認識を理論的に所有してゐないためではなく、単にそれを實踐的に所有してゐない、換言すればそれを信ずる確固たる習慣を持つことを缺いてゐるからに他ならない』のである。⁽²⁸⁾

この確固たる決意は、再び悟性の認識する真理に服従する『習慣』に陥落する。身を習慣に委ねること、それはあの厳しい努力によつて確立した主体性を失ふことを意味するのではなからうか。『悟性に於ける大いなる光』から生じた『意志に於ける大いなる傾向性』に従つて判断し、行為するといふ、あの容易さの自由、如何なる心理的な抵抗も持たないといふ自由が、障害の克服に於いて現れる自由、困難さに於いて現れる自由、精神の主体性を脅かすあらゆる受動性に対立し、それを拒否することに於いて現れ出る自由にとつて代る。再び動搖が彼のうちに現れる。この上もなく無限な存在を前にしての人間精神の有限性といふ図式が彼の脳裡をかすめたにちがひない。

『……予知と無限の力を持つてゐられる神は、あらゆる人間の自由な行為に対して謬ることなく行為されるのであります。即ち神は我々をこの世に遣はされる前に、我々の意志の傾向は如何なるものかを知つてゐられたのであります。我々のうちにそのやうな傾向を措かれたのは神自身であり、我々の外なるあらゆる他の事物を規定して、しかじかの対象をしかじかの時に、我々の感覚に現出せしめられ、それを機会として我々の自由意志がしかじかの事に自己を決定することを知らつてゐられたのも神であります。神はこのやうに欲されたのであります。そのためにそのやうに強制することは欲されなかつたのであります。』⁽²⁹⁾

『神は人間の自由意志に少しも依存しない結果の第一の、不動の原因であることを証明する全理由は、同様にして、それに依存する凡ゆる行為の原因でもあることをもまた証明して居ります。……神は全てのものの普遍的な原因であるとともに、又同じく全体的な原因でもあるので、如何なるものも神の意志なしには起りえないのであります。』⁽³⁰⁾

然し他方『自由意志について言へば、私は、我々自身に於いて考へるとき、それが独立的なものでないとは考へえないことを告白致します。然し、神の無限の力について考へます場合には、あらゆるものは神に依存してゐる、従つて我々の

自由意志それから免れてはゐないと考へざるをえないのであります。と言ひますのは神は人間を、彼等の意志の働きが神の意志に少しも依存しないやうな本性のものとして創造したといふのは矛盾を含んでゐるからであります。……もし神の力は有限であると同時に無限である……と言ふならばそれは矛盾を含んでゐるからであります。然し、神の存在の認識が我々の自由意志——我々はそれを我々自身の内部に於いて経験し、感ずるのであります——について確信をもつことを妨げる理由がないやうに、我々の自由意志の認識が、我々に神の存在を疑はせる筈がありません。と申しますのは、我々の行為を賞讃すべきもの、もしくは批難すべきものにするに充分であるところの、そして我々が自身の内部で経験し感ずるところの独立性 (Independence) といふものは、本性上別であるところの依存性 (une dépendance qui est d'autre nature) と相容れえないものである、ではないからであります。』(以上傍点筆者)

これらのテクストの意味するところは殆んど決定的である。先づ、ここに至つてデカルトは、自由と摂理とが矛盾することを彼自ら明瞭に認めてゐる。他方然し、彼は又、『省察』以後の彼をあのやうに動搖せしめた、コギトの秩序と完全性の秩序との、自由意志の無限性と神の無限性との対立にここで一つの解決を見出した如くでもある。彼は、飽く迄自然的理性のうちに閉ぢこもり、ただ啓示的真理を消極的に承認した従来の態度を捨てて、今や積極的に、異なる秩序を定立しなければ、この矛盾を解決しえないことを感じ始めたのではなからうか。

『優れた才氣を鼻にかけ、理性の明証にしか頭を下げることを欲しない、我が無神論者たちの改宗のために、神が貴方に与へ給ふた才を……』⁽³²⁾

然し又彼は他の機会に、啓示の認識の問題を問はれてそれに答へながら、次の様に言つてゐる。

『御質問の中の一つは、私の不斷の思索からは甚だかけ離れた題目についてではあります。……』

今この二種類の認識——啓示的真理と悟性の明証的真理の認識——を比較して戴きたい。そして、混沌として疑はしい上に、大なる労苦を費さしめ、而もそれを得た後にも我々が時々しかそれを樂しむことのできないこの知覚の中に、果して純粹な、恒常な、明白な、確実な、労苦のない、常に現前するかの光明に似た

ところが些かでもあるかを考へて戴きたい……

貴方は私に対してどのやうな力を持つてゐられるかよくお分りと存じます。何故ならば貴方は私が自分で定めておきました思索の範囲を超えて、如何に私が……

然し我々はここに、デカルトの自由論に於ける第三の段階を想定せざるをえない。疑ひもなく、このプロテスタントの王女の強い個性とその宗教とは、デカルトの内面にかかりの影響を及ぼした。自由意志と摂理とは矛盾せず、ただ次元を異にしてゐるといふ命題は、それ自身カルヴィニズム的なものである。更に、人間精神の独立性が、それ自身のうちに含まれる無限性によつて逆にその統一を破られて、有限なものに顛落し、新たな、より上の秩序の積極的な定立によつてはじめて安定をうるといふ、デカルトが当面したこの事態のうちには、ジャンセニスト・バスカルの『三つの秩序』(trois ordres)の原初的な姿さへもがほの見えてゐる。⁽³⁴⁾

デカルトはジャンセニズムに傾いたか。確かにこの後に続く若干の書簡は、デカルトの神祕主義への傾きをかなり明瞭に示してゐる。

『神への愛に達するために辿らなければならないと私の考へる途は、神が一つの精神、或は一つの思惟するものであると考へなければならぬといふこととあります。その点我々の魂の性質は、神の性質と或る類似があるのであつて、我々はそれが神の崇高な知性の一放射であり、「恰も神の息吹の一片の如きもの」と信ずるやうになるのであります。……

……一方我々が如何に弱小であるか、他方あらゆる被造物が如何に大きいかにいふことに留意するならば、これらの事柄の省察は、そのことによく解る人々の心を非常な歎息で満し、……さうして意欲によつて完全に神と合体しつゝ、神を實に残りなく愛するために、神の意志が行はれるやうにといふ以外にはこの世に何の望みもなくなるに至るのであります。……』⁽³⁵⁾

遂にここに至つて、デカルトの自由に終始つきまとひ、彼の哲学全体を貫徹する、コギトの秩序と完全性の秩序との矛盾に由来するところの、意志と悟性との、又自由意志と神の意志との、自由意志と神の摂理との対立は神祕主義的統一のうちに解消されてしまつたのであらうか。

我々の理解を越えた真の無限を前にして、デカルトは遂に屈服せざるをえなかつたと見るラポルトは、然し彼がまた、この創造者たる神の、理解を超えた無限性といふ觀念によつてはじめて、世界の目的論的解釋を究極的に排除しえたのだといふことを忘れてゐる。デカルトは神を、明証性の記憶を保証するための誠実な神としてのみ承認したのでといふ表現が許されるならば、又、神を無限なものとして、我々の理解を超えたものとして承認したのは、世界のうちから目的因的なものを排除するのに役立つ限りに於いてであつたと言ふことも許されるであらう。後の『ブルマンとの対話』に於いてデカルトははつきりとかう言つてゐる。

