

## 思索と行動における判断力\*

—デカルトのボン・サンスについて—

紺 田 千 登 史\*\*

デカルトにおけるボン・サンスを論じようとする以上、なにはおいても『方法序説』（以下『序説』と略す）第一部冒頭の、有名なデカルト自身による規定をとりあげないわけにはいかないであろう。「ボン・サンスはこの世でもっとも公平に配分されているものである。なぜなら、各人はじゅうぶんにこれをそなえているつもりであるから、ほかのことではなんであれ満足させることが並大抵でないような人でも、かれらがいまもちあわせているより以上には、これを欲しいとは思わないものだからである。この点でみんなが思いちがいをしているなどということはありません。それどころかこのことはむしろ、ものごとを正しく判断し、正しいことを間違ったことから区別する能力、すなわちまさしく人びとのいわゆるボン・サンス、あるいは理性というものが生来、どの人においてもすべて等しいものであることを証拠だてているのである。そしてそれゆえにまた、わたしたちの考え方の多様性は、ある人たちがほかの人たちよりもより理性的であることにもとづくのではなく、たんにわたしたちがみずからの考えをさまざまな方法で導いたり、同じことがらを考えなかつたりすることにもとづいているにすぎない、ということにもなるのである。なぜなら、良い精神（＝ボン・サンス）をそなえているだけではじゅうぶんとはいえ、たいせつなのは、それを正しく用いることだからである。もっとも優れた精神の持ち主には最高の徳とともに最大の悪徳をもなす能力があるし、また、かなりゆっくりとしか歩まない人びとでもつねに正しい道にしたがいつつけるならば、駆け足で正しい道から遠ざ

かっていく人びとよりもはるかによく前進することができる、ということである」<sup>1)</sup>。ところで、この文章において、ものごとの真偽を判別する能力として万人平等に与えられているとされているデカルトのボン・サンスの考えが、その淵源になったとされるモンテーニュにおけると同じく<sup>2)</sup>、なによりもまず実践的な場面における判断力として示されているということについてはほぼ異論の余地はないであろう。しかしそうだとすると、ここで逆に疑問となってくるのは、デカルトがみずからの固有の考えとしてそれにつけくわえて強調している点、すなわちそうした実践的な判断力としてのボン・サンスをわたしたちが行使するさいに、それをあくまでも正しく導く方法によって支えてやらなければならない、としている点ではなかろうか。なぜなら、デカルトを多少読んだことのあるものならだれにでも、かれのいわゆる方法としてまず最初に思い浮んでくるのは、『序説』第二部のもっぱら純粋な理論構築のみにかかわり、一貫して慎重きわまりない姿勢でつらぬかれている例の四つの規則か、もしくはその準備段階をなしたとされる未完の著作、『精神指導の規則』（以下『規則』と略す）で展開されている諸規則以外にないからである。いいかえれば、デカルトにおいて方法は実践によりもむしろ理論的なことがらにまずもってもっともよく適合すべきものとして考案されたのではなかったのか、ということだ。

しかしながらじつを言えば、デカルトが純粋な理論探求のための方法として考えていたように見える規則のなかに、うえとはちょうど正反対の事

\*キーワード：ボン・サンス、行動、思考

\*\* 関西学院大学社会学部教授

1) *Discours de la methode* (以下 *Discours* と略す), AT, VI, pp. 1-2

2) Cf. M. de Montaigne, *Essais II*, Slatkine, chap. XVII, p. 587

実が、すなわちほんらいなら純理論探求の手続きの議論に終始するはずの規則のなかに、実践に直結するような議論をみとめることができるのである。

とりあえずは『規則』の「規則1」ならびに、デカルトによるその説明をまず注意ぶかく読んでおこう。「規則1. 研究の目標は、精神がみずからにたいして立ち現れてくるすべてのことがらについて堅固で、正しい判断を表明できるようになるまで精神を導くことでなければならない」<sup>3)</sup>。こうした文章を読んで、わたしたちがいちばん最初に連想するのは、『序説』第二部のつぎの一節ではなかろうか。「書物の学問、すくなくともその根柢が蓋然的でしかなく、また、なんらの証明もなしに、おおぜいのさまざまな人たちの意見から組み立てられ、すこしずつ大きくなってきたような学問は、ボン・サンスの人が立ち現れてくることがらについておのずからなしうる単純な推論ほどには真理に迫るものでない」<sup>4)</sup>。これは旧来のスコラの学問にたいしてデカルトが自身にとって記念すべき日となった1619年11月10日を機に、あらたな学問をうち立てていこうと決意したさいの思いをのべたものであり、ボン・サンスはここでも、もっぱら理論に関わる判断力として理解されているとみてよい。しかし『規則』ではたとえばうへの「規則1.」の文章に解説を加えていくなかで、デカルトは学問研究のあり方にふれてまず、「まじめにものごとの真理を探究したいと考えている人は…なにか特定の学問を選びとったりしてはならない。なぜなら学問はすべて相互依存の絆によっておたがいに結びつけられているからである」、とのべたあと、「そうした人は学校におけるこれこれの難問を解くためにではなく、人生において機会があるごとに、かれの知性が意志にたいしてなさねばならない選択を示してやることができるように、みずからの理性の自然的な光を発展させてやることだけを考えていればよいのだ」<sup>5)</sup>などとする、ボン・サンスのたんなる理論的な使用をはるかに超えた、その実践的な使用に

も積極的に言及するようなことばをつけ加えているのである。

実践について語っているように見えるさいに理論にもっともよく妥当するはずの方法についての言及がなされ、そして純理論的なことがらをのべようとしていると思えるところにかえて実践にかかわるようなことばが姿を現わす、というデカルトにおけるこのような事態をわたしたちはいったい、どのように受けとめればよいのであろうか。ベルクソンがデカルトの生涯をつらぬいた信条を「思索の人として行動し、行動の人として思索すること」<sup>6)</sup>、という標語に要約していることはよく知られているが、うへの『序説』や『規則』におけるそれぞれの文章においておのずから現われているのもまさにこうした信条の現れとみなしてもよいのであろうか。

## 一、デカルト青春の課題

しかしこの問いに答えるにさきだつてわたしたちはまず、幼少年期から青年期にかけてのデカルトのみずからの人生にたいする尋常とは思えない不安のことをここでもういちど思い起こしておかなければならないのではなかろうか。もっとも、デカルトのそうした不安の原因としては、かれの出身階層であるいわゆる「法服の貴族」がおかれていた社会的立場や、かれ自身の生後一年で母親と死別しているなどといった個人的な境遇が深く関係していると考えられるが、こうしたことばについては、あらためて検討をこころみるつもりでいるので、ここでは、さしあたり、そうした不安がデカルト自身のことばでどのように具体的に表現されていたのかという点だけを指摘するにとどめておきたい。

デカルト青春のつよい不安が読みとれるのはまず、第一に、デカルトが学校における勉学にたいして寄せていた期待を表明する、つぎのことばではないであろうか。「わたしは子どものころから書物によって養われてきた。それらを介して、人

3) *Regulae ad directionem ingenii*, I [以下 *Regulae* と略す], AT, X, p. 359

4) *Discours*, AT, VI, pp. 12–13

5) *Regulae*., I, AT, X, p. 361

6) Bergson, *Écrits et paroles III*, p. 649

生に役だつどんなことごとがらにかんしても、明晰で確かな知識がえられる、と説き聞かされていたので、そうした書物の勉強をどうしてもしてみたかったのである」<sup>7)</sup>。学校の学問にたいするデカルトのまさにしがみつかんばかりの思いを表す文章というべきではなかろうか。しかしじっさいには、周知のとおり、こうしたデカルトの期待もむなしく、学校での主として書物を介して教えられる学問、すなわちかれのいわゆる「書物の学問」にはすっかり失望することになる。そしてやがて卒業とともに、デカルトはこれらとはきっぱりと訣別するのである。

「書物の学問」をはなれたデカルトがつぎに目を転じた先は「世間という大きな書物」、具体的には、パリでのさまざまな人びととの交際をはじめ、ドイツやそしてとくにオランダにおけるあるときは雇われ兵士として、あるときは一私人としての旅や長期にわたる滞在などのじっさいの経験から直接に学ぶことであった。しかしこの「書物の学問」にひきつづくきわめて多彩な体験のなかからも、結果的には、かれの不安を根底から払拭してくれるようないかなるものとも出会うことができなかつたのだ。この当時のみずからの思いについては、デカルトはつぎのようにつづらざるをえなかつたのである。「行動にさいしてものごとが明晰に見えるように、この人生を安心して歩んでいくことができるように、正しいことを間違つたことから区別する仕方をなんとしても身につけたい、という思いをわたしはあいかわらずいだきつづけていた」<sup>8)</sup>と。

ところで、F. アルキエ氏のような<sup>9)</sup>、『序説』は分別盛りに到達したデカルトが、そこにいたるまでのみずからのたどつた歴史をあくまでも客観的に、批判と分析の対象としてとらえかえそうとしたものであって、みずからの青春をそのときどきの心情とともに思いかえしながら、センチメンタルにふりかえろうとする意図はもとより存在しなかつた、などとする解釈からすると、第一部に

