

懐疑と自由

—— デカルトにおける知情意 ——

亀 喜 信

我々の思考は実に多様であるが、しばしばそれは、大雑把に知情意に分けられる。そこから「知性による欲望の支配」、「自然な感情の知性からの解放」といった図式ができる。しかしこの分け方は、どの程度事象に即したものでしょう。知情意の区別は、便宜的なものにすぎないのではないか。もしそうなら、この区別に基づく倫理学は人間を捉え損なっていることになる。この論文では、以上の問いに何らかの答えを出すための準備として、デカルトにおける知情意の位置付けを辿ってみる。というのも彼は、純粹知性に基づく確実な知識の体系（すなわち学問）を目指したが、同時に主義主義とも言われ、晩年には『情念論』を書いているからである。また彼の思想は、知情意を分けて考えるスタイルの典型であり、近世の多くの思想家の叩き台ともなった。従って、彼の思想における知情意の位置付けを辿ることは、知情意という区別の意味及び妥当性を考える上で、非常に重要である。以下、デカルトの思想を、一. 懐疑、二. 自由、三. 情念、の三つの側面から考え、知情意の連関を探ってみる。

（引用及び参照は、『方法叙説』と『省察』のみアダン・タンヌリ版第6、7巻の頁を、他の著作については節などの番号を、括弧内に記した。略号は次の通り。精『精神指導の規則』、方『方法叙説』、省『省察』、哲『哲学原理』、情『情念論』。）

第一章 懐 疑

『方法叙説』には、「理性をよく導き、学問において真理を求めるために」という副題が付いている。では、理性とは何であり、それをよく導くとはいかなることか。

『方法叙説』第一部冒頭の、「良識はこの世で最も公平に配分されている」という言葉は有名であり、この良識こそ理性であるが、この言葉の内に既に理性の性格が現れている。理性は各人に同じ様に、欠けることなく備わっているのだから、それは経験（感覚に基づく認識）に依存しない。経験は、人によって異なるからである。同様の理由で、理性は他の人や書物を通して知ったことにも依存しない。理性は「よく判断し、真と偽とを判別する能力」であるが、理性はその判別の基準を自身の内に見出さなければならぬ。理性を導くとは、理性にそれ自身の内なる能力を自覚させ、その力を十全に発揮させることである。

自らの能力を自覚するとは、その限界を自覚することでもある。既に『精神指導の規則』において、疑わしいものを確実なものと認めてしまうほどの困難に関わるくらいなら、研究などしない方がましと言われる（規則二）。デカルトはこの態度を終生変えていない。従って理性を導くとは、疑いの余地のないほど確実に知りうることにのみ理性を限定することでもある。それに対してデカルトの批判する哲学とは、あらゆることについて「もっともらしいこと」を語る方法を与えるものであった。懐疑論も、確実な知識を目指さず、懐疑のための懐疑を弄ぶ限りでは、この哲学と同断である。

理性を導くとは、理性それ自身の能力によって確実に知りうる全てのことを知り、かつそれのみを知ることである。しかしそれには方法が必要であり、このことは理性にとって決して付随的でなく、本質的なことである。デカルトは、無秩序な研究は自然の光（純粹知性）を曇らせると考える。（知性は本来の認識能力であるが、理性は「よく判断する」能力であり、デカルトは判断を意志のはたらきと考えるから、差し当たり理性を知性よりやや広いものと考えておく。）確かに無秩序な研究によっても、偶然に真理を得ることはあるだろうが、デカルトは、方法なしでやるくらいなら、真理の探求などしない方がましとさえ言う（精、規則四）。これは何故であろうか。

彼の考えでは、知性は二つのはたらき、即ち直観と演繹とから成り立つ（精、規則三）。この二つのはたらきを、感覚や先入見、速断（早とちり）から切り離し、本来の力を発揮させるのは至難の業である。しかもデカルトが目指すの

は、確実に知りうる「全てのこと」を知り、知識の体系を作ることであるが、偶然に真理を見出だすのでは、それが全てであるかどうか判定できない。それだからこそ方法が必要となる。その方法は、『精神指導の規則』では細かく規定されているが、結局は『方法叙説』第二部で提示される四つに集約される。大雑把に言えば、第一が明証性で、これが特に直観に関わる。第二が分析、第三が順序、第四が枚举で、これらは演繹に関わる。この方法に即している限り、知性は自分本来のはたらき（直観と演繹）を十分に発揮しており、かつそのみを発揮していることになる。従って、可能な限り最もよく理性を用いていることを確信しうる（方、21）。彼にとって、ただ真理を発見することが重要なのではない。偶然真理に出会うことは、むしろ理性を損なう。肝心なのは、理性を可能な限りよく用いること、いかにして真理と結び付くかということである。

