

Title	デカルトと習慣の問題
Author(s)	三輪, 正
Citation	カルテシアーナ. 1985, 6, p. 1-35
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66904
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

デカルトと習慣の問題

三 輪 正

第一章 デカルト習慣論におけるモンテーニュ的なものとモンテーニュを超えるもの

モンテーニュの習慣論考察(『カルテシアーナ』前号)につづいて、デカルトにおける習慣論を考察したい。フンケは先に引用した大著で、モンテーニュを扱った章の次の章をデカルトをとび越してパスカルの習慣論にあて、そのあとでデカルトに帰ってデカルトの習慣論を論じている。これも一見識である。モンテーニュとパスカルとの間には、習慣の取扱いに関して、デカルトとの間以上に共通点が多いからである。しかしモンテーニュとデカルトとの間には、パスカルとの間とは違った意味で共通する問題、連続する側面が少なくない。私は歴史上の時間の順序にしたがって、モンテーニュの次にデカルトの習慣論を論じたい。

デカルトがモンテーニュに負うものは一見したところそれほど多くないように見える。確かにデカルト哲学の積極的側面においてはそう言えるであろう。デカルトの書いたものの中にモンテーニュの名の出でくることも殆んどない。ロ
1
デイス・ルヴィスによれば、ニューキャッスル公宛ての一六四六年一月二三日の手紙の中でシャロンと並べて一回出

てくるだけだといふ⁽¹⁾。しかしデカルトがモンテーニュを読んでいたことは確かであつて、ロディス・ルヴィスらも言うように、『方法序説』などにはモンテーニュからの影響が明らかに認められる。その影響の細かい跡づけは我々の問題に直接関係しないから立入らない。しかし例えば『方法序説』第一章の終りで、デカルトが大学を終え書物による学問を棄てて世間という大きな書物 *le grand livre du monde* を読むべく諸方の旅行に出発した、とある個所などが、『エッセー』第一巻第二十六章に出てくる「この大きな世間 *ce grand monde*こそ我々が自己を正しく知るために自己を写し見るべき鏡であり……、この世間こそわが学生の教科書 *le livre de mon eschelier* である⁽²⁾」との言葉や「子供は遍歴させるべきである」との言葉を直接に連想させるものであることはやはり指摘しておくべきであろう。この他にも『エッセー』を前提すると思われる個所は少なくない。青年期のデカルト、一六一九年のあの「驚くべき学問の基礎」の洞察に先立つ時期のデカルトはその思考態度において極めてモンテーニュ的である。モンテーニュの懐疑主義は、青年時のデカルトのそれでもある。それは第一に習慣や先例に対する懐疑である。『方法序説』第一部末尾には次の語がある。「私が人々の行動の観察から得た最大の利益といへば、多くのことが我々にとつて極めて奇妙でこっけいに思われるにもかかわらず、やはりほかの国々の人によつて一般に受け入れられ是認されているのを見て、先例 *exemple* と習慣 *coutume* によつてのみ私が正しいと思ひこんだにすぎない事柄を余りに固く信じすぎるべきでないと思つたことである⁽³⁾」……こうして私は……多くの誤りから少しづつ解放されていった」と。デカルトはモンテーニュの穩健な保守主義をも受けつぐ。それは習慣への評価となつて現れる。『方法序説』第二部で、国家の如き公の組織は数々の欠点を持つものだが、その欠点は習慣 *usage* によつて大いに和らげられるものであるから、過激な形で欠点を根こそぎにするよりは、欠点を辛抱した方がよいとデカルトは言うのである。

モンテーニュの直接的な影響を思わせる個所は以上の他にも少なくない。ジルソンはその『方法序説注解』でそのような個所をかなり綿密に指摘しているが、彼が指摘していない個所を一つ挙げると『方法序説』第二部に「我々の着物の流行においてさえ、十年前には我々は氣に入り、またおそらく十年たたぬうちにもう一度我々の氣に入ると思われる同じものが、いまは奇妙で滑稽だと思われる」と書いているが、『エッセー』第一卷第九章の「昔の習慣について」の章には「(着る物の)風習における移り変りは余りにも急激で目まぐるしいため、世界じゅうの仕立屋が創意をこらしても、それに間に合うほどに次々と新型を提供することはできそうもない。だから一度捨てられた型がふたたび信用を盛り返し、それがまた、間もなく軽蔑されるということがしょっちゅう起こるのもやむをえない。」との言葉が出てくる。⁽⁴⁾

デカルトはかように、懷疑主義、保守主義、慣習や流行の力の承認においてモンテーニュを受けつぐのである。デカルトが内面性の追求、自己自身の探求という点でもモンテーニュに学んだであろうことは前にのべた。⁽⁵⁾

デカルトが多くの点でモンテーニュに追隨していることは以上から明らかであろう。「世間という書物」の評価や、人生への処し方においてデカルトはほとんどモンテーニュを踏襲すると言ってよい。しかしだからといってデカルトとモンテーニュとの微妙な違い、デカルトの持つ独自のものを見逃してはならない。このことは例えば「真実らしさ *vraisemblable*」の扱い方にも見られる。モンテーニュは『エッセー』第一部第二七章で「われわれに真実らしくないと思われるものを軽蔑し、それを偽りだときめつけるのは愚かな思い上がりであって、これは、普通一般の人よりは何かすぐれた能力をもっていると自負する人にありがちな欠点である。私も昔はそんなふうだった。」と書いており、この言葉でデカルトが『方法序説』第一部で書いている「私は真実らしくあるにすぎない事柄のすべてを、ほとんど偽なるものとみなした」という言葉に比較する時、一見デカルトはモンテーニュを踏襲しているかに思われる。しかし事情は全

く反対であつて、モンテーニュが真実らしさの立場に止まるのに対し、デカルトは真実らしさを真実に対立するものとしてとらえるのであり、そこには、「あらゆることについて真実らしく語る」ことに終始するスコラの弁証法への厳しい否定があるのである。実際、デカルトの独自性は何よりも先ず学問の捉え方に現れている。このことは習慣を問題にしている我々にとって重要な意味を持つ。学問——近代科学としての学問——が、習慣的なもの、慣習についての知識の如きもの、とは対極的なものとして捉えられるからだ。このことはデカルトの最初の体系的な、ただし未完の、著作である『規則論』⁽⁷⁾の冒頭で明確に主張されることである。

学問研究において則るべき諸規則を論ずるこの『規則論』を書きはじめるにあたってデカルトが先ず言うことは、精神による認識としての学問 *scientia* と、身体への何らかの使用と習慣 *aliquem corporis usum habitumque* を必要とする技術 *ars* との間には根本的な相違があるにかかわらず人々は、両者の表面的な類似にまどわされて、両者を同様に考え、その結果学問研究の出発点からして重大な誤りをおかしている、ということである。学問と技術とが多くの点で互いに類似していることは確かである。いずれも学ばれるものである。ところで技術の方は、特定の身体部分の習練を要し、そしてたとえば琴をひくに習熟した手は畑を耕やすに適さなくなるように、身体部分に応じて狭く限定した方がより上達するものであるが、同じことが学問に対しても言えると多くの人が考え、その結果学問も領域を狭く限定した方がより上達すると考えたが、これが誤った考え方だということである。デカルトによれば学問の場合すべての学問が、人間の同じ知識として互いに結びついており対象が異っても知識として同じものでありつづける、したがってすべての学問を同時に学んだ方がより容易に真理に達し得る、というのである。学問の性質のこの把握には、同じ法則があらゆる現象を支配しているという近代科学の根本的な洞察が秘められており、この洞察こそモンテーニュ的探求にはなかつ

たものであり、デカルトをしてモンテーニュ的な習慣的理性を決定的に超えさせたものである。このことの意義については次章であらためて論じられよう。ここでは『規則論』の冒頭部分の含む問題点をもう少し掘り下げて考察したい。