おいてみとめられるよううえの二つの文章にかぎっては、この解釈にあてはまらないきわめて例外的な、数少ない告白的な内容をなしている、とせざるをえないことになるかもしれない。しかしじつを言えば、このようにどこに出口があるのかもまったくわからない不安にすっぱりとつづみこまれたデカルトの青春を浮き彫りにする文章のなかにあつても、そこにはこうした不安からなんとしてでも脱却したい、とする強い焦燥感と同時に、それをなんらかの人間的な知識によって実現していこうとする後のデカルトにもひき継がれていく考え方は、じゅうぶんに読みとることはできるであろう。つぎにアルキエ氏の師匠格の人とでもいふべき、もう一人の著名なデカルト研究者、H. ギイエ氏は、こうした点をさらに別な角度から取りあげているのでそれを見ておきたい。

ギイエ氏の『序説』にたいする基本的な見方はアルキエ氏とほぼ同じであるといえる。あるいはこの点に関するかぎりは、むしろ、アルキエ氏のほうがギイエ氏にしたがつた、と考えるほうがより自然な読み方なのかもしれないが、ギイエ氏はまず、『序説』がとりあげる若きデカルトは、哲学者となつたデカルトによって見られ、理解されたデカルトであることを指摘してつぎのように述べている。『『序説』の筆者はみずからの生ではなく、むしろ、みずからの生にひとつの方向性と関心を付与することになつた道筋を描きだそうとしているのだ。したがつて自身の到達点をいっぽうで見ながら、その出発点を想起することになつてしまつている結果、かれの証言があまりにも方法的なものになりすぎてしまつていて、純粹な思い出の反映などとはとても言いがたいものとなつている」<sup>10)</sup>と。しかしそうだとすると、デカルトの事実としての過去は、そうした過去についてデカルトがのちにもつようになつた見解といちおう切り離して考えてもよい、ということになるのであるか。かならずしもそうとも言い切れない、とするのがギイエ氏の立場だ。うえの文章につづい

7) *Discours.*, AT, VI, p. 4

8) *Ibid.*, p. 10

9) Cf. F. Alquié, *Descartes*, Hatier, pp. 15-16

10) H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, J. Vrin, 2<sup>e</sup> édition, 1949, pp. 201-202

て氏はつぎのようにつけくわえる。「かれの青春時代への言及は…たんなる芝居の上演目録にとどまるものではない。現在の心配の種となっていることがらをひとたび払いのけてしまっても、そこには遠い昔から存在しているように思われるひとつの自我の一定の意識がいぜんとして残るものである。ひとりの青年がみずからの勉学を終えるにさいしてひとつの対照的な事実を驚嘆させられたのだった。すなわち数学の明証性は、この学問をひとりの利口で好奇心にあふれた青年が学校や世間で学んだいっさいのことがらとあい対立させるものであるということ、言いかえれば、真理 (la vérité) と真実らしさ (la vraisemblance) のあいだにはいかなる共通の尺度も存在しない、ということがそれである」<sup>11)</sup>と。また、デカルトが『序説』第一部で、かれが思いつくがままの順序で書き連ねているように見える学問批判のなかでも、グイエ氏はとくにつぎの個所に注目する。「わたしはとりわけ数学を楽しんでいた。その論拠の確かさと明証性とのゆえに。しかしわたしはまだ数学の正しい使い方には気がついていなかったし、また、数学が機械的な技術にしか役立っていない点を考えて、その基礎がひじょうにしっかりとっていて堅固なものであるのに、そのうえにより高いものがなにと構築されていないことに驚いていたのである。そしてそれとは反対に、道徳をあつかった古代の異教徒たちの書物をたいへん立派で豪華ではあるが、じっさいには砂や泥のうえにたてられているにすぎない宮殿と比較するのであった。かれらは徳をひじょうに高いところにまでもちあげ、この世に存在しているすべてのものよりも高く評価しうもの、として示すのであるが、それがどのようにすれば認識できるかについてはじゅうぶん満足のいくように教えてくれるわけではないし、かれらがそのような美しいことばで呼んでいるものがしばしば無感動や傲慢、絶望や子殺しでしかなかったりするのである」<sup>12)</sup>。このパラグラフの前半はデカルトが学校

で学んだ数学にふれたものであり、かれがそこで出会ったかずかずの教科のなかにあってその明晰、判明な性格と普遍妥当性とのゆえに唯一気に入ったものであったが、それがもつぱら、実際的な技術への応用にとどまっていることには不満をもったことをのべたものであり、後半は人生における最高の生き方を示すと称して喜びとに多くの期待をいだかせながら、じっさいには、かれらが徳目としてかかっているその中身がはなはだ曖昧であるし、現実これにしたがった人たちが陥った多くの誤りを知って、失望しないわけにはいかなかった事情をのべたものである。ところで、グイエ氏によれば、この後半部分における道徳科目の批判は、そもそもデカルトが学校で学んだすべての人文学全体の批判をも暗黙のうちに含んでいると解すべきものである<sup>13)</sup>。グイエ氏はこうしたデカルトの文章を正確に踏まえるかたちで議論をさらにつぎのように展開させている。「この青年は幾何学の諸原理のような確かな原理の光のもとでみずからを導くことができないことを残念におもうとともに、数多くの哲学が出現してきたにもかかわらず、なお人びとがかれらの人生をさまざまな意見にもとづいて演じ、そうした重要なことがらにおいてもひとりの測量士ほどの要求ももっているようには見えないところを見て驚いているのである」<sup>14)</sup>と。そして氏によればこうした印象と驚きこそ、じつはデカルトがみずからの哲学者としての使命を自覚するに先立ってそれを推進させる原動力となったある初期段階における直観、すなわちかれが学校の教科のすべてにたいしていただくこととなった「漠然とした困惑、すなわちいくつかの予感、ないしおそらくは皮肉っぽい反発の浸透した困惑」<sup>15)</sup>が明確な表現をとったものにほかならないのである。しかし学校の教科にたいしてデカルトがいだいた過大とも思える期待といい、グイエ氏の指摘するような教科にたいするかれのこうした困惑といい、それらの根本的な動機や原因をなしたと考えられるデカルト青春の

11) Ibid., p. 202

12) *Discours.*, AT, VI, pp. 7-813) Cf. Gouhier, *Essais sur Descartes*, p. 201

14) Ibid., p. 202

15) Ibid., p. 202

不安そのものの分析が不可欠となるが、この論文では、さきにも断っておいたように、問題をもっぱらボン・サンスと関連する側面だけに限定して、デカルトは、そうした不安の解消という実践的な要求にたいして、知識や思考はどのような関係に立つものでなければならない、と考えたのか、また、そうしたデカルト青春の課題にたいして、なぜ、ボン・サンスのような普遍的な能力が対置されるにいたったのか、グイエ氏にならって言えば「デカルトが個人的にたどった道筋からその社会的地位がなんであろうと、すなわち女王あるいは召使いであらうと、王女あるいは弁護士であらうと、知性を持った存在ならだれにでも妥当するような匿名の道筋が浮かびあがる」<sup>16)</sup>こととなったのはなぜなのか、などといった点についての考察にとどめたいと思う。

## 二、「驚くべき学問の基礎」の発見

グイエ氏はうえのような学校の教科にたいするデカルトの困惑を理解するためには、わたしたちは思考と行動の伝統的な区別をまず忘れる必要がある、としたうえでつぎのようにつけ加えている。「哲学というものすべてに先行するこの直観は、おのずから哲学上の修飾語を、さしあたっては、「合理主義的」とか、「主知主義的」とか、「功利主義的」などといった体系を指し示すことばを中身とは隔たりのある区別を設けるものとしてしりぞけるものである。また、すべての構成された知に先行するこの直観は、知識と道徳とのあいだにかなる区別ももちこむことがないし、したがって、それ自身知的であるとも道徳的であるともいえないものなのである。こうした直観は、もっぱらひじょうに単純なものを見方をしかならないものであって、それによれば、行動というもののはすべて、作動中の思考のことであり、行動の性格は思考の性格と無関係ではありえない、ということになるし、また、人びとがかれらの生活を営むなかで真実らしいもので満足しているのが

事実だとすれば、かれらがそうした真実らしいものを真理でもって置き換えてくれるようにと願うこともまた当然のことだ、ともする」<sup>17)</sup>と。どのような領域のものであろうと、真実らしい知識ではなく、真理だとはっきりいえるような知識を獲得するためには、数学的認識を成立させているのと同じ認識能力をはたらかせるよりほかのやり方は考えられない。すなわち、それは言い換えれば、人間に自然に等しくそなわっている真偽を判別する能力としての「ボン・サンスあるいは理性」にたよるほかはないということだ。ところでグイエ氏によれば、デカルトの最初の直観においてはそうした数学的真理をモデルとするような思考こそ、まず、わたしたちの実践を導くべきだ、とする考えがすでに洞見されていた、というのである。

