

デカルトにおけるコギトと意志

— 意志の使用 —

宮崎 隆 (哲学・倫理学教室)

La relation cartésienne du cogito à la volonté : l'usage de la liberté

Takashi MIYAZAKI

「自らに固有の自由を使用しつつ、いささかなりともその存在について疑うことのできるものはすべて存在しないと想定する精神 mens は、その際自らが存在しないことはありえないと気づく」(VII, p.12)¹⁾。これは「省察・概要」におけるデカルトの言明であるが、一方で、デカルトにとって意志が「すなわち意志決定の自由 arbitrii libertas」(VII, p.57)である以上、この言明に従うなら、懐疑は意志によって遂行される。他方で、「第二省察」によれば「我在り Ego sum」における我とは精神にはかならない (VII, p.27) から、この言明で問題にされているのは「我在り」だと解される。こうしたわけで、私の存在は、精神が懐疑という仕方²⁾で意志しているかぎりにおいて、確立されるかのように見える。つまり、懐疑が意志によって遂行されるがゆえに、懐疑という仕方³⁾で働いている当の意志は懐疑にかかりえず、したがって、コギトとは意志作用のことであって、懐疑の後に発見される

「我在り」(VII, p.25)の我とは意志する我のことだ、という解釈が生じてきもしよう。たとえばアルキエは、右のデカルトの言明に、「コギトとは我意志することである Le cogito est un volo」⁴⁾という注を付している。

しかしながら、デカルトにとってわれわれの意志は、それがたとえ「無限」(II, p.628)⁵⁾だとしても、やはり思惟様態のひとつにすぎない⁶⁾。この点で、他の思惟様態に優る特権性が意志に与えられているわけではない。実際、「第二省察」における思惟様態の枚挙による思惟の定義では、「意志する」ことは思惟の一樣態として他の思惟様態と並記されている。すなわち、「思惟する事物 res cogitans とは何か。それはつまり、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚するものである」(VII, p.28)。したがって意志も他の思惟様態と同等だと解される。

それだけではない。右の定義に続いてこう述べられてもいる。「たとえ私が常に眠っているとしてみても、また私を創造した者がその力の及ぶかぎり私をだましているとしても、それらのもの（「思惟様態」のうちで、我在りということと等しく真でないような何かがあるか」(VII, p.28.29)。「第一省察」において提示された夢と欺瞞者たる神という二つの懷疑理由をもってしても却下されえないのが「我在り」であり、あらゆる思惟様態は、我在りと「等しく」真なのである。ただし、それらが真であるのは、それら思惟様態が「私に帰属 *pertinere* している」(VII, p.28) かぎりにおいてである。たとえば、「私は想像する私と同じ *idem* 私でもある」(VII, p.29) というデカルトの言葉に照らせば、諸々の思惟様態が互いにどれほど異なっていようと、いずれも「同じ」私の思惟様態であって、いずれも同じこの資格で同じ私に「帰属」している。「我在り」における我との、あるいはコギトとの関係でみるなら、この意味においても、意志に特権性はない。かくして、以下のように考えることができるだろう。なるほどたしかに、われわれが懷疑を遂行し、なにかなく、数学的事物に代表される知性的な明証知を疑いうるのは意志のおかげである。この点で意志は、他の思惟様態と違って特別な役割を担っている。さらに、逆に、懷疑はある意味で真理の指標にもなる。「懷疑は、後になって真であるとわれわれの見定めるであろうものについては、もはやわれわれには疑うことができないという事態をもたらしてくれる」(VII, p.12)。⁵ 懷疑を経ずして、あるいは懷疑を忘れて、他の思惟様態の確かさを主張することは許されまい。他の思惟様態が我在りと「等しく」真であるのも、懷疑が継続しているかぎりでのことである。つまり、意志による懷疑が真ならざるものを排除し、真なるものの領野を指し示す。

しかし、意志が思惟の一樣態である以上、そこで指し示されているのはコギトであって、意志そのものではないだろう。ただし今度はコギトのおかげで、意志は、他の思惟様態と同じ資格で真なるものと認められもする。

では、懷疑を遂行しもする意志はコギトとどのような関係にあるのか。小論ではこの問題を少し考えてみたい。この場合、欺瞞者たる神による明証知の懷疑を問題にするにしても、単に欺瞞者の全能や意志の無限性を主張するだけでは無意味であろう。意志をいわば思惟の仕組みのうちに読み取ることによって、懷疑が指し示している真なるものの領野を確定しなければ、この関係は理解できないだろう。それゆえ小論では、知性的な明証知を取り上げて、意志の特別の役割に注目しつつ、それが懷疑される所以を問い、こうすることによって、明証知の認識が成立する仕組みのなかに意志を位置づけることにしよう。そのようにしてはじめて、小論冒頭のデカルトの言明を考察するための糸口も得られるだろう。

一、明証知の懷疑と意志的注意

デカルトは「第一省察」において、夢による懷疑を経た後、欺瞞者たる神を想定して明証知を疑う。その際懷疑対象として例示されているのは、「二と三を足しあわせれば五であり、四角形は四つより多くの辺をもつことはない」といった数学的諸事物であり、それら「最も単純で最も一般的な事物」は、それが「事物の自然本性 *rerum naturalium*」のうち、つまり自然界のうちに存するかどうかという問題とはひとまず切り離して考察される (VII, p.20)。⁶

「省察」以前に受け入れてきた考え「すべてを、一生に一度根底か

ら覆そう」(VII, p.17)というデカルトの言葉に鑑みて、懐疑対象となつてゐる明証知の位置を、とりあえず『規則論』を参照しつつさつと確認しておこう。「第一省察」のそれまでの懐疑を経た後、今、欺瞞者による懐疑を始めようとするとき、たとえばゲルールの言うように、デカルトは『規則論』の地平に立っていると解される。『規則論』によれば、「算術と幾何学だけが純粹で單純な対象を扱う」(X, p.365)。單純な対象とは「單純本性」およびその必然的結合からなる「單純命題」(X, p.383)を意味しており、單純な対象は直観によつて明証的に理解される (cf. X, p.368, p.383, p.407, etc.)。そして、そのような対象の例として、『規則論』におつても、「三角形は三つの線だけによつて限界づけられる」(X, p.368)や、「四と三の和は七である」(X, p.421, cf. X, pp.369-370)などが挙げられている。

ところで、『規則論』の地平、すなわち單純な対象の成立する領野は、「われわれの認識に関する秩序 *ordo ad cognitionem nostram*」と呼ばれ、この秩序は、事物が「實際に存在するのに従つて *prout revera existere*」語られる場合の領野に對立する (X, p.418)。つまり、純粹に知性的な直観によつて捉えられる明証知は認識の秩序に存してあり (cf. X, p.399, p.395)、この秩序において対象を考察するかぎり、『省察』の言葉で言うなら、「私の知覚に関する秩序 *ordo ad meam perceptionem*」(VII, p.8, cf. p.226)において対象を考察するかぎり、それが「事物の自然本性」のうち存するかどうかは問題にならない。すなわち、感覺的事物などが存すると思われる實在の世界がすでに却下されている今、認識の秩序とそこに存する明証知だけが残されている。

さて、『規則論』においては、明証知は「疑いない認識」(X, p.362)

とみなされている。これに對して、『省察』における欺瞞者の力能は純粹に知性的な明証知にも及ぶ。では、明証知はどのようにして懐疑されるのか。われわれは、明証知の認識が成立する仕組みのなかに意志を位置づけなくてはならない。

たとえば一六四四年五月二日付のメラン宛書簡において、自由意志を問題にしつつデカルトは、人が判断を停止するやり方をおおよそ以下のように「説明」している (IV, pp.115-116)。「知性における大いなる光から意志における大いなる傾向性」が続いてくるがゆえに、明証的な「思惟のうち留まっている間」は、同意を差し控えるのは「ひどく困難であり、さらに、思うに不可能でさえある」。しかし、魂はその本性上、「いわば一時的にしか」同じ事物に注意しない。したがつて、われわれを同意へと促す根拠から「われわれの注意 *attention*」が逸れるや……、その事物を疑わせしめる他の根拠をわれわれは精神に表象することができる。こうして、われわれは判断を停止することができる。

