

知性と情意について —スピノザとクラウゼヴィッツの場合—

On Intellect and Emotion

— Spinoza and Clausewitz —

工藤喜作
(Kisaku KUDO)

キーワード：知性、情意、力

Key Words : Intellect, Emotion, Power

『戦争論』の著者クラウゼヴィッツは、「あらゆる特有な活動がある種の老練さによって遂行されなければならないとしたら、知性と情意の特有の素質を必要とする」(V.K.231)⁽¹⁾ と言っている。知性だけでは何事も成就することはできない。知性は情意と結びつくことによって大きな事業をなしうるというのである。情意 (Gemuet)、つまり感情は、理性や意志によって抑えられなければならない——このような考え方は西洋思想において主流を占めてきた——という考え方に対して、積極的に知性と情意の関わりを強調し、両者が相携えて一つの目標をめざすという考え方は、思想史的な観点から見て注目に値する。国家の存亡に関わり、民衆に多大の危害を及ぼす戦争は、彼のいうように「戦争が一つの暴力的行為であるならば、それは必然的に情意に属する。戦争は情意に由来しなくても、多かれ少なかれ、情意に帰せられる」(V. K. 193) という立場に立てば、戦争に勝利するためには（ここでは戦争を非道德的、非合理的なものとするカントの立場を考慮しない）、情意をたんに反自然的、非合理的なものとして拒けることはできない。むしろそれを重視し、利用しなければならないであろう。このようなことからクラウゼヴィッツは戦争において情意を含む精神的な要素を重視し (V.K.226)、それを無視してきた従来の戦術、戦略論を批判しているのである。

以上のようにクラウゼヴィッツが知性と情意の結びつきを強調したとすれば、哲学思想においてそのようなことを自分の著作において主張した人について、筆者は寡聞にしてスピノザのほかには知らない。彼において「永遠の相のもと」の認識に付随する「神への知的愛」は一種の情意とみなされるであろう。また彼の思想において注目すべきことは、自分の存在に固執する努力 (conatus、コナトゥス) あるいはその力をものの現実的本質とみなしていることをあげていることである。(E. III-7)、この世界において、ものが自分の存在に固執することは、他の存在との力の争いを必然的とする。自然状態における力のせめぎ合いである。このせめぎ合いに

打ち勝つには、肉体的、物理的諸力のみならず、精神的諸力、とりわけ情意あるいは感情において他を圧倒しなければならない。そして個人相互の自然状態から社会状態あるいは国家が設立される過程において、スピノザはホッブズのように自然法ならびに契約観念よりも、情意を重んじたことは、彼の『政治論』から明らかである⁽²⁾。

このように見てくると、スピノザとクラウゼヴィッツの間に、目的ならびに関心に異なるものがあつたとしても、情意と知性の結びつきが、人間の営為において大きな役割を果たしていることを強調している点、共通なものがあつたといえる。もちろん共通のものがあつたとしても、両者を結びつける歴史的な接点があつたわけではない。ただ両者がともに自然状態（個人相互の自然状態、国家相互間の戦争状態としての自然状態とを問わず）を克服するために、知性と情意の結びつきについて、とりわけスピノザにおいては自然状態ならびに社会状態における個人の認識と感情の結びつき、またクラウゼヴィッツにおいては国家の指導者あるいは将帥といわれる人たちのうちに知性と情意の結びつきをわれわれは見るのである。以下このことに関連して、両者における知性の機能、ならびにそれと情意との関係の特徴点などについて述べていこう。

（一）

クラウゼヴィッツの使用することばの中で、われわれが「知性」と訳しているものは、ドイツ語のVerstandということばである。彼は同時代の哲学者カントから直接哲学を学ばなかったにしても（間接的にカントの弟子キーゼヴェッターから学んだ）⁽³⁾、カントの著書に親しんでいたため、カントが『純粹理性批判』の中で用いているVerstandということばをそのまま使用しているように見える。しかしクラウゼヴィッツが『戦争論』の中で用いているVerstandということばは、カントの学問的認識としての先天的総合判断における「悟性」ではない。彼が『戦争論』において問題としたことは、学問的真理をテーマとする認識ではない。彼がここで問題にしたことは、戦争という、事態が常に推移し、その行く手が定まらず渾沌とした状況の中でもものの真実の姿を把握する認識である。それは書斎や研究室の中での認識ではなく、仕事の現場において状況の推移を見守りながら、事の成就を期する認識である。「いやます不分明さの中でも彼を真実へと導く内的な光の痕跡をいくらかでももっているVerstand」（V.K.234）である。このようなVerstandがカントの認識論における「悟性」でないことは明らかである。岩波文庫の『戦争論』の訳者篠田英雄氏はカントの『純粹理性批判』（岩波文庫）の訳者でもあるにもかかわらず、Verstandを「悟性」とは訳さず、「知性」と訳している。氏はこれによってクラウゼヴィッツの使用するVerstandをカントの使用するそれとは区別しているが、これは正鵠を得ていると思う。