しかしデカルトにおいて、思考をたんに個人的なものにとどまらずに普遍妥当的な知へと媒介する役割を担うものが数学であった、とするグイエ氏の考え方にはまったく異論がないとしても、そうした知がデカルトにおいては、ただちにわたしたちの行動を導く実践的な意味をももつ、とする理解には、一方でひじょうに惹かれる面をもつと同時に、他方では多少のためらいもまた禁じえない、というのが正直なところではなかろうか。なぜなら、たとえば『オリンピカ』とともに、いまでは散逸してしまっている若き日のデカルトの著作『ボン・サンスの研究』<sup>18)</sup>（なおこの著作の存在を伝えているA. バイエは同時にその仏訳として *Etude de Bon Sens 1*、あるいは *Art de bien comprendre*、という呼び方の存在していたことをも伝えていることは周知のとおりである<sup>19)</sup>）の中身は、「わたしたちのものごとを知りたい、という欲求について、諸学問について、ものごとを学んでいくうえでの精神のとるべき手筈について、知恵、すなわち徳にかんする知を意志のはたらきと悟性のはたらきとを結合することによって獲得するのにわたしたちが守らなければならない順序についての考察である」、などとされ、思考

16) Ibid., p. 206

17) Ibid., p. 203

18) *STUDIUM BONAE MENTIS* (1623年頃の著作と推定されている) AT, X, pp. 191-203

19) Cf. A. BAILLET, *LA VIE DE MONSIEUR DES-CARTES* (以下V.D. と略す) II, p. 406, AT, X, p. 191

活動と実践との関係がグイエ氏が指摘しているほどにはけっして簡単なものでなかったように見えるし、さらに『序説』にもどって、第二部のデカルトの創見になる学問の方法としての四つの規則と、第三部の実践上の三つもしくは四つとも数えられる格率とのあいだにみとめられる乖離の存在は、どうしても否定できない事実のように思われるからである。もっとも、これらとは反対に、グイエ氏の解釈にもっともうまく合致するように見えるのは、デカルトにおけるいわゆる天職の自覚、すなわちバイエがデカルト青春の文章『オリンピカ』の一部として伝えている1619年11月10日の昼間から続いていたという一種の靈感や、当夜に続けて見たとされる三つの夢、およびそれについてのデカルトの解釈などを内容として伝えている一連の資料であろう。つぎにこの『オリンピカ』についてごく手短かに要点だけを見なおしておこう。

バイエはまず、「…1619年11月10日のこと、みずからの靈感（感激）でまったくところが一杯になるとともに、その当日、驚くべき学問の基礎を見いだした、という思いにすっかり占領されて床についていたかれは、天よりやってきたとしか考えることのできない三つの夢を、たった一夜のうちにあいついで見たのである」<sup>20)</sup>、とのべたあと、その三つの夢について詳細に伝えてくれているのであるが、いまそれを簡単にまとめると、(1)「悪しき霊によって教会のほうに押しやられた」<sup>21)</sup>夢<sup>22)</sup>。(2) 落雷のような大きな音を耳にするとともにたくさんの火花を部屋のなかに見たという、夢というよりもむしろ幻影のようなもの<sup>23)</sup>。(3) うえの二つとくらべるとひじょうにここのよいもので一冊の「辞書」(*Dictionnaire*)、「詩人集成」(*Corpus Poëtarum*)と題されたさまざまな詩人たちの作品集、なかでも「人生いかなる道にか従わん」(*Quod vitae sectabor iter?*)が表題の、「然りと否」(*Est et Non*)で始

まるアウソニウスの田園詩などが印象深く現れる夢<sup>24)</sup>、の三つということになるであろう。

ところでバイエはこうした夢にたいしてデカルトみずからがおこなった解釈を紹介してつぎのようにのべている。「たいへん穏やかで、また、たいへん快適なものしか含んでいない最後の夢は、かれによれば未来を指し示していて、かれの今後の人生に起こるにちがいないものともっぱらかかわるものであった。いっぽう、最初の二つの夢は、ひょっとしたら神の前でも、また、人びとの前でも罪なき者でなかったかもしれないかれの過去の人生にかかわる気になる警告としてうけとめた。そしてそれがこれら二つの夢にもなっていた恐怖や怯えの理由である、と考えたのである」<sup>25)</sup>と。しかしみずからの過去にかかわるものとしてデカルトが理解した最初の二つはいちおう措くとしても、第三のかれの将来を展望するものとしてとらえた夢にかんしては、もうすこしその解釈の内容をくわしく見ておく必要があるであろう。バイエはそれをさらにつぎのように伝えてくれている。すなわちまず、「[「辞書」は、あらゆる知識の寄せ集め以外のものを意味しないのにたいし、「詩人集成」と題された詩集のほうはとくに、そしてよりいっそう明確に、「哲学」と「知恵」とが結合したものを指し示していた。なぜならデカルトは、詩人という者は、つまらないことしか言わない者でさえ、哲学者の書いたものにおいて見られるものよりもより堂々とした、また、より分別のある、そしてより巧みに表現されたことばにあふれているのを見ても、それほど驚かなければならないことだ、とは思っていなかったからである。デカルトはこの奇跡を靈感の神聖さと哲学者における理性がなしうるよりもはるかに容易に、また、はるかに華麗に知恵の種子を引きださせる想像力の働きの帰るのであった(知恵の種子というものは火打ち石のなかにある火花のようにありとあらゆる人間の精神のなかに存在して

20) Ibid., p. 81, AT, X, p. 181

21) Ibid., p. 85, AT, X, p. 186

22) Cf. ibid., pp. 81-82, AT, X, pp. 181-182

23) Ibid., p. 82, AT, X, p. 182

24) Cf. ibid., pp. 82-84, AT, X, pp. 183-184

25) Ibid., pp. 84-85, AT, X, p. 185

いるのだ) 26)、と。また、「詩集に集められた詩人たちによってデカルトは自分もそれに恵まれることをあきらめてはいなかった「啓示」ならびに「靈感」とを理解した」27)としている。いっぽう、「人生いかなる道にか従わん」にはじまる選ぶべき生の種類についての不確かさにかかわる詩は、ある賢明な人物のよき助言を、道徳神学をさえ指し示していた」28)とし、「ピタゴラスの「然り」と「否」である *Est et Non* の詩によってデカルトは人間の知識や世俗の学問における「真」と「偽」とを理解した」29)などとも伝えている。ところで以上のようなデカルトの見た夢の、デカルト自身による解釈を、デカルト研究の同じく第一人者の一人である E. ジルソンはさらに簡潔につきのように要約する30)。すなわち第一は「学問全体の統一」の要請である。第二は「哲学と知恵との和解、および両者の基礎的な統一」の要請である。第三は「デカルトがそうした学問全体を構築し、したがってまた、真の知恵を基礎づけるという使命を神より授かったというかれ自身の自覚」である。

デカルトは学校生活のすべてを終えたあと、ヨーロッパの各地をあるときは兵士として、またあるときは一私人として旅を続けていたさなか、かれにとって記念すべき日となったこのよう一日をドイツはドナウ河畔の町ウルムの近傍の村里で迎えることになったのであるが、じつに、この日を境として、冒頭にもふれたように、デカルトの青春につきまとはなれることのなかった不安がすっかりとりはらわれ、かれはそれまでとはまったくちがったあらたな人生を、自信と安心の人生を歩みはじめることができるようになったのである。むろん、この日をもって「人生に役立つような明晰で確実な知識」が最終的に獲得されたというわけではないし、また、「行動にさいして明らかにものごとが見えるように、この人生を安心して歩んでいくことができるように」つね日頃からかれのつよい願望となっていた真偽を判別す

る決定的な仕方がついに見つかったというわけでもない。まだそこまではいかない。しかしたとえそこまではいかないにしても、すくなくともそうした知識の獲得と、その獲得に向けての確実な展望が開かれた日、「驚くべき学問の基礎を見いだした」日となったということだけは確かなのだ。不安が確信にみちた希望へと決定的に転換することとなった日こそ1619年11月10日であった、とわたしは考えたいのである。

ところでこうした1619年11月10日の靈感と、当夜の夢とをきっかけとしてデカルトがひきつづいて展開していった思索こそ、まさに、『序説』の第二部と第三部におけるかれのいわゆる炉部屋での瞑想とされるものにほかならないのであるが、しかしじつを言うと、『オリンピカ』と『序説』のあいだに存在した時間的な間隔は、両者のあいだに内容的な齟齬というのはまったくあたらないにせよ、すくなくともその間に生じたデカルト自身の思索における相当大きな発展ないし展開のために、『オリンピカ』がつたえていた感激の日の解釈にもあらたな光をあてることになったということは否定できないように思われる。その発展ないし展開とは具体的にはいかなるものであり、また、それらは主としていかなる原因、ないしは理由にもとづくものと考えられるであろうか。しかしこの問題に進んでいくまえにここでもう一つのこと、すなわち、デカルトがうえの決定的な日を迎えるにあたって、その機縁となった一つの出会いにどうしてもふれておかなければならない。

### 三、「驚くべき学問の基礎」発見の機縁となった一つの出会い

その出会いというのは、デカルトがオランダに到着してまもない1618年11月頃から、かれよりすこし年上の、当時のオランダにおける新進気鋭の自然学者であったイサーク・バークマンとの交際がはじまったという事実のことにほかならない。