『超自然的なものはこれを神学者に委ねるべきである。哲学者は、自然的な秩序に於いて自由である限りの人間を考察すれば足りる。』デカルト哲学に内在するかうした性格が、人々をして彼を無神論者と批難せしめる原因となつたものに違ひない。⁽³⁶⁾ バスカルすらかう言つてゐる。

『私はデカルトを許すことができない。彼はその全哲学のなかで、できれば神なしに済ませたいと思つた。』⁽³⁷⁾

我々はこの摂理と自由意志の問題については、ただ次のことを附言するに止めることにする。

この問題について、デカルトは、トミスムの立場に立つと自ら証言してゐる。⁽³⁸⁾ところで、トミスムの主張は、摂理の絶対性の前に人間の自由はありえず、神は全てを決定的に予定してゐるとなすカルヴィニズム的な、ジャンセニズム的な立場と、摂理は人間の自由意志の決定乃至不決定の余地を大幅に残してゐるとなすモリニズム的な、ジェズイットの立場との丁度中間にあり、一方神の全能の絶対性を認めるとともに、他方、神のこの決定に反する自由を、極めて消極的にはあるが承認し、そして最終的には摂理と自由意志との神祕的な調和を設定するといふ立場をとる。⁽³⁹⁾

かかるトミスムをデカルトのうちに見出すことは比較的容易であら

う。然し、デカルトがトミスム的な解決に至つたとしても、それは先に見たやうな苦悩と動搖の後にあつて、當時のトミストと彼との間には『方法的懷疑』——科学とユマニスムとの統一——が介在する。これはむしろ、コギトの高みからの顛落、——それも晩年に於ける——と見るべきである。コギトの秩序——認識の秩序の頂点に於いてデカルトは存在そのものに確かに触れた。然し、ここで現れ出た精神の無限性に彼は目くるめいた。意志の無限性は今や『存在への欲求』(Je désir de l'Etre)として、コギトの秩序を破る傷口として現れる。かうした言はば弁証法的ともいふべき葛藤を自己のうちに意識して、デカルトはその痛みに堪へてそこに踏み止つたであらうか、それともそこから最後の顛落の途を進んだのであらうか。弁証法を持たないこの精神にとつて、そこから一步踏み出すことは顛落以外の何ものでもない。再びデカルトは動搖のうちに身を置いた。今や彼に残された途は二つだけである。彼の全精神を切り裂くこの矛盾に堪へて、あくまでこの動搖のうちに踏み止まらうとするか、それとも、神祕主義の奈落まで一気に顛落して死の安息を得るか。彼はこの動搖のうちに踏み止まつた。晩年のデカルトを襲つた救ひのない不安と動搖とは書簡のうちにありありと示されてゐる。嘗つて屈することを知らなかつた彼の精神のうちに先づ或る種のもの憂さが現れる。

『……たゞ、現在のところでは、世の中に私の書くものを進んで読んでくれる人の数が如何に少いかを見て、私が不快を感じ、そのために自分を怠慢にすることがない限り、何か別のものを書いてみたい気持ちで居ります……』⁽⁴⁵⁾

然し依然として迫害と無理解は続いてゐた。嘗つてはその人のために敵を作ることをも辞さなかつた友人レギウスとの決定的な疎隔がやつて来た。彼はもはや、レギウスの機械的唯物論に我慢しえなかつた。他方ロベルヴァルの無理解はデカルトを怒らせた。ブルダン神父の圧迫は再び激しくなつていた。⁽⁴⁶⁾

『私は何よりも、自分の知つてゐると考へてゐるところの僅かのもゝ一切を、誰に対しても公然と又無償で伝へたく望んでゐるにも拘らず、それを學んで呉れようとする人に殆んど遭ふことがありません。……』⁽⁴⁷⁾

『……私は友人諸氏の手紙以外には、如何なるものも最早読むことができないことを宣言致します。……私は私自身の個人的な教養のため以外には、いかなる學問にも最早関係しないであらう……』⁽⁴⁸⁾ (傍点筆者)

『沈黙するだけの智慧がありさへすれば得られた筈の充分な閑暇も休息も今は失はれました。……それ故私がこれ以後なしうる最良の事は、本をつくることを思ひ止めることであると信じます。……偏に、自分の教養のためにのみ研究し、……』⁽⁴⁹⁾

他方ライデンでの彼の論敵の総力をあげての圧迫は、宗教裁判の形をとらうとしてゐた。彼のエグモントでの孤獨の静寂は破られた。

『若し正当な判決を得ることが出来ない場合には、この土地から全く立退いてしまはなければならぬとも考へて居ります。……最良の途はたゞ静かに隠退の用意をすることであらう……』⁽⁵⁰⁾

『私が神について書いたもののやうに、我が国——フランス——の宗教にも貴国——オランダ——の宗教にも無関係なものに対しては、若しそれが譴責するべきものであるとしても、その配慮は、(神學者たちではなくて)、我々の學者達に委ねらるべきであります。さうでなければ、この国では我々に良心の自由を与へないことになり……』⁽⁵¹⁾

デカルトは最早人々の理解を期待しなくなつた。そして論争から身を退くために彼は著作を一切断念しようとする。彼はひととき諦めの静けさを味ふであらう。

『この冬——一六四八年——の残りは、恐らく私の生涯中にえられる最も静かな時であらうと思つて居ります。』⁽⁵²⁾

最早スウェーデン女王クリスチヌの招聘も彼の心を引き立てえない。文通も彼の興味を引きえない。この女王への期待が束の間の輝きで彼の心を照した後に、デカルトの心の火は完全に消えた。毅然たる決断の人デカルトはもはや死んで、不安と死の予感と不決断のみが彼の精神を占めたのである。

『自分がつと快くゐられるやうな他の所を知らないといふ以外には何一つ私を

此の場所——エグモント——に結びつけるものはないのでありますが、然し私は多分この地で私の余生を送るであらうと思ひます。……私は日に増し怠惰になり……しかし、それにも拘らず義務として手紙をさしあげねばならぬと信じた次第であります……」⁽⁵⁴⁾

彼は女王の熱心な招聘を前にして最後迄躊躇する。

『私は陛下がお飽きになりはしないかと懸念して居ります……』⁽⁵⁵⁾

女王は哲学の研究に『専念されるだけのお暇が、さういふ意志はお持ちのやうに見えますもの、充分おありとは信じられません……』⁽⁵⁶⁾

『二人の女王から（この哲学の理解を）期待する理由を私は持ちません……』⁽⁵⁷⁾

『もはや年若くなく、又二十年も贅居したために、疲れる仕事の習慣を全く失つてしまつた人間にとつては、（スウェーデンへの遠路の旅行は）大変な仕事なのであります……私は自ら想像したよりも遙か以上に、この旅行の決心をすることが難かつたのであります……』⁽⁵⁸⁾