我々が問題にしたいのは『規則論』の始めに書き出しとして出てくる「人々には、二つのもの間に何らかの類似点を認めると、両者が実際は互いに異なる面に関してさえ、一方について真であると認めたことを両方にとつても真であると判断してしまう習慣 *consuetudo* がある」という言葉である。二つのものが互いに似ていると考えるやいなや、一方について言えることは他方にも言えると速断してしまう思考の習慣がここで言われているものである。フンケは『規則論』の冒頭部分を重視し、そのデカルト習慣論を扱った章をこの冒頭部分の分析から説き起しているが、彼によるとこの冒頭部分では三つの事柄が問題になっていて、その第一は連合の思想 *der Gedanke der Assoziation*、第二は手先の熟練の思想 *der Gedanke der Handfertigkeit*、第三は形式的精神形成の必要性の思想 *der Gedanke der Notwendigkeit einer formalen Geistesbildung* である。⁽⁸⁾ この第二、第三については既に触れたし、後にもあらためて論じられよう。第一の連合の思想とフンケの言うものが、この書き出しで言われているものである。しかし連合と言っても、後の観念連合説で唱えられる如きものではなく、もっと広い意味での連合であり、いわゆる類推的思考を指すと言つてよいであろう。この思考は、物を考えるに当って先ず類似点を求め、類似を見いだすと同時に、一方に真なことを他方にも推し及ぼそうとする傾向であり、思考の習慣であつて、分類的思考の基底にあるものである。この思考がデカルトの時代まで人間の考え方を支配してきたものである。デカルトは『規則論』の書き出しでそのことを先ず指摘するのである。学問と技術との同一視はかような思考習慣の一例なのである。学問と技術との間の差異の指摘は、同時に、類推的分類的思考習慣への決定的な訣別の言葉であるのである。

ミシェル・フーコーは『言葉と物』の中で、一七世紀において類似性が思考の理念であることを止めて、まったく反対に誤謬の動機とみなされるに至ったことを述べ、その例証として『規則論』の書き出しの箇所を引用している。⁽⁹⁾ 類似性 (resemblance, similitude) は一七世紀まで学問の導びき手であった。一七世紀以後同一性と差異性とが類似性にとって代る。類似性は謬想 illusion の一つとなるというのである。「類似したものの時代は閉じられようとしていた l'âge du semblable est en train de se refermer sur lui-même」とフーコーは書いている。類似を中心とする考え方は習慣尊重の思想とも結びつくものだが、それにとどまらず、身体部分の技巧としての技術にもつながるものを持つ。フーコーのこの指摘には、デカルトの言う学問と技術との対照と密接に関連する、新しい学問と古い学問との対照があると言えよう。身体的個別的な技術は古いものの伝承をしばしば尊重するのに対し、全体が一つである新しい学問の立場は、全体に共通する同一なるものを先ず求めるのである。

『規則論』冒頭における学問と技術との差異の指摘は、我々の習慣の問題にとって重要な意味を持つ。その意味の第一は日常的な慣習的思考の摘発と批判であり、第二は習慣的なものとはまったく無縁な生得的絶対的で全体に同一的なものへの示唆と洞察である。この二つはデカルトの方法的誇張的懐疑と密接に関連する。そして確実な学問への前提として展開される意識的に誇張的なデカルトの懐疑こそ、モンテーニュのピロニズム的懐疑には決してなかったものであり、デカルトがモンテーニュを超える決定的な要素である。

第二章 方法的懐疑——習慣的理性の克服

デカルトの方法的懐疑の性格を知るには、『方法序説』の第二部を顧みなければならない。デカルトが新しい学問の持

つ根本的性格を把握する過程が、そこで自覚的体験的に述べられているからである。デカルトがそこで先ず立証しようとすることは「多くの人の手をへた作品には、ただ一人が仕上げた作品ほどの完全性が見られない。学問においても同様、良識ある一人の人間が行なう推理の方が、書物による知識の寄せ集めよりも真実に近いであろう」ということである。デカルトは様々の例を持ち出してこのことを立証しようとする。たとえば一人の建築家が設計して作った建物や都市の方が、多くの人手を経て時間の経過とともに徐々にでき上った建物や都市よりも美しく立派であるのがふつうである、とか、一人の賢明な立法者が作った法律を守る国民の方が、犯罪や争いの度ごとに必要に応じて法律を作ってきた国民よりも、より良く治められている、の如きである。計画的に建築された都市が自然にでき上った都市よりも美しいかどうか、理論的に制定された法が、慣習法ないし不文法よりもよりよく機能するかどうかは問題とする人もあろうが、それはともかくとして、デカルトはこれらの例をもとに、学問における個人の役割を強調し、書物による学問を否定するのである。しかも都市計画や政治の場合と異って学問においては、既存のすべてを無視し破壊して、新しく建て直すことが許され得るし、またより効果的である、と考えるのである。すべてを破壊して一人で新しく建て直そうとするこのことが取りも直さず方法的懐疑なのである。(デカルトは学問と法律ないし都市計画とを、個人の仕事か多数の協力の仕事かという点では、互いに類似しているものとして捉え、社会的影響の有無という点では、互いに異なるものとして捉えている。類似と差異との興味深い使い分けがここに見られる。)

方法的懐疑はまた、いかにしても疑うことのできない絶対に確実な根本原理から出発して、やはり絶対に確実な学問体系を打ち立てるための前段階、を意味するが、このことの背景には既存の学問への不信があり、更には、習慣的秩序や習慣的思考に対する断乎とした否定がある。先人の仕事に「学ぶ」ことを止め、すべてを唯一人で根本から新しく考

え直すというデカルトの学問理念の持つ革命的なものの意義はいくら強調しても強調し過ぎることはないであろう。「学まなぶ」は「まねぶ」の転と言われるように、まねることである。「習う」も「なれる」ことである。学習は東洋において本質的に習慣的であった。ヨーロッパでもデカルト以前は、殆んどまねばらアリストテレスらの先人の仕事を学び習うことであつた。デカルトはただ一人で、まったく新しくすべてを「考え」ぬこうとするのである。デカルトの方法的懷疑は絶対に確実な根本原理をめざす点で、モンテーニュ的な「不断の探求」としての懷疑でもない。前に私はモンテーニュの場合「真の理性」が習慣と対立するものでなく、習慣をも取り入れる理性であり、いわば習慣的理性であることを指摘したが、⁽¹⁰⁾方法的懷疑を遂行する時のデカルト的理性は習慣的理性を超えた絶対的理性と言つてよいものである。それは更に言えば、根源的で過激な理性でもある。ところでこの過激という点ではデカルトはモンテーニュに学ぶところがあると言つてよいことは指摘しておくべきであろう。

先の論文で私は、モンテーニュが子供の教育において、時々極端に奔るのがよいこと、そうしないと僅かなことで身を滅ぼすおそれがあることを、⁽¹¹⁾を言っているのを見た。この極端への勧めをデカルトは、学問の根拠の追求に限つて、受け入れ実行するのである。しかし学問以外では、デカルトは前章でのべた通り、モンテーニュの保守主義を受けつぐ。この態度の違いを説明してデカルトは次のように書く。「きわめて不確実とわかつている意見でも、それが絶対確實であるかのように考へて従うことが社会生活にとって必要であるが……、真理の探求のみにとりかかろうとする今は、まったく反対のこと、即ちほんの僅かの疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げ棄て、その上でどうしても疑い得ない何か、私の信念のうちに残るかどうかを見るようにすべきである⁽¹²⁾」と。

デカルトがモンテーニュ的懷疑を超えて、絶対的に確実な真理を探求すべく方法的懷疑へ乗り出した経過は以上の如

くである。この懷疑がまた誇張的懷疑と言われることはよく知られている。しかし誇張は不必要ということではない。誇張されねばならない理由のある誇張である。なぜなら日常的習慣的思考はそれだけ気づかれ難く、また根強いからである。懷疑の対象となるものは他ならない、この日常的習慣的思考なのである。懷疑が、日常的習慣的思考と同じ水準に止まる限り、日常的習慣的思考の克服は不可能である。日常的習慣的思考から真に脱却し得るためには、非日常的なもの、過激なもの、いわば思考の暴力がなければならぬ。それが誇張である。誇張は先ず上述の「ほんの僅かの疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げ棄て」ることに現われ、より徹底した形では、2+3||5のような極めて確実な真理をも偽たらしめ得るような非常に強力な神、あるいはこの上なく有能で狡猾な悪霊の仮定（『省察』第一部）となって現れる。神をばかように欺むく神と仮定することは神の本来の意味に矛盾するものである。それにも拘らず矛盾をおかしてまで懷疑を進めなければ、古い習慣的な考え方や意見は根こそぎにされ得ないのである。デカルトは書いている、「私がこれらのこと（2+3||5など）を……、ある意味では疑わしいが、にもかかわらず本当らしくて、これを否定するよりは信ずる方が遥かに理にかなっている、と考える間は、それらの意見に同意し信頼を寄せ、習慣から脱け出る *desuescam*（仏訳 *désaccoutumerai*）ことは決してないであろう」と。⁽¹³⁾ 日常的思考からの脱却のためにこそ懷疑は過激で徹底的誇張的であることが要求されるのである。その過激さは意識的方法的な過激さである。「こういうわけだから、ここで意志をまったく反対の方向に曲げて、私自身を欺き、それらの意見をしばらくの間まったく偽りで幻のものと仮想してみよう。こうしてついには、いわば双方の偏見の重さがちょうどつり合いのとれるようにして、もはやゆがんだ習慣 *prava consuetudo*（仏訳 *mauvais usage*）が私の判断を事物の正しい認識からそらせることのないようにしよう」と⁽¹⁴⁾とデカルトは書くのである。古い習慣的な物の考え方は根強い先入見となって、知らず知ら

