

デカルトにおいて知と行為は どのような関係を取り結ぶのか

三上 航志

1. はじめに

道徳哲学一般において知と行為をめぐる問題は、古典的な問題圏を作り上げている。例えば、アリストテレスにおいては、正しき行為を可能にする諸々の徳の形成にとって、理論は実践ほどに大きな役割を果たさないとされる。確かに、徳の重要性、行為の選択と責任、ロゴスと思慮、意志の弱さといった諸々の問題に関する認識は有益であるものの、それはこれらの認識を得る者の性格をより善いものにするという意味なのではない。低劣な人柄を矯正するためには、「荷を運ぶ馬のように苦痛によって懲らしめられなければならない」と述べられているように¹、適切に養育され習慣づけられなければならない。先の知が有用になるのは、既に優れた人柄を持つ者が、民衆を統治する優秀な指導者・政治家になるという意味においてなのである²。

デカルトにおいても、この知と行為という問題は重要な問いである。というのも、1647年の『哲学原理』仏訳序文以降、デカルトは哲学の原理に基づく「真なる哲学 (vraie philosophie)」(AT. IX-2, 11)の確立を謳い、これによる「最高で完全な道徳 (la plus haute et la plus parfaite morale)」(AT. IX-2, 2)の構想を語るようになり、知と道徳的行為の緊密な繋がりを認めているよう

¹ アリストテレス, 2002, p. 488

² アリストテレス, 2002, pp. 485-496, 第10巻9章

に見えるからだ。従来、この「最高で完全な道徳」に関してはゲルーの提出した解釈が大きな影響力を持ってきた。つまり、ゲルーは、「最高で完全な道徳」を、他の諸学問の完成を前提とし、あらゆる状況においてなすべきことを指示する実践的法則をそこから引き出すことを可能とさせる「決定的決疑論」の構想として解釈した上で、この構想は単なる「理念」に他ならなかったため、デカルトはこの構想を廃棄し、1637年の『方法序説』で提示した「暫定道徳」を補強しただけの「決定的道徳」を1645年以降に語るようになったと主張するのだ³。しかし、こうした解釈には批判が寄せられている。その一つは、まさに知と行為をめぐる問題にその核心がある。つまり、ゲルーは、「決定的決疑論」という名前からも明らかなように、原理に基づく知の働きを、直接に行為の内容を規定しそこから実践的な法則を引き出すものとして解釈したのだが、一部の論者は、これを間違った解釈であると批判したうえで、デカルトにおける「最高で完全な道徳」の内実とは、知によって主体の内的な感情に関する傾向性を変容させ陶冶することに他ならない、と主張するのである⁴。

しかし、こうした原理に基づく知による主体の内的な傾向性の陶冶という知見に基づくならば、以下のような問いが生じてくることになるだろう。デカルトは、1637年の『方法序説』の段階では、周知のとおり、確実な真理がわからない中でも「私が行為においては非決定に留まることのないように、

³ この点に関するゲルーの古典的な解釈及びそれに対する批判の詳細に関しては、拙稿をご参照いただきたい（三上, 2018, pp. 56-66, Cf. Gueroult, 1953, t. II, chap. XX）。

⁴ この指摘は特にカンブシュネルの研究に詳しい。カンブシュネルは以下のように述べる。「最高で完全な道徳」とは、「問いのある全体に対する、絶対的に基礎づけられ、明晰判明で、完全な応答に値する一般的諸命題のある体系」であるが、このような「最高で完全な道徳」は、「この学の原理を生かし、この学の適用を担保する、主観的傾向性 (*la disposition subjective*)」——つまり、この学がある仕方では何よりもまず定義することに指し向けられている傾向性——がないとするならば、無意味なものとなるだろう」（Kambouchner, 2008, p. 337. 強調は原文のまま）。また、下記で論じる通り、本稿も、こうした知と行為の関係を認める立場に立つが、知はどのような仕方では主体を変容させ道徳的行為をもたらすのかという問いにとりわけ注目して、議論を進める。

そしてその時からやはりできる限り幸福に生きられるように」(AT. VI, 22) 暫定道徳を定めた。ここからも明らかなように、暫定道徳とは確実な知を所有していない際に必要とされた道徳であるが、こうした蓋然性に特徴づけられる道徳の領域において、原理に基づく知と実践的行為の関係を論ずることは可能なのであろうか。これはのちの行論で確認するように、暫定道徳を特徴づけるプロバビリスム（および決疑論）と原理に基づく知の関係を問うことに他ならない。これが第一の問いである。第二に、原理に基づく知は、どのような仕方であらうか。道徳的主体の形成に資しているのか判然としないという点である。特に、事実と価値を峻別する近現代の道徳哲学的な立場に立ってみれば、原理に基づく知が主体の変容をもたらすというのは決して自明のことではなく、どのようにして知が主体を変容させるのかという点は大きな問題となって現れる。従って、知と行為をめぐるデカルト的關係については繊細な解釈を必要とするように見えるのだ。

本稿は、以上の問題意識に基づいて、デカルトの道徳哲学において、原理に基づく知は、実践的な行為に対してどのような関係を取り結んでいるのかという点をめぐって議論を進める。第二節、第三節では、決疑論とプロバビリスムという思想的伝統に立ち返り、暫定道徳におけるデカルトのその受容を確認する。続く第四節では、原理に基づく知によって、デカルトは、実践的領域を蓋然的な領域として形而上学的な確実さで基礎づけていることを確認し、これがデカルトにおける知と行為が取り結ぶ第一の主要な関係であると論ずる。さらに、同節で、デカルトの道徳の発展を、プロバビリスムから神愛論への流れのなかで読み解こうとする解釈を紹介しつつ、こうした解釈を批判し、デカルトの道徳思想には常にプロバビリスム的発想が残り続けていること、さらには、その含意は世俗的な側面があり続けたことを強調する。続く第五節では、1645年9月15日の書簡で提示された原理に基づく知に立ち返り、一般的に言って、この知は、傾向性のレベル・反省的レベルといっ

