

デカルトの《仮の道德》について

川崎 倫史

1. 序

本論は、『方法序説』（以下『序説』と略す）第三部において諸格率を以てたてられる《仮の道德 la morale par provision》の道德性について、また《仮の道德》と形而上学の関係を明らかにすることを目的とする。デカルトの道德を論じる為には、まず《仮の道德》を足がかりとすべきだからである。『序説』第三部では諸情念や徳についての精密な分析は行われていないものの、意志を軸とするその道德は所謂《決定的道德 la morale définitive》と本質的な差異は殆ど無いように思われる。また更に、デカルトという一人の人間が、学問と知恵とを統一することを目論見ながらも、穏やかな生活を送ることを如何に求めたかが、そこにはよく現れている。

学問と知恵との統一を志した背景には、一七世紀にデカルトが登場する迄この両者は全く両立しないものだと思われていたことがある。特にフランスでは、モラリストの人間探求の基礎を築いたモンテーニュやシャロンらが、知恵を学問から分離させようとしていた。例えばシャロンは次のように述べる。「一つは、学問と知恵とが全く異なるものであり、そして知恵は…世界のあらゆる学問より優れた価値があること。もう一つは、知恵と学問が異なるものであるばかりでなく、殆ど一緒になることはなく、通常互いに妨げ合うということ。きわめて学のある人には殆ど知恵が無く、知恵のある人には学がない。このことには幾つか例外があるが、大変稀である。古代にはいたが、その後は殆どいない」¹。ルネサンス期の学問は本質的にユマニスト的な学識から成り、純粹に記憶の集積を扱うものだった。モンテーニュやシャロンが知恵を学問から分離させようとしたのは、スコラの学問が単なる記憶術と化していた為であり、またルネサンスにおいては内容のない知恵のようなものでしかなかった知恵を称揚する為であった²。スコラの学問或いは教育に失望したという点では、デカルトも同様である。『序説』において、「人生に有用なあらゆる事柄についての明晰で確実な知識を手に入れ得ると聞かされてきた」文字の学問で幼少の頃より育てられてきたことが回顧される。しかし、「…学業をすべて終えるや否や、私は完全に意見を変えてしまった。なぜなら私は多くの疑いと誤りに悩まされていることを見出し、勉学に努めながらも一層自分の無知に気付いたこと以外に何の得も無かったように思われたからである」(Discours, 1^{er}p., A.T.VI, p.4)。またデカルトは、「[数学の] 推理の確実性と明証性のために」、「その基礎がきわめて堅固で強固」でありながらも「その上により高い建物を誰も建てなかったことに驚いていた」と言う(ibid.,p.7)³。数学の有用性を十分に活用出来ていないことに失望しながらも、数学それ自体が有する確実性を認めているので

¹ Carron, *De la Sagesse*, liv.III.c.14, art.14, cité. par É.Gilson, 1930, pp.93-94

² シャロンによれば、「学問は、知恵に比べて取るに足らない不毛なものである。なぜなら、学問は少しも必要なモノでは無いからだというだけでなく…学問は殆ど有用ではなく、わずかな事柄にしか役立たないからである」(ibid., art.16)。

³ 当時、ピタゴラス派やプラトン派のように数学の優位を認める立場と、ペリパトス派的な教育が威厳を作り上げる為に基づく論理の優位を認める立場とに分かれていた。「モンテーニュにとって、そこには一層とりはやされていた懷疑主義的な議論しかなかった」(Brunschvicg, 1944, p.120)。

ある。

しかし一方で、古代ストアの道⁴を「砂と泥との上に築かれたに過ぎない、きわめて立派できわめて壮麗な宮殿に喩えていた」(ibid., pp.7-8)。とは言え、この表現から、彼がストア的と言われる道徳全てを、学問とりわけ数学と比較して軽視していたとは帰結しない。あくまでも「どのようにして徳を認識するか十分に教えない」(ibid., p.8)学院の教育方法に不満を抱いているに過ぎず、徳はあらゆる事物より尊く、故に人生において有用なものなのである⁵。ジルソンが指摘するように「デカルトと共に、近代の思想はルネサンスからある意味で抜け出した。デカルトは、学問の典型として数学を選ぶことで、学問を記憶から理性へと移動せしめた」(Gilson, 1930, p.94)。こうしてデカルトは、学問と知恵とを一致させようとしたのであり、それはデカルト哲学を貫くテーマだったのである。しかしながら、言わば知恵の典型としての道徳論が、『序説』第三部で提示される《仮の道徳》を例外として、殆どの著作の中で十分に展開されなかったこともまた事実である。それというのも、「一つは、これ〔道徳〕程容易に悪意ある人々が中傷する口実を与えるものは無いからです。もう一つは、他人の生活慣習を規制しようと介入するのは、君主か君主に許されたものだけの役目だと思うからです」(Lettre à Chanut du 20 novembre 1647, A.T.V, pp.86-87)。

こうした意図によりデカルトの道徳についての記述は、数学等その他の諸学に関する言及に比べて少ないが、それでも道徳のデカルト哲学全体における位置付けは明確である。それは、『哲学原理』(以下『原理』と略す)の仏訳版に付けられた、序文に代わる書簡で提示される〈哲学の樹〉の比喻において示される⁶。「哲学全体は一本の樹のようなもの」(A.T.IX-B, p.14)だと喩えられる時、その樹の根には形而上学が、幹には自然学が、枝には他のあらゆる学が位置付けられる。特に、枝に位置づけられる諸学問は、「三つの主たるもの、即ち医学、機械学、道徳」(ibid.)に帰せられる。特にここで言われる道徳とは、「他の学問についての完全な認識を前提とし、知恵の最高段階⁷である最高で最も完全な道徳」(ibid.)である。「果実が採れるのは…枝の先からのみであるように、哲学の主な効用も、我々が最後になって初めて学ぶことの出来る部分の効用に依存している」(ibid., p.15)。この〈哲学の樹〉の比喻において、道徳と他の学問、とりわけ形而上学との関係については、これ以上のことは示されていない。

⁴ デカルトは、「異教者達 païens」という表現を用いており、この箇所ではとりわけセネカを念頭に置いている。Cf. Gilson, 1930, p.130

⁵ デカルトは、『原理』に付せられたエリザベトへの献辞の中で二つの徳を区別している。一つは見せかけの徳であり、或る種の悪徳だとする。もう一つは真の徳であり、この内において更に事物の正確な認識に由来する徳と何らかの無知を伴う徳とに区別される(A.T.IX-B, p.21)。

⁶ 『原理』を訳したのは、デカルト哲学の信奉者であり友人でもあったピコ神父である。彼の翻訳を、デカルトは「たいへん明快で完成度が高い」(A.T.IX-B, p.1)と評している。序文に代わるこの書簡は、一六四七年のパリへの旅行の際、ピコ宅に宿をとった時に著された(Rodis-Lewis, 1995, p.245)。

⁷ 同序文において、「哲学という言葉は知恵の研究を示す。知恵とは…人間が知りうる全ての事柄についての完全な知識を指す」(A.T.IX-B, p.2)とされ、更に知恵は五つの段階に区分される。第一の段階は「省察無しに得られるほど、それ自身で明晰な概念(notions)しか含まない。第二は、感覚の経験が知らしめる全ての事柄を含む。第三は、他者との会話が我々に教えるものを含む」。第四は「特に、我々に良い教えを与え得る人々によって書かれた」書物を読むことである。最後に、「他の四つとは比較にならないほど高く確実」である第五段階とは「知り得る全ての事柄の理由をそこから演繹出来る、第一の原因と真の原理を探索すること」である(ibid., p.5)。