ずの内に人の考えを強く支配するものであるから、その影響からまったく脱却するためには、反対側の考え方へ故意に傾斜して行かねばならないというのである。このことを、欺むく神の仮定を非難したガッサンディに対して説明して、それはちょうど曲った棒をまっすぐにするために反対の方向に曲げねばならぬようなものだと言っている。⁽¹⁵⁾ こうしてデカルトは『第一省察』の終りで「ある悪い霊が、しかも、このうえなく有能で狡猾な霊が、あらゆる策をこらして、私を誤らせようとしているのだ、と想定してみよう。天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その他いっさいの外的事物は、悪い霊が私の信じやすい心をわなにかけるために用いている、夢の計略にはかならない、と考えよう。また私自身、手ももたず、眼ももたず、肉ももたず、血ももたず、およそいかなる感覚器官ももたず、ただ誤って、これらすべてのものをもっていると思ひこんでいるだけだ、と考えよう」と言い、つけ加えて「私は頑強にこの省察を堅持してとどまろう」と書く。デカルトの「われ考う、故にわれあり」は相対立する偏見（一方は習慣的思考、他方は誇張的懷疑）のせめぎ合いの中から、その光りを現わしてくるのである。

第三章 日常的習慣的思考とその起原の問題

それではどのような思考が習慣的思考なのか。一般的に言って、日常の言語使用における表現や判断の殆んどすべてがそれである。それらは単に習慣的に正しい表現と思われているだけで、充分な根拠によって真理とみなされているのではないからである。かような習慣的思考として先ずあげられるのは感覚のそれ、正確に言えば、感覚から直接あるいは間接に受け取るものをそのまま外界に実在すると信ずるその考えである。感覚的知識に誤りが少なくないことは我々もよく経験することである。遠くから見ると小さく、あるいは円く見えたと塔が、近くに寄ると遙かに大きく、あるいは四

角である、というようなことはよくある。感覚に映ずることをそのまま真実と取らないこと、感覚される通りに外界があると信ずることを止めること、これが方法的懐疑の第一段階である。そのことをデカルトは『省察』の「概要」で、「かくも普遍的な懐疑の効果はすぐには明らかでないが、しかし我々をあらゆる先入見から解放してくれ、精神を感覚から引き離す（仏訳では「我々の精神を、感覚から離れることに慣れさせるための pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens」となっている）ための最も容易な道をひらいてくれる点で、極めて大きいものがある」という表現で語っている。この場合「精神を感覚から引き離す」ということは、すべての感覚を誤りとして棄てるということではない。感覚の告げることには精神が盲目的に従従することを止めること、精神が感覚の支配から脱却すること、がそれである。日常の我々は余りにも感覚のとりこになり過ぎていて、それは『第二省察』の表現によれば「物体的事物、すなわち心の中にその形像を画きだすことができ、感覚によってじかに捕えることのできる事物の方が、私自身に属するもの（つまり考えるものとしての私）より、遙かによりよく知られる」と思いこんでいることであり、それはとりも直さず「私の精神がさまざま出ることを好む *gaudet aberrare mens mea* からである」とデカルトは言う。精神がともすれば自己を忘れて外界にさまざま出ること——それが感覚に盲従している日常の言語表現の姿であり、それが習慣的思考の在り様なのである。

このさまざま外界のとりこになった姿の例として言われるものが『第二省察』のあの蜜蠟の分析である。我々はしかしかじかの味、香り、色、形、大きさ、堅さを持つ物体を見て直ちに「蜜蠟を見る」と言っている。あたかも蜜蠟が視覚などの感覚のみによって捕えられ得るかのようである。ところで同じ蜜蠟を火に近づけると、味と香りは消え、色、形、大きさ、堅さもすっかり変ってくる。しかもやはり同じ蜜蠟だと誰もが言う。とすれば同じ蜜蠟だと言わせるものは、

感覚に現れる現象ではなく、我々の側の物の考え方であり、精神であることになる。また蜜蠟が想像力によって捉えられるものでもないことをデカルトは言う。蜜蠟は我々が想像し得るよりも遙かに多くの変様、変化を容れ得るものだからである。こうして「蜜蠟を見る」と言わせるものは、感覚でも想像力でもなく、精神であり、考える我である。蜜蠟があると判断することが何よりも確実に証拠だてることは、そのように考える私自身が存在することだ、とデカルトが言う理由である。⁽¹⁸⁾この場合「蜜蠟を見る」という言い方が日常の話し方に影響された慣用的日常的表現以外のものではないことが注意されねばならない。

この蜜蠟の分析(というよりもむしろ「蜜蠟を見る」という表現の分析)は誤解され易い分析である。それは蜜蠟という物質の本性を論ずるものでもなければ、その正しい捉え方を論ずるものでもなく、ただ日常的習慣的表現——それは本質的に対象の方へ「さまよい出よう」とするものだが——の精神に対する影響を指摘するものである。そのことをデカルトは「話しの習慣に欺かれる *decipior ab ipso usu loquendi* (仏訳では「日常言語の言葉に殆んど欺かれて *presque trompé par les termes du langage ordinaire*」)となつてゐる」ことと表現している。「話しの習慣」という言葉は「一般人が用いる話しの形式 *formae loquendi quas vulgus invenit*」とも同じ個所で言い換えられている。⁽¹⁹⁾この言葉習慣に由来する誤謬のもう一つの例が、室内から窓越しに通りを見て、帽子が動くのを見ながら「人間が通る」と表現することを言っているあの有名な例である。帽子だけを見て「人間を見る」とか「人間が通る」と我々が表現するのは蜜蠟の場合と同様ただ習慣によつて *usitate* なのである。⁽²⁰⁾かような習慣的言表の影響するところは極めて大きい。そうであればこそデカルトは『第二省察』の末尾で「しかし古い意見の習慣 *veteris opinionis consuetudo* はそれほど速やかに取り除くことのできないものであるから、ここで私は立ち止り、長い時間を省察に捧げて、この新しい

認識を私の記憶のうちにいっそう深く刻みつけるのがよいであらう」と書くのである。⁽²¹⁾

それではこのような思考の習慣には他にどのようなものがあるかとデカルトは言うのだろうか。彼の言葉に沿ってその幾つかを挙げよう。『方法序説』第四部に言われる「物事を想像を通してしか考えないという習慣 *accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant*」⁽²²⁾ もその一つであらう。想像は物体的事物を考えるには適切な思考方式であっても、精神的事物には必ずしも適当ではなく、まして神にはまったく不適當であるが、それにも拘らず神を含めてすべてを想像を通して理解しようとし、想像できなければ理解不可能とか存在しないとかが言うのは、思考の習慣の一つに他ならぬのである。かような思考習慣が神の理解を困難にするとデカルトは言うのである。この場合想像力という能力自体が習慣であるのではない。もちろん想像作用に対する習慣の影響には大きなものがあるが、デカルトがここで言うのはそのことではなく、想像できないものは存在しないかの如く考える物の考え方のことであり、したがって想像よりもむしろ判断ないし知性に関わるものである。

デカルトが「習慣」と言う場合、以上の例でも知られるように、我々の感覚、想像、記憶、知性の能力よりも、より多く判断に関して言われる。このことは『哲学原理』第一部第一六章で言われる「本質と存在とを区別する我々の習慣 *sumus assueti*」第六六章で出てくる「……色を見る時、何か我々の外に存在する物を見ており、しかもその物はその際我々がみずからのうちに経験する色の観念とまったく似ていると……かように判断する習慣 *consuetudo ita iudicandi*」また同じ『哲学原理』の第二部第一七章、一八章で言われる、日常言語の空虚とか無とかが例えば「空気がしか入っていない壺を空虚だと言う習慣 *usitatum*」にもとづくという指摘、などについて見ても肯定されるであらう。