このデカルトの説明について、たとえばラポルトは次のような解釈を提出する。「判断は現前する明証性によつて決定される。しかし、現前する明証性は注意によつて条件づけられている。われわれは、そして、常にわれわれの注意の支配者である」。われわれが「注意の支配者である」のは、「注意は意志の働き」だからである。つまり、ラポルトは、意志の働きを、判断の水準と注意の水準とに區別し、注意の水準に位置する意志作用こそ本質的であると考へてこう述べる。「明晰かつ判明な知覚〔対象〕を前にして、われわれは同意を拒否することができない……。しかし、われわれにはその知覚〔対象〕を考察することを止めることができる。そして、われわれの注意を何らかの懐疑

の動機へと赴かせることによって、われわれの同意を判断停止の状態に置くことができる。ラポルトの別の論文の言葉を使うなら、「注意の可動性を働かせることによってこそ」¹⁰「懷疑が成立する。意志的注意は明証知の「前提条件」¹¹なのである。

なるほどわれわれも、ラポルトの解釈に従ってデカルトの「説明」を理解することはできる。一方で、注意は純粹に知性的な明証知の前提条件になっている。実際、明晰な知覚は、ラポルトも註記しているようにたとえば『哲学原理』において、「注意している精神に現前している、明白な知覚」(VII-1, p.22)と定義されている。他方で、「注意」は意志の働きに依存する。たとえば、『情念論』では、意志による「知性の適用」が語られており、「われわれの意志が知性を或る特別な注意と反省へと限定する」(P.A. §75)。まだある。「われわれの意志は知性を強制して或る特別な反省と注意へと向かわせることが常にできる」(P.A. §76)。ここでは注意作用は、意志の働きに基づいた知性の作用を意味する。それは、魂が意志によって知性を適用し、知性を反省へと限定する働きである。したがって、ラポルトが指摘するように、明証知についての判断が成立する際意志は二重に働いている。第一に、意志が知性による明証知の受容を可能にしている。すなわち、意志が知性を適用し限定し、意志によって限定されて知性が明証知を受け取る。こうして明証知の認識が成立する。その結果、第二に、「肯定あるいは否定すべき、ないし追求あるいは忌避すべき」対象が今の場合は明証知として、今度は意志に「知性」の側から提供される」(VII, p.57)。こうして、意志による同意が為される。この場合は、知性による明証知の受容が意志による判断を可能にしている。かくして、意志による知性の適用の方が、明証知に対する意志による同意よ

りも本質的である。それゆえ、当の証明知への注意の働きを意志的に断ち切ることによって、ラポルトの言葉を繰り返せば、「注意の可動性を働かせることによって」、明証知に対する懷疑が成立する。以上のように考えることはなるほどできる。

しかしながら、「注意の可動性を働かせる」といってもそれは、精神の眼を当の明証知から何か別の対象へと動かすだけのことである——これは『規則論』の「注意」概念である。¹²——このような「注意」概念に従うなら、ラポルト自身も述べているように、逆に明証知を「前に」しているかぎり「われわれは同意を拒否することができない」。現前している明証知は、すなわち認識の秩序に現に在る明証知は懷疑されえない。それゆえ、認識の秩序に存する明証知が懷疑されるのではなく、同一の明証知が、そこに存在しうるがしかし今は存在していないものとして懷疑されているにすぎない。あるいはもし現前している明証知が懷疑されうるとしても、それは、当の明証知が認識の秩序から逃れ去る可能性を持つがゆえであるにすぎない。したがってその場合も、認識の秩序に在る明証知が懷疑されうると主張する根拠として持ち出されている事態は、当の明証知がそこにないということにほかならない。かくして、注意の働きを断ち切ることによって懷疑される明証知とは、奇妙なことではあるが、認識の秩序の外に在る明証知だということになってしまふ。しかし、それではまるで「注意の可動性を働かせる」ことによって、明証知が「注意」されない明証知となるようなものではないか。そうであれば逆に、認識の秩序の外はどこかに実はすでに明証知が存在してでもいるかのようではないか。「注意」作用とは別にすでに諸々の明証知が存在していて、「注意」するとはそのうちの或るものへと精神の眼を動かすことだということになってしまふ。

これに対して、デカルト自身は認識の秩序に現に在る明証知をそのようなものとして疑ったのではないか。というのも、デカルトの懐疑が覆すのは個々の懐疑対象ではなくて、むしろそれらが拠って立つ諸「原理」(Ⅳ, p.18)であり、そしてつまるところ、すなわち今の場合、原理とは認識の秩序にはかならないと解されるからである。ところで、実際、右に引用した書簡の翌年一六四五年二月九日付メラン宛書簡においてデカルトは、「明晰に善なる認識を追求することからあるいは明白な真を容認することから自分を引き止めることは、われわれにとって常に出来る」と記している。そして、それが「常に出来る」のは、「自由限定能力 facultas se determinandi」(Ⅳ, p.173)と呼ばれる意志の能力のおかげである。欺瞞者による懐疑は、したがって、あれやこれやの明証知ではなくて、むしろ明証知の存在する認識の秩序そのものに及ぶのではないか。逆に言えば、明証知が認識の秩序に在る際のその在ることそのものに及ぶのではないか。では、明証知が認識の秩序に存在する際のその在ることに対して意志はいかなる関係を持つのだろうか。

二、知性的な明証知の存在と意志

『省察』に戻ろう。明証知が懐疑されうるのは、観念に関する『省察』独自の、『規則論』には見られない規定のゆえだと考えられる。スマイスも指摘しているように、「規則論」には、本有観念の説も表象的知覚の説も見当らない⁽⁶⁾。そして、『省察』の規定に従うなら、数学的事物に代表される、認識の秩序に存する知性的な明証知を、われわれは「表象的に representative」すなわち「对象的に objective」⁽⁷⁾解された「本有観念」とみなすことができる。

一方で、「第五省察」によれば、数学的事物は、たとえば神の観念と同様に明晰かつ判明であり(Ⅶ, p.65)、「第六省察」では、「三角形は三つの辺からなる図形である」(Ⅶ, p.72)など、明晰かつ判明に知覚される純粋数学の扱う事例が、純粋知性の対象としても提示されている。ところで、「第三省察」によれば、明晰かつ判明な神の観念、明証知としての神の観念は对象的に解された観念にはかならない。したがって、われわれは明証知たる数学的事物を对象的に解された観念とみなすことができる。もう少し一般的に言おう。对象的に解された観念とは、『省察』によれば、「事物の像 imago rei のこと」(Ⅶ, p.37, et cf. p.42) ものであり、「在ることの对象的な様態 modus essendi objectivus」(Ⅶ, p.42) に適合する。そして「第一答弁」の記述に従うなら、観念が对象的に在ることは、「知性の対象 objectum ejus」(= intellectus) が通常そうであるような様態で知性のうちに在ることを意味する。つまり、表象的に、すなわち对象的に解された観念とは、知性内に「実在 existere する」知性の対象であり、それはまた「思惟される事物 res cogitata」でもある(Ⅶ, p.102)。したがって、数学的事物などの明証知が認識の秩序に在るとは、その観念が存在する際に对象的な様態を帯びて在ることを意味している。逆に、認識の秩序とは観念が对象的な様態を帯びて存在する場だと言ってもよいだろう。

他方で、本有観念とは「私の本性それ自体から得られる」(Ⅶ, p.38) 観念であり、本有観念は外来観念や作為観念と以下の点で異なる。外的と思われる観念の特徴のひとつは、「私の意志に依存せず……しばしば、私の意に反して眼前に現われる *obversari*」(Ⅶ, p.38) 点である。この点で、本有観念は外来観念と違って、私が「期待してい

ない際に、私に到来することはない」(Ⅳ, p.51)。また、作為観念は本有観念と違って、「真なる不変の本性を含んでおらず、……知性によって複合された本性のみを含んでおり、「それゆえ」その同じ知性によって……分割されうる」(Ⅳ, p.116)。逆に、「私は、本有観念から何も引き去ることも、それに何も付け足すこともまったくできない」(Ⅶ, p.51)。ところで、「第五省察」によれば、数学的事物の観念は「或る仕方によって随意に思惟されるが、しかし、私によって作り出されるのではなく、真なる不変の本性を持っている」(Ⅶ, p.64)。したがって、数学的事物は本有観念のうちに数え入れられる (cf. Ⅲ, p.383)。かくして、知性的な明証知とは、对象的に解された本有観念にはかならない。