た複層的な仕方で主体の変容に寄与していることを確認し、そのうえで、知による変容を経た実践的行為に基づく至福という、至福の世俗化ともいうべき事態について概観する。こうして、原理に基づく知によって主体を変容させ有徳なよき主体を形作り、実践的行為の遂行において至福を獲得するというモデルが、デカルトが主張する知と行為をめぐる第二の主要な関係であると論ずる。このような論考によって、デカルトにおける知と行為の関係をめぐる問題に対して、包括的な回答を与えることができるようになるだろう。

2. 決疑論とプロバビリズムについて

本節では、決疑論及びプロバビリズムという思想的伝統について簡単に概観したい⁵。決疑論 (*casuistique*) を最も一般的に広く定義するならば、それは、一般的な道德規則の個別的な事例への適用を取り扱う学問分野である。アリストテレス的思慮とは、どのような学によっても全体的に汲み尽くされることのない実践的な判断における卓越性であり、また、普遍的な大前提とそれを適用すべき個別的な状況を同時に正しく認識する能力によっても支えられていたということを思うならば⁶、この決疑論という学問が、アリストテレス的伝統から直接に導き出されるものではないということは容易に理解されるだろう。それは、抽象的な普遍的道德規則がその適用に先だって与えられていることを認め、目的として与えられるそのような規則を個別的事例 (*casus, cas*) に適用する具体的な方法を問題にするという点で、啓示あるいはそれから演繹された道德的規則の具体的な道德判断への適用という問題を

⁵ 本節における記述は、キャローとシャリーヌの説明 (Carraud et Chaline, 2001, pp. 215-223) に全面的に負っている。

⁶ アリストテレスは「思慮」を支える二つの補助能力として、「理解力 (*synesis*)」と「見識 (*gnome*)」をあげている。アームソンによれば、前者は「状況を的確に把握する能力」であり、後者は「自分のおかれた状況を把握したのち、何が正しく適切であるかを判断する能力」である。これらは、思慮が、最終的なものつまり個別的な事柄に関わることを明確にしている (アリストテレス, 2002, pp. 282-286, 第6巻10章及び11章, Cf. Urmson, 1988, p. 81-82 / 翻訳 p. 143)。

抱えたキリスト教的伝統に源流を持つ。こうして、「良知 (synderesis)」や「良心 (conscientia)」という概念を説いたトマス・アクィナスの教義によって、決疑論に対して決定的な影響が与えられることになった。

この決疑論は、カトリック的悔悛の秘蹟と、それに対して許しを与える聴罪司祭の育成の必要性という観点から、13 世紀頃からその重要性が認められるようになり、16 世紀には、聴罪司祭を導く事例集にトマス・アクィナスの『神学大全』の注解が付け加えられるようになった。そして、新大陸の発見とそれに伴う布教活動をめぐる一連の論争という時代状況背景にしつつ、それは、16 世紀後半から 17 世紀前半において隆盛を極めることとなった⁷。決疑論者たちが問題にした「良心の事例」とは、実際のものであれ、架空のものであれ、あるいは、個人に関するものであれ、社会的なものであれ、神学的結論に合致した仕方では道徳的義務の有無を決定することが求められる事例であって、彼らは、この事例において、神学に基づく超自然的な目的に従って行為を導くために、その方法の正当性を主張しなければならなかった。しかし、個別的な事例は多岐にわたるのであって、神学に由来する一般的規則を単純に適用したり、「習俗 (mœurs)」と呼び習わされる習慣的な行為指針を適用したりすることによって、その事例を完全に解決することは大変に困難であった。そのため、彼らは、聖伝と聖書、教会、さらには道徳神学者といった、極めて広範囲にわたるカトリックの権威に訴えながら、道徳的義務の有無を議論した。特に、この伝統を引き継いだイエズス会士たちは、良心と悔悛を正しく導くことに熱心であり、週に一、二度、事例を取り扱う集会を開催し、道徳神学の教授といった特別な資格を持ったものたちに導かれる

⁷ 決疑論が道徳的墮落をもたらすものとして徹底的に非難されるのは、パスカルの『プロヴァンシャル』以降であるといわれている。この点については、キャローとシャリーヌの説明 (Carraud et Chaline, 2001, pp. 220-223) 及びジョンセンとトゥールミンの説明 (Jonsen and Toulmin, 1988, Chap. 12) を参照。尚、決疑論が持つ現代の応用倫理学における含意については、奥田の著作 (奥田, 2012, pp. 85-96) を参照した。

形で個別的な事例について議論を交わし、こうして、16世紀半ばまでに、集会において「良心の事例」について議論させる聖職者の公的な育成システムが広範囲に広まることとなった。このようなイエズス会士たちの取り組みは、逆説的にも、トマス・アキナスの道德が対神徳や枢要徳を強調するのに対して、神学から比較的独立した道德神学を形成することを許容し、さらには、博士たち (docteurs)⁸ の一致した意見から出発して、ある個別的な事例を解決し、そしてさらに複雑な事例の解決に取り組むというある種の道德的推論の技法として結実することになった。このように、デカルトが背景とした決疑論の伝統とは、道德神学の一部門であって、宗教または道德の一般的規範を具体的な行為や事例に適用する方法を考察し、それを通じて信者の道德的振舞いや良心の指導に寄与することを目指す学問であると、大雑把に規定することができる。

さて、ここで注目すべきは、この決疑論が前提とするプロバビリスム (probabilisme) という考え方である。決疑論者は、道德的に不確実な事例においてであっても、蓋然的な意見によって、つまり博士によって是認されている意見に従って、行為を規制すべきであることを認める。ここで言われる蓋然性 (probabilité) とは、数学的に捉えられたある事象の生起に関する「確率」とは切り分けて考えられるべき概念であって、プロバビリスムとは、真理に対する自発的な同意とは独立に、実践的な行為に関して、一見すると確実性のない意見であったとしても、それが権威によって是認されている限りで、その意見を採用し行為を正当化しようとする考え方である。プロバビリスムにおいては、不決断 (irrésolution)こそが最も避けられるべき事柄であり、より多くの権威ある博士によって議論され、支持され、是認された意見に依