かような習慣的思考、習慣的判断は、長い歴史を持ち、それ自身のうちにその理由を持っていて、その矯正は困難で

ある。デカルトが『哲学原理』第一部の第七章から第七章にかけて挙げている誤謬判断の四種類の原因は、習慣的思考の形成過程を示すものとして理解することもできよう。幼児期の精神はもっぱら身体に没入させられているため、すべてを身体の利益に関係させて考え、身体を刺激する程度の大小に応じてもっぱら対象を考察する。これが先入見の最たるものであり、この先入見は、精神がもはや身体に従属する必要がなくなった時でも人間の知性から容易に払拭され得ず、さまざまな誤謬の原因となる。特に感覚や想像にもとづいて考えるのが人間にとって習慣 *usages* となり、容易なこと *facilias* ⁽²³⁾ ともなつてそのあげく、想像できないもの感覚できないものは存在しないように考えるに至る、というのである。言語もかような習慣の形成を助長する。事物に必らずしも正確に対応しない言語を事物に結びつけ、事物そのものよりもその言語をもとにして思考を行なうこと、このこともまた誤謬の大きな原因である。⁽²⁴⁾ からの甕を見て、「何もない」と言うのもその一例である。この場合感覚されるままに叙述することは誤謬を少なくすることである。

『哲学原理』第一部第七十章ではそのことが、「対象の中に色を知覚する」という表現と、「対象の中の何かわからないあるものによって色の感覚と呼ばれる一種の極めて明瞭な感覚が我々自身のうちにひき起される」という表現との違いとして説明される。後者の表現をする限り、我々は早急な判断を下さずに済み、誤謬を免れ得るのである。これは存在を括弧に入れて、現れるもののみを専ら記述することであらうし、モンテーニュの言葉を使って言えばピロンの判断停止(エポケー)でもあらう。

しかしそれは誤謬を免れるための消極的措置であるに過ぎない。真理認識のため積極的になすべきこととしてデカルトが言うことは、明晰判明に精神に現れるもののみを真と認めることであり、コギト・エルゴ・スムに始まる真理の連鎖を順序に即して追って行くことである。それはとりも直さずデカルト哲学の体系を追うことであるが、目下の我々に

とってそれは直接の問題にならない。習慣的なものをすべて断ち切り、ひたすら明晰判明なもののみを基にして築き上げられた「真理の体系」は、デカルトにおける習慣の考察をもっぱら追求している我々にとって直接の関心の対象とはならないように思われるからである。しかしデカルトの真理の体系としての哲学が、習慣とまったく無縁であるかどうか。デカルトは神の観念や無限の観念、『規則論』の表現によれば「何らかの生具の光 *lumen quoddam ingenium*」⁽²⁵⁾によって知られる観念を生得的 *innatus* と言う。生得的ということは、生後の何らかの経験による習得を意味する習慣的ということとは対立する概念である。かような生得的観念に基礎づけられるものとしてのデカルト哲学は、その限りで習慣的なものとは無縁であろう。しかしデカルトが『第三答弁』で言うように、生得的であるということは、その観念が「常に我々に現れているということではなく……ただ我々が我々の内にその観念を喚起する能力を持つ *nos habere in nobis ipsi facultatem illam efficiendi*」⁽²⁶⁾ことであるとされるが、そうであれば、現に観念を喚起するに際しては何らかの学習、習慣が要求されるのではないか。そして実際にそれがその通りであることは次章に見る通りである。

第四章 明証的思考とその習慣化

我々にとって興味深いことは、デカルトによって明証的に真なるものとして提示されたその哲学も、習慣化され、くり返し頭に刻みこまれることなしには、有効なものとなり得ないことである。そのことをデカルトは『哲学原理』第一部の末尾近くで「そしてこれらの事柄（コトギ・エルゴ・スムに始まるデカルト哲学体系）を、以前にもっと雑然と考えていた事柄と比較することによって、我々は認識可能なあらゆるものについて明晰判明な概念を形成する習慣を獲得するであらう *usum claros et distinctos omnium rerum cognoscibilium conceptus formandi acquiramus*」⁽²⁷⁾と書く

ている。(ここで言う明晰判明な概念を形成する習慣 *usus* と先に言われた生得観念を喚起する能力 *facultas* との関係は考察に値いしよう。)『第四省察』では幾分より詳しく説明して「いつも同じ考えにすっかりと心をつなぎとめておくことができないという弱さが私のうちにあることを経験するとはいへ、しかし入念な省察をしばしば繰り返すことによつて、必要のある度ごとにその考えを思い起すようにし、こうしてもはや誤謬に陥入らない習慣 *habitu[m] quendam non errandi* (仏訳 *habitude de ne point faillir*) を獲得することができ⁽²⁸⁾」と書いてある。同じ習慣の獲得が『第二答弁』付録の「諸根拠」では「要請 *postulata*」という形で読者に要求される。⁽²⁹⁾「要請」の第一は「読者が自分の感覚に従来信頼していたその根拠がいかに詭弱なものか、かかる感覚の上に積み重ねられたすべての判断がいかに不確実なものか、に気づいて、そのことを長くかつしばしば読者自身で熟考し、ついには、もはや感覚をあまり信用しない習慣 *consuetudo* (仏訳 *habitude*) を獲得されるよう要請する」というものであり、第二は「読者が自身の精神とその属性のすべてを考察することを……、そしてその際、精神を明晰に知覚する習慣、精神の認識があらゆる物体的事物の認識よりもより容易であると信ずる習慣 *usus* (仏訳 *usage*) を獲得する以前に精神の考察を放棄しないよう要請する」というものである。以下同様にして全部で七個ある要請のいずれにおいても何らかの形で明証的思考の習慣化が読者に要求されるのである。第六の要請でも「読者が、『省察』の中で私が列挙したすべての明晰判明な知覚の実例とすべての混雑曖昧な知覚の実例とを熟考することによつて、明晰に認識されるものを曖昧なものから区別することに慣れられる *asuescant* (仏訳 *s'accoutument*) ように要請する」という表現になっている。明晰判明な認識の習慣化の要求は、デカルトの場合、人間が真理を常に念頭に抱きつづけることができないという記憶能力の弱さの問題からなっていることは、上の『第四省察』からの引用文が示す通りであるが、このことについては後にも触れられよう。

ところで習慣化への要請は、哲学的省察に対してのみでなく、より一般的に広く科学の「方法」に対して要求されるものである。『方法序説』第六部ではデカルトの方法の学問研究への適用において習慣が重要なことを語って「先ず容易なものを求め、徐々にいっそう困難な他のものに移って行くことによって獲得するであろう習慣 *habitude*」は「私といかなる教訓よりも……役に立つであろう」と書き、これに加えて、このことがデカルト自身の体験に基づいて言えることであって、デカルトが若い時から他人から教えられるよりも自分で証明を考えることを常としていたので、その結果「自分が真理を求めようと本気になってかかれはすぐ続々と新たな真理を見出してゆけるという習慣と容易さ *habitude et la facilité*⁽³⁰⁾」を持つに至ったと書いている。デカルトが若い時書いた『規則論』でも同様のことが次のように表現されている。「我々は先ずこれらの比較的容易なもので練習し、しかもそれを方法的に行なうことにより、よく知られた大道を通りつつ、いわば遊びながら常に事物の内なる真理にまで分け入ることに慣れる *quasi ludentes ad intimam rerum veritatem semper penetrare assuescamus* ように⁽³¹⁾」ならなければならないと。

容易なものから困難なものへ、というこの順序が、『方法序説』第二部に出てくるあの方法四則の中の第三則に結びつくものであることは、アルキエやロディスルヴィスの指摘することでもある。⁽³²⁾ところでこの第三則（それはふつう演繹の規則と呼ばれるが）に関して我々により興味深いことはジルソンがこの規則を特長づけて、それが「抽象的真理」の「ごときものでなくむしろ「知的習慣 *habitude intellectuelle*」の獲得の必要⁽³³⁾」を言ったものだとしていることである。彼によれば、与えられた問題において何が単純で何が複雑かを区別するアプリオリな処方はない、それにも拘らずそこにその順序を見いだすには数学などの学問による段階的漸進的訓練によって単純なものと同複雑なものを見分ける習慣を身につける他はないというのである。『哲学原理』のフランス語版序文でも、発見の論理に習熟 *usage* が必要である

ことを言つて、始めは易しい問題で練習し、真理を発見する習慣 *habitude à trouver la vérité* をある程度得た後ではじめて、真の哲学に取りかかるといふべきであるとしてゐる。⁽³⁴⁾