しかしながら、本有観念がかならずしも对象的に解された観念を意味するわけではない。たとえば、对象的に解された神の観念における実在と本質との結合は必然的であるとしても、だからといって、「神について何らかの思惟へと陥ることは必然ではない」(Ⅶ, p.67)。結合の必然性に対して、こうした思惟へと陥ることは偶然的だと言ってもよからう。つまり、神の観念はかならずしも「思惟される事物」ではない。結合の必然性は少なくとも、当の観念を思惟することの偶然性に依存している。ところで、必然的結合が成立するのは、神の観念を「思惟することが〔私の〕気に入り、……いわば私の精神の宝庫から引き出す *depromere*」ことが気に入るたびごと」(Ⅶ, p.67)である。同様に、数学的事物を問題にしつつ、純粹な知性作用と想像作用とを区別してデカルトは「第六省察」においてこう語っている。「純粹に知性的に」理解する際、精神は自分を自分自身へと或る仕方で振り向け、精神そのもののうちに内在している諸観念のうちの或る

ものを振り返り見る *respicere*」(Ⅶ, p.73)。「精神そのもののうちに内在している諸観念」とは「いわば私の精神の宝庫」のうちに在る諸々の本有観念を意味しており、そこから或る特定の本有観念を「引き出す」ことによって、当の観念を「振り返り見る」ことが、すなわち反省が行なわれる。つまり、「引き出」されることによって本有観念は、それが認識の秩序に存在する際の「在ることの对象的な様態」を帯び、こうして、本有観念は「思惟される事物」と成る。そして、その本有観念を「振り返り見る」ことによって、必然的結合も見出されることになる。認識の秩序に「引き出」されることによってはじめて、本有観念は「知性の対象」としての明証知と成るのである。

では、本有観念は、あるいは数学的事物はどのようにして認識の秩序へと「引き出」されるのか。今述べたように、外来観念が「私の意志 *voluntas* に依存せず……しばしば、私の意に反して眼前に現われる」のと違って、数学的事物などの本有観念は「或る仕方によって随意に *ad arbitrium* 思惟される」のであった。それゆえ、意志が本有観念を「引き出」して、それを認識の秩序へともたらず、と解される。実際、数学的事物に関する必然的結合が成立するのは、当の事物を考察しようと「私が意志するたびごとに *quoties volo*」なのである (Ⅳ, pp.67-68)。数学的事物が懷疑されうるのは、したがって、それが意志作用によって認識の秩序へと「引き出」されて、そこで「对象的な様態」を帯びて存在するかぎりにおいてだと、解釈することができるだろう。実際「第一省察」によれば、私が誤るのも、「二三を加えたり、四角形の辺の数を数えたりする」たびごと「*quoties*」(Ⅶ, p.21)なのである。

本有観念を「引き出す」意志の働きは「注意」作用である、と考え

することもできる。ただし今度は、先に述べた「注意」概念とは別のも
のと解されなくてはならない。デカルトによれば、幼児の精神は、
「注意」を欠いた大人と同様「神、自己」およびそれ自身で知られると
言われるすべての真理についての観念」を持っている（Ⅲ, p.424）。
しかしこの場合、本有観念は「伏在的 implicitus」（Ⅲ, p.430）であ
って、『ビュルマンとの対話』によれば、「注意」の働きによって、「伏
在的」な観念は「顕在的」に成る（V, p.153）。しかるに、たとえば
本有観念たる神の観念について、ほぼ同じことをデカルトはこう語っ
てもいる。「神の観念は、神を認識する能力を自分のうちに持たない
者はいない、という具合に人間精神のうちに刻印されているが、だか
らといって、多くの人がこの「神の」観念を自らに判明に表象するこ
となく一生を過ごさえないというわけではない」（IV, pp.187-188）。
したがって、「注意」の働きは、今の場合、本有観念を認識の秩序に
もたらして判明な表象として、つまり明証知として成立せしめる作用
を意味している。

明証知が認識の秩序に在るとは、観念が存在する際に対象的な様態
を帯びて在ることを意味しているのであった。認識の秩序とは観念が
そのような様態を帯びて、まさにそこにおいてこそ明証知と成る場だ
とわれわれ考えた。そして意志作用が本有観念をこのような場に「引
き出す」。かくして、われわれの解釈は以下のようなになる。認識の秩
序へと「引き出す」意志の働きは、明証知をそのような場に現前せし
め、そこに在らしめる働きにはかならない。つまり、今問題になって
いるのは本有観念の内容ではなく、そうではなくて、本有観念が「対
象的な様態」を帯びて在る際のその存在であり、意志作用はこの存在
に関わっている。したがって逆に、この「引き出す」という意志の働

きを断ち切ることによって、明証知の内容でなく、今やその存在自体
が消し去られ、無の中に突き落とされる。明証知は、それが「対象的
な様態」を帯びているかぎりで、つまりは、明証知であるかぎりで、
懐疑されることになる。明証知は、「対象的な様態」を帯びてこそ明
証知なのであり、かつ、そうであるがゆえに懐疑されるのである。懐
疑されるということは、いわば明証知それ自身の運命に属す。

だが、明証知の認識が成立する仕組みを以上のように解釈すること
によって明証知の懐疑される所以を理解するとき、同時にわれわれに
は、神聖にして犯すべからざるデカルトの言明、すなわち、「我在り、
我実在す」（Ⅲ, p.25）という言明までも懐疑可能に見えてくる。と
いうのも、「この言明は、私によって言表されるたびごとに、あるい
は精神によって思い抱かれるたびごとに、必然的に真である」（ibid.）
と記されているからである。つまり、「たびごとに」という、この言
明に陥ることの偶然性は、「言表」や「思い抱く」という私の働きへ
の依存を表わしており、そのかぎりにおいて、この言明が真であるこ
との「必然性」は、「思い抱く」という働きを、あるいは私という本
有観念（Ⅲ, p.51）を「引き出す」意志の働きをまっしてはじめて成立
する、と解釈しうるからである。その場合、たとえば、私という本有
観念は、他の観念と違って、他の諸々の観念が「振り返り見」られて
いる際に内在している場として精神を意味しているとしても、事態は
変わらない。いずれにせよそのような反省作用を前提としているから
である。要するに、われわれのこれまでの考察に従うなら、懐疑の結
果、認識の秩序に「引き出す」という意志の働きにいつさい依存する
ことのない領野が指し示されているはずである。本有観念が「引き出
」されてしまう以前の、つまり認識の秩序のこちら側に在る領野である。

デカルト自身がこう語ってもいる。観念が本有的であるという場合に「理解されているのは、その観念がわれわれにとって常に眼前に現われている」ということではなく、「もっぱら、その観念を誘い出す能力 *Facultas eliciendi* をわれわれがわれわれ自身のうちに持つ」(VII, p. 189) と「*producere*」²⁰⁾とである。ラポルトがデカルトのこのテキストの仏訳に注釈を加えているように、「誘い出す」とは「前に―持ち来たらす *pro-ducere*」²¹⁾ことを意味している。つまり、ここでデカルトが述べている「能力」とは本有観念を認識の秩序とへと「引き出す」能力である、とわれわれは解することができる。ただし、この能力が本有観念を明証知として認識の秩序に在らしめ、明証知の認識を可能にするのだから、その意味において、「前に―持ち来たらす」ことはまた、明証知であるかぎりでの明証知を意志的に文字どおり「産出する *produce*」(IX-1, p. 147) ことでもあるだろう。したがって、認識の秩序に在るといふことが懐疑によって拒否された今、このような「産出」能力である意志能力が残されており、これこそが、明証知の懐疑を「常に出来る」ようにしている「自己限定能力」と同じものなのだ、と主張することもできそうである。

しかしわれわれは問題の発端に辿り着いたにすぎない。このような「産出」能力をわれわれが自身のうちに「持つ」とどうして言いうるのだろうか。意志の能力の存在を確認するために、もし、当の意志の能力を明証知として、あるいは表象としてわれわれが認識するのであるなら、単に当の能力が懐疑可能となってしまうばかりか、さらに、自分を認識の秩序へともたらす方の意志が認識の秩序の外に残されてしまう。こちらの意志こそが問題であるというのに。

