

# 生の厚みと道徳的完成

## —デカルトにおける「意志」と「習慣」について—

三上 航志

### はじめに

「習慣」はしばしば「意志」と対立して捉えられる。我々の日常的な言い回しを見渡すと「習慣の奴隷」というような言葉があるように、我々が習慣を強く意識するのは、ある習慣が一時の意志と対立する状況であると言っているかもしれない。しかしながら、「習慣は第二の自然本性」ともいわれるように、何らかの意志的行為の積み重ねが、我々に本性的な可能性を開花させ、より高次の能力を与えることもまた事実である。習慣と意志は互いに対立するものではなく、むしろ互いが互いを生み出し、支えあう関係にあるとさえ言いうるだろう。少なくとも両者の密接な関係は否定することができない。

デカルトの道徳論は自由意志をその核心に据えている。このことは、彼の最晩年の著書である『情念論』<sup>1</sup>を見れば明らかである。「人間が正当になしうる限りの極限にまで自己を重視するようにさせる真の高邁 (*générosité*)」(第 153 項)とは、「我々の自由意志の使用と我々の意志に対して持つ支配力」(第 152 項)にその根拠を持つのである。多くのデカルト解釈者も、意志の自由と彼の道徳論の密接なつながりを指摘し、人間の完全性としての自由意志を論じる<sup>2</sup>。

しかしながら、デカルトの道徳を「習慣」という観点から解きほぐした解釈は、今まであまりなされてこなかったように思われる。本論文では、意志と習慣という両者の密

---

<sup>1</sup> デカルトの著作は、『アダン・タンヌリ版デカルト全集』(略号、A.T.)を利用した。なお『情念論』(A.T.XI)からの引用に際しては、本文中に項の番号をアラビア数字で記すようにした。また『省察』に関しては、A.T.版第VII巻を利用し、引用に際しては、A.T.版の巻数をローマ字で、ページをアラビア数字で記した。文中の『』はデカルトの著作名を、「」はデカルトの著作からの引用ないし執筆者の強調などを、引用文中における〔〕は執筆者による挿入、(・・・)は中略を、()はデカルトの著作の引用箇所ないしは原語表記を示している。また下線などの強調も断りが無い限り執筆者によるものである。

<sup>2</sup> 例えば、小林やレヴィスである。(小林[1995]p. 434-462.) (Lewis[2013]p. 406-415. [邦訳 p. 430-438.]

接なつながりを意識し、デカルトの道徳において見過ごされがちな、「習慣」概念の重要性を強調したい。このような考慮を経てはじめて、時間的「厚み」の中で完全性へと至らんとするデカルトの姿が明らかになるだろう。

## 1. 意志の自由と判断の形成

デカルトによれば「意志 (volonté) はその本性上自由なので、決して強制されない」。精神の能動たる「意志」は「絶対的に精神の支配力のうちにあり、身体によっては間接的にしか変えられない」(第 41 項)。さらに、デカルトは「我々にのみ依存しているもの、つまり、我々の自由意志にのみ依存していること」と「我々に決して依存していないもの」を区別する(第 144 項)。すべてのことは「神の摂理 (providence divine)」によって決定されており、この摂理は「不可謬」で「不変」であり、「宿命」あるいは「不変の必然性」のようなものである。そして、この「永遠の決定が我々の自由意志に依存させようとしたこと」と「我々が、起こり得る、あるいはかつて似たことが起こったと判断すること」の区別をし、後者を「我々の知性の誤り」である「偶然の運 (fortune)」としてのける(第 145-146 項)。さらには、「自由意志は我々をある意味で神に似たものとする」(第 152 項)とまで述べる。

このように『情念論』において、「自由意志」は明確に議論の前提とされており、異論の余地のないものとして提示されているが、『情念論』ではその形而上学的根拠は明確に示されていない。

意志の自由を巡るデカルトの形而上学的な規定を確認するところから始めよう。

### 1.1 第四省察—問題の所在

「第四省察」はその副題が「真と偽について (De vero & falso)」となっていることから明らかなように、ここでは、デカルトの誤謬論が展開されている。

デカルトは第三省察において、二つの神のアポステリオリな存在証明を行う。そして「無限で、独立した、全知で、全能で、そして、この私自身をも、他の何かが実在して

いるなら、実在している限りのすべてをも創造したところのある実体<sup>3</sup>」という神の観念を見出し、このような、全き完全性と、「欺く神」の想定は相容れないと考える<sup>4</sup>。

このような神の誠実性からすると、神は「それを正しく用いても私が誤ることがある、というような判断能力を与えたことはむろんない<sup>5</sup>」といわなければならない。しかし、我々は「無数の誤謬<sup>6</sup>」にさらされているのを経験するのであって、この誤謬の生成のメカニズムを、神にその責を負わずことなく、明らかにするのがデカルトの課題である。従って、第四省察は、「誤謬論」であると同時に「弁神論」でもあるといえる。

## 1.2 意志と知性

デカルトはこの誤謬の原因を、認識能力としての「知性 (intellectus)」と、選択能力としての「自由意志 (libertas arbitrii)」あるいは「意志 (voluntas)」の関係のうちに見出す。即ち、「私は、それら [私の誤謬] が、「同時にはたらく二つの原因<sup>7</sup>」に、つまり、私の内にある認識能力 (facultas cognoscendi) と選択能力 (facultas eligendi) すなわち自由意志に、言い換えれば、知性と同時に意志に、依存しているということに気づく<sup>8</sup>」と述べるのである。

デカルトによると、我々は知性によってのみ観念を得ることができる。そして、そのようにして得た観念から我々は判断をくださのだが、この知性のみに目を向けるならば、誤謬は見出され得ない。というのも、たしかに、我々の知性のうちに全くないような観念が無数に存在するが、これは、知性の対象はそもそも限られており、その意味で「有限」であるということを示しているのであって、知性そのものは誤謬を形成できない。誤謬とは、知性にとって、人間には飛ぶための翼がないといった意味での「否定 (negatio)」なのであり、視覚はあるが盲目であるという意味での「欠如 (privatio)」なのではない

---

<sup>3</sup> A.T.VII. p. 45.

<sup>4</sup> A.T.VII. p. 53.

<sup>5</sup> A.T.VII. p. 54.

<sup>6</sup> A.T.VII. p. 54.

<sup>7</sup> A.T.VII. p. 56.

<sup>8</sup> A.T.VII. p. 56.

のである<sup>9</sup>。

一方、意志そのものも誤謬を構成はしない。というのも、「我々は意志をいかなる限界によっても限られていないと実際に経験する<sup>10</sup>」のであって、知性をはじめとした諸能力ははなはだ限られているのに対し、「意志はきわめて完全で、きわめて大きいので、これ以上に完全で、より大きい他のものが、私のうちにあり得るとは考えられない<sup>11</sup>」からである。つまり、意志によって我々は自身を「神の似像と似姿 (*imago et similitudo Dei*) を担っている<sup>12</sup>」と理解するほど、「意志の力は極めて広大で、その類において完全である」ため、「神から私が得た意志する力は、それ自体として見た場合、私の誤謬の原因ではない」のである<sup>13</sup>。

このように、知性も意志もそれ自身としては誤謬を構成しない。

### 1.3 二つの自由

ここで重要なのは、いわゆる「非決定 (*indifferentia*) の自由」と「自発性 (*spons*) の自由」という区別である。

「非決定の自由」とは、行為の選択に関して「私をいずれか一方の側へ押しやる理由 (*ratio*) がまったくないとき<sup>14</sup>」に経験される、「肯定も否定もできる、追求することも忌避することもできる」という自由である。この自由は、選択をなす「理由」が欠けているためになされる、無知ゆえの判断保留ということができる。

一方、「自発性の自由」とは、「知性によって我々に示されるものを肯定または否定し、追求または忌避するのに、何ら外的な力によっても強制されていない (*a nulla vi externa nos ad id determinari*) と感じてそうする<sup>15</sup>」自由である。デカルトは「即ち、私が自由であるためには、私がどちらの側にも動かされうることは必要ではない。むしろ逆に、私

---

<sup>9</sup> A.T.VII. p. 56.