この「理性をよく用いつつ真理を探求する」態度が最も明確に現れるのが、「方法的懷疑」である。第一の規則である明証性も、その実質は「疑いの余地がない」ことである。方法的懷疑は、確かに真理を目指すものだが、まさにその故にこそ疑わしい点に注目し、それをあらゆる側面から徹底的に探し回る。そしてはんの僅かでも疑いの余地があれば、その対象は「直観されている」とは言えないことになる。知性による真理の直観は、敢えて遠回りをして誤謬にこそ焦点を絞り、疑いの余地がないか徹底的に吟味することによって実現され、かつ保証される。

懷疑とは意志のはたらきである（哲、一部32）。つまり、認識が真であることを肯定・否定する判断を控えるという、意志の作用である。この判断停止としての懷疑が、『省察』では前面に出てくる。しばしば指摘されることだが、『方法叙説』と『省察』とにおける懷疑の決定的違いは、「悪しき靈」の想定の有無にある。『方法叙説』では、数学においても人間は思い違いをしようと言われるのみで、数学そのものが疑われるというより、人間の不注意が指摘されるに止まる。それに対して『省察』では、悪しき靈の想定により、数学そのものの確実性が疑われる。それでも懷疑の態度に留まる限り、偽なるものに同意を与えることは避ける。全能の悪しき靈でも、偽なる意見を私に押し付けることはできない（省、23）。従って明証的認識を得られない場合でも、判断を

控えることにより、少なくとも誤謬には陥らない。この「誤謬を避ける」ということが懐疑の第一の目的であり、理性をよく導くために必須のことである。逆に、明証的認識を欠いているのに判断を下した場合、たとえ偶然その認識が真であっても、「自由意志をよく用いていない」のである（省、59—60）。明証的認識を幾らくさん獲得しても、一つでも誤謬が紛れ込めば、そこから推論によって得られる認識が全て誤謬となり、思想の体系全体が不確実になってしまふ。それだからデカルトは、注意深いしばしば繰り返される省察により、「誤らない習慣を獲得する」ことに人間の最大の主要な完全性があると言うのである（省、62）。

人間の知性は有限であり、全ての事柄について明証的に認識できる訳ではない。しかし人間の意志は無限であり、知性が明証的に知らぬことにも判断を下しうるし、逆に全能の悪しき霊によっても「判断停止の自由」は奪われない。従って、知性によって明証的に認識しうることは全て確実に獲得し、意志はそれらについてのみ判断を下すのでなければならない。理性（良識）をよく導くとは、この作業の全体に他ならず、この限定された意味で、「よく判断する能力」としての理性には、知性と意志との両方が含まれていると言える。

それでは、そもそも何故私は疑うのか。それは、私の内に「完全なもの」の観念があり、それとの比較で、自分に何かが欠けていると知るからである（省、45—6）。しかし、「何かが欠けている」というだけでは、懐疑を行う動機として十分でない。「欠陥があって何が悪い」と居直ることができるからである。けれどもデカルトは言う。「精神の目を自身に向ければ、（中略）私がより大きいもの、或いはより善いものを、際限なく熱望するものであることを理解する……。」（省、51）ここで使われる「理解する」という言葉は、純粹知性の認識を指し、個人的経験に基づくものではないから、デカルトはこの「より善いものを熱望する」という性格を、あらゆる人間精神に備わるものと考えていたことになる。方法的懐疑は、いい加減な思いつきで行われるのでもなく、無色透明な純粹知性によって遂行されるのでもない。それは、自らに欠けたところがあると気づき、より善いものを熱望する、具体的な「我」の歩みである。デカルトの懐疑は、初めから真理への志向に支えられているのであり、懐疑論とは

本質的に別のものである。

アルキエは、デカルトにおける科学と形而上学とを、次のように区別する¹⁾。理解せんとする意志は科学を生み、それはあらゆるものを説明する。しかし、科学を生んだ意志そのものは説明されない。この意志は、全ての「説明可能なこと」から区別されることによってのみ、即ち形而上学によってのみ救い出される。アルキエの言う「説明可能なこと」とは、原理からの演繹によって知られることである。従って、「原理そのものへの意志」それ自身は、説明できるものではない。そのうえ、原理そのものを求めてなされる懷疑は、「完全なものの観念」即ち神の観念を前提とする。疑う我の存在や神の観念は、演繹によっては知り得ず、懷疑の遂行そのものの内で自覚され、直観されるのだから、科学には扱えない。