三、意志作用とその知覚

デカルト自身が「第四答弁」において、「能力 *facultas*」と「働き *actus*」ないし「作用 *operatio*」とを区別して、一般的な仕方でも述べている。「自分の精神の何らかの働かないし作用については、われわれは常に現実的に意識している。「これに対して」能力ないし力能については、常にそうだというわけではない。能力は働きにもたらされることによってはじめ、[現実的に意識]されるのであって、逆に作用しているかぎりでの能力について持たれるこのような意識がなければ、当の「能力が精神のうちに在ることをわれわれは否定することが出来る」(VII, pp. 246-247)。したがって、今問題になっている意志の「能力」も「働き」にもたらされ、働いているかぎりにて捉えられなくてはならない。

そして実際、先に触れた一六四五年二月九日付のメラン宛書簡において、「自己限定能力」は意志の作用として捉えられている。この書簡によれば、自由は三つに区別されているが、そのうち「自己限定能力」を意味しているのは、「[或る対象へ] 誘い出される *elicere* 以前の意志の作用 *actiones voluntatis* において」みられた自由である。つまりこの自由は、意志の「作用」において見出されているだけでなく、さらに、「[或る対象へ] 誘い出されている時点で」(IV, p. 173) みられた自由に、すなわち今の場合、明証知へと誘い出されて、意志が自分の対象にいわば到達してしまっている時点での自由に対立する。というのも「為されてしまっている事柄は、それが為されてしまっている以上、未完 *infectus* のままではありえないから」(IV, p. 174) である。したがって逆に、「自己限定能力」は働きにもたらされており

ながら、しかも、明証知に未だ到達してしまつてはいない「未完」の時点に、つまり、その働きの初発的な時点に位置づけられている。ところで、働きにもたらされている以上、この「能力」はこの時点において、すなわち右に挙げた「第四答弁」の言葉を使えば、働き出すや「ただちに *statim*」現実的に意識される。かくして、デカルトによれば、明証知の懷疑を可能にしている「自己限定能力」は、「意志の作用」において、しかも認識の秩序の手前において認められる。²²⁾

『情念論』第一九項を第二十項と合わせて読めば事柄はいっそう明らかになるだろう。第一九項で問題にされているのは、われわれが「魂」[ないし精神] *âme* を原因として持つ知覚」であり、それは「われわれの意志作用 *volontés* およびそれに依存するすべての想像作用や他の思惟についての知覚である。なぜなら、われわれが何かを意志する際、自分がそれを意志していることを同じく覚知 *apercevoir* していなければ、それを意志しえないであろう」とは確実だからである。²³⁾ なにゆえ、デカルトはここで「想像作用」や「他の思惟」を意志作用と並記し、さらにそれを意志作用に関する問題として一挙に説明するのか。つまり「想像作用」や「他の思惟」についての知覚を挙げておきながら今度はそれを、意志作用についての「覚知」[「知覚」] だけによって説明するのか。帰するところ「想像作用」や「他の思惟」はどのような仕方で意志作用に「依存」しているのか。これらの点をわれわれはまず理解しなくてはならない。

「魂によって形成される想像作用や他の思惟」を扱う第二十項によれば、想像の対象ばかりか、想像されうることのない純粹知性の対象も、それどころか、純粹知性の対象であるかぎりでの「魂自身の本性」さえも含めて、「それらの事物について魂の持つ諸々の知覚は、魂が

それらを覚知するという事態をもたらす意志に主に依存している。だからこそ、このような諸々の知覚は通常、受動作用 *passions* というよりむしろ能動作用 *actions* とみなされる」。ここでは想像作用は別において、意志に対していわばこれと同じ身分を持つ「他の思惟」として挙げられている純粹知性作用と、その対象である明証知だけの的を絞ろう。たしかに、第一七項に定義されている受動と能動との対立によれば、意志作用が「魂の能動作用」であるのに対して、「あらゆる種類の知覚ないし認識」は「魂の受動作用」である。ところが、ここ第二十項では、「知覚」をむしろ魂の「能動作用」とみなすことをデカルトの記述は許している。²⁴⁾ なぜだろうか。なるほどその理由を提示する際、純粹に知性的な対象の知覚が意志に依存しているのは「主に」だ、とデカルトは限定を加えている。それは、アルキエが指摘しているように、明証知が「受動的な直観」²⁵⁾ によって、つまり純粹知性によって受け取られるからであり、また、そうやって純粹に知性的な観念の内容が把握されるからである。これに対して、われわれがすでに指摘したように、明証知を認識の秩序に「引き出」してそこに在らしめるのが意志作用なのであった。そしてこの点では、私という本有観念についても同様なのであった。したがって、「魂自身の本性」でさえも、それが純粹に知性的な事物の一例として挙げられているかぎり、他の明証知と同じ仕方での知覚は意志作用に依存している。²⁶⁾ このようにデカルトの記述を理解することもできる。しかしながら、意志がもたらすのは知覚対象であるよりむしろ、それを知覚するという事態である。

実際、デカルトの記述は事柄をもう少し正確に語っているように思われる。すなわち、魂の受動であるはずの明証知の知覚は、同時に魂

の「能動作用」でもある。明証知の知覚は、それを「引き出す」意志の能動作用と別に在るわけではない。だからこそ、デカルトは第一九項において、魂の受動である想像作用や純粹知性作用を魂の能動である意志作用と並記し、ともに意志作用に関する問題として一挙に説明しているのである。一六四一年五月付レギュウス宛書簡の表現を使えば、「……同時に simul 何かをわれわれが意志することなしに、われわれは……何も理解することはない」(III, p. 372)。レヴィスの指摘に倣って、「精神の受動性と能動性とは……融合している」と言ってもよいだろう。このように魂の能動と受動とが一体になっている知覚を、われわれは差し当り能動的知覚と呼んでおこう。ただし、デカルトがこの書簡において、しかも右の引用文の直前で、「意志作用 voluntio と知性作用 intellego とは……、同じ実体の能動と受動としてのみ互いに異なる。というのも、知性作用は本来精神の受動であり、意志作用はその能動だからである」(ibid.) と記している以上、女史の言うようにこの両作用の「区別をかたくなに主張しないように用心すべき」²⁶⁾であるどころか、能動的知覚は、むしろ以下のように理解される。魂は本有観念を予め認識の秩序へと引き出してにおいて、しかる後に、すでにそこに在る本有観念を、それを引き出す働きとは別ものである純粹知性作用によって明証知として知覚するというわけではない。そこに引き出す能動的な働きが同時に、引き出される対象を知覚する受動的な働きでもある。つまり、純粹知性作用は本有観念を引き出す意志作用を自らのうちに秘めている。魂は明証知を、能動的に自分の眼前へと遠ざけつつ、すなわち「前に―持ち来たらし」つつ、それを受動的に知覚する。逆に言えば、魂はいわば自分自身に内在している本有観念に対して能動的に距離を取りつつ、かつ、そうすることによっ

て純粹に知性的な対象を受動的に知覚する。したがって、「精神のうちに内在する」本有観念を「引き出す」とは、何よりもまず精神が本有観念を自分自身から遠ざけて、当の本有観念との距離を取ることそのものを意味している。²⁶⁾「魂自身の本性」といえども、このような仕方では知覚されるかぎりにおいて、純粹知性の対象と成る。それゆえまた、認識の秩序が予め在ってそこに本有観念が引き出されるのでもない。そうではなくて、認識の秩序そのものが意志作用によって開かれる。つまり、このような遠ざける働きなくしては、もはや明証知が成立しないばかりか、「対象的な様態」で明証知が存在するための場が成立しない。ついでに言えば、逆に、認識の秩序における明証知と、つまり結局は、認識の秩序そのものと対峙して明証知を直観するかぎりでの私、認識されるものを認識するかぎりでのこのような主観も成立しない。デカルトによれば、以上のような仕方では純粹知性作用は意志に「依存」する。意志こそが、文字どおり「魂がそれら〔明証知〕を覚知するという事態をもたらす」のである。まとめでおこう。明証知を在らしめる意志作用とは何よりもまず、距離取りを為す働きそれ自体であり、この作用が認識の秩序を開き在らしめる。そして、純粹知性作用は、自らの本質としてこのような距離を取る働きを、つまり能動性を秘めている。本有観念を「引き出す deprimere」ことも、明証知を「誘い出し elicere」前に―持ち来らして産出する pro-ducere」こともすべて、また同時にこのような距離そのものの産出を表現しており、この距離が産出されてはじめて、かつ同時に、純粹知性作用によって明証知を認識することができる。意志的な懷疑はしたがって、認識の秩序にすでに存在している明証知を拒否するというよりむしろ、明証知の「原理」である認識の秩序そのものに及びうる。