『私は告白致しますが、トゥレーヌの庭園の如き地に生れ、今は、たとひ神がイヌラエル人に約束された土地ほどの蜜はないとしても、それより多くの乳があると思はれる国土に住む一人の人間は、その地を捨て、熊のある、岩と氷とに囲まれた国に行つて住まふ氣には容易になりません……』⁽⁵⁹⁾

最後にこの哲學者を襲つたものは暗い死の予感であつた。

『運命といふものは……私を嫉妬してゐるやうに思はれます。……二十年来私がなした全ての旅行の不首尾を思ひますと、今度の旅行には、途中で盜賊に遭ふか、私の命を奪ふ難船に逢ふか、それだけしか残つてゐないのではないかと惧れられます……』⁽⁶⁰⁾

『私は敵を……多く持つて居りますので、……もし私の参りますことが、（女王に對する）人々の諍りの種にでも使はれることになりまうくらゐならば、むしろ旅行中に死ぬ方が本望であります……』⁽⁶¹⁾

彼はスウェーデンに着くや直ちに、懐しいエリザベートに書簡を送つてゐる。彼はその地に最早何の喜びも持たなかつた。望むところはただ休息のみであつた。

『此の地では冬の間、人々の思想は氷と同様に凍りついてゐるやうに思はれます。……誓つて申しますが、私の自分の孤独に歸りたいといふ望みは日ごとに増して、……私はこゝで自分の本領にゐる氣が致しません、たゞ静謐と休息のみを欲して居ります……』⁽⁶²⁾

この書簡以後一月を経ずして彼は死んだのである。肉體の死に先立つてこの巨人を訪れた精神の死は人の心を深く打つものがある。最早、動搖と不安とを救ふものを手に入れえないことを充分に知りながら、それに堪へて孤独のうちに生を終つたデカルトの晩年は、やがて開花すべき近代合理主義の産みの苦しみとも言ふべきものであつた。自己の合理主義の限界を痛切に知りつつも、この限界を超えた非合理的秩序を定立することを彼は最後迄積極的に承認しようとはしなかつた。

II

『Ma troisième maxime était de tacher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes desirs que l'ordre du monde, et généralement, de m'acoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensée……』(Discours, III^e Partie)

さて、この最後迄デカルトにつきまとい、彼を苦しめた彼の動搖の性格を一そうよく知るために、デカルトの自由を特徴づけるもう一つのものについて簡単に触れておかねばならない。それは、彼の自由を飽く迄内面的なものに止まらせ、彼の自由を無内容なものに終らせた、彼の個人主義である。我々は先にこの点について屢々触れておいた。『方法叙説』に於いても既に見出しうるデカルト思想のかかる側面は、後に至つて若干の書簡に於いて一層明確な形に定着される。彼の政治上の明白な保守性と並んで、この個人主義は彼の自由の一つの性格を附与している。既に見た如く、彼に於いて真に合理的なものは個體である。彼の方法のうちに極めて重要な位置を占める『分析』(Analyse)もまた、かかる個體の合理性を前提する。彼に於ける個體の普遍に對する優位は明白である。一人の設計者、一人の技師、更には一人の立法者の手になる仕事のうちにこそ、『理性を用ひる人間の意志』が最もよく現れると見做した彼、多くの人々の意見の集積は、『ただ一人の人間が自然的になしうる推論ほどには決して真理に近いものではない』と自負した彼、又、『真

理は全民衆によつてよりは、ただ一人によつて發見せられる方が真らしい』⁽⁷⁾と言う彼、⁽⁸⁾にしてはじめて、『高邁』の徳をあのやうに力強い形で説くことができたのである。コギトが三百年にわたつて人々の心を把へたのも又彼の思想のうちに潜むこの力強さによつてであつた。然し自然學であのやうに有効に働いたところの、そして彼の個体主義の唯一の支へであつたところの分析的な悟性といふものが、又『嘲笑と呼ばれる笑ひも顔面神経の痙攣以外の何物でもありません』と彼をして言はしめるやうなものであつたことも忘れてはならないであらう。ここから彼の合理主義の狭さが生じ、又ここに彼の自由の抽象性が由來する。デカルトに於ける『良識』の力強さと無力、彼の自由の厳しさと無内容の一切の源泉がここにある。

一方この自由は還元されがたい個人の独立と自負をそのうちに含んでいる。多数はただ一人よりも目がよくきき、又『万人全体の幸福を獲得する』⁽⁹⁾ためには、『多くの人々の生涯と勤勞とを結束し一致せしめて』⁽¹⁰⁾当る方が、『各人が個別的に前進しうるよりはるか遠くまで前進』しうるといふべきであるとしても、なほ、『この仕事を為しうるものがゐるとすれば、それは他ならぬこの私でなければならぬ』のである。⁽¹¹⁾『個人』の絶対性を脅かすものが既に氣づかれてゐたとしても、『個人』が完全に超えられるためには三世紀を要したと言ふべきであらう。然し他方この自由はまた、常に内面化しようとする傾向を持つてゐた。社会的實踐は絶えず個人の内面へと還元される。

『運命よりも寧ろ自己にうち克たうと努め、世の中の秩序をよりはむしる自己の欲望を變へようと努めること。』⁽¹²⁾

自己のうちの諸觀念の対立が、自己の外に展開されている思想上の諸党派の争ひの反映にすぎないといふことを、この内面化の故に彼は見失はねばならなかつた。彼の自由の逃避的な、主観的な、エゴイステイックでさへある性格を見逃すことはできないであらう。

『極めて繁華な都會ならでは得られぬ便宜を何一つ缺くことなしに、しかも世界の果の無人境に住むと異らずに、私はたゞ一人隱遁的な生活を営みえたのである。』⁽¹³⁾

『……なほ特に自由を多少とも減ずるやうな約束などは、これを悉く極端な意見のうちに算へ入れた。』⁽¹⁴⁾

『實際、自らの実行する手段が正当である……と考へる場合には、その手段は悉く正当になるのであります。……それに反して、最も正当な行為も、それを行ふ人間自らが不正であると考へる場合には、それは不正となるのであります……』⁽¹⁵⁾ 彼は党派といふものについてはせいぜい次のやうに見ているに過ぎない。

『或る党派に不快を感じしめることなしに、他の党派に悦ばれることは不可能であります。』⁽¹⁶⁾

『正しいと見做すものの判断の仕方を異にする二つの党派に満足を与へることを余儀なくされる場合には、双方に何らかのものを与へることが、理に適つたことなのであります。』⁽¹⁷⁾

『現代人の慎重さについて言へば、確かに、富を自らのうちに持つてゐる人々が、皆その富のまはりにつけて、それが失はれるのを防ぐために彼等の力を合せるといふことは正当であります。……彼等の各々が、さまざまの党派に友人を持つことによつてこそ、多くの手段をうることができると信ぜられるのでありますから、このことによつて彼等は、皆が唯一の党派に属してゐる場合よりも一そう有力となりうるのであります云々。』⁽¹⁸⁾

然し他方、次の言葉はホッブズを想起させる。

『人はそのことに利益を見出し、または疑はしく、恐るべきものになり始めた相手に、信頼出来ぬ理由を持つときは、彼等に向つて戦ひを挑む権利を持つのであります云々。』⁽¹⁹⁾