26) Ibid., pp. 83–84, AT, X, p. 184

27) Ibid., p. 84, AT, X, p. 184

28) Ibid., p. 84, AT, X, p. 184

29) Ibid., p. 84, AT, X, pp. 184–185

30) Cf. E. Gilson, *Discours de la Méthode, Commentaire*, Vrin, p. 158

バークマンが覚え書きのかたちで当時のデカルトについて書き残したとされるつぎのような文章が伝えられている。「このポワトゥー人は、つねづねジェジュイットの人びとや、そのほかの仲間と一緒に精力的かつ学問的に仕事をつづけてきた。しかしうれしいことに、かれが言うには、わたし以外にこうした自然学を数学と厳密に結合するような研究方法を採用している人びとと出会ったことはいままでいちどもなかった、とのことである。しかもかく言うわたしもかれ以外にいま誰にもこうした研究法について話をしたことはなかったのである」<sup>31)</sup>。そしてこのことばを裏付けるかのようにデカルトのバークマンにたいするつぎのような感謝のことばが残されている。「本当にあなただけがわたしを怠惰から救ってくださったのです。あなただけがわたしの記憶からすでにほとんど消え去りかけていた知識を思い出させてくださり、まじめな仕事というものから遠ざかっていたわたしの精神をよりよい考えへとふたたび引きもどしてくださったのです。それですから、たまたま、わたしのなかからなにか無視できないようなものが生まれ出てくるようなことがありますなら、とうぜん、それはすっかりご自分のものだ、とおっしゃっていただいても結構なのです」<sup>32)</sup>。そしてじじつ、デカルトはバークマンとはじめて出会った1618年の11月から12月にかけて、液体のおよぼす圧力についての論文と、物体の落下についての論文をバークマンの励ましをうけて書き残すことになったし、12月末にいちおう書き終えたかれの有名な『音楽提要』はバークマンその人に捧げられ、また、翌年の3月から4月にかけてはさらに、角の三分割の問題などをふくむ四つの数学上の証明をおこなっているのである<sup>33)</sup>。

しかしそれにしてもバイエがその『デカルトの生涯』のなかで伝えているデカルトとバークマンの出会いのいきさつをどのように解釈すればよいのであろうか。周知のように、そのいきさつとは

つぎのようなものである。すなわち、つい先ごろやってきたばかりのオランダのブレダの街を歩いていたデカルトが、たまたま一枚の張り紙の前に人だかりがあるのに気づき、近づいてみるとどうやらある数学上の問題が提示されているようなのだが、デカルトにはまだあまりなじみのないフランマン語で記されていたので、たまたまそばにやってきた一人の人物にラテン語かフランス語でその内容を説明してくれるように頼むこととなった。その人物は解答ができ次第、それを自宅まで届けるという条件でならということ、その希望を聞き入れてくれたのであるが、この人物こそじじつはバークマンそのひとにほかならなかった、というものである。そしてこれにつづく数行はバークマンのデカルトの才能にたいする驚嘆を端的に表す内容となっていることは周知のとおりである。すなわち、デカルトは「早速、その翌日に」その問題にたいするみずからの解答を持ってバークマン宅を訪れて、バークマンをすっかり感服させてしまうのだが、「しかしデカルトの精神や能力を探ろうとして長い時間話しこんだあと、この青年がバークマンがなん年ものあいだその研究をつづけてきた諸学問において、自分よりもより有能であることに気づいたときのかれの驚きの大きさには、また、格別なものがあつた」<sup>34)</sup>などとされているからである。ところでこれはバイエが話を面白いものにするためにこしらえあげた一つの挿話にすぎないものなのか、それとも両者それぞれが、あるいはすくなくとも両者のうちのいづれかが一たとえば当時、日記を丹念につけていたバークマンが一その場面のことを書き残しておいたなんらかの資料を踏まえる一定の客観性をもった話なのか。しかしじじつを言えば、Ch. アダムが示しているように、真相はそのいずれでもなく、かれらと同時代のオランダの数学者D. リップシュトルプという人が、同じくある友人の数学者から聞いた話として書きとめておいた、今日でもそのコピーが現存している資料<sup>35)</sup>を、バイエがあとで

31) AT, X, p. 52

32) Ibid., pp. 162–163, F. Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes I*, Garnier, p. 41

33) Cf. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, p. 48, E. Gilson, *Discours de la Méthode, Commentaire*, p. 153

34) V.D., I. pp. 43–44

35) AT, X, pp. 47–48



(リップシュトルプの名前が『デカルトの生涯』のこの話を書きとめている個所の欄外に書き込まれているという事実も指摘しておこう)、比較的自由に、すなわち、そのだいたいの大筋はふまえながら、しかしまた他方、ときとしてバイエ自身の大胆な想像をもまじえた文章なども書き加えながら(うえに要約的に紹介したバイエが伝える話のなかで、「」内のバイエから直接引用した個所は、アダンも指摘しているように<sup>36)</sup>、まさに、バイエ自身の想像にもとづく文章である)フランス語で一というのほととの資料はラテン語で記されているから一書き写したもののなのである。しかも、アダンは他方、この話のもとになったリップシュトルプの文章の内容そのものの信憑性にたいしても疑問を呈しているのである。すなわち、この文章のなかには、リップシュトルプという人がほんとうに数学者であるのなら、とうぜん、関心を持って良いはずの張り紙の中身をなす当の数学の問題への言及がまったくない、というのがその理由である<sup>37)</sup>。しかしじっさいがどうであったかはともかく、この話そのものは、デカルトのベークマンをもはるかにしのぐ数学や自然学における才能を強調しようとするものであることは、一読すればだれの目にも明らかであろう。

そしてじじつ、先ほどのデカルトのベークマンにたいする感謝のこぼれをふくむ手紙に先だつて送られているある手紙(1619年3月26日付け)のなかでは、「連続非連続をとわず、どんな量においても提出されうるありとあらゆる問題を一般的に、しかしそれぞれをその性質にしたがって解けるようにしてくれる、あらたな基礎にもとづいた学問を公表したいと考えています」とか、「ほかの仕方ではなく、かくかくの仕方ではどんな問題が解けるかを証明し、その結果、幾何学においてもほとんどなにも発見すべきものが残らないようにしたいと考えております。これはたしかに無限の仕事であり、たった一人の人間によっては完成させることはできません。信じられないほどの野心的な計画ではあります。しかしこの学問の暗い

混沌のなかで、わたしはなにかしら光のようなものを見つけておりますし、この光のたすけをかりれば、もっとも深い闇もうちはらうことができるだろうと考えております<sup>38)</sup>などとする、数学の一般的な解法に関するデカルト独自の発見にふれた文章が見だされ、のちの学問一般の方法論の原型をなすような考え方がはやくも出現しているのである。いな、それどころか、同じころのもので、『オリンピカ』などとならべてバイエも言及し、ライブニッツをはじめとするいく人かの人々の手によって書き写されて、今日にまで伝えつづけられている『まえおき』(*Praeambula, Préambules*)なる見出しのつけられた文章のなかでは、アルキエ氏も指摘しているように、学問の統一性にはじめて言及したつぎのような注目すべきくだりもみとめることができるのである。「諸々の学問はいまは仮面をつけている。仮面がとりはらわれたならば、それらはそのまったき美しさのなかに姿を現すことであろう。諸学問の連鎖を完璧にみとめる人にとっては、数列を憶えるのと同様、精神のなかにそれらをとどめおくことは、それほど難しいことには思われまいであろう<sup>39)</sup>」。デカルトがベークマンから自然学を数学的に処理するという、あらたなやり方を教えられたことがきっかけとなって、しばらくはなれていた学問の世界にふたたび引き戻されたということはたしかであるが、しかし、そこに独創の花を開かせていったものはあくまでもデカルト自身の天才であった、ということであろう。いずれにせよ、これらの文章は『オリンピカ』の一日にさきだつて学問の統一性についての考えや、まだ数学の領域に限定はされているものの、問題の一般的な解法というかたちで、のちの方法論の芽となるような着想がすでにえられていたことを明らかにするものであって、ベークマンより学んだ自然学の数学的な処理法とあいまって、この三つのものはやがてまもなくデカルトを「驚くべき学問の基礎」の発見へとみちびいていく重要な動因をなすことになった考えられるのである。もっとも、デカルト

36) Ibid., pp. 48-49

37) Ibid., p. 50

38) Ibid., pp. 156-158, Alquié, *Oeuvres philosophiques de Descartes I*, pp. 37-39

39) AT, X, p. 215, *ibid.*, p. 46

念願の人生にたいする根深い不安解消のためにはさらにもう一步の思索の深まりが必要ではあったのだが。

そのもう一步とは、ジルソンがうへのデカルトの三つの夢のデカルト自身による解釈に即しながら、きわめて簡潔に要約してみせた三点と対応させて言えば、第一点目の、すでにそれ以前から芽ばえつつあった諸学問の統一性、という考えをひとまずのぞいた残りの二点、すなわち、これからデカルトが始めようとしている学問は、かれがこれまで求めてやまなかった人生に不可欠な知恵とその根底においてあくまでも直結するものでなければならぬ、ということ、そしてみずからは知恵につらなるべきそうした知の探求の、いわばさきがけ、ないしパイオニアとしての使命を神より授かっている、ということの自覚にほかならない。デカルトの人生にたいするそれまでの不信と不安が自信と安心に転換するのは、すでにみたようにまさに、かれがみずからのこうした進路に確信をもちえた瞬間からであったからである。しかし問題は、それならばなぜ、この同じデカルト青春の転機を語っている『序説』の第二部、第三部において、知と実践とがあらためて切り離されるかたちで論じられることとなったのか、ということである。わたしはその理由としてかれの既得の知の総点検と、そうした総点検を超えて発見されるべきあらたな知の基盤の探求としてのデカルト哲学の構築が必要となった事態をあげておかねばならないと思う。