ところで、これと似た、魂の受動と能動との一体性はまた第一九項においても指摘されている。知覚と意志とが「実際はひとつの同じもの」でありながら、それは通常「受動ではなくて、単に能動」と呼ばれる。しかしながら、今度はまったく別の領野が指し示されている。というのも、右に能動的知覚と仮りに呼んだそのような知覚の受容が、すなわち能動性を本質とする知覚についての、たとえば純粹知性作用についての「覚知」が問題になつてもいるからである。

純粹知性作用がその本質において意志の能動作用を含んでいゝるがゆゑに、純粹知性作用についての知覚も、われわれの意志作用についての「覚知（＝知覚）」によつて説明される、とわれわれは考えた。もし想像作用や純粹知性作用が意志作用を含んでいないとすれば、前二者の知覚は意志作用の知覚とは別途に説明されなくてはならないだろう。「魂を原因」とする知覚とは、「魂が意志していることを覚知する」ことであるが、それはまたしたがつて、純粹知性作用それ自身の本質についての知覚でもある。しかるに、もしこのような知覚がまたしても純粹知性による知覚だとすれば、第一九項の議論はもとに戻る。したがつて、ここで問題になつてゐるのは能動性をいっさい含んでいない知覚だと予想される。

ただし、先に引用したレギウス宛書簡においてもそう表現されてゐたように、魂の受動を知性作用とみなすデカルトにとつて、今問題になつてゐる知覚も、それが受動であるかぎり、知性と名づけられることになるだろう。したがつて以下のようにわれわれは考えることができる。野田氏の表現を借りれば、知性の秩序は二つに區別される。たとえば蜜蜂の例において読み取ることができるよう、あるいは、「第十六省察」冒頭において見られるように、感覺作用や想像作用と競

合し対立する純粹知性の働きが、つまり両作用といわば身分を同じくしながらも、かつ、両作用を含まないという意味において「純粹」であるかぎりでの純粹知性の働きが、「対象的な様態」で存在する明証知についての知覚である。これに対して、意志作用をいっさい含んでいない知性作用も存在する。こうしたわけで、右に挙げたレギウス宛書簡の省略部分を元に戻せば実は正確に、「同時に理解することなしには、われわれは何もけつし意志することはなく、かつ、同時に何かをわれわれが意志することなしに、われわれはほとんど何も理解することはできない」と記されていたのである。つまり、「ほとんど」と言われている以上、ゲルールの言葉を借りるなら、知性と意志とは「おおよそ」重なるにすぎず、両者の重なり具合にはある種のずれがある。そしてこのずれは、「純粹」知性と能動性をいっさい含んでいない知性ととのずれに相当する。すなわち、「純粹」知性は、また「情念論」第一九項および二十項に見られるように想像作用も——さらにおそらくは少なくともある種の感覺作用も——能動的知覚の一種であり、距離取りを行なう意志作用をその本質としてうちに含んでいる。ところで、能動的知覚においては純粹知性と意志との融合が認められるのであった。しかるに、「ほとんど」と言われている以上、そのように融合してゐない知性作用も在る。そして、そのような能動性をうちに含んでいない知性作用こそが、つまり、距離取りを必要としない知覚こそが、今度は、知覚するために距離取りを必要とする明証知についてのではなくて、働きであるかぎりでの意志作用についての、あるいは能動的知覚の本質である意志作用についての知覚であることだろう。もう少し正確に言おう。われわれが能動的知覚という言い方で理解した知覚においては、距離取りを為す意志作用がその本質として含ま

れているのに対して、今問題になっている知覚ではそうなっていない。その理由はこうだ。もし今問題になっているこの知覚にもそのような意志作用が含まれているなら、その場合に知覚されている意志作用はせいぜい明証知のひとつとなるだけであって、その際に距離取りを為している意志作用の方は知覚されずに残る。もし、後者の意志作用について同じ操作を行なってみても、無限背進に陥るだけで事態は変わらない。したがって、そのようにしか知覚が成り立たないのなら、後者の意志作用についての知覚は存在しないことになる。しかるに、この知覚が存在しなければ、先に見たように、「第四答弁」の記述に従って、意志能力の存在は否定されうる。かくして、今問題になっている意志作用についての知覚は、純粹知性による知覚ではありえない。

それゆえまた、「この知覚とこの意志とが実際はひとつの同じもの」であるとは、このような距離のなさを意味している。しかも、今問題になっている意志作用についての知覚はそのような距離取りを必要としないばかりか、さらに魂が自ら距離を取ることのできない知覚作用を意味している。というのもこの知覚作用は、純粹知性作用とは異なり、魂の能動作用をいっさい含まない純粹な受動作用だからである。この知覚そのものにはもはや意志作用が含まれておらず、この知覚はわれわれの自由にならない。われわれはこの知覚において知覚されるものを被るほかになく、この場合、知覚されるものから逃れることはできない。このいかんともしえない知覚には、明証知の知覚とは違って、もはや懷疑の入り込む間隙などない。明証知が成立する認識の秩序とは別の真なるものの領野がこうして指し示された。

しかしまた、第一九項は、もう少し別のことを、『情念論』全体をも巻き込んでその通奏低音となっている別の主題を示唆している。

「われわれが何かを意志する際、自分がそれを意志していることを同じく覚知していなければ、それを意志しえない」のであった。この覚知（「知覚」）がなければ意志は働きえない。したがって、意志の覚知には意志が働くための可能性が秘められており、この覚知が意志能力を働きにもたらしていることだろう。

四、意志の使用とコギト

小論冒頭に挙げたデカルトの言明を考えてみるときが来た。

すでに指摘した「第四答弁」の記述によれば、能力を働きにもたらすとは、能力を「使用 *ut* する」ことである。「或る能力を使用するようにわれわれが態勢を整えている *accingere*」（仏訳では「按配されている *se disposer a*」）場合、もしわれわれの精神のうちにその能力が在るなら、ただちに、その能力をわれわれは現実的に意識する（VII, pp. 246-247）。したがって意志の能力も、われわれがそれを実際に「使用」することによって、働きへともたらされる。

ところで、小論冒頭において、一方で、意志は思惟様態のひとつにすぎず、意志とコギトとを同一視することはできないとわれわれは考えた。他方で、デカルトの言明には、コギトとは意志作用のことではないかと思わせる趣旨が含まれていた。すなわち、「自らに固有の自由を使用しつつ」懷疑することから、精神の存在が、つまり「我在り」が導かれるのであった。しかし、この言明をよく見ればわかるように、存在が確定される「精神」とは、意志するものことではなく、自由を、つまり意志を「使用」するものことである。なるほど、意志は思惟様態のひとつにすぎない。しかし、思惟様態を「使用」し、実際の働きにもたらしているのがコギトであるとすれば、コギトはあらゆる

る思惟様態に關係し、かつその根拠となつてゐることだろう。

實際、一六四八年七月二九日付アルノー宛書簡においてデカルトは人間精神の本質を構成してゐる思惟 *cogitatio* と諸々の思惟様態とを區別して、以下のように述べてゐる。「思惟は、すなわち、人間精神の本質を成り立たせてゐると考えられる思惟する本性は、しかしかの思惟する働き *actus cogitandi* とはまったく異なり、精神は、あれこれの思惟する働きを誘ひ出す *elicere*」〔仏訳では、「行使 *exercer* する」〕点においてそれ自身によつてゐる。続けて述べられてゐるデカルトの主張から、「それ自身によつてゐる」とは、さうに、「創出原因 *causa efficiens* によつてゐるのか」とく (V, p. 221) とかう意味である。したがつてわれわれは、この思惟を諸々の思惟様態のいわば「創出原因」に比して考えることができる。また『掲帖文書への覚え書き』の記述によるなら、そのような思惟は「内的原理 *internum principium*」であつて、「諸々の思惟様態はそこから発し現われ *exurgere*」かつ、そこに内在してゐる」(VII-2, p. 349)。意志作用に着目して『情念論』から引くなら、第一七項では、「意志作用が直接的にわれわれの魂から発してゐること、かつ、魂だけに依存するらしいことをわれわれは経験する」と記されてゐる。かくして、人間精神の本質を構成してゐる「内的原理」たる思惟とはコギトのことであつて、コギトとは、もろもろの思惟様態を「行使」して、それらを働きへともたらす作用であり、そうであるがゆえに、諸々の思惟様態が働くためのある種の「原因」である、とわれわれは理解することができる。