『……敵を悉く殲滅するか、乃至は味方とするか、断じてその中間の途をとらぬこと、……これは恐らく常に最も確實な訓言でありませう云々。』⁽²⁰⁾

更にデカルトの自由は、或る場合にはコスモポリタニズムの色さえ帯びてゐる。

『……もし彼等がこのやうに考へて居りますならば、これは次第に一つの全般的な平和に到達する途であるやうに思はれます。然しそれが実現します迄は、私は平和が既に存在する國に身を置く方がよいと思はれます。……私は今の如くに、

一方の足を一國に、他方の足を他の國に入れて居りますとき、自分の状態が自由で甚だ幸福だと考へて居ります……⁽¹⁶⁾

『二、三年平和が続きますならば、そこに住むことは、地球の他の如何なる場所にも劣らず快くなりませう。私の如く如何なる場所に定住することにも執着のない者といましては、それらの國々を、或はフランスをさへ、かの國と取り換へることに何の困難も申し立てぬでありませう云々。』⁽¹⁷⁾

彼は又、しばしば民衆との結びつきを欲した。又公共の福祉の優先すべきことをも説いてゐる。

然し『一個人が彼一人のみで、彼の住む都会の他のすべての人々よりも一層価値のある場合には』社会を個人に優先させることはむしろ誤りである。眞実のところ、彼自身が時には望んだ民衆との結合をはばんだものは彼自身のうちにあつたのである。

『我々が民衆に対して関心を持つことを、どの程度道徳性が命じてゐるかを正確に計ることは困難であることを私は告白致します。のみならず、それは非常に正確であることを必要とするやうな事柄ではありません。自らの良心に満足を与へるだけで充分なのであります云々……』⁽¹⁸⁾

『一番厚顔で、一番大きな声を出すことを心得てゐるやうな者が、たとへその説が最も間違つてゐる場合でも、民衆の力のある國では一般にどこでもさうですが、最も権力を持つてゐるといふことから考へまして……』⁽¹⁹⁾

更に次のやうな言葉のうちに、我々はこの時代の個人主義の樂天的な性格を見ることが出来るであらう。この時代の個人に於いては、自己のうちに還ることが同時に社会的存在となりうる途なのである。自己自身に即して生きることが義とせらる、これがデカルトの『良識』の意味するところのものである。

『彼の個人的利益のため以外には何もなさない人々でも、もし慎重さを用ひようとするならば、彼の能力の及ぶ限り、他の人々と同様に他人のために働き、各人を樂しませようと努めるに違ひない。』⁽²¹⁾

『私自身について言へば、私の生活の全ての行為に於いて最も良く遵守して來た格率は、大道のみを歩むこと、そして最大の策は全く策を弄しようとしなないことであると信ずることにあつたのであります。社会に共通の法は、人々が互ひに善

を為し合ふこと、少くとも惡を為し合はないこと、を指すものであります。それは非常に立派に立法せられて居りますので、何の贖償も術策も弄せず、それに率直に従ふものは誰でも、他の途によつて利を求める人々より遙かに幸福な、遙かに安定した生活を送りうるであらうと思はれます……』⁽²²⁾

『自ら最善なりと判断することを実行しようといふ確固たる決意』の裏づけをなすものはかかる樂天的な社会觀に他ならない。最も内面的個別的なものを通つてのみ社会といふ普遍性に到達するといふこの図式のうちに、カントの思想の先駆的な姿を見出すことができるであらう。カントの道徳も亦人間の内面に位置づけられて、そのために嚴しいが然し単に形式主義的な定言命法を設定するに止つてゐる。

以上のやうなデカルトの自由の内面的な、隱遁的でさへある性格が、彼自身の属してゐた階級——『法服の貴族』(noblesse de robe)と呼ばれる新興ブルジョア層——の諸属性に由来するものであつたことを忘れてはならないであらう。進歩性と保守性との、破壊と保存との、デカルトに於ける焦らだたしいまでの混合の全ては、またこの階級自身の性格でもあつたのである。

『幸ひにも、私は自分の資産の負担を軽減すること(soulagement de ma fortune)のために、止むを得ず學問を職業としなければならぬやうな境遇を少しも感じなかつた……』⁽²³⁾

III

«Ainsi c'est bien la Raison cartésienne qui s'est développée dans le marxisme. Le cartésianisme apparaît comme une forme historiquement remarquable, mais limitée, encore étroite, du rationalisme.» (H. Lefèvre; "Descartes," Conclusion, p. 309)

以上見たところからして我々は次のやうに言ふことができる。デカルト哲学は弁証法の哲学によつて正当に超えられてゐるが、然しそれにも拘らず、弁証法の哲学はこの哲学を自己の前提とすると。個人を歴史に媒介するに先だつて、先ず個人の絶對的獨立が達成されて居らねばなら

ず、合理的なものを普遍者に拡大するに先だつて、一旦それを個体のうちに確立する必要があつたのである。

今日デカルト哲学を弁証法に抵抗するための武器として利用しようとする如何なる試みも必ず失敗するに違ひない。デカルト哲学の非合理主義的解釋は常に却けらるべきであらう。デカルトの教訓は明白である。最善なりと判断することを実行する確固たる決意は、絶えず何が最善かを我々に教へうるものによつて補はれねばならないといふことである。

デカルト自身に於いてさうであつた如く、主体の自由と決断とに内容を与へるものは科学に他ならない。理論と実践との統一は科学を介してのみ達成しうる。この統一によつて、はじめて科学を人間の手中に引き留めて我々の生に役立つもの (*utile à la vie*) となしうるのであり、又この統一に於いてはじめて定言命法的な當為の形式はその具体的内容を獲得する。

今日確かに、『良識』、『自由意志』、『明証性』等々といふ語は、それらがデカルトに於いて持つてゐた生々とした力を失つてはゐる。然し丁度、『自己は嫌はし』 (*Le moi est haïssable*) といふパスカルの言葉がさうであつたのと同様に、これらの語がその生命を失ふまでには三世紀の年月を必要としたのである。『個人』のうちにさしこんだ暗い影を除くためには、三世紀の努力が必要であつたのである。

今日なほ多くのデカルト的良識が我々の周囲に存在するだらう。彼等は自らの誠実さの故にのみ蹉いてゐるのである。良識という語が今日ほど空疎な響きを伴ふことは嘗つてなかつたに違ひない。單なる自己のスタイルの固執にまでなり下つた自己への忠実さといふものが、人を確信のなさと、不安、そして孤独へと追ひこんでゐるのである。主体を『私』のうちに埋没させてはならないであらう。ユギトの社会思想史に於ける位置を把握せねばならない。デカルトの教訓は我々にさう告げてゐるのである。

この小論は最近の主要なデカルト解釋に現れた非合理主義的傾向への批判を旨指して書かれたものである。然し、同時にこの批判を通じて我々はデカルト思想の正当な継承者が誰でありうるかを描き出さうと努めた。デカルトを、メーヌ・ド・ビランを経てベルグソンに至るフランス唯心論の祖先と見做さうといふ根強い要求——特にフランスのデカルト研究者たちにとつては暗黙の了解ともいふべき——にも拘らず、デカルトをスピノザから大陸合理論、ドイツ古典哲学を経てヘーゲルに至る壮大な近代合理主義の運動の出発点として把へようとする以外の全ての解釋は、多少とも歪曲たるを免れないであらう。

デカルト研究に見られる諸傾向の対立は、そのまま現代に於けるイデオロギー闘争の縮図に他ならない。デカルト哲学に対する凡ゆる型の非合理主義的歪曲の根源も、結局はそこにある。弁証法的哲学こそが今日に於けるデカルトの合理主義の正当な發展形態であるといふルフェーヴルの主張に賛意を表することによつて、我々はこの小論を終ることにしようとする。なほ残されてゐる多くの問題——特に、自由の問題に於けるデカルトとスピノザとの異同等——に関しては、稿を改めてそれを論ずる積りである。

『註』

1

(1) 例へば、*Revue de métaphysique et de morale*, 及び *Revue philosophique* 1937, を見よ。
尚、批判的觀念論者としてデカルトを扱へた L. Brunschvicg: "Descartes," もこの年に世に出た。

cf. H. Lefebvre, "Descartes," 1947, Introduction etc.