#### 四、『オリンピカ』から『方法序説』へ — 批判的精神の登場と方法の確立 —

『序説』がドイツの炉部屋での考察として、まず、示すのは、周知のように、「いくつもの部分からなり、さまざまな匠の手によって作られた作品には、たった一人のひとが仕事をした作品におけるほどの完全性がみとめられないことがしばしばである」<sup>40)</sup>、という比喩によってであるが、これはようするに、すでにこの小論のはじめのところでも引用した「書物の学問、すくなくともその

根拠が蓋然的でしかなく、また、なんの証明もなしに、おおぜいのさまざまな人たちの意見ですこしづつ組み立てられ、大きくなってきたような学問は、ボン・サンスの人が立ち現れてくること gara についておのずからなすことができる単純な思考ほどには真理に迫るものでない」とするかれの基本的な確信をもっぱら表現するためのものであった。『オリンピカ』の夢に話をもどしていうなら、「辞書」が象徴したような知識の寄せ集めとしての伝統的なスコラ学ではなく、「詩集」と、そのなかのことは「然りと否」が暗示したように、たった一人の人間が、生まれつきそなわった健全な判断力としてのボン・サンスをもちいて築きあげていく統一性をもった学問のほうがはるかに信頼がおける、ということだ。しかしながら『序説』では、バイエが伝えているかぎりでの『オリンピカ』ではみとめられない、つぎのようなことばがつづく。すなわち「そんなわけでわたしは、また、つぎのように考えた。わたしたちはみんな大人になる前は子どもでもあったし、また、ながいあいだわたしたちの欲望と教師たちの支配下におかれねばならなかったので・・・わたしたちの判断は、生まれてこのかたみずからの理性を全面的に使用し、もっぱら理性のみによって導かれていたとすれば、そうなったであろうほどには、純粹で堅固であることはほぼありそうもない、と」<sup>41)</sup>、とか、「わたしがそれまでにわたしの信念のなかに受け入れていたありとあらゆる考え方に関して、いちどでよいからじっくりとそれらをわたしの信念からとりのぞき、そのうえで、そこにもっとよい考え方を置きなおすか、それとも理性とびつたりと釣り合うように調整をし終えたうえで、同じ考え方を置きもどすか、するよりもよりよいやり方はない、と確信した。そしてこうしたやり方によって、わたしは古い基礎のうえに家を建てるよりも、そしてまた、わたしの若いころ、ひとから言われるがままに、また、それらがはたして本当なのかどうかをいちども検討することなく受け入れてきた原理にただ依存しているだけの場合よりもはるかにうまく、わたしの人生を導くことに成功するだろうとかたく信じたので

40) *Discours*, AT, VI, p. 11

41) *Ibid.*, p. 13

あった」<sup>42)</sup>などとする文章である。ところでこうした点が、バイエの『オリンピカ』の引用にみとめられないわけはなんだろうか。じっさいにはテキストにあったけれども、バイエが『オリンピカ』のたんに部分的な引用にとどめたため、われわれには伝えられなかった、という単純な理由にもづくにすぎないのか、あるいはデカルトが、この部分の中身は、うへの「学問全体の統一」の要請のなかにとうぜん含まれている、と考えていたためにあえてふれはしなかったものの、『序説』では『オリンピカ』のあと9年も経過した1628年になってようやく手がけることになったみずからの哲学を紹介する必要から、そのままおきとして語らないわけにはいかなかった、ということなのか、あるいはまた、こうした作業の必要性は、ほんとうは哲学的な省察をはじめようになってしだいに明確になったことではあるが、「学問全体の統一」という要請のとうぜんの帰結ともみなすことができるものなので、逆に、『オリンピカ』の思索にまで遡り、そのなかに入れもどすことになったということなのか、解釈は分かるところであるが、わたしはグイエ、アルキエ両氏の、『序説』は執筆時点の1636年をいちおうの到達点としてこれを目指すかのように捉えかえされたデカルト青春の歩みをもっぱら記したものの、とする考えにしたがってあえてこの第三の立場をとりたいと思う。それに『オリンピカ』の第三の夢が「詩人集成」によって「学問全体の統一」の理念をめざすべきことをデカルトに暗示していたとすれば、それと対照をすものとして同じ夢が示した「辞書」は、それが象徴するさまざまな人たちの考えの寄せ集めとしての伝統の学問にたいして、もはや不信とか失望などというたんに消極的な態度にとどまらず、むしろもっと積極的意志的な批判、ないし否定の態度で臨むべきことを暗示していた、と読んでもあながち間違いだとは言えないのではなからうか。すなわち、伝統の学問とは、デカルトにとってはなによりもまず、教師たちからかれらの権威にもっぱらもとづいて教えられた「書物の学問」にほかならず、うへの夢はあらたな「統一のある学問」へと進んでいく前提とし

て、こうした学問の全体にわたる総点検の必要をも同時に促してはしなかったか、ということなのである。そしてもしもこのような解釈が許されるならば、あとは個別に、それらがもっている問題点を逐一点検しなおすとともに—『序説』第一部のデカルトの学校で学んだ各教科の批判的検討がまさにそれに相当するであろう、—それらの学問がそれぞれ、けっきょくのところで、人間の認識諸能力におけるいかなるものに主として依存しているのか、感覚なのか、記憶や想像力なのか、あるいは知性なのかを明らかにし、それらの信憑性を哲学的、原理的に確認することが残るだけ、ということになるであろう。ところで教師云々、についての文言はこれでいちおうよいとしても、つぎにデカルトが教師たちと同じく、かれの幼少年期を支配していたとする感覚的の欲望についてはどのように考えればよいであろうか。

多少の無理を承知であえていえば、それは子どもが、みずからのうちなる自然的な傾向性にしたがって、あたえられた環境の世界にたいしておこなうすべての試行錯誤と、その結果としてそのつど獲得していく、経験的知識のすべてを表すもの、としてはいけないであろうか。つまり、デカルトの生い立ちに即して言えば、幼少年期からの家庭や学校での経験はいうまでもなく、デカルトが学業をおえたあとドイツの炉部屋にたどりつくまでの、かれのいわゆる「世間という大きな書物」をも含む経験の全体というように理解できないか、ということなのである。しかもこの経験というものがデカルトの学校をはなれたあとのヨーロッパ各地での体験だけにきぎっても、学校での学問と同じくかれをけって満足させるものでなかったことは、それが『オリンピカ』の瞑想に入る大きな条件ともなったことで明らかである。デカルトは述べている。「ほかの人々の風習をただみていたかぎりでは、そこにわたしを確信させてくれるものはほとんどなにも見いださなかったし、さきに哲学者らのさまざまな考えのなかにみとめたのとほぼおなじ程度の多様性を見いだすのだった」<sup>43)</sup>、と。したがってこのあとは、じっさいの経験をとおしてふれえた世の中の主要な原則

42) Ibid., pp. 13-14

43) Ibid., p. 10

(世の中はけっきょくのところ真理によってではなく、事例と慣習によってもっぱら動いているにすぎない、ということ<sup>44)</sup>)を明らかにする一方、そうした世界のなかでかれを主として導いてきた能力としての感覚の役割と、その真理認識における価値を検討する仕事が残されているだけだ、ということになる。しかしあえて繰り返しをいとわずにいえば、『書物の学問』にせよ『世間という大きな書物』にせよ、いまやこれまでのようにたんにほんやりとした不信や受動的な懐疑の対象としてではなく、ようやくかれのなかで目覚めはじめたボン・サンスの、なにごとにかんしてもその真偽を進んで判別せずにはおかない積極的意志的な判断の対象として、あらたな様相のもとにかれの前にその姿を現している、ということはじゅうぶん注意深く抑えておかなければならない点であろう。これを別の言い方で、ボン・サンスはデカルトにおいてはまず、たくましい批判的精神として自覚されることになった、と言いなおしてもよい。

ところで『序説』ではこうした知識の総点検の必要を考えたとする記述にひきつづいて、さらに哲学を手がけようとするにあたっての、用心をきわめたデカルトの姿勢を表すつぎの文章がくる。「だが、たったひとりで闇のなかを歩む人のようにきわめてゆっくりと進んでいこう、また、なにごとにおいてもじゅうぶんな慎重さをもつてのぞもう、と心に期していたので、たとえほんのわずかしか前進しなかったとしても、すくなくとも倒れることだけはまぬかれたようだ。いな、わたしがまえもって企てつつあった仕事の計画を立て、ありとあらゆるものごとについて、わたしの精神にかないそうな認識に到達するための真の方法を探求するのに、じゅうぶんな時間をかけてからでなければ、理性によって導かれることなく、以前、わたしの信念のなかに入りこんだかもしれないいづれの考え方も、すっかり捨て去ることからはじめようなどとさえ思わなかったのである」<sup>45)</sup>。ところで、ここで企てつつあった仕事と