しかしVerstandを知性として訳す場合、それはラテン語のIntellectusを想起させる。この語は哲学史において通常の学問的認識の対象を超えた形而上学的認識をなす能力とみなされている。しかしクラウゼヴィッツにおいて問題となる知性はもちろんこのようなものではない。

『戦争論』という著作の性格上、神的なもの、絶対的なものは当然のことながら対象外である。彼はこの語をいかなる意味において用いたのか。彼はこの語を先ずフランス語の coup d'oeil (精神的一瞥) ということばで表現している。(Ibid.) だがこの「一瞥」ということばによって、知性が本来果たすべき意味が失われているように見える。たしかにかつての戦争におけるように、彼我の距離、装備等が視認できるような状況の中では、一瞥によって彼我の有利、不利が識別でき、それに対する対応、処置を迅速に行うことができた。そして目の事態に対する迅速な対応、決断のために、肉眼ばかりではなく、精神の眼を必要とする。このための精神的一瞥であった。ところが知性のなすことは、「精神のふつうのまなざしによっては全然見ることのできない真実、あるいは長い考察と熟考ののちにはじめて見ることのできる真実、それをすばやく的確にとらえることにほかならない」(V.K.235) と主張されるとき、知性はたんなる精神的一瞥の域を超えているといわなければならない。ただこの知性が精神的一瞥と共通していることは、当面する事態を迅速に「精神の眼」によって把握することであろう。

ここで筆者が注目したいことは、クラウゼヴィッツの「知性」が、長時間をかけた省察と論証によって得られることを一挙に把握するということである。綿密な熟慮と省察に匹敵するもの、あるいはそれ以上のことをいわば直観的にとらえるということである。このかぎり知性は学問と経験に関わりのないところから、それに匹敵するものをとらえるという印象を与えがちである。だが彼は「知性は学問と経験から得られた洞察によって……」(V.K.237) といっているように、学問や経験を無視するのではなく、むしろそれらに基づいた洞察をもって事柄を一挙にとらえることを問題にしている。以上のように見てくると、彼のいう知性には、ものごとについて迅速にして、しかも確実な判断をなすことに大きな特徴があるが、その判断の根底には学問や経験があり、それらを事態に合わせて適切に用いることが知性の大きな役目になっていることが判明する。知性のこのような認識を哲学者の説の中に求めるとき、われわれにはスピノザの名が真先に念頭に浮かぶ。それは彼の「直観知」のことである。

スピノザには周知のように三種類の認識がある。第一種は非十全な認識としてのイマギナチオ (imaginatio)、第二種は理性 (ratio)、第三種が直観知 (scientia intuitiva) である。この第二種と第三種は十全で確実な認識である。スピノザはこれら三種の認識の違いを明らかにするため、比例数を例にとる。三つの数一、二、三が与えられていて、第一数に対する第二数の関係と同じものを第三数に対する第四数に求める場合である。つまり、 $1 : 2 = 3 : x$ の場合である。この x の求め方が三種類の認識に対応しているというのである。第一種のイマギナチオの場合、第二数に第三数を乗じ、その積を第一数で除することを、たとえば、商人たちのように、「先生から何の証明もなしに聞いたことを忘れなかったためか、それとも簡単な数において経験する」(E. II-40S2) ことによって x を求める場合である。第二種の理性の場合、エウクレイデス第七巻の定理一九の比例数の共通的特質に基づいて x を求め、第三種の直観知は、第一数と第二数の関係を「直観の一瞥によって」あるいは「一目で」見てとり、 x を求めるやり方である (Ibid.)。

この比例数の例は、『エティカ』に先立つ彼の著書、『知性改善論』、『短論文』にもあげられているが⁽⁴⁾、これら二著の説明と『エティカ』の説明の異なる点は、前者の場合伝聞や経験そしてエウクレイデスの例に示された比例数の計算は十全なものとはみなされず、『エティカ』の直観知に相当する認識において、比例数を十全に認識しようと主張している点である。ところが『エティカ』の場合、比例数の解き方の是非、あるいは認識の十全性を問題にするよりも、むしろそれぞれの解き方が異なっていたとしても、結論さえ正しければ、それでよしという考え方に立っていることである。つまり、ここでは認識の仕方が異なるからといって、間違った解答をなすというのではなく、イマギナチオの立場で比例数の計算をしても、理性や直観知と同じ解答をなしうることを認めているのである。かくて非十全な認識によっても、正しい解答をなしうるとすれば、スピノザはこの比例数の計算において何を言いたかったのであるか、が問題となる。