デカルトが力点を置くのは、真理よりむしろ真理に至る途、真理と結び付く精神の在り方そのものである。「省察」という言葉は、まさにそのことを意味している。幾何学は、定義や公理から出発して推論の鎖によって進むが、デカルトはこれを総合と呼ぶ。それに対して省察とは分析の途であり、それは「事物が方法に従って（中略）見出だされた真の途を示す」ことである（省、155）。先入見と即断とを注意深く避けつつ、決して誤謬に陥らぬように配慮して真理と出会うという、その精神の歩み、我の在り方そのものが「省察」である。デカルトは数学の方法を手本にしたとよく言われ、『方法叙説』で提示される四つの規則は、確かにそれを手本としている。しかし、『省察』における彼の思想の歩みは、数学のやり方とは本質的に区別される。

先に触れたアルキエの言う形而上学の意味と併せて考えれば、『形而上学的省察』というタイトルの意味することは、「いかにして第一の確実な原理を獲得しうるか、それを獲得せんとする精神とはそもそもいかなるものか」という問いである。そのための第一の方法が懷疑であり、「疑いの余地のないほど明証的な認識に至るために敢えて徹底的に疑い、明証的に知り得ぬことに関しては判断を控える」態度である。この態度の内にも、知性と意志との両方がはた

1) F. Alquié, *Descartes*, Hatier, 1956. p. 72.

らいている。疑いの根拠を考えるのはあくまで知性であり、この懷疑によって疑いの余地がないと分かった時、まさに知性の直観が成立する。判断を控えることが意志のはたらきであることは、既に述べた。

第二章 自由

知性と意志との関わりが最も問題となるのは、自由の捉え方を巡ってである。この問題は、先ず『省察』第四部で明確に現れる。

そこでは、意志は二通りに定義される。第一に、為すことも為さぬこともできること。第二に、知性によって提示されるものを肯定したり否定したりする際、どんな外的力によっても決定されていないと感じるように、導かれること。(省、57) 少なくとも両方の定義に共通するのは、「外的力によって決定されていない」ということである。しかし一番目の定義は曖昧で、どちらでも好き勝手に選べるという、「非決定の自由」を含むようにも思える。そこでデカルトはすぐに付け加えて、自由には、どちらの側にも導かれうることは必要でないと言う。むしろ、真や善の明証的認識、或いは神の恩寵によって一方の側へ傾くほど、一層自由にそれを選ぶことになる。それに対して「非決定」とは、一方の側を選ぶいかなる根拠もないことであり、認識の欠陥に基づくのであって、最低の段階の自由とされる。(省、57—8)

ここでは知性と意志との関わりを問題にしているので、神の恩寵には触れない。意志が、明証的に認識された真や善への「傾向」をもつということが肝心である。この傾向は、決して「外的力の決定」ではない。知性の明証的認識から「意志の内に大きな傾向が生じる」のであり、意志は明証的に知られた真・善に「自由に自発的に」同意を与えるのである(省、58—9)。たとえ選択肢が一つしかなくとも、自身の傾向に合致している限り、意志は「自発性の自由」を発揮している。真・善が明証的に認識されていれば、選択肢の数は自由とは関係ない。「意志は明晰に知られる善に、進んで自由に、しかも確実に(誤りなく)導かれる」からである(省、166)。

従って、『省察』(1641年出版)におけるデカルトの自由の定義を纏めれば、次の二つになる。第一は、外的力によって決定されていないこと、即ち「非決

定の自由」である。第二は、知性の明証的に認識する真・善に、意志が自身の内なる傾向に即して同意を与えること、即ち「自発性の自由」である。後者は前者を満たしている。意志が明証的認識へと「確実に（誤りなく）」導かれるにしても、それは外的力による決定ではないからである。それに対して、単なる非決定は最低の段階の自由である。

しかし『省察』全体の内であれば、非決定の自由は根本的な意味をもつ。明証的認識の得られぬ事柄については判断を控え、決して誤謬に陥らぬことが『省察』を貫く精神であるが、この懷疑（判断留保）の態度こそ非決定の自由に他ならないからである。明証的認識への傾向に基づく自由と言っても、先ず徹底的な懷疑を遂行しなくては、明証性を獲得することはできない。その意味では、自発性の自由を根本において支えているのは、懷疑としての非決定の自由であると言える。しかし前章で見たように、懷疑は「より善いもの」への熱望を孕んでおり、単なるどっちつかずの状態ではない。