とは言え書簡においては、彼の道德についての記述が散見される。例えば、エリザベトに宛てた、一六四五年九月一日付の書簡では、理性の真の仕事と心身合一体である人間が持つ情念の統御が強調される。情念には「或るものを実際よりも良いもので望ましいものだ和我々に信じさせる」一面があり、その意味で「人生のあらゆる悪と誤謬の根源」である。こうした情念を理性に従わせて御した時、情念は「時として有益なもの」となる。その為に成すべき理性の真の仕事とは、「その獲得が或る仕方で我々の行為に依存するように思われるところの、あらゆる善の真つ当な価値を吟味すること」であり、「あらゆる完全性の価値を、情念抜きに吟味し考察すること」である(A.T.IV, pp.284-86)。こうしたエリザベトやシャニュ、スウェーデン女王クリスティーナらとの交流の中で練られた、心身合一体としての満足や喜び、情念の道德的価値についての考察は、スウェーデンで客死する数ヶ月前に出版された『情念論』において纏め上げられる。しかし、そこで《決定的道德》が体系的に論じられたというよりは、「高邁 la générosité の情念」(Cf. *Passions*, a.154)を中心とする諸情念の道德的価値やそれに伴う自由意志の行使の仕方への言及に留められたと言ふべきだと思われる。エリザベトに『情念論』の草稿を送ったことは王女自身の書簡からも明らかだが(Lettre d'Elisabeth à Descartes, 25 avril 1646)、その草稿には情念の道德的価値に関する部分が含まれていなかったと言われている。その部分を執筆する合間に上で引いたシャニュ宛の手紙は書かれたのであろう。従って、デカルトの念頭には道德的記述に対する消極的な理由の一つ目—これ「道德」程容易に悪意ある人々が中傷する口実を与えるものは無い—があり、それ故『情念論』において一つの体系としての「道德論」が語られなかったと考えることが出来る。

以上の点を《決定的道德》が持つ特徴の一つだとするならば、『序説』第三部での《仮の道德》は対照的な特徴を有することになるだろう。《仮の道德》は「悪意ある人々に中傷する口実を」⁸ 与えないように定められた道德だからである⁸。しかしその一方で、《仮の道德》は誹りを免れる為だけに定められたもので、その内実は「道德」たり得ないものだと言批判される危険も孕んでいるのである。従って、まずは《仮の道德》が道德なのかどうか吟味しなくてはならない。

2. 「道德」としての《仮の道德》

2.1. 《仮の道德》と《方法 la Méthode》の実践

仮の道德は「理性が判断において非決定であるよう命じている間も、行為において決して非決定で留まらないように、そしてその時から出来る限り幸福に生きられる」ことを目的に定められており、「三つ四つの格率 trois ou quatre maximes からのみ構成される」(A.T.VI, p.21)。しかし、この諸格率が仮の道德を「道德」たらしめるものかどうかを考察する前に、仮の道德を「引き出した」(ibid., p.1)ところの《方法》との関係を明らかにしておかなくてはならないだろう。《方法》の規則と仮の道德の諸格率を見比べても直接的な連関が見出せないからであり、それにも関わらずデカルトによって両者の繋がりが示唆されている以上、《方法》の実践によって獲得されるものを看過する訳には

⁸ 後にデカルトは、教育者やそういう人々から「デカルトが宗教も信仰も持たず、彼の方法によって宗教と信仰とを覆そうとしている」という誹りを免れるという意図の下で《仮の道德》を定めたと、ピュルマンに語っている(A.T.V, p.178)。

いかなからである。しかし、仮の道徳と《方法》との関係を示す表現は他に見あたらない。また両者が形成されたのは、あたかも一六一九年から二〇年にかけての冬を過ごした炉部屋においてであるかのように述べられるが、「一枚の絵のように私の人生を」表したとされるこの著作に或る程度の自叙伝的性格を認めても、正確で詳細な歴史が描写されている訳ではない以上、それらが形成された時期は推測の域を出ないのである。

方法が論じられるのは、思索と論文の執筆に没頭する為にオランダに隠棲する一六二八年秋以前に執筆されたものの、未完に終わり生前には出版されなかった『規則論』と一六三七年に出版された『序説』においてである。しかし、叙述形式の違いや『規則論』で示される認識論がアリストテレス主義の影響から完全に抜け出ていないことより、二つのテキストにおけるそれぞれの方法を同一視して良いか区別すべきかが問われる。例えばアムランは、「極めて顕著で、理解するのに容易い順序を与える」『序説』は「作品」であり、『規則論』は「デカルトの方法についてのコメンタリー」だと述べる (Hamelin, 1921, p.49)。ロディス-レヴィスは、方法を成す規則についての叙述の違いから、『規則論』から『序説』にかけての「デカルトの数学に新たな進展」があったと見る。それ故にそれぞれで語られる方法は「対照される必要がある」 (Rodis-Lewis, 1971, t.I, pp.90-91)。後者の解釈を採るならば、特に一六三〇年前後における思想の展開が重視される⁹。しかし方法の形成に先立ち、デカルトが「自分の行為を明らかに見て、この人生を確信を持って歩む為に、真と偽とを区別することを学びたいという強い熱意」 (*Discours*, 1^{re}p., *ibid.*, p.10) を持ち、真理の探究に臨もうとしていたこともまた重視すべきである。一生に一度は志すべき探究によって獲得される筈の真理は、「知恵のどれ程の段階に、生活のどれ程の完全性に、どれ程の幸福にまで導き得るか」 (*Principes*, préface, A.T. IX-B, p.20) を我々に教えるからである¹⁰。こうした遠い目標に向かう準備として、方法は形成された。

こうした方法は数学的根拠に基づいており、「それにおいて少しでも疑わしく思えるものの全てを絶対的に偽として拒絶する」 (A.T.VI, p.37) 方法的懷疑を打ち払っていく明証性を有する。しかしこの方法を以て形而上学的問題にいきなり着手したのではない。まず手始めに幾何学と代数学において実践される。デカルトの見る所では、これまでに真理についての確実で明証的な論拠を見出し得たのは数学者達のみであり、彼らが考察したのと同じ問題から始めるべきだと考えたからである。この最初の実践において、期待された効用は「精神が真理に養われ、また誤った理由に満足しない

⁹ 例えばデカルトは、「知性によって覚知される限りの事物のみを問題」 (A.T.X, p.418) にした上で、単純本性と複合概念の区別について考察する。単純本性とは「すべてそれ自身によって知られるもので、決して誤謬を含まない」 (*ibid.*, p.420) とされる。このことは知性が事物について直観し認識する能力と肯定や否定によって判断する能力との区別によって明らかになるとされる。他方概念は衝動、推測または演繹によって複合されるのだが、こうして複合された概念において判断する時に誤謬は生じるとされる (*ibid.*, p.424)。よって、『規則論』において誤謬は、アリストテレスと同様、知性に帰せられているのである。しかし『省察』において、知性と意志はそれぞれ認識の能力つまり観念を受容する能力と選択の能力つまり意志の自由だと限定され、意志の自由を正しく用いない際に誤謬が生じるとされる (*Meditationes* IV, A.T.VII, pp.57-59, IX, pp.45-47)。従って『規則論』は普遍数学の構想のような革新性を持ちつつも、認識論においては伝統的なアリストテレス主義に対する批判的考察が行われていない。Cf. Rodis-Lewis, 1971, t.I, p.96; 小林, 1995, pp.326-332; Marion, 1981, l.I, s.1

¹⁰ 「一生に一度 *semel in vita*」 という言い回しは、特に『規則論』規則第八において多用されている。しかし、『規則論』が頓挫し出版されなかったことを考慮すると、デカルトの最初の「一生に一度」は失敗したと見るべきであろう。

よう習慣付ける」(ibid., p.19)ことに他ならない。デカルトは、「自分の精神〔理性〕が、少しずつ対象をより明瞭かつより判明に捉えるよう習慣付けていくことを感じた」と振り返る(ibid., p.21)。つまり方法を実践することには、真理を探究する上で必要とされる「理性の自然的光明を増す」(Règle I, A.T.X, p.361)ことが織り込まれているのであり、その結果「あらゆることにおいて自分の理性を、完全にではなくても少なくとも自分に出来る限り最も良く用いているという確信」(Discours, 2^ep., p.21)が得られるのである。換言すれば、「最も簡単なものから最も困難なものへ」という「理由の順序」(Lettre à Mersenne, 24 décembre 1640, A.T.III, p.266)に従って真理の認識に至る為には、方法の実践による理性精神の開発も要求されているのである。

従って、仮の道徳が「方法から引き出された」と言われる時も、方法の規則と仮の道徳の諸格率の間に直接的な連関があるのではない。方法と仮の道徳とを結びつけるものはデカルトの理性精神であり、特に方法の実践を経た理性が仮の道徳を定められるよう要請したのだと考えられるのである。

2.2. 《仮の道徳》の道徳性

以上のことから、仮の道徳を定めることによって「行為において決して非決定で留まらず、そしてその時から出来る限り幸福に生きられる」ことを目指すのも、理性がそうするよう判断した結果である¹¹。その第一格率とは