もし比例数の解き方に問題があるとすれば、第一種のイマギナチオも第二種の理性も、精神の自律性がないといえる。つまり、伝聞やたんなる経験、あるいはエウクレイデスの教示に頼る解き方は、自分自身の主体的、能動的な働き方というよりも、精神の受動的な働き方を示すだけである。第二種の認識は十全な認識といわれる。だが上の例において示されているように、エウクレイデスの教示するものをただ受け入れるだけでは、商人が自分の先生から教えられたことをただおうむ返しに行うことと大差ない。このことからスピノザは、『知性改善論』の中で「数学者たちは与えられた数の比例関係を十全には見ていない」⁽⁵⁾（傍点——引用者）と主張し、十全に見るならば、エウクレイデスの「あの定理によってではなく、かえって直観的に、何の手続きもなしに見なければならない」（「見るのである」が正しい訳であるが、ここではこの論文の文脈から上記のように訳した）のである。

しかし一方において直観知はスピノザによれば個物の本質の認識である。この個物の本質は上述の比例数の例によって示されるであろうか。理性の認識がそれを十全に見ていないとすれば、直観知はそれを十全に見ることができるのか。たしかに理性の認識は比例数の一般的な性質を明らかにするが、このためにかえって「与えられた数」の比例関係を具体的に見ていないと解釈することができる。一般的な解き方が第二数に第三数を乗じて、その積を第一数で除することであるならば、『エティカ』における直観知の解き方は、第一数と第二数の関係を一目で見てとることによって、第四数を導きだす。一般的な仕方では解くよりも、個々の与えられた数の比例関係を見ることに、直観知による比例数の解き方の特徴がある。これが彼によれば十全な解き方であり、ここに個物の本質の認識が現れているとみななければならない。

そしてこのような解き方が、スピノザによれば精神の能動的な働きを示しているのである。だが比例数についての予備知識あるいは数学的知識をもたない者が、上述の問題をいわばまったくの素手で解けるわけがない。これにいたるためには、伝聞や簡単な数における試行、あるいはエウクレイデスのテキストを通して、比例数がどういうものであるかを知っていなければならない。このような知識を身につけて、それを具体的に、個々の与えられた数に適用し、解

答することが、「直観」という形でなされたとみななければならない。つまり、一瞥というきわめて短い時間の中でそれがなされるのである。このことをスピノザ哲学に即していえば、理性によって明らかにされた神の属性に基づいて、個物の特殊的本質を一目で直観的に認識することである。

以上のように、ものあるいは事柄の本質を一目で看破することに、スピノザの直観知とクラウゼヴィッツの知性の間に共通なものがあった。しかし両者の間に異なるものがあることも事実である。というのは、スピノザの場合、知性を有する人間をクラウゼヴィッツのそれと比較するとき、きわめて抽象的であるということである。彼は人間を実体としての神即自然の様態とみなしている。見方を変えれば、それはホッブズが自然状態における人間を考えた際の人間と同じように見える。そして自然状態から社会状態への移行に際しても、人間が自分の存在の維持に努める欲望の存在であることに変わりなかった。このため、人間が市民としていかに社会生活を送りうるかを論じる前に、人間を支配する感情の力について論じたのである⁽⁶⁾。しかし知性を行使する人間について、その社会的背景、地位その他によってその考え方に大きな相違があることには何の考慮も払わなかった。人間をあくまで実体の様態として形而上学的にししか考えなかったのである。

これに反してクラウゼヴィッツは軍人であり、その取り扱ったものは戦争であった。軍人にはその地位としての階級があり、そのおかれた地位によって知性の用い方にも相違があることを自明としていた。知性を行使するにあたって、スピノザのように一律にはいかないのである。つまり、その地位に応じて活動の仕方も異なり、それにふさわしく精神的諸力も異なる。このようなとき、彼が考えた人間の典型は、戦争を計画、そしてそれを遂行し、有終の美を飾った人物であった。それは彼によれば将帥といわれる軍事的天才であり、決して武辺一返倒の人間ではなかった。地位が高まれば、それだけ視野が広がる。戦争は国家間の争いである。それだけに将帥は国内外の政治情勢に通じて、国家の危機に際してその自由と独立を守ることできる人物でなければならない。この意味において将帥はもはや一介の武弁にとどまりえず、ナポレオンとかフリードリヒ大王のように政治家とならなければならないのである。(V.K.250f.) しかし将帥は自分の役割を十分意識しているとはいえ、その知性に情意が伴わなければ、何ごともなしえない。ここに彼が将帥において知性と情意の関係を取りあげた一つの大きな理由がある。この知性と情意については先ずスピノザから始めよう。

(二)