先に見た如く習慣は多くの誤謬判断の原因であつた。その同じ習慣が、発見の論理の応用においてその不可欠の前提となる。正しい方法と雖ども習慣として身につくことのない限り有効なものとなり得ないからである。「習慣はこうして敵方から味方になる *l'habitude, d'adversaire devient ainsi une alliée*」そして障害を打ち倒しつゝ、真理の獲得を容易にする⁽³⁵⁾とロデュイス・ルヴィスは書いてゐる。

しかし新しい方法、新しい哲学への理解を妨げるものも古い思考習慣である。デカルトは『方法序説』第六部、『哲学原理』序文、『真理の探求』その他で、スコラ哲学の素養のある者の方が、そうでない者よりも、新しい考え方を受け入れ難いことを、くり返し力説してゐる。実際この困難は当時の学者たちがデカルト哲学理解に対して経験したものであつた。『第六反駁』で当時の哲学者や幾何学者たちがデカルト哲学理解の困難を訴える次の文章は印象的である。「私たちは——と彼らは書いてゐる——天使にもかなうほどまでに精神を高めて『省察』を七回もくり返して読んだのです。が、なお解らずに居ります。しかし……三十年間も形而上学の研究に慣れ親しんできた私たちがすべての精神が獣に取りつかれたような粗雑なものであるとはまさかあなたも言われはしないでしょう……」。これに対するデカルトの答弁は、「彼らが私の結論を受け入れるのをいやがるのは、同じ事柄について違った仕方です。判断する古い習慣 *inveterata consuetudini aiter de ipsis iudicandi* によるものであつて」「私の書いたものは……彼らの権威によって弱められるというよりもむしろ逆に、いかなる過誤も論議も、かくも詳細な吟味にかかわらず私の論証のうちに彼らが指摘できなかったということによつて、裏づけられる」といふことである。⁽³⁶⁾ かなり高飛車な答え方である。かような態度のうちにデカ

ルト自身の思考習慣を看てとることもできる程である。それはロディス・ルヴィスも注意しているように、デカルトが彼みずから一六三八年二月二日づけのヴァンエ宛ての書簡の中で『方法序説』における神の存在証明などの曖昧さに関して、「この曖昧さは部分的には……思考習慣によって私には親密で明白な諸々の觀念 *certaines notions, que l'habitude de penser n'a rendu familières et évidentes* をば誰れにとつても親密で明白であると私が仮定したことに由来することを認めます⁽³⁷⁾」という形で承認していることである。明証的と思われる事柄も一つの思考習慣の結果であり得ることをデカルトも早くから自覚してはいたのである。古い思考習慣はスコラがそうであったように新しい思想の理解を困難にする。そして新しい思想もそれが習慣化すると、因襲化し思考を束縛するものとなる。それはデカルト哲学自体が「デカルト主義」となった時に、免れることのできなかつた運命であった。

ともあれこの章の主題は、真理の体系も真なる方法も、くり返し省察され習練されて身についたものとならぬかぎり、有効なものとなり得ないことを、デカルトがその体験を通して指摘している、ということだった。事柄は、善悪の区別が単に認識されるだけでは不充分であつて、実行され身についたものとならなければ、効果がなく徳とは言われ得ない、ということと軌を一にするように見える。これは「徳とは習慣である」という形でふつう言われる事態である。この問題はデカルトにおいてもゆるがせにできないものを含んでいる。次章ではこの点に目を投じよう。

第五章 デカルトの道德論における習慣

デカルトが道德を論じた個所には主なものとして三つある。その一つは『哲学原理』の序文で言われるもので、形而上学を根とし自然学を幹としてその幹から出る三つの枝の一つとしての道德であり「最も高く最も完全な道德であり、

他の諸学の全き知識を前提し、知恵の最後の段階である「⁽³⁸⁾道德であつて、いわば絶対的に普遍的な道德であり、言葉の勝義において科学的道德である。そこには習慣の占める場所は恐らく殆んど無いであろう。しかしかような完全な理想的道德はあらゆることについて完全な神の如き認識を前提するものであつて、どこまでも有限な認識の範囲を出ない現実の人間にとっては現実には到底到達し得ないものであろう。これに対し、当面の社会生活を生きるために不完全ではあるが従うべき道德としてデカルトが『方法序説』第三部で述べるものが第二のいわゆる暫定的道德である。これは先づ絶対的普遍的道德に対して言えば、現実的具体的道德と言つてよいもので、その第一格率が、国の法律と慣習 *coutume* を尊重し、幼時からの宗教を守り穩健な意見に従ふこと、とあるように、習慣に大きな場所を与えている。第二格率は、行動においてはできるだけ断乎とした態度をとり、疑わしい意見でも一旦それを決めた上は絶対確實である場合と同様にそれに従いつづけること、と要約され得るが、この一見無暴にも見える格率が持つ重要な意味については後にあらためて論じられよう。なおジルソンはこの格率に注して「一旦取られた決断を実践上で守りつづけることは徳——それは意志が理性の命令に不断に習慣的に従いつづけることだが——を準備するものだ」と言つて⁽³⁹⁾いる。暫定道德の第三格率は、運命よりも自己に打ち克つように努め、世界の秩序よりも自分の欲望を変えようとつとめること、と要約されるが、更に一般化して、我々が完全に支配できるものはただ我々の思考しかないと信ずる習慣をつけること *de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées* ⁽⁴⁰⁾と要約され得るものであつてやはり習慣との結びつきをうかがわせる。暫定的道德は以上の三格率に加えて、理性を開発し真理の認識にできる限り前進するという第四の格率を持つ。この第四の格率はそれだけでは道德と無関係のように見えるが、先にあげた絶対的普遍的道德の根や幹を形成する作業がそれである点から言えば、デカルト道德論に欠かせないものであ

り、実際この第四格率はいわゆる決定的道徳においては、暫定的道徳の第一格率を押しつけてその地位にすわるものである。

いま決定的道徳と言われたものはデカルトの第三の道徳論をなすものであり、デカルト研究者によく知られているように、エリザベト王女宛ての一六四五年八月四日づけ手紙に出てくるものである。この手紙は人間がこの世において幸福に生きるにはどうすべきかを論じて三つの規則にまとめたものである。三規則は(1)常にできるだけ有効に精神を活用し、何をなすべきか何をなすべきでないかを知るように努めること、(2)理性の教えることを断乎実行する決心を持つこと、この決心の固さが徳に他ならないこと、(3)自己のものでない財宝はすべて自分の力の圏外にあるものとみなし、それらを欲しがらない習慣をつけること、と要約されるが、⁽⁴¹⁾『哲学原理』序文の絶対的道徳が抽象的であり、『方法序説』第三部の暫定的道徳が具体的個別的であるのに対して、この両者の中間ないし綜合という性格を持つのがこの決定的道徳であろう。この決定的道徳と暫定的道徳との間の重要な違いが暫定的道徳の第一格率が抹消されてそこに第四格率が入っていることである。これは我々にとって大変興味深い。暫定的道徳の第一格率は国の法律習慣の尊重という点に見られるようにモンテーニュ的な習慣的理性の立場が踏襲されていたのに対し、決定的道徳ではそれが完全に払拭されているのである。暫定的道徳の第二、第三の格率はほぼそのままの形が決定的道徳の第二、第三の規則となっているが、第二規則で決心の固さが徳であることが強調され、第三規則で「欲しがらない習慣をつけること」が繰返されている点で我々の注目を惹くものを持っている。それは習慣化の強調と言ってよいが、この点が実は、デカルトが決定的道徳を語った約一年半後の一六四五年九月一五日づけのエリザベト宛て書簡の中でデカルト自身改めて強調することなのである。