<sup>10</sup> A.T.VII. p. 56.

<sup>11</sup> A.T.VII. p. 56.

<sup>12</sup> A.T.VII. p. 57.

<sup>13</sup> A.T.VII. p. 56-57.

<sup>14</sup> A.T.VII. p. 57-58.

<sup>15</sup> A.T.VII. p. 57-58.

が一方の側に傾けば傾くほど、——そちらの側において真と善の理由を私が明証的に理解するからであろうと、あるいは神が私の意識の内部をそのように方向づけるからであろうと——、私はそれだけ一層自由にそちら側を選ぶのだ<sup>16</sup>と続ける。つまり、「自発性の自由」とは知性の明晰判明な理由、あるいは神の恩寵<sup>17</sup>によって、一方の側へ導かれたとき、「外的な強制」を感じることなく、むしろ我々の意志に与えられる傾向性(propensio)に自発的に同意を与える自由である。

注目すべきは、デカルトのこの両者の自由に対する評価である。つまり、デカルトは「何ら外的な力によっても強制されていない」ということを自由の本質に据えることで、明晰判明に知られた真や善に自発的に同意を下す「自発性の自由」を重視する一方で、「非決定の自由」を明晰判明な認識をかいた「最も程度の低い自由<sup>18</sup>」と評価するのである<sup>19</sup>。

デカルトは「第四省察」においてこれを「コギト」命題を例に出し説明している。私の存在は、明証的に真であると判断せざるを得なかったが、それは「何か外的な力によってそう判断することを強いられたわけではない。むしろ知性における大きな光から、意志における大きな傾向性が生じたからである<sup>20</sup>」。誇張的懷疑からコギトの定立に至る思考の道のりを、デカルトは「非決定の自由」の行使と「自発性の自由」の行使としてとらえ直し、第四省察において、意志と知性の働きを定式化するのである。

#### 1.4 誤謬—自由意志の悪しき使用

ここにおいて、誤謬の発生の説明と、弁神論の両立が果たされることになる。即ち、

---

<sup>16</sup> A.T.VII. p. 58.

<sup>17</sup> ここでは、明晰判明な認識を生み出す「自然の光」と恩寵がパラレルになっているが、これは、恩寵という内的な光によっていかなる非決定もなく誤ることもなくふるまったキリストという範型が念頭におかれてのことである。(Lewis[2013]p. 310. [邦訳 p. 331.])

<sup>18</sup> A.T.VII. p. 58.

<sup>19</sup> この点においてしばしば問題とされるのが、「第四省察」、『哲学原理』およびメラン苑の書簡においてみられる、「非決定の自由」と「自発性の自由」の位置づけの違いである。本稿はこの点には触れず、ここではこの両者の自由が（とりあえずは）認められていることを確認するにとどめる。この点は我が国の研究では、(小林[1995]p. 223-243.) および、(山田[1995]p. 265-288.) に詳しい論考がある。

<sup>20</sup> A.T.VII. p. 49-50.

意志は知性よりも広範囲に広がるため、意志が知性の明晰判明な認識を超えることにまで同意を下してしまうことによって誤謬は存するのである<sup>21</sup>。「かくして、誤謬というのは、それが誤謬である限りは神に依存する何か実在的なものではなく、むしろ単なる欠如<sup>22</sup>」なのであり、「私のうちに何らかの仕方であるべき認識が欠けていること<sup>23</sup>」から生じ、その責任を神に帰すことはできないということが正当化されるのである。

また、さらに「何が真であるかを私が十分明晰判明に認識していない時に、私が判断を差し控えるなら、私は正しく行っており、誤ることはないのは明らか<sup>24</sup>」なのであって、一方で、そのようなときにあつて、意志が肯定ないしは否定を行ってしまうならば、それは「自由意志の不正な使用<sup>25</sup>」なのである。従つて、「私が完全に理解しているすべてのものみに十分注意を向け、そしてこれを、私がより不分明でより不明瞭にしか把握していないほかのものから切り離すならば、私はたしかに真に到達するはずである<sup>26</sup>」と確言され、いわゆる「明証性の規則」が定立されるのである。

## 2. 神の決定

以上、デカルトの意志の自由に関する形而上学的規定を概観した。次に「神」の形而上学的規定を概観しよう。

まず、第三省察の第一の神の存在証明の過程においては、神は「無限で、独立した、全知で、全能で、そして、この私自身をも、他の何かが実在しているなら、実在している限りのすべてをも創造したところのある実体<sup>27</sup>」と規定され、神は「無限実体の観念」として捉えられる。「神」の観念において、実在性や完全性は一つにまとめられ、更にそれらは最高度にまで高められているのである。さて、ここで重要と思われるのは「無限 (infinitum)」ということであろう。

---

<sup>21</sup> A.T.VII. p. 49-50.

<sup>22</sup> A.T.VII. p. 54.

<sup>23</sup> A.T.VII. p. 54.

<sup>24</sup> A.T.VII. p. 60.

<sup>25</sup> A.T.VII. p. 60.

<sup>26</sup> A.T.VII. p. 62.

<sup>27</sup> A.T.VII. p. 45.

デカルトはこの「無限」を単に「有限」の否定にはとらない。むしろ、積極的な意味で限界設定のできない観念と捉えるのである。というのも、「私」は自身の不完全さ、あるいは、有限性を十全に認識しているのだが、これは、限界設定をすることなく全体として認識される「無限」に比較されることによって初めて理解されるものであるからだ。つまり、「無限な実体においては、有限な実体においてよりも、より大きな実在性があり、したがって無限なものの認識が、有限なものの認識よりも、ある意味で先行して私のうちにあることを、私は明らかに理解する」のである<sup>28</sup>。

さらにこの無限の概念に、私という有限者に適用できる「可能態」や「現実態」、という概念を適用することはできない。というのも、確かに私の認識は「可能態」から「現実態」へというかたちで漸次的に増大していくものであるが、だからといって、私の認識は「無限」に至ることはない。つまり、漸次的に増大していくことそのものが、「不完全性」の証拠であるのだ。この意味で、可能態から現実態へという形で完全性を増していくということは、「無際限 (indefinitum) <sup>29</sup>」な完全性に行き着くだけである。「無際限」という概念は、人間という有限者には適用できる概念であるものの、「現実無限 (actus infinitum)」な神の完全性には適用することができない<sup>30</sup>。従って、この有限なる「私」に常に論理的に先行している無限なる「神」とは、私が自身の「有限」を認識するための「可能性の条件」なのであり、また、可能態そのものが現実態である「現実無限」であるところの「神」は、「私」の外部に「超越」してもいるのだ<sup>31</sup>。

次に「第三省察」における神の第二の証明における、神の規定を見てみよう。

デカルトは神の第二の証明においては、先のような「無限なる神」の観念を持ち続ける、「考える私」の原因を探求する。論理展開は以下の通りである。

デカルトはまず、私の存在の原因は「私」自身でありえるのかと問う<sup>32</sup>。そして、「考

---

<sup>28</sup> A.T.VII. p. 45-46.

<sup>29</sup> A.T.V. p. 167.

<sup>30</sup> A.T.VII. p. 47.