スピノザにおける知性と情意の関係を論じるにあたって基本的な前提となるものがある。それはすでに述べたように、彼においては自然状態におけるばかりではなく、社会状態においても、人間は相互に一致するよりは、相互に対立しあう存在であるということである。つまり、人間は理性よりも非合理的な感情や欲望に支配された感情の動物であるということである。このことを基本的な前提として、為政者がいかにして民衆を導いていくかの方策が彼の『政治論』

において展開されているが、『エティカ』においては個人としての人間がいかに非合理的な感情や欲望に対処していくかをその第三部、第四部において展開する。この場合彼はすでに述べたように、伝統的な倫理学が示したように、頭からそれらを理性や意志によって抑えるのではなく、むしろ前者に対する後者の無力を説く。そして前者を克服するには、毒をもって毒を制するという譬えのように、感情は感情によって抑えられなければならないという立場に立った(E.IV-7)。そしてこの考え方の延長線上にあるのが、認識がたんなる認識にとどまらず、むしろその認識が感情になることによって感情を制するという考え方であった。この考え方こそ、彼のユニークさを示すものであり、認識あるいは知性と感情は本来的には対立するものでなく、同じように両者が実体の様態として、あるいは精神の諸変様として一元化されなければならないという考え方に基づくものであった。このことから両者が同じ精神の中にありながら、どのように関係しているかが問題となる。

次に、一般に日本語で「感情」と訳されている *Affectus* ということばである。このことについて論じるためには、その前提としてスピノザが心身関係をどのように考えていたかが問題となる。彼にはデカルトのように心身二元論の考え方はない。心身は彼の場合本来的に同一のものともみなされ、その同一のものが心身の両面において二様の仕方で表現されたものであって、両者は実在的に区別され、そのために本来的には無関係ともみなされ、しかも並行的であり、対立しあうとは考えられていない。むしろ両者は様態的に区別されるが、その働きは平行的ともみなされるものであった。そして自然の世界は物体あるいは身体の側から見れば、物体の世界であるが、その物体あるいは身体はそれ自身のもつ力 (*conatus*) によって相互に作用しあう。その相互作用の結果、身体の上に変化(変様 = *Affectio*) が起こり、それが身体の活動力の増減となって現れる。スピノザは身体がこのように変様されることを *Affectus* と称している。したがってこのことばを一義的に「感情」と訳するのは行き過ぎである。しかしこの語は彼の平行論からすれば、「身体の変様の観念」(*idea corporis Affectationum*) である。つまり、*Affectus* は身体の側からいえば、身体の変様 (*corporis Affectio*) であり、精神の側からいえばその観念となるのである⁽⁷⁾。われわれが一般に「感情」といっているものは、後者をさしているのである。そしてわれわれがその感情の十全な原因となっている場合、その感情は能動感情 (*actio*) とみなされ、そうでない場合は受動感情 (情念 = *passio*) とみなされている。このように感情には能動、受動の別があるが、われわれが一般に「感情」といっているものは、身体の変様の観念である以上、それは認識でもある。しかもそこではわれわれが身体の変様の非十全な原因となっている以上、混乱した観念であり、認識の種類からすれば第一種の認識、イマジナチオと変わらない。だがこのイマジナチオには身体の活動力の増減を伴わない認識もある。同じようにイマジナチオでありながら、身体の活動力の増減を伴うものが受動感情である。ところがわれわれが行為の、身体の変様の十全な原因となっている場合、その行為は能動的な行為となるが、この行為をスピノザは善なる行為と呼び、またわれわれがその変様の非十全な原因あるいは部分的な原因、つまり受動的原因となっている場合、悪の行為ともみなされている。かくて彼にとっ

て善とはわれわれの活動力を高めるものであり、悪とはその反対となる。そしてその活動力がコナトゥスを意味するならば、身体の変様の観念としての感情は、まさにこのコナトゥスあるいは活動力の認識となり、それは本来的に善、悪の観念を伴っているとみなされる。

スピノザは「善と悪の認識は、われわれが意識しているかぎりの喜びあるいは悲しみの感情にはかならない。」(E.IV-8)と主張する。このかぎり、スピノザにおいて認識と感情とは、つまり、クラウゼヴィッツ流にいえば、知性と情意とは、一元化されているといえる。これによって知性によって情意あるいは感情が抑えられるという考え方は彼にはなかったといえる。このことから彼は、「善と悪の真の認識は、それが真であるかぎり、感情を抑えることはできない。抑えることができるのは、それが感情とみなされるかぎりにおいてである。」(E.IV-14)と言う。つまり、前述のように、感情は感情によって抑えられるしかないのである。ところで感情には能動と受動の別がある。常識的には、能動の方がその能動性のゆえに力が強いと感じられるから、能動感情は受動感情を抑えることができると思われがちである。しかし「善と悪の真の認識から生じる欲望は、われわれを苦しめる感情から生じる他の多くの欲望によって圧倒されるか、抑えられる」(E.IV-15)のである。この引用文の中の「善と悪の真の認識」(傍点——引用者)とは、それが真であることから、十全な認識、つまり理性や直観知の認識であるとすれば、十全な認識から生じる欲望あるいは能動的な感情は、「われわれを苦しめる感情」によって、つまり受動感情によって抑えられるということである。簡単にいえば、能動感情は受動感情によって抑えられるということである。その理由として、スピノザは能動感情とか能動的欲望はわれわれ自身が原因となり、われわれの本性によってしか理解されないものであるのに、われわれを苦しめる感情、受動感情は、われわれの外部の原因から生じてくることをあげている(E.IV-15, d.)。つまりわれわれだけが原因となっているものとわれわれを取りまく無数のものの原因とを比べるならば、当然後者の方が前者を圧倒するというのである。かくてスピノザによれば、われわれが自然の一部として存在する以上、自分たちで能動的に振舞うことには限界があること、否、外部から影響をうけることは不可避であるということである。