私の国の法律と習慣とに従い、神の恩寵により幼少時から教えられてきた宗教をしっかりと守り、他の全てのことにおいては、私が共に生きていかななくてはならない人々のうち最も分別のある人々が実際において普通に承認しているところの、最も穏健で極端からは最も遠い意見に従って自分を導くこと(A.T.VI, p.23)

である。習慣の地域性・多様性が踏まえられた上で(ibid., p.11)、また習慣の持つ短所を理解した上で、その長所を重視するのである。例えば、国や学問といった組織の不完全性や教育の為に定められる秩序の不完全性を、たった一人で改革しようと試みても失敗することになりかねない。しかし習慣には、こうした不完全性を大いに和らげたり、「知らず知らずのうちに取り除いたり、改め」る働きが認められる(ibid., p.14)。故に「法律と習慣とに従う」理由は、「それにおいて少しでも疑わしく思えるもの全てを絶対的に偽として拒絶する」(ibid., p.31)方法的懐疑が自分自身の内にあるあらゆる信念の吟味から出発する以上、当座は習慣に内在するこうした働きに期待したからに他ならない。加えて「最も穏健で極端からは最も遠い意見」を選択し従うべきことも求められる。なぜなら「あらゆる極端は悪いのが通例で、穏健な意見の方が実行するのに常により便利で、おそらく最善」だと思われるからであり、「私が誤る場合において、極端な意見の一方を選んだ後に選ぶべきは他方だ

¹¹ 『序説』第一部冒頭において、良識ないし理性は「正しく判断し、真と偽とを区別する能力」(A.T.VI, p.6)だと言われる。ところでこの表現は、『規則論』の規則第一―現れ出る全ての事物について確固とした真なる判断を下すように、精神を導くこと(A.T.X, p.359)―と合致する。このことは、『規則論』から『序説』への連続性を示唆する。

った場合より、正しい道から遠ざかることがすくないから」である (ibid., p.23)。ここで排除されるべき極端な意見には他人の意見だけでなく、「私がそれまで自分の信念の内に受け取っていたあらゆる意見」 (ibid., p.13) も含まれる。そうでなければ、それと気付かず持っている偏見のせいで、「最も穩健」だと判断し選択することが出来ないからである。このように「習慣」の有用性を認めたり、最も穩健な意見に従う態度を要請する第一格率には、理性と意志それぞれの働きの認められる。自分の信念の内にある全ての意見を取り除こうとするのとは異なり、国や学問の組織及び教育の秩序の改革は一個人によって試みられるべきではないという態度をとるように、自分自身を説得した (*je me persuadei*) のであり、それは意志による説得行為である (ibid.)¹²。この意志の働きに先立ち、諸々の態度に関する判断や最も中庸で穩健な意見か否かの判断は、理性に帰せられる。

こうした第一格率こそが「[方法の] 明証性の代わりのものを指し示す」とグイエは指摘する。なぜなら、最も穩健な意見に従えば、誤った場合においても真の道から遠ざからずに済むことより、極端な意見を採用よりも優位にあることが正当化されているからである。この点においてのみ、「実際に最も穩健な意見を動機づける確信が生じる」 (Gouhier, 1949, pp.240-41)。おそらくグイエの言うように第一格率は、単純直観の明証性に基づく論理的確実性に代わる根拠として、つまり実際の行動指針として位置付けられている。しかしながら「実際に最も穩健な意見を動機づける確信」は、方法の実践によって「自分の理性を…少なくとも自分の力の及ぶ限り最も良く用いているという確信」に基づいていなくてはならない (A.T.VI, p.21)。方法の実践によって開発された理性によってこそ、第一格率は実際の行動指針となり得るのである。

続く第二の格率では、

私の行動において、出来る限り堅固で決然とした態度をとり、またどれほど疑わしい意見でも、一旦そうと決定した以上、あたかもきわめて確実な意見であるかのように、その意見に従い続けること (A.T.VI, p.24)

というテーゼによって、意志を固く持ち、決心を容易に変えないことを求めるという行動の規則が提示される。加えて「極めて確実な真理」として、「実生活の行動はしばしば時間の猶予を許さないのだから、より真である意見を見出せない時にはより蓋然的な意見をとるべき」と言われている。逆に言えば、真理の探究においては、その為の時間が十二分に用意されていなければならない。しかし実際の生活においては、論理的確実性に裏付けられた最善の意見を常に見出し、それに従う為の時間は与えられないのである。更に、実際の生活において与えられないのは充分な時間だけではない。意見を決定する為に利用出来る情報も個々人によって限られており、時には意見選択の幅を狭めるような状況に陥ることもあり得る。よって論理的確実性を欠いた実生活においては、与えられた状況の中で「より蓋然性の高い意見」を選択する他にないのであり、その意見を選んだ以上は「きわめて確実な意見であるかのように」固い意志を以て従い続けなければならない。なぜなら「一

¹² この意志の働きは、「自由意志 *libre arbitre*」のそれと同じである。自由意志には「疑わしいものに同意を拒み、こうすることによって誤謬を避ける」 (*Principia I*, a.6) という自由が存する。

度そうと決定した時には、換言すれば、あたかもその意見が最善であると知ったかのように、そして実際にそうした状況下では最善であるように、その意見をより良くより確実だと判断するしかないと考えた時には、最も疑わしい意見に、つまり疑わしいと判断した意見に従って粘り強く行動すべき」だからである (Lettre à ***, mars 1638, A.T. II, pp.34-35)¹³。こうした見解は、『原理』第四部で形而上学的確実性と明確に区別される実践的確実性—（仏訳版では）我々の生活習慣を決定するのに十分で、絶対的に言えば誤っているかもしれないと知っているにも拘わらず、日常の行動に関して通常疑われない事物の確実性と同程度の確実性—を示唆する (Cf. *Principia* IV, a.205, 206)。「最も穩健な意見」と判断したのは方法の実践を経た理性である。その為、「我々を決心せしめた理由」そのものに論理的確実性が伴っていないとも¹⁴、自分自身の理性に従ってそう判断したということ自体は真である。それ故、その判断の結果が誤っていたことが後々明らかになったとしても、制限された状況下でそのように判断した時点では最善の判断であり正しい判断であることには変わりはない。このような意味において、理性を用いて判断したところの意見は「きわめて真実で確実」(A.T. VI, p.25)なのであり、その意見に従い続ける強い意志を持たなくてはならないのである。この点において、第一格率と同様に第二格率は、明証性になる根拠を指し示している。従って、「行動における果敢な態度が、誤謬或いは悪徳に我々を一層引き込むことを心配すべきではない」(mars 1638, A.T. II, p.35)。「決心」を一つの徳として「二つの悪徳、即ち優柔不断と頑固さとの間に」位置づける限り (ibid.)、つまりこうした「堅固で決然とした態度」をとる限り、「良心をいつも動揺させる後悔や内心の不安から解放」(A.T. VI, p.25)され¹⁵、それ故に「行為において決して非決定で留まらない」でいられるのである。

しかしデカルトは、精神の平安の為に「後悔や内心の不安から」解放されれば実践的な規則として十分だとする消極的な態度には留まらない。精神の満足を得る為に自分の内面を改革する積極的な姿勢を、第三格率において示している。

運命によりもむしろ自分に打ち勝つように、また世界の秩序よりもむしろ自分の欲望を変えるように常に努めること、そして一般的に、我々の力の内にあるものは我々の思想以外に何もなく、従って我々の外にあるものに関して最善を尽くした後に成功しない事柄は全て、我々に関

¹³ アルキエ版著作集では、この書簡は「一六三八年四月又は五月付ボロ宛て」とされている (Alquié, 1967, p.49)。

¹⁴ 仮の道徳は論理的確実性を欠いていることから、ジルソンは『方法序説』に特有な視点で考えた場合、この「第二」格率は実践的な規則以上の何ものでもなく、「生活で使う為に必要とされ、理論的確実性を欠いた中で甘受する経験的な技法にすぎない」(Gilson, 1930, p.243)と指摘する。マーシャルは第二格率を経験則ではなく、「客観的確実性を欠いた状況での、行うべき最善の事柄への適用に限定されていない」と指摘する。最善だと判断したとしてもそれを実行しない可能性がある。このような実行しない力は自由意志に帰せられる力であることから、第二格率の普遍的な適用可能性は否定し難いと述べる (Marshall, 1998, pp.31-35)。