⁸ この「博士」とは、伝統的なアウグスティヌス主義を信奉する神父のことではなく、新たな事例に対処し決断することを重視し、教条主義的な神学的立場を退ける、「改革者」として位置づけられる (Carraud et Chaline, 2001, p. 218)。

拠する蓋然性は、より多くの信ぴょう性を持ち、承認されるに値するものになる⁹と考えられた。ここにおいて、蓋然性という概念は不確実なものでありながらも、実践的な確実性として取り扱われることになり、そのような意見は、良心の呵責を感じることなく、行為を正当化することになる。そして、このプロバビリスムは、とりわけ 1580 年から 1640 年において華々しい発展を遂げたのであって、デカルトの道德の背景にも色濃い影響与えている。続く行論では、デカルトの暫定道德とプロバビリスムの関係について、キャローの指摘¹⁰に従って、概観することにする。

3. 暫定道德とプロバビリスム

デカルトは『精神指導の規則論』（1628 年ごろ）の段階から既に、真理の探究に関しては、蓋然性を厳しく排除する立場に立ってきた。「我々の精神が確実で疑いえない認識を獲得するのに十分であるように見える対象についてのみ、我々は専心すべきである」（AT. X, 362）と述べられているように、学知と蓋然性は両立不可能であり、確実性こそが唯一の認識論的な妥当性を担保するのである。このような立場は、『方法序説』においても、複数性という形で語られてきた他者の意見を真理の領域から排除する、以下のようなテキストにおいて明確に確認できる。

書物による学問、少なくともその根拠が蓋然的であるにすぎず、何らの証明も持たないところの学問は、多くの違った人の意見から組み立てられ広げられてきたものであるから、良識ある一人の人が、目の前に現れる事柄に関して、生まれつき持ち前でなしうる単純な推理ほどには、真

⁹ キャローが指摘するように、プロバビリスムとはラテン語の *probabilis* に由来する語であり、このラテン語は第一義的には、「是認されるに値する (*dignum quod probetur*)」という意味である (Carraud, 1997, p. 260, n. 7)。

¹⁰ Carraud, 1997, pp. 259-279

理に近いものではありえないと、私は考えた。(AT. VI, 12-13)

このように、ここでは、複数性によって特徴づけられる他者の意見によって、書物による学問は、その学たる地位を剥奪され、唯一の真理の所有を指した探究がそれに対置され、称揚されているのである。他方で、デカルトは『方法序説』第三部の「暫定道徳」では、このような蓋然的な他者の意見を積極的に是認するという、プロバビリスムに即した立場を取る。以下の行論では、暫定道徳の諸格率を簡単に振り返りながら、プロバビリスムとの関わりについて概観する。

暫定道徳の第一格率とは、「私の国の法と習慣に従う」という順応主義を指示する格率であり、「私が共に生きなければいけない人たちのうちで、最も良識あるもの (les mieux sensés) によって実践の内に一般に受け入れられている、最も中庸で最も過剰から離れた意見に従う」(AT. VI, 22) ことを勧めるものである。この格率は、自身の外に自身の行為の格率の規則を探求し、権威ある他者の意見を取り入れている点において、「外的蓋然性 (probabilité extrinsèque)」を求める立場を取っていると言って良い。一点注意すべきことは、デカルトは単に、重要な博士の意見に従おうとしているのではなく、その言説よりも行いによって、「最も良識あるもの」として認められるものの意見に従おうとしているという点である。

続いて第二格率とは、第一格率で規定された行為の内容を実効的に実現化させる「決意の固さ」を勧めたものであり、「薄弱な根拠では決して意見を変えないこと」(AT. VI, 24) を指示するものであった。これは、「内的蓋然性 (probabilité intrinsèque)」を求める格率¹¹であると言うことができるが、この立場は、「最も真である意見を見分けることが我々の能力のうちにない場合

¹¹ 意見を変えないことを求めるという立場は、デカルトに特徴的であり、この点が、彼を他の決疑論者やプロバビリストから区別するという指摘に関しては、キャローの論考 (Carraud, 1997, pp. 263-264) を参照。

でも、最も蓋然的なものに従うべきである」(AT. VI, 25) という記述に表れているように、より蓋然的な意見に従うことを勧める「優等プロバビリズム (probabiliorisme) ¹²」と、「一方に他方以上の蓋然性を認めることのできない場合であっても」(AT. VI, 25)、われわれは一つを選び決定すべきであると記述されるように、均衡した蓋然性に直面しても決断することを求める「均衡プロバビリズム (équiprobabilisme)」の二つの要素から成立する。このように第二格率では、より蓋然的な意見を求めつつ、それが見つからない場合であっても均衡した蓋然性に決定をくだす、行為主体の内的なありようが指示されていると解釈される。さらに、この第二格率において、プロバビリズムに基づく決疑論が持つ効用を端的に見いだすことができる。つまり、「ある森でさまよった旅人」(AT. VI, 24) は、道の一つ決めることでどこかにはたどりつくのであって、同様に、最も蓋然的な意見に決断することで、後悔や悔恨を避けることができるのだ。こうした不決断に由来する後悔や悔恨を排除しようとする姿勢はデカルトの終生にわたって共通しており、デカルトは、告白と悔悛の秘蹟にもまして、こうした決断を勧めるのである¹³。

さて、第三格率とは、「我々の外なるものについては、最善をなしてなお成し遂げえぬことは全て、我々にとっては、絶対に不可能」(AT. VI, 25) と考える習慣を持つことで、欲望をコントロールし、現在の満足を獲得することを求める格率であった。デカルトによれば「我々の力が完全に及ぶ範囲のものとしては我々の思考しかない」のであって、「我々の外なるものについては、最善をなしてなお成し遂げえぬことは全て、我々にとっては、絶対に不可能」であると考えることに慣れることで、「私に獲得できなかったことを何も未

¹² probabiliorisme とは、ラテン語の形容詞 probabilis の優等比較級である probabilior に由来する用語である。本稿ではこの語源を踏まえて、「優等プロバビリズム」と訳す。