以上のことから明らかになることは、理性的感情あるいは理性は受動感情に対して無力であるということである。かくてスピノザにおいてこの理性の無力をいかに克服するかが彼の倫理学ならびに政治論の課題となったのである。

(三)

スピノザからクラウゼヴィッツに眼を転ずると、戦争が本質的に相対立する二人の人間の決闘であると主張する点、彼はホブズやスピノザの人間の自然状態における争いを戦争と考えていたように見える。しかしクラウゼヴィッツはそうは言いながらも、個人相互の争いというより、国家間の戦争について論じることに急であり、またそれを主眼としていた。この点前二者には国家間の戦争について論じた箇所は少ない。前二者の場合、近代の政治哲学あるいは政治論の揺籃時代であり、国家について論じるにあたっても、国家設立以前の人間相互の自然状

態からいかに国家が設立されるかが大きな問題であって、国家間の戦争あるいは国際関係について論じる余裕は少なかったようにと思われる。ところがクラウゼヴィッツの場合、国家の存在を既定の事実として、彼なりに国家間の戦争の原因を探究し、「文明国民の間で行われる戦争は、政治的状态から発生し、政治的動因によって惹き起こされる」(V.K.209)とあるように、国家間の政治的紛争を原因として、それを解決する手段として戦争があることを認めた。戦争を国家間の政治的紛争解決の手段とみなす点ヘーゲル的であるが、同時にそれが政治を動因とする以上、戦争を一種の政治的行為とみなした。つまりそれは流血を伴う手段としての政治の継続であった (Ibid.)。

戦争は現象的には流血を伴うばかりでなく、肉体的な労苦と精神的な苦痛を兵士に課する (V.K.233)。ここに彼が心身関係をいかに理解していたかの哲学的問題が生じてくる。彼によれば始源的には戦争は、前述のように二人の生きた人間の決闘、つまり力の争いであった。この力は「身体的諸力を手段にした精神的ならびに身体的諸力の調和」(V.K.269)である。このことを理解するために、彼が心身について論じた箇所に眼を向けなければならない。「物理的諸力のもたらす諸結果は精神的諸力のもたらす諸結果と完全に融けあっており、化学的手続きによって金属の合金のように両者を分離することはできない」(V.K.357)とあるように、身体と精神とがまったく合一しているような印象をうける。つまり、スピノザの心身同一説を想起させるものがある。しかしスピノザの場合、その合一は両者がまったく分離できないように、合体しているという意味ではなかった。彼の場合両者は同一物の二側面であるという意味での合一であった。またデカルトのように、心身が実在的に区別されているという立場では、まったく相互に独立し、そして異質的なものが一つになるとは考えられなかった。ところがクラウゼヴィッツの場合、両者が本来的に異なることを知っていながら、両者が影響しあっていることを意味し、物理的あるいは身体的諸結果から精神的なものが分離できないという意味である。つまり、物理的諸結果だけを見て、それが物理的諸力からのみ生まれたと解するのではなく、その物理的諸結果には精神的なものが浸透しているという意味である。換言すれば、彼にとって心身は本来一つのものであって、それを二つに分離することはできないということであった。彼において戦いにおける勝利とは、たんに物質的、物理的なものによってなされるのではなく、むしろ士気というすぐれて精神的なものが加わったものであるという考えであった。このようなことから、物理的あるいは物質的量に対して「精神的な量」ということばすら使っているのである⁽⁸⁾。

もともとクラウゼヴィッツが心身の融合を説いたのは、従来の戦術論あるいは戦争論が精神のように計量できないものを理論から除外し、もっぱら計量できる物質的なもの、あるいはその事象を取り上げて、客観的な規則をつくりあげて「学問」をつくろうとしたことへの批判に基づいている。つまり、彼らにおいて心身間の区別は、簡単にいえば計量できるか否かの区別であり、計算できないものは即理解できないものとみなされていたのである。ところがクラウゼヴィッツによれば、「全軍事的行動には精神的諸力とその働きが浸透している。……戦争はそ