ホッブスは、『省察』に付された反論の中で、何かが真であると「知る」とと同様、それに「同意を与える」こともまた、意志とは関係ないと主張する。何故なら我々は、妥当な論証によって証明される事柄は、「意志するしないにかかわらず信じる」からである（仏訳では「信じるよう強いられる」）。(省、192) デカルトはこの反論を正面から受け止めておらず、納得のいく答えを与えていないので、それには触れない。肝心なのは、ホッブスが「非決定の自由」しか念頭に置いていないことである。確かに意志は明証的認識へと「確実に」導かれ、他の選択の余地はなく、従って非決定の自由は失われる（この点は、後にもっと微妙になるが）。しかし意志は、決して「強いられて」いるのではない。「強いられる」というのは、意志が他のものによって、自らに反して無理やり同意させられることである。それに対して意志は、明証的認識に自発的に、自らの内なる傾向に即して同意するのである。よってこの同意は意志自身に基づくのであり、ホッブスの反論は退けられることになる。

しかしその後、デカルトの自由論に微妙な変化が現れる。それは、ジルソン

の指摘する通り²⁾、トミスム及びジュズイット（特にモリニスム）との関係を配慮してのことであつたと思われる。トミスムは「善への動き」に自由を認め、モリニスムは非決定にこそ自由があると主張した。デカルトは、モリニスムとの軋轢を可能な限り避けるため、非決定の自由の評価の仕方を修正したのである。その事は、具体的にはメラン神父宛ての二通の手紙に現れる。

一通目（1644. 5. 2）では、本質的には変化はない。自由が「自己決定の能力」と「非決定」とに分けられ、メラン神父は自由にはどちらも必要であると主張する。これに対しデカルトは、前者こそ意志であつて、それに非決定が伴つても伴わなくても変わりはなく、自発的なものは全て自由だと考える。更に、自らにふさわしいことを明晰に認識すれば、それを意志しないことは不可能であり、逆に悪を明晰に認識すれば、それを犯すことは不可能だと明確に述べている。この手紙では、明証的善への意志の傾向が、『省察』におけるより一層強調されていると言える。

二通目（1645. 2. 9）において、非決定の自由は遙かに慎重に扱われる。というのも、新たに二つの区別が導入されるからである。第一に、二つの非決定が区別される。一方は、真・善の認識が欠けているため、一方の側に押されることがないということで、『省察』で最低の段階の自由と呼ばれたものである。他方は、対立するどちらにも決定できるという積極的能力であり、これは意志のあらゆる活動の内にあるとされる。更に、明証的に認識された真・善が我々を一方の側へ導いても、我々はその逆を選びうると、明確に認められている。以前に、意志は明証的に知られる真・善に確実に導かれ、それを意志しないことは不可能とまで言われたのとは、正反対である。

第二は、意志の活動の遂行前と遂行中との区別である。この区別によって、デカルトは非決定の自由と自発性の自由とを両立させようとした。遂行前には、どちらにも決定しうるといふ、積極的な非決定の自由が成り立ちうる。たとえ明証的に善を認識していても、それに従わないことは可能だからである。しか

2) E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Felix Alcan, 1913. Chap. VII.

し遂行中には、既にある活動を選んでしまったのだから、非決定は成り立たない。それに対して自発性の自由は、遂行の前・最中を通して成り立ちうる。意志は、明証的善に導かれる場合、活動の選択以前においても、選択された活動の遂行においても、自らの傾向に即して自発的にはたらいっているからである。とりわけ遂行中には、自由はただ自発性のみ存することになる。明証的認識によってどちらにも押されない、最低の自由としての非決定はと言えば、遂行前においてすら認められていない。

この第二の手紙においても、本来の自由が自発性に置かれているのは明らかである。また、善の認識の欠如による非決定に対して批判的であることも一貫している。しかし、明証的に善を知りつつそれを選ばぬ自由（積極的非決定）が意志に認められ、意志と知性との関係が微妙になっている。実を言えば、既に『省察』において、誤った判断を為しうることは、それを為しえぬことより、ある意味でより大きな完全性が私の内にあることだと言われる（省、60）。人間は善を知りつつ悪を為しうる存在であり、誤った判断を為しうるが故に、ある意味でより大きな完全性をもつ。これは一体どういうことだろうか。

いささか単純だが、デカルトは人間と機械とを区別しようとしたのではない。『哲学原理』において次の様に言われる。機械は、目的を全て正確に果たしても、必然的にそうするにすぎないから賞賛に値しない。我々が真理を把握するにも、意志によって把握する方が、把握しないことができずに把握するより、賞賛に値する（哲、一部37）。意志とは決定のはたらきなのだから、予め決定されてしまっているもの（機械）には意志はない。確かに意志は、自らの内に善への傾向をもつが、それは意志が予め決定されていることとは全く別である。このことを明確にし、それによって人間と機械とを区別するために、デカルトは意志に対して「善を知りつつ悪を為しうる」自由を認めたとも考えられる。