¹⁵ 『情念論』第二部において、「後悔」は、善と悪の原因に関して、情念の内でも最も快い「内的満足 *une satisfaction intérieure*」と対比されて、「[我々自身によってなされた] 悪によって生じる」もので「最も苦いもの」だとされる (*Passions*, a.63)。また「内心の不安」は「[手段の選択の困難から生じる]非決定が取り除かれる前に、或る行動をするよう決定した場合」に生じる (a.60)。こうした記述は決定的道徳に関連づけられるべきであり、『序説』第三部における記述と無条件に結びつけるべきではない。しかしどちらの記述も「行為の非決定」について関連づけられる以上、仮の道徳と決定的道徳との連続性の示唆を与えるものとして留意すべきである。

しては絶対的に不可能であるということを信じるよう習慣づけること (ibid.)。

この格率が目指すのは、「その時から出来るだけ幸福に」生活することである。この幸福はあくまでも自分の力の内側を改革することに尽力して得られるものであり、自分の力の外にある事物に対してはストア主義的な無関心な態度が現れている。一七世紀初めにはキリスト教的新プラトン主義の哲学説と宗教との不一致が叫ばれていたにも拘わらず (Rodis-Lewis, 1995, p.35)、デカルトの生きたその時代には、まだ古代ストア主義的徳はその価値を失っていなかった。第三格率の第一文からエピクテトスの言葉¹⁶が想起されるのも、デカルトが世間を意識していたことの現れだと言える¹⁷。スコラ主義的徳が、『序説』第一部において数学の論拠の確実性と明証性に対して砂上の「壮麗な宮殿」に喩えられたのは、学院での教育方法、特に第三学年における徳の論理的教育への失望からであり、また古代の異教徒達 (anciens païens) が悪徳—『序説』で列挙されるのは無感動、傲慢、絶望、親族殺しである—を美徳のように枚挙することへの不同意からである。反対に「かつて運命の支配を脱して、苦痛や貧困にも拘わらず、神々と幸福を争うことの出来た哲学者達」 (ibid., p.26) に対しては、デカルトは或る種の尊敬の眼差しを向けている。

この第三格率では、ストア派の格率がそのまま流用されている訳ではなく、自分自身に依存するものと依存しないものとを区別する定式のみが借用される¹⁸。しかしそれ以上に重視されているのは、明白に考えれば誰でも同意を禁じ得ないはずの「我々の力の内にあるものは思想のみ」だと信じるように習慣づけることであり、その為に必要な「長い修練としばしば繰り返される省察」である (ibid.)。なぜなら、「我々の欲求と情念が連続して我々に反対のことを指図」すること、及び「我々は幼い頃に何度も泣いたり命じたりして、乳母を通して望むものを成したり得てきたので、世界は自分たちの為に作られたに過ぎず、あらゆるものは自分たちに帰すべきだということを知らず知らずのうちに確信してきた」という過去を危惧すべきだからである (mars 1638, A.T.II, p.37)。デカルトが尊敬の目を向ける「哲学者達の秘訣」とは「省察の精神的効果を理解すること」だとグイエは指摘する。つまり、省察によって「我々に全く依存しないものがあることを知るだけでは十分でなく、もはやそうしたものを善と見ない力とそれらを恐れたり欲したりしない勇気を持つべき」ことが知られる (Gouhier, 1949, p.243)。「実生活の行動はしばしば時間の猶予を許さない」からこそ、

¹⁶ 即ち、「物事が欲した通りに起こることを望んではいけない。起こるがままを望め。そうすれば幸福になれるだろう」 (Épictète, *Manuel*, VIII, cité. par Gilson, 1930, p.246)。

¹⁷ デカルトが『序説』をラテン語ではなくフランス語で著したのは、「女性さえもいくらかの事柄を理解し得ることを欲した」 (Lettre à Vatiér, 22 février 1638, A.T. I, p.560) と述べているように、一般の人々にも読んで貰う為だった。しかし、精神の弱い読者の中には想定されるのであり、そうした読者が困惑しないように形而上学的考察の或る部分を「全く意図的に考慮して省きました」 (Lettre à Mersenne, mars(?) 1637, A.T. I, p.350) と言う。『省察』の主意主義的な形而上学に対し、『序説』では新プラトン主義的な形而上学が展開されると言われるのは、このデカルトの意図が反映されているからだと考えられる。

¹⁸ Cf. Rodis-Lewis, 1957, p.26; またマーシャルによれば、この第三格率と、当時の新ストア派であるデュ・ヴェールの道徳的教義との類似性を指摘する。デカルトが自分の計画を果たす為にストア派の賢人になったり、ストア派に近付いたりしたのは必然的なことではなかったが、「エピクテトスの有名な区別 [我々の権内にあるもの—意志的活動—と我々の権外のもの—社会的なもので我々の活動ではないもの—] がデカルトの道徳についての後の著作において果たす中心的な役割」から、ストア派からの借用は恣意的なものだった (Marshall, 1998, pp.48-49)。

「省察の精神的効果」によって得られる勇気が単なる無謀に陥ることのないように、「我々の力の内にあるものは思想のみ」と習慣付けることが必要であり重要なのである。

そのように習慣付けられた後に、最善を選択して果敢な態度で行動した末に挫折したとしても後悔する必要は無いことと、「生まれに由来するように思われる善」つまり我々の外にある善を「持たないということを、自分の過失によって失ったのではない以上、残念がることはない」ことが導かれる(A.T.VI, p.26)。「外的事物は我々の力の内に全くないことを言おうとしたのではなく、ただ単にそうした事物は、絶対的かつ全体的に我々の思惟に従い得ない限りにおいて、我々の内にない」、なぜなら「我々の計画の効力を妨げ得る他の力が、我々の外部にある」からである(mars 1638, A.T.II, p.37)。それ故、「我々の外にあるものに関して最善を尽くした後に成功しない」事柄は絶対的に必然的だと認めなくてはならず、「必然を徳とする」(A.T.VI, p.26)べきなのである。他方、我々の内にある唯一のものである思想とは、「精神のあらゆる作用、従って省察、意志としてだけでなく、見聞きしたり、他の運動よりむしろその運動に決定する作用として私が成すもの」なので(mars 1638, A.T.II, p.36)、我々の内にある善は精神の働きにのみ作用される。真理の探究において「ただ独り闇の中を…倒れることのないように」(A.T.VI, pp.16-17)細心の注意を払ってゆっくりと歩を進めるのと同様に、実生活においては「支配し得る…全ての善」(ibid., p.28)を獲得出来るように心がけるべきなのである。

こうした善の獲得の為には「知性がものの善悪を表すのに従って、意志はそれに従ったり避けたりするのだから、よく行動する為にはよく判断すれば十分であり、故に最善を尽くす為には、つまりあらゆる徳を獲得すると共に手に入れ得る他の全ての善も獲得する為には、出来る限りよく判断すれば十分」(ibid.)である。「よく判断する」ということには、善と判断した意見の方へ自らの意志を向け、堅固で決然とした態度でその意見に従い続けるという意志行為が含まれる。ストア派の哲学者達が自分自身を「他の誰よりも富み、有力であり、自由であり、幸福だと見なした」のは、「極めて絶対的に自らの思想を支配していた」からである(ibid., p.26)。その支配が可能になるのは強い意志を持つことによってである。従って、我々の内にある善を獲得する為に、知性認識の拡大や方法によって鍛えられた理性による判断と共に、強い意志による一貫した態度が求められる。行為者は、理性による良い判断や強い意志による果敢な態度のいずれを欠いても不十分であり、これら思惟作用を全て合わせて〈意志を良く用いる〉ことを求められている。それによって善は獲得され、またその獲得に伴って精神は満足を得るのである¹⁹。

しかしながら、形而上学が確立する前の段階では、自分の力の内にある善を真なる善として認識することが出来ない。「我々がきわめて明晰且つ判明に理解することは全て真である」(*Discours*, 4^ep., A.T.VI, p.38; Cf. *Meditationes* V, A.T.VII, p.69, IX, p.55)と言い得るのは、神の存在証明を経て初めて言