<sup>31</sup> しかしながら、「コギト」が第一原理の資格を失うわけではない。私の認識の順序から言えば、「コギト」は「神」に先行するのである。(Lewis[2013]p. 285-287. [邦訳 p. 305-306.] )

<sup>32</sup> 確かに、デカルトは「私」の原因の他の候補として「両親」「他の何でもいゝが神よりも完全ではないもの」を挙げてはいる。しかし、レヴィスも指摘するように、現段階での「理由の順序」に従えば、「両

える実体が無から生ずることのほうが、実体が偶有性を産出するよりも困難である」という公理<sup>33</sup>、および、時間の無際限な分割と相互の独立を認めたいうえで、「私が少し前に存在したことから、今も存在するためには、私を再び創造する、つまり私を保存するということが必要である<sup>34</sup>」という公理に訴える。

もし、「私」が自身の「原因」であるならば、「私」は私という実体は無から産出させたこととなり、もしそうであるならば、前者の公理から、私はより容易な事柄である偶有性を産出する能力を持つ。したがって「私」は私に多くの知識（これも偶有性である）を与えたい。すると、私がつ「神」という観念に含まれる偶有性をも「私」は私に与え、私は理想的存在者のように自身を構成したい。しかし、私は、このような完全性を持つてはおらず、また、後者の公理で言われるような「考えるもの」としての実体を創造・保存し得るような力をも持っているとは経験していない<sup>35</sup>。つまり「私」は私の原因ではありえないのである。

従って、先の「無限なる神」の観念をもつ私の「原因」とは、私が神に帰するすべての完全性の観念を現実的に所有する力をもつものであることになる。このような考慮を経て、デカルトは、この「原因」を、あらゆる存在すべての創造者であり、そしてまた自己自身によってあるような存在、即ち「神」であると規定することになるのだ<sup>36</sup>。

つまり、この神の第二証明においては、「神」とは、自己自身を「原因」とし、私が観念のうちにおいてもつ限りでの完全性を現実的に所有する「最高に完全な存在者<sup>37</sup>」として規定されるのであり、人間はこの「神」に連続的に創造・保存されていることになるのだ。

まとめると以下のようなになるだろう。即ち、「神」とは人間を「超越」しながらも、

---

親」や「他の何でもいいが神よりも完全ではないもの」は、感覚的事物と同様に疑わしいのであって、「思考する主体」としての「私」の「原因」を探求する現過程においては、これらは単なる「自然主義的仮定」にすぎず、論証の核心ではないと考え、これらについては割愛する。(Lewis[2013]p. 298. [邦訳 p. 318-319.]

<sup>33</sup> A.T.VII. p. 48.

<sup>34</sup> A.T.VII. p. 49.

<sup>35</sup> A.T.VII. p. 48-49.

<sup>36</sup> A.T.VII. p. 50-51.

<sup>37</sup> A.T.VII. p. 51.

あらゆる存在を（そして神自身をも）絶えず「創造・保存」している原因であり、人間は「神」に完全に「依存 (dependeo)」しているのである。

### 3. 確認された自由

さて、ここまで意志自由と神の形而上学的規定を中心にみてきたが、やはり、「無限なる神」に依存した我々に、意志の自由が与えられるのか、という問題は残り続けるように見える。なぜ、デカルトはこのような、我々を超越し、我々を創造し続ける「無限なる神」の前において、「意志の自由」を語ることができたのだろうか。

ここでは「第四省察」で「非決定の自由」と「自発性の自由」が定式化された際、「コギト」の導出がその範型となっていたことに注目をしたい。

「第四省察」においてデカルトは、「非決定の自由」に関して、「憶測であって確実に不可疑の理由 (ratio) ではないという認識」であったとしても「私の同意を反対の側に押しやるのに十分」であって「それを私はここ数日、十分に経験した」と述べる<sup>38</sup>。

さらに、「自発性の自由」に関しては「例えば、私はここ数日、この世に何かが存在するか否かを吟味し、それを吟味すること自身から、私が存在することが明証的に帰結することに気が付いたとき、私はそれほど明晰に理解するものは真であると判断せざるをえなかった」と述べる<sup>39</sup>。デカルトにとってはこの二つの自由とは、誇張的懐疑からコギトへと至る過程の中で、経験されていたことなのである。

注意すべきは、誇張的懐疑とは、もっとも明証的である数学的真理をも、「意志を正反対の方向に曲げ、自身を欺き、しばらくの間それらの意見が虚偽で幻のものと仮想する<sup>40</sup>」という、まさに「自由意志」に基づく行為によって遂行されるという点である。そして、その結果、コギトという真理に到達するのである。この意味で、このコギトという真理は、「世界には何もないと自らに説得する<sup>41</sup>」結果、私の思考作用と私の存在と

---

<sup>38</sup> A.T.VII.p.59.

<sup>39</sup> A.T.VII.p.59.

<sup>40</sup> A.T.VII.p.22.

<sup>41</sup> A.T.VII.p.25.

が一つのものとして直観されるという、いわば「説得知」なのであり、デカルト的自我というものは、意志的・行為的な自我なのである。

またさらに、デカルトは、「現前の明証性」による「説得 (persuasio)」と、過去における推論によって説得されたが、現在ではその結論を記憶しているだけであるという「結論知 (scientia conclusionum)」を区別する。そして、デカルトは、現前の明証性に対しては、我々は同意せざるを得ない本性を持っていると考える<sup>42</sup>。一方で、そこから注意がそれるや否や、後者の「結論知」は「欺く神」の疑いにさらされ、その真理性は疑われることになる。つまり Cogito の特権性とは、その真理性が、私の注意力によって現前の明証性のうちに把握されるために、欺く神の想定によっても、その真理性を疑いえない、という点にあるのである<sup>43</sup>。

従って、「Cogito」の真理性が、現前の明証性のうちに担保される過程に自由は経験された、とデカルトが語る時、おそらくこの「自由意志」は、この「Cogito」という真理を導出するための形式的条件として、疑いえない根源的事実としてとらえられていたと解釈できる。

このように、おそらく Cogito がもつ特権性は、その命題内容と、その命題を生み出した主体が、不可分の関係にあるという点にあるのだろう。従って、命題内容それ自体の真理性が担保されたとき、その内容を導出した主体の形式的自由もが担保される。『省察』において、この根源的自由が定式化されたのは「第四省察」であったこともこの解釈と符合する。つまり、デカルトは、Cogito を成立させた手続きとしての自由意志を、Cogito が真理として確立された後に、「結果」から「原因」へとさかのぼる形で「確認 (constater)」し、定式化したのである。デカルトは、決して意志の自由を「原因」から演繹的に「正当化 (justifier)」したのではないのである。

一方で、「神の決定」と「自由意志」を認めたくらうと、両者が両立することを「説明

---

<sup>42</sup> A.T.VII. p. 245-246.

<sup>43</sup> このような指摘は様々な解釈者がすでに行っている (Lewis[2013]p. 261-269. [邦訳 p. 279-288]) (小林 [1995] p. 437-438.)。またこの点は「デカルトの循環」という問題に深く関わる。この点は稿を改めて論じなければならない。

(expliquer)」しようとする記述も見られる。例えば、エリザベト宛の1645年11月3日の書簡では、「(・・・)我々が自身のうちに経験し感得し、我々の行為を褒められるものにしたたり、とがめられるものにしたたりするのに十分な独立性 (independance)は、それによってすべてのものが神に従うところの、異なった本性の依存性 (dependance qui est d'autre nature)と両立しないことはない<sup>44)</sup>」と述べている。これは、自由意志の神に対する「独立性」と「依存性」は「異なる本性」であり、異なったレヴェルに属するものとみなすことで、両者の調停を試みたものであろう<sup>45)</sup>。ここで、この両者は「両立しないことはない (pas incompatible)」と二重否定で説明されているだけである、という点に注意が必要である。事実、その前文で、「我々は自由意志を我々自身のうちに経験し感じるのだから、神の存在の認識が、我々の自由意志を確信させることを妨げることはなく、同様に、我々の自由意志が、神の存在を疑わせることはない<sup>46)</sup>」と述べられているように、結局は、デカルトにとって、自身のうちに感じる自由意志の経験が自由意志の「説得」へと導くのであって、自由意志の積極的根拠はコギトの内で経験されるものなのである。

あくまで、自由意志はコギトの経験のうちで「説得」され、事後の分析によって「確認」されるのみなのである。

#### 4. 実践領域における意志の善用

以上の考察で、デカルトにおける意志の自由に関する、形而上学的な位置づけはおおよそ確認できたであろう。しかし今我々が問題にしなければならないのは、実践領域における意志の働きである。両者を安易に同一視してはならないはずである。本章では、デカルトによって道徳的に賞賛される、「理性の善用」や「意志の善用」の具体的な記述を検討しながら、実践領域における意志の働きについて概観してみよう。

---

<sup>44)</sup> A.T.IV. p. 333.