しかしそれだけが理由とは思えない。第一の手紙では、意志が善を明証的に知りつつ悪を為すことは不可能と明言された。それでも意志に自由が認められるのは、意志が内なる傾向に即して、あくまで自発的に善に同意するからであった。それに対して、機械がある目的を必然的に果たす場合、機械は目的に同

意しているわけではない。従って、自発性の自由に着目すれば、積極的非決定を持ち込まなくとも、機械のはたらきと意志との区別は可能なはずである。第二の手紙でも、意志の自由の本質は明らかに自発性に置かれている。にもかかわらずデカルトが積極的非決定（善を知りつつ悪を為しうる）を導入したのは、やはりジュズイットとの争いを避けるためだったと思われる。

以上デカルトの自由論を辿ってきたが、自由における知性と意志との関係は結局いかなるものか。第一章で見た通り、理性をよく導いて真理を見出だすための両者の関係は、懐疑の態度に最もよく現れていた。自由においては、「自発性」の内に両者の関係が明確に現れる。知性が明証的に善を認識し、意志は自分の内にある善への傾向に即して、自発的に知性に導かれる。これがデカルトの最も高く評価する自由である。意志は自ずから善へと向かう。懐疑というもの、無限という観念に比して自分には欠陥があると知るだけではなく、より善いものへの熱望があってこそ成り立つものであった。この「熱望」と「意志の傾向」とは、区別する必要があるのだろうか。熱望（aspiration）を情念と考えれば、情念とは「精神の受動」であるから、能動である意志とは別であることになる。しかし、無限の観念は知性の内にもみ存するのだから、その観念に対して熱望を抱くことは、結局精神によって精神が動かされることである。それは精神の受動ではなく、能動（自発性）と言って構わない（この点は次章で扱う）。従って、懐疑によって真・善を明証的に認識し、その認識に自発的に自由に従うという、この精神の歩み全体を支えているのは、根本的には意志の内なる善への傾向であると言える。デカルトが「主意主義」と呼ばれる所以である。

第三章 情 念

第一、二章では、知性と意志との関わりに絞って、デカルトの思想を辿った。それでは情念はどう位置付けられるのか。彼の晩年の著『情念論』をもとに調べてみる。（括弧内の数字は、特に断らない限り、全て『情念論』の節の番号を示す。）

情念（passion）とは「精気によって引き起こされ、維持・強化され、特に

精神に関係付けられる、精神の知覚」である(27)。この場合「知覚」とは、意志(精神の能動)でない全ての思考をさす。「精神に関係付けられる」というのは、外的対象に関係付けられる知覚(外的感覚)、身体に関係付けられる知覚(身体感覚)と区別するためである。それから「精気(神経中の微細な物質)によって引き起こされる」というのは、「精神自身によって引き起こされる、精神の情動(émotion)」と区別し、外的事物や身体により、脳・神経を介して惹起されることを示す。(28, 29) この「精神自身によって引き起こされる情動」は、「知的」「内的」といった形容をされるが、更に「意志」とも呼ばれている(29)ことは、デカルトの知情意の捉え方を知る上で注目に値する。デカルト自身は情念も含めて情動と言う場合もあるが、「知的」「内的」という形容を付す場合は情念という言葉を使わない。そこでこの論文では、精気によって惹起される場合は情念、精神自身による場合は情動という言葉を用いることにする。

では、情念は一般にいかなるはたらきをするか。デカルトは、感覚知覚は外的物体そのものの性質を示すのではなく、それが人間(単なる精神でなく、心身合一体としての具体的人間)にとっていかに有益・有害かを教えると考え(哲、二部3)。そして情念は、感覚が益(害)と示すものを精神に意志(忌避)させ、かつその意志を保つはたらきをする。その限りでは、情念は人間にとって有益であり、不可欠とさえ言える。しかし情念は、対象のもつ益を実際よりはるかに大きく見せ、それへの意志を必要以上に強め、維持する場合があります、ここに情念の欠点がある(52, 74)。従って、「過度の情念」に打ち勝つことが肝心となる。そのために、知性と意志とはどう関わるか。

過度の情念に打ち勝つには、先ず第一に意志が「意志自身の武器」によって戦うことが必要である。その武器とは、「善悪についての確固たる判断」であり、情念が何を精神に強しようと、この判断にのみ基づいて行為するという決意が情念支配の要である。この判断が知性に基づく確実なものか、それとも慣習や他人の意見に基づくだけの不確実なものかということは二の次である。何よりも避けなければならないのは、その時々情念に振り回されて意志が自己矛盾に陥り、精神が「奴隷」となることである(48)。とは言っても、その判