れら相互の活動の不断の交互作用である」(V.K.283)という見地から、心身の融合を問題にしたのである。そしてこのことを基にして旧来の理論が取り扱わなかった面、つまり精神的な面を考慮に入れた新しい理論を『戦争論』において樹立しようとしたのである。そしてこのためには、旧来の理論が、規則を超えたもの、計算できないことが生じた場合、これを「天才」に委ねなければならないとしたことを、あえて『戦争論』第一篇第三章の「軍事的天才」の章において問題にしたのである。このため、彼がここで明らかにしようとしたことは、「天才のなすことがまさしくもっともすぐれた規則でなければならないこと、そして理論は天才がいかにして、またいかなる理由でそうであるかを示すことよりすぐれたことはない」(V.K.284)ということであった。

クラウゼヴィッツがこの第三章をいかに力を入れて書いたかは、この章のページ数が他の諸章に比べて多かったということからも明らかである。そしてここで取り扱われていることは、今までの類書において無視されてきた「精神的なもの」である。彼がこの場合いったい「精神」と呼んでいるものは何か。それは知性と情意の二つをさしている。彼はこの二つを結びつけることによって、精神を哲学で考えられているように形而上学的に、あるいは認識論的には解さず、むしろそれを情意と結びつけることによって精神が一種の力として、つまり、行動の力になると考えていた。そして認識が問題となったとしても、それは理論的な意味においてではなく、実践的な意味において問題にしたのである。クラウゼヴィッツが知性の働きを当初「精神的一瞥」として理解していたことについては前述した。では彼は情意としてどのようなことを考えていたのであろうか。

彼によれば戦争は当然のことながら危険を伴う。そしてその危険を克服する情意として勇氣の働きとしての「果敢」(Entschlossenheit)をあげる。果敢が問題となるのは、戦争が偶然や不確実な要素に満たされ、まさにその成り行きが不透明という状況の中においてである。その五里霧中の混沌を突破して、あえて血路を開くために、果敢が必要となってくる。この果敢を、彼は知性の「精神的一瞥」に対して「精神の勇氣」(courage d'esprit)と称する。なぜ「精神の」ということばが冠せられているかといえば、これは「知性から生じるが、それだからといって知性の働きではなく、情意の働きだからである」(V.K.235)。知性から「生じる」(entspringen)のであれば、それはあくまで知性のものであろう。しかし彼はこの引用文の一行あとに次のことを書いている。「知性はそれゆえ先ず勇氣の感情を喚起し、それによって維持され、支えられなければならない。なぜなら、切羽つまった状況において人間を強く支配するものは思考よりも勇氣だからである。」(Ibid.)これによれば知性は、勇氣を生み出すというより、喚起するということである。とすれば、精神のうちに勇氣は潜在的にあり、それが知性によって喚起されることになる。また別の箇所では次のようにも言っている。「より高度の洞察と必要な感情がただ並存しているだけでは、まだ果敢は生じてこない。」(V.K.236)と。

ということは、知性と勇氣の感情が精神のうちにあるだけでは果敢は生じてこないということである。果敢が生じてくるためには、両者が別々に何の関係もないというのではなく、連携

しあっていなければならないということである。この果斷を生じさせる知性と勇氣の連携は、知性の「独得の方向」、つまり知性が、ある状況に直面し困難を打開していくためには果斷が必要であると判断することによってなされる。この彼の説明において注目すべきことは、知性が勇氣や果斷を生じさせるための主役を演じていることである。ここで知性と情意がスピノザにおける認識と感情のように一元化されているように見える。だがスピノザの場合認識と感情とはある面において同一であったが、クラウゼヴィッツの場合両者は同一であるとはいえないからである。ところが前者において能動的な働きをなすかぎりの知性がそれ自身の活動力を認識するとき、すでにそれは一つの感情となっている（E. III-58）。このため知性が勇氣の感情を喚起するという表現はスピノザにはないのである。

しかしクラウゼヴィッツが二種類の知性があり、そのうちの 하나가情意と結びつくと主張している点、彼はスピノザと同じような考え方をしていたことが分かる。クラウゼヴィッツは、「きわめて伶俐な」（gescheitest, 235）、「秀でた」（glaenzend, 237）という形容詞を冠した知性は、「たくましい」（kraeftig, 237）という形容詞を冠せられた知性とは異なる性格をもっている。前者は情意と結びつかない知性であり、たんに理論的、客観的な認識をなす知性である。これに対して後者は情意に結びつく知性である。この点スピノザの場合にも、認識にはコナトゥスに結びつかないものと結びつくものがあり、前者はたんに学問的、理論的な認識を意味しているのに、後者は実践的で、『エティカ』の倫理学において問題となる認識である。このように知性あるいは認識を理論と実践に分け、この後者において知性と情意あるいは認識と感情の結びつきを問題にしている点、さらに両者がそれらをテーマにそれぞれその著において論を展開している点、両者は共通の志向をもっていたといえる。