はなにを指すのか、ということがまず、問題となるが、それはのちに『哲学の原理』のラテン語から仏語に翻訳されたもの(1647年刊)に序文がわりに添えられることとなった訳者のピコ師宛の書簡にでてくる、デカルトのいわゆる「学問の樹」(周知のように、この樹の根は哲学であり、幹は自然学、枝は医学や機械学、そして最後の一番高い梢は道徳であるとされる)<sup>46)</sup>のような本格的な構想を考えるよりも、むしろ、ジルソンも指摘しているように<sup>47)</sup>、また、うえでも一言した、青年デカルトの『ボン・サンスの研究』を考えるほうがより自然な受けとめ方ではないかと思われる。しかしそれではここで言われている真の方法についてどうであろうか。方法についてもたしかに『ボン・サンスの研究』のなかでもとりあげられていたようではあるが、当時のデカルトの関心のありようからいってそれは、なお、もっぱら数学や自然学の方法として理解されていたものであって、その使用が哲学的な思索にまで適用できるとの見通しまではたしてもちえていたのかどうか、疑う余地はじゅうぶんにあるであろう。もっとも、これも例の『序説』がもっている過去の遡及的解釈という性格を踏まえるならば事情はだいぶ違って見えてこよう。すなわち対象とされる領域が数学や自然学にとどまっていたにもせよ、方法の考え方はすでにこのころから着想として明確になりつつあったことはやはり否定できないことであって、のちにみずからの哲学と取り組むことになったさいに、『序説』第二部の四つの規則をさらに方法的懐疑としてももちいることとなった時点からふりかえって、その芽をあらためて旧著の『ボン・サンスの研究』なかにもとめることとなったと考えても不自然ではないからである。いな、この『序説』の四つの規則さえ、じつはそれに習熟するためとしてデカルトがその適用をまずこころみているのは数学の領域においてであって、これらを幾何学と代数学の双方にたいして同時にもちいることによって、デカルトの数学史における画期的な功績である、いわゆる解析幾何学

44) Cf. *ibid.*, p. 10, p. 16

45) *Ibid.*, pp. 16-17

46) Cf. *Principes de la Philosophie*, AT, IX-2, p. 14

47) Gilson, *Discours de la méthode, Commentaire*, p. 180

の手法を確立することとなったことは周知のとおりなのである。デカルトの方法はこの意味では、その出発点となった数学的な性格を終始もちつづけるものであった、ということができであろう。念のためにデカルトの四つの規則をつぎにあげておこう。「第一は、わたしが真理であると明証的に認識するまではいかなるものをも真理であるとしてけっして受け取らないこと、すなわち慎重に早合点と思いこみを避け、わたしの精神にたいしてひじょうに明晰に、またひじょうに判明に現れてくるので、それをわたしが疑うことになるようないかなるきっかけもないことがらしか、わたしの判断のなかには、もうなにもとりこまない、ということであった。第二は、わたしが検討を加えようとする難問の一つひとつをできるだけ、そしてまた、そうした難問をよりただしく解決するのに必要なだけ、小さな部分に分割することであった。第三は、わたしの思考を順序にしたがって導くこと、そしてもっとも単純で、もっとも認識し易いものからはじめてすこしづつあたかも階段をのぼるように、もっとも複雑なものの認識にいたるまで昇りつめてゆくこと、また、自然のままでは前後関係がないような対象相互のあいだにさえ順序を想定する、ということであった。そして最後は、どこにおいても徹底した枚举と全体的な見直しをおこない、その結果、なにも見落とさなかったと確信することであった」<sup>48)</sup>。一言でいえば、デカルトの方法とは、うえにもすでに何回か引用したように、あらゆる問題をボン・サンスの人が目の前に立ち現れてくることがらにかんしておのずからないうるような単純な推論にまで還元すること、そしてできることなら、それらをさらに明晰で判明な単純な判断、すなわち直観にまで還元することである、ということになるであろう。

## 五、「仮の道徳」

さて、『序説』で学問の方法について論じたあと、デカルトがつぎにとりあげるのはかれのいわゆる「仮の道徳」、すなわち既得の知識の総点検

を終えたあとに取り組むことになるはずの本格的な道徳にさきだって、それまでのあいだ、もっぱら、みずからの当面の生活の必要のためにのみ用意したという実践上の格率である。デカルトはこの格率が必要となったいきさつについて、まず、つぎのように述べる。「わたしたちが住んでいる家を建てかえるに先だって、その家を打ち壊し、建材や建築家をそろえたり、あるいは自分で建築術の修練を積んだり、また、さらに慎重に家の設計図を引いたりするだけではじゅうぶんでなく、わたしたちがそこで仕事をするあいだも、快適に過ごせるようなもう一軒の家を用意しておくこともまた必要であるように、理性が判断にあたってわたしに不決断を余儀なくさせているようなあいだも、行動にさいしては不決断にとどまることがないように、また、そのようなときでもいつも可能なかぎり幸福に生きていけるように、ほんの三つないし四つからなるだけの仮の道徳を自分のために作ったのだった…」<sup>49)</sup>と。ところで『序説』第三部のこの文章に引きつづいて述べられている実践上の格率についても、じつはうえの方法論と同様、最初からはたしてこのように明確な形をとったものとしてデカルトに意識されていたのかどうか、疑いを入れる余地はじゅうぶんにあるであろう。ただ、ここでもはっきりしていることは、1619年11月10日のかれにとって記念すべき日となった一日をさかいにして、幼少年期からの懸案であった「人生いかなる道にか従がわん」の問い、すなわちみずからの進路についての解答がようやくにして明確となり、いまやじっくりと落ち着いて以後の生き方を考えることができるような心境になっている、ということである。別な言い方をすれば、そのようにして明かされた神意にそってみずからが歩みだすためにはどのような生活上の配慮が今後必要となるのか、あらたな学問の創始者としての使命にたいしてあくまでも忠実に、それをどこまでも生活の中心に据えつつ暮らしていくには自分の生活をどのように守っていかなければならないのか、これからは自分自身のことをもっと大切に考えていかなければならないのではないか、というそれまではあまり意識された

48) *Discours.*, AT, VI, pp. 18-19

49) *Ibid.*, p. 22

ことのないあらたな思いがデカルトのなかににわかに目覚めはじめた、ということだ。ルソーがのちに『エミール』で自愛の問題をとりあげる文脈とはおおいに異にしているとはいえ、神より授かった命を大切にしなければならない、という気持ちが強くなり意識されるようになっていく点ではまさに両者に共通のものをここにみとめてもよいのではなかろうか。

さらにここでぜひとも、つけ加えておかなければならないのは、デカルトのいわゆる「仮の道徳」が、このようにあくまでもかれの当面の生活に間に合わせるためだけの私的な原則にすぎないものであるとはいえ、そこにはすでにボン・サンスの行動のレヴェルにおけるきわめて本質的な働きがみとめられる、ということである。結論からさきに言えば、それはボン・サンスのきわめて実際の機能、すなわちボン・サンスのたしかな現実感覚としての働きである、と言ってよい。生活の場面においては、行動はしばしば遅滞が許されず、結果がかならずしも明確に見とおせなくとも決断していかなければならないことが多い。そのような場合でもできるだけ悔いのない生き方をしようとするれば、それはどのような生き方になるのか。こうした問いにこたえてくれるのも、じつは、デカルトの「仮の道徳」だ、ということである。話の都合上、デカルトが掲げているそれぞれの格率の、とくに重要と思われるところだけを、まず、順番に見ておこう。

最初の格率であるが、デカルトはそれを「わたしの国の法律と慣習とにしたがい、子どものころから神の恵みによってそのなかで教育を受けてきた宗教をつねに守り、ほかのすべてのことでは、わたしが一緒に暮らしていかなければならなくなるような人びとのなかで、もっとも正しくボン・サンスをもちいている人びとによってじっさいに一致して受けいれられているような、もっとも穏健で、極端からはもっとも遠い意見にしたがってみずからの舵とりをする、ということであった」<sup>50)</sup>、と言い表している。「わたしの国」とはいうまでもなくフランスのことであるが、デカル

トがこうした格率を考えるようになったとき、かれはすでにフランスを遠く離れてドイツに身をおいており、やがてそれ以後は生涯のほとんどをオランダ各地で過ごすことになるのであるが、そのような人間がなお、祖国の法律や慣習にこだわりつづけているように見えるのはどうしてであろうか。わたしはこれを書くとき、かれは祖国フランスのトゥレーヌ州に所有している土地などの資産のことを主として考えていたのではないかと見る。なぜなら、そうしたものがその地にあるかぎり、その法律や慣習になによりもまず、したがわざるをえないからである。しかしそれでは宗教についてはどうか。これについては、まことに興味ぶかいエピソードが伝えられている。それによるとオランダで親しく交流するようになった牧師のレヴィウスからカトリックからプロテスタントへの改宗をつよく勧められたとき、まず、カトリックは自国の国王の宗教だから、として断るのであるが、それにレヴィウスが納得しようにないのを見ると今度は、それは自分を育ててくれた乳母の宗教だから、と言ったというのである<sup>51)</sup>。この乳母というのは、実の母と生後一年で死別しているデカルトにとって、まさに母親同様の存在であつたらしいのであるが、ストックホルムでみずからの死を予感したデカルトが、自分の遺産の一部をその終身年金にあてるようにまわりの者に言い遺していった当の乳母でもあつた。もっとも、ルソーも『エミール』で言及しているように<sup>52)</sup>、乳母という者はかの女らに育ててもらった子どもたちにとっていかに大切な存在であろうと、家のなかではたんなる使用人でしかなく、デカルトも、ものごころがついたころ、この乳母にたいする愛情や感謝の気持ちと、身分の違いに根ざす家庭内の低い評価とのギャップに相当悩んだこともあつたのではなかろうか。しかしデカルトにおけるボン・サンスを等しく与えられた者としての「人間」の発見はこのギャップを見事に消し去つたのだ。ドイツの炉部屋における経験の後、デカルトはイタリアのロレットのマリア詣でを誓うのであるが、これはデカルトにおける人生にたいする自