しかしそれだけではない。右のアルノー宛書簡によれば、そのようなコギトはまた、「かようなあらゆる様態を受容する *recipere* ひとつの独自の本性」(V, p. 221) である。コギトは、一方で諸々の思惟様

態を「使用」して働きへともたらす作用ではあるが、しかし他方で、諸々の思惟様態を「受容」する作用でもある。この点で、コギトがそれらを働きへともたらすある種の「原因」であるといつても、それは創出原因の「ごとく」にであるにすぎない。「使用」ないし「行使」といつても、それは魂の能動作用を意味してはおらず、むしろ思惟様態の「受容」を、したがつて受動的な作用を指してゐる。そしてさらに、コギトのこの受動性によつて、「精神は、自分がしかじかのものを思惟する点においてそれ自身によつてゐる」のなら、ひいては「自分が存在する」という点においてもそれ自身によつてゐる」ことになるだろうというアルノーの反論 (V, p. 214) に、表立ててではないにせよ、デカルトは返答してゐることになる。すなわち、コギトが受動作用であるがゆえに、いやむしろ、それが受動作用であることその受動性そのもののゆえに、精神は自分の存在の原因ではない、とデカルトは述べることが出来る。と、この「自己」によつて實在する力 *vis per se existendi* (VII, pp. 49-50) を持ち、「自己原因 *causa sui*」(VII, p. 109) とも解しうる神のうちには「単一で常に同一の最も単純な能動 *actio*」が在るのみであるのに対して、「被り耐えること *pati* は何かに依存すること」(VII-1, p. 14) だからである。つまり、コギトの受動性それ自身も、魂の側からみれば、「被り耐えること」なのである。それゆえまた、右に挙げた『情念論』第一七項において、意志作用は魂だけに依存する「らしい *sembler*」とデカルトは正確に付け加えてもいたのである。なぜなら、意志作用がコギトを「原因」とし、直接的にわれわれの魂から発してはいるものの、しかし、コギトの受動性そのものがある種の依存性を表わしてゐるからである。³⁶⁾

かくして、われわれが到達してゐる地点において言うならこうなる。

『情念論』第一九項で問題になっていた意志はなるほど思惟様態のひとつにすぎないが、しかしわれわれがそこで見出した「覚知」はそのような意志を受容することであり、したがって、この受容作用をそれとして取り上げるなら、それはコギトを意味している。しかもわれわれは、この受容作用が意志作用をいっさい含むことのない純粹受動であること確認している。そもそもコギトの作用である「使用」が意志によって為されるなら、あるいは、純粹知性に関してわれわれが認めようように、自らのうちに意志作用を含んでいるなら、『情念論』第一九項の記述方式に従って、コギトは、帰するところ意志という思惟の様態に関する問題に格下げされてしまうことだろう。思惟様態を「使用」する作用であるコギトはむしろ、魂の能動をいっさい含むことのない純粹な魂の受動作用を、そしてさらに、その受動作用のいかんともいえずにひとえに被り耐えることを意味している。

しかしわれわれには、理解すべきひとつの問題が突き付けられている。すなわち、純粹受動にすぎないコギトがまた同時に「使用」することであるとはどのような事態を物語っているのか。われわれはこれまで、明証知の認識が成立する際の思惟の仕組みを追求し、こうしてコギトに行き着いた。しかし今や、その仕組み全体の原理に、つまり思惟様態を「使用」してこれを実効的な働きへともたらしている原理に、デカルトが「内的原理」と呼ぶコギトに、われわれは突き当たっている。ここでは、そのような純粹受動であるコギトと魂の能動である意志作用との関係をもう少し追いつけてみよう。

『情念論』によれば、「魂を原因」とする知覚とは、想像作用や純粹知性作用の本質たる意志作用をも含めて意志作用一般の純粹受動を意味している、とわれわれは理解した。さらに、この純粹受動が意志の

働きを可能にしているとわれわれは考えた。ここに受動作用が「使用」であるということの意味を読み解く手掛りを見出すことはできるだろう。しかし、第一九項のデカルトの記述はまだ、こうした知覚の本質である純粹な受動性を表現しているにすぎない。この純粹な受動性の内容はさらに、デカルトによって、「知的な」ないし「内的な情動 (emotion interieure)」という感情として捉え返される。

『情念論』第一四七項によれば、「内的な情動は、魂自身のみによって魂のうちにかき立てられるのであって、この点で、動物精気の何らかの運動に常に依存している情念とは異なっている」。すなわち、魂自身「のみ」によってとは、内的情動が身体を原因としていないことを表現している。また、魂に「よって」とは、内的情動が魂を原因とすることを表わす。ただし、すでに指摘したように、魂を原因とするとは、今の場合、意志作用の受容を意味している。実際、デカルトは「純粹に知的な喜びは、もっぱら魂の能動によってのみ魂のうちに生じる」(PA. 891)と述べている。かくして、デカルト自身が、予め第一九項で思惟の仕組みにおいてその本質を提出しておいた、意志作用についての純粹受動たる知覚そのものの内容を、今や「知的な」ないし「内的な情動」として提示していることになる。つまり、ここにおいて、コギトは情動という規定を与えられる。

そのような情動の例をさらに挙げるなら、たとえば高邁も「内的な情動」の一種とみなしうる。高邁とは、デカルトによれば、「自己認識 (connaissance d'eux-mêmes)」および「自己感情 (sentiment d'eux-mêmes)」(PA. 8154, cf. 8153)であり、自由なる自分の意志作用を「驚き (admiration)」という仕方で受容することにはかならない。もう少し詳しく言えば、「自己認識」がすなわち、「われわれ自身の価値」

(PA. §151) に、あるいは自己の「正当な価値」(PA. §161) に関わる、自己重視にほかならず、したがって「驚き」の一種である重視を意味する (cf. PA. §54, §149, §150, §152, §160)。「自己感情」の方は、われわれに「固有な善」から生じる「純粹に知的な喜び」のひとつと解される (cf. V. p. 85⁸³)。つまり、「人に自分を重視する原因」は「人が自分自身にうちに感じている sentir、自分の自由意志を常に善く用いる意志」であり、「そこ」(原因たる意志) から高邁が生じる」(PA. §158)。さらに『情念論』においては、「知的な悲しみ」(PA. §92) が、また、一六四七年二月一日付シャニユ宛書簡においては、「愛」や、善なる対象の獲得へと促す魂の「欲望」も知的な情動として指摘されている (IV, pp. 601-603)。

ところで、デカルトによれば、情念には二つの特徴がある。第一に情念とは魂が「按配」されて在るその在り方であり、第二にそのような在り方において魂は「力」を帯びている。そして、この二点は、身体を原因とする情念だけではなく、魂を原因とする情動の本質をなす特徴でもある。——正確にはむしろ、身体を原因とする情念も、それが「内的な情動」を伴わないかぎり、このような特徴を持ちえないであろうが。

第一に、『情念論』第四〇項によれば、「情念は、人間の身体に準備させる事柄を意志するように、魂を促し按配する disposer a」。しかし、われわれの意志作用は「直接的にわれわれの魂から発」するのであった。実際、続く第四二項で述べられているように、意志は本性上自由であって、「意志作用は絶対的に魂の力能 pouvoir のうちに在り、身体によっては間接的にしか変化させられない」。したがって、仮に身体が魂を按配するという事態があるにせよ、あるいは本当はそんな

なことなどありえないにせよ、いずれにしても魂は「按配」されて在ることによって、意志するようになる。そして、魂が意志するように「按配」されて在るといふこの在り方そのものが、「内的な情動」を特徴づけている。たとえば、『掲貼文書への覚え書き』によれば、「高邁」は「或る按配 dispositio ないし能力」(VII-2, p. 358) を意味している、と解される。実際、デカルトは第二八項において、身体を原因とする情念と魂を原因とする情動とを続く項で区別するに先立って、一般的に、情念に「魂の情動」という言葉を当てる理由として、「情念ほど魂に強く働きかけ、魂を強く揺さぶるものはないから」だと述べている。つまり、このような魂を揺さぶるといふ性格は、情動であるかぎりでの情動すべてに見出される。したがって「内的な情動」においても、それが情動である以上、魂は揺さぶられ、そのようにして魂は意志するように「按配」されて在る。