しかしスピノザの場合認識と感情が一致していたのに、クラウゼヴィッツの場合前述のように知性と情意はそれぞれ独立したものとして精神内に並存している。並存はしばしば対立を招く。情意が知性よりも強くなり、それを圧倒する場合がある。だが彼において知性は事態の混沌とした状況の中で真実を見抜く内的な光をもつとすれば、情意はその光を頼りにして行動する力である。つまり知性のみでは行動に移れないし、情意だけでは羅針盤を欠く船のようである。両者は行動に際して相互に助け合うことが何よりも肝要であり、知性を欠く情意は抑えのきかない激情となる。かくて知性と情意の間には並存はあっても、対立があってはならないというのがクラウゼヴィッツの基本的態度であった。かくて彼によれば強い情意とは、知性と情意の対立の構図のもとで知性を圧倒する情意、つまり激情ではなく、どんなに興奮しても情意は知性に従うもの、つまり「どんなに強く興奮している場合でも、またきわめて激しい激情の嵐の中でも、なお知性に従う能力」（V.K.241）と解されている。この点スピノザは感情を抑えるには、その感情と対立的で、しかもそれよりも強力な感情によるしかないという、感情の療法を考えていた。（E. IV-7）しかしこの感情の療法には盲点がある。感情を圧倒する別の感情は彼の体系からすれば感情自身からでなく認識から生じてくるということである。つまり、スピノザは感情に対する理性の無力を主張しながら、感情の制御には理性もまたその一役

を担わなければ、対立感情を喚起することができないからである。

このスピノザの考え方に対比されるものとして、クラウゼヴィッツには次のようなことばがある。「きわめて激しい情意の運動の瞬間にも知性になお従おうとする力、われわれが自制心と呼ぶものが情意そのもののうちに存在していると想定するならば、真実に近いのではないか。」(V.K.241) この引用文のあとに彼はまた次のようにも言っている。「興奮した激情を絶滅するのではなく、それと均衡を保つような別個の感情があり、この均衡によって知性にはじめて支配権が保証される。」と。この二つの引用文において、前者において自制心が感情のうちに生じると言っているが、後者においては知性の支配権が保証されると言っている。この二つ引用文を総合すれば、自制心は感情のうちに自然に生じてくるというより、むしろ「知性の支配権」ということばが示すように、この自制心を感情のうちに生じさせるものは知性、それも「たくましい知性」であると言っているように見える。知性から激情に対立する別個の感情(自制心)が生じて、激情を抑えるのではないかということである。このように考えると、クラウゼヴィッツもスピノザも同じように情意に対する知性の支配権(スピノザの場合このことは明確な形において示されていないけれども、前述のことから知性の働きがあったと想定しなければならない)が問題になったと考えなければならない。ただ両者が異なるのは、一方が激情よりも強力な感情によって激情を絶滅しないまでも、鎮静化しようと考えたのに、他方が激情と対立しながらも、それと均衡を保ちながら、結果的には激情を和らげることを考えていることである。

クラウゼヴィッツにおいて知性と情意の力関係を見ると、知性の優位は揺るぎないものとなっている。それは第一に知性から情意が生じてくること、第二に激情に対して別個の感情を生じさせ、そして激情の暴発を未然に防ぐことであった。しかしこのようなことは個人における感情の処理において可能であるとしても、戦争という異常な出来事から生じる不測の事態に対して、仮りに十分な備えがあったとしても、不安に駆られ、いかなる対処をなすべきか、皆目見当がつかず、混迷におちいる場合がある。このような場合自制心は何の効果も発揮しえないであろう。クラウゼヴィッツはこのようなときにも、知性の無力を認めない。ここで問題となるのは戦争における将帥の采配の振り方である。このことはスピノザにおいてはまったく考えられなかったことである。それは将帥あるいは一国の指導者の心理的葛藤である。

それは「高い立場から行動を導く」(V.K.285)のものであり、その場合の原則と見解は「明瞭且つ深い洞察の結果」(Ibid.)とみなされるため、原則に基づいて問題を処理しなければならないというのである。そしてその原則とは、「およそ疑わしいことがある場合には、彼の最初の意見を固く守り、明白な確信がそれを余儀なくするまで、これを変えない」というものである。予期しない出来事に対して、周章狼狽し絶えず自分の意見を変えるのではなく、周到に考えられた既定方針通りに行動せよということである。そうはいうものの将帥もまた人間である。最初の意見を固守することに自ら疑念を感じる場合もあろう。このようなときには、情意の強さはもとよりのこと、性格の強さも問題となるゆえんである。(V.K.245)