この書簡では「人生のあらゆる活動において最良のものを見分け得るよう知性を強化するために」言い換えれば「正しく判断できる態勢に常にあるために *pour être toujours disposé à bien juger*」必要な事柄として二点挙げている。その第一点は真理の認識であり、第二点は「必要が生じた場合いつでもこの認識を想起し、この認識に従うことのできる習慣 *l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, toutes les fois que l'occasion le requiert*」である。⁽⁴²⁾ この二点は決定的道徳の三規則を更に二つに集約したのと言ってよいが（これをデカルト道徳論の第四のものに数えることもできよう）、この第二点に見られるように習慣が大きくクローズ・アップされるのである。デカルトは習慣化が何故必要であるかを説明して同じ手紙の中で次のように書いている。「正しく判断できる態勢に常にあるためには真理の認識に加えて習慣 *habitude* も必要であることは上に言った通りです。何故なら私達は同一の事柄にたえず注意していることはできませんから、ある真理を以前に確信した理由がどんなに明晰判断なものであったとしても、もしその真理を長いそして頻繁な省察によって精神に刻みつけてそれを習慣に変えてしまわないならば、のちになって間違った外見によってその真理を信じなくなるおそれがあるからです」⁽⁴³⁾。そしてデカルトはつけ加えて、「スコラ哲学で徳とは習慣である *les vertus sont des habitudes*」と言っているのはこの意味で理由のあることです。何故なら人が誤るのはなすべきことの知識を理論として持たないためでなく、その知識を実践的に持たない *faute de l'avoir en pratique* ためであり、すなわち、その知識を信ずる確固とした習慣がない *faute d'avoir une ferme habitude de la croire* ためであります」と言っている。この「その知識を信ずる確固とした習慣」とは、八月四日づけの手紙の第二規則で言う「決心の固さ」に直接に対応するものであるが、同時に第三規則で言う「自己の力の外的ものを欲しがらない習慣」あるいは暫定的道徳第三格率の「我々が完全に支配できるのは思考のみであると

信ずる習慣」をも指示するものであろう。

この「……信ずる習慣」という言葉は問題を含む言葉である。習慣といえはふつう身体の行動に関して言われることが多い言葉である。デカルトはここでは上の表現にも見られるように、信念あるいは意志における習慣を強調するのである。このことはデカルト哲学の解釈自体にも少なくない問題を投げかける。いわゆる主義的解釈を支持するものがそこに見出されるからである。しかしこの点を論ずるには『情念論』に立入らねばならぬであろう。特に『情念論』における「高邁 *generosité*」の考察と密接に関わるものがそこにあるであろう。ところで習慣に関するデカルト独自の新しい展開が見られるのもこの『情念論』においてである。

第六章 『情念論』の課題と情念支配の手段としての習慣

『情念論』執筆の動機となったものはエリザベトとの往復書簡であり、⁽⁴⁾この書簡で問題になった道徳論が『情念論』の中心課題をなす。それは単に諸情念の客観的分析であるに止まらず、いかにして情念の動揺を抑え心の平和を獲得すべきかを論ずるものであり、デカルト自身の道徳論に学問的基礎を与えようとするものであり、我々の問題に引き寄せて言えば、道徳において何故習慣が必要なのかを説明しようとするものである。

しかし『情念論』は何よりも先ず感情の科学的究明である。デカルトは『情念論』の第一項で、情念について彼以前に言われてきたことの大部分が信用できないから、「前にだれも手をつけたことのない主題を論ずるかのように」書かざるを得ないと言っているが、この自負に満ちた語には、情念という複雑な対象に自己の方法を適用し始めようとするデカルトの意気込みが感じられる。『情念論』はまた哲学的にも様々の問題を含んでいる。デカルトは精神の受動 *pas-*

son)として情念(感情)を規定する。精神の受動はふつう身体の能動である(第二章)。そこには精神と身体との間の何らかの相互作用が考えられ、この相互作用とデカルトの二元論の立場との関係は如何にあるかという問題もある。また動物精気論や松果腺理論に見られる機械論的説明や生理学的説明と情念の支配を通して幸福な生活へのいとぐちを見いだそうとする目的論的倫理的観点との関係はどうなっているのかという問題もある。これらの問題はそれぞれ興味深いものを持つが、我々は我々の問題「習慣」に的をしばって『情念論』を考察したい。もちろん「習慣」も以上の諸問題と無縁ではない。「習慣」に関連する限りでそれらの問題も取り上げられよう。

諸情念、たとえば愛の情念などにおける習慣的現象はモラリスト達によって好んで論じられるテーマだが、かような習慣的現象の考察は『情念論』においてはそれ程多くない。第六七章で同一の感情が長く続くと善いことでも「倦怠ennui」や「いや気dégout」を生じ、悪いことの場合反対に「悲しみtristesse」が減退すると言う程度である。我々にとってより興味深いのはデカルトが「驚きadmiration」の習慣化について言っている個所である。デカルトを読む人にはよく知られているように、驚きはデカルトの言う六個の基本的情念の筆頭に置かれてかれの感情分析の最大の色となつていゝものである。彼は驚きを、稀れなものや異常なものを突然見聞きした時に精神を襲う情念であつて、精神をして対象に注意を払うようにさせるものであると規定する(第七〇章)。見慣れたものに驚くことはないのであつて、驚きは少なくとも見慣れたものとそうでないものとの違いの認識を含み、その点でそこには知性の働きを証拠立てるものがある。しかし下らぬことに驚く場合かえつて知性にとり有害である。驚き易い人は放置しておくことつまらぬことに簡単に驚くようになり、「ほかのどんな対象が現れても少しでも自分に新しく思われれば同じように気をとられてしまふ」といふ習慣 *habitude qui dispose l'âme à s'arrêter en même façon sur tous les autres objets qui se présentent,*

pourvu qu'ils lui paraissent tant soit peu nouveaux」(第七八章)となると書いてある。この驚きへの習慣に関してアルキエは注して、驚きを失なわせるものが習慣であるのと同じ習慣が驚きを長びかせもあるのは奇妙な逆説 *curieux paradoxe* であって、このことは驚きを真に克服させるものが習慣による無感覚化ではなく、すべての現象を普遍的法則の結果として理解することにより新奇をも解消させるところの認識であることをよく示している、と書いてある。⁽⁴⁵⁾ それはとりも直さずスピノザによる驚きの解決法でもある。

しかし「倦怠」や「驚きへの習慣」は情念における消極的習慣に過ぎない。情念の支配克服の方法の考察とともに積極的な形での習慣が問題になってくる。ところでこの点で先ず考えるべきことは情念は意志によって直接喚起したり除去したりできないということである(第四五章)。その点で情念と意志との関係は、瞳孔の拡大や発音などの身体運動と意志との関係と同様だとデカルトは言う。我々は瞳孔を拡大しようという意志だけでは瞳孔を拡大させ得ない。しかし遠くを見ようとさえすれば間接的にはあるが容易に瞳孔を拡大させ得る(第四四章)。情念の支配克服のためにも同じ間接的な方法しかない。「勇氣」を奮い起こし「恐れ」を無くすには、単にそうしたいと意志するだけでは不十分であって、「勇氣」の喚起に役立つような理由、事物、実例、「恐れ」を斥けるに役立つような理由、事物、実例を心をつくして思いめぐらさねばならない(第四五章)。情念は身体と結びついている故に精神の意志だけでは直接に支配できないのである。「意志は情念を直接にひき起す力を持たないため、止むをえず工夫を用いて *user d'industrie*、次々に様々なものを注視しよう」とつとめる *s'appliquer à considérer successivement diverses choses*」ことによって間接的にのみなし得る。この場合工夫に巧拙の違いもあり、また精神の強い人弱い人の区別もあり得る。デカルトによれば精神の強い人とは善と悪との認識に立って確固とした意志のもとに情念を支配しようとする人であるのに対し、精神の弱

い人とは、ある情念を克服するに、対立する情念のみをもってしようとする人である（第四八章）。先に「驚き」について見た通り事態を真に解決するものは情念ではなく認識なのである。しかしデカルトはどんなに弱い精神でも適切な工夫を用いるならば「すべての情念に対してほとんど絶対的な支配権 un empire très absolu sur toutes leurs passions を獲得できるであろう」（第五〇章）と言う。そしてこの工夫としてデカルトが持ち出すものが他ならない習慣 *habitude* なのである。

デカルトは次のように説く。脳髓の（彼は松果腺のと言う）一つ一つの運動は自然によって思考の一つ一つに結びつけられていると思われるが、それらの運動を習慣によって他の思考に結びつけることができる。例えば経験の示すように我々は特定の音を聞いてその音そのものよりも、その音の示す言葉の意味の方を考える。同様にある対象の想像はある一定の情念と自然的に結びついているが、しかし習慣によって両者を分離し、他の異なる情念に結びつけられ得る。強烈な情念の場合ただ一回の経験だけでもそれが可能であると。