(2) Jean Laporte, "La connaissance de l'éternité chez Descartes", *Revue philos.*, à l'occasion du Troisième Centenaire du "Discours de la méthode", 1937, réimp. dans "Études d'histoire de la philos. fran-

çaise au X^e siècle.” 1951, p.p. 11~36.

J. Laporte ; “La liberté selon D.” Revue de métaph. et de morale 1937, réimp. dans “Études,” p.p. 37~87. cf. Laporte ; “Le rationalisme de D.” p.p. 267~287.

II

- (1) Discours de la méthode, I^{re} Partie.
- (2) A. Rivaud ; “Histoire de la philosophie.” 1950, t. III, chap. V, p. 100~etc. cf. G. Milhaud ; “Descartes savant.” 1921, Introduction, Chap. I, X, XI, etc. P. Mouy ; “Le développement de la physique cartésienne.” 1934, Introduction etc. 桂 ; 『デカルト哲学研究』昭 19, p.p. 11~20 etc.
- (3) H. Lefebvre ; loc. cit., Chap. I, §.§. VIII, IX, X etc.
野田 ; 『デカルト』昭 23, p.p. 120~131 etc.
同 ; 『歴史主義と自然主義』『展覧』1946.
- (4) Rivaud ; loc. cit., Chap. III etc.
cf. J. Laporte ; “Le rationalisme de D.” Conclusion etc.
H. Gouhier ; “La pensée religieuse de D.” 1924.
- (5) Rivaud ; loc. cit., Chap. IX etc.
cf. Laporte ; “Études” p.p. 60~61. et 73~82.
E. Gilson ; “La liberté chez D. et la théologie.” 1912, p.p. 395~6 etc.
- (6) Ernst Cassirer ; “Descartes.” 1939, Subtitel ; 《……Die Darstellung der Descartes’schen Philosophie als entscheidenden Kreuzungspunkt der geistigen Strömungen des 17. Jahrhunderts,……》
- (7) Lefebvre ; loc. cit., Chap. III, cf. Chap. I, §. X, IV etc.
- (8) Laporte ; “Études” p.p. 85~87, (“La liberté selon D.”, Conclusion.)
- (9) Gilson ; loc. cit., p.p. 390~1 etc.
- (10) Leibniz ; Théodicée, n° 164, cf. nos 162~3, 165. (後出、本稿三、I 参照)
- (11) Lettres à Mersenne, 11 nov. 1640, 21 avril 1641, 23 juin 1641.
Lett. au P. Gibieuf, 11 nov. 1640, Lett. à l’Abbe de Launay, 22 juillet 1641 etc. cf. Laporte ; “Études”, p.p. 55~6.
- (12) Lett. au P. Mesland, 9 fév. 1645, (後出、本稿二、IV 参照)
cf. Laporte ; ibid., p.p. 60~69.
- (13) “Entretien avec Burman.” A.T.V, 166. (Edition Adam et Tannery, “Oeuvres de D.” t. V, p. 166 を上の如く略記。以下同じ。)
- (14) Lefebvre ; loc. cit., p. 113.

(15) 『明証性』と『神の誠実』との循環は、既に『方法敍説』公刊直後にもその第四部の形而上学に対して指摘せられてゐた、デカルト哲学のアポリアの一つであり、多くの優れた研究がある。 cf. Cassirer, loc. cit., p.p. 9~38, “Descartes’ Wahrheitsbegriff.”

- (16) Pascal ; “Pensées”, Ed. Brunschvicg, Fr. 77 etc.
- (17) Lefebvre ; loc. cit., Chap. IV, §. X, p. 295.
- (18) Meditatio IV^a. cf. Principia, I, 31 etc. (後出参照)
- (19) Méditations, Lettre “à Messieurs les Doyen et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris”, Ed. Pléiade, p. 260 etc.
cf. 野田・桑原訳, アラン 『デカルト』昭 23, p.p. 3~7.
- (20) Rivaud ; loc. cit., Chap. VII, 特に p.p. 172~179.
- (21) サエ・サエ・ソニコロフ 『デカルト哲学と現代フランスに於けるイデオロギー闘争』『哲学の諸問題誌』1950.
(附記) この論文については先輩花田氏のノートを拝借した。
cf. K. Marx ; “Heilige Familie.” Dietz 版 p.p. 253~265.
- (22) Rivaud ; loc. cit., p.p. 172~179.
- (23) Lefebvre ; loc. cit., Chap. IV, §. IX, p.p. 293~4.
- (24) ibid., Conclusion, Chap. III etc.

III

- (1) Rivaud, loc. cit., Chap. VII, p.p. 179~184.
- (2) 桂 ; 『デカルト哲学の発展』昭 23, 第一章、第二章 etc.
- (3) Mouy ; loc. cit., Chap. I, Sec. 1, 3.
- (4) Pascal ; “De l’esprit géométrique.” Pléiade 版 p.p. 599~560 ; “Pensées” ; Ed. B., Fr. 77~79 etc.
パスカルの思想も、それがデカルト哲学の発展といふ側面から見られる限り、マイルアランジエと極めて似た位置を占められることになるであらう。パスカルの『三つの秩序』には機会偶因論と似た考へ方が含まれてゐるやうに思はれる。この点についてはここでは立ち入りえない。
- (5) O. Hamelin ; “Le système de Descartes” 1921, p. 158.
桂氏の『デカルト哲学研究』はこの観点から、極めて明快にデカルトを描き出した優れた研究であるやうに思はれる。
- (6) Gilson ; “Études.” p.p. 141~168, 特に p.p. 165~6 etc.
尚 Koyré, “Descartes und die Scholastik.” 1923, に於ては、デカルト自然学すらもが中世的なものの発展と見做されてゐる。
- (7) Gilson ; ibid., p.p. 224~.
- (8) 例へば Ch. Adam ; “Descartes, ses trois notions fondamentales”.