第二に、「内的な情動」には「力」が宿っている。第一四八項によれば、「内的な情動は……〔身体を原因とする〕情念より、われわれに對してはるかにつよい力 pouvoir を持つ」。またたとえば、高邁の本質の一部を形成している知的な喜びに等しいと解される「満足には、〔徳に従う〕人を幸福にする非常に強い力 si puissant があるので、情念の最も激しい圧力も、その人の魂の安らかさを混乱させるほどの力をけって持たない」。つまり、高邁の人が身体を原因とする情念に打ち勝って意志するだけの「強い魂」(PA. §161, cf. §159, §187) を、そのような「魂の力 force」(PA. §48) を持つのは、まさしく高邁という情動においてなのである。さらに、高邁という情動だけではなく、すべての情念ないし情動は、「驚きの力 force」を自分の「力」(PA. §72) としていると解される。というのも、逆に、驚きがなければ

ば、「われわれは情動的に動かされる、*ému* ことがまったくない」(P.A. §53) からである。⁽⁴⁾

かくして、「内的な情動」とは魂が「按配」されて在るその在り方であり、かつ、そのような在り方において魂は「力」を帯びており、こうして、魂は実際に意志することになる。ただし、魂の「按配」や「力」というのは、あれこれ的内的な情動のひとつなのではなくて、魂が「内的な情動」において意志する際の、情動の本質なのである。

つまり魂はこのような情動の本質をとおして意志を「使用」する。魂の受動はこのような意味で意志の「使用」でもある。したがって、意志作用に関して魂の持つ関係が、すなわち意志を「受容」し、かつ「使用」という関係が「内的な情動」において成立する。⁽⁴⁾

こうして、『情念論』第一九項で見出された覚知すなわちコギトが純粹受動でありながらも同時に意志の使用であるというはことは、コギトに「内的な情動」という内容が、もう少し正確に言うならば、「内的な情動」の情動の本質である「按配」と「力」という規定が与えられることによって理解された。「内的な情動」において魂は、意志に対して「受容」および「使用」という仕方に関係している。ただし、この受動が純粹であるがゆえに、コギトには懷疑の忍び入る間隙など存していないのであった。この点で、認識の秩序とは別の領野がデカルトによって指し示されているのであった。コギトの場合と同じく、「内的な情動」のうちにも距離はいっさい穿たれていない。その意味で、意志作用と内的な情動とは「ひとつの同じもの」である。第二十九項の表現を使うなら「われわれの意志作用を、魂に関係づけられる魂の情動と呼ぶことができるが、この情動は魂自身から生じる」。まだある。右に挙げたシャニユ宛書簡によるなら、知的な「愛、喜び

や悲しみ、そして欲望は意志の運動のうち存している」(IV, p.602)。それゆえ、意志の受容および使用といっても、そのような関係それ自体が意志と別に在るわけではないし、またしたがってそれは、意志とは別のものが意志に対して持つ関係でもない。かくして、「受容」および「使用」は、意志作用に関して魂が内的情動において持つ関係を、意志が魂に「帰属」して実効的に「働く」際の距離のない関係として意味してもいる。

以上よりわれわれの解釈はこうなる。意志が魂に帰属する際のこの関係においては、一方で内的情動がそのうちに在ってもたらず「意志の運動は、……魂が身体を持っていないとしても、われわれの魂のうちに見出される」(*videtur*) のはもちろん、他方で純粹知性作用が必要とする、あるいはその能動性が生み出す隔たりも完全に排除されている。これらを排除して成り立つ関係とは、すなわち、魂が内的情動において意志と取り結ぶ、意志の受容および使用という関係である。つまり、今の場合、意志という思惟様態の「内的原理」であるコギトとは、魂が内的情動において意志を受容し使用する際のその仕方である。意志作用は、一方で、内的情動において魂に受容されて魂のうちに「帰属」し、かつ他方で、その情動の本質をとおして「使用」され「直接的に」魂から「発し」てくる。情動の本質は意志作用のうちに在って、意志が実際に働く際のその働きの「力」となっている。コギトは内的情動として意志作用の「原因」になっている。それゆえ意志は、内的情動において魂のうちに受容されることによってはじめて、まさに魂の爲す自己の意志作用として実効的に働くのである。この意味で、魂はその情動の本質をとおして自ら意志する。このことを、魂が自分の持つ、すなわち自分に帰属するかぎりでの意志「能力」を使

用する、と表現することもできる。ただし、「原因」とはいつでも、「自己原因」と目される神が受動性をいっさい含まないのとはまったく逆に、内的情動は魂の能動をいっさい含まない純粋な受動性をその本質としてもいる。

しかしそうであるとすれば、少なくとも意志という状態に関して、それが実際に働くためにはかならず、コギトは情動の本質を備えていなくてはならないのではないか。実事「第四答弁」の一般的な記述において、能力が「使用」されるためのひとつの条件をデカルト自身が指定していた。すなわち、能力が実際に働くのは、それを「使用」するようにわれわれが按配されている場合なのである。したがって、意志能力もそれだけで働きのわけではない。また、われわれが意志を自由に使用しうるわけでもない。さらに、コギトにおいて意志が単に受容されるだけでもない。そのような受容において精神が、意志「能力」を「使用」するように「按配」されてこそ、意志が実効化され、まさしく私に帰属する思惟様態として働くことができる。情動の本質が意志が働くための「内的原理」だと、ここでもやはり解しうるだろう。

しかしながら、われわれは『省察』の記述から逸れてしまったのではないか。そもそも身体が登場する「第六省察」を別にすれば、『省察』において情動を問題にしうる場面はあるのだろうか。この点について最後に若干言及して、小論の結びに代えたい。『省察』において、一方で、懷疑によって身体が存在を否定した後にコギトは発見される。他方で、懷疑をとおして指し示される真なるものの領野は認識の秩序ではなかった。これに対して、一方で「内的情動」は身体を原因としておらず、身体なしにも生じる。他方で、「第三省察」によれば、「私

は意志する」や「私は恐れる *imago*」は、つまり「意志作用」や「情感 *affectus*」は、「事物の像のごとき」ものである。「対象的な状態」で存在する観念とは「別の、或る形相」をさらに持っている (VII, p. 37)。だが、その箇所では、「情感」は意志と並記されているにすぎない。

むしろわれわれは、私と神との関係が問題となる箇所を覗いてみよう。というのも、すでに述べたように、コギトはその情動の本質ゆえに意志が働く際その「力」となっているが、しかしそのようなコギトの受動性が同時にある種の依存性を表わしており、この受動性ゆえに私は「自己原因」でありえないのだから。一六三九年一月二十五日付メルセンヌ宛書簡によれば、「各人が持っている、自分が思い抱きうる完全性のすべてを、つまり神のうちに在るとわれわれが思う完全性のすべてを得ようとする欲望 *desire*」は、神がわれわれに限界のない意志を与えたことから生じる。そして、主にわれわれのうちに在るこの無限な意志のゆえに、神はわれわれを神の似像 *image* として創造したということが出来る (II, p. 628)。この書簡を抛り所にわれわれは以下のように考えることができる。「第三省察」において、また「第四省察」においても語られている、「神の似像 *imago*」(VII, p. 51, et p. 57) が宿っている意志から、内的情動である「欲望」が生じる。さらにこの「欲望」に促されて完全性を獲得しようとする。しかし、意志作用を促すが情動であり、その受動性のゆえに、「第三省察」で言われるように「私が自分とは別個の何らかの存在 *ens* に依存していること」(VII, p. 49) が顕わになる。つまり、神がそうであるのとは違って私は「自己原因」ではありえず、自分を創造するための「力 *vis*」(*ibid.*) を持たない。実際デカルトによって「我」は、神との対比において、「不十全で他のものに依存する

事物であり、いっそう大にしますますいっそう大なるものを、いっ
りいっそう善なるものを際限なく希求 aspirare する事物」(VII, p.51)
であると捉え返されている。そして、いっそう「善」なるものを「希
求」するとは、右のメルセンヌ宛書簡および先に挙げたシャニユ宛書
簡に従って、ここでは知的な「欲望」を意味していると解することができる。
いやデカルトはもっとはっきり情動を名指していないだろうか。
か。すなわち、「第三直察」において、「私に何か欠けていて、私が
およそ完全というわけではない」と言われるのは、「私は疑う」が、「私
は欲望 cupere する」(VII, pp.45-46) と捉え直されることによ
りである。その所以についてはもう繰り返すまでも。