<sup>45)</sup> このような、両者を違ったレヴェルにあるものとする調停は、エリザベト宛1646年1月の手紙にもみられる。(A.T.IV. p. 351-357.)

<sup>46)</sup> A.T.IV. p. 332.

## 4.1 理性の善用

まず、1645年8月4日エリザベト宛書簡<sup>47</sup>に注目しよう。

この書簡でデカルトは自身を満足させるための三つの規則<sup>48</sup>を挙げている<sup>49</sup>。

1. 「生のあらゆる場面で、何をなすべきかあるいはなすべきではないかを知るために、常に自分の精神をできうる限り善く使うようつとめること。」
2. 「理性が勧めることを、情念や欲望 (appétit) に妨げられることなく遂行するという確固で不変な決意を持つこと。徳とすべきだと思われるのはこの決意の固さである。」
3. 「できる限り理性に従って自らを導きながら、自分の所有していない善はどれも全く自分の外にあるものと考え、そのようにして、それを決して欲しない習慣を付けること。」

以上の三つである。ここで注目すべきは、第二格率において、「情念」と「理性」は対立するものとみなされており、できる限り、情念に妨げられないようにすべきである、と考えられている点であり、また、さらに、第三格率において、「自身の所有する善」と「自身の外にある善」が対比されており、前者のみを欲すべきであると考えられている点である。そして、第三格率においてデカルトは「常に理性の教えるところを全てなすならば、後になって、我々が誤ることを様々な事柄が我々にみせるとしても、後悔するいかなる理由もない。それは我々の過失 (faut) ではないからである<sup>50</sup>」と続けるように、情念を排し、自身の所有する善のみを欲するよう努めれば、我々に過失はないと考えていることが分かる。

さらに、1645年9月1日エリザベト宛書簡<sup>51</sup>では、以下のように述べられる。「理性の本当の仕事は、実際に我々にとって最も望ましいことを獲得するために、その獲得がある意味で我々の行為に依存していると思われるすべての正しい価値を吟味することのみにあり、この点で偶然の運が我々の計画に反対し、その成就を妨げるにしても、少

---

<sup>47</sup> A.T.IV. p. 263-268.

<sup>48</sup> A.T.IV. p. 265-266.

<sup>49</sup> デカルトはこの規則を『方法序説』における暫定道徳と同じものとして提出している。この暫定道徳との関係については、レヴィスが詳しく説明している。(Lewis[1957]chap. 1. et conclusion.)

<sup>50</sup> A.T.IV. p.266.

<sup>51</sup> A.T.IV. p.280-287.

なくとも我々の過失によっては何も失われなかったという満足感がある<sup>52</sup>」。また、「さらに、生の行為のために我々の理性を真に使用することは、我々の行為によって獲得されうる精神的および身体的なあらゆる完全性の価値を、情念なしに吟味し考察することにのみにある<sup>53</sup>」と述べられている。

このように、実践領域においてデカルトは、情念の排除と、我々に依存した善のみの追及を目指していたのである。

## 4.2 情念の効用

さて、それでは、『情念論』に立ち返って、情念の効用を見てみなければならない。情念の効用は大きく分けて、二種類語られている。一つ目は「意志に身体行為を促す」という側面である。具体例を見てみよう。

「形象がひどく異常で恐ろしい」動物に出くわすと、動物精気の運動がおこることで、松果腺上に像が形成され、対象を知覚する。これに反射した精気の一部が、逃げるために背を向け、足を動かすのに役立つ神経に流れ、また一部は心臓などの神経におよぶ。これにより心臓で希薄化された血液は精気となって脳室に至り、精気の運動を維持・強化する。その結果、維持・強化された「恐怖の情念 (*passion de la peur*)」が生じる (第 35-36 項)。さらに、この「恐怖の情念」は意志に対して「逃走 (*fuir*)」を意志するように促し、圧力をかけるのである (第 40 項)。

このように情念とは、「人間の身体にさせようと準備している事がらを、精神にもまた意志させようとして、精神を促し (*inciter*) 方向づける (*disposer*)」(第 40 項) 効果があると解することができる。

二つ目は主に認識に関わる側面であり、「精神の中に思考を強化し持続させる」(第 74 項) あるいは、「対象を精神に注意深く考察させる」という効果である。

これは「驚き (*admiration*)」の情念に典型例をみることができる。

---

<sup>52</sup> A.T.IV. p.284.

<sup>53</sup> A.T.IV. p. 286-287.

デカルトによると「驚きは精神の突然の不意打ちであり、異例で異常 (*rare et extraordinaire*) に見える対象を精神に注意深く考察する (*considérer avec attention*) ようにさせる」情念である。つまり、「対象を、異例で(・・・)強く考察に値するものとして表象する脳内の刻印」によって生ずるとされる(70項)。さらに、この情念は、対象が善か悪かまだ知られないうちに、起こるものであって、「対象の認識だけを目的としている」(71項)。

さらに、このような、精神に対象を注意深く考察させる効果は、他の対象の善悪に関わるすべての情念にも見出すことができる(第72項)。「驚き」以外の情念は対象の善悪を表象するものであるからして(第56-57項)、これらの情念は、先の「精神に対象を注意深く考察させる効果」を通して「精神を欺く」ことがありうる。つまり、激しい情念にみまわれたときは「想像に現れるすべてのものは、精神を欺き、精神に情念の対象を表象の通りだと信じさせる理由を実際よりもはるかに強く見せ、信じさせない理由をはるかに弱く見せる傾向がある」のであって(第221項)、善悪に関わる情念においては、その情念が表象する善悪は実際よりも強く、あるいは、弱く表象されてしまうのである<sup>54</sup>。

このように情念には、一般に、「対象を精神に注意深く考察させることを通して、善悪を実際よりも強く、あるいは、弱く表象する」効果があるといえるのである。

### 4.3 情念の統御

従って、「善」を享受し「悪」を避け、「幸福に生きる (*vivere beate*)」<sup>55</sup>ことを目指すならば、このような「精神を欺く」効用を持つ情念は排さなければならない。このような「情念の統御」は、どのようになされるのだろうか。

まず挙げられるのは、情念は結局、血液や精気の物理的プロセスによって発生するの

---

<sup>54</sup> 1645年9月1日エリザベト宛書簡では、「というのは、どんな情念も、それが目指している善をそれに値する以上に輝きをもってあらわし、また、我々がそれを所有する以前には、あとでそれを持った時にわかるよりも、喜びが大きいように想像させる」と述べられている。(A.T.IV. p. 285.)

<sup>55</sup> 1645年8月4日エリザベト宛 (A.T.IV. p. 264.)