断が知性による確実なものであることが望ましい。それによって後悔という情念（デカルトはこれを非常に苦い悲しみと呼ぶ）を免れることができるからである（49）。

過度の情念に打ち勝つには、次のことも知っておくと有益である。感覚知覚に伴う精気の運動は、一定の情念を惹起する精気の運動と「生まれつき」結び付いているが、「習慣によって」この結合を変えることができる。例えば、敵を見ると恐怖に囚われる人は、「逃げるより戦う方が安全で名誉になる」と判断するなら、この考えに専心し、それを習慣にすることによって、敵を見ると大胆の情念を抱くようになりうる。こうして情念を「訓練する（しつける）」ことにより、デカルトはそれらをほぼ絶対的に支配できると考えた（50）。

しかし情念は急激に起こるものであるから、十分備えのできていない人にはとても抵抗できないこと、しかも備えの十分できている人は少ないことを、デカルトは認めている。そこで彼は、過度の情念に対処する最も易しい方法をも教えている。第一に、情念は対象の益（害）を示す理由を実際より強く（弱く）見せるということをよく思い起こすこと。第二に、実行を遅らせていい時には、情念が鎮まるまで待つこと。第三に、すぐに実行しなければいけない時には、情念が示す理由と反対の理由を熟考し、それに従おうとすること。（211）この態度は、『省察』における懐疑の態度を思い起こさせる。人間は、疑わしい（真偽が明らかでない）と分かっている意見でも、長年の習慣によって真と信じてしまうので、「意志を正反対に向けて」それを全く偽であると考えなくてはならない（省、22）。心身合一体としての具体的な人間が問題である場合、単に判断を控えるだけでは足りず、あえて自然の傾向の逆を為さなくてはならないことがある。具体的な生きた人間の精神を真理へと導くことが「省察する」ということであり、この態度は情念統御の場合でも変わらない。

それでは、情念に対して「十分備えができています」とはいかなることか。

先に述べたように、過度の情念を支配するには、(a) 確固とした判断に従い、それを変えぬ決意、(b) 過度の情念を、習慣によって他の思考に置き換えること、この二つが必要である。(a)において、情念（精神の受動）の支配は意志（精神の能動）に基づく。しかし、意志が知性の明証性に基づいてこそ後悔の

情念からも解放され、本当に情念を支配していると言える。(b)において、習慣による情念の置き換えも粘り強い訓練によって可能なのだから、やはり強い意志に基づく³⁾。しかし情念をいかなる思考で置き換えるかは、やはり知性が決めるのが最善であろう。理由は(a)の場合と同様である。と同時に、(a)も(b)も一時的なはたらきであってはならず、日常の内で時間をかけて訓練され、習慣としてしっかり身に付いてこそ、急激な情念に対応できる。それが情念に対して「十分に備えができている」ということである。

それではデカルトにおける知情意の関係は、知性と意志による情念の支配という図式に尽きるのか。決してそうではない。「高邁」の内に、知情意の別の関係が現れる。

高邁とは自己に対する「尊重」(対象の価値・大きさへの驚き)であって、しかも正当な根拠に基づいて、可能な限り最も高く自己を尊重させるものである。その内実は、(a) 真に自分に属するものは、意志作用の自由な使用のみと知ること、(b) 最善と判断する一切を企て、遂行する意志を決して失わない(意志をよく用いる)という、確固不変の決意を感じていること、の二つである(153)。真に自己に属するものとは、決して自分から奪われ得ないものであり、それは全能の「悪しき霊」にも奪えない「意志の自由」の他にはない。デカルトは、この意志をどう用いるかで人間の価値が決まると考える(152)。そして、意志をよく用いることが「最善と判断する一切を為す決意」と規定されるのも、彼の自由論から考えて当然である。なお、単に善と言わずに「最善」と言うのは、明証的な完全な善とは必ずしも一致しないことを意味する⁴⁾。実際の生活においては、何が善であるか吟味する十分な時間がないのが普通であるし、人間の認識能力は全知ではないのだから、与えられた時間と情報の中で知性が「最も善い」と認識する意見に従う他ない。学問においては、真偽を明証的に知り得ることのみを扱い、蓋然的な意見を避けなくてはならないが、行

3) デカルトは、情念を置き換える習慣が一回の行為で獲得されうることも指摘している。(情、50)

4) Cf. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, PUF, 1957. p. 112-4.