¹³ 不決断 (irrésolution) を避けることを命じる姿勢は『情念論』第 60 項においても認められる。「さらに、不決断が取り除かれないうちにある行動することに決めた場合、そのことは『良心の後悔 (le Remors de conscience)』を引き起こす。しかし、これは、上述の諸情念のように未来に向かうものではなく、現在または過去に向かうものである」(AT. XI, 376)。

來に望まないようにさせ（*m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesce*）、かくして私を満足させる（*me rendre content*）」（AT. VI, 25）ことができるという¹⁴。これは、特別にプロバビリズムの影響を受けているわけではないが、善は知性が獲得可能と見なすことの内にあるという見地に立つ点においては、依然としてトマス的な伝統の影響下にある格率であると解釈される。

第四格率とは、この道徳の「結論」として「最後に（*enfin*）」付け加えられたものであり、「私の一生を理性の陶冶（*cultiver ma raison*）に費やし、私が自分に定めた方法によって、できる限り真理の認識に前進すること」（AT. VI, 27）であった。これは、知の探究と同時に実践的な判断能力をも形成していく「智恵の探究」へと参与することを指示していたが、この第四格率は、第一格率で言われた「外的蓋然性」を第二格率で言われた「内的蓋然性」に置き換えていくことを指示していると解釈される。すなわち、「その時が来れば、私の判断能力を用いて他人の意見を吟味しようともくろんでいたの でなければ、私は一瞬たりとも他人の意見に満足すべきであるとは思わなかったであろう。また、よりよい意見が出てきた場合、それを見つけないかなる機会もそのために逃さない」と期待していたのでなかったならば、他人の意見に従う際に、ためらいを捨て去ることはできなかったであろう」（AT. VI, 27）と述べられているように、自身の内的な判断能力によって外的な他者の意見を吟

¹⁴ ロディス＝レヴィスも指摘するように、我々の思考のみが完全に我々の力の及ぶ範囲にある、というデカルトの主張は、我々に外的な事柄は決して我々の力の内にないということの意味しない。この主張は、むしろ、外的な事柄は絶対的にはあるいは完全には我々の力の内にはないが、それらは我々の思考に付き従いうる限りでは我々の力の内にあるということの意味している。従って、外的な善が属すところの世界の秩序とは、あらゆる活動を無益なものとしてしまう不変な宿命のようなものではない。この第三格率は、我々の内にある自身の知識や思考をできる限り進歩させることで、いっそうの外的な善を獲得することと決して矛盾しないのである（Rodis-Lewis, 1957, pp. 20-21）。

味し、自身でより蓋然的と認めた意見にデカルトは従おうとするのである¹⁵。

以上のように、暫定道徳がプロバビリスムとの関わりを深く持つことは明瞭であるが、1645 年以降の原理に基づく知による理性の完成と第四格率の消滅という事態を考慮にいったとき¹⁶、デカルトは、道徳の領域から蓋然性を消去し、そこに確実性 (certitude) を認める立場を採用することになったと言えるのだろうか。この問題は、デカルト的な原理に基づく知が持つ、道徳的行為に与える影響を考察する際に、重要な位置をしめる。続く行論では、知と行為をめぐるデカルト的關係を詳細に理解することにしよう。

4. 知と蓋然性と神への愛

4.1 「道徳的運」をめぐる考察

さて、デカルトは『哲学原理』(1644 年)において自身の哲学的原理を確立し、それを踏まえ、1645 年 8 月から 9 月にかけてエリザベトと交わした書簡においては、理性の陶冶を可能にする条件として諸々の真理を提示していた。問題は、このような真理の確立が、道徳の領域から蓋然性を駆逐するかどうかという点である。この点は、「道徳的運」をめぐる問題として、『情念論』(1649 年)において明確に確認することができる。

デカルトは、『情念論』第 145-146 項において、「偶然の運 (fortune)」をめぐる考察を展開する。それによれば、「我々の外に『偶然の運』なるものがあって、好むままに事物を起こらせたり起こらせなかったりしているのだ、と

¹⁵ 以上のキャローの指摘に従った解釈は、知による判断能力の陶冶という事態を暫定道徳の中心に据えようとする点で、ベサードの議論と共通している。ベサードの議論を紹介し、検討を加えたものとして、拙稿をご参照いただきたい(三上, 2019, pp. 203-213, Cf. Beyssade, 2001, pp. 237-257)。

¹⁶ この点に関しては詳述することができなかった。ごくかい摘んで言うならば、1637 年の「暫定道徳」の第四格率で言われた「理性の陶冶」への指示は、1645 年 8 月 4 日のエリザベト宛書簡では消失するが、これは、1644 年の『哲学原理』における原理に基づく知の確立に伴い、理性の完成が一定程度果たされたからである、と解釈するものである。注 15 であげたベサード及び三上の議論を参照のこと。

いう通常の見解」(AT. XI, 439)は完全に捨て去らなければならない。というのも、「すべては神の摂理に導かれており、摂理の永遠の決定は、まったく不可謬で不変であり、従って、この決定そのものによって我々の自由意志に依存せしめられた事柄以外は、我々にとって、必然的でいわば宿命的でないようなことは何も起こらず、違った仕方でも起こってくれるようにと願えば必ず誤る」(AT. XI, 439)からである。このようにデカルトは、神によって人間の自由意志に依存させられた事物以外の、あらゆる事物の生起は、永遠の昔から「神の摂理」によって決定されていると考える。そして、「好むままに事物を起こらせたり起こらせなかったり」させる「偶然の運」が存在すると人間が思い込むのは、「それらの事物が起こりうるし、また、かつて似たことが起こったと、我々が判断する」(AT. XI, 438)からに他ならないと述べる。言い換えると、このような「運」とは、「我々は各々の結果に寄与するあらゆる原因を認識していない」という知性の有限性を原因とした、「我々の知性の誤りのみに基づいたまぼろし」(AT. XI, 438)に他ならないのであり、こうして、デカルトは、絶対的にあるいは完全に自身に依存しない善に関する欲望¹⁷を、「むなしい欲望 (vains désirs)」として、排除すべきであると主張する。