であるから、血液と精気の運動が鎮まるまで、情念が意志に促す身体運動を、意志によって制止せよ、というものである。例えば、怒りによって振り上げてしまった手を意志によって制止する場合などである（第46項）。

次に挙げられるのが、斥けようと意志する情念と反対の情念に習慣的に結びついているものを表象せよ、というものである。このようにすることによって、斥けたい情念の精気の運動を抑えることができ、この情念を間接的に支配できると考えるのである。例えば「恐怖の情念」を斥けたい時には、危険は大きくないなどの実例を思い浮かべる事によって、大胆さ (*hardiesse*) を引き起こし、「恐怖 (*peur*)」を統御することができるのである（第45項）。『情念論』第三部212項の記述を見てみよう。

まず、「情念が、その実行がいくらかの遅れをゆるすことのみを促すときは、いかなる判断も即座に下すべきではなく、時間と安静によって、血中の動揺が完全に鎮められるまで、他の思考によって気を紛らわす (*se divertir*) べきである」。

次に、「情念の促す (*inciter*) 行為が、即座の決意を必要とするとき、情念が表象する理由 (*raison*) とは反対の理由——それがより弱くみえるにしても——を注視し (*considérer*)、それに従おうとしなければならない」。例えば、敵に攻撃されて、思案している余裕のない時、「自身の行為について反省をする習慣のある人」は常に以下のような対応ができる。即ち、恐怖にとらわれたときには「逃げる場合よりも、抵抗する場合のほうがより安全でより名誉があるという理由を思い起こす (*se représenter*) ことで、危険の考慮から自身の思考をそらすよう努める」ということ。また反対に、復讐の欲望と怒りを感じる時は「不名誉なくして自らを救いうるのに、命を捨てるのは無思慮 (*imprudence*) であること」、また、敵の力が強大な時には「猛進して確実な死に身をさらすよりは、名誉ある退却あるいは降参のほうがよいと思出す (*se souvenir*)」ことである（212項）。

以上において明確に認められるのは、先に指摘をした情念の効用の二つの側面にこれらの統御がそのまま対応しているということである。即ち、情念の「身体行為を促す」という側面に対しては、意志がその促しに「非決定」をなし、その促しを生み出してい

る血液や精気の動揺を「沈静 (apaiser)」させるという統御法である。さらに、情念の「注意力を促す」という側面に対しては、時間的余裕がある場合には、その情念が注意を促す理由から他の思考へと「気をそらす (se divertir)」という統御法が提示され、一方、時間的余裕がないときには、その情念が注意を促す理由とは反対の理由に注視し、その反対の理由に「自発的に同意を与える」という、いわば「対決 (combattre)」ともいうべき統御法が提示されているのである。

## 5. 陶冶された精神とその意志

以上確認してきたように、デカルトは実践領域においても、意志の自由の二つの様相、即ち、「非決定の自由」と「自発性の自由」を認めていたといえるだろう。デカルトは、両者を用いて「精神を欺く傾向」を意志によって排除することを目指していたのだ。

しかしこれだけで話は終わらない。情念に対峙する人柄に注目することで、「習慣」という、デカルトが賞賛する意志における、重要な要素が浮き彫りになるだろう。

### 5.1 武装した精神

ここでは『情念論』第48項および49項に注目しよう<sup>56</sup>。

デカルトは、この第48項および49項において、以下のような三種類の区別を設けている。

①最も強い精神の持ち主 (les âmes les plus fortes) ②もっとも弱く、可能な限り嘆かわしい状態の精神の持ち主 (les âmes les plus faibles) ③大半の人達 (la plupart des hommes) の三つである。

まず、一番目の精神は、情念に伴う身体運動を静止し、固有の武器を持って情念と戦い、それに打ち勝つ精神である。ここで「固有の武器」といわれているのは、「それに従って人生の行為を導こうと決意した (avoir résolu de conduire les action de sa vie) 善悪の認識に関する確固で決然とした判断」のことである。二番目の精神においては、その意

---

<sup>56</sup> この48-49項への注目はカンブシュネルの論考に従ったものである。(Kambouchner[2008]p. 157-159.)

志は一定の判断につき従うよう決定されておらず、絶えずその時々的情念に左右される。情念はしばしば互いに対立するものであって、結局、意志を意志自身と戦わせることになる。三番目の精神は、それに従って自身を律する決定された判断を持った精神ではあるのだが、これらの判断は誤っている場合があり、かつて打ち負かされ、そそのかされた情念を基礎としている場合さえある（第48項-49項）。

さて、デカルトは、精神が持つ判断は「真理の認識」に基づいているべきであると述べる。「ある偽なる意見から生ずる決意」に従った場合、後悔 (regret) や心残り (repentir) に苛まれるが、「真理の認識にのみ支えられた決意」に従うならばそのようなことは決してないのである（第49項）。そのため、「真理の認識」に従って行為を導こうと決意した「確固で決然とした判断」の獲得が重要視されるのである。

しかし、この判断の真偽のみをデカルトは問題にしているわけではない。注目すべきは、デカルトが「最も弱い精神」として否定するのは、「判断」を武器として情念と対決せず、絶えず情念に促されて行為するような精神であるという点である。事実、デカルトは、判断が誤っていても依然として意志がその判断につき従っているなら、それは「固有の武器」でありうると認め、さらに、そのような判断で現在の情念にどれほど抗いうるのかという観点に立つことで、精神をより弱いより強いと評価しうると述べる（第49項）。つまり、判断の真偽よりもむしろ、なんらかの判断の欠如や、それを武器として実効化する「精神の力」の欠落が最も避けられるべきなのである。つまり、このような弱い精神は、「絶えず自身と対立する (s'opposer continuellement soi-même)」がゆえに、卑しく不幸な精神として否定されるのだ。否定されるべき理由は以下の二点だろう。

第一に、意志が一貫性 (fermeté, constance) を欠いているという点。たとえば、恐怖が死を最大の悪として示すために一方では逃走せんとし、名誉心が逃走の恥辱を死以上の悪とするために、他方では、踏みとどまろうとする場合である。精神が「自身と対立する」とはこのような事態をさしている。第二に、このような状態が継続している (continuité) という点。つまり、弱い精神は、ある判断に従うことを決意していないの

で、「現在の情念に (passions présentes)、絶えず(continuellement)運ばれるままである」。いうまでもなく情念とは、動物精気の運動に依存した一過性の混濁した思考であり、時が経てば静まるものである。このような本質的に一時的な思考に、(それにもかかわらず)、継続的に突き動かされる結果、意志の顕在化が妨げられているという点が非難の対象なのである。

それでは、顕在化されるべき「武器」や「精神の力」とは、一体どのようなものであり、どのように獲得できるのであろうか。

## 5.2 真理の認識と習慣

ここでは、1645年9月15日エリザベト宛書簡<sup>57</sup>を参照しよう。

デカルトは、この書簡において、「常に善く判断を下すよう決心 (être toujours disposé à bien juger) しているために必要とされる二つの事柄」を挙げ、それを説明している。

デカルトがまず挙げるのは、「真理の認識」である。

第一の真理とは、「神があり、そしてそれにすべてのものが依存をし、その完全性は無限 (infini) で、その力は無限で、その命令は不可謬であるということ<sup>58</sup>」である。

第二の真理とは「我々の精神の本性」である。つまり、「精神は身体なしに存続し、身体よりもはるかに高貴で、この世では決して見出されない無限な満足を享受しうる<sup>59</sup>」ということである。

第三の真理とは、『哲学原理』第三部で示されているような、「神の作品を正当に評価すること」および「宇宙の広がり of 広大な観念をもつこと」である<sup>60</sup>。

そして、四番目に「その認識が大変有益であるようなもう一つの真理<sup>61</sup>」として「我々各人は他人から分離された個人であり、したがって、その利益は他の人の利益とある意味では区別されるのだが、しかし人間は一人では生存できないと考えるべきであり、ま

---

<sup>57</sup> A.T.IV. p. 290-296.

<sup>58</sup> A.T.IV. p. 291.

<sup>59</sup> A.T.IV. p. 292.

<sup>60</sup> A.T.IV. p. 292.

<sup>61</sup> A.T.IV. p. 293.