- Revue philos. 1937. アランもほぼ同様の見方をしてゐる。桂、『デカルト哲学の発展』も同様である。
- (9) Reglae, Reg. III, A.T. X, 368.
 «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum,……»
- (10) Reglae, Reg. XIII, A.T. X, 420. cf. Reg. VII etc.
- (11) Discours, II^e Partie. 尚『方法談』に於ける『懷疑』の意志的性格は注目を要する。cf. Discours, IV^e Partie, «……je me résolu de feindre que toutes les choses ……Mais, aussitôt après, …… pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux,……» etc.
- (12) G. Lewis; “L’individualité selon D.” 1950, p.p. 190~192.
- (13) Principia, I, 31, cf. Med. IV.
- (14) Discours, I^{re} Partie.
- (15) Passions de l’âme, art. 152, 153. «l’usage de notre libre arbitre», «l’empire que nous avons sur nos volontés», «cette libre disposition de ses volontés» etc. A.T. XII, 445~6.
- (16) W. Dilthey; “Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus” etc., Ges. Schriften III, p. 349, «Descartes ist die Verkörperung der auf Klarheit des Denkens gegründeten Autonomie des Geistes. In ihm lebt eine originale Verbindung von Freiheitsbewusstsein mit dem Machtgefühl des rationalen Denkens. Und hierin liegt wohl die äusserste Steigerung des Souveränitätsbewusstseins, zu der sich je ein Mensch erhoben hat.» cf. Cassirer; loc. cit., p.p. 217~219.
- (17) Laporte; “Etudes”. 前出参照(一・一 註②)
- (18) Cassirer; loc. cit., p.p. 9~38, “Descartes’ Wahrheitsbegriff”, 前出参照(一・一 註④)
- (19) 以上 ibid., p.p. 32~3.
- (20) H. Gouhier; loc. cit. cf. A. Koyré; loc. cit. 森有正; 『デカルトの人間像』 昭 23 etc.
- (21) Laporte; “Le rationalisme de D”. Conclusion, etc. 尚 野田氏はラポルトをかなり高く評価してゐられるやうに思はれる。野田氏自身の方向はむしろデカルトのうちに『実証論』的なものを見出さうとするところにあるやうである。

- ある。野田、前掲書及び創元社『デカルト』選集の解説『省察』(岩波文庫、三木武)の解説等参照。
- (22) Ferdinand Alquié; “La découverte métaphysique de l’homme chez D.” 1950, J.-P. Sartre; “Descartes.” 1946, cf. K. Jaspers; “Descartes et la philosophie”, Revue philos. 1937.
- (23) Alquié; ibid., Chap. X IV, 特に p. 298. アルキエはデカルトに於ける自由の二側面を夫々、超越的なものの光に照らされた自由 (liberté éclairée) と純粹否定としての自由 (liberté de refus) と名づけ、後者のみを強調する。cf. Sartre; ibid., Introduction, “La liberté cartésienne”. p.p. 14~15 etc.
- (24) Discours, VII^e Partie.
- (25) Sartre; ibid., p. 12 etc.
- (26) Meditationes, Resp. II, Definitio III. cf. Def. I.
- (27) アラン『デカルト』野田・桑原訳、六〇頁以下、七一頁以下等。
- (28) デカルトに於いて、意志の無限性(人間及び神の)とはその独立性と統一性とは意味する。然し、悟性との関係が問題となるとき、意志の無限、悟性の有限は、その及び範囲をも含意してゐると見ねばならない。ラポルトは、意志の無限性を前者のみに限らうとしてゐるが、必ずしもデカルトのテクストに忠実とは言ひえない。
- Med. IV^a, Princ. I, 35 etc. cf. Laporte, “Etudes”. p. 53, note (2), “Le rationalisme”, Chap. IV, 特に §. II.
- (29) Laporte; “Le rationalisme de D.” p.p. 472 et 473.
- (30) ibid., Introduction.
- (31) Lefebvre; loc. cit., p. 8 etc.
- (32) Laporte; “Etudes.” (“La liberté selon D”, Conclusion.)
- (33) Alquié; loc. cit., p.p. 285~9.
- (34) Laporte; “Le rationalisme”, p. 280. “Etudes”, p. 85. Alquié; ibid., p. 399.
- (35) A.T. X, 218.
- (36) G. Milhaud; loc. cit., Chap. II, IV, Discours, I^{re} Partie, III^e Partie, 野田前掲書 一四一~一七頁、アラン、前掲訳、四六頁等。
- (37) Princ., I, 26, 27, 40, 41; Med. IV^a etc.
- (38) Lett. à Chanut, fév. A.T. IV, 601, et p.p. 607~611 etc.
- (39) A.T. X, 217~.
- (40) Discours, I^{re} Partie. cf. Gilson; “Commentaire.” p.p. 141, 121, 109,
- (41) Med. IV^a, cf. Laporte; “La finalité chez D.” Revue d’histoire de la philos. 1928.

- (42) Ch. Adam ; "Vie et Oeuvres de D." A.T. XII, 48.
 (43) Med. VII^a ; Passions de l'âme, art. 44, 137 etc. cf. Laporte ; "La finalité chez D."
 (44) A.T. X, 213. cf. Milhaud ; loc. cit., p.62; Hamelin ; loc. cit., p.p. 43~4; Lefèbvre ; loc. cit., Chap. II, §. II; H. Gouhier ; "Essais sur D.", p.p. 292~4 ; M. LeRoy ; "Le philosophe au masque", p.p. 78~.
 (45) Brunschvicg ; "Descartes." p. 49. cf. Lefèbvre ; ibid., p. 95.
 (46) Lefèbvre ; ibid., p. 177.
 (47) ibid., Chap. I, §.§. X, XI, X III, X VI, etc. cf. Gilson ; "Commentaire." p.p. 267~8, Montaigne ; "Essais." Liv. II, Chap. XIII, "Apologie de R. Sebond." Ed. Strowski, t. II, p. 226 : «De façon que la profession des pyrrhoniens est de branler, douter et enquérir, ne s'assurer de rien, de rien ne se répondre.» cf. Disc., III^e Partie, Texte Gilson, p. 29.
 (48) Discours, I^{re} et III^e Partie ; Principia, I, 6 etc. Meditationes, Synopsis ; «mens, quae propria libertate utens supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare...», A.T.VII, 12.
 (49) "Recherche de la vérité par la lumière naturelle" : «qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.»
 (50) "Préface"-aux Principes de la philos., A.T.IV, 5~6 ; Reglae, Reg. XII etc.
 (51) Laporte ; "Études", p. 87.
 (52) Lefèbvre ; loc. cit., p. 116.
 (53) Gilson ; "Commentaire." p.p. 137, 139, 172, 248~9 etc. cf. p. 171.
 (54) "Recherche de la vérité", A.T. X, 515.
 (55) Lewis ; "L'individualité selon D." 1950, Conclusion, p.p. 229~241.
 近代カールトの思想とその展開について F. Strowski ; "La sagesse française." 1925. 3巻. cf. ibid., Chap. III.
 (56) Med. VII^a.

II

I

- (一) Hegel ; Encyclopädie ; §. 64 ; Lefèbvre ; Loc. cit., Chap. IV §.§. V, VI, VII, VIII ; A. Hannequin ; "La preuve ontologique cartésienne défendue

contre la critique de Leibniz", Revue de métaph. et de morale 1896, p.p. 433~45 ; P. Lachière-Rey ; "Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza", Chap. VI, p.p. 162~.