動が問題である場合、優柔不断を避けるために蓋然的意見を選ばなくてはならない場合がある。従って、最善と思われたことが後に誤りと分かることは当然ありうる。それでも精神は、与えられた条件の中で、自分の最善を尽くしたという確信を奪われることはない。この態度は、独善的な自己満足であろうか。むしろ、自分にできもしないことについて思い悩み、徒に時間を過ごすことこそ、自分にできることを為さない言い訳ではないだろうか。

さて高邁において肝心なのは、精神が意志をよく用いようという決意を自らの内に感じる時、自らの価値（大きさ）に驚くということである。「驚き」とは、対象を注意深く考えるように精神を促し、しかも非常に強力な情念であるから（70、72）、精神の注意を他の情念から逸らし、「意志をよく用いること」へと集中するのに役立つ。高邁は、精神自身によって精神の内に引き起こされる驚きであるから知的情動であるが、この知的情動によって精神は様々な情念から守られるのである。（デカルトは、「高邁の情念」という表現を使っているが。）

富や名誉などは、それをもつ人が少ないほど高く評価されるので、それに執着する人は、他人への「妬み」や「憎しみ」に容易に囚われる。それに対して高邁な人は、意志をよく用いることにのみ人間の価値を認めるから、それらの情念から自由である。また高邁な人は、意志はあらゆる人に完全に備わり、それをよく用いることは誰にでもできると考えるから、他人への「軽視」の情念（対象の卑小さに対する驚き）をもたない。更に彼は、人間の弱さ、意志をよく用いることの困難を顧み、自分が他人より優れているとは考えず、その反面、意志をよく用いる限り、自分はどんな人にも劣らないと考える。それゆえ高邁は「気高き謙遜」を生む。（154-6）

デカルトはまた、「最善と判断した一切を為すこと」を「徳に従うこと」と呼び、常に徳に従っている者は、精神の内に「満足」をもつと言う。しかもこの満足は内的情動であるから、他の情念より精神を直接に、従ってより強く動かし、いかに強い情念もこの満足を乱すことはできない。更に精神は、自分がいかなる情念によっても乱されないのを見て自らの完全性を知り、一層の「喜び」を抱く。（148）最善と判断する一切を為さんとする決意は高邁を生み、そ

れを實際に為すことは満足を生む。これらは全て知的・内的情動であり、過度の情念を支配するのに大きな助けとなる。

以上のように、高邁は情念支配に極めて有効なのだから、一時的な情動で終わらせてはならず、「習慣」と化さなければいけない。その時高邁の情動は高邁の「徳」(精神の習慣)となり、情念のあらゆる錯乱に対する「万能薬」となる(161)。心身合一としての具体的な人間は、感覚や情念を、いかに疑わしいと考えても、どうしても信じてしまう。しかも精神は、誤謬を避けるために常に注意を張り詰めていることはできない。それだからこそ、誤謬を避け、情念を支配するはたらきを、習慣として身に付けなくてはならない。『省察』で、決して誤らない習慣を獲得することが、人間の最大の完全性と言われる所以である。デカルトの形而上学では心身合一が難問として残り、彼自身それへの明確な答えを与えていない。しかし、心身合一という「事実」に基づいて、我々はどう生きねばならないかという問いに対しては、彼は明確な答えを与えている。それだからデカルトは、明証的に知りうることについてののみ語り、それ以外については判断を控えるという態度を貫いたにすぎない。

先に情念支配の方法として、確固とした判断と、習慣による情念の置き換えとを挙げたが、それらは結局「高邁の徳」の形成ということに集約される。そして、高邁とは最善と判断した一切を為す意志から生まれるのだから、意志と知性を中心なのは明らかである。しかし同時に注目すべきなのは、この意志の価値(大きさ)に対して精神が驚くということ、更にその意志に基づく実践から内的満足が生じるということである。「驚き」は精神の注意を他の情念から逸らし、「意志をよく用いる決意」へと向けるのに役立つ。そして徳の実践から生じる満足は、精神を他の情念から守り、意志をよく用いることを一層容易にする。知性に基づいて意志をよく用いるだけでなく、更にそこから生じる内的情動の助けをかりなければ、情念の支配は不十分である。しかも高邁の情動は、習慣となって身に付き、徳となってこそ、情念に対する万全の備えと言える。デカルトにおける知情意の関係は、「高邁の徳」の内で、最も突き詰めた形で現れる。

結 び の 考 察

以上見てきたことからデカルトにおける知情意の関係を纏めれば、次の四点となる。

- (1) 意志によって懷疑を行い、それを通して知性による明証的認識を獲得する。
- (2) 知性によって明証的に知られた真・善に、意志が自発的に導かれる。
- (3) 最善と思われる一切を為す（意志をよく用いる）という確固たる意志により、過度の情念を支配する。
- (4) 最善と思われる一切を実際に為すことから、内的満足の情動が生まれる。