以上のような、道徳的な運と人間の知性の有限性をめぐる議論、さらには道徳的な運と行為者後悔 (agent-regret) をめぐる議論は、ウィリアムズらを嚆矢とする現代倫理学における「道徳的運」の議論¹⁸を先取りしているように見えるという点で極めて興味深い。ここで、本稿はデカルトが以下のように

¹⁷ デカルトは、最終的に、完全に自身に依存する最高善とは自由意志しかないという立場に立つ (AT. V, 85)。しかし、彼は、健康や名誉といった、絶対的にはあるいは完全には、我々に依存しない善の獲得を、軽視しているわけではない。それらは、我々の意志によって獲得しうる限りで、その獲得が目指されるべきなのであり、デカルトは神の決定の不変性を認めながらも、我々の人生を運に任せることを拒否するのである。従って、ここで言われる「むなしい欲望」とは、絶対的にあるいは完全に、我々に依存していないような善を対象とする欲望——あえて例を考え出すならば、飛ぶための羽が欲しいといった欲望——を指すのであろう (Cf. AT. II, 36-37)。

¹⁸ Williams, 1981, pp. 20-39／邦訳 pp. 33-65

に述べているという点を取りわけ強調しておきたい。理性が最善と思えることを決定したのち、何らかの悪が降りかかることになったとしても、「この悪は、我々にとっては不可避であつたのであり、それから逃れたいと望む理由を我々は持たないのであって、我々は、ただ、知性が認識しえた最善をなすべきであつた」(AT. XI, 440)と考えれば、満足することができる。この意味で、デカルトにとって「偶然の運」とは知性の誤りなのであり、こうした「神の摂理」と「人間の知性の有限性」の繰り返しの省察こそが、後悔や悔恨を排除するのである。

このように、デカルトは、神の摂理と人間の知性の有限性という形而上学的な知見に基づいて、実践的な領域においては、誤るということが不可避であることを主張し、あくまでも最善の判断の遂行を求めているのである。言い換えると、デカルトは、「第三省察」および「第四省察」で展開された議論に基づいて、神の認識と人間の知性の有限性を形而上学的に基礎づけることによって、道徳の領域を「蓋然的な領域」として形而上学的に基礎づける、という方向で議論を進めているのである。ここにおいて、デカルト的知が道徳的行為に対して果たす第一の主要な役割を確認することができる。デカルトは、「暫定道徳」の時期においては、形而上学的に確実な唯一の真理を求めたからこそ、実践の領域においては蓋然的な他者の意見に付き従うことを主張したのに対し、自身の原理に基づく知が完成した後になってみれば、スコラ哲学から引き継いだ「プロバビリスム」という道徳的知見をこの知によって形而上学的に基礎づけることで、最も蓋然的な意見に従って振る舞うための「決断」、及び、それに伴う後悔の排除、つまり「善導 (direction d'intention)」という主題の正当性をも、形而上学的に基礎づけるに至るのである。

4.2 「プロバビリスム」から「神への愛」へ

さてここで検討しなければならない解釈としては、ドヴィレールの解釈があげられる。デカルトは、1645年9月15日のエリザベト宛書簡においては、

「よく判断するよう常に準備しているために必要とされる事柄」として、いくつかの真理を数え上げていた。その第一の真理とは、神の認識であり、その完全性、無限性、不可謬性について認識することであり、「我々が自身の精神を高め神をあるがままに考慮するとき、我々は神を愛するように傾いていると自然に感じ、その結果、我々が苦しみを受けるのは神の意志による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」(AT, IV, 291-292)ということであった。このように、デカルトは 1645 年以降の書簡において、暫定道徳には見いだされない、神への愛に特徴づけられる道徳を展開しているように見える。ドヴィレールはこの点を踏まえて以下のように述べる。「だからこそ、〔デカルトの考察は、暫定道徳が提示した〕プロバビリスムから、純潔の愛をめぐる神秘主義へと進んでいく。(……) つまり、断固とした意志でもって内面の呵責を鎮めさえすればよい、という話ではもはやないのだ。むしろこの断固とした意志を神の意志に結びつけ、神の意志に従わせることが問題なのである。(……) 神は、私たちの学知の基盤であると同時に、私たちの意志が目指すべき終局でもある。こうして、決定的道徳は、神中心主義として特徴づけられることになる¹⁹。」

以上のようにドヴィレールは、デカルトの道徳思想の変化を、プロバビリスムから神愛論への進展として捉えるのである。確かに、デカルトは、1647 年 2 月 1 日付けシャニュ宛書簡(AT, IV, 607-613)でも明確に認めているとおり、原理に基づく知によって神への愛に導かれると主張している。それによれば、我々が神を愛するようになるためには、以下のような哲学の原理に基づく真理の省察が必要である。まず第一に、「神は精神あるいは考えるものである」ということ。第二に、「我々がその最小部分にすぎない、かくも多くの被造物を創造した、神の力能の無限性 (infinité de sa puissance)」²⁰。第三に、過

¹⁹ Devillairs, 2013; 2018, pp. 94-95／邦訳 pp. 156-157 (強調は引用者による。)