た、実際、宇宙の一部であり、より詳しく言えば、この地球の一部でさえあり、この国の、この社会の、この家族の、一部であり、我々はこれに〔国、社会、家族に〕、住居、誓約、生まれにおいて結合している、と考えるべきである<sup>62</sup>」という真理もあげる。

さらに、デカルトはこれらの一般的真理に加えて、「個々の行為に特殊的にかかわる他の多くの真理<sup>63</sup>」も挙げる。これらの中の主要なものとして、情念の我々を欺く効用や、情念の統御の仕方、さらには、住んでいる土地の風習の調査の必要性などを挙げている<sup>64</sup>。

さて、一般的真理における三つの真理、即ち、「神の善性」「我々の精神の不死」「宇宙の広大さ」<sup>65</sup>は明らかにデカルトの形而上学に依存しているものと考えられる。レヴィス<sup>66</sup>によれば、第一の真理は「第三省察」で展開された神の「無限性」および「神」に対する人間の「依存性」が前提とされており、その結果「偶然の運」が排除されることになる。また、一方、神の「全能」を認めながらも、我々の自由意志を肯定することによって、神とのある種の類縁性が示され、不変な「神の意志」を積極的に受け入れるようになり、「神への愛」に導かれるという。確かにデカルトは、この第一の真理に関して、「〔この第一の真理は〕我々に起こるすべてのことを、神から特に我々に送られてきたものとして、よい意味に受け取るよう教え（・・・）その結果、我々が苦しみを受け取るのは神の意志によるものと考えることによって、我々は苦しみからも喜びを見出す<sup>67</sup>」と明確に述べている。さらに、第二の真理は、精神は身体よりも優れているという「完全性の存在論的階層性」と「心身の実在的区別」という形而上学的テーゼを背景にしており、これが来世における無限の至福を期待させ、死への恐怖を喪失させるという。デカルトも、第二の真理に関して、第二の真理は「われわれに死を恐れないようにさせ、現世の事柄から我々の愛着をひきはなつ<sup>68</sup>」と述べている。また、第三、第四の

---

<sup>62</sup> A.T.IV. p. 293.

<sup>63</sup> A.T.IV. p. 294.

<sup>64</sup> A.T.IV. p. 294-295.

<sup>65</sup> A.T.IV. p. 292-293.

<sup>66</sup> Lewis[1957]chap. 2.

<sup>67</sup> A.T.IV. p. 291-292.

<sup>68</sup> A.T.IV. p. 292.

真理は、神の作品、即ち世界は「無際限」であるというテーゼを背景にしており、このような世界の見方によって、我々はその作者である神を讃えるようになり、また、人間の卑小さを知ることとなり、世界に対する尊敬と人々に対する善への愛着が生ずるとい  
う<sup>69</sup>。実際デカルトは、アリストテレス＝スコラ的な「創造的空間」という概念を、「[それによって]我々は神の顧問となることを望み、神と共に世界を導く責任を負うことを望み、無数のむなしい不安や不満を生じさせる<sup>70</sup>」と批判するし、また、「自身を公衆の一部と考えることで、すべての人に善をなすことを喜びとし、その機会があれば他人のために自分の生命を危険にさらすこともはばからない<sup>71</sup>」と述べてもいる。

さて、デカルトがこの手紙において述べている一般的真理について概観したが、ここでまず注目すべきは、このような形而上学的な真理だけではなく、明らかに物理学的な真理など、「他の多くの真理<sup>72</sup>」をも含んでいるという点であろう。おそらくここでは、形而上学的に直接基礎づけられた真理だけではなく、無数の物理学、医学、機械学といった真理、即ち知恵 (sagesse) も含意されていたと思われる。

さらに重要なことに、デカルトはこの書簡の中で、「常に善く判断を下すよう決心しているために必要とされる二つの事柄」のもう一つの要件として「機会が要求するたびごとにそれ〔真理の認識〕を思い起こしそれに従う「習慣 (habitude)」<sup>73</sup>」を挙げているという点である。

デカルトは「習慣」が必要な理由を以下のように述べる。「というのも以前に何らかの真理を我々に確信させた理由がいかに明晰判明であったとしても、我々は同じことにずっと注意を払っている (continuellement attentif) ことができないので、それを長くしばしば繰り返す省察によって、我々の精神に深く刻み込んで習慣とするのでないならば、

---

<sup>69</sup> ただ、レヴィスはこの手紙では、他我の形而上学的証明が問題にされていないことを指摘し、デカルトは『情念論』においては、他者の尊敬や社会との結合は、各人の尊厳の基礎である、自由意志によってなされるようになる、と述べている (Lewis[1957]p. 50-51.)。

<sup>70</sup> A.T.IV. p. 292.

<sup>71</sup> A.T.IV. p. 293.

<sup>72</sup> A.T.IV. p. 293.

<sup>73</sup> A.T.IV. p. 290.

のちに偽りの外見によって、それを信じることからそらされるかもしれないから<sup>74</sup>」である。またデカルトは続けて以下のように言う。「[スコラの] 学院で「徳は習慣である」といわれるのはこの意味で正しいのである。というのも、実際に人が失敗するのは、なすべきことの認識を理論上 (*en théorie*) 欠いているからではめったになく、ただ実践 (*en pratique*) において認識を欠くこと、つまり、それを信じる固い習慣 (*ferme habitude*) を欠いているからである<sup>75</sup>。

この点は、『情念論』第 161 項「どのようにして高邁は獲得されうるか」において、以下のように述べられている。

「自由意志とはなんであるか、それを善く用いることからどれほど多くの利益 (*avantages*) を持つのか、また同様に、野心家を悩ませる心遣いすべてがいかにむなしく無益であるのかを考えることにしばしば専心するならば (*s'occuper souvent à considérer*)、我々は自身のうちに高邁の情念を、つづいて (*ensuite*)、高邁の徳を引き起こすことができる」。おそらくこれらの考慮は、先に引用した四つの一般真理に対応するものであろう。ここでもやはり、「しばしば専心する」という表現で習慣化が暗示されているように見える。事実、この記述は、「よき教育 (*bonne institution*)」が生まれつきの欠点を正す、と述べられた直後に位置づけられている<sup>76</sup>。さらにまた、高邁の情念、「つづいて」高邁の徳が引き起こされる、と述べられているように、精気の一時的な同様に依存する「情念」と、習慣に基礎を置く「徳」の時間的区別も垣間見ることができる。

### 5.3 高邁な意志

さて、以上より、善く判断し、よく振舞うためには、時間をかけた陶冶つまり「習慣」が必要であることは明らかであろう。

---

<sup>74</sup> A.T.IV. p. 295-296.

<sup>75</sup> A.T.IV. p. 296. また、この点にデカルトの方法序説第三部に現れる暫定道徳の第一格率と関係させる解釈は (Kambouchner[1996]p. 410.)。

<sup>76</sup> 確かに「高邁」は、生得的な「良き生まれ (第 161 項)」に多くを負っているものの、このような知的な修練を積むことで、経験的に獲得できるものでもある。 (Kambouchner[1996]p. 415.)

ここで『情念論』で描かれる情念の統御をもう一度詳しく見てみよう。

「情念の促す行為が、即座の決意を必要とするとき、情念が表象する理由とは反対の理由（・・・）を注視し、それに従おうとしなければならない」。例えば、敵に攻撃されて思案している余裕はない時、「自身の行為について反省をする習慣のある人」は常に以下のようなことができる。即ち、恐怖にとらわれたときには「逃げる場合よりも、抵抗する場合のほうがより安全でより名誉があるという理由を思い起こす (se représenter)」ことで、危険の考慮から自身の思考をそらすよう努める」ことができ、また反対に、復讐の欲望と怒りを感じる時は「不名誉なくして自らを救いうるのに、命を捨てるのは無思慮であること」、また、敵の力が強大な時には「猛進して確実な死に身をさらすよりは、名誉ある退却あるいは降参のほうがよいと思い出す (se souvenir)」ことができる (211 項)。

このようにして、記憶と道徳が一つのつながりを持って浮かび上がってくる。結局、情念の統御においては、実際の統御の前段階における「予備修練 (préméditation)」(第 211 項) が本質的なものであり、血液や精気の動揺を沈静させたり、気を紛らわしたりする統御法は、情念の一過性に対処するための対処療法に過ぎない。「血液と精気の運動とそれがふだん結びついている思考を分離させることに努め、我々の生来の欠陥をただすことができる」(211 項) 「予備修練」なくして、我々は判断を武器とした「情念の統御」をなすことができないのである<sup>77</sup>。そしてこの「予備修練」とは「予めの省察 (préméditation)」であって、情念の統御に先立って、真理の認識に基づいた判断を繰り返して省察することで、我々は情念に打ち勝つ力を獲得することができるのである。デカルト