50) Ibid., pp. 22-23

51) Cf. Gilson, *Discours de la méthode, Commentaire*, p. 236

52) Cf. J.-J. Rousseau, *Émile*, Pléiade IV, p. 257

信と安心の獲得が同時に母性的なるものへの信頼感の回復とまさに一体のものであったことを暗示しているのではなからうか。

ところで以上の法律や慣習、宗教のいずれもがデカルトの祖国であるフランスと直結しているのにたいし、これら以外のすべてのことでは反対に、かれがじっさいに一緒に暮らしていかなければならなくなるようなそれぞれの地の人びとのなかで、もっとも正しくボン・サンスをもちいている、とみとめられるひとたちの、穏健で、極端からはもっとも遠い意見にしたがうこととした、としているわけであるが、このときデカルトが極端なもの例としてすべての約束ごとをあげているところをわたしとしてはとくに注目しておきたいと思う。ここで約束事とは、なんらかの宗教団体、ないしは政治団体への参加などにもなう盟約のようなものをどうやら考えているらしいことが前後の文脈からしだいにわかってくるのであるが、政治的、社会的、宗教的な無数の問題が複雑に絡んだヨーロッパの三十年戦争という時代、デカルト自身も含めたすべての人びとの価値観がめまぐるしく変化を遂げていく時代に生きていかなければならない者のころがまえとして、これはひじょうに合点のいく考え方だ、という気がするからである。

さて、つぎにデカルトが立てる第二の格率であるが、これは森の中で道に迷った旅人を例に説明がなされているので、別名「森の中のデカルト」として有名なものである。それによると「わたしの行動にさいしてはできるだけ毅然として果敢であること、そしてひとたびそれと決めたならば、もっとも疑わしい考え方であっても、あたかもそれがひじょうに確かな場合と同じようにつねにそれに従いつづけることであった」<sup>53)</sup>という。うえに見たあらたな学問の構築に向かおうとするさいのいわゆる「炉部屋のデカルト」、慎重このうえない、ある意味では優柔不断とさえ言えるデカルトとはまさに正反対の態度がここでは表明されているのである。ところで、学問においても、行動においても間違いのない判断をボン・サンスに求めるデカルトにあって、この場面においてはそも

そも同じ能力の使用とは考えられないほどの極端な隔たりをみとめることはできないであろうか。カントにおけるのとは意味はおおいに違ってはいるものの、ここはたしかにボン・サンスの理論的使用と実践的な使用とを区別したくなるような個所なのである。しかしおそらくデカルトはそのような疑問にたいしてはつぎのような論法で否定するのではなからうか。すなわち、理論においても、実践においても真偽を判別するという点ではボン・サンスはまったく同じ働きをするが、ただ理論では時間の制約がないのにたいして実践ではつねに一定の時間内に結論をださねばならない、という違いがあるのだ、と。学問はどこまでも可能性の世界のことがらに終始するのにたいして、実践はまさに現実の世界においてそのつどせまられる行動の選択だからである。デカルトは言う、「…もっとも正しい考え方を見分ける力がわたしたちにはないときは、わたしたちはもっとも蓋然性の高い考え方にしたがわねばならない。また、一方の考え方とくらべてもう一方の考え方により多くの蓋然性をみとめるというわけではないようなときでも、それでもわたしたちはどの考え方に決しなければならず、また、そのあとは、そうした考え方が実践にかかわるかぎりでは、もはや疑わしいものとしてではなく、ひじょうに正しく、また、ひじょうに確かなものと考えなければならぬのである。なぜなら、わたしたちにそうした考え方を選びとらせた理由がひじょうに正しくまた、ひじょうに確かなものだからである」<sup>54)</sup>と。そしてこの格率のおかげでありとあらゆる後悔や呵責からまぬかれることができるようになった、ともつけ加えている。

デカルトがわたしたちに紹介してくれている三つ目の格率は、周知のように、かれのストア的な考え方を端的に示すものとなっている。「わたしの第三の格率は、つねに運命によりもむしろ自分みずからにうち克ち、世間の秩序よりもみずからの欲望を変えようとつとめることであった。また、一般的に、わたしたちの力のおよぶ範囲内に完全にあると言えるようなものは、わたしたちの考えしかなく、したがってわたしたちの外部にあ

53) *Discours.*, AT, VI, p. 24

54) *Ibid.*, p. 25

るものについて、わたしたちが最善をつくしたあと、首尾よい結果をもたらさないようなことはすべてわたしたちにとっては、絶対的に不可能なものである、と思うことに慣れることであった<sup>55)</sup>。そしてここでとくに二つの点に注目しておきたい。すなわちその第一は、デカルトが「すべてのものごとをこうした見地より見ることに慣れるには、ながいあいだの練習と、しばしばくりかえされる思索とが必要だ<sup>56)</sup>」とのべている点であって、デカルトがうえで理論的な思索にかんして練習の必要をみとめていたのと同様な考え方をここにもみとめることができるという点である。理論と実践とを問わず、デカルトはそれぞれの方法的確な運用に向けてその能力をみがくことの必要性を強く意識していたということだ。第二点目も理論的な思索に深く関連してくることであるが、それはこうした格率の当然の根拠として「わたしたちの意志は、わたしたちの知性がこの意志にたいしてなんらかのやり方で可能であると示すものしか、自然的には願おうとはしない<sup>57)</sup>」からだ、としている点である。いな、デカルトによれば、かれがそもそもみずからの欲望をそのように制限し、ありのままの自分で満足できたのも、自分にできそうなすべての知識の獲得がそれによって保証されていると考えたうえの方法によって、かれの力のおよぶかぎりのすべての善の獲得も同時に保証されている、と考えたからにはほかならないのである<sup>58)</sup>。「わたしたちの意志は、わたしたちの知性がこの意志にたいして良いもの、あるいは、悪いものとして示してくれるにおうじてもっぱら、それを追求したり、それから逃れようとするのであるから」、とさきの文章をくりかえすようにのべたあと、「正しく行動するためには正しく判断するだけで充分であり、また、みずからの最善をつくすためには、すなわち、獲得できるすべての徳とすべての善を同時に獲得するためには、できるだけ正しく判断するだけで充分だから

である<sup>59)</sup>、とデカルトはつづけている。『序説』ではいったん、理論と実践を分けようとしているように見えるデカルトではあるが、その展望においては両者はあくまでも相補い合う不可分なものとして捉えてつづけている、と言えるであろう。そしてじじつ、デカルトがみずからの哲学をその完成した姿において展開する『省察』の四においては、わたしたちの判断における誤りの原因をすべて、神をかたどるものとしてわたしたちに与えられている無限な意志が、もう一方の知性がもたらす観念が有限であることを踏まえずに、肯定、ないし否定するところに求め、正しい判断はしたがって、こうした無限な意志を制限して有限な知性に合わせていくこと（すなわち方法にしたがうこと）によってのみ可能となる、と主張するようになるのであるが、そのさい、かれはこうした判断にもはや理論的、実践的といった区別をもうけることはしないのである<sup>60)</sup>。

## 六、「決定的道徳」

しかし周知のとおり、デカルトはほんとうの道徳、最終的な道徳についてはまともなものはなにも残すことはなかった。ただ、薄幸のボヘミアの王女、エリザベットにあてた手紙や、デカルト生前最後の出版物となった著作『情念論』においてそれに若干言及しているところがあり、わたしたちとしてはもっぱら、これらをたよりにするよりほかはない。まず、うえの「仮の道徳」との違いを比べるうえでもっとも分かりやすい材料を提供してくれるのが、1645年8月4日付けの前記王女あての手紙にある「決定的道徳」にふれたつぎの部分ではなかろうか。「第一に守るべきことは、各人は、人生のあらゆる出来事において、みずからがしなければならないことと、してはならないことを知るために、できるだけ正しく、みずからの精神をもちいるように努めることであ

55) Ibid., p. 25

56) Ibid., p. 26

57) Ibid. pp. 25-26

58) Cf. *ibid.*, p. 28

59) Ibid., p. 28

60) Cf. *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio IV. De vero & falso., AT, VII, pp. 52-62, *Méditations*, Méditation quatrième, Du vrai & du faux, AT, IX-1, pp. 42-50