¹⁹ エリザベトに宛てた書簡の中でも、「至福(la béatitude)は精神の完全な充足と内的な充足にあるように思われます」と言及している(4 août 1645, A.T.IV, p.264)。Cf. *Lettre à Elisabeth du 18 août 1645*; 『序説』全体についてグイエは、「デカルトは満足について述べている。デカルト主義とは満足した人間の哲学であり、その哲学によって満足する」(Gouhier, 1949, p.216)と述べる。また仮の道徳に関しては、第一格率によって規定された慎重さと第二格率で論理的根拠となる明証性の代わりに正当化された確信に加え、この第三格率において精神の満足について言及することで、「仮の道徳は一つの知恵である」と指摘している(ibid., pp.240-43)。

えることである。よしんば精神の「現前の明証性」(A.T.X, p.370)によって知られる真の善が得られても、それは説得知に過ぎず、神の認識から帰結する学知ではない²⁰。だが仮の道徳は、説得知からの善に満足し、形而上学が確立されるまではあらゆる真の善の獲得を諦めるようなものではないだろう。真理の探究の途上でもむしろ食欲に「出来る限り幸福に生きる」ことを目指しているからであり、それ故、悪徳を美德と数えた古代の道徳者を批判したように、現実の生に不利益を与える可能性のある見せかけの善には従わないからである²¹。よって、こうした不確実な状況においても何らかの善を求める為に、その上位に置かれるべき一つの善が措定されていると考えられる。その善とは、多くの人によって支持されてきたような信念ではないし、「純粹で注意深い精神の把握」(Regulae, A.T.X, p.368)に始まる推論によって導かれるものでもない。「支配しうる他のあらゆる善」を得る為に求められるところの〈意志を良く用いる〉態度そのものが一つの善として、また徳としても前提されていると考えられるのである。〈意志を良く用いる〉ことは、「長い修練としばしば繰り返される省察」と「我々の力の内にあるものは思想のみ」という習慣付けとを経て至る態度だった。生きる上では「とても不確かだと分かっている意見に時として従う必要がある」(A.T.VI, p.32; Cf. ibid., p.24)以上、確実に自分の力の内にあるものの行使を立脚点にすることで、「他のあらゆる善」を獲得する途が開けるのであり、その獲得によって精神は満足を享受するのである。

以上のように仮の道徳の根拠は第一格率及び第二格率によって与えられ、更にその第一格率は具体的な行動指針を提示する。第二格率では、現実の生においてより蓋然的な意見を採ることの必要性和強い意志を持つべきことが示される。そして第三格率において、自分の思想を律し、「出来る限りよく判断する」(ibid., p.28)こと、つまり〈意志を良く用いる〉という善が示される。更に第二格率で求められる強い意志が理性を補佐する役割を担っており、換言すれば他の格率を実践し続ける上での屋台骨となっている²²。こうした三つの格率によって仮の道徳は「道徳」たり得るのである。

3. 《仮の道徳》と形而上学の確立

3.1. 《仮の道徳》の結論とデカルトの宣言

この仮の道徳が単なる「道徳」であれば、上述の諸格率はその役割を十分に果たしている。しかしながら第三部冒頭では、「三つ四つの格率からのみ構成される *ne consistait qu'en trois ou quatre*

²⁰ レギウス宛書簡の、神によって保証される記憶に関する文脈上で、説得知と学知は明確に区別されている(24 mai 1640, A.T.III, pp.64-65)。Cf. Rodis-Lewis, 1971, t.1, pp.262-267

²¹ 学院で教えられたスコラ哲学に対する批判の中で、デカルトは「真実らしくあるにすぎない事柄の全てを殆ど偽と見なし」(A.T.VI, p.8)と述べる。これは、第四部で提示される方法的懐疑と対置される非方法的懐疑を表しており、方法的懐疑の萌芽を思わせる。Cf. 「方法的懐疑が自由で反省的な企てであり、懐疑主義と正反対のものであっても、それでもなおデカルトは、真理を発見し伝える為に受け入れられてきた諸方法の無力さを前に感じた一種の一時的な落胆に由来する非方法的懐疑の時期を最初に通過したのである。彼の精神史にあるこの二つの時期は、混同されてはならない」(Gilson, 1930, pp.137-38)。

²² 三つの格率それぞれの関連については、解釈が分かれる。マーシャルは、第二格率と第三格率を共に二次的な原理であって、それ自身で明証的なものとして現れるが、体系的に連続していると述べる(Marshall, 1998, p.50)。エスピナスは、仮の道徳が一貫していないという見解から(Espinas, 1925, t.1, p.16)、「第一[格率]はモンテーニュから生じ、モンテーニュを介して古代の懐疑論から生じる。第二及び第三[格率]はストア派に由来する」が不調和で体系付けられないものとする(ibid., t.2, p.20)。

maximes」道德として提示された。このような曖昧な言い方は、『序説』の巧緻で説得的な文章の中で目立っている。元々「我々の本性をその最高度の完全性に高めることの出来る普遍学の計画 *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*」というタイトルだった『序説』の文章は、「普遍学を全く勉強したことのない人々さえも理解出来る」とデカルトが自負するものである (Lettre à Mersenne, mars 1636, A.T. I, p.339)。それにも拘わらず、「三つ四つ」という仕方で表現されているのには理由があるだろう。従って、「こうした[仮の]道德の結論として」指示されるものが格率として必ずしも必要だったのかどうか、こうした表現をとったデカルトの意図は何だったのかということを明らかにする為に、この「結論」の内容を吟味しなくてはならない。

私は人々がこの世において携わる様々な仕事について検討し、最善のものを選択しようと努めた。そして、他の人の仕事については何も言うつもりはないが、私自身は今携わっている仕事を続けるのが最も良いと考えた。即ち、全生涯を自分の理性の開発に使い、自分に課した方法に従って真理の認識において私に出来る限り前進することである (A.T.VI, p.27)。

この結論は明らかに他の三つの格率とは異なり²³、一般性を欠いている。他の格率はそれぞれ、思惟能力の行使を伴う実践的なものである。それ故、仮の道德の実践を試みる人々の思惟能力の働きの程度に個人差が見られても、或いはデカルトが実践した諸格率の記録としてのみ示されていて他の人々による実践を想定していなかったという極論が許されるとしても、これらの格率を実践しようと試みる人の思想に対して強制力を持つという点で三つの格率は共通している²⁴。仮にこの「道德の結論」において、理性によって最善と判断した仕事・職業を誰しも選ぶべきだと示されているのだとしても、その選択がこの道德の格率として提示されるべき理由は明らかにはされないし、何より最善の仕事を吟味し選択すべしという格率が仮の道德の中に組み込まれる必然性が無いと思われる。なぜならば、そもそも仮の道德が求められたのは「…平凡で不完全な認識しか持っていない人は、何よりもまず、自分の生活の行動を律するのに十分な、一つの道德を形成するよう努めなければならない」(*Principes*, préface, A.T.IX-B, p.13)からであり、従ってその格率によって他者との関係を律することに主眼は置かれていないからである。よって、「道德の結論として」語られる内容は、特に他の三つの格率と比較しても、あくまでデカルト個人に関わるものである。『序説』は、「一枚の絵を描くように私の人生を再現」し、方法の実践によって「どのように自分の理性を導こうと努力したか」を「一つの話」として見せる為に叙述されるからである。この「結論」が一般性を欠いてお

²³ 後にエリザベトに宛てた書簡で仮の道德の格率がパラフレーズされることになるが、それはこの結論以外の三つの格率に限られている (à Elisabeth, août 1645, A.T.IV, p.265)。またパラフレーズされた中でも、この書簡で示される第一の規則は仮の道德の第一の格率と異なっている。その第一の規則とは「生のあらゆる場面において、なすべきこと或いはなすべきでないことを知る為に、出来る限りその精神をよく用いるよう常に努めること」である。このことよりアムランは、第一格率の置き換えによって「仮の道德は決定的道德になった」と解する (Hamelin, 1921, pp.376-379)。しかしアムランのこの解釈は、些か安易に過ぎるように思われる。仮の道德と決定的道德の差異については、註(36)を参照のこと。