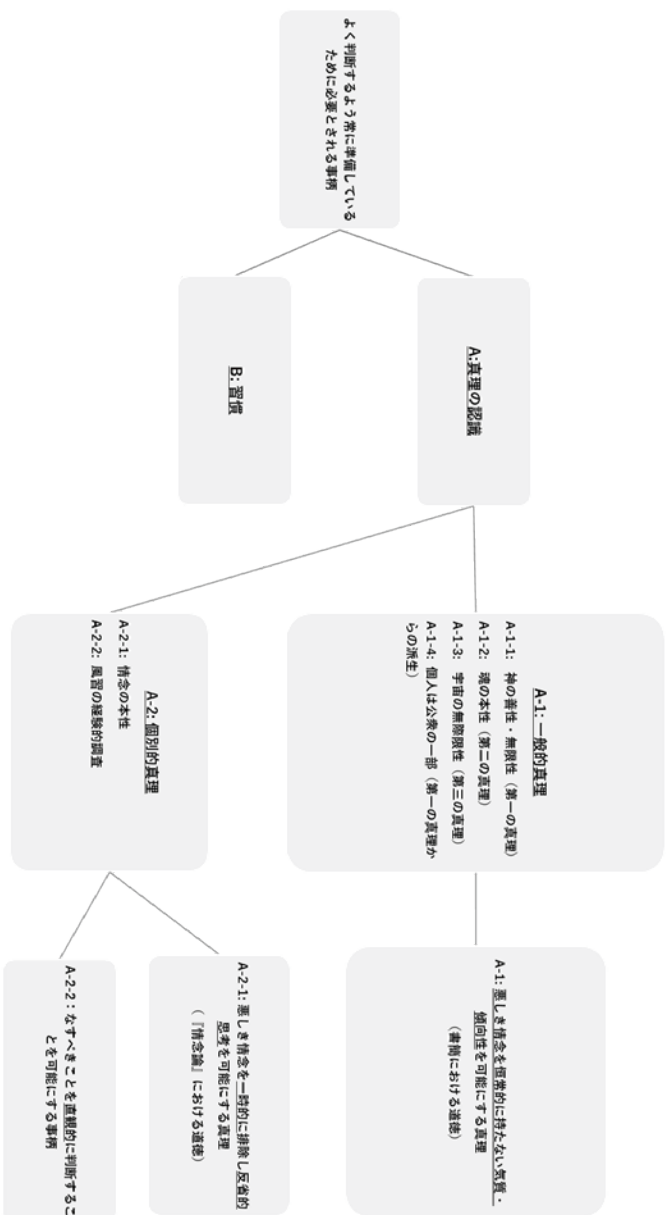
去・現在・未来を一つの思考のうちに直観する、「神の摂理の広大さ（*étendu de sa providence*）」であり、第四に、決して変わることはない「神の決定の不可謬性（*infaillibilité de ses décrets*）」である。そして最後に、「一方で、我々の卑小さ（*notre petitesse*）」と、他方で、被造物全体の偉大さ（*grandeur de toutes les créées*）」も必要とされ、被造物全体を神の全能に関係させ無際限として捉える必要性が説かれる。これらを踏まえデカルトは以下のように述べる。「これらすべてのことの省察は、これらを理解する人を極度の喜びをもって満たすのであって（……）意志によって自己を全面的に神に結び付け、神の意志が実現させられる以外、どのようなことも望まないほど完全に神を愛するようになるのです」（AT. IV, 608-609）。

しかし、ドヴィレールのように、デカルトの道徳の発展をプロバビリズムから神愛論に至るものとして直線的に解釈することは妥当なのであろうか。このような解釈に対しては、以下のような留保をつけなくてはならないだろう。第一に、先に確認したとおり、デカルトはプロバビリズムの発想を終生採用し続けているのであって、とりわけ 1649 年の『情念論』においては、この知見を形而上学的基礎に立って正当化している。従って、プロバビリズムを脱して神愛論へと至るという解釈は、テキストを過度に単純化している恐れがある。第二に、少なくとも 1645 年 9 月 15 日の書簡においては、このような原理に基づく知が必要とされたのは、デカルト自身認めるように、「よく判断するように常に準備しているため」（AT. IV, 291）であり、また「生のあらゆる行為において最善を見分けるために知性を強化する」ため（AT. IV, 291）であって、その書簡の内容は、神の意志と自身の意志を結合させるという神秘主義的傾向を持ちつつも、実践的で世俗的な含意を伴い続けている。このように考えると、神への愛に関するデカルトの教義に関しては、他の道徳に関するテキストと繊細に照らし合わせながら、その射程を判断すべきであることが理解されるだろう。神への愛をめぐる議論と、『情念論』における高邁

の道徳が、どのように整合的に解釈されるのかという点に関しては、稿を改めて検討しなければならないが、次の節では、1645年9月15日の書簡において提示された知を簡単に振り返りつつ、これらの知と道徳的行為が取り結ぶ一般的関係について、全体像を示すことにしよう。

5. 知と行為の一般的関係

1645年9月15日の書簡(AT. IV, 290-296)に関しては、ここでは最低限の確認をするにとどめる。デカルトは本書簡で、エリザベトからの求めに応じて、「よく判断するように常に準備しているために必要とされる」事柄として、デカルトはいくつかの要素をあげる。それは大きくいって二つに分かれる。「真理の認識」と「習慣」である。前者は「一般的真理」と「個別的真理」に分かれる。一般的真理としてあげられるのは、「神の善性・無限性に関する認識」、「魂の本性の認識」、「宇宙の無際限性に関する認識」、そして、「個人は公衆という全体の一部であるという認識」である。個別的真理としてあげられているのは、「情念の本性についての認識」と、「住んでいる土地における風習や習俗についての経験的調査に基づく認識」である。以上のようにまとめられる、「よく判断するよう常に準備しているために必要とされる」事柄の内容を図式的にまとめて整理するならば、以下のような見取り図を作成することができる。