---

<sup>77</sup> このような「予備修練」を重視するデカルトの姿勢は、自身の形而上学の確立へ向かう時のデカルトの姿勢ともかさなる。つまり、『方法序説』第二部における四つの格率によって、デカルトは自己鍛錬を約九年間続け、十分準備をした後に、「一生のうち一度」の大仕事である形而上学の確立に向かうのである (A.T.VI. p. 21-22.)。おそらくここに、デカルトの精神の歩みの特徴が見いだせる。デカルトは、何かことをなす前に、十分に準備し、精神を鍛えるのである。従って、この準備期間において、自身の精神を鍛える最善の方法 (*méthode*) の探求が重要となる。方法序説における四つの格率は、精神の内から「即断と偏見」を排させ、「真正 (rectitude)」という知性的徳の獲得を目指すものであるという議論は (津崎 [2008]) に詳しい。また、この精神の修練という観点からすると、『精神指導の規則論』において述べられる、「普遍数学 (mathesis universalis)」と「道徳」の関係が問われねばならないだろう。両者の関連については、以下の論考に指摘がある。

(Kambouchner[1996]p. 410-411. Kambouchner[2015]chap. 3, chap. 4 et chap. 19.)

にとって「道徳」とは、時間をかけて「記憶」の中に「真理」を刻み込むことなのであり、まずもって「修練」なのだ<sup>78</sup>。

しかしレヴィスは、このような「記憶」や「修練」の重要性をあまり強調しない。むしろ彼女は、『哲学原理』の「仏訳序文」<sup>79</sup>において目指されている「知恵 (sagesse)」つまり「人が知り得るあらゆることならについての完全な知識」<sup>80</sup>の獲得、という点を重要視し、有限な人間が、自然が許す限り真の知者となるために、絶え間なく知識を増大させていくことが、デカルトの道徳の本質であったと考える<sup>81</sup>。レヴィスは以下のように言う。「(・・・) 高邁は無限に至るまで自身の自由を発展させ、結果、精神は絶えず、最善で最大の事柄をめざし、また熱望するのである<sup>82</sup>」。

たしかに、デカルトの道徳は、『哲学原理』の「仏訳序文」に提示される「哲学の木」<sup>83</sup>に端的に現れているように、形而上学や物理学、医学、機械学といった他の様々な「知恵」を前提としている。その意味では、「知恵」の無際限な獲得が彼の求めていた「徳」の一つの姿であったことは確かであろう。しかしながら、我々が確認した通り、真なる知識だけではなく、「予備修練」を通じた精神の陶冶の重要性をもデカルトは要求していたのである。レヴィスも注意力を補う事に注目してはいるものの、習慣が全面的に論じられることはない。この解釈は不十分であろう。

一方、カンブシュネルは正しく指摘していると思われる。「したがって、高邁な意志の特徴とは(・・・) その意志は、単に現実化された (simplement actuel) 意志なのではない。さらに、一時一時の (de tel ou tel moment) 意志なのでもない。過去から常に訓練された、換言するなら、最高度にまで定着し陶冶された (enraciné et cultivé) 意志なのである<sup>84</sup>」。

<sup>78</sup> 形而上学的領域と実践領域の間で、「記憶」に関する評価の違いが見られる。前者においては、記憶は「欺く神」のもとその真理性は疑われつづける。一方、後者においては「記憶」は積極的に利用される。デカルトはこのようにして、善なる行為へと、一層容易に、自身を導くのである。

<sup>79</sup> A.T.IX-2. p. 1-20.

<sup>80</sup> A.T.IX-2. p. 2.

<sup>81</sup> Lewis[1957]p. 114-124.

<sup>82</sup> Lewis[1957]p. 124.

<sup>83</sup> A.T.IX-2. p. 14.

<sup>84</sup> Kambouchner[2008]p. 159. (引用文中の強調はカンブシュネルによるものである。)

さらに津崎も同様な解釈を提示している<sup>85</sup>。津崎によると、決意した意志の様態は以下の二点にまとめられる。第一に顕在性である。つまり、「最善と判断したすべてのこと」を実行しようとする意志の働きが、堅固さという様態のもとで今この時点に顕在化している、という点である。第二に意志作用の継続性である。即ち、このような堅固な意志の働きが過去から現在に至るまで顕在化し続けているという点である。

このように、デカルトにおける高邁なる意志とは、「新しい行為を開始する能力」として捉えられるべきではない。むしろ、「一貫した行為を継続する能力」として捉えるべきなのであり、デカルト的意志とは連続した運動の中で捉えられるべきなのである。この点においてデカルトが意志の自由と神の決定を形而上学的に調停することにさして熱心ではなかったことが明確になる。つまり、デカルトは、神の決定から逃れ、新たな行為を開始する能力としての意志を問題にしない。むしろ、意志の自由を、常にすでに働いている根源的な事実として認めたいうえで、意志の自由の正しい使い方の探求、及び、意志の堅固さや継続性の強化を重要視するのだ。

『情念論』第 152 項に目を向けてみよう。

知恵の主要部分のひとつは、どのような仕方で、そして、どのような理由で、自身を重視したり軽視したりすべきなのかを知ることである（・・・）。私は、我々を重視する正しい理由を与えうるただひとつの事柄のみを私たちのうちに認める、つまり、我々の自由意志の使用 (usage de notre libre arbitre) と 我々の意志に対して持つ支配力 (empire que nous avons sur nos volontés) である。

## 6. 道徳的完成へ向けて

さて、以上より、「高邁な意志」は習慣的に陶冶される必要があるということが明らかとなったが、この「習慣 (habitude)」に対してデカルトが与えている規定を確認し、

---

<sup>85</sup> 津崎[2014(a)]p. 70(37).

ここから見出される倫理的な重要性を最後に指摘して本論文を締めくくりにした  
い。

## 6.1 受動と能動の間

デカルトは『情念論』第 161 項で、一般に徳と呼ばれるものについて、「ある種の思考へと精神を促す精神のうちにある習慣である」と規定し、「徳はその思考とは異なるが、その思考を生み出しうるし、またその思考によって生み出されうる」と述べる。さらに続けて、「この思考は精神のみによって生み出されうるが精気の運動がこの思考を強めることがしばしばあり、したがって、この思考は徳の能動 (*action de vertu*) であり、同時に、精神の受動 (*passion de l'âme*) である」とも述べるのだ。

また、1645 年 10 月 6 日のエリザベト宛書簡<sup>86</sup>では、「情念 (*passion*)」と、情念へ我々を向けさせる「傾向性 (*inclination*)」や「習慣 (*habitude*)」を区別し、以下のように述べる。「例えば、ある町において、敵が町を包囲しに来ているという場合、住民に起こり得る不幸について住民がなす最初の判断は、彼らの精神の能動 (*action de l'âme*) であり情念 (*passion de l'âme*) ではない。「彼らの精神が情動を受け取る (*leur âme reçoit l'émotion*)」ということのみに、情念 (*passion*) は存するのだが、情動を受け取る以前に、その精神は判断しなければならない(…)」。そして「(…) 各人はその判断から同様に (*également*) 動かされるのではなく、恐れに対する習慣や傾向性の多い少ないに応じて、あるものは多く、あるものは少なく動かされる (*ému*) のである<sup>87</sup>」。

このように、デカルトにおいて、「習慣」や「傾向性」は、「情念」そのものとは区別され、情念に先立って我々の判断を形作り、我々を情念の揺り動かすへと駆り立てるものとして規定される。その限りで「習慣」とは「精神の能動」である。しかし一方で、「習慣」は、同一の精気の運動が繰り返されることによって生み出されうるものであり、その意味で「精神の受動」でもある。このように「習慣」とは、「受動」と「能動」が溶

---

<sup>86</sup> A.T.IV, p. 304-316.

<sup>87</sup> A.T.IV, p. 312.