²⁴ Cf. Alquié, 1963, p.597

り他の人々の思想への強制力を持たない理由は、この点から説明される。その一方で、続くパラグラフが「これらの格率をこのように確かめた後…Après m'être ainsi assuré de ces maximes…」と始められることから、この「結論」はデカルト個人としての仮の道德の為には第四の格率として必要なのであり、他の人々が仮の道德を実践する際は先の三つの格率を遵守するよう努めれば良い。しかし、この「結論」部分を第四の格率と表現することは質的に異なる他の格率との混同を招く危険があり、何よりデカルト自身が「第四格率」という言い回しをしていないことから避けるべきである。他の諸格率とこの「結論」との差異は「生涯をかけて自分の理性を開発し、自ら課した方法に従って、出来る限り真理の認識に前進していく」(A.T.VI, p.27)ことだけでなく、その後に続く「先に挙げた三つの格率は、自らを教育し続けようとする私の計画に基づいたものにほかならなかった」(ibid.)という表現にも良く現れている。故に、可能な限りの理性開発と真理への前進を行うという表明は、この「結論」が格率 *maxime* ではなく、デカルトという一人の人間が自分自身の天職として真理の探究を続けるという宣言であり、この点にこの「結論」の核心は存するのである。

ところで「先に挙げた三つの格率は、自らを教育し続けようとする私の計画に基づいたものにほかならなかった」(ibid.)ことにより、次のことが言い得るだろう。すなわち、仮の道德の諸格率を定める上で、デカルトの宣言そのものは最後の時期に付け加えられたものであったとしても、その意味内容において他の格率に先行しなくてはならないものである。この宣言は、仮の道德を定める前のデカルトの決心であり、従ってその時の精神の働きをも示していると言わなければならない。それ故この点より、方法によって「真理の認識に前進していくこと」を目指す上で、その障害となるものは排除しなければならない見通しの下、方法の実践によって開発されその後も「全生涯をかけて」開発されるところの理性が、仮の道德を定めるように要請したことが見出せるのである。ロディス-レヴィスは、「仮の道德は、四つの規則の帰結として方法から引き出されたのではなく、道德が四つの規則の厳密な適用を可能にする以上、規則に要請された」(Rodis-Lewis, 1957, p.18)と指摘する。またジルソンはレヴィ・ブリュールの言葉を引用する。「我々に仮の道德を与えるよう欲したのは方法である。というのも、実生活での要求はどんな遅れも認められないにも拘わらず、全てのものについて我々を疑わせる必然性の為である」²⁵。方法を擬人化したかのような印象さえ与えるこれらの解釈は、方法の実践によって開発された理性が、その必要から仮の道德を要請したと解することに還元されるのである²⁶。

3.2. デカルトの順応主義と「精神の平安」

さて、以上のことを道德の結論として付け加えたデカルトの意図は何処にあるのだろうか。単に、研究に対する自身の態度の表明だったならば、第四の格率とも取られかねないような形で提示する必要は無く、むしろ第一部或いは第二部において語られるほうが適当だろう。しかしながら実際に

²⁵ M.L.Lévy-Bruhl, Descartes, Cours inédit, cité. par Gilson, 1930, p.81

²⁶ メナールは「仮の道德は方法的懷疑からその存在を引き出し、またその合法性は二つの土台の上に置かれている。即ち道德は、真理の追究と学問の征服とを、精神に平穏な状態で続けさせる。－それは、実生活での問題に絶えず現れる、緊急という特徴を常に満たす」(Mesnard, 1936, p.53)。以上の解釈は全て方法から直接引き出したものではないことを示している。

は三つの格率に続く形で提示されたのであり、このことから、仮の道德と、続く第四部で提示される形而上学との関連に着目すべきである。加えて、先の三つの格率によって仮の道德は道德性を有するのであり、デカルトの宣言が直接その道德性を指示する訳ではないのだから、この宣言が付け加えられた意図はやはり、形而上学の確立と関わっていると考えられる。だが、ここで「哲学の樹」の比喻の如き関係が想定される訳ではない。その比喻で語られる道德とは、形而上学や自然学についての完全な認識を踏まえた上で導かれる「知恵の最高段階である最高で最も完全な道德」(*Principes*, préface, A.T.IX-B, p.14)だからである²⁷。そもそも『序説』は、〈方法についての論文 *Traité de la Méthode*〉としてではなく、『三試論』に先立つ〈方法についての序説[話] *Discours de la Méthode*〉として、つまり方法について話す為の〈方法に関する序文または見解 *Préface ou Avis touchant la Méthode*〉として書かれたのだった(*Lettre à Mersenne*, mars 1637, A.T. I, p.349)。前章で見たように、「理性が判断において非決定であるよう命じている間も、行為において決して非決定で留まらないように、そしてその時から出来る限り幸福に生きられるように」(A.T.VI, p.22)実生活を送ることを目指して定められた仮の道德の「結論」は、あくまでもデカルト個人にのみ関わるものである。そして仮の道德が期待された役割を果たす時に初めて、実生活の諸事に心を惑わされることなく真理の探究を、つまり形而上学の確立を試みる事が出来るのである。よって仮の道德は偶然的に定められたのではなく、形而上学の確立の為には不可欠なものである。それ故デカルトの宣言は、この道德と形而上学とを有機的に繋ぐ為に、仮の道德の諸格率の最後に、「結論」として付け加えられなければならないのであり、デカルトの意図は以上の点にあったのである。

形而上学の確立と仮の道德とが必然的に関わっていることは、形而上学の確立乃至真理の探究という観点から、三つの格率、特に第一の格率を考察すれば、より明らかになるだろう。その第一格率を以て、デカルトは現実の生において保守的で順応主義的だったとしばしば言われる。しかしデカルトの順応主義は盲目的なものでは全くない。上述したように、習慣等に従うことに有用性を認め、また最も中庸で最も穏健な意見に従おうとする態度には理性精神と意志の働きが大きく関わるが、こうした思惟が働くのは、以下で示すように、ひとえに「精神の平安」を獲得する為だからである。一六一九年に炉部屋を出た後の九年間は、「世界という書物で研究する」(*ibid.*, p.10)²⁸為の旅と方法の実践に費やされる。その期間は同時に、シャロンの『知恵について』の読解²⁹から得た方針の実践の期間でもあった。その方針とは、「賢明であろうと欲する人々に私が与える意見は…滞在する国の現行の法律や習慣に従い、守ること」である³⁰。「全ての事柄について説明し、あらゆる法律

²⁷ 『原理』序文で語られるところでは、「哲学という言葉は知恵の研究を示す。知恵とは…人間が知りうる全ての事柄についての完全な知識を指す」(A.T.IX-B, p.2)であり、更に知恵は五つの段階に区分される。その第五段階は「他の四つとは比較にならないほど高く確実」であり、「知り得る全ての事柄の理由をそこから演繹出来る、第一の原因と真の原理を探索する」とされる(*ibid.*, p.5)。仮の道德とこの序文で語られる道德との差異が見出せるのは、この点においてである。

²⁸ Cf. Montaigne, *Essais*, liv. I, ch. XXVI

²⁹ 『知恵について』の或る版に「極めて学識豊かで／親しき友にして弟の／ルネ・デカルトへ／ジャン・B・モリートル神父、イエズス会／一六一九年末」という献辞が記されていた。ロディス・レヴィスによれば、「書体は古い。また、驚かされるいくつかの点がまさに、偽作の可能性を排除しているように思われる」もので、一六一九年にデカルトがシャロンを読んだと推定される(Rodis-Lewis, 1995, p.71)。

³⁰ Charron, *De la Sagesse*, II, 8,7., citée par Gilson, 1930, p.235

と習慣とを別々に考察してそれから全体的に比較し、それらについて判断するのは…高邁な精神と分別ある人間の役割」であり、それというのも「真理と理性の次元で…自惚れたり判断を誤ったりすること」が無いようにする為である³¹。この九年の間、デカルトは様々な気晴らしにふける品位ある人々と一見変わらない生活を送る一方で、真理の認識において前進しつつも、まだ「普通の哲学より確実な何らかの哲学の基礎を探究し始め」てはいなかったと言う(*ibid.*, p.30)。それにも拘わらず、真理の探究という計画を完成したという噂が流布し始めたので、こうした期待に応えようと「知人がいるかもしれない全ての場所から離れる」決心をし、一六二八年秋にオランダへと隠棲した(*ibid.*, p.31)。「最も遠い砂漠にいるのと同じような、孤独で隠れた生活を送る」(*ibid.*) 為である。こうした経緯の背景には、『序説』第六部で言及されるような、他者との付き合いによって研究の為の時間が失われることへの憤りがあったと考えられる。なぜなら、「求めている完全な精神の平安 *parfait repos d'esprit*」(*ibid.*, p.74) は、彼自身の研究を遂行する上では、つまり真理の認識へと進む上では欠くことの出来ない要素だからである。故にデカルトの順応主義は、真理の認識という目的の為に必要な「精神の平安」を追求した結果である³²。