デカルトはかような習慣による変化は動物の場合でも例えば犬の訓練に見られるように、可能であって、まして人間においてそれがより可能であることは明らかであり、従って最も弱い精神でも精神を訓練しようとして十分適切に工夫すれば、すべての情念を克服支配できるといのである。（第五〇章及び第二二一章参照）デカルトがここで犬の訓練について述べていることはパヴロフの条件反射理論の先駆的表現として有名だが、デカルトはこの種の問題を早くから論じており、一六三〇年三月一八日づけのメルセンヌあての手紙では「美」の感情が人々の経験や記憶の如何によることを言い「若しある人が陽気な舞踏曲を聞く度に同時に何かの苦痛がその人を襲ったとすると、その人は新しくその曲を聞くこと必らずや心に悲しみを覚えるであろう。これは極めて確実であり、犬でさえヴィオロンの音に合せて鞭打つこ

とを数回くり返すと、同じ曲が鳴り出すのを聞けば必らず悲鳴をあげて逃げ出すであろうと私は断言できる程である」⁽⁴⁶⁾と書いている。同じ条件反射的な感情の訓練——それがデカルトが『情念論』で感情の支配のための工夫として持ち出すものなのである。習慣とはデカルトにとってかような工夫とその結果を意味するものなのである。そしてそれがデカルトにとって同時に「徳」である。

デカルトの「徳」の言葉の使い方には広狭二つの意味があつて広い意味では精神における習慣的結合のすべてを指すように思われる。第一六一章では「ふつう徳と呼ばれるものは精神をしてある種の考えに向かわせるところの精神の内なる習慣 *des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées* であつて、従つてそれはその考えとは異なるものでありながら、その考えを生み出し得るものであり、またその考えによつて生み出されたものである」⁽⁴⁷⁾と書かれている。「徳とは習慣である」という語の最も広い意味がこれであつて、その場合単に美德のみでなく、性格、人柄の如きものも徳の一種とされよう。「徳とは得である」と我々の語でも言われることがあるが、その意味では悪徳もまた徳に教えられることになる。これに対して第一九〇章には「不断に徳に従っている人々が常に持つ満足は彼らの精神における一つの習慣であつて良心の平静または安息と呼ばれる *La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomment tranquillité et repos de conscience*」⁽⁴⁸⁾の語があつて、ここでは習慣は心の状態の如きものであり、これに対し徳はいわゆる美德ないしデカルトの言う高邁の徳そのものを指して、習慣と徳とは明らかに区別されている。この場合悪徳が徳の名に値しないことは言うまでもない。『情念論』の目的が感情の支配を通して心の安らぎを求めることにあることは先に述べた通りである。その場合広い意味での徳ではなく、狭い本来の意味の徳の方がより重要なものを持つてであろうことは右に引用した文章からも明らかである。

実際「高邁の徳」がその点において決定的な役割を、いわば情念支配の工夫の中の最大の工夫ともいふべき役割を果たすことになる。

第七章 高邁の徳とその習慣

デカルトは高邁の徳について、それは「いわばあらゆる他の徳の鍵であり、情念のあらゆる惑乱に対する万能の薬である *étant comme la clef de toutes les autres vertus et un remède général contre tous les dérèglements des passions*」と書いている(第一六一章)。同様な表現は第一四五章、第一五六章表題にもあり、第二〇三章では「怒りの情念の過度になるのを防ぐ最良の薬 *le meilleur remède* が高邁である」と書かれて⁽⁴⁹⁾いる。かようにデカルトは「高邁」に対して情念の制御における決定的な役割を与えるのである。「高邁」こそあらゆる情念の支配のために人が最終的に依拠すべきものだというのである。どうしてこれ程の地位を「高邁」が持つようになったのか。

「高邁」とはデカルトにおいて、自己自身に対する尊重 *estime* であり、尊重が驚きの一種であるから、自己自身に対する一種の驚嘆であるが、しかも自己を尊重し驚嘆するに足る唯一の正当な理由、すなわち自己の持つ自由なる意志の故に自己を尊重すること、として規定される。自由なる意志 *libre arbitre* はそれが我々に与えてくれる権利を臆病のゆえに失なうことのない限り常に我々と共にあり、我々を我々自身の主たらしめるものであり、ある意味で神に似たものたらしめるものである(第一四九章—第一五二章)。この本来失われることのない自由なる意志、あるいは意志の自由な使用 *cette libre disposition de ses volontés*⁽⁵⁰⁾こそ人間がそれによって自己をどのように高く評価しても不当とはされないところのものであって、この意志をよく用いようとする確固不変の決心が「高邁」に他ならないのである。

(第一五三章)。高邁の心を持つ人は自己を高く評価してもだからと言って他人を軽視することはない。他人も自己と同じように自由意志を持つと考えるからであり、他人の誤りは意志よりも認識の欠如によると考えて責めるよりは許す方に向うからである(第一五四―五章)。自由意志を持ちつつも理性の有限性の故に誤りに陥入ることもある自己を軽視することは善い意味での謙遜 *humilité vertueuse* であるが、これ以外の理由で自己を軽視することは、それが知力、財産、美醜いずれの理由にせよ、悪い意味での謙遜すなわち卑屈に属するものである。デカルトは自由意志以外の理由で自己を高しとする人やそれがどんな理由であれ他人を低しとする人はすべて「高慢 *orgueil*」の悪徳に陥入っているものであり、逆に自己を低しとし他人を高しとする人は卑屈に陥入っているものであつて、彼らは自由意志以外のものに動かされる点で共通し、従つて最も卑屈なものがしばしば最も高慢であるとしている(第一五七―九章)。これに対して高邁な人は最も控え目で謙遜であり、誰れに対しても親切であり、自分の力で獲得できないものは意志するに値いしないと考えるから、欲望や羨望、ねたみに動かされることがなく、他の人間をすべて重んずるから憎しみに動かされることもなく、過度の怒りに動揺させられることもないとデカルトは言う(第一五六章、第二〇三章)。高邁があらゆる情念の最良の治療薬である理由である。

したがつて情念の支配のためになすべきことは第一にはこの高邁の情念をかき立てて、悪しき情念に対抗させることであり、究極的にはこの情念を我がものとして習慣とすることであり、とりも直さず、高邁を言葉の広い意味での徳と化することである。そのために如何にすべきかを論じてデカルトは第一六一章で「自由意志とは何であるか、自由意志を善く用いようとする確固とした決心を我々が持つことから生ずる利益がいかに大きいか、また他方功名心にはやる人を悩ます心づかいがすべていかに空しく無用なものであるかを、よくよく考えることにしばしば心を用いるならば、我

々は自分の内に先ず高邁の情念をかき立てることができ、ついで高邁の徳を我がものにすることができる」と書いてい(51)る。この高邁の徳が『方法序説』第三部「暫定的道德」の第二格率と、エリザベトへの手紙で言われる「決定的道德」の第二規則とに直結するものであること、そして高邁が自由意志以外のいかなるものをも欲求させないことにより自己に打ち克つ最良の手段となる点で第三格率ないし第三規則をも包含するものであることはもはや特に述べるまでもなく明らかであろう。「決定的道德」の第二規則と第三規則とがエリザベトへの一六四五年九月一五日づけ書簡で、みずからのなすべきことの「知識を信ずる確固とした習慣」という言葉に集約され、更に『情念論』において「高邁の徳」という言葉に結晶したと解釈できるのである。デカルトは「決定的道德」の第三規則で、決心の固さこそが徳というものだと言ったあとでつづけて「もっとも自分の知る限り誰も徳をかように説明したことはなく、徳を様々な種類に分け、それぞれの対象の違いに応じて、異なった名前を与えるに止まっている」と書いて(52)いる。この「自分の知る限り誰も徳をかように説明したことはない」という言葉にはデカルトの秘かなしかし大きな自負が感じられる。実際例えばブラトンの四主徳(節制、勇氣、配慮、正義)にせよ、トマスの三神学徳(信仰、希望、慈愛)にせよ、デカルトの言う「対象の違いに応じて」名前を与えられた徳である。それに対してデカルトは真に徳と呼ばれ得るものはただ理性の告げるすべてを実行しようとする決心の固さだと「決定的道德」で言ったのであり、同じことを『情念論』では自己の自由意志を善く用いようとする確固とした決心としての「高邁」という言葉で表現したのである。

デカルトの意志中心的な立場——主意主義——がここに明瞭に浮き出してくる。デカルト哲学の根柢に自由意志が大きく関わっていることは、コギト・エルゴ・スムの前提としての懐疑が、完全に確実でないものへの判断をさし控える自由意志に支えられているという『哲学原理』第一部第六節の指摘などからも明らかである。その自由意志がデカルトの