る。「第二は、理性が各人に忠告することは、すべて実行するのだ、という断固として変わることのない決意をもち、情念や欲望が各人をしてそこから脇道にそらせることがないようにすることである。…」<sup>61)</sup>「第三は、各人がこのようにできるだけ理性にしたがって導かれるいっぽう、みずからがもたない善は、すべてみずからの力のおよぶ範囲の外にあると考えること、そしてこの方法でそうしたものを望まないように慣れることである」<sup>61)</sup>。まず、「仮の道徳」の第一の格率では「もっとも正しくボン・サンスをもちいている人びとによって一致して受けいれられているような、もっとも穏健で、極端からはもっとも遠い意見」にしたがう、となっていたのがここでは、「できるだけ正しく、みずからの精神をもちいるように努める」、という表現と置き換わっているのであるが、この場合の精神とは、デカルトのほかでの使い方とも考えあわせて、記憶や想像力、また外部世界の感覚さえも含みけれども、その中核をなすボン・サンスにあくまでも主導された意識作用の全体を表すもの、と理解してよいであろうか。しかしそうすると、「仮の道徳」との違いは実質上、他人のボン・サンスにしたがうか、自分自身のボン・サンスにしたがうか、の違いだということになるが、しかしここでよく考えてみよう。そもそも、「もっとも正しくボン・サンスをもちいている人びと」をいったい、だれが見つめるのか、ということである。いうまでもなくそれはデカルト自身のほかにはなく、それは結局のところ、デカルトにおけるボン・サンスをおいてほかにはないのではないかと、ということなのである。また、守るべきことがらの第二、第三のなかんでてくる理性であるが、これは『序説』冒頭で「ボン・サンスあるいは理性」と言い換えられているように、デカルトにおいてはまったく区別せずに使われている、と考えてよいであろう。ところで第二の格率で、森の中で道に迷ったデカルトにたいしてもっとも蓋然性の高い道を、最悪の場合には、守り抜く意志さえあればどの道でもかま

わないから決めよ、と命じたり、また、第三の格率で、「運命よりも自分みずからにうち克ち、世間の秩序よりもみずからの欲望を変える」ようデカルトに命じた主体もまた、この同じボン・サンスではなかったであろうか。しかしそうするとデカルトにおいて「仮の道徳」がそのまま「決定道徳」となった、ということであろうか。そうではないと思う。いったい、「仮の道徳」とはデカルトが目指した新しい学問が成立するまでの、すくなくとも、そうした学問の基礎としての新しい哲学が完成するまでの当座の道徳、という意味であった。神より授かった使命とも考えたこの仕事を遂行するにあたって、最低限必要と考えたみずからの生活上の原則が「仮の道徳」であった、ということができる。しかしエリザベットにあてたうえの手紙をしたためた1645年には哲学はもとより、その他のデカルトが当初目論んでいたような諸学問は、つぎつぎにその姿を明確に現わすようになっており、道徳もたんに個人的な格率ではなく、ほんらい、人間であればだれしもがしたがうべき実践上の原則としてうち立てることができる条件はすでに整いつつあった、ということなのである。簡単に言えば、ここでボン・サンスは、もはやデカルト個人の生活のためではなく、人類全体のために立ち働こうとしている、ということだ。

うえと同じ年の1645年9月15日付けのエリザベットあての手紙では、王女の、人生のすべての行動にさいして最善のものを見分けるには自分の知性をどのように強化すればよいのだろうか、という質問<sup>62)</sup>につぎの四点を柱として答えている。その第一点目は「万物がそれに依存し、その完全性は無限であり、その力ははかりしれず、その意志は過つことのありえない、ひとりの神が存在している」<sup>63)</sup>と知ることだ、としたうえ、それはわたしたちの身に起こることはすべて、したがって苦しみさえも神から送られたものとして歓びをもって受けとめることを教えるからだ、としている。第二点目は「身体がなくとも存続する」<sup>64)</sup>も

61) AT, IV, pp. 265–266

62) Cf. *ibid.*, p. 291

63) *Ibid.*, p. 291

64) *Ibid.*, p. 292

のとしての魂の本性を知ることである、とし、その理由を、そうした知識はまず、わたしたちに死を怖れないようにさせてくれるし、また、この世のものにたいする執着をとりのぞいてもくれるからだ、としている。第三点目は、宇宙を神の作品としてそれに相応しい仕方を受け入れること、すなわち無限な広がりをもつものとしてとらえなおすことである、とする。理由は、これまでの有限な宇宙観ではどうしても地球を宇宙の中心と見るし、また、この地球はもっぱら人間のためにのみ存在している、とすることになり、結局、この地球こそ人間の主要な住処であり、この地球での生がすなわちわたしたちの最高の生だ、とする傲慢で誤った見方に導くことになってしまうからである、としている<sup>65)</sup>。第四点目は「わたしたち一人ひとりとなるほど、ほかの人たちから区別される人格であり、したがって、その利害は、世間のほかの人たちのそれとはなんらかの点で区別されるものではあるが、しかし人はたった一人では生きていくことはできそうにもないし、また、じっさい、人は宇宙の一員であり、さらにより個別的に見れば、この地球の一員であり、この国の、この社会の、この家族の一員だということを考えるべきだ」<sup>66)</sup>ということである、とする。そしてそのさい、「みずからがその一員である全体の利害をかれの個人的な利害につねに優先させねばならない」<sup>67)</sup>とも言う。ところでこうした考えは、デカルトによれば、「わたしたちがしかるべく神を認識し、神を愛するようになれば、おのずと身につくようになる」ものなのだ。「なぜなら、そのとき、わたしたちは神の意志にすっかり身をゆだねているので、自分自身の利害は捨て去り、神のお気に召すと信じることをなそうとするより以外の情念をもつことがなくなるから」<sup>68)</sup>である。

さて、以上、まず、神の善意からはじめて魂の不滅、宇宙の大の認識に根拠をおく人間としての基本的な心構えとしての徳目をそれぞれ論じたあと、ふたたび神の善意にもどってそれに根拠をお

くもう一つの徳目としてあらたに共生の倫理を説いていると言えるのであるが、これらの項目をつうじてデカルトは文字どおり哲学に基礎をおく本来の道徳に到達している、とすることができるであろう。あと必要なのは、こうした徳目をあくまでも実践しようとする意志だけである。そしてそれこそデカルト倫理学における人間の最高のあり方としての高邁を実現することにほかならない。高邁とは具体的にはどういうあり方であったか。『情念論』のデカルトは言っている。「ひとりの人間にたいして正当で、可能なかぎりの高い自己評価を与えさせることになる真の高邁とは、もっぱら、以下のことにもとづくものであると考える。すなわち、一方で、ほんとうに自分のものと言えるのは、こうしたみずからの意志の自由な使用だけであると知るとともに、自分が称賛を受けたり、非難に甘んじなければならないのは、もっぱら、自分がみずからの意志を正しく、もしくは誤ってもちいている、ということ以外にいかなる理由もない、と知ることであり、他方、また、つぎのこと、すなわち、みずからのうちに、意志を正しく用いるのだ、とする断固として変わることがない決意を、言い換えれば、自分が最善と判断することになるすべてのことを企て、実行するための意志をけっして欠くまい、とする断固として変わることのない決意をみずからのうちに自覚していることである。そしてそれこそが徳に全面的にしたがうということにほかならないのである」<sup>69)</sup>と。

65) Cf. *ibid.*, p. 292

66) *ibid.*, p. 293

67) *ibid.*, p. 293

68) *ibid.*, p. 294

69) *Les passions de l'âme*, Art 153, AT, XI, pp. 445-446

## Jugement en pensée, jugement dans l'action

### Sur la conception cartésienne du bon sens

#### Résumé

<<Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action.>> Ce sont les célèbres mots que Bergson a proposés comme la devise la plus cartésienne dans son message au Congrès de Descartes de 1937 et qui expriment, en effet, une relation bien équilibrée entre l'action et la pensée. Mais est-il vraiment si facile en réalité de discuter, dans Descartes, des rapports entre ces deux domaines?

Dans la définition même du bon sens où il présente celui-ci comme la chose la mieux partagée du monde, par exemple, Descartes semble attacher plus d'importance à son usage pratique. Ici, le bon sens nous apparaît, avant tout, comme la faculté de bien juger en vue de bien agir. Et il n'y resterait ainsi, nous semble-t-il, que la question de savoir d'où vient alors la diversité de nos réactions sur un même problème. Une des réponses de Descartes à cette question est bien connue: il n'est pas suffisant d'avoir la puissance de bien juger, mais il faut, en outre, être capable de l'appliquer bien. En effet, selon Descartes, seules les voies diverses par lesquelles nous conduisons le bon sens font naître nos différences d'opinions.

Cependant, la méthode pour bien diriger le bon sens constitue chez Descartes l'objet par excellence de la théorie. En d'autres termes, c'est à l'usage proprement théorique du bon sens que la méthode cartésienne s'adapte le mieux. Dès le premier précepte qui se présente dans la 2<sup>e</sup> partie du *Discours*, en effet, Descartes nous fait pressentir combien d'efforts si prudents et si persévérants de notre intelligence sont nécessaires pour atteindre la conclusion juste de chacun de nos raisonnements. <<Le premier, dit-il, était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.>> Mais Descartes dit par ailleurs, comme on le sait bien, que les actions de la vie n'admettent souvent aucun délai.

Comment réconcilier ces deux exigences si radicalement opposées? Répondre à cette question n'était-il pas, au fond, ce qui mettait véritablement en mouvement la philosophie de Descartes dans sa profondeur?

**Mots-clés:** *le bon sens, l'action, la pensée*