こうして得た精神の平安によって、実際に彼の形而上学が大きな展開を見せたのはオランダに隠棲してからの最初の数年である。オラトワール修道会士ジビューフに宛てた書簡に、オランダに来て執筆を「始めた小論文」についての著述が見られる(18 juillet 1629, A.T. I, p.17)。この小論文は現在は失われてしまっているが、形而上学に関する論文だった³³。また翌年四月一五日にメルセンヌに宛てた書簡では、神を知り自分自身を知ること、換言すれば形而上学的な考察を踏まえることで「自然学の基礎 *les fondements*」を見出すことが出来たと述べている。「私は少なくとも、幾何学の証明よりも明証的な仕方、形而上学的真理をどのようにして証明し得るか、ということを見出し」、特に「最初の九ヶ月」はそれ以外の事柄に取り組まなかったと言う(A.T. I, p.144)。よって、形而上学に数学的論証を上回る明証性を認め、なおかつ自然学に関する「永遠真理創造説」³⁴を提示するという革新的展開を果たす為には、少なくともこの形而上学の小論文を執筆する為には、オランダに隠棲する必要がある。「役者であるよりも観客であろうと努め」(A.T. VI, p.28) て見聞を広める九年

³¹ *ibid.*

³² レッドによれば、「仮の道徳によって求められる、存立する組織への順応主義的適合は単に暫定的なものではない」。哲学体系の基礎づけが果たされても、或いは体系の細部が部分的に完成したとしても、デカルトの順応主義は完全には払拭されず、社会・政治・宗教に関連する所に見出すことが出来る(Röd, 1995, pp.36-37)。レッドのこうした理解は表面的なものであり、むしろ形而上学の確立との連関において考えるべきであろう。

³³ メルセンヌに宛てた書簡においても、この論文は「フリースラントで手がけた…形而上学の小論文」と言及されている(25 novembre 1630, A.T. I, p.182)。

³⁴ 「自然学の基礎」が具体的に何を指しているかは考慮すべきだが、この一六三〇年四月十五日付の書簡において初めて永遠真理創造説が提示される。即ち、「永遠と貴方が称する数学的真理は、残りのあらゆる被造物と同様、神によって設定され、また完全に神に依存しています。」また、王が法律を定めるように神は自然法則を定めるのであり、そうした諸法則は「我々の精神にとって生得的」だと言われる(A.T. I, p.145)。メルセンヌに宛てた翌月二七日付の書簡では、「神はあらゆる事物を…作出的かつ全体的原因(*efficiens et totalis causa*)として創造しました。なぜなら、確かに神は被造物の存在の作者であると同じく、本質の作者だからです。この本質は永遠真理以外の何ものでもなく、太陽の光線のようにこの真理が神から流出したとは私は決して考えません」(*ibid.*, p.152)。こうしたテーゼの提示を提示することで、デカルトはプラトン以来の伝統的範型主義や新プラトニズムの流出説から脱した。この時期に永遠真理創造説が表明されたという事実と、「精神の平安」を与えるという第一格率の特徴とを切り離して考えるよりも、両者の間に関連を認めるべきである。

間において、シャロンの示した指針或いは仮の道德の第一格率に従って取り巻く社会的規範への義務を守り、「穏やかで罪のない生活」を送ることが彼の思想が構築される為には必要だったのである。

3.3. 《仮の道德》の二つの役割

以上のことより、仮の道德は二つの役割を担っていることが明らかになる。一つは、真理の認識へと前進する間も「行為において決して非決定で留まらず」、「その時から出来る限り幸福に生きられる」為の、「道德」としての役割である。第一格率において順応主義的態度をとることで社会的規範を守り、また最も中庸で穏健な意見に従うことが示される。第二格率では一貫した強い意志によって、「より真である意見を見出せない時にはより蓋然的な意見」(ibid., p.24)を採り続けることが求められる。この二つの格率によって、仮の道德は方法の明証性に代わる根拠を持ち得る。そして第三格率によって、自分の内面を改革し、「出来る限りよく判断する」(ibid., p.28)こと、つまり〈意志を良く用いる〉という善が示される。この善こそが仮の道德の有する道德性を示しており、その一方でこの諸格率を実践し続けるよう仕向けるのは、第二格率で示される場所の強い意志である。もう一つの役割は、真理の認識に実生活においてその探究の障害となるものを取り除く、真理の探究の「補助」としてのものである。この役割は、第一格率で示される行動の指針に従うことで得られる「精神の平安」に帰せられる。つまりデカルト自身の研究を進める為に必要な、平穏な環境が用意されるのであり、デカルトにとってその環境がどれ程重要であったかは、後年ビュルマンに語ったことから、つまり仮の道德を提示したのは教師やそうした人々からの誹りを免れる為であったと語ったことから明らかである(A.T.V, p.178)。真理の探究に適切な環境を可能にする「精神の平安」を得るように、仮の道德、特に第一格率を要請したのは、真理の認識に前進する為に方法の実践によって開発された理性である。

ところで、単なる「道德」として仮の道德に着目した場合、「補助」的側面は「道德」の影に隠れて表面化しないように思われる。しかしながらこのことは、「道德」的側面へと「補助」的側面が還元されることを意味しない。もし還元されるとすれば、諸格率の後に続いて彼の宣言が提示されることは無かっただろうし、デカルトの宣言自体も仮の道德の文脈で語られることは無かったと考えられるからである。反対に、形而上学を確立することを重視する場合、第四格率が他の格率に先行するように、この「補助」的役割は「道德」的役割に先行する。この時「道德」的役割が「補助」的役割に還元されるのならば、意志を中心に形成される道德性は読者からの誹りを逃れる為の欺瞞そのものであり、「道德」としての仮の道德は全くの空虚なものとなるに違いない³⁵。しかし全く空虚な道德だったならば、『原理』の序文(A.T.IX-B, p.13)やエリザベトに宛てた書簡(Lettre de août 1645)で、仮の道德の諸格率が言及されたりパラフレーズされることは無かっただろう。特に後者は、王女の幸福と満足を願い、それらの享受について教える為にセネカの『幸福論 *de vita beata*』を論評することを選んだが(Lettre de 21 juillet 1645, A.T.IV, pp.251-53)、結局翌月の書簡で自分自身の道德

³⁵ Cf. Espinas, 1925, t.2, p.18; またルロワは、デカルトは敬虔な信仰者という「仮面」を被りながら、実際は密かに神を否定している、と指摘する(M. Leroy, Descartes, le philosophe au masque, Paris, 2vol., 1929; Cf. 「まさに世界という劇場に上がろうとして、仮面をつけて前に出る」(Cogitationes privatae, A.T.X, p.213))。

論を述べることになったその文脈で示されるのである(août 1645, *ibid.*, p.265)。つまり、仮の道德が持つ道德性は全く空虚なものとは考えられておらず、それどころかデカルト自身の道德論に寄与するものを含むとさえ考えられている。故に、一方の役割に他方が還元されるのではない。換言すれば、『序説』における仮の道德全体を見通した時、「補助」の役割と「道德」の役割とは両立しており、切り離すことが出来ないのである。

4. 結

仮の道德に見出される「道德」的側面と形而上学の確立を「補助」する側面とを切り離して考えられないように、各側面で主として働く思惟能力もまた、即ち理性の行使と意志の行使も切り離して考えるべきではないように思われる。勿論理性と意志とは異なる能力である。後者は、いかなる限界の内にも閉じこめられていない「最大で無限でさえある能力」であって、「神の像であり似姿」として特徴付けられる。(Meditationes IV, A.T.VII, p.57, IX, p.45; Cf. *Passions*, a.152) 前者は、知性と同様に有限な能力である。「あらゆる人において本来平等である」(Discours 1^{er} p., A.T.VI, p.2)と言われる理性は方法を実践する中で開発されるべき能力で、それによって出来る限り良く用いることが出来るようになる。この点では、知性による認識が、次第に増大していったとしても、無限(l'infini)ではなく無際限(l'indéfini)と言い表されるのと同様である(Meditationes III, A.T.VII, p.47, IX, p.37)。しかしながら、理性によって要請された諸格率を実践する上で、第二格率において「決心」という一つの徳に位置付けられた強固な意志の働きは、看過出来ないものである。また、それらの格率から成る意志作用を根底に据えた道德は「出来る限り幸福に生きられる」ことを目指すことによって、論理的確実性を有する《方法》によって形而上学を確立しようとする理性の歩みを手助けするのである。或いは、「実生活の行動はしばしば時間の猶予を許さないのだから、より真である意見を見出せない時にはより蓋然的な意見をとるべき」ことが「極めて確実な真理」(A.T.VI, p.24)として提示される時の、理性と意志のそれぞれの働きに着目しよう。制限された状況において出来る限り良く判断したことそれ自体は真であることに基づくことで、意志を強く持ち続けることは可能となり、またそうあるべきだと言われるのである。従って、それぞれの能力の行使を切り離せないと推測するのは、同時に用いられるからではなく、一方の能力が良く行使される為の、他方の能力による介助があると考えられるからである。少なくとも『序説』においては、上述した仕方では理性と意志とは関わり合っている。