- (2) Meditationes, Epistola ad lectorem, et Med. IV^a.
 (3) Meditationes, Epistola. cf. Med., Synopsis.
 (4) デカルトの神の存在証明の三つの仕方のうちで、いづれが最も根本的かはに断定しえない。『省察』に於いては先づ『神の観念』による証明が提示される。(第三省察)『方法談』第四部に於いても同様、最も完全なるものの『観念』を用いて証明を行つてゐる。『原理』においては先づ、本体論的証明が現れる。(I, 14.)
 (5) Lett. à Mersenne, 6 mai 1630. cf. E. Bréhier ; "La création des vérités éternelles dans le système de D.", Revue philos. 1937.
 (6) Med. VII^a.
 (7) Med. IV^a. Princ., I, 27, 28.
 (8) Spinoza ; Ethica, II, prop. 49, Scholium. cf. "Renati Des-Cartes Principia philosophiae," I, prop. 15 ; Apendix, III, 8, 12. スピノザがデカルトに於ける意志の主體的性格を見落してゐなかつたことは明らかである。尚 "Entretien avec Burman." A.T. V, 158~9.
 (9) H. Bergson ; "L'évolution créatrice." Chap. IV. ベルグソンはかゝる観点から、スピノザ、ライプニッツをデカルトから古代形而上学への再帰落と見做さうとしてゐる。何故ならば、ベルグソンの実証論的な立場にとつては、デカルトに於いて方法上の要請たるに止まらうとした自然の法則体系が、そのまま実在化されることは、古代形而上学への逆戻りに他ならないと考へざるをえないからである。
 (10) Sartre ; "Descartes." Introduction, p. 14 etc., 超越者の自由と人間の自由とのデカルトに於ける争ひについては、Alquié ; loc. cit., p. 288 etc. デカルトに於ける真理と自由意志の關係については、後に簡単に触れるであらう。
 (三、I、参照)
 (1) Obj. et Resp. VII ; Princ. I, 44 ; Resp. III. cf. Laporte ; "Études." p.p. 76~7.
 (2) Lett. à Mersenne, fin nov. 1633.
 (3) Lett. à Mersenne, avril 1634. cf. nov. 1633 ; fév. 1634 ; automne 1635 etc.
 (4) Lett. à Mersenne, fév. 1634 ; Discours, VII^e Partie.
 (5) Lett. à Mersenne, 1^{er} mars 1638.
 (6) Lett. au P. Vatier, 22 fév. 1638. cf. à Molin, 13 juillet 1638 ; à

Huyghens, mars 1638 ; à Mersenne, 27 août 1638 ; à *** août 1638, à *** 12 sept. 1638 etc.

- (17) Lett. à *** mars 1638.
 - (18) Lett. à Mersenne, 13 nov. 1639.
 - (19) Lett. à Mersenne, décembre 1640.
 - (20) Lett. à Huyghens, juillet 1640 ; à Mersenne, 30 juillet 1640 ; 28 octobre 1640 ; déc. 1640 etc.
 - (21) Lett. au P. Gibieuf, 19 janvier 1642 ; à Mersenne, 21 avril 1641 ; 23 juin 1641, à l'Abbé de Launay, 22 juillet 1641. (Gibieuf ; "De libertate dei et creaturae." 1630.)
 - (22) Lett. à Mersenne, 11 nov. 1640. ; cf. au P. Charlet, décembre 1640.
 - (23) H. Gouhier ; loc. cit.
 - (24) Princ., Préface, A.T. IV, 16. cf. Lett. à Mersenne, 28 janvier 1641.
 - (25) Gilson ; "La liberté chez D. et la théologie", p.p. 334, 318~9 etc.
 - (26) Laporte ; "Études.", p. 69 etc. « Il ne saurait être question de variation. »
 - (27) Laberthonnière ; "Études sur Descartes.", p. 430 ; p.p. 431~2, 418~9. cf. Laporte ; "Études.", p. 69.
 - (28) Lett. à Elisabeth, 3 nov. 1645, (後出 三・一 参照)
 - (29) この定式化を我々はフーベルトニエールから借りた。註(27)参照。アルキエはこれを liberté de refus (de choix), liberté éclairée という形に定式化した。(前出参照, 二・一 註(2))
-
- (-) Resp. V ; Lett. à Hyperaspistes, août 1641, A.T. III, 432 ; Lett. à Regius, 1640, A.T. III, 46 : « mens nostri est talis naturae ut non possit clarè intellecti non assentiri……quam diù clarè et distinctè intelliguntur. » Discours, III^e Partie ; « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise. » Lett. à Mersenne, 27 avril 1637. A.T. I, 366 ; Princ., I, 34, 7, 13, et Dédicace, etc. (後出参照)
 - (~) Med. III^a. cf. Laporte ; "Études.", p. 45.
 - (~) Sartre ; loc. cit., p.p. 44~5.
 - (+) Resp. VI, n° 6 etc. cf. Laporte ; "Études.", p.p. 42~4 ; p.42 note (9).
 - (~) Med. III^a ; Discours, IV^e Partie. etc.
 - (~) Med. III^a ; Discours, idem. etc.
 - (~) Med. III^a.

(1) Lett. à Mersenne, 28 janvier 1641. (前出)

(2) Gilson ; loc. cit., p. 334, 318~9.

(3) Laporte ; "Études", p.p. 58~9.

(4) Alquié ; loc. cit., p.p. 289~292. アルキエは、正当に『省察』から『原理』の発展を指摘しえたにも拘らず、それを自己の結論に利用しえなかつた。アルキエ自身の『デカルトの自由』に対する観念が、そもそも、明証性を自由が支えるというデカルトの基本的な線を見失はせるほどの、極めて否定的なものであったからである。

(5) Lett. à Huyghens, 2 nov. 1643. cf. 26 juin 1643 ; à Mersenne, mars 1642 etc.

(6) Lett. au P. Mesland, 9 fév. 1645. (後出参照) cf. Laporte ; "Études" pp. 62~9.

(7) Lett. au P. Charlet, oct. 1644. cf. 9 fév. 1645.

(8) Lett. au P. Gibieuf, 19 janvier 1642.

(9) Lett. à Charlet, 9 fév. 1645.

(10) Princ., Dédicace etc.

IV

(1) cf. Passions de l'âme., art. 1.

(2) « une puissance réelle et positive de se déterminer. » 実在的、と言ふのは、当時の自由に関する論争が専ら、存在論的な面で行はれてゐたからである。心理的な面での自由については、摂理の絶対性を強調する、決定論的な立場の、ジャンセニスト、カルヴァニストすら、それを承認してゐた。摂理の存在にも拘らず、なほ実在的に自己決定乃至不決定の力が人間にありうるか否かのみが問題である。アトウの自由論はその力を人間に認めてゐるのである。デカルトはその意味での力をこゝで認めてゐるのであつて、この承認を心理的な面のみに限することはできない。

(3) Augustinus ; Confessiones, X III, 38.

(4) Laporte ; "Études.", p. 69 etc. (前出参照)

(5) Alquié ; loc. cit., p.p. 289~292 etc.

(6) Laporte ; "Études.", p. 46 ; "Le rationalisme de D.", p.p. 437~452 etc.

デカルト思想に浸透してゐるキリスト教的なものを我々は決して否定しない。ルフェーヴルすら、それを認めてゐる。然し、初期の神秘主義的な要素を必要以上に押し出すことは避けるべきであらう。cf. Lefèbvre ; loc. cit., Chap. I, §. II.