これらの考えの前提は、人間の精神がより善いものへの熱望をもつということ、意志に明証的・真・善への傾向があるということ（筆者はこの二つを同じことと考える）である。精神が、最善と思うことを為す決意を内に感じて驚き、実際にそれを為すことに満足を覚えるのも、結局はこの熱望が満たされるからであろう。少なくともデカルトにおいては、一切を疑うことは、疑いぬめ真理への熱望を前提する。しかし懷疑の前には何事も明らかではなく、自分がそういう傾向をもつ存在であるという明瞭な自覚もない。懷疑の遂行そのものの内で、より善いものを熱望する「我」が明証的に自覚されるのである。懷疑は真理への熱望を前提するということは、懷疑を行ったあとで反省してはじめて言えることである。いずれにせよ、デカルトが意志に真・善への傾向を認めたのは事実であり、しかもそれが彼の自由論の根幹となっている。この立場がオプティミスムではないかという問いは当然成り立つし、むしろ避けて通れないと言うべきである。しかしここではこの問題に立ち入る余裕も準備もない。

この論文のテーマはデカルトにおける知情意の関係であり、それは先に記した四点に集約される。しかし精神を知情意に区別すること、より直接に言えば、精神を区別することはそもそもいかなることか、という問題が残る。そしてデカルト自身がこの問いにはっきりと答えている。「意志、感覚、理解などの諸能力を精神の部分と言うことはできない。意志し、感じ、理解するのは、一つと同じ精神だからである。」（省、86）或いは、「精神は多様な部分をもたない。つまり、感覚的である同じ精神が理性的なのである。」（情、47）物体は分割可

能であり、部分をもつ。それに対して知情意は、分割してそれぞれ独立に成り立つものではない。例えば、意志は「何かへの意志」であり、その「何か」の観念は認識能力によって得なければならない。逆に知ることは「何かとして知る」ことであり、判断（意志のはたらき）である。窓から見える影を人間と思うのは、帽子やマントの知覚に基づいて「人間として」判断しているのである。情念というのも、対象のもたらす益の認識を強め、精神がそれを意志するように促すのだから、認識と意志とののはたらきを前提する。知情意のはたらきは不可分に絡み合っているので、それらを区別する（見分ける）ことは可能でも、物体のように分割することはできない。従って、精神の様々なはたらきの関係を空間的イメージで考えることは、それらののはたらきを判明にするどころか、かえって理解できないものにする。様々な思考のはたらきを脳に局在化する試みが、思考の不可分で複雑な連関を見失わせることのないよう、十分配慮する必要があると思われる。

意志の懷疑によって知性は明証的認識を獲得し、意志はその認識へと自発的に自己限定する。こうして得られた明証的善を実践することにより、精神は揺るぎない満足の情動を享受する。知情意という区分に固執すればこういう表現になるが、この表現で意味されていることは、精神がその全体で一丸となって善へと向かい、それを実現せんとする「不可分な動き」である。この不可分性の中で知情意を把握しなければ、それらの微妙な絡み合いが見失われてしまう。そして精神が「一丸」となるため、意志と知性との間にある溝を埋めていく作業が「省察」に他ならない。

しかし、様々な思考の不可分で微妙な連関に着目する時、改めて「先入見」というものの位置付けが問題となる。人間は社会的存在として特定の歴史・文化・慣習に属しつつ生きており、それらは明証的に認識される以前に先ず身に付けられ、先入見として生きられている。勿論歴史や文化などは絶対的なものではないのだから、その普遍妥当性を疑ってみることは可能である。実際デカルトの懷疑とは、そうした疑わしい先入見から知性の明証的認識を純粹に取り出す作業とも言える。しかし彼は、社会（とりわけ政治）に関わる思考を全て明証的認識で置き換えようと企てた訳ではなく、むしろ「公の事柄」について

発言することを嫌い、保守的とすら言える（方、14）。彼は社会的慣習としての「先入見」の必要性を認めている⁵⁾。それでもやはり、彼が先入見（蓋然的意見・信念）から知性のはたらきを「純粋に」分離しようと試みたことは事実である。そこで問題となるのは、この分離の試みが、人間の思考、更には人間の実存を歪めて見せるのではないかという点である。この問いに答えるには、知性と先入見との関連、更には人間の実存と先入見との関連をこそ、事象に即して厳密に探求することが必要であろう。この探求の中で、「明証性」の新たなかたちが見出だされるかもしれないし、或いは、知性と先入見という区別、明証性と蓋然性という区別そのものが一つの先入見と見做されるに至るかもしれない。デカルト自身が「精神は部分をもたない」という示唆を与えているが、以上の点を更に厳密に事象的に考えることが課題として残される。

（かめき まこと 京都大学研修員）

5) Cf. H. Gouhier, *Descartes*, Vrin, 1973. p. 252, 276.