この関係によって、二つの役割を担うものとして仮の道德が要請された理由もまた示されるのではないか。つまり、方法を実践することで開発されるものである限り、理性は〈真理〉の次元において鍛え上げられる能力である。その理性によって〈日常〉の次元に存する仮の道德が要請されるのは、デカルトが現実の生を重視していることの表れとも言えるが、真理を探究する間も食欲に幸福を求める為には意志を中心に据えた道德でなければならなかったのではないか。この点については、これら思惟の働きの不可分性についての考察を深めることによって、明らかになると思われる。少なくとも、意志作用を中心とするこの道德は、「自分の行為を明らかに見て、確信を持ってこの人

生を」(ibid., p.10)歩もうとするデカルトにとって欠くことの出来ないものである。第一に、仮の道德の第二格率及び第三格率は決定的道德に直結しているからである(Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, A.T.IV, p.265)。端的に言えば、仮の道德にせよ決定的道德にせよ、意志を軸とする道德であることには変わらない。どちらの道德にしても「神の似姿」と形容する意志を最大限に用いることが肝心なのであり、故に両者の差異はその意志を個人の為用いるか全体の為用いるかの違いに存すると言える³⁶。第二に、仮の道德が明示される著作は『序説』のみだが、『省察』の背後では、仮の道德が研究に勤しむ為の環境を整えていると見なし得るからである。『省察』において仮の道德が明示されないのは、「行為に関わるのではなく、認識に関わることだけ」(A.T.VII, p.22, IX, p.17)を問題にしているからである。しかし、「今私の精神はあらゆる気遣いから解放されており、穏やかな孤独によって確固たる平安を手に入れた」(A.T.VII, pp.17-18, IX, p.13)という表現は、仮の道德によってもたらされる「精神の平安」が、「真剣かつ自由に、私の持つ古い意見全てを全面的に打ち壊す」(A.T.VII, p.18, IX, p.13)為には必要であることを示している。従って、仮の道德は形而上学の確立に先行して定められなければならない。“Provision”という語には「先行するもの」という意味が、つまりいづれ築き上げることを可能にする建物の材料や計画の寄せ集めであり、そのことについての期待そのものを示すというニュアンスが含まれる。無論、〈日常〉の次元で働く仮の道德が〈真理〉の次元に於いて形而上学を構築する為の材料を寄せ集めていると解することは誤りであろう。しかし、仮の道德の道德性が意志を中心に据えたものである時、その道德に代わるもの—《決定的道德》—だけでなく、主意主義的な形而上学の確立さえも、「先行するもの」としての《仮の道德》の射程圏内にあると考えられるのである。

³⁶ エリザベトに宛てた一六四五年八月四日付の書簡で《仮の道德》の第一格率から第三格率はパラフレーズされるが、その書簡で提示される第一のものは『序説』で提示されるものとは異なっている。この表現には、第一格率とは異なり、順応主義的態度は表れていない。とは言え、この違いだけを以て、決定的道德を特徴付けるのは安易であろう。仮の道德では、第一格率によって周囲との協調が図られながらも、その軸となっている意志作用はあくまでもデカルト自身に向かっている。決定的道德においても、我々を尊重せしめるのは自分の自由意志を支配するためであることが語られ、更に、意志をよく用いようとする堅固で不変の決心、つまり「最善と判断するすべてのことを企て実現しようとする意志を捨てまいとする堅固で不変の決心を感じる」高邁の精神が重視される(Passions, a.153, 154)。こうした高邁の精神や善き意志(la bonne volonté)によって、我々は不必要に自分を高めたり貶めたりすることのない、確固とした自己認識を持つ。同時にその自己認識によって、他者も同様の自己認識を持つことが説得され(se persuader)、他者を軽視しないことが説かれるのである(a.155)。こうした高邁の精神を持ってさえいれば、如何なる人に対しても、我々は「愛」の一種である友情を持ち得る(a.83)。この「愛」の情念とは、諸情念の類概念にあたる原始的情念の一つで、「精気の運動によって引き起こされた精神の或る感動であり、精神に適合しているように思われる対象に、自らの意志で結合しよう(se joindre de volonté)と精神を促すもの」である(a.79)。この場合我々は、自分がその一部分でしかないところの或る全体を考えており、また更に愛する対象はその全体の他の一部分だと考えている(a.80)。こうした「愛」の情念は認識から生じるが、その認識が真であれば、「愛」はそれだけ善いものであり、我々をそれだけ完全にさせるものなのだから、どれだけ大きくても大きすぎることは無い。極度の愛の効用に比べれば、「我々が自分自身に対して個別的に持つ愛は…特別な意味を持たない」のである(a.139)。蓋然的確実性しか持ち得ない《仮の道德》の段階とは異なり、形而上学の確立を俟つことで《決定的道德》には真の認識を得られる途が開かれ、それにより、自らの自由意志を全体に向けて最大限に用いることが可能になるのである。

文献

- A.T. : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897-1909., réédition, 11vols., Vrin, 1996.
- Alquié, Ferdinand. *Descartes, Œuvres philosophique*, Paris, Classiques Garnier, Tome1(1618-37), 1963.; Tome2(1638-42), 1967.; Tome3(1643-1650), 1973.
- Brunschvicg, Léon. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brentano's, New York, 1944.
- Espinas, Alfred. *Descartes et la morale*. 2vols., Paris, Bonard, 1925.
- Gilson, Étienne. *Discours de la méthode: texte et commentaire*. 2^eéd, Paris, Vrin, 1930
- Gouhier, Henri. *Essai sur Descartes*. 2^eéd, Paris, Vrin, 1949.
- Hamelin, Octave. *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921.
- Marion, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1981.
- Marshall, John. *Descartes's Moral Theory*, Cornell University Press, 1998.
- Mesnard, Pierre. *Essai sur la morale de Descartes*. Paris, Boivin, 1936.
- Röd, Wolfgang. *Descartes: die Genese des cartesianischen Rationalismus*, 2^eéd., München, 1995.
- Rodis-Lewis, Geneviève. *La morale de Descartes*. Paris, P.U.F. 1957.
- *Œuvres de Descartes*, 2vols, Paris, Vrin, 1971.
- *Descartes. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997.
- 小林道夫. 『デカルト哲学の体系 自然学・形而上学・道德論』, 勁草書房, 1995.

SUR «LA MORAL PAR PROVISION» DE DESCARTES

Hitoshi KAWASAKI

Il est bien connu que Descartes n'aimait pas insister sur sa morale, afin d'éviter des troubles venant à la mettre en mot. Dans la lettre du 20 novembre 1647 à Chanut, il dit : «l'une [raison], qu'il n'y a point de matière d'ou les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier» (A.T.VI, pp.86-87). Cependant, cela ne signifie pas que le philosophe n'était point un moraliste ou n'a eu aucune morale, tout au contraire. Par exemple, il a espéré établir une morale imparfaite, c'est-à-dire une morale par provision, avant la construction de sa propre métaphysique, dans le Discours de la Méthode. L'examen de cette morale puisse pourvoir d'une clé importante pour éclaircir la morale cartésienne et la relation avec sa métaphysique. Alors, dans cet article, nous mettons en questions ; (1) si la morale par provision peut être pour une morale, (2) pourquoi Descartes peut-il suivre cette morale avec une certitude, non absolue, mais probable, (3) si la morale a été créée pour l'être moral ou simplement moral.