5.1 原理に基づく知が行為と取り結ぶ一般的関係

ここで、A-1 としてまとめた一般的真理に関しては、次のような特徴を認めることができる²⁰。つまり、これらのどの認識からも、主体の内的な気質的ありようの変化が導かれるのである。実際、第一の神の認識からは、「我々が自身の精神を高め神をあるがままに考慮するとき、我々は神を愛するように傾いていると自然に感じ、その結果、我々が苦しみを受けるのは神の意志による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」と認められているし、また第二の魂の認識は「我々に死を恐れないようにさせ、この世の事柄から我々の愛着を引き離して、偶然の運のうちにあるすべてのものを輕蔑をもってしか眺めないようにさせる」のであり、第三の宇宙の無際限性の認識は「無数の虚しい不安や不満」を排除させ、第四の公衆の認識は「我々がその一部である全体の利益を常に優先すること」を教えるのである(AT. IV. 291-293)。こうして、A-1 に属す諸々の真理は、悪しき情念を恒常的に持たない気質・傾向性を作り上げ、我々が実践においてよく判断することを可能にする優れた性格を形成すると考えることができる。他方、A-2-1 に属す、情念の本性に関する認識とは、「あらゆる我々の情念は、実際よりもいっそう大きく我々に善を表象し、我々を促してそれらの善を獲得させようとし」、「身体の喜びは、魂の喜びほどに持続的では決してなく、それを獲得してみれば、それを期待していたときに見えていたほどに、大きなものではなく」、「何らかの情念に我々が動かされるのを感じたときは、それが鎮まるまで判断を保留すべき」(AT. IV. 294-295) ということであるが、この第二の真理は、情念はそれが表象する価値に関して悪しき増幅効果を持っていることを教え、実際に激しい情念に一時的に見舞われたときであっても、その情念の表象にと

²⁰ 1645 年 7 月 21 日から 9 月 15 日までのエリザベト宛書簡を時系列に沿って検討しながら、主体の内的な気質的ありようの変化を導いているという点こそが、原理に基づく知が果たす道徳的に主要な役割であると指摘したものとして、拙稿をご参照いただきたい(三上, 2018, pp. 60-64)。

らわれ続けず、反省的思考を織りなす余白を、魂が魂自身の内に持つことを可能としているのである²¹。そして、A-2-2 に属す、風習・習俗の認識は、なすべきことに関する規則を直観的に差し挟むことを可能にしており、これによって後悔と悔恨を引き起こす「不決断」が退けられるのである。確かに、このような認識は風習や習俗の経験的探求と推論によって導き出されるものであり、「哲学の原理」に基づいたものではないと思われるかもしれない。しかし、デカルト的知は気質・傾向性のレベルと反省的レベルという二層において行為に影響を及ぼすことによって、このような経験的な規範が実効的に実践にもたらされること可能にしているのであり、この意味で、原理に基づく知は、規範の内容を直接に引き出しているのではなく、経験的調査に基づく規範を直観的に差し挟むことを可能にする主体を作り上げていると評価することができる。

以上のように、1645 年 9 月 15 日付エリザベト宛書簡で記された諸々の真理とは、複層的な視点に基づいて枚挙されているのであり、デカルト的な原理に基づく知は、気質・傾向性のレベル、反省的レベルという二層にわたって道徳的行為に一般的に影響をもたらす²²、経験的探求によって洗練される道徳規範を直観的に差し挟むことを可能にしている。こうして、このような知と行為の複層的な関係を認めるかぎりでは、デカルトの道徳・倫理は、単に世俗的で蓋然的な風習や習俗に従うことを勧めたものではなく、原理に基づく知によって基礎づけられた道徳哲学・倫理学として捉えられるべきであることが明確になるのである。

²¹ この点は明らかに、後の『情念論』においていっそう精緻に探究され、情念の治療法として、その最終部分に位置する第 211 項において明確にされるのである。

²² カンブシュネルは、行為に影響を与え主体を形成するこれらの原理に基づく知のことを、「原理的装置 (appareil de principes)」という独特の表現で表している (Kambouchner, 2008, p. 335 ff.)。

5.2 原理による「至福」

さらにここで、デカルトの知と行為をめぐる関係に関連して、行為と至福(félicité, béatitude)の関係についても概観しておきたい。

ルノーによれば、デカルトは、神の観念という特権的な神学に属す知の観想によって至福を規定するアリストテレス=スコラの立場を採用していたものの、1645年以降になって、意志的な行為の帰結における至福の感得という立場に移行したという²³。

事実、デカルトは『省察』第三(1641年)の末尾において、以下のように述べている。

ここでしばらくの間、神そのものの観想に深く立ち入り、その属性を私において推し量り、その広大な光の美しさを、目くるめく私の精神の目が耐えうる限り凝視し、讃嘆し、崇敬するのがよいであろう。というのも、ひとり神の荘厳のこの観想においてこそ、来世の最高の至福があることを我々は信仰によって信じているように、現在においてもまた、はるかに不完全ではあるが、同じ観想から、現世において可能な限りの最高の喜びが享受されうることを、われわれは経験しているからである。

(AT. VII, 52)

しかし、このような神の観想に基づく至福という立場²⁴は、1645年以降、

²³ Renault, 2000, chap. 4

²⁴ ルノーは「智恵」と「至福」に関して以下のように論じている。アリストテレス=スコラ的な伝統に従えば、「智恵」と「至福」の概念は、神学という特権的な分野を探究し神性の観想に基づくという点で、つながったものであった。しかし、デカルトは、『精神指導の規則論』(1628年ごろ)の時期から、既に、神性の観想として考えられた伝統的な智恵の概念を拒否していた。他方で、デカルトは、至福に関するアリストテレスの概念に対しては忠実なままであり、これが『省察』第三に表れている。ルノーは、このような至福の概念は、デカルト的な「真なる哲学」に由来するものではないものの、真なる原理による知に依存した自然的至福が獲得される以前に認められた、「暫定的至福(félicité par provision)」として捉えられるべきであると、きわめて印象的な用語を用いて解釈している(Renault, 2000, p. 123 ff.)。

デカルトのテキストには見られなくなってくる。事実、1645 年 8 月 18 日付エリザベト宛書簡においては、以下のように述べられることになる。

確固たる満足を持つためには、徳を遂行することが必要です。つまり、最善と判断するすべてのことを遂行する確固で不変の意志を持ち、かつそれを正しく判断するよう知性の全力を用いることが必要です。(AT, IV, 275)