け合った中間物なのである。また、デカルトの体系においては、判断とは、知性と意志の共同によって出来上がるあくまで精神的な事態であり、他方で、情念とは、動物精気の特異な運動によって生み出される物的な事態でもあって、「習慣」とは「精神」と「身体」の両者を架橋するものであると言え、さらには、「判断」にかかわりながらも、「情動」を与えるものであるという意味で、「理性」と「感情」を架橋するものであるとさえ言える。このように、「習慣」とは、生の時間の中で形成された、恒常的な「状態 (disposition)」であり、対立する両者を越境する、沈澱した「厚み (épaisseur)」なのである。

このことが意味する倫理的な重要性をもう少し探求しよう。

## 6.2 倫理—記憶—身体

情念の統御においては、「予備修練」に基づく「記憶」が鍵を握っていることは、すでに述べた。問題はこの「記憶」についてのデカルトの記述である。『情念論』第42項を見てみよう。「想起しようとするものをどのように自分の記憶の中に見つけるのか」と題されたこの項は、記憶・想起と物的運動とのかかわりについて述べられている。

デカルトによれば、「精神が何かを想起しようとするとき、この意志は松果腺を立て続けに様々な方向へと傾けさせ、精気を脳室内の様々な場所へと押しやり」そして「精気は、我々が想起することを欲する対象が残した、痕跡 (trace) のある場所に行き当たる」。この痕跡は、以前に同じ対象が現れた時に精気が流れ込んだ「孔 (pore)」であり、他の孔に比べると、一層容易に再び開くようになっている。そのため精気は容易にこの孔の中に入り込み、「この精気の運動が、おなじ対象を精神に表象する松果腺上の特別な運動を引き起こす」のである。

このように、記憶や想起も純粋に精神的な事態ではありえない。デカルトにとってはむしろ、過去の経験によって脳室という器質的な配置が作り上げられてしまっていることが問題なのである。

情念とはそれ自体、動物精気の特異な動揺によって生ずる身体・物的思考である。

我々が確認したとおり、デカルトはこの情念を「予備修練」によって作り上げた「記憶」によって統御することを試みるのであった。今、記憶が身体に残された「痕跡」ならば、我々は以下の様に言える。身体に依存する思考を、身体を変容させることによって統御せよ。意志は「絶対的に精神の支配力のうちにあり、身体によっては間接的にしか変えられず」、情念は「それを生み出す能動に絶対的に依存しており、精神によっては間接的にしか変えられない」（第41項）のである<sup>88</sup>。

ここにおいて、倫理と記憶と身体が一つの問題圏として現れ出ることになる。つまり、意志的な修練の長い積み重ねは、情念に抵抗する武器、即ち、「真理の認識に基づいた判断」を記憶の中に刻み込ませるのだが、それに伴って、心身合一体である我々は、身体の変容をも経験することになる。我々は、自身の精神的な達成を、身体のうちにも見出すのである。事実、デカルトによれば、「高邁とは、一方では、自己に真に属するものは、自己の諸々の意志の自由な行使しかなく、自己が褒められとがめられるべき理由としては、意志を善く用いるか悪く用いるかということしかない、と認識する (*connaître*) ことであり、他方で、自由意志を善く用いようとする確固不変の決意を自己の内に感ずる (*sentir*) こと」（第153項）なのであり、つまりは、「自己認識と自己感覚 (*cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes*)」（第154項）なのである。デカルトにおいては、道徳的な完成は身体的知覚としてももたらされるのであり、かくして、意志の堅固さは、主体の情感的側面と様々に結びつくのである<sup>89</sup>。

このように、習慣は様々な境界を超え出て、対立を架橋する。高邁なる人は、習慣によって、自身の有限性を超え無際限に完全性へと歩いていくはずだ。たとえその歩みが無限なものではありえないとしても、少しずつ完全なものとなっていける。そのような

---

<sup>88</sup> この点に「習慣」の影響力の大きさを見る解釈は以下を参照 (Kambouchner[1995]chap. 2 et chap. 5. Kambouchner[2015]chap. 15.)。また、このような「自由」と「必然」の中間項としての「習慣」概念への注目は、ラヴェッソンの『習慣論』(Ravaisson[1984])にインスパイアされたところが多い。習慣に注目した概念史研究も今後取り組むべき課題である。さしあたっては、まず以下の書物を導きの糸とすべきだろう。(稲垣[1981])

<sup>89</sup> 「高邁」には多様な情感的規定が与えられており、その外延は非常に複雑なものである。事実、「高邁」は「驚きの情念」の一種であり(第54/149-153項)、また「精神の内に精神自身のみによって惹き起こされ」、精気の運動につねに依存する情念とは異なる、「内的情動 (*émotion intérieur*)」(第147-148項)でもある。このような情感的側面の整理は稿を改めて論じなければならない。

人間に対する信頼が、デカルトの道徳の背後には潜んでいる。

## 参考文献

### 一次文献

Descartes,R.,*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch.Adam et P.Tannery, 11 vols., Paris, J.Vrin, 1964-1974; rééd.en format réduit, 1996.

本稿中のデカルトからの引用は、拙訳による。しかし、以下の既存の邦訳も参照した。また、山田弘明氏による『省察』における解説と注釈は、大変に充実しており、単に翻訳書としてだけでなく、二次文献としても参照させてもらった。

谷川多佳子訳 『情念論』 (岩波文庫、2008.)

野田又夫訳 『情念論』 『デカルト』 (中央公論社、世界の名著 22、1967.) 所収

山田弘明訳 『デカルト＝エリザベート往復書簡』 (講談社学術文庫、2001.)

山田弘明訳 『省察』 (ちくま学芸文庫、2006.)

### 二次文献

Alqué,F.(éd.),*Œuvres philisophique*, Tome, 3 vols., Paris, Garnier, 1973; rééd.2010.

Kambouchner,D.,*L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vols., Paris, Albin Michel, 1995.

— 《Descartes》 dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, éd. Par M.Canto-Sperber., Paris, PUF, 1996, p.408-416.

— 《L'origine de la générosité》 dans *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Herman, 2008, p. 149-169.

— *Descartes n'a pas dit: Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie.*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Ravaisson,F.,*De l'habitude*, 1838; Fayard, 1984. (邦訳：『習慣論』 野田又夫訳 岩波文庫、1938.)

Rodis-Lewis,G., *La Morale de Descartes*,Paris,PUF,1957

— *L' Œuvres de Descartes*,2vols.,Paris,J.Vrin,1971; rééd.2013. (邦訳 : 『デカルトの著作と体系』 小林道夫、川添信介 訳 紀伊国屋書店、1990.)

— 《 Introduction 》 à Descartes, *Les passions de l'âme*.,Paris,J.Vrin,1994; rééd.par Kambouchner,D.,Paris,J.Vrin,2010,p.17-63.

Williston,B.,《The Cartesian Sage and the Problem of Evil》 dans Williston,B et Gombay,A (éds.) *Passions and Virtue in Descartes*,Amherst,New York,Humanity Books,2003,p.301-331.

稲垣良典 『習慣の哲学』 (創文社、1981.)

小林道夫 『デカルト哲学の体系』 (勁草書房、1995.)

津崎良典 「デカルトの「智慧」と「徳」 : 述懐されない「備えのための道徳」 第四格率をめぐって」 (待兼山論叢. 哲学篇36, p.1-16.2002.)

— 「デカルト『方法序説』第二部における方法と徳について」 (『哲学』 No.59,p.211-226.2008.)

— 「近世フランス哲学における充足の感情に関する哲学史的解釈学の試み : モンテーニュからデカルトへ」 (哲学・思想論叢.No.32,p.74(33)-62(45).2014.(a))

— 「デカルトにおける<メディタチオ>に関する予備的考察 : イグナチオ・デ・ロヨラとフランソワ・ヴェロンとの関連において」 (筑波哲学.No.22,p.71-94.2014.(b))

山田弘明 『デカルト『省察』の研究』 (創文社、1994.)

(みかみ こうじ 京都大学大学院 文学研究科 博士後期課程)