道徳論において決定的な役割を果たすのである。そして我々はデカルトの道徳論が後のカントの意志の自律の道徳のいわば先駆的表現であることを見出すであろう。先に見たように高邁の心を持つ人は自由意志を持つ自己を尊重する人であると同時に、他の凡ゆる人をもその人の持つ自由意志の故に尊重する人であった。またデカルトの道徳は常に真理の認識（それは行動の面ではなすべきことと、なすべからざることとの認識になる）と不可分であった。絶えざる真理の追求、あらゆる人間をその自由意志の故に等しく敬重すること、自己を内なる自由意志の故に尊重すること——デカルトの道徳はこの三者が互いに支え合った形で最もよく理解できるのではないか。そしてこの三者の間にはちょうどカントが『人倫の形而上学の基礎づけ』の第二章で言うところの定言的命法（「汝の格率が普遍的法則となることを汝が同時にその格率によって意志しうる場合にのみ、その格率に従って行為せよ」）、実践的命法（「汝の人格の中にも他のすべての人の人格の中にもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ用いない、というようなふうに行為せよ」）、及び意志の第三の実践原理（「おのの理性的存在者の意志を普遍的立法意志として示すところの理念」⁵³）という三者の間の関係とはほ同じ関係があると言つてよいのではないか。デカルトの高邁には「自律こそ人間および一切の理性的存在者の尊嚴の根拠だ」とするカントを先取りするものがあると言える。

しかしデカルトとカントとは道徳観においても大きく異なるところがあるのは言うまでもない。両者の詳細な比較は本論の主題ではないが、我々の問題に関連することのみ言えば徳と習慣との関係をどう見るかで両者の意見は大きく別れる。カントにとって徳と習慣とはまったく別個のものである。カントは例えば『人倫の形而上学』の中では、徳を「修練によって得られた、道徳的に善い行為の久しい習慣 *Gewohnheit* と定義評価すべきでもない」⁵⁴と書いているし、『人倫の形而上学の基礎づけ』の中でも「すべて経験的なものは、道徳の原理の付加物であつて、全く原理としての用

をなさぬばかりでなく、道德の純粋性そのものにとってきわめて有害である。道德において、無条件的に善なる意志のもつ、本来のかつあらゆる価格をこえた価値は、行為の原理が偶然的な諸理由……のすべての影響からはなれているという、まさにこの点にある」と書いて、無条件的に善なる意志以外のものをもって徳とすることは、それがどのような名で呼ばれるにせよ「道德の代りに全くちがった素性の肢体から合成された私生児をおく」ことであって、それは「一度徳の眞の姿を見た人にとって、徳にだけは似ていない」と書き、つけ加えて「徳をその本来の姿において見ることは、感覺的なもののあらゆる混合と、報酬や自己愛のあらゆる虚飾とをとり去って、道德の眞の姿を示すことにほかならない」と言うのである。カントの言う無条件的に善なる意志を中心におく道德は一切の經驗的なもの、従って習慣的なものを排除するのである。それではデカルトはどうか。もしデカルトが純粋な自由意志にのみ止まるものであれば、やはりカントと同様、徳を習慣から切り離したであろう。その時高邁の徳は習慣とは無縁のものとなされたであろう。しかしデカルトには徳にも習慣化の必要を言うところがある。それは既に引用した一六四五年九月一日づけエリザベトあて書簡の示すことでもあるし、また『情念論』の第一六一章で、高邁の徳をわがものにし、それによって他のすべての情念に対する万能の薬を獲得すべきことを力説するところに明瞭にうかがわれる。高邁はデカルトにおいて習慣となることよつてのみ有効なものとなるのである。カントにとって習慣は単に主観的な必然性に過ぎず、徳は断じて習慣ではあり得ない。これに対してデカルトの場合習慣はそれによって我々が単なる主観の立場を越えて何らかの具体性を、そしてその意味では客観性を、獲得すべき手段である。デカルトの道德はカントのそれを先取りしつつ、しかもカントの形式主義とは異なる或る柔軟性を持つと言えないだろうか。

附記

デカルトの習慣論についてはなお残る問題が少なくない。特に習慣と自然との関係については、パスカルの習慣論とも関連して、黙過できないものがある。「自然の光り」や「自然の教え」等のデカルト哲学体系の根幹に関わる諸概念もそこで問題になってこよう。自然法則をどう評価するか、の問題もこれと無縁ではない。しかしここではこれらの問題が残るといふ指摘だけに止めて、その立入った検討には改めてその機会を持ちたい。

注

- (1) Cf. G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Vrin, p. 465.
- (2) 『エッセー』からの引用は拙論「モンテーニュと習慣の問題」(『カルテシアーナ』第五号)と同じ形式による。I-XXVI, p. 163, 169, 第一巻一一三ページ、一一五ページ。
- (3) Cf. Gilson, E., *Discours de la méthode, Texte et commentaire*, Vrin, Passim.
- (4) I, XLIX, p. 329, 第一巻一一三ページ。
- (5) 『カルテシアーナ』第五号、一八—一九ページ参照。
- (6) I, XXXVII, p. 193, 第一巻一三三ページ。
- (7) 正しくは『精神指導の規則 *Regulae ad directionem ingenii*』が書名であるが『規則論』と略称する。
- (8) Funke, G., *Gewohnheit*, 1961, S. 263.
- (9) Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 65.
- (10) 前掲拙論『カルテシアーナ』第五号、一二三ページ参照。
- (11) 同書、一三三ページ参照。
- (12) 『方法序説』第四部のほか。
- (13) Cf. AT, VII, p. 22, et AT, IX, p. 17, 中央公論社刊『世界の名著』の中の『デカルト』内の井上庄七・水野和久両氏訳を参照利用させていただいた。同書二四二ページ。
- (14) Cf. *Ibid.* 『世界の名著』デカルト』二四二—三三三ページ。

- (15) AT, VII, p. 349. 邦題「ヒカルトハ哲学に於けるレトリックとディアレクチック」『カルテシアーナ』第一号、一一ページ参照。
- (16) Cf. AT, VII, p. 12. et AT, IX, p. 9.
- (17) AT, VII, p. 29.
- (18) Cf. AT, VII, pp. 33-4.
- (19) AT, VII, p. 32. Cf. AT, IX, p. 25.
- (20) Ibid.
- (21) AT, VII, p. 34.
- (22) AT, VI, p. 37.
- (23) AT, VIII-1, p. 37.
- (24) Ibid.
- (25) AT, X, p. 419.
- (26) AT, VII, p. 189. Cf. AT, IX, p. 147.
- (27) AT, VIII-1, p. 38.
- (28) AT, VII, p. 62. et IX, p. 49.
- (29) Cf. AT, VII, pp. 162-4. et IX, pp. 125-7.
- (30) AT, VI, p. 72.
- (31) AT, X, p. 405.
- (32) Cf. Oeuvres philosophiques de Descartes. [(三ノ) CEP. ヌ巻附] Ed. de F. Alquié, Tome I, p. 643 note et Rodis-Lewis, G., L'individualité selon Descartes, P. U. F., p. 160.
- (33) Gilson, E., op. cit., pp. 207-8.
- (34) AT, IX, p. 14.
- (35) Rodis-Lewis, G., Ibid.

- (36) Cf. AT, VII, pp. 420-1. et 446-7. 『デカルト著作集』白水社、第二巻、四八〇—一ページ及び五〇六—八ページ参照。
- (37) GP, Tome II, p. 27. Cf. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 158.
- (38) GP, Tome III, p. 780.
- (39) Gilson, E., *op. cit.*, p. 243.
- (40) AT, VI, p. 25.
- (41) Cf. GP, Tome III, p. 589.
- (42) *Ibid.*, p. 605.
- (43) *Ibid.*, p. 609.
- (44) Cf. Lett. à Elisabeth du 6 octobre 1645.
- (45) Cf. GP, Tome III, p. 1012, note 1.
- (46) GP, Tome I, pp. 251-2.
- (47) GP, Tome III, pp. 1073-4. Cf. p. 999 (art. 54).
- (48) *Ibid.*, p. 1089.
- (49) *Ibid.*, p. 1097.
- (50) *Ibid.*, p. 1067.
- (51) *Ibid.*, p. 1074.
- (52) *Ibid.*, p. 589.
- (53) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 『人倫の形而上学の基礎づけ』野田又夫訳、中央公論社『世界の名著』「カント」一六五—一七〇頁参照。
- (54) Kant, I., *Metaphysik der Sitten* 『人倫の形而上学』森口美都男・佐藤全弘訳、中央公論社『世界の名著』「カント」一五三—一五七頁。
- (55) 『人倫の形而上学の基礎づけ』前掲訳書、二七一—二七二頁。