クラウゼヴィッツが『戦争論』第一篇第三章において企てたことは、結局軍事的天才ともい

うべき将帥において知性と情意が融合して一つとなり、不可分の「合金」を形成しなければならないということであった。この合金の意味は、古くから倫理学において知行合一の思想を想起させる。彼は知性と情意の合一性の必然性をどこに見出したのか。この問題を考えるにあたって、彼は知性と情意が人間の日常生活において必ずしも同一化されていないことを前提としている。つまり、書物や学問において真理を知ったとしても、人は必ずしもその真理を体して日常生活を送っているのではない。換言すれば、ものを知る知性と行動の原理である情意がばらばらであっても、日常生活には支障がない。つまり、あえて両者の融合、統一を考える必要はない。しかし戦争という刻々変化する事態に対応するためには、指揮官あるいは将帥は、自分のもっている知識を行動に転化しなければならない。この場合知識は客観的であることを脱して、将帥の心の中に融け込み、主観的なものになって主体化されなければならない。(V.K.290)

このことは彼によれば知性の情意への転化を意味する。この転化は知が行動に転化することである。かくて精神における知性と情意の並存が知性の情意化によって、両者の合一となり、スピノザにおける認識と感情との同一性とほとんど変わらないものがクラウゼヴィッツにおいても考えられていたことになる。ただスピノザにおいては両者は本来的に同一であったのに、クラウゼヴィッツにおいては戦争という異常な事態において知識を行動に転化しないかぎり、転機を見ることができない点に相違があった。ということは、両者に出発点、意図、方法の相違があったとしても、行動を首尾一貫させ、事業を完遂するためには、認識と感情、知性と情意の一元化あるいは合一が喫緊の課題であったことを意味する。

以上知性と情意の関係についてのスピノザとクラウゼヴィッツの考え方を瞥見してきた。この両者を一つのテーマにおいて取り合わせて論ずることはたしかに奇妙であるかもしれない。一方は「神への知的愛」を最高の目標とする哲学者であり、他方は国家間の紛争としての戦争を政治の延長と解する軍人である。しかし両者が問題としたことがまったく異なったものであるとはいえ、一方が人間の自然状態、他方が国家間の自然状態というように、自然状態から出発している点、共通なものをもっていた。そしてこの自然状態を克服するため、国家の設立はもとよりのこと、個人における認識と感情の関係がスピノザにおいて、またクラウゼヴィッツにおいては将帥における知性と情意の関係が大きな問題となっていた。とりわけこの問題はクラウゼヴィッツにとって一つの大きな問題であった。彼はその持ち味を生かしてこの問題解決に力を注いだ。この意味で彼は軍人であったばかりではなく、哲学者、あるいは哲学的知見をもった軍人であった。かくて知性と情意というすぐれて哲学的な問題を彼の立場からいかに解決したかを見ることは、純粋な哲学研究に何らかの示唆を与えるものとしてクラウゼヴィッツを取り上げた次第である。

【注】

- (1) 本論文中 (V.K.) 内の算用数字は Clausewitz: Vom Kriege (1980, Duemmler) のページ数を示している。
- また () の中に、たとえば、E.IV-7 とあれば、それはスピノザの『エティカ』第四部定理七を示している。また同じく () 内に s. とか d. という文字があれば、s. は scholium (注解)、d. は demonstratio (証明) の略である。
- (2) cf. Spinoza: Tractatus Politicus, Cap.1. &c. スピノザは人びとが自然状態という無政府状態を克服するために、自然状態の恐怖に立ち向かう共通感情の形成をその決め手とした。したがって自然法に基づく契約を二次的なものとして考えていた。
- (3) Hans Rothfek: Carl von Clausewitz, Politik and Krieg, Eine ideengeschichtliche Studie, 1920, Duemmler. s.22.
Peter Paret: Clausewitz und der Staat, Der Mensch, seine Theorien und Seine Zeit, 1993, Duemmler. s.200ff.
Clausewitz-Gesellschaft(Hrsg): Freiheit ohne Krieg? 1980, s.326ff.
- (4) Spinoza: Korte Verhandeling van God, de Mensch en des-zelfs Welstand. II .Cap1.
Spinoza: Tractatus de intellectus emendatione. § 23.
- (5) Tractatus de intellectus emendatione, § 23.
- (6) 『エティカ』 第三部と第四部参照
- (7) cf. Achim Engstler (varel): Spinozas Begriff des Affects in 'Achim Engstler und Robert Schnepf: Affekte und Ethik', 2002, G.Olms Verlag, s.106ff.
- (8) Clausewitz: Vom Kriege, Drittes Buch, Cap.3, Moralische Groessen, s.356ff.