- (1) アラン、前掲訳書、一四六頁
- (2) Lett. à Elisabeth, 18 mai 1645. cf. 3 nov. 1645.
- (3) Lett. au P. Mesland, 1645 ou 46. cf. Laporte; "Études", p.p. 11~36; Lewis; loc. cit., Chap. VII etc.; Discours, IV^e Partie; Reglae, Reg. XIII; Med. V^a; Notae in Programma, A.T. VIII, 358; Lett. à Elisabeth, 21 mai 1643; 28 juin 1643; Lett. à D. d'Elisabeth, mai 1643 etc.
- (4) アラン、同訳書、一四六~一七頁、一五九~一六五頁等参照
- (5) K. Marx; "Heilige Familie", p.p. 253~265. (Dietz 版)
- (6) Passions de l'âme, art. 160. cf. 156, 161.
- (7) Pass. art. 1.
- (8) A. Espinas; "Le point de départ de D". Revue bleue 1906.
- (9) Pass., art. 47.
- (10) Lett. à Elisabeth, 21 juillet 1645.
- (11) Lett. à Elis., 6 oct. 1645.
- (12) Lett. à Elis., 15 sept. 1645.
- (13) Lett. à Elis., 18 août. 1645. cf. Pass., art. 48, 49, 148; Lett à Christine, 20 nov. 1647 etc.
- (14) Lett. à Elis., 1^{er} sept. 1645.
- (15) Lett. à Elis., 6 oct. 1645.
- (16) Lett. au P. Mesland, 2 mai 1644. (通出筆跡が異なる(2))
- (17) Pass., art. 45.
- (18) Pass., art. 37.
- (19) Pass., art. 45.
- (20) Pass., art. 41, 46. cf. 40, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 156, 221, 222 etc.
- (21) Lett. à Elis., mai 1646.
- (22) Pass., art. 156. cf. 25.
- (23) Pass., art. 152. cf. Lett. à Christine, 20 nov. 1647.
- (24) Pass., art. 153. cf. Lett. à Christine, idem.
- (25) Lett. à Elis., 4 août 1645.
- (26) Lett. à Elis., 18 août 1645.
- (27) Lett. à Elis., 15 sept. 1645.
- (28) ibid.
- (29) Lett. à Elis., janvier 1646.
- (30) Lett. à Elis., 6 oct. 1645.

- (31) Lett. à Elis., 3 nov. 1645. cf. janvier 1646.
- (32) Lett. au P. Mesland, 1645 ou 1646.
- (33) Lett. au Marquis de Newcastle, mars ou avril 1648.
- (34) Lett. à Elis., 28 juin 1643, に現れた思想は、esprit géométrique, esprit de finesse, cœur といふパスカルの三つの秩序の考へ方と殆んど対応する。かゝる方向へのデカルト思想の発展がデカルトの直後に現れたことは偶然ではないであらう。先にも触れた如く、この方向を一言で言へば、機会偶因論である。精神・精神、自然の三つの次元を夫々承認することによつて、デカルト二元論の困難を避けようとするこの傾向のうちに、結局はパスカルも救へらるであらう。パスカル及びマールブランシュの哲学は、デカルト思想が一度は経験せねばならなかつた、キリスト教思想との対決をなしたものであるとして、近世哲学史上に重要な位置を占めてゐる。特にマールブランシュのそれは、デカルト二元論を守り、徹底させつゝ、デカルト思想のフランス化を達成し、メーヌ・ド・ピランの主意の形而上学への途を展いたものとして、フランス思想史に重要な意味をもつ。矢野『仏蘭西哲学研究』(二二頁以下、及び二四三頁以下参照) cf. Laporte; "Études", p.p. 153~192, 193~248 etc.
- (35) Lett. à Chanut, 1^{er} fév. 1647.
- (36) Laporte; "Le rationalisme de D", Chap. IV, §. II, cf. "Études", p. 84.
- (37) Med. IV^a, Princ. I, 28.
- (38) Lett. à Elis., 10 mai 1647. cf. à Huyghens, 12 mai 1647.
- (39) Pascal; "Pensées", Ed. B. Fr. 77.
- (40) "Entretien avec Burman", A.T. V, 166. cf. A. Baillet; "La vie de M. Descartes", t. II, p. 516; Laporte; "Études", p. 76.
- (41) Laporte; "Études", p.p. 78~82.
- (42) Alquié; loc. cit., Chap. X IV, «la volonté est désir d'être,.....» «je me sens le plus porté vers l'Etre et vers le Bien,.....» p. 286 etc.
- (43) Lett. à Chanut, 15 mai 1645.
- (44) Princ., Préface; Lett. à Mersenne, 2 nov. 1646; à Elis., 31 janvier 1648.
- (45) Lett. à Mersenne, 12 oct. 1646.
- (46) Lett. à Elis., 10 mai 1647 etc.
- (47) Lett. à Chanut, 31 mars 1649.
- (48) Lett. à Mersenne, 12 oct. 1646.
- (49) Lett. à Chanut, 1^{er} nov. 1646.
- (50) Lett. à Elis., 10 mai 1647.
- (51) Lett. à Huyghens, 12 mai 1647.

- (52) Lett. à Elis., 31 janvier 1648.
- (53) Lett. à Christine, 20 nov. 1647, に於けるデカルトの精神の高揚を見よ。
- (54) Lett. à Chanut, 26 fév. 1649.
- (55) ibid.
- (56) Lett. à Elis. 22 fév. 1649.
- (57) Lett. à Chanut, 31 mars 1649.
- (58) Lett. à Chanut, 31 mars 1649.
- (59) Lett. à Brasset, 23 avril 1649.
- (60) Lett. à Chanut, 31 mars 1649.
- (61) Lett. à Freinshemius, juin 1649.
- (62) Lett. à Elis., 9 oct. 1649.
- (63) Lett. à Brégy, 15 janvier 1650.

II

- (一) Reglae, Reg. VI, VII, X III etc.; Princ., I, 53, 59; Discours, III^e Partie etc.
- (2) Discours, III^e Partie.
- (3) ibid.
- (4) ibid.
- (5) Lett. à Elis., mai 1646.
- (6) Discours, VII^e Partie.
- (7) ibid, III^e Partie.
- (8) ibid.
- (9) ibid.
- (10) Lett. à Elis., septembre 1646.
- (11) Lett. à Elis., janvier 1646.
- (12) Lett. à Elis., septembre 1646.
- (13) Lett. à Elis., janvier 1646.
- (14) Lett. à Elis., septembre 1646.
- (15) Lett. à Elis., novembre 1646.
- (16) Lett. à Elis., juin-juillet 1648.
- (17) Lett. à Elis., 22 fév. 1649.
- (18) Lett. à Elis., I^{er} sept. 1645.
- (19) Lett. à Elis., janvier 1646.
- (20) Lett. à Elis., 10 mai 1647.
- (21) Lett. à Elis., janvier 1646.

- (22) ibid.
- (23) Discours, I^{re} Partie.

III

- (1) デカルトとスピノザの自由論の関係については、アランシエグイックの優れた研究がある。
- L. Brunschvicg ; "Spinoza et ses contemporains", Chap. I, IX etc.