注

- (1) デカルトからの引用参照は、A丁版の巻数と頁数を、ただし『情念論』にかぎってPA.と略記し、記号を使つて項番号を、本文括弧内に記す。なお、引用文中の傍点および「」内はすべて引用者による。
- (2) *Descartes Oeuvres philosophiques*, Tome II, Edition de F. Alquié, Garnier, Paris, 1967, p.399.
- (3) à Mersenne, 25 décembre 1639.
- (4) なお、この『真理の探求』における「我疑う、ゆえに我あり dubio, ergo sum」の語句は同文の「我思ふ、ゆえに我あり cogito, ergo sum」(X, p.523) と述べられているが、しかし、この著作におけるもまた、疑いとは「何らかの態度(「仕方」)で思惟することにほかならぬ」(X, p.521) と記されている。
- (5) 「第六直察」における語句語られている。「同じひとつの精神が意志し、感覚し、理解する」(VII, p.86)。
- (6) 所載章訳『デカルト著作集』第2巻(白水社、一九七七年)三三三頁参照。

- (7) M. Guerout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *l'âme et Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p.34.
- (8) J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1988 (1950), p.273.
- (9) *ibid.*
- (10) *ibid.*
- (11) J. Laporte, "La liberté selon Descartes" dans *Études sur Descartes*, Armand Colin, 1937, p.135.
- (12) J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p.147.
- (13) *ibid.*, et p.273.
- (14) デカルト自身の指摘からわかるように、この意味な「注意」概念は、『直察』の記述よりもむしろ、むしろ『規則論』の記述に準拠している (cf. *ibid.*, et p.51)。¹⁾ この『規則論』の言葉を使えば、「精神の眼」を動かすという自体は、帰するところ直観から直観へと進む「思惟の運動」の場からなる (X, p.387-388)。
- (15) N. K. Smith, *New studies in the Philosophy of Descartes*, Macmillan, London, 1952, p.51.
- (16) "objective sive repraesentative" という文字そのもの言う換は『哲
学原理』と見なせる (III-1, p.11)。
- (17) à Mersenne, 16 juin 1641.
- (18) à X (Hyperaspistes), août 1641.
- (19) 「第五直察」を中心として『直察』における「注意」概念そのもの
らな意味と解するところもまた同様 (cf. VII, pp.45-46, p.62, pp.63-71,
etc.)。しかしこれらのデカルトの記述については、想起の問題と合わせ
て機会を改めて論じた。
- (20) すでに述べたように、認識の秩序の外のどこかに明証知が存するわけ
ではない。われわれの議論によれば、認識の秩序に引き出されてしまっ
てはいない本有観念は明証知ではない。ただし、明証知とは別の在り方を
している「伏在的」な本有観念を考へることはできるかもしれない。も

- もちろん、その場合、明証知であるかぎりでの明証知が「伏在的」に存在するわけではない。むしろ、ここでデカルトが述べているように、「伏在的」な本有観念は意志能力の問題に引き戻される。意志能力と「伏在的」な本有観念との関係については、稿を改めて問うてみたい。
- (21) cf. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 117.
- (22) 三つの自由の互いの相違については、拙論「デカルトにおける自由の問題——意志と悟性——」(『関西哲学会紀要』第二十二冊)において、やや詳しく論じた。
- (23) 野田又夫訳『方法序説・情念論』(中公文庫、一九七八年)を参考にして、複数形で“volontés” “actions” “passions”と表記されている場合、主にそこに「作用」という意味を汲んだ。
- (24) 本文の以下で第十九項の同様の表現について明らかにするようには、「通常……とみなされる」という表現によって、実はそのように「みなす」ときをデカルトが否定しているとうわけではない。
- (25) *Œuvres philosophiques de Descartes*, Tome III, Édition de F. Alquié, Garnier, Paris, 1973, p. 968.
- (26) マリオンは、第十九項における「意志についての知覚」にだけでなく、第二十項における「魂自身の本性」についての知覚にも、「脱立的表象のこぼり志向的隔たりの領域 régime de la représentation extatique et de l'écart intentionnel 超越性」(J.-L. Marion, “Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du Cogito cartésien par Michel Henry” dans *Les Etudes philosophiques*, janvier-mars 1988, P. U. F., p. 66.) 知覚を見ようとしてくるが、しかし、マリオン自身もそうであるように思惟の仕組みを問題にしているのであるから、その見方には少し無理があると思われる。というのも、ここ第二十項では、第一に「魂自身の本性」は、それが純粹に知性的な対象の「一例」として挙げられている以上、思惟の仕組みにおいては他の知性的対象と同等に扱われており、第二に純粹に知性的な対象は想像対象とさえもここで思惟の仕組みにおいては同等に扱われている、と解されるからである。

- (27) cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, P. U. F., Paris, 1950, p. 66. なお、レヴィス女史は、デカルトのこの書簡に記されている「意志作用」を判断の問題として扱っているが、すでに見たように意志作用を判断だけに限定する必要はもはやないだろう。
- (28) *ibid.*
- (29) このような「距離」の概念は、右の注(8)にも引用したように、マリオンの論文でも取り上げられているが、対象を見るためには「眼」と対象との間に「中間のもの」が必要だと述べるアリストテレスの主張(山本光雄訳『靈魂論』(岩波書店、一九六八年)第二卷、第七章)のうちにも、また、「精神の眼」というデカルトの考え方にはかりか、ガッサンディによる「第五反論」のうちにも見られる(VII, p. 292)。なおまた、この点に關しては以上を参照した。M. Henry, *Généralogie de la psychanalyse*, P. U. F., Paris, 1985, pp. 32-33.
- (30) 野田又夫『野田又夫著作集 I デカルト研究』(白水社、一九八一年)五〇三頁参照。
- (31) 「感覚によって、あるいは想像する能力によってではなく、そうではなくて独り知性によってのみ知覚される a solo intellectu percipi……」(VII, p. 34)
- (32) 「想像作用と純粹知性作用 intellectio pura との相違……」(VII, p. 73)。
- (33) M. Gueroult, op. cit., p. 75.
- (34) したがってわれわれは、このような作用としての意志をもむしろその表象とみなすゲルールの説を取らなす。cf. *ibid.*
- (35) アルノーの「しかじかのものを思惟する点において」という言葉を、デカルトが「あれこれの思惟する働きを誘い出す」(行使する)点において」と表現を換えて用いているように見えることも注目し値する。なぜならば、両者の表現の相違によって、デカルトのコギトは、さまざまに対象を思惟するという意味ではなく、そうではなくて、さまざまに状態で作用する思惟の原理という意味に解され、かつ、そのことが強調されるからである。

(36) 野田又夫訳『方法序説・情念論』、前掲書、三〇七頁参照。

(37) このような思惟様態の、あるいはそのような様態で思惟する能力の「使用」ということに注目するならば、たとえば「第六省察」に記されている「感覚する能力」の「使用」(VI, p. 79)という表現にも或る角度から光を当てることができるだろう。この点については機会を改めて論じたい。

(38) cf. J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 64-68.
a Christine, 20 novembre 1647.

(40) 第七二項では、「不意打ち surprise」が驚きに「固有で特有」であり、「通常不意打ちはほとんど presque すべての情念に見出される」と記されており、したがって、驚きを含まない情念もありそうだが、しかし、「ほとんど」ということで許容されている例外こそ、「たいして」不意打ちを伴わない、驚きの一様である高邁のことだと解される (cf. P.A. § 160)。たとえば本文中に引用した高邁に関する表現、すなわち、正当に「人が自分を重視する原因は、……人が自分自身にうちに感じている、自分の自由意志を常に善く用いる意志以外に、すなわちそこから……高邁が生じる当の意志以外に」(P.A. § 158) ない、という圧縮されたデカルトの表現も、以下のように読み解かれる。自分の自由意志を「用いる user」際の「善」さは、高邁に特有の様相であるかもしれない。しかし、「用いる」というそのこと自体は情動的本質による。つまり、一方で、高邁の人の魂は、自分の意志を「自分自身のうちに感じて」おり、こうして自分の意志作用から「重視」や「喜び」も生じるがそれだけではなく、他方で同時に、高邁に含まれている情動的本質をとおして当の自由意志を善く「用い」てもいるのである。