このように、デカルトは、1645 年以降、神の観念の観想に基づく至福という観点をとらず、むしろ、最善の判断を固い決意に基づいて遂行すること、言い換えると、徳を遂行することという、意志に基づく行為の遂行において至福が成立するという見解をとり、1645 年 10 月 6 日付エリザベト宛書簡において、明確に、「至福は(……) 我々の行為に依存すべきものである」(AT, IV, 305) と認められることになる。ここにおいて、「至福は生における行為に関わるのであり、決して観想に関わるのではない²⁵」のである。このように、デカルトの道徳は、キリスト教的神秘主義的傾向をとるというよりむしろ、恩寵に依存せず、自然的理性によって引き出された原理に基づく知に基礎づけられた、世俗的性格を持っているということが確認できるだろう。こうして、我々は以下のように言うことができる。原理に基づく知によって主体を変容させ有徳なよき主体を形作り、主体は神学的知の観想においてではなく、実践的行為の遂行において至福を獲得するというモデルが、デカルトにおける知と行為が取り結ぶ主要な第二の関係なのである。

6. おわりに

以上、本節では、デカルトの道徳における、知と行為の関係をめぐって議論を進めてきた。その要点を簡単にまとめると以下のようなになるだろう。第

²⁵ Renault, 2000, p. 128

一に、デカルトの道徳は、プロバビリズムというスコラの伝統を引き継ぎながら、原理に基づく知によって、その蓋然性が形而上学的に基礎づけられているという点に特徴がある。これがデカルトにおける知と行為が結び結ぶ第一の関係である。また第二に、原理に基づく知は、気質・傾向性のレベル、反省的レベルの二層にわたって道徳的主体に影響をもたらすものとして捉えられており、このことによって、道徳的主体は、経験的調査によって明らかになった規範を直観的に実効化することが可能となる。この意味で、デカルトの道徳・倫理は、原理に基づく知によって基礎づけられた、道徳哲学・倫理学と見なすことができる。そして第三に、確かにデカルトの書簡における道徳の中には、「神への愛」を中心とする神秘主義的な発想を見て取ることができるが、その意義は、あくまでも、哲学の原理に基づく知によって実践においてよく判断することのできる主体を形成し、意志的行為において自然的至福を獲得するという点において理解されなければならない。第二、第三の点をまとめるならば、デカルトは、原理に基づく知によって主体を変容させ有徳なよき主体を形作り、実践的行為の遂行において至福を獲得するというモデルを提示している。これが、デカルトにおける知と行為が結び結ぶ第二の関係である。

以上の三点を確認した上で、こうして解釈された書簡において現れる道徳と、『情念論』における高邁の道徳の異同も問題にならざるを得ない。というのも、デカルトは 1643 年ごろから本格化するエリザベトとの書簡でのやり取りにおいては、神への愛を中心とした道徳思想を展開しながらも、1649 年の『情念論』では、神への愛はほとんど言及されることはなく、高邁を中心とした道徳へと軸足を移しているように見えるからだ。高邁とは、確かに「自由意志」に関する知にその根拠を置く（『情念論』第 153 項, AT, XI, 446）。しかし、本稿で論じたような知と行為の一般的関係の中で、高邁の道徳が解釈

されることは、研究史の中でも極めてまれであったように思われる²⁶。自由意志に関する知は神への愛とどのような関係にあるのか、自由意志に関する知がなぜ高邁という徳を形成することになるのかといった我々に残された課題については、稿を改めて論じたいと考えている。

文献

デカルトの著作は、Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris : J. Vrin-C.N.R.S., 11vol., 1964-1974; 1996 を使用した。引用に際しては、AT の略号の後に、巻をローマ数字、ページをアラビア数字で表記した。引用文中の強調は断りが無い限り執筆者によるものである。本稿中のデカルトからの引用は拙訳によるが既存の邦訳も適宜参照した。

Beysade, Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001

Carraud, Vincent, « Morale par provision et probabilité » in *Descartes et le Moyen Âge*, Biard, J. & Rashed, R., (éd.) Paris, Vrin, 1997, pp. 259-279

Carraud, Vincent et Chaline, Olivier, « Casuistique : casuistes et casuistique au XVII^e et au XVIII^e s. » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber, M., (éd.) PUF., 2001, pp. 215-223

Devlairs, Laurence, *René Descartes*, Paris, Que sais-je? PUF., 2013; 2018, 2^e édition (邦訳、ローラン・ドヴィレール、津崎良典 (訳)、『デカルト』、クセジュ文庫、2018 年)

Gueroult, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Aubier, Paris, 1953

Jonsen, Albert. R., and Toulmin, Stephen, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1998

²⁶ この点に関しては、まずは、ロディス=レヴィスの古典的な研究 (Rodis-Lewis, 1997, pp. 191-202) 及びルノーの研究 (Renault, 2015) を参照する必要があるだろう。

- Kambouchner, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008
- Renault, Laurence, *Descartes ou la félicité volontaire*, Paris, PUF., 2000
- 「La constitution de la morale cartésienne」 in *Lectures de Descartes*, Buzon, F., Cassan, É., Kambouchner, D., (éd.), Paris, Ellipses, 2015, pp. 329-357
- Rodis-Lewis, Geneviève, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1957
- 「Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité」 in *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, pp. 191-202
- Williams, Bernard, « Moral Luck」 in *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981, pp. 20-39 (邦訳、「道徳的な運」、『道徳的な運：哲学論集一九七三～一九八〇』、伊勢田哲治 (監訳)、勁草書房、2019 年、第 2 章)
- Urmson, James, O., *Aristotle's ethics*, Blackwell Publishing, Oxford, Blackwell, 1988 (邦訳、アームソン、『アリストテレス倫理学入門』、雨宮健 (訳)、岩波現代文庫、2004 年)
- アリストテレス、『ニコマコス倫理学』、朴一功 (訳)、京都大学学術出版会、2002 年
- 奥田太郎、『応用倫理学という構え：応用倫理学原論』、ナカニシヤ出版、2012 年
- 三上航志、「智恵と知の統一——デカルトにおける「最高で完全な道徳」について」、『倫理学研究』、関西倫理学会 編、48 号、2018 年、56-66 頁
- 「智恵の探究と堅固な決意——「暫定道徳」における「三つあるいは四つの格率」をめぐる」、『フランス哲学・思想研究』、日仏哲学会 編、24 号、2019 年、203-214 頁

(みかみ こうじ 京都大学大学院 文学